

نسخه

دوفصلنامه علمی ترویجی فلسفه اسلامی
سال هشتم / شماره اول / پیاپی ۱۴ / بهار - تابستان ۱۴۰۱

مبانی الهیاتی مدینه فاضله سهروردی^۱

نادیا مفتونی^۲

محمد مهدی داور^۳

چکیده

سهروردی با تدوین حکمت اشراق و تأسیس مکتب اشراقی، در عرصه اندیشه ایرانی و اسلامی تحول ایجاد کرد. حکمت و اندیشه اشراقی سهروردی، که مجموعه آثار و افکار فلسفی و عرفانی سهروردی را دربرمی گیرد، در کتاب حکمة الاشراق او به نحو احسن نمایان شده است. سهروردی مانند فارابی در باب مدینه فاضله اثر مستقلی تألیف نکرده، ولی در مورد حاکم مطلوب و حق حاکمیت سخنانی گفته است. همچنین در آثار تمثیلی خود، بیش از هر چیز به نکاتی اخلاقی اشاره کرده که می‌توانند افراد یک جامعه را به سوی رستگاری ببرند. فلسفه سهروردی بر پایه اصالت نور استوار شده که نشان می‌دهد او به حکمای ایران باستان نظر داشته است. همچنین سهروردی بارها به خسروانیون و حکمای فاضل ایران باستان چون زرتشت و کیخسرو اشاره کرده و مثلاً در باب سیاست و دولت، حکومت کیخسرو را حکومت مطلوبی دانسته است. رکن دیگر اندیشه سهروردی کتاب و سنت اسلامی است و از این رو، نظرش درباره حکومت و حاکم، با آموزه‌های اسلامی مطابقت دارد. ضمن اینکه او خود را وامدار حکمای الهی یونان مانند فیثاغورس و افلاطون و سایر حکمای الهی جهان مانند هرمس دانسته و بسیاری از آرای حکمای سلف خود مانند فارابی و ابن سینا را هم اخذ کرده است؛ بنابراین می‌توان احتمال داد که او در بسیاری از جهات در مورد مدینه فاضله و ویژگی‌ها و شرایط حاکم آن با فارابی هم‌رأی باشد.

کلیدواژه‌ها: سهروردی، شیخ اشراق، مدینه فاضله اشراقی، آرمان‌شهر، مبانی الهیاتی.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۳/۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۴/۲۷؛ کد doi: 20.1001.1.24764302.1401.8.1.2.5

۲. دانشیار فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران (nadia.maftouni@ut.ac.ir)

۳. نویسنده مسئول، کارشناس فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران (mohamadmahdidavar@ut.ac.ir)

۱. مقدمه

پرسش این جستار این است که جهان‌شناسی فلسفی سهروردی و دیدگاه‌های عرفانی و آرای وی در حکمت عملی چگونه می‌تواند در جامعه حضور مؤثر و زنده داشته باشد و منجر به ایجاد مدینه فاضله اشراقی شود؟

فرضیه مقاله این است که نظام الهیاتی سهروردی به نبوت و ولایت ختم می‌شود که زمینه‌ساز معاد و خیر دادن از سعادت ابدی است (سهروردی، ۱۳۸۰: ب/۲؛ ۲۷۰/۲؛ نک. محمدی، ۱۳۷۲: ۱۰۵). نبی و ولی که در عین حال حکیم است، حاکم آرمانی و مطلوب است و می‌تواند مدینه فاضله اشراقی را تحقق بخشد؛ بنابراین حکمت نظری و عملی در فلسفه سهروردی پیوند عمیقی با هم دارند. جهان‌شناسی فلسفی و الهیاتی سهروردی در نهایت به مسئله نبوت می‌رسد؛ در عین حال محور حکمت عملی سهروردی مسئله انسان کامل و فردی است که می‌تواند به اصلاح اجتماعی دست بزند. این مقاله درصدد تبیین این نظر است که اندیشه سیاسی سهروردی که در مسئله حاکم آرمانی تجلی یافته، حاصل مبانی او در حکمت نظری و حکمت عملی است و این حکیم متأله رئیس جامعه آرمانی نیز هست.

شیخ اشراق در مورد مدینه فاضله، که ما در این جستار اشراق شهر نامیده‌ایم، بحث مستقلی ندارد، ولی فرض مقاله این است که او با طرح مسئله حاکم آرمانی که حاصل مبانی فلسفی اوست و برخی اشاره‌ها در رساله‌های رمزی و دیگر آرای فلسفی و اخلاقی‌اش، به طرح‌ریزی یک جامعه آرمانی اشراقی نظر داشته است. دو سلف سهروردی، یعنی افلاطون و ابونصر فارابی، به صورت مستقل در مورد آرمان‌شهر و مدینه فاضله بحث کرده‌اند و سلف دیگر سهروردی ابوحامد محمد غزالی نیز درصدد احیای کامل شریعت حضرت ختمی مرتبت ﷺ بوده (نک. زیباکلام، ۱۳۸۲: ۳) و به اصطلاح غایت او ایجاد مدینه فاضله نبوی بوده است. نیز ابوالقاسم فردوسی، از اسلاف دیگر سهروردی، اندیشه ایرانشهری داشته است.

سهروردی در رساله آواز پر جبرئیل از «ناکجاآباد» نام می‌برد (سهروردی، ۱۳۸۰: ج/۳؛ ۲۱۱/۳؛ نظری، ۱۳۸۹: ۱۲۲؛ اصیل، ۱۳۸۱: ۱۹) و در کتب فلسفی خویش از سرزمینی به نام «هورقلیا» یاد می‌کند. همچنین باید اشاره کرد که او تحت تأثیر اندیشه‌های فیثاغورس قرار داشته، و روش او که بیان رمزی بوده را اخذ کرده است. فیثاغورس رئیس جمعیت اخوان بوده که می‌توان آن را یک انجمن سری، عقیدتی، سیاسی و اخلاقی محسوب کرد (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۳۹/۱-۴۱؛ فروغی، ۱۳۴۴: ۶/۱؛ راسل، ۱۳۸۸: ۳۸). شیخ اشراق نیز، یاران و شاگردان خود و اهالی کشف و شهود و تجربه عرفانی را اخوان

تجربید خطاب کرده است (برای مثال نک. سهروردی ۱۳۸۰ الف: ۹۵/۱). در نتیجه می‌توان احتمال داد که او هم صاحب انجمنی بوده باشد؛ چنان‌که باید اشاره کرد که شیخ اشراق گرایش‌های باطنی و اسماعیلی نیز داشته است و اسماعیلیه دارای تشکیلاتی منسجم و سری بودند. باید اشاره کرد که یکی از بهانه‌های محکوم کردن سهروردی توسط فقهای حلب فعالیت‌های سیاسی و گرایش‌های باطنی و شعوبی‌گری بود. بنا به گفته برخی از معاصران احتمالاً موضوع سیاسی مطرح بوده یا لاقلاً به نظر حکومت سهروردی از نظر سیاسی مشکوک بوده است (حبیبی، ۱۳۹۶: ۳۰-۳۱). با محبوبیتی که سهروردی در اقامت چندساله خود در حلب به دست آورده بود و وجود اندیشه‌های اسماعیلی در آثار او، آن هم در زمانی که قدرت، به‌تازگی از فاطمیان اسماعیلی مذهب، به صلاح‌الدین ایوبی منتقل شده بود، بعید نیست که برای صلاح‌الدین این شبهه را پیش آورده باشند که سهروردی مزاحم قدرت تازه‌پاگرفته اوست (همان: ۳۱). به گمان برخی از محققان، سهروردی کوشیده است به جنبه سیاسی فلسفه اشراقی خود جامه عمل بپوشاند (مارکوت، ۱۳۹۵: ۵۸). همچنین برخی بر این گمان‌اند که مجدالدین جیلی، استاد سهروردی یا خود او متعلق به سازمان‌های سری از نوع گشتک‌دفتران دوران ساسانی و حوزه‌های سجستانی و اخوان‌الصفاء بوده‌اند (رضی، ۱۳۷۹: ۱۰۷). با این اوصاف، می‌توان احتمال داد که او برای تحقق ایده آرمان‌شهر اشراقی خود فعالیت‌هایی نیز کرده است.

