

حکومت و سیاست در تفکر الهی افلاطون

حسین غفاری

چکیده

این مقاله به عنوان آخرین بخش در شناسایی فلسفه الهی افلاطون، در صدد آنست که نشان دهد فلسفه سیاست در افلاطون بیش از هر نظام فلسفی در عالم، و هماهنگ با تفکر معنوی شیعی، با الوهیت و معنویت آمیخته است.

ابتدا معرفی بسیار اجمالی از نظام معنوی امامت در تفکر شیعی به عمل آمده و سپس با بیان نصوص متعدد از افلاطون در صدد ایضاح این نکته است که در افلاطون تنها کسانی که با تهذیب نفس، و پالایش درون از کلیه آلودگی‌های طبیعی و نفسانی، توانسته‌اند به مشاهده حقایق معنوی عالم و در رأس همه آنها "مبدأ اعلی" یا "اصل خیر" نائل شوند قادر و صالح برای اداره نظام امور اجتماعی خواهند داشت که در رأس برنامه‌های هر نظام اجتماعی از نظر افلاطون فراهم آوردن زمینه‌های عینی مناسب برای رشد معنوی و تربیت اخلاقی و روحی افراد آن جامعه است.

و در پایان با اشاره به آرای حکیمان برجسته الهی در عالم اسلامی مانند فارابی، ابن سینا و شیخ اشراق به هماهنگی آراء آنها با تفکر معنوی افلاطون در باب سیاست و حکومت اشاره شده است.

نظام افلاطونی در بیان نگارنده به چه معناست؟ البته در اینجا نه خوانندگان این مقاله انتظار ورود به یک مبحث بنیادین در فلسفه سیاسی را دارند و نه وضع این مقال اجازه چنین بحث مبسوطی را می‌دهد، ولی همینقدر که مقصود خود را روشن ادا کرده باشیم به تفاوت میان حکومت‌های به اصطلاح «تئوکراسی»، و الهی با مبنای خاص افلاطون و فلسفه شیعی اشاره می‌شود. از یک حکومت الهی یا دینی می‌توان چنین تعلق داشت: نظامی سیاسی که مبتنی بر آموزه‌های خاص دینی و ارزشی، فردی و اجتماعی در یک مکتب خاص معنوی و دینی شکل گرفته باشد و هدف خود را اجرای آن آموزه‌ها قرار دهد این حکومت می‌تواند توسط نمایندگان مستقیم مذهبی و یا توسط مؤمنانی که به آن مکتب اعتقاد دارند اداره شوند. چنین نظامی را در اصطلاح حکومت دینی و نظام «تئوکراسی» گویند. به این معنا هم مسیحیت در تاریخ خود دارای حکومت دینی بوده و هم اسلام سنی مذهب از همان آغاز تاریخ خود که با رحلت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه و آله شکل گرفت دارای حکومت خلفا و سپس نظام‌های مختلف خلافت بنی‌امیه، بنی‌عباس و... بود. یک نگاه

«حکومت و سیاست» محوری است که در معدودی از فلسفه‌های الهی عالم یافت می‌شود که از این موضوع نیز در انطباق با فلسفه افلاطون می‌توان سخن گفت. شاید در بادی امر عجیب بنماید که چگونه از این موضوع به عنوان یکی از ویژگی‌های فلسفه الهی نام می‌بریم. حقیقت این است که این ویژگی انحصاراً در فلسفه افلاطون و در فلسفه اسلامی شیعی به چشم می‌خورد و لاغیر. در مورد افلاطون به نظر نمی‌رسد کسی نام وی را شنیده باشد و از نظریه وی درباره حکومت حکیمان بی‌اطلاع باشد. یا باید پادشاهان حکیم شوند و یا فیلسوفان پادشاه. ولی مسئله این است که اگر این نظریه به معنای حکومت ارزشی و به اصطلاح ایدئولوژیک باشد در این صورت کم نیستند نظام‌های دینی که قائل به برقراری یک حکومت دینی هستند. حکومت الهی و یا حکومت از جانب خدا، نظریه‌ای است که در قرون وسطای مسیحی دارای سابقه‌ای طولانی است همانطور که در جهان اسلام نیز تا قبل از سقوط قسطنطنیه، و برچیده شدن حکومت عثمانی نظام خلافت در جهان اسلام براساس همین عنوان حکومت می‌کرد. پس وجه اختصاص این نظریه در فلسفه شیعی و

اسلامی باشند اختلافی دارد؟ (چه شیعه و چه سنی.) و نیز چه کسی است که حتی در اینکه حاکمان اسلامی بهتر است و یا باید با تقواترین افراد جامعه بوده باشند، اختلافی داشته باشد؟ پس اگر چنین است حداقل در زمان غیبت امام عصر از نظر شیعه، تفاوت اصولی میان نظریه حکومت شیعی و سنی باقی نمی ماند. آری اختلافات فقهی هست، ولی این اختلافات مگر میان مذاهب فرعی هر دو طایفه نیست؟

امامت از نظر شیعه

گرچه نگارنده به ناکافی بودن بحث اجمالی در این مسئله واقف است ولی همانطور که عرض شد چاره‌ای جز اجمال‌گویی نیست و لذا می‌گوییم که تفاوت میان این دو دیدگاه اساسی‌تر از آن است که برخی تصور می‌کنند. مسئله امامت در فرهنگ شیعی یک طرز تلقی راجع به ماهیت نظام حکومت و هدایت اجتماعی است. مسئله درباره معیار حقیقی و ثبوتی لازم برای سپردن قدرت اجتماعی است؟ سایر مباحث مثل نص یا انتخاب و غیره جنبه دلالتی و اماره است و نه بیانگر واقعیت و ماهیت مسئله. مسئله حتی مربوط به جنبه تاریخی و پس از رحلت

اجمالی به تفاوت میان تلقی شیعی از حکومت و تلقی اهل جماعت این نظریه را روشن می‌کند. شاید در پاسخ تفاوت میان این دو برداشت از حکومت چنین پاسخ دهند که شیعه در انتخاب خلیفه و امام به «نص» و اهل جماعت به شورا یا انتخاب مردم و... قائلند. و سپس وارد بحثهای کلام ثقلی مربوط به اثبات نظریه «نص» و یا عکس آن شوند. البته این پاسخ به یک وجه و از یک منظر بیرونی و سطحی درست است ولی در واقع پرسش هنوز بدون پاسخ مانده است. زیرا می‌توان پرسید که آیا «نص» در نظریه شیعه جز تعیین مصداق کارکرد دیگری دارد یا نه؟ و همینطور ادامه داد که آیا این تعیین مصداق یک امر تعبدی بوده یا دارای مبناست؟ همینطور می‌توان پرسید که آیا مقصود از این تعیین مصداق آیا جز انتخاب آشناترین افراد به نظام حکم و شریعت و مسائل دینی بوده است! و اگر چنین است صرفنظر از بحث تاریخی گذشته مربوط به مقایسه میان ائمه معصومین و خلفا، آیا در زمانهای بعدی مثلاً می‌توان به تفاوت اصولی میان نظریه حکومت در اهل سنت و شیعه قائل شد. زیرا چه کسی در اینکه حاکم اسلامی بهتر است و یا باید آگاه‌ترین افراد به نظام حکم و تعالیم

