

# ارتباط بین ارکان حکمت و حکومت آرمانی در اندیشه سهروردی با تطبیق بر آراء افلاطون

سعید رحیمیان<sup>۱</sup>، طیبه زارعی<sup>۲</sup>

## چکیده

اندیشه آرمانشهری بحث مفصلی است که قدمتی باندازه تاریخ بشری دارد. افلاطون نخستین فیلسوفی است که جامعه آرمانی را در قالبی فلسفی به تصویر کشیده است. از سوی دیگر، در جهان اسلام فارابی آغازگر این اندیشه و میراث‌گذار آن برای اندیشمندان بعد از خود تا به امروز می‌باشد. شیخ شهاب‌الدین سهروردی از جمله فیلسوفانی است که در جستجوی جامعه کمال مطلوب به اندیشه فلسفی خویش سمت و سو میدهد؛ حکومت مطلوبی که از دل هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی اشراقی او بدست می‌آید. نوشتار حاضر بر آن است که به بررسی این رابطه وثیق پرداخته و با توجه به جایگاه افلاطون در نزد سهروردی مواضع وفاق و خلاف این دو اندیشمند را در این زمینه تعیین کند.

با وجود شباهتهایی بین دیدگاه ایشان، بویژه در مواردی نظیر گرایش انسان به جامعه مدنی، تطابق و هماهنگی حکومت مطلوب آنها با نظام کائنات و منحصر بودن حاکمیت به صاحبان معرفت به حقایق عالم اعلی، از استقلال اندیشه سهروردی

۷۷

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه شیراز (نویسنده مسئول)؛ sd.rahimian@gmail.com

۲. کارشناس ارشد فلسفه اسلامی

تاریخ تأیید: جلسه هیئت تحریریه ۹۲/۱۲/۶

تاریخ دریافت: ۹۲/۱۰/۷



بخصوص در مبحث ریاست حکومت مطلوب و صفات او نمیتوان گذشت.

**کلیدواژه‌ها:** عالم اعلی، معرفت اشراقی، حکومت مطلوب (مدینه فاضله)، ریاست حکومت

\* \* \*

## ۱. مقدمه

قرن ششم عرصه ظهور اندیشمندی چون شیخ شهاب‌الدین سهروردی است که با ابداع حکمت اشراقی خود در جهان اسلام و حتی فراتر از مرزهای آن درخشید؛ حکمتی که مبتنی بر دو پایه استدلال و ذوق بوده و فهم آن بدون آشنایی با حکمت مشائی و نیز داشتن ذوق فطری و صفای ضمیر ممکن نیست. بر همین اساس، بخشها یا ابعاد معینی از حکمت اشراق، تعالیم متداول مشائی است که بیشتر مسبوق به آموزه‌های فلسفی ابن‌سینا بخصوص در *شفا و الاشارات و التنبیهات* میباشد؛ چنانکه سهروردی خود در مقدمه *المشارع و المطارحات* ورود به *حکمة/الاشراق* را منوط به مهارت در علوم بحثی میدانند.<sup>(۱)</sup> اما مجموعه دستگاه فلسفی هر فیلسوفی با تمام اجزایش بدنبال تحقق بخشیدن به یک هدف مشترک است. یافتن چنین هدف و غایتی در نظام فلسفی سهروردی، بحث مورد نظر تحقیق حاضر میباشد. سهروردی در مقدمه *حکمة/الاشراق* از حکمت خالده‌یی سخن میگوید که وجودی پیوسته و مستمر در گستره زمان دارد و نمود آن در زمان او همان حکمت اشراقی و ثمره آن حکیمی متأله و بحاث است که مقام خلافت الهی تنها شایسته اوست. در واقع هدف شیخ اشراق از دستگاه فلسفی خویش تعیین جایگاه و مقام چنین حکیمی بعنوان اصل و محور حکومت مطلوبش میباشد؛ هرچند سهروردی بر معرفت اشراقی تأکید بیشتری دارد و درنهایت به رهبری حکیم صرفاً متأله اکتفا میکند.

۷۸

از سوی دیگر، بدون شک تأثیر سهروردی از افلاطون - بعنوان یکی از انساب این حکمت خالده در سلسله حکیمان یونانی- انکارناپذیر است. در حالی که افلاطون اندیشه سیاسی خود را بنحو چشمگیری در آثار خود نمایان میکند و شرح کاملی از جامعه آرمانی ارائه میدهد، اما سهروردی بعنوان فیلسوفی سیاسی شناخته شده نیست و کمال مطلوب او از جامعه مدنی را میتوان جسته و گریخته از میان آثار و



نیز از روح اندیشه او دریافت. بهر حال با وجود تأثیرپذیری شیخ اشراق از افلاطون، در این میان از استقلال و خلاقیت اندیشه سهروردی نمیتوان گذشت.

## ۲. مبانی نظری حکومت مطلوب سهروردی

### ۱-۲. از منظر وجودی

افلاطون در کتاب جمهوری (ضمن شرح تمثیلهای خورشید، خط و غار) و نیز در رساله تیمائوس دیدگاه خود را در باب مراتب هستی یا بتعبیری سیر نزولی و صعودی نظام هستی بیان میکند. عالم محسوسات و معقولاتی که افلاطون با ترسیم خط فرضی بدست میدهد<sup>(۱)</sup>، تا حدودی قابل تطبیق با دو عالم برزخ و انوار قاهره سهروردی است؛ گرچه از استقلال اندیشه سهروردی در این زمینه نباید غافل بود.

سهروردی در پرتونامه و هیاکل/النور مراتب هستی را در سه عالم عقل یعنی «جبروت» یا «ملکوت بزرگ»، عالم نفس «ملکوت کوچک» و عالم جرم «عالم ملک» تقسیم میکند<sup>(۲)</sup>، اما در حکمة/الاشراق عوالم هستی را در چهار مرتبه معرفی میکند و آن را نتیجه تجارب نفسانی خویش میدانند و این عوالم بترتیب عبارتند از: (۱) عالم انوار قاهره (عقول طولیه و عرضیه)، (۲) عالم انوار مدبره (نفوس)، (۳) عالم ماده محسوس (برزخ) (۴) عالم صور معلقه ظلمانی و مستنیر (مثال).<sup>(۴)</sup>

شیخ اشراق با توجه به تقابل بین نور و ظلمت به تبیین سلسله مراتب نظام هستی میپردازد. از منظر او اشیاء عالم در چهار مقوله نور مجرد جوهری، نور عارض، جوهر غاسق و هیئت ظلمانی خلاصه میشود و از این میان سه مقوله آخر در وجود خود نیازمند بنور مجرد جوهری هستند. البته این نور اگر نیازمند باشد، نیازش به جوهر غاسق نیست، بلکه به نور مجرد جوهری و قائم به ذات دیگری است و با توجه به بطلان تسلسل بینهایت انوار مجرد، سرانجام همه اجسام، هیئت و انوار عرضی و مجرد، وابسته به نوری میگردند که بالاتر از آن نوری نیست، این همان نور الانوار است که سهروردی با اوصافی از قبیل محیط، قیوم، اعظم، اعلی، قاهر و غنی مطلق او را توصیف میکند.<sup>(۵)</sup>

از منظر شیخ اشراق هسته مرکزی نظریه صدور یعنی قاعده الواحد غیر قابل انکار است. سهروردی برای صدور بلاواسطه هستی از نور الانوار چهار حالت فرض میکند:

۷۹

صدر یک نور و یک ظلمت همراه با هم، دو نور و یک ظلمت، دو حالت اول را بدلیل ترکیب در ذات نورالانوار و حالت سوم را بدلیل انحصار موجودات جهان به آن ظلمت و عدم پیدایش انوار و ظلمتهای دیگر نفی میکند، تنها حالت باقی مانده صدر یک نور است که سهروردی از آن به نور اقرب و نور عظیم یاد میکند و امتیازش از نورالانوار را بجهت کمال و نقص میداند.

