

- ژیلسون، اتین، *خدا و فلسفه*، ترجمه شهرام پازوکی، چاپ اول، تهران، حقیقت، ۱۳۷۴.
- شیرازی، صدرالدین محمد، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، چاپ چهارم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۹.
- الفاخوری، حنا و خلیل الجزّ، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، چاپ پنجم، نشر علمی و فرهنگی، ۱۳۷۷.
- فارابی، ابونصر، *آراء اهل المدینة الفاضلة و مضادتها*، تعلیق و شرح علی بوملحم، چاپ اول، بیروت، دار المکتبة الهلال، ۱۹۹۵.
- فخری، ماجد، *سیر فلسفه در جهان اسلام*، ترجمه زیر نظر نصرالله پورجوادی، چاپ اول، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲.
- فلوطین، *دوره آثار فلوطین*، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ اول، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۶.
- کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه (یونان و روم)*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، چاپ دوم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶.

در آمدی بر معرفت‌شناسی فلوطین

- محمدعلی ندایی^۱
- کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی

چکیده

فلوطین از جمله آخرین فلاسفه بزرگ یونان باستان است که در قرن سوم میلادی ظهور یافت و با بازتیین آرای افلاطون به احیای مکتب افلاطونی پرداخت و خود نیز نظریه جدید به نام «نظریه فیض» را ارائه کرد. فلوطین رویکردی عرفانی و اشراقی داشته و به سه اقنوم احد، عقل و نفس اعتقاد دارد. در عرصه معرفت‌شناسی نیز به نظر می‌رسد نخستین فیلسوفی است که از علم حضوری سخن گفته است؛ دیدگاهی که بعدها در فلسفه اسلامی پخته شده است. در مقاله حاضر، دیدگاه‌های معرفت‌شناسانه فلوطین بررسی شده است. **کلید واژگان:** فلوطین، معرفت‌شناسی، ادراک، عقل، فیض.

مقدمه

تحوّلی که در اندیشه و تفکر فلسفی غرب با دکارت^۲ آغاز شد، و با انقلاب

1. manedaei@yahoo.com
2. R. Dekart.

کوپرنیکی کانت^۱ به اوج رسید، محور فلسفه را از «وجود» و «هستی‌شناسی» به «شناخت» و «معرفت‌شناسی» دگرگون کرد. از آن پس، روز به روز بر اهمیت مسائل معرفت‌شناسی افزوده شد و به مباحث آن بیشتر توجه گردید؛ به عبارت دیگر، با پدید آمدن دگرذیسی پس از رنسانس در فکر و اندیشه غرب، متافیزیک مدرسی و کلاسیک که بر محور و مدار وجود و هستی استوار شده بود، در فضای اومانیستی جدید، جای خود را به فاعل‌شناسی و مباحث معرفت‌شناسی داد؛ بدین ترتیب، وجود و امور عامه، اهمیت خود را از دست داد و به محاق فراموشی نزدیک شد. در این فضا که تبیین مکانیکی و ریاضی‌گونه جهان، رویکرد غالب را تشکیل می‌داد، علت فاعلی و غائی یا مبدأ و معاد کمرنگ شد و چرایی در اشیای معقول واقع گشت.

حاکمیت نگرشهای علمی بر فلسفه و به تعبیری دیگر، علمی شدن فلسفه، از یک سو، زمینه پیدایی فلسفه‌های مضاف را فراهم ساخت و از سوی دیگر، ذهن و قوای ادراکی انسان، باز تعریف شد و بسترهای پیدایی معرفت‌شناسی را پدید آورد. در چنین وضعیتی، اندیشه‌های افلاطون^۲، ارسطو^۳ و دیگران با رویکردهای معرفت‌شناسانه مطالعه گردید و هر روز گستره این دانش فزونی یافت. در این میان، مطالعه و بررسی دیدگاه‌های معرفت‌شناسانه فلوطین^۴ - که یکی از مؤثرترین فیلسوفان باستان بر فلسفه اسلامی است، به گونه‌ای که فلسفه نوافلاطونی، پایه و اساس فلسفه اسلامی به‌شمار رفته است - ممکن است پیش‌درآمد و مدخلی بر بررسی اندیشه‌های معرفت‌شناختی فیلسوفان مسلمان، به ویژه ابن سینا، فارابی، سهروردی و ملاصدرا، به‌شمار آید.

از آنجا که این جستار، نخستین پژوهشی است که دیدگاه‌های معرفت‌شناختی فلوطین را مورد مطالعه قرار می‌دهد و به نوعی سرآغاز آن به‌شمار می‌رود، تلاش

1. E. Kant.
2. Plato.
3. Aristotle.
4. Plotinus.

می‌شود با غور و جست‌وجو در آثار فلوطین، آرا و نظریه‌های معرفتی وی استخراج شود و هندسه معرفت‌شناسی او ترسیم گردد.

نظام معرفت‌شناسی فلوطین

اهمیت معرفت

در نظام فکری فلوطین، معرفت از جایگاه والایی برخوردار است. از یک سو، معرفت و نظر، عامل تولید و صدور و فیضان و آفرینش است و هستی موجودات، طفیل نظر است و از سوی دیگر، در قوس صعودی، معرفت و نظر، نردبانی برای تعالی و صعود و نایل آمدن به اتحاد و وحدت به‌شمار می‌رود؛ چنان‌که یاسپرس^۱ می‌گوید:

فلسفه به واسطه اندیشیدن تحقق می‌یابد؛ «اندیشیدنی» (آنچه از راه اندیشه دریافتنی است) محیط میانگینی است که در موزه‌هایش به «نیدیشیدنی» برمی‌خوریم. در لحظات یگانه شدن با واحد از آن مرز می‌گذریم و فراتر می‌رویم، ولی برای گذر از مرز، راه اندیشیدن را می‌پیماییم و پس از آن نیز دوباره به اندیشیدن باز می‌گردیم. معنا و فایده اندیشیدن برای فلوطین تنها همین است؛ از این رو، علاقه‌اش به شناخت اشیای این جهان برای خود آن اشیا نیست، بلکه برای این است که از آنها فراتر رود (ص ۵۶).

حقیقی معرفتی می‌کند و می‌گوید:

هرچه پدید می‌آید، اعم از محصول طبیعت و محصول صنعت، پدیدآورنده‌اش معرفت است؛ به عبارت دیگر، معرفت در همه‌جا رهبر آفرینش است و اصلاً وجود معرفت سبب می‌شود که وجود هنر و صنعت ممکن گردد.... این معرفت، مجموعه‌ای از نظریات علمی نیست، بلکه واحدی اصلی است.... این معرفت، معرفت اصلی و نخستین است و ناشی از چیزی دیگر نیست، بلکه در خود آرام و ساکن است (فلوطین، ۷۶۳/۲).

1. K. Jaspers.

وی در ادامه به منشأ و سرچشمه معرفت طبیعت می‌پردازد و پس از طرح چند فرضیه، در قالب پرسش و پاسخ می‌گوید:

اما اگر عقل، معرفت را از خود دارد، پس به ضرورت، خود عقل باید معرفت باشد؛ بنابراین، معرفت حقیقی، جوهر است و جوهر حقیقی، معرفت است و ارزش جوهر از معرفت است و جوهر بدان جهت جوهر است که معرفت است (همان).

