

مبانی اندیشه سیاسی شیخ اشراق

مسعود بیات^۱

داود بیات^۲

چکیده

با وجود آنکه شیخ اشراق به معنای رایج کلمه، فیلسوف سیاسی نیست؛ در عین حال به دلیل اهتمام جدی‌اش نسبت به تعریف و تبیین جایگاه حکیم متأله در رأس هرم ریاست تامه دینی و دنیایی و نیز بواسطه ماجرای تراژیک تکفیر و قتلش (که شائبه سیاسی بودن فعالیت‌های وی را تقویت نموده است) مورد توجه پژوهندگان حوزه اندیشه‌های سیاسی واقع شده است. شیخ اشراق از اندیشه‌های حکمی فلهویون و حکمای پارس و نیز حکمت اشراقی افلاطونی متأثر و بر این باور بود که حاکمیت و ریاست به کسی تعلق می‌گیرد که متوغل در تأله و متبحر در حکمت بوده، صاحب کرامات و قادر به انجام خوارق عادات (مشی علی‌الماء و الهواء و قدرت انسلاخ روح از بدن، رؤیت فرشتگان و ...) باشد. وی دست یافتن حکیم الهی به حاکمیت و ریاست را از طریق زور و غلبه و خشونت نفی کرده، دوره ریاست او را دورانی نورانی و الهی معرفی می‌کند.

واژگان کلیدی: شیخ اشراق، حکیم متأله، فره ایزدی، ریاست‌نامه.

تاریخ دریافت: ۹۳/۹/۱۲؛ تاریخ پذیرش: ۹۴/۳/۱۷

^۱ دانشیار گروه تاریخ دانشگاه زنجان، masoud.bayat@znu.ac.ir

^۲ دانشجوی دکتری مسائل ایران دانشگاه مفید

مقدمه

فهم فلسفه سهروردی کار آسانی نیست و طبعاً استخراج و استنباط آراء سیاسی او مشکل تر و پر مسئله تر می باشد. سختی کار زمانی نمایان می شود که بدانیم در خصوص اندیشه های سیاسی و اجتماعی او کار چندانی صورت نگرفته است. گرچه این نقیصه، یعنی عدم نگارش کتاب های جدی و قابل تأمل پیرامون آراء شیخ اشراق، محدود به دیدگاه های سیاسی او نیست و بنا به اعتراف بزرگان این عرصه، شامل عموم اندیشه های او می شود. بی تردید تلاش های فکری هانری کربن فیلسوف فرانسوی و همکاری فیلسوف معاصر ایرانی دکتر سیدحسین نصر، در غبارزدایی از چهره و آثار ماندگار شیخ اشراق بسیار مؤثر بوده است.

این پرسش مهمی است که اصولاً چه نیازی به بررسی و مطالعه اندیشه ها و افکار شخصیتی همچون سهروردی وجود دارد؟ مگر اندیشمند اشراقی مسلکی چون او، در حوزه سیاسی چه هدیه و ارمغانی می تواند برای ما داشته باشد؟ اگر این تعریف را بپذیریم که اندیشمند سیاسی کسی است که سیاست و امر سیاسی در کانون توجهات او قرار گرفته و نظریه پردازی هایش معطوف به ساماندهی عرصه سیاست و حکومت است،^۱ در این صورت معلوم نیست که بتوان سهروردی را در زمره اندیشمندان سیاسی جای داد.

دکتر ضیایی در مقاله «آئین سیاسی اشراقی» اشاره می کند که سهروردی به مبانی فلسفه سیاسی پرداخته، از مدینه های فاضله و فاسده (به مانند فارابی) سخنی به میان نکشیده، از عدالت و انواع حکومت بحثی نکرده و اصولاً مدینه (یا شهر)، آن گونه که در آثار فلاسفه یونان باستان آمده، در منظومه فکری و نوشتاری او جایی برای نظریه پردازی و تحقیق ندارد و هیچ بخش از کتاب هایش تحت عنوان سیاست یا سیاست نامه نیامده است. (ضیایی و دیگران، ۱۳۷۰: ص ۳۹۸) اما برخی دیگر بر این نظرند که سهروردی سیاسی اندیش است و به بررسی راه نجات و سعادت و نقش انسان کامل

^۱ در خصوص معنای اندیشه (و فلسفه) سیاسی نگاه کنید به: اشتراوس، لئو (۱۳۸۱)، فلسفه سیاسی چیست؟ ترجمه: فرهنگ رجایی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فره نگی، چاپ دوم.

(قطب و حکیم متأله) در رهبری مدینه فاضله و تحقق آن اهتمام دارد (جمشیدی، ۱۳۸۲: ص ۱۱) اکبری با طرح این موضوع که تفکر فلسفی همواره با رویکردی سیاسی توأم بوده است، دفاع شیخ اشراق از فلسفه و مقابله با فلسفه‌ستیزی غزالی که در پی مشروعیت بخشی و توجیه حاکمیت خلفای عباسی بود را دارای ابعاد سیاسی دانسته، مقولاتی همچون نبوت، عصمت، معجزه، دائم الفیض بودن نورالانوار (خالی نبودن زمین از حجت الهی) و کسب فره را از مبانی اندیشه سیاسی سهروردی برمی‌شمارد. (اکبری، ۱۳۸۹: ص ۴۲) ابوالفضل شکوری هم در مقاله حکمت خسروانی از منظر سهروردی، او را فیلسوفی جامعه‌گرا و منازعه‌طلب و دارای فلسفه سیاسی مدون و مشخص می‌شمارد. (شکوری، ۱۳۷۶: ص ۱۲۵) به نظر می‌رسد که بنا به دلایل زیر، مطالعه، بررسی و تأمل در اندیشه‌ها و آراء شهاب‌الدین سهروردی حائز ضرورت است:

– او بنیانگذار یکی از دو مکتب بزرگ فلسفی اسلام یعنی مکتب اشراق می‌باشد؛ مکتبی که سعی می‌کند با تلفیق حکمت ایران باستان، یونان باستان و تعالیم دین اسلام، راه جدیدی برای رسیدن به قله معرفت و حقیقت پیش پای انسان نهاد.

– اندیشه‌ها و افکار شیخ اشراق در تکامل و تطور اندیشه‌های پس از خود و بویژه در تکوین اندیشه‌های حکمی - عرفانی مکتب تشیع تأثیر بسزا و فراوانی داشته است.

– چنین استنباط می‌شود که تئوری ولایت فقیه امام خمینی (ره) از دیدگاه‌های حکمی شیخ اشراق متأثر و از تئوری «خلافت حکیم متأله» سهروردی ملهم بوده است.

– از نقطه نظر سیاسی، شهادت مؤسس و مهمترین شخصیت فکری مکتب اشراقی به دست حاکم وقت حلب، آن هم به تحریک و صدور فتوای قتل و ارتداد وی توسط فقهاء آن سامان، به این معناست که اندیشه‌ها و رفتار سهروردی، به عنوان تئوری رقیب و ایدئولوژی مخالف، شناسایی و خطر چنان افکاری برای ایدئولوژی توجیه کننده نظام حاکم بسیار جدی گرفته شده است. دکتر موحد با تفحص در علل و دلایل قتل شیخ شهاب‌الدین، این گمانه را می‌آورد که انگیزه‌های سیاسی بیش از دغدغه‌های دینی در قتل شیخ نقش داشته اند. او دو نقل قول از سیف آمدی و شمس تبریزی ارائه می‌دهد که در یکی شیخ اشراق با تعبیر خواب خود، به تملک ملک زمین اشاره می‌کند و در دیگری (و به نقل از شمس تبریزی) از عزم شیخ اشراق برای تغییرات اساسی در

ساختارهای اجتماعی و اقتصادی، از جمله حذف درهم و دینار از مبادلات اقتصادی سخن می‌گوید. (موحد، ۱۳۸۳: ص ۲۶) همچنین بستانی با اشاره به اینکه مهمترین پرسش فلسفهٔ سیاسی اسلامی مربوط به ویژگی‌های شخص حاکم بوده و تا زمان شیخ اشراق، نظریه فارابی مبنی بر ضرورت حاکمیت فیلسوف نظریه غالب تلقی می‌شده است، تأکید می‌کند که با سهروردی، اندیشهٔ حاکمیت انسان کامل، قطب و یا حکیم متأله وارد اندیشهٔ سیاسی اسلامی شده است. (بستانی، ۱۳۸۹: ص ۵)

توجه او به مقوله فره ایزدی، تداوم ولایت پس از ختم نبوت (پوربهرامی، ۱۳۸۴: ص ۱۲۴) ضرورت وجود قطب، انسان کامل و... خالی از انگیزه‌های سیاسی نبوده باشد. توجه سهروردی به مقوله فره ایزدی که در ادبیات سیاسی ایران باستان، بار معنایی و سیاسی خاصی داشته است، می‌تواند حاکی از انگیزه‌های سیاسی او باشد^۱ وی از شاهان افسانه‌ای ایران که دارای فره ایزدی بوده و بواسطه دارا بودن آن به حکمت و سلطنت دست یافته‌اند یاد می‌کند. (مدرسی، ۱۳۸۲: ص ۲۷) فتح‌الله مجتبیایی، سهروردی را قرین و قرینهٔ فردوسی و احیاء کنندهٔ فکر و حکمت ایران پیش از اسلام در دورهٔ اسلامی می‌داند. (مجتبیایی، ۱۳۸۶: ص ۳۸) اشاره به فره، هم نشان از اعتقاد عمیق او به تلفیق سنت حکمی ایران باستان با حکمت اشراقی (نصر، ۱۳۸۴: ص ۶۳) دارد و هم می‌تواند دلالتی بر دیدگاه‌های سیاسی او باشد.

