

دوفصلنامه علمی- پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

دوره جدید، شماره هفتم، زمستان ۱۳۸۸ و بهار ۱۳۸۹: ۱-۲۶

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۰۱/۱۸

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۹/۰۴/۲۴

مبانی وجودی آرمان‌گرایی سیاسی در فلسفه اسلامی (با تأکید بر حکمت‌الاشراق سهروردی)

احمد بستانی*

چکیده

این مقاله به بحث از نسبت وجودشناسی و اندیشه سیاسی در نگرش فلاسفه و حکمای مسلمان، به‌ویژه در ایران، اختصاص دارد. در نظام‌های فلسفی قدیم وجودشناسی از اهمیت کانونی برخوردار بود و تمامی مباحث فکری، از جمله اندیشه سیاسی را از خود متأثر می‌ساخت. فلسفه سیاسی اسلامی نگرشی است آرمان‌گرا که واقعیت سیاسی موجود را نفی می‌کند و افقی نوین می‌گشاید. این سیاست آرمانی اما پشتوانه در وجودشناسی حکمای اسلامی دارد و از همین روی فهم مبانی فلسفه سیاسی اسلامی بدون مطالعه موشکافانه مبانی وجودشناسانه و کیهان‌شناسانه فلسفه اسلامی میسر نخواهد شد. در بحث حاضر این نکته به‌ویژه از این جهت اهمیت اساسی دارد که فلاسفه مسلمان معتقد بودند نظام سیاسی مطلوب باید از نظم کیهانی حاکم بر عالم هستی دقیقاً الگوبرداری شود. بدین‌سان هرگونه انسجام یا خلل در نگرش وجودی و کیهانی می‌تواند تأثیری مثبت یا منفی بر آرمان‌گرایی سیاسی داشته باشد. در این میان شهاب‌الدین سهروردی با طرح «حکمت نوری» و تدوین نظام نوینی در کیهان‌شناسی توانست افق‌های جدیدی در فلسفه سیاسی آرمانی بگشاید. این مقاله علاوه بر بحث از مبانی آرمان‌گرایی در فلسفه اسلامی به‌طور خاص مورد حکمت‌الاشراق را نیز بررسی خواهد کرد.

واژه‌های کلیدی: فلسفه اسلامی، وجودشناسی، آرمان‌گرایی، حکمت اشراق، عالم خیال.

* دکتری علوم سیاسی و پژوهشگر گروه پژوهشی علوم سیاسی- پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی
Ahmad.bostani@gmail.com

مقدمه

اندیشه آرمان‌گرا دانش سیاسی را مبتنی بر طرحی آرمانی از نظام سیاسی می‌داند و هدف سیاست را گام برداشتن در جهت چنین طرحی و یا عملی کردن آن معرفی می‌کند. فلسفه سیاسی در یونان باستان با تدوین مفهوم «طبیعت» و در نظر آوردن آن به‌عنوان معیاری برای سنجش نظام‌های سیاسی موجود پدید آمد (اشتراوس، ۱۳۷۲: ۱۱۲). نخستین اثر آرمان‌گرایانه در تاریخ فلسفه سیاسی جمهوری افلاطون است که در آن سقراط به تفصیل ویژگی‌های نظام سیاسی آرمانی را با مشاهده عالم حقایق برای مخاطبان شرح می‌دهد. فلسفه سیاسی قدیم به‌ضرورت اندیشه‌ای است آرمان‌گرا و شالوده‌امر سیاسی را آرمان می‌داند. نزد فیلسوفان سیاسی قدیم آرمان سیاسی ناظر بر سرشت سیاست و در نتیجه حقیقت مناسبات سیاسی محسوب می‌گردد. در اندیشه سیاسی جدید این تلقی از سیاست به حاشیه رانده شد و اندیشمندان سیاسی جدید از ماکیاوولی تا هگل و مارکس به نقادی و جوه مختلف آرمان‌گرایی سیاسی پرداختند. از دید ماکیاوولی سرشت سیاست را نباید در آرمان‌های سیاسی - که آنها را حاصل خیال‌پردازی می‌دانست - جستجو کرد بلکه وجهی از واقعیت را که «حقیقت مؤثر» نامیده می‌شود و فراتر از محدوده «صرف واقعیت خارجی» است باید حقیقت و شالوده‌امر سیاسی دانست و همین وجه از واقعیت است که موضوع دانش سیاست محسوب می‌گردد (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۴۸۸-۴۸۹). بدین‌سان اندیشه واقع‌گرای جدید سرشت امر سیاسی را نه در آرمان بلکه در وجهی از واقعیت جستجو می‌کند که تابع اقتضائات عملی است نه سیر در عوالم مجرد. هدف از این مقاله بررسی و جوهی از آرمان‌گرایی سیاسی قدما با تکیه بر آراء فلاسفه سیاسی مسلمان است. تأکید این نوشته بیشتر بر مبانی و شالوده‌های وجودشناختی است که متضمن دریافتی آرمانی از اندیشه سیاسی هستند.

پژوهش حاضر از حیث نظری و روشی بر رویکرد هانری کربن به فلسفه و حکمت اسلامی متکی است. کربن با بهره‌گیری از اسلوب مارتین هایدگر (هرمنوتیک وجودی) برای نخستین بار به طرح مباحث مهم وجودشناسی در حکمت اسلامی پرداخت. کربن نشان داد که حکمای ایرانی علاوه بر اعتقاد به عوالم معقول و محسوس که ریشه در فلسفه یونانی داشت، به عالم سومی هم اعتقاد داشتند که عالم خیال نام دارد و واسطه‌ای است میان دو عالم پیشین. این عالم که به‌طور خاص در حکمت‌الاشراق

سهروردی جایگاه ویژه‌ای دارد، از نظر کربن مبنایی است برای درک تمامی تاریخ حکمت اسلامی ایرانی. کربن برخی از نتایج اعتقاد به این عالم را در نوشته‌های خویش شرح داده و نشان داده است که باطن‌گرایی حکمای ایرانی در اعتقاد به این ساحت وجودی ریشه دارد. هم‌چنین در اسلوب تأویلی کربن که علاوه بر هرمنوتیک آلمانی تحت تأثیر نگرش باطنی ایرانی هم بود عالم خیال جایگاه ویژه‌ای دارد^(۱). باید گفت که کربن اندیشمند سیاسی نبود و به اندیشه سیاسی حکمای ایرانی هم عنایتی نداشت. اما اسلوب وی الهام‌بخش ما در این پژوهش بوده است و با بهره‌گیری از مقدمات بحث وی کوشیده‌ایم ضمن توضیح نگرش وجودشناسانه حکمای ایرانی، نتایج و ثمرات آن را در حوزه اندیشه سیاسی برجسته کنیم. در این مقاله علاوه بر بحث در باب کلیت فلسفه اسلامی، به‌طور خاص به حکمت‌الاشراق سهروردی و مقام سیاست در آن خواهیم پرداخت که در آن به‌بهترین وجهی میان وجودشناسی و اندیشه سیاسی پیوند برقرار می‌گردد.

در این مقاله ابتدا به مبانی فلسفه سیاسی آرمانی نزد حکمای قدیم خواهیم پرداخت. سپس به بررسی نسبت آرمان‌اندیشی سیاسی و الگوی کیهانی در فلسفه و حکمت اسلامی می‌پردازیم و در نهایت مورد خاص آرمان‌گرایی حکمت‌الاشراق سهروردی را بررسی خواهیم کرد.

مبانی فلسفی آرمان‌گرایی سیاسی در فلسفه قدیم

پیوند میان وجودشناسی و اندیشه سیاسی از مباحث بنیادین اندیشه سیاسی به‌شمار می‌آید. در فلسفه سیاسی قدیم آرمان‌گرایی سیاسی مبنایی وجودشناختی دارد و برخلاف بخش مهمی از اندیشه سیاسی جدید میان مابعدالطبیعه و فلسفه سیاسی قدما پیوندی ژرف وجود دارد. به‌عنوان نمونه‌ای بارز، طرح مدینه فاضله افلاطونی بر نظریه صور مثالی مبتنی است (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۷۶). مدینه فاضله افلاطونی سرمشق و الگویی است برای سلوک سیاسی و هم‌چنین مبین نگرشی در باب ماهیت امر سیاسی است. هرآنچه که در این عالم تحقق می‌یابد الگویی راستین در عالم معقول دارد و این الگوی مثالی سرشت و غایت آن موجود است. حقایق موجود در عالم مُثُل، ازلی و تغییرناپذیرند و برخلاف محسوسات مشمول کون و فساد نیستند. از آنجا که علم واقعی نمی‌تواند به امور متغیر تعلق گیرد بنابراین موضوع دانش سیاست ضرورتاً صور ثابت عالم مُثُل است.

