

سفر معنوی بر اساس سیر دیالکتیکی در فلسفه افلاطون و تطبیق آن با سفرهای عرفانی

عطیه زندیه^۱

لیلا افتخاری^۲

چکیده

در فلسفه افلاطون و سنت عرفان اسلامی، عالم و آدم دارای دو بعد جسمانی و روحانی معرفی شده‌اند. بعد روحانی انسان می‌تواند در عوالم هستی سفر معنوی صعودی و نزولی داشته باشد. در عرفان اسلامی، طی مراتب هستی، یعنی حضرات خمس، در سفرهای چهارگانه توضیح داده شده است که شامل سفر از خلق به حق، سیر در حق، سفر از حق به خلق و در نهایت سیر با حق در خلق می‌باشد. سفر معنوی در فلسفه افلاطون نیز با استفاده از سیر دیالکتیکی، تمثیل خط و تمثیل غار قابل تبیین است. افلاطون بطور کلی به این سفر معنوی پرداخته و قصد تقسیم‌بندی مراتب آن را نداشته است، اما می‌توان آراء او را بطریقی صورت‌بندی کرد که بر این چهار سفر مطابقت پیدا کند. در این صورت، سفر معنوی در فلسفه افلاطون این چهار مرحله را شامل خواهد شد: سفر از سایه‌ها به عالم مُثُل،

سیر در مُثُل، سفر از عالم مُثُل به عالم محسوس، و در نهایت، سیر با مُثُل در سایه‌ها. بدین ترتیب، سفر اول، دوم و چهارم با اختلافاتی که این دو تفکر در نگاه به برترین مراتب هستی و انسان کامل دارند، بصورت واضحتری قابل تطبیق است. سفر سوم گرچه قابل تطبیق است، ولی تطبیق در آن بصراحت سه سفر دیگر نیست. نگاه دینی عارفان، تأکید آنان بر ریاضت و تزکیه نفس و فاصله زمانی طولانی که میان طرح این دو نوع اندیشه وجود دارد، از مواردی است که تفاوت‌هایی عمیق بین آنها ایجاد کرده است.

کلیدواژگان: دیالکتیک، سفرهای چهارگانه سلوک، عرفان اسلامی، فلسفه افلاطون، تمثیل خط، تمثیل غار.

مقدمه

غایت بسیاری از نظام‌های فلسفی و عرفانی،

۱. استادیار گروه فلسفه و کلام، دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران (نویسنده مسئول)؛ Zandieh2007@yahoo.com

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد رشته فلسفه و حکمت، دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران؛ Leftekhari1370@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۳/۱ نوع مقاله: پژوهشی

DOR: 20.1001.1.15600874.1402.28.3.7.8

دستیابی به «حقیقت» بعنوان امری مطلق و نامحدود است. آنها برای نیل به این حقیقت و همچنین برای رهایی از محدودی که انسان را احاطه کرده است، مسیری را نشان میدهند که انسان با گذر از آن بیاموزد که چگونه میتواند خود را از این قیود رها کرده و به مرتبه بیقیدی تقرب جوید. منظور از سفر معنوی سیر و سلوکی است که در آن، انسان سفر خویش را از عالم ماده آغاز میکند و به عوالم ماورای ماده میرسد.

در این مقاله درصددیم میان یک نظام فلسفی و یک نظام عرفانی که به چنین حقیقتی قائلند، مقایسه کرده و مشخص کنیم که هر یک حقیقت را چه میدانند؟ چه سیری برای وصول یا تقرب به آن در نظر دارند؟ چه نهایی برای کار مسافران این مسیر متصورند؟ نظام فلسفی مورد نظر ما فلسفه افلاطون و نظام عرفانی، عرفان اسلامی است. آنچه زمینه چنین تطبیقی را مهیا میکند اشراقی بودن این دو سنت، اعتقاد به مراتب متعدد برای هستی و شناخت، دو ساحتی دانستن انسان و توانایی او برای گذر از مراتب پایین هستی و وصول به مراتب بالا و معرفت به آنهاست.

عارفان بطور کلی و عارفان مسلمان بطور خاص، انسان را برای شروع و طی سفر معنوی روحانی توصیه و تشویق میکنند. سفرهای معنوی در عرفان اسلامی، دورانی از تکامل را سپری کرده است. این سفرها، ابتدا بصورت طی مقامات عرفانی در منازل سیر و سلوک مطرح شد و سپس در قرن هفتم، توسط ملاعبدالرزاق کاشی بصورت

سفرهای چهارگانه عرفانی نظم جدید یافت. افلاطون نیز توجهی ویژه به این سفرها دارد. شیوه‌یی که او برای طی این طریق ارائه میکند، سیر دیالکتیکی است. ما با استفاده از بحث دیالکتیک و تمثیلهای خط منقسم و غار، قصد داریم روش فیلسوف برای رسیدن به نهایتترین مرتبه هستی و شناخت را در فلسفه افلاطون بررسی نماییم. از سوی دیگر، مراد ما در این مقاله اینست که روشن سازیم آیا سفر معنوی در فلسفه افلاطون را میتوان با سفرهای چهارگانه در حکمت اسلامی تطبیق داد و مطابقی برای آنها در فلسفه افلاطون یافت؟

برای انجام چنین تطبیقی، ابتدا بطور مختصر، مبانی انسان‌شناسانه، هستی‌شناسانه و شناخت‌شناسانه افلاطون و عرفا را یادآوری نموده، سپس به شیوه عروج نفسانی که در این دو دیدگاه ارائه شده پرداخته و در ادامه مراحل سیر معنوی در عرفان اسلامی و فلسفه افلاطون را بیان کرده و به تطبیق آنها میپردازیم. در پایان نیز نتیجه‌گیری خواهد شد که تطبیق این دو تا چه اندازه همسویی دارد.

پیشتر نیز بنا به اهمیت اسفار معنوی، آثار بسیاری بصورت مقاله یا پایان‌نامه در اینباره تدوین شده (بعنوان نمونه رستگار، ۱۳۹۷؛ حیدری اردلان، ۱۳۸۹؛ حسن‌زاده کریم‌آبادی، ۱۳۹۰؛ غفاری، ۱۳۹۶) اما تا کنون هیچ پژوهش مستقلی با موضوع سفر معنوی بر اساس سیر دیالکتیکی در فلسفه افلاطون و تطبیق آن با سفرهای عرفانی

صورت نگرفته و از این حیث، جستار پیش‌رو جدید و نوآورانه است.

مبانی آراء افلاطونی و عرفانی

پیش از ورود به بحث اصلی لازم است ابتدا مبانی مرتبط با موضوع، بطور مختصر بیان گردد. این مبانی مباحث انسان‌شناسی، هستی‌شناسی، شناخت‌شناسی و همچنین شیوهٔ عروج نفسانی در هر دو تفکر را شامل می‌شود.

