



Research Paper

Plato's Response to the Epistemic Crisis in the Meno

Majid Sadremajles^{*1} 

¹ Associate Professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Foreign Languages, University of Tabriz, Iran

[10.22080/jepr.2025.29482.1284](https://doi.org/10.22080/jepr.2025.29482.1284)

Received:

April 30, 2025

Accepted:

June 21, 2025

Available online:

July 22, 2025

Keywords:

Plato, the Meno, soul, recollection, knowledge (episteme) and opinion

Abstract

The present essay studies an epistemic crisis and Plato's encountering with it in the Meno. At this dialogue Plato deals with a problem which generally named as the paradox of Meno. The paradox claims that learning and knowledge is impossible because either completely we know a something or we don't know. Plato, in response, maintains theory of recollection and in practice verifies the existent sciences as a real case of the learning. Therefore the paradox is untenable and the learning as the recollection is possible. Plato's answer to the epistemic crisis represents the establishing of his positive and primary theory of epistemology that is based on the metaphysical foundations and religious views (soul and reincarnation in Pythagoreanism). Then the philosophical duty of Plato is to explain the possibility of the learning or knowledge by the theory of recollection and its prerequisites. Actually the paradox of Meno and its solution not only presents Plato's criticism of the Socratic method of elenchus as a nonsufficient in attaining knowledge, but also reflects Plato's critic of some presocratic thinkers who either explicitly maintain the cognitive relativism or their thoughts, implicitly undermine the validity of the sciences.

***Corresponding Author:** Majid Sadremajles

Address: University of Tabriz, Iran.

Email: sadremajles@tabrizu.ac.ir



Extended abstract

1. Introduction and Method

The present essay focuses on an epistemic problem in the *Meno* and Plato's response to it. Plato in the end of his first period of thought writes the *Meno* which represents a theoretical transition. The aporetic method of Socrates i.e. elenchus as presented in Plato's early dialogues with negative conclusions is a serious problem. This method in practice is an example of the epistemic crisis which undermining possibility or value of the sciences and crafts. In addition, heiring some other kinds of the epistemic crisis from his predecessors, Plato tries to solve the problem in the *Meno*.

This essay at first goes on by method of reporting and analyzing of the main examples of the epistemic crisis which Plato encounters with them: 1- Since Thales, cosmological theories are vary or conflict with each other; 2- Heraclitus' theory of Flux and refutation of the universal and necessary propositions; 3- Xenophanes' thought on the impossibility of attaining complete truth by a one man; 4- Parmenides' theory on *being* and considering sense perceptions as subjective things, challenges credit of the physical sciences; 5- relativistic ideas in Protagoras (*homo mensura*) and Gorgias (the knowledge of things are not communicable); 6- Democritus' theory of atoms and vacuum as real things in contrast to the sense impressions; 7- Socratic elenchus as a method of investigation with negative conclusions and 8- Sense experience as knowledge in Cyrenaic school (Aristippus) and rejection of the universal concepts in Cynicism (Antisthenes).

2. Results

The logico-philosophical expression of the mentioned epistemic crisis appears in the *Meno's* paradox. The paradox is a dilemma holding that learning or knowledge is impossible because completely we know a thing or do not know. At the both sides no investigation is possible: If we completely know, any research is needless and if we completely don't know, then we have no any idea of the thing that is to be investigated. Therefore as an epistemological problem we encounter an impasse.

In response, Plato holds that our souls spent some previous lifes and learned some things which because of incarnation neglected them. Plato thinks that the occuring of some learnings and investigations, for example in geometry and physics, depicts a possibility of the science and knowledge with the universal and necessary judgements. Thus Plato maintains the learning and knowledge is recollection (*anamnesis*). This theory is based on metaphysical foundations and religious views as eternal Forms (especialy a metaphysical in the *Phaedo*), immortal souls and their reincarnation (under the influence of Phythagoreanism and Orphicism). In practice Plato maintains the being of object and subject of knowledge. He thinks that knowing as saying or desiring always have an object and knowledge is implying the intention of something that *is*. *Nothing*, can not be intended as an object.

The recollection is necessarily a process based on the previous neglecting of some knowledge. At the same time Plato in the end of the *Meno* holds that the knowledge is different from the right opinion on the ground that the knowledge is infallible but the opinion is sometimes



right and sometimes false. It is necessary to say that the distinction between the knowledge and right opinion is also held in the *Phaedo*. In the *Meno* we still not see *two world theory* as justified in the *Phaedo* i.e. the being of Forms on the sensible universe. Because of this fact, the distinction between the knowledge and right opinion in the *Meno* is at first a distinction by means of method and our right opinions which remained from previous life, can be changed into the knowledge. This process of recollection in the end of the *Meno* is the programme of conversion of the right opinion to the knowledge by rational reasoning or reasoning out the cause (*aitias logismos*).

The learning and knowledge as the recollection implies the process of association of the Forms or Ideas by way of the sensible things which imitates those Forms. On the other hand, the process of recollection is an activity of the human soul and logically presupposes the previous existence of right opinions which attained in the previous life. Because these right opinions of the Forms are as some latent remains slept in our minds. Therefore the process of recollection as the learning in this world, is a mediate knowledge and in a regression implies a kind of immediate

knowledge that our souls attained in a direct contact with the Forms.

3. Conclusion

In Plato's thought the sciences and crafts with general propositions and judgements are indispensable and his philosophical duty is to explain the possibility of this knowledge. Therefore, the sciences and crafts need the epistemological basis without which we fall into the paradox of *Meno*. Thus Plato's philosophy in the second period not only is rooted in an answer to the epistemic crisis but also based on the ontology. The Platonic philosophy in his second period has three principal sides: the knowledge as a rational cognition; the eternal Forms as the object and the human souls as the subject of the knowledge. All of these in the *Meno* and *Phaedo* depicts Plato's metaphysical foundations or philosophizing of the religious views as the basis of his epistemology.

Funding

There is no funding support.

Authors' contribution

There is only one author.

Conflict of interest

Author declared no conflict of interest.



علمی

مقابله افلاطون با بحران معرفتی در محاوره منون

مجید صدر مجلس^{*۱} ^۱ دانشیار گروه آموزشی فلسفه، دانشکده ادبیات فارسی و زبانهای خارجی، دانشگاه تبریز، ایران[10.22080/jepr.2025.29482.1284](https://doi.org/10.22080/jepr.2025.29482.1284)

چکیده

این نوشته به بررسی مُشکل معرفتی و حلّ آن در محاوره منون، می‌پردازد. بحران معرفتی، آموختن و کسب معرفت را منتفی شمرده و اعتبار علوم را به چالش می‌کشد. افلاطون بیان منطقی- فلسفی این بحران را با پارادوکس منون ارائه می‌کند. طبق پارادوکس منون یا چیزی را کاملاً می‌دانیم یا به هیچ وجه نمی‌دانیم و در هر دو حالت، آموختن و معرفت ناممکن است. اما افلاطون عملاً وجود برخی علوم را نمی‌تواند نادیده بشمارد و در حلّ مشکل، به سراغ نظریه معرفت به معنی یادآوری می‌رود. ضمن این بررسی می‌توان دید که افلاطون در پایان دوره فکری نخست، چگونه برپایه مبانی مابعدطبیعی و دینی (نفس و تناسخ نزد فیثاغورسیان) به پی‌ریزی نظریه تازه معرفت و اندیشه‌های فلسفی بعدی روی می‌آورد. با گزارش و بررسی جلوه‌های برجسته بحران معرفتی نزد اندیشمندان پیش از افلاطون اعم از طبیعت‌شناسان، سوفسطائیان و خود سقراط، می‌کوشیم تا مُشکل معرفتی و چگونگی مقابله افلاطون با آن را بررسی کنیم. پاسخ افلاطون به پارادوکس منون، هم ناتوانی شیوه سقراطی را در بدست آوردن معرفت نشان می‌دهد و هم با بی‌اعتبار شدن علوم یا نسبی‌گرایی معرفتی نزد برخی پیشاسقراطیان و سوفسطائیان، مقابله می‌کند.

تاریخ دریافت:

۱۰ اردیبهشت ۱۴۰۴

تاریخ پذیرش:

۳۱ خرداد ۱۴۰۴

تاریخ انتشار:

۳۱ تیر ۱۴۰۴

کلیدواژه‌ها:

افلاطون، محاوره منون، نفس، یادآوری، معرفت و عقید

^{*} نویسنده مسئول: مجید صدر مجلس

آدرس: دانشگاه تبریز، ایران.

ایمیل: sadremajles@tabrizu.ac.ir



۱ مقدمه: بیان مسأله و پیشینه

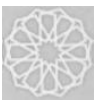
این نوشته بحران معرفتی واقع در محاوره منون و پاسخ افلاطون به آن را بررسی می‌کند. منون با برخی نظریه‌های مثبت، گذر فکری افلاطون از دوره نخست به دوره دوم را نشان می‌دهد. دوره دوم فکری افلاطون، معمولاً با نگارش محاوره‌های فایدون، فایدروس، مهمانی و جمهوری مشخص می‌گردد. نظریه یادآوری هم که در محاوره فایدون بکار می‌رود، در منون ریشه دارد. نورمن گالی که همانند برخی اندیشمندان، محاوره‌های اولیه افلاطون را بیشتر به ارائه و ارزیابی تعالیم سقراطی معطوف می‌داند، منون را نوعی انتقال به یک سطح نظری برتر شمرده و می‌گوید: «مسأله محاوره منون، اساساً تبیین ماهیت موضوع و متعلق معرفت نبوده بلکه این است که آیا اصلاً معرفت، امری ممکن است یا نه.» (Gully, 1961, p: 4-5). گاتری نیز بحث روش فلسفی و چپستی معرفت را از موضوع‌های اصلی منون می‌شمارد (Guthrie, 1975, vol. 4, p: 241). وودروف هم مدعی است که افلاطون در منون به وسیله نظریه یادآوری و جدائی میان معرفت با عقیده درست، آرائی را بسط و پرورش می‌دهد تا بتواند پارادکس‌ها یا دشواری‌های مطرح در محاوره‌های اولیه را تخفیف دهد (Woodruff, 1990, 61).

یکی از دشواری‌های اصلی مورد اشاره وودروف، مشکل معرفتی ناشی از روش سقراطی است که ملازم با نتایج غالباً سلبی، حل نشدن وحدت فضیلت و معرفت، فقدان مبنای مابعدطبیعی برای جدائی معرفت از عقیده درست و پادروها بودن چگونگی وجود مفاهیم کلی است. نورمن گالی در باره چگونگی زمینه فکری افلاطون در منون، می‌گوید: «... یک اثر مهم سقراط روی اندیشه افلاطون، عبارت بود از راهنمایی وی به این نکته که هم مسأله معرفت را، بویژه معرفت از راه تعریف (definition) را به عنوان یک مشکل بنیادی در قلمرو اخلاق در نظر بگیرد و هم در عین حال، در باره صلاحیت روش

سقراطی به عنوان ابزار بدست آوردن معرفت، بیان‌دیشد. ضمن همین بستر است که برگرفتن نظریه معرفت متعالی (transcendent knowledge) از سوی افلاطون، باید نگرسته شود.» (Gully, 1961, p:6). در واقع از نگاه گالی، زمینه‌های نگارش منون از سوی افلاطون، دو نکته بنیادی است: ۱- توجه افلاطون به معرفت از راه تعریف کلی مفاهیم اخلاقی و ۲- صلاحیت داشتن یا نداشتن روش سقراطی برای کسب معرفت.

این دو نکته بر گفتار ارسطو استوار است. ارسطو از آشنائی افلاطون با کراتولوس که پیرو هراکلیتوس است سخن می‌گوید؛ آنهم با اشاره به این نکته که افلاطون می‌اندیشد اگر همه چیز دچار دگرگونی همیشگی باشد، در این صورت معرفت (episteme/knowledge)، ناممکن خواهد بود. افلاطون تعریف‌های کلی را نه بر اشیاء محسوس بلکه بر چیزهای معقول ناظر شمرده و آنها را به نام صورت‌ها یا مثال‌ها (ideai; eide/ ideas; forms) می‌نامد. ارسطو به دو دستاورد ابداعی سقراط یعنی پرداختن به روش استقرائی و جست‌وجوی تعریف‌های مفاهیم کلی بویژه مفاهیم اخلاقی نیز اشاره دارد. در ادامه ارسطو مدعی می‌شود که پیرو سقراط یعنی شخص افلاطون، صورت‌های معقول را به عنوان متعلق خارجی تعریف‌های کلی از اشیاء محسوس و متغیر، جدا دانست (مابعد/طبیعه، ب۹۸۷ و ب۱۰۷۸).

مشکل پژوهش یا پارادکس منون که افلاطون آن را در محاوره منون می‌آورد، امکان آموختن و معرفت را منتفی می‌شمارد. اما این مشکل تنها به نقص روش سقراط در بررسی تعاریف مفاهیم کلی اخلاقی و ابطال آراء مربوطه، محدود نمی‌گردد بلکه آن را باید در پیوند با اندیشمندان پیش از سقراط و معاصرین وی هم دید. در واقع افلاطون با نمونه‌های گوناگونی از مشکل معرفت‌شناختی یا ناممکن بودن علوم و فنون روبرو است. افلاطون با نگارش منون که نشانه گذر از دوره فکری نخست (با رویکرد سلبی) به دوره فکری دوم (با رویکرد ایجابی) است،



در پاسخ به مُشکل نامبرده به تأسیس نظریهٔ آموختن و معرفت به معنی یادآوری (anamnesis/recollection) اقدام می‌کند.