نگاهی به هندسه معرفتی فلوطین

بنا به بررسی نگارنده، تاکنون کتابی به زبان فارسی که معرفت‌شناسی فلوطین را مورد توجه قرار داده باشد، تألیف یا ترجمه نشده است. این امر موجب می‌شود تا هر محقق مستقیماً به بررسی و جست‌وجوی نظام معرفت‌شناسی فلوطین از لابه‌لای آثار وی برآید و دیدگاه‌های او را از میان سطور «انثادها» یا «ثولوجیا» استخراج کند. بر اساس این، آنچه در این مبحث می‌آید، حاصل برداشتها و دریافتهای نگارنده از آثار فلوطین است.

فلوطین به امکان معرفت و وقوع آن باور دارد و انواعی نیز برای آن قائل است. علم حضوری را می‌پذیرد و آن را بنیاد معرفت و ادراک می‌شمارد و نظام معرفتی خود را بر آن مبتنی می‌سازد. به بدیهیات یا فطریات و معیارهای نیکی در نفس انسانی معتقد است و نظریه یادآوری را تأیید می‌کند. اقلانیم ثلاثه (احد، عقل و نفس) را دارای ادراک می‌داند و بر اتحاد عقل و عاقل و معقول سخت تأکید می‌ورزد. گرچه احد را وری علم و مرتبه او را فراتر از علم می‌شمارد و همین امر سبب شده که بسیاری از محققان و مورخان فلسفه، انکار علم احد را به او نسبت دهند. با تأمل می‌توان ادعا کرد که وی فقط علم حصولی را از احد نفی کرده است. فلوطین هم به ادراک حسی اعتقاد دارد، هم به وجود نیروی فهم یا جزء متفکر روح و هم به عقل. از نظر او، حیطة ادراک حسی، اشیای خارجی و امور بیرونی و حیطة عقل، امور معقول است. وی محدوده نیروی فهم را تفکیک و تمییز تصاویر حاصل از ادراک حسی و نیز تصاویری که از عقل دریافت می‌کند و شناسایی و دریافتهای تازه و سنجش آنها با معلومات پیشین می‌داند.

الف) معرفت و امکان آن

روشن است که فلوطین واقع‌گراست و به امکان ادراک واقع اعتقاد دارد و هندسه فکری و فلسفی خویش را بر آن بنا نهاده است. او عقل و هستی را در یک مرتبه می‌داند و جهان معقولات را هستی راستین می‌شمارد که فارغ از کون و فساد و ثابت و آرام است. او همان‌گونه که از اقلانیم هستی سخن گفته، از اقلانیم شناسانده و ماورای آن نیز گفت‌وگو کرده و رساله سوم از انثاد پنجم را بدان اختصاص داده است (همان، ۶۸۷-۷۱۱). او عقل را اقلانوم دوم و صادر اول شمرده و فیضان و تولید را نتیجه نظر دانسته است. وی بارها از خودشناسی سخن به میان آورده و شناخت حصولی و حضوری را برای نفس ممکن دانسته است (همان، ۶۹۱).

افزون بر اینها، گفت‌وگو از انواع و ابزار معرفت، نظیر ادراک حسی، ادراک عقلی و اتحاد عاقل و معقول و... که فرع بر امکان معرفت است، همه و همه، بیانگر مسلم بودن معرفت نزد وی است.

نکته آخر اینکه اعتقاد به وجود ایده‌ها و مثل کلی و فردی، خود، دلیل قاطع دیگری بر امکان تحقق معرفت است که جای هیچ شک و شبهه‌ای را باقی نمی‌گذارد؛ زیرا در درون هر هستی، معرفت نیز مستتر است.

ب) تعریف معرفت از نظر فلوطین

با توجه به آنچه گفته شد، حال، باید تصویر و تعریف فلوطین از معرفت و مشخصات آن را به دست آورد.

گرچه فلوطین در هیچ بخشی از انثادها، تعریف مشخصی از معرفت را ارائه نداده است، می‌توان از لابه‌لای آرا و دیدگاههای وی و از جمع‌بندی آنها، نکاتی را در این باره استخراج کرد.

از مواد مختلف «نه‌گانه‌ها» چنین استنباط می‌شود که از نظر فلوطین معرفت عقلانی، معرفت اعلا، ناب و حقیقی است؛ معرفتی که نه متکی بر پندار و تردید است و نه چیزی است که از دیگری شنیده یا آموخته باشد و معرفت او چیزی نیست که از راه تحقیق و استدلال به دست آمده باشد. این معرفت، در حقیقت، دانشی

است که بی‌واسطه حاصل شده است، در حالی که ادراک حسّی، چنین وضعیتی را ندارد. فلوطین در این باره می‌گوید:

دانشی که از طریق ادراک حسّی به دست می‌آوریم، با اینکه به ظاهر حقیقت می‌نماید، این تردید را در ما برمی‌انگیزد که آیا دانشی مربوط به چیزی واقعی است یا تأثیری است که به ما روی آورده و برای داوری در این باره از اندیشه و عقل یاری می‌جوییم (همان، ۷۲۱).

در حالی که نسبت به عقل و ادراک عقلی چنین چیزی مطرح نیست، چنان که می‌گوید:

آیا عقل حقیقی فریب می‌خورد و چیزی را که نیست، موجود می‌پندارد و تصوّرش می‌کند؟ به هیچ روی؛ چه اگر عاری از عقل باشد، چگونه می‌تواند عقل باشد؟ پس عقل همیشه می‌داند، بی‌آنکه هیچ‌گاه فراموش کند و دانشش، نه متکی بر پندار است و نه تردیدآمیز و نه چیزی است که از دیگری شنیده یا آموخته باشد. از این رو، دانش او چیزی نیست که از طریق استدلال یا تحقیق به دست آمده باشد. اگر هم کسی ادّعا کند که پاره‌ای از محتواهای دانش او از طریق استنتاج به دست آمده است، لاقلاً تصدیق خواهد کرد که بعضی از آنها به خودی خود و بی‌واسطه بر او روشن و آشکار است؛ هرچند عقیده درست این است که تمام دانش او از خود اوست (همان).

چنان که از کلمات فلوطین پیداست، وی معرفت عقلی را برترین، ناب‌ترین و حقیقی‌ترین می‌داند و این خصوصیات را برای این معرفت که معرفت حقیقی است، برمی‌شمارد: «یقینی است. شهودی و بی‌واسطه به دست آمده، نه از طریق ابزار ادراک. درونی است نه بیرونی. دانش او از خود اوست. همیشه و دائمی نزد مدرک حاضر است و فعلیت دارد. از استدلال و استنتاج برای درک آن استفاده نشده و ویژگی آخر اینکه معلوم و مدرک، امری واقعی و حقیقی است نه تصویر حقیقت، به خلاف مدرک به ادراک حسّی؛ چرا که در آنچه از طریق ادراک حسّی می‌شناسیم، تنها تصویر آن چیز است و ادراک حسّی نمی‌تواند، خود، چیزی را دریابد؛ زیرا حقیقت هر چیز از دسترس ادراک حسّی دور می‌ماند» (همان).

علاوه بر اینکه چون معرفت، حصولی است نه شهودی، معیار صدق را در خود

ندارد و عقل باید درستی آن را تأیید کند.

فلوطین در ادامه، با تأکید بر حقیقی بودن دانش و شناسایی عقل می‌گوید:

اگر وجود دانش و شناسایی و هستی حقیقی را بپذیریم، باید همه آنها را متعلق به عقل بدانیم؛ زیرا عقل همیشه می‌داند و به راستی می‌داند و هیچ چیز را از یاد نمی‌برد و نیازی ندارد به اینکه در جست‌وجوی حقیقت به این سو و آن سو برود؛ زیرا حقیقت در خود اوست؛ از این رو، او خود، پایه و بنیان هستی و حقیقت است و از این رو، هستی و حقیقت، دارای زندگی و اندیشیدن است (همان، ۷۲۳-۷۲۴).

