

Plato's Arguments for Unity of Intelligent and Intelligible

Ali Owlanj¹  | Said Binaye-Motlagh²  | Ali Karbasizadeh³

1. Ph.D. Candidate, Department of Philosophy, University of Isfahan, Isfahan, Iran. Email: ali_owlanj@yahoo.com
2. Corresponding Author, Professor, Department of Philosophy, University of Isfahan, Isfahan, Iran. Email: said_binayemotlagh@yahoo.fr
3. Associate Professor, Department of Philosophy, University of Isfahan, Isfahan, Iran. Email: alikalbasi@ymail.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 14 December 2021

Received in revised form 09
February 2022

Accepted 20 February 2022

Published online 21 March
2025**Keywords:**Plato, Intellect, Unity of
Intelligent and Intelligible,
Philosophical Psychology

ABSTRACT

Unity of intelligent and intelligible has its supreme formation in philosophy of Mulla-Sadra. But this fact according to many philosophical texts is rooted in the philosophy of ancient Greek. For instance, it is recognizable in Plato, Aristotle and even Parmenides. Plotinus's Enneads are ample of arguments about union of intelligent and intelligible and explanations and applications of this important philosophical principle. This essay tries to trace this principle in Plato by investigating his own texts. Of course, this is not going to be a kind of imposing Sadra's philosophical views on Plato but rather to unveil common fundamental weltanschauungs and to show innate correlations and beyond-historical kinship of this philosophies. This essay tries to achieve this kinship in Plato by reconstructing his arguments for union of intelligent and intelligible and by this means contributes to study the historical development of this idea. To accept or deny the union of intelligent and intelligible makes important and meaningful divergences on reading and understanding Plato. The conclusions of Unity of intelligent and intelligible in interpreting plato's Doctrines are discussing at the end with some instances.

Cite this article: Owlanj, A.; Binayemotlagh, S. & Karbasizadeh, A. (2025). Plato's Arguments for Unity of Intelligent and Intelligible. *Journal of Philosophical Investigations*, 19 (50), 261-282. <https://doi.org/10.22034/jpiut.2022.49399.3078>



© The Author(s).

Publisher: University of Tabriz.

Extended Abstract

Unity of intelligent and intelligible is a basic and determinative theory in Islamic philosophy which describes the relation between these two as identical. According to Mula-Sadra who articulated this theory and gave it its proper place in philosophy, it is described first time by Aristotle and was accepted by Plotinus and Porphyry in ancient times. The intellectual position of Plato about this philosophical principle and finding and rebuilding his arguments about it is the subject of this essay. Aristotle as the main feature of Greek philosophy after Plato accepts and describes this theory in some of his works such as *De Anima* (430a 20) and *Metaphysics*. (1072b) and since the influence of Plato in constituting Aristotle's ideas in this book is emphasized by some ancient and new studies, it is justified to expect to find this theory in his own works too. Plato's attitude to unity of intelligent and intelligible can be discussed in his myths and metaphors as well as in his philosophical reflections. There is a lack of serious studies on position of this theory in Plato's works and his arguments for it. We try to come close to Plato's standpoint on this subject by rebuilding his arguments for it. Three arguments present here as most important: 1. argument based on Anamnesis (recollection). 2. Argument based on ontology and 3. Argument based on philosophical psychology. It seems Plato gives an intellectual formation of this theory but it must give a sketch of the path to deduce and understand this formation as the union of intelligent and intelligible.

First argument: Argument based on Anamnesis (recollection)

Plato presents Anamnesis as his theory of knowledge. According to Plato we know things not by experience but by recollecting the ideas that our soul has seen in his eternal life. Experience only gives rise to concepts and ideas that can't be in experience itself but are in rational soul. As Plato says in the case of any knowledge, we remember the ideas which we have seen in our previous life. If one understands this theory literally as saying something about time, he confronts himself with some important incoherencies. For example, how rational soul has achieved his knowledge in his previous life? It must have a life before it again and this can continue with no end. So, Anamnesis is to give a metaphor of relation between soul and concepts as innate and inherent. The object of Anamnesis also is not a historical event rather its contents are Platonic ideas which are separate and unbound to time and place. So, recollection is a metaphorical formation to portrait the actualization of innate truths in rational soul which are innate in relation to it. So, the actualization of innate truth is as well the actualization of soul and this is an expression of unity of intelligent and intelligible.

Second argument: Argument based on Ontology

It seems there could be an ontological argument for unity of intelligent and intelligible in Plato. It seems also there is a possibility to form this argument in multiple ways. The most important one is mentioned here. According to *Republic: 477c* episteme or knowledge is a kind of *dunamis* and according to *Republic: 477c* *dunamis* itself is a being. And if this *dunamis* is the summit of intellectual knowledge so it is real being. Also, the final object of *dunamis* is platonic idea of Good

and this idea is also real being. Now since real being for Plato is one and the same thing, episteme and its object are one and same.

Third argument: Argument based on Philosophical Psychology

Plato's philosophical psychology in Alcibiades I draws a third way toward union of intelligent and intelligible. Here Socrates is searching to understand Self and asks what is Self? The first answer is that Self is soul and not body. Soul in her place has a reflection on herself to find his real self. According to Alcibiades I the real Self is in the rational part of soul in which there abides God and wisdom. So, soul in searching for herself finds it in his rational content. Thus, one can say this rational soul which is the true Self reflects herself. This true Self, therefore, is intelligent and intelligible at the same time. And this is the unity of intelligent and intelligible. Because the final object of this intellectual knowledge is the idea of Good, with this interpretation we can understand it as a self-reflecting being who is intelligent and intelligible. Some other texts of Plato, like Parmenides:145 and Sophist 132 support this reading.

Plato's Definition of unity of intellect and ineligible

There is a formal rule in Charmides: 168d which can be interpreted as definition of unity of intelligent and intelligible. Here Plato says: "the very thing which has its own faculty applied to itself will have to have that nature towards which the faculty was directed." (Plato,1997: 655) the search for a definition of temperance in Charmides leads to a self-reflecting principle which has a complete and inclusive knowledge. The only candidate for this principle would be intellect. So according to Plato's expression mentioned above, intellect has something from its own nature as its content.

Accepting unity of intelligent and intelligible as Plato's viewpoint is an important step to study the history of this idea. Considering Plato's arguments on this issue shows that he has accepted this idea and also to what extent this idea has rotted in his thought. It also has other important conclusions. Firstly, finding Plato reasoning and expressing this principle in several dialogues confronts developmental reading of Plato with a serious problem. Also, we can't understand Plato's ideas as pure and silent objects of intellect any more. Again, the internal relations of this principle with several philosophical principles in Islamic philosophy makes a meaningful inter-connection between them. The relation between Plato and Aristotle also can be revised on the basis of this principle that is common in them.

براهین اتحاد عاقل و معقول در فلسفه افلاطون

علی اولنج^۱ | سعید بینای مطلق^۲ | علی کرباسی زاده^۳

۱. دانشجوی دکتری، گروه فلسفه، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. رایانامه: ali_owlanj@yahoo.com

۲. نویسنده مسئول، استاد گروه فلسفه، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. رایانامه: said_binayemotlagh@yahoo.fr

۳. دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. رایانامه: alikarbasi@ymail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	اتحاد عاقل و معقول آموزه‌ای است که بیان صورت نهایی فلسفی خود را در فلسفه ملاصدرا بازیافته است؛ اما این اصل به بیان خودِ ملاصدرا و به شهادت متون فلسفی، ریشه در سنت فلسفی یونان باستان دارد. به عنوان نمونه اصل اتحاد عاقل و معقول را می‌توان نزد افلاطون، ارسطو و حتی پارمنیدس بازشناخت. <i>انتهای افلوطين</i> سرشار از مباحث مرتبط با اتحاد عاقل و معقول و تبیین و کاربرد این اصل مهم فلسفی هستند. ادبیات پژوهشی در خصوص پیشینه یونانی این نظریه هم‌اکنون بسیار فقیر است. از آنجا که بررسی سیر تحول تاریخی ایده‌های فلسفی نقشی مهم در تعمیق شناخت فلسفی و روشن ساختن نسبت‌های درونی میان نحله‌های فلسفی دارد، این مقاله تلاش می‌کند تا مساهمتی در جهت بررسی سیر تطور این اندیشه مهم فلسفی باشد و گام نخست در این راستا، مبرهن ساختن وجود چنین اندیشه‌ای نزد متفکران پیشین و در این مورد خاص افلاطون، است. بنابراین ابتدا با واکاوی متون مکتوب افلاطون، دلایل و براهین وی بر این اصل مورد بررسی قرار می‌گیرند و پس از به دست‌دادن صورت‌بندی کلی وی از این اصل، به بررسی این مسئله پرداخته می‌شود که پذیرش یا عدم پذیرش اتحاد عاقل و معقول چگونه تفاوت‌های مهم و معناداری در تفسیر و فهم فلسفه افلاطون و نیز دست‌یابی به فهمی کامل‌تر از نسبت فلسفه وی با فلسفه ارسطو و فلسفه اسلامی ایجاد خواهد کرد.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۹/۲۳	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۰/۱۱/۲۰	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۰۱	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۱/۰۱	
کلیدواژه‌ها: افلاطون، عقل، اتحاد عاقل و معقول، نفس‌شناسی	

استناد: اولنج، علی؛ بینای مطلق، سعید و کرباسی‌زاده، علی. (۱۴۰۴). براهین اتحاد عاقل و معقول در فلسفه افلاطون، پژوهش‌های فلسفی، ۱۹ (۵۰)، ۲۶۱-۲۸۲.

<https://doi.org/10.22034/jpiut.2022.49399.3078>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه تبریز.

مقدمه

نظریه اتحاد عاقل و معقول، به عنوان یک نظریه مهم و کلیدی در تفکر اسلامی، با نام ملاصدرا گره خورده است. هم او بود که این دیدگاه را به شکل نهایی‌اش تبیین و مستدل کرد و آن را به عنوان یک نظریه زیربنایی، که با بسیاری از بینش‌های بنیادین فلسفی ارتباط وثیق و عمیق دارد، تحکیم نمود. (آشتیانی، ۱۳۸۰، ۳۰-۱۲۹) ملاصدرا، پیشینه این نظریه را به ارسطو بازمی‌گرداند (دیبیا، ۱۳۸۸، ۲۴)؛ اما ظاهراً تامل در ارتباط میان وجود و اندیشه و نیز نظریه اتحاد عاقل و معقول، سابقه‌ای طولانی‌تر دارد و در سنت ثبت شده تفکر فلسفی یونان باستان، پیش از ارسطو، نزد برخی از متفکرین یونانی تا پارمنیدس نیز قابل بازشناسی است.

