

ادراک حسی افلاطون در نظام پارمنیدسی

سیدابراهیم موسوی*

چکیده

برای مدت‌ها رابطه ادراک حسی با معرفت از نظر افلاطون به نحوی بر اساس تفکر ارسطویی یا تفکر افلوپینی توجیه می‌شد، اما به‌نازگی آراء دیگری در این باره مطرح است که در آن دریافت اصلی خود افلاطون محل مذاقه قرار می‌گیرد. این دیدگاه هنگامی جدی‌تر می‌شود که در مواردی همچون رساله تئتوس (۱۸۴ الف تا ۱۸۷) ملاحظه می‌کنیم که افلاطون برخلاف نظر ارسطو و افلوپین نقشی را برای ادراک حسی در معرفت قائل نیست. هدف از این مقاله برجسته ساختن همین رویکرد است که با ارجاع به مکالمات افلاطون به پیش می‌رود. بدین ترتیب، چنین وجهه نظری از سوی افلاطون محور مهمی را در معرفت‌شناسی او شکل می‌دهد که به نظر می‌رسد با تفاسیر قدیم و حتی جدید مغایرت دارد. ما در اینجا بیش‌تر بر وجه سلبی معرفت افلاطونی تأکید می‌کنیم و به وجه ایجابی آن چندان نمی‌پردازیم، هرچند در پی تأکید بر وجه سلبی وجه ایجابی معرفت‌شناسی افلاطونی نیز تا حدودی بررسی می‌شود.

واژگان کلیدی: ادراک حسی، یادآوری (آنامنسیس)، کیفیت، نفس، عقل، باور صادق، پیش‌بینی، مفاهیم مشترک، احساس، واقع، تصور، انطباق، دیالکتیک.

* عضو هیأت علمی دانشگاه مفید قم؛ emoosavi@mofidu.ac.ir

[تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۶/۲۹؛ تاریخ تایید: ۱۳۸۸/۹/۲]

درآمد

این مقاله در پی ارائه فهمی از نظر افلاطون در بخشی از محاوره تئتوس (۱۸۴ تا ۱۸۷) است که در آن نظام وحدت‌انگاری پارمنیدسی برای ارزیابی ادراک حسی مورد بحث قرار می‌گیرد. تئتوس که نظریه تساوی معرفت با ادراک حسی را بر اساس نظام هراکلیتوسی مبتنی بر سیلان معرفی می‌کند، اکنون در برابر سقراط با قبول نتایج نظریه‌اش وجه جدیدی از این نظریه را می‌شنود و مورد تأمل قرار می‌دهد. افلاطون به صراحت در این فقره هر گونه مشارکت و کمک ادراک حسی برای معرفت را رد می‌کند (۱۸۶ ه). مسئله مورد نظر در اینجا فهم و توجیه همین بیان و نظر افلاطون است و شاید در جایی دیگر از نوشته‌های افلاطون نتوان به این صراحت نفی ادراک حسی را پیدا کرد. بنا بر گزارش‌های جان کوپر این محاوره در دوران جدید نیز مورد توجه فراوان بوده است، چنان‌که بارکلی از همین محاوره در تأیید نظر ایده‌آلیستی و تجربه‌گرایی خود بهره می‌برد و پیرس، پراگماتیست امریکایی، در رد تجربه‌گرایی، گیلبرت رایل، ویتگنشتاین و پوپر نیز به این محاوره توجه داشته‌اند.^۱

محاوره تئتوس که بحثی است درباره نقش ادراک حسی در معرفت بین سقراط و تئتوس، محصل و علاقه‌مند به ریاضیات، در سه قسمت طرح می‌شود: (۱) معرفت باور است؛ (۲) معرفت باور صادق است؛ و (۳) معرفت باور صادق همراه با بیان (موجه) است. درباره گفته نخست که سقراط آن را به پروتاگوراس سوفسطایی نسبت می‌دهد بحث مفصل‌تر از دو گفته دیگر است، البته سقراط همه آنها را رد می‌کند ولی توجیه هستی‌شناختی قول اول را بر اساس نظریه سیلان هراکلیتوسی بیان می‌کند و در مقابل آن به اختصار نظریه پارمنیدس را که بیش‌تر مورد علاقه‌اش است مطرح می‌سازد. بحث ما که مورد اختلاف مفسران است به این قطعه کوتاه مربوط می‌شود (افلاطون، ج ۳، صص ۱۴۲۸-۱۴۲۳).

ظاهراً به زبان فارسی نوشته‌ای در این باره وجود ندارد، اما برخی از مفسران غربی مثل میشل فرد، جان کوپر، گیل فاین، برنت و کورنفورد در این باره بحث کرده‌اند، که در ارائه این گزارش مستقیماً از نوشته‌های آنها استفاده شده است. در این قطعه پرچالش اختلاف بر سر مقصود افلاطون است درباره اینکه آیا حس نقشی در ادراک دارد یا نه، و اگر دارد این نقش چقدر است. کورنفورد که از مفسران مشهور افلاطون است ادعای وی را در جمهوری اصل قرار می‌دهد و مراد افلاطون در این قطعه را بر اساس آن تفسیر می‌کند. چرنیس (Cherniss)، چنان‌که جان کوپر از او نقل می‌کند، دقیقاً قطعه ۵۲۲ تا ۵۲۵ جمهوری را منطبق با قطعه مورد بحث می‌داند، اما کوپر معتقد است که این دو بخش در شش مورد مهم با یکدیگر اختلاف دارند و بیان افلاطون در جمهوری را ناقص و مبهم معرفی می‌کند.

ادعای افلاطون در این قطعه را می‌توان به پنج مورد تقسیم کرد:

۱. ادراک‌کننده (فاعل شناسا) نفس است، زیرا هر قوه حسی فقط محسوس مناسب خود را درک می‌کند و نمی‌تواند کیفیت محسوس دیگری را از همان شیء ادراک کند، هرچند ما می‌فهمیم که این ادراک‌های متفاوت مربوط به یک شیء است یا خیر.

۲. ادراک توسط نفس از طریق قوای حسی و نه با آنها صورت می‌گیرد. در واقع نفس قوای خاصی

- برای ادراک دارد اما نه به این معنی که این قوا خودشان کار ادراک را انجام می‌دهند.
۳. مفاهیم مشترک (koīna)، مانند شبیه و غیرشبهه، این‌همانی و غیریت، واحد و کثیر، زوج و فرد و از همه مهم‌تر هستی و نیستی از طریق هیچ قوه حسی قابل ادراک نیست و برای شناخت آنها به ابزار حسی نیاز نداریم.
۴. روح با تلاش خود از راه محاسبه و مقایسه به شناخت حقیقت اشیا و وجود آنها می‌رسد. از آنجا که این امور مشترک است که شناخت حقیقت اشیا را باعث می‌شود اگر نفس به شناخت آنها نرسد نمی‌توان او را دانای به اشیا دانست.
۵. از آنجا که ادراک حسی نمی‌تواند امور مشترک را دریابد پس نمی‌تواند حقیقت را به‌دست آورد و به این ترتیب ادراک حسی هیچ مشارکتی در معرفت ندارد.
- چنان‌چه بیان شد، مفسران درباره این بیان افلاطون آراء مختلف و گاه متضاد ارائه کرده‌اند؛ هرچند در طول تاریخ گرایش به تلیق و جمع بین آراء افلاطون و ارسطو به صور گوناگون این تفکر را شکل‌بندی کرده است، همچون آراء مشائیان پس از ارسطو و نوافلاطونیان در دوره‌های مختلف و فلاسفه اسلامی و متفکران قرون وسطا. اما با کنار گذاشتن آنها می‌توان به طور اجمال آراء مفسران با تأکید بیش‌تر بر دوره جدید را به هشت گروه تقسیم کرد:
۱. دو شهود متفاوت وجود دارد: یکی شهود حسی و دیگر شهود عقلی، که افلاطون دومی را معرفت می‌داند اما اولی را نه.
۲. در فرایند شناخت ادراک حسی هیچ دخالتی ندارد و دریافتی از طریق آن حاصل نمی‌شود، بلکه آن چیزی حقیقت است که روح درمی‌یابد. این گرایش را می‌توان مانند نظر بارکلی (که وجود را همان ادراک در صحنه نفس می‌داند)، گرایش ایده‌آلیستی لحاظ کرد. (می‌توان نظر سهروردی را نیز، بنا بر تفسیری، طرحی دیگر از این برداشت به حساب آورد.)
۳. بنا بر نظر کوپر، ادراک حسی برای ما «تصور» ایجاد می‌کند، یعنی هم احساس و هم مفهوم‌سازی در این مرحله صورت می‌گیرد. اما معرفت در مقام «تصدیق» حاصل می‌شود که کار روح است. در واقع تصدیق حکم تأملی است که روح بر اساس مفاهیم مشترک ایجاد می‌کند (Cooper, 1970).
۴. بنا بر نظر کورنفورد، در ادراک حسی تصور حاصل می‌شود و می‌توانیم به مفهوم‌سازی برسیم ولی تصدیق حکم وجودی است که فقط توسط عقل صورت می‌گیرد و معرفت با آن حاصل می‌شود نه با ادراک حسی (Ibid).
۵. ادراک حسی فقط تأثیرپذیری انفعالی است و آنچه حاصل می‌شود ظهور و پدیدار است ولی حکم توسط عقل بر اساس هستی شیء صادر می‌شود. فکر با تلاش زیاد می‌تواند به حقیقت فی‌نفسه برسد و همان را در مقام حکم به کار می‌برد (Frede, 1987).
۶. فهم حقایق محسوس با تکیه بر «نظریه‌های علمی» حاصل می‌شود، یعنی ما به نحو مستقیم و خام حقایق محسوس را در نمی‌یابیم بلکه با بینش و برداشت نظری می‌فهمیم، به عبارت دیگر فهم علمی مبتنی بر نظریه (Theory Laden) است (Pooper, 1998).

