

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



دانشگاه تربیت مدرس

دانشکده علوم انسانی

رساله دوره دکتری علوم سیاسی (گرایش اندیشه سیاسی)

عالم خیال و استلزامات سیاسی آن

احمد بستانی

استاد راهنما

دکتر حاتم قادری

استادان مشاور

دکتر ابوالفضل شکوری

دکتر سید جواد طباطبایی

اسفند ۱۳۸۷

فهرست مطالب

فصل اول: مقدمه و کلیات طرح تحقیق	۲
۱-۱ طرح مسأله و اهمیت آن	۲
۲-۱ سئوالات	۸
۳-۱ فرضیات	۸
۴-۱ مفاهیم تحقیق	۸
۵-۱ روش تحقیق	۹
۶-۱ منابع و پیشینه تحقیق	۲۸
۷-۱ سازماندهی تحقیق	۳۵
فصل دوم: مقام خیال در فلسفه سیاسی قدیم	۳۹
درآمد	۳۹
۱-۲ تخیل در فلسفه سیاسی یونان	۳۹
۲-۲ مقام خیال در فلسفه سیاسی اسلامی- ایرانی	۴۵
۱-۲-۲ فارابی	۵۰
۲-۲-۲ ابن سینا	۶۴
جمع‌بندی فصل دوم	۷۹
عالم خیال و سیاست آرمانی در فلسفه اسلامی	۸۲
۱-۳ ستیز آرمان و واقعیت در اندیشه سیاسی اسلامی	۸۳
۲-۳ واقعگرایی سیاسی اهل سنت و جماعت	۸۹
۳-۳ مبانی فلسفی آرمانگرایی سیاسی	۱۰۵
۴-۳ الگوی کیهانی و آرمان اندیشی سیاسی	۱۱۴
۵-۳ ناکجاآباد، مدینه فاضله و اوتوپیی	۱۳۳
۶-۳ حاکم آرمانی و عالم خیال	۱۶۱
جمع‌بندی فصل سوم	۱۷۹
فصل چهارم: سهروردی و دریافت عرفانی - اشراقی از اندیشه سیاسی ایرانشهری	۱۹۵
درآمد	۱۹۵
۱-۴ تداوم فرهنگی ایران	۱۹۶
۲-۴ تداوم اندیشه سیاسی ایرانشهری در دوره اسلامی	۲۰۴
۳-۴ سهروردی و حکمت ایران باستان	۲۱۱
۴-۴ گذار از حماسه پهلوانی به حماسه عرفانی و وجوه سیاسی آن	۲۲۱
۵-۴ شاهی آرمانی و عالم خیال	۲۴۲
۶-۴ آیین سیاسی اشراقی و راهبری شاهان به حکومت آرمانی	۲۶۲
جمع‌بندی فصل چهارم	۲۷۹
نتیجه‌گیری نهایی	۲۸۸
فهرست منابع و مأخذ	۳۰۱
الف- منابع فارسی و عربی	۳۰۱
ب- منابع انگلیسی	۳۱۶
ج- منابع فرانسوی	۳۲۰
د- منابع آلمانی	۳۲۴
چکیده انگلیسی	Error! Bookmark not defined.

فصل اول

مقدمه و کلیات طرح تحقیق

فصل اول: مقدمه و کلیات طرح تحقیق

۱-۱ طرح مسأله و اهمیت آن

فلسفه غربی، از بدو پیدایش، نسبت به تخیل نگرشی یکسره منفی داشت و آن را جز در محدوده شعر و هنر جدی نمی‌گرفت. زایش فلسفه در یونان باستان همواره به مثابه آغاز گذار از نگرش اسطوره‌ای-دینی به ساحت تفکر عقلانی و منطقی درک شده است. نگرش فلسفی برخلاف نگرش اسطوره‌ای بر حاکمیت خرد بشری تأکید ورزیده و برای دیگر قوای بشر مانند ادراک حسی و تخیل مقام و اهمیت چندانی قائل نبود و در بهترین حالت آنها را تحت سیطره عقل معرفی می‌کرد. این نگرش عقلانی بر فلسفه سیاسی یونانی و سپس بر تمام تاریخ اندیشه سیاسی غربی تأثیر ژرفی برجای گذاشت و مورخان فلسفه سیاسی نیز برمبنای همین اصالت خرد به نگارش تاریخ فلسفه سیاسی پرداخته‌اند. حاکمیت نگرش عقل محور موجب شد نقش دیگر قوای بشری در حیات سیاسی و فرهنگی انسانها مورد غفلت واقع شود، و اگر از برخی استثناها صرف‌نظر کنیم، تنها در قرن بیستم، و به ویژه پس از جنگ جهانی دوم که عقلانیت غربی مورد انتقاد و بازنگری جدی قرار گرفت، فلسفه و اندیشه غربی برای خیال و کارکردهای آن اهمیت قائل شده و آن را موضوع تأمل قرار داد.