میان انوار محض بدلیل فقدان حجاب نسبت مشاهده و اشراق است؛ به این ترتیب که نور سافل نور عالی را مشاهده میکند و از نور عالی بر نور سافل اشراق میشود و بر همین اساس از نورالانوار شعاعی بر نور اقرب میتابد. این امر مستلزم تعدد جهات ایجاد و اشراق در نورالانوار نیست، زیرا تنها وجود نور اقرب معلول ذات حق است، اما اشراق نورالانوار از جهت استعداد زمینه در نور اقرب (یعنی صلاحیت قابل) و عشق او به نورالانوار است.<sup>(۶)</sup>

سهروردی در تبیین نحوه صدور کثرت از واحد و ترتیب کثرات، نظام مشائیان را مبنی بر حصر عقول دهگانه در توجیه کثرات عالم (چه کثرت بیشمار عالم برزخی و چه کثرات عالم انوار) قابل قبول نمیداند و برآن است که تعداد عقول بیش از ده، بیست، صد و دویست است.<sup>(۷)</sup> وی همچنین نحوه صدور کثرت را براساس تعدد جهات که مبتنی بر دو یا سه جنبه عقلی که مشائیان بدان قائل بودند، توجیه نمیکند، بلکه جهات متعددی را مانند قهر و محبت، فقر و غنا مشاهده و اشراق و... لحاظ میکند.

شیخ اشراق انوار مجرد را به دو قسم تقسیم میکند: (۱) انوار قاهره که هیچگونه وابستگی به ماده ندارند، نه بنحو انطباق و نه بنحو تصرف و تدبیر. این انوار خود بر دو نوعند: الف) انوار قاهره اعلون که در سلسله علی و معلولی یکی پس از دیگری صادر میشوند. ب) ارباب انواع، انوار مجردی که علت و معلول یکدیگر نبوده، بلکه همرتبه هستند. ارباب اصنام نیز دو قسمند: یکی انواری که حاصل مشاهدات انوار قاهره اعلونند که این جهت اشرف است و باعتبار این انوار مشاهده، «عالم مثال» صادر میشود. دوم انواری که حاصل اشراقات انوار قاهره اعلونند و این جهت اخس است. باعتبار این انوار اشراقیه «عالم حس» صادر میگردد.<sup>(۸)</sup> (۲) انوار مدبره (اسپهدیه) که هر چند در برزخ منطبع نیستند، اما تعلق تدبیری به برزخ دارند. این انوار تدبیرگر (نفوس) از سوی رب النوع خودشان در سایه مادی رب النوع (جسم) پدید می آیند. البته این انوار از جهت برتر رب النوع پدید می آیند و این اجسام و بدنها

۸۰



از جهت نیازمندی آنها.<sup>(۹)</sup>

عالم مثال مرتبه‌یی از هستی است که از ماده، مجرد است، ولی از آثار آن مبرا نمیباشد. سهروردی عالم مثال یا صور معلقه را غیر از مثل افلاطونی دانسته و بر آن است که مثل افلاطونی ناظر بر عالم انوار عقلیه ثابت است، در حالی که مثل معلقه برخی ظلمانی و برخی نورانیند و متعلق به عالم اشباح مجرده‌اند.<sup>(۱۰)</sup>

عالم مثال از جهات متعددی دارای اهمیت است: (۱) جنبه هستی‌شناسی؛ این عالم، حلقه اتصال عالم کاملاً مجرد عقول با عالم کاملاً مادی طبیعت است. (۲) بعد معرفت‌شناسی؛ این عالم منبع الهام حقایق و افاضه معارف بر قوه خیال انسانی است و سبب میشود تا حقایق انبوه مکنون در این عالم برای سالک طریق حقیقت و اهل ریاضت آشکار گردد. (۳) از جنبه دین‌شناسی؛ باید گفت عالم مثال با اوصافی که سهروردی برای آن بیان داشته، زمینه پیوند و سازگاری دین و فلسفه و عرفان را آماده و مهیا میسازد. مانند آنکه سهروردی منبع الهام نبی و فیلسوف سالک و عارف را عالم مثال میداند یا مسئله وحی انبیا، معاد انسانها، جایگاه آدمیان پس از مرگ و... توسط وجود همین عالم، توجیه و تفسیر میگردد.

با اوصافی که برای عالم مثال ذکر شد نقش آن در موضوع مورد بحث ما مشخص میشود، زیرا حکیم متأله که از نظر سهروردی شایستگی ریاست دارد، در نتیجه اتصال با عالم مثال نقوش غیبی را در صورت تمثل یافته آن از طریق قوه خیال خویش دریافت میکند.<sup>(۱۱)</sup> در این عالم است که کرامات اهل تجرید که عاملی برای به اطاعت درآوردن نفوس است تحقق مییابد.

براساس آنچه گذشت، تفاوت اندیشه سهروردی با افلاطون در تعیین نظام و مراتب هستی مشخص میشود. افلاطون مراتب هستی را به دو عالم محسوس و معقول تقسیم میکند؛ دو عالمی که کاملاً از یکدیگر متمایزند؛ جهان محسوس جهان کثرت و تغیر است و جهان معقول دنیای مثل و ذوات ابدی است.

بعقیده افلاطون همه این امور محسوس و متغیر، چیزی بیش از سایه حقیقت نیستند و اصطلاح وجود را بحق میتوان در مورد آن بکار برد<sup>(۱۲)</sup> و این حقیقت، وجودی است نامتغیر که جایگاه آن در عالمی ورای عالم محسوسات است و افلاطون از آن به «عالم مثل» تعبیر میکند و حقایق موجود در آن را «مثال» مینامد. وی با اصطلاحاتی نظیر بهره‌وری، تصویر و تقلید نسبت اشیاء محسوس را با مثل بیان

۸۱



میکنند و بر آن است که ظواهر و محسوسات به همان اندازه حقیقت دارند که از مثال که موجودی حقیقی است بهره داشته باشند.<sup>(۱۳)</sup> چنانکه اشاره شد عالم مثال سهروردی هیچ ارتباطی با مثل افلاطونی نداشته و کاملاً متمایز از آن است؛ البته میتوان (همانطور که شیخ اشراق خود معترف است) ارباب انواع یا عقول عرضیه را مطابق مثل افلاطونی دانست.<sup>(۱۴)</sup>

مسئله فیض و فاعلیت در نگاه افلاطون بروشنی آن نزد فلاسفه اسلامی از جمله سهروردی نیست. وی مثال خیر را در رأس عالم معقول جای میدهد و نسبت آن را با سایر مثل در دو جنبه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی تعیین میکند.<sup>(۱۵)</sup> اما زمانی که به عالم محسوس میرسد با توجه به رساله تیمائوس این صانع (دمیورژ) است که خالق و سازنده این عالم با الگو قراردادن عالم مثال است.<sup>(۱۶)</sup> صانع یا دمیورژ را میتوان خیر یا واحد نامید، از آن حیث که در عالم ماده تصرف کرده و آن را مطابق با عالم مثال میسازد و یا میتوان آن را هم‌عرض با مثل، مخلوق خیر تلقی نمود.<sup>(۱۷)</sup> در هر دو صورت منشأ هستی که افلاطون حتی آن را فراتر از هستی میدانند، همان مثال خیر است.

چنانکه ملاحظه میشود، از منظر سهروردی اشراق و نور نقش اصلی را در تعیین سلسله مراتب هستی ایفا میکند. نظام هستی‌شناسی وی مبتنی بر تجلی انوار است. مراتب عوالم و جایگاه هر چیزی در این نظام بر اساس میزان اشراقی است که با واسطه یا بیواسطه از نورالانوار دریافت میشود. نفس انسان نیز که وطن اصلی آن عالم انوار است، از بد روزگار در دنیای مادی غریب افتاده و در نتیجه دریافت انوار الهی میتواند از این غربت رهایی یابد و به موطن اصلی خود بازگردد.

