

نقد نظریهٔ ازلیت و ابدیت نفس و نقش شهود بر آن در اندیشهٔ افلاطون

محمد کاظم علمی سولا*
زهرا محمدی محمدیه**

تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۱۱/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۸/۱۴

چکیده

نفس و ازلی و ابدی بودن آن از ارکان اندیشهٔ افلاطون است و از این رو وی در چندین رساله به اثبات آن می‌پردازد و در این راستا چهار دلیل اقامه می‌کند. آنچه در این میان اهمیت دارد، آن است که شهود در طرح نظریهٔ ازلیت و ابدیت نفس، نقش تعیین‌کننده‌ای ایفا می‌کند. این پژوهش در وهلهٔ نخست به بررسی و نقد این استدلال‌های چهارگانه پرداخته، سپس نقش شهود بر ازلیت و ابدیت نفس را مورد بحث قرار می‌دهد و به این نتیجه می‌رسد که دلیل طرح نظریهٔ ابدیت و ازلیت نفس از سوی افلاطون، استحکام بخشیدن به بنیاد شهود در فلسفهٔ وی می‌باشد. از آنجا که شهود با سیر تطور نفس، متحول می‌گردد می‌توان برای آن سه مرحلهٔ متفاوت لحاظ کرد: در آغاز مرتبهٔ پیش از هبوط و سپس مرتبهٔ حیات جسمانی و مآلاً عروج نفس فیلسوف به عالم الوهیت که از نظر افلاطون هر مرتبه، متناظر با شهودهایی مطابق با آن مرتبهٔ نفسانی است.

واژگان کلیدی: نفس، ازلیت و ابدیت، مرگ، حیات، شهود، نظریهٔ یادآوری.

* دانشیار گروه فلسفه اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد (elmi@ferdowsi.um.ac.ir).
** دکتری حکمت متعالیه از دانشگاه فردوسی مشهد (mohamadizahra93@yahoo.com).

مقدمه

مسئله مرگ و جاودانگی از مسائلی است که انسان همواره به آن توجه کرده و بدان حساس بوده است. این مسئله نه تنها از همان آغاز مورد امعان نظر ادیان الهی بوده است، بلکه فلاسفه و دیگر ژرفاندیشان نیز آن را مورد بحث و تعمق قرار داده‌اند. از جمله نخستین اندیشورانی که سخنانی قابل تأمل در این باره اظهار داشته‌اند، فلاسفه یونان باستان‌اند که در این میان نخستین کسی که آثاری مبسوط از او در این باره به جای مانده است، *افلاطون* می‌باشد که از زبان *سقراط* به شیوه‌ای فلسفی به استدلال دربارهٔ ازلیت و ابدیت نفس پرداخته است* که به نوبهٔ خود تحت تأثیر فلاسفه پیش از *سقراط* بوده است. وی در این باره در چندین رساله دلایلی را عرضه کرده است که عمدتاً در رسالهٔ *فایدون* و *فایدروس* ظاهر می‌گردد، گرچه در رسالهٔ *قوانین* و نیز برخی رساله‌های دیگر، اشاراتی به این موضوع شده است. این پژوهش، بنیاد استدلال *افلاطون* در این قلمرو را بر چهار دلیل مبتنی دانسته، به بررسی و نقد این چهار دلیل پرداخته است؛ ضمن آنکه ارتباط نظریهٔ ازلیت و ابدیت را با شهود در اندیشهٔ او مورد بررسی قرار می‌دهد.

دلیل اول و نقد آن

نخستین دلیل *افلاطون* بر پایهٔ پیدایش اضداد از یکدیگر است. این دلیل دو بخش دارد. در بخش نخست، او اصل پیدایش اضداد از یکدیگر را به عنوان فرض قرار می‌دهد، آن‌گاه این اصل را برای نفس جاری می‌سازد و بدین منظور چند مثال را به کار می‌گیرد. از نظر او هرچه کوچک می‌شود، پیش از کوچکی، بزرگ بوده است و هر آنچه زیبا بوده است، پیش از آن، زشت بوده است و هر چیزی در رسیدن به ضد خود، حال متوسط آن دو ضد را طی می‌کند. از این رو وی تبدلات زندگانی و مرگ را نمودی از پیدایش اضداد از یکدیگر می‌داند و به تصریح وی «نفوس مردگان در جایی وجود دارد

* که از نظر برخی، از جمله گستون مر، وی به نوبهٔ خود تحت تأثیر فلاسفه پیش از *سقراط* بوده است و این باور را از آنان به‌ویژه از فیثاغورسیان و از سنت‌های دینی سری و به‌ویژه آیین اورفه‌ای به میراث برده است (مر، ۱۳۸۳، ص ۹۶).

گرفت. از این جهت مرگ و زندگی ضد هم‌اند، لکن نمی‌توان این مطلب را دلیل ابدیت و ازلیت نفس به شمار آورد؛ زیرا با توجه به مثال‌های افلاطون از کوچکی و بزرگی، زشتی و زیبایی، خواب و بیداری و... با معدوم‌شدن محل که جسم یا شیئی خاص می‌باشد، اضداد نیز نابود می‌گردند و بنابراین با معدوم‌شدن نفس، مرگ و زندگی به این معنا نیز نابود می‌گردد. بنابراین هرچند در اینجا پیدایش اضداد از یکدیگر منافاتی با تناسخ نخواهد داشت، ممکن است چرخه مرگ و زندگی تحقق یابد؛ اما به هر دلیل با انعدام نفس، ادامه این چرخه نیز متوقف می‌گردد و بدین ترتیب تعمیم اصل پیدایش اضداد از یکدیگر به پیدایش مرگ و زندگی برای نفس، منافاتی با نظر مردم روزگار افلاطون که نفس را نابودشدنی می‌پنداشتند، ندارد؛ با این تفاوت که آنها در همان مرحله اول از زندگی پس از خروج نفس از بدن، نفس را همچون دودی که به هوا می‌رود، نابودشدنی تلقی می‌کردند (همان، ص ۱۹۷)؛ اما بر اساس استنتاجات مأخوذ از سخنان افلاطون، امکان دارد نفس در یکی از مراحل چرخه تناسخ از میان برود. از این رو با این معنا از مرگ و زندگی، نفس، ابدی نخواهد بود و این دلیل افلاطون بر اثبات بقای نفس کافی نیست.

حالت دوم این است که زندگی به معنای وجود جسمانی و مرگ به معنای عدم وجود جسمانی باشد؛ در این صورت زندگی و مرگ، نقیض هم خواهند بود، نه ضد یکدیگر. از ظواهر کلام افلاطون، به‌ویژه در بخش دوم از دلیل اول بر ازلیت و ابدیت نفس چنین برداشت می‌گردد که وی حالت دوم را برای مرگ و زندگی اختیار کرده است؛ لکن آن دو را نه نقیض، بلکه دو ضد شمرده است؛ حال باید اذعان کرد که در این صورت اشکال دیگری نیز ظاهر می‌گردد و آن اینکه افلاطون محل را برای مرگ و زندگی، نفس در نظر گرفته است. از نظر وی نفس همیشه همراه با حیات است؛ همچنان‌که عدد سه همیشه همراه با فرد است و تنها جسم با فرارسیدن مرگ، نابود می‌گردد. در مثال عدد سه و ضدیت زوج و فرد، عدد سه محل برای فرد قرار می‌گیرد و با آمدن ضد دیگر (زوج)، آن عدد نابود می‌گردد و افزون بر آنکه اجتماع ضدین در عدد سه (محل واحد) امکان ندارد، این عدد نافی ضد دیگر (زوج) است.

