

بررسی آپریا در محاوره‌های تعریفی افلاطون

ملیحه ابویی مهریزی*

دانش‌آموخته دکترای فلسفه دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۲/۹/۲۰؛ تاریخ پذیرش مقاله: ۹۳/۱۱/۲۹)

چکیده

مقاله حاضر به بررسی این مطلب می‌پردازد که چرا افلاطون در محاوره‌های تعریفی در نهایت به پرسش طرح شده پاسخ قطعی ارائه نمی‌دهد و به اصطلاح این محاورات به آپریا ختم می‌شوند. به این منظور نخست ریشه‌شناسی این کلمه را مورد بررسی قرار می‌دهیم که بنا بر آن مشخص می‌شود آپریا به معنای دشواری است که شخصیت‌های ترسیم شده در محاورات در پیدا کردن پاسخ پرسش مطرح شده، بدان دچار می‌شوند و در دست‌یابی به پاسخ نهایی راه به جایی نمی‌برند. سپس، به طور اجمالی بررسی می‌شود که آیا آپریا نتیجه شیوه بکار گرفته شده، اِنخُس، در این گروه از محاورات است یا خیر. در ادامه، امکان‌های متعددی در رابطه با تفسیر آپریا طرح می‌شود و مورد بررسی قرار می‌گیرد. سرانجام، در تحلیل نهایی بیان می‌شود که این وضعیت انعکاسی است از وضعیت فکری و فلسفی یونان که افلاطون آن را در محاوره‌های تعریفی منعکس می‌کند.

واژه های کلیدی: آپریا، اِنخُس، تعریف، لوگوس.

مقدمه

افلاطون در محاوره‌های موسوم به محاوره‌های تعریفی (*definitional dialogues*)^۱ سقراط را در حالی به عنوان سخن‌گوی اصلی خود معرفی می‌کند که در ضمن گفت‌وگو^۲ با هم-سخنانش به پرسش از چیستی یکی از فضایل - مانند دوستی - می‌پردازد. این گفت‌وگو که برای رسیدن به تعریف، لوگوس، صورت می‌پذیرد، سرانجام به هدف نهایی خود نائل نمی‌شود. به دیگر سخن، این گروه از محاوره‌ها به آپریا (*áporía*) ختم می‌شوند. از آنجا که این امر به صورت یک موضوع معمول در محاوره‌های تعریفی درآمده است، می‌توان گفت آپریا به یکی از مؤلفه‌های مهم آن‌ها تبدیل شده است. مقاله حاضر در پی بررسی چرایی این مطلب است. البته، ضمن بررسی آپریا، به سیر اندیشه ورزی افلاطون و نیز چرایی فرا روی افلاطون از شیوه موسوم به *ἐλεγχος* (پرسش) پی خواهیم برد.

الف: معنای آپریا

آپریا نفی کلمه *πόρος* (پُرس) است.^۳ پُرس در حالت اسمی به معنای وسایل گذر از رودخانه، گذار یا معبر آبی است. همچنین بر راه‌های عبور و گذر نیز دلالت دارد. *πόρος* در حالت مضاف‌الیه به معنای راه یا وسایل حصول موفقیت، وسایل انجام سفر و نیز راه افزایش پول است. علاوه بر این، بر شیوه و نیز منابع و مآخذ هم دلالت دارد. این کلمه در حالت جمع به معنای شیوه‌ها، منابع و درآمد و عایدی است. بنابراین آپریا نفی معانی یاد شده است. به طور دقیق‌تر، *áporía* در حالت اسمی در چهار زمینه بکار می‌رود: ۱- مکان: دشواری در عبور و گذر ۲- اشیا: معضل و گرفتاری ۳- پرسش: دشواری در یافتن پاسخ. ۴- اشخاص: دشواری در مواجهه با دیگری یا دشواری در پیدا کردن یک فرد. آپریا در حوزه اخیر به معنای نیاز و احتیاج به وسایل یا منابع و سردرگمی و تردید نیز می‌باشد. علاوه بر

۱. محاوره‌های تعریفی معروف عبارتند از: لاکس، لوسیسی، ائوثوفرون، خارمیدس، هیپپاس بزرگ، کتاب اول جمهوری و منون. که به ترتیب شجاعت، دوستی، دینداری، خویشتنداری، زیبایی، عدالت و سرانجام فضیلت مورد بررسی قرار می‌گیرد و افلاطون در این آثار به دنبال تعریف موارد ذکر شده است.

۲. به اعتقاد برخی از شارحان، مانند میشل میر نقش گفت‌وگو و مشارکت شخصیت‌های ترسیم شده در محاوره‌های اولیه افلاطون بسیار برجسته است. اما این ویژگی در محاوره‌های میانی و متأخر کم‌رنگ و حتی کاملاً نمایشی می‌شود. (ک. Meyer, 1980).

۳. درباره معنای کلمه آپریا و پرس رک. Liddell, Henry Gorge and Scott, Robert. 1996.

معانی ذکر شده، آپریا در معنای نیاز و تنگدستی نیز به کار می‌رود. این کلمه در حالت مفعولی به معنای نبود راه گذر و غیر قابل عبور بودن است.

بدین ترتیب می‌توان گفت آپریا در پایان محاوره‌های تعریفی بر موقعیتی دلالت دارد که شخصیت‌های ترسیم شده در محاوره، برای یافتن پاسخ قطعی در خصوص پرسش مطرح شده بدان دچار می‌شوند، یعنی، قادر به عبور از دشواری ایجاد شده نیستند و به عبارت بهتر راه به جایی نمی‌برند.^۱ در واقع، در این گروه از محاوره‌ها به آنچه مورد پرسش قرار می‌گیرد در نهایت پاسخ قطعی و ایجابی داده نمی‌شود.^۲ اکنون پرسش اساسی این است که چرا با چنین خصیصه‌ای در این محاوره‌ها روبرویم؟