## ۲-۲. معرفت‌شناسی

نقطه پیوند هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی شیخ اشراق، انسان است. شناخت انسان و تعیین مراتب او در نظام هستی‌شناسانه سهروردی به ما کمک میکند دریابیم ماهیت این انسان و قوای نفس او چگونه میتوانند وی را به تحقق کمالی که متناسب با اوست برسانند؛ انسان کاملی که میتواند با واسطه‌العقد بودن عالم طبیعت و ماورای طبیعت، شایستگی حاکمیت بر هموعان خود را یافته و در مقام خلیفه‌اللهی ظاهر شود. شیخ اشراق مبحث نفس را تحت مباحثی نظیر حدوث نفس و بقای آن، مغایرت نفس و

بدن و اثبات تجرد آن<sup>(۱۸)</sup>، قوای نفس و رهایی آن مورد بررسی قرار می‌دهد. براساس آنچه گذشت، نزد سهروردی مراتب هستی در یک سیر نزولی از اعلی مرتبه آن در عالم انوار شروع میشود و به عالم محسوس میرسد. در عالم محسوس نیز به ادنی مرتبه آن ختم میشود و از آنجاست که سیر صعودی هستی آغاز شده و نفس انسان در نتیجه مستعد شدن ماده از ناحیه واهب‌الصور افاضه میشود. در واقع نور قاهری که رب‌النوع انسان است، بر ترکیب عالی انسان، نور مجردی افاضه میکند تا در بدن او تصرف کند. سهروردی از نور قاهری که صاحب طلسم نوع ناطق است به جبرئیل، روان‌بخش، روح‌القدس، بخشنده علم و تأیید و اعطاءکننده فضیلت تعبیر میکند و باعتقاد حکما، آن عقل فعال میباشد.<sup>(۱۹)</sup>

بنابراین، سهروردی نفس را حادث به حدوث بدن دانسته و در آثار خود در اینباره برهان اقامه نموده است، در حالی که افلاطون قائل به قدم نفس است و آفرینش آن را از طریق صانع در سیر نزولی قبل از جسم میداند.<sup>(۲۰)</sup> البته شیخ‌اشراق در بقای نفس با او همعقیده میباشد. درواقع بیشترین بحث افلاطون درباره نفس مربوط به خلود و جاودانگی آن است؛ بگونه‌یی که یکی از مکالمات خود(فایدون) را بکلی به آن اختصاص میدهد.

سهروردی قوای نفس را در قالب قوای نفس نباتی و نفس حیوانی و نفس ناطقه معرفی میکند و در عین تعدد قوا، در هر سه مرتبه به وحدت نفس قائل است. وی برای هر یک از قوا تقسیماتی شبیه آنچه نزد مشائیان است در نظر دارد؛<sup>(۲۱)</sup> گرچه برخلاف ایشان، قوای حس باطنی را منحصر در حواس پنجگانه (حس مشترک، خیال، وهم، متخیله و حافظه) نمیداند و به وحدت سه قوه خیال، واهمه و متخیله معتقد است و همچنین روح بخاری را بین نفس ناطقه و بدن واسطه قرار میدهد.<sup>(۲۲)</sup>

باعتقاد افلاطون، روح یا نفس انسان دارای سه جزء عقلانی، ارادی و شهوانی است. وی در رساله جمهوری در شکل یک استدلال منطقی، وجود سه جزء نفس را اثبات میکند. بدین ترتیب که در روح دو اصل متضاد نهفته است، زیرا روح دو حرکت متضاد در ما پدید می‌آورد؛ مثلاً انسانی که تشنه است در عین حالی که میل به نوشیدن آب دارد ممکن است بدلیل عقلانی نخواهد آب بنوشد. بنابراین میل به نوشیدن آب مربوط به جزء شهوانی روح است، حکم به نوشیدن مربوط به جز عقلانی و درنهایت این جز ارادی و غیرت است که در این کشمکش میان عقل و

شهوة جانب عقل را گرفته و اراده ننوشیدن از آن نشئت میگیرد.<sup>(۲۳)</sup> در رساله فدروس نیز افلاطون با تعبیر دیگری به شرح اجزاء روح میپردازد. بدین ترتیب که روح را به ارابه‌یی تشبیه کرده است که دو اسب دارد و یک ارابه‌ران؛ ارابه‌ران عقل است، یکی از دو اسب که نجیب و فرمانبر ارابه‌ران است، اراده و غیرت و اسب دیگر که در برابر ارابه‌ران چموش و نافرمان است، شهوت است.<sup>(۲۴)</sup> جزء عقلانی نفس برترین جزء آن بوده و جزء الهی و عنصر جاودانی است که او را از سایر حیوانات متمایز میکند و این جزء قادر به اندیشیدن، تأمل، استنباط و ادراک صور معقول میباشد و بخلاف سایر اجزاء نفس که تمایلاتشان متوجه بدن است، این جزء، بسوی آسمان و صور عالیه و عالم غیرمحسوس گرایش دارد.<sup>(۲۵)</sup> بساطت و وحدت نفس یا ترکیب آن از منظر افلاطون مشخص نیست، چرا که معلوم نیست مقصود او از این سه بخش، اجزاء نفس است یا قوای آن.

در حکمت سهروردی، نفس ناطقه، جوهر عقلی وحدانی است و مدرک معقولات و متصرف در جسم است و نوری از انوار حق تعالی محسوب میشود.<sup>(۲۶)</sup> از نظر فلاسفه اسلامی نظیر فارابی و ابن‌سینا، نفس ناطقه دارای دو قوه نظری و عملی است. فارابی عقل نظری را دارای سه مرتبه عقل هیولانی، بالملکه و مستفاد میدانند<sup>(۲۷)</sup> و ابن‌سینا با توجه به معانی مختلف قوه یعنی قوه مطلقه، ممکنه و کمالیه چهار مرتبه را برای عقل نظری لحاظ میکند و عقل بالفعل را جدای از عقل بالملکه بررسی مینماید.<sup>(۲۸)</sup> سهروردی در برخی از آثار خود به پیروی از حکمای مشاء چنین مراتبی را برای عقل نظری، در نظر دارد. در واقع این فیلسوفان مسلمان از طریق مراتب عقل نظری نحوه از قوه به فعل رسیدن نفس را در فرایند کسب معرفت توجیه میکنند، اما افلاطون با توجه به اینکه برای جزء عقلانی نفس چنین مراتبی را در نظر ندارد و همچنین به قدم نفس معتقد است، در نزد او معرفت چیزی جز تذکر و یادآوری نیست. وی در رساله منون به این نظریه بطور مفصل پرداخته است و آن را اثبات میکند. بدین ترتیب در فرایند معرفت، نفس، مراتب قوه به فعل را طی نمیکند، بلکه تنها حقایقی را که در عالم مثال قبل از این عالم دریافته و شناخته است بیاد می‌آورد. اما تفاوت عمده افلاطون با فلاسفه اسلامی در اینجاست که از قوه به فعلیت رسیدن نفس انسان بواسطه معقولات، ذاتی آن نمیباشد، ازاینرو وجود فاعلی که خود عقل بالفعل و مفارق از ماده است (یعنی عقل فعال) ضروری است تا از طریق فعلیت بخشیدن به امور معقول، قوه ناطقه را از مرتبه عقل هیولانی به



مرتبه عقل مستفاد برساند.<sup>(۲۹)</sup> در حالی که افلاطون برای رسیدن به معرفت حقیقی که موضوع و متعلق آن مثل و در بالاترین مرتبه آن خیر مطلق است، روش دیالکتیک را پیشنهاد میکند<sup>(۳۰)</sup> و در مکالمه فایدون از فلسفه به مشق و تمرین مردن تعبیر میکند. بدین ترتیب که با قطع تعلق نفس انسان از امور جسمانی و مادی، امکان سیر و سلوک عقلانی برای آن فراهم می‌آید.<sup>(۳۱)</sup> بنابراین بنظر میرسد که در فرایند کسب معرفت، انسان تلاشی یکسویه انجام میدهد و مسئله افاضه از عالم معقول مشخص نیست. اما نزد فلاسفه مشاء و نیز سهروردی هر چند معرفت حقیقی بمانند دیدگاه افلاطون در نتیجه ارتباط با عالم ماورای طبیعت بدست می‌آید، اما فرایندی است که از طریق افاضه صورت می‌گیرد. این افاضه از مبدأ اول شروع شده و در نزد فلاسفه مشاء به عقل فعال و در نزد سهروردی رب‌النوع انسانی (صاحب طلسم نوع ناطق) میرسد<sup>(۳۲)</sup> و به نفس انسان انتقال مییابد. عقل فعال و رب‌النوع انسانی همان جبرئیل و روح‌القدس در شرع است که واهب‌الصور نیز نامیده میشود و اعطاء کننده نفوس ناطقه بشری است. بنابراین افاضه از دو جهت وجود و معرفت از ناحیه او صورت می‌گیرد. اما تفاوت اساسی بین سهروردی و حکمای مشاء این است که وی بجای اینکه بیشتر به بحث قوا و فعالیت نفس پردازد توجه خود را معطوف به مسئله رهایی نفس کرده و برخلاف حکمای مشائی، مبحث علم‌النفس را به مباحث الهیات نزدیک میسازد. رهایی نفس در نتیجه سیر و سلوکی است که مبنای آن علم حضوری اشراقی میباشد. مبدأ راه، علم حضوری نفس به خویشتن است و مقصد آن را غایتی نیست و شرط اشراق رفع حجابها و موانع حسی و مادی است. هرچه تجرد نفس بیشتر باشد حضور آن نیز بیشتر خواهد بود و بتعبیری معرفت بیشتری به خود خواهد داشت؛ ازاینرو اشتیاقی مضاعف به مشاهده عالم انوار پیدا خواهد کرد که در نتیجه آن، اشراقاتی را نیز دریافت میکند.

