



پژوهش‌های فلسفی

سال ۱۰ / شماره ۱۹ / پاییز و زمستان ۱۳۹۵

## روش فرضیه در فلسفه افلاطون\*

ملیحه ابویی مهریزی\*\*

دانش آموخته دکتری فلسفه غرب، دانشگاه تهران

### چکیده

در مقاله حاضر روش فرضیه را در فلسفه افلاطون مورد بررسی قرار می‌دهیم و برای این منظور به ترتیب سه محاوره منون، فایدون و جمهوری را - که روش مذکور در آنها به صراحت طرح شده‌اند - مورد واکاوی قرار داده، سیر تغییر نگرش افلاطون درباره جایگاه و کاربرد روش فرضیه را در حوزه فلسفه نشان می‌دهیم. افلاطون در منون با نظر به هندسه درصدد ارائه روشی است که در فلسفه نیز کاربرد داشته باشد. اما توجه ویژه به روش و اهمیت آن در پژوهش‌های فلسفی - در جمهوری - و نیز متعلق راستین معرفت، مثل، سرانجام وی را به بازبینی کارایی و گستره بکارگیری روش فرضیه در فلسفه وامی‌دارد و این امر افلاطون را به روش خاص فلسفه یعنی دیالکتیک رهنمون می‌شود.

**واژگان کلیدی:** روش، روش فرضیه، لوگوس، مثل، دیالکتیک.

\* تاریخ وصول: ۹۳/۰۶/۲۸      تأیید نهایی: ۹۴/۰۶/۱۱

\*\* E-mail: malihe.aboie@gmail.com

## مقدمه

به نظر می‌رسد افلاطون در محاوره‌های میانی، برخلاف محاوره‌های اولیه و تعریفی، توجه ویژه‌ای به روش دستیابی به معرفت دارد. گویی وی به ضرورت توضیح و بکارگیری روش برای نیل به معرفت پی برده است. این مطلب را می‌توان در *منون* به روشنی دریافت. *منون* نخستین محاوره‌ای است که افلاطون به توصیف و نیز بکارگیری روشی که روش فرضیه می‌نامد، مبادرت می‌ورزد. او اذعان می‌کند که روش فرضیه روشی است که هندسه‌دانان در پژوهش‌های خود از آن استفاده می‌کنند. بنابراین افلاطون ابتدا با نظر به هندسه می‌کوشد تا روشی را معرفی کند که در فلسفه نیز کاربرد داشته باشد. وی در *فایدون* نیز روش فرضیه را به عنوان روش فلسفی مطرح می‌کند. اما توجه ویژه افلاطون به روش و پی بردن به اهمیت آن در پژوهش‌های فلسفی و نیز موضوع مثل به عنوان متعلق راستین معرفت موجب می‌شود در کارایی و گستره بکارگیری روش فرضیه در حوزه فلسفه بازبینی کند. افلاطون در جمهوری بار دیگر روش فرضیه را به جایگاه نخستین آن، یعنی هندسه و ریاضی، بازمی‌گرداند و روش دیالکتیک را به عنوان روش خاص فلسفه معرفی می‌کند. بدین ترتیب، می‌توان گفت افلاطون در سیر فلسفه‌ورزی خویش از محاوره‌های اولیه، که توجه چندانی به توضیح روشن روش در پژوهش‌های فلسفی ندارد، به اهمیت دست کم توضیح و تبیین روش در عالم فلسفه پی می‌برد. او ابتدا روش هندسی را مناسب فلسفه می‌داند و سرانجام به روش خاص فلسفه یعنی دیالکتیک می‌رسد.

## (۱) روش فرضیه در *منون*

روش فرضیه بلافاصله پس از معرفی آموزه یادآوری (*آنامنسیس*، ἀνάμνησις) مطرح می‌شود.<sup>۱</sup>

ظاهراً *منون* پس از کوشش سقراط برای اثبات عملی ادعای خویش - معرفت چیزی جز یادآوری نیست - قانع می‌شود. اما در مقابل تمایل سقراط به پی‌گیری تحقیق در مورد ماهیت فضیلت رغبتی از خود نشان نمی‌دهد. بلکه بار دیگر خواهان جست‌وجو درباره چگونگی کسب فضیلت است. اصرار *منون* موجب تسلیم ظاهری سقراط به خواست وی می‌شود:

با تو موافقت می‌کنم - زیرا چه می‌توانم انجام دهم؟ ظاهراً باید در مورد

کیفیات چیزی تحقیق کنیم که هنوز ماهیت آن را نمی‌دانیم.... بگذار بررسی

کنیم که آیا فضیلت با استفاده از یک فرضیه (کس هوپتیسس،  
ἐξ ὑποθέσεως) قابل آموزش هست یا نه (e-86d).

ظاهراً، فقره یاد شده نمایانگر دو تغییر در رویکرد سقراط است:

۱- چرخش ظاهری وی از تحقیق در مورد τί ἐστι (نی/ستی) به سوی ποιόν (پین). به عبارت دیگر، به نظر می‌رسد سقراط دیگر به بررسی چیستی و ماهیت فضیلت نمی‌پردازد، بلکه بررسی و جست‌وجوی خود را در مورد ویژگی و کیفیت آن، آیا فضیلت آموختنی است یا خیر، پی می‌گیرد.

۲- معرفی روش فرضیه برای بررسی موضوع مورد بحث.

با استناد به آنچه افلاطون در این فقره ذکر می‌کند، بین افلاطون پژوهان بحث‌های بسیاری مبنی بر اینکه افلاطون تسلیم خواست منون شده است یا نه در گرفته است. نگارنده معتقد است افلاطون همچنان پی‌گیر ارائه تعریفی در خصوص فضیلت است.<sup>۲</sup> افلاطون به منظور برآورده ساختن هدف خود روش فرضیه را جایگزین شیوه/نخس می‌کند.<sup>۳</sup> به عبارت دیگر، افلاطون در منون ضمن حفظ هدف خود یعنی بیان لوگوس، روش خود را برای نیل به این هدف تغییر می‌دهد. او برای نخستین بار روش فرضیه را- که در واقع اولین تبیین شناخته شده از استنتاج قیاسی در فلسفه است- در این محاوره معرفی می‌کند.

افلاطون روش جدید خود را از روش معمول هندسه‌دانان روزگار خویش وام می‌گیرد و نخست به بیان روش آنان می‌پردازد:

منظورم شیوه‌ای است که هندسه‌دانان پژوهش‌های خود را اغلب [براساس آن] انجام می‌دهند. مثلاً، اگر از آنها پرسیده شود آیا سطح معینی به شکل مثلث می‌تواند درون دایره‌ای مفروض محاط شود، یکی از آنها می‌تواند بگوید: «هنوز نمی‌دانم که آن سطح چنان ویژگی را دارد. ولی چنین تصور می‌کنم، در واقع، فرضیه‌ای دارم که در مورد این مسئله کارایی دارد، یعنی اینکه: اگر سطح چنان باشد که وقتی آن را مانند یک مستطیل به خط مستقیم معلومی در آن دایره [یعنی قطر] اعمال کنند، به شکل ناقصی مانند همان شکلی که بدان اعمال شده درآید، آنگاه، فکر کنم، یک نتیجه بدیل حاصل شود؛ حال آنکه اگر چنین اتفاقی ممکن نباشد، آن نتیجه دیگر حاصل می‌شود. پس، اگر تو از من درباره

محاظ شدن شکلی در دایره- اینکه آیا ممکن است یا نه- پرسش کنی، من آماده‌ام با بکارگیری این فرضیه به تو پاسخ دهم (۸۷b۵-۸۶e۴).

