

شهود عقلانی از منظر افلاطون و فلوپین

تاریخ دریافت: ۹۵/۰۴/۳۰

جهانگیر مسعودی^۱

تاریخ تأیید: ۹۵/۰۷/۲۷

دانشیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشکده الهیات و

معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد

محمد عنبرسوز^۲

دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه تبریز

چکیده

افلاطون و فلوپین، به‌عنوان دو تن از تأثیرگذارترین فیلسوفان دوره کلاسیک، توجه ویژه‌ای به شهود داشته‌اند. تفاوت‌هایی که این دو در مباحث فلسفی مختلف دارند، موجب می‌شود که نگاه واحدشان به شهود را مورد تردید قرار دهیم. مسئله جدی جستار حاضر این است که شهود در نظر هر یک از این دو فیلسوف به چه معناست، با چه روشی حاصل می‌شود، چه ویژگی‌هایی دارد و به کدام امور تعلق می‌گیرد؟ پاسخ این پرسش، که در پایان روشن خواهد شد، این است که شهود برای هر دوی ایشان آگاهی بی‌واسطه‌ای است که برای عقل انسان رخ می‌دهد؛ درحالی‌که هم افلاطون و هم فلوپین فعالیت‌هایی را برای حصول شهود عقلانی به سالکان توصیه می‌کنند که عمدتاً بر دو نوع فعالیت‌های ممارستی عقلی و فعالیت‌های مربوط به تزکیه نفس هستند. همچنین در پایان بدین نتیجه رهنمون خواهیم شد که، علی‌رغم تفاوت‌های چشمگیر این دو فیلسوف در مشی فلسفی و نحوه بیان مطالب، مراد هر دوی ایشان از شهود، امری واحد است که با رعایت دو جنبه نظری و عملی حاصل می‌شود.

واژگان کلیدی: شهود عقلانی، نظر، عمل، دیالکتیک

مقدمه

در توصیف اهمیت و تأثیر افلاطون^۳، همین توضیح کافی است که وایتهد^۴، بر آن است که سراسر فلسفه بعدی غرب چیزی جز حاشیه‌هایی بر فلسفه افلاطون نبوده (مگی، ۱۳۸۵: ۵)، و یاسپرس^۵ معتقد است که: «افلاطون بنیان‌گذار چیزی است که برای نخستین بار از زمان او

۱. Email: masoudi-g@um.ac.ir

2. Email: mohammad_anbarsouz@yahoo.com

«نویسنده مسئول»

۳. Plato

۴. Alfred North Whitehead

۵. Karl Jaspers

فلسفه به معنای راستین کلمه نامیده شد.» (بورمان، ۱۳۷۵: ۶) همچنین ارسطو^۱ علی‌رغم تمام انتقادهایی که بر فلسفه افلاطون وارد می‌ساخت، هرگز مقام رفیع استاد گران‌قدر خویش را مورد اهانت و حتی تردید قرار نداد، و بر آن بود که بسیاری از افراد حتی اجازه ندارند که نام افلاطون را بر زبان بیاورند.

فلوطین^۲، در مقام فیلسوفی که با ارائه تفسیر خاص خودش از آرای افلاطون، به احیای افلاطون و تأسیس مکتب نوافلاطونی^۳ پرداخت، (ندایی، ۱۳۸۴: ۱۰۱) بی‌شک از جمله حکیمانی است که هم تأثیر بسزایی در فرهنگ غرب (به‌ویژه در دیدگاه‌های عرفانی شایع در سراسر قرون وسطی) داشته و هم الهام‌بخش فرهنگ شرقی و عرفان اسلامی بوده است؛ به‌طوری‌که تأثیر بسیاری از آموزه‌های او را می‌توان به وضوح در آثار بزرگانی چون ملاصدرا و ابن عربی مشاهده کرد^۴. او در حوزه عرفان نیز بسیار تأثیرگذار بود و با مفهوم واحد و توسل به آموزه صدور، نخستین خشت بنای عرفان وحدت وجودی را در تاریخ تفکر به نام خودش ثبت کرد. اهمیت فلوطین، نه فقط به‌خاطر فلسفه نظری‌اش، بلکه به جهت سوق دادن فلسفه افلاطونی به سوی تمایلات عرفانی است. فلوطین را به این خاطر یک عارف و حتی پدر عرفان غربی خوانده‌اند که او یک فیلسوف به معنای متداول لفظ نیست، بلکه روش فلسفی‌اش مبتنی بر نوعی سیر و سلوک عرفانی است. (پورجوادی، ۱۳۵۸: ۱۵) اهمیت این ویژگی فلوطین برای پژوهشگران اسلامی و ایرانی دوچندان است؛ زیرا بسیاری از پژوهشگران معتقدند که اندیشه‌های او در عرفان اسلامی و ایرانی اثری شایان توجه بخشیده است. (یاسپرس، ۱۳۶۳: ۸)

یکی از اساسی‌ترین مباحث مطرح شده در فلسفه‌های افلاطون و فلوطین، آموزه شهود است. در جستار حاضر سعی بر این است که مفهوم شهود، روش شهودی، ویژگی‌های شهود، کارکرد شهود و متعلق آن، با توجه به مبانی فلسفی افلاطون و فلوطین، مورد بررسی و مقایسه قرار گیرد تا معلوم شود که آیا این مفهوم در هر دو مورد به یک معنا به کار می‌رود یا تلقی این دو فیلسوف تفاوت‌هایی جدی با یکدیگر دارد.

در باب شهود، نظر افلاطون تقریباً روشن است و پژوهشگران کم و بیش به آن

۱. Aristotle

۲. Plotinus

۳. Neo-Platonism

۴. تأثیر فلوطین در آثار آشناترین فیلسوف اسلامی در فضای کنونی ایران، یعنی ملاصدرا، به روشنی قابل ملاحظه است. مثلاً «صدرالمتألهین در بحث از مثل، به اتولوجیای فلوطین بسیار ارجاع می‌دهد.» (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۱۹۲/۲)

پرداخته‌اند.^۱ اما پیگیری بحث شهود در اندیشه فلوپین کمی دشوارتر به نظر می‌رسد و لذا برای تبیین مقصود این دو فیلسوف از شهود، نیاز به ایضاح برخی معانی است. به‌طور کلی سه قسم شهود قابل تصور است: شهود حسی، شهود قلبی (عرفانی) و شهود عقلی. شهود حسی همان دریافت داده از اشیای محسوس است که به واسطه بدن و اندام‌های حسی تحقق می‌یابد. اما در مورد تمایز شهود عقلی از شهود قلبی یا عرفانی، لازم به توضیح است که عقل و قلب را نمی‌توان، همان‌گونه که عقل و حس از هم متمایز می‌شوند، متمایز دانست؛ زیرا قلب به‌طور مستقل قوه‌ای برای حصول معرفت نیست، بلکه در تفکر کلاسیک عقل و قلب (دل) دو مقوله متباین نیستند، (حسینی شاهرودی و حسین پور، ۱۳۹۰: ۱۱۶) بلکه هر یک را می‌توان کارکرد قوه‌ای از نفس ناطقه دانست.^۲ در اینجا ممکن است این سؤال مطرح شود که اگر همواره معرفت از طریق عقل حاصل می‌شود، پس مقصود از «شهود قلبی یا عرفانی» دقیقاً چیست؟ در پاسخ می‌گوییم که شهود همواره برای عقل حاصل می‌شود، اما آنچه زمینه وقوع یک‌باره شهود را فراهم می‌آورد، ممکن است ممارستی نظری و یا فعالیتی عملی در راستای تزکیه نفس باشد. شهود حاصل شده را در حالت نخست عقلانی و در حالت دوم قلبی یا عرفانی می‌نامیم.

