

ادراک حسی در دیدگاه افلاطون

مجتبی جلیلی مقدم*

چکیده

ادراک حسی که از اساسی‌ترین و چالش‌برانگیزترین مسائل فلسفه و معرفت‌شناسی است، جایگاه نوینی در اندیشه افلاطون ایده‌آلیست و عقل‌گرا می‌یابد. در معرفت‌شناسی افلاطون، معرفت حقیقی خطاناپذیر بوده و به حوزه مثل یا هست‌ها که لا یتغیرونند تعلق می‌گیرد. در حالی که ادراک حسی نه تنها خطاپذیر است، بلکه به جهان محسوس متغیر تعلق دارد و از این رو، نمی‌تواند معرفت حقیقی باشد. در این نوشتار برآنیم تا امکان و نقش‌آفرینی ادراک حسی در اندیشه افلاطون را بررسی کنیم و این کار مستلزم نگاهی تحلیلی به معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی افلاطون می‌باشد. حاصل مقاله آنکه ادراک حسی به دلیل بهره‌مندی جهان محسوس از عالم مثل و قرار گرفتن میان وجود و عدم، همچنین ذی‌نفس بودن و اندام‌های حسی صرف نبودن انسان به عنوان فاعل شناسا و یادآوری بودن علم، نه تنها ممکن است، بلکه مقدمه‌ای برای معرفت حقیقی است.

کلیدواژه‌ها: وجود، مثل، نفس، معرفت، محسوس، ادراک حسی.

مقدمه

ادراک حسی و شناخت اشیای پیرامونی و محسوس، اولین و ابتدایی‌ترین شناختی است که آدمی در خود می‌یابد. این نوع شناخت مورد امعان نظر و تبیین‌های گوناگون و گاه متضاد قرار گرفته و در طول تاریخ فلسفه جایگاه و مقام متفاوتی به خود دیده است؛ گاه ارج بسیار یافته و شناخت منحصرأ برابر با آن دانسته شده و گاه مورد انکار و تخطئه قرار گرفته و به کناری نهاده شده، اما گاهی نیز در جایگاهی معتدل‌تر و واقع‌بینانه‌تر در کنار انواع دیگر شناخت قرار گرفته است. این گوناگونی تبیین‌ها از چیستی و جایگاه ادراک حسی، وابسته به دیدگاه معرفت‌شناختی و البته هستی‌شناختی و در نتیجه، فاعل شناسا و متعلق شناخت است.

افلاطون، به عنوان یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان تمامی ادوار، خود را در مقابل دیدگاه نسبی‌گرایی سوفسطاییان می‌دید و با غور در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی و به دست دادن تصویری بدیع در این زمینه، در پی عینیت‌بخشی به شناخت است. او با

۱. نظریه ادراک پیش افلاطونی

چیستی ادراک پیش از افلاطون تحت تأثیر دیدگاه‌های گوناگونی قرار داشت؛ دیدگاه‌هایی که برخی از آن فیلسوفانی مانند پارمنیدس، برخی دیدگاه شاگردان و هواداران فلاسفه‌ای مانند هراکلیتوس بود که تغییر شکل یافته بود و برخی نیز از آن سوفسطاییانی همانند گرگیاس و از آن مهم‌تر پروتاگوراس بود که آنها نیز به نوبه خود برخاسته از دیدگاه دو فیلسوف یادشده بودند. این دو فیلسوف با هستی‌شناسی‌های بدیع خویش در مقابل یکدیگر قرار داشتند و از تضاد دیدگاه‌های هستی‌شناختی این دو فیلسوف به

افلاطون، به عنوان یکی از بزرگ‌ترین فیلسوفان تمامی ادوار، خود را در مقابل دیدگاه نسبی‌گرایی سوفسطاییان می‌دید و با غور در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی و به دست دادن تصویری بدیع در این زمینه، در پی عینیت‌بخشی به شناخت است. او با این رویکرد، شناخت عینی را خطاناپذیر و متعلق به حوزه‌ی مثل که بدون تغییر و کون و فسادند می‌داند؛ از این رو، ادراک حسی را نه تنها مساوی با شناخت نمی‌داند و دیدگاه قایلان به این تساوی را مورد انتقاد قرار می‌دهد، بلکه آن را معرفت حقیقی نیز نمی‌داند؛ اما از سویی دیگر، ادراک حسی جایگاه ویژه‌ای دارد، می‌توان این جایگاه را به دلیل بهره‌مندی عالم محسوسات از مثل و همچنین نفس انسان، که آن هم شبیه مثل است، به مثابه گام نخستین برای معرفت حقیقی دانست و نقشی آغازگر برای آن در نظر گرفت.

نبرد غول‌ها تعبیر می‌شود.

عینیت داشتن شناخت مورد تردید واقع می‌شود؛ آن سوفسطایی دیگر که از هراکلیتوس و هستی‌شناسی مبتنی بر سیلان و صیوروت وی برآمده بود، از قضا مقامی ارجمند یافت و مشهورترین سوفسطاییان گشت. پروتاگوراس در مقام شهیرترین سوفسطایی، معرفت‌شناسی خویش را بر مبنای توجه بر انسان تأسیس کرده و شعار «انسان معیار همه چیز» را سر داد. دیدگاه ژرف هراکلیتوس که با عاملی به نام لوگوس (آتش جاویدان، نظم عقلانی و پنهان)، از سویی، در هستی‌شناسی، وحدت را در کثرت و کثرت را در وحدت و نیز ثبات را در صیوروت و صیوروت را در ثبات قرار می‌داد و از سویی، عقل را به پی بردن و نزدیک شدن به این نظم عقلانی و پنهان تشویق کرده و راه را برای معرفتی عینی هموار می‌کرد، در ادامه توسط پیروانش، لوگوس خویش را از دست داد. با کنار گذاشته شدن لوگوس، جایگاه هستی و همچنین معرفت دگرگون شد. پیش‌تر اگر «ثبات مطلق و حتی نسبی در اشیا و جهان وجود نداشت» (استیس، ۱۳۸۶، ص ۸۵)، در عوض نظمی عقلانی بر آن حاکم بود که عقل می‌توانست به آن دست یابد، اما اکنون با نبود لوگوس، جهان، ملقمه‌ای از امور متغیر و سیلانی خواهد بود که دیگر نمی‌توان درباره آن اندیشید و حتی سخن گفت؛ انسان نیز از آن نفس آتشین که بارقه‌ای از آن آتش جاویدان (لوگوس) بود محروم گشته و به موجودی که با احساس سروکار دارد و معرفتی جز آنچه از طریق احساس بر او پدیدار می‌گردد نخواهد داشت. چنین دیدگاهی راه را برای نظریه «انسان معیار همه چیز» هموار می‌کند؛ اساساً امری ثابت وجود ندارد که