افلاطون پس از بیان چگونگی بکارگیری روش فرضیه در هندسه، کاربرد این روش را بسط می‌دهد و نیز می‌کوشد چگونگی امکان استفاده از آن را در حوزه‌های دیگر از جمله اخلاقیات نشان دهد. بدین ترتیب، وی این روش را در مورد اینکه آیا فضیلت آموختنی است یا خیر بکار می‌بندد. افلاطون اثبات این مطلب را بر پایه این فرضیه که فضیلت نوعی معرفت باشد پی می‌گیرد. اما نکته حائز اهمیت آن است که افلاطون در ادامه به تحقیق در خصوص صدق و کذب فرضیه مطرح شده- فضیلت نوعی معرفت است- مبادرت می‌ورزد. بر همین اساس می‌توان مدعی شد افلاطون همچنان در حال پژوهش و تحقیق درباره ماهیت فضیلت است و جست‌وجو برای تعریف آن را ترک نکرده و تنها شیوه بررسی خود را تغییر داده است. بدین منظور، افلاطون نخست به اثبات صدق فرضیه مذکور اقدام می‌کند. بنابراین پرسش «آیا فضیلت آموختنی است؟» به پرسش «آیا فضیلت نوعی معرفت است؟» تبدیل می‌شود. افلاطون نخست برهانی در تأیید صدق فرضیه مذکور اقامه می‌کند که شامل مراحل زیر است:

فضیلت ما را خوب می‌سازد (e۱-۸۷d۸).

هر چه خوب است سودمند است (۸۸a۳-۸۷e۲).

فقط و فقط هرگاه چیزی بدرستی مورد استفاده واقع شود، سودمند است (۵-۸۸a۴).

حضور و غیاب حکمت تعیین می‌کند که آیا چیزی به درستی بکار گرفته شده است یا خیر (۳-۸۸b۱).

در ادامه افلاطون استدلالی به منظور کذب فرضیه فوق اقامه می‌کند که این استدلال براساس رفع تالی (modus tollens) است:

الف) اگر فضیلت نوعی معرفت باشد در این صورت آموزگاران فضیلت وجود خواهند داشت (۸-۸۶d۶).

ب) طی گفت‌وگوی سقراط با آنوتوس شواهد تجربی جامعی مبنی بر اینکه آموزگاران فضیلت وجود ندارند به دست می‌آید (۹۶b۹-۸۹e۶).

ج) براساس الف و ب این نتیجه به دست می‌آید که فضیلت نوعی معرفت نیست (۱۰-۹۶c۱۰).

د) از آنجا که آموختنی بودن فضیلت خود نتیجه این فرض است که فضیلت نوعی معرفت است، از اینرو فضیلت آموختنی نیست (۸-۹۸۷).

دو مرحله نخست به فرایند تأیید یا عدم تأیید فرضیه مطرح شده اختصاص دارد. این دو مرحله در مجموع روند صعودی روش فرضیه را تشکیل می‌دهند (Rickless, 2007, P: 13). اما در ادامه با مرحله دیگری روبرو می‌شویم که به بررسی نتایج حاصل از فرضیه می‌پردازد که نمایانگر روند نزولی تحقیق است<sup>۴</sup>. افلاطون در روند نزولی بین باور صادق و معرفت تمایز می‌گذارد و براساس این تمایز مقدمه شماره چهار را - حضور و غیاب حکمت تعیین کننده درست بکار گرفته شدن چیزی است (۳-۸۸b) - بی اعتبار می‌کند. در نهایت، بار دیگر بنابر استدلال‌هایی که در ادامه بحث بیان می‌شود تأیید اینکه فضیلت نوعی معرفت است انکار شده و در پی آن آموختنی بودن فضیلت نیز مورد انکار قرار می‌گیرد.

منون در میان آثار افلاطون از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است زیرا اساساً نمونه‌ای از یک محاوره انتقالی است. از اینرو، دربردارنده عناصری است که به روشنی این ویژگی را نمایان می‌سازد. مسئله منون همانند سایر محاوره‌های تعریفی دیگر ارائه لوگوس است که همین امر موجب ارتباط و پیوند آن با محاوره‌های تعریفی است. اما روش پژوهش لوگوس بیان شده - فضیلت عبارت است از معرفت - دیگر *النخس* نیست، بلکه روش فرضیه است. این تغییر در بررسی لوگوس نمایانگر ویژگی ممتاز منون در میان محاوره‌های افلاطون است. البته تغییر روش را نمی‌توان به عنوان حيله و مکرری از سوی افلاطون برای واداشتن منون برای بررسی چستی فضیلت قلمداد کرد<sup>۵</sup>. بلکه افلاطون در عین حال که به دنبال بیان تعریف فضیلت است عامدانه تغییر روش می‌دهد. وی پیشتر زمینه این تغییر روش را با طرح شبهه منون<sup>۶</sup> و نیز بیان آموزه یادآوری فراهم کرده است. از اینرو، برخلاف شارحانی که روش فرضیه را به عنوان دومین روش بهتر محسوب می‌کنند<sup>۷</sup>، نگارنده معتقد است روش فرضیه نه تنها اینگونه نیست، بلکه هدف از طرح آن اصلاح نابسندگی و محدودیت‌های شیوه *النخس* است. افلاطون با بکارگیری این روش مسیر دیگری را فراروی مخاطبان و خوانندگانش در دستیابی به معرفت قرار می‌دهد. وی سعی می‌کند براساس روش فرضیه چگونگی بستن باورهای صادق را به زنجیره استدلال نشان دهد تا از این طریق بتوان به معرفت دست یافت. به عبارت دیگر، افلاطون با معرفی آموزه یادآوری امکان مابعدالطبیعی کسب معرفت را توجیه می‌کند و با معرفی روش فرضیه چگونگی طریق حصول آن را نشان می‌دهد.

## ۲) روش فرضیه در فایدون

روش فرضیه در این محاوره پس از کوشش‌های متعدد سقراط برای اثبات جاودانگی نفس بیان می‌شود. فایدون که یکی از نمایشی‌ترین محاوره‌های افلاطون است آخرین روز حیات سقراط را ترسیم می‌کند. همین صحنه نمایشی، دستاویز مناسبی است که افلاطون دیدگاه خویش را در مورد جاودانگی نفس بیان نماید. از این رو، پیش از طرح روش فرضیه سه برهان برای اثبات جاودانگی نفس اقامه می‌شود<sup>۱</sup> که هر یک از آنها با اعتراض‌های سیمپاس و کبس - هم سخنان اصلی سقراط در این محاوره - مواجه می‌شود. سقراط در برابر آخرین اعتراض کبس، نخست ضروری می‌بیند که تحقیقی درباره علت پیدایش (coming into being، نابودی (perish) و هستی (exist) انجام شود (۹۶a۱-۹۵e۹). از اینرو، ضمن ارائه شرحی از مطالعات و پژوهش‌های دوران جوانی خویش که در آثار فیلسوفان طبیعی به عمل آورده بود، بیان می‌کند که از آرا و اندیشه‌های آنان - حتی آناکساگوراس که عقل (نوس، νοῦς) را به عنوان اصل سامان بخش همه چیز معرفی می‌کند و با معرفی آن سعی در تعیین آنچه بهترین است، دارد - نومید می‌شود؛ از اینرو به تحقیق دیگری رو می‌آورد و از آن به عنوان سفر دوم یاد می‌کند:

او [سقراط] گفت، هنگامی که از تحقیق درباره چیزها خسته شدم، اندیشیدم که باید مراقب باشم [و] از تجربه کسانی که به هنگام کسوف به خورشید نگاه می‌کنند، اجتناب ورزم، زیرا برخی از آنها به بینایی خود آسیب می‌رسانند، مگر آنکه انعکاس خورشید را در آب یا چیزی مانند آن مشاهده کنند. همین اندیشه از ذهنم گذشت و ترسیدم که نفسم کاملاً نابینا شود اگر با چشمانم به چیزها بنگرم و بکوشم آنها را با هر یک از حواسم دریابم. بنابراین اندیشیدم که باید در لوگوس‌ها (نوس لوگوس، τοὺς λόγους) پناه گیرم و حقیقت واقعیات (ἀπὸ τῶν ἀληθειῶν τὴν ἀλήθειαν) را از طریق آنها تحقیق کنم (e۴-۹۹d۵).

