

ریاست معنوی در فلسفه سیاسی ایرانی از منظر هانری کرین

انشاءالله رحمتی^۱

استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز

مجید سرونند

دانشجوی دکتری دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۶/۲۵ - تاریخ تصویب: ۱۳۹۶/۸/۲۰)

چکیده

برجستگی روح معنویت‌گرایی در ذهن و ضمیر انسان ایرانی و البته انعکاس آن در هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و فرجام‌شناسی اندیشه ایرانی، در پرداختن به امر سیاسی نیز پیامدهای خود را آشکار خواهد ساخت. در این پژوهش بر آنیم تا از این منظر به بررسی جایگاه، چیستی و تداوم ریاست و سیاست باطنی و روحانی و به‌طور خاص شاه آرمانی و ولایت معنوی در فلسفه ایرانی بپردازیم. در این زمینه، اندیشه‌های هانری کرین، به‌عنوان فیلسوفی که در جای‌جای آثار خود به این استعداد ایرانی اشاره دارد، و درک و دریافت وی از مضامین بالا، هدایتگر مسیر و مقصود ما بوده است. در پاسخ به این پرسش که میانی شاه آرمانی و ولایت معنوی در فلسفه سیاسی ایرانی چیست؟ مستلزم آن بوده‌ایم تا از ساحت «علم سیاست» به «فلسفه سیاسی» با مختصاتی که در ادامه بدان اشاره شده است، گذر نماییم. به‌اختصار، درکی که از شاه آرمانی و ولایت معنوی و به‌طور کلی سیاست باطنی در اینجا توصیف می‌شود، در ساحتی کلی، ژرف‌اندیشانه، فراتاریخی و مبنایی است که قابل فهم می‌باشد و این امری متمایز با سطح جزئی، تاریخی و عینی سیاست بوده و قابل فروکاست یا مقایسه صوری با مقتضیات و واقعیات موجود آن نیست. به باور ما، کرین بر آن است تا ضمن تأکید و برجسته‌سازی بُعد معنوی نبوت و امامت، تمایزی بین ولایت، ریاست و هدایت روحانی با شکل ظاهری و دنیوی آن ایجاد نموده و بی‌آنکه مجبور باشد تا از آرمان به واقعیت سقوط کند، با اصلاتی که به عالم و ساحتی مینوی و باطنی و تاریخ و زمانی لطیف و درونی در جهان‌بینی فلسفه ایرانی دریافته و بهره‌گیری از تأکیدی که در آنجا به آرمان‌شهر، شاه آرمانی و فرشگرد و منجی‌گرایی وجود دارد، از مفهومی چون ولایت و ریاست معنوی سخن بگوید.

واژه‌های کلیدی

آرمان‌شهر، ریاست و سیاست معنوی، شاه آرمانی، فلسفه ایرانی، فلسفه سیاسی، ولایت معنوی، هانری کرین.

مقدمه

در تصور رایج از سیاست تحت عنوان «علم سیاست» که همانا می‌توان آن را متأثر از تجربه‌گرایی برآمده از علوم طبیعی دانست، تأکید منحصراً بر داده‌ها و نهادهای عینی بوده و سطح بحث صرفاً محدود به امور جزئی و تاریخی است. حال با گذر از این سطح و ایستادن در ساحتی ژرف‌اندیشانه‌تر، اساسی و کلی‌تر و به عبارتی فراتاریخی و با نظرداشت مبانی هستی‌شناختی و ماوراءالطبیعی، می‌توان به امر سیاسی از منظری متفاوت نگریست. در این معنا، در واقع به ساحت «فلسفه سیاسی» گام نهاده‌ایم و در حال کوشش برای کشف زندگی سیاسی، سرشت و ذات امور سیاسی، هستی و چیستی قدرت و حکومت، جایگاه سیاست در نظام هستی‌شناختی آفرینش، نقش فرد در سیاست و به‌طور کلی نگرشی فیلسوفانه به سیاست هستیم. بنابراین مفروضات و باورهای فلسفی گوناگون، مبانی و پیامدهای سیاسی متفاوتی را نیز به‌همراه خواهند داشت.

در این پژوهش بر آنیم تا با تکیه بر اندیشه‌های هانری کربن در خصوص فلسفه ایرانی، به توصیف درک و دریافت وی از چگونگی تداوم ایده ریاست و سیاست باطنی و معنوی و حاکمیت شاه آرمانی و امام و ولی در هستی‌شناسی سیاسی ایرانی بپردازیم. ضرورت امر از آنجایی برجسته می‌شود که توجه داشته باشیم، بدون عنایت به هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و فرجام‌شناسی و آن ساحتی که این مفاهیم متعالی در آن مطرح می‌شوند، امکان ورافتادن به دام تفسیرهای ظاهری و منفعت‌طلبانه در جهت مقاصد اراده‌های معطوف به قدرت دنیوی بسیار خواهد بود.

هانری کربن در *فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی* با تأکید بر یگانگی وظیفه فیلسوف و پیامبر می‌گوید: «نبی کسی نیست که آینده را پیشگویی کند، بلکه کسی است که کلام غیب را بیان می‌کند. برای اینکه حکیم همچون ورثه پیامبران ظاهر شود، باید که فلسفه، حکمتی نبوی باشد» (کربن، ۱۳۹۲: ۸۶). وی همچنین در *تاریخ فلسفه اسلامی* می‌نویسد: «تحقیق فلسفی در اسلام در جایی در محیط مناسب قرار داشت که امر بنیادین نبوت و وحی نبوی، و مشکلات و موقعیت تأویلی ناشی از آن، موضوع تأمل بود. بدین‌سان فلسفه صورت حکمت نبوی به خود می‌گیرد» (کربن، ۱۳۹۲: ۲۴). حال چنانچه در نظر داشته باشیم که براساس جهان‌بینی معنوی ایرانی بیشتر برداشتی عرفانی و باطنی از دین در ایران برجسته بوده است، از رابطه فلسفه و دین به ارتباط فلسفه و عرفان یا تعقل و شهود خواهیم رسید. کربن با ارائه نگاهی سلسله‌مراتبی از نقل؛ به‌عنوان آبشخور کلام، عقل؛ ابزار جدل فلسفی^۱ و سرانجام کشف؛

۱. جدلی که در کلام و در فلسفه که تعریب *Philosophia* یونانی است، به‌کار می‌رود.

سرچشمه معارف حکمت الهی^۱ و عرفان، بیان می‌دارد که هریک از اینها در سطح خود معتبر است و منبع کشف هم به دو منبع پیشین بی‌التفات نیست، بلکه مستلزم آنهاست، درست به همان نحو که باطن مستلزم ظاهر است (کربن، ۱۳۹۰: ۱۱۶). کربن پیش از «حکمت اشراقی» سهروردی حتی ریشه چنین نگرشی را در «حکمت مشرقیه» ابن سینا دانسته و در *ابن سینا و تمثیل عرفانی*، با اشاره به آثار عرفانی و فرشته‌شناسی موجود در آثار ابن سینا، او را نیز از اعضای خانواده معنوی ایرانی که پیوند آن قرن‌ها از هم نگسسته است، معرفی می‌کند، که در اندیشه‌اش شاهد جامعیت تعقل و تأله یا عرفان هستیم (کربن، ۱۳۸۷: ۱۴۰ و ۱۰۴). هانری کربن همین جامعیت «تحقیق فلسفی» و «تجربه عرفانی» را ویژگی اصلی «فلسفه ایرانی» می‌داند. وی تصریح می‌کند که «ما از فلسفه اسلامی» سخن می‌گوییم و نه، چنانکه پس از سده‌های میانه معمول بوده است، از «فلسفه عربی»، چراکه در آن صورت بسیاری از آثاری که به این زبان و توسط اعراب نوشته نشده‌اند، به‌ویژه آثار فارسی ایرانیان نادیده گرفته می‌شود (کربن، ۱۳۹۲ الف: ۲۱-۲۲). او همچنین اظهار می‌دارد که آنچه به‌عنوان فلسفه اسلامی نیز شناخته می‌شود، پس از مرگ ابن‌رشد به پایان خود می‌رسد. حال آنکه در ایران فلسفه سرنوشت دیگری پیدا کرده و با ابن‌رشد نه تنها به پایان نمی‌رسد، بلکه به‌نحوی دیگر از طریق شیخ اشراق و احیای حکمت نور ایران باستان توسط وی، تداوم می‌یابد؛ چیزی که آن را تحت عنوان «فلسفه ایرانی» مطرح می‌کند. کربن از جهتی دیگر، میان فلسفه موردنظر خویش با «فلسفه غربی» هم تفاوت قائل می‌شود که ویژگی بارز آن تمایز اساسی میان فلسفه و الهیات و در نتیجه آن اعتقاد به ثنویت علم و ایمان است. کربن معتقد است این اندیشه «حقیقت دوگانه» اگر هم از خود ابن‌رشد نیست، دست‌کم به برخی از پیروان مکتب ابن‌رشد تعلق دارد (کربن، ۱۳۹۲ الف: ۳۵ و ۲۳).

در مقاله حاضر، با این نگاه به فلسفه ایرانی که آن را در مرتبه حکمت الهی یا حکمت جاویدان قرار می‌دهد (حکمتی که ریشه و منشأی در روح الهی دارد و معرفتی قدسی است)، در جست‌وجوی تقریب به فهم حقیقت شاه آرمانی و ولایت معنوی در فلسفه سیاسی ایرانی خواهیم بود؛ بدین ترتیب که با گذر از سطح ظاهری، تاریخ‌مند و زمان‌مند امور، معطوف به ذات، ماهیت، مبادی و ریشه‌های الهی، باطنی، فراتاریخی و جهانشمول بوده و با روشی فراتر از صرف نقل و عقل و کلام و فلسفه، طریقی کشفی و شهودی را در پیش خواهیم گرفت. همچنین، در اینجا در پی پاسخگویی به این پرسش هستیم که تلقی صحیح از مفاهیم ریاست و سیاست باطنی، شاه آرمانی و ولایت معنوی در هستی‌شناسی معنوی ایرانی، و به‌طور خاص در درک هانری کربن، چگونه است؟ مفروضه ما این است که در پاسخ به این پرسش بایستی که

۱. معادل theosophia یونانی

نه در سطح امور ظاهری، سطحی، عینی و تاریخی که در ساحتی هستی‌شناسانه، ماوراءالطبیعی و باطنی‌تر به بحث پردازیم. از این‌رو، در این مقاله ابتدا به تشریح مقصود خود از فلسفه سیاسی پرداخته، سپس در بخش شاه آرمانی با اشاره‌ای به دیگر پایه‌های فلسفه سیاسی ایران باستان یعنی آرمان‌شهر و ارته و ارائه مختصری از جهان‌بینی ایرانی و نسبت عوالم مادی و مینوی، به توصیف این مضمون مابعدالطبیعی و حقیقت فرمانروایی آن و نسبتش با امامت و لزوم حضور همیشگی امام غایب پرداخته‌ایم. در قسمت پایانی نیز با بیان تمایز دو قرائت متفاوت از ولایت در اندیشه کربن یعنی ولایت به معنای حکومت و ولایت عرفانی و معنوی، و تفکیک مشروعیت الهی از مقبولیت اجتماعی و ریاست به معنای مشروع روحانی و باطنی آن از تغلب ظاهری و دنیوی، در پی درکی متناسب از ولایت معنوی بوده‌ایم.