پارمنیدس هرگونه کثرت، حرکت و تغییر را انکار می‌کرد و بر آن بود که وجود، امری واحد، ثابت، تغییرناپذیر، ازلی و ابدی است (بریه، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۷۹) که صرفاً با عقل که راه حقیقت را به ما نشان می‌دهد، می‌توان آن را دریافت و حس را بدان راهی نیست؛ حس تنها راه گمان و خطا را به ما عرضه می‌کند (گمپرتس، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۰۰). در مقابل، هراکلیتوس بر آن بود که در این جهان هیچ چیزی ثابت نیست و همه چیز در حرکت، تغییر، سیلان و دگرگونی است (بریه، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۷۱-۷۲) که بر این صیوروت نظم و عقلانیتی حکم فرماست که از آن به «لوگوس» تعبیر می‌کند (کاپلستون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۵۵)؛ لوگوس میزان این تغییرات، دگرگونی‌ها و تبدلات را در راه صعود و نزول کنترل می‌کند و حکمت همانا دستیابی به این نظم پنهان است (گمپرتس، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۹۴). از دل این دو هستی‌شناسی متضاد که یکی بر وحدت، ثبات، نفی کثرت و تغییر و دیگری بر سیلان، صیوروت دایمی و نفی ثبات تأکید داشت، دو سوفسطایی بزرگ سر برآوردند که وجه اشتراکشان تخریب عینیت معرفت بود؛ یکی از این دو سوفسطایی به نام گرگیاس که از پارمنیدس و مکتب وحدت و ثبات‌انگارانۀ او برخاسته بود، بر آن بود که اولاً، چیزی وجود ندارد و ثانیاً، در صورت وجود داشتن، قابل شناخت نخواهد بود و ثالثاً، در صورت قابل شناخت بودن، قابل انتقال نخواهد بود. در این دیدگاه سوفسطایی‌گرایانه، ابتدا متعلق شناخت زیرسؤال می‌رود و سپس امکان شناخت و سرانجام امکان بین‌الذهانی بودن و

اثرگذار و نه عنصر اثرپذیر، اما چیزی است که در میان این دو می‌گذرد و برای هر حس‌کننده‌ای به نحو خاصی پدیدار می‌شود» (افلاطون، ۱۳۸۰، ص ۱۷۹-۱۸۰). در این دیدگاه، ادراک عیناً همان نمود و پدیداری است که برای انسان رخ می‌دهد و غیر از این چیز دیگری نیست؛ زیرا اساساً امر ثابتی در جهان خارج وجود ندارد و هر آنچه که برای انسان نمود می‌یابد همان حقیقت است و غیر از این نمودها چیز دیگری وجود ندارد. با تأمل در این دیدگاه، می‌توان شعار «انسان معیار همه چیز» را بهتر فهمید؛ وقتی اظهار می‌شود که «بودی» در جهان خارج وجود ندارد، بلکه هر آنچه که هست «شدن» می‌باشد که به معنای تغییر، سیوروت، کون و فساد و نو به نو شدن است که عنصر اثرگذاری بیش نیست و از سویی، انسان نیز صرفاً ابزارهای حسی می‌باشد که عنصر اثرپذیر است، اولاً، نمی‌توان از امری مستقل و قائم به ذات که متعلق شناخت باشد نام برد و ثانیاً، نمی‌توان از فاعل شناسایی که قدرت شناخت امور را داشته باشد سخن گفت، فاعل شناسا صرفاً عنصر اثرپذیری است که اندام‌های حسی‌اش در اثر جهان متغیر تحریک می‌شوند. با توجه به ویژگی متعلق شناخت و فاعل شناسا، ادراک به نمودی که به واسطه تعامل دو عنصر اثرگذار و اثرپذیر یادشده به وجود می‌آید تحویل می‌گردد. از سویی نیز این نمود همه آن چیزی است که می‌توان از آن به شیء یا آنچه که در زبان از آن به موجود تعبیر می‌کنیم، تعبیر کرد؛ نتیجه آنکه ادراک همان نمود است و همچنین شیئی که در ابتدای امر آن را موجودی قائم به ذات و مستقل می‌پنداشتیم چیزی جز همان نمود نیست،

بتوان به آن علم و معرفت کسب کرد، بلکه جهان خارج سیلان و تغیر صرف بوده و دم به دم در حال شدن است که با حرکت خویش بر انسان تأثیر می‌گذارد و از سویی، انسان نیز حرکت تأثیرپذیر داشته و در تعامل با جهانی که دارای حرکت تأثیرگذار است ابزارهای حسی خویش را به کار می‌اندازد و در این تعامل برای آدمی نمود و پدیداری به وجود می‌آید که همان را ادراک می‌نامیم؛ دیگر امری ثابت در جهان خارج وجود ندارد که ادراک به آن تعلق گیرد، بلکه در جهان خارج سیلان صرف بوده و دایم در حال شدن است. این شدن، عنصری است که اثرگذار بوده و بر عنصر اثرپذیر که همانا انسان و حواس اوست تأثیر می‌گذارد و از این تأثیر و تأثر و تعامل نمود و پدیداری ایجاد می‌گردد که برابر با ادراک است، گویی ادراک امری است که در تعامل میان دو عنصر اثرگذار و اثرپذیر به وجود می‌آید.

افلاطون در این باره از جانب سقراط در گفت‌وگو با ثئیتوس، بینایی را به نمایندگی از حواس پیش می‌کشد و درباره رنگ و ادراک آن می‌گوید: «چیزی که آن را رنگ سفید می‌خوانیم، در چشم ما نیست و در عالم خارج هم مکان معینی ندارد؛ چه اگر جایش معین بود قراری می‌داشت و "می‌بود" و دایم در حال "شدن" نبود.» او سپس در پاسخ به پرسش ثئیتوس در این باره که رنگ چیست، ادامه می‌دهد: «بگذار اصلی را که اثبات شد که "چیزی قائم به ذات نیست" [را] ادامه دهیم، آن‌گاه خواهی دید که سفیدی و سیاهی و رنگ‌های دیگر در نتیجه برخورد چشم با حرکت‌های متناسب پدید می‌آید. رنگ که ما برایش وجود مستقلی قایل هستیم، در این برخورد نه عنصر

هراکلیتی تحویل می‌برد می‌پردازد و انتقادهای گوناگونی بر آن وارد می‌کند که در ذیل، به آنها می‌پردازیم:

۱-۲. از نظر افلاطون، اگر معرفت همان ادراک حسی باشد، آن‌گاه انسان از مقام والای خویش به مرتبه پست حیوانات نزول خواهد کرد و با آنها برابر خواهد بود؛ زیرا حیوانات هم ادراک حسی را دارا می‌باشند و از این رو، حیواناتی همانند گراز یا بوزینه نیز همان معرفتی را خواهند داشت که انسان‌ها دارند و هوش انسان برابر با هوش قورباغه‌است (همان، ۱۹۱).

۲-۲. افلاطون در ایرادی دیگر، بر آن است که اگر معرفت همان ادراک حسی است و این ادراک همان نمودی است که در اثر تعامل دو حرکت اثرگذار و اثرپذیر به وجود می‌آید و همچنین برای هر کسی به گونه‌ای نمود می‌یابد و از سویی نیز هر کسی بهترین داور احساسات خویش است، دیگر معرفت امری تعلیم و تعلم‌پذیر نخواهد بود و از این رو، مزد گرفتن سوفسطاییان برای تعلیم کاری نادرست خواهد بود. افلاطون در این باره در محاوره ثائیتوس از زبان سقراط می‌گوید: «اگر حقیقت تنها حسی باشد و هیچ انسانی نتواند حسیات انسان دیگری را بهتر از خود او دریابد و تشخیص دهد که نظر او حق یا باطل است، لازم می‌آید هرکس تنها داور خود باشد و هر آنچه در آن داور می‌کند حقیقی و راست باشد؟ پس ای دوست، پروتاگوراس در مقام خردمندی و آموزش آن به دیگران و اینکه از این بابت مزد کلانی دریافت کند چه برتری بر دیگران دارد؟» (همان، ص ۱۹۱-۱۹۲).

۳-۲. انتقاد دیگر مبنی بر احوالات گوناگونی است که بر انسان عارض می‌گردد؛ یک فرد در طول عمر خود احوالات مختلفی را تجربه می‌کند و این

این نمود هم چگونگی و هم وجود اشیا را برایمان به ارمغان می‌آورد و این انسان است که با شکل‌گیری و حضور نمودها چگونگی، بود و نبود و وجود و عدم اشیا را رقم می‌زند که برابر است با شعار مشهور سوفسطایی مشهور، پروتاگوراس که داد سخن از معیار و مقیاس همه چیز بودن انسان سر می‌داد.

