

آیا افلاطون مرتبه عالم محسوس را پایین آورده است؟

دکتر حسن فتحی *

چکیده

افلاطون را معمولاً سرسلسله کسانی می‌شمارند که عالم محسوس و اشیای طبیعی را در برابر عالمی معقول و موجوداتی ماورای طبیعی قربانی کرده‌اند. این سخن تا اندازه‌ای درست است. در آثار افلاطون به شواهد فراوانی برمی‌خوریم که از پایین تر بودن مرتبه عالم محسوس نسبت به مرتبه عالم معقول، و پایین تر بودن مرتبه ادراک حسی نسبت به مرتبه معرفت عقلی، حکایت می‌کند. اما اولاً، کسانی جلوتر از او بوده‌اند که حس و محسوسات را بی‌اعتبار خوانده‌اند؛ ثانیاً، شکاکیت نظری و آشفتگی عملی ناشی از حس‌گرایی باعث شده است که افلاطون در عالمی معقول به دنبال یقین نظری و ثبات عملی بگردد؛ و ثالثاً، عالم محسوس در نظر او بهره‌مند از واقعیت است و همین بهره‌مندی باعث می‌شود که نتوانیم آن را توهم محض بشماریم. وجود عالم محسوس و ادراک حسی آن مقدمه‌ای ضروری برای رسیدن به معرفت عالم معقول است. از منظر هستی‌شناختی نیز فرض عالم معقول چیزی از واقعیت عالم محسوس نمی‌کاهد.

واژه‌های کلیدی

جهان محسوس، جهان معقول (عالم مُثُل)، درجات وجود، بهره‌مندی، ادراک حسی، معرفت یقینی.

۱- تصور غالب در میان آشنایان با فلسفه این است که افلاطون با مطرح کردن نظریه مُثُل^(۱) خویش عالمی دیگر در ورای این عالم محسوس و مشهود ما قرار داده و این عالم حس و شهادت را که مادی و انضمامی و جزئی است، در برابر آن عالم ماورا که معقول و انتزاعی و کلی است، قربانی کرده است. او هر آنچه را که حواس به ما نشان می‌دهند، نمودی غیر واقعی تلقی کرده و اموری نامحسوس را واقعی شمرده است. همچنین کم نیستند کسانی که افلاطون را به دلیل این کارش سرزنش می‌کنند.

* - استادیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز.

در این مقاله می‌خواهم میزان اعتبار این تصور را بررسی کنم. امیدوارم توجه به زمینه و زمانه اندیشه‌ورزی و فلسفه‌پردازی افلاطون، دقت نظر در اهداف وی و نگاه فراگیر به مجموعه آثار او، راه ما را برای ارزیابی‌ای روشن و متقن در این خصوص هموار سازد.

۲- حقیقت این است که در آثار افلاطون، از محاورت اولیه سقراطی گرفته تا آخرین نوشته‌هایش به شواهد زیادی برمی‌خوریم که می‌تواند پشتوانهٔ چنین تصویری باشد.

او در محاورت اولیهٔ سقراطی که به دنبال تعریف هستند، امور محسوس و جزئی را شایسته نمی‌داند که در جواب سؤال «X چیست؟» آورده شوند. وقتی ائوثوفرون در پاسخ «دینداری چیست؟» می‌گوید «دینداری کاری است که من هم اکنون انجام می‌دهم» (ائوثوفرون، ۵d)؛ با این انتقاد سقراط مواجه می‌شود که «چیزهای زیاد دیگری نیز هستند که تو آنها را دیندارانه خواهی خواند» (همان، ۱۰d). ائوثوفرون باید آن چیزی را معرفی کند که همیشه امری واحد و یکسان است؛ یعنی او صورت ذاتی دینداری را باید بیان کند (همان، ۴d) و آنجا که پاسخ مخاطبان سقراط کلی است، اما کلی‌تر از آن می‌توان یافت، سقراط همین امر کلی‌تر را مطالبه می‌کند.

وقتی هیپاس در جواب «زیبا چیست؟» می‌گوید «دختر زیبا زیباست» (هیپاس بزرگ، ۲۸۷ e)، باز هم با این اعتراض روبه‌رو می‌شود که مادیان زیبا، چنگ زیبا، دیگ سفالی زیبا نیز زیبا هستند؛ هیپاس باید چیزی را بیان کند که شامل همهٔ اینها باشد. بعلاوه، زیباترین دخترها در مقایسه با خدایان (ایزد - بانوان) به هیچ وجه زیبا نیستند و زشت به نظر می‌آیند (۲۸۹b)؛ او باید چیزی را بیان کند که همیشه و در هر حالتی زیباست و زیبایی هر چیزی از اوست. اگر تغییر اشیای جزئی و محدود را نیز بر آنچه گفتیم بیفزاییم، در اینکه این اشیا صلاحیت گنجانده شدن در تعریف را ندارند، هیچ تردیدی باقی نخواهد ماند.