۷. ادراک حسی فقط تأثیرپذیری حاصل از فعل و انفعال فیزیکی است و آنچه به دست می‌آید احساس است ولی عقل به طرز کاملاً مستقل به تأمل دربارهٔ محصولات حس می‌پردازد تا آنها را تأیید و بدین ترتیب حکم صادر کند. در این صورت یا به اشتباه ویژگی هستی و حقیقت را به آن نسبت می‌دهد که افلاطون آن را «باور» می‌نامد و متعلق آن «پدیدار» خواهد بود، یا به «امر واقع» نزدیک می‌شود که در این صورت معرفت شکل می‌گیرد. محصول حس اصلاً معرفت نیست نه آنکه معرفتی ضعیف باشد.

۸. ادراک حسی مرحلهٔ ضعیف و پدیداری معرفت است و از آنجا که خطای بسیار دارد نمی‌توان به آن اعتماد کرد و آن را معرفت دانست ولی همین مرحله زمینهٔ بیداری و هوشیاری نفس را فراهم می‌سازد تا به سمت حقایق ازلی سفر کند و آنها را بیابد. محصول حس را می‌شود معرفت پرخفا دانست و تلاش و سیر نفس برای رسیدن به معرفت بی‌خطاست که در عالم دیگر قرار دارد و عالم محسوس سایهٔ آن است. (نظر نوافلاطونی و عرفانی).

با توجه به بیان افلاطون در این محاوره و محاورات دیگر، به نظر می‌رسد قول هفتم در مجموعهٔ محاورات بیش‌تر قابل دفاع باشد. در نتیجه، فهم و جمع‌بندی ما از آن با توجه به دیگر آثار افلاطون از این قرار است: ادراک حسی یکی از بسترهای تفکر و تأمل روح برای فهم حقیقت است، اما هیچ‌گونه دخالت تألیفی در خود معرفت یا بخشی از آن ندارد، و این برخلاف نظر کورنفورد، میشل فرد و جان کوپر است که هر یک سهمی متفاوت از ادراک حسی را برای معرفت حتی همچون مقدمه‌ای برای آن مطرح می‌کنند. استدلال‌های ما در مورد این ادعا، که در ادامه به تفصیل خواهد آمد، عبارت‌اند از: ۱. ماهیت ادراک حسی در نظر افلاطون کیفیت است اما معرفت (episteme) به خود شیء (ti esti) تعلق می‌گیرد. ۲. ملاک علم و دانش در «پیش‌بینی» است، در حالی که ادراک حسی توان پیش‌بینی نمی‌دهد. ۳. حکم متکی به تصور حاصل از احساس نیست. ۴. معرفت فقط مربوط به نفس (روح) است. ۵. پایین‌ترین مرتبهٔ معرفت مستلزم باور صادق است. ۶. معرفت با «مفاهیم مشترک» مرتبط است، به‌ویژه با هستی. ۷. معرفت یادآوری است (نظریهٔ آنامنسیس).

۱. ماهیت ادراک حسی

اولین دلیل بر ادعا آن است که ادراک حسی کیفیت است و از این جهت می‌توان آن را «پدیدار» دانست. به نظر افلاطون از آنجا که عالم محسوس عالم حرکت و تغییر است، اولاً هر تغییری در پی تأثیرگذاری (action / poiein) و تأثیرپذیری (passion / paschein) حاصل می‌شود و ثانیاً هر شیء «شدن» است نه «بودن». در فقرهٔ ۱۵۵ تا ۱۵۷ محاورهٔ تئتوس چنین می‌خوانیم:

اگر همه چیز جنبش باشد، جنبش خود بر دو نوع است و هر نوع عده زیادی دارد. یک جنبش اثر می‌بخشد و یک جنبش دیگر اثر می‌پذیرد. لذا در ادراک یکی حس است و یکی محسوس، هر حسی نامی دارد و محسوس بر اساس آن نام خاص می‌گیرد، مانند رنگ یا صدا و... وقتی چشم یک شیء سرخ را می‌بیند از طرف چشم بینایی در حرکت است و از طرف شیء سرخی، چشم پر از حس بینایی می‌شود و

دیدن آغاز می‌شود ولی حس بینایی نمی‌شود بلکه بیننده می‌شود و شیء نیز پر از سرخی می‌شود ولی خودش سرخی نمی‌شود بلکه سرخ می‌شود. همین بیان دربارهٔ سختی و گرمی و... صادق است پس هیچ چیز به خودی خود وجود ندارد بلکه بر اثر حرکت پدید می‌آید. ... حتی نمی‌شود گفت چیزی اثربخش و چیزی اثرپذیر است چون اولاً چیزی اثربخش خواهد بود که با چیزی اثرپذیر برخورد کند و همین‌طور اثرپذیر هم با اثربخش باید برخورد کند. ثانیاً چیزی که اثربخش است در مواجهه با چیز دیگر اثرپذیر می‌گردد. پس دربارهٔ هیچ چیز نمی‌توان گفت «هست» بلکه همواره «می‌شود». ... باید تصورات یک چیز «ذات»، «مال من»، «این و آن» و ... را کنار گذاشت و وصف موافق طبیعت مثل «شونده»، «شده»، «گذرنده» و ... را به کار برد» (افلاطون، مجموعه آثار [با اندکی دخل و تصرف]).

در این فقره افلاطون به صراحت از تأثیرگذاری و تأثیرپذیری هر موجود محسوس صحبت کرده است. پیش از افلاطون کلمهٔ تأثیرگذاری (*ποιεμ*) و تأثیرپذیری [*πασχემ* (*Paschein*)] در فلسفه‌های قائل به سیلان عالم مطرح بود، چنان‌که هراکلیتوس، آکمیون و آناکساگوراس آن را به کار برده‌اند ولی افلاطون کلمهٔ جدیدی را دربارهٔ شیء محسوس از همین ریشه می‌سازد و آن کلمه *Poioites* (*Ποιοιτες*) است که از ریشهٔ *Poios* به معنای چگونه بودن گرفته شده و لذا *Poioites* را باید چگونگی یا کیفیت ترجمه کرد (*what-sort-ness*). (Peters, 1967, p. 162). به این ترتیب هر شیء محسوس در نظر افلاطون کیفیت یا چگونگی است نه «چه بودن». در مثال بالا بینایی که «چه بودن» است را نمی‌توان به چشم نسبت داد، بلکه بیننده بودن که چگونگی یا کیفیت است به چشم نسبت داده می‌شود و همین‌طور سرخ به جای سرخی در مورد شیء. بنابراین، هر چیزی در عالم محسوس که مورد ادراک ما قرار می‌گیرد کیفیت یا وصف است. اگر کلمهٔ «پدیدار» (*Phenomenon*) را در فلسفهٔ افلاطون به کار ببریم، اشکالی ندارد ولی پدیدار همیشه کیفیت است و هرگز نمی‌تواند جای واقعیت قرار گیرد (برخلاف فلسفهٔ کانت که «پدیدار» همان «واقع» برای ماست). مثال‌های افلاطون در این فقره اوصاف‌اند، چنان‌که سرخی، سختی و گرمی را برای نمونه آورده است و بنا بر احساس ما از آن کیفیت آن شیء، در واقع سرخ، سخت و گرم را درمی‌یابیم اما نه سرخی، سختی و گرمی را. اما دربارهٔ شیء و چشم که ذات هستند، فقط سرخی و بینایی مطرح است نه خود شیء یا چشم. سرخی محسوس است و بینایی کارکرد ابزار و قوهٔ حسی، نه سرخی محسوس و نه بینایی چشم هیچ‌کدام به حال خود باقی نمی‌مانند، بلکه وقتی احساس صورت بگیرد سرخی تبدیل به سرخ و بینایی تبدیل به بیننده می‌شود و در این صورت احساس سرخ در بیننده حاصل می‌گردد که همان کیفیت است در حالی که تأثیرگذار سرخی و تأثیرپذیر بینایی بوده. در نتیجه، می‌توان گفت در فعل احساس فقط کیفیتی در قوهٔ حسی حاصل می‌شود که همین کیفیت توسط روح دریافت می‌گردد. نفس از نظر افلاطون متأثر از بدن یا قوهٔ حسی نمی‌شود بلکه فقط آن را دریافت می‌کند که این بحث را در ادعای دوم مطرح خواهیم کرد.

