

# The Political Philosophy Essence of Sheikh Ishraq Suhrawardi<sup>1</sup>

Morteza Yousefirad<sup>1</sup>

*1. Assistant Professor, Institute of Islamic Sciences and Culture; Member of the Association for Political Studies, Qom, Iran. myusefy@gmail.com*

## Abstract

This study aims to explain the wisdom of illumination and the teachings of civil life to show that this wisdom is not indifferent to the hardships of worldly human life and does not consider any attainment of spiritual life possible without overcoming the obstacles and problems of injustice life. The research question is what kind of rationality of political life and governance Suhrawardi's environmental backgrounds have caused. In this study, assuming that the fields of thinking have an effect on the approach of the thinker's understanding of man and political life and its tactical and governance requirements, the hermeneutic method of context-based text has been used. The philosophical rational-reasoning method has also been used to show the effects of theoretical foundations on the design of the desired political order of Sheikh Ishraq Suhrawardi. The results showed that Sheikh Ishraq's philosophical apparatus has the capacity to enter into the rationale of politics and political phenomena. His problem is managing worldly life and overcoming material and otherworldly growth and development obstacles. Therefore he has a reason for the management and quality of its organization, especially in its governance and managers, and has proposed human sovereignty, the essential condition of which is spiritual conduct. Furthermore, it is the purification of the soul so that it can transfer society from a state mixed with all kinds of deviations and darkness to enlightenment and the world of enlightenment. Sheikh Ishraq's political philosophy is the philosophy of man's passage through the world of darkness and the philosophy of flourishing innate talents, especially the dimensions of taste through the rule of the perfect man.

**Keywords:** Civil life, Dark world, Wisdom of Enlightenment, Political philosophy, Sheikh Ishraq Suhrawardi, Behavior, Sovereignty of perfect man.

---

1. Received: 2020-06-17 ; Revision: 2021-12-21 ; Accepted: 2022-02-14

© the authors

<http://sm.psas.ir/>

**Publisher:** Political Studies Association of the Seminary



## چیستی فلسفه سیاسی شیخ اشراق سهروردی<sup>۱</sup>

مرتضی یوسفی‌راد<sup>۱</sup>

۱. استادیار، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی؛ عضو انجمن مطالعات سیاسی حوزه، قم، ایران. myusefy@gmail.com

### چکیده

هدف پژوهش حاضر تبیین حکمت اشراق و آموزه‌های ناظر به حیات مدنی آن است تا نشان داده شود این حکمت نسبت به نامالایمات حیات دنیوی انسان بی‌تفاوت نبوده و هرگونه نیل به حیات معنوی را بدون عبور از موانع و مشکلات حیات مادی ظلمانی ممکن نمی‌داند. در این راستا، سوال پژوهش این است که زمینه‌های محیطی سهروردی چه نوع خردورزی از زندگی سیاسی و حکمرانی بر آن را موجب شده است. در این پژوهش با فرض اینکه زمینه‌های اندیشیدن در رهیافت فهم متفکر از انسان و حیات سیاسی و اقتضات تدبیری و حکمرانی آن تاثیر دارد، از روش هرمنوتیک متن زمینه-محور استفاده شده است. همچنین روش عقلی-استدلالی فلسفی نیز مورد استفاده قرار گرفته تا تاثیرات بنیان‌های نظری بر طراحی نظم سیاسی مطلوب شیخ اشراق سهروردی نشان داده شود. نتایج نشان داد که دستگاه فلسفی شیخ اشراق ظرفیت ورود به خردورزی از سیاست و پدیده‌های سیاسی را دارد. مدیریت حیات دنیوی و عبور از موانع رشد و پیشرفت دنیوی و اخروی مسأله وی بوده و از این‌رو هم برای مدیریت و کیفیت ساماندهی آن خاصه در بخش حکمرانی و مدیران آن خردورزی نموده و هم حاکمیت انسانی را پیشنهاد داده که شرط اساسی آن سیر و سلوک معنوی و تهذیب نفس است تا بتواند جامعه را از وضع آمیخته با انواع انحرافات و ظلمت‌ها به نورانیت و عالم نورانی منتقل کند. فلسفه سیاسی شیخ اشراق فلسفه عبور انسان از عالم ظلمانی و فلسفه شکوفایی استعدادهای فطری خاصه ابعاد ذوقی از طریق حاکمیت انسان کامل می‌باشد.

**واژه‌های کلیدی:** حیات مدنی، عالم ظلمانی، حکمت اشراق، فلسفه سیاسی، شیخ اشراق سهروردی، سیر و سلوک، حاکمیت انسان کامل.

۱. یوسفی‌راد، مرتضی (۱۴۰۰). چیستی فلسفه سیاسی شیخ اشراق سهروردی. *سیاست متعالیه*، ۹(۳۵): ص ۶۳-۸۰.

DOI: 10.22034/sm.2022.129357.1544

تاریخ ارسال: ۱۳۹۹/۰۳/۲۸؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۰/۰۹/۳۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۱/۲۵

## ۱. مقدمه

فیلسوفان اسلامی به اعتبار فیلسوف بودنشان از یک دستگاه منسجم فکری و فلسفی برخوردار هستند و به تبع آن انتظار می‌رود در ارتباط با محیط بیرون، مسائل آن را به اقتضای دستگاه فلسفی خود تحلیل و تبیین نمایند. از این‌رو متون فلسفه سیاسی به ویژه از فارابی و ابن سینا تا شیخ اشراق سهروردی و از خواجه نصیر تا ملاصدرا، حاکی از این است که فیلسوفان با پدیده‌های بیرونی سلماً و ایجاباً ارتباط برقرار نموده و مسأله ذهنی خود را از محیط بیرون دریافت کرده و به خردورزی از آن پرداخته‌اند. در عین حال در تفکر و فلسفه سیاسی اسلامی به دلیل هستی‌شناسی و جهان‌نگری واحدِ فلاسفه آن، نقش زمینه‌ها در شکل‌گیری و پیدایش نظریه سیاسی جدید که متفاوت از جهان‌نگری پیشین خود باشد، منتفی است، اما این نکته منتفی نیست که در درون گفتمان اسلامی تفاوت‌های رهیافتی فلاسفه اسلامی در پاسخ به پرسش‌های اساسی زمانه و زمینه‌های تاریخی، نظریه‌های فلسفی متفاوتی را ارائه دهد.

هدف اصلی پژوهش حاضر آن است که نشان دهد زمینه‌ها و شرایط محیط فرهنگی و سیاسی-اجتماعی نقش موثری در تولید رهیافت ذوقی و عرفانی سهروردی داشته و موجب می‌شوند چیستی و ماهیت فلسفه‌ورزی ایشان از زندگی مدنی و اقتضائاتی همچون حکومت حاکم، عدالت، محبت و سعادت، هویتی خاص یافته و از فلاسفه پیشین خود به ویژه ابن سینا متفاوت گردد.