اولویت ما در این پژوهش، پرداختن به آموزه‌های سیاسی شیخ اشراق می‌باشد؛ اما از آن جا که فلسفه‌های مفصل و منتظمی چون فلسفهٔ اشراقی دارای سازواری درونی بوده است و نیز با توجه به ضرورت اشارات گذرا به ابعاد هستی‌شناسانه، انسان‌شناسانه و معرفت‌شناسانه این فلسفه برای فهم و استنباط سویه‌های سیاسی آن، می‌کوشیم به اجمال

۱. از نظر سهروردی فره (یا خرّه) «نوری که معطی تأیید است که نفس و بدن بدو قوی و روشن گردد» و نیز طبق دیدگاه او کیان خرّه آن است که «به ملوک خاص باشد» و «آن روشنی ایی است که در نفس قاهره پدید آید که به سبب آن گردنها او را خاضع شوند». نگاه کنید به: سهروردی، شیخ شهاب‌الدین (۱۳۸۰) مجموعه مصنفات، رساله الواح عمادی، تصحیح، تحشیه و مقدمه: سید حسین نصر، جلد سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ص ۱۸۶ فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق تألیف: سید محمد خالقی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۰، ص ۱۶۵.

و اختصار، نگاهی به این ابعاد بیفکنیم.

بخش نخست: مروری کلی بر ابعاد فکری سهروردی

بی تردید هر اندیشه سیاسی نیازمند پشتوانه فکری و مبنای استواری است تا سازواری درونی و انسجام منطقی خود را حفظ نماید؛ خاصه اندیشه سیاسی یک فیلسوف، آن هم فیلسوف مؤسسی چون شیخ اشراق که بیش از هر اندیشه‌ورز دیگری از این قاعده پیروی می‌کند. از طرفی می‌دانیم که پروژه عظیم فکری سهروردی در حوزه اندیشگی، در میان سه جریان شاخص و مهم فکری عمر گذرانده و به گونه‌ای خاص از هر سه حوزه تاثیر پذیرفته است که می‌توان ثمره و نشانگان این رابطه دیالکتیک را در نظریه سیاسی وی مشاهده کرد. بنابراین نگارندگان، در بخش نخست این مقاله، ابتدا به طور مختصر به معرفی منابع و مبانی فکری او پرداخته و سپس اندیشه سیاسی وی را که مبتنی بر آن مبانی است مورد بررسی قرار خواهند داد.

۱. منابع فکری شیخ اشراق

می‌توان در تبارشناسی منابع فکری سهروردی، سه منبع مهم زیر را ذکر کرد:

الف) ایران باستان و حکمت خسروانی

ب) یونان باستان

ج) دین اسلام و بویژه قرآن (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: صص ۳۲-۳۳)

آن‌ماری شیمیل معتقد است که سهروردی از منابع متعددی الهام گرفته که در میان آنها الهیات حلاج قابل ذکر است. (شیمیل ان ماری، ۱۳۷۵: ص ۴۲۶) او می‌افزاید که از نظر سهروردی، مکتبی که خود نماینده واقعی آن است از هرمس (یا ادریس در منابع اسلامی) گرفته شده است و این جریان معنوی از طریق فلاسفه یونانی که اوج آن افلاطون است به ذوالنون مصری و سهل تستری رسیده و از طریق سلاطین دینی (روحانی) ایرانی به بایزید بسطامی و شیخ حسن خرقانی و منصور حلاج منتقل شده است. (همان، ص ۴۲۹)

این در حالی است که سیدجعفر سجادی در نقطه مقابل آن می‌گوید که حکمت

واقعی از ایران به یونان رفته و تفکر افلاطون هم براساس نوعی تفکر مذهبی استوار است و ارباب انواع افلاطون نمودار امشاسپندان می باشد. (سجادی، ۱۳۶۳: ص ۸۵) سهروردی براساس برداشت خاص خود از مفهوم حکمت (تأله، شهود و عیان) به بر کشیدن مقام برخی از فلاسفه و تنزیل موقعیت برخی دیگر می پردازد. او هرمس را والدالحکماء و افلاطون را امام الحکمه (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ص ۱۰) می نامید و ارسطو را عامل انحطاط حکمت می دانست. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۴: ص ۲۵) چرا که به نظر او، ارسطو حکمت واقعی را که توأم با شهود، کشف و ذوق بود به خرد و برهان و استدلال صرف فروکاهید.

توجه او به حکمای باستانی ایران که به فهلویون اشتهاار دارند، یکی از دلایل تجری و تعدی علمای قشری اندیش نسبت به وی و متهم ساختن اش به تبلیغ و ترویج مجوسی-گری و مانویت بود. از آنجائیکه وی اساس فلسفه خود را بر نور و عینیت آن و وحدت نور با هستی و وجود بنا نهاد، او را به تبعیت از آئین زرتشتی و مانوی متهم ساختند. سهروردی در رساله کلمه التصوف، با اشاره به قومی از ملت پارس که با هدایت حق تعالی هدایت شده بودند، تصریح می کند که حکمت نوری آن ها را احیاء و در کتاب حمکت اشراق، که پیش از آن نظیری بر آن نیافته است، اقوال شان را نقل می کند. (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۴: ص ۱۲۸)

از سوی دیگر اسلام و قرآن از منابع مهم فکری و اندیشه ورزی وی بود. آن گونه که ابراهیمی دینانی می گوید:

او به تأمل در آیات شریف قرآن پرداخته و کسانی را که به ریسمان قرآن چنگ نمی اندازند و به احکام خداوند توجه نمی نمایند در چاه ضلالت و گمراهی می بیند.. (ابراهیمی دینایی، ۱۳۶۴، ص ۳۸)

دکتر احمدی هم او را تابع وحی و شریعت و اخلاق می داند و بر این باور است که قرآن با روح و معرفت و اندیشه وی کاملاً عجین شده و همچون دم حیات با آن تنفس کرده است و به احتمال زیاد قرآن را از برداشته است. (احمدی، ۱۳۸۰: ص ۱۳۳)

۲. مبانی فکری

۲-۱. هستی‌شناسی (نور شناسی)

سهروردی در هستی‌شناسی، نظام سلسله مراتبی را تأیید، اما به جای وجود، «نور» را جانشین آن می‌کند. (امین رضوی، ۱۳۷۷: ص ۳۷) طی سطور و صفحات آتی خواهیم کوشید که به اختصار به برخی ابعاد هستی‌شناسانه اندیشه‌های سهروردی بپردازیم.

الف. اصالت وجود

ابراهیمی دینانی که از سهروردی‌شناسان برجسته است، بر این باور است که سهروردی عکس نظر مشائیان، ماهیت را اصیل دانسته است و وجود را اعتباری می‌شمارد. وی در اثبات اعتباری بودن وجود می‌گوید:

اگر وجود در عالم، عین تحقق باشد ناچار موجود خواهد بود؛ این مسئله نیز مسلم است که آنچه موجود است دارای وجود می‌باشد، به این ترتیب وجود موجود نیز موجود بوده و این تسلسل تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد و با توجه به محال بودن تسلسل، موجود بودن وجود محال می‌باشد. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۴، ص ۶۴۸)

با وجود این ابراهیمی دینانی سپس با طرح این نکته که در آثار سهروردی، مطلبی مشاهده می‌شود که جز با قول به اصالت وجود با چیزی دیگر سازگار نمی‌باشد، (همان: ص ۶۵۴) مسئله ذات واجب الوجود را مطرح کرده، می‌کوشد با ارجاع به نوشته صاحب شوارق، محقق لاهیجانی، این پارادوکس را مرتفع نماید. (همان: صص ۶۶۰-۶۵۹) در عین حال برخی از نویسندگان، تأخر زمانی طرح مقوله دوگانه وجود- ماهیت (قرن ۹ هجری) نسبت به دوره اندیشه ورزی سهروردی را در ارزیابی دیدگاه فلسفی شیخ اشراق مهم دانسته، بر این باورند که حتی در صورت اعتقاد به قول اصالت‌الماهیتی بودن شیخ اشراق «باید به این نکته توجه کرد که بین نظر او و اصالت‌ماهیت مطرح شده در کتب رایج و متأخر، فرسنگها فاصله وجود دارد» (کرمانشاهی و دیگران، ۱۳۸۸: ص ۵۷)

ب. اصالت نور

از نظر سهروردی نظام هستی نظام اکمل و اتم است و نظامی کاملتر از آن قابل تصور

نیست. (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ص ۱۵۰) او به جای طرح مقولات واجب، ممکن و ممتنع، از نور الالهیه و نور الانوار (سهروردی، ۱۳۸۰: ص ۲۷۵) سخن می گوید. اساس فلسفه وی بر نور قرار دارد و او نور را عین هستی و هستی را عین نور می داند.