پیامبر اکرم نمی‌باشد. بلکه در خود پیامبر این سؤال است. شأن پیامبری پیامبر محفوظ، ولی پیامبر به چه ملاکی شأن حکومت بر افراد و بر جامعه را دارد. البته طبیعی است که یک امت و یک قوم پیامبر خود را محبوب‌ترین شخصیت اجتماعی خود تلقی کنند ولی این مسئله حداکثر ملاک مشروعیت^(۱) حکومت است نه صلاحیت آن. و میان این دو معنا تفاوت بسیار است. زیرا مردم در هر زمانی می‌توانند به هر دلیلی به هر شخصیت یا گروهی رأی داده و به وی متمایل باشند و البته این شرط ضروری برای یک حکومت مطلوب و محبوب است. ولی آیا این تمایل و گرایش سبب ایجاد صلاحیت در فرد مورد نظر شده و به او این حق را می‌بخشد که در اموال و نفوس و سرنوشت سیاسی و اجتماعی مردم دخالت کند. دامنه بحث بسیار است حتی تا بدانجا که در فلسفه‌های سیاسی معاصر محور بحث از چه کسی باید حکومت کند به این که حکومت مطلوب چگونه باید باشد منتقل شده است، ولی بحث ما فعلاً محدود به حقیقت مورد نظر در عالم تشیع است.

از نظر شیعه پیامبر علاوه بر شأن نبوت دارای شأن امامت است و امام یعنی «انسان

کامل» و انسان کامل کسی است که به عالی‌ترین درجات تکاملی انسان نائل شده به گونه‌ای که بینش و دانش او درباب حقیقت امور دگرگون شده است و این دید درباره پیامبر اکرم، همان است که خداوند متعال می‌فرماید: «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» و در غیر این صورت این جمله فاقد معنای حقیقی و دقیق خواهد بود. بنابراین از دیدگاه تشیع، امام یعنی کسی که تکویناً صلاحیت تشخیص مصالح و مفاسد فرد و جامعه را داشته باشد. و بالاتر از آن خود به لحاظ وجودی آن چنان قله‌های کمال را پیموده باشد که مطلوب فطری و الگوی طبیعی همه انسانها باشد به طوری که هیچ‌کس نسبت به افعال و رفتار وی خرده‌گیری نتواند نمود. در این دیدگاه هرگاه حکومت توسط شخص غیرکامل تشکیل شود دیر یا زود از مجرا و مسیر الهی خارج شده و هواهای نفسانی سرنوشت حاکم و اطرافیان وی را رقم خواهند زد و در این صورت البته حکومت را باید از بیرون و با تمهیدات بیرونی به حد امکان، اصلاح و هدایت نمود، - همین وضعی که فلسفه‌های سیاسی جدید در صدد طراحی و اجرای آن هستند - به هرحال با این دیدگاه از نظر

«شفا»^(۲) و فارابی در «آراء اهل المدینه الفاضله»^(۳) و شیخ اشراق در مقدمه «حکمة الاشراق»^(۴) آورده‌اند جملگی دالّ بر همین است و این معنا [با همین خصوصیتی که ذکر شد یعنی اینکه ملاک حکومت را صرف نظر از اطلاع و آگاهی از مکتب، ولایت باطنی و نیل به کمال انسانی دانستن] تا جایی که تکرارنده اطلاع دارد در میان ادیان و مذاهب از خصوصیات منحصر به فرد مکتب تشیع است و لاغیر، و اما در میان فلاسفه نیز این افتخار تنها از آن افلاطون است که حکومت حق و شایسته تبعیت در عالم انسانی را تنها از آن عارفِ واصل و انسانی کامل می‌داند و عنقریب خواهیم گفت که اگر افلاطون سخن از فلسفه و فیلسوف می‌گوید منظوری جز عارف بالله که به مقام شهود حقایق با چشم باطن نائل شده است نمی‌باشد.

در همین جا، بجاست که به یک محور دیگر در فلسفه افلاطون که تنها پاره‌ای از فلسفه‌های الهی از آن بهره‌مندند اشاره شود و آن نقش عنصر تهذیب نفس و اشراقی بودن فلسفه افلاطون است. منظور از اشراقی بودن یک فلسفه در اصطلاح آن است که علاوه بر تبعیت از نظام بحث برهانی که مشترک میان

تشیع وجود امام همچون وجود پیامبر ضروری است بلکه ضرورت وجود پیامبر فقط در بخشی از وظایف پیامبری است و در بخش عمده خود پیامبر نیز همان امام است. یعنی هدایتگر نفوس انسانی فرداً و مجتمعاً به کمالات آنها «و جَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا». با این دید، به لحاظ مصداقی شیعه امامت را بنابه نصوص وارده از پیامبر اکرم و امامان، یکی پس از دیگری تا دوازده امام ثابت می‌کند. و فلسفه غیبت نیز خود در بردارنده دنیایی از حکمتها و آموزه‌های بلند معنوی و اجتماعی است. ولی در هر حال سایر حکومتهایی که در عالم تشیع به نام حکومت اسلامی شکل می‌گیرد، مادام که حاکم خود به قله‌های رفیع کمال معنوی نائل نگردد تنها در حد حکومت فقهی مصطلح بوده و البته ارزش خود را از نظر تحقق ارزشهای نظام اسلامی داراست ولی همواره تمایز خود را نیز با حکومت امام معصوم و یا فقیهی که به کمال انسانی نائل شده باشد دارا خواهد بود.

