



Research Paper

The Ontological Foundations of Iranian Philosophy and its Political Requirements

Mohammadjafar Jamehbozorgi^{1*} , Majid Sarvand² 

¹ Corresponding Author: Assistant Professor, Iranian Institute of Philosophy, Tehran, Iran. Email: jamebozorgi@irip.ac.ir

² PhD, Department of Political Science, Faculty of Law & Political Science, University of Tehran, Iran. Email: majidsarvand68@ut.ac.ir

Abstract

The purpose of this research is to outline the ontological foundations of Iranian philosophy from a specific point of view, in order to deduce its political requirements. In the process of explaining and throwing of light upon Iranian ontology, the foundations of epistemology, anthropology and metaphysics were inexorably discussed. In general, the spirit of spirituality and attention to worlds beyond the material and tangible world is so prominent in Iranian thought that it reveals itself in the examination of all the aforementioned areas. Therefore, believing in a hierarchical system of existential worlds and understanding the manifestation of existence and the relationship between the rank of each person in the existential dimensions and the level of his knowledge and awareness, offers a possibility of centrality of the person and the idea of returning to the paradisiacal place and recovery of the delayed eternity. Bearing in mind that anyone who has more knowledge and is placed in a higher rank of existence, has the competence and duty to guide other people who are in a lower rank, the role of an ideal King or Imam as well as other political dimensions of this thought are highlighted.

The key research question is as follows: What political requirements are illustrated in the foundations and specific characteristics of Iranian thought on existence, epistemology, metaphysics, eschatology? In the research hypothesis, it is asserted that the type of spiritualism and attention to the realms beyond the material and tangible world, which is noticeable in Iranian thought have explicit political consequences. The authors using the qualitative thematic analysis method to examine some prominent works in

***How to Cite:** Jamehbozorgi, Mohammadjafar; and Majid Sarvand. (2023, Fall) "The Ontological Foundations of Iranian Philosophy and its Political Requirements," *Faslnāmeḥ-ye siyāsat (Politics Quarterly)* 53, 3: 425-447, <DOI:10.22059/JPQ.2024.243899.1007162>.

Manuscript received: 16 October 2017; final revision received: 22 October 2023; accepted: 3 December 2023, published online: 16 December 2023



© Authors retain the copyright. Publisher: University of Tehran Press.

this field. Their discussions are basically focused on the main themes which together present the core of the ideas and explanations offered by scholars such as Henry Carbon and Alameh Tabatabai to explain the consequences, dimensions, and political foundations of Iranian spiritual philosophy. The conclusion of the study is that the stated principles in these works have presented a spiritual theme of guidance, leadership, and politics, which differ from worldly power and leadership.

Key Words: Corbin, Hierarchical Ontology, Imam, Intuitive Epistemology, Shah Armani

Declaration of conflicting interests

The authors declared no potential conflicts of interest with respect to the research, authorship, and/or publication of this article.

Funding

The authors received no financial support for the research, authorship, and/or publication of this article.



مبانی هستی‌شناسی فلسفه ایرانی و اقتضائات سیاسی آن

محمدجعفر جامه‌بزرگی^۱، مجید سرونند^۲

^۱ نویسنده مسئول: استادیار، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران. رایانامه: jamebozorgi@irip.ac.ir
^۲ دانش‌آموخته گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: majidsarvand68@ut.ac.ir

چکیده

هدف این پژوهش طرح مبانی هستی‌شناسی فلسفه ایرانی از منظری خاص، برای استنتاج اقتضائات سیاسی این نوع نگرش است. در تبیین هستی‌شناسی ایرانی، ناگزیر به مبانی معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و فرجام‌شناسی نیز پرداخته شد. به‌طور کلی، روح معنویت‌گرایی و توجه به عوالمی ورای عالم مادی و محسوس در تفکر ایرانی چنان برجسته است که در بررسی هریک از حوزه‌های بالا نیز خود را آشکار می‌سازد. از این حیث، باور به نظامی سلسله‌مراتبی از عوالم وجودی و درک تجلی‌گون هستی و ارتباطی که بین مرتبه هر فرد در ساحت‌های وجودی و میزان معرفت و آگاهی وی مطرح می‌شود، امکانی را برای در محوریت قرار گرفتن آدمی و ایده بازگشت به سرمزمل مینوی و بازیابی ازلیت به تأخیر افتاده، فراهم می‌آورد. از همین منظر و با توجه به اینکه هر آن کس که از معرفت بیشتری برخوردار بوده و در مرتبه والاتری از وجود قرار گرفته است، شایستگی و وظیفه هدایت دیگر انسان‌هایی را که در مرتبه پایین‌تری هستند، داراست، جایگاه و نقش شاه آرمانی یا امام و سایر ابعاد سیاسی این اندیشه برجسته و آشکار می‌شود. پرسش پژوهشی اصلی این است که مبانی و ویژگی‌های خاص تفکر ایرانی در حوزه هستی، معرفت، انسان و فرجام‌شناسی بیانگر چه اقتضائات سیاسی است؟ در فرضیه پژوهشی استدلال می‌شود که نوعی معنویت‌گرایی و توجه به ساحت ماورای عالم مادی و محسوس در بطن اندیشه ایرانی ملحوظ است که پیامدهای سیاسی روشنی نیز داشته است. با بررسی برخی از آثار برجسته در این حوزه، به‌ویژه نوشته‌های هانری کرین با استفاده از روش تحلیل مضمونی کیفی، و تأیید فرضیه به این نتیجه می‌رسیم که در این آثار مبانی بیان‌شده مضمونی معنوی از هدایت، ریاست و سیاست را پیش کشیده‌اند که متفاوت با ریاست ظاهری و قدرت دنیوی است.

واژه‌های کلیدی: امام، شاه آرمانی، کرین، معرفت‌شناسی شهودی، هستی‌شناسی تشکیکی

* استناد: جامه‌بزرگی، محمدجعفر؛ مجید سرونند. (۱۴۰۲). «مبانی هستی‌شناسی فلسفه ایرانی و اقتضائات سیاسی آن». *فصلنامه سیاست*، ۵۳، ۳: ۴۲۵-۴۴۷. <DOI:10.22059/JPQ.2024.243899.1007162>
تاریخ دریافت: ۲۴ مهر ۱۳۹۶، تاریخ بازنگری: ۳۰ مهر ۱۴۰۲، تاریخ تصویب: ۱۲ آذر ۱۴۰۲، تاریخ انتشار: ۲۵ آذر ۱۴۰۲.



۱. مقدمه

پیش از هر چیز لازم است تا مقصود موردنظر خویش از «فلسفه ایرانی» را در این پژوهش توصیف کنیم. به طور اجمالی فلسفه ایرانی را می‌توان نوع ویژه‌ای از تفکر فلسفی دانست که ریشه در دوران باستان و اندیشه مزدایی دارد. مزدا^۱ در «مزدیسنا» خرد و یسنا^۲ نیز پرستش معنا می‌دهد، که در کل این واژه را می‌توان با اصطلاح «فلسفه»^۳ که به معنای دوستداری خرد است، مترادف و دارای کاربرد یکسان، یعنی جست‌وجوی دائمی حقیقت غایی دانست. نویسنده کتاب *فلسفه دین ایرانی و تاریخ اندیشه سیاسی* پس از ارائه تعاریفی از دین و فلسفه دین، نتیجه می‌گیرد که «زرتشتی‌گری می‌تواند به عنوان یک فلسفه دین ضدتشریفاتی تفسیر شود» (Motameni, 2014: 10-11).

می‌توان مدعی بود که فلسفه ایرانی به دلیل وجود برخی عناصر و مؤلفه‌ها در طول تاریخ از نوعی پیوستگی و تداوم برخوردار بوده است. هانری کربن در مقدمه جلد اول کتاب *اسلام ایرانی*، هدف خود را معرفی نبوغ و «استعداد ایرانی» می‌داند که صلاحیت تأسیس یک جهان‌بینی فلسفی (یا یک نظام فلسفی درباره عالم) را داراست. این استعداد همانا توأمان ساختن تحقیق فلسفی با تجربه عرفانی یا به بیانی دیگر همراهی تعقل و تأله است (Carbone, 2012: 38). وجود همین ویژگی ایجاب می‌کند که جهان معنوی ایرانی به منزله یک کل واحد (یا هویت یگانه)، پیش از اسلام و پس از اسلام مدنظر قرار گیرد (Carbone, 2012: 61). کربن پیوستگی موزونی را میان فلاسفه اشراقی و مسلمان ایرانی می‌بیند، به گونه‌ای که به نظر او یک جوهر معنوی ایرانی وجود داشته که از زمینه‌های تاریخی مختلف استعلا می‌یافته است (Corrado, 1999: 10-11). هانری کربن در کتاب *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» (Carbone, 2013b: 86). 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. بدین سان فلسفه صورت حکمت نبوی به خود می‌گیرد» (Carbone, 2013a: 24).

