

## Wisdom and government in Suhrawardi's thought

### Abstract

By re-reading the thought of ancient Iran and its components, Suhrawardi seeks to compensate for the semantic and identity gaps created in the social contexts of his time by adopting a new semantic model of the concept of power and its various aspects. Therefore, it can be assumed that Suhrawardi considers the cause of such semantic-identity gaps in the historical rupture that appeared in his time. A profound rift between wisdom and government that requires a systematic philosophical reconstruction. He seeks to draw a relation between the ruler and wisdom and provide the conditions for its possibility in his crisis-stricken society by dealing with the examples of the ideal ruler and explaining their characteristics in the thought of the ancient Iranians who are the bearers of wisdom and the recipients of Farkiani. The present article seeks to answer the important question of what is the relationship between wisdom and government in Suhrawardi's thought by relying on the approach of linguistic-semantic understanding attitudes and using Skinner's realistic hermeneutic method (text-based, context-based). ? For this purpose, while examining the background and time of Suhrawardi, the ontological and epistemological foundations of his philosophical system have been considered in order to gain a correct understanding of the nature of Suhrawardi's political thought. The hypothesis of the present study is that in the framework of Suhrawardi's philosophical-political system, these two fundamental and important categories have an obligatory relationship.

**Keywords:** Wisdom, Intuition, Farkiani, Wisdom of Illumination, Wisdom of Khosravani, Suhrawardi

**حکمت و حکومت در اندیشه سهروردی**میر جمال‌الدین تقوی مقدم<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۵

محمد آگاه<sup>۲</sup>محمد کاظم کاوه پیشقدم<sup>۳</sup>

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۰۳

**چکیده**

سهروردی با بازخوانی اندیشه‌ی ایران باستان و مؤلفه‌های آن در پی آن است تا خلاء‌های معنایی و هویتی به وجود آمده در بسترهای اجتماعی عصر خود را با اتخاذ الگوی معنایی نوینی، از مفهوم قدرت و وجوه مختلف آن، جبران نماید. از این رو می‌توان چنین پنداشت که سهروردی علت‌العلل چنین خلاء‌های معنایی- هویتی را در گسستی تاریخی می‌داند که در زمانه وی بروز و ظهور پیدا کرد. گسستی عمیق میان حکمت و حکومت که نیاز به بازسازی نظام مند فلسفی دارد. وی با پرداختن به مصادیق حاکم مطلوب و تبیین کارویژه‌های آنان در اندیشه ایرانیان باستان که حاملان حکمت و دریافت‌کنندگان فرّکیانی هستند، به دنبال ترسیم نسبتی میان حاکم و حکمت و فراهم آوردن شرایط امکان آن در جامعه بحران زده خود می‌باشد. مقاله حاضر در صدد است تا با تکیه بر رویکر نگرش‌های تفهیم‌زبانی- معنایی و با سود جستن از روش هرمنوتیک واقع‌بینانه اسکینر (متن محور، زمینه محور) به این سوال مهم پاسخ دهد که، نسبت حکمت و حکومت در اندیشه‌ی سهروردی چیست؟ برای این امر کو شیده شده ضمن بررسی زمینه و زمانه‌ی سهروردی، مبانی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی نظام فلسفی وی نیز مورد توجه قرار گیرد تا درک درستی از ماهیت اندیشه‌ی سیاسی سهروردی به دست آید. فرضیه‌ی پژوهش حاضر آن است که در چارچوب نظام فلسفی-سیاسی سهروردی، این دو مقوله بنیادین و مهم نسبت و رابطه‌ای التزامی با هم دارند.

**واژگان کلیدی:** حکمت، شهود، فرّکیانی، حکمت اشراق، حکمت خسروانی، سهروردی

<sup>۱</sup> دانشجوی دکتری گروه علوم سیاسی، واحد شیراز، دانشگاه آزاد اسلامی، شیراز، ایران. jamaltaghavi68@yahoo.com

<sup>۲</sup> استادیار گروه علوم سیاسی، واحد شیراز، دانشگاه آزاد اسلامی، شیراز، ایران. (نویسنده مسئول) mohammadagah67@yahoo.com

<sup>۳</sup> استادیار گروه علوم سیاسی، واحد شیراز، دانشگاه آزاد اسلامی، شیراز، ایران. pishghadam2008@gmail.com

سهروردی با ترسیم فلسفه اشراقی خود، حیاتی تازه به ساحت اندیشه در تمدن اسلامی بخشیده است. وی در حوزه تفکر سیاسی، بنیانگذار نگاه اشراقی به سیاست می باشد. مدخل ورود سهروردی به مباحث اندیشه سیاسی را می توان، گسست تاریخی دانست که در عصر وی زمینه ساز بحران های پیچیده ای در جامعه اسلامی به حساب می آید. سرزمین های اسلامی در این دوران از بحران مشروعیت خلافت، خلاء قدرت مرکزی، رواج بیش از پیش تعصبات و خشونت های مذهبی و عقیدتی و همچنین گسترش ظاهرگرایی دینی، رنج می بُرد. این زمینه های اجتماعی سهروردی را بر آن داشت تا با طرح ریزی نظام فلسفی- سیاسی خود، پاسخی مناسب به این بحران ها ارائه نماید. به عقیده سهروردی علت اصلی بروز چنین بحران هایی در جامعه اسلامی، گسستی معرفتی بود که به مرور و در طول زمان میان حکمت به عنوان خمیره ازلی هستی و حاکم که در رأس حکومت قرار داشت، به وجود آمد. سهروردی بر این نظر بود که حکمت در اعصار مختلف همانند نور وجود دارد و این حاکم است که با انحراف خود از حکمت، زمینه ساز تشکیل جامعه ای ظلمانی می گردد. سهروردی اندیشمندی است که با نگرشی حاکم محور مباحث سیاسی خود را مطرح می سازد، وی مبنای اندیشه سیاسی خود را حول حکمتی قرار می دهد که خود از آن تحت عنوان حکمت اشراق یاد می کند. از این رو حاکم مطلوب از نگاه سهروردی، حکیمی است که فرو رفته در تأله و بحث باشد. به عقیده سهروردی جامعه ای نورانی و بدون ظلمت است که چنین حکیمی، حاکم آن باشد. سهروردی در دستگاه فلسفی- اشراقی خود برای تبیین هر چه بهتر این دیدگاه، از بنیاد های اندیشه ایران باستان نیز بهره می گیرد، و اقدام به بازخوانی مبانی فلسفی و حکمی اندیشه ایران باستان می نماید، مؤلفه هایی از قبیل: نور، فره ایزدی و ... سهروردی با بازخوانی هوشمندانه اندیشه ایران باستان، در پی آن است تا با توجه به خلاء های معنایی و هویتی به وجود آمده در بستر های اجتماعی عصر خود، با تعریف و ترسیم نظام معنایی جدیدی، هویت و مشروعیت جدیدی از مفهوم قدرت و مؤلفه های آن را بنا بگذارد. در نظر وی لازمه چنین امری در ساحت هستی شناسی و معرفت شناسی، بازخوانی و بازسازی مفهوم نور در چارچوب اندیشه فلسفی- سیاسی می باشد. بنابراین در پرتو این مباحث، گزاره های مطرح شده در اندیشه ی سهروردی، با اندیشه سیاسی ایران باستان دارای افق مشترک معنایی می باشد. سهروردی با طرح چنین گزاره های معنایی جدید، در بستر بافت اجتماعی و زمانه خود، علاوه بر جبران خلاء معنایی به وجود آمده، به باز تولید بخش پنهانی از اندیشه ایران باستان که می توان از آن، جهت ترسیم هویت و معنا سازی جدیدی برای جامعه ی بحران زده عصر سهروردی استفاده کرد، همت گماشت. چرا که به عقیده ی سهروردی زبان متعارف آن دوره متأثر از بحران ها و شکاف های عمیق اجتماعی، توانایی معنا بخشی به هویت فلسفی- سیاسی خود را از دست داده بود. آنچه واضح و مبرهن است، این نکته است که سهروردی با در نظر داشتن جوانب خلاء های اجتماعی به وجود آمده، در نظامی، فلسفی- اشراقی دست به ترکیب مهمی، برای بیان عقاید خود و پیدا کردن راه حل، می زند که بیانگر آن است که وی حاکمی را مطلوب می داند که حکیم باشد، و حکیمی را شایسته حکومت می داند که متوغل در تأله و بحث باشد. سهروردی برای پیدا کردن مصداقی برای چنین حاکمی، از حاکمان حکیم فهلولی نام می برد، حاکمان حکیمی چون فریدون و کیخسرو، که داری ویژگی هایی هستند که زمینه ساز جامعه نورانی مد نظر سهروردی می باشند. این نگاه سهروردی در بردارنده ارکان، مبانی و مفاهیم اندیشه ایران باستان است، که بطور نسبی نگرشی آرمانی به

مقوله حاکم مطلوب دارد، و همانطور که اشاره شد اشتراک معنایی وسیعی در افق های این دو ساحت فلسفی می توان پیدا کرد. بنابراین مهم ترین مسئله ای که این پژوهش با آن رو به روست پاسخ به این سوال است که در دستگاه فلسفی شیخ اشراق رابطه حکمت و حکومت چه نوع رابطه ای است؟

## مبانی نظری

الف. تعریف مفاهیم

بدون تردید در فهم هر پژوهش، مشخص شدن دامنه و معنای مفاهیم اصلی پژوهش، بسیار ضروری به نظر می رسد و کمک شایانی به فهم آنچه مد نظر پژوهشگر است می نماید، چرا که بعضاً برداشت های مختلف و متفاوت از یک مفهوم منجر به اختلاف نظر و در نهایت عدم درک صحیح آن موضوع می شود. بدین خاطر در تلاشیم تا به صورت مختصر تعریفی از مفاهیم اصلی پژوهش حاضر ارائه دهیم.