این بود معرفت پیش افلاطونی؛ معرفتی بر پایه اندیشه‌های پروتاگوراس و سوفسطاییان که - نشئت گرفته از پارمنیدس و هراکلیتوس بود - وجه اشتراکشان نادیده گرفتن و نفی وجود و هستی بیرونی بود و دانش را همان احساس و نمود معرفتی کرده و تیشه بر ریشه بین‌الذهانیت و عینیت معرفت و ادراک زده بود. این دیدگاه با مقیاس و معیار قرار دادن انسان نسبی‌گرایی افراطی را در شناخت و معرفت ترویج می‌کرد. این سخن بر افلاطون که در پی عینیت شناخت و معرفت که گام نخستین برای به سعادت رساندن آدمی است گران می‌آید و او را بر آن می‌دارد تا طرحی نو دراندازد و با هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی جدیدی که عینیت معرفت را تضمین می‌کند، شناخت نسبی افراطی - که چیزی جز شکاکیت نیست - و آشفتگی‌های عملی ناشی از آن را از میان بردارد. در این زمینه، افلاطون به انتقاد از همان بودن معرفت و ادراک حسی می‌پردازد.

۲. انتقادهای افلاطون از همسانی معرفت و ادراک حسی

افلاطون با تیزبینی خاص خویش به کنکاش و بررسی نظریه برابری ادراک حسی با معرفت - که در نهایت آن را به انسان معیاری پروتاگوراسی و جهان سیلانی

عدم آشنایی با زبان مذکور، هیچ فهمی از آن زبان به دست نمی آوریم و سرانجام سر از تناقض درمی آوریم. ۲-۶. افلاطون با توجه به اصل امتناع تناقض، ایرادی دیگر مطرح می کند و آن اینکه اگر ادراک حسی معرفت است، در مورد کسی که یک چشمش باز است و چشم دیگرش بسته است چه باید گفت؟ (همان، ص ۱۹۷-۱۹۸).

در این وضعیت می بایست اذعان کرد که چنین فردی هم معرفت دارد و هم معرفت ندارد که با اصل امتناع تناقض منافات دارد؛ زیرا با توجه به اصل مذکور، یک امر نمی تواند در عین حال هم باشد و هم نباشد، هم به وجود آید و هم به وجود نیاید.

۲-۷. با توجه به اصل امتناع تناقض، ایراد دیگری بر برابری ادراک حسی و معرفت وارد است مبنی بر اینکه اگر بادی بوزد و فردی بلرزد و آن را سرد بینگارد، اما فرد دیگری آن را سرد احساس نکند، به ناگزیر این حکم متناقض صادر خواهد شد که باد هم سرد است و هم سرد نیست، حال آنکه چنین چیزی محال است؛ زیرا باد در عالم خارج یک امر واحد بوده و دو محمول متناقض را نمی توان بر آن حمل کرد (ر.ک: همان، ص ۱۷۷).

۲-۸. اگر سخن پروتاگوراس مبنی بر درست بودن همه عقاید را بپذیریم، تکلیف این عقیده که بعضی عقیده ها نادرست اند چیست؟ حتی می توان دیدگاه پروتاگوراس را نیز جزء آن دسته از عقایدی دانست که نادرست اند!

۲-۹. افلاطون با ذکر مفاهیم و مقولاتی مانند وجود، وحدت، غیریت و... اشکالی دیگر بر نظریه ادراک حسی پروتاگوراس وارد می کند و عدم

احوال، نمودهایی را که برای آدمی پدیدار می شوند دگرگون می کنند. یک فرد ممکن است مبتلا به دیوانگی شود یا در خواب باشد و یا بیمار گردد و احوالات دیگری داشته باشد، در هر یک از این وضعیت ها نمودهایی متفاوت برایش پدیدار خواهند شد. مثلاً، غذایی که برای فرد سالم شیرین است، برای همان فرد در زمان بیماری تلخ خواهد بود و همین طور مثال ها و موارد دیگر در وضعیت و موقعیت های مختلف، نمودهایی متفاوت خواهند داشت؛ در نتیجه، «در این موارد باید گفت نظریه ای که بیان کردیم حقیقت ندارد؛ چه در این حالات، چیزها چنان نیستند که در نظر ما جلوه می کنند، بلکه باید گفت جز [غیر] آن هستند که می نمایند» (همان، ص ۱۸۵).

۲-۴. اگر انسان بهترین داور احساسات خویش است و هیچ کس نمی تواند بهتر از او احساسات و نمودهای او را بفهمد، آدمی مقامی همانند مقام خدایان داشته و به مرتبه و درجه خدایان خواهد رسید.

۲-۵. اگر ادراک حسی همان معرفت است، پس چگونه است که ما زبانی بیگانه را می شنویم و یا آن را به صورت مکتوب می بینیم، اما بدان شناخت و معرفت حاصل نمی کنیم؟ در اینجا ما زبان بیگانه را می شنویم و صورت مکتوب شده آن را می بینیم و با حواس خویش با آنها ارتباط برقرار می کنیم، اما بدان معرفت نمی یابیم، درحالی که اگر ادراک حسی همان معرفت باشد، می بایست به زبان بیگانه مذکور شناخت و معرفت پیدا کنیم، حال آنکه چنین نیست (همان، ص ۱۹۴). در اینجا هم معرفت داریم؛ زیرا زبان بیگانه را می شنویم یا صورت مکتوب آن را می بینیم و از طرفی نیز معرفت نداریم؛ زیرا به لحاظ

که معرفت را ممکن می‌دانند (افلاطون، ۱۳۸۰ الف، ص ۸۱). او بر وصول به معرفت حقیقی و عینی تأکید فراوان داشت و هرگونه یأس و ناامیدی در راه نائل شدن به شناخت و معرفت حقیقی را محکوم می‌کرد و از آن به «مصیبت» یاد می‌نمود؛ او در این باره می‌گوید: «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» (افلاطون، ۱۳۸۰ د، ص ۸۹).

افلاطون بر دو عنصر فاعل شناسا و متعلق شناخت در نظام معرفتی خویش تأکید می‌ورزد و اساساً بر این اعتقاد است که «همیشه کسی هست که می‌شناسد و چیزی هست که شناخته می‌شود» (افلاطون، ۱۳۸۰ ط، ص ۴۴۰).

ماهیت و بود و نبود این دو عنصر، در اندیشه افلاطون که سیلان هراکلیتی جهان محسوس و راه حقیقت پارمنیدی - که همانا ره به حقیقت معقول بردن عقل می‌باشد - را پذیرفته و همچنین بر امکان معرفت عینی و حقیقی اصرار دارد و از سویی نیز با مخالفت با حس‌گرایی سوفسطایی که ره به نسبی‌گرایی افراطی و شکاکیت می‌برد و ادراک حسی و همچنین اشیا را به نمودهایی که برای تک‌تک آدمیان پدیدار می‌گردند تحویل می‌برد، مستلزم هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی بدیعی می‌باشد. دیدگاه‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی افلاطون، ماهیت، امکان و جایگاه ادراک حسی را دگرگون می‌سازد. گام نخست در نقد ادراک پیش‌افلاطونی که هستی مستقل بیرونی را نفی می‌کرد و ماهیت و همچنین بودن و نبودن امور را به

جامعیت و مانعیت آن را نشان می‌دهد؛ زیرا چنین مفاهیمی از ادراک حسی به دست نیامده‌اند و منشأی دیگر دارند. چنین مفاهیمی نه تنها از احساس به دست نیامده‌اند، بلکه قوام‌بخش ادراک حسی‌اند، به طوری که بدون این مفاهیم ادراک حسی نمی‌تواند بنیاد خویش را حفظ کند. در دیدگاه او شکل‌گرفتن ادراک حسی مستلزم این است که نخست بدانیم که حواس ما هستند یا اینکه هر کدام از حواس با خودش یکی است و غیر از دیگری است (همان، ص ۱۸۵)، چنین دانستنی که شالوده‌های ادراک حسی را بنا می‌نهد، غیر از ادراک حسی است و منشأی غیرحسی دارد؛ از این رو، ادراک حسی نه تنها برابر با معرفت نیست، بلکه در ادراک حسی بودنش نیز نیازمند معرفت غیرحسی است.