در واقع هر دو نوع شهود مورد بحث عقلانی هستند، اما شهود افلاطونی بیشتر مبتنی بر مقدمات نظری است، درحالی‌که شهود مورد نظر فلوپین، علاوه بر تکاپوی نظری، مستلزم مقدمات عملی یا تزکیه و تهذیب نفس است. شهود مورد بحث در حالت اخیر مسامحتاً قلبی نامیده می‌شود و اصطلاح دقیق‌تر در مورد آن «شهود عملی» یا عرفانی است؛ توضیح اینکه اساساً افلاطون فعل عقلانی مبتنی بر علوم چهارگانه عقلی و تمرین و ممارست در این عرصه را شرط لازم برای حصول شهود عقلانی قلمداد می‌کند و از فحوای کلامش برمی‌آید که معتقد است انسان پس از تلاش‌های عقلانی طولانی می‌تواند امیدوار باشد که به شهود عقلانی مثل دست یابد. فلوپین اما کوشش‌های نظری صرف را برای وصول به شناخت شهودی مورد نظر

۱. برای اطلاع بیشتر ن. ک: جلالوند، مهدی، ۱۳۸۵، «بررسی مسئله‌ی شهود در آثار افلاطون»، انسان پژوهی دینی، ۱۳۵-۱۳۴.

سلطانی کوهستانی، مریم، و مجید صدر مجلس، ۱۳۹۳، «اشراق و شهود از نگاه افلاطون»، پژوهش‌های فلسفی، ۱-۲۶.

قوام صفری، مهدی، ۱۳۸۶، «اشراق از نگاه افلاطون و سهروردی»، ذهن، ۳۳-۵۰.

۲. لازم به توضیح است که تفکیک قوای نفس هنوز در زمان افلاطون مطرح نبوده و از مباحثی به شمار می‌رود که ارسطو طرح نموده است. با این حال می‌توان مسامحتاً عقل را حاصل قوه عالمه نفس و قلب را حاصل قوه عامله تلقی نمود.

خودش کافی نمی‌داند و معتقد است که انسان علاوه بر تلاش در حوزه نظری لازم است روح خود را نیز مورد پالایش قرار دهد تا صلاحیت کافی برای حصول شهود را به‌دست آورد. به نظر می‌رسد، دلیل این تفاوت در دیدگاه دو فیلسوف مورد بحث هم تمایزهایی باشد که بین مثال خیر افلاطونی و واحد فلوطین وجود دارد. در افلاطون انسان شهود می‌کند و می‌تواند مثال‌ها را که متعلقات راستین معرفت هستند به شهود دریابد؛ اما با نگاه فلوطین واحد تنها یک متعلق معرفت ساده نیست، بلکه بدون همراهی او و وحدتش با عقل اساساً شهود ناممکن است. بر همین اساس مقدمات عملی در نظر فلوطین، نه به نحوی تخلف‌ناپذیر و طبیعی، بلکه با عنایت واحد می‌توانند واسطه حصول شناخت شهودی واقع شوند.

به‌طور کلی در امتداد افکار افلاطون نظریه‌ای وجود دارد که به «مذهب نوافلاطونی» مشهور است؛ یعنی نظریه‌ای مابعدالطبیعی که فلوطین طراحی و پیشنهاد کرده و نظرگاه غیردنیوی و وابسته به جهان دیگر را صریحاً نشان می‌دهد. (پاپکین و استرول، ۱۳۸۹: ۲۴۰) اما این دلیل نمی‌شود که بتوانیم بی‌درنگ رأی به عرفانی بودن شهود فلوطین بدهیم؛ زیرا چنین فلسفه‌ای که سراسر حاوی اندیشه‌های عرفانی است و تفکر نظری را نیز به نوعی در راستای تمایلات عرفانی‌اش به خدمت می‌گیرد، بسیار محتمل است که در معرض برداشت‌های مختلف و بعضاً تعبیر نادرست قرار گیرد. اندیشه‌های فلوطین بدین جهت نیازمند ایضاح است که پیش‌تر نیز تحت‌الشعاع اغراق‌ها و برداشت‌های فردی ناصحیح واقع شده؛ مثلاً آثار خود فلوطین یک‌سره برخلاف داستان‌هایی است که دربارهٔ معجزاتش نقل شده و او در واقع اعتنایی به سحر و جادو نداشته، اما چیزی از مرگش نگذشته بود که فلسفه‌اش با اندیشه‌های اسرارآمیز آمیخته شد و شخصیتش به‌عنوان یک عارف تمام عیار معرفی شد. (یاسپرس، ۱۳۶۳: ۱۲)

۱. مبانی فلسفی

به منظور مقایسهٔ نظر افلاطون و فلوطین در باب شهود لازم است که پیش از هر چیز به بیان برخی شباهت‌ها و تفاوت‌ها در مبانی فلسفی ایشان بپردازیم. این بخش از پژوهش را می‌توان ذیل دو حوزهٔ هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی بررسی کرد.^۱ افلاطون و فلوطین، هر دو

۱. در این باب ذکر دو نکته حائز اهمیت است: نخست آنکه، اگرچه اصطلاح معرفت‌شناسی تعبیری جدید است که با ظهور فلسفهٔ مدرن به‌کار رفته، اما مباحثی که در فلسفهٔ سنتی به بحث از شناخت می‌پردازند را هم می‌توان ذیل همین عنوان قرار داد؛ دوم اینکه، نگارنده به عدم تفکیک دو ساحت هستی و شناخت در سنت فلسفه یونانی

فیلسوفانی هستی‌شناس هستند و ویژگی بارز اندیشه ایشان ترسیم جهان است؛ اما در اندیشه هردو فیلسوف و به موازات نردبان هستی، نردبانی از مراحل شناسایی هم وجود دارد که معادل هر مرتبه از هستی، مرحله‌ای از شناخت را معرفی می‌کند. هسته مرکزی اندیشه افلاطون را در هستی‌شناسی «نظریه مثل» و در معرفت‌شناسی «نظریه یادآوری» تشکیل می‌دهد؛ درحالی‌که هستی‌شناسی فلوطین مبتنی بر مفهوم «واحد^۱» و معرفت‌شناسی او مبتنی بر نظرش در باب «قوس صعود و قوس نزول» است.

مثال در نظر افلاطون آن چیز صرف، نامتغیر، مطلق و واحدی است که تمام آنچه که ما درک می‌کنیم، روگرفت‌های آن هستند و مطلوب انسان درک آن مثال‌ها و در نهایت درک مثال خیر است^۲. مثال امری الهی است و ذهن فقط تا اندازه‌ای که با امور الهی قرابت پیدا کرده می‌تواند به درکش نایل آید^۳. لذا بی‌توجهی به خداآوری افلاطون، که در آموزه شباهت به خداوند مطرح شده، انحراف در تفسیر فلسفه افلاطون محسوب می‌شود. (گاتری، ۱۳۷۷: ۱۸۲/۱۸)

هم افلاطون و هم فلوطین هستی و معرفت را دارای مراتبی می‌دانند که به نحوی موازی از پایین‌ترین مرتبه به سمت بالاترین پله صعود می‌کنند. از آنجایی که هستی و معرفت در این پله‌ها متناظر با یکدیگر پیش می‌روند، هر مرتبه از هستی متضمن مرتبه‌ای از معرفت است و هرچه بر واقعیت و غیرمادی بودن اشیاء اضافه شود معرفت هم کامل‌تر می‌شود؛ از این تناظر دارای مراتب، به نردبان هستی تعبیر می‌شود. نردبان هستی در نظر افلاطون شامل طبیعت (سایه‌ها) است، اما فلوطین، با توجه به اینکه دو قوس صعود و نزول را برای انسان سالک در نظر می‌گیرد، در قوس نزول دیگر تمام پله‌های این نردبان را غیرمادی قلمداد می‌کند و مراتب اصلی را واحد، عقل و روح می‌داند و در قوس نزول اعتنایی به طبیعت ندارد. (یاسپرس، ۱۳۶۳: ۱۸) در

واقف است، چنان‌که همین نکته در ادامه مقدمه‌ای برای اثبات مدعای اصلی این جستار قرار خواهد گرفت) اما تمایز میان هستی و معرفت در اینجا تنها به وجهه‌ی نظر مربوط است و برای تبیین بهتر موضوع مقاله ضروری به نظر می‌رسد.

