

نشریه پژوهش‌های فلسفی

دانشگاه تبریز

سال ۸، بهار و تابستان ۹۳

شماره مسلسل ۱۴

اشراق و شهود از نگاه افلاطون

مریم سلطانی کوهانستانی*

دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه تبریز (نویسنده مسئول)

دکتر مجید صدرمجلس

استادیار گروه فلسفه دانشگاه تبریز

چکیده

وجود معرفت شهودی و معنای آن همواره محل نزاع در بین مفسران افلاطون بوده است؛ برخی اصلاً قائل به چنین شناختی نزد افلاطون نبوده و عده‌ای که آن را پذیرفته‌اند، در عقلانی یا عرفانی بودن آن اختلاف نظر دارند. این نوشته می‌کوشد تا نشان دهد، معرفت از نگاه افلاطون به استدلال عقلی منحصر نبوده و فراتر از آن، متضمن نوعی رؤیت عقلی نیز هست؛ زیرا نزد افلاطون از یک سو، درک عقلی امور به معنای درک ویژگی‌های مشترک اشیا است که در قالب قضایا و احکام ارائه می‌گردد. از سوی دیگر، اگر تبیین همه چیز به صورت تبیین عقلی و معلل ساختن آنها به مثل و تبیین خود مثل در تعلیل آنها به علت فاعلی و غایی خیر است، دیگر چنین تعلیلی در خصوص خود مثال خیر مطرح نخواهد بود؛ زیرا او خیر و زیبایی بالذات است؛ لذا معرفت وی بدین اعتبار فراتر از درک عقلی در قالب احکام کلی و مفهومی خواهد بود؛ شناختی بی‌واسطه از نوع رویارویی و رؤیت که در قالب قضایا در نمی‌آید. این شهود، هرچند معرفتی است ناگهانی و کوتاه؛ اما به‌زعم افلاطون ثابت و راسخ است و بر سیری دیالکتیکی تکیه دارد. درباره‌ی متعلق آن نمی‌توان چیزی گفت و نگاشت؛ بلکه فقط می‌توان با وجود راهنما، از طریق اشراق مستقیم، آن را تجربه کرد؛ خاص فیلسوف است، نه هر فردی؛ زیرا فقط فیلسوف است که توانسته است نفس خود را سراسر مطیع عقل - یعنی همان پاره‌ی الهی روح و خویشاوند مثل - گرداند و در نتیجه استحقاق چنین تجربه‌ای را پیدا کند.

واژه‌های کلیدی: افلاطون، معرفت، شهود، مثال خیر، رؤیت، دیالکتیک، یادآوری.

تأیید نهایی: ۹۳/۴/۹

تاریخ وصول: ۹۲/۸/۲۹

*-Email: m.soltani.philosophy@gmail.com

مقدمه

طبق نظر افلاطون علم تذکار (Meno: 82a) است، یعنی نفس آدمی قبل از هبوط، حقایق را مشاهده و بعد از هبوط، آنها را فراموش کرده است و حال باید آنها را به یاد آورد (Phaedo: 75c-d). ظاهراً یادآوری نیز با روش دیالکتیک حاصل می‌شود که مطابق تمثیل خط، اولین مرحله‌ی آن ادراک حسی است (Republic VI: 509d-511e)؛ به‌گونه‌ای که با عطف توجه به محسوسات، نفس آدمی امور شهود شده‌ی قبل از هبوط را به یاد می‌آورد (Meno: 81c-d). اما ادراک حسی صرف، موجب وصول آدمی به معرفت نیست (Symposium: 210a-212a)؛ زیرا اولاً، اگر قرار است معرفت باشد، باید خطاناپذیر باشد؛ زیرا طبق نظر افلاطون قوه‌ی معرفت خطاناپذیر^۱ بوده (Republic, V: 577e) و متعلق این قوه آنچه مطلقاً هست، می‌باشد (Ibid: 578a-b) و این در حالی است که طبق محاوره‌ی کراتیلوس (Cratylus: 440a) جهان محسوسات فاقد ثباتند؛ دوم اینکه باید سختی بین فاعل شناسا و متعلق شناسایی وجود داشته باشد. در جهان محسوسات، تنها نفس است که خویشاوند مثل می‌باشد (Republic, VI: 490b)؛ اما نفس با هبوطش دچار نسیان شده و اشتغال به بدن مانعی است برای عدم وصول او به معرفت؛ بنابراین لازم است که نفس به فراغت برسد (Phaedo: 66-65) و در پرتو این فراغت که نوعی تزکیه و تهذیب (Ibid: 69b-c) و تعلیم و تربیت (Republic, III: 401e) است، آماده می‌شود تا به یاری مثال خیر (Ibid, V:508) به تجدید شهود برسد.

بر اساس این تمهید، پرسش نوشتار حاضر این است: آیا در فرآیند تحصیل معرفت، افزون بر تفکر استدلالی شهود هم هست یا نه؟ و اگر شهود هست، به چه نحوی است؟ پیش از پرداختن به اصل بحث، بررسی ماهیت معرفت نزد افلاطون ضروری است.

مسئله‌ی معرفت

افلاطون در جمهوری (Republic, VII: 523a-532d)، بحث معرفت‌شناسی خود را با محوریت معرفت مثال خیر دنبال کرده و حصول معرفت را منوط به مشاهده‌ی آن می‌داند. او در اینجا آموختن دانش‌های مقدماتی حساب^۲، هندسه، ستاره‌شناسی و موسیقی را برای روح آدمی، به برداشتن زنجیر از پای زندانی تشبیه می‌کند؛ زیرا «در هر روحی آلتی وجود دارد که با چنین علومی پاک و دوباره برافروخته می‌شود؛ زمانی که توسط راه‌های دیگر زندگی نابینا و خراب می‌شود؛ آلتی که اهمیت حفظ آن ده هزار بار بیشتر از چشمان است» (Ibid: 527d-e) و «... اشتغال بدین فنون که ذکر کردیم، این توان را دارند که بهترین جزء روح را بیدار و به عالم بالا راهنمایی کنند تا بتواند بهترین چیز را در میان آنچه هست، مطالعه کند» (Ibid: 532c). مطابق با چنین فقراتی:

الف. علوم مقدماتی، به پیراسته شدن عقل از پلیدیها کمک کرده و آن را پاک و منزّه می‌سازند؛ ب. آدمی به یاری عقل مهذب به شناخت حقیقت راه می‌یابد؛ ج. از عبارت «دوباره برافروخته شدن» می‌توان استنباط کرد که نفس، پیش از هبوط حقایق را مشاهده کرده و معرفت در این دنیا، بازیافت همان معرفت قبلی است؛ د. زمانی که متعلق دانش امور محسوس باشد، روح نایبنا شده و قادر به یافتن حقیقت اشیا نخواهد بود و ریاضیات و علوم همانند آن هستند که تفکر انسان را بیدار می‌کنند و به عبارتی بینایی روح را به او باز می‌گردانند؛ هـ ریاضیات نیز شأن معرفت را ندارد و با آن، فقط می‌توانیم به آنچه هست نزدیک شویم و تنها رؤیایی از آنچه هست را ببینیم، نه اینکه آن را در بیداری و با چشم باز ببینیم (Republic, VII: 533a-b)؛ زیرا ریاضیدانان مفروضاتشان را تعلیل و تبیین نمی‌کنند (Republic, VI: 510c)؛ همچنین توجه ریاضیدان به محسوس، او را از رسیدن به هستی‌های راستین باز می‌دارد؛ درحالی که معرفت به هستی‌های حقیقی تعلق می‌گیرد (Ibid: 510d)؛ بنابراین ریاضیات هرچند مقدمه‌ی مناسبی برای دستیابی به معرفت است اما خود، معرفت نیست؛ شناسایی از راه استدلال است و تفکر نام دارد (Republic, VI: 511d) که افلاطون آن را تاریک‌تر از معرفت و روشن‌تر از پندار می‌داند (Republic, VII: 533d; Republic, V: 478c)؛ پس فقط دیالکتیک^۳ است که می‌تواند «...خود هر چیز، یعنی چستی وجود را تحقیق کند» (Republic, VII: 533a-b)؛ اما دیالکتیک نزد افلاطون به چه معناست؟

وجه مشترک بیانات متفاوت افلاطون از دیالکتیک، تأکید بر شناخت مبتنی بر تفکر و جستن حقیقت از طریق فن پرسش و پاسخ درست است. دیالکتیک هنر حقیقی فیلسوف و روشی است که از طریق آن روح از عالم محسوس به عالم معقول صعود کرده تا به شناخت مثال خیر نائل شود (Ibid: 534b-537) می‌توان با توجه به تمثیل خط و محاوره‌ی فایدروس کسی آسان نیست و تنها کسانی می‌توانند از دیالکتیک بهره ببرند که در تزکیه‌ی روح خود بکوشند و فیلسوف تنها کسی است که از پاکی روح و دانش دیالکتیک برخوردار است؛ زیرا طبق نظر افلاطون روح فیلسوف همواره به دنبال ادراک امور الهی است (Republic, VI: 486a)؛ لذا تنها اوست که با دیدن زیبایی این جهان، زیبایی حقیقی را بخاطر می‌آورد (Phaedrus: 251a-b). با توجه به فقراتی از نوع اخیر می‌توان گفت، افلاطون پایه‌ی سیر از جهان محسوس به عالم معقول را، همان شناخت حقایق توسط نفس در حیات پیش از هبوط دانسته است.^۴

پس طبق نظر افلاطون، متعلق معرفت در وهله‌ی نخست مثل اند که شناخت آنها با یادآوری و یادآوری از طریق دیالکتیک حاصل می‌شود؛ حال سؤال این است: آیا سوای دیالکتیک که مرتبه‌ی بالای شناخت و امری عقلانی است، می‌توان به شناخت شهودی هم قائل شد یا خیر؟ اگر بتوان چنین شهودی را در سخنان افلاطون یافت، این شهود چه معنایی است؟ برای

پاسخ به این سوالات اجمالاً به فقراتی از محاورات افلاطون رجوع می‌کنیم که در آن به بحث شهود توجه شده است.

شواهدی از اشراق و شهود در آثار افلاطون

محاوره‌ی فایدروس

افلاطون در فایدروس (247a-251c) از عبور از کثرت حسی و رسیدن به وحدت، دیدن حقایق در عالم پیش از هبوط و شرایط وصول به تجدید آن در ساحت پس از هبوط از قبیل: لزوم رؤیت حقایق توسط نفس در جهان قبلی، وجود راهنما، تزکیه‌ی نفس و تشبّه به خداوند، صحبت کرده است. طبق این محاوره، «روحي که هرگز به دیدار حقیقت نائل نشود، نمی‌تواند در قالب آدمی درآید؛ زیرا آدمی باید بتواند سخن را بر حسب صورت‌های کلی بفهمد، یعنی از طریق جریان درآوردن ادراک‌های حسی کثیر تحت وحدت مستدل و این فرآیند، یادآوری آن چیزی است که روح ما، در سفر با خدا مشاهده کرده است» (Phaedrus: 249b-c). او در این محاوره (Ibid: 251a) دوباره بحث عبور از کثرت حسی و رسیدن به وحدت را مطرح کرده و مدعی است که: «... کسی که در عالم بالا بسیار به تماشای [زیبایی] نائل شده باشد؛ زمانی که صورت یا هیأت شبه‌خدایی ببیند که خود زیبایی را خوب برگرفته است، نخست لرزه بر اندامش می‌افتد و رعبی شبیه به همان رعب که به هنگام مشاهده‌ی «خود زیبایی» بر وجودش راه یافته بود، بر او چیره می‌شود...».

محاوره‌ی جمهوری

افلاطون در جمهوری ضمن تمثیل‌های سه‌گانه میان جهان معقول و جهان محسوس تفکیک قائل شده و بحث معرفت‌شناسی‌اش را با سخن گفتن از مهم‌ترین عامل معرفت‌شناسی، یعنی وجود مثال خیر و اشراق آن بر عقل، برای کسب معرفت با تمثیل آفتاب آغاز می‌کند.