فلسفه سیاسی

چنانچه فلسفه را معرفت به ماهیت امور و حقایق جاودان، و اصول و مبانی و مبادی اصیل و کلی و مثالی، و رای صورت ظاهری و بالفعل و موجود، بدانیم؛ فلسفه سیاسی نیز معرفت به ماهیت امور سیاسی، و رای مسائل روزمره و شناخت بهترین حکومت و نظم سیاسی و حکمران و ... خواهد بود. «موضوعات اصلی فلسفه سیاسی را مباحثی چون چگونگی احراز حقیقت، عدالت، مبانی خیر و صلاح عمومی، لوازم آزادی و برابری، استوار کردن زندگی سیاسی بر اصول اخلاقی، دلیل و ضرورت وجود حکومت، دلایل اطاعت اتباع از قدرت و جز آن تشکیل می‌دهد» (بشیریه، ۱۳۹۳: ۱۷). حتی می‌توان گفت در اینجا هستی، چیستی، حدود و شأن حکومت و قدرت نیز بی‌آنکه مقید به پذیرش تعاریف و برداشت‌های رایج و مسلط از آنها باشیم، با نگاهی فیلسوفانه، ژرف‌اندیشانه و حقیقت‌جویانه به پرسش کشیده می‌شود. چنین است که مجالی نیز برای واکاوی نقش و تأثیر هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، الهیات و مضامین ماوراءالطبیعی در عرصه سیاسی گشوده می‌شود.

خصلت اساسی فلسفه سیاسی یعنی جست‌وجوی حقیقت را باید در کنار ویژگی کیفی، هنجاری و آرمانی آن در نظر داشت، که از همین منظر است که فلسفه سیاسی در برابر رویکرد کمی، عینی و تجربی در مطالعه سیاست، که تحت عنوان «علم سیاست» مطرح می‌شود، قرار می‌گیرد. در این رویکرد، تأکید و تمرکز بر جهان عینی و بیرونی است و معیار داوری درباره درستی یا نادرستی گزاره‌های سیاسی نیز در همان جهان بیرونی جست‌وجو می‌شود. «پیامد این جهت‌گیری، غرق شدن در جزئیات و بازماندن از مسائل کلان است. این روش، معمولاً از درک عمیق معضلات سیاسی و اجتماعی ناتوان است... تجربه‌گرایی در سیاست نیز به دنبال تثبیت یک رشته هنجارهای تحقیق است. البته این خواست در زیر لوای دانش علمی مطرح

می‌شود و ظاهری بی‌طرفانه دارد» (معینی علمداری، ۱۳۹۲: ی). به‌طور کلی علم سیاست نوعی تحقیق در خصوص امور سیاسی است که با الگوی علوم طبیعی هدایت می‌شوند و خود را تنها راهی می‌داند که به شناخت درست از امور سیاسی منتهی می‌شود؛ «دقیقاً همان‌طور که شناخت درست از امور طبیعی وقتی آغاز می‌شود که مردم از تفکر بیهوده و عبث به مطالعه تجربی و آزمایش رو کنند، معرفت اصیل از امور سیاسی نیز وقتی آغاز می‌شود که فلسفه سیاسی جای خود را کاملاً به مطالعه علمی سیاست دهد» (اشتراوس، ۱۳۸۷: ۷). جایگزینی فلسفه سیاسی با مطالعه علمی سیاست که همانا منطبق با و تابع رویکرد تجربی حاکم بر علوم طبیعی است، پیامدهای آشکاری برای مطالعات سیاسی داشته است. در این باره، به اعتقاد برخی از صاحب‌نظران، علم مدرن به‌منزله شناخت پدیده‌های طبیعی، در آغاز دوران مدرن با علوم طبیعی شکل گرفت و تلاش کرد خود را جانشین فلسفه سازد. از «حرکت سیارات» کپرنیک تا «اصول» نیوتن تا «ارغنون جدید» فرانسیس بیکن و روش علمی او تا ماکیاولی و تکنیک کسب و حفظ قدرت تا هابز و روش علی‌اش، و به‌طور کلی علمی (طبیعی و تجربی) گشتن سیاست، پیامد چیزی جز جدایی سیاست از فلسفه و اخلاق و فضیلت نبود (منوچهری، ۱۳۹۳: ۱۴-۱۲).

از همین منظر، لئو اشتراوس میان فلسفه سیاسی با اندیشه سیاسی، نظریه سیاسی و فلسفه اجتماعی نیز تمایز می‌گذارد (اشتراوس، ۱۳۸۷: ۶-۴). اما باید از رابطه فلسفه سیاسی با «سیاست‌نامه‌ها» و «شریعت‌نامه‌ها» نیز که بیشتر در حوزه اندیشگی ایران و اسلام مطرح می‌شوند، سخن به‌میان آورد. نویسندگان سیاست‌نامه‌ها، بی‌آنکه اهل تفکر فلسفی باشند، به تأمل در روابط و مناسبات سیاسی جامعه پرداخته‌اند. آنان که اغلب یا در خدمت سلطانی بوده یا به‌نوعی نسبتی با سیاست عملی داشته‌اند، در تکوین سازمان سیاسی کشور و تدوین ایدئولوژی سیاسی آن نقش بسزایی ایفا کرده و اغلب هدفشان کسب قدرت سیاسی و اعمال و حفظ آن بوده است. باید توجه داشت که شیوه طرح و تحلیل قدرت در سیاست‌نامه‌ها، بالاستقلال طرح شده و از مقدمات فلسفی به معنای دقیق کلمه استنتاج نمی‌شود. در اینجا، دیانت نیز «وسیله‌ای است در خدمت مشروعیت بخشیدن به اساس قدرت سیاسی و قوام گرفتن ملک و مملکت» (طباطبائی، ۱۳۸۳ الف: ۱۵-۱۱). در مورد «شریعت‌نامه‌ها» هم باید گفت درحالی‌که مانند سیاست‌نامه‌ها به توجیه ایدئولوژیک خلافت و سلطنت می‌پردازند، اما در نظریه خود از اندیشه تحلیل قدرت فاصله می‌گیرند و «تفسیر ظاهری» شریعت را در جهت مقاصد خود مورد توجه قرار می‌دهند. توجه به این نکته ضروری است که اغلب شریعت‌نامه‌ها مطابق فقه حنفی و شافعی نوشته شده‌اند. برای نمونه در یکی از مهم‌ترین آنها یعنی سلوک‌الملوک فضل‌الله بن روزبهان خنجی، اوج مبنای نظری ضد فلسفی و حکم به حرمت

تحصیل فلسفه و هموار کردن راه توجیه سیاسی مبتنی بر صرف «تغلب» را شاهدیم. در مقابل می‌توان گفت، نظریه شیعه به نظریه فلسفه سیاسی نزدیک است که اساساً به نفی زور و غلبه می‌پردازد و زمینه‌ای برای نقادی نظام موجود و طرح نظمی مطلوب را فراهم می‌آورد (طباطبائی، ۱۳۸۳ الف: ۱۹-۲۴). جواد طباطبائی در این باره معتقد است: «می‌توانیم بگوییم که ابونصر فارابی، بوعلی سینا، سهروردی و صدرالدین شیرازی، اهل فلسفه‌اند و لاجرم، نظریه‌پردازان سیاست فاضله و نفی تغلب، درحالی‌که ابوالحسن ماوردی، امام محمد غزالی، ابن خلدون و فضل‌الله بن روزبهان خنجی از مخالفان سرسخت فلسفه‌اند و هر یک به‌نوعی به توجیه سیاست مبتنی بر تغلب پرداخته‌اند» (طباطبائی، ۱۳۸۳ ب: ۱۷۷-۱۷۶).

در همین زمینه، نویسنده کتاب قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، ایده مهمی را مطرح می‌سازد که مطابق آن، فلسفه سیاسی دوره میانه جهان اسلام، هرگز به‌طور مستقیم و مباشر در زندگی سیاسی مسلمانان وارد نشده، و همواره با وساطت شریعت عمل کرده است؛ و از آنجا که ساخت اقتداری قدرت در دوره میانه تفسیر اقتدارگرایانه‌ای از شریعت فراهم آورده بود، در نتیجه، فلسفه سیاسی نیز مضمونی اقتداری را در بنیاد نظری خود لحاظ کرده بوده است (فیرحی، ۱۳۸۹: ۳۲۶). با توجه به این مطلب، می‌توان ضرورت اساسی استقلال و فراروی تفکر فلسفی را از مفروضات، احکام، مسلمات، چارچوب‌های نظری و مفهومی و ساخت‌های تاریخی موجود یادآور شد، که البته این حکم درباره فلسفه سیاسی نیز جاری خواهد بود. بر این مبنای اشتراوس یکی از منتقدان جدی خلط و تقلیل فلسفه سیاسی به «تاریخ فلسفه سیاسی» است (اشتراوس، ۱۳۸۷: ۱۰۴-۱۰۳). به باور وی، «فلسفه سیاسی یک رشته تاریخی نیست. پرسش‌های فلسفی از ماهیت مقولات سیاسی و مباحث پیرامون بهترین یا عادلانه‌ترین نظم سیاسی اساساً با مسائل تاریخی که همیشه با امور جزئی یا منفردات سروکار دارند، متفاوت است». البته این سخن بدین معنا نیست که فلسفه سیاسی مطلقاً مستقل از تاریخ است، «تنها معرفت تاریخی است که شخص را از این اشتباه که ویژگی‌های خاص حیات سیاسی زمان یا کشور خاصی را با ماهیت مقولات سیاسی یکی بگیرد، باز می‌دارد». به نظر اشتراوس، می‌توان گفت که تاریخ‌نگری اساساً فلسفه سیاسی را مورد تردید قرار داده و به‌طور کلی «امروزه اگر فلسفه سیاسی کاملاً هم ناپدید نشده باشد، در حال زوال و پوسیدگی است». به نحوی که فلسفه سیاسی با انگ‌هایی چون غیرعلمی یا غیرتاریخی و توسط علم و تاریخ و اثبات‌گرایی، یعنی قدرت‌های بزرگ عصر جدید، ناممکن شده است (اشتراوس، ۱۳۸۷: ۱۳-۱۲).

همچنین، می‌توان زوال فلسفه سیاسی و جست‌وجوی مبانی و مبادی حقیقی، فراتاریخی، جاویدان و جهانشمول را در ماکیاولی و موضع او نسبت به سیاست که «ویرانی حقیقی بنیادهای سیاست» را در پی داشت، پیگیری کرد. «ماکیاولی با گسستن رابطه اخلاق و سیاست،

سیاست را بر قدرت استوار کرد، اما قدرت را نمی‌توان به‌مثابه بنیاد جدیدی برای سیاست در نظر آورد، زیرا قدرت امری سیال است که هر آن از پی چیزی است. بنابراین، قطع ارتباط سیاست با دانش، اخلاق و متافیزیک قدرت، و استوار کردن آن بر امور سطحی و تصادفی، در حقیقت ویرانی بنیادهای سیاست نظری بود. در چنین فضایی سیاست از زیر سایه حقیقت و دانش خارج و به ابزاری بدل می‌شود که باید در موقعیت‌های گوناگون، چهره‌های مختلف خود را نشان دهد. از همین روی فریب یا نیرنگ به عنصری اساسی در اندیشه سیاسی ماکیاوولی بدل شد. نیرنگ همان هنری است که شهریار باید از آن برای اعمال قدرت در موقعیت‌های متکثر استفاده کند، زیرا هیچ‌گونه موقعیت اخلاقی عامی وجود ندارد. به عبارت بهتر، قدرت اساساً در تقابل با حقیقت قرار دارد» (فدایی مهربانی، ۱۳۹۴).

