

شهود ایده‌ها

بر اساس نظریه رؤیت افلاطون

بهناز پروین^۱

تاریخ دریافت: ۹۵/۰۸/۱۷

دکترای فلسفه غرب (یونان و قرون وسطی) از دانشگاه تهران

تاریخ تأیید: ۹۵/۱۲/۱۱

حسین غفاری^۲

استاد فلسفه دانشگاه تهران

چکیده

نظریه مثل افلاطون، به عنوان محور فلسفه او مبتنی بر استدلال و مباحثات نظری (در مقابل ابتناء بر الهام و شهود) ایده‌ها را موجودات حقیقی معقول و آحاد تبیین‌گر کثرت عالم معرفی می‌کند که هم شرط لازم تحقق معرفت و هم متعلق حقیقی آن محسوب می‌شوند. شهود، شناخت بی‌واسطه ایده‌هاست. با اینکه توصیف افلاطون از شهود ایده‌ها چندان واضح و مبسوط نیست، می‌توان مختصات آن را از قیاس با نظریه رؤیت او، که بر اساس تمثیل‌ها و اشارات فراوان افلاطون و قرائن زبانی و محتوایی، نزدیک‌ترین واقعه بدان است، استنتاج کرد. انطباق این نتایج بر اسطوره گردش ارواح فایدروس روشن می‌کند که شهود حقیقی متفاوت با الهام و رویا دارد و با آنکه از وساطت زبان و استدلال در ثبوت بی‌نیاز است، در اثبات مستلزم آن‌هاست. شهود بشری امری عمومی، ذاتی انسان و عقلانی است و می‌تواند نسبی و مناط صدق و کذب باشد. خوانش شهود بر اساس رؤیت با لحاظ علیت نور در آن، نتایج متعددی به دست می‌دهد که وحدت عالم وجود مهم‌ترین آن‌هاست.

واژگان کلیدی: افلاطون، ایده، شهود، رؤیت، اسطوره گردش ارواح

مقدمه

نظریه مثل به عنوان مهم‌ترین و تأثیرگذارترین نظریه افلاطون در طول تاریخ فلسفه، مورد تفاسیر سنتی و مدرنی قرار گرفته که هر یک بر اساس چهارچوب نظری خاصی تقریر شده است. در این جستار ابتدا به طور مختصر با توجه به خاستگاه نظریه مثل حقیقت آن‌ها را به عنوان متعلقات راستین معرفت تبیین می‌کنیم و سپس بر اساس اسطوره گردش ارواح و با توسل به نظریه رؤیت افلاطون که شبیه‌ترین فرایند به شهود ایده‌هاست، ضمن روشن ساختن تفاوت آن با الهام و دیگر

1. parvin.bz@gmail.com

«نویسنده مسئول»

2. ghafari@ut.ac.ir

مفاهیم نزدیک به آن، مختصات شهود افلاطونی و بعضی لوازم آن را استخراج می‌نماییم.

۱- حقیقت ایده‌ها

تردیدی نیست که خاستگاه نظریه مثل افلاطون را باید در جایی خارج از الهام و شهود جستجو کرد. چرا که افلاطون همواره با ادله عقلی به اثبات وجود ایده‌ها پرداخته است، نه با تمسک به اشراق و الهام. به باور گمپرتس، این نظریه ناشی از جستجوی سقراط برای تعاریف کلی است (گمپرتس، ۱۳۷۶: ۹۴۲/۲). در این زمینه بسیاری دیگر از نویسندگان غرب با او هم داستان هستند (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۴۹۱/۱). شاید مسبب این اشتباه، فقره مشهور ارسطو دال بر این باشد که سقراط در اخلاق به جستجوی امر کلی و تعریف پرداخته و افلاطون به تبعیت از او بر این عقیده دارد که تعریف کلی نمی‌تواند درباره اشیاء محسوس باشد؛ چرا که آن‌ها همیشه در حال دگرگونی‌اند. لذا وی نوع دیگر موجودات را «ایده» نامیده است (مابعدالطبیعه، ۹۸۷b). بر این مبنا، خاستگاه مثل، نیازی معرفت‌شناسانه است.

خود افلاطون هرگز تعبیر «کلی» یا معادل آن را به کار نبرده و تنها از «idea» و «eidos» نام برده که به معنی شکل یا صورت است. به تعبیر افلاطون، ویژگی روح انسانی این است که «مدرکات حسی متکثر را به وحدت معقول درمی‌آورد» (فایدروس، ۲۴۹c). پس وحدت ذاتی ایده است که در نظر افلاطون وصف ذاتی موجود و عالم وجود است، نه کلیت که امری صرفاً معقول تلقی می‌شود.

بر اساس نوع تبیین خاستگاه مثل، حقیقت آن‌ها نیز متفاوت است. اگر قول ارسطو را بپذیریم، ناچار باید ایده‌ها را مفاهیمی کلی در نظر بگیریم. اما اگر به عبارات افلاطون استناد کنیم، می‌بینیم که ایده‌ها افراد حقیقی معقول هستند که به مثابه اشیاء جزئی و متعین مورد رؤیت عقل قرار می‌گیرند. ایده چنانکه تیلور خاطرنشان می‌کند، تنها شکل و صورت اشیاست؛ نه مفهوم کلی از جنسی که بارکلی در نظر دارد (Taylor, 1964: 43). افلاطون ایده را متعلق فکر تلقی می‌کند و از آنجا که فکر همواره فکر چیزی است (پارمنیدس، ۱۳۲c)، نتیجه توجه به وجه التفاتی فکر، وحدت و ثبات ایده به عنوان موضوع تفکر است و این خصایص بر موجود حقیقی بودن ایده دلالت دارند. نه مفهوم کلیت‌پذیر بودن آن. اگر کلیت مثل مراد افلاطون بود، محاجات پارمنیدس و سقراط در این محاوره درباره نسبت مثل و اشیاء و نسبت‌هایی چون تقلید و بهره‌مندی شکل نمی‌گرفت. چرا که ایده‌ها مانند هر مفهوم کلی که در زبان مصادیقی دارند، بر محسوسات صدق می‌کردند.

بعضی مفسران به‌رغم اذعان به حقیقت و تشخیص صانع، به عنوان ایده خیر، همچنان بر کلیت مثل تأکید دارند (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۱۸۰/۱). اگر صانع همان ایده خیر باشد، به عنوان موجود متشخص جزئی، علت نظم عالم و صورت و هویت موجودات (تیمایوس، ۲۸b تا ۲۹b) و تحقق شناخت حقیقی و متعلق آن است (جمهوری، ۵۰۹b). البته حتی اگر به اینهمانی خیر و صانع قائل نباشیم، باز هم مثل مفاهیم کلی نیستند؛ چرا که اولاً، «خود» هر چیز، نمی‌تواند کلی باشد. تعبیر افلاطون از ایده‌های عدالت و زیبایی به «العدل» و «الجمیل»^۱ نزدیک است که در این صورت مفهوم کلی نیست که بر جزئیات کثیر دلالت کند. ثانیاً، معرفت به حکم در یک گزاره نیز موقوف بر شناخت تک‌تک اجزاست که در گزاره «قانون آتن خوب است»، باید هم قانون آتن را که امر جزئی است شامل شود و هم خوب را که به زعم کاپلستون امر کلی است و این خلاف فرض خود اوست. متعلقات ریاضی و هندسی نشان می‌دهد که مسئله افلاطون نه کلیت، بلکه مجرد است. دایره می‌تواند دایره یک چرخ یا سکه باشد و در آن دیده شود. شهود ایده‌ها که برای انسان و خدایان رخ می‌دهد نیز نه ناظر بر کلیت بلکه بر مجرد است. قدر مسلم این است که ایده موجودی متعین، معقول، مطلق و فاقد زمان و مکان است (میهمانی ۱۱۸ تا b).

