

## آیین سیاسی اشراقی؛ بنیادها و اصول

### ۱. طرح بحث

۱-۱. حضور و ظهور شهاب‌الدین یحیی بن حبش بن امیرک ابوالفتح (۵۴۹-۵۸۷ ه.ق) و مکتب فلسفی اش مشهور به «اشراق» در حوزه اندیشه فلسفی را می‌توان واکنش شرقی عالم اسلام نسبت به آراء امام محمد غزالی دانست. واکنشی که در برخی زمینه‌ها، پیشینه‌ای دارد که به آراء عین‌القضات همدانی (مقتول ۵۲۵ ه.ق) و ابوالبرکات بغدادی (متوفی ۵۶۰ ه.ق) نیز راه می‌برد. امام محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ ه.ق) چنانکه می‌دانیم، نظریه پرداز مشهور مشروعیت بخش خلافت عباسی است و در ستیز با اصولی مسلم خردگرایانه فلسفه گنوسیسم اسلامی - ایرانی<sup>۱</sup>. بنابراین پربیراه نخواهد بود اگر در آثار فلسفی سهروردی - که در تقابل با ایده‌های غزالی طرح می‌شوند - در جستجوی آیین سیاسی ویژه‌ای براییم که بتوان صفت «اشراقی» را به آن اطلاق کرد. و پرواضح است که تنها با بررسی نوشته‌های سهروردی در افق آیین‌های سیاسی جریان گنوسیسم اسلامی - ایرانی است که این ممکن، میسر خواهد شد.<sup>۲</sup>

### ۲. منابع و سرچشمه‌های آیین سیاسی اشراقی

۲-۱. «آیین سیاسی اشراقی» - چنانکه خواهیم دید - در واقع ترکیبی است از دو بنیاد موجود اندیشه سیاسی اسلامی و ایرانی؛ که در یک سوی آن (۱) نظریه بنیاد نبوت در اسلام<sup>۳</sup> و (۲) اعتقادات اسلامی در باب معجزات و کرامات انبیاء و اولیاء<sup>۴</sup> قرار دارد و در سوی دیگرش (۱) باورهای باستانی ایرانی درباره فرّه یا خرّه کیانی پادشاهانی که صاحب «نیرنگ» اند (همانند فریدون و کیخسرو)<sup>۵</sup> و (۲) اینکه بنا بر سنت اندیشه ایرانی - آن‌گونه که در حکمت اشراقی نیز بازگو شده - به هرکس که علم طلب کند و به «حکمت متعالیه»

دست یابد، فرّه ایزدی داده خواهد شد<sup>۷</sup> و سرانجام<sup>۳</sup> سنّت کهن ایرانی در باب وزرای خردمندی که حکمت خود را در خدمت پادشاهان قرار می دهند و بیشترشان جان خود را نیز بر سر همین خدمت به گسترش عدالت می گذارند؛ چونان بزرگمهر، که نمونه ای درخور از اینان است.

۲-۲. اینگونه است که درمی یابیم «آیین سیاسی اشراقی» یکسر از خود به وجود نیامده است - همچون هر آیین سیاسی دیگری -، و ریشه های نظری آن را می توان در متون فلسفه اسلامی و ایرانی جست؛ به خصوص در متون فلسفه سیاسی اسلامی<sup>۸</sup>، آن گونه که در آثار فارابی طرح شده است و نیز در کتاب هایی مانند کیمیای سعادت از ابو حامد غزالی که آیین پادشاهی ایران را نمونه دانسته، از سیاست و آداب ایشان یاد کرده، و اینگونه، در بینش سیاسی سهروردی عمیقاً مؤثر افتاده است. سهروردی، بی گمان، کتاب هایی چون نصیحة الملوک غزالی، قابوسنامه قابوس بن وشمگیر، و سیاستنامه خواجه نظام الملک را می شناخته. چه، آنجا که از مسأله مشروعیت برخی از پادشاهان کهن - چون افریدون و کیخسرو - سخن می گوید، میان آراء او و نظریات اینان شباهت های بسیار می یابیم. به این فهرست، بایستی نوشته های ابن مقفع، جابرین حیان صوفی، اخوان الصفا، عمر بن سهلان ساوی - به ویژه کتاب البصائر او -، ابوالبرکات بغدادی با کتاب المعتبر، و سرانجام، نوشته های ابن سینا را اضافه نمود که بر منطقیات، طبیعیات و الهیات حکمت اشراقی تأثیری ژرف گذاشته اند و در برخی موارد، اساس اندیشه سیاسی اشراقی هم هستند.

