

Function of the anthropological approach to understanding of Muslim thinkers' political idea Case study: Sheikh Shahab al-Din Suhrawardi

Received: 2018-10-14

Accepted: 2019-06-11

Ali AliHussaini *

Abdollah Binandeh **

In light of the solid bond between “political idea” and “anthropology”, the present study aims to provide a suitable anthropological framework by which a variety of political ideas of thinkers can be perceived. The case study of this research is the political ideas of Sheikh Shahab al-Din Suhrawardi, was conducted with a descriptive-analytical method, and data collection was library. The results showed that human nature is influential in determining the suitable presidency in a city, the basis for ruler’s legitimacy, manner of ruling and the nature of politics. Admitting authority overshadows the basis of ruler competency and the need for his accountability regarding the relation between rights and obligations. Knowing that human is civilized by nature has been embodied in the foundations for forming society and establishing state, ontology of law and who a legislator is. Authenticating afterworld life gives rise to such subjects as standing down from assuming power, which is the culmination of politics, which gives us such outcomes as holding political leaders accountable in the afterlife, preventing others’ rights from being violated, determining the provisions and practice of nurturing and people’s subordination to ruler. Human’s teleology can shape three bases--the basis of legitimacy, the ultimate goal of state, the laws ruling society, so that he can be assimilated into the almighty God.

Keywords: Suhrawardi, Constitution, Human Nature, Authority, Civilized by Nature, Life Scope, Human Culmination, Policy Thinking.



* Assistant Professor, University of Isfahan, (Corresponding Author)
(a.alihosseini@ase.ui.ac.ir).

** Ph.D Student, Department of Political Sciences, University of Isfahan,
(binandeh86@yahoo.com).

کارکرد رهیافت انسان‌شناسی در فهم اندیشه‌ی سیاسی متفکران مسلمان

مورد مطالعاتی: شیخ شهاب‌الدین سهروردی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۷/۲۲

تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۳/۲۱

علی‌علی‌حسینی *

عبدالله بیننده **

پژوهش حاضر با عنایت به پیوند مستحکم میان "اندیشه‌ی سیاسی" با "انسان‌شناسی"، به دنبال تدارک چارچوب انسان‌شناسی مناسبی بود تا به مدد آن بتوان اندیشه‌ی سیاسی متفکران مختلف را فهم کرد. مورد مطالعاتی این پژوهش، اندیشه‌ی سیاسی شیخ شهاب‌الدین سهروردی بوده و با روش توصیفی - تحلیلی و گردآوری اطلاعات به شیوه مطالعه کتابخانه‌ای انجام شده است. نتایج نشان داد، سرشت انسان در تعیین ریاست مطلوب مدینه، مبنای مشروعیت حاکم، نحوه‌ی حکمرانی و ماهیت سیاست اثرگذار است. پذیرش اختیار، مبنای شایستگی حاکم و لزوم پاسخ‌گویی وی را در بحث رابطه‌ی حقوق و تکالیف تحت‌الشعاع قرار می‌دهد. مدنی‌الطبع دانستن انسان در مبنای تشکیل جامعه و تاسیس دولت، چستی قانون و کیستی قانون‌گذار متبلور شده است. اصالت بخشیدن به حیات اخروی موجب طرح موضوعاتی هم‌چون: اعراض از قدرت طلبی به عنوان غایت سیاست، پیامدهایی هم‌چون پاسخ‌گو دانستن اصحاب سیاست در آخرت، منع تزییع حقوق دیگران، تعیین مفاد و روش تربیت و اطاعت مردم از حاکم را در پی داشته است. غایت‌مندی انسان موجب جهت‌دهی به سه ساحت مبنای مشروعیت، غایت دولت و قانون حاکم بر جامعه شده است تا در مجموع انسان بتواند تشبیه به حق تعالی پیدا کند.

کلیدواژه‌ها: سهروردی، سرشت انسان، اختیار، مدنی‌الطبع، حیطة حیات، غایت انسان، سیاست اندیشی.

* استادیار دانشگاه اصفهان (نویسنده‌ی مسئول) (a.alihosseini@ase.ui.ac.ir).

** دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه اصفهان (binandeh86@yahoo.com).



وجود پیوند مستحکم میان اندیشه‌ی سیاسی با انسان‌شناسی، مفروض بسیاری از چشم‌اندازهایی است که به تحلیل اندیشه‌ی سیاسی متفکران می‌پردازند. در این چشم‌اندازها فرض بر این است که اندیشه‌ی سیاسی، بر بنیاد گونه‌ای از مبانی انسان‌شناختی بنا شده است. علی‌رغم این تاکید، غالباً چنین نگرش‌هایی از دو نقیصه‌ی عمده در تبیین ارتباط میان انسان‌شناسی و اندیشه‌ی سیاسی رنج می‌برند؛ اول این که عمدتاً به صورت کلی به مبانی انسان‌شناسی اشاره کرده‌اند و تحلیل روشنی از ربط آن مبانی انسان‌شناختی با جزئیات استدلال‌های سیاسی ارائه نمی‌کنند. دوم این که بدون طرح چارچوب نظری مدون، از وجود رابطه میان این دو مقوله سخن می‌گویند. مدعای پژوهش حاضر این است که هر دو نقیصه‌ی مزبور را پوشش داده و ضمن ارائه‌ی چارچوب نظری مدون با پنج شاخصه، نحوه‌ی ابتدای استدلال‌های سیاسی شهاب‌الدین سهروردی بر این مبانی را - به‌عنوان یک نمونه‌ی مطالعاتی - توضیح داده است.

در هر فلسفه‌ی سیاسی‌ای، برداشت خاصی از طبع انسان مندرج است که نقش تعیین‌کننده‌ای در ساختمان کل دستگاه فکری آن فلسفه ایفا می‌کند (بشیریه، ۱۳۸۶، ص. ۱۴). برمبنای همین نگرش، اختلاف اندیشه‌های سیاسی، به تفاوت فیلسوفان در نگاه به سرشت انسان باز می‌گردد. برخی نیز همانند مکفرسون بر این باورند که هر نظریه‌ی سیاسی‌ای که درصدد توجیه یا دفاع از یک نظام حکومتی ویژه یا وظایف محدود و نامحدود شهروندان در برابر دولت برآید، باید صراحتاً یا تلویحاً بر بنیان نظریه‌ای در باب طبیعت بشر استوار شده باشد (لاک، ۱۳۹۱، ص. ۵۰). براین اساس بحث در باب طبیعت انسان، لازمه‌ی بحث درباره‌ی اندیشه‌ی سیاسی است.

انسان‌شناسی از دو حیث "هنجاری" و "تحلیلی" در اندیشه‌ی سیاسی ایفای نقش می‌کنند. در وجه تحلیلی، مهم‌ترین کاری که فلسفه‌ی سیاسی انجام می‌دهد، تحلیلی عقلی از حیات انسان است؛ دومین کار آن نیز تحلیل واقع وضع موجود حیات انسانی است (فیرحی، ۱۳۹۰، ص. ۴۹). اهمیت دوگانه‌ی مذکور و نقشی که این مبنا در اندیشه‌ی سیاسی ایفا می‌کند، برخی را بر آن داشته است تا برای نسبت‌سنجی یا فهم رابطه‌ی میان انسان‌شناسی و اندیشه‌ی سیاسی دست به تمهید چارچوب‌های نظری بزنند از جمله چارچوب‌های ارائه‌شده، پیشنهاد "کریستوفر بری" برای فهم این رابطه است. وی برای این منظور، چهار مولفه‌ی زیر را پیشنهاد می‌کند:





۱. فردگرا یا جمع‌گرا بودن انسان؛

۲. سیاسی یا غیرسیاسی بودن انسان؛

۳. عقلانی و آزاد یا غیرعقلانی و مجبور بودن انسان؛

۴. تکامل‌پذیری یا تکامل‌ناپذیری انسان (بری، ۱۳۸۷، صص. ۵۲-۱۳).

چارچوب نظری بری اگرچه کوشش قابل توجهی است، لیکن چند ایراد عمده دارد: اولاً، مولفه‌های پیشنهادی آن ناقص هستند؛ چراکه بسیاری از موضوعات مهم و از جمله سرشت انسان یا غایت انسان را مورد توجه قرار نداده است. ثانیاً، در برخی موارد (مانند مورد سوم) دو حوزه‌ی معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی را با یک‌دیگر خلط کرده است؛ درحالی‌که میان عقلانی یا غیرعقلانی بودن با آزاد یا مجبور بودن تفاوت‌های عمده‌ای وجود دارد. ثالثاً، با پرداختن به بحث سرشت انسان، بحث از تکامل‌پذیری یا تکامل‌ناپذیری به‌نحو دیگری قابل بازپرداخت است.