به نظر می‌رسد، به نقش افلاطون به عنوان متفکر کلیدی یونان در این خصوص کمتر پرداخته شده و یا به‌جد پرداخته نشده است. افلاطون از سویی به عنوان میراث‌دار متفکران پیش از خود و از سوی دیگر به عنوان منبع عظیم پرورش استعداد‌های فلسفی بعد از خودش، تأثیری به‌سزا در تبیین و پذیرش این نظریه داشته است. به عنوان نمونه، ارسطو در کتاب دربارهٔ نفس می‌گوید:

آیا بهتر نیست ... بگوییم ... علم بالقوه، به نحوی همان معقولات است؟ ... به‌علاوه عقل خود معقول است

همان‌طور که معقولات چنین است (ارسطو، ۱۳۸۷، ۲۲۲-۲۲۱)

و در جایی دیگر از همان کتاب: «علم بالفعل با متعلق خود یکی است» (ارسطو، ۱۳۸۷، ۲۲۶) و (ارسطو، ۱۳۸۷، ۲۳۹). همچنین در متافیزیک می‌گوید:

عقل از طریق اتحاد با معقول به خودش می‌اندیشد و خودش نیز در تماس و تعقل آن، معقول می‌شود، چنانکه

عقل و معقول یکی و همان‌اند (ارسطو، ۱۳۷۷، ۴۰۱).

چنانکه از این عبارات برداشت می‌شود نظر ارسطو در خصوص اتحاد عاقل و معقول کاملاً صریح است. در هردوی این موارد تأثیر دیدگاه‌های افلاطون بر ارسطو از سوی برخی مفسران مورد تأکید قرار گرفته‌است (گرسون، ۲۰۰۵، ۱۷۲-۱۳۳ و ۱۹۵-۱۸۸). ارتباط میان عاقل و معقول در آثار مکتوب افلاطون به اشکال مختلف مورد بررسی قرار گرفته است چه به زبان استعاری و رمزی و چه به صورت استدلال‌های فلسفی مضمّر در گفتگوها؛ هرچند اصطلاح «اتحاد عاقل و معقول» در آثار افلاطون به کار نرفته است. با این حال بررسی آثار او، بیانگر دیدگاه عمیق و منسجم وی در این خصوص است. دیدگاهی که در بسیاری از نوشته‌های او بازتاب یافته و با استواری در مبانی فکری او به بار نشسته و زمینه بسیاری از مباحث و استدلال‌ها و نتیجه‌گیری‌ها را فراهم ساخته‌است. نیازی به گفتن نیست که پژوهش در این زمینه در مراحل نخستین خود به سر می‌برد؛ اما از آنجا که اتحاد عاقل و معقول نظریه‌ای زیربنایی است و با بسیاری از دیدگاه‌های فلسفی دیگر ارتباط عمیق دارد، پی‌جویی نظرگاه فیلسوفان یونان در این خصوص می‌تواند نمایان‌گر نحوه هماهنگی نظریات آنان با فیلسوفان اسلامی در خصوص بینش‌های زیربنایی فلسفی باشد. دستاوردی که در صورت پی‌گیری و تحلیل انتقادی، نتایج قابل‌توجهی هم برای فلسفه اسلامی و هم برای فلسفه یونانی به دنبال دارد و روزنه‌ای نوین برای نگرستن به نحوه ارتباط تاریخی و درونی این دو خواهد گشود.

به‌رغم اهمیت اساسی نظریه اتحاد عاقل و معقول و نتایج مهم و قابل توجه آن، این نظریه هنوز به طور جدی در تفکر یونانیان به خصوص افلاطون و ارسطو بررسی نشده است. بررسی تحول تاریخی اندیشه‌های فلسفی علاوه بر کمک به ژرفا بخشیدن به درک

ما از این اندیشه‌ها، موجب آشکار شدن بسیاری از پیوندهای ناآشکار و درونی نظام‌های اندیشه خواهد شد. در خصوص اتحاد عاقل و معقول، پرسش این است که آیا افلاطون را می‌توان قائل به این دیدگاه دانست یا خیر؟ و اگر بله این اندیشه تا چه حد در اندیشه وی رسوخ و حضور دارد؟ آیا در سطح اشاراتی سطحی است یا اندیشه‌ای است مبنایی و درونی که عمیقاً با سایر آموزه‌های فلسفی افلاطون در هم آمیخته است؟ این پژوهش با مبرهن ساختن بدیل دوم بر آن است که افلاطون، اتحاد عاقل و معقول را کاملاً آگاهانه در درون آموزه‌های خود پرورده است.

پیش از این، حسین دیبا در کتاب خود به طور اجمالی به دیدگاه افلاطون، ارسطو و افلوپین اشاره کرده است. (دیبا، ۱۳۸۸، ۳۰-۲۳) همچنین بیوک عزیزاده در مقاله‌ای به پیشینه تاریخی اتحاد عاقل و معقول پرداخته است (عزیزاده، ۱۳۸۰ الف) در هر دوی این موارد، جستجوی نظام‌مند و جدی برای دستیابی به براهین و گام‌های استدلالی دیده نمی‌شود. جستار حاضر می‌کوشد گامی در جهت پرکردن این خلا پژوهشی باشد.

به بیانی کلی ارتباط میان عقل و معقول را می‌توان به دو شکل تصور کرد: (۱) معقولات خارج از عقل قرار دارند و عقل با شناخت معقولات به حقایقی خارج از خود آگاه می‌شود. (۲) نسبت میان عقل و معقولات نسبتی بیرونی نیست و عقل با شناخت معقولات در واقع خود را می‌شناسد. هر کدام از این دو دیدگاه با نوعی خاص از وجودشناسی و شناخت‌شناسی مرتبط است. بنابراین انتساب یکی از این دو دیدگاه به افلاطون به لحاظ تفسیری نتایجی کاملاً متفاوت در بر خواهد داشت. در این مقاله، نخست سه براهان که به نظر می‌رسد بتوان آن‌ها را مهم‌ترین ادله استنباط شده از فلسفه‌ی افلاطون در خصوص اتحاد عاقل و معقول دانست، به صورت مشروح بیان می‌گردند: استدلال بر اساس نظریه‌ی تذکار، استدلال بر اساس وحدت وجود و استدلال بر اساس نفس‌شناسی و پس از به دست دادن صورت‌بندی کلی افلاطون از اصل فلسفی اتحاد عاقل و معقول، این نتیجه مبرهن می‌گردد که افلاطون را می‌توان قائل به اتحاد عاقل و معقول (دیدگاه دوم) دانست و این آموزه با سایر بینش‌های فلسفی وی دارای پیوستگی درونی و غیرقابل انفکاک است. نهایتاً در بخش پایانی با ذکر چند نمونه بحث می‌شود که پذیرش اصل اتحاد عاقل و معقول در خصوص فلسفه افلاطون چگونه می‌تواند در اتخاذ رویکردهای تفسیری به فلسفه افلاطون یا ارزیابی سایر دیدگاه‌های تفسیری راهگشا باشد.

۱. استدلال نخست: استدلال بر اساس نظریه تذکار یا یادآوری^۱

آقای بیوک عزیزاده در مقاله خود با عنوان «نگاهی به پیشینه نظریه اتحاد عاقل و معقول» به بررسی نظرگاه فیلسوفان یونان به عنوان پیشگامان این نظریه می‌پردازد و هنگام بررسی دیدگاه افلاطون در این خصوص، نظریه تذکار یا یادآوری را به عنوان دلیلی بر اتحاد عاقل و معقول نزد وی تلقی می‌کند. از نظر نویسنده مقاله:

از برهم نهادن و بازساختن برخی از اصول معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی افلاطون می‌توان تصویری، ولو ضعیف، از اتحاد عاقل و معقول به دست داد» (عزیزاده، ۱۳۸۰ الف، ۱۱۸).

نویسنده در بازپرداخت استدلال مبتنی بر نظریه تذکار، پنج اصل شناخت‌شناسی افلاطون را آغازگاه استدلال خود قرار می‌دهد: (۱) عالم مثل به عنوان عالم حاوی حقیقت اصیل اشیا، مستقل از عالم محسوس وجود دارد. (۲) مثل متعلق شناخت انسان هستند. (۳) نفس انسان مجرد و بسیط و سرمدی است. (۴) تنها ابزار شناخت عقل است. (۵) آموختن همان یادآوری است (عزیزاده، ۱۳۸۰

^۱ در این مقاله تذکار و یادآوری به طور مترادف و به یک معنا به کار رفته‌است.

الف، ۱۱۹-۱۱۸). نویسنده در تشریح ارتباط این اصول و اینکه چگونه تحلیل این اصول ما را به اتحاد عاقل و معقول می‌رساند، بیانی اضافه نمی‌کند. شاید بتوان با استفاده از این پنج اصل چنین استدلال کرد که بسیط بودن نفس و اینکه نفس پیش از حیات طبیعی خود مثل را مشاهده کرده‌است ما را بدان رهنمون گردد که نوعی یگانگی میان نفس و مثل برقرار بوده‌است؛ اما شاید بتوان اشکال کرد که نفس انسان با وجود بسیط بودن می‌تواند ادراکات عقلی و غیر عقلی داشته باشد؛ اما با این ادراکات متحد نباشد. به عبارت دیگر از این مقدمات که نفس بسیط است و در حیات ازلی خود مثل یا ایده‌ها را مشاهده کرده‌است به خودی خود این نتیجه استنباط نمی‌شود که میان نفس و معقولات (ایده‌ها) نوعی رابطه اتحادی وجود دارد؛ شاید به همین دلیل است که نویسنده، بیان افلاطون را تصویری ضعیف از اتحاد عاقل و معقول دانسته‌است (علیزاده، ۱۳۸۰ الف، ۱۱۸).

اریک پرل^۱ نیز در مقاله خود با عنوان «حرکت عقل در خوانش نوافلاطونی از سوفیست» یادآوری افلاطونی را دلیلی بر اتحاد عاقل و معقول می‌داند. از نظر پرل افلاطون رابطه میان اندیشه و وجود را نه در قالب ارتباط دوگانه و خارجی سوژه-ابژه بلکه در قالب سونوسیا^۲ یعنی با هم‌بودی^۳ می‌فهمد. تحلیل اریک پرل برای رسیدن به اتحاد عاقل و معقول از یادآوری، مبتنی بر ارجاع به برخی عبارات افلاطون و تحلیل دقیق معنای مشاهده ایده‌ها توسط نفس است. به بیان پرل، یادآوری یا تذکار افلاطونی نه یک نظریه به معنای دقیق آن بلکه یک بیان اسطوره‌ای و رمزی است، یعنی نفس، وجود واقعی را نه در بیرون (طبیعت) بلکه در درون خود (عقل) می‌یابد (پرل، ۲۰۱۴، ۱۴۵-۱۴۰). پرل با تحلیل دقیق عبارات افلاطون به واگشایی معنای «مشاهده معقولات» می‌پردازد. از نظر وی این مشاهده همانند دیدن محسوس چیزی از بیرون نیست (پرل، ۲۰۱۴، ۱۳۷-۱۳۶). پرل نتیجه را از زبان افلوپین به این شکل بیان می‌کند:

فرض می‌کنیم موضوعات معقول در بیرون اند و عقل آنها را در مکان‌شان می‌بیند در این صورت غیر ممکن است که عقل حقیقت آنها را در خود داشته باشد و هنگام نگرستن به آنها به ضرورت فریب می‌خورد زیرا آنها حقایق اند و عقل مجبور است در آنها بنگرد بی آنکه مالک آنها باشد و از این‌رو شناسایی که می‌یابد تنها به تصویر آنها است... پس آنچه به چنگ می‌آورد تصویری فریبنده است نه حقیقت (فلوپین، ۱۳۶۶، ۷۲۳).

