

شهود از منظر افلاطون و فلوطین

محمد عنبرسوز*

جهانگیر مسعودی**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۳/۲۳ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۷/۱۵

DOI: 10.22096/ek.2019.91820.1099

چکیده

افلاطون و فلوطین، به عنوان 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. چالش جدی جستار پیش رو 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؛ درحالی که هم افلاطون و هم فلوطین فعالیت‌هایی را برای حصول شهود عقلانی به سالکان توصیه می‌کنند که بیشتر بر دو نوع فعالیت‌های ممارستی عقلی و فعالیت‌های مربوط به تزکیه نفس هستند. همچنین در پایان به این نتیجه رهنمون خواهیم شد که به‌رغم تفاوت‌های چشمگیر این دو فیلسوف در مثنی فلسفی و شیوه بیان مطالب، مراد هر دوی ایشان از شهود، امری واحد است که با رعایت دو جنبه‌ی نظری و عملی حاصل می‌شود.

واژگان کلیدی: شهود؛ نظر؛ عمل؛ دیالکتیک.

* دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه تبریز، آذربایجان شرقی، ایران. «نویسنده مسئول»

Email: mohammad - anbarsouz@yahoo.com

** دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه فردوسی مشهد، خراسان رضوی، ایران.

Email: g-masoudi@ferdowsi.um.ac.ir



مقدمه و بیان مسئله

در توصیف اهمیت و تأثیر افلاطون (Plato)، همین توضیح کافی است که وایتهد (Alfred North Whitehead)، بر این باور است که سراسر فلسفه بعدی غرب، چیزی جز حاشیه‌هایی بر فلسفه‌ی افلاطون نبوده^۱ و یاسپرس (Karl Jaspers) باورمند است: «افلاطون بنیان‌گذار چیزی است که برای نخستین بار از زمان او، فلسفه به معنی راستین کلمه نام‌گذاری شد.» (بورمان، ۱۳۷۵: ۶) همچنین ارسطو (Aristotle) به‌رغم تمامی انتقادهایی که بر فلسفه افلاطون داشت، هرگز مقام والای استاد‌گران قدر خویش را مورد اهانت و حتا تردید قرار نداد و باورمند بود که بسیاری از افراد، حتا اجازه بردن نام افلاطون را نیز ندارند.

فلوطين (Plotinus)، در جایگاه فیلسوفی که با ارائه تفسیر خاص خودش از آرای افلاطون، به احیای افلاطون و تأسیس مکتب نوافلاطونی (Neo-Platonism) پرداخت^۲، بی‌شک از جمله حکیمانی است که بیشترین تأثیر را نیز بر فرهنگ شرقی و به‌ویژه فرهنگ عرفانی - اسلامی داشته است. تأثیر بسیاری از آموزه‌های او را می‌توان به‌روشنی در آثار بزرگانی همچون ملاصدرا و ابن عربی نگریست^۳. او در گستره عرفان نیز بسیار تأثیرگذار بود و با مفهوم واحد و توسل به آموزه صدر، نخستین خشت بنای عرفان وحدت وجودی را در تاریخ تفکر به نام خودش ثبت کرد. اهمیت فلوطين، نه فقط به خاطر فلسفه نظری‌اش، بلکه به جهت سوق دادن فلسفه افلاطونی به سوی گرایش‌های عرفانی است. فلوطين را به این خاطر یک عارف و حتا پدر عرفان غربی خوانده‌اند که او یک فیلسوف به معنی رایج لفظ نیست؛ بلکه روش فلسفی‌اش مبتنی بر نوعی سیر و سلوک عرفانی است^۴. اهمیت این ویژگی فلوطين برای پژوهشگران اسلامی و ایرانی دوچندان است؛ زیرا بسیاری از پژوهشگران باور دارند که اندیشه‌های او به عرفان اسلامی و ایرانی اثری شایان توجه بخشیده است^۵.

۱. نک: مگی، ۱۳۸۵: ۵.

۲. نک: ندایی، ۱۳۸۴: ۱۰۱.

۳. تأثیر فلوطين در آثار آشناترین فیلسوف اسلامی در فضای کنونی ایران، یعنی ملاصدرا، به‌روشنی دیده می‌شود؛ مثلاً «صدرالمتألهین در بحث از مثل، به اتولوجیای فلوطين بسیار ارجاع می‌دهد» (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۲/ ۱۹۲).

۴. نک: پورجوادی، ۱۳۸۵: ۱۵.

۵. نک: یاسپرس، ۱۳۶۳: ۸.

یکی از بنیادی‌ترین مباحث مطرح شده در فلسفه‌های افلاطون و فلوطین، آموزه‌ی شهود است. در جستار پیش رو 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.

درباره شهود، دیدگاه افلاطون تقریباً روشن است و پژوهشگران کم‌وبیش به آن پرداخته‌اند؛^۱ ولی پیگیری بحث شهود در اندیشه فلوطین کمی دشوارتر به نظر می‌رسد. از این‌روی، برای تبیین مقصود این دو فیلسوف از شهود، نیاز به توضیح 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 به‌واسطه بدن و اندام‌های حسی انجام می‌شود؛ ولی در مورد تمایز شهود عقلی از شهود قلبی یا عرفانی، نیاز 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 و هر دو مظاهر نفس‌اند.^۲ در اینجا ممکن است این پرسش مطرح شود که اگر همواره معرفت از راه عقل حاصل می‌شود، پس به‌طور دقیق مقصود از «شهود قلبی یا عرفانی» چیست؟ در پاسخ می‌گوییم که شهود همواره برای عقل حاصل می‌شود، ولی 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.

