



The Perfect Human Being in Sohrawardi's Illuminative Thought and Farabi's Philosophical System: A Comparative Study of the "Qutb" and the "Ideal Ruler"

Tahereh Kamalizadeh¹, Muhammad Kamalizadeh²

¹Associate Professor, Islamic Philosophy, Research Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran (**Corresponding author**). t.kamalizadeh@ihcs.ac.ir

²Assistant Professor, Academic Center for Education, Culture and Research, Tehran, Iran.
mohammadkamalizadeh@gmail.com

Research Article



Abstract

Thoughts and theoretical reflections about "governance" in Islamic society, whether theorizing about the desired structure of government or describing the characteristics of an ideal ruler, is one of the most important topics studied in the field of political thought and philosophy in Islam, to which great names such as Farabi, etc. are connected. In this context, this research, through a comparative approach, seeks to examine and analyze the views of Farabi and Sohrawardi about the ideal ruler from the perspective of a judicial approach. Based on such an approach, a philosopher like Farabi considers the different ways of connecting to the active intellect as the separation of the theoretical intellect from matter and the connection to the active intellect, and a divine sage like Sohrawardi also speaks of the separation of the theoretical intellect and the separation of the power of imagination, which is manifested in a prophet. In the eyes of both thinkers, human reason has the ability to overcome material existence. This type of excellence is a condition for achieving complete metaphysical knowledge and theoretical perfection. The ultimate happiness is the achievement of the active intellect. "The Absolute First Leader" and "Qutb (Imam or pole)" have both achieved this position.

Keywords: Farabi, Sohrawardi, Illuminative thought, perfect human being, Qut, ideal ruler, perfect philosopher, first ruler.

Received: 2023/08/19 ; Received in revised form: 2023/10/02 ; Accepted: 2023/10/17 ; Published online: 2023/10/19

▣ Kamalizadeh, T. & Kamalizadeh, M. (2023). The Perfect Human Being in Sohrawardi's Illuminative Thought and Farabi's Philosophical System: A Comparative Study of the "Qutb" and the "Ideal Ruler". *Journal of Philosophical Theological Research*, 25(4), 135-162. <https://doi.org/10.22091/JPTR.2024.9789.2935>

▣ © The Authors



Introduction

The ideal government and ruler, in the system of Islamic philosophy, are based on the approach of philosophers to wisdom and their opinions and ruling foundations. The philosophers' approach to wisdom and intellect in the system of Islamic philosophy has changed and developed from Farabi to Sohrawardi and later. Based on this change in the method and approach to wisdom of the sages, philosophical issues and topics including the issue of government and the ideal ruler, have also undergone changes and transformations.

Despite the significant evolution of Islamic philosophy in the two Peripatetic and Illuminative systems, it seems that the ideal ruler in Sohrawardi's philosophy, which he refers to as "the pole/Imam (*qutb*)," is compatible with the first leader of al-Farabi's utopia. The problem of this research is to investigate the characteristic features of "Qutb" and "First Leader/Philosopher" in the Peripatetic and Illuminative systems of philosophy based on Sohrawardi and Farabi's approach to wisdom and its types.

"Qutb" in Sohrawardi's thought

In the wisdom of enlightenment, the perfect human being and the "Qutb" to whom the position of caliph belongs, is perfect in intuitive and argumentative wisdom, and in other words, he is both adept in reflection and adept in discussion.

In Sohrawardi's thought, the rulers must know wisdom as well be practical wayfarers, that is, they must possess a combination of theoretical and practical wisdom. On the one hand, Sohrawardi's theory is influenced and consistent with Plato's theory, both of which emphasize the "ruling sage," and on the other hand, it is influenced by the Iranian tradition and the benefit of the ideal kings from wisdom and intellect, and "*Khurra-yi Kiani*"¹ and the approval of God, which is in the interpretation Religious and close to Sufism and Shiism, it is interpreted as Qutb and divine sage. A Qutb or an Imam is one who is connected with the active intellect, receives grace from the higher realm, and spreads goodness, prosperity, knowledge, justice, and virtue among religions with a divine plan.

"The First Leader" in Farabi's thought

The First Leader is someone who does not need the guidance of another human being; rather, all sciences and knowledge are obtained by him in esse and he is able to infer appropriate actions and behavior from general reasoning. He can also best guide others to perform these meritorious deeds; the same actions and actions that bring a person to happiness. These abilities are realized in people of great and outstanding nature by connecting to the active intellect. Such a person, in fact, in the eyes of the ancients, is a king and ruler and worthy of revelation. The rule of such a person is the first rule and his leadership is the first leadership, and the rule of others that is through his rule will be the subordinate rule, and people under the rule of this leader and leader are virtuous people, the chosen ones, and the fortunate ones.

Conclusion

In examining and comparing the two viewpoints, it should be said that a philosopher like Farabi

1. Literally, a kingly light. Terminologically, it refers to a divine gift that only a perfect human being can achieve and through that, achieve rulership and mastership (*wilayah*) over people. (https://fa.wikifeqh.ir/%D8%AE%D8%B1%D9%87_%DA%A9%DB%8C%D8%A7%D9%86%DB%8C)

considers the different ways of connecting to the active intellect to be the separation of the theoretical intellect from matter and the connection to the active intellect, and a Godly sage like Sohrawardi also speaks of the separation of the theoretical intellect and the power of imagination, which manifests itself in a prophet, where we witness detachment from matter and the ability to remove the soul from the body.

In the eyes of both thinkers, human reason has the ability to overcome material existence. This type of excellence is a condition for achieving complete metaphysical knowledge and theoretical perfection. The ultimate happiness is the achievement of the active intellect."First Leader" and "Qutb" have both achieved this position. Based on this, the complete transcendence of material existence is possible for certain people.

References

- Fakhry, M. (2002). *Al-Farabi, founder of Islamic neoplatonism*. One World.
- Farabi, M. (1969). *Al-Huruf*. (M. Mahdi, Ed.). Dar al-Mashriq. [In Arabic]
- Farabi, M. (2001a). *Tahsil al-sa'ada*. (A. Bu Mulhim, Ed.). Maktabat al-Hilal. [In Arabic]
- Farabi, M. (2001b). *Kitab al-millah wa-nusus ukhra*. (M. Mahdi, Ed.). Dar al-Mashriq. [In Arabic]
- Farabi, M. (2002a). *Aara' ahl al-madinat al-fadila*. (A. Bu Mulhim, Ed.). Maktabat al-Hilal. [In Arabic]
- Farabi, M. (2002b). *Al-Siyasat al-madaniyyah*. (A. Bu Mulhim, Ed.). Maktabat al-Hilal. [In Arabic]
- Germann, N. (2016). *Al-Farabi's philosophy of society and religion*.
Retrieved from: <https://plato.stanford.edu/entries/al-farabi-soc-rel>.
- Mahdi, M. (1990). Al-Farabi's imperfect state. *Journal of the American Oriental Society*, 110(4).
- Shahrzuri, M. (1960). *Sharh hikmat al-Ishraq*. (H. Ziaie, Ed.). Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Arabic]
- Shahrzuri, S. D. M. (1963). *Rasa'il al-shajarat al-ilahiyyah fi 'ulum al-haqa'iq al-rabbaniyyah*. (N. Habibi, Ed.). Iranian Institute of Philosophy. [In Arabic]
- Sohrawardi, S. D. Y. (1920). *Majmu'a-yi musannafat*, vols. 1 & 2. (H. Corbin, Ed.). Institute for Cultural Studies and Research. [In Arabic]
- Sohrawardi, S. D. Y. (1953). *Majmu'a-yi musannafat* (H. Nasr, Ed.). Institute for Cultural Studies and Research. [In Arabic]



«انسان کامل» در اندیشه اشراقی سهروردی و در نظام فلسفه فارابی:

بررسی تطبیقی نظریه «قطب» و «حاکم آرمانی»

طاهره کمالی‌زاده^۱، محمد کمالی‌زاده^۲

^۱دانشیار، فلسفه اسلامی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)، t.kamalizadeh@ihcs.ac.ir
^۲استادیار، گروه علوم سیاسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی، تهران، ایران. Kamalizadeh@ihss.ir

چکیده

اندیشه‌ورزی و تأملات نظری پیرامون «انسان کامل» در بین متفکران جهان اسلام، اعم از نظریه‌پردازی پیرامون حقیقت انسان و سعادت قصوای او یا توصیف ویژگی‌های حکمران آرمانی و خلیفه الهی، در حضور یا غیاب خلافت حاکم حقیقی و خلیفه الهی، یکی از مهم‌ترین مباحث مورد مطالعه در حوزه فلسفه است که با نام بزرگانی چون فارابی، خواجه نظام الملک، سهروردی، ملاصدرا و دیگران پیوند خورده است. در همین زمینه، این پژوهش در رهیافتی تطبیقی به دنبال بررسی و تحلیل آرای فارابی و سهروردی در مورد انسان کامل و حاکم آرمانی با رویکردی حکمی است. بر مبنای چنین رویکردی، فارابی سعادت حقیقی و غایت قصوای کمال انسانی را در تجرد عقلی و اتصال به عقل فعال می‌داند، و سهروردی در مقام حکیمی متأله از تأله و خداگونگی و تجرد از ماده و توانایی بر خلق بدن سخن می‌گوید. نزد هر دو اندیشمند، توانایی عقل انسانی در غلبه بر وجود مادی معیار سعادت و کمال است. اتصال به عقل فعال یا اشراق عقل فعال، علاوه بر افاضه معرفت حقیقی، سبب و علت غلبه بر بدن عنصری و سلطه بر جهان عناصر است. لذا اشراقات انوار الهی اکسیر علم و قدرت است. همچنین سعادت غایی نیل به مرتبه عقل فعال است. «حاکم آرمانی» و «قطب» هر دو به این مقام نائل می‌شوند. بر مبنای نتایج این پژوهش، به رغم تفاوت در روش و رویکرد فلسفی این دو حکیم مسلمان، هر دو در صدد ارائه حقیقت واحدی هستند، یکی به اجمال و دیگری به تفصیل. این امر حاکی از سیر تکاملی اندیشه‌های فلسفی در تاریخ فلسفه اسلامی است. مهم‌ترین وجه شباهت و افتراق این دو دیدگاه را باید در مضامین و مفاهیمی چون نسبت حکمت نظری و عملی، سعادت قصوا، انسان کامل و حاکم آرمانی جستجو کرد.

کلیدواژه‌ها: فارابی، سهروردی، اندیشه اشراقی، انسان کامل، حاکم آرمانی، قطب، فیلسوف کامل، رئیس اول.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۵/۲۸؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۰۷/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۲۵؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۲/۰۷/۲۷

کمالی‌زاده، طاهره؛ کمالی‌زاده، محمد. (۱۴۰۲). «انسان کامل» در اندیشه اشراقی سهروردی و در نظام فلسفه فارابی: بررسی تطبیقی نظریه «قطب» و «حاکم آرمانی». *پژوهش‌های فلسفی-کلامی*، ۲۵(۴)، ۱۳۵-۱۶۲.

<https://doi.org/10.22091/JPTR.2024.9789.2935>



مقدمه و طرح مسئله

اندیشه‌ورزی و تأملات نظری پیرامون «انسان کامل» در بین متفکران جهان اسلام، اعم از نظریه‌پردازی پیرامون حقیقت انسان و سعادت قسواوی او یا توصیف ویژگی‌های حکمران آرمانی و خلیفه الهی، در حضور یا غیاب خلافت حاکم حقیقی و خلیفه الهی، یکی از مهم‌ترین مباحث فلسفی نزد حکما و فیلسوفان مسلمان است که با نام‌های بزرگی چون فارابی، خواجه نظام الملک، ابن خلدون، غزالی و... پیوند خورده است. اما در این میان فارابی، در مقام مؤسس فلسفه اسلامی، جایگاه بالایی را از آن خود کرده است. از سویی دیگر و در ساحتی متفاوت، باید از شیخ اشراق یاد کرد که اگرچه همچون فارابی از یک نظرگاه فلسفی محض به ماجرا نمی‌نگرد، اما رویکرد شهودی او به این عرصه گستردگی و عمق بخشیده و در عین حال برخی زوایای پنهان اندیشه فلسفی حکمای پیشین همچون فارابی را به منصف ظهور رسانده است.