نکته مهم دیگر در ادعای اول آن است که به هیچ چیز در عالم محسوس نمی‌توان گفت که «هست»، بلکه باید گفت «می‌شود». همان‌طور که در بند ۱۵۷ همین محاوره گذشت، افلاطون می‌گوید هیچ چیز وجود ندارد بلکه پدید می‌آید. به نحوی که حتی اثربخش و اثرپذیر را هم نمی‌توان گفت وجود دارند و

اثربخش در عالم محسوس از جهتی دیگر اثرپذیر می‌باشد و لذا نمی‌شود از «هست» چیزی سخن گفت بلکه همواره باید گفت «می‌شود». آن وصفی که موافق طبیعت (سیلان و شدن) است اوصاف «شونده»، «گذرنده»، «شده» و ... است نه حتی شدن و گذراندن، چه رسد به خود شیء، مانند «این» و «آن» و ...^۲ در ادعای ششم بحث خواهیم کرد که معرفت به هست تعلق می‌گیرد نه به شدن؛ چه رسد به شونده که بسیار از حقیقت و ذات دور است.

آیا همین مقدار از دریافت حسی، که اگر آن را ادراک حسی بنامیم، می‌تواند مقدمه‌ای برای معرفت باشد؟ چگونه موجودی که فقط حالت متغیر و کیفیت است و حسی که صرفاً تغییر و شوندگی است می‌تواند خود و ذات و بودن باشد؟ به نظر افلاطون اینها جز بهره‌مندی هیچ رابطه‌ای ندارند، پس هرگز نمی‌توانند معرفت‌بخش هم باشند چه رسد به اینکه خود معرفت باشند.

۲. ملاک علم و دانش پیش‌بینی است

افلاطون چند بار در محاورهٔ تئتوس و در ردِّ ادراک حسی اشاره می‌کند که معرفت آن است که به ما قدرت پیش‌بینی می‌دهد. افرادی که ما در عرف آنها را اهل علم می‌دانیم کسانی هستند که قدرت پیش‌بینی دارند و به همین دلیل است که مثلاً «بیمار باید به طبیب رجوع کند» نه به هر کسی، «محصول آیندهٔ انگور را کشاورز می‌داند»، «موسیقی را موسیقی‌دان می‌فهمد»؛ از این رو است که افلاطون در شمارهٔ ۱۸۰ از همین رساله می‌گوید: «پس دیگر نمی‌توان پذیرفت کسی که دانا و خردمند نیست مقیاس همه چیز باشد».

بدین ترتیب، افلاطون می‌پذیرد که این نظر عرفی مردم دلالت بر واقعیتی دارد و آن اینکه برخلاف نظر پروتاگوراس هر فردی مقیاس دانش نیست، بلکه فقط افراد دانا و خردمند مقیاس چیزها هستند. در این باره از دو جهت می‌توان صحبت کرد: یکی ملاک معرفت در طبیب، کشاورز، موسیقیدان و غیره، که افلاطون اینها را عالِم معرفی می‌کند و دیگری که بحث مقاله حاضر نیز هست، اینکه افلاطون باز هم ادراک حسی را با این ملاک معرفت نمی‌داند.

عدم معرفت بودن ادراک حسی در این بیان افلاطون در واقع اعلام این مطلب است که ادراک حسی از آن جهت که ادراک حسی است ملاک معرفت بودن را در خود ندارد. بدون آنکه بدانیم ملاک معرفت چیست در نمونه‌های افراد دانا در نظر مردم این مفهوم به دست می‌آید که فقط افراد دانا می‌توانند برای رفع مشکلات نظر دهند و دربارهٔ آینده پیش‌بینی کنند. اگر این دانش می‌توانست صرفاً از ادراک حسی به دست آید، پس همهٔ انسان‌ها که با این توانایی متولد می‌شوند باید بتوانند به چنین دانشی دست یابند و در این صورت همه دانا بودند و نیاز نبود که برای حل مشکلات به سوی اهل دانش و دانایان بروند. البته ممکن است نمونه‌های مورد اشاره در مثال افلاطون را افراد باتجربه بنامیم و از آنجا که تجربه را برآمده از ادراک حسی می‌دانیم، آنگاه خواهیم این مثال‌های افلاطون را به ادراک حسی ربط دهیم؛ اما افلاطون اصلاً بحث از تجربی بودن این افراد نمی‌کند بلکه از آن جهت که اینها عالم و دانا هستند مورد

استدلال او قرار گرفته‌اند. از طرف دیگر، افلاطون تجربه را هم علم می‌داند که از ادراک حسی حاصل نمی‌شود بلکه بدون فعالیت نفس و تلاش عقلی چنین تجربه‌ای محال خواهد بود.

۳. حکم متکی به تصور حاصل از ادراک حسی نیست

جان کوپر معتقد است که ادراک حسی برای ما تصور درست می‌کند. به نظر او گرچه ادراک حسی معرفت نیست ولی احساسی که از این طریق حاصل می‌شود به ما این قدرت را می‌دهد که مفهومی بر اساس آن بسازیم که بر شیء قابل اطلاق باشد. اطلاق مفهوم در واقع بر تصویری است که از صرف ادراک حسی حاصل شده است. و این اطلاق مفهوم با اطلاق‌های عقلی که بر حقیقت شیء می‌شود متفاوت است و به این ترتیب ادراک حسی و اطلاقات آن را نمی‌توان معرفت به حساب آورد. کوپر بین مفاهیمی که از طریق قوه حسی حاصل می‌شوند، مثل رنگ قرمز و مفاهیمی که مشترک میان اشیا هستند، همچون زیبایی، چنین فرق می‌گذارد که اولی فقط با مواجهه حس به نحو کامل حاصل می‌شود اما دومی با صرف دیدن حاصل نمی‌شود، زیرا این حکم علاوه بر دیدن شیء نیازمند یادآوری و به خاطر آوردن اشیا دیگر قبلی است که دیده شده‌اند، سپس نیازمند مقایسه آنهاست تا ملاک زیبایی به دست آید (ر.ک. Cooper, 1970).

اما اشکال این گفته آن است که اولاً افلاطون درباره احساس فقط از تأثیر و تأثر فیزیکی آن صحبت کرده و از طرف دیگر ویژگی معرفت را تماماً و مستقلاً به روح نسبت داده است (معرفت گفت‌وگوی خاموش روح با خودش است)؛ ثانیاً اطلاق کردن مفهوم باید بر دریافتی از واقع باشد، اما آنچه در ادراک حسی به دست می‌آید اصلاً واقع (آنچه هست) نیست. با این حال تصور (representation) مبتنی بر فرض انطباع است، چنان‌که در نظر اتمیست‌ها و نظر ارسطو یا رواقیان و اپیکوریان چنین فرضی پذیرفته شده است. اما افلاطون ادراک حسی را انطباع نمی‌داند. در نظر اصحاب انطباع، معرفت از سرچشمه انطباع بروز می‌یابد. افلاطون در رساله فایدروس، تغذیه نفس را از معرفت می‌داند که قبل از بدن با مشاهده مثل یا همراهی خدایان به دست می‌آورد، اما در زندان تن که به کنجی خزیده باید تلاش کند تا تغذیه‌ای به دست آورد و در این مرحله است که یا با خیال و توهم خود غیر معرفت را معرفت جلوه می‌دهد یا معرفتی را که پیش‌تر کسب کرده بود به یاد می‌آورد و نشاط می‌گیرد.