۱. The One

۲. البته ارسطو بر آن است که افلاطون مثل را امری کلی می‌داند که اساساً برای حل مسئله کلیات طرح شده‌اند؛ با این حال واکاوی بحث از کلی بودن مثال‌ها در این مقاله نمی‌گنجد.

۳. مقصود از امر «الهی» در نظر افلاطون و فلوطین متفاوت است؛ افلاطون وقتی مثال‌ها را الهی می‌نامد، معنای «آن جهانی» و «غیر محسوس» را مد نظر دارد، اما فلوطین الهی را امری می‌داند که مستقیماً با احد مرتبط باشد و از ذات او نشئت گیرد.

شهود عقلانی از منظر افلاطون و فلوطین / مسعودی و عنبرسوز ۶۳

رأس نردبان هستی افلاطونی مثال خیر قرار دارد و بالاترین مرتبه هستی در نظر فلوطین هم واحد است. معرفت مطابق با هر دوی این هستی‌های برین، معرفت شهودی است؛ بنابراین لازم است ماهیت مثل (به‌ویژه مثال خیر) و واحد روشن شود.

در باب تبیین ماهیت مثل افلاطونی آثار فراوانی نگاشته شده، اما بحث در باب واحد، کمی مبهم به نظر می‌رسد و نیازمند توضیح است. برخی مفسرین تصریح نموده‌اند که فلوطین اصل نظر خود دربارهٔ واحد را از رسالهٔ پارمنیدس^۱ و دفتر ششم رسالهٔ جمهوری^۲ اقتباس کرده است. (بریه، ۱۳۷۴: ۲/۲۴۸) به نحو ساده، واحد فلوطین حال در طبیعت نیست، بلکه به اقتضای کامل و نامحدود بودن ذاتش متعالی از طبیعت است^۳ و لذا او برای تبیین صدور موجودات طبیعی از واحد به نظریهٔ فیض یا صدور^۴ متوسل شده و نفس و عقل را به‌عنوان واسطه‌های واحد در جریان صدور مطرح نموده است. (عبدل‌آبادی، ۱۳۸۹: ۸۳) آموزهٔ صدور پاسخ فلوطین به سؤال از نحوهٔ ارتباط موجودات جهان طبیعی با واحد است، درحالی‌که پاسخ پرسش از چگونگی امکان شناخت واحد «درک شهودی» است.

در نظر افلاطون، علم یادآوری آن چیزی است که انسان پیش از هبوط در دنیای محسوسات نظاره کرده است. افلاطون در رسالهٔ منون به اثبات این مطلب می‌پردازد. (منون ۸۲) به تصریح افلاطون نفس پیش از هبوطش، حقایق محض را مشاهده کرده و سپس، آنها را فراموش کرده است؛ اما در این جهان باید با طی کردن مراحل کسب معرفت، که از بخش پایینی خط متناظر با حوزه محسوسات آغاز می‌شود، آن حقایق را به یاد آورد. (فایدون ۷۵) این یادآوری به کمک روشی حاصل می‌شود که دیالکتیک^۵ نام دارد و مورد توجه فلوطین نیز بوده است. بسیاری از مفسرین، بیان فلوطین از تفکر شهودی را مشابه با بیان افلاطون در این باب می‌دانند. (Ousager, 2005: 23) فلوطین سعی می‌کند حرکت موجودات را در قالب قوس صعود و قوس نزول و در یک زمینهٔ وحدت وجودی توضیح دهد. در فلسفهٔ فلوطین موجودات

۱. Parmenides

۲. Republic

۳. واحد لزوماً باید متعالی باشد؛ زیرا اگر با اشیاء منفرد یکی گرفته شود، تمایز اشیاء که یک امر بدیهی است از بین می‌رود. (کاپلستون، ۱۳۸۵: ۱/۵۳۵).

۴. مفهوم فیض یا صدور مأخوذ از کلمهٔ لاتین «emanatio» به معنای فوران از جایی است. (علی‌پور، ۱۳۸۵: ۶۷)

۵. تعریف سادهٔ دیالکتیک بحث به شیوهٔ پرسش و پاسخ است. زنون الثائی دیالکتیک را مبدل به روش کرده، اما سقراط این روش را گسترش داد. (Preus, 2007: 84)

فیضانی از مبدأ نخستین هستند و غایت وجود هم بازگشت به سوی همان مبدأ است. انسان در قوس نزول عوالم روحانی و جسمانی را درک می‌کند و در قوس صعود به حس و تعقل و اشراق و کشف و شهود نایل می‌شود. (فروغی، ۱۳۸۷: ۷۸/۱) در چنین فلسفه‌ای (فلسفه فلوطین) تنها روحی می‌تواند موفق به صعود شود که، همه یا بیشتر حقایق را نگریسته باشد، و وقتی که سالک^۱ به این مرتبه رسید که همه زیبایی‌ها را به نحوی یکجا و به صورتی واحد ببیند و به دیدن زیبایی فضایل توانا شد، باید از فضایل به سوی عقل صعود کند؛ و از عقل تا واحد گامی بیش نیست. (فلوطین، ۱۳۶۶: ۷۱/۱-۷۲) بنابراین از دیدگاه فلوطین، روح آدمی مسافری است که باید در قوس صعود به مقصد اصلی و موطن واقعی خویش (عالم معقول) بازگردد (رحمانی، ۱۳۸۹: ۲۶). لازم به توضیح است که موطن حقیقی سالک در قوس صعود و از جهت کسب معرفت شهودی عالم معقول یا اقوم است، اما در قوس نزول این اقوم نفس است که نفس انسان در آن قرار می‌یابد.

