

محاورة‌ی فایدون: معرفت محض و امتناع آن در دنیا

مجید صدرمجلس^۱

چکیده

در محاوره‌ی فایدون، افزون بر موضوع اصلی که اثبات جاودانگی نفس است، یکی از موضوعات فرعی عبارت است از ادعای افلاطون مبنی بر اینکه حصول معرفت محض، طی زندگی دنیوی ناممکن است. نوشته‌ی حاضر نخست، به دنبال توصیف و تبیین همین مدعا است. سپس می‌کوشیم با استفاده از مطالب خود محاوره، به تبیین معنای معرفت محض پردازیم. برای معرفت محض، دو معنی ممکن ارائه کرده‌ایم: الف- معرفت محض به معنی شناخت بی‌واسطه و ب- معرفت محض به معنی مثال معرفت (خود معرفت). همچنین تلاش می‌کنیم تا بر پایه‌ی این دو معنا از معرفت محض، دو دلیل در اثبات مدعای افلاطون بیان کنیم: دلیل نخست از راه تفکیک شناخت بی‌واسطه از شناخت باواسطه و دلیل دوم از راه امتناع رسیدن تقلید به مثال خودش. مطالب فایدون، از بابت موضوع بحث، گاهی کوتاه و اندک است. هم با تفصیل مباحث و هم با برگرفتن نکته‌هایی از جاهای دیگر محاوره و بازسازی آنها، کوشیده‌ایم دلایل را تقریر و اقامه کنیم.

واژگان کلیدی: افلاطون، فلسفه به مثابه تمرین مرگ، معرفت محض، شناخت بی-واسطه، مثل.

تاریخ دریافت: ۹۴/۶/۱۹؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۱۱/۲۱

۱. عضو هیأت علمی گروه فلسفه دانشگاه تبریز، sadremajles@tabrizu.ac.ir

مقدمه

محاورة فایدون اساساً به بحث از تعریف نفس و اقامه دلیل‌هایی در اثبات جاودانگی نفس می‌پردازد. اما علاوه بر موضوع اصلی، برخی موضوعات فرعی نیز مطرح می‌شود که از آن جمله است قول به فعالیت فلسفی به معنای دوری گزیدن از حواس و بدن تا حد ممکن (مرگ اختیاری) و حصول معرفت محض پس از فرارسیدن مرگ (فایدون): بندهای ۶۷-۶۴). افلاطون طی بندهای ۶۷-۶۶ از محاوره، آشکارا مدعی است که طی زندگی دنیوی، به معرفت محض نزدیک‌تر می‌شویم، اما هرگز بدان نمی‌رسیم.

در نوشته حاضر دو هدف عمده داریم: هدف نخست، توصیف ادعای افلاطونی است مبنی بر اینکه طی زندگی دنیوی معرفت محض، دست‌نیافتنی است. اما وصف محض در عبارت معرفت محض و مفاهیم مانند آن، مبهم است. بنابراین لازم خواهد بود به سراغ تبیین معنای معرفت محض برویم. همچنان که عنوان نوشته حاضر نیز نشان می‌دهد، کوشش ما به امکانات و مطالبی محدود است که از محاوره فایدون به دست می‌آید. در تبیین مفهوم معرفت محض به دو معنا رسیده‌ایم: الف- معرفت محض به معنی شناخت بی‌واسطه؛ ب- معرفت محض به معنی مثال معرفت (یا خود معرفت).

هدف دوم ما عبارت است از تبیین و تقریر دلیل‌هائی به منظور اثبات مدعای افلاطون. جا دارد پرسیم که چرا طی زندگی دنیوی معرفت محض، دست‌نیافتنی است؟ با استفاده از امکانات محاوره فایدون و در نظر گرفتن معرفت محض به هر یک از دو معنی تبیین شده، شاید بتوانیم دو دلیل برای اثبات مدعا تقریر کنیم.

از لابه‌لای سخنان افلاطون، گاهی مطالبی را تفصیل بخشیده و گاهی هم از بحثی دیگر، نکته‌ای را برگرفته و پس از بازسازی آن را به عنوان دلیل مطرح ساخته‌ایم: دلیل نخست که بر معرفت محض به معنی شناخت بی‌واسطه ناظر است، عبارت است از دلیل از راه تفکیک شناخت بی‌واسطه از شناخت باواسطه. دلیل دوم که بر معرفت محض به معنی مثال معرفت ناظر است، عبارت است از استدلال از راه امتناع رسیدن تقلید به مثل. به نظر می‌رسد هر دو دلیل، بر مبنای مشترکی دارند که ضمن مقاله، سعی شده است این نکته نیز نادیده گرفته نشود.

معرفت محض که در محاوره فایدون ادعا شده، بخشی اندک از مباحث مفصل

افلاطون در زمینه معرفت‌شناسی است. قول به معرفت محض در محاوره نام‌برده با آراء دیگری مانند حیات پیشین نفس و بقای آن پس از مرگ، تفکیک عالم معقول از جهان محسوس و نظریه یادآوری، همراه است. از محاوره فایدون نمی‌توان انتظار داشت که به-تفصیل، از مسأله معرفت و جوانب مختلف آن سخن گوید؛ چون هدف اصلی محاوره بیان دلیل‌هائی در اثبات بقای نفس پس از مرگ است. افلاطون مرتبط با این موضوع اصلی، از وجود نوعی نسبت میان معرفت با مرگ (به هر دو معنی اختیاری و اجباری کلمه) صحبت می‌کند. طرح این نوشته نیز درنگ روی همین نکته بوده است تا به تبیینی از امتناع معرفت محض در دنیا دست یابد. البته تبیین مدعای افلاطون در محاوره فایدون، به معنای آن نیست که در محاوراتی مانند جمهوری، ثنای تنوس، سوفسطائی و جز این‌ها نیز باز وی به همان ادعا پایبند است. به مقتضای عنوان و طرح نوشته حاضر، از این آثار بحثی نشده است؛ زیرا مجال و بیان ویژه خود را می‌طلبد تا به صورت نسبی حق مطلب ادا گردد.

مدعای اصلی: در دنیا، معرفت محض دست‌نیافتنی است.

گفتیم که دو موضوع از موضوعات فرعی در محاوره فایدون عبارت‌اند از قول به فعالیت فلسفی به معنای مرگ اختیاری و حصول معرفت محض پس از مرگ. از این دو موضوع، اولی بر فعالیت دنیوی آدمیان ناظر است و دومی بر احوال پس از دنیا. البته هر دو موضوع مرتبط‌اند. برای نشان دادن این پیوند و به‌ویژه به منظور توصیف موضوع اصلی بحث، بهتر است قسمتی از متن فایدون را بنگریم که ضمن آن حصول معرفت محض طی زندگی دنیوی، ناممکن تلقی می‌شود.