در پایان این بخش بایست عنایتی به «فلسفه سیاسی ایرانی» داشته باشیم. البته چنانچه فلسفه و در نتیجه فلسفه سیاسی را صرفاً برآمده و متعلق به یونان باستان و غرب بدانیم، حتی به‌کار بردن واژه بالا بی‌معنا خواهد بود. اما با توجه به توضیحاتی که درباره حقیقت و واقعیتی تحت عنوان «فلسفه ایرانی» و برخی مبانی و مختصات اساسی و حائز اهمیت آن از نظر گذشت، به نظر می‌رسد بتوان از فلسفه سیاسی ایرانی نیز با نظرداشت برخی تمهیدات سخن به میان آورد. چنانکه گذشت، یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های فلسفه ایرانی جامعیت تعقل و تأله یا تحقیق فلسفی و تجربه عرفانی است. عقل به صرف عقل جزئی و استدلالی محدود نشده و در مراتبی بالاتر شامل عقل شهودی نیز می‌بود، بدین ترتیب در مسیر دستیابی و کشف حقایق و ماهیت امور هم شاهد به‌کارگیری عقل به معنای رایج آن و هم الهام و اکتساب و شهود و مکاشفه بودیم. مبانی هستی، معرفت، انسان و فرجام‌شناسی فلسفه ایرانی نیز به‌صورتی منسجم و نظام‌مند و عقلانی فضایی را به‌وجود می‌آورند که پرداختن به هر حوزه‌ای را از جمله سیاست، منوط به در نظر داشتن مبانی و مبادی خود می‌سازند. حال در فلسفه سیاسی ایرانی نیز مطالعه سیاست، تمرکز به مبانی و ماهیت امور و مسائل کلان و غایی سیاسی و کسب معرفت نسبت به حقایق آنها، البته با به‌کارگیری عقل و شهود و گذر و فراروی از سطح ظاهری و مسائل موجود و تاریخی و موقعیتی و موردی و نسبی به ساحتی باطنی‌تر، ژرف‌تر، کلی، حقیقی‌تر، فراتاریخی و دور و در امان از آنچه «هست» و مسلّم و مسلط شده و به‌گونه‌ای تقلیدی و عادت وار و از پیش پذیرفته‌شده، خواهد بود.

شاه آرمانی

شاه آرمانی رکن سوم فلسفه سیاسی ایران باستان را در کنار آرمان‌شهر و ارته تشکیل می‌دهد، از این نظر پیش از پرداختن به آن، ارائه مختصر توضیحاتی در مورد آن دو ضروری می‌نماید.

در نگاه ایرانی به هستی و انسان، آدمی از سرشتی ازلی و مینوی برخوردار است که به عالم گیتی و زمینی هبوط کرده و در پی بازیابی ازلیت به تأخیر افتاده خود است. حال در تصور تجلی‌گون و آینه‌گون از هستی، این عالم چون آینه‌ای است که حقایق و مثال‌های عالم بالاتر در آن متجلی شده است، اما به سبب نفوذ نیروهای شر و اهریمنی در آن و اختلاط نیروهای خیر و شر، سطح آینه را تیرگی و غبار فراگرفته و تنها پیروزی در پیکار معنوی و رهایی از اهریمن، غبارها و حجاب‌ها را پس زده و ملکوت را آشکار خواهد ساخت. هرچند شکست نهایی سپاه بدی و اهریمنی جز در زمان فرسکرت و با هدایت سوشیانت و امام قائم ممکن نخواهد بود، اما ظهور امام غایب نیز نه ظهوری در جایی در پایان تقویم تاریخی، بلکه با اختیار و اراده انسان‌ها در گرویدن آگاهانه به راه راستی و بدین ترتیب ارتقای معرفت و مقام وجودی آنها و مشاهده حقایق در آینه غیب‌نما و صیقل‌یافته در وجود نورانی امام، خواهد بود. بنابراین شهر آرمانی نه در جایی و زمانی نامعلوم و دور از دسترس، بلکه در دل و باطن همین عالم است و تحقق و ورود به آن با گذر از ظواهر و مادیات و سطحی‌نگری، و تغییر نوع نگاه (التفات/پردازش) به هستی و نحوه وجودی ما با اراده خود حاصل خواهد شد. جلال‌الدین آشتیانی در این باره و در آیین زرتشتی معتقد است: زرتشت در بین جهان مادی و معنوی و در ضمن درون هر دو گام برمی‌دارد، دو جهانی که با هم یکی هستند. همچنین زرتشت دو عالم پیش و پس از مرگ را چنان با هم مربوط ساخته که مجزا کردن آنها از هم میسر نیست. چنانکه منبع و منشأ خیر و شر در اندیشه و منش ماست، پاداش و کیفر آن هم در ضمیر و خاطر و فکر ماست؛ یعنی در اینجا سخن از بهشت و جهنم درونی است. «اکثر محققان بهشت و دوزخ گاتاها را روحانی و درونی توجیه کرده‌اند. ... این بهشت مسلماً یک کیفیت معنوی و روحانی است نه یک مکان خاص چون باغ عدن...» (آشتیانی، ۱۳۷۴: ۲۴۷-۲۳۶). ترجمه بخشی از یسنا نیز، روشن‌ترین و دقیق‌ترین آرمان زرتشت درباره مدینه فاضله (خشتر وئیریه= شهر آرزو شده یا شهر آرمانی و دلخواه) را نشان می‌دهد: «نیک کشور آرمانی را -بهره بیش‌ترین یاری را- [که] با پارسایی‌های فراوان- با اشه [نظم الاهی]، اندر سلوک آید، - و با بهترین کردارها، ای مزدا، - این را من اکنون بورزم [انجام دهم]» (به نقل از: رضی، ۱۳۸۰: ۲۶۷).

رؤیای بازیابی بهشت از دست‌رفته در تفکر ایرانی، تا حدی است که در آیین مزدایی، زمین چون فرشته‌ای است که از هفت کشور تشکیل شده است، که همانا یادآور هیأت عالی هفتگانه الهی (شش فرشته جاودان (امشاسپندان) به همراه هرمزد) خواهد بود. کشور مرکزی خوه نیرته نام دارد که توسط شش کشور دیگر محصور و محاط شده و وسعت آن به تنهایی برابر مجموع آن است. در مرکز خوه نیرته نیز ایرانویج قرار دارد (کرین، ۱۳۵۸: ۴۷). در واقع تأکید بر مرکز بودن ایرانویج نیز، به معنای کانون به هم پیوستن آسمان و زمین یا معنویت و مادیت، ایده‌آل و

واقعیت یا اسطوره و تاریخ، تقویت‌کننده این دیدگاه است که در فلسفه ایرانی، آرمانشهر یا بهشت چیزی نیست که در «آن جهان» صرفاً قابل حصول باشد. در همین باره، «بنابر نظر آگوستین در رساله «شهر خدا»^۱، اندیشه سیاسی مسیحی میانه، توجهی به امکان عملی جامعه ایده‌آل در این جهان و در حال حاضر ندارد، بلکه این موضوع برای جهانی است که باید بعدها تحقق پیدا کند. در این جهان، مسیحیت به بیش از تحقق جامعه سیاسی که دست‌یافتنی است نمی‌اندیشد. در این معنا کتاب سیاست ارسطو که دنبال اهداف سیاسی «این جهان» است، مناسب شناخته شد» (رضوانی، ۱۳۹۲: ۱۲۰). چه بسا سیطره مادی‌گرایی و توجه صرف به حیات این جهانی و دنیوی و انکار و فراموشی و به افق‌های دوردست و دست‌نیافتنی راندن هرگونه ساحتی و رای این عالم محسوس و مادی را از طرفی و از طرفی دیگر در جایگاه تجسد قدسیّت نشانیدن کلیسا و پاپ و البته دولت و پادشاه را نیز، بتوان در تداوم چنین نگاهی ارزیابی کرد. در مقابل در تفکر ایرانی، اساساً هیچ‌گونه جدایی‌ای بین عالم مادی و مینوی نه تنها متصور نیست، بلکه هر آنچه در عالم است، از جمله هر آنچه از آب و خاک و هوا و آتش هستند، به نوعی تجلی حقایق معنوی است و رمز و باطنی در پس ظاهرش نهفته است، که البته صورت‌های ظاهری و مادی و مکانی آنها هم بی‌حکمت نبوده و تأمل و تذکار واجد بودن حقیقتی مینوی در رای ظاهرشان، هدایت‌کننده تأویل و درک معنای حقیقی‌شان خواهد بود.

همچنین باید افزود که در اندیشه ایرانی‌شهری با نوعی جایگزینی «دولت‌شهر» با «انسان» روبه‌رو هستیم (رستموندی، ۱۳۸۸: ۴۰۸-۴۰۵). در دیدگاه اشراقی، براساس هستی‌شناسی آن که عوالم را در سلسله‌مراتب انوار رتبه‌بندی می‌کند، جهان مادی، عالم ظلمانی است و در پست‌ترین مرتبه است، از این‌رو، هرچند حیات اجتماعی و سیاسی در این عالم که تنها امکان و فرصت‌رهایی به‌سوی عوالم نورانی است، حائز اهمیت است، اما اصالت و موضوعیت آن نسبت به نوع انسان، که هدف بازگشت و سعادت اوست، در حاشیه قرار می‌گیرد. از این منظر، انسان نه صرفاً در وضعیت جمعی و درون مدینه و محصور و محدود به نظام اجتماعی یا نظام سیاسی، بلکه در جایگاه فردی تحلیل می‌شود، و تحقق هرگونه آرمانشهر نیز منوط و وابسته به حضور انسان‌های نجیب و آزاده و اصیل و آرمانی است. حال آیا این به معنای خالی بودن اندیشه ایرانی‌شهری از هرگونه وجوه اجتماعی و سیاسی نیست؟ در پاسخ باید گفت اگر سیاست را به صرف «دولت» که اساساً پدیده‌ای متأخر و برآمده در مکان و زمان و تاریخ خاصی است، در نظر بگیریم، به این معنا آری؛ اما چنانچه بپذیریم که سیاست به صرف دولت و نهادهای آن و کاخ‌های سلطنتی محدود نیست و سیاست چیزی است که در سراسر حیات بشری منتشر است و مبانی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و فرجام‌شناسی متفاوت، تلقی‌ها و

رویکردهای گوناگون سیاسی را به همراه خواهد داشت، می‌توان حتی از «سیاست فرد» نیز سخن راند. البته باید تأکید داشت که در اینجا هیچ‌گونه جدایی‌ای بین سعادت فرد انسان و جامعه تصورکردنی نیست و باید ذهنیت خود را از نگرش‌های اصالت جامعه یا اصالت فرد و... موجود، پاک ساخت.

اشاره شد که نفوذ نیروهای اهریمنی و سپاه شر در این عالم با تخریب و برهم زدن نظم حاکم بر گیتی همراه بود - که اساساً آفریننده نظم و راستی اهورامزدا بوده، که در سرتاسر هستی عوالم نیز این نظم انتشار یافته است -، حال اهریمن برای پیکار و نابودی نیروهای خیر و راستی، «دروغ» را می‌آفریند، که همانا برهم‌زننده نظم و از بین‌برنده آن است. انسان ایرانی در پیکار دائمی میان نیروهای خیر و شر، با دفاع و استقرار نظم و راستی و مبارزه با دروغ و شکست اهریمن، نظم و حقیقت جاویدان کیهانی را بر سراسر هستی حاکم می‌کند، که این همانا دستیابی به آرمانشهری خواهد بود که پیونددهنده زمین و آسمان است و بدین‌سان فرجام آفرینش یعنی بازیابی حیات ازلی و مینوی محقق می‌گردد.