شیخ شهاب‌الدین سهروردی (۵۴۹-۵۸۷ق) زمانی پا به عرصه وجود علمی و فلسفی می‌گذارد که روح غالب بر حوزه فرهنگ و تمدن اسلامی در مقایسه با دو قرن پیش از خود، روح مخالفت یا ضدیت با فلسفه می‌باشد. در چنین شرایطی، سهروردی در توجهی که به عرفان و طریق سیر و سلوک عرفانی پیدا می‌کند، نوع نگاهش به هستی و طریق کمال انسان کاملاً متناسب با شرایط نیمه دوم تمدن اسلامی است که کارکرد عقل عملی بسیار کم‌رنگ شده و نهادهای مدنی از بین رفته‌اند. در این مقاطع، جهان اسلام با جنگ‌های صلیبی و بحران‌های داخلی سلجوقیان و مشکلات داخلی تمدن اسلامی مواجه بوده و نوعی معنویت‌گرایی دیده می‌شود. به طوری که تمام ادبیات، کلام، شعر و دیگر دانش‌ها متأثر از عرفان و معنویت‌گرایی می‌شود، تا آنجا که سهروردی حکومت عارف را حکومت شایسته برای وضع موجود می‌بیند (کرین، ۱۳۸۰: ج ۱، ص ۵۰۴). بنابراین، تفاوت‌های محیطی و تاریخی در تولید مسأله و نوع اتخاذ روش فهم از هستی و انسان و زندگی مدنی موثر هستند، آنگونه که در نوع نگاه سهروردی دیده می‌شود. از این‌رو مسأله‌ای که زمانه و زمینه‌ها برای سهروردی تولید می‌کند، مسأله جمع عقل و عشق است. اگرچه در مقطع

اولیه، یعنی حکمای اولیه مشایی به جهت زمینه‌های خاص خود، معارف حکمی عقلی مورد توجه قرار می‌گیرد و مسأله فکری و اندیشه‌ورزی زمانه، جمع و تلائم عقل و وحی است، اما در مقطع بعدی، به جهت تغییر زمینه‌های فرهنگی، معارف حکمی عرفانی در قالب حکمت اشراقی و جریان فکری تصوف و دنیاگریزی ظهور و بروز می‌یابند و مسأله فکری زمانه، دعوی عقل و عشق می‌شود و متفکرین مثل سهروردی به ایجاد سازش و پیوند میان این دو برمی‌آیند (زرین کوب، ۱۳۶۷: ص ۲۹۳)، تا امکان برداشت فلسفی و عرفانی از دین فراهم گردد و نتیجه آن بنیانگذاری حکمت اشراق می‌گردد. در این مکتب، علاوه بر بکارگیری عقل و استدلال از سلوک عرفانی و اشراق قلبی در دریافت و وصول حقایق و معارف بهره‌گیری می‌شود (کربن، ۱۳۸۰: ص ۳۰۲). در مقطع دوم که از قرن ششم آغاز می‌شود، بر اثر عوامل متعددی همچون تبعات منفی فرهنگی، نظامی و سیاسی حملات مغول‌ها، زمانه شاهد رشد حدیث‌گرایی و عقاید جبری می‌باشد و پیامد آن در قشرهایی دوری از خردورزی و روآوری به ظاهرگرایی و در قشرهایی روآوری به معنویت و معنویت‌گرایی تا عزلت‌گزینی و رهبانیت و در قشرهای دیگر نقد به گذشته و بازسازی ساختار دینی، فرهنگی، فکری و فلسفی و تولید ایده‌های نو و بازسازی شده‌ای همچون تأسیس فلسفه و فلسفه سیاسی اشراق می‌شود.

سهروردی (۵۴۹-۵۸۷ق) توانست با نبوغ خود در مقابل و در نقد مکتب مشاء، مکتب فکری جدیدی به نام حکمت اشراق پایه‌گذاری نماید و از این طریق روح تازه‌ای به کالبد حکمت اسلامی بدمد. وی متأثر از حکمت ایران قدیم، مبدع دیدگاه عقلانی جدیدی در اسلام می‌شود و نام کتاب اصلی فلسفه خود را در عین حال که نام مکتب وی نیز بود، به جای «فلسفه الاشراق»، «حکمه الاشراق» می‌گذارد. هانری کربن، مترجم «حکمه الاشراق» به زبان فرانسه، در ترجمه اصطلاح «حکمت»، بدان معنی که نزد سهروردی و حکمای متأخری چون ملاصدرا مفهوم است، اصطلاح «تئوسوفی» را که به معنای حکمت الهی است به جای «فلسفه» به کار برد. مراد از «حکمت» در این معنا «حکمة الالهية» یا آن حقیقتی است که باید نه فقط در ذهن، بلکه در کل وجود آدمی حاصل شود. سهروردی معتقد بود که حکمت بدین معنا نه تنها در ایران قدیم، بلکه نزد یونانیان ماقبل ظهور عقل‌گرایی ارسطو نیز موجود بوده و افلاطون آن را به معنای خروج از کالبد خاکی آدمی و عروج به عالم انوار می‌دانست. او اصرار می‌ورزد که درجه اعلاي «حکمت» مستلزم نیل به کمال قوه نظری و نیز تهذیب نفس می‌باشد (نصر، ۱۳۷۱: ص ۵۸).

در واقع بعد از وفات ابوعلی سینا، مخالفان حکمت و فلسفه بالاخص فلسفه مشاء زیاد می‌شود و

غزالی از جمله آنها بود. از طرفی این دوره، دوره حاکمیت سلجوقیان است. در این دوره علم کلام خاصه در مخالفت با فلسفه رونق می‌گیرد، از این رو رقیبان و مخالفین فلسفه افزون بر عارفان و فقیهان، متکلمین هم افزوده می‌شوند. در چنین فضایی سهروردی با رویکرد انتقادی از عقلی که فلاسفه مشاء آن را پایه فلسفه خود می‌دانند، از حکمت مشاء فاصله می‌گیرد و رو به حکمت دیگری می‌آورد که متناسب با فضای پیش آمده بوده و از انتقادات هم مصون می‌گردد، در عین حال از انسجام درونی (همان: ص ۶۲) برخوردار می‌شود. بنابراین، از آنجا که فلسفه اشراق ناظر به نقد مشایبان است، حکمت مشاء به طور جدی سلبی و ایجابی در حکمت اشراق مطرح است، به گونه‌ای که اگر کسی حکمت مشاء را نخوانده باشد، نمی‌تواند به خوبی حکمت اشراق را بفهمد (یزدانپناه، ۱۳۹۲: ج ۱، ص ۱۱۱).

در واقع سهروردی زمانی پا به عرصه وجود علمی و فلسفی می‌گذارد که روح غالب بر حوزه فرهنگ و تمدن اسلامی در مقایسه با دو قرن قبل از خود، روح سرخوردگی و فقدان از معنویت می‌باشد. در چنین شرایطی که عده‌ای از متفکرین به حکمت مشاء با دیده تردید می‌نگریستند، سهروردی با رویکرد انتقادی، طریقی نور را برای تفکر و اندیشه‌ورزی پی می‌گیرد و معرفت فلسفی را فراتر از حکمت مشاء با افق مکاشفه و الهام و شهود بازتر می‌کند. شیخ اشراق تأملات فلسفی خود را به مثابه بدیلی برای حکمت مشاء عرضه می‌کند، اگرچه در بسیاری از موضوع و تقریرات یا در پیروی از مشاء است یا همسو با مشاء می‌باشد و با چنین کاری او پایه‌ای فلسفی برای عرفان اسلامی فراهم ساخت (همان: ص ۲۸).