هرچند که فلسفه اسلامی عمیقاً تحت سیطره فلسفه یونانی بود و برشالوده آن بنا گشته بود، اما حکمای مسلمان، متناسب با الزامات تمدن اسلامی، به طرح پرسش‌های نویی پرداختند که فلسفه یونانی پاسخ قانع کننده‌ای برای آنها نداشت. یکی از مهم‌ترین مسائل فلسفه اسلامی توضیح نبوت و دیگر پدیده‌های معنوی مرتبط با آن بود. عنایت به نبوت نزد حکمای اسلامی به حدی است که می‌توان همانند برخی صاحب‌نظران، فلسفه اسلامی را «فلسفه نبوی» نیز نام نهاد. حکمای اسلامی دریافته بودند که توضیح فلسفی نبوت با بهره‌گیری از دستگاه فلسفه یونانی به درستی ممکن نیست و به همین دلیل فلسفه نبوی مستلزم بازنگری جدی در مبانی و شالوده‌های فلسفه یونانی بود. یکی از اساسی‌ترین وجوه این بازنگری را باید در عنایت ویژه حکمای اسلامی، به ویژه ایرانیان، نسبت به تخیل جستجو کرد. فارابی، به عنوان مؤسس فلسفه اسلامی، کوشید با تأکید بر قوه متخیله و گسترش بخشیدن به کارکردهای آن، مبنایی فلسفی برای نبوت فراهم آورد؛ اما علم النفس ارسطویی، که هم‌چنان مورد پذیرش او و دیگر حکمای مشایی بود، اجازه چنین گسترشی را نمی‌داد. با این وجود فارابی طرحی را درافکند که دیگر حکمای ایرانی در بسط و تکمیل آن کوشیدند و این طرح همانا تدوین فلسفه‌ای بود که عنصر اساسی آن تخیل باشد. با این‌سینا که علم پیامبر و حکیم به جزئیات راه، نه براساس ارتباط قوه متخیله با عقل فعال، آنگونه که فارابی معتقد بود، که بر مبنای تخیل نفوس فلکی توضیح می‌داد، گامی دیگر در جهت بسط مابعدالطبیعه خیال در تفکر اسلامی برداشته شد. در نهایت سهروردی با بحث از «عالم خیال» این طرح را به اوج خود رساند و خیال راه، که نزد فارابی تنها به فعالیت‌های قوه متخیله محدود می‌گشت، گسترش داده و به مرتبه ساحت وجودی مستقل رساند. بدین‌سان از فارابی تا سهروردی شاهد طرحی هستیم که از تخیل، به مثابه صرفاً قوه‌ای ادراکی و در ذیل قوه عاقله، به عالم خیال به عنوان مرتبه‌ای وجودی و عالمی با ویژگیهای خاص خود تکامل می‌یابد و در حکمت الاشراف سهروردی جایگاه ویژه‌ای به خود اختصاص می‌دهد.

نبوت از جمله مهم‌ترین مباحث در فلسفه سیاسی اسلامی نیز محسوب می‌شود. به طور کلی نزد مسلمانان، نبوت پدیده‌ای است سیاسی و از این حیث دین اسلام یکسره متفاوت از

مسیحیت است. همین سیاسی بودن نبوت در اسلام موجب گشته است که نبوت و لوازم آن کانون تأمل فلسفه سیاسی اسلامی قرار گیرد. به عبارت دیگر نزد حکمای مسلمان، اقتدار و مشروعیت سیاسی پیوندی ناگسستنی با نبوت دارد و به همین دلیل است که در بسیاری از متون اندیشه سیاسی اسلامی، مباحث سیاسی در ذیل بحث از نبوت طرح می‌گردند. در فلسفه نبوی حکمای مسلمان، و برخلاف نظر اهل سنت و جماعت، با ختم نبوت دایره ولایت گشوده می‌شود و جوهر نبوت هم‌چنان تداوم می‌یابد. در فلسفه سیاسی اسلامی سیاست آرمانی بر شالوده چنین درکی از نبوت بنا می‌گردد و تداوم فلسفی و معنوی نبوت که موجب حفظ پدیده‌های معنوی و متضمن پیوند زمین و آسمان است به درکی ویژه از فلسفه سیاسی می‌انجامد که تدبیر عالم مادی، و از آن جمله ساحت سیاسی، را براساس پیوند آن با امور قدسی و معنوی درک می‌کند. بنابراین در فلسفه سیاسی اسلامی، به واسطه نبوت، میان تخیل و سیاست پیوندی عمیق وجود دارد: تخیل از لوازم اساسی حکمت نبوی و حکمت نبوی نیز دارای وجوهی سیاسی است. این عنایت به تخیل، فلسفه سیاسی اسلامی راه، به ویژه در ایران، از سنت فلسفه سیاسی غربی متمایز می‌کند و به همین دلیل بررسی شالوده‌های فلسفه سیاسی در ایران و نگارش تاریخ تحول آن باید با عنایت به جایگاه تخیل در نظام فکری حکمای ایرانی انجام گردد. با کمال تأسف باید گفت تاکنون به این وجه مهم از اندیشه سیاسی در ایران پرداخته نشده و تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، با توجه به جایگاه خیال، تاکنون به نگارش درنیامده است.

طرح عالم خیال را به دست شیخ اشراق باید از نقاط عطف تاریخ حکمت و فلسفه اسلامی دانست. عالم خیال یا مثال نزد سهروردی عالمی است میان دو عالم معقول (یا عالم مجردات عقلی) و عالم محسوس یا مادی. برای نخستین بار در تاریخ فلسفه افلاطون به طرح این عوالم دوگانه پرداخت و هستی را به دو بخش مثل و محسوسات تقسیم کرد. مشکل اساسی در نظام فلسفی افلاطون این بود که راه حلی برای ایجاد سنخیت لازم میان این دو نداشت و بدین سان نحوه ارتباط این دو ساحت با ابهام‌های جدی مواجه بود. این تلقی را پژوهشگران «دوالیسم» یا دوقطب‌انگاری وجودی نامیده‌اند و پاره‌ای از فلاسفه معاصر آن را از ویژگی‌های اندیشه غربی