فلوطین در این عبارت، تصریح می‌کند که عقل، پایه و بنیان هستی و حقیقت است و حقیقت، جز عقل نیست؛ بنابراین، وقتی عقل چنین نسبتی با حقیقت دارد، هیچ معرفتی، حقیقی‌تر و اصلی‌تر از معرفت و شناسایی عقلی نیست و از آنجا که حقیقت در درون عقل است، برای شناسایی حقیقت، به جست‌وجو و کاربرد ابزار و استدلال نیاز ندارد و علم او به حقیقت شهودی، حضوری و بی‌واسطه است.

درک این مطلب با توجه به آنچه پیشتر درباره جهان معقول و محسوس و وحدت عقل و هستی گفته شد و با عنایت به نظام هستی‌شناسی فلوطین بسی آسان است و هیچ گونه گره و پیچیدگی‌ای ندارد؛ به بیان دیگر، روشنایی عقل به خلاف روشنایی نفس و ادراکات نفسانی ذاتی است.

برای توضیح بیشتر معرفت عقلانی لازم است مراحل و انواع ادراک از دیدگاه فلوطین مورد توجه قرار گیرد. وی در اثناها از سه مرحله ادراک سخن گفته است:

۱. ادراک حسّی که تنها با اشیا بیرونی ارتباط دارد؛

۲. نیروی فهم روح یا جزء متفکر روح؛

۳. عقل و خرد (همان، ۶۸۸).

یاسپرس نیز در این باره می‌گوید:

فلوطین از سه مرحله ادراک حسّی، فهم و خرد (عقل) سخن می‌گوید. ادراک حسّی هنوز با اندیشیدن توأم نیست. فهم از راه جدا کردن و فرق نهادن و تمیز و تشخیص و از طریق دلیل و استنتاج و تفکر مبتنی بر فرضیات به شناسایی می‌رسد. خرد به نحو مستقیم و بدون اندیشیدن مبتنی بر فرضیات در چیزهای جدا جدا و

عقل را همچون پادشاهی فرمان‌روا بر نفس توصیف می‌کند. فلوپین در این باره می‌گوید:

فرمان او [عقل] را به یاری نیروی تفکر که پیش از هر نیروی دیگر به آن آگاه می‌گردد، به کار می‌بندیم. نیروی ادراک حسّی نیز همین گونه است؛ ما از آن برای ادراک سود می‌جوییم، ولی آنکه ادراک می‌کند، ما نیستیم. آیا تفکر نیز همین گونه است؟ نه، تفکرکننده خود ما هستیم و درباره‌ی اندیشه‌هایی که هنگام تفکر پیدا می‌شوند، تفکر می‌کنیم. این خود ماییم، ولی فعالیت‌های عقل از بالا می‌آیند و فعالیت‌های ادراک حسّی از پایین. خود ما جزء اصلی روح هستیم؛ میان دو نیروی پست و عالی؛ یعنی: میان ادراک حسّی و عقل (همان).

غرض از طرح این بحث، علاوه بر ارائه‌ی یک تصویر کلی از هندسه‌ی معرفت‌شناسی فلوپین، تبیین معرفت حقیقی از نظر وی است. حال، این سؤال در اینجا مطرح می‌شود که راه دست‌یابی به معرفت عقلانی و خرد چیست؟ ظاهراً راه صعود به این مرتبه‌ی معرفت، دیالکتیک است. اما سؤال اساسی از چیستی دیالکتیک و کارکرد آن است. فلوپین در این باره می‌گوید:

دیالکتیک توانایی اندیشیدن منظم درباره‌ی هر چیز و یافتن مفهوم آن است؛ یعنی گفتن اینکه آن خود چیست، چه فرقی با چیزهای دیگر دارد، و چه وجه اشتراکی با آنها [دارد] و جایش کجاست و آیا موجود [است] یا لاوجود و چندگونه موجود حقیقی هست و چندگونه لاوجود که غیر از موجود حقیقی است. دیالکتیک درباره‌ی نیک و غیر نیک نیز سخن می‌گوید، و در اینکه نیک چیست و غیر نیک کدام است و همچنین درباره‌ی ابدی و غیر ابدی و اینکه هر یک از آنها چیست و سخنش درباره‌ی هر یک از آنها بر شناسایی علمی متکی است، نه بر عقیده و پندار (۷۳/۱).

به نظر می‌رسد دیالکتیک در حقیقت، ابزار و وسیله‌ای است در راه نیل به وحدت و حرکتی است سلوکانه و نیز ابزاری است برای درک معرفت ناب و حقیقی؛ چرا که معرفت در نظر فلوپین، مهم‌ترین راه صعود به نخستین و اتحاد با احد به شمار می‌رود. به هر روی، فلوپین می‌گوید:

دیالکتیک عالی‌ترین بخش فلسفه است؛ ... زیرا دیالکتیک از نظریه‌ها و قواعد

فلوپین پس از بیان مراحل سه‌گانه‌ی ادراک و کارکرد و محدوده‌ی هر یک، با طرح این مسئله که آیا نیروی متفکر روح می‌تواند خود خویش را بشناسد یا نه، به نوعی تفاوت کارکردی و حیطة فهم و خرد را متمایز ساخته، می‌گوید:

آیا این جزء متفکر روح به خود خویش نیز شناسایی می‌یابد؟ نه، بلکه تنها دریافته‌ی را که از جهان محسوس و جهان معقول به او می‌رسد، اخذ می‌کند و درباره‌ی آنها می‌اندیشد (۶۸۹/۲).

وی در ادامه و در پاسخ به این سؤال که «چرا این منطقه [جزء متفکر روح] را قادر به اندیشیدن درباره‌ی خود خویش نمی‌دانیم؟» می‌گوید:

برای اینکه معتقدیم وظیفه‌ی او دریافتن و شناختن چیزهای بیرونی است و این، خود، تکلیف سنگینی است؛ زیرا مستلزم سروکار داشتن با چیزهای بی‌شمار است؛ در حالی که عقل، تنها با خود خویش سروکار دارد و تنها درباره‌ی چیزهایی تحقیق می‌کند که در خود اوست (همان، ۶۸۹-۶۹۰).

در اینجا این سؤال مطرح می‌شود که نسبت نفس ناطقه‌ی انسانی با عقل چیست؟ آیا نفس نمی‌تواند از معرفت عقل بهره‌مند شود و فقط باید به همان نیروی فهم روح قناعت ورزد؟ از این رو، فلوپین این سؤال را مطرح می‌کند که «آیا ممکن نیست عقل محض در روح باشد؟» و در پاسخ می‌گوید:

چرا، ولی در آن صورت، آن را نمی‌توان نیروی روح نامید، بلکه عقل است و با جزء متفکر روح فرق دارد و در مقامی برتر از روح است و با این همه، مال ماست... هم مال ماست و هم مال ما نیست. بسته به اینکه به کارش ببریم یا ببریم، حال آنکه نیروی تفکر را همیشه به کار می‌بریم.... به کار بردن او یعنی چه؟ آیا به کار بردن او بدین معناست که ما خود او می‌شویم و سخنی که می‌گوییم سخن اوست؟ نه، بلکه بدین معناست که فرمان او را به کار می‌بندیم (همان، ۶۹۰).