۲- نقش ایده‌ها در جریان معرفت

نقش معرفتی ایده‌ها، اهمیت و جایگاه شهود متعلق به آن‌ها را در معرفت به خوبی نشان می‌دهد. در اغلب محاورات افلاطون این نقش به اشاره یا تصریح در نظر گرفته شده است:

۱- فراهم ساختن امکان معرفت و زبان: افلاطون در منون با توسل به ایده‌ها، نظریه یادآوری (anamnesis) را برای رفع مغالطه معرفت‌شناسی و اثبات امکان تحقق معرفت مطرح می‌کند (۸۲a تا ۸۵c). از نظر او اندیشه و به تبع آن زبان، مستلزم متعلقی موجود و قابل ادراک بی‌واسطه محسوسات است که تنها در مورد مثل صدق می‌کند: «اگر کسی با توجه به همه مشکلاتی که ذکر کردیم و مشکلات مشابه، مثل اشیاء را جایز نشمارد و برای هر چیز مثال واحدی تشخیص ندهد، در این صورت چیزی نخواهد داشت که اندیشه‌اش را روی آن تثبیت کند. زیرا او جایز نمی‌شمارد که در هر موردی صفتی باشد که همیشه همان است و بنابراین او امکان گفتگو (dialegethai) را به کلی نابود خواهد کرد» (پارمنیدس، ۱۳۵b تا c).

۱. یونانیان از صفت معرفه یعنی حرف تعریف و یک صفت برای نامیدن اوصاف استفاده می‌کنند (تیلور، ۱۳۹۲: ۵۰۳). (The beautiful) که به ایده زیبایی اطلاق شده به دلیل نداشتن حرف تعریف در فارسی به عربی ترجمه شده است.

پس معرفت نه تنها در بالاترین مراتب، بلکه حتی در سطح زندگی روزمره نیز به مثل نیاز ذاتی دارد، چنانکه در بسیاری محاورات از جمله جمهوری، ائوفرون و هیپاس شاهدیم. کورنفورد معتقد است لوگوس حاصل درهم‌تنیدگی صور با یکدیگر است (Cornford, 1979: 300). اما افلاطون در *ثائیتوس* می‌گوید: «ثائیتوس نشسته است». یک لوگوس است که این نه ترکیب صورت‌ها، بلکه ترکیب صورت با یک امر جزئی است (گاتری، بی‌تا: ۱۴۳). بنابراین لوگوس درباره اشیائی است که از ایده‌ها بهره دارند و امکان آن در گرو همین بهره‌مندی است.

۲- تأمین محتوای حقیقی معرفت: افلاطون ایده را یک فکر تلقی می‌کند که همواره فکر چیزی است (پارمنیدس، ۱۳۲c). آنچه متعلق حقیقی شناخت است، نمی‌تواند متغیر و شدنی باشد، و چون اشیاء در معرض صیوررشد و تنها مثل «هستند»، هم آن‌ها می‌توانند شناخته شوند.

۳- تضمین شرط مطابقت در معرفت: از آنجا که متعلقات معرفت در عالم محسوسات همواره در حال شدن و تغییرند، نمی‌توان گفت که هستند و لذا معرفت یقینی به آن‌ها ممکن نیست. همچنین تا معرفت یقینی به چیزی نباشد، نمی‌توان از صحت و مطابقت آن با واقعیت اطمینان یافت. زمانی می‌توانم بگویم من سقراط را می‌شناسم، که قبلاً با قطعیت دانسته باشم که او کیست؛ و گرنه حتی سقراط، سقراط شناخته شده من نیست. این همان مسئله معرفتی است که افلاطون با نظریه یادآوری در *منون* بدان پاسخ می‌گوید (۸۲a-۸۵c).

۳- مراتب معرفت

از نظر افلاطون معرفت حقیقی تنها به موجود حقیقی یعنی ایده‌ها تعلق می‌گیرد، اما همان‌طور که موجودات مراتبی دارند، معرفت نیز دارای مدارجی است که در پی هم آمده و بریکدیگر مترتب می‌شوند.

۳-۱- خیال (eikasia)

خیال تنها به تصاویر و سایه‌ها تعلق می‌گیرد. تصویر همواره تصویر چیزی است و حقیقت از آن همان چیز است؛ حتی اگر آن چیز شیء محسوس و متعلق ادراک حسی باشد. به این ترتیب ادراک از مرتبه مادون ادراک حسی فراتر می‌آید و با توجه به ادراک منشاء تصویر و سایه که همان ادراک حسی است، پله‌ای برای صعود به ادراک معقول محسوب می‌شود (جمهوری، e-510d).

۳-۲- ادراک حسی (pistis)

ادراک حسی اولین و پایین‌ترین مرحله شناخت و درعین‌حال مرحله‌ای ضروری و

اجتناب‌ناپذیر است که در جمهوری به عنوان سکوی پرش قلمداد می‌شود (جمهوری، ۵۱۳b). افلاطون در تیمایوس فرایند ادراکات حسی را با جزئیات شرح می‌دهد. ادراک حسی به وسیله اندام حسی صورت می‌گیرد. اما در حقیقت معلول روح است و متعلق آن نظم و هماهنگی اشیاست که در نتیجه هماهنگی با حرکات روح به ادراک درمی‌آید (تیمایوس، ۶۴a-۶۸c).

۳-۳- استدلال (dianoia)

در این مرتبه، روح انسان با استفاده از تصویر تلقی کردن آنچه قبلاً تقلید شده، ناگزیر است از مفروضات استنتاج کند، نه به مبدأ نخستین، بلکه به نتیجه (جمهوری، ۵۱۰b).

۳-۴- علم (noesis)

«در بخش دیگر اما روح انسان راه خود را به مبدأ نخستین می‌سازد، نه از مفروضات بلکه بدون تصاویری که در مرحله قبل استفاده کرده بود، و تنها به یاری خود ایده‌ها به تحقیق می‌پردازد» (جمهوری، ۵۱۰b). «چهار حالت در نفس ما وجود دارد که بر چهار بخش خط ما مطابقت می‌کند» (همان، ۵۱۱e). از آنجا که معرفت، چیزی جز مواجهه مراتب مختلف وجود (روح و سایر موجودات) با یکدیگر نیست، بنابراین مراتب آن نیز چنان جدا از هم نیستند که در بدو امر به نظر می‌رسد. موارد متعددی عدم ظفره و پیوستگی مذکور را تأیید می‌کنند:

افلاطون استدلالی برای رد تساوی معرفت و ادراک حسی آورده که بر ضرورت علم به وجود هر چیز، پیش از ماهیت آن، ناظر است. حواس قادر به ادراک امور مشترکی نظیر وجود نیستند. عقل نیز قادر نیست بدون زمینه‌سازی حواس و اخذ نشانه‌های محسوس حکم به وجود کند. به ناچار ادراک وجود حاصل همکاری حس و عقل و به تعبیر دقیق استدلال و استنتاج از مدرکات محسوس است (ثئایتوس، ۱۸۵c-۱۸۶d).

نقش عقل در ادراک حسی و وسیله خواندن اندام حسی در فرایند احساس نشان می‌دهد که مراتب معرفت به علت اتصال به عقل منفصل از یکدیگر نیستند (همان، ۱۸۴c).