دانسته و مورد نقادی قرار داده‌اند. عنایت به عالمی «میانی» که متضمن سنخیت بین دو ساحت وجودی باشد برای فلاسفه اسلامی راه حل بسیاری از معضلات فلسفی بود و در این میان سهروردی با تعبیه عالم خیال گام بلندی در جهت غلبه بر دوالیسم وجودی برداشت و نظریه وجودشناختی نوینی را درافکند که بر نظامی سلسله مراتبی از انوار متکی بود. شیخ اشراق برای نخستین بار در تاریخ فلسفه به «خیال منفصل» قائل گشته و آن را واسطه‌ای میان دو عالم معقول و محسوس قرار می‌دهد و بدین سان در نظام سلسله مراتبی او، میان مراتب مختلف انوار سنخیت و پیوستگی وجود دارد و شکافی میان مراتب وجود و به ویژه بین عالم ماده و عوالم معنوی برتر وجود ندارد. وجود چنین عالمی برای تضمین تدبیر عالم مادی براساس عوالم برتر و امر الهی ضروری بود و شیخ اشراق به خوبی ضرورت اعتقاد به چنین عالمی را دریافته بود. براین اساس پدیدارهای معنوی مانند معجزات، کرامات، علم غیب، قدرت تصرف در طبیعت، شهود و الهام غیبی، معاد جسمانی و مانند آن همگی براساس این عالم توضیح داده می‌شوند و پشتوانه وجودی و معرفتی خود را در این عالم می‌یابند. سهروردی بیش از همه در کتاب *حکمه الاشراق* به این عالم اشاره کرده و به اثبات فلسفی و بیان ویژگیهای آن پرداخته است. اما رسائل رمزی شیخ اشراق، که عمدتاً به زبان پارسی نوشته شده‌اند، در پیوند وثیقی با این عالم هستند. این حکایت‌ها در واقع شرح مشاهدات شخصی سهروردی از عالم خیال است و از آنجا که از این ساحت باطنی جز به زبان رمز و اشارت نمی‌توان سخن گفت، این رسائل در ساحتی غریب از صور لطیف مثالی روایت می‌شوند و حقایق اعلی را به گونه‌ای رمزی بیان می‌کنند. این ساحت باطنی جدید، یعنی عالم خیال، که به دست سهروردی کشف شد، بر عرفان، شعر و فلسفه تأثیر فراوانی گذاشت و می‌توان گفت در دورانی از تاریخ اندیشه و ادب ایرانی مرجع و منشأ الهام بسیاری از نویسندگان گشته و جایگزین واقعیت‌های خارجی عالم مادی گردید. این سیطره تخیل بر بخشی از تاریخ اندیشه ایرانی و نتایج و پیامدهای آن تاکنون چندان مورد عنایت پژوهشگران نبوده و به ویژه در حوزه اندیشه سیاسی باید مورد تأمل بیشتری قرار گیرد.

هدف از پژوهش حاضر بررسی نسبت میان عالم خیال و اندیشه سیاسی در حکمت اشراقی سهروردی است؛ به عبارت دیگر در پی این هستیم که لوازم و نتایج سیاسی پذیرش این عالم را به بحث بگذاریم و نشان دهیم آیین سیاسی اشراقی از چه جهاتی از این اندیشه تأثیر پذیرفته و شالوده‌های خود را بر آن مبتنی ساخته است. آیین سیاسی اشراقی اندیشه‌ای است آرمان‌گرا که اساساً بر تدبیر عالم مادی و مناسبات سیاسی برمبنای امر الهی و عوالم برتر تأکید دارد زیرا طبق اصول حکمت اشراق هر مرتبه وجودی باید تابع مرتبه بالاتر بوده و براساس آن سامان یابد. در نظام سلسله مراتبی وجود که علم الانوار اشراقی ترسیم می‌کند عالم خیال در مرتبه‌ای فراتر از عالم ماده و فروتر از عالم جبروت یا مجرد قرار می‌گیرد. به همین دلیل مرجع سامان سیاسی عالم محسوس صور ملکوتی عالم خیال است. از سوی دیگر از آنجا که پیوند دو عالم مادی و مجرد جز با فرض عالمی میانی قابل تصور نیست، پس عالم خیال متضمن تدبیر عالم سیاست بر اساس عوالم برتر خواهد بود و به همین دلیل چنانکه نشان خواهیم داد، سیاست آرمانی در حکمت اشراقی جز با فرض عالم خیال ممکن نخواهد گشت. به عقیده شیخ اشراق، ساحت باطنی عالم خیال اساس و مرجع سامان بایسته و آرمان سیاسی است و حکیمی که با این عالم مرتبط باشد شایستگی حکومت بر آدمیان را خواهد داشت زیرا این شخص واسطه‌ای بین عالم معقول و محسوس خواهد بود و از مجرای اوست که تدبیر عالم خاکی براساس امر الهی میسر می‌گردد. به گفته سهروردی چنین شخصی از فلاسفه مشایی نیست بلکه از اخوان تجرید و متألهان است زیرا ارتباط با این عالم از طریق شهود عرفانی و علم حضوری صورت می‌پذیرد و نه استدلال و تعقل. به این ترتیب الگوی حاکم آرمانی سهروردی از الگوی فیلسوفان مشایی چون فارابی متمایز می‌گردد؛ حکیم سهروردی به واسطه ارتباط با عالم خیال قادر به انجام امور خارق العاده، علم بر مغیبات، تصرف بر طبیعت و نفوس و انجام کرامات و طی الارض است و از همه این توانایی‌ها برای حکومت عادلانه خویش بهره می‌گیرد.

وجه مهم دیگر نسبت میان آیین سیاسی اشراقی و عالم خیال به دریافت ویژه سهروردی از اندیشه سیاسی ایرانشهری مربوط می‌شود. شیخ اشراق به حکمت ایران باستان توجه خاصی

دارد و تفسیر او از عناصر حکمت خسروانی را می‌توان مشتمل بردریافتی ویژه در دوره اسلامی دانست. هانری کربن پژوهشگر برجسته حکمت اشراق، طرح سهروردی را «گذار از حماسه پهلوانی ایران باستان به حماسه عرفانی دوره اسلامی» خوانده است. این طرح مشتمل بر دریافتی عرفانی- اشراقی از عناصر اندیشه ایرانی شهری است که پیش‌تر فردوسی در شاهنامه دریافتی حماسی- پهلوانی از آن به دست داده بود. شیخ اشراق با سنت حکمی- دینی ایران باستان آشنایی داشته و معتقد بود شاهان آرمانی ایران باستان همگی حکیمان روشن روانی بوده‌اند که تأله و حکومت سیاسی را در خود جمع داشتند. شیخ اشراق با پی‌گیری این «خمیره حکمت» می‌کوشد تداوم فرهنگی ایران زمین را، از ایران باستان تا دوره اسلامی، نشان داده و نظریه‌ای نوین برای تداوم تاریخ و هویت ایران عرضه دارد. در این نظریه جدید عالم خیال نقش اساسی دارد و به عنوان شالوده‌ای آسیب‌ناپذیر برای هویت ملی و آرمانهای قومی ایرانیان عمل می‌کند. شیخ با انتقال تاریخ ایران به عالم خیال مبنایی جدید برای آن فراهم می‌آورد و فراتر از مناسبات تاریخی مادی تداوم و پایداری مضامین و دورنمایه‌های اندیشه ایرانی را توضیح می‌دهد. او در دریافت جدید خود از اندیشه سیاسی ایرانی شهری و شاهی آرمانی ایران باستان کارنامه شاهان و پهلوانان ایرانی را در ساحت باطنی عالم خیال از نو طرح کرده و معانی و ابعاد جدیدی به آنها می‌افزاید. بدین‌سان از مفاهیم و رموز مهم حکمت خسروانی و اندیشه ایرانی شهری مانند فر کیانی، کوه قاف، سیمرغ، جام جهان‌بین و... تفسیری نوآیین مطابق با الزامات حکمت اشراقی عرضه می‌گردد. سهروردی با بهره‌گیری از عالم خیال و طرح دوباره عناصر اندیشه سیاسی ایرانی شهری در آن، دریافتی عرفانی- اشراقی از این نظام اندیشه عرضه می‌دارد. شاه آرمانی دارای فر ایزدی در نظر سهروردی حکیمی است که با عالم خیال مرتبط گشته و به جهت این ارتباط به سرچشمه‌های علم و قدرت دست یافته و از آن برای حکومت عادلانه بهره می‌گیرد.

