

فیلسوف - پیامبر به عنوان زمامدار آرمانی در اندیشه سیاسی ایران میانه

دال سیونگ یو^۱

چکیده

اگر بخواهیم مهم‌ترین وجه مشخصه اندیشه سیاسی ایرانی را در سده‌های میانه شناسایی کنیم باید به نظریه زمامداری رجوع کنیم. نظریه زمامداری محور اندیشه سیاسی ایران در سده‌های میانه است، چنان‌که زمامدار آرمانی، به نوبه خود، محور نظریه زمامداری است. این نوشته می‌خواهد با نگاهی تحلیلی به نظریه زمامداری آرمانی مهم‌ترین مشخصه‌های زمامداری را در اندیشه سیاسی ایران شناسایی و معرفی کند. فرضیه اصلی این نوشته آن است که فیلسوف - پیامبر نقطه ثقل اندیشه سیاسی ایران در دوره یاد شده است. این نوشته بر آن است که با جست‌وجو در اندیشه‌های نمایندگان اصلی جریان‌های فکری در ایران میانه، کسانی چون فارابی، ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا، زمامدار مورد نظر آنها را جست‌وجو کرده و چهره اصلی آنها را بازسازی کند. به نظر نگارنده، چهره اصلی زمامدار در نوشته‌های این نمایندگان اصلی تفکر ایرانی فیلسوف - پیامبر است. یعنی کسی است که خصوصیات شاه آرمانی ایرانی، فیلسوف افلاطونی، پیامبر اسلامی و امام شیعی را در خود جمع دارد. نگارنده کوشیده است با بازسازی چهره زمامدار آرمانی در جریان‌های اصلی تفکر ایرانی در عین حال محور مشترک این جریان‌های فکری را شناسایی و معرفی کند.

کلیدواژه‌ها: فلسفه سیاسی، حکمت الهی، حکمت اشراق، پیامبرشناسی، معادشناسی، حکمت متعالیه، عقل فعال، حرکت جوهری.

۱. دانشیار دانشگاه مطالعات خارجی هنکوک، کره جنوبی.

۱. جریان‌های بزرگ فکری در ایران

ایران در واپسین قرن‌های دوره باستان آماده ورود به دوران تازه‌ای از تحول فکری و تأسیس مکتب‌های متفاوتی تازگی بود. در دوره ساسانی جریان‌هایی از فلسفه یونانی و هلنیستی به صورتی که در اسکندریه تکامل پیدا کرده بود و همچنین عرفان هندی وارد ایران شده بود و با اندیشه‌های زردشتی و مزدایی درآمیخته بود. (زرنر، ۱۳۷۵، ص ۳۱۷) اندیشه‌های نوافلاطونی، قنوسی (گنوستیک) از جمله جریان‌هایی بود که بر جریان‌های فلسفی و یزدان‌شناخت (الاهیّت) در ایران دوره ساسانی تأثیر قابل توجهی داشتند. نتیجه این تأثیرات پیدایش تفکر تازه‌ای بود که زروان‌باوری (زروانیسم) خوانده شده است. البته زروان‌باوری، به عنوان یک گرایش دینی، سابقه طولانی‌تری داشت، اما زروان‌باوری در اواخر دوره ساسانی و اوایل دوره اسلامی، یک جریان فکری تکامل یافته‌تر و متفاوت بود.^۱

بعد از غلبه عرب‌ها بر ایران و ورود دین اسلام به ایران، منبع تازه‌ای از اندیشه وارد ایران شد. ایرانیان اندیشه‌های اسلامی را جذب کرده و در پیکره اندیشه خود ادغام کردند. بارزترین چهره اندیشه جدید یگانه‌انگاری بود. اندیشه مزدایی که به دنبال تحول در اندیشه زردشتی تکوین پیدا کرده بود اندیشه‌ای دوگانه‌انگار بود. در اندیشه مزدایی، دو اصل خوبی و بدی که در دو نیروی اهورامزدا و اهریمن تجسم پیدا می‌کنند به طور بنیادی از یکدیگر متمایزند، به این معنا که دو آفریننده متفاوت دارند. اهورامزدا آفریننده خوبی و اهریمن آفریننده بدی است. با توجه اینکه اهریمن نیز آفریننده است (هرچند آفریننده بدی) بنابراین، جهان دو آفریننده یا در واقع دو خدا دارد. دین اسلام که از دین‌های توحیدی و دنباله سنت فکری عبرانی است به یک خدای آفریننده اعتقاد دارد. ایرانیان با پذیرش اسلام ناگزیر شدند در بینش دوگانه‌باوری خود تغییراتی بدهند.

با این حال وقتی اسلام وارد ایران شد، ایرانیان فرهنگ و اندیشه استوار و ریشه‌داری را آفریده بودند. آنان اندیشه‌های جدید را در اندیشه‌های خود ادغام کردند و از این آمیزش بینشی خاص آفریدند که هم با اندیشه باستانی (اندیشه مزدایی) متفاوت بود و هم با اندیشه اسلامی به صورتی که در فضای فکری غرب جهان اسلام تکامل

۱. زروان‌باوری (زروانیسم) هم اندیشه‌ای در یزدان‌شناخت (الاهیات) و هم در فلسفه بود که در زمان ساسانیان رشد کرده بود. زروان‌باوری بر اندیشه‌های دوره اسلامی تأثیر قابل ملاحظه‌ای داشت. (برای آگاهی درباره زروان‌باوری ر.ک.: زرنر، ۱۳۷۵).

فیثوف - پیامبر به عنوان زاهد آرمانی

پیدا کرد. از آمیزش آموزه‌های اسلامی با اندیشه‌های قدیمی ایران بیش از آنکه شکل گرفت که به شاخه شیعی در اسلام منجر شد. شاخه شیعی در اسلام ریشه در فضایی از تفکر دارد که با فرهنگ ایرانی عجین بود.

بعد از ورود اسلام به ایران و آمیزش اسلام با فرهنگ ایرانی، به تدریج جریان‌های تازه‌ای از اندیشه تکوین پیدا کرد. در سرزمین‌های اسلامی تمدن استوار و معرفت شکوفایی شکل گرفت که میراث فکری ایران باستان فلسفه یونانی و هلنیستی را در درون خود جذب کرد. نوشته‌های بزرگان فلسفه یونانی به زبان عربی ترجمه شد و مسلمانان سخت شیفته اندیشمندان بزرگ یونان، فلاسفه‌ای چون افلاطون و ارسطو شدند. اندیشه یونانی که از مجرای نویسندگان نوافلاطونی به اسکندریه، حران و جندی‌شاپور رسیده بود در اختیار مسلمانان قرار گرفت و منشأ شکوفایی اندیشه‌های تازه‌ای شد.

از قرن‌های سوم و چهارم هجری (نهم و دهم میلادی) به تدریج دانش‌هایی چون کلام، فقه، فلسفه و عرفان نظری شکل گرفت و به دنبال خود جریان‌هایی چون حکمت اشراق و حکمت الهی ملاصدرا را پدید آورد. حکمت الهی (تئوزوفی) ملاصدرا در واقع سنتزی از شاخه‌های گوناگون معرفت در حوزه فلسفه، کلام، عرفان و حکمت اشراق بود، که به تدریج طی قرن‌های نهم تا شانزدهم میلادی تکامل پیدا کرده بودند.