در حقیقت، فلوپین در این بخش، به چگونگی ارتباط و ترتیب مراحل ادراک می‌پردازد و جایگاه هر یک را در نظام معرفتی خویش مشخص می‌کند. او تنها جزء متفکر روح را مال نفس می‌داند و ادراک حسّی را همچون پیکی در خدمت نفس و

تهی تشکیل نمی‌یابد، بلکه از طریق روش خاص خود، به خود موجودات می‌رسد و دست یافتن به موجودات با دست یافتن به نظریه‌هایش در آن واحد صورت می‌گیرد. اگر کسی دروغ گوید، یا سفسطه کند، یا استدلالی نادرست پیش آورد، دیالکتیک زود نادرستی آن را درمی‌یابد...؛ چون حقیقت را می‌شناسد (همان، ۷۴).

نکته مهم این است که این درک و شناخت حقیقت در دانش دیالکتیک، از راه اشکال منطقی و استنتاج نیست، بلکه از راه شهود درونی است. سخن آخر اینکه دیالکتیک که گاهی فلوطین از آن با عنوان «دانایی نظری» و «دانش نظری» یاد می‌کند، ناب‌ترین بخش عقل و اندیشه و پربهترین قابلیت انسانی است که اصول خود را از عقل می‌گیرد. آن‌گاه روح، آنها را به هم می‌پیوندد و با هم مرتبط می‌سازد تا به عقل کامل برسد (همان، ۷۴-۷۵).

بنیاد معرفت‌شناسی فلوطین

پیش از این روشن شد که معرفت عقلانی و دریافت مثل و ایده‌ها، معرفت حقیقی است و ادراک حسی تنها عقیده و پندار را به دست می‌دهد و حاوی حقیقت نیست (همان، ۷۲۳/۲). قوه فاهمه و مدرک نفس نیز از پرتو عقل، روشنایی دارد و از خورشید او نور می‌گیرد. حال، سؤال این است که معرفت عقل بر چه چیزی استوار است و از کجا درمی‌یابد که آنچه می‌شناسد، حقیقت است نه تصویر آن. معیار داوری عقل چیست؟ چگونه می‌داند که این، «نیک» است و آن، «زیبایی» و آن یکی، «عدالت»؟ نسبت عقل، معقول و حقیقت با هم چگونه است؟

فلوطین در پاسخ به این سؤالها، به اتحاد عقل، عاقل و معقول اعتقاد دارد. بر توانایی عقل به شناخت خود تأکید می‌ورزد و شناخت امور معقول (ایده‌ها) را به عنوان چیزهایی خارج از خود - چنان که در ادراک حسی هست - سخت انکار می‌کند؛ زیرا اگر فرض کنیم که موضوعات معقول، بیرون از عقاید باشد و عقل آنها را در مکانشان ببیند، در این صورت، امکان ندارد که عقل، حقیقت آنها را در خود داشته باشد؛ چه اینکه هنگام نگرستن به آنها به ضرورت فریب می‌خورد؛ زیرا آنها حقایق‌اند و عقل، مجبور است در آنها بنگرد، بی‌آنکه مالک آنها باشد؛ از این

رو، شناسایی‌ای که می‌یابد، تنها تصاویر حقیقت را به خود می‌پذیرد (همان، ۷۲۲-۷۲۳؛ نیز رساله سوم از انثاد پنجم).

فلوطین با اثبات این نظر که امور معقول (ایده‌ها) در درون عقل است، نه بیرون از آن و سپس اثبات توانایی عقل بر شناخت خود بدون واسطه و به گونه علم حضوری و به دنبال آن، اعتقاد و اثبات اتحاد عقل، عاقل و معقول، بنیاد معرفت‌شناسی خود را شکل داده است؛ بنیادی که ظاهراً برای نخستین بار در تاریخ تفکر فلسفی مطرح شد و چنان که اشاره شد، در فلسفه اسلامی بارور گردید.

فلوطین پس از اثبات توانایی عقل بر شناخت خود، به دو نوع شناخت حصولی و حضوری اشاره می‌کند و با اثبات علم حضوری برای نفس، انسان را به شناخت خویش توانا می‌شمارد؛ آنجا که می‌گوید:

شناختن خود بر دو نوع است: یکی این است که آدمی ماهیت نیروی تفکر روح را می‌شناسد. نوع دوم که برتر از نوع نخستین است، این است که آدمی به نیروی عقل، خود را می‌شناسد. از این طریق که خود، عقل می‌شود. در این صورت، آدمی به نیروی عقل خود را همچون آدمی نمی‌اندیشد، بلکه به کلی چیزی دیگر شده و خود را به مقامی برتر کشیده... آیا می‌توان پذیرفت که در این حال، نیروی تفکر هنوز هم نمی‌داند که نیروی تفکر است و به اشیای بیرونی آگاه می‌شود و در هر حکمی که می‌کند، از دستورهایی یاری می‌گیرد که عقل در او نهاده است و نیرویی برتر و بهتر از خود او وجود دارد که او لازم نیست آن را بجوید، بلکه آن را در خود دارد؟... بی‌گمان باید چنین باشد (۶۹۱/۲-۶۹۲).

البته فلوطین متذکر می‌شود که این اندیشیدن به خود خویش درباره روح باید به معنای مجازی و درباره عقل به معنای حقیقی فهمیده شود؛ زیرا روح به خود به عنوان چیزی متعلق به دیگری می‌اندیشد، ولی عقل به خود به عنوان خود خویش می‌اندیشد و ذات و ماهیت خود را می‌شناسد (ر.ک: همان، ۶۹۴). وی در جایی دیگر نیز به این اصل و فرع بودن و ترتب اندیشنده‌ها اشاره کرده، می‌گوید: «یکی (واحد برتر از هستی) اصلاً نمی‌اندیشد، دومی (عقل) اندیشنده اصلی است و سومی (روح) اندیشنده درجه دوم» (همان، ۷۴۳).

محدودیت عقل عملی و تفاوت آن با عقل نظری

باید متذکر شد که گستردگی و توانایی‌ای که فلوطین درباره عقل بیان می‌کند، مربوط به عقل محض است، اما عقل عملی، چنین جایگاهی ندارد و شناسایی آن محدود است. به عقیده وی، عقل عملی چون روی در جهان بیرون دارد و در خود ساکن نیست، می‌تواند تا حدّ معینی، شناسایی به امور بیرونی را تحصیل کند و هیچ ضرورتی ندارد که خود خویش را همچون عقل محض بشناسد (همان، ۶۹۵). وی منشأ این تفاوت را نقص و کمال آنان برمی‌شمارد و می‌گوید: «عقل محض نقصی ندارد تا در صدد تکمیل خود برآید [از این رو] به خود باز می‌گردد و نتیجه ضروری این بازگشت به خود، شناختن خود است» (همان).

اختلاف افلاطون و فلوطین در اتحاد عاقل و معقول

به رغم شارح قلمداد شدن فلوطین نسبت به نظریات افلاطون، فلوطین در مواردی با وی اختلاف اساسی دارد؛ برای مثال، افلاطون در مسئله اتحاد عاقل و معقول و عقل، به تقدّم معقول و موضوع اندیشه بر عقل اعتقاد دارد، اما چنان که گذشت، فلوطین در این باره، با ارسطو همراهی کرده و به اتحاد آنان نظر داده است. امیل بریه^۱ با طرح این بحث، به تبیین نظر فلوطین مبنی بر اینکه معقولات بیرون از عقل نیست، پرداخته و آورده است:

اگر بگوییم که معقول، خارج از عقل است، باید عقل را به صورتی تصور کنیم که عاری از فکر بالفعل باشد و بر همان قیاس که محسوسات بر آلات حواس مرتسم می‌شود، معقولات نیز با عقل تلاقی کند و در آن انطباق یابد. چنین عقلی ناقص است، قادر به ادراک ازلی معقولات نیست و از تحصیل یقین درباره آنچه ادراک می‌کند، قاصر است؛ زیرا از مدرکات خود جز تصویری در آن حاصل نیست، پس ناگزیر باید بر آن بود که عقل اقلومی، عالم معقول را سراسر در خویش باز می‌یابد، و از همین جا که درباره خود فکر می‌کند، نه تنها صورت خود را به علم یقین می‌شناسد، بلکه درباره تمام اموری که این صورت را می‌پذیرند و عقل بر آنها مشتمل می‌شود، یقین می‌کند (۲۵۲/۲-۲۵۳).