شیخ اشراق رساله سیاسی مستقلی به نگارش درنیاورده است اما در آثار او اشارات فراوانی وجود دارند که عمدتاً محتاج به تأویل و رمزگشایی‌اند. در پژوهش حاضر خواهیم کوشید اشارات پراکنده سهروردی در آثار مختلف او را بازسازی کرده و نشان دهیم سهروردی چگونه با بهره‌گیری

از نتایج وجودی و معرفتی عالم خیال نظامی نوین در اندیشه سیاسی درمی‌افکنند؛ نظامی که عالم خیال را مرجع و شالودهٔ مناسبات سیاسی، که در عالم خاکی رخ می‌دهند، می‌داند و سیاست آرمانی را بر مبنای این ساحت باطنی جدید استوار می‌سازد.

۱-۲ سئوالات

۱- پذیرش عالم خیال در حکمت اشراق متضمن چه نتایجی در اندیشهٔ سیاسی اسلامی بوده است؟

۲- پذیرش عالم خیال در حکمت اشراق متضمن چه تحولی در اندیشهٔ سیاسی ایران‌شهری بوده است؟

۱-۳ فرضیات

۱- حکمت اشراق با بهره‌گیری از عالم خیال، و با نقد دوالیسم افلاطونی به ترسیم نظام وجودی سلسله مراتبی سه‌گانه‌ای می‌پردازد که مبنای وجودشناختی اندیشهٔ سیاسی اشراقی را تشکیل می‌دهد. در این نظام وجودی، عالم خیال محل تحقق حقایق سیاسی است.

۲- پذیرش عالم خیال در حکمت اشراق متضمن دریافتی عرفانی از اندیشهٔ سیاسی ایران‌شهری بوده است.

۱-۴ مفاهیم تحقیق

عالم خیال: مابعدالطبیعهٔ قدیم به وجود دو ساحت وجودی معقول (یا مجرد) و محسوس (یا مادی) باور داشت. برای نخستین بار شهاب الدین سهروردی به عالمی میانی قائل گشت و آن را واسطه‌ای میان دو عالم مزبور قرار داد. این عالم دارای تجرد برزخی است و با این‌که مجرد است، برخی از ویژگیهای ماده را نیز داراست. این عالم مشتمل بر صور لطیفی است که با چشم مشاهده نمی‌شوند و از راه قوهٔ خیال خلاق می‌توان به ساختشان راه یافت. وجود این عالم میانی و کارکردهای آن برای بسیار مهم است و پژوهش حاضر به وجوهی از این کارکردها و وجوه ناظر

است. مهم‌ترین کارکرد این عالم ایجاد پیوستگی میان مراتب وجود و رفع شکاف بین زمین و آسمان است. حکما و صوفیان ایرانی از نام‌های مختلفی برای این عالم بهره برده‌اند. برای نخستین بار هانری کربن اصطلاح لاتینی *Mundus Imaginalis* را برای توصیف این عالم جعل کرد که پس از وی به گونه گسترده در زبان‌های اروپایی مورد استعمال قرار گرفت. در پژوهش حاضر ما، برای یکدست کردن اصطلاحات، همه جا از ترکیب «عالم خیال» بهره گرفتیم. هر جا از عبارت «قوه متخیله» بهره گرفته‌ایم، عمدتاً ناظر به مباحث مشاییانی چون فارابی و ابن‌سینا بوده است و آن‌گاه که از اصطلاح «خیال» یا «تخیل» بدون هیچ قیدی بهره گرفته‌ایم منظور تمامی مراتب تخیل است که مشتمل بر عالم خیال و قوه متخیله می‌گردد.

استلزامات سیاسی: منظور از این اصطلاح معانی سیاسی ضمنی است که یک مفهوم، نظریه یا نگرش که به ظاهر دارای خصلت سیاسی نیست می‌تواند داشته باشد. طبیعی است که فلسفه سیاسی بر مبانی و شالوده‌هایی مبتنی می‌گردد که خود خصلت سیاسی ندارند و در دانش‌هایی دیگر از آنها بحث می‌شود. به همین ترتیب بر برخی از مفاهیم و نظریات مابعدالطبیعی یا کیهان-شناختی ممکن است ضرورتاً یا تحت شرایط خاصی تضمینات و معانی ضمنی مترتب گردد. برای بررسی این معانی سیاسی ضمنی همواره اسلوب و روش واحدی وجود ندارد و در هر مورد باید با شیوه‌ای خاص به پژوهش پرداخت. مهم‌ترین نکته در بررسی معانی سیاسی ضمنی این است که مفهوم یا نظریه مورد نظر را در درون نظام فکری و زمینه گسترده‌تری قرار داده و پیوندهای ضروری یا عرضی میان آنها را مورد توجه قرار دهیم.