الف) انسان‌شناسی

عارفان مسلمان به‌اجماع پذیرفته‌اند که انسان دارای دو ساحت است؛ نفس مجرد و بدن مادی. آنان به هبوط نفس و وجود پیشینی آن، بقای پسینی نفس و همچنین سعادت و شقاوت آن در زندگی اخروی باور دارند. از نظر عرفا نفس مجرد دارای قوایی متعدد است: حواس پنجگانه ظاهری و باطنی، عقل، قلب و روح. در انسان‌شناسی افلاطونی نیز انسان موجودی مرکب از نفس مجرد و بدن مادی است (افلاطون، ۱۳۶۶: آلکییادس / ۱۳۰؛ جمهوری / ۴۴۴).^(۱) وی ماهیت و ذات نفس را جنبش و حرکت میدانند (آلکییادس / ۱۳۰)، به وجود پیشینی (منون / ۸۴؛ فایدروس / ۲۴۹) و پسینی (فایدون / ۸۰ و ۱۰۷؛ گرگیاس / ۵۲۳؛ منون / ۸۱) نفس اعتقاد دارد، هبوط نفس (فایدروس / ۲۴۶) و تقدم نفس بر بدن را میپذیرد، نفس را جاودانه و فناپذیر میدانند (تیمائوس / ۶۹؛ فایدون / ۷۰-۸۸) و به سعادت و شقاوت اخروی نفس باور دارد (گرگیاس / ۵۲۳؛

فایدون / ۱۰۷؛ منون / ۸۱). وی در فلسفهٔ خود قوای نفسانی حس و عقل را شناسایی میکند. چنانکه ملاحظه می‌شود، با اینکه ویژگیهای نفس مجرد در هر دو اندیشه بسیار شباهت دارند اما مراتبی که عرفا برای نفس و قوای آن برشمرده‌اند، مفصلتر و دقیقتر است.

ب) هستی‌شناسی و جهان‌شناسی

هستی‌شناسی عرفانی بر مبنای وحدت وجود شخصی استوار است. در این دیدگاه حق تعالی تنها هستی لایتناهی است که ظهورات آن همهٔ هستی را احاطه کرده است. عرفا ظهور عوالم هستی را از طریق نفس رحمانی و در دو مرحلهٔ میدانند: مرحلهٔ نخست که در صقع ربوبی قرار دارد، فیض اقدس و مرحله دوم که خارج از صقع ربوبی است، فیض مقدس نام دارد (ابن‌ترکه‌اصفهانی، ۱۳۶۰: ۱۴۷). عرفا این دو مرحله را با عنوان «حضرات خمس» به پنج قسم تقسیم کرده‌اند. این حضرات عبارتند از: حضرت اول، شامل تعین اول و تعین ثانی (فرغانی، ۱۳۷۹: ۱۴۴). علم ذات به ذات بصورت مطلق و آحدی را «تعین اول» و علم ذات به ذات بصورت تفصیلی را «تعین ثانی» می‌گویند (ابن‌ترکه‌اصفهانی، ۱۳۶۰: ۱۲۵). دو بحث عمدهٔ اسماء الهیه و اعیان ثابته در تعین ثانی مطرح می‌شود (جامی، ۱۳۹۳: ۳۵). اگر اعیان ثابته در خارج از صقع ربوبی بظهور برسند، به آنها «اعیان خارجی» می‌گویند. هر کدام از اعیان ثابته اقتضائاتی دارند که از آنها به «سرّ القدر» تعبیر

میشود (همانجا).

حضرت دوم، عالم عقل و مجرد عقلانی (عبودیت، ۱۳۸۷: ۱۰۰).

حضرت سوم، عالم مثال که دارای مجرد مثالی است (طوسی، ۱۴۰۳: ۱۹۳).

حضرت چهارم، عالم ماده. این عالم از نظر شدت ظهور در ادنی مرتبه، اما از لحاظ کثرات در ظهور، دارای اعلی رتبه میباشد (جامی، ۱۳۹۳: ۵۸).

حضرت پنجم، انسان کامل که جامع حق و خلق است. در عرفان اسلامی توجهی ویژه به انسان شده است. «انسان کامل» جامع تمامی حضرات قبل از خود است که حق تعالی بنحو کامل در او تجلی نموده و او نمونه‌ی کوچک از سایر عوالم میباشد.

بنا بر بحث تطابق کونین، همچنانکه عالم از سه مرحله عقلی، مثالی و مادی برخوردار است، انسان نیز دارای مراحل سه‌گانه عقل، مثال و ماده است (قیصری، ۱۳۹۴: ۶۷). این انسان دارای مقام اسم اعظم است و به برکت اتحاد با اسم جامع «الله»، جنبه ربوبیت و تدبیر پیدا میکند. ولایت، نبوت و رسالت از کمالات و درجات چنین انسانی است (همو، ۱۳۷۶: ۹۰).

مراتب عالم در هستی‌شناسی و جهان‌شناسی افلاطون نیز ثنویت دارد. وی در تمثیل خط به تبیین درجات هستی مبادرت ورزیده است. او در این تمثیل از ما میخواهد خطی را تصور کنیم که به دو قسمت نابرابر تقسیم شده است و هر کدام نیز به دو قسم فرعی تقسیم شده‌اند. دو قسم

ابتدایی خط، نشاندهنده دو مرتبه عالم محسوس (دوکساستا) است؛ مرتبه نخست، سایه‌های محسوس (ایکونس) و مرتبه دوم، موجودات طبیعی (زوا) هستند. دو قسم دوم خط، نشاندهنده دو مرتبه عالم معقول (نوئا) است، مرتبه نخست به ریاضیات یا مفروضات (ماته ماتیکا) و مرتبه دوم به مبادی، مثل یا ایده‌ها (آرخای) اختصاص دارد (افلاطون، ۱۳۶۶: جمهوری/ ۵۱۲-۵۱۰). عالم محسوس در نظر افلاطون از عالم معقول بهره‌مند است. آنچه از هستی صرف و لایتغیر بهره دارد، عالم مثال است و آنچه در معرض کون و فساد است، عالم محسوس (تیمائوس/ ۲۸).

بدین ترتیب، اعتقاد به تعدد عوالم بین این دو دیدگاه مشترک است، با این تفاوت که از منظر فلسفه افلاطونی عوالم شامل دو مرتبه محسوس و معقول (یا چهار مرتبه سایه‌ها، اشیاء، موجودات ریاضی و مثل) میشوند، اما از نظر عارفان مسلمان، بنا بر حضرات خمس، دست‌کم پنج عالم وجود دارد. البته بر مبنای آراء دقیق و مفصل عارفان، تعداد عوالم بیش از این است (قیصری، ۱۳۸۶: ۳۳).

این نکته نیز قابل ذکر است که عوالمی که عرفا به آنها باور دارند، جدا از یک عالم که همان عالم شهادت است، سایر عوالم در مرتبه غیب هستند، درحالی‌که از عوالم چهارگانه افلاطونی بیقین دو عالم سایه‌ها و اشیاء، محسوس هستند، عالم ریاضی نیز با عالم محسوس در ارتباط است و تنها عالم مثل است که عقلانی محض است.

افزون بر این، عوالم عرفانی همه ظهور یک وجود واحد شخصی هستند و وجود دومی یافت نمیشود، ولی از نظر افلاطون، عالم محسوس از عالم معقول بهره‌مند است و چنین نیست که یکسره عاری از حقیقت باشد.

ج) شناخت‌شناسی

در بحث شناخت‌شناسی نیز عرفا قائل به امکان شناخت هستند و معتقدند تمام عوالم هستی به شناخت انسان درمی‌آید. فقط شناخت‌گنه ذات حق تعالی است که از دسترس شناخت انسان خارج است و تنها حق تعالی است که به ذات خود علم دارد. معیار شناخت در نظر عرفا مطابقت عین و ذهن در همه مراتب است.

در اندیشه افلاطون، بموازات چهار مرتبه هستی، شناخت نیز چهار مرتبه پیدا میکند: خیال یا پندار (ایکازیا) و عقیده (پیستیس) دو مرتبه ظن (دوکسا) هستند و استدلال عقلی (دیانونیا) و علم حقیقی (نوتزیس)، دو مرتبه معرفت (اپیستمه) اند. افلاطون بر این باور است که انسان از توانایی شناخت تمام مراتب هستی و عوالم برخوردار است و او نیز به ملاک مطابقت در شناخت اعتقاد دارد.