1. E. Brehier.

ادراک عقلی، «فهم»

پیش از بررسی ادراک عقلی و ادراک حسّی، ماهیت و هویت روح یا همان نفس را از دیدگاه فلوطین به طور خلاصه بررسی می‌کنیم، آنگاه به مسئله ادراک تجزیه و تحلیل می‌پردازیم. می‌توان نظر فلوطین را درباره روح چنین بیان کرد که روح والاترین نمونه و مثال همه چیز است؛ از سویی فروترین نمونه موضوعات معقول و از سویی دیگر، برترین نمونه اشیا جهان محسوس است؛ از این رو، با هر دو جهان [محسوس و معقول] پیوند دارد.... در حالی که میان آن دو قرار دارد، هر دو را درک می‌کند. درباره جهان معقول از این طریق می‌اندیشد که آن را به یاد می‌آورد و با آن ارتباط می‌یابد و بدین جهت می‌شناسد که خود به یک معنا جهان معقول است؛ بنابراین شناساییش به جهان معقول، از این راه پدید نمی‌آید که آن را در خود وارد کند، بلکه بدین جهت آن را می‌شناسد که آن را به یک معنا داراست و در آن می‌نگرد و چون خود او به نحو مبهمی جهان معقول است، هنگام شناختن آن بیدار می‌شود و از مرحله بالقوه بودن به فعلیت می‌رسد (۶۰۹/۱).

فلوطین کمتر از ادراک عقلی روح یا همان فهم سخن گفته، بلکه بیشتر از ادراک حسّی و عقل گفت‌وگو کرده است. از نظر وی، فهم در حدّ واسط آن دو قرار دارد و به طور مستقیم، نه همچون ادراک حسّی با اشیا خارجی ارتباط دارد و نه با امور معقول همچون عقل. جزء متفکر روح، از یک سو، تصویرهای حاصل از ادراک حسّی را می‌آزماید و به هم می‌پیوندد و یا از هم جدا می‌کند و از سوی دیگر، درباره تصاویری هم که از عقل به او می‌رسد، چگونگی آنها را درمی‌یابد و در برابر آنها همان قابلیت و قدرتی را دارد که در برابر تصاویر حاصل از ادراک حسّی دارد (همان، ۶۸۸).

کارکرد دیگر نیروی فهم آن است که با یاری گرفتن از آگاهی و معلومات خود، دریافتهای تازه را می‌شناسد و آنها را با دریافتهای پیشین خود می‌سنجد. فلوطین این جریان و فرآیند را «یادآوری» نامیده و در چند جا به آن اشاره کرده است (همان).

آیا نیروی فهم و جزء متفکر روح همچون عقل به شناختن خویش توانایی دارد

یا نه؟ فلوطین در ابتدا پاسخ منفی می‌دهد و می‌گوید: «این قوه، تنها دریافتهایی را که از جهان محسوس و معقول به او می‌رسد، اخذ می‌کند و درباره آنها می‌اندیشد» (همان، ۶۸۹)، اما چنان که قبلاً اشاره شد، بالمجاز و با واسطه می‌تواند.

فلوطین در توضیح این مطلب می‌گوید:

این بخش روح باید آگاه شود به اینکه خود او نیز هنگامی که با چیزی برخورد می‌کند، آن را می‌شناسد و هنگامی که چیزی می‌گوید، می‌داند که چه می‌گوید و باید بداند که اگر خود او عین آن چیزی باشد که می‌گوید و بیان می‌کند، خواهد توانست از این طریق، خود را بشناسد. چون همه چیزهایی که روح می‌گوید، از آن بالا (از عقل) می‌آیند؛ یعنی از آنجا که خود او آمده است. پس برای او ممکن است که خود را بشناسند؛ زیرا خردمند است و آنچه از بالا به او می‌رسد، با او خویشی دارد و او می‌تواند آن را با نقش عقل که در خود اوست، منطبق سازد. باید این نقش عقل را همچون تصویری از عقل تلقی کند و با عقل حقیقی - که چنان که دیدیم، عین موضوعات خود و عین حقیقت است - منطبق سازد (همان، ۶۹۴-۶۹۵).

همان گونه که از جملات بالا فهمیده می‌شود، مکانیزم و دلیلی که فلوطین برای توانایی روح بر شناخت خود بیان می‌کند، آن است که جزء متفکر روح، از جنس عقل است و قبلاً در عقل بوده است. از سوی دیگر، مدرکات روح نیز عقلی است و از عقل می‌آید؛ بنابراین، همسانی، تجانس و تشابه مدرک و مدرک و خویشاوندی آنان با یکدیگر، با توجه به اینکه جزء متفکر روح، نقش عقل را در خود دارد، می‌تواند با انطباق آن با عقل حقیقی به اتحاد عاقل و معقول و عقل نائل آید و خود خویش را بشناسد.

چگونگی فرآیند فکر و اندیشه و چرایی عدم انحصار نفس به ادراک حسّی، دو مقوله‌ای است که فلوطین بدانها پرداخته است. وی در توضیح فرآیند فهم می‌گوید: ادراک حسّی، کسی را می‌بیند و این تأثیر را به فکر می‌دهد. فکر چه می‌گوید؟ نخست، هیچ نمی‌گوید و تنها می‌شناسد و شاید از خود می‌پرسد که «این چیست؟» و اگر آن کس را بیشتر هم دیده باشد با یاری گرفتن از یادآوری، پاسخ می‌دهد: «سقراط است». اگر جزئیات شکل و قیافه آن کس را مورد توجه قرار

دهد، تنها آنچه را تصور به او داده است، تجزیه و تحلیل می‌کند، ولی اگر به خود بگوید: «سقراط نیک است»، برای رسیدن به این حکم، از جزئیاتی آغاز می‌کند که از راه ادراک حسّی شناخته است، ولی حکم کلی را از درون خود درمی‌آورد؛ زیرا معیار نیکی را در درون خود دارد. معیار نیکی چگونه در روح جای دارد؟ بدین‌سان که خود روح، نیک است و از طریق عقل که او را روشن می‌سازد، به ادراک نیکی تواناست (همان، ۶۸۹).