از نظر سهروردی نور بر دو قسم است:

(۱) قائم به ذات: نور جوهری یا مجرد (خداوند و عقول عشره)، نور اسپهبدی و نور الانوار «لیس هو هیئه لغيره و هو النور المجرد و النور المحض»؛

(۲) قائم به غیر: نور عرض (مانند ستارگان و آتش و انسان) «ما هو هیئه لغيره هو نور عارض» (همان، ص ۲۷۷).

ظلمت نیز بر دو قسم است:

(۱) قائم به ذات: جوهر غاسق (اجسام طبیعی)

(۲) قائم به غیر: هیات ظلمانیه (سفیدی، سیاهی، ترشی و ...)

همچنین سهروردی، عالم را دارای سه طبقه یا سه لایه می داند: عالم عقول که همان عالم جبروت است، عالم نفوس که ملکوت گفته می شود و عالم ملک که عالم اجرام است. (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ص ۲۷۰)

۲-۲. انسان شناسی

از نظر سهروردی، انسان عالی ترین نوع حیوان و دارای دو نوع حواس ظاهری و باطنی است. (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ص ۲۷) حواس ظاهری عبارتند از لمس، ذوق، شمع، سمع و بصر و حواس باطن عبارتند از حس مشترک، خیال، وهم، متخیله، حافظه. (همان، صص ۲۷-۳۰) انسان ترکیبی از نور و ظلمت است و بخش نورانی، که «تعلق به عالم روحانی دارد» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ص ۳۷۳) همواره میل و گرایش به قرب به نور و مبدأ نورانیت و اقتباس علوم و فواید دارد. ابراهیمی دینانی معتقد است که شیخ اشراق، استقلال و موجود بودن نفس پیش از بدن را مورد انکار قرار داده است و آن را حادث به حدوث بدن دانسته است. از دیدگاه شیخ اشراق، حقیقت نفس ناطقه، خلیفه خداوند در زمین است. (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ص ۱۹۴)

«خداوند متعال به مقتضای سلطنت ذات و صفات ازلی خویش از طریق اظهار

خلایق و تدبیر امور آن‌ها، به بسط مملکت الوهیت و نشر ولایت و ربوبیت پرداخت و از آنجا که بین عزت قدم و ذلت حدوث مناسبت وجود نداشت و مباشرت امور خلایق در جهان حوادث، از ناحیه ذات قدیم بودن واسطه بعید می‌نمود، خداوند جهت تصرف در حوادث و حفظ و تدبیر آن‌ها خلیفه‌ای برگزید که از یکسو به قدم و از سوی دیگر به حدوث ناظر باشد. خداوند تبارک و تعالی جهت تصرف در خلایق، خلیفه‌ای بصورت خویش آفرید و او را به جمیع اسماء و صفات خود آراست. (دینیایی، ۱۳۶۴: ص ۴۶۷)

از همین جا سهروردی به بحث قطب، حکیم متأله و انسان کامل می‌رسد. به نظر شیخ اشراق موجودی که مظهر اسماء و صفات خداوند بوده و به خلعت خلافت وی آراسته شده است، جز انسان کامل چیز دیگری نیست. وی می‌گوید:

«پیمودن راه تکامل و وصول به مقام توحید و مرحله فنا نوعی انسلاخ وجودی و در عین حال لبس کوی است که برای افراد کامل میسر گشته است. این افراد کسانی هستند که قیامت آنان قائم گشته و جبل انیت و کوه هویت آنان فرو ریخته است. ذات و صفات این افراد تبدیل یافته است و به اخلاق الهی متخلق گشته‌اند. تخلق کامل به اخلاق الهی، موجب شده است که حق چشم و گوش آنان و دست و پای آنان نیز بعنوان حق عمل نماید» (همان، ص ۶۰)

فردی که به این درجه از تعالی و قرب می‌رسد بالطبع و بالبداهه توان سروری و هدایت دیگران را خواهد داشت. سهروردی با اثبات ضرورت وجود انسان کامل به اثبات ضرورت وجود پیامبر می‌رسد و می‌گوید:

همچنانکه وجود مرشد برای مرید و وجود قانونگذار برای اجتماع ضروری است، وجود پیامبر نیز بی‌شک ضروری است؛ چرا که انسان برای بقاء خویش احتیاج به جامعه دارد و جامعه محتاج نظم و قانون و در نتیجه پیامبرانی است که از آسمان برای اصلاح نوع بشر مأموریت یافته‌اند. (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱: ص ۹۵)

از نظر او فاضلترین انسان، کسی است که «نفس او عاقل به فعل گردد؛ یعنی صورت معقولات در وی به برهان یقینی حاصل شود.» و «فاضلترین و کاملترین آن‌ها کسی است که به مرتبه نبوت رسد.» (سهروردی، مجموعه مصنفات، رساله یزدان شناخت، ج ۳: ص ۴۴۵) این افراد، در نفسشان خاصیت‌ها پدید می‌آید و سخن خدای را می‌شنوند و

فرشتگان را به چشم می‌بینند (همان، ص ۴۴۶) و بهترین پیامبران، پیامبران مرسل‌اند و بهترین اینان پیامبرانی هستند که وحی آن‌ها بر تمامی زمین بگسترد و بهترین و کاملترین پیامبران از دایره نبوت، حضرت ختمی مرتبت محمد مصطفی (ص) است که خاتم الانبیاء است. (نصر، ۱۳۸۳: ص ۲۳۶)

۲-۳. معرفت‌شناسی

اگر بگوییم که معرفت‌شناسی اساس و مبنای مهم فهم فلسفه سهروردی است، سخنی به گزاف نگفته‌ایم؛ (سادات نوربخش، ۱۳۸۸: ص ۴۰) چرا که وی تلاش می‌کند تا جایگزینی مناسب برای ابزار عقل و احساس در شناخت هستی و کشف حقایق معرفتی نماید. پاسخ سهروردی به این سوال که کدام معرفت یقین‌آور است و خطایی در آن راه ندارد، پاسخی به بلندای افکار و فلسفه نوبنیان اوست. فی الواقع نقطه افتراق مکتب اشراق و مشاء مبحثی معرفت‌شناختی است. اگرچه او بحث منسجم و منظمی از معرفت‌شناسی ارائه نمی‌دهد؛ اما در جای جای آثارش، مسائل و نکات بسیاری در باب معرفت‌شناسی به صورت پراکنده آمده است. (فناپی اشکوری، ۱۳۸۴، ص ۲۷۳)

الف. مسئله معرفت و ادراک

سهروردی در کتاب **تلویحات**، از خلسه‌ای سخن می‌راند که در آن، شبیح معلم اول، ارسطو را دیده و ضمن اینکه از رؤیت آن هیأت به اعجاب و دهشت دچار می‌شود، از او در خصوص حقیقت علم و ادراک و صعوبت فهم آن می‌پرسد. (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱: ص ۷۰) ارسطو به او می‌گوید: «ارجع الی نفسک»؛ یعنی به خویشتن مراجعه کن. او تلاش می‌کند که در قالب این روایت رؤیاگونه، از ماهیت حضوری و شهودی معرفت به خویشتن یا معرفه النفس دفاع نماید؛ معرفتی که در آن تفرقه ای میان عالم و معلوم نیست. (رحمتی، ۱۳۸۵: ص ۷۸) این خودشناسی اساس و بنیان و درون‌مایه فلسفه اشراقی است. او برخلاف فلاسفه و متصوفه که صرفاً پابند روش و نهج معرفتی خویش‌اند، هر دو نحوه تفکر را در وصول به حقیقت لازم و ملزوم یکدیگر دانسته و تلفیق فلسفه عقلانی با پالایش و تزکیه درونی را برای نیل به تأله و حکمت الهی، ضروری می‌شمارد. (امین رضوی، ۱۳۷۱: ص ۷۶) از اینرو است که در خاتمه کتاب حکمه الاشراق، وصیت

می‌کند که قبل از خواندن آن، چهل روز امساک کنند نسبت به خوردن گوشت حیوانات، و طعامشان را تقلیل دهند و از دیگران کناره گرفته و جهت تأمل در نور الهی انقطاع حاصل نمایند. (سهروردی، ۱۳۸۰: ص ۵۳۶)

سهروردی در کتاب **تلویحات**، علم را به حکمت نظری و عملی منقسم و حکمت نظری را شامل علم اعلی، علم کلی و علم طبیعی می‌داند و حکمت عملی را نیز به سه دسته خلقیه، منزلیه و مدنیه تقسیم می‌کند. (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳) برای کسب فضایل و اجتناب از رذایل به اخلاق نیازمندیم و برای تشخیص مصالح زندگی و تنظیم نظام مناسب خانواده به تدبیر منزل و نیز جهت اشترک مساعی با مردمان و اهالی شهر که بقاء و حیات بدان وابسته می‌باشد به علم سیاست مدن. (همانجا)