افلاطون می‌گوید:

«سقراط: ... بدن ... مانع از آن است که نگاهی گذرا به حقیقت افکنیم. به‌واقع ما متقاعد شده‌ایم که اگر قرار باشد از چیزی به معرفت محض (καθαρος γνῶσις=pure knowledge) دست یابیم، باید از بدن رهائی یافته، اشیاء را به‌طور مستقل و با خود نفس ببندیشیم. اگر بر پایه استدلال داوری کنیم، به نظر می‌رسد حکمتی که آرزومند آن بوده و معترفیم که دل‌های خویش را بدان سپرده‌ایم، تنها هنگامی حاصل خواهد شد که ما نه در قید حیات [دنیوی]، بلکه مرده باشیم. زیرا تا وقتی که در مصاحبت با بدن به‌سر می‌بریم، امکان ندارد به چیزی معرفت محض داشته باشیم؛ در این صورت یکی از دو

مورد درست است: یا تحصیل معرفت، به هیچ وجه ممکن نیست یا صرفاً پس از مرگ است که معرفت به دست می آید - زیرا نه تا هنگام مرگ، بلکه پس از مرگ است که نفس مستقل خواهد شد؛ یعنی از بدن رهائی خواهد یافت. به نظر می رسد تا وقتی که زنده هستیم، پیوسته به معرفت نزدیک تر خواهیم شد؛ مشروط بر اینکه تا حدی که می توانیم از تماس و مصاحبت با بدن خودداری ورزیم؛ مگر هنگامی که آنها [امور بدنی] مطلقاً ضروری اند؛ و به جای آنکه اجازه دهیم که با طبیعت جسم آلوده شویم، خود را از آن پیراسته سازیم تا اینکه خود خداوند ما را رهائی بخشد.» (فایدون: e-d ۶۶، a ۶۷)

مدّعی اصلی که هدف این نوشتار توصیف، تبیین و اقامه دلیل هائی در تأیید آن است، طی متن نقل شده نمایان است. نکات کلیدی متن را به صورت ذیل می توان برشمرد: ۱- ما آدمیان آرزومند حکمت یا معرفت محض هستیم. ۲- تحقق معرفت محض به وجود فاعل شناسائی (نفس عاقله ای که از قید تن و حواس رها شده باشد) و متعلق شناسائی منوط است. ۳- تا وقتی که در دنیا به سر می بریم، به هیچ وجه به آرزوی خود نخواهیم رسید؛ هر چند که تلاش کنیم تا حد ممکن از حواس و بدن دور باشیم. در دنیا فقط می توان به معرفت محض نزدیک تر شد. مطلب فوق، بخشی از مقدمات اثبات مدّعا است. لیکن با تبیین معنای معرفت محض، بهتر و دقیق تر از آنچه گفته شد، می توان به مراد افلاطون نزدیک شد. از بندهای نقل شده، مستقیماً به دست نمی آید که متعلق معرفت محض، چه چیزی است؛ لیکن از پس و پیش آن نقل قول ها، یعنی بندهای ۶۵ و ۶۷، حاصل می شود که منظور افلاطون طبیعت های واقعی هر چیز مانند خود زیبایی، خود خیر و مانند آنهاست. ذیل عنوان بعدی از نوشته حاضر به نقل و بحث مطلب خواهیم رسید.

به زعم ما ضمن نقل قول که گفته می شود:

«... اگر قرار باشد به معرفت محض (pure knowledge) از چیزی دست یابیم، باید از بدن رهائی یافته، اشیاء را به طور مستقل و با خود نفس بیندیشیم.»

یکی دو نکته مهم و شاید مبهم وجود دارد. ابهام در معنای معرفت محض، شایسته درنگ است. حتی قول به اینکه «... حکمتی که آرزومند آن بوده، معترفیم که دل های خویش را بدان سپرده ایم ...»، باز کمکی به رفع ابهام نمی کند؛ چون تنها به بیان مترادف

بودن حکمت با معرفت محض ناظر است. به عبارت دیگر باید معنای حکمت یا معرفت محض را تبیین کرد و براساس آن، به فهم متن افلاطون نزدیک شد.

پیش از آن که بخواهیم به تبیین معنای معرفت از نگاه متفکران پردازیم، بهتر است نتیجه‌گیری خود افلاطون را از گفته‌اش بخوانیم. ادامه نقل قول واقع در صفحه پیش، چنین است:

«... بدین طریق با حفظ خویشتن از نادانی‌های جسم، شاید به مصاحبت کسانی دیگر همانند خودمان دست یابیم و نسبت بدانچه محض است - یعنی احتمالاً به حقیقت - معرفت مستقیم به دست آوریم؛ زیرا بی تردید نقض عدالت کلی خواهد بود اگر شخصی که محض نیست، به ساحت محض دست یابد.» (فایدون: ۶۷a-b).

افلاطون ضمن بند دیگری، دوباره مدعی است که دوستدار راستین حکمت، نگران مرگ نخواهد بود؛ چون سخت معتقد بدین امر است که حکمت (*sophia*) در هیچ جایی به جز دنیای دیگر حاصل نخواهد شد (همان، ۶۸a-b). طبق آنچه بیان شد، آشکار است که افلاطون، رسیدن به معرفت محض را به بعد از مرگ موکول می‌کند. ثانیاً بر آن است که علم به متعلق محض، مستلزم وجود فاعل شناسای محض است.

اکنون پرسش این است که معرفت محض، چگونه معرفتی است که در دنیا حاصل نمی‌تواند بشود؟ آیا با توسل به خود محاورة فایدون، می‌توان معنای معرفت محض و امتناع حصول آن در دنیا را مبرهن ساخت؟

آراء برخی از متفکران راجع به معنای معرفت محض در محاورة فایدون

معمولاً در ترجمه‌های انگلیسی رایج از محاورة فایدون، عبارت 'pure knowledge' (معرفت محض) در ترجمه عبارت یونانی 'καθαρως γνῶναι' به چشم می‌خورد. از این جمله است ترجمه‌های ۱- بلاک (Bluck, R. S., *Plato's Phaedo*), ۲- تردنیک (Tredennick, H., *Phaedo*, in: *The Collected Dialogues of Plato*), ۳- گراب (Grube, G. M. A., *Plato*, ed. Hamilton, E. and Cairns, H.), و ۴- اطلاعات (Phaedo in: *Plato, Complete Works*, ed. John M. Cooper). کتاب‌شناختی بیشتر، در فهرست منابع آمده است. شایسته ذکر است که متون نقل شده از

افلاطون را، از ترجمه انگلیسی تردنیک برگرفته‌ایم. هرچند که ترجمه اخیر، جزو مجموعه‌ای به نام *واپسین روزهای سقراط*، به فارسی نیز ترجمه و چاپ شده‌است.

برخی از متفکران در باب معنای معرفت محض، به صورت سطحی نظر کرده‌اند. بلاک در اثر خویش که شامل ترجمه و توضیحاتی در باره متن *فایدون* است، عملاً به تکرار سخنان افلاطون پرداخته است (Bluck, 2010: 46). گمپرتس در باره معرفت محض حرف خاصی نداشته و در بیان مطلب افلاطون، تمایلات جسمانی را مانع وصول به "شناسایی ناب" می‌شمارد (گمپرتس، ۱۳۷۵، ج ۲: ص ۹۷۲). عده‌ای از متفکران به جای معرفت محض، تعبیرهای دیگری بیان کرده‌اند که برای روشن تر شدن معنای مطلب، به نظر نمی‌رسد چندان کمکی کنند. گواردینی می‌گوید: «آنچه ماهیت، ایده و شیء فی‌نفسه را درمی‌یابد حواس نیست؛ بلکه قدرت بینش روح است. از این بینش و دریافت، "شناسایی حقیقی" پدید می‌آید و با این نوع شناسایی، شیء فی‌نفسه روی می‌نماید و شناسنده در روشنایی حقیقت گام می‌نهد.» (گواردینی، ۱۳۷۶: ص ۱۷). گاتری در گزارش قسمت مربوط به معرفت محض، از عبارت "معرفت کامل" (complete knowledge) بهره می‌برد. او می‌گوید: «در این دنیا، معرفت کامل را نمی‌شود به دست آورد...» (Guthrie, 1969: 328، گاتری، بی‌تا، ج ۱۴: ص ۲۰۴). بورمان در خصوص این مباحث، از تعبیر «شناخت مطلق» استفاده کرده و اینکه این نوع شناخت به متعلق‌هائی مانند خود برابر، نیک یا زیبای مطلق ناظر است (بورمان، ۱۳۸۷: ص ۱۲۷). به نظر می‌رسد تعبیر شناسایی حقیقی، معرفت کامل و شناخت مطلق نیز چندان تفاوتی با تعبیر معرفت محض ندارند و خود نیازمند تبیین هستند!