رشد فزاینده آموزه‌های عرفانی در قرون سوم و چهارم هجری و تاثیرپذیری شیخ در دستگاه مفهومی خود از مفاهیمی چون انوار، لوائح، عشق، فنا، محو، شهود، اتصال، حال، ریاضت، تجرید و نور و ظلمت در آثار خود مثل کلمه التصوف، غربت غربیه، عقل سرخ، صغیر سیمرخ، لغت موران، فی حقیقت العشق و کلمات ذوقیه او را به این می‌رساند که حقیقت و خمیر اولی حکمت از عرفاست (سهروردی، ۱۳۹۶: ج ۱، ص ۵۰۴).

این نوع تاثیرپذیری شیخ اشراق از عرفان این دوره (سهروردی، ۱۳۹۶: ج ۳، ص ۲۰۸، ۴۶۵؛ سهروردی، ۱۳۹۷: ص ۱۲۹، ۲۹۸، ۳۰۰، ۳۱۸) موجب می‌شود وی توجه خاصی به حیات معنوی و خردورزی از آن نماید. بنابراین، استمرار حکمت اسلامی و شکوفایی آن در قالب حکمت اشراق ظرفیت معرفت‌شناسانه تفکر اسلامی را در مراتب معرفتی، حسی و عقلی - وحیانی و ذوقی - وحیانی را ارتقاء می‌بخشد.

## ۲. حکمت و معرفت نوری و اشراقی

حکمت، دانش کشف حقیقت به قدر طاقت بشری بوده و کشف حقیقت اعم از آن است که از طریق برهان و استدلال بدست آمده یا از راه کشف و شهود باشد. در فلسفه مشاء، معرفتی معرفت حقیقی دانسته می‌شود که بر پایه عقل و ادراکات عقلانی و مراتب آن بوده باشد، در حالی که سهروردی با رویکرد ذوقی و شهودی معنای حکمت را خروج از کالبد خاکی و نیل به عالم انوار و دریافت کامل‌تر اشراقات نوری می‌داند. سهروردی نام کتاب اصلی فلسفه خود را به جای *فلسفه الاشراق*، *حکمه الاشراق* می‌گذارد و از آن *حکمة الالهیه* تعبیر کرده و آن حقیقتی است که باید نه فقط در ذهن، بلکه در کل وجود آدمی حاصل شود. به عقیده او چنین حکمتی نزد یونانیان ماقبل ظهور عقل‌گرایی ارسطو نیز موجود بوده و افلاطون آن را به معنای خروج از کالبد خاکی آدمی و عروج به عالم انوار دانست. نزد او درجه‌اعلای حکمت مستلزم نیل به کمال در قوه معرفت نظری و نیز تهذیب نفس به صورت توأم با یکدیگر است. آنچه در ایران باستان وجود داشته، چنین معنایی از حکمت بوده و سپس به یونان راه یافته است.

در این حکمت منبع اصلی معرفت، دل و اشراقات نورانی بر آن می‌باشد، در حالی که در فلسفه مشاء به جهت اینکه محیط فکری و فرهنگی درگیر مسأله جمع عقل و وحی است، منبع عقل مورد توجه اساسی فلاسفه قرار می‌گیرد. البته از عقل در دو منزلت سخن گفته می‌شود، یکی در منزلت برهان و استدلال است که همه مکاتب سه‌گانه به آن اعتقاد دارند و دیگری در منزلت منبع معرفت است که مکتب سیاسی اشراق به این منزلت توجه کمی داشته و منبع شهود و اشراق را منبع اصلی می‌دانند.

سهروردی در حکمت نوری خود در نظامی از نور و ظلمت سخن می‌گوید که با زبان وحی نیز از آن یاد شده است. نظام او را حقیقت واحدی به نام حق تعالی خلق و با افاضه نور حکمت و معرفت استوار نموده است. وی هم در فهم و درک هستی و حیات انسانی و هم در معرفی و تبیین عالم هستی و اجزاء و عناصر آن هم از عقل و هم ذوق و هم آموزه‌های وحیانی بهره می‌گیرد.

حکمای الهی اشراقی معتقدند که باید از عقلانیات به شهودات باطنی رسید. سلوک از عقلانیات به شهودات باطنی از طریق تقرب و معیت وجودی محقق می‌شود. چنین تلقی نیز نوعی تقریب است که اقتضاء جمعی می‌باشد که سهروردی میان عقل و وحی و اشراق قائل است. البته باید گفت معرفت و تجربه عرفانی امتداد استعلایی حوزه فلسفه و ادراک عقلی است. در این صورت می‌توان به کمک فلسفه نوعی رابطه طولی و معرفتی میان عرفان و سیاست برقرار نمود، بدین شکل که اول باید فلسفه را به کمال آموخت،

بعد وارد حوزه معارف عرفانی شد.

### ۳. روش شهودی / ذوقی

در اشراق و متعالیه اعتقاد بر وجود ظاهر و باطن برای اشیاء و پدیده‌ها اعم از مقولات دینی قائل هستند، اما اعتقاد دارند که رسیدن به باطن اشیاء نیازمند شهودات ذوقی و عرفانی است که این امر از عهده افراد خاص برمی‌آید. از این رو سهروردی راه انحصاری وصول به حقیقت را راه اشراق و ریاضت می‌داند که امر باطنی محسوب می‌شود (سهروردی، ۱۳۹۶: ج ۱، ص ۴۶۴).  
به عقیده محقق دوانی، عرفان از هرگونه شک و تردید مبرا بوده و از لطف الهی برخوردار است (شریف، ۱۳۶۵: ج ۲، ص ۴۲۰). به نظر او علوم نظری، انسان را به اسرار جهان واقف نمی‌کند و راه شناخت اسرار هستی کشف و شهود ناشی از اشراقات نورانی بر دل می‌باشد (دوانی، بی تا: ص ۷۳-۷۴).

### ۴. نظام نوری

رویکرد سهروردی به هستی، رویکرد توحیدی است. برخلاف نگرش مادی‌گرایانه که هستی را بدون ملاحظه خالق و هستی‌بخش آن تصور می‌کند و برای زندگی، هدف والا و معنوی و الهی ندارد. وی همه عالم هستی را هم در خلق و هم در دوام و استمرار و هم در نیل به کمال نیازمند لطف و عنایت او می‌داند (سهروردی، ۱۳۹۷ق: ص بیست و پنج). به عقیده وی، هستی همه در ظل قهر و فیض و عنایت او هستند (همان). نزد وی حقیقت نور ظهورات و اشراق یعنی ظهور و پرتوافکنی و افاضه نور (افاضه نور عقلی بر نفوس و از نفوس بر عالم ماده) می‌باشد و این رابطه تفسیر عالمی یکپارچه از عشق و محبت از سوی (از سوی موجودات عالم ظلمانی به سوی عالم بالای نوری) و فیض نور هدایت و حقیقت از سوی دیگر می‌باشد.