براساس مقدمات فوق، پژوهش حاضر برای نسبت‌سنجی میان انسان‌شناسی و اندیشه‌ی سیاسی، پنج مولفه‌ی ذیل را پیشنهاد می‌کند:

۱. سرشت انسان؛

۲. مجبور یا مختار بودن انسان؛

۳. مدنی‌الطبع بودن انسان؛

۴. حیطه‌ی حیات؛

۵. غایت انسان.

در این پژوهش برای سنجش کارایی این چارچوب نظری پیشنهادی، بررسی اندیشه‌ی سیاسی شهاب‌الدین سهروردی (شیخ اشراق) را به‌عنوان مطالعه‌ی موردی مورد بحث قرار گرفته است.

۲. انسان‌شناسی سیاسی

هر منظومه‌ی معرفتی‌ای که به بررسی بُعد یا ابعادی از وجود یا گروه یا قشر خاصی از انسان‌ها می‌پردازد، می‌تواند انسان‌شناسی نامید (رجبی، ۱۳۹۰، ص. ۲۱). این تعریف، انسان‌شناسی عام را مدنظر دارد و بر اساس معرفت‌شناسی و یا روش‌شناسی بحث در باب انسان، می‌تواند از انسان‌شناسی‌های خرد و میان‌رشته‌ای سخن گفت.

به‌زعم برخی محققان هیچ‌کس نمی‌تواند بدون داشتن درکی از این‌که انسان چگونه موجودی است، درباره‌ی جوامع انسانی یا فعالیت‌های آدمی اظهارنظر کند. در اغلب موارد،



حضور این‌گونه فرض‌ها در عملکرد رشته‌های فکری مختلف صرفاً به‌صورت ضمنی است (تریگ، ۱۳۸۲، ص. ۴)؛ همین نقش و ظهورات پررنگ انسان‌شناسی در دانش سیاسی است که مقدمه‌ی ظهور دانشی با عنوان "انسان‌شناسی سیاسی" را فراهم می‌سازد. در این دانش، رویکرد اندیشه‌ای حاکم است که در باب "انسان بماهو انسان" یا "وجود و ذات انسانی" بحث می‌کند.

روشن است هر آن‌چه در مورد انسان می‌توان گفت، یا نگاه و شناختی که از آدمی وجود دارد، نمی‌تواند جزو مبانی انسان‌شناختی فلسفه‌ی سیاسی قرار بگیرد؛ بلکه آن بخش از دیدگاه‌های انسان‌شناختی که می‌توانند در حوزه‌ی "سیاست" پژواک و بازتاب داشته باشند و اسباب جهت‌گیری خاصی را در حوزه‌ی مباحث و مسائل سیاسی ایجاد نمایند، در حریم مبانی انسان‌شناختی قابلیت طرح و بحث پیدا می‌کنند؛ به‌همین دلیل "مبانی قریب" باید محل توجه باشند و بعضی مباحث و معارف، در عین درستی و اعتبارشان، در زمره‌ی "مبانی بعید" می‌گنجد و ذیل مبانی انسان‌شناختی فلسفه‌ی سیاسی به آن‌ها پرداخته نمی‌شود (واعظی، ۱۳۹۵، ص. ۲۰۳). بر این اساس، مبانی قریب انسان‌شناسی برای فهم اندیشه‌ی سیاسی را ذیل پنج مولفه به کنکاش می‌گذاریم.

۱. سرشت انسان

"سرشت انسان" با عناوینی مانند ذات، طبیعت و ماهیت انسان نیز شناخته می‌شود. به‌لحاظ لغوی، کلمه‌ی سرشت از "سرشتن" می‌آید. سرشتن و ساختن، مساوی طینت است؛ طینت آدمی، همان گل آدمی است که سرشته شده است. گل آدمی یعنی عنصر اولیه‌ای که برای ساخته‌شدن انسان به کار گرفته شده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۲، صص. ۳۱-۳۲). در اصطلاح، سرشت انسان چیزی است که همه‌ی انسان‌ها در آن مشترک هستند و بحث در مورد آن به همه‌ی انسان‌ها مربوط است (تریگ، ۱۳۸۲، ص. ۱۱). مفروض این نگاه این باور است که تفاوت‌های نژادی، ظاهری، رفتاری و خلقی آدمیان و تفاوت محیط‌های اجتماعی، فرهنگی و تربیتی انسان‌ها، مانع باور به وجود سرشت و ذات مشترک انسانی نیست؛ از این‌رو مراد از سرشت انسان، امر ذاتی و مشترکی است که در همه‌ی انسان‌ها وجود دارد و عنصر اولیه‌ی و بنیادین حیات انسانی محسوب می‌شود.

سهروردی، معتقد به تفکیک میان روح/نفس و جسم است؛ جسم را نمایان‌گر ظلمت، و نفس ناطقه را از جوهر ملکوت می‌داند که با خلاصی یافتن آن از مشاغل عالم دنیا و کسب فضایل روحانی، به عالم قدس راه می‌یابد. وی جسم را مانع از مشاهده‌ی حضوری



حقیقت و نیز مانع تعقل می‌داند؛ چراکه تا چیزی را از ماده و از چیزهایی که در ماده‌اند مجرد نکنی، معقول نشود (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص. ۱۰۷).

در اندیشه‌ی سهروردی، نفس / روح، "جوهری زنده و قائم به ذات خویش" است. وی شش دلیل بر وجود نفس و تمایز آن با جسم می‌شمرد؛ از جمله این که ما اغلب به خود اشاره می‌کنیم و می‌گوییم "من" چنین کردم یا چنان کردم. اگر بخشی از خود را (مثلاً دستم را) جدا کنم و آن را روی میز بگذارم، نه به آن "من" خواهم گفت و نه تا آن جا که به شخصیت من مربوط است، "من" تفاوتی خواهم کرد. بر این اساس نتیجه می‌گیرد که نفس / من، جدای از جسم است و بنابراین باید غیرمادی باشد (همان، ص. ۲۳). سهروردی در ادامه‌ی همین بحث به تقدم و تاخر نفس و جسم می‌پردازد و نتیجه می‌گیرد که نفس نمی‌تواند پیش از جسم موجود باشد، بلکه هر دو باهم به وجود می‌آیند.

شیخ اشراقی بر آن است که در انسان دو گرایش وجود دارد؛ یکی گرایش برین، که در فرارفتن از خویشتن متبلور می‌شود؛ و دیگری گرایش فرودین، که بشر را به قعر غریزه می‌خواند. میل به پرواز و بازگشت به موطن آسمانی، درعین حال متضمن احساس غربت و بیگانگی روح با جهان ماده است. وقوف به غربت در دنیای ظلمانی و زندانی بودن، نقطه‌ی عزیمت و پرواز روح به آسمان مثالی است (اسفندیار، ۱۳۹۲، ص. ۱۲۴).

از نظر سهروردی همه‌ی موجودات طالب کمال اند و همین، دلیل میل حیوانات به نور است. وی عدم فحشای فرشته و عمل قبیح از جانب بهیمه را شگفت نمی‌داند، چراکه فرشته آلت فساد، و حیوان عقل ندارد؛ اما فرمان‌بری انسان از شهوت را با وجود داشتن نور عقل از عجایب می‌داند (مدرس صادقی، ۱۳۷۷، ص. ۳). بنابراین نزد سهروردی، سرشت انسان در دوگانه‌ی بهیمی بودن و فرشته‌خویی در نوسان است؛ هرچند میل فطری انسان به مدد نور عقل به سوی فرشتگی است.

او، کمال خواهی، حقیقت‌جویی و فضیلت‌خواهی را از ویژگی‌های ذاتی انسان می‌داند و معتقد است همین ویژگی‌ها می‌توانند رهایی‌بخش انسان از غربت غربی و متصل‌کننده‌ی انسان به عالم نور باشند. از دیگر ویژگی‌های سرشت انسان نزد سهروردی، این اصل اساسی است که "نفس" قادر است پاره‌ای از چیزها را به صورت حضوری بشناسد. سهروردی مبدا نفس را ملکوتی و نور محض می‌داند که به خود، علم حضوری دارد (اکبریان، ۱۳۸۶، ص. ۳۲۴)؛ اما وصول به مراتب بالای علم حضوری، جز از مجرای تزکیه‌ی نفس و مبارزه با ردائل اخلاقی امکان‌پذیر نیست.

سرشت انسان اولاً داری دو وجه "جسم" و "نفس" است که جسم نماد ظلمت و نفس نماد نور می‌باشد؛ یکی میل به عالم علوی دارد و دیگری میل به عالم سفلی. ثانیاً، نفس ناطقه سراسر نورانی و لطیف و متمایل به نیکی است. ثالثاً، نفس انسان به صورت بالقوه در میان دو وجه بهیمیت و فرشته‌خویی در نوسان است. رابعاً، میل به نور موجب کمال‌طلبی انسان می‌شود. خامساً، اگرچه به صورت بالقوه دو میل متضاد خیر و شر یا نور و ظلمت در انسان وجود دارند، لیکن ذات انسان متمایل به سوی خیر و نور است.

