

حاکم آرمانی و عالم خیال در حکمت سیاسی اشراقی

احمد بستانی*

چکیده

شهاب‌الدین سهروردی با تأسیس حکمت اشراقی تحوّل عظیم در تاریخ اندیشه ایرانی ایجاد کرد. حکمت اشراقی نگرش نوینی فراهم آورد که بر وجوه مختلف حیات فکری ایرانیان، و از جمله اندیشه سیاسی ایرانی، تأثیری جدی و تعیین‌کننده برجای گذاشت. نظام وجودی و معرفتی اشراقی میدان فلسفی و فضای نوینی فراهم آورد که در ذیل آن شرایط امکان‌پذیر افقی نو در تاریخ اندیشه سیاسی ایرانی فراهم گشت. از آنجا که مهم‌ترین پرسش در فلسفه سیاسی اسلامی به حاکم آرمانی و خصوصیات او مربوط می‌شود، تنیخ اشراق با عرضه پاسخی جدید به این پرسش تحوّل در تاریخ اندیشه سیاسی فراهم آورد. تا پیش از سهروردی، نظریه حکومت فیلسوف، که به‌ویژه به‌دست فارابی و حکمای سیاسی مشایی بسط داده شد، نظریه غالب در فلسفه سیاسی اسلامی بود؛ امّا، شیخ اشراق برای نخستین‌بار به طرح لزوم حکومت «قطب» که همان انسان کامل عرفانی است، پرداخت و اعتقاد داشت تنها در صورت حکومت چنین فردی نظام سیاسی هماهنگ با سامان عالم و تحت تدبیر الهی قرار خواهد گرفت. عنایت سهروردی به

*عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی.

Email:ahmad.bostani@gmail.com

تاریخ دریافت مقاله: ۹۰/۶/۲۷

بذیرش نهایی: ۹۰/۷/۹

لزوم حکومت چنین فردی بر مبانی وجودشناختی و معرفت‌شناختی مبتنی است که در علم‌الأنوار اشراقی تدوین گشته‌اند و همان‌گونه که هانری کرین (۱۹۰۳-۱۹۷۹)، سهروردی‌شناس برجسته معاصر، توضیح داده‌است، «عالم خیال» را باید یکی از مهم‌ترین عناصر آن دانست. در پژوهش حاضر می‌کوشیم ضمن تبیین اندیشه سیاسی سهروردی و بازسازی نگرش وی به مسئله حاکم آرمانی و ویژگی‌های وی، نسبت میان عالم خیال، به‌منابۀ عالمی مابین عوالم معقول و محسوس که پشتوانه وجودی شهود اشراقی است، با بحث حاکم آرمانی و مشروعیت سیاسی او در آیین سیاسی اشراقی پیوند برقرار کنیم و نشان دهیم در اندیشه سیاسی اشراقی مهم‌ترین ویژگی حاکم آرمانی را باید در ارتباط وی با عالم خیال، به‌منابۀ درجه‌ای بر عوالم برتر و واسطه‌ای برای تحقق تدبیر الهی بر روی زمین جستجو کرد.

کلیدواژه‌ها: عالم خیال، حاکم آرمانی، حکمة‌الاشراق، عرفان اسلامی، اندیشه سیاسی اسلامی.

درآمد

در اندیشه سیاسی اسلامی پرسش از ویژگی‌های حاکم را باید اساسی‌ترین بحث دانست. در فلسفه سیاسی یونان، شهر مقدم بر افراد است و حتی در فلسفه افلاطون که (در کتاب جمهوری) بر حکومت فیلسوف تأکید ورزیده‌است، شهر و مناسبات آن جایگاه خاصی دارد. فیلسوف افلاطونی، در نظام تربیت و براساس ضوابط و مقررات ویژه‌ای در درون شهر پرورش می‌یابد و درنهایت صلاحیت حکومت بر شهر را کسب می‌کند. مهم‌ترین تفاوت فلسفه سیاسی یونانی و اسلامی در نسبتی است که میان حاکم و شهر وجود دارد. فارابی رئیس اول را علت ایجاد و عامل تداوم مدینه فاضله معرفی می‌کند. از آنجا که نزد تمامی حکمای اسلامی، نظام کیهانی الگوی نظام سیاسی است، حاکم نسبت به شهر همان حکمی را دارد که خداوند بر موجودات، بدین‌سان اندیشه سیاسی مستقیماً بر تحلیل رأس هرم و بیان ویژگی‌های وی متمرکز می‌شود. در تاریخ فلسفه سیاسی اسلامی، هرچه از فلسفه «مدنی» فارابی دورتر می‌شویم، حاکم و خصوصیات او اهمیت بیشتری پیدا می‌کند. بنابراین، اگر فارابی در کنار بحث از رئیس اول و خصوصیات او اشاراتی به انواع مدینه‌ها می‌کند، از طبقات

مردم بحث می‌کند یا به قانون و اهمیّت آن می‌پردازد؛ سهروردی تحلیل خود را صرفاً بر فردی که حقّ حکومت از آن اوست متمرکز می‌کند و عقیده دارد که با وجود چنین شخصی در حکومت، امور به سامان شده و «زمانه نورانی می‌گردد».

رئیس اول در فلسفه سیاسی فارابی از طریق اتصال با عقل فعال است که مشروعیت می‌یابد. این اتصال از دو طریق عقل و تحیل صورت می‌پذیرد. از نظر فارابی، اتصال تحیلی ویژگی نبی است و اتصال عقلی خصوصیت فیلسوف است.^۱ این تمایز که با تمایزهای میان عوام/خواص و دین/فلسفه متناظر است، در غرب تمدن اسلامی و به‌ویژه با فلسفه ابن‌رشد گسترش یافت و در مکتب ابن‌رشد لاتینی، که تأثیر عمیقی بر تفکر مغرب‌زمین برجای گذاشت، «آموزه حقیقت دوگانه» نام گرفت. بسیاری از شرق‌شناسان کوشیده‌اند این آموزه را اساس فهم کلّ فلسفه اسلامی قرار دهند و بدین‌سان تمایز بین دین و فلسفه را، که تلویحاً به مخالفت فلاسفه مسلمان با دین ناظر است، ملاک فهم و ارزیابی تمامی تاریخ فلسفه اسلامی قرار دهند.^۲ این تلقی، حتی اگر درباره فارابی و برخی از فلاسفه غرب تمدن اسلامی صادق باشد، درباره سرنوشت فلسفه در ایران، و به‌ویژه پس از سهروردی، صدق نمی‌کند.^۳ حکمای ایرانی در طرح فلسفه نبوی خود دریافت نوینی از نبوت و نسبت آن با حکمت عرضه کردند که با نظریه حقیقت دوگانه توضیح‌پذیر نبود. این تلقی نوین، که چنان‌که نشان خواهیم داد، عالم خیال یکی از شالوده‌های آن بود، توضیح ویژه‌ای از اتصال با عوالم برتر عرضه داشت و بدین ترتیب تأثیر ژرفی در اندیشه سیاسی پس از خود نهاد. برنمودن ویژگی‌های نگرش اشراقی به سیاست و جایگاه حاکم آرمانی در آن، به‌ویژه در مقایسه با فلسفه سیاسی فارابی و ویژگی‌های رئیس اول مدینه فاضله در آن، نشان خواهد داد که گسترش یافتن تحیل و مجهّز شدن آن به قابلیت‌های وجودی - طرحی که در تمام تاریخ فلسفه در ایران پی‌گیری شده است - چه نتایج و تبعاتی در اندیشه سیاسی داشته است.

۱. مقام سهروردی در تاریخ اندیشه سیاسی اسلامی

شیخ اشراق به حکومت حکیم باور دارد، اما درک ویژه‌ای از حکمت عرضه می‌کند. او در مقدمه حکمه/الاشراق، در بیان مراتب حکما می‌نویسد:

«و مراتب و طبقات فراوانی وجود دارد بدین قرار: حکیم الهی متوغل در تآله و فاقد بحث؛ حکیم بخت فاقد تآله؛ حکیم الهی متوغل در تآله و بحث هردو؛ حکیم الهی متوغل در بحث و متوسط یا ضعیف در تآله؛ جوینده بحث و تآله؛ طالب تآله تنها و طالب بحث تنها. و اگر در زمانی توغل در بحث و تآله در کسی مجتمع گشت ریاست از آن اوست و او خلیفه خداست. و اگر چنین نشد پس متوغل در تآله متوسط یا فاقد بحث خلیفه خدا خواهند بود. و زمین از متوغل در تآله هیچ‌گاه خالی نخواهد گشت و در زمین خداوند، ریاستی برای باحی که متوغل در تآله نیست وجود ندارد. و عالم از متوغل در تآله خالی نمی‌شود و او نسبت به باحث صرف دارای شایستگی بیشتری است زیرا برای خلافت دریافت حقایق لازم است و منظور من از این ریاست چیره‌گری و زورگویی نیست بلکه ممکن است امام متآله در ظاهر حاکم باشد و ممکن است که ناشناخته بماند و او همان کسی است که عموماً او را قطب می‌خوانند. پس ریاست از آن اوست حتی اگر در نهایت گمنامی باشد. و اگر سیاست در دست او باشد زمان نورانی خواهد گشت و اگر زمانه از تدبیر الهی تهی گردد تاریکی چیره می‌شود» (سهروردی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۱۲).