چنانچه در نظر داشته باشیم که بر اساس 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

1. Mazda
2. Yasna
3. Philosophy

یا تعقل و شهود خواهیم رسید. کربن پیش از «حکمت اشراقی» سهروردی حتی ریشه چنین نگرشی را در «حکمت مشرقیه» ابن‌سینا می‌داند و در «ابن‌سینا و تمثیل عرفانی» با اشاره به آثار عرفانی وی و فرشته‌شناسی موجود در آثار او، ابن‌سینا را نیز از اعضای خانواده معنوی ایرانی که پیوند آن قرن‌ها از هم نگسسته است، معرفی می‌کند. از منظر کربن اندیشه ابن‌سینا واجد جامعیت تعقل و تأله است (Carbone, 2008: 140-141). 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 (Carbone, 2013a: 21-22). او همچنین اعلام می‌کند 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 نه‌تنها به پایان نمی‌رسد، بلکه به‌نحوی دیگر از طریق شیخ اشراق و احیای حکمت نوری ایران باستان تداوم می‌یابد؛ چیزی که آن را با عنوان «فلسفه ایرانی» مطرح می‌کند. کربن از حیشی دیگر میان فلسفه مور نظر خویش با «فلسفه غربی» نیز 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 (Carbone, 2013a: 23 and 35).

سید حسین نصر حکمت اشراقی را جمعی بین دو واژه^۱ می‌داند؛ «سهروردی کوشش کرد تا موجب نزدیکی بین فلسفه دیسکورسیو، عرفان و شهود عقلی شود. این پارادایم فلسفی متداوم و منسجم به‌عنوان حکمت الهی^۲ شناخته می‌شود» (Nasr and Amin Razavi, 2013: 18, 24). به باور وی مکتب اشراقی در ایران از تداومی بیشتر از هشت قرن برخوردار بوده است. چنانکه در مکتب اصفهان و به‌طور خاص در حکمت متعالیه ملاصدرا ارتباطی اساسی را بین «تفکر فلسفی و وحی، ایمان و عقل، و اهمیت معنای باطنی متون مذهبی بنیادی را برای الهام و تفکر فلسفی» شاهدیم (Nasr and Amin Razavi, 2015: 125). پرسش اصلی در این مقاله این است که مبانی و ویژگی‌های خاص تفکر ایرانی در حوزه هستی، معرفت، انسان و فرجام‌شناسی بیانگر چه اقتضانات سیاسی خاصی است؟ در فرضیه پژوهشی استدلال می‌شود که نوعی معنویت‌گرایی و توجه به ساحات ماورای عالم مادی و محسوس در بطن اندیشه ایرانی ملحوظ است که پیامدهای سیاسی روشنی نیز دارد.

1. Intellectual Intuition & Rationalism

2. Theosophy

ضرورت چنین پژوهشی از آن حیث برجسته‌تر می‌شود که بی‌توجهی به چنین مبانی نظری و مهم در تفکر ایرانی و پیامدهای مهمی که این زمینه‌ها در حوزه اجتماعی و سیاسی داراست، ما را در تحلیل و فهم چرایی و چگونگی آنچه در عرصه تاریخی و عملی تحقق یافته و خواهد یافت، ناتوان می‌گرداند. افزون بر آن جدا کردن از زمینه و آن نظام اندیشگی‌ای که این ایده‌ها و مفاهیم اصیل و متعالی در آن مطرح می‌شوند، فرصتی را برای اراده‌های معطوف به قدرت دنیوی در جهت سوءاستفاده از آنها فراهم خواهد آورد.

۲. هستی‌شناسی تشکیکی در فلسفه ایرانی

هستی‌شناسی ایرانی به‌طور مستقیم با حقیقت نور آغاز می‌شود و توجه به نور بی‌درنگ نگرش تشکیکی و سلسله‌مراتبی به آن را در برمی‌گیرد. نورالانوار در این حکمت، به‌منزله حقیقتی واحد، در سیری نزولی تکثر می‌یابد و در موجودات بی‌شمار متجلی می‌شود. در طول تاریخ ایران‌زمین از جمله پیش و پس از اسلام می‌توان شاهد تداوم این نوع جهان‌بینی بود. در آیین زرتشت در بندهش «اورمزد (هرمزد) هم مینوی و هم مادی است. یا به ترجمه‌ای دیگر برای اورمزد هر دو آفرینش مینوی و آسمانی است. به تعبیری دیگر: برای او و از نظر او همه چیز در مقام تعالی و مینوی است. خداوند می‌تواند در تمام مراتب وجود نزول کند. و او جاودان اول و آخر هر سلسله مرتبه مادی و مجرد است. و هر چیز را چون خدایانه بنگریم، متعالی و مینوی است، و این نزول، به هیچ روی گردی بر دامن کبریا می‌اش نمی‌نشانند» (Sabot, 2006: 8).

نخستین و تنهاترین نوری که از اهورامزدا صادر می‌شود، بهمن (وهومنه) است، که رواج یافتن آفریدگان هرمزد از اوست. از بهمن، اردیبهشت (اشه‌وهیشته) و به‌ترتیب شهرپور (خستره وئیره)، سپندارمذ (سپنته‌آرمئیتی)، خرداد (هئورواتات) و مرداد (امراتات)، یکی از دیگری پدید می‌آید و هستی می‌یابد. این شش فرشته را «امشاسپندان» به معنی «جاودانان مقدس» می‌نامند که هریک صفتی از صفات اهورامزدا هستند، هریک از این انوار مینوی رب‌النوع و حامی و پشتیبان یکی از عناصر یا موجودات طبیعی و مادی هستند. بدین ترتیب چنین سلسله‌مراتبی و تنزلی در عالم مادی نیز تداوم می‌یابد. می‌توان نورالانوار را سرچشمه و منبع نور دانست که با دور شدن از آن «نور به جهت انتشار و فیضان پیاپی تنزل تدریجی می‌یابد و بیش از پیش به افول می‌گراید و تا غروب و خاموشی کامل فرو می‌رود. جسم مادی، یا برزخ، از سنخ نور خاموش و بی‌جان است» (Carbone, 2011: 230).

پس همه چیز از نور است که در سراسر هستی منتشر شده است تا جایی که افول آن به‌حدی می‌رسد که ظلمت محض است و دنیای اجسام و مادیات و برزخ. بنابراین ظلمات در واقع فی‌نفسه وجود و واقعیتهای ندارند و نتیجه فقدان نورند و جنبه عدمی دارند. اما در درون

هر موجودی ذره‌ای نورانی به ودیعه مانده است که نیروی اشتیاق به صعود و عروج قدسی و طی مراتب کمال و رستگاری است. در اندیشه شیخ اشراق نیز شور محبت، در هر درجه و تحت هر قالبی چیزی نیست مگر «اشتیاق موجودات به برجهیدن و برآمدن از افول با تضرع و استمداد از قوت نوری که در مرتبه بالاتر از آنان قرار دارد و بر آنان چیره است. بدین ترتیب رستگاری نور به واسطه محبت که حاکی از درماندگی و اضطراب اوست، پله پله محقق می‌گردد» (Carbone, 2011: 210).

امشاسپندان، در حکمت / شراق «الانوار الاسفهدیه» نامیده شده‌اند، یعنی تابش‌هایی که سپهدهای گیتی هستند و هریک گروهی از آفریدگان را هستی می‌بخشند و پرورش می‌دهند. سپهدها یا به عبارتی انوار قاهره علویه، شماری از انوار مادون در طبقه عرضی دارند که بر انوار مادون خود مسلط و فرمانروا هستند و نقش ایزدی دارند (Sohravardi, 1996: 149). ایزد صفتی است از ریشه «یاز»^۱ به معنی پرستیدن و ستودن، بنابراین ایزد یعنی در خور ستایش و به فرشتگانی اطلاق می‌شود که جهت رتبه و منزلت دون امشاسپندان هستند. «در اوستا از صدها ایزد گفت‌وگو می‌شود و به مدلول کتاب مذکور ایزدان بدو قسمت: مینویی و جهانی تقسیم می‌شوند- اهورامزدا در راس ایزدان مینویی و زرتشت در راس ایزدان جهانی قرار دارند. ایزدان را همکاران امشاسپندان نیز گویند که در مجموع قوای «خیر» را تشکیل می‌دهند» (Moin, 1947: 129).