به‌طور کلی، در راستای اندیشه‌های افلاطون نظریه‌ای وجود دارد که به «مذهب نوافلاطونی» نامدار است؛ یعنی نظریه‌ای مابعدالطبیعی که فلوطین طراحی و پیشنهاد کرده و نظرگاه غیر دنیوی و وابسته به جهان دیگر را آشکارا نشان می‌دهد.^۳ ولی این دلیل نمی‌شود که بتوانیم بی‌درنگ

۱. برای اطلاع بیشتر نک: جلالوند، ۱۳۸۵: ۱۳۵-۱۴۴؛ سلطانی کوهستانی، مریم و مجید صدر مجلس، ۱۳۹۳: ۱-۲۶.

۲. نک: حسینی شاهرودی و حسین‌پور، ۱۳۹۰: ۱۱۶.

۳. نک: پاکین و استرول، ۱۳۸۹: ۲۴۰.

به عرفانی بودن شهود فلوطین رأی دهیم؛ زیرا چنین فلسفه‌ای که سراسر دربرگیرنده اندیشه‌های عرفانی است و تفکر نظری را نیز به نوعی در راستای گرایش‌های عرفانی‌اش به کار می‌گیرد، بسیار محتمل است که در معرض برداشت‌های گوناگون و گاهی تعبیرهای نادرست قرار گیرد. اندیشه‌های فلوطین از این روی نیازمند توضیح و روشننگری است که پیش‌تر نیز تحت‌الشعاع گراف‌گویی‌ها و برداشت‌های فردی ناصحیح واقع شده است؛ برای نمونه آثار خود فلوطین یکسره برخلاف داستان‌هایی است که درباره معجزاتش نقل شده و او به راستی اعتنایی به سحر و جادو نداشته، ولی چیزی از مرگش نگذشته بود که فلسفه‌اش با اندیشه‌های رازگونه آمیخته و شخصیتش به عنوان یک عارف تمام‌عیار معرفی شد.^۱

مبانی فلسفی

به منظور مقایسه دیدگاه افلاطون و فلوطین درباره شهود، نیاز 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 گستره هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی بررسی کرد.^۲ افلاطون و فلوطین، هر دو فیلسوفانی هستی‌شناس هستند و ویژگی آشکار اندیشه ایشان ترسیم جهان است؛ ولی در اندیشه هر دو 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 در هستی‌شناسی «نظریه‌ی مثل» و در معرفت‌شناسی «نظریه یادآوری» است؛ در حالی که هستی‌شناسی فلوطین مبتنی بر مفهوم «واحد» (The One) و معرفت‌شناسی او مبتنی بر دیدگاهش درباره «قوس صعود و قوس نزول» است.

۱. نک: یاسپرس، ۱۳۶۳: ۱۲.

۲. در این باره ذکر دو نکته حائز اهمیت است: نخست آنکه اگرچه اصطلاح معرفت‌شناسی تعبیری نوین است که با ظهور فلسفه مدرن به کاررفته؛ ولی مباحثی که در فلسفه 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 باورمند است (چنان‌که همین نکته در ادامه مقدمه‌ای برای اثبات مدعای اصلی این جستار قرار خواهد گرفت)؛ ولی تمایز میان هستی و معرفت در اینجا تنها به وجه نظر مربوط است و برای تبیین بهتر موضوع مقاله بایسته به نظر می‌رسد.

مثال در نظر افلاطون آن چیز صرف، نامتغیر، مطلق، واحد و کلی ای است که تمام آنچه ما درک می‌کنیم، روگرفت‌های آن هستند و مطلوب انسان درک آن مثال‌ها و درنهایت، درک مثال خیر است. مثال امری الاهی است و ذهن تنها تا اندازه‌ای که با امور الاهی قرابت پیدا کرده، می‌تواند به درکش نائل آید. توجه نکردن به خدا باوری افلاطون آموزه شباهت به خدا انحراف انگاشته می‌شود.^۱ نردبان هستی از نظر افلاطون دربرگیرنده طبیعت (سایه‌ها) است؛ ولی فلوطین تمام پله‌های این نردبان را غیرمادی می‌داند. او مراتب اصلی را واحد، عقل و روح می‌داند و هنگام بررسی هستی راستین اعتنایی به طبیعت ندارد.^۲ در رأس نردبان هستی افلاطونی مثال خیر قرار دارد و بالاترین مرتبه هستی از نظر فلوطین هم واحد است. معرفت برابر با هر دوی این هستی‌های برین معرفت شهودی است؛ بنابراین نیاز است ماهیت مثل (به‌ویژه) مثال خیر و واحد روشن شود.

درباره تبیین ماهیت مثل افلاطونی آثار بسیاری نگاشته شده، ولی بحث درباره واحد کمی مبهم به نظر می‌رسد و نیازمند توضیح است. برخی مفسران روشن نموده‌اند که فلوطین اصل نظر خود درباره واحد را از رساله پارمنیدس (Parmenides) و دفتر ششم رساله جمهوری (Republic) برداشت کرده است.^۳ به بیان ساده، واحد فلوطین حال در طبیعت نیست، بلکه به اقتضای کامل و نامحدود بودن ذاتش متعالی از طبیعت است؛^۴ از این روی او برای تبیین صدور موجودات طبیعی از واحد به دیدگاه فیض یا صدور^۵ متوسل شده و نفس و عقل را به عنوان واسطه‌های واحد در جریان صدور مطرح نموده است.^۶ آموزه صدور پاسخ فلوطین به پرسش از شیوه ارتباط موجودات جهان طبیعی با واحد است؛ درحالی‌که پاسخ پرسش از چگونگی امکان شناخت واحد «درک شهودی» است.