جلوه‌های برجستهٔ بحران معرفتی را که افلاطون با آن‌ها روبرو است، می‌توان به صورت زیر برشمرد:

- ۱- پیدایش اندیشه‌های فلسفی گوناگون و متعارض از طالس به بعد؛
- ۲- نظریهٔ صیروت همگانی هراکلیتوس که صدور احکام علمی کلی را منتفی می‌سازد؛
- ۳- تردید کسنوفانس از بابت شناخت حقیقت کامل و ناتوانی یک نفر در دسترسی به آن؛
- ۴- ادعای واحد بودن هستی و موهوم دانستن حس و محسوس نزد پارمنیدس؛
- ۵- انسان معیاری پروتاگوراس و نسبیت‌گرایی معرفتی نزد گرگیاس؛
- ۶- تردید دموکریتوس در اعتبار ادراک حسی و کیفیت‌های مربوطه؛
- ۷- روش بررسی و ابطال (elenchus) سقراطی در تعریف مفاهیم کلی اخلاقی و ۸- اصالت حس در مکتب کورنائی و نفی حمل (predication) منطقی در مکتب کلیبی.

دشواری یا پارادُکس منون (Meno's paradox) که سرانجام در منون بیان می‌شود گوئی تعبیر منطقی-فلسفی افلاطون از جلوه‌های گوناگون بحران معرفتی است. شخص منون که در گفت‌وگوی با سقراط نمی‌تواند تعریف کلی فضیلت را بدست دهد، دچار حیرت و شگفتی شده و مدعی می‌شود که اصلاً آموختن و پژوهش، ناممکن است. مفاد پارادُکس به شکل یک قیاس دو حدی (dilemma) این است که یا چیزی را به تمام و کمال می‌شناسیم یا به هیچ وجه نمی‌شناسیم و در هر دو صورت، امکان آموختن یا معرفت منتفی است (منون، ۸۱-۸۰). اگر افلاطون به مقابله با این مُشکل نپردازد، اعتبار علوم و فنونی چون حساب و هندسه، پزشکی و طبیعت‌شناسی نیز مخدوش خواهد شد.

درباره پیشینه بررسی گفتنی است که در زمینه معرفت‌شناسی افلاطون آثار و مقاله‌های بسیاری بویژه به زبان انگلیسی وجود دارد که در آنها به مشکلات معرفتی پیش روی افلاطون نیز پرداخته می‌شود و نگارنده نیز چنانکه در بالا اشاره شد، از

جانب برخی از آن نوشته‌ها به موضوع این نوشته سوق یافته و به بررسی تفصیلی آن پرداخته است؛ لکن با توجه به موضوع بحث یعنی تمرکز روی مقابله فکری افلاطون با بحران معرفتی و بررسی بحران در شکل‌های گوناگون آن، نگارنده به کتاب یا مقاله‌ای مستقل در زبان انگلیسی و فارسی برخورد نکرده است. نظر به بحث‌های فکری جامعه خودمان، می‌توان به برخی مقاله‌های مفید در زمینه معرفت‌شناسی افلاطون اشاره ورزید هرچند که مستقیم یا مفصل به موضوع بحث این نوشته نمی‌پردازند: نخست مقاله «اصول وجود-معرفت-شناختی محاورات اولیه افلاطون» نوشته محمدباقر قُمی است، که به بررسی وجودشناسی و معرفت-شناسی دلبخشی افلاطون در محاوره‌های اولیه پرداخته و به استنتاج اصول مربوطه اقدام می‌کند؛ اما به محاوره منون و گذر فکری افلاطون از دوره نخست به دوره دوم نمی‌پردازد. همین نویسنده در مقاله دیگری با عنوان «تجدید نظر افلاطون در وجودشناسی و معرفت‌شناسی پیش از محاورات دوره میانی» که عملاً ادامه کار مقاله پیشین است، به وجودشناسی و معرفت‌شناسی سه‌بخشی افلاطون در محاوره‌های میانی می‌پردازد. طبیعی است که این نویسنده در مقاله خویش به مُشکل معرفتی نزد افلاطون اشاره هم داشته باشد اما ما در نوشته خویش، به انگیزه‌های معرفتی افلاطون برای تجدید نظر فکری و چگونگی برخورد وی با بحران معرفتی پرداخته‌ایم که به نوعی حلقه میانی در بین دو دوره فکری فیلسوف را پوشش می‌دهد.

مقاله دیگری با عنوان «الهام و معرفت در فلسفه سقراط و افلاطون» نوشته ایمان شفیعی بیگ، نیز قابل ذکر است که به بحث در الهام دایمونین (موجود واسط میان انسان و ایزدان در سنت یونانی) در خصوص سقراط پرداخته و سپس به مبحث نسبت دین و فلسفه تمرکز می‌یابد. همچنین می‌توان مقاله «تفسیر ایدئالیستی پُل ناتورپ از ایده-های افلاطون و فروکاست آنها به مبای معرفت» را نام برد که نوشته کاظم هانی و سید محسن حسینی



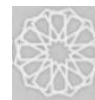
۲ نموده‌های برجسته بحران معرفتی نزد اندیشمندان پیش از افلاطون

در ادامه خواهیم دید که مواردی از بحران معرفتی، مستقیماً توسط اندیشمندان بیان شده و بعضی دیگر هم، لازمه فکری ایشان است که افلاطون آن‌ها را به عنوان نتیجه منطقی برگرفته است. گفتیم که پارادکس منون، جمع‌بندی افلاطون از همین جلوه‌های گوناگون بحران نامبرده است. اکنون بهتر است به گزارش و تبیین نموده‌های برجسته بحران معرفتی بپردازیم.

نمود نخست؛ پیدایش اندیشه‌های متعارض نزد طبیعت‌شناسان پیش از افلاطون در بارهٔ عالم طبیعت است. اندیشه فلسفی با پذیرش مرجعیت عقلی بجای سنت اساطیری آغاز می‌شود. سواي مخالفت هر اندیشمند با دیگری، وجود تبیین‌های گوناگون فلسفی از جهان واحد، می‌تواند ذهن‌ها را به نوعی تردید از بابت اعتبار همان تبیین‌ها سوق دهد. این مشکل هم بر عموم مردم و هم بر اندیشمندان اثرگذار است؛ چنانکه می‌توان در نمایشنامه *برها* اثر آریستوفانیس دید که سقراط و دیگر اندیشمندان به ریشخند گرفته می‌شوند. آریستوفانیس، سقراط را به عنوان يك سوفسطائي معرفي می‌کند که در کارگاه فکری خویش بدون دغدغه عدالت ورزی، به شاگردان یاد می‌دهد چگونه در مراغه‌ها پیروز گردند (آریستوفانیس، ۱۴۰۰، ص ۲۵). شخص پروتاگوراس ضمن رساله *درباره حقیقت* (یا *استدلال‌های ویرانگر*) به بیان قاعده «انسان، معیار همه چیز است» می‌پردازد. به نظر کِرِفرِد برای فهم روش سوفسطائیان باید به سه اصطلاح دیالکتیک، ضد منطق (antilogic) و جدال توجه نمود (کِرِفرِد، ۱۳۹۲، ص ۳۵). نام دوم نوشته پروتاگوراس و بویژه اصطلاح دوم یعنی ضد منطق یا به تعبیر دیگر *قول ناقص*، نشان دهنده نکته مهمی است. در واقع پروتاگوراس تأکید دارد که همیشه در برابر يك قول، نقیض آن هم وجود دارد؛ چنان که هر

است. طبیعی است که نویسندگان در این نوشته نیز به تفسیر دیدگاه وجودی و معرفتی افلاطون از دید ناتورپ متمرکز شده‌اند. از محتوای این دو مقاله نیز به راحتی بدست می‌آید که مستقیم و مفصل به موضوع نوشته حاضر یعنی بحران‌های معرفتی واقع در روبروی افلاطون و برخورد وی با آنها توجهی ندارند. به هر حال عنوان‌های هر چهار مقاله نامبرده بر محتوای خاصی اشارت داشته و انتظار هم نمی‌رود که مستقیم و مفصل به موضوع بررسی نوشته حاضر بپردازند.

افلاطون در بررسی و حلّ پارادکس به عنوان یک بُن‌بست فکری، از سه نکته کلیدی بهره می‌برد: ۱- نظریهٔ دینی- اساطیری قول به تناسخ نفس‌ها و تجربهٔ زندگی‌های پیشین طبق مکتب فیثاغورسیان و آیین اُرفئوسی؛ ۲- توجه به مُتَعَلِّق کَلِّي و ثابت برای گزاره‌های علمی و ۳- وجود برخی پژوهش‌ها و بررسی‌ها که در قالب علوم و فنون تبلور یافته است. او سرانجام در پاسخ به دشواری پژوهش، نظریهٔ آموختن یا معرفت را به معنی یادآوری (anamnesis/ recollection) پی‌می‌افکند. افلاطون در دورهٔ نخست فکری خویش، به جدائی میان معرفت با عقیده درست قائل بوده و در منون دوباره آن را با نظریهٔ تازهٔ معرفت پیوند می‌دهد. بررسی مسأله می‌تواند ما را هم به سوی مبانی وجودی ببرد و هم بهره افلاطون از اندیشه‌های دینی (وجود نفس جاودان و تناسخ نزد فیثاغورسیان و آیین اُرفئوسی) را نشان دهد. از این چشم‌انداز، سه ضلع فلسفهٔ افلاطون در دورهٔ میانی، عبارتند از مثل سرمدی به عنوان مُتَعَلِّق شناسا، نفس‌های بشری به مثابه فاعل شناسا و معرفت نفس به مُثُل؛ معرفتی که از يك جهت بی‌واسطه است و از جهتی دیگر باواسطه. ضمن صفحه‌های آتی، معنای دوگانه معرفت هم بررسی خواهد شد.



نیز تعلیق داوری را ایجاب می‌کند. هنگامی که حقایق با یکدیگر منافات داشته و گزاره‌های مخالف نیز دقیقاً ارزش یکسانی داشته باشند، نتیجه آن چشم پوشی ضروری از حقیقت خواهد بود. اما حتی این گزاره نیز نقیض مقابل خود را دارد به طوری که پس از ویران کردن دیگران، برگشته و خود را ویران خواهد ساخت. مانند داروی مُسهل که موارد را بیرون می‌راند اما به نوبه خویشت، خود نیز دفع و نابود می‌شود.» (دیوگنس لائرتیوس، ۱۳۸۷، ۳-۴۱۲).

می‌توان نتیجه گرفت که پیش فرض برخی، این بوده است که اگر عالم طبیعت امر واحدی است، شناخت آن هم یکی خواهد بود. لذا وجود تبیین‌های متفاوت و متعارض، نشانه عدم دسترسی به حقیقت عالم است. متعارض بودن ادعاهای گوناگون طبیعت‌شناسان پیشاسقراطی در باره شناخت عالم هستی، عملاً به نفي امکان شناخت حقیقت راه می‌گشاید. البته در مقابل، کسنوفانس از روند تدریجی حرکت آدمیان به سوی امور بهتر سخن می‌گوید. ارسطو نیز، در جریان آراء متنوع، گونه‌ای رشد فکری را می‌بیند که کم‌کم به فربه‌تر شدن دانش بشری می‌انجامد (مابعد/طبیعه، کتاب دوم، ۹۹۳ب-۹۹۲آ). به دلیل همین ذهنیت است که بعدها برخی اندیشمندان اسکندرانی یا مسلمان، در صدد آشتی دادن آراء گوناگون فیلسوفان برآمده‌اند.

مورد دوم؛ قول به نظریهٔ صیورت همگانی و پیوسته است که هراکلیتوس و کراتولوس آن را تعلیم می‌دهند. هراکلیتوس می‌گوید: «باید بدانیم که جنگ مشترک است، ستیزه داد است، و همه چیز بنابر ستیزه و ضرورت رخ می‌دهد.» (هراکلیتوس، پاره ۳۶ به نقل از گراهام، ۱۴۰۰، ص ۱۹۹). چند مورد از پاره‌های باقی مانده از هراکلیتوس و اشاره دیگران، بر مسأله رودخانه یا گذر آب و ناتوانی ما از دوبار گام نهادن در آن دلالت دارد (گراهام، ۱۴۰۰، صص ۲۰۰-۲۰۱). البته استنباط افلاطون و ارسطو و دیگران از این اقوال، عبارت است از دگرگونی همگانی و همیشگی چیزها نزد هراکلیتوس. از سوی دیگر برخی پاره‌های نقل شده از هراکلیتوس هم بر نسبی بودن

رأی را می‌توان نقض نمود و هر ادعا را به دو صورت ایجابی و سلبی گزارش نمود. پیش از هر چیز وجود آراء و دلیل‌های متعارض طبیعت‌شناسان درباره اصل (arche) چیزها، می‌توانسته پروتاگوراس را بدین نکته آگاه سازد. سرانجام عواملی چون مردم-سالاری و نیاز به تقویت گفتار در محکمه قضائی و مجلس آتن، سبب می‌شوند تا سوفسطائیان بجای طبیعت‌شناسی به سوی مسائل اجتماعی و سیاسی و توفیق در آنها توجه کنند. در همین راستا و بویژه پس از ارسطو است که یکی از انگیزه‌های شگاکان برای تردید از بابت شناخت یقینی، وجود آراء گوناگونی است که دستاویز کسانی چون پورون ایسی (Pyrrho) و سکستوس امپیریکوس (Sextus) قرار می‌گیرند.