ب. مراتب و طبقات حکماء

یکی دیگر از مطالب قابل تأمل در بحث‌های سهروردی، بحث دسته‌بندی عالمان و حکیمان است که زمینه را برای برداشت‌های سیاسی از دیدگاه‌هایش فراهم آورده است. تقسیم‌بندی وی مبتنی بر نوع نگاهی است که به جایگاه حکمت ذوقی (اشراقی) و بحثی دارد. یعنی رابطه میان عقل و دل، استدلال و الهام، منطق و کشف، برهان و ذوق معنوی. از نظر او، طبقات دانایان به این شرح است:

۱- حکیم الهی متوغل در تأله و عدیم البحث (امثال بایزید بسطامی، سهل تستری و منصور حلاج)

۲- حکیم بحث و عدیم التأله (اتباع ارسطو مانند فارابی)

۳- حکیم الهی متوغل در تأله و بحث (قطب‌الدین شیرازی بر این نظر است که این دسته اعز از کبریت احمرند و سهروردی کسی غیر از خود را در این گروه جای نمی‌دهد.) (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰: ص ۲۱)

۴- حکیم الهی متوغل در تأله و متوسط و یا ضعیف در بحث

۵- حکیم متوغل در بحث و متوسط و یا ضعیف در تأله

۶- طالب تأله و بحث

۷- طالب تأله

۸- طالب بحث (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: صص ۱۱-۱۲)

سهروردی پس از نام بردن از طبقات دانایان، دسته سوم از حکماء را که هم در تأله و هم در بحث متوغلند، شایسته خلافت الهی و ریاست می‌داند. (همان: ص ۱۲) وی فراتر از تمامی این دسته‌بندی‌ها، امام یا قطب را می‌نشانند که در رأس سلسله مراتب روحانی است. هیچ‌گاه زمین از قطب یا انسان کامل خالی نبوده و نخواهد بود و طبعاً ریاست دینی و دنیایی بایستی با او باشد. (همانجا) نزدیکترین نقطه اندیشه سهروردی به ساحت سیاسی همین بحث قطب یا امام و خالی نبودن زمین از وجود اوست.

ج. مقصود از تأله

سهروردی منظور خود را از تأله روشن ساخته است. او می‌گوید:

«حکیم متأله کسی است که [در اثر دریافت و تصفیه نفس و انقطاع و تأمل در نظام ابداعی خلقت و استغراق و مشاهده انوار الهی] پیکر او چون پیراهنی می‌شود که هرگاه خواهد بر کند یا بر تن کند و بر خلع بدن و عروج به عالم نور توانا باشد و بهر صورتی [قالبی] که بخواهد ظاهر شود» این مقام را شیخ مقام «کن»^{*} می‌نامد. (موحد، ۱۳۷۴: ص ۱۵)

در این معنا تأله آن است که حکیم (و یا متأله) از طریق مجاهده و تزکیه نفس عروج از تگناهای ظلمات به گستره فراخ نور و با رفتن به آن سوی حوزه درک بحثی و منطقی، به شناسایی بی‌واسطه‌ایی که شک‌ناپذیر است دست یابد. (همان: ص ۱۵) تأله، شهود بی‌واسطه حقیقت و اتحاد عارف با مبدأ متعالی هستی و استغراق و فنای او در ذات نور الانوار است. در این صورت خداوند چشم او می‌شود و گوشش و حکیم متأله دیگر خود نیست؛ بلکه خداست و چیزی غیر از او نیست. این اتحاد با ذات اقدس اله باعث می‌شود که حکیم به مقامی نایل آید که هر چه اراده می‌نماید همان می‌شود و این را مقام «کن» گویند. در این صورت او دیگر انسان نیست؛ بلکه یک ابرانسان و مافوق انسان است. او قطب و خلیفه خدا روی بر زمین است.

* اشاره به آیه‌ای از سوره مریم که خداوند می‌فرماید «اذا اراد الله شیئاً ان يقول له کن فیکون»

بخش دوم: تأملی در آراء سیاسی سهروردی

گفتیم که سهروردی به معنای رایج کلمه، فیلسوف یا اندیشمند سیاسی نیست؛ چرا که امر سیاسی و مصلحت جمعی آدمیان و شهروندان در کانون توجهات او قرار ندارند. او از عدالت، انواع مدینه، انواع حکومت، چگونگی رسیدن به قدرت، راه‌های انتقال قدرت، نقش مردم در حکومت، مشروعیت قدرت سیاسی، نظم و بی‌نظمی و سایر موضوعات اساسی فلسفه سیاسی بحثی نمی‌کند؛ اما با این حال تئوری «قطب» و یا «انسان کامل» او، محملی برای گمانه‌زنی‌های سیاسی در خصوص دیدگاه‌هایش شده است. او حکومت و خلافت را نه شایسته زورمداران قدرت طلب و خونریز؛ بلکه متعلق به انسان کامل و حکیم متألهی می‌داند که قادر به خلع بدن، طی الارض و متکی بر فیض و الهام الهی باشد.

اگر بتوان اندیشه‌های فلسفی و حکمی سهروردی را با خوانشی سیاسی خواند و قرائت کرد، در آن صورت کلیت اندیشه‌های او را چه در ساحت حکمت نظری (هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی) و چه حکمت عملی (انسان‌شناسی و اخلاق) و حتی فرشته‌شناسی، باید از زاویه نگاه سیاسی تحلیل نمود؛ چرا که عصاره حکمت متألهانه و اشراقی او ظهور قطب و یا خلیفه‌ای الهی است که زمان حضور و ریاستش زمانی نورانی و الهی خواهد بود.

۱. مدنیت، سیاست و نبوت

سهروردی در فصل پنجم رساله *یزدان‌شناخت* و زیر عنوان «ابتدا کردن به آنچه وجود نبی ضروری است در این عالم»، حاجت و نیاز انسان‌ها به یکدیگر را منشأ شکل‌گیری جامعه و به تبع نظام سیاسی می‌داند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ص ۴۵۳) او بر این نظر است که ماهیت زندگی انسانی به گونه‌ای است که رفع نیازمندی‌ها و حل مشکلات، مستلزم مشارکت و «معاونت و معاضدت» دیگران می‌باشد تا از قبل این همکاری و مشارکت که مبتنی بر نوعی تقسیم کار حرفه‌ای و تخصصی است اجتماع انسانی «نظام» یابد. (او از مثال پختن نان و ساختن آلات پخت نان استفاده می‌کند) به این ترتیب نیاز و ضرورت رفع آن، آدمی را به سمت تأسیس شهرها و قیام نمودن به مصالح وامی‌دارد. (همان، صص ۴۵۴-۴۵۳)

سهروردی با تشریح سیر شکل‌گیری اجتماع مدنی انسان‌ها، می‌خواهد همزمان سه چیز را اثبات کند: اول ضرورت نظام و سیاست، دوم ضرورت نبوت و سنت (قانون) و سوم ضرورت لحاظ این مصلحت در قضای الهی. از این رو می‌گوید که وجود و بقای انسان به مشارکت است و مشارکت وابسته به معاملت و معاملت وابسته به سنت و عدل و سنت و عدل وابسته به واضح سنت و گستراننده عدالت. به این نحو ضرورت می‌یابد که شخصی که نبی و ولی و از جنس آدمیان باشد برانگیخته شود و «سنت میان خلق بگستراند و ظلم و جور و ناراستی را محو کند.» سپس او برهان می‌آورد که وجود چنین شخصی دارای بیشترین اهمیت و حضورش واجد اکثر مصلحت بوده و خداوندی که «مژه چشم و موی ابرو و قعر زیر قدم و سرخی لبها و اختلاف انگشتان و مانند آن را» فراموش نکرده است، نمی‌تواند مصلحت به این بزرگی را فرو گذارده باشد. (همان: ص ۴۵۴) بنابراین نبوت، نقطه اتصال دنیا و عقبی و سیاست و جهان علوی است.

وی در رساله **اللمحات** و در تشریح مورد سادس «فی النبوات و الافعال الخارق العاده»، چهار ویژگی برای «شارع فاضل النفس مطلع علی الحقایق»، که یکی از وظایفش «تحریض بر معروف و نهی از منکر» می‌باشد، برمی‌شمارد: نخست آن که از جانب ملاً اعلی‌ مأمور به تذکر و اصلاح است، دوم آن که علمش بر گرفته از تعلیم روح القدس است و نه علم بشری، سوم آن که عالم عنصری و مادی سر در چنبر اطاعت او دارد و چهارم انذار موجودات و خبر دادن از جزئیات اتفاقات گذشته و آینده؛ ویژگی چهارم مختص انبیاء است و سایر خصال می‌تواند در میان اهل تجرید و اولیاء بروز یابد. سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳ صص ۲۳۹-۲۳۸)

۲. قطب یا انسان کامل، محور وجود و واجد ریاست تامه

درست است که سهروردی برای اثبات نبوت و سیاست، از جامعه انسانی و ضرورت انتظام اجتماع و بقاء نوع بشر می‌آغازد؛ اما بر خلاف فلسفه سیاسی یونان، که در آن شهر مرکزیت دارد، در اندیشه سهروردی (و پیش از او فارابی و ابن سینا) رأس هرم جامعه؛ یعنی شخص حاکم و صفات و خصال او اولویت دارد. از نظرگاه سیاسی می‌توان چنین استنباط نمود که مدینه به عنوان مرکز تجمع انسان‌ها بر مدار و محور انسان کامل یا امام (قطب و یا حکیم متأله) معنا می‌یابد. اگر جامعه نمادی از هستی در معنای اتم و اعم خود

باشد و از آنجایی که او خلیفه خداوند و واسطه عزت قدم و ذلت حدوث است، پس محوریت وجود و موجودات با اوست و بایستی چون فانوس دریایی، طوفان زدگان اقیانوس ضلالت و جهالت را به ساحل امن نجات هدایت نماید. او در پرتو اشراق و شهود، با نور الانوار متحد شده و متعهد است انسان‌ها را با تدبیر خود به سعادت برساند.