۱. تمثیل آفتاب

افلاطون در تمثیل آفتاب بر این باور است، آنکه به متعلقات معرفت، حقیقت و به شناسنده نیروی شناخت می‌دهد، مثال خیر است که علت معرفت و حقیقت است (Republic, VI: 508c-d)؛ اما تشریح ماهیت آن، کار آسانی نیست و باید از طریق فرزند خیر؛ یعنی خورشید که بسیار شبیه آن است نمایانده شود (Ibid: 506e)؛ زیرا «... در ساحت معقول نسبت خود «خیر» به فهم و امور معقول، همچون نسبت خورشید به بینایی و اشیای دیدنی در ساحت مریی و مشهود است» (Ibid: 508b-c) مطابق تمثیل آفتاب، شباهت‌های بین خورشید و مثال خیر از چهار وجه قابل طرح است:

الف. همان‌طور که چشم، شی محسوس را تنها با حضور نور خورشید می‌تواند ببیند، عقل نیز فقط هنگامی که در پرتو مثال خیر قرار گیرد، می‌تواند شیء معقول را بشناسد؛ ب.

همان گونه که خورشید نه تنها باعث رؤیت اشیاء محسوس می‌شود؛ بلکه عامل پیدایش و رشد آنها نیز هست، مثال خیر نیز نه تنها صورت‌ها را معقول می‌سازد؛ بلکه عامل بقای هستی آنها هم است؛ ج. همچنان که خود خورشید علاوه بر اینکه عامل هر رؤیتی است، خودش نیز مریی است، مثال خیر نیز خودش معقول است؛ د. همان طور که خورشید مقدمات پیدایش و رشد را فراهم می‌کند بدون آنکه از این فرآیندها متأثر شود، مثال خیر نیز هستی نیست؛ بلکه به زعم افلاطون از حیث رتبه و توانایی از هستی نیز بالاتر است (Ibid: 509b).

به اعتقاد افلاطون «... زمانی که ما چشمان خویش را به سوی چیزهایی می‌چرخانیم که رنگ‌های آن اشیاء، دیگر نه در روشنایی روز؛ بلکه در تاریکی شب یا نور ضعیف شب هستند، چشم‌ها ضعیف می‌شوند و تقریباً کور به نظر می‌رسند، مثل اینکه بینایی واضح و روشن دیگر در آنها وجود ندارد؛... اما هنگامی که آدمی چشمان خود را به اشیایی برمی‌گرداند که توسط خورشید روشن شده‌اند، چشمان، آنها را آشکار می‌بیند و بینایی در خود همان چشم‌ها ظاهر می‌شود» (Republic, VI: 508c-d). او سپس با استفاده از این تمثیل می‌گوید، حال روح نیز چنین است: «زمانی که روح متمرکز شود بر روی چیزی که از طریق حقیقت و آنچه هست روشن شده است، روح در این حالت می‌فهمد^۵، می‌شناسد و به طور آشکار دارای فهم می‌شود؛ اما زمانی که روح متمرکز شود بر روی چیزی که آمیخته با ابهام است؛ یعنی بر روی آن چیزی که به وجود می‌آید و نابود می‌شود، روح معتقد و تیره و تار می‌شود و عقاید خویش را به این راه و آن راه تغییر می‌دهد و به نظر عاری از فهم می‌رسد» (Ibid: 508d).

از فقرات مذکور استنباط می‌شود که:

الف. وقتی نسبت آفتاب را با اشیاء در نظر بگیریم، یک نقش وجودی دارد و یک نقش معرفتی؛ نقش معرفتی به این معنا که چون چشم امکان دیدن دارد؛ اشیاء هم امکان دیده شدن دارند، با وجود فضای نورانی ساطع از آفتاب، مانع تحقق ادراک برداشته شده است؛ همین امر در مورد نفس و حقایق نیز صادق است؛ به این معنا که وقتی می‌گوییم نفس و حقایق از مثال خیر ناشی شده‌اند، یعنی وجود مثال خیر، امکان شناختن برای نفوس و شناخته شدن برای حقایق را فراهم می‌سازد و حقیقت بر عقل اشراق می‌کند. به بیانی دیگر، «عقل... فقط هنگامی می‌تواند امر معقول (مثال) را درک کند که هم خودش و هم مثال، هر دو، توسط خیر روشن شده باشند» (Guthrie, 1975, V.IV: 506). مثال خیر فضای نورانی، یعنی حالت حضور و رفع مانع را فراهم کرده است و این همان حضور و ظهور حقایق برای نفس؛ یا حضور نفس برای حقایق است، یعنی شاهد و مشهود، بی‌واسطه برای هم حضور دارند و معرفت تحقق می‌پذیرد؛ اما تفاوت مهم بین نفس و چشم این است که چشم نمی‌تواند خودش را ببیند؛ ولی نفس خودش را هم می‌تواند، بشناسد؛ نفس حقیقتی است که هر چیزی در برابرش واقع بشود، از جمله خودش، نوعی وقوف بدان می‌یابد.

ب. نفس گاهی از اموری (محسوساتی) آگاه است که آنها بی‌واسطه برای نفس ظهور و حضور ندارند؛ اموری که مبهم و تاریک‌اند (متعلق عقیده). این مرتبه از ادراک مربوط به احوال نفس در عالم پس از هبوط است؛ نفس گاهی اموری (حقایق) را می‌شناسد که آنها به وسیله‌ی مثال خیر برای نفس حضور و ظهور دارند؛ به عبارت دیگر، آن امور برای نفس با وجود مثال خیر، منکشف شده‌اند (این همان حوزه‌ی معرفت است) (همچنین نک: Fine, 1999: 228- 229)؛ بنابراین «مثال خیر»، شرط شناخت حقایق است؛ یعنی حقایق را معقول می‌سازد و قدرت تعقل را به ذهن انسان می‌بخشد. این مرتبه از ادراک، مربوط به احوال نفس در ساحت پیش از هبوط است که البته همین معرفت، اساس سیر از عالم محسوس به جهان معقول و بازیافت معرفت پیش از هبوط، خواهد شد.

ج. اگر تمرکز روح بر روی شناخت هستی‌های راستین باشد، بینایی و روشنایی خاص خود را به دست خواهد آورد؛ اما اگر در پی شناخت هستی‌های غیر واقعی یا هستی‌هایی که از واقعیت کمتری برخوردارند، باشد در این حالت، نور و قدرت بینایی‌اش را از دست خواهد داد، در نتیجه هرگز نخواهد توانست به شناخت حقیقت راستین دست یابد.

د. روح در عالم نورانی برین، حقایق را مشاهده کرده است؛ اما با ورود به جهان محسوسات، آن حقایق را فراموش کرده است؛ زیرا هنگامی که روح از عالم روشنایی به عالم تاریکی یا حداقل عالمی که آمیخته به تاریکی است، وارد شده است، قدرت بینایی‌اش ضعیف شده و لازم است تا تدریجاً آن قدرت را به دست آورد و این سیر تدریجی برای یادآوری همان دیالکتیک است.

۲. تمثیل خط

افلاطون در این تمثیل، عالم معقول و عالم محسوس را بر حسب روشنی و ابهام، حقیقت و غیرحقیقت، شباهت (اصل) و شبیه (سایه، فرع)، به دو بخش نامساوی یک خط تشبیه می‌کند که هر بخش نیز به همان نسبت به دو قسمت تقسیم می‌شود (Ibid: 509d-510a-b). این دو بخش دربرگیرنده‌ی دو حالت ذهن و متعلقات آن است؛ بخش اول (عالم محسوس) قلمرو عقیده را شامل می‌شود و بخش دوم (عالم معقول) دربرگیرنده‌ی قلمرو معرفت است. او بخش ابتدایی جهان محسوس را مرتبه‌ی خیال و قسمت دوم آن را مرتبه‌ی احساس دانسته است. بخش نخست عالم معقولات را، مرتبه‌ی ریاضی (Ibid: 510b) و بخش دوم آن را علم به ایده‌ها - نوئزیس - می‌نامد (Ibid: 511b-c).

افلاطون درباره‌ی بخش نوئزیس می‌گوید (Ibid: 511c-d): «... شما می‌خواهی این بخش معقول را که مربوط است به آنچه هست و توسط علم دیالکتیک مطالعه می‌شود به عنوان قسمتی روشن‌تر، از قسمتی جدا کنی که توسط آن علوم نام برده مطالعه می‌شود که برای آن علوم، مفروضاتشان اصول نخستین هستند و هر چند کسانی که متعلقات این علوم را مطالعه

می‌کنند، مجبورند چنین کاری را توسط فکر انجام دهند تا ادراک حسی؛ با وجود این، چون آنها نمی‌توانند، برگردند به سوی یک اصل اولیه‌ی حقیقی؛ بلکه آغاز می‌کنند از مفروضات، شما بر آن نیستی که آنها به این مفروضات معرفت می‌یابند ولو آنکه با معلوم بودن یک چنین اصلی آن مفروضات معقول‌اند». افلاطون در این فقره نشان می‌دهد:

الف. علم به مثل با دیالکتیک به دست می‌آید؛ ب. متعلق ذهن فرد در مرحله‌ی تفکر، امور ریاضی است؛ ج. با اینکه مفروضات هم معقول‌اند، ولی معرفت نیستند؛ زیرا آن افراد به یک اصل اولیه‌ی حقیقی بر نمی‌گردند؛ د. در اینجا تلاش فرد از طریق دیالکتیک برای تبیین فرضیات برحسب یک اصل اولیه‌ی غیرفرضی، همان‌طور که برخی نیز معتقدند (Fine, 1999: 230) حاکی از آن است که این اصل اولیه، مثال خیر است که در رأس مثل، قرار دارد؛ زیرا مثال خیر، علت و شرط وجود و شناخت مثل است: «نغمه‌ی دیالکتیک معقول است، اما آن نغمه از قوه‌ی بینایی تقلید می‌کند. ما گفتیم که بینایی تلاش می‌کند در نهایت به خود حیوانات، خود ستارگان و سرانجام به خود خورشید نگاه کند. به همین طریق، هرگاه کسی تلاش کند از طریق استدلال و جدا از همه‌ی ادراکات حسی، خود وجود هر چیزی را بیابد و از این تلاش دست بردارد تا اینکه از طریق خود معرفت (Understanding) خود نیک را دریابد، به پایان قله‌ی عالم معقولات رسیده است، همچنان که دیگری به پایان جهان دیدنیها می‌رسد» (Republic, VII: 532a-b).

بنابراین در واقع، تمثیل خط شکل دیگری است برای تبیین و توضیح مثال خیر یا همان تمثیل آفتاب؛ زیرا افلاطون در این تمثیل با بحث ریاضیات، دیالکتیک و وجود یک اصل اولیه‌ی غیر فرضی، تلویحاً به وجود فضای نورانی، مثال خیر و رؤیت آن اذعان دارد و نشان می‌دهد که در ادامه‌ی هبوط و نزول، دوباره در بالاترین مرتبه‌ی شناخت، به رؤیت مثال خیر می‌رسیم. همچنین افلاطون در این فقره شناخت مثال خیر را از سایر مثل متمایز کرده است.

۳. تمثیل غار

افلاطون در جمهوری صفحات 514-517 غاری زیرزمینی را به تصویر می‌کشد که در آن، آتشی روشن است و مردمانی را به بند کشیده‌اند. به باور او آن زندانیان تصویری از خود ما هستند؛ یعنی آنها نماینده‌ی اکثریت نوع بشرند؛ کسانی که از خود، دیگران و اشیای بیرون غار چیزی جز سایه ندیده و همه‌ی حقیقت در نزد آنها همان «سایه‌ها» خواهد بود. حال اگر کسی یکی از آنها را از غار، به بیرون کشانده و به روشنایی آفتاب برساند، به رنج می‌افتد و زمانی که به روشنایی آفتاب برسد چشمانش خیره خواهد شد و نمی‌تواند هیچ‌یک از اشیایی را که ما واقعی می‌پنداریم، ببیند. پس زندانی نیاز به زمان دارد تا چشم‌های او به تدریج به روشنایی خو گیرند و بتواند اشیایی را که در جهان بالا هستند؛ یعنی ابتدا ماه و ستارگان را در شب و سپس روشنایی خورشید را در روز، ببیند (Ibid: 515-516a).