به نظر می‌رسد که می‌توان با نزدیک شدن به مسئله یادآوری، به گونه‌ای دیگر نیز پرده از کیفیت ارتباط نفس با معقولات برداشت. در ادامه با نوعی رویکرد که می‌توان آنرا رویکردی ارسطویی نامید می‌کوشیم تا از تذکار به اتحاد عاقل و معقول برسیم. برای گذار از نظریه تذکار افلاطونی به اتحاد عاقل و معقول، دو جزء مهم این نظریه را در قالب دو پرسش بررسی می‌کنیم. اگر طبق نظریه تذکار یا یادآوری افلاطونی، آموزش همان یادآوری یا نتیجه یادآوری است (بورمان، ۱۳۸۹، ۱۲۲)، می‌توان پرسید (۱) یادآوری چیست و چگونه فرایندی است و (۲) موضوع آن چیست؟ زیرا یادآوری و موضوع یادآوری در ارتباط با شناخت و موضوع

^۱ مگر اینکه به طور دقیق معنای مشاهده عقلی و معنای معقول بودن بر اساس آثار افلاطون تحلیل شود و از این طریق اتحاد عاقل و معقول اثبات گردد. کاری که اریک پرل در مقاله خود انجام داده‌است (پرل، ۲۰۱۴).

^۲Erick perl

^۳συνουσία (sunusia)

^۴being-together

شناخت قرار می‌گیرند. با ارجاع به یک قاعده ارسطویی که بر طبق آن «افعال و اعمال تقدم منطقی بر قوا دارند و هرگاه چنین باشد، ... قبل از این افعال باید امور متقابل با آنها را نیز مطالعه کرد» (ارسطو، ۱۳۸۷، ۱۰۱-۱۰۰). بررسی را از موضوع شناخت یا همان موضوع یادآوری آغاز می‌کنیم. شناختی که از طریق یادآوری حاصل می‌شود شناخت واقعی است؛ شناختی که هیچ ارتباطی با واقعیات تجربی ندارد (بورمان، ۱۳۸۹، ۱۲۲). بنابراین:

افلاطون از طریق نظریه یادآوری نمی‌خواهد توضیح دهد که ما واقعیات تجربی را چگونه می‌شناسیم زیرا اولاً مسلم است که ما واقعیات تجربی و محسوس را از طریق ادراک حسی درمی‌یابیم ثانیاً علم یا دانش حقیقی با حوزه محسوسات سروکار ندارد ... نظریه یادآوری نشان می‌دهد که ما چگونه به دانش حقیقی دست می‌یابیم یعنی به شناسایی چیزی دست می‌یابیم که ممکن نیست موضوع ادراک حسی باشد (بورمان، ۱۳۸۹، ۱۲۴-۱۲۵).

بدین‌سان آموختن «در نظریه یادآوری افلاطون به معنی دستیابی به دانش و برتر رفتن از ادراک حسی و راه یافتن به موجود تغییرناپذیر است» (بورمان، ۱۳۸۹، ۱۲۵). بنابراین موضوع یادآوری همان ایده‌ها یا موجودات معقول هستند و موضوع نهایی آن را نیز می‌توان ایده نیک دانست. اکنون با توجه به موضوع یادآوری، به خود فعل یادآوری می‌پردازیم. اگر موضوع یادآوری، هیچکدام از موضوعات ادراک حسی نیست، پس باید میان یادآوری یا تذکار افلاطونی و یادآوری به معنای کارکرد قوه حافظه که به فراخوانی مجدد ادراکات حسی و آموخته‌های ذهنی منجر می‌شود، تمایز قائل شد. یادآوری در معنای دوم (کارکرد قوه حافظه) پس از حاصل شدن ادراکات حسی و پس از فرایند آموختن، به حفظ و فراخوانی مجدد آنها در هنگام لزوم مربوط می‌شود. افلاطون در کتاب ششم جمهوری آنجا که به ویژگی‌های فیلسوف می‌پردازد حافظه قوی را یکی از این خصوصیات فیلسوف می‌داند:

کسی که طبعاً کم‌حافظه است و هر چه می‌آموزد زود از یاد می‌برد، بدیهی است که نادان می‌ماند... چنان کسی سرانجام هم از خود بیزار می‌شود و هم از کار خود... پس روح [نفس] کم‌حافظه روح [نفس] فیلسوف نیست در این کار حافظه نیرومند شرطی است مهم (افلاطون، ۱۳۸۰، ۱۰۱۸-۱۰۱۹).

بنابراین حافظه نه شرط حصول شناخت حقایق معقول؛ بلکه شرط حفظ مفاهیم ذهنی به دست آمده است. همچنین در گفتگوی تئای‌توس از حافظه به عنوان هدیه منه‌موسونه (مادر خدایان دانش و هنر) به ما، یاد می‌شود. حافظه همانند لوحی از موم در درون ماست که می‌تواند نقش‌ها را بر خود نگه‌دارد

ما هر چه را می‌بینیم و می‌شنویم و می‌اندیشیم و می‌خواهیم در حافظه خود نگاه‌داریم و بیاد بیاوریم بر این لوح نقش می‌بندیم. بدین معنی که همچنان که قطعه‌ای موم در زیر مهر انگشتی قرار می‌دهند تا نقش مهر بر آن بیفتد مانیز لوح مومی را که در درون خویش داریم در زیر آنچه به حس درمی‌یابیم یا می‌اندیشیم قرار می‌دهیم و هر چه را بر لوح نقش می‌بندد، تا هنگامی که نقش باقی است، به یاد می‌آوریم و می‌دانیم ولی پس از آنکه نقش پاک شد، یا اگر اصلاً نقشی بسته نشد، آنچه را دیده و شنیده و اندیشیده‌ایم فراموش می‌کنیم و نمی‌دانیم (افلاطون، ۱۳۸۰، ۱۳۴۹).

در این عبارت به وضوح مشخص است که موضوع حافظه دیده‌ها، شنیده‌ها و آموخته‌هاست یعنی هم ادراکات حسی و هم مفاهیم مربوط به دانش. بنابراین کارکرد حافظه متفاوت با کارکرد یادآوری یا تذکار افلاطونی است از این جهت که (۱) موضوع حافظه ادراکات محسوس و آموخته‌ها است که می‌تواند پندار را نیز در بر بگیرد؛ اما موضوع تذکار تنها حقایق معقول است که برتر از محسوسات و پندار هستند. (۲) کارکرد حافظه موخر از یادآوری یا تذکار افلاطونی است زیرا نخست توسط یادآوری حقایق عقلی ادراک می‌شوند سپس مفاهیم ذهنی حاصل از آنها در حافظه نگه‌داری می‌شوند و در هنگام لزوم فراخوانی می‌شوند. بدین‌سان مشخص می‌شود که تذکار افلاطونی نوعی فرایند روان‌شناختی نیست و نمی‌توان آنرا با ارجاع به کارکرد قوای ذهنی یا جسمی مربوط به حافظه تبیین کرد. از سوی دیگر اگر بدین نکته توجه کنیم که موضوع یادآوری افلاطونی موجودات سرمدی هستند که مشمول گذر زمان نمی‌شوند ماهیت غیر زمانی کنش یادآوری افلاطونی بیش از پیش آشکار می‌شود. سقراط در رساله *منون* به نکته مهم و چه بسا کلیدی نظریه تذکار چنین اشاره می‌کند:

اگر تصورات درست به یاری سوال و جواب به جنبش درمی‌آیند و صورت دانستن می‌پذیرند هم اکنون در او هستند و هم هنگامی که آدمی نبود در درون او جای داشتند، پس باید تصدیق کنیم که روح [نفس] او همیشه دانا بوده است ... و اگر ما همیشه حقیقت اشیا را در روح [نفس] خود داریم آیا نباید تصدیق کنیم که روح [نفس] مرگ‌ناپذیر است (افلاطون، ۱۳۸۰، ۳۷۳)؟

پس آنچه موضوع دانایی حقیقی است همواره در نفس بوده و با آن بوده است و چون موضوع این دانایی سرمدی و آزاد از قید زمان است پس نفس نیز جاودان است.

نتیجه واقعی استدلال [گفتگوی *منون*] این نیست که نفس به معنی ظاهری کلام از قبل وجود داشته‌است بلکه اشاره به بی‌زمانی حقیقت نفس و نیز اشاره به این است که حقیقت اشیا، نه بیرون از نفس بلکه در درون نفس یافت می‌شود. این دقیقاً همان چیزی است که در گفتگوی *منون*، به‌وسلیه گفتگو با غلام توجیه می‌شود: این گفتگو نشان می‌دهد که او شناخت خود از حقیقت ریاضی را از بیرون کسب نکرده بلکه در درون خود به کشف آن نایل آمده‌است. ... کلمه همیشه [در عبارت نقل شده فوق از افلاطون]، در همین جهت است: اگر حقیقت همیشه در نفس هست پس زمانی پیش از این در یک وجود سابق بر وجود اکنونی کسب نشده است بلکه ذاتی خود نفس است (پرل، ۲۰۱۴، ۴۸)

اگر حقیقت در زمانی سابق بر زمان کنونی آموخته شده باشد می‌توان پرسید در آن زمان چگونه آموخته شده است؟ اگر چنین است که حقیقت اشیا همواره در نفس هست و ذاتی اوست پس یادآوری به چه معناست؟ و اگر یادآوری به معنای کارکرد قوه حافظه نیست، در این صورت فراموش شدن این حقایق به چه معناست؟ بنا به آنچه گذشت باید یادآوری افلاطونی را بیان رمزی و استعاری نحوه ارتباط نفس با ایده‌ها فهمید نه یک نظریه یا آموزه به معنای دقیق و کلمه به کلمه، بدین معنا که حقایق نسبت به نفس ذاتی و درونی‌اند و ما به وجود معقول یا الهی نه از بیرون بلکه از درون نائل می‌شویم و بنابراین اصطلاح حیات پیشین نفس، عبارتی است استعاری که نه به معنای زندگی نفس در زمانی پیش از زندگی کنونی بلکه به معنای «مرتب‌ه الهی فهم» است که برای ما امکان‌پذیر

است (پرل، ۲۰۱۴، ۵۱). بنابراین یادآوری را می‌توان به معنای بالفعل سازی حقایق دانست که در نفس به صورت بالقوه وجود دارند و این فعلیت یافتن همزمان نفس را نیز ارتقا می‌دهد و نفس از حیات به معنای عالی‌تری برخوردار می‌شود.

مطلب مهم برای افلاطون وقوف بدین نکته است که دانش حقیقت درباره وجود در روح [نفس] موجود است ... کوشش برای دستیابی به حقیقت، چیزی نیست جز شکفتگی روح [نفس] و محتوایی که بالطبع در آن است (یگر، ۱۳۷۶، ۸۰۸).

