

## مقام ملاصدرا در تاریخ فلسفه سیاسی اسلامی (بحث تطبیقی در اندیشه سیاسی سهروردی و ملاصدرا)

احمد بستانی\*

### چکیده

عمده پژوهشگران، در بررسی اندیشه سیاسی صدرالمتألهین، بنیانگذار حکمت متعالیه، بیشتر بر دو کتاب «مبدء و معاد» و «الشواهد الربوبیه» تکیه کرده و کوشیده‌اند مباحث سیاسی صدررا را در تداوم فلسفه سیاسی فارابی مورد توجه قرار دهند. مقاله حاضر بر خلاف این رویکرد، می‌کوشد با تأکید بر نسبت اندیشه سیاسی فارابی با حکمت اشراقی سهروردی و نتایج سیاسی آن، پرتویی نو بر جایگاه ملاصدرا در تاریخ فلسفه سیاسی اسلامی به خصوص در ایران بيفکند. سهروردی برای نخستین بار به طرح حکومت حکیم متأله یا انسان کامل پرداخت و دریافتی عرفانی از اندیشه سیاسی عرضه داشت. این دریافت موجب گشودن پارادایمی جدید در تاریخ اندیشه سیاسی شد و بر حکمای پس از وی تأثیر فراوانی بر جا گذاشت. هدف از پژوهش حاضر، بحث در باب بسط و تحول فلسفه سیاسی از سهروردی تا ملاصدرا و مقایسه اندیشه سیاسی این دو فیلسوف برجسته ایرانی است.

واژگان کلیدی: حکمت متعالیه، اندیشه سیاسی اشراقی، انسان کامل، اندیشه سیاسی ایرانشهری، فلسفه سیاسی.

\* تاریخ دریافت: ۸۷/۱۰/۰۳ تاریخ پذیرش نهایی: ۸۷/۱۱/۲۱

---

\*. دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم.  
آدرس: قم چهارراه شهدا- ابتدای خیابان معلم- پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی- طبقه سوم- پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی. شماره: ۰۲۵۱۷۷۴۳۱۷۷. Ahmad\_bostani@yahoo.fr

## مقدمه

با حکمت اشراق، نظام فکری و پارادایم نوینی در فلسفه اسلامی گشوده شد که در تمام حوزه‌های علمی - انسانی تأثیر شایانی بر جا گذاشت. دانش سیاسی نیز از این تحول بر کنار نماند؛ همان‌گونه که نشان خواهیم داد، در حکمت اشراقی (به معنای وسیع کلمه) تلقی جدیدی از سیاست و حکومت ارائه می‌شود.

بدین سان، می‌توان دو دوره را در تاریخ اندیشه سیاسی اسلامی در ایران از هم تفکیک کرد. دوره نخست از نظر تاریخی تا حملات غزالی بر فلسفه مشایی تداوم می‌یابد و برجسته‌ترین چهره آن فارابی است که در عین حال مؤسس فلسفه سیاسی در تمدن اسلامی نیز می‌باشد. بنابر این، کلید فهم دوره تحت فلسفه سیاسی در تمدن اسلامی، فلسفه سیاسی فارابی است و معنای حاکم بر فلسفه سیاسی در دوره نخست، با عطف نظر به فلسفه سیاسی فارابی و مختصات آن قابل درک است.

دوره دوم از نظر تاریخی با سهروردی آغاز می‌شود و کمابیش تا پیش از رویارویی ایرانیان با اندیشه سیاسی جدید (در جنبش مشروطه‌خواهی) تداوم می‌یابد. این دوره، هر چند از جهاتی در ادامه دوره نخست قرار دارد، اما از جهات فراوان دیگری - که به آنها اشاره خواهیم کرد - از تلقی فیلسوفان متقدم تمدن اسلامی فاصله می‌گیرد. می‌دانیم که در حکمت اشراقی نوعی توافق میان فلسفه و عرفان به وجود آمد و این دو که تا پیش از سهروردی در دو سیر متفاوت حرکت می‌کردند، در هم آمیختند؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت عرفان (البته نه الزاماً به معنای عرفان عملی) به یکی از عناصر اساسی تفکر و دانش‌های انسانی در دوران متأخر تمدن اسلامی تبدیل شد و سهروردی بیشترین نقش را در ایجاد چنین وضعیتی داشت. در فلسفه سیاسی هم باید دوران متأخر را بر اساس نظام اشراقی مورد فهم قرار داد و بر اساس معیارهای آن به فهم دوره دوم فلسفه سیاسی در تمدن اسلامی پرداخت. عدم توجه به این نکته موجب شده که برخی از مورخان، اندیشه سیاسی متأخران را بر اساس فلسفه سیاسی فارابی مورد توجه قرار دهند. اگر به دوره متأخر بر اساس ویژگی‌های خاص فکری‌اش - که البته پیوند عمیقی با ویژگی‌های تمدنی این دوره دارد - نظر کنیم، بسیاری از مشکلات فهم متفکران این دوره مرتفع می‌شود. برای بحث از مقام

ملاصدرا در تاریخ فلسفه سیاسی اسلامی، خواهیم کوشید فلسفه سیاسی ملاصدرا را با حکمت سیاسی اشراقی بسنجیم و نشان دهیم که اساس فلسفه سیاسی صدرا در چه آثاری وجود دارند و باید آنها را بر اساس چه معیارها و ملاکهایی مورد ارزیابی قرار داد.

### عالم ماده و سیاست دنیوی

نخست باید به این نکته اشاره کرد که ملاصدرا در چند اثر خود ذیل بحث نبوت به بحث از سیاست مدینه و ویژگی‌های رئیس اول و ... می‌پردازد که به طور خاص می‌توان به دو رساله «المبدء والمعاد» و «الشواهد الربوبیه» اشاره کرد. آنچه ملاصدرا در این دو کتاب (به ویژه اثر نخست) می‌آورد، خلاصه‌ای است از برخی فصول کتابهای «آراء اهل المدینه الفاضله»، «فصول المنتزعه» و «تحصیل السعاده» از فارابی و کتاب دهم «الهیات شفا» از ابن سینا و اندکی هم از برخی رساله‌های دوره اسلامی یا رساله‌های منسوب به حکمای یونانی. در این فقرات، ملاصدرا به تکرار و بازنویسی مطالب بسنده کرده و جز در مواردی معدود، تصرف در کلام پیشینیان خود ننموده است.

پرسشی که در این جا مطرح می‌شود این است که آیا مباحث سیاسی ملاصدرا در این چند فقره خلاصه می‌شود؟ اگر فلسفه سیاسی فارابی (و به طور کلی دوره نخست فلسفه سیاسی اسلامی) را مبنا قرار دهیم، پاسخ به این پرسش مثبت خواهد بود. در این صورت، با فیلسوفی مواجه هستیم که مباحث فارابی و دیگران را تکرار می‌کند «بی‌آنکه سخنی نو در این باره گفته باشد» (طباطبایی، ۱۳۸۳، ص ۳۴۰). اما به این پرسش به گونه‌ای دیگر نیز می‌توان پاسخ داد. اگر مبنای تحلیل تاریخ فلسفه سیاسی متأخر - که حکمت متعالیه جزء مهمی از آن است - را به جای فارابی به سهروردی منتقل کنیم، آن‌گاه می‌توانیم به گونه‌ای دیگر از اندیشه سیاسی ملاصدرا سخن بگوییم و برخی از وجوه و نتایج سیاسی حکمت متعالیه را بهتر مورد درک قرار دهیم.

اما این پرسش، همچنان مطرح است که اگر اندیشه سیاسی ملاصدرا را باید در جایی دیگر جستجو کرد، پس چه لزومی داشت که وی به تکرار مباحث قدما بپردازد؟ پاسخ به این پرسش چندان آسان نیست و نیازمند پژوهشی مستقل است. شاید بتوان آن را به شیوه

فیلسوفان قدیم نسبت داد که با معیارهای امروزی نگارش فلسفی همخوان نیست. به نظر می‌رسد ملاصدرا به تبع اسلاف خود که به ویژه پس از ابن سینا مباحث مربوط به سیاست و رئیس اول مدینه را در ذیل بحث نبوت می‌آوردند، مختصری به این بحث پرداخته باشد. تردیدی نیست که ملاصدرا ابتکاری در این حوزه ندارد؛ اما به گمان ما، وی اساساً نمی‌توانست در آرای سیاسی فارابی تصرف و ابتکار جدی داشته باشد. به این دلیل که این فیلسوف مشایی (فارابی) به دوره‌ای تعلق داشت که فلسفه سیاسی معنای متفاوتی داشت. باید توجه داشت که فلسفه سیاسی فارابی صرفاً در درون نظام فکری فلسفی وی قابل درک است و اگر آن را از مبانی و اصول اساسی اش منتزع کنیم، روح و معنای خود را از دست می‌دهد. پس صدرالمآلهین که از یک سو به دوره تاریخی و فکری متفاوتی تعلق دارد و از سوی دیگر، خود واضع نظامی نیرومند و تناور در حکمت نظری است، نمی‌تواند اندیشه سیاسی خویش را در تداوم اندیشه سیاسی فارابی سامان بخشد. پس این گفته برخی صاحب‌نظران که «طرحی که به صورت اجمالی در نظر فارابی ظاهر شده بود در تفکر ملاصدرا از پرده ابهام بیرون آمد» (داوری، بی‌تا، ص ۷۱)، چندان دقیق نیست و از عدم توجه به نکته فوق حکایت دارد. در حقیقت؛ فلسفه سیاسی دوران متأخر تمدن اسلامی از منطق متفاوتی پیروی می‌کند و مباحث سیاسی در این دوره در چارچوبی متفاوت عرضه می‌شوند.