بخش اعظم میهمانی شرح مسیر و مدارج حرکت از مرتبه محسوس و متکثر زیبایی تا وحدت خود آن است که بیانگر مراحل و مراتب مختلف معرفت نسبت به هر ایده‌ای تلقی می‌شود.

در تمثیل غار جمهوری فیلسوف هم صورت را می‌بیند و هم پدیدارها را. در این که خود هر چیزی را می‌بیند، تردیدی نیست و تفاوت این دو را از همین جا درمی‌یابد. پس می‌توان نتیجه گرفت که ادراک حسی نوعی معرفت است، وگرنه فیلسوف نمی‌توانست تفاوت خود اشیاء با

سایه‌هاشان را دریابد. «اکثریت انسان‌ها چون تحت تأثیر نیازها و وسوسه‌های زندگی مادی قرار دارند، با اینکه چیزهای زیاد یا کارهای عادلانه زیاد و امثال آن را می‌بینند، خود زیبایی یا خود عدالت را مشاهده نمی‌کنند» (جمهوری، ۴۷۹e). گویا امکان وجودی معرفت به حقایق در همه شئون و مراتب هستی هست، مگر اینکه موانعی در کار باشند.

هکفورث می‌گوید: «وقتی به یک سایه یا انعکاس نگاه می‌کنیم در واقع به چیزی که سایه را انداخته یا به خود شیء منعکس شده نظر نمی‌اندازیم، اما طبیعی است که تقابل میان سایه یا انعکاس و شیء واقعی را به عنوان نمادی از ادراک ناقص و ادراک کامل یک صورت در نظر بگیریم». به نظر گاتری نیز تفاوت دکسا و ایپستمه بیشتر از نوع «درجه» است تا نوع (گاتری، بی تا: ۱۱۴/۱۲).

۴- شهود عقلی: حقیقت علم

آخرین مرتبه معرفت بدون وساطت تصاویر و استدلال تحقق می‌یابد. از آنجا که ایده‌ها بسیط و معقولند، بی‌واسطه و توسط عقل ادراک می‌شوند که به شهود تعبیر می‌شود. اما افلاطون با اینکه به کرات به شناخت موجودات حقیقی اشاره کرده، در موارد معدودی به تفصیل چگونگی این شناخت می‌پردازد. شاید به این دلیل که کلمات تنها تا مرتبه استدلال یاریگر عقل هستند و در شهود ناکار آمدند. با این حال توصیفات اغلب تمثیلی ادراک مثل، تا حدی ماهیت آن را نشان می‌دهند. یونانیان معتقدند موجودات فانی درباره فضیلت و رذیلت و زشت و زیبا چیزی نمی‌دانند و تنها الهام الهی، بشر را دانا به درک این امور می‌سازد (Ross, 1996: 31)، لذا تعیین نسبت شهود با الهام نقش کلیدی در روشن کردن حقیقت آن ایفا می‌کند. نوئسیس در لغت به اندیشیدنی که به نوعی قوه استشمام و درک چیزها با بو کشیدن است، دلالت دارد؛ پی‌بردن غریزی و نحوه تماس بی‌واسطه با موجود و شهودی درونی که همواره از چشم فراتر می‌رود (Schadewaldt, 1978: 168). همچنین دانستن یونانی (eidenai) نوعی دیدن است که با چشم روح صورت می‌گیرد (Liddle, scott & Jones, 1996: 483). (eidos) چیزی است که دیده می‌شود یا شکل و صورت آن و (idea) نیز صورت یا نمود یک چیز است (Ibid. 482).

توضیحات افلاطون درباره حقیقت معرفت در *تئایتوس*، تأکید بر اهمیت حس بینایی در تیمایوس (۴۷a) فیلبوس (۵۱b)، فایدروس (۲۵۰d) و جمهوری (۵۰۷c)، شباهت فرایند رؤیت با دیالکتیک در میهمانی (۲۱۱b-d) و تمثیل‌های غار (۵۱۴-۵۱۷)، خط (۵۰۹d-۵۱۰b) و خورشید (۵۰۹b) جمهوری می‌تواند بیانگر امکان استفاده از ویژگی‌های این نوع از ادراک حسی در تبیین معرفت به حقایق باشد. اما مهم‌ترین اثر افلاطون که نظریه شهود ایده‌ها را به تفصیل بیان می‌کند، فایدروس است

که امروزه بنا بر اتفاق نظر مورخان، جزء محاورات اخیر قرار می‌گیرد (Hackforth, 1952: 3):
و لذا می‌شود نتایج آن را پرداخته ذهنی بالغ در مابعدالطبیعه قلمداد و بدان استناد نمود.

سقراط در این محاوره به سه گونه منبع معرفت اشاره می‌کند که در فراتر رفتن از دایره محسوسات و استدلال عقلی مشترکند: الف- اقوال، افسانه‌ها و اساطیر شفاهی رایج در میان عامه مردم که محتوای آن‌ها اهمیت دارد و نه گوینده (فایدروس، ۲۳۵c). سقراط با اشاره به افسانه ربه‌شده شدن اوریشویا توسط بورئاس در کنار رودخانه می‌گوید: «اگر مانند عقلاء در آن تردید روا می‌داشتیم باز هم آن را این‌طور تبیین می‌کردم که بادی به نام بورئاس، زمان بازی دخترک با فارماکیا، او را به زیر انداخته و از بین برده و مردم گمان کرده‌اند که اوریشویا را بورئاس ربه‌شده است» (همان، ۲۲۹c). این تبیین به نوعی گذراندن محتوای معرفتی از صافی عقل است.

ب- الهام یا ندای غیبی شخصی (همان ۲۳۸c) که در محاورات مختلف مانند فایدروس (۲۴۴a) و میهمانی (۱۷۵b) دیده می‌شود و در منون (c-d ۹۹) و دفاعیه (b-c ۲۲) به این دلیل که شاعران و پیامبران سخن درست می‌گویند، اما توجیه آن را نمی‌دانند، مورد تقبیح قرار می‌گیرد. گاتری از علامت الهی به عنوان امری غیرعقلانی یاد کرده و اشارات افلاطون و کسنوفون به علامت الهی و یا راهنمای روحانی را نیز چنین تفسیر می‌کند (گاتری، بی‌تا: ۱۴۹/۱۲). اما در مقابل او می‌توانیم به شواهدی اشاره کنیم که این ندای الهی مقدمه‌ای برای استدلال عقلی محسوب می‌شود (جمه‌وری، ۴۹۶c). همین علامت او را به ملاقات با سوفسطائیان دعوت می‌کند (ائوثودموس، ۲۷۲c). وی می‌کوشد سرّ این سخن پیشگوی معبد دلفی را که هیچ‌کس خردمندتر از سقراط نیست، کشف کند (دفاعیه، ۲۱d).