سهروردی در مخالفت با ارسطو که برخلاف استادش افلاطون قائل نبود که اشیاء صورت‌های عالی‌تر و مثالی دارند، به مخالفت برآمد و در ادامه قائل به نور و در رأس آنها نورالانوار می‌شود. او همه حقایق مطلق را به نور الانوار نسبت می‌دهد و بقیه اشیاء تجلی نور او هستند. در این میان در نفس‌شناسی خود عالی‌ترین مرحله نفس را نفس قدسی یا نفس پیامبران می‌داند که صور کلیات ارباب انواع هستند. بنابراین، به همه چیز عالم بوده و حقایق را با شهود درمی‌یابند و در عالم عنصری اثر می‌گذارند.

## ۵. هستی‌شناسی اشراقی سهروردی

در هستی‌شناسی اشراقی، نور الانوار مبدأ همه انواری است که در عالم هستی دارای ظهورات می‌باشند. در عین حال نظیر فلاسفه مشایی، عالم هستی به دو عالم نور و ظلمت تقسیم می‌شود. عالم نور دارای مراتب طولی و عرضی است (سهروردی، ۱۳۹۶: ج ۲، ص ۱۹۹-۲۰۰). نور الانوار نور محض است و مراتب بعدی به شکل اضافه اشراقی عالم نوری را منور می‌گرداند. در مراتب اشراق، نور الانوار و انوار قاهره که همان عقول و مفارقات مشاییان است و انوار مدبره که همان نفوس فلکی مشاییان باشد، وجود دارد. تفاوت اساسی در تعداد عقول است که فلاسفه مشاء تعداد آنها را عدد ده می‌دانند، اما در مکتب اشراق محدود به عدد ده نیست. آنچه سهروردی را از فلاسفه مشایی جدا می‌کند، اعتقاد شیخ اشراق به وجود عالم مثال است. عالم مثال اشراقی شیخ اشراق امر وجودی و حقایق خارجی است که حقایق و طبایع کلی و عقلی اشیاء در عالم مجردات هستند که اشیاء عالم ظلمت را تدبیر می‌کنند. سهروردی تقسیم مشاییان از عالم به دو عالم خیر و عالم خیرات و شرور را به دو عالم، عالم انوار و عالم ظلمات می‌داند (همان: ج ۳، ص ۱۳۱-۱۵۰). در انوار مجرده، اشیاء به‌ازایی که از نور الانوار دور می‌شوند، به نحو تشکیکی، نور آنها آمیخته با ظلمت می‌شود، تا جایی که در عالم ظلمت و عالم ماده نور موجود در آن ناچیز بوده و ظلمت موجود غالب می‌باشد. از همین‌رو است که نوعی محبت، شوق و عشق از سوی نور سافل و موجودات عالم ظلمت به سوی نور عالی و عالم نوری وجود دارد. به گونه‌ای که نوعی قهر از سوی نور عالی به نسبت به نور سافل و سریان عشق و محبت ازلی و ظهورات تجلی حق در موجودات عالم ظلمانی ظاهر می‌شود. به عبارت دیگر، یک رابطه قهر تکوینی از طرف نور عالی به نور دانی وجود دارد (سهروردی، ۱۳۹۶: ج ۲، ص ۱۳۶).

شیخ اشراق با توجه به اصولی که در هستی‌شناسی و انسان‌شناسی و معرفت به آنها از خود نشان داد، در واقع یک نظام منسجم پیوسته و منطقی را با عنوان نظام نور و ظلمت از خود ارائه کرد. وی این عالم را در یک پیوستگی خاصی معرفی نموده که جهان بالا در نظامی از نورها به سر برده و عالم ماده نیز در مراتب ظلمت به سر می‌برد. نگاهی که ماهیت اشیاء را دگرگون می‌کند.

## ۵-۱. منشاء هستی

فلاسفه اشراقی بر مبنای نظریه فیض الهی، عشق و محبت ازلی را منشاء خلقت عالم هستی می‌دانند.



سریان محبت ازلی و عشق او به موجودات دیگر باعث وجود یافتن و ایجاد پیوند و رابطه‌ای عاشقانه بین حق تعالی و موجودات ماسوی الله گردیده است. اینان قائل هستند که ماهیت فیض حق تعالی، همان عشق و محبت ازلی حق تعالی به موجودات است که به سبب سریان عشق او، از دایره امکان خارج شده و نور وجود بر آن تابیده که وجود خارجی به خود گرفته است. سهروردی با چنین تبیینی از عالم هستی، نوعی متافیزیک و نظام نوری را تبیین می‌کند و از آن به *فقه الانوار* و *علم الانوار* (سهروردی، ۱۳۹۶: ج ۱، ص ۵۰۵) و حکمت نوری تعبیر می‌کند. حکمتی که حکمای قدیم مثل افلاطون و حکمای فارس با او هم عقیده هستند (همان: ج ۲، ص ۱۰) تا آنجا که شیخ خود را احیاءگر حکمای فارس می‌داند (سهروردی، ۱۳۹۷ق: ص ۱۱۷).

#### ۲-۵. انسان‌شناسی

شیخ اشراق نظیر فلاسفه پیشین اسلامی اعتقاد به ماهیت دو بُعدی نفس دارد. این اعتقاد موجب می‌شود در انسان هم به وجود استعداد مادی، حیوانی آمیخته با غواصق و تاریکی‌ها قائل شده و هم به وجود استعدادهای معنوی و الهی قائل شود. از سویی، حقیقت انسان را متعالی دانسته و با اعتقاد به جایگاه خلیفه الهی معتقد است انسان استعداد کامل شدن و هدایت به عالم نوری و اتصال به انوار الهی را دارد. نفس‌شناسی حکمت اشراق بر شکوفاسازی ابعاد گرایشی و ذوقی انسان توجه نمود. بُعد گرایشی انسان شامل ابعاد ذوقی و زیباشناسانه می‌باشد. در این مکتب ابتدا جهت بازداشتن از انحرافات، تهذیب نفس سفارش و تاکید می‌شود، در ادامه جهت ارتباط با عالم نوری و دریافت اشراقات نوری و دوری از ذخارف و آلودگی‌های دنیوی، تهذیب نفس ادامه می‌یابد. بنابراین، در بحث تهذیب و تعدیل نفس در فلسفه مشاء، از طریق تعدیل قوای نفس وارد شده و از عقل و شرع در تعاملات مدنی و سیاسی - اجتماعی بهره می‌گیرد، اما در اشراق از عبارت تهذیب بهره برده شده و آن از طریق تهذیب نفس و پیدایش صفای باطنی جهت دریافت الهامات ربانی و حکمت الهی صورت می‌گیرد. در اندیشه فلسفی وی، نفس باید به جهت تعلقش به جسم، از پلیدی‌ها پاک شود، بعد وارد سیاست گردد، وگرنه سیاست بدون تهذیب نفس، به بی‌عدالتی، ظلم و تجاوز می‌انجامد.