در این فقره، که می‌توان آن را به عنوان مقدمه‌ای برای ارائه روش فرضیه در نظر گرفت، افلاطون بین مطالعه و تحقیق درباره واقعیات (ἀληθειῶν) از طریق پدیدارها (ἔργα) و لوگوی تمایز می‌گذارد. البته ذکر این نکته ضروری است که افلاطون بر اساس شیوه معمولش که در بیان مسائل جدی از آبرونی بهره می‌جوید در اینجا نیز اینگونه عمل می‌کند (Bedu-

(Addo, 1979, p: 112)، زیرا می‌توان ادعا کرد مطالعه واقعیات (realities) از طریق لوگوی نه تنها مطالعه از طریق تصویر نیست بلکه همانطور که مشخص است شیوهٔ مُرّج افلاطون است و این شیوه را در برابر شیوهٔ فیلسوفان طبیعی قرار می‌دهد. افلاطون در ادامه ادعان می‌کند که تمثیل مذکور نمی‌تواند حق مطلب را به جا آورد:

اما، شاید این تمثیل نامناسب باشد، زیرا مطمئناً نمی‌پذیرم کسی که چیزها را از طریق کلمات مورد پژوهش قرار می‌دهد بیش از کسی که به واقعیات می‌نگرد با تصاویر سروکار دارد (۱۰۰a۲-۹۹e۵).

از این رو، به‌خوبی قابل استنباط است که مطالعه از طریق لوگوی روشی است که افلاطون برای آن ارزش فراوان قائل است. او حتی در محاوره‌های متأخر خود نیز به نحوی دیگر همچنان درگیر تحقیق و پژوهش درباره مسائل مطرح شده از این طریق است. وی در مردسیاسی- که از جمله محاوره‌های متأخر افلاطون محسوب می‌شود- بار دیگر به نوعی این مطلب را بیان می‌کند:

اما فکر می‌کنم اکثر مردم نمی‌توانند دریابند که برای برخی از چیزهایی که هستند، تصاویر محسوسی وجود دارد که به آسانی فهمیده می‌شود، و خاطر نشان کردن آنها اصلاً دشوار نیست و اگر فردی خواهان اثبات آنها باشد براحتی انجام می‌دهد، و برای فردی که خواهان تبیین شدن یکی از این چیزهاست بی‌آنکه به توضیح و تشریح پر زحمتی [نیاز] باشد می‌توان [آن را] تبیین کرد. درمقابل، برای چیزهایی که مهم‌ترین و ارزشمندترین چیزها هستند، اصلاً هیچ تصویری وجود ندارد که برای استفاده نوع بشر به نحو ساده‌ای بتوان [آن را] عرضه کرد... و به این دلیل است که باید به [نحوی] تمرین کرد که بتوان لوگوسی از هرچیزی ارائه کرد و دریافت؛ زیرا این چیزهایی که بدون جسم هستند، زیباترین و مهم‌ترین چیزها هستند، که آشکارا فقط با توضیح و تشریح نه هیچ چیز دیگر نشان داده می‌شوند (۲۸۶a۶-۲۸۵e۱۹).

درواقع، افلاطون روش پژوهش از طریق لوگوی را در پدیدارها و نیز در مورد اموری که مابه‌ازای محسوس ندارند، کارآمد و مفید می‌داند. وی حتی در مورد امور نوع دوم تنها راه ممکن تحقیق و جست‌وجو را از طریق لوگوی میسر می‌داند.

بدین ترتیب، ضروری است پیش از بررسی روش فرضیه در *فایدون* نخست معنای «لوگوی» (λόγοι) بیان شده در فقره ۹۹e۳ *فایدون* را مورد بررسی قرار دهیم. بسیاری از افلاطون‌پژوهان این کلمه را به معنای تعاریف (definitions) در نظر می‌گیرند. از جمله آنها می‌توانیم از بلاک و بدو-آدو نام ببریم. هرچند بدو-آدو این کلمه را محدود به تعاریف نمی‌داند، کوششی نیز به خرج نمی‌دهد که این معنا را از تبیینات (accounts) و نظریه‌ها (theories) متمایز سازد (Bedu-Addo, 1979, P: 114). شاید دلیل این امر را بتوان این گونه بیان کرد که وی روی آوردن سقراط به *لوگوی* را در ارتباط با بخش پیشین *فایدون* می‌داند. یعنی آنجایی که سقراط سخن از تمرین مرگ فیلسوف می‌راند که بنظر بدو-آدو این امر به چیزی جز روی گردانی از محسوسات دلالت ندارد. بنابراین *لوگوی* به هر معنایی - یعنی تبیینات، تعاریف - که باشد، از نظر وی دلالت بر مطالعه چیزهاست که برخلاف فیلسوفان طبیعی بر اساس محسوسات نیست (ibid). اما بلاک بین *لوگوی* بیان شده در ۹۹e۳ و فرضیه که در ۱۰۱d مطرح می‌شود، تمایز می‌گذارد (Bluck, 1957, P: 24). او معتقد است در فقره اخیر از تعریف سقراطی به فرضیه افلاطونی منتقل می‌شویم. بدین ترتیب، به نظر می‌رسد بلاک درصدد مرزگذاری بین تفکر سقراطی و افلاطونی است. رویکردی که نگارنده چندان با آن هم‌سو نیست؛ زیرا بر این باور است که هرگونه سعی و کوشش در این زمینه سوپرکتیوو ذهن شارح در این امر بسیار دخیل است. از اینرو، هم‌نظر با تایت، در اینجا هدف تعیین این امر نیست که آیا آنچه به عنوان سرگذشت فکری سقراط بیان شده به سقراط تاریخی متعلق است یا خیر. هرچند به طور کلی می‌توان گفت افلاطون دیدگاه خود را از طریق سقراط بیان می‌کند (Tait, 1986, P: 456). به نظر می‌رسد *لوگوی* به معنای تعریف، به همان معنایی که افلاطون در سیر معرفتی که در *نامه هفتم* و نیز در *قوانین* بیان می‌کند، نیست. در *نامه هفتم* پیش از دستیابی به معرفت از واقعیات (ὄντα، *تا*) توجه به چهار مرحله ضروری است: ۱- نام (ἄνμα، *ا*) ۲- تعریف (ὄνόμα، *ا*) ۳- تصویر (ایدولون، εἰδῶλων) ۴- دانش (اپیستمه، ἐπιστήμη) (۳۴۱-۳۴۴b). افلاطون در توضیح منظور خویش از مثال دایره بهره می‌برد و آن را چنین تعریف می‌کند: «شکلی که فاصله هر نقطه‌ای از محیط آن با مرکزش به یک اندازه باشد» (۳۴۲b).<sup>۹</sup> اما، در *فایدون* براساس آنچه در فقرات پیش از بکارگیری *لوگوی* و نیز پس از آن بیان می‌کند، *لوگوی* دلالت بر تعریف ندارد. افلاطون در فقرات قبل به انتقاد از شیوه فلاسفه طبیعی پرداخته است و هنگامی که اظهار می‌دارد که رو به سوی *لوگوی* می‌آورد و آنها را به



عنوان پناهگاه توصیف می‌کند، مسلم است که منظور وی چیزی بسیار بیشتر از تعریف است. از این رو، به نظر می‌رسد لوگوی امری است که پس از تأمل و پژوهش‌های فراوان حاصل می‌شود. بدین ترتیب، تعبیر لوگوی به مثابه «نظریه» محتمل‌تر است.<sup>۱۰</sup> در واقع، افلاطون دربارهٔ علت پیدایش، هستی و نابودی پدیدارها به نظریه‌ورزی می‌پردازد. او مهم‌ترین کاستی لوگوی، یا نظریه، فلاسفه طبیعی را عدم توجه به آن چیزی می‌داند که از آن در فلسفه ارسطو به علت غایی یاد می‌شود. البته لوگوی افلاطون نظریهٔ مثل است که خود مستلزم بررسی و تحقیق بر اساس روش فرضیه است. بنابراین، روش فرضیه، همانطور که پیشتر نیز گفته شد، قابل اطلاق بر پدیدارها و نیز نظریهٔ مثل است.