ب: بررسی و نقد آپریا به عنوان نتیجهٔ *الِنخُس*

به منظور بررسی آپریا، در بدو امر، تحقیق در این موضوع ضروری است که آیا آپریا به عنوان نتیجهٔ نهایی شیوهٔ *الِنخُس* (*ἐλεγχος*)، نشان‌دهندهٔ نوعی شکاکیت و انکار حصول معرفتِ قطعی است؟ بسیاری، از جمله ولاستوس، معتقدند شیوه‌ای که سقراط بر اساس آن به بررسی و نقد تعریف‌ها مبادرت می‌ورزد، *الِنخُس* است. وی *الِنخُس* را رد کردن، بررسی انتقادی و انتقاد کردن می‌داند. البته ولاستوس معتقد است که رد مدعی هدفِ فی‌نفسه *الِنخُس* نیست، و در تعریف آن بیان می‌دارد: «*الِنخُس* سقراطی عبارت است از جستجوی حقیقت اخلاقی بوسیلهٔ پرسش و پاسخ [و] استدلال متعارض که در آن نظریه‌ای تنها اگر به عنوان باور شخصی فرد پاسخ‌گو بیان شود مورد مناقشه واقع می‌شود و فقط در صورتی که سلب آن از باورهای خود مدعی استنتاج شود ابطال می‌شود» (Vlastos, 1994: 4). وی شیوهٔ *الِنخُس* را به صورت زیر صورت‌بندی می‌کند:

(۱) مخاطب رأیی اظهار می‌کند، آن را *p* می‌نامیم، سقراط این رأی را نادرست می‌داند و لذا قصد رد کردن آن را می‌کند.

۱. این معنا با توجه به حالت مصدری کلمهٔ *پُرس*، یعنی (*پُرس*، *πρωτεῖον*)، قابل ذکر است.

۲. آنچه در اینجا مدنظر است آپریایی است که در پایان محاوره‌ها با آن مواجه می‌شویم. زیرا در حین گفت‌وگوی سقراط با مخاطبانش به دفعات به ابتلا آنها به آپریا برمی‌خوریم که به نوعی در ادامهٔ تحقیق و جست‌وجو و طرح و بیان تعریف نقش مؤثری به‌عهده دارد. برای نمونه، ر.ک پروتاگوراس *c.321 d.324 e.326 e.348 e.* و منون *c.75*.

۲) سقراط در مورد مقدماتی دیگر از مخاطب خود موافقت می‌گیرد، بگیری q و r (که هر یک می‌توانند نشانگر مجموعه‌ای از گزاره‌ها باشند). این موافقت ارتجالی است^۱:
سقراط از $\{q, r\}$ استدلال خود را شروع می‌کند، نه اینکه به آن‌ها برسد.

۳) سقراط نشان می‌دهد، و مخاطب می‌پذیرد، که q & r مستلزم نقیض p هستند.

۴) سقراط مدعی می‌شود که نشان داده است نقیض p درست و p نادرست است.

(Vlastos, 1994, P: 11)

گویی بنا بر نظر ولاستوس هدف این جست‌وجو تعیین شرایطی نیست که بتوان بر اساس آن‌ها چپستی آنچه را که مورد پرسش قرار گرفته است، بدست آورد. اما، نگارنده معتقد است بر اساس شیوه بکار گرفته شده در محاوره‌های تعریفی دو هدف متحقق می‌شود: ۱- بررسی باورهای مطرح شده در محاوره‌ها و نشان دادن ناسازگاری میان مجموعه باورهای هم‌سخنان سقراط که این هدف بر اساس باورهایی که افلاطون یا سقراط به درستی آن‌ها باور دارند، یعنی باورهای معیار، صورت می‌گیرد^۲. در ضمن این روند، با شرایط تعریف چپستی شیء نیز آشنا می‌شویم. زیرا باورهای معیار نقش تعیین شرایط برای یافتن لوگوس آنچه مورد پرسش قرار گرفته است را به عهده دارند. ۲- بررسی لوگوس، سخن، و ارگون، عمل، مخاطبان سقراط و نشان دادن تعارض بین آن‌ها. اما هدف دیگری، که عبارت است از تعریف کامل آنچه مورد پرسش قرار گرفته، تحقق نمی‌یابد و از اینرو، این گروه از محاوره‌ها به آ‌پریا ختم می‌شوند.

پرسش مذکور- آیا *الِنخُس* امکان دست‌یابی به پاسخ قطعی را منتفی می‌سازد؟ - هنگامی بیشتر موضوعیت می‌یابد که در سیر تاریخ فلسفه به نمایندگان از آکادمی، مانند آرکه‌زیلائوس و کارنیادس، برمی‌خوریم که هرچند خود را پیرو افلاطون می‌دانستند، اما تفسیر خاصی از *الِنخُس* عرضه کردند که نمایانگر شکاکیت است (-Russell, 1969: 245). اما از یک سو مسلم است، که نمی‌توان شیوه بکار رفته در این محاوره‌ها را دال بر شکاکیت و انکار دست‌یابی به معرفت دانست. زیرا در محاوره‌های تعریفی نه تنها با افزایش

۱. مخاطب بدون در نظر گرفتن نتیجه موافقت می‌کند و موافقت وی نسنجیده است.

2. در این باره ر.ک. Wolfsdorf, 2003.

معرفتی و حتی برخی قواعد منطق روبرو هستیم^۱، بلکه به برخی از باورهای سقراط یا افلاطون - که به صدق و درستی آن‌ها معتقدند - معرفت حاصل می‌کنیم. باورهایی نظیر وحدت فضایل که بر اساس آن‌ها تعریف‌های مطرح شده ارزیابی، نقد و بررسی می‌شوند. بطور کلی، در ائوتوفرون، لوسیسی، لآخس، خارمیدس، هیپپاس بزرگ، کتاب اول جمهوری و منون به ترتیب چیستی دینداری (هُسُیْن، ὁσίου)، دوستی (فیلیا، φιλία)، شجاعت (آندریا، ἀνδρεία)، خویشتنداری (سوفروسونه، σωφροσύνη)، زیبایی (کالُن، καλόν)، عدالت (دیکایسونه، δικαιοσύνη) و فضیلت (آرته، ἀρετή) مورد پرسش قرار می‌گیرد. در این راستا، صرف نظر از تعاریف حاشیه‌ای مانند تعریف سرعت در لآخس و رنگ و شکل در منون، ۲۷ تعریف بیان می‌شود^۲. تعداد تعریف‌ها، و موضوع آن‌ها، در هر محاوره از این قرار است:

ائوتوفرون چهار تعریف: پیگرد قانونی کسی که مرتکب توهین به مقدسات شده است بدون در نظر گرفتن نسبت پیگرد کننده با خطاکار؛ آنچه که محبوب خدایان است؛ آنچه که محبوب همه خدایان است؛ توجه و التفات به خدایان یعنی خدمت به آن‌ها.