فارابی بنیانگذار فلسفه سیاسی در جهان اسلام، بر خلاف یونانیان که سعادت شهروند را در گرو دخالت در امور شهر و تعیین سرنوشت خویش و در همین جهان مادی قابل تحقق می‌دانستند، به صراحت تأکید دارد که سعادت انسان در عالم مادی تحقق پیدا نمی‌کند. وی معتقد است که «دست یافتن به سعادت حقیقی در زندگی زودگذر این جهان غیر ممکن است. بلکه رسیدن به چنین سعادت‌تی تنها در زندگی جاودانه دیگر امکان‌پذیر است» (فارابی، ۱۳۶۴، ص ۱۰۶). بنابر این، در نخستین دوره فلسفه سیاسی اسلامی، درک یونانی از فضیلت و سعادت، دستخوش تفسیر شد و تفسیر جدیدی از این مفاهیم با توجه خاص به عالم غیب و غیر مادی ارائه شد که بر خلاف اندیشه سیاسی یونان، صرفاً در چارچوب عالم مادی قابل توضیح نبود.

## مقام ملاصدرا در تاریخ فلسفه سیاسی اسلامی ❖ ۲۵

اما فیلسوفان سیاسی مسلمان در گام دوم که با شیخ اشراق آغاز می‌شود، رویکردی تازه و نگاهی متفاوت از یونانیان - و حتی از حکمایی چون فارابی - به عالم مادی و معاش دنیوی پیدا می‌کنند. در این رویکرد، عالم مادی و مسئله معاش در نازل‌ترین سطح اهمیت قرار می‌گیرد و مدام نفی و تقبیح می‌شود. (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۳۷۴)

این موضع‌گیری نسبت به عالم مادی، از سوی بسیاری از نویسندگان و حکمای متأخر تمدن اسلامی تکرار شده است و می‌توان آن را از اساسی‌ترین اصول فکری فلسفه این دوره دانست. اگر با توجه به اندیشه سیاسی یونان و حتی اندیشه سیاسی فیلسوفان دوره نخست به این مسئله توجه کنیم، بی‌شک همان‌گونه که بسیاری نشان داده‌اند، این عدم توجه به دنیا را باید قرینه‌ای بر عدم وجود - یا بی‌اعتنایی - به اندیشه سیاسی در این متفکران دانست. از دید این دسته از پژوهشگران، اندیشه سیاسی جز با ارزش دادن به دنیا و توجه به استقلال امر سیاسی به مثابه تدبیر امور دنیوی، امکان ظهور نخواهد داشت. اما نکته‌ای که این‌جا به آن توجه نشان می‌دهیم این است که در دوره دوم فلسفه سیاسی اسلامی، نفی عالم فانی، ملازمه‌ای با فقدان اندیشه سیاسی ندارد. به عبارت دیگر؛ در این دوره که با سهروردی آغاز می‌شود، اندیشه سیاسی، مبتنی بر اصالت امر دنیوی (همانند یونانیان) یا توازن میان عالم فانی و عالم مجرد (همانند فیلسوفان دوره نخست) نیست، بلکه بر مبنای متفاوت استوار است. بدینی عمیق ملاصدرا نسبت به عالم مادی و مناسبات و جوامع موجود در بسیاری از آثار وی مشهود است. (صدرالمتألهین، ۱۳۷۷، ص ۱۱۸. همچنین: همو، ۱۳۸۵، ص ۱۶۶)

بخشی از این بدینی نسبت به دنیا، از اوضاع و احوال سیاسی و اجتماعی زمانه ملاصدرا ناشی شده که به ویژه در رساله سه اصل انعکاس بیشتری دارد. اما باید توجه داشت که مخالفت صدرالمتألهین با دنیا و امور دنیوی صرفاً عکس‌العملی به اوضاع زمانه نیست، بلکه ریشه‌های اساسی‌تری دارد که به موقعیت فکری - فلسفی ملاصدرا مرتبط می‌شود. وی در باب دانشها نیز عقیده مشابهی دارد و معتقد است بیشتر دانشهایی که دانشمندانگان به آن اشتغال دارند، ارزش چندانی ندارد و در زمره دانشهای دنیوی هستند (ر.ک. به: همو، ۱۳۷۱، ص ۳۵). بنابر این، علوم دنیوی از آن‌جا که به امور فناپذیر تعلق می‌گیرند، دارای ارزشی اندکند و علم واقعی، علم الهی است. (ر.ک. به: نصر، ۱۳۸۲)

با این توصیف کاملاً طبیعی است که این نگاه به دانشها بر درک وی از دانش سیاسی نیز تأثیر داشته باشد. از سوی دیگر، ملاصدرا نظر مثبتی نسبت به رفتارهای سیاسی معاصرانش نداشته و در برخی آثار خود به نقد سیاستهای موجود زمانه خویش پرداخته است. برای مثال، در کتاب «کسرالاصنام الجاهلیه» آنجا که فقهای زمانه خود را کسانی می‌داند که با فتاوی باطل و حکمهای ظالمانه، به حکام و سلاطین و ظالمان و دستیارانش تقرب می‌جویند (ر.ک. به: صدرالمتألهین، ۱۳۷۱، ص ۶۲)، به سیاستهای موجود زمانه خود نظر دارد. از طرفی نیز گاه ملاصدرا در باب سیاست نکاتی را مطرح می‌کند که شایسته تأمل بیشتری هستند. وی در الشواهد الربوبیه می‌نویسد:

گروهی از متفلسفین پنداشته‌اند که میان شریعت و سیاست تفاوتی نیست، ولی افلاطون در کتاب نوامیس، فساد قول آنها را آشکار ساخته و فرق میان شریعت و سیاست را به چهار وجه؛ یعنی از جهت مبدء و غایت و فعل و انفعال نشان داده است. (همو، ۱۳۸۲، ص ۴۲۶)

رضا داوری در باب این عبارت چنین می‌نویسد:

اگر سیاست را به معنای افلاطونی و شریعت را به معنای متداول دریابیم، کلمات مزبور با بعضی از دیگر اقوال ملاصدرا تعارض پیدا می‌کند. اما ظاهراً نویسنده رساله منسوب به افلاطون و فیلسوف، [ملاصدرا] که عباراتی از رساله را نقل کرده است، شریعت را به معنایی که اکنون در این زمان در می‌یابیم مراد نمی‌کرده است و چه بسا وقتی که سیاست را با شریعت می‌سنجیده، نظرشان به سیاستهای مرسوم و متداول بوده است. (داوری، بی‌تا، ص ۶۹)

طبیعی است که سیاست و شریعت احیاناً در دوره‌های مختلف، معانی اندک متفاوتی داشته‌اند. اما عبارت ملاصدرا را بر اساس این نکته نمی‌توان به درستی فهمید. از سوی دیگر، احتمال دوم داوری (اینکه شاید ملاصدرا نظر به سیاستهای مرسوم و متداول داشته است) نیز چندان موجه نیست؛ چرا که در اشراق سوم از همان شاهد، ملاصدرا از اصطلاحات سیاست و سیاسات در معنای آرمانی و فاضله بهره برده است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ص ۴۲۴ و همو، ۱۳۶۲، ب، ص ۵۶۰). لذا اگر این واژه نزد او مذموم بود، برای

بیان سیاست فاضله از آن بهره نمی‌جست. اشکال اصلی داوری و برخی از دیگر پژوهشگران در این است که می‌کوشند اندیشه سیاسی ملاصدرا را در همان چارچوبی تحلیل کنند که اندیشه سیاسی فارابی در آن مورد فهم قرار می‌گیرد. اما اگر صدرالمآلهین را متعلق به دوره‌ای متفاوت در تاریخ اندیشه سیاسی بدانیم، مشکل تا حدی مرتفع خواهد شد. به گمان ما، منظور ملاصدرا از قائلین به یکسان بودن شریعت و سیاست، حکمای مشایی به ویژه فارابی است. می‌دانیم که فارابی به ویژه در آثاری چون «المله» و «احصاءالعلوم»، میان شریعت و سیاست، پیوندی محکم برقرار می‌سازد و این کار را به واسطه علم مدنی که متکفل بحث از شریعت و در عین حال نوعی فلسفه سیاسی است، انجام می‌دهد (ر.ک. به: فارابی، ۱۹۹۱، ص ۶۶-۴۳ و همو، ۱۳۶۴، ص ۱۰۷-۱۰۶). به نظر می‌رسد ملاصدرا در این عبارات، قصد نقد تلقی فارابی از نسبت سیاست و شریعت را دارد. فارابی همان‌گونه که لئو اشتراوس به خوبی نشان می‌دهد، تمام شریعت و فلسفه را در چارچوبی سیاسی مورد فهم قرار می‌داده است و در تفکر او شریعت و فلسفه و سیاست با هم متحد و به یک معنا عین یکدیگرند (See: Strauss, 1992, p.133-151). وی معتقد است ایجاد فضیلت در این دنیا جز از طریق حکومت و سیاست ممکن نخواهد شد (فارابی، ۱۳۶۴، ص ۱۰۷). اما این تلقی مدنی از فضیلت و سیاست، با مبانی تفکر صدرا سازگار نیست.