پس عرفا و افلاطون هر دو در حوزه شناخت‌شناسی، قائل به معرفت حقایق و نظریه مطابقت هستند. در فلسفه افلاطون امر ناشناختنی وجود ندارد و انسان به شناخت بالاترین مثال نایل میشود، اما نزد عرفای مسلمان، شناخت تا مرتبه واحدیت امکانپذیر

است و ورای آن، ذاتی ناشناختنی و نومن قرار دارد که مرتبه لاسم و لارسم است.

شیوه صعود (عروج) و نزول نفس انسانی

اندیشه افلاطونی و عرفانی، هر یک شیوه‌ی خاص برای سیر نفس انسانی در سفر معنوی خود معرفی میکنند که با استفاده از آن میتوان شناختی بیشتر نسبت به مراتب و توانایی نفسانی انسان نیز پیدا کرد. شیوه عرفا برای عروج نفس، کشف و مکاشفه عرفانی است. کشف در لغت بمعنای رفع حجاب و در اصطلاح بمعنای اطلاع یافتن بر اموری است که ماورای حجاب قرار دارند؛ یعنی اطلاع بر معانی غیبی و امور حقیقی، وجوداً و شهوداً.

قیصری به دو نوع کشف قائل است: کشف صوری و کشف معنوی. ملاک در کشف صوری مشاهده صورتهای حسی از طریق حواس پنجگانه باطنی است که با توجه به حواس پنجگانه، انواع مختلف پیدا میکند: مشاهده بصری، سماع، استنشاق، ملامسه، ذوق و چشیدن. کشف معنوی برتر از کشف صوری است و با معانی غیبی در ارتباط است. مراحل کشف معنوی عبارتست از حدس که مربوط به قوه مفکره است و نور قدسی که مربوط به قوه عاقله‌ی است که مفکره بکار میگیرد. کشف در مرتبه قلب گاه الهام نامیده میشود و گاه مشاهده قلبی. کشف روحی در مرتبه روح صورت میپذیرد و سالک معانی غیبی را یا بیواسطه از خداوند علیم دریافت میکند یا باواسطه ارواح

جبروتی و ملکوتی. مکاشفات بعدی در مرتبهٔ سرّ و خفی^(۲) است که سالک به علم خداوند اتصال پیدا میکند، همچون اتصال فرع به اصل که عالیترین مقام کشف است. از نظر قیصری صحیحترین و تمامترین مراتب کشف از آن کسانی است که اعتدال مزاج جسمانی و روحانی دارند و آنان، انبیا، اولیا و اقطابند (همان: ۱۰۲).

در فلسفهٔ افلاطون رجوع به عالم معقول و مثال خیر مایهٔ سعادت نفس است (افلاطون، ۱۳۶۶: فایدون/ ۷۸-۸۰ و ۸۱-۸۵)؛ این رجوع با عنوان سیر دیالکتیکی معرفی میشود. دیالکتیک کلمه‌یی یونانی است که از dia بمعنای «دو» و lectic از ریشهٔ logos بمعنای «سخن گفتن» تشکیل شده و بمعنای گفتگوی دو طرفه است که معمولاً بصورت پرسش و پاسخ مطرح میشود و به دیالکتیک سقراطی معروف است. غایت این دیالکتیک دستیابی به تعریف کلی مفاهیم است.^(۳) معنای دیگر دیالکتیک در فلسفهٔ افلاطون در رسالهٔ فایدروس بیان شده که به روش جمع و تقسیم معروف است. سقراط در این رساله خود را دوستدار کسی میداند که در پی این روش است (فایدروس/ ۲۷۷). در رساله‌های سوفسطایی و مرد سیاسی نیز همین بحث مطرح شده است. در این رساله‌ها افلاطون بر روش تقسیم تأکید دارد و سخن بر سر اینست که آیا میان تعریف «سوفسطایی، مرد سیاسی و فیلسوف» تفاوتی وجود دارد یا خیر؟ آنها برای رسیدن به این هدف، ابتدا به تعریف «ماهگیری با قلاب» میپردازند و در آن از روش تقسیم بهره میگیرند تا

در نهایت به تعریف آن دست یابند (سوفسطایی/ ۲۶۸-۲۱۹؛ مرد سیاسی/ ۲۶۹-۲۵۹). در این رساله‌ها نیز اغلب در مورد مفاهیم بحث شده است. آنچه برای افلاطون اهمیت ویژه دارد انجام شیوهٔ دیالکتیکی در ربط با مثل و بمنظور دیدار مثال خیر است. این معنایی دیگر از دیالکتیک است که در رسالهٔ جمهوری مورد توجه افلاطون قرار گرفته و آن عبارتست از تربیت حکیمان حاکم که به مبادی اولیه دست می‌یابند. در جمهوری، افلاطون همهٔ دانشها را مقدمه‌یی برای دیالکتیک میداند. دیالکتیک شیوه‌یی است که تنها از راه تعقل پدیدار میگردد، از حواس یاری نمیجوید و با کمک مفاهیم مجرد، هستی حقیقی چیزها را می‌یابد (جمهوری/ ۵۳۱). دیالکتیک در مورد هر چیز آنچنان به عمق میرود که به اصل آن چیز برسد (همان: ۵۳۳). این دانش با پندار و عقیده سروکار ندارد، بلکه دانشی حقیقی و عالیترین فعالیت روح است که به شناسایی هستیهای راستین میپردازد. اهل دیالکتیک کسانی هستند که میتوانند هستیهای راستین را دریابند (همان: ۵۳۴) و به بالاترین قلهٔ عالم معقولات برسند. اینان طلب مدام دارند و تا آنجا پیش میروند که به ماهیت مثال خیر، بعنوان عالیترین موضوع شناخت، دست یابند (همان: ۵۳۱). در نظر افلاطون دیالکتیک همچون تاجی بر سر همهٔ دانشهاست و مرد خردمند هیچ دانشی را برتر از آن نمیتواند بشمارد، زیرا حدّ نهایی دانش است (همان: ۵۳۴-۵۳۵). متعلق این پژوهش عالی، ذات سرمدی فناپذیری است که فقط افرادی

معدود میتوانند به آن بار یابند (همان: ۴۸۵). فیلسوفان افلاطونی هنرمندانی هستند که همیشه روی بسوی عالم مثال دارند و بدنبال تشبه به ذات سرمدیند.

دیالکتیک اولاً به سیر در عالم مُثُل و کلیات و ثانیاً به گذر از عالم سایه‌ها و پندار به عالم محسوس و از آنجا به عالم ریاضیات و سپس عالم مُثُل اطلاق میشود. در نظر افلاطون دیالکتیک دو مرحله دارد: الف) دیالکتیک صعودی. این سیر در عالم مُثُل از نازلترین صور کلی که کثیرند، آغاز میگردد، سیر از مثالی به مثال دیگر را شامل میشود و در نهایت به غنیت‌ترین مثال که واحد است، پایان میپذیرد. دیالکتیک صعودی سیر از کثرت بسوی وحدت است تا مبدأ هر چیزی را کشف کند و در نهایت به مبدأ خیر برسد. این دیالکتیک که به آن راه بالا (آناگوجه) یا ترکیب گفته میشود، راه رسیدن از مشروط به غیرمشروط و از مقید به نامقید است. ب) دیالکتیک نزولی سیر نزولی است از بالاترین اصل به پایتترین اصول، با استفاده از روش تحلیل و تقسیم، یعنی ایجاد مجدد سلسله ایده‌ها بدون کمک تجربه و اشیاء محسوس (برن، ۱۳۶۳).