۲. روش تحقیق

روش تحقیق این مقاله توصیفی-تحلیلی و کتابخانه‌ای است. ابتدا آرای سهروردی بررسی شده و سپس مطالب مربوط به مفروضات نگارنده استخراج شده است. درباره سایر اندیشمندان نیز مطالبی طرح شده است.

۳. پیشینه تحقیق

پیشینه این تحقیق از دو جهت درخور بررسی است: تحقیقات و اشاراتی درمورد فلسفه سیاسی سهروردی؛ پژوهش‌هایی درباره مدینه فاضله و آرمان‌شهر در نظام فکری شیخ اشراق. ضیایی در زمینه سیاست در اندیشه شیخ اشراق بررسی‌هایی انجام داده است (Ziai, 1992). همچنین رکسان مارکوت در مقاله خود تحت عنوان «سهروردی» که در دانشنامه فلسفی استنفورد منتشر شده، اشاره مختصری به فلسفه سیاسی سهروردی می‌کند (مارکوت، ۱۳۹۵: ۵۷). پژوهش‌های دیگری نیز در رابطه با اندیشه سیاسی در فلسفه سهروردی انجام شده است که هر کدام به جهاتی از اندیشه سیاسی شیخ اشراق اشاره کرده‌اند (مثلاً نک. اسفندیار، ۱۳۹۲؛ بهشتی، ۱۳۹۴). مسعود و داوود بیات نیز مبانی اندیشه سیاسی سهروردی را بررسی کرده‌اند (بیات، ۱۳۹۳).

درمورد اندیشه آرمان‌شهری در فلسفه شیخ اشراق نیز تحقیق کرده‌اند. عالیخانی در این زمینه مقاله‌ای با عنوان هورقلیا تألیف کرده است (عالیخانی، ۱۳۸۹). هاشمی مفهوم «ناکجاآباد» سهروردی (سهروردی، ۱۳۸۰ج) را در پژوهشی ادبی بررسی کرده است (هاشمی، ۱۳۹۲). درمورد بررسی رئیس مدینه فاضله از نظر سهروردی و افلاطون نیز پژوهشی تطبیقی انجام گرفته است (شریفی، ۱۳۹۱). در پژوهش حاضر، مبانی الهیاتی و فلسفی سهروردی و تأثیر این مبانی در آرای دیگر او و شکل‌گیری نظام فکری اشراقی بررسی شده و مبانی کلی و فلسفی اشراق شهر سهروردی استخراج شده است و از این نظر دارای نوآوری است. البته باید یادآور شد که پژوهش در زمینه شبیه‌سازی خود مدینه فاضله اشراقی نیز ضرورت دارد.

۳. نور الانوار

نظام فلسفی سهروردی، یا به عبارت دیگر نظام الهیات عامه او، حول محور نور می‌گردد (نک. کرین، ۱۳۹۳: ۱۹؛ رضی، ۱۳۷۹: ۹۷؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۸: ۱۱۵؛ حکمت و حاجی‌زاده، ۱۳۹۱: ۴) و به نور الانوار و مباحث الهیات خاصه منتهی می‌شود و بالطبع تمامی نظام الهیاتی او به تبعیت از فلسفه‌ای که براساس نور تدوین شده، هم از حیث مفهوم و هم از حیث اصطلاحات، بر پایه نور است. شیخ اشراق مفهوم نور را یک مفهوم بدیهی عقلی می‌داند و برهانی که برای مدعای خویش اقامه می‌کند این است که اساساً مفهوم نور بدیهی است و نیازی به تعریف ندارد و هرچه در تعریف آن ذکر شود، از قبیل شرح اسم است. مدعای برهان چنین است که مفهومی جلی‌تر و روشن‌تر از مفهوم نور وجود ندارد که بخواهد برای نور معرّف واقع شود و نیز مفهوم نور دارای جنس و فصل و حتی خاصه نیست که بخواهد تعریف حدی و رسمی شود. این برهان بر مفهوم وجود صدرایی نیز قابل اقامه است (نک. طباطبایی، ۱۴۴۰ق: ۱۱-۱۲). از آثار سهروردی، شهرزوری و قطب‌الدین شیرازی برمی‌آید که نور به‌هیچ‌وجه مستحدث و وابسته نیست یا در معیت ظلمت یا هر چیز دیگری قرار ندارد، بلکه بالذاته موجود و قدیم و بدون تعریف است (رضی، ۱۳۷۹: ۹۶-۹۷، ۱۴۹-۱۵۰؛ نک. ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۷۳). نور مفهومی است ظاهر بالذات و مظهر للغير و این مفهوم برای وجود نیز صدق می‌کند (نک. طباطبایی، ۱۴۴۰ق: ۱۷؛ سبزواری خراسانی، ۱۳۸۶: ۵۶۴). همچنین نقش ظلمت در برابر نور همان نقش عدم در برابر وجود است (محمدی، ۱۳۷۲: ۱۷). می‌توان نور در فلسفه سهروردی را با وجود در فلسفه صدرایی تطبیق داد.^۱

۱. بحث درباره اینکه آیا نور در حکمت اشراقی سهروردی همان مفهوم وجود در حکمت متعالیه صدراست یا نه درخور پژوهشی مستقل است.

شیخ اشراق در تألیفات و تصنیفات گوناگون خود ذات واجب الوجود را که در اصطلاح فلسفی وی نورالانوار است، با براهین مختلف اثبات می‌کند (رک. سهروردی ۱۳۸۰ الف: ۳۳/۱-۳۴) و سپس به مسئله صفات و وحدانیت او می‌پردازد و پس از مسائل ذات واجب تعالی وارد مسائل افعال، فرشته‌شناسی، نبوت و معاد می‌شود.

۴. اثبات نبوت

شیخ اشراق عناصری از نظریه نبوت را از حکمای پیش از خود اخذ کرده است؛ از جمله بحث ضرورت نبوت بر مبنای احتیاج اجتماعات انسانی به قانون الهی، محاکات متخیله و تصویرسازی آن از حقایق عقلی (فاضلی، ۱۳۸۸: ۹۱). در واقع سهروردی برای ورود به بحث نبوت، همان مسیر فارابی و ابن‌سینا را رفته و حرکت خود را از زندگی اجتماعی انسان آغاز کرده است (محمدی، ۱۳۷۲: ۱۰۴). همچنین باید ذکر کرد که بعضی از محققان ادعان دارند که نظریه نبوت سهروردی مسبوق به نظریه او درباره وحدت میان عقل و وحی است (سید عرب، ۱۳۸۵: ۱۷). او در رساله یزدان‌شناخت در ضرورت وجود نبی می‌گوید:^۱