اندیشه سیاسی ایران‌شهری: اصطلاحی است که سابقه چندانی ندارد و به جوهی از تاریخ اندیشه سیاسی در ایران ناظر است که درونمایه‌ها و مضامین آن در طول سده‌ها، از ایران باستان تا دوره اسلامی، تداوم یافته است. الگو و منبع این نظام اندیشه سنن کهن پادشاهی در ایران باستان است. پژوهشگران ایده شاه آرمانی دارای فره ایزدی را مهم‌ترین ویژگی این نظام اندیشه می‌دانند.

۱-۵ روش تحقیق

روش و مضمون با یکدیگر پیوندی وثیق دارند و بنابراین انتخاب هر روش باید با عنایت به ویژگی-های خاص مضامین و مواد مورد مطالعه صورت گیرد. روش‌ها و اسلوب‌های پژوهش در علوم انسانی، از آنجا که توسط غربیان تدوین گشته‌اند، عمدتاً با مواد و مصالح اندیشه و فرهنگ غربی مناسبت دارند و طبیعتاً به کار بستن آنها در حوزه مطالعات اسلامی-ایرانی خالی از مشکلات جدی نخواهد بود. همان‌گونه که حکمت ایرانی دارای ویژگی‌های خاصی است و از نظام فلسفی غرب متمایز می‌گردد، روش و اسلوب پژوهش در این دو حوزه نیز باید با هم تفاوت‌هایی داشته باشند. بنابراین هرگونه کار بست روش‌های غربی در حوزه حکمت ایرانی باید با احتیاط صورت گیرد و به ویژه لازم است که شالوده‌های روش مورد استفاده مورد بازبینی قرار گرفته و متناسب با الزامات پژوهشی از آن بهره گرفته شود. البته تاکنون پژوهشگران اندکی در جهت تصرف در روش‌های غربی و تطبیق آنها با الزامات مطالعات ایرانی گام برداشته‌اند.

پژوهش حاضر در وجه کلی بر «هرمنوتیک فلسفی» مبتنی است و به ویژه با برگرفتن بصیرت‌هایی از اندیشه‌های دو فیلسوف معاصر به تأمل در اندیشه سیاسی در ایران می‌پردازد. هرمنوتیک فلسفی در اوایل قرن بیستم به دست مارتین هایدگر پایه گذاری شد و توسط اندیشمندانی چون گادامر، ریکور و گروندن پی گرفته شد. هایدگر برخلاف هرمنوتیک قرن نوزدهم (دیلتای و شلایرماخر) توجه خود را به وجوه هستی‌شناسانه هرمنوتیک معطوف داشت و در این راه از پدیدارشناسی هوسرل نیز بهره گرفت. با هایدگر پیوندی عمیق میان پدیدارشناسی و هرمنوتیک به وجود آمد و به همین دلیل سنت هرمنوتیک فلسفی در قرن بیستم قابل تفکیک از سنت پدیدارشناسی نیست.

رساله حاضر از نظر روش‌شناختی بیش از همه بر اسلوب هرمنوتیک و پدیدارشناسی هانری کربن استوار است. توجه به این نکته ضروری است که مباحث کربن را نباید «روش-شناسی» به معنای دقیق کلمه دانست. اساساً هرمنوتیک فلسفی، همان‌گونه که گادامر توضیح داده است، نمی‌تواند «روش» باشد بلکه قادر است بصیرتی به پژوهشگر ببخشد تا برمبنای آن رویکرد، پرتویی نو بر موضوع مطالعه افکنده شود. درمورد هانری کربن و اندیشه‌های او درباب

سنت اندیشه در ایران نیز این حکم صادق است و ما، بدون آن که به تعمیم چنین رویکردی برای هرگونه پژوهشی در اندیشه ایرانی-اسلامی قائل باشیم، بحث خویش درباب وجوه سیاسی عالم خیال را با مبنا قرار دادن الگویی که هانری کربن در آثار خویش پیش کشیده است بسط خواهیم داد. براساس آنچه در ادامه توضیح خواهیم داد، این الگو امکانات بهتری را برای چنین پژوهشی در اختیار ما می‌نهد، هرچند که با اشکالاتی مواجه است که به آنها نیز اشاراتی خواهیم داشت.

هانری کربن از معدود پژوهشگرانی است که با نگرشی فلسفی در سنت اسلامی-ایرانی نظر کرده و برای پژوهش در این حوزه از اسلوب ویژه‌ای بهره گرفته است. کربن هرمنوتیک فلسفی آلمانی را برای فهم سنت حکمت ایرانی به کار بست و کوشید نظریه هرمنوتیکی جدیدی تدوین کند که با مواد و مصالح تاریخ اندیشه در ایران هماهنگی بیشتری داشته باشد. به همین دلیل است که باید بیشتر او را فیلسوف دانست تا مستشرق به معنای رایج کلمه. کربن درباره روش‌شناسی خود به تفصیل سخن نگفته است و ویژگی‌های نظریه تفسیری او را بیشتر از طریق بررسی نوشته‌هایی که در آنها این اسلوب به کار بسته شده است، می‌توان دریافت. با این حال وی در برخی از مقالات و سخنرانیهای خود اشاراتی پراکنده به مباحث روش‌شناسانه داشته است و ما می‌کوشیم براساس این نوشته‌ها گزارشی اجمالی از دریافت او از هرمنوتیک و پدیدارشناسی عرضه کنیم. کربن در آلمان شاگرد هایدگر بود و در سال‌های جوانی بسیار مجذوب اندیشه این فیلسوف آلمانی گشته بود و حتی برای نخستین بار برخی آثار هایدگر را به زبان فرانسه برگرداند. اندیشه هایدگر و به ویژه هرمنوتیک وی برای بررسی اندیشه ایرانی بسیار به کار کربن آمد. از نظر کربن دستاورد مهم هایدگر این بود که فلسفه ورزی را بر محور هرمنوتیک قرار داد اما برای به کار بستن هرمنوتیک در زمینه الهیات باید اصول هرمنوتیکی هایدگر را در جهتی دیگر، که با پدیدارهای قدسی و معنوی تناسب بیشتری داشته باشد، بسط داد. از نظر کربن برای این کار ناچاریم پیوندی میان هرمنوتیک فلسفی هایدگر و تأویلی که در ادیان اهل کتاب به کار می‌ورد برقرار سازیم. در ادیان اهل کتاب (به ویژه نزد مسیحیان پروتستان، کابالیست‌های یهودی و معنویون اسلامی)، درک و دریافتی ویژه از پدیدار کتاب مقدس و تفکیکی میان ظاهر و باطن امور