این فقره برای بررسی اندیشه سیاسی سهروردی اهمیت خاصی دارد و بهترین مدخل برای ورود به آیین سیاسی اشراقی محسوب می‌شود. سهروردی میان «بحث» و «تآله» تمایز برقرار می‌کند. منظور او از بحث، فلسفه‌ورزی به شیوه فلاسفه مشایی است، یعنی فلسفه استدلالی. از نظر سهروردی برای درک مبانی حکمت اشراقی، توجه به فلسفه استدلالی مشاییان ضروری است و حتی او برای آموزش مخاطبان خود آثاری را به شیوه مشایی و به عنوان مقدمه ورود به حکمت اشراقی به نگارش درآورده است (همان، ۱۰). تآله، که در لغت به معنای خداگونگی است، در نظر سهروردی همان دریافت ذوقی و شهودی حقایق است. تآله در حقیقت همان دریافت عرفانی حقایق است و متآله از نظر شیخ اشراق همان عارف واصل است. اشاره شیخ اشراق به صوفیان و عرفای دوره اسلامی چون حلاج و بایزید به عنوان نمونه‌های حکیم متآله مؤید این نکته است. سهروردی به صراحت می‌گوید که شایسته‌ترین فرد

برای حکومت کسی است که در هر دو نوع حکمت متبحر است. اما خود می‌داند که چنین فردی بسیار کم‌یاب است^۴ و به همین دلیل در مرتبه بعد به حکیمی اشاره دارد که متآله باشد هرچند که در حکمت بحثی متوسط یا فاقد آن است.^۵ به عبارت واضح‌تر، حکمت بحثی موجب مشروعیت نمی‌شود بلکه این تآله است که شخص را شایسته حکومت می‌کند. این نکته آشکارا در ردّ فلسفه سیاسی فارابی و دیگر فیلسوفان مشایی تمدن اسلامی است که سهروردی به آنها به دلیل ناتوانی در خلع روح از بدن انتقاد می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۱ الف، ج ۱: ۱۱۳). سهروردی، در تلویحات، در توصیف یکی از خلسه‌های عرفانی خویش، از زبان ارسطو، معنای اتصال با عقل فعال را اتصال و اتحادی می‌داند که پس از مفارقت از ماده حاصل می‌شود و این همان اتصالی است که برای افلاطون حاصل شد. سهروردی در ادامه نقل می‌کند که از ارسطو پرسیدم آیا از فلاسفه اسلامی کسی به این مرتبه رسیده است؟ و ارسطو پاسخ می‌دهد که هیچ‌یک از فلاسفه مسلمان حتی به یک‌هزارم این مقام دست نیافته‌اند. اما، حکما و فلاسفه واقعی اسلام و پیروان واقعی افلاطون کسانی چون بایزید بسطامی و سهل تستری و امثال آنها هستند که در علوم رسمی توقف نکرده و به علم حضوری اتصالی شهودی پرداختند و از علائق جسمانی گسستند (همان، ۷۳-۷۴). بدین‌سان از دیدگاه سهروردی نظر حکمای مشایی چون فارابی و ابن‌سینا که اتصال با عقل فعال و قبول حقایق را با تعقل و استدلال ممکن می‌دانند باطل است. این موضع معرفت‌شناختی آشکارا در فلسفه سیاسی او نیز تأثیر دارد و سهروردی هیچ حقی برای فیلسوف باحث برای حکومت قائل نیست. حکیم متآله خلیفه خداوند بر زمین است و بنابراین بیشترین صلاحیت را برای تدبیر سیاسی مردم داراست. بدین‌سان نظر شیخ اشراق در باب خلافت حکیم متآله بر نقد دریافت مشاییان مبتنی است.

۲. پیوند عرفان و سیاست در حکمت اشراق

تا پیش از تدوین حکمت اشراق، فلسفه و عرفان در تمدن اسلامی دو جریان متفاوت بودند و دو سنت مختلف را تشکیل می‌دادند. اما، سهروردی این دو سنت مهم را به

یکدیگر پیوند داده‌است و با حکمت اشراقی این دو به جریان واحدی بدل شدند. با وجود این، وجه عرفانی اندیشهٔ سهروردی بسیار قوی‌تر است و به‌ویژه در اندیشهٔ سیاسی اشراقی، که موضوع بحث ماست، نگرش عرفانی جایگاه خاصی را به خود اختصاص داده‌است. شیخ اشراق شایستگی حکومت را از آن کسی می‌داند که به بالاترین مرتبهٔ شهود عرفانی رسیده باشد، حتی اگر فاقد قدرت بحث و استدلال باشد. اشارات مکرر او به صوفیان مسلمان، و البته شاهان و فرزندان ایران باستان، که او روایتی عرفانی از کارنامهٔ آنها به دست می‌دهد، شکی باقی نمی‌گذارد که حاکم آرمانی سهروردی یک عارف و انسان کامل در معنای عرفانی است و نه فیلسوف، به معنایی که فلاسفهٔ یونانی و مشایی اراده می‌کردند. با عنایت به این نکته و از منظر تاریخ اندیشه می‌توان این نتیجهٔ مهم را اخذ کرد که سهروردی نخستین اندیشمند تمدن اسلامی است که حکومت «قطب» یا انسان کامل عرفانی را پیشنهاد کرد.

تا جایی که نگارنده بررسی کرده‌است، در عرفان اسلامی پیش از سهروردی فقط به مرتبهٔ عالی معنوی و باطنی قطب اشاره شده‌است و بخشی از حکومت سیاسی او در میان نیست. در اصطلاحات عرفانی، قطب بر کسی اطلاق می‌شود که به بالاترین مقام عرفانی دست یافته‌است و او را «غوٲ» نیز می‌خوانند. به عقیدهٔ عرفا در هر زمانه‌ای تنها یک قطب وجود دارد که از حیث معنوی در رأس سلسله مراتب عرفا جای دارد (روزبهان بقلی، ۱۳۴۴: ۱۰). این قطب خلیفهٔ خداوند بر زمین است اما از قدرت سیاسی بهره‌ای ندارد و، در نگرش عمومی عرفای مسلمان، اساساً کسی که غرق در حیات معنوی است در تدبیر دنیوی کامیاب نیست.^۶

با توجه به جایگاه قطب در سنت عرفان اسلامی، معنای فقره‌ای از مقدمهٔ حکمه-الاشراق که بر لزوم حکومت سیاسی چنین فردی تأکید دارد بیشتر روشن می‌شود. هم‌چنین، عنایت به این نکته می‌تواند ما را در فهم وجوه سیاسی حکمت اشراقی، و به‌ویژه شرایطی که منجر به صدور حکم قتل شیخ اشراق از سوی صلاح‌الدین ایوبی پدید آمد، یاری رساند. این نکته از این جهت حائز اهمیت است که پیروان و مخالفان سهروردی، از دیرباز، بر این نکته متفق بوده‌اند که او خود بهترین مصداق برای حکیم متآله در عصر خود بوده‌است و طبیعی است که در شرایط خاص زمانهٔ سهروردی

چنین ادعایی می‌توانسته است حمله‌ای به قدرت سیاسی موجود و شالوده‌مشروعیت آن تلقی شود.^۷

۳. ویژگی‌های حاکم آرمانی

اکنون باید به این بحث پرداخت که این حاکم آرمانی در حکمت اشراقی دارای چه ویژگی‌هایی است. همان‌گونه که برخی پژوهشگران به‌درستی اشاره کرده‌اند، شاید بتوان مهم‌ترین جنبه‌ آیین سیاسی اشراقی را چگونگی کسب «حکمت» توسط حاکم دانست (ضیایی، مقدمه شرح حکمة‌الاشراق شهرزوری، ۱۳۸۰: ۴۷). در فلسفه سیاسی فارابی رئیس اول مدینه فاضله دارای خصوصیات است که برخی ارادی و اکتسابی‌اند و برخی دیگر ناشی از فطرت و طبیعتی خاص‌اند و بنابراین تنها در گروه معدودی یافت می‌شود.^۸ اما، در حکمت اشراقی دسترسی به حکمت برای همگان میسر است^۹ و هرکس که مراتب معنوی را طی کند و به عوالم بالاتر متصل و انسان کامل شود، شایستگی حکومت بر آدمیان از آن اوست. البته، این اتصال همان‌گونه که اشاره شد، با اتصالی که فارابی و فلاسفه مشایی بر آن تأکید می‌ورزند متفاوت است و بیشتر بر نوعی دریافت شهودی عرفانی مبتنی است.