افلاطون در تمثیل مذکور، به تمایز دو عالم محسوس و معقول، با نماد درون غار و بیرون غار، پرداخته است. پرتو آتش درون غار را، با نیروی خورشید می‌توان تشبیه کرد؛ بیرون آمدن از غار و تماشای اشیای بالا را، سیر و صعود روح انسان در عالم معقول می‌توان دانست. به باور افلاطون: «در عالمی که متعلق معرفت است مثال خیر آخرین چیزی است که دیده می‌شود و آن فقط با سختی به دست می‌آید. ولی [وقتی که] آدمی یک بار آن را دید باید نتیجه بگیرد که آن در هر چیزی علت آنچه راستین و زیبا است، می‌باشد؛ مثال خیر در عالم مشهود هم نور و هم منبع نور را به وجود می‌آورد و در قلمرو معقول نیز حقیقت و معرفت را تدارک و تدبیر می‌نماید به طوری که هر کس قرار است به‌طور شخصی یا اجتماعی کار خردمندانه انجام دهد، باید آن را ببیند» (Ibid: 517b-c).

از تمثیل مذکور به دست می‌آید که: الف. اشیا زمینی روشن شده توسط نور آفتاب، گویی ایده‌ها هستند که مثال خیر بر آنها پرتو افکنده است و همان‌طور که آتش داخل غار، امکان رؤیت اشیای متحرک در غار را متحقق می‌سازد؛ به همین نحو، حقایق نیز، با وجود مثال خیر قابل رؤیت خواهند بود؛ ب. بحث از علوم مقدماتی و دیالکتیک (نک: ماهیت معرفت: ۳-۲) برای مشاهده‌ی مثال خیر، همگی حاکی از آن است که نفس در ادامه‌ی هیوط، با سیری دیالکتیکی، می‌تواند به رؤیت مثال خیر نائل شود؛ ج. افلاطون در این تمثیل به صراحت، مثال خیر و مثال زیبایی را باهم جمع کرده است و رؤیت این مثال را شرط حیات عقلانی فرد و حاکمیت حاکم مدینه می‌داند؛ د. ما باید روح خود را در اختیار عقل قرار دهیم تا روح، آنچه را عقل می‌بیند، با تمام حقیقتش دریابد؛ زیرا قوه‌ی آموختن در نفس هر کسی واقع و حاضر است، این قوه شبیه چشم است و برای معرفت به حقایق، معلم باید نفس شاگرد را به‌طور تام و تمام از عالم سیوروت به عالم هستی حقیقی بچرخاند؛ زیرا همان‌طور که چشم را نمی‌توان بدون برگرداندن کل بدن از تاریکی به سوی روشنایی برگرداند؛ به همین نحو آلت شناسایی که در روح هر کسی واقع است نیز نمی‌تواند بدون برگرداندن کل روح از عالم محسوس به سوی عالم معقول برگردانده شود تا اینکه روح بتواند درخشان‌ترین چیز؛ یعنی مثال خیر را مطالعه کند (Republic VII: 518c-d).

محاوره‌ی مهمانی

افلاطون در مهمانی عروج نفس به مثال زیبایی را تحت الهام ارس از زبان زنی کاهنه به نام دیوتیما نشان می‌دهد. موضوع این محاوره عشق است و به اعتقاد افلاطون «اگر عشق نیازمند اشیا زیبا است و اگر همه‌ی اشیا خوب، زیبا هستند؛ در این صورت عشق همچنین طالب همه‌ی امور خوب خواهد بود» (Symposium: 201c). در این محاوره سالک راه عشق، ابتدا در دام عشق زیبایی یک تن زیبا گرفتار می‌آید، سپس به هر تن زیبایی دل می‌بندد؛ بعد از این مرحله توفیق دیدن زیبایی روح را به دست می‌آورد و به جان‌های زیبا عشق می‌ورزد؛ سپس به درک زیبایی قانون‌ها و نهادها موفق می‌شود؛ در مرحله‌ی بعد به سوی زیبایی معرفت‌ها روی

می‌آورد و بر هر آنچه گفتیم یک‌جا دست می‌یابد؛ سپس به دریای بیکران زیبایی وارد می‌شود و سرانجام موفق به دیدار خود زیبایی (مثال زیبایی) می‌شود و می‌یابد که آن زیبایی علت همه‌ی زیبایی‌هاست (Ibid: 202-211): «دیوتیما: ... کسی که تا بدان حد در موضوعات عشق ارشاد یافت؛ یعنی اشیا زیبا را در نظم درست و به نحو صحیحی مشاهده کرد اکنون به غایت عشق می‌رسد؛ ناگهان به چیزی که در طبیعت و ذات خویش به‌طور شگفت‌انگیزی زیباست یک نظر می‌افکند؛ سقراط، این زیبایی دلیل [تحمل] همه‌ی رنجها و مشقت‌های نخستین وی است» (Ibid: 210e). افلاطون در این محاوره علاوه بر سخن از رؤیت مثال زیبایی، از شرایط وصول به آن از جمله: وجود راهنما، تدریجی بودن سیر این رؤیت و ثمره‌ی چنین شناختی صحبت کرده است (Symposium: 210-212a) به اعتقاد دیوتیما، فقط زمانی که آدمی از دیدار این «زیبایی فی‌نفسه‌ی الهی» بهره‌مند گردد، زندگی او ارزش حقیقی می‌یابد (Ibid: 211e-212a). دیوتیما: «کسی که آن زیبایی حقیقی را بنگرد (Looks)؛ یعنی تنها طریقی که خود زیبایی می‌تواند دیده شود، آن‌گاه قادر خواهد بود فضایل حقیقی و نه تصاویر آنها را ایجاد کند؛ زیرا او با تصاویر فضایل تماسی ندارد؛ بلکه با خود زیبایی حقیقی در تماس است و ... پاداش کسی که فضایل راستین را به وجود آورد این است که زندگی جاودان می‌یابد» (Ibid: 212a).

نامه‌ی هفتم

افلاطون در نامه‌ی هفتم (342a-b) به شرط اصالت نامه، درباره‌ی پیش‌شرط‌های ضروری دستیابی به معرفتِ واقعیت‌های عینی و وصول به خود آن واقعیت‌ها توضیح داده و می‌گوید، در مورد هر موجود واقعی سه چیز وجود دارد که معرفت آن چیز باید از راه آنها به دست بیاید. نخستین آن نام شیء است؛ دوم تعریف شیء؛ و سوم تصویر آن شیء؛ مرحله‌ی چهارم معرفت؛ و مرحله‌ی پنجم باید خود متعلق، یعنی چیزی که حقیقتاً موجود واقعی است و متعلق معرفت است (Knowable) را جای داد. مثلاً برای شناخت «دایره» نخستین چیز نام دایره است؛ سپس تعریف دایره؛ سوم دایره‌ی مرتسم بر روی کاغذ که البته غیر از دایره‌ی واقعی است؛ چهارم معرفت (episteme)، عقل (nous) و عقیده‌ی درست درباره‌ی دایره‌ی واقعی است که این امور فقط در اذهان وجود دارد، نه در کلمات یا اشکال مادی و اینها باید به عنوان امری متمایز هم از خود دایره و هم از سه امر مذکور قبلی در نظر گرفته شوند (Ibid: b-c).

به اعتقاد افلاطون از میان این چهار چیز، «عقل»، نزدیک‌ترین است به امر پنجم در خویشاوندی و شباهت، در حالی که سه امر نخست از آن بسیار دورند... اگر کسی در مورد اشیا، چهار مرحله‌ی نخستین را تا اندازه‌ای اخذ و درک نکند، هرگز به‌طور کامل به معرفت از امر پنجم [موجود حقیقتاً واقعی و متعلق معرفت] نخواهد رسید» (342: c-e).

افلاطون در این نامه، به کسانی است که ادعا می‌کنند درباره‌ی موضوع اصلی فلسفه چیزی می‌دانند اعتراض می‌کند؛ زیرا به زعم او، درباره‌ی معرفت به آن موضوع اصلی فلسفه،

همانند علوم دیگر، نمی‌توان چیزی گفت و نگاشت، بلکه «تنها در نتیجه‌ی مرادده‌ی فراوان بین معلم و شاگرد در یک جستجوی مشترک، معرفت به موضوع فلسفه، ناگهان، مانند پدیدار شدن آتشی از جرقه‌ای، موقعی که آتش برافروخته می‌گردد، در نفس پدید می‌آید و بی‌درنگ خود را بسط می‌دهد» (341b-d). شایان ذکر است، ما در بند چهارم مقدمه‌ی نهم با توجه به دلایلی مطالب این نامه را مشکوک دانسته و چندان بدان تکیه نکرده‌ایم.

نظر برخی از مفسران افلاطون درباره‌ی اشراق و شهود

در بین مفسران افلاطون درباره‌ی شهود در نزد او، نظر واحدی دیده نمی‌شود. از جمله موارد محلّ اعتنا و اختلاف آنها، فقره‌های ۵۱۷e و ۵۱۱c جمهوری و فقره‌ی ۲۱۰e مهمانی است. افلاطون در فقرات یاد شده مراحل صعود به مثال خیر را توضیح می‌دهد که در بخش ۲ بیان شد.

فلوطین، درباره‌ی صعود به زیبایی می‌گوید: «[زمانی که] چشم عاشق برای دیدن زیبایی در چیزهای بی‌جسم مانند هنرها و دانش و فضایل باز می‌شود در این هنگام باید او را بر آن دارند تا همه‌ی آن زیباییها را به صورت واحد ببیند و به او بیاموزند که چگونه و از چه راه می‌توان به آن واحد رسید. وقتی که عاشق تا بدین پایه پیش رفت و به دیدن زیبایی فضایل توانا شد باید از فضایل به سوی عقل صعود کند و از عقل تا «نیک» گامی بیش نیست» (فلوطین، ۱۳۶۶، رساله سوم، انتاد اول: ۷۲).

فلوطین درباره‌ی عمل تفکر^۷ و عدم شناخت واحد از طریق تفکر می‌گوید: «... توانایی تفکر تحلیل کننده، برای اینکه بتواند سخنی بگوید ناچار است نکته‌ای را پس از نکته‌ی دیگر به چشم آورد؛ و جریان تفکر بدین سان صورت می‌پذیرد. ولی در مورد آنچه مطلقاً بسیط است چگونه ممکن است جریان اندیشیدن صورت بپذیرد؟ نه، در آنجا برخوردی عقلی و معنوی کافی است. ولی همین که برخوردی صورت گرفت در لحظه‌ی برخورد نه توانایی سخن گفتن هست و نه فرصت سخن گفتن، بلکه توجه و اندیشیدن پس از آن برخورد صورت می‌گیرد» (همان، رساله سوم، انتاد پنجم: ۷۱۱-۷۱۰). او معتقد است «همان‌گونه که اگر کسی بخواهد در ذات معقول بنگرد، حق ندارد کوچکترین تصویری از جهان محسوس در ذهن داشته باشد و تنها بدین نحو می‌تواند آنچه را در ورای محسوسات است، نظاره کند؛ کسی هم که آرزوی نظاره‌ی آنچه را در فراسوی معقولات است در سر دارد، ناچار باید هر محتوای معقولی را از خود دور کند. این واقعیت را که «او» هست از طریق معقولات می‌توان شناخت؛ ولی این را که «او» چگونه است، تنها کسی می‌تواند دریابد که معقولات را به یک سو نهد... با گوش نمی‌توان او را دریافت و با شنیدن نمی‌توان چیزی از او فهمید؛ بلکه اگر اصلاً برخوردی با او امکان داشته باشد از طریق دیدن است و اگر بیننده هم بکوشد شکلی و صورتی ببیند، چنین دیدنی به شناختن او یاری نخواهد کرد» (همان، رساله پنجم، انتاد پنجم: ۷۲۸). به باور فلوطین برای شناخت واحد، باید

کثرت را پشت سر نهاد و واحد شد و سپس روح به نیروی عقل تنها، واحد را نظاره کند(همان، رساله نهم، انشاد ششم: ۱۰۸۱). واحد را نمی‌توان از طریق دانش شناخت؛ یا با اندیشه به ذات او پی برد؛ بلکه «تنها در حضوری که بسیار برتر از دانش است می‌توان به او رسید... از این‌رو درباره‌ی آن نه می‌توان چیزی گفت و نه می‌توان چیزی نوشت» (همان: ۱۰۸۳-۱۰۸۲).