وجود دارد که می‌تواند مبنایی برای نوعی هرمنوتیک فلسفی باشد. به همین جهت است که دقت-ها و تأملات هرمنوتیکی هایدگر می‌تواند شالوده‌ای مناسب برای درک سنت فکری این ادیان فراهم آورد. کربن در پاسخ به کسانی که او را متهم کرده‌اند هایدگر را با حکمای ایرانی (به ویژه سهروردی) خلط کرده است، هرمنوتیک فیلسوف آلمانی را به کلیدی تشبیه می‌کند که برای باز کردن قفلی از آن بهره گرفته است و می‌افزاید که این به معنای یکی دانستن قفل و کلید نیست.^۱ بدین سان کربن می‌کوشد دریافت خود از هرمنوتیک فلسفی را با دیدگاه حکمای اسلامی منطبق سازد. پیوند میان فهم و وجود در هرمنوتیک هایدگر برای کربن از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. هرمنوتیک بحث و جدل درباره مفاهیم و مقولات نیست بلکه، همان‌گونه که هایدگر با تحلیل دازاین نشان داده است، با نحوه بودن انسان مرتبط است. در این جاست که هرمنوتیک و پدیدارشناسی نزد کربن به یکدیگر می‌پیوندند و هرمنوتیک به فعالیت ویژه پدیدارشناس بدل می‌گردد. از نظر کربن پدیدارشناسی معادل همان چیزی است که حکمای اسلامی از آن به «کشف المحجوب» تعبیر کرده‌اند، یعنی پرده‌برداری از پنهان یا عبور از ظاهر به باطن. وظیفه پدیدارشناسی «نجات پدیدارها» است که در تلقی کهن یونانیان از حقیقت (به معنای آشکارگی)، که مورد عنایت ویژه هایدگر هم بود، نیز وجود دارد. بنابراین از نظر کربن وظیفه هرمنوتیک پرداختن به نحوه کشف و ظهور پدیدارهای معنوی است و این همان طرحی است که حکمای اسلام ایرانی نیز پی می‌گرفته‌اند. اما این پدیدارها را نباید به مثابه موضوع و ابژه پژوهشی صرف در نظر گرفت. کار پدیدارشناس با کار مورخ متفاوت است: مورخ گذشته را جمع‌بندی و توصیف می‌کند، بی آنکه در قبال آن احساس «مسئولیت» کند اما پدیدارشناس خود به گذشته معنا می‌بخشد و با برعهده گرفتن مسئولیت آن در زمان حال آن را به آینده منتقل می‌سازد.^۲ مورخ در پدیدارهایی که توصیف می‌کند حضور نداشته است زیرا این وقایع برای او به گذشته تاریخی

۱- هانری کربن، *از هایدگر تا سهروردی*، ترجمه حامد فولادوند، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۳، ص. ۲۴.

۲- همان، ص. ۳۲.

مربوط می‌گردند، اما پدیدارشناس باید در پدیدار سهیم و حاضر باشد و آن را به دست خود تحقق بخشد. نقد کربن بر تاریخ‌گرایی مدرن از چنین منظری صورت می‌گیرد و به همین دلیل است که کربن از اصطلاح «فراتاریخ» بهره می‌گیرد تا فاصله تلقی خود از تاریخ مادی را نشان دهد. تاریخ قدسی یا فراتاریخ بیانگر پیوندها و قرابت‌هایی است که از پیوندهای تاریخی اساسی‌تر و حقیقی‌ترند و به آنها معنا می‌بخشند. این فراتاریخ نزد کربن در پیوند با عالم خیال است و دقیقاً در همین جاست که کربن میان ساحت مثالی وجود، که سهرودی برای نخستین بار آن را به گونه‌ای مدون مطرح کرد، و هرمنوتیک یا پدیدارشناسی ارتباط برقرار می‌سازد.^۱ از نظر کربن رخدادها و پدیدارهای معنوی در درون این عالم میانی «رخ می‌دهند» و پدیدارشناس به مدد پیوند با این عالم است که رخداد معنوی را در درون خویش تجربه می‌کند. زمان حاکم بر این ساحت وجودی، زمان لطیف ملکوت است که مناسبات مادی بر آن حاکم نیست و برای درک آن باید به این تاریخ قدسی «تعلق» داشت.^۲ طرح سهروردی و شالوده آن -عالم خیال- برای کربن از اهمیت ویژه‌ای برخوردار بود و او می‌کوشید تمامی فرهنگ معنوی ایران را با بهره جستن از الگوی او درک کرده و به ترسیم ابعاد آن پردازد.^۳ به همین دلیل است که برخی مفسران به درستی اشاره کرده‌اند که کربن گره‌گاه توضیح تحول و تداوم تاریخ اندیشه ایرانی را، برخلاف نویسندگان و حکمای متأخر ایرانی که بر حکمت متعالیه ملاحظه تکیه می‌کنند، به کانون حکمت اشراقی سهروردی انتقال داد و نتایج بسیار مهمی را از این تغییر مرکز ثقل اخذ نمود.^۴ امتیاز تأویل معنوی حکمای ایرانی از هرمنوتیک غربی در اعتقاد به عالم خیال است زیرا نجات پدیدار معنوی مستلزم اعتقاد به وجود چنین ساحتی است. یکی از انتقادات اساسی کربن به تاریخ فلسفه غربی

1- Henry Corbin, *En islam iranien*, II, Paris, Gallimard, 1972, pp. 194-195.

۲- همو، *فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی*، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، توس، ص. ۳۲.

۳- همو، *از هایدگر تا سهروردی*، ص. ۳۹.

۴- سید جواد طباطبایی، «ملاحظات درباره نقادی هانری کربن از ایران‌شناسی»، *مجموعه مقالات انجمن‌واره بررسی مسائل ایران‌شناسی*، به کوشش علی موسوی گرم‌رودی، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۷۱، ص. ۲۴۴.