بنا بر توجیهاات افلاطون، نفس محل همیشگی زندگی است؛ آن‌چنان‌که از زبان

سقراط و کبیس چنین می‌گویند: «سقراط: آیا نفس مرگ می‌پذیرد؟ کبیس: خیر» (افلاطون، ۱۳۸۷، «ب»، ص ۲۴۴). بنابراین با توجه به مثال او باید نفس همچون عدد سه که هرگز زوج (ضد فرد) را نمی‌پذیرد، مرگ را نپذیرد و همچنان که با آمدن زوجیت برای عدد سه، آن عدد نابود می‌گردد، ضرورتاً باید با وارد آمدن مرگ، نفس نابود گردد و این، به معنای جاودانگی نفس نخواهد بود؛ چراکه بالوجدان مرگ محقق می‌گردد؛ بنابراین یا باید نفس همچون عدد سه، نابود گردد و یا اگر همیشه همراه با زندگی است، همزمان هم زندگی و هم مرگ را بپذیرد که در این صورت اجتماع ضدین بر محل واحد محال است.

به بیان افلاطون «زمانی که مرگ به انسان می‌رسد، آنچه مردنی و فناپذیر است، می‌میرد». بنابراین او با وجود اینکه جسم را با آمدن مرگ، فانی می‌داند، همچنان تصریح بر محل بودن نفس برای زندگی دارد، لکن این جسم است که برای زندگی محل واقع می‌گردد و چنان با زندگی مرتبط است که نافی ضد دیگر (مرگ) است و هرچند خود جسم، ضد مرگ نیست، اما با آمدن مرگ، جسم نابود می‌گردد؛ همچنان که عدد سه با آمدن زوجیت از میان می‌رود. در نهایت باید اعتراف کرد که پذیرای مرگ نبودن به معنای جاودان بودن نیست؛ بنابراین این استدلال افلاطون باطل است که:

- آنچه هرگز مرگ نمی‌پذیرد، چه خوانده می‌شود؟

- جاودان.

- آیا نفس مرگ می‌پذیرد؟

- نه.

- پس نفس چگونه است؟

- جاودان است (Plato (Phaedo), 1924, p.253).

این استدلال به صورت قیاس منطقی به این شکل است: نفس، مرگ را نمی‌پذیرد و هرچه مرگ نپذیرد، جاودان است؛ بنابراین نفس جاودان است. مقدمه اول این قیاس بر اساس مثال‌های افلاطون از ضدهای خاص و محل‌هایشان باطل است؛ زیرا - چنان که بیان شد - این جسم است که مرگ نمی‌پذیرد.

مقدمه دوم نیز باطل است؛ زیرا مثال نقض آن، جسم است که مرگ را نمی‌پذیرد و

با آمدن مرگ نابود می‌گردد و جاودان نیست. مقدمه اول در حقیقت نامعلوم است. افزون بر این در این استدلال افلاطون از زبان سقراط آنچه را که مطلوب ماست و مجهول است، به عنوان مقدمه‌ای معلوم در قیاس خود به کار برده است و این، مصادره بر مطلوب است.

اشکالی دیگر که بر نظریه جاودانگی نفس بر پایه پیدایش اضداد از یکدیگر وارد است، این است که او پیدایش اضداد از یکدیگر را دوری می‌داند. به زعم او «اگر اضداد از یکدیگر بر نمی‌آمدند و دور نمی‌زدند و امر تنها از مبدئی آغاز و به منتهایی انجام می‌یافت و از منتهای به مبدأ باز نمی‌گشت، عاقبت همه اشیا یکسان می‌شدند و یک صورت می‌گرفتند و بالاخره زایش متوقف می‌گشت» (افلاطون، ۱۳۸۷، «ب»، ص ۲۰۰). او از این مطلب بهره می‌جوید تا اثبات کند هر نفسی پس از مرگ، به زندگی و پس از زندگی، به مرگ بازمی‌گردد و به این طریق به چرخه تناسخ قائل می‌شود و بدین منظور برای تأیید گفته خود، از این مثال بهره می‌جوید که اگر مردم همه می‌خوابیدند و بیدار نمی‌شدند، نهایتاً هیچ بیداری باقی نمی‌ماند، اما تعمیم حکم این مثال به نفس جایز نیست؛ زیرا - چنان‌که ثابت شد - این جسم است که ظرف زندگی و مرگ است، حال آنکه در فلسفه افلاطون جسم در حیات بعدی، همان جسم حیات قبلی نیست (افلاطون، ۱۳۶۶، ص ۱۹۱۸ و ۱۳۸۷، «ب»، ص ۲۵۱) و دلیلی نیز بر این همانی نفس در حیات دوباره نیست؛ زیرا به حکم وجدان، شخص در حیات جسمانی دوباره شخصیت دیگری خواهد داشت و همان فرد زندگی قبلی نخواهد بود و بنابراین نفس، واحد نمی‌ماند. همچنین اگر پیدایش اضداد دوری باشد، نمی‌توان آغازی برای آن فرض کرد؛ زیرا بر اساس گفته افلاطون پیش از هر ضد، ضد دیگر بوده است؛* بنابراین زمانی را نمی‌توان یافت که نفس پیش از وجود در جهان معقولات زندگی جسمانی نداشته باشد؛ حال آنکه افلاطون در رساله فایدروس برای نفوس، آغازی معقول در نظر گرفته است و زمانی را برای نفس به تصور می‌کشد که در جهان ایده‌ها شاهد زیبایی مطلق است و پیش از آن از حیات جسمانی بر نیامده است:

* «همچنان‌که مردگان از زندگان برمی‌آیند، زندگان نیز از مردگان برمی‌آیند» (افلاطون، ۱۳۸۷، «ب»، ص ۲۰۰).

در آن زمان که دوران بی‌گناهی بود، هنوز از بدی که آینده به آن آبتن است، آگاه نبودیم. جمال حقیقت را در صفا و آرامی و پاکی و شادی می‌دیدیم و درخشیدن زیبایی را مشاهده می‌کردیم و آن زمان هنوز در گور تن نیفتاده بودیم (Plato (Phaedrus), 1924, p.457).

نکته دیگر آنکه بر اساس دوری‌بودن پیدایش اضداد، چرخه تناسخ به نحوی است که پس از هر مرگی، حیاتی است؛ از این رو پایانی برای این چرخه قابل توجیه نیست؛ حال آنکه افلاطون برخلاف آنچه اقتضای دوری‌بودن پیدایش اضداد دارد، برخی نفوس را که در زندگی، فیلسوفی حقیقی بوده‌اند، از این چرخه خارج می‌سازد و برای آنها پایان در نظر می‌گیرد و در رساله مهمانی این فیلسوف را شخصی معرفی می‌کند که به شهود زیبایی مطلق می‌رسد و به سعادت جاودانه که در جوار خدا می‌باشد، نائل می‌گردد (افلاطون، ۱۳۸۶، ص ۲۵۱) و در رساله جمهور فیلسوف را عاشق حکمت معرفی می‌کند و فقط او را قادر به درک ایده‌ها می‌داند و چون در فلسفه او ایده‌ها حقایق و اصل می‌باشند و تنها فیلسوف قادر به تمیز اصل از فرع است، صرفاً زندگی او حقیقی است (Plato (Republic), 1924, p.174). وی در رساله فایدون بر این باور است: «دوستان حکمت جاودان از بند تن‌رهایی می‌یابند و به مکان‌های شریفی می‌روند که وصف آن آسان نمی‌باشد و برای من در زمان اندکی که در پیش دارم ممکن نیست» (Plato (Phaedo), 1924, p.262).

به تعبیر افلاطون «اگر هر جاندار می‌مرد و دوباره پس از مرگ به زندگی در نمی‌آمد، عاقبت‌الامر همه می‌مردند و هیچ جاندار باقی نمی‌ماند» (افلاطون، ۱۳۸۷، «ب»، ۲۰۰)؛ بنابراین مراد وی از تعمیم دوری‌بودن اضداد بر دوری‌بودن حیات و زندگی، تلاش برای اثبات محال‌بودن توقف زایش و خالی‌شدن عرصه جهان محسوسات از جانداران است؛ حال آنکه جهان محسوسات، وابسته به وجود جانوران نیست و چنین امری محال نیست؛ همچنان‌که افلاطون در رساله تیمائوس در چگونگی خلقت جهان اول جهان را حادث توسط خدای صانع در نظر می‌گیرد و آن‌گاه به تدریج چگونگی

خلقت سایر جانداران را تبیین می‌کند.^{*} به نظر می‌رسد /فلاطون در رساله فایدون عموماً برای اثبات نظریه خود از مثال استفاده می‌کند و آنها را در حکم تمثیل و نه برهان برای اثبات مدعای خود قرار می‌دهد، لکن اینها قیاس‌های مع‌الفارق‌اند و هرچند نظر او دربارهٔ ابدیت نفس صادق است،^{**} ادله او برای اثبات این حقیقت ناکافی و غیربرهانی می‌باشد.