#### ۳-۵. علم النفس اشراقی و مسأله غربت نفس

در اندیشه شیخ اشراق این باور است که نفس انسان جایگاه رفیعی دارد و مادامی که در این دنیا است،

در غربت به سر می‌برد، از این‌رو لازم است در سیر و سلوک به سر برد تا پیوستن به عالم نوری و دریافت حکمت حقیقی و رسیدن به مقام اتحاد و فناء برایش مهیاء گردد. در این صورت برای او این امکان فراهم می‌شود تا از مقام جبرئیل که منبع الهام و وحی است بالاتر رفته و همنشینی او با عقول بالاتر و تا همنشینی با خدا فراهم گردد.

#### ۵-۴. وجود انسان کامل در هر زمان

انسان کامل شیخ اشراق کسی است که دانش حکمت، علم و معرفت به حقایق امور اعم از دنیوی و اخروی را در حد کمالش دریافت کرده باشد. چنین کسی با حکمت ذوقی و بحشی، خود را به کمال می‌رساند. البته وجود انسان کامل در هر زمان وجود دارد، هرچند ممکن است مراتب کمالی متفاوتی داشته باشند. زمانی حکیم کامل، حکیم ذوقی و بحشی است که مصداق کامل و فرد تمام حکمت ذوقی و بحشی نبی(ص) می‌باشد و زمانی ممکن است در حکیم ذوقی ظهور یابد.

در گفتمان عرفانی، حقیقت الهی انسان برای انسان کامل است و نبی و یا امام از مصادیق تمام انسان کامل محسوب می‌شوند. چنانچه فیض کاشانی امامت را در قالب انسان کامل تحلیل می‌کند. او معتقد است امامت از مصادیق انسان کامل است (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق: ج ۲، ص ۳۰۰)، در عین حالی که برای آن حیث دنیوی به عنوان نبی هم قائل می‌باشد (همان: ص ۲۱۴).

#### ۶. فلسفه سیاسی ذوقی سهروردی

مدخل ورودی سهروردی به حوزه سیاست یکی نظام یافتن تعاون مردم با یکدیگر است تا ضمن اینکه مردم در رجوع به هم‌نوع خود برای تأمین نیازها، به ظلم و تجاوز و در نتیجه به بی‌عدالتی رو نیاورند (سهروردی، ۱۳۹۶: ج ۴، ص ۲۳۸)، و دیگر اینکه با حاکمیت انسانی که شایستگی حکمرانی دارد، بسترهای خودسازی و سیر و سلوک مردم و تهذیب نفوس آنان فراهم گردد تا در نهایت به سعادت برسند. از این‌رو سهروردی نظیر دیگر فلاسفه سیاسی اسلامی در حکمت عملی خود به پرسش اساسی چه کسی باید حکومت کند؟ یا چه کسی شایستگی حکومت دارد؟ مواجه است و در پاسخ به پرسش فوق با رویکرد فضیلت‌مدارانه، حکمرانی را شایسته کسی می‌داند که از علم و معرفت اصیل و حقیقی و از سلوک کامل عرفانی برخوردار باشد و البته او در شخص نبی که شارع نیز می‌باشد، به نحو کامل تعیین می‌یابد، هرچند او بالذات یک انسان کامل است تا توانایی علمی و عملی هدایت مردم به سوی سعادت را داشته باشد. از

این روی در فلسفه سیاسی خود با سه مسأله اساسی روبه‌رو بوده و از آنها خردورزی می‌کند. این سه که در ادامه از آنها سخن به میان می‌آید، عبارتند از: حاکمیت انسان کامل، سعادت، سیاست، عدالت و محبت.

## ۷. حکومت و حکمرانی نبی، مصداق کامل انسان کامل

سهروردی برای تعیین تکلیف مردم در تأمین نیازمندی‌های اجتماعی خود و مصونیت از تجاوز افراد در بهره‌گیری از یکدیگر و در عبور از شرایط حیوانی و نیل به سعادت و جایگاه خلیفه الهی، به ضرورت نبی می‌رسد. او ابتدا از عدم توانایی مردم در حل و فصل همه امور مدنی خود سخن می‌گوید و از آن به ضرورت شارع برای حل و فصل امور و تأمین نیازمندی‌ها در آنجایی که توانمندی آن را ندارند، وارد می‌شود. نزد وی او در عین حالی که موید از عالم نور و صاحب شریعت است و از توانمندی علمی/دانشی و تدبیری و عملی برخوردار می‌باشد، در عین حال با برخورداری از دو توانمندی اساسی یعنی:

(۱) برخورداری از اکسیر علم که علمی است متفاوت از علوم دیگر (علوم بحثی)، هم در اتقان و استحکام آن و هم در منبع آن،

(۲) برخورداری از اکسیر قدرت (قدرتی که معنوی بوده و حاصل ارتباط با عالم نوری است)، توانایی دارد از حل مشکلات جامعه برآید. «بدان که چون هر یکی از مردم به همه کارها و مهمات خویش قیام نتوانند نمود، پس، شاعری ضروری است ... موید از عالم نور و جبروت و متخصص از افعالی که مردم از آن عاجز باشند، وگرنه سخن او را نشنوند او را معارضت و مزاحمت نمایند ... کسی که نفس او به نور حق و ملای اعلی روشن شود و آن نور اکسیر علم و قدرت باشد، عجب نباشد که مادّت عالم مسخر او شود و از روشنی روان او سخنش در ملای اعلای مسموع باشد (سهروردی، ۱۳۹۶: ج ۲، ص ۷۵).

سهروردی حکومت مطلوب خود را به اعتبار حکومت حاکمان الهی و برحق و توانمند در اجرای امر الهی و بهره‌گیری از تدبیر الهی می‌داند (سهروردی، ۱۳۹۶، ج ۴: ص ۲۳۸). چنین حکومتی امر الهی را جاری می‌سازد و حاکم آن اعتبارش به اعتبار الهام گرفتن از عالم برتر و از واسط عالم بالا و پایین، یعنی انسان کامل می‌باشد که در نبی مصداق کامل می‌یابد. حاکم چنین حکومتی تنها در دست نبی نبوده، بلکه پادشاهان ملکوتی و حکما متألّه هم می‌توانند حکومت حق داشته باشند. این در حالی است که در حکمت سیاسی مشاء، مصادیق انسان کامل در شخص نبی و امام تبلور می‌یابد.

سهروردی حاکمیت جامعه و نظام سیاسی را حق خلیفه خدا می‌داند. به عقیده وی هرگاه ریاست واقعی

جهان به دست حکیم متوغل افتد، جهان نورانی می‌شود، والا ظلمت فرامی‌گیرد و از طرفی در هر زمانی جهان از چنین حاکم و متألّهی خالی نمی‌باشد (سهروردی، ۱۳۵۷: ص ۱۰۵). حقانیت چنین انسانی به عنوان انسان کامل و به عنوان خلیفه خدا از سویی و کرامت چنین انسانی از سوی دیگر لزوم اطاعت مردم از او را در پی دارد. «و باشد که نفوس متألّهان و پاکان طلب گیرد بواسطه اشراق نور حق تعالی و عنصریات ایشان را مطیع و خاضع گردند به سبب تشبّه ایشان با عالم ملکوت. عجب نباشد داشتن را نفسی که مستشرق و مستغنی گردد به نور حق تعالی و آنگاه اکوان او را طاعت دارند، هم‌چنانکه طاعت قدسیان دارند» (سهروردی، ۱۳۹۶: ج ۲، ص ۱۰۸).