سهروردی در مقدمه‌ی "حکمة الاشراق" ضمن طبقه‌بندی هشت‌گانه از مراتب حکمت و حکما، حاکم مطلوب را حکیم مُتَوَعِّل در "ذوق" و "بحث" به صورت همزمان دانسته و چنان حکیمی را خلیفه و جانشین خداوند بر روی زمین می‌شمرد. وی در صورت عدم تحقق چنان حکومتی، مراتب دیگر ریاست را نیز بیان داشته است؛ لیکن از نظر وی کسی که متوغل در تاله نباشد، هرچند در بحث به مرتبه‌ی اعلیٰ برسد، شایسته‌ی ریاست نیست. وی معتقد است جهان هیچ‌گاه از حکیم متوغل در تاله خالی نیست؛ او خلیفه‌ی خداست. البته سهروردی ریاست از طریق تغلب را نفی نموده است (سهروردی، ۱۳۹۴، صص. ۲۰-۱۹). بنابراین، ریاست مطلوب مدینه نزد شیخ اشراق از آن حکیم متوغل در تاله و بحث است؛ یعنی کسی که به هر دو مرتبه‌ی علم حضوری و حصولی به مرتبه‌ی اعلیٰ دست یافته باشد.

شیخ اشراق، نفس انسانی را امری نورانی و متمایل به خیرات می‌داند؛ نفسی که امکان نیل به علم حضوری را واجد است، از یک‌سو خطاناپذیر و از سوی دیگر میل به سمت نورالانوار دارد. در همین نقطه است که معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و اندیشه‌ی سیاسی به وحدت می‌رسند. چنین رئیسی باید حکیمی باشد که دو خصیصه‌ی توغّل در تاله و بحث را با یک‌دیگر داشته باشد؛ در صورت استقرار چنین حکیمی است که عالم و انسان نورانی می‌شوند. بر این مبنا، متمایل‌دانستن سرشت انسان به سوی نور و خیر به لحاظ انسان‌شناسی، سبب می‌شود تا تصویر شیخ از رئیس مدینه نیز موید و مکمل چنین نگاهی باشد و نظامات اجتماعی نیز باید متناسب با این خصیصه سامان یابند؛ به گونه‌ای که انسان و عالم انسانی نورانی شوند و میل به نور بر میل به ظلمت فائق آید. حکیم حاکم نیز برای استعلا‌ی دیگر انسان‌ها به عالم نور مسئولیت دارد.

به واسطه‌ی امکان استعلا‌ی نفس انسانی از ظلمات به سمت نور، به دلیل توان دریافت علم حضوری از نفس خویش و از عالم هستی، سهروردی عالم هستی را تحت نفوذ چنین





نفسی می‌داند و معتقد است اکوان از وی اطاعت می‌کنند، هم‌چنان که طاعت قدسیان دارند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص. ۱۰۸). به همین واسطه در مقدمه‌ی "حکمة الاشراق" می‌نویسد: «چون ریاست واقعی جهان به دست او افتد، زمان وی بس نورانی و درخشان بود و هرگاه جهان از تدبیر الهی بازماند، ظلمت‌ها و تاریکی‌ها چیره می‌شوند» (سهروردی، ۱۳۹۴، ص. ۲۰). براین اساس، تنها حکیم الهی، مشروعیت حکومت را دارد؛ چراکه بسترساز نور در عالم است و حکومت‌های غیر آن، اساساً نامشروع هستند. شیخ اشراق در "المشارع و المطارحات" از جمله‌ی خصوصیات چنین حکیمی را توانایی مفارقت روح از جسم و خلع بدن، آگاهی بر خمیره‌ی مقدس، توانا بر عروج به عالم نور و توانایی ظاهرشدن به هر صورتی که بخواهد دانسته است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص. ۴۴۳). این نگاه برآمده از نگاه ایشان به سرشت انسانی است که سرشت آدمی را خیر و متمایل و توانا برای عروج به عالم نور می‌داند.

حکیمی که سهروردی از او به نام حکیم متاله یاد می‌کند به سبب ارتباط با خداوند می‌تواند "مشی علی الماء و الهواء" و "طی الارض" نماید و سرانجام "الوصول السماء" گردد. به اعتقاد وی، حاکم حکیم یا رئیس مدینه باید صاحب کرامات باشد تا اهل مدینه با دیدن کرامات وی از او فرمان برند (اسفندیار، ۱۳۹۲، ص. ۱۳۱). بر این مبنای حاکم مطلوب از نظر سهروردی کسی است که وجه الوهی و فرشتگی را بر وجه ناسوتی و بهیمی ارجحیت داده و با قدم اختیار در وادی سلوک گام برداشته و به منتهای توغل در بحث و ذوق رسیده است.

مهم‌ترین شاخصه‌ی اندیشه‌ی سیاسی سهروردی، تدبیر الهی جامعه بر اساس مدیریت حکیمانه‌ی انسان کامل است که به کُنه حکمت دست یافته است (رستم‌وندی، ۱۳۸۸، ص. ۴۳۷). این که شیخ سیاست را تدبیر الهی می‌خواند، به صورت ضمنی به چگونگی اداره‌ی حکومت و جامعه اشاره دارد؛ به این معنا که حکیم، نه به واسطه‌ی عقل فردی، بلکه به واسطه‌ی اتصال به علم قدسی و نورانی، نفس / جان وی صاحب حکمت الهی شده است؛ همین حکمت، راهنمای او در اداره‌ی حکومت و جامعه می‌باشد.

بنابراین فهم سهروردی از سرشت انسان در چند موضع سیاسی وی متبلور شده است. اولاً در خصوصیتی که برای ریاست مطلوب مدینه برمی‌شمارد؛ یعنی رئیسی که وجه الهی خود را به منتها رسانده و اعضای مدینه را نیز به همان سمت‌وسو هدایت می‌کند. ثانیاً اگر حاکمی وجه حیوانی‌اش بر وجه الهی‌اش غلبه نماید، نه تنها نامطلوب، بلکه نامشروع است؛

چراکه چنان حاکمی فاقد توانایی راهبری انسان به سمت نور است. ثالثاً حاکم مدینه باید حقیقت‌طلب، عدالت‌خواه، بری از ظلم، متمایل به عالم بالا و بی‌اعتنا به عالم ماده باشد؛ همه‌ی این خصوصیات، متناسب با خوانش شیخ از سرشت انسان هستند. رابعاً ماهیت سیاست یعنی "تدبیر الهی جامعه و راهبری آن به سوی نور" نیز تناسبی نزدیک با فهم سهروردی از سرشت انسان دارد.

۲. مجبور یا مختار بودن انسان

در این مولفه، مساله این است که آیا انسان در اندیشه و رفتار خویش دارای اختیار است یا گمان اختیار دارد، ولی در واقع مجبور است؟! مساله‌ی جبر و اختیار زمانی در تاریخ بشر مطرح شد که افراد با تامل در باب موضوعات گوناگون، به این گمان افتادند که شاید افعال‌شان به وسیله‌ی عواملی ناشناخته و خارج از کنترل، متعیّن شده است. انسان‌ها در دوره‌های مختلف تردید کرده‌اند که آیا انتخاب‌ها و افعال‌شان ممکن است به واسطه‌ی سرنوشت یا خدا، قوانین فیزیک یا قوانین منطق، توارث یا محیط، انگیزه‌های خودآگاه یا شرطی‌شدگی روان‌شناختی یا اجتماعی تعین یافته باشد (کین، ۱۳۹۴، ص. ۲۲). جبر در همه‌ی علوم به معنای سلب اختیار از انسان است و بر تعیین‌کنندگی یک عامل دیگر بر اندیشه و فعل انسانی تاکید می‌شود.

در برابر دیدگاه جبرگرایان، اختیارگرایان قرار دارند که اجمالاً معتقدند انسان علی‌رغم همه‌ی محدودیت‌های هستی‌شناختی و روانی و اجتماعی‌اش، توان انتخاب میان دو یا چند مساله را دارد؛ از این رو انسان یک موجود دارای اختیار است. فلاسفه‌ی مسلمان در تعریف اختیار گفته‌اند: «اختیار عبارت از آن است که اگر فاعل اراده کند فعلی را انجام دهد، بتواند آن را انجام دهد و اگر اراده نکند، آن را انجام ندهد» (نصری، ۱۳۹۲، ص. ۳۳).