این توضیحات با توجه به کارکرد فهم که بیشتر گفته شد، به خوبی قابل درک است. همان گونه که اشاره شد، نیروی فهم روح، تصاویر حاصل از ادراک حسّی را درمی‌یابد. در اینجا نیز همین امر، طی مثالی بیان گردیده، سپس کارکرد یادآوری و در ادامه، حکم و تصدیق فهم به نیک بودن مطرح شده و منشأ و سرچشمه این حکم آمده است. از توضیحات فلوطین در این باره، مشخص می‌شود که نفس، لوح نانوشته و خالی نیست، بلکه مجموعه‌ای از فطریات و امور کلی را همچون معیار نیکی، در خود دارد و چون بحث کلیات و امور معقول مطرح می‌شود، پای عقل به میان می‌آید. از این توضیحات استفاده می‌شود که نیروی فهم یا جزء متفکر روح، به شدت به ادراک حسّی و عقل وابسته است؛ به گونه‌ای که بدون آن دو نمی‌توان هویت مستقلی را برای آن قائل شد. با این حال، این سؤال مطرح می‌شود که چرا فلوطین، روح را به ادراک حسّی منحصر ندانسته است؟ وی در پاسخ می‌گوید: «برای اینکه روح باید قادر به اندیشیدن باشد» (همان).

ادراک حسّی

فلوطین معرفت حسّی را معرفت حقیقی، و ادراک حسّی را حاوی حقیقت نمی‌داند و بارها بر این نکته تأکید کرده است که اصل و حقیقت هیچ چیز به یاری حس، ادراک شدنی نیست، البته نه از این جهت که ابزار ادراک را همچون کانت، ناتوان از درک «بود» و هستی موجودات بینگارد، بلکه از این باب که عالم محسوسات را که متعلق و مدرک ادراک حسّی است، جهان تصاویر و سایه‌ها می‌داند و هستی حقیقی را به جهان معقول منحصر می‌شمارد. بر اساس این، معتقد است آنچه از معرفت حسّی به دست می‌آید، عقیده و پندار است (همان، ۷۲۳ و ۷۸۱)، نه معرفت؛ از

این رو، اطلاق عقیده و پندار بر دانشهای مربوط به موضوعات محسوس را بهتر از اطلاق دانش بر آنها دانسته است (همان، ۷۸۴). بر این مبنا، ادراک حسّی به طور مستقیم، نمی تواند جایگاه چندانی در معرفت انسانی ایفا کند و بیشتر نقش کارگزار را برای نیروی متفکر روح دارد.

اکنون سؤال این است که ادراک حسّی چیست؟ توصیف و تبیین آن از نظر فلوطین چگونه است؟ متعلق و گستره آن کدام است؟ مدرک آن، جسم است یا روح یا هر دو؟ و....

تعریف و توصیف فلوطین از ادراک حسّی، دو جنبه اثباتی و سلبی را شامل می شود. فلوطین در بعد سلبی ادعا به کرات، انفعال، انتقاش و تأثر روح را بر اثر ادراک حسّی نفی کرده و این دیدگاه را مردود دانسته است. در رساله ششم از انشاد چهارم می گوید: «ما ادراک حسّی را نقشی نمی دانیم که بر روح بسته می شود و از این رو، نمی پذیریم که حافظه، دوام نقش حاصل از ادراک حسّی بر روح است؛ زیرا منکر چنین نقشی هستیم» (۶۰۷/۱).

فلوطین در ادامه، این عدم انتقاش و تأثر را با بررسی فرایند ادراک بینایی به عنوان روشن ترین مصداق ادراک حسّی، تبیین و دلایل مدّعی خویش را بازگو کرده است. وی می گوید:

وقتی که چیزی را با حسّ بینایی درک می کنیم، به آن می نگریم و نیروی بینایی ما روی در آن چیز می آورد که در خط مستقیم در برابر ماست. در اثنای این جریان، روح ما به بیرون می نگرند؛ زیرا هیچ نقشی در آن همچون نقش مهر در موم، بسته نشده است. اگر روح از طریق چنان نقشی می دید، دیگر نیازی نداشت که به بیرون بنگرد؛ زیرا تصویر موضوع را در خود داشت (همان).

همان طور که از این عبارات فهمیده می شود، فلوطین نخستین دلیل بر عدم انتقاش را نگاه کردن و نظر کردن روح به بیرون از خود، یعنی امور خارجی و اشیای بیرونی در فرآیند ادراک، می داند؛ بدین معنا که اگر تصویر در روح نقش بسته بود، نیازی نبود که روح به بیرون بنگرد و در پی چیزی باشد که خود دارد. اینکه مدرک در ادراک حسّی به بیرون از خویش نظر دارد و در جست و جوی مدرک در خارج

از خود است، نشانگر آن است که ادراک حسّی، انتقاش محسوس در مدرک نیست.

وی در ادامه چندین دلیل دیگر نیز اقامه می کند و مدّعی می شود که اگر تصویر محسوس در روح منعکس می شد، نفس نمی توانست فاصله مدرک را با محسوس دریابد و اندازه و حجم آن را معین کند؛ بدین معنا که ادراک ما از محسوس، ناقص و ناتمام بود؛ چنان که می گوید:

بعلاوه می دانیم که روح ما فاصله موضوع را از ما معین می سازد و در این باره حکمی می کند.... اگر نقش موضوع در خود او بود و فاصله ای با او نداشت، چگونه ممکن بود آن چیز را دور از خود تلقی کند؟ همچنین چگونه می توانست درباره بزرگی موضوع حکمی صادر کند و اندازه آن را معین سازد؟ (همان).

وی سومین دلیل را عدم ادراک واقع برمی شمارد و می گوید:

مهم تر از همه، اگر ما از چیزهایی که می بینیم تنها نقشی درمی یافتیم، نمی توانستیم در خود آن چیزها بنگریم، بلکه تنها بر تصاویر و سایه های آگاه می شدیم و در آن صورت چیزها به کلی، غیر از آن می بودند که ما می دیدیم (همان، ۶۰۷-۶۰۸).

نکته جالب توجهی که در ذهن تداعی می شود، این است که گویی فلوطین به جنگ کانت برخاسته و پدیدارگرایی او را هدف استدلالها و آماج برهانهای خود قرار داده است. از این امر، استنباط می شود که شکاکیت از نوع کانتی آن، در عصر فلوطین نیز ظهور و بروز داشته است. البته این استنتاج مبتنی است بر آنکه از سخنان فلوطین، چنین برداشت کنیم که وی نفس را به ادراک «بود» و «واقع» توانا می دانست و انکار انتقاش تصویر محسوس را در روح، به مردود شمردن ادراک پدیدار در ادراک حسّی از سوی وی تفسیر و تعبیر کنیم.

به هر روی، فلوطین در ادامه استدلال خود، انتقاش را سبب عدم ادراک و ندیدن می شمارد و می گوید:

بعلاوه، اگر چیزی را روی مردمک چشم قرار دهند، چشم نمی تواند آن را ببیند و برای دیدن، لازم است با مرئی فاصله ای داشته باشد. این سخن در مورد روح نیز صادق است. [بدین معنا که] اگر نقش موضوع در روح باشد، لااقل آنجایی که

نقش بر آن بسته شده است، نمی‌تواند نقش را ببیند...؛ پس برای اینکه دیدن صورت گیرد، نباید موضوع در خود روح باشد، بلکه باید بیرون از آن باشد (همان، ۶۰۸).

فلوطین افزون بر آنچه تاکنون ذکر شد، انفعال را موجب عدم تشخیص محسوسات از یکدیگر می‌داند و اظهار می‌دارد: «روح در صورتی می‌تواند دیدنی را از شنیدنی تمیز دهد که آن دو، نقشهایی بر روح نباشند» (همان). وی در پایان این سلسله استدلالها به انگیزه و دلایل اعتقاد به انفعال روح در اثر ادراک حسّی، اشاره می‌کند و می‌گوید:

ما به گمان اینکه یک نیرو [روح] اگر به سبب انفعال به حرکت درنیاید، نمی‌تواند موضوع خود را بشناسد، در این پندار می‌افزیم که نیروی درک‌کننده روح منفعل می‌گردد؛ حال آنکه قابلیت آن نیرو در این است که بر موضوع چیره شود، نه اینکه انفعال بپذیرد (همان).