شاخه‌های چندگانه معرفت نظری، مثل کلام، فلسفه، حکمت و عرفان به رغم گوناگونی در بسیاری از ابعاد، وجوه مشترک و محور هم‌تراز نیز دارند. یکی از مهم‌ترین وجوه مشترک آنها تکیه بر میل، مایه و ارزش کمال‌جویی (استکمال) انسان است. این اصل و ارزش از وجودشناسی و معرفت‌شناسی ایرانی ناشی می‌شود. وجودشناسی و معرفت‌شناسی ایرانی، چه در حکمت باستان و چه در بینش شیعی (دوره میانه)، متکی بر این باور است که انسان موجودی است که نفس یا روحش از افلاک یا آسمان‌ها به زمین آمده و با ماده درآمیخته است. جهان ماده نفس کلی یا روح الهی انسان را در بند گرفته است (محبوس کرده است). اما تقدیر نفس یا روح این نیست که در بند تن یا ماده برای همیشه اسیر بماند. از آنجا که انسان از عقل که آن نیز افلاکی (آسمانی) است برخوردار است نفس یا روح می‌تواند به یاری عقل بر تن یا ماده غلبه کند و انسان بدین ترتیب بار دیگر به دنیای بالاتر تا خود افلاک یا به مبدأ اول (خداوند) یعنی به جایی که عقل و نفس به آنجا تعلق دارد، بازگشت کند.

۲. کمال‌جویی فردی و کمال‌جویی جمعی

پس در بینش ایرانی، انسان موجودی دوبعدی یا دو وجهی است؛ وجهی رو به زمین و ماده دارد و وجهی رو به آسمان، یعنی عقل کلی و مبدأ اول (خداوند). در اینجا شباهتی بین وجودشناسی در نظریه سنت اگوستین با دیدگاه ایرانی، شیعی و اسلامی دیده می‌شود. اما یک تفاوت مهم دیدگاه ایرانی را، چنان‌که در فلسفه و حکمت سده‌های میانه آمده است، از کلام مسیحی به صورتی که در الاهیئت (متافیزیک) سنت اگوستین آمده است، جدا می‌کند.

فلسفه سنت اگوستین مبتنی بر نظریه «هبوط» و «گناه نخستین» است و با رویکردی بدبینانه مشخص می‌شود. اما جریان‌های فلسفه و حکمت در ایران رویکردی خوش‌بینانه دارند و گرچه بنا به آموزه دینی به «هبوط» باور دارند، اما از آن به عنوان «گناه نخستین»، که انسان را به لعن ابدی دچار کرد، یاد نمی‌کنند. هبوط در فلسفه، حکمت و عرفان ایرانی، امتحانی است برای تلاش مجدد جهت صعود. انسان می‌تواند با ظرفیت انسانی خودش راه صعود را طی کند. در حالی که در متافیزیک سنت اگوستین (که به گرایش غالب در سده‌های میانه اروپا تبدیل شد) انسان رستگار نخواهد شد، مگر به عنایت خاص مسیح مقدس.

نگرش ایرانی و اسلامی نسبت به حکومت، زمامدار و زمامداری نیز، به همین ترتیب، خوش‌بینانه است. زمامدار در نگرش ایرانی، چه در اندیشه باستان و چه در اندیشه شیعی وجهی قدسی و آسمانی دارد، در حالی که در فلسفه سنت اگوستین حکومت فقط شر لازم است. کارکرد حکومت تنها حفظ شرایط امن و آرامش برای مؤمن است تا بتواند در آرامش به عبادت پردازد و منتظر لطف مسیح مقدس بماند. در تجربه اسلامی پیامبر خود نخستین حکومت را در مدینه تشکیل داد و الگویی را برای زمامداری بنا نهاد. بنابراین، حکومت جنبه قدسی دارد. مسلمانان رئیس حکومت را امیرمؤمنان می‌خوانده‌اند. بنابراین، در ایران، تجربه اسلامی با اندیشه دوران باستان همخوانی یا وفق داشته است. به همین دلیل نه تنها دین و دولت با یکدیگر پیوند داشته‌اند، بلکه دولت جنبه‌ای قدسی نیز داشت.

چنین نگرشی به زمامدار و دولت برای دولت هم نقشی کیهانی قائل است و هم نقشی اخلاقی. نقش کیهانی دولت این است که جماعت اهل ایمان را به سوی مبدأ وجود و مبدأ خیر هدایت کند تا افتراقی را که به سبب هبوط در عالم وجود پدید آمده است، بار دیگر به وحدت برساند. نقش اخلاقی زمامدار نیز این است که شرایط و

فیلفوف- پیامبر به عنوان زمامدار آرمانی

ظرفیت‌های لازم را برای کمال‌جویی تمام اعضاء جماعت (امت) فراهم کند. بنابراین، نقش زمامدار و حکومت یک نقش حداکثری است، در حالی که در الاهیئت مسیحی نقش حداقلی است (فراهم کردن امنیت و جلوگیری از هرج و مرج).

این نگرش، همچنین، مستلزم این است که برای زمامدار نیز همان آرمان یا ایده‌آل کمال‌جویی که برای فرد انسان در نظر گرفته می‌شود، در نظر گرفته شود. بنابراین، اگر ره‌سپردن در راه کمال به منزله تحقق کمال وجودی فرد است، ره‌سپردن در همین راه به منزله کمال وجودی زمامدار و دولت است. و از آنجا که زمامدار رهبری جماعت و جامعه را در دست دارد، پس باید کامل‌ترین (یا فاضل‌ترین) عضو جماعت باشد. از این کامل‌ترین انسان در مذهب رسمی شیعه، کلام تشیع، عرفان، فلسفه و حکمت (جریان‌های اصلی معرفت در ایران میانه) تلقی‌های گوناگونی وجود دارد. اما همان‌طور که مطلوب است همه انسان‌ها مرحله به مرحله در جهت استکمال حرکت کنند، به همین صورت مطلوب است که کامل‌ترین فرد رهبری اهل طریقت یا اهل حقیقت را در دست داشته باشد. کامل‌ترین فرد در نظریه فارابی فیلسوف است. بنابراین، حکومت مطلوب حکومت فیلسوف- شاه است. در نظریه سهروردی، کامل‌ترین انسان حکیم است. بنابراین، حکومت مطلوب حکومت حکیم - زمامدار است. در کلام شیعه، کامل‌ترین انسان «ولی» نامیده می‌شود. مفهوم ولی هم بر پیامبر و هم بر امامان شیعه یا در گرایش‌های جدید، بر نمایندگان به حق امام دوازدهم صدق می‌کند.