۲. مفهوم شهود

به‌طور کلی شهود را به «آگاهی بی‌واسطه» تعریف کرده‌اند. (Blackburn, 2005: 190) به‌منظور درک بهتر مفهوم شهود، لازم است به تمایزی که به ثنویت افلاطونی مشهور است، یعنی تمایز میان محسوسات و معقولات، توجه شود. افلاطون صراحتاً میان دو عالم جدایی قائل می‌شود و نوعی ثنویت را در تفکر پایه‌گذاری می‌کند: عالم چیزهایی که به چشم می‌آیند و عالم چیزهایی که با خرد شناخته می‌شوند. (جمهوری ۶، ۵۰۹) برخی مفسرین سعی در بی‌اهمیت جلوه دادن نقش ادراک حسی در اندیشه افلاطون داشته‌اند؛ ایشان به محاوره‌تئای تتوس استناد می‌کنند، جایی که افلاطون اعلام می‌کند که ادراک حسی را نمی‌توان معرفت (به معنای حقیقی کلمه) دانست. (فتحی، ۱۳۸۶: ۱۲۱) اما نگارنده بر آن است که به نظر می‌رسد افلاطون آن‌قدر اهمیت درک صور و مشاهده جهان دیگر را والا و معتبر می‌شمارد که جایگاه ادراک حسی به نوعی تحت‌الشعاع قرار می‌گیرد؛ اما نباید فراموش کرد که نقطه آغاز فرایند دیالکتیک همین

۱. در این مورد لازم به توضیح است که سلوک مورد نظر فلوطین گویی دو بال مهم دارد که عقل و قلب هستند و کلمه «عشق» که بعضاً در ترجمه‌های فارسی به چشم می‌خورد، وقتی به انسان نسبت داده شود معنای سلوک دارد و وقتی مرتبه‌ای از معرفت لحاظ شود به قلب و شهود مرتبط است. با این حال، شهود مورد نظر فلوطین امری عقلانی است که دقیقاً معادل استنتاج نیست، بلکه از مقدمات عملی هم بهره می‌برد.

ادراک حسی است و تمثیل غار «نمودار صعود از ادراک حسی به مقام نظاره موجود حقیقی تغییرناپذیر و نیک است.» (بورمان، ۱۳۷۵: ۹۷) در واقع، اگر با اصطلاحات ارسطویی به مسئله افلاطون بنگریم، ما با مشاهده روگرفت‌هاست که گام به سوی مثل برمی‌داریم و بدون این مرتبه، مرتبه بالاتر معرفت محقق نخواهد شد. با اجتناب از عبارات خاص ارسطو هم مسئله چندان تفاوتی نمی‌کند؛ چرا که تمثیل خط دقیقاً نشان‌دهنده ارتباط مراتب معرفت با مراحل هستی است و مطابق آن دور شدن از محسوسات به معنای درک بهتر متعلقات راستین معرفت، یعنی مثل، است. ادراک حسی برای افلاطون نخستین مرحله دیالکتیک معرفت است، اما توقف در این مرحله موجب حصول معرفت حقیقی نمی‌شود؛ (قوام صفری، ۱۳۸۶: ۳۳) بدین‌سان انتهای فرایند شناخت شهود مثال خیر و ابتدایش ادراک محسوسات است.

درک جایگاه ادراک حسی در نردبان معرفت افلاطون مستلزم دریافت صحیح دو قسم شهود در اندیشه اوست؛ یعنی شهود پیش از هبوط و شهود پس از هبوط نفس در جهان محسوسات. قسم نخست در قالب اسطوره گردش ارواح بر اثر هم‌نشینی با مثل حاصل و قسم دوم پس از حضورمان در این جهان و به واسطه مواجهه با محسوسات یادآوری می‌شود. در واقع باورها حاصل ادراک حسی هستند و متعلقشان جهان محسوس است، اما از آنجا که این جهان روگرفت جهان معقول است، فیلسوف با مشاهده همین جهان هم می‌تواند به نحوی نامطمئن راه به صورت‌ها ببرد و به تدریج، بر اثر جریان آنامنیس، شناخت شهودی پیش از هبوطش را بازیابد. (گاتری، ۱۳۷۷: ۱۷۳/۱۸) هدف نهایی سیر معرفتی افلاطون شهود عقلانی مثال خیر است که «اگر بتوانیم در کمال بی‌نظری و با استفاده از روش درست سؤال و جواب، نام و تعریف و اشکال و صور و ادراکات و آنچه را آنها از حقایق هستی می‌توانند آشکار سازند، تشریح کنیم و با همدیگر نیک بسنجیم، می‌توان امیدوار بود که پرده از برابر چشم روح ما برداشته شود و عقل ما بتواند ماهیت راستین هر چیزی را دریابد.» (نامه هفتم ۳۴۴) بنابراین نفس آدمی امور شهود شده قبل از هبوط را با توجه به محسوسات به یاد می‌آورد. (منون ۸۱)

روش کلی فلوطین در بحث از محسوسات و معقولات بسیار شبیه به افلاطون است، با این تفاوت که به نظر می‌رسد فلوطین نسبت به افلاطون اهمیت کمتری برای ادراک حسی قائل می‌شود و این موضوع را باید در ارتباط با مشی کلی اندیشه او بفهمیم. او دانشی که به موضوعات محسوس مربوط است را پندار می‌نامد (فلوطین، ۱۳۶۶: ۷۸۴/۲) و با توجه به کم‌ارج بودن محسوسات، برای اینکه بتواند پایش را بر زمین سفتی در عرصه اندیشه بگذارد، به طرح

واحد می‌پردازد. در نظر او ادراک حسی هرگز نمی‌تواند خود شیء را دریابد. (فلوطین، ۱۳۶۶: ۷۲۱/۲) بر همین اساس در مراتب حیات انسانی، پایین‌ترین مرتبه زندگی در عالم محسوس، و برترین مرتبه، مرتبه فکر شهودی یا رؤیت عقلی^۱ است. (بریه، ۱۳۷۴: ۲۶۱/۲). روح برای درک واحد به‌عنوان زیبایی فی‌نفسه که با چشم قابل دیدن نیست، باید قوس صعود را بپیماید و ادراک حسی را رها کند. (فلوطین، ۱۳۶۶: ۱۱۵/۱) چنان‌که روشن است، شهود هم در نظر افلاطون و هم در اندیشه فلوطین، اگرچه مقدماتی دارد (که می‌تواند اموری نظری یا عملی باشند)، اما پس از طی مراحل به یک‌باره پدیدار می‌شود و این به دلیل بی‌واسطه بودن شهود است. افلاطون تصریح می‌کند که مطالب فلسفی را با الفاظ نمی‌توان بیان کرد، بلکه فقط در نتیجه دیالکتیک و همکاری درونی و معنوی، یک‌باره «مانند آتشی که از جرقه‌ای پدیدار شود»، در درون آدمی روشن می‌شود. (نامه هفتم، ۳۴۱) فلوطین هم با توجه به اینکه متعلق شهود را امری می‌داند که به روح نزدیک‌تر است تا بدن (فلوطین، ۱۳۶۶: ۶۲/۱) و بنابراین امری غیرمادی است، نمی‌تواند معتقد به حصول تدریجی و استدلالی شناخت شهودی باشد؛ بلکه تنها مقدماتی را برای تحقق لازم می‌شمارد. از این مقدمات به روش شهودی^۲، در برابر روش استدلالی^۳، تعبیر می‌شود که بخش بعدی عهده‌دار بررسی آن است؛ بدین‌سان این نوشتار میان شهود و روش شهودی تفاوت قائل می‌شود تا از این رهگذر بر تفاوت‌های مقوله شهود نزد افلاطون و فلوطین نگاه دقیق‌تری بیفکند.