به‌زعم تیلور، همان‌طور که در جمهوری مطالعه‌ی علوم جداگانه، تمهید و مقدمه‌ای بودند برای علم عالی دیالکتیک، که در آن با مبادی مواجه می‌شویم؛ به همین نحو در مهمانی (210d) هم سقراط شرح می‌دهد سالکی که در راه زیبایی گام برمی‌دارد، سرانجام یک «علم واحد» به زیبایی را می‌بیند. او معتقد است، هم در علم دیالکتیک جمهوری و هم در علم واحد به زیبایی مهمانی، «روح در لحظه‌ی نهایی وصول به هدفش [دیالکتیک و یک علم واحد به زیبایی]، به ماورای خود معرفت می‌رود و معرفت در این حالت سرانجام، به تماس مستقیم منجر می‌شود؛ یا آن‌گونه که مدرسین می‌گویند به «رؤیت» منجر می‌گردد، یعنی فهم متعلق که دیگر، علم درباره‌ی آن متعلق نیست، [به معنای] قضایایی که می‌توانند به آن متعلق حمل شوند، نیست، بلکه یک تملک بالفعل آن متعلق است و مورد تملک واقع شدن از سوی آن متعلق» (Taylor, 1955: 230- 231).

تیلور معتقد است، هم در جمهوری و هم در مهمانی این فکر [تماس مستقیم روح با متعلقش؛ خواه در دیالکتیک و خواه در یک علم واحد به زیبایی] از طریق وام گرفتن زبان «زدواج مقدس» میان مذهب ملی باستانی و بقایای آن در آیین‌های رمزی، به خواننده منتقل شده است. «در اینجا [محویره مهمانی] روح با «مثال زیبایی» است که پیوند می‌یابد و در جمهوری خود «مثال خیر» است که در ورای وجود است، هرچند که علت هر وجود و هر خیری است... در هر دو مورد [تماس مستقیم روح با متعلقش؛ خواه در دیالکتیک و خواه در یک علم واحد به زیبایی] تأکید بر روی این مطلب است: زمانی که «مثال» اعلی توصیف می‌شود، ادراکش همچون یک «الهام» ناگهانی می‌آید؛ هر چند آن الهام بدون جریان طولانی و پرزحمت فکر رخ نخواهد داد و اینکه آن مثال اعلی توسط «آشنایی مستقیم» ادراک شده است و نه به‌وسیله‌ی [ادراک] استدلالی «معرفت درباره‌ی» آن. درست در این عقیده، - هرگونه «معرفت درباره‌ی» تنها امری تمهیدی است برای یک علم توأم با بصیرت مستقیم، - است که سقراط توافق بنیادی مفهوم خویش را با تلقی عارفان بزرگ همه‌ی اعصار، نشان می‌دهد» (Ibid: 231).

به‌زعم تیلور معرفت از طریق آشنایی مستقیم غیرقابل بیان است؛ زیرا هر خبری درباره‌ی آن، شکلی از اسناد و خبر دادن است؛ در حالی که چنین معرفتی بحثی و استدلالی نیست. تنها چیزی که درباره‌ی این معرفت می‌توان گفت این است که یا شخصی آن را دارد و یا ندارد؛ البته نه به این معنا که «واقعی‌ترین موجود» غیرعقلانی (Irrational) است، بلکه به این معنا که ما نمی‌توانیم آن معقول گردانیم، البته می‌توان زمانی طولانی را به بحث درباره‌ی کشف

چنین موجودی و هر آنچه یافته‌ایم، اختصاص داد و همه‌ی گفته‌های ما نیز درست، معقول و مستدل است؛ اما تمامیتش رازگونه باقی می‌ماند، همان‌طور که زبان رمزآلود مسیحی به ما می‌گوید که خداوند ممکن است توسط مخلوقاتش درک شود؛ اما هیچ یک از مخلوقات نمی‌تواند به او احاطه یابد؛ زیرا او ماورای هر وجودی است. در واقع خیر یا خود زیبایی همان وجود اعلیٰ فیلسوفان مسیحی است که در این وجود اعلیٰ، تمایز میان وجود و ماهیت ساقط می‌شود.

تیلور به تفاوت مهمی بین اسطوره و معرفت از راه آشنایی مستقیم اشاره می‌کند و آن اینکه، این معرفت، مستقیم است، درحالی که محتوای یک اسطوره یا داستان نمی‌تواند چنین معرفتی را به‌طور واقعی انتقال دهد؛ زیرا داستان و اسطوره هم صورتی از همان معرفتِ درباره‌ی است (Ibid). او می‌گوید: «در واقع همه‌ی این عرفا بر این نکته تأکید می‌کنند که شهود مستقیم واقعیت متعالی و برتر، نه تنها غیرقابل انتقال است، بلکه هنگامی که لحظه‌ی آن شهود سپری شد دیگر آن شهود نمی‌تواند دوباره به خاطر آورده شود. شما مطمئن می‌شوید که شما «دیده‌ای»؛ اما شما نمی‌توانی آنچه را که دیده‌ای حتی برای خودت بیان کنی» (Ibid: 232).

گمپرتس (گمپرتس، ۱۳۷۵، ج ۲: ۹۳۳)، امیل بریه (بریه، ۱۳۷۴: ۱۵۷) و گاتری نیز قائل به شهوداند؛ اما راجع به ویژگی‌های آن سخنی نگفته‌اند. گاتری در توضیح فقره‌ی ۵۱۱۰ جمهوری می‌گوید: «پایان [جریان دیالکتیک] دقیقاً آخرین پله‌ی فرآیند استدلال (دیالوگ) نیست؛ بلکه به دنبال آن [دیالوگ] بازیافت ناگهانی رؤیت اجمالی نظم الهی است که -آن گونه که فایدروس نقل می‌کند- آن رؤیت پیش از تولد به ما اعطا شده است» (Guthrie, 1975, V.IV: 511).

رابینسون به روایت گاتری معتقد است: «افلاطون دریافت هر یقین به دست آمده از راه استنتاج، وجود یک یقین به دست آمده‌ی بدون استنتاج را پیش فرض می‌گیرد» (Ibid). او می‌گوید:

«امروزه ممکن است گزینه‌ی جایگزین مقابل روند مرتب و نظام‌مند را شهود (Intuition) بنامند. این ذهنیت آشنایی است که در زمان ما معمولاً کسی را که با تأنی و با برنامه‌ریزی دقیق به هدف نزدیک می‌شود در برابر نابغه‌ای قرار می‌دهند که دفعتاً به همان هدف می‌رسد. به نظر می‌آید که این تقابل برای افلاطون به کلی بیگانه است. او به همان اندازه که مفهوم شهود را دارد، به همان اندازه مفهوم روش را هم دارد؛ اما آنها را به این صورت در برابر هم قرار نمی‌دهد... او شهود را روند ساده‌ای از روش میان‌بری نمی‌داند؛ بلکه آن را پاداشی می‌داند که دقیقاً برای استادان روش در نظر گرفته شده است. افلاطون میان روشی که از یک طرف شهود در رأس آن قرار دارد و از طرف دیگر، کوشش بی‌حاصل و کورکورانه تقابل برقرار می‌کند» (Guthrie, 1978: 403-404).

گیل فاین، قائل به شهود نبوده و معتقد است، وقتی شخص در تمثیل خط به اصل اولیه می‌رسد، به تعریفی یا شاید قضیه‌ای درباره‌ی آن می‌رسد و اما اینکه خود مثال خیر چطور

شناخته می‌شود برخی از جمله کورنفورد و تفسیر تاریخی، قائل به رؤیت و معرفت از طریق آشنایی هستند؛ اما از نظر من حتی اگر چنین معرفتی برای مرحله‌ی چهارم ضروری باشد، کافی نیست. مثال خیر از طریق دیالکتیک شناخته می‌شود؛ زیرا معرفت نیازمند تبیین است و آن از طریق رؤیت به تنهایی به دست نمی‌آید. او در ادامه می‌گوید، درست است که گفتیم رؤیت شرط لازم است؛ اما نه به این منظور که آن را تأیید کنیم؛ زیرا قائلین به رؤیت، برای متوقف ساختن چرخه‌ی معرفت به این امر معتقدند؛ در حالی که در افلاطون با شبکه‌ای معرفتی مواجهیم که همه چیز با هم در ارتباطند؛ شبکه‌ای که در آن مثال خیر، مثل و محسوسات هستند. ما مثل و محسوسات را بر اساس مثال خیر؛ و مثال خیر را بر اساس مثل و محسوسات تبیین می‌کنیم و این یک دور پاک است، نه یک دور فاسد (Fine, 1999: 242-244).

گاسلینگ نیز به مانند فاین، قائل به شهود نبوده و معتقد است، به کاربرد اصطلاحاتی مانند دیدن، نورانی شدن، نگاه کردن و از این قبیل اصطلاحات در فلسفه‌ی افلاطون برای نشان دادن تفکر عقلانی، نباید این ذهنیت را در ما ایجاد کند که افلاطون قائل به رؤیتی عقلانی بوده است؛ زیرا زبان یونانی مانند برخی زبانهای دیگر از جمله انگلیسی، برای بیان معرفت کامل درباره‌ی چیزی، از این اصطلاحات استفاده می‌کند و فیلسوف هم هیچ تعهدی برای تحلیل ماهیت معرفت نمی‌بیند. به اعتقاد او، هم در مهمانی و هم در جمهوری، زبان است که ما را متمایل به شهود می‌کند؛ نه اینکه واقعاً شهودی وجود داشته باشد. در هر دو محاوره مرحله‌ی نهایی ادراک، به عنوان نتیجه‌ی اجمالی بررسی‌های گسترده، - در مهمانی درباره‌ی «اقیانوس بیکران زیبایی»؛ و در جمهوری درباره‌ی نظام خورشیدی مثل - فهمیده شده است. به باور گاسلینگ، در مهمانی رؤیت، تبیین این امر است که چرا همه‌ی اشیا زیبا، زیبا نامیده می‌شوند؛ و در جمهوری تبیین آن چیزی است که همه‌ی امور خوب را خوب می‌سازد و این کاربرد معمول، از استعاره‌ی «دیدن» در انگلیسی است (Gosling, 1973: 122-123). او می‌گوید، حتی اگر رؤیت عقلی هم داشته باشیم، یک فرآیند پژوهشی است که در آن فرآیند، به آن رؤیت می‌رسیم و این طور نیست که معرفت را همان یک لحظه رؤیت، بدانیم؛ معرفت چیزی بیشتر از خیره شدن به یک متعلق عقلانی است (Ibid: 127).