وقتی به محاورت میانی و به اصطلاح محاورت دورهٔ کمال^(۲) می‌رسیم، این آهنگ ضرورت گذر از جزئیات محسوس به کلیات معقول صریح‌تر و جدی‌تر می‌شود. سقراط افلاطون در میهمانی (۲۱۲a-۲۱۰e)، تحت تعلیمات دیوتیما،^(۳) برای عاشق راستین زیبایی لازم می‌داند که خود را از مشاهدهٔ ظاهری و جسمانی به ملاحظهٔ زیباییهای باطنی و روحانی برکشد و در نهایت سیر و سلوک خویش به رؤیت زیبایی‌ای نایل آید که همه جا و همیشه به یک منوال است، از هر جهتی و در مقایسه با هر چیزی و برای هر کسی زیباست، زیبایی هر چیزی به سبب بهره‌ای است که از او برده است؛ سعادت بالتر از رؤیت این زیبایی نیست و چنین سعادت برای کسی تحقق خواهد یافت که از زیبایی ظاهری به این زیبایی واقعی روی برگردانده باشد.

در فایدون (۷۴d-۷۵b) می‌خوانیم که برابریهای محسوس (به طور کلی چیزهای محسوس) می‌خواهند که به خود برابری (به طور کلی به ایده‌ها) برسند، اما هرگز نمی‌توانند و همیشه فروتر و ناقص‌تر از آن می‌مانند.^(۴)

تمثیل خط در کتاب ششم جمهوری و تمثیل غار در کتاب هفتم، بصراحت از نقص عالم محسوس در قیاس با عالم مثل حکایت می‌کنند و افلاطون در ۵۱۵d تصریح می‌کند که توصیف او از زندانیان در درون غار در واقع وصف الحال خود ما در اندرون عالم محسوس است.

افلاطون در تمثیل معروف فایدروس (۲۴۶a و بعد)، که روح آدمیان و خدایان را به نیروهای متحد اسبها و ارابه‌ران‌های بالدار تشبیه می‌کند، در توجیه ضرورت وجود بالها، این نکته را خاطر نشان می‌سازد که بالها وسیلهٔ ترقی و

تعالی ما از امور محسوس و زمینی، به سوی امور معقول و الهی و آسمانی هستند، و از برکت این بالهاست که روح می‌تواند وجودات واقعی را که اموری نامحسوس و کاملاً معقول هستند، مشاهده کند و به حقیقت راستین دست یابد. در محاورات انتقادی^(۵) و محاورات اواخر عمر افلاطون^(۶) نیز همین عقیده به قوت خود باقی است. در ثائیتوس، که به موضوع چستی معرفت اختصاص یافته است، با توجه به اینکه افلاطون (بعمد)^(۷) نمی‌خواهد نظریه مُثُل را در تبیین خویش وارد سازد، هیچ یک از تعریفهای پیشنهادی ثائیتوس نمی‌تواند از بوته انتقادات سقراطی سالم بیرون آید؛ یعنی عالم محسوس در حدی ارزیابی نمی‌شود که به نحوی از انحا بتواند متعلق معرفت راستین قرار گیرد. بعلاوه، افلاطون در گریزی فلسفی (۱۷۷C-۱۷۲C) با آهنگی کاملاً عرفانی و الهی توضیح می‌دهد که فیلسوف را هوای عالم دیگری در سر است و او همیشه سعی می‌کند از این جهان ناسوتی فراتر رود و در مرتبه ای لاهوتی به خداوند خویش تشبیه جوید.

در فیلبوس که از اخیرترین محاورات افلاطونی است، باز هم شاهد تکرار همین عقیده هستیم. افلاطون در این محاوره (۵۹C) نیز ثبات و خلوص و حقیقت را از آن عالم مُثُل می‌داند و عالم محسوس را فروتر از آن و در درجه دوم از اهمیت قرار می‌دهد. چنانکه در تیمایوس نیز دمیورگوس^(۸) سعی می‌کند ماده بی شکل اولیه را که فاقد نظم و زیبایی است، بر پایه الگوی مثالها نظم و زیبایی ببخشد و این جهان را پدید آورد، که البته عنصر مادی و محسوس عالم باعث می‌شود هرگز نتواند به مرتبه مُثُل برسد و همیشه این جهان در مرتبه‌ای فروتر نسبت به جهان مُثُل قرار خواهد گرفت.^(۹)

۳- با توجه به اینکه نظریه هستی‌شناسی و نظریه معرفت‌شناسی افلاطون دارای پیوندی گسست‌ناپذیر با یکدیگر هستند و به نحوی متناظر با یکدیگر پیش می‌روند - چنانکه در برخی موارد اشاره شده در بند فوق نیز می‌توان تشخیص داد - هر نظری درباره شأن عالم محسوس به افلاطون نسبت بدهیم، بی‌تردید مشابه آن را نیز در خصوص جایگاه ادراک حسی به او نسبت خواهیم داد.

در تمثیل معروف خط منقسم در کتاب ششم جمهوری (۵۱۱e-۵۰۹e) به همان صورت که عالم محسوس در مرتبه‌ای پایین‌تر از ادراک استدلالی و معرفت شهودی جای داده می‌شود، از سخنان مختصر و ضمنی افلاطون در جای جای محاورات مختلف که بگذریم، او در محاوره انتقادی ثائیتوس به صورتی سراسر و به تفصیل (از ۱۵۱d تا ۱۸۶e) استدلال می‌کند که ادراک حسی را نمی‌توان معرفت (به معنای حقیقی کلمه) تلقی کرد.