سهروردی در کتب مشائی خود، مانند *تلویحات* و *مطارحات* با اضافاتی اشراقی از مشائیان پیروی میکند، ولی بطور کلی در *حکمه‌الاشراق* به مذهب اشراق روی می‌آورد و نظریه مثل نوریه را مطرح میکند و ادراک عقلی را فقط براساس آن مذهب شرح میدهد و تنها در این کتاب است که طریقی مغایر با روش مشائیان اتخاذ میکند.<sup>(۳۳)</sup> بنابراین تفاوت بین سهروردی و حکمای مشاء در بحث معرفت، تفاوت بین علم حضوری و حصولی است. هر چند افلاطون نیز با توجه به نظریه مثل خویش متعلق و موضوع معرفت عقلی را نه محسوسات، بلکه مثال آنها میداند؛ یعنی بنوعی به علم حضوری

اذعان دارد و میتوان گفت که شیخ اشراق در نظریه معرفت خویش با اثبات ارباب انواع تحت تأثیر افلاطون است، اما علم حضوری که نزد سهروردی مطرح است، مبتنی بر اشراق و افاضه است، در حالی که این امر نزد افلاطون مبهم و ناشناخته است. بنابراین، در حکمت سهروردی هم قوس نزول و هم قوس صعود مبتنی بر اشراق و افاضه نور است. در قوس نزول این نور است که مراتب مختلف عالم را تحقق میبخشد و در مرتبه صعود، نور، انسان را از قیود میرهاند و به نورالانوار میرساند. در نزول و صعود نفس نیز با مشرقها و مغربهای پی‌درپی روبرو هستیم. نفس همچنانکه از افقی به افق دیگر نزول میکند تا به غربت غرب برسد در عروجش نیز از جهانی به جهان دیگر بالا میرود و از مشرقهای متعدد برای رسیدن به مشرق نهایی یا شرق اکبر میگذرد. انسانی که به این مقام عالی میرسد در جایگاه تاله نبوی ایستاده و میراث‌دار پیامبران است<sup>(۳۴)</sup> و بدین ترتیب است که شیخ اشراق براساس قوس صعود و نزول مراتب هستی، آیین سیاسی خویش را که مبتنی بر اشراق است بنیان مینهد.

### ۳. حکومت مطلوب سهروردی

#### ۳-۱. سیاست از منظر سهروردی

در تعیین جایگاه سیاست نزد شیخ اشراق به تقسیم‌بندی علوم از نگاه او میپردازیم؛ گرچه در این زمینه بحث چندان مفصلی ندارد. وی در کتاب *المحاحات* حکمت را با توجه به اینکه برخی امور متعلق به افعال آدمی و برخی دیگر نیستند، به حکمت عملی و نظری تقسیم میکند و حکمت نظری را شامل علوم طبیعی، ریاضی و الهیات میداند؛ اما از اقسام علوم عملی بحث نمیکند.<sup>(۳۵)</sup> در حالی که در کتاب *التلویحات* با استفاده از این تقسیم، حکمت عملی را مشتمل بر سه قسم خلقیه، منزلیه و مدنیه میدانند.<sup>(۳۶)</sup>

شیخ اشراق و دیگر فیلسوفان چنین تقسیم‌بندی از علوم را بتبعیت از ارسطو پذیرفته‌اند. اما چنین تقسیم‌بندی از علوم را نزد افلاطون نمیابیم؛ البته او در رساله *سیاستمدار* از سیاست به دانش و هنری تعبیر کرده که فراتر از هر دانش دیگری است.<sup>(۳۷)</sup>

گرچه سهروردی پیروی از متقدمین خود با تقسیم فلسفه، جایگاه سیاست را بعنوان جزئی از حکمت عملی در میان سایر علوم مشخص میکند، اما در هیچیک از آثار خود بخش مستقلی را به سیاست اختصاص نمیدهد و از انواع مدینه و معنای

فضیلت و مفهوم عدالت نیز سخن نمیگوید و تنها دیدگاه خویش را با شرح کمال مطلوب خود از حکومت که با تدبیر الهی پیوند دارد، بیان میکند.<sup>(۳۸)</sup>

اما افلاطون برخلاف سهروردی به بیان اندیشه سیاسی خود بطور مستقل در رساله‌های جمهوری، سیاستمدار و قوانین میپردازد. او کتاب جمهوری را با بحث درباره مفهوم درست عدالت آغاز میکند و در جستجو برای شناخت عدالت راستین، جامعه آرمانی را طرح می‌افکند و شرح کاملی از نحوه تعلیم و تربیت مراتب جامعه تا شرایط اقتصادی و خانوادگی در این جامعه ارائه میدهد و در نهایت از حکومت‌های فاسدی سخن میگوید که بدلیل فقدان عدل در آنها از کمال مطلوب افلاطون فاصله میگیرند. افلاطون تحقق حکومت آرمانی را کار چندان آسانی نمیداند. بنابراین در رساله سیاستمدار درصد بررسی حکومت‌های ممکن برمی‌آید که تقلیدی از کمال مطلوب او هستند. او در دسته‌بندی انواع حکومتها، دولت آرمانی را که کامل اما در عین حال غیرقابل تحقق است، در یکسو نهاده و در سوی دیگر، انواع حکومتها را جای میدهد.<sup>(۳۹)</sup> بدلیل همین امکانپذیر نبودن تحقق حکومت آرمانی است که در قوانین نیز به ترسیم جامعه‌ی میپردازد که از حیث وحدت و کمال در درجه دوم از دولت آرمانی است.

با همه این احوال درباره سهروردی باید گفت، اگر حکیم متأله را که از منظر او مقام خلیفه‌اللهی تنها شایسته اوست همان صاحب حکمت اشراق بدانیم، جایگاه سیاست نیز نزد او مشخص میشود، بگونه‌ی که درباره او بجرئت میتوان گفت، مجموع دستگاه فلسفه او با هدف تعیین جایگاه و مقام حکیم متأله در خدمت آیین سیاسی اشراقی اوست.

### ۳-۲. حیات اجتماعی و ضرورت وجود نبی

زندگی جمعی انسان نخستین و اصلیت‌ترین رکن اندیشه سیاسی شیخ اشراق را تشکیل میدهد و از این رهگذر وی ضرورت وجود حاکم را برای زندگی جمعی بشر تبیین میکند و تمامی امور دنیوی انسان را در نیل به کمال و سعادت مورد توجه قرار میدهد. وی اجتماع انسانها را ضرورتی اجتناب‌ناپذیر میداند و داناترین فرد اجتماع را برای رهبری آن در نظر میگیرد.<sup>(۴۰)</sup>

این همان آغازی است که افلاطون از آنجا شروع کرده است. او منشأ زندگی

اجتماعی و احداث شهر را در مراحل ابتدایی آن احتیاج متقابل انسانها به یکدیگر میداند. تنوع نیازهای طبیعی انسان از یکطرف و ناتوانی او در رفع این نیازها بتنهایی، بدلیل محدودیت امکانات از طرف دیگر، او را بسوی زندگی جمعی میکشاند. علاوه بر این، طبیعت در همه انسانها استعدادهای مشابه خلق نکرده است. بنابراین، چون انسانها ذاتاً دارای استعدادهای گوناگونی هستند، باید در کنار هم قرار گیرند تا زندگی میسر شود. از اینرو نزد افلاطون منشأ دولت و علت تقرر شهر و جامعه عبارت است از: محدودیت امکانات نسبت به نیازها و استعدادهای ذاتی افراد نسبت به کارهای مختلف و این خود اصلی دیگر یعنی تقسیم کار بر اساس استعداد فطری انسانها را بدنبال خواهد داشت.<sup>(۴۱)</sup> اگرچه افلاطون در این مرحله منشأ جامعه و حیات اجتماعی انسان را علل و عوامل اقتصادی میدانند، اما غایت مدینه و جامعه انسانی را نه تنها امور اقتصادی بلکه عدالت میدانند.