لوسیسی دو تعریف: افراد نه خوب نه بد، خوب را به دلیل حضور بد دوست دارند؛ افراد نه خوب و نه بد، خوب نهایی را بر حسب میل دوست دارند.

لآخس سه تعریف: ایستادگی و مقاومت در برابر دشمن، مقاومت نفس، معرفت به آنچه که باید از آن ترسید و آنچه نباید از آن ترسید.

خارمیدس چهار تعریف: آرامش، شرم، مشغول بودن هر فردی به کار خویش که این تعریف به خوب انجام دادن باز تفسیر می‌شود، سپس خویشتنداری به خودشناسی تعریف می‌شود که این تعریف نیز در نهایت به شناخت خود شناخت باز تفسیر می‌شود.

هیپپاس بزرگ هفت تعریف: زن زیبا، طلا، ثروتمند بودن، سلامتی، مورد احترام یونانیان بودن، زیستن تا کهن سالگی، دفن والدین، تناسب و سرانجام زیبایی به عنوان لذت مربوط

۱. برای نمونه، به ائوتوفرون اشاره می‌کنیم؛ در این محاوره به این معرفت دست می‌یابیم که برای تعریف چیزی، مثلاً دینداری، باید از خلط ارائه نمونه یا مثال با تعریف *d* ۵، خلط ویژگی عرضی با تعریف *b* ۱۱، و خلط جنس با نوع ۱۲ اجتناب ورزیم.

۲. در این باره رک. Wolfsdorf, 2003: 276-277. در مورد تعداد تعریف‌ها در محاورات تعریفی بین شارحان افلاطون اختلاف نظر وجود دارد. از جمله مواردی که باعث می‌شود تعداد تعریف‌ها تفاوت داشته باشد برداشت مفسران از تعریف‌هایی است که در متن فوق به عنوان باز تفسیر از آنها یاد شده است که برخی آنها را به عنوان تعاریف جدید لحاظ می‌کنند. نگارنده در اینجا برداشت ولفسدورف را منعکس کرده است.

به زیبایی‌شناسی تعریف می‌شود که این تعریف خود به عنوان لذت سودمند باز تفسیر می‌شود.

کتاب اول جمهوری چهار تعریف: گفتن حقیقت و بازگرداندن آنچه که از دیگری گرفته شده، انجام آنچه که مناسب است (به عنوان کمک به دوستان و آسیب به دشمنان باز تفسیر می‌شود)، کمک به دوست خوب و آسیب به دشمن بد، آخرین تعریف عدالت که از سوی ثراسوماخوس بیان می‌شود عبارت است از آنچه برای اقویا خوب است.

منون سه تعریف: اداره امور سیاسی (برای مردان) و اداره‌ی امور خانه (برای زنان)، توانایی حکمرانی بر مردم، طلب آنچه زیباست و توانایی بر کسب آن.

تمام تعریف‌های مذکور بر اساس تعدادی از باورها که بدیهی‌الذات، یا پذیرفته همگان، یا برآمده از تجربه و یا حاصل موارد پیش گفته هستند (Wolfsdorf, 2003: 271) - باورهایی که افلاطون و سقراط به صدق و درستی آن‌ها باور دارند، مورد ارزیابی قرار می‌گیرند و از آن جهت که با آن باورها ناسازگارند، رد می‌شوند. باورهایی نظیر:

۱- فضیلت خوب (کالئن، *καλόν*) است. بر اساس این معیار، تعریف اول در خارمیدس

و تعریف دوم در لاکس رد می‌شود.

۲- فضیلت نیک (آگائئن، *ἀγαθόν*) است (خارمیدس، ۵-۴b ۱۶۹ و ۷-۶e ۱۷۵) بر این

اساس تعریف دوم در خارمیدس و تعریف ششم و هفتم در هیپپاس بزرگ رد می‌شوند.

۳- فضیلت دانش است، که بر اساس آن تعریف سوم در خارمیدس رد می‌شود.

۴- فضیلت مفید است و بدین‌سان تعریف چهارم در خارمیدس و تعریف سوم در کتاب اول جمهوری رد می‌شود.

۵- فضیلت در همه موارد یکسان است، که بر این اساس تعریف اول در لاکس (e۷-

۱۹۱c۷) تعریف اول، دوم و سوم در منون (۷۲a۶ و بعد) و نیز تعریف اول و دوم در

جمهوری کتاب اول رد می‌شود.

۶- فضیلت صورت، آیدوس، است و علت آنکه چیزی دارای آن فضیلت است، وجود و

حضور آن صورت است. بر این اساس تعریف اول ائوتوفرون رد می‌شود و نیز در

هیپپاس بزرگ علی‌رغم عدم بکارگیری کلمه آیدوس سقراط چنین می‌گوید که

زیبایی، موجودات را زیبا می‌سازد. از این‌رو تعریف چهارم نیز بر مبنای همین معیار رد می‌شود.

۷- فضیلت محض است؛ مثلاً زیبا به هیچ وجه نازیبا نیست. بدین ترتیب، تعریف اول (۲۹۲c۹-d۶)، دوم، سوم و پنجم در هپیاس بزرگ رد می‌شود و نیز می‌توان گفت بنا بر همین معیار، تعریف دوم ائوثوفرون نیز رد می‌شود (۵c۸-d۵).

۸- یک (هر) فضیلت خاص (مانند شجاعت) بخشی از فضیلت است. بر اساس این معیار تعریف چهارم در لاکس رد می‌شود (۱۹۲a۱۰-b۳).

۹- ملاک دیگری که توسط آن تعریف‌های مطرح شده، رد می‌شود عبارت است از این که معرف باید ذات آنچه را که مورد پرسش قرار گرفته است، توصیف کند نه آنکه به بیان ویژگی‌ها و صفات (پُئِن، $\pi\omicron\iota\omicron\nu$) آن پردازد. بر این اساس تعریف سوم ائوثوفرون رد می‌شود (۱۱a۶-b۱).