به هر حال این تعلق از حکومت نزد فیلسوفان بزرگ عالم اسلام مانند ابن سینا و فارابی و حکیم سهروردی کاملاً شناخته شده است و آنچه که ابن سینا در مقاله عاشر

همه انواع فلسفه است، در این فلسفه به یک منبع اساسی دیگر برای نیل به حقایق اشیاء، استناد گردیده و مورد استفاده قرار می‌گیرد و آن دریافت شهودی و باطنی حقایق است که نه از طریق تشکیل قیاسات برهانی و چینش مفاهیم نظری در کنار یکدیگر، که از طریق زدودن زنگار از آئینه دل و صیقل دادن باطن روح آدمی است که سبب تجلی حقایق وجود در لوح باطن آدمی گردیده و انسان به واسطه ارتقاء وجودی به مشاهده حقیقت وجود و مراتب آن نائل آمده و از آن طریق با کل نظام هستی متحد می‌گردد. راه زدودن این زنگارها هم از طریق عمل صالح و خودداری از افراط و تفریط در عمل و رسیدن به نهایت اعتدال وجودی یا به تعبیری به فعلیت درآوردن فطرت حقیقی انسان و گوهر شریف وجودی وی می‌باشد. آنگاه که صرفاً همین طریق، راه دستیابی به حقایق تلقی شود مشرب عرفان یا تصوف، لقب می‌گیرد و چون با استعانت از قوای نظری نیز توأم گردد به حکمت اشراق موسوم و در عرف متأخرین از حکمای الهی به حکمت متعالیه شناخته می‌شود. فلسفه افلاطون در تاریخ حکمت، نه تنها یکی از وجوه بارز حکمت اشراقی است، بلکه به

تعبیری می‌توان افلاطون را بنیانگذار و مؤسس حکمت اشراقی تلقی نمود. در عباراتی که ذیلاً از وی نقل می‌شود این هر دو جهت را مدنظر قرار داده‌ایم. افلاطون در کتاب پنجم جمهوری درباره حکومت فلاسفه می‌نویسد:

«گفتم: ای "گلاوکن" عزیزم مفاسدی که شهرها را تباه می‌کند بلکه به عقیده من به طور کلی مفاسد نوع بشر، هرگز نقصان نخواهد یافت مگر آنکه در شهرها فلاسفه پادشاه شوند یا آنانکه هم‌اکنون عنوان پادشاهی و سلطنت دارند به راستی و جدّاً در سلک فلاسفه درآیند و نیروی سیاسی با حکمت، توأمأ در فرد واحد جمع شود و از طرفی هم به موجب قانون سختی، کسانی که منحصرأ یکی از این دو رشته را تعقیب می‌کنند از دخالت در امور ممنوع گردند»^(۵)

در اواخر همین کتاب پنجم، اشاره مختصری در معرفی فیلسوف به عمل می‌آورد:

«... گفتم پس درباره آنها که چیزهای زیبای عالم کثرت را می‌بینند ولی زیبایی مطلق را مشاهده نمی‌کنند و از فهم بیان دیگران هم که می‌خواهند آنان را به درک زیبایی مجرد هدایت کنند عاجزند و یا

پوشیم، خاصه با علم به اینکه اینها از حیث تجربه و هر نوع حُسن دیگر هم چیزی از آن دسته کم ندارند؟

سپس افلاطون به ذکر خصوصیات نفوس طالب حکمت می پردازد.

«... اول باید قبول کنیم که نفوس حکمت دوست همواره عاشق علمند زیرا به وسیله علم است که می توانند شمه‌ای از وجود حقیقی را که از دستبرد کون و فساد مصون است درک کنند... اکنون صفت دیگری از آنان ذکر می کنیم... آن صفت راستی است و اراده انسان به اینکه هرگز دروغ را دانسته نپذیرد بلکه از آن بیزار و عاشق راستی باشد... بنابراین کسی که حقیقتاً عاشق علم است باید از همان آغاز طفولیت به تمام قوا جوایای راستی مطلق باشد... گفتم پس هر کسی که نسبت به علم و دانش علاقمند شده باشد آرزویی جز درک لذت روحی ندارد و از آرزوهای جسمانی فارغ است ولی این وصف کسی است که فیلسوف حقیقی باشد نه کسی که تظاهر به حکمت می کند... گفتم فیلسوف حقیقی خویشتن دار است و از هرگونه حرص و آز آزاد، زیرا موجباتی که دیگران را به

کسانی که اعمال عادلانه را در عالم کثرت ملاحظه می کنند ولی عدل مطلق را مشاهده نمی نمایند و قس علیهذا باید چنین گوئیم که معتقدات اینان پندار است و بس و علم به موضوع ندارند. اما درباره آنانکه ناظر به حقایق ابدی و لایستغیرند چه باید گفت؟ آیا نه این است که اینان از پندار گذشته و به علم رسیده اند؟ گفت این نیز قهری است... اما آنهایی که علاقه به وجود حقیقی دارند فیلسوفند نه اهل پندار» (فقره ۴۸۰).

افلاطون کتاب ششم جمهوری را با توصیف خصوصیات فیلسوف و تمایز وی از دیگران آغاز می کند...

«... گفتم کسانی که از درک وجود حقیقی محرومند نمی توانند احکام زیبایی و عدل و نیکی را چنانکه در این عالم تحقق پذیر است دریابند، زیرا نه در باطن خود ملاک و نموداری برای پی بردن به آن احکام دارند و نه حقیقت مطلق را مشاهده می توانند کرد... حال به نظر تو آیا این اشخاص بر کوران رجحان دارند؟ گفت نه به راستی اینان بر کوران چندان رجحانی ندارند. گفتم آیا شایسته است که ما اینها را به زمامداری شهر برگزینیم و از آن کسانی که به حقیقت وجود پی برده اند چشم

کسب ثروت و تجمل وادار می کند در او تأثیر ندارد و طلب این چیزها با روحیه او سازگاری ندارد... گفتم نکته دیگر اینکه، فیلسوف از هرگونه دنائت طبع مبراست زیرا چگونه ممکن است که پستی طبع با روح انسانی سازگار باشد و حال آنکه روح را همواره آهنگ وصول به حقایق مطلق و کلی بشری و الهی است... گفتم پس چنین کسی مرگ را امری موحش نمی داند... گفتم نیز باید ملاحظه نمایی که آیا شخص از آغاز طفولیت عادل و سازگار بوده است یا متعدی و سرکش؟ از نکته دیگر نباید غفلت کرد و آن میزان فهم شخص است یعنی تشخیص اینکه وی تیز فهم است یا کودن... گفتم این را هم می توان گفت که نفسی که مهذب و آراسته نباشد طبعاً از صفت اعتدال هم بی بهره است... گفتم حال بگو ببینم پیشه ای که اشتغال به آن مستلزم داشتن حافظه خوب و سرعت فهم و علو همت و حسن سیرت و علاقه به راستی و عدالت و شجاعت و اعتدال باشد آیا می توان نسبت به آن هیچ گونه ایراد نمود... گفتم پس آیا تو حاضر نخواهی بود که زمامداری شهر را منحصرأ به اینگونه