تسلر می‌گوید: «ویژگی غالب در روش فلسفه‌ی افلاطونی، جست‌وجوی حقیقت از طریق دیالکتیک است... از طریق علم ریاضی می‌توان به آمادگی ارزشمندی برای تفکر دیالکتیکی دست یافت... علی‌رغم این روش کاملاً عقلانی شناخت، جریان نهفته‌ای از شهود (intuition)، خودش را آشکار می‌سازد که ما را پیش از پیش به شناخت عنصری غیرعقلانی در نفس هدایت می‌کند... در منون این شهود را به‌طور جدی به عنوان علتی ممکن برای ظن درست و برای مهارت وابسته بدان قبول می‌کند. در فایدروس (۲۴۴a، ۲۶۸c-d) می‌پذیرد که «بزرگترین چیزها را از طریق الهام ناشی از موهبت الهی به دست می‌آوریم»؛ و در مهمانی عشق، به عقل بال و پر می‌دهد تا بتواند به قلمرو امر زیبا و حقیقی عروج کند. به علاوه

در نامه‌ی هفتم (۳۴۱C) عباراتی را می‌یابیم که معرفت‌نهایی و بنیادی نمی‌تواند از طریق فکر باشد، یا به رشته‌ی تحریر کشیده شود؛ بلکه فقط می‌تواند از طریق اشراق مستقیم (direct illumination) تجربه شود. افلاطون در راستای همین جریان نهفته‌ی شهود است که بارها قالب اسطوره را نیز پا به پای درک مفهومی واقعیت به کار می‌گیرد تا ابهامات تفکرات عمیقش را توضیح دهد» (Zeller, 1980: 128).

تسلر شناخت شهودی را نتیجه و ثمره‌ی دیالکتیک دانسته و معتقد است که بدون دیالکتیک چنین شناختی هرگز میسر نخواهد شد؛ زیرا ماهیت حقیقی دیالکتیک برگرداندن چشم روح از جهان ماده به جهان مثل است (Zeller, 1876: 197). هرچند خود تسلر به صراحت ویژگیهای شناخت شهودی را بیان نکرده؛ اما می‌توان آنها را استنباط کرد، از جمله اینکه می‌گوید، در برابر چشمی که به ایدئال خیره شده تمام روابط امور متناهی محو شده، نظر و عمل یکی می‌شوند (Ibid: 219). همچنین او حالت خلسه را برای شهود مجدد حقایق بیان کرده (Ibid: 193) که با سیری دیالکتیکی محقق می‌شود (Ibid: 197).

به اعتقاد استیس، «تأکید افلاطون بر اینکه هیچ چیز به جز ادراک عقلانی شایسته‌ی عنوان معرفت نیست، نشان می‌دهد که او حداقل در ساحت نظر، سرور عقل‌گرایان است» (استیس، ۱۳۸۶: ۱۶۷). استیس هنگامی که به ویژگیهای مثل می‌پردازد، می‌گوید، «ایده‌ها معقولند، یعنی از راه عقل به ادراک می‌آیند، یافتن عنصر مشترک بین کثرات، کار عقل استقرایی است و معرفت مثل، تنها از این راه امکان‌پذیر است؛ این مطلب باید مورد توجه افرادی قرار گیرد که تصور می‌کنند افلاطون، عارف مسلکی نیک‌اندیش و نیک‌خواه بوده است. آن واحد جاوید و فسادناپذیر؛ یعنی آن واقعیت مطلق نه از راه شهود یا هرگونه جذبه‌ی عرفانی؛ بلکه تنها از راه معرفت عقلانی و اندیشه‌ی شاق و پرزحمت به فهم می‌آید» (همان: ۱۸۴).

استیس درباره‌ی رساله‌ی مهمانی و عدم استفاده‌ی افلاطون در این رساله از دیالکتیک می‌گوید: «دیالکتیک اوج شناخت ... است. عشق در... مهمانی تنها یک عقل‌گریزی است... عشق به زیبایی بر سرشت انسان ... به عنوان موجودی عاقل استوار است و این عشق باید به بازشناختن کامل عقل به وسیله‌ی خود عقل، نه با احساس و شهود؛ بلکه با ادراک عقلانی مثل منتهی شود... روش فیلسوف دیالکتیک است، ولی این روش نیز ابزاری است که به حقیقت به نحو کامل دست نمی‌یابد. معرفت اساطیری والاتر از روش دیالکتیکی است» (همان: ۱۹۷).

کاپلستون بر آن است که «... در جمهوری طریق تقرّب به «خیر» دیالکتیکی است، و انسان به مشاهده‌ی «خیر» به وسیله‌ی «عقل محض» نائل می‌شود» (Copleston, 1993: 187). او می‌گوید: «ما درباره‌ی تقرّب دیالکتیکی مطمئن هستیم؛ ولی درباره‌ی تقرّب عرفانی مطمئن نیستیم، در حالی که انکار نمی‌کنیم که برخی عبارات نوشته‌های افلاطون دلالت بر چنین تقرّبی دارد...» (Ibid: 201).

رابرت هاینمن معتقد است: «مثل به عنوان غایت یک اشتیاق شدید، متعلقات میل هستند و «کسب» آنها از طریق معرفت به آنها تجربه‌ای عرفانی است که وجودات الهی از آن برخوردارند. همه‌ی مردم، عمدتاً به صورتی ناآگاهانه، در اشتیاق وصول مجدد به رؤیت مثالهایی هستند که پیش از تولدشان مشاهده کرده‌اند. فقط این رؤیت است که رضایت و سعادت کامل را به آنها داده است و خواهد داد» (تیلور، ۱۳۹۲: ۵۰۲).

شهود و معانی آن نزد افلاطون

با توجه به مطالب ذیل شهود نزد افلاطون با معانی متفاوت قابل طرح است:

۱- از نکات محوری در فلسفه‌ی افلاطون تفکیک میان مفهوم مثل با خود مثل است (نک: تمثیل خط، نامه هفتم، بورمان، ۱۳۷۵: ۱۱۵-۱۱۴؛ صدرمجلس، ۱۳۸۷: ۷۶-۷۰).

۲- اگر بند نخست را بپذیریم، در این صورت باید بپذیریم که مفهوم مثل تصویرهای ذهنی یا چیزهایی مانند آن هستند که حاکی از یا دال بر مرجعهای عینی خود می‌توانند باشند. مرجعهای عینی نیز، خود همان مثل هستند. تصویرها یا تصورات ذهنی یا مفاهیم ذهنی از چیزها، بالأخره عین آن چیزها نیستند.

۳- اگر تصویرها یا مفاهیم مثل به حالت کلی لحاظ می‌شوند، متعلق تفکر عقلی خواهند بود و این تفکر عقلی به شکل جستجوی تعاریف کلی به شیوه‌ی استدلالی و بیان مطالب در قالب احکام و قضایا تحقق عملی خواهند یافت. تعاریف کلی، مطالعه‌ی فردی یا جمعی (که به شکل دیالوگ ظهور می‌یابد) امکان ارتقا و تصحیح و تعدیل را دارد، یعنی ممکن است به خطای تعریف‌ها و قوف یافت و هر چه بیشتر به سوی تعریف جامع و کامل راهی شد.

۴- از سوی دیگر مواجه هستیم با شرطهای خطاناپذیری معرفت و لزوم ثبات فاعل شناسا و متعلق شناسا. نه عالم محسوس و نه امکان تصحیح تعاریف کلی، هیچکدام از این شرطها را تأمین نمی‌سازند. تنها شناخت از نوع مواجهه یا شهود یا رؤیت با خود حقایق و نه با تصاویر یا مفاهیم آنهاست که آن شرطها را گویی تأمین و برآورده می‌نماید. همین مواجهه مستقیم است که به بیان در نمی‌آید، لوگوس را بر نمی‌تابد. حالی گذراست که به طور فردی می‌تواند رخ دهد. اما انتقال آن به دیگری مستلزم آن است که به لباس مفهوم و حکم و تعریف و استنتاج ملبس گردد. این یعنی فرود به مرتبه‌ی تفکر استدلالی که گویی مقام است در قبال آن حال. مرتبه‌ی جمعی است و بین‌الذهانی در قبال آن حال فردی و تجربه‌ی شخصی. مرتبه‌ی امکان خطا و سوءتعبیر و سوءفهم است در قبال آن وضعیت پیراسته از حجابهای حسی، جسمی، زبانی و مفهومی. البته این دو مرتبه‌ی شناخت و حتی ادراک حسی در عین حال نوعی رویارویی و شهود هستند. در ادراک حسی، حس، محسوس را شهود می‌کند و در تفکر استدلالی، عقل، معقولات را (مفاهیم عقلی) اما محسوس و معقول، مراتب نازله نسبت به خود مثل هستند.

۵- بنا بر مقدمات قبل می‌توان گفت، در مرتبه‌ای از دیالکتیک- دیالکتیک صعود- آنچه توسط عقل شهود می‌شود، مفاهیم بیان پذیر و کلیت پذیر هستند، یعنی مفاهیمی که اول مطلق نیستند، بلکه خود مشروط به یک اول مطلق- مثال خیر- هستند. در مرتبه‌ای دیگر، در اوج حرکت فکری عقل، شهودی دیگر رخ می‌نماید. در این مرتبه آنچه توسط عقل شهود می‌شود، یک اول مطلق است که خود مشروط به هیچ شرط دیگری نیست و در قالب احکام و قضایا در نمی‌آید، به بیان دیگر لوگوس پذیر نیست.

بنابراین، شهود عقلی، شناختی است عقلانی با یاری اشراق حقیقت بر عقل، توسط مثال خیر. در این شهود، آدمی به یاری دیالکتیک که امری عقلانی است و با اشراق مثال خیر، به خود حقیقت معقول و مشخص، یعنی همان مثال متناظر با مفهوم کلی می‌رسد، نه از طریق بحث و استدلال، که البته این مفاهیم لوگوس پذیرند و در قالب احکام و قضایا درمی‌آیند. این شهود در فلسفه‌ی افلاطون فقط خاص مثل است؛ زیرا فقط در معرفت به مثل است که ویژگی‌های معرفت، یعنی ثبات و خطاناپذیری هم برای فاعل شناسا و هم برای متعلق شناسا وجود دارد. اما شهود مثال خیر که افلاطون، آن را به اعتباری خاص، فرا وجود می‌داند، بالاتر از این مرتبه است و به صورت رؤیت عقلی است.

رؤیت عقلی، غیرقابل کنایت است؛ زیرا فردی و شخصی است؛ غیرارادی است؛ زیرا عقل ناگهان با حقیقت مواجه می‌شود؛ هرچند ناگهانی است؛ اما بر سیری دیالکتیکی تکیه دارد و ثمره‌ی دیالکتیک است؛ شناختی است در تملک دائمی صاحبش و تمامی وجود او را فراگرفته است؛ محتوای این رؤیت را حتی نمی‌توان به زبان آورد و تنها زمانی که نفس به تزکیه برسد، با اشراق مثال خیر، دوباره، می‌تواند آن را تجربه کند و بدون آن اشراق، این تجربه هم ممکن نیست؛ خاص فیلسوف است نه هر فردی؛ زیرا فقط فیلسوف است که با تزکیه و تهذیب نفس و برقرار کردن نظم روحی و تشبّه به خداوند، توانسته است نفس خود را سراسر مطیع عقل- یعنی همان پاره‌ی الهی روح و خویشاوند مثل- گرداند و در نتیجه استحقاق چنین شناختی را پیدا کند. در رؤیت عقلی تمایز بین عالم و معلوم از بین می‌رود و عالم و معلوم با یکدیگر متحد می‌شوند. شهود در این مرتبه از نظر افلاطون «این است که پس از گذشت از سلسله‌ی استدلال ما با واقعیت ارفع و اعلی متحد می‌شویم» (ژان وال، ۱۳۷۰: ۵۷۴). همچنین با توجه به این بیان افلاطون که درباره‌ی حقیقت موضوع فلسفه نمی‌توان چیزی گفت و نگاشت، چون متعلق این شهود نزد افلاطون مثال خیر است، می‌توان گفت درباره‌ی مثال خیر مستقیماً نه می‌توان چیزی گفت و نه می‌توان چیزی نگاشت، بلکه تنها می‌توان به دیگران کمک کرد تا آنها هم رؤیت آن را تجربه کنند. این مطلب- معانی شهود- مبتنی بر مقدمات ذیل است:

۱- اصطلاح مورد استفاده برای «عقل» در زبان یونانی (نوس) است. در فلسفه‌ی افلاطون این اصطلاح در معانی احساس، ادراک و اندیشه کردن، حل کردن یک معما و

به غایت رسیدن، به معنای مواجه شدن ذهن با یک متعلق، به عنوان اصل فعال جهان و در نهایت به معنای نفس، قلب و دل به کار رفته است. بر این اساس عقل در فلسفه‌ی افلاطون به اشتراک لفظی در چند معنا به کار می‌رود (Liddell, Scott & Jones, 1973: 1180-1181).