از نظر شیخ اشراق در هر زمانی حکیم متوغل در تأله و بحث وجود دارد و از آنجا که این فرد خلیفه خداوند بر زمین است، دارای ریاست تامه است. در دوره حکومت و سیاست‌رانی اش، جهان نورانی خواهد شد و هنگامیکه زمان از تدبیر این حکیم خالی باشد، تاریکی و ظلمات جهان را فرا میگیرد. (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ص ۲) انسان‌ها چه تنها باشند و چه در جامعه، نیازمند هدایت توسط مرشد و فرد کاملی هستند که خود راه سعادت را پیموده و شاهد حقیقت را چشیده باشد. از این رو حکیم متأله و انسان کامل با بهره‌مندی از فیوضات غیبی به مدد آدمیان آمده است و آن‌ها را از غرب مادیات به سمت مشرق نورانیت رهنمون می‌گردد. گویی که هستی و جامعه - به مثابه مصداقی از هستی - بی حضور چنین انسانی، فاقد معنا و هویت می‌باشد. اوست که به هستی هستی می‌بخشد و به جامعه معنا.

۳. تأله منبع قدرت و منشأ مشروعیت

نوع نگاه سهروردی به سیاست و حکومت و جایگاه حاکم، شبیه اندیشه شاهی - آرمانی ایران باستان و تئوری فیلسوف - شاه افلاطون و نظریه امامت انتصابی در قاموس شیعه می‌باشد. در هر سه این آموزه‌ها، نوعی از دانایی، فضل علمی و حکمی، منبع قدرت و منشأ مشروعیت و حقانیت محسوب می‌شود. می‌دانیم که در طول تاریخ اندیشه سیاسی، از جانب اندیشمندان مدل‌ها و ابزارهای مختلفی برای توجیه حکومت و تجویز حکمرانی ارائه شده است که سه نوع از آن را به صورت متمایز می‌توان تفکیک نمود: وراثت، استیلاء بالغه و اجماع عامه. در نظام‌های سلطنتی، سلطنت در خاندان شاه حاکم تداوم می‌یابد و فرزند ذکور و ارشد پادشاه، ولیعهد و جانشین سلطان تلقی می‌شود. چنین شیوه‌ای در بسیاری از جوامع مرسوم بوده و در حال حاضر نیز در کشورهای دارای نظام سلطنتی مراعات می‌شود. در شیوه دوم فرد در صورتی صاحب شوکت و قدرت تلقی

می‌شود که بتواند با زور و خشونت و از بین بردن مخالفان، بر مسند حکومت تکیه زند و امنیت و آرامش را برقرار سازد. این روند شاید مرسوم‌ترین روند جابجایی قدرت در جوامع مختلف بوده است. در این مدل، بهره‌مندی از قوه قهریه و نیروی نظامی و توان سرکوب مخالفان و نابودی مدعیان قدرت، تنها راه اثبات برتری و صلاحیت حکمرانی است. در شیوه سوم که تا ظهور مدرنیته غربی پدیده‌ای نادر در تاریخ جوامع بوده است، منبع مشروعیت بخش حکمرانی و فرمانروایی، انتخاب فرد از سوی مردم می‌باشد؛ نه وراثت و نه جباریت و استیلا؛ بلکه اجماع عامه و انتخاب مردم تنها راه کسب صلاحیت حکمرانی و فرمانروایی است. حال باید دید و پرسید که سهروردی چه مدلی را برای احراز مسند حاکمیت و کسب صلاحیت حکمرانی و خلافت تجویز و توصیه می‌نماید.

سهروردی در احتجاج‌ها و مناظراتی که با فقهاء و قاضیان حلب داشت بر این نکته پای می‌فشرد که حاکمان موجود استحقاق حکومت را ندارند؛ چرا که برخلاف سیره پیامبر(ص) با بی‌عدالتی رفتار نموده، بجای شفقت بر خلق، خونریزی و جفای بر آنان را پیشه ساخته‌اند.^۱ برای سهروردی هیچ کدام از موارد غلبه و استیلا،^۲ وراثت و انتخاب و اجماع عامه، معیار و محک صلاحیت افراد برای حکمرانی تلقی نمی‌شود؛ بلکه یگانه منبع مشروعیت بخش حکمت و تأله می‌باشد. بنابراین فردی که به مقام تأله نایل شده است و حکیم اشراقی تلقی می‌شود، فی‌نفسه و ثبوتاً واجد صلاحیت لازم برای حکمرانی و راهبری اجتماع است. دانایی منشأ توانایی است و دانش ضامن و عامل قدرت است و روند بقاء آن. او چون به مقامی رسیده که مورد الهام و اشراق واقع می‌شود، واجد خصلت خلیفه الهی و ریاست تامه است.

سهروردی تأکید دارد که ریاست و خلافت فقط به صرف تأله، ممکن و میسر است و کسی که اهل حکمت بحثی باشد و از تأله دور، حق ریاست نخواهد داشت. (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ص ۱۲) از این رو خلافت الهی و ریاست در اصل متعلق به

^۱ نگاه کنید به: یثربی، یحیی (۱۳۸۲) قلندر و قلعه (براساس زندگی‌نامه شیخ شهاب‌الدین سهروردی) چاپ دهم،

نشر قو، تهران.

^۲ سهروردی می‌گوید: «و لست اعنی بهذه الرساله التغلب» (حکمه الاشراق، ص ۱۲).

حکیم متأله (حکیم اشراقی) است و در صورت نبود او، متأله بی توجه به فلسفه و بحث صلاحیت ریاست دارد.

۴. فره ایزدی

یکی از وجوه تشابه و قرابت معنادار اندیشه سهروردی و اندیشه ایران‌شهری، باور شیخ اشراق به مقوله فره ایزدی است که در اشکال مختلف «کیان خره»، «فر»، «فره»، «خوره»، «فر نورانی» و «هیبت نورانی» به کار برده است. سهروردی فره یا خره را نوری می‌داند که معطی تأیید است و نفس و بدن بواسطه آن قوی و روشن می‌شود. (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ص ۱۸۶) اصطلاحی که به گفته او «در لغت پارسیان خره گویند و آنچه ملوک خاص باشد، آن را کیان خره گویند و از جمله آن کسان که بدین نور و تأیید رسیده‌اند خداوند نیرنگ ملک افریدون» است. (همان، ص ۱۸۶)

او در حکمه الاشراق «اضواء مینوی» را منبع و سرچشمه «خره» معرفی می‌کند و بیان می‌دارد که زردشت از این امر خبر داده است. (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ص ۱۵۷) اصرار او بر نام بردن از پادشاهان و ملوک ایران باستان و اثبات بهره‌مندی آنان از فر کیانی و نور ایزدی و اینکه حکومتشان مبتنی بر «عدل و حق قدس و ناموس حق» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ص ۱۸۶) بوده، شاید نشانی از آن باشد که شیخ اشراق، شیوه سیاسی خلافت عربی را نمی‌پسندیده و از این طریق می‌کوشیده است رسم حکمرانی ایران شهری و مبتنی بر عدل و پاکی حاصل از تأیید و نور الهی را جایگزین آن نماید.

نکته جالب توجه این است که سهروردی علاوه بر نورانیت و عمران و آبادانی، حتی چرخش طبیعت را هم وابسته به فره ایزدی و فر کیانی می‌داند. او وقتی از فریدون سخن می‌گوید، جایگاهش را متصل به روح القدس و دارنده سلطنت کیانی می‌شمارد که علم را نشر کرد و «عدل بگسترانید و شر را قهر کرد و فرمان او روان گشت و زمین را قسمت کرد... و در عصر او نشو نبات و حیوان تمام و کامل شد» (همان: ص ۱۸۶) به عبارت دیگر خشکسالی و قحطی و ناباروری زمین نشان آن است که حاکم موجود، حاکم مورد تأیید الهی و منور به نور او و مظفر به تأیید او و حکومتش معطی از جانب او نیست. از این زاویه قدرت و حکومت، منبعث از اراده و فیض الهی است و او به تناسب سعه وجودی افراد و

در صورت سلوک در راهش، ریاست و قدرت را به ایشان واگذار می‌نماید.