۱-۲. ایراد دیگر، مبتنی بر حافظه است. افلاطون در محاوره ثئیتوس از زبان سقراط اظهار می‌دارد که اگر معرفت همان ادراک حسی است، چگونه می‌توان به خاطر آوردن امور را که پیش‌تر با ادراک حسی کسب شده‌اند - اما اکنون ادراک حسی از میان رفته - را توجیه کرد؟ (همان، ص ۱۹۴-۱۹۵)؛ برای مثال، درختی را که قبلاً حس کرده‌ایم و به آن معرفتی یافته‌ایم، حال که آن درخت را به یاد می‌آوریم، آیا به آن درخت معرفت نداریم؟

افلاطون هر چند دیدگاه‌های سوفسطاییان را در باب معرفت و شناخت رد می‌کند، اما نباید چنین پنداشت که او صرفاً دیدگاهی سلبی در باب شناخت و یا احیاناً قصد انکار هرگونه امکان شناخت را دارد، بلکه او به امکان معرفت عینی ایمان دارد، تا آنجا که انسان‌های بهتر، شجاع‌تر و فعال‌تر را کسانی می‌داند

نمودی که در انسان رخ می‌دهد تحویل می‌برد، ساختن و پرداختن دیدگاهی هستی‌شناختی است که متعلق از دست رفته شناخت - از جمله شناخت حسی - را بازگرداند.

۳. هستی به مثابه متعلق شناخت نزد افلاطون

معرفت‌شناسی افلاطون را نمی‌توان بدون در نظر گرفتن هستی‌شناسی وی فهم کرد؛ چراکه او معرفت حقیقی را وابسته به دو عامل مدرک و مدرک می‌داند که دومی مرتبط با هستی‌شناسی است. به عبارت دیگر، در نظر افلاطون، مدرک یا همان فاعل شناسا از سوئی و مدرک یا متعلق شناخت از سوئی دیگر پایه‌های معرفت را تشکیل می‌دهند. این دو، شالوده ساختمان معرفت حقیقی را شکل می‌دهند، به گونه‌ای که اگر هر یک از این دو فرو بریزد ساختمان معرفت فرو خواهد ریخت. این در حالی است که یکی از این دو پایه امری است که در هستی‌شناسی افلاطون به آن پرداخته می‌شود. در نظر افلاطون، معرفت حقیقی معرفتی است که اولاً، خطاناپذیر باشد و ثانیاً، به اموری تعلق می‌گیرد که «هستند». در واقع «این دانش مبتنی بر شناخت یقینی و تزلزل‌ناپذیر ایده‌هاست» (یگر، ۱۳۷۶، ص ۸۱۰).

در اینجا با توجه به هستی‌شناسی افلاطون، ابتدا به شرط و ملاک دوم می‌پردازیم:

آن چیزی که «هست» چیست؟ به چه چیزی لفظ «موجود» را می‌توان اطلاق کرد؟

افلاطون دیدگاه پارمنیدس که وجود را به «واحد»، همچنین دیدگاه طرف‌داران ایده که وجود را صرفاً به «ایده‌ها»، و سرانجام، دیدگاه فرزندان زمین که با

نظرگاهی ماده‌گرایانه، وجود را تنها به «محسوسات» نسبت می‌دهند (افلاطون، ۱۳۸۰ ح، ص ۲۴۶)، را در آنچه رد می‌کنند به نقد می‌کشد؛ اما از سوئی، این دیدگاه‌ها را می‌پذیرد و آنچه که این دیدگاه‌ها تحت عنوان وجود قرار می‌دادند در دایره شمول وجود قرار می‌دهد؛ به عبارت دیگر، افلاطون با این دیدگاه‌ها در آنچه که نفی و انکار می‌کنند مخالف است، اما آنچه را که این دیدگاه‌ها اثبات می‌کنند می‌پذیرد و با آنها موافق است. وی قلمرو وجود را به واحد، ایده‌ها یا محسوسات منحصر نکرده و همه این موارد را «وجود» لحاظ می‌کند و حتی «لاوجود» را نیز به آنها اضافه می‌نماید. افلاطون در هستی‌شناسی خویش احد، خیر برین، زیبایی مطلق و نیک را داخل در حوزه وجود قلمداد می‌کند (افلاطون، ۱۳۸۰ و، ص ۵۱۸)؛ از نیک و خیر برین که بگذریم، ایده‌ها و مثل به معنای حقیقی کلمه وجود دارند و آنچه که نزد افلاطون وجود نامیده می‌شود، همانا مثل یا ایده‌ها هستند. این ایده‌ها هستند که شدن در آنها راه ندارد و به دور از کون و فسادند و فقط هستند، از این رو، ایده‌ها و مثل بهترین نمونه وجود نزد افلاطون‌اند. این دیدگاه بدیع و البته بسیار تأثیرگذار است، به گونه‌ای که تاریخ فلسفه را جهت می‌دهد، هرچند از نظر برخی این دیدگاه برخاسته از عقاید و افکار سقراط است (ر.ک: ورنر، ۱۳۸۲، ص ۷۵)، اما هم‌آوا با راسل می‌توان این نظرگاه را نوآوری افلاطون دانست (راسل، ۱۳۷۳، ص ۱۹۲). همان‌گونه که ارسطو نیز تقارن کلیات و ایده و مثل نامیدن و اختصاص قلمرویی به آنها را به افلاطونیان نسبت می‌دهد (ارسطو، ۱۳۷۷، ص ۴۲۹). دایره

وجود به همین جا ختم نشده و نزد افلاطون جهان محسوس نیز به نوعی دارای وجود است. افلاطون شکاف افراطی و پُرناشدنی میان «وجود» یا «هست» و جهان محسوس را نمی‌پذیرد و جهان محسوس متغیر را به عدم و نیستی فرو نمی‌کاهد؛ هرچند وی «وجود» و آنچه «هست» را به طور خاص به ایده‌ها و مثل تحویل می‌برد و بر آن است که وجود همان ایده‌ها یا مثل‌اند.

با فروکاست وجود به عالم معقولات و ایده‌ها، دیگر نمی‌توان جهان محسوسات را «وجود» و «هست» دانست، اما افلاطون گوش به زنگ است تا در دامی که پارمنیدس در آن افتاده بود فرو نلغزد و جهان محسوسات را توهم و خطای محض نداند. در این زمینه، افلاطون راه میانه‌ای برمی‌گزیند و جهان محسوس را میان وجود و عدم قرار می‌دهد. از نظر وی، هرچند جهان محسوس با جهان ایده‌ها و مثل که همان عالم وجود هستند تفاوت دارد، اما این امر دلیل نمی‌شود که جهان محسوسات را توهم صرف بدانیم؛ این جهان محسوس بهره‌ای از وجود دارد؛ زیرا بهره‌مند از ایده‌هاست. شکافی پُرناشدنی میان جهان محسوس و عالم ایده‌ها همانند شکاف میان وجود و نیستی برقرار نیست، بلکه جهان محسوس تصویر و تقلیدی از عالم ایده‌ها و مثل می‌باشد. افلاطون در کتاب جمهوری بر این امر صحه گذاشته و نسبت دنیای محسوس به ایده‌ها را نسبت تصویر به صورت اصلی می‌داند (همان، ص ۵۹۷). گرچه از دیدگاه افلاطون این جهان معقول و ایده‌هاست که مصداق وجود می‌باشد و نیز هرچند که جهان محسوسات، اصیل نیست (همان، ص ۴۷۹)، لکن