از این جهت عالم معقولات را باید مبنای وجودشناختی مدینه فاضله افلاطونی بدانیم. این تعبیر بدین معناست که حقایق مربوط به سیاست در درون این عالم «تحقق» پیدا می‌کنند. به بیان دقیق‌تر مدینه فاضله بیانگر مرتبه‌ای از وجود است که فراتر از عالم محسوسات قرار می‌گیرد و به‌همین دلیل تحقق آن در عالم خارج براساس مبانی فلسفی قدیم ممکن نیست^(۲). آرمانشهرهای فلسفی قدما در عالم مجردات پی‌ریزی می‌گشت و برخلاف یوتوپیاها عصر جدید به هدف تحقق در عالم خارج عرضه نمی‌شد. هرچند فلاسفه سیاسی قدیم اندیشه سیاسی خویش را بر شالوده آرمان بنا می‌نهادند، اما این بدین معنا نیست که توجهی به واقعیت خارجی نداشته و الزامات عملی و خارجی را در نظر نمی‌گرفتند. فلاسفه یونانی همواره به واقعیت‌های سیاسی زمان خود و توانایی‌ها و محدودیت‌های ذاتی بشر التفات داشتند و آن را در اندیشه سیاسی خویش وارد می‌کردند. با این وصف آرمان‌اندیشی حکمای قدیم بر تمایزی اساسی استوار است که در منظومه فلسفی *افلاطون* میان دو حیثیت وجودی یعنی عوالم معقول و محسوس ایجاد می‌گردد. محل تحقق آرمانشهرهای قدیم همانا عالم مجردات و معقولات است و فیلسوف به دلیل انس و ارتباطی که به این عالم دارد صلاحیت حکومت بر همگان را پیدا می‌کند. کسی که به حقایق این عالم و الگوهای مثالی دسترسی داشته باشد شایستگی سامان بخشیدن به امور عالم محسوس نیز با او خواهد بود. بدین‌سان پشتوانه وجودشناختی آرمان سیاسی نزد حکمای قدیم را باید در دوگانه‌سازی مابعدالطبیعی میان عوالم محسوس و معقول جستجو کرد. در تاریخ فلسفه غربی به این تمایز اصطلاحاً *دوالیسم* وجودی اطلاق می‌گردد. این دوگانه‌انگاری به اشکال مختلف در عمده نظام‌های فلسفی و حتی اسطوره‌های وجود دارد. براساس *دوالیسم* فلسفی عالم محسوسات محل کون و فساد است، برخلاف عالم مجردات که بری از هرگونه شأن مادی و مشتمل بر صور ازلی و ثابت است. به‌جهت ارتباط وثیقی که میان وجودشناسی و فلسفه سیاسی حکمای قدیم وجود دارد هر شأن و مرتبه‌ای در سیاست باید پشتوانه‌ای وجودی داشته باشد. به‌عبارت دیگر باید مشخص شود که آرمان سیاسی مبتنی بر کدام مرتبه وجودی است.

آرمان‌اندیشی فلاسفه قدیم بر دو فرض فلسفی مهم استوار است. نخستین فرض، پذیرش عوالم و مراتبی فراتر از عالم محسوسات است. آرمان سیاسی الزاماً باید پشتوانه‌ای وجودی داشته باشد و این پشتوانه نمی‌تواند عالم محسوسات باشد زیرا

آرمان، افق و غایتی است که سیاست‌های موجود در عالم باید در جهت آن حرکت کنند و این آرمان لاجرم باید خارج از این عالم باشد. از سوی دیگر آرمان سیاسی امری فراتر از مناسبات زمانی و مکانی است و نه تنها وابسته به واقعیت خارجی نیست بلکه از نظر حکمای قدیم تعیین‌کننده آن نیز محسوب می‌گردد. این نکته البته به معنای این نیست که هیچ‌گونه پیوند و ارتباطی میان آرمان و واقعیت قابل تصور نیست بلکه همان‌گونه که پیشتر اشاره شد در فلسفه یونانی آرمان و واقعیت سیاسی دو روی یک سکه‌اند و با هم پیوند دارند. به بیان دیگر مهم‌ترین کارکرد آرمان طبق نظر افلاطون یاری ما در فهم «واقعیت» و سرشت آن است (بیکر، ۱۹۵۹: ۱۷۲). براساس این نکته اخیر است که دومین فرض فلسفی آرمان‌اندیشی خود را نشان می‌دهد. دومین فرض مهم برای آرمان‌گرایی سیاسی این است که میان عوالم و مراتب وجودی نوعی پیوستگی وجود داشته باشد. در این میان آنچه ایجاد اشکال می‌کند همان دوالیسم یا دوگانه‌انگاری وجودی است که غالب نظام‌های متافیزیکی کهن و به‌ویژه نظام فلسفی افلاطونی با آن دست به گریبان‌اند. مهم‌ترین اشکالی که این دوالیسم ایجاد می‌کند این است که در تمام این نظام‌های فلسفی بین دو عالم معقول و محسوس شکافی پرناسدنی وجود دارد که به سادگی قابل رفع نیست. عالم مُثُل افلاطونی شامل صور مجردی است که هیچ‌گونه شأن مادی ندارند و از تمام جهات با عالم محسوسات در تمایز کامل قرار دارند. همان‌گونه که مورخان فلسفه خاطر نشان کرده‌اند مهم‌ترین دغدغه افلاطون همین تمایز متافیزیکی بین دو اقلیم وجودی (معقول و محسوس) است که برای نخستین بار در تاریخ اندیشه غربی طرح می‌گردد (رئاله، ۱۹۹۰: ۵۱-۴۹). به گمان برخی پژوهشگران و فلاسفه معاصر تاریخ فلسفه غربی همواره این دوگانه‌انگاری را به انحاء مختلف بازتولید کرده است و اندیشه غربی از بدو تأسیس خود تفکری دوالیستی بوده است^(۳). دوگانه‌انگاری وجودی که مشتمل بر تمایز میان دو عالم معقول و محسوس است، کمابیش در سراسر نظام‌های کهن متافیزیکی و دینی به چشم می‌خورد. در فلسفه جدید نیز رنه دکارت با ایجاد تمایزی نوین بین ذهن بشری و عالم خارج که بعدها به تمایز سوژه و ابژه مشهور شد، فلسفه جدید غربی را بر شالوده دوگانه‌انگاری دیگری مبتنی ساخت. برخی از فلاسفه معاصر (از جمله هایدگر و دریدا) تاریخ فلسفه و متافیزیک غربی را به خاطر سلطه

اشکال مختلف دوالیسم مورد نقد ریشه‌ای قرار داده و از لزوم تخریب یا درهم شکستن این دوگانه‌های متافیزیکی سخن گفته‌اند.

در دوالیسم وجودی هیچ‌گونه سنخیت و نسبتی میان دو حیثیت وجودی تعریف نمی‌شود و به‌همین دلیل نحوه ارتباط میان آنها مبهم باقی می‌ماند. به‌عبارت دیگر در نظام‌های کهن متافیزیکی شکافی ژرف میان دو عالم به‌وجود می‌آید که عالم را دویاره می‌کند. این عدم سنخیت خود مشکلات متعددی به‌همراه دارد و برای حل آن باید به واسطه‌ای اندیشید که میان این دو عالم قرار گرفته و ایجاد ارتباط میان آنها را تضمین کند. افلاطون در رساله مهمانی از موجوداتی سخن می‌گوید که میانگین خدایان و آدمیان هستند و وظیفه آنها وساطت بین این دو است زیرا «خدایان هرگز با آدمیان رابطه مستقیم ندارند و هر رابطه‌ای میان خدا و آدمی چه در بیداری و چه در خواب به یاری دمون‌ها برقرار می‌گردد» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۴۲۶-۴۲۷). اما آنچه در فلسفه افلاطونی هم‌چنان بی‌پاسخ می‌ماند تبیین پیوند میان دو عالم از منظر وجودشناسی است و توضیح این که سیر صعودی و نزولی فیلسوف از عالم ماده به عالم مُثُل و برعکس، بر کدام پشتوانه وجودی استوار است. به‌عبارت دقیق‌تر فیلسوف افلاطونی چگونه می‌تواند در قوس صعودی و نزولی خود این شکاف عمیق بین دو عالم را پشت سر بگذارد؟ این پرسش‌ها در کنار ابهامات دیگری که نظریه مثل با آن مواجه است، آرمان‌اندیشی سیاسی حکمای قدیم را که عمدتاً بر دوالیسم افلاطونی استوار بودند با مشکلاتی مواجه ساخته است.

آرمان‌گرایی در فلسفه سیاسی اسلامی

در اندیشه سیاسی اسلامی همان‌گونه که پژوهشگران این حوزه نشان داده‌اند، دو جریان واقع‌گرا و آرمان‌گرا را می‌توان از یکدیگر تفکیک کرد^(۴). در یک ارزیابی کلی می‌توان گفت که اندیشه سیاسی عمده فلاسفه مسلمان اندیشه‌ای است آرمان‌گرا. فلسفه سیاسی فارابی، پایه گذار فلسفه اسلامی، به‌ویژه در دو رساله *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله* و *سیاست مدنی* مبتنی است بر تصویری که معلم ثانی از مراتب وجود ارائه می‌دهد. این سلسله مراتب از خداوند که مخدوم محض است آغاز می‌گردد و به موجوداتی که خادم محض‌اند ختم می‌گردد. به‌همین دلیل است که *فارابی* بخش عمده کتاب *آراء* را به بحث درباره نظام خلقت و مراتب آن اختصاص داده است. با این‌که فلسفه سیاسی *فارابی*