اهورامزدا برای هدایت آدمی و در امان نگه‌داشتن وی از فتنه دروغ اهریمن، یکی از مهم‌ترین امشاسپندان یعنی اردیبهشت را مأمور حفظ نظام هستی ساخته است. اردیبهشت (ارته-وهیسته) به معنای بهترین ارته یا بهترین نظم و قانون است. «ارته» (arta) اساساً در ربط با راستی (arsta) قرار می‌گیرد. فتح‌الله مجتبائی درباره این واژه می‌نویسد: «rta/asa/arta» (که امروز برای آن واژه‌ای نداریم) در نظر آریاییان ایران و هند به معنای نظام و آیینی بوده که سراسر عالم هستی را به هم می‌پیوسته، و بر همه امور، کلی و جزئی، و بر همه اشیاء، خرد و بزرگ، حاکم بوده است؛ و نظام کلی جهانی^۱ در کیهان بزرگ و در جهان کوچک انسانی (که نموداری از کیهان اعظم تصور می‌شده است): نظام طبیعی^۲، نظام اجتماعی^۳، نظام اخلاقی^۴، نظام آیین‌های دینی^۵ همگی جلوه‌های آن در عوالم مختلف به‌شمار می‌آمده‌اند. در نظر ایرانیان «راستی»، که معنی آن به «عدالت» نزدیک‌تر است تا «سخن راست»، هماهنگ شدن با نظام

-
1. ordre cosmique
 2. ordre physique
 3. ordre social
 4. ordre moral
 5. ordre ritual

اخلاقی و اجتماعی بوده، و ظلم و دروغ^۱ شکستن و برهم زدن این آیین» (مجتبائی، ۱۳۵۲: ۳۱-۳۰). پرویز ادکائی در فقره‌ای جالب توجه و بسیار مهم به ارتباط میان اشته و ارته و حق و عدل این‌چنین اشاره می‌کند: «اشه اوستایی - همان «ارته» فارسی باستان - معبر از «حق» و «حقیقت» است، که معنای اساسی آن «شایستگی/سزاواری/مناسبت» باشد. ... راقم این سطور معتقد است که واژه سانسکریت و فارسی باستان «ارت/ارد» هم به لحاظ معناشناسی رایج آن برحسب قوانین خن شناسی جاری با وسایط و تبدلات لغوی آن - از جمله قواعد ابدال و قلب و تعریب - همانا از صورت‌های «ارته-ارد-الت-الد-ادل» به وجه مقلوب و معرب «عدل» در زبان عربی فرگشت نموده است» (ادکائی، ۱۳۸۷: ۴۶).

در پایان باید افزود چنانکه «اشه» در پیش از اسلام یکی از مضامین اصلی فلسفه سیاسی ایرانی را شکل می‌دهد، پس از اسلام نیز با گرایش ایرانیان به تشیع، عدالت و «عدل» به کانون اصلی اندیشه سیاسی شیعیان و ایرانیان بدل می‌شود. حضرت علی (ع) در نهج‌البلاغه، عدالت را «وضع الشیء فی موضعه» تعریف کرده‌اند - که چنانچه تأکید تفکر شیعی به باز بودن دور ولایت پس از دور نبوت را که همانا بیانگر هستی‌شناسی آن و اعتقاد به ارتباط عالم مادی و عالم معنوی و وظیفه امام در تأویل، یعنی بازگرداندن هر چیز به اصل و حقیقت و غایت آن است، به یاد آوریم - این عبارت حکایت از آن دارد که نظم و قانون ازلی و کیهانی حقیقی و راستینی وجود دارد که عدالت آن است که هر چیزی را در انطباق و هماهنگی با آن و در موضع و جایگاه خاص آن قرار دهد. عدم پذیرش مقام خلافت توسط شیعیان و تأکید بر حق امامان معصوم و همچنین موضع‌گیری همیشگی ایرانیان در برابر حاکمان ظالم ناحق و ناعادل نیز در همین زمینه قابل فهم است.

به‌طور کلی تحقق اشته یا عدالت و برقرار ساختن نظم و قاعده کیهانی و ازلی در هستی و بدین ترتیب خلق آرمانشهر یا شهر آرزو شده و شهرستان نیکویی، جز با هدایت و شهریاری فرمانروایی حکیم و عادل و آرمانی میسر نمی‌گردد. در یسنا (۳۵/۵) که یکی از متن‌های مهم و مقدس است، این رابطه به‌روشنی مشهود است: «برای بهترین شهرستان نیکویی - به‌راستی شهریاری را از آن کسی می‌دانیم - و نوید می‌دهیم که پیراسته نفس باشد - برای مزداهورا و بهترین اشته [نظم راستین الهی]» (به نقل از: رضی، ۱۳۸۰: ۲۶۷). همچنین فهم درست شاه آرمانی، بدون عنایت به روح کلی فلسفه ایرانی و مبانی هستی، معرفت، انسان و فرجام‌شناسی آن ممکن نخواهد بود. انسان در مقام عالم صغیر، جامع همه آفریدگان است، به‌گونه‌ای که کل عالم هستی برای او خلق شده است و تنها آدمی است که بردوش‌کشنده امانت و عهد ازلی در تأویل و بازگرداندن عالم محسوس و دنیوی به اصل و منشأ آن است. انسان کامل نیز جامع

همه انسان‌هاست که وجودش سبب خیر و آبادانی و نبودش ویرانی عالم است. حال شاه آرمانی نیز چون انسان کامل، جامع همه آدمیان است و وجودش سبب دوام عالم و تحقق نظم راستین الهی و برپایی عدالت و آبادانی و کامروایی مردمان می‌باشد. در فلسفه شاهی ایران باستان، حاکم حکیم همان کاری را انجام می‌دهد که بختاران یا سوشیانت‌ها باید به‌جای آورند، و آن پاک ساختن جهان است از ظلم و دروغ و مرگ و تباهی، و رسانیدن آن به کمال عدل و راستی و نیکی، و برقرار کردن شهر آرمانی (مجتبائی، ۱۳۵۲: ۱۳۳-۱۳۲). امام غائب نیز چون هیکل نورانی همه امامان و اولیا، تأویل نهایی و ختم دور اعظم و نو کردن عالم هستی را به انجام خواهد رسانید؛ چنانکه هریک از شاهان آرمانی پیش از سوشیانت که جامع همه کمالات و صفات نیکوست، وظیفه پاکسازی عالم از اهریمن و برقرار ساختن راستی را بر عهده دارد، هریک از امامان نیز تا پیش از ظهور امام غائب و آخرالزمان، ختم دوری از ادوار عالم را انجام می‌دهد تا از طریق مجموعه‌ای از قیامت‌ها، دگرگونی نهایی و قیامت کبری و نابودی نهایی اهریمن که در صورتش در هر دور ستر پدیدار می‌شود، به‌وقوع بپیوندد (ر.ک: کرین، ۱۳۹۴). این‌چنین است که گفته شده: زمین هیچ‌گاه از امام خالی نخواهد ماند و بقای دنیا به بقای اوست.

حال شاه آرمانی به مقام پُر فرگی رسیده است، یعنی وجودش سراسر نور گشته و به معرفت کامل و حقایق امور دست یافته است. اساساً همگان از فره برخوردارند، ولی تفاوت در شدت و ضعف آن است و هر کس وظیفه دارد با خویشکاری بر فره خود بیفزاید.^۱ سهروردی در حکمت‌الاشراق می‌نویسد: «همین نور است که در پهلوی خرّه نامیده شده است: مطابق گفتار زردتشت، خرّه نوری است که از ذات الهی ساطع می‌شود و به‌واسطه آن عدّه‌ای از آفریده‌ها بر عدّه دیگر تفوق می‌یابند، و نیز به مدد آن است که عمل و صناعت هریک از آنان استوار می‌شود. خرّه پادشاهان کیان خرّه نام دارد» (به نقل از: کرین، ۱۳۹۰: ۲۰۱). خورنه که در واقع فروغ نور ازلی است، به‌واسطه انوار قاهره یعنی انوار اعلی‌ای که اولین نور صادرشده از نورالانوارند، انتقال می‌یابد. انوار قاهره (پیروز) یا نور اسپهبدی (سردار سپاه نور) در بیان سهروردی از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند. «از آنجا که وجود در حقیقت خویش به معنای نور و حاکمیت نور است، انکشاف و تعینات آن نیز جز در قالب سلسله‌مراتب، یعنی نزول تدریجی درجات نور، ممکن نیست. و چون نور نه‌تنها اصل و اساس هرگونه شهریاری بلکه عین شهریاری است، برخی موجودات فرمانروای برخی دیگرند و این کهتران فرمانبردار فرمانفرمایان‌اند. فرمانفرمایی و فرمانبرداری صرفاً حاکی از رابطه‌ای نوری است که خود، اساساً

۱. در جمله‌ای از حضرت علی (ع) در همین زمینه آمده است: «با مهدی ما حجت‌ها گسسته می‌شود، او پایان‌بخش سلسله امامان، نجات‌بخش امت و اوج نور است و رازی پیچیده دارد» (مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۷۷: ۳۰۰).

تعیین‌کننده رابطه فرمانفرمایی و فرمانبرداری میان موجودات است. و این رابطه نوری عبارت است از شدت نور در مهتران و ضعف نور در کهتران. نظام صدور کثیر از واحد بر همین قاعده استوار است» (کربن، ۱۳۹۰: ۲۹۰). کربن ادامه می‌دهد که رابطه مذکور در همه درجاتش، اساساً رابطه‌ای مبتنی بر «مهر» است. از نورالانوار که در اوج تجدد و تعالی است، اولین نور قاهر صادر می‌شود و از رابطه میان نورالانوار و نور اقرب، یعنی اشراق و انعکاس، نور قاهر بعدی پدید می‌آید، از آنجا که این رابطه نخستین هم سرچشمه و هم نمونه مثالی رابطه‌های بعدی است و منبع تابش‌های متوالی و سرچشمه اشراقات مسلسل وجود است، رابطه میان معشوق ازلی و عاشق ازلی در سپیده‌دم هستی که به‌وجودآورنده آن بوده است، تمام موجودات همه عوالم را در جفت‌هایی گرد می‌آورد و رابطه محبت نخستین میان نورالانوار و نور اقرب در میان آنها نیز به‌دفعات بی‌شمار تکرار می‌شود. حال در نظر سهروردی چنانکه معلول رو به علت دارد و مطیع اوست، زیرا برآمدن اشراق علت بر معلول، معلول را به هستی می‌آورد (توجه داریم که نور برابر وجود و هستی است)، عاشق (نور ضعیف‌تر) نیز همواره رو به معشوق (نور قوی‌تر) داشته و مطیع اوست. این به موجب محبت یعنی شور و شوق عاشق به معشوق است. اما معشوق نسبت به عاشق علاوه بر محبت، قهر نیز دارد و قهر در نزد سهروردی معنای مهتری و غلبه دارد و یوغی است که معشوق بر گردن عاشق می‌آویزد.

حال شاه آرمانی از آنجا که در مقام کیان خورنگی است و در واقع نور اسپهبدی در وجودش تجلی یافته و سرشار از نور و فره است، ضعف و انحراف و استیلائی شر و گناه در او راهی نداشته و هدایت‌کننده آدمیان به‌سوی خیر است و چون انوار والاتر با اشراق نور، علت و منشأ هستی انوار ضعیف‌ترند، بقا و دوام و هدف خلقت تمامی عالم از بوده، و امکان ندارد که عالم حتی لحظه‌ای از وجودش بی‌بهره و خالی بماند. کربن همین امر یعنی پیوندی سرّی، پیوندی به یک معنا قدسی، را میان حضور امام و بقا و دوام عالم خاکی انسان‌ها نیز برقرار می‌بیند. «در اینجا با یک مضمون مابعدالطبیعی در خصوص نظم و ساختار ساحت‌های غیبی جهان، یعنی مضمون امام در مقام قطب، قطب‌الاقطاب، سروکار داریم. ملاصدرا این مضمون را در صفحه‌ای بسیار فشرده، توضیح داده است. لزوم امام، بیانگر یک قانون باطنی هستی است، قانونی که به‌حسب آن هر مرتبه وجودی برتر، هدف و غایت مرتبه وجودی فروتر است... ملاصدرا تصریح می‌کند که معنای امامت همین است. زیرا مرتبه امامت به معنای انسان کامل^۱ است که پادشاه عالم زمینی است» و این پادشاهی، پادشاهی انسان کامل در مقام غایت هستی است (کربن، ۱۳۹۱: ۴۸۶-۴۸۵).