۲-۳. بر این اساس، می توانیم بگوییم که ایده فلسفی سهروردی، مبتنی است بر یازاندیشی در تاریخ اندیشه ها و آراء فلسفی پیش از خود. اندیشیدنی که در گوهر خویش، «در خود» و «برای خود»، استوار بر کشف و آفرینشی است که فراروندهای اندیشه را در حرکتی تصویر می کند که در انجام، آفرینش مفاهیم تازه و دمیدن روح به مفاهیم کهنه را به عنوان لوازم فلسفی اندیشی (= فلسفیدن) در نظر دارد. نیز، سهروردی در آن سنّت از اندیشه ایرانی - اسلامی قرار دارد که وجه مشخصه اش «گنوسیسم اسلامی - ایرانی» است<sup>۹</sup>. سنّتی که پیش از او متفکرانی مانند عین القضاة همدانی را در تلاش جهت پی ریزی و تاسیس بنیادی دیگر برای تفکر نتیجه داده است!<sup>۱۰</sup>

### ۳. از خلال آثار؛ به دنبال «آیین سیاسی اشراقی»

۳-۱. هدف سهروردی در بیشتر آثارش، بازسازی ساختمان مابعدالطبیعه است بر مبنای اصولی که در برخی موارد با اصول اولیه مشائی متفاوتند. و هر چند که در بسیاری از موارد

در کل با حکمتِ مشائیِ قبیل از خود موافق بوده و از ابن سینا کاملاً پیروی می‌کند، در «شناخت شناسی» و نیز در بحث از «هستی»، اندیشهٔ سهروردی با حکمتِ مشاء تفاوتی بنیادین دارد. او گرچه با اشاره به تقسیم‌بندی فلسفه - چنانکه پیش‌تر، ابن سینا بیان کرده -، «حکمتِ عملی» را به «اخلاق»، «حکمتِ منزلیه» و «حکمتِ مدنیّه» تقسیم می‌نماید<sup>۱۱</sup>، اما در هیچ‌یک از آثارش به‌بخشی - یا رساله‌ای جداگانه - در باب فلسفهٔ سیاسی بر نمی‌خوریم و می‌بینیم که مسائل مربوط به سیاست و حکومت و ریاستِ مدینه را در برخی از رساله‌های خود، اینجا و آنجا به‌طور جسته و گریخته مطرح می‌کند.

۲-۳. اصلی‌ترین کتاب‌های نظری وی عبارتند از: *تلویحات*، *مشارع و مطارحات*، *مقاومات*، و *حکمة الاشراق*. این چهار کتاب مجموعهٔ کاملی را تشکیل می‌دهند که در آنها ساختار نوین مابعدالطبیعهٔ اشراقی به‌گونه‌ای منظم بیان شده<sup>۱۲</sup>. بر این مجموعه، کتاب‌های مختصرتر *الواح عمادی*، *هیاکل النور*، و *پرتونامه* را هم می‌توان افزود. *الواح عمادی* و *پرتونامه* خصوصاً در رابطه با مسألهٔ مورد نظر ما در این گفتار (آیین سیاسی اشراقی) از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند. چه، هر دو ی آنها را سهروردی برای ملوکی از سلاجقه می‌نگارد؛ ملوکی که گویا اهل فلسفه هم هستند.

۳-۳. فصل‌نهایی هریک از این رساله‌ها به‌مطلبی اختصاص دارد که از درونشان می‌توان به موضوع مورد بحث ما پی برد: آیین سیاسی اشراقی. نیز، مقدمهٔ این رساله‌ها شامل مطالبی است که سهروردی در آنها، ضمن بحث از غایت حکمت، به بیان نقش «حکیم متألّه» در حکومت می‌پردازد<sup>۱۳</sup>. از جمله در *حکمة الاشراق*، مقالهٔ پنجم از قسمت دوم: «فی المعاد و النبوات و المنامات» و فصل پنجم این مقاله: «فی بیان سبب الانذارات والاطلاع علی المغیبات»؛ *تلویحات*، مورد چهارم از علم سوم: «فی النبوات و الآیات و المنامات و نحوها» و به‌خصوص تلویح دوم آن: «فی سبب افعال خارقه للعاده»؛ *مشارع و مطارحات* مشرع هفتم از علم سوم: «فی الادراک و علم واجب الوجود و المفارقات و بقاء النفس و السعادة و ما يتعلق به»، به‌خصوص فصل سوم آن: «فی کیفیت ظهور المغیبات» و فصل ششم: «فی سلوک المتألّهین»<sup>۱۴</sup>. فصلی پایانی رسالهٔ فارسی *پرتونامه* هم اهمیت ویژه‌ای در زمینهٔ مورد نظر ما دارد که در اینجا چندسطری از آن را می‌آوریم:

«بدانکه چون هر یکی از مردم به همهٔ کارها و مهمات خویش قیام نتواند نمود... پس شارعی ضروریست... مؤید از عالم نور و جبروت. و او متخصص باشد به افعالی که مردم از آن عاجز باشند، و اگر نه سخن او نشوند و او را معارضت و مزاحمت نمایند... کسی که نفس او به نور حق و ملای اعلی روشن شود، و آن نور اکسیر علم و قدرتست، عجب نباشد

که مادّت عالم مسخّر او شود و از روشنی روان او سخنش در ملای اعلی مسموع باشد...»<sup>۱۵</sup>.

۳-۴. موضوع اصلی هریک از فصل‌های نامبرده عبارتست از اینکه از طریق ریاضاتِ بدنی و روحانی، خلعِ بدن، تقلیلِ شواعلیِ حواسِ ظاهر، و غیره، موضوعِ مُدرکِ قابلیتِ درکِ انوارِ الهی را می‌یابد و قدرتی کسب می‌کند که مجازاً به نور «بیان» شده. موضوعِ مُدرک از این طریق می‌تواند کارهایِ خارق‌العاده کند و صاحبِ کرامات دانسته شود و از منظرِ «آیینِ سیاسیِ اشراقی»، «حاکمِ حکیم» یا «رئیسِ مدینه» می‌باید «صاحبِ کرامات» باشد تا اهلِ مدینه با دیدنِ کراماتش از وی فرمان برند. چنانکه در *هیاکل‌النور* نیز می‌گوید: «و باشد که نفوس متألّهان و پاکان طلب‌گیرد بواسطه اشراقی نور حق تعالی، و عنصریات ایشان را مطیع و خاضع گردند بسبب تشبّه ایشان با عالم ملکوت... عجب نباید داشتن از نفسی که مستشرق و مستغنی گردد به نور حق تعالی و آنگاه اکوان او را طاعت دارند هم چنانکه طاعت قدسیان دارند»<sup>۱۶</sup>.

۳-۵. مانند این‌گونه مباحث را دربارهٔ مسألهٔ خلافتِ خدا در زمین و نقشِ نفوسِ پاکان و نفوسِ متصل شده به «عقلِ فعّال»، در رساله‌هایِ دیگر نیز می‌بینیم<sup>۱۷</sup>. یادآور باید شد که میانِ فصل‌هایِ نهاییِ این کتاب‌ها و نَمَط‌هایِ نهم و دهمِ اشارات و تنبیهاتِ ابنِ سینا شباهت‌هایی هست. عنوانِ نَمَطِ نهم از اشارات «فی مقاماتِ العارفین» است و عنوانِ نَمَطِ دهم «فی اسرارِ الآیات». ابنِ سینا با طرح نمودنِ این دو نَمَط در اشارات، بابِ جدیدی در فلسفهٔ اسلامی - ایرانی گشود و به مسألهٔ نظریِ اتصالِ با عقلِ فعّال نزد فلاسفهٔ پیش از خود - خاصهٔ فارابی - حیاتِ تازه‌ای داد و تعبیرِ سیاسی از چنین مقامی بسیار مهم می‌نماید<sup>۱۸</sup>. سهروردی هم با ارائهٔ همان مطلب، اما به تفصیلِ بیشتر و با تحلیلِ جدی‌تر و با ارائهٔ تأویلِ آیاتِ قرآنی، به همان نتایجِ فلسفی - سیاسی رهنمون می‌شود؛ و اگر ابنِ سینا ضمنِ سخن گفتن از «مقاماتِ عارفین»، طبقهٔ «زهاد» و «عابدان» و «عارفان» را از هم جدا می‌کند اما سهروردی از «حکمایِ متألّه» تعبیرِ جامع‌تری ارائه می‌دهد و با «خلیفهٔ الله» دانستنِ رئیسِ مدینه در هر عصری، از بحثِ صرفاً عرفانیِ ابنِ سینا پا فراتر می‌گذارد. چه، به زعمِ سهروردی، حکومت یا ریاستِ مدینه و تأله می‌توانند با هم در شخصی یگانه ظاهر شوند که همان «خلیفهٔ الله» باشد. اختلافِ اصلی‌تر میانِ دو فیلسوف در این نکته است که ابنِ سینا به دنبالِ بیانِ دلایلِ «طبیعی» خوارقِ عادات و کرامات است، اما سهروردی چنین کارهایی را از تجربهٔ واقعیِ موضوعِ مُدرک در «عالمِ خیال» می‌داند و از نظرِ او: تجربهٔ اشراقی تجربه‌ای است واقعی<sup>۱۹</sup>.