بعضی از متفکران، گامی فراتر نهاده و متذکر نکته یا نکته‌هائی شده‌اند. اگر متفکران را از این چشم‌انداز بنگریم، شاید بتوانیم دو گونه ذهنیت را تشخیص دهیم: ۱- ذهنیتی که معرفت محض را به معنی عقل و استدلال محض می‌گیرد و ۲- ذهنیتی که معرفت محض را به معنی رؤیت عقلی یا شناخت بی‌واسطه می‌شمارد. البته اینکه این شناخت بی‌واسطه نوعی آگاهی عرفانی باشد یا نه، خود تقسیم فرعی تری است.

برای ذهنیت نخست، می‌توان استیس، نورمن گالی و دیوید بُستک را نام برد. استیس نه در خصوص محاوره *فایدون*، بلکه به طور کل در باره معرفت از نگاه افلاطون می‌گوید:

«معرفت، عقیده‌ای نیست که بر غریزه یا شهود بنا شده باشد. معرفت، مبتنی بر عقل است. این درست همانند آن است که گفته شود معرفت مبتنی بر مفاهیم است؛ چرا که عقل قوه مفاهیم است.» (استیس، ۱۳۸۵: ص ۱۷۷). به تعبیر گالی، فعالیت نفس در تحصیل حقیقت و واقعیت، آن هم به نحو عاری از تعصب، فقط با تعقل محض (pure reasoning) انجام می‌پذیرد (Gulley, 1962: 24). بُستک می‌گوید: «آنچه فیلسوف بدان می‌پردازد به نام "تعقل" (to logizesthai، فایدون: ۶۵c) خوانده شده و به مثابه نیل به مُثل "صرفاً به وسیله عقل محض"، توصیف می‌گردد (فایدون: ۶۶a). در تعقیب این هدف، فیلسوف پیشاپیش نفس خویش را از بدن خود، تا حدی که می‌تواند، جدا می‌سازد. فیلسوف در این مسیر برای جدائی کامل که مرگ برآورده می‌نماید، تمرین می‌کند. چه بسا باید نتیجه بگیریم که تعقل محض به مرحله حالت جدائی [روح از بدن] هم تداوم خواهد یافت؛ اما امر دیگری ادامه نخواهد یافت.» (Bostock, 2002: 25-6).

تعبیر تعقل محض، نشان می‌دهد که ما باید سعی کنیم با حرکت فکری گذر از مقدمات به نتیجه، به سراغ حقایق مورد نظر افلاطون برویم. در این حرکت فکری باید خود را از تعصب و غرض یا التفات به جنبه‌های حسی، دور نگه داریم. نکته شایسته ذکر در بیان بُستک آن است که، فرایند تعقل محض ممکن است در حالت پس از مرگ نیز ادامه یابد. در این صورت می‌توان نتیجه گرفت که میان شناخت دنیوی با شناخت پس از مرگ، تفاوت ماهوی وجود ندارد و عقل و تعقل محض پس از مرگ، صورت منقح‌تر عقل و تعقل پیش از مرگ است؛ مشروط بر آنکه خود بُستک، جزو کسانی باشد که فکر می‌کنند پس از مرگ فقط عقل و تعقل محض، برقرار خواهد بود؛ چون خود وی از دو رأی در باب چگونگی وجود نفس پس از مرگ، گزارش به دست می‌دهد: یکی حالت «عقل و تعقل محض» بدون آرزو و هوس و دوم حالت «عقل و تعقل محض» با آرزو و هوس (Bostock, 2002: 29).

برای ذهنیت دوّم یعنی معرفت محض به معنی شناخت بی‌واسطه، می‌توان از تیلور و شرف الدین خراسانی نام برد. تیلور ضمن گزارش معاورۀ فایدون می‌گوید: «هنگامی که در بدن هستیم، درست به همان اندازه که نفس خویش را بر خودش متمرکز ساخته و توجه آن را از بدن دور می‌نمائیم، به خیر اعلای خودمان (our supreme good)

نزدیک‌ترین رهیافت را می‌یابیم.» (Taylor, 1949: 181). تیلور مسأله تمرین مرگ (فایدون ۶۴a) و آرزوی آن را قرینه یونانی برای سلوک عرفانی (mystical way) در دین مسیحیت می‌شمارد و مدعی است که: «اندیشه‌های بنیادین هر دو مفهوم [تمرین مرگ و سلوک عرفانی] عبارت از این است که برای آدمیزاد یک خیر اعلی (supreme good) هست که به موجب طبیعتش، ممکن نیست "در دنیا" به دست آید. بنابراین بهترین زندگی، توجه بدین است که خود را برای بهره‌مندی از این خیر "ازلی" (eternal) در ورای مرزهای وجود جسمانی خویش، آماده سازیم.» (Ibid: 181-182).

اگر معرفت محض را، طبق رأی تیلور همان رسیدن به خیر اعلی بشماریم، در این صورت به نظر می‌رسد وی، تمرین مرگ یا سلوک عرفانی را تمهیدی برای رسیدن به معرفت محض یا دیدار حقیقت خواهد شمرد. سلوک عرفانی یا تمرین مرگ، نوعی تقرّب و تعالی به خیر اعلی است؛ منتها این خیر اعلی به موجب طبیعتش، در دنیا تحقق نمی‌یابد. قول به خیر اعلی، به نظر می‌رسد نشان‌دهنده توجه تیلور به مطلب واقع در بند ۶۹e از محاوره فایدون هم باشد؛ بندی که افلاطون طی آن از خویشنداری و شجاعت سخن به میان آورده، حکمت را نوعی تزکیه (καθαρσις=purification) می‌شمارد. شرف‌الدین خراسانی می‌گوید: «چهارمین مرحله شناخت، اندیشیدن یا تعقل است که همان علم یا شناخت حقیقی است. این واپسین هدف است که هر چند نمی‌توان به آن رسید، اما باید در راه دست‌یابی به آن کوشید. چنانکه در آغاز، از «نامه هفتم» نقل شد، شناخت حقیقی «شهودی است که پس از کوشش‌های بسیار، ناگهان دست می‌دهد». در مرحله تعقل هیچ عنصر حسی یا محسوس یافت نمی‌شود و نیز هیچ‌گونه مفروضی مطرح نیست (نک: جمهوری ۵۱۱-۵۱۰).» (مدخل افلاطون، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۹، ستون دوم: ص ۵۷۵). به نظر می‌رسد خراسانی افزون بر دو ارجاع ذکر شده، گوشه چشمی هم به مطلب فایدون دارد؛ چون که شناخت حقیقی را واپسین هدف و غیرقابل-رسیدن می‌شمارد. البته نمی‌توان نوعی تعارض را نادیده گرفت: مترادف شمردن اندیشیدن یا شناخت حقیقی (که نمی‌شود بدان رسید) با شهود ناگهانی (که دست‌یافتنی است)، کار راحتی نیست! به هر حال اگر بخوئیم از چندین متن، برای تبیین مطلبی بهره

بگیریم، ممکن است دچار چنین تعارضی بشویم.