همچنین افلاطون چگونگی روی‌آوری به لوگوی را توضیح می‌دهد. در اینجا افلاطون، همانطور که گاتری خاطر نشان می‌کند (Guthrie, 1975, Vol:4, P:352)، به توصیه پارمنیدس عمل می‌کند<sup>۱۱</sup> که عبارت است از پشت سر گذاشتن حواس. البته، بکارگیری عقل محض در نظریه‌پردازی به معنای قطع هرگونه ارتباط با حواس برای نیل به معرفت از مثل که در سفر دوم به عنوان علت پیدایش، هستی و زوال معرفی می‌شود، نیست. زیرا افلاطون در بخش‌های پیشین فایدون به نقش ادراک حسی در فرایند یادآوری می‌پردازد و اظهار می‌کند که با دیدن چوب‌ها و سنگ‌های برابر است که می‌توان به خود برابری ناقل شد (۷b۲-۷). بنابراین، منظور افلاطون از پشت سر نهادن حواس نفی نقش آنها در فرایند دستیابی به معرفت نیست، بلکه نفی و رد متوقف شدن در این مرحله است. از اینرو، او مطالعه از طریق لوگوی را نسبت به مطالعه از طریق پدیدارها، که به نوعی مطالعه از طریق مشاهده تجربی است، بهتر قلمداد می‌کند. زیرا تنها از طریق فن بکارگیری لوگوس (پیری توس لگوس تَنخِس، *περι τοὺς λόγους* (فایدون، ۹۰b) مقدمات لازم برای یادآوری و در نتیجه معرفت به دست می‌آید. ضروری است درستی لوگوی، نظریات، مورد بررسی قرار گیرد، زیرا به طور مشروط صادق در نظر گرفته شده و تا صدقشان تأیید نشود نظریهٔ مورد نظر تبدیل به معرفت نخواهد شد. نحوهٔ فرض و استنتاج نتایج از یک لوگوی چنین است:

در هر مورد لوگوسی [نظریه‌ای، *λόγον*] را به عنوان فرضیه‌ام در نظر می‌گیرم که قانع‌کننده‌ترین به نظر می‌آید، [آن را]، در مورد علت و هر چیز دیگری، به عنوان صادق لحاظ می‌کنم هر آنچه با آن موافق باشد، و هر آنچه با آن موافق نباشد به عنوان کاذب تلقی می‌کنم.... اگر کسی به خود فرضیه‌ات

حمله کرد، او را نادیده می‌گیری و پاسخ نخواهی داد تا اینکه بررسی کنی که آیا نتایجی که از آن [فرضیه] ناشی می‌شود با یکدیگر سازگار هستند یا با هم متناقض‌اند (۱۰۱d-100a).

فقرة فوق بر روند تعریف فرضیه و اخذ نتایج سازگار با آن دلالت دارد؛ زیرا افلاطون بیان می‌کند که در مورد تحقیق درباره هر چیزی - اعم از پدیدارها یا مثل - لوگوسی را که قانع‌کننده‌ترین است، فرض می‌کند. اکنون این پرسش قابل طرح است که قانع‌کننده‌ترین لوگوس، یعنی نظریه، چیست؟ پیشتر در فقرة ۸۵c نیز به ضرورت توسل به بهترین و انکارناپذیرترین نظریه اشاره شده بود، جایی که سیمپاس در مورد امکان حصول معرفت قطعی از جاودانگی نفس دچار شک می‌شود و چاره را در توسل به بهترین و انکارناپذیرترین نظریه می‌داند که می‌توان از آن چونان قایق اودیسه در دریای متلاطم اندیشه بهره جست. حال پس از تمامی پژوهش‌ها و جست‌وجوهایی که سقراط در آرا و نظرات فیلسوفان پیشین انجام داده و پی به نابسندگی و حتی ناکارآمدی نظریه‌هایشان برده است، قانع‌کننده‌ترین نظریه چیزی جز فرض وجود مثل نمی‌باشد. فرض وجود مثل به عنوان فرضیه‌ای مطمئن (safe) توصیف می‌شود (فایدون، ۱۰۱d). براساس این فرضیه و بهره‌مندی جزئیات محسوس از آنها افلاطون قادر است به تبیین علت پیدایش، هستی و زوال بپردازد، بی‌آنکه برخلاف نظریه فیلسوفان طبیعی به ناسازگاری دچار شود. بنابراین افلاطون معتقد است اگر فرض کنیم که مثل وجود دارند و نیز محسوسات ویژگی‌های خود را به علت حضور مثل در آنها یا به علت بهره‌مندی‌شان از مثل به دست می‌آورند، در این صورت «سر» را علت بلندتر بودن شخص «الف» نسبت به شخص «ب» تلقی نخواهیم کرد. زیرا در غیر این صورت همواره در معرض خطر ناسازگاری (انانتیسیس لوگوس، ἐναντίος λόγος) قرار خواهیم داشت. زیرا اگر «سر» را علت بلندتر بودن بدانیم، همچنین می‌توانیم بگوییم «سر» علت کوتاه‌تر بودن شخص «ب» نسبت به شخص «الف» است. البته همچنین می‌توانیم بگوییم بزرگ‌تر، بزرگ‌تر است به علت «سر» که خود کوچک است. به علاوه، هرگاه جمع و تقسیم را به عنوان علت اینکه یک چیز «دو» می‌شود، بدانیم، باردیگر با همین نوع از ناسازگاری‌ها روبرو می‌شویم. از اینرو، فقط علت «دو» این است که بهره‌مند از دوئیت است و علت یک بهره‌مندی آن از واحد. بدین‌سان افلاطون با این فرضیه و به عبارت دیگر فرض یک لوگوی قانع‌کننده به تبیین علت پیدایش، هستی و زوال و معماهای طرح شده در (۹۷b-۹۶c) می‌پردازد.

البته، با تأمل در کل *فایدون*، درمی‌یابیم که افلاطون از همان ابتدا اساساً با طرح فرضیه وجود مثل و اخذ نتایج سازگار با آن سروکار دارد. او با فرض نظریه مثل نه تنها مسئله علت پیدایش، هستی و زوال را بیان می‌کند، زیرا- همانطور که کان نیز خاطر نشان می‌کند (Kahn, 1999, P: 314)- نخستین دفاع سقراط برای میل به مُردنش با این ادعا آغاز می‌شود که «می‌گوییم چیزی [مانند] خود عدالت وجود دارد» (فایدون، ۶۵d)، همچنین مبنای آموزه یادآوری نیز چیزی جز فرض وجود مثل نیست: «اگر واقعیاتی که همواره در حال سخن گفتن از آنها هستیم، امر زیبا، خیر، و همه واقعیاتی از این نوع ... وجود دارند بنابراین نفوس ما نیز باید پیش از تولدمان وجود داشته باشند» (فایدون، ۷۶d و بعد). همچنین هنگامی که سیمپاس اعتراضی براساس آموزه هماهنگی بر فناپذیری نفس وارد می‌کند، سقراط به وی گوشزد می‌کند که این آموزه با یادآوری ناسازگار است و باید سیمپاس بین این دو آموزه یکی را انتخاب کند. سیمپاس از آموزه نفس- هماهنگی دست می‌کشد (فایدون، ۹۲c)، زیرا آن را بدون هیچ *لوگوس*، استدلالی، پذیرفته بوده است. درحالیکه آموزه یادآوری براساس فرضیه‌ای- یعنی نظریه مثل- اثبات شده است. بنابراین می‌توان با کان موافق بود که نه تنها این نظریه در تار و پود *فایدون* تنیده شده است، بلکه بخش عمده‌ای از آن عملاً نمایانگر بکارگیری روش فرضیه است (ibid, P:315). آموزه یادآوری براساس اینکه با نظریه مثل سازگار است تأیید و آموزه نفس- هماهنگی به علت ناسازگاریش با این نظریه رد می‌شود. بدین ترتیب، نظر شارحانی مانند گالی که معتقدند بین روش فرضیه و نظریه مثل فقط پیوند اتفاقی وجود دارد (Gulley, 1962, P: 40)، چندان درست به نظر نمی‌رسد.