بدین ترتیب، تا اینجا ملاحظه کردیم که افلاطون عالم محسوس را در جایگاهی پایین‌تر از عالم معقول و ادراک حسی را نیز در مرتبه‌ای فروتر از ادراک عقلی قرار می‌دهد، اما آیا او با این کار خویش در صدد طرد عالم محسوس بوده است یا قصد حفظ و تثبیت آن را داشته است؟

۴- برای اینکه سهم افلاطون را در پایین دانستن مرتبه عالم محسوس و ارزش ادراک حسی معین کنیم و موضع او را در این خصوص روشن سازیم، لازم است به این نکته توجه کنیم که کسان دیگری در این خصوص گوی سبقت را از او ربوده‌اند و او وارث بحثی است که به صورتی جدی مطرح بوده و تبعات مهم خود را نشان داده است.

پارمنیدس، پیش از او، در منظومه فلسفی خویش اعلام کرده است که راه حواس، راه گمان است و عالم محسوس، عالمی است توهمی و غیرواقعی؛ هست واقعی امری ازلی و ابدی است، هیچ کون و فساد و هیچ تغییر و حرکتی نمی‌پذیرد و واحد و تقسیم‌ناپذیر است و فقط به عقل آن را می‌توان دریافت.^(۱۰) او بر این اساس، حرکت و

کثرت را - که دو ویژگی عالم محسوس هستند - انکار کرده است. استدلال او برای انکار حرکت و سیوررت به گونه‌ای محکم به نظر می‌آید که اهل اندیشه تا زمان نگارش سوفسطایی افلاطون هیچ پاسخی برای آن سراغ نداشتند.^(۱۱)

بیشتر از او، هراکلیتوس با تکیه بر عقل و اصالتش اعلام کرده بود که «چشمها و گوشها برای آدمیان گواهی بدنند (پاره ۱۰۷)». او از حرکتی فراگیر طرفداری کرده و اعلام نموده بود که «نمی‌توان دوبار در یک رودخانه پای نهاد (پاره ۹۱).»^(۱۲)

از آنجا که هراکلیتوس، در ورای این امور پذیرای حرکت و تغییر، لوگوسی^(۱۳) را نیز مطرح می‌کرد که موجودی جاودان بود (پاره ۱) و نظام جهانی^(۱۴) اش را امری واحد و ثابت و ازلی می‌دانست که همیشه بود و هست و خواهد بود (پاره ۳۰) و معرفت را در گوش دادن به لوگوس و پذیرفتن وحدت همه اشیا (پاره ۵۰) می‌دانست، در نظام فلسفی او در عین عقیده به سیلان محسوسات و داده‌های حسی، امکان سخن گفتن و فکر کردن فراهم بود، اما پیروان افراطی او در زمان افلاطون^(۱۵) که این لوگوس را نداشتند، نمی‌توانستند لحظه‌ای درنگ کنند تا نامی را برای چیزی به کار ببرند یا استدلالی را برای مدعایی ترتیب بدهند. در هر لحظه‌ای هم خود نام و هم آنچه بنا بود نامیده شود و هم کسی که می‌خواهد نامی را برای چیزی به کار ببرد، همگی متحول می‌شوند و هیچ قرار ندارند. بدین ترتیب، امکان هرگونه سخن و اندیشه‌ای^(۱۶) منتفی می‌شود.

به دنبال هراکلیتوس و پارمنیدس، و پس از کوششهای نسبتاً ناموفق فیلسوفانی چون امپدوکلس و آناکساگوراس و دموکریتوس که سعی می‌کردند به تلفیق آرای متعارض متقدمان خویش بپردازند، نوبت به جماعتی به نام سوفسطاییان رسید که، دست کم اکثر آنها، نه کشف حقیقت، بلکه پیروزی در بحث و استدلال را وجهه همت خویش قرار داده بودند.

چهره برجسته این جماعت، پروتاگوراس آبدرای،^(۱۷) می‌گفت: «انسان معیار همه چیز است، هم معیار هستی چیزهایی که هستند، و هم معیار نیستی چیزهایی که نیستند».^(۱۸) این سخن، بر اساس تفسیر افلاطون در ثائیتوس،^(۱۹) مبنایی حس‌گرایانه دارد. و بدین معناست که «حقیقت برای هر کسی همان است که بر او ظاهر می‌شود. نمی‌توان کسی را متهم به خطا کرد، زیرا اگر کسی اشیا را به گونه‌ای می‌بیند، برای او همان گونه هستند؛ هر چند ممکن است برای دیگران به گونه‌ای دیگر باشند. حقیقت، کاملاً نسبی است» (۸/ ص ۸۴). افلاطون این عقیده پروتاگوراس را با عقیده پیروان هراکلیتوس در خصوص تغییر فراگیر عالم و با عقیده به اصالت حس مرتبط می‌داند و بر این اساس است که در بررسی قوت و ضعف نخستین تعریف ثائیتوس از معرفت (به عنوان ادراک حسی) به ارزیابی این عقیده و انتقاد از آن می‌پردازد. در واقع، با انکار موجود واحد بنیادین پارمنیدس و با متغیر دانستن همه چیز و قرار دادن حس به جای عقل است که می‌توان همانند پروتاگوراس سخن گفت و هر کسی را معیاری برای حقیقت تلقی کرد.