در خصوص ذهنیت دوم می توان از دو نفر دیگر نیز نام برد که دو نوع معرفت دست اول و دست دوم را در تبیین معنای معرفت محض تفکیک می کنند. نیکلاس وایت ضمن بیان دیدگاه افلاطون در خصوص اعتماد نکردن به شایعه (hearsay)، بر لزوم کسب معرفت دست اول (information firsthand) تا حد ممکن، اشاره می کند (White, 1993: 65). او با توجه به معرفت محض در بندهای ۶۷-۶۶ و به ویژه در اشارت به مطلب بند d-115c از محاوره فایدون مبنی بر یکی بودن شخص با نفس خویش، می گوید: «با این رأی، افلاطون آشکارا معتقد است که تحصیل آگاهی از راه به کار بردن حواس خویش (که بخشی از بدن شخص هستند، فایدون d-64 و بعد)، نتیجتاً موردی از کسب آگاهی به صورت دست دوم (gaining information at secondhand) است.» (Ibid: 65).

به نظر می رسد تقابلی که وایت میان معرفت دست اول با معرفت دست دوم می - گذارد، نشان دهنده گونه ای تفاوت ماهوی میان دو گونه معرفت خواهد بود؛ طوری که معرفت دست اول بر بی واسطه بودن علم نفس عاقله دلالت دارد و معرفت دست دوم بر دخالت و وساطت حواس تأکید دارد. اگر منظور وایت چنین باشد، در این صورت به نظر می رسد، تأکید وی بر لزوم معرفت دست اول، با قول افلاطون مبنی بر به دست نیامدن معرفت محض در دنیا، متعارض است؛ مگر آنکه تأکید وی بر لزوم معرفت دست اول را تلاش برای نزدیک تر شدن به معرفت محض یا دست اول، تلقی کنیم.

لودویگ شن درباره مطلب مورد بحث از محاوره فایدون می گوید: «در تحلیل نهائی، معرفتی که او [فیلسوف] به دنبال آن است معرفت نخستین (primary knowledge) است که به همان اندازه که زماناً نخستین است، منطقاً نیز نخستین است. معرفت دست دوم (second-hand knowledge) که وجود معرفت دست اول (first-hand knowledge) را پیش فرض می گیرد، آرزوی فیلسوف را فراهم نمی آورد؛ بلکه تنها جستجوی وی را تشدید می بخشد.» (Chen, 1992: 11). شن در ادامه، به تبیین دو گونه شناخت می پردازد: یکی تفکر بحثی (discursive thought) و دیگری رؤیت یا بینش عقلی (intellectual seeing/vision). او به دو دسته افعال در متن محاوره اشاره

می‌کند: ۱- *logizesthai* (تعقل، فایدون ۶۵c و ۶۶a)، *dianoeisthai* (فهمیدن، فایدون ۶۲a و ۶۵e) و ۲- *theasthai* (مشاهده کردن، فایدون ۶۶e و ۸۴b) و *theorein* (نظر کردن، فایدون ۶۵e)؛ شن فکر می‌کند که افعال دسته دوم به حالت عمل خودبه-خودی و بینش عقلی دلالت دارند (Ibid: 14).

لودویگک شن در توصیف تفکر بحثی و بینش عقلی می‌گوید: «اگر پرسیده شود چرا وقتی که نفس [از بدن] رها نشده است، نمی‌تواند با تفکر بدین معرفت [دست اول] دست یابد؛ پاسخ این است: تفکر (*Thinking*)، امری بحثی (*discursive*) است و از مقدمه به نتیجه جریان می‌یابد. نقطه آغازین تفکر، خود دیگر ممکن نیست از تفکر حاصل شود. تنها فعالیت شناختی که می‌تواند ماده مورد نیاز برای تفکر را فراهم سازد، عبارت است از رؤیت یا بینش عقلی (*intellectual seeing or vision*) که نفس پس از جدائی از بدن، برخوردار از آن خواهد شد.» (Ibid: 14-15).

از این گفته روشن می‌شود که شن، میان تفکر بحثی با بینش یا رؤیت عقلی تفاوت ماهوی قائل شده و اولی را در دنیا ممکن می‌شمارد و دومی را پس از مرگ. دست کم می‌توان استنباط کرد که انتقال از مقدمات به نتیجه، مستلزم آن است که با مفاهیم عقلی و حرکت تدریجی فکر سروکار داشته باشیم. این نوح از حرکت فکری، ممکن نیست به طور کامل از حواس و علائق جسمانی پیراسته باشد. دست کم باید بپذیریم که در نگاه افلاطون بدون مُدرکات حسی، التفات به امور معقول و یادآوردن آنها ناممکن است (فایدون: ۷۶-۷۵). ثانیاً از آنجا که معرفت دست اول با رؤیت و بینش عقلی یکی است، می‌توان نتیجه گرفت که قول به پیش فرض بودن معرفت دست اول برای معرفت دست دوم، مستلزم آن است که رؤیت یا بینش عقلی، پیش از این دنیا نیز باید بوده باشد. از این چشم انداز، گویا شن به نظریه یادآوری بودن معرفت و شناخت قبلی حقایق برین نظر دارد؛ نظریه‌ای که در محاوره‌های منون و فایدون طرح شده است.

معانی معرفت محض

پیش از این طبق نقل قول برگرفته از بندهای ۶۷-۶۶ محاوره فایدون، دیدیم که سه تعبیر معرفت محض، شخص محض و ساحت محض به کار رفته است. به نظر می‌رسد گره

مطلب به سبب ابهام وصف محض است. به هر حال باید به تبیین وصف محض پردازیم و از این طریق شاید بتوانیم معنای سه عبارت نام برده را به دست آوریم. برای این منظور ظاهراً راه پیش رو توجه به مطالبی است که خود افلاطون دربارهٔ فاعل و متعلق شناسائی مطرح می کند. افلاطون طی بندهای ۶۴ تا ۶۶ از معاورۀ فایدون به بیان نکته هائی می پردازد که گوئی شرط های معرفت محض هستند. اگر این شرط ها را بر پایهٔ سخنان افلاطون بررسی و تفصیل بخشیم، ممکن است وصف محض را بتوانیم تبیین کنیم.

افلاطون بر دقیق و قابل اعتماد نبودن دو حس بینائی و شنوائی تأکید می ورزد. او مدعی است که اگر دو حس بینائی و شنوائی چنین باشند، در این صورت حواس دیگر به مراتب غیر دقیق تر و غیر قابل اعتمادتر خواهند بود (فایدون: C-۶۵a). وی در ادامهٔ مطلب می گوید: «... اگر حواس و بدن در تحصیل و تحقیق حقیقت، مایهٔ فریب هستند، در این صورت تنها از طریق استدلال (تعقل) است که واقعیت را می توان فهمید. ... نفس، احتمالاً وقتی که از التفات به بینائی و شنوائی و توجه به الم و لذت دور باشد و اگر نفس با فراموشی حواس و بدن، تنها به خودش روی آورد و تعقل ورزد، خواهد توانست به سوی حقیقت راهی شود.» (همان: C-۶۵a). همچنین افلاطون مدعی است که زحمت های ناشی از برآوردن نیازهای زندگی روزمره، وجود بیماری های جسمی و بروز احوالی مانند علاقه، بیم و امید، همگی از موانع تفکر هستند. او ریشهٔ اختلافات و نزاع های آدمیان را بیشتر در جسم و خواسته های جسمانی می بیند و نتیجهٔ این همه را باقی ماندن مجالی اندک برای پرداختن به فلسفه می شمارد (همان، C-۶۶b).