مردم که از حیث تربیت و تجربه به درجه کمال رسیده باشند واگذار کنی؟»^(۱)
در کتاب چهارم قوانین، افلاطون، از قول «آنتی» داستانی درباره زندگی آدمیان در دورانی که تحت حکومت خدایی «کرونوس» به سر می بردند نقل می کند که طبق آن اسطوره، «کرونوس» چون به ضعف آدمیان در اداره امور خودشان واقف بود یک موجود نیمه خدایی از نوع «دمون»ها را برای هدایت و اداره امور آنها برگزیده بود در آن زمان آدمیان در سعادت کامل بودند و همه ما محتاج آنان خودبه خود فراهم می شد، قانون و عدالت حاکم بود و نزاع و نبرد در میان نبود. سپس افلاطون چنین نتیجه گیری می کند

«... حقیقتی که در این داستان نهفته این است که اگر زمام حکومت جامعه به دست خدایی نباشد، بلکه انسانی فانی بر آن فرمان براند، درد و رنج آن جامعه هرگز پایان نخواهد یافت. این داستان به ما یاد می دهد که باید زندگی مردمان دوران «کرونوس» را سرمشق خود سازیم و آن عنصر ابدی و خدایی را که در ما نهفته است رهبر خود قرار دهیم و اداره امور خانه و جامعه خود را به دست آن بسپاریم و تنها فرمان

خرد را در مقام قانون بنشانیم. زیرا آنجا که یک فرد یا یک الگاری یا یک دموکراسی، که درونی آکنده از شهوت و هوس دارد و یگانه آرزویش ارضاء آن شهوت و هوس است و بدین جهت روز به روز خالی تر و بیمارتر می شود، زمام حکومت بر جامعه یا فردی را به دست میبرد، قوانین پایمال می شوند و راه‌هایی از هر سو مسدود می‌گردد...»^(۷).

در کتاب نهم جمهوری، در مقایسه افرادی که تابع قوای مختلف نفسانی خود هستند می‌گوید:

«... حال اگر بخواهیم این افراد را نیز تابع اصولی نظیر آنکه بر انسان شریف حاکم است بنماییم باید آنان را وادار کنیم که از هر حیث مطیع انسان شریف شوند زیرا نیروی الهی بر نفس وی حکومت می‌کند. اما اینجا برخلاف عقیده «تراسیماکوس» که می‌گفت در مورد اتباع، اطاعت عبارت از عمل به زیان خویش است. ما چنین عقیده داریم که برای انسان هیچ چیز سودمندتر از آن نیست که بنده نفس ربّانی و حکیم شود خواه مولای وی درون او جای داشته باشد که این البته بهتر است، خواه از بیرون بر وی حکومت کند تا بدین طریق نفوس همه تابع اصل واحد گردند و تا حدّ

امکان همه دوست و قرین یکدیگر گردند. گفت راست است. گفتم قانون نیز که از همه افراد شهر یکسان حمایت می‌کند به طور وضوح هدفش همین است. قیومت اطفال نیز برای همین منظور است زیرا ما کودکان را زیر فرمان خود نگاه می‌داریم تا وقتی که در نفس آنان حکومتی ثابت نظیر حکومت شهر برقرار کنیم یعنی پس از آن که جزء شریف نفس آنان را به واسطه جزء شریف نفس خویش پرورش دادیم در درون آنها قیوم و سرپرستی نظیر آنکه خود داشتیم مستقر می‌کنیم و آنگاه کودکان را آزاد می‌گذاریم... گفتم پس انسان خردمند در همه عمر رفتار خود را وقف رسیدن به این هدف می‌نماید. اول علمی را که موجب ارتقاء روح بدین مقام توانند شد تجلیل می‌کند و علوم دیگر را خوار می‌شمارد. گفت البته. گفتم سپس درباب تندرستی و تغذیه جسم هم زمام اختیار خود را به دست خواهشهای حیوانی و نامعقول نخواهد سپرد. تحصیل قدرت و صحت و زیبایی را هدف خود قرار نخواهد داد مگر آنکه به واسطه این صفات صاحب اعتدال تواند شد و اگر همواره طالب تعادل جسم است

هدف در پرتو یک برنامه عملی که از آن به تهذیب نفس یاد می‌کنند متحقق می‌شود و اکنون جملاتی دیگر از افلاطون در توضیح این برنامه عملی و نیز بر اینکه فلسفه افلاطون، یک حکمت اشراقی و سیر وجودی است.

«... خدا می‌داند که فکر من درست است یا نه، اما آنچه من تصور می‌کنم این است که اصل خیر در منتهی‌الیه عالم معقولات جای دارد و آن را به زحمت می‌توان دید. اما اگر شخص آن را مشاهده کند به ناچار اذعان خواهد نمود که منشأ کل خوبی و زیبایی همان است، و در جهان مرئی آفریننده روشنایی و کانون نور جز آن نیست و در عالم معقولات نیز منبع حقیقت و عقل همان است و اگر انسان بخواهد خواه در زندگی خصوصی خواه در زندگی عمومی به حکم عقل رفتار کند باید به آن اصل تشبث جوید... گفتم اما این مباحثه بر ما معلوم کرد که هرکس در نفس خویش قوه ادراک و واسطه استفاده از آن را دارد و همانطور که توجه چشم از تاریکی به سوی روشنایی مستلزم توجه تمام بدن به همان سمت بود، همچنان انصراف قوه و واسطه ادراک از مشاهده

این نیست مگر به خاطر تعادل روح. گفت آری کسی که حقیقتاً صاحب فرهنگ باشد هدفش همین خواهد بود گفتم از همین قرار وی در کسب ثروت نیز نظم و اعتدال را رعایت خواهد کرد... گفتم آری وی چشم به حکومتی که در درون خود برقرار کرده خواهد دوخت و مراقبت خواهد نمود که مبادا بر اثر افراط در ثروت یا فقر اساس آن را مختل سازد و با منتهای قوا کوشش خواهد کرد که خرج و دخلش تابع این قاعده باشد... گفتم افتخارات را نیز از همین نظر تلقی خواهد کرد. آنهایی را که برای تهذیب نفس خویش سودمند بداند با کمال رغبت می‌پذیرد و از آن بهره‌مند می‌گردد اما آنهایی که ممکن است موجب پریشانی روح او شوند چه در زندگی خصوصی و چه عمومی از آنها می‌گریزد...»^(۸)

دیدیم که در افلاطون حکومت، یعنی حاکمیت نفس ربّانی و حکیم بر نفوس ناقص و تربیت نشده، خواه این نفس ربّانی جزء درونی انسان باشد که حاکمیت او موجب کمال فردی است و خواه در بیرون از فرد و در جامعه باشد که سبب هدایت اجتماع به کمال حقیقی خود می‌شود. و دیدیم که این

همان خوبی حقیقت را ادراک می نمودند...»^(۹).