اگر چه پورون یا سکستوس امپیریکوس پس از افلاطون هستند لکن محتوای ایراد ایشان به روند تاریخی آغاز شده از طالس و نگرش پروتاگوراس، مستند است. به نظر می‌رسد استدلال ایشان، بواقع نشان دهنده طرز فکر کسانی مانند عموم مردم، آریستوفانس و پروتاگوراس است. کاپلستون با ارجاع به دیوگنس لائرتیوس، می‌گوید که شخص پورون آشکارا تحت تأثیر نظریهٔ کیفیات حسی دموکریتوس، نسبت گرائی سوفسطائیان و معرفت شناسی (حسی و تجربی) مکتب کورنائی واقع شده است. پورون با انکار درک عقلی نسبت به جوهر و ذات درونی چیزها، فکر می‌کند ما تنها می‌توانیم چگونگی نمایان شدن چیزها بر خودمان را بشناسیم؛ بدون آنکه بدانیم در واقع چگونه هستند. از نگاه پورون نمی‌توان دربارهٔ چیزی مطمئن بود و فرد خرمند آن است که از صدور حکم، پرهیز نماید (تعلیق حکم=epechein) (Copleston, 1946, p: 413).

دیوگنس لائرتیوس، با اشاره به اینکه کسنوفانس، زنون الثایی و دموکریتوس جزو مکتب شگاکیت شمرده می‌شوند بر آن است که به زعم پورون، هر سخن و گفته‌ای، دارای نقیض است. او می‌گوید: «گزارهٔ دیگر "هر گفته‌ای، نقیضی دارد"،



آنچه را که بهتر است پیدا می‌کنند.» (کسنوفانس، پاره ۱۶ به نقل از خراسانی، ۱۳۵۷، ۳-۱۶۲). در پاره دیگری می‌گوید: «کسی نبوده است و هرگز نخواهد بود که درباره خدایان و آنچه من درباره همه چیز می‌گویم، به یقین چیزی بدانند. زیرا اگر هم اتفاق افتد که کسی حقیقت کامل را بر زبان آورد، خودش هیچ چیز از آن نمی‌داند. اما همه می‌توانند پنداری بسازند.» (کسنوفانس، پاره ۲۹ به نقل از خراسانی، ۱۳۵۷، ۱۶۴). چند نکته کلیدی در اینجا عبارتند از: ۱- قول به تدریجی بودن شناخت آدمیان با رویکرد به کاوش و یافتن امور بهتر؛ ۲- جدا ساختن مرتبه پندار از حقیقت کامل همراه با غلبه پندار و ۳- گفتن حقیقت کامل که چه بسا بدون آگاهی گوینده باشد.

می‌توان استنباط نمود که طبق پاره ۲۹، به لحاظ شناختی با سه حالت روبرو هستیم: حالت نخست جستجوی جمعی و تدریجی امور بهتر است. دوم، حالت پندار است و حالت سوم عبارت است از امکان گفتن حقیقت بدون علم به آگاهی خویش. حالت سوم گونه‌ای علم بسیط است؛ یعنی گاهی آدمی خودش هم نمی‌داند که حقیقت کامل را می‌داند و آن را به زبان می‌آورد! می‌توان فهمید که موضع عمومی کسنوفانس عبارت است از دست نیافتن فرد به معرفت حقیقت کامل. در مقابل این، شیوه سقراطی ما را با نادانی روبرو می‌سازد. گفت- و گوی سقراط با مدعیان علوم و فنون وی را به آنجا می‌کشاند که در رساله دفاعیه بگوید، شأن آدمی در نسبت با موجودات الهی عبارت است از علم به نادانی خویش. لذا نزد سقراط هم با گونه دیگری از علم بسیط روبرو هستیم. یعنی از نگاه سقراط، گاهی آدمی می‌داند که حقیقت را نمی‌داند.

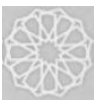
گمپرتس مرتبط با پارادکس منون می‌گوید: «... خواننده بی‌گمان سخن کسنوفانس را که حاکی از تردید او در امکان دست یافتن آدمی به حقیقت است، بیاد دارد. عبارت قسمت دوم ادعای منون، در متن یونانی به عبارت کسنوفانس شباهت آشکار دارد. همچنین خواننده فراموش نکرده است که شک کسنوفانس منحصر به امور معقول است و آنچه او

امور دلالت دارند: «خوکان از لجن بیشتر لذت می‌برند تا از آب‌های تازه.» (هراکلیتوس، پ ۱۳ به نقل از خراسانی، ۱۳۵۷، ۳۷-۲۳۵).

سواي آنچه گفته شد، عبارتی از هراکلیتوس باقی مانده که با مفاد پارادکس منون نیز نزدیکی دارد: «اگر مرد امید ندارد، امید نداشته را نخواهد یافت. زیرا جستجو ناپذیر و بی‌نشان است.» (هراکلیتوس، پاره ۱۸، به نقل از خراسانی، ۱۳۵۷، ۲۳۷). در واقع امیدواری ما به یافتن چیزی، هنگامی موجه است که آن چیز را قبلاً شناخته باشیم. بعداً خواهیم دید که این مطلب یکی از نکته‌های مهم در پارادکس منون است.

پیش از این اشاره ارسطو به آشنائی افلاطون با تعلیم کراتولوس و نتیجه‌گیری افلاطون را دیدیم که فکر می‌کرد دگرگونی همگانی و پیوسته چیزها، مجالی برای تحقق معرفت باقی نمی‌گذارد (مابعدالطبیعه، ۹۸۷ب). برپایه توجه افلاطون به تعریف‌های کلی مفاهیم اخلاقی نزد سقراط، معرفت را در نگاه افلاطون دست‌کم باید به معنای امکان صدور احکام کلی و ضروری دانست. وجود حکم کلی و ضروری، مستلزم نوعی ثبات و اشتراک در میان امور گوناگون است و همین جنبه ثابت و مشترک، می‌تواند به عنوان مرجع مفاهیم کلی یا تعریف‌ها شمرده شود. با نگاه هراکلیتوس، عملاً همین مرجع ثابت و مشترک میان چیزهای محسوس، انکار می‌شود و لازمه منطقی آن، عبارت است از وجود دگرگونی پیوسته اشیاء بدون پذیرش ذات یا طبیعت نوعی پابرجا و یگانه. بنابراین حداکثر می‌توان از وجود یک دانش یا علم به معنی *صيرورت شناسی* سخن به میان آورد. اگر گزاره‌های کلی و ضروری منتفی شوند، در این صورت اعتبار معرفتی علوم و فنون مخدوش خواهد شد.

نمود سوم؛ غلبه پندار نسبت به شناخت حقیقت کامل و تشبیهی بودن شناخت ایزدان از نگاه کسنوفانس است. کسنوفانس می‌گوید: «خدایان از آغاز هر چیز را بر میرندگان (آدمیان) آشکار نساخته‌اند؛ بلکه ایشان در طی زمان، جستجو کنان



می‌خواهد بگوید این است که در این گونه امور هرگز نمی‌توان به حقیقت دست یافت.» (گمپرتس، ۱۳۷۵، جلد ۲، ۹۱۰)؛ مثلاً حقیقت اموری مانند خدا و نفس، دست نیافتنی است.

نمونه‌ای از نگرش کسنوفانس آن است که بجای نگرش چند خدائی، به وجود یک خداوند مطلق دانا و مدبّر روی آورده است. از نگاه وی شناخت ایزدان، رنگ و بوی عُرف، فرهنگ و طبیعت انسانی را بازتاب می‌بخشد؛ چنان که اهل ایتیوی، ایزدان قوم خویش را سیاه پوست و زمخت نمایش می‌دهند و اهل مناطق شمالی یونان، ایزدان خویش را سفید پوست و چشم آبی ترسیم می‌کنند. بدین ترتیب روی هم رفته از نگاه کسنوفانس، در قلمرو علم و دانش بشری، نباید انتظار شناخت یقینی داشت.

حلوۀ چهارم؛ یگانگی یا وحدت هستی و موهوم
شمردن ادراکات حسی نزد پارمنیدس و زنون است. غلبۀ تحلیل مفهومی با بهره‌مندی از اصول بدیهی همچون اصل امتناع تناقض و این‌همانی؛ سبب می‌شود تا پارمنیدس به بررسی هستی (einaí/being) و لوازم منطقی آن مانند وحدت و ثبات آن بپردازد. پارمنیدس در بخشی از منظومۀ *راه حقیقت* می‌گوید: « اکنون به تو خواهم گفت تنها راه‌های پژوهش را که بدان می‌توان اندیشید؛ یکی اینکه: هست و ناهستی (نیستی)، نیست. این راه یقین است، زیرا پیرو حقیقت است. دیگری اینکه: نیست و نیستی به ضرورت هست. این راه به تو می‌گویم به کلی پژوهش ناپذیر است؛ زیرا تو نه می‌توانستی ناهستنده را بشناسی و نه بر زبان آوری.» (پارمنیدس، پارۀ ۲). همچنین می‌گوید: « لازم است گفتن و اندیشیدن که: هستنده، هست؛ زیرا هستی، هست و هیچی، نیست. این را به تو فرمان می‌دهم که دریابی. این نخستین راه پژوهش است که تو را از آن باز می‌دارم و همچنین از آن راه دیگری که میرندگان هیچ ندان، دو سره در آن سردرگم‌اند ... قومی نا مُصمّم که هستی و نیستی برای ایشان هم همان بشمار می‌روند و هم، نه همان.» (پارمنیدس،

پارۀ ۶؛ هر دو پاره به نقل از خراسانی، صص ۷۸-۲۷۷).

حرکت و دگرگونی برای پارمنیدس عبارت است از هستی یافتنِ معدوم و نیست شدنِ موجود. عقل بنابر اصل این‌همانی یا هوهویت، موجود را، هست می‌شمارد و معدوم را، نیست. اما حواس با تگّه پاره نمودن یک چیز و کاستن آن به رنگ یا طعم یا دیگر کیفیت‌های حسی، از آمیختگی هستی با نیستی یا تبدّل یکی به دیگری حکایت می‌کنند. لذا ادراک حسی و باورهای مبتنی بر آن، نامعتبر خواهند شد. به نظر می‌رسد با توجه به برخی پاره‌های بجای مانده، پارمنیدس گوئی با چنین پرسشی روبرو بوده است که: پیش از آنکه احوال حسی متنوع و مغایر از راه حس پدید آید، آیا چیزها وجود دارند یا نه و آیا به اعتبار وجود داشتن، واحداند یا نه؟ مفهوم هستی، واحد است و عقل، مُدَرَکات گوناگون حسی را تنها به اعتبار وجود داشتن، دارای حیثیت واحد می‌یابد. برپایۀ چنین ذهنیتی است که مباحث بعدی پارمنیدس همچون وحدت و ثبات و کمالِ هستی یا موجود، به عنوان نتایج منطقی و ضروری قول به هستی و شناخت عقلی آن، مطرح می‌گردد.

لازمه منطقی ذهنیت پارمنیدس و دیگر الثائیان در بارۀ حواس و محسوسات، عبارت است از نفی واقعیت خارجی از کثرتِ موجودات و مخدوش شدن اعتبار علوم و فنون که با موضوعات گوناگون سروکار دارند؛ علوم و فنون، به واقع هستی متعدد و متغیر اشیای محسوس را مسلّم می‌گیرند. بدون این فرض نمی‌توان درباره احوال و آثار کَمّی و کیفی چیزهای محسوس، گزارش یا گزاره‌ای ارائه داد. اگر به نگرش پارمنیدس وفادار باشیم، طبیعت شناسی تجربی بی‌اعتبار شده و تنها با یک دانش وجودشناسی عقلی-منطقی روبرو خواهیم بود. دیدگاه پارمنیدس هر چند از جنبه محتوایی از نگرش هراکلیتوس جدا است اما در عمل به همان نتیجه وی یعنی بی‌اعتبار شدن علوم و فنون منتهی می‌شود.