وقتی حقایق عقلانی در نفس به فعلیت رسیدند آنگاه فعلیت نفس و فعلیت حقایق عقلی، هر دو فعلیتی است واحد و این همان اتحاد عاقل و معقول است؛ اما اینکه چرا افلاطون از این فعلیت یافتن حقایق معقول در نفس به یادآوری تعبیر می‌کند شاید به دلیل ارتباط درونی و عمیق میان نفس و این حقایق باشد چنانکه گویی یادآوری پرتوی است که نفس و ایده را به هم مرتبط می‌سازد (فریدلندر، ۱۹۵۸، ۱۹۶) و همچنین شاید به این دلیل باشد که با رسیدن به حقایق عقلانی سرمدی، نفس انسان به خویشتن غایی خود می‌رسد بدین‌سان تحلیل معنای تذکار افلاطونی ما را به هم‌جنسی حقایق عقلی و حقیقت نفس ناطقه یعنی همان اتحاد عاقل و معقول می‌رساند. به طور خلاصه (۱) موضوع یادآوری، صورت عقلی آزاد از قید زمان و مکان است. (۲) کنش یادآوری بیانی است استعاری از فعلیت یافتن این صورت‌های عقلی در نفس. (۳) چون نه کنش یادآوری و نه موضوعات یادآوری هیچکدام دستخوش زمان نیستند، موضوع یادآوری در هیچ زمان خاصی اکتساب نمی‌شود بلکه نسبت به نفس جنبه‌ی درونی، ذاتی یا بالقوه دارد. پس با فعلیت یافتن صورعقلی در نفس، حقایق ذاتی یا درونی نفس بالفعل می‌شوند. یعنی فعلیت حقایق عقلی عین فعلیت نفس است و این همان اتحاد عاقل و معقول است.

چنین رویکردی در اندیشه مفسران باستانی افلاطون نیز امری بیگانه نبوده است چنانکه نزد پروکولوس (م ۴۸۵-۴۱۱/۴۱۰) فیلسوف افلاطونی متاخر نیز یادآوری به معنای حرکت جهت‌دار نفس به سوی خویش است (هلمیش، ۲۰۱۵، ۳۰۴). پروکولوس برای این نوع حرکت درونی نفس به سوی حقایق متعالی، مراتبی را در نظر می‌گیرد. نزد افلاطون نیز یادآوری دفعتاً انجام نمی‌شود بلکه نفس نخست به پندار درست دست می‌یابد و سپس با استدلال و رسیدن به علت، به تدریج به معرفت دست می‌یابد. پروکولوس نیز این تمایز افلاطونی را حفظ و دو مرتبه آن را با دو تعبیر مشخص می‌کند: مرتبه باور^۲ که مربوط به شناخت برآمده از ادراک حسی می‌شود و مرتبه^۳ که معرفت درونی ما از شناخت علل است. پروکولوس همچنین یک مرتبه میانی به آن اضافه می‌کند یعنی معرفت ما نسبت به نفس‌مان از آن جهت که حاوی بذر عقلانی^۴ تمامی اشیا است. این آگاهی را مفهوم اجمالی^۵ می‌نامد. (هلمیش، ۲۰۱۴، ۳۰۶-۳۰۵) این مفاهیم اجمالی را می‌توان نوعی معرفت یا شناخت اولیه یا توانایی‌های عقلانی بالقوه دانست که با فعلیت یافتن و تحقق کامل خود، چیزی را پدید می‌آورند که همان موضوع یادآوری یا تذکار است.

^۱soul towards itself Intentional movement of the

^۲doxastic

^۳ennoia

^۴logoi

^۵preconception

۲. استدلال دوم: استدلال بر اساس وحدت وجود

نقطه آغازین این استدلال را می‌توان چنین بیان کرد که چیزی هست که افلاطون آنرا معرفت^۱ یا شناخت^۲ می‌نامد. در گفتگوی *تئای‌تئوس* افلاطون می‌گوید دانایان^۳ معرفت عقلانی خود را مرهون اپیستمه (شناخت) یا سوفیا (معرفت) هستند و به طور اجمال تفاوتی میان این دو نمی‌بیند (تئای‌تئوس، e۱۴۵). واضح است که موضوع این شناخت عقلانی چیزی موجود است و نه ناموجود. این اپیستمه یا سوفیا ناظر است به آنچه هست^۴ یعنی ناظر است به وجود (جمهوری، b۴۴۷). حال مشخص است که از نظر افلاطون نه شناخت حسی، معرفت به شمار می‌رود و نه باور یا گمان. آنچه این دو را از حیثه موضوعیت داشتن برای شناخت و معرفت خارج می‌کند دو خصیصه هستی‌شناختی است (۱) وجود حرکت دائمی در موضوعات آنها زیرا نمی‌توان پذیرفت که شناخت نسبت به چیزی حاصل شود که دائماً در حال سیلان و جنبش است زیرا در صورت سیلان دائمی موضوع شناخت، هر پاسخی به هر پرسشی درست خواهد بود (تئای‌تئوس، a۱۸۳). (۲) اینکه موضوعات آنها اموری دارای تکرر هستند زیرا شناخت دریافت حقیقت واحدی است که برفراز ادراک حسی و گمان قرار می‌گیرد. بر اساس آنچه در (تئای‌تئوس، c۱۸۶) آمده است، انسان با تلاش فراوان و تثبیت نمودن شناخت خود نخست به درک وجود^۵ و پس از آن به درک حقیقت شی‌ئائ^۶ می‌شود و درک این حقیقت است که از نظر افلاطون اپیستمه (شناخت) محسوب می‌شود. عبارت افلاطون در این بخش، به نقل از ترجمه مرحوم لطفی چنین است:

سقراط: آیا کسی که به درک وجود چیزی توانا نیست می‌تواند ماهیت راستین^۸ آن چیز را دریابد؟

تئای‌تئوس: نه

سقراط: آیا اگر آدمی ماهیت راستین چیزی را درنیابد می‌تواند به آن شناسایی پیدا کند؟

تئای‌تئوس: هرگز

سقراط: پس شناسایی از ادراک حسی حاصل نمی‌شود بلکه بر اثر داوری‌هایی که درباره ادراک‌های حسی می‌کنیم و نتایجی که از آن داوری‌ها می‌گیریم، به دست می‌آید زیرا دریافتن وجود و ماهیت راستین، چنانکه روشن شد، تنها از این راه میسر است نه از راه ادراک حسی (افلاطون، ۱۳۸۰، ۱۳۴۰).

نفس پس از طی این مراحل که رسیدن به هر یک مستلزم تحقق پیشین دیگری است، به شناخت می‌رسد. بنابراین شناخت یک چیز به معنای شناخت حقیقت (ماهیت راستین) آن چیز است که از طریق شناختن وجود خاص آن چیز حاصل می‌شود. افلاطون در گفتگوی *تیمائوس* نیز سه گونه را باز می‌شناسد: وجود، مکان و شدن و از میان این سه گونه، تنها وجود است که مورد شناخت قرار می‌گیرد (تیمائوس، d۵۲).

^۱σοφία (Sophia)

^۲ἐπιστήμη (epistēmē)

^۳ἐπιστήμονες (epistēmōnes)

^۴ἐπὶ τῷ ὄντι (epi tō onti)

^۵οὐσία (ousia)

^۶ἀληθεία (alētheia)

^۷οὔσαι

^۸ἀληθεία

جهت بیان ادامه این استدلال، بندی مهم از کتاب جمهوری را از ترجمه مرحوم لطفی، به طور کامل نقل می‌کنیم:

آنچه به شناختنی‌ها حقیقت می‌بخشد و به شناسنده نیروی شناسایی، ایده نیک است. به عبارت دیگر باید آن را هم علت شناسایی مبتنی بر عقل بدانی و هم علت آن حقیقتی که شناخته می‌شود. گرچه هر دو (شناسایی و حقیقت که شناخته می‌شود) عالی و زیبا هستند، ولی برای اینکه تصویری کامل در این باره داشته باشی، باید بیاندیشی که خود نیک حقیقتی به مراتب عالی‌تر و زیباتر است. به علاوه همان گونه که – چنانکه در تصویرمان دیدیم – روشنایی و حس بینایی شبیه خورشیدند ولی خود خورشید نیستند، در این مورد نیز آن دو، یعنی شناسایی مبتنی بر عقل و حقیقت، نیکند^۴ ولی درست نیست اگر یکی از آن دو را – هر کدام که باشد – عین خود نیک تصور کنی؛ زیرا خود نیک^۳ چیزی است به مراتب برتر از آن دو (افلاطون، ۱۳۸۰، ۱۰۴۹).

آنچه از دقت در این متن با توجه به هدف این مقاله استنتاج می‌شود این است که ایده خیر به عنوان علت شناسایی مبتنی بر عقل و حقیقت موضوع شناخت عقلانی، هر دوی این حقایق را به نحو عالی‌تری در خود دارد. به عبارت دیگر اگر شناخت عقلی، شناخت است به این دلیل شناخت است که شناخت بودن خود را از علت خود کسب کرده و اگر حقیقت، قابل شناخت است به این دلیل است که این قابلیت را از علت خود دریافت نموده است. بنابراین ایده خیر به معنایی عالی‌تر هم شناسنده و هم موضوع شناخت است. در رتبه معلول نیز، اپیستمه و آلتثیا (حقیقت) هر دو یگانه هستند و افلاطون این یگانگی را در قطعه نقل شده در بالا با عبارت خیرگونه بودن بیان می‌کند. شاید بتوان گفت این خیرگونه بودن جنبه وحدت اپیستمه و آلتثیا است که در مرتبه علت یگانه هستند؛ اما در رتبه معلول، در عین یگانگی تمایزی آشکارتر دارند. بنابراین اصل اتحاد عاقل و معقول هم در ایده خیر و هم در سایر ایده‌ها صادق است.

این استدلال را می‌توان از مسیر دیگری نیز دنبال نمود. بدین شکل که معرفت یا شناخت عقلی نزد افلاطون، خود نوعی توانایی^۵ است (جمهوری، ۴۴۷c) و نوعی از توانایی است که از گونه نازل توانایی شناختی یعنی گمان یا باور متمایز است. توانایی‌های مختلف با موضوع‌های مختلف مرتبطند (جمهوری، ۴۷۸a-b). این ارتباط به نحوی است که هویت دانش را با هویت موضوع مرتبط می‌سازد تا آنجا که افلاطون تمایز دانش‌ها را از یکدیگر به لحاظ تمایز موضوعاتشان می‌داند (جمهوری، ۴۳۸d)؛ اما توانایی‌ها یا دینامیس‌ها نیز خود گونه‌ای از موجودات هستند (جمهوری، ۴۷۷c). بنابراین شناخت عقلانی که عالی‌ترین نوع شناخت است، خود عالی‌ترین موجود نیز هست؛ اما عالی‌ترین موجود، حقیقتی یگانه است^۶ و بنابراین شناخت عقلی و موضوع این شناخت هر دو حقیقتی واحدند (اتحاد عقل و معقول).