افلاطون نظر خود را درباره علوم بشری و نسبت آن با علمی که انسان حقیقت اشیاء را بی واسطه مفاهیم مشاهده می کند ابتدا در آخر کتاب ششم جمهوری تحت عنوان «تمثیل خط» و سپس در اوایل کتاب هفتم در طی یک تمثیل فوق العاده عالی به عنوان «تمثیل غار» بیان می کند. در تمثیل خط ابتدا خطی را فرض می کند که نماینده کل دانش های بشری است. سپس با تقسیم آن به دو قسمت، نیمه پایین خط را مربوط به علوم محسوسات دانسته و آنها را نیز خود به دو قسمت تقسیم می کند که یکی ظن محض و گمان صرف است (به یونانی «آیکازیا» و یا همان images) و دیگری نوعی عقیده و باور (belife) که متعلقات عینی آنها هم یکی امور اعتباری و خیالی و احساسی، و دیگری اعیان اشیاء طبیعی و متعلقات حواس است، سپس به نیمه بالای خط می پردازد که نیمه معقولات است و اولین مرتبه آن را علوم عقلی نظری محض مانند ریاضیات می داند که اینها را مربوط به قوه فاهمه معرفی می کند (به یونانی «دایانویا» understanding) و سپس از مرحله نهایی معرفت یاد می کند که آن طبقه

محسوسات فانی نیز مستلزم انصراف نفس است از عالم کون و فساد، تا آنگاه که نفس، مشاهده وجود باقی و تابش نور آن را تحمل تواند کرد و این همان است که ما آن را «خیره» نام نهادیم. گفتم تربیت وسیله انجام همین منظور است یعنی فنی است که به واسطه آن این تغییر سمت در نفس انسانی به آسانترین و مؤثرترین وجه حاصل می گردد، پس کار تربیت این نیست که قوه بینایی را در عضو مخصوص آن قرار دهد زیرا این عضو قبلاً دارای آن قوه هست منتهی جهت توجه آن خطاست یعنی نظر آن معطوف به سمتی که باید باشد نیست و کار تربیت اصلاح همین عیب است... گفتم این تمایلات نفسانی عَرْضی است و گویی قطعاتی است از سرب که نیروی شهوت و حرص آن را برای درک لذات جسمانی به نفس انسان آویخته و به وسیله آن نظر نفس را متوجه به عالم سفلی گردانیده است، حال چنین فرض کن که این تمایلات را از اوان طفولیت از طبیعت انسان قطع می نمودند به طوری که نفس از آن قیود آزاد و به مشاهده حقیقت متوجه می گردید در آن صورت همان نفوسی که امروز ناظر اشیاء مورد علاقه فعلی خود می باشند آنگاه به

دوم معقولات است که نسبت آن به طبقه پایینی مانند نسبت اصل به فرع و شخص به سایه می‌باشد. متعلقات این مرتبه که همان ذوات معقول و حقایق مطلق هستند که در اصطلاح یونانی «آرخای» یا مبادی و یا «نوس» (Nous) نامیده می‌شوند و از لحاظ ادراکی «نوئزیس» (Noesis) نامیده می‌شوند. روش ادراک این مرحله از حقیقت به کلی متفاوت با مراتب پایینتر از خود است و همان معنای خاص «دیالک تیک» در افلاطون است که یک سیر وجودی و امر شهودی است که در آخرین مرحله ارتقا انسانی برای وی حاصل می‌شود

«...گفتم ملاحظه کن که منظور من از طبقه دوم معقولات چیست. و آن معقولاتی است که عقل صرفاً به یاری قوه «دیالک تیک»^(۱۰) درک می‌کند، در اینجا عقل فرضیه را به جای اصل تلقی نمی‌نماید، بلکه همان که هست می‌داند یعنی متذکر است که فرضیات فقط مدارج و تکیه‌گاههایی هستند که در راه صعود به اصل کل باید از آن استمداد کرد. اما آن اصل، دیگر فرضیه نمی‌پذیرد و آنگاه که عقل به آن واصل گردید سیر نزولی آغاز می‌کند یعنی به آنچه از آن اصل ناشی

گردیده توسل می‌جوید تا سیر نزولی خود را به پایان رساند. اینجا عقل از هیچ وسیله محسوسی استمداد نمی‌جوید بلکه سیر آن عبارتست از نزول از یک صورت مجرد به صورت مجرد دیگر و انتهای سیر نیز همان صور و مُثُل است. گفت فهمیدم اما نه به طور کافی، زیرا به نظر من این مبحث دشواری است. آنچه من درک کردم از این قرار است که: تو می‌خواهی ثابت نمایی که علمی که انسان به مدد قوه «دیالک تیک» به وجود و معقولات پیدا می‌کند، روشن‌تر از علمی است که از راه فنون و هنرها به دست می‌آید زیرا فنون فرضیاتی را به جای اصل تلقی می‌کنند... و حال آنکه ادراک موضوع فقط از طریق توجه به اصل ممکن است، به نظر من تو دانشی که علمای هندسه و سایر علمای نظیر آنها کسب می‌کنند، ادراک و علم تلقی نمی‌کنی بلکه آگاهی نظری^(۱۱) می‌دانی و آگاهی نظری را واسطه میان حدس^(۱۲) و ادراک^(۱۳) می‌پنداری. گفتم بس‌سیار خوب فهمیدی»^(۱۴)

در کتاب هفتم مطلب حتی از این هم روشنتر بیان شده است

«...گفتم ای "گلاوکن" عزیز با همه حسن

بگویند آن را از دهان من شنیده یا از دیگران آموخته و یا خود به تحصیل آن نائل گردیده‌اند، فاش می‌گویم که آنان، بنا به عقیده‌ای که من درباره فلسفه دارم، از فلسفه کوچکترین خبری ندارند. در مورد آن مطالب اصلی هیچ‌گونه نوشته‌ای از من به وجود نیامده و در آینده نیز وجود پیدا نخواهد کرد، زیرا آن مطالب مانند دیگر مطالب علمی نیست که به وسیله اصطلاحات و الفاظ عادی بتوان تشریح و بیان نمود بلکه فقط در نتیجه بحث و مذاکره متوالی درباره آنها و در پرتو همکاری درونی و معنوی، یکباره آن ایده، مانند آتشی که از جرقه‌ای پدیدار شود، در درون آدمی روشن می‌گردد و آنگاه راه خود را باز می‌کند و توسعه می‌یابد»^(۱۶).