مورد پنجم؛ نسبیت‌گرایی (relativism) ناشی از
تعلیم انسان معیاری نزد پروتاگوراس و قابل انتقال



بسیار بیش از چهار عنصر بوده و در هر چیزی از همه عناصر، پاره‌ای هست. فرایند تغییر هم، عبارت است از مغلوب شدن عنصر غالب و غالب شدن یکی از عنصرهای مغلوب.^۱

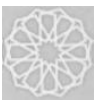
طبق دیدگاه پروتاگوراس، حواس هر کسی جداگانه در برخورد با اشیاء به برخی ادراکات حسی و مفاهیم مبتنی بر آن ادراکات، دست می‌یابد که از تعامل افراد دیگر متفاوت است. بدین اعتبار، هر کسی دارای ادراکات شخصی معتبر خواهد بود. افلاطون در محاورهٔ *ثئایتوس* و با توجه به مسألهٔ صدق و کذب، اظهار می‌دارد که از نگاه پروتاگوراس، گزاره‌ها و اندیشه‌های اشخاص، اگر چه به یک اندازه درست‌اند لکن برخی نسبت به بعضی دیگر کارآمدتر و مفیدتر هستند و از این جهت است که بعضی افراد داناتر از دیگران هستند (*ثئایتوس*، ۱۶۷-۱۶۸). با همین ملاحظه‌ها است که پروتاگوراس می‌تواند از حرفهٔ آموزگاری خود دفاع کند. پیش‌تر اشاره شد که پروتاگوراس و برخی سوفسطائیان به وجود سخنان یا دلیل‌های متعارض (antilogic) در بارهٔ یک چیز واحد توجه داشتند. لذا هنر سوفسطائیان ارائهٔ روشهائی است که به کمک آنها می‌توان یک رأی را نسبت به نقیض و مغایر آن، تقویت یا ترجیح بخشید. اما ملاک و معیار این تقویت یا ترجیح را باید در ذهنیت پروتاگوراس از سعادت جستجو نمود. او برطبق محاورهٔ *پروتاگوراس*، هدف آموزش‌های خویش را ارائهٔ روش‌هایی برای توفیق در تدبیر بهینهٔ امور منزل و امور اجتماعی می‌داند (*پروتاگوراس*، ۳۱۹-۳۱۸).

مطابق گزارش ارسطو از پروتاگوراس، آشکار است که وی علوم ریاضی را به عنوان مباحث انتزاعی، ناسازگار با امور واقعی می‌شمارد. او می‌اندیشد که خط مورد ادعای هندسه‌دان که کاملاً سراسر یا گرد باشد، قابل درک نیست (گراهام، پاره ۷، ص ۶۱۸؛ مابعدالطبیعه، ۹۹۷ب-۹۹۸الف). منظور پروتاگوراس درک حسی ما از خط‌های واقعی

نبودن شناخت نزد گرگیاس است. مرتبط با بررسی کنونی، در مطالب پروتاگوراس با دو نکته روبرو می‌شویم: ۱- توجه پروتاگوراس به سخنان نقیض که در نمود نخست از بحران معرفتی بدان اشاره کردیم و ۲- قاعده انسان معیاری که اینجا بررسی می‌کنیم. مطابق برداشت افلاطون، سخن پروتاگوراس که «انسان معیار همه چیز است؛ معیار وجود آنچه که هست و معیار نبود آنچه که نیست»، تعبیر دیگری است از ادراک حسی به معنی پدیدار شدن چیزهای اثرگذار بر حواس اثرپذیر. افلاطون در ادامه، این دو تعبیر را با آموزهٔ *صیرورت همگانی و همیشگی* نزد هراکلیتوس یکی می‌شمارد (*ثئایتوس*، ۱۵۲ و ۱۶۰). چون اثرگذاری و اثرپذیری، همان دگرگونی است. لذا برپایه ادراک حسی، هر کس هر چه بباندد و بر زبان بیاورد، معرفت است و خطا به معنی درک چیزی که وجود ندارد، عملاً منتفی است. در واقع پروتاگوراس، به لازمه منطقی ادعای پارمنیدس پای‌بند شده است؛ پیش از این دیدیم که پارمنیدس می‌گفت آنچه را که نیست، نه می‌توان شناخت و نه می‌توان بیان کرد.

کِرِفر دربارۀ قاعدهٔ انسان معیاری پروتاگوراس و درک کیفیات حسی مانند گرمی و سردی، معتقد است که گواهی افلاطون و سنت عقایدنگاری (Doxography)، تأیید می‌کنند که همهٔ کیفیات ادراک شده، واقعاً در شیء درک شده وجود دارند. لذا همه کیفیات‌های درک شده عملاً واقعیت مستقل داشته و ادراک از آن جهت که ادراک است، خطا ناپذیر است (کِرِفر، ۱۳۹۲، ص ۳۵۵). این ذهنیت نشانگر آن است که پروتاگوراس تاریخی، که افلاطون هم بخشی از تعلیم معرفت‌شناختی وی و لوازم آن را در محاورهٔ *ثئایتوس* گزارش و نقد می‌کند، در مورد حضور کیفیات حسی مانند گرمی و سردی، تلخی و شیرینی در خود اشیاء، دارای دیدگاه آناکساگوراسی بوده است و نه دیدگاه دموکریتوسی (اتم‌گرای). آناکساگوراس می‌اندیشید که عناصر

۱ - در این باره، مقاله «اتهام افلاطون یا کورنفورد! نقدي بر يك تفسير» قابل مراجعه است.



ذات‌های ثابت و یکسان را برنمی‌تابد و به وجود نفس ثابت و غیرمادی هم قائل نیست، وجود درک عقلانی مشترک به معنی معرفت کلی و ضروری را نمی‌توان مدعی شد (ثئی‌تتوس، ۱۸۵-۱۸۷). بدین ترتیب با نگاه سوفسطائیان چون پروتاگوراس و گرگیاس، عملاً ارزش و اعتبار یقینی و واقع نمایی برای علوم و فنون قابل دفاع نیست.

نمود ششم؛ پذیرش وجود خارجی اتم‌ها و نفی وجود خارجی کیفیات حسی نزد لوکیپوس و دموکریتوس است. تمیز میان ذره‌ها یا اتم‌ها با کیفیات‌های حسی مانند رنگ و طعم یا گرمی و سردی، خود مبتنی است بر این دیدگاه شناختی که دموکریتوس عقل را دارای شأن معرفتی جداگانه می‌شمارد. او می‌گوید: «دو شکل شناخت وجود دارد: پاکزاد (یا اصیل) و تیره (یا ناپاکزاد)». این‌ها همه به ناپاکزاد تعلق دارند: بینائی، شنوائی، بویایی، جشائی و پسایی؛ اما شناخت اصیل از این‌ها جدا و ممتاز است.» (دموکریتوس، پاره ۱۱ به نقل از خراسانی، ۱۳۵۷، صص: ۳۷-۴۳۶). او در پاره دیگری می‌گوید: «بنابر عمل معتاد رنگ وجود دارد، بنابر عمل معتاد شیرین و بنابر عمل معتاد تلخ وجود دارد؛ اما در واقع اتم‌ها و خلاء وجود دارند. ای اندیشه بیچاره! تو یقین‌های خود را از ما بدست می‌آوری و باز می‌خواهی ما را زیر پا کنی. سرنگونی ما سقوط تو است.» (دموکریتوس، پاره ۱۰۲ به نقل از خراسانی، ۱۳۵۷، صص: ۴۴۵). البته بخش دوم این پاره، نشان دهنده گونه‌ای کشمکش میان عقل و حس است.

از نگاه اتم‌گرایان یونانی، سوای خلاء و ذره‌های تجزیه‌ناپذیر دارای تعدد و شکل و حرکت و سکون، هر آنچه را که متعلق حواس بشماریم جدای از حواس ما آدمیان، به هیچ وجه وجود خارجی ندارند. برپایه این نگرش باید بگوئیم که اگر علوم و فنونی باشند که بر کیفیات‌های حسی تکیه نموده و بخواهند درباره اشیا محسوس از این جهات حکم کنند؛ باید آن علوم را به دیده تردید نگریسته و به عنوان شناخت تیره و بی‌اعتبار شمرد. نتیجه منطقی این چنین نگرشی، حداکثر عبارت است از وجود دو

است و اینکه خط گرد یک دایره با یک پاره خط سراسر است، نه در یک نقطه بلکه در نقطه‌های متعدد مماس هستند. لذا درک ما از خطوط واقعی مغایر با ادعای هندسه‌دان می‌باشد. با توجه به این ذهنیت، به نظر می‌رسد پروتاگوراس در مقابل علومی همچون ریاضیات، حداکثر می‌تواند بر قراردادی بودن این علوم تکیه کند که نزد اهل فن مربوطه مقبول می‌توانند باشند. اما چنین علومی نه مبتنی بر ادراک حسی است و نه حاکی از شناخت واقعیت خارجی.

چکیده بخشی از آموزه گرگیاس این است که اولاً هیچ چیزی وجود ندارد؛ ثانیاً اگر هم چیزی وجود داشته باشد، قابل شناخت نیست و سوم آنکه اگر هم قابل شناخت باشد، آن شناخت به دیگری قابل انتقال نیست (گرگیاس، پاره ۳۸ به نقل از گراهام، ۱۴۰۱، صص ۵۲-۶۴۸). به نظر می‌رسد در این ادعای سه بخشی، بخش پایانی سخن کلیدی است. چون این دو ادعا که هیچ چیزی نیست یا اگر هم باشد قابل شناخت نیست، عملاً دچار تناقض درونی‌اند؛ درواقع همزمان با انکار، وجود ادعا و صاحب ادعا و شناخت فرد مدعی، مورد اعتراف واقع شده‌اند. با توجه به بهره‌مندی گرگیاس از تعبیر حواس بشری در سخنان خویش، به نظر می‌رسد او می‌خواهد این نتیجه را بگیرد که شناخت هر کس تنها به قلمرو فردی خودش محدود می‌گردد و بس. گرگیاس در توضیح ادعای خویش، تصریح نموده است که امور درک شده بوسیله هر یک از حواس با حس دیگر قابل دریافت نیست. همچنین اشیاء موجود که بیرون از ذهن ما باقی می‌مانند، ممکن نیست مشمول سخن ما بشوند. لذا هر آنچه را که مشمول سخن ما نیست، برای دیگران هم نمی‌توان گزارش نمود (گرگیاس، پاره ۳۸ به نقل از گراهام، ۱۴۰۱، صص ۵۲-۶۴۸).

با توجه به آنچه گفته شد، نتیجه منطقی دیدگاه‌های پروتاگوراس و گرگیاس، این است که شناخت آدمی یا به صورت ادراک حسی شخصی خواهد بود یا حداکثر به صورت یک عده قراردادهای گروهی. از نگاه افلاطون با چنین دیدگاهی که وجود



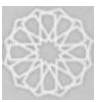
نگاه سقراط در نقد طبیعت‌شناسی و علوم ریاضی هم با روش نقض وی که غالباً به نتایج سلبی می‌رسید متناسب است. افلاطون در محاوره *فایدون*، سقراط را چنان معرفی می‌کند که در پی نقد طبیعت‌شناسی و علوم ریاضی (با توجه به شناخت علّت امور) به طرح فرضیه وجود حقایق مثالی برمی‌خیزد. سقراط بر آن است که روش طبیعت‌شناسان، ناقص است چون برای کشف حقیقت امور طبیعی به علّت‌هایی از سنخ خود امور طبیعی متوسل می‌شوند. او این مطلب را با تشبیه کار طبیعت‌شناسان به کار یک ستاره‌شناس بیان می‌کند: ستاره‌شناسی که در بررسی رخداد خورشید گرفتگی، مستقیم به خورشید نگاه کند جز آسیب زدن به چشم خویش هنری ندارد. بنابراین، طبیعت‌شناسان در جستجوی تبیین طبیعت، نمی‌توانند به تبیین راستین و کامل دست یابند. از سوی دیگر در علوم ریاضی هم با دو دسته علّت مغایر برای تبیین امر واحد روبرو می‌شویم: چطور ممکن است هم نصف کردن موجب دوگانگی بشود و هم *افزودن*؟ (*فایدون*، ۹۶ تا ۱۰۳). سقراط افلاطونی در تکمیل این نگرش با تفکیک دو گونه عامل یعنی جدائی علت (*aitia/ cause*) از شرط (*synaitia/ condition*) و پذیرش اصل ضرورت سنخیت میان علت و معلول، به وجود مثال واحد به عنوان علت و غایت هر دسته از موجودات راه می‌گشاید.

اکنون اگر طبق روایت ارسطو، افلاطون را ابداع‌کننده نظریه مابعدطبیعی مثل به شمار آوریم، پیشرفت فکری خود افلاطون قابل طرح خواهد بود: جستجوی تعریف کلی تنها هنگامی به نتیجه محصل می‌رسد که ما به وجود ذوات عینی یا حقایق نامحسوس به عنوان مُتعلّق خارجی مفاهیم کلی پای‌بند باشیم. امروزه روز بیشتر افلاطون‌پژوهان به پیروی از ارسطو (*مابعد/طبیعه*، ۱۰۷۸ب)، ابداع نظریه مابعدطبیعی مثل را محصول فکری افلاطون می‌دانند. بنابراین افلاطون به بنیادهای وجودی لازم برای جستجوی تعریف‌های کلی مفاهیم اخلاقی، التفات یافته است و همین نکته، یکی از تفاوت‌های

گونه دانش معتبر: یکی دانش عام اتم‌شناسی عقلی و دومی هم علوم انتزاعی همچون ریاضیات. در نتیجه برای هیچ علم دیگری که برپایه مفاهیم یا احکام و گزاره‌های ناظر بر کیفیات حسی اشیاء باشد، اعتبار و ارزش معرفتی نمی‌توان قائل شد.