دلیل دوم و نقد آن

دلیل دوم /فلاطون بر ازلیت و ابدیت نفس، مبتنی بر نظریه تذکار می‌باشد. به زعم او «علم انسان جز یادآوری، چیزی نیست و با توجه به این اصل، باید ضرورتاً چیزی را که در زمان حیات جسمانی به یاد می‌آوریم، در زمان دیگری آموخته باشیم و امکان چنین امری تنها مشروط به این است که نفس، پیش از تولد و مقارنت با جسم، موجود بوده باشد و این، دلیلی بر بقای نفس است» (افلاطون، ۱۳۸۷، «ب»، ص ۲۰۱). /فلاطون در رساله منون ثبوت این امر را با آزمودن غلامی درس نیاموخته اثبات می‌کند؛ بدین گونه که با طرح چند پرسش، موجبات حل یکی از مسائل دقیق هندسی توسط خود آن غلام را فراهم می‌آورد؛ بنابراین /فلاطون چنین استدلال می‌کند که لازمه علم به چنین مسئله-ای برای غلام، علم او پیش از زمان تولد و یادآوری‌اش در زمان حیات است (افلاطون، ۱۳۳۷، ص ۳۹۳-۳۹۶). /فلاطون در رساله فایدون نیز نمایاندن اشکال هندسی و مسائل دیگر را برای افراد بی‌بهره از این علوم، دلیلی بر ثبوت مدعای خویش می‌داند؛ بنابراین از نظر او هرگاه علم به طریقی مخصوص حاصل گردد، تذکر می‌باشد (افلاطون، ۱۳۸۷، «ب»، ص ۲۰۰-۲۰۱). هرگاه فردی توسط حواس، امری را دریابد و با دریافت امر اول

* این مطالب به تفصیل در رساله تیمائوس بیان گردیده است (افلاطون، ۱۳۳۶، ص ۱۹۲۰-۱۸۳۹).
 ** افکار /فلاطون دربارهٔ فناپذیری نفس و استقلال آن از بدن، شباهت زیادی به فلسفه‌های دینی و مکاتب عرفانی دارد (زیباکلام، ۱۳۸۵، ص ۳۱). این نظریه در فلسفه او از جایگاهی خاص برخوردار است و «همچنان‌که نظریهٔ ایده متضمن پیش‌فرض معرفت‌شناختی تغییرناپذیری می‌گردد، استدلال‌های جاودانگی نفس نیز بر اساس فهم خاصی از طبیعت انسان هدایت می‌شوند که انسان متشکل از نفس و جسم است و نفس، جوهر مستقلی است و نفس، موجب جدایی آن از جسم می‌گردد» (Friis Johansen, 1998, p.186).

بر امری دیگر وقوف یابد و راه دریافت امر دوم که امری معقول است، از طریق حس نباشد، فرد به امر دوم تذکر یافته است (همان، ص ۲۰۲)؛ اما پیش از به کارگرفتن حواس و درک امور محسوس، باید به امور معقول علم یافت تا بتوان امور محسوس را با آنها سنجید و چون انسان از ابتدای تولد، ادراک حسی داشته است، پس باید علم به این معقولات پیش از خلقت جسمانی باشد (همان، ص ۲۰۵) و انسان همزمان با تولد، آن علم را از یاد برده است.*

نظریه تذکار به وجهی قابل مناقشه است؛ این نظریه تنها ازلیت نفس را اثبات می‌دارد و از این رو در اثبات ابدیت نفس کافی نیست؛ همچنان که افلاطون نیز بر این مطلب اذعان می‌کند (همان، ص ۲۲۱). مبنای این نظریه اثبات شهود پیش از ولادت است؛ زیرا به زعم او ادراک عقلی تنها بدون وساطت جسم حاصل می‌گردد و منشأ ادراکات حسی را ادراکات عقلی می‌داند؛ به تصریح او «اگر تمام ادراکات حسی خود را به این تصوره‌های اولی ارتباط دهیم و آنها را با این شناسایی قبلی بسنجیم و شناسایی پیشین را منشأ ادراکات حسی در نفس در نظر بگیریم، نتیجه می‌گیریم که نفس ما پیش از تولد موجود بوده است» (Plato (Phaedo), 1924, p.218). وی منشئیت ادراک عقلی برای ادراک حسی را یک فرض مسلم تلقی می‌کند و در فایدون به اثبات آن نمی‌پردازد. او در رساله جمهور محسوسات را در تمثیل خط سایه‌ای از معقولات به شمار آورده، ایده‌ها را وجودهای حقیقی و علم به آنها را علم حقیقی عنوان کرده است؛ حال آنکه محسوسات را وجودهای ظلی و علم به آنها را در حکم تصور و عقیده در نظر گرفته است؛ بنابراین نظریه تذکار در حقیقت به سیستم هستی‌شناختی افلاطون باز می‌گردد و چون او قائل به معقولات، به عنوان حقایقی وجودی است، بنابراین علم به چنین وجوداتی را برای نفس، بدون واسطه تن و قبل از حیات جسمانی قائل می‌گردد. از این جهت شهود اولیه و نیز تذکار در زمان زندگی جسمانی، بدون ازلیت نفس محقق نمی‌گردد و در واقع اثبات تذکار بودن علم

* در فلسفه افلاطون نفس توسط تن به زیر کشیده می‌شود و از شأن پیشین خود ساقط می‌گردد (فراست، ۱۳۸۷، ص ۲۲۵).

به ازلیت نفس باز می‌گردد* و دور ممتنع رخ می‌دهد؛ آن‌چنان‌که افلاطون اذعان می‌دارد: «این قضیه که علم جز تصور نیست، مبنی بر دلیلی محکم است و آن، این است که نفس پیش از آنکه به تن بیبوندد، مانند ذوات حقیقی و وجودهای اصیل موجود است» (افلاطون، ۱۳۸۷، «ب»، ص ۲۲۹). به عبارت دیگر افلاطون دلیل ازلیت نفس را نظریه تذکار و دلیل نظریه تذکار را ازلیت نفس عنوان می‌کند.

دلیل سوم و نقد آن

دلیل دیگر ازلیت و ابدیت نفس، به جهت ویژگی‌های نفس است. به تعبیر افلاطون «زمانی که نفس، امور را به صورت مستقل و بدون واسطه جسم ادراک کند، متوجه اموری می‌شود که مجرد و بدون تغییر و ابدی و جاودان‌اند و از آن‌رو که وجود نفس نیز از آن جنس است، به اندازه توان و اختیار خود با آنها مأنوس می‌شود و در آن هنگام سرگردانی‌اش به پایان می‌رسد و به یک حال باقی می‌ماند، از آنجاکه با اموری یگانگی یافته که بدون تغییر و همجنس با او می‌باشند و این حالت نفس، حکمت** نام دارد» (Plato (Phaedo), 1924, p.222). سپس او از این سخنان خود نتیجه می‌گیرد که: نفس مانند است به آنچه ملکوتی و باقی و معقول و بسیط و انحلال‌ناپذیر و لایتغیر و یکسان می‌باشد و تن به آنچه بشری و فانی و محسوس و مرکب و قابل انحلال و دائم‌التغییر است و هیچ‌وقت به یک حال باقی نمی‌ماند... آیا جز این است که تن لایق انحلال است و نفس شایسته این است که همواره غیرمنحل و به یک حال باقی بماند (افلاطون، ۱۳۸۷، «ب»، ص ۲۱۲-۲۱۳).