پلوتارک می‌گوید: سقراط مدعیان ارتباط در حال مکاشفه با موجودی غیبی را کذاب می‌شمرد و ... به جز از آن‌ها سؤالاتی می‌کرد (برن، ۱۳۸۳: ۱۰۲). پس اگر توجیهی در ادعای یک الهام نباشد، ارزشی نخواهد داشت. همان‌طور که برن خاطر نشان می‌کند ماجرای سروش غیبی سقراط را در پیوند آن با لوگوسی که الهام‌بخش فیلسوفان ماقبل سقراطی نیز بوده، باید دنبال کرد. آناکسیماندر، پارمنیدس، هراکلیتوس و امپدکلس خود را سخنگوی لوگوس می‌دانستند و محتوای سخن آنان نیز دربرگیرنده تفوق عقل بر حواس خطاپذیر در ادراک درست طبیعت بود. در واقع الهام غیبی آن‌ها بر چیزی جز جنبه معقول جهان پیرامونشان دلالت نمی‌کرد. لذا اگر بخواهیم در همین زمینه تاریخی درباره سروش غیبی سقراط نیز قضاوت کنیم، دست‌کم باید حضور لوگوس را در شهود عقلانی او بپذیریم: «آدمی را بدان سبب «anthropos» می‌نامند که برخلاف جانوران دیگر

به دیدن تنها قناعت نمی‌ورزد. بلکه درباره هر چه ببیند، می‌اندیشد و چیزهایی را که دیده است، با یکدیگر می‌سنجد» (کراتولوس، ۳۹۹b). سروش یا ندای غیبی هرگز به سقراط معرفت‌نظری نبخشیده و درباره نظریه مثل و حتی شهود ایده‌ها نیز به او کمکی نکرده است؛ لذا در جایی به جز الهامات غیبی و حالات خلسه‌وار باید به دنبال معنای شهود ایده‌ها گشت.

سقراط که خود را مانند هر کس دیگری از هنر غیب‌گویی بهره‌مند می‌داند – البته تا آنجا که برای خودش کافی است – به این دلیل که اروس پسر آفرودیته را که یکی از خدایان است و نمی‌تواند مایه شر باشد، توبه را بر خود واجب می‌شمرد (فایدروس، ۲۴۴a).

بنابر آنچه گفتیم اولاً، الهام متمایز و مستقل از شهود است و ثانیاً، الهام منبع مستقل و موثق معرفت تلقی نمی‌شود و به خودی خود بر ارزش معرفتی موضوع نمی‌افزاید؛ بلکه امر شخصی است که تنها با استدلال و معرفت مفهومی قابل تبیین و ارزیابی می‌گردد. دانستن یک موضوع بدون اشراف به دلیل و منبع آن، برای هر فردی ممکن است. پس مهم‌تر از منبع سخن و سرچشمه معرفت، محتوای معقول آن است.

ج- شهود عقلی که تنها منبع غیرقابل مناقشه معرفت از نظر افلاطون است. لذا باید تبیینی از آن ارائه داد که خود متکی به هیچ ارزش و منبع دیگری نباشد. در عین حال افلاطون در جای جای آثار خود به وسیله مقدمات یا قیاساتی نظریه مثل را مستدل و مبرهن می‌سازد و به صرف استناد به شهود آن‌ها اکتفا نمی‌کند. اکثر قریب به اتفاق مفسران شهود نزد افلاطون را تأیید کرده‌اند. اما معانی متفاوتی از آن را در نظر داشته‌اند. مثلاً فلوطین در مورد بسائط، جریان اندیشه را ناممکن می‌داند و می‌گوید برای شناخت واحد، باید کثرت را پشت سر نهاد و واحد شد و به بعد از این روح می‌تواند به نیروی عقل تنها واحد را نظاره کند (فلوطین، ۱۳۶۶: ۱۰۸۱).

در مقابل او، تیلور، گمپرتس، گاتری و امیل بریه، افرادی چون فاین و گاسلینگ با این دلیل که پژوهش و دیالکتیک بر شهود تقدم دارند، و شهود صرفاً خیره شدن ناگهانی به یک متعلق عقلانیست، با آن مخالفند.^۱ این در حالی است که شهود افلاطونی مختصاتی را داراست که آن را از هر گونه معرفت نامستدل و فاقد مقدمه عقلانی و روشمند، جدا می‌کند.

۵- اسطوره و شهود

افلاطون رساله تیمایوس را هم «لوگوس» می‌خواند و هم «میتوس» و به کرات آن را با

۱؛ (گاتری و امیل بریه، ۱۳۷۴: ۱۵۷) و (Galsing, 1973: 122); (Fine, 1999: 242); (Tailer, 1955: 231).
(گمپرتس، ۱۳۷۶: ۹۳۳).

صفت ممکن یا محتمل همراه می‌سازد (۲۹d، ۴۷c، ۴۸d). به عقیده گاتری این با موضوع مطالعه یعنی طبیعت که در حال شدن است، مطابقت دارد و نشان می‌دهد که حتی باورها نیز می‌توانند استوار و واقعی باشند (گاتری، بی‌تا: ۱۳۹/۱۷). اما این تنها دلیل استفاده افلاطون از میتوس به جای لوگوس نیست. او در فایدروس برای توصیف حقیقت روح و زندگی آن پیش از تعلق به بدن به میتوس متوسل می‌شود. میتوسی که از نوع افسانه‌های رایج میان مردم نیست و ساخته و پرداخته خود اوست. شاید بعضی مفسرین بر این باور باشند که فایدروس زبان مذهبی دارد و نباید محتوای اسطوره‌ای آن را تبیین عقلانی کرد (Crombie, 2001: 354). اما کاری که او در اینجا انجام می‌دهد، اسطوره‌سازی شاعرانه نیست؛ چرا که چنین اسطوره‌هایی را می‌توان به انحاء مختلف تبیین کرد. تا به حال شعرا درباره شهود ایده‌ها صحبتی نکرده‌اند. ولی سقراط که عهده‌دار بیان حقیقت است از آن می‌گوید. پس این شهود تفاوت‌هایی با شهود شاعرانه یا مذهبی دارد.

اگر افلاطون متوسل به اسطوره می‌شود، به این خاطر است که راهی به جز آن برای بیان حقیقت مورد نظرش ندارد. این اسطوره، تمثیلی مابعدالطبیعی است و برای درانداختن طرح آن محاسبات و مشاهدات فراوانی انجام شده است. بیان اسطوره‌ای در آثار افلاطون در مرتبه‌ای بالاتر از لوگوس قرار می‌گیرد و آنچه را به لوگوس در نمی‌آید از طریق نوعی تناسب و آنالوژی باز می‌نماید. شهود ایده‌ها که تنها راه معرفت به حقیقت است، در آینه میتوس انعکاس یافته است. این در حالی است که شقوق دیگر معرفت غیربرهانی یعنی الهام و رویا الزاماً بیانگر لوگوسی در قالب میتوس نیستند و انتقال آن‌ها دست‌کم از طرف سقراط افلاطون با مشکلی روبرو نیست.

۶- اسطوره گردش ارواح

این اسطوره به منظور توصیف بیشتر ایده روح مطرح شده که براساس آن روح به نیروی متحد اسب ارایه‌ای بالدار و ارایه‌ران مانند است. اسب‌ها و ارایه‌رانان خدایان نیک و پاکند. اما ارایه ارواح انسانی دو اسب دارد که یکی خوب و اصیل و دیگری برخلاف آن است. ارواح تا زمانی که پاکی خود را از دست نداده‌اند، در عالم بالا می‌گردند ولی با از دست دادن بال و پر بی‌اختیار به سوی رانده می‌شوند تا با جسمی سخت و سنگین برخورد کند و در آن مسکن گزینند. زئوس ارایه بالدار خود را پیشاپیش گروهی از خدایان می‌راند و امور جهان را نظم می‌بخشد و به دنبالش گروهی از خدایان و نیمه‌خدایان در یازده گروه به راه می‌افتند. ارایه‌هایی که اسب آلوده به بدی دارند و ارایه‌ران در تغذیه آن‌ها کوتاهی وزیده، گرفتار مشقت می‌شوند. ارواح مرگ‌ناپذیر در بلندترین نقطه از دریچه آسمان بیرون می‌روند و بر پشت آن می‌ایستند و با گردش گنبد آسمان آنچه را وراء آن است می‌بینند:

موجودی حقیقی که نه رنگ دارد، نه شکل و نه لمس‌پذیر است. فقط به دیده عقل که ارباب‌ران روح است درمی‌آید و دانش حقیقی که مربوط به آن است، در این مکان قرار دارد (فایدروس، ۲۴۷a-d). گروهی از ارواح دیگر که در پی خدایان رفته و به آن‌ها تشبیه جسته‌اند، می‌توانند سر ارباب‌ران را از دریچه بیرون کنند و آن سوی آسمان را بنگرند؛ اما گروهی دیگر که تنها می‌توانند گاه به‌گاه سربردارند و باز می‌افتند به واسطه اسب‌های سرکش بعضی حقایق را می‌بینند. ارواح دیگری هم هستند که با آنکه در پی دیگران رفته‌اند، اما به واسطه ناتوانی، در گام اول می‌لغزند و بر روی هم می‌افتند و به یکدیگر تنه و لگد می‌زنند. در نهایت در آشفتگی و کار طاقت‌فرسا تلاششان بی‌ثمر می‌ماند و با باور تغذیه می‌شوند. علت آنکه ارواح این چنین عمل می‌کنند و مشتاق درد حقیقت هستند، آن است که چراگاهی آنجاست که مناسب بالاترین قسمت روح است و این قانون خدای سرنوشت است که روحی که در معیت خدایی، به رؤیت حقیقت نائل آید تا دوره بعد از همه گزندها مصون است.

ارواح به تناسب میزانی از حقیقت که رؤیت کرده‌اند، در تن مردان دوست‌دار دانش یا زیبایی یا هنر و عشق، پهلوانان جنگاور، پادشاهان قانون‌مدار، مردان سیاسی و بازرگانان، ورزشکاران و پزشکان، مرتبه پنجم در کاهنان و غیب‌گویان، شاعران و مقلدان، پیشه‌وران و کشاورزان، سوفسطائیان و مردم‌فریبان و فرمانروایان مستبد لانه می‌گیرند (همان، ۲۴۸d-e).

۷- شهود و نظریه رؤیت

استفاده افلاطون از تمثیل‌های مبتنی بر رؤیت برای توصیف شهود ایده‌ها قطعاً همچون سایر تمثیل‌ها و اسطوره‌های خود ساخته او پشتوانه‌ای از دلایل موجه و مقصود دارد. بعضی ویژگی‌های شهود افلاطونی از مقایسه آن با نظریه رؤیت قابل استنباط است. افلاطون در تشریح مراحل شکل‌گیری انسان پس از سر، که خدایی‌ترین عضو بدن است (تیمایوس، ۴۶b)، بلافاصله به تجهیز روح به اسباب و آلات لازم توسط خدایان می‌پردازد و می‌گوید که چشم اولین آن‌ها برای هدایت نور بود. خدایان آن نوع آتش را که نه برای سوزاندن بلکه برای فراهم ساختن نور اصیل و خاص روز است که صورت جسم در می‌آید تعبیه می‌کنند. آتش خالصی نیز که درون ماست، از دیدگان ما به بیرون می‌تابد. به این منظور بافت چشمان ما، و به ویژه بافت میانه چنان محکم و فشرده است که مانع نفوذ هر آتش غلیظ‌تری می‌شود و فقط به آن نوع آتش خالص راه عبور می‌دهد. لذا همجنس به همجنس می‌پیوندد و به سبب این همانندی آن دو به هم می‌آمیزند و در روی خطی مستقیم یک جسم واحد پدید می‌آید. چون همه اعضاء و

اجزای این جسم نوری از یک نوع هستند، انفعال وارد بر آن همه اعضاء و اجزایش را یکسان دربرمی‌گیرد و در نتیجه با هر شیء خارجی که برخورد کند حرکات آن را چنان به سراسر بدن ما منعکس می‌سازد که این انعکاس از بدن ما گذشته و به روح ما راه می‌یابد و احساسی در ما به وجود می‌آورد که دیدن می‌نامیم. (تیمایوس، d۴۵b تا d۴۵c) این تبیین، شباهت زیادی با نظریه امپدکلس دارد که بر اساس آن هم چشم و هم شیء فعالند. چشم شعاع‌هایی می‌فرستد که با بیرون‌ریزی‌های شیء درمی‌آمیزد (پاره ۸۴) (Kirk, Ravan & Schofield, 1983: 308). البته شناخت در امپدکلس به تأثیر متقابل اجسام فیزیکی تحویل‌پذیر است. اما در ادراک حسی افلاطون مهم‌ترین عامل، درجه‌ای از عقلانیت است.

رؤیت محسوسات شرط لازم درک ایده‌ها به عنوان موجوات حقیقی و تصویر و تقلیدی از دیالکتیک به عنوان بالاترین مرتبه دانش است که در وجه کامل خود به «خود خیر» می‌انجامد. بر اساس تمثیل غار نیروی بینایی تنها به مشاهده سایه موجودات جاندار قناعت نمی‌ورزد، بلکه می‌کوشد تا نخست خود موجودات را ببیند و سپس ستارگان را تماشا کند و سرانجام به دیدن خود خورشید نائل شود و این تصویری (تقلیدی) است از هنر دیالکتیک که در آن انسان بدون ادراک حسی و تنها از طریق استدلال به هستی حقیقی هر چیز می‌رسد و دست از طلب بر نمی‌دارد تا با خود عقل، خود خیر را دریابد (جمهوری، ۵۳۲a).

۷-۱- تفاوت‌های شهود و رؤیت

شهود ایده‌ها بر اساس کلیت آموزه مثل، امری متمایز از رؤیت محسوسات و متفاوت با آن است: الف- تجرد: شهود مثل در گردش ارواح پیش از تعلق آن‌ها به بدن اتفاق می‌افتد (فایدروس، ۲۴۷c). البته قرائنی در تمثیل وجود دارد که بر وجود نوعی جسمانیت در عالم بالا حکم می‌کند. اسب‌های خدایان همچون انسان‌ها بال دارند و «بال‌ها به واسطه طبیعت خود این قدرت را دارند که جسم سنگین را بالا ببرند» (همان، ۲۴۶d). «اسب‌ها و اربابان خدایان هم خود نیک هستند و هم تبارشان، ولی اسب‌های آدمیان یکی نیک است و دیگری برخلافش» (همان، ۲۴۶a). اما «در حقیقت، اینکه خدا موجود نامیرایی شامل جسم و روح است که بالطبع برای همیشه به هم پیوند خورده‌اند، خیال محضی است که بر مشاهده و دلیل متقنی استوار نیست» (همان، ۲۴۶c). گر چه گریزی از این گونه سخن گفتن درباره خدایان نیست. افلاطون در تیمایوس به تفاوت ماده و جسمانیت در خدایان و بشر پرداخته است. اولاً، «جسم و ماده ویژگی چیزهایی است که می‌شوند و آتش شرط رؤیت جسم است» (تیمایوس، ۳۱b). این در

حالی است که خدایان طبق فایدروس قابل رؤیت نیستند. ثانیاً، «قسمت اعظم وجود خدایان از آتش ساخته شده تا بسیار زیبا و درخشنده باشند» (همان، ۴۰a). جهان نیز با اینکه جسم دارد زیبا و شبیه‌ترین چیز به خیر مطلق است با این حال، شهود ایده‌ها توسط اربهران صورت می‌گیرد، که بخش عاقل روح و مجرد از ماده و غیرجسمانی است. به عقیده تیلور، در فایدروس خود عقل اربهران است، گر چه اسب دوم به لحاظ فلسفی مسئول راه خویش است. در واقع افلاطون بخش عاقل را به عنوان بخشی که میل و لذت خود را دارد مطرح می‌کند (تیلور، ۱۳۹۲: ۵۹۸). به هر حال در این شهود «حقایق در نور محض و خالص رؤیت شده‌اند، زیرا خود ما محض و خالص بوده‌ایم، نه دفن شده در آنچه اکنون حمل می‌کنیم و تن می‌نامیم و مانند گوهری در صدفش محبوسیم» (فایدروس، ۲۵۰c). جسم انسان به هر صورتی که پیش از تعلق روح به بدن مورد پذیرش افلاطون باشد، در شهود ایجاد تراحم می‌کند.