نمود هفتم؛ روش نقض و ابطال (elenchus)
سقراطی در تعریف مفاهیم کلی بویژه مفاهیم اخلاقی است. برپایه بیشتر محاوره‌های اولیه افلاطون می‌توان دید که اندیشه خود افلاطون در دوره نخست فکری، تحت تأثیر دیدگاه سقراطی است؛ دیدگاهی که به قول ارسطو، دنبال تعریف کلی مفاهیم اخلاقی (*مابعد/طبیعه*، ۱۰۷۸ب) همچون عدالت و شجاعت است. جستجوهای فکری سقراط، به نتیجه‌های مورد انتظار نمی‌رسند. نرسیدن به نتایج محصل، با جستجوی خود مفاهیم کلی به روش نقض و ابطال، پیوند دارد! مفهوم کلی از سنخ چیزهای محسوس نیست و ما تنها به مطالبی چون نام یک مفهوم اخلاقی و برخی رفتارها و مصداق‌های آن مفهوم اخلاقی دسترسی داریم. بنابراین با روش سقراطی، دنبال یک مفهوم کلی هستیم که نه اشارت حسی بلکه تنها اشارت عقلی می‌پذیرد. پیش‌تر دیدیم که طبق گواهی ارسطو شخص سقراط برای مفاهیم کلی، مابازاء خارجی هم قائل نیست. از این چشمانداز، نرسیدن سقراط به نتایج مثبت با روش خویش، امر عجیبی نیست و لذا افلاطون در بسط فکری خویش، باید بتواند به برطرف ساختن ایراد کار سقراط راهی شود.

مطابق رساله *دفاعیه*، سقراط به دنبال معنای حقیقی ندای غیبی معبد دلفی است که داناترین فرد زمانه را سقراط معرفی می‌کند. سقراط بدنبال کشف معنی حقیقی این سخن در گفت‌وگو با مدعیان مختلف، بدین نتیجه می‌رسد که پیام اصلی ندای غیبی این بوده است که دانش بشری در قبال دانش ایزدان، ناچیز بوده و حداکثر شأن آدمی عبارت است از آگاهی به نادانی خویش. (*دفاعیه*، ۲۱-۲۳). بنابراین سقراط در پی خودشناسی، بیشتر به جهل خویش دست می‌یابد تا تأسیس اندیشه‌ها.



نزد آریستئیپوس کورنائی هم با این ذهنیت روبرو هستیم که تنها حواس است که می‌توانند از راه ادراکات حسی، موجب معرفت یقینی باشند. از نگاه کاپلستون، ادراکات حسی نه در باره خود اشیاء سخنی برای گفتن دارند و نه در باره ادراکات حسی افراد دیگر (Copleston, 1946, p: 121). لازمه منطقی نگرش آریستئیپوس، عملاً عبارت است از محروم شدن ما آدمیان از معرفت عقلی به معنی درک کلی و ضروری از امور جزئی. بدین ترتیب نتیجه طبیعی این نگرش‌ها در حوزه‌های کوچک سقراطی هم، عبارت است از مخدوش و متزلزل شدن اعتبار علوم و فنون.

۳ پارادُکس منون یا جمع‌بندی منطقی-فلسفی افلاطون از بحران معرفتی

افلاطون بحران معرفتی به معنی نفی یا بی‌اعتبار شدن علوم و فنون را، سرانجام در محاوره منون با بیان منطقی-فلسفی ارائه می‌کند. نخستین گوینده پارادُکس، منون شاگردِ گرگیاس سوفسطائی است! او مشکل معرفت‌شناختی را به صورت یک بُن‌بست فکری مطرح می‌سازد. هنگامی که منون از بیان تعریف کلی فضیلت (arête/ virtue) ناتوان می‌شود، سقراط او را به همکاری برای جستجوی موضوع بحث فرامی‌خواند. اما منون، پاسخی مایوس کننده می‌دهد. سخن منون و بیان دوباره آن از زبان سقراط چنین است: «منون: سقراط، هنگامی که چیزی را به کمترین میزان هم نمی‌شناسی، چگونه می‌توانی آن را جستجو نمایی؟ چگونه می‌کوشی تا روی زمین چیزی را قرار دهی که به عنوان مُتعلّق پژوهش و کاوش خویش، آن را نمی‌شناسی؟ به تعبیر دیگر اگر با آن چیز روبرو شوی، چطور خواهی دانست که آنچه پیدا کرده‌ای، خود همان چیزی است که آن را نمی‌شناختی؟ سقراط: منظور شما را می‌فهمم. اما توجه داری که آنچه می‌گوئی یک دلیل فریبنده است مبنی بر اینکه آدمی هر آنچه را که می‌شناسد یا نمی‌شناسد، نمی‌تواند کشف کند. آدمی هر آنچه

میان وی با سقراط خواهد بود. بدین ترتیب از نوعی سردرگمی و نتایج سراسر سلبی رها خواهیم شد. حقایق را نه در عالم محسوس بلکه در عالم معقول می‌توان یافت و عالم محسوس را باید به عنوان مرتبه تکثر (copying) هر حقیقت واحد مثالی نگریست.

مورد هشتم؛ به نفی حمل منطقی و قول به حس‌گرایی نزد شاگردان سقراط مربوط است. آنتیستنس کلبی، پس از گرگیاس، شاگرد و دوست سقراط می‌شود. او به عنوان مخالف سرسخت نظریه مثل افلاطونی، معتقد است که تنها امور جزئی و منفرد وجود دارند. کاپلستون به نقل جمله‌ای از وی می‌پردازد که خطاب به افلاطون گفته است: «ای افلاطون، من یک اسب می‌بینم اما اسب بودن را نمی‌بینم.» (Copleston, 1946, p:119). مرتبط با این ادعا، باید به محاوره سوفسطائی افلاطون (۲۵۱ب) و رساله مابعدالطبیعه ارسطو (۱۰۲۴ب) اشارت داشته باشیم؛ چرا که افلاطون و ارسطو، هر دو مدعی هستند که طبق این دیدگاه کلبی، هر چیز تنها بر خودش قابل حمل خواهد بود. لذا از نگاه آنتیستنس، بر یک موضوع نمی‌توان هیچ محمولی غیر از خود همان موضوع را حمل کرد. اما حمل به صورت این‌همانی یا هوهویت، متضمن هیچ آگاهی تازه نخواهد بود.

نتیجه منطقی دیدگاه آنتیستنس، عبارت است از مخدوش شدن اعتبار و ارزش علوم و فنون. چون تحقق علوم و فنون بر احکام و گزاره‌ها استوار است. وجود گزاره‌های کلی که افزون بر این‌همانی میان موضوع با محمول، متضمن آگاهی به چیزهای متعدد باشد، مشروط به وجود محمول‌های کلی و برقراری نسبت ضروری میان موضوع با محمولی غیر از خودش است. فرایند صدور حکم کلی و گذاشتن امور متعدد زیر یک محمول واحد نیز، مستلزم پذیرش وجود کلی است و از این لحاظ میان افلاطون با ارسطو فرقی نیست. فارغ از چگونگی وجود کلی در خارج، به هر حال بدون وجود مفاهیم کلی و اندراج افراد جزئی در زیر آن‌ها، صدور احکام علمی و تجربی منتفی خواهد بود.



چون با هیچ کمبود معرفتی روبرو نیستیم. شناختن کامل چیزی هم برای پژوهش یا دانستن، محملی باقی نمی‌گذارد. چون جهل کامل آن چنان است که حتی نمی‌دانیم چه چیزی را نمی‌شناسیم! بدین ترتیب در پارادوکس منون، با دو راهی علمِ مرگب یا جهلِ مرگب روبرو هستیم.

بعضی از نمودهای گوناگون مُشکل معرفتی را می‌توان به عنوان نتیجه یا لازمه منطقی دیدگاه فلسفی اندیشمندانی چون هراکلیتوس و پارمنیدس و سقراط دانست. دیدگاه پروتاگوراس و گرگیاس نیز، آشکارا متضمن جنبه‌هایی از نسبیت گرایی فکری و معرفتی است. برآیند این نگرش‌ها عملاً به فقدان معرفت و شناخت به معنی ناممکن بودن صدور احکام کلی و ضروری می‌انجامد و از نگاه معرفتی به تردید در اعتبار و ارزش علوم و فنون منتهی می‌گردند. اکنون بهتر است به سراغ راه حلّ افلاطون برویم. شایان ذکر است که افلاطون در پی‌گیری راه چاره برای بحران معرفتی؛ از واقعیت‌های خارجی و تعلیم اسطوره‌ای و دینی نزد فیثاغورسیان و آیین اُرفئوسی کمک می‌گیرد. در بخش زیر به بررسی و تفصیل همین نکته‌ها می‌پردازیم.

۴ پاسخ افلاطون به پارادوکس منون (نظریه یادآوری و لوازم آن)

افلاطون پارادوکس منون را استدلالی فریبنده و سست کننده می‌شمارد. او در پاسخ، به سراغ تعلیم اسرارآمیز برخی عالمان به حقایق دینی می‌رود که می‌گویند نفس‌های ما آدمیان پیش از هبوط در دنیا و تن خاکی، زندگی یا زندگی‌های پیشین را سپری نموده و با امور و حقایق آشنا شده‌اند. از سوی دیگر از آنجا که امور عالم و طبیعت به هم پیوسته‌اند، وقوف به بخشی از آن موجب آگاهی یا به یادآوردن بخشی دیگر می‌گردد (منون، ج-الف ۸۱). این تعلیم مستلزم آن است که نفس از قلمروی برتر به جهان مادی فرود یافته و از وطن اصلی خود دور شده

را که می‌شناسد، دیگر نمی‌کوشد تا جستجو کند؛ زیرا اگر آن را می‌شناسد، دیگر نیازی به پژوهش آن نیست. اما آدمی هر آنچه را که نمی‌شناسد بازهم نمی‌تواند پژوهش کند؛ زیرا در این صورت هم نمی‌داند که چه چیزی را جستجو کند.» (منون، ۸۰).

گفتنی است که در تعبیر پژوهشگران، این يك *aporema* یا دشواری است. واسیلیس پولیتیس برآن است که در محاوره‌های اولیه افلاطون، با دو گونه دشواری روبرو هستیم: ۱- گونه نخست دشواری به معنای سردرگمی در برابر يك پرسش است. چنان که در بیشتر موارد، طرف گفتگوی سقراط از ارائه تعریف کلی يك مفهوم اخلاقی که خودش بکاربرده درمی‌ماند و در عین حال تشنه یافتن پاسخ است. ۲- گونه دوم دشواری به معنای مسأله یا معما و آگاهی از این مسأله است. معمائی که به معنی يك پرسش ساخت و پرداخت شده بوده و دارای دو طرف متضاد با دلایل مناسب در هر دو طرف است (Politis, 2006, 97). پولیتیس دشواری یا پارادوکس منون را از گونه دوم می‌شمارد. طبیعی است که افلاطون به عنوان يك فیلسوف نمی‌تواند چنین دشواری یا مسأله‌ای را بررسی نکرده رها کند. چون دشواری به این معنی يك بُن‌بست فکری است و پارادوکس منون از این چشم‌انداز به رکود فکری منتهی می‌گردد؛ و گوئی که شأن بشری یا به مرتبه حیوانات (ندانستن کامل) تنزل می‌یابد یا به مرتبه فرشتگان (دانستن کامل) ترقی می‌کند.

با توجه به سخن نقل شده، مفاد پارادوکس بر شناختن کامل یک چیز ناظر است. اگر چیزی را به کمترین میزان شناسیم، در این صورت نمی‌توانیم آن را به عنوان موضوع یا مُتعلّق شناخت قرار داده و به جستجوی آن بپردازیم. گزارش دوباره پارادوکس از زبان سقراط، یک بُن‌بست فکری یا قیاس دو حدی را به صورت انتزاعی نشان می‌دهد که هر دو مسیر مغروض در آن، به یک نتیجه می‌انجامند. تصور دقیق پارادوکس، مستلزم دو حالت دانستن کامل چیزی و ندانستن کامل است. دانستن کامل یک چیز، مجالی برای پژوهش بیشتر باقی نمی‌گذارد؛



کند که طبق آن، مرتبه‌ای از معرفت را از دوره پیش از تولد دارا بوده و پژوهش و آموختن، یادآوری همان چیزهائی است که آنها را از پیش می‌شناسیم. در مرحله دوم، سقراط یکی از خدمتکاران منون را درباره یک مسأله هندسی به پرسش و پاسخ می‌کشد. در مرحله سوم، سقراط دوباره نظریه یادآوری را توصیف می‌کند. همچنین او این نظریه را ضمن استدلال برای اثبات جاودانگی نفس، بکار می‌برد و پیوند میان نظریه یادآوری و مباحثه هندسی با خدمتکار منون را توضیح می‌دهد. (Fine, 2014, p: 10). خواهیم دید که مرحله دوم یعنی پرسش و پاسخ میان سقراط و خدمتکار منون، عملاً اثبات وجود نمونه‌ای از آموختن و پژوهش به معنی یادآوری است و مرحله سوم نیز بدین مطلب اشارت دارد که افلاطون در صفحه‌های پایانی از محاوره منون، نظریه یادآوری را با جدائی معرفت از عقیده درست مرتبط ساخته و آن را با استدلال از راه علی معلولی یکی می‌شمارد.