۳. ضرورت وجود زمامدار

اندیشه سیاسی در ایران، به ویژه در سده‌های میانه، اساساً وجود حکومت را مفروض گرفته و درباره منشأ آن چندان بحث نکرده‌اند. در ایران اندیشه سیاسی در سه جریان فلسفه سیاسی، شریعت‌نامه (فقه) و سیاست‌نامه شکل گرفت. (Rosenthal, 1958, p. 27) سیاست‌نامه و شریعت‌نامه‌ها، که اساساً در رابطه با نیازهای عملی و با نظریه شرایط واقعی به مبحث زمامداری و مسایل سیاسی پرداخته‌اند، در اینجا مورد بحث ما نیست. بحث ما در اینجا در رابطه با فلسفه سیاسی و حکمت است. در ایران جریانی به نام فلسفه سیاسی شکل گرفت که جایگاه خاص خود را در سنت فکری ایران میانه دارد. اما چیزی به نام حکمت سیاسی شکل نگرفت.

با این حال تا آنجا که به بحث زمامداری مربوط می‌شود، حکمت نیز خالی از وجوه سیاسی نیست، چون جایگاه زمامدار در مباحث حکمت از یاد نرفته است. بنابراین، ما در اینجا دو جریان فلسفه سیاسی و حکمت را، که در موضوعات مربوط به امر سیاسی

(the political) به بحث‌های نظری در سطوح بسیار انتزاعی دارند، بررسی می‌کنیم و در ضمن به بینش کلامی در این باب نیز اشاراتی خواهیم داشت. اما در مورد ضرورت وجود زمامدار، غالب سنت‌های فکری در ایران برهانی دارند که وجوه مشترک زیادی را نشان می‌دهد. این وجوه مشترک از ماهیت اخلاقی سیاست در اندیشه ایرانی-اسلامی ناشی می‌شود. چنان‌که گفتیم در تمام انواع اندیشه ایرانی، زندگی مطلوب عبارت است از تلاش برای رستگاری. رستگاری یعنی رهایی و سعادت آن جهانی. سعادت آن جهانی در شریعت رسمی یعنی رفتن به بهشت. اما در فلسفه و حکمت رستگاری معنای پیچیده‌تری دارد و موضوع اصلی تمام جست‌وجوهای فلسفی و حکمی است. در ادامه درباره این موضوع با تفصیل بیشتری گفت‌وگو خواهیم کرد، اما بد نیست در اینجا اشاره کنیم که استکمال نفس (کمال‌جویی) به همان ترتیب که مطلوب زندگی فرد است مطلوب زندگی جمع و تعیین‌کننده سرنوشت دولت هم هست.

۴. فارابی و فیلسوف-زمامدار

فارابی، در ایران و در کل جهان اسلام، بنیانگذار فلسفه اسلامی است. پیش از فارابی اندیشه‌هایی که نوعاً با فلسفه نزدیکی داشت پدید آمده بود و رشد کرده بود، اما این تلاش‌های فکری را هنوز نمی‌توان فلسفه به معنای درست و تمام آن به شمار آورد. برای تأسیس فلسفه در قرن‌های نهم و دهم میلادی می‌بایست شرایطی فراهم شود. از جمله این شرایط آشنایی همه‌جانبه مسلمانان با گنجینه فلسفه یونانی بود. ایرانیان از زمان‌هایی بسیار جلوتر با فلسفه یونانی و یونانی‌مآبی (هلنیستی) آشنا شده بودند، اما این آشنایی برای تأسیس فلسفه با ابعادی که فارابی بنا گذاشت کافی نبود. اندیشه‌های زروان‌باوری و اندیشه‌های اسماعیلیه مقدمات اولیه را برای تأمین فلسفه فراهم کرده بود. (داوری، ۱۳۷۴، ص ۹۵) اندیشه اسماعیلیه، که در آغاز تحت تأثیر زروان‌باوری قرار داشت، با جنبشی پیوند داشت که این فرقه از شیعیان علیه خلافت عباسیان در بغداد به راه انداخته بودند. آنها به ویژه از این جهت نخستین گرایش‌های فلسفی در جهان اسلام را نشان می‌دهند که رویکرد خاصی را در تفسیر قرآن در پیش می‌گیرند. به نظر شیعیان اسماعیلی و همچنین به نظر شیعیان دوازده امامی، قرآن دارای دو وجه، یکی وجه ظاهری و دیگری وجه باطنی، است. برای درک درست قرآن نباید تنها به معنای ظاهری قرآن بسنده کرد، بلکه باید از ظاهر آن به باطن آن گذر کرد. اعتقاد به وجه باطنی قرآن و تلاش برای دستیابی به معانی باطنی و پنهان آن خود به خود فلسفه را به حوزه معرفت می‌کشاند. پیش از فارابی، اسماعیلیه

گام‌هایی را به سوی تأسیس فلسفه در ایران گشوده بودند، اما تأسیس فلسفه کار بزرگی بود که فارابی به انجام آن توفیق یافت. فارابی در عین حال بنیانگذار فلسفه سیاسی در ایران است و کسی است که در میان متفکران ایرانی مبسوط‌ترین بحث را در این زمینه انجام داده است.

مهم‌ترین کتاب فارابی در فلسفه سیاسی *آراء اهل مدینه فاضله* نام دارد. این کتاب که در اصل عربی است کمتر از سه دهه پیش به فارسی ترجمه شده است. (فارابی، ۱۳۶۱، ص ۴۷) «مدینه فاضله» که به طور خلاصه برای عنوان کتاب به کار می‌رود در مباحث اندیشه سیاسی ایران به صورت یک مفهوم رایج درآمده و معنایی عام پیدا کرده است که برای اشاره به سرشت بخش بزرگی از اندیشه‌های ایرانی به کار می‌رود. مفهوم عام «مدینه فاضله» اشاره دارد به جامعه آرمانی که در جهان واقعی نباید دنبال آن گشت. این جامعه آرمانی تنها می‌تواند در عالم مجردات یا عالم معقولات وجود داشته باشد. پس «مدینه فاضله» در زبان فارسی یعنی جامعه آرمانی.

کانون جامعه آرمانی که فارابی طرح می‌کند، زمامدار این مدینه یا به اصطلاح فارابی حاکم سیاسی (رئیس) این مدینه است. واژه مدینه به همان معنای پولیس (polis) یونانی است که فارابی آن را برای کلیت جامعه اسلامی به کار می‌برد. به هر حال، محور مدینه «رئیس» یا زمامدار آن است. زمامدار به شیوه‌ای که در نظریه فارابی پرورده شد به صورت یک الگوی پارادایمی برای تمام اندیشه سیاسی و به همین صورت با برخی دگرگونی‌های معین به صورت یک شخصیت نوعی برای سایر جریان‌های فکری، مثل حکمت، درآمد. بنابراین، بد نیست ابتدا نظری به مبانی اندیشه فارابی در مورد زمامدار آرمانی بیندازیم.