عالم محسوسات توهم و معدوم نبوده، بلکه میان وجود و عدم قرار دارد؛ یعنی به یک معنا وجود دارد و به یک معنا معدوم است. از نظر وی، جهان محسوس به خودی خود و فی‌نفسه معدوم است، اما از این جهت که برخوردار و بهره‌مند از مثل بوده و تقلید و تصویر ایده‌هاست موجود است؛ از این رو، در اینکه عالم محسوس به طور واقعی وجود دارد شکی نیست، اما باید توجه داشت که وجود آن تصویری از ایده‌هاست که به معنای واقعی کلمه وجود دارند. برای فهم روشن‌تر و بهتر مقصود افلاطون، می‌توان به تشبیه عالم محسوسات به سایه‌های بر روی دیوار غار - در تمثیل غار که وی در جمهوری مطرح کرده - توجه نمود؛ آیا این سایه‌ها موجودند یا معدوم؟ یقیناً این سایه‌ها معدوم نیستند، بلکه وجود دارند، اما وجود خویش را مدیون اشیایی هستند که در بیرون از غارند و با قطع نظر از اشیای بیرون غار هیچ‌گونه وجودی ندارند. به عبارت دیگر، همان‌طور که نحوه وجود سایه‌های درون غار عین تقلید و وابستگی به اشیای بیرون غار است، به گونه‌ای که اگر خود این سایه‌ها را بنگریم هیچ واقعیتی نخواهند داشت، بلکه صرفاً از این جهت که سایه چیزی هستند برخوردار از وجودند، محسوسات نیز به خودی خود وجود ندارند و معدومند، اما از این لحاظ که بهره‌مند از ایده‌هاست وجود دارند. نکته‌ای که در اینجا نهایت اهمیت را دارد این است که از اصطلاح بهره‌مندی نباید این‌گونه برداشت کرد که جهان محسوس بهره‌مند از معقولیت بوده و شکل تخفیف‌یافته ایده‌ها و مثل که معقولند می‌باشد، بلکه جهان محسوس به هیچ عنوان معقول نبوده و تنها

وجود به همین جا ختم نشده و نزد افلاطون جهان محسوس نیز به نوعی دارای وجود است. افلاطون شکاف افراطی و پُرناشدنی میان «وجود» یا «هست» و جهان محسوس را نمی‌پذیرد و جهان محسوس متغیر را به عدم و نیستی فرو نمی‌کاهد؛ هرچند وی «وجود» و آنچه «هست» را به طور خاص به ایده‌ها و مثل تحویل می‌برد و بر آن است که وجود همان ایده‌ها یا مثل‌اند.

با فروکاست وجود به عالم معقولات و ایده‌ها، دیگر نمی‌توان جهان محسوسات را «وجود» و «هست» دانست، اما افلاطون گوش به زنگ است تا در دامی که پارمنیدس در آن افتاده بود فرو نلغزد و جهان محسوسات را توهم و خطای محض نداند. در این زمینه، افلاطون راه میانه‌ای برمی‌گزیند و جهان محسوس را میان وجود و عدم قرار می‌دهد. از نظر وی، هرچند جهان محسوس با جهان ایده‌ها و مثل که همان عالم وجود هستند تفاوت دارد، اما این امر دلیل نمی‌شود که جهان محسوسات را توهم صرف بدانیم؛ این جهان محسوس بهره‌ای از وجود دارد؛ زیرا بهره‌مند از ایده‌هاست. شکافی پُرناشدنی میان جهان محسوس و عالم ایده‌ها همانند شکاف میان وجود و نیستی برقرار نیست، بلکه جهان محسوس تصویر و تقلیدی از عالم ایده‌ها و مثل می‌باشد. افلاطون در کتاب جمهوری بر این امر صحه گذاشته و نسبت دنیای محسوس به ایده‌ها را نسبت تصویر به صورت اصلی می‌داند (همان، ص ۵۹۷). گرچه از دیدگاه افلاطون این جهان معقول و ایده‌هاست که مصداق وجود می‌باشد و نیز هرچند که جهان محسوسات، اصیل نیست (همان، ص ۴۷۹)، لکن

جسم نیست و امر جسمانی و محسوس با تأثیر بر انسانی که چیزی جز بدن و جسم نیست در او معرفت را ایجاد می‌کند. به دیگر سخن، انطباعی که بدن به واسطه برخورد اجسام و امور مادی و محسوس و از طریق اندام‌های حسی دریافت می‌دارد، عیناً همان ادراک و معرفت است. در اینجا فاعل شناسا امری مادی و جسمانی است که ابزاری جز اندام‌های حسی ندارد؛ هر آنچه که این اندام‌ها درک کنند، همان معرفت است؛ گویی فاعل شناسا استقلال از اندام‌های حسی ندارد و منفعل محض است. اما از سویی دیگر، همین فاعل شناسای در ظاهر منفعل، حکم بسیار جسورانه و فعالانه‌ای ارائه می‌دهد و بر آن است که اساساً امری خارج از او وجود ندارد و اوست که مقیاس و معیار همه چیز است. اگر برای این فاعل شناسا بادی، خنک به نظر آید، آن باد واقعاً خنک خواهد بود و اگر بادی، گرم به نظر آید، آن باد گرم خواهد بود. این زیاده‌خواهی به همین جا ختم نمی‌شود، بلکه این فاعل شناسا نه تنها کیفیت و چگونگی متعلقات شناخت را تعیین می‌کند، بلکه وجود و عدم وجود آنها را نیز معین می‌نماید؛ مثلاً، اگر برای فاعل شناسا امری ظاهر شود، وجود خواهد داشت و اگر برای او ظاهر نشود، وجود نخواهد داشت. میان این فاعل‌های شناسا عینیتی برقرار نیست، بلکه به تعداد فاعل‌های شناسا چگونگی‌ها و بود و نبوده‌ها داریم. ماحصل سخن سופسطایی این است که مدرک یا فاعل شناسای منفردی که تکثری از آنان وجود دارد وابسته محض داده‌های حسی است که اندام‌های حسی به او می‌دهند و از طرفی نیز ماهیت و وجود و عدم اموری

نسبتی که با ایده‌ها و عالم معقول دارد همانا نسبت تصویر به صاحب تصویر است؛ از این رو، نمی‌توان ایده‌ها را حال در محسوسات دانست. به عبارت دیگر، ایده‌ها واحدی بر فراز کثیر نیستند که حال در آنها باشند، بلکه واحدی بیرون یا در جنب کثیرند و هیچ‌گونه حلولی در کار نیست (ر.ک: بورمان، ۱۳۸۷، ص ۷۲-۸۱). این نکته نقش پراهمیتی در معرفت‌شناسی افلاطون دارد، به گونه‌ای که اگر گفته شود نقطه آغاز اختلاف میان افلاطون و شاگرد پرآوازه‌اش، ارسطو می‌باشد سخنی گزاف نیست. این بود وجود عالم از منظر افلاطون که در مقام متعلق شناخت و ادراک حسی قرار داشت، وجودی که به نفع واحد پارمنیدس و ایده‌های دوستداران ایده‌ها به کنار نمی‌رود و معدوم لحاظ نمی‌گردد و از سویی نیز نه تنها همانند دیدگاه فرزندان زمین تنها وجود ممکن نیست، بلکه تنها، سایه‌ای از عالم معقول و ایده‌ها بوده و از همان جهت وابستگی به آنهاست که می‌توان آن را وجود نامید، به عبارت دیگر، به خودی خود معدوم است، اما از آن جهت که تصویری از مثل است می‌تواند شایسته نام وجود باشد.