ارتباط حکمت و حاکم آرمانی در نظام فلسفه اسلامی مبتنی بر رویکرد حکما به حکمت و آراء و مبانی حکمی آنهاست. رویکرد حکما به حکمت و روش حکمی در نظام فلسفه اسلامی از فارابی تا سهروردی و همچنان تا حکمای متأخر تغییر و تطور یافته است. بر اساس این تغییر روش و رویکرد حکما به حکمت، مسائل و مباحث فلسفی از جمله مسئله انسان کامل و حاکم آرمانی نیز دچار تغییر و تحول شده است.

به رغم تحول چشمگیر فلسفه اسلامی در دو نظام مشائی و اشراقی، به نظر می‌رسد انسان کامل در فلسفه سهروردی، که از آن به عنوان «قطب» یاد می‌کند، با فیلسوف کامل و رئیس اول مدینه فاضله در نظام فلسفه فارابی قابل انطباق است، و منظور نظر حکمای مسلمان یک حقیقت واحد است که به زبان و روش متفاوت ارائه شده است. لذا ثمره و نتیجه این تغییر روش‌ها و تطور رویکردها در تاریخ فلسفه اسلامی نه فقط رد و انکار یک نظریه و یا تمایز و تفکیک صرف آراء دو نحله یا دو مکتب فلسفی نیست، بلکه تکمیل و تعمیق آراء و نظرات پیشینیان است. مسئله این پژوهش بررسی ویژگی‌های شاخص «قطب» و «انسان کامل» در دو نظام فلسفه اشراقی و مشائی بر اساس رویکرد سهروردی و فارابی به حکمت و اقسام آن است.

پیشینه مطالعاتی

در مورد انسان کامل/حاکم آرمانی در فلسفه فارابی با صبغه استدلالی و بحثی صرف و همچنین در حکمت اشراق سهروردی با صبغه بحثی و ذوقی مقالات ارزشمندی انتشار یافته است. الف) در حوزه فلسفه فارابی و در موضوعات نزدیک به پژوهش حاضر، شاهی گنزق و همکار (۱۴۰۲)^۱،

۱. شاهی گنزق، مجید و آدمیت، حسین (۱۴۰۲)، «مدینه فاضله (جامعه آرمانی) از نظر فارابی»، مطالعات روانشناسی و علوم تربیتی، ش ۶۱، از ۴۲۷-۴۳۶.

«مدینه فاضله (جامعه آرمانی) از نظر فارابی و خزاعی گسک (۱۴۰۲)»، «دلالت‌های تربیت زمامدار در اندیشه حکیم ابونصر فارابی»، فدایی و اکبریان (۱۳۹۸)^۲ نسبت میان نظریه رئیس اول مدینه را با مبانی فلسفی فارابی بررسی نموده‌اند.

اخویان، محمد علی (۱۴۰۲)^۳، «مسئله نبوت از نگاه فارابی و ابن میمون»، شجاعی باغینی و همکاران (۱۴۰۰)^۴ انگاره‌سازی معلم اول درباره نبوت، تیموری و اله بداشتی (۱۳۹۳)^۵ جایگاه نبی را در حکمت عملی فارابی و یوسفیان و علی‌پور (۱۳۹۰)^۶، فلسفه امامت را در اندیشه فارابی تحلیل و تبیین نموده‌اند.

در پژوهش‌های خارجی نیز^۷ Silva (۲۰۲۳)، مفهوم سعادت را در حکومت آرمانی فارابی و Telsac (2021)^۸ رئیس حکومت (حاکم آرمانی) را در اندیشه فارابی و^۹ Sudarman (۲۰۲۰)، حکومت آرمانی را در اندیشه فارابی و آگوستین تحلیل و بررسی نموده‌اند.

ب) در حوزه مطالعات اشراقی، مفتونی و داور (۱۴۰۱)^{۱۰}، مبانی الهیاتی مدینه فاضله سهروردی را مورد بررسی قرار داده‌اند. ضیائی (۱۳۹۴) در مقاله «سیاست در فلسفه اشراق»^{۱۱} بر این نکته تأکید دارد که

۱. خزاعی گسک، مهدی (۱۴۰۲)، «دلالت‌های تربیت زمامدار در اندیشه حکیم ابونصر فارابی»، پژوهش در مسائل تعلیم و تربیت اسلامی، ش ۵۹، ص ۲۰۵-۲۴۰.

۲. فدایی، روح الله، اکبریان، رضا (۱۳۹۸)، «مبانی فلسفی فارابی در شکل‌دهی به نظریه رئیس اول»، آینه معرفت، ش ۵۹.

۳. اخویان، محمد علی (۱۴۰۲)، «مسئله نبوت از نگاه فارابی و ابن میمون»، پژوهش‌های اعتقادی کلامی، ش ۴۹، ص ۲۹۹-۳۲۱.

۴. شجاعی باغینی، حوریه، صلواتی عبدالله و همکاران (۱۴۰۰)، «انگاره سازی معلم ثانی درباره نبوت»، حکمت سینوی، ش ۶۶-۹۳، صص ۹۳-۹۷. <https://doi.org/10.30497/ap.2021.241909.1561>

۵. تیموری، علی اکبر، اله بداشتی، علی (۱۳۹۳)، بررسی جایگاه نبی در حکمت عملی از نظر فارابی»، اخلاق و حیانی، ش ۷، ص ۳۷-۵۶.

۶. یوسفیان، حسن، علی‌پور، محمد صادق (۱۳۹۰)، «فلسفه امامت در اندیشه فارابی»، فلسفه دین، ش ۱۰، ص ۶۵-۹۲. <https://doi.org/10.22059/jpht.2012.24899>

7. Silva, Wanderley Dias (2023). "AL-FĀRĀBĪ'S IDEA OF HAPPINESS IN THE PERFECT STATE I A IDEIA DE FELICIDADE DE AL-FĀRĀBĪ NO ESTADO PERFEITO", PRISMA, Vol. 5, N 1n, p. 01- 20.

8. TELSAC, Cüney (2021). "HEAD OF STATE ACCORDING TO AL-FARABI (ALPHARABIUS)" Duzce University Journal of Social Sciences 11(2), 333-342. <https://www.researchgate.net/publication/357457068>

9. Sudarman. (2020) "Comparing the Concept of Ideal State Through the Lens of Al- Farabi's and Augustine's Perspectives", KALAM, 14(1):15.36. DOI://dx.doi.org/to.24042/klm.v14ii.3797

۱۰. مفتونی، نادیا و محمد مهدی داور (۱۴۰۱)، «مبانی الهیاتی مدینه فاضله سهروردی»، نسیم خرد، ش ۴۱، ص ۹-۲۶.

۱۱. ضیائی تربتی، سید حسین (۱۳۹۴)، «سیاست در فلسفه اشراق»، اطلاعات.

«حاکم مدینه در هر عصری خلیفه خداست». سعید انواری و سپیده رضی (۱۳۹۷)^۱ در همین موضوع خره کیانی را به عنوان بالاترین مقام معنوی در حکمت اشراق بررسی کرده‌اند. بستانی (۱۳۸۹)^۲ حاکم آرمانی سهروردی را در ارتباط با جهان‌شناسی عالم خیال مطرح می‌کند. نظیری خامنه (۱۳۹۸)^۳ نیز به نظر می‌رسد با نظر به همین مقاله، نظریه «قطب» را در ارتباط با جهان‌شناسی عالم مثال مطرح کرده است.

پژوهش حاضر، ضمن بهره‌مندی از دستاوردهای پژوهش‌های مذکور، در تمایز با آنها، نظریه انسان کامل و حاکم آرمانی را بر اساس رویکرد حکمی این دو حکیم مسلمان ایرانی بررسی کرده و بر ارتباط بین حکمت عملی و نظری در رویکرد حکمی این دو حکیم تأکید دارد و در صدد اثبات انطباق و این‌همانی این دو نظریه به رغم اختلافات ظاهری و سطحی اولیه است. بنابراین نوآوری پژوهش حاضر در واکاوی نظریه فارابی و سهروردی و تقریب این دو نظریه بر اساس رویکرد حکمی این دو حکیم به انسان کامل و نظریه سعادت قصوای انسان است.

رویکرد سهروردی به حکمت

نظریه حکومت و ویژگی‌های حاکم نزد حکمای مسلمان مبتنی بر حکمت است و از آراء و مبانی حکمی آنها نشئت گرفته است. به عبارتی، علوم حکمی به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌شود و علم مدنی ذیل علوم حکمی عملی قرار می‌گیرد. از این رو بررسی رویکرد ایشان به حکمت در تبیین و تحلیل این نظریه ضرورت دارد.

نظریه قطب را سهروردی در مقدمه *حکمة الاشراق* مطرح کرده است. او در مقدمه رئوس کلی حکمت اشراق از جمله موضوع و محور، تعریف و روش حکمت اشراقی خود را ارائه داده است. از این رو ورود به این نظریه منوط به مقدمات ذیل است.

تفاوت فلسفه و حکمت

سهروردی در آغاز کتاب *المشارع والمطارحات*، که به تصریح خود او به صبغهٔ مشائی تألیف یافته است، از تعریف انحصاری مشائین گذر کرده و علاوه بر شناخت مفارقات و مبادی و اباحت امور کلی که متعلق حکمت بحثی و حکمت رسمی است، مشاهدهٔ امور علوی و تآله را بدان می‌افزاید. مرور تعریف

۱. انواری سعید، رضی، سپیده (۱۳۹۷)، «خره کیانی، بالاترین مقام معنوی در حکمت اشراقی»، جاویدان خرد، ش ۳، <https://doi.org/10.22034/iw.2018.69581>

۲. بستانی، احمد (۱۳۸۹)، «حاکم آرمانی و عالم خیال در حکمت سیاسی اشراقی»، جاویدان خرد، ش ۴، ص ۳۱-۵.

۳. نظیری خامنه، نوشین و همکاران (۱۳۹۸)، «سیاست و سلوک حاکم در آیین سیاسی شیخ اشراق»، خردنامه صدرا، ش ۲.

سهروردی نشان می‌دهد که وی بر خلاف حکمای مشاء (به ویژه فارابی)، بین فلسفه و حکمت تفاوت قائل است. چنان که او مقصود «فلسفه» را، که همان فلسفه رسمی و بحثی مشائین است، معرفت مفارقات می‌داند، اما اسم «حکیم» را جز بر واجد ملکه «شهود» امور علوی و «ذوق» و «تأله» اطلاق نمی‌کند و دو معیار متفاوت و متمایز برای اطلاق عنوان «فلسفه» و «حکمت» ارائه می‌دهد (سهروردی، ۱۳۸۸، ج. ۱، ب. ۲، ص. ۱۹۹). توجه به این تمایز، که ناظر به تغییر روشی سهروردی در حکمت اشراق است، در درک تعالیم اشراقی و حتی درک فلسفه بعد از سهروردی بسیار مهم است (امین‌رضوی، ۱۳۷۷، ص. ۸۹).^۱

روش اشراقی

با ظهور گرایش‌های عرفانی در جهان اسلام، سهروردی در روش فلسفی خود استدلال و اتکا به عقل را ناکافی و کشف و شهود و علم ذوقی و حضوری را لازم و ضروری می‌داند. علاوه بر این، سهروردی، با اعتباری خواندن وجود، موضوع فلسفه رسمی را زیر سؤال برد و حکمت اشراق را به عنوان فلسفه‌ای نورمحور و «علم‌الانوار» و «فقه‌الانوار» تأسیس کرد. در مقدمه کتاب *حکمة الاشراق*، سهروردی بر اساس تغییر در روش، نخست روش ذوقی و کشفی در حکمت اشراق را تبیین و ارائه کرده و سپس انحصار روش بحثی ارسطویی را به شرح زیر نقد می‌کند.