آیا از بن‌بست فکری پارادوکس منون می‌توان بیرون رفت؟ پیش از این در مقدمه نوشته حاضر گفتیم که افلاطون در بررسی و حلّ این دشواری، از سه نکته بهره‌مند می‌تواند بشود: ۱- نظریه دینی-اساطیری قول به تناسخ نفس‌ها و تجربه زندگی‌های پیشین طبق آیین اُرفئوسی و مکتب فیثاغورسیان؛ ۲- توجه به مُتعلّق کَلّی و ثابت برای گزاره‌های علمی و ۳- وجود برخی پژوهش‌ها و بررسی‌ها که در قالب علوم و فنون تبلور یافته است. به نظر می‌رسد افلاطون به لحاظ منطقی-فلسفی در برابر پارادوکس منون، سخنی برای گفتن ندارد! این دشواری، از جنبه منطقی پاسخی ندارد و افلاطون با فرض دو حالت دانستن کامل چیزی یا ندانستن کامل، راهی جز پذیرفتن بن‌بست فکری ندارد. بواقع ترجیح یکی از دو حالت نسبت به دیگری، ترجیح بدون مُرجّح است.

نتیجه پارادوکس عبارت است از ناممکن بودن هر گونه پژوهش و جستجوی علمی؛ اما افلاطون در ادامه بحث به امکان وجود پژوهش‌های علمی توجه

است. آئین اُرفئوسی با قول به تناسخ نفوس، از منطقه تراکیه (Thrace) در شمال دریای اژه به سرزمین یونان آمده و توسط برخی اندیشمندان و شاعران بویژه فیثاغورسیان و امپدوکلس پذیرفته شده است. قول به اصالت نفس و تناسخ آن، تعلیمی است که با سنت اساطیری ایزدان اُلَمپ بیگانه است.

به تعبیر گاتری ورود افلاطون با منون به مرحله تازه فکری به کمک «عناصر فیثاغورسی یعنی جاودانگی و تناسخ، خویشاوندی اجزاء طبیعت و ریاضیات است که در دیدار نخست افلاطون از ایتالیا و سیسیل در سال ۳۸۷ [پیش از میلاد] برانگیخته می‌شود.» (Guthrie, 1975, 236, 249). گاتری طرح وجود نفس، تناسخ و ... را در منون، با اندیشه‌های دینی فیثاغورسیان و آیین اُرفئوسی مرتبط می‌بیند. چون خود افلاطون مسأله زندگی‌های پیشین را به عنوان تعلیم کاهن و کاهنه‌هایی که دارای ذهنیت خدای‌شناختی هستند، معرفی می‌کند (منون ۸۱-۸۰). اما منظور گاتری، جاودانگی نفوس بشری و انتقال آنها از تنی به تن دیگر هنگام مرگ است. نکته بعدی چیزی است که افلاطون در تبیین یادآوری در منون بیان می‌کند: اجزاء طبیعت به هم پیوسته هستند چنانکه با وقوف به بخشی از آن به یاد بخشی دیگر می‌افتیم. افلاطون این مطلب را مستقیماً به عنوان تعلیم اهل حقایق دینی و بدون ذکر نام فیثاغورسیان مطرح می‌کند (منون، ۸۱). گاتری در بیان خویش یقیناً به خویشاوندی طبیعت نزد فیثاغورسیان به عنوان نتیجه قول به تناسخ نفوس و امکان افت و خیز رتبه نفس در فرایند انتقال از تنی به تن دیگر متکی است. مطلب دیگر در سخن گاتری به توسل افلاطون به مبحث هندسی دو برابر ساختن مساحت یک مربع برمی‌گردد؛ همان که سقراط آن را با یکی از خدمتکاران منون به بررسی می‌گذارد.

گیل فاین، پاسخ افلاطون به پارادوکس منون را طی سه مرحله دانسته و می‌گوید: «در مرحله نخست، او [سقراط] نظریه یادآوری را توصیف می‌



لازم و کافی برای امکان رخ دادن آموختن و پژوهش علمی، چه هستند؟ در پاسخ بدین پرسش است که افلاطون، تنها زمینه ممکن برای تحقق آموختن و پژوهش علمی را در پذیرش حالتی سوم تشخیص داده که بین دانستن کامل چیزی با ندانستن کامل جای دارد؛ به عبارت دیگر حالت سوم، دانستن نسبی یا اجمالی یک چیز است. شناخت نسبی چیزی، با جهل نسبی بدان چیز همراه است. بنابراین افلاطون سرانجام در پاسخ به مسأله نظری عدم امکان آموختن و پژوهش علمی، به این نظریه می-رسد که آموختن یا معرفت، *یادآوری* (anamnesis/recollection) است و تنها بدین معنی است که پدیده آموختن و معرفت می تواند در این دنیا، امکان وقوع داشته باشد. خود این مطلب بسنده است تا پی ببریم که برای افلاطون آموختن و معرفت غیر از ادراک حسی است. اگر هم بسنده نباشد، باید از *محاوره فایدون* (بندهای ۷۲ تا ۷۵) و *صدور گزاره های عقلی بهره ببریم*.

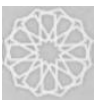
در راستای دانستن نسبی چیزی و امکان پرسش از آن، می توان از مطلبی که در *قوانین* آمده است کمک گرفت. افلاطون می پندارد که درباره هر چیزی، سه نکته قابل طرح است: ۱- واقعیت یا خود چیزی که هست؛ ۲- تعریف آن واقعیت و ۳- نام آن واقعیت. او در ادامه می گوید: «... بدین ترتیب در باب هر چیزی، دو گونه پرسش می توان مطرح ساخت؛ ... گاهی آدمی یک نام صرف و تنها، عرضه می دارد و تعریف آن را می طلبد و گاهی هم تعریف را عرضه می کند و نام معادل آن را خواستار می-شود.» (*قوانین*، کتاب ۱۰، ۸۹۵د). به هر حال باید مرتبه ای از واقعیت برای چیزی لحاظ بکنیم و با گونه-ای آگاهی نسبی، بتوانیم از نام چیزی به تعریف آن یا از تعریف چیزی به نام آن برویم.

اجمالاً برپایه *محاوره منون* و تفصیل مطلب در *محاوره فایدون* (بندهای ۷۶-۷۲)، می بینیم که افلاطون معتقد است فرایند یادآوری هنگامی ممکن است رخ دهد که چیزی را فراموش کنیم. فراموشی به معنی گم کردن یا غیبت چیزی پس از دانستن یا

می کند. در واقع او با ارائه مورد نقضی برای نتیجه پارادوکس منون، پارادوکس را ابطال می نماید. افلاطون به عنوان نمونه به پژوهش یک مسأله هندسی روی آورده و سقراط را در گفتگو با یک پسر خدمتکار تصویر می کند که علم و هندسه نیاموخته و از کسی هم در این باره مطلبی یاد نگرفته است. سقراط شکل مربعی را رسم می کند و می خواهد تا پسر خدمتکار، مربعی دوم با مساحتی دو برابر مساحت مربع نخست بکشد. او پس از چند مورد پاسخ نادرست، به پاسخ درست که کشیدن مربع دوم با ضلعی برابر اندازه وتر مربع نخست است، می رسد (*منون*، ۸۶-۸۲).

افلاطون با این مباحثه هندسی، عملاً دو هدف را یکجا دنبال می کند: نه تنها نشان دهد که آموختن و معرفت امری ممکن است بلکه چگونگی آن را هم که به شکل یادآوری است، روشن می سازد. اگر برخلاف ادعای پارادوکس منون، پژوهش و جستجوی علمی در عمل رخ می دهد و ما با پژوهش مسائل هندسی یا ریاضی یا امور طبیعی به شناخت بیشتر می رسیم، باید دید که خود این پژوهش و آموختن، چگونه و چرا ممکن است. اگر راه حل افلاطون برای برون رفت از پارادوکس منون را بخواهیم با زبان استدلالی بیان کنیم باید یک قیاس استثنائی شرطی از نوع قاعده رفع تالی تنظیم کنیم. مقدمه نخست: اگر پارادوکس منون صادق باشد، آنگاه در عمل هیچ گونه آموختن و پژوهش علمی رخ نخواهد داد. مقدمه دوم: اما در عمل آموزش و پژوهش علمی رخ می دهد. نتیجه: بنابراین پارادوکس منون، صادق نیست. بدین ترتیب افلاطون می تواند از بن بست فکری پارادوکس منون بیرون آید. گام بعدی افلاطون، باید عبارت باشد از تبیین منطقی-فلسفی این رخداد پژوهش و جستجوی علمی که به عنوان مقدمه دوم یا تالی آمده است.

افلاطون با این پرسش روبرو است که امکان رخداد آموختن و پژوهش علمی، مبتنی بر کدامین زمینه ها است؟ گوئی او یک نوع پرسش استعلائی به معنی کانتی مطرح کرده است: شرط های



قائل هستیم. سقراط طی گفتگو با منون، به یک تشبیه پناه می‌برد تا بتواند تفاوت را روشن سازد. معرفت به مانند آن است که فردی به شهر لاریسا رفته و می‌تواند دیگران را نیز به آنجا ببرد؛ لکن عقیده درست به مانند آن است که فرد راه را می‌داند بدون آنکه رفته باشد. سقراط و منون توافق دارند که شخص دارای معرفت، همیشه صائب و موفق است و شخص دارای عقیده درست هم تا هنگامی که آن عقیده را دارد، صائب است (منون، ۹۷-آج).

افزون بر این، تشبیه دیگری هم هست و سقراط ضمن آن عقیده را همانند پیکره‌های سبک و منفذدار دایدالوس می‌شمارد که به موجب وزیدن باد و ورود هوا در منفذهای آنها، دچار لرزش می‌شوند. افلاطون می‌گوید: «عقاید درست، چیزهای خوبی هستند و تا آنجا که سر جای خود باقی بمانند، سبب امور خوب خواهند بود؛ اما این عقاید زیاد پابرجا نمی‌مانند و از ذهن شخص می‌گریزند. لذا ارزش زیادی ندارند مگر آنکه شما آنها را با تعقل و استدلال علی (aitias logismo/ causal reasoning) ببندی و استوار سازی. منون گرمای این فرایند، چنانکه پیش از این توافق کردیم همان یادآوری است. اگر عقاید درست، بسته شوند به معرفت مبدل گشته و ثابت می‌مانند.» (منون، ۹۸-آ۹۷). پیداست که معرفت، نوعی شناخت ثابت و تزلزل ناپذیر است اما عقیده، دچار تزلزل و دگرگونی است. اگر برنامه تبدیل عقیده درست به معرفت، همان فرایند یادآوری است، باید بپذیریم که با اندیشه ناظر بر نسبت علی معلولی، می‌توان عقاید درست را بر یک عده مبانی و دلایل، پی‌ریزی و مستحکم ساخت.

در منون تفکیک معرفت از عقیده درست، بیشتر یک جدائی روش‌شناختی است تا جدائی موضوع-شناختی. با توجه به کلیت محاوره که هنوز به مباحث وجودشناختی یعنی اثبات مثل و نفوس اقدام نکرده است، نباید نظریه مابعدطبیعی دو عالم (two world theory) مثل و محسوسات را به عنوان تعلیم قطعی انتظار داشته باشیم. این نظریه

داشتن آن چیز است. بنابراین در ادامه بحث، او باید به تشریح مسائل مهم‌تری یعنی مبانی مابعدطبیعی و تعالیم دینی فیثاغورسیان مانند زندگی پیشین، حقایق مثالی شناخته شده و نفس‌های بشری بپردازد. اگر تحقق شناخت، مبتنی بر وجود فاعل و مُتعلق شناسائی است در این صورت موضع نگرفتن افلاطون درباره این امور وجودی، نیمه و ناقص رها کردن حرکت فکری خودش است.

اکنون لازم است به جدائی معرفت (episteme/ knowledge) از عقیده (doxa/ opinion) که با نظریه یادآوری پیوسته است، توجه کنیم. افلاطون هر چند در منون به جدائی میان معرفت با عقیده درست می‌پردازد لیکن گفتنی است که پیش از آن در برخی محاوره‌های اولیه به این جدائی رسیده بوده است. او در محاوره گرگیاس، معرفت را از عقیده جدا ساخته و معرفت را با فرایند آموختن و فراگیری تدریجی جهت رسیدن به یک باور یا اقناع پیوند می‌زند. حال آنکه عقیده عبارت است از دست‌رسی به یک باور یا اقناع بدون فرایند آموختن (گرگیاس، ۵۵-۴۵۴). در گرگیاس نمونه آموختن مسائل ریاضی هم ذکر شده لکن تبیین فلسفی فرایند آموختن به معنی یادآوری، در منون انجام پذیرفته است.

جدائی معرفت از عقیده در گرگیاس و حتی پروتاگوراس، بیشتر برای تمیز میان فیلسوف با سوفسطائی است. افلاطون که دغدغه جدا کردن راه سقراط و خودش را از راه سوفسطائیان و سخنوران در سر می‌پروراند، باید بتواند به تثبیت هر چه بیشتر این جدائی بپردازد. البته او در منون مجبور است جدائی معرفت با عقیده درست را با نظریه یادآوری سازگار کند.