با توجه به این عبارات، افلاطون برای اثبات ازلیت و ابدیت نفس از تمثیل بهره گرفته است؛ اما وی وجه اشتراک نفس و ایده‌ها را در ثبات و بقا و ازلی و لایتغیر و مجردبودن آن دو در نظر گرفته است. به تعبیری افلاطون در اینجا مصادره بر مطلوب

* به تفسیر کرسون «اگر روح پیش از حیات وجود نداشته باشد، تذکر و معرفت قابل توجیه نیست» (کرسون، ۱۳۲۸، ص ۳۷).

** به عبارت دیگر در فلسفه افلاطون، حکمت به یک معنای خاص، علم به اشیائی است که متعلقات عقل‌اند و واقعاً وجود دارند (لاثریوس، ۱۳۸۲، ص ۱۲۰).

کرده است؛ یعنی فرض مسلّم خود را باقی‌بودن و ثبات نفس قلمداد کرده است و از آن، نتیجه بقا و ازلیت نفس را گرفته است؛ از این‌رو استدلال او باطل است. از سوی دیگر وی دلیل فرض خود، یعنی ثبات و تجرد و بقای نفس را در ادراک مستقل و بی‌واسطه نفس دانسته است؛ حال آنکه به تصریح خود او «هرگاه بخواهیم چیزی را حقیقتاً بدانیم، باید تن را رها کنیم و حقیقت اشیا را تنها به چشم جان بنگریم و در آن هنگام، یعنی پس از مرگ از حکمت که دلبر ماست، برخوردار می‌شویم، نه در زمان زندگی» (همان، ص ۱۹۳). بنابراین در زمان حیات جسمانی نمی‌توان به حکمت رسید و نمی‌توان بدون وساطت تن، علم به معقولات یافت و اساساً در زمان زندگی محسوس، بدون وساطت محسوسات، یادآوری معقولات ممکن نیست* (همان، ص ۲۰۴-۲۰۵)؛ آن‌چنان‌که *افلاطون* در رساله *مهمانی* مراحل ادراک زیبایی را با زیبایی محسوس می‌آغازد (افلاطون، ۱۳۸۶، ص ۲۵۰)؛ بنابراین برای اثبات لایتغیربودن و بقای نفس و شباهت نفس به ایده‌ها باید به شهود نفس پیش از حیات و پس از مرگ قائل شد و این امر، مستلزم پیش‌فرض ازلیت و ابدیت نفس است و نهایتاً منجر به دور می‌گردد.

دلیل چهارم و نقد آن

افلاطون در رساله *قوانین*، حرکت را ذاتی نفس می‌داند و با توجه به اینکه نفس، محرک خودش می‌باشد و مبدأ سایر حرکات است، چنین نتیجه می‌گیرد که نفس پیش از تن بوده است (Plato (Laws), 1924, p.281)؛ لکن در رساله *فایدروس* به نحو خاص‌تری به نفس انسان توجه می‌کند و با همین دلیل، یعنی بر مبنای حرکت بر جاودانگی نفس و نیز عدم خلقت آن تأکید می‌ورزد. فرضیه استدلال او این است که «هر چیز که حرکت، ذاتی آن است، جاودان است». وی آن را مبدأ جنبش می‌داند و همچنین به این مطلب اشاره می‌کند که مبدأ حرکت و وجود، مخلوق نیست؛ زیرا وجود سایر چیزها از اوست و در عین حال در وجود خود قائم به ذات خویش است. *افلاطون* در نهایت

* *افلاطون* این ادراک حسی را «گمان و تصور» درست می‌داند و از آنجاکه به سهولت از یاد می‌رود، با تشبیه آن به بردگان گریزپای، ارزش آن را تنها زمانی می‌داند که به زنجیر عقل بسته شده باشد و به زنجیر کشیدن ادراکات حسی، همان یادآوری است (Plato (Meno), 1924, p.60).

حرکت را ذاتی نفس دانسته، مبدأ حرکت را با نفس یکی می‌انگارد و حکم جاودانگی و عدم مخلوقیت را بر نفس جاری می‌سازد. این استدلال به چند دلیل مردود است:^{*}

۱. مبدأ وجود و حرکت بودن چیزی، مستلزم حرکت خود آن چیز نیست؛ زیرا حرکت از نظر افلاطون به شونده‌ها و جهان محسوسات تعلق دارد و هرگونه تغییری درباره هست‌ها و جهان معقولات موجه نیست (Plato (Timaeus), 1924, p.448) و برای نمونه وی در جمهور به علیت اصل خیر تصریح می‌کند و این اصل را ایده‌ای عنوان می‌کند که در متعالیه عالم معقولات است و علت وجود و ماهیت ایده‌هاست و در عین حال در وجود خود قائم به ذات است (Plato (Republic), 1924, pp.217&209) لکن در تیمائوس تصریح می‌کند که ایده‌ها فاقد هرگونه دگرگونی و حرکت اند (Plato (Timaeus), 1924, p.472). بنابراین اصل خیر با وجود اینکه مبدأ وجود و قدیم می‌باشد، متحرک و متغیر نیست و از این رو هرچند حرکت ذاتی نفس باشد، این امر به معنای مبدئیت آن برای حرکت نیست.

۲. با توجه به بیان اوصاف نفس در فلسفه افلاطون، متحرک بودن حتی حرکت ذاتی درباره نفس صدق نمی‌کند؛ زیرا افلاطون بر عدم تغیر و حرکت ایده‌ها تصریح می‌کند (Plato (Timaeus), 1924, p.472) / افلاطون، ۱۳۵۰، ص ۵۹۷) و نفس از نظر وی در ثبات و عدم تغیر و مجرد بودن و... به ایده‌ها شباهت دارد (افلاطون، ۱۳۸۷، «ب»، ص ۲۱۲).

۳. افلاطون در رساله فایدروس به طور کلی نفس را غیرمخلوق می‌داند، لکن این مطلب با عبارات رساله تیمائوس سازگار نیست. وی در آن رساله، نفوس انسان‌ها را مخلوق می‌داند؛ به وجهی که جزو خرد نفس را جاودان^{**} و مخلوق بی‌واسطه خدا و جزو فانی نفس را مخلوق با واسطه می‌داند. لازم است ذکر شود که هرچند دلیل

* از نظر کاپلستون نیز «این قول برای اثبات فناپذیری شخصی چندان کارآمد نیست؛ زیرا تمام این استدلال نشان می‌دهد که نفس فردی ممکن است صدوری از نفس عالم باشد که هنگام مرگ تن به آن بازمی‌گردد» (کاپلستون، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۹۳).

** تبیین این مطلب به تفصیل در قسمت اجزای نفس و جاودانگی آنها خواهد آمد.

مذکور در رساله فایدروس برای جاودانگی نفس، قانع کننده نیست، لکن حتی با فرض جاودانگی نفس نیز مخلوق بودن آن را نمی توان استنتاج کرد؛ زیرا مخلوق بودن منافاتی با ازلیت و ابدیت ندارد؛ آن چنان که افلاطون با وجود اینکه به قدم ایده ها قائل است (افلاطون، ۱۳۳۶، ص ۱۸۶۸)، وجود آنها را معلول اصل خیر در نظر می گیرد (Plato (Republic), 1924, p.210).

نقش شهود بر ابدیت و ازلیت نفس

از آنجا که وجودشناسی افلاطون از معرفت شناسی اش منفک نیست، وی در تمثیل خط، مراتب هستی را در تناظر با مراتب شناخت در نظر می گیرد و بر اساس میزان حقیقت بودن وجود معلوم، علم متعلق به آن نیز به مرتبه ای خاص از مراتب شناخت اختصاص می یابد؛ به این صورت که چون در نظام بندی هستی شناختی افلاطون ایده ها وجودهای حقیقی اند، متعلق علم حقیقی که بالاترین مرتبه شناخت است، قرار می گیرند* و محسوسات تنها سایه ای از ایده هایند و صرفاً به میزان بهره ای که از ایده ها می برند، از حقیقت برخوردارند؛ از این رو شناخت متعلق به آنها تصور و عقیده است که در پایین ترین مراتب شناخت واقع می گردد (افلاطون، ۱۳۷۴، ص ۳۸۸-۳۸۹). در نظر او علم به ایده ها علمی است که به یاری دیالکتیک و بدون هیچ واسطه محسوسی برای فیلسوف محقق می گردد و با توجه به تمثیل غار، علم به ایده ها که علم حقیقی است، امری شهودی و نه استدلالی است و فرد زندانی حکایتگر نفس گرفتار در جهان محسوسات است که با تعالی روحی سرانجام به مرتبه ای می رسد که حقایق عالم معقولات را شهود می کند (همان، ص ۳۹۸-۴۰۰). در این تمثیل، شهود، اصل خیر آخرین و والاترین مرتبه شناخت فیلسوف و غایت معرفت شناسی فلسفه افلاطون در نظر گرفته شده است؛ چنان که در تمثیل خورشید نیز اصل خیر هم علت وجود ایده ها و هم علت علم به ایده ها معرفی گردیده است (Plato (Republic), 1924, p.210) و در پرتو این ایده است که شهود ایده ها برای نفس تحقق می یابد.