دومین چهره سرشناس سوفسطاییان، گرگیاس اهل لئونتی،^(۲۰) در کتابش درباره طبیعت، یا ناموجود - که هم عنوان و هم محتوایش ناظر بر تعالیم پارمنیدس است^(۲۱) - در صدد برآمد اثبات کند که (الف) چیزی وجود ندارد؛ (ب) اگر هم چیزی وجود داشته باشد انسان نمی‌تواند آن را درک کند، و (ج) اگر هم کسی بتواند آن را ادراک کند،

نمی‌تواند ادراک خود را به دیگران منتقل سازد. او بدین ترتیب یگراس از شکاکیت و لادری‌گری، یا دست کم خودگرایی^(۲۲) دفاع کرد؛ موضعی که مآل سخن پروتاگوراس نیز همین بود.

حاصل کلام تا اینجا این است که کسانی پیش از افلاطون (و در رأس آنها هراکلیتوس و پارمنیدس) عقل و معقولات را از حس و محسوسات جدا کردند و به بی‌اعتباری دوّمین این دو فتوا دادند؛ و کسانی (سوفسطاییان و پیروان افراطی هراکلیتوس) نیز با کنار گذاشتن نخستین این دو با محدود ساختن تفکرات خویش به قلمرو حس و محسوسات به سوی شکاکیت و لادری‌گری و خودگرایی رهنمون شدند و چنین موضع نظری‌ای بود که راه را برای آشفتگی‌های عملی در عرصه اخلاق و سیاست و جز اینها هموار می‌ساخت؛ موضعی که نه خودش برای افلاطون (و پیشتر از او، سقراط) پذیرفتنی بود و نه نتایج عملی برخاسته از آن.

۵- نظریه افلاطون درباره عالم مُثُل، و قرار دادن محسوس در جایگاهی که فروتر از این عالم و بهره‌مند از آن باشد، در چنین بستری و به قصد بیرون رفتن از ورطه شکاکیت نظری و هرج و مرج عملی مطرح شده است. از تعریف‌های منطقی محاورات اولیه سقراطی گرفته تا مشاهدات اشراقی محاورات دوره کمال و تا تقسیم دیالکتیکی محاورات انتقادی، همگی بر پایه این پیش فرض استوارند که معرفت ممکن است و ما نباید در راه رسیدن به آن دچار یأس شویم. افلاطون مایوس شدن از وصول به معرفت و بدبینی به بحث و استدلال را بیماری بزرگی تلقی می‌کند: «برای آدمی هیچ مصیبتی بزرگتر از این نمی‌تواند پیش آید که (به سبب یأسی که دامنگیرش شده است) از پرداختن به بحث و استدلال بیزار شود» (فایدون، ۸۹d). قصور خود ماست که باعث می‌شود در بحث‌های خود به نتایجی نادرست برسیم و سرانجام چنین نتیجه بگیریم که هیچ امر ثابت و مورد اعتمادی نه در عرصه واقعیت‌ها و نه در قلمرو بحث و استدلال‌ها وجود ندارد، و هر چیزی در جهان همانند آب رودخانه در سیلان و جریان است و هرگز در هیچ جایی لحظه‌ای درنگ نمی‌کند (همان، ۹۰c).

افلاطون در پایان کراتولوس (۴۳۹c و بعد) نیز، پس از بررسی‌های طولانی درباره دیدگاه سیلان فراگیر و ثبات فراگیر، برای اثبات وجود متعلقات ثابت معرفت (یعنی عالم مُثُل)، این گونه استدلال می‌کند که: «اگر هر چیزی در حالتی از گذر باشد و هیچ امر ثابتی نداشته باشیم، هیچ کس نمی‌تواند به طرز معقولی بگوید معرفتی وجود دارد (۴۳۹e)». عقیده خود او این است که «همیشه کسی هست که می‌شناسد و چیزی هست که شناخته می‌شود» (۴۴۰b). از منون (۸۱e - c، ۸۶b) نیز در این خصوص می‌توان یاد کرد، جایی که افلاطون انسان‌های بهتر و شجاع‌تر و فعال‌تر را کسانی می‌داند که معرفت را ممکن می‌دانند.

وقتی افلاطون (۱) بحق از هراکلیتوس و پیروان او بپذیرد که همه چیزها همیشه در حال سیلانند و هیچ گونه علمی (یا شناختی) به آنها تعلق نمی‌گیرد (مابعدالطبیعه، ۹۸۷a۳۲ و بعد)، (۲) با این عقیده هراکلیتوس و پارمنیدس هم‌آواز باشد که عقل ما را به حقیقت (که معقول است) می‌رساند، (۳) نخواهد که لحظه‌ای با شکاکیت برخاسته از حس‌گرایی معاصران خویش همدلی نشان دهد، (۴) ادامه دادن راه سقراط را در مبارزه با بی‌معیاری‌های نفع طلبانه سوفسطایی‌ها و وظیفه خویش بداند و (۵) نجات جامعه‌اش را (که خود را مکلف به آن می‌داند) در گرو رسیدن به معیارهای ثابت نظری و عملی و پرورش دادن آدمیان برای پابندی به این معیارها تشخیص دهد، در نهایت چاره‌ای

جز این نخواهد داشت که عالم معقول را به عنوان واقعیتهای متعالی در نظر بگیرد و این جهان محسوس را در پیوند با آن عالم، و از برکت بهره‌مندی از آن قابل شناخت و برخوردار از واقعیت قلمداد کند.