۲. افلاطون میان مقام نظر با مقام تحقق عملی تفاوت نهاده است (Republic V: 473a-b). نزد افلاطون هر آنچه در عالم محسوس هست در تأسی به مثال خودش، یعنی آنچه هست، تلاش می‌کند؛ اما در عین حال از رسیدن به آن مثال ناتوان است. تلاش ما آدمیان نیز در تحقق اموری مطلوب چنان نیست که سرانجام به تحقق مثال آن امور بینجامد. بنابراین هیچ یک از امور دنیوی عین مثال خود نخواهند شد. افلاطون در فایدون به صراحت هستیهای راستین را مثال خیر، مثال زیبایی و سایر مثل می‌داند (Phaedo: 76b) بی‌شک یکی از این مثل عبارت است از مثال حکمت یا معرفت (Ibid: 75b, 74e-75a). فایدروس می‌خوانیم که نفوس پشت سر خدایان وقتی به ورای آسمان راهی می‌شوند، برخی از آنها به مشاهده‌ی حقایق نائل می‌گردند: «نفس طی گردش، خود عدالت و همانند آن خود خویشنداری و خود معرفت را مشاهده می‌کند. آن هم نه معرفتی که همسایه‌ی صبرورت است و همراه با اشیا متنوعی که آنها را عموماً به وجود متصف می‌سازیم، تغییر می‌یابد، بلکه معرفت حقیقی وجودی است که حقیقتاً هست» (Phaedrus: 247e). بر اساس مطالبی از این قبیل می‌توان نتیجه گرفت که اگر شناختهایی از نوع معرفت داشته باشیم، هیچکدام آنها معرفت محض یا مثال معرفت نخواهند بود، بلکه معرفتهای ناقص یا رونوشت‌های معرفت خواهند بود.

خود افلاطون به طریقی دیگر بر این مطلب ادعان دارد. او در فایدون با طرح وجود بدن به عنوان مانعی در راه معرفت، مدعی است: «تا وقتی که زنده هستیم، اگر تا حد ممکن از آمیزش با بدن خودداری کرده و بیش از حد لازم بدان نپردازیم، در آن صورت تا بیشترین اندازه به معرفت نزدیک خواهیم شد... و با تلاشهایمان هر آنچه را که محض است و احتمالاً حقیقت می‌باشد، خواهیم شناخت؛ زیرا هر آنچه غیرمحض است مجاز نیست که به امر محض دست یابد» (Phaedo: 67b). بنابراین شناختهای ما می‌تواند به مثال معرفت نزدیک و نزدیکتر گردد؛ اما تحقق معرفت محض و کامل که ناظر بر امور حقیقی یا مثل است، در این دنیا منتفی است مگر برای فیلسوف ولی در زمانی کوتاه؛ زیرا فیلسوف در تمام عمر خود آرزویی جز مرگ ندارد؛ فلسفه به معنای آرزوی مرگ و کوشش برای مردن، آزاد ساختن روح از عواطف و نیازهای تن است و فراتر رفتن از ادراک حسی و کوشش بر شناختن چیزی که هست از طریق تفکر محض (Ibid: 65a). اگر فلسفه به معنای مرگ است، پس فیلسوف کسی است که در این دنیا مرده است، قبل از اینکه بمیرد (اکتفای به ضروریات تن) و به معرفتی که افراد عادی قرار است در دنیایی دیگر و پس از مرگ برسند، او در همین دنیا خواهد رسید؛ زیرا او قبل از مرگ طبیعی به مرگ ارادی مرده است. فیلسوف تنها کسی است که سر از حجاب ماده و طبیعت بیرون آورده، از دام موانع مادی و هواهای نفسانی بیرون آمده است و با پیشرفت اخلاقی یا

تخلُّق به حقایق برین چون عفت، عدالت، شجاعت، حکمت و خیر، دیده‌ی نفس یا عقل او تیزبین‌تر و آگاه‌تر گردیده و به اندازه‌ی خلوصش چشم به حقایق دوخته است (Phaedrus: 247; Republic VI: 486a).

۳. افلاطون بین قوای ادراکی و متعلقش تناظر برقرار می‌کند. محاوره منون (Meno: 97-98a) تمثیل خط، تمثیل غار و فقراتی دیگر از محاوره‌ی جمهوری حاکی از آن است که میان مراحل شناخت با مراتب وجود تناظر جاری است. در تمثیل خط و تمثیل غار، اتصال طولی مراتب وجود بر مبنای اصل یا شبیه بودن بنا نهاده شده است. به عبارت دیگر هر مرتبه‌ی اخس از وجود، سایه یا شبیه مرتبه‌ی اشرف است تا آنکه سلسله‌ی مراتب نهایتاً به مثل خود مثل هم به مثال خیر ختم می‌پذیرند. سیر مراحل شناخت در دنیا از پایین‌ترین مرتبه‌ی وجود به بالاترین مرتبه گویی سیر صعودی مراتب وجود است. همان مراتب که به اعتبار سیر نزولی وابستگی وجودی میانشان برقرار است. به همین خاطر توجه به هر مرتبه‌ی وجودی که شبیه یا سایه است می‌تواند به مرتبه‌ی اصل و مبدأ که اشرف است، رهنمون گردد.

۴. افلاطون در جمهوری (نک: Republic, V: 477-478) قوه را طبقه یا گونه‌ای از اشیا می‌شمارد که ما را قادر می‌سازد تا آنچه را که مستعد انجام آن هستیم، انجام دهیم، مانند قوه‌ی بینایی. او سپس قوه‌ی معرفت و متعلق آن را غیر از قوه‌ی عقیده و متعلق آن شمرده و می‌گوید: «اگر یک قوه‌ی متفاوت، ناظر به چیزی متفاوت است و عقیده و معرفت، قوای متفاوتی هستند؛ در این صورت متعلق معرفت (knowable) و متعلق عقیده (opinionable) نمی‌توانند یکی باشند» (Republic: 478a-b). او بر آن است که قوه‌ی معرفت ناظر بر آن چیزی است که هست؛ قوه‌ی عقیده ناظر بر آن چیزی است که نه کاملاً هست و نه کاملاً نیست. قوه‌ی معرفت قوی‌ترین قوه بوده و خطاکار نیست؛ ولی در عقیده امکان خطا وجود دارد. افلاطون طی حصر منطقی، نشان می‌دهد زمانی که وجود منتفی شد، معرفت هم منتفی خواهد شد. او در ثئی‌تئوس نیز بر خطاناپذیر بودن معرفت تأکید کرده است (Theaetetus: 152c). در سوفسطایی نیز با اثبات تحقق عدم نسبی، راهی به سوی احراز و اثبات وقوع خطا و چگونگی آن می‌گشاید. او در انتقاد از نظریه‌ی پارمنیدس از دو شق وجود و لاوجود عبور کرده و به سه شق وجود، لاوجود و وجودی-عدمی قائل می‌شود. ساحت وجود به حقایق برین یا مثل اختصاص می‌یابد. لاوجود همان معدوم صرف و مطلق است که فقط در یک حصر منطقی برابر با وجود لحاظ می‌شود. ساحت وجودی-عدمی نیز عالم محسوس است. عالم محسوس بهره‌ای تام از واقعیت ندارد چون شبیه و تصویر عالم معقول است و هیچگاه به مرتبه‌ی اصل نائل نخواهد شد.

۵. افلاطون در کراتیلوس استدلال می‌کند که تلازم و پیوند تنگاتنگی میان معرفت و ثبات برقرار است. او راه نیل به معرفت را توجه به حقیقت امور دانسته است نه اسم یا تصویر؛ اسم و تصویری که دو مرتبه است: یکی اسامی نهاده شده بر اشیا دنیوی و دیگری خود اشیا

دنیوی. اسامی، تصاویر اشیا محسوس‌اند و اشیا محسوس، تصویر و سایه‌ی وجودات مطلق یا مثل. اگر اسم، نوعی تصویر است در این صورت با توجه به توصیه‌ی سقراط که معرفت را نه از اسمها و بلکه از بررسی خود امور باید برگرفت، معنایش آن است که خود امور همان مثل هستند نه اشیا محسوس که تصویر مثل می‌باشند (Cratylus: 439-440). از سوی دیگر نباید از فاعل شناسا غافل شد. وجود معرفت نه تنها مدیون تحقق متعلق شناسایی است که مطلق و ثابت است (مثل) بلکه استدلال افلاطون آنرا بر تحقق فاعل شناسای ثابت هم وابسته می‌شمرد. بنابراین باید چیزی ورای تن محسوس و متغیر وجود داشته باشد. افلاطون هم در جمهوری و هم در محاوراتی چون منون، فایدون، تیمائوس، فایدروس، ثئی‌تتوس و... همیشه بر وجود نفس خاصه پاره‌ی الهی عقل تصریح و تأکید دارد. نفس بشری به اعتبار آنکه از سنخ موجودات الهی و خویشان مثل است، دچار تغییر و سیورورت دنیوی نیست. خطاناپذیر بودن معرفت شرطی است که در گرو ثبات فاعل شناسا و متعلق شناسا تأمین می‌پذیرد. هرگونه تغییر در یکی از فاعل یا متعلق شناسا به معنی تغییر مطابقت میان فکر و قول با واقع است و نتیجه‌ی آن عدم مطابقت و نفی صدق است. بدین ترتیب با خطاپذیری روبرو خواهیم بود و این امر به معنای نفی معرفت است، آن هم زمانی که معرفت به معنای شهود باشد: شهود حقایق توسط عقل به مدد اشراق مثال خیر.

۶. افلاطون در فقره ۹۷a-c منون و فقرات ۲۰۱c-۲۰۰d محاوره‌ی ثئی‌تتوس شرطی را برای تمایز معرفت و عقیده مطرح می‌کند و آن اینکه معرفت باید مستقیم و بدون واسطه باشد، خود داننده متعلق آن معرفت را دیده باشد، نه اینکه فقط بر او گزارش داده باشند، یعنی پیشاپیش دیده باشد؛ اما آنکه اکنون منتقل می‌کند آن معرفت مستقیم نیست، بلکه عقیده است. این نکته در خصوص نسبت شهود و استدلال بسیار حائز اهمیت است و آن اینکه معرفت، آگاهی بی‌واسطه و شهودی است؛ زیرا زمانی که شخص آنچه را بی‌واسطه دیده است، می‌گوییم واجد معرفت شهودی است؛ اما هنگامی که آن را به دیگران منتقل می‌کند، این انتقال در قالب قضایا و استدلال است که دیگر بی‌واسطه نیست. همچنین مرتبه‌ی ادراک حسی به معنایی که در این فقرات بحث می‌شود نوعی تماس و برخورد مستقیم با متعلق است؛ حضور امور برای حواس است؛ اشیا بی‌واسطه برای حواس حاضرند (شهود حسی)؛ اما مرتبه‌ی عقیده یا حکم صادر کردن، نوعی شناخت با واسطه است. نفس از ورای احکام و عقاید در خصوص جریان حضورهای پیشین (حصول مدرکات حسی) گزارش می‌دهد و به سلب و ایجاب روی می‌آورد (استدلال کردن)، همان که مقام logos (بیان) می‌شود. بر این اساس نزد افلاطون، مسأله‌ی مدرک و حضور مدرک برای مدرک در ادراک حسی یا عقیده‌ی درست هم قابل طرح است، همچنان که در معرفت هم چنین حضوری قابل طرح است. بنابراین با این لحاظ که وقوف، نوعی از حضور می‌طلبد تفاوتی نیست؛ اما مطابق مابعدالطبیعه افلاطونی در ادراک حسی یا عقیده‌ی درست، به تصویر شی‌التفات هست یا حضور تصویر و سایه‌ی شی مدرک نزد مدرک است؛ اما در معرفت، خود شی هم می‌تواند برای مدرک حضور یابد به شرط آنکه از شناخت استدلالی و استنتاجی

فراتر برویم. مفاهیم کلی و اسامی اگر به واسطه‌ی مثل هستند باز هم تصویر خواهند بود. پایین‌ترین و بالاترین وقوف‌ها که مستقیم‌اند امکان بیان یا قول و کلام در آنها بسیار دشوار یا غیرممکن است؛ اما وقتی به بینابین نظر باشد، بیان تحقق می‌پذیرد: تعاریف و احکام و استنتاج و استدلال به این حوزه مربوط خواهد بود (انتقال به غیر). مراتب شهود ادراک حسی و ادراک عقلی نسبت به شهود بی‌واسطه‌ی حقایق (مواجهه‌ی پاره‌ی الهی عقل با مثل)، فروترند چون محسوس و معقول (مفهوم عقلی کلی) بهره‌مند از مثل هستند نه خود مثل.