۱) سهروردی در مقدمه، در مرحله نخست، کتاب *حکمة الاشراق* را مشتمل بر ماحصل ذوق و کشف خود معرفی می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۸، ج. ۲، ب. ۲، ص. ۹۰). طبق نظر شارحین وی، این حکمت به اشراق نسبت داده شده که عبارت است از ظهور انوار عقلی و لمعات و اشراقات آن بر نفوس مجرد و منظور از حکمت اشراق «حکمت کشفی» است و جایز است که منظور از آن حکمت مشارقه باشد، یعنی اهل فارس که حکمت ایشان نیز معلوم به کشف و ذوق است (شهرزوری، ۱۳۸۰، ص. ۱۶).
 ۲) در مرحله دوم، سهروردی در بیان کامل و دقیق روش اشراقی خود تأکید می‌کند که حکمت اشراق حکمت ذوقی محض نیست، چنان که حکمت مشاء حکمت بحثی محض است، بلکه حکمت ذوقی و بحثی است (سهروردی، ج. ۱: ب. ۳). به عبارتی هم فعالیت عقلی و هم تمرینی معنوی است. بنابراین، از روش عرفا که روش ذوقی محض است نیز متمایز می‌شود. شهرزوری نخستین شارح اشراقی سهروردی در شرح این روش می‌گوید حصول معانی حکمی برای او به «کشف و شهود» بوده است و بعد از کشف و ظهور به طریقه ذوقی از طریق فکر و نظر بر آنها حجت و برهان اقامه نموده است (شهرزوری، ۱۳۸۰، ص. ۲۰). به این ترتیب، با قطع نظر از حجت نیز این حکمت قابل شک و شبهه نیست، زیرا حصول یقین به حجت و برهان نیست، بلکه با کشف و عیان است و حجت مبتنی بر کشف است.

۱. امین‌رضوی (۱۳۷۷، ص. ۹۱) تفاوت ماهوی میان فلسفه و حکمت از نظر سهروردی را تفاوتی طبیعی و ناشی از تمایز دو قوه نظر و عمل تحلیل می‌کند.

۳) در مرتبه سوم، از آن جهت که تلقی معارف و طریق حصول در درجه نخست اهمیت قرار دارد، سهروردی به طریقه ذوقی تأکید ویژه می‌کند و باحث فاقد ذوق و تأله را شایسته خطاب این کتاب نمی‌داند (سهروردی، ۱۳۸۸، ج. ۱، ص. ۱۲۰). بنابراین، طالب حکمت اشراق طالب تأله و بحث است، اما طالب بحث محض مخاطب حکمت اشراق نیست.

نسبت حکمت بحثی و ذوقی (حکمت نظری و عملی)

سهروردی در سطور پایانی *تلویحات* به سه نکته مهم معرفتی توجه می‌دهد. نخست، هر نوع علم تقلیدی را منع می‌کند. دوم، برهان را معیار شناخت معرفتی می‌کند، اما از افراط در علم تعلیمی برحذر می‌دارد و بهره از آن را به حد کفایت لازم اما محدود می‌داند. و در نهایت، به علم شهودی اشراقی توصیه می‌نماید بدون هیچ حد و مرزی (سهروردی، ۱۳۸۸، ج. ۱، ب. ۹۰، ص. ۱۲۱).

بنابراین، هم در مرتبه آموزش و تعلیم حکمت و هم در مرتبه تحقق آن، حکمت بحثی در کنار حکمت ذوقی (تأله) حضور دارد، اما صرفاً به عنوان مقدمه و معیار سنجش مکاشفات و یک ابزار و وسیله ارائه مشاهدات شخصی در قالب زبان فلسفه رسمی و مؤید مشاهدات عقلی. با این حال، همچنان بیشترین تأکید سهروردی در مورد ویژگی حکیم متأله نیل به تجرد و ملکه خلع بدن است. لذا حکیم متأله مورد نظر وی به گونه‌ای است که بدن برای او همچون لباسی است که گاهی می‌پوشد و گاهی کنار می‌نهد (سهروردی، ۱۳۸۸، ج. ۱، ص. ۵۰۳). او طالبان حکمت را که طالب دست یافتن به حکمت پیشینیان هستند، به سلوک و تجرد از امور مادی توصیه می‌کند و اساطین حکمت از هر مس تا افلاطون و حتی ارسطو را به رغم قوت در بحث، واجد ملکه خلع بدن می‌داند (سهروردی، ۱۳۸۸، ج. ۱، ص. ۱۰۰) و تأکید می‌کند تا ملکه خلع بدن برای انسان حاصل نشود در زمره حکما قرار نمی‌گیرد و متشبه به فلاسفه مادی خواهد بود (سهروردی، ۱۳۸۸، ج. ۱، ب. ۸۶، ص. ۱۱۲-۱۱۳).

بنابراین، طبق نظر سهروردی، هرچند حکمت نظری و عملی یا بحثی و ذوقی دو امر مکمل یکدیگر محسوب می‌شوند، حکمت ذوقی یا تأله شرط کمال حکمت است و بدون آن حکمت در معنای حقیقی تحقق نمی‌یابد و از این جهت بر حکمت بحثی (بالشرف) تقدم دارد. اما حکمت بحثی شرط لازم محسوب می‌شود یا نه؟ از آنچه سهروردی بدان تصریح کرده است، «و من لم یتمهر فی العلوم البحتیه به فلا سبیل له الی کتابی الموسوم بحکمة الاشراق»، و از فحوای کلمات و آرای وی چنین به دست می‌آید که علوم بحثی هم در مرتبه آموزش حکمت اشراق و هم در مرتبه کمال آن شرط لازم هستند. لذا انسان کامل (قطب)، کامل در حکمتین بحثی و ذوقی است. در مرتبه آموزش نیز سهروردی طالبان حکمت را به تعلیم برهان به حد کفایت توصیه می‌کند. اما در مرتبه بعد حکمت ذوقی (تأله) بدون بحث بر حکمت بحثی محض رجحان دارد. بنابراین، تأله به تنهایی کمال محسوب می‌شود، بر خلاف بحث محض، که بدون تأله مشوب به شبهات و خطاهاست.

سهروردی و اشراقیان به کرات تصریح کرده‌اند که صرف قرائت کتب برای الحاق به خاندان تآله کفایت نمی‌کند. تنها نقش کتب آن است که فرد را در راه قرار دهد و او را به سوی تحقق معنوی رهنمون شود (سهروردی، ۱۳۸۸، ج. ۲، ص. ۳۶۱).

قطب

بر این اساس، در حکمت اشراق، انسان کامل و «قطب»، که مقام خلیفه‌اللهی از آن اوست، کامل در حکمتین ذوقی و بحثی است، و به عبارتی هم متوغل در تآله و هم متوغل در بحث است. اما چون وجود او بسیار نادر است، در رتبه بعد صاحب تآله محض اولی از باحث محض است. زیرا خلافت الهی لابد از تلقی و دریافت (از غیب) است و حکیم متآله دارای قوه اخذ از باری تعالی و عقول است، بدون نیاز به فکر و نظر، ولی باحث چیزی را جز به واسطه مقدمات و فکر و نظر درک و اخذ نمی‌کند. لذا متآله اولی از باحث محض است. حکمت بحثی و برهان عقلی علاوه بر محدودیت در قلمرو در معرض شکوک و شبهات است.

طبق نظر سهروردی، کامل در حکمتین حکیم متوغل در بحث و تآله است که ریاست و حکومت در شأن اوست: «فان اتفق فی الوقت متوغل در تآله و بحث فله الرئاسة» (سهروردی، ۱۳۸۸، ج. ۲، ب. ۵، ص. ۱۲)، یعنی شایسته ریاست عالم عنصری به دلیل کمال در حکمتین و احراز شرافت در هر دو است، و او «خلیفه الله» است، زیرا نزدیک‌ترین خلق است به باری تعالی و نسبت او به باری تعالی در مقایسه با دیگران کامل‌ترین و تام‌ترین است. اما اگر چنین فردی یافت نشد، به دلیل عزت و ندرت آن، متوغل در تآله متوسط در بحث اولی از غیر است، زیرا واجد شرف تآله و شرف توسط در بحث است و اگر صاحب بحث و تآله یافت نشد، صاحب تآله فقط اولی از باحث محض است و او خلیفه‌ای است که ممکن نیست زمین خالی از امثال او باشد؛ چرا که دو قسم نخست نادر است. این قسم اولی از باحث است، زیرا خلافت الهی لابد از تلقی (از غیب) است، زیرا خلیفه ملک است و وزیر او و لابد تلقی از جانب او دریافت اوامر و خواسته‌های اوست و لاجرم باید خواسته‌های او و مایحتاج خلافت را از جانب وی اخذ کند و حکیم متآله دارای قوه اخذ از باری تعالی و عقول است، بدون نیاز به فکر و نظر و حال آن که باحث چیزی را جز به واسطه مقدمات و فکر و نظر درک و اخذ نمی‌کند و لذا متآله اولی از باحث فقط است.

منظور از این ریاست تغلیب نیست، چرا که بسیاری از متغلبین (غلبه‌جویان) به دلیل شدت نقص و جهل مستحق مخاطبه باری تعالی نیستند و همچنین استحقاق اسم ریاست حقیقی را ندارند، بلکه منظور از این ریاست تحصیل کمالات انسانی اعم از ذوقی و بحثی جمعاً و یا ذوقی فقط است، زیرا ریاست برای باحث صرف نیست. در هر حال، حکیم متآله گاهی مستولی و ظاهر است، همچون برخی انبیاء ذی شوکت و بعض حکمای ملوک، همچون کیومرث و افریدون و کیخسرو و اسکندر، و برخی از بطلسه و یونانبون و صحابه پیامبر و امثال ایشان؛ و گاهی پنهان‌اند و در خفا، همچون سایر حکمای متآله از

مشهورین و از حاملین ارباب تاله و محققین که اقطاب نامیده می‌شوند و در هر عصر و زمانی جماعتی از ایشان حضور دارند هرچند که طبق اخبار نبوی اتم و اکمل ایشان یک نفر بیش نیست.

«چون سیاست و حکومت و شمشیر (قدرت) در دست متاله بحاث یا متاله صرف باشد، آن زمان زمانی نورانی خواهد بود، به دلیل تمکن وی در نشر علم و حکمت و عدل و سایر اخبار پسندیده، همچون زمان انبیاء علیهم السلام و حکمای متاله. و هر گاه زمان خالی از تدبیر الهی باشد، یعنی تدبیری که سنت باری تعالی است، و خالی از انبیاء و حکما، ظلمات غلبه خواهد کرد، همچون دوره‌های فترت و بعد از عهد نبوت و استیلای جهال و اهل غبوت و این احوال در اهل زمان ما موجود است، به دلیل ضعف شرایع و اهمال شرایع و انطماس راه حکمت و مناہج عقلی» (شهرزوری، ۱۳۸۰، ص ۲۹۰-۳۰).

هر وی در شرح عبارت «و لست ائنی بهذه الرياسة التغلب» تأکید می‌کند که مراد حکومت و ریاست ظاهری نیست، بلکه مراد خلیفة الله است که استحقاق خلافت دارد، اگرچه به حسب اقتضای اوضاع افلاک در غایت خمول باشد. در نتیجه، سهروردی دو نوع حکومت ظاهری و باطنی را مشخص می‌کند (هر وی، ۱۳۶۳، ص ۱۴). او به اخبار نبویه استناد می‌کند که در هر زمان قومی از اقطاب و ابدال در عالم موجود است و رئیس همه یک شخص است و آن را «غوث» نیز می‌گویند.

شهرزوری، نخستین شارح سهروردی، در شجره الهیه هرچند در صیغ و سیاق فلسفی متفاوت از سهروردی است، فصلی را به حکمت مدنیہ اختصاص داده و انواع سیاست را برمی‌شمرد. نوع اول سیاست نزد وی «سیاست الملک» نام دارد که عبارت است از تدبیر خلق به وجهی که به تحصیل فضائل مؤدی گردد، که طبق نظر وی «سیاسة الفضلاء» است. این سیاست توسط شخص از جانب خدای تعالی به فضائل و معجزات و الهامات محقق می‌گردد و شرایع الهی و نوامیس نبوی را وضع می‌کند و نوع انسانی در برابر او خضوع می‌کند و اشخاص انسانی منقاد اویند. این شخص به اصطلاح حکما «صاحب الناموس» است، و آنچه او وضع کرده «نوامیس الالهیه» و «نوامیس النبویه» است؛ در اصطلاح محدثین، این شخص «شارع» و «نبی» و «رسول» است و آنچه وضع کرده «شریعت» نامیده می‌شود. اما کسی که احکام مدینه را بر قانون عقلی مقدر می‌کند و به تأیید الهی سیاست می‌ورزد و ممتاز از دیگران است و اشخاص را به کمال می‌رساند در اصطلاح قدما «ملک» علی الاطلاق است، و احکام او «صناعة الملک» است، و در عبارات متأخرین «امام» نامیده می‌شود و فعل او «امامت». او تأکید می‌کند که مراد ما از «ملک» فرد دارای لشکر و بلاد و خیل و رجل و سلاح نیست، بلکه در حقیقت فرد مستحق ملک و سیاست است، هرچند واجد هیچ قدرت و شوکتی نباشد.