۳. روش شهودی

همان‌گونه که اجمالاً توضیح داده شد، اصلی‌ترین هدف جستار حاضر بررسی نحوه حصول شناخت شهودی در نظر افلاطون و فلوطین است. به‌طور کلی روش‌هایی که این دو به‌منظور حصول شناخت شهودی ارائه می‌کنند، بر دو نوع عملی و نظری است. در بخش نظری واژه

۱. از مهم‌ترین دلایل این جستار در اثبات شهود عقلانی مورد نظر فلوطین این تصریح روشن اوست که «کاری که باید بکنیم این است که عقل بشویم و روح خود را در اختیار عقل بنهیم و با دیده روح در عقل بنگریم تا روح آنچه را عقل می‌بیند با تمام حقیقتش دریابد و به نیروی عقل واحد را نظاره کند بی‌آنکه چیزی از حوزه محسوسات به آن افزوده شود، بلکه با عقل محض و با برترین قشر عقل در «پاک‌ترین» بنگرد.» (فلوطین، ۲: ۱۰۸۱/۱۳۶۶)

2. Intuitive

3. Discursive

دیالکتیک^۱ محوری‌ترین نقش را در اندیشه هردو ایفا می‌کند. افلاطون دانش‌های مقدماتی (یعنی حساب، هندسه، موسیقی و نجوم) را مقدمه ورود به دیالکتیک می‌داند (جمهوری، ۷، ۵۳۶) و بر آن است که آموختن این دانش‌ها برای تحقق معرفت راستین ضروری است. (جمهوری، ۷، ۵۳۴-۵۳۳) در واقع کسی که می‌خواهد پای به عرصه دیالکتیک بگذارد، لازم است که با انجام فعالیت‌های نظری خود را برای کشف حقیقت مهیا سازد. پس از ورود به مسیر دیالکتیکی، مراحل را باید یک به یک پشت سر بگذاریم تا به مرتبه مورد نظر برسیم که همان در معرض اشراق مثال خیر قرارگرفتن (مرتبه درک شهودی) است. بنابر تمثیل غار «آزادی از غار نادانی به وسیله ریاضیات و علوم خویشاوند ریاضیات، به رهبری دیالکتیک انجام می‌گیرد.» (بورمان، ۱۳۷۵: ۹۵) این مراحل در نامه هفتم و در پاسخ به پرسش از شناخت مطرح می‌شوند: «در هر چیز سه عامل وجود دارد که مطابق نظم ابدی جهان، شناسایی راستین و درونی به آن چیز، به وسیله آنها پیدا می‌شود. عامل چهارم، خود شناسایی است و عامل پنجم خود آن چیز (= ایده آن چیز) است که فقط به وسیله عمق و وسعت قوه عاقله شناخته می‌شود و این، صورت اصلی آن چیز است. عامل نخستین، نام یک چیز است و عامل دوم تعریفی است که از آن می‌کنند، عامل سوم شکل و تصویری است که به وسیله حواس ادراک می‌شود و عامل چهارم شناسایی راستین و کامل است.» (نامه هفتم، ۳۴۲) در باب معنای شهود از طریق دیالکتیک باید بدانیم که تجربه مدنظر افلاطون به نوعی از مشتقات فعل دیدن یا رؤیت است^۲ که در تفکر او اهمیت زیادی دارد؛ چراکه فیلسوفان راستین شیفته رؤیت حقیقت هستند. (Stokes, 1998: 267) درک شهودی در نظر افلاطون پس از تسلط بر دانش‌های مقدماتی و ورود به عرصه دیالکتیک، به یاری عقل یا نوس^۳ انجام می‌شود و بر همین اساس شهود افلاطون شهودی عقلانی است. نوس اندیشیدن شهودی است و بر همین اساس می‌توان شهود را هم امری عقلانی و از جنس اندیشه نامید. اما سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود به تفاوت نوس - به عنوان یک امر شهودی - با دیانویا - به مثابه امری استنتاجی - مربوط است. در تبیین این تفاوت باید گفت که نوس در واقع از شکل منطقی و با واسطه استنتاج درمی‌گذرد و ویژگی بی‌واسطگی

۱. در نظر افلاطون دیالکتیک تاج سر همه دانش‌هاست. (جمهوری، ۷، ۵۳۴)

۲. در ریشه کلمه‌ای که به مثال ترجمه شده نیز فعل رویت محفوظ است و «واژه‌های ایده‌آ و ایدوس هر دو از فعل دیدن به معنای دیدن مشتق شده‌اند.» (فتحی، ۱۳۸۵: ۱۷۵) البته که ریشه‌یابی واژه را نمی‌توان به عنوان دلیلی متقن بر اثبات یک ایده فلسفی قلمداد کرد، اما گاهی توجه به معانی کلمات و ریشه‌های آنها می‌تواند برای ما را به درک مقصود نزدیک‌تر کند.

3. *Nous*

حاکمی از همین خصیصه شهود است. در واقع ما شهود را امری بی‌واسطه می‌نامیم؛ نه صرفاً به این معنا که صورت‌ها را در نمی‌یابد و مستقیم به اصل متعلق شناسایی راه می‌برد، بلکه مقصود از شهود عقلانی، چنان‌که در عبارات افلاطون و فلوطین هویداست، دریافت و معلوم شدن یک‌باره و دفعی مجهولات به وسیله محسوسات، بدون تمرکز بر واسطه‌های منطقی و مقدمات و حد وسط سنتی است.

نوس واژه‌های یونانی به معنای ذهن یا قوه عقل است که کارش بالاترین صورت اندیشیدن محسوب می‌شود و گاهی آن را قوه شهود عقلانی نیز نامیده‌اند. نوس در مقابل دیگر قوه عقلانی یعنی دیانویا قرار دارد که متکفل شناخت استنتاجی است. ما در طی مراحل استدلال برهانی از دیانویا استفاده می‌کنیم، اما اگر بخواهیم بدون برهان به صدق یک نتیجه یقین حاصل کنیم و به رؤیت آن نائل شویم، باید از نوس استفاده کنیم. (Audi, 1999: 621)

فلوطین هم به پیروی از افلاطون، با وجود نگرش عرفانی‌اش به مسئله شناخت و توجه به اتحاد عاقل و معقول، توجه ویژه‌ای به بحث از دیالکتیک دارد. او دیالکتیک را توانایی اندیشیدن منظم درباره هر چیز و یافتن مفهوم معرفی می‌کند و تصریح می‌کند که دیالکتیک با فلسفه یکی نیست، اما عالی‌ترین بخش فلسفه است. (فلوطین، ۱۳۶۶: ۷۳/۱-۷۴) از سوی دیگر دیالکتیک در نظر فلوطین استنتاجی نیست، بلکه از راه شهود درونی حاصل می‌شود (ندایی، ۱۳۸۴: ۱۰۱) و هر چیزی که به دیالکتیک داده شود، آن را از راه شهود درونی درمی‌یابد. (فلوطین، ۱۳۶۶: ۷۵/۱) او در بحث از قوس صعود، ریاضیات و دیالکتیک را مدنظر قرار می‌دهد و بر آن است که برای صعود به جهان معقول ابتدا باید فیلسوف را با علوم ریاضی آشنا سازند تا به هستی چیزهای بی‌جسم اعتماد کند و به اندیشیدن درباره آنها خو بگیرد؛ پس از آموختن ریاضیات، باید به او دیالکتیک بیاموزند تا در این دانش نیز به کمال برسد (فلوطین، ۱۳۶۶: ۷۳/۱)

بنابراین، دیالکتیک فلوطین درونی، به روش شهود عقلانی و مخالف با روش استنتاجی است. او بر آن بود که تفکر استدلالی صورت تضعیف شده عقل و امری درجه دوم است؛ درحالی که نوئریس شناختی بی‌واسطه، شهودی و جامع است که دستیابی به آن موجب حصول صحیح‌ترین دیدگاه در باب واحد خواهد شد. (Bussanich, 1996: 39) چنین دانشی نه متکی بر پندار و تردیدآمیز است، نه چیزی است که از دیگری شنیده یا آموخته باشیم و نه چیزی است که از طریق استدلال یا تحقیق به دست آمده باشد؛ اگر هم کسی ادعا کند که بخشی از دانشش از طریق استنتاج به دست آمده، لااقل تصدیق خواهد کرد که بخشی از آن هم به خودی خود و