مقایسه این دو نوع شیوه سیر روحانی نشان میدهد که هر دو تفکر بر امکان و ضرورت عروج نفس برای رسیدن به معرفت تأکید دارند؛ افلاطون از دو مرتبه دیالکتیک صعودی و نزولی بحث میکند، درحالیکه مراتب کشف و شهود در

عرفان اسلامی، با توجه به مراتب روحانی‌یی که برای نفس انسان در نظر دارند، بسیار گسترده‌تر است. افلاطون فقط از عقل بعنوان ابزار سیر و سلوک کمک میگیرد، اما در عرفان، عارفان با حواس باطنی و شهود قلبی عوالم غیبی را درک میکنند. بنظر عرفا بالاترین مراتب عروج از آن اقطاب است، اما در نظر افلاطون فیلسوف است که به اوج عروج نفسانی دست می‌یابد.

مراحل سیر و سفر معنوی

حال وقت آنست که ببینیم در هر یک از این دو اندیشه چه مراحل برای سفر معنوی تعریف شده است. در این قسمت، ابتدا آراء عرفا در مورد سفرهای چهارگانه بیان شده و حدودی که آنان برای سفرها در نظر گرفته‌اند مورد بررسی قرار خواهد گرفت؛ سپس با توجه به آن، آراء افلاطون تقسیمبندی خواهد شد و در نهایت هر یک از سفرها در نظر عرفا با نظر افلاطون مقایسه میگردد.

۱. سفر اول و سیر از سایه‌ها به عالم مُثُل

در عرفان اسلامی سفر اول، سفر از خلق بسوی حق است. سالک این سفر بر اثر ریاضتهایی که بجان میخورد، به فنای حق تعالی میرسد. این سفر از نفس و تاریکیهای آن آغاز میشود (کاشی، ۱۳۷۰: ۲۹) و در نهایت به افق مبین میرسد. این وصال یا از طریق فکر حاصل میشود یا از راه رسیدن خبری الهی به فرد توسط عالم فرشتگان (همان: ۱۹۹). سالک سفر اول با رفع حجابهای ظلمانی یا نورانی، خود را به حق میرساند. منظور از خرق حجابها

آزاد شدن سالک از تعلق به حجابهاست (قمشه‌ای، ۱۳۹۴: ۲۰۰). در آن هنگام، او جمال دلربای حق را مشاهده میکند و از ذات خویش فانی شده و تعینش در تعین ذات متلاشی میشود (قیصری، ۱۳۷۶: ۳۱). در اثنای این سفر، اسماء حق برای سالک متجلی میشود و قلب سالک دارای چنان خلوصی میگردد که نورهای غیبی در آن تجلی کرده و حقایق را در قالب صورتهای خیالی شهود میکند. چنین کسی قلبش خالی از حب دنیاست و باطنش رو بسوی حق آورده است (همو، ۱۳۸۱: ۵۶). مشهود سالک در این سفر یکی از اسماء پروردگار است. عارفان به چنین فردی، سالک موفق به تجلی میگویند. در این سفر نه تنها سکینه و طمأنینه نصیب سالک میشود، بلکه او پا به عالم جبروت گذاشته و از انوار سلطان احدیت برخوردار میشود. در پایان این سفر، سالک خود را عین وجود الهی میبیند و این همان مقام «جمع» و «توحید» است (قیصری، ۱۳۷۶: ۶۶۲). او به صقع ربوبی وارد و در آن فانی میشود و این آغازی برای ظهور ولایت خواهد بود.

گمان عدم مصاحبت حق با سالک در سفر اول و همراهی با او در سفرهای بعدی، اشتباه است، زیرا سالک الی الله در انتهای سفر اول که به حق میرسد، در می‌یابد که همه منزلگاهها را با کمک و رهبری خداوند طی کرده است. بتعبیری، نهایت سفر اول ظرف حدوث حق نیست بلکه ظرف ظهور آن است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۷۱).

افلاطون سیر معنوی خود را در دو تمثیل

غار (افلاطون، ۱۳۶۶: جمهوری / ۵۱۴-۵۱۹) و خط (همان: ۵۰۹-۵۱۱) مطرح کرده است. تمثیل خط، صبغه نظری و تمثیل غار، صبغه عملی سفر او را ترسیم میکند. تمثیل خط دو بعد هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی دارد که در آنها سالک بموازات هر مرتبه هستی‌شناسی، مرتبه شناخت‌شناسی آن را نیز دارا میشود. چنانکه در بحث دیالکتیک مطرح شد، در بعد هستی‌شناسی شاهد گذر از چند مرحله هستیم: عبور از سایه‌ها به اشیاء، از اشیاء به موجودات ریاضی، از موجودات ریاضی به عالم مثل. از حیث شناخت‌شناسی نیز این سفر از حس که افلاطون برای شناخت آن اعتباری قائل نیست، آغاز میشود و به عقل که شناخت حقیقی را ضمانت میکند، ختم میگردد. مراتب صعودی معرفت از خیال به عقیده، از عقیده به استدلال و از استدلال به علم میباشد.

در تمثیل غار، افلاطون از ما میخواهد که غاری تاریک را در نظر بگیریم که مردمانی از کودکی در آن زنجیر شده‌اند و فقط قادرند مقابل خود را ببینند. روبروی آنها دیوار غار و پشت سرشان مدخل غار است. در بیرون، در فاصله دور، آتشی روشن است که پرتو آن به درون غار میتابد. میان زندانیان و آتش راهی بلند است. در طول آن دیوار کوتاهی است و در آن سوی دیوار، افرادی با اشیائی در رفت و آمدند که سایه آن بر دیوار روبروی زندانیان می‌افتد. زندانیان فقط سایه اشیاء را میبینند که

مطابق با پایینترین مرتبه تمثیل خط است؛ این افراد در مرحله خیال یا پندار قرار دارند. اگر زندانی محبوس در غار زنجیرهایش را باز کند و به پشت سر خویش نگاه کند میتواند خود اشیاء را نیز ببیند و در شناخت‌شناسی به مرتبه عقیده برسد. حال اگر زندانی آزاد شده و از غار بیرون بیاید، میتواند حقیقت اشیاء و خود خورشید را مشاهده کند که بر مرتبه مثل قابل تطبیق است. چنین انسانی به غایت معرفت، یعنی علم حقیقی دست یافته است (همان: ۵۱۷).

افلاطون در تمثیل خورشید، مثال خیر عالم معقول را هم‌شان خورشید عالم محسوس میگیرد و به مقایسه صفات مشابه آنها میپردازد. او معتقد است خورشید باعث رؤیت اشیاء عالم محسوس و عامل رشد محسوسات است، گرچه خودش در مرتبه‌یی فراتر از رتبه رشد و نمو واقع شده است. بر همین منوال، مثال خیر نیز عامل رؤیت و شناخت سایر مثالها یا معقولات است؛ وجود معقولات وابسته به مثال خیر است، اگرچه خودش در مرتبه‌یی فراتر از آنها قرار گرفته است. البته نباید فراموش کرد که عالم محسوس، وجودش را وامدار مثال خیر است (همان: ۵۰۹-۵۰۷). در تمثیل غار، زندانی‌یی که خود را رها کرده، اشیاء داخل غار را پشت سر گذاشته و سربالایی که بسوی مدخل غار می‌رود را با زحمت طی کرده و به دهانه غار رسیده و از آنجا حقایق موجود را دیده و به تماشای خورشید نشسته است، یعنی یک مرحله از مسیر خود را

بصورت صعودی طی کرده است.

مقایسه

سفر اول عرفا با سیر از سایه‌ها به عالم مثل شباهت دارد و این سفر در هر دو اندیشه، صعودی است و در آن گذر از کثرت به وحدت که هدف هر اندیشه دقیق و عمیق است، اهمیت دارد. منظور از کثرت، کثرات عالم مادی و محسوس است که به وحدت در عالم معقول می‌انجامد. آنچه این دو سفر را متفاوت میکند اینست که سفر اول عرفانی در مکتوبات عارفان بتفصیل بیان شده، اما در فلسفه افلاطون چنین تفصیلی مشاهده نمیشود. سفر اول عرفا از مرتبه اشیاء محسوس شروع میشود، درحالی‌که سفر آغازین افلاطون از سایه اشیاء است. عرفا قائل به انواع حجاب ظلمانی، نورانی، روحانی، علمی، برهانی و غیره‌اند که باید در سفر اول از این حجابها رهایی یابند تا بتوانند به آستانه صقع ربوبی وارد شوند، اما حجابهای نورانی در فلسفه افلاطون مطرح نشده و حجاب ظلمانی را میتوان حجاب مادی و حسی دانست.