* کوشش افلاطون غالباً برای بیدار کردن این توجه، یعنی بازجستن ذات چیزها در ایده آنها و بازیافتن ایده آنها در انسان است (هومن، ۱۳۸۱، ص ۳۱۱).

افلاطون در رساله مهمانی شهود و عشق* را به هم پیوند می‌دهد و رسیدن به مقام شهود زیبایی مطلق که همان اصل خیر مطرح شده در جمهوری است، تنها از طریق عشق حقیقی به این ایده امکان‌پذیر است** (Plato (Symposium), 1924, p.581)؛ همچنان که در جمهور نیز فیلسوف را عاشقی معرفی می‌کند که به ادراک حقایق (ایده‌ها) عشق می‌ورزد*** (افلاطون، ۱۳۷۴، ص ۳۲۰)؛ اما در فایدون تصریح می‌کند که شهود حقایق به نحو تام در زمان زندگی جسمانی محقق نمی‌گردد (افلاطون، ۱۳۸۷، «ب»، ص ۱۹۳).

با توجه به آنچه درباره نقد ادلهٔ ابدیت و ازلیت نفس بیان شد، به نظر می‌رسد همهٔ این ادله در واقع تأکیدی است تا به اثبات تحقق شهود پیش از تولد و پس از مرگ بپردازند. افلاطون در رساله فایدون بحث را با طرح این ادعا آغاز می‌کند که «اگر بخواهیم حقیقتاً به چیزی علم یابیم، باید تن را رها کنیم و حقیقت اشیا را تنها به چشم جان بنگریم و در آن هنگام، یعنی پس از مرگ از حکمت برخوردار می‌شویم» (Plato (Phaedo), 1924, p.205)، زیرا او همراهی تن را با نفس، مانع تحقق شهود کامل می‌داند و به بیان او «تن عامل مشوش‌کنندهٔ نفس و مانع از دریافت حقیقت است»*** (Plato (Phaedo), 1924, p.205)؛ از این رو طرح این مدعا مشروط به ابدیت نفس است و به این منظور افلاطون ادلهٔ ابدیت و ازلیت نفس را مطرح می‌کند و از آنجاکه

* از نظر امیل بریه با توجه به بحث افلاطون دربارهٔ اروس (عشق) و به طور کلی سخنانی که در الهام الهی گفته است، مبنای ذوقی علم افلاطون روشن می‌گردد؛ از این رو فلسفه در نظر افلاطون طریقی که جنبهٔ عقلی محض داشته باشد، نیست (بریه، ۱۳۵۲، ص ۱۵۹).

** به تفسیر آندره کرسون «خیر و زیبایی در فلسفهٔ افلاطون با هم درآمیخته و از دو نظر به منزلهٔ مشعلی برای نفس‌اند: نخست از جهت عشقی که به ما الهام می‌کند و ما به این وسیله به عالی‌ترین درجات دانش ارتقا می‌یابیم و دیگر به این دلیل که فقط به دلیل فکر درخشان افلاطون است که می‌توانیم سازمان جهانی را که او درک کرده است، بفهمیم» (کرسون، ۱۳۲۸، ص ۲۸).

*** از نظر گاتری «نظریهٔ اروس و این سخن که فیلسوف واقعاً عاشق حکمت است، یعنی نظریه‌ای که عنصر اشتیاقی را مطرح می‌سازد که ممکن است به سوی متعلقات بالاتر یا پایین‌تر متوجه شود، بعد اخلاقی روح را با جنبهٔ شناختی آن پیوند می‌دهد» (گاتری، ۱۳۷۷، ص ۲۲۳).

**** افلاطون میان ادراک جسمانی و ادراک روحانی تفاوت قائل می‌گردد. از نظر وی «خاصیت تن، ادراک چیزها توسط حواس است و هرگاه نفس، تن را به کار برد تا امور را توسط حواس دریابد، به واسطهٔ حواس متوجه امور متغیر گشته و گمراه و سرگردان می‌گردد» (افلاطون، ۱۳۸۷، ص ۲۱۱).

اساساً شهود در فلسفه افلاطون جایگاه ویژه‌ای دارد، بنابراین برای اتقان بنیان شهود پیش از تولد، نیازمند اثبات ازلیت نفس و برای استحکام بخشیدن اساس شهود پس از مرگ برای فیلسوف نیاز به اثبات ابدیت نفس است.

افلاطون در رساله فایدروس نیز با طرح جاودانگی و ازلیت نفس (افلاطون، ۱۳۸۷، «الف»، ص ۱۰۰-۱۰۲) می‌کوشد شهود نفس را پیش از هبوط در قالب جسم به صورت اسطوره‌ای و تمثیل‌گونه* و علت هبوط نفس را که عدم شهود کامل است، توجیه کند.

مراتب شهود در مراحل تطور و تکامل نفس

شهود و ادراک ایده‌ها در زمان حیات جسمانی فیلسوف، شهودی تام و کامل نیست و متفاوت با شهود پیش از هبوط در جسم و از آن نازل‌تر است؛ زیرا افلاطون یادآوری را «زاییده‌شدن دانش جدید و جایگزینی آن با دانش قدیمی» می‌داند (Plato Symposium), 1924, p.578). این مطلب افزون بر حکایت از اینکه علم، منتج و حاصل از یادآوری است، دال بر عدم این‌همانی شهود قبل از تولد و بعد از آن می‌باشد. با وجود اینکه متعلق هر دو شهود یکسان و در واقع ایده‌هایند، لکن شهود در هنگام حیات جسمانی به علت مانعیت جسم برخلاف شهود اولیه، شهودی غیرتام است؛ به طوری که افلاطون اذعان می‌کند که «تصاویر هر ایده‌متعالی که نزد نفس گران‌بهاست، در این جهان از روشنی خالی است و مثل این است که از پشت شیشه‌تار دیده می‌شود و عده کمی می‌توانند از تماشای این تصاویر به حقایق پی ببرند و حتی این امر به زحمت محقق می‌گردد» (افلاطون، ۱۳۸۷، «الف»، ص ۱۰۶). این عبارت نشانه‌حایل بودن جسم و دنیای مادی برای شهود ایده‌هاست؛ بنابراین اگر فیلسوف در زمان حیات جسمانی قادر به شهود ایده‌ها گردید، شهود او تام و کامل نیست؛ حال آنکه شهود او از ایده‌ها در زمان قبل از فرودآمدن در جهان محسوسات، شهودی تام بود.

افلاطون در توصیف شهود در زمان پیش از تولد اذعان می‌دارد:

* به بیان ژان برن «درجه اهمیت اسطوره افلاطونی درباره نفس و روح نه تنها به مفهوم انسان‌شناسی و شریعت و علم غایات و آخرت و علم اخلاق منظور می‌گردد، بلکه اهمیت آن از نظر شناخت معرفت که به نوعی متافیزیک و علم الهی منتهی می‌شود، مشخص می‌گردد» (برن، ۱۳۶۳، ص ۱۱۷).

آن زمان که دوران بی‌گناهی ما بود، در ملازمت خدایان به اسرار ملکوتی و روحانی، راه یافتیم، در حالی که از بدی‌هایی که با زندگی زمینی آمیخته است، مبرا بودیم و مناظر شریف و تغییرناپذیر را در پاکی و صفا مشاهده می‌کردیم و هنوز در زندان و گور جسم گرفتار نبودیم (Plato (Phaedrus), 1924, p.457).