به باور کربن خورنه از شاهی به شاهی دیگر در دو سلسله افسانه‌ای تاریخ اولیه ایران، سلسله‌های پیشدادیان و کیانیان از کیقباد تا کیخسرو، و نیز به زرتشت و همچنین ویشتاسپ، شاه پشیمان زرتشت، انتقال یافته است. خورنه به آخرین فرزند زرتشت خواهد رسید، «خورنه، سوشیانت پیروز و دوستان او را همراهی خواهد کرد، در آن هنگام که وی جهانی نو، همواره زنده، شاداب، فزاینده و به دور از پیری، مرگ و تباهی خواهد ساخت. خاطر نشان سازیم که نگاه معادشناختی که مشخصه اصلی معنویت ایرانی است، دقیقاً غیبت خورنه و نیز غیبت امام زمان در حال حاضر است... می‌توان همچنین به همانندی میان انتقال خورنه از آسمان اهورامزدا تا کیخسرو و انتقال نور ازلی محمدی از آدم آسمانی، از پیامبری به پیامبر دیگر تا پیامبر اسلام و از او به سلسله امامان تا امام دوازدهم اشاره کرد». کربن تأکید دارد که این‌گونه سلسله‌ها از نوع دیگری از واقعیات سخن می‌گویند که مغایر با آن چیزی است که امروزه مطالعه تاریخ می‌نامیم (کربن، ۱۳۹۰: ۲۹۱ و ۲۸۵). در واقع باید اضافه کرد که در اینجا مقصود از خورنه، کیان خوره یا نور محمدی است که در حال حاضر در غیبت قرار گرفته است.

یکی از مشخصه‌های اصلی فلسفه سیاسی ایرانی که متداوم هم بوده، همانا پیوند دین و شهریاری است. جواد طباطبائی معتقد است: «این ارتباط و پیوند نزدیک میان دین و ملک به هیچ وجه سخنی اسلامی نیست، بلکه اندیشه‌ای ایرانشهری است». از دید وی وحدت دین و ملک از دیدگاه اسلامی فقط در پیامبر (و امامان معصوم نزد اهل تشیع) می‌تواند وجود داشته باشد، چنانکه پیامبر را خلیفه الله گفته‌اند، درحالی که خلفای راشدین را خلیفه خلیفه الله نامیدند، زیرا آنان خود را جانشین پیامبر اسلام می‌دانستند. در اندیشه ایرانشهری، دیناری از پادشاهی جدا نیست و به عبارت دیگر، پادشاه خلیفه خدا یا ضل الله است (طباطبائی، ۱۳۸۳: الف: ۵۶). گویا نخستین بار معاویه بوده که عنوان «خلیفه الله» را در مورد خود به کار برده است (قادری، ۱۳۸۸: ۱۸).

البته علت آن را علاوه بر دلایل سیاسی می‌توان آشنایی با عقاید ایرانیان اعلام کرد. مجتبائی در این باره می‌نویسد: «شاهی آرمانی وقتی تحقق خواهد یافت که قدرت حکومت با عدل و دین و حکمت توأم باشد». در دینکرت آمده است: «در آئین بهی، شاهی دین است و دین شاهی است» و نیز در شاهنامه فردوسی: «گاه جنبه دینی و الهی مقام شاهی به پیغمبری تعبیر شده، و شاهی بعثت و رسالت الهی به شمار آمده است». ایشان می‌افزاید: «در نظر مردم ایران باستان ریزش باران و فراخی نعمت و آبادی شهر و کشور به عدالت و دینداری شاه وابسته است» (مجتبائی، ۱۳۵۲: ۱۰۱، ۹۹، ۹۵، ۱۱۰). محمد معین نیز در این باره به توأمانی پادشاهی و مؤبدی پیامبران حتی در پیش از زمان زرتشت اشاره می‌کند (معین، ۱۳۲۶: ۷۱).

یکی دیگر از مواردی که در مورد شاه آرمانی مطرح می‌شود، بحث «نژاد» است. نژاد از مهم‌ترین ویژگی‌های شاه آرمانی است که چون فره، جنبه ذاتی و نه اکتسابی دارد. در کتب

مقدس و نیز در همه کتیبه‌های شاهان هخامنشی برشمردن نسب مدام تکرار شده است. تنها کسانی که از نژاد اصیل و تخمه شاهان باشند، صلاحیت احراز مقام شاهی را دارند. «بدنژادی که سلطنت را غصب کند، فرّه بدو روی نیاورده، پس از اندک زمانی واژگون می‌شود». کوروش پس از فتح بابل می‌نویسد: «من کوروش هستم، شاه جهان، شاه بزرگ، شاه نیرومند، شاه بابل، شاه سرزمین سومر و اکاد، شاه چهارگوشه عالم... دارای تخمه شاهی از دیرباز» (رضایی راد، ۱۳۸۹: ۲۸۵). داریوش نخستین کسی است که خود را شاه پارس، یک پارسی، پسر ویشتاسپه، نوه ارشمه، هخامنشی و از «نژاد آریایی» معرفی می‌کند (عباسی، ۱۳۹۳: ۱۷۴). در کلامی از حضرت علی (ع) نیز در نهج‌البلاغه آمده است: «همانا امامان از قریش‌اند که درخت آن را در خاندان هاشم کاشته‌اند، دیگران در خور آن نیستند، و طغرای امامت را جز به نام هاشمیان - نوشته‌اند. راه هدایت را با راهنمایی ما می‌پویند، و روشنی دل‌های کور را از ما می‌جویند» (نهج‌البلاغه، ترجمه شهیدی: خطبه ۱۴۴). چنانکه می‌دانیم عصمت نیز که از صفات خاص امامان است، تنها متعلق به آنان است و آنها را شایسته هدایت انسان‌ها می‌گرداند.

در اینجا بایستی اظهار داشت، هدف نه مقایسه‌ای ظاهری و صوری، بلکه تأکید بر این امر است که مقام شاهی یا امامت از چنان جایگاه والایی در تفکر ایرانی برخوردار می‌باشد که همگان را نه صلاحیت احراز آن مقام و نه تعیین و انتخاب آن است. روشن است که در اینجا نه با نژادپرستی‌های ساده‌اندیشانه، بلکه با اصل، دودمان و سلسله‌هایی معنوی و نورانی روبه‌رو هستیم که در مبانی کلی فلسفه ایرانی، از جایگاه ویژه‌ای برخوردارند. کربن از نگاهی سخن می‌گوید که مطابق با محتوای فرشته‌شناسی اشراقی، امام «رب‌النوع» در قبال پیروانش دانسته می‌شود. رب‌النوع هر نوعی در مراتب وجود در مرتبه بالاتری قرار می‌گیرد و همچون فرشته نگهبان و راهنما، هدایتگر آن موجوداتی است که در مرتبه پایین‌تری از وجود هستند و غایت، کمال و سعادتشان، به آن رب‌النوع وابسته است. از این رو، خداوندگار نوع را به هیچ‌روی به نوع خویش نیازی نیست، بلکه برعکس، این نوع است که هستی و کمالش در گرو هدایت و نگهداری رب‌النوع است. کربن با بیان این قول از سهروردی که پذیرفتنی نیست که امام به‌عنوان خداوندگار نوع انسانی معلول موجودات پایین‌تر از خود باشد و آنان دلیل وجودی او باشند؛ متذکر می‌شود که: «امام بودن امام، به هیچ‌وجه منوط به اینکه مردم برای او چنین مقامی را به رسمیت بشناسند، نیست» (کربن، ۱۳۹۰: ۲۲۱-۲۱۹).

بیشتر از ضرورت توأمانی شهریاری و دینداری در اندیشه ایرانی سخن گفتیم که چنانچه توجه داشته باشیم، اساساً منظور از دین، وجوه معنوی و باطنی آن است، برجستگی معنویت‌خواهی در تفکر ایرانی آشکارتر خواهد شد؛ از همین روست که یکی از ویژگی‌ها و شاخصه‌های همیشگی شاه آرمانی یا امام، شایستگی فهم باطن دین و توان تأویل آن بوده

است. این چنین است که بی‌دینی یعنی ناآگاهی به باطن دیانت یا تفسیر ظاهری شریعت همواره در اندیشه ایرانی متلازم با خودکامگی و ظلم و فساد بوده است، چراکه آدمیان را از راه راستی و صراط مستقیم که همانا دین باطنی و امام معنوی بر وی آشکار می‌کنند، دور کرده و اسیر ظواهر و فرعیات و امور دنیایی می‌گرداند.

ولایت معنوی

«کربن میان ولایت به معنای حکومت و ولایت به معنای اصیل عرفانی‌اش فرق قائل می‌شود» (پازوکی، ۱۳۸۵: ۳۳). در باور کربن، نقطه پایانی دایره نبوت منطبق با نقطه آغازین دایره ولایت است. ولایت به معنای دوستی بوده و از سوی به معنای مودت، محبت شیعیان به ائمه و از سوی دیگر به معنای تولا [یا اصطفاء] الهی است که از روز ازل، ائمه را به‌عنوان اولیاءالله («دوستان خدا»، «مقربان و محبوبان» خدا) تقدیس و تطهیر کرده است. «به‌علاوه این واژه وصف کسانی است که پس از زمانی که دیگر پیامبری نخواهد آمد، «اولیاءالله» نامیده می‌شوند و فره روحانی‌شان، هدایت مریدان «دوستان/اولیاء» خود به [باطن یا] معنای حقیقی وحی‌های نبوی است» (کربن، ۱۳۹۱: ۱۲۳). امامان دوازده‌گانه همچون پیشوایان روحانی، راهنما، مرشد و هدایت‌کننده مریدانشان به باطن وحی هستند. «تصور می‌کنم تلقی شیعی اصیل از امامت، علاوه بر ساحت اخروی آن، همچنین مستلزم «نادیدنی بودن» امام در این دنیا، یعنی نحوه وجود صرفاً روحانی اوست». اینکه امامت به غیبت بازگشته است نیز از همین منظر قابل فهم است (کربن، ۱۳۹۴: ۲۶۸). کربن همچنین، منظور از ریاست را در حکمت اشراق، اساساً ریاست معنوی و نه ریاست ظاهری که در ید قدرت حکومت‌های دنیوی است، مراد می‌کند و در این باره می‌آورد: «در ورطه سردرگمی در خواهیم غلتید اگر این «برزخ» «میان ازمنه» را که امام شناسی شیعی آن را عصر غیبت، عصر امام غایب می‌نامد، مطمح نظر قرار ندهیم. قطبیت وی در وهله اول مابعدالطبیعی و غیبی است. به همین جهت به‌هیچ‌روی ضروری نیست که همگان امام را بشناسند. توده مردم او را بشناسند یا نشناسند، امام امام است...» (کربن، ۱۳۹۰: ۱۶۰). «از دیگر نکات مهم که در مقدمه حکمت‌الاشراق به آن توجه شده است، تمایز قائل شدن بین ریاست و تغلب است. براساس فرقی که شیخ اشراق قائل می‌شود، می‌توان گفت که ریاست بر نوعی شایستگی ذاتی سروری دلالت می‌کند و اساساً نوعی مقام و موقعیت معنوی و روحانی است و نسبت مستقیم با مقام و موقعیت دنیایی ندارد، به همین علت ممکن است کسی دارای ریاست باشد اما محروم از قدرت شهریاری (تغلب) باشد. ... بر اساس فرق یادشده، شهریاری حقیقی است که باید به فرد حکیم اعطا و یا اختصاص داده شود نه اینکه حقیقی تلقی شود که شهریاری باید از دیگران بستاند. چنین نگرشی به مقوله فرمانروایی، شباهت بسیاری به نگرش شیعی در

خصوص امامت دارد. در فلسفه مدنی فارابی نیز همانند سهروردی، مقام ثبوت مشروعیته الهی از مقبولیت اجتماعی جدا می‌شود. معلم ثانی با تشبیه فیلسوف به طبیب بر این باور است که مراجعه نکردن بیمار به طبیب او را از طبابت نمی‌اندازد. ... همچنین تأکید می‌کند که نبود قدرت برای سلطه و اعمال حاکمیت موجب از بین رفتن امامت امام و یا فلسفه فیلسوف و یا مُلک پادشاه نمی‌شود» (رستم‌وندی، ۱۳۸۸: ۳۶۹). کربن نیز در این باره معتقد است: «سلسله امامان در رقابت با این یا آن سلسله دنیایی نیست، و اساساً این سلسله‌های اخیر هم‌تراز و هم‌رتبه سلسله آنها نیستند. بلکه چنانکه پیش از این نشان داده‌ایم، آنان سلسله باطنی حافظان «نور محمدی» و ولایت هستند؛ تعداد این پاسبانان پیشاپیش معین، و برابر دوازده بوده است» (کربن، ۱۳۹۰: ۲۹۱) که این مطابق با اعتقاد به سلسله روحانی امامان به‌عنوان تأویل‌گران و حافظان وحی و هدایت‌کنندگان مؤمنان به باطن آن است.