در صورت عدم وجود نبی یا امام و ملک فاضل، سیاست به غیر آنها منتقل می‌شود. در چنین دوره تاریک و ظلمانی رفاه و راحتی و لذت از زندگی مردمان و آبادانی از شهرها رخت برمی‌بندد و با گسترش ظلم و جور نظام جامعه از هم می‌گسلد. لذا عالم در هر مدت طولانی نیازمند به صاحب ناموس است که احکام شرعی را وضع و قوانین عقلی را مقنن کند، یا نیازمند ملک فاضل است که نوامیس اهل عالم را

حفظ نماید و نفوس ایشان را به کمال برساند و نوع بشر را در کامل‌ترین صورت حفظ نماید تا نظام منقطع و افراد مضطرب نگردند (شهرزوری، ۱۳۸۳، ص. ۵۱۳).

از سوی دیگر، سهروردی این نظریه را با حکمت ایرانی نیز تطبیق داده است، چنان‌که در رساله پرتونامه آمده است:

هر پادشاهی اگر حکمت بداند و سپاس و تقدیس نورالانوار را مداومت نماید. چنان‌که گفتیم او را «خُرّه کیانی»^۱ بدهند و «فر نورانی» عنایت کنند و بارقه الهی او را کسوت هیبت و بها بپوشانند و رئیس طبیعی عالم شود. او را از عالم اعلیٰ نصرت رسد و سخن او در عالم علوی مسموع باشد و خواب و الهام او به کمال رسد. (سهروردی، ۱۳۷۲، ج. ۳، ب. ۹۴، ص. ۱۸۵)

کسی که نفس او به نور حق ملأ اعلیٰ روشن شود و آن نور اکسیر علم و قدرت است، عجب نباشد که عالم ماده مسخر او شود و از روشنی روان سخنش در ملأ اعلیٰ مسموع باشد و دعایش بشنوند. (سهروردی، ۱۳۷۲، ج. ۳، ص. ۷۷)

در هر حال مطلب قابل توجه این است که منظور ریاست بر عالم است که عبارت از خلافت الهی است. نفس مهذب حکیم سالک که در معرض اشراقات انوار الهی قرار گرفته است به چنان قدرت و قوتی نائل می‌گردد که نه تنها بر بدن مادی و عنصری غلبه پیدا می‌کند که عالم ماده مسخر او می‌شود و ملأ اعلیٰ نیز مطیع او می‌گردد. بارق الهی که سهروردی آن را اکسیر علم و قدرت می‌داند، نوری است فائض از مجردات عقلیه بر نفس ناطقه انسانی (سهروردی، ۱۳۸۸، ج. ۲، ص. ۱۲). لذا غایت حکیم اشراقی معرفت نفس است تا از آن طریق به معرفت مجردات و انوار عقلی و در نهایت به معرفت رب نائل آید و این میسر نمی‌شود مگر آن که نفس از زندان تن و قوای بدن رهایی یابد و از قعر چاه ظلمات و جهان مادی به عالم انوار راه یابد. لذا علم النفس اشراقی صرفاً به بحث از نفس و قوای آن اکتفا نمی‌کند، بلکه در صدد ارائه طریقی است در چگونگی رهایی نفس از زندان تن و از قیود حواس و قوای بدن. به اعتقاد سهروردی، نفس ناطقه از جوهر ملکوت است و قوای بدن او را از آن عالم بازداشته است، پس هر چه نفس با فضائل روحانی قوی شود، سلطان قوای بدن ضعیف می‌شود و نفس خلاصی می‌یابد و به عالم قدس می‌پیوندد و از آن عالم کسب معرفت می‌کند و همین نفس است که اگر در جرگه متألهان درآید به واسطه اشراق نور حق تعالی، عنصریات مطیع و خاضع او می‌شوند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج. ۳، ص. ۱۰۷)؛

۱. واژه خُرّه (khourrah) شکل فارسی واژه اوستایی خُورَنَه (xvarnah) است. طبق تعریف سهروردی، خرّه عبارت است از «نوری که معطی تأیید است که نفس و بدن بدو قوی و روشن گردد، در لغت پارسیان خرّه گویند و آنچه ملوک را خاص باشد کیان خرّه گویند» (سهروردی، ۱۳۸۸، ص. ۹۴). «کیان خرّه» اوج کمال خُورَنَه و شریف‌ترین اقسام محسوب می‌شود، زیرا جامع دو قسم دیگر و مستلزم اعتدال تام نوری است (سهروردی، ۱۳۸۸، ج. ۱، ص. ۵۰۴). برای مطالعه بیشتر، نک. کمالی‌زاده (۱۳۹۲).

کمالی زاده، ۱۳۸۹، ص. ۴۶-۴۷). معنای فرمانروایی بر جهان و حکومت واقعی همین است و با تحقق حکمت در وجود حکیم متأله محقق می‌گردد.

این نظریه سهروردی از سویی متأثر و منطبق با نظریه افلاطون است، که هر دو بر «حکیم حاکم» تأکید می‌ورزند. از سوی دیگر، متأثر از سنت ایرانی و بهره‌مندی شاهان آرمانی از حکمت و خردمندی و «خره کیانی» و تأیید ایزدی است، که در تعبیر دینی و نزدیک به تصوف و تشیع به آن قطب و حکیم متأله می‌گویند، یعنی قطب یا امامی که با عقل فعال در ارتباط است و از عالم بالا فیض می‌گیرد و با تدبیری الهی خیر و سعادت و معرفت و عدالت و فضیلت را در میان آدمیان گسترش می‌دهد (موحد، ۱۳۸۴، ص. ۱۰۳).

شهرزوری در *نزهةالارواح و روضةالافراح*، سهروردی را جامع این دو حکمت بحثی و ذوقی معرفی می‌کند (شهرزوری، ۱۳۶۵، ص. ۱۲۸). طبق نظر معاصرین نیز منظور نظر سهروردی از اصحاب «سکینه کبری» و «سکینه الهیه» همان حکمای الهی متوغل در بحث و تأله است، یعنی کسانی که به مقام تمکین و یقین رسیده‌اند. سهروردی خود نیز یکی از آنان است که میراث حکمت اشراقی به او رسیده است (موحد، ۱۳۸۴، ص. ۱۹؛ نصر، ۱۳۸۳، ص. ۵۳۵).

فارابی و فیلسوف کامل / انسان کامل

نسبت نظر و عمل

به رغم اختلاف نظر پژوهشگران بر سر آرای فارابی در موضوع نسبت نظر و عمل، که بعضاً از اختلاف آرای وی در آثار مختلف و برخی ابهامات سبک نگارش فلسفی او ناشی شده است، این نسبت در تعیین و تبیین بسیاری از مسائل کلیدی در فلسفه فارابی مهم و تأثیرگذار است، از جمله در تعریف سعادت غایی انسان و تعیین فلسفه کامل و فیلسوف کامل و رئیس اول مدینه، که دو مورد اخیر مسئله پژوهش حاضر است. فارابی در زمره معدود حکمای مسلمان است که در تعریف فلسفه به تفصیل اقسام فلسفه کامل و ناقص را نیز برشمرده و سعادت و نیکبختی نفس را به حکمت (فلسفه نظری) و فضیلت (حکمت عملی) وابسته کرده است (فارابی، ۱۹۶۹، ص. ۱۵۵).

سعادت غایی

از نظرگاه فارابی، حکمت یعنی دانستن و شناختن اسباب قصوای هستی (سبب‌های دور هستی) و غایت پسین که انسان برای نیل بدان هستی یافته و همان سعادت و نیکبختی است. پس تحقق معنای حکمت به هستی یافتن غایت قصوا که سعادت حقیقی است وابسته خواهد بود. از سوی دیگر، شناختن علت نخستین تنها با فراگرفتن حکمت میسر است و آن پدیدآورنده نخستین همان است که همه هستی‌ها فضیلت و کمال را از او دریافت کرده‌اند. طریقه و نحوه و میزان کسب کمال و فضیلت از علت نخستین

تنها به وسیله حکمت دانسته می‌شود. آدمی نیز یکی از هستی‌ها است که کمال و فضیلت خود را از علت نخستین دریافت کرده است. بنابراین با حکمت می‌توان دانست که آدمی بزرگ‌ترین کمال را از علت نخستین دریافت کرده و همین بزرگ‌ترین کمال سعادت آدمی است. لذا تحقق معنای حکمت وابسته به پدید آمدن سعادت حقیقی است. بنابراین نیکبختی و تعقل هر دو همیاری دارند و معاضدت می‌کنند تا آدمی به کمال خود برسد. در این مسیر حکمت آن است که غایت قصوارا اعطا می‌کند و تعقل همان است که دست یازیدن به غایت و نیکبختی به کمک آن پدیدار می‌شود (فارابی، ۱۳۸۲، ص. ۵۱). حنفی (۱۹۸۳، ص. ۶۸) جمع بین معرفت و سعادت در فلسفه فارابی را به جمع بین دنیا و آخرت در تفکر اسلامی تطبیق می‌دهد.

با توجه به مبانی جهان‌شناختی و معرفت‌شناختی فارابی و سلسله‌مراتب موجودات و جایگاه انسان در سیر نزولی و غایت‌قصوای او در سیر صعودی، سعادت غایی انسان محور تعریف فارابی از حکمت نظری و عملی قرار می‌گیرد. نسبت این دو بخش از حکمت با یکدیگر نیز بر همین اساس بررسی، تحلیل و ارزیابی می‌شود. سعادت غایی در فلسفه فارابی چگونه حاصل می‌شود؟ آیا نظری صرف است یا عملی صرف یا از تلائم حکمت عملی و نظری حاصل می‌شود؟ در پاسخ به این سؤال باید روی سه نکته زیر تأمل کرد:

الف. فارابی در سه اثر *آراء اهل مدینه فاضله*، *رسالة فی العقل و سیاست المدنیة*، سعادت انسان را با کمال نظری یکسان می‌داند. در *آراء اهل مدینه فاضله*، نفس انسانی به چنان مقامی دست می‌یابد که نیازی به ماده ندارد (فارابی، ۲۰۰۲-الف، ص. ۱۰۵). بنابراین، سعادت حقیقی ضرورت انسان به یکی از جواهر مفارق است. در *سیاست المدنیة* نیز نیل به رتبه عقل فعال، یعنی ضرورت به جوهر مفارق، نیل به سعادت غایی تعریف شده است (فارابی، ۲۰۰۲-ب، ص. ۲۷). وقتی معقول بالقوه به معقول بالفعل تبدیل شود انسان به سعادت غایی نائل می‌گردد. بر این اساس، اعمال و کنش‌های فاضل نیز از آن جهت که در سعادت -که فی نفسه خوب است- سهیم‌اند، خوب هستند. در *رسالة فی العقل*، عقل انسان در اتصال با عقل فعال بر جسمانیت غلبه می‌کند و جوهری مفارق می‌شود. این وضع غیرمادی سعادت غایی انسان است (فارابی، ۱۹۳۸، ص. ۳۱).

ب. نگاهی کلی به آثار فارابی حاکی از آن است که اغلب این آثار در حکمت عملی تدوین یافته و بیشترین آن در سیاست و علم مدنی است. آثار مستقل فارابی در حکمت نظری اندک است، همچون کتاب *الحروف و رسالة فی العقل*. اما بررسی محتوایی این دسته از آثار فارابی حاکی از اصالت حکمت نظری و رویکرد حکمی وی به مباحث مدنی است. همه آثار و آرای مدنی فارابی مبتنی بر اصول حکمت نظری و به نحو خاص مبتنی بر اصول جهان‌شناختی و معرفت‌شناختی فلسفی اوست، به ویژه دو اثر معروف وی در سیاست یعنی *رسالة سیاست المدنیة و آراء اهل مدینه فاضله*.