آنچه می‌توانسته باعث خشم عالمان دین و حاکمان وقت باشد، شاید تجلیلی است که سهروردی از حکماء فهلویه و یونانیه کرده است و اینکه جایگاه شاهان افسانه ای ایران باستان را در امر سیاست و حکومت اعتلاء بخشیده است. همچنین اعتقاد تلویحی وی به باز بودن باب آسمان برای الهام به اولیاء و عدم اختصاص این ویژگی به انبیاء، ممکن است عالمان دین آن عصر را بر آشفته و خواب ریاست انحصاری‌شان بر مقدرات جامعه را پریشان کرده باشد. سهروردی در رساله **الواح عمادی**، انبیاء و متألهان و فضلا را دارای قدرت اطلاع از عالم غیب می‌شناسد. (همان: ص ۱۷۸) همچنان که در عبارتی کنایه‌آمیز، علم عارف را «انکشاف حالات قیومیت و کبریا و ربوبیت» می‌داند، نه «طلاق و عتاق و خراج و معاملات» که در نظر او این قسم از معرفت، علم ظاهر است. (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ص ۳۲۶)

۵. سؤالات بی پاسخ در اندیشه سیاسی سهروردی

گفتیم که سهروردی فیلسوف و حکیمی است الهی که تنها راه نجات و سعادت آدمی را خروج از وادی ظلمت و مادیت و ورود به دار نور و معرفت و حکمت می‌داند. از نظر او بهبود زندگی جمعی و سیاسی، لزوماً بهترین راه نیل به سعادت و کمال نیست و از این‌رو توجه به امر سیاسی در کانون توجهات او قرار ندارد. برای او امر مهم، سعادت و کمال فردی آدمیان است، نه ساماندهی مناسب مدینه و بهسازی زیست جمعی شهروندان. از این‌رو چندان هم دور از انتظار نیست که نتوان در آراء سیاسی سهروردی، پاسخ‌های قانع کننده‌ای به برخی پرسش‌های اساسی یافت. فراموش نکنیم که سهروردی به هر حال یک عارف است و عارف جهان مادی و مافیها را سایه‌ای از حقیقت در جهان برین می‌داند و برای این جهان خاکی ارزش چندانی قائل نیست. (در حالات سهروردی می‌خوانیم که به دنیا توجهی نداشت و لباس مندرس می‌پوشید و دائم روزه بود و به ندرت افطار می‌کرد.) او خود در بند ۵۷ از فصل چهارم رساله **بستان القلوب** تصریح می‌کند که «عالم جسمانی ضد عالم روحانی است. چنانکه دنیا ضد آخرت است و درنگ ما در این عالم اندکی خواهد بود.» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ص ۳۷۴)

اگر عکس چنین فرض و مدعایی را بپذیریم و بگوییم که سهروردی دارای نظرات سیاسی بوده و با طرح تئوری «خلافت حکمای متأله» در وادی اندیشه‌ورزی سیاسی گام گذارده است، در این صورت می‌توان به طرح سؤالات زیر خطر کرد:

الف. چگونگی شناسایی حکیم متأله

گرچه سهروردی بر اساس مراتب حکمت و تأله، سلسله خلافت آنان را تعیین نموده و با وجود اینکه او تغلب و جباریت و امارت بالاستیلا را نفی و امامت متأله را در دو شق ظاهر و پنهان معرفی می‌نماید، (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ص ۱۲) اما به نظر می‌رسد که راهکار و تکنیک عقلانی و عرفی مشخصی را برای تشخیص حکیم متأله پیشنهاد نموده است. می‌دانیم که سهروردی علاوه بر خصال و ویژگی‌های نفسانی و درونی، نشانه‌های عینی و اجتماعی هم برای امام متأله بر شمرده است. همان‌گونه که پیش‌تر نیز گفتیم، علامت آن را نورانی شدن زمان به هنگام حضور او در سیاست و حکومت می‌داند. نکته مهم این جاست که نشانه فوق، نتیجه‌ای است که بر اثر ریاست او نمود می‌یابد و نه نشانی برای شناختن و نشاندهش بر مسند حاکمیت.

گویی سهروردی بر این باور است که حکیم متأله پس از نیل به کمال و ظهور فیض نفس و با ارائه خوارق عادات و کرامات، می‌تواند مردم را به صلاحیت‌های خویش آگاه و واقف سازد؛ اما بسیاری کسانانی که با استفاده از مهارت‌ها و فنون خاص و برخی ریاضت‌ها، قادر به انجام بعضی خوارق می‌گردند. چگونه می‌توان میان یک شعبده‌باز شیاد و صوفی نان به نرخ روز خور و حکیم متأله تفاوت گذاشت؟ ادعای حکیم متأله نسبت به توانایی‌های خاص خویش و بهره‌مندی از فیوضات الهی چگونه قابل اثبات است؟ مردم چگونه می‌توانند فردی را که عمری به دور از دنیا و سیاست بوده و صرفاً به مطالعه و تهذیب نفس پرداخته است، واجد صلاحیت مدیریت و رهبری بشناسند؟ آیا داشتن کمالات نفسانی و برخورداری از نعمت رؤیای صادقه و حتی قدرت انجام خوارق عادات، توانایی مدیریت و رهبری را نیز به همراه خواهد داشت؟ اگر کسی ملاک بیرونی پیشنهادی سهروردی را در خصوص نورانی شدن زمان در صورت برقراری سیاست اشراقی بپذیرد و بخواهد در شرایط کنونی جهان و با رویکردی اشراقی و مبتنی بر فلسفه سهروردی، کشورهای اسلامی و غیراسلامی را از حیث آبادانی و

توسعه علم و رفاه مردم و امنیت و آزادی مقایسه کند و بسنجد، کدام یک را به نظام نورانی شیخ اشراق نزدیک تر خواهد یافت؟ از سوی دیگر ممکن است که دارندگان قدرت و حکومت، به انحاء طرق و به انواع حیل و با بهره‌مندی از تبلیغات و پروپاگاندا خود را امام متأله بنمایانند.

ب. تعدد حکمای متأله

قطب‌الدین شیرازی در شرح جمله «بل العالم ما خلا قط عن الحکمه و عن شخص قائم بها عنده الحجج و البينات» به نکته مهمی اشاره می‌کند:

«فوجب ان لاتخلو الارض عن واحد او جماعه منهم یقومون بحجج الله بهم یدوم نظام العالم و یتصل فیض الباری» (قطب‌الدین شیرازی ۱۳۸۰: ص ۱۸)

قطب‌الدین از کثرت و تعدد متألهان سخن می‌گوید که به این معناست که شارح حکمت اشراقی، تنوع و تعدد ایشان را ممکن و محتمل می‌شمارد. از این رو اگر در یک زمان و در یک مکان، دو یا چند حکیم متأله مورد شناسایی مردم قرار گیرند، کدام یک از آنها صلاحیت خلافت و ریاست خواهد داشت؟ چه شیوه و راهکاری برای انتخاب یکی از حکماء از میان سایر حکمای متأله وجود دارد؟ آیا در صورت انتخاب یکی از حکمای متأله به عنوان خلیفه و رئیس، سایر حکماء بایستی از او تبعیت و اطاعت نمایند؟ اگر سایر حکما با استناد به برتری‌های خود، راه عناد و سرپیچی از اوامر حکیم مورد وفاق مردم را برگزیدند تکلیف چیست؟

اگر جمعی از مردم حکیمی را انتخاب کردند و جمعی دیگر پیرو طریقت حکیمی دیگر شدند و قس علی‌هذا، این هرج و مرج را چگونه بایستی رفع کرد؟ کدام یک از حکما می‌تواند با ادعای برتری خود، دیگران را به تمکین وادارد؟ شاید راه حل این باشد که مردم هر منطقه‌ای می‌توانند حکیم مورد اعتماد خود را انتخاب و از او اطاعت نمایند، در این صورت چگونه می‌توان از بروز درگیری، کشمکش و حتی جنگ داخلی پیشگیری کرد؟ و اگر یکی از آنان با تغلب و خشونت بر کرسی ریاست تکیه زد آیا جواز شورش در برابر او هست یا خیر؟

ج. چگونگی جابجایی قدرت و انتقال منصب خلافت

عموم نظریه‌های سیاسی‌ایی که بر دیدگاه نصب و کشف مبتنی می‌باشند با این پرسش مواجهند که پس از دوران حاکمیت فرد منصوب، تکلیف جامعه چیست؟ چه شیوه‌ای برای جابجایی قدرت پیشنهاد می‌شود؟ اگر کارایی حکیم متأله در دوران حاکمیت و خلافت خود، از منظر عامه مردم مورد پرسش و انکار واقع شود، تکلیف جامعه چیست؟ آیا حکیم بایستی به هر حیلتي بر مصدر قدرت باقی بماند و یا آنرا واگذار نماید؟ به نظر می‌رسد که اکثر نظریه‌های معطوف به کشف و نصب، بر لحظه‌ای خاص و تاریخی اشاره دارند که در آن لحظه تاریخی و موعود، فردی با ویژگی‌های خاص و خارق العاده ظهور می‌کند که اگر بر مسند ریاست و حکمرانی قرار گیرد، امور را سامان می‌بخشد و عدالت و نیکی را گسترش می‌دهد. پس از گذار از این لحظه تاریخی و استقرار و تأسیس وضعیت نو پدید، تکلیف، چندان معلوم نیست. مگر اینکه بگوییم از آنجایی که زمین هیچگاه از حجت و قطب خالی نیست، لاجرم لحظه ظهور و حضور هر حجتی، لحظه‌ای تاریخی و موعود خواهد بود؛ اما تجربه تاریخی ثابت کرده که حاکمیت عموماً نه بر عهده انسان‌های کامل؛ بلکه در دست انسان‌های قدرت طلب و زورمداری بوده که قدرت و حکومت چون گوی چوگانی در دستان آنها دست به دست شده است.