سقراط با توجه به موضوعی که در حال بررسی آن است، به معیارهای دیگری نیز، که به صدقشان باور دارد، استناد می‌کند و از این طریق ناسازگاری تعریف بیان شده را با آن‌ها نشان می‌دهد، و بدین‌سان به رد نظریه مطرح شده می‌پردازد. به عنوان مثال: دوستی باید متعلق نهایی داشته باشد. بدین ترتیب تعریف اول در لوسیسی رد می‌شود (۲۱۸d۶-۲۲۰b۵).

حضور بدی علت دوستی نیست. بر این اساس تعریف دوم در لوسیسی رد می‌شود (۲۲۰b۶-۲۲۱b۶).

عدالت برای دیگران مفید است که بر اساس آن، تعریف چهارم کتاب اول جمهوری رد می‌شود.

اکثر مردم فاقد ویژگی فضیلت هستند، بدین‌سان تعریف سوم در منون با این معیار رد می‌شود.

می‌توان گفت که بر اساس معیارهای کلی زیر نیز به نقد و بررسی تعریف‌ها پرداخته می‌شود:

یکسان دانستن فضیلت و معرفت (لاخس ۳-۱۹۴d۱ و ۱-۱۹۹d۴-e۱).

یکسان دانستن آنچه زیبا و خوب (καλόν، کالْن،) است با آنچه که نیک (ἀγαθόν، آگائْن،) است (خارمیدس ۱۰-۱۶۰ e۶ و پروتاگوراس ۸-۲۵۹ e۴).^۱

بر اساس آنچه بیان شد، در می‌یابیم که سقراط و افلاطون شکاک نیستند و شیوهٔ النَّحْس نیز دال بر شکاکیت نیست. زیرا در این گروه از محاوره‌ها از سوئی، با بسط معرفتی در خصوص موضوع مورد پرسش قرار گرفته مواجهیم؛ از سوی دیگر نیز با تعدادی از باروهای شاخص و معیار که افلاطون و سقراط به درستی آن‌ها اعتقاد دارند، آشنا می‌شویم. همچنین ذات مسائل مورد پرسش قرار گرفته را نمی‌توان علت ایجاد شکاکیت و نیز آپریا دانست. زیرا، هرچند افلاطون خود در اثوئوفرون به دشواری این مسائل معترف است (ر. ک اثوئوفرون، ۷b و بعد)، اما این ویژگی، دلالت بر عدم امکان شناخت پذیری آن‌ها ندارد؛ هرچند افلاطون در مرحله‌ای از فلسفه ورزی خویش نظریهٔ رؤیت نوئیتیک را مطرح می‌کند، باز هم نمی‌توان آپریا را دال بر این دیدگاه افلاطون دانست که چون چیستی فضیلت و در نهایت خود فضیلت قابل بیان در قالب گزاره نیست، از این رو تعریف محقق نمی‌شود.^۲

ج: امکان‌های دیگر در تفسیر آپریای محاورات تعریفی

پس از رد تفسیر شکاکیت، در مورد چرایی آپریای محاورات تعریفی امکان‌های متعددی قابل طرح است: ۱- هدف افلاطون در این آثار نشان دادن شیوهٔ گفت‌وگوی سقراط تاریخی است و از آنجا که سقراط در پی تعریفی ایجابی از موضوع مورد پژوهش نبوده است، افلاطون نیز صرفاً به گزارش آن شیوه می‌پردازد. گویی سقراط تنها از منطری اخلاقی به آن می‌پرداخت، چرا که تعریف- لوگوس حقیقی- نه در قلمرو اخلاق بلکه در حوزهٔ معرفت‌شناسی قرار دارد. ۲- افلاطون در محاوره‌های تعریفی ضمن ترسیم شیوهٔ سقراطی در عین حال به ناپسندگی و نیز محدودیت آن آگاه است، از این رو در محاورات مذکور، آگاهانه و عامدانه، قصد دارد تا در قالب آپریا این محدودیت را برجسته و نمایان سازد. امکان اخیر

۱. نگارنده، هم نظر با ولفسدورف، معتقد است که سقراط براساس معیارهای بیان شده به ارزیابی تعریف‌ها می‌پردازد. از

۲۷ تعریف مطرح شده در محاوره‌های تعریفی، ۲۶ تعریف به دلیل ناسازگاری آنها با معیارها یا مقدمات مذکور، که سقراط افلاطون به صدق آنها اعتقاد دارد، رد می‌شوند و تنها در لوسیسی، تعریفی که سقراط خود ارائه می‌کند به دلیل ناسازگاری آن با آنچه که مورد قبول هم‌سخنانش است، پذیرفته نمی‌شود. البته، در هیچ‌جا به اثبات درستی معیارهای یاد شده پرداخته نمی‌شود و تنها به بیان و اخذ موافقت هم‌سخنان با صدق آنها اقدام می‌شود.

۲. شاهد این ادعا منون است که در آن نظریهٔ افلاطون در خصوص ماهیت فضیلت به صراحت عنوان می‌شود، و در این مورد از اندیشه‌ای که دلالت بر شکاکیت در فلسفهٔ افلاطون داشته باشد نشانه‌ای نمی‌یابیم.

خود دو امکان دیگر را فرا رویمان قرار می‌دهد: الف) افلاطون درحالی که به محدودیت و نابسندگی *الِنخُس* آگاه است، طرح و برنامه‌ای نیز برای رفع آن دارد لیکن جهت آماده سازی مخاطبان و خوانندگان خود از بیان آن اجتناب می‌ورزد. بنابراین آپریا انتخاب آگاهانه افلاطون است و جنبه مقدماتی برای بیان آرا و نظرات ایجابی افلاطون دارد. ب) افلاطون نسبت به نابسندگی شیوه سقراط مطلع است و از این‌رو، محاوره‌های تعریفی را با آپریا خاتمه می‌بخشد، ولی خود نیز طرح و برنامه از پیش تعیین شده‌ای ندارد و فقط در سیر اندیشه ورزی خود به تدریج به راه برون شد از آپریا دست می‌یابد.