چون ایزد تعالی آدمی را بیافرید و از میان دیگر حیوانات ممیز گردانید؛ پس هر شخصی را حاجتمند شخصی دیگر گردانید در میان نوع انسان به صناعات بدنی. و اگر چنان‌که یک شخص منفرد خواستی تا جمله شغل‌ها که او را در این عالم ضروری است، کفایت کندی به ذات خویش، به‌تنهایی ممکن نشدی الا به معاونت دیگری از جنس خویش، چنان‌که مثلاً این شخص از بهر دیگری نان پزد و دیگری از بهر او آلت نان پختن راست کند و دیگری از بهر آن دگر آلات درهم آورد تا به اجتماع و مشارکت ایشان کار جملگی بر نظام بود. پس به‌سبب اجتماع حاجتمند شدنند، به ترتیب شهرها و عقد مدین‌ها و قیام نمودن به مصالح و شرایط آنچه در بلاد و مُدُن به کار آید. پس چون نظام عالم به این سبب حاصل می‌آید، چاره نباشد از وجود انسان و بقای نوع آن به مشارکت بنی‌جنس خویش، و مشارکت تمام نمی‌شد الا به معاملت، و معملت تمام نمی‌شد الا به سنتی و عدلی، و سنت و عدل تمام نمی‌شد الا به سنت نهنده و عدل‌گستری. و البته می‌بایست که این سنت و عدل میان خلق مستعر و مستقیم شود، پس حاجت بود به شخصی که نبی و ولی بود هم از جنس بنی‌آدم تا آن سنت میان خلق بگستراند و ظلم و جور و ناراستی محو کند (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۴۵۳/۳).

۱. انتساب یزدان‌شناخت به سهروردی محل بحث است (نک. نصر، ۱۳۸۷: ۱۳۶-۱۳۷؛ مفتونی، ۱۳۹۶: ۴۹).

۵. وجوب وجود نبی

سهروردی در رساله پرتونامه نیز از ضرورت ارسال نبی سخن می‌راند:

بدان که چون هر یکی از مردم به همه کارها و مهمات خویش قیام نتواند نمود و از معاملات و قصاص مناکحات چاره نیست، و بعضی مردم را از بعضی گریز نیست، پس از شرعی متبوع و قانونی مضبوط چاره نیست. پس شارعی ضروری است در هر وقتی و قومی که فاضل النفس باشد، مطلع بر حقائق، مؤید از عالم نور و جبروت. و او متخصص باشد به افعالی که مردم از آن عاجز باشند (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۷۵/۳؛ همچنین نک. همو، ۱۳۸۰ الف: ۹۵/۱-۹۶؛ ۱۳۸۰ الف: ۲۳۸/۱؛ ۱۳۸۰ ب: ۲۷۰/۲-۲۷۱؛ ۱۳۸۰ ج: ۴۵۳/۳-۴۵۵).

از نظر شیخ اشراق کار و هدف نبی تقنین قانون برای مصالح اجتماعی و سوق دادن بشر به سوی خداوند و آماده کردن او برای روز معاد است (نک. سهروردی، ۱۳۸۰ ب: ۲۷۰/۲). این قانون صرفاً این جهانی نیست، بلکه انبیا مردم را از طریق این عالم به عالمی دیگر دعوت می‌کنند (محمدی، ۱۳۷۲: ۱۰۵؛ نک. سهروردی، ۱۳۸۰ الف: ۹۶/۱).

۶. شروط نبی از نظر شیخ اشراق

سهروردی در کتاب تلویحات چهار شرط برای نبی ذکر می‌کند: ۱. از آسمان برای اصلاح نوع مأمور باشد؛ ۲. علوم را از طریق غیر بشری کسب کرده باشد؛ ۳. اتصال او با عقل فعال شدید باشد؛ ۴. از امور غیب و از جریان‌های گذشته و آینده اطلاع داشته باشد و از آن‌ها خبر دهد (همان: ۹۵/۱). شیخ اشراق در آثار خود، نبی را با امام، قطب، ولی و حکیم متأله، تقریباً مترادف می‌داند و تنها تفاوت نبی و امام و حکیم متأله را در شرط اول نبوت، یعنی مأمور بودن از آسمان، می‌داند و از نظر او در مابقی شروط، وظیفه نبی با امام، قطب و حکیم متأله یکسان است (پوربهرامی، ۱۳۸۴: ۱۱۹). سهروردی در رساله پرتونامه چنین می‌نویسد که فقط شرط اول خاص انبیاست و سه شرط دیگر میان اولیا و متألهان مشترک است (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۷۵/۳-۷۶). همچنین اگر حکیم متأله شریعتی نوین بیاورد، نبی است، وگرنه امام است (پوربهرامی، ۱۳۸۴: ۱۲۶).

۷. اوصاف و ویژگی‌های انبیا و اولیا

سهروردی بحث اوصاف و ویژگی‌های انبیا و اولیا را به صورت مشترک بیان می‌کند؛ زیرا از نظر او نبی و حکیم متأله یکی است و تنها وجه امتیاز نبی نسبت به متأله این است که نبی دارای شرط اول از چهار شرط ذکر شده و شریعت است. ویژگی بارز انبیا و اولیا اتصال آنان به عالم عقول و انوار است که می‌تواند کلی باشد؛ چنان‌که در رساله‌های پرتونامه و یزدان‌شناخت آمده (نک. سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۷۵/۳-۸۱، ۴۴۴-۴۴۶؛ پوربهرامی، ۱۳۸۴: ۱۲۱) یا از طریق واسطه، یعنی یک فرشته راهنما یا پیری

نورانی باشد؛ چنان‌که در رساله‌های آواز پر جبرئیل و عقل سرخ اشاره شده است (نک. سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۳/۲۱۰، ۲۲۸). سهروردی در بعضی از رساله‌هایش از تعبیر عقل فعال یا عقل دهم استفاده کرده است که صبغه مشایی دارد (نک. همو، ۱۳۸۰ د: ۸۸/۴) و در آثار اشراقی‌اش از آن به نور اسپهبدی تعبیر کرده است (نک. همو، ۱۳۸۰ ب: ۲/۲۰۰؛ همچنین نک. رضی: ۱۳۷۹: ۱۲۳؛ پوربهرامی، ۱۳۸۴: ۱۲۲).

صفت دیگر انبیا و اولیا اطلاع بر حقایق و علوم بدون استاد است که معلول امر اتصال به عالم ملائک و انوار یا عقل فعال است. صفت دیگر، آگاهی از معارف غیبی است. نفوس سماوی بر امور مربوط به عالم کون و فساد، اعم از رخدادهای گذشته و آینده، واقف‌اند و چون نفوس انبیا و اولیا به این نفوس سماوی متصل شوند، همانند آن‌ها به امور مربوط به عالم کون و فساد آگاه می‌گردند (همان: ۱۲۳؛ همچنین نک. سهروردی ۱۳۸۰ ج: ۳/۴۴۶-۴۵۳، ۷۵-۸۱؛ همو، ۱۳۸۰ الف: ۱/۱۰۴-۹۶؛ همو، ۱۳۸۰ د: ۴/۱۲۱-۱۲۳، ۲۳۸-۲۴۱؛ همو، ۱۳۸۰ ب: ۲/۲۳۶-۲۴۴). می‌توان دریافت که این صفت هم معلول ارتباط نبی یا ولی با عقل فعال یا عالم عقول است.

صفت دیگر که می‌تواند شاخص‌ترین ویژگی نبی و ولی باشد و آن هم معلول ارتباط با عالم عقول و عقل فعال است، توانایی انجام معجزه و اقدامات خارق‌العاده است. یکی از اموری که برای نبی ضرورت دارد تا حقانیت خود و سخنانش را ثابت کند و نوع انسانی را در برابر خود خاضع گرداند تا به نبوتش اقرار کنند، معجزه است (حائری‌پور، ۱۳۸۵: ۴۹).