## حکمت

اصطلاح حکمت در معانی مختلفی از جمله: کلام درست و حق و فلسفه به کار رفته است. اما کاربرد غالب آن در دو معنی علم و عمل خردمندانه است. چنان که خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب اخلاق ناصری خود، در مورد حکمت چنین بیان می دارد: حکمت در عرف اهل معرفت عبارت بود از دانستن چیزها چنان که باشند، و قیام نمودن به کارها چنان که باید، به قدرت استطاعت، تا نفس انسانی به کمالی که متوجه آن است برسد. و چون چنین بود حکمت منقسم شود به دو قسم: یکی علم و دیگری عمل. (طوسی، ۱۳۶۰، ۳۷) فلاسفه از قدیم واژه حکمت را که واژه ای برگرفته از قرآن بود، برای ترجمه کلمه سوفیا به کار بردند. حکمای باستان حکمت را دانشی الهی دانسته اند که حقیقت آن نزد خدا است و برای انسان دست نیافتنی است و فلسفه در واقع جستجوی حکمت و راهی برای رسیدن به آن است، نه خود حکمت. در نتیجه حکمت در جایگاهی برتر از فلسفه می نشیند. (عروج نیا، ۱۳۹۳، ۱۹-۱۷). سهروردی نیز قائل به تقسیم حکمت (به مفهوم فلسفه) به علمی و عملی است. اما حکمتی که مد نظر وی است و در دستگاه فلسفی جدید خود حکمت الاشراق مطرح می سازد، حکمت به عنوان خمیره ازلی هستی است و راه رسیدن به آن، تهذیب نفس و کسب شناخت و معرفت و روی آوردن به ملکوت فاضله و تجرد از شواغل و تشبه به عقول و انوار است که محدود به حدودی نیست و نهایی برای آن متصور نیست و هرچه بیشتر باشد بهتر است. (غفاری، ۱۳۸۰، ۱۶۲)

دومین حوزه ی مهم فلسفی در جهان اسلام " حکمت اشراق " شهاب الدین سهروردی است. به طور کلی می توان حکمت اشراق را ظهور انوار الهی و لمعان و فیضان آن ها بر نفوس، هنگام تجرد از مواد و موانع حسی، تعریف کرد. بنابراین طبیعی است که فلسفه اشراق نیز، همچون فلسفه های قبل از خود یک نظام هماهنگ از هستی و مراتب آن به سبک و سیاقی متفاوت از فلسفه مشاء که در آن زمان فلسفه غالب حوزه ی فلسفی جهان اسلام بود، ارائه دهد. با این وجود اگر چه حکمت اشراق متکی بر مبانی شهودی معینی در ورای بحث است، اما نظام فکری آن کاملاً متضاد یا متفاوت با حکمت مشاء نیست. در حقیقت به نظر سهروردی حکمت مشاء جزء لازم جنبه هایی معین، از روش شناسی اشراقی است. (ضیائی، ۱۳۹۱، ۱۷) بدین ترتیب حکمت اشراق فلسفه ای است که بر کشف استوار است، به عبارت دیگر اشراق مشاهده باطنی است مبین لحظه ی ظهور معرفت در حالت تجرد نفس از ابدان. (ذبیحی، ۱۳۹۲، ۳۰)

### حکمت خسروانی

در نظام فکری ایران باستان، حکمت، فلسفه و عرفان، بنیان های متفاوتی از فلسفه مغرب زمین دارد. فرزندان ایران باستان نگاهی دیگر به سه مقوله خداشناسی، هستی شناسی و انسان شناسی، داشتند که به مجموعه ی این نظام فکری در چارچوب این سه مقوله، حکمت خسروانی می گویند. به طور کلی در این نظام فکری، فلسفه و تفکر فلسفی از دین و تأملات دینی جدا نبوده است. در واقع حاملان چنین اندیشه هایی، اندیشمندان فرهیخته و فرزانه ای هستند، که در مسیر معرفت به حقایق اشیاء و امور، سیر می کنند و درباره مبدأ و معاد و اصل سرنوشت موجودات، دیدگاه عمیق و ویژه ای دارند. (موحد، ۱۳۷۴، ۱۴۴-۱۴۳)

### فَرّه کیانی

اصطلاح فَرّه کیانی یکی از اصطلاحات قدیم ایرانی و برگرفته از متون زرتشتی است. فَرّه کیانی موهبتی الهی به شمار می آید که تنها به انسان های کامل افاضه می شود. فَرّ فروغی است ایزدی، به هر دل که بتابد از همگان برتری یابد. از پرتو این فروغ است که کسی به پادشاهی رسد، برازنده ی تاج و تخت گردد و آسایش گستر و دادگر شود و همواره پیروزمند و کامیاب باشد. همچنین از نیروی این نور است که کسی در کمالات نفسانی و روحانی آراسته شود و از سوی خداوند برای راهنمایی مردمان برانگیخته گردد. (پورداد، ۱۳۵۶، ۳۱۴-۳۱۵) اگر بخواهیم بعد فلسفی و متافیزیکی این مفهوم را در نظر بگیریم، می توان آن را نوعی مشروعیت دهنده حکومت و مقام و منزلت شاهی به شمار آورد. (رجایی، ۱۳۹۵، ۱۱۳) از این رو وقتی گفته می شود کسی دارای فَرّه است، در ذهن شنونده صفاتی چون، پادشاهی، پرهیزکاری، خردمندی، بزرگی و اشرافیت القاء می گردد. (صفا، ۱۳۴۶، ۱۵۴-۱۵۳)

### شهود

شهود در لغت به معنی حاضر بودن، مشاهده حضوری داشتن، دیدن و گواه و در اصطلاح به ادراک عرفانی و معرفت قلبی شهود گفته می شود. به تعبیری دقیق تر یکی از روش های تحصیل حقیقت، کشف و شهود است، که از دیدگاه عرفا تنها و مطمئن ترین راه رسیدن به حقیقت می باشد، و در نقطه ی مقابل روش عقلی قرار دارد. شناختی که از جانب خداوند افاضه می گردد، گاه به شکل وحی، گاه به صورت الهام و گاه به گونه ی کشف و شهود. (آملی، ۱۳۶۷، ۴۸۱-۴۸۰)

چارچوب مفهومی و تئوری محتوایی مورد استفاده در این پژوهش بر اساس نگرش های زبانی و تفهم معنایی در ساختار اندیشه های سیاسی و تحلیل گفتمانی است. بر اساس نگرش های تحلیل زبانی، زبان پدیده ای پیچیده و چند بُعدی است که نمی توان آن را ورای بستر های ظهور و بروز آن شناخت. در واقع زبان پیکره ای از مفاهیم، معانی و کارکردهای دستوری متفاوتی است که در چارچوب یک بافت اجتماعی هویت محور شکل می گیرد، بنابراین فهم یک رویکرد زبانی مستلزم شناخت و شرکت در ساختار و بافت اجتماعی جامعه ای است که رویکرد زبانی مورد نظر در بستر آن واقع می شود. با این توصیف، ایده ی محوری در رویکرد تفهمی زبانی، که بر طبق آن زبان اساساً در کُنش های کلامی بیان می شود، آن است که سخن ها و تلاش ها و اشیاء یک کل را می سازند به نحوی که بر تمایز بین زبان و واقعیت فائق می آیند. بر این اساس مختصات و مفهوم کُنش، ما را با مفاهیم کُنشگر و نیت مرتبط می سازد. (گلج، اسکرابک، ۱۳۹۹، ۷۵۷-۷۶۰) برای ترسیم دقیق هدف این پژوهش، لازم است که متن و زمینه ی شکل گیری نیت و قصدیت سهروردی، به عنوان کنشگر اصلی این رویکرد زبانی مورد توجه قرار گیرد و در نتیجه علاوه بر بررسی دیگر دیدگاه ها و اندیشه های هم عصرش به صورت اجمال، کُنش مضمون در سخن وی نیز به بحث گذاشته شود. برای این امر ضروری است که زبان، فضای زندگی، محیط سیاسی و اجتماعی و شرایط تاریخی عصر سهروردی را جهت دستیابی به قصد و نیت وی در نظر بگیریم تا با بازسازی زمینه و زمانه ی سهروردی به رمزگشایی و فهم معانی خوانش سیاسی آن نائل آئیم. این پژوهش قصد دارد تا با سود جستن از ظرفیت های موجود در نگرش های تفهمی- زبانی و همچنین بهره گیری از چارچوب های تفهمی ساختار های اندیشه ی سیاسی، با بازگرداندن سهروردی به دورانی که اندیشه های وی بدو در آن شکل گرفته است، شاخصه های اندیشه ورزی سیاسی وی را دریافت و کارکردهای آن را ترسیم نماید.

پژوهش هایی که درباره ی اندیشه سیاسی سنتی صورت گرفته است، به طور خاص این موضوع را مطرح می کند که اندیشه سیاسی سنتی، بیشتر در پوششی از اخلاق و مذهب عرضه می شد و با واکاوی دقیق می توان آن را از دل روایت های اسطوره ای، تاریخی و الهیاتی، بیرون کشید. از این رو باید به این نکته توجه کرد که سیاست سنتی در بافت معرفتی روزگار خویش، هنوز به تعبیری اقتدار قلمداد می شد و درست آن است که در همین بافت معرفتی بررسی و شناخته شود، و نباید آن را با مفهوم قدرت به معنایی که در سایه ی سیاست مدرن به کار می رود و ساحت های معنوی و اخلاقی خود را از دست داده است، اشتباه بگیریم. بنابراین به نظر می رسد با اتخاذ چارچوب نگرش های تفهمی، الگوی هرمنوتیکی، امکانات و کارکردهای فراوانی را در اختیار پژوهشگر قرار خواهد داد. چرا که بر پایه ی آن می توان به تفسیر و تحلیل درست تر وقایع و اندیشه ها و همچنین بسترهای شکل گیری آن ها، پرداخت، در واقع این روش در پی دستیابی به ساختار های معنایی عینی و در عین حال، پنهان در پس کنش ها است. از این رو پژوهش حاضر در صدد است الگو و روش هرمنوتیکی را به عنوان روش تحلیل و تفسیر برگزیند، و از طریق آن به موضوع مطرح شده پردازد و نهایتاً پاسخی مناسب برای سوال مطرح شده در این پژوهش ارائه دهد. در این باب یکی از کسانی که توانسته است در کاربردی مناسب، هرمنوتیک را به عنوان روش فهم اندیشه ی سیاسی استفاده کند، کوئینتین اسکینر می باشد. در واقع وی تلاش کرده است برای فهم اندیشه ی سیاسی و متون تاریخی

مرتبط با آن، انحصاراً نگاه به نظریه‌های اصلی اندیشمندان نکند و در عوض به بسترهای اجتماعی و فکری کلی تری که آثارشان از آن بر خواسته است، توجه نشان دهد. اسکینر معتقد است که در خصوص تفسیر اندیشه‌ی سیاسی و متون مرتبط باید، زمینه‌ی شکل‌گیری و پیدایش متون مهم، و همچنین زمینه‌ی نوشته‌های پیشین و مفروضات موروثی درباره‌ی جامعه‌ی سیاسی، مورد توجه قرار گیرد، چرا که بدیهی است که ماهیت و محدوده‌ی واژگان‌های جاری موجود در هر زمان خاصی کمک خواهد کرد که چگونگی مطرح شدن مسائل و سوالات خاص و بحثی که بر سر آن‌ها در گرفته است، معلوم شود. (اسکینر، ۱۳۹۳، ۱۴-۱۳).