۴. معرفت صرفاً مقوله‌ای نفسانی است

درباره اینکه معرفت فقط از طریق نفس و روح به دست می‌آید و نه از قوای حسی، دو مطلب بسیار اهمیت دارد: اولاً ادراک و فهم مربوط به نفس است و در قوای حسی تحقق پیدا نمی‌کند؛ یعنی قوه حسی چیز مستقل و دست‌نخورده‌ای را از خارج دریافت نمی‌کند که بعد آن را تحویل نفس دهد، بلکه خود نفس دریافت‌کننده است. ثانیاً دریافتی که در نفس حاصل می‌شود، هم دامنه وسیعی دارد و هم وحدت بیش‌تری. اما درباره اینکه ادراک به نفس مربوط می‌شود نه به قوه حسی، در ابتدای همین فقره

مورد نزاع یعنی بند ۱۸۴ از رساله تته‌تتوس عبارتی روشن وجود دارد که می‌گوید:

سقراط: اگر بیرسم انسان با چه چیز اشیاء سیاه و سفید را می‌بیند و با چه چیز صداهای بلند و کوتاه را می‌شنود، گمانم جواب می‌دهی با چشمان و گوش‌هایش. آیا درست است بگوییم که چشم آن است که با آن می‌بینیم یا آن است که از طریق آن می‌بینیم؟ و همین‌طور گوش ...
تته‌تتوس: از طریق آنها ادراک می‌کنیم نه با آنها.

سقراط: خیلی بد می‌شد که ما مثل اسب‌های چوبی بودیم که چندین ادراک به درون ما می‌آید ولی یک چیز واحدی نبود که همه آنها در آن منعکس شوند. حال روح یا هر چه می‌خواهی بنامی، چیزی که از طریق چشم و گوش و نه توسط آن ما همه آنچه قابل ادراک است را درک می‌کنیم.

افلاطون در این عبارت ابتدا دریافت انسان از اشیاء سفید و سیاه را مورد توجه قرار می‌دهد که دریافت مربوط به انسان است نه مربوط به چشم یا گوش و ... چون به نظر می‌رسد آنها ابزار ما هستند و لذا از حرف «با» استفاده می‌کند. در این بیان ابتدایی، قوای حسی ابزار و وسیله بودن را القا می‌کنند اما ادراک همچنان توسط انسان (یعنی نفس و روح) انجام می‌شود. با این حال، افلاطون بلافاصله در بند ۱۸۴ ج اصلاح می‌کند که ما (روح یا انسان) اشیاء را نه با چشم و گوش بلکه از طریق آنها ادراک می‌کنیم. ادراک و فهم همچنان مربوط به روح و نفس است و قوای نفس هیچ نقشی در ادراک ایفا نمی‌کنند، زیرا اگر آنها ابزار و وسیله‌ای برای دریافت معرفت باشند که روح به کمک آنها نیاز داشته باشد، آنگاه نفس محدود به این ابزار می‌شود و متأثر از آنها. به همین دلیل افلاطون عبارت «از طریق» را به کار می‌برد که گویا نفس در این تفسیر به نحو مستقیم همان کیفیت و شونده را دریافت می‌کند. برای فهم بهتر این مطلب می‌توان تشبیهی کرد: گاه برای گرفتن یا برداشتن یک شیء دور به ابزاری نیاز داریم که توسط آن بتوانیم شیء را به دست آوریم، اما گاه برای گرفتن آن شیء نیازمندیم که از طریق معبر و گذری بدان دست یابیم؛ در صورت اخیر، مستقیماً به خود شیء می‌رسیم گرچه مقید به طریقی خاص خواهیم شد. ولی در صورت نخست، ما اصلاً رابطه‌ای با شیء نداریم بلکه رابطه ما با ابزار است و به کمک آنهاست که شیء را در اختیار می‌گیریم. افلاطون حتی این مقدار برای قوای حسی اعتبار قائل نشده است که معرفتی مقید به قوای حسی حاصل شود (برخلاف کانت که دریافت حسی را مشروط به حدود اعمال شده از طرف حس می‌داند).

موضوع بسیار مهمی در اینجا قابل طرح است و آن اینکه کیفیتی که در نزد نفس حاضر می‌شود یا نفس خودش آن را می‌یابد، چیست؟ آیا نفس می‌تواند قوه حسی را نادیده بگیرد؟ فهم طریقی بودن قوه حسی در این بیان افلاطون تفاسیر متفاوتی را از ادراک حسی باعث شده است.^۳ اگر قوه حسی کاملاً تضعیف شود، به نحوی که همه ادراکات حاصل در صحنه نفس همان کیفیات یا یافته‌های خارجی باشند، می‌توان تمام داده‌های حسی را به اعتبار واسطه و طریق، حسی نامید در حالی که باید نفسانی حساب شوند؛ و این تصویر ایده‌آلیسم دوره جدید را تأیید و تقویت می‌کند.^۴ اما به نظر می‌رسد این تفسیر دو اشکال داشته باشد، یکی آنکه افلاطون ادراک حسی را تعاملی بین حاس و محسوس می‌داند و به این ترتیب کیفیت حاصل از این روند را در یک چیز قرار می‌دهد و آن را تأثیرپذیری قوه حسی می‌داند.

چنان‌که در بخش پیش (مجاورهٔ تئتوس فقره ۱۵۶) بیان کردیم، ادراک حسی نوعی رابطهٔ تعاملی میان محسوسات است که نتیجهٔ آن دریافتی در قوهٔ حسی خواهد بود. پس از نظر افلاطون نفس آنچه را از طریق قوه آمده دریافت می‌کند و نیز نمی‌تواند به خارج از بدن برود. در نظر افلاطون نفس با حسی در بدن تا زمان مرگ همراه است و قدرت ورود به اجسام را ندارد.^۵

بنابراین آنچه نفس دریافت می‌کند حاصل روندی است که در تعامل بین قوای حسی و محسوس صورت می‌گیرد و از آنجا که این تقابل «شدن» است نه «بودن»، پس هرگز ثابت نیست و دائماً این دریافت نو و تجدید می‌شود، و این حالت را احساس می‌نامیم که در نظر افلاطون بنا بر محاوره تیمائوس با احساس لذت و درد متفاوت است. اگر به این طریق در نفس تصویری حاصل شود، صرفاً همان دریافتی است که احساس نامیده می‌شود. ولی احساس به معنای انطباق نیست که نوعی انفعال در نفس حاصل شده باشد، بلکه فقط آگاهی و مشاهدهٔ کیفیات است. به دلیل وجود فاصله بین نفس و بدن در فلسفهٔ افلاطون رابطهٔ مستقیم تأثیرگذاری و تأثیرپذیری بین حرکت قوه حسی و نفس وجود ندارد.

مطلب دوم دربارهٔ این ادعا آن است که دریافت نفس دامنهٔ وسیع‌تری از احساس و ادراک حسی دارد و نیز دارای وحدت است. سقراط در فقره ۱۸۴ د به تئتوس می‌گوید: «خیلی بد می‌شد که مثل اسب‌های چوبی بودیم که چندین ادراک به درون ما می‌آمد ولی یک چیز واحدی نبود که همه آنها در آن منعکس شوند، حال روح یا هر چه می‌خواهی بنامی؛ ما همه آنچه قابل ادراک است را درک می‌کنیم». چشم یا گوش هر کدام بخشی از یک شیء را منعکس می‌کنند ولی ما همه شیء را درمی‌یابیم و به قول سقراط مثل اسب چوبی نیستیم که هر دریافت واحد را جدای از دریافت دیگر بگیریم. سقراط در ادامه همین مطلب می‌گوید:

آیا ابزارهایی که توسط آنها اشیاء گرم و سرد، سخت، سبک یا شیرین را درک می‌کنیم، همه به بدن تعلق دارند یا به چیز دیگر؟
تئتوس: به بدن.

سقراط: آنچه از طریق شنیدن درک می‌کنی نمی‌توانی از طریق دیدن درک کنی و برعکس. پس اگر یک چیز را درباره هر دو (شنیدن و دیدن) در نظر بگیری نمی‌توانی یک ادراک از هر دو داشته باشی، یعنی هیچ‌کدام از ابزارها نمی‌توانند به تنهایی هر دو را دریابند. حال یک رنگ و یک صدا را در نظر بگیر. آیا یک چیز بودن را درباره آنها می‌توانی دریابی؟
تئتوس: آری.

سقراط: اینکه هر کدام متفاوت از دیگری است و مثل خودش است، اینکه هر دو تا هستند و هر کدام یکی‌اند و همچنین می‌توانی آنها را شبیه یا غیر شبیه هم لحاظ کنی.
تئتوس: آری.

سقراط: از طریق چه همهٔ اینها را درک می‌کنی؟ می‌بینی آنچه بین هر دو مشترک است را نمی‌توانی با یکی از آنها درک کنی. حال فرض کن می‌خواهی بدانی آنها شورند یا نه، حتماً با دیدن یا شنیدن امتحان نمی‌کردی.