ب- بی‌واسطگی: ارواح انسان‌ها و خدایان بدون وساطت هر چیزی اعم از مادی مانند جسم محسوس و مجرد مانند فرضیات، خود حقایق را مشاهده می‌کنند. در واقع تمایز شهود از سایر مراتب معرفت در همین بی‌نیازی از واسطه است که خود معلول مجرد می‌باشد. این برداشت هماهنگ با سخن افلاطون در فایدون مبنی بر کنار گذاشتن حواس توسط خود روح و مشاهده (پژوهیدن) حقیقت است (۸۳b).

ج- وضوح و روشنی: سایر مراتب شناخت همواره درجه‌ای از ابهام دارند. نام محسوسات فاقد حقیقت و قابل تغییر و تعویض است؛ در حالی که خود آن‌ها همان که هستند باقی می‌مانند. قول و تعریف هم که از نام‌ها و اسامی تشکیل یافته‌اند، همین وضعیت را دارند و غیرقابل اعتمادند. بدتر اینکه روح می‌کوشد از دو جنبه وجود تنها به ماهیت حقیقی بپردازد نه به آنچه حواس به ما می‌نماید. اما هر بار هر یک از چهار عامل دیگر شناخت (نام، تعریف، شکل و خودشناسایی) آنچه را به وسیله الفاظ و علامات ظاهری قابل نمایاندن است، و درکش از راه حواس جسمانی آسان‌تر، به جای حقیقت به ما می‌نمایاند و دچار ابهام تردیدمان می‌سازد (نامه هفتم، ۳۴۳b-d). در عین حال بدون این مراحل ابهام‌آمیز و سؤال و جواب درباره آن‌ها نمی‌توان خود حقیقت را بی‌پرده مشاهده کرد (همان، ۳۴۴ b). این ویژگی شهود خواننده را به یاد زیبایی و درخشش و وضوح آن در همه مراتب وجود می‌اندازد (فایدروس، ۲۵۰c) که به واسطه همین صفت، متعلق حقیقی شناخت و راه‌بر انسان در سیر صعودی معرفت قرار می‌گیرد. «همین که انسان به دیدار خورشید نائل می‌شود، باید نتیجه بگیرد که آن علت هر چیز درست و

زیبا در اشیاست» (جمهوری، ۵۱۷b). در واقع وضوح و روشنی شهود است که به استدلال عقلانی در مرتبه پایین‌تر معرفت منجر می‌شود.

۷-۲- شباهت‌های شهود و رؤیت

اما به‌رغم این تفاوت‌ها و با حذف محدودیت‌های مادی، از مقایسه نظریه رؤیت با شهود ایده‌ها در اسطوره فایدروس، می‌توان نتیجه گرفت:

الف- رؤیت و شهود ایده‌ها هر دو توسط عقل صورت می‌گیرند و معلول عقل محسوب می‌شوند و لذا دو منبع مستقل معرفتی نیستند، بلکه دو درجه متفاوت از نوع واحدند.

ب- شهود همانند ادراک حسی منحصر به فرد یا افراد خاصی نیست و عمومیت دارد. شهود سقراط می‌گوید: «تنها زیبایی راستین که آن روز ما در ملازمت زئوس و دیگران در ملازمت خدایان دیگر دیدیم، درخشش و جلای خاصی داشت» (فایدروس، ۲۵۰c). در اینکه مرجع ضمیر «ما» در اینجا به چه کسی است، مناقشه وجود دارد. جمع بودن این ضمیر می‌تواند حاکی از اصلی مهم در عقلانیت و شهود افلاطون باشد که البته در زمینه فکر یونانی می‌اندیشد. به تنهایی و جدا از اذهان دیگر (ولو دیگری فقط زئوس باشد)، شهود نیز صورت نمی‌گیرد. از سوی دیگر ممکن است نشان‌دهنده عمومیت این نوع معرفت باشد، در این صورت فاصله بسیاری با حدس و یا وحی شخصی دارد و آن را کاملاً از ندای غیبی سقراط متمایز می‌سازد. بنابراین شهود قابلیت بیان شدن و به کلام درآمدن و تبیین عقلانی را دارد و سخن گفتن انتقال به دیگران را به دنبال می‌آورد. سومین دلیل در نظر گرفتن ضمیر جمع، می‌تواند گشودگی راه معرفت حقیقی برای همه، بر اساس دارا بودن شهود اولیه به مثابه آغازگاه و شرط کسب معرفت در این عالم باشد. شهود، ذاتی انسانیت و حتی حیوانیت است. «اگر نتواند تبعیت (خدایی) بکند و به دیدار حقیقت نائل نشود ... ، در تن هیچ حیوان و انسانی جای نخواهد گرفت» (فایدروس، ۲۴۹d). البته این حکم در منون تنها به انسان تخصیص می‌یابد و شرط ضروری معرفت در زندگی بشری رؤیت بی‌واسطه حقایق پیش از تعلق روح به جسم انگاشته می‌شود (منون، ۸۶a).

ج- شهود مانند رؤیت به خودی خود خطاناپذیر است و این در *تائیتوس* نقطه اشتراک افلاطون و پروتاگوراس محسوب می‌شود (Cornford, 1979: 32). معرفت در نتیجه حکم درباره داده‌های حواس به دست می‌آید و تنها حکم، خطاپذیر است. معقولاتی مانند عینیت و غیریت و زشتی و زیبایی و وجود و عدم به وسیله حواس درک نمی‌شوند و چون بدون درک وجود، علم به ماهیت اشیاء ممکن نیست، همان‌طور که ادراک حسی تا به حکم و بیان در نیاید معرفت محسوب نمی‌شود، شهود ایده‌ها