در جهان اسلام، در پاسخ به مساله‌ی جبر و اختیار سه دیدگاه فلسفی و کلامی شکل گرفته است. دیدگاه جبرگرایان که حامل اصلی این دیدگاه، "اشعری"‌ها بودند و با توسل به نظریه‌ی کسب، آن را توجیه می‌کردند؛ لذا اساساً برای انسان اختیاری در برابر خداوند قائل نبودند. گروه دیگر اختیارگرایان هستند که "معتزله" علمدار آن است و برای انسان اختیار قائل است (فخری، ۱۳۸۹، صص. ۶۴-۶۶ و ۲۲۵). دیدگاه سوم، دیدگاه "امر بین‌الامرین" است که دیدگاه شیعه‌ی امامیه محسوب می‌شود.

فهم سهروردی از مساله‌ی جبر و اختیار، فهمی فلسفی (آن هم از جنس فلسفه‌ی اشراق) است و به دیدگاه سوم، یعنی رهیافت "امر بین‌الامرین" نزدیک‌تر است. وی





اگرچه برای انسان اختیار و توان انتخاب قائل است، اما این اختیار را مطلق نمی‌داند؛ چراکه همواره در معرض قضا و قدر الهی است و اندیشه و کنش‌های آدمی همواره معلول علتی دیگر هستند. به بیان دیگر، اختیار انسان در دیدگاه شیخ اشراق، در طول قضای الهی تعریف شده است.

مفروض ضمنی همه‌ی قصه‌های عرفانی شیخ اشراق، مختار دانستن انسان برای عروج از عالم ناسوت و رفتن به سوی عالم ملکوت است. هرگاه انسان مجبور فرض شده باشد، دعوت وی به حرکت و عروج معنا ندارد؛ حال آن‌که مضمون تمام قصه‌های شیخ و نیز فلسفه‌ی اشراقی، حرکت یا رفتن به سوی حقیقت و نور است و حرکت که قلب آن سیر و سلوک است، جز با قدم اختیار ناممکن است. البته گام برداشتنی که با عنایت الهی همراه می‌شود و به تدریج پرده‌ها را برای انسان کنار می‌زند. چنان‌که شیخ لازمه‌ی باز شدن چشم برای مشاهده‌ی حقیقت را ریاضت دانسته است (مدرس صادقی، ۱۳۷۷، ص. ۳۱). بر این مبناء، انسان برای مشاهده‌ی حقیقت باید از هر آن‌چه نزد او عزیز است، چشم ببوشد. مقدمه و لازمه‌ی ریاضت، اختیار و اراده برای امتناع از بسیاری از متامع است.

سهروردی، سرسلسله‌ی حکما را کسی می‌داند که در حکمت و تجربه‌ی معنوی، به یک اندازه به مقام والا رسیده باشد؛ وی از چنین شخصی به "قطب" و "امام" تعبیر کرده و معتقد است عالم بدون او نمی‌تواند باقی بماند؛ حتی اگر مردمان او را نشناسند (کرین، ۱۳۸۸، ص. ۳۰۵). مفروض این سخن آن است که امام/قطب، کسی نیست که صرفاً خداوند این مقام را به وی عنایت کرده باشد؛ بلکه چنین شخصی ضمن مجاهده‌ی با نفس خویش و پیمودن طریق حکمت معنوی لایق چنین مقامی شده است؛ با قابل شدن قابل، خداوند نیز چنین مقامی را برای وی قرار داده است.

از نظر او، وضع نفس پس از مرگ و این‌که دچار رنج شده یا از سعادت برخوردار می‌شود، به صفا و کمال آن وابسته است؛ وابسته به این است که تا چه حد توانسته با استفاده از امکانات، به معرفت دست یابد. نفسی که هم پاک و هم کامل است، یا لااقل یکی از این دو صفت را دارد، از جدا شدن از این جهان - که موضوع و هدف محبت و علاقه‌ی بسیاری از مردمان این زندگی است - چندان رنج نمی‌برد. تنها نفسی که در آن واحد، هم ناپاک است و هم ناقص، از مفارقت از زندگی این جهانی دچار رنج دائم می‌شود (اکبریان، ۱۳۸۶، ص. ۳۳۰). این نکته حاکی از آن است که نزد شیخ اشراق، سعادت یا ضلالت برای انسان، ذیل افعال اختیاری آدمی رقم می‌خورد؛ مهم‌ترین فعل اختیاری

انسان نیز کسب معرفت به مدد امکانات وجودی اش است. بنابراین حکمت اشراق اساساً بر اختیار انسانی بنا شده و مفروض بودن فعل اختیاری (که در بالاترین وجه در مجاهده‌ی با نفس و قطع تعلق از دنیا نمود می‌یابد) برخی انسان‌ها را لایق مقام امامت ساخته و برخی را به مقام حکمت می‌رساند.

تلقی سهروردی از اختیار انسانی، مفروض اندیشه‌ی سیاسی وی است؛ چنان‌که در "حکمة الاشراق" با تقسیم‌بندی مراتب حکمت و حکما، حکیم شایسته‌ی ریاست را حکیم متوغل در حکمت بحثی و ذوقی می‌داند و معتقد است: «بهترین جویندگان دانش الهی کسانی می‌باشند که هم طالب تالّه و هم خواستار حکمت بحثی باشند و درجات بعد، خواستاران حکمت الهی و سپس جویندگان حکمت بحثی‌اند» (سهروردی، ۱۳۹۴، ص. ۲۰). حسب نظر سهروردی، به چنین حکمتی نمی‌توان دست یافت، مگر این‌که از حیث نظری، اختیار برای حرکت داشته باشد و از حیث عملی نیز اراده‌ی به حرکت بنماید.

پرهیز از ظلم به دیگران و پایمال کردن حقوق آن‌ها از جمله‌ی نتایج حاکمیت حکیم - از نظر سهروردی - است؛ اساساً چنان حاکمانی مستغنی از این مسائل‌اند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص. ۵۰۴). پرهیز حاکم حکیم از چنین مساله‌ای حداقل دو دلیل دارد: اولاً حاکمی که با نفس خویش جهاد کرده باشد و خداوند را حاضر و ناظر همیشگی بر اعمال خود بداند، به هیچ‌وجه در راستای نیل به قدرت و یا تحکیم قدرت خویش دست به چنین اعمالی نمی‌زند؛ ثانیاً چنین حاکمی، همواره خود را در برابر خلق مسئول می‌داند، چراکه در قبال اعمال ارادی‌اش، خویشتن را در برابر خداوند مسئول دانسته و از انجام چنین اعمالی (یعنی اعراض از مسئولیت‌پذیری در برابر خلق و خالق) مبرا است.

باور به مختاربودن انسان نزد شیخ اشراق، دست‌کم در سه حوزه از نگرش سیاسی وی متجلی شده است. نخست، وقتی شخص حاکم، حکیمی است که با بهره‌گیری از قوه‌ی اختیار، اراده‌ی به پیمودن طریق حکمت نموده و به کسب معرفت ذوقی و بحثی دست یافته است؛ همین حکمت و معرفت است که او را لایق ریاست مدینه می‌نماید. فرد مجبور نه اختیاری دارد و نه اراده‌ی او تأثیری در طریق او می‌گذارد. دوم، زمانی که حاکم حکیم پاسخ‌گوی اعمال ارادی خود در برابر خالق و مخلوق باشد، باید از تزییع حقوق دیگران احتراز نماید. سوم آن‌که مختار دانستن انسان، در حوزه‌ی حقوق و تکالیف حاکم نسبت به اعضای مدینه و بالعکس نیز متجلی می‌شود؛ حاکم مختار، اختیار تصرف در اموال و انفس و عرض مردم را ندارد، چون تصرف در هر کدام از آن‌ها به ناحق، ضمن این‌که او را از





دایره‌ی حکمت و مشروعیت حکومت خارج می‌نماید، مجازات اخروی نیز در پی دارد. در مورد اعضای مدینه نیز این امر صادق است.

۳. مدنی الطبع بودن انسان

از قدیمی‌ترین تعابیر به‌جای مانده در تاریخ فلسفه، مدنی‌الطبع دانستن انسان است که میراث فلسفه‌ی یونان باستان است. در این مولفه مساله این است که آیا انسان در ذات خود موجودی سیاسی یا به‌تعبیر قدما، مدنی‌الطبع است یا نه؟

ارسطو در "سیاست" معتقد بود که انسان به‌حکم طبیعت، موجودی است اجتماعی؛ و آن‌کس که از روی طبع، اجتماعی نباشد، موجودی یا فروتر از آدمی است یا برتر از او. وی انسان را به‌مثابه جزئی از کل فرض می‌کرد که باید مانند هر جزء دیگری به کل خود بپیوندد؛ چراکه انسان به‌تنهایی نمی‌تواند نیازهای خویش را برآورده سازد. از این‌رو انسان طبعاً نیاز به همزیستی با دیگران دارد؛ لذا کسی که نیازی به چنین همزیستی‌ای ندارد، عضو polis نیست؛ وی یا "دد" است یا "خدا" (ارسطو، ۱۳۹۰، ص. ۸-۶). این تعبیر ارسطو در تاریخ فلسفه، به‌انحای مختلف مورد بحث موافقان و مخالفان واقع شده و به‌مثابه یکی از سرچشمه‌های بحث فلسفی پیرامون سیاست و انسان قرار گرفته است.