معرفت‌شناسی اشراقی بر دو عنصر اساسی در کسب معرفت از عوالم بالا استوار است؛ دو عنصری که به کامل‌ترین وجه ممکن در حکیم متألّه تجلی می‌یابند. نخست باید از «حدس» یاد کرد که مفهومی است که ابن‌سینا برای توضیح فرایند دریافت معقولات توسط نبی به‌کار می‌برد. سهروردی همانند ابن‌سینا حدس را «دریافت معقولات در زمانی بسیار کوتاه» می‌داند که به‌دلیل نزدیکی بسیار و شدت اتصال به مبدأ حقایق حاصل می‌شود (سهروردی، ۱۳۸۱ الف، ج ۴: ۱۲۲ و ۱۲۹). اما، سهروردی حدس را به نبی منحصر نمی‌کند^{۱۰} و آن را به‌عنوان یکی از راه‌های ادراک و در ذیل «احکام حدس» یا «حدسیات» مطرح می‌کند (همو، ۱۳۸۱ الف، ج ۱: ۵۷). اما، عنصر دومی که در معرفت‌شناسی اشراقی نقش اساسی دارد «علم حضوری» یا معرفت شهودی است. از نظر حکمای مشایی فقط علم موجود مجرد قائم به ذات به خویش‌تن را می‌توان علم حضوری دانست و به‌جز این تمام علوم حصولی‌اند. اما، شیخ اشراق

برخلاف مشایبان علم را عین ظهور و حضور و بنابراین از جنس نور می‌داند. بدین‌سان سهروردی حوزه علم حضوری را گسترش می‌دهد و آن را نوعی معرفت بی‌واسطه می‌داند که از طریق دریافت عرفانی و شهود مستقیم دستیابی‌پذیر است و در طی آن، حضور بی‌پرده موضوع شناسایی برای شناسنده اتفاق می‌افتد و نه انطباع صورتی از آن، آن‌گونه که مشایبان معتقد بودند (همو، ۱۳۸۱، ب، ج ۱: ۴۸۷).^{۱۱} نظام معرفت‌شناسی اشراقی بر اساس علم حضوری بنا شده است و تمام سطوح ادراک (حسی، تخیلی و عقلی) را از جنس علم حضوری و اضافه اشراقی می‌داند. توجه به این نکته ضروری است که معرفت شهودی چون از جنس نور است، همچون نور دارای مراتب متعدّد و بی‌پایان است و بدین ترتیب طیف گسترده و سلسله‌مراتب وسیعی از بالاترین مرتبه ادراک تا نازل‌ترین آن را شامل می‌شود. پژوهشگران معاصر درباب توضیح این فرایند معرفتی نظر واحدی ندارند؛ برخی آن را در درون نظام معرفتی و فلسفی جدیدی که سهروردی در تداوم سنت فلسفی مشایی تدوین کرد، قرار می‌دهند و معتقدند که نظریه اشراقی شکل اصلاح‌شده و تکامل‌یافته معرفت‌شناسی عقلانی حکمای مشایی و به‌ویژه ابن‌سیناست.^{۱۲} این دسته از پژوهشگران بر غیرعرفانی بودن تلقی سهروردی تأکید دارند؛ اما، دسته‌ای دیگر به وجه عرفانی حکمت اشراقی توجه کرده و جایگاه حکمت عقلانی و بحثی را در نظام اشراقی ثانوی و کم‌اهمیت می‌دانند.^{۱۳} در اینجا نمی‌توان به این بحث و بررسی ادله هر دسته پرداخت، اما، در پژوهش حاضر، که معطوف به آیین سیاسی اشراقی است، وجوه سیاسی این نظام معرفتی بیشتر مدنظر ماست.^{۱۴}

در سنت اشراقی پیوند مستقیمی میان این تلقی معرفتی با ریاست سیاسی وجود دارد. سهروردی، همان‌گونه که اشاره شد، فرد واجد حکمت بحثی و فاقد حکمت ذوقی را شایسته ریاست نمی‌داند و تأکید دارد که خلافت خداوند جز بر تلقی و دریافت مستقیم استوار نمی‌شود. شهرزوری، شارح حکمه‌الاشراق، معتقد است که خلیفه، پادشاه و حتی وزیر باید دارای این ویژگی (دریافت اشراقی و عرفانی) باشند (شهرزوری، ۱۳۸۰: ۲۹). قطب‌الدین شیرازی، دیگر شارح مهم حکمت اشراق، صریحاً انگیزه مخالفان با این تلقی از حکمت را «حب ریاست» معرفی کرده است

(قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۴). جالب اینجاست که حکمای اشراقی حتی مفهوم سیاسی «تغلب» را هم براساس این درک از حکمت توضیح می‌دهند. به عقیده آنها متغلبان به علت نقص و شدت جهل استحقاق تلقی اشراقی را ندارند و بدین سان شایسته ریاست حقیقی نیستند، زیرا استحقاق ریاست از کمالات انسانی ناشی می‌شود (شهرزوری، ۱۳۸۰: ۲۹). به عبارت دیگر، در چشم انداز اشراقی سلطه‌گری سیاسی ناشی از جهل به مبانی اشراقی و به‌ویژه اصل «محبت» به‌عنوان یکی از مهم‌ترین عناصر نورشناسی اشراقی است.

در فلسفه سیاسی اسلامی، به‌ویژه در سده‌های متأخر اسلامی که به شدت متأثر از حکمت اشراق است، نحوه کسب حکمت و دریافت حقایق توسط حکیم، مهم‌ترین پرسش محسوب می‌شود و بخش عمده‌ای از اندیشه سیاسی حکمای اسلامی را باید در آثاری جستجو کرد که به این بحث اختصاص دارند. این دسته از نوشته‌ها هرچند که به ظاهر دارای خصلت سیاسی نیستند، اما آن‌گاه که در نظام کلی فلسفی و با عنایت به قرائن و اشارات پراکنده مطالعه شوند، اهمیت سیاسی آنها آشکار خواهد شد. به همین دلیل است که در فهم دلالت‌های سیاسی اندیشه اشراقی، مباحث معرفتی و معنوی دارای نقش مهمی هستند.

یکی از مباحثی که نزد حکمای اسلامی از اهمیت فراوانی برخوردار است و معانی ضمنی سیاسی مهمی در خود دارد موضوع نبوت است. همان‌گونه که در جای دیگری درباره فارابی و ابن‌سینا هم نشان دادیم،^{۱۵} فلسفه سیاسی حکمای مسلمان در ذیل بحث آنها از نبوت طرح می‌شود. از آنجا که فلسفه اسلامی فلسفه‌ای است نبوی و از سوی دیگر با توجه به اینکه نبوت در اسلام مفهومی سیاسی نیز هست، طرح فلسفه سیاسی اسلامی در سده‌های میانه هم در تداوم نبوت توضیح‌پذیر است. دریافت سهروردی از حکومت انسان کامل هم در زمینه نبوت‌شناسی او فهم‌شدنی خواهد بود. نبوت‌شناسی شیخ اشراق در نهایت امر بیشتر با دریافت عرفا تطبیق‌پذیر است. او با استدلالی می‌آغازد که پیش از او ابن‌سینا در پایان الهیات شفا عرضه کرده بود: از آنجا که انسان‌ها برای امور مهم زندگی خود یعنی معاملات، قصاص، مناکحات و مانند آن به مرجعی برای قانون‌گذاری محتاج‌اند، پس در هر دوره‌ای لازم است کسی

که برتر از دیگران است به این مهم اقدام ورزد و بر همگان است که از چنین کسی تبعیت کنند (سهروردی، ۱۳۸۱ الف، ج ۴: ۱۲۱؛ همو، ۱۳۸۱ ب، ج ۳: ۷۵). ابن سینا این استدلال را مقدمه‌ای قرار داد برای اثبات نوعی حکومت مبتنی بر شریعت و قوانین دینی،^{۱۶} اما سهروردی از این مقدمه نتایجی متفاوت اخذ می‌کند. وی تأکید دارد که وجود چنین شخصی در هر عصری برای هدایت انسان‌ها ضروری است و بدین‌سان به مفهوم ولایت عرفانی و تاحدی شیعی نزدیک می‌شود. از نظر سهروردی:

«نبی را شرایط است: یکی آنکه مأمور باشد از عالم اعلیٰ بادای رسالت، و این یک شرط خاص است بانبیا. و باقی چون خرق عادات و انذار از مغیبات و اطلاع بر علوم بی‌استاد، نیز شاید که اولیا و بزرگان حقیقت را باشد و لازم نیست که هر یک از انبیا در حقائق بطبقه علیا باشد، که بسیاری از محققان و علمای این امت هم چون ابوبکر و عمر و عثمان و علی و حذیفه و حسن بصری و ذوالنون مصری و سهل تستری و بایزید و ابراهیم ادهم و جنید و شبلی - رضوان الله علیهم اجمعین - و امثال ایشان، بر انبیاء بنی اسرائیل معلوم افزوده باشند» (سهروردی، ۱۳۸۱ ب، ج ۳: ۷۶).