کانون توجه فارابی در جست‌وجوی خود سعادت و رستگاری بشری است. سعادت (آسایش این جهانی) و رستگاری (سعادت آن جهانی) مقصود اصلی بشر است. سعادت نیز تنها در مدینه، یعنی در تعاون و زندگی جمعی، به دست می‌آید. فارابی مثل ارسطو انسان را «مدنی‌الطبع» به شمار می‌آورد. انسان برای به کمال رساندن طبیعت انسانی خود به زندگی اجتماعی نیاز دارد. زندگی اجتماعی تنها برای تأمین نیازهای مادی و حیاتی نیست، بلکه برای رساندن انسان به غایت زندگی انسانی است. غایت زندگی انسانی، زندگی کردن بر طبق طبیعت است. و زندگی بر طبق طبیعت از نظر فارابی به معنای زندگی بر طبق نظام معقول است. (داوری، ۱۳۷۴، ص ۱۶۶)

در نظریه فارابی، مثل تمام جهان‌شناسی‌های کهن جامعه آرمانی (مدینه فاضله) الگوش را از نظام هستی می‌گیرد. بنابراین، زمامدار مدینه همان مقام را در مدینه دارد

که خداوند در کل عالم هستی دارد. بنابراین، رئیس مدینه به منزله خالق نظام مدینه است (همان طور که خدا خالق جهان هستی است). تمام نظام مدینه را رئیس مدینه تنظیم می‌کند. شایان ذکر است که نظام هستی در نظریه فارابی، به شیوه نظریه نوافلاطونیان مبتنی بر دو اصل صدور یا فیضان و سلسله مراتبی بودن وجود است. البته فارابی تغییراتی نیز در الگوی نوافلاطونی داده و اندکی آن را اصلاح کرده است.

۵. وجودشناسی و زمامداری آرمانی

فارابی برای تأسیس فلسفه اسلامی می‌بایست میراث‌های فلسفه یونانی را با آموزه‌های دین اسلام وفق دهد. یکی از دشواری‌هایی که در این تطبیق وجود داشت ازلی بودن ماده در اندیشه یونانی و مخلوق بودن جهان در آموزش‌های اسلامی بوده است. خدای دین‌ها، عبرانی خدای خالق است، در حالی که خدا در اندیشه یونانی تنها صانع است. فارابی این دشواری را و همچنین دشواری مربوط به تناقض منطقی پیدایش کثیر از واحد (کثرت از وحدت) را با رجوع به نظریه صدور نوافلاطونی و ایجاد اصلاحاتی در آن حل کرد. فارابی خداوند را واجب‌الوجود می‌شمارد و رابطه او را با عالم هستی با مفهوم صدور یا فیضان توضیح می‌دهد. به این ترتیب که می‌گوید خداوند یکتا (واحد) است. به سبب علم او به ذات خویش و فیاض بودن او عقل اول از او صادر می‌شود. از عقل اول به سبب اندیشه درباره مبدأ، یعنی خدای یگانه عقل نه‌گانه افلاک و به سبب اندیشه درباره خود، ماده صدور می‌یابد. بدین ترتیب از خدای واحد جهان کثیر پیدا شده و یکی از چالش‌های وفق دادن فلسفه یونانی با آموزه‌های اسلامی حل می‌شود. این یافته‌های فلسفی فارابی با تغییراتی توسط فیلسوفان و حکیمان بعد از او پذیرفته شد و در منظومه‌های فکری مختلف به کار رفت. اما اهل شریعت رسمی و متفکرانی چون غزالی این نظریه را نپذیرفتند و آن را مورد نقد قرار دادند.

گفتیم از عقل اول، نُه عقل دیگر صادر می‌شود. عقل دهم «عقل فعال» نام دارد. این عقل هدایت کننده دنیای زمینی یا عالم خاکی است. نفس و ماده از این عقل صادر می‌شود. نفس نیروی محرک ماده است، نفس با اشتیاق به عقل به حرکت درآمده است و جهان مادی را نیز به حرکت درآورده است. شوق ماده به نفس و شوق نفس به عقل و شوق عقل به مبدأ اول، یعنی خداوند، نیروی محرک هستی است. فارابی، بدین ترتیب پیدایش ماده، حرکت و هستی را توضیح می‌دهد. اما آنچه برای بحث ما مهم است ارتباط این جهان‌شناسی با فلسفه سیاسی فارابی است.

فیثوف - پیامبر به عنوان زاهد آرمانی

گفتیم عقل دهم که عقل فعال نامیده می‌شود در واقع عقل کلی دنیای ماست. عقل انسان در برابر این عقل کلی، عقل جزئی محسوب می‌شود. عقل جزئی با فیض بردن از این عقل کلی به فضل و معرفت می‌رسد. عقل جزئی هرچه بیشتر از این عقل کلی فیض ببرد به مرتبه‌های بالاتری از فضل و معرفت می‌رسد. فیض بردن از عقل فعال با کارهای عقلانی از قبیل اشتغال به فلسفه ممکن است. هرچه شخص در فعالیت معرفتی و فلسفی پیشرفت بیشتری می‌کند از عقل کلی بیشتر فیض می‌برد، زیرا بیشتر در عالم معقولات سیر می‌کند. او مثل فیلسوف در نظریه افلاطون به دلیل سیر در عالم معقولات صالح‌ترین فرد برای هدایت جماعتی است که در یک مدینه جمع شده‌اند. پس اتصال به عقل فعال منبع مشروعیت حاکم سیاسی است.

اما پیوند با عقل فعال تنها از طریق معرفت فلسفی و فعالیت عقلانی نیست. شکل دیگری از پیوند با عقل فعال (عقل کلی) نیز وجود دارد که از طریق قوه مخیله (قوه خیال) صورت می‌گیرد. کسی که از طریق قوه مخیله با عقل کلی پیوند می‌یابد به واسطه این قوه از این عقل فیض می‌برد. فیض بردن از عقل فعال به واسطه قوه مخیله نیز دارای شدت و ضعف و مرتبه‌های متفاوت است. کسی که از این حیث از بیشترین فیض برخوردار می‌شود پیامبر است. بنابراین، پیامبر مانند فیلسوف از عقل کلی فیض می‌برد، با آن پیوند دارد. پس پیامبر نیز مانند فیلسوف برای هدایت مردم صالح‌ترین است. مشروعیت پیامبر نیز به واسطه پیوند با عقل کلی است. در آموزه‌های رسمی دینی فرشته‌ای به نام جبرائیل یا جبرئیل واسطه پیوند بین خداوند و پیامبران است. نظریه فارابی در این نقطه با باورهای دینی نزدیک است. فارابی با این بخش از نظریه خود نیز فلسفه یونانی را با آموزه‌های اسلامی هماهنگ کرده است.