۱. نک: گاتری، ۱۳۷۷: ۱۸/۱۸۲.

۲. نک: یاسپرس، ۱۳۶۳: ۱۸.

۳. نک: بریه، ۱۳۷۴: ۲/۲۴۸.

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

۵. مفهوم فیض یا صدور برگرفته از واژه لاتین «emanatio» به معنای فوران از جایی است (علی‌پور، ۱۳۸۵: ۶۷).

۶. نک: عبدالآبادی، ۱۳۸۹: ۸۳.

از نظر افلاطون، علم یادآوری آن چیزی است که انسان پیش از هبوط در دنیای محسوسات نظاره کرده است. افلاطون در رساله منون به اثبات این مطلب می‌پردازد.^۱ به گفته افلاطون، نفس پیش از هبوطش حقایق محض را نگریسته و سپس آن‌ها را فراموش کرده است؛ ولی در این جهان باید به یاری محسوسات و دیگر مراحل کسب معرفت، آن‌ها را به یاد آورد.^۲ این یادآوری به کمک روشی حاصل می‌شود که دیالکتیک^۳ نام دارد و مورد توجه فلوطین نیز بوده است.

بسیاری از مفسران، دیدگاه فلوطین در تفکر شهودی را مشابه با دیدگاه افلاطون می‌دانند.^۴ فلوطین می‌کوشد حرکت موجودات را در چهارچوب قوس صعود و قوس نزول و در یک زمینه وحدت وجودی توضیح دهد؛ در فلسفه فلوطین، موجودات 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، تعقل، اشراق و کشف و شهود نائل می‌شود.^۵ در چنین فلسفه‌ای (فلسفه فلوطین) تنها روحی می‌تواند موفق به صعود شود که بر پایه سخن افلاطون، همه یا بیشتر حقایق را نگریسته باشد. وقتی عاشق به این مرتبه رسید که همه زیبایی‌ها را به گونه‌ای 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 «نیک»، گامی بیش نیست.^۶ بنابراین از دیدگاه فلوطین، روح آدمی مسافری است که باید در قوس صعود به مقصد اصلی و موطن راستین خویش (عالم معقول) بازگردد.^۷

مفهوم شهود

به‌طور کلی شهود را «آگاهی بی‌واسطه» تعریف کرده‌اند.^۸ به‌منظور درک بهتر مفهوم شهود نیاز

۱. نک: افلاطون، ۱۳۸۰: منون / ۸۲.

۲. نک: افلاطون، ۱۳۸۰: فایدون / ۷۵.

۳. تعریف ساده دیالکتیک بحث به شیوه پرسش و پاسخ است. زنون الثائی دیالکتیک را مبدل به روش کرد؛ ولی سقراط این روش را گسترش داد (Preus, 2007: 84).

4. See: Ousager, 2005: 23.

۵. نک: فروغی، ۱۳۸۷: ۱ / ۷۸.

۶. نک: فلوطین، ۱۳۶۶: ۱ / ۷۱-۷۲.

۷. نک: رحمانی، ۱۳۸۹: ۲۶.

8. See: Blackburn, 2005: 190.

است به تمایزی که به ثویت افلاطونی مشهور است، یعنی تمایز میان محسوسات و معقولات توجه شود. افلاطون آشکارا میان دو عالم تفاوت قائل می‌شود: عالم چیزهایی که به چشم می‌آیند و عالم چیزهایی که با خرد شناخته می‌شوند.^۱ برخی مفسران کوشیده‌اند نقش ادراک حسی در اندیشه افلاطون را بی‌اهمیت جلوه دهند؛ آنان به محاوره ثنای تتوس استناد می‌کنند، جایی که افلاطون اعلام می‌کند که ادراک حسی را نمی‌توان معرفت (به معنای حقیقی کلمه) دانست.^۲ ولی نگارنده بر این باور است که به نظر می‌رسد افلاطون آن قدر اهمیت درک صور و مشاهده جهان دیگر را والا و ارزشمند می‌شمارد که جایگاه ادراک حسی به نوعی تحت الشعاع قرار می‌گیرد؛ ولی نباید فراموش کرد که سرآغاز فرایند دیالکتیک همین 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 ما با مشاهده روگرفت‌هاست که گام به‌سوی مثل برمی‌داریم و بدون این مرتبه، مرتبه‌ی بالاتر معرفت محقق نخواهد شد. ادراک حسی برای افلاطون نخستین مرحله دیالکتیک معرفت است؛ ولی توقف در این مرحله موجب حصول معرفت حقیقی نمی‌شود.^۳ بدین‌سان، انتهای فرایند شناخت شهود مثال خیر و آغازش ادراک محسوسات است.