بی‌واسطه بر او روشن و آشکار است.^۱ (فلوطین، ۱۳۶۶: ۷۲۱/۲) همین ویژگی بی‌واسطه بودن شهود، فلسفه فلوطین را به بحث اتحاد فاعل شناسنده با متعلق شناسایی رهنمون می‌کند. بر اساس این نظر، کسی که به مقام والای عقل برسد، وقتی که با نیروی عقل که در خود دارد در عقل می‌نگرد، خودش عقل می‌شود. (فلوطین، ۱۳۶۶: ۶۹۲/۲)

این مطالب تنها یک بخش از مقدمات حصول شهود در اندیشه افلاطون و فلوطین را نشان می‌داد؛ درحالی‌که این دو فیلسوف، انجام برخی فعالیت‌های عملی را هم برای تحقق دانش شهودی ضروری می‌دانند. در واقع باید توجه داشت که وحدت از مؤلفه‌های غیرقابل انکار اندیشه یونان باستان است و همان‌گونه که هستی و شناخت متوازن با یکدیگر به پیش می‌روند، برای حصول شهود نیز فعالیت نظری و عملی باید هم‌زمان محقق شوند. در همین رابطه افلاطون تصریح می‌کند که همان‌گونه که نمی‌توانیم فقط چشم را به عقب برگردانیم، بلکه باید تمام بدن را برای دیدن چیزی حرکت دهیم، آلت شناسایی هم باید همراه با تمام روح از جهان محسوسات به سوی جهان مثل گردانده شود تا به تدریج به مشاهده هستی حقیقی خو گیرد. (جمهوری ۷، ۵۱۸) روشن است که مقصود از «تمام روح» در اینجا جنبه‌های مختلف آن، اعم از فعالیت‌های نظری و عملی است. جای تعجب است که مفسرین در باب توجه به مقدمات نظری و عملی حصول شهود در نظر افلاطون، عموماً یک طرف را بر طرف دیگر ترجیح داده‌اند،^۲ درحالی‌که دقت در آثار او نشان از توازی این دو نوع فعالیت دارد. به تصریح افلاطون، کسی که به ورزش، شکار و دیگر کارهای بدنی اشتیاق دارد ولی از آموختن و گفت‌وشنود و پژوهش

۱. این اظهار نظر فلوطین در نگاه اول می‌تواند ذهن خواننده را به سمت بدیهیات ببرد؛ با این حال کنکاش در آثار او روشن خواهد ساخت که فلوطین همواره از یک مسیر سخن می‌گوید سالک در حال طی کردن آن است. در ابتدای این فرایند اموری برای سالک ناشناخته هستند که پس از طی طریق بر او آشکار خواهند شد و همین نکته تفاوت بدیهیات با آنچه فلوطین متعلق شهود می‌داند را روشن می‌سازد؛ چرا که بدیهیات همواره برای انسان روشن هستند، اما شهود حقیقی پس از طی مراحل بر انسان آشکار می‌شود.

۲. به‌طور کلی استیسی، گاتری، گمپرتس و ریتر شهود افلاطون را عقلانی می‌دانند، درحالی‌که تیلور آن را عرفانی می‌داند. برای اطلاع بیشتر ن.ک:

Ritter, Constantin. *The Essence of Plato's Philosophy*. Translated by Adam Alles. New York: Dial Press, 1933, P11.

Taylor. *Plato, the man and his work*. London: University of Edinburgh, 1955, P225.

گاتری، دبلیو کی سی، *تاریخ فلسفه یونان*، ترجمه حسن فتحی، فکروز، تهران، ۱۳۷۷، ج ۱۵، ص ۱۳۳.

استیسی، والتر ترنس، *تاریخ انتقادی فلسفه یونان*، ترجمه یوسف شاقول، انتشارات دانشگاه مفید، قم، ۱۳۸۶، ص ۱۸۴.

گمپرتس، تئودور، *متفکران یونانی*، ترجمه محمدحسن لطفی، خوارزمی، تهران، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۰۳۱.

گریزان است، به اندازه کسی که همه کوشش و اشتیاقش را وقف کار معنوی کرده برخطا رفته است. (جمهوری، ۷، ۵۳۵) فلوطین هم بین دو نوع عقل تفاوت قائل می‌شود و عقل «عملی» را که روی در جهان بیرون دارد قادر به دریافت برخی امور می‌داند، اگرچه مقام عقل محض را بالاتر می‌داند و بر آن است که عقل محض به خود بازمی‌گردد و نتیجه ضروری این بازگشت به خود، شناختن خود است. (فلوطین، ۱۳۶۶: ۶۹۵/۲)

معمولاً اصطلاح «فلسفه عملی»^۱ دو مقوله اخلاق و دین را به ذهن متبادر می‌کند؛ اما در این بحث که به تفکر یونانی مربوط است، مقصود از فلسفه عملی در حقیقت تزکیه و تطهیر نفس، رعایت اصول اخلاقی و انجام مناسک دینی است. این بخش از جستار حاضر در صدد آن است که نشان دهد هم افلاطون و هم فلوطین بر اهمیت رعایت امور عملی در حصول شهود تأکید داشته‌اند، اما درحالی که مقصود افلاطون از امور عملی بیشتر انجام مناسک دینی و اخلاقی مداری در دولت‌شهر یونانی است، فلوطین بر تزکیه نفس و رهایی از بند مادیات و امور جسمانی تأکید می‌کند. افلاطون علاوه بر اینکه اتهام بی‌دینی به سقراط را ناروا می‌داند و از سروش معبد دلفی سخن می‌گوید^۲، شرکت در جشن‌های مذهبی را موجب پاک شدن و درک بهتر مسائل معرفی می‌کند. (منون ۲۶) جنبه اخلاقی و الهی شهود افلاطون به وضوح در مهمانی مطرح می‌شود؛ جایی که او نگرش روح در زیبایی راستین، روی برگرداندن از زیبایی‌های زمینی (سایه‌ها) و پرورش فضایل را منجر به زندگی جاودان و دوستی با خدا معرفی می‌کند. (مهمانی ۲۱۲) در فایدون از تزکیه نفس سخن می‌گوید و پی نبردن به رموز و اسرار و بی‌تزکیه و تطهیر به جهان دیگر رسیدن را موجب فرورفتن در گِل‌ولای عنوان می‌کند، درحالی که نتیجه تزکیه نفس این است که باعث می‌شود انسان در جهان پس از مرگ هم‌نشین خدایان باشد. (فایدون ۶۹) او در باب اخلاق هم بر آن است که برای تشخیص روح فیلسوف از غیرفیلسوف باید در اخلاق و سجایای فرد بنگریم و ببینیم که آیا با مردم درستکار و مهربان است یا نه. (جمهوری، ۴۸۶)

فلوطین هم به لزوم فعالیت عملی در راستای تحقق دانش شهودی توجه دارد، اما تمرکزش بیشتر بر تزکیه و تطهیر نفس است تا امور اخلاقی و دینی؛ یعنی همان شیوه‌ای که در سلوک عارفانه، در سنت‌های مختلف عرفانی مشاهده می‌کنیم. پالایش نفس در نظر او از طریق

1. Practical Philosophy

۲. ن. ک: افلاطون، دوره آثار، ترجمه محمد حسن لطفی، خوارزمی، تهران، ۱۳۸۰، ج ۱: آپولوژی.