در چنین فضایی که بدبینی بر اصل امکان در جهان (یعنی جهان محسوس) حاکم است، اگر کسی بگوید حقایق ثابت و معقول و معرفت‌پذیر در موجودات این جهان محسوس «حضور»^(۲۳) دارند، یا بر آنها «افزوده شده‌اند»،^(۲۴) یا با آنها «در هم تنیده شده‌اند» یا با آنها «در هم تنیده شده‌اند»،^(۲۵) یا این عالم «شریک و همدم آن حقایق است»،^(۲۶) یا از آنها «بهره برده است»،^(۲۷) یا از آنها «تقلید می‌کند»،^(۲۸) یا با آنها «ترکیب یافته است»،^(۲۹) یا این عالم کوشش می‌کند که به آن واقعیتهای «نزدیکتر» یا «شبه‌تر» شود (و اینها همگی الفاظ و تعبیری هستند که افلاطون درباره رابطه میان عالم مُثُل و جهان محسوس به کار برده است)، در واقع در حق این جهان محسوس لطف کرده و آن را از ورطه نیستی و ناشناختگی نجات داده است.^(۳۰) به تعبیر شارل ورنر (۴/ص ۹۸) چنین کسی باعث شده است که «جهان محسوس اعتبارش را باز یابد».

به همین دلیل است که افلاطون وقتی نظریه مُثُل و بهره‌مندی عالم محسوس از عالم مُثُل را در پارمنیدس به نحوی آگاهانه و منتقدانه بررسی می‌کند، ابتدا به نظرش یأوه می‌آید که چیزهایی چون «مو و گل و کثافت و سایر اشیای پست و بی‌ارزش (۱۳۰c) را دارای مثالی ثابت و مستقل بداند، اما سرانجام می‌بیند اقتضای پختگی فلسفی او این است که به هیچ یک از این چیزها به دیده اهانت ننگرد و همه را بهره‌مند از مُثُل بداند (همان، ۱۳۰e). همچنین به همین دلیل است که افلاطون در این محاوره انتقادهای مطرح بر ضد فرضیه مُثُل را (که تقریباً همه آنها نه اصل وجود عالم مُثُل، بلکه بهره‌مندی عالم محسوس از آن عالم و نحوه این بهره‌مندی را مورد انتقاد قرار می‌دهند) از زبان شخص پارمنیدس نقل می‌کند؛ یعنی از زبان کسی که فقط عالم معقول را واقعی می‌شمارد و جهان محسوس را توهمی بیش نمی‌انگارد.^(۳۱)

۶- افلاطون، از منظر معرفت‌شناختی، ادراک حسی و شروع از عالم محسوس را پیش شرط ضروری برای صعود به عالم بالا و رسیدن به معرفت یقینی می‌داند. او در همان فقره محاوره میهمانی که پیش از این اشاره کردیم، برای کسی که قرار است به عالیترین مراتب عشق صعود کند، لازم می‌داند که ابتدا به چهره‌ای زیبا دل ببندد، بعد از آن به چهره‌هایی زیبا، و سپس بقیه راه را ادامه دهد (۲۱۰a و بعد). در فایدون (۷۵a) نیز بصراحت می‌گوید: بی‌تردید هیچ راهی برای رسیدن به معرفت حقایق عالم مُثُل به غیر از راه ادراک حسی وجود ندارد. در تمثیل غار در آغاز کتاب هفتم جمهوری، کسی که راه پرفراز و نشیب معرفت را طی خواهد کرد و سرانجام به مرتبه لقای مُثُل و درک خود مثال خیر نایل خواهد آمد، سیر خود را از ادراک حسی موجودات محسوس آغاز می‌کند.

در جاهایی هم که افلاطون معرفت را «یادآوری»^(۳۲) می‌داند، باز هم ادراک حسی است که ما را به یاد حقایق جاویدان و مطلق می‌اندازد. در این خصوص از فقره‌ای از فایدون که قسمتی از آن را هم اکنون نقل کردیم و از منون ۸۱ و بعد، می‌توان برای نمونه نام برد.

افلاطون از این حیث در ردیف کسانی قرار می‌گیرد که معتقدند ما پیش از آنکه حواس خود را به کار بیندازیم و تجربه کردن را شروع کنیم، هیچ معرفت بالفعلی نداریم؛ یعنی همه معرفت ما از تجربه آغاز می‌شود. البته، این سخن بدین معنا نیست که همه معرفت ما از تجربه نشأت می‌گیرد،^(۳۳) چرا که وقتی چشم ما موجودات عالم محسوس را

می‌بیند، عقل ما به یاد حقایق معقول و ثابتی می‌افتد که اینها به منزله سایه‌های محسوس و نمایندگان متغیر آن هستند. به عبارت دیگر - بدان گونه که در نامه هفتم (۳۴۲e و بعد)^(۳۴) آمده است - اگر کسی از راه مشاهده عالم محسوس وارد نشود، محال است به درک عالم معقول نایل آید، اما به هر حال افراد مستعد باید تا آنجا پیش بروند که پرده از پیش چشم روح آنها برافتد و عقلشان بتواند حقیقت هر چیزی را دریابد؛ یعنی ما دو منشأ برای شناسایی داریم: یکی حس و دیگری عقل؛ و از این دو ابتدا باید حس به کار افتد تا عقل بتواند کارش را شروع کند.