بنابراین، سهروردی به مسائل دنیوی و عبور از ذخارف آن بی‌تفاوت نبوده و راه نجات از آن را در نظام سیاسی با حاکمیت حکیم متألّه می‌داند (اسفندیار، ۱۳۸۵: ص ۱۲۲). این ریاست توأم با اقتدار او حاصل حکمتی است که از فرکیانی<sup>۱</sup> نصیبش شده است. «هر که حکمت داند و بر سپاس نور الانوار مداومت نماید، چنانچه گفتیم او را فره کیانی بدهند و فر نورانی ببخشند و بارق الهی او را کسوت هیبت و بهاء بپوشاند و رئیس طبیعی شود عالم را و او را از عالم اعلیٰ نصرت رسد و سخن او را در عالم علوی مسموع باشد و خواب و الهام او به کمال رسد» (سهروردی، ۱۳۹۶: ج ۳، ص ۸۱). این در حالی است که در فلسفه سیاسی فلاسفه مشاء، بخصوص با نمایندگی فارابی، ریاست رئیس اول جامعه، نبی است که علم و قدرت معنوی‌اش را در اتصال با عقل فعال دریافت کرده است.

در این راستا، ریاست از کسی است که حکمت و فره کیانی دارد و صاحب کرامت شده و از کسی است که از نور حق در گسترش خیر و عدالت بهره‌گیرد، چنانکه بزرگان ملوک پارسیان بودند که از کیان خره برخوردار بوده، مثل کیخسرو و از آن کس است که مسلط بر قدرت و نصرت باشد. «... چون که نفس روشن و قوی شد، از شعاع انوار حق تعالی به سلطنت کیانی بر نوع خویش حکم کرده و مسلط به قدرت و نصرت و تأیید بر عدو خود ... و آن (کیان خره) روشنایی است که در نفس قاهر پدید آید که سبب آن گردن‌ها او را خاضع شوند» (همان: ص ۱۸۵-۱۸۷). از نظر وی در هر زمان امکان وجود اهل حکمت ذوقی و بحثی تحت عنوان اخوان تجرید که دارای نفوس کامله، ریاضات، سلوک، مشاهده، امر، بصیرت،

۱. استعمال فره کیانی توسط سهروردی حکایت از تأثیری است که وی از اندیشه ایران‌شهری با قرائت عرفانی-اشراقی دارد. احمد بستانی در مقاله سهروردی و اندیشه سیاسی ایران‌شهری، به خوبی این تأثیرات را مورد بررسی قرار داده است.

روان پاک، اخوان حقیقت ... هستند، می‌باشد. اینان مانند انبیاء دارای حدس قوی و دقیق هستند. اینها در مقام کُن می‌باشند (همان: ج ۲، ص ۲۴۲).

سهروردی توجه ویژه بر هدایت انسان‌ها و وجود انسان کامل در هر عصری دارد، هرچند انسان کامل در مراتب متفاوت است. مرتبه عالی آن حکیم ذوقی و بحثی است و پایین‌تر آن حکیم ذوقی بوده و مرتبه آخر آن حکیم بحثی می‌باشد. وی با این نوع تلقی از انسان کامل به ولایت عرفانی نزدیک می‌شود (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۴، ص ۱۱۶). نزد وی آنچه اساس هدایت و سعادت انسان‌ها است، علم و معرفت به حقایق عوالم برتر بوده و این امر تفاوتی بین پیامبران و اولیاء نبوده، بلکه مقام ولایت از مقام نبوت برتر می‌باشد (سهروردی، ۱۳۹۶: ج ۳، ص ۷۶). ریاست حکیمی که حقایق را بنحو شهودی می‌بیند، مقدم بر کسی است که حقایق را با عقل دریافت کند. بنابراین، سهروردی در نظریه حکومتی خود با رهیافت عرفانی و توجه اساسی به انسان و ظرفیت‌ها و شایستگی‌های آن، حکمرانی را شایسته انسان کامل می‌داند. او در سایه حکومت خلیفه‌الله، اتصال به عالم نور داشته و امر الهی را دریافت و در میان مردم و برای نظام زندگی مدنی مردم بکار می‌گیرد و تعاملات مدنی مردم را بر آن ابتناء می‌دهد.

## ۸. حاکمیت انسان کامل و مراتب آن

سهروردی مسأله نبوت و نبی را در قالب حاکمیت انسان کامل یا قطب مطرح می‌سازد و انسان کامل را با برخوردارگی کامل از حکمت بحثی و ذوقی، بر شخص نبی تطبیق داده و ادامه می‌دهد، اگر چنین انسانی یافت نشد، باید به مراتب پایین‌تر اکتفاء نمود و البته مدعی می‌شود اگر کسی که حکمت ذوقی نداشته باشد، آن هم در حد کمال یا نزدیک به کمال اساساً صلاحیت حکومت کردن را ندارد. به نظر می‌رسد سهروردی با توجه و تأکید که بر حکمت ذوقی دارد، شمول افراد دارای صلاحیت برای رهبری جامعه را محدود می‌کند، زیرا افراد کمی هستند که هم مراحل سیر و سلوک را طی کنند تا انسان کامل شوند و هم به حوزه راهبری جامعه ورود یابند و عهده‌دار آن شوند.

## ۹. سعادت و سعادت تام؛ مقصود حکمت عملی

در فلسفه سیاسی اسلامی بحث از سعادت انسان به اعتبار جایگاهی است که خداوند متعال برای انسان به نحو بالقوه دیده و باید با اراده و با سیاست مطلوب به آن دست یافت. سعادت در لغت به معانی نیک شدن، نیک‌بختی، فرخندگی، خجستگی، همایونی و خوشبختی آمده است که جملگی ناظر به

دستیابی به وضعیت، حالت و شرایط مطلوبی است که ماهیت خیر و نیکی داشته و در عین حال آمیخته با بدی، شرّ و مضرت‌هایی نمی‌باشد، هرچند چنین شرایطی ممکن است بالفعل موجود نباشد و یا به معنای رضایت‌مندی کامل از خیری باشد که نصیب نفس شده است (صلیبا، ۱۳۶۶: ص ۳۹۱). اما در معنای اصطلاحی آن، آراء فیلسوفان از حقیقت آن متفاوت است. سهروردی سعادت نفس انسانی را در پیوستن به مفارقات و عالم انوار می‌داند تا از عالم ظلمانی و کثافات جسمانی دور شده و نفس خود را نورانی می‌کند. البته او سعادت تام را زمانی می‌داند که نفس از تعلقش به بدن کنده شده باشد و زمان آن پس از مرگ است.