فارابی در این کتاب نظام سیاست و کشورداری را به نظام جهان هستی تشبیه کرده است. بنابراین،

تأکید فارابی بر علم مدنی و تدوین آثار فراوان در این حوزه نشان می‌دهد که تأکید او بیش از آن که بر حکمت عملی باشد، بر حکمت نظری و راهکارهای عملی بر ایجاد و اعمال آن در جهان خارج اعم از فرد و جامعه است. به عبارت دیگر، وی بر کاربردی‌سازی و توسعه و ترویج تعالیم و آموزه‌های حکمی در سطوح مختلف جامعه تأکید دارد تا حکمت نظری. از این منظر، علم نظری صرف به معقولات باید به تحقق عینی و خارجی مبدل گردد. وی سعادت را نیز در سایه تحقق حکمت ترسیم می‌کند. از این رو، برخی فارابی‌پژوهان معاصر نیز بر این نظرند که جامعه نزد فارابی یک موضوع ضروری برای «تحقق فلسفی» است (Germann, 2016, p.2).

ج. فقراتی در آثار فارابی حاکی از جمع بین حکمت نظری و حکمت عملی است. به تعبیر دیگر، او سعادت را ترکیبی از کمال نظری و عملی تعریف کرده است. برای مثال، تحصیل السعادة به دفاع از این دیدگاه اختصاص یافته است (گالستون، ۱۳۸۶، ص. ۱۲۳). بند نخست این کتاب شامل فضائل فکری، فضائل اخلاقی و هنرهای (صناعات) عملی همراه با فضائل نظری است که ملت‌ها و شهروندان شهرها به وسیله آنها سعادت زمینی را در این حیات و سعادت برتر را در حیات بعدی به دست می‌آورند (فارابی، ۲۰۰۱-الف، ص. ۲۵). بخش نخست/التحصیل در صدد ارائه این نظریه است که کمال نظری مشتمل بر فلسفه عملی به اضافه نظری است. در بخش دوم/التحصیل نیز استدلال می‌شود که بالاترین فضیلت اخلاقی و بالاترین هنر (صنعت) عملی از فضیلت نظری جدایی‌ناپذیر است. در نهایت سعادت غایی انسان مفارقت مادی و نیل به عقل فعال است که کمال معرفت نظری و عملی به معنای تنزه و تعالی از وجود مادی است. بنابراین، عقل فعال در تعامل مستقیم با هر دو جنبه قوه عقلی است. اتصال انسان به عقل فعال عالی‌ترین سطح از کمال عقلی دسترس‌پذیر برای انسان را نشان می‌دهد، یعنی فعلیت کامل عقل نظری و عملی انسان.

نکته مهم و قابل توجه در تعریف سعادت و استکمال نفس است. او استکمال نفس را در دو مرحله صورت‌بندی می‌کند: مرتبه نخست حصول معقولات اولی برای نفس است و مرحله دیگر استعمال این معقولات برای نیل به استکمال دیگر (کمال ثانی) است، و این همان سعادت است. سعادت به این معناست که نفس انسانی در وجود به مرتبه‌ای از کمال برسد که دیگر هیچ نیازی به ماده نداشته باشد و در زمره مجردات (جوهر مفارق) قرار گیرد و تا ابد بر همان حال باقی بماند (فارابی، ۲۰۰۲-الف، ص. ۱۰۵). بر این اساس، سعادت با تجرد از ماده محقق می‌شود. عقل انسان وقتی به کمال نهایی خود می‌رسد، جوهرش با عقل فعال مرتبط می‌شود، هرچند دون رتبه عقل فعال است.

به این ترتیب، فارابی پیش‌شرط‌های سعادت غایی را نیز در دو دسته صورت‌بندی می‌کند: نخست امور شناختی و فکری، که عبارت است از شناخت علت اولی و همه و ویژگی‌های او، شناخت موجودات مفارق از جمله عقل فعال، شناخت موجودات سماوی، شناخت اجسام مادی، شناخت انسان، شناخت اولین حاکم و جانشینان وی و شناخت مدینه فاضله و اعمال آن؛ دسته دوم تمرینات لازم برای تهذیب

نفس و تطهیر روح است و همچنین تمرینات لازم برای به فعلیت رساندن توانمندی‌ها و قابلیت‌های فردی به بهترین شکل ممکن.

او تفسیر محدود از کمال نظری را به معنای کسب علوم نظری رد می‌کند و سپس کمال نظری را نیز توسعه می‌دهد (تا شامل فلسفه عملی یا علم مدنی شود). به عبارتی دیگر، نزد او «ایجاد فضیلت در وجود انسان» و رهبری وی به «سعادت حقیقی» جز در مدینه فاضله و تحت رهبری حکومت و ریاست فاضله امکان‌پذیر نیست، زیرا میان کل هستی و کائنات و انسان سنخیتی وجود دارد. این نظر مقدمه‌ای است بر امکان نیل به سعادت حقیقی در مدینه فاضله و در صورتی امکان‌پذیر است که «رئیس اول» بتواند فیوضات عقل فعال را قبول کند. عقل فعال در فلسفه مدنی فارابی اهمیت فوق‌العاده‌ای دارد، زیرا واسطه‌العقد عالم هستی است و هموست که فیضان و سیلان فیض الهی و، در نتیجه، اکمال انسان و رئیس اول را ممکن می‌سازد (طباطبایی، ۱۳۹۴، ص. ۱۶).

شاخص‌های فیلسوف کامل / رئیس اول

این شاخص‌ها را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد:

الف. جمع بین فضیلت نظری و عملی

ب. توانایی عملی بر انتقال و ایجاد فضائل نظری و عملی

در *التحصیل*، فارابی استدلال می‌کند که انسان‌هایی که پیش‌تر فضائل نظری و عملی را به دست آورده‌اند باید توانایی ایجاد و پرورش ویژگی‌های خود را در دیگران نیز به دست آورند. لذا تحصیل علوم نظری محض بدون توانایی بر استعمال آن فلسفه ناقص است (فارابی، ۲۰۰۱-الف، ص. ۸۷-۸۸، ب. ۵۵). در نهایت، او در تعیین رئیس اول، فیلسوف کامل (فیلسوف علی‌الاطلاق) را کسی می‌داند که در مرتبه اول فضائل نظری برای او حاصل شده و در مرتبه بعد فضائل عملی نیز با بصیرت یقینی برای او حاصل شده است: کسی که هم در استنباط امور جزئی عملی از کلیات نظری و هم در تحقق و ایجاد آموزه‌های نظری و ارادی توانمند است و هم در ارائه و پرورش و ایجاد آنها در مردم به طریقه محاکات و تمثیل و اقناع عموم توانایی دارد (فارابی، ۲۰۰۱-الف، ص. ۸۷-۸۸، ب. ۵۵). بر این اساس، فیلسوف کامل هم علوم نظری در او بالفعل حاصل شده است و هم در استعمال و کاربرد آنها به انحنای ممکن توانمند است (فارابی، ۲۰۰۱-الف، ص. ۸۷). چنین فردی که جامع فضائل نظری و عملی است شایسته ریاست مدینه است (فارابی، ۱۳۵۳، ص. ۲۰).

در *سیاسة المدینه*، فارابی مراتب انسان‌ها را در ادراک معقولات و دریافت و تلقی از عقل فعال برمی‌شمرد. این سلسله مراتب بعد از ادراک نظری به مراحل توانمندی‌های عملی می‌رسد، از استنباط و استخراج جزئیات از کلیات نظری تا ارائه و عرضه و تعلیم آنها به غیر و، در نهایت، تحقق بالفعل آنها در جامعه. رئیس اول جامع جمیع این مراتب است، یعنی هم آرای نظری در او بالفعل حاصل شده و هم قوه

اجتهاد احکام جزئی از آرای کلی را دارد، هم توانمندی عرضه و ارائه آنها در قالب تمثیل و محاکات را واجد است و هم قدرت بر اقناع غیر را (فارابی، ۲۰۰۲-ب، ص. ۸۱-۸۸).

انسان کامل / نبی (واضع نوامیس)

فلسفه به عنوان حکمت نظری (در حد اعلی و کمال) از طریق اتصال به عقل فعال حاصل می‌شود. چنان که در نظریه سعادت آمد، سعادت انسان با تجرد از ماده و ارتباط جوهر نفس با عقل فعال محقق می‌شود (فارابی، ۲۰۰۲-الف، ص. ۱۰۵). این مقام انسان کامل و فیلسوف کامل است. طبق نظر فارابی، عقلی که آدمی بالفطره و از آغاز واجد آن است نوعی هیئت در ماده است. فعلیت یافتن این قوه از طریق عقل فعال به افاضه و اشراق نوری از جانب او تحقق می‌یابد. عقل در این مرحله مفارق و مجرد است، در حالی که در مرحله قبل عقل و معقولات بالقوه و به نحو موجود در ماده بود، اینک مستقل و مجرد از ماده است. این عقل در مرحله بعد که هم معقول بالذات و هم عقل بالذات است، در رساله فی العقل فارابی عقل بالمستفاد نامیده می‌شود (فارابی، ۱۹۳۸، ص. ۲۰-۲۱). بنابراین کمال نفس ناطقه در علم النفس فارابی نیل به مرتبه عقل بالمستفاد است. عقل (نفس) در این مرتبه مجرد محض است و فعلیت تام دارد. در این مرحله، عقل بالمستفاد قادر به ادراک عقل فعال می‌شود و از این جهت اتصال با آن نیز محقق می‌گردد. در این صورت، در انسان کامل، عقل فعال صورت عقل مستفاد می‌شود. لذا جوهر انسان، یا انسان در جوهریتش، نزدیک‌ترین چیز به عقل فعال است و این همان سعادت قصواسست، و از آن جهت که این سعادت با اتصال به عقل فعال حاصل می‌شود نظریه «اتصال» نامیده شده است.^۱ بدین سان در سیر صعودی (تکاملی)، عقل (نفس) به آخرین مراتب عقل در سیر نزولی منتهی می‌گردد. در هر حال این دور در صعود و هبوط شکل تکاملی است و همچنان عقل فعال عامل رئیسی در معرفت انسانی است. طبق این نظریه معرفت انسانی صرفاً با اجتهاد و کوشش عقل حاصل نمی‌شود، بلکه به صورت هبه یا بخششی از عالم بالا به او اعطا می‌گردد. در پرتو عقل فعال است که عقل ما قادر به ادراک معانی و معارف عقلی است. لذا عقل فعال هم منبع و مصدر معانی است که از عالم بالا به ما افاضه می‌گردد و هم علت فاعلی مستقیم جهانی است که در آن زندگی می‌کنیم. او موجد ماده و غیرماده است و تغییر و تکامل طبیعی در عالم محسوس به او واگذار شده است (کمالی‌زاده، ۱۳۹۳، ص. ۵۲-۵۴؛ همچنین، نک. کمالی‌زاده، ۱۳۹۰). این تصویر در عین حال که ملازم ارتباط و وثیق جهان‌شناسی و معرفت‌شناسی در منظومه فکری فارابی است، علیت و چگونگی تسلط نفس (عقل) مرتبط و یا متصل با عقل فعال بر بدن عنصری را نیز تبیین می‌کند. اتصال با عقل فعال، در عین افاضه معرفت حقیقی، قدرت بر تصرف در جهان عنصری را نیز به همراه دارد. چنان که سهروردی نیز تأکید کرده، اشراقات انوار الهی اکسیر علم و

۱. سهروردی اتصال به عقل فعال را عبارت از رفع حجب و اتحاد عقلی می‌داند (سهروردی، ۱۳۸۸، ص. ۱۳۹).

قدرت است (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۲).

در انسان‌شناسی فارابی نیز حکیم و فیلسوف از آن جهت که فیوضات الهی از عقل مستفاد بر عقل او افزوده می‌شود، در بالاترین درجه و رتبه قرار دارد (فارابی، ۲۰۰۲-ب، ص ۸۶)، و از این جهت شایسته ریاست و حکومت است. اسم ملک نیز دلالت بر تسلط و اقتدار دارد و فارابی تصریح می‌کند که منظور از اقتدار قوت در معرفت و قوت در فکر و قوت فضیلت و صناعت است، وگرنه دارای قدرت و سلطه علی‌الاطلاق نخواهد بود (فارابی، ۲۰۰۱ الف، ص ۹۲).

فارابی ارتباط با عقل فعال را به نحوی دیگر نیز مطرح کرده که عبارت است از وحی. او در فصول متنوعه وحی را به حکمت عملی منحصر کرده است. به نظر او، وحی گونه‌ای از حکمت عملی است و در واقع حکمت عملی به نبی از طریق وحی اعطا و افزوده می‌شود. او بر این اساس مراتب دانایان به حکمت نظری (حکیم) و دانایان به حکمت عملی (نبی) را -که در عنوان دانا شریک‌اند- برمی‌شمرد: نخست فردی که علاوه بر وحی دانش نظری را فرا گرفته و به کمال رسانده است (جامع حکمت عملی و نظری)؛ دوم فردی که دانش نظری را به کمال رسانده، ولی به او وحی نشده است (فارابی، ۱۳۸۴، ص ۱۶۷).