دارای شالوده‌ای افلاطونی است، همان‌گونه که پژوهشگران نشان داده‌اند در نوشته‌های *فارابی* اشاره صریحی به آموزه مثل افلاطونی دیده نمی‌شود و به نظر می‌رسد که وی با این آموزه آشنایی مستقیم نداشته است (*اشتراس*، ۱۹۸۳: ۲). *فارابی* در مباحث مابعدالطبیعه و الهیات، همانند دیگر مشایبان، عنایتی ویژه به اندیشه‌های نوافلاطونی و به‌ویژه *فلوطین* - که مسلمانان با بخشی از کتاب *تاسوعات* او آشنایی کامل داشتند و آن را از *ارسطو* می‌دانستند - داشته است. ولی در مابعدالطبیعه مبتنی بر "صدور" *فارابی* هم‌چنان تقابل میان دو عالم مادی و مجرد حفظ می‌شود و می‌توان دوالیسم افلاطونی را به‌خوبی در آن بازجست. *فارابی* هم‌چون دیگر فلاسفه مسلمان میان عالم فلک تحت قمر که محل کون و فساد است و عالم مجردات عقلی که با فرشته‌شناسی اسلامی منطبق است، تمایز برقرار می‌سازد. او اما توضیح نمی‌دهد که این دو عالم چگونه از حیث وجودشناختی با یکدیگر مرتبط می‌گردند و به‌عبارت دیگر با وجود شکاف میان عالم مجردات و عالم ماده چگونه می‌توان از پیوستگی درجات و در نتیجه از نظام سلسله مراتبی وجود سخن گفت. تنها پیوند میان این دو عالم نوعی پیوند «معرفت‌شناختی» است: همان‌گونه که *افلاطون* فیلسوف را متکفل ایجاد پیوند بین دو عالم می‌داند در فلسفه *فارابی* فیلسوف و نبی با بهره‌گیری از قوای ناطقه و متخیله با عقل فعال، که پایین‌ترین مرتبه در عالم مجردات است، متصل گشته و تاحدی مانع از شکاف در سلسله مراتب عالم می‌گردند. اما مشکل اصلی در این‌جا پیوستگی و اتصال عالم از دیدگاه وجودشناسی است. باید به این نکته پراهمیت توجه داشت که طبق مبانی فلسفی قدیم هرگونه فرایند معرفتی باید پشتوانه‌ای در وجودشناسی داشته باشد. پرسش مهم این است که فرایند اتصال فیلسوف و نبی به عقل فعال در «کجا» صورت می‌پذیرد؟ تعیین جایگاه و مکان این رخداد معنوی - و رخدادهایی از این دست - از مهم‌ترین دغدغه‌های حکمای باطنی ایران محسوب می‌گردد. بر مبنای نظام‌های دوالیستی وجودی که دو عالم معقول و محسوس در آنها به ترتیب با عوالم غیب و شهادت در متون اسلامی تطبیق داده می‌شد، نمی‌توان تبیین وجودشناختی قانع‌کننده‌ای برای بسیاری از پدیده‌ها عرضه کرد. در بحث فلاسفه سیاسی این پرسش مهم مطرح می‌گردد که محل تحقق و پشتوانه وجودی آرمان سیاسی کجاست؟ پاسخ *فارابی* به این پرسش مشابه پاسخ *افلاطون* است. همان‌گونه که *افلاطون* عالم مُثُل را

مرجع و محل تحقق حقایق سیاسی می‌داند، *فارابی* هم مدینه فاضله خویش را در عالم مجردات عقلی پی‌ریزی می‌کند (*د/وری اردکانی*، ۱۳۶۳: ۴۵). آرمان‌اندیشی حکمای مسلمان بدین ترتیب، بر تلقی آنها از وجود و عوالم آن مبتنی است. همان‌گونه که اشاره شد آرمان‌اندیشی سیاسی لاجرم باید به عوالمی فراتر از عالم محسوسات اتکا کند به‌همین دلیل فلاسفه مسلمان که جملگی آرمان‌گرا بودند به وجود عوالم معنوی و پیوستگی آنها با عالم مادی و تأثیرپذیری آن بر این اعتقاد داشتند. در این میان حکمای ایرانی نقش ویژه‌ای را ایفا کرده‌اند و دریافتی ویژه از عوالم برتر و نسبت آن با عالم محسوسات داشتند. این دیدگاه که دریافت «باطنی» خوانده شده است به سلسله مراتبی طولی از عوالم می‌اندیشد که هر یک از آنها پشتوانه و جایگاه مرتبه‌ای از حقایق‌اند و دسترسی به هر یک براساس نوعی مراتب معنوی میسر می‌گردد. این عوالم دارای پیوستگی و انسجام‌اند و تدبیر هر مرتبه از آن بر عهده مراتب عالی‌تر است. برای بحث در این باب لازم است به برخی وجوه کلی این دیدگاه اشاره‌ای داشته باشیم.

هانری کربن فلسفه ایرانی را به‌درستی «حکمت نبوی» نامیده است و معتقد است دغدغه و پرسش اساسی حکمت نبوی این است که پس از پایان نبوت تاریخ دینی و قدسی بشریت چه سرنوشتی پیدا می‌کند؟ (*کورین*، ۱۳۷۴: ۱۵) اهل سنت و جماعت به گسسته شدن 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 معنویون 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 و از همین روی وظیفه حکمت نبوی تداوم و حفظ معنای معنوی وحی الهی یعنی باطن است (*همان*). 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 وجوهی باطنی می‌دانند (*عزالی*، ۱۹۶۴: ۵۵). 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 براساس امر معنوی صورت پذیرد و به‌همین دلیل سرشت و حقیقت سیاست را باید در عوالم برتر جستجو کرد. بدین‌سان همان‌گونه که نزد اهل سنت و جماعت ظاهرگرایی و شریعت‌محوری لاجرم به واقع‌گرایی سیاسی می‌انجامد، در اندیشه فلاسفه مسلمان، باطنی‌گری و عنایت به عوالم برتر و اعتقاد به پیوستگی تمام این مراتب عالم با یکدیگر به آرمان‌گرایی سیاسی منتهی می‌گردد. جایگاه وجودشناختی آرمان سیاسی در همین عوالم برتر است و به‌همین 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. نکته مهم در این‌جا البته 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 معنویون ایرانی، از حیث دریافت حقایق از عقل فعال - روح القدس - تفاوت خاصی میان حکیم باطنی و نبی وجود ندارد و این دو تنها از این جهت متمایز می‌گردند 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 می‌گردد^(۵). بدین‌سان حفظ ارتباط و پیوستگی بین زمین و آسمان نزد حکمای باطنی همواره از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

الگوی کیهانی و آرمان‌اندیشی سیاسی

کیهان‌شناسی قدیم به عالمی متناهی، دوری، غایتمند و سلسله مراتبی قائل بود. در این تلقی جهان متشکل از دو عالم تحت قمر که محل کون و فساد است و عالم عقول و افلاک بود و بر آن سلسله مراتبی نظام‌مند از مدارج وجود که با نظام ارزشی خاصی سامان یافته‌اند حاکم بود (کویره، ۱۹۷۳: ۱۱). این نظم حاکم بر کائنات «طبیعت» یا «فوزیس» نامیده می‌شد که جایگاه طبیعی و مقدر هر چیزی را مشخص و سلسله مراتبی را ترسیم می‌کرد که تمامی موجودات براساس طبیعت‌شان دارای جایگاهی خاص در آن باشند. بر این اساس، هر حرکتی که در عالم صورت می‌گیرد باید در جهت پیوستن

جسم به جایگاه طبیعی‌اش و در نتیجه کامل گشتن طبیعت آن باشد^(۶). آرمان‌اندیشی سیاسی فلاسفه یونانی نیز ریشه در همین تلقی از عالم و طبیعت داشت. این جهان‌نگری که بر هماهنگی میان واقع و ارزش استوار بود، فلسفه یونانی را قادر می‌ساخت که میان آرمان و واقعیت سیاسی توازن و هماهنگی ایجاد کند. به‌همین دلیل، به‌رغم این‌که مابعدالطبیعه یونانی خالی از خلل نبود و به‌ویژه با مشکلات مربوط به دوالیسم مواجه بود، اندیشه سیاسی فلاسفه واقعیت و آرمان را به‌عنوان دو روی یک سکه معرفی می‌کرد. این هماهنگی اما در اندیشه سیاسی اسلامی وجود نداشت و تقابلی آشتی‌ناپذیر بین دو جریان واقع‌گرا و آرمان‌گرای تمدن اسلامی وجود داشت که حکایت از شکافی عمیق و پرنشدنی بین آرمان و واقعیت دارد. در تاریخ تمدن اسلامی هرچه از *فارابی*، بنیانگذار فلسفه سیاسی، دور می‌شویم، این شکاف عمیق‌تر و پیوند فلسفه اسلامی با واقعیت‌های خارجی و مادی گسسته‌تر می‌گردد. بخشی از این شکاف را باید در شرایط ویژه سیاسی تمدن اسلامی جستجو کرد و بخشی دیگر به بنیادهای فلسفی و ویژگی‌های خاص اندیشه سیاسی فلاسفه مسلمان بازمی‌گردد.

آنچه درباره کیهان‌شناسی یونانی آمد در اندیشه حکمای اسلامی هم کمابیش تداوم داشت. درک سلسله مراتبی و غایت‌مند از عالم مبنای مشترک تمام جریان‌های فلسفی در تمدن اسلامی محسوب می‌شد. *فارابی* مؤسس فلسفه اسلامی بخش عمده‌ای از کتاب *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله* را به بحث درباب مراتب وجود از نظر کیهان‌شناسی و مابعدالطبیعه اختصاص داده و تنها در واپسین فصول کتاب به مباحث مدنی و سیاسی می‌پردازد. این امر به‌خوبی نشان می‌دهد که برای وی کیهان‌شناسی و بحث از مراتب وجود به مثابه دیباچه‌ای بر اندیشه سیاسی، از اهمیت خاصی برخوردار بوده است (*الفارابی*، ۲۰۰۳: ۴۸).