فلوطین به دلایل و شواهد دیگری از قبیل ضعف حافظه، تقویت حافظه از راه تمرین و صرف وقت برای یادآوری اشاره می‌کند و در این باره می‌گوید:

اگر دیدن سبب می‌شد که نقش اشیای دیده‌شده در روح بسته شود، کثرت چیزهایی که کسی می‌بیند، سبب ضعف حافظه او نمی‌شد. از این گذشته، لازم نبود برای به یاد آوردن چیزی، زمانی دراز فکر کنیم و همچنین ممکن نبود چیزی را که از یاد برده‌ایم، دوباره به یاد بیاوریم؛ زیرا نقشها همیشه موجودند و هر وقت می‌خواستیم می‌توانستیم در آنها بنگریم. بعلاوه، تمرینی که برای تقویت حافظه می‌کنیم، دلیل است بر اینکه آدمی می‌کوشد تا نیروی روحش تقویت گردد. اگر ادراک حسّی سبب می‌شد که نقش اشیای محسوس در روح بسته شود، پس چرا چیزی را که یک یا دو بار شنیده‌ایم، در یاد نگه نمی‌داریم، ولی اگر آن را چندین بار بشنویم، در یادمان می‌ماند؟ همچنین بسا پیش می‌آید که چیزی را که پیشتر شنیده بودیم، ولی به یاد نداشتیم، پس از گذشتن زمانی به یاد می‌آوریم (همان، ۶۱۰).

این انکار و استنکاری که از سوی فلوطین نسبت به انفعال روح در امر ادراک حسّی مشاهده می‌شود، از دیدگاه او درباره روح (نفس) ناشی می‌شود. وی روح را

یک اقنوم فعال، کنشگر، چیره‌گر، مولد و مفیض می‌شمارد و آن را تمثیلی از احد می‌انگارد، از این رو معتقد است روح همان‌گونه که معقولات را درک می‌کند، محسوسات را هم درمی‌یابد و می‌گوید:

[روح] برای دریافتن اشیای محسوس نیز به همان‌گونه عمل می‌کند [بدین‌گونه] که آنها را در حوزه خود وارد می‌کند و به نیروی خود، آنان را روشن می‌سازد و از این طریق، در برابر چشم خود قرار می‌دهد، در حالی که نیروی حسّیش به آنها توجه دارد و به اصطلاح، آبستن آنهاست... و هرچه آن نیرو بیشتر و قوی‌تر باشد، حضور آن چیز محسوس در برابرش زمانی بیشتر ادامه می‌یابد (همان، ۶۰۹).

وی ادراک حسّی را «نیرو» می‌داند و معتقد است:

نیروی ادراک حسّی روح، لازم نیست متوجه محسوسات باشد، بلکه باید بکوشد تا به تصاویری که بر اثر ادراک حسّی در موجود زنده پدید می‌آیند، دست بیابد؛ زیرا آن تصاویر، خود، از نوع چیزهای معقول‌اند. ادراک حسّی ظاهری که خاصّ موجود زنده است، تنها تصویر سایه‌واری است از ادراک خاصّ روح و این ادراک اخیر که بر حسب ماهیتش، ادراک حقیقی‌تری است، نظاره صورتهاست، بی‌آنکه سبب انفعالی شود. این صورتها که روح به وسیله آنها به موجود زنده فرمان می‌راند و او را رهبری می‌کند، منشأ تعقل و داوری و اندیشیدن و شهود درونی است (همان، ۴۹-۵۰).

چنان که ملاحظه می‌شود، فلوطین در این جملات، بین ادراک حسّی ظاهر و ادراک حسّی روح، تفاوت و تمایز قائل شده و نظاره صورتها را که توسط ادراک حسّی روح صورت می‌گیرد، منشأ تعقل، داوری، اندیشیدن و شهود دانسته است. آیا این سخنان بدین معناست که وی برای ادراک حسّی، دو مرتبه قائل است یا شقّ دوم آن، همان ادراک عقلی یا فهم است؟ به هر حال، این زمینه، جای بحث و تأمل دارد و ظاهراً شقّ نخست احتمال، صریح‌تر باشد.^۱

بحث بعدی در ادراک حسّی آن است که مدرک کیست؟ فلوطین در این باره

۱. افزون بر آنچه اشاره شد، می‌توان گفت: فلوطین، برای موجود زنده، سطحی از ادراک حسّی قائل است که در آن، ادراک مدرک در موجود زنده منقوش می‌شود و روح و نفس در ادراک حسّی، این تصاویر درونی را ادراک و فرمانهای خود را صادر می‌کنند.

پاسخ می‌دهد:

بگذارید، بگوییم: ادراک‌کننده، آن موجودی است که از ترکیب روح و تن پدید آمده است. ولی ترکیب بدین معنا نیست که روح، خود را به آن موجود یا به تن داده باشد، بلکه روح، نوعی روشنایی به تن با کیفیتی خاص بخشیده و از طریق بخشیدن این روشنایی به تن، موجود زنده را به عنوان موجودی تازه پدید آورده است و ادراک حسی و همه عواطفی که مال موجود زنده دانسته‌ایم، متعلق به آن موجود تازه است (همان، ۴۹).

وی در ادامه، این سؤال را مطرح می‌کند که پس چرا ادراک‌کننده، «ما» هستیم؟ در پاسخ می‌گوید: «برای اینکه ما از موجود زنده با کیفیت خاص، جدا نیستیم» (همان).

نتیجه

شاید بتوان ادعا کرد که فلوطین برای نخستین بار، نظام هستی‌شناسی فلسفه یونان باستان را با معرفت‌شناسی در هم آمیخت و عقل و هستی را در یک رتبه قرار داد. او جریان فلسفه را که با ظهور سوفیستها حرکت جدی و بالنده خود را آغاز کرده بود، با تأکید بر معرفت‌شناسی و ادغام کردن آنها به همدیگر و نیز قرار دادن علم حضوری به عنوان بنیاد معرفت‌شناسی خویش، متحول ساخت. وی با بهره‌گیری از جریانهای فکری و دیدگاههای اسلاف فلسفی‌اش، به ویژه افلاطون و ارسطو، و ترکیب و تألیف آنها با یکدیگر، قرائت جدیدی از فلسفه را ارائه داد و مکتبی را پدید آورد که هم‌اکنون با نام «نوافلاطونیان» از آن یاد می‌شود.

نظام هستی‌شناسی وی که مثلث احد، عقل و نفس (یا روح) را بر بنیاد مثنای جهان معقول و محسوس استوار می‌سازد،^۱ مسئله محوری و اساسی ربط کثرت به وحدت را که پیشینیان به درستی توان حل آن را نداشتند، با طرح نظریه مهم «فیض» پاسخ گفت و دیدگاه «کثرت در وحدت و وحدت در کثرت» را که ملاصدرا قرن‌ها بعد آن را به تفصیل مطرح کرد، ارائه داد.

۱. البته با توجه به اینکه در نظر فلوطین احد، ماسوا و ماورای وجود و هستی، و ماده، مادون هستی است، شاید تعبیر ایجاد مثلث بر بنیاد مثنی نادرست باشد.