درک جایگاه ادراک حسی در نردبان معرفت افلاطون نیازمند دریافت درست دو قسم شهود در اندیشه‌ی اوست؛ یعنی شهود پیش از هبوط و شهود پس از هبوط نفس در جهان محسوسات. قسم نخست در چهارچوب اسطوره‌گردش ارواح بر اثر هم‌نشینی با مثل حاصل می‌شود و قسم دوم پس از حضورمان در این جهان و به‌واسطه‌ی رویارویی با محسوسات یادآوری می‌گردد. در واقع، باورها حاصل ادراک حسی هستند و متعلقشان جهان محسوس است؛ ولی از آنجاکه 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 آنامنسیس، شناخت شهودی پیش از هبوطش را بازیابد.^۴ هدف نهایی سیر معرفتی افلاطون شهود عقلانی مثال خیر است که «اگر بتوانیم در کمال بی‌نظری و

۱. نک: افلاطون، ۱۳۸۰: جمهوری ۶/ ۵۰۹.

۲. نک: فتحی، ۱۳۸۶: ۱۲۱.

۳. نک: قوام صفری، ۱۳۸۶: ۳۳.

۴. نک: گاتری، ۱۳۷۷: ۱۸/ ۱۷۳.

با کاربرد روش درست پرسش و پاسخ، نام و تعریف و اشکال و صور و ادراکات و آنچه را آن‌ها از حقایق هستی می‌توانند آشکار ساخت، 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» (افلاطون، ۱۳۸۰: نامه هفتم/۳۴۴) بنابراین نفس آدمی امور شهود شده پیش از هبوط را با توجه به محسوسات به یاد می‌آورد.^۱

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^۲ و با توجه به کم‌ارج بودن محسوسات، برای اینکه بتواند پایش را بر زمین سفتی در پهنه اندیشه بگذارد، به طرح واحد می‌پردازد. از نظر او ادراک حسی هرگز نمی‌تواند خود شیء را دریابد.^۳ بر همین اساس در مراتب حیات انسانی، پایین‌ترین مرتبه زندگی در عالم محسوس و برترین مرتبه، مرتبه فکر شهودی یا رویت عقلی^۴ است. روح برای درک واحد به‌عنوان زیبایی فی‌نفسه که با چشم قابل دیدن نیست، باید قوس صعود را پیماید و ادراک حسی را رها کند.^۵ چنان‌که روشن است شهود هم در نظر افلاطون و هم در اندیشه فلوطین، اگرچه مقدماتی دارد (که می‌تواند اموری نظری یا عملی باشند)، ولی پس از گذراندن مراحل به‌یک‌باره پدیدار می‌شود و این به دلیل بی‌واسطه بودن شهود است. افلاطون تصریح می‌کند که مطالب فلسفی را با الفاظ نمی‌توان بیان کرد؛ بلکه تنها در نتیجه دیالکتیک و همکاری

۱. نک: افلاطون، ۱۳۸۰: منون / ۸۱.

۲. نک: فلوطین، ۱۳۶۶: ۲ / ۷۸۴.

۳. نک: فلوطین، ۱۳۶۶: ۲ / ۷۲۱.

۴. 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 دیده‌ی 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 حوزه‌ی محسوسات به آن افزوده شود، بلکه با عقل محض و با برترین قشر عقل در «پاک‌ترین» بنگرد» (فلوطین، ۱۳۶۶: ۲ / ۱۰۸۱).

۵. نک: بریه، ۱۳۷۴: ۲ / ۲۶۱.

۶. نک: فلوطین، ۱۳۶۶: ۱ / ۱۱۵.

درونی و معنوی، یک‌باره «مانند آتشی که از جرقه‌ای پدیدار شود» در درون آدمی روشن می‌گردد.^۱ فلوطین هم با توجه به اینکه متعلق شهود را امری می‌داند که به روح نزدیک‌تر است تا بدن^۲ و بنابراین امری غیرمادی است، نمی‌تواند به حصول تدریجی و استدلالی شناخت شهودی باورمند باشد؛ بلکه تنها مقدماتی را برای تحققش بایسته می‌شمارد. از این مقدمات به روش شهودی (Intuitive) در برابر روش استدلالی (Discursive) تعبیر شده که در بخش بعد بررسی می‌شود. بدین‌سان، این نوشتار میان شهود و روش شهودی تفاوت قائل می‌شود تا از این رهگذر بر تفاوت‌های مقوله شهود نزد افلاطون و فلوطین نگاه موشکافانه‌تری داشته باشد.

روش شهودی

همان‌گونه که اجمالاً توضیح داده شد، اصلی‌ترین هدف جستار پیش رو، بررسی شیوه حصول شناخت شهودی از نظر افلاطون و فلوطین است. به‌طورکلی، روش‌هایی که این دو به‌منظور حصول شناخت شهودی ارائه می‌کنند، بر دو نوع عملی و نظری است. در بخش نظری، واژه دیالکتیک^۳ محوری‌ترین نقش را در اندیشه هر دو ایفا می‌کند. افلاطون دانش‌های مقدماتی (حساب، هندسه، موسیقی و نجوم) را سرآغاز ورود به دیالکتیک می‌داند^۴ و بر آن است که آموختن این دانش‌ها برای تحقق معرفت راستین ضروری است.^۵ در واقع، کسی که می‌خواهد پای به گستره دیالکتیک بگذارد، نیاز است که با انجام فعالیت‌های نظری، خود را برای کشف حقیقت آماده سازد. پس از ورود به مسیر دیالکتیکی، مراحل را باید یک‌به‌یک پشت سر بگذاریم تا به مرتبه موردنظر برسیم که همان در برابر اشراق مثال خیر قرار گرفتن (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:

۱. نک: افلاطون، ۱۳۸۰: ۳۴۱، نامه هفتم.