افلاطون برای دقیق و قابل اعتماد نبودن حواس، دلیلی نمی آورد. چه بسا مطلب آشکار است و تجربه های روزمره آن را تأیید می کند. البته نباید فراموش کنیم که ما به وسیلهٔ خود حواس و برخی ادراک های حسی است که گاهی به دقیق و قابل اعتماد نبودن برخی ادراکات حسی دیگر راه می یابیم. بنابراین سخن افلاطون دربارهٔ دقیق و قابل اعتماد نبودن حواس، وقتی به تمامه درست و قابل دفاع خواهد بود که حواس را با عالمی فراتر از عالم محسوس مربوط سازیم. به عبارت دیگر گوئی افلاطون وجود حقایقی معقول و مستقل از عالم محسوس را پیشاپیش در نظر دارد و نظر به شناخت آنهاست که حواس را غیر دقیق و غیر قابل اعتماد می یابد. اما همین حواس به عنوان وسیله ای ضروری برای

درک عالم محسوس، اجتناب‌ناپذیر هستند؛ و ثانیاً عقل را در تشخیص نادرستی برخی ادراکات حسی دیگر کمک می‌کنند.

افلاطون در ادامه، به نمونه‌هائی از متعلق شناسائی اشارت می‌ورزد که مد نظر او هستند. دقت در این نمونه‌ها می‌تواند به استنباط ما از محض بودن آن متعلق شناسائی نیز کمک رساند:

«سقراط: سیمپاس، ... آیا چیزی همچون درستی مطلق را بازمی‌شناسیم؟ / سیمپاس: آری. / سقراط: همچنین زیبایی مطلق و خیر مطلق را می‌شناسیم؟ / سیمپاس: البته. / سقراط: هرگز آیا این چیزها را با چشمان خود دیده‌ای؟ / سیمپاس گفت: یقیناً نه. / سقراط: خوب، آیا هرگز آنها را با دیگر حواس بدنی درک و دریافت کرده‌ای؟ منظورم از آنها نه فقط بلندی یا سلامتی یا درازی مطلق است، بلکه طبیعت واقعی هر چیز معین است - یعنی هر آنچه که به واقع هست. آیا از طریق بدن است که ما درست‌ترین ادراک را از آنها به دست می‌آوریم؟ مگر چنین نیست که در هر تحقیقی شما تقریباً وقتی به معرفت موضوع خود، بیشتر نزدیک‌تر می‌شوی که خود را با دقت و مراقبت متناسبی آماده ساخته باشی تا خود آن موضوع را فی‌نفسه و مستقل بفهمی؟ / سیمپاس: یقیناً. / سقراط: ... حال سیمپاس، آیا کسی که با تمرکز اندیشه محض و پیراسته روی موضوع محض و پیراسته، حقیقت را دنبال می‌کند و خویشتن را تا حد ممکن از چشم‌ها و گوش‌هایش و به واقع از مابقی بدنش جدا نگه می‌دارد، بدنی که حضورش، مانع رسیدن به حقیقت و تفکر روشن است، همان کسی نخواهد بود که بتواند به مقصد واقعیت برسد؟ / سیمپاس گفت: سقراط آنچه می‌گوئی کاملاً درست است.» (فایدون، ۶۵d-e و ۶۶a).

با تصریح به طبیعت واقعی (real nature) هر چیزی، مشخص می‌شود که افلاطون به امور معقول نظر دارد؛ همان اموری که با عقل درک می‌شود. اصلاً امور معقول بدان نحوی که در بیان افلاطون ذکر شده‌است، همانند اشیاء محسوس قابل ارائه نبوده، در عرض اشیاء محسوس نیز نیستند. فهم این امور که محض و پیراسته (pure and unadulterated) هستند، تنها با اندیشه محض و پیراسته ممکن است. درست به همین سبب است که در فهم امور معقول، حواس و بدن، مانع تلقی می‌شوند. افلاطون، البته از توان رسیدن به واقعیت مقصود هم سخن می‌گوید؛ منتها حضور بدن به عنوان مانع، این رسیدن را به مرحله‌ای دیگر موکول می‌سازد.

ضمن بندهای ۷۲ تا ۷۷ از محواره فایدون، افلاطون با توجه به شناخت قبلی ما از حقایق و صدور حکم در باره اشیاء محسوس، می‌کوشد تا به اثبات تقدم وجود نفس نسبت به بدن پردازد و سرانجام از این طریق، بقای نفس را مبرهن سازد. افلاطون طی استدلال به بیان نمونه‌ای دیگر می‌پردازد که نسبت بدان علم پیشین داریم: خود مساوی. به زعم افلاطون مقایسه دو تکه چوب و حکم بر مساوی یا نامساوی بودن آنها، تنها بر اساس شناخت قبلی ما از خود مساوی، مقدور است.

در بندهای نام‌برده، یکی دو نکته دیگر مطرح می‌شود که برای منظور کنونی ما بسیار کلیدی است: ۱- دو تکه چوب ممکن است به اعتباری، مساوی باشند و به اعتباری دیگر نامساوی. نیز دو تکه چوب در مساوی بودن شاید دچار تغییر گردند و از این پس، نامساوی شوند. اما هیچ‌یک از این موارد در باب خود مساوی صادق نیست. خود مساوی، همیشه ثابت است؛ به طوری که نه نامساوی می‌شود و نه با نامساوی قابل جمع است. ۲- نکته دیگر این است که دو تکه چوب محسوس که از جهت یا جهاتی مساوی‌اند، در تاسی و تقلید به خود مساوی به سر می‌برند و در عین حال هیچ‌گاه بدان نخواهند رسید. (فایدون: ۷۵a-۷۴e).

در ادامه، خود افلاطون وجود شناخت قبلی را به دیگر امور مطلق، تسری بخشیده، می‌گوید: «استدلال کنونی ما به یکسان بر خود مساوی، زیبایی، خیر، درستکاری، دینداری و - چنانکه من مدعی‌ام - بر همه ویژگی‌هایی اطلاق می‌شود که ضمن بحث-هایمان آنها را با اصطلاح مطلق (absolute)، مشخص می‌سازیم.» (فایدون: ۷۵c-d). بنابراین، دو نکته بالا را باید در خصوص همه طبیعت‌های واقعی تعمیم بخشید. بدین ترتیب اولاً، حکم در باره امور محسوس در شناخت قبلی حقایق ثابت ریشه دارد و ثانیاً، اشیاء محسوس همیشه در تقلید از مثال خودشان راهی‌اند، اما هیچ‌گاه به آنها نمی‌رسند. به عبارت دیگر هیچ تقلید و تصویری، به مرتبه مثال خود نخواهد رسید. مرتبط با همین مباحث است که در بندهای ۱۰۱ و ۱۰۲ از محواره فایدون، افلاطون به طرح وجود مثل به صورت یک فرضیه اقدام می‌کند.