افلاطون پس از بیان مرحله فرض فرضیه، قانع‌کننده‌ترین *لوگوس*، و اخذ و پذیرش نتایج سازگار با آن به ذکر چگونگی بررسی صدق خود فرضیه نیز می‌پردازد:

و هرگاه ضروری باشد که تبیینی از خود فرضیه‌ات ارائه دهی به این شیوه اقدام خواهی کرد: فرضیه دیگری را فرض می‌کنی، فرضیه‌ای که به نظر تو از بهترین فرضیه‌ها والاتر می‌نماید تا اینکه به چیز مناسب و بسنده‌ای برسی، اما اگر خواهان کشف حقیقت باشی، این دو را مانند اهل مجادله<sup>۲</sup> (آنتی‌لگیکِی، ἀντιλογικοὶ) [با هم] در نخواهی آمیخت که از طریق بحث و جدل مبادی (ἀρχῆς، آرخس) و نتایج آن را در آن واحد [با یکدیگر درمی‌آمیزند].

آنها اصلاً گفت‌وگو نمی‌کنند و هیچ اندیشه‌ای ارائه نمی‌دهند، بلکه حکمت-  
شان<sup>۱۳</sup> آنها را قادر می‌سازد همه چیز را [باهم] درآمیزند و معهدا از خودشان  
راضی و خرسند می‌باشند، اما اگر تو فیلسوف باشی، تصور می‌کنم [بر اساس  
آنچه] می‌گویم عمل خواهی کرد (102a3-101d5).

بدین ترتیب، افلاطون دو فرایند را برای تبیین خود فرضیه ضروری می‌داند: ۱- فرض  
فرضیه‌ای که به نظر بهترین فرضیه‌ها می‌آید تا نائل شدن به فرضیه‌ای نهایی که مناسب‌ترین  
و بسنده‌ترین فرضیه‌ها می‌باشد. ۲- رعایت آنچه می‌توان آن را راه و روش فیلسوف دانست که  
عدم خلط مبادی با نتایج است.

اما، نکته بحث‌برانگیز آن است که آیا افلاطون در *فایدون* به فرضیه‌ی نهایی نائل شده است  
که بنابر صدق آن درستی فرضیه‌ی نخستین نیز اثبات شود و از اینرو، فرضیه نخستین از حالت  
فرضیه‌ی صرف درآمده و تبدیل به معرفت شود؟ بدو-آدو معتقد است هرچند به مثال خیر در  
*فایدون* تصریح نشده است اما، این محاوره متضمن مثال خیر به عنوان اصل نامشروط است و  
بر این اعتقاد است که هیچ چیزی نیز مانع چنین تفسیری نیست. بنابراین به نظر وی فرایند  
صعودی روش فرضیه تبدیل/لوگوی، باور صادق، به معرفت است. در نتیجه، به جاودانگی نفس  
که خود مبتنی بر فرض وجود واقعیات والاتر، یعنی مثل، است نیز می‌توان معرفت داشت. زیرا  
افلاطون توانسته است براساس روش فرضیه و دستیابی به اصل نامشروط این امر را اثبات  
کند (Bedu-Addo, 1979, P: 122). بدو-آدو آرامش سقراط را مؤید این مطلب  
می‌داند (Bedu-Addo, 1979, P: 111). اما، به نظر نگارنده، از آنجا که افلاطون در  
*فایدون* میان روش فرضیه و دیالکتیک تمایز نمی‌گذارد نمی‌توان با بدو هم‌نظر بود، زیرا در  
100a4 می‌گوید این روش را در مورد علت و هر چیز دیگر بکار می‌بندد.

افلاطون در جمهوری قلمرو روش فرضیه و دیالکتیک را کاملاً مشخص می‌کند. او روش  
فرضیه را روشی می‌داند که هندسه‌دانان از آن استفاده می‌کنند؛ درحالی‌که دیالکتیک را روش  
خاص فیلسوف معرفی می‌کند. بنابراین می‌توان تا این حد با بدو موافق بود که روند صعودی  
توصیف شده در *فایدون* مانند فرایند صعودی روش دیالکتیک در جمهوری است. اما اینکه آیا  
افلاطون در *فایدون* نیز مثال خیر را به عنوان اصل نامشروط در ذهن دارد محل تردید است و  
به آسانی نمی‌توان از متن *فایدون* چنین چیزی را استنتاج کرد. بنابراین، برخلاف نظر بدو، با

قاطعیت نمی‌توان مدعی شد که نظریه مثل در این محاوره و نیز بقای نفس پس از مرگ موضوعاتی هستند که افلاطون توانسته است با بیان فرضیه‌ای والاتر - که صدق خود آن نیازمند به فرضیه دیگری نیست - به اثبات آنها نائل آمده باشد. این مطلب از اظهار تردید و شکی که از زبان سیماس پیش از بیان روش فرضیه مطرح می‌شود، روشن است.

اگر بخواهیم میان روش فرضیه مطرح شده در *منون* و *فایدون* مقایسه‌ای به عمل آوریم، نخست باید بگوییم که در این دو محاوره با دو فرایند تعریف فرضیه مواجه‌ایم: ۱- اخذ نتایج و بررسی نتایج حاصل از آن فرضیه. ۲- بیان فرضیه والاتر برای تبیین فرضیه نخستین. در *منون* افلاطون بیشتر به تبیین خود فرضیه، فضیلت عبارت است از نوعی معرفت، می‌پردازد، درحالی‌که در *فایدون* تلاش وی بیشتر صرف اخذ نتایج سازگار با فرضیه خود، نظریه مثال، می‌شود. البته باید در نظر داشت که در *منون* فرضیه مطرح شده خود یک *لوگوس* است و *لوگوس* در این محاوره دلالت بر تعریف (definition) دارد در حالی که در *فایدون* فرضیه و به تعبیر دیگر *لوگوی* مطرح شده به معنای نظریه‌ها (theories) است.

### ۳) روش فرضیه در جمهوری

روش فرضیه در جمهوری، همان‌طور که کرومبی ذکر می‌کند (Vol. II, P: 548 Crombie, 1963)، عمیقاً مرتبط با دیالکتیک است از اینرو در تبیین این روش باید به این نکته توجه داشته باشیم، زیرا ناگزیر برای تبیین روش فرضیه می‌بایست تا حدی به دیالکتیک نیز پرداخت؛ و با بیان تفاوت‌های بین این دو روش می‌توان شناخت بهتری از آنها بدست آورد.