۲. نک: فلوطین، ۱۳۶۶: ۶۲/۱.

۳. در نظر افلاطون دیالکتیک تاج سر همه دانش‌هاست (افلاطون، ۱۳۸۰: جمهوری ۷/۵۳۴).

۴. نک: افلاطون، ۱۳۸۰: جمهوری ۷/۵۳۶.

۵. نک: افلاطون، ۱۳۸۰: جمهوری ۷/۵۲۴-۵۳۲.

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 تنها 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.^۱

درباره معنای شهود از راه دیالکتیک باید بدانیم که تجربه مد نظر 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.^۳ از نظر افلاطون، درک شهودی پس از تسلط بر دانش‌های مقدماتی و ورود به گستره دیالکتیک، به یاری عقل یا نوس (Nous) انجام می‌شود و بر همین اساس، شهود افلاطون شهودی عقلانی است. نوس واژه‌ای یونانی به معنای ذهن یا قوه عقلا است که کارش بالاترین سطح اندیشیدن شمرده 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 دیانویا را به کار می‌گیریم؛ ولی اگر بخواهیم بدون برهان به درستی یک نتیجه یقین حاصل کنیم و به رؤیت آن نائل شویم، باید نوس را به کار ببریم.^۴

فلوطين 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؛ ولی عالی‌ترین بخش فلسفه است.^۵ از سوی دیگر، از نظر فلوطين دیالکتیک استنتاجی نیست، بلکه از راه شهود درونی حاصل می‌شود^۶ و هر چیزی که به دیالکتیک داده شود، آن را

۱. نک: افلاطون، ۱۳۸۰: ۳۴۲، نامه هفتم.

۲. در ریشه‌ی واژه‌ای که به مثال ترجمه شده نیز فعل رؤیت محفوظ است و «واژه‌های ایده‌ها و ایدوس هر دو از فعل دیدن به معنای دیدن مشتق شده‌اند» (فتحی، ۱۳۸۵: ۱۷۵).

3. See: Stokes, 1998: 267.

4. See: Audi, 1999: 621.

۵. نک: فلوطين، ۱۳۶۶: ۱/۷۳-۷۴.

۶. نک: ندایی، ۱۳۸۴: ۱۰۱.

از راه شهود درونی درمی‌یابد.^۱ او در بحث از قوس صعود، ریاضیات و دیالکتیک را مد نظر قرار می‌دهد و بر آن است که برای صعود به جهان معقول نخست باید فیلسوف را با علوم ریاضی آشنا سازند تا به هستی چیزهای بی‌جسم اعتماد کند و به اندیشیدن درباره آن‌ها خوب‌گیرد و پس از آموختن ریاضیات، باید به او دیالکتیک بیاموزند تا در این دانش نیز به کمال برسد.^۲

بنابراین دیالکتیک فلوطین درونی، به روش شهود عقلانی و مخالف با روش استنتاجی است. او بر آن بود که تفکر استدلالی، صورت تضعیف‌شده عقل و امری درجه دوم است. درحالی‌که نوژیس شناختی بی‌واسطه، شهودی و جامع است که دستیابی به آن موجب حصول صحیح‌ترین دیدگاه درباره واحد خواهد شد.^۳ 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 راه استدلال یا تحقیق به دست آمده باشد. اگر هم کسی ادعا کند که بخشی از دانشش از راه استنتاج به دست آمده، دست کم تصدیق خواهد کرد که بخشی از آن هم به خودی خود و بی‌واسطه بر او روشن و آشکار است.^۴ همین ویژگی بی‌واسطه بودن شهود، فلسفه فلوطین را به بحث اتحاد فاعل شناسنده با متعلق شناسایی رهنمون می‌کند. بر پایه این دیدگاه، کسی که به جایگاه والای عقل برسد، هنگامی که با نیروی عقل خود در عقل می‌نگرد، خودش عقل می‌شود.^۵

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 بایسته می‌دانند. در واقع باید توجه داشت که وحدت از مؤلفه‌های غیرقابل‌انکار 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 ارتباط، افلاطون تصریح می‌کند: همان‌گونه که نمی‌توانیم تنها چشم را به عقب برگردانیم، بلکه باید تمام بدن را

۱. فلوطین، ۱۳۶۶: ۷۵/۱.

۲. نک: فلوطین، ۱۳۶۶: ۷۳/۱.

3. See: Bussanich, 1996: 39.

۴. نک: فلوطین، ۱۳۶۶: ۷۲۱/۲.

۵. نک: فلوطین، ۱۳۶۶: ۶۹۲/۲.

برای دیدن چیزی حرکت دهیم، آلت شناسایی هم باید همراه با تمام روح از جهان محسوسات به سوی جهان مثل گردانده شود تا آهسته آهسته به نگرش هستی راستین خو گیرد.^۱ روشن است که مقصود از «تمام روح» در اینجا جنبه‌های گوناگون آن، اعم از فعالیت‌های نظری و عملی است. شگفت‌آور است که مفسران درباره توجه به مقدمات نظری و عملی حصول شهود از نظر افلاطون، عموماً یک طرف را بر طرف دیگر ترجیح داده‌اند؛^۲ درحالی که دقت در آثار او نشان از توازی این دو گونه فعالیت دارد. به تصریح افلاطون کسی که به ورزش، شکار و دیگر کارهای بدنی اشتیاق دارد، ولی از آموختن و گفت‌و شنود و پژوهش گریزان است، به اندازه کسی که همه کوشش و اشتیاقش را وقف کار معنوی کرده بر خطا رفته است^۳ فلوطین هم میان دو گونه عقل تفاوت قائل می‌شود و عقل «عملی» را که روی در جهان بیرون دارد، توانای 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.^۴