۷- از منظر هستی‌شناختی، به نظر نمی‌آید که او چنین تقدیمی را برای عالم محسوس قایل باشد. او در همه جا از استقلال عالم مثل نسبت به سایه‌ها و نمونه‌های زمینی آن سخن گفته است. اگر همه افراد آدمی یا همه دایره‌های جزئی از بسیط زمین برچیده شوند، باز هم مثال آدمی یا مثال دایره به وجود سرمدی و ثابت خویش ادامه خواهند داد. عالم محسوس وابسته و معلول عالم معقول است و نه برعکس. مثل افلاطونی «آرخه»‌های محسوسات؛ یعنی مبادی و علل آنها هستند؛ در حالی که پیدایش و نابودی و هر گونه تغییر در محسوسات نمی‌تواند هیچ تأثیری در احوال مثل آنها بر جای گذارد.^(۳۵)

اما نکته‌ای که در اینجا نباید مورد غفلت قرار بگیرد، این است که اشیای محسوس در پرتو اصلهای معقولشان به ثبات و قرار نسبی نایل می‌آیند و گویی بر شأن وجودشان افزوده می‌شود، نه اینکه از شأن آنها کاسته شود. ممکن است کسی نخواهد موجوداتی بالاتر از اشیای محسوس را بپذیرد، ولی در آن صورت، دست کم از راهی که افلاطون در صدد پیمودنش بود، نخواهد توانست به چیزی بالاتر از آنچه افلاطون برای عالم محسوس در نظر می‌گرفت، دست یابد؛ یعنی اگر عالم افلاطون را در کلیت آن با عالم منکران جهان مثل او مقایسه کنیم، عالم افلاطون چیزی افزون بر عالم آنها دارد، اما به هیچ وجه چیزی کمتر از آن ندارد.

افلاطون، برخلاف پارمنیدس - و هر کسی که اندیشه وحدت وجودی داشته باشد - هرگز اجازه نمی‌دهد عالم محسوس در برابر عالم معقول قربانی شود و به عنوان امری توهمی به ورطه نیستی روانه گردد. در تمثیل خط او هر دو عالم محسوس و معقول (با تقسیمات فرعی شان) در مرتبه خودشان و به نحوی که اقتضای این مرتبه است، وجود دارند و مراتب واقعیت را تشکیل می‌دهند. اینکه عالم محسوس وابسته به عالم معقول و بهره‌مند از آن معرفی می‌شود، به نفع عالم محسوس است، نه به ضرر. در تمثیل غار نیز وقتی فیلسوف رهیده از بندهای غار به عالیت‌ترین مراتب واقعیت علم پیدا می‌کند، هرگز به این نتیجه نمی‌رسد که غاری و زندانیانی (یعنی عالمی محسوس) وجود نداشته است، بلکه او آنها را بر سر جای خود می‌بیند و وظیفه خویش می‌داند که بدانجا باز گردد و به اهل غار بگوید که حقایق بالاتر از نمودهای آنجا نیز وجود دارد که این نمودها وابسته به آنها هستند. درجات وجود و معرفت در فلسفه افلاطون در یکدیگر منحل نمی‌شوند و هر کدام در مرتبه خویش دوام می‌یابد.^(۳۶)

۸- حاصل کلام اینکه افلاطون، به عنوان یک معرفت‌شناس و هستی‌شناس، می‌خواست پشتوانه معقول برای عالم محسوس تدارک ببیند. او می‌خواست شأن عالم محسوس را ارتقا دهد و به هیچ وجه در صدد کاستن از شأن و منزلت آن نبود.

همچنین بر اساس تناظر آرای نظری و عملی افلاطون - که نظریه معروف «فیلسوف- پادشاه» را می‌توان نماد آن دانست^(۳۷) - به روشنی می‌شود دریافت که او به عنوان یک نظریه‌پرداز اخلاقی و سیاسی، در صدد نادیده گرفتن این جهان نبود، بلکه می‌خواست امور آن را با تکیه بر پشتوانه‌های نظری‌اش به نظم آورد.

پی‌نوشتها

۱- theory of Ideas

۲- یعنی فایدون و میهمانی و جمهوری و فایدروس.

۳- Diotima؛ زنی مستجاب‌الدعوه که سقراط می‌گوید درس عشق را از او آموخته است (۲۰۱d).

۴- درباره دیدگاه‌های رایج در خصوص معنای «ناقص‌تر بودن» جهان محسوس در نظر افلاطون، ن.ک: الکساندر نهماس (۱۹۹۸)، صص ۷۲-۹۲. اینکه کدام یک از این معانی را بپذیریم، چندان تاثیری در اصل استدلال ما ندارد: افلاطون در صدد کمک به عالم محسوس بوده است.

۵- یعنی ثناتیتوس و پارمنیدس و سوفسطائی و سیاستمدار.

۶- که فیلبوس و تیمایوس و قوانین را می‌توان بازرترین نمونه‌های آنها دانست.

۷- به نظر می‌آید که افلاطون در اینجا بعد از عالم مُثُل سخنی به میان نیاورده است تا به شیوه نوعی برهان خلف، اثبات کند که با دست برداشتن از نظریه مُثُل ناچار خواهیم بود که به محرومیت از معرفت رضا دهیم. پس از انجام چنین کاری براحتی می‌توان انتقادهای مخالفان عالم مثل را در پارمنیدس طرح و بررسی کرد و در عین حال، بر سر عقیده بر وجود آنها پایدار ماند؛ یا اگر ثناتیتوس را مقدم بر پارمنیدس بدانیم، با توجه به آن انتقادهای تقریری پخته‌تر از نظریه مُثُل (نسبت به تقریر محاورات قبلی) عرضه کرد؛ تقریری که تأکید آن بر روی روش «تقسیم» است. مطرح نکردن عمدی نظریه مُثُل از سوی افلاطون در این محاوره عقیده کورنفورد (۱۹۵۷، ص ۲۸) است. درباره دیگر دیدگاه‌ها در این خصوص ن. ک: به گاتری (۱۳۷۷) صص ۱۳۷ و ۲۳۳.