نزد سهروردی نیز انسان موجودی اجتماعی است و برای رفع نیازها و حفظ بقای خویش نیازمند همکاری و مشارکت با دیگران میباشد. این تعاون بر اساس تقسیم کار و در سایه معاملات صورت میگیرد و معاملات نیز نیازمند سنت و عدل است و چون عقل انسانها متعارض یکدیگر است و از کسی که مدعی کمال رأی است پیروی نمیکند، بنابراین، جامعه انسانی نیازمند ولی و نبی از جنس انسان است تا سنت و عدل را تحقق بخشد و ظلم و جور را از میان بردارد. وجود چنین شخصی بر اساس عنایت الهی ضروری است، زیرا زمانی که حکمت الهی اقتضای اموری را دارد که برای شخص چندان ضرورتی ندارد، چگونه ممکن است که مصلحت بدین بزرگی را که بقای نوع انسان و سعادت و کمال در گرو آن است، نادیده بگیرد.<sup>(۴۲)</sup> بنابراین سهروردی به تبعیت از ابن سینا باقتضای عنایت و حکمت الهی، سیاست را جز از مجرای قانون و شریعت که واضع آن پیامبر است، قابل طرح نمیداند.<sup>(۴۳)</sup>

نبی باید شریف‌النفس باشد تا بواسطه این شرافت، عالم و توانا بر انجام کارهایی باشد که دیگران قادر بر آن نیستند و بدینوسیله، مردم در برابر او خاضع شوند، چرا که در غیر اینصورت، سخن او را نپذیرفته و با او معارضه میکنند. آنچه نبی را قادر بر این اعمال میکند اتصال او به روح‌القدس و کسب علم از اوست. همچنین نبی باید مردم را به امر به معروف و عبادات تشویق کرده و از منکرات نهی کند.<sup>(۴۴)</sup> سهروردی در حکمة‌الاشراق به لزوم عبادت و اطاعت از رسولان خدا اشاره کرده است و

سرکشان از فرمان آنان را مستحق قهر الهی میداند.<sup>(۴۵)</sup> بدین ترتیب شیخ اشراق نیز مانند فارابی و ابن سینا بین سیاست و نبوت پیوند ایجاد میکند و از همین مجراست که حکومت حکیم متأله خود را مطرح مینماید.

### ۳-۳. حکیم متأله سهروردی

اصل مشترکی که افلاطون و سهروردی در طرح کمال مطلوب خود از جامعه مدنی ارائه میکنند، اختصاص شایستگی ریاست مدینه به کسانی است که بدلیل برخورداری از نوعی معرفت متمایز از دیگرانند و آن معرفت به حقایق عالم اعلی است. اما با توجه به چگونگی کسب این معرفت، رئیس مدینه این دو فیلسوف بنوعی از هم متمایز میشوند. رهبر جامعه آرمانی افلاطون فیلسوفی است که از طریق دیالکتیک و با قطع تعلقات مادی موفق به مشاهده عالم مثل شده و به معرفت خیر اعلی نایل گشته و بهمین دلیل شایستگی حاکمیت را یافته است. چون تنها اوست که علم به خیر و عدالت مطلق داشته و میتواند آنها را در سطح جامعه بشری پیاده کند و چنانکه در بحث هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی گفته شد، حکمت و معرفت او در نتیجه فعل و انفعال عقلانی است که از جانب فیلسوف صورت گرفته و بحث افاضه از عالم معقول نزد افلاطون بروشنی آن از منظر سهروردی نیست.

حکمت اشراق سهروردی مبتنی بر استدلال و کشف و شهود است و بر این اساس وی در مقدمه حکمه‌الاشراق مراتب حکما را در پنج طبقه معرفی میکند:

۱. حکیمی الهی که متبحر در تأله است، اما بهره‌ی از حکمت بحثی نبرده است.
۲. حکیم بحث که بهره‌ی از حکمت ذوقی نبرده است.
۳. حکیمی که در تأله و بحث، هر دو متبحر است.
۴. حکیمی که متبحر در تأله و متوسط یا ضعیف در بحث است.
۵. حکیمی بحث که در تأله متوسط یا ضعیف است.<sup>(۴۶)</sup>

۸۹

سهروردی که شرف و فضیلت واقعی انسان را در حکمت خلاصه کرده است، تنها حکما را شایسته خلافت الهی میداند<sup>(۴۷)</sup> و خلافت روی زمین را از آن دسته سوم از حکما، یعنی کسی که هم در حکمت ذوقی و هم در حکمت بحثی دستی تمام داشته باشد میداند. اما از این واقعیت غافل نمانده که وجود چنین شخصی در هر دوره‌ی بندرت یافت میشود؛ از اینرو بر آن است اگر چنین شخصی وجود نداشته



باشد، باید بجای او کسی قرار گیرد که در حکمت بحثی متوسط اما در حکمت ذوقی مهارت داشته باشد و اگر چنین کسی هم نباشد ریاست با کسی است که متبحر در تأله باشد هر چند از حکمت بحثی چیزی نداند و او خلیفه خدا بر روی زمین است.<sup>(۴۸)</sup> سهروردی بر آن است که هرگز زمین از کسی که در حکمت ذوقی و معارف کشفی سرآمد باشد، خالی نخواهد بود:

ولا یخلو الارض عن متوغل فی التأله ابدأ.<sup>(۴۹)</sup>

بنابراین کسی که در حکمت بحثی مهارت داشته باشد شایستگی ریاست و رهبری را نخواهد داشت، زیرا شرط ریاست و رهبری ارتباط با عالم غیب است. حکیمی که دارای حکمت ذوقی و کشفی است، کسی است که بدون استمداد و استعانت از استدلال و نظم قیاسی با عنایت الهی از مشاهده انوار مجرد و معاینه معانی عالیه برخوردار می‌باشد. این همان حکمتی است که وصول به آن برای همه اشخاص میسر نیست. تعداد کسانی که به حکمت کشفی و ذوقی دست یافته و از مشاهده انوار ملکوت برخوردار می‌باشند همواره به غایت اندک است.<sup>(۵۰)</sup> سهروردی این شرط مهم خلافت را از قرآن اقتباس کرده است. خداوند در قرآن پس از آنکه به فرشتگان می‌فرماید: «إنی جاعل فی الارض خلیفة» (بقره/۳۰) درباره حضرت آدم(ع) می‌فرماید: «فتلقى آدم من ربه کلمات» (بقره/۳۷).<sup>(۵۱)</sup> حکیم متأله گاهی آشکارا فرمانروا و رئیس مدینه است و گاهی در نهان و باطن که سهروردی چنین رهبر و پیشوایی را «قطب» مینامد. ریاست و فرمانروایی از آن این قطب است، اگرچه در نهایت گوشه‌گیری و گمنامی باشد:

فله الرئاسة و إن کانغایة الخمول.<sup>(۵۲)</sup>

۹. افلاطون نیز در رساله سیاستمدار صاحب دانش سیاست را که در نزد او بالاترین دانشهاست تنها کسی میداند که شایسته عنوان سیاستمدار و پادشاه است، حتی اگر زمام جامعه را در دست نداشته باشد.<sup>(۵۳)</sup>

بنابراین، سهروردی با حکومتی که از راه چیرگی و غلبه باشد مخالف است. اگر سیاست و حکومت بدست حکیم متأله بحث یا صرفاً متأله باشد، روزگار، نورانی می‌گردد؛ زیرا مردم از علم و حکمت و عدل و سایر فضایل اخلاقی بهرمنند میشوند.