بی‌توجهی به محسوسات و امور مربوط به بدن حاصل می‌شود. بنابر رأی فلوطین، روح هنگامی می‌تواند به خودش بازگردد که اجازه ندهد تن از لذایذ، جز آن مقدار که برای تسکین دردهایش کافی است، بهره ببرد؛ یعنی تا حد امکان در خوردن و نوشیدن به حد نیاز بسنده کند و در پی لذایذ شهوانی نرود. (فلوطین، ۱۳۶۶: ۶۴-۶۵/۱) در واقع بالاترین هدف مرد خردمند باید این باشد که روحش از جهان محسوسات روی بگرداند و به خود بازگردد؛ چرا که لذت‌های جسمانی موجب نابودی نیک‌بختی راستین می‌شود. (فلوطین، ۱۳۶۶: ۹۴/۱) روح زمانی می‌تواند از زشتی‌های یابد که از هوس‌های جسمانی پاک شود (فلوطین، ۱۳۶۶: ۱۱۷/۱) و به منظور کسب آمادگی برای شهود باید به خود خویش بازگردد؛ مانند پیکرترشان ناپاکی‌ها را از خودش بتراند و دوربندازد، تا روح جلا پیدا کند؛ تا روشنایی فضیلت بر او بدرخشد و در معرض اشراق قرار گیرد. (فلوطین، ۱۳۶۶: ۱۲۱/۱) فلوطین در این بحث خودش را پیرو افلاطون می‌داند. افلاطون بر آن بود که تفاوت فیلسوف با دیگران در این است که می‌کوشد روحش را از گرفتاری تن رها کند، کسی که در کسب معرفت به بدن و اندام‌های حسی اکتفا کند، دچار خطا می‌شود؛ بنابراین «اگر بخواهیم چیزی را به درستی بشناسیم، باید خود را از قید تن آزاد کنیم و با دیده روح به آن بنگریم؛ (فایدون ۶۵-۶۶) و با ارجاع به فقره ۱۷۶ ثنای تتوس، اظهار می‌دارد که چون بدی وجود دارد و روح هم می‌خواهد که از آن بگریزد، پس ناچار باید به شیوه‌ای که افلاطون پیشنهاد می‌کند، یعنی تشبه به خداوند، از این جهان بگریزیم. (فلوطین، ۱۳۶۶: ۵۹ / ۱)

۴. متعلق شهود و قلمرو آن

همان‌طور که اشاره شد، مهم‌ترین ویژگی شناخت شهودی هم در نظر افلاطون و هم در اندیشه فلوطین بی‌واسطه بودن آن است؛ بر همین اساس ضرورت اتحاد فاعل شناسنده با متعلق شناسایی مشخص می‌شود. افلاطون رؤیت مفهوم‌های مجرد را تنها با دیده روح ممکن می‌دانست (جمهوری ۶۰۹) و روشن است که مفهوم مجرد را با واسطه حسی و حتی واسطه مفهومی نمی‌توان دریافت. افلاطون بارها از نوس سخن گفته و شهود را به آن نسبت داده است. در واقع نوس سطحی از تفکر شهودی است که موضوع خود را بی‌واسطه درمی‌یابد، با آن متحد می‌شود و لازم نیست که خارج از خودش و به وسیله تفکر استدلالی آن موضوع را مورد کنکاش قرار دهد. (Armstrong, 1953: 33) فلوطین هم، حتی بیشتر از افلاطون، بر این اتحاد تأکید می‌کند؛ به طوری که مهم‌ترین موضع فلوطین،

۱. به اعتقاد برخی مفسرین، دلیل این تأکید فلوطین، آشنایی او با ارسطو و مطالعه بحث اتحاد علم و عالم و معلوم

اصرار بر درک شهودی معقولات، یعنی دریافت معقولات فی‌نفسه بدون استمداد از واسطه‌هایی مانند عبارات، جملات و امور قابل بیان است. (Emilsson, 2007: 191) در نظر او عقل حقیقی عین موضوعات خود است (فلوطین، ۱۳۶۶: ۶۹۵/۲) و شناخت شهودی مستلزم تعقل یا استدلال یا هر روند زمانمند دیگری نیست بلکه، متناسب با سرمدیت است. (اروین، ۱۳۸۰: ۲۶۰)

قلمرو شهود در اندیشه افلاطون منحصر در عالم مثل، به عنوان امور معقول، و به نحو اولی مثال خیر است. از آنجایی که مثال نمی‌تواند در عالم حس موجود باشد و مانند امور حسی ناپایدار و متغیر نیست و الی‌الأبد به خود ثابت و لایتغیر و فناپذیر است، (راسل، ۱۳۵۵: ۱۱۹) قاعدتاً معقول نیز هست و به حس در نمی‌آید. این در حالی است که در اندیشه فلوطین شهود از امور معقول هم درمی‌گذرد و همان‌گونه که برای درک ذات معقول نباید تصویری از محسوسات در ذهن داشته باشیم، برای رؤیت واحد که در فراسوی معقولات است نیز باید هر محتوای معقولی را از خود دور کنیم. وجود واحد را از طریق معقولات می‌توانیم بشناسیم، اما اینکه «او» چگونه است را تنها کسی می‌تواند دریابد که معقولات را کنار بگذارد. (فلوطین، ۱۳۶۶: ۷۲۸/۲)

متعلق واقعی شهود نیز در اندیشه افلاطون مثال خیر و در تفکر فلوطین واحد است. این مطلب نقش معرفت شناختی این دو عنصر وجودی را به خوبی نشان می‌دهد؛ توضیح اینکه مثال خیر (ایده نیک) در نظر افلاطون هم به موضوعات شناختنی حقیقت می‌بخشد و هم نیروی شناسایی را به شناسنده اعطا می‌کند؛ در واقع مثال خیر هم علت شناخت شهودی است و هم علت آن حقیقتی که شناخته می‌شود. (جمهوری ۶، ۵۰۸). این در حالی است که در اندیشه فلوطین عقل کلی شهودی هیچ کثرتی را تصدیق نمی‌کند و موضوع آن باید مطلقاً بسیط باشد؛ بنابراین او متعلق شهود را واحد می‌داند. (اروین، ۱۳۸۰: ۲۶۰) از این رو، «واحد را نمی‌توان از طریق دانش شناخت؛ و نمی‌توان به یاری اندیشیدنی بدان‌سان که در مورد دیگر موضوعات اندیشه می‌اندیشیم، به ذات او پی برد، بلکه تنها به حضوری که بسیار برتر از دانش است می‌توان به او رسید.» (فلوطین، ۱۳۶۶: ۱۰۸۲-۱۰۸۳)

نتیجه‌گیری

۱. افلاطون و فلوطین هر دو به شناخت شهودی به عنوان تنها شناخت حقیقی و مفید یقین توجه دارند و هدف از فلسفه را دستیابی به این نوع معرفت می‌دانند.

۲. بحث بر سر عقلانی یا عرفانی بودن شهود در اندیشه افلاطون و فلوطین فقط در پرتو درک درست از یگانگی موجود بین دو ساحت نظر و عمل در تفکر یونانی قابل طرح است. هم افلاطون و هم فلوطین به منظور تحقق دانش شهودی انجام فعالیت‌های مقدماتی را در حوزه نظری و عملی تعلیم می‌کنند و برآن‌اند که اگرچه شهود درکی است که به یک‌باره رخ می‌دهد، اما بدون حاصل شدن مقدمات و ممارست در دو عرصه نظر و عمل نمی‌توان انتظار حصول آن را داشت.