۴. فاعل شناسا

ظهور سופسطاییان و توجه آنان به انسان را می‌توان نقطه عطفی در تاریخ فلسفه دانست. سופسطاییان در توجه به انسان نقش برجسته‌ای ایفا کردند، به گونه‌ای که آرای آنان موجب جلب توجه فیلسوفان بزرگی همانند سقراط و افلاطون به انسان و معرفت‌شناسی شد. در دیدگاه سופسطاییان، معرفت همان ادراک حسی است، گویی انسان چیزی جز

کالبد تن گرفتار آمده است (ر.ک: افلاطون، ۱۳۸۰، ص ۲۴۹)؛ این نفس شبیه ایده‌هاست (ر.ک: افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۸۰) و پیش از ورود به بدن، با ایده‌ها معاشرت داشته و آنها را نظاره می‌کرده است (افلاطون، ۱۳۸۰ الف، ص ۸۱)، اما با ورود به بدن دچار فراموشی شده و هر آنچه را که پیش از ورود به بدن مشاهده کرده بود از یاد بُرده است؛ زیرا اگر پس از وارد شدن به بدن همه مشاهدات و دانسته‌های خود را حفظ می‌کرد لازم می‌آمد که ما از آغاز کودکی ایده‌ها را بشناسیم، حال آنکه چنین نیست؛ اما اکنون محسوسات را که سایه‌ها و تصاویر همان ایده‌هاوند نظاره می‌کند و آنچه را که پیش‌تر مشاهده کرده، یعنی ایده‌ها را به یاد می‌آورد. این فاعل شناسا از آنجاکه پیش‌تر ایده‌ها را نظاره کرده و هم‌اکنون نیز می‌تواند با دیدن محسوسات - که تصاویر ایده‌هاوند - ایده‌ها را به یاد آورد به شناخت دست یابد. به همین دلیل، چنین فاعل شناسایی نمی‌بایست از نائل شدن به شناخت مأیوس گردد، بلکه عکس این وضعیت صادق است و «یادآوری بودن علم محرکی است برای کسب علم» (بریه، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۵۴). از این رو، در محاوره منون، هنگامی که مخاطب سقراط پس چند پاسخ نادرست مأیوس گشته و بر آن می‌شود که نه درباره آنچه که می‌دانیم می‌توانیم تحقیق کنیم و نه درباره آنچه که نمی‌توانیم قادریم بیژوهیم؛ زیرا هنگامی که چیزی را می‌دانیم نیازی به تحقیق درباره آن نداریم و درباره چیزی که نمی‌دانیم نیز نمی‌توانیم تحقیق کنیم؛ زیرا نسبت به آن جهل کامل داریم و از این رو، نمی‌دانیم که چه چیزی را باید پی بگیریم. سقراط با گفت‌وگویی که با غلام منون انجام

را که عقل سلیم آنها را خارج از خود می‌داند را تعیین می‌کند؛ از این رو، این فاعل شناسا، فاعل شناسایی قدرتمند است که معین متعلقات خویش است که این کار را با داده‌های اندام‌های حسی انجام می‌دهد.

افلاطون افقی بالاتر دارد. او اشکال این دیدگاه‌ها را با چشم تیزبین خویش ملاحظه می‌کند و از آنها ناخرسند است. در نظر او، انسان صرفاً بدن و یا صرفاً عقل و تفکر نیست، بلکه آدمی هم دارای نفس است و هم دارای جسم و بدن. نفس انسان در کالبد جسم گرفتار آمده و در آن زندانی شده است؛ این نفس که کار شناسایی را بر عهده دارد، شبیه ایده‌هاست و به طریقی عقلانی رفتار می‌کند، گویی بسان چشمی عقلانی است که ظهورات و خودعیانی‌های معقولات را می‌بیند؛ از طرفی، این چشم معقول از آنجاکه از جنس عقل است، محسوسات را به چیزی نمی‌گیرد، اما نباید چنین پنداشت که این محسوسات از لحاظ وجودی توهم‌اند و از لحاظ معرفتی هیچ کارکردی برای چشم معقول ندارند، بلکه محسوسات مذکور تصاویر وجودها و ایده‌ها هستند و زمینه‌ساز عروج فاعل شناسا - که از آن به چشم معقول تعبیر کردیم - به معرفت حقیقی که همانا کشف ایده‌ها و مثل است، می‌باشد. همان‌گونه که اشاره شد، آدمی در مقام فاعل شناسا دارای نفس است، اما این نفس که با چشم معقول خویش ایده‌ها را درمی‌یابد چه ماهیتی دارد؛ چگونه است که می‌تواند ایده‌ها را دریابد و چگونه است که در بدن آدمی منزل کرده و قوت شناخت به او بخشیده است؟ از دیدگاه افلاطون، نفس موجودی غیر از بدن بوده و در اثر هبوط در

می دهد و از ذهن او حقایق ریاضی را بیرون می کشد، نشان می دهد که فاعل شناسا به واسطه نفسی که آن نفس وجودی قبلی داشته و ایده ها را مشاهده کرده می تواند حقایق را به یاد آورد و موفق به کسب شناخت گردد (ر.ک: افلاطون، ۱۳۸۰ الف، ص ۱۸۰-۱۸۶).

حاصل آنکه در نظر افلاطون انسان به عنوان فاعل شناسا تن و بدن صرفی نیست که متشکل از اندام های حسی صرف باشد، بلکه فاعل شناسا دارای نفس می باشد و این نفس به واسطه وجود پیشین - وجود پیش از ورود به بدن - و مشاهده ایده ها، دارای علم و معرفتی پیشینی و البته فراموش شده می باشد که حال با دیدن محسوسات، آن ایده ها را به خاطر می آورد، گویی دیدن محسوسات محرکی است برای این فاعل شناسا که ایده ها را به یاد آورد و به کسب معرفت همت گمارد.

۵. معرفت شناسی افلاطون

افلاطون در پی شناخت و معرفتی بود که از دامنه شک و همچنین فردیت فراتر رود و به مرتبه و درجه عینیت و بین الازدهانیت برسد؛ او به واسطه عینیت می تواند شناخت نسبی، شکاکیت و آشفتگی های عملی ناشی از آنها را از میان بردارد. در این زمینه، افلاطون اجتماع دو شرط را برای حصول چنین معرفتی ضروری می داند: الف) خطاناپذیر بودن و ب) به «وجودها و هستها» تعلق داشتن. همان گونه که پیش تر اشاره شد، هیچ کدام از این دو شرط به تنهایی به ارمغان آورنده عینیت معرفت شناختی نیستند؛ زیرا نظریه پروتاگوراس که افلاطون علم مخالفت با آن برداشته بود شرط نخستین را به جا

می آورد؛ چراکه بر طبق دیدگاه پروتاگوراس، اگر هر کسی آنچه که حس کند همان معرفت و شناخت حقیقی باشد، دیگر جایی برای خطا نیست؛ زیرا معیاری غیر از احساسات انسان وجود ندارد و هر انسانی نیز بهترین داور احساسات خویش است در نتیجه، شرط خطاناپذیر بودن در این دیدگاه فراهم می شود؛ از سویی نیز فراهم آمدن شرط دوم یعنی تعلق به «هستها» داشتن نیز به تنهایی کارآمد نخواهد بود؛ زیرا چه بسا فردی علی رغم انکار افلاطون در توانایی دسترسی حسی به «هستها»، مدعی کسب آنها توسط حواس شود؛ در صورت امکان چنین وضعیتی، نمی توان به معرفتی عینی دست یافت؛ زیرا احساسات فردی اند و به اقتضای گوناگونی افراد، مختلفند. حاصل سخن آنکه این دو شرط، شالوده ها و ستون های عمارت معرفت عینی و حقیقی را تشکیل می دهند و با فرو ریختن هر یک از آنها ساختمان شناخت حقیقی و عینی فرو خواهد ریخت؛ به همین دلیل است که در محاوره ثنایتوس بحث سلبی در باب معرفت شکل می گیرد و بحث پیرامون آنچه شناخت نیست درمی گیرد؛ زیرا که این دو شرط نزد مخاطب سقراط، ثنایتوس، پیش فرض گرفته نشده است.