بر اساس درک حکمای مسلمان عالم وجود مشتمل بر مراتبی متعدد است که در رأس آن خداوند قرار دارد و پس از او نخستین مخلوق که ناقص‌تر است قرار می‌گیرد و این سلسله مراتب تا پایین‌تر مرتبه هستی را در برمی‌گیرد و تمام موجودات اعم از مادی و مجرد را شامل می‌شود. این تلقی البته با نظام افلاطونی و ارسطویی تفاوت‌هایی دارد که مهم‌ترین آنها وجود خداوند در رأس هرم عالم محسوب می‌گردد. از این حیث کیهان‌شناسی حکمای اسلامی بیشتر از فلسفه فلوطین متأثر است. جهان‌شناسی فلوطین بر مفهوم اساسی «صدر» استوار بود و برخلاف *افلاطون* به سلسله‌ای طولی باور

داشت و براساس آن نظام خلقت عالم و به تبع آن ارتباط مراتب وجودی با یکدیگر را توضیح می‌داد. در رأس این نظام طولی «واحد» قرار دارد که مبدأ و مصدر همه چیز است و در عین حال هیچ یک از آنها نیست (فلوطین، ۱۳۶۶: ۶۸۰). اولین نشأتی که از واحد صادر می‌شود عقل کلی است و پس از آن به ترتیب تمام موجودات در سلسله‌ای طولی از علل در پی هم می‌آیند و مراتب وجود را تشکیل می‌دهند. بدین ترتیب عالم از واحد پدید می‌آید اما تمام موجودات چیزی جز خود واحد یا به عبارت دقیق‌تر تجلیات آن نیستند. بنابر تلقی فلوطینی نظام عالم در عین وحدت دارای کثرت است و کثرات عالم ظاهری بیش نیست چرا که تمام این تکثرات ناشی از پری و لبریزی واحدهند.

فلسفه فلوطین بدان علت برای مسلمانان جذابیت داشت که نظام عالم را حول محور موجودی واحد- که با ویژگی‌های خداوند در تلقی اسلامی منطبق می‌گشت- به گونه‌ای فلسفی توضیح می‌داد. خلقت در تلقی فلوطینی در زمان اتفاق نمی‌افتد زیرا واحد فراتر از هر تعین زمانی است و این خود فلاسفه را در برابر متکلمانی که براساس ظاهر آیات و متون دینی به خلق از عدم باور داشتند مجهز می‌ساخت. فلاسفه مسلمان دو اصل مهم فلسفی را از فلوطین فرا گرفتند: نخست قاعده «الواحد لایصدر عنه الاالواحد» و دیگر قاعده مشهور به «بسیط الحقیقه کل الاشياء». براساس قاعده نخست از واحد جز واحد صادر نمی‌شود. این اصل فلسفی نحوه صدور موجودات متکثر از واحد که از هر جهت واحد است- را تبیین می‌کند^(۷). قاعده دوم اشعار می‌دارد که وجود حقیقتی است بسیط که کل اشیاء است، در عین این که هیچ‌یک از آنها نیست^(۸) براساس این دو قاعده فلسفی که با تعبیر متفاوت مورد قبول فلاسفه و عرفا واقع شد، نظام خلقت به عنوان تجلی واحد درک می‌شد که وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت بر آن حاکم است.

همان‌گونه که اشاره شد یکی از ویژگی‌های اساسی فلسفه سیاسی قدیم پیوند وثیق بین کیهان‌شناسی و وجودشناسی با اندیشه سیاسی آرمانی بود. در تلقی قدما نظم سیاسی باید تابع نظم کیهانی و طبیعی حاکم بر عالم وجود باشد و این طبیعت - در معنای یونانی کلمه - بود که معیار سنجش و سرشت امر سیاسی را معین می‌ساخت. این پیوند اما نزد فلاسفه اسلامی به‌ویژه در ایران شکل ویژه‌ای به خود گرفت که از منظر پژوهش حاضر از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است: در فلسفه سیاسی اسلامی نظم سیاسی عیناً منطبق با الگوی نظم کیهانی است. به‌عنوان نمونه *فارابی* معتقد بود که

ارتباط میان اجزای مدینه مانند نظام عالم است (الفارابی، ۲۰۰۳: ۹۴-۹۵). از نظر فارابی «نسبت سبب اول به سایر موجودات مانند نسبت پادشاه مدینه فاضله است به افراد آن» (الفارابی، ۲۰۰۳: ۱۱۷) و همان‌گونه که موجود اول موجب پیدایش عالم گشته است، وجود رئیس اول برای ایجاد و بقای مدینه فاضله ضروری است^(۹). این تلقی با دریافت فلسفه یونانی از نسبت شهر و عالم منطبق نیست و می‌توان آن را یکی از ویژگی‌های اساسی فلسفه سیاسی اسلامی دانست. افلاطون در کتاب دوم جمهوری به تناظر میان طبقات مدینه و مراتب نفس انسان اشاره کرده و معتقد است که برای پی بردن به ماهیت عدالت می‌توان به بررسی هریک پرداخت و نتایج آن را به دیگری تعمیم داد. اما فلاسفه یونانی از الگوبرداری نظم سیاسی از نظم طبیعی سخن نگفته‌اند. این تحول در فلسفه اسلامی با تحولی دیگر که در نگرش فلاسفه مسلمان به «شهر» یونانی رخ داد ارتباط تام دارد. فلاسفه مسلمان به تدریج پس از فارابی از تحلیل مدینه - که ترجمه عربی واژه یونانی *polis* بود - فاصله گرفتند و با نفی استقلال مدینه و علم مدنی - به تعبیر فارابی - نظم عالم را مبنا و الگوی نظم آرمانی سیاسی قرار دادند. بدین‌سان در فلسفه اسلامی مراتب وجودی و پیوند و ارتباط آنها با یکدیگر دقیقاً قابل تطبیق بر مراتب حاکم بر نظام سیاسی آرمانی است و هر حکمی در باب این نظام کیهانی - وجودی می‌تواند بر الگوی سیاست آرمانی اثر مستقیم داشته باشد. همان‌گونه که پژوهشگری به‌درستی اشاره کرده است، نزد فلاسفه اسلامی، آرمان سیاست تدبیر نظام سیاسی بر مبنای «واحد» است و حکمای اسلامی همان نسبتی که در عالم میان واحد و کثیر برقرار است میان مراتب مدینه آرمانی برقرار می‌دانسته‌اند (ژامبه، ۲۰۰۰: ۳۳). همان‌گونه که مراتب نظام عالم در عین کثرت دارای وحدت‌اند، به‌همین ترتیب مراتب نظام سیاسی آرمانی هم به‌رغم کثرت ظاهری، همگی در وجود حاکم آرمانی که متناظر با واحد و خلیفه او در عالم محسوسات است وحدت می‌یابند. بر مبنای این تلقی که نزد تمام حکمای اسلامی مشترک است، می‌توان با دقت بیشتری در اندیشه سیاسی فلاسفه اسلامی تأمل کرد و به پرسش از ماهیت آن پرداخت.

از آن‌چه گفتیم می‌توان این نتیجه را اخذ کرد که تناظری کامل میان نظام وجودی و کیهانی از یک‌سو و نظام سیاسی آرمانی از سوی دیگر وجود دارد و به‌همین دلیل حکمی که فیلسوف در باب نظام عالم صادر کند بر نظام سیاسی او هم منطبق خواهد

بود. افزون بر این، اگر در طرح وجودی عالم نقص و خللی راه یابد و نظام فلسفی نتواند آن مشکل را حل کند، طبیعی است که پایه‌های سیاست آرمانی هم دچار نقص خواهد شد. بنابراین در صورتی که یک نظام فلسفی بتواند اختلاف مراتب وجود، اتصال عوالم و نسبت میان واحد و کثیر را به‌خوبی توضیح دهد، در آن نظام سیاست آرمانی نیز الگویی منسجم و بی‌نقص خواهد بود. از سوی دیگر تناظر کامل میان دو نظام حاکم بر عالم و سیاست، پژوهشگر را در بررسی اندیشه سیاسی فلاسفه مسلمان و پرتو افکندن بر زوایای تاریک آن یاری خواهد رساند و به‌ویژه، حتی در مواردی که یک فیلسوف یا دستگاه فلسفی به سیاست بی‌اعتنا باشد، نتایج و لوازم سیاسی آن را آشکار خواهد ساخت و ما را در «خوانش بین‌سطور» آن یاری خواهد داد.

مبانی آرمان سیاسی در حکمت اشراق

حکمت اشراقی سهروردی برخلاف فلسفه مشایی علاوه بر قول به سلسله طولی انوار، به انوار عرضی یا مثل افلاطونی نیز باور داشت و این هر دو را در علم‌الانوار خاص خود جای داد. بر این اساس حکمت اشراقی شبکه‌ای پیچیده از انوار را ترسیم می‌کرد که دارای سلسله مراتب ویژه‌ای بود و در رأس آن «نورالانوار»- معادل اشراقی «واحد» فلوطینی و «واجب الوجود» مشایی- قرار می‌گرفت. ساختار کلی حکمت اشراقی، از برخی جهات بسیار متأثر از نظام فلوطینی بوده است و سهروردی همانند دیگر فلاسفه مسلمان برای توضیح نظام وجودی خود و حل معضلاتی از قبیل نحوه خلقت عالم و نسبت واحد و کثیر، استخوان‌بندی نظریه صدور را مبنا قرار داده است (آشتیانی، ۱۳۵۵: ۱۲-۱۳).