۷. شناخت مثل به عنوان معرفت متضمن اوصافی چون تجربه‌ی مستقیم و بی‌واسطه‌ی متعلق شناخت، خطاناپذیری، عقلی بودن بر خلاف عقیده که به کمک حس تحصیل می‌شود، شکل گرفتن در وجود ما از طریق تعلیم و آموزش و نه اقناع، همراهی همیشگی با دلیل حقیقی، مغلوب و مقهور اقناع نشدن و خاص خدایان و اوحدی از آدمیان بودن است.

۸. فقره 249b-c فایدروس، مؤید وجهه‌ی عقلانی معرفت است. طی این فقره افلاطون از شأن بشری، یعنی قوه‌ی عقلی که گفتار را با توجه به معانی کلی و صور عام آن در می‌یابد، سخن می‌گوید. اما فهمیدن به اعتبار صور کلی از راه یک گذر عقلی است: گذر عقلی از کثرت ادراکات حسی به سوی وحدت مدلل. افلاطون این گذر را همان یادآوری می‌شمارد. این عبور فکری از کثرت ادراکهای حسی به سوی وحدت ویژه‌ی سلوک عشق، فقط در محاوره‌ی فایدروس و مهمانی نیست، بلکه سیر فکری از پایین‌ترین مرتبه عالم محسوس تا مثال خیر در تمثیل‌های خط و غار نیز بر آن اذعان دارند.

۹. طبق محاوراتی مانند مهمانی(210e)، جمهوری(517b) و نامه هفتم(341d) مسأله‌ی رؤیت ناگهانی یا نظری کوتاه بر خود مثال زیبایی یا مثال خیر مطرح شده است که در اوج حرکت فکری عقل رخ می‌نماید. نامه هفتم جزو آثار مشکوک تلقی می‌شود و یک تفاوت اساسی با دو محاوره مهمانی و جمهوری دارد. رؤیت مطرح شده در این محاورات به صورت ویژه در مورد مثال زیبایی و خیر مطرح است در حالی که مطلب نامه هفتم در خصوص هر مثال می‌باشد. مطابق تمثیل آفتاب مثال خیر هم علت وجود نفوس و حقایق است و هم علت شناخت حقایق توسط نفس. اما این مسأله به مرحله‌ی پیش از هبوط نفس در هیأت بشری مربوط است. حال با کنار نهادن تمثیل آفتاب و مطلب نامه هفتم می‌ماند دو مورد محاورات مهمانی و جمهوری. البته ناگفته نماند که ذکر پنج مورد در خصوص هر چیز که در این نامه آمده است، احتمالاً بسط تعلیم افلاطون در محاوره‌ی قوانین است. آتنی در قوانین(Laws, X: 895d) می‌گوید، فرض کنیم درباره‌ی هر چیز سه نکته وجود دارد که باید لحاظ شود، یکی واقعیت شی، یعنی آنچه هست، دوم تعریف این واقعیت و سوم نام آن واقعیت. گاهی اوقات ما یک نام صرف را عرضه می‌داریم و تعریف را می‌طلبیم و گاهی هم تعریف را عرضه می‌داریم و نام مابه‌ازاء آن را می‌پرسیم.

اما در این نامه دو نکته‌ی مشکوک وجود دارد یکی اینکه، پس از ذکر نام، توصیف و تصویر به عنوان سه مورد نخست، امر چهارم معرفت تلقی می‌شود؛ ولی پس از چند عبارت که موارد پنجگانه را درخصوص نمونه‌ی دایره بیان می‌کند، گفته می‌شود، در جایگاه چهارم معرفت و فهم و عقیده‌ی درست راجع به دایره است. دوم اینکه، ادعا می‌شود که اگر کسی در هر مورد به چهار امر نام، توصیف، تصویر و معرفت (و فهم و عقیده‌ی درست) نرسد، هرگز به فهم کامل از امر پنجم دست نخواهد یافت (342a).

در خصوص نکته‌ی اول گفتنی است که افلاطون در هیچ یک از آثار مسلم و قطعی معرفت را هم عرض عقیده‌ی درست قرار نداده است. همیشه عقیده‌ی درست فروتر از معرفت است؛ هم عرضی آنها به اعتبار صدق آن دو است و الاً تقابل میان آن دو تقابل طولی است. در خصوص نکته‌ی دوم هم باید گفت، افلاطون در محاوره‌ی فایدون، تحقق معرفت محض و کامل را پس از مرگ ممکن می‌شمارد و در عالم کنونی فقط به تحقق معرفت غیر محض و ناقص بسنده می‌نماید. در مورد مطلب رؤیت ناگهانی یا نظر کوتاه و واحد به مثال زیبایی و مثال خیر که در محاوره‌های مهمانی، فایدروس و جمهوری آمده‌اند، می‌توان گفت که اولاً با توجه به فحوای بحث مثال زیبایی همان مثال خیر است. چنانکه در محاوره‌ی فایدروس (250d-e) مثال زیبایی به عنوان حقیقتی که آثار وجودی یا رونوشت‌های آن بسی فراوان تر از مثال‌های دیگر همچون مثال حکمت است، به تصویر کشیده شده و اذعان می‌شود که قوه‌ی بینایی هم برخی آثار آن را دریافت می‌دارد. در جمهوری (509b) مثال خیر به اعتبار قدرت و عظمت فوق وجود یا فوق مثال تلقی می‌شود. در واقع طبق هر دو محاوره مثال زیبایی یا مثال خیر هر چند از زمره‌ی مثل هستند، لکن در عین حال از بقیه‌ی مثل فراتر هم می‌باشند. تمثیل آفتاب چنانکه اشاره شد مثال خیر را علت وجود و علت شناخت از بابت نفوس و سایر مثل می‌شمارد.

نکته‌ی دوم آنکه مثال خیر و زیبایی طبق تمثیل خط مبدأ نخستین و نامشروط هر چیز است و همه چیز سرانجام ذیل آن جمع می‌گردد (Republic VI: 511b). بنابراین افلاطون طی سلسله مراتبی که در تمثیل خط برای وجودات قائل می‌شود همه چیز را در طول مثال خیر قرار می‌دهد. بر این اساس مثال خیر غایت قصوای همه چیز است. حال اگر علیت وجودی و معرفتی مثال خیر را با علیت غایی او یکجا لحاظ کنیم می‌توانیم بدین نتیجه برسیم که همه چیز در تبیین نهایی خود نیازمند مثال خیر هستند؛ اما خود مثال خیر که بالذات خیر است و زیبایی، مشروط به چیزی فراتر از خودش نیست. با چنین نگرشی، خیر و سودمند بودن مثال‌های عدالت و حکمت نیز مدیون بهره‌مندی آنها از مثال خیر و زیبایی است.

اگر مثال خیر فوق مثل است آن هم به اعتبار قدرت و عظمت، در این صورت با امری فوق وجود سر و کار داریم. اگر عقل بشری برای درک و فهم چاره‌ای جز توسل به مفاهیم یا تصورات کلی ندارد و اگر افلاطون بر آن است که «وجود» فوق همه‌ی اموری است که نفس و

به تعبیر دقیق‌تر عقل به تنهایی به فهم آنها دسترسی دارد (Teaetetus: 185a-186a) در این صورت عقل به اعتباری تنها چیزی است که قدرت فهم و درک حقایق را دارد؛ حقایقی که سرانجام به مثال خیر ختم می‌پذیرند؛ اما در عین حال فوق وجود بودن یا فوق مثال بودن مثال خیر حاکی از آن است که عقل به مرحله‌ای می‌تواند برسد که دیگر مثال خیر را نه در قالب فهم و درک وجودی و تصور کلی دریابد، بلکه به نوعی رویارویی و رؤیت دست یابد، به عبارت دیگر با خود شی مواجه شود.

۱۰. درک عقلی امور در قالب وجود و لاوجود، شباهت و عدم شباهت، همان و غیر، واحد و اعداد دیگر، فرد و زوج و غیره که در کل ویژگیهای مشترک اشیا هستند (Ibid: 185c-d) یقیناً در قالب قضایا و احکام ارائه می‌گردد. اما شناخت بی‌واسطه از نوع رویارویی و رؤیت در قالب قضایا در نمی‌آید. مقام استدلال یا دیانویا که در مرحله‌ی سوم از تمثیل خط واقع است تماماً بر حرکت فکری عقل ناظر است آنهم با دست مایه‌ی ویژگیهای مشترک. منتها رویکرد عقل در این حرکت فکری نزولی است نه صعودی. از مسلمات و مفروضات به نتایج فرود می‌یابد. رویکرد از نوع برتر که همان نوئزیس است به تخریب فرضها می‌پردازد و آن ویژگیهای مشترک را به نخستین مبدأ مطلق و نامشروط همه چیز منتهی می‌سازد. اگر تبیین همه چیز به صورت تبیین عقلی و معلل ساختن آنها به مثل و تبیین خود مثل در تعلیل آنها به علت فاعلی و غایی خیر است، دیگر چنین تعلیلی در خصوص خود مثال خیر مطرح نخواهد بود؛ زیرا او خیر و زیبایی بالذات است؛ لذا معرفت وی بدین اعتبار فراتر از درک عقلی در قالب احکام کلی و مفهومی خواهد بود. اما فراموش نکنیم آنچه مطرح شد، گویی ترسیم معرفت در مقام نظر بود و از آنجا که معرفت آدمیان در عالم کنونی معرفت غیر محض و ناقص خواهد بود که به تعبیری دیگر، رونوشت‌های ناقص معرفت و حکمت مطلق و محض (مثال معرفت) است، انتظار تحقق آن معرفت در مقام عمل به نحو کامل منتفی است. لذا در پایان حرکت فکری عقل اگر شهود و رؤیت حقیقت‌علی و نخستین رخ دهد، جز نظری کوتاه و ناگهانی نمی‌تواند باشد چون رهایی انسان از تن و تخلق وی به فضایل کامل نیست و نخواهد شد مگر پس از مرگ و همان‌طور که افلاطون در فقره 532a-b جمهوری هم تلویحاً به آن اذعان دارد، این رؤیت نیز توسط عقل، یعنی همان پاره‌ی الهی نفس صورت می‌گیرد.