بر این اساس این نوع برداشت و کاربرد اسکینر از هرمنوتیک، متضمن استفاده از راه‌سومی مابین زمینه‌گرایی و متن‌گرایی است. که تا پیش از این به صورت جداگانه مورد استقبال و استفاده قرار می‌گرفته است. به نظر می‌رسد دستاوردی که هم‌روزی زمینه‌گرایی و متن‌گرایی به ارمغان می‌آورد، به مراتب از دستاوردهای زمینه‌گرایی و متن‌گرایی، ارزشمندتر و به واقع نزدیک‌تر باشد. بنابراین به اعتقاد اسکینر فهم متن به زمینه بستگی دارد، ولی تنها به آن وابسته نیست، بلکه باید بین عامل‌کنش و خود‌کنش تمایز قائل شد. بر این اساس برای این منظور به سه محور اصلی تکیه می‌زند. الف: تفسیر متون تاریخی. ب: بررسی شکل‌گیری و تحول ایدئولوژی. ج: تحلیل روابط ایدئولوژی با کنش‌سیاسی تبلور بخش آن ایدئولوژی. (حقیقت، ۱۳۹۴، ۴۱۳).

از این روش ابداعی اسکینر، ابزارهای تحلیلی و تفسیری مناسبی جهت تأمین نیازهای پژوهشی طیف گسترده‌ای از مسائل علوم اجتماعی و علوم انسانی را فراهم می‌سازد. پژوهش حاضر بر آن است تا با تکیه بر رویکر و نگرش واقع‌بینانه‌ی هرمنوتیکی اسکینر به بررسی زمینه‌های اجتماعی و سیاسی عصر سهروردی بپردازد و هم‌زمان تأثیر این بسترها را بر آثار و اندیشه‌های وی مد نظر قرار دهد. در واقع کاری که در این پژوهش صورت می‌پذیرد، هم‌روزی زمینه‌گرایی و متن‌گرایی برای تفسیر و فهم اندیشه‌ی سیاسی سهروردی، می‌باشد.

### زمینه و زمانه سهروردی

دوران زندگی ابوالفتح بن حبش بن امیرک ملقب به شهاب‌الدین سهروردی و مشهور به شیخ اشراق (۵۴۹-۵۸۷ ق.) معاصر با حاکمیت سلاطین سلجوقی در ایران (۴۲۸-۵۹۰ ق.)، فاطمیون که شیعه‌ی اسماعیلی بودن در مصر و شامات (۲۹۷-۵۶۷ ق.) و همچنین روتق کار عباسیان در مناطقی از عراق بوده است. برای ارائه‌ی تصویری روشن از شرایط فرهنگی، اجتماعی و سیاسی دوران زندگی سهروردی لازم است یادآور شویم که در این روزگار شاهد مناقشاتی فلسفی و عقیدتی در سرزمین‌های اسلامی هستیم، که در روند تحولات فکری وی تأثیر عمیقی بر جایی گذاشته است، به همین جهت به نظر می‌رسد که بهتر آن است، ابتداء چنین روندها و مناقشات عقیدتی و فلسفی را مورد بحث بگذاریم و سپس در بطن تحولات زمانه‌ی سهروردی، زمینه‌های فکری وی را مورد کنکاش قرار دهیم. چرا که پاره‌ای از وجوه اندیشه‌سیاسی سهروردی در مسیر همین تحولات و بحران‌های اجتماعی شکل گرفته است.

اگر به تاریخ تحولات سیاسی و اجتماعی در جهان اسلام نگاهی کلی بیندازیم به این نکته پی می‌بریم که یکی از دوران‌های مصیبت‌وار و پر مخاطره در جهان اسلام، قرن‌های ششم و هفتم هجری می‌باشد. در این دوران شاهد برچیده شدن خلافت فاطمی در مصر و شکل‌گیری زمینه‌های تضعیف قدرت سیاسی خلافت عباسی در بغداد هستیم. در واقع با وجود آمدن این خلاء قدرت و تغییر موازنه‌ی قدرت در جهان اسلام زمینه برای تاخت و تازهای حاکمان و والیان محلی فراهم شده است که این امر جزء هرج و

مرج در شرق جهان اسلام چیز دیگری به ارمغان نیاورده است. در غرب جهان اسلام نیز اوضاع بهتر از نواحی شرق نبوده است. در آستانه ی قرن ششم، بیت المقدس قبله ی اول مسلمانان به دست صلیبیان افتاد (۴۹۲ ق). فتوحات مسیحیان با قتل عام فجیع مسلمانان و یهودیان توأم بود. آنچه در این دوران پر آشوب از اهمیت برخوردار است، مناقشات و تنش هایی است که در حوزه های فلسفی و عقیدتی در این سرزمین ها جاری بوده است. مناقشاتی که نتیجتاً منجر به گسترش اختلافات و تعصبات مذهبی، کشمکش های سیاسی و به تبع آن بروز و ظهور بحران های عمیق اجتماعی، می شد.

• تحولات فضای اجتماعی، سیاسی و اعتقادی

رقابت های سیاسی بین خلفای عباسی و فاطمی باعث آن می شد که دامنه ی این منازعات به مباحث فلسفی، کلامی، عقیدتی در میان پیروان هر کدام، گسترانده شود. تا قبل از این دوران، فلسفه ی مشائی که با ابن سینا به اوج کمال خود رسیده بود و توسط برخی از شاگردان وی همچون بهمنیار و ابوالعباس لوکری تشریح و گسترش پیدا کرده بود، مکتب فلسفی مسلطی بود که در شرق سرزمین های اسلامی رواج داشت. البته نباید از این نکته نیز غافل ماند که فلسفه ی مشاء نیز در دوران اوج خود با مخالفان و منتقدانی نیز رو به رو بود که اولاً عامه ی مردم پیرو آن ها بودند و ثانیاً مخالفین در دستگاه قدرت نفوذ بیشتری داشتند، به همین جهت این مخالفان سرسخت، پیوسته در تلاش بودند که مانع گسترش روز افزون روش های صرفاً استدلالی و فلسفی شوند. این مخالفان کسانی نبودند جزء برخی از فقها و صوفیان که روش و منشی متفاوت با فلسفه و عقل گرایی برای خود اختیار کردند. شاید یکی از علل این مخالفت ها آن باشد که رونق کار چنین کسانی در صرف مخالفت باشد، جهت تقریب بیشتر به دستگاه قدرت. گروه دیگری که عقل گرایی را در جهان اسلام رونق دادند مکتبی کلامی بود که آن را به اسم معتزله می شناسیم، این فرقه ی کلامی ابتدای سده ی دوم هجری قمری ایجاد و رفته رفته در سایه ی حمایت های برخی از خلفای عباسی به بسط و گسترش آراء خود پرداختند، در واقع پایه ی اصلی این مکتب کلامی-فکری تأکید بر عقل در مقابل نقل بوده است. پیروان معتزلی بر این عقیده بودند که هرچیز را باید با سنجه ی عقل سنجید و به عقیده ی برخی از محققان تاریخ اسلام و علم کلام، اینان در مسئله ی عقل گرایی پای را به ورطه ی افراط گذاشتند و همین امر سبب بروز مخالفت های فراوانی شده است. در مقابل تأملات انتزاعی محض معتزلیان، گروه دیگری راه تفریط را در مقابل این نوع خردگرایی در پیش گرفته اند که به آن ها قشیری مذهب می گفتند. در واقع این گروه تنها به ظواهر قرآن و حدیث بسنده می کردند و تأمل در تأویل و قیاس و امثال آن را در امر دین روا نمی دانستند. در واقع این نوع افراط و تفریط سبب سردرگمی بسیاری از مسلمانان نیز گشته بود وعده ای در پی چاره جویی به دنبال راه میانه ای می گشتند. در این اوضاع تقابل این دو جریان مذهب کلامی اشعری در دفاع از عقاید اهل حدیث و سنت و در عمل به منظور تعدیل این دو جریان و نشان دادن راه میانه و معتدل با عقل و نقل پا به میدان گذاشت. (برنجکار، ۱۳۹۶، ۱۲۴) به عقیده ی اشعریون اعتبار مطلق عقل، چنان که معتزله گفته اند به دفاع از دیانت منجر نمی شود بلکه با جانشین ساختن صرف عقل به جای ایمان، دیانت را از میان بر می دارد. اگر عقل من بر داده های دین برتری داشته باشد، ایمان به خدا و وحی به چه کار خواهد آمد؟ (کربن، ۱۳۹۲، ۱۵۷-۱۵۵) بنابراین از چنین تحولی می توان چنین برداشت کرد که: نتیجه ی عقل گرایی «محض» معتزله ظهور کلام اشعری بود، که راه را برای تفسیری صوری و عام تر از اسلام آماده

۱ - علم کلام اشعری بر نقل در برابر عقل تأکید بیشتری می داشت.