پیرامون مدنی‌الطبع بودن می‌توان از سه تفسیر یا رویکرد بحث کرد. در رویکرد نخست، انسان اجتماعی آفریده شده است؛ یعنی طبیعتاً به‌صورت جزئی از کل آفریده شده است؛ لذا در نهاد انسان گرایش پیوستن به "کل" وجود دارد. در رویکرد دوم، انسان اجتماعی آفریده نشده، بلکه اضطرار و جبر بیرونی، انسان را مجبور کرده و زندگی اجتماعی را بر وی تحمیل نموده است. یعنی انسان برحسب طبع اولی خود مایل است آزاد باشد و هیچ قیدوبند و تحمیلی‌ای را که لازمه‌ی زندگی جمعی است، نپذیرد؛ اما به‌حکم تجربه دریافته است که به‌تنهایی قادر نیست به زندگی خود ادامه دهد؛ از این‌رو بالاچاره به محدودیت‌های زندگی اجتماعی تن داده است. بنابر رویکرد سوم، انسان اجتماعی آفریده نشده، اما عاملی که او را به زندگی اجتماعی وادار کرده است، اضطرار نیست؛ بلکه انسان به‌حکم عقل فطری و قدرت حساب‌گری خود به این نتیجه رسیده است که با مشارکت و همکاری و زندگی اجتماعی، به‌نحو بهتری می‌تواند از مواهب خلقت بهره بگیرد؛ از این‌رو این شرکت را انتخاب کرده است (مطهری، ۱۳۸۸، صص. ۲۰-۱۸). در این سه نظریه، انسان موجودی اجتماعی است؛ لیکن در توضیح منشا این اجتماعی بودن تفاوت وجود دارد.

با استنباط از نظام دانایی‌ای که سهروردی در سپهر آن می‌اندیشد و اشارات پراکنده‌ای



که در آثارش پیرامون این مساله وجود دارد، چنین به نظر می‌رسد که دیدگاه شیخ با رویکرد نخست قرابت و تناسب بیش‌تری دارد. برای مثال، وی در رساله‌ی "یزدان‌شناخت" حاجت انسان‌ها به یک‌دیگر را منشا شکل‌گیری جامعه (و به تبع‌اش نظام سیاسی) دانسته است؛ وی بر آن است که ماهیت زندگی انسانی به‌گونه‌ای است که رفع نیازمندی‌ها و حل مشکلات، مستلزم مشارکت و معاونت و معاضدت دیگران است تا از قبَل این همکاری و مشارکت، که مبتنی بر نوعی تقسیم‌کار حرفه‌ای و تخصصی است، اجتماع انسانی نظام یابد. به‌این ترتیب، نیاز، و ضرورت رفع آن، آدمی را به سمت تاسیس شهرها و قیام‌نمودن به مصالح و امی دارد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، صص. ۴۵۴-۴۵۳). از این رو عواملی هم‌چون: "فهم سهروردی از مدنی‌الطبع بودن"، "نیاز انسان‌ها به یک‌دیگر"، "نقص وجودی آن‌ها" و "ضرورت رفع این نیازها" است که انسان‌ها را وادار به تشکیل اجتماع کرده و تلاش برای تاسیس نظام سیاسی را برای او ضروری نموده است.

از نظر سهروردی خداوند انسان‌ها را حاجت‌مند یک‌دیگر آفریده و هرکدام را صنعتی آموخته است تا رفع نیاز یک‌دیگر کنند؛ همین حاجت‌مندی سبب نیاز آن‌ها به تشکیل اجتماع شد و شهرها پدید آمدند. این سبب می‌شود که وجود و بقای انسان نیازمند مشارکت نوع انسان باشد. مشارکت جز به معاملات، و معاملت جز به سنت و عدل، و سنت و عدل جز به سنت‌گذار و عادل‌ی تمام نمی‌شود. با عنایت به حاجت‌مندی نظام عالم به سنت‌گذار و انسان عادل‌ی است که «وجود شخصی چنین، که در عالم، این مصالح عام میان خلق بگستراند، اولی‌تر که رسد و عنایت ازلی که اقتضای این آفرینش‌ها را ضروری می‌کند، زیادت‌تر و کامل‌تر از آن است که این مصلحت بدین بزرگی فروگذارد» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص. ۴۵۵). بنابراین در نگاه شیخ، نیاز و نقص وجودی انسان، عامل میل او به زیست مدنی است.

شیخ اشراق در عبارت مهمی، بقای انسان را محتاج جامعه دانسته و بقای جامعه را محتاج نظم و قانون و لازمه‌ی نظم و قانون الهی برای جامعه را وجود انبیا می‌داند و می‌نویسد:

هم‌چنان که وجود مرشد برای مرید و وجود قانون‌گذار برای اجتماع ضروری است، وجود پیامبر نیز بی‌شک ضروری است؛ چراکه انسان برای بقای خویش احتیاج به جامعه دارد و جامعه محتاج نظم و قانون و در نتیجه پیامبرانی است که از آسمان برای اصلاح نوع بشر ماموریت یافته‌اند (همان، ج ۱، ص. ۹۵).



پیامدهای فهم سهروردی از مدنی‌الطبع بودن انسان در چند موضوع مشخص می‌شود: اولاً به زعم سهروردی، اگر مدنی‌الطبع بودن انسان ثابت گردد، دیگر برای تاسیس جامعه احتیاج به قرارداد نیست، چراکه افراد، بدون آن که قراردادی باهم داشته باشند، به صورت طبیعی و به حسب نیاز و نقص ذاتی باهم تعاون و همکاری می‌نمایند؛ به این صورت، اجتماع انسانی شکل می‌گیرد و لذا مبنای شکل‌گیری جامعه همین طبع مدنی انسان است. ثانیاً سهروردی با مبتنی کردن اثبات نبوت و وجود شریعت بر مدنی‌الطبع بودن انسان، تکلیف قانون و قانون‌گذار را مشخص کرده است. در چنین نگرشی، قانون، شریعت و قانون‌گذار همان نبی‌ای است که از جانب خداوند برای سعادت حیات فردی و اجتماعی انسان قانون وضع کرده است. ثالثاً مبنای تاسیس دولت یا مبنای نیاز به دولت نزد شیخ اشراق نیز بر مدنی‌الطبع بودن انسان استوار است؛ یعنی نیاز انسان و نقص او مهم‌ترین عامل تمایل انسان به تاسیس دولت است.

۴. حیطه‌ی حیات

این موضوع بیش و پیش از هرچیز، بحثی کلامی و فلسفی و دارای ابعاد هستی‌شناختی و انسان‌شناختی است. در بُعد انسان‌شناسی، مساله این است که محدوده‌ی حیات و زندگی انسان چیست؟ آیا حیطه‌ی حیات آدمی به دنیا و زندگی دنیوی محدود می‌شود و بعد از آن حیاتی وجود ندارد یا خیر؟ (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص. ۹۸). آیا اصالت با حیات دنیوی است یا حیات پس از مرگ؟ اگر حیاتی پس از مرگ وجود دارد، آیا اعمال انسان در این عالم، نقشی در حیات انسان پس از مرگ دارند یا نه؟

ذیل این عنوان، دو گونه جهان‌بینی (هستی‌شناسی) الهی و مادی در برابر هم صف‌آرایی نموده و به تبع آن، دو گونه انسان‌شناسی نیز در برابر هم قد علم کرده‌اند. اندیشمندی که انسان را محصور و محدود به این جهان نمی‌بیند، بلکه آدمی را موجودی جاودانه دانسته و زندگی مادی را مقدمه‌ی رسیدن به سرای ابدی تلقی می‌کند، در مقایسه با انسانی که تفسیر مادی از زیست انسان دارد و تمام حیطه‌ی حیات انسان را در همین دنیا محدود می‌کند، چشم‌انداز متفاوتی به سیاست خواهد داشت.

در نگرش الهی به انسان، آدمی ممکن‌الوجودی است که به لحاظ کمی، دارای یک قید و کمیت زمانی میان تولد تا مرگ است. با تصور مادی‌گرایانه، مرگ به پایان هستی انسان بدل می‌شود. تصور انسان به مثابه وجودی که شعاعی از وجود ازلی است، امکان فراتر از مرگ بودن را برای انسان به همراه دارد و بدین ترتیب از تصور انسان به مثابه "Human"

جلوگیری می‌کند؛ چرا که تصویری صرفاً مادی از ورود فیزیکی در جهان و خروج فیزیکی از آن به دست می‌دهد و امکان‌های هستی‌شناختی انسان بودن آدمی را از او می‌گیرد (فدایی مهربانی، ۱۳۹۳، صص. ۵۲-۵۱). بنابراین در نگرش به انسان، به یک اعتبار می‌توان از دو گونه رویکرد "الهی" و "مادی" سخن گفت.