در برابر این قوای خیر، قوای شر و در رأس آنها انگره مینو (اهریمن) قرار دارند. همان‌گونه که شش امشاسپند از فرشتگان مهم اهورا به‌شمار می‌روند که وی به‌وسیله آنان خوبی‌ها را در جهان می‌پراکند، اهریمن نیز شش عامل شر آفریده است که توسط آنان بدی‌ها را در دنیا منتشر می‌نماید. این شش را «کماریکان» نامند (Moin, 1947: 162-163). کماریکان دقیقاً به‌ترتیب در برابر امشاسپندان مطرح می‌شوند، بدین ترتیب که «اکمنه» در برابر بهمن که به معنای اندیشه و منش نیک است، مظهر اندیشه‌های پست و شرارت و نفاق است. «ایندره» در برابر اردیبهشت (اشه، نظم کیهانی)، روح بدعت و فریبده و گمراه‌کننده مردم است. «سئوروه» در برابر شهریور (شهریاری مطلوب)، مظهر بی‌نظمی و سستی-دیو آشوب است. «ناونگ هئی تیا» در برابر سپندارمذ (پارسایی مقدس)، مظهر بهتان و نافرمانی و طغیان است. «تئوروی» در برابر خرداد (خداوندگار آب) مظهر اتلاف و فساد و تشنگی است. «زئی ریش» در برابر مرداد (جاودانگی) مظهر شکست و مرگ است.

این نگرش ثنویت‌گونه بین نیروهای خیر و شر عرصه و میدانی برای پیکاری معنوی بین لشکر خیر و شر ترتیب می‌دهد. در نظر سهروردی قاهر خواندن انوار اعلی، یعنی اولین

1. yaz

صادر شده از نورالانوار که خود واسطه‌هایی در قبال نورهای ضعیف‌ترند، ریشه در مفهوم خورنه دارد. [خورنه در تعریف زرتشت یعنی «نوری که از ذات الهی فیضان پیدا می‌کند و با آن برخی از صورت‌ها بر بعضی دیگر برتری پیدا می‌کنند و هر انسانی به فعالیت یا صنعتی قادر می‌گردد» (Carbone, 2013c: 134)]. «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 نه تنها اصل و اساس هرگونه شهریاری بلکه عین شهریاری است، برخی موجودات فرمانفرمای برخی دیگرند و این کهتران فرمانبردار فرمانفرمایانند» (Carbone, 2011: 206-209). ضعف نور در کهتران و شدت نور در مهتران موجب می‌شود که در نبرد کیهانی، انواری (وجودهایی) که به انوار قاهره (پیروز) و انوار اسپهبدیه (سردار سپاه) نزدیک‌ترند، مسئولیت هدایت و راهنمایی انواری را که در مرتبه وجودی پایین‌تری قرار دارند و به کارزار نبرد با اهریمن و نیروهای شر و پیروی از نیروهای خیر وارد می‌شوند، بر عهده گیرند. اهمیت چنین نگاهی در این است که نه تنها هیچ‌گونه تضادی بین جهان مینوی و دنیوی وجود ندارد، بلکه اساساً این دو عالم در یکدیگر نفوذ دارند و کاملاً متصل و متأثرند، چنانکه در بحث رب‌النوع‌ها و ایزدان این ارتباط وثیق برجسته است. چنانکه پیتز کلارک اشاره می‌کند، دوئالیسم در ادیان کهن به دو شیوه درک می‌شده است: اول اینکه بیان می‌دارد که واقعیت سرشت دوجوهی دارد [خدا-خلقت]، دوم اینکه می‌گوید دو نیروی اساساً مخالف خیر و شر که نه آغازی دارند و نه پایانی با موجودیتی مشابه^۱ وجود دارند... و بشریت در نبرد میان این نیروها (جدالی هستی‌شناسانه بین نور و تاریکی) گرفتار شده است (Clark, 1988: 7). حال در بینش زرتشت، انسان بر پایه قانون اشا (هنجار هستی یا نظام خلقت)، دارای «اختیار» است (Safizadeh, 2014: 200-202). کلمه «مینو» در انگره مینو و سپنته مینو به معنای وابسته به روح (روحانی) است، در مقابل گئی تیه یا وابسته به گیتی که همان مادی و جسمانی است. «منش نیز از همین کلمه است و هر دو از مصدر من^۲ یا اندیشه و فکر مشتق گردیده‌اند. پس این دو گوهر منشی در رؤیا، که همان عالم اندیشه و گمان است، ظاهر می‌شوند (به تعبیر درست آذرگشسب این دو گوهر خیر و شر در عالم خارج دارای واقعیت نبوده و وابسته به اندیشه انسانند) (Ashtiani, 1995: 166). بدین ترتیب در جهان‌بینی ایرانی، زندگی دنیوی عرصه‌ای است که در آن نیروهای خیر و شر، نیکی و بدی در امتزاج و دوشادوش یکدیگر در پی تأثیر بر حیات آدمی‌اند. در این وضعیت وظیفه انسان ایرانی شراکت در این پیکار معنوی و گزینش راستی است. حال در اینجا انسان آزاد است که نیکی اندیشه

1. Co-existent

2. Man

کند و خیر بیافریند یا اندیشه بد کند و در نتیجه شر خلق کند، این چنین است انتخاب راستی یا دروغ. در حکمت ایرانی و اشراقی، انفعال و خلأ وجود ندارد یا انسان در مسیر راه راست، در حال صعود به سوی نور خواهد بود یا در مسیر کژراهه، در حال نزول است به سوی ظلمت. گزینش راه انسان به فهم و آگاهی او بستگی دارد، به میزانی که دانش و بینش و آگاهی وی افزایش یابد، در مسیر راست قدم برخواهد داشت و برعکس در جهالت و نادانی در راه کژ خواهد بود و سقوط. در اینجا می‌توان رابطه ظریفی میان میزان فهم و آگاهی و مرتبه وجودی بازیافت. در مبارزه معنوی مقدس وظیفه آدمی افزایش فهم و آگاهی خود و نیز آگاهی‌رسانی به دیگران است. «کدام راه بهترین است؟ راه راست یا دروغ؟ دانا باید حقیقت را برای مردم آشکار سازد تا نادان نتواند مردم ناآگاه را گمراه کند. ای مزداهورا، کسانی را که ارزش راستی و نیک اندیشی را برای دیگران آشکار می‌کنند، یاری کن» (Gasaha, yasna, cited in Safizadeh, 2014: 203-204).

یکی دیگر از مبانی هستی‌شناسی فلسفه ایرانی، ارتباط انسان و جهان یا پیوند عالم صغیر و عالم کبیر است. مجتبیایی در این باره می‌گوید: «لفظ جهان یا کیهان که از ریشه (زیستن)^۱ مشتق شده است، نشان می‌دهد که ایرانیان عالم هستی را نیز چون انسان اول «یا کیومرث»^۲ زنده مردنی (زنده و جاندار و جنبنده و روینده می‌دیده، و یک نظام و یک قدرت را در هر دو حاکم و ساری می‌دانسته‌اند. لازمه چنین تصویری آن است که میان این دو عالم، که همانندی‌های بسیار با هم دارند، از هر جهت مطابقت برقرار باشد» (Mojtabai, 1973: 46). در بندهش، تطابق یکایک اندام‌ها و اجزای انسان با کائنات در جهان مقایسه می‌شود (Gignoux 2012: 81-82). همچنین تناظرهایی میان هفت سیاره و هفت بخش تن انسان، دوازده برج منطقه البروج با دوازده عضو تن و نیز چهار فصل و چهار جهت اصلی در کتب ایران باستان ثبت شده است.

در خصوص رابطه انسان با خدا و نیروهای الهی نیز چنانکه شدر می‌نویسد: «خدا در نظر زرتشت وجودی ساکن و منزوی در عالم رحمت و برکت نیست بلکه مؤثر، محرک و عامل دائمی در جهان است. از این جهت خداوند به وسیله نیروهایی خود را به بشر ارائه می‌دهد و سبب می‌شود که بشر در جامعه با توسل به آنها رفعت یافته و نوعی ارتباط و اتحاد بین وجود و عمل تحقق یابد که در آن خدا و انسان به هم پیوسته اند» (Ashtiani, 1995: 185). بدین ترتیب هیچ‌گونه میانجی در ارتباط بین خدا و انسان قابل تصور نیست و تنها با اتصال به فضایل معنوی - که همانا صفات الهی‌اند - است که انسان می‌تواند در مسیر کمال و هدایت قرار گیرد؛

1. gaya

2. گیه مرتن = gaya-maretan

در واقع از صفات انسانی به فضایل الهی ارتقا پیدا کند. از همین ارتباط پیوسته، نزدیک و بی‌واسطه بین انسان و خدا و نیز قدرت اختیار آدمی در گزینش راه زندگی و پیکار با نیروهای شر است که متوجه اهمیت ویژه جایگاه «فرد» و همچنین مسئولیت فردی در اندیشه ایرانی خواهیم شد. آلتهم معتقد است: «...مسئولیت شخصی و فردی در مقابل خداوند کشف عظیم زرتشت است.» نیز اشپیگل و ویندیشمان می‌نویسند: «فروغی که بر پیشانی مذهب زرتشت می‌تابد آن است که هر شخص ضمن مطالعه گاتاها (و تنها گاتاها) در می‌یابد که این مذهب با تکیه بر همان حس آزادی انتخاب بشری و پیشنهاد تهذیب پندار و گفتار و کردار، مهم‌ترین تشکیلات و دستگاه روحانیت را در مغز و فکر هر فرد بشر بنیان می‌گذارد» (Ashtiani, 1995:200).