ساخت. (امین رضوی، ۱۳۹۱، ۲۵) در این زمان با تسلط حاکمان سلجوقی که به نوعی قهرمانان اهل تسنن به حساب می آمدند و از لحاظ دینی خود را وام دار خلافت بغداد (عباسیان) می دانستند، کلام اشعری رونقی دو چندان گرفت، چرا که مراکزی توسط حاکم وقت برای تعلیم اصول عقاید این مکتب و انتشار آن تأسیس شد که آن را نظامیه نام نهادند. در واقع این نظامیه ها در مقابل مراکز علمی (الازهر) فاطمیون مصر (اسماعیلیه) قد علم کرده بود تا با ترویج و تبلیغ کلام اشعری راه های نفوذ آراء و اندیشه های اسماعیلی را مسدود سازد. در واقع این تشنت آراء و اختلافات مذهبی زمینه ساز بحران هایی از قبیل ظاهرگرایی بودند که بعد ها سهروردی به آن ها پرداخته است.

شهاب الدین سهروردی در چنین عصر پرفراز و فرودی در سال ۵۴۹. ق در روستای سهرورد واقع در شمال غربی ایران دیده به جهان گشود. وی پس از گذراندن تحصیلات مقدماتی، نزد مجدالدین جیلی، فقیه و اصولی و حکیم و متکلم و ادیب و از طرفداران حکمت هرمسی و شیوه ی عرفانی تلمذ کرده است. (طبری، ۱۳۹۴، ۴۲۶) متأسفانه از مجدالدین جیلی اطلاعات زیادی در دست نیست ولی اگر چنین باشد که وی از طرفداران حکمت هرمسی باشد، پس به راحتی می توان به این نتیجه رسید که در تبارشناسی اندیشه سهروردی، وی می تواند نقش مهمی را ایفا کند، چرا که سهروردی در آثار متعدد خود به ویژه کتاب حکمت الاشراق مدام از هرمس به عنوان والدالحکماء و حکمت هرمسی یاد می کند و از آن بهره می گیرد. باید گفت سهروردی در اصفهان در یک سطح عالی با فلسفه ی مشایی و حکمت بوعلی آشنا شده است، وسعت این آشنایی را از کتاب بوستان القلوب که در اصفهان نوشته است می توان دریافت. (حبیبی، ۱۳۹۶، ۲۶) علاوه بر فراگیری علوم عقلی و نقلی توسط سهروردی، وی با صوفیان مصاحبت ها داشته و از آنان مایه ها گرفته است. به هرحال با کمی دقت می توان به این نکته پی برد که آشنایی با تصوف برای سهروردی کاملاً طبیعی به نظر می رسد، چرا که قرن ششم دوره ی اوج تصوف و عرفان بوده است. سهروردی در ادامه ی سفر های خود به دیار بکر و روم (آسیای صغیر) رفت و آنجا اقامت گزید، و کتاب الواح العمادی که یک اثر فلسفی و عرفانی است را برای یکی از ملوک ارتقی تألیف و به وی تقدیم کرده است. نکته ی مهم و قابل تأمل این است که، این ملک زاده به علم و فلسفه علاقه مند بوده و با اصرار خواسته بود که سهروردی نزد او بیاید و برایش کتابی در فلسفه بنویسد. سهروردی در مقدمه کتاب اللواح در این مورد چنین می نویسد:

مرا فرمود که بَهر وی مختصری سازم سخت و موجز، چنانکه اعجاب آن ظاهر گردد، متضمن قواعدی که از آن چاره نیست، در معرفت مبدأ فطرت و بازگشت آخرت، آنچه بر رأی حکمای الهیات اند و اصول فضلائی حکمت اند. (سهروردی، ۱۳۷۲، الف ۱۱۰)

البته در این دوران سهروردی با حاکم دیگری نیز در ارتباط بوده که ظاهراً وی نیز علاقمند به فلسفه و حکمت بوده است. شیخ نیز به پاس این علاقه مندی کتاب پرتو نامه را نیز نوشته و به وی تقدیم کرده است. چنان که سهروردی در ابتدای این اثر چنین می نویسد:

بدان که این مختصری است که ساخته شد به حُکم اشارت مَلِکِ عَادِلِ مُؤَيَّدِ، رکن الدین سلیمان شاه بن السلطان عزالدین و الدین، قَلِجِ آرِ سِلانِ بنِ مَسعودِ، أَدَامِ اللهُ دولتهما، تا خدمتکاران وی مطالعه کنند و نامش «پرتو نامه ی سلیمان شاهی» کرده

آمد. (سهروردی، ۱۳۹۷، ۱۷)

آنچه در این جا قابل تأمل می نماید و تا حدودی می تواند مثنی سیاسی سهروردی را آشکار سازد، توجه و نزدیکی سهروردی به شاهانی است که مُحب فضیلت بودند و علاقمند به حکمت و فلسفه، ظاهراً از این رفتار سهروردی چنین برداشت می شود که سهروردی برای فراگیری علم به این سرزمین ها نرفته است، چرا که در آن زمان سهروردی جامع علوم زمانه ی خود بود و به شهرت رسیده بود. با توجه به شرایط مطرح شده این پرسش پیش می آید که هدف سهروردی از این سفرها چه می توانست باشد. برای پاسخ به این سوال می توان از فحوای کلام او در دو کتاب پرتو نامه سلیمان شاهی و الواح عمادی به این نکته پی برد که وی با انگیزه ی سیاسی اقدام به چنین سفرهایی کرده است. به هر حال پیداست که سهروردی به دنبال آن بود که حاکمان را تحت تأثیر فلسفه ی سیاسی خود قرار دهد. ولی از آشفتگی روزگار چنین برمی آید که زمانه، زمانه ی مساعدی برای فیلسوفی چون وی نبوده است، نهایتاً شاهان نیز برای دوری از حاشیه و جدال های عقیدتی در سرزمین های خود، حتی اگر فلسفه دوست بودند باز هم تقیه می کردند و جانب فقها را نگه می داشتند. آخرین شهری که سهروردی به آن سفر کرد و اتفاقاً در آنجا دیده بر جهان فرو بست شهر حلب بود. سهروردی در حلب برای فراگیری دانش به مدرسه حلاویه<sup>۱</sup> وارد شد. رئیس این مدرسه شیخ افتخارالدین، پیشوای حنفیان بود که به مرور، فضل و دانش شهاب الدین بر او آشکار شد و وی را مقرب خود قرار داد. همین امر سبب آن شد که سهروردی بی پروا به عقاید خود بپردازد و آن ها را در مناظراتی که با فقها و متکلمان و صوفیان برقرار بود، ارائه دهد و در اکثر قریب به اتفاق این مناظرات نیز پیروز شود. به دستور حاکم حلب و در حضور او جلسه ی مناظره ای با حضور شیخ و فقها و متکلمان برگزار شد. مخالفان وی را به داشتن عقاید فلسفی و ادعای نبوت و مطرح کردن این مسئله که بعثت پیامبر دیگری بر خداوند امکان دارد و بدینی و رواج اندیشه های ثنوی مجوسان متهم می کردند، اما سهروردی با زبان برنده و قدرت استدلالی که داشت ضمن دفاع از آرای فلاسفه، با حجج و براهین آنان را مغلوب کرد و همین امر سبب تقرب او نزد ملک ظاهرالدین شد. (حیبی، ۱۳۹۶، ۲۸) با تقریب و شهرت روز افزون سهروردی، مخالفان به دنبال چاره ای، دست و پا می زدند و بهتر آن دیدن که طوماری به صلاح الدین بنویسند و آن را از او ضاع دربار پسر آگاه سازند، آن ها ضمن آنکه سهروردی را به فساد عقیده و الحاد و زندقه متهم می کنند، این نکته را نیز به صلاح الدین گوشزد می نمایند که مصاحبت سهروردی با فرزندش خطرناک به نظر می رسد و اگر سهروردی زنده بماند به هر جا رود آن جا را به تباهی می کشاند. (ابن ابی اصیبعه، ۲۰۰۱، ۶۴۲-۶۴۱) صلاح الدین بدون کوچکترین تردیدی و در راستای اهداف فقها دستور قتل سهروردی را صادر می کند. سرانجام در سال ۵۸۷ ق. ملک ظاهر به اجبار پدر به قتل شهاب الدین اقدام می کند. با کنار هم قرار دادن فرضیه های قتل سهروردی چنین به نظر می رسد که عامل سیاسی می تواند نقش مهم تر و نزدیک تر به واقعیت داشته باشد. چرا که سهروردی مدام در آراء خود بر این مسئله تأکید می کند که جامعه فاقد حاکم حکیم، جامعه ای است که گرفتار بحران هاست (سهروردی از این جامعه به جامعه ظلمانی یاد می کند). نکته ای که می تواند مصداقش را خود جامعه عصر سهروردی دانست. بنابراین طبیعی به نظر می رسد که سهروردی تلاش خود را معطوف به این مسئله کند که جامعه را از گسستی که میان حکمت و حاکم به وجود آمده است، رها سازد. به همین دلیل در پی تقرب و نفوذ بر حاکمان وقت است. از این رو است که می توان بر این عقیده بود که علت قتل سهروردی چیزی جز مسائل سیاسی نیست. حال باید دید که در

<sup>۱</sup> - این مدرسه از لحاظ شهرت و جامعیت بزرگترین مدرسه حلب بود.

نظرگاه سهروردی این حکمت چیست که خلاء آن باعث می گردد که حاکم نتواند جامعه ای سعادت‌مند و نورانی را رهبری کند.