### ابتکارات سهروردی در حکمت سیاسی اشراقی

می‌دانیم که فیلسوفان یونانی به عنوان بنیانگذاران فلسفه سیاسی، شهر یا polis را در کانون تأمل فلسفی خویش قرار می‌دادند و برای آن اهمیت ویژه‌ای قایل بودند. از نظر یونانیان، شهر یونانی با logos که دارای دو جنبه خرد و گفتار است، پیوند محکمی دارد. بدین سان شهر به مثابه جزیی از عالم طبیعت صرفاً محل تجمع انسانها نبود و به همین خاطر بود که تحلیل شهر به جزیی مهم از فلسفه یونانی تبدیل شد. حکمای یونانی در کنار ارائه مدل آرمانی و مطلوب خود از نظام سیاسی، به توصیف و طبقه‌بندی نظامهای سیاسی یا شهرهای موجود می‌پرداختند.

فارابی به عنوان بنیانگذار فلسفه سیاسی در تمدن اسلامی، همچون یونانیان موضوع تأمل

خود را شهر یا مدینه قرار داد. وی در آثار مهم خود - که عمدتاً واژه مدینه و مشتقات آن در عنوانشان به کار رفته است - به طرح مدل آرمانی خویش (مدینه فاضله) می پردازد و در کنار آن،

نوعی طبقه بندی از مدینه ها را انجام می دهد. (ر.ک. به: فارابی، ۱۹۸۶، و همو، ۱۳۵۸، ص ۲۰۴-۱۶۸)

اندیشه سیاسی ایرانشهری که الگویی کهن برای تأمل در سلطنت ایرانی بوده است، مفهوم شاه آرمانی یا به طور کلی، فرمانروا و حاکم را در کانون تحلیل قرار می دهد و این بر خلاف تفکر یونانی است که مناسبات سیاسی را نه حول محور فرد، بلکه با توجه به استقلال

مدینه از افراد و در چارچوب روابط مدنی توضیح می دهد. (ر.ک. به: طباطبایی، ۱۳۷۹، ص ۱۴۳)

از سوی دیگر، مسلمانان جز در صدر اسلام، حیات در قالب مدینه و شهر به مثابه یک واحد سیاسی را تجربه نکردند و برای دیگر نهادهای سیاسی (چون خلافت و سلطنت) شهر به عنوان واحد سیاسی شناخته نمی شد. با توجه به این نکات می توان منشأ برخی تعارضهای موجود در فلسفه سیاسی فارابی را دریافت. به طور خلاصه باید گفت تحلیل مدینه، الگوی مناسبی برای اندیشه سیاسی در تمدن اسلامی - ایرانی نبوده و در دوره دوم تمدن اسلامی به طور خاص با سهروردی، تحوّل در فلسفه سیاسی اسلامی صورت گرفت که در آن الگویی متناسب تر با الزامات عملی و نظری دوره اسلامی پیشنهاد شد. سهروردی به تعارضهای موجود در فلسفه سیاسی فارابی تفتّن یافته بود، همان گونه که تعارضها و مشکلات موجود در فلسفه مشایی را درک کرده و در مقام حل آنها بود.

نویسندگانی که مبنای تحلیل خود را بحث فیلسوفان یونانی و فیلسوفان مشایی تمدن اسلامی قرار داده اند، اعتقاد دارند که بحث مدینه فاضله بر دو اساس استوار است: نخست، بحث از انواع مدینه ها و تقسیمات و ویژگی های آنها و دوم، کیفیت مدینه فاضله و شرایط تحقق و ویژگی های آن (ر.ک. به: عباس مراد، ۱۹۹۹، ص ۹۵). اما فلسفه سیاسی سهروردی و اساساً فیلسوفان دوره دوم تمدن اسلامی از این قاعده پیروی نمی کند و فلسفه سیاسی آنها اساساً بر شهر مبتنی نمی گردد. (حسین ضیائی در: شهرزوری، ۱۳۸۰، ص ۴۴)

این نکته برای فهم دوره دوم فلسفه سیاسی اسلامی که با سهروردی آغاز می شود، اهمیتی اساسی دارد. با توجه به این مطلب که در نهایت اختصار به آن اشاره کردیم، لازم است بار دیگر به ملاحظه باز گردیم. وی در فصول پایانی کتاب «مبدء و معاد» همانند



فارابی در باب مدینه فاضله و ویژگی‌های رئیس اول آن سخن می‌گوید. آنچه صدرالدین شیرازی در این جا می‌آورد عین سخنان فارابی است و ارتباط چندانی با دیگر مطالب کتاب و اساساً با نظام فلسفی ملاصدرا ندارد. یکی از وجوه این عدم تناسب، این است که اساساً ملاصدرا در اندیشه سیاسی نمی‌توانست فیلسوف مدینه باشد. ملاصدرا در تداوم اندیشه سیاسی اشراقی، تحلیل سیاسی را بر عنصر فردی یا پادشاه آرمانی استوار می‌سازد که هر چند عناصری یونانی - افلاطونی در آن وجود دارد، اما پایه و اساس آن از اندیشه سیاسی ایران شهری اخذ شده است. آنچه در این میان اهمیت دارد این است که در تاریخ فلسفه سیاسی اسلامی، سهروردی به مفهوم شاه آرمانی در اندیشه سیاسی ایران شهری، بار و معنایی عرفانی می‌بخشد و بدین سان فلسفه سیاسی نوآینی پدید می‌آورد که در آن، سیاست ایران شهری و عرفان دوره اسلامی با یکدیگر در پیوندی محکم قرار می‌گیرند. اندیشه سیاسی ملاصدرا و ویژگی‌های حاکم از نظر وی را باید با توجه ویژه به این نوع نگرش به فلسفه سیاسی مورد فهم قرار داد.

همین جا باید به این نکته مهم توجه دهیم که ما ملاصدرا را مقلد سهروردی نمی‌دانیم، بلکه بر آنیم که نشان دهیم ملاصدرا در حوزه حکمت عملی در مسیری گام برداشته است که سهروردی برای نخستین بار گشود. ملاصدرا عناصر این آیین سیاسی اشراقی را با بهره‌گیری از ابتکارات خود در حوزه حکمت نظری (اسفار اربعه و حرکت جوهری) غنا بخشیده است.

بار دیگر به سهروردی و حکمت اشراق باز گردیم. اشاره کردیم که سهروردی افقی نو در فلسفه سیاسی اسلامی گشود و فیلسوفان پس از سهروردی کمابیش در این افق حرکت کردند. وی کوشید تا با توجه به ویژگی‌ها و مختصات تمدن اسلامی، به تدوین نظام فلسفه سیاسی جدیدی پردازد که برخی از تعارضهای موجود در فلسفه سیاسی دوره نخست در آن دفع شده باشد.

پیش‌تر به چند نکته که سهروردی به تاریخ فلسفه سیاسی اسلامی افزود اشاره کردیم. این جا به موضوعی دیگر اشاره می‌کنیم که برای بحث ما بیشترین میزان اهمیت را داراست. فلسفه سیاسی متأخر تمدن اسلامی تأکید خود را صرفاً بر بحث از حاکم و ویژگی‌های وی

می‌گذارد و از این حیث تا حدی از فلسفه سیاسی دوره نخست - و به طریق اولی از فلسفه سیاسی یونانی - متمایز می‌شود. فارابی در تداوم نظریه افلاطونی و آمیختن آن با نبوت اسلامی به نظریه‌ای دست یافت که در آن حکومت از آن فیلسوف و نبی بود. شیخ اشراق اما مسئله ولایت را در کانون بحث خود در اندیشه سیاسی قرار می‌دهد.

سهروردی در مقدمه کتاب معروف خود «حکمه الاشراق» حکومت آرمانی را از آن حکیم متوغل در بحث و تأله می‌داند و می‌افزاید اگر چنین حکیمی به حکومت رسد، زمانه نورانی و سیاست به سامان خواهد شد (ر.ک. به: سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۲). بدین سان، سهروردی برای نخستین بار به مفهوم عرفانی قطب، جنبه‌ای سیاسی می‌بخشد و بیان می‌دارد که نه فقط ولایت معنوی، که ریاست و سیاست دنیوی هم از آن اوست. این فرد کسی است که از طریق کشف و شهود به مقامی نایل آمده که حقایق را بدون امتداد زمانی و بلاواسطه دریافت می‌کند. البته اگر فرد مورد نظر متوغل در حکمت بحثی (منظور حکمت مشایی است) باشد، بهتر است. سهروردی هیچ یک از فیلسوفان پیش از خود (در تمدن اسلامی) را واجد چنین مقامی نمی‌داند، بلکه به عنوان مصادیق حکیم متوغل در تأله از عرفایی چون بایزید بسطامی، حلاج، ابوسهل تستری و ذوالنون مصری نام می‌برد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۶-۷۵) و همین نکته، اختلاف جدی سهروردی را چه در الهیات و چه در حکمت عملی، با فیلسوفان پیش از خود نشان می‌دهد. بنابر این، می‌توان نظریه سیاسی سهروردی را موقتاً حاکمیت عارف - شاه دانست؛ در مقابل فیلسوفان مشایی که به فیلسوف - شاه اعتقاد داشتند. بدین ترتیب، نظریه عرفانی ولایت و بحث از انسان کامل و ویژگی‌های آن پس از سهروردی به یکی از اساسی‌ترین مباحث سیاسی بدل می‌شود.