۲. سفر دوم و سیر در مثل

سفر دوم در عرفان اسلامی سفر از حق بسوی حق و با حق است. در این سفر، سالک در صفات خدا سیر میکند تا به مقام مشاهده همه کمالات خدا (آن مقدار که برای انسان ممکن است) نایل میشود. حکیم قزوینی این سفر را «فی الحق بالحق» میداند و علت نامگذاری آن را اینگونه بیان

میکنند: قید فی‌الحق بدلیل گستردگی عالم اسماء و صفات الهی و حاکمیت هر کدام از این اسماء بر درون سالک است و قید بالحق بعلت اینست که اینیتی برای سالک باقی نمانده و او با وجودی حقانی در حرکت است (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۷: ۲۴۱). سالک در این سفر متصف به اسماء و صفات حق و قادر به درک وحدانیت حق تعالی میشود. او متحقق به اسماء حق شده و همه کمالات را کمال باری تعالی میبیند. این سفر به شهود همه اسماء و صفات خداوند ختم میشود، بجز اسماء مستأثره. به این مرتبه اوج مرتبه وحدیت و شهود وحدانیت حق گفته میشود (کاشی، ۱۳۸۰: ۲۷).

عرفا سفر دوم را نامحدود میدانند، زیرا اسماء و صفات خداوند نامحدود است. در نتیجه برای شهود سالک در این سفر، پایانی متصور نیست؛ برخلاف سایر سفرها که محدود است. سالک سفر دوم بقای همه موجودات را به بقای حق تعالی مشاهده میکند. چنین سالکی حقیقت اشیاء را آنطور که خلق شده‌اند میفهمد، بهمین دلیل است که آگاهی به سر القدر برای وی حاصل میشود (خمینی، ۱۳۷۲: ۲۱۲). در این حال با فانی شدن ذات، صفات و افعال سالک در ذات، صفات و افعال حق، به نهایت قرب حق میرسد (قمشه‌ای، ۱۳۹۴: ۲۰۹). به‌باور عرفا، برخی از کسانی که به لقای خداوند میرسند و غرق در حق میشوند، توان بازگشت بسوی خلق را ندارند و در حالت محوشان باقی میمانند (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۴۲۰).

آنچه در فلسفه افلاطون با سفر دوم مدنظر عرفا قابل تطبیق است، سیر در عالم مثل و شهود حقایق آن است. علاوه بر شناخت صور و ایده‌ها، سالک افلاطونی موفق به درک روابط میان آنها نیز میشود. افلاطون این مطلب را در دیالکتیک مطرح میکند که پیشتر بدان پرداختیم. وی بطور مفصل به چگونگی روابط مثل نپرداخته، ولی روشن میسازد که مثل هم واحد و هم کثیر هستند. مثلاً حیوان هم واحد است (بعنوان جنس) و هم کثیر است (بعنوان نوع). همچنین وی بنحوی از ارتباط مثل سخن میگوید که گویی صورت جنسیه، صورت نوعیه تابع خود را فراگرفته یا در سراسر آن منتشر شده است، اما وحدت خود را نیز حفظ میکند. افلاطون معتقد است بین صور اشتراک است و یک صورت، شریک دیگری و بهره‌مند از اوست، اما این بهره‌مندی همچون بهره‌مندی فرد از نوع نیست. بدین ترتیب صور سلسله مراتبی را تشکیل میدهند که تابع واحد است و واحد بعنوان عالیترین و غنیت‌ترین صورت، شامل همه صور است. او همچنین اعتقاد دارد که عمل تقسیم تا بینهایت ادامه پیدا نمیکند و در نهایت به مثل و صورتهایی میرسیم که دیگر صورتی کلی ذیل خود ندارند (مثلاً انسان) و با جزئیات (زید و عمرو) در ارتباطند. این صور تقسیم‌ناپذیر، پایتترین پله صور را تشکیل میدهند. از نظر افلاطون، بعضی از مثالها با هم درمی‌آمیزند و بعضی نه. مثلاً مثل حرکت و سکون بهم نمی‌آمیزند و با هم ناسازگارند (ر.ک: کاپلستون، ۱۳۶۸: ۱۹۳ به بعد).

افلاطون در تمثیل غار نیز به این مطلب پرداخته است؛ آنجا که بصورت تمثیلی از نسبت خورشید با سایر اشیاء و مثال خیر با سایر مُثُل بحث میکند. بنا بر تمثیل غار، انتقال سالک افلاطونی از تاریکی غار به روشنایی خارج غار باید بصورت تدریجی صورت پذیرد تا چشمانش به نور خو بگیرد و به دیدن اشیاء بیرون از غار توانا شود. چنین کسی کم‌کم میتواند محیط بیرون غار و خود اشیاء را ببیند. سپس به تماشای آسمان و ستارگان میپردازد و ترجیح میدهد این کار را در نور کم شب انجام دهد. سرانجام او توانایی پیدا میکند که خود خورشید و نه انعکاس آن در چیزهای دیگر را ببیند و به ماهیت آن پی ببرد. او دیگر فهمیده است که نه تنها پدیدآورنده سالها و فصلها و هرچه در عالم دیدنی وجود دارد خورشید است، بلکه میفهمد آنچه باعث شده او بتدریج چیزهای دیگر را ببیند نیز خورشید است. در این مرتبه او به عالم عقل راه یافته و به سرمنشأ آن، یعنی شهود مثال خیر رسیده است. تمام مثالها در مثال خیر، یک نظام منظم و یگانه را بوجود می‌آورند و از این حیث دارای وحدتند، اما از حیث تعددشان، کثیرند. عقل پس از وصول به مثال خیر میتواند به عقب نگاه کرده و ملاحظه کند که آن علت چگونه به همه صورتهای دیگر معنا و محتوا بخشیده و جهان معقول را بصورت یک کل منظم و نظاممند درآورده است. اگر فیلسوف به این مرتبه نرسد، نمیتواند فهمی کامل از واقعیت و مُثُل بدست

آورد، بویژه که آنها فهم‌پذیرند؛ البته مشروط بر آنکه در پرتو اولین اصل، یعنی مثال خیر، مورد تأمل قرار گیرند. فیلسوف در این مرتبه به لقای آسمانی مثال عدالت، شجاعت، اعتدال و... نایل می‌آید و نسبت به آنها شناسا میشود. شناسایی مُثُل و در نهایت آنها، مثال خیر، نهایت سیر صعودی فیلسوف افلاطونی در این سفر است که از طریق دیالکتیک صعودی و روش ترکیب صورت می‌پذیرد.