اگر زمان از تدبیر الهی تهی باشد، چراغ علم و عمل خاموش شده و ظلمات جهل و نادانی چیره گشته و فساد و تباهی ظاهر میشود.<sup>(۵۴)</sup>

براساس آنچه گذشت، ممکن است این سؤال مطرح شود که سهروردی از یکطرف به ضرورت وجود نبی در زندگی اجتماعی اشاره میکند و از طرف دیگر شایستگی ریاست را از آن حکیم متأله میداند و بر آن است که زمین هیچگاه از چنین شخصی خالی نخواهد بود و حتی خود در ضمن آثار مختلفش اشخاصی را از این دست نام میبرد؛ حال چگونه میتوان میان دو رأی سهروردی جمع کرد؟ پاسخ این سؤال را میتوان در فصلهایی از آثار مختلف سهروردی یافت که در آن به بحث در باب نبوت میپردازد. در واقع سهروردی بین نبی و حکیم متأله تمایزی قائل نیست؛ بگونه‌یی که میتوان گفت در نگاه او هر نبیی حکیم متأله است، اما نه اینکه لزوماً هر حکیم متأله‌یی نبی باشد.

البته از منظر سهروردی همچون ابن‌سینا نبی دارای شرایطی از این قبیل است: (۱) از عالم اعلی به ادای رسالت و اصلاح نوع مأمور باشد. (۲) علوم را بدون تعلیم بشری از روح‌القدس کسب کند. استدلال وی در این مورد شدت قوه حدس نبی است:

فيجوز أن يبلغ الحدس الإنسان إلى حدّ يقبل في زمان قصير العلم عن العقل  
الفعال شدة اتصال نفسه به.<sup>(۵۵)</sup>

ممکن است قوه حدس انسان بحدی برسد که در مدت کوتاهی علوم را از عقل فعال بدلیل شدت اتصال نفسش به او دریافت کند. (۳) اطلاع بر امور غیبی که در اکثر آثار خود چگونگی آن را بیان میکند. با این توضیح که در نتیجه کاسته‌شدن شواغل حس ظاهری و باطنی، حجاب میان نفس انسان و نفوس فلکی از بین می‌رود، چون هر دو نور مجرد است و میان آنها حجابی جز تعلقات مادی نیست، ازاینرو نفس انسان میتواند از آنچه مرتسم در نفوس اسپهبد فلکی است آگاهی یابد. نفوس قوی میتوانند از امور غیبی حتی در بیداری نیز مطلع شوند.<sup>(۵۶)</sup> امور غیبی به صورتهای مختلف دریافت میشوند: مکتوب، شنیدن صوت لذت‌بخش یا ترسناک، دیدن صورت وقایع، مشاهده صورت زیبا که در نهایت جمال است و از غیب با او سخن میگوید و با گذشتن از خاطر یا در قالب صور معلق آنها.<sup>(۵۷)</sup> (۴) اطاعت هیولای عالم طبیعت در حوادثی مانند: زلزله، ماه و خورشید گرفتگی.

۹۱



نکته اصلی اینجاست که سهروردی تنها شرط اول را مختص نبی میدانند و بر آن است که سه شرط دیگر میتواند در بعضی از اولیای الهی که از آنها به «إخوان التجرید» تعبیر میکند، جمع باشد.<sup>(۵۸)</sup> بنابراین نزد سهروردی بین مقام نبی و حکیم متأله جز در ناحیه رسالت تمایزی نیست و نبی در واقع حکیم متألهی است که دارای رسالت الهی میباشد. معرفت حکیم متأله مبتنی بر علم حضوری اشراقی است که آغاز آن معرفت نفس میباشد و غایت آن را نهایی نیست.

در آیین سیاسی شیخ اشراق، حکیم متأله در نتیجه اشراق انوار الهی و دستیابی به فرّه ایزدی و خرّه کیانی صاحب کرامات گشته و متصف به نیکبختی و خیر و عدل میشود و بدین ترتیب شایستگی ریاست بر هموعان خود را مییابد.<sup>(۵۹)</sup>

در *المشارع و المطارحات* نیز سهروردی معتقد است در صورتی که هنگام اشراق بر جوهر نفس غلبه با امری قهری باشد، فهلویون آن را «خرّه» مینامند و نفسی که در معرض چنین اشراقی قرار گیرد، شجاع، قاهر و غالب خواهد بود. اگر اشراق انوار روحانی بر حسب استعداد نفس، از مایه عشق و محبت برخوردار باشد، خرّه‌یی که در سعادت بخشیدن نفس سالک مؤثر است، متضمن امور لطیف بوده و موجب میل نفوس نسبت به نفس سالک و عشق و تعظیم او میگردد. اگر اشراقات وارد بر نفس، حالت معتدلتری داشته و از هیئت نوری بیشتری بهره داشته باشد، نفسی که چنین اشراقاتی را دریابد، سرانجام ملیک معظم و صاحب هیبت و علم و فضیلت و اقبال خواهد شد و تنها در این موقعیت است که پیشینیان مقام سالک را «کیان خرّه» مینامیدند.<sup>(۶۰)</sup>

سهروردی در *حکمه‌الاشراق* مراتب انواری را که بر إخوان تجرید پس از خلع بدن اشراق میشود در پانزده مرتبه معرفی میکند<sup>(۶۱)</sup> و معتقد است که در نتیجه دریافت انوار الهی است که اهل تجرید به جایگاه و مقام خاصی که «مقام کن» نام دارد خواهند رسید؛ جایگاهی که میتوانند هرگونه بخواهند مثالها و صورتهای قائم به ذات را در عالم صور معلقه بیافرینند<sup>(۶۲)</sup> و همچنین کارهای خارق عادت مانند راه رفتن بر روی آب و در هوا و صعود به آسمان و طی الارض انجام دهند.<sup>(۶۳)</sup> حکیم متأله که در مقام رهبری حکومت مطلوب سهروردی جای دارد، با همین کرامات و خوارق است که مردم را به اطاعت از خود فرامیخواند و بدین ترتیب حق حاکمیت را از آن خود میکند. در برابر این اوصافی که سهروردی برای حکیم متأله برمی‌شمرد، افلاطون

۹۲





در کتاب شش جمهوری تنها به صفاتی نظیر حافظه خوب، سرعت فهم، علو همت، حسن سیرت، علاقه به راستی، عدالت، شجاعت و اعتدال که بیشتر بیانگر اعمال دنیوی است، اشاره دارد.<sup>(۶۴)</sup>

حکیم متأله و رئیس حکومت سهروردی کسی است که در مراحل مجاهده و سلوک بسوی خدا تجربه اندوخته و کمال لازم را یافته باشد؛ در اقلیم هشتم سیر کرده و از آنجا به عالم انوار قاهره و سپس بسوی نورالانوار پیش رفته است.<sup>(۶۵)</sup> سهروردی در رساله صفیر سیمرغ مراتب سیر و سلوک را در سه مرتبه بیان میکند: مرحله‌یی که نفس انسان محل اشراق طوالج و لویج و انوار زود گذر است؛ «هو الذی یریکم البرق خوفاً و طمعاً» (رعد / ۱۲). مرتبه سکینه که ثبات و لذتش از لویج و طوالج بیشتر است؛ «هو الذی أنزل السکینه فی قلوب المؤمنین لیزدادوا ایماناً مع ایمانهم» (فتح / ۴) و بالأخره مرتبه فناست؛

و سپس مرد چنان گردد که هر ساعتی که خواهد قالب رها کند و قصد عالم کبریا کند و معراج او بر افق اعلی زند و هرگاه که خواهد و بیدش میسر باشد، پس هرگاه که نظر به ذات خود کند، مبتهج گردد که سواطع انوار حق بر خود بیند.<sup>(۶۶)</sup>