۸. ذومراتب بودن انبیا و اولیا

تمامی فلسفه سهروردی جنبه تشکیکی دارد. در حقیقت، وی به مسئله تشکیک اهمیت بسیاری داده و در مورد آن به تفصیل سخن گفته است (رضازاده و منفرد، ۱۳۹۶: ۱۲۲). بالطبع تمامی جوانب فلسفه سهروردی این جنبه تشکیکی را دارند. مبحث نبوت نیز جزئی از نظام الهیاتی و فلسفی شیخ اشراق است و از این رو، این مطلب در مبحث نبوت نیز صدق می‌کند؛ زیرا جزء تابع کل است و خاصیت آن را داراست. به عبارتی دیگر، سهروردی میان انبیا و اولیا تشکیک قائل است.

شیخ اشراق در رساله یزدان‌شناخت ضعیف‌ترین موجود در عالم تحت قمر را ماده می‌داند و پس از آن عناصر، مرکبات و معدنیات و موجودات نامی (گیاهان، حیوانات و انسان) قرار دارند و انسان افضل موجودات دیگر است. سهروردی این سیر مراتب از ضعیف به قوی را در نوع انسان نیز جاری می‌داند و طبق آن کامل‌ترین و برترین انسان‌ها کسانی‌اند که به مرتبه عقل بالفعل رسیده‌اند و معقولات را به نحو یقینی تعقل می‌کنند و نیز دارای فضایل اخلاقی، و متصل با عقول مفارق‌اند. سهروردی فاضل‌ترین این

افراد را کسی می‌داند که به مقام نبوت رسیده باشد. او انبیا را در یک مرتبه واحد نمی‌داند و بر این عقیده است که در میان انبیا، رسولان یا به عبارت دیگر انبیای مرسل از دیگران افضل‌اند و برترین انبیای مرسل، پیامبران اولوالعزم‌اند و افضل انبیای اولوالعزم از دیدگاه او حضرت ختمی مرتبت ﷺ است (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۳/۴۵۳، ۴۴۴-۴۴۶). به دلیل قائل بودن سهروردی به مسئله تشکیک و استنادش به حدیثی که در آن علمای امت پیامبر اسلام ﷺ (اولیا) برتر از انبیای بنی‌اسرائیل شناخته شده‌اند، طبیعی است که انبیا را دارای مراتب و درجات مختلف بداند (محمدی، ۱۳۷۲: ۱۰۶). شیخ اشراق در رساله بستان القلوب اذعان دارد که هر کدام از انبیا دارای معراج، تکریم و تشریحی خاص‌اند (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۳/۳۷۶).

۹. اندیشه سیاسی شیخ اشراق

حکمت و فلسفه شیخ اشراق بر دو رکن ذوق و استدلال، یعنی تجربه و شهود عرفانی و تفکر منطقی استوار است. او برهان صریح را ملاک شناخت حقایق می‌داند و کلید فهم این حکمت، معرفت نفس است. اندیشه سیاسی سهروردی نیز از این قاعده مستثنا نیست و دارای این دو پایه اساسی است (اسفندیار، ۱۳۹۲: ۱۲۲). سهروردی امور دنیوی را به دو امر خارج از حیطه انسان و داخل حیطه انسان تقسیم می‌کند: امر اول همان مسائل حکمت نظری از قبیل الهیات و ریاضیات و طبیعیات است و امر دوم به سه قسم خلقیه، منزلیه و مدنیه تقسیم می‌شود (سهروردی، ۱۳۸۰ الف: ۱/۲-۳؛ اسفندیار، ۱۳۹۲: ۱۲۲؛ صارمی و مهدیان‌پور، ۱۳۹۵: ۲۶۴). او به ضرورت پرداختن به معرفت نفس و معرفت حق تعالی و معرفت فرایض و سنن شرعی اشاره می‌کند و دانستن این امور را از لوازم بقای زندگی دنیوی می‌داند (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۳/۳۹۲؛ همچنین نک. اسفندیار، ۱۳۹۲: ۱۲۲). همچنین سهروردی چهار اصل عدالت، حکمت، شجاعت و عفت را لازمه سلوک عملی می‌داند و تأکید می‌کند که اصل لازم در این چهار عنصر، اعتدال است و نه افراط و تفریط (همان: ۱۲۳). شیخ اشراق نیز مانند اغلب فلاسفه اخلاق، این چهار فضیلت را حد وسط افراط و تفریط سه نفس شهوانیه، غضبیه و ناطقه می‌داند و عدالت را نیز قسیم آن می‌داند. بر این اساس، فضیلت، اعتدال و حد وسط میان افراط و تفریط است که رذیلت محسوب می‌شوند. سهروردی حصول خلق عدالت را عالی‌ترین درجه کمال عقل عملی انسان می‌داند (سهروردی، ۱۳۸۰ ج: ۳/۶۷-۶۹)؛ همو، ۱۳۸۰ د: ۴/۱۲۹؛ نک. اسفندیار، ۱۳۹۲: ۱۲۳). همین‌جا می‌توان گفت که یکی از شروط اساسی حاکم آرمانی بلکه شدن قوه عدالت در اوست. عدالت یکی از ارکان آرمان‌شهر افلاطون (نک. جمهور) و مدینه فاضله فارابی (نک. آرای اهل مدینه فاضله) و یکی از شروط مدینه عادلانه ابن‌سینا (نک. شفا و اشارات) به‌عنوان اسلاف

سهروردی است و همچنین یکی از ارکان مدینه فاضله خواجه نصیرالدین طوسی (نک. اخلاق ناصری)، به عنوان خلیف شیخ اشراق است.

سهروردی در بخش مدینه حکمت عملی بخشی را به سیاست اختصاص داده است، ولی برخلاف ابونصر فارابی، بخش مستقلی درباره مدینه‌ها ندارد (اسفندیار، ۱۳۹۲: ۱۲۳).^۱

۱۰. حاکم آرمانی

شیخ اشراق درباره ویژگی‌های حاکم جامعه و جهان سخن گفته است. او در آغاز حکمة الاشراق، اهل حکمت، اعم از حکیمان و جویندگان حکمت را به ده گروه تقسیم می‌کند و سپس بیان می‌کند که به ترتیب اولویت، کدام یک شایستگی حکومت را دارند (مفتونی، ۱۳۹۴: ۱۵۷؛ نک. سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۱/۲-۱۲). به عبارت دیگر باید بنیان نظریه سیاسی سهروردی را در ابتدای کتاب حکمة الاشراق جست‌وجو کرد (اسفندیار، ۱۳۹۲: ۱۲۳).

این ده گروه عبارت‌اند از: ۱. حکیم الهی متوغل در تأله و فاقد بحث؛ ۲. حکیم خبره در بحث و فاقد تأله؛ ۳. حکیم الهی متوغل در تأله و خبره در بحث؛ ۴. حکیم الهی متوغل در تأله و متوسط در بحث؛ ۵. حکیم الهی متوغل در تأله و ضعیف در بحث؛ ۶. حکیم متوغل در بحث و متوسط در تأله؛ ۷. حکیم متوغل در بحث و ضعیف در تأله؛ ۸. طالب تأله و بحث؛ ۹. طالب تأله؛ ۱۰. طالب بحث (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۱/۲-۱۲).