پیش از تعلق نفس به بدن نیز تا در سیر صعودی معرفت به مصادیق و تشخیص حقایق آن‌ها منجر نشود، معرفت تلقی نمی‌گردد «دانستن شکل دایره در یافتن راه خانه کمکی نمی‌کند» (فیلوس، ۲۰۱۶b).
 د- تحقق رؤیت مستلزم فعل و انفعالات و حرکتی هم در نفس بیننده و هم در تن اوست. این حرکت حتی در رؤیت ایده‌ها نیز مسلم انگاشته می‌شود. حرکت مداوم نفس، نشان می‌دهد که معرفت چه در مرتبه ادراک حسی و چه در مرتبه شهود، خود حاصل فعالیت روح و عقل است، نه انفعال. حرکت عامل جاودانگی ارواح و خدایان است (فایدروس، ۲۰۱۶c). حرکت نقش غیرقابل انکاری در شهود دارد و این اصلاً با سکون و دریافت انفعالی حقیقت سازگار نیست. هر چند خود شهود ذاتاً تلاش از آن‌گونه که در حکم دیده می‌شود، نیست، اما همه ارواح برای دیدن حقایق، حرکت و تکاپو می‌کنند و شهود نفوس بشری مستلزم تلاش مضاعفی برای آرام کردن و رام نگه‌داشتن اسب‌هاست (فایدروس، ۲۰۱۶a). لذا با رنج و جنگ همراه است (Hyland, 2008: 77). افلاطون تأکید می‌کند که نیروی ادراک تأثراتی که به وسیله تن به روح می‌رسند، به اقتضای طبیعت در آدمیان و دیگر جانوران از هنگام زایش به وجود می‌آید. ولی آنان که از آن ادراک‌ها چنین نتیجه می‌گیرند که آنچه ادراک می‌شود هست یا سودمند است، این نیروی نتیجه‌گیری را فقط با گذشت زمان و در پرتو کوشش فراوان و تربیت درست به دست می‌آورند (ثئایتوس، ۱۸۶c). از این بیان برمی‌آید که شهود در عالم محسوسات بر مبنای ادراکات حسی و آموزش‌های لازم در یک موضوع ممکن است، و امری تصادفی و بی‌دلیل و زمینه نیست و به لحاظ معرفتی و وجودی مبانی خاص خود را دارد (قوام صفری، ۱۳۸۱: ۱۲۱). شهودی که برای برده در منون تحقق می‌یابد (منون، ۸۲a تا ۸۵c)، نمونه‌ای از شهود معقول در محسوس و در پایان مسیر دیالکتیک است. معرفت و شهود برخلاف رؤیت جسمانی، نوعی کسب است و صرف قوه و نیرو برای تحقق آن کفایت نمی‌کند.

ه- شهود حاصل وحدت است. روح در تمثیل افلاطون به وحدت اسب‌های بالدار و ارابه‌ران آن‌ها مانند شده است (فایدروس، ۲۰۱۶a). تا میان نیروهای مختلف وحدت حاصل نشود، شهود امکان‌پذیر نیست. همان‌طور افلاطون در ادامه می‌گوید: ارواحی که در بی‌نظمی و ازدحام بال و پر از دست می‌دهند و آسیب می‌بینند، به دیدن حقایق توفیق نمی‌یابند (همان، ۲۰۱۶b). در نظریه رؤیت افلاطون نیز، وحدت نور خارج شده از دیده و اجسام مرئی است که دیدن را محقق می‌سازد. این همان خصیصه‌ای است که افلوپین در تبیین شهود مد نظر دارد (رساله نهم، انشاد ششم، ۱۰۸۱). از طرف دیگر برده با دیدن خطوط مرئی حقیقت انتزاعی را به یاد می‌آورد. از آنجا که

همه طبیعت یکسان است، معرفت (یادآوری) از یک چیز به همه چیز سرایت می‌کند. پس می‌توان قائل به درجه‌ای از وحدت هم در میان موجودات و هم میان انسان شهودگر و مشهود او شد.

و- شهود بشری نسبت‌پذیر است. نسبت مذکور هم وجه کمی دارد و هم کیفی. همه ارواح موفق به تماشای همه یا حتی بخشی از ایده‌ها نمی‌شوند. خدایان به تماشای مثل می‌پردازند و «ارواحی که دقیقاً از خدایان تبعیت کرده‌اند، به واسطه تشابه با آنان، سر از ارابه بیرون می‌کنند و در حرکت مدور با دیگران قرار می‌گیرند. گر چه به خاطر اسب‌ها، فقط می‌توانند نگاهی کوتاه به حقیقت بیاندازند و گروهی دیگر ... فقط گاه‌گاه سر از دریچه به در می‌کنند و بعضی از حقایق را می‌بینند و بعضی را از دست می‌دهند» (فایدروس، ۲۴۸a). گر چه در این عبارات خود شهود ذومراتب نیست، اما گویا کمیت آن بر کیفیت ادراک تاثیر می‌گذارد و تنها تماشای مدام و بدون مانع به شهود کامل و مطلق حقیقت می‌انجامد. لذا هر کس به قدر طاقت خود حقایق را می‌بیند. مرتبه معرفتی افراد در عالم محسوسات تابعی از این متغیر است (همان، c-e-۲۴۸). در پایان تمثیل و انطباق کیفیت رؤیت با انواع عشق، گفته شده که از ملازمان خدایان هر یک خدایی را که در آسمان رهبر او بوده است می‌پرستند و از میان زیباییان معشوقی موافق سیرت خویش برمی‌گزینند و چنانش می‌آراید که مطابق و شبیه خدای خود شود (همان، ۲۵۲c). بنابراین کیفیت شهود حقایق تابعی از خدایی است که رهبری گروهی از ارواح را بر عهده دارد. این تفاوت البته تناقضی با بساطت شهود و متعلقات آن ندارد. چرا که مابه‌الاشتراک در آن همان مابه‌الاختلاف است. انسان شهودکننده حتی در بالاترین مرتبه معرفت، مطلق و فارغ از وجوه غیرعقلانی روح نیست و لذا برخلاف خدایان، نمی‌تواند به شهود مطلق همه حقایق دست یابد. به بیان دیگر درجه اطلاق شهود تابعی از درجه وحدت یا مرتبه وجودی آن است.

از سوی دیگر، شهود همچون رؤیت، مستلزم نوعی مشارکت و تأثیر و تأثر میان شاهد و مشهود است. در نتیجه، کیفیت آن نیز بسته به ماهیت قوای مدرکه و رهبر و راهنمای گروه نظاره‌کننده، متفاوت است. انسان به عنوان شناسنده و شهودگر مراتبی دارد که بر اساس وحدت وجود افلاطونی، با مراتب خیر و زیبایی متناظر است. عقل نیز بر اساس آنچه گفتیم تجلی و لذا مُدرک زیبایی حقیقی است و به تناسب به فعلیت رسیدن عقل در نفس انسان، مرتبه زیبایی و وجودی آن بالاتر می‌رود و آمادگی‌اش برای ادراک زیبایی افزون می‌شود تا به بالاترین مرتبه یعنی شهود حقیقت دست می‌یابد. بنابراین شناسنده مثل، خود، ذومراتب است. افلاطون در نامه هفتم نیز با اشاره به شباهت و خویشاوندی عالم و معلوم، آن را شرط ضروری تحقق معرفت حقیقی می‌داند (۳۴۴a).

متعلق شهود به خودی خود، مطلق است. اما به محض جریان یافتن در سلسله مراتب وجود نسبیت می‌یابد. همچنین به ادراک درآمدن زیبایی مطلق، یعنی پذیرفتن نسبت با روح انسان که خود در یکی از مراتب وجود جا دارد، راه را بر رتبه‌بندی و نسبیت آن می‌گشاید. افلاطون با اسطوره گردش ارواح نشان می‌دهد که همواره صورت مطلق حقیقت، در عقل الهی سکنی دارد و درجات معرفت بر همین مبدأ استوار می‌گردد.