شیخ اشراق از حیث دریافت حقایق از عوالم برتر و دیگر ویژگی‌ها، تفاوتی بین پیامبران و اولیا نمی‌بیند و حتی مقام ولایت را برتر از نبوت می‌داند. این نگرش تفکر اشراقی را با دو جریان مهم عرفان اسلامی و تشیع مرتبط می‌کند. در سنت عرفانی نیز درک مشابهی از ولایت و نسبت آن با نبوت وجود دارد (عین‌القصوات، ۱۳۷۳: ۴۵). از سوی دیگر در پاره‌ای باورها هم چون خلیفه الله بودن امام، خالی نبودن زمین از حجت و اعمال ولایت در صورت غیبت و گمنامی همانندی‌های بسیاری میان اندیشه اشراقی و تشیع معنوی وجود دارد.^{۱۷} به همین دلیل است که برخی پژوهشگران اندیشه سیاسی سهروردی را متأثر از نظریه شیعی امامت و وجوه سیاسی آن می‌دانند (Jambet, 1997: 789).^{۱۸}

۴. حاکم آرمانی و عالم خیال

حاکم آرمانی در حکمت اشراقی دارای ویژگی‌های بسیاری است که سهروردی در آثار متعدد خود به آنها اشاره کرده‌است. اما، مهم‌تر از همه این است که او به عوالم

برتر متصل است و تدبیر سیاسی را بر مبنای امر الهی سامان می‌دهد. بر این اساس است که نحوه ارتباط این شخص با عوالم برتر و نسبتی که وی با آن برقرار می‌کند در آیین سیاسی اشراقی از اهمیت بسیاری برخوردار است. یکی از پژوهشگران در این باره چنین می‌نویسد:

«از دیدگاه حکمت اشراق حکومت هنگامی دارای اعتبار است که سیاست مدینه در ارتباط با عالم غیب باشد و با تغییرات مدام عالم محسوس سروکار پیدا نکند... حاکم یا، در اصطلاح فلسفه سیاسی، «رئیس مدینه» از عالم برتر الهام می‌گیرد و واسطه بین آن عالم و عالم حس می‌گردد. در فلسفه اشراقی رئیس مدینه «واقعاً» به دلیل سیر و سلوکش در اقلیم هشتم، که اقلیمی است میان عالم محسوس و معقول و از راه قوه متخیله می‌توان شناخت، می‌باید نمایانگر الهامی باشد که از جانب عالم برتر به وی افزوده شده [است]» (ضیائی، ۱۳۸۰: ۴۵).

در تلقی اشراقی، حاکم آرمانی برای اینکه حکومت را بر اساس تدبیر الهی سامان بخشد، باید واسطه میان عالم محسوس و معقول شود و معنای خلیفه الله بودن او نیز جز این نیست. چنین پیوندی با عوالم برتر از مجرای ارتباط وجودشناختی با عالم خیال یا اقلیم هشتم، که متضمن پیوند عالم ماده و عالم مجردات است صورت می‌پذیرد و همین ارتباط است که حکیم متألّه را شایسته حکومت بر تمام عالم محسوس و واسطه اعمال فیض و تدبیر الهی می‌کند. بر این اساس، نحوه ارتباط حکیم با عالم خیال اهمیت فراوانی دارد، زیرا سلوک عرفانی و تجرّد از عالم ماده جز به وساطت عالم خیال میسر نمی‌شود:

«در عرفان، سالک در سیر صعودی نفس خود، به تدریج به نورالانوار واصل می‌شود زیرا یکباره نمی‌تواند از عالم اشباح و محسوسات به عالم نور عقل محض، ارتقاء یابد پس ناگزیر باید مرحله‌ای میانی که جامع معقول و محسوس است وجود داشته باشد تا بر اساس آن، سلوک به طور تدریجی و بدون طفره و توقف کامل گردد. تفاوت سیر سالکان متفاوت است. برخی پیستاناز و شتابان، عالم مثل معلقه را طی و به عالم نور و عقل می‌روند و برخی از نیل به آنجا بازمانده و در عالم مثال متوقف می‌مانند» (ابوریان، ۱۳۸۵: ۴۲).

برای وصول به عوالم برتر و ارتباط با آنها باید از معبر عالم خیال گذشت و به همین دلیل است که این عالم وساطت بین زمین و آسمان و تداوم تدبیر الهی بر زمین

را تضمین می‌کند. از همین‌روست که ابن‌عربی، همانند شیخ اشراق، حصول به مقام انسان کامل را جز از مجرای عالم خیال ممکن نمی‌داند (ابن‌عربی، ۱۴۱۴: ۲۲).

در تلقی حکمای ایرانی، نبوت به‌گونه‌ای معنوی و باطنی تداوم می‌یابد و گرایش‌های مشایی، اشراقی، عرفانی و شیعی درباره تداوم معنوی نبوت دیدگاه مشترکی دارند. از همین‌روست که هانری کربن حکمت ایرانی را به‌درستی «حکمت نبوی» نامیده‌است. دغدغه و پرسش اساسی حکمت نبوی این است که پس از پایان نبوت تاریخ دینی و قدسی بشریت چه سرنوشتی پیدا می‌کند؟ اهل سنت و جماعت به گسسته‌شدن پیوند زمین و آسمان اعتقاد دارند و تداوم تاریخ «جماعت» را در عمل به ظاهر شریعت و نهاد خلافت را متضمن این تداوم می‌دانند. اما معنویان و اهل باطن برای این پرسش پاسخی متفاوت دارند. به گمان اهل باطن، با ختم نبوت تاریخ قدسی به مرحله‌ای نوین وارد شده و ارتباط میان جهان مادی با عوالم برتر به هیچ‌وجه گسسته نمی‌شود. وظیفه حکمت نبوی، تداوم و حفظ معنای معنوی وحی الهی یعنی باطن است و این امر به مدد عالم خیال میسر می‌شود.^{۱۹} تأکید فلاسفه و حکمای ایرانی بر لزوم عبور از ظواهر و دست‌یابی به باطن به مخالفت با اصالت بخشیدن به شریعت می‌انجامد. برخلاف ظاهرگرایان سنی که به کاربست شریعت و اصالت ظاهر می‌اندیشند، باطنیان تمام ظواهر شرعی و متون دینی را دارای رموز و جوهی باطنی می‌دانند. بدین ترتیب، واقعیت‌های مادی دارای حقیقتی هستند که در عوالم باطنی جای دارد و اهل باطن پیوند با این عوالم را موجب شناخت بهتری از عالم محسوسات می‌دانند. براساس این نگرش است که در حوزه اندیشه سیاسی نیز توجه به باطن اهمیت ویژه‌ای پیدا می‌کند. سیاست در عالم محسوسات تحقق می‌یابد و اجرا می‌شود، اما اهل باطن اعتقاد دارند که تدبیر سیاسی باید بر اساس امر معنوی صورت پذیرد و به همین دلیل سرشت و حقیقت سیاست را باید در عوالم برتر جستجو کرد. بدین‌سان همان‌گونه که نزد اهل سنت و جماعت، ظاهرگرایی و شریعت-محوری لاجرم به نوعی واقع‌گرایی سیاسی (به‌معنای توجیه واقعیت سیاسی موجود) می‌انجامد،^{۲۰} در اندیشه فلاسفه مسلمان، باطنی‌گری و عنایت به عوالم برتر و اعتقاد به پیوستگی تمام این مراتب عالم با یکدیگر به آرمان‌گرایی سیاسی منتهی می‌شود.

جایگاه وجودشناختی آرمان سیاسی در همین عوالم برتر است و به همین دلیل است که تدبیر سیاسی جوامع از نظر حکما باید از بالا به پایین و براساس سلسله مراتب معنوی و وجودی حاکم بر عالم صورت پذیرد.^{۲۱} البته، نکته مهم در اینجا توضیح پیوستگی میان عالم محسوس با عوالم برتر است. همان‌گونه که اشاره شد حکمای باطنی به تداوم معنوی و فلسفی نبوت اعتقاد دارند و با ختم نبوت به انقطاع تدبیر الهی و معنوی برای انسان‌ها اعتقاد ندارند. براساس حکمت نبوی فلاسفه و معنویان ایرانی، از حیث دریافت حقایق از روح القدس، تفاوت خاصی میان حکیم باطنی و نبی وجود ندارد و این دو فقط از این جهت متمایز می‌شوند که نبی مأمور به ابلاغ حقایق است، اما حکیم مجاز به چنین کاری نیست. در ادبیات شیعیان و عرفا این مقام را «ولایت» می‌خوانند که حتی به عقیده بسیاری از عرفا مرتبه‌ای بالاتر از نبوت محسوب می‌شود. بدین‌سان ارتباط و پیوستگی بین زمین و آسمان نزد حکمای باطنی همواره حفظ می‌شود. عالم مثال که ابتکار سهروردی بود و اشراقیان و معنویان ایرانی آنرا بسط داده‌اند، مهم‌ترین عامل برای ایجاد این پیوند و ارتباط میان عوالم و مراتب وجودی محسوب می‌شود.