در این صورت نظریه سعادت شیخ اشراق (سهروردی، ۱۳۷۷: ص ۳۸۰) توجه اساسی به سیر و سلوک و اسباب درونی سعادت شده و به اسباب بیرونی سعادت که در آراء فلاسفه مشاء مورد توجه است، توجه کم‌تری شده است. وی اصحاب سلوک را به مبتدیان و متوسطان و کاملان تقسیم می‌کند. مبتدیان کسانی هستند که از لذات در حال سلوک زودگذر برخوردار می‌شوند. متوسطان دارندگان سلوک و ریاضت قوی‌تر و اشراقات ماندنی‌تر بوده و کاملان کسانی هستند که در دنیا با خلع و انسلاخ از ظلمات به عالم نور گام نهاده‌اند و از انوار قاهره عبور کرده و به شهود نور الانوار نائل آمده‌اند. مصادیق این دسته از انبیاء، اولیاء، عارفان و حکمای حقیقی باستان می‌باشند. آنان حقیقت حکمت را دریافت نموده‌اند. اینان از آسمان مأمور اصلاح نوع انسانند (سهروردی، ۱۳۹۶: ج ۱، ص ۹۵، ۱۰۲، ۴۹۳).

### ۱۰. سیاست فاضله عدالت و محبت

سیاست مورد نظر سهروردی با توجه به مبانی نظری و عملی آنها که حکمت ذوقی است، ماهیت الهی می‌یابد و هر کسی توانایی اتخاذ چنین سیاستی را ندارد، مگر حکیم الهی باشد و از مراتب شوون حکمت (حکمت ذوقی و بحثی یا حکمت ذوقی تنها) برخوردار باشد. وی معتقد است اعصار و دوران به دو دسته نوری و ظلمانی تقسیم می‌شوند: یکی عصر نوری است که عصر حاکمیت خلیفه الهی (موید به انوار الهی) (سهروردی، ۱۳۹۶: ج ۴، ص ۲۳۸) و سیاست الهی است و حاکم بر جامعه خلیفه الهی بوده و قلمرو حکومتش هم بر باطن و هم بر ظاهر عالم است. در این صورت جامعه و زمانه بازتاب عالم انوار می‌شود. دیگری عصر ظلمت، یعنی عصر حاکمیت طواغیت و ظالمان می‌باشد و در آن حکومت بدور از عدالت و دستورات الهی و ارزش‌های انسانی حاکم است.

## ۱۱. سیاست الهی عدالت و محبت

### ۱-۱۱. سیاست عدالت

عدالت نزد فلاسفه اسلامی استقرار اشیاء در جا و مکان خود بوده و تحقق آن به اعطاء حقوقی است که هر شیء به اعتبار شیء بودن و نیز به اعتبار جا و مکانش از آن برخوردار می‌گردد (طوسی، ۱۳۷۳: ص ۳۰۵). چنین عدالتی در عالم هستی به شکل تکوینی وجود دارد، اما در عالم ارادی و پدیده‌های مدنی که ارادی و تشریعی هستند، باید در چارچوب نظم و سامان‌دهی هدفمند صورت پذیرد. سهروردی به موضوع عدالت در چارچوب نظام فضائل اخلاقی نگریسته و آن را حاصل سه فضیلت عفت، شجاعت و حکمت می‌داند (سهروردی، ۱۳۹۶: ج ۳، ص ۶۷-۶۹) و هیأت نفسانی حاصل از آن به حصول خُلُق عدالت می‌انجامد که از کمالات عقل عملی محسوب شده و به تعادل نفس و رفتارهای متعادل نفسانی می‌انجامد که بخشی از کمال انسان می‌باشد و با حصول و بروز رفتار متعادل، زمینه تهذیب نفس و سیر و سلوک، فراهم می‌گردد (سهروردی، ۱۳۹۶: ج ۳، ص ۶۷-۶۹؛ ۱۳۸۰: ج ۴، ص ۱۲۹). نزد وی سیاست با ماهیت عدالت برای بسترسازی ظهور و بروز استعدادهای ذوقی جهت ارتباط با عالم نوری و جریان سیاست محبت است.

### ۱-۲. سیاست محبت

فلاسفه سیاسی اسلامی در مطالعه هستی و انسان به وجود لایه‌های چندگانه معرفتی عقلی - استدلالی و ذوقی - عرفانی و وحیانی و تلفیق و آمیختگی آنها اعتقاد دارند، هر چند بعضی به تناسب اقتضانات محیط فکری - فرهنگی زمانه و اقتضانات دستگاه فلسفی خود هستی و انسان را با رهیافت عقلی - عرفانی و بعضی عرفانی - عقلی مطالعه و خردورزی کرده و بر اساس آن به طرح‌ریزی بنیادهای تئوریک نظریات سیاسی خود در حوزه‌های مختلف اجتماعی و سیاسی و به ویژه در حوزه تعاملات مدنی برآمده‌اند.

مسأله محبت از دسته مسائلی است که چه رهیافت عقلی - عرفانی فلاسفه مشایی و چه عرفانی - عقلی فلاسفه اشراقی و متعالیه اسلامی، اساس جوهره هستی و انسان بوده و علت پیدایش خلقت می‌باشد. در میان عرفا، محی‌الدین عربی بر اصلی به نام «حرکت حبتی» تاکید کرده و آن را سبب آفرینش و خلقت هستی معرفی می‌نماید (ابن عربی، ۱۴۰۰ق: ص ۲۰۳). ایشان در کتاب «المحبة الهیه» محبت را بنیاد و اصل وجود دانسته و آن را در تمامی موجودات جاری و ساری می‌داند (ابن عربی، ۱۴۱۲ق: ص ۱۳، ۳۰).

از میان فلاسفه اسلامی نیز ابن سینا بر سریان و جریان عشق - به معنای اوج محبت - در عالم هستی تأکید ورزیده و لابه‌لای آثار خود بدان توجه نموده و در میان آنها رساله‌ای خاص با عنوان «رسالة العشق» به این موضوع اختصاص می‌دهد. وی در این رساله آورده است که در تمام عالم هستی و از جمله هویات مدبره (موجودات تحت تدبیر و تربیت حضرت حق) محبت شدید - عشق - سریان داشته و معتقد است همین عشق سبب پیدایش و خلقت موجودات است (ابن سینا، ۱۴۰۰ق: ص ۳۷۵). اما در عین حال در رویکرد غالبی خود در تبیین کیفیت ارتباط موجودات با یکدیگر از رابطه علت - معلولی اشیاء استفاده می‌کند که اصلی عقلی است.

سهروردی نیز بنیان هستی را متشکل از «محبت» و «قهر» دانسته و محبت را به عنوان مصدر و منبع انقیاد نسبت به موجود برتر و کامل‌تر تعریف می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۳، ص ۱۳۶-۱۳۷) و متفاوت از رویکرد غالبی ابن سینا، در نگاه وی محبت به مثابه کشش موجود پایین‌تر و ادنی به موجود برتر و اعلی، پایه تبیینی کیفیت ارتباط موجودات با یکدیگر قرار می‌گیرد.