شیخ اشراق با مبنا قرار دادن قاعده مشهور «الواحد» نحوه صدور عالم از نورالانوار را توضیح می‌دهد: از نورالانوار که از هر جهت واحد است تنها یک معلول صادر می‌شود که نوری است مجرد (نور اقرب) و پس از آن به‌ترتیب سلسله‌ای طولی از انوار صادر می‌گردند که هر مرتبه علت مرتبه پایین‌تر است.^(۱۰) هرچند که شیخ اشراق شاکله و کلیت نظام صدور را می‌پذیرد، اما بازسازی آن براساس مفهوم «نور» و همچنین اعتقاد به عالم خیال که از ویژگی‌های مهم حکمت اشراقی است، او را قادر می‌سازد که بر پاره‌ای از مشکلات نظریه صدور- به‌ویژه در شکل مشایی‌اش- فائق آید و روایت منسجم‌تر و مدون‌تری از آن عرضه کند. در حقیقت، نور در حکمت اشراقی صرفاً تمثیل ساده‌ای

برای مجردات نیست بلکه جایگزین ساختن آن نتایج مهمی به همراه دارد، به‌عنوان نمونه نزد سهروردی نور هم‌زمان دارای حیثیت وجودی و معرفتی است و بدین‌سان هر دو مفهوم وجود و عقل مشایی را دربر می‌گیرد. همان‌گونه که پژوهشگری اشاره کرده است سهروردی «با معرفت‌شناسی اشراقی - فلسفی پیرامون نور و مناسبات نوری، ابواب جدیدی را در قاعده الواحد به‌عنوان هسته مرکزی نظریه صدور ابن‌سینا می‌گشاید و در نتیجه به کشف ابعاد جدیدی از عالم ملکوت نائل می‌آید؛ ابعادی که از دید تیزبینی همچون شیخ/الرئیس مخفی مانده بود» (مامی جمعه، ۱۳۷۹: ۶۹). به گمان سهروردی نظریه مشایی صدور که تنها به سلسله طولی عقول باور دارد و آن را در ده عقل محصور می‌کند، الگویی مناسب برای توضیح نظام عالم و پیچیدگی‌هایش نیست. تصور سهروردی از عالم وجود پیچیده‌تر از تلقی مشاییان است و معتقد است که اگر بپذیریم عالم مجردات مشتمل بر علل محسوسات‌اند به اقتضای اصل سنخیت علت و معلول، پیچیدگی و تنوع عالم ماده که سایه عالم انوار و مجردات است قطعاً باید مابه‌ازا و «صنمی» در آن عالم داشته باشد و این با فرض تنها ده عقل طولی سازگار نیست (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۵۵).

بدین‌سان انوار عرضی برای سهروردی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و بخش مهمی از مابعدالطبیعه اشراقی را شامل می‌گردد. این انوار عرضی خود مشتمل بر دو مرتبه‌اند: عالم جبروت که جایگاه انوار مجرد تام است و عالم ملکوت که مرتبه‌ای پایین‌تر بوده و همان عالم خیال یا مثال است و دارای مجرد مثالی و برزخی (همان: ۱۵۶-۱۵۷). عالم جبروت معادلی است برای عالم مُثُل افلاطونی که مشتمل بر مجردات محض است اما عالم ملکوت یا خیال منفصل از ابتکارات سهروردی است و پیش از او در تاریخ فلسفه سابقه‌ای ندارد. سهروردی از این عالم برای توضیح مشکلاتی که هم در نظام دوگانه افلاطونی و هم در نظریه صدور فلوپینی- مشایی وجود دارد، بهره می‌جوید.

اساسی‌ترین مشکلی را که نظام‌های فلسفی پیش از سهروردی با آن مواجه بودند می‌توان در مفهوم «گسست» یا انفصال خلاصه کرد. در فلسفه افلاطونی همان‌گونه که پیشتر اشاره شد، دوالیسم میان دو اقلیم معقول و محسوس موجب شکافی عمیق در عالم وجود می‌گردد و نظام‌های افلاطونی و در وجهی گسترده‌تر تمام متافیزیک کهن با این مشکل اساسی- یعنی ارتباط و پیوند میان دو عالمی که طبق تعریف سنخیتی با یکدیگر ندارند- مواجه بودند. این اشکال به‌ویژه در ادیان توحیدی که در صدد توضیح

نظام عالم براساس مبدأ واحدی بودند، جلوه بیشتری پیدا می‌کرد. وجه دیگری از گسست که در فلسفه مشایی به چشم می‌خورد، گسست میان مراتب مختلف وجود است و به‌همین دلیل تلقی نظام سلسله مراتبی در حکمت مشایی با مشکلی جدی مواجه می‌گردد. به عقیده/بن‌سینا و دیگر حکمای مشایی از آنجا که "وجود" حقیقتی واحد و مشترک معنوی است، باید احکام آن به یکسان بر تمام افرادش ساری باشد؛ پس نمی‌توان افراد حقیقت واحد را در مراتب و درجات گوناگون در نظر گرفت به‌گونه‌ای که برخی مجرد باشند و برخی مادی، برخی علت و برخی دیگر معلول و الی آخر^(۱۱). «عقول» مشایی نیز ذوات مجردی هستند دارای رابطه طولی با یکدیگر و بین آنها انفصال وجود دارد. به این ترتیب حکمای مشایی نتوانستند پیوستگی عالم و وحدت سلسله مراتب حاکم بر آن را به‌درستی تبیین کنند. از آنجا که یکی از مهم‌ترین اهداف حکمت اسلامی (اعم از طبیعیات و مابعدالطبیعه) نمایان ساختن پیوستگی موجودات (نصر، ۱۳۵۹: ۱۷) و در نتیجه تبیین فلسفی نگرش توحیدی بود، این اشکال در نظام فلسفی مشایی می‌توانست به مشکلات دیگری منجر گردد زیرا لازمه نظام توحیدی، پذیرش پیوستگی میان تمام اجزای عالم است.

در نظام فکری سهروردی مفهوم «انفصال» جایی ندارد زیرا تمام هستی مراتب تجلی ذات الهی است (نصر، ۱۳۸۶، ج ۲: ۳۰۱). او به‌صراحت در برابر متکلمان که به اجزای لایتجزا باور داشته و عالم را متشکل از عناصر مجزا تصور می‌کردند و هم‌چنین برخلاف اشاعره که به انفصال کامل میان خداوند و طبیعت قائل بودند^(۱۲) و حتی برخلاف مشاییان، نظام عالم را کاملاً یکپارچه و پیوسته تصور می‌کرد (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۱۱۵). به عقیده شیخ/شراق هیچ‌گونه انفصالی میان نورالانوار و عالم هستی وجود ندارد و همان‌گونه که نور خورشید بلاانقطاع بر اجسام پرتوافشانی می‌کند، نورالانوار نیز منشأ تمام انوار است (همان: ۱۳۷-۱۳۸). بدین‌سان وی قادر می‌گردد که با وارد کردن مفهوم نور و بهره‌گیری از سنت عرفانی، نظریه مشایی صدور را اصلاح و بازسازی کرده و نتایج پراهمیتی از آن اخذ نماید. «انوار» در حکمت اشراقی برخلاف «عقول» مشایی کاملاً به‌هم پیوسته هستند زیرا دارای منبعی واحدند و تنها در شدت و ضعف دارای اختلاف مرتبه‌اند (همان: ۱۲۷-۱۲۸). این تلقی که در اصطلاح فلسفی «تشکیک» خوانده می‌شود از ابتکارات سهروردی محسوب می‌گردد. تشکیک همانا اعتقاد به مراتب مختلف در

حقیقتی واحد است مثل حقیقت نور که بر انوار شدید و ضعیف اطلاق می‌گردد و به تعبیر فلسفی تمایزی است که در آن مابه‌الاشتراک عین مابه‌الامتیاز است^(۱۳). نظریه تشکیک که به گفته ملاهادی سبزواری^(۱۴) و البته پیش از آن به اذعان شیخ/شراقی، از حکمت خسروانی ایران قدیم اخذ شده است، جایگاه مهمی در تاریخ فلسفه اسلامی دارد و به دست ملاصدرا که تفسیری اصالت وجودی از آن ارائه داد تکمیل گشت^(۱۵).

تلقی تشکیکی حکمای اشراقی راه را بر پذیرش هرگونه گسستی در نظام عالم می‌بندد و اجزای عالم را در پیوستگی کامل با یکدیگر در نظر می‌گیرد و بدین‌سان قادر به تبیین وحدت در عین کثرت و اتصال تام مراتب وجود می‌گردد. نتیجه مهمی که این تلقی به همراه دارد نوعی نظریه کامل و از حیث فلسفی معتبر برای نظام سلسله مراتبی حاکم بر عالم است. این نظام سلسله مراتبی به واسطه‌ای نیاز دارد که متکفل ایجاد پیوستگی میان عالم مجردات و عالم مادی باشد و در این‌جاست که نقش اساسی عالم خیال در مراتب وجود مشخص‌تر می‌گردد. خیال همواره نقشی «واسطه» و میانجی دارد. بدون این واسطه نسبتی بین عقل و حس، مجرد و مادی، قدسی و زمینی، عالم کبیر و عالم صغیر و در نهایت واحد و کثیر قابل تصور نیست. به همین دلیل است که نزد حکمای معنوی ایران لازمه نگرش توحیدی اعتقاد به عالم خیال و خلاقیت آن است. پاره‌ای از فلاسفه ارسطویی، و به‌ویژه مشاییان غرب عالم اسلامی، به اقتضای ارسطو قوه متخیله را قوه‌ای پست و حیوانی می‌دانند. به‌عنوان نمونه/بن‌میمون با تخیل مخالف بود و توضیح پدیده‌های دینی و نبوی براساس تخیل را با نگرش توحیدی و تنزیه الهی ناسازگار می‌دانست و همانند معتزله مسلمان معتقد بود که تخیل مستلزم قبول تشبیه است (بن‌میمون، بی‌تا: ۴۰۴). اما نزد حکمای اشراقی و معنوی نگرش توحیدی جز با قبول عالم خیال ممکن نمی‌گردد (کرین، ۱۳۸۶: ۲۹۲) و حتی/بن عربی قدمی فراتر نهاده و کل عالم را محصول خیال خداوند می‌داند. به این معنا خیال واسطه‌ای وجودی و معرفتی میان خداوند واحد و کل هستی از جمله انسان‌هاست. خیال در مراتب نازل‌تر نقش‌های دیگری چون وساطت بین عالم غیب و شهادت و میان روح و بدن را نیز ایفا می‌کند (چیتیک، ۱۳۸۴: ۴۰-۴۲). بدین‌ترتیب خیال نسبتی با توحید فلسفی دارد و به‌همین دلیل است که معتقدان به وحدت وجود (که تلقی ویژه‌ای از توحید است)

نسبت به خیال و کارکردهای آن عنایت ویژه‌ای دارند. به‌عنوان دو نمونه برجسته در جهان اسلام و غرب می‌توان به *ابن عربی* و *اسپینوزا* اشاره کرد^(۱۶).