تته‌تتوس: البته از طریق زبان.

سقراط: حال آن قوه از طریق چه چیزی عمل می‌کند که برای تو آنچه بین هر دو مورد مشترک است آشکار می‌شود. منظورم آن است که با کلمات «هست» و «بیست» یا با کلمات دیگر به کار می‌بری؟ چه ابزاری را برای آنها استفاده می‌کنی؟ از طریق چه چیزی آنچه درک می‌شود همه‌ما آن را ادراک می‌کنیم؟

تته‌تتوس: منظور تو وجود و عدم، شباهت و عدم شباهت، یکی و غیره، همچنین بودن و هر عددی بر آنها اطلاق کردن است. و آشکارا پرسش تو درباره‌ی زوج و فرد و همه‌ی آنچه به این صفات مربوط می‌شود است و تو می‌خواهی بدانی از طریق کدام ابزار حسی و بدنی ما همه چیز را با روح می‌شناسیم.

سقراط: دقیقاً همین منظورم است. همین‌ها را می‌پرسم.

تته‌تتوس: به نظرم در این موارد اصلاً ابزاری وجود ندارد و مثل بقیه نیست. به نظرم در بررسی ویژگی‌های مشترک از هر چیزی روح از طریق خودش عمل می‌کند.

سقراط: آری. روح با آنکه برخی چیزها را از طریق قوای بدنی لحاظ می‌کند امور دیگری وجود دارند که به تنهایی و از طریق خودش درک می‌شوند.

این عبارت نشان می‌دهد که در نظر افلاطون بسیاری از حقایق درباره‌ی شیء محسوس وجود دارد که روح به تنهایی انجام می‌دهد نه توسط ابزار، به طور خلاصه می‌شود کار روح را در مقام ادراک محسوسات چنین خلاصه کرد: ۱- روح از طریق هر حس ظاهری وجهی از شیء را درمی‌یابد. ۲- روح به طور مستقل وحدت دریافت‌های مختلف از حواس متفاوت درباره‌ی یک شیء را درک می‌کند. ۳- به طور مستقل فهم امور مشترک (koina) مثل شباهت و عدم شباهت، این همانی و غیریت، واحد یا کثیر بودن، زوج و فرد بودن و ... ، و از همه مهم‌تر هست یا نیست بودن را می‌یابد و به بیان سقراط/ینها را روح از طریق خودش عمل می‌کند. همه‌ی این فعالیت‌ها مربوط به روح است و بدون اینها حصول معرفت غیرممکن است. بنابراین معرفت تماماً نفسانی است.

۵. پایین‌ترین حد معرفت باور صادق است

افلاطون در محاورات زیادی به پندار درست پرداخته است که در برخی موارد معرفت بودن آن را رد می‌کند و در برخی موارد مورد تأیید قرار می‌دهد؛ چنان‌که در همین محاوره‌ی تته‌تتوس بخش دوم بحث خود را در این باره قرار می‌دهد و نمی‌پذیرد که باور صادق (پندار درست) معرفت باشد، ولی در محاوره‌ی منسون درباره‌ی معرفت بودن باور صادق و جایگاه آن در معرفت‌شناسی بحث می‌کند و آن را می‌پذیرد. اما این نظرات افلاطون را نمی‌توان ناسازگار دانست بلکه با بررسی و دقت متوجه می‌شویم که هماهنگی خاصی را با خود دارند. در مجموع می‌توان گفت که ردّ باور صادق در محاوره‌ی تته‌تتوس بر اساس یکی بودن ادراک حسی و باور صادق است. تته‌تتوس پیشنهاد می‌کند که ادراک حسی دو نوع باور برای ما حاصل می‌کند: یکی باوری که مطابق با واقع نیست و دیگری باوری که واقع را منعکس می‌کند؛ از این رو، باوری که از ادراک حسی

آمده باشد و واقع را منعکس کند معرفت خواهد بود. سقراط در پاسخ به این پیشنهاد باور صادق را از این طریق غیرممکن می‌داند و به این جهت معرفت بودن آن را رد می‌کند. در این محاوره، افلاطون معتقد است که باوری که فقط متکی به ادراک حسی و احساس باشد، ویژگی نادرست ندارد تا بتوان درست را از آن جدا کرد. با تقسیم انواع امکان خطا در ادراک حسی معلوم می‌شود که از این طریق کذب و صدقی حاصل نمی‌شود. ولی در محاورهٔ منون فرق کسی که باور صادق دارد با کسی که معرفت کامل دارد را مورد بحث قرار می‌دهد از فقرهٔ ۸۹۴ تا ۸۹۹ این محاوره به تشابه و تفاوت این دو می‌پردازد و جنس معرفتی را برای باور صادق می‌پذیرد. در جمهوری و فایدروس نیز این تأیید وجود دارد. باور صادق در این صورت پایین‌ترین حد معرفتی انسان در جهان محسوس است و این حالت معرفتی نه از ادراک حسی حاصل می‌شود و نه رابطه‌ای با آن دارد، و تماماً مربوط به روح است و کاملاً مستقل از حس و ادراک حسی. البته باور صادق تمام معرفت نیست، اما اولین بروز و جلوه‌های معرفت را در خود دارد و سیر دیالکتیکی واقعی برای رسیدن به معرفت و فهم حقایق پس از این مرحله پیش می‌رود.

۶. معرفت با مفاهیم مشترک مرتبط است

افلاطون در محاوره‌های متفاوتی به بحث از مفاهیم مشترک *κοινὰ* پرداخته است. کلمه *koinos* در یونانی به معنای مشترک یا عموم (*common / public*) است و *koinon* به معنای *community, state, public affair* به کار می‌رود. در واقع در این موارد نوع فعالیت ذهن و نفس برای یادآوری و حصول معرفت مورد بحث قرار می‌گیرد. افلاطون در محاورهٔ تئِتوس و همین بخشی که مورد بحث ماست، به وضوح مفاهیم مشترک را بیان داشته است؛ چنان که پیش‌تر اشاره شد در ۱۸۵ ج تا ۱۸۵ د می‌گوید:

حال آن قوه از طریق چه چیزی عمل می‌کند که برای تو آنچه بین هر دو مورد مشترک است آشکار می‌شود. منظورم آن است که با کلمات «هست» و «نیست» یا کلمات دیگر به کار می‌بری؟ از طریق چه چیزی آنچه درک می‌شود ما همهٔ آن را ادراک می‌کنیم؟

تئِتوس: منظور تو وجود و عدم، شباهت و عدم شباهت، یکی و دیگری و همچنین واحد بودن و هر عددی بر آنها اطلاق کردن است و آشکارا سؤال تو درباره زوج و فرد و همه آنچه به این صفات مربوط می‌شود است و تو می‌خواهی بدانی از طریق کدام ابزار بدنی ما همه چیز را با روح می‌شناسیم.

سقراط: دقیقاً همین منظورم است. همین اینها را می‌پرسم.

تئِتوس: به نظرم در این موارد اصلاً ابزاری وجود ندارد و مثل بقیه نیست. به نظرم در بررسی ویژگی‌های مشترک از هر چیزی روح از طریق خودش عمل می‌کند.

سقراط: آری. همین را باید بگویی ... روح با آنکه برخی چیزها را از طریق قوای بدنی لحاظ می‌کند امور دیگری وجود دارند که به تنهایی و از طریق خودش لحاظ می‌کند.

این همان مفاهیم مشترک یا به تعبیر بهتر و دقیق‌تر امور مشترک است. چند نکته اینجا اهمیت دارد: یکی آنکه آیا مفاهیم مشترک واقعی‌اند و به این ترتیب در خارج وجود دارند؟ در ثانی آیا ادراک حسی نقشی در فهم آنها دارد؟ سوم آنکه فهم آنها توسط کدام نیرو و قوه است، و چهارمین مطلب اینکه آنها چه چیزهایی‌اند و چه نقشی در معرفت دارند؟