در مرتبه بالاتر از آن «فناى اکبر» است که نفس خود را فراموش میکند و پس از آن «فناى در فنا» است که حتی فراموشی خود را نیز فراموش میکند و این همان حالت طمس یا بالاترین مرتبه توحید است. چرا که سهروردی مراتب توحید را پنج مرتبه میداند: اول «لا اله الا الله» که این توحید عوام است و نفی الوهیت از ماسوی الله میکند. دوم «لا هو الا هو» نفی هویت از غیر خدا و اویی او را است. سوم «لا انت الا انت» نفی تویی از غیر است. چهارم «لا انا الا انا» نفی هر اثنانیت و دوئیت است. سالک در این مرتبه خود را در پیدایی حق گم میکند و در نهایت «کل شیء هالک الا وجهه» زیرا اثنانیت و انیت و هویت همه اعتباراتی زائد بر ذات قیومیت است.<sup>(۶۷)</sup> این معنای سخن شیخ اشراق در مقدمه المشارع و المطارحات است که «آغاز حکمت گسستن از دنیا و نیمه راه آن مشاهده انوار الهی است و سرانجام آن را نهایی نیست».<sup>(۶۸)</sup>

براساس آنچه گذشت، سهروردی از طریق ضرورت وجود نبی در حیات اجتماعی برای تحقق سنت و عدل در راه مهیا کردن سعادت بشری، ضرورت حاکمیت حکیم متأله را

اثبات میکند. زیرا نزد وی مقام نبی و حکیم متأله از هم جدایی ناپذیرند. او در مرتبه اول، رئیس مدینه را حکیم بحث و متألهی میداند که هم در حکمت بحثی و هم در حکمت ذوقی به سر حد کمال رسیده است، اما از این حقیقت غافل نیست که چنین شخصی در هر دوره‌ی بندرت یافت میشود. بنابراین در نهایت به ریاست حکیم صرفاً متأله نه بحث اکتفا میکند؛ حکیمی که از علم انوار الهی آگاه شده و به خرّه کیانی دست یافته و صاحب کرامات گشته و در نتیجه میتواند از نور حق در راه گسترش خیر و عدالت بهره گیرد. سهروردی از این حکیم متأله در آثار خود به آخوان التجرید یاد میکند و مراتبی را برای آن در نظر میگیرد که آخرین مرتبه آن فنا فی الله میباشد.

البته ناگفته نماند، برخی از محققین فرجام تلخ سهروردی یعنی قتل او را از پیامدهای آیین سیاسی اشراقی دانسته‌اند. هرچند این دیدگاه جای بحث و تأمل دارد، اما نمیتوان نقش آموزه‌های سیاسی بخصوص حاکمیت حکیم متأله را در اینمورد نادیده گرفت.<sup>(۶۹)</sup>

#### ۴. نتیجه‌گیری

۱. اگرچه سهروردی مانند افلاطون بعنوان فیلسوفی سیاسی مطرح نیست و بخش و اثر مستقلی را به اندیشه سیاسی خود اختصاص نمیدهد، اما مثل هر فیلسوف دیگری هدفی را از مجموعه دستگاه فلسفی خود دنبال میکند و آن طرح کمال مطلوب او در سطح جامعه بشری است. بنابراین نمیتوان در مورد شیخ اشراق حکم کرد که نسبت به سیاست بیتوجه بوده و آن را در حاشیه قرار داده است.

۲. درک فلسفه عملی هر فیلسوفی بدون درک فلسفه نظری او امکانپذیر نیست. در این میان مباحث هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی در فلسفه نظری شیخ اشراق بمنظور درک بهتر حکومت مطلوب او از اهمیت ویژه‌ی برخوردار است. او طرح خود از کمال مطلوب را در سطح جامعه مدنی براساس سیر نزولی و صعودی هستی پایه‌ریزی میکند و در این راستا جایگاه و مقام و موقعیت انسان را بعنوان واسطه‌العقد عالم طبیعت و ماورای طبیعت در نقش یا مقام خلیفه‌اللهی تعیین میکند.

۳. سهروردی نظام حکومت مطلوب خویش را در تناظر و تطابق کائنات ترسیم میکند، گرچه به سلسله مراتب بودن آن تصریح ندارد، اما با توجه به اینکه در بحث هستی‌شناسی همان سیر نزولی مدنظرش میباشد که بالاترین مرتبه آن نورالانوار

۹۴



است و تعیین جایگاه هر پدیده‌ی در این نظام براساس میزان دریافت اشراق و فیض الهی است و همچنین در جامعه مدنی کسی شایستگی و صلاحیت رهبری را دارد که بیشترین دریافت را از اشراق الهی داشته و به مقام تأله رسیده باشد، میتوان چنین تناظری را درباره کمال مطلوب او در نظر گرفت.

افلاطون نیز جهان را دارای سلسله مراتب میداند؛ نظام هستی از عالم معقول و در بالاترین مرتبه آن، از مثال خیر که کمال مطلق است شروع میشود و به عالم محسوسات خاتمه مییابد. سلسله مراتب مزبور در جامعه آرمانی او نیز منعکس میشود؛ همانطور که در نظام کیهانی این عقل است که حاکمیت دارد، در شهر آرمانی افلاطون، فیلسوف که نماد عقل جامعه است حکومت میکند.

۴. سهروردی به مسئله ضرورت وجود نبی با توجه به لزوم زندگی جمعی اشاره دارد و با تکیه بر نظریه عنایت الهی، ضرورت وجود نبی را بر پایه عدل و هدایت مردم به راه راست، اثبات میکند. نزد وی مقام نبی و حکیم متأله از هم متمایز نیست و نبی در واقع حکیم متألهی است که دارای رسالت الهی است. معرفت حکیم متأله سهروردی مبتنی بر علم حضوری اشراقی است که آغاز آن معرفت نفس و غایت آن را نهایی نیست. اما فیلسوف شاه افلاطون نه تنها با توجه به طریقه کسب معرفت از حکیم متأله سهروردی متمایز میشود، بلکه از جمله ویژگیهای او سیر و سلوک در عالم مثال (خیال منفصل) است که شیخ اشراق از آن به اقلیم هشتم تعبیر میکند. ضمن آنکه حکیم متأله سهروردی در نتیجه دستیابی به فرّه ایزدی و خرّه کیانی کرامات او ظاهر گشته و به مقام کن رسیده و بهمین دلیل به انجام کارهای خارق العاده نظیر طی الارض و صعود بر آسمان و... قادر است. در حالی که افلاطون در توصیف حاکم جامعه آرمانی خود به اوصافی صرفاً دنیوی اکتفا میکند.

۵. بعید نیست سهروردی حکومت مطلوب خود را همان مدینه دینی بداند و بهمین دلیل در شرح آن به کلیات پرداخته و وارد جزئیات نمیشود؛ جامعه‌ی که در آن نبی یا حکیم متأله در نتیجه اتصال به نورالانوار، قانون و شریعت الهی را در سطح جامعه بشری جاری میکند.

۶. در نهایت افلاطون زمانی که جامعه آرمانی خود را به تصویر میکشد، تنها به ارائه الگو اکتفا میکند و خود به امکان ناپذیر بودن آن تصریح دارد؛ چنانکه در رساله سیاستمدار و قوانین به شرح حکومتهای ممکن میپردازد که تقلیدی از شهر آرمانی

یا در درجهٔ دوم کمال از آن میباشند. اما اگرچه سهروردی با توجه به مبانی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی خویش، الگویی برای جامعهٔ بشری ارائه میدهد، اما صرفاً به ارائهٔ الگو اکتفا نمیکند و با تلاش برای تحقق حکومت مطلوب خویش، فرجام تلخی را برای خود رقم میزند.