پس در فلسفه فارابی دو کس برای رهبری بر جماعت شایستگی دارند، یکی فیلسوف و دیگری پیامبر. در واقع، همان‌طور که زمامدار آرمانی افلاطون فیلسوف-شاه نامیده می‌شود، نظریه فارابی را نیز می‌توان فیلسوف-شهریار یا پیامبر-شهریار نامید. پیامبر در دین اسلام تنها یک رهبر دینی نیست، بلکه رهبر سیاسی نیز هست. بنابراین، جای تعجب نیست که فیلسوفان و حکیمان مسلمان شأن دینی پیامبر را با شأن سیاسی او پیوند دهند. علاوه بر این، فیلسوفان و حکیمان ایرانی برای پیامبران حکیم یا فیلسوف بودن را نیز قائل‌اند. پس پیامبر، هم زمامدار، هم رهبر دینی و هم فیلسوف است. این دیدگاه به جهان‌شناسی ایرانیان باستان و نگرش کنفوسیوسی نزدیک است. با توجه به چنین دیدگاهی است که در ایران می‌توان از بینشی با عنوان

«نبوت فلسفی» سخن گفت. فارابی زمامدار آرمانی خود را با واژه‌هایی چون فیلسوف، نبی، واضع النوامیس و امام، رئیس اول اسم برده است. او برای مدینه قانون‌گذاری می‌کند و مدینه را، هم، برای سعادت در این جهان و هم، برای رستگاری در آخرت هدایت می‌کند. فیلسوف - شهریار در فلسفه سیاسی فارابی از یک جهت مهم با فیلسوف - شهریار افلاطون متفاوت است و آن این است که فیلسوف - شهریار در نظریه فارابی مسئولیت هدایت اعضاء مدینه برای رستگاری نهایی را نیز برعهده دارد. چنین نگرشی در نقش زمامدار که با سنت فکری غرب و همچنین چین متفاوت است، با فرهنگ ایران باستان و آموزه‌های اسلامی پیوند دارد. نقش شهریار در رستگاری قوم ایرانی از اندیشه‌های ایران باستانی، نقش امام در رستگاری امت از ارکان اندیشه شیعی است.

۶. ابن سینا و چرخش به سمت شریعت

ابن سینا، گرچه در غرب از فارابی شناخته‌شده‌تر است، اما در بینش فلسفی شاگرد فارابی است. ابن سینا کار فارابی را در فلسفه ادامه داد. اما برخلاف فارابی کتاب مستقلی در سیاست ننوشت. به جای این، سیاست را در الاهیئت خود مورد بحث قرار داد. می‌توان گفت از اینجا سنتی در میان متفکران ایرانی شکل گرفت که سیاست را ذیل الاهیئت بحث کنند. ابن سینا همچنین سیاست را بیشتر در رابطه با قانون‌گذاری برای مدینه فاضله بررسی می‌کند، در حالی که فارابی نظر خود را بیشتر بر رئیس مدینه یعنی فیلسوف - شهریار متمرکز می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۷۳، ص ۱۷۵) به نظر ابن سینا، مسئله اصلی سیاست سعادت و کمال انسان است و عالی‌ترین سعادت پیوند عرفانی با خداوند. انسان به عنوان عضو مدینه باید در این چارچوب مورد توجه قرار گیرد. تأکید بر این جنبه از جایگاه انسان نیز بعد از ابن سینا در مکتب‌های مختلف عرفانی و حکمی نفوذ همه‌جانبه پیدا کرد. اما تفاوت فلسفه سیاسی متقدم با جریان‌های فکری دیگر، دست کم به طور قطع با عرفان، در این است که فیلسوفان سعادت، رستگاری و صعود روحانی را در مدینه میسر می‌دانند نه به طور فردی. تنها از طریق همکاری در مدینه است که انسان می‌تواند مراتب کمال را طی کند.

ابن سینا، همچنین، فیلسوف - شهریار فارابی را با تعبیری به کار می‌برد که این مقام را بیشتر به پیامبر در برداشت دینی نزدیک می‌کند. با این حال دشوار است بگوییم که فیلسوف - شهریار در نظریه ابن سینا یا فارابی و یا در مکتب‌های فکری بعد از آنها بیشتر فیلسوف است یا پیامبر و اینکه فیلسوف - شهریار در نظر فارابی بالاتر از پیامبر

فیثوف- پیامبر عنوان زنده آرمانی

است و در نظریه ابن سینا این دو هم‌ترازند. بهتر است گفته شود رئیس مدینه در ظاهر بیشتر به پیامبر (نبی) شبیه است و در باطن بیشتر به فیلسوف. در حقیقت، او فیلسوفی در کسوت پیامبر است. (داوری، ۱۳۷۴، ص ۱۳۳)

فارابی و ابن سینا فیلسوفانی هستند که آموزه‌های دینی اسلام را با فلسفه تفسیر می‌کنند و می‌کوشند بین وحی و عقل پیامبر و فیلسوف تلفیق کرده و این دو را با یکدیگر جمع کنند. این سنت بیشتر با بینش شیعی نزدیکی دارد؛ گویی اسماعیلیه پیشروان این تفسیر از قرآن هستند.

فلسفه سیاسی، به عنوان یکی از جریان‌های بزرگ فکری، دوران پیدایش و شکوفایی و دوران نزول خود را داشت. فصل سیاسی که جنبش اسماعیلیه به عنوان یک جنبش اجتماعی و فرقه‌ای سنگ بنای آن را گذاشتند (Nanji, 1975) و فارابی آن را در قرن نهم میلادی به یک معرفت تمام‌عیار تبدیل کرد در نوشته‌های پیروان فارابی به تدریج دوران نزول را طی کرد، به شیوه‌ای که در قرن دوازدهم و سیزدهم میلادی به نوعی مبحث اخلاق کاهش یافت. در این مسیر فلسفه سیاسی از تکیه بر زمامدار به عنوان محور نظام سیاسی به تکیه بر قانون شرع به عنوان کانون حیات سیاسی گذر کرد. آنچه در کار افلاطون از کتاب جمهور تا کتاب قانون اتفاق افتاده بود در کلیت فلسفه سیاسی ایران اتفاق افتاد؛ به این معنا که فیلسوفان متأخر قانون شرع را به عنوان تجلی وحی تنها الگوی استواری یافتند که می‌توان زندگی جامعه را در ابعاد سیاسی، حقوقی و اخلاقی بر مبنای آن سازمان داد. در قرن‌های دوازدهم و سیزدهم میلادی در سرزمین‌های اسلامی حکومت‌های پادشاهی مستبدی شکل گرفته و فلسفه سیاسی در خدمت توجیه این حکومت‌ها درآمده بود.

۷. چرخش به سمت اشراق

از قرن سیزدهم (هفتم هجری) در ایران سنت فکری تازه‌ای پیدا شد و گسترش یافت که تا حدود زیادی جانشین فلسفه شد. این سنت فکری حکمت اشراق نام گرفته است. «حکمت» در زبان فارسی و عربی معنایی بسیار نزدیک به فلسفه دارد، اما با آن یکسان نیست. از آنجایی که در ایران فلسفه به صورت فلسفه مشایی ظهور کرد و رشد یافت و فلسفه مشاء اساساً بر منطق ارسطویی و شیوه برهان تکیه داشت، سنتی که با برخی گرایش‌های عرفانی پیوند پیدا کرد و به نقد فلسفه مشایی پرداخت، بیشتر با نام «حکمت» شهرت یافت. حکمت به ویژه هنگامی که پیوند خود را با ظاهر آموزه‌های دینی بیشتر کرد به جریانی از متافیزیک تبدیل شد که در اروپا

تئوزوفی (theosophy) نام گرفت. اما اشراق illumination به دلیل نسبتی است که این حکمت با مفهوم نور به عنوان مهم‌ترین درون‌مایه این شیوه فکری دارد.