۸- Demiorgos (صانع، سازنده، خالق).

۹- ن. ک: تیمایوس، ۳۰a، ۳۷d و جاهای دیگر.

۱۰- ترجمه فارسی آنچه را که از منظومه فلسفی پارمنیدس باقی مانده است در شرف (۱۳۷۰، صص ۲۸۴-۲۷۶) می‌توان دید.

۱۱- در نظر پارمنیدس «تغییر کردن به معنی آن چیز شدن است که نیست» ولی این سخن که، چیزی است که نیست، آشکارا نادرست است. چیزی که هست، نمی‌تواند چیزی نباشد، زیرا «نبودن» به معنی از دست دادن وجود است. بنابراین، همیشه آنچه هست خواهد بود، و آن چیزی است که از اوّل فرض شده و باید فرض می‌شد» (گاتری، ۱۳۷۵a، ص ۶۲). پس از اینکه افلاطون «معنای اسنادی» بودن را از «معنای وجودی» آن (یعنی «است» از «هست») تمیز می‌دهد، زمینه برای گذر از سد استدلال پارمنیدس فراهم می‌گردد (ر.ک: سوفسطایی ۲۴۸e-۲۳۷a).

۱۲- ترجمه فارسی بخش اعظم فقرات باقیمانده از هراکلیتوس را در شرف (۱۳۷۰، صص ۲۳۵-۲۴۴) می‌توان یافت.

۱۳- Logos (قانون جهانی).

۱۴- cosmos.

۱۵- کراتولوس چهره شاخص این دسته از پیروان هراکلیتوس بود. او «سرانجام معتقد شد که اصلاً نیازی به سخن گفتن نیست، بلکه فقط انگشت خود را باید تکان داد؛ و هراکلیتوس را به خاطر این گفته که: «در یک رودخانه دو بار گام نمی‌توان نهاد»،

- سرزنش کرد؛ زیرا به عقیده خود وی: حتی یک بار هم نمی‌توان» (ارسطو، مابعدالطبیعه، ۱۰۱۰a۱۲ و بعد). این سخن ارسطو را نیز نباید فراموش کنیم که افلاطون «در جوانی، نخست با کراتولوس و عقاید هراکلیتوس [هراکلیتوس] آشنا شد، که می‌گفتند همه چیزهای محسوس، در حال سیلانند و هیچ‌گونه علمی (یا شناختی) به آنها تعلق نمی‌گیرد؛ وی در سالهای بعد نیز، همین نظریات را داشت» (همان، ۹۸۷a۳۲ و بعد).
- ۱۶- اندیشه در نظر افلاطون عبارت از سخنی است که ذهن در اندرون آدمی بر خودش می‌گوید (ر.ک: سوفسطایی ۶۴a-۲۶۳e؛ ثنایتوس ۹۰a-۱۸۹e).
- ۱۷- Protagoras of Abdera (c 490 – 420 B.C.) پروتاگوراس همشهری دموکریتوس اصالت اتمی و اصالت تجربی، و حدود ۱۰ سال مسن تر از او، بوده است.
- ۱۸- پاره ۱.
- ۱۹- ثنایتوس، ۱۵۵d-۱۵۱e، ۱۶۲a-۱۶۱b c، ۱۶۸-۱۶۵e، ۱۷۹b-۱۷۷c. البته چنین نیست که همه یونان شناسان با این تفسیر هم آواز باشند. برای برخی دیدگاههای مخالف در این خصوص ن.ک: قوام صفری (۱۳۸۱، صص ۵۷-۲۷). اما به هر حال افلاطون نظریات خویش را (از جمله درباره شأن عالم محسوس) بر اساس این تفسیر پرورش داده است.
- ۲۰- Gorgias of Leontini (c. 490-385)
- ۲۱- درباره رابطه نام و محتوای این کتاب گرگیاس با آثار و تعلیمات پارمنیدس و پیروانش، و درباره ارزش منطقی استدلال او، نگاه کنید به گاتری، ۱۳۷۵b، صص ۶۴ و بعد.
- ۲۲- Solipsism
- ۲۳- παρυσία (پاروسیا).
- ۲۴- προσγίγνεσθαι (پروس گیگنستای، افزایش)
- ۲۵- συμπλοκή (سومپلوکه، به همبافتگی)
- ۲۶- κοινωνία (کونیونیا، مشارکت، همدمی)
- ۲۷- μέθεξις (متکسیس، مشارکت، سهم بودن، بهره‌مندی)
- ۲۸- μίμησις (میمسیس، تقلید)
- ۲۹- μίξις (میکسیس، ترکیب، آمیختگی)
- ۳۰- بسنجید با گاتری، ۱۳۷۷، صص ۱۶۲.
- ۳۱- در پاره ۷ از پاره‌های باقیمانده از منظومه پارمنیدس می‌خوانیم: «فقط با عقل داوری کن: حواس و باورهای انسان [که محسوسات را نشان می‌دهند] هیچ اعتباری ندارند». درباره مخالفان الیایی نظریه مثل افلاطون، ن.ک: تیلور (۱۹۲۶)، صص ۳۵۰ و بعد.
- ۳۲- ἀνάμνησις (تذکر) آنامنسیس.
- ۳۳- این جمله کانت (۱۹۲۹، صص ۴۱، B1) را به خاطر بیاورید که می‌گفت «بی‌تردید تمام معرفت ما با تجربه آغاز می‌شود... اما هر چند تمام معرفت ما با تجربه آغاز می‌شود، از اینجا نتیجه نمی‌شود که تمام معرفت ما از تجربه نشأت می‌گیرد».
- ۳۴- نامه هفتم از آخرین نوشته‌های افلاطون است.
- ۳۵- علاوه بر فقراتی که در بندهای قبلی نقل کردیم، تقریباً در هر جایی که افلاطون از عالم مثل سخن گفته است، می‌توان شواهدی بر این مدعا پیدا کرد.