کربن در جایی دیگر می‌نویسد: «امامت امام هرگز وابسته به اقرار و قبول توده انسان‌ها نیست زیرا با توجه به اینکه فره امام، کما اینکه همان عالم روحانی که ولایت امام منبعث از آن و مرتب با آن است برای آنها نادیدنی است، بنابراین امامت امام وابسته به قضاوت آنها نیست و حتی در پاره‌ای از شرایط نباید امامت آشکار باشد (مانند شرایط غیبت در زمانه ما)» (کربن، ۱۳۹۱: ۱۳۴). در نظر کربن به‌هیچ‌روی ضروری نیست که همگان امام را بشناسند. توده مردم او را بشناسند یا نشناسند، امام، امام است. امامت امام نه به اعتقادات مرسوم در جامعه و نه به هوا و هوس مردم و نه به لطف و مدد آنها، به هیچ‌یک وابسته نیست و این عقیده محوری شیعه است. همچنین عضویت در سلسله اشراقی که امام قطب آن است و بر آن وقوف کامل دارد، نه از طریق همکاری، نه با انتخابات و نه از طریق آزمون ورودی، از هیچ‌یک از اینها محقق نمی‌شود. «خدمت‌هایی که اعضای این سلسله به بشریت می‌کند، آنقدر فراوان و بی‌شمار است که به‌هیچ‌وجه قابل مقایسه با آنچه امروزه خدمات اجتماعی نامیده می‌شود نیست. دوام و قوام دنیای آدمیان مرهون آنان است. اما مردمان از این امر بی‌خبرند (کربن، ۱۳۹۰: ۱۶۱-۱۶۰).

اساساً طرح قاعده «لطف» در اندیشه شیعه که می‌توان آن را جایگزین «بیعت» دانست، و نیز لزوم وجود «نص» برای تأیید و مشروعیته امامت امام هم در همین زمینه قابل فهم است. وجود امام لطفی از جانب پروردگار برای بندگان است و از آنجا که لطف الهی را محدودیت و پایانی نیست و دوام و بقای عالم نیز به امام وابسته است، حضور امام سرمدی و جاویدان است؛ هرچند در ظاهر احساس نشود و همگان به فهم آن توان نائل شدن نداشته باشند. چنین نگاهی در مورد شاه آرمانی نیز صادق است و اوست که حافظ و مجری نظم کیهانی و تحقق آرمانشهر و سبب دوام عالم و آبادانی و کامروایی مردمان و به سعادت رساندن آنهاست.

در اینجا توجه به نکته‌ای اساسی ضروری است، در تفکر ایرانی و البته نگرش هانری کربن بدان، شاه آرمانی و امام، که زمین از وجود آنها حتی لحظه‌ای خالی نمی‌تواند باشد و هدایتگر انسان و تنها امکان سعادت آنها هستند و قدرت تصرف در تمامی امور عالم را دارند؛ هرچند از وجودی کاملاً واقعی و تأثیرگذار و ضروری برخوردارند، اما قابل فروکاست به عالم محسوس و مادی و ظاهری و ساحتی صرفاً دنیایی نیستند. بنابراین پادشاهی و امامت و حکومت آنها به ریاست و قدرت حکومت‌های دنیوی تقلیل‌ناپذیر است. کربن همچنانکه اعتقاد سهروردی به حضور همیشگی حکیم متأله را هرچند با وجود امکان نمان بودن آن از نگاه مردمان در این عالم، با اعتقاد شیعیان نسبت به امام غایب همدستان می‌داند، از قول او چنین می‌آورد: «و آن کس را که در وادی کشف پیش‌تاخته نیست ریاست نباشد، هرچند تبخّر تامّ در فلسفه داشته باشد. در واقع، عالم هرگز از حضور حکیمی تامّ در ذوق عرفانی خالی نیست؛ وی بیش از فیلسوف صرفاً سزاوار ریاست است، زیرا مقام خلافت مستلزم انتصاب مستقیم است. و اما مقصود من از ریاست که حکیم کامل عهده‌دار آن است، قدرت و سلطه حکومت‌های دنیوی نیست. حاشا که چنین باشد. زیرا امام متأله یا بی‌پرده آشکار است و ریاست او علناً مستولی، یا اینکه در پس پرده نمان است. در این صورت نیز، هموست که قطب نامیده می‌شود و ریاست از آن اوست، حتی اگر برای مردمان کاملاً ناشناخته باشد. آنگاه که زمام سیاست در دست اوست، عصر نور و روشنی است. اما اگر زمانه از تدبیر الهی محروم ماند، ظلمات غلبه می‌کند». هروی در شرحی که بر ترجمه فارسی‌اش از حکمت‌الاشراق در ابتدای قرن یازدهم هجری نوشته است، گوشزد می‌کند که منظور سهروردی از ریاست اساساً ریاست معنوی است و نه ریاست ظاهری که در ید قدرت حکومت‌های دنیوی است. شهرزوری نیز خاطرنشان می‌سازد که «بسیاری از آنانی که بر اریکه قدرت و ریاست تکیه دارند، کمترین لیاقت اطلاق این عنوان را ندارند. زیرا جانیشان بس حقیر و جهلشان بس عظیم است. پس چگونه آنان شایسته اطلاق نامی باشند که بر ریاست حقیقی دلالت دارد؟ نه، ریاست بر تحقق کمالات انسانی قابل اطلاق است، خواه این کمالات محصول جمع میان تأله و دانش فلسفی باشد، خواه منحصرأ محصول تأله». قطب‌الدین نیز در تعلیقه خود می‌نویسد: «و چون هنگامه پیمبران سپری شده است، نابخردان و نادانان بر تخت برآمده‌اند و چیرگی گرفته‌اند. و این واقعیت زمانه ماست، قوت ادیان فروکش کرده است و مصائب مکرر گشته و طرق حکمت برچیده شده تا بدانجا که هیچ نشانی از آن به چشم نیاید و مراتب و درجات عقل منسوخ گشته است». کربن در این باره می‌نویسد: «حقیقتاً چرخ زمانه همواره بد چرخیده است. قطب‌الدین شیرازی این سطور را در عصر تهاجم مغول نگاشته است. اما آیا نیازی به تأویل است تا انسان «دوران مدرن» آن عبارت را زبان حال اکنون بداند؟» (کربن، ۱۳۹۰: ۱۶۰-۱۵۷).

جلال‌الدین آشتیانی در این باره می‌نویسد: «تحوّل حکومت در ایران و تبدیل آن به یک خدشاهی که ۲۵۰۰ سال مردم ایران را به بندگی معتاد ساخت و به جای رفعت و کمال، روح انسان را به پستی و زوال کشاند، ابتدا تحمیل و تقلید نظام و نفوذ فرهنگ بابلی و آشوری و سپس هماهنگی مغان یا روحانیت جامعه با دربار و انتشار دین درباری است» (آشتیانی، ۱۳۷۴: ۴۱۸).

به جمله‌ای از سهروردی که اخیراً مطرح شد بازگردیم، «آنگاه که زمام سیاست در دست اوست، عصر نور و روشنی است. اما اگر زمانه از تدبیر الهی محروم ماند، ظلمات غلبه می‌کند». در اینجا می‌توان با در نظر داشتن روح کلی فلسفه ایرانی به تأویل این مطالب پرداخت. عالم مادی و محسوس اساساً عرصه هبوط و نفوذ اهریمن و نیروهای شر است و ظلمانی است و صرفاً فرصتی و جایگاهی برای طی کردن مسیر بازگشت به عالم نورانی و ازلی می‌باشد. چنانکه اشاره شد، در این مسیر تنها هدایت کسانی که در مرتبه والاتری از نورند، نجات‌بخش آدمی خواهد بود و در این میان کسی که به اوج نور یا مقام پر فرگی نائل شده و وجودش سراسر لطافت و پاکی و نور گشته و قطب عالم امکان است، سزاوارترین انسان بر هدایت آدمیان و در واقع صاحب مقام ریاست و سیاست است، اما مطابق هستی‌شناسی و فرجام‌شناسی فلسفه ایرانی، در این عالم مادی و کثیف و ظلمانی، حضور ساحت لطیف و مقدّس هیکل نورانی امام سمرمدی جز از طریق تجلّی‌هایش نخواهد بود که همان نیز پس از سیطره گناه و ظلمت و سیاهی و فراموش‌کاری بشر نسبت به غایت خلقتش از دیده‌ها پنهان شده و عصر غیبت آغاز می‌گردد.

کربن در این باره می‌نویسد: «غیبت امام دوازدهم نه بدان معناست که وی فوت کرده و از دنیا رخت بر بسته است، بلکه خود پدیده‌ای رازورانه است که می‌توان آن را به شیوه‌های گوناگون تصویر نمود و البته این تصویرهای مختلف می‌بایست متضمّن حضور امام در این دنیا به منزله امامی باشد که از حواس پنهان و بر دل‌های مؤمنان پیداست... او را هیچ جانشینی نبوده و نخواهد بود. عصر غیبت، عصر امام زمان است» (کربن، ۱۳۹۰: ۱۶۱). حال در عصر غیبت و عدم حضور ظاهری و محسوس امام، تنها هر فرد با ایمان با پیکار معنوی دائمی با نیروهای شر و اهریمن و رهایی از ظلمات و صیقل دادن آینه دل و پس زدن حجاب‌هاست که خواهد توانست به حضور امام زمان خود رسیده و از وجودش به فیض نائل گردد. شایان ذکر است که در اینجا نزول کرامات رخ نخواهد داد و این آدمی است که باید موقعیت و نحوه وجودی خود را در ساحتی و رای این عالم مادی و ظاهری و محسوس به حضور برساند، و این نیز جز از طریق قوه فراموش‌شده «خیال خلاق» میسر نمی‌شود. و در واقع با قوه خیال آدمی در عالم خیال (مثال)، -که واقعیت و حقیقتش حقیقی‌تر از هر واقعیت ظاهری بوده و در آن هر آنچه

در عالم محسوس و مادی موجود است، در حالت لطیف و مثالی خود وجود دارد، ظاهر می‌گردد. کربن می‌نویسد: «امام در اقلیم هشتم، شرق میانی سکنی دارد که همجوار دنیایی ماست و برخلاف عوالم بالاتر در کنش و ارتباط با عالم ماست» (کربن، ۱۳۹۰: ۱۶۱). به نظر کربن، درک غیبت کبری و توصیف شیوه‌های مختلف پدیدار شدن امام غایب بدون این اقلیم هشتم ممکن نیست. در واقع می‌توان نتیجه گرفت که حقیقتی تحت عنوان عالم مثال و به واسطه آن طرح زمان و تاریخ باطنی و قدسی است که کربن را به پذیرش هدایت، ریاست و حکومت معنوی امام و عدم تقلیل آن به سطح ظاهری و تاریخی متقاعد می‌کند. کربن این چنین، اینکه موضع شیعه را موضع اقلیتی ستم‌دیده و به‌ستوه‌آمده و شوربخت بدانیم که با تمسک به تصور امام غایب و نیز تصور انتظار ظهور امام، در پی جبران عدم موفقیت خویش در امور دنیوی باشند، مهم‌دانسته و نظرگاه شیعیان در مورد امام غایب را، نه ناشی از وقایع تاریخی بلکه درخواستی همیشگی و حقیقتی جوهری و معنوی برای حاکمیت و ریاست روح یا به عبارتی حاکمیت آرمانی و معنوی می‌داند (کربن، ۱۳۹۰: ۱۶۷). مواضع همیشگی شیعیان نسبت به حاکمان جور و حاکمیت غیرمعصوم را می‌توان در راستای همین آرمان‌گرایی و معنویت‌گرایی ارزیابی کرد.