۳-۶. اینگونه است که سهروردی باپیش کشیدن و طرح «خلیفه‌الله» بودن «رئیس مدینه»، خود را در ادامه همان جریانی قرار می‌دهد که پیش‌تر از آن به «گنوسیسم اسلامی - ایرانی» یاد کردیم. جریانی که سازه حاکم برآراء سیاسی بسیاری از متفکرانش، تهی ندانستن عالم وجود از حجّت خداوندی<sup>۲۰</sup> - نزد اسماعیلیه: امام - در مقام رئیس مدینه است و برخورداري رئیس مدینه از عصمت = فرّه ایزدی و پیوند او با عقلِ فعّال؛ و غیر فاضله خواندن حکومت عاری از چنین حجّتی و ناروادانستن همکاری با چنین حکومتی<sup>۲۱</sup>. و می‌دانیم که ایده‌های بنیادین این جریان در صورتِ حدّ خود، «اسماعیلیه» و گنوسیست‌های تندرو دیگری چون «قرامطه» را نتیجه می‌دهد.

۳-۷. به هر روی، سهروردی نیز چون شماری دیگر از متفکرانِ هم عصرِ خود، در متن چنین جریانی قرار دارد و به‌هر حال ناگزیر از اتخاذ موضعی در این میانه است. به‌زعم ما، با مراجعه به گویاترین گفتار وی در این زمینه در مقدمه «حکمة الاشراق»، می‌توان بی‌هیچ شرحی، موضع او را تشخیص داد:

«عالم وجود هیچگاه از دانش حکمت و دانایی که نمودار و قائم به آن بود و حجّت و بیّنات خدای به‌نزد او باشد تهی نباشد، و وی همان خلیفه و جانشین خدای بزرگ بود بر روی زمین و تاروزی که زمین و آسمان پایدار و استوار است نیز این چنین خواهد بود... هرگاه اتفاق افتد که در زمانی حکیمی باشد که هم متوغّل در تآله باشد و هم در بحث، او را ریاست تامّه می‌باشد و جانشین خدا اوست. و هرگاه چنین اتفاقی نیفتد، پس آن کس که متوغّل در تآله و متوسط در بحث باشد ریاست کامله خواهد داشت، و هرگاه چنین نیز اتفاق نیفتد، پس ریاست تامّه از آن حکیمی باشد متوغّل در تآله و از بحث عاری و او خلیفه خدا باشد. جهان هیچگاه از حکیمی که متوغّل در تآله باشد خالی نبود و آن حکیم متوغّل در بحثی را که متوغّل در تآله نباشد ریاستی بر سر زمین خدا نباشد. زیرا هیچگاه جهان از حکیمی که متوغّل در تآله است خالی نبود، و وی شایسته‌تر است به ریاست از حکیمی که تنها متوغّل در بحث است... و چون ریاست واقعی جهان به دست او افتد زمان وی بس نورانی و درخشان بود و هرگاه جهان از تدبیر الهی تهی ماند ظلمت‌ها و تاریکی‌ها چیره شود»<sup>۲۲</sup>.

#### ۴. اصلی بنیادین؛ «امراه» چونان مبنای حکومت

۴-۱. براساس آنچه آمد، می‌توان گفت که «آیین سیاسی اشراقی» بیش از هر چیز، بیان باورهای همگانی زمان سهروردی - البته نزد گنوسیست‌های اسلامی - ایرانی - است

بر پایه اعتبار حکومت افرادِ دانا و حکیم، یا به عبارتی همان «فیلسوف - شاه» افلاطونی. به زعم برخی محققان، چنین باوری، آن گونه که در فلسفه سیاسی اسلامی مطرح شده، در اصل افلاطونی است؛ حال آنکه سهروردی ارزش های نمادین شاهان اساطیری ایران را هم به آن پیوند می زند. مثلاً، از «کیخسرو» به عنوان نمونه کاملی از حکومت حکیمانه عادلانه یاد می کند. و اما هر اندازه که بخواهیم به این دید جنبه نظری بدیهیم، جنبه عملی آن مهم تر خواهد بود؛ چون اساس آن، نسبت حکمت و عمل حکومت در وجود حاکم آگاه و دارای صفات پدیدار است. آری، نزد سهروردی، اینگونه است منظور داشتن چنان حکیم حاکمی و چنین است اصلی بنیادین «آیین سیاسی اشراقی».