۳. معرفت‌شناسی شهودی در فلسفه ایرانی

اساساً طرح معرفت‌شناسی فلسفه ایرانی بدون نظر داشت هستی‌شناسی آن و به‌ویژه نگاه تشکیکی و سلسله‌مراتبی ملحوظ در آن میسر نخواهد بود. همان‌طور که هستی دارای سلسله‌مراتب است، فهم و آگاهی به آن نیز ذومراتب خواهد بود و در واقع هر مرتبه وجودی متناظر با میزان فهم مطابق با همان مرتبه است. در اینجا فهم حقیقی نه از طریق واسطه‌ها و صورت‌های ذهنی و چارچوب‌های مفهومی و براهین و استدلالات منطقی، بلکه بی‌واسطه و تنها حضوری است. کربن در این باره می‌گوید: «برای علم مراحل مختلفی را ذکر کرده‌اند: الف) یقین علمی (علم‌الیقین): به‌عنوان نمونه عبارت است از دانستن اینکه آتش وجود دارد و شنیدن آنچه در باب چیستی آتش گفته می‌شود؛ ب) یقین عینی (عین‌الیقین): آتش را با چشمان خویش دیدن و شاهد آن بودن. ج) یقین محقق‌شده در شخص (حق‌الیقین): در شعله سوختن و خود مبدل به آتش شدن» (Carbone, 2011:325-326). بنابراین در اینجا جایگاه کسب معرفت نه عقل جزئی و نه اندام‌های حسی چون چشم، بلکه دل و نفس سالک است. «هر نوع فهمی، در ماهیت و طبیعت خود به‌شدت فردی است. آدمی حق پدیده‌ها را تنها در خود و برای خود می‌یابد» (Chittick, 2009:65). هر انسانی به میزان قابلیت رؤیتش و توان و طاقت فهمش، به‌صورت منفرد، به‌شهود حقیقت دست خواهد یافت. کربن این نوع نگاه را در برابر رویکردی می‌داند که می‌خواهد آدمی را به یک عقیده تبعیدی جمعی و اثبات‌شده از قبل هدایت کند و بدین‌ترتیب مقدمات یک زعامت تبعیدی و «مجمع مشورتی» (مراد همان مجمع مشورتی کلیساها در مسیحیت است که درباره باورها تصمیم‌گیری کرده و عقیده خاصی را تأیید و عقاید دیگر را تکفیر می‌کرده‌اند) را که خزانه تمام‌عیار تفسیرها و فهم‌هاست و همگان مطیع و منقاد آن‌اند، فراهم آورد (Carbone, 2005:137 and 146-147).

در واقع علمی که در عقاید متعصبانه و متعبدانه جمعی، نقلی و تقلیدی فراهم آمده و از طریق واسطه‌ها و زعما به دست آمده است، علمی در مرتبه ظواهر و کثرت‌هاست، درحالی‌که معرفت حقیقی «فرایند تجرید، مجرد شدن، رها شدن از غیبت و کثرت، رسیدن به حضور و وحدت است. اگر گفته می‌شود «هر که را بیشتر خبر، جانش فزون»، این خبر در حقیقت به معنای خبر از وجود، خبر از وحدت است، نه خبر به معنای اطلاعات و داده‌هایی که همه درباره ماهیات و در نتیجه درباره کثرت و عدم است» (Carbone, 2015: 132). بیان این نکته مهم است که اگرچه فهم اصیل و معرفت حقیقی تنها از طریق شهودی و حضوری و اشراق نفس (دل) حاصل می‌شود، این به معنای نفی و انکار شیوه‌های دیگر فهم و کسب دانش نیست، بلکه در سلسله‌مراتب طولی فهم می‌توان از ادراک حسی و عقل جزئی و استدلالی فراتر رفت و به ادراک شهودی و عقل شهودی و در مرتبه‌ای بالاتر به عقل قدسی دست یافت.

جایگاه عقل قدسی نه در سر آدمی، بلکه دل و جان اوست؛ در اساطیر ایرانی، جام جهان‌بین یا جام‌جم جلوه‌گاه تجلیات عالم قدس الهی و حقایق جاویدان بوده است. با تزکیه نفس و باطن و پس زدن حجاب‌های درون، آینه دل آدمی صیقل می‌خورد و چون جام جهان‌نما جلوه‌گاه معارف و حقایق مثالین و ابدی می‌شود. بنابراین تأکیدی که در این حکمت بر علم حضوری می‌شود، امری اساسی است، زیرا به نظر می‌رسد در علم حصولی به واسطه غلبه قالب ماهوی و ضرورت تطابق ذهن با عین و همچنین ظرفیت آن در همگانی شدن به صورت نقلی، استعداد نوعی جزم‌اندیشی و تعصب‌گرایی و توتالیتریسم نهفته است. ویلیام چیتیک ضمن تمایز بین دو نوع معرفت عقلی [عقل متعالی] و معرفت نقلی، معتقد است ایدئولوژی، بر خلاف تحقیق، بر اساس تقلید از باورهای تثبیت شده توسط پدران تفکر مدرن، یعنی پیامبران دوران نو، بنا شده است... و مستلزم باور به اعتبار معرفت نقلی است نه حقایقی که ما برای خود دریافته‌ایم» (Chittick, 2009: 78-82).

۴. انسان‌شناسی سلسله‌مراتبی و چندبعدی در فلسفه ایرانی

هانری کرین استمرار همیشگی اتصال عالم انسانی به عالم الوهی را از ویژگی‌های مبانی و اساسی تفکر شیعی و ایرانی می‌داند (Carbone and Tabatabaei, 2006: 13). تصویر سلسله‌مراتبی از وجود، امکان تحلیل انسان در قالب تنها زمینی را بر نمی‌تابد. در متون و تعالیم به‌جامانده از ایران باستان این نگاه ذوبطون و ذومراتب به وجود آدمی بسیار برجسته است، از جمله در ذات سپهر که ترکیب انسان را از چهار نیروی «تن»، «جان»، «دانش» و «روان» می‌داند. تن خود به سه بخش تقسیم می‌شود: ۱. تن مادی یا جسمانی، ۲. تن آبی و ۳. تن بادی. نیروی دوم، «جان» است، و آن سه بخش است، بدین‌گونه: «جان»، «بوی»، «فروهر»... «جان»، روشن،

گرم و هم گوهر آتش است. سه آتش تجلی جان هستند که جایگاهشان در مغز، دل و شکم است. و هر سه آتش با ارتباط، جان را در تن سامان بخشند. نیروی «بوی» با جان در آمیخته است، اما درک و گزینش جان بیش از بوی است. چون حالت خواب روی دهد، جان اندر تن باقی می‌ماند، اما روان از تن بیرون می‌شود... نیروی «دانش» نیز سه گونه است: نخست «ویر» به معنی درک و دریافت، که صفت وی خواستن است. دوم «هوش» که وظیفه‌اش نگهداری و یا داوری است. سوم «خرد» که صفت او گزیدن و انتخاب است... نیروی «روانی» نیز به سه بخش است: نخست «روان اندر تن»، دوم «روان بیرون از تن» و سوم «روان اندر جهان مینوی»... برای «نفس» نیز مراحل و مراتبی است... نفس ناطقه (=نفس اندر جهان مینو) غیر از جسم عنصری، سه جسم دیگر لازم دارد که یکی از دیگری لطیف‌تر است ۱. «جسم قالبی یا اثری» که مخصوص عالم ناسوت یا محسوسات است؛ ۲. «جسم مثالی یا نجمی» و یا هورقلیائی، که مخصوص عالم ملکوت یا معنویات است؛ ۳. «جسم عقلی یا علی» که مخصوص عالم جبروت یا معقولات است؛ ۴. «جسم نوری یا آتشی» که مخصوص عالم لاهوت یا تجلی ذات است.^۱