طبق نظر فارابی فرایند دریافت و تقیید و تقدیر آراء و افعال توسط واضع نوامیس و رئیس اول مستمد از وحی است و واضع نوامیس علی‌الاطلاق از طریق وحی با عوالم ماوراء در ارتباط است. این ارتباط در تلقی این آراء به دو نحو میسر است: (۱) همه آراء و افعال به نحو مقدر بر رئیس اول وحی می‌شود؛ (۲) رئیس اول با استفاده از قوه‌ای از وحی و موحی به تقدیر آراء و افعال می‌پردازد (فارابی، ۲۰۰۱-ب، ص ۴۴؛ ۲۰۰۲-ب، ص ۸۹).

با عنایت به این که فرشته وحی (جبرئیل) نزد حکمای مسلمان و فارابی همان عقل فعال است، از جمع بین آرای فارابی چنین به نظر می‌رسد که حکیم و نبی هر دو معانی و آموزه‌های حکمی را از عقل فعال تلقی و دریافت می‌دارند؛ یکی معانی مجرد کلی است و دیگری مشتمل بر جزئیات و الفاظ و افعال. البته در سطح خطاب نیز متفاوت‌اند؛ یکی خطاب به خواص است و دیگری خطاب به عموم انسان‌ها. لذا در مرحله عرضه نیز به دو روش برهانی و یقینی و تمثیلی و اقناعی ارائه می‌شوند.

فارابی پس از بررسی نسبت فلسفه با عقل فعال، به این نتیجه می‌رسد که امام، فیلسوف و واضع نوامیس (نبی) به یک معناست. اسم فیلسوف به فضیلت نظری و اسم واضع نوامیس (قانون‌گذار) به فضائل عقلی و عملی و قدرت بر استخراج و ایجاد در امم و مُدن دلالت دارد، و امام به معنای کسی است که به او اقتدا نموده‌اند (فارابی، ۲۰۰۱-الف، ص ۹۲-۹۵).

واضع نوامیس عهده‌دار عرضه معارف کلی عقلی در قالب مثال‌های جزئی به روش تمثیلی و اقناعی به عموم مردم است. لذا او متولی تقدیر افعال و استخراج شرایطی است که کلیات حکمت عملی را به جزئیات عملی مبدل کند تا بالفعل ایجاد و محقق گردند و به سعادت قصوا منجر شوند. بنابراین، واضع

نوامیس هم آگاه به کلیات حکمت و هم قادر بر استخراج شرایط و ایجاد بالفعل آنها در شهرها و ملت‌هاست. لذا او، از آن جهت که ماهیت او ماهیت ریاست است، در مرتبه قبل از وضع نوامیس (قانون‌گذاری) یک فیلسوف است. او هم واجد فضیلت فکری و فضیلت عملی، و هم قادر بر ایجاد این فضائل در دیگران است.

فیلسوف نیز، که دارای فضیلت نظری است، بدون فضیلت فکری قادر بر استخراج احوال و شرایط از معقولات ارادی نیست و بدون فضیلت عملی قادر بر ایجاد بالفعل فضائل در دیگران نخواهد بود، مگر با قدرت اقتناع و تخیل و تمثیل (فارابی، ۲۰۰۱-الف، ص. ۸۸). بنابراین فیلسوف در معنای حقیقی جامع فضیلت نظری و عملی است، و در مدینه فاضله فیلسوف و واضع شریعت در یک فرد پاک‌سرشت محقق می‌گردد و هم‌رئیس اول است و تفاوت اطلاق الفاظ به اعتبارات مختلف است.

بر این اساس، رئیس اول کسی است که خود نیازمند راهنمایی و پیشوایی انسان دیگری نیست، بلکه همه علوم و معارف برای او بالفعل حاصل است و او خود قادر است تا از معقولات کلی، افعال و رفتار جزئی شایسته را استنباط نماید. او همچنین می‌تواند دیگران را به انجام این اعمال شایسته به بهترین وجه راهنمایی کند؛ همان اعمال و افعالی که آدمی را به سعادت قسوا می‌رساند. این توانایی‌ها در اهل طبایع عظیم و سرآمد با اتصال به عقل فعال محقق می‌گردد. چنین انسانی، در حقیقت، نزد قدما پادشاه و فرمانروا و سزاوار و شایسته وحی است. فرمانروایی چنین انسانی فرمانروایی اولی و پیشوایی او نخستین پیشوایی است و فرمانروایی دیگران که به واسطه فرمانروایی اوست فرمانروایی تبعی خواهد بود و مردمان، تحت فرمانروایی این رئیس و پیشوا، مردمانی با فضیلت و برگزیده و نیکبخت هستند (فارابی، ۲۰۰۲-ب، ص. ۸۸)؛ بنابراین، رئیس اول هم کامل در حکمت نظری است و همه معارف برای او بالفعل حاصل شده است و هم کامل در عمل و هم واجد توانایی عملی و آموزش و انتقال به دیگران و تحقق بالفعل آراء نظری است.

به این ترتیب رئیس اول در جایگاه نبی و امام و واضع و حافظ شریعت و به عبارتی در مرتبه اخص الخاص است، حکیم و فیلسوف کامل (انسان کامل) است. سایر رؤسای اول (رؤسای مماثل) در اندیشه فارابی غیر فیلسوف‌اند و او آنها را نیز در چند مرتبه برمی‌شمرد. با توجه به این که رئیس اول فیلسوف با شرایط مذکور بسیار اندک و نادر است، در مرتبه بعد از وی فردی شایسته حکومت بر مدینه فاضله است که هر چند فیلسوف نیست، اما روش فیلسوفان پیشین را به طریقه تجربی و استقرایی تبعیت می‌کند. طرح مدینه فاضله فارابی نظریه‌ای انعطاف‌پذیر و قابل تحقق است. مدینه آرمانی در سلسله مراتب وجودی در سطوح مختلف قابل تحقق است و حکومت آرمانی حاکم حکیم به عنوان الگو و معیار برای رؤسای بعدی قابل تبعیت است.

علاوه بر این، فارابی بر ویژگی استقلال ذاتی و جوهری فیلسوف حقیقی و ملک و امام حقیقی تأکید دارد و تصریح می‌کند چنان که طبیب از حیث مهارت و قدرت بر طبابت و علاج بیماری طبیب است،

ولو هیچ بیماری به او مراجعه نکند و یا ابزار و آلات طبابت یافت نشود، تخصص طبابت وی زائل نمی‌گردد، امامت امام و فلسفه فیلسوف نیز اگر ابزار و آلات استعمال و یا مردمی که آن را در نیل به غرض به کار گیرند یافت نشود، زائل نمی‌گردد (فارابی، ۲۰۰۱-ب، ص. ۹۸).

آل یاسین (۱۹۹۲، ص. ۱۸-۱۹) با استناد به این آرای فارابی و نظریه او در تفویض الهی همراه با التزام به فطرت و عصمت، به گرایش شیعی او توجه می‌دهد. ماجد فخری نیز تأکید می‌کند که اصطلاح «امام» در کاربرد متعارف معمولاً برای رئیس سیاسی و معنوی جامعه دینی (امت) شیعی است (Fakhry, 2002, p.103). بر همین اساس، والتزر نیز ادله متعددی ارائه کرده که دال بر حمایت فارابی از مواضع شیعه امامیه است، از جمله مخالفت فارابی و انتقاد او از خلیفه عباسی بغداد و اختلاف آرای او با دیدگاه‌های کلامی و سیاسی اسماعیلیه (به نقل از Mahdi, 1990, p.707، همچنین، نک. مفتونی، ۱۳۹۲).

تحلیل و بررسی

در پاسخ به مسئله اصلی این پژوهش، نگاهی اجمالی به نظریه دو حکیم مسلمان در رویکرد حکمی به شرح ذیل قابل تحلیل است:

وجوه شباهت

مهم‌ترین وجه شباهت میان دو اندیشه را در حقیقت انسان کامل و مفاهیم فیلسوف کامل، رئیس اول و قطب می‌توان جستجو کرد. نزد هر دو اندیشمند، عقل انسانی قادر به غلبه بر وجود مادی است و این نوع از تعالی شرط نیل به معرفت کامل مابعدالطبیعی و نیل به کمال نظری است. از این رو، سعادت غایی هم نیل به مرتبه عقل فعال است. «فیلسوف کامل» علی‌الاطلاق و «قطب» هر دو به این مقام نائل گشته‌اند. بر این اساس، تعالی کامل از وجود مادی برای انسان‌های خاصی ممکن است. اما قابل حصول بودن و عمومیت داشتن چنین سعادت‌تی تا چه اندازه است؟ در انطباق وحی و رئیس اول و قطب ظاهراً این توافق وجود دارد که کمال نظری در حدی که عقل انسان بتواند از وجود مادی منزّه و متعالی گردد، اگر چه قابل دسترس، اما صعب و دشوار است و افراد اندکی از خواص و خواص الخواص انسان‌ها بدان دست می‌یابند.

طبق نظر فارابی، رئیس اول در عالی‌ترین و بالاترین مرتبه فیلسوف (کامل)، نبی و امام است، و به دلیل این که وجود چنین فردی بسیار نادر است رؤسای مراتب بعد فیلسوف نیستند. اما به سبک و روش رؤسای فیلسوف پیشین به روش استقرایی و تجربی عمل می‌کنند. سهروردی نیز قطب را شایسته حکومت می‌داند که بالاترین سطح حکمای متأله است و جامع حکمتین بحثی و ذوقی (نظری و عملی) است. اما در صورت عدم وجود حکیم متأله جامع حکمتین، که وجودش نادر است، حکیم متأله محض را بر باحث محض ترجیح می‌دهد.

وجوه اختلاف

وجوه اختلاف نظریه این دو حکیم در نخستین سطح ناشی از تفاوت رویکرد آنها به حکمت نظری و عملی است:

۱) در فلسفه فارابی حکمت نظری مقدم بر حکمت عملی است و حکمت عملی مبتنی بر آن است. در حکمت اشراق، سهروردی بر تأله و سلوک عملی (حکمت ذوقی) تأکید دارد و حکمت نظری را در مرتبه نخست، که مرتبه دریافت و تلقی معانی و آموزه‌های حکمی از عالم بالاست، وابسته به کشف و شهود و تجرد و تأله حکیم متأله می‌داند، که بدون ملکه تجرد و ادراک انوار بارقه این دریافت و تلقی محقق نمی‌گردد.

۲) حکمت بحثی مورد نظر سهروردی همان حکمت نظری استدلالی در فلسفه رسمی (مشائی) است. اما حکمت عملی در حکمت اشراق عبارت است از سلوک عملی و به نوعی حکمت ذوقی و شهودی، که ثمره سلوک عملی حکیم است. در حالی که حکمت عملی در حکمت مشاء در نزد فارابی، شاخه سه‌گانه اخلاق فردی، تدبیر منزل و تدبیر مدن (علم مدنی) است. بنابراین حکمت عملی ناظر به اعمال فردی، خانوادگی و اجتماعی است، که البته مبتنی بر حکمت نظری است (نک. Bouhafa, 2019).

۳) در فلسفه فارابی، مدینه فاضله بر اساس مبانی جهان‌شناختی، انسان‌شناختی و غایت‌شناختی ترسیم و سازمان دهی می‌شود. در سلسله‌مراتب وجود، علت نخستین عالم همچون علت وجودی همه موجودات دیگر حکومت می‌کند. به این ترتیب، حکومت رئیس اول مدینه فاضله از طریق سلسله‌مراتب تا دورترین طبقات در شهر گسترش می‌یابد. طبق سلسله‌مراتب وجود، حکومت محصور و منحصر به رئیس اول فیلسوف نیست، و در سلسله‌مراتب وجود، رئیس دوم و رؤسای مماثل به ترتیب جایگزین می‌شوند. بر این اساس، رئیس دوم و یا مماثل اگر چه فیلسوف نیست، از مبانی رؤسای فیلسوف پیشین تبعیت می‌کند. تصویر سلسله‌مراتبی از رؤسای مدینه در صدد ارائه راهکار عملی برای تحقق سلسله‌مراتبی مدینه فاضله است. مدینه فاضله هر چند در عالی‌ترین مرتبه با حاکم فیلسوف و نبی تحقق می‌یابد، در صورت فقدان آنها نیز تحقق این طرح بالکل منتفی نمی‌شود، بلکه در مراتب پایین‌تر با رئیس دوم و رؤسای مماثل محقق می‌گردد (گالستون، ۱۳۸۶، ص. ۱۶). از سوی دیگر این نظریه سلسله‌مراتب وجود زمینه‌ساز انعطاف‌پذیری فارابی در ترتیب و سلسله‌مراتب رؤسای مدینه و عدم انحصار ریاست در فیلسوفان است و دال بر تأکید فارابی بر تحقق عملی و اجتناب از ایده‌پردازی آرمانی است. رئیس اول بدون فلسفه نیز به سادگی نتایج قضایای به‌دست‌آمده از پژوهش‌های فلسفی کسان دیگر را اقتباس می‌کند، بدون آن که خود در چنین پژوهش‌هایی سهم داشته باشد.