در فلسفه افلاطون تحقق شهود کامل و تام، تنها پس از مرگ و صرفاً برای فیلسوف محقق می‌باشد؛ زیرا از نظر او «رسیدن به مقام فرشتگان و خداوندان* تنها برای کسانی که همه عمر خود را به فلسفه گذرانده‌اند، امکان‌پذیر است؛ زیرا نفوس آنها کاملاً پاک و مجرد از تن شده است و به عبارت دیگر فیلسوف حقیقی** گشته‌اند» (افلاطون، ۲۳۸۷، «ب»، ص ۲۱۵). از نظر وی نفس فیلسوف در زمان حیات جسمانی «در حد توان و به اندازه‌ای که اختیار دارد» (Plat (Phaedo), 1924, p.222) می‌تواند ایده‌ها را ادراک کند؛ بنابراین ادراک او در زمان حیات به علت حلول نفس در جسم، محدود و مقید می‌باشد، لکن نفس پس از حیات، هیچ وابستگی‌ای به تن ندارد و از این‌رو ایده‌ها را بدون هیچ حایل و حجابی می‌تواند رؤیت کند و تعبیر «نگریستن با چشم جان» دلالت بر ادراک و مشاهده ایده‌ها از طریق نفس دارد و این عبارت، از عدم اتحاد نفس با ایده‌ها حکایت می‌کند. از آنجاکه شهود پس از مرگ، شهودی تام و کامل است و بیانگر مقام والای نفس فیلسوف می‌باشد، افلاطون بر این باور است که چنین نفسی «به سرایی پاک و ممتاز و نامحسوس، همچون خود او، می‌رود؛ یعنی به سرای دیگر و نزد خدایی که پر از رحمت و حکمت است... چنین نفسی که در وقت انتقال پاک و مجرد است... به سوی وجودی می‌رود که همچون خود او ملکوتی و باقی و حکیم است و در نزد او به سعادت می‌رسد» (افلاطون، ۱۳۸۷، «ب»، ص ۲۱۳-۲۱۴) و به همین جهت است که افلاطون از زبان سقراط، فیلسوف را عاشق مرگ معرفی می‌کند (همان، ص ۱۹۴)؛ چراکه

* با توجه به رساله‌های افلاطون از جمله رساله تیمائوس، خدایان نقش واسطه‌هایی را در خلقت محسوسات دارند و خود نیز مخلوقات بی‌واسطه خدای واحدند (افلاطون، ۱۳۶۶، ص ۱۸۵۲).
 ** «فیلسوفان حقیقی از میل‌های جسمانی سر پیچیده و از شهوات خودداری می‌کنند و پیرو هوا و هوس نیستند و پایبند مال و جاه و مقام نمی‌باشند و از فقر و خواری دنیوی نمی‌ترسند و در بند ترقی نفس خود هستند و در بند آداب و عادات نیستند و راه نادانان را نمی‌گزینند» (افلاطون، ۱۳۸۷، «ب»، ص ۲۱۶).

با مرگ، نفس فیلسوف از بزرگ‌ترین مانع رسیدن به حقیقت و سعادت و قرب به خدا، رهایی می‌یابد که همان جسم است. این عبارت، بیانگر موقعیت ارزشی نفوس فلاسفه حقیقی و قرب آنها به بالاترین وجود، یعنی وجود خداست؛ بنابراین در فلسفه افلاطون سعادت حقیقی، رسیدن به تقرب هرچه بیشتر به خدا و از سوی خدا و در اثر پاک‌زیستن می‌باشد. افلاطون در این گفتار وجود نفس را مشابه وجود خدا از لحاظ «ملکوتی و جاودان و حکیم» بودن آن دانسته است؛ اما این مطلب به معنای مشابهت کامل و یکسانی نیست، بلکه از آنجاکه وی بلافاصله پس از این گفتار، اعطای سعادت انسان را از سوی خدا دانسته است، بنابراین این امر نشان‌دهنده شدت وجود خدا و ضعف وجود نفس در این صفات و در عین حال، وجود حکمت و جاودانگی و ملکوتی بودن نفس با مرتبه نازل‌تر از مرتبه این صفات در خداست.

نکته قابل توجه، عدم یکسانی شهود پس از مرگ با شهود پیش از تولد است؛ زیرا هرچند هر دو شهود، بدون حجاب و تام‌اند، اما از آنجاکه نفوس فلاسفه پیش از هبوط در جسم به آن درجه از ارتقا که پس از مرگ دست می‌یابند، نرسیده‌اند، پیش از تولد در عالم علوی تنها قادر به شهود جلوه‌ای از حقایق (ایده‌ها) می‌گردند و شهود آنها از رتبه پایین‌تری نسبت به شهود پس از مرگ برخوردار است؛ چنان‌که خود افلاطون تصریح دارد:

گروهی از نفوس بالا می‌روند و پایین می‌افتند. لحظه‌ای از حقیقت جلوه‌ای می‌بینند و لحظه‌ای دیگر دچار حرمان می‌شوند؛ زیرا اسب ارباب ایشان سرکش است و رام نیست... برای چنین نفوسی، قانون سرنوشت حکم می‌کند که وقتی به زمین افتد، در تن انسان جای گیرد (Plato (Phaedrus), 1924, p.454) / افلاطون، ۱۳۸۷، «الف»، ص ۱۰۳-۱۰۴.

بنابراین شهود نفس فیلسوف پیش از هبوط در قالب تن به صورت رؤیت جلوه‌ای از ایده‌ها، نه به صورت طولانی و کامل بوده است و تنها بهره‌ای از مشاهده حقایق را برده است؛ به طوری که حتی شرط فرود در جسم نیز این است که نفس «بتواند حقایق را و امور کلی را به صورت ایده ببیند» (Plato (Phaedrus), 1924, p.455). سرکش بودن اسب غیررهور که موجب سقوط نفس می‌گردد، کنایه از پایین بودن مقام نفس می‌باشد

و نفس فیلسوف از آن حیث که رتبه وجودی کاملی نداشته است، شهودی کامل از ایده‌ها نیز برایش محقق نگشته است. بنابراین هرچند مانعی جسمانی از قبیل وجود جسم، گناه و... که مربوط به عالم محسوسات است، در عالم علوی برای او وجود نداشته است، لکن خود مرتبه پایین نفس به عنوان مانعی وجودی موجب شهود تنها جلوه‌ای از ایده‌ها و عدم شهود کامل آنها می‌گردد. در تبیین بیشتر این مطلب باید یادآوری کرد که *افلاطون* میان نفوس فلاسفه با نفوسی عالی مقام تمایز می‌نهد که به عالم محسوسات هبوط نمی‌کنند. به زعم او «نفسی که در ملازمت یکی از خدایان جمال حقیقت را دیده است تا زمان سیر دیگر از آسیب ایمن خواهد ماند و اگر باز همان توفیق نصیبش گردد، همیشه در ایمنی خواهد زیست» (*افلاطون*، ۱۳۸۷، «الف»، ص ۱۰۳). مراد از «ایمن ماندن از آسیب»، هبوط نکردن به عالم جسمانی است؛ زیرا در ادامه، *افلاطون* سرنوشت نفوسی جز اینان را فرود آمدن در جهان محسوس می‌داند؛ بنابراین این دسته از نفوس در اثر شهود تام و کامل ایده‌ها قرین تن نمی‌گردند و اگر دیگر بار قادر به شهود کامل گردند، به سعادت دائمی و ایمنی همیشگی می‌رسند؛ از این رو شهود فیلسوف بعد از مرگ که به صورت تام و کامل است، همچون شهود نفوس عالی مرتبه‌ای است که در قالب تن در نیامده‌اند و برترین سعادت که *افلاطون* در رساله مهمانی* برای عاشق حقیقی (فیلسوف)، محقق می‌داند که همان مجاورت با زیبایی مطلق و جاودان و خدایی است (*افلاطون*، ۱۳۸۶، ص ۲۵۱)، تنها پس از مرگ برای فیلسوف محقق می‌شود؛ چنان‌که وی در رساله فایدون بر این امر تصریح کرده است (*افلاطون*، ۱۳۸۷، «ب»، ص ۲۱۴).