مقایسه

تحلیل این دو سیر نشان میدهد که سفر دوم نیز در این دو اندیشه، سیری صعودی داشته و به قدرت درک کثرت در وحدت اشاره دارد. این سفر از وحدت آغاز میشود و به کثرت در عالم معقول یا کثرت اسماء، صفات و عوالم غیبی منتهی میگردد. از جمله افتراقات میان این دو تفکر میتوان به تفصیل بحث در سفرهای چهارگانه عرفانی و اختصار بحث در فلسفه افلاطون اشاره کرد. همچنین مقاماتی که در سفر دوم عرفانی ذکر شده، در سیر دیالکتیکی افلاطون مشاهده نمیشود. این مقامات عبارتند از بقاء، ولایت، سرّ، خفی و اخفی. سفر دوم عرفا نامحدود است، زیرا اسماء و صفات الهی لایتناهی هستند، اما افلاطون بحث چندانی از نامتناهی بودن مُثُل نکرده است. همچنین در این دو اندیشه از حیث بالاترین مرتبه هستی که سالکان در این سفر به آن میرسند، تفاوت وجود دارد. بالاترین مرتبه هستی فلسفه افلاطون مثال خیر است که شناختنی است اما نهایت مرتبه هستی

عرفا، احد یا مقام لاسمی و لارسمی است که ناشناختنی است، زیرا لایتناهی است. نحوه خلقت از حق تعالی بصورت ظهور و تجلی است اما نحوه ایجاد کثرت در فلسفه افلاطون بصورت بهره‌مندی از عالم مُثل می‌باشد.

۳. سفر سوم و سیر از مُثل به عالم محسوس

سفر سوم عرفانی از حق بسوی خلق و با حق است که سیری نزولی است. سالک در این مرحله، در مراتب افعال حق و در عوالم جبروت، ملکوت و ناسوت سیر میکند؛ یعنی ذات و لوازم این عوالم را مشاهده مینماید. این سفر که بالاترین درجات سفر کاملان محسوب میشود، در معیت حق، از حق و از مقام قاب قوسین (مقام اتحاد با حق) آغاز شده و به احدیت عین‌الجمع و مقام او ادنی (اوج محضر احدیت) که نهایت ولایت است، ختم میگردد (کاشی، ۱۳۸۰: ۳۲۲). سالک در این سفر از مقام جمع به مقام تفصیل تنزل میکند. مقام فصل از این منظر که سالک را قادر میسازد بین جمع و فرق، و وحدت و کثرت، جمع نماید، برتر از مقام جمع است. در مقام فرق، سالک میتواند هم حق خالق و هم حق مخلوق را ادا کند و هم قادر به رعایت ادب محضر الهی و التزام به مقام عبودیت خواهد بود (قیصری، ۱۳۷۶: ۵۷). در این سیر، سالک با نقش رسالت یا ارشاد خویش متوجه خلق شده و بر سالکان کوی حق به اندازه استعداد و توانشان، تجلی میکند (تلمسانی، ۱۳۹۲: ۱۰۲). سالک این سفر نه تنها میتواند تجلی حق را در خلق ببیند بلکه خلق را باقی به بقای حق

می‌یابد، نه حق حجاب شهود خلق میشود و نه خلق حجاب شهود حق (بلکه این حال محجوبان سفر اول و دوم است) و به این دلیل است که بسوی مردم تنزل میکند (قیصری، ۱۳۸۱: ۸۳). او وحدت را ظاهر در کثرت و کثرت را منطوی در غیب وحدت میبندد. درست در همینجاست که سالک به نهایت سفر سوم و مقام ولایت، تصرف و جمع میرسد (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۷: ۳۰۵).

سالک در انتهای سفر سوم به مقام خلیفه‌اللهی و قطب بودن بار می‌یابد (همانجا) و در عین ادراک شهودی حق، مأموریت خلافت الهی را نیز بر عهده میگیرد و با اذن الهی، به هدایت خلق مشغول میشود. این سالکان با کسب مقام جمع نه تنها به غایت قصوی رسیده‌اند، بلکه خودشان غایت قصوای آفرینش و تجلی عظیم حق برای خلق شده‌اند. کسی که جامه خلافت و قطبیت بر تن میکند مسلماً به مراتب و احوال همه موجودات از زمان تولد تا روز مرگ و قیامت آگاه است (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۲۵۴).

قیصری تمامی وجوه خلق را متوجه وجه خلیفه خدا میداند، زیرا چنین خلیفه‌یی فوق همه جهات است. چنین خلیفه‌یی فراتر از آنست که به فوقیت و تحتیت متصف گردد. همه جهات برای او خاضع و متوجه وجه باقی و ذات هادی اویند و به این دلیل است که خداوند فیض الهی را جز بر او افاضه نمیکند و از او بر همه موجودات سرازیر میشود. سالک در این مقام، بین عارف واصل و یک فرد عامی فرق نمیگذارد، زیرا هر دو را مظهر هویت الهیه

میبیند که به شئون حق اشتغال دارند (همانجا). در این مقام، اعضا و جوارح ادراکی و تحریکی میتوانند کار سایر اعضا و جوارح را انجام دهند (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۶۶۱).

عارف سفر سوم، با نفس رحمانی در تعین اول متحد میشود؛ به این علت در همه موجودات همچون نفس، سریان دارد. کسانی هم که مقام نهایشان تعیین ثانی است در تمام مراتب موجودات - از اعیان ثابتة آنها در تعیین ثانی گرفته تا عالم ماده - سریان دارند و همانگونه که در ولایت، نبوت و رسالتشان، وامدار حقیقت محمدیه هستند، در سریانشان نیز از مشکات ایشان بهره‌مندند (قیصری، ۱۳۷۶: ۱۰۲).

سفر سوم در فلسفه افلاطون از طریق دیالکتیک نزولی یا فرودآینده و روش تقسیم اتفاق می‌افتد که در آن رجوع از ایده یگانه بسمت ایده‌ها و سپس بسمت دگرگونیها صورت می‌پذیرد. بدین ترتیب، سالک افلاطونی درمی‌یابد که چگونه ایده یکتا بدون از دست دادن یکتایی خود، به صورتهای بسیار نمایان میشود. پس از اینکه روابط میان مثل شناخته شد و عقل به آن مبدأ واحد واصل گردید، سیر نزولی آغاز میشود. افلاطون به اصلی که مثل از آن نشئت گرفته‌اند توسل می‌جوید تا سیر نزولی را در مثالها تبیین کند. اینجا عقل از هیچ محسوسی استمداد نمی‌جوید، بلکه از صورتی مجرد به صورت دیگر می‌رود تا به نهایت مثل برسد (افلاطون، ۱۳۶۶: منون/ ۸۲). در روش تقسیم، جنس عام در نظر گرفته میشود تا با تقسیمات ثنایی به طبقات

محدودتر و سپس به انواع متمایز برسد. در نتیجه، کار اهل دیالکتیک یا فیلسوف، بررسی روابط میان مثالها و ملاحظه اینست که کدامیک از آنها با کدام قابل جمع است و کدام نیست. تقسیمهایی که افلاطون در آثارش انجام داده، گوشه‌هایی از همین کار را بنمایش می‌گذارند.

برای درک سفر سوم در تمثیل غار، استنباطی قویتر لازم است. فیلسوف سالک پس از مشاهده خورشید سیر نزولی خود را از مثل به محسوسات آغاز میکند. در این تمثیل پس از اینکه فیلسوف به مدخل غار رسید و حقایق را مشاهده کرد، به درون غار بازمیگردد. این بازگشت همراه با رنج است، چون سالک دوباره از روشنایی به تاریکی بازگشته و چشمانش قادر به مشاهده سایه‌ها نیست. او این رنج را بر خود هموار می‌سازد تا به هدفی که در سر دارد، جامه تحقق ببوشاند.

مقایسه

سفر سوم در هر دو اندیشه عرفانی و افلاطونی سیری نزولی از وحدت بسوی کثرت دارد. منظور از کثرت، کثرت عالم معقول و اسماء و صفات الهی و عوالم غیبی است. این سفر در عرفان اسلامی بر اساس نقش سالکی که به این مرتبه رسیده تبیین شده است. سفر سوم جایگاه ظهور انسان کامل است. انسان کامل در جهانبینی عارفان جایگاهی بسیار ویژه دارد، تا آنجا که او را در علم، قدرت، اراده و دیگر صفات، همچون حق میدانند؛ با این تمایز که انسان کامل به حق واجد چنین

شیء عن شیء و لا شأن عن شأن» است (جوادی
آملی، ۱۳۹۵: ۱۲۱).