واقعی بودن مفاهیم مشترک در نظر افلاطون بیش‌تر از واقعی بودن رنگ خاص و صدای خاص و ... است که توسط قوای حسی دریافت می‌شود، زیرا در این موارد ادراک حسی، چنان‌که پیش‌تر گذشت، در اثر تعامل و تأثیر و تأثری است که به یک کیفیت می‌رسد اما مفاهیم مشترک کیفیت نیستند، زیرا در طی روند تغییر و تحول قرار نگرفته‌اند. سقراط نشان می‌دهد که قوای حسی اصلاً نمی‌توانند اینها را دریافت کنند و در نهایت قول تئتوس را تأیید و تأکید می‌کند که در این امور اصلاً ابزاری وجود ندارد و با بقیه یعنی با ادراک رنگ خاص، صدای خاص و ... متفاوت است و این ویژگی‌های مشترک را روح از طریق خودش عمل می‌کند و لذا نباید از نوع تأثیر و تأثری باشد. در این امور حتی همکاری چند حس با هم نیز در این امر دخالت ندارد که اگر چنان بود باید کیفیتی مشترک می‌شد. در نگاه افلاطون حواس هیچ همکاری مشترکی با هم ندارند، جز وحدتی که در مقام دریافت در روح واحد حاصل می‌شود و در آنجا به وحدت می‌رسند، اما وحدتی که در آنجا حاصل می‌شود وحدت روح است نه وحدت محسوس یا حواس، و اساساً این وحدت محصول ابزارهای مختلف بدنی نیست. اینها را روح به تنهایی و از طریق خودش لحاظ می‌کند. ولی در نظر افلاطون این به معنای غیر واقعی و امری خیالی یا موهوم نیست، برعکس ادراک حسی است که چون تغییر یافته و کیفیت شده است امری غیر واقعی و موهوم به نظر می‌رسد و دقیقاً به همین جهت نمی‌تواند معرفت باشد؛ اما ویژگی‌ها و مفاهیم مشترک واقعی‌اند. در ۱۸۶ الف به خصوص درباره «هستی» که همان واقعیت است چنین پرسش و پاسخی آمده است: «سقراط: هستی را کجا قرار می‌دهی؟ چون علاوه بر آنها هستی با هر چیزی همراه است. تئتوس: جزء آنهاست که روح با خودش به آنها می‌رسد». در اینجا هستی دقیقاً دلالت بر واقعی بودن دارد، چنان‌که در محاوره فایدروس از «Ousia ontos ousa» صحبت می‌کند و آن را هستی واقعی یا هستی‌ای که واقعاً هست می‌داند و شبیه آن در محاورات دیگر هم یافت می‌شود. بنابراین وجود و هستی شیء تماماً بر واقعیت دلالت می‌کند که اصلاً از طریق ادراک حسی به دست نمی‌آید.^۷ هستی یا واقعی بودن هر شیء در نظر افلاطون یعنی خود شیء و غیرواقعی بودن یعنی مخلوط با دیگری شدن یا مرتبط با غیر بودن که کیفیت است و این را شدن می‌نامد. لذا در بخش اول محاوره تئتوس که به تحلیل نحوه وقوع ادراک حسی می‌پردازد، می‌گوید: «تا وقتی شیء با خود ارتباط دارد «هست»، و وقتی با دیگری ارتباط پیدا می‌کند «می‌شود» (ب، ۱۶۱) و به خاطر ارتباط با دیگری تغییر پیدا می‌کند؛ چنان‌که پیش از این جمله می‌گوید: «نتیجه این می‌شود که نه اثرپذیر به خودی خود تغییر می‌کند و نه اثربخش، بلکه هنگام مواجهه و ادراک [حسی] است که تغییر پیدا می‌شود» (الف، ۱۶۱). و این به معنای غیرواقعی بودن است و به همین جهت نمی‌تواند معرفت باشد.

بنابراین، ادراک حسی ظاهراً نمی‌تواند هیچ نقشی در مفاهیم مشترک داشته باشد ولی از طرفی به نظر

می‌رسد این ادعا رابطه معرفت با دریافت حسی را کاملاً قطع می‌کند و از طرفی بخشی دیگر از بیان افلاطون، در همین فقره مورد بحث، به نحوی دخالت حس را نشان داده است؛ چنان‌که در ادامه بحث بالا (۱۸۶ الف) سقراط می‌گوید:

شبیبه و غیر شبیه، همان و غیرهمان، زشت و زیبا و بد و خوب نیز چنین است. تته‌تتوس: گمانم روح وجود آنها را در مقایسه با یکدیگر بررسی می‌کند. ظاهراً روح محاسبه‌ای بین گذشته و حال و در رابطه با آینده در درون خود انجام می‌دهد.

سقراط: صبر کن، روح از طریق لامسه سختی [زبری] شیء زبر را می‌فهمد و از همین طریق نرمی شیء نرم را؛ اما از جهت وجود آنها، این واقعیت که آنها هستند و تقابل آنها و وجود این تضاد، مسئله فرق دارد. اینجا خود نفس تلاش می‌کند با مقایسه آنها با هم برای ما به تصمیمی برسد.

در این قسمت ابتدا بیان شده بود که اینها فقط کار روح است ولی در پرسش جدیدی که سقراط از تته‌تتوس می‌کند، تته‌تتوس به نحوی دیگر بین آنها ارتباط برقرار می‌کند و آن این است که گویا ادراک حسی مواد خام واقعی را برای نفس فراهم می‌کند تا نفس بتواند از دل آنها به یک جمع‌بندی کلی برسد. اما سقراط می‌گوید او باید صبر کند، زیرا نحوه دیگری در فهم و رسیدن به معرفت عمل می‌شود و آن این است که اولاً ادراک حسی فقط امر جزئی و مربوط به یک قوه خاص را درک می‌کند، چنان‌که زبری این شیء زبر یا نرمی این شیء نرم را. ثانیاً حس به وجود آنها نمی‌تواند معرفت پیدا کند، و آنها با یکدیگر در تضادند و حتی این شیء واحد واحد است. از این رو، نفس اولاً زبری را با خود شیء زبر و نرمی را با خود شیء نرم بررسی می‌کند که مربوط به وجود و این‌همانی آنها می‌شود و ثانیاً زبری را با نرمی و شیء زبر را با شیء نرم مقایسه و بررسی می‌کند که مربوط به تضاد و این نه‌آنی آنها می‌شود و آنگاه پس از بررسی آنها به تصمیمی برای ما می‌رسد. عبارت «به تصمیمی رسیدن برای ما» در واقع اختیار و فاصله‌ای بین دریافت علی و معلولی ادراک حسی و فهم نفس ایجاد می‌کند و به نظر می‌رسد افلاطون امور دیگری را دخالت می‌دهد که در اینجا آنها را بیان نکرده است (چنان‌که وقتی با محاورات منون و فایدروس و ... درباره دیالکتیک و فعالیت خاص ذهن مقایسه کنیم، متوجه می‌شویم که امور دیگری هم دخالت دارند). این بیان در فقره مورد بحث هم آزادی نفس را مورد تأکید قرار می‌دهد و هم نمی‌خواهد بی‌ربط بودن حکم نفس با دریافت ادراک حسی را بپذیرد. آنچه ادعای مقاله حاضر است اینکه ادراک حسی در معرفت دخالت علی و مستقیم ندارد، بلکه معرفت کاملاً نفسانی است و از دریافت‌های حسی آزاد است. اما معنی این ادعا آن نیست که رابطه دریافت حسی با معرفت گزاف است و نفس در مقام معرفت و یادآوری هیچ بهره‌ای از آن نمی‌برد.

در این باره که مفاهیم مشترک توسط کدام نیرو و قوه به دست می‌آید، سقراط در همین فقره مذکور در بالا به صراحت می‌گوید که این مفاهیم توسط هیچ قوه بدنی حاصل نمی‌شود بلکه تماماً و مستقلاً کار روح است که به آن می‌رسد. روح در این مرحله نیاز به تلاشی سخت دارد و در همین مرحله است که ممکن است خطا رخ دهد و به واقع نرسد یا صادق باشد و به واقع برسد؛ اما در هر صورت این فعالیت روح کاملاً مستقل است. آنچه در اختیار روح قرار می‌گیرد تا بتواند تصمیم از واقع بگیرد، فقط فرآورده‌ها

و داده‌های حسی نیست بلکه امور دیگری مثل گفته‌های دیگران و شنیده‌ها و اسطوره‌ها و مخصوصاً سخنان حکیمانه و الهی، که افلاطون برای آنها نقش مهمی قائل است، در تصمیم‌گیری و فعالیت نفس در دستیابی به معرفت دخالت دارند و در نهایت فعالیت و تأمل جدی خود نفس است که او را می‌تواند به معرفت برساند. دیالکتیک مهم افلاطون در همین مرحله است که رخ می‌دهد و این دیالکتیک معرفتی است. بنا بر ساختار ترسیم‌شده در محاوره جمهوری این مرحله از تلاش همان مرحله «دیانونیا» و از نوع ریاضی است که اتفاق می‌افتد و قبل از ایپستمه است.