با توجه به همه این استدلال‌ها که بر اساس مستندات *افلاطون* در نظر گرفته شده است، شهود فیلسوف که عالم حقیقی است در فلسفه *افلاطون* بر اساس شدت تمام و کامل بودن آن، سه نوع است و به ترتیب از شهود در زمان حیات دنیوی آغاز می‌شود که نازل‌ترین مرتبه است و در مرحله بالاتر شهود پیش از تولد است که تمام‌تر و کامل‌تر از آن است و سرانجام شدیدترین و کامل‌ترین معرفت شهودی، همان شهود پس از مرگ

* رساله‌های مهمانی و فایدون هر دو به ارتباط انسان با مبادی عالی می‌پردازند؛ لکن فایدون از چشم‌انداز مرگ و مهمانی از چشم‌انداز زندگی به این ارتباط توجه دارد (Johansen, 1998, p.189).

است، گرچه این ترتیب بر مبنای درجه و میزان کمال شهود است و نه ترتیبی زمانی. نفس پیش از تولد جسمانی ایده‌ها را دیده و به آنها علم یافته است؛ بنابراین باید مقصود افلاطون را از رابطه نفس با این ایده‌ها و اساساً ماهیت علم به آنها را تبیین کرد. روح در عالم معقولات آنها را شهود می‌کند؛ حال آنکه چنین ادراکی از ایده‌ها یک ادراک متعارف نیست و این یک مشکل اساسی در فلسفه افلاطون است؛ زیرا ما سه نوع ادراک و شناسایی حسی و عقلی و وجودی داریم. ادراک ایده‌ها یقیناً یک ادراک حسی نیست؛ زیرا متعلق این ادراک ایده‌ها ایند که اموری معقول و غیر محسوس‌اند. این ادراک استدلال عقلی نیز نیست؛ زیرا مقام استدلال عقلی در فلسفه افلاطون مقام ادراک موجودات ریاضی است و ادراک عقل از طریق این استدلال‌هاست و مقام ادراک موجودات ریاضی، مقامی غیر از ادراک ایده‌ها و پایین‌تر از مقام ایده‌هاست. بنابراین اگر این ادراک، غیر از ادراک حسی و استدلال عقلی باشد، ناگزیر باید شهود و ادراک وجودی باشد، لکن ادراک وجودی در واقع اتحادی است که حقیقتی با وجود کسی (نفس سالک) متحد شده، بر وجودش منکشف می‌گردد. بنابراین شهود و ادراک وجودی، مستلزم نوعی اتحاد وجودی است، حال آنکه شهود ایده‌ها مستلزم اتحاد نیست و در حقیقت مشاهده ایده‌ها نه با چشم جسمانی، بلکه با چشم نفسانی است. گویی افلاطون نفس را تبدیل به جسم کرده است؛ به این معنا که خصوصیات جسمانی برای نفس قائل گشته است؛ چنان‌که برای شهود ایده‌ها در موارد متعدد، از جمله در فایدون* و فایدروس** تعبیر مشاهده و نگریستن را به کار می‌برد، از این‌رو ادراک و شهود ایده‌ها به معنای ادراک وجودی نیز نمی‌باشد.

اجزای نفس و جاودانگی آنها بر اساس شهود

افلاطون برای نفس سه جزء در نظر می‌گیرد؛ آن‌چنان‌که در رساله فایدروس از راه تمثیل، نفس را به کالسکه‌ای مانند می‌کند که دارای سه بخش ارا به بان - به مثابه خرد -

* «حقیقت اشیا را تنها به چشم جان می‌توان نگریست» (افلاطون، ۱۳۸۷، «ب»، ص ۱۹۳).
** «آن زمان (پیش از تولد جسمانی) جمال حقایق را در صفا و آرامش می‌دیدیم» (افلاطون، ۱۳۸۷، «الف»، ص ۱۰۶).

اسب رام - به مثابه اراده و خویشنداری - و اسب سرکش - به مثابه شهوت - می‌باشد. او در رسالهٔ **جمهور** سه جزو نفس را به عنوان سه اصل معرفی می‌کند که اعمال انسان بنا بر نوعشان به این سه اصل مختلف باز می‌گردد، نه به تمامیت نفس (افلاطون، ۱۳۷۴، ص ۲۴۲). یقیناً مراد **افلاطون** از این سه جزء، سه جزو مادی نیست؛ زیرا وی در رسالهٔ **فایدون** قائل به بساطت و تجرد نفس است (افلاطون، ۱۳۸۷، «ب»، ص ۲۱۲)، بلکه مراد او سه کارکرد مختلف نفس می‌باشد که منشأ اعمال مختلف انسان می‌گردند و از این رو در **جمهور** منشأ اعمال متضاد را به اصل واحدی مربوط ندانسته است* (افلاطون، ۱۳۷۴، ص ۲۴۲).

افلاطون جایگاه اجزای سه‌گانهٔ نفس را در مکان‌های مختلف بدن می‌داند؛ بدین صورت که جایگاه عقل را در سر و اراده را در سینه و شهوت را در زیر حاجب حاجز می‌داند (افلاطون، ۱۳۳۶، ص ۱۸۹۲)، لکن مقصود او مکان‌مندی به معنای واقعی نیست؛ زیرا - چنان‌که بیان شد - از دیدگاه او نفس، مجرد و بسیط است و لازمهٔ تجرد، غیرمکان‌مند بودن است و به سبب اینکه اعمال مختلفی که از نفس ناشی می‌گردد، به جهت رابطهٔ تنگاتنگ نفس و بدن و با توجه به نوع عمل توسط قسمتی خاص از بدن اجرا می‌گردد، اصول و کارکردهای نفس به قسمت‌های خاص بدن اسناد داده می‌شود. **افلاطون** در رسالهٔ **تیمائوس** تنها جزو خرد^{**} نفس را جاودان می‌داند (Plato (Timaeus), 1924, p.491) و با توجه به اینکه کارکرد این جزو از نفس، تفکر عقلانی و ادراک و شهود معقولات است^{***} (افلاطون، ۱۳۷۴، ص ۲۴۲)، چنین برداشت می‌-

* از نظر **لاوین** «به راهنمایی **افلاطون** ما کشف می‌کنیم که انسان جوهر یا صورت ساده‌ای ندارد، بلکه از عناصر متعدد مطابق با استعدادها و کارکردهای طبیعی متنوعی تشکیل شده است» (لاوین، ۱۳۸۷، ص ۸۱).

** از نظر **آنتونی گاتلیب** «خرد چیزی است که به انسان اجازهٔ تشخیص و گزینش اهداف مناسب را می‌دهد و همین‌طور اجازهٔ اینکه زندگی‌اش را به‌تمامی، صرف رسیدن به آن اهداف کند. خردمندی به معنای فقدان یا سرکوب امیال نیست، بلکه قوه‌ای است که امیال را به گونه‌ای مهار می‌کند که بتوانند با هم و به بهترین وجه همکاری کنند و خیر را هدف و انگیزهٔ پیش روی بشر قرار دهند» (گاتلیب، ۱۳۸۴، ص ۲۸۷).

*** به عقیدهٔ **افلاطون**، تنها خرد که راهبر نفس است، می‌تواند به سوی ایده‌ها در جهان معقولات راه یابد و آنها را ادراک کند (افلاطون، ۱۳۸۷، «الف»، ص ۱۰۲).