آری اکنون می‌توان دریافت که منظور افلاطون از فلسفه، و از مطلب اصلی آن، چیست؟ قصد افلاطون انکار نوشته‌های خود که به شکل محاورات گوناگون نگاشته است نمی‌باشد. اینها فقط منبّه و مذکر هستند به فلسفه و نه حقیقت فلسفه، به همین جهت در بسیاری از آنها حتی پاسخ سئوالات مطروحه به روشنی داده نشد. و یا اصلاً داده

نیتی که من به تو دارم تو دیگر بیش از این نمی‌توانی در این باره با من بیایی، اکنون دیگر موضوع مشاهده «شیخ خیر» نیست بلکه مقام مشاهده خیر فی نفسه است یا لااقل مشاهده آن چیزی که به نظر من عنوان خیر مطلق بر آن صادق است... گفتم این را هم می‌توان تصدیق کرد که نفس انسانی تنها به وسیله «دیالک تیک» می‌تواند به مشاهده خیر مطلق راه یابد، و آن هم در صورتی که علومی را که پیش از این ذکر کردیم درک نموده باشد، وگرنه رسیدن به این هدف از هیچ طریق دیگری امکان ندارد... گفتم پس یگانه روش، روش دیالک تیک است که فرضیات را کنار گذاشته به سوی اصل و مبدأ کل صعود می‌کند تا به علم‌الیقین واصل گردد و تنها درباره این روش است که می‌توان گفت دیده نفس را از لجن‌زاری که در آن غوطه‌ور است [به سمت عالم بالا] منصرف می‌گرداند»^(۱۵).

و اینجاست که سرگفته افلاطون در «نامه هفتم» وی روشن می‌شود آنجا که می‌گوید: «درباره نویسندگانی که چه امروز و چه در آینده ادعا کنند که از مطالب اصلی فلسفه من چیزی می‌دانند، اعم از اینکه

نشده است. فلسفه در افلاطون آتشی است که باید در اثر مصاحبتی طولانی با یک پیر و مرشد معنوی، با یک انسان سالک واصل، به ناگاه در درون جوینده و طالب حق شعله‌ور شده و سراپای هستی او را فراگیرد و به مشاهدهٔ مبدأ کل نائل آورد. و این همان دیالک تیک است و این محصول همان مجاهدات طولانی طالب حق با خویشتن خویش است سخن نهایی را در این باب از افلاطون می‌شنویم در آخرین کتاب جمهوری.

«... حال ای "گلاوکن" عزیز، ظاهراً آن لحظهٔ پرخطر برای انسان همین است و درست به همین علت است که هر یک از ما باید علوم دیگر را کنار گذاشته و کوشش خویش را صرف جستجو و کسب این یک علم بنماید تا از آن راه شاید به همت خود یا به تأیید راهنمایی که پیدا خواهد کرد لایق آن گردد که نیک و بد را تمییز داده و در همهٔ احوال و همه جا تا حدی که برای وی امکان‌پذیر باشد در زندگانی خود وجه احسن را انتخاب کند، یعنی انسان باید کیفیاتی را که بیان کردیم بسنجد و ملاحظه کند که آنها چه مجتمعاً و چه منفرداً چه تأثیری در تهذیب نفس

می‌توانند داشت و مثلاً ترکیب زیبایی یا فقر یا ثروت با حالات روحی معینی چه اثر نیک یا بدی به بار خواهد آورد و نیز از اختلاط عواملی مانند شهرت یا گمنامی خانواده، گوشه‌نشینی یا تصدّی مشاغل اجتماعی، نیرومندی یا ناتوانی، تیزهوشی یا کودنی، و همهٔ اینگونه صفات، خواه طبیعی باشد خواه اکتسابی چه عواقبی می‌توان انتظار داشت. آنگاه اگر انسان عواقب این حالات را بسنجد و ماهیت روح را هم از نظر دور ندارد قادر خواهد بود که از دو زندگی خوب و بد یکی را انتخاب کند. البته زندگانی بد آن است که نفس انسانی را به طرف ظلم سوق دهد و زندگانی خوب آن است که نفس را به طرف عدل راهنمایی کند. از این که بگذریم دیگر هیچ چیز لایق توجه نیست چون چنانکه دیدیم برای این زندگانی و چه برای دورهٔ پس از مرگ بهترین انتخابی که می‌توان کرد همین است» (۱۷).

باری سخن دربارهٔ «الهیات افلاطون» را که از حد یکی دو مقاله دراز آهنگتر شد به پایان می‌آوریم. هدف ما در این دو مقاله، بیان محورهای کلی فلسفه افلاطون بود که آن

آنها ناشی از عدم آشنایی با مطالب این حکیمان عالی مقام است به گونه‌ای که ارائه صحیح نظرات آنان به زعم راقم این سطور رافع بسیاری از سوء تفاهات خواهد بود ولی البته یک نوع سلیقه یا گونه‌ای رویکرد به مسائل فلسفی نیز هست که مخصوص دوران جدید بوده و اصولاً با یک بیان شاعرانه و خودسرانه، راه قضاوت نسبت به اندیشه‌های فلسفی فیلسوفان را یکسره مسدود می‌کند. «یاسپرس» در کتاب خود دربارهٔ افلاطون چنین می‌کند. او «جرقه» مورد بحث در نامهٔ هفتم را به سیالیت تفکر افلاطون و دست نیافتنی بودن آن تعبیر می‌کند:

«همهٔ این تفکر می‌خواهد ما را به نقطه‌ای راهنما شود که در آن به ناگهان، در یک طرفه‌العین، بی‌آنکه بدانیم، چگونه، خود نیک، هستی واقعی، در برابر ما قرار گیرد. ولی آیا به راستی شناسایی ناگهان، در «طرفه‌العین» به دست می‌آید؟ یا در آن حال نیز از دسترس ما دور و در هستی ما فقط به صورت انعکاسی باقی می‌ماند؟... «از اینجاست که افلاطون می‌گوید که فلسفه واقعی خود را نه بطور شفاهی بیان کرده و نه به صورت نوشته،

را قابل اتصاف به وصف یک «فلسفه الهی» می‌سازد، و نه بیان همهٔ تعالیم و اندیشه‌های او. بنابراین مطالب با ارزش فراوان در تمامی زمینه‌های فلسفه از مابعدالطبیعه گرفته تا اخلاق و سیاست، ناگفته ماند که قرار بر گفتن آنها نیز نبود. در آنچه نیز گفته شد، به عمد به نقل عین سخنان افلاطون پرداختیم تا مبادرت به نقل به معنا و مضمون، تا بدین وسیله، راه را بر هرگونه پیش‌داوری و قضاوت‌های سلیقه‌ای و احکام ناسنجیده کلی در باب فلسفه یونان و شخص افلاطون پیشاپیش بسته باشیم. اکنون این خوانندهٔ منصف و این سخنان افلاطون که قضاوت کند آیا فلسفه افلاطون از سخنان هر یک از مدعیان اندیشه خالص دینی، الهی تر است یا نه! در این میان قصد ما به هیچ وجه این نبوده و نیست که از همهٔ آراء مذکور یا غیرمذکور افلاطون دفاع کنیم. مسلماً در آراء افلاطون نیز چون هر فیلسوف دیگر غث و ثین یافت می‌شود. ولی البته ما به عنوان یک مدافع فلسفه الهی سخنان او را در «اصول فلسفه الهی» یکسره استوار و همواره قابل دفاع می‌دانیم و همین مقدار بیشتر مورد نظر نیست. سوء تعبیر در عالم اسلامی نسبت به فلسفه یونانی زیاد است ولی عمده

بلکه این فلسفه فقط در لحظه درخشیدن چون جرقه‌ای میان دو تن روی می‌نماید» (۱۸).