بی‌توجهی به این ساحت باطنی است. کربن براساس دریافت ویژه‌ای که از تاریخ فلسفه دارد ریشه‌های این بی‌توجهی را در فلسفه ابن رشد در غرب تمدن اسلامی جستجو می‌کند که با بی‌اعتنایی به نفوس فلکی و عالم خیال، برخلاف سنت ایرانی ابن سینا و پیروان اشراقی او، راه را برای شکاف بین زمین و آسمان و ظاهر و باطن گشود. این تلقی از مجرای مکتب ابن رشد لاتینی به غرب انتقال یافته و مذهب تعطیل، فرایند عرفی شدن، اندیشه مرگ خدا و حتی ایدئولوژی توتالیتار در غرب مدرن بر آن استوار گردید.^۱ از این نظر به عقیده کربن حتی اندیشه هایدگر نیز کاملاً از بند این نگرش رها نشده است و باید در پاره‌ای موارد از آن فاصله گرفت زیرا برخلاف هایدگر، «نزد ملاصدرا یا ابن عربی، حضور به شکل دیگری تجربه و آشکار می‌شود. از نظر ایشان، زیسته «پدیده جهان» تجربه یک حضور برای مرگ یا بودن برای مرگ نیست، بلکه «بودن برای فراسوی مرگ» است.^۲ به همین دلیل است که کربن می‌افزاید: «خواندن قصه غربت غربی سهروردی تأثیر تعیین کننده‌ای بر من گذاشت و مرا از زیر بار سنگین محدودیت‌های حاکم بر آسمان تیره آزادی هایدگری رها کنید.»^۳ به بیان دیگر کشف ساحت مثالی وجود و وارد ساختن آن در پدیدارشناسی و هرمنوتیک جز با عنایت به اندیشه‌های حکما و فلاسفه اسلامی ممکن نیست. کربن همانند دیگر نظریه پردازان هرمنوتیک فلسفی عنایت ویژه‌ای به مفهوم «سنت» داشت و در پی تدوین هرمنوتیکی بود که قادر به توضیح تداوم و پویایی سنت ایرانی باشد. او این اسلوب تاوولی را به بهترین وجه نزد حکمای ایرانی یافت:

مابعدالطبیعة وجودی ملاصدرا به ما می‌آموزد که هیچ سنتی زنده نمی‌ماند، یعنی هیچ انتقال مآثری عملاً صورت نمی‌پذیرد مگر به واسطه تصمیم گیری‌هایی که همواره نو و تجدید می‌شوند. این دریافت از سنت مستلزم نوزایی و تجدید حیات دائمی است... این ما هستیم که به سنت حیات یا مرگ می‌بخشیم و از این طریق معاصران واقعی خود را

۱- هانری کربن، *فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی*، صص. ۱۲۱-۱۳۱.

۲- همو، *از هایدگر تا سهروردی*، ص. ۴۴.

۳- همان، ص. ۴۷.

درجایی دیگر می‌یابیم؛ معاصریتی که دیگر صرف تقارن تقویمی و زمانی نخواهد بود... معنویون اسلامی به خوبی تفاوت میان زمان تاریخی ظاهری (آفاقی) و زمان نفس (انفسی) را صورت‌بندی کرده‌اند. آنها می‌دانستند که در واقع فقط در زمان انفسی و وجودی است که یک سنت به گونه‌ای زنده انتقال می‌یابد؛ چراکه سنت الهامی است که بی وقفه نو و تجدید می‌گردد نه مشایعت افراد در تشییع جنازه. بدین‌سان حیات و مرگ امور معنوی تحت حیطة مسئولیت ما هستند.^۱

کربن توضیح مداوم اندیشه ایرانی را با بهره‌گیری از اسلوبی ممکن می‌داند که خود حکمای اسلامی در اختیار ما گذارده‌اند. این اسلوب متکی بر عالم خیال و لوازم آن مانند فراتاریخ، زمان انفسی و قوه خیال فعال است. پژوهشگر در این جا باید با حضور و مشارکت خویش در سنت و با تأویل و تفسیر مداوم آن را زنده نگاه دارد. براساس چنین اسلوبی بود که کربن قادر گشت درک نوینی از وجوه مختلف اندیشه اسلامی به ویژه در تمدن ایرانی عرضه کرده و افق‌های پژوهشی نوینی را بگشاید.

اسلوب کربن در حوزه‌های مختلف مطالعات اسلامی-ایرانی مورد توجه قرار گرفت و پژوهشگران برجسته‌ای چون هرمان لندولت، کریستیان ژامبه، ژیلبر دوران، پی‌یر لوری، محمدعلی امیرمعزی، حسین نصر، جواد طباطبایی، داریوش شایگان و بسیاری دیگر با بهره‌گیری از روش کربن (یا وجوهی از آن) به پژوهش درباره جنبه‌های مختلف اندیشه اسلامی-ایرانی پرداختند. هم‌چنین اشارات کربن در باب عالم مثال و ترجمه متون مهم این حوزه به زبان فرانسه توجه بسیاری از اندیشمندان معاصر غربی را جلب کرده و در خارج از حوزه شرق‌شناسی نیز تأثیرگذار بود.

از سوی دیگر، اندیشه و اسلوب پژوهشی کربن مورد انتقاد بسیاری از پژوهشگران حوزه مطالعات اسلامی قرار گرفته است. نادیده گرفتن وجوه منطقی، معرفتی و طبیعیات فلسفه اسلامی،^۲

1- Henry Corbin, *En islam iranien*, I, pp. XVII, 33.