شیخ اشراق نه تنها به جهان پس از مرگ معتقد است، بلکه ضمن ارائه‌ی براهینی برای وجود آن، به حیات نفس و وضع و جایگاه آن پس از مرگ نیز می‌پردازد. از نظر وی، وضع نفس پس از مرگ، بسته به درجه‌ی پاکی و معرفتی است که در زندگی این‌جهانی به آن رسیده است. سهروردی در رساله‌ی "فی حاله طفولیه" بیان می‌دارد هرکس که در عالم دنیا به خاطر آخرت، چیزی (حرام/ ناحق) را ترک کند، در عالم آخرت، اجر آن را خواهد دید؛ این مطلب حاکی از پیوستگی نتیجه‌ی فعل انسان با جزا/اجر او در آخرت است (مدرس صادقی، ۱۳۷۷، ص. ۲۴).

سهروردی در فصول انتهایی "حکمة الاشراق" به بحث نفس انسان و رابطه‌ی آن با بدن پرداخته و پس از بحثی اجمالی در باب تناسخ، به مسأله‌ی مفارقت روح از جسم توجه کرده است (سهروردی، ۱۳۹۴، صص. ۲۶۱-۲۴۳). این مفارقت را به دو صورت می‌توان در حکمت اشراق بیان کرد؛ یکی "خلع از بدن" که در عالم دنیا و با تزکیه‌ی نفس و کشف توانایی‌های خارق‌العاده‌ی روح ممکن است؛ دیگری "مفارقت روح از بدن" به واسطه‌ی مرگ جسم که انسان به واسطه‌ی آن وارد عالم برزخ و قیامت می‌شود. سهروردی در هر دو معنا، انسان‌ها را به فراتر رفتن از تنگنای عالم ماده و اتصال به نورالانوار دعوت می‌کند.

شیخ اشراق پس از تقسیم انواع نفوس و بیان حالات هر کدام از آنان پس از مفارقت از بدن، ضمن دعوت همه‌ی عقلا به روی آوردن به شریعت الهی و معارف حکمی، آن‌ها را به خوف از روز قیامت انذار می‌دهد و از آنان می‌خواهد که «امروز ترک این عالم طبیعت بگویند و همت، عالی‌تر از آن دارند». او معتقد است جوهر وجودی انسان می‌تواند انسان را به مقام فرشتگان مقرب و سعادت ابدی برساند. در نهایت این‌گونه انذار می‌دهد: «مرد حقیقت آن است که مردانه‌وار روی به کار آن‌جهانی آرد، چنان‌که فردای روز قیامت مر او را ندامتی نباشد و این حالت روحانی به معنی و یقین او را حاصل آید» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص. ۴۴۳). این انذارها حکایت از اصالت حیات اخروی نزد شیخ اشراق دارد و این‌که اولویت حیات انسان باید کوشش در جهت سعادت ابدی باشد.





با توجه به نکات مزبور می‌توان چند نکته را واجد اهمیت دانست. اولاً شیخ اشراق به معاد و زندگی پس از مرگ باور دارد. ثانیاً سرنوشت انسان در عالم پس از مرگ را اعمال انسانی در عالم ماده تعیین می‌کند. ثالثاً شیخ بر مبنای نگرش اشراقی خویش، فهمی معنوی و اشراقی از شادی و رنج ارائه می‌دهد. رابعاً معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی شیخ اشراق، به‌واسطه‌ی آن که کسب معرفت، منوط به عمل مجاهدانه با نفس است، کاملاً انضمامی است؛ یعنی در این نگرش، شکافی میان نظر و عمل نیست.

با اتکا به نکات یادشده می‌توان به نتایج زیر در حوزه‌ی سیاست رهنمون شد. اول آن که اخلاق و معنویت دیگر نه در حاشیه‌ی اندیشه و کنش سیاسی، بلکه به‌عنوان مینا و فراتر از این به‌عنوان روح آن‌ها ایفای نقش می‌کند؛ لذا سیاست‌اندیشی و سیاست‌ورزی به‌مثابه‌ی امری اشراقی و معنوی رخ می‌نمایند. این مطلب به‌معنی امکان وجود "معنویت سیاسی" و "سیاست معنوی" است. همین معنویت سیاسی و سیاست معنوی نیز به‌عنوان روح حاکم بر "تربیت سیاسی" خواهد بود. از این رو معادباوری و کسب معرفت، نه اموری انتزاعی، بلکه اموری ساری و جاری در همه‌ی ساحت‌های حیات انسانی تلقی خواهند شد. شیخ اشراق وضع انسان پس از مرگ را منوط به صفا و کمال از یک‌سو، و میزان نیل به معرفت از سوی دیگر می‌داند. وی نفوس را به دو دسته‌ی "پاک و کامل" (که با جداشدن از این جهان چندان رنج نمی‌برند) و "ناپاک و ناقص" (که با مفارقت از زندگی این جهانی دچار رنج دائم می‌شوند) تقسیم می‌کند (نصر، ۱۳۹۴، ص. ۹۱). در نگرش سهروردی، همه‌ی ساحت‌های حیات انسانی و از جمله ساحت سیاسی و اجتماعی او، نه عرصه‌ای برای کسب، حفظ و بسط قدرت، بلکه ساحتی برای ارتقای معنویت و قرب به منشاء نور یعنی نورالانوار هستند؛ لذا هر چیزی که حجابی برای این امر شود، باید از سر راه کنار برود تا نفس انسان به کمال و پاکی مطلق نائل شود؛ اگر چنین شد، مرگ نیز نه امری رنج‌آور و محنت‌بار، بلکه مرحله‌ای برای رهایی نفس انسان از زندان دنیا و تن خواهد بود، برای نیل به زندگی در سرای سرمدی و ابدی.

شیخ در وصیت‌نامه‌اش یادآوری مرگ را از مهمات دانسته و زندگی حقیقی را زندگی پس از مرگ شمرده است؛ وی انسان‌ها را به ذکر و یاد خدا و اطاعت از فرامین الهی و تسلیم در برابر ایشان وصیت می‌کند (سهروردی، ۱۳۹۴، ص. ۳۸۶). این وصیت، اصحاب سیاست را از قدرت‌طلبی برحذر می‌دارد و آن‌ها را از اصالت‌دادن به زندگی دنیا منع می‌کند. اساساً شیخ اشراق مرگ‌اندیشی، مرگ‌باوری و مرگ‌گروی را برای نیل به سعادت

در زندگی پس مرگ لازم می‌داند و لازمه‌ی نیل به سعادت را اطاعت از اوامر الهی عنوان می‌کند.

فهم سهروردی از حیطة‌ی حیات انسان بر فهم وی از وظایف مردم در برابر رهبران نیز تاثیر دارد. وی معتقد است مردم باید دعوت داعیان و رهبرانی را که خداوند به‌سوی آنان فرستاده است، اجابت کنند و از احزاب و گروهی که بر خدا دروغ می‌بندند و افترا می‌زنند، پیش از مرگ دوری کنند (همان، ص. ۳۷۷). سهروردی نه‌تنها حاکمان را نسبت به روز قیامت انذار می‌دهد، بلکه وظیفه‌ی مردم - یعنی اطاعت از فرامین رهبران - در برابر حاکمان حقّ و مشروع را یادآوری می‌کند و آن‌ها را از ابتلا به عذاب روز رستاخیز (در صورت عدم توجه به دعوت ایشان) برحذر می‌داد. سهروردی با اعلام وجود حیات پس از مرگ و اصالت آن نسبت به حیات مادی، بنیاد نوع دیگری از اندیشه‌ی سیاسی را بنا می‌نهد که اگرچه تاکنون در جایی اعمال نشده است، لیکن در عالم نظر، گونه‌ای کاملاً مغایر با سیاست‌اندیشی‌های متعارف است.

سیاست معنوی و معنویت سیاسی، رابطه‌ی نزدیکی با یک‌دیگر دارند. از پیامدهای باور به حیات پس از مرگ در حوزه‌ی سیاست، پاسخ‌گودانستن اصحاب سیاست (همانند سایر انسان‌ها) در برابر اعمال خود در عالم آخرت است. در این نگاه، مقوله‌ی تربیت و تربیت سیاسی معنا و روش خاصی می‌یابد. پرهیز از قدرت‌طلبی از لوازم نگاه اشرافی به مقوله‌ی سیاست است. اطاعت از اوامر و نواهی الهی (اعم از شرعی و اخلاقی) یک اصل بنیادی سیاست‌اندیشی اشرافی است. مولفه‌ی "حیطه‌ی حیات"، روابط یا حقوق و تکالیف مردم و حاکمان را متاثر می‌سازد. در نهایت این که مرگ برای سیاست‌ورزان کامل یا پاک، همانند سایر انسان‌های کامل و پاک، بلیه‌ای الهی نیست، بلکه مقدمه‌ی سعادت ابدی انسان است.