مفاهیم مشترک در محاوره مورد بحث ما عبارت‌اند از: «هست» و «نیست» یا وجود و عدم، شباهت و عدم شباهت، واحد و کثیر، همان و غیرهمان، زشت و زیبا، خوب و بد. اما افلاطون بر مفهوم «هستی» بیش‌ترین تأکید را دارد و گویا بقیه مفاهیم نیز به آن متکی‌اند، چنان‌که در عبارت مذکور (۱۸۶الف) سقراط می‌گوید: «هستی را کجا قرار می‌دهی؟ چون علاوه بر آنها هستی با هر چیزی همراه است». اینکه هستی با هر چیزی همراه باشد شامل همان مفاهیم مشترک دیگر هم خواهد بود و به این جهت هستی واقعی‌ترین واقعی‌هاست. افلاطون در محاوره فایدروس تعریفی از *koīna* می‌دهد و آن «جمع کردن کثرت ادراک‌های حسی در یک وحدت مستدل» است. در این محاوره همین فعالیت را هنر دیالکتیک می‌نامد و همین روش جمع و تقسیم است که سقراط به کار می‌گیرد. در بند ۲۶۵ الف آن می‌خوانیم: «چه در سخن گفتن و چه در اندیشیدن باید بتوان در واحد جزئیات کثیر و در جزئیات کثیر و پراکنده صورت واحد را دید. این هنر دیالکتیک است».

در محاورات *منون* و *فایدروس* هم همین موارد ذکر می‌شود، چنان‌که در جمهوری نیز موارد کلی‌ای از این دست مطرح شده است و این موارد با نحوه استفاده‌ای که میشل فرد و جان کوپر در مثال‌های خود به کار می‌برند منافات دارد، زیرا آنها گویا هر کلی را می‌خواهند جزء مفاهیم مشترک بدانند چنان‌که بین این رنگ قرمز و رنگ قرمز بودن فرق می‌گذارند و دومی را جزء مفاهیم مشترک می‌دانند. چنین تصویری باعث این اشتباه می‌شود که گویا مفاهیم مشترک همان *مُثل* افلاطونی هستند و ویژگی مفاهیم کلی ارسطویی را دارند، در حالی که چنین نیست. افلاطون در جای دیگری کلیات را پنج عدد می‌داند که جدا از این مفاهیم مشترک‌اند. این مفاهیم اساسی در واقع مبنای‌ترین مفاهیم نفس‌اند که توسط آن نفس هم می‌تواند درباره دریافت‌های ادراک حسی تصمیم بگیرد و هم می‌تواند در پی این تلاش حقایق مثالی را به یاد آورد. اینها دقیقاً از نوع مفاهیم ریاضی‌اند که رابطه عالم پایین و عالم بالا، یعنی عالم محسوسات و عالم *مُثل* را برقرار می‌کنند. در نهایت آنکه مفاهیم مشترک نقش بسیار عمده‌ای در معرفت بازی می‌کنند. به این ترتیب مفاهیم مشترک با آنکه فعالیت مستقل نفس هستند و مورد استفاده آن قرار می‌گیرند، اما ویژگی واقعی و عینی بودن را هم برای ادراکات علمی و معرفتی ما دارا هستند. با این مفاهیم است که ویژگی معرفتی افلاطون روشن می‌شود و نقش ادراک حسی نیز قابل توجه می‌گردد.

۷. معرفت یادآوری است

نظریه یادآوری یا آنامنیسیس (Anamnesis) شاید در محاوره منون و محاوره فایدروس بهتر از هر جای دیگری توجیه می‌شود، ولی محاوره منون توجیه معرفت‌شناختی آن را به نحو کامل‌تر دربر دارد. اگر آنچه در محاوره تئتتوس مینی بر انکار معرفت بودن ادراک حسی آمده با آنچه در منون آمده که معرفت فقط بر اساس یادآوری توجیه می‌شود با هم مقایسه کنیم، معلوم می‌شود که افلاطون نمی‌خواهد برای وقایعی که قبل از کسب معرفت در ادراک حسی رخ می‌دهد نقش مهمی در زمینه معرفت در نظر بگیرد. در این محاورات یادآوری فقط به تلاش روح و ذهن نسبت داده می‌شود و به ارتباط دریافت‌های پیشین اصلاً نمی‌پردازد. در تلاش ذهن البته احساس و ادراک حسی موضوع فعالیت ذهن و روح قرار می‌گیرند، اما نه انگیزه تلاش ذهن و روح و نه نتیجه فعالیت آن هیچ کدام بر دریافت و ادراک حسی معلق نیست. گرچه محاورات منون و فایدروس کاملاً متفاوت از محاوره تئتتوس هستند و به بحث از ادراک حسی نمی‌پردازند، ولی هر کدام با ارائه وجهی از معرفت حقیقی می‌توانند ملاک‌های ادراک را که در محاوره تئتتوس به آن اشاره شده است، تفسیر کنند. لذا هر یک از این دو محاوره را، از آن جهت که معرفت را توضیح می‌دهند، مورد بررسی قرار می‌دهیم.

در محاوره منون، هنگامی که منون اشکال معروف خود را بر سقراط وارد می‌کند، که این اشکال یکی از مباحث مهم معرفت‌شناسی قدیم است، با این فرض آن را طرح می‌کند که سقراط (به عبارتی افلاطون) به طور کلی راه رسیدن به معرفت را از طریق نمونه‌های جزئی و خارجی مردود می‌داند؛ زیرا در منون بند ۸۱ ب می‌پرسد: «اگر اصلاً نمی‌دانی (حقیقت) چیست پس چگونه می‌توانی جست‌وجو کنی و اگر هم بیابی چگونه آن را می‌شناسی؟». این پرسش در پی شکست منون در ارائه تعریفی از فضیلت است که می‌خواهد با توجه به تجربه عادی خود از امور جزئی و محسوس بیان کند. منون متأثر از گریاس معرفی می‌شود. از آنجا که او نتوانسته است سقراط را قانع کند در واقع نشان می‌دهد که در بن‌بست راه‌های عادی برای کسب معرفت رسیده است و سقراط هم آن را قبول دارد، چنان که سقراط در پی همین پرسش اشکال منون را واضح‌تر توضیح می‌دهد که: «منظور تو آن است که انسان اصلاً نمی‌تواند تحقیق کند، زیرا یا می‌داند چه می‌داند یا نمی‌داند؟ اگر می‌داند جای تحقیق نیست چون می‌داند [تحصیل حاصل است] و اگر نمی‌داند بس نمی‌داند دنبال چه چیزی است؟» (منون، ج ۸۱). این بیان نشان می‌دهد که افلاطون یادگیری را در این عالم به کلی منتفی می‌داند و لذا بر بن‌بست بودن معرفت بر اساس این عالم اعتراف دارد. نظریه آنامنیسیس در اینجاست که معنای دقیقی پیدا می‌کند، زیرا افلاطون در پی یافتن راه حل از زبان سقراط چنین می‌گوید:

ولی من قبول ندارم چون از زنان و مردان حکیم درباره امور الهی شنیده‌ام، پندار و دیگر شاعران الهی هم گفته‌اند که ببین آیا دیگران حقیقت می‌گویند؟ آنها روح انسان را نامیرا می‌دانند ... چیزی نیست که یاد بگیرند و لذا اینها یادآوری‌اند (منون، ج ۸۱).

این نکته بسیار اهمیت دارد که یادگیری در اینجا منتفی می‌شود و این با بیان محاوره تئتتوس کاملاً

سازگار است. به این جهت اگر اشکال منون را قبول می‌کند بر فرض آن است که معرفت را یادگیری بدانیم و اشتباه افرادی چون منون همین است و به همین جهت افلاطون بر یادآوری تکیه می‌کند. یکی از تفاوت‌های مهم یادآوری و یادگیری آن است که در یادگیری لازم است از جزء و فرد آغاز شود و به مرور از امور جزئی به امور کلی رسید، ولی در یادآوری روح یا ذهن به هر طریقی که حقیقت را به یاد آورد همه آنها را می‌فهمد و در واقع تمام حقیقت برایش مکشوف می‌گردد. Aletheia یا چنان‌که هایدگر می‌گوید: «چون همه طبیعت شبیه به هم است، اگر روح فقط یک چیز را به یاد آورد، که آن را روند یادگیری می‌نامند، می‌تواند همه چیز دیگر را خودش کشف کند چون تحقیق و یادگیری در کل یادآوری است». این پاسخ مهم از زبان سقراط حقیقت رسیدن به معرفت را به صراحت بیان داشته است. در این بیان مسیر یادگیری و یادآوری از هم جدا نشده‌اند بلکه پرده از حقیقت آنها برداشته شده است. به نظر افلاطون همان چیزی را که ما یادگیری می‌نامیم و حقیقت آن را یادگیری می‌دانیم، در واقع یادآوری است که حقیقتی دیگر است.