البته باید توجه داشت که جسم نوری یا آتشی برابر عالی‌ترین درجه فره است که تنها معدودی از انسان‌ها توان دستیابی به آن را داشتند که از آن تحت عنوان «فره کیانی» یا آنچنان که در حکمت /الاشراق سهروردی آمده است «کیان خره» یاد می‌شده است (Sohravardi, 1993: 393; Sohravardi, 1996: 83). در عین حال آنانی که مراتب بالاتری از نور را طی کرده بودند نیز موظف به تاباندن انوار حقیقت و آشکار کردن راه و هدایت و خیرسانی به مراتب پایین‌تر را برعهده داشتند. تحقق این امر در عالی‌ترین شکل آن بر دوش دارنده فره کیانی بود، در واقع کسی که به مقام «پرفرگی» رسیده بود، یعنی وجودش سرشار از فره و نور ایزدی شده بود و در وی شر و ظلمت و دروغ و فساد و زشتی و انحراف راه نداشت. چنین فردی نزدیک‌ترین انسان به نورالانوار یعنی پیامبر و پیام آور وحی و نور و خیر بود. زرتشت پیامبر از جمله کسانی است که بر این مقام رسیده بود. در ادبیات عرفانی از چنین فردی با عنوان «انسان کامل» نیز یاد شده است (Corrado, 1999: 13). انسان به دلیل آنکه تنها آفریده ای است که در مراتب انوار وظیفه و استعداد افزایش مرتبه و فره خود را و نیز خیرسانی و یاری دیگران را داراست و بدین طریق در واقع مسئولیت خلیفگی خود روی زمین

۱. برای آشنایی با تفصیل موضوع انواع قوا و نیروها و جسم‌های وجود آدمی می‌توانید به منبع زیر مراجعه فرمایید (Razi, 2001: 318-354) که در آنجا به روشنی تفاوت‌ها، پیچیدگی‌ها، و ظرفیت‌های این بحث نسبت به انسان‌شناسی‌های مدرن مشخص خواهد شد و به تبع این امر در حوزه‌ها و مباحث دیگر از جمله در بررسی سیاست نیز پیامدهای خود را آشکار خواهد کرد.

یعنی باز بردن کثرت‌ها و تاریکی‌ها به سوی وحدت و نور متعالی ایزدی را به انجام می‌رساند، جامع همه آفریدگان است. بدین ترتیب انسان کامل خلاصه‌ای نیز از تمامی عوالم خواهد بود، اینکه از آدمی تحت عنوان عالم صغیر یاد می‌شود نیز از همین حیث قابل فهم است.

آنچه در این نگرش مشهود نگاه «نابرابر» به انسان‌هاست. بعضی بر دیگری برتری و تقدم دارند. این نابرابری نه به دلیل موقعیت اقتصادی و طبقه اجتماعی و پایگاه قومی و نژادی و دارا بودن امتیاز خاص، بلکه تنها به دلیل خلوص و پاکی و معرفت بیشتر است (Fadaei 2009:164). یکی از مفاهیم اساسی انسان‌شناسی در فلسفه ایرانی که از مبانی اصلی حکمت اشراقی نیز خوانده می‌شود و ریشه‌های آن را در حکمت خسروانی ایران باستان پی می‌گیرند، مفهوم «انائیت ازلی» است (Carbone, 2015:69-84). چنانکه گذشت نفس ناطقه یا نفس رحمانی یا فره ایزدی یا عقل قدسی، جزئی از وجود آدمی است که بعد مینوی و نورانی آن را شکل می‌دهد و به هیچ عنوان قابل فروکاست به جسم و نفس و عقل جزئی و دنیوی آدمی نیست، که از آن به «من جزئی» تعبیر می‌شود. در برابر «من جزئی»، «من الهی» قرار دارد، که «خود حقیقی» انسان است و منی است که در «انأالحق» حلاج نهفته است. کربن در این باره معتقد است، در گزاره ساده «من، خود، خودم را می‌شناسم»، می‌بایست فرقی اساسی بین «من» و «م» (درخودم) قائل شد. در اولی «من» هستم بدان‌گونه که در تجربه روزمره، زندگی عادی و در بطن عالم ادراک حسی نمایان می‌شود و مخاطرات دنیای «پدیدار» را که تا حد زیادی مرا هدایت و تدبیر می‌کند، متحمل می‌شود. دومی یعنی «م» در خودم، «من» هستم بدان‌گونه که در فراسوی پدیدارها، ظواهر و پیشامدهای عالم کنون و فساد هستم. «این من، واقعی، اصیل، اساسی، جوهری و باقی است. هویتی در درون شخص است و با شناخت درونی ادراک می‌شود. این من نه به‌عنوان یک شبح و وهم، بلکه به‌عنوان چیزی برخوردار از وجودی عینی، همچون موجودی که فی‌نفسه هست و در خویشتن مأوا دارد، ادراک شده است (شاید بهتر آن باشد که از «خود، خویشتن» سخن گوئیم تا از «من») او [من واقعی] کهن الگوی ازلی ما، «خود ما در ازلیت‌مان» است. هستی او از چنان عینیتی برخوردار است که در قالب‌های وجودی مختلف، نظیر «فرشته شخصی»، «شخص نوری» و «راهنمای شخصی» ادراک شده و با تعبیری نظیر جامه‌ای با سر منشأ آسمانی، مثال، صنم، جفت یا «همزاد آسمانی» بیان شده است» (Carbone, 2011:423-424).

این خود باطنی یا من نوری را، من آسمانی، آدم روحانی یا آسمانی، شاهد آسمانی، پیر، شیخ، ملک انسانی، روح القدس، جبرئیل، فرشته نگبان، رب‌النوع انسانی و... نیز نامیده‌اند. حتی اعتقاد بر این است که اتصال به «عقل فعال» برای هر فردی به‌معنی اتحاد با خود آسمانی یا فرشته او است. سهروردی این فرشته را به نام «طباع تام» انسانی خوانده است. وی در کتاب

مطارحات در توصیف کیفیت رویای هرمس می‌نویسد: «همانا ذاتی روحانی، معارف را به من الهام کرد، آنگاه به او گفتم تو کیستی، گفت من طباع تام تو هستم». مشابهتی نیز بین طباع تام و «دثنا» دیده می‌شود. در آیین مزدایی بنا به متون اوستایی و پهلوی، مظهری به نام «دثنا» تجلی می‌کند که عبارت است از اناثیت مینوی مرد مؤمن و اعتراف قبلی او نسبت به ایمان مزدایی در عالم مینوی... (Carbone, 2015: 75-77).

مسئله دیگر مفهوم «طبع بشر» که همواره به‌عنوان بنیانی برای نتیجه‌گیری‌های فلسفی و اجتماعی و سیاسی مطرح بوده است^۱، در فلسفه ایرانی در غایت جزئیات و در نظر گرفتن واقعیات وجود آدمی تشریح می‌شود. همین مفهوم در دینکرد به‌صراحت و روشنی آمده است: «آدمی در این جهان بیگانه است. گوهر وی مینوی است و کالبد جسمانی که دارد، همچو جامه‌ای عاریتی است که آن را در وی پوشانیده‌اند تا با «دروج» (هوای نفس، نفس اماره، بی‌نظمی) پیکار کند، و اگر وی در این پیکار چنان که باید کوشیده باشد ... به آن جهان مینو دگر باره واصل می‌شود و در پیشگاه خداوند، از سرور و سعادت جاودانی برخوردار می‌شود» (Razi, 2001: 255-256). چنانکه مشاهده می‌شود انسان در طبع خود که مجموعه‌ای از نیروهای خیر و شر بالقوه و بالفعل است، مختار است که کدام‌یک از آنها را پرورش دهد و در پیکار معنوی همیشگی، در سپاه خیر یا شر قرار گیرد. وجود روح معنوی و پرتو ایزدی فناپذیر در وجود آدمی سبب آن شده است که در فلسفه ایرانی بر خلاف مسیحیت، اعتقادی به گناه نخستین و شر بودن ذات آدمی شکل نگیرد. علامه طباطبایی در مذاکره‌ای با کربن در این باره می‌گوید: «هبوط بشر، نقص یا عیب نیست. پس آنقدرها گناه هم نیست. اگر میوه ممنوع نبود، امکانات بیکران وجود هرگز به منصفه ظهور نمی‌رسید» (Shaygan, 1992: 43).