همان‌گونه که اشاره شد غایت اصلی فلسفه سیاسی اسلامی تدبیر سیاست دنیوی در ذیل «واحد» است. این تدبیر مستلزم پیوندی بین این دو است که در عالم خیال ممکن می‌گردد. *هانری کربن* در مقام مقایسه با مسیحیت به‌درستی اشاره می‌کند که مسیحیت رسمی کلیسایی نسبت خداوند با عالم ماده را با مفهوم «تجسد» توضیح می‌دهد که مشتمل است بر حلول امر قدسی در جسم مادی. در مسیحیت کلیسایی پیوند زمین و آسمان تجسدی مادی است که در زمان تاریخی مشخصی رخ داده و پس از آن فیض الهی منقطع گشته است و رستگاری جز از مجرای مراتب کلیسایی میسر نخواهد گشت. اما حکمای اسلامی به «تجلی الهی» قائل‌اند که براساس آن حضور خداوند، به مدد عالم خیال، در عالم مادی تداوم پیدا می‌کند و هیچ گسستی میان زمین و آسمان وجود ندارد. به‌همین دلیل است که *هانری کربن* عالم مثال را، با بهره‌گیری از عبارتی که از پدیدارشناسی *هوسرل* وام گرفته است، موجب «نجات» پدیده‌های معنوی می‌داند. نتیجه ضروری این نگرش امکان حضور همیشگی امر قدسی و تدبیر الهی در سیاست خواهد بود.

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. همان‌گونه که به تفصیل برنمودیم، در فلسفه سیاسی اسلامی و به‌طور خاص در نظام حکمت اشراق، سیاست آرمانی از نظام عالم الگو می‌گیرد و بنابر این سلسله مراتب حاکم بر عالم قابل تطبیق کامل بر سلسله مراتب هستی است. به‌همین جهت است که پژوهشگران نظام سلسله مراتبی را از مهم‌ترین ویژگی‌های فلسفه سیاسی اسلامی دانسته‌اند (کارد، ۱۹۵۴: ۳۱). در *علم‌الانوار* سهروردی از مراتب مختلف نور که نسبت به یکدیگر دارای شدت و ضعف تشکیکی هستند بحث می‌شود. در این سلسله مراتب نوری که اساس حکمت اشراقی را تشکیل می‌دهد، هر مرتبه نوری علت مرتبه پایین‌تر و معلول مرتبه بالاتر از خود است (سهروردی، ۱۳۷۳، 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 نسبت به انوار عالی‌تر عشق و انوار عالی

نسبت به سافل قهر و غلبه دارند و بنابر این تمام وجود بر مبنای دو رابطه محبت و قهر انتظام می‌یابد^(۱۷). 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» (سهروردی، ۱۳۷۳، 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^(۱۸). آیین سیاسی اشراقی مبتنی بر دو مفهوم غلبه و عشق است. در سلسله مراتب آرمانی سیاست، نور منشأ حاکمیت و سلطه و بلکه عین آن است (کرین، ۱۹۷۲: ۱۰۶) اما رابطه سیاسی علاوه بر قهر و غلبه بر محبت نیز استوار است و به‌همین دلیل است که شیخ اشراق در مقدمه *حکمه‌الاشراق* تصریح دارد که مقصود وی از حکومت حکیم متأله «تغلب» و چیره‌گری نیست (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۱۲). چون سیاست آرمانی از سلسله مراتب طبیعی عالم الگو می‌گیرد پس نسبت میان افراد مدینه 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^(۱۹). 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^(۲۰). به این ترتیب، الگوی نظام سلسله مراتبی سیاسی در حکمت اشراقی کامل می‌گردد.

تأکید بر مفهوم سلسله مراتب و جایگاه اساسی آن در اندیشه سیاسی اشراقی ممکن است این پرسش را برانگیزد که آیا پذیرش نظام سیاسی سلسله مراتبی به معنای تأیید تبعیض و نظام سیاسی- اجتماعی «کاستی» و همچنین نفی جایگاه «فرد» و نهایتاً پذیرش استبداد سیاسی نیست؟ این پرسش هرچند از منظری «مدرن» و با عنایت به ارزش‌های سیاسی جدیدی چون برابری میان انسان‌ها و فردگرایی طرح گشته است، اما مانع از این نمی‌گردد که به نسبت‌سنجی میان نظام سلسله مراتبی اشراقی و برخی مفاهیم سیاسی جدید بپردازیم. این بحث البته به بحثی اساسی‌تر درباره نسبت اندیشه سیاسی جدید و قدیم مربوط می‌گردد که از مهم‌ترین مباحث در تاریخ‌نگاری اندیشه سیاسی محسوب می‌شود.

سلسله مراتب اشراقی برخلاف نظام‌های کاستی بر الگویی ارزشی- وجودی استوار است که با مبانی فلسفی قدیم قابل توضیح است و قابل مقایسه با الگوهای کاستی و استبدادی نیست. از نظر حکمای اشراقی هرکسی می‌تواند این سلسله مراتب را طی کرده و به مرتبه وجودی و معنوی والاتری دست یابد. شیخ اشراق البته برخلاف معتزله و مشاییانی چون میرداماد و هم‌چنین برخلاف عمده فلاسفه جدید و بر مبنای اندیشه تشکیکی به یکسان بودن جوهر انسانیت و نیروی ادراکی تمامی انسان‌ها اعتقاد ندارد (براهیمی دینانی، ۱۳۶۴: ۲۷۰-۲۷۱) اما بر آن است که هرکسی بالقوه می‌تواند در مقام حکیم متأله در رأس هرم سیاست قرار گیرد. از سوی دیگر توجه به این نکته ضروری است که الگوی سیاست آرمانی نزد سهروردی و دیگر حکمای آرمان‌اندیش مسلمان، به منظور تحقق طراحی نشده و به این معنا نباید از آن قرائتی «ایدئولوژیک» ارائه کرد. سیاست آرمانی حکمای اشراقی تنها افقی دست‌نیافتنی است که سلوک به سوی آن برای اصلاح هرچه بیشتر امور و «نورانی» شدن زمانه ضروری است و هرگونه تلاش خشونت‌آمیز و متغلبانه برای تأسیس و اداره چنین نظامی از نظر حکمت اشراقی به کلی مردود است.

وجودشناسی مبتنی بر انوار در حکمت اشراقی و الزامات آن چون نظام سلسله مراتبی و عالم خیال به نتایجی سیاسی می‌انجامد که از هر جهت در برابر الگوی فکری اهل سنت و جماعت قرار می‌گیرد. به دلیل همین تعارضات سیاسی است که اهل سنت و جماعت همواره حکما و صوفیه را مهم‌ترین مخالفان خود می‌دانسته‌اند. ابن‌تیمیه قائلان به تخیل (اهل التخیل) را در زمره خارج‌شدگان از طریقت سلف می‌داند (بن‌تیمیه، ۱۳۷۰: ۵۶). این مخالفت‌ها نشان می‌دهد که اهل سنت و جماعت درکی از نتایج سیاسی تخیل داشته‌اند. مهم‌ترین دلیل این امر، همان‌گونه که هانری کربن به‌درستی اشاره کرده است، تعارض بین نگرش مبتنی بر عالم "خیال" و "جزم‌اندیشی دینی" است. عالم خیال از آنجا که محل تحقق رخدادها و پدیدارهای معنوی است، تجلی امر قدسی را به‌گونه‌ای زنده و پویا نشان می‌دهد و بدین‌سان با توقف در شریعت که وجوه باطنی و معنوی را نادیده می‌گیرد، مخالف است. شریعت مستلزم ظاهرگرایی است و همان‌گونه که نشان دادیم لاجرم به واقع‌گرایی سیاسی و نفی آرمان‌اندیشی می‌انجامد. اما باطن‌گرایی حکمای اشراقی همواره با تخیل مراتب والاتر و سیر در عالم خیال گونه‌ای از آرمان‌گرایی سیاسی را نمایندگی می‌کند.