در صفحه‌های پایانی منون، با تأکید افلاطون مبنی بر برتری معرفت نسبت به عقیده درست روبرو هستیم؛ این برتری نه از لحاظ عملی بلکه از جنبه نظری است. او می‌اندیشد که هم معرفت و هم عقیده درست به یک اندازه مایه راهنمایی عملی هستند اما در عین حال برای معرفت ارزش بیشتری



زندگی پیشین، نزد نفس‌های ما باقی مانده است. دوم عقیده‌ای که به عالم محسوس مربوط است و از راه ادراک حسی بدست می‌آید. تبدیل عقیده درست به معرفت، با توجه به یادآوری عقیده درست به معنی نخست کلمه است که برنامه‌ای معتبر و ممکن خواهد بود. البته در فرایند فکری یادآوری یا آموختن، باید از عقیده‌های مربوط به اشیای محسوس نیز بهره‌مند شد.

۵ نظریه یادآوری در محاوره فایدون

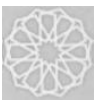
با توجه به حضور فرایند یادآوری در *فایدون*، شایسته است از مبانی وجودی لازم برای تحقق معرفت، تحلیلی کوتاه داشته باشیم. روند کلی بحث و بررسی تا اینجا، نشان می‌دهد که افلاطون در ادامه کار فلسفی *منون*، در *فایدون* هم باید دو سه گام دیگر بردارد. او نخست باید به سراغ وجود اموری که مُتعلّق یادآوری هستند، برود و تفاوت آنها را با امور محسوس روشن کند. در مرحله دوم لازم است از وجود نفس به عنوان فاعل شناسا بحث کند. روند فکری افلاطون در محاوره *فایدون* عملاً نشان خواهد داد که آیا نظریه آموختن به معنی یادآوری، تثبیت پذیر است یا نه؟ به عبارت دیگر تا مبانی وجود شناختی نظریه معرفت احراز و اثبات نشوند، خود نظریه معرفت و آموختن هم، پادرها خواهد بود و دوباره به بحران معرفتی دچار خواهیم شد. با این چشم‌انداز، *فایدون* بیشتر به تشریح و تفصیل مطالبی می‌پردازد که بذره‌های آنها در *منون* افکنده شده‌اند.

افلاطون در استدلال بر جاودانگی نفس از راه یادآوری و علم پیشین به حقایق امور (*فایدون*، ۷۶-۷۲)، به یک شرط لازم برای تحقق یادآوری توجه می‌کند که پیش از این به آن اشاره کردیم: یادآوری نوعی بازیابی و پیدا کردن امر گم شده و فراموش شده است. بنابراین چیزی مشمول یادآوری خواهد بود که غایب باشد. هنگامی می‌توان از گم شدن یا غیبت چیزی سخن گفت که آن چیز، نخست حاضر و در

در محاوره‌های بعدی یعنی *فایدون* و *جمهوری* است که تفصیل و تثبیت می‌یابد. اما تبدیل عقیده درست به معرفت، مستلزم وجود اجمالی یا نهفته عقایدی درست در نفس بشری است که از زندگی پیشین بدست آمده و طی فرایند یادآوری، به تدریج از اجمال به تفصیل در می‌آیند. تبدیل عقیده درست به معرفت به معنی فرایند آموختن یا یادآوری، مفروض می‌گیرد که عقیده درست و معرفت باید ناظر بر واقعیت هم‌سنگ باشند. در تشبیه رفتن و نرفتن به لاریسّا، عقیده درست و معرفت به عالم محسوس مربوط است. اما اصل سخن افلاطون آن است که در فرایند آموختن به معنی یادآوری، عقایدی درست که مربوط به عالم پیشین است، به معرفت تبدیل می‌گردند. بنابراین او با این تبیین و البته غیرمستقیم، از معرفت به معنای حضور چیزی برای چیزی، پرده برمی‌دارد؛ یعنی رخدادی که در زندگی پیشین نفس، رخ داده است.

با توجه به مطالب *منون* و (*گرگیاس*، ۵۵-۴۵۴)، تردید نیست که طی فرایند آموختن به تدریج با اصطلاحات فنی و دلیل یا دلیل‌هائی روبرو می‌شویم که ما را به نحو عقلی به پذیرش یک باور سوق می‌دهند؛ در این حالت درستی یا نادرستی مطلب را به شخص یا گروه خاصی هم نسبت نخواهیم داد. ولی در حالت عقیده از راه اقناع بدون آموختن تدریجی، به باور و اعتقاد بی‌دلیل یا بدون پشتوانه فکری، دست می‌یابیم. یعنی با پناه بردن به مرجعی غیر از فرایند آموزش و دلیل عقلی است که قانع می‌شویم. لذا می‌توان پذیرفت که معرفت، نوعی شناخت باواسطه از راه مفاهیم و دلایل است که محصول آن باور و حکم مُستدلّ می‌باشد. به همین دلیل می‌توان گفت داشتن عقیده درست و بدست آوردن معرفت، دو گونه شناخت در طول همدیگر هستند نه در عرض هم.

می‌توان نتیجه گرفت که با پذیرش نظریه آموختن و معرفت به معنی یادآوری، دو گونه عقیده درست نزد افلاطون خواهیم داشت. یک گونه عبارت است از عقیده‌ای که به شکل نهفته و اجمالی از



نتیجه است. اما اگر حالتی از معرفت به معنی حضور بی‌واسطه و مستقیم حقایق برای نفس را در نظر بگیریم، در این صورت با شناخت شهودی سر و کار خواهیم داشت.

اکنون می‌توان پرسید آیا در *منون* و *فایدون* معرفت باواسطه از نوع یادآوری به معرفت بی‌واسطه از نوع شهودی می‌تواند برگردد یا نه؟ گفتنی است که در یک پس‌رفت و بازگشت به زندگی یا زندگی‌های پیشین، سرانجام باید به معرفت بی‌واسطه و شهودی نفس از حقایق مثالی منتهی شویم؛ چون یادآوری به قلمروی مربوط است که از خود حقایق دور بوده و ناچار در این دنیا به معرفت باواسطه از آنها می‌توانیم دست یابیم. بنابراین محال است یادآوری چیزی، به یادآوری پیشین برگردد و آنهم دوباره به صورت بی‌پایان به یادآوری پیش از خود برگردد. اگر گرفتار چنین تسلسل بی‌پایانی بشویم، عملاً به معنی آن است که حتی امکان تحقق یک مورد یادآوری هم ناممکن است. لذا این نکته مهم قابل استنباط است که هر معرفت باواسطه و استدلالی از مُثل، در معرفت بی‌واسطه و شهودی همان حقایق ریشه دارد. بنابراین خود افلاطون بواقع دو معنی برای معرفت باید قائل باشد: معرفت باواسطه و استدلالی به معنی یادآوری و معرفت بی‌واسطه به معنی شهود.^۱

لازم است به پیوند میان امور عالم هم دقت کنیم است که در محاوره *منون* ذکر شده بود (۸۰ و ۸۱). افلاطون میان خود حقایق مثالی با اشیاء محسوس، باید بتواند پیوندی برقرار نماید تا آگاهی به اینها، ما را به آگاهی از آنها دلالت نماید. اما این پیوند در *منون* تنها به عنوان دستاوردی از نظریه تناسخ بوده و مبهم باقی می‌ماند؛ چون هنوز نظریه مرتبط با وجود مُثل، ساخت و پرداخت نشده است. در *فایدون* با بهره‌مندی (methexis/ participation) یا تقلید (mimesis/ imitation) اشیاء محسوس از مُثل و تأسی آنها به حقایق مثالی به عنوان غایت‌ها،

دسترس بوده باشد. اگر این مطلب را از جنبه منطقی بنگریم باید گفت در فرایند یادآوری، اساساً با رخدادی نفسانی روبرو هستیم که با گذر فکری از چیزی حاضر به چیزی غایب همراه است. پس می‌توان آن را دلالت یا تداعی (signification or association) هم نامید. دلالت به معنی آگاهی به چیزی از راه آگاهی به چیزی دیگر است. نخست باید به آگاهی از چیزی دست یابیم تا همین آگاهی هرچند به صورت کم رنگ و نهفته، نزد ما باقی بماند. در مرتبه بعد است که هنگام روبرو شدن با مشابه یا مغایر چیز پیشین، آن آگاهی کم رنگ یا نهفته، دوباره در ذهن فراخوانده می‌شود.

برپایه استدلال افلاطون در *فایدون*، آگاهی‌های فراموش شده در ذهن ما، بقایای معرفت پیشین ما به خود چیزها یا حقایق مثالی است. چون حقایقی مانند خود عدالت یا خود خیر، به هیچ وجه در عرض یا تراز محسوسات نیستند. به قول افلاطون هر گونه داوری درباره امور محسوس مانند صدور حکم درباره تساوی یا عدم تساوی چیزهای محسوس، مستلزم یادآوری علم پیشین به خود تساوی است. لذا نفس باید پیش از تجسّد در تن خاکی، زندگی یا زندگی‌های پیشین را سپری نموده باشد. حال باید نتیجه بگیریم که یادآوری نوعی شناخت باواسطه و غیر مستقیم است. زیرا هنگامی که خود معلوم نزد فاعل شناسا حاضر باشد، دیگر جهتی برای یادآوری وجود نخواهد داشت. در یادآوری به معنی آگاهی از خود حقایق غایب، دیگر قرار نیست وجود خود غایب هم حاضر شود؛ بلکه تنها علم به آن، فراخوانده می‌شود.

از سوی دیگر این عالم به عنوان مرتبه‌ای از واقعیت، عملاً رونوشت مُثل یا حقایق است. لذا معرفت به معنی یادآوری، نوعی سیر باواسطه یا غیر مستقیم از رونوشت‌ها و سایه‌ها به سوی حقایق مثالی خواهد بود. بخش عمده‌ای از این روند فکری، در قالب صدور حکم کلی در باره چیزهای مشهود و انجام استدلال به معنی ترکیب حکم‌ها و برگرفتن

۱ - در این باره، مقاله «اشراق و شهود از نگاه افلاطون» قابل مراجعه است.



سپری نمودن زندگی یا زندگی‌های پیشین، در منون به صورت کوتاه مورد اشاره واقع می‌شود؛ و لذا این مطلب هم باید به عنوان یک بنیاد وجودی برای امکان معرفت، به تفصیل در *فایدون* بررسی گردد. برخی دلایل افلاطون در اثبات بقای نفس، عملاً با قول به وجود نفس به معنی یک حقیقت غیرمادی و ذاتاً پویا و فعال همراه است. ثانیاً نفس، ممکن نیست هماهنگی (harmonia/ harmony) میان عضوهای بدن باشد. هماهنگی به مثابه یک پدیدار فرعی (epiphenomenon)، وابسته به بدن خواهد بود و اگر نفس، هماهنگی بدن باشد در این صورت نخواهد توانست بر بدن اثر بگذارد. افزون بر این تناسخ به معنی رفتن نفس از تنی به تن بعدی، تنها هنگامی پذیرفتنی است که بر استقلال ذاتی نفس از بدن قائل باشیم؛ به نحوی که با نابودی بدن، نفس همچنان به زندگی خویش ادامه می‌دهد. با توجه به تعالیم افلاطون گفتنی است که نفس در نگاه وی، دست‌کم از دو سه کارکرد ذاتی زندگی، تأثیر و معرفت برخوردار است.

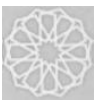
شایان ذکر است که دلیل‌های افلاطون در اثبات جاودانگی نفس اغلب با وجود پیشین نفس نسبت به بدن همراه هستند؛ رفتن به سوی معرفت در این دنیا، تنها به دلیل حصول معرفت در پیش از این دنیا، ممکن است. اگر امکان یادآوری حقایق مثالی، از راه تجربه چیزهای محسوس یا رونوشت محسوس مثل ممکن باشد؛ در این صورت باید بپذیریم که در نگاه افلاطون هر گونه معرفت غیر مستقیم یا استدلالی به مثل، مستلزم وجود نفس یا فاعل شناسای هم‌سنخ و خویشاوند با آنها است که به تعبیر محاوره‌ای *فایدروس*، در زندگی پیشین کم و بیش به دیدار خود حقایق دست یافته و در کالبد انسانی متجسد شده است (فایدروس، ۲۴۹-۲۴۶).

با توجه به آنچه گفته شد، افلاطون هنگامی می‌تواند نظریه تازه معرفت به معنی یادآوری واقع در منون را تثبیت نماید که آن را بر مبانی وجودی مثل، رونوشت بودن عالم محسوس و نفوس، مبتنی سازد. به عبارت دیگر بهره‌مندی افلاطون از عناصر دینی در

روبرو می‌شویم. مثل، اصل‌ها یا علتهائی هستند که نسبت به اشیاء محسوس، از اصالت و تقدّم وجودی برخوردار بوده و چیزهای محسوس هم، فرع یا معلول آنها هستند. مرتبه مثل، حقیقت عالم محسوس است و عالم محسوس، جلوه ظاهری مثل می‌باشد. پیوند اصل با فرع اگر با ملاحظه فلسفی، از بالا به پایین در نظر گرفته شود، به معنی نسبت تنزل وجودی خواهد بود و اگر از پایین به بالا نگرین شده شود، به معنی نسبت ترقی معرفتی. لذا می‌توان نتیجه گرفت که جهت و دلیل اینکه آگاهی به چیزهای محسوس مایه دلالت عقل به مثل و حصول یادآوری است، به این نکته برمی‌گردد که علاوه بر وجود خاطره‌ها نزد نفس، چیزهای محسوس در این دنیا، مرتبه تنزل یافته یا سایه مثل هستند.