### حاکم آرمانی در حکمت متعالیه

اندیشه سیاسی ملاصدرا را باید در تداوم چنین درکی از سیاست و عرفان، مورد توجه و بررسی قرار داد. به عبارت دیگر؛ حاکم مطلوب از نظر ملاصدرا همان قطب عرفانی و انسان کامل است که وی در برخی آثار خود به ویژگی‌های آن پرداخته است. بهترین مدخل برای ورود به اندیشه سیاسی ملاصدرا رجوع به نظام فکری وی در حکمت است

### مقام ملاصدرا در تاریخ فلسفه سیاسی اسلامی ♦ ۳۱

که تحت عنوان اسفار اربعه شناخته شده و صدرالدین در مهم‌ترین اثر فلسفی خویش بدان پرداخته است (ر.ک. به: صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ص ۲۳). اسفار اربعه مشتمل است بر چهار مرحله سلوک فلسفی و عرفانی و چهارمین سفر؛ یعنی سفر از خلق به سوی خلق به همراه حق؛ همان‌گونه که برخی نشان داده‌اند می‌تواند مقدمه‌ای مناسب برای طرح اندیشه سیاسی صدرالدین باشد. (ر.ک. به: محقق داماد، ۱۳۷۸، ص ۱۴۱-۱۲۵؛ طباطبایی، ۱۳۸۳، ص ۳۴۳)

توجه به این نکته ضروری است که صدرالدین در تداوم تاریخ عرفان نظری دوره اسلامی (سنت ابن عربی) به طرح بحث از اسفار اربعه می‌پردازد، ولی با ایجاد تغییراتی آن را برای اندیشه سیاسی آماده‌تر می‌سازد (ر.ک. به: کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۹۷ و ۱۰۴) اما متأسفانه نه ملاصدرا و نه پیروانش، به بسط این جنبه از حکمت متعالیه پرداخته و سفر چهارم را در جهت نتایج سیاسی آن بسط نداده‌اند. محمدرضا قمشه‌ای از شارحان حکمت متعالیه ملاصدرا، پس از توضیح سفر چهارم می‌نویسد که سالکان در این مرحله:

خلایق و آثار و لوازم آنها را مشاهده می‌کند و ضررها و منافع آنها را در عاجل و آجل؛ یعنی در دنیا و آخرت می‌داند و رجوع خلاق به سمت خدا و کیفیت رجوعشان و آنچه به سوی خدا می‌کشاند و رهبری می‌کند... پس او از بقای خلاق و مضار و منافعشان و از آنچه به واسطه آن سعادت‌مند می‌شوند و از آنچه به آن شقاوت ایشان است خبر می‌دهد و در مقام این مراحل به همراه حق است؛ چرا که وجود سالک حقیقی است و اعتنا به خلاق، او را از توجه به حق باز نمی‌دارد. (محقق داماد، ۱۳۷۸، ص ۱۳۸)

این فرد همان انسان کامل است که در کامل‌ترین مرتبه قرار دارد و به جهت ویژگی‌های خاص، این شایستگی را دارد که به ارشاد و هدایت مردم بپردازد و زمام حکومت را در دست گیرد. باید توجه داشت که «کامل» بودن چنین فردی به معنای این نیست که وی در بالاترین مقام قرار دارد و مرتبه بالاتری قابل تصور نیست؛ چرا که چنین درکی با روح فلسفه ملاصدرا بیگانه است. انسان کامل هم مشمول حرکت جوهری و نه

۱. برخی پژوهشگران حوزه اندیشه سیاسی امام خمینی (ره)، بر نسبت سفر چهارم و سیاست تأکید دارند. (ر.ک. به: نصر، ۱۳۸۴، ص ۱۶)

خارج از آن است و مدام در حال انتقال از عالم مادی به نشئه اخروی است و بی‌وقفه بر حسب استعداد وجودی، از این عالم پر می‌گیرد و به عالم دیگر می‌رسد. این انسان کامل در هر ساعت و بلکه در هر لحظه، خلع و لبسی جدید در جهت تکامل به سوی خداوند دارد. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص ۱۷۴)

چنین مقامی البته در وهله اول، از آن نبی است. صدرالدین در کتاب «شرح اصول الکافی» در شرح حدیثی از امام علی (ع) که برای اثبات نبوت در پاسخ به زندیقی گفته شده، توضیحات ابن سینا در «الهیات شفا» را برای اثبات نبوت با اندک تغییری در انشا و عبارات نقل کرده است (ر.ک. به: صدرالمتألهین، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۳۹۳-۳۹۱. مقایسه شود با: ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۴۴۲-۴۴۱). وی در ادامه، استدلال ابن سینا را تعمیم داده و برای اثبات ولایت نیز از آن بهره می‌برد. صدرالدین به شیوه‌ای عمدتاً کلامی استدلال می‌کند که پس از پیامبر (ص) جهان از وجود حجت خالی نمی‌ماند (ر.ک. به: صدرالمتألهین، همان، ص ۴۰۰). خداوند در این عالم، امامی قائم به قسط و حاکمی را که در بین مردم به عدل حکومت کند جعل کرده تا انسانها هنگام تردید و نادانی به وی رجوع کنند. نصب این امام در همه زمانها از احکام عقلی است که مورد اختلاف ادیان و شرایع نمی‌باشد و در کتب الهی مکتوب است. (همان، ص ۴۰۵-۴۰۴)

تقریر صدرالدین در شرح اصول کافی عمدتاً کلامی است و وی بر اساس قواعد کلامی شیعی به ویژه برهان لطف به اثبات حجّت و ولی پس از نبی می‌پردازد؛ هر چند در همین کتاب تذکر می‌دهد که استدلال کلامی به دلیل قصور عقل بشر از ادراک غوامض الطاف الهی در حق بندگانش خالی از ضعف نیست (همان، ص ۴۷۵). به دلیل غلبه جنبه کلامی، صدرالدین بیشتر در این جا به رد ادله مخالفان (مانند خوارج، معتزله و اشاعره و...) و اثبات امامت شیعی می‌پردازد و کمتر به بحث حاکم در عصر غیبت توجه نشان می‌دهد. وی مصداق حجّت خدا بر زمین و خلیفه الله را امام در مفهوم شیعی آن می‌داند و البته از مفهوم امامت، برداشتی کاملاً سیاسی به دست می‌دهد. اما این نمی‌تواند توضیح‌دهنده تمام اندیشه سیاسی صدرا باشد؛ چرا که در عصر غیبت هر چند امام عصر (ع) ولایت تکوینی و معنوی خود را اعمال می‌کند، اما طبیعتاً حکومت سیاسی و قدرت را در دست ندارد و متفکر شیعی باید برای حل این مشکل، اندیشه سیاسی ویژه‌ای مختص دوران غیبت داشته

### مقام ملاصدرا در تاریخ فلسفه سیاسی اسلامی ❖ ۳۳

باشد. برخی متفکران و فلاسفه شیعی - که در میان آنها برخی پیروان صدرالدین هم وجود دارند - به محافظه کاری و پذیرش حاکمان موجود زمانه خود رو آورده اند. بسیاری از اینان بی آنکه در عصر غیبت، نظریه آرمانی ای داشته باشند، به دفاع از «سلاطین ذی شوکت» زمانه خود پرداخته اند. این مسئله به ویژه در دوران سلطنت صفوی و قاجار به وفور مشاهده می شود.