یافته ها :

### روایت سهروردی از رابطه ی حکمت و هستی

در میان اندیشمندان مسلمان به تدریج فلسفه تحت تأثیر عواملی سیر دگرگونی معرفتی و هستی‌شناسانه ای را طی می کرد که به جرأت می توان گفت زمینه ساز ظهور دومین حوزه معرفتی در سپهر اندیشه و خرد در جهان اسلام بوده است. فلسفه ی اشراق در نیمه ی دوم سده ی ششم هجری قمری در آسمان معرفت اسلام، طلوع کرد. این فلسفه از همان آغاز پیدایش واکنشی هم در برابر استدلالیون محض و هم در برابر ذوقیون محض (متصوفه) به حساب می آمد. دال مرکزی هستی‌شناسی در فلسفه ی اشراق، مسئله ی «نور» می باشد. سهروردی بر این عقیده است که در مفهوم نور بدهاتی نهفته است که آن را بی نیاز از تعریف و توصیف می کند. وی در کتاب حکمت الاشراق چنین آورده است:

اگر در عرصه ی هستی چیزی باشد که به تعبیر و شرح آن نیازی نباشد، آن همانا ظاهر است و هیچ چیز ظاهر تر از نور نیست. پس، هیچ چیز به اندازه ی نور بی نیاز از تعریف نیست. (سهروردی، ۱۳۷۲، ب ۱۰۶)

سهروردی در ادامه ی بحث خود بیشتر به این موضوع می پردازد و در تلاش است که با واکاوی این مسئله تبیین بهتری پیرامون مفهوم نور ارائه بدهد. وی برای فهم بیشتر، ضابطه ای مطرح می نماید بدین شرح:

هرگاه بخواهی برای نور در نزد خود ضابطه ای داشته باشی، باید نور را عبارت بدانی از: چیزی که بر حسب حقیقت خودش ظاهر و ظاهر کننده ی غیرخویش است. نور، در ذات خویش از هر چیزی که ظهور غیر از حقیقت آن است، ظاهر تر است. (سهروردی، همان)

بنابراین از دیدگاه سهروردی نور چیزی جزء ظهور نیست، همانطور که ظهور نیز چیزی جزء واقعیت نور نیست. بر این اساس برای درک دقیق مفهوم نور باید متوجه عنصر «ظهور» بود و به اشتباه نباید در به کار بردن این مفهوم، ذهن سراغ نور حسی برد. سهروردی از این مضامین و مفاهیم برای چارچوب نظری فلسفه ی اشراق بهره می گیرد و آن را به گستره ی وسیعی از ظهور ادراکی (شهودی، ذهنی) و عینی بسط می دهد. با این وجود یکی از تمایزات اصلی و بنیادین حکمت اشراق با فلسفه ی مشاء مبحث روش شناسی می باشد. بر این اساس روش شیخ اشراق بر مبنای کشف و شهود بنا گذاشته شده اما مشائیان از عقل و استدلال بهره می گیرند. بدین ترتیب روش دست‌یابی به علم حضوری در حکمت اشراق خودآگاهی نفس و ذات می باشد. در واقع سهروردی برای تدوین مهم ترین اثر علمی خود، همراهی خرد ورزی و سلوک و شهود را لازمه ی رسیدن به علم حضوری می داند. وی در کتاب حکمت الاشراق، نشانه های از سرچشمه های فکری و مختصاتی از جوهره ی حکمت خود به دست می دهد. آنچه در این اثر مستفاد می شود این است که سهروردی خود را وارث حکمتی می داند که به وسیله ی سلسله حکمای

باستانی به وی منتقل شده است. از نظرگاه سهروردی حکمت خمیره ازلی و جاودانی است که به صورت های مختلف در میان، ایرانیان، مصریان و یونانیان وجود داشته است. به هر حال آنچه در این مورد واضح است این مطلب است که حکمت اشراقی از نگاه سهروردی رشته ای از معرفت و حکمت الهی است که از طریق وحی به هرمس یا همان ادریس پیغمبر رسیده است و پس از آن این نور حکمت الهی به دو شاخه ی شرقی و غربی تقسیم شده است و نهایتاً شیخ اشراق همچون نقطه ی کانونی این دو را به هم پیوند زده است. از نظر سهروردی حکمای قدیم، شارحان یک حقیقت و مفسران یک پیام اند. وی در کتاب المشارع و المطارحات در مشرع هفتم، بحثی را آغاز می کند و در آن به کیفیت سلوک حکمای الهی (فی سلوک الحکماء المتألهین) می پردازد. در این مبحث سهروردی سخن از سلسله مراتب اشراق نور در قلب اصحاب سلوک به میان می آورد. وی بیان می کند که در ابتدای این راه، انوار الهی چگونه بر قلب سالک راه خدا می تابد و در آخرین مرتبه ی این مسیر سالک با چه نوری به مشاهد علوی می پردازد. در متن کتاب شیخ چنین آمده است:

اما اصحاب سلوک، انوار بی نهایت لذت بخشی را در نفوس خود در همین دنیا تجربه می کنند. آغازگران طریق، انوار گذرنده را درک می کنند و متوسلان (میان رده) به انوار ثابت دست می یابند و فاضلان از اهل سلوک مستغرق در نور می گردند و به مشاهده ی علوی می پردازد. (سهروردی، ۱۳۸۵، ۵۳۴)

از این عبارت چنین بر می آید که مراحل سیر و صعود نفس به عالم برین بر اساس سلسله مراتبی شکل می گیرد. چنان که سهروردی تنها کسانی را واصلان کامل به حضرت حق می داند که دارای «نور طامس» باشند و این به معنای آن است که در این مرحله اهل سلوک مستغرق در نور هستند و به مقام فناء محض رسیدند. به عبارتی دیگر منظور از نور طامس، محو شدن فرد در نورالانوار و خلع از هویت و منیت است. این مقام در نظام فلسفی سهروردی، دقیقاً جایگاه و کیفیت مفهوم فرّه ایزدی در نظام فکری ایران باستان را دارا است. در واقع فرّ، نیروی است که از سوی خداوند، به صورت شعاع های نور یا صوری دیگر، در صورت قابلیت و خواست اهداء می شود. این فرّ یا خرّه باعث نیرومند شدن و ترقی و تعالی دارندگانش می گردد، اگر به شاهان ببینند در شهریاری و شاهی تا هنگامی که پیرو راه دین به و راستی باشند، کامیاب می شوند. بنابراین نزد ایرانیان باستان معرفت و شناخت حقیقی در گروه داشتن فرّ ایزدی و عنایت الهی است. واقعیت آن است که از نظر سهروردی این شناخت حقیقی می تواند به حاکم متأله کمک کند که اولاً نظم حاکم بر هستی مقدس را بشناسد و ثانیاً عدل و دادگری را حاکم کند. بدین ترتیب این مفهوم را می توان به عنوان عنصری هویت ساز در دستگاه فلسفی سهروردی قلمداد کرد، چرا که سهروردی با خوانشی جدید از مفهوم نور و فرّه ایزدی، نظام هستی شناسی دستگاه فلسفی خود را ترسیم کرده است. و به تبع آن نظام معرفت شناسی خود را نیز بر اساس همین چارچوب طرح ریزی کرد. از این رو، اساس نظام معرفت شناسی وی بر شهود بنا شده است، وی در آثار خود با استفاده از دستگاه هستی شناسی مبتنی بر نور به تبیین و تشریح ادراک شهودی پرداخته است و آن را در چارچوب مفاهیم نوری، نظام مند ساخته است که در این نظام فلسفی، شهود مقدم بر عقل استدلال گر می باشد. چرا که ادراکات عقلی محدود به ساحت های مادی می باشد و ادراک شهودی به ساحت های برتر نیز راه دارد. یکی از نوآوری های سهروردی در دستگاه فلسفی-

اشراقی خود، کشف و ترسیم عالم مثل معلق به عنوان حد واسطی، میان عالم ماده (عالم امور محسوس) و عالم عقول (عالم امور مجرد تام)، در واقع وی با کشف این عالم توانست رابطه ای منطقی میان نظام هستی شناسی اشراقی و نظام معرفت شناسی برقرار سازد، به گونه ای که حکیم الهی مد نظر وی از طریق فرآیند اشراق و شهود به این عالم و صل می شود و از حقایق حاکم بر هستی با خبر می گردد. بنابراین در نظام معرفت شناسی سهروردی این معرفت شهودی است که دریافت کننده ی علم یقینی به حساب می آید و جایگاهی بالاتر از دیگر روش های ادراکی دارد. بر این مبنا سهروردی در تلاش است تا با ترسیم نظام هستی شناسی خود بر مبنای مفهوم نور که وام گرفته از حکمای ایران باستان است، زمینه را برای ورود به مباحث سیاسی خود فراهم آورد، چرا که واقعیت های موجود جامعه سهروردی، وی را بر آن داشته که با پیوند دادن افق های مشترک معنایی میان اندیشه های ایران باستان و حکمت اشراق، اقدام به ترسیم جامعه مطلوب، همراه با مصادیقی تاریخی کند. تا نشان دهد که رابطه ی میان حکمت و حکومت چگونه می تواند بر جامعه تأثیر مستقیم داشته باشد.