معمولاً اصطلاح «فلسفه عملی» (Practical Philosophy) دو مقوله اخلاق و دین را به ذهن متبادر می‌کند؛ ولی 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 پیش رو می‌کوشد، نشان دهد هم افلاطون و هم فلوطین بر اهمیت رعایت امور عملی در حصول شهود تأکید داشته‌اند؛ ولی درحالی که مقصود افلاطون از امور عملی بیشتر انجام مناسک دینی و اخلاقی‌مداری در دولت‌شهر یونانی است، فلوطین بر تزکیه نفس و رهایی از بند مادیات و امور جسمانی تأکید می‌کند. افلاطون افزون بر اینکه اتهام بی‌دینی به سقراط را ناروا می‌داند و از سروش معبد دلفی سخن می‌گوید،^۵ شرکت در جشن‌های مذهبی را موجب پاک شدن و درک بهتر مسائل معرفی می‌کند.^۶ جنبه اخلاقی

۱. نک: افلاطون، ۱۳۸۰: جمهوری ۵۱۸/۷.

۲. به‌طور کلی استیس، گاتری، گمپرتس و ریتز شهود افلاطون را عقلانی می‌دانند؛ درحالی که تیلور آن را عرفانی می‌داند.

۳. نک: افلاطون، ۱۳۸۰: جمهوری ۵۳۵/۷.

۴. نک: فلوطین، ۱۳۶۶: ۶۹۵/۲.

۵. نک: افلاطون، ۱۳۸۰: ۱/ آپولوژی.

۶. نک: افلاطون، ۱۳۸۰: منون/۲۶.

و الهی شهود افلاطون به روشنی در مهمانی مطرح می‌شود؛ جایی که او زندگی جاودان و دوستی با خدا را در گرو نگرش روح در زیبایی راستین، روی برگرداندن از زیبایی‌های زمینی (سایه‌ها) و پرورش فضایل می‌داند.^۱ 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 گل‌ولای عنوان می‌کند؛ درحالی‌که دستاورد تزکیه نفس این است که باعث می‌شود انسان در جهان پس از مرگ، هم‌نشین خدایان باشد.^۲ او درباره اخلاق هم بر این باور است که برای تشخیص روح فیلسوف از غیر فیلسوف باید در اخلاق و سجایای فرد بنگریم و ببینیم که آیا با مردم درستکار و مهربان است یا نه؟^۳

فلوطین هم به بایستگی فعالیت عملی در راستای تحقق دانش شهودی توجه دارد؛ ولی تمرکزش بیشتر بر تزکیه و تطهیر نفس است تا امور اخلاقی و دینی، یعنی همان شیوه‌ای که در سلوک عارفانه، در سنت‌های مختلف عرفانی می‌نگریم. از نظر او پالایش نفس از راه بی‌توجهی به محسوسات و امور مربوط به تن حاصل می‌شود. بنا بر رأی فلوطین، روح هنگامی می‌تواند به خودش بازگردد که اجازه ندهد تن از لذایذ، مگر آن اندازه که برای تسکین دردهایش بسنده است، بهره ببرد؛ یعنی تا اندازه امکان در خوردن و نوشیدن به اندازه نیاز بسنده کند و در پی لذایذ شهوانی نرود.^۴ در واقع، بالاترین هدف مرد خردمند باید این باشد که روحش از جهان محسوسات روی بگرداند و به خود بازگردد؛ چراکه لذت‌های جسمانی موجب نابودی نیکبختی راستین می‌شود.^۵ روح زمانی می‌تواند از زشتی‌هایی یابد که از هوس‌های جسمانی پاک شود^۶ و به منظور کسب آمادگی برای شهود باید به خود خویش بازگردد؛ همانند پیکر تراشان ناپاکی‌ها را از خودش بتراند و دور بیندازد تا روح جلا پیدا کند و روشنایی فضیلت بر او بدرخشد و در فراروی اشراق قرار گیرد.^۷ فلوطین در

۱. نک: افلاطون، ۱۳۸۰: مهمانی/۲۱۲.

۲. نک: افلاطون، ۱۳۸۰: فایدون/۶۹.

۳. نک: افلاطون، ۱۳۸۰: جمهوری/۴۸۶/۶.

۴. نک: فلوطین، ۱۳۶۶: ۶۴/۱-۶۵.

۵. نک: فلوطین، ۱۳۶۶: ۹۴/۱.

۶. نک: فلوطین، ۱۳۶۶: ۱۱۷.

۷. نک: فلوطین، ۱۳۶۶: ۱۲۱/۱.