۴) نکته مهم و قابل توجه در تفکر فلسفی هر دو حکیم «تحقق فلسفی» است. سهروردی در حکمت اشراق، حکمت بحثی را در کنار تأله هم شرط آموزش فلسفه و هم شرط تحقق آن می‌داند. فارابی نیز بر تحقق فلسفه تأکید دارد و از جمله شرایطی که برای رئیس اول بر می‌شمرد توانایی بر ارائه و تحقق فلسفه

در سطوح مختلف جامعه است. تفاوت این دو حکیم نیز در همین مسئله است که تحقق فلسفه در حکیم متأله سهروردی به نحو شخصی است و فلسفه در شخص حکیم تحقق می‌یابد، و سهروردی به تحقق فلسفه در جامعه و خارج از وجود حکیم متأله اشاره‌ای نکرده است. اما در فلسفه فارابی رئیس اول که حکیم است و فلسفه در او محقق گشته و همچنین رؤسای مماثل که غیر حکیم هستند همگی در صدد تحقق فلسفه در سطوح مختلف جامعه‌اند.

اما در یک بررسی ثانوی و نگاه جامع و عمیق (باطنی)، می‌توان وجوه افتراق را به وجوه اشتراک ارجاع داد:

۱) حکمت نظری در فلسفه فارابی، در بالاترین سطح، ادراک معانی مجرد در عقل فعال و ناشی از مجرد عقل انسانی از بدن مادی و اتصال به عقل فعال است. تأله (سلوک عملی / حکمت عملی) در حکمت اشراق نیز ثمره خلع بدن و مشاهده انوار عقلی و کشف و شهود معانی عقلی است. سعادت حقیقی نیز در نیل به مقام تجرد است. لذا فارابی در *دعای عظیم* از واجب‌الوجود و علت‌العلل، تهذیب نفس خویش را از کدورت هیولایی به انوار حکمت طلب می‌نماید و از او می‌خواهد تا حکمت را سبب اتحاد نفس او با عوالم الهی و ارواح سماوی قرار دهد و نفس او را به روح القدس مروح سازد و عقل او را متأثر از حکمت بالغه گرداند (فارابی، ۲۰۰۱، ب، ص. ۹). همان‌گونه که سهروردی نیز از نورالنور و مدبرالامور پاکیزگی از رجس ظلمات و رهایی از غسق طبیعت به مشاهده انوار الهی و معاینه اضواء و مجاورت مقربین و مرافقت سکان ملکوت را طلب می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۸، ج. ۴، ص. ۹۶). به این ترتیب، تلقی معانی مجرد از عقل فعال در مقام ادراک و دریافت معارف از مبدأ مجرد عقلانی در هر دو نظام فلسفی یکسان است، به رغم اختلاف در بیان و بحث و استدلال عقلی. تخیل و تمثل و رمز نیز در هر دو نظام فلسفی وسیله ارائه و انتقال معانی عقلی به دیگران در سطوح مختلف جامعه است.

۲) فیلسوف کامل و قطب جامع حکمتین نظری و عملی است. هرچند در نظر فارابی حکمت نظری مقدم است بر حکمت عملی و سهروردی بر تأله و سلوک عملی تأکید دارد. اما حکمت نظری مورد نظر فارابی در بالاترین سطح از اتصال عقل انسانی به عقل فعال حاصل می‌شود و نتیجه سعادت قصوا و کمال نفس ناطقه است (نک. پورصالح امری و برخوردار، ۱۴۰۱)، که با نیل به مرتبه تجرد از بدن مادی و اتصال به عقل فعال علوم و معانی عقلی را از عقل فعال تلقی و دریافت می‌نماید. این همان مرتبه حکیم متأله مورد نظر سهروردی است که به مرتبه ملکه خلع بدن نائل گشته و معانی و معارف را در مرتبه مجردات (عقول) مشاهده می‌کند. الهاشم (۱۹۶۸، ص. ۱۳۲-۱۳۳) در شرحی تقریباً بی‌سابقه، نظریه فارابی در اتصال به عقل فعال را به «تصوف عقلی» تفسیر کرده است. طبق نظر وی، تصوف عقلی تأمل فکری‌ای است که عقل را به درجه‌ای از کمال می‌رساند که از این طریق قادر به تلقی معرفت مطلق و معقولات محض می‌شود. بنابراین، طریق تصوف عقلی نوعی استغراق در تأمل عقلی است تا به اشراق عقل فعال نائل گردد. او این نوع از تصوف عقلی را تصوف فلاسفه می‌داند. این تصوف در آرای فارابی

ظاهر نیست، اما از صمیم فلسفه او و ارتباط نفس و سعادت و اخلاق استنباط می‌شود. عباس مطلق (۲۰۱۱، ص. ۹۹) نظریه اشراقی فارابی را نوعی تصوف اشراقی نامیده که متفاوت از مذهب اهل تصوف است. به نظر گرمان (Germann, 2016, p.10)، در پس زمینه فلسفه جامعه و دین فارابی، کسی است که در عین حال فیلسوف، پیغمبر، ولی فقیه، شارح و امام است. او حقیقتاً واقعیت و اصول زیربنایی آن را درک می‌کند، با این حال، او همچنین این توانایی را دارد که دانش خود را به استعاره‌ها و بازنمایی‌های نمادین «ترجمه» کند و آنها را با ابزارهای بلاغی به شیوه‌ای قانع‌کننده ارائه دهد. و این همان مقام نبی است، به عبارتی اتصال به عقل فعال و افاضه از عقل فعال - که همان جبرئیل ادیان است - به عقل منفعل حکیم و فیلسوف و علاوه بر آن افاضه به قوه مخیله نبی منذر است، چراکه پیامبر علاوه بر تلقی معانی کلی، الفاظ و احکام جزئی را نیز از فرشته وحی دریافت می‌کند.

بنابراین به رغم تفاوت در رویکرد و تفاوت در بیان و روش حکمی، مقصود هر دو حکیم از فیلسوف کامل / فیلسوف علی الاطلاق، حکیم متأله و قطب، که شایسته حکومت در مدینه فاضله و دوران نورانی است یک حقیقت است: حقیقت انسان کامل که جامع حکمتین نظری و عملی است، فردی که هم توانایی و شایستگی تلقی معانی و معارف از عالم عقول را دارد و هم بر ارائه آن به دیگران به زبان استدلال و رمز و سایر طرق تعلیم و تحقق در سطوح مختلف افراد توانایی دارد، فردی که هم خود به سعادت قصوا نائل آمده و هم توانایی و شایستگی دارد تا دیگران را در طریق سعادت حقیقی راهنمایی و همراهی کند.

نتیجه‌گیری

از مجموع آرای فارابی و سهروردی این نتیجه به دست می‌آید که سعادت در تلائم حکمت نظری و عملی (ذوقی/تألهی) محقق می‌شود. حکمت تنها راه سعادت واقعی است و سعادت واقعی هدف مدینه فاضله است. سعادت در اتصال و یا اشراق عقل فعال حاصل می‌شود. در بررسی و تطبیق دو دیدگاه باید گفت که طرق مختلف اتصال به عقل فعال به مجرد از ماده و غلبه نفس بر بدن عنصری منتهی می‌شود، که مقام انسان کامل است. این مجرد اعم از مجرد عقل نظری در حکما و مجرد عقلی و خیالی انبیاء است. حکیم متأله، انسان کامل (قطب) در اندیشه اشراقی سهروردی نیز جامع بحث و ذوق است و به مقام مجرد عقلی نائل گشته و توانایی بر خلع بدن دارد.

نزد هر دو اندیشمند، به رغم تفاوت در رویکرد به حکمت و تفاوت در روش حکمی، توانایی عقل انسانی در غلبه بر وجود مادی معیار و ملاک کمال و تعالی است. این نوع از تعالی شرط نیل به معرفت حقیقی و نیل به سعادت غایی است. سعادت غایی هم نیل به مرتبه عقل فعال است. «فیلسوف کامل» علی الاطلاق و «قطب» هر دو به این مقام نائل گشته‌اند. غایت قصوای فلسفه فارابی اتصال به عقل فعال است و غایت حکیم اشراقی سیر و سلوک نفس در عالم انوار (مجرده) است. اتصال با عقل فعال و یا اشراق عقل فعال در عین افاضه معرفت حقیقی، نه تنها غلبه عقل بر بدن بلکه قدرت تصرف در جهان

عنصری را نیز به همراه دارد، چنان که سهروردی نیز تأکید کرده است، اشراقات انوار الهی اکسیر علم و قدرت است. در هر حال به نظر می‌رسد به رغم تغییر و تطور چشم‌گیر در نظام فلسفه اسلامی از فارابی تا سهروردی، هدف حکمای مسلمان از حکمت سعادت حقیقی انسان است و این نظریه به عنوان یک حقیقت واحد در طول تاریخ فلسفه اسلامی استمرار یافته و طریقه نیل بدان نیز چه در حکمت بحثی محض و یا حکمت بحثی و ذوقی یکسان است. این مطلب حاکی از آن است که نظام فلسفه اسلامی یک مسیر تکاملی را طی کرده و ثمره و نتیجه این تغییر روش‌ها و تطور رویکردها در تاریخ فلسفه اسلامی فقط رد و انکار یک نظریه و یا تمایز و تفکیک حقیقی آراء دو نحله یا دو مکتب فلسفی نیست، بلکه تکمیل و تعمیق آراء و نظرات پیشینیان است. آنچه را فارابی به فراخور حکمت بحثی به اجمال گفته است، سهروردی در حکمت بحثی و ذوقی به تفصیل تبیین و تحلیل می‌کند. اما آیا چنین سعادت‌تی در حقیقت قابل حصول است و چقدر عمومیت دارد؟ در انطباق نظریه انسان کامل و قطب ظاهراً این توافق وجود دارد که کمال نظری در حدی که عقل انسان بتواند از وجود مادی منزه و متعالی گردد قابل دسترس اما صعب و دشوار است و در هر دوره افراد اندکی از خواص و خواص الخواص انسان‌ها بدان دست می‌یابند. چنین فرد یا افرادی که وجودشان بسیار نادر است، صلاحیت و شایستگی مقام «خليفة اللهی» را دارند.

جمع‌بندی این پژوهش را می‌توان بطور خلاصه در جدول زیر نیز نشان داد:

جایگاه «قطب» و «فیلسوف کامل» در نزد فارابی و سهروردی		
موضوع	فارابی	سهروردی
نسبت حکمت نظری و عملی	تقدم حکمت نظری	تقدم تأله (سلوک عملی)
سعادت قصوا	نیل به مقام تجرد از بدن مادی و اتصال به عقل فعال	نیل به مقام خلع بدن و مشاهده انوار (کشف و شهود حقایق و معارف در انوار مجرد)
انسان کامل	جامع حکمت نظری و عملی	جامع تأله و بحث
فیلسوف کامل/حاکم آرمانی	جامع حکمت نظری و عملی: قوه و استعداد بر اتصال به عقل فعال و ادراک حقایق نظری (حکمت نظری) و توانایی بر انتقال حقایق نظری به سطوح مخالف جامعه از طرق مختلف استدلال و تخیل و اقناع‌ات خطابی	جامع تأله و بحث: توانایی بر تلقی و دریافت معانی و معارف از انوار مجرد عقلی و توانایی بر ارائه و انتقال معانی به دیگران به زبان بحث و استدلال و زبان رمز و تخیل.

تعارض منافع

نویسندگان هیچ گونه تعارض منافی گزارش نکرده‌اند.