### وجوه سیاسی حکمت در اندیشه سهروردی

سهروردی همانند اکثر فلاسفه اسلامی، اثری مستقل پیرامون نظام سیاسی و شیوه های حکومت داری، ندارد. ولی علی رغم این مسئله، در آثار بر جای مانده از وی می توان به نکات پراکنده ای دست یافت که مبین دیدگاه های سیاسی وی می باشد. در نظام فکری سهروردی این حاکم حکیم است که می تواند ریاست تامه ی جامعه را بر عهده بگیرد و آن را به خیر برین و سعادت برساند. سهروردی در طرح مباحث سیاسی خود از این نقطه آغاز می کند که ضروری است جامعه ای متشکل از افراد مختلف با سلايق و حرفه های مختلف شکل بگیرد تا در وهله ی نخست به رفع نیازهای اولیه انسان کمک کند و در نهایت زمینه ساز بسترهای تعالی و رشد انسان قرار گیرد. سهروردی به این نکته نیز توجه می دهد که البته در این جامعه ضروری است شخصی حضور داشته باشد که علاوه بر اینکه عدل گستر می باشد، سنت الهی را نیز میان مردم بر پا دارد. در واقع سهروردی در پی آن است که به این مسئله اشاره کند که همانگونه که وجود جامعه ضروری است و انسان در قالب یک جامعه است که می تواند علاوه رفع نیازها به کمال و سعادت دست یابد، وجود شخص فاضل النفسی که به حقایق الهی دسترسی دارد نیز لازم و ضروری به نظر می رسد. سهروردی با بیان چنین دیدگاهی درصدد است که به تبیین ضرورت نبی در این عالم بپردازد. وی دیدگاه خود را چنین شرح می دهد:

چون ایزد تعالی آدمی را بیافرید و از میان دیگر حیوانات ممیز گردانید، پس هر شخصی را حاجتمند شخص دیگری گردانید، در میان نوع انسان به صناعات بدنی و اگر چنانکه یک شخص منفرد خواستی تا جمله شغل ها که او را در این عالم ضروری است کفایت کندی بذات خویش، به تنهایی ممکن نشدی الا به معاونت و معاضدت دیگری از بنی جنس خویش..... پس چون نظام عالم بدین سبب حاصل می آید، چاره نباشد از وجود انسان و بقای نوع او به مشارکت بنی جنس خویش، و مشارکت تمام نمی شود الا به معاملت و معاملت تمام نمی شود الا به سنتی و عدلی و سنت و عدل تمام نمی شود الا به سنت نهنده و عدل گستری، و البته می بایست که این سنت و عدل میان خلق مستمر

و مستقیم شود، پس حاجت بود به شخصی که نبی و ولی بود هم از جنس بنی آدم تا آن سنت میان خلق بگستراند و ظلم و جور و ناراستی محو کند. (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۴۵۵-۴۵۳)

چنانکه مشاهده می‌کنم سهروردی ضمن آن که به ضرورت وجود نبی در جامعه اشاره می‌کند آن را در پیوند با حکمت الهی نیز می‌داند و این امر خود بستری برای طرح سیاسی سهروردی به شمار می‌رود. سهروردی در رساله‌ی پرتو نامه نیز به بیانی دیگر به این مسئله می‌پردازد، با این تفاوت که وی تأکیدی مضاعف به مسئله قانون و شرع جهت تنظیم روابط حاکم بر جامعه، دارد. در واقع این بار سهروردی از طریق طرح ضرورت وجود قانون در جامعه به ضرورت وجود قانون گذار می‌رسد. که همان ضرورت وجود نبی در سپهر سیاسی سهروردی است. وی در رساله‌ی پرتو نامه چنین آورده است:

بدان که چون هر یکی از مردم به همه‌ی کارها و مهمات خویش قیام نتواند نمود و از معاملات و قصاص و مناکحات چاره نیست، و بعضی مردم را از بعضی گریز نیست، پس، از شرعی متبوع و قانونی مبضوط چاره نیست. پس شاعری ضروری است در هر وقتی و قومی، که فاضل النفس با شد. مُطَّلَع بر حقایق، مؤید از عالم نور و جبروت و او متخصص باشد به افعالی که مردم از آن عاجز باشند، ... نبی را شرایط است: یکی آن که مأمور باشد از عالم اعلیٰ به ادای رسالت و این یک شرط خاص است به «انبیاء» و باقی چون خرق عادات و انذار و مغیبات و اطلاع بر علوم بی استاد، نیز شاید که «اولیاء» را و «بزرگان حقیقت» را باشد و لازم نیست که هر یک از انبیاء در حقایق به طبقه‌ی علیا باشد. (سهروردی، ۱۳۹۷، ۸۱-۸۰)

بدین ترتیب سهروردی با طرح ضرورت نبی در عالم و با بر شمردن فضیلت‌ها و ویژگی‌های منحصر به فردی برای آن، جایگاه ویژه‌ی آن را در نظام سیاسی خویش روشن می‌سازد. نکته‌ی مهمی که در این نوع نگاه سهروردی وجود دارد و بر همین اساس آن را متمایز از دیگر فلاسفه اسلامی پیرامون دیدگاه‌های سیاسی می‌کند، این است که سهروردی با تبیین رسالت انبیاء و مطرح کردن ضرورت وجود چنین شخصی با چنین ویژگی‌هایی، ادامه‌ی رسالت آنان را به حکیمان الهی می‌سپارد، شخصیت‌هایی که جایگاه نبوت را دارا نیستند اما بسیاری از ویژگی‌های آنان را در خود دارند. در واقع سهروردی در این مسئله به یکی از بزرگترین بحران‌های جامعه عصر خود می‌پردازد که همان بحران خلاء قدرت (بحران مشروعیت خلافت) می‌باشد. در واقع سهروردی با واقع بینی به این موضوع اشاره می‌کند که عصر نبوت به پایان رسیده و مسئله جانشینی با بحران‌های هویت و مشروعیت رو به رو است. بنابراین سهروردی با طرح مسئله ادامه رسالت انبیاء توسط حکیمان الهی، بستری را برای طرح نظریه حکومت حاکم حکیم فراهم می‌سازد که در مباحث سیاسی خود آن را بسط می‌دهد. نکته‌ی مهمی که سهروردی به آن اشاره می‌کند این است که حکیم باید الهی باشد و این بدان معناست که حکیم باید بتواند حقایق الهی را مشاهده و اشراق کند تا بتواند حکومتی مبتنی بر تدبیر الهی را سامان بخشد. بنابراین مسئله‌ای که در اینجا مطرح می‌گردد نحوه و کیفیت ارتباط حکیم الهی با عالم برتر است، همانگونه که پیش‌تر در مباحث هستی‌شناسی نظام فکری سهروردی به این نکته توجه داده شد، سهروردی برای این منظور اقدام به طرح عالم خیال یا عالم مُثَل معلق کرده است

که به نوعی حد فاصل عالم معقول با عالم محسوس به حساب می‌آید. بنابراین همانگونه که نبی از طریق وحی برای سامان بخشیدن به امور مدینه، به حقایق الهی دسترسی دارد، در نظام سیاسی یا اشرافی سهروردی نیز حاکم حکیم الهی از طریق ارتباط با عالم مُثُل معلق، حقایق الهی را مشاهده و بر اساس آن جامعه را رهبری می‌نماید. در واقع در ساختار آئین سیاسی-اشرافی سهروردی این ارتباط [ارتباط حکیم با عالم مُثُل معلق] از جایگاه و اهمیت ویژه‌ای برخوردار می‌باشد. چرا که تنها از این طریق است که حاکم می‌تواند، نظام سیاسی خود را در راستا و هماهنگی با حکمت الهی نهفته بر عالم، پایه‌گذاری کند، و برای آن اعتبار و مشروعیت کسب نماید. از این رو طبیعی است که از دیدگاه حکمت اشراق، حکومت هنگامی دارای اعتبار است که سامان سیاسی در ارتباط با عالم غیب باشد و با تغییرات مدام عالم محسوس سرو کار پیدا نکند، بدین ترتیب حاکم یا در اصطلاح فلسفه‌ی سیاسی «رئیس مدینه» از عالم برتر الهام می‌گیرد و واسطه‌ی بین آن عالم و عالم حس می‌گردد، در فلسفه اشراقی رئیس مدینه واقعاً به دلیل سیر و سلوکش در اقلیم هشتم، که اقلیمی است میان عالم محسوس و معقول که از راه قوه‌ی متخیله می‌توان آن را شناخت، می‌باید نمایانگر الهامی باشد که از جانب عالم برتر به وی افاضه شده. (ضیائی، ۱۳۷۰، ۳۹۷) نکته‌ی قابل تأمل و توجه آن است که سهروردی از منظری متفاوت به این ویژگی یعنی دستیابی به عالم مُثُل معلق، نگاه می‌کند. حکمای پیش از سهروردی بر این عقیده بودند که این ویژگی تنها منحصر به پیامبر می‌باشد، حال آن که سهروردی این ویژگی را به اولیاء و اخوان تجرید نیز تعمیم می‌دهد. به بیانی دیگر سهروردی با بسط و گسترش این ویژگی و خاصیت به حکیم الهی، مقدماتی را برای مطرح نمودن حاکم آرمانی مد نظر خود فراهم نموده است. شاید در این جا این سؤال پیش بیاید که چه ارتباطی بین اتصال به عالم مُثُل معلق با دیدگاه‌های سیاسی سهروردی می‌تواند برقرار باشد که آن را مقدمه‌ای برای حکومت حاکم حکیم می‌دانیم. برای پاسخ به این سؤال می‌توان به این نکته اشاره کرد که در حکمت الاشراق سهروردی این نظریه مطرح شده است که عالم مُثُل معلق مشتمل بر صوری است که از طریق آن می‌توان از تمام جزئیات هستی خبر داد، در واقع علم بر این جزئیات بر اثر تلاش برای رفع موانع جسمانی و برزخی و اتصال به عالم مُثُل معلقه رخ می‌دهد. بدین ترتیب مرتبطان با این عالم قادر به رویت صور لطیف و مثالی می‌شوند و حقایق و مغیبات گاه به صورت مستقیم و گاه در قالب صور رمزی و نمادین بر آن‌ها آشکار می‌گردد. (باستانی، ۱۳۸۹، ۱۸) بر این اساس می‌توان چنین ادعا کرد که، آگاهی از حقایق الهی و اسرار حاکم بر هستی است که قلب شخص حکیم را لایق حکمت جاویدان می‌کند و از طریق آن را شایسته‌ی ریاست تامه‌ی مدینه می‌گرداند. باری از منظر سهروردی این ارتباط با عالم مُثُل معلق و سیر و سلوک در آن است که به حکیم الهی قدرت و علم می‌بخشد و آن را عالم به عالم غیب می‌گرداند.