کربن با توجه به مبانی مذکور، به نقد پیروزی سیاسی و به قدرت رسیدن جریان باطنی اسماعیلیه در مصر می‌پردازد. «نفس تصور ارتباط مفاهیمی مانند «قدرت» و «معنوی» حاکی از نوعی عرفی شدن اولیه است. از این منظر پیروزی زودگذر اسماعیلیه در دوران فاطمیان، مسلماً از نگاه تاریخ سیاسی، یک موفقیت بود. [ولی] از منظر دین عرفانی، چنین چیزی فقط می‌توانست یک تناقض باشد. طریقت باطنی شیعه مستلزم نوعی سلسله‌مراتب عرفانی نامرئی است. ژرف‌ترین مفهوم شاخص این مذهب، مفهوم غیبت امام است» (کربن، ۱۳۸۴ الف: ۵۹). او همچنین از قول قاضی سعید قمی می‌نویسد: «انتخاب پیامبر اسلام این بوده است که یک عبد-نبی باشد و نه یک ملک-نبی. وانگهی وی می‌افزاید که پیامبر اسلام وظیفه نداشته است که چیزی را که خود نخواست به خود، به امامان انتقال دهد» (کربن، ۱۳۹۰: ۱۶۷).

نویسنده کتاب *مبانی اندیشه سیاسی در خرد مزدایی* تصویری از آرمان‌اندیشی و منجی‌گرایی در اندیشه ایرانی ارائه می‌دهد که مضمون مورد نظر ما را در اینجا به خوبی بیان می‌کند: «در نگره مزدایی تلویحاً گفته می‌شد که ایجاد بهشت ازلی بر روی زمین امکان‌پذیر نیست، مگر در زمان فرشگرد، که این خود با منجی‌اندیشی و بُختارگری ارتباط دارد. ... اما فلسفه انتظار در آیین زرتشتی و مذهب شیعی یک نظریه سیاسی نیست، بلکه یک اندیشه سیاسی است. اگر قرار باشد انتظار یک نظریه سیاسی باشد، به چیزی ضد خود بدل می‌شود، زیرا دیگر چیزی برای تغییر آینده جهان نیست، بلکه امداد به شر و ایده‌ای انفعالی است، اما

به‌عنوان یک اندیشه در بنیان خود سیاسی است، یعنی ایده تغییر جهان را در خویش مستتر دارد. اگرچه کاربردی برای فرارسیدن هر چه زودتر آن نداشته باشد» (رضایی راد، ۱۳۸۹: ۲۳۳-۲۳۲). «...اما آرمان‌اندیشان مزدایی و اشراقی آرمانشهری را پی ریختند که با کل نظام هستی مرتبط است. آنان چندان اعتنایی به نظام‌های رایج ندارند، بلکه با کل نیروهای شر که در کیهان پراکنده‌اند به چالش برمی‌خیزند و این چالش از ابتدا تا انتهای تاریخ را در برمی‌گیرد. چنانکه می‌دانیم هر فرد مزدایی باید در مؤمنانه‌ترین لحظات خود درون این آرمانشهر ذهنی بزید» (رضایی راد، ۱۳۸۹: ۲۵۰).

در هستی‌شناسی ایرانی، اهریمن در تمامی عرصه‌های عالم مادی نفوذ کرده و خویشکاری هر انسانی آن است که در لشکرکشی و پیکار همیشگی روحانی با نیروهای شر، در سپاه خیر و تحت هدایت انوار ایزدی حضور داشته و بر خورنه خود بیفزاید. «نبرد برای تصرف خورنه» در آسمان در گرفت؛ نیروی اهورایی سپننه مینو و نیروی اهرمنی انگره مینو بدین منظور وارد کارزار شدند (یشت ۱۹، بند ۴۶) (کربن، ۱۳۹۰: ۲۸۶). تأکیداتی که کربن به «گذر از حماسه پهلوانی به حماسه عرفانی» (کربن، ۱۳۹۰: ۲۵۳) و نیز جهاد اکبر یعنی جهاد درونی و معنوی دارد نیز از همین جهت قابل فهم است. «جوانمردان به‌کلی تغییر ماهیت پیدا کرده‌اند؛ یعنی شوالیه‌گری نظامی و جنگی به شوالیه‌گری معنوی و عرفانی و جوانمردی تبدیل یافته است. گذار از حماسه پهلوانی به حماسه عرفانی، از ویژگی‌های فرهنگ ایرانی است؛ همچنان‌که شهاب‌الدین سهروردی (شیخ اشراق) پهلوانان ایران باستان را به عرصه عرفان اسلامی برده است» (کربن، ۱۳۸۴: ۳۳۴). وی با اشاره به این سخن پیامبر اسلام (ص): «ما از جهاد اصغر برگشتیم، اینک هنگام جهاد اکبر است»، می‌نویسد: جهاد اصغر، یعنی سلاح برداشتن و جنگ با کفار، و جهاد اکبر، یعنی نبرد با نفس اماره تا انسان بتواند به آزادی حقیقی و کمال معنوی برسد» (کربن، ۱۳۸۴: ۳۳۵-۳۳۴).

بدین ترتیب کربن با اتخاذ رویکردی منفی‌گرایانه نسبت به عرصه زندگی مادی و حکومت و قدرت دنیوی، تصویری از ائمه شیعه و تعالیم ایشان ارائه می‌دهد که سازگار با فهم خویش از مقام امامت است. وی در این زمینه بارها به شرایط بسیار سخت و تحت شکنجه و تعقیب و آزار امامان اشاره می‌کند و به نقد حکومت‌های دنیوی موجود می‌پردازد. چنانکه در جایی می‌نویسد: «به‌طور قطع، هیچ‌کدام از دوازده امام به مرگ عادی و طبیعی نمرده‌اند، و البته چگونه ممکن است مرگ افراد بشری که بر اثر عمل تجلی الهی خود، تغییر سیما داده‌اند، مرگ عادی باشد؟» (کربن، ۱۳۸۴: ۳۲۴) و در جایی دیگر می‌افزاید: «ائمه شیعه، یکی پس از دیگری، تکرار فرموده‌اند که: «امر ما بسی دشوار است و کسی طاقت و تحمل آن را ندارد مگر مَلِک مقرب یا نبی مرسل، یا بنده مؤمنی که خداوند دلش را برای ایمان آزموده است.» در حدیثی از

امام هشتم نیز می‌آورد: «اسلام در غربت [یا غربیانه] آغاز شد و همان‌طور که در غربت آغاز شده است، به غربت هم باز خواهد گشت. پس خوشا به حال غربیان از امت محمد» (کربن، ۱۳۹۱: ۸۴). وی درباره تعالیم شیعی نیز معتقد است: «مقصد و مقصود همه آنها یک تعلیم دینی و معنوی رفیع است، که هیچ نسبتی با مطالبات سیاسی ندارد». وقتی خلیفه عباسی، مأمون، بنا به دلایلی نامعلوم تصمیم گرفت امام‌رضا (ع) را به ولایت‌عهدی خویش برگزیند، این تصمیم نه فقط اعتراض شدید هاشمیان مخالف را در پی داشت، بلکه حتی خود امام نیز از سر اکراه و اجبار به آن تن داد. البته با شهادت زودهنگام آن حضرت، یک سال پس از آن، که تصادفی هم نبود، آن نقشه ناصواب، نقش بر آب شد. همچنین، همان‌طور که خواهیم دید، وقتی کسی، حتی با حسن نیت، سخن از «حقانیت» ائمه (علویان) به میان می‌آورد قضیه را دنیوی می‌کند و اصل موضوع را به کلی نادیده می‌گیرد» (کربن، ۱۳۹۱: ۸۳).

نویسنده کتاب مکتب در فرایند تکامل که به بررسی تاریخی نحوه تکوین تشیع در سه قرن نخستین هجری پرداخته است، با ارجاعات و آوردن منابع تاریخی فراوان، شرحی از چگونگی شکل‌گیری باورهای غالبانه در میان شیعیان می‌دهد که برای امام جنبه فوق طبیعی قائل شده و از جنبه‌های سیاسی آن کاستند. اشاره‌ای به برخی از مطالب آن کتاب توضیح بیشتری برای بحث خواهد بود. «در نخستین سال‌های قرن دوم هجری که کار نارضایتی عمومی از بنی‌امیه بالا گرفته و نظام خلافت اموی رو به ضعف نهاده بود، بسیاری از مردم انتظار داشتند که رئیس خاندان پیامبر در آن عصر، امام محمدباقر، رهبری نهضت را به دست گرفته و قیام خواهد کرد. اما امام به این انتظار و توقع عمومی پاسخ مثبت نداد. این عکس‌العمل شیعیانی را که در ذهنیت آنان امام حق از خاندان پیامبر در صورت فراهم شدن شرایط مناسب باید بی‌درنگ برای احقاق حق خود و برپا کردن نظام عدل و قسط به‌پا می‌خواست دچار حیرت کرد». پاسخ امام به این واکنش آن بود که: «وی قائم منتظر نیست و قائم در آینده هنگامی که زمان کاملاً مناسب فرارسد ظهور خواهد کرد» (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۲: ۳۵-۳۴). امام صادق نیز در اواخر دهه سوم قرن دوم هجری، در حالی که نیمی از جهان اسلام (حتی عباسیان) هوادار وی بودند، همین رویه را طی کرد و حتی پیروان خود را نیز منع کرد (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۲: ۳۷-۳۵). در واکنش به اینها عده‌ای از مردم امام را کاشف حق از باطل و معنوی می‌دانستند (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۲: ۳۸). در ماجرای نصب امام رضا به ولایت‌عهدی نیز، درگذشت آن حضرت در سال ۲۰۳ آرزوها را از میان برد (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۲: ۴۲). جانشینی و به مقام امامت رسیدن امام نهم و دهم هم در سنین خردسالی، موجب تقویت نظریه جنبه فوق طبیعی امام و کاهش اهمیت نقش سیاسی ایشان شد، در نتیجه، «دیگر شیعیان انتظار قیام از امام در برابر خلافت جائر و تلاش در راه استقرار حکومت حق را نداشتند» (مدرسی طباطبایی، ۱۳۸۲: ۴۴).