امکان نخست، تا حدی از سوی افلاطون پژوهانی، نظیر گمپرتس (گمپرتس، ۱۳۷۵، ج ۲: ۸۲۶)، و نیز تیلور (Taylor, 1964: 26)، قابل طرح است. ایشان بر این باورند که محاوره‌های موسوم به محاوره‌ای سقراطی نمایانگر سقراط تاریخی هستند- شخصیتی که فقط در حوزه اخلاق به فعالیت مشغول بوده است. اما، مهم‌ترین انتقاد این است که بر اساس این دیدگاه نقش افلاطون به گزارش‌گر و مورخ صرف آموزه‌های سقراط تقلیل یافته است. هرچند قائل بر این امر باشیم که سقراط بر شکل‌گیری مسیر و سمت و سوی اندیشه افلاطون تأثیر غیرقابل انکاری داشته است و خود افلاطون نیز خواهان نمایش وفادارانه آموزه و شیوه سقراط بوده باشد، پذیرفتنی نیست که چنین شخصیتی در دوره‌ای از زندگی خویش تنها به انتقال تفکرات و آموزه‌های استاد خویش اکتفا کرده باشد. بدین ترتیب، امکان دوم معقول‌تر به نظر می‌رسد. می‌توان گفت هرچند افلاطون متأثر از شخصیت و آموزه‌های سقراط است- آموزه‌هایی نظیر هیچ کس آگاهانه خطا نمی‌کند- با این حال نسبت به آموزه‌ها و شیوه استاد خویش موضع داشته است و از قابلیت‌ها و نیز محدودیت‌های آن آگاه بوده و بر اساس قضاوتی که از سقراط داشته به ترسیم شخصیت، آموزه و شیوه وی مبادرت ورزیده است. بنابراین، می‌توان امکان دوم را قابل قبول تلقی کرد. زیرا هدف این محاوره‌ها نه تنها ارزیابی نحوه زیست هم‌سخنان سقراط و بطور کلی جامعه یونانی است، بلکه دست یافتن به لوگوس حقیقی چیزی که مورد تحقیق و پژوهش است نیز مطلوب این محاورات است، از این‌رو امکان این فرض که افلاطون- برخلاف هدف مذکور- در چندین محاوره مسیر و جریان گفت‌وگو و پرسش و پاسخ را به گونه‌ای جهت دهد که در نهایت این هدف محقق نشود، بسیار بعید می‌نماید.

دیدگاه گالی راه، به نوعی، می‌توان در این راستا قلمداد کرد. وی معتقد است ختم محاوره‌های سقراطی به آپریا ناشی از این امر است که افلاطون درصدد به نمایش گذاشتن محدودیت‌های روش سقراطی است. گالی حتی بیان می‌کند که اقرار سقراط به جهل خویش در محاوره‌ها موضوعی است که از سوی افلاطون به طور اغراق آمیزی بر آن تأکید شده است (Gulley, 1962: 4). فوتر، یکی دیگر از شارحان، نیز بر این باور است که افلاطون در سرتاسر محاوره‌های اولیه از وسایل نمایشی برای نمایاندن بی‌فایده‌گی آیرانیک از نگارنده [روش اینخُس سقراطی بهره می‌گیرد؛ و در محاوره‌های میانی و به ویژه جمهوری است که علت شکست این شیوه را تبیین می‌کند. فوتر اظهار می‌کند که به نظر افلاطون مادامی که افراد دوست‌دار فلسفه و حقیقت تربیت نشده‌اند روش سقراط ناکارآمد است (Futter, 2009: 102). البته دیدگاه فوتر افراطی به نظر می‌آید، زیرا ظاهراً وی بر اینخُس و نیز آپریا به عنوان پیامد آن، هیچ نتیجه‌ای - به جز نشان دادن فراهم نبودن بستر لازم، یعنی تربیت افراد به منظور فلسفه ورزی - مترتب نمی‌داند. اما، همان طور که افلاطون در محاوره سوفیست اظهار می‌دارد (۲۳۰b۴ و بعد)، شیوه مورد بحث به منظور تطهیر نفس و اندیشه از غرور و خودبینی کاذب و اقرار به جهل و همچنین نشان دادن وجود باورها و عقاید ناسازگار با یکدیگر در مجموعه باورهای پرسش شونده کارایی دارد^۱. از این گذشته، اگر قائل باشیم که افلاطون عامدانه در مدت زمانی طولانی به برجسته کردن بی‌فایده‌گی شیوه استاد خویش اصرار ورزیده است، این فرض به نوعی با نگاه احترام‌آمیز افلاطون نسبت به سقراط ناسازگار است.^۲ همچنین، به نظر می‌رسد در دیدگاه فوتر تمایزی بین سقراط تاریخی و افلاطون به نحوی مستتر باشد. نگارنده، هم‌نظر با کان و پرایور، معتقد است^۳ بطور کلی نمی‌توان آنچه در محاوره‌های اولیه بیان شده است را متعلق به سقراط تاریخی دانست. زیرا، همان طور که می‌دانیم، سقراط از خود هیچ اثر مکتوبی برجای نگذاشت و تمام اطلاعاتی که از وی داریم از طریق کسنوفون، آریستوفانس، افلاطون و ارسطو بدست‌مان رسیده است.^۴ از اینرو، هر یک از این افراد سقراط و آموزه‌های وی را از دریچه ذهن و نیز

۱. همچنین رک. آبولوژی (۲۳c و ۳۳c).

۲. رک. نامه هفتم (۳۲۴e) و فایدون (۱۱۸a).

۳. در خصوص نظر کان در این باره رک. Kahn, 1999: 74-75 و Prior, 1997.

۴. افرادی مانند لوسیاس و ایسوکراتس، نیز در مورد سقراط آثاری نوشته‌اند که اکنون در دست نیست.

میزان فهم و دریافت خود انتقال داده‌اند. به همین سبب است که پس از مرگ سقراط هر یک از شاگردان وی داعیه برداشت درست از آموزه و دیدگاه‌های استاد خویش داشتند. این امر به گونه‌ای بود که منجر به ایجاد مکاتب مختلف و گاه متعارضی شد. در نتیجه، اکنون نیز نمی‌توان با قاطعیت مرز مشخصی میان سقراط تاریخی و افلاطون ترسیم کرد. البته، بی‌تردید، افلاطون در آثار اولیه از سقراط تاریخی تأثیر فراوانی می‌پذیرد؛ اما این بدین معنا نیست که در این گروه از محاوره‌ها نه با عقاید افلاطون بلکه صرفاً با آموزه‌های سقراط تاریخی روبرو هستیم.