د. حدود اختیارات حکیم متأله

بر اساس گفته‌های سهروردی، حکیم متأله، خلیفه خدا و قادر به تصرف در ملک و ملکوت است و به مقام «کن» نایل شده، از این حیث، بر مصالح و حکمت خفی و جلی امور آگاه و مشرف است. قطب‌الدین شیرازی، خلافت را به مفهوم جانشینی خداوند در علم، ریاست و اصلاح عالم می‌داند. (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۰: ص ۱۸)

چنین حکیمی با چنان توانایی‌های خارق العاده‌ای در صورت حضور در مصدر قدرت و مسند حکومت، دارای چه حدود و اختیاراتی است؟ سهروردی از مرز قدرت حکیم سخنی نمی‌گوید؛ اما از محتوای کلام او چنین برمی‌آید که او صلاحیت تصرف در تمامی ابعاد زندگی انسان‌ها را داراست. او هادی و مرشد انسان‌هاست و به ناچار امر و نهی او حد و مرزی ندارد. او به درجاتی از کمال واصل شده است که قادرش می‌سازد آنچه را که دیگران در آئینه نمی‌بینند در خشت خام مشاهده و معاینه نماید. او مسؤولیت هدایت و استکمال انسان‌ها را عهده‌دار است و طبعاً انسان‌های خطاکار و ناقص بایستی

سرا پا گوش و تکلیف باشند. تکلیف مطلق در برابر حق مطلق؟! و هیچ مرجع و نهادی توان و صلاحیت نظارت و کنترل اعمال و رفتار چنین فردی را نخواهد داشت.

نتیجه‌گیری

تردیدی نیست که فلسفه اشراق، فلسفه‌ای سامان‌مند و منتظم بوده و ارتباطی معنا دار میان ابعاد هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و انسان‌شناسانه آن و بویژه میان این ابعاد و آموزه‌های سیاسی آن برقرار است. از این حیث بسیار ضروری بود که برای تمهید مباحث سیاسی، به مباحثی چون هستی‌شناسی و ... پردازیم. به عبارتی فلسفه اشراق، چه در شکل نقادی معرفت‌مشاری، چه در وادی تأسیس معرفت اشراقی، چه در ساحت هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه و چه ساحت معرفت‌شناسانه، کوششی است برای نفی و گذار از وضع موجود نامطلوب و نیل به وضعیت مطلوب ناموجود. از این‌رو سهروردی گویی فراروی از سنت‌های رسوب شده را از طریق حضور انسان وارسته و گسسته از مادیت رسوبات فکری می‌داند که بیشترین قرابت را با آسمان و کمترین مشابهت را با زمین دارد. امام، قطب یا حکیم متأله مدّ نظر شیخ اشراق، غیر از یک مورد، بقیه کارکردهای نبوت را دارا است و قطبیت و تألهش امری ثبوتی و نیز فیضی و اعطایی است. در آن زمان، احتمالاً، حاکمان و عالمان، الزامات و مقتضیات سیاسی فلسفه سوپژکتیو (ذهنی و انفسی) سهروردی را به‌خوبی دریافتند و چاره را در ناپودی‌اش دیدند. به این سبب آموزه‌های او در زمان حیاتش، به احتمال زیاد نشانه‌های اعتراض و انقلاب و سویه‌های براندازانه داشته و یا لاقفل چنین وانمود شده است.

با وجود اینکه آراء فلسفی و سیاسی سهروردی در زمانه خود می‌توانست دیدگاهی بدیع و حتی انقلابی و ساختارشکن تلقی شود؛ اما پس از گذر قرون، اکنون می‌توانیم بگوییم که دیدگاه سیاسی او حلقه‌ای از حلقه‌های زنجیره نظریات کلاسیک و سنتی است که در حال حاضر توان توجیه و تبیین خود را ندارد. البته این سخن به معنای نفی، ناچیزانگاری و بی‌توجهی به چنین آراییی نیست؛ چرا که باز کاوی دقیق اندیشه‌های بزرگان تاریخ فکر و اندیشه، امری ضروری است. این سخن از آن‌روست که در جهان جدید و با ظهور پدیده‌ای به نام مدرنیته تمامی انگاره‌های هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه و انسان‌شناسانه دوره کلاسیک بشدت مورد سؤال، بازنگری و حتی نفی قرار گرفته

است.

به تعبیر ماکس وبر، دوره جدید، دوره راززدایی از جهان رازآلوده گذشته شده است (واترز مالکوم ۱۳۸۱: ص ۱۸) شدت این افسون‌زدایی از عالم و آدم به حدی است که دیدگاه‌های کلاسیک در هم‌آوردی با علوم جدید، متزلزل و ناکارآمد و غیر علمی جلوه می‌نمایند. از همین رو در دوره جدید، با هیچ استدلال و منطقی نمی‌توان اثبات کرد که یک فرد بتواند به چنان درجه‌ای از کمال واصل شود که در ملک و ملکوت و امور مرئی و نامرئی تصرف نماید. انسان جدید می‌پذیرد که به مدد علم و تکنولوژی می‌تواند بر طبیعت و حتی کرات دیگر مسلط شود؛ اما چنین سلطه‌ای را در پرتو علل و عوامل مادی و عینی جستجو می‌کند نه ارتباطی مرموز و رازآلوده با عالم و یا عوالم بیرون از حواس طبیعی. (کاری که کاهنان و ساحران و جادوگران قبایل می‌کردند).

دوم اینکه تجربه حاکمیت خشن کلیسای کاتولیک، سلطنت‌های مطلقه و نظام‌های توتالیتر و ایدئولوژیک قرن بیستم، باعث شد که بشر جدید به هر ادعایی که با ارائه نوعی فراوریت، در پی سعادت‌مند ساختن دینی و اخلاقی آدمیان باشد به دیده تردید بنگرد. البته نحله‌های پست‌مدرن تلاش می‌کنند که ادعای جهان‌شمول و تمامیت‌خواهانه مدرنیته را در خصوص نیل به حقیقت علمی مورد تردید و نفی قرار دهند و جا را برای دیگر مدعیان کشف حقیقت باز نمایند. از این زاویه، عقل و علم و تکنولوژی مورد پرسش جدی واقع شده و شیوه‌های دیگرگونه کسب معرفت به رسمیت شناخته می‌شوند. مخالفت آن‌ها با ایدئولوژی و اندیشه ایدئولوژیک جدی است و به‌طور اساسی عقلانیت باوری و سوژه‌انگاری (سوبژکتیویسم) را با ادعای ایدئولوژیک بودن مورد نفی و تردید قرار داده‌اند. در سایه منازعات فکری پست‌مدرنیان، جهان سنتی اسطوره‌ای و رازآلوده گذشته، امکان ظهور و خودنمایی یافته است؛ از دیدگاه‌ها، عناصر، واژه‌ها، گروه‌ها، اندیشه‌ها و... که در طول تاریخ و یا حداقل در دوره مدرنیته مورد نفی و غلبه قرار گرفته‌اند، غبارزدایی می‌کنند و مفهوم آن‌ها را آشکار می‌سازند. از این حیث اندیشه‌های «اسطوره‌ای فرض شده» فرصتی برای حضور مجدد می‌یابند. شاید در شکاف میان مدرنیته و پست‌مدرنیته، اندیشه‌هایی مانند دیدگاه‌های سهروردی نیز امکان طرح

مجدد داشته باشند.^۱

البته فارغ از این مباحث، به نظر می‌رسد که مطالعه آراء سیاسی شخصیت کم‌نظیری مانند سهروردی دارای ارزشی درونی و فی‌نفسه خواهد بود. به‌ویژه ابتناء بخشی از حکمت اشراقی بر فرهنگ ایران‌شهری و تلاش سترگ و ماندگار او در احیاء حکمت و اندیشه فلسفی ایران باستان، در جهان فرهنگی شده و فرهنگ جهانی کنونی، قابلیت فراوانی برای عرضه و ارائه و دلبری خواهد داشت. می‌توان از آموزه سیاسی سهروردی هم قرائتی توتالیتر به دست داد و هم روایتی انسانی. اما نکته مهم اینجاست که سهروردی خشونت را به مثابه ابزاری برای کسب و حفظ برتری و سیادت، تجویز نکرده است و حتی کسب برتری را مورد نفی و انکار قرار می‌دهد^۲ و مردم را موظف به برکشیدن حکیم متأله بر مسند ریاست نمی‌داند و تقریرهای مختلف از حقیقت را مجاز شمرده، به رسمیت می‌شناسد.^۳ سهروردی را باید دوباره خواند و بهتر شناخت و نباید اجازه داد که اندیشه‌های انسانی، حکمت‌ساز و زیبایش، دستاویز تئوری‌ها و ایدئولوژی‌های انسان‌کش و حکمت‌سوز واقع شود.