روش فرضیه در جمهوری نخست در کتاب ششم جمهوری ضمن بیان تمثیل خط مطرح می‌شود. در جمهوری، فرایند صعودی، که در *منون* و *فایدون* بخشی از روش فرضیه را تشکیل می‌داد، از روش فرضیه سلب می‌شود. همین مطلب دستاویز نقد جدی افلاطون بر روش هندسه - دانان قرار می‌گیرد:

تصور می‌کنم می‌دانی که اهل هندسه، حساب و مانند آنها فرد و زوج، اشکال [هندسی] مختلف، و سه نوع زاویه، و چیزهایی از این قبیل را در هریک از تحقیقات خود فرض می‌کنند، گویی آنها را می‌شناسند. ایشان اینها را فرضیه - های خود قرار می‌دهند و فکر نمی‌کنند که لازم است تبیینی از آنها، چه برای

خود و چه برای دیگران، ارائه دهند، گویا آنها برای همه واضح و روشن‌اند. و از این اصول نخستین به‌سوی مابقی مراحل پیش می‌روند، [تا] به توافق کامل دست یابند (d1-510c2)

افلاطون بار دیگر به این مطلب اشاره می‌کند که هندسه‌دانان فرضیه‌های خود را به عنوان اصول نخستین لحاظ می‌کنند (511b5) و ضروری نمی‌دانند که درمورد آنها تبیینی ارائه دهند.<sup>۱۴</sup> درحالی‌که اهل دیالکتیک به مانند روش فرضیه‌آنگونه که در *منون* و به خصوص در *فایدون* توضیح داده شده، عمل می‌کنند. یعنی روش دیالکتیکی نیز با فرضیه شروع می‌شود، اما برخلاف روش هندسی، فرضیه نخست و اولیه به عنوان «اصل نخستین» لحاظ نمی‌شود، بلکه تبیین فرضیه نخست و اولیه ضروری است؛ تبیینی که در فرایند صعودی به فرضیه‌های دیگری می‌رسد تا درنهایت به اصل نامشروط همه چیز، یعنی مثال خیر، ختم می‌شود (511b6-7) (Rickless, 2007, P: 14). بنابراین به نظر می‌رسد که دیدگاه افلاطون درمورد هندسه و ریاضیات تاحدی تغییر یافته است. زیرا، همانطور که پیشتر بیان کردیم، افلاطون در *منون* هنگامی که برای نخستین بار روش فرضیه را معرفی می‌کند به صراحت بیان می‌کند - برای پاسخ به پرسش *منون* درخصوص اینکه آیا فضیلت آموختنی است یا خیر - که براساس روش هندسه‌دانان عمل خواهد کرد (87b5-86e4). اما اکنون تغییر موضع داده و کاربرد روش آنان را در قلمرو فلسفه رد می‌کند و معتقد است که ریاضیدانان هنوز به نوعی با جهان مادی سروکار دارند (جمهوری 511a6, 510e2, 510b4) در حالی‌که اهل فلسفه جهان مادی را پشت سر گذاشته و براساس روش دیالکتیک عمل می‌کنند که بنا به عقیده وی دیالکتیک والاترین نوع معرفت فلسفی است<sup>۱۵</sup> زیرا متعلق آن والاترین چیزها یعنی مثل هستند که فقط با دیده عقل (نوس) قابل دریافت‌اند. به عبارت دیگر، افلاطون در جمهوری دو نقد مهم را بر ریاضیدانان و روش بکار گرفته از سوی آنان، یعنی روش فرضیه وارد می‌سازد: ۱- ریاضیدانان برخلاف فیلسوفان هنوز وابسته به جهان مادی و محسوس می‌باشند. ۲- آنان قادر نیستند فرضیه‌های خود را اثبات کنند و تبیینی از آنها ارائه دهند، بنابراین نتایجی که آنان در پژوهش‌های خود بدان می‌رسند، مبتنی بر فرضیه‌های تبیین نشده هستند. اما فیلسوفان براساس روش دیالکتیک عمل می‌کنند. افلاطون به طور مشخص منظور خویش از این دیالکتیک را در تمثیل خط اظهار می‌دارد (511e-509d). در این تمثیل، خطی فرض و چهار سطح معرفت بر روی آن مشخص می‌شود: بخش نخست خط تقسیم شده نمایانگر قلمرو معرفت (گنوسیسیس، γνῶσις) است که

خود به دو قسمت تقسیم می‌شود که به ترتیب عبارتند از تعقل (νοῦσις،  $\nu\acute{o}\sigma\iota\varsigma$ ) و اندیشیدن (διάνοια،  $\delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$ )، و بخش دوم قلمرو عقیده (دکسا،  $\delta\acute{o}\xi\alpha$ ) را شامل می‌شود که این بخش نیز به دو قسمت دیگر تقسیم می‌شود که عبارتند از اطمینان یا اعتماد (πίστις،  $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ ) و پندار (ایکاسیا،  $\epsilon\acute{\iota}\kappa\alpha\sigma\acute{\iota}\alpha$ ). بر اساس تمثیل مذکور ریاضیات به عنوان مرتبه‌ای از معرفت و با متعلقات خاص خود حدوسط معرفت و عقیده - که همانا به اعیان محسوس می‌پردازد - قرار دارد<sup>۱۶</sup>. و جایگاه معرفت حقیقی در فوقانی‌ترین بخش خط تقسیم شده است. در این مرحله است که دیالکتیک‌دان برای نیل به معرفت راستین باید با بکارگیری دیالکتیک بر محدودیت‌های روش فرضیه غلبه کند. بنابراین، از یک سو ضروری است که برخلاف روش فرضیه از کمک محسوسات بهره نجوید و فقط با مفاهیم معقول کار کند. از دیگر سو، باید فرضیه‌ها را به عنوان پیش‌فرض‌های مشروط لحاظ کند تا از آنها یا تبیینی ارائه دهد، یا اگر لازم بود آنها را کنار بگذارد.

افلاطون بار دیگر در کتاب هفتم جمهوری در فقرات (۴-۵۳۲) ضمن توصیف دیالکتیک، به تفاوت بین روش فرضیه و دیالکتیک اشاره می‌کند. وی دیالکتیک را سیری می‌داند که در آن می‌توان فرایند طی شده در روش دیالکتیک را - چنانکه کرومبی می‌گوید (Crombie, 1963, Vol. II, P: 550) - به صورت زیر صورت‌بندی کرد:

- ۱- بینش عقلانی از طریق تعقل محض یعنی صرف‌نظر از ادراکات حسی می‌کوشد به خود هر چیزی دست یابد و این روند را تا جایی ادامه می‌دهد که به خود خیر نائل شود.
- ۲- این بینش و بنابراین سیر دیالکتیکی بدون نقش علمی مانند ریاضیات حاصل نمی‌شود. اما براساس دیالکتیک می‌توان به خود هر چیزی و در نهایت مثال خیر دست یافت که البته هندسه و علوم خویشاوند با آن مقدمه‌ای ضروری برای بدست آوردن این توانایی است.
- ۳- تفاوت بین دیالکتیک و دانشی مانند هندسه در آن است که هرچند هندسه تاحدی «به آنچه هست» دست می‌یابد، اما از آنجا که مبنای تحقیق خود را استوار بر فرضیه‌های اثبات نشده قرار می‌دهد و قادر به ارائه تبیینی از آنها نیست، نحوه دسترسی‌اش به حقایق نه در بیداری بلکه گویی در رویا است.
- ۴- دیالکتیک تنها طریق پژوهش است که فرضیه‌ها را تخریب می‌کند و بسوی نخستین اصل نامشروط پیش می‌رود.<sup>۱۷</sup>