همانگ با بسیاری از افلاطون‌پژوهان^۱ می‌توان گفت که افلاطون به طور آگاهانه این محاوره‌ها را با آپریا خاتمه می‌بخشد، زیرا از جمله اهداف وی ترغیب و واداشتن خواننده به اندیشیدن و تفکر مستقل است. به دیگر سخن، از اهداف وی تشویق خواننده به وارد شدن در یک لوگوس درونی با خود و نیز گفتار عقلانی با اندیشه افلاطون است و نیز آشناندن از آنچه که پیش‌تر به درستی و صدق آن باور داشت. از این منظر سوپه مثبت آپریا نمایان می‌شود.

د: تحلیل برگزیده از آپریا در محاورات تعریفی

اما از سوپه آپریا بر محدودیت نیز دلالت دارد. افلاطون با نظر به سنت فکری و فلسفی یونان یعنی آموزه‌های فیلسوفان پیشین - به ویژه پارمنیدس و هراکلیتوس - و نیز آرا نسبی‌انگاران^۲ سوفسطائیان، و با توجه و تأمل در شیوه گفت‌وگو و بررسی سقراط، در این گروه از محاوره‌ها آپریا را بدین دلیل برجسته می‌سازد تا نشان دهد که ثمره اندیشه و تفکر یونانیان به چیزی به جز آپریا، به همان معنای متعارف و لغوی آن یعنی دشواری و راه به جایی نبردن، منتهی نمی‌شود. گویی افلاطون در این محاوره‌ها در حال ترسیم نتیجه تاریخی و محتوم اندیشه یونانی است. به همین دلیل محاوره‌های تعریفی دارای الگوی کمابیش ثابتی‌اند. این مطلب با در نظر گرفتن آپریا به ویژه در حیطة معرفت‌شناختی بیشتر قابل درک است؛ چنانکه می‌توان آپریا را حیرت معرفتی تعریف کرد که محصول آموزه‌ها و نظریه‌های مختلف و حتی متعارض است (Hondrich, 2005: 43). آپریای محاوره‌های تعریفی به نوعی بازتاب ذهن افلاطون در مواجهه با سنت فکری و فلسفی یونان است. در

۱. در این زمینه رک. Drew, 2004 و Schildknecht, 1996: 234. شایان ذکر است که هایلند درو (2004:41) بطور کلی آپریا را حاکی از «تصدیق محدودیت بنیادین وضعیت بشر» می‌داند.

تأیید این نظر می‌توان به این نکته اشاره کرد که بخش عمده‌ای از آثار اولیه افلاطون نمایانگر چالشی است که وی با سوفسطائیان بنام زمان خویش داشته است. به دیگر سخن، چالش اولیه افلاطون با یکی از آخرین ثمره سنت فکری یونان یعنی سوفسطائیان است. سوفسطائیان مانند گرگیاس که منکر معرفت است و پروتاگوراس که در شناخت به نسبی‌باوری قائل. نسبی‌گرایی پروتاگوراس در جمله معروف وی متجلی است که «انسان معیار همه چیز است: [معیار] چیزهایی که هستند، [آن گونه] که هستند، و معیار چیزهایی که نیستند، [آن گونه] که نیستند» (ثائیتوس، ۱۵۲a).^۱ اگر چه در محاوره پروتاگوراس مخاطب اصلی افلاطون پروتاگوراس است و افلاطون مبادرت به نقد نظریه وی درباره فضیلت می‌ورزد، اما نظریه نسبی‌انگارانه پروتاگوراس را در محاوره ثائیتوس به طور مفصل نقد می‌کند و استلزامات معرفت‌شناختانه آن را آشکار می‌سازد. یعنی زمانی که از یک سو، گستره تأمل‌ورزی افلاطون از قلمرو اخلاق بسط می‌یابد و به مسائل مربوط به حوزه معرفت‌شناختی نیز امتداد پیدا می‌کند. از سوی دیگر، افلاطون در این مرحله از سیر فلسفه‌ورزی خویش در قامت متفکری ظاهر می‌شود که نه تنها در پی نشان دادن ناپسندگی آموزه پروتاگوراس است بلکه به محال بودن چنین دیدگاهی حکم می‌دهد و با ارائه دلایل مختلف آن را اثبات می‌کند. زیرا در این هنگام افلاطون اندیشه‌ورزی است که در خصوص معرفت و شناسایی نظریه‌ای ایجابی دارد،^۲ نظریه‌ای که نخستین جوانه‌های آن در منون مشهود است و در جمهوری - کتاب‌های پنجم تا هفتم - شاهد شکوفایی قابل توجه آن هستیم. همچنین، افلاطون در ثائیتوس پرسش از چیستی معرفت را به عنوان موضوع و محور اصلی محاوره معرفی می‌کند و به طور بسیار جدی به کنکاش و تحقیق در خصوص

۱. افلاطون در کراتولوس ۳۸۶a نیز این آموزه را بیان می‌کند. ارسطو نیز به این آموزه پروتاگوراس در فقراتی چند در مابعدالطبیعه اشاره کرده است، برای نمونه در فقره ۱۰۵۳a و ۱۷ ۱۰۶۲b. ارسطو در فقره اخیر معتقد است این آموزه شامل امور ارزشی نیز می‌شود. یعنی این دیدگاه که انسان معیار همه چیز است، «همه چیز» شامل اموری از قبیل نیک و بدی نیز است. چنانکه می‌گوید: «او [پروتاگوراس] گفت که: انسان معیار همه چیزهاست و منظور [اش] فقط این است که آنچه بر هر فردی نمودار می‌شود مطمئناً همان هست. اگر [این] گونه باشد، این نتیجه بدست می‌آید که یک چیز هم هست و هم نیست، هم بد است هم نیک، و اینکه محتواهای همه جملات متناقض [در آن واحد] صادق‌اند. زیرا اغلب یک شی مشخص برای فردی زیبا نمودار می‌شود و برای دیگران ضد زیبا [زشت]؛ [زیرا] آنچه برای هر فردی نمایان می‌شود، آن معیار است» (Aristotle, 1928, *Metaphysics*).