^۳ τοῦ ἀγαθοῦ ιδέαν (tou agahou idean)

^۴ ἀγαθοειδῆ (agathoeide)

^۵ τοῦ ἀγαθοῦ (tou agahou)

^۶ ἀγαθοειδῆ

^۷ δύνamis (dunamis)

^۶ زیرا نظام فلسفی افلاطون یک نظام وحدانی است و اصل نهایی در فلسفه او اصلی یگانه است

به نظر می‌رسد که این تقریر نیز، اتحاد عاقل و معقول را در عالی‌ترین مرتبه وجود، مبرهن می‌سازد؛ اما، آیا در سطوح پایین‌تر تعقل نیز این اتحاد برقرار است؟ یعنی همانطور که نزد افلاطون مراتب متعددی از شناخت وجود دارد به همان سان می‌توان با نظر به آثار وی به مراتب متعددی از اتحاد عاقل و معقول قائل شد؟ این پرسش ما را به استدلال سوم می‌رساند؛ اما پیش از پرداختن به استدلال سوم گام‌های استدلال بیان شده در این بخش را بدین شکل خلاصه می‌کنیم:

۱. ایپستمه موجود است.
۲. ایپستمه ناظر به موجود حقیقی است.
۳. ایپستمه دونامیس است.
۴. دونامیس نوعی موجود است.
۵. ایپستمه به عنوان دونامیس و موضوع آن موجود واقعی هستند.
۶. موجود واقعی یکی بیشتر نیست.
۷. پس ایپستمه و موضوع آن، یک حقیقت واحدند.
۸. فاعل شناخت یا دارنده ایپستمه برآمده از همان علتی است که ایپستمه و موضوع آنرا ایجاد کرده‌است.
۹. پس شناسنده (عاقل) و ایپستمه (شناخت یا عقل) و موضوع آن (معقول) هر سه موجود واقعی هستند و چون موجود واقعی یکی بیش نیست پس اینها یک موجود بیش نیستند. (اتحاد عقل و عاقل و معقول)

۳. استدلال سوم: استدلال بر آمده از نفس‌شناسی

برای پیش‌رفتن در مسیر تقریری دیگر از آنچه که شاید بتوان آنرا دلیلی بر اتحاد عاقل و معقول در فلسفه افلاطون دانست، جای دارد طبیعت ایده‌های افلاطونی و نقش آنها در رشد و تعالی نفسانی فیلسوف را به یاد آوریم.

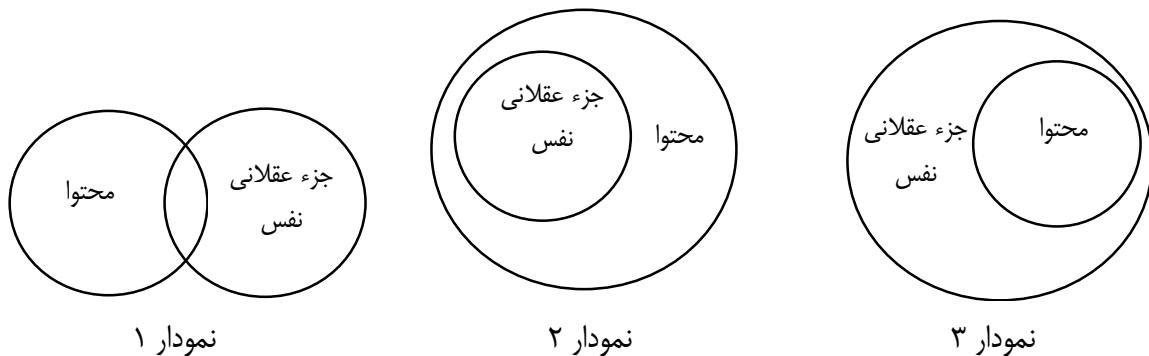
در ابتدای بخش قبل (بخش ۳) اشاره شد که قوه تعقل موجودات عاقل از سوفیا یا ایپستمه برآمده است؛ اما موجود عاقل کیست و چیست؟ برای یافتن پاسخی بدین پرسش به گفتگوی *آلکibiادس/اول* رجوع می‌کنیم. در این گفتگو افلاطون در تلاش برای یافتن «خویشتن» می‌پرسد^۲ چیست (آلکibiادس اول، ۱۲۹a-b)؛ این عبارت را می‌توان خودِ خویش یا خود فی‌نفسه ترجمه کرد. اکنون، باید دید که چرا افلاطون به جستجوی «خود» به تنهایی قانع نیست و از چیزی به نام خود فی‌نفسه نام می‌برد و این خود فی‌نفسه به چه معناست؟ با نگاهی دقیق‌تر به گفتگوی *آلکibiادس/اول* می‌توان چنین گفت که فیلسوف در مسیر جستجو به سوی خودشناسی (یافتن خود)، ابتدا به نفس می‌رسد: خود، یعنی نفس (آلکibiادس اول، ۱۳۰e)؛ اما نفس مقصد نهایی در این شناخت نیست و او (نفس) هم به نوبه خود در خویش می‌نگرد تا خود را در ارتباط با اصلی عالی‌تر بشناسد. این اصل عالی‌تر یا به تعبیری دیگر، این خودِ برتر، که نفس با نگرستن در آن خود را می‌شناسد جزئی از نفس است که محل خدایی و اندیشه‌ای است:

^۲ἑαυτόν (heautou)

^۳αὐτὸ ταὐτό (auto tautou)

پس این جزء نفس شبیه خدا است و آنکه در آن بنگرد، هر آنچه را که الوهی است - یعنی خدا و دانایی^۲ را - درمی‌یابد، بدین‌سان برترین شناخت را از خود نیز به‌دست خواهد آورد (افلاطون، ۱۹۹۷، ۵۹۲).

بنابر آنچه گفته‌شد مراحل شناخت خود در گفتگوی *آلکibiادس اول* چنین است: (۱) شناخت خود، شناخت نفس است. (۲) شناخت نفس، شناخت جزء عقلانی نفس است. (۳) شناخت جزء عقلانی نفس، شناخت محتوای آن است. با رسیدن به این شناخت مرحله سوم، شناسنده به عالی‌ترین شناخت از خود می‌رسد. نتیجه‌ای که در اینجا برای ما اهمیت دارد در بند (۳) نهفته است. با تامل در این بند ارتباط جزء عقلانی نفس و محتوای آن آشکار می‌شود. این ارتباط از چهار حالت خارج نیست یا تباین است یا این‌همانی یا عموم و خصوص مطلق و یا عموم و خصوص من وجه. مشخص است که ارتباط جزء عقلانی نفس با محتوای آن تباین نیست زیرا در این صورت هر گونه ارتباط میان عقل و موضوع آن منتفی خواهد بود و عقل نیز دیگر عقل نخواهد بود. رابطه عموم و خصوص من وجه (نمودار ۱) نیز در اینجا مصداق ندارد زیرا اگر این رابطه، عموم و خصوص من وجه باشد با شناخت یکی از دو طرف (جزء عقلانی یا محتوای معقول)، شناخت دیگری حاصل نمی‌شود بلکه با شناخت یکی تنها بخشی از دیگری شناخته می‌شود. در مورد عموم و خصوص مطلق، مسئله به دو شکل در می‌آید اگر محتوای عقل، نسبت به عقل عام باشد (نمودار ۲) نمی‌توان شناخت عقل را منوط به شناخت محتوا کرد زیرا در این صورت با شناخت محتوا چیزی فراتر از عقل شناخته می‌شود نه خود عقل؛ و اگر عقل از محتوای خود امری عام‌تر و شامل‌تر باشد و چیزی ورای محتوای خود باشد^۳ (نمودار ۳) قابل پذیرش نیست که افلاطون بگوید برای شناخت جزء عقلانی نفس، باید محتوای آنرا شناخت؛ زیرا در این صورت برای شناخت عقل چیزی اضافه بر محتوا هم لازم می‌بود. بدین ترتیب این‌همانی به عنوان تنها رابطه ممکن بین عقل و محتوای آن باقی می‌ماند. بنابراین ارتباط جزء عقلانی نفس با محتوای آن، آن گونه که در گفتگوی *آلکibiادس اول* ترسیم می‌شود، رابطه این‌همانی است.



بنابراین گویی در طریق خودشناسی، افلاطون به اصل اتحاد عقل و عاقل و معقول می‌رسد. و شاید منظور افلاطون از اینکه مقصد نهایی نفس‌شناسی را به خود فی‌نفسه تعبیر کرده همین باشد: شناخت خود به معنای کامل آن یعنی شناخت محتوای نهایی عقل یعنی موجود واقعی.

^۲θεός (theos)

^۳φρόνησις

^۳ این‌ساخت که "عقل چیزی ورای محتوای خود باشد" یعنی چیزی بیش از محتوای خود را در خود داشته باشد بدین معناست که محتوای عقل بیش از محتوای عقل باشد. تناقض این امر آشکارتر از آن است که نیاز به بیان داشته باشد لیکن در اینجا به عنوان یکی از بدیل‌های ممکن بررسی می‌شود.

برای گذار از نفس‌شناسی به بازشناسی این واقعیت که ایده‌ها خود حقایق عاقل هستند و اصل تعقل را در خود دارند، باید در نقل قول مهم بالا (نقل قول بیان‌شده از گفتگوی *آلکیبیادس/اول*) بیش از پیش دقت کرد. بنابر آنچه در تحلیل این نقل قول گفته شد، جستجوی خود یا نفس به جستجوی خود فی‌نفسه یا همان موجود معقول منجر می‌شود.

در اینجا برای ادامه مطلب نیاز به مقدمه‌ای هست. از منظر افلاطون، حقایق معقول (ایده‌ها) مقصد نسبی جستجوی فلسفی هستند بدین معنا که به عنوان گذرگاه یا سکوی پرش نهایی برای رسیدن به خیر (آگائون) هستند و نوعی مقصد میانی به حساب می‌آیند. افلاطون در آثار خود هم از ایده‌های گوناگون، مانند ایده عدالت، دینداری و زیبایی و چیزهای دیگر یاد می‌کند (به عنوان نمونه جمهوری، ۵۰۷). و هم از یک ایده نهایی که گویی جامع و وجه وحدت تمامی ایده‌هاست. در کتاب *ششم جمهوری* ابتدا شناخت سلبی از خیر اعلی بیان می‌شود «هر نفسی در جستجوی خیر است و برای آن تمام کوشش خود را به کار می‌گیرد و به نوعی دریافت شهودی می‌داند که آن هست؛ اما [در او] سرگشته‌است و نمی‌تواند بداند که او چیست» (جمهوری، ۵۰۵). سپس می‌گوید:

گمان ندارم آن کس که نداند عدالت و زیبایی به چه نحو خیر هستند بتواند به درستی از آنها پاسداری کند و چنین می‌پندارم که هیچکس بدون دانستن این، شناختی کافی از آنها حاصل نخواهد کرد (جمهوری، ۵۰۶).