با اینکه تصوف به عنوان یک گرایش عملی در دینداری در ایران و جهان اسلام سابقه طولانی‌تری دارد و نخستین صوفیان مشهور در قرن‌های نهم و دهم میلادی ظاهر شدند، اما هم تصوف به عنوان گرایش عملی و هم عرفان به عنوان گرایش فکری و فلسفی از قرن‌های دوازدهم و سیزدهم بسیار اوج گرفت و بر فضای فرهنگی ایران حاکم شد. حکمت اشراق از جهتی بازتاب این فضای فرهنگی است و با عرفان، برخی زمینه‌های اجتماعی و فکری مشترک دارد. حکمت اشراق از یک سو با فلسفه اسلامی هم‌سویی دارد، به این معنا که متکی بر شیوه برهان و استدلال عقلی است، و از سوی دیگر با تصوف نسبتی دارد، به این دلیل که علاوه بر برهان بر کشف و شهود، به عنوان شیوه مرسوم صوفیه و عارفان، تکیه دارد. حکمت اشراق همچنین چرخشی به سوی حکمت ایران باستان و به طور کلی‌تر با تفکر قنوسی (گنوستیک) دارد. بنیان‌گذار حکمت اشراق شیخ شهاب‌الدین سهروردی، حکیم قرن یازدهم، است.

حکمت اشراق در قیاس با فلسفه اسلامی رابطه ضعیف‌تری با امر سیاسی دارد. فلسفه در ایران، مثل فلسفه در یونان باستان با پرسش سیاسی شروع شد: «عدالت چیست؟». افلاطون برای پاسخ به این پرسش بود که «جمهور» و همراه آن فلسفه را بنیان گذاشت. فارابی نیز در پاسخ به همین پرسش بود که «مدینه فاضله» و همراه با آن فلسفه اسلامی را تأسیس کرد. همان‌طور که با فروپاشی نظام دولت‌شهری، فلسفه در یونان راه زوال پیمود و گرایش‌های جمع‌گریزی و جذبه‌گرایی مثل فلسفه اپیکوری، رواقی و کلبی‌گری جانشین سنت افلاطون و ارسطو شد، به همان صورت در ایران نیز با زوال دوره خلافت و فرمانروایی خاندان‌های ایرانی مثل سامانیان، طاهریان و دیلمیان گرایش‌های عرفانی با مضمون گوشه‌نشینی و عقل‌ستیزی به شدت رشد کرد.

گرچه حکمت اشراق با رجوع به حکمت قدیم ایران، برخلاف جریان عرفان، رابطه خود را با امر سیاسی یکسره رها نکرده است، اما در مقایسه با فلسفه، وجه سیاسی قابل توجهی ندارد. فلسفه اسلامی، مانند سنت فلسفه یونانی، سعادت فرد را با سعادت جمع مرتبط می‌داندست و رستگاری فرد را با رستگاری مدینه در پیوند می‌دید. فارابی رستگاری مدینه را مستلزم تعلیم و تربیت همگانی و کمال‌جویی تمام اعضای مدینه

فیلفوف- پیامبر به عنوان زاهد آرمانی

می‌دانست. در مدینه فاضله فارابی هر کس به فراخور توان خود باید در کسب معرفت بکوشد و سرآمدان در معرفت سرآمدان امور عمومی باشند.

محور حکمت اشراق نیز همچنان میل کمال‌جویی انسان برای صعود در پلکان وجود است. (Ziai, 1975, p. 83) اما این کمال‌جویی گرچه با کمال‌جویی جمع‌مباینتی ندارد، اما مشروط به آن نیست. سهروردی گرچه به رستگاری جماعت بی‌توجه نبود، اما آن را به طور صریح شرط ضروری تکامل فرد در مسیر کمال وجودی خود نمی‌دید. حکمت نه چون عرفان سعادت فرد را در انزوا می‌بیند و نه چون فلسفه نقطه عزیمتش اجتماعی بودن طبیعت انسان و مقصدش سعادت جمعی است.

۸. از حماسه پهلوانی به حماسه عرفانی

می‌گویند جهان‌شناسی سهروردی ترکیبی از فلسفه افلاطون و حکمت زردشت در پیش‌زمینه باورهای اسلامی است. وجودشناسی سهروردی ترکیب بدیعی از فرشته‌شناسی آیین مزدایی و مثل افلاطونی است، (گیمن دوشن، ۱۳۸۵، ص ۷۴) گرچه سهروردی، در بیان صریح، خود را وارث سنتی می‌داند که ریشه آن تا باورهای هرمسی و کلدانی به عقب می‌رود و در میان مصریان، هندیان و ایرانیان قدیم پیروانی داشته است. (نصر، ۱۳۶۲، ص ۶۶)

سهروردی در معرفت‌شناسی برخلاف فلسفه مشاء که از سوژه شروع می‌کند، از ابژه آغاز می‌کند. به این معنا که در فلسفه اشراق هستی آگاه یا خودآگاهی به عنوان نور به حساب می‌آید که سراسر واقعیت را فرا گرفته است؛ نور در مفهوم مجرد و غیر جسمانی به معنای وجود و خودآگاهی محض است. (Ziai, 1975, p. 114) هستی‌های دیگر که در مرتبه‌های پایین‌تر از وجود محض یا خودآگاهی محض قرار دارند بر حسب مرتبه از درجات خودآگاهی کمتری برخوردارند. وجود محض یا وجود مطلق را سهروردی نورالانوار (نور نورها) می‌خواند. این نور یا وجود محض به طور دائم به همه چیز افاضه می‌شود. بنابراین، در حکمت سهروردی نور به معنای وجود مطلق است.

در وجود انسان نور به منزله نفس یا روح انسان و تاریکی به منزله جسم و قوای جسمانی است. نفس انسان می‌تواند از بند جسم رها شود و بعد از طی کردن مراحل صعود به سرچشمه زندگی برسد. نفس برای این کار از عقل نیرو می‌گیرد. (کاویانی، ۱۳۷۵، ص ۲۰۵) در فلسفه مشایی (فارابی، ابن سینا)، چنان‌که گفتیم، آگاهی از طریق اتصال عقل منفصل فرد با عقل فعال به دست می‌آید. اما سهروردی نظریه انفصال-اتصال را رد می‌کند و می‌گوید که در واقعیت هیچ انفصالی نیست. آنچه هست

درجه‌بندی تجلی جوهر یا نور است که به میزان خود - تحقق (self-realisation) سوژه (انسان) بستگی دارد. (Ziai, 1975)

گفتیم در فلسفه سهروردی نور به مثابه وجود است. وجود دارای سلسله مراتب است و این سلسله مراتب مرتبط با شدت و ضعف نور است. نور شدید بر نور ضعیف‌تر غالب است، به این معنا که نور ضعیف به سوی نور قوی‌تر کشیده می‌شود. نور قوی‌تر غنی و نور ضعیف‌تر فقیر است. فقر نور ضعیف‌تر او را به سوی نور قوی‌تر می‌کشاند. این جریان تا نورالانوار که مثل خورشید نور محض است ادامه می‌یابد.