بعضی از معاصران این ده گروه را به چهار گروه کلی تحت عنوان طبقات دانایان دسته‌بندی کرده‌اند: ۱. آنان که اخیراً به معرفت گرایش یافته‌اند و در راه جست‌وجوی آن گام نهاده‌اند؛ ۲. آنان که به معرفت صوری واصل شده‌اند و در فلسفه استدلالی به کمال رسیده‌اند، ولی از عرفان بی‌بهره‌اند؛ ۳. آنان که اصلاً به جنبه‌های صوری استدلال و معرفت نفس توجه نداشته‌اند و صرفاً به تزکیه نفس پرداخته‌اند و به کشف و شهود درونی رسیده‌اند؛ ۴. آنان که هم در فلسفه استدلالی به کمال رسیده‌اند و هم به اشراق و عرفان و آنان را حکیم متأله می‌خوانند (نصر، ۱۳۸۶: ۷۵). در رأس این سلسله قطب و امام قرار دارد (همان: ۷۵) و اولویت ریاست و خلافت و حکومت با کسی است که متوغل در تأله و بحث باشد و در صورت نبود او حق حکومت با حکیمی است که متوغل در تأله و متوسط در بحث باشد و در صورت نبود او نیز حق ریاست با کسی است که متوغل در تأله و عديم‌البحث باشد (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۲/۲).

۱. توصیف سهروردی از حاکم آرمانی را می‌توان با نظریه مدینه فاضله فارابی و آرمان‌شهر افلاطون تطبیق داد.

از عبارات خود شیخ اشراق می‌توان چنین نتیجه گرفت که شرط اصلی حکومت و خلافت تأله است و بحث از شروط فرعی ریاست است. همچنین او هیچ‌گاه زمین را خالی از حکیم متوغل در تأله نمی‌داند (همان‌جا) و معتقد است حتی اگر ریاست او ظاهری نباشد، در باطن خلافت دارد. عصری که او در آن، هم حکومت باطنی و هم حکومت ظاهری داشته باشد، عصر نور است و عصری که او در آن فقط حکومت باطنی داشته باشد و عامه مردم او را نبینند، عصر ظلمت است (همان‌جا).

سهروردی بر این اعتقاد است که باب حکمت همواره مفتوح است و عالم هرگز از حکمت و از حکیمی که حکمت قائم به او باشد و حجج و بیّنات الهی نزد او باشد، خالی نیست و چنین شخصی خلیفه خدا در زمین است و در عین حال قیم کتاب و مرشد نیز هست (همان‌جا؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۲۱؛ مفتونی، ۱۳۹۴: ۱۵۸-۱۵۹؛ همچنین نک. سهروردی، ۱۳۸۰ الف: ۴۴۳/۱؛ همو، ۱۳۸۰ ج: ۴۴۶/۳-۴۴۷). سهروردی در پایان کتاب المشارع والمطارحات از انقطاع سیر الی الله تأسف می‌خورد؛ زیرا هرچه جست‌وجو کرده، فرد مطلع و مؤمنی نیافته است (همو، ۱۳۸۰ الف: ۵۰۵/۱). ممکن است چنین برداشت شود که این سخن شیخ اشراق در نقض سخن پیشین خود در حکمة الاشراق است؛ زیرا المشارع والمطارحات از نظر زمانی پس از حکمة الاشراق تألیف شده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۲۲). در پاسخ باید گفت که او آثاری را به شیوه حکمای مشایی، هم قبل از تصنیف حکمة الاشراق و هم پس از تصنیف آن، نگاشته است؛ زیرا تسلط در حکمت بحثی را لازم می‌شمرده است. همچنین او در المشارع والمطارحات تصریح کرده است که عقاید اصلی من در کتاب حکمة الاشراق بیان شده است (سهروردی، ۱۳۸۰ الف: ۴۸۳/۱). سهروردی اذعان دارد که قبل از خواندن حکمة الاشراق باید کتاب تلویحات و سپس المشارع والمطارحات خوانده شود، آنگاه پس از آموختن حکمت بحثی، سالک باید یک دوره چله‌نشینی را شروع کند که در پایان کتاب حکمة الاشراق الزامی دانسته شده است و سپس فهم حکمة الاشراق را آغاز کند (نک. همو، ۱۳۸۰ الف: ۱۹۴/۱؛ همو، ۱۳۸۰ ب: ۲۵۸/۲؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۲۲، ۴۷). همچنین سهروردی در آغاز المشارع والمطارحات گفته است کسی که در علوم بحثی کتاب المشارع والمطارحات مهارت نیابد، راهی به کتاب حکمة الاشراق ندارد (سهروردی، ۱۳۸۰ الف: ۱۹۴/۱). این تعبیر نشان می‌دهد که شیخ اشراق حتی بعد از تدوین حکمة الاشراق، هنوز به نگارش آموزه‌های مشایی اهتمام داشته است (مفتونی، ۱۳۸۸: ۹۳). سهروردی تصریح می‌کند که آثار مشایی برای فهم راحت‌تر حکمة الاشراق تألیف شده‌اند (همان: ۳۷؛ همچنین نک. سهروردی، ۱۳۸۰ ب: ۱۰/۲). او در پایان الهیات المشارع والمطارحات، پس از وصیت به انقطاع به سوی خدا و مداومت بر تجرید، می‌گوید کلید این امور را در کتاب حکمة الاشراق قرار داده و در هیچ موضع دیگری نیاورده است (مفتونی، ۱۳۸۸: ۹۳-۹۴).

روشن است که حکمة الاشراق و برخی دیگر از کتب سهروردی که مشتمل بر دیدگاه سینوی است، هم‌زمان نوشته شده‌اند، مثلاً در المشارع والمطارحات ارجاعاتی به حکمة الاشراق وجود دارد (سهروردی، ۱۳۸۸ب: ۳۷؛ همچنین نک. همو، ۱۳۸۰الف: ۱۶۴/۱، ۱۷۹، ۲۱۰، ۲۱۳).

سهروردی حاکم را متصل به عقل فعال می‌داند و در بحث هستی‌شناسی، عالم حس را نردبان ورود به عالم عقل می‌داند و بر همین مبنا نگاهش به سیاست ابزاری است. چنان‌که نگاهش به اخلاق و در کل حکمت عملی چنین است (اسفندیار، ۱۳۹۲: ۱۲۳).

از نظر شیخ اشراق، حاکم صرفاً به فرمان خدا می‌تواند حکمران مشروع باشد، در نتیجه تدبیر حکومت در صورتی توجیه‌پذیر است که مورد تأیید خداوند و در ارتباط با اوامر الهی باشد؛ لذا یکی از ارکان اساسی و مبنایی سیاست اشراقی ارتباط حکمران با منبع وحی است (همان: ۱۲۳). این ارتباط یا مستقیم است، یعنی خود نبی زمامدار حکومت است، یا غیرمستقیم، یعنی حاکم جانشین نبی و حکیم است. سهروردی بر این عقیده است که حاکم یا باید نبی باشد یا جانشین او که حکیم متأله است (سهروردی، ۱۳۸۰الف: ۹۵/۱). عروج انسان در داستان‌هایی نظیر قصه غربت غریبی و رسالة الطیر به‌خوبی مشهود است (نک. اسفندیار، ۱۳۹۲: ۱۲۴-۱۲۵؛ سهروردی، ۱۳۸۰ج: ۳/۲۰۵-۱۹۸).

حاکم آرمانی که در عین حال حکیم متأله نیز هست، با عقل فعال در ارتباط است و صاحب فره کیانی نیز گردیده است. فره به دلیل جنبه تشکیکی که دارد به مراتب گوناگونی از موجودات تعلق می‌گیرد، مانند فره جمادات، فره نباتات، فره حیوانات، فره انسان‌ها، فره فرشتگان و فره ایزدی. فره انسان‌ها خود چهار قسم است: فره ایرانی که صبغه اجتماعی دارد، فره پهلوانی، فره موبدی و فره کیانی (انواری، ۱۳۹۷: ۲۹).