۴-۲. ناگفته نماند که چنین اصلی نزد گنوسیست های اسلامی - ایرانی مدّت ها پیش از سهروردی نیز شناخته شده بود؛ به ویژه که نظام مدینه فاضله فارابی بر آن استوار است. فارابی در فصل ۲۶ کتاب *آراء اهل المدینه الفاضله*، هنگامی که طرح هرمی جامعه - نقطه جدایی نظریه او از نظریه افلاطون - را به دست می دهد، بر آنست که فاعله جامعه را بی سوادان تشکیل می دهند و علما بالای ایشانند؛ هر که عالمتر است بالاتر است. او با طرح نسبت معکوس میزان علم اشخاص و تعداد آنها، جامعه را هرمی می داند که عالمترین مردم در رأس آن بوده و از آنجا که وی با عقل فعال در پیوند است، انسان کامل، فیلسوف - شاه، رسول و امام جامعه اوست<sup>۲۳</sup>. یکی از مهمترین مورخان کنونی فلسفه سیاسی، لئو اشتراوس، در مورد فارابی - و ناگزیر درباره اساس فلسفه سیاسی اسلامی - ضمن بیان نقیض بنیادی حکومت حکیم دانا، چنین می گوید:

«فارابی چنان تحت تأثیر کتاب جمهوریت افلاطون قرار گرفته بود که طرح نوین ساختمان فلسفه را بر مبنای چارچوبی سیاسی بیان می کند»<sup>۲۴</sup>.

به نظر می رسد که رأی لئو اشتراوس در این باره، نمی تواند آن گونه که خود وی بر آنست، قاطع به نظر برسد. چه، امروزه بر پایه تحقیقات ارزشمند دکتر علینقی منزوی می دانیم که فارابی به دنبال راه ابن مقفع، ابن راوندی، ایرانشهری، و محمد زکریای رازی، وارث فلسفه ایران ساسانی است که پایه های اندیشه های متفکرانش بر اصول اشراقی تدریس شده در مدارس خوزستان و کردستان، جندی شاپور، سورا، حران، نصیبین استوار بوده و پس از ترجمه «اثولوجیا» و دیگر آثار نوافلاطونی، با اندیشه های اسکندرانی نیز پیوندی جدید می یابد. فارابی در چنین شرایط اجتماعی و عقلانی ای، ایده های اشراقی و نظریات سیاسی - مذهبی خود را که پرورده محیط خراسان، سرزمین اسلام گنوسیستی و سامانیان اسماعیلی گرا، وارثان چند قرن اندیشه گنوسیستی بود، در کتاب *آراء اهل المدینه الفاضله*

چند رساله دیگر مطرح می‌سازد. ولی در اثر گذشت زمان، که زیر فشار خلفا، گنوسیسم و سنی‌گرایی به یکدیگر نزدیک می‌شوند، ایده‌های فارابی بیش از پیشینیان یاد شده‌اش، در پوسته ضخیم سنی‌نمایی پوشیده می‌شود. او افکار شیعی ایرانی خود را برای احتراز از سرنوشت گذشتگان و برای کسب مصونیت مذهبی (: مذهب سنی حاکم) به ارسطو نسبت می‌دهد. مثلاً، او نظریه «قطب» یا امام‌خانه‌نشین شده را که یک ایده شیعی است و اشارتی به بیست و پنج سال خانه‌نشینی علی (ع) دارد به فلسفه یونان نسبت داده، می‌افزاید که: این مسأله مورد اتفاق نظر افلاطون و ارسطو می‌باشد.<sup>۲۵</sup>

۳-۴. ایجاد «مدینه فاضله» مدت‌ها پیش از فارابی نیز، آرزوی شیعیان تندرو، به‌ویژه اسماعیلیان می‌بود؛ چنانکه در رساله‌های اخوان الصفا آن به «مدینه روحانی» یاد شده و شرایط آن را در فصل‌های یکم و دوم از رساله «چهل و هفتم در علوم ناموسی (: قانونی) آورده‌اند. فارابی نام رساله خود و بسیاری از اصطلاحات آن را از ایشان گرفته، کتاب آراء اهل المدینه الفاضله را بر سی و هفت بخش تقسیم نموده که بیست و پنج بخش آن درباره ایده‌های گنوسیستی و فلسفه اشراقی اوست و تنها دوازده بخش پایان کتاب را به نظریات سیاسی - مذهبی خود اختصاص داده، که آن نیز، ادامه همان فلسفه او به‌شمار می‌رود. فارابی درباره دوازده بخش سیاسی در کتاب آراء اهل المدینه الفاضله در کتاب دیگر خود به نام السياسات المدینه با تفصیلی بیشتر سخن می‌گوید.<sup>۲۶</sup>