اما نسبت این آرمان‌گرایی با واقعیت سیاسی چیست؟ اشاره شد که در تمدن اسلامی برخلاف فلسفه یونانی، آرمان‌گرایی سیاسی حکما در تقابل کامل با واقع‌گرایی قرار می‌گیرد. این تقابل در حکمت اشراقی به اوج خود می‌رسد و هرگونه ارتباط و پیوند میان آرمان معنوی با واقعیت‌های خارجی گسسته می‌گردد. طبیعی است که بخشی از علل این تحول را که به‌ویژه در دوران متأخر اندیشه سیاسی در ایران رخ می‌دهد، باید در ویژگی‌های خاص تمدن اسلامی و تأثیرپذیری فلسفه سیاسی از این ویژگی‌ها جستجو کرد. اما عوامل خارجی و تمدنی این گسست از واقعیت مادی موضوع اصلی پژوهش حاضر نیست هرچند که تاکنون پژوهش منسجم و روشمندی در این خصوص انجام نشده است. با وجود این، با عطف نظر به عناصر درونی تحول تاریخ فلسفه اسلامی می‌توان توضیح داد که چرا در حکمت اشراقی «واقع‌گرایی» سیاسی جایی ندارد. در تلقی اشراقی واقعیتی جز نور وجود ندارد و از آنجا که تمام انوار مراتب تجلی نورالانوارند، می‌توان گفت که در حکمت اشراق واحد عین واقعیت است (ژامبه، ۱۹۸۳: ۴۸). براساس این نگرش، بدیهی است که حتی استقلال نسبی واقعیت سیاسی که به هر حال در عالم محسوسات جای دارد نیز غیر ممکن می‌گردد. همان‌گونه که اشاره شد چون آرمان سیاسی از نظم کیهانی الگو می‌گیرد، حوزه‌ای مستقل به عنوان «شهر» و واقعیت سیاسی در آن جایی ندارد. به عبارت دیگر عالم خیال شالوده عالم محسوسات است و تمامی مناسبات این عالم بر مبنای حقیقت وجودی‌ای که در مراتب بالاتر قرار دارد سامان می‌یابند. هانری کربن این تلقی را «واقع‌گرایی امر مثالی» نامیده و آن را از عناصر اساسی پدیدارشناسی حکمای معنوی ایران معرفی می‌کند (کربن، ۱۹۷۲، ج ۲: ۳۲۹). این رویکرد از نگرش اهل سنت و جماعت که با اصالت بخشیدن به شریعت، به تحقق جماعت و تداوم سنت در تاریخ مادی می‌اندیشند و بدین ترتیب خلافت و سیاست موجود به‌عنوان نگهبان شریعت و مدبر امور دنیوی برای آنها اهمیت دارد، و هم از نگرش واقع‌گرای اندیشمندان سیاسی جدید که واقعیت مؤثر سیاسی را در درون مناسبات قدرت جستجو می‌کنند، به یکسان فاصله دارد. در اندیشه سیاسی *ماکیاولی* هرچند موضوع تأمل سیاسی «صرف واقعیت خارجی» نیست، با وجود این او مخالف هرگونه آرمان‌گرایی بوده و آن را تحت عنوان خیال‌اندیشی مورد نقد قرار می‌داد. اعراض از خیال برای بازگشت به واقعیت در اندیشه سیاسی *ماکیاولی* و دیگر اندیشمندان سیاسی جدید، پرداختن به

«حقیقت مؤثری» را ایجاد می‌کند که مضمونی گسترده‌تر از واقعیت صرف دارد و همه عوامل و علیت‌های سیاسی مؤثر در عمل سیاسی را شامل می‌شود (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۴۸۸). در مقام مقایسه می‌توان گفت در نگرش اشراقی حقیقت مؤثر بر سیاست نه از درون مناسبات واقعی، بلکه از عالم خیال برمی‌خیزد و همین امر مبین عدم استقلال واقعیت سیاسی و مناسبات حاکم بر آن است^(۲۱).

نتیجه‌گیری

نزد حکمای مسلمان آرمان‌اندیشی سیاسی در نظام وجودشناختی و کیهان‌شناختی آنها ریشه دارد. در فلسفه سیاسی اسلامی سیاست آرمانی با نگرش باطنی مناسبت دارد که براساس آن پدیده‌های عالم محسوس همگس ماهیت راستین خویش را در ساحت‌هایی باطنی و برتر می‌جویند. فلاسفه اسلامی به نظامی سلسله مراتبی قائل بودند که در رأس آن واحد قرار داشت و با طی مراتب متعدد طولی از مخدوم محض تا خادم محض را شامل می‌گشت. این الگوی وجودی و کیهانی برای اندیشه سیاسی مبنای نظام سیاسی آرمانی محسوب می‌گشت. در این میان مهم‌ترین وظیفه سیاست آرمانی ایجاد وساطت میان دو مرتبه معقول و محسوس و به عبارت دیگر تدبیر محسوسات براساس الزامات عالم معقول بود. در اندیشه حکمای ایرانی «شهر» یا «مدینه» جایی نداشت و به همین دلیل برخلاف فلسفه سیاسی یونان، حکمای ایرانی واقعیت‌های موجود را چندان به رسمیت نمی‌شناختند و در پی آن بودند تا آن را با نظام معقول که مشتمل بر نظامی لایتغیر و کیهانی است سازگار سازند. در این میان حکمت اشراق شیخ شهاب‌الدین سهروردی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و مقام مهمی را در تاریخ اندیشه سیاسی در ایران به خود اختصاص داده است. سهروردی با بهره‌گیری از عالم خیال نظامی تشکیکی از سلسله انوار پایه‌ریزی می‌کند که هیچ‌گونه شکاف و خللی در آن راه ندارد؛ همین نظام که بر دو مفهوم اساسی «محبت» و «سلطه» پایه‌گذاری شده است شالوده‌ای است برای حکمت سیاسی اشراقی و مناسبات بشری را نیز در درون چنین نظام سلسله مراتبی توضیح می‌دهد.

پی‌نوشت

۱. ر.ک. کرین، ۱۹۷۲: ۱۹۵-۱۹۴؛ در این کتاب نیز نکات سودمندی در باب روش تأویلی کرین از زبان خود وی مطرح شده است: هانری کرین، از هایدگر تا سهروردی. همچنین بنگرید به: هانری کرین، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی.
۲. تفصیل این بحث را در نوشتار ذیل مطرح کرده‌ایم: بستانی، ۱۳۸۵: ۱۵۷-۱۸۴؛ همچنین بنگرید به: بروکز، ۲۰۰۶: ۷۷-۵۱.
۳. به‌عنوان نمونه /رتست کاسیرر می‌نویسد: «آنچه عموماً بر سر آن اتفاق نظر وجود دارد و وجه مشترک همه شکل‌های پیشین ایده‌الیسم فلسفی بود این است که وجه تمایز وجود دارد که جهان محسوس را از جهان معقول جدا می‌کند. این دو بنی شالوده اساسی اندیشه مابعدالطبیعی است» کاسیرر، ۱۳۷۹: ۳۷۶.
۴. ر.ک. عنایت، ۱۳۷۲: ۳۸؛ طباطبایی، ۱۳۸۵: ۱۱۲-۱۶۰.
۵. به‌عنوان نمونه ر.ک. به: عین‌القضاة همدانی، ۱۳۷۳: ۴۵.
۶. ر.ک. رناوت، ۱۹۹۹: ۳۲؛ برخی از نتایج سیاسی و اجتماعی این نگرش به‌ویژه درک آن از انسان و جایگاهش در نظام سلسله مراتبی از منظر جامعه‌شناختی در اثر ذیل بررسی گردیده است: لوتیس، ۱۹۶۶: ۲۳.
۷. ر.ک. غلامحسین ابراهیمی دینانی، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ص ۶۱۰-۶۴۳.
۸. ر.ک. همان، ج. اول: ۱۰۸-۱۱۴.
۹. سید جواد طباطبایی پس از ذکر این نکته می‌نویسد: «فارابی با اقتدا به افلاطون ساختار نفس انسانی و عالم و مدینه را به‌عنوان سه مرتبه از عالم وجود عین یکدیگر می‌داند و برآن است که احکام واحدی بر آنها فرمان می‌راند. کانون تحلیل در توضیح ساختار عالم، مبدأ موجودات و سبب اول و کانون تحلیل در توضیح وجود انسان، قلب و کانون تحلیل مدینه، رأس هرم حیات سیاسی یعنی رئیس اول مدینه است». سید جواد طباطبایی، زوال اندیشه سیاسی در ایران، صص. ۱۶۱-۱۶۲. به گمان ما در اندیشه یونانی و از جمله در فلسفه افلاطون الگوی شهر «عین» الگوی عالم نیست. شهر یونانی هرچند جزئی از عالم و دارای نظم طبیعی است اما افزون بر آن و برخلاف فلسفه سیاسی اسلامی، حوزه سیاست نزد حکمای یونانی از استقلالی نسبی برخوردار است و کاملاً از نظم حاکم بر عالم «الگوبرداری» نشده است، همان‌گونه که فیلسوف افلاطون هم علت مدینه فاضله نیست. توجه به این نکته ضروری است که طرح سیاست مدنی در افق وجود (که میان فلاسفه یونانی و اسلامی مشترک است)، الزاماً به معنای الگوبرداری نظام سیاسی از نظم کیهانی نیست. در میان پژوهشگران تا جایی که نگارنده مطلع است، تنها رضا داوری اشاره‌ای مبهم به این نکته دارد. او پس از اشاره به این‌که «طبقات و مراتب مدینه فاضله با مراتب نظام عالم مطابقت دارد»، می‌افزاید: «کسانی که به فلسفه افلاطون آشنایی دارند با مطالعه این مسودات می‌توانند اعتراض کنند که میان نظام جمهوری و نظام تن و قوای نفس و همچنین

نظام عالم تناسب وجود دارد و از این حیث نباید میان افلاطون و فارابی فرقی قائل شد. اختلاف آنها در اصل تناسب میان مدینه و عالم نیست بلکه در اصل و منشأ این تناسب است. در فلسفه افلاطون نظام عالم و نظام مدینه هردو یکباره به فیلسوف نسبت داده شده است و تناسب آنها از آن جهت نیست که یکی از دیگری استنباط شده باشد. به این جهت مدینه فاضله او واجد همه شئون یک مدینه کامل است. اما در مدینه فاضله فارابی شئونی را که نتوان با تعقل از نظام عالم استنباط کرد، مذکور نیست» د/وری، ۱۳۶۳: ۴۴.