این بحث خود را پیرو افلاطون می‌داند. از نظر افلاطون، تفاوت فیلسوف با دیگران در این است که می‌کوشد روحش را از گرفتاری تن رها کند، کسی که در کسب معرفت به تن و اندام‌های حسی بسنده 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.^۱ وی با ارجاع به فقره ۱۷۶ ثای تنوس، می‌گوید که چون بدی وجود دارد و روح هم می‌خواهد از آن بگریزد، پس ناچار باید به شیوه‌ای که افلاطون پیشنهاد می‌کند، یعنی تشبه به خداوند، از این جهان بگریزیم.^۲

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 آشکار می‌شود. افلاطون رؤیت مفهوم‌های مجرد را تنها با دیده روح ممکن می‌دانست^۳ و روشن است که مفهوم مجرد را با واسطه حسی و حتا 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 می‌گردد و نیاز نیست که بیرون خودش و به وسیله تفکر استدلالی آن موضوع را مورد کنکاش قرار دهد.^۴ فلوطین هم حتا بیشتر از افلاطون، بر این اتحاد تأکید می‌کند؛^۵ به طوری که مهم‌ترین موضع فلوطین، اصرار بر درک شهودی معقولات، یعنی دریافت معقولات فی‌نفسه بدون یاری خواستن از واسطه‌هایی مانند عبارات، جملات و امور قابل بیان است.^۶ از نظر او عقل حقیقی همانند موضوعات خود است^۷ و شناخت شهودی نیازمند تعقل یا استدلال یا هر روند زمان‌مند دیگری نیست؛ بلکه متناسب با سرمدیت است.^۸

۱. نک: افلاطون، ۱۳۸۰: فایدون ۶۵-۶۶.

۲. نک: فلوطین، ۱۳۶۶: ۵۹/۱.

۳. نک: افلاطون، ۱۳۸۰: جمهوری ۵۰۹/۶.

4. See: Armstrong, 1953: 33.

۵. به باور برخی مفسران، دلیل این تأکید فلوطین، آشنایی او با ارسطو و مطالعه مبحث اتحاد علم و عالم و معلوم بوده است (بریه، ۱۳۷۴: ۲/۲۵۲).

6. See: Emilsson, 2007: 191.

۷. نک: فلوطین، ۱۳۶۶: ۶۹۵/۲.

۸. نک: اروین، ۱۳۸۰: ۲۶۰.

گستره شهود در اندیشه افلاطون منحصر در عالم مثل، به عنوان امور معقول و به نحو اولی مثال خیر است. از آنجایی که مثال نمی تواند در عالم حس موجود باشد و مانند امور حسی ناپایدار و متغیر نیست و الی الابد به خود ثابت و لایتغیر و فناپذیر است^۱، قاعدتاً معقول نیز هست و به حس در نمی آید. این در حالی که است که در اندیشه فلوطین شهود از امور معقول هم درمی گذرد و همان گونه که برای درک ذات معقول نباید تصویری از محسوسات در ذهن داشته باشیم، برای رؤیت واحد که در فراسوی معقولات است نیز باید هر درون مایه معقولی را از خود دور کنیم. وجود واحد را از راه معقولات می توانیم بشناسیم، ولی اینکه «او» چگونه است را تنها کسی می تواند دریابد که معقولات را کنار بگذارد.^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 می دهد؛ توضیح اینکه از نظر افلاطون، مثال خیر (ایده ی نیک) هم به موضوعات شناختی حقیقت می بخشد و هم نیروی شناسایی را به شناسنده اعطا می کند. در واقع، مثال خیر هم علت شناخت شهودی است و هم علت آن حقیقتی که شناخته می شود.^۳ این در حالی است که در اندیشه فلوطین، عقل کلی شهودی هیچ کثرتی را تصدیق نمی کند و موضوع آن باید مطلقاً بسیط باشد، از این روی او متعلق شهود را واحد می داند؛ بنابراین «نمی توان از راه دانش شناخت و به یاری اندیشه، همان گونه که درباره دیگر موضوعات اندیشه می اندیشیم، به ذات واحد پی برد؛ بلکه تنها به حضوری که بسیار برتر از دانش است می توان به او رسید.» (فلوطین، ۱۳۶۶: ۱۰۸۲-۱۰۸۳)

نتیجه گیری

- 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 می دانند.

- بحث بر سر عقلانی یا عرفانی بودن شهود در اندیشه افلاطون و فلوطین تنها در پرتو درک درست

۱. نک: راسل، ۱۳۵۵: ۱۱۹.

۲. نک: فلوطین، ۱۳۶۶: ۷۲۸/۲.

۳. نک: افلاطون، ۱۳۸۰: جمهوری ۵۰۸/۶.

۴. نک: اروین، ۱۳۸۰: ۲۶۰.

از یگانگی موجود میان 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 گستره نظری و عملی تعلیم می‌کنند و بر آن‌اند که اگرچه شهود درکی است که به یک باره رخ می‌دهد، ولی بدون حاصل شدن مقدمات و پشتکار در دو گستره نظر و عمل نمی‌توان انتظار حصول آن را داشت.

- 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؛ در حالی که فلوطین بیشتر توجهش را معطوف به دیالکتیک، به عنوان سرآغاز نظری حصول دانش شهودی می‌کند. در بخش عملی نیز تأکید افلاطون بیشتر بر اخلاق (درستکاری) و دین (انجام مناسک و آیین‌های دینی) است، در حالی که فلوطین بیشتر به تزکیه و تطهیر نفس از راه بی‌توجهی به امور مربوط به تن و به‌کارگیری لذات جسمانی تنها در اندازه رفع نیاز توجه دارد؛ یعنی همان شیوه‌ای که در سلوک عارفانه، در سنت‌های مختلف عرفانی نگرینیم.