۴-۴. باری، سهروردی مبنای حکومت مطلوب خویش را «امرالله» می‌داند که از راه الهام به حاکم حکیم می‌رسد. در ساختمان نوینی که سهروردی بر اصول افلاطونی و علم‌المعرفت اشراقی گنوسیسم اسلامی - ایرانی استوار کرده، معرفت خاص فرایند اشراق است که به «حکمت اشراقی» می‌انجامد، و تنها، رسیده به چنین حکمتی، حکیمی حاکم تواند بود و مردم در پرتو سیاست او در راه عدالت و تحصیل سعادت گام توانند برداشت. «حکیم متأله» سهروردی، فرد فاضل دانایی است تا سرحد کمال برخوردار از حکمت ذوقیه و بحثیه. کسی که آن دو نوع حکمت را در وجود خود به منتهای هماهنگی رسانیده است؛ برخوردار از حکمتی که سازنده او چونان سیاستمدار عادل است و بخشاینده توانایی اجرای «امرالله» در مدینه به وی. به‌زعم سهروردی، چنین کسانی، یعنی «حکمای متأله»<sup>۲۷</sup> در عصر خود، رؤسای کامل تواند بود و با بودن سیاست حکومت در دست آنان، آن دوره از زمان «نورانی» خواهد بود.<sup>۲۸</sup>

## پی‌نوشت‌ها

(۱) این نکته را به تفصیل در گفتاری دیگر بررسی‌ده‌ایم؛ با عنوان «حکمت ذوقی، از ویرانگری تا سازماندی؛ پیکربندی آراء منطقی در ایده فلسفی سهروردی». که امید است در ادامه این سلسله‌گفتارها منتشر شود.

(۲) رک: دکتر علینقی منزوی، *غزالی بزرگ*، در: *خورشید سواران*، یونسکو ۱۳۷۰، صص ۱۲۵ - ۱۷۲.

(۳) خاصه که می‌دانیم از جمله علل رفتن او به سوریه، جستجوی آثار فلاسفه خسروانی بوده است.  
(۴) درباره بنیاد نبوت در اسلام رک: فریتوف شوئون، شناخت اسلام، ترجمه سید ضیاء‌الدین دهشیری، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی ۱۳۶۲، صص ۱۱۹ - ۱۴۳.

(۵) رک: شهاب‌الدین یحیی سهروردی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، جلد اول، به تصحیح و مقدمه هانری کرین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی ۱۳۷۳، صص ۱۱۱ - ۱۱۳. «الصفیة والمجدون من الاسلامیین سلکو طرایق اهل الحکمة و وصلوا الی ینبوع النور» همان، ص ۱۱۳.  
(۶) رک: محمد معین، *مزدیسنا و ادب فارسی*، جلد اول، دانشگاه تهران ۱۳۶۵، صص ۴۱۲ - ۴۲۴.

*H.W.BAILEY Zoroastrian Problems (Oxford, 1971) p.p. 1-57*

(۷) *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، همان؛ جلد دوم، صص ۱۵۶ - ۱۵۸.

(۸) در سالی که گذشت، کتابی درباره منابع حکمت اشراقی منتشر شد؛ که متأسفانه نگارنده‌اش با اختیار دیدگاهی که تأکید خود را بر صیغه‌های اشراقی - عرفانی ایده سهروردی قرار می‌دهد بی‌نظر داشت رابطه دیگر وجوه ایده فلسفی او - خصوصاً در بخش‌های منطقیات و الهیات - با این گرایش‌ها، برخی از متفکران مورد اشاره ما را مورد توجه قرار نداده است. رک: دکتر صمد موحد، *سرچشمه‌های حکمت اشراق*، فراروان ۱۳۷۴.

(۹) درباره «گنوسیسم اسلامی - ایرانی» رک: دکتر علینقی منزوی، *ایران دوستی در سده‌های سوم و چهارم هجری*، در: «هفتاد مقاله، ارمغان فرهنگی به دکتر غلامحسین صدیقی»، توس ۱۳۷۰، صص ۷۲۷ - ۷۶۰.

(۱۰) درباره زندگی، آثار و آراء عین‌القضات همدانی، یکی از بهترین آثار موجود، مقدمه فاضلانه دکتر عقیف عسیران بر رساله تمهیدات می‌باشد. رک: عین‌القضات همدانی، *تمهیدات*، با مقدمه و تصحیح و تحشیه و تعلیق عقیف عسیران، کتابخانه منوچهری ۱۳۷۰، صص ۱ - ۱۹۲.