۳. در بخش دانش‌های مقدماتی نظری، افلاطون دانش‌های چهارگانه (ریاضیات، هندسه، نجوم و موسیقی) را مقدمات ورود به دیالکتیک می‌داند و بر گنجانیدن آنها در برنامه تربیتی تأکید می‌کند؛ درحالی‌که فلوطین عمده توجهش را معطوف به دیالکتیک، به عنوان مقدمه نظری حصول دانش شهودی، می‌کند. در بخش عملی نیز تأکید افلاطون بیشتر بر اخلاق (درستکاری) و دین (انجام مناسک و آیین‌های دینی) است، درحالی‌که فلوطین بیشتر به تزکیه و تطهیر نفس از طریق بی‌توجهی به امور مربوط به بدن و استفاده از لذات جسمانی فقط در حد رفع نیاز توجه دارد؛ یعنی همان شیوه‌ای که در سلوک عارفانه، در سنت‌های مختلف عرفانی مشاهده می‌کنیم.

۴. متعلق شهود در اندیشه افلاطون مثال‌ها (به عنوان امور معقول) و مثال خیر در رأس آنهاست. اما فلوطین متعلق حقیقی دانش شهودی را واحد می‌داند و بر آن است که واحد به قدری متعالی از جهان است که حتی از امور معقوله چون متعلقات ریاضیات هم فراتر می‌رود، و برای درک صحیح آن تنها باید با او متحد شد.

۵. شناخت شهودی هم برای افلاطون و هم برای فلوطین امری عقلانی است و قلب آلتی برای دریافت معرفت نیست. اما هر دوی ایشان مقدمات تحقق شهود را، از دو جنبه عملی و نظری، ضروری می‌دانند؛ به طوری که بدون تقویت نفس در یکی از این دو حوزه حصول معرفت شهودی ممکن نخواهد بود.

منابع

الف - فارسی

۱. اروین، ترنس (۱۳۸۰)، *تفکر در عهد باستان*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، چاپ اول، تهران: قصیده.
۲. استیس، والتر ترنس (۱۳۸۶)، *تاریخ انتقادی فلسفه یونان*، ترجمه یوسف شاقول، چاپ دوم، قم:

انتشارات دانشگاه مفید.

۳. افلاطون (۱۳۸۰)، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، جلد ۳، چاپ سوم، تهران: خوارزمی.
۴. بریه، امیل (۱۳۷۴)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه علی مراد داوودی، جلد ۲، چاپ دوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۵. بورمان، کارل (۱۳۷۵)، *افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ اول، تهران: طرح نو.
۶. پاپکین، ریچارد؛ استرول، اوروم (۱۳۸۹)، *کلیات فلسفه*، ترجمه جلال‌الدین مجتبیوی، چاپ اول، تهران: حکمت.
۷. پورجوادی، نصرالله (۱۳۵۸)، *درآمدی بر فلسفه فلوطین*، چاپ؟؟؟، تهران: انجمن فلسفه ایران.
۸. جلالوند، مهدی (۱۳۸۵)، «بررسی مسئله شهود در آثار افلاطون»، *انسان پژوهی دینی* (دین و سیاست)، دوره ۶، شماره ۲۱.
۹. حسینی شاهرودی، مرتضی؛ حسین‌پور، رسول (۱۳۹۰)، «شهود در فلسفه، استدلال در عرفان»، *جستارهایی در فلسفه و کلام*، دوره ۴۳، شماره ۸۶.
۱۰. راسل، برتراند (۱۳۵۵)، *مسائل فلسفه*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، چاپ دوم، تهران: خوارزمی.
۱۱. رحمانی، غلامرضا (۱۳۸۹)، «سفر معنوی از فلوطین تا ملاصدرا»، *معرفت فلسفی*، شماره ۱۲، پیاپی ۱۵۹، سال نوزدهم.
۱۲. سلطانی کوهانستانی، مریم؛ صدرمجلس، مجید (۱۳۹۳)، «اشراق و شهود از نگاه افلاطون»، *پژوهش‌های فلسفی*، دوره ۸، شماره ۱۴.
۱۳. عبدالآبادی، علی‌اکبر (۱۳۸۹)، «نگاهی به جایگاه مفهوم «استعلایی» در فلسفه نظری کانت» *پژوهش‌های فلسفی*، دوره ۴، شماره ۲۱۶.
۱۴. علی‌پور، مهدی (۱۳۸۵)، «سیری در اندیشه خدا در دستگاه فلسفی فلوطین»، *خردنامه صدرا*، شماره ۴۳.
۱۵. فتحی، حسن (۱۳۸۵)، «اصطلاحات مورد استفاده افلاطون در باب نظریه مثل»، *فصلنامه علامه*، شماره ۱۰.
۱۶. _____ (۱۳۸۶)، «آیا افلاطون مرتبه عالم محسوس را پایین آورده است؟»، *مجله علمی-پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان*، شماره ۵۱، دوره ۲.
۱۷. فروغی، محمدعلی (۱۳۸۷)، *سیر حکمت در اروپا*، جلد ۱، چاپ هفتم، تهران: انتشارات زوار.
۱۸. فلوطین (۱۳۶۶)، *دوره آثار فلوطین*، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ اول، تهران: خوارزمی.
۱۹. قوام صفری، مهدی (۱۳۸۶)، «اشراق از نگاه افلاطون و سهروردی»، *مجله ذهن*، شماره ۳۱، دوره ۸.
۲۰. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۵)، *تاریخ فلسفه یونان و روم*، ترجمه جلال‌الدین مجتبیوی، جلد ۱، چاپ پنجم، تهران: علمی و فرهنگی.
۲۱. گاتری، دبلیوکی سی (۱۳۷۷)، *تاریخ فلسفه یونان*، جلد ۱، چاپ اول، تهران: فکر روز.
۲۲. گمپرتس، تئودور (۱۳۷۵)، *متفکران یونانی*، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ اول، تهران:

خوارزمی.

۲۳. مگی، براین (۱۳۸۵)، *فلاسفه بزرگ (آشنایی با فلسفه غرب)*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، چاپ

سوم، تهران: خوارزمی.

۲۴. ندایی، محمدعلی (۱۳۸۴)، «درآمدی بر معرفت‌شناسی فلوپین»، *الهیات و حقوق*، شماره ۱۸.

۲۵. یاسپرس، کارل (۱۳۶۳)، *فلوپین*، ترجمه محمدحسن لطفی، چاپ اول، تهران: خوارزمی.

۲۶. یزدان‌پناه، یدالله (۱۳۸۹)، *حکمت اشراق*، جلد ۲، چاپ اول، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

ب- لاتین

27. Armstrong, A.H (1953), *Plotinus*, New York: Collier.
28. Audi, Robert (1999), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Second Edition, New York: Cambridge.
29. Blackburn, Simon (2005), *Dictionary of Philosophy*, California: Oxford.
30. Bussanich, John (1996), "**Plotinus's Metaphysics of the One**", Edited by Lloyd P. Gerson, *The Cambridge Companion to Plotinus* (Cambridge University Press).
31. Emilsson, Eyjolfur Kjalar (2007), *Plotinus on Intellect*, Oxford: Clarendon Press.
32. Ousager, Asger (2005), *Plotinus on Selfhood, Freedom and Politics*, Aarhus: Aarhus University Press.
33. Preus, Anthony (2007), *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, Lanham: The Scarecrow Press.
34. Ritter, Constantin (1933), *The Essence of Plato's Philosophy*, Translated by Adam Alles, New York: Dial Press.
35. Stokes, Michael (1998), "**Plato and the Sightlovers of the Republic**", Edited by Nicholas D. Smith, *Plato critical assessments* (Routledge) 2.
36. Taylor, Richard (1955), *Plato, the Man and his Work*, London: University of Edinburgh.