۵. غایت انسان

مراد از "غایت انسان" در انسان‌شناسی این است که هدف انسان چیست یا چه باید باشد؟ وجه اول، توصیفی و وجه دوم، هنجاری است؛ از این‌رو برای نوع انسان، غایتی ترسیم می‌کند که آدمی باید در مسیر وصول به آن قدم بردارد. غایت با مفهوم کمال و تکامل، یعنی سیورورت و شدن، رابطه‌ای ژرف پیدا می‌کند. زمانی که غایت انسان مطرح می‌شود، نقطه‌ی کمال انسان یا بالاترین نقطه‌ای که انسان می‌تواند بدان دست یازد نیز مدنظر است. مراد از کمال هر موجود، وصول به مرحله‌ای است که سیر تکاملی آن موجود در آن





مرحله پایان می‌پذیرد (ابراهیمی‌دینانی، ۱۳۹۴، ص. ۲۲۲)؛ بنابراین در این مولفه، بحث درباره‌ی این است که هدف غایی انسان چیست یا چه باید باشد؟

غایت‌شناسی اشراقی بر پایه‌ی هستی‌شناسی اشراقی استوار شده و از آن‌جاکه در سلسله‌ی مراتب هستی، آدمی جوهری ملکوتی دارد، کمال آن نیز در بازگشت به اصل ملکوتی روح است. بدین ترتیب، در غایت‌شناسی اشراقی کمال از سویی معادل تجرد از بدن، و از سوی دیگر التفات به عالم ملکوت است (رستم‌وندی، ۱۳۹۲، ص. ۳۸۶). سهروردی نفس انسان را دارای کمال و نقصانی می‌داند که هر کدام علمی یا عملی هستند. وجه علمی را منتقش شدن به صورت موجودات روحانی، و عملی را تجرد نفس از علایق بدنی می‌داند تا هنگام مفارقت از این عالم، هیچ جاذبه‌ای به این عالم در او وجود نداشته باشد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، صص. ۴۳۷-۴۳۶).

سهروردی نیل به مقام فرشتگی را لازمه‌ی سعادت آدمی دانسته (همان، ص. ۴۰۷) و غایت کمال بنده را تشبیه به حق تعالی شمرده است (همان، ص. ۳۲۸)؛ بنابراین، بندگی لازمه‌ی فرشته‌خویی و مقام فرشتگی لازمه‌ی سعادت انسان است. بندگی نیز از مسیر رعایت اوامر و نواهی الهی و پرهیز از گفتار و کردار و بریدن از هر نوع خواطر شیطانی می‌گذرد (سهروردی، ۱۳۹۴، ص. ۳۸۵).

پیش‌تر نیز عنوان شد که سهروردی حاکم لایق حکومت را حکیمی بهره‌مند از تآله و بحث - به صورت توامان - دانسته است؛ آدمی به چنین مقامی نمی‌رسد، جز این‌که در مسیر رضایت الهی، از طریق تصفیه‌ی نفس و تجرد از ماده با رعایت اوامر و نواهی الهی، گام بردارد. از این‌رو، مفهوم غایت انسان با بحث حق حاکمیت و مشروعیت حاکم پیوند می‌خورد و تبعاتی از خود بر جای می‌گذارد.

اولاً در این سپهر فکری، غایت انسان نه تنها در وجه فردی، بلکه در وجه سیاسی و حاکمیتی آن نیز باید کسب رضایت الهی و وصول به سعادت و کمال باشد؛ لذا ارتقای انسان‌ها برای نیل به این امر، باید در غایت دولت مطرح شود. ثانیاً تشکیل جامعه یا مدینه‌ی فاضله برای سهروردی، منوط به وجود چنین حاکمی با چنان غایتی و حرکت عمومی در مسیر چنان هدفی است؛ لذا غایت فرد انسانی، همان غایت دولت و جامعه به صورت همزمان است. ثالثاً از آن‌جاکه قانون حاکم بر چنین دولت و جامعه‌ای، قوانین الهی است، اطاعت از چنین قوانینی، از سطح لزوم رعایت نظم فراتر رفته و به امر مقدسی تبدیل می‌شود که با ثواب و عقاب مکلفان سروکار دارد؛ بر این مبنای اطاعت مردم از

قوانین، اطاعت از اوامر و نواهی الهی است که مصالح انسان را در درون خود مستتر دارد.

نتیجه

هدف این مقاله، استفاده از پنج مولفه‌ی انسان‌شناسی به‌عنوان چارچوب نظری برای فهم اندیشه‌ی سیاسی شیخ شهاب‌الدین سهروردی بود؛ در این راستا ضمن تحریر محل نزاع پیرامون هر کدام از مولفه‌ها، موضع سهروردی در باب آن مساله را در حد ممکن بیان کرده و سپس به تاثیرگذاری آن مولفه بر روی مسائل اندیشه‌ی سیاسی وی پرداختیم. با کنارهم‌قراردادن پنج مولفه‌ی مورد نظر و نیز پیامدهای سیاسی آن‌ها، می‌توان تصویر روشنی از اندیشه‌ی سیاسی شیخ اشراق ارائه داد.

فهم سهروردی از "سرشت انسان" در چهار مساله از مسائل سیاسی مورد بحث وی اثرگذار بوده است. نخست، در خصوصیات رئیس مطلوب مدینه؛ دوم، در مبنای مشروعیت حاکم؛ سوم، در نحوه‌ی حکمرانی یا ویژگی‌های حکمران و چهارم، در باب ماهیت سیاست. سهروردی انسان را موجودی مختار می‌داند و این مساله دست‌کم در سه موضوع سیاسی، اندیشه‌ی شیخ اشراق را از خود متاثر ساخته است: یک؛ حکمت و معرفتی که حکیم با قدم اختیار کسب کرده، او را شایسته‌ی ریاست قرار داده است. دو؛ پاسخ‌گو نمودن حاکم در برابر خلق و خالق و این که مانع تزییع حقوق رعیت از جانب حاکم حکیم می‌شود. سه؛ تاثیر در فهم از رابطه‌ی حقوق و تکالیف حاکم و مردم و بالعکس. سهروردی انسان را مدنی‌الطبع می‌داند؛ این مساله نیز دست‌کم سه پیامد در اندیشه‌ی سیاسی وی داشته است. نخست این که مدنی‌الطبع بودن مهم‌ترین مبنای تشکیل جامعه توسط انسان است. دیگر آن که مبنای تاسیس و تشکیل دولت، طبع مدنی انسان و احتیاجات ذاتی اوست. نهایتاً این که با مبتنی‌کردن لزوم نبوت و شریعت بر مدنی‌الطبع بودن انسان، تکلیف قانون و قانون‌گذار مدینه نیز روشن شده است. به این معنا که قانون همان شریعت است و قانون‌گذار، نبی است.

حیطه‌ی حیات از نظر سهروردی منحصر در حیات مادی و ناسوتی نیست، بلکه پس از مرگ نیز حیات دیگری وجود دارد و حیات اصیل که باید اندیشه و رفتار انسان معطوف به آن باشد نیز همین نوع آخر است. این فهم در حوزه‌ی سیاست، مولد سیاست‌اندیشی و سیاست‌ورزی معطوف به آخرت خواهد بود و مانع عمده‌ای در راه قدرت‌طلبی انسان خواهد شد. تاکید بر پاسخ‌گویی اصحاب سیاست - همانند دیگران - در آخرت، و انذار اصحاب قدرت از پایمال کردن حقوق مردم، از پیامدهای چنین نگاهی به سیاست است. هم‌چنین



این موضوع در مسائلی مانند مفاد و روش تربیت اعضای جامعه، اصیل‌ندانستن کسب و حفظ قدرت به‌عنوان غایت سیاست، اطاعت از اوامر و نواهی الهی در حین حکمرانی و نیز در باب حقوق و تکالیف مردم و حاکمان در نظر سهروردی اثرگذار بود است. مولفه‌ی "غایت انسان" نیز که سهروردی در آن بر تشبیه به حق تعالی به‌مثابه غایت نهایی انسان تاکید می‌ورزد، ارتباطی نزدیک با چند مساله‌ی سیاسی دارد. یکی، پیوند غایت انسان با حق حاکمیت یا مبنای مشروعیت حاکم است. دوم، کسب رضای الهی باید بالاترین غایت حکومت، حاکمان و اعضای مدینه باشد؛ لذا غایت دولت، کسب رضای خداوند است و رضای خداوند نیز سعادت انسان محسوب می‌شود. سوم، از آن‌جاکه قانون حاکم بر چنین دولت و جامعه‌ای، قوانین الهی است، اطاعت از چنین قوانینی از سطح لزوم رعایت نظم فراتر رفته و تبدیل به امری مقدس می‌شود؛ بنابراین با ثواب و عقاب مکلفان پیوند خورده و اطاعت مردم از قوانین برابر با اطاعت از اوامر و نواهی الهی می‌شود.