نمونه‌های عدم اصالت قائل شدن به قدرت و حکومت دنیوی و کناره‌گیری از آن در جهان ایرانی فراوان است. چنانکه به نمونه‌هایی از آنها در شاهنامه فردوسی اشاره شده است: «الگوهای گریز از قدرت در شاهنامه کم نیستند. ایرج، سیاوش، کیخسرو و حتی لهراسب. آموزه گریز از قدرت از همان ذهنیت منفی به قدرت سرچشمه می‌گیرد و از اساسی‌ترین محورهای مبحث آسیب‌شناسی شهریاری است. آسیب‌شناسی شهریاری، آفت‌های قدرت را پُرشدت و بنیان‌برانداز نشان می‌دهد، به‌گونه‌ای که صاحبان قدرت درمی‌یابند، لحظه‌ای غفلت و درگیر شدن در دام مبارزه قدرت و نادیده انگاشتن منشأ اصلی قدرت و یا آرمان‌ها و اهداف آن، حتی بزرگ‌ترین شخصیت‌های تاریخ را به ورطه نابودی و شکست کشانده است» (رستم‌وندی، ۱۳۸۸: ۲۳۶). اصلی‌ترین آموزه‌های اندیشه سیاسی ایرانی شهری، آموزه‌هایی است که به ما می‌گوید: قدرت اصالت ندارد و خدا منشأ قدرت‌بخشی است (رستم‌وندی، ۱۳۸۸: ۲۴۱).

نتیجه

رابرت کامینگ نویل معتقد است: «فلسفه جاویدان در روزگار ما باید کار بسیار سخت تفکیک اقتدار مشروع را_ که ممکن است در سنت موجود باشد_ از معنای نامشروع سیاسی و عقلانی اقتدار انجام دهد» (کامینگ نویل، ۱۳۸۶: ۱۳۷). حال گویی کرین با تجربه‌هایی که از حاکمیت کلیسا و دولت‌های مطلقه و توتالیتار در اروپا کسب کرده بود، توجه جدی و اساسی به این موضوع داشته است. در واقع کرین بر آن است تا ضمن تأکید و برجسته‌سازی بُعد معنوی نبوت و امامت، تمایزی بین حکومت، ولایت، ریاست و هدایت روحانی با شکل ظاهری و دنیوی آن ایجاد نموده و بی‌آنکه مجبور باشد تا از آرمان به واقعیت سقوط کند، با اصالتی که به عالم و ساحتی مینوی و باطنی و تاریخ و زمانی لطیف و درونی در جهان‌بینی فلسفه ایرانی دریافته و تأکیدی که در آنجا به آرمان‌شهر و شاه آرمانی و فرشگرد و منجی‌گرایی وجود دارد، از واقعیتی به نام حکومت و ولایت و ریاست معنوی سخن بگوید.

در مجموع، کرین با مقدمات و مفروضه‌هایی که در متن گذشت، با صراحتی تمام به زیر سؤال بردن و نقد جاه‌طلبی‌ها و پیروزی‌های سیاسی دنیوی توسط یک دین باطنی و البته نظام‌های این‌دنیایی و اراده‌های معطوف به قدرت پرداخته و به تملک درآوردن قدرت دنیوی را ملازم با از دست رفتن ساحت معنوی می‌داند. در پایان به ذکر نمونه‌هایی از این امر در نزد او خواهیم پرداخت. «آیا خطرناک‌ترین و نیز دردناک‌ترین خطر ممکن برای یک دین باطنی، [آزمون و] ابتلای پیروزی دنیوی نیست. پیروزی [راستین] چنین دینی پیروزی اخروی می‌تواند بُود. در غیر این صورت، وقتی یک دین اخروی ناگزیر می‌شود هم‌رنگ [و هماهنگ] با شرایط تاریخی بیرونی شود، باید پرسید: آیا پیروزی سیاسی با بحرانی عمیق در تعلیم معنوی همراه

نیست؟ اسماعیلیه و تشیع دوازده‌امامی هریک به نوبه خویش، و در شرایط بسیار متفاوتی، با این پارادوکس روبرو شده‌اند (کرین، ۱۳۹۱: ۱۶۴). وی درباره اسماعیلیه و اعلان قیامت کبری در الموت می‌آورد: «به‌محض پایان یافتن دوران فاطمیان که پیروزی سیاسی آن، فقط تناقضی بود که در مرتبه معنوی محکوم به شکست است زیرا پیروزی معنوی مترتب بر تحقق معادشناخت است، مذهب اسماعیلیه با قرار دادن حکم شریعت در برابر حکم قیامت و اعلان دین قیامت، ناگزیر به سرآغازهای خود بازگشت» (کرین، ۱۳۹۴: ۴۸۵) و نیز در مورد حکومت صفویه می‌نویسد: «ولی حقیقت این است که تشیع پس از آنکه مدّت مدیدی، ناگزیر بود یک شیوه تقیه و کنمان کم و بیش سفت و سخت در پیش بگیرد، سرانجام، به‌محض احیاء سلطنت ایرانی به دست صفویه، روزگار بسیار خوشی پیدا کرد. در چنین شرایطی وسوسه استقرار [و استغراق] در دنیا نیرومند است و هر قدر استقرار [و استغراق] در دنیا فزونی گیرد، اهتمام به مسائلی که همه هم و غم حکیمان عارف را به خود مشغول داشته‌اند، کاستی می‌پذیرد. شاید پیش از هر چیز لازم است دلیل سیطره تناقض‌آمیز فقه بر تشیع، به زیان همه عرفان و حکمت الهی که تعلیم خود ائمه (ع) بوده است، مورد بحث قرار بگیرد» (کرین، ۱۳۹۱: ۱۷۱). همچنین در همین زمینه می‌افزاید: «آیا در آینده، خواصی [یا نخبگانی] قادر به حمل حقیقت اسلام خواهند بود تا از این رهگذر معنای اسلام معنوی ناب را، بی‌هیچ ارتباطی با احوال و جاه‌طلبی‌های اهل سیاست، برای عالم ما عیان سازند؟ و این پرسش به تمام معنا خطاب به تشیع است: زیرا تعظیم یاد واقعه کربلا، در آغاز سال قمری [یا مذهبی]، به معنای اعتراضی همیشگی علیه نظام‌های این دنیا است. زیرا فکرت امام غایب، انتظار ظهور حضرتش که حاکم بر معنویت اسلام شیعی است، معنایش این است که پرسش فوق از بدو امر برای تشیع مطرح بوده است» (کرین، ۱۳۹۱: ۹۶). «از منظر شیخیه می‌توان گفت: هیچ‌چیز باطنی‌تر از ساختار امت شیعه نیست و برای مقابله با هرگونه اقدام به بهره‌کشی از امر الهی^۱ در جهت مقاصد اراده معطوف به قدرت در این دنیا، پادزهری بهتر از این ساختار وجود ندارد» (کرین، ۱۳۹۱: ۲۳۱).

منابع و مآخذ

۱. اذکائی، پرویز (۱۳۸۷). ماتیکان فلسفی (بیست گفتار درباره حکمت و عرفان). همدان: مادستان.
۲. اشتراوس لئو (۱۳۸۷). فلسفه سیاسی چیست؟، ترجمه فرهنگ رجایی، چ سوم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۳. آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۷۴). زرتشت، مزدیسنا و حکومت، چ هفتم، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۴. بشیریه، حسین (۱۳۹۳). اندیشه‌های مارکسیستی (تاریخ اندیشه‌های سیاسی قرن بیستم)، ج ۱، چ دوازدهم، تهران: نشر نی.

۵. پازوکی، شهرام (۱۳۸۵). «ارتباط تشیع، تصوف و ایران نزد هانری کرین»، زائر شرق (مجموعه مقالات همایش بزرگداشت یکصدمین سال تولد هانری کرین)، گردآوری و تدوین از شهرام پازوکی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
۶. رستم وندی، تقی (۱۳۸۸). اندیشه ایرانشهری در عصر اسلامی، تهران: امیرکبیر.
۷. رضایی راد، محمد (۱۳۸۹). مبانی اندیشه سیاسی در خرد مزدایی، چ دوم، تهران: طرح نو.
۸. رضوانی، محسن (۱۳۹۲). اشتراوس و فلسفه سیاسی اسلامی، قم: مؤسسه پژوهشی و آموزشی امام خمینی.
۹. رضی، هاشم (۱۳۸۰). حکمت خسروانی (حکمت اشراق و عرفان از زرتشت تا سهروردی)، چ دوم، تهران: بهجت.
۱۰. طباطبایی، جواد (۱۳۸۳ الف). درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، چ هفتم، تهران: کویر.
۱۱. ----- (۱۳۸۳ ب). زوال اندیشه سیاسی در ایران (گفتار در مبانی نظری ایران)، چ پنجم، تهران: کویر.
۱۲. عباسی، مسلم (۱۳۹۳). تحول اندیشه سیاسی در ایران باستان، تهران: نگاه معاصر.
۱۳. علی‌بن‌ابی‌طالب، نهج‌البلاغه، ترجمه شهیدی
۱۴. فدایی مهربانی، مهدی (۱۳۹۴). چه باشد آنچه خوانندش سیاست؟، تهران: فلات.
۱۵. فیرحی، داود (۱۳۸۹). قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام (دوره میانه)، چ دهم، تهران: نشر نی.
۱۶. قادری، حاتم (۱۳۸۸). اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران، چ دهم، تهران: سمت.
۱۷. کامینگ نوبل، رابرت (۱۳۸۶). فلسفه جاودان در زمینه‌ای عمومی»، ترجمه امیر مازیار، جام نو و می کهن (مقالاتی از اصحاب حکمت خالده)، به کوشش مصطفی دهقان، چ دوم، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
۱۸. کرین، هانری (۱۳۵۸). ارض ملکوت، کالبد انسان در روز رستاخیز از ایران مزدائی تا ایران شیعی، ترجمه سید ضیاء‌الدین دهشیری، تهران: مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها.
۱۹. ----- (۱۳۸۴ الف). تخیل خلّاق در عرفان ابن عربی، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: جامی.
۲۰. ----- (۱۳۸۴ ب). «تحلیلی از آیین جوانمردان»، ترجمه احسان نراقی، مجموعه مقالات هانری کرین، گردآوری و تدوین از محمدامین شاهجویی، تهران: حقیقت.
۲۱. ----- (۱۳۸۴ پ). «در باب امام دوازدهم (ع)»، ترجمه عیسی سپهبدی، مجموعه مقالات هانری کرین، گردآوری و تدوین از محمدامین شاهجویی، تهران: انتشارات حقیقت
۲۲. ----- (۱۳۸۷). ابن سینا و تمثیل عرفانی، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: جامی.
۲۳. ----- (۱۳۹۰). اسلام در سرزمین ایران، ترجمه رضا کوهکن، چ ۲، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.
۲۴. ----- (۱۳۹۱). اسلام ایرانی، ترجمه انشاءالله رحمتی، چ ۱، تهران: سوفیا.
۲۵. ----- (۱۳۹۲ الف). تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبائی، تهران: مینوی خرد.
۲۶. ----- (۱۳۹۲ ب). فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه جواد طباطبائی، مینوی خرد.
۲۷. ----- (۱۳۹۴). زمان ادواری در مزدیسنا و عرفان اسماعیلیه، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: سوفیا.
۲۸. مجتبایی، فتح‌الله (۱۳۵۲). شهر زیبای افلاطون و شاهی آرمانی در ایران باستان، تهران: انتشارات انجمن فرهنگ ایران باستان
۲۹. مجلسی، محمدباقر (۱۳۸۶). بحارالانوار، ج ۷۷، تهران: اسلامیه.
۳۰. مدرّسی طباطبائی، سید حسین (۱۳۸۲). مکتب در فرایند تکامل، ترجمه هاشم ایزدپناه، تهران: کویر.
۳۱. معین، محمد (۱۳۲۶). مزدیسنا و تأثیر آن در ادبیات پارسی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۳۲. معینی علمداری، جهانگیر (۱۳۹۲). نظریه‌های جدید در سیاست (اثبات‌گرایی و فرا اثبات‌گرایی)، چ چهارم، تهران: سمت.
۳۳. منوچهری، عباس (۱۳۹۳). «دانش و پژوهش در علوم سیاسی»، رهیافت و روش در علوم سیاسی، به اهتمام عباس منوچهری، چ ششم، تهران: سمت.