نظام معرفت‌شناسی وی نیز با ابتدای علم حصولی بر علم حضوری، تأکید بر اتحاد عقل و عاقل و معقول،^۱ محور قرار دادن علم حضوری خودآگاهی (توانایی ادراک و شناخت مدرک خود) در چرخه معرفت، مساوی دانستن عقل و حقیقت، و معرفت حقیقی شمردن معرفت معقول، رنگ و بوی عرفانی و اشراقی پیدا کرد و وصول و اتحاد با احد که غایت الغایات تفکر فلوطین به شمار می‌رود، در این نظام و از طریق شناخت دنبال گردید.

هندسه‌ای که او در نظام معرفتی خود تصویر و تفسیر می‌کند، بدین گونه است که ادراک حسی را به ظاهری و باطنی تقسیم می‌کند و ظاهری را ویژه موجود زنده بما هو موجود می‌شمارد که به وسیله آن، صور محسوسات در موجود زنده منتقش می‌شود و لباس وجود ذهنی بر تن می‌کند، پس از آن، این صور توسط «ما» (روح یا مرکب از جسم و روح) ادراک می‌شود و چون نفس، این نقش محسوسات را در خود دارد، در ادراک آنها منفعل و منتقش نمی‌گردد، بلکه بر آنها چیره شده و آنها را به عنوان مواد و ابزار شناخت مورد استفاده قرار می‌دهد. آنگاه جزء متفکر روح و نیروی فهم و خرد آن، دریافتهایی را که از جهان محسوس و معقول به او می‌رسد، اخذ می‌کند و درباره آنها می‌اندیشد. این نیرو، تصویرهای حاصل از ادراک حسی را می‌آزماید و به هم می‌پیوندد، یا از هم جدا می‌کند و درباره تصاویری هم که از عقل به او می‌رسد، چگونگی آنها را درمی‌یابد. خلاصه آنکه جزء متفکر روح بر خلاف عقل، وظیفه‌اش شناخت و درک امور بیرونی (اعم از معقول و محسوس) است و حلقه واسط میان عقل و ادراک حسی به شمار می‌رود و تفاوت آن با ادراک حسی نیز که وظیفه‌اش ادراک و دریافت امور خارجی است، این است که

۱. بدین دلیل که معنای بیرون بودن از ذات عقل، آن است که معقولات بیش از عقل، هستی یافته‌اند؛ چنان‌که محسوس بیش از ادراک حسی است، در حالی که عقل، صادر اول و با هستی، در یک رتبه است و عقل و هستی چنان‌که گفته شد، یکی است. فلوطین به این نکته ظریف اشاره کرده می‌گوید: «عقل روی در موضوعات خود ندارد و در آنها به عنوان چیزهایی که پیشتر از او هستند، نمی‌نگرد، آن چنان‌که ادراک حسی در محسوسات، بلکه عین موضوعات خویش است؛ زیرا عقل نمی‌تواند تصاویری از موضوعات خود اخذ کند (و این تصاویر از کجا می‌توانند آمد؟). او با موضوعات خویش در یک جاست و عین آنهاست و با آنها (عالم با معلوم) یکی است. بدین سان دانش مربوط به امور معقول هم با موضوعات خود (علم با معلوم) یکی است و عین آنهاست» (فلوطین، ۷۱۸/۲).

اولاً، مدرکات جزء متفکر روح، شامل تصاویر معقول هم می‌شود و ثانیاً، گرچه این مدرکات بالذات متعلق به خود او نیست و از دو جهان محسوس و معقول می‌آید، هنگام ادراک در درون روح قرار داشته و به تعبیر نگارنده، هستی ذهنی دارند.^۱ عقل نیز امور معقول را می‌شناسد، افزون بر اینکه بر شناخت خود نیز تواناست. این امور معقول، در درون عقل است و عقل مالک و بلکه عین آنهاست و چون عقل بالفعل است و معقول، عین عقل، موضوع اندیشه^۲ فعلی است و فعلیت دارد و جدا از زندگی و هستی نیست؛ بنابراین، اندیشیدن، حقیقی است.^۳

۱. ادراک عقلی به عنوان معرفت حقیقی، بسیار بحث‌برانگیز است، خصوصاً با توجه به اینکه فلوپین از فهم یا ادراک جزء متفکر روح، سخن گفته است به اینکه خود نوعی ادراک عقلی به شمار می‌رود. حداقل این است که ادراک حسی نمی‌باشد. شاید بتوان تفاوت فهم و ادراک عقل را در تفاوت مدرک آنان جست‌وجو کرد؛ بدین معنا که عقل فقط ایده‌ها، مثل و معقولات را درک می‌کند، اما فهم یا جزء متفکر روح، تصویر معقولات را. به همین سبب، ادراک عقل، ادراک حقیقی و یقین که متعلق به روح است، تصویر عقل به شمار آمده است.

۲. از نکات تأمل‌برانگیز در معرفت‌شناسی فلوپین، تأکید او بر فعلیت داشتن معقول یا موضوع اندیشه است. اینکه فعلیت داشتن موضوع اندیشه مورد توجه قرار گرفته و اندیشیدن حقیقی بر آن متفرع شده است، بیانگر آن است که فعلیت، متعلق ادراک و معرفت یکی از شرایط حقیقی بودن ادراک است. شرطی که ظاهراً پیش از آن مورد توجه قرار نگرفته است. بعلاوه، در جمله‌ای که از فلوپین نقل شده، با عطف تفسیری به جدا نبودن از زندگی و هستی تفسیر شده است: «موضوع اندیشه، فعلی است و فعلیت دارد و جدا از زندگی و هستی نیست؛ بنابراین، اندیشیدن، حقیقی است» (همان، ۶۹۳/۲).

۳. توضیح بیشتر علت تأکید فلوپین بر اتحاد، آن است که اگر معقولات بیرون از عقل باشند و با آن متحد نباشد - چنان که در ادراک حسی هست - معرفت و شناخت با مشکل روبه‌رو می‌شود؛ بدین سبب که معیار داوری و صدق در درون عقل قرار ندارد؛ چون بنا به فرض، معقول بیرون از عقل است و عقل هنگامی می‌تواند داوری کند که معقول و عقل و عاقل متحد و در درون عقل باشد. اگر ایده «زیبایی»، «عدالت» و «نیک» خارج از عقل باشد، وقتی که عقل آنها را ادراک کند، از کجا می‌تواند بفهمد که آنچه شناخته، همان عدالت یا زیبایی است؟ و بر فرض که همان باشد، تصویر ایده‌ها را شناخته است نه خود آنها را. و شناخت تصویر شناخت حقیقت نیست، همان‌طور که ادراک حسی، شناخت تصویر محسوس است، بدین سبب، عقیده و پندار به شمار می‌آید، نه معرفت (همان، ۷۲۳/۲). بعلاوه، لازم می‌آید حقیقت نیز بیرون از عقل باشد. اهمیت اتحاد برای فلوپین تا حدی است که می‌گوید، اگر معقولات را بیرون از عقل بدانیم، نتیجه‌اش این است که نه تنها شناخت معقولات ممکن نباشد، بلکه حتی وجود آنها منتفی باشد و وجود آنها و حتی وجود عقل زیر سؤال رود و لباس عدم پوشد: «... نتیجه چنان پنداری این خواهد بود که معقولات ناشناختنی باشند و حتی وجود نداشته باشند، و علاوه بر این، خود عقل از میان برخیزد» (همان، ۷۲۳/۲).

کتاب‌شناسی

- بریه، امیل، تاریخ فلسفه، ترجمه علی مراد داودی، چاپ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴.
- فلوپین، دوره آثار فلوپین، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ اول، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۶.
- یاسپرس، کارل، فلوپین، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ اول، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۳.