گاتری درباره اصل پیوستگی اجزاء طبیعت در محاوره منون و خوانش فلسفی افلاطون از ادعای دینی فیثاغورسیان می‌گوید: «استنباط فیثاغورسیان از این تعبیر که "همه طبیعت (physis) به هم پیوسته است" عبارت بود از مخلوقات عالم محسوس و خاطره‌های نگه‌داشته شده توسط نفس‌ها که رخدادهای معمولی در یک تجسد پیشین را دربرمی‌گرفت. لیکن افلاطون از سوی دیگر از حقیقت غیرتجربی ریاضیاتی و حقیقت اخلاقی (منون ۸۱ج) سخن می‌گوید که این هم به همان اندازه، غیرتجربی است. افلاطون آشکارا بیان می‌کند که خدمتکار، آنچه را که اکنون به یاد می‌آورد، "هنگامی که یک انسان نبوده" (منون ۱۸۶) آموخته است.» (Guthrie, 1975, 249-50). این بینش حاکی از آن است که افلاطون هر چند در پاسخ دادن به پارادوکس منون از تعالیم دینی انگیزه گرفته است لکن خود وی واقف است که آنها را تنها در صورتی می‌تواند نگه‌دارد که با زبان استدلالی و فلسفی ساخت و پرداخت نموده و منطقاً با آراء دیگر سازگار گرداند.

افلاطون در *فایدون*، به وجود نفس (psyche/ soul) به عنوان فاعل شناسا هم توجه یافته است.



به نمایش می‌گذارد. به عبارت دیگر دانشی عام‌تر و برتر از علوم و فنون ریاضی و تجربی باید باشد تا به تثبیت موضوعات این علوم و تبیین اعتبار معرفتی آنها بپردازد. این دانش همان فلسفه به معنی *دیاالکتیک* (Dialectic) افلاطونی یا دانش مبادی عالی همراه با تخریب مفروضات است که در کتاب-های ششم و هفتم *جمهوری* مطرح می‌شود. البته محاوره *منون* نشان می‌دهد که افلاطون عملاً پیش از *جمهوری*، به این تثبیت و تبیین توجه کرده است.

برای پی‌ریزی فلسفه افلاطونی در گذر از معرفت‌شناسی به وجودشناسی، دست‌کم باید سه ضلع بنیادین معرفت‌شناسی، وجودشناسی و نفس-شناسی را پیش چشم داشت. او با برقراری یک ارتباط منطقی-فلسفی میان هر سه بنیان فکری است که می‌تواند حداقل‌های لازم برای تحقق یک نظام فلسفی اصیل را ارائه کند. توجه گذرای افلاطون به مبانی وجودی یعنی نفس‌های بشری به عنوان فاعل‌شناسا و مثل سرمدی به عنوان متعلق‌شناسا در *منون*، بعداً در *فایدون*، تفصیل می‌پذیرد. مباحث انتقادی افلاطون در دوره سوم فکری نیز، بر وجود آن سه ضلع اصلی و بازنگری آنها، مبتنی است. اندیشه افلاطون در دوره دوم فکری را می‌توان چنین خلاصه نمود که: معرفت در علوم تجربی و ریاضی و دیاالکتیک، عبارت است از شناخت کلی و ضروری نفس بشری از مثل سرمدی و تعمیم آن بر عالم محسوس.

طرح اولیه نظریه یادآوری، در *فایدون* رنگ و روی فلسفی به خود گرفته و عناصر عقلانی می‌گردند. افلاطون با نگارش محاوره‌های *منون* و *فایدون* است که به تبیین بنیان‌های وجودی نظریه آموختن و معرفت، روی آورده و از مُرده ریگ بحران معرفتی پیشینیان، رهائی می‌یابد.

۶ نتیجه‌گیری

محاوره *منون*، گذر فکری افلاطون از رویکرد غالباً سلبی به سوی رویکرد ایجابی را نمایان می‌سازد. افلاطون نخست با میراث فکری گذشتگان و معاصرین از جمله بحران معرفتی یا تردید در امکان وجود علوم و فنون روبرو است. چاره اندیشی برای این مشکل، او را به سوی بازسازی منطقی-فلسفی بحران معرفتی در قالب تعبیری به نام پارادوکس *منون* می‌کشاند. او در گام بعدی، وجود پژوهش‌ها یا جستجوهای علمی را پذیرفته و واقف است که باید به تبیین شرایط وجودی لازم برای امکان این پژوهش‌ها بپردازد. او با کمک تعالیم دینی-اساطیری و تقریر مابعدطبیعی از مبانی لازم، به حل بحران معرفتی یا ارائه نظریه آموختن به معنی یادآوری می‌رسد.

افلاطون در مقابله با بحران معرفتی و تثبیت اعتبار علوم و فنون، نه تنها به محدود ساختن دامنه شکاکیت و نسبی‌گرایی معرفتی برمی‌خیزد بلکه از سوی دیگر نمونه‌ای از برنامه جدی فلسفه علم را نیز



منابع

- فتحی، حسن. (۱۳۹۲). *تاریخ فلسفه غرب: از آغاز تا افلاطون؛ ویرایش س.س.د. تیلور، (فصل: سوفسطائیان، به قلم جی. بی. کرفرد)*، تهران: انتشارات حکمت.
- قمی، محمد باقر. (۱۳۹۴). مقاله: اصول وجود- معرفت‌شناختی محاورات اولیه افلاطون؛ در نشریه هستی و شناخت، جلد ۲، شماره ۱، ۱۳۹۴، صص ۵۴-۳۷. تهران.
- قمی، محمد باقر. (۱۳۹۴). مقاله: تجدید نظر افلاطون در وجودشناسی و معرفت‌شناسی پیش از محاورات دوره میانی؛ در نشریه هستی و شناخت، جلد ۲، شماره ۲، ۱۳۹۴، صص ۲۴-۳. تهران.
- گراهام، دانیل. (۱۴۰۰). *پارهنوشته‌های پیشاسقراطی*، ترجمه بهناز دهکردی، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- گمپرتس، تئودور. (۱۳۷۵). *متفکران یونانی*، جلد ۲، ترجمه دکتر محمد حسن لطفی تبریزی، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- هانی، کاظم؛ و حسینی، سید محسن. (۱۴۰۲). مقاله: تفسیر ایدئالیستی پُل ناتورپ از ایده‌های افلاطون و فروکاست آنها به مبای معرفت؛ در نشریه پژوهش‌های معرفت‌شناختی، بهار و تابستان ۱۴۰۲، شماره ۲۵، صص ۲۱۸-۱۹۷. تهران.
- Aristophanes. (1400). *Abrha (The Clouds)*, Persian translation by: Reza Shirmierz, Tehran: Nshre Gatre [In Perasian].
- Aristotle. (1984). *The Complete Works of Aristotle*, the revised Oxford translation, edited by: Jonathan Barnes, Vol. 1. Princeton University Press.
- آریستوفانیس. (۱۴۰۰). *ابرها*، ترجمه رضا شیرمرز، تهران: نشر قطره.
- ارسطو. (۱۳۶۷). *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*، ترجمه دکتر شرف‌الدین خراسانی، تهران: نشر گفتار.
- خراسانی، شرف‌الدین. (۱۳۵۷). *نخستین فیلسوفان یونان*، چاپ دوم، تهران: شرکت سهامی کتابهای جیبی.
- دیوگنس لائرتیوس. (۱۳۸۷). *فیلسوفان یونان (زندگی و مرگ فیلسوفان)*، ترجمه بهراد رحمانی، تهران: نشر مرکز.
- سلطانی کوهانستانی، مریم؛ و صدرمجلس، مجید. (۱۳۹۳). مقاله: اشراق و شهود از نگاه افلاطون، نشریه پژوهش‌های فلسفی، دانشگاه تبریز، سال ۸، شماره مسلسل ۱۴، بهار و تابستان ۱۳۹۳، صص ۲۵-۱، تبریز.
- شفیع بیک، ایمان. (۱۳۹۵). مقاله: الهام و معرفت در فلسفه سقراط و افلاطون؛ در نشریه فلسفه (دانشگاه تهران)، سال ۴۴، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۵، صص ۱۰۲-۸۵، تهران.
- صدرمجلس، مجید. (۱۳۸۵). مقاله: اتهام افلاطون یا کورنفورد! نقدی بر یک تفسیر، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تبریز، سال ۴۹، تابستان ۱۳۸۵، شماره مسلسل ۱۹۹، صص ۱۲۶-۹۹، تبریز.
- Copleston, Frederick C. (1946). *A History of Philosophy*, Vol, 1: Greece and Rome, New Jersey: Search Press, London and Paulist Press.
- Fine, G. (2014). *The Possibility of Inquiry: Meno's Paraodx from Socrates to Sextus*, New York and Oxford: Oxford University Press.



- Gomperz, T. (1375 L. H). *Motafakkeran-e Yunani, (Greek Thinkers)*. VOL. 2. Persian translation by: M. Hasan Lotfi, (Greek Thinkers, Vol. 2), Tehran: Sherkat-e Sehami Entesharat-e Kwarazmi [In Persian].
- Graham, Daniel. (2010). *the Texts of Early Greek Philosophy*, 2 VOLs, New York: Cambridge University Press.
- Gulley, Norman. (1962). *Plato's Theory of Knowledge*, London: Methuen and Co LTD, Barnes and Noble Books.
- Guthrie, W. K. C. (1975). *A History of Greek Philosophy*, Vol. 4, Cambridge: Cambridge University Press,
- Hani, K and Hussein, S. M. (1402. L. H. = 2022). Article: Tafsir-e Idealistiye Paul Natorp az Idehaye Aflatun va Frukast-e Anha be Mabadiy-e Ma'refat; Nashriye-ye Pajuhesh-haye Ma'refat Shenackti, (journal of Epistemological Investigations), year- 1402, No-25, pp: 197-218, Tehran [In Persian].
- Kerferd, J. B. (1997). Chapter: *Sophists*, in: *Routledge History of Philosophy; Volume I: From the Beginning to Plato*, edited by: C. C. W. Editor. London: Routledge.
- Khorasani, Sherefuddin. (1367 L. H). *Nakostin Feylesufan-e Yunani (Early Greek Philosophers)*, Tehran: Sherkat-e Sehami-ye Ketab-haye Jibee, [In Persian].
- Komi, Muhammed B. (1394. L. H. = 2015). Article: Usul-e Vujud-Ma'refat Shenackti-ye Mohaverat-e avvaliye Aflatun; Nashriye-ye Hasti ve Shenackti (journal of Being and Knowledge), Vol-2, NO-1, 1394, pp: 37-54, Tehran [In Persian].
- Komi, Muhammed B. (1394. L. H. = 2015). Article: Tajdid-e Nazar-e Aflatun dar Vujud Shenasi ve Ma'refat Shenasi-ye pish az Mohaverat-e Dovre-ye Miyani; Nashriye-ye Hasti va Shenackti (journal of Being and Knowledge), Vol-2, NO-2, 1394, pp: 3-24, Tehran [In Persian].
- Laertius, Diogenes. (1387 L. H). *Feylesufan-e Yunan (Lives of the Eminent Philosophers)*, Persian translation: Behzad Rehmani, Neshr-e Merkez, Tehran [In Persian]
- Plato. (1994). *The Collected Dialogues of Plato*, edited by: E. Hamilton and H. Cairns, USA: Princeton University Press.
- Plato. (1998). *Complete Works*, edited by: J. M. Cooper, associate editor: D. S. Hutchinson. Indianapolis/ Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Politis, Vasilis. (2006). "Aporia and Searcheing in the Early Plato" chapter 6 in: *Remembring Socrates; Philosophical essays*, edited by: J. Judson and V.Karasmanis, London: Oxford Clarendon Press.
- Sadr Majles, Majid. (1385 L. H = 2005). *Etteham-e Aflatun ya Cornford; Naqdi bar yek Tafseer, (Plato's Charge or Cornford's: a Critic of a Commentary)*; Nashriye-ye Daneshkadeye



- Edebiyyat ve Ulum-e Ensani, Daneshgahe Tabriz (University of Tabriz). Year: 49, Tabestan-e 1385, Issue 199, pp: 99 - 126. Tabriz [In Persian].
- Shafibeik, Iman. (1395. L. H. = 2016). Article: Elham ve Ma'refat dar Falsafe-ye Soqrat ve Aflatun; Nashriye-ye Falsafe, (journal of Philosophy in Tehran University), Vol-44, No-2, year-1395, pp: 85-102, Tehran [In Persian].
- Soltani Kouhanestani, Maryam and Sadr-e Majles, Majid. (1393 L. H= 2013). Article: Eshraq ve Sohud ez Negah-e Aflatun, (Illumination and Intuition in Plato), Nashriye-ye Pajuheshhay-e Felsefi, (Journal of Philosophical Investigations), Daneshgahe Tabriz (University of Tabriz). Year: 8, Bahar ve Tabestan-e 1393, Issue 14, pp: 1- 25. Tabriz [In Persian].
- Woodruff, P. (1990). Chater: Plato's Early Theory of Knowledge, in: *Companion to Ancient Thought: 1. Epistemology*, Edited by: Stephen Everson. London: Cambridge University Press.