شیخ اشراق، همانند عرفا، تنها تفاوت میان انبیا و اولیا را در این می‌داند که نبی از سوی خداوند مأمور به ادای رسالت است، ولی اولیا یا، به قول سهروردی، «اخوان تجرید» چنین مأموریت ویژه‌ای ندارند. اما، دیگر ویژگی‌ها میان این دو دسته مشترک‌اند. سهروردی این ویژگی‌ها را در سه مورد اصلی خلاصه کرده‌است: نخست تعلیم از روح القدس یا دریافت حقایق در مدتی کوتاه که همان «قوه حدس» نامیده می‌شود و درباره آن توضیح دادیم؛ دوم مطیع گشتن عالم عنصری در برابر او و توانایی یافتن او برای تأثیر بر ماده؛ و سوم آگاهی از کائنات و جزئیات عالم در گذشته یا آینده (سهروردی، ۱۳۸۱ ب، ج ۴: ۲۳۸-۲۳۹). حکمای پیش از سهروردی، مثل ابن‌سینا، این ویژگی‌ها را برای پیامبر قائل بوده‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۶۲: ۱۲۰)، اما شیخ اشراق این ویژگی‌ها را به اولیا و اخوان تجرید تعمیم می‌دهد. به این ترتیب و براساس آنچه پیش‌تر اشاره شد، این ویژگی‌ها نزد سهروردی همان ویژگی‌های حاکم آرمانی هستند. اما نکته مهمی که برای پژوهش حاضر از اهمیت بسیاری

برخوردار است، این است که این ویژگی‌ها با عالم خیال مرتبط‌اند و به‌طور مستقیم بر اثر ارتباط با این عالم حاصل می‌شوند و این مهم‌ترین نقطه‌ای است که عالم خیال را به آیین سیاسی اشراقی پیوند می‌دهد. نخست باید به آگاهی از جزئیات عالم، در گذشته و آینده، اشاره کرد که ابن‌سینا آن را محصول ارتباط با تخیل نفوس فلکی می‌داند، و این تلقی در فلسفهٔ سینوی راه را برای تدوین عالم خیال گشود (همان، ۱۱۷). سهروردی نیز در برخی نوشته‌های خود، جایگاه جزئیات و مغیبات را نفوس فلکی می‌داند (سهروردی، ۱۳۸۱ ج، ۴: ۱۷۷)، اما در حکمه‌الاشراق این نظریه را تکمیل کرده و عالم خیال را مشتمل بر صوری می‌داند که از تمام جزئیات عالم خبر می‌دهند. علم بر این جزئیات بر اثر تلاش برای رفع موانع جسمانی و برزخی و اتصال به عالم مثل معلقه رخ می‌دهد. مرتبطان با این عالم قادر به رؤیت صور لطیف و مثالی می‌شوند و حقایق و مغیبات گاه به‌صورت مستقیم و گاه در قالب صور رمزی و نمادین بر آنها آشکار می‌شود که در این صورت محتاج تأویل و تعبیرند. البته، ارتباط با این عالم برای همگان کمابیش میسر است. به‌عنوان نمونه، در حالت خواب و رویا، که برای همگان رخ می‌دهد، صور این عالم بر انسان‌ها آشکار می‌شود و هرچه ضمیر شخص از شواغل حسی و تأثیرات مادی رهاتر باشد ارتباط وی با این عالم آسان‌تر صورت می‌پذیرد. این ارتباط برای انبیا و اولیا در حالت بیداری، و هرگاه که اراده کنند، رخ می‌دهد؛ اما برای نفوس ضعیف‌تر تنها در خواب میسر است (همو، ۱۳۸۱، ج ۲: ۲۳۶-۲۳۷). در الواح عمادی می‌نویسد:

«و انبیا و متألّهان و فضلا میسر شود ایشان را در بیداری اطلاع بر مغیبات زیرا که نفوس ایشان یا قوی‌اند در فطرت و یا قوی شوند بطریقی که ایشان دانند و علومی که ایشان دانند و علومی که ایشان مکتوم و مسطور داشته‌اند و مرموز در کتب آورده‌اند. و مغیبات منقش شوند زیرا که نفوس ایشان چون آینه زدوده است، درو نقش ملکوت بدید آید» (همو، ۱۳۸۱ ج، ۴: ۱۷۸).

بدین‌سان برای انبیا و اولیا به سبب ارتباط با عالم ملکوت (که تعبیر دیگری است از عالم خیال) جزئیات عالم غیب آشکار می‌شود و این یکی از شرایط مهم برای حاکم از نگاه حکمت اشراقی است:

«آنچه انبیاء و اولیاء و مردان خدا از امور غیبی مشاهده می‌کنند... گاه مثلاً صور معلقه است و جمیع آنچه که در خوابها می‌بینند از قبیل کوهها و دریاها و زمینها و آوازه‌های عظیم و اشخاص که همه مثل قائم بذاتند و همچنین بوها و غیره» (همو، ۱۳۸۱، ج ۲: ۲۴۰).

این ارتباط با عالم مثال و سیر و سلوک در آن به فرد قدرت علم بر جزئیات عالم غیب را می‌بخشد. اما مشاهده صور مثالی تنها مرتبه‌ای از ارتباط با عالم خیال است که، همان‌گونه که اشاره شد، در شرایطی (مانند رؤیا) برای افراد عادی هم حصول‌پذیر است. اما، اگر نفس به مقامات بالاتر صعود کند، قادر به خلق این صور مثالی هم خواهد بود. سهروردی در حکمة‌الاشراق می‌نویسد:

«و نیک‌بختان که از متوسطین و زاهدان منزّه چون از قید محسوسات و شهوات رهایی یابند و به عالم مثل معلقه که مظهر آنها بعضی از پرازخ علویه است راه یابند، و بتوانند خودشان آن صور مثالی را ایجاد کنند، در آن صورت هرچه از غذاها و صورتها و سماع پاک و خلاصه هرچه از این قبیل آرزو کنند برایشان حاضر می‌گردد» (همان، ۲۳۰).

براساس نظر سهروردی برخی از نیک‌بختان با رهایی از قیود مادی به عالم مثال عروج می‌کنند، اما در مرتبه بالاتر کسانی قرار دارند که سهروردی آنها را «اخوان تجرید» می‌خواند. اینان نه تنها قادر به ایجاد صور مثالی هستند که قادرند از عالم مثال فراتر رفته و به عالم جبروت (عقول مجرد) نیز پیوسته و حتی فراتر از آن به نورالانوار بیوندند:

«و برادران تجرید را مقامی خاص است که در آن مقام قادرند مثل معلقه را به گونه‌ای پایدار به هر صورتی که آرزو کنند بیافرینند و این مقام را مقام «کن» می‌نامند و هرکس که این مقام را ببیند به عالمی دیگر که غیر از عالم جسمانی است و در آن مثل معلقه و ملانکه مدبره هستند یقین پیدا کند... و چون ایشان به طبقات بالا صعود کنند دیگر از آن بازمی‌گردند بلکه هم‌چنان از طبقه‌ای به طبقه دیگر از صورتهای ملیح صعود کنند و هرچه صعود ایشان کامل‌تر گردد مشاهده ایشان از صورتهای پاکتر و خوشایندتر می‌تود و پس از آن به عالم نور و سرانجام به نورالانوار می‌رسند» (همان، ۲۴۲-۲۴۳).

این اخوان تجرید که مشتمل بر بالاترین مرتبه انبیاء و اولیاست نه تنها به عالم خیال دست می‌یابند، بلکه با فرارفتن از این مرتبه بر آن احاطه و اشراف نیز پیدا می‌کنند. به همین دلیل است که «عنصریات ایشان را مطیع و خاضع گردد بسبب تشبیه ایشان با عالم ملکوت» (همو، ۱۳۸۱ ج، ۳: ۱۰۸) اینان کسانی هستند که در مرتبه علت عالم مادی قرار گرفته‌اند و به همین دلیل قادر به تصرف در آن هستند. به این ترتیب، ارتباط با این عالم منشأ پدیده‌هایی چون پیش‌گویی، تصرف در عالم عنصری، طی‌الارض، معجزات و خوارق عادات است (ضیائی، ۱۳۸۶: ۳۳۸). هروی از شارحان حکمة‌الاشراق در این باره می‌نویسد:

«و از جمله اغراض مظهر آن خوارق عادات که سالکان عالم مثال‌اند یکی هدایت خلاق است که به سبب ظهور خارق عادات اکثر نفوس مطیع و منقاد ایشان می‌تود و طلب طریق تحقیق می‌کند و دویم آن‌که بعضی مبتلایان محنت‌ها و بلاها را از آن بلا نجات می‌دهند و سیوم آنکه نزد بعضی از احبار ظهور نموده، از حقایق بعضی امور ایشان را خبر می‌دهند» (هروی، ۱۳۶۴: ۱۹۵).

ارتباط با عالم خیال و بهره‌گیری از آن، همان‌گونه که هروی اشاره کرده‌است، موجب هدایت انسان‌ها می‌شود و به همین دلیل است که در آیین سیاسی اشراقی این ارتباط شرط مهمی برای حاکم سیاسی است. از نظر سهروردی و حکمای اشراقی چنین کسی «رئیس طبیعی» عالم است (سهروردی، ۱۳۸۱ ب، ج ۳: ۸۱). در فلسفه سیاسی اشراقی تناظر کاملی بین نظم کیهانی عالم وجود با نظم سیاسی آرمانی وجود دارد و در این چارچوب درک این نکته آسان‌تر می‌شود که چرا حکمای اشراقی حاکم آرمانی یا حکیم متآله را رئیس طبیعی عالم می‌دانند. چنین شخصی در سلسله‌مراتب وجود بالاترین مرتبه را دارد و این عروج به عوالم بالاتر جز به وساطت عالم خیال میسر نیست. به همین دلیل است که سهروردی به‌صراحت متآله را کسی می‌داند که قائل به عالم مثال است (همو، ۱۳۸۱، ج ۲: ۲۳۴)، زیرا هدف متآله تشبیه به این عالم است (همو، ۱۳۷۹: ۱۰۴) و مشایبان که منکر این عالم‌اند درک درستی از معنای تآله ندارند (همو، ۱۳۸۱ ب، ج ۱: ۴۹۶) و به همین دلیل است که فیلسوف باحث صلاحیت حکومت سیاسی را ندارد.