نور در حکمت سهروردی برگرفته از مفهوم فره یا خوره در جهان‌شناسی ایران قدیم، از جمله یزدان‌شناخت مزدایی است. سهروردی با تبدیل مفهوم فره به نور، که در قرآن آمده است، حکمت باستانی ایران را، که خود آن را حکمت خسروانی می‌خواند، با آموزه‌های اسلامی وفق می‌دهد. از فره، که در حکمت ایران باستان به معنای جوهر وجود است، عقل اول صادر می‌شود. این عقل با وهومنه یا بهمن که یکی از فرشتگان (امشاسپندان) زردشتی است، انطباق دارد. سلسله مراتب عالم عبارت است از: ۱. نورالانوار یا خداوند؛ ۲. عقل؛ و ۳. نفس. این یک قوس نزولی است، یعنی خداوند در عقل و عقل در نفس غروب کرده است. این قوس نزولی می‌تواند یک قوس صعودی داشته باشد. به این صورت که نفس در عقل و عقل در احدیت (خداوند) طلوع کند. بار این صعود بر دوش انسان است که در او نفس به واسطه پیوند با ماده (جسم) در بند غربت اسیر شده است. آنچه نفس را به صعود سوق می‌دهد همان شوق نور ضعیف‌تر یا فقیرتر به سوی نور قوی‌تر یا غنی‌تر است.

۹. مراتب استکمال و مقام زمامدار

برای رسیدن به نظریه سهروردی درباره زمامداری ناگزیر بودیم در بالا وجودشناسی و جهان‌شناسی سهروردی را به صورت فشرده بیاوریم، زیرا مفهوم زمامداری در نظریه سهروردی با وجودشناسی، جهان‌شناسی و معرفت‌شناسی او رابطه مستقیم دارد. در بالا از سلسله مراتب نور و موضوع هبوط نفس و صعود مجدد آن سخن گفتیم.

انسان به عنوان موجودی که متشکل از جسم و روح یا نفس است تجلی‌بخش مراتب صعود نفس به شمار می‌رود. سیر کردن در مراتب صعود به معنای استکمال است و درجه استکمال در انسان‌ها یکسان نیست و دارای سلسله مراتب است. صعود در

فیثوف - پیامبر به عنوان زنده‌ار آسمانی

پلکان سلسله مراتب، هم متکی به برخورداری از فره است و هم فضیلت فردی. فره در میان انسان‌ها به یکسان توزیع نشده است. فره جایگاه شخص را از حیث تعلق به طبقه تعیین می‌کند. در جهان‌شناسی ایران باستان جامعه به سه طبقه روحانیان (دینیاران)، جنگجویان (رزمیاران) و کشاورزان و پیشه‌وران تقسیم می‌شدند و باور بر این بود که هر طبقه فره خاص خود را دارد. در اسطوره‌های کهن هر یک از این طبقات خدای خاص خود را داشتند. (مجتبایی، ۱۳۵۲، ص ۱۱۷)

سهروردی که به حکمت ایران باستان بر می‌گردد و به بازسازی آن می‌پردازد، مفهوم فره را نیز از جهان‌شناسی ایران باستان اخذ می‌کند و در منظومه فلسفی خود به کار می‌برد. فره در حکمت اشراق به مفهوم جوهر وجودی برگردان شد. سهروردی معتقد است فلاسفه، حکما، عرفا و روحانیان، هر دسته فره خاص خود را دارند. گروه روحانیان خود به سه لایه تقسیم می‌شوند که هر کدام فره‌ی متمایز دارند. فره حکما، فیلسوفان و عارفان از یکدیگر متمایز است. کسانی که در میان این گروه‌ها در بالاترین مرتبه قرار گرفته‌اند دارای فره‌ی هستند که به آنها مقام خلیفه الهی (خلیفه خداوند) می‌دهد. سهروردی کیخسرو، پهلوان حماسی ایران، را در این زمره قرار می‌دهد. سهروردی از حماسه پهلوانی تعبیری به دست می‌دهد که این حماسه‌ها را به حماسه عرفانی تبدیل می‌کند. سهروردی، کیخسرو، پهلوان حماسی ایران، را به عنوان یک عارف به شمار می‌آورد که از نظرها غایب شده است و روزی دوباره ظهور می‌کند. (کرین، ۱۳۸۴، ص ۱۵۶) این مقام در مذهب شیعه دوازده امامی از آن امام دوازدهم (امام زمان) است.

خلیفه‌الله که از او با عنوان‌های حکیم کامل، قطب، امام و شهریار نیز یاد می‌شود کسی است که از فره فرمانروایی یا زمامداری برخوردار است. او زمامدار است، چه در عمل فرمانروایی داشته باشد و یا نداشته باشد. میانجی این فره نور اعظم یا خورشید است. البته خورشید در اینجا تمثالی از فرشته است، نه خورشید در معنای ستاره‌شناسی (معنای معمول). در اسطوره‌های کهن ایرانی میترا، خدای خورشید، بخشنده این فره بود. سهروردی با این نظریه در واقع حکومت‌های زمان خود را که پادشاهی‌های استبدادی بودند انکار می‌کند و جان خود را بر سر این کار می‌گذارد.

خلاصه آنکه سهروردی کسی را واجد حق زمامداری می‌داند که با دو بال دانش عقلی و سلوک عرفانی به اوج کمال وجودی انسان پرواز کرده باشد و معرفت او به معرفت حق، کلام او به کلام حق و کردار او به کردار حق تبدیل شده باشد. چنین

کسی تمثالی از شهریاران عارف ایرانی و پیامبر اسلام و امام شیعی است در کسوت حکیم کامل.

۱۰. حکمت الاهی و زماندار آرمانی

سومین نماینده بزرگ فلسفه و حکمت در ایران میانه، ملاصدرا از حکمای بزرگ عصر صفوی (قرن دهم میلادی) است. صدرالدین شیرازی معروف به ملاصدرا از حکمای نوآور، صاحب یک مکتب فکری خاص است که در قله فلسفه ایرانی و اسلامی قرار دارد. (همو، ۱۳۸۷، ص ۱۷۵) ملاصدرا علاوه بر اینکه در قله فلسفه و حکمت ایران قرار گرفته است، در عین حال سنت‌های چندگانه فکری شامل فلسفه مشاء، حکمت اشراق، الاهیّت عرفانی و آموزه‌های رسمی اسلامی را در یک سنتز تازه با یکدیگر جمع کرده است و از مجموع اینها یک منظومه واحد و بزرگ ساخته است.

در خط اصلی دستاوردهای فلسفی، ملاصدرا، اندیشه سهروردی را برگرفت و با بازنگری در آن مکتب فلسفی تازه‌ای ایجاد کرد که «حکمت متعالیه» خوانده شده است. دو مفهوم «اصالت وجود» و «حرکت جوهری» از نوآوری‌های ملاصدرا در تاریخ فلسفه اسلامی و از ارکان مکتب ملاصدراست. ملاصدرا در معرفت‌شناسی رویکرد «اصالت ماهیت» را، که مشخص‌کننده فلسفه مشاء و همچنین حکمت اشراق است، مورد نقد قرار داد و به رویکرد جدیدی که «اصالت وجود» نامیده می‌شود عزیمت کرد. ملاصدرا همچنین حرکت را، که در فلسفه مشاء یکی از صفات ماده شمرده می‌شود، به عنوان جزء جوهری وجود تحلیل کرد. بنابراین، از دید ملاصدرا سراسر وجود دارای حرکت است که به دو نوع عرضی و طولی تقسیم می‌شود. حرکت طولی از وجوه حرکت نزولی و حرکت صعودی نفس است که توضیح‌دهنده جنبه کمال‌جویی انسان، یعنی همان رهیافتی است که بین فلسفه مشاء، الاهیّت عرفانی و حکمت اشراق، مشترک است. کار بزرگ ملاصدرا این است که این باور مشترک در میان جریان‌های مختلف فکری در ایران را با یک دستگاه متافیزیکی پیشرفته‌تر و خلاقانه‌تر توضیح داده است.