### پی‌نوشتها:

۱. ر.ک: سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات شیخ‌اشراق، ج ۱، تصحیح و مقدمهٔ هانری کربن، ص ۱۹۴.
۲. افلاطون، جمهور، ترجمه فؤاد روحانی، ص ۳۸۵ - ۳۸۹.
۳. مجموعه مصنفات شیخ‌اشراق، ج ۳، تصحیح و مقدمه سیدحسین نصر، ص ۶۵، ۹۷.
۴. همان، ج ۲، تصحیح و مقدمهٔ هانری کربن، ص ۲۳۲ - ۲۳۵.
۵. همان، ج ۲، ص ۱۱۰.
۶. همان، ج ۲، ص ۱۳۳ و ۱۳۴.
۷. همان، ج ۲، ص ۱۴۰؛ ج ۱، ص ۴۵۱.
۸. ر.ک: همان، ج ۲، ص ۱۴۱ - ۱۴۳؛ ابوریان، محمدعلی، مبانی اشراق از دیدگاه سهروردی، ترجمهٔ محمدعلی شیخ، ص ۱۹۵.
۹. مجموعه مصنفات شیخ‌اشراق، ج ۲، ص ۱۴۵ و ۱۴۶.
۱۰. همان، ج ۲، ص ۲۳۰.
۱۱. ر.ک: همان، ج ۱، ص ۱۰۳.
۱۲. جمهور، ص ۳۲۴ - ۳۲۹.
۱۳. بورمان، کارل، افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، ص ۷۲.
۱۴. مجموعه مصنفات شیخ‌اشراق، ج ۲، ص ۱۵۷.
۱۵. جمهور، ص ۳۸۲.
۱۶. افلاطون، دوره آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۶، ص ۱۸۳۸.
۱۷. رحیمیان، سعید، فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا ملاصدرا، ص ۳۱.
۱۸. ر.ک: مجموعه مصنفات شیخ‌اشراق، ج ۳، ص ۲۴ و ۲۵، ۸۵، ۳۶۳ - ۳۶۵.
۱۹. همان، ج ۲، ص ۱۹۹ - ۲۰۱.
۲۰. دوره آثار افلاطون، ج ۶، ص ۱۸۵۲ - ۱۸۵۴.
۲۱. ر.ک: مجموعه مصنفات شیخ‌اشراق، ج ۳، ص ۲۶ - ۳۱، ۳۵۳ - ۳۵۵.
۲۲. همان، ج ۲، ص ۲۰۸ - ۲۱۵.
۲۳. جمهور، ص ۲۵۱.
۲۴. دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، ج ۳، ص ۱۲۴۲.
۲۵. ناظرزاده کرمانی، فرناز، فلسفه سیاسی فارابی، ص ۱۷۳ و ۱۷۴.
۲۶. نوربخش، سیما، نور در حکمت سهروردی، ص ۱۱۵.
۲۷. فارابی، ابونصر، آراء اهل المدینة الفاضلة و مضاداتها، تحقیق البیر نصری نادر، ص ۱۰۱.
۲۸. ابن سینا، النجاة، مقدمه و تصحیح محمدتقی دانش پزوه، ص ۳۳۳ - ۳۳۶.
۲۹. آراء اهل المدینة الفاضلة و مضاداتها، ص ۲۷؛ النجاة، ص ۳۳۶.
۳۰. جمهور، ص ۴۳۳.
۳۱. دوره آثار افلاطون، ج ۱، ص ۴۶۳.

۳۲. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، ص ۹۶ و ۹۷.
۳۳. میانی اشراق از دیدگاه سهروردی، ص ۳۰۵ و ۳۰۶.
۳۴. شایگان، داریوش، هنری کرین، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام، ص ۲۱۵ و ۲۱۶.
۳۵. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، ص ۲۱۱.
۳۶. همان، ج ۱، ص ۳.
۳۷. دوره آثار افلاطون، ج ۳، ص ۱۵۱۹.
۳۸. سیدعرب، حسین، منتخبی از مقالات فارسی درباره شیخ اشراق، ص ۱۰۵ - ۱۲۵.
۳۹. دوره آثار افلاطون، ج ۳، ص ۱۵۲۷.
۴۰. اسفندیار، رجبعلی، وجوه سیاسی فلسفه شیخ شهاب‌الدین سهروردی، ص ۱۰۹ و ۱۱۰.
۴۱. جمهور، ص ۱۱۶؛ فاستر، مایکل، خداوندان اندیشه سیاسی، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، ج ۱، ص ۷۹.
۴۲. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۹۵ و ۹۶؛ ج ۳، ص ۷۵، ۴۵۳ - ۴۵۵؛ ج ۴، ص ۱۲۱، ۲۳۸.
۴۳. ر.ک: النجاة، ص ۷۰۹.
۴۴. همان، ج ۲، ص ۲۷۰ و ۲۷۱؛ ج ۴، ص ۲۳۸.
۴۵. همان، ج ۲، ص ۲۴۸.
۴۶. همان، ج ۲، ص ۱۲.
۴۷. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود فلسفه سهروردی، ص ۴۶.
۴۸. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۲.
۴۹. همانجا.
۵۰. شعاع اندیشه و شهود فلسفه سهروردی، ص ۴۵۵.
۵۱. نور در حکمت سهروردی، ص ۱۵۸.
۵۲. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۲.
۵۳. همان، ج ۳، ص ۱۵۱۵.
۵۴. همان، ج ۲، ص ۱۲؛ نور در حکمت سهروردی، ص ۱۵۹.
۵۵. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴، ص ۲۳۸.
۵۶. همان، ج ۲، ص ۹۹ و ۱۰۰، ۲۳۶؛ ج ۳، ص ۷۷ و ۸۸، ۱۰۷.
۵۷. همان، ج ۲، ص ۲۳۶.
۵۸. همان، ج ۴، ص ۲۳۹؛ ج ۳، ص ۷۵؛ ج ۱، ص ۹۵.
۵۹. همان، ج ۳، ص ۱۸۴ - ۱۸۷.
۶۰. همان، ج ۱، ص ۵۰۴.
۶۱. همان، ج ۲، ص ۲۵۳.
۶۲. همان، ج ۲، ص ۲۴۲ و ۲۴۳.
۶۳. همان، ج ۱، ص ۵۰۵؛ ج ۲، ص ۲۵۴.
۶۴. جمهور، ص ۳۱۹، ۳۳۹ و ۳۴۰، ۳۴۷، ۳۵۴.
۶۵. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۴۳.
۶۶. همان، ج ۳، ص ۳۲۳.
۶۷. همان، ج ۳، ص ۳۲۴ - ۳۲۶.
۶۸. «و اول الشروع فی الحکمة هو الانسلاخ عن الدنيا و اوسطه مشاهدة الانوار الهیة و آخره لا نهایت له» (مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۱۹۵).
۶۹. محققانی چون حسین ضیایی در مقاله‌ی تحت عنوان «سهروردی و سیاست» و همچنین محمد کریمی زنجانی اصل در کتاب حکمت اشراقی و پاسخ اسماعیلی به غزالی بدنبال اثبات قتل سهروردی در نتیجه

آیین سیاسی اشراقی او میباشند.

### منابع:

۱. ابن سینا، *النجاة من العرق فی بحر الضلالات*، مقدمه و تصحیح محمد تقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه، ۱۳۷۹.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *شعاع اندیشه و شهود فلسفه سهروردی*، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۶۴.
۳. ابوریان، محمدعلی، *مبانی اشراق از دیدگاه سهروردی*، ترجمه محمدعلی شیخ، تهران، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۲.
۴. اسفندیار، رجیعی، *وجوه سیاسی فلسفه شیخ شهاب‌الدین سهروردی*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
۵. افلاطون، جمهور، *ترجمه فؤاد روحانی*، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.
۶. \_\_\_\_\_، *دوره آثار*، ج ۱ و ۳، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۰.
۷. \_\_\_\_\_، *دوره آثار*، ج ۶، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۷.
۸. بورمان، کارل، *افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۵.
۹. رحیمیان، سعید، *فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا ملاصدرا*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۱۰. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۱، تصحیح و مقدمه هانری کرین، تهران، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
۱۱. \_\_\_\_\_، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۳، تصحیح و مقدمه سیدحسین نصر، تهران، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
۱۲. \_\_\_\_\_، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۴، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
۱۳. شایگان، داریوش، *هانری کرین، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، ترجمه باقر پرهام، تهران، نشر و پژوهش فروزان روز، ۱۳۷۳.
۱۴. فارابی، ابونصر، *آراء اهل المدینة الفاضلة و مضاداتها*، تحقیق البیرنصری نادر، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۹۱ م.
۱۵. فاستر، مایکل، *خداوندان اندیشه سیاسی*، ج ۱، ترجمه جواد شیخ الاسلامی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۷.
۱۶. ناظرزاده کرمانی، فرناز، *فلسفه سیاسی فارابی*، تهران، انتشارات دانشگاه الزهراء (س)، ۱۳۷۶.
۱۷. نوربخش، سیما، *نور در حکمت سهروردی*، تهران، نشر شهید سعید محبی، ۱۳۸۳.