از سوی دیگر، عالم خیال برای تلقی سلسله مراتبی از عالم و تضمین پیوستگی مراتب هستی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و از این جهت نیز تأثیر ویژه‌ای در نگرش اشراقی به سیاست دارد. در فلسفه سیاسی اسلامی و به‌طور خاص در نظام حکمت اشراق، سیاست آرمانی از نظام عالم الگو می‌گیرد و بنابراین، سلسله‌مراتب حاکم بر عالم تطبیق‌پذیر کامل بر سلسله‌مراتب هستی است. به همین جهت است که پژوهشگران، نظام سلسله‌مراتبی را از مهم‌ترین ویژگی‌های فلسفه سیاسی اسلامی دانسته‌اند (Gardet, 1954:31). در علم‌الأنوار سهروردی از مراتب مختلف نور که نسبت به یکدیگر دارای شدت و ضعف تشکیکی هستند بحث می‌شود. در این سلسله‌مراتب نوری که اساس حکمت اشراقی را تشکیل می‌دهد، هر مرتبه نوری علت مرتبه پایین‌تر و معلول مرتبه بالاتر از خود است (سهروردی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۱۴۸). نکته بسیار مهم این است که از نظر شیخ اشراق میان این مراتب نوری دو رابطه «قهر» و «عشق» (یا «محبت») برقرار است. انوار ناقص‌تر به انوار عالی‌تر عشق و انوار عالی به سافل قهر و غلبه دارند و بنابراین تمام وجود بر مبنای دو رابطه محبت و قهر انتظام می‌یابد (همان، ۱۳۶-۱۳۷).^{۲۲} شیخ اشراق در *هیاكل النور* این نسبت دوگانه را نخستین نسبت در عالم وجود می‌داند و می‌نویسد: «این نسبت مشتمل است بر محبت و قهر. یک طرف شریفست و آن محبت است و دیگر خسیس است. و این نسبت سرایت کرد به هر نسبت که در جمله عالمست» (همو، ۱۳۸۱، ج ۳: ۱۰۳-۱۰۴). بدین‌سان تمامی مناسبات وجودی عالم، از جمله مناسبات سیاسی و مراتب اجتماعی انسان‌ها، از این الگو تبعیت می‌کنند. این الگوی وجودی دارای نتایج بسیار مهمی در فلسفه سیاسی است.^{۲۳} آیین سیاسی اشراقی مبتنی بر دو مفهوم غلبه و عشق است. در سلسله‌مراتب آرمانی سیاست، نور منشأ حاکمیت و سلطه و بلکه عین آن است (Corbin, 1971, II:106). اما رابطه سیاسی علاوه بر قهر و غلبه بر محبت نیز استوار است و به همین دلیل است که، چنانکه اشاره شد، شیخ اشراق تصریح دارد که مقصود وی از حکومت حکیم متأله «تغلب» و چیره‌گری نیست. چون سیاست آرمانی از سلسله‌مراتب طبیعی عالم الگو می‌گیرد پس نسبت میان افراد فلسفه فاضله برآیندی از دو نسبت قهر و محبت است. از سوی دیگر، این تلقی

مستلزم پذیرش این نکته است که مناسبات هر عالم که خود متشکل از مراتب متعددی است، باید بر مبنای عالم برتر سامان یابد. در نتیجه، عالم مثال که دارای مرتبه‌ای بالاتر از عالم ماده است بر آن برتری و غلبه دارد و نظم سیاسی موجود باید خود را با حقایق موجود در این عالم تطبیق دهد. به این ترتیب، الگوی نظام سلسله‌مراتبی سیاسی در حکمت اشراقی کامل می‌شود.

جمع‌بندی

به آیین سیاسی اشراقی باید در زمینه نبوت‌شناسی اشراقی توجه کرد. حکمت نبوی اشراقی در نهایت امر بیشتر با دریافت عرفا تطبیق‌پذیر است. سهروردی در بسیاری از آثار خویش، نبی را واجد چهار شرط می‌داند: مأموریت از جانب خداوند برای ادای رسالت، قدرت حدس و اتصال سریع به عقل فعال و کسب معقولات از عوالم برتر، آگاهی از معنیات و جزئیات گذشته و آینده و در نهایت قدرت تصرف در عالم ماده و خرق عادات. از نظر سهروردی فقط ویژگی نخست به نبی اختصاص دارد و سه خصوصیت دیگر میان نبی و حکیم متألّه مشترک است. بدین‌سان شیخ اشراق از حیث دریافت حقایق از عوالم برتر و دیگر ویژگی‌ها، تفاوتی ماهوی میان پیامبران و اولیا قائل نیست و حتی، همانند عرفا، مقام ولایت را برتر از نبوت می‌داند. اهل ولایت، یا به تعبیر سهروردی «اخوان تجرید»، واسطه‌های بین عالم مجردات و عالم محسوسات‌اند و به همین دلیل وظیفه تدبیر عالم سیاست برعهده آنها نهاده شده‌است. در اینجا است که نقش عالم خیال در آیین سیاسی اشراقی آشکار می‌شود. حکیم متألّه، به دلیل سیر و سلوک در این عالم، نمایانگر الهام از جانب عالم برتر است. وجود چنین عالمی برای سیر صعودی و نزولی سالک و نهایتاً وساطت بین زمین و آسمان ضروری است و به همین جهت است که حکمای اشراقی حصول به مقام انسان کامل را جز از مجرای عالم خیال ممکن نمی‌دانند. طبیعی است که چنین درکی، که بر تداوم معنوی و باطنی نبوت استوار است، در تقابل کامل با نگرش اهل سنت و جماعت درباره ختم نبوت و لوازم آن قرار می‌گیرد.

ویژگی‌های سه‌گانه حکیم متآله، که میان انبیا و اولیا مشترک‌اند و همان ویژگی‌های حاکم آرمانی در حکمت اشراقی نیز محسوب می‌شوند، همگی با عالم خیال مرتبط‌اند و به عبارت دیگر، ناشی از ارتباط و پیوند با این عالم‌اند. دریافت جزئیات و حقایق ماضی و مستقبل از طریق قوه خیال فعال و در اثر پیوند با عالم خیال، در خواب یا بیداری، حاصل می‌شود. اما، مهم‌ترین ویژگی همانا قدرت تصرف در طبیعت مادی است که برخی از اولیا و اخوان تجرید از آن برخوردارند. از نظر سهروردی، این افراد به دلیل آنکه در مرتبه علّت عالم ماده قرار گرفته‌اند، قادر به تصرف در آن هستند؛ چنین افرادی حتی می‌توانند به خلق صور مثالی بپردازند. ارتباط با عالم خیال منشأ پدیده‌هایی چون پیش‌گویی، تصرف در عالم عنصری، طی‌الارض، معجزات و خوارق عادات است و از همین روست که شیخ اشراق حکیم متآله را «رئیس طبیعی» عالم می‌داند، زیرا ارتباط با این عالم دسترسی به «اکسیر علم و قدرت» (سهروردی، ۱۳۸۱، ج ۳: ۷۷) را برای حکیم متآله میسر می‌کند. سهروردی از شاهان اسطوره‌ای ایران باستان چون فریدون و کیخسرو به‌عنوان نمونه‌هایی از این حکیمان متآله که به علّت ارتباط با عالم خیال به سرچشمه‌های علم و قدرت دست یافتند و از آن برای حکومت‌ورزی عادلانه و برحق بهره جستند، یاد کرده‌است. «جام جهان‌نما» که برخی از شاهان اسطوره‌ای در اختیار داشتند و در آن به مشاهده حقایق می‌پرداختند، در سنت اشراقی تمثیلی است از ارتباط با عالم خیال و مشاهده صور مثالی در آن. در آیین سیاسی اشراقی، عالم سیاست به‌مثابه بخشی از عالم ماده در مرتبه وجودی نازلی قرار دارد و به همین جهت، سرنوشت مناسبات حاکم بر آن در مرتبه وجودی بالاتر که همان عالم خیال است، رقم می‌خورد؛ براین اساس شاه آرمانی با احاطه بر عالم خیال بر مناسبات مادی نیز احاطه و تسلط خواهد یافت، همان‌گونه که میان انوار بالاتر و پایین‌تر رابطه قهر و سلطه برقرار است و مرتبه نوری سافل تحت سیطره انوار عالی قرار دارد.^{۲۲}

از آنجا که، براساس مبانی حکمت اشراقی، سیاست باید براساس تدبیر الهی و در پیوند با مراتب عالی وجود سامان داده شود، پرسش از نحوه پیوند و اتصال میان عالم ماده، که عرصه سیاست عملی است، با عوالم برتر در اندیشه سیاسی اشراقی از

۴. سارحان حکمت اشراق معتقدند که از میان متأخران تنها خود شیخ اشراق واجد این مقام بوده است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۲۸). در بین مخالفان سهروردی از اهل سنت و جماعت نیز این تصور رایج بوده است که منظور سهروردی از حکیمی که متوغل در بحث و تأله باشد خود اوست و به همین دلیل به او انتقاد می‌کرده‌اند که مقام خود را بالاتر از نبیاء دانسته است که صرفاً متوغل در تأله‌اند (ابن بیهیمه، ۱۹۱۱: ۹۳). برخی از پیروان سهروردی هم کوشیده‌اند با توضیحاتی این شبهه را رفع کنند. هروی می‌نویسد: «از این کلمات لازم می‌آید که مصنف افضل باشد از اکثر انبیا و اولیا، زیرا که مذکور شد که اکثر انبیا و اولیا متوغل در تأله عظیم‌البحث بوده‌اند و این معقول نسب و گنجایس دارد که در جواب گفته نمود که مصنف قدس سره اگرچه متوغل در تأله بود ولیکن توغل انبیا در تأله بسننر از او بوده است، چه در متوغلین در تأله مراتب غیرمتناهی است زیرا که معلومات الهی غیرمتناهی است» (هروی، ۱۳۶۴: ۱۳).