در محاوره فایدروس با موضوع عشق و خطا مباحث مهمی طرح می‌شود و در این محاوره است که می‌گوید فیلسوف، به خاطر نزدیکی به خدایان، با یادآوری دقیق‌تر واقعیات بال و پر پیدا می‌کند. این محاوره با آنکه به سیر روح پیش از بدن پرداخته است اما به وضع کنونی روح در این عالم بسیار توجه دارد و دائماً این وضع را با وضع قبل تطبیق می‌دهد و به این طریق نحوه یادآوری و معنای حقیقی کسب حقیقت (یعنی معرفت) را توضیح می‌دهد. در بند ۲۴۱ از این رساله می‌خوانیم:

ورای آسمان چیزی است که نه رنگ دارد و نه شکل و نه می‌توان آن را لمس کرد، هستی‌ای که واقعاً آنچه هست هست که موضوع همه معرفت حقیقی است و فقط عقل آن را می‌تواند دید که ارباب‌ران روح است.

بدون شک از نظر افلاطون کسب همین‌هاست که معنای معرفت را توجیه می‌کند و اینها توسط عقل به دست می‌آیند و فیلسوف در واقع با یادآوری آنها تغذیه می‌شود و بال و پر پیدا می‌کند. نحوه یادآوری در این عالم، که موجب می‌شود تا حکیم حکیم شود، با تلاش فکری و عقلی توأم است. وی در این باره می‌گوید:

آدمی باید سخن براساس صور عام را بفهمد تا بتواند بسیاری از ادراک‌های حسی را در یک وحدت مستدل جمع کند. این روند همان یادآوری اموری است که ارواح ما وقتی در سفر با خدایان بودند دیدند ... حق این است که فیلسوف بال و پر گیرد، زیرا این روح دائماً از راه یادآوری و خاطره او نزدیک‌ترین وضع را به واقعیات می‌یابد چون نزدیک به خدایان‌اند و الهی‌اند (افلاطون، مجموعه آثار [با اندکی تغییر و تصرف]).

به این ترتیب، بر اساس محاوره فایدروس هم معرفت با تأکید بر یادآوری مطرح می‌شود که کاملاً از نوع و جنس دیگری است، برخلاف نظر کسانی که افلاطون را مانند ارسطو توجیه می‌کنند و ادراک حسی را تنها مسیر رفتن به سمت حقایق متعالی معرفی می‌کنند. گرچه بیان مفصل این محاورات، که

تداوم معرفت را پس از باور صادق ارائه می‌دهند، به نحو دقیق‌تر مقصود افلاطون را از معرفت مشخص می‌کند اما فراتر از موضوع مقاله حاضر است و برای ادعای ما که افلاطون معرفت بودن ادراک حسی را کاملاً رد می‌کند همین مقدار کافی است.

خاتمه

در پایان این نتیجه آشکار می‌شود که باید عدم معرفت بودن ادراک حسی را در تفکر افلاطونی بسیار جدی گرفت. جدی بودن این ادعا دو مسئله را طرد می‌کند: اول آنکه خود ادراک حسی معرفت نیست و این ادعا مورد قبول همه است و افلاطون را به همین ادعا می‌شناسیم، دوم آنکه ادراک حسی هیچ نقشی در معرفت ندارد و این ادعا طرفداران بسیار اندکی دارد، و مقاله حاضر در پی اثبات همین مطلب از آثار افلاطون بود. با نشان دادن اینکه ماهیت ادراک حسی با گرفتن قالب باور صادق بتواند از جنس معرفت شود دلیل بر این نیست که خودش هم معرفت به حساب آید، بلکه فقط به معنای شباهت داشتن است و اگر بخواهیم با تسامح از تقسیم‌بندی مقوله‌ای ارسطو استفاده کنیم باید همجنس بودن اینها را در جنس بعید دانست اما افتراق آنها و وجه تمایزشان بسیار زیاد است، به نحوی که برخلاف نظر ارسطو نمی‌تواند موجب معرفت شود. همچنین حتی برخلاف نظر کورنفورد و جان کوپر ادراک حسی نمی‌تواند تصورسازی و مفهوم‌سازی کند. از این جهت نظر پوپر هم که خود در این مسئله به افلاطون توجه دارد تأمین می‌شود، اما برخلاف نظر پوپر معرفت با تلاش خاص نفس یعنی دیالکتیک و از طریق مفاهیم مشترک حاصل می‌شود و به این ترتیب می‌توان به نحو یقینی به خود معرفت دست یافت و برخلاف نظر میشل فرد این مرحله نهایی فعالیت خاص ذهن برای عبور از سطح صرفاً استدلالی و ورود به جهان معقولات است.

پی‌نوشت‌ها

۱. رجوع شود به مقدمه کوپر بر ترجمه M. J. Levett و بازنگری Myles Burnyeat از محاوره تئوتوس افلاطون در مجموعه آثار با این مشخصات:
Plato. (1997). *Complete Works*, ed. by John M. Cooper, Hackett Publishing Company.
۲. آنچه متعلق معرفت قرار می‌گیرد خود شیء یا *ti esti* است، و در ابتدای دیالکتیک غایت معرفت همان خود شیء لحاظ می‌شود؛ چنان‌که روش سقراطی بر همین محور پیش می‌رود اما «این» یا «آن» که به ذات جزئی تعلق دارد و در ارسطو بسیار مهم است یعنی *tode ti* در این بحث در تقابل با هم قرار نگرفته‌اند. تا آنجا که عالم محسوس کیفیت است حتی خود جزئی شیء یعنی *tode ti* هم حاصل نمی‌شود.
۳. به طوری که بارکلی در تقویت و تأیید آمپریسم خاص خود در کتاب *قطران* (siris) از این محاوره افلاطون بهره برده؛ و پیرس، پراگماتیست امریکایی، در رد آمپریسم در کتاب *بررسی سؤالات اصلی در باب اخلاق* نیز از همین محاوره افلاطون استفاده کرده است.

۴. برخی ادراک حسی را در تفکر سهروردی شبیه به همین تفسیر می‌فهمند، نظر سهروردی بنا بر این تفسیر دریافت مستقیم حقایق محسوس از مجرا و طریق قوای حسی است. در این تفسیر قوای حسی هیچ گونه دخالتی ندارند، جز آنکه فقط طریقی برای برخی از حقایق‌اند؛ چنان‌که چشم فقط مبصرات و گوش فقط مسموعات و ... را نشان می‌دهند اما این نفس است که مستقیم از پس این ابزار خود اشیاء خارجی و ویژگی‌های خاص آنها را درمی‌یابد.
۵. به این جهت به نظر می‌رسد تفسیر نوافلاطونی که تأکید بر ویژگی خلسه است، غیر از نظر افلاطون باشد و نباید این دو را یکی دانست. حتی با قبول نامه هفتم نیز چنین تفسیری از افلاطون به دست نمی‌آید. افلاطون در محاورات زیادی از تماس نفس با خدایان در این عالم صحبت کرده است ولی هیچ یک به معنای خروج از بدن نیست، بلکه این خدایان‌اند که با ارواح در ابدان تماس می‌گیرند و ارواح می‌توانند آنها را بخوانند اما نمی‌توانند از بدن‌ها خارج شوند.
۶. برخلاف نظر کوپر که معتقد است افلاطون در هیچ کجا بحث از اینکه ذهن چگونه از امور مشترک معرفت پیدا می‌کند، مطرح نمی‌نماید.
۷. اینکه خود هستی با وجود بداهتش و رای ادراک حسی باشد، از جهتی با پارمنیدس شروع شده و از جهتی افلاطون در عمق فلسفه خود ارائه داده است.

منابع

- افلاطون. (۱۳۷۰). *مجموعه آثار*، ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.
- Burnyeat, M.f. (1990). "Knowledge is Perception: Theaetetus", pp. 320-354, in *The Theaetetus of Plato*, Hackett Publishing Company.
- Cooper, John M. (1970). "Plato on Sense, Perception and Knowledge: Theaetetus", in *Phronesis*, 15, pp. 123-46, and reprinted in *Plato*, vol. 1 ed. by Gail Fine, pp. 355-376.
- Fine, Gail. (1999). "Knowledge & Belief in *Republic* 5-7", in *Plato*, vol. 1, ed. by Gail Fine, pp. 215, 246, Oxford University Press.
- Frede, Michael. (1987). "Observations on Perception in Plato's later Dialogues", in *Essays in Ancient Philosophy*, Clarendon Press, reprinted in *Plato*, vol. 1, ed. by Gail Fine, pp. 377-383.
- Peters, F. E. (1967). *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*, New York: New York University Press.
- Plato. (1997). *Complete works*, ed. by John M. Cooper, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge.
- Popper, K. (1998). *The World of Parmenides*, London and New York: Routledge.