اما برخی از متفکران شیعی به طرح نظریه شاه آرمانی در عصر غیبت پرداختند. البته ویژگی های این شاه آرمانی مورد اختلاف حکما بوده است. حکومت فیلسوف - شاه؛ طرحی که فارابی در انداخت و در آن فیلسوف به واسطه درک عالم عقول از راه عقل، در مقام رهبری سیاسی قرار می گرفت، از این قبیل است. همان گونه که توضیح دادیم، چنین نظریه ای در باب دوره دوم تاریخ فلسفه سیاسی اسلامی که با سهروردی آغاز می شود، صدق نمی کند. سهروردی فیلسوفان تمدن اسلامی را به خاطر عدم توان خلع بدن «المتشبهه بالفلاسفه المخبطین المادیین» می داند و معتقد است که در میان مسلمانان، صوفیه حکمای واقعی به شمار می روند (ر.ک. به: سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۱۳). خود ملاصدرا هم ابن سینا و دیگر فیلسوفان مشایی را از فهم حقایق الهی ناتوان دانسته و آنها را در این حوزه، مقلد خوانده است؛ زیرا معتقد است این حقایق جز با مکاشفه حاصل نخواهند شد. (ر.ک. به: صدرالمتألهین، ۱۳۷۷، ص ۶۱)

نظریه ای که در نوشتار حاضر بر آن تأکید ویژه ای داشتیم، حکومت سیاسی عارف یا انسان کامل است که با سهروردی در تاریخ اندیشه سیاسی اسلام وارد شد. صدرالدین به ویژه با توجه به تعلق خاطری که به سنت عرفان نظری ابن عربی و شارحان شیعی وی دارد، بعضی از افکار سهروردی را بر اساس عرفان محی الدین، غنی تر و مدون تر می سازد؛ هر چند که از برخی تمایلات سهروردی، همچون برداشت عرفانی از مفاهیم سیاسی و شاهان و حکمای ایران قدیم، فاصله می گیرد. صدرالدین به تبع ابن عربی، اعتقاد دارد که هر موجودی از موجودات بی شمار که از اجزا و بخشهای این جهانند، مظهر اسمی خاص و ویژه از اسمای الهی اند. همان گونه که اسمای الهی به سبب معانی مفصلی که دارند در معنی اسم الله یکجا و خلاصه می شوند، همچنین مظاهر آنها که اجزا و بخشهای عالم کبیر آفاقی هستند در مظهر اسم الله که عبارت از انسان کامل و عالم صغیر به اعتباری و به اعتبار دیگر

عالم کبیر بلکه اکبر است، جمع و خلاصه است (ر.ک.به: صدرالمآلهین، ۱۳۶۲ الف، ص ۷۸-۷۷). پس انسان کامل، کتاب جامع و کاملی است که تمام آیات خداوند در او جمع است. چنین کسی بر بزرگ‌ترین حقایق عقل کلی اشمال و احاطه دارد. این انسان کامل، خلیفه و جانشین خداوند در آسمانها و زمین است و صفات و افعال وی به مثابه افعال و صفات خداست (همان، ص ۹۲). صدرالدین در باب چنین شخصی می‌نویسد:

حکیم الهی و عارف ربّانی، سرور عالم است و به ذات کامل خود که منور به نور حق است و فروغ‌گیرنده از پرتوهای الهی، سزاوار است تا نخستین مقصود خلقت باشد و فرمانروا بر همگی خلایق، و مخلوقات دیگر به طفیل وجود او موجود و فرمانبردار او امر اویند. (همان، ص ۷۳)

حکمای مسلمان هر چند که به تبع مشایبان، تفکیک حکمت به عملی و نظری و سپس تقسیم هر یک به سه شاخه را می‌آورده‌اند، اما در حکمت عملی به چنین تفکیکی پایبند نبوده و به ویژه در فلسفه سیاسی بر اساس برداشت خاصی که از فلسفه افلاطون داشتند، عملاً حکمت عملی را در حکمت نظری ادغام می‌کرده‌اند. پس به ویژه برای فلاسفه متأخر که حکمت نظری و به طور خاص الهیات برای آنها اهمیت بیشتری پیدا می‌کرد، طبیعی است که فلسفه سیاسی به بیان ویژگی‌های حاکم - و به طور خاص ویژگی‌های معنوی وی محدود شود و دقیقاً به همین خاطر است که این نویسندگان عمدتاً به خلق آثار مستقل سیاسی (مشابه آثار فارابی) دست نزدند؛ چرا که ویژگی‌های حاکم، اساساً ویژگی‌های معنوی است و باید در کتب الهی عرفانی به بیان آنها پرداخت و نه در آثار مستقل سیاسی. در باب ملاصدرا باید اشاره کرد که وی در برخی آثار خود بر سبیل قدما، تفکیک حکمت عملی و نظری را ذکر کرده است (ر.ک.به: همو، ۱۳۷۸، ص ۱۸ و نیز: همو، بی‌تاب، مقدمه)، اما روح فلسفه او همانند بسیاری از فلاسفه مسلمان، با چنین تفکیکی بیگانه است. بر اساس برداشت صدرا، اولاً؛ عقل عملی بر خلاف سنت فلسفه سیاسی فارابی، دارای ماهیت سیاسی نیست، بلکه به تقید اخلاقی و شرعی اطلاق می‌گردد و ثانیاً؛ همین عقل عملی هم منوط به عقل نظری و خادم اوست. (ر.ک.به: همو، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۵۹۲)

بدین ترتیب، در فلسفه ملاصدرا حکمت عملی که نزد فیلسوفانی چون فارابی، اولاً؛ دارای استقلال و ثانیاً؛ دارای حیثیتی سیاسی بود، معنای جدیدی به خود می‌گیرد و در چنین نظامی طبیعی است که بحث سیاسی، مشابه مباحث فیلسوفان یونانی و فارابی غیر ممکن باشد. پس حاکم مورد نظر صدرالمتألهین در وهله اول، فردی است معنوی که ویژگی‌های او باید در قالب اصطلاحات عرفانی و حکمی بیان گردد. حکومت سیاسی برای چنین فردی امری تبعی و عرضی است و در صورتی که اسباب آن فراهم شود، همگان ملزم به اطاعت از اویند.

صدرالدین در باب چنین شخصی می‌نویسد:

پس تمامی اهل ملکوت و ملک همگی فرشتگان دسته‌جمعی بنا به فرموده خداوند از طرف خداوند مأمور و فرمانبردار به پیروی و اطاعت این خلیفه و قائم مقام ربّانی و سرّ سبحانی‌اند و او را دو خلافت و پادشاهی است: خلافتی کوچک و خلافتی بزرگ. پس چون خداوند تعالی به قدرت و نیروی تمام و به حکمت و علم کامل خود اراده فرمود که خلیفه‌ای از طرف خود و جانشینی برانگیخته از حضرت خویش در پدید آوردن حقایق و آشکار کردن معانی و گسترش خیرات بر دور و نزدیک در زمین قرار دهد، لذا هر چه که در زمین بود یکسر رام او نمود تا اسباب پادشاهی و سلطنت کوچک ظاهری برای او فراهم گردد و گفته شده که پادشاه، سایه خدا در زمین است (و قد قیل السلطان ظلّ اللّٰه فی الارضین) و هر چه که در آسمان بود رام و مسخّر او نمود تا اسباب پادشاهی و سلطنت بزرگ برای او فراهم گردد. (همو، ۱۳۶۲ الف، ص ۱۰۱)

در این فقره، صدرالمتألهین تفسیری عرفانی از نظریه ظلّ اللّٰهی پادشاه و فرّ ایزدی که از درونمایه‌های اصلی اندیشه سیاسی ایرانشهری و سیاست‌نامه‌های دوره اسلامی است، ارائه می‌دهد (به عنوان نمونه ر.ک. به: غزالی، ۱۳۶۷، ص ۸۱؛ شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۱۵). این تلقی در تداوم حکمت اشراقی سهروردی و دریافت عرفانی وی از اندیشه سیاسی ایرانشهری است که تحوّل بی‌سابقه در تاریخ اندیشه سیاسی اسلامی بود.

### فلسفه سیاسی ملاصدرا و سهروردی

اکنون مناسب است برای تکمیل بحث، ویژگی‌های انسان کامل از دیدگاه ملاصدرا را به ویژه در مقایسه با سهروردی و احیاناً فارابی توضیح دهیم تا جایگاه ملاصدرا را در تاریخ فلسفه سیاسی اسلامی بهتر مورد فهم قرار دهیم.

نخست باید اشاره کنیم که تفکر شیعه، به ویژه کلام شیعی، بر کل اندیشه سیاسی ملاصدرا سایه افکنده است و وی نسبت به حکمای سلف خود تمایل بیشتری به امتزاج عقاید شیعی با حکمت و عرفان خود دارد. همین خصیصه موجب پدید آمدن ابهاماتی در اندیشه سیاسی وی شده است. صدرالدین به عنوان یک شیعه، اعتقادات کلامی خویش را در قالبی فلسفی و عرفانی طرح می‌کند و این نکته در نظام فلسفی وی به خوبی مشهود است. اما در باب اندیشه سیاسی، مسئله کمی دشوارتر است؛ زیرا همان‌گونه که اشاره کردیم، برای ملاصدرا که همچون اکثر شیعیان به حکومت سیاسی ائمه (ع) اعتقاد دارد، تفکیک وضعیت سیاست در عصر غیبت و عصر حضور ائمه (ع) ضروری است. صدرالمتألهین هر چند تلویحاً چنین تفکیکی را انجام می‌دهد، اما عدم تصریح وی گاهی خواننده را سر در گم می‌کند که آیا ویژگی‌های مذکور را صرفاً برای ائمه (ع) قائلند یا هر شخص دیگری در صورت طی مدارج و مراحل سلوک می‌تواند به چنین مقامی دست یابد. اما چنین ابهامی در باب اندیشه سیاسی سهروردی به چشم نمی‌خورد. به هر حال به آنچه پیش‌تر در باب نسبت فلسفه سیاسی سهروردی و ملاصدرا گفتیم باید قیدی افزود و آن این است که سهروردی حکومت عارف - شاه را به طور مطلق مطرح می‌کند، اما صدرالدین در هنگام ظهور ائمه (ع) حق حکومت را از آن‌ها می‌داند و در عصر غیبت همانند سهروردی لزوم حکومت عارف را مطرح می‌کند.