افلاطون درباره خدا سخن می‌گوید، آنچه در «جمهوری» به عنوان «خود نیک» به خورشید تشبیه می‌شود و ایده‌ای در ورای هستی است که بخشنده زندگی است، آنچه در «پارمنیدس» در دیالک تیک واحد به آن برمی‌خوریم. آنچه در «تیمائوس» به عنوان صانع خوانده می‌شود... می‌توان گفت که همه اشاره به یک چیز است. ولی اگر بخواهیم از این اشاره‌ها نظریه‌ای به عنوان نظریه افلاطون درباره خدا بسازیم، اندیشه اصلی از دست می‌رود. زیرا این اندیشه هر بار به نحو دیگری به مرز می‌رسد. در نگرش تمثیلی، در صعود متفکر دیالک تیک مفهوم‌ها، در اسطوره آفرینش جهان، این فکر هر بار در ارتباط با شرایطی معنی دارد که در آن شرایط اندیشیده می‌شود. اگر این به مرز نزدیک شدن‌ها با شناسایی مثبت و عینی خدا ارتباط داده شود محتوای آنها که در تفکر همچون فعالیتی درونی وجود دارد، در یک دانش پنداری، به کلی از میان می‌رود، بدین

سان خداشناسی متحرک افلاطون به حکمت الهی اهل مدرسه تبدیل می‌شود... اصطلاح خداشناسی (تئولوژی) در نوشته‌های افلاطون آمده است افلاطون این موضوع را طرح کرده و پایه خداشناسی مغرب زمین را نهاده است. ارسطو بدین لفظ جنبه علمی بخشیده. این مخلوق فلسفه را کلیسای مسیحی و اسلام پذیرفتند ولی در دستگاه‌های جزمی معنی افلاطونی آن را به سختی می‌توان بازشناخت» (۱۹).

«پاسپرس» به همین ترتیب راجع به موضوعات دیگر فلسفه افلاطون نیز در چند مورد اظهار نظری مشابه می‌نماید. در اینجا قصد نقد کتاب پاسپرس در کار نیست ولی این گونه نگرش متحرک به فیلسوفی چون افلاطون، یعنی نفی فلسفه و تنزل دادن آن به مقام شعر، اگرچه در نحله فیلسوفان اگزیستانس، مقام شاعر بالاتر از فیلسوف است ولی حکم افلاطون جز این است. افلاطون «هومر» را که مربی یونانیانش معرفی می‌کند و سرآمد تراژدی نویسان (۲۰) فقط در حد مجاز (ستایش خدایان - و مردمان شریف) می‌پذیرد و بقیه را از شهر به دور می‌افکند! برای نگارنده تصور

قوای عملی و اخلاقی انسان و خارج از فضیلت علمی و نظری اوست و اگر کسی این فضائل علمی را با فضیلت علمی و حکمت نظری به اتفاق دارا باشد او رستگار و سعادتمند است، و چنانچه چنین شخصی به ویژگی پیامبری نیز نائل شود گویی که او خدایی است انسان گونه و دور نیست که بعد از خداوند تبارک و تعالی عبادت چنین انسان الهی را جایز شمرد، و چنین شخصی فرمانروای عالم طبیعت و زمین و جانشین خداوند در آن است».

۳- فارابی در فصل بیست و هفتم و بیست و هشتم کتاب «آراء اهل المدينة الفاضلة» در باب عضو رئیس در جامعه انسانی و صفات وی سخن می‌گوید. و پس از اینکه بیان می‌کند چنین شخصی باید در دو قوه نظری و عملی به حد اعلای کمال انسانی رسیده باشد می‌گوید این انسان در کاملترین مراتب انسانی است و در اعلی درجات سعادت است و نفس او کامل است و نیز دارای شرایط نبوت است تا اینکه در فصل ۲۸ می‌گوید: «فهذا هو الرئيس الذي لا يرأسه انسان آخر اصلاً و هو امام و هو رئيس الاول للمدينة الفاضلة و هو رئيس الامة الفاضلة» و سرانجام می‌گوید چنین کسی یافت نمی‌شود مگر اینکه باید در او دوازده خصوصیت وجود داشته باشد که از تمامیت و

خداشناسی غلط و درست، سازگار و یا ناسازگار ممکن است، همچنین خدای متحرک و یا غیر متحرک، ولی خداشناسی متحرک، بیشتر به حرکات الفاظ شبیه است تا معانی! به هر حال سخن یاسپرس را برای این آوردم که آن را نیز به عنوان یکی از احتمالات «نداشتن دستگاه حکمت الهی» در تفسیر فلسفه افلاطون مدّ نظر قرار داد، و با سخنان افلاطون مقایسه کنید نتیجه خود حاصل خواهد شد!

پی نوشتها

1- legitimacy

۲- ابن سینا در فصل خامس مقاله عاشر الهیات شفا، در آخرین عبارت این چنین آورده است «... و رؤوس هذه الفضائل عفة و حکمة و شجاعة، و مجموعها العدالة و هی خارجه عن الفضيلة النظرية، و من اجتمعت له معها الحكمة النظرية فقد سعد، و من فاز مع ذلك بالخواص النبوية كاد أن يصير رباً انسانياً و كاد أن تُجِلَّ عبادته بعد الله تعالی، و هو سلطان العالم الارضى و خليفة الله فيه» (ترجمه: رؤوس فضائل انسانی چهار فضیلت پاکدامنی و عفت، و حکمت و شجاعت است که به مجموع آنها با هم عدالت گفته می‌شود و اینها جزء فضائل

سلامت اعضای جسمی شروع می‌کند تا دستگاه ادراکی و هوش و فهم و حُسن بیان و عشق به تعلیم و عفت و کفّ نفس و دوستدار صدق و دشمن کذب بودن و... تا اینکه می‌گوید: «و اجتماع هذه كلّها في انسان واحد عسر» و به این جهت تنها در هر نسلی یکی بعد از دیگری ممکن است چنین افرادی پیدا شوند. سپس در آخر فصل می‌گوید اگر انسانی که تمامی این شرایط در او باشد یافت نشود ولی دو نفر باشند که یکی حکیم و دیگری واجد سایر خصوصیات باشند این هر دو با هم رهبر جامعه خواهند بود و اگر مجموع این صفات در چند نفر جمع باشد و آن چند نفر با هم سازگار باشند همه آنها با هم رهبر خواهند بود ولی اگر در روزگاری شخص حکیم یافت نشود و سایر خصوصیات باشد جامعه بدون رهبری خواهد بود و آن کس که در چنین جامعه‌ای حاکم باشد، حاکم حقیقی نیست و جامعه در معرض تباهی قرار خواهد گرفت. (آراء اهل المدینه الفاضله، صص ۱۲۰-۱۳۰).