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

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

کتاب‌نامه

- اروین، ترنس (۱۳۸۰)، تفکر در عهد باستان، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، چاپ اول، تهران: قصبه.
- استیس، والتر ترنس (۱۳۸۶)، تاریخ انتقادی فلسفه یونان، ترجمه یوسف شاقول، قم: دانشگاه مفید.
- افلاطون (۱۳۸۰)، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- بریه، امیل (۱۳۷۴)، تاریخ فلسفه، ترجمه علی‌مراد داوودی، چاپ دوم تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- بورمان، کارل (۱۳۷۵)، افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
- پاپکین، ریچارد و استرول، اوروم (۱۳۸۹)، کلیات فلسفه، چاپ اول، ترجمه جلال‌الدین مجتبی، تهران: حکمت.
- پور جواد، نصرالله (۱۳۵۸)، درآمدی بر فلسفه فلوطین، تهران: انجمن فلسفه ایران.
- جلالوند، مهدی (۱۳۸۵)، «بررسی مسئله‌ی شهود در آثار افلاطون»، انسان پژوهی دینی، ۱۳۵-۱۴۴.
- حسینی شاهرودی، مرتضی و حسین پور، رسول (۱۳۹۰)، «شهود در فلسفه، استدلال در عرفان»، فلسفه و کلام، بهار و تابستان ۱۳۹۰، شماره ۸۶، صص ۹۱-۱۱۸.
- راسل، برتراند (۱۳۵۵)، مسائل فلسفه، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: خوارزمی.
- رحمانی، غلامرضا (۱۳۸۹)، «سفر معنوی از فلوطین تا ملاصدرا»، معرفت فلسفی، سال نوزدهم، شماره ۱۲، پیاپی ۱۵۹، ویژه‌ی فلسفه، صص ۲۵-۳۴.
- سلطانی کوهستانی، مریم و صدر مجلس، مجید (۱۳۹۳)، «اشراق و شهود از نگاه افلاطون»، پژوهش‌های فلسفی، شماره ۱۴، صص ۱-۲۶.
- عبدالآبادی، علی‌اکبر (۱۳۸۹)، «نگاهی به جایگاه مفهوم «استعلایی» در فلسفه‌ی نظری کانت»، پژوهش‌های فلسفی، شماره ۲۱۶، صص ۸۱-۱۰۳.
- علی‌پور، مهدی (۱۳۸۵)، «سیری در اندیشه‌ی خدا در دستگاه فلسفی فلوطین»، خردنامه صدر، شماره ۴۳، صص ۶۷-۸۳.

۲۰۰ هستی و شناخت / سال ۶ / شماره ۲ / پیاپی ۱۲ / صص ۱۸۳-۲۰۱

- فتحی، حسن (۱۳۸۵)، «اصطلاحات مورد استفاده افلاطون در باب نظریه مثل»، فصلنامه علامه، شماره ۱۰، صص ۱۷۳-۱۸۲.

- فتحی، حسن (۱۳۸۶)، «آیا افلاطون مرتبه عالم محسوس را پایین آورده است؟»، مجله علمی - پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، شماره ۵۱، صص ۱۱۹-۱۲۸.

- فروغی، محمدعلی (۱۳۸۷)، سیر حکمت در اروپا، تهران: زوار.

- فلوطین (۱۳۶۶)، دوره آثار فلوطین، چاپ اول، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.

- قوام صفری، مهدی (۱۳۸۶)، «اشراق از نگاه افلاطون و سهروردی» مجله ذهن، شماره ۳۱، صص ۳۳-۵۰.

- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۵)، تاریخ فلسفه یونان و روم، ترجمه جلال‌الدین مجتبوی، تهران: علمی و فرهنگی.

- گاتری، دبلیو کی سی (۱۳۷۷)، تاریخ فلسفه یونان، تهران: فکر روز.

- گمپرتس، تتودور (۱۳۷۵)، متفکران یونانی، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.

- مگی، براین (۱۳۸۵)، فلاسفه بزرگ (آشنایی با فلسفه غرب)، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.

- ندایی، محمدعلی (۱۳۸۴)، «درآمدی بر معرفت‌شناسی فلوطین»، الهیات و حقوق، شماره ۵، پیاپی ۱۸، صص ۱۰۱-۱۲۴.

- یاسپرس، کارل (۱۳۶۳)، فلوطین، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.

- یزدان پناه، یدالله (۱۳۸۹)، حکمت اشراق، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

- Armstrong, A.H. (1953). *Plotinus*, New York: Collier.

- Audi, Robert (1999). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Second Edition, New York: Cambridge.

- Blackburn, Simon (2005). *Dictionary of Philosophy*, California: Oxford.

- Bussanich, John (1996). "Plotinus's Metaphysics of the One", in *The Cambridge*

شهود از منظر افلاطون و فلوپین / عنبرسوز و مسعودی ۲۰۱

Companion to Plotinus, Edited by Lloyd P Gerson, Cambridge: Cambridge University Press.

- Emilsson, Eyjolfur Kjalar (2007). *Plotinus on Intellect*, Oxford: Clarendon Press.
- Ousager, Asger (2005). *Plotinus on Selfhood, Freedom and Politics*, Aarhus: Aarhus University Press.
- Preus, Anthony (2007). *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, Lanham: The Scarecrow Press.
- Ritter, Constantin (1933). *The Essence of Plato's Philosophy*, Translated by Adam Alles, New York: Dial Press.
- Stokes, Michael (1998). "Plato and the Sightlovers of the Republic", in *Plato critical assessments*, Edited by Nicholas D. Smith, London: Routledge.
- Taylor, Richard (1955). *Plato, the Man and his Work*, London: University of Edinburgh.