بنابراین (۱) خود خیر قابل شناخت مستقیم نیست (۲) ایده‌های عدالت و زیبایی هر دو خیر هستند و کسی که نداند این دو چگونه خیر هستند، یعنی نتواند این دو را به عنوان تجلی خیر بازشناسد، نخواهد توانست آنها را به درستی بشناسد. این که هر دوی این ایده‌ها خیر هستند بدین معنا است که هر دو داری یک وجه وحدانی هستند، یعنی به نحوی یگانه هستند. بنابراین، این یگانگی را می‌توان همان بهره‌مندی آنها از خیر دانست و با اینکه خود خیر قابل شناخت نیست حضور آن در ایده‌ها قابل شناخت است و دقیقاً همین حضور است که ایده‌ها را قابل شناخت می‌کند و همه آنها را وحدت می‌بخشد؛ اما این وجه وحدانی یعنی حقیقت یگانه ایده‌ها چیست؟ شاید بتوان گفت این آن چیزی است که افلاطون آنرا «ایده خیر» می‌نامد. در عین حال باید توجه داشت که طبق بیان افلاطون در بند 509a کتاب *جمهوری* در عین اینکه ایده خیر جهت یگانگی تمامی ایده‌هاست، تعالی او محفوظ می‌ماند. بدین ترتیب، تمامی ایده‌ها حقیقتی واحد هستند زیرا «واحد اگر موجود است، هم واحد است و هم کثیر» (پارمنیدس، ۱۴۵a)؛ اما اگر چنین است، جنبه کثرت در ایده‌ها نیاز به تبیین دارد زیرا این کثرت به خود حقیقت معقول از آن جهت که معقول است باز نمی‌گردد. بنابر آنچه از گفتار افلاطون می‌توان استنباط کرد، کثرت موجود در ایده‌ها به لحاظ انحاء متفاوت ارتباط آنها با افعال و اجسامی است که از طریق آنها ظهور می‌یابند (جمهوری، ۴۷۶a). این کلام مانند این است که بگوییم حقیقت معقول یکی بیش نیست؛ اما در ارتباط با بروز نوعی شناخت محدود، شجاعت نامیده می‌شود و در ارتباط با بروز نوعی شناخت محدود دیگر، خویش‌داری و در ارتباط با یک رفتار خاص یا شی خاص، زیبایی و... که این مطلب با دیدگاه افلاطون مبتنی بر یگانگی فضایل نیز سازگار است.^۲

^۱ ἀπομαντευομένη τι εἶναι (apomanteoumene ti einai)

^۲ مبنای اتحاد فضایل را نزد افلاطون می‌توان مبتنی بر اساس مشترک همگی فضایل یعنی معرفت دانست.

اکنون پس از ذکر این مقدمه می‌گوییم که آن محتوای عقلی که نفس با نظر در آن به خودشناسی می‌رسد، در عالی‌ترین مرتبه خود همان ایده خیر یا حقیقت وحدانی ایده‌هاست و نفس، به دنبال خودشناسی به این خود فی‌نفسه و این‌همانی فی‌نفسه نایل می‌شود. این بدان معناست که نفس (۱) آن محتوای محض عقلانی (ایده محض) را می‌شناسد. (البته تا آنجا که در حدود توان انسان است). و (۲) آنرا به مثابه خودیت خود و حقیقت شناسنده‌ای می‌شناسد که در حال شناختن است. نتیجه اینکه ایده خیر، و به تبع آن سایر ایده‌ها که به منزله کثرتی در وحدت او هستند، هم شناسنده (عاقل) هستند و هم موضوع شناخت (معقول). بنابراین به دو استنتاج دیگر هم می‌توان دست یافت: (۳) این شناخت در واقع بازتابی از توانایی تعقلی است که در خود ایده خیر هست. (۴) چون ایده خیر وحدت در کثرت است با این شناخت تمامی حقیقت معقول، تا آنجا که نفس بتواند در آن مشارکت کند، شناخته می‌شود. به عبارتی نفس انسانی در سیر مراحل رشد معنوی خود با مشارکت در فرایند خودآگاهی ایده خیر، به خودشناسی می‌رسد. در واقع اگر ایده خیر و به تبع آن سایر ایده‌های افلاطونی حقایق عاقل نبودند، رسیدن به خودشناسی برای فیلسوف افلاطونی ممکن نبود؛ اما آیا به راستی ایده‌های افلاطونی عاقل هستند؟ به گفتگوی شگفت پارمنیدس رجوع می‌کنیم: پارمنیدس می‌پرسد:

[ای سقراط] مقصودت چیست؟ اگر بگویی که هر چیز از ایده بهره‌ور است پس بالضروره یا باید قبول کنی که هر چیز فکر می‌کند یا آنکه هر چیزی فکری در خود دارد بی آنکه قادر به تفکر باشد (افلاطون، ۱۳۸۰، ۱۵۵۲).

پس یا ایده‌ها خودآگاه نیستند یا هر چیزی که از آنها بهره‌منداست خودآگاه است. افلاطون بدیل دوم را رد می‌کند یعنی به نظر او ایده‌ها خودآگاه هستند؛ اما این بدان معنا نیست که هر چیزی که از ایده بهره‌ور دارد خودآگاه است زیرا هر چیزی تا حدی خاص به ایده شبیه‌است و نه به تمامی. این شباهت، شباهت تصویری است (پارمنیدس، d132). یعنی همانطور که کاملاً ممکن است انسان خودآگاه باشد و تصویر او در آینه فاقد این ویژگی باشد به همان‌سان ایده‌های خودآگاه هم می‌توانند تصاویر یا ظهورات ناآگاه داشته باشند. البته با این قید که برخی از این تصاویر (مانند جزء عقلانی نفس) ممکن است با ایده‌ها به تعبیر افلاطون خویشاوند باشد و شعاعی از خودآگاهی ایده را در خود بازتاب دهند.

کلام دیگر افلاطون در رساله سوفیست نیز تاییدی دیگری بر این مطلب (عاقل بودن ایده‌ها) است:

بیگانه: ولی تو را به زئوس سوگند می‌دهم، بگو ببینم، بدین سادگی بپذیریم که موجود حقیقی نه حرکت دارد و نه حیات و نه روح و نه عقل؟ یعنی نه زنده است و نه فکر می‌کند بلکه بی‌بهره از خرد است...؟
تئای تتوس: البته چنین سخنی بی‌معنی است.

بیگانه: یا بگوییم دارای عقل است و فاقد حیات؟

تئای تتوس: این نیز بی‌معنی است

بیگانه: یا بگوییم حرکت و حیات دارد ولی فاقد روح [نفس] است؟

تئای تتوس: اگر فاقد روح بود نه حرکت می‌داشت و نه حیات (افلاطون، ۱۳۸۰، ۱۴۲۹).

ἄυτό ταυτό (auto tauto)

ἑικασθῆναι (eikasthenai)

اگر چه مطلب عنوان شده در سوفیست چند بعدی و دارای دلالت‌های معنایی چند لایه است؛ اما با توجه به هدف متن حاضر می‌توان گفت که تاکید افلاطون بر پیوستگی‌های میان حرکت، حیات و نفس و عقل در موجود حقیقی، نشان دهنده این است که موجود حقیقی، از نظر افلاطون نه همچون یک معقول صرف و رها شده در خلاء، بلکه بیشتر به صورت حقیقتی زنده و متعقل وجود دارد. باید توجه داشت زمانی که افلاطون در رساله سوفیست فهم ایده‌ها به مثابه موجوداتی عاری از حیات و تعقل را به نقد می‌کشد، دیدگاهی را نقد می‌کند که به هیچ وجه از آن خود وی نیست (پرل، ۲۰۱۴، ۱۵۰) تاکید می‌کند که افلاطون در متن بالا آن‌را بدین صورت بیان می‌کند که انفکاک دو به دوی این صفات را از وجود واقعی نفی می‌کند می‌تواند به معنای وجود ارتباطی عمیق و درونی میان نفس، حیات، تعقل و حرکت در موجود حقیقی باشد. گویا اینها به نحوی در او یگانه می‌شوند. بدین‌سان بیان افلاطون در گفتگوی سوفیست نیز، بیان موجود در رساله پارمنیدیس را تایید می‌کند و در افقی هم‌راستا با آن قرار دارد به نحوی که ایده‌های معقول را چون حقایق عاقل و بهره‌مند از حیات و حرکت تصویر می‌کند و این تصویر موید نظرگاهی است که با پی‌گیری استدلال موجود در گفتگوی *آلکسیادس اول* بدان رسیدیم.

۴. تعریف افلاطون از اصل اتحاد عاقل و معقول

اگر می‌توان اصل اتحاد عاقل و معقول را به صورت ضمنی در آثار مکتوب افلاطون دید، آیا تمامی آنچه می‌توان یافت، بیان و تحلیل است یا می‌توان تعریفی نسبتاً صریح از اصل اتحاد عاقل و معقول نیز در آنها یافت؟ بنابه آنچه در گفتگوی *فایدون* آمده اعداد نه تنها یکدیگر را نمی‌پذیرند بلکه این مطلب در خصوص چیزهایی هم که هرچند ضد یکدیگر نیستند؛ اما هم‌واحدی حاد اعداد هستند، صادق است و به نظر می‌رسد که اینها نیز صورتی متضاد با آنچه حاوی آن هستند را نمی‌پذیرند (افلاطون، ۱۹۹۷، ۸۹) و اگر عقل هم از این قاعده مستثنا نباشد، نمی‌تواند آنچه را که از سنخ خود آن نیست بپذیرد. بنابراین شاید بتوان این اصل را بیان تلویحی اتحاد عاقل و معقول قلمداد کرد. علاوه بر این، افلاطون در گفتگوی *خارمیدس* قاعده‌ای را به صورت کلی عنوان کرده که می‌توان آن‌را بیان کلی اتحاد عاقل و معقول دانست. در این بیان از هیچ گونه تصویر استعاری یا تشبیه استفاده نمی‌شود بلکه منظور، در قالب یک اصل کلی صورت‌بندی می‌گردد. افلاطون در این گفتگو می‌گوید:

هر چیزی که قوه‌اش در نسبت با خود آن عمل کند، باید آن طبیعتی را نیز که آن قوه معطوف به آن است در خود داشته باشد (افلاطون، ۱۹۹۷، ۶۵۵).