۲. البته، افلاطون در این محاوره از بیان آشکار دیدگاه خویش در خصوص معرفت امتناع می‌کند، اما براساس سایر آثار وی مخصوصاً فایدون، مهمانی و جمهوری می‌توان استنباط کرد که معرفت در ارتباط با نظریه مثل بدست می‌آید.

آن می‌پردازد. بطورکلی، نقد و رد دیدگاه پروتاگوراس بر اساس مبنایی صورت می‌گیرد که بنا بر آن نه ذهن آدمی بلکه واقعیت معیار است. زیرا افلاطون در ثائیتوس، پس از بیان آموزه پروتاگوراس به گونه‌ای به تفسیر آن اقدام می‌کند که بر ذهن‌گرایی پروتاگوراس دلالت دارد:

پس می‌دانی که او [پروتاگوراس] چیزی شبیه این را مطرح می‌کند، که هر چیزی برای من آن گونه هست که بر من نمایان می‌شود، و برای تو نیز آن گونه هست که بر تو نمایان می‌شود- [زیرا] من و تو انسان هستیم (۹-۱۵۲a7).

به عقیده افلاطون آموزه پروتاگوراس باورها و ادراکات انسان را معیار و ملاک همه چیز، واقعیت، قلمداد می‌کند. درحالی‌که، افلاطون خود قائل به معیار عینی، یعنی مثل، است. مثل و در نهایت مثال خیر در نظام فلسفی افلاطون نه تنها معیار شناخت، بلکه همچنین علت هستی چیزها است. همانطور که بیان شد، نقد آموزه پروتاگوراس و بررسی آن از جهات متعدد و نیز پیوند دادن آن با آموزه وجود شناختی هراکلیتوس، فقط زمانی از سوی افلاطون می‌توانست میسر شود که او خود راه برون‌شدی از میراث فکری و فلسفی یونان یافته باشد.

بدین ترتیب، چنین نیست که افلاطون با بیان آپریا صرفاً زمینه و بستر لازم را برای بیان دیدگاه ایجابی خویش فراهم سازد. همچنین نمی‌توان گفت افلاطون از همان ابتدا راه برون‌شدی از آپریا را در ذهن داشته است. زیرا اگر این‌گونه بود نامعقول به نظر می‌رسد که او در مدت زمانی طولانی، تنها بدین دلیل که خواهان آماده ساختن اذهان مخاطبان و خوانندگان برای پذیرش دیدگاه ایجابی خویش در خصوص مسائل مطرح شده است، از طرح و بیان آن خودداری ورزیده باشد. حتی اگر برای آپریا فقط همان شأن مثبت و ایجابی بیان شده در نظر گرفته شود، در برابر این پرسش قرار می‌گیریم: چرا افلاطون در سایر آثار خویش از آن استفاده نمی‌کند و چرا، در عین حال که این کارکرد مثبت را برای آن قائل است، در محاوره سوفیست در یکی از تعریف‌هایی که از سوفسطایی بیان می‌شود، افلاطون فردی را که در تحقیق و پژوهش از شیوه‌ای بهره می‌گیرد که به آپریا ختم می‌شود در نهایت- البته با اکراه- سوفسطایی می‌نامد (۲۳۰b4 و بعد). در واقع، وی در سیر بسط و تکامل فلسفه خویش راه برون‌شدی از آپریا را در آنچه که به نظریه مثل معروف شده است، می‌یابد. در محاوره‌های تعریفی از نظریه مثل به معنی هستی‌هایی ورای عالم محسوسات که ثابت،

نامتغیر و تنها متعلق اندیشه هستند، نشانی نیست. بنا بر دیدگاه افلاطون جهت نائل شدن به لوگوس حقیقی، ضروری است که مبنای ثابت و محکمی وجود داشته باشد که بر اساس آن سخنان و تعریف‌ها پابرجا بمانند؛ از این‌رو در منون می‌گوید که برای آنکه باورهای صادق ثابت و پابرجا شوند و به معرفت تبدیل شوند ضروری است که با ارائه تبیین و علت مدلل شوند، (آیتیا س لوگوسموس، *aitias logismos*) و در این صورت است که ارزشمند خواهند بود (منون ۹۸a).^۱ بنابراین، افلاطون به طور ضمنی بر ضرورت وجود اساس و بنیاد ثابت و نامتغیر اذعان دارد، اما در این محاوره‌ها هنوز به چگونگی آن و بطور کلی روابط آن با عالم محسوسات و نیز کارکرد آن در زمینه معرفت‌شناسی به طور کامل پی نبرده و حتی نام خاصی را برای این مبنا وضع نکرده است، و فقط از محاوره‌های بعدی در می‌یابیم که افلاطون این مبنای ثابت و محکم را مثل می‌نامد. البته، در میان محاوره‌های تعریفی منون جایگاه ممتازی دارد و در آن نه تنها با تأکید بیشتر افلاطون در مورد آنچه که در تعریف به دنبال آن است، یعنی اوسیا (۷۲b) و بطور کلی آنچه هست از آن است (۷۷a)، روبرو می‌شویم^۲ - که زمینه‌ساز نظریه قطعی وی درباره مثل است - بلکه همچنین برای نخستین بار افلاطون با طرح شبهه منون رویکردی انتقادی به شیوه *النخس* در پیش می‌گیرد. زیرا طرح این شبهه نشان‌دهنده نابسندگی شیوه‌ای است که به آپریا ختم می‌شود. گویی افلاطون دریافته است که تداوم *النخس* و نتیجه آن یعنی آپریا به معنایی توقف در فرآیند تحقیق است و زمانی که به نوعی راه برون شدی از آن می‌یابد به طرح شبهه مذکور می‌پردازد.^۳ وی به منظور پاسخ به شبهه منون و نیز فراروی از شیوه یادشده به ترتیب آموزه یادآوری و روش فرضیه^۴ را معرفی می‌کند. البته، روش فرضیه بار دیگر در فایدون و

۱. همچنین رک. ائوثوفرون ۱۱d-e.

۲. همچنین رک. (۷۲b و ۷۳c)؛ (۷۳d، ۷۴a، ۷۵a)؛ (۷۵a) و (۷۲c).