افلاطون در جمهوری دیدگاه ایجابی خویش درباره معرفت و شناخت را مطرح کرده است؛ او در تمثیلی بسیار درخشان و نبوغ آمیز مراتب متعلقات شناخت و همچنین مراتب و درجات معرفت را مشخص می گرداند. او مراتب شناخت و نیز متعلقات معرفت را به دو دسته تقسیم می کند و سپس با تقسیم هر دسته نیز به دو دسته دیگر، چهار مرتبه و درجه از معرفت و

صیرورت و تغییرند، در نتیجه، تنها امری که می‌تواند در مقام اندیشیده‌شده در پیشاپیش اندیشه و فکر باشد، همان خود چیز است که همان ایده می‌باشد. از این رو، در دیدگاه افلاطون، شناختی را که می‌توان آن را شناخت و معرفت حقیقی نامید، شناختی است که به عالم مثل و ایده‌ها مربوط می‌شود و آن را متعلق شأن واقعی فاعل شناساست - که به واحدی در کثیر برخورد می‌کند، گویی متوجه یک ذات، ماهیت یا ایده می‌گردد، به طوری که افلاطون در این باره می‌گوید: «ما همواره در مورد چیزهای کثیر که نامی واحد دارند به وجود ایده‌ای واحد قایل هستیم» (همان، ص ۵۹۶)، حال این ایده ممکن است ایده یک درخت باشد یا ایده یک صندلی، میز (ر.ک: همان، ص ۵۹۷)، مته، دستگاه بافندگی (ر.ک: افلاطون، ۱۳۸۰ ط، ص ۳۸۹) یا حتی چیزهایی مانند کثافات و اشیایی که زشت و بد و زیانبارند (ر.ک: افلاطون، ۱۳۸۰ ب، ص ۱۳۰). این ایده‌ها به نوبه خود تحت ایده بالاتر قرار دارند، به گونه‌ای که کثرات ایده‌ها در مرتبه پایین‌تر در وحدت آنان در مرتبه برتر مندرج می‌شود (کورنفورد، ۱۹۷۹، ص ۲۶۳) تا اینکه به اصل نخستین یا خیر می‌رسند؛ با این اندراج و شمول می‌توان با نیروی دیالکتیک به سوی اصل نخستین که بر هیچ فرضی متکی نیست پیش رفت و به آن نایل شد و سپس باز پس گشت و درحالی که آن مبدأ و همه چیزهایی را که با آن ارتباط دارند را مدنظر داشت تا آخرین پله پایین آمد، بی آنکه در این راه فراز و فرود از هیچ محسوسی یاری جست، بلکه تحقیق را در ایده‌ها و ارتباط درونی آنها انجام داد و در نهایت

متعلقات شناخت را مشخص نموده و از یکدیگر متمایز می‌کند.

ملاک تقسیم نخستین، محسوس یا معقول بودن است؛ بدین ترتیب که افلاطون ابتدا عالم محسوس و عالم معقول را از یکدیگر متمایز می‌گرداند؛ در تقسیم سپسین هر دو عالم محسوس و معقول، خود، به دو دسته فرعی منقسم می‌شوند، به این ترتیب که عالم محسوس به حوزه تصاویر - مانند تصاویر و سایه‌هایی که در آینه یا آب منعکس می‌شوند - و حوزه محسوسات مانند همه امور و اشیایی که در عالم محسوس می‌بینیم، تقسیم می‌گردد و از سویی نیز عالم معقول به حوزه مفروضات - که عبارتند از وجودهای ریاضی که معقول و جزئی و متکثرند - و به حوزه ایده‌ها یا مثل که همان خود اشیاء، ماهیات یا ذواتند و به معنای واقعی کلمه می‌توان گفت که هستند، تقسیم می‌شود (ر.ک: افلاطون، ۱۳۸۰ و، ص ۵۰۹-۵۱۱). این چهار مرتبه متناظر با چهار درجه از شناخت است؛ عالم تصاویر متناظر با پندار، عالم محسوسات متناظر با اعتقاد، عالم مفروضات برابر با استدلال و ریاضیات و سرانجام عالم ایده‌ها متناظر با شناخت حقیقی است (ر.ک: همان، ص ۵۳۳).

فاعل شناسا که شأن آن عقل و تفکر است، گویی دارای حیث التفاتی است؛ اندیشه‌ای است که اندیشیده‌شده‌ای را پیشاپیش خود دارد، این اندیشیده‌شده و متعلق شناخت غیر از خود شیء نمی‌تواند بود؛ زیرا اگر خود شیء نباشد، دیگر شناخت آن شیء نخواهد بود؛ جهان محسوس همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، خود چیزها نمی‌توانند باشند؛ زیرا دایم در حال شدن و

دیدگاه افلاطون، ایده‌ها حالاً در اشیا و امور محسوس نیستند. وی در جمهوری و تیمائوس بر آن است که نسبت دنیای محسوس به ایده‌ها مانند نسبت تصویر به صورت اصلی است؛ از این رو، هر نوعی در جهان محسوس به علت بهره‌وری از یک ایده چنان است که هست؛ و چون ایده حالاً در اشیا محسوس نیست، از این رو، ایده، واحد بیرون از کثیر است، ایده واحد بیرون از کثیر یا در جنب کثیر است (بورمان، ۱۳۸۷، ص ۷۱-۷۲). با توجه به این دیدگاه که ایده یا خود چیز را در ضمن محسوس نمی‌داند، دیگر نمی‌توان گفت که فاعل شناسا خود چیز یا همان ماهیت و ذات را از جزئیات و امور محسوس انتزاع می‌کند، به طوری که گویی به طریقی ارسطویی، عقل در پس حواس نشسته باشد و از داده‌های حسی امور معقول و ماهیات و ذوات را استخراج و انتزاع کند؛ داده‌های حسی را نمی‌توان گام نخستین در باب انتزاع خود چیزها دانست؛ زیرا محسوسات که متعلقات آنند در ضمن خود، ایده‌ها و ذوات را ندارند، بلکه صرفاً تصویر از ایده‌ها هستند و نسبتشان با ذوات، نسبت تصویر به صاحب تصویر است. برای روشن‌تر شدن مطلب مثالی می‌زنیم: اگر از آتش با دوربین عکاسی عکسی گرفته شود، نسبت این عکس به آتش واقعی، نسبت تصویر به صاحب تصویر است و هنگامی که ما آن عکس را مشاهده می‌کنیم، به یاد آتش می‌افتیم، اما چنین نیست که این عکس بتواند آتش و سوزندگی آن را به ما منتقل کند؛ با در دست گرفتن عکس آتش دستمان نمی‌سوزد و سوزش ذات آتش را احساس نمی‌کنیم، اما با دیدن عکس آتش به یاد ماهیت آتش می‌افتیم و سوزندگی آن را که ناشی از

هم به ایده‌ها رسید (افلاطون، ۱۳۸۰، ص ۵۱۱). در این مرحله، عقل به چیزهایی که هستند، یعنی خود چیزها می‌رسد و آنها را با نوری که از جانب نیک یا خیر بر آنها تابیده و آنها را موجود و معقول و قابل شناخت گردانیده، با قابلیت شناختی که همان نیک یا خیر بدو بخشیده شهود می‌کند. فاعل شناسا در این نوع از شناخت برخلاف شناخت استدلالی که از محسوسات - به ویژه اشکال محسوس - کمک می‌گرفت، به هیچ وجه سروکاری با محسوسات ندارد، بلکه مبدأ آن مفروضات است و از آن به بالا سیر می‌کند و در راه بازگشت و نزول نیز به محسوسات واقعی نمی‌نهد و به آن منتهی نمی‌گردد، گویی که ادراک حسی و محسوسات را به چیزی نمی‌گیرد و برای آن شأنی قابل نیست.