سعی می‌کنیم با پرسش از چیستی «آنچه که قوه‌اش در نسبت با خود آن عمل می‌کند» به معنای این اصل و ارتباط آن با اتحاد عاقل و معقول نزدیک شویم. آنچه پیش از مطرح شدن این اصل در گفتگوی *خارمیدس* از بند 165 تا 168 می‌گذرد حاکی از آن است که سقراط و خارمیدس به دنبال فهم معنای خویش‌داری هستند و با پرسش و پاسخ به این تعریف می‌رسند که خویش‌داری همان شناختن خود است؛ اما تفاوت این شناخت با سایر شناخت‌ها چیست؟ نخست به نظر می‌رسد که تفاوت در موضوع، برای تبیین تفاوت این شناخت با سایر شناخت‌ها کفایت کند؛ اما خارمیدس می‌گوید: «از میان همه شناسایی‌ها، فقط خویش‌داری این خاصیت را دارد که هم شناسایی خودش است و هم شناسایی دیگر شناسایی‌ها» (افلاطون، ۱۳۸۰، ۲۰۹). بنابراین تفاوت خویش‌داری، که

نوعی شناخت است، با سایر شناخت‌ها این است که این شناخت، یک شناخت بازتابی است؛ اما چرا باید خویش‌داری چنین ویژگی عجیبی داشته باشد و نمی‌تواند مانند سایر شناخت‌ها صرفاً یک شناخت ساده و غیر بازتابی باشد؟ نکته‌ای که می‌تواند رهگشای پاسخی برای این پرسش باشد بازگشت به موضوع این شناسایی یعنی «خود» است.

همانطور که در بخش قبل (بخش ۴) و در بررسی گفتگوی *آلکibiادس اول* مشاهده شد، محتوای خود از نظر افلاطون الزماً محتوایی بازتابی است و خود را تعقل می‌کند و اصولاً بدون این خود اندیشی «خود»ی وجود ندارد. بازتاب اخلاقی این دیدگاه در گفتگوی *خارمیدس* این است که خویش‌داری، انجام کار نیک است به شرطی که این کار نیک با شناخت کامل از نیکی انجام شده باشد (*خارمیدس*، ۱۶۵-۱۶۳) و این امر ممکن نیست مگر اینکه شخص خویش‌دار خود را بشناسد و بداند که چه می‌داند و چه نمی‌داند و تفاوت پندار و علم را نیز بداند (*افلاطون*، ۱۳۸۰، ۲۰۹). یعنی شناخت و اشراف کامل نسبت به تمامی دارایی معقول خود داشته باشد تا بتواند آن را در موقع مقتضی به عمل نیک تبدیل کند؛ اما شرط وجود چنین شناختی این است که نوعی شناسایی به معنای عام وجود داشته باشد که هم (الف) شناخت خود باشد و هم (ب) شناخت سایر شناخت‌ها و هم (ج) شناخت عدم شناخت^۱ (*خارمیدس*، ۱۶۶) و خویش‌داری مصداق این شناخت باشد یا به زبان افلاطونی از این شناخت بهره‌مند باشد. آنگاه بررسی برای یافتن این نوع شناخت ادامه پیدا می‌کند و مشخص می‌شود که هیچکدام از ادراکات حسی این خاصیت بازتابی را ندارند (*خارمیدس*، ۱۶۷-۱۶۹).

بنابراین، آنچه گفتگوکنندگان به دنبال آن می‌گردند (۱) از نوع فضایل و قابلیت‌ها است. (۲) هیچکدام از ادراکات حسی نیست. (۳) از نوع شناخت یا معرفت است و (۴) چون معرفت به خود معرفت و به تمامی شناخت‌ها و نیز معرفت به عدم شناخت است پس نوعی شناخت کامل و تام است؛ اما این شناخت کامل، بنابر خاصیت (الف) تمامی محتوای خود را می‌شناسد و بنابر خاصیت (ب) تمام محتوای همه سایر شناخت‌ها را نیز می‌شناسد و بنابر خاصیت (ج) ماهیت هر نوع شناختی را می‌داند زیرا بدون شناخت معنا و حقیقت نهایی شناخت، فهم معنای عدم شناخت امکان ندارد چون عدم شناخت امری است سلبی. چنین به نظر می‌رسد که در پی‌جویی این شناخت، به شناخت کامل موجود حقیقی رسیده‌ایم که نمونه کامل و اعلائی معقول بودن و تعقل است. بنابراین دور نیست که منظور از آن چیزی که قوه‌اش در نسبت با خود آن عمل می‌کند، همان عقل باشد. در این صورت آنچه که قوه عقل معطوف بدان است امر معقول خواهد بود. یعنی عقل، معقول را در خود دارد. بنابراین می‌توان این بیان را نوعی صورت‌بندی یا تعریف افلاطون از اصل اتحاد عاقل و معقول دانست.

نتیجه‌گیری

در آنچه پیش از این آمد، سعی شد تا دلایل اتحاد عاقل و معقول در اندیشه افلاطون بررسی گردد. این پی‌جویی، از سویی می‌تواند به عنوان نخستین گام در جهت بررسی سیر تطور این اندیشه فلسفی حائز اهمیت باشد. از سوی دیگر خود اصل اتحاد عاقل و معقول به عنوان یک اصل بنیادین و کارآمد نتایج بسیار و پر ثمری به دنبال دارد. پیش از بررسی برخی از این نتایج در فلسفه افلاطون، دو مقدمه بیان می‌شود. نخست اینکه اتحاد عاقل و معقول با بسیاری از آموزه‌های بنیادین فلسفی مرتبط است و نمی‌توان بدون از دست رفتن انسجام فلسفی، آن را پذیرفت و سایر آموزه‌های فلسفی مرتبط با آنرا نادیده انگاشت. از مهم‌ترین این آموزه‌ها می‌توان به اصالت

^۱ἀνεπιστημότης (anepistēmōtēs)

وجود، تشکیک در وجود، حرکت جوهری و وحدت نفس اشاره کرد (علیزاده، ۱۳۸۰ ب). ارتباط اتحاد عاقل و معقول با این آموزه‌ها به گونه‌ای است که آن آموزه‌ها را مقدمات نظریه اتحاد عاقل و معقول (آشتیانی، ۱۳۸۰، ۱۳۰-۱۲۹) یا مبانی ضروری آن (حسن‌زاده آملی، ۱۳۵۷، ۳۱-۳۰) دانسته‌اند. بنابراین انتساب آموزه اتحاد عاقل و معقول به یک فیلسوف فقط به معنای انتساب یک نظریه به وی نیست بلکه بدان معناست که آن فیلسوف، از لحاظ هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی در یک افق فلسفی خاص قرار دارد. با درک این افق فلسفی به عنوان یک چشم‌انداز جامع، می‌توان به نتایج تفسیری خاصی رسید یا اینکه سایر یافته‌های تفسیری را مورد ارزیابی انتقادی قرار داد. البته این بدان معنا نیست که با به رسمیت شناختن اتحاد عاقل و معقول در فلسفه افلاطون، شتابزده و بدون بررسی انتقادی، آموزه‌های خاص فلسفه اسلامی یا صدرایی را به صورت تحمیلی به افلاطون نسبت دهیم بلکه این امر به معنای گشودن نوعی افق فلسفی جهت درک بهتر و نیز ایجاد امکان گفتگوی موثر فلسفی میان فلسفه اسلامی و فلسفه افلاطون است. ارتباط منطقی نظریه اتحاد عاقل و معقول با چندی از آموزه‌های بنیادین فلسفه اسلامی به معنای عام و فلسفه صدرایی به معنای خاص، این افق را بسیار گسترده و بارآور می‌سازد. مقدمه دوم اینکه از آنجا که در نظریه اتحاد عاقل و معقول، ارتباط عقل و معقول به صورت درونی ترسیم می‌شود و طبق آن دیگر عقل به عنوان قوه‌ای که چیزی خارج از خود را می‌شناسد، فهمیده نمی‌شود، این آموزه با پدیدارشناسی به معنای عام آن - یعنی عدم جدایی موضوع و آگاهی - مرتبط می‌گردد. به گفته هوسرل:

خواست درک عالم وجود حقیقی به عنوان چیزی خارج از عالم آگاهی ممکن و خارج از شناخت و بداهت‌های ممکن و این فرض که وجود و آگاهی به نحو صرفاً خارجی به وسیله قانونی صلب با یکدیگر مرتبط‌اند پوچ است. آن‌ها نهایتاً به یکدیگر تعلق دارند، و آن چه تعلق ماهوی دارد به نحو انضمامی واحد نیز هست، یعنی در حیطه انضمامی واحد و مطلق سوپراکتیویته استعلایی واحد است (هوسرل، ۱۳۸۱، ۱۳۷).

هدف از این مقایسه سوق دادن نظریه اتحاد عاقل و معقول به نوعی سوپراکتیویسم مدرن نیست بلکه تاکید بر این مطلب است که در نظریه اتحاد عاقل و معقول، معقولات دیگر موضوعات صلب و ثابتی نیستند که در انتظار شناخته شدن توسط یک موجود عاقل جداگانه باشند، بلکه خود عین فرایند تعقل و عین شناخت و عین حیات هستند و بنابراین پدیدارهایی هستند که لحظه به لحظه در حال تعقل و شناختند و بنابراین به مثابه پدیدارهایی درک می‌شوند که عین فرایند تجربه تعقل^۱ هستند. مشخص است که با اتخاذ چنین رویکردی در خصوص فلسفه افلاطون، دیگر نه با یک دستگاه فلسفی ایستا و از پیش مشخص، بلکه با یک بینش فلسفی پویا و دائماً بارآور مواجهیم. بدین سان انتساب اتحاد عاقل و معقول به افلاطون می‌تواند به عنوان یک رویکرد عام تفسیری مورد توجه قرار گیرد نه اضافه کردن تفسیری جدید به تفسیرهای پیشین زیرا پدیدارشناسی در معنای عام خود نوعی روش‌شناسی است. پس از بیان این دو مقدمه، برخی از نتایج قول به اتحاد عاقل و معقول در فلسفه افلاطون را در دو گروه نتایج درونی و نتایج بیرونی به اجمال مورد بررسی قرار می‌دهیم. نتایج درونی، نتایجی هستند که انتساب نظریه اتحاد عاقل و معقول به افلاطون در خصوص درک و فهم فلسفه خود وی به همراه دارد و نتایج بیرونی نتایجی هستند که بر درک ارتباط فلسفه افلاطون با سایر دیدگاه‌های فلسفی موثر واقع می‌شوند.

^۱ این بیان نافی تعالی در فلسفه افلاطون نیست زیرا این تجربه زنده و پویا می‌تواند متعلق به فیلسوف یا مربوط به حقایق متعالی باشد و این دو البته بدون ارتباط با یکدیگر نیستند.

نتایج درونی

برای بررسی تاثیر پذیرش آموزه اتحاد عاقل و معقول در تفسیر فلسفه افلاطون، نخست به عام‌ترین رویکردهای تفسیری معاصر اشاره می‌کنیم و نقش آموزه اتحاد عاقل و معقول در ارزیابی انتقادی آنها را مورد بررسی قرار می‌دهیم. در خصوص خوانش فلسفه افلاطون رویکردهای چندی رواج دارد از جمله رویکرد تکامل‌گرا یا تکوین‌گرا، رویکرد وحدت‌گرا^۱ و رویکرد باطن‌گرا^۲. رویکرد تکامل‌گرا، رویکرد غالب از اواخر سده نوزدهم تا اواخر سده بیستم بوده‌است. این رویکرد بر آن است که دیدگاه‌های فلسفی افلاطون در طول زمان تغییر کرده‌اند و آثار مکتوب وی را به سه دوره متقدم، میانی و متاخر تقسیم می‌کند (پرس، ۱۳۹۸، ۷۸). دیدگاه تکامل‌گرا عمدتاً مبتنی بر تحلیل سبک^۳ یعنی تحلیل آماری متغیرهای عناصر ناخودآگاه سبک در آثار مکتوب افلاطون بوده‌است. تحلیل رایانه‌ای متون افلاطون در سده بیستم، این گونه تحلیل تاریخی از آثار افلاطون را با چالش جدی مواجه کرده‌است (پرس، ۱۳۹۸، ۷۸).