رساله فایدروس جزو شهوت* نفس را علت عدم شهود کاملِ نفس و هبوط آن در قالب تن می‌داند و حتی در تقسیم‌بندی نه‌گانه ابتدایی نفوس که به چه دسته‌هایی از انسان‌ها تعلق بگیرند (افلاطون، ۱۳۸۷، «الف»، ص ۱۰۴)، میزان غالب آمدن جزو خرد بر جزو شهوت، نقش بسزایی دارد. بنابراین چنین برداشت می‌گردد که مراد از جاودانگی جزو خرد نفس در رساله تیمائوس جاودانگی نفس فیلسوف حقیقی است و این جاودانگی به معنای مجرد کامل نفس و رسیدن به مقام فرشتگان و نیل به سعادت ابدی است که شهود اشد حقایق مطلق می‌باشد و در بالاترین مرتبه، شهود اصل خیر است که همان خدای فلسفه افلاطون می‌باشد.**

نتیجه‌گیری

افلاطون در رساله‌های فایدون و فایدروس می‌کوشد نظریه ابدیت و ازلیت نفس را با مبانی استدلالی اثبات کند، لکن از نظر نگارنده هیچ‌یک از این استدلال‌ها فرضیه‌های متقن و یقینی ندارند و غالباً با واکاوی بیشتر مشخص می‌گردد که بر بنیان قیاس مع الفارق و مصادره بر مطلوب و دور استوارند و حتی میان این استدلال‌ها و سایر مستندات افلاطون تناقضاتی نیز مشهود است.

افلاطون در رساله تیمائوس نفس را به سه جزو تقسیم می‌کند و تنها جزو خرد را جاودان می‌داند؛ لکن از نظر نگارنده مراد از جاودانگی در اینجا به معنای مطلق جاودانگی که در رساله‌های فایدون و فایدروس به آن اشاره دارد، نیست، بلکه مقصود از آن، رسیدن به مجرد کامل و شهود کامل و تام ایده‌ها و در بالاترین مرتبه شهود اصل خیر (خدا) است.

از آنجاکه وجودشناسی و معرفت‌شناسی افلاطون قرین همدیگرند و او در نظام

* غلبه جزو شهوت بر جزو خرد در زمان حیات جسمانی مانع از یادآوری شهود اولیه ایده‌ها که حقایق مطلق‌اند، می‌گردد (افلاطون، ۱۳۸۷، «الف»، ص ۱۰۶).

** یکسانی اصل خیر و خدا در برخی رساله‌ها از جمله تیمائوس اشاره گردیده است (افلاطون، ۱۳۳۶، ص ۱۸۳۹)، در جمهور نیز در عبارتی اصل خیر را موجد ایده‌ها و حقیقت اشیا و در عبارتی دیگر اصل خیر را موجد آنها می‌داند (Plato (Republic), 1924, pp.210 & 310) و این، نشان‌دهنده یکسانی اصل خیر و خداست.

هستی‌شناختی خود، ایده‌ها را حقایق وجودی می‌داند و آنها را متعلقات شهود (علم حقیقی) در نظر می‌گیرد و ادراک آنها را هدف اصلی فیلسوف می‌داند، از این‌رو شهود در فلسفه افلاطون از جایگاهی مهم و بنیادین برخوردار است و بر اساس مقدمات مذکور، برای اثبات جاودانگی نفس، هدف افلاطون از اثبات این نظریه، اثبات شهود پیش از حیات و پس از مرگ است؛ زیرا بر پایه مبانی عقلی، در زمان حیات جسمانی، جسم، مانع از شهود کامل می‌گردد.

با توجه به نوشتارهای افلاطون می‌توان چنین برداشت کرد که شهود فیلسوف که در حقیقت، علم حقیقی انسانی است، بر سه نوع می‌باشد و این دسته‌بندی و ترتیب بر اساس میزان شدت و کمال شهود است. شهود در زمان حیات جسمانی، به علت مانعیت جسم، نازل‌ترین مرتبه شهود است. شهود برای فیلسوف در زمان پیش از حیات جسمانی کامل‌تر از آن و سرانجام شهود پس از مرگ، شدیدترین و کامل‌ترین نوع شهود می‌باشد که حتی برخلاف شهود نفس، پیش از هیبوط در عالم جسمانی، مانع نفسانی نیز ندارد و کامل‌ترین و اتم انواع شهود است.

منابع و مأخذ

۱. افلاطون؛ پارمنیدس؛ ج ۲، ترجمه محمدحسن لطفی؛ مجموعه آثار افلاطون، تهران: شرکت سهامی افست، ۱۳۵۰.
۲. _____؛ تیمائوس؛ ج ۳، ترجمه محمدحسن لطفی؛ دوره آثار افلاطون، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۳۶.
۳. _____؛ جمهور؛ ترجمه فؤاد روحانی؛ چ ششم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴.
۴. _____؛ فایدروس (چهار رساله)؛ ترجمه محمود صناعی؛ چ پنجم، تهران: هرمس، ۱۳۸۷.
۵. _____؛ فایدون (شش رساله)؛ ترجمه محمدعلی فروغی؛ چ اول، تهران: هرمس، ۱۳۸۷.
۶. _____؛ قوانین؛ ترجمه محمدحسن لطفی؛ تهران: صفیعلیشاه، ۱۳۵۴.
۷. _____؛ منون؛ ترجمه محمدحسن لطفی؛ ج ۱، دوره آثار افلاطون، چ دوم، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۳۷.
۸. _____؛ پنج رساله؛ مهمانی؛ ترجمه محمود صناعی؛ چ پنجم، تهران: هرمس، ۱۳۸۶.
۹. برن، ژان؛ افلاطون؛ ترجمه ابوالقاسم پورحسینی؛ تهران: نشر هما، ۱۳۶۳.
۱۰. بریه، امیل؛ تاریخ فلسفه در دوره یونانی؛ ترجمه علی‌مراد داودی؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۵۲.
۱۱. زیباکلام، فاطمه؛ سیر اندیشه فلسفی در غرب؛ چ دوم، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۸۵.
۱۲. فراست، اس. ای.؛ درس‌های اساسی فلاسفه بزرگ؛ ترجمه منوچهر شادان؛ چ سوم، تهران: بهجت، ۱۳۸۷.

۱۳. کاپلستون، فردریک؛ تاریخ فلسفه؛ ج ۱، ترجمه جلال‌الدین مجتبوی؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.
۱۴. کرسون، آندره؛ فلاسفه بزرگ؛ ترجمه کاظم عبادی؛ چ سوم، تهران: مؤسسه مطبوعاتی علی اکبر علمی، ۱۳۲۸.
۱۵. گاتری، دلبیو. کی. سی؛ افلاطون؛ ترجمه حسن فتحی؛ چ اول، تهران: فکر روز، ۱۳۷۷.
۱۶. گاتلیپ، آنتونی؛ رؤیای خرد؛ ترجمه لیلا سازگار؛ تهران: ققنوس، ۱۳۸۴.
۱۷. لائرتیوس، دیوگنس؛ حیات فیلسوفان نامدار: سقراط - افلاطون؛ ترجمه حسین کلباسی اشتری؛ تهران: دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۲.
۱۸. لاوین، ت.ز.؛ از سقراط تا سارتر؛ ترجمه پرویز بابایی؛ چ اول، تهران: نگاه، ۱۳۸۷.
۱۹. مر، گستون؛ افلاطون؛ ترجمه فاطمه خونساری؛ چ اول، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳.
۲۰. هومن، محمود؛ تاریخ فلسفه؛ چ سوم، تهران: نشر پنگان، ۱۳۸۱.
21. Friis Johansen, Karsten; **History Of Ancient Philosophy**; Translated by Henrik Rosenmeier; Londen & New York: Routledge, 1998.
22. Plato; Laws; Translated by Benjamin Jowett in **The dialoguers of Plato**; V.5, New York: Oxford, 1924.
23. ____; Meno; Translated by Benjamin Jowett in **The dialoguers of Plato**; V.2, New York: Oxford, 1924.
24. ____; Phaedo; Translated by Benjamin Jowett in **The dialogus of Plato**, V.2, New York: Oxford, 1924.
25. ____; Phaedrus; Translated by Benjamin Jowett in **The dialogus of Plato**; V. 1, New York: Oxford, 1924.
26. ____; Republic; Translated by Benjamin Jowett in **The dialogus of Plato**; V. 3, New York: Oxford, 1924.

27. ____; Symposium; Translated by Benjamin Jowett in **The dialogus of Plato**; V.1, New York: Oxford, 1924.
28. ____; Timaeus; Translated by Benjamin Jowett in **The dialogus of Plato**; V.3, New York: Oxford, 1924.