حکمت ملاصدرا باز هم بیش از حکمت اشراق از سیاست فاصله گرفته است، اما تنها به این مفهوم که آرمان‌های سیاسی مرتبط با نگرش سنتی، یعنی زمامداری آرمانی و مدینه فاضله، را در قابلیت و تکلیف استکمال نفس مستحیل کرده است. وجودشناسی ملاصدرا را می‌توان در داستان سه فصلی هبوط، صعود و حضور خلاصه کرد. انسان

فیثوف - پیامبر به عنوان زمامدار آرمانی

موجودی است که از عالم افلاک به عالم خاکی رانده شده است و بار دیگر با ظرفیتی که دارد می‌تواند به سوی عالم افلاک صعود کند تا در محضر مبدأ اول حضور یابد. این داستان همچنین تعبیری از اندیشه شیعی در مورد ظهور امام دوازدهم را در خود دارد. حضور می‌تواند رمزی از استكمال نفس باشد.

اما توانایی انسان‌ها در طی کردن مراتب کمال یکسان نیست و نظم مطلوب اخلاقی این است که انسان‌های ناکامل‌تر از انسان‌های کامل‌تر سرمشق بگیرند و در مسیر آنها حرکت کنند. در این مسیر، حکیم کامل ضمن برخورداری از وجوه دیگر زمامدار واقعی نیز هست. بدین ترتیب فلسفه ملاصدرا در انتزاعی‌ترین وجه و در انتهای مسیر پر پیچ و خم خود با امر سیاسی ارتباط می‌یابد. یکی از دلایلی این است که در فضای فکری جامعه اسلامی امر سیاسی به شدت با امر دینی درآمیخته است. در فضای عرفان، اشراق و حکمت متعالیه تکلیفی که برای انسان در نظر گرفته می‌شود «تشبه به خداوند» و «خلیفه‌الله» شدن است. این ایدئال برای همه انسان‌ها به یکسان به رسمیت شناخته می‌شود. اما «تشبه به خداوند» و «خلیفه‌الله» شدن مسیری است که درجات گوناگونی دارد. بنابراین، هرکس بنا به توانایی معینی که طبیعت و تقدیر به او داده است تا میزان معینی می‌تواند به الگوی ایدئالی فوق (به خدا شبیه شدن و خلیفه خدا شدن) نزدیک شود. نزدیک‌ترین کس به این الگو خود می‌تواند الگوی دیگران باشد.

خلاصه آنکه، از فارابی تا ملاصدرا به عنوان آخرین فیلسوف، حکیم و متکلم بزرگ ایران موضوع زمامداری جامعه همواره بر محور زمامدار آرمانی باقی ماند. در مسیر درازی که فلسفه و حکمت از فارابی تا ملاصدرا طی کرد مبحث زمامداری آرمانی دچار تغییر اساسی نشد. نهایت اینکه فیلسوف - شاه فارابی که وجه اساسی او سیر مراتب صعود عقلانی بود به پیامبر، امام شیعی و حکیم اشراقی که از کارزمای دوگانه عقل و شهود برخوردار است نزدیک‌تر شد.

فهرست منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۷۶، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، تهران، طرح نو.
۲. امین رضوی، مهدی، *سهروردی و مکتب اشراق*، مجدالدین کیوانی، تهران، انتشارات مولا.
۳. دآوری، ابوالفضل، ۱۳۸۴، *اندیشه‌های سیاسی/اخوان صفا*، تهران، مؤسسه انتشاراتی ایران.
۴. دآوری، رضا، ۱۳۷۴، *فارابی*، تهران، طرح نو.
۵. زنر، آر. سی.، ۱۳۷۵، *طلوع و غروب زردشتیگری*، تیمور قادری، تهران، نشر فکر روز.

۶. -----، ۱۳۸۵، زروان، تیمور قادری، تهران، فکر روز.
۷. طباطبایی، جواد، ۱۳۷۳، *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، تهران، انتشارات کویر.
۸. فارابی، ابونصر، ۱۳۶۱، *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*، جعفر سجادی، تهران، کتابخانه طهوری.
۹. کاویانی، شیوا، ۱۳۷۵، *خرد زیبا (مجموعه مقاله)*، «سهروردی فیلسوف یا عارف؛ مثلث جهان بینی او» تهران، سی گل.
۱۰. کربن، هانری، ۱۳۸۴، *بن‌مایه‌های آیین زردشتی در اندیشه سهروردی*، محمود بهفروزی، تهران، انتشارات جامی.
۱۱. -----، ۱۳۸۷، *تاریخ فلسفه در اسلام*، جواد طباطبایی، تهران، نشر کویر، چاپ ششم.
۱۲. گیمین دوشن، آرتور، ۱۳۸۵، *اهورامزدا و اهریمن*، عباس باقری، تهران، انتشارات فرزانه.
۱۳. گئو ویدن، گرن، ۱۳۷۷، *دین‌های ایرانی*، منوچهر فرهنگ، تهران، آگاه، ایده.
۱۴. مجتبیایی، فتح‌الله، ۱۳۵۲، *شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی ایرانی*، تهران، انجمن ایران باستان.
۱۵. محمد شریف، میان (ویراستار)، ۱۳۶۲، *تاریخ فلسفه در اسلام*، جمعی از مترجمان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۶. نصر، سید حسین، ۱۳۶۲، «شهاب‌الدین سهروردی مقتول» در: میان محمدشریف، *تاریخ فلسفه در اسلام*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ج ۱، ص ۵۲۹-۵۵۹.
۱۷. -----، ۱۳۸۷، *صدرالمآلهین*، حسین سوزنچی، تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی.

18. Nanji, Azim, 1975, "Ismaili Philosophy" in: Nassr, Seyyed Hoseine, and Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, Part 1, Tehran, Araya, pp. 144-161.
19. Netton, Ian Richard, *Muslim Neoplatonists: an Introduction to the Thought of Bretheren of Purity*, London, Edin Brugh.
20. Rosenthal, Ervin, 1958, *Political Thought in Medieval Islam, an Introductory Outline*, Cambridge, Cambridge University Press.
21. Seyyed Hoseine Nassr and Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, Tehran, Araya.
22. Ziai, Hossein, 1975, "Shihab al-Din Suhrawardi: Founder of Illumination Scholl", in: Seyyid Hossein Nassr and Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy*, Part 1, Tehran, Araya.