۸- نور و شهود

نور توجیه منطقی تناسب میان رؤیت و شهود را به عنوان موضوع اصلی جستار حاضر فراهم می‌آورد. برای دیدن برخلاف شنیدن و سایر حواس، عامل سومی لازم است که آن عامل همان روشنایی است که از یک سو ما را توانا به دیدن می‌کند و از سوی دیگر به چیزهای دیدنی قابلیت دیده شدن می‌بخشد. هر چند حس باصره خورشید نیست، اما از بقیه حواس به خورشید شبیه‌تر است و نیروی بینایی خود را از خورشید می‌گیرد. خورشید علت حس باصره است و به همین جهت تنها این حس می‌تواند آن را دریابد. همان‌طور که چشم در تاریکی قادر به دیدن نیست و فقط در روشنایی بینا می‌گردد، روح نیز تنها در پرتو هستی راستین، قادر به شناختن اشیاست و در جهان آمیخته با تاریکی در دایره پندارها سرگردان می‌شود. آنچه به موجودات شناختنی حقیقت می‌بخشد در عین حال علت شناسنده و نیروی شناسایی، ایده خیر است که به سان خورشید عمل می‌کند. روشنایی و حس بینایی با اینکه خود خورشید نیستند شبیه آنند؛ همان‌طور که عقل و هستی نیز شبیه ایده خیرند (جمهوری، ۵۰۸-۵۰۹). تمثیل غار جمهوری (۵۱۴-۵۱۶) به همان اندازه که حقیقت نور و خیر را بیان می‌کند، کیفیت شهود و در نتیجه آن حقیقت وجود عالم را نیز روشن می‌سازد. در هر مرتبه از وجود زندانیان در بند غار، مرتبه‌ای از رؤیت نمودی از نور (از سایه تا خود خورشید) تحقق می‌یابد. افلاطون در آن بخش از نامه هفتم که به مراتب شناخت اختصاص دارد، در توصیف آخرین مرحله از آنکه مواجهه با خود حقیقت است می‌گوید: «پس از به عمل آوردن سنجش‌های مفصل در باب نام‌ها و تعاریف و ادراکات بصری و سایر ادراکات، و پس از آنکه معلم و شاگرد با پرسش و پاسخ به طور نیکخواهانه و عاری از حسادت مورد مذاقه قرار دادند، تنها در آن زمان، وقتی که عقل و معرفت تلاش بشری در نهایت تلاش بشری قرار می‌گیرد، سرانجام، آن‌ها در یک آن ناگهانی می‌درخشند و همه چیز را روشن می‌کنند» (نامه هفتم، b ۳۴۴).

شهود متعلق و علتی دارد که هم در میان ایده‌ها و هم بالاتر و برتر از همه آن‌هاست و آن مثال خیر و زیبایی است. نظریه رؤیت بر اساس نور و خواص آن بنا شده که می‌تواند پلی میان

محسوس و نامحسوس و در نتیجه در نظر گرفتن حقیقت واحدی در همه عالم باشد افلاطون در مواردی به این سختیت و همانندی اشاره کرده مثلاً در فایدون روح که همانند یا خویشاوند ساحت ایده‌هاست، همواره با آن می‌ماند (۸۳b) و در منون همه طبیعت مشابه و خویشاوند است (۸۱d). شهود بر اساس خوانش منطبق بر نظریه رؤیت، مستلزم تشابه و نوعی وحدت میان شاهد و مشهود است که درجه‌ای از نور آن را تأمین می‌کند. بنابراین خیر و زیبایی که در همه مراتب وجود ساری و جاری است، هم علت وجود موجودات و هم شرط تعلق معرفت به آن‌هاست. همین اصل در مورد نفس بشری نیز صادق است و به میزان شدت یافتن این نور وجودی یعنی خیر و زیبایی، نفس امکان مواجهه و ادراک مرتبه بالاتر یا نورانی‌تر (بهتر و زیباتر) وجود را پیدا می‌کند که در نهایت آن شهود معقولات و بازبینی ایده‌ها در عالم محسوسات قرار دارد.

نتیجه‌گیری

ایده‌ها افراد معقول و مجردی هستند که تنها به شهود عقلی شناخته می‌شوند. شهود بر اساس قرائن زبانی و محتوای آثار افلاطون، رؤیت عقلی است که از محدودیت‌ها و نواقص وجودی ادراک حسی مانند وساطت در ثبوت و تغییر و تکون و ابهام، مبرا و در عین حال مانند آن بی‌واسطه در اثبات، عمومی، خطاناپذیر، نسبت‌پذیر، مستلزم فعل و حرکت و معلول وحدت است. نسبت‌پذیری حاصل مواجهه دو مرتبه از وجود، یعنی شاهد و مشهود است که تنها به انسان اختصاص دارد. به این ترتیب، با اینکه شهود شرط ضروری جریان و تحقق معرفت بشری و سنگ بنای آن محسوب می‌شود و در ذات خود مطلق و بسیط است، در مقام اثبات و ثبوت در این جریان که حیات در عالم محسوسات، بخشی از آن است، مسیوق به سایر مراحل معرفت یعنی خیال و ادراک حسی و فهم است.

شهود با این مختصات و با توجه به نقش علی نور در رؤیت و هستی‌شناسی افلاطون، هم وحدت عالم در عین کثرت آن را متجلی می‌سازد و هم انفکاک‌ناپذیری خیر و زیبایی از معرفت‌شناسی را نشان می‌دهد.

منابع

الف - فارسی

۱. برن، ژان؛ سقراط، ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳.
۲. بریه، امیل؛ تاریخ فلسفه، ترجمه علی مراد داوودی، جلد ۱، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴.

۳. تیلور، س. س. و؛ *تاریخ فلسفه غرب از آغاز تا افلاطون*، ترجمه حسن فتحی، تهران، حکمت، ۱۳۹۲.
۴. فلوپین، *دوره آثار*، ترجمه حسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۶.
۵. قوام صفری، مهدی؛ (۱۳۸۱). «آنامنسیس افلاطون»، در فصلنامه فلسفه دوره جدید، ۱۳۸۱،
ضمیمه مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، شماره ۴ و ۵.
۶. کاپلستون، فردریک؛ *تاریخ فلسفه یونان و روم*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی. جلد ۱، تهران،
علمی فرهنگی، ۱۳۷۵.
۷. کاتری، دبلیو. کی. سی؛ *تاریخ فلسفه یونان*، ترجمه مهدی قوام صفری و حسن فتحی، تهران،
فکر روز، بی تا.
۸. گمپرتس، تئودور؛ *متفکران یونانی*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۶.
9. Aristotle; 1995, *The Complete Works of Aristotle*, Edited by J. Barnes, Bollingen Series, Princeton University Press.
10. Cornford Fransis, MacDonald; 1979, *Plato's Theory of Knowledge*, The theaetetus & the sophist of Plato, Routledge & Kegan Paul, London.
11. Crombie, I. M; 2002, *An Examination of Plato`s Doctrins*, I: Plato On Man and Society, Theomes Press, London.
12. _____ ; 2002, *An Examination of Plato s doctrins*, II: Plato On Knowledge and Reality, Theomes Press, London,
13. Fine, Gail; 1999, *Plato's Metaphysics and Epistemology*, Oxford University press, NewYork.
14. Gosling, J. C. B; 1973, *Plato*, Routledge& Kegan Paul, London.
15. Hackforth, R; 1952, *Plato's Phaedrus*, Cambridge University.
16. Hyland, Drew, A; 2008, *Plato and The Question of Beauty*, Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis.
17. Kirk, G.S. Raven, J.E. Schofield, M; 1983, *The Presocratic Philosopher*, second edition, Cambridge University Press.
18. Liddell, H.G.and Scott, R; 1996, *A Greek-English Lexicon*, revised and augmented by H. Stuart Jones, Oxford, Oxford University Press.
19. Plato; 1997, *Complete Works*, Edited with John. M. Cooper, Indianapolis, Cambridge.
20. Ross, Stephen David; 1996, *the Gift of BeautyThe Good as Art*, State university of Newyork.
21. Schadewaldt, Wofgang; 1978, *Die Anfange der Philosophie bei den Griechen*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main.
22. Taylor, A. E; 1955, *Plato*, The Man and His Works, Methuen and co, Ltd, London.
23. _____ ; 1964, *The mind of Plato*, University of Michigan press.