بر این اساس در مقام مقایسه، توجه به نکات ذیل ضروری به نظر می‌رسد:

۱. نخستین مورد مقایسه بین سهروردی و ملاصدرا تلقی آنها از مفهوم ولایت است. سهروردی به تبع سنت عرفان اسلامی - ایرانی معتقد است که پس از بسته شدن دایره نبوت، دایره ولایت گشوده می‌شود. در بین عرفای ایرانی مشهور است که مقام ولایت بالاتر از مقام نبوت است (ر.ک. به: عین‌القضات همدانی، ۱۳۷۳، ص ۴۵). سهروردی همانند عرفا، مقام



ولایت را بالاتر از نبوت می‌داند؛ اما از مصادیقی که ذکر کرده مشخص می‌شود وی مقام ولایت را در مفهومی که شیعیان به آن قائلند محصور نمی‌سازد (ر.ک. به: سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۷۶-۷۵). بدین ترتیب، سهروردی حکومت را از آن ولی می‌داند و از این اصطلاح، صرفاً معنایی عرفانی اراده می‌کند؛ اما ملاصدرا معتقد است که در زمان حضور ائمه (ع)، ولایت مطلقه و حکومت از آن ائمه معصومین (ع) است و در عصر غیبت است که عرفا و اولیا، حق حکومت دارند. (البته ملاصدرا به صراحت چنین تفکیکی انجام نداده، اما از سیاق مطالب او چنین استنباط می‌شود).

۲. در باب ویژگی‌های حاکم، فارابی اعتقاد داشت که هر کسی نمی‌تواند ریاست مدینه یا حکومت را به دست گیرد. از نظر وی، ریاست به دو امر تحقق پیدا می‌کند: یکی آنکه شخص فطرتاً و بالطبع مهیا و آماده ریاست باشد و دوم به واسطه هیئت و ملکه خاص ارادی مربوط به ریاست (فارابی، ۱۹۸۶، ص ۱۲۲). اما حاکم مطلوب سهروردی، نه به خاطر فطرت و طبیعت، بلکه از راه درک حکمت اشراق به کمال انسانیت رسیده و نفسش به عقل فعال پیوسته است. (ر.ک. به: شهرزوری، ۱۳۸۰، ص ۴۸-۴۷؛ سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۸۱)

ملاصدرا بیشتر با سهروردی موافق است و فطرت و طبیعت خاصی برای انسان کامل قائل نیست؛ اما تخلّق به اسما و صفات الهی و تشبّه به خداوند را برای انسان کامل، گاهی اعطایی و گاهی کسبی می‌داند (ر.ک. به: صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۴۸۷) و از این حیث، تا حدّی از سهروردی متمایز می‌شود؛ زیرا شیخ اشراق تصریحی به قید اعطایی بودن ندارد و بر عکس، مدام بر لزوم ریاضت و مجاهده تأکید می‌ورزد.

۳. سهروردی بر خالی نبودن جهان از وجود حکیم متأله در همه زمانها تأکید دارد. صدرالدین نیز به ویژه در شرح اصول کافی در باب «ان الارض لا تخلو من حجّه» به طور مفصّل به این بحث می‌پردازد. درک سهروردی از این مطلب، صرفاً عرفانی است؛ اما برداشت صدرالمتألهین، هم عرفانی و هم کلامی است. (ر.ک. به: همو، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۴۷۸)

۴. شیخ اشراق تأکید دارد که حکیم متأله ممکن است در غایت خمول و گمنامی باشد، اما حق حکومت سیاسی از آن اوست. صدرالدین همین مضمون را بر اساس اعتقادات شیعی این گونه بیان می‌کند: «این قائم به حجّت خداوند نیازی نیست که ظاهر و

مشهور باشد (همان گونه که علی علیه السلام در دوران خلافتش بود)، بلکه گاهی در گمنامی و مستور است؛ همانند اولاد معصومینش صلوات الله عليهم الجمعین». (همان)

همچنین وی اشاره می کند که گاهی بهره مردم از خمول و گمنامی امام و اشتغال وی به تعلیم علوم الهی، بیشتر از بهره مردم از ظهور وی و استقلال او برای اقامه حدود و در دست گرفتن امور سیاسی است؛ چرا که اولی، برای آخرت مفید است و دومی، برای دنیا و نفع آخرت بهتر از نفع دنیا است؛ چرا که مهم تر و ماندگارتر است. (همان، ص ۴۷۴)

صدرالدین به نکته مهم دیگری هم اشاره می کند: «وجود امام لطف است، اما تصرف ظاهری او - در صورتی که تحقق پذیرد - خود لطف دیگری است و در صورت عدم آمادگی مردم یا عدم پذیرش، آنها این لطف را از خود سلب می کنند» (همان، ص ۴۷۵). اما در باب حکومت ولی غیر معصوم می نویسد: «چنین کسی سزاوار سروری است؛ خواه مردمان از او فایده گیرند یا در اثر گمنامی و دوری جستن از اشرار و گوشه گیری به خاطر عبادت خداوند و همگونی با نیکان و معصومین اطهار کسی از او فایده نبرد». (همو، ۱۳۷۱، ص ۶۹)

پس ملاصدرا بر هر سه مورد «عدم تصدی قدرت سیاسی»، «غیبت امام» و «ناشناس و گمنام بودن ولی» تأکید دارد و در هر سه حالت اشاره می کند که به هر حال، امام یا ولی در چنین وضعیتهایی، کارکرد اصلی خود را که اعمال ولایت معنوی است، انجام می دهد.

۵. رئیس اول مدینه فاضله در فلسفه فارابی از طریق اتصال با عقل فعال از دو طریق خیال و عقل، حقایق علمی را از عالم مجردات عقلی دریافت می کند. فارابی تفاوت ماهوی میان دریافت وحیانی پیامبر و ادراک حقایق توسط فیلسوف قایل نمی شود و هر دو را به گونه ای فلسفی توضیح می دهد؛ به طوری که حتی برخی معتقدند وی مقام فیلسوف را از نبی بالاتر می دانسته است (ابن طفیل، ۱۳۸۱، ص ۳۲). سهروردی منبع حقیقت را برای پیامبران، عرفا و شاهان آرمانی، افاضه نور می داند. او این پرتوهای معنوی را به نور خاطف، نور ثابت و نور طامس تقسیم می کند (ر.ک. به: سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۵۰۰؛ پورجوادی، ۱۳۸۰، ص ۳۱-۳). پس سهروردی، هم ماهیتاً میان دریافت حقایق توسط نبی و ولی، تمایزی قایل نمی شود و در جایی دیگر تنها وجه تمایز نبی از ولی را این می داند که نبی، مأمور به ابلاغ حقایق است اما ولی، معجز به چنین کاری نیست (ر.ک. به: سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۷۵). اما صدرالدین، وحی و

الهام را از یکدیگر تفکیک می‌کند و به نظر می‌رسد بر خلاف دو فیلسوف پیشین، برای این دو، ماهیت یکسانی قایل نیست؛ وحی مختص نبی است، اما عالم ربّانی برای تشخیص حق از باطل، علم خود را از دو طریق برهان نورانی قدیمی یا الهام کامل الهی اخذ می‌کند و به اموری که انسان عادی از درک آن عاجز است، دست می‌یابد. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۴۸۳)

هم سهروردی و هم ملاصدرا بر اهمیت حدس برای اولیا تأکید دارند. سهروردی ویژگی انبیا و اولیا را این می‌داند که «به حدس، بسیاری از مسائل را استنباط کند بی‌استاد بشری؛ پس دور نباشد که کسی بود که حدس قوی دارد که بسیاری علوم در زمانی کوچک او را حاصل شود» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۷۶). صدرالدین هم می‌نویسد: «علوم اولیای خدا از طریق حدس تام و الهام از جانب خداوند حاصل می‌شود و بدین طریق آنها از حقایق مطلع می‌گردند و در قلوب آنها نوری از جانب خداوند می‌تابد تا بتوانند حقایق را آن گونه که هست مشاهده کنند و این همان روح یقین است». (صدرالمتألهین، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۴۷۸)

۶. فارابی همانند حکمای یونانی به نفی تغلب می‌پردازد و بر خلاف شریعت‌نامه‌نویسان سنی مذهب، به شدت، غلبه و سلطه‌جویی را تقبیح می‌کند (ر.ک. به: فارابی، ۱۹۸۶، ص ۱۳۲ و همو، ۱۳۵۸، ص ۱۸۹-۱۸۰). سهروردی هم به صراحت اشاره می‌کند که منظور وی از حکومت حکیم متأله، تغلب نیست (ر.ک. به: سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۲). صدرالدین شیرازی هم ولایت را به دوستی و قرب معنی می‌کند (ر.ک. به: صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۴۸۷). اساساً نظام عرفانی و اشراقی ویژگی‌هایی دارد که راه را بر هر گونه درک متغلبانه از سیاست می‌بندد. تلقی حکمای مسلمان از ولایت و معنای آن به دوستی و محبت و قرب و بیان تلویحی لزوم رضایت جامعه در قالب آمادگی پذیرش ولی به عنوان حاکم، به مثابه عناصری قوی در تأمین رضایت مردم و انسداد راه استبداد عمل می‌کنند؛ اگر چه نمی‌توان این امر را پذیرش مشروعیت رأی مردم تلقی کرد.