۳۶- از این جهت نسبت افلاطون به پارمنیدس را می‌توان قابل مقایسه با نسبت هگل به شلینگ دانست: در فلسفه شلینگ «جز مطلق» در «مطلق» محو می‌شود، در حالی که ما در فلسفه هگل چیزی را از دست نمی‌دهیم. (ن. ک: کاپلستن، ۱۳۶۷، صص ۳-۱۷۲).

۳۷- افلاطون در نامه هفتم (۳۲۶a و بعد) می‌گوید: «فاش می‌گویم که تنها فلسفه می‌تواند زندگی خصوصی و اجتماعی آدمیان را سامان بخشد. از این رو آدمیان هنگامی از بدبختی رهایی خواهند یافت که فیلسوفان راستین زمامدار جامعه شوند، یا کسانی که زمام امور جامعه را به دست دارند، به فلسفه روی آورند و در آن به اندازه کافی تعمق کنند [ترجمه لطفی]». (درباره نمونه‌ای از تناظر آرای نظری و عملی افلاطون، ن. ک: فتحی، ۱۳۸۴، صص ۱۰۷-۱۱۷).

منابع

- ۱- افلاطون: دوره آثار، ترجمه محمدحسن لطفی تبریزی (و رضا کاویانی)، خوارزمی، چاپ دوم، ۱۳۶۷. [به آثار افلاطون بر اساس صفحه شماری استفانوس ارجاع داده شده است].
- ۲- ارسطو: متافیزیک (مابعدالطبیعه)، ترجمه دکتر شرف الدین خراسانی (شرف)، چاپ دوم، گفتار، تهران ۱۳۶۷. [به آثار ارسطو بر اساس صفحه شماری ایمانوئل بکر ارجاع داده شده است].
- ۳- شرف، شرف الدین خراسانی: نخستین فیلسوفان یونان، چاپ دوم، آموزش انقلاب اسلامی، تهران ۱۳۷۰.
- ۴- شارل، وریز: حکمت یونان، آموزش انقلاب اسلامی (علمی و فرهنگی)، تهران ۱۳۸۲.
- ۵- فتحی، حسن: «تناظر آرای افلاطون در علم النفس و علم الاخلاق و علم الاجتماع در باب فضایل اخلاقی» در فصلنامه سه علامه (فصلنامه تخصصی موسسه تحقیقاتی علوم اسلامی و انسانی دانشگاه تبریز) سال دوم، شماره ۵، ۱۳۸۴، صص ۱۰۷-۱۱۷.
- ۶- قوام صفری، مهدی: «تفسیر غیرتاریخی افلاطون از قاعده انسان معیاری پروتاگوراس در ذهن»، فصلنامه تخصصی معرفت شناسی و دانش‌های همگن، سال سوم، شماره دوم، شماره مسلسل ۱۰، تابستان، صص ۲۷-۵۷.
- ۷- کاپلستن: تاریخ فلسفه، ج ۷، از فیشته تا نیچه، ترجمه داریوش آشوری، علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، تهران ۱۳۶۷.
- ۸- گاتری، دیبلو. کی. سی: فلاسفه یونان از طالس تا ارسطو، ترجمه حسن فتحی، تهران، فکرروز، تهران ۱۳۷۵a.
- ۹- _____: سوفسطاییان (۲) (ج ۱۱ از تاریخ فلسفه یونان)، ترجمه حسن فتحی، فکرروز، تهران ۱۳۷۵b.
- ۱۰- _____: تاریخ فلسفه یونان، ج ۱۶، افلاطون (۴)، زبان‌شناسی، محاورات انتقادی، ترجمه حسن فتحی، فکرروز، تهران ۱۳۷۷.

- 11- Hnamilton, E. (1989). Plato: The collected Dialogues. Princeton Univesity Press.
- 12- Cornford, F. M. (1957). Plato's Theory of knowledge, USA.
- 13- Kant. I. (1929). Critique of Pure Reason, tr. by Norman Kemp Smith (rp. 1990). Macmillan.
- 14- Nehemas Alexamder. (1998). «Plato on the Imperfection of the Sensible World», in Smith, N.D.(1998). vol. 2, pp. 72-92.
- 15- Smithe N. D. (1998). Plato Critical Assessments. London and New York, Routledge.
- 16- Taylor, A. E. (1926). Plato, the Man and his Work, London (Dover rep. 2001).