آدمی از آن حیث که از ذره‌ای نورانی و پرتوی ایزدی در وجود خویش برخوردار است و در مقام خلیفه الهی در عالم هستی وظیفه باز بردن کثرت‌ها به وحدت و تأویل مظاهر و تجلیات را برعهده دارد و به اعتبار عالم صغیر بودنش و تناظر و تطابقتی که میان اجزا و قوای وی و عالم وجود دارد، کانون و هدف خلقت است و هر آنچه در این عالم است، برای او خلق شده است. بدین ترتیب انسان محور و معیار است، اما تا زمانی که وی را در مسیر بازگشت به‌سوی محور و معیار و منشأ و حقیقت مطلق و جاویدان بدانیم. در واقع انسان‌گرایی و فردگرایی‌ای که در اینجا مطرح است، نه با جدا ساختن آدمی از هرگونه ساحت فرامادی و

۱. در فلسفه غرب همواره از چیستی طبع و ذات آدمی نتیجه‌گیری‌های عملی و انقلابی فراوانی گرفته شده است. چنانکه در دوران مسیحیت و در اعتقاد به ذات گناه کار آدمی یا در فلسفه هابز یا لاک و در شرور یا خبیور دانستن ذات آدمی یا در میان ماتریالیست‌های فرانسوی و شکل‌گیری جنبش روشنگری و مقید دانستن طبع آدمی به شکل‌گیری آن در محیط اجتماعی و لزوم دگرگون کردن محیط اجتماعی برای تغییر دادن انسان و اعمال او شاهدیم (Alem, 2012).

معنوی و مبدأیی الهی و تقلیل وی به صرف موجودی مادی در عالمی مادی، بلکه با مرتبط ساختن او با ساحتی ماورایی و منشأیی مینوی و الهی پدید می‌آید (Carbone, 2013: 108-109).

۵. فرجام‌شناسی^۱ ادواری در فلسفه ایرانی

چنانکه گذشت در سیر نزولی تجلی نورالانوار، در ساحت عالم محسوس، شاهد اوج مادیت و جسمانیت و ظلمت خواهیم بود. اما وجود بشری به صرف این بعد جسمانی و مادی خلاصه نمی‌شود، که آدمی دارای ودیعه‌ای الهی - نفس رحمانی، نفس ناطقه، فره ایزدی - است که بعد روحانی و معنوی وی را شکل می‌دهد. از تمایز من جزئی و من الهی - خود حقیقی، آدم آسمانی، فرشته نگهبان، رب‌النوع مثالی - سخن گفتیم که البته وجود این جزء دوم بالقوه بوده و به میزان مرتبه وجودی آدمی و میزان مجاهدت وی در شناخت و تحقق آن، بر فعلیتش افزوده می‌شود.

جهان مادی در فرهنگ ایرانی و اسلامی عرصه آمیزش نیروهای نورانی و ظلمانی و کارزار نبرد میان قوای خیر و شر است. نه تنها آدمی، بلکه تمامی آفریدگان و در مجموع کل زمین دارای ساحتی نورانی و رب‌النوع و فرشته‌ای مثالی است که فلسفه خلقت هستی نیز رهایی از مادیات و کثرت و ظلمت و تعالی به همین ساحت معنوی است. در فلسفه ایرانی (به‌ویژه تصور مزدیسناپی) انتقال به گیتیک یا عالم ماده، «هرگز به‌خودی‌خود به معنای سقوط نیست بلکه به معنای موفقیت و کمال است. حالت ضعف، حالت نقصان و ظلمات که شرایط کنونی عالم مادی معرف آن است، معلول شرایط مادی عالم در حد ذات خویش نیست، بلکه ناشی از این واقعیت است که این عالم مادی عرصه تاخت و تاز نیروهای اهریمنی معارض است، میدان کارزار است، آنچه در این جا بیگانه با این خلقت است، نه خدای نور، بلکه مبدأ ظلمت است. به موجب نجات، تن پسین، «جسم آینده»، جسم رستاخیری، محقق خواهد شد. نجات نه به‌سوی محو عالم گیتیک، بلکه به‌سوی بازگرداندن این عالم به حالت نورانی‌اش، به ساحت مثالی اش، معطوف است» (Carbone, 2015: 309).

این نجات و بازگشت با شناخت رب‌النوع و فرشته یا همزاد یا جفت آسمانی خود و «اتحاد» با آن ممکن خواهد بود. عقیده ای در میان عرفا وجود دارد که از آن تحت عنوان «مذهب عشق» یاد می‌شود و بنا به آن خلقت عالم بر اساس عشقی ازلی بوده و چون تمامی هستی تجلی جلوه معشوق است، عاشق در هر آنچه که در عالم اعم از موجودات زنده و

۱. مطالب این بخش بیشتر با استناد به کتاب ارزشمند *زمان ادواری در مزدیسنا و عرفان اسماعیلیه* هانری کربن که البته تألیف بخش نخست آن توسط دکتر انشاءالله رحمتی، مترجم اثر، نیز بسیار مفید و رهنما بوده، گردآوری شده است. (Carbone, 2015).

بی‌جان می‌بیند، در شهود و مکاشفه خود، همه را زیبا و مظهر جمال معشوق می‌یابد. گام بعدی در گذر از مظاهر و کثرت‌ها، پس از نگاه تجلی‌گون و آینه‌گون به هستی و درک معنای حقیقی زیبایی و عشق زمینی اتحاد و یکی شدن با زوج آسمانی فرشته و رب‌النوع مبنوی خود است. «فلسفه وجودی نوع آن است که استکمال بیابد و نورانیت خویش را حاصل کند و در نهایت چون رب‌النوع شود» (Carbone, 2015: 191). این اتحاد و وصال و در واقع افزایش نورانیت خویش جز از طریق هدایت کسانی که به اتحاد رسیده‌اند و وجودشان سرشار از انوار ایزدی گشته ممکن نخواهد بود.

تأویل و بازگرداندن هر چیزی به اصل اولیه آن و بدین سان کشف حجاب‌ها و آشکارگی حقایق در دور ولایت در ادامه دور نبوت که قوس نزول وحی الهی بود، محقق می‌شود. در اینجا امام، هدایتگر معنوی سالک در مسیر بازگشت خواهد بود، البته باید توجه داشت که برای بهره بردن از فیض وجود امام، نزول اجلال اتفاق نمی‌افتد و این انسان است که باید عروج و استعلا یابد تا مگر بتواند خویش را در آینه غیب‌نمای امام مشاهده کند. «در حقیقت کیفیت آمدن نفوس به دنیا را باید مقایسه کرد به نور آفتاب که از اوج آسمان بر یک سطح آینه‌گون می‌تابد. این تابیدن بر سطح آینه‌گون برای آن است که دوباره بر طبق پدیدار انعکاس نور به منبع نور بازگردد. نفوس حقیقی یا انسان‌های دهری که در عالم ذره قرار دارند، به این عالم جسمانی دنیا فرود نمی‌آیند، بلکه به‌واقع انواری هستند که بر این عالم تابیده می‌شوند» (Carbone, 2015: 147).

کربن، بازگشت امامت به غیبت را در مورد شیعیان دوازده‌امامی و برخی مکاتب دیگر، در همین زمینه و چنین تصویری از امامت می‌داند. «در حقیقت، تصور می‌کنم که تلقی شیعی اصیل از امامت، علاوه بر ساحت اخروی آن، همچنین مستلزم «نادیدنی بودن» امام در این دنیا، یعنی نحوه وجود تنها روحانی اوست» (Carbone, 2015: 268). البته باید توجه داشت که این به معنی انکار حضور تاریخی امامان و منشأ اثر بودن ایشان نیست، بلکه قول به وجود فراتاریخی و برتری است که جز بر خاصان پدیدار نمی‌شود و هر کس به میزان مرتبه وجودی و توان خود از آن بهره می‌برد. این تلقی از امام باطنی، مشابهت‌هایی با رب‌النوع انسانی و فرشته راهنما یا طباع تام دارد. البته باید گفت که نسبت طباع تام با هر فرد انسان عین نسبت رب‌النوع انسانی با کل نوع انسان است. در واقع یک طباع تام مطلق که مستقل و متعالی از همه افراد بشر است و یک ساحت امام متعالی و یک رب یا خدای واحد که فراتر و ورای دسترسی و تصور و فهم آدمی است و همچنین با یک ربّ شخصی و یک امام شخصی و یک طباع تام فردی وجود دارد که اگر نگوییم وجودش، ولی ظهور و فعلیتش وابسته به افراد نوع بشر است

و همان ساحتی است که مربوط (بنده) باید بدان متحقق شود؛ البته در اینجا نه با کثرتی مطلق که با وحدتی سلسله‌مراتبی روبه‌رو هستیم.