از منظر رویکرد وحدت‌گرا تفاوت‌های موجود در نحوه ظهور آموزه‌های افلاطونی در متون مختلف افلاطون، مربوط به تفاوت سطحی آموزه جزمی و ثابت افلاطونی است (پرس، ۱۳۹۸، ۷۷). در رویکرد باطن‌گرا بر تفاوت میان آموزه شفاهی و کتبی افلاطون تاکید می‌شود. از منظر باطن‌گرایی آموزه حقیقی افلاطونی را نه در گفتگوهای مکتوب بلکه در آموزه‌های شفاهی آکادمی باید جست (پرس، ۱۳۹۸، ۸۰). آیا با بازشناسی اتحاد عاقل و معقول در اندیشه افلاطون می‌تواند به شکلی نسبی در ارزیابی انتقادی این سه رویکرد بدیل راهگشا باشد؟ با توجه به اینکه اتحاد عاقل و معقول به مثابه یک اصل مبنایی در بسیاری از گفتگوهای مکتوب افلاطون به انحاء مختلف بیان شده‌است، این مسئله خوانش تکامل‌گرای فلسفه افلاطون را با چالش جدی مواجه می‌سازد (پرل، ۲۰۱۴، ۱۵۴). بنابراین به نظر می‌رسد اتحاد عاقل و معقول هم‌سو با تحلیل رایانه‌ای سبک نوشتاری افلاطون و نیز برخی رویکردهای انتقادی دیگر^۴ می‌تواند در تقویت رویکرد انتقادی نسبت به خوانش تکامل‌گرا موثر باشد. دو رویکرد تفسیری دیگر یعنی باطن‌گرایی و وحدت‌گرایی را می‌توان تا حدودی هم‌راستا با اتحاد عاقل و معقول دانست اگر چه موضع اتحاد عاقل و معقول در خصوص این دو، چندان که در انقاد از تکامل‌گرایی بیان شد، صریح نیست.

برای بیان نمونه‌ای از نتایج پذیرش یا رد اتحاد عاقل و معقول در تفسیر آموزه‌های افلاطون، می‌توان به نحوه درک و شناخت برخی مفسران معاصر از دمیورژ اشاره کرد. طبیعتاً با پذیرش آموزه اتحاد عاقل و معقول، تفسیر ایده‌های افلاطونی به مثابه معقولاتی جدا افتاده و محروم از حیات و تعقل ناممکن خواهد بود. بدین‌سان اریک پرل با پذیرش اتحاد عاقل و معقول (پرل، ۲۰۱۴، ۱۴۹) و گِرد وان ری‌یل^۵ با رد اتحاد عاقل و معقول (ون ری‌یل، ۲۰۱۶، ۱۲۰-۱۱۱)، در خصوص تفسیر و شناخت جایگاه دمیورژ در فلسفه افلاطون به دو مسیر کاملاً متفاوت می‌روند و نهایتاً به دو دیدگاه متفاوت در خصوص نظام افلاطونی دست می‌یابند. ریشه چنین تفاوتی به شناخت متفاوت این دو از ارتباط میان عقل و معقولات بازمی‌گردد.

نتایج بیرونی

^۱Developmentalism

^۲Unitarianism

^۳Esoteric view

^۴stylometry

^۵ از جمله برخی نقدهای دیگر نسبت به خوانش تکامل‌گرا می‌توان به (هایلند، ۲۰۰۴، ۱۱-۱۰) و (گرسون، ۲۰۰۵) اشاره کرد. منبع دوم در مقدمه و فصل اول کتاب خود نقدهایی به این رویکرد وارد می‌سازد.

^۶Gred Van Riel

پذیرش اتحاد عاقل و معقول در فلسفه افلاطون می‌تواند در بازاندیشی نسبت میان فلسفه افلاطون و ارسطو و فلسفه اسلامی نیز موثر باشد. همانطور که در مقدمه نخست (بند ۶) بیان شد، اتحاد عاقل معقول آموزه‌ای است مبنایی و پیوستگی درونی قابل توجهی با برخی آموزه‌های اساسی دیگر دارد. همچنین همانطور که در مقدمه آمد، ارسطو را نیز می‌توان قائل به اتحاد عاقل و معقول دانست. بنابراین به نظر می‌رسد که اتحاد عاقل و معقول، نوعی نقشه راه برای درک و فهم مجدد ارتباط میان فلسفه افلاطون و ارسطو را به دست بدهد. واضح است که به هیچ وجه منظور این‌همان پنداشتن فلسفه افلاطون و ارسطو نیست بلکه در سایه اتحاد عاقل و معقول، نسبت فلسفه افلاطون و ارسطو از نوعی تقابل کلیشه‌ای آنگونه که در نگاره رافائل به تصویر درآمده است، فراتر می‌رود. در این زمینه با در نظر داشتن اتحاد عاقل و معقول، هم‌سو با دیدگاه‌هایی مانند دیدگاه تیلور (تیلور، ۱۳۹۳، ۵۹ و ۸۷)، می‌توان در مواضع اصلی فلسفی نوعی هماهنگی و هم‌سویی میان فلسفه افلاطون و ارسطو دید.

همچنین نسبت فلسفه افلاطون با فلسفه اسلامی به معنای عام و فلسفه صدرایی به معنای خاص را می‌توان با پذیرش اتحاد عاقل و معقول در اندیشه افلاطون مورد بازنگری قرار داد. همان‌گونه که در مقدمه دوم اشاره شد هدف انتساب عجولانه آموزه‌های خاص فلسفه اسلامی یا صدرایی به افلاطون نیست بلکه رسیدن به دریافت و فهمی عمیق‌تر از ارتباط درونی و بازاندیشی آن زمینه‌های عام و کلی فلسفی است که زمین مشترک زایش اندیشه‌هایی با صور تعقلی متفاوت، واقع شده‌اند. به نظر می‌رسد که پذیرش اتحاد عاقل و معقول در این مسیر بسیار مفید فایده باشد.

منابع

- ارسطو. (۱۳۷۶). درباره نفس (دآنیما)، ترجمه علی‌مراد داودی، انتشارات حکمت.
- ارسطو. (۱۳۷۷). *متافیزیک*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، انتشارات حکمت.
- آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۸۰). *شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا*، دفتر تبلیغات اسلامی.
- افلاطون. (۱۳۸۰). *آثار کامل افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، انتشارات خوارزمی.
- بورمان، کارل. (۱۳۸۹). *افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، انتشارات طرح نو.
- پرس، جرال‌آ. (۱۳۹۸). *افلاطون: راهنمایی برای سرگشتگان*، ترجمه ایرج آذرخوا، انتشارات علمی و فرهنگی.
- تیلور، آلفرد ای. (۱۳۹۳). *ارسطو*، ترجمه حسن فتحی، انتشارات حکمت.
- حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۷۵). *دروس اتحاد عاقل و معقول*، انتشارات قیام.
- دیبا، حسین. (۱۳۸۸). *نگرشی نوین به مسئله اتحاد عاقل و معقول*، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- علیزاده، بیوک. (۱۳۸۰ الف). *نگاهی به پیشینه نظریه اتحاد عاقل و معقول*، فصلنامه متین، ۳(۱۱-۱۲)، ۱۱۰-۱۲۷.
- علیزاده، بیوک. (۱۳۸۰ ب). *مبانی نظریه اتحاد عاقل و معقول*، فصلنامه متین، ۴(۱۷)، ۱۴۸-۱۲۳.
- فلوطین. (۱۳۶۶). *آثار کامل فلوطین*، ترجمه محمدحسن لطفی، انتشارات خوارزمی.
- هوسرل، ادمون. (۱۳۸۱). *تأملات دکارتی*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، انتشارات نی.
- یگر، ورنر. (۱۳۷۷). *پایدیا*، ترجمه محمدحسن لطفی، انتشارات خوارزمی.

References

- Alizadeh, B. (2001A). An Approach to the History of the Theory of Rational and Reasonable Unity, *Quarterly Journal Matin*, 3(11-12), 110-127.

- Alizadeh, B. (2001B). Fundamentals of the Theory of the Wise and Reasonable Unity, *Quarterly Journal Matin*, 4(17), 123- 148. (in Persian)
- Aristotle. (1997). *De Anima*, Trans. A. M. Davoudi, Hekmat. (in Persian)
- Aristotle. (1998). *Metaphysics*, Trans. SH. Khorasani, Hekmat. (in Persian)
- Ashtiany, Jalal Addin (2001) *Sharh-e Hal Va Ara-ye Falsafi-ye Mulla Sadra*, Islamic Propaganda Office. (in Persian)
- Bormann. K. (2010). *Platon*, Trans. M. H. Lotfi, Tarh-e No. (in Persian)
- Diba, H. (2009). *A New Approach to the Issue of Wise and Reasonable Unity*, Imam Khomeini Education and Research Institute. (in Persian)
- Friedlander, P. (1958). *Plato an Introduction*, Trans. H. Meyerhoff, Panthenon Books.
- Gerson, L. P. (2005). *Aristotle and other Platonists*, Cornell University Press.
- Hassanzade-ye-Amoli, H. (1996). *Lessons from the Union of the Wise with the Reasonable*, Ghiam Pub. (in Persian)
- Helmig C. (2012). *Forms and Concepts*, De Gruyter.
- Hussel, E. (2002). *Cartesian Meditations*, Trans. A. Rashidin, Ney Pub. (in Persian)
- Hyland, D. A. (2004). *Questioning Platonism*, State University of New York Press.
- Jaeger, W. (1998). *Paideia*, Trans. M. H. Lotfi, Kharazmi Pub. (in Persian)
- Perl, E. (2014). The Motion of Intellect on the Neoplatonic Reading of Sophist 248e-249, *The International Journal of the Platonic Tradition*, 8 (2014), 135-160.
- Plato. (1997). *Plato Complete Works*, Ed. J. M. Cooper, Hackett Publishing Company.
- Plato. (2001). *Plato Complete Works*, Trans. M. H. Lotfi, Kharazmi Pub. (in Persian)
- Plotinus. (1987). *Plotinus Complete Works*, Trans. M. H. Lotfi, Kharazmi Pub. (in Persian)
- Press, G. A. (2019). *Plato: A Guide for Perplexed*, Trans. Iraj Azarfaza, Elmi Va Farhangi Pub. (in Persian)
- Taylor, A. E. (2014). *Aristotle*, Trans. H. Fathi, Hekmat (in Persian)
- Van, R. G. (2016). *Plato's Gods*, Routledge.