۱۰. ر.ک. شهاب‌الدین سهروردی، «کتاب حکمت‌الاشراق»، مجموعه مصنفات، ص ۱۲۵ و بعد.

۱۱. این استدلال را ابن‌سینا در رد مثل افلاطونی آورده است. ابن‌سینا، بی‌تا: ۳۱۷-۳۱۸.

۱۲. ر.ک. سید حسین نصر، نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، ص ۲۴؛ هانری کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۶۳.

۱۳. ر.ک. همان: ۱۲۲؛ آشتیانی، بی‌تا: ۵۰.

۱۴. ملاهادی سبزواری: الفهلوپون الوجود عندهم/ حقیقه ذات تشکک تعیم/ مراتب غنا و فقرأ تختلف/ کالتور حیثما تقوی و ضعف.

۱۵. در اثر ذیل نظریه تشکیک انوار نزد سهروردی به تفصیل طرح شده و به‌ویژه با تشکیک وجود صدایی مقایسه شده است: ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۴: ۱۹۹-۲۶۱.

۱۶. اثر ذیل به‌خوبی مقام تخیل در منظومه فلسفی اسپینوزا را شرح داده است:

Michèle Bertrand, *Spinoza et l'imaginaire*.

۱۷. ر.ک. همان: ۱۳۶-۱۳۷. هانری کربن به تفصیل این دو نسبت را توضیح داده است:

کربن، ۱۹۷۲: ۱۰۷.

۸. به‌عنوان نمونه کریستیان ژامبه از متخصصان حکمت اشراقی احتمال می‌دهد که بحث خواجه نصیر در باب مفهوم «محبت» در کتاب اخلاق ناصری، علاوه بر کتاب نهم اخلاق نیکوماخوس که به «دوستی» در شهر اختصاص دارد، متأثر از نظریه شیخ اشراق درباره جایگاه عشق در سلسله مراتب انوار باشد (ژامبت، ۲۰۰۰: ۳۶).

طوسی، ۱۳۸۷: ۲۲۵ و بعد. برای بحث ارسطو بنگرید به: ارسطو، ۱۳۷۸: ۳۲۹ و بعد (کتاب نهم درباره دوستی).

۱۹. احسان طبری در این باره چنین می‌نویسد: «سهروردی به اصالت و قاهریت مبدأ انوار معنوی معتقد بوده و غلبه آنها را بر غواصق برزخی مسلم می‌گرفته لذا فلسفه نور خود را به فلسفه نبرد، به فلسفه امید مبدل می‌کرده است.» احسان طبری، برخی بررسی‌ها درباره جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی ایران، ص ۲۳۶. البته با توجه به دریافت مارکسیستی طبری از تاریخ اندیشه ایرانی، این اظهار نظر را باید با احتیاط پذیرفت.

۲۰. در پژوهش‌هایی که درباره اندیشه سیاسی سهروردی انجام گرفته است، تا جایی که نگارنده مطلع است، این جنبه مهم که شالوده وجودشناختی و معرفت‌شناختی آرمان‌اندیشی اشراقی است، چندان مورد عنایت نبوده است. به‌عنوان نمونه حسین ضیائی در مقاله مهم خود که هم‌چنان

معتبرترین نوشته در باب آیین سیاسی اشراقی محسوب می‌گردد، عمدتاً به حکیم حاکم و ویژگی‌های او پرداخته است (صیایی، ۱۹۹۲: ۳۴۴-۳۰۴).

۲۱. کریستیان ژامبه برای توضیح این بحث از اصطلاح «واقعیت مؤثر» یا *réalité effective* بهره گرفته است که طنینی ماکیاولی-هگلی دارد و برای خواننده اروپایی ممکن است این توهم را ایجاد کند که عالم مثال نزد حکمای اشراقی نقشی مشابه واقعیت در تداول اندیشه سیاسی جدید ایفا می‌کند. بی‌توجهی به «سیاست مدنی» نزد حکمای اشراقی اساساً امکان چنین قیاسی را منتفی می‌کند و به نظر می‌رسد که ژامبه با تکرار اصطلاح مدینه (*Cité*) و تأکید تلویحی بر جایگاه آن نزد اشراقیان به این اشتباه دچار شده است، هرچند که نوشته او عاری از نکات ارزنده و بدیع نیست (ژامبت، ۲۰۰۰: ۳۹).

منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۵۵) «اثولوجیا با تعلیقات قاضی سعید قمی»، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، مشهد.
- آشتیانی، سید جلال‌الدین (بی تا) *هستی از نظر فلسفه و عرفان*، تهران، نهضت زنان مسلمان.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۶۴) *شعاع اندیشه و شهود فلسفه سهروردی*، تهران، حکمت.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۶۶) *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، ج. دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ابن تیمیه (۱۳۷۰) *نقض المنطق*، حقه و صححه الشیخ محمد بن عبدالرزاق حمزه، قاهره، مطبعه السنه المحمدیه.
- ابن سینا (بی تا) *الالهیات من کتاب الشفا*، تحقیق ابراهیم مدکور، قاهره.
- ابن میمون، موسی (بی تا) *دلاله الحائزین*، تحقیق حسین آتای، مکتبه اثقافه الدینییه.
- ارسطو (۱۳۷۸) *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو.
- اشتراوس، لئو (۱۳۷۲) *حقوق طبیعی و تاریخ*، ترجمه باقر پرهام، تهران، آگه.
- افلاطون (۱۳۸۰) *مجموعه آثار*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- الفارابی، ابونصر (۱۹۹۶) *کتاب السیاسه‌المدنیه*، قدم له علی بوملحم، بیروت، دارالهلال.
- الفارابی، ابونصر (۲۰۰۳) *آراء اهل المدینه‌الفاضله*، تحقیق علی بوملحم، بیروت، دارالهلال.
- امامی جمعه، سید مهدی (۱۳۷۹) «ابتکارات سهروردی در نظریه صدور»، خردنامه صدرا، شماره ۲۲.
- بستانی، احمد (۱۳۸۵) «تحقق مدینه فاضله در فلسفه سیاسی افلاطون»، فصلنامه تخصصی علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج، شماره چهارم، ۱۳۸۵، ص ۱۵۷-۱۸۴.
- چیتیک، ویلیام (۱۳۸۴) *عوالم خیال: ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان*، ترجمه قاسم کاکایی، تهران، هرمس.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۶۳) *فارابی مؤسس فلسفه اسلامی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۳) *مجموعه مصنفات*، ج. ۲، به کوشش سید حسین نصر، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- طبری، احسان (۱۳۴۸) *برخی بررسی‌ها درباره جهان‌بینی‌ها و جنبش‌های اجتماعی ایران*، تهران.
- طباطبایی، سید جواد (۱۳۸۲) *جدال قدیم و جدید*، تهران، نگاه معاصر.
- طباطبایی، جواد (۱۳۸۳) *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، تهران، کویر.
- طباطبایی، جواد (۱۳۸۵) *درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، تهران.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۸۷) *اخلاق ناصری*، تصحیح مجتبی مینوی، تهران خوارزمی.
- عنایت، حمید (۱۳۷۲) *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، خوارزمی.
- عین‌القضاة همدانی (۱۳۷۳) *تمهیدات*، با مقدمه و تصحیح و تحشیه عقیف عسیران، تهران، منوچهری.
- غزالی، ابوحماد (۱۹۶۴) *فضایح الباطنیه*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، القاهره، دارالقومیه.
- فلوطین (۱۳۶۶) *تاسوعات*، ترجمه محمدحسن لطفی، ج. ۲، تهران، خوارزمی.

- کاسیرر، ارنست (۱۳۷۹) *اسطوره دولت*، ترجمه یدالله موقن، تهران، هرمس.
- کربن، هانری (۱۳۸۳) از هایدگر تا سهروردی، ترجمه حامد فولادوند، تهران، سازمان چاپ وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کربن، هانری (۱۳۸۶) *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، سهروردی.
- کورین، هانری (۱۳۶۹) *فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی*، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، توس.
- کورین، هانری (۱۳۷۴) *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، کویر.
- نصر، سید حسین (۱۳۵۹) *نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت*، تهران، خوارزمی.
- نصر، سید حسین و الیور لیمن (۱۳۸۶) *تاریخ فلسفه اسلامی*، تهران، حکمت، جلد دوم.

- Barker, E (1959) *The Political Philosophy of Plato and Aristotle*, New York, Dover Publication.
- Bertrand, Michèle (1983) *Spinoza et l'imaginaire*, Paris, P.U.F.
- Brooks, Thom (2006) "Knowledge and Power in Plato's Political Thought", *International Journal of Philosophical Studies*, Vol. 14 (1), Taylor & Francis, 2006, pp. 51-77.
- Corbin, Henry (1972) *En islam iranien*, Paris, Gallimard.
- Dumont, Louis (1966) *Homo hierarchicus*, Paris, Gallimard.
- Gardet, Louis (1954) *La cité musulmane, vie sociale et politique*, Paris, Vrin.
- Jambet, Christian (1983) *La logique des orientaux*, Paris, Seuil.
- Jambet, Christian (2000) «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.
- Koyré, Alexandre (1973) *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, Gallimard.
- Reale, Giovanni (1990) *A History of Ancient Philosophy, II. Plato and Aristotle*, New York, State University of New York Press.
- Renaut, Alain (1999) *Histoire de la philosophie politique*, tom 1, La liberté des anciens, Paris, Calman-Lévy.
- Strauss, Leo (1983) *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Ziai, Hossein (1992) «The Source and Nature of Authority: A Study of al-Suhrawardi's Illuminationist Political Doctrine», *The Political Aspects of Islamic Philosophy*, Harvard University Press, pp. 304-344.