#### • فرّ ایزدی، عنصری هویت ساز

از نگاه حکمت اشراقی مهم‌ترین ویژگی حاکم حکیم داشتن ارتباط با عالم غیب می‌باشد، که این ویژگی در مورد حاکمان آرمانی ایران باستان خلاصه در داشتن فرّ ایزدی می‌شود. در اندیشه ایران باستان داشتن فرّ ایزدی متضمن نکات مهمی است که سهروردی در ساختار فکر سیاسی خود به آنان نیز توجه نشان داده است. اول آن که فرّ، نیروی است که از جانب خداوند اعطا می‌گردد، دوم آن که زمینه پذیرش آن داشتن قابلیت و شایستگی و به نوعی کار آمدی می‌باشد. سوم آن که دارندگان آن به سبب تأله و ارتباطی که با

اهورامزدا برقرار می‌کنند مدام در حال تعالی و رشد معنوی می‌باشند و این آن چیزی است که سهروردی را قانع می‌کند که برای جامعه‌ی خود حاکمی را به تصویر بکشد که دارای چنین ویژگی‌هایی باشد. چهارم آن که معرفت و شناخت حقیقی در گروه داشتن فرّ ایزدی و عنایت الهی است. چرا که شناخت حقیقی می‌تواند به حاکم متأله کمک کند که اولاً نظم حاکم بر هستی مقدس را بشناسد و ثانیاً عدل و دادگری را برپا سازد. نکته آخر این که در اختیار داشتن فرّ به معنای تصاحب دائمی آن نیست بلکه بستگی به آن دارد که شخص شایستگی خود در امر پیروی از کیش راستین، حفظ کند و بر مبنای نظم مقدس هستی فرمانروایی بکند، در غیر این صورت گسستن فرّ حتمی است و موجبات ظهور حاکم ظالم و جامعه‌ای ظلمانی می‌گردد. همان جامعه‌ای که سهروردی در تلاش است با ترسیم این نکات آن را به سوی جامعه‌ای نورانی، سوق دهد.

سهروردی با طرح چنین مسائلی در دستگاه سیاسی خود، قصد بیان این نکته مهم را دارد که حکمای ایرانی در پی دستیابی به نظامی از حکمت بودند که پیوندی وثیق با حکومت و شیوه‌های حکومت‌داری داشت. سهروردی در ایران باستان مصادیقی برای چنین حاکم حکیمی که با عالم غیب در ارتباط باشد پیدا می‌کند. در واقع وی چنین ویژگی را در شاهان آرمانی ایران باستان به نظاره نشسته است و بر این اساس در آثار خود مدام از آنان یاد می‌کند و آنان را مصداق بارز حاکمان حکیمی می‌داند که مبنای حکومت خود را تأله، ارتباط با عالم غیب و نهایتاً سامان بخشیدن حکومت بر اساس حکمت الهی می‌داند.

باری اگر بخواهیم دیدگاه سهروردی پیرامون شخصیت شاهان آرمانی ایران باستان و آنچه در این باره قابل تأمل به نظر می‌رسد را بیان کنیم، چنین می‌تواند گفت که شیخ اشراق بر این عقیده است که وقتی نفس پاک شود، انوار الهی شخص را فرا می‌گیرد و مانند آهن گداخته‌ای که در مجاورت آتش خاصیت سوزاندن می‌یابد، او هم در اجسام و نفوس تأثیری می‌کند و جهان ماده مطیع او می‌شود. به خصوص پادشاه اگر در آیات جبروت بیندیشد و با عشق نورانی خود را تلطیف کند و به احسان و دادگری متصف شود بر دشمنان پیروز می‌گردد. از این رو شیخ اشراق با استناد به آیاتی از قرآن، چنین پادشاهی را از جمله حزب خدا می‌داند که به فرموده‌ی حق پیروز و رستگار است. بنابراین زمانی که می‌خواهد مصداقی برای مدعای خود پیدا کند با ستایش بسیار به دو تن از پادشاهان ایرانی، فریدون و کیخسرو اشاره می‌کند، که چون در حد توانایی خویش حق را ستایش و پرستش کردند، از فیض کیان خرّه به بزرگی و قدرت رسیده و منشاء خیر و عدل گشته و بر دشمنان خود ضحاک و افراسیاب پیروز شده‌اند. (حبیبی، ۱۳۵۶، ۲۰-۱۹)

ذکر این نکته نیز ضروری به نظر می‌رسد که واقعیت امر آن است که این نوع خوانش و برداشت سهروردی از فلسفه‌ی ایران باستان و افسانه‌ها و اساطیر پیرامون این فلسفه به خصوص شاهان آرمانی و اسطوره‌ای ایران باستان، بیانگر واضح این مسئله است که سهروردی با گذار از نگاه تاریخی به این نظام فلسفی و مسائل پیرامون آن، در پی آن است که با نوعی تأویل عرفانی-اشراقی، علاوه بر آنکه چارچوب نظام فکری-فلسفی خود را پی‌ریزی می‌کند، نظم موجود در تمام ساحت‌های فکری و اندیشگی را به چالش بکشد. و به دنبال آن است تا با در نظر گرفتن بحران‌های مبتلا به جامعه خود، این نکته را مطرح سازد که علت این بحران‌ها چیزی جز گسست میان حکمت و حکومت نمی‌باشد. در واقع سهروردی در صدد است با احیاء و واکاوی آئین فلسفه نوری ایران باستان و در خلال آن تبیین ویژگی‌های شهریاران ایرانی،

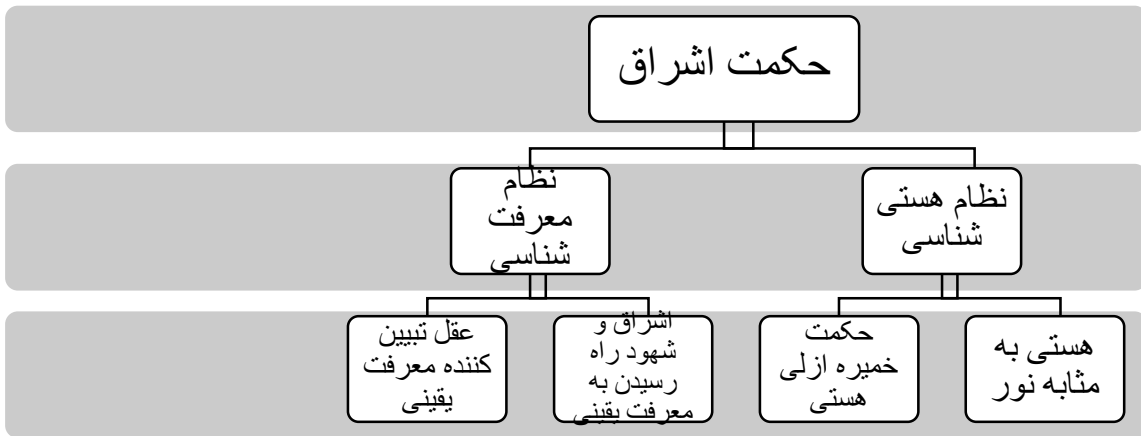


پیوندی عمیق میان حکمت و حکومت برقرار سازد که بدون تردید می توان آن را شالوده ی نظام سیاسی،  
سهروردی دانست.

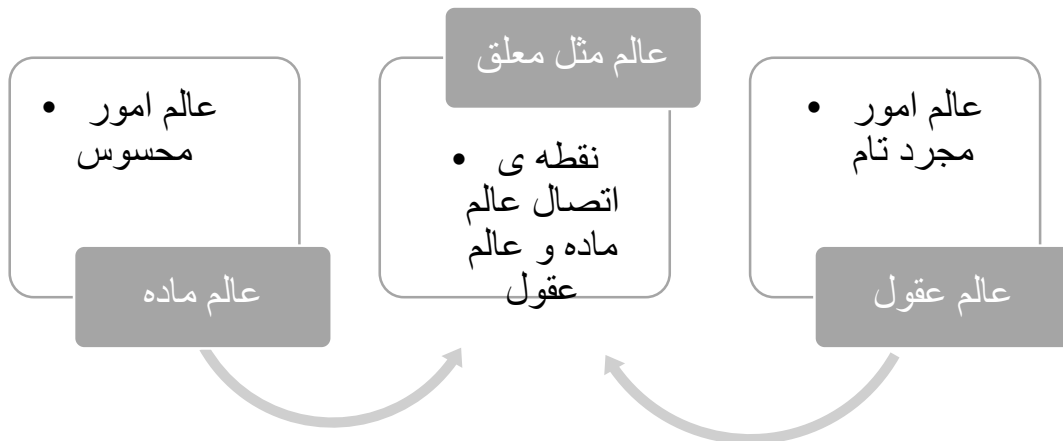
مبنای اندیشه سیاسی - اشراقی سهروردی را می توان رسیدن به جامعه ای نورانی و بدون از ظلمت عنوان کرد که بنا بر دیدگاه وی این امر بدون حضور و وجود حاکم حکیم دور از دسترس به نظر می رسد. از منظر سهروردی زمانی که از جامعه ی نورانی صحبت می کنیم، مراد جامعه ای است که حکمت و تدبیر الهی در آن جاری و ساری می باشد، و حاکم آن نیز بر مبنای حکمت الهی و هماهنگی با نظام کیهانی، تدبیر امور نموده و جامعه را به نورانیت راهبری کند. این امر امکان پذیر نمی باشد مگر زمانی که حکیم الهی غوطه ور در تأله، ریاست جامعه را بر عهده داشته باد. روشن ترین تعبیری که سهروردی در آن از رابطه ی حکمت اشراقی و حاکم آرمانی، سخن به میان می آورد را می توان در مقدمه ی حکمت الاشراق پیدا کرد. در واقع سهروردی با طرح این موضوع به دنبال آن است که این نکته را تذکر دهد که از آنجایی که انسان جانشین و خلیفه ی خداوند بر روی زمین است، روا نیست که ظلمت و تاریکی بر عالم و مردم چیره گردد، بنابراین اگر ریاست به دست حکیمی متأله قرار گیرد، زمانه نورانی و درخشان خواهد شد. سهروردی در مقدمه حکمت الاشراق این موضوع را همراه با شرحی مختصر چنین مطرح می سازد:

عالم وجود هیچگاه از دانش، حکمت و دانایی که نمودار و قائم به آن بود و حجت و بینات خدای به نزد او باشد تهی نباشد و وی همان خلیفه و جانشین خدای بزرگ بود بر روی زمین و تاروی که زمین و آسمان پایدار و استوار است نیز چنین خواهد بود..... هر گاه اتفاق افتد که زمانی حکیمی آید که هم متوغل در تأله باشد و هم بحث، او را ریاست تامه می باشد و خلیفه و جانشین خدا اوست. (سهروردی، ۱۳۹۴، ۲۰-۱۸)