(۱۱) از این تقسیم‌بندی فقط یک‌بار در کتاب *تلویحات* یاد می‌کند. رک: *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، همان، جلد اول صص ۲ - ۳.

(۱۲) پیش از سهروردی نیز در آثار متفکران گرانقدری چون ابن مقفع، جابر بن حیان و اخوان‌الصفاء، تلاش در جهت پی‌ریزی ساختار نوین مابعدالطبیعه‌ای را که بر اصول اشراقی میتراثیستی پیش از اسلام قرار گرفته باشد، مشاهده می‌کنیم. درباره آراء ابن مقفع (۱۰۶ - ۱۴۲ ه. ق.) باید به آن قطعاتی از کتاب



فلسفه التّور او اشاره کرد که در ردّیه قاسم الرّسی آمده است. لژک: قاسم الرّسی بن ابراهیم طباطبایی اسماعیل الدبیاج (۱۶۹ - ۲۴۶ ه. ق.)، الرّذعلی الرّزندیق اللّعیین ابن مقفّع، با مقدمه و تصحیح و ترجمه ایتالیایی میکل آنجلو گویدی، ژم ۱۹۲۷، صص ۸، ۹، ۱۱، ۱۳، ۱۷، ۱۸، ۲۰، ۲۲. درباره جابر بن حیان صوفی رک: پل کراوس، مختار رسائل جابر بن حیان الصوفی، ج مصر ۱۳۵۴ ه. ق. ص ۱۰۴. و درباره اخوان الصفا به مجموعه ۵۱ رساله ایشان (نوشته شده به قرن چهارم هجری) به ویژه بخش اصدادو آن. با این حال، کهن ترین آثاری که از فلسفه نور به طور کامل برجای مانده و از کتابسوزی های خلفا پس از قتل مؤلفش جان به در برده، همان آثار سهروردی در قرن ششم می باشد.

۱۳) رک: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، همان، جلد دوم صص ۳۵ - ۳۸ و ۱۸۶؛ جلد سوم، به تصحیح و تحشیه و مقدمه سید حسین نصر، همان، ص ۸۱.

۱۴) درباره حکمة الاشراق رک: همان، جلد دوم، صص ۲۳۶ - ۲۳۹؛ درباره تلویحات رک: همان، جلد اول، صص ۹۶ - ۹۹؛ درباره مشارع و مطارحات رک: همان، جلد اول، صص ۴۹۳ - ۴۹۶ و ۵۰۰ - ۵۰۵.

۱۵) همان، جلد سوم، صص ۷۵ - ۷۷.

۱۶) همان، ص ۱۰۸.

۱۷) همان، ص ۱۹۴.

۱۸) ابن سینا، اشارات و تنبیهات، تصحیح و ترجمه و شرح از دکتر حسین ملکشاهی، سروش ۱۳۶۳، صص ۴۹۳ به بعد نیز، ابن سینا در آخرین سطور الهیات شفا، «امام» را به مثابه انسان کامل و سلطان معنوی جهان معرفی می کند؛ ایده ای که به «حکیم متألّه» ذکر شده در مقدمه حکمة الاشراق شباهت بسیار دارد. رک: ابن سینا، الشفاء (الالهیات «ا»)، قاهره ۱۳۸۰ ه. ق. صص ۴۵۱ - ۴۵۵.

۱۹) بنسای فلسفه اشراق بر «علم حضوری» گذارده شده است. سهروردی، خود در مقدمه حکمة الاشراق، با استفاده از اصطلاحاتی مانند «خلوات و منازلات» و در نهایت «مشاهده اشراقیه» به مبانی نوین روش فلسفه اشراقی اشاره می کند. و این به این معناست که دریافت یا اکتساب اصول اولیه ایده فلسفی، شامل، اما نه منحصر به: بدیهیات (اصل تناقض، اصل طرد شق ثالث، اصل تساوی و نفی مضاعف و...) می باشد. شناخت اولیه اثبات در حمل ادراک بر موضوع، یعنی تشخیص موضوع مدّرك و تعمیم آن بر «تویی»، «اویی»، و «منی»؛ و نیز، علم باری تعالی، «علم حضوری» است و نه حصولی، و بلاواسطه است بدون امتداد زمانی و متحرّز در مکان سه بعدی نیست. لژک: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، همان، جلد دوم، صص ۹ - ۱۳. سرچشمه های بحث او را نزد ابوالبرکات نیز می توان یافت. رک: ابوالبرکات بغدادی، المعتمیر، حیدرآباد دکن ۱۳۵۷ ه. ق. ج ۱، صص ۸ و ۴۰ - ۴۶.