همان گونه که اشاره شد، ملاصدرا عدم پذیرش حکیم الهی (یا امام) توسط مردم را به مثابه سلب لطفی می‌داند که مردم نسبت به خود انجام داده‌اند و هیچ جا توصیه‌ای برای اعمال قهرآمیز و خشونت‌بار در جهت استقرار حکومت مطلوب ندارد.

۷. فرّه ایزدی از مفاهیم سیاسی مهم در اندیشه سیاسی ایرانشهری محسوب می‌شود.

ایرانیان قدیم فرّه ایزدی (و فرّ کیانی) را پرتویی از انوار اهورا مزدا می دانستند که به افرادی خاص تعلق می گرفت و آنها را از دیگران، متمایز و شایسته حکومت کردن می ساخت. (See: Gnoli, 1999, p.312-319)

پس از اسلام، ایرانیان در اندیشه سیاسی خود این مفهوم را حفظ کرده، با مضامین اسلامی - و به طور عمده شیعی - تطبیق دادند. سهروردی همان گونه که کربن اشاره کرده است، در تاریخ فلسفه اسلامی، بازپرداختی عرفانی از این مفهوم به دست می دهد و در عین حفظ ویژگی سیاسی آن، که متعلق به شاهان آرمانی است، تفسیری منطبق با الزامات فکری دوره اسلامی به دست می دهد. (See: Corbin, 1971, p.81-95)

این بازپرداخت عرفانی از مفهوم فرّه ایزدی، یکی از ویژگی های اساسی دوره دوم تاریخ فلسفه سیاسی اسلامی است. از جمله درونمایه های مربوط به فرّه ایزدی، قدرت تصرف تکوینی فرد دارای فره است. در اندیشه سیاسی، ایرانشهری عامل تعیین کننده پادشاه است و دگرگونی های جهان، تابعی از دگرگونی سرشت شاهی است (ر.ک. به: طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۴۷). بدین ترتیب، ایرانیان قدیم معتقد بودند اگر پادشاه دارای فرّه ایزدی باشد، نه تنها سعادت مردم تضمین خواهد شد، بلکه امور طبیعت و عالم نیز بسامان خواهد بود. این مضمون در آثار سهروردی هم مکرراً به چشم می خورد. شیخ اشراق این فره را از آن حکیم متأله می داند و اعتقاد دارد که چنین فردی رئیس طبیعی عالم است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۸۱) و اگر در رأس حکومت قرار گیرد، آبادانی عالم هم تضمین خواهد شد؛ همان گونه که در باب فریدون می نویسد: «در عصر او نشو نبات و حیوان، تمام و کامل شد». (همان، ص ۱۸۶)

صدرالدین شیرازی بی آنکه به مفهوم فرّه ایزدی و پادشاهان ایران باستان اشاره مستقیمی داشته باشد، درونمایه و محتوای آن را به ویژه در قالب بازپرداخت عرفانی سهروردی می پذیرد؛ البته وی عنصر امامت شیعی را با صراحت بیشتری در آن وارد می کند. همان گونه که می دانیم، شیعیان ایرانی از دیرباز به تطبیق مفاهیم ایرانی با امامت شیعی علاقه مند بودند و عمدتاً فرّه ایزدی را با عصمت و ویژه ائمه تطبیق می داده اند. ملاصدرا معتقد است که انسان کامل از آن جا که خلیفه خداست و به صورت او خلق شده، دارای قدرت ابداع، انشا و تکوین است (ر.ک. به: صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۹). این درونمایه (قدرت تکوینی)

#### مقام ملاصدرا در تاریخ فلسفه سیاسی اسلامی ❖ ۴۱

که بر دریافتی عرفانی از اندیشه سیاسی ایرانشهری مبتنی است، در فلسفه سیاسی حکمای پیش از سهروردی، چون فارابی و ابن سینا دیده نمی‌شود و از پیامدهای تحوّل است که شیخ اشراق برای نخستین بار در اندیشه سیاسی اسلامی وارد کرد. ملاصدرا در شرح اصول کافی می‌نویسد:

عالم حقیقی و عارف ربّانی دارای ولایت بر دین و دنیا است و از ریاست کبری برخوردار است... عمارت و آبادانی عالم ارضی و بقای انواع در این عالم، به وجود عالم ربّانی وابسته است و ما بر این مطلب در حکمت متعالیه اقامه برهان نموده‌ایم. (همو، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۴۷۸)

وی علت این مطلب را در جای دیگری توضیح می‌دهد:

خداوند زمین را برای گیاه و گیاه را برای حیوان و حیوان را برای انسان خلق نمود و بالاترین درجه انسان که غایت تمام این موجودات است، مرتبه امامت است؛ یعنی انسان کامل که پادشاه عالم ارض و خلیفه خدا در آن است. (همان، ص ۴۸۷)

بدین ترتیب صدرالمتألهین معتقد است که امام معصوم (ع) و پس از او عارف ربّانی، تمام عالم امکان هستند و طبیعی است که اگر در رأس عالم نباشند، امور طبیعت نیز بسامان نخواهد بود. همان‌گونه که اشاره شد، امام و انسان کامل، بخشی از این کارکرد خود را حتّی در صورت غیبت و گمنامی، اعمال خواهد کرد؛ اما به تصریح ملاصدرا، اگر وی در رأس حکومت و نظام سیاسی قرار گیرد، ریاست وی ریاست کبری (ریاست بر دین و دنیا) خواهد بود و همین مسئله‌ای است که حکومت انسان کامل را ضروری می‌سازد. در حقیقت؛ انسان کامل در بالاترین درجه سلسله مراتب عالم قرار دارد و غایت نهایی آن است و امور و مراتب این عالم، هنگامی بسامان خواهد بود که وی در جایگاه واقعی خود که همان رأس عالم است قرار گیرد و این امر مستلزم تصدّی حکومت توسط وی است. از نظر ملاصدرا، این منصب مستقیماً از جانب خداوند به چنین شخصی اعطا شده است و توسط انسانها قابل اعطا و انتقال نیست. حکومت چنین فردی طبیعی است و با حکومتهای رایج و مناصب دنیوی تفاوت دارد. (همو، ۱۳۶۱، ص ۳۸)

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

تا پیش از سهروردی، فلسفه سیاسی و عرفان در تمدن اسلامی دو راه متفاوت می‌پیمودند و میان آنها نقطه تلاقی وجود نداشت. با سهروردی و تأسیس حکمت اشراقی، این دو جریان - به ویژه در ایران - به یکدیگر پیوستند و حکمت اشراقی شالوده‌ای برای نظامهای فکری پس از خود فراهم آورد. ملاصدرا یکی از واپسین نمایندگان پر اهمیت این مکتب جدید در اندیشه سیاسی است که از آمیزش فلسفه یونانی، اندیشه ایرانی و عرفان اسلامی فراهم آمده است. باید توجه داشت که تمام جانشینان سهروردی و حکمای متأخر تمدن اسلامی از این شالوده محکم بهره مناسب نبردند و برخی از آنها متأسفانه با اعراض از مبانی حکمت سیاسی اشراقی، در مسیر متفاوتی قدم گذاشته، احیاناً به توجیه تغلب و سلطه سلاطین زمان خود می‌پرداختند. ملاصدرا در این میان از ارجمندترین نمایندگان حکمت سیاسی اشراقی محسوب می‌شود که با تدوین دوباره حکمت سیاسی اشراقی - البته با تصرفاتی در آن، که تناسب بیشتری با نظام فکری خویش داشته باشد - می‌توان گفت قرن‌ها پس از شیخ اشراق بار دیگر بر مفهوم حاکم آرمانی تأکید کرد و آن را مبنایی برای نقد سیاستهای موجود زمانه خود قرار داد. در پانصد سال فاصله میان سهروردی و ملاصدرا، بسیاری از حکما - که برخی از آنها بر سیل عادت و احیاناً به خاطر حاشیه‌نویسی‌هایشان اشراقی خوانده می‌شوند - بر اساس درک نادرست و نسنجیده‌ای از مبانی حکمت اشراق و سیاست‌نامه‌نویسی، عمده دستاوردهای مثبت شیخ اشراق را که مهم‌ترین آنها درک آرمانی از نظریه شاهی بر اساس دریافت عرفانی است، هدر دادند و به نظریه پردازان سلطنت مطلقه و ایجادکنندگان شکاف بین عمل و نظر در دوران متأخر تمدن اسلامی تبدیل شدند. از این جهت، تأکید بر ملاصدرا و جایگاه ویژه او در تاریخ فلسفه سیاسی اسلامی بسیار ضروری است؛ هر چند که متأسفانه حکمای پس از ملاصدرا نیز درکی مشابه اخلاف سهروردی داشتند و نتوانستند تمام جنبه‌های حکمت متعالیه را مورد تأمل قرار دهند.