بی‌توجهی به جایگاه عقلانیت و تأکید بیش از حد بر تخیل و «تئوزوفی»^۱ باطنی‌گری افراطی، شیعه-گری و اسماعیلی‌گری^۲، اعتقاد به «فلسفه ایرانی» (و حتی فلسفه «اسلامی»)^۳، اعتقاد به تداومی موهوم در تاریخ اندیشه ایران از دوران باستان تا دوره اسلامی^۴، بی‌توجهی به برخی از وجوه تاریخ و فرهنگ ایرانی مانند تصوف ایرانی و شعر عرفانی پارسی^۵، گرایش به فلسفه غربی^۶ و یا تجدیدستیزی مفرط^۷ از جمله انتقاداتی است که از جانب مخالفان متوجه کربن گشته است. با این وجود تاکنون نقدی مستند و همه‌جانبه بر روش و مضمون کار کربن نگاشته نشده است. از آنجا که تمرکز رساله حاضر بر اندیشه سیاسی اشراقی است، طبیعتاً نقادی اندیشه‌های کربن و ارزیابی نقدهای وارده موضوع توجه مستقیم آن نخواهد بود. با این حال پژوهش حاضر، که براساس اسلوب کربن به نگارش درآمده است، متناسب با مضمون بحث، یعنی وجوه و الزامات سیاسی عالم خیال، نسبت به برخی از وجوه روش‌شناسی کربن نگرشی انتقادی دارد و براین اساس دست‌کم در سه زمینه آگاهانه از آن فاصله می‌گیرد. این جنبه‌ها عبارتند از تأویل افراطی، نگرش غیرانتقادی و نگرش غیرسیاسی.

الف. تأویل افراطی: کربن معتقد است «فیلسوف باید بار انبوه اندیشه‌ها و آرای مؤلف را به عهده بگیرد و آن را به حداکثر معنایی که می‌تواند داشته باشد برساند»^۸ تأکید بر لزوم «مسئولیت» برای اهل تأویل بدین معناست که قرائت‌گر متون کهن باید از ظاهر متون فراتر رفته و بالقوه‌های اندیشه را

، شماره ۳۳، صص. ۳۵-۴۳.

« »

3- Dimitri Gutas, "The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 2002, 29(1), p. 17.

۴- ریچارد فرای، *عصر زرین فرهنگ ایران*، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، سروش، ۱۳۷۵، صص. ۷۷، ۲۷۵؛ احسان یارشاطر، «حضور ایران در جهان اسلام»، صص. ۱۱۴.

۵- نصرالله پورجوادی، *اشراق و عرفان*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۰، صص. ۴۳۷-۴۳۸، همو، «عالم خیال از نظر احمد غزالی»، *معارف*، سال اول، شماره دوم، ۱۳۶۵، صص. ۵۱-۵۲.

6- S.H. Nasr, *The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr*, Open Court, 2001, p. 50.

۷- محمد مهدی خلجی، «هانری کربن و روایتی سیاسی از تاریخ فلسفه اسلامی»، *ایران نامه*، صص. ۴۵.

۸- کربن و ایوانف، *مکاتبات هانری کربن و ولادیمیر ایوانف*، به کوشش زابینه اشمیتکه، ترجمه ع. روح‌بخشان، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۲، صص. ۱۸۵.

تشخیص داده و آنها را به بالفعل تبدیل کند. در هرمنوتیک فلسفی همواره بر اهمیت خواننده در فهم متون تأکید شده است، اما به هرحال تفسیر متن دارای محدودیت‌هایی است که نمی‌توان آنها را نادیده گرفت. دیدگاه تأویلی کربن در برخی موارد به آنچه امبرتو اکو «هرمنوتیک افراطی» نام نهاده است نزدیک می‌شود.^۱ تأکید بر باطن موجب گشته است که کربن گاهی ظاهر متون را به کلی نادیده بگیرد و تفسیر خویش را یکسره بر ساختار باطنی از پیش مفروضی بنا نهد. به همین دلیل دریافت کربن در بسیاری از موارد با مواد و مصالح تاریخ اندیشه در ایران سازگار نیست. از جمله این تأویلات افراطی اعتقاد به عالم میانی در اندیشه‌های ایران مزدایی و زرتشتی است، حال آنکه تا پیش از شیخ اشراق در قرن ششم هجری، هیچ یک از فلاسفه از عالمی سوم سخن نگفته‌اند و خود او هم به ناچار در بخش دوم کتاب *ارض ملکوت و کالبد رستاخیز* که به پژوهش در باب تداوم اعتقاد به عالم خیال از ایران مزدایی تا ایران شیعی اختصاص دارد، آنجا که مستقیماً قصد نقل و ترجمه قطعاتی از آثار حکمای ایرانی را دارد، تنها از سهروردی و نویسندگان پس از او نقل می‌کند.^۲ دیگر تأویل افراطی کربن به نگرش او نسبت به تشیع و مقام آن در تاریخ اندیشه ایرانی مربوط می‌گردد. کربن تمامی حکمت و معنویت ایرانی را دارای سرشتی شیعی می‌دانست و البته خود برداشت باطنی ویژه‌ای از تشیع داشت. به عبارت دیگر از نظر کربن جوهره تشیع و حکمت ایرانی یکی است. کربن بر همین اساس متون اسلامی را تفسیر می‌کرد و پیوند درونی و باطنی محکمی میان دو سنت شیعی و فلسفی در ایران برقرار می‌دانست. این دریافت تا آنجا پیش رفت که وی، ظاهراً به صرف اعتقاد به عالم «هورقلیا»، که تعبیری دیگر از عالم خیال است، میان مکتب شیخیه که گرایش بسیار ظاهرگرا و ضدعقل است با سنت فلسفه اسلامی پیوند برقرار می‌ساخت. به عبارت دیگر توجه بیش از اندازه به عالم خیال موجب گشته است که کربن نقش عقل در فلسفه را نادیده بگیرد و حتی گرایش‌های

۱- امبرتو اکو، «تأویل و تأویل افراطی»، *هرمنوتیک مدرن، گزینه‌های جستارها*، ترجمه بابک احمدی و دیگران، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۹، صص. ۲۶۷-۳۱۸. اکو هرچند نامی از کربن نمی‌برد اما از هرمنوتیک باطن‌گرا و سنت هرمتی در غرب به عنوان نمونه‌های تأویل افراطی یاد می‌کند و اشاره‌ای نیز به دیدگاه‌های ژیلبر دوران، که از برجسته‌ترین شاگردان و پیروان کربن است، دارد (همان، ص. ۲۸۲).

2- Henry Corbin, *Terre Cèleste et corps de résurrection*, Paris, Buchet Castel, 1961, p. 177 sq.