حاکم آرمانی که متوغل در مقام ذوق و تأله نیز هست، دارای فره کیانی است. این فره به شاهان و حاکمان عادل و فاضل داده می‌شود و بر قلب حکیم می‌تابد و او را برازنده حکومت و خلافت می‌کند (همان: ۳۱؛ همچنین رک. انواری، ۱۳۹۱). کسب این مقام نیازمند صلاحیت و شایستگی معنوی است و تنها انسان‌های کامل و متأله می‌توانند به آن برسند و از این طریق به ولایت و خلافت دست یابند (همو، ۱۳۹۷: ۳۱). این مفهوم نیز بر مشروعیت بخشی به حاکمان دلالت می‌کند (نیولی، ۱۳۹۱: ۱۰۹).

بنا به حدیث مشهور «الناس علی دین ملوکهم» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۷/۱۰۲)، می‌توان گفت صفات حاکمان در میان مردم مدینه تجلی می‌کند، در نتیجه می‌توان براساس صفات و خصوصیات حاکم آرمانی سهروردی، مدینه فاضله اشراقی را نیز شبیه‌سازی کرد. همچنین می‌توان براساس دیدگاه‌های اسلاف وی از قبیل زردشت، افلاطون، فارابی، فردوسی و دیدگاه‌های آنان در باب مدینه

فاضله و حاکم آرمانی، آرمان‌شهر اشراقی را شبیه‌سازی کرد. نیز می‌توان ادعا کرد که مقام حاکم آرمانی، مقام معنوی است و هدف و وظیفه وی ارشاد مردم و راهنمایی آنان برای رسیدن به سعادت معنوی است و به همین دلیل سیاست در نزد او ابزاری است برای رسیدن به سعادت ابدی و می‌توان گفت مدینه فاضله اشراقی نیز شبیه‌سازی عالم «هورقلیا» است و آماده‌سازی مردم مدینه برای رسیدن به آن عالم. چنان‌که سهروردی در آواز پر جبرئیل لفظ «ناکجاآباد» و در دیگر کتب خود لفظ «هورقلیا» را برای شهر مثالی به کار می‌برد. نگاه آسمانی سهروردی به انسان و هستی مستلزم چنین دیدگاهی است. شیخ اشراق به پادشاهان هم‌عصر خود مانند ملک ظاهر ایوبی یا علاءالدین کیقباد که الواح عمادی را به نام او تألیف کرده است، توصیه‌هایی می‌کند، از قبیل قبیح بودن وابستگی حاکم به عالم و از دست دادن ملک عالم دائم (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۳/۱۹۴؛ اسفندیار، ۱۳۹۲: ۱۳۳).

۱۱. اشراق‌شهر

شیخ اشراق در آواز پر جبرئیل لفظ «ناکجاآباد» را برای آرمان‌شهر به کار برده است (سهروردی، ۱۳۸۰: ج ۳/۲۱۱) و در مواضعی نیز آن را «هورقلیا» خوانده است (نک. همو، ۱۳۸۰: الف: ۴۹۴/۱؛ همو ۱۳۸۰: ب: ۲۵۴/۲) که این می‌تواند بر دو امر دلالت داشته باشد: سهروردی اندیشه آرمان‌شهری داشته است؛ آرمان‌شهر سهروردی سبقه معنوی دارد؛ زیرا تعبیر «ناکجاآباد» که در زبان فارسی امروز رواج پیدا کرده است و گاهی در ترجمه واژه «اتوپیا» به کار می‌رود و غالباً امر خیالی و واهی از آن به ذهن متبادر می‌گردد، نخستین بار در رساله آواز پر جبرئیل سهروردی به کار رفته است؛ و در اینجا مقصود از این اصطلاح نه یک امر موهوم و خیالی، بلکه برعکس، حقیقتی جدی به نام عالم عقل یا مینوست (عالیخانی، ۱۳۸۹: ۹۶).

سهروردی برای تدوین نظام فلسفی خویش از آرای گوناگونی بهره جسته است. بعضی از اسلاف شیخ اشراق، با طرح نظریه مدینه فاضله در فلسفه خود، برای آن مبانی و اصولی تدوین کرده بودند. اندیشه سهروردی از سویی تحت تأثیر حکمت ایران باستان یا به اصطلاح حکمت خسروانی بود و این نشان می‌دهد که او با اندیشه ایران‌شهری آشنا بود. همچنین او خود را محیی حکمت خسروانی می‌داند؛ پس می‌توان مدینه فاضله اشراقی سهروردی را صورتی دیگر از ایران‌شهر حکمای خسروانی دانست. از سویی دیگر، سهروردی تحت تأثیر متقدمان یونانی پیش از افلاطون و خود افلاطون بود. از متقدمان یونانی، او از انبازقلس، فیثاغورس و سقراط در نوشته‌هایش نام می‌برد و آنان را از حکمای الهی و اهل کشف و شهود و پیشگام حکمت اشراقی خویش می‌شمارد (حبیبی، ۱۳۹۶: ۸۹؛ همچنین نک. سهروردی، ۱۳۸۰: ب: ۱۰/۲، ۱۳۵، ۱۵۶؛ همو، ۱۳۸۰: ج ۳/۱۰۳-۱۰۴؛ همو، ۱۳۸۰: الف: ۵۰۳/۱؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۲۴؛ نصر: ۱۳۸۶: ۷۰). سهروردی آغانا‌ذیمون را از سفرای الهی و

پیشوای حکمت اشراق می‌خواند که بارها به شهود ارباب انواع و انوار قاهره توفیق یافته است (نک. سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۱/۲، ۱۵۶؛ حبیبی، ۱۳۹۶: ۷۳). او فیثاغورس و انبازقلس را از حکما و اصحاب شهود و اساطین حکمت می‌داند (نک. سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۰/۲؛ همو، ۱۳۸۰ الف: ۵۰۳/۱، ۱۱۰؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۲۴؛ حبیبی، ۱۳۹۶: ۷۳) و از سقراط به‌عنوان کسی یاد می‌کند که معتقد به وجود ارباب انواع است و بارها بر اثر رهایی از اسارت تن به شهود انوار نائل شده است (نک. سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۵۶/۲؛ حبیبی، ۱۳۹۶: ۷۳). او افلاطون را «امام حکمت اشراق»، «رئیس حکمت»، «الهی» و «صاحب الاید والنور» می‌خواند که به مقام شهود انوار توفیق یافته است (نک. سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۰/۲، ۱۶۲؛ همو، ۱۳۸۰ الف: ۷۴/۱، ۱۱۱-۱۱۲؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۲۴). سهروردی درباره نور طامس سخن گفته و معتقد است در میان حکمای قدیم یونان، افلاطون آخرین کسی است که به‌درستی از این نور خبر داده است (همان: ۱۵). همچنین او حکمای یونان را، همچون حکمای خسروانی ایران، برخوردار از خمیره ازلی می‌داند و معتقد است خمیره فیثاغورسیان به ذوالنون مصری منتقل گشته و از او به ابوسهل شوشتری رسیده است (همان‌جا).

شیخ اشراق حکمای ذکرشده را حکیم متأله می‌داند و بر این باور است که آنان سخن‌هایشان را به رمز یا به عبارت دیگر کلمات الاولین بیان کرده‌اند و او با تأویل این سخنان رمزی، که قابل رد و انکار نیستند، توانسته چنین حکمایی را اشراقی معرفی کند (همان: ۲۵؛ سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۰/۲؛ حبیبی، ۱۳۹۶: ۹۰؛ رضی، ۱۳۷۹: ۷۸)؛ برای مثال او نظر فیثاغورس را در مورد اینکه اصل عالم عدد است، با فلسفه اشراق تطبیق داده، و آن را با ارباب انواع و مُثُل یکی دانسته است (حبیبی، ۱۳۹۶: ۹۰؛ همچنین نک. سهروردی، ۱۳۸۰ الف: ۴۵۲/۱-۴۵۳). همچنین نظریه ثنویت مهر و کین انبازقلس، که به نظر او منشأ تکثر موجودات است، مطابق با نظریه قهر و محبت شیخ اشراق است (نک. حبیبی، ۱۳۹۶: ۹۱؛ سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۳۷/۲).