۵- دیالکتیک‌دان تنها کسی است که می‌تواند تبیینی از هستی هر چیزی ارائه دهد. در اینجا نیز همچنان افلاطون هندسه و ریاضیات را از آنجا که کاملاً مستقل از حواس و تجربه نیستند، و ناتوان از نائل شدن به اصل نامشروطاند، مورد انتقاد قرار می‌دهد. اما در عین حال همانطور که در فقره ۵۱۱b از فرضیه بعنوان سنگ گذار در سیر دیالکتیکی یاد می‌کند، در اینجا نیز هندسه را به مثابه مقدمه‌ای برای شروع سیر دیالکتیکی قلمداد می‌کند. بنابراین در اینجا می‌توان همراه با کرومبی اظهار کرد که افلاطون به دو شیوه از فرضیه سخن می‌گوید (ibid)؛ بدین معنا که افلاطون از سویی نگاهی مثبت به روش فرضیه دارد زیرا آن را به عنوان سکوی پرش برای دیالکتیک‌دان لحاظ می‌کند و همچنین هندسه و بنابراین روش بکار رفته در آن را چونان دانشی مقدماتی اما ضروری برای دیالکتیک می‌داند. از سوی دیگر به همان دلایل پیشتر گفته شده، یعنی پایبندی آن به جهان محسوس و نائل نشدن به اصل نامشروط و عدم توانایی در تبیین اصول خود، هندسه‌دانان و روش فرضیه را مورد نکوهش قرار می‌دهد. بدین ترتیب ملاحظه می‌شود که در جمهوری روش فرضیه در نسبت با دیالکتیک است که تبیین می‌شود و اگرچه افلاطون اشاره‌ای به نقش مثبت فرضیه می‌کند، اما مسلم این است که روش فرضیه فاقد جایگاهی است که در *منون* و *فایدون* از آن برخوردار است. دلیل این تغییر رویکرد نزد افلاطون را می‌توان در نقش پررنگ‌تر مثل و به ویژه مثال خیر در جمهوری دانست. زیرا به عقیده افلاطون دانش فلسفی عبارت است از دیالکتیک که متعلق آن ذوات پایدار و نامتغیر، یعنی مثل، است و در رأس آنها، مثال خیر به عنوان اصل نامشروط قرار دارد<sup>۱۸</sup>. همچنین فردی که مجهز به این دانش است دیالکتیک‌دان نامیده می‌شود و به عنوان کسی معرفی می‌شود که قادر است برخلاف هندسه‌دانان تعریفی، *لوگوسی*، از ذات هر چیزی ارائه دهد (جمهوری، ۵۳۴b). بنابراین به صراحت می‌توان گفت در جمهوری افلاطون ضمن مشخص نمودن تفاوت روش دانش ریاضی و دیالکتیک به روشنی متعلق هر یک از آنها را بیان می‌کند و متعلق دانش دیالکتیک‌دان را مثل می‌داند و طریق حصول آن را روش دیالکتیک می‌نامد.

### نتیجه‌گیری

براساس آنچه بیان شد، سیری که افلاطون در اندیشه‌ورزی خویش درباره روش فلسفی طی می‌کند، نشان داده شد. بنابر روند طی شده در آثار وی به ویژه *منون*، *فایدون* و جمهوری



می‌توان گفت که هرچه نظریه مثل نزد افلاطون جایگاه والاتری پیدا می‌کند و در نظام فلسفی-اش اهمیت بیشتری می‌یابد به همان میزان نیز افلاطون از یکسان دانستن روش اهل حساب و هندسه با روش اهل فلسفه فاصله می‌گیرد. در *منون* اشارات متعددی یافت می‌شود که به نوعی طلایه‌دار نظریه مثل می‌باشد. از این رو، می‌توانیم استنباط کنیم که افلاطون در تلاش برای یافتن شیوه مناسب برای فلسفه بیشتر به روش هندسه‌دانان نظر داشته است. در *فایدون* که نظریه مثل برای نخستین بار به صراحت مطرح می‌شود و با استناد به آن جاودانگی نفس اثبات می‌شود سخنی از ارتباط روش فرضیه و روش اهل حساب و هندسه به میان نمی‌آید. به همین ترتیب، در *جمهوری* که بی‌تردید نظریه مثل در آن والاترین جایگاه را نسبت به آثار افلاطون دارد، شاهد تلاش افلاطون برای روشن ساختن تمایز روش هندسه و روش فلسفه هستیم. گویی در این مرحله افلاطون بر این عقیده است که نقشی بیش از آنچه درخور حساب و هندسه است بدانها افزوده است. از اینرو، در عین حال که همچنان این علوم نزد او نسبت به سایر علوم برتر باقی می‌مانند و به نقش مؤثر آنها در نائل شدن به معرفت حقیقی، یعنی *اپیستمه*، اذعان دارد، زیرا این علوم را به عنوان مقدمه‌ای ضروری برای دستیابی به متعلقات حقیقی معرفت، یعنی مثل، معرفی می‌کند؛ و بدین سان با جنبه مثبت روش فرضیه بکار گرفته شده در این علوم مواجه‌ایم، اما در نهایت معتقد است حساب و هندسه در قیاس با فلسفه دارای مقام و جایگاه پایین‌تری‌اند. زیرا تنها طریق نائل شدن به هستی‌های نامتغیر و ثابت و معرفت حقیقی دیالکتیک است.

### پی‌نوشت‌ها

۱. براساس این آموزه یادگیری عبارت است از یادآوری (*recollection*). آموزه یادآوری به گونه‌ای است که وضعیت وجودی انسان را در قلمرو کسب معرفت در حالت میانه یعنی بین دانایی کامل و جهل مطلق قرار می‌دهد. زیرا نفس انسان فناپذیر است (۸۱b) و بارها زندگی را از سر گرفته است و همه چیزها را در این جهان و در زندگی پیشین دریافته (۸۱c) و از آنجا که کل طبیعت خویشاوند و شبیه هم است (۸۱d)، از اینرو انسان در جهل مطلق بسر نمی‌برد. بنابراین امکان دستیابی به معرفت غیرممکن نیست. همچنین، از آنجا که نفس انسان هنگام تولد آنچه را می‌دانسته است فراموش کرده در نتیجه در حالت دانایی کامل نیز قرار ندارد. پس، تلاش برای به دست آوردن معرفت بیپرده و عبث نخواهد بود.

۲. در این باره نگارنده با برخی از شارحان افلاطون هم نظر است. به عنوان مثال رک. Bedu-Addo, 1984. در مقابل می‌توان از بنسون یاد کرد که معتقد است روش فرضیه به‌طور کلی به پرسشی غیر از چیستی چیزی می‌پردازد. وی بر این نظر است که روش فرضیه هنگامی بکار گرفته می‌شود که مخاطب به تحقیق دربارهٔ چیستی چیزی بی‌میل است (Benson, 2003, P:8).
۳. بسیاری از جمله ولاستوس، معتقدند شیوهٔ افلاطون در محاوره‌های تعریفی - محاوره‌های لاجس، لوسیس، ائوتوفرون، خارمیدس، هیپیاوس بزرگ، کتاب اول جمهوری و منون. که به ترتیب شجاعت، دوستی، دینداری، خویشنداری، زیبایی، عدالت و سرانجام فضیلت مورد بررسی قرار می‌گیرد - *النخس* است. ولاستوس *النخس* را رد کردن، بررسی انتقادی و انتقاد کردن می‌داند. Valastos, 1994, P: 2.
۴. بنسون معتقد است ویژگی محوری در هر سه محاوره *منون*، *فایدون* و *جمهوری* قابل تحویل به دو فرایند است: ۱- تعریف و استنتاج نتایج از فرضیه‌ها برای دستیابی به پاسخ موضوع مورد پرسش قرار گرفته. ۲- اثبات یا توجیه آن فرضیه‌ها (Benson, 2006. P: 85). وی معتقد است روش فرضیه و دیالکتیک مطرح شده در جمهوری روایت‌هایی از یک روش محوری‌اند (ibid, P: 86). بنابراین به نظر می‌رسد بنسون بیش از توجه به تفاوت بین روش فرضیه و دیالکتیک در جمهوری به شباهت بین آنها توجه دارد. البته او بین دو نوع دیالکتیک تمایز می‌گذارد که پرداختن به آن مجال دیگری می‌طلبد.
۵. این دیدگاهی است که پدو- اُد بدان اعتقاد دارد و به صراحت می‌گوید معرفی روش فرضیه حیلۀ سقراط برای پی‌گیری تحقیق در مورد ماهیت فضیلت است. Bedu-Addo, 1984, P: 3.
۶. منون پس از تلاش‌های متوالی برای تعریف فضیلت (۷۱e و بعد؛ ۷۳c و بعد؛ ۷۷b و بعد) و نقد آنها از سوی سقراط زبان به شکایت می‌گشاید و سقراط را مسبب ایجاد این وضعیت و راه به جایی نبردن، *آپریا*، معرفی می‌کند. او سقراط را به ماهی برق‌داری تشبیه می‌کند که باعث فلج ذهنی و الکنی وی شده است (۸۰a). پس از آنکه سقراط به نادانی خویش اقرار می‌کند، بستر لازم برای طرح شبههٔ منون فراهم می‌شود:
- منون: سقراط، چگونه چیزی را جست‌وجو خواهی کرد، هنگامی که اصلاً نمی‌دانی آن چه چیزی است؟ چگونه جست‌وجوی آن در مورد آن به مقصود خواهد رسید در حالی که اصلاً نمی‌دانی؟ [و] اگر به آن دست‌یابی، چگونه پی خواهی برد که آن، همان چیزی است که آن را نمی‌دانسته‌ای؟ (۸۰d-۸۰e)