۳. منون شبهه مذکور را چنین بیان می‌کند: «منون: سقراط، چگونه چیزی را جست‌وجو خواهی کرد، هنگامیکه اصلاً نمی‌دانی آن چه چیزی است؟ چگونه جست‌وجوی آن در مورد آن چیز به مقصود خواهد رسید درحالیکه اصلاً نمی‌دانی؟ اگر به آن دست‌یابی، چگونه پی خواهی برد که آن، همان چیزی است که آن را نمی‌دانسته‌ای؟» (۸۰d-۸۱).

۴. افلاطون به ترتیب در منون (۸۶e)، فایدون (۱۰۱d-۱۰۰a) و جمهوری (d1-۵۱۰c) از روش فرضیه سخن می‌گوید و این روش را به‌عنوان روشی برای دست‌یابی به حقیقت معرفی می‌کند. او در منون می‌گوید که روش فرضیه روشی است که هندسه‌دانان در پژوهش‌های خود از آن استفاده می‌کنند. از این‌رو، خواهان بکارگیری روش آنان در فلسفه برای رسیدن به حقیقت است؛ و در فایدون روش مذکور را به‌عنوان روش فلسفی مطرح می‌کند؛ و سرانجام در جمهوری با تجدید نظر در جایگاه آن، از دیالکتیک به‌عنوان روش مناسب فلسفه سخن می‌گوید.

جمهوری بیان می‌شود. محاوره‌هایی که نظریهٔ مثل در آن‌ها- به خصوص در جمهوری- پرورده می‌شود.

بنا بر آنچه بیان شد، از امکان‌های گفته شده در مورد آپریا شق دوم امکان دوم محتمل‌تر است؛ بدین معنا که افلاطون در ختم محاوره‌ها به آپریا تمعد داشته است، اما طرحی از پیش تعیین شده برای رفع آن‌ها نداشته و فقط در منون است که طرح و روش ویژه‌ای را در پیش می‌گیرد که در آن نه تنها با موضع ایجابی وی در خصوص فضیلت مواجه می‌شویم، بلکه بنا بر مبنایی که افلاطون می‌یابد حیطة پژوهش‌های وی به مسائل وسیع‌تری امتداد می‌یابد و در این راستا بررسی آموزهٔ یادآوری، روش فرضیه و دیالکتیک^۱ از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. زیرا با بررسی عناصر یادشده، در نهایت در می‌یابیم بنا بر دیدگاه افلاطون لوگوس حقیقی هر چیزی همانا بیان ذات و علت آن است. از این‌رو، افلاطون برای یافتن ذات و علت دیگر از بکارگیری شیوهٔ *الِنخُس* معمول در محاوره‌های تعریفی خودداری می‌ورزد.

۵: نتیجه

بر اساس تحلیلی که از آپریا به عمل آمد، می‌توان گفت آپریا بطور کلی دلالت بر **دشواری** و **راه به جایی نبردن** دارد؛ و به طور خاص دال بر **موقعیتی** است که شخصیت‌های ترسیم شده در محاورات به ویژه در محاوره‌های تعریفی در پیدا کردن پاسخ بسنده و سازگار به پرسش مطرح شده بدان دچار می‌شوند. هدف از این پژوهش دریافتن این مطلب بود که آیا وقوع آپریا در این گروه از محاوره‌ها زادهٔ شیوهٔ *الِنخُس* است یا خیر. بر اساس بررسی انجام شده می‌توان ادعا کرد که *الِنخُس* علت وقوع آپریا نیست. همچنین ذات مسائلی که مورد بررسی و تحقیق سقراط و هم‌سخنانش قرار می‌گیرند را نمی‌توان علت پیدایی آپریا قلمداد کرد. به علاوه، نمی‌توان کارکرد آپریا را صرفاً به پاک‌سازی نفس و ذهن از خودبینی، غرور و باورهای نابسنده یا متناقض محدود کرد. بلکه آپریا منعکس‌کنندهٔ دشواری‌ای است که سنت فکری و فلسفی یونان بدان دچار شده بود؛ و افلاطون در سیر اندیشه‌ورزی خود با نیل به

۱. منظور از دیالکتیک سیر از محسوس به معقول است که افلاطون آن را در تمثیل‌های مشهور جمهوری، خورشید، خط تقسیم شده و غار توضیح می‌دهد.

مبانی وجودشناختی معرفت، یعنی مثل، موفق به یافتن راه برون شدی از این وضعیت می-شود.

منابع

گمپرتس، تئودور (۱۳۷۵)، متفکران یونانی، ترجمه محمد حسن لطفی، چاپ اول، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.

- Aristotle (1928), *Metaphysics*, translated into English by W. D. Ross, Oxford.
- Drew, Hyland (2004), *Questioning Platonism Continental Interpretations of Plato*, State University of New York Press.
- Futter, Dylan 2009. *The Concept of Persuasion in Plato's Early and Middle Dialogues*. *South African Journal of Philosophy*.
- Gulley, Norman (1962), *Plato's Theory of Knowledge*, London.
- Hondrich, Ted (2005), *The Oxford Companion to Philosophy*, 2th edition, Oxford University Press.
- Kahn, Charles (1999), *Plato and Socratic Dialogues*, Cambridge University Press.
- Liddell, Henry Gorge and Scott, Robert. 1996, *A Greek English Lexicon*, 9th edition. Oxford University.
- Meyer, Michel. 1980, *Dialectic and Questioning: Socrates and Plato*. *American Philosophical Quarterly* 17: 281-289.
- Plato (1997), *Complete Works*, Edited with Introduction and Notes by John Cooper, Associate Editor D. S. Hutchinson, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge.
- Prior, William. 1997, *Why Did Plato Write Socratic Dialogues?*, *Apeiron*. 30: 109-123.
- Russell, Bertrand (1969) *History of Western Philosophy*, 5th edition. Unwin University books.
- Schildknecht, Christiane. 1996, *Knowledge That the Mind Seeks: The Epistemic Impact of Plato's Form of Discourse*. *Philosophy & Rhetoric*. 29: 225-243.
- Taylor, A.E (1960), *The Mind of Plato*, The University of Michigan Press.
- Vlastos, Gregroy (1994), *Socratic Studies*, Cambridge University Press.
- Wolfsdorf, David 2003. *Socrates' Pursuit of Definitions*. *Phronesis* XLVIII/4.