در مجموع باید گفت که اندیشه‌ی سیاسی شیخ اشراق، پیوندی نزدیک و وثیقی با فهم وی از مختصات وجودی انسان دارد؛ از همین رو نسبت میان انسان‌شناسی و اندیشه‌ی سیاسی سهروردی، نسبتی ابتدایی است؛ یعنی اندیشه‌ی سیاسی ایشان قوام‌یافته به انسان‌شناسی اوست.



منابع

- ابراهیمی دینانی، غ.ح. (۱۳۹۴). *از محسوس تا معقول*. تهران: مؤسسه‌ی پژوهشی حکمت و فلسفه‌ی ایران.
- ابراهیمی دینانی، غ.ح. (۱۳۹۲). *سرشت و سرنوشت*. (ک. فیضی، به‌کوشش). تهران: انتشارات اطلاعات.
- ارسطو. (۱۳۹۰). *سیاست*. (ح. عنایت، مترجم). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- اسفندیار، ر.ع. (۱۳۹۲). *اندیشه‌ی سیاسی شیخ شهاب‌الدین سهروردی*. در *فصلنامه سیاست متعالیه*، شماره ۳.
- اکبریان، ر. (۱۳۸۶). *حکمت متعالیه و تفکر فلسفی معاصر*. تهران: انتشارات حکمت اسلامی صدرا.
- امین رضوی، م. (۱۳۸۷). *سهروردی و مکتب اشراق*. (م. کیوانی، مترجم). تهران: نشر مرکز.
- بشیریه، ح. (۱۳۸۶). *عقل در سیاست*. تهران: نشر نگاه معاصر.
- بری، ک. (۱۳۸۷). *ماهیت بشر*. (م. توانا، مترجم). تهران: پژوهشکده‌ی مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- تریگ، ر. (۱۳۸۲). *دیدگاه‌هایی درباره‌ی سرشت آدمی*. (ب. خرمشاهی، مترجم). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- جوادی آملی، ع. (۱۳۹۰). *حق و تکلیف در اسلام*. قم: انتشارات اسراء.
- دیرکس، ه. (۱۳۹۱). *انسان‌شناسی فلسفی*. (م.ر. بهشتی، مترجم). تهران: انتشارات هرمس.
- رجبی، م. (۱۳۹۰). *انسان‌شناسی*. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- رستم‌وندی، ت. (۱۳۹۲). *اندیشه‌ی ایرانشهری در عصر اسلامی*. تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- سهروردی، ش. (۱۳۹۴). *حکمه الاشراق*. (س.ج. سجادی، مترجم). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- سهروردی، ش. (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات*. (ه. کربن؛ ح. نصر و ن.ق. حبیبی، مصححین). (جلدهای ۱ تا ۳). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- فخری، م. (۱۳۸۹). *سیر فلسفه در جهان اسلام*. (هیئت مترجمان، مترجمین). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- فدایی مهربان، م. (۱۳۹۳). *حکمت، معرفت و سیاست در ایران؛ اندیشه‌ی سیاسی عرفانی در ایران: از مکتب اصفهان تا حکمای الهی معاصر*. تهران: نشر نی.
- فیرحی، د. (۱۳۹۰). *فلسفه‌ی سیاسی قدیم و جدید*. در ر.ع. اسفندیار (مصنف)، کتاب *مطالعات سیاسی*، (دفتر اول). قم: پژوهشکده‌ی علوم و فرهنگ اسلامی.



- کرین، ه. (۱۳۸۸). *تاریخ فلسفه‌ی اسلامی*. (ج. طباطبایی، مترجم). تهران: نشر کویر.
- کین، ر. (۱۳۹۴). *فلسفه‌ی اختیار*. (ف. علوی، مترجم). تهران: انتشارات حکمت.
- لاک، ج. (۱۳۹۱). *رساله‌ای درباره‌ی حکومت؛ با مقدمه‌ی سی.بی. مکفرسون*. (ح. عضدانلو، مترجم). تهران: نشر نی.
- مدرس صادقی، ج. (۱۳۷۷). *قصه‌های شیخ اشراق*. تهران: نشر مرکز.
- مطهری، م. (۱۳۸۸). *جامعه و تاریخ*. تهران: انتشارات صدرا.
- نصر، س.ح. (۱۳۹۴). *سه حکیم مسلمان*. (ا. آرام، مترجم). تهران: انتشارات امیرکبیر.
- نصری، ع. (۱۳۹۲). *جبر و اختیار از دیدگاه علامه طباطبایی*. در: *فصلنامه‌ی حکمت و فلسفه*، سال نهم، شماره چهارم.
- واعظی، ا. (۱۳۹۵). *درآمدی بر فلسفه‌ی سیاسی اسلامی*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.





References

- Ibrahimi Dinani, Gh. H. (2015). *From sensible to intelligible*. Tehran: Institute for Research in Philosophy. [in Persian]
- Ibrahimi Dinani, Gh. H. (2013). *The nature and destiny*. (K. Feizi, Ed.). Tehran: Ettelaat Publication. [in Persian]
- Aristotle. (2011). *Politics*. (H. Enayat, Trans.). Tehran: Scientific and Cultural Publication. [in Persian]
- Isfandyar, R. A. (2012). Shahab al-Din Suhrawardi's political thought. *Transcendent Policy*, 1(3), 121-137. [in Persian]
- Akbarian, R. (2007). *Transcendent philosophy and contemporary philosophical thinking*. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Research Institute. [in Persian]
- Amin Razavi, M. (2008). *Suhrawardi and the school of Illumination*. (M. Keivani, Trans.). Tehran: Markaz Publication. [in Persian]
- Bashiriyeh, H. (2007). *Reason in politics*. Tehran: Nashr-e Negah-e Moaser. [in Persian]
- Berry, Ch. (2008). *Human nature*. (M. Tavana, Trans.). Tehran: Institute for Cultural and Social Studies. [in Persian]
- Trigg, R. (2003). *Ideas of human nature: an historical: introduction*. (M. Khoramshahi, Trans.). Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [in Persian]
- Javadi Amoli, A. (2011). *Right obligation in Islam*. Qom: Esra. [in Persian]
- Dierkes, H. (2012). *Philosophische anthropologie*. (M. R. Beheshti, Trans.). Tehran: Hermes. [in Persian]
- Rajabi, M. (2011). *Anthropology*. Qom: Publication of Imam Khomeini Education and Research Institute (RA). [in Persian]
- Rostamvandi, T. (2013). *Iranshahr thought in the Islamic era*. Tehran: AmirKabir. [in Persian]
- Suhrawardi, Sh. (2015). *Hikmat al-ishraq (The philosophy of illumination)*. Tehran: University of Tehran. [in Persian]

- Suhrawardi, Sh. (2001). *Collection of writings*. H. Corbin, H. Nasr, & N. Q. Habibi (Eds.). (Vol. 1-3). Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [in Persian]
- Fakhri, M. (2010). *A history of Islamic philosophy*. (Group of Translators, Trans.) Tehran: Institute for university publication. [in Persian]
- Fadaei Mehraban, M. (2014). *Philosophy, knowledge and politics in Iran*. Tehran: Nashr-e Ney. [in Persian]
- Feirahi, D. (2011). *Old and New Political Philosophy*. R. A. Esfandyar (Ed.). *Political Studies*. (Vol. 1). Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [in Persian]
- Corbin, H. (2009). *History of Islamic Philosophy*. (J. Tabatabaei, Trans.). Tehran: Kavie publication. [in Persian]
- Kane, R. (2015). *Free Will*. (F. Alavi, Trans). Hekmat publication.
- Locke, J. (2012). *Two treatises of government*. C. B. Macpherson (Ed.). (H. Azdanloo, Trans.). Tehran: Nashr-e Ney. [in Persian]
- Modares Sadeqi, J. (1998). *Stories of Shaikh -i Ishraq*. Tehran: Markaz Publication. [in Persian]
- Motahari, M. (2009). *Society and History*. Tehran: Sadra Publication. [in Persian]
- Nasr, S. H. (2015). *Three Muslim Sages*. Tehran: Amirkabir. [in Persian]
- Nasri, A. (2013). Determinism versus Free Will in the Viewpoint of Allameh Tabataba'i. *Hekmat va Falsafeh (Wisdom and Philosophy)*, 9(36), 71-82. [in Persian]
- Vaezi, A. (2016). *An introduction to islamic political philosophy*. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [in Persian]