بهره‌گیری سهروردی از سقراط روشن نیست، اما می‌توان گفت بهره‌گیری او از افلاطون شامل آرای سقراط نیز می‌شود؛ چراکه سقراط از خود اثری مکتوب بر جای نگذاشته و اندیشه‌های او در آثار افلاطون متجلی شده است (افلاطون، ۱۳۹۴: ۷-۸؛ فروغی، ۱۳۸۹: ۲۷-۲۸؛ همو، ۱۳۴۴: ۱۷/۱، ۲۸؛ حبیبی، ۱۳۹۶: ۹۱). نیز باید گفت که شناسایی آرای خالص سقراط از افلاطون بسیار دشوار و گاه ناممکن است (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۱۴۱/۱). همچنین شیخ اشراق تأکید ویژه‌ای بر افلاطون دارد و او را امام حکمت اشراق می‌نامد. این نکته را هم باید متذکر شد که او در خصوص افلاطون تحت تأثیر نوافلاطونیان است که او را اهل کشف و شهود می‌دانسته‌اند (همو، ۱۳۹۶: ۹۱). می‌توان چنین برداشت کرد که سهروردی کاملاً به مدینه فاضله مطرح‌شده در جمهوری افلاطون نظر داشته و مبانی افلاطون برای مدینه فاضله خویش، با اشراق‌شهر سهروردی انطباق‌پذیر است.

آرمان‌شهری که افلاطون در جمهوری توصیف می‌کند دارای چهار اصل دانایی، خویش‌داری، شجاعت و عدالت است و عدالت مهم‌ترین آن‌هاست (نک. جمهور). این چهار شاخصه در مدینه فاضله اشراقی سهروردی نیز دیده می‌شود. برای اثبات این سخن می‌توان سه دلیل اقامه کرد: ۱. سهروردی افلاطون را امام حکمت اشراقی می‌داند، پس بهترین مرجع برای شبیه‌سازی مدینه فاضله اشراقی آرای افلاطون به‌عنوان امام حکمت است؛ ۲. این چهار شاخصه، کاملاً با نظام اخلاقی «اعتدال» منطبق است، که همان حد وسط فضائل و رذایل است و خود شیخ اشراق نیز پیرو آن است. چهار فضیلت بنیادی عبارت‌اند از: حکمت، شجاعت، عفت و عدالت؛ ۳. دانایی، خویش‌داری، شجاعت و حکمت چهار صفت حاکم در نظام سیاسی اشراقی است و مردم مدینه نیز تابع این صفات‌اند و در نتیجه خود دارای این صفات می‌شوند.

افلاطون در جمهوری فرد حاکم را شخص دانا یا گروهی از دانایان و حکیمان می‌داند (نک. جمهور) و این در مدینه فاضله اشراقی نیز هست. حاکم یا نبی است که در عین حال حکیم متأله نیز هست یا گروهی از حکما و مجتهدان متأله‌اند. حاکمان حکیم در طبقه اول جامعه قرار می‌گیرند و پس از آنان محافظان جامعه آرمانی و در طبقه بعدی پیشه‌وران قرار می‌گیرند. هر طبقه باید به وظیفه خاص و معین خود بپردازد و هماهنگی و تناسب خاص میان این طبقات همان عدالت است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹: ۳۱).

با بررسی تطبیقی میان آرای اسلاف سهروردی در باب مدینه فاضله، و استخراج مبانی از منابع فکری سهروردی در باب حکومت مطلوب، و همچنین نظریات خود سهروردی، می‌توان صفات حکمت، عدالت، شجاعت، عفت، حرّیت و معنویت را برای حاکم و مدینه فاضله اشراقی برشمرد. غرض و غایت در تمامی این مشارب یکی است، و آن پاک ساختن جهان از ظلم و دروغ و مرگ و تباهی، و رسانیدن آن به کمال و عدل و راستی و نیکی، و بنا کردن شهر زیبا یا آرمانی است (همان: ۳۰).

مسائل اخلاق دربرگیرنده مسائل متعددی همچون الگوی رفتار ارتباطی چهاروجهی، اخلاق پژوهش، اخلاق سیاست و همچنین مشی اخلاقی خود شیخ اشراق است. برخی معاصران، اخلاق را به سبک رفتار ارتباطی درون‌شخصی و برون‌شخصی، مبتنی بر رعایت حقوق طرف ارتباط، مفهوم‌سازی کرده‌اند. مدل رفتار ارتباطی درون‌شخصی، به معنای سبک ارتباطی فرد با خود است. الگوی رفتار ارتباطی برون‌شخصی، به مفهوم الگوی رفتار فرد با دیگران، اعم از دیگر انسان‌ها، خداوند و محیط‌زیست است. آموزه‌های اخلاقی را می‌توان در سبک رفتار ارتباطی چهاروجهی بررسی کرد: رفتار ارتباطی انسان با خداوند، رفتار ارتباطی انسان با خود، رفتار ارتباطی انسان‌ها با یکدیگر و رفتار ارتباطی انسان و محیط‌زیست (مفتونی، ۱۳۹۴: ۹۸-۹۹).

مبانی الهیاتی مدینه فاضله سهروردی

براساس این الگوی چهاروجهی اخلاقی، که نظام اخلاقی سهروردی نیز با آن انطباق‌پذیر است، می‌توان ساحت‌های شهر را مشخص کرد: از الگوی ارتباطی رفتار با خداوند، ساحت معنوی شهر، از الگوی ارتباطی رفتار با خود، ساحت آداب شهروندی، از الگوی ارتباطی رفتار با دیگران، ساحت اجتماعی، سیاسی و اقتصادی شهر و از الگوی ارتباطی رفتار با محیط‌زیست ساحت زیست‌محیطی شهر قابل استخراج است.

۱۲. نتیجه

فلسفه و نظام فکری سهروردی، حول محور مفهوم نور است. نظام الهیات اخص سهروردی نیز بر پایه مفهوم نورالانوار شکل گرفته است و اندیشه سیاسی شیخ اشراق که در نظریه نبوت و حاکم آرمانی تبلور یافته است برخاسته از این آرا و مبانی است. نظر سهروردی بر این است که حق حکومت با شخصی است که متوغل در تاله باشد. او در ذیل بحث نبوت به این نتیجه می‌رسد که نبی واجد شرایط حکومت است؛ زیرا نبی متوغل در مقام تاله است و پس از او حق حکومت با اولیا و متألهان است. در واقع سهروردی نبی را با ولی به غیر از شرط نخست یکسان می‌گیرد. نبی و حکیم متاله آرمان شهر را به وجود می‌آورد و براساس آرای سهروردی در مباحث مختلف حکمت، می‌توان این جامعه را، یک جامعه الهی خواند که مردم آن در کنار سلوک معنوی به کمال این جهانی نیز توجه دارند. سهروردی بحث مستقلی در باب مدینه‌ها ندارد، ولی می‌توان اندیشه‌های او در باب حاکم آرمانی و آرای اسلافش، همچون افلاطون و فارابی در باب آرمان‌شهر و مدینه فاضله را اخذ کرد و آرمان‌شهر اشراقی و به عبارت دیگر، اشراق‌شهر را شبیه‌سازی کرد.