اگر سهروردی و حکمت اشراقی را مبنای تحلیل قرار دهیم، آن‌گاه افق دیگری در برابر ما گشوده می‌شود که منجر به فهمی دیگرگونه از اندیشه سیاسی فیلسوفی چون صدرالدین شیرازی خواهد شد. در پارادایم متأخر تاریخ فلسفه سیاسی اسلامی، که با

#### مقام ملاصدرا در تاریخ فلسفه سیاسی اسلامی ❖ ۴۳

سهروردی آغاز می‌شود، حکومت عارف - شاه یا همان قطب و انسان کامل، به جای حکومت فیلسوف - شاه مطرح می‌شود. در این دوره تاریخ فلسفه سیاسی، تاریخ عرفان و اندیشه سیاسی ایرانشهری به یکدیگر پیوند خورده و جریان مهمی را در تاریخ فلسفه سیاسی اسلامی ایجاد می‌کنند که از برخی جهات با دوره نخست تفاوت‌های جدی دارد.

ملاصدرا حق حکومت را از آن انسان کامل می‌داند و او کسی است که دو قوس صعودی و نزولی را که بیانگر مراتب وجود است و به تفصیل در کتاب اسفار اربعه توضیح داده شده، طی کرده است (ر.ک. به: صدرالمتألهین، بی تا الف، ص ۴۷). چنین کسی که غرض اصلی از خلقت عالم است (ر.ک. به: همو، ۱۳۷۱، ص ۸۸)، به عالم قدس متصل و مأمور به اصلاح نوع است (ر.ک. به: همو، ۱۳۶۱، ص ۳۸). این شخص، رئیس طبیعی عالم و خلیفه و سایه خداوند در زمین محسوب می‌شود.

ایده حکومت عارف و انسان کامل بر تمام اندیشه سیاسی حکمای پس از سهروردی سایه افکننده و صدرالمتألهین به عنوان مهم‌ترین حکیم پس از شیخ اشراق، آن را اخذ کرده و با توجه به ابداعات خاص خود در حوزه حکمت نظری و وجودشناسی، غنا بخشیده است. بنابر این، پیروی ملاصدرا از اندیشه سیاسی اشراقی، به هیچ وجه به معنای عدم هماهنگی میان حکمت عملی و نظری نزد ملاصدرا یا نادیده گرفتن ابتکارات او در حوزه حکمت نظری نیست.

#### منابع

۱. ابن سینا (۱۴۰۴ق)؛ الشفا، الالهیات (۱)، راجعه و قدم له الدكتور ابراهیم مدکور، قم، منشورات مکتبه آیت‌الله العظمی المرعشی النجفی.
۲. ابن طفیل (۱۳۸۱)؛ زنده بیدار (حی بن یقظان)، ترجمه بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۳. پورجوادی، نصرالله (۱۳۸۰)؛ اشراق و عرفان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۴. داوری، رضا (بی تا)؛ «رئیس اول مدینه در نظر ملاصدرا»، نامه فرهنگ، ش ۳۱.
۵. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰)؛ مجموعه مصنفات، ج ۱، ۲، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۶. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰)؛ مجموعه مصنفات، ج ۳، تصحیح سیدحسین نصر، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۷. شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۰)؛ شرح حکمه الاشراق، تصحیح و تحقیق و مقدمه از دکتر حسین ضیائی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۸. شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۶۹)؛ دره التاج، بخش حکمت عملی و سیر و سلوک، به کوشش و تصحیح ماهدخت بانو همایی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۹. صدرالمتألهین، محمد شیرازی (۱۹۸۱م)؛ الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقليه الاربعه، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی.
۱۰. صدرالمتألهین، محمد شیرازی (۱۳۸۲)؛ الشواهد الربوبیه، با حواشی حاج ملاهادی سبزواری، مقدمه، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
۱۱. صدرالمتألهین، محمد شیرازی (۱۳۷۸)؛ المظاهر الالهیه، تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
۱۲. صدرالمتألهین، محمد شیرازی (۱۳۸۵)؛ الواردات القلبیه فی معرفه الربوبیه، ترجمه احمد شفیعیها، تهران، انجمن فلسفه ایران.
۱۳. صدرالمتألهین، محمد شیرازی (بی تا/الف)؛ تفسیر القرآن الکریم، سوره السجده و الحدید، تصحیح محمد خواجه‌ای، قم، بیدار.
۱۴. صدرالمتألهین، محمد شیرازی (۱۳۶۱)؛ تفسیر القرآن الکریم، سوره یس، مع تعلیقات المولی علی النوری، تصحیح محمد خواجه‌ای، قم، بیدار.
۱۵. صدرالمتألهین، محمد شیرازی (۱۳۶۲/الف)؛ تفسیر آیه مبارکه نور، ترجمه و تصحیح محمد خواجه‌ای، تهران، انتشارات موسی.
۱۶. صدرالمتألهین، محمد شیرازی (۱۳۷۷)؛ رساله سه اصل، تصحیح سیدحسین نصر، تهران، روزنه.
۱۷. صدرالمتألهین، محمد شیرازی (۱۳۶۷)؛ شرح اصول الکافی، ج ۲: کتاب فضل العلم و کتاب الحجّه، تصحیح محمد خواجه‌ای، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۸. صدرالمتألهین، محمد شیرازی (بی تا/ب)؛ شرح الهدایه الاثیریّه، چاپ سنگی.
۱۹. صدرالمتألهین، محمد شیرازی (۱۳۷۱)؛ عرفان و عارف نمایان (کسر الاصنام الجاهلیه)، ترجمه محسن بیدارفر، قم، بیدار.
۲۰. صدرالمتألهین، محمد شیرازی (۱۳۶۲/ب)؛ مبداء و معاد، ترجمه احمد بن محمد حسینی اردکانی، به کوشش عبدالله نورانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.



مقام ملاصدرا در تاریخ فلسفه سیاسی اسلامی ❖ ۴۵

۲۱. صدرالمتألهین، محمد شیرازی (۱۳۶۳)؛ *مفاتیح الغیب*، مع تعلیقات للمولی علی النوری، صححه و قدم له محمد خواجهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۲. طباطبایی، سیدجواد (۱۳۷۹)؛ *ابن خلدون و علوم اجتماعی*، تهران، طرح نو.
۲۳. طباطبایی، سیدجواد (۱۳۷۴)؛ *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، تهران، کویر.
۲۴. طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۳)؛ *زوال اندیشه سیاسی در ایران*، تهران، کویر.
۲۵. عباس مراد، علی (۱۹۹۹م)؛ *دوله الشریعه، قراءه فی جدلیه الدین والسیاسه عند ابن سینا*، بیروت، دارالطلیعه للطباعه والنشر.
۲۶. عین القضاة همدانی (۱۳۷۳)؛ *تمهیدات*، با مقدمه و تصحیح و تحشیه عقیف عیران، تهران، منوچهری.
۲۷. غزالی، ابوحامد (۱۳۶۷)؛ *نصیحه الملوک*، تصحیح جلال الدین همایی، تهران، هما.
۲۸. فارابی، ابونصر (۱۹۸۶م)؛ *آراء اهل المدینه الفاضله*، قدم له و علق علیه الدكتور البیر نصری نادر، بیروت، دارالمشرق.
۲۹. فارابی، ابونصر محمد (۱۳۶۴)؛ *احصاء العلوم*، ترجمه حسین خدیو جم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۰. فارابی، ابونصر (۱۳۵۸)؛ *سیاست مدینه*، ترجمه و تحشیه سیدجعفر سجادی، تهران، انجمن فلسفه ایران.
۳۱. فارابی، ابونصر (۱۹۹۱م)؛ *کتاب الملله و نصوص اخری*، حققها و قدم لها و علق علیها محسن مهدی، بیروت، دارالمشرق.
۳۲. کاشانی، کمال الدین عبدالرزاق (۱۳۷۰)؛ *اصطلاحات الصوفیه*، تحقیق و تعلیق دکتر محمد کمال ابراهیم جعفر، قم، انتشارات بیدار (افست).
۳۳. محقق داماد، سیدمصطفی (۱۳۷۸)؛ «*عرفان و شهریاری*»، *دین، فلسفه، قانون*، تهران، سخن.
۳۴. نصر، سیدحسین (۱۳۸۴)؛ «*عرفان نظری و تصوف علمی و اهمیت آنها در دوران کنونی*»، ترجمه انشاءالله رحمتی، *اطلاعات حکمت و معرفت*، ش ۱ (اسفند).
۳۵. نصر، سیدحسین (۱۳۸۲)؛ «*موقعیت فلسفه اسلامی (۲)*»، *مصاحبه، روزنامه همشهری*، ۱۳ مرداد.
36. Corbin, Henry (1971). *En Islam Iranian*, tom II, Paris, Gallimard.
37. Gnoli, Gherardo (1999). "Farr", in: Ehsan yarshater(ed.), *Encyclopaedia Iranica*, Vol. IX, New York, Bibliotheca Persica Press.
38. Strauss, Leo (1992). *Philosophy and Law*, New York, State University of New York Press.