کربن با این مبنا به مسئله زمان، دوره‌های عالم و معاد و قیامت در فلسفه ایرانی وارد می‌شود. «زمان، بنا به تصور متعارف ما از آن، به‌صورت خطی که تا بی‌نهایت امتداد می‌یابد و در غبارهای گذشته و آینده گم می‌شود به معنای حقیقی کلمه هیچ معنایی ندارد. ... در اسطوره جهان‌پیدایی مزدایی به‌طور کلی با چیزی چون یک بعد متفاوت [و اضافی] (بعد پنجم؟) آشنا می‌شویم و این بعد به «فراروی» یک موجود در نور، یا به عکس فروروی آن در ظلمت، تعلق می‌گیرد» (Carbone, 2015: 306). جهان‌پیدایی مزدیسنا بی‌زمان دارای دو جنبه است: زمان بی‌کران، بی‌آغاز یا «زمان ازلی» و «زمان محدود» یا کرانمند. زمان ازلی برخلاف زمان کرانمند که مستقیم‌الخط است و در آن تا بی‌نهایت گذشته بر روی گذشته تلنبار می‌شود بی‌آنکه به هیچ جایی ختم شود، «زمان دایره‌وار» است و اساساً زمان «بازگشت» است.

نگاه ادواری به زمان ناشی از دیدگاهی است که به دوره‌های عالم وجود دارد که همانا ریشه در نظام دایره‌گون هستی و قرار دادن آن در دو قوس نزول و صعود دارد. در فراتاریخ آیین مزدایی از چهار دوره سه‌هزارساله که در مجموع دوازده هزار سال طول می‌کشد سخن به میان می‌آید... بدین‌سان همچنان‌که نزولی از عالم مینوک به عالم گیتی روی می‌دهد، زمان ازلی نیز به زمان کرانمند تبدیل می‌شود. در اینجا می‌توان زمان را یک شخص تصور کرد، به‌گونه‌ای که میان انسانی که از صورت «انسان ازلی» خویش و یا انسان مثالی یا رب‌النوع خویش دور افتاده است و زمان محدود و زمان عمل هر موجود منفرد و زمان دور کلی و ازلی، نوعی تناظر برقرار است. دثنا یا همان نیروی شهود دینی در وجود بشر که وی را به جفت شدن با واقعیت ملکوتی‌اش، توانا می‌کند، تصویری از «دین ازلی» که همان تذکار «عهد الست» است را در خود به‌همراه دارد و اینکه دثنا پس از مرگ بر نفس مزدایی مذهبی را که مؤمنانه و مخلصانه پیکار کرده است، به‌صورت فرشته یا من نورانی و ملکوتی ظاهر می‌شود، می‌توان بدین‌گونه نیز بیان کرد که دثنا (دین ازلی)، همان ازلیت یا زمان ازلی است که انسانی مؤمن پس از پایان دور زمان خویش (زمان محدود) بدان می‌رسد. در اینجا ماهیت قدسی زمان نمایان می‌شود و به موجب همین ماهیت، زمان جایگاه ممتازی برای عیان ساختن عالم ارباب انواع [یا حقایق مثالی] پیدا می‌کند. در واقع زمان که محور آمیزش نیکی و بدی و پیکار نیروهای خیر و شر و به‌عبارتی زمان «امتحان» و آزمون است، فرصت و امکانی است برای «بازیابی ازلیت به تأخیر افتاده». ازلیتی که در زمان ازلی در ساحت عالم مینوی و برای انسان ازلی وجود داشت و با هبوط به زمین و نفوذ اهریمن در آن که از علم و توانایی به تأخیر

انداختن پیروزی خیر و بازیابی آن ازلیت برخوردار است، از دست رفت. در واقع بازیابی ازلیت به تأخیر افتاده، با دیدار فرشته ازلی، دثنا محقق می‌شود.

حال تحقق این دیدار و پیروزی در پیکار با اهریمن، با هدایت فرشتگانی خواهد بود که برای نجات انسان‌ها به زمین آمده‌اند، که البته در اینجا با تجلی و نه تجسد آنها روبه‌رو هستیم. امامان نیز مظاهر و تجلیات فرشتگان مرتبه اعلی هستند، که مأمور نجات و هدایتگری آدمی به سوی فرشته یا دثنای خویش و بازیابی صورت ازلی‌شان هستند. دلدادگی و عشق شیعیان به امامان معصوم یادآور شیفتگی عاشقان مظاهر و تجلی‌های حق در مذهب عشق است. میزان حب و درک امام به میزان فهم و مرتبه وجودی هر فردی متفاوت خواهد بود و این چنین خواهد بود که هر کس به میزان طاقت و شایستگی و حد خویش امام خود را خواهد شناخت. از آنجا که نسبت مستقیمی بین فهم و شناخت و مرتبه وجودی و صعود و تعالی آدمی وجود دارد، شناخت امام خویش، در واقع قرار گرفتن در مرتبه خود ملکوتی و فرشته شخصی و دیدار دثناست و شکست و رهایی از اهریمن و واصل گشتن به «ازلیت» («ساحت ملکوتی نفس انسان کمال یافته فقط به محض آنکه دور قیامت‌های او کامل شده باشد [هنگامی که زمان، دیگر از ابدیت باز نمانده، موخر نشده باشد] محقق و مشهود می‌شود» (Carbone, 2015: 373). بدین ترتیب رویارویی من بشری و من ملکوتی و بازیابی ازلیت به تأخیر افتاده همانا برپایی قیامت و رستاخیز فردی است.

بر این اساس قیامت و رستاخیز برای هر فرد همزمان با افزایش فهم و مرتبه وجودی او و البته کشف و تأویل رمزها و تجلی‌های خلقت به وقوع می‌پیوندد که در این امر شاهد ظهور امام زمان خویش نیز خواهد بود، که به میزان حد و مرتبه و شایستگی‌اش بر وی ظاهر می‌شود و معنای حقیقی شرایع و کل عالم موجود را بر وی آشکار می‌سازد. در این نگاه آدمی نه در انتظار مرگ یا قیامت یا ظهور تاریخی امام زمان به نظاره خواهد نشست و نه سرگرم و وابسته و دلبسته حیات مادی و روزمره خود خواهد بود و غافل از سرنوشت و فرجام خویش، بلکه وی همواره در خود تسلیم یا پیروز بر اهریمن گشتن، در سپاه شر و مطیع اهریمن بودن یا در سپاه خیر و تحت هدایت معنوی امام و پیشوا و فرشته رهنمای خویش بودن، در سقوط و نزول یا صعود و تعالی بودن و در نهایت دوزخ و بهشت را می‌فهمد و تجربه می‌کند و در آن به زیست می‌پردازد.

۶. نتیجه

این پژوهش، تحلیلی از مهم‌ترین جنبه‌های هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و فرجام‌شناسی موجود در سنت فلسفه ایرانی برای دستیابی به اقتضائات سیاسی آن است. نکته

شایان توجه آنکه در اینجا سیاست امری است که در بطن و محتوای همین مباحث قابل کشف و ارزیابی است و به باز کردن سر فصلی جداگانه ضرورتی نیست. امیل بنونیست معتقد است: دین در زمان کهن به هیچ عنوان نهادی جدا و یا بیرون از سایر نهادها نبوده؛ و هر چیزی ملهم از دین، یک نشانه، یک عامل یا انعکاسی از نیروهای الهی بوده است (Vasunia, 2007: 21). ایده مشهور عدم جدایی دیانت و سیاست را نیز می‌توان در همین زمینه تفسیر کرد که در تفکر ایرانی همواره دین فراتر از معنای مصطلح آن نوعی جهان‌نگری و شیوه زندگی بوده است، که البته این امر در کنار برجسته دیدن جنبه معنوی و باطنی آن سبب شده است که تنظیم و گذران زندگی دنیوی و به‌طور کلی ارتباط عالم مینوی و دنیوی، ما را با عرصه سیاسی مواجه سازد. در همین زمینه می‌توان به درک تشکیکی از وجود یا نور در هستی‌شناسی ایرانی اشاره کرد که چنانچه نسبت بسیار اساسی فهم و وجود را نیز در نظر بیاوریم - که بنابر آن فهم و شناخت هر کس به نسبت مرتبه وجودی وی و جایگاه و حضور او در سلسله‌مراتب وجود (نور) است و برعکس - انسان‌هایی که در مرتبه والاتری از وجود قرار گرفته‌اند، شایستگی و وظیفه هدایت دیگران را به‌سوی بازیابی وجود ازلی و حقیقی خود دارا خواهند بود؛ و در همین جاست که مضمون حقیقی شاه آرمانی یا امام آشکار می‌شود و در واقع اینها را می‌توان همان انسان کامل یا فرشته راهنمای درونی فرد انسان‌هایی در نظر گرفت که در سپاه نیروهای خیر در مسیر پیکار معنوی با نیروهای شر و بازیابی ازلیت به تأخیرافتاده خویش به‌واسطه سقوط در عالم گیتیک و نفوذ نیروهای اهریمنی در آن، برآمده‌اند. مبانی بیان‌شده مضمونی معنوی از هدایت، ریاست و سیاست را پیش می‌کشد که متفاوت با ریاست ظاهری و قدرت دنیوی است، هرچند که این دو امر هرگز نمی‌توانند بی‌ارتباط با هم تلقی شوند.