نزد وی محبت از پایه‌های حکومت مطلوب است که خاستگاه آن اجتماع بوده و موجب پیوستگی و تحکیم روابط اجتماعی افراد می‌شود. در زندگی اجتماعی، نیازهای ضروری اولیه موجب اولین ارتباط فرد با هم‌نوع خود می‌شود. اما آنچه می‌تواند این ارتباط را برای مراتب یا مراحل بعد از رفع نیازهای اساسی حفظ کرده و استمرار و بادوام و معنوی گرداند، محبت به یکدیگر با اشتراک در فضیلت است (فارابی، ۱۴۰۵ق: ص ۷۰). چنین ارتباطی موجب برقراری روابط سالم و احترام متقابل به یکدیگر است، زیرا چنین ارتباطی نه بر مبنای حقوق انجام می‌شود و نه به استخدام و بهره‌کشی از یکدیگر می‌انجامد، بلکه پیامد آن، رعایت هرچه بیش‌تر حقوق یکدیگر و نیکی به هم است. خواجه نصیرالدین طوسی از قول بعضی از حکما که نام آن‌ها را ذکر نمی‌کند، می‌گوید که قوام همه موجودات عالم به سبب محبت است و هیچ موجودی از مرتبه‌ای از مراتب آن بی‌بهره نیست، جز این‌که به سبب ترتب آن موجودات، در مراتب کمال و نقصان مرتب می‌شوند، اما در عرف، متأخر از حکما، محبت در آنجایی استعمال می‌شود که مورد آن دارای قوه نطقی باشد. پس میل عناصر به مراکز خود و گریختن آن‌ها از دیگر جهات و میل مرکبات به یکدیگر نه از قبیل «محبت و مبعضت» باشد، بلکه آن را «میل و هرب» خوانند (طوسی، ۱۳۷۳: ص ۲۵۹-۲۶۰).

نزد وی حقیقت محبت، طلب اتحاد است با چیزی که اتحاد با آن در تصور طالب کمال می‌باشد و از طرفی، کمال و شرف هر موجودی نیز به حسب وحدتی است که بر آن فایض شده است. پس «محبت،



طلب شرف و فضیلت و کمال بُود و هرچه این طلب در او بیشتر بُود، شوق او به کمال زیادت بُود و وصول بدان بر او سهل تر» (همان).

سهروردی بحث محبت را در یک رابطه دوسویه میان موجودات عالی که در رأس آن نور الانوار است و موجودات دانی و سافل مطرح می‌کند. در این رابطه موجودات سافل به محبت‌ورزی و بروز شوق و عشق پرداخته و در نتیجه آن، شکلی از مناسبات و نظم هستی‌شناسانه را در عالم زمینی خاصه در مناسبات انسانی بازتولید می‌کند.

## ۱۲. نتیجه‌گیری

حکمت سیاسی اشراق تدبیر از چگونگی اتصال عالم ظلمانی و مادی به عوالم نوری از طریق سیر و سلوک جهت رسیدن به نفس حقیقی که در عالم مثال است و از آنجا به مراتب بالاتر تا نور الانوار که مقام فناء و اتحاد است، می‌باشد و نتیجه آن شکوفایی لایه‌های ذوقی و عرفانی انسان می‌شود. به عبارتی، فلسفه سیاسی شیخ اشراق، فلسفه توجیه ضرورت انسان کامل برای تکمیل عالم مادی انسان و عبور از ذخارف آن و هدایت به عالم نوری است.

مسأله سهروردی در حکمت عملی و مدنی، حکمرانی انسان کامل است که حاکم الهی بوده و از مراتب حکمت ذوقی و بحثی برخوردار است. سیاست او سیاستی مبتنی بر حکمت بوده و ماهیت الهی پیدا می‌کند. چنین سیاستی قابلیت دارد که از طریق عدالت و محبت مردم را به سعادت حقیقی هدایت نماید، والا سیاست بدون تهذیب نفس به بی‌عدالتی، ظلم و تجاوز می‌انجامد.

مسائل اساسی فلسفه سیاسی سهروردی (حاکمیت انسان کامل، سعادت و سیاست عدالت و محبت) نظم و سامان مطلوبی از زندگی سیاسی را تولید می‌کند که محصول آن تربیت و شکوفایی ابعاد معنوی و گرایش‌های ذوقی انسان می‌باشد و هرگونه نیل به حیات معنوی، عرفانی و ذوقی را بدون عبور از موانع و پستی‌ها و مشکلات حیات مادی ظلمانی دنیوی مدنی ممکن نمی‌داند.

## منابع

- ابن سینا (۱۴۰۰ق). *رسائل ابن سینا*. قم: بیدار.
- ابن عربی، محی‌الدین محمد بن علی (۱۴۰۰ق). *فصوص الحکم*. تصحیح ابوالعلاء عقیفی. بیروت: دارالکتاب العربی.
- ابن عربی، محی‌الدین محمدعلی (۱۴۱۲ق). *الحب و المحبه الالهيه*. جمع و تألیف محمود محمود الغراب. دمشق: الکاتب العربی، الطبعه الثانيه.
- اسفندیار، رجبعلی (۱۳۸۵). *وجوه سیاسی فلسفه شیخ شهاب‌الدین سهروردی*. قم: بوستان کتاب.
- دوانی، جلال‌الدین (بی‌تا). *اخلاق جلالی*. [چاپ سنگی].
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۷). *دنباله جستجو در تصوف ایران*. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین (۱۳۵۷). *حکمه الاشراف*. ترجمه سید جعفر سجادی. تهران: دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین (۱۳۷۷). *حکمه الاشراف*. ترجمه سید جعفر سجادی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تصحیح نجفقلی حبیبی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج ۳-۴.
- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین (۱۳۹۶). *مجموعه مصنفات*. تحقیق هنری کرین. تهران: نشر انجمن حکمت و فلسفه ایران، ج ۱-۴.
- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین (۱۳۹۷ق). *سه رساله (رساله کلمه التصوف)*. تصحیح نجفقلی حبیبی. تهران: انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران.
- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین (۱۳۹۷ق). *سه رساله*. تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی. تهران: انتشارات انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران.
- شریف، میان محمد (۱۳۶۵). *تاریخ فلسفه در اسلام*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ج ۲.
- صلیبا، جمیل (۱۳۶۶). *فرهنگ فلسفی*. ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی. تهران: انتشارات حکمت.
- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۳). *اخلاق ناصری*. تصحیح مجتبی مینویی و علیرضا حیدری. تهران: نشر خوارزمی.
- فارابی، ابونصر (۱۴۰۵ق). *فصول منتزعه*. تحقیق فوزی متری نجار. تهران: انتشارات المکتبه الزهراء.
- فیض کاشانی، ملاحسن (۱۴۰۶ق). *الوافی*. اصفهان: مکتبه الامام امیرالمؤمنین علی (ع)، ج ۲.
- کرین، هانری (۱۳۸۰). *تاریخ فلسفه اسلامی*. ترجمه سید جواد طباطبایی. تهران: انتشارات کویر، ج ۱.
- نصر، سید حسین (۱۳۷۱). *سه حکیم مسلمان*. ترجمه احمد آرام. تهران: انتشارات کتاب‌های حبیبی.
- یزدانپناه، سید یدالله (۱۳۹۲). *حکمت اشراق*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ سوم، ج ۱.