بر اساس آنچه تا کنون از محواره فایدون نقل و بحث شده است، نتیجه به دست آمده عبارت از این خواهد بود که افلاطون طی بندهای ۶۴ تا ۶۷ از محواره فایدون به دو

مرتبۀ از شناخت نظر دارد. یکی، شناخت امور حسی و دیگری، شناخت امور غیرحسی. این دو دسته از شناخت، متعلق‌های ویژه خود را دارند؛ اما در عین حال آن‌ها را نمی‌توان بی‌ارتباط دانست. دیدیم که به نظر افلاطون، شناخت امور حسی، مستلزم وجود شناخت قبلی به امور غیرحسی است؛ به طوری که حتی حکم در باره امور محسوس، نوعی درک آنها در پرتو امور معقول است (فایدون: ۷۵d-۷۴d). اما شناخت همین امور معقول طی زندگی دنیوی با عقل کاملاً پیراسته از ادراک حسی، ناممکن است؛ چون نفس آدمی در بند حس و تن است. مطالب بندهای ۷۷-۷۲ و بندهای ۱۰۲b-۱۰۱c نیز کمک می‌کند تا در خصوص همین امور معقول، به یک نتیجه قطعی برسیم و بگوئیم که منظور افلاطون از طبیعت‌های واقعی هر چیز یا ویژگی‌های مطلق، عبارت است از مثل. اما امکان تحصیل معرفت محض به حقایق یا مثل، به معنای آن نیست که چنین معرفتی لزوماً بتواند در دنیا حاصل گردد. تأمین نشدن شرط‌های تحقق معرفت محض در دنیا را نمی‌شود نادیده گرفت.

فریدلندر طبق بندهای ۶۵ و ۶۶ محاوره فایدون، به وجود نوعی خویشاوندی میان مثال با نفس در نگاه افلاطون توجه دارد (Friedlander, VOL 3: 42). به زعم وی طی بند ۶۹c از محاوره، افلاطون بر وجود دو گونه روش اشاره دارد: ۱- روی آوردن به تزکیه و تخلق به فضایل و ۲- روی آوردن به حواس و بدن. به طوری که افلاطون، سرانجام زندگی نخست را مصاحبت با موجودات الهی [gods با حرف کوچک] می‌شمارد و سرانجام زندگی دوم را فرو افتادن به هادس [Hades] و فروماندن در لجن می‌داند، فریدلندر معتقد است که اگر به زبان عرفانی بخواهیم سخن بگوئیم، مطلب افلاطون با دو گونه حیات فلسفی و حیات غیرفلسفی، مطابقت دارد (Ibid: 43). برگزیدن حیات فلسفی، تنها به معنای روی آوردن نفس به سوی عالم معقول است؛ به طوری که سرانجام آن ملاقات با موجودات الهی است. طبیعی است که چنین سرانجامی، پس از مرگ حاصل خواهد شد.

بر پایه مباحث پیشین که به بندهای ۶۷-۶۴ و بندهای ۷۷-۷۲ توجه داشت، قابل استنباط است که وقوع معرفت محض منوط به تحقق دو شرط است: ۱- وجود نفس عاقله‌ای که از حواس و بدن رهائی یافته باشد و ۲- وجود حقایق معقول یا مثل که از

قیدهای عالم محسوس پیراسته‌اند. تا وقتی که در دنیا به سر می‌بریم، هیچ یک از دو شرط امکان تحقق نخواهند داشت. بدین ترتیب از نگاه افلاطون، طی زندگی دنیوی معرفت محض، حاصل نخواهد شد. البته شاید پس از مرگ بدان دسترسی داشته باشیم. اما فعلاً از دو شرط نام‌برده باید به مشروط نظر کنیم و ببینیم که معرفت محض چه معنا یا معانی ممکن است داشته باشد.

نظر به نتایج به دست آمده، می‌توانیم مدّعی شویم که وصف محض در عبارت افلاطون باید با توجه به دوری ما از حواس و ثانیاً با توجه به طبیعت واقعی هر چیزی (ویژگیهای مطلق) تبیین شود. به عبارت دیگر وصف محض، به هر دو طرف فاعل شناسا و متعلق شناسا نظر دارد. بدین ترتیب وصف محض، ممکن است به دو معنی به کار رفته باشد: الف- محض به معنی پیراستگی و جدائی از حالت حس و محسوس و ب- محض به معنی کمال و تمامیت. هر دو معنی با هم مرتبط‌اند؛ هر چند به نظر می‌رسد معنی نخست نسبت به معنی دوم، اولویت داشته باشد. به همین منوال مدّعی می‌شویم که معرفت محض ممکن است به دو معنی باشد: الف- معرفت محض به معنی شناخت بی واسطه و مستقیم نفس عاقله به مثل و ب- معرفت محض به معنی مثال معرفت یا خود معرفت.

بی واسطه بودن معرفت محض، مستلزم حقیقت به معنی انکشاف ($\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$) متعلق شناسائی برای فاعل شناسائی است. بنابراین پیراسته و محض بودن معرفت به این معنی، همراه است با دقیق و قابل اعتماد بودن آن؛ یعنی همان دو جنبه‌ای که در خصوص حواس و ادراک حسی، مورد چون و چرای افلاطون بودند. معرفت محض به معنی شناخت بی- واسطه، همان علم به خود هر چیز یا طبیعت واقعی هر چیز است. درباره معرفت محض، به معنی مثال معرفت، گفتنی است که همان‌طور که مثال خیر، همان خیر مطلق (یا حقیقت خیر) است که هیچ تغییر و زوالی ندارد و همیشه خیر است، مثال معرفت یا حکمت نیز، همان معرفت محض و حقیقت معرفت خواهد بود. جواز ما برای استنباط این دو معنی، عبارت است از همه بحث‌های پیشین، بدون آنکه به بیرون از معاورۀ فایدون توجهی کرده باشیم.

دلایل امتناع معرفت محض طی زندگی دنیوی

اکنون رسیده‌ایم به اقامۀ دلایلی در اثبات ادعای افلاطون: طی زندگی دنیوی معرفت

محض امکان حصول ندارد و حداکثر می‌توان به معرفت محض، نزدیک و نزدیک‌تر شد. پیش از آنکه به بیان دلیل‌ها پردازیم، لازم است نسبت به مباحث پیشین از زاویه دیگری نگاه کنیم. این زاویه دیگر چه‌بسا زمینه مشترکی را آشکار می‌سازد که دلیل‌ها نیز در همان زمینه ریشه دارند.

قول به وجود عالم محسوس و دعوت افلاطون بر پیشه کردن مرگ اختیاری یا فلسفه به معنی فراغت از حواس و امور جسمانی تا حد ممکن، فراخوان افلاطونی است به سوی معرفت محض. اما دیدیم که تحقق معرفت محض منوط به وجود دو شرط بنیادی بود: ۱- وجود نفس عاقله که پیراسته از حواس است و ۲- وجود طبیعت‌های واقعی یا مثل پیراسته از آلودگی‌های جسمانی. اما در عالم محسوس و مرتبه زندگی دنیوی، اولاً نه نفس ما از قید حواس و بدن رهائی دارد و نه مثل به نحو مطلق و جدا در مرتبه عالم محسوس تحقق دارند (محض نبودن به معنای نخست کلمه)؛ و ثانیاً هیچ چیزی هم در عالم محسوس، از کمال و تمامیت برخوردار نیست (محض نبودن به معنای دوم کلمه). بدین ترتیب شأن عالم محسوس، مقام واسطه است؛ هم واسطه میان نفس عاقله با مثل و هم متوسط میان عدم با وجود (ousia=being)؛ البته با استفاده از تعبیر محاوره جمهوری (کتاب ۵، بندهای ۴۷۷-۴۷۶)، مبنی بر اینکه شأن عالم محسوس، صیوروت (becoming) یا حالت وجودی-عدمی است.