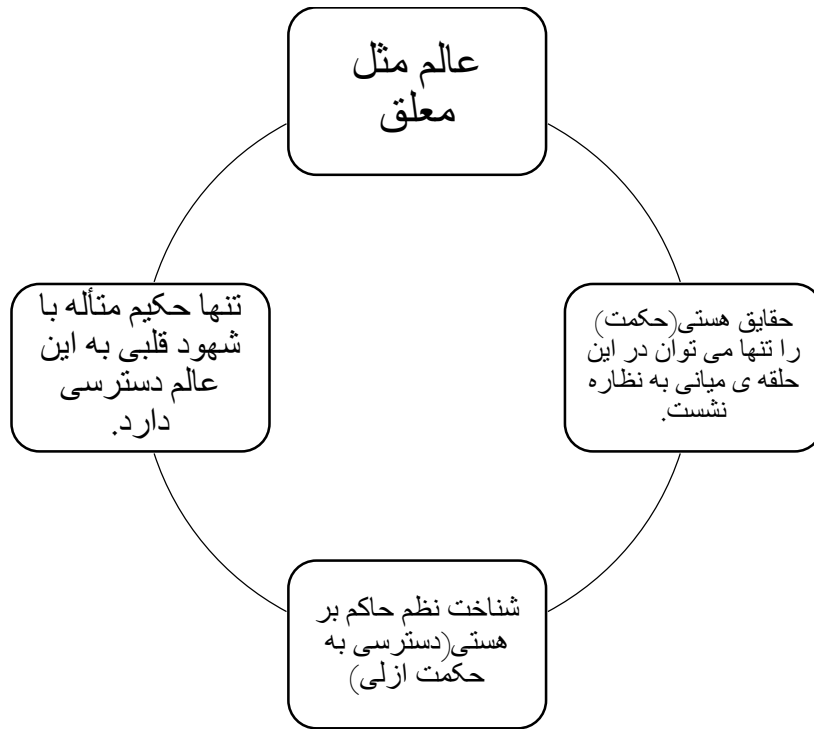
بر این اساس سهروردی شأنی معنوی علاوه بر مرتبه ی مادی ریاست بر زمین برای رئیس مدینه نیز قائل است. به این معنا که رئیس مدینه به واسطه ی بهره مندی از کرامات و اتصال به عالم نور دارای مقام جانشینی خداوند در زمین می شود. در واقع شایستگی حکومت برای چنین حکیمی در گرو حکمتی است که از طریق اتصال با عالم معنا یا عالم مثل معلق، قرار دارد. بنابراین از این طریق می توان رابطه ی حکومت و حکمت در آراء و اندیشه های سهروردی را به خوبی مشاهده کرد. از این رو مهم ترین مؤلفه در اندیشه ی سیاسی سهروردی، تدبیر الهی جامعه بر اساس رهبری حکیمانه ی انسان کامل است که به حکمت دست یافته است. و دریافت خمیره ی مقدس حکمت نیز زمانی برای حاکم میسر می گردد که بر تهذیب نفس همت بگمارد و چنان که مد نظر سهروردی است به تحصیل هم زمان حکمت بحثی و ذوقی اقدام نماید و توانا گردد تا در نهایت شایسته ی ریاست تامه بر سرزمین خداوند گردد. به همین خاطر است که وی برای تبیین دیدگاه سیاسی خود از شاهان آرمانی ایران باستان صرفاً به خاطر داشتن چنین ویژگی های الهی نام می برد. بنابراین با توجه به آنچه تا کنون بیان کرده ایم، اگر حکمت را همان اشراق شهودی و شناخت تدبیر الهی در فلسفه ی سهروردی بدانیم و تنها حکومتی را نورانی و سعادت مند تلقی کنیم که شخص حکیم، حاکم آن باشد، می توان به این نتیجه رسید که در اندیشه ی سیاسی - اشراقی سهروردی این دو یعنی حکمت و حکومت دارای نسبت و رابطه ای التزامی با هم می باشند.



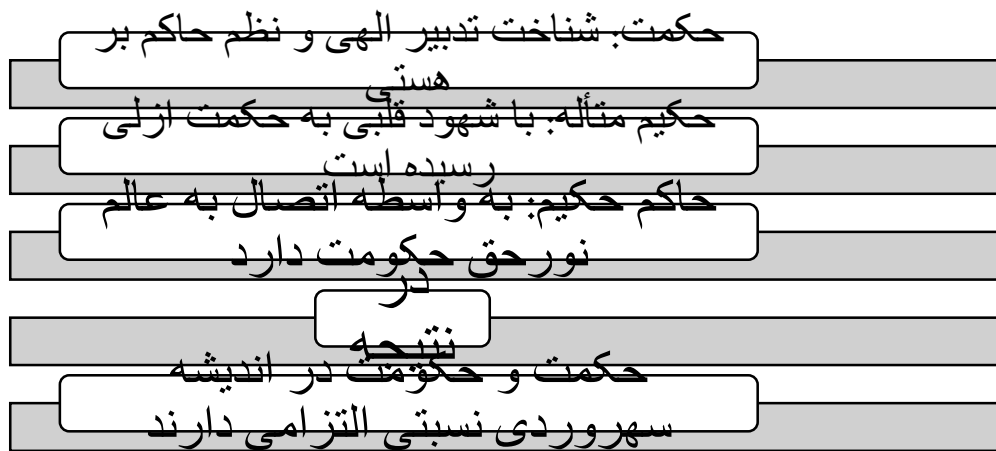
دستگاه فلسفی - اشراقی سهروردی



مراتب هستی در نظام فلسفی سهروردی



کارکرد عالم مثل معلق در دستگاه فلسفی - اشراقی سهروردی



- ابن ابی اصیبعه، احمد بن قاسم (۲۰۰۱). *عیون الانباء فی طبقات الاطباء*، ج ۲، محقق عامرنجار، قاهره، الهیئت المصریه العامه للکتاب.
- اسکینر، کوئنتین (۱۳۹۳). *بنیاد های اندیشه سیاسی مدرن*، ج ۱ رنسانس، ترجمه کاظم فیروزمند، تهران، آگاه.
- امین رضوی، مهدی (۱۳۹۱). *سهروردی و مکتب اشراق*، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران، مرکز.
- آملی، سید حیدر (۱۳۶۷). *المقدمات من کتاب نص النصوص فی شرح فصوص الحکم*. تصحیح هانری کُربن. تهران. توس.
- باستانی، احمد (۱۳۸۹). *حاکم آرمانی و عالم خیال در حکمت سیاسی اشراقی*، جاویدان خرد، شماره ۴ برنجکار، رضا (۱۳۹۶). *آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی*، قم، طه.
- پورداد، ابراهیم (۱۳۵۶). *گزارش و یادداشت ها در مورد یشت ها*، به کوشش بهرام فره و شی. تهران. دانشگاه تهران.
- حبیبی، نجفقلی (۱۳۵۶). *سه رساله از شیخ اشراق*، تهران، انجمن فلسفه ایران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۶). *سهروردی احیاگر حکمت اشراقی*، تهران، وایا.
- حقیقت، سید صادق (۱۳۹۴). *روش شناسی علوم سیاسی*، قم، دانشگاه مفید.
- ذیحی، محمد (۱۳۹۲). *داوری ها، شناخت شناسی و نظام نوری در فلسفه اشراق*. تهران. سمت.
- رجایی، فرهنگ (۱۳۹۵). *تحول اندیشه سیاسی در شرق باستان*. تهران. قومس.
- رضی، ها شم (۱۳۹۳). *حکمت خسروانی (حکمت اشراق و عرفان از زرتشت تا سهروردی)*. تهران. بهجت.
- سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۲ الف). *لواح العمادی*، مجموعه مصنفات شیخ اشراق ج ۴، به کوشش هانری کُربن. تهران. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۲ ب). *حکمت الاشراق*، مجموعه مصنفات شیخ اشراق ج ۲، به کوشش هانری کُربن. تهران. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۲ ج). *التلویحات*، مجموعه مصنفات شیخ اشراق. به کوشش هانری کُربن. تهران. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵). *المشارع و المطارحات*. ترجمه صدرالدین طاهری. تهران. مجلس شورای اسلامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۴). *حکمت اشراق*. ترجمه سید جعفر سجادی. تهران. دانشگاه تهران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۷). *پرتونامه سلیمانشاهی و بوستان القلوب*. تصحیح و توضیح بابک علیخانی. تهران. مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- صفا، ذبیح الله (۱۳۴۶). *آئین شاهنشاهی ایران*. تهران. دانشگاه تهران.
- ضیائی، حسین (۱۳۹۱). *معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی*، ترجمه سیما سادات نوربخش، تهران، فرزاد.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۰). *بحثی پیرامون آئین سیاسی در فلسفه اشراق*، ایران نامه، شماره ۳۵

طبری، احسان(۱۳۹۴). جنبش های اجتماعی ایران، تهران، فردوس.

طوسی، نصیرالدین(۱۳۶۰). اخلاق ناصری، به تصحیح و نتقیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران، خوارزمی.

عروج نیا، پروانه(۱۳۹۳). مفهوم حکمت در تصوف و عرفان اسلامی، تهران، هرمس.

غفاری، سید محمد خالق(۱۳۸۰). فرهنگ اصطلاحات شیخ اشراق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

کُربن، هانری(۱۳۹۲). ابن سینا و تمثیل عرفانی، ترجمه انشالله رحمتی، تهران، سوفیا.

گلج، نیلز، اسکرابک، گانر(۱۳۹۹). تاریخ اندیشه فلسفی در غرب، ترجمه محمد آگاه، تهران، طرح نو

موحد، صمد(۱۳۷۴). سرچشمه های حکمت اشراق(نگاهی به منابع فکری شیخ شهاب الدین سهروردی)، تهران، فراروان.