قدردانی

لازم است از مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران و داوران محترم فصلنامه سیاست دانشگاه تهران بابت همکاری و همفکری ایشان قدردانی نماییم.

بیانیه نبود تعارض منافع

نویسندگان اعلام می‌کنند که تعارض منافع وجود ندارد؛ و تمام مسائل اخلاق در پژوهش را که شامل پرهیز از سرقت ادبی، انتشار و یا ارسال بیش از یک‌بار مقاله، تکرار پژوهش دیگران، داده‌سازی یا جعل داده‌ها، منبع‌سازی و جعل منابع، رضایت ناآگاهانه سوژه یا پژوهش‌شونده، سوءرفتار و غیره می‌شوند، به‌طور کامل رعایت کرده‌اند.

References

1. Alem, A.R. (2012). *Tārikh-e falsafeh-ye siyāsi-e gharb; asr-e jadid and sadeh-ye nozdahom* (History of Western Political Philosophy; the New Era and 19th Century, Tehran: Publications of the Ministry of Foreign Affairs, 15th ed. [In Persian])

2. Ashtiani, J. (1995) Zartosht, Mazdisnā, hohomat (Zoroaster, Mazdayasna, and Government). Tehran: Sherkat-e sahāmi, 7th ed. **[In Persian]**
3. Carbone, H. (2005). Takhayol-e khalagh dar erfān-e Ibn 'Arābi (Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi), Trans Enshaallah Rahmati. Tehran: Jami. **[In Persian]**
4. Carbone, H. (2008). Ibn Sinā and tamsil-e erfāni, Avicenna and the Visionary Recital, Trans Inshallah Rahmati. Tehran: Jami. **[In Persian]**
5. Carbone, H. (2011). Eslām dar sarzamin-e Iran, Islam in the Land of Iran, Trans. Reza Kohkan. Tehran: Hikmat and Philosophy Research Institute, V. 2. **[In Persian]**
6. Carbone, H. (2012) Eslam-e Iran, Iranian Islam), trans. Enshaallah Rahmati. Tehran: Sophia, V. 1. **[In Persian]**
7. Carbone, H. (2013). Ravabet-e hekmat-e eshragh and falsafeh-ye Īrān bāstān, gozaresh-e ahmad fardid va abdol-hamid golshan, The Relationship between Wisdom and Ancient Iranian Philosophy, Reported by Ahmed Fardid and Abdulhamid Golshan, Tehran: Iranian Research Institute of Philosophy, 4th ed. **[In Persian]**
8. Carbone, H. (2013a). Ensān-e norāni dar tasavof-e Īrāni, The Man of Light in Iranian Sufism, Trans. Faramarz Javaherinia. Tehran: Golban, 3rd ed.
9. Carbone, H. (2013b). Tārikh-e falsafeh-ye eslāmi, History of Islamic Philosophy), Trans. Javad Tabatabai. Tehran: Minoy-e Kherad. **[In Persian]**
10. Carbone, H. (2013c). Falsafeh-ye Īrāni and falsafeh-ye tatbighi, Iranian Philosophy and Comparative Philosophy, trans. Javad Tabatabai. Tehran: Minoy-e Kherad. **[In Persian]**
11. Carbone, H. (2015). Zamān-e advāri dar mazdisnā and erfān-e esmāiliyeh, Cyclical Time and Ismaili Gnosis, trans. Inshallah Rahmati. Tehran: Sofia. **[In Persian]**
12. Chittick, W. (2009). Elm-e jahān, elm-e Jan; rabt-e jahān'shenāsi-ye eslāmi dar Donyā-ye jaded, Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World, trans. Seyed Amir Hossein Asghari. Tehran: Ettela'at. **[In Persian]**
13. Clark, P. (1998). Zoroastrianism: An Introduction to an Ancient Faith. Eastbourne, UK: Sussex Academic Press.
14. Corrado, M. (1999). Orientalism in Reverse: Henry Corbin, Iranian Philosophy, and the Critique of the West. A Thesis for MA in History, Simon Fraser University, British Columbia, Canada. Available at: <https://core.ac.uk/reader/56373830> (Accessed 23 May 2022).
15. Fadaei Mehrabani, M. (2009). Paydāi-ye andisheh-ye siyāsi-ye erfāni dar Iran; Az Aziz nasafī tā sadroddin shirazi, The Emergence of Mystical Political Thought in Iran; from Aziz Nasafī to Sadruddin Shirazi. Tehran: Nay (Online version of Fidibo). **[In Persian]**
16. Gignoux, P. (2012). Ensān and kayhān dar Īrān-e bāstān, Man and Cosmos in Ancient Iran, Tran. Linda Godarzi. Tehran: Nash-e mahi. **[In Persian]**
17. Moin, M. (1947). Mazdisnā and tasir-e a dar adabiyāt-e Parsi, Mazdayasna and its Influence in Persian Literature, Tehran: University of Tehran. **[In Persian]**

18. Mojtabai, F. (1973). *Shah-re zibā-ye aflāton and shāhi Armāni dar Iran bāstān*, Plato's Beautiful City and the Ideal Kingdom in Ancient Iran, Tehran: Anjoman-e farhang-e Iran bāstān. **[In Persian]**
19. Motameni, A .R. (2014). *Iranian Philosophy of Religion and the History of Political Thought*. Riverside, CA: University of California Riverside.
20. Nasr, S.H; Amin Razavi, M. (2013). *An Anthology of Philosophy in Persia*, Vol 4: "From the School of Illumination to Philosophical Mysticism," London: I. B. Tauris, in Association with the Institute Of Ismaili Studies.
21. Nasr, S.H; Amin Razavi, M. (2015). *An Anthology of Philosophy in Persia*, Vol 5: "From the School of Shiraz to the Twentieth Century," London: I. B. Tauris.
22. Razi, H. (2001). *Hehmat-e khosravāni; hekmat-e eshrāgh and erfān az zardosht tā sohrevardi* (Hekmāt Khosravāni; the Wisdom of Enlightenment and Mysticism from Zoroaster to Sohrevardi). Tehran: Behjat, 2nd ed. **[In Persian]**
23. Sabot, A. (2006). "Nazariyeh-e tashkik dar vojood dar hekmat Īrān-e bāstān and falsafeh-ye eslāmi, Theory of Doubt in Existence in Ancient Iranian Wisdom and Islamic Philosophy," *Ettela'at-e hekmat and marefat* (Information of Wisdom and Knowledge) 2: 43-31. Available at: <http://ensani.ir/fa/article/3728> (Accessed 23 August 2020). **[In Persian]**
24. Safizadeh, F. (2014). *Sayre tahavol-e erfān dar Īrān-e bāstān*, Evolution of Mysticism in Ancient Iran, Tehran: Iran Jam. **[In Persian]**
25. Shaygan, D. (1992). *Afāgh-e tafakor-e Manavi dar eslām-e Īrāni*, The Horizons of Spiritual Thought in Iranian Islam, Trans Baqer Parham. Tehran: Aghah. **[In Persian]**
26. Sohravardi, S.S. (1993). *Hikmah al-Ishraq, Sharh-e Shahrzori* (Illuminating Wisdom, Sharzori's Explanation, ed. Najafaqli Habibi. Tehran: Iranian Research Institute of Philosophy. **[In Persian]**
27. Sohravardi, S.S. (1996). *Majmoeh-ye masnafāt be koshesh-e henry karbon*, Collection of Works, ed. Henry Carbone, Tehran: Humanities and Cultural Studies Research Institute. **[In Persian]**
28. Tabatabaei, M.H; Carbone, H. (2006). *Shieh; mozākerāt and mokātebāt-e profosor henry carbone and alāmeḥ tabātābāi* (Shia; Discussions and Correspondence between Professor Henry Carbon and Allameh Tabatabai). Tehran: Moasaseh-ye pajoheshi-ye Hekmat and falsafeh, Iranian Research Institute of Philosophy, 5th ed. **[In Persian]**
29. Vasunia, P. (2007). *Zarathushtra and the Religion of Ancient Iran, the Greek and Latin Sources in Translation*.

COPYRIGHTS

©2023 by the University of Tehran. Published by the University of Tehran Press. This article is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