اگر جایگاه عالم حس و محسوس، میان نفس با مثل، همان جایگاه واسطه بودن است، در این صورت باید بپذیریم که نفس عاقله با مثل از یک سو، مرتبط است و از سوی دیگر، بی ارتباط. به واقع امری که واسطه است، خود دارای دو جنبه است. یک جنبه واسطه بودن، عبارت است از ایجاد ارتباط میان دو چیز. شأن دوم واسطه بودن نیز عبارت است از مانع بودن میان همان دو چیز. اگر ب میان الف و ج، واسطه است، از یک طرف آن دو را به همدیگر متصل می‌سازد. اما چون ارتباط الف و ج را به میانجی خودش ممکن می‌سازد، پس خود ب حاضر است و همین حضورش، به معنای غیبت الف و ج از همدیگر است. به همین سبب ب، در عین حال که واسطه است، مانع هم هست.

نکته دیگری که شایان ذکر است، وجود ارتباط میان دلیل‌ها با مقوله مرگ است؛ به-ویژه مرگ به معنی حقیقی کلمه که عبارت از قطع رابطه کامل نفس با بدن است. طبق

فضای حاکم بر استدلال‌های معاورۀ فایدون در باب جاودانگی نفس و توصیف احوال پس از دنیا، می‌توان بدین نکته تفتن یافت که منظور افلاطون از بقای نفس، عبارت است از حیات نفس همراه با حفظ هویت فردی. حتی روبه‌رو شدن نفس آدمی با عواقب زندگی دنیوی پس از مرگ، خود مستلزم حفظ هویت فردی است. اکنون با این ملاحظات، می‌توانیم به اقامۀ دلیل‌ها پردازیم.

دلیل نخست: واسطه بودن عالم محسوس، مانع حصول معرفت محض است.

تا هنگامی که به زندگی دنیوی مشغول هستیم، نفس عاقله اسیر بدن است و در وهله نخست تنها به وسیله حواس است که به خارج از خودش دسترسی دارد. اما عالم خارج دم‌دست، همین عالم محسوس است و تنها از پشت اشیاء محسوس است که مثل، جلوه و نمایشگری می‌کنند. بنابراین میان نفس با مثل، دو واسطه وجود دارد که عبارت‌اند از حس و محسوس؛ حس، مانع بی‌واسطه نفس است و محسوس، مانع بی‌واسطه مثل. به‌واقع وجود این دو مانع که عالم محسوس را تشکیل می‌دهند، یک مانع بیش نیست. به جهت وساطت حس و محسوس میان نفس عاقله با مثل است که نفس و مثل از همدیگر غایب‌اند. براین اساس، در دنیا تنها راه ممکن برای گذر از نفس به مثل، از مسیر حس و محسوس می‌گذرد. اگر معرفت محض به معنی نخست کلمه را در نظر بگیریم، خواهیم دید که معرفت بی‌واسطه و صادق که همان حضور بی‌واسطه متعلق شناسا برای فاعل شناساست، در عالم محسوس و زندگی دنیوی، امری محال است. بدین ترتیب تنها شناخت ممکن در دنیا، آگاهی باواسطه نفس به مثل است که افلاطون از آن به نزدیک شدن ما به معرفت محض تعبیر می‌کند. بنابراین امکان تحقق معرفت محض به معنی شناخت بی‌واسطه و مستقیم، تنها ممکن است به بعد از مرگ، به معنی حقیقی کلمه ° که مرگ اجباری به مصلحت الهی است - موکول شود.

دلیل اقامه‌شده، متضمن این نکته است که عالم محسوس از دو واسطه به نام حس و محسوس تشکل یافته است. به عبارت دیگر، هم نفس عاقله مقید به حواس است و هم مثل، جلوه‌گر در اشیاء محسوس. بنابراین در دنیا هیچ یک از نفوس عاقله و مثل، به صورت محض و صرف حضور ندارند. نکته دیگر این است که توصیه افلاطون بر پیشه کردن مرگ اختیاری یا تزکیه فلسفی، اساساً در همین عالم محسوس است که معنی

دارد. چون تنها راه ممکن برای ما عبارت است از نزدیک شدن به معرفت محض به معنی شناخت بی واسطه. معنی مرگ اختیاری، عبارت است از تلاش آدمی برای کمرنگ و نازک تر ساختن آنچه میان نفس با مثل، هم زمان هر دو نقش واسطه و مانع را ایفاء می کند. اما از آنجا که هم خودکشی نامشروع و حرام است (فایدون: ۶۱e) و هم برای زنده ماندن، نیازمند حس و محسوس هستیم؛ تنها راه میسر، عبارت خواهد بود از پیراستن خویش تا حد ممکن از حس و محسوس (تزکیه)، که عملاً تعقل در معقولات و تخلق به فضایل است. به تعبیر افلاطون، حکمت نوعی تزکیه (καθαρσις=purification) است (همان: ۶۹a-b)، و به میزانی که به حیات فلسفی روی آوریم، به معرفت محض نزدیک و نزدیک تر خواهیم شد. طبیعی است که در عمل، مراتب گوناگونی از جستجوی معرفت را می توان دید؛ چرا که پیراستگی از حواس و تن، یکدست و یکسان نخواهد بود.

دلیل دوم: نرسیدن تقلید به مثال، مانع حصول معرفت محض است.

مطابق آنچه از بندهای مختلف محاوره فایدون نقل و بررسی شد، دیدیم که مثل یا طبیعت های واقعی هر چیز، حقایق ثابت و واحدند. هر مثال بیش از یک صورت واحده (monoeides) نیست. افزون بر این، هر مثال نسبت به عده ای از اشیاء محسوس، علت است و از لحاظ سنخ و نوع، مرتبه مطلق یا کامل افراد بهره مند از خودش است (۱۰۲b-۱۰۱c). از سوی دیگر همین حقیقت مطلق و کامل، محل تقلید و تأسی افراد خودش در عالم محسوس است، بدون آنکه بدان برسند (۷۴e-۷۵a). هیچ گاه، هیچ فردی از افراد یک مثال، نه خود آن مثال خواهند شد و نه به مرتبه آن مثال خواهند رسید. باب چنین امری برای همیشه بسته است. با توجه به آنچه گفته شد، تنها راه ممکن برای اشیاء محسوس و احوال آنها، عبارت است از تقلید و تأسی مثال خودشان و این نیست مگر همان نزدیک و نزدیک تر شدن به مثل؛ بدون آنکه رسیدن باشد.

طبق فضای حاکم بر محاوره های منون و پروتاگوراس و نیز بر پایه محاوره فایدون (۶۶d-e و ۶۹a-b)، باید معرفت محض یا حکمت را نیز یک مثال بشماریم؛ همان طور که خیر یا عدالت از زمره مثل هستند. اگر هیچ انسانی در تأسی به مثال خیر یا مثال عدالت، خود خیر یا خود عدالت نخواهد شد، هیچ انسانی نیز در تقلید از مثال معرفت،

خود معرفت یا حکمت نخواهد شد. نسبت ما با مُثل، ممکن است فقط نوعی تخلُّق یا آراستگی بیش و بیشتر باشد؛ اما هرگز خود عدالت یا حکمت نخواهیم شد. اگر به زبان افلاطونی سخن بگوئیم، باید مدعی شویم که فعالیت فلسفی ما (حبّ و طلب معرفت) همانند فعالیت عدالت جوئی ما، عین تقلید و تأسی به خود حکمت یا خود عدالت است. این طلب یا تخلُّق به مُثل نام برده، شاید شدت و قوت پذیرد، لیکن علم و عدالت ما، مطلق نخواهد شد. بدین ترتیب اگر معرفت محض را به معنی دوم کلمه (مثال معرفت یا خود حکمت) در نظر بگیریم، باز هم بدین نتیجه می‌رسیم که معرفت محض طی زندگی دنیوی، امکان ندارد حاصل شود.