۵. برای بحث تفصیلی در باب مراتب معنوی حکما و جایگاه «فطب» در این سلسله مراتب بنگرید به:

Henry Corbin, *En islam iranien*, Paris, Gallimard, 1971, tom. II: 67-80.

اشاره به این نکته ضروری است که تفسیر کرین از حکمة‌الاشراق وجوه سیاسی این نظام فلسفی را نادیده می‌گیرد. از همین روی بروهتس حاضر تنها از مقدمات بحث کرین بهره گرفته است. بی‌آنکه التزامی به نتایج آن داشته باشد.

۶. به‌عنوان نمونه بنگرید به: عزیزالدین نسفی، *الانسان الکامل*. تصحیح ماریزان موله، کتابخانه طهوری، تهران،

۱۳۶۲: ۷-۸.

۷. برای بحث در باب نسبت آیین سیاسی اشراقی و نهادهای سهروردی بنگرید به: حسین ضیائی، «سهروردی و سیاست»، *منتخبی از مقالات فارسی درباره تئسیخ اشراق*، شعبی، تهران، ۱۳۷۸: ۱۰۵-۱۲۷. مقاله مزبور نسخه فارسی و خلاصه ندهای است از این اثر:

Ziai, Hossein, "The Source and Nature of Authority, A study of al-Suhrawardi's Illuminationist Political Doctrine", Charles Butterworth (ed.), *The Political Aspects of Islamic Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, 1990: 304-344.

۸. «و رئیس المدینة الفاضلة لیس یکن آن یکون آی انسان افق، لأن الرئاسة انما تكون بشینین: أحدها أن یکون بالفطرة و الطبع معداً لها، و الثاني بالهیتة و الملكة الإرادية. و الریاسة تحصل لمن فطر بالطبع معداً لها» (ابونصر الفارابی، *آراء اهل المدینة الفاضلة*، تصحیح البیر نصری نادر، دارالمسرفی، بیروت، ۱۹۸۶: ۱۱۸).

۹. این نکته از آثار مختلف شیخ اشراق استنباط‌پذیر است. به‌عنوان نمونه بنگرید به: سهروردی، «فی حالة

الطفولیه»، مجموعه مصنفات، ۱۳۸۱ الف، ج ۳: ۲۵۹؛ هو، «پرتونامه»، همان، ۱۳۸۱ اب، ج ۳: ۸۱.

۱۰. «معلومست که مردم در حدس متفاوت‌اند» (سهروردی، ۱۳۸۱ اب، ج ۳: ۷۶).

۱۱. رکسانا مارکت، «عقل و مشاهده در آثار سهروردی»، ترجمه سیدمحمد حکاک، عقل و الهام در اسلام،

جلد اول، حکمت، تهران، ۱۳۸۷: ۲۴۵-۲۶۲.

۱۲. حسین ضیائی و جان والبریچ از این دسته‌اند. ضیائی بر عنصر منطقی در حکمت اشراقی تأکید دارد و

آن را نظامی تحلیلی فلسفی می‌داند. حسین ضیائی، معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی، ترجمه سیما

نوربخش، فرزاد روز، تهران، ۱۳۸۴:

John Walbridge, *The Leaven of the Ancients: Suhrawardi and the Heritage of the Greeks*. Albany, NY, 2000.

۱۳. به‌ویژه باید از هانری کرین و حسین نصر یاد کرد که بر عناصر عرفانی و آثار رمزی سهروردی تأکید

دارند. سیدحسین نصر، سه حکیم مسلمان، شرکت سهامی کتابهای جیبی، تهران، ۱۳۶۱: ۶۱-۹۷:

Henry Corbin, *En islam iranien*, 211 sq.

۱۴. در تفسیر معرفت‌سناسی و روش‌سناسی سهروردی، همان‌گونه که اشاره شد، اختلاف‌نظر وجود دارد و

نوتته‌های سهروردی هم مستعداً هردو قرانت فلسفی و عرفانی هستند. تمامی مفسران حکمت اشراقی بر

برتری شهود بر استدلال تأکید دارند. اما، مهم تفسیر و توضیح فلسفی یا عرفانی آن است. از نظر

نوبستدگانی خون ضیائی، سهروردی به هیچ سلسله عرفانی وابسته نبوده و نمی‌توان او را صوفی و عارف

عملی دانست، بلکه او فیلسوفی است که روش جدیدی را انبیا فلسفی کرده و به روس‌های فلسفی پیشین

افزوده است. به‌عقبه ما هرچند سهروردی به سلسله‌های تصوف نعلق نداشت، اما آثار او، و به‌ویژه نوشته-

های رمزی فارسی، ارتباط بین‌متنی گسترده‌ای با سنت تصوف ایرانی دارند (برخی از این بیوندها را نصرالله

پورجوادی نشان داده‌است: نصرالله پورجوادی، اشراق و عرفان، نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۸۱). از منظر

اندیشه سیاسی بحج بسیار روشن‌تر است، زیرا به تصریح سهروردی باحت صرف فاقد صلاحیت ریاست

بوده و حق حکومت از آن قطب یا متآله است. بنابراین، همان‌گونه که اشاره شد، می‌توان فارغ از نزاع

مزبور، از نوعی درک عرفانی از اندیشه سیاسی در حکمت اشراق سخن گفت.

۱۵. احمد بستانی، «تخل، نبوت و سیاست در فلسفه ابن سینا»، خردنامه صدر، شماره ۵۴، ۱۳۸۷: ۶۰-۷۴.

۱۶. ابن سینا، *الالهیات من کتاب الشفا*، تصحیح ابراهیم مدکور، افسس کتابخانه آیت‌الله مرعشی، قم، ۱۴۰۴:

۴۴۱ و بعد.

۱۷. عمده سهروردی‌تناسان بر اهمیت ولایت در نوشته‌های سهروردی و در وجهی کلی‌تر در حکمت اشراقی تأکید ورزیده‌اند (نصر، ۱۳۷۸: ۱۳۰). تنها استثنای جالب‌توجه حسین ضیائی است که منکر هرگونه نظریه ولایت اعم از عرفانی و سبعی در آثار سهروردی است (ضیائی، ۱۳۸۷: ۱۲۳).

۱۸. نسبت سهروردی با دو سنت تبعی (اثنا عشری و اسماعیلی) و عرفانی در مقاله ذیل بررسی شده است:

Hermann Landolt, "Suhrawardi between Philosophy, Sufism and Ismailism: A Re-appraisal", *Daneshnameh*, Vol. 1, No. 1, pp. 13-29.

۱۹. بحث از حکمت نبوی در بسیاری از آثار هانری کرین طرح شده است. از جمله: هانری کرین، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه سیدجواد طباطبایی، کویر، تهران، ۱۳۷۳: ۱۵. برای بحث کرین در باب نسبت حکمت نبوی و عالم خیال از جمله بنگرید به: همو، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ۱۲۸-۱۳۱.

۲۰. نمونه مهمی از پیوند میان ظاهرگرایی (و باطن‌ستیزی) با سیاست را می‌توان در نوشته‌های غزالی دید. از جمله بنگرید به: ابوحامد غزالی، فضایح الباطنیة، حقیقه و قدم له عبدالرحمن بدوی، دارالقومیة للطباعة و النشر، قاهره، ۱۹۶۴. برای بحث از واقع‌گرایی سیاسی غزالی بنگرید به: سیدجواد طباطبایی، درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، کویر، تهران، ۱۳۸۵؛ هانری لائوست، سیاست و غزالی، ترجمه مهدی مظفری، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۶.

۲۱. تفصیل بحث را در این مقاله آورده‌ایم: احمد بستانی، «مبانی وجودی آرمان‌گرایی سیاسی در فلسفه اسلامی»، پژوهش سیاست نظری، شماره ۷، زمستان ۱۳۸۸، ۱-۲۶.

۲۲. هانری کرین به تفصیل این دو نسبت را توضیح داده است:

Henry Corbin, *En islam iranien*, II, p. 107.