^۱ در خصوص مدعیات متفکران پست مدرن نگاه کنید به حقیقی، شاهرخ (۱۳۷۹)، گذرا از مدرنیته (نیچه، فوکو، لیوتار، دریدا) نشر آگه، تهران و همچنین نوذری، حسینعلی (۱۳۷۹)، صورتبندی مدرنیته و پست مدرنیته. انتشارات نقش جهان، تهران.

^۲ حکمه الاشراق، ص ۱۲ سهروردی می‌گوید «و لست اعنی بهذه الرساله التغلب» بدیهی است که تغلب مبتنی بر خشونت و خودکامگی و حذف مخالفان است

^۳ سهروردی در حکمه الاشراق می‌گوید: «والاختلاف بین متقدمی الحكماء و متأخریهم انما هو فی الالفاظ» (ص ۱۱) این بدان معناست که جوهر اندیشه و اعتقاد حکما که همان حقیقت می‌باشد وحدت داشته و گویش‌ها و خوانش‌های از آن که بحثی لفظی است کثرت یافته است.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۶۴) *شعاع اندیشه و شهود*، انتشارات حکمت، تهران.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۶) «سهروردی تلاقی ایران، یونان و اسلام»، *کتاب ماه فلسفه*، شماره ۱.
- احمدی، احمد (سال ۱۳۸۰) «سهروردی و حکمت عملی»، مجموعه مقالات نخستین کنگره بین‌المللی شیخ شهاب‌الدین سهروردی، زنجان، (ج ۳).
- اسفندیاری، رجب (۱۳۸۱) «حاکم مطلوب در اندیشه شیخ اشراق»، *فصلنامه علوم سیاسی*، سال ۵، شماره ۱۷، ۱۴۲-۱۳۱.
- اشتراس، لثو (۱۳۸۱) *فلسفه سیاسی چیست؟* ترجمه فرهنگ رجایی، چاپ دوم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
- اکبری، فتحعلی (۱۳۸۹) «سهروردی و سیاست: ابعاد سیاسی فلسفه اشراق و علل قتل بنیانگذار آن»، *ماهنامه تخصصی اطلاعات حکمت و معرفت*، شماره ۵۹، ۴۶-۴۲.
- امید، مسعود، (۱۳۸۰) «تأملاتی در معرفت‌شناسی مقایسه‌ای شیخ اشراق و علامه طباطبایی»، *مجموعه مقالات نخستین کنگره بین‌المللی شیخ شهاب‌الدین سهروردی*، زنجان.
- امین رضوی، مهدی (۱۳۷۱) «اهمیت آثار فارسی سهروردی در فلسفه و معرفت‌شناسی حکمت اشراق»، *مجله ایران‌نامه*، شماره ۴۱، ۹۰-۷۵.
- امین رضوی، مهدی (۱۳۷۷) *سهروردی و مکتب اشراق*، ترجمه مجدالدین کیوانی، چاپ دوم، نشر مرکز، تهران.
- بستانی، احمد (۱۳۸۹) «حاکم آرمانی و عالم خیال در حکمت سیاسی اشراقی»، *جاویدان خرد*، دوره جدید، شماره ۴، ۳۱-۵.
- پوربهرامی، اصغر (۱۳۸۴) «سهروردی و استمرار ولایت در تمام زمان‌ها»، *نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز*، شماره ۱۹۴.
- جمشیدی، محمدحسین (۱۳۸۲) «هویت اشراقی حکیم سهروردی»، *فصلنامه مطالعات ملی*، شماره ۲، سال پنجم، ۴۲-۷.
- حسین زاده، محمد (۱۳۸۰) *معرفت‌شناسی چیست؟*، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی و

پژوهشی امام خمینی.

حقیقی، شاهرخ (۱۳۷۹) *گذر از مدرنیته* (نیچه، فوکو، لیوتار، دریدا)، نشر آگه، تهران. حلبی، سیدعلی اصغر (۱۳۸۱) *تاریخ فلاسفه ایرانی* (از آغاز تا امروز)، انتشارات زوار، تهران.

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

رحمتی، انشاءالله (۱۳۸۵) «بنیاد معرفت شناسانه حکمت مشرقی»، *ماهنامه پژوهشی اطلاعات حکمت و معرفت*، شماره ۱۰، سال اول، ۷۹-۷۵.

سادات نوربخش، سیما (۱۳۸۸) «مبانی معرفت شناختی حکمت اشراقی»، *مجله حکمت و فلسفه*، سال پنجم، شماره اول، ۴۸-۳۱.

سجادی، سیدجعفر (۱۳۷۶) *شرح رسائل فارسی سهروردی*، چاپ حوزه هنری، تهران. سعیدی، حسن (۱۳۸۷) «نقد و بررسی دیدگاه سهروردی در باب وجود»، *مجله مقالات و بررسی‌ها*، شماره ۹۰، ۱۰۸-۸۷.

سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۱) *حکمه الاشراق، مجموعه مصنفات*، به کوشش هانری کرین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.

سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰) *مجموعه مصنفات، تصحیح، تحشیه و مقدمه*: سید حسین نصر، مجلدات ۱، ۲، ۳، ۴، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.

شکوری، ابوالفضل (۱۳۷۶) «حکمت خسروانی از منظر سهروردی»، *مجله مدرس علوم انسانی*، شماره ۴، ۱۲۷-۱۱۲.

شیمل، آن‌ماری (۱۳۷۵) *ابعاد عرفانی اسلام*، ترجمه و توضیحات: عبدالرحیم گواهی، دفتر نشر و فرهنگ اسلامی، تهران.

شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۰) *شرح حکمه الاشراق*، تصحیح و تحقیق و مقدمه از حسین ضیایی تربیتی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.

شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۸۰)، شرح حکمه الاشراق، به اهتمام: عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران: دانشگاه تهران و دانشگاه مک‌گیل.

شمس، منصور (۱۳۸۴) *آشنایی با معرفت‌شناسی*، طرح نو، تهران.

- ضیایی تربتی، حسین (۱۳۷۰)، «سهروردی و سیاست: بحثی پیرامون آئین سیاسی در فلسفه اشراق»، *مجله ایران نامه*، شماره ۳۵، ۴۱۰-۳۹۶.
- علمی اردبیلی، علی (۱۳۶۹) *فرهنگ فلسفه*، جلد ششم، مشهد، بی‌نا.
- فتحی زاده، مرتضی (۱۳۸۴) *جستارهایی در معرفت‌شناسی معاصر*، کتاب طه، قم.
- فناپی اشکوری، محمد (۱۳۸۴) «سهروردی و مسأله معرفت»، *فصلنامه معرفت فلسفی*، شماره ۹، ۵۹-۵۳.
- کرمانشاهی، احسان (۱۳۸۸) «مفهوم و حقیقت وجود در اندیشه شیخ اشراق»، *کتاب ماه فلسفه*، شماره ۲۳، ۵۷-۴۸.
- کریمی زنجانی اصل، محمد (۱۳۸۰) «فارابی و سهروردی: تفاوت دو آموزی سیاسی کلاسیک»، *مجموعه مقالات نخستین کنگره بین‌المللی شیخ شهاب‌الدین سهروردی*، زنجان، جلد (۳).
- ، (۱۳۸۲) *سه حکیم مسلمان*، ترجمه احمد آرام، چاپ پنجم، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
- مجتبایی، فتح الله (۱۳۸۶) «سهروردی و فرهنگ ایران باستان»، *اشراق*، شماره ۴ و ۵، ۴۴-۳۷.
- مدرسی، فاطمه (۱۳۸۲) «خورنه مزدایی و بازتاب آن در آثار سهروردی و فردوسی»، *مجله علمی و پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان*، دوره دوم، شماره ۳۵-۳۴، ۳۶-۱۹.
- مهرابی، عشرت (۱۳۸۰) «انسان‌شناسی سهروردی»، *مجموعه مقالات نخستین کنگره بین‌المللی شیخ شهاب‌الدین سهروردی*، زنجان، جلد (۱).
- مهرین، مهرداد (۱۳۶۱) *فلسفه اشراق*، تهران، چاپ باستان.
- موحد، صمد (۱۳۷۴) *سرچشمه‌های حکمت اشراق*، انتشارات فراوران، تهران.
- موحد، علی محمد (۱۳۸۳) «آیا شیخ اشراق قربانی بلند پروازی‌های سیاسی خود شد؟»، بخارا، آذر و اسفند، شماره ۳۹ و ۴۰، ۲۸-۲۰.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۳) *سنت عقلائی اسلامی در ایران*، ترجمه سعید دهقانی، قصیده‌سرا، تهران.

واترز، مالکوم (۱۳۸۱) **جامعه سنتی و جامعه مدرن**، ترجمه منصور انصاری، انتشارات نقش جهان، تهران.

یثربی، یحیی (۱۳۸۲) **قلندر و قلعه** (براساس زندگی نامه شیخ شهاب‌الدین سهروردی) چاپ دهم، نشر قو، تهران.

یکتایی، محمدرضا (۱۳۸۰) «مبحث نور در فلسفه اشراق»، **مجموعه مقالات نخستین کنگره بین‌المللی شیخ شهاب‌الدین سهروردی**، زنجان، جلد (۳).