دلایل بیان شده، شاید مستلزم برخی نکته‌های دیگر باشد. برای نمونه یکی از لوازم دلیل دوم، این است که معرفت محض به معنی مثال معرفت یا حکمت، نه فقط در دنیا، بلکه پس از مرگ هم به چنگ ما نخواهد افتاد. به عبارت دیگر، علم نفس به حقایق اگر هم بی‌واسطه باشد، باز علم نفس ما است و نه خود مثال معرفت. بدین ترتیب پس از مرگ اجباری معرفت محض به معنی شناخت بی‌واسطه، ممکن است حاصل شود؛ اما معرفت محض به معنی مثال معرفت برای همیشه غیر از معرفت ما خواهد بود.

نتیجه‌گیری

در تبیین ادعای افلاطون مبنی بر امتناع معرفت محض در دنیا با استفاده از امکانات معاورۀ فایدون، به دو معنا از معرفت محض رسیدیم: ۱- معرفت محض به معنی شناخت بی‌واسطه مُثل. ۲- معرفت محض به معنی مثال معرفت. سخنان افلاطون در باره پیراستگی نفس از حواس و طبیعت‌های واقعی امور، در تبیین آن دو معنا، چراغ راه بودند. از طریق همین دو معنا بود که دو دلیل در اثبات مدعای نام‌برده تقریر کردیم.

طبق دلیل برگرفته از تفکیک میان شناخت بی‌واسطه از شناخت باواسطه، دیدیم که چنین شناختی به سبب فراهم نشدن شرط‌هایش در دنیا، تنها پس از مرگ و جدائی کامل نفس از بدن حاصل خواهد شد. متناسب با متعلّق محض یا مُثل، فاعل شناسای محضی نیز لازم است. عالم محسوس، میان نفس با مُثل، دو نقش واسطه و مانع را بازی می‌کند. بنابراین در عالم محسوس (ساحت واسطه)، شناخت بی‌واسطه مجال تحقق ندارد. طی زندگی دنیوی، تنها می‌توانیم با روی نهادن به فلسفه (یا مرگ اختیاری)، به معرفت

محض به معنی شناخت بی واسطه نزدیک و نزدیک تر شویم، بدون آنکه بدان برسیم. اما اگر در زندگی اخروی، مانعی از سنخ حس و محسوس وجود نداشته باشد، در این صورت شناخت بی واسطه حقایق یا انکشاف آنها برای نفس عاقله، مقدور خواهد بود.

طبق دلیل برگرفته از امتناع رسیدن تقلید به مثال، که بر معرفت محض به معنی مثال معرفت استوار است، معرفت محض به معنی مثال معرفت، نه تنها در این دنیا، بلکه در دنیای دیگر نیز، به چنگ ما نخواهد افتاد؛ چون شناخت ما، خواه در این دنیا خواه پس از این دنیا، هر چه قدر هم در تأسی به مثال معرفت، تعالی و تقرب یابد، به هیچ وجه خود مثال معرفت نخواهد شد. از آنجا که شناخت واقع در نفس ما از آن ماست، غیر از مثال حکمت و معرفت است.

طی زندگی دنیوی درگیر بودن آدمیان با رخداد مرگ و تقید عقل و شناخت عقلی به حواس، امری اجتناب ناپذیر است. از این چشم انداز بحث افلاطون در محاوره فایدون نوعی فراخواندن آدمیان است به درنگ در حال خویش: اگر آدمی دنبال معرفت محض است، باید در صدد فراهم ساختن مقدمات امر برآید. لذا پیام افلاطون، علاوه بر جنبه خودشناسی، دعوت به رهائی نسبی از قیدوبندهائی است که مانع نیل به معرفت محض - اند. اما رهائی نسبی به معنی تزکیه فکری و اخلاقی، با نزدیک تر شدن به معرفت محض همراه است که نوعی تعالی به سوی حقایق است.

نکته پایانی اینکه اگر کیمیای معرفت محض طی زندگی دنیوی، به هر دو معنی بیان شده، دست نیافتنی است و بلکه تنها ممکن است به معرفت محض به هر دو معنی ممکن نزدیک و نزدیک تر شویم، در این صورت مراتب گوناگونی از جستجوی شناخت بی - واسطه یا تأسی به مثال معرفت را نزد آدمیان خواهیم یافت؛ سطوحی که نشان دهنده میزان پیراستگی نفس آنان از حس و محسوس یا آراستگی به فضایل است. قول به جستجوی شناخت بی واسطه یا تأسی به مثال معرفت در دنیا، نشان دهنده آن است که روی آوردن ما به معرفت محض، به هر دو معنی کلمه، در مقام عمل یک کوشش بیش نیست: تحقیق و تحقق حقیقت به قدر توان بشری.

منابع

- استیس، و. ت. (۱۳۸۵)، *تاریخ انتقادی فلسفۀ یونان*، ترجمۀ یوسف شاقول، دانشگاه مفید، تهران.
- افلاطون (۱۳۸۱)، *واپسین روزهای سقراط: آپولوژی، کریتو، فئدو*، ترجمۀ جاوید جهانشاهی، بازبینی با متن یونانی: محمود بینای مطلق، چاپ دوم، نشر پرسش، آبادان.
- بورمان، ک. (۱۳۸۷)، *افلاطون*، ترجمۀ محمد حسن لطفی، انتشارات طرح نو، تهران.
- خراسانی (شرف)، ش. (۱۳۷۹)، مدخل «افلاطون» در *دائرۀ المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۹، ناشر: دائرۀ المعارف بزرگ اسلامی، تهران.
- گواردینی، ر. (۱۳۷۶)، *مرگ سقراط*، ترجمۀ محمد حسن لطفی، انتشارات طرح نو، تهران.
- گمپرتس، ت. (۱۳۷۵)، *متفکران یونانی*، ج ۲، ترجمۀ محمد حسن لطفی، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، تهران.
- Bluck, R. S. 2010, *Plato's Phaedo*, Routledge.
- Bostock, D. 2002, *Plato's Phaedo*, Clarendon Press.
- Burnet, Ioannes (Jhon), (M. DCCC. XCIC=1899) *Platonis Opera*, Tomvs I, Oxonii, E Typographeo Clarendoniana.
- Chen, L. C. H. 1992, *Acquiring Knowledge of Ideas*, Franz Steiner Verlag Stuttgart.
- Friedlander, P. 1970, *Plato*, VOL 3, tr. Meyerhoff, H. Princeton University Press.
- Gulley, N. 1962, *Plato's Theory of Knowledge*, Methuen and Co Ltd.
- Guthrie, W. K. C. 1969, *A History of Greek Philosophy*, Cambridge University Press.
- Plato, 1994, *The Collected Dialogues of Plato*, ed. Hamilton, E. and Cairns, H. Princeton University Press.

Taylor, A. E. 1949, *Plato the Man and his Work*, Methuen & CO. LTD.

White, N. 1993, *Plato on Knowledge and Reality*, Hackett Publishing Company.