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۹)، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران: حکمت.
۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۸)، «اصالت نور»، کتاب ماه فلسفه، ش ۲۳: ۱۱۳-۱۱۹.
۳. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۶)، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسنزاده آملی، قم: مرکز انتشارات دفتر حوزه علمیه قم.
۴. اسفندیار، رجبعلی (۱۳۹۲)، «اندیشه سیاسی شیخ شهاب‌الدین سهروردی»، سیاست متعالیه، س ۱، ش ۳: ۱۲۱-۱۳۸.
۵. اصیل، حجت‌الله (۱۳۸۱)، آرمان‌شهر در اندیشه ایرانی، تهران: نی.
۶. افلاطون (بی‌تا)، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران: خوارزمی.
۷. انواری، سعید (۱۳۹۱)، «خره کیانی»، دانشنامه جهان اسلام، ج ۱۵، تهران: انتشارات بنیاد دائرةالمعارف اسلامی.
۸. انواری، سعید و سپیده رضی (۱۳۹۷)، «خره کیانی بالاترین مقام معنوی در حکمت اشراقی»، جاویدان خرد، ش ۳۳: ۲۷-۴۶.
۹. بهشتی، محمد (۱۳۹۴)، «فلسفه سیاسی شیخ اشراق»، اسلام و علوم اجتماعی، ش ۱۴: ۱۳۹-۱۵۶.
۱۰. بیات، مسعود و داوود بیات (۱۳۹۳)، «مبانی اندیشه سیاسی شیخ اشراق»، تأملات فلسفی، ش ۱۳: ۱۲۸-۱۰۱.
۱۱. پوربهرامی، اصغر (۱۳۸۴)، «سهروردی و استمرار ولایت در تمام زمان‌ها»، زبان و ادب فارسی، ش ۱۹۴: ۱۳۴-۱۱۳.
۱۲. حائری‌پور، حمیده (۱۳۹۵)، «نبوت از دیدگاه سهروردی و ملاصدرا»، آموزش قرآن و معارف اسلامی، ش ۶۲: ۴۴-۵۲.
۱۳. حبیبی، نجفقلی (۱۳۹۶)، سهروردی احیاگر حکمت اشراقی، تهران: وایا.
۱۴. حکمت، نصرالله و محبوبه حاجی‌زاده (۱۳۹۱)، «نور در فلسفه سهروردی»، شناخت، ش ۷: ۲۵-۶۶/۱.
۱۵. رضازاده، رضا و سمیه منفرد (۱۳۹۶)، «از نظریه انوار مشکک سهروردی تا تشکیک وجود صدرایی»، اسفار، س ۳، ش ۶: ۱۲۱-۱۳۷.
۱۶. رضی، هاشم (۱۳۷۹)، حکمت خسروانی، تهران: بهجت.
۱۷. زیباکلام، صادق (۱۳۸۲)، ما چگونه ما شدیم، تهران: روزنه.

۱۸. سبزواری خراسانی، ابراهیم (۱۳۸۶)، شرح گلشن راز، تهران: نشر علم.
۱۹. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰ الف)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱ (الهیات): کتاب التلویحات، کتاب المقامات و کتاب المشارع والمطارحات)، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۰. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰ ب)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲ (حکمة الاشراق، قصة الغریة الغربیة، رساله فی اعتقاد الحکما)، تصحیح و مقدمه هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۱. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰ ج)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳ (مجموعه آثار فارسی)، تصحیح و تحشیه و مقدمه سید حسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۲. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰ د)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴ (الواح عمادیه، کلمة التصوف، اللمحات)، تصحیح و تحشیه و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۳. سیدعرب، حسن (۱۳۸۵)، «هم‌سنخی عقل و وحی»، خردنامه همشهری، ش ۱۱: ۱۷.
۲۴. شریفی، بشارت (۱۳۹۱). «بررسی تطبیقی رئیس مدینه فاضله از دیدگاه افلاطون و سهروردی»، پایان‌نامه، دانشکده ادبیات و زبان‌های خارجی دانشگاه تبریز.
۲۵. صارمی، حمیدرضا و جواد مهدیان‌پور (۱۳۹۵)، «بررسی اندیشه شهرسازی شیخ شهاب‌الدین سهروردی»، نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، س ۶، ش ۲: ۲۵۳-۲۷۶.
۲۶. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۴۰ ق)، «بداية الحکمه، تحقیق و تعلیق عباسعلی زارعی سبزواری، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۲۷. عالیخانی، بابک (۱۳۸۹)، «هورقلیا در نزد سهروردی»، جاویدان خرد، ش ۱۵: ۸۷-۱۰۴.
۲۸. فاضلی، علیرضا (۱۳۸۸)، «سهروردی و نبوت»، کتاب ماه فلسفه، ش ۲۳: ۹۰-۹۴.
۲۹. فروغی، محمدعلی (۱۳۴۴)، سیر حکمت در اروپا، ج ۱، تهران: زوار.
۳۰. فروغی، محمدعلی (۱۳۸۹)، شاهکارهای افلاطون در حکمت سقراط، تهران: جامی.
۳۱. کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰)، تاریخ فلسفه، ترجمه سید جلال‌الدین مجتوبی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، سروش.
۳۲. کربن، هانری (۱۳۹۳)، روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان، گزارش احمد فردید و عبدالحمید گلشن، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۳۳. مارکوت، رکسان (۱۳۹۵)، سهروردی، ترجمه سعید انواری، تهران: ققنوس.

۳۴. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، ۱۱۰ ج، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۵. محمدی، مجید (۱۳۷۲)، «سهروردی و فلسفه نبوت»، کیهان اندیشه، ش ۵۲: ۱۰۰-۱۰۸.
۳۶. مفتونی، نادیا (۱۳۸۸)، «ادراکات باطنی سینوی در رساله‌های رمزی سهروردی»، حکمت سینوی، س ۱۳: ۷۳-۹۸.
۳۷. مفتونی، نادیا (۱۳۹۴)، نگاره‌های اشراقی، تهران: وایا.
۳۸. مفتونی، نادیا (۱۳۹۶)، «فلسفه به مثابه مشی زندگی نزد شیخ اشراق»، پژوهش نامه اخلاق، س ۱۰، ش ۳۷: ۴۳-۶۰.
۳۹. نصر، سید حسین (۱۳۸۶)، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
۴۰. نصر، سید حسین (۱۳۸۷)، «مفسر عالم غربت و شهید طریق معرفت»، منتخبی از مقالات فارسی درباره شیخ اشراق سهروردی، به اهتمام حسن سیدعرب، تهران: انتشارات شفیعی.
۴۱. نظری، نجمه (۱۳۸۹)، «مقایسه آرمان‌شهر فردوسی و سعدی»، زبان و ادب فارسی، س ۱، ش ۲: ۱۳۰-۱۲۰.
۴۲. نیولی، گرادو (۱۳۹۱)، «فر/ فره»، ترجمه سعید انواری و سپیده رضی، ادیان، مذهب و عرفان، س ۱۴، ش ۵۳: ۱۰۱-۱۱۸.
۴۳. هاشمی، بی‌بی زهره (۱۳۹۲)، «مفهوم ناکجاآباد در دو رساله سهروردی براساس نظریه استعاره شناختی»، جستارهای زبانی، ش ۳: ۲۳۷-۲۶۰.
44. Ziai, Hossein (1992), "Source and Nature of Authority: A study of Suhrawardī's Illuminationist Political Doctrine", In Charles Butterworth ed., The Political Aspects of Islamic Philosophy: Essays in Honor of Muhsin S. Mahdi. Cambridge: Harvard University: 304-344.