۷. گونزالس از جمله افلاطون‌پژوهانی است که چنین نظری دارد. وی بر این عقیده است که هنگامی روش فرضیه مورد استفاده واقع می‌شود که نتوان از روش مرجح افلاطون، یعنی دیالکتیک، به همان صورتی که در محاورات سقراطی بکار برده می‌شد، استفاده کرد. ر.ک. Benson, 2003, P: 3.
۸. برهان نخست برای اثبات جاودانگی نفس به برهان چرخه‌ای (cyclical argument) موسوم است (۷۲۵e-۶۹۵e) و در برهان دوم افلاطون سعی دارد براساس یادآوری جاودانگی نفس را اثبات نماید. برهان سوم به برهان خویشاوندی (affinity argument) معروف است (۸۴b۸-۷۸b۴).
۹. در قوانین مراحل نامه هفتم به سه مرحله تقلیل یافته: نام، تعریف و ماهیت (αὐσία، اوسیا) (قوانین، ۸۹۵d).
۱۰. از افلاطون‌پژوهان دیگری که لوگوی را دال بر نظریات می‌دانند می‌توانیم از گالوپ نام ببریم (Gallop, 1990, P: 178).
۱۱. پارمنیدس در پاره هفت چنین می‌گوید: «... اندیشه‌ات را از این راه پژوهش باز دار و مگذار که عادت بسیار آموخته تو را به این راه وادارد و چشم نابینا و گوش پر فریاد و زبان تو را رهبری کنند، بلکه با منطق... داوری کن». ترجمه از شرف الدین خراسانی. ر.ک شرف، ۱۳۸۲، ص ۲۷۹.
۱۲. می‌توان گفت در اینجا منظور افلاطون به‌طور خاص از اهل مجادله پروتاگوراس است. زیرا وی دو کتاب به همین نام تألیف کرده است و به شاگردان خود می‌آموخت که چگونه می‌توان در مورد یک موضوع واحد استدلال‌های متناقض اقامه کرد که هم‌زمان هر دو استدلال درست باشد.
۱۳. وصف داشتن حکمت برای اهل مجادله مسلماً نمایانگر آبیرونی است که افلاطون در اینجا بکار می‌برد.
۱۴. می‌توان به هندسه اقلیدسی اشاره کرد که مبتنی بر پنج اصل متعارف (axioms) است که درستی آنها مسلم فرض شده بود و در قرن نوزدهم ریاضیدانی مانند لباچفسکی و ریمان اصل پنجم آن را مورد تردید قرار دادند و هندسه ناقلیدسی را پدید آوردند.
۱۵. می‌توان از تعداد وقوع واژه دیالکتیک در جمهوری به اهمیت آن در این محاوره نزد افلاطون پی برد. دیالکتیک و هم‌ریشه‌های آن در کل آثار افلاطون ۲۲ بار تکرار شده است که در محاوره‌هایی که رابینسون آنها را اولیه قلمداد می‌کند فقط یکبار (ثئودموس، ۲۹۰c۵) تکرار شده است در حالی که در جمهوری ۸ بار: ۵۳۱d۹، ۵۳۳b۴، ۵۳۳c۷، ۵۳۴b۳، ۵۳۴e۳، ۵۳۶d۶، ۵۳۷c۶ و ۵۳۷c۷. ر.ک Benson, 2006. P: 86

۱۶. به نظر می‌رسد افلاطون از ریاضیات بعنوان الگوی مفهومی برای دستیابی به شناخت مثل استفاده می‌کند. البته، او چگونگی صعود از فرضیه‌های ریاضی را توضیح نمی‌دهد. اما گویی بنظر وی هر چند «مطالعات مقدماتی در بررسی روابط متقابل و نسبت‌های بین شاخه‌های مختلف علم ریاضی به اوج می‌رسد» (b4-531c9 و 537c) اما فقط دیالکتیک‌دان است که قادر است چیزها را با هم ببیند» (Khan, 1999, P;296). از اینرو، برخورداری از دید سینیپوتیک توانمندی‌ای معرفی می‌شود که فقط دیالکتیک‌دان از آن برخوردار است. البته ورزیدگی و مهارت در علوم مانند هندسه، ریاضیات، ستاره‌شناسی و موسیقی به دیالکتیک‌دان در بدست آوردن این ویژگی کمک فراوانی می‌کند.

۱۷. شاید بتوان به نوعی به هندسه ناقلیدسی اشاره کرد که بنابر تعبیر افلاطون با «تخریب» اصل پنجم هندسه اقلیدسی به وجود می‌آید.

۱۸. تمثیل خورشید بخوبی جایگاه ویژه مثال خیر را نشان می‌دهد. افلاطون معتقد است خورشید در جهان محسوس تصویری از مثال خیر است (508b)؛ خورشید برای محسوسات دارای همان نقشی است که مثال خیر برای معقولات دارا است. محسوسات نه فقط به واسطه روشنایی نور خورشید قابل رؤیت می‌شوند که هستی خود را نیز به واسطه آن دارا هستند. به همین ترتیب مثال خیر در جهان معقول علت وجودی سایر مثل و نیز علت شناخت آنها است.

## منابع

- خراسانی، شرف الدین (۱۳۷۰)، *نخستین فیلسوفان یونانی*، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- Bedu-Addo. J. T. (1984), "Recollection and the Argument 'From a Hypothesis' in Plato's Meno", *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 104 (1984), pp. 1-14.
- Bedu-Addo. J. T. (1979), "The Role of the Hypothetical Method in the Phaedo", *Phronesis*, Vol. 24, No. 2 (1979), pp. 111-132.
- Benson, Huge H. (2003), *The Method of Hypothesis in the Meno*, Published in Proceedings of BACAP 18.
- Benson, Huge H. (2006), *A Companion to Plato*, Blackwell Publishing.
- Bluck, R. S. (1957), "ὑποθέσεις in the "Phaedo" and Platonic Dialectic". *Phronesis*, Vol. 2, No. 1, pp. 21-31.

- Crombie I. M. (1963), *An Examination of Plato's Doctrines*, Vol. II. Routledge & Kegan Paul, London.
- Gallop, David (1990), *Plato Phaed*, Oxford University Press.
- Gulley, Norman (1962), *Plato's Theory of Knowledge*, London.
- Guthrie, W. K. C. (1975), *A History of Greek Philosophy*, Vol. IV. Cambridge University Press.
- Kahn, Charles (1999), *Plato and Socratic Dialogues*, Cambridge University Press.
- Plato (1997) *Complete Works*, Edited with Introduction and Notes by John Cooper, Associate Editor D. S. Hutchinson, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge.
- Rickless, Samuel (2007), *Plato's Forms in Transition*, Cambridge University Press.
- Tait. W. W. (1986), "Plato's Second Best Method", *The Review of Metaphysics*, Vol. 39, No. 3 (Mar. 1986), pp. 455-482.
- Vlastos, Gregory (1994), *Socratic Studies*, Cambridge University Press.