۲۰) از آن جمله می توان به شیخ کلینی (متوفی ۳۲۴ ه. ق.) اشاره نمود. چه، خدایت های مسأله «لاتخلوا الارض الله من حجّة» صفحات ۱۶۸ تا ۵۴۸ جلد اول «کافی» را به خود اختصاص داده است. لژک: اصول کافی، جلد اول، دارالمکتب الاسلامیه، بی تا/

۲۱) وزیر مغربی اسماعیلی، حسین بن علی (۳۷۰ - ۴۱۸ ه. ق.) هنگامی که از اسماعیلیان مصر

سرخورده به بغداد و شیعیان دوازده امامی پناه آورد، براین گروه: (شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی) اعتراض کرد که چرا با حکومت عباسی غیر معصوم همکاری دارند! سید مرتضی رساله‌ای در پاسخ به او نگاشته که در «مجموعه رسائل المرتضی» جلد دوم در قم چاپ شده است (در صص ۸۷ - ۹۷). در این باره رک:

شیخ آقا بزرگ تهرانی، الذریعه الی تصانیف الشیعة، جلد ۵ شماره ۱۱۸۴، جلد ۲۰ شماره ۳۶۵۶، چاپ بیروت، بی تا.

۲۲) شهاب‌الدین یحیی سهروردی، حکمة الاشراق، ترجمه دکتر سیدجعفر سجادی، دانشگاه تهران ۱۳۵۷، صص ۱۹ - ۲۱.

۲۳) رک: ابونصر فارابی، کتاب آراء اهل المدينة الفاضلة، تصحیح الدكتور البیری نصری ناصر، دارالمشرق بیروت ۱۹۹۱، صص ۱۱۷ - ۱۱۹.

درباره صفات رئیس مدینه فاضله فارابی رک: محمد صغیر حسن المعصومی، فارابی، ترجمه دکتر علی محمد کاردان، در: میان محمد شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، جلد دوم، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۵، صص ۱۷۴ - ۱۷۶.

۲۴) L. Strauss; Persecution and the Art of Writing (Glenco, 1952) p.9

۲۵) رک: ابونصر فارابی، تحصیل السعادة، حیدرآباد دکن ۱۳۴۵ ه. ق. صص ۴۶ - ۴۷.  
۲۶) درباره مدینه‌های مورد بحث فارابی و میزان تاثیر او از افلاطون و ارسطو رک: علینقی منزوی، بنیادهای مذهبی حکومت در ایران ساسانی، مجله چیستا، شماره ۱، سال اول، شهریور ۱۳۶۴ صص ۵ - ۱۳ (چاپ شده با امضاء «علی کوشا»).

از جمله آثار دیگری که تاثیر فارابی از جمهوریت را به بحث می‌گذارد، این کتاب است:

Miriam Galston; Politics and Excellence, The Poletical Philosophy of Alfarabi (Princeton University press, 1990) p.p.146 - 147

۲۷) حکمای متأله: (الحکماء المتألهون) بالاترین گروه فلاسفه‌اند. این حکما چنانکه الهروی در انواریه آورده: «از حکمت و نبوت نصیب تمام داشته‌اند.» /نقل از: محمد شریف نظام‌الدین احمد بن الهروی، انواریه، تصحیح حسین ضیائی، امیرکبیر ۱۳۶۳، ص ۱۷  
به گفته ناصر خسرو: متأله یعنی خداشونده؛ و به گفته ابن سینا: «النبی... یتمیز عن سائر الناس بتأله» /رک: سهیل افغان، واژه‌نامه فلسفی، نقره ۱۳۶۲، ص ۱۰ /سهروردی اما تأله را محدود به انبیاء نمی‌کند و چنانکه: شهرزوری در مقدمه خود بر حکمة الاشراق آورده، برآنست که «الحکماء المتألهین... کاغاثا ذی‌مومن و هرمس و انبأ قلیس و فیثاغورس و سقراط و افلاطون.» /مجموعه مصنفات شیخ اشراق، همان، جلد دوم، ص ۱۵/

۲۸) رک: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، همان، جلد دوم صص ۱۱ - ۱۳؛ هروی، صاحب انواریه نیز دو نوع حکومت حقّه را مشخص می‌کند: حکومت ظاهر، مانند حکومت انبیاء و برخی از پادشاهان مانند اسکندر و کیخسرو، و دیگر حکومت باطن، مانند حکومت اقطاب و ابدال. رک: انواریه، همان، ص ۱۴.