۲۳. به‌عنوان نمونه، کریسینیان زامبه از منحصّصان حکمت اشراقی احتمال می‌دهد که بحث خواجه نصیر در باب مفهوم «محبت» در اخلاق ناصری، علاوه بر کتاب هفتم اخلاق نیکوماخوس که به «دوستی» در شهر اختصاص دارد، متأثر از نظریه شیخ اشراق درباره جایگاه عشق در سلسله مراتب انوار باشد:

Christian Jambet, « Idéal du politique et politique idéale selon Nasir Al-din Tusi », N. Pourjavadi (ed.), *Nasir al-din Tusi, Philosophe et savant du XIII siècle*, Téhéran, Presse Universitaire d'Iran p. 36.

برای بحث خواجه بنگرید به: خواجه نصیرالدین طوسی، اخلاق ناصری، صحیح مجنبی مینوی، تهران خوارزمی، ۱۳۷۱، ۲۵۸ و بعد.

۲۴. همان‌گونه که کریستیان زامبه نشان داده‌است، در نگرش اشراقی، عالم خیال سرشت واقعیت سیاسی را تشکیل می‌دهد و حقیقت مؤثر بر سیاست، نه از درون مناسبات واقعی، که از عالم خیال، که در مرتبه وجودی برتر قرار دارد، برمی‌خیزد:

Christian Jambet, « Idéal du politique et politique idéale selon Nasir Al-din Tusi », p. 39.

تفصیل بحث زامبه درباب نسبت عالم خیال و فلسفه سیاسی اسلامی در اثر ذیل آمده‌است:

Christian Jambet, *La logique des orientaux. Henry Corbin et la science des formes*, Gallimard, Paris, 1983, p. 86 sq.

منابع

۱. ابن تیمیّه، مجموعه الفتاوی، جلد بنجم، قاهره، ۱۹۱۱.
۲. ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفا، تصحیح ابراهیم مدکور، افست کتابخانه آیت الله مرعشی، قم، ۱۴۰۴ق.
۳. _____، المبدأ و المعاد، به کوشش عبدالله نورانی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۲.
۴. ابن عربی، محی الدین، الخیال، عالم البرزخ و المثال، جمع و تألیف محمود الغراب، دارالکتب العربی، دمشق، ۱۴۱۴ق.
۵. ابوریان، محمدعلی، «اندیشه‌های افلاطونی در حکمت اشراق سهروردی»، آفاق حکمت سهروردی، ترجمه حسن سیدعرب، مهرنیوشا، تهران، ۱۳۸۵.
۶. بستانی، احمد، «مقام تخیل در تاریخ فلسفه سیاسی اسلامی ایرانی: مورد فارابی»، پژوهشنامه علوم سیاسی، شماره ۹، زمستان ۱۳۸۶: ۹۱-۱۱۷.
۷. _____، «تخیل، نبوت و سیاست در فلسفه ابن‌سینا»، خردنامه صدرا، شماره ۵۴، ۱۳۸۷: ۶۰-۷۴.
۸. _____، «مبانی وجودی آرمان‌گرایی سیاسی در فلسفه اسلامی»، پژوهش سیاست نظری، شماره ۷، زمستان ۱۳۸۸: ۱-۲۶.
۹. بقلی نیرازی، سیخ روزبهان، شرح تطحیات، تصحیح هانری کرین، قسمت ایران‌شناسی انستیتو ایران و فرانسه، تهران، ۱۳۴۴.
۱۰. پورجوادی، نصرالله، اشراق و عرفان، نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۸۱.
۱۱. سهروردی، سهاب‌الدین، هیاکل النور، تصحیح محمدعلی ابوریان، نشر نقطه، تهران، ۱۳۷۹.

۱۲. _____، «تلویحات»، مجموعه مصنفات، جلد اول، به کوشش سیدحسین نصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۱ الف.
۱۳. _____، «المشاعر و المطارحات»، مجموعه مصنفات، جلد اول، به کوشش سیدحسین نصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۱ ب.
۱۴. _____، «حکمة الانراق»، مجموعه مصنفات، جلد دوم، به کوشش هانری کرین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۱.
۱۵. _____، «فی حالة الطفولية»، مجموعه مصنفات، جلد سوم، به کوشش سیدحسین نصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۱ الف.
۱۶. _____، «بر تونامه»، مجموعه مصنفات، جلد سوم، به کوشش سیدحسین نصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۱ ب.
۱۷. _____، «هياكل التور»، مجموعه مصنفات، جلد سوم، به کوشش سیدحسین نصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۱ ج.
۱۸. _____، «کلمة التصوف»، مجموعه مصنفات، جلد چهارم، به کوشش نجفقلی حبیبی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۱ الف.
۱۹. _____، «اللمحات»، مجموعه مصنفات، جلد چهارم، به کوشش نجفقلی حبیبی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۱ ب.
۲۰. _____، «الواح عمادی»، مجموعه مصنفات، جلد چهارم، به کوشش نجفقلی حبیبی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۱ ج.
۲۱. شهرزوری، شمس‌الدین محمد، *نسخ حکمة الانراق*، به کوشش حسین ضیائی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۸۰.
۲۲. ضیائی، حسین، «سهروردی و سیاست، بحشی در آیین سیاسی اشراقی»، *منتخبی از مقالات فارسی درباره تمیخ اشراق*، شفیع، تهران، ۱۳۷۸.
۲۳. _____، *معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی*، ترجمه سیما نوربخش، فرزان روز، تهران، ۱۳۸۴.
۲۴. _____، «سنت اشراقی»، *تاریخ فلسفه اسلامی*، به کوشش سیدحسین نصر و الیور لیمن، حکمت، تهران، ۱۳۸۶.
۲۵. طباطبائی، سیدجواد، *درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، کویر، تهران، ۱۳۸۵.

۲۶. فارابی، ابونصر، *آراء اهل المدينة الفاضلة*، تصحیح الیر نصری نادر، دارالمشرق، بیروت، ۱۹۸۶.
۲۷. قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق سهروردی، تصحیح مهدی محقق و عبدالله نورانی، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، ۱۳۸۳.
۲۸. عین‌الفضات همدانی، *تمهیدات*، با مقدمه و تصحیح و تحشیه عقیف عسیران، منوچهری، تهران، ۱۳۷۳.
۲۹. غزالی، ابوحامد، *فضایح الباطنیه*، حقیقه و قدم له عبدالرحمن بدوی، دارالقومیه للطباعه و النشر، قاهره، ۱۹۶۴.
۳۰. کرین، هانزی، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه سیدجواد طباطبایی، کویر، تهران، ۱۳۷۳.
۳۱. _____، *فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی*، ترجمه سیدجواد طباطبایی، طوس، تهران، ۱۳۶۹.
۳۲. لائوست، هانزی، سیاست و غزالی، ترجمه مهدی مظفری، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۶.
۳۳. مارکت، رکسانا، «عقل و مشاهده در آثار سهروردی»، ترجمه سیدمحمد حکاک، *عقل و الهام در اسلام*، جلد اول، حکمت، تهران، ۱۳۸۷.
۳۴. نسفی، عزیزالدین، *الانسان الکامل*، تصحیح ماریژان موله، کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۶۲.
۳۵. نصر، سیدحسین، سه حکیم مسلمان، شرکت سهامی کتابهای جیبی، تهران، ۱۳۶۱.
۳۶. _____، «مفسر عالم غربت و تهید طریق معرفت»، *منخبی از مقالات فارسی دربارهٔ تسبیح اشراق*، شفیعی، تهران، ۱۳۷۸.
۳۷. هروی، نظام‌الدین، *انواریه*، به کوشش حسین ضیائی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۴.

38. Corbin, Henry, *En islam iranien*, II, Gallimard, Paris, 1971.

39. Gardet, Louis, *La cité musulmane, vie sociale et politique*, Vrin, Paris, 1954.

40. Gutas, Dimitri, "The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 2002, vol. 92, 59-91.

41. Jambet, Christian, "Sohrawardi", *Dictionnaire de l'islam*, Encyclopædia Universalis & Albin Michel, Paris, 1997.

42. _____, « Idéal du politique et politique idéale selon Nasir Al-din Tusi », N. Pourjavadi (ed.), *Nasir al-din Tusi, Philosophe et savant du XIII siècle*, Presse Universitaire d'Iran, Téhéran.

43. _____, *La logique des orientaux. Henry Corbin et la science des formes*, Gallimard, Paris, 1983.

44. Hossein, Ziai, "The Source and Nature of Authority, A study of al-Suhrawardi's Illuminationist Political Doctrine", Charles Butterworth (ed.),

The Political Aspects of Islamic Philosophy, Princeton University Press, Princeton, 1990.

45. Landolt, Hermann, "Suhrawardi between Philosophy, Sufism and Ismailism: A Re-appraisal", *Daneshnamch*, Vol. 1, No. 1, pp. 13-29.

46. Renan, Ernst, *Averroës et averroïsme*, Paris, 1886.

47. Walbridge, John, *the Leaven of the Ancients: Suhrawardi and the Heritage of Greeks*, Albany, NY, 2000.