فهرست منابع

- آل یاسین، جعفر. (۱۹۹۲م). *الاعمال الفلسفية* (ج. ۱). بیروت: دارالمناهل.
- اسفندیار، رجبعلی. (۱۳۹۲). اندیشه سیاسی شهاب الدین سهروردی. *سیاست متعالیه*، شماره ۳.
- الهاسم، جوزف. (۱۹۶۸م). *الفارابی*. بیروت: منشورات المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر.
- امین رضوی، مهدی (۱۳۷۷). *سهروردی و مکتب اشراق* (مجدالدین کرمانی، مترجم). نشر مرکز.
- پورصالح امیری، سیده مهدیه، و برخورداری، زینب. (۱۴۰۱). حقیقت نفس انسانی از دیدگاه فارابی. *جستارهایی در فلسفه و کلام*، ۱۰۹: ۱۸۶-۲۰۳.
- الجابری، محمد عابد. (۱۳۹۴). *بازخوانی تاریخ فلسفه در مشرق اسلامی*. ترجمه اسماعیل باغستانی، تهران: هرمس.
- حسینی، محمدحسین. (۱۳۸۸). «جلوه نبوت، امامت و ولایت فقیه در روسای مدینه فاضله فارابی». *معرفت*، شماره ۱۴۰، ص ۵۳-۷.
- حنفی، حسن. (۱۹۸۳). «الفارابی شارح ارسطو». نک: مذکور، ابراهیم (۱۹۸۳). *ابونصر الفارابی؛ الذکری الالفیه* لوفاته؛ ۹۵۰ م، قاهره.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی. (۱۳۷۲). *روزی با جماعت صوفیان*، در هانزی کرین (مصحح)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق* (ج. ۳). مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی. (۱۳۸۸). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق* (ج. ۱-۲)، تصحیح و مقدمه هانزی کرین. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی. (۱۳۸۸). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق* (ج. ۴)، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شهرزوری، شمس الدین محمد. (۱۳۶۵). *نزهة الارواح و روضة الافراح* (تاریخ الحكماء) (به اهتمام محمدتقی دانش پژوه و محمد سودر مولایی و ترجمه مقصود علی تبریزی). انتشارات علمی و فرهنگی.
- شهرزوری، شمس الدین محمد. (۱۳۸۳). *رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانية* (مقدمه و تصحیح و تحقیق از نجفقلی حبیبی). موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه.
- شهرزوری، شمس الدین محمد. (۱۳۸۰). *شرح حکمة الاشراق* (تصحیح و تحقیق و مقدمه حسین ضیائی تربتی). پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- طباطبایی، سیدجواد. (۱۳۹۴). *تاریخ تحولات سیاسی ایران*. مینوی خرد.
- عباس مطلق، فضیلة. (۲۰۱۱م / ۱۴۳۲ق). *الاشراق الالهی فی الفكر الاسلامی*. بیروت، بغداد: دارالنهضة العربية، بیت الحکمة.
- فارابی، محمد بن محمد. (۱۳۵۳). *فلسفة افلاطون و اجزاؤها*، در *افلاطون فی الاسلام* (عبدالرحمن بدوی، مصحح). تهران: بی نا.
- فارابی، محمد بن محمد. (۱۳۸۴). *فصول منتزعه*. ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران: سروش.
- فارابی، محمد بن محمد. (۱۹۳۸). *رسالة فی العقل* (به کوشش موريس بويج). بیروت: دارالمشرق.
- فارابی، محمد بن محمد. (۱۹۶۹م). *الحروف*، محسن مهدی، بیروت: دارالمشرق.

- فارابی، محمد بن محمد. (۲۰۰۱-الف). *تحصیل السعادة* (مقدمه و شرح علی بولحم). بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- فارابی، محمد بن محمد. (۲۰۰۱-ب). *الملة و نصوص اخرى* (تصحیح محسن مهدی). بیروت: دارالمشرق.
- فارابی، محمد بن محمد. (۲۰۰۲-الف). *آراء اهل مدینه فاضله* (تحقیق و مقدمه البیر نصری نادر). بیروت: دارالمشرق.
- فارابی، محمد بن محمد. (۲۰۰۲-ب). *السیاسة المدنیة* (قدم له و شرحه علی بولحم). بیروت: دار و مکتبه الهلال.
- کمالی‌زاده، طاهره. (۱۳۹۰). عقل ارسطو به روایت اسکندر و فارابی. *فلسفه و کلام/اسلامی*، ۲، صص ۱۴۱-۱۶۴.
- کمالی‌زاده، طاهره. (۱۳۹۱). «معانی و کاربردهای عقل در رساله فی العقل فارابی». *قبسات*، شماره ۷۲، صص ۳۷-۵۹.
- کمالی‌زاده، طاهره. (۱۳۹۳). *مبانی حکمی هنر و زیبایی از دیدگاه سهروردی*. فرهنگستان هنر.
- گالستون، میریام (۱۳۸۶). *سیاست و قضیلت در فلسفه سیاسی فارابی* (حاتم قادری، مترجم). نشر بقعه.
- مفتونی، نادیا. (۱۳۹۲). *وجوه شیعی فلسفه فارابی*. اندیشه نوین دینی، ۹ (۳۳)، صص ۱۱۵-۱۲۶.
- موحد، صمد. (۱۳۸۴). *نگاهی به سرچشمه‌های حکمت اشراق و مفهوم‌های بنیادین آن*. انتشارات طهوری.
- نصر، سید حسین، و لیمن، الیور (۱۳۸۳). *تاریخ فلسفه اسلامی* (ترجمه جمعی از استادان فلسفه). انتشارات حکمت.
- هروی، محمد شریف نظام‌الدین احمد. (۱۳۶۳). *انواریه: ترجمه و شرح حکمة الاشراق سهروردی* (مقدمه حسین ضیائی). انتشارات امیرکبیر.

References

- Aal Yasin, J. (1992). *Al-A' maal al-falsafiyah*, vol. 1. Dar al-Manahil. [In Arabic]
- Al-Hashim, J. (1968). *Al-Farabi*. Manshurat al-Maktab al-Tijari li-l Tiba wa al-Tawdih wa al-Nashr. [In Arabic]
- Amin Razavi, M. (1998). *Suhravardi va maktab-i Ishraq*. (M. D. Kermani, Trans.). Markaz Publications. [In Persian]
- Bouhafa, F. (2019). Ethics and fiqh in al-Fārābī's philosophy. In P. Adamson (Ed.), *Philosophy in the Islamic world in context*. De Gruyter.
- Fakhry, M. (2002). *Al-Farabi: founder of Islamic neoplatonism*. Oneworld.
- Farabi, M. (1938). *Risalat fi-l 'aql*. (M. Bowich, Compiler). Dar al-Mashriq. [In Arabic]
- Farabi, M. (1969). *Al-Huruf*. (M. Mahdi, Researchist). Dar al-Mashriq. [In Arabic]
- Farabi, M. (1974). *Falsafat Aflaton wa ajza'uha*. In A. R. Badwi (Ed.), *Aflaton fi-l Islam*. N.P. [In Arabic]
- Farabi, M. (2001a). *Tahsil al-sa'adah*. (A. Bu Mulhim, Foreword & Commentary). Dar wa Maktabat al-Hilal. [In Arabic]
- Farabi, M. (2001b). *Al-millat wa nusuk ukhra*. (M. Mahdi, Ed.). Dar al-Mashriq. [In Arabic]
- Farabi, M. (2002a). *Aara' ahl madinat fadila*. (A. Nasri Nadir, Researchist & Foreword). Dar al-Mashriq. [In Arabic]
- Farabi, M. (2002b). *Al-Siyasat al-madaniyyah*. (A. Bu Mulhim, Foreword & Commentary). Dar wa Maktabat al-Hilal. [In Arabic]
- Farabi, M. (2005). *Fusul muntazi'ah*. (H. Malekshahi, Trans. & Commentary). Suroush. [In Persian]

- Galston, M. (2007). *Politics and excellence: the political Philosophy of al-Farabi*. (H. Qaderi, Trans.). Buqah Publications. [In Persian]
- Germann, N. (2016). Al-Farabi's philosophy of society and religion. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Retrieved from: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/al-farabi-soc-rel>.
- Harwi, M. S. (1984). *Anwariyyah: tarjume va sharh-i hikmat al-Ishraq-i Suhrawardi*. (H. Ziyaie, Foreword). Amir Kabir Publications. [In Persian]
- Husayni, M. H. (2010). Jilve-yi nubuwwat, imamat, va wilayt-i faqih dar ru'asa-yi madina-yi fazile-yi Farabi. *Marifat*, 145, 7-53. [In Persian]
- Isfandyar, R. A. (2013). Isfandyar, R. A. (2012). Shahab al-Din Suhrawardi's political thought. *Transcendent Policy*, 1(3), 121-137. [In Persian]
- Jaberi, M. A. (2015). *Bazkhwani-yi tarikh-i falsafe dar mashreq-i Islami*. (I. Baghistani, Trans.). Hermes. [In Persian]
- Kamalizadeh, T. (2013). Aristotelian Notion of Intellect from the Viewpoint of Alexander of Aphrodisias and Al-Farabi. *Philosophy and Kalam*, 45(2), 141-164. 10.22059/jitp.2013.29433. [In Persian]
- Kamalizadeh, T. (2014). Ma'ani va karburha-yi 'aql dar risale-yi fi-l 'aql-i Farabi. *Qabasat*, 19(72), 37-60.
- Kamalizadeh, T. (2014). *Mabani-yi hikmi-yi honar va zibaie az didgah-i Suhrawardi*. Farhangistan-i Honar. [In Persian]
- Maftuni, N. (2013). Shi'ah Aspects of Farabi's Philosophy. *Andishe-Novin-e-Dini, A Quarterly Research*, 9(33), 115-126. [In Persian]
- Mahdi, M. (1990). Al-Fārābī's imperfect state. *Journal of the American Oriental Society*, 110(4).
- Mutlak, F. A. (2011). *Al-Ishraq al-ilahi fi al-fikr al-Islami*. Dar al-Nehdat al-Arabiyyah, Beyt al-Hikmah. [In Arabic]
- Muvahhid, S. (2005). *Negahi be sarchashmeha-yi hikmat-i Ishraq va mafhumha-yi bunyadin-ian*. Tahouri Publications. [In Persian]
- Nasr, H., & Leaman, O. (2004). *History of Islamic Philosophy*. (Translated by a group of philosophy professors). Hekmat Publications. [In Persian]
- Poorsaleh Amiri, S. M., & Barkhordari, Z. (2023). The truth of the human soul according to Fārābī. *Essays in Philosophy and Kalam*, 54(2), 185-203. 10.22067/epk.2023.78541.1168. [In Persian]
- Shahrzuri, S. D. M. (1986). *Nazhat al-arwah wa rawdat al-afrah (Tarikh al-hukama')*. (M. T. Daneshpazhouh & M. Sodar Mowlaie, Compilers). (M. A. Tabrizi, Trans.). Ilmi Farhangi Publications. [In Persian]
- Shahrzuri, S. D. M. (2001). *Sharh hikmat al-Ishraq*. (H. Ziyaie Turbati, Ed., Research, & Foreword). Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Arabic]
- Shahrzuri, S. D. M. (2004). *Rasa'il al-shajarat al-ilahiyyah fi 'ulum al-haqa'iq al-rabbaniyyah*. (N. A. Habibi, Ed. & Foreword). Muassasa-yi Pazhouhesi-yi Hikmat va Falsafe.

[In Arabic]

Sohrawardi, S. D. Y. (1993). Ruzi ba jama'at-i Sufian. In H. Corbin (Ed.), *Majmu'a-yi musannifat-i Shakh Ishraq* (vol. 3). Muassasa-yi Mutaleat va Tahqiqat-i Farhangi.

[In Persian]

Sohrawardi, S. D. Y. (2009). *Majmu'a-yi musannifat-i Shakh Ishraq* (vols. 1-2). (H. Corbin, Ed. & Foreword). Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]

Sohrawardi, S. D. Y. (2009). *Majmu'a-yi musannifat-i Shakh Ishraq* (vol. 4). (N. A. Habibi, Ed. & Foreword). Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]

Tabatabaie, J. (2015). *Tarikh-i tahavvulat-i siyasi-yi Iran*. Minu-yi Kherad. [In Persian]