۴- مرحوم شیخ اشراق، در مقدمه زیبایی خود بر کتاب حکمة الاشراق مراتب حکمای الهی را براساس برخورداری از حکمت نظری و روحانیت باطنی (توغّل فی التألّه) و طالب هر یک از این مراتب بودن تقسیم‌بندی کرده و

مجموعاً ۸ طبقه تشخیص می‌دهد.

۱- حکیم الهی غرق در معنویت و الوهیت و فاقد جنبه علمی و حکمت نظری؛

۲- حکیم واجد حکمت بحثی و نظری و فاقد جهت ربط باطنی و توغّل در الوهیت؛

۳- حکیم دارای ربط باطنی کامل و نیز دارای کمال حکمت نظری و علمی؛

۴- حکیم الهی دارای جهت ربط باطنی قوی (متوغّل فی التألّه) و واجد جهت نظری متوسط و یا ضعیف در حکمت نظری؛

۵- حکیم دارای حکمت نظری و علمی بسیار قوی ولی دارای جهت باطنی متوسط یا ضعیف؛

۶- جوینده معنویت و علم و نظر، هر دو؛

۷- جوینده معنویت تنها؛

۸- جوینده و طالب علم نظری تنها؛

سپس می‌فرماید اگر در روزگاری اجتماع بین جهت باطنی قوی و نظری قوی هر دو حاصل شد (بند ۳) پس او رهبر جامعه انسانی و خلیفه خداوند است و اگر چنین نشد ولی حکیم دارای معنویت قوی و جهت علمی متوسط در دسترس بود خلیفه و رهبر اوست و اگر چنین نشد، عارف دارای ربط باطنی قوی و فاقد جنبه حکمت نظری و علمی، و به طور کلی رهبری برای کسی که فقط دارای جنبه علمی و نظری

۶- جمهوری، کتاب ششم، فقرات ۴۸۵-۴۸۷، صص ۳۳۶-۳۴۰، ترجمه فؤاد روحانی.

۷- «قوانین»، کتاب چهارم، فقرات ۱۴-۷۱۳، صص ۶-۱۲۵، ترجمه فارسی، محمدحسن لطفی، چاپ نخست، اردیبهشت ۱۳۵۴.

۸- «جمهوری» کتاب نهم فقرات ۲-۵۹۱، صص ۸-۵۴۵، ترجمه فؤاد روحانی.

۹- «جمهوری» کتاب هفتم، فقره ۵۱۹، صص ۴-۴۰۲، ترجمه فؤاد روحانی.

۱۰- مترجم محترم فارسی، طبق معنای لفظی، در اینجا از واژه «مناظره» استفاده کرده است که البته از نظر بحث لغوی اشکالی بر آن نیست. ولی چون به لحاظ محتوایی این واژه معنایی به کلی مغایر با مقصود افلاطون را افاده می‌کند نگارنده در ترجمه ایشان تصرف کرده، واژه «مناظره» را حذف نموده و چون معادل جا افتاده‌ای در فارسی ندارد عین لفظ انگلیسی که مطابق با اصل یونانی آن است به کار برد، ولی اگر جایگزین محتوایی لفظ مجاز باشد اینجانب برای دیالک تیک در این موضع «سیر شهودی» را استعمال می‌کنم.

۱۱- در ترجمه انگلیسی جُوت (Jowett) که ظاهراً متن فارسی (ترجمه فؤاد روحانی) از روی آن ترجمه شده است معادل «آگاهی نظری» understanding آمده که اگر «فاهمه»

بوده و متوغّل و متعمق در عالم معنا و دارای جهت باطنی نباشد به طور کلی جایز نیست و همیشه روزگار در عالم چنین فرد مرتبیطی با عالم معنا یافت می‌شود و زمین از وی خالی نخواهد بود و او همواره سزاوارتر از شخص عالم فاقد ربط باطنی است زیرا که برای رهبری و ریاست دریافت و ربط حقیقی از عالم شرط ضروری است و سپس اضافه می‌کند که «اینکه می‌گوید شرط ریاست دریافت باطنی است منظورم از ریاست، حکومت از روی اجبار و به حسب قوه و قدرت ظاهری نیست (التغلب) بلکه امام عارف و متأله گاه دارای استیلائی ظاهری است و امامت او بر همگان عیان و آشکار است و گاه مخفی و پنهان است و او در لسان اهل [تصوف] «قطب» نامیده می‌شود. پس برای این امام متأله ریاست حقیقی ثابت است اگرچه در نهایت خفا و غیبت از انظار عمومی می‌باشد و اگر چنین باشد که زمام سیاست جامعه نیز بر دست او راست شود آن زمان برای بشر زمانی نورانی خواهد بود و اگر در دورانی روزگار از تدبیر الهی چنین شخصی محروم باشد، روزگار غلبه ظلمت و تاریک است.» (مقدمه حکمة الاشراف، صص ۱۲ و ۱۱).

۵- «جمهوری»، کتاب پنجم، فقره ۴۷۴، ترجمه فارسی، فواد روحانی، صص ۱۶-۳۱۵.

- ترجمه می‌شد بهتر بود همینطور حدس معادل opinion و ادراک معادل reason استعمال شده است که حداقل به جای ادراک همان «عقل» بهتر است.
- ۱۶- «نامه هفتم»، مجموعه آثار افلاطون، ترجمه فارسی، ص ۹-۱۹۸۸.
- ۱۷- «جمهوری»، کتاب دهم، فقره ۶۱۹، ص ۵۹۹-۶۰۰.
- ۱۲- همان.
- ۱۳- همان.
- ۱۸- یاسپرس، افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، ص ۶-۱۲۵.
- ۱۴- «جمهوری»، کتاب ششم، ص ۳۸۸.
- ۱۹- همان، ص ۴-۱۳۳.
- ۱۵- جمهوری، کتاب هفتم، فقره ۵۳۴، ص ۴۳۰-۲.
- ۲۰- «جمهوری»، فقره ۶۰۷.