۱۱. مثال خیر در همه جا حضور، ظهور و جریان دارد و بدون آن نه تنها شهود خود مثال خیر، بلکه هیچ شناختی امکان ندارد. شهود، سرانجام دیالکتیک صعود و سرآغاز دیالکتیک نزول، با اشراق مثال خیر است. در دیالکتیک صعود از طریق همین اشراق مثال خیر است که شهود در پایین‌ترین مرتبه (شهود حسی) رخ می‌دهد تا به شهود در بالاترین مرتبه برسیم. به عبارت دیگر در دیالکتیک صعود، این نور ابتدا کثرات را به ما نشان می‌دهد، سپس با پیراسته کردن عقل می‌توان این کثرات را کنار زد، از آنها عبور کرد و به سمت وحدت یا شهود آن واحد رسید، یعنی عقل سرانجام یک واحد مطلق را دیدار خواهد کرد. جایی که وحدت است، جایی که

رویت این وحدت حاصل شد، دیگر من و اویی نیست و در اینجاست که مدرک و مدرک با هم متحد می‌شوند. در دیالکتیک نزول دیگر این کثرات نیست، همه چیز را با وحدت دیدن است، اشراق در دیالکتیک نزول بی‌واسطه است و عقل هر حقیقتی را با مثال خیر می‌بیند.

نتیجه

۱. بر اساس آنچه گفته شد، از بین مفسران مذکور افلاطون، فلوطین، تیلور، تسلر، گاتری و رایینسون؛ شهود نزد افلاطون را تأیید کرده‌اند. شاید بتوان گفت که فلوطین، تیلور و تسلر بهتر از همه توانسته‌اند، آن را نشان دهند؛ زیرا علاوه بر شهود، ویژگی‌های آن را نیز به خوبی نشان داده‌اند که این ویژگی‌ها با شهود عقلی در مورد مثال خیر همخوانی دارد، شهودی که به زعم تیلور همخوانی‌هایی با عرفان تمامی اعصار دارد و رایینسون آن را به زیبایی به تصویر می‌کشد. همان‌طور که رایینسون اذعان دارد (ر.ک: ص ۱۲)، در شهود عرفانی متعارف، می‌توان بدون طی کردن مراتب پایین‌تر شناخت، به مراتب بالاتر دست یافت؛ این در حالی است که از نظر افلاطون طفره در مراتب شناخت محال است و تا زمانی که شخص مرحله‌ی پایین را طی نکند، به مرتبه‌ی بالاتر دست نخواهد یافت؛ بنابراین شهود، پاداشی است، برای جریان تفکر بحثی روشمند که بدون آن جریان، قطعاً شهود هم محقق نخواهد شد. گاتری، شرح رایینسون از نقش شهود و اندیشه‌ی بحثی در افلاطون را، بهترین شرح در دوره‌ی جدید دانسته است (Guthrie, 1978: 403).

۲. آثار افلاطون نظام دقیق و مشخصی از مثل به ما ارائه نمی‌دهد؛ یعنی نظامی که در درون آن بتوان رابطه‌ی هر مثال را با مثال دیگر دریافت. بیانات افلاطون فقط حاکی از آن است که «مثال خیر» در رأس همه‌ی مثل قرار دارد و رویت آن هدف نهایی فلسفه است؛ اما می‌توان استنباط کرد که مثال خیر شرط هر معرفتی است. سعی افلاطون بر آن است تا نشان دهد، برای تفکر باید به سمت وحدتی برویم که ما را به سوی شرحی منسجم از کل واقعیت به عنوان یک نظام سوق دهد؛ وحدتی که در آن زوال کثرت است، یعنی جایی است که دیگر استدلال و قیاس نداریم، زمانی که این کثرات زایل شدند و از استدلال بالاتر رفتیم به وحدت می‌رسیم. این اصل وحدت بخش به کثرات، همان مثال خیر است که هر چیز در جهان، در پرتو ارتباطش با مثال خیر تبیین می‌شود؛ به بیانی دیگر مثال خیر تبیین‌غایی عالم است؛ شناخت آن عالی‌ترین علم است و سلوکی که با آن به رویت این امر واحد نزدیک می‌شویم؛ دیالکتیک است. کسی که با وجود راهنما پیوسته در سیر و سلوک دیالکتیکی باشد، روز به روز به نظم جهانی و در رأس آن به امور الهی تشبیه بیشتری یافته و در نتیجه با کل نظام و امور الهی هماهنگ می‌شود و در نهایت شایستگی اشراق مثال خیر بر عقل را یافته به یاری چنین اشراقی از جانب او به ادراک مثل و در نهایت به رویت مثال خیر نائل می‌شود؛ زیرا باید بین عالم و معلوم سنخیتی وجود داشته باشد و تا زمانی که این سنخیت با عالم مثال برای فرد حاصل نشود؛ چنین شناختی میسر نخواهد شد. بر

این اساس در بحث از معرفت به مثل می‌توان گفت، شهود عقلی که در آن دیگر تمایز عالم و معلوم برداشته شده است و عالم و معلوم با یکدیگر متحد شده‌اند، در حد این دنیا، بر مثال خیر اطلاق‌پذیر است و شهود عقلی که در آن این تمایز محفوظ است به سایر مثل تعلق می‌گیرد. به بیان دیگر همان‌طور که ژان وال نیز معتقد است «اصطلاح شهود نه تنها در نزد فیلسوفان مختلف معانی مختلف می‌یابد؛ بلکه در زبان یک فیلسوف هم بر حسب موارد، معانی و اعتبارات متفاوت به آن داده می‌شود... در فلسفه‌ی افلاطون آنچه می‌توان آن را شهود مثل نامید متفاوت است با آنچه آن را شهود خیر مطلق می‌توان خواند که در فوق مثل و بالتبع اصل و منشأ آنهاست» (ژان وال، ۱۳۷۰: ۵۷۵-۵۷۴).

پی‌نوشت‌ها

۱- به زعم برخی از مفسران افلاطون، دلیل اینکه افلاطون معرفت را قوه‌ی خطناپذیر می‌داند این است که وقتی کسی به قضیه‌ای معرفت دارد، آن معرفت، او را به حقیقت آن قضیه متعهد می‌کند؛ در حالی که در عقیده چنین تعهدی درباره‌ی حقیقت قضیه وجود ندارد (Crombie, 1969, V.II: 34).

۲- فلوطین معتقد است برای صعود فیلسوف به جهان معقول «نخست باید او را با علوم ریاضی آشنا سازند تا به هستی چیزهای بی‌جسم اعتماد کند و به اندیشیدن درباره‌ی آنها خو بگیرد. چون از آموختن ریاضیات فارغ شد باید به او دیالکتیک بیاموزند تا در این دانش نیز به کمال برسد» (فلوطین، رساله سوم، انثاد اول: ۷۳).

۳- به زعم فلوطین، دیالکتیک «توانایی اندیشیدن منظم درباره‌ی هر چیز و یافتن مفهوم آن است؛ یعنی گفتن اینکه خود آن چیز چیست، چه فرقی با چیزهای دیگر دارد و چه وجه اشتراکی با آنها... چند گونه موجود حقیقی هست... دیالکتیک درباره‌ی نیک و غیر نیک نیز سخن می‌گوید... ناب‌ترین بخش عقل و اندیشه است... به ضرورت باید با هستی حقیقی... سر و کار داشته باشد» (فلوطین، رساله سوم، انثاد اول: ۷۴-۷۳). به اعتقاد برخی فقط دیالکتیک معرفت محض است؛ یعنی معرفتی که با چیزی آمیخته نشده است (Crombie, 1969, V.II: 37).

۴- از آثار افلاطون برمی‌آید که او معرفت (Knowledge) و فهم (Understanding) را به یک معنا می‌گیرد؛ برخی از مفسران افلاطون نیز این مطلب را تأیید می‌کنند (Crombie, 1969, V.II: 1; Fine, 1999: 229).

۵- از سوی دیگر، افلاطون در جمهوری بارها (Republic, V: 478c-d; 479c-d) معرفت را با توجه به متعلق آن - آنچه که هست - چیزی روشن و درخشان می‌داند؛ یعنی به زعم او معرفت نوعی انکشاف و ظهور است.

۶- فلوطین علت اینکه «نیک» را «واحد» می‌نامیم به این دلیل می‌داند که با این نام هم کثرت را از او سلب کنیم؛ و هم جوینده با چنین بسیط مطلق پژوهش خود را آغاز کند (فلوطین، ۱۳۶۶، رساله پنجم، انثاد پنجم: ۷۲۸).

۷- به باور فلوطین، نیروی تفکر روح «تصویرهای حاصل از ادراک حسی را می‌آزماید و به هم پیوند می‌دهد؛ یا از هم جدا می‌کند... و با یاری گرفتن از آگاهی، دریافتهای تازه را می‌شناسد و با دریافت‌هایی که پیشتر به دست آورده بود، می‌سنجد و این جریان همان چیزی است که یادآوری می‌خوانیم» (فلوطین، رساله سوم، اناد پنجم: ۶۸۸). این دریافتهای فلوطین یا از جهان محسوس است و یا از جهان معقول؛ اما فعالیت روح منحصر به این نیست؛ عقل با جزء متفکر روح فرق دارد و در مقامی برتر از روح است (نک: همان: ۶۹۴-۶۹۰).

منابع

- استیس، والتر ترنس. (۱۳۸۶)، تاریخ انتقادی فلسفه‌ی یونان، ترجمه یوسف شاقول، قم، دانشگاه مفید.
- بریه، امیل. (۱۳۷۴)، تاریخ فلسفه، ج ۱، ترجمه علی‌مراد داوودی، تهران، نشر دانشگاهی.
- بورمان، کارل. (۱۳۷۵)، افلاطون، ترجمه حسن لطفی، تهران، طرح نو.
- صدرمجلس، مجید. (۱۳۸۷)، «افلاطون و تفکیک مثال زیبایی از مفهوم کلی زیبایی در مهمانی»، پژوهش‌های فلسفی، بهار و تابستان ۸۷، سال ۵۱، شماره مسلسل ۲۰۳، تبریز، نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز.
- فلوطین. (۱۳۶۶)، دوره آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۲جلد.
- گمپرتس، تتودور. (۱۳۷۵)، متفکران یونانی، ج ۲، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- وال، ژان. (۱۳۷۰)، بحث در مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی و همکاران، تهران، خوارزمی.
- Copleston. S. J, Frederick (1993), A History of Philosophy Vol. I: Greece and Rom: From the Pre-Socratics to Platinus; Image books Doubleday, New York and London.
- Crombie, I. M (1962),An Examination of Plato sdoctrines, Tow V, Routledge & Kegan Paul, London.
- Fine, Gail (1999), Plato sMetaphysics and Epistemology, oxford university press, New York.
- _____ (2004), Plato on Knowledge and Forms: Selected Essay Gail Fine, Oxford University Press, U.S.A.
- Gosling, J. C. B. (1973), Plato, Routledge & Kegan Paul, London.
- Guthrie, W.K.C. (1975), A History of Greek Philosophy; Plato: The man and his dialogues earlier period; Vol. IV, Cambridge university Press, London.

— (1978), A History of Greek Philosophy: The Later Plato and Academy; Vol. V, Cambridge University Press, London, New York.

—Lewis, Frank. A. (1981), Knowledge and the Eyewitness: Plato Theaetetus 201a-c ; Canadian Journal of Philosophy, Volume XI, Number 2.

—Liddell H.G & Scott. R, (1996), Greek-English Lexicon: With a Revised Supplement by Sir Henry Stuart Johns, Clarendon press, Oxford.

—Plato (1997), complete works; Edited with John M. Cooper, Hackett publishing company, Inc., U.S.A.

—Taylor, A.E. (1955), Plato the Man and His Works; Methuen and co. ltd, London.

—Zeller, Eduard (1980), outlines of the history of Greek philosophy; translated by: I. R. Palmer, Dover Publication, New York.

— (1876), Plato and Older Academy; translated by: Frances Alleyne, Sarah and Goodwin Alfred, Longmans, Green and Co, London.