سالک سفر چهارم هم میتواند به وضع احکام
ظاهری قالبی و باطنی قلبی پردازد و هم از
معارف حقیقی، بقدر عقول مردم، خبر دهد
(خمینی، ۱۳۷۲: ۲۰۷). علامه جوادی آملی طی
سفر چهارم را شایسته هر سالکی نمیداند و معتقد
است سالک باید دارای بینش عمیق باشد تا بتواند
شریعت را در خدمت طریقت قرار دهد و هر دو
را خادم حقیقت بگیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۹۷).

سیر نهایی در فلسفه افلاطون سفر در خلق
است که بسیار مورد تأکید بوده و افلاطون تمام
فلسفه خود را طراحی کرده تا به غایتی برسد که
برای این سفر در نظر گرفته شده است و آن
هدایت فردی و جمعی افراد جامعه است. وظیفه
فیلسوف افلاطونی در هدایت فردی اینست که
افراد جامعه را بسوی حقیقت دعوت کند. تمثیل
غار افلاطون بخوبی این معنا را افاده میکند. آنجا
که فیلسوف رنج بازگشت به غار را بجان میخورد تا
به هموعان خود خدمت کند و بگوید که در
رنجیر پندارهای خود اسیر هستند و آنچه بر دیوار
میبینند حقیقت نیست بلکه تنها سایه‌یی از حقیقت
است، قصد دارد آنها را از این اوهم خلاص کند
و بسوی آزادی و حقیقت هستی ارشاد نماید. با
توجه به سرنوشت سقراط، البته چنین تلاشی از
سوی زندانیان مورد توجه قرار نمیگیرد و آنها
فیلسوف سالک را مجازات میکنند، همچنانکه
سقراط مجازات شد.

در مورد هدایت جمعی، افلاطون کسی را

ویژگیهایی میشود و به مقام خلافة‌اللهی میرسد، اما
حق بذات خود چنین است. سالک در این سفر با
نگاهی حق‌بین، متوجه عوالم خلقی شده، قادر به
تصرف در آنها میشود و نسبت به آنها علم کامل
پیدا میکند و در آنها سریان می‌یابد. سفر سوم در
فلسفه افلاطون با روش تقسیم در دیالکتیک نزولی
تبیین میشود و در آن توجهی ویژه به شخص
سالک صورت نمیپذیرد. در تمثیل غار نیز این سفر
بصراحت بیان نشده و آن را از لابلائی سخنان
افلاطون میتوان استنباط کرد.

۴. سفر چهارم و سیر در خلق

سفر چهارم در عرفان اسلامی سفر از خلق بسوی
خلق با حق است. در این سفر سالک با اطلاع
کامل از امور تمام مخلوقات و با دید حق، در میان
خلق سیر میکند. سالک در سفر چهارم به تکمیل
جامعه انسانی میپردازد (قیصری ۱۳۷۶: ۹۹؛
جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۹۳). وجود حقانی سالک
عارف در این جایگاه، در خلال شهود جمال حق
در تمامی آفاق است. وی هم نسبت به منزلت
حقیقی مخلوقات در عالم ناسوت علم دارد و هم
از مسیر سلوک آنها بسوی عالمهای مافوق و نشئه
اعیان ثابته و جایگاه ازلیشان آگاه است. بهره سالک
در این سفر مقام نبوت تشریعی است و او
شایستگی هدایت مردم را دارد. وی به مقام انسان
کامل دست یافته و نقطه اقصای خلافت حظ و
بهره او خواهد شد. انسان کامل با توحید ناب
خویش، به اشیاء و اشخاص با نگرشی الهی و
آیاتی مینگرد، زیرا مستخلف‌عنه خدا «لایشغله

شایسته حکومت بر جامعه میدانند که اهل دیالکتیک و فیلسوف باشد. اوست که میتواند مدینه را بدرستی هدایت کند و به سعادت برساند. یکی از اهداف اصلی افلاطون در فلسفه‌اش، غایت سیاسی اوست و اینکه حاکم مدینه چه کسی میتواند باشد و چه مسیری را باید در زندگی بگذراند تا بتواند به این منصب دست یابد؟ نقش سیاسی فیلسوف و اینکه او سزاوار رهبری جامعه است در رساله‌های جمهوری و قوانین بتفصیل مورد بحث قرار گرفته است. حاکم جامعه افلاطونی حکیمی است که رهبری جامعه را بدست میگیرد، سیاست جامعه بدست او تدبیر میشود و به تربیت و ارشاد مردم میپردازد.

مقایسه

سفر چهارم در این دو نحوه تفکر سیری نزولی از کثرات عالم معقول و باطن به کثرات عالم محسوس است. این سفر در هر دو اندیشه اهمیت دارد. در عرفان اسلامی، سالک در این مرحله به مقام رسالت، نبوت و قطیبت رسیده که جایگاهی والا در مباحث دینی دارد. بحث ولی، پیر، شیخ و قطب در عرفان در عالم شهادت نیز مطرح میشود که همچون سفر سوم، اوج مباحث عرفانی است. در سفر سوم و چهارم بیش از آنکه نقش عوالم مطرح باشد، نقش انسان مطرح است. فیلسوف افلاطونی نیز قرار است حکومت مدینه فاضله را در دست بگیرد و فیلسوف-شاه شود. در این سفر بر سیر در خلق، هدایت و تربیت و ارشاد آنها بسیار تأکید شده است؛ البته با این

تفاوت که افلاطون به تربیت جسم و روح توأم اهمیت میداده و در رساله جمهوری شاهد برنامه‌های او برای تربیت بدنی و تعلیم علوم هستیم، درحالیکه عرفای مسلمان بیشتر به تربیت روحانی اهمیت داده و کمتر به بحث از تربیت جسمانی پرداخته‌اند. برنامه تربیتی اعم است از برنامه تربیتی عوام و خواص که هر یک برنامه‌ی مستقل میطلبند.

همچنین قابل ملاحظه است که در سنت عرفان اسلامی بر عنایت الهی و استعداد سالک بسیار تأکید شده است. در میان سالکین افرادی موفق به طی طریق میشوند که عنایت الهی شامل حال آنان شده باشد و خود نیز استعداد طی این مسیر دشوار را داشته باشند و در راه دستیابی به آن تلاش کنند و از خود شوق و اشتیاق نشان دهند. افلاطون برای آنان که به مرتبه دیالکتیک میرسند، خصایصی ویژه، از جمله حکمت، شجاعت، خویشتنداری و عدالت برمی‌شمارد، اما از عنایت سخن نمیگوید، چون این سنت نگاه دینی و مبتنی بر وحی به خداوند ندارد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در باب چیستی امر واحد و سفر معنوی بسوی آن و مقام و جایگاه مسافران این سفر، دو اندیشه افلاطونی و عرفان اسلامی شباهتها و تفاوت‌هایی با هم دارند. وجود تشابهات در مبانی، تطبیق سفر معنوی در اندیشه عارفان و افلاطون را امکانپذیر میکند و میتوان بین سفرهای چهارگانه عرفانی و سیر دیالکتیکی در

فلسفه افلاطون مطابقت برقرار کرد. اما نکات
مهمه این دو تفکر اهمیتی بسزا دارند که به
نهایت و غایتی کاملاً متفاوت منجر میگردند.