این کم‌توجهی و عدم اعتنا زمانی تشدید گردیده و بهتر فهمیده می‌شود که علت آن را واشکافی کرده و ریشه‌یابی کنیم؛ همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، محسوسات خود شیء‌ها و ذوات نیستند؛ زیرا دایم در حال سیلان و تغییرند و تنها می‌توان آنها را بهره‌مند از ماهیات و خود چیزها دانست. عبارت و اصطلاح بهره‌مندی، ممکن است این پندار و شائبه را به ذهن القا کند که این محسوسات که بهره‌مند از ایده‌ها هستند گویی بهره‌ای از معقولیت ایده‌ها دارند و عقل به طریقی ارسطویی این معقولیت را از جزئیات و محسوسات انتزاع می‌کند، درحالی که نسبت دادن چنین دیدگاهی به افلاطون، ارسطویی کردن و مثله کردن دیدگاه هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی اوست. شاید اصطلاح تقلید و تصویر بهتر بتواند مقصود افلاطون را برساند. از

می‌تواند درست یا اشتباه باشد. اما اگر در ارتباط با معرفت حقیقی لحاظ شود، نقش آن آشکار خواهد شد؛ زیرا ادراک حسی گام نخستین برای کسب و نائل شدن به معرفت حقیقی که همانا مشاهده ایده‌هاست می‌باشد. به عبارت دیگر، با توجه به اینکه علم از جنس تذکار و یادآوری است و نفس با توجه به وجود پیش از بدنش ایده‌ها را نظاره کرده و اکنون دچار فراموشی گشته است، حال این ادراک حسی است که جرعه یادآوری را در نفس ایجاد می‌کند و حرکت او به سوی معرفت حقیقی را موجب می‌گردد.

نتیجه‌گیری

از این نوشتار چنین استنباط می‌شود که افلاطون با رویکرد انتقادی و سلبی، شناخت حسی پیشینیان را کنار نهاده و با رویکرد ایجابی ادراک حسی را از تأثیرات حسی صرف متمایز می‌کند. در این زمینه، ادراک حسی به واسطه متعلق شناختش که میان وجود و عدم قرار گرفته، مابین علم و جهل که حوزه ظن و گمان است قرار گرفته است؛ از این رو، هرچند ادراک حسی به دلیل فقدان ملاک‌های لازم، معرفت حقیقی نیست و نیز هرچند به دلیل حال نبودن مثل در محسوسات نمی‌تواند منشأ معرفت باشد، اما متمایز از تأثیرات حسی صرف بوده و اگر فی‌نفسه لحاظ شود شایسته مرتبه‌ای از ادراک است، هرچند خطاپذیر باشد.

از سویی دیگر، ادراک حسی اگر در ارتباط با معرفت حقیقی که همانا نائل شدن به ایده‌هاست نگریسته شود، نقش آفرین بوده و نخستین گام برای رسیدن به معرفت حقیقی است؛ زیرا نفس که فاعل

مواجهه با خود آتش بوده است به خاطر می‌آوریم؛ از این رو، درباره تصویر آتش می‌توان گفت که این تصویر صرفاً ما را به یاد آتش می‌اندازد و بهره‌ای از خود آتش و ماهیت آن بدان معنا که از سوزندگی آتش بارقه‌ای هرچند ضعیف و خفیف در خود داشته باشد که عقل بتواند آن را تقویت کند و به سوزندگی آتش پی ببرد، ندارد. نسبت محسوسات به عالم ایده‌ها و ماهیات نیز همین‌گونه است؛ ایده‌ها حال در محسوسات نیستند، بلکه محسوسات صرفاً تصویر ماهیات و ایده‌هایند.

با توجه به این دیدگاه، برخلاف دیدگاه عرفی، دیگر نمی‌توان محسوسات را منشأ معرفت و شناخت قلمداد کرد و ادراک حسی مقام خویش را به عنوان معرفت و حتی سرآغاز معرفت و شناخت از دست خواهد داد.

آنچه تاکنون آمد دیدگاه سلبی افلاطون در باب ادراک حسی بود، اما افلاطون صرفاً به دنبال دیدگاه سلبی نیست، بلکه در نظام سترگ خویش، دیدگاه ایجابی در باب ادراک حسی نیز خودنمایی می‌کند. در این رویکرد، می‌توان از دو چشم‌انداز به ادراک حسی نگریست؛ یکی آنکه ادراک حسی را به طور مستقل و فی‌نفسه در نظر گرفت و دیگری، ملاحظه ارتباط و نقش این ادراک در کسب معرفت حقیقی.

ادراک حسی اگر به طور فی‌نفسه لحاظ شود می‌تواند حصه‌ای از حقیقت داشته باشد؛ زیرا متعلق شناخت آن، که محسوساتند، میان وجود و عدم قرار دارند؛ از این رو، ادراک حسی می‌تواند میان معرفت حقیقی و جهل قرار بگیرد و به نام عقیده خوانده شود که و از آنجا که در حوزه ظن و گمان است

شناساست و به علمی که از جنس یادآوری است مجهز می‌باشد و با توجه به تقلید مثل بودن محسوسات به جرقه‌ای که همان ادراک حسی است نیاز دارد تا از آن به عنوان گام و مرحله‌ای برای نائل شدن به معرفت حقیقی استفاده کند؛ گامی که باید به سرعت برداشته شود و مرحله‌ای که به تندی باید از آن عبور کرد.

منابع

- ارسطو، ۱۳۷۹، *مابعدالطبیعه*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، حکمت.
- استیس، والتر ترنس، ۱۳۸۶، *تاریخ انتقادی فلسفه یونان*، ترجمه یوسف شاقول، قم، دانشگاه مفید.
- افلاطون، ۱۳۸۰ الف، *دوره آثار افلاطون (مستون)*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- _____، ۱۳۸۰ ب، *دوره آثار افلاطون (پسارمنیدس)*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- _____، ۱۳۸۰ ج، *دوره آثار افلاطون (فایدون)*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- _____، ۱۳۸۰ ح، *دوره آثار افلاطون (سوفسطایی)*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- _____، ۱۳۸۰ د، *دوره آثار افلاطون (فایدروس)*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- _____، ۱۳۸۰ ز، *دوره آثار افلاطون (ثائیتوس)*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- _____، ۱۳۸۰ ط، *دوره آثار افلاطون (کراتولوس)*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- _____، ۱۳۸۰ و، *دوره آثار افلاطون (جمهوری)*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- بریه، امیل، ۱۳۷۴، *تاریخ فلسفه*، ترجمه علی مراد داودی، تهران، نشر دانشگاهی.
- بورمان، کارل، ۱۳۸۷، *افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو.
- راسل، برتراند، ۱۳۷۳، *تاریخ فلسفه غرب*، ترجمه نجف دریابندری، تهران، کتاب پرداز.
- کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۰، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، تهران، علمی و فرهنگی.
- گمپرتس، تئودور، ۱۳۷۵، *متفکران یونانی*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- ورنر، شارل، ۱۳۸۲، *حکمت یونان*، ترجمه بزرگ نادرزاد، تهران، علمی و فرهنگی.
- یگر، ورنر، ۱۳۷۶، *پایه‌ها*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.

Cornford, F. M., 1979, *Platos theos of Knowledge: The Teatetus and the Sophist of Plato*, Rutledge & Kegan Paul.