۱. عرفای مسلمان به دین و حیانی و توحیدی
باور دارند. آنان با استفاده از آموزه‌ها و منابع دینی
توانسته‌اند بسیار تفصیلتی و با غنایی بیشتر، از
سیر و سلوک روحانی در سفرهای چهارگانه
سخن بگویند، درحالیکه افلاطون بدنبال ارائه یک
نظام فلسفی است. او در نظر دارد هم حقیقت را
بشناسد و بشناساند و هم چاره‌ی برای امور
جامعه بشری بیابد. مثال خیر افلاطون معبود و
خدای قابل پرستش نیست، گرچه در تفاسیر الهی
از فلسفه او، شاهد آن هستیم که با تطبیق مثال
خیر بر حق تعالی، تلاش شده جنبه الهیتری به
فلسفه افلاطون بدهند.

۲. نقش تزکیه نفس و اندکاک منیت و انیت
- که از ملزومات اصلی سفر معنوی است - در
عرفان اسلامی شاخص بوده و اصلیتین رکن
سلوک سالک را تشکیل میدهد. عارف تا بدانجا
پیش میرود که با موت اختیاری، بکلی از این
جهان گسسته و به دار بقا ورود پیدا میکند. در
فلسفه افلاطون گرچه بر دوری از دنیا و
تعلقات آن اصرار شده، تا آنجا که در رساله
فایدون (۶۱) اشتیاق تمام بسوی مرگ از
مميزات فیلسوف شمرده میشود، اما این تأکید
و اصرار نسبت به عرفان اسلامی کمتر و
کم‌رنگتر است. عرفا بیشتر بر رسوخ فضایل
اخلاقی و زدودن رذائل اخلاقی تأکید دارند اما

افلاطون بیشتر بر معرفت، دانا شدن و تعقل
تأکید دارد و فضیلت را برابر با معرفت میدانند.

۳. در عرفان اسلامی همواره بر رابطه مرید و
مرادی تأکید، و توصیه شده است که کسی بدون
همراهی پیر و مرشد، سیر و سلوک نکند. مرشد
همان انسان کامل است که در علم و قدرت،
خلیفه الهی است و در ظاهر و باطن عوالم خلقی
سریان دارد و صاحب اراده و تصرف است. این
در حالی است که نقش فیلسوف در فلسفه
افلاطون نقش سیاسی و فیلسوف‌شاه شدن است
نه پیر طریقت بودن.

۴. نکته مهم دیگر زمان ارائه این اندیشه‌هاست.
افلاطون فیلسوف قرن چهارم قبل از میلاد است و
تفکرش دارای چنان قدرتی است که هنوز از
فلسفه‌های مطرح جهان، بویژه نزد فلاسفه
مسلمان، بشمار می‌آید. آراء افلاطون در مقایسه با
سیر معنوی عرفانی با ریزینی کمتری بیان شده
است، اما این از ارزش تفکر افلاطون نمیکاهد.
عرفان عملی از ابتدای ظهور اسلام رواج داشته
است، اما صورتبندی بحث سفرهای چهارگانه، در
قرن هفتم هجری قمری اتفاق افتاده که تقریباً برابر
با قرن سیزدهم میلادی است. بدین ترتیب، این دو
اندیشه حدود ۱۷ الی ۱۸ قرن با هم فاصله دارند.
این فاصله زمانی باعث شده عرفای مسلمان با
منابع غنیتری که در اختیار داشته‌اند، دست پُرتی
نسبت به افلاطون داشته و عمیقتر و ظریفتر به
بحث از خدا، عالم، انسان و سفرهای معنوی
پردازند.

پی‌نوشتها

۱. اعدادی که در ارجاع به آثار افلاطون ارائه شده به شماره فقرات رساله‌ها باز می‌گردد.
۲. قیصری از مرتبه اخفی صحبتی بمیان نیاورده است.
۳. در تمامی آثار افلاطون، بویژه آثار اولیه او که سقراط نقش اول را در آنها بر عهده دارد، بحث از طریق یک «ندانم‌گویی و تجاهل» آغاز میشود، سپس پرسش و پاسخ صورت می‌گیرد تا طرفین مناظره که اغلب دیدگاههایی متفاوت دارند، از طریق استدلالهای عقلی به غایت بحث که تعریف کلی است، دست یابند. این مناظرات عموماً بصورت مفهومی پیش میرود تا مثلاً تعریف کلی از مفهومی مثل عدالت ارائه شود.

منابع

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۷۰) شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم، تهران: امیرکبیر.
- ابن‌ترکه‌اصفهان، صائن‌الدین (۱۳۶۰) التمهید قواعد التوحید، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- افلاطون (۱۳۶۶) دوره کامل آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران: خوارزمی.
- برن، ژان (۱۳۶۳) افلاطون، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، تبریز: همادر.
- تلمسانی، عقیف‌الدین سلیمان (۱۳۹۲) شرح فصوص‌الحکم، تصحیح اکبر راشدی‌نیا، تهران: سخن.
- جامی، عبدالرحمن‌بن‌احمد (۱۳۹۳) نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۳) ریحی مختوم، ج ۱، قم: اسراء.
- (۱۳۸۶) سرچشمه اندیشه، ج ۳، قم: اسراء.
- (۱۳۸۹) مراحل اخلاق در قرآن، قم: اسراء.
- (۱۳۹۰) تفسیر موضوعی قرآن کریم (صورت و سیرت انسان در قرآن)، ج ۴، قم: اسراء.
- (۱۳۹۵) تسنیم؛ تفسیر قرآن کریم، ج ۳، قم: اسراء.
- حسن‌زاده کریم‌آبادی، داود (۱۳۹۰) «اسفار اربعه در عرفان اسلامی»، انوار معرفت، شماره ۲، ص ۴۰-۹.
- حیدری اردلان، سمیه (۱۳۸۹) تبیین تفسیر عرفانی نماز مطابق با اسفار اربعه از دیدگاه امام خمینی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۷۲) مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية، مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- رستگار، حمیدرضا (۱۳۹۷) سلوک عرفانی و غایت آن از دیدگاه علامه طباطبائی، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه ادیان و مذاهب.
- رفیعی قزوینی، سیدابوالحسن (۱۳۶۷) مجموعه رسائل و مقامات فلسفی، تصحیح غلامحسین رضائزاد، تهران: الزهرا.
- طوسی، نصیرالدین محمدبن محمد (۱۴۰۳ق) شرح الإشارات و التنبیها، قم: دفتر نشر کتاب.
- عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۷) درآمدی به نظام حکمت صدرایی، ج ۲، تهران: سمت.
- فرغانی، سعیدبن محمد (۱۳۷۹) مشارق الدراری، شرح تائیه ابن‌فارض، تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- قمشه‌ای، محمدرضا (۱۳۹۴) مجموعه آثار حکیم صهبا، عارف الهی آقامحمدرضا قمشه‌ای، تصحیح حامد ناجی‌اصفهان. تهران: آیت اشراق.

- قیصری، شرف‌الدین داود بن محمود (۱۳۷۶) شرح بر تائیه ابن فرض، تهران: میراث مکتوب.
- (۱۳۸۱) رسائل قیصری، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- (۱۳۸۶) شرح فصوص الحکم، بکوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- (۱۳۹۴) شرح فصوص الحکم ابن عربی، تهران: مولی.
- غفاری، ابوالحسن (۱۳۹۶) «بررسی و تحلیل نتایج اخلاقی تمثیل غار در اندیشه افلاطون»، انسان‌پژوهی دینی، شماره ۳۸، ص ۱۴۲-۱۲۷.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۶۸) تاریخ فلسفه، ج ۱: یونان و روم، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبیوی، تهران: علمی و فرهنگی.
- کاشی، عبدالرزاق بن جلال‌الدین (۱۳۷۰) شرح فصوص الحکم، قم: بیدار.
- (۱۳۸۰) لطائف الاعلام فی اشارات اهل الالهام، تهران: میراث مکتوب.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی