

Transition From Collective Cooperation to the Political and Moral Sphere in Order to Overcome the Political Crisis Based on Suhrawardi's Thought

Mostafa Abedi ¹  | Mohsen Bagherzade Meshkibaf ² 

¹ PhD in Philosophy, Department of Philosophy, Faculty of Persian Literature & Foreign Languages, University of Tabriz, Tabriz, Iran. Email: m.abedi2015@yahoo.com

² Corresponding Author: Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Kurdistan, Sanandaj, Iran. Email: m.bagherzade@uok.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 14 March 2025
Accepted: 31 May 2025
Published: 27 August 2025

Keywords:
Suhrawardi, political order, divine law, public welfare, collective cooperation, justice

ABSTRACT

The central question of this article revolves around how Suhrawardi establishes his political thought based on the realities of the existing world, rather than, as is commonly believed, on the relationships of an imaginary realm. The authors contend that a careful study of Suhrawardi's political philosophy reveals he developed his Illuminative Philosophy, especially its political aspect, as a direct response to the political and social crises of his time. He identified the most significant problem with the politics of his era as its reliance on force. Through his unique perspective, he elucidated the logic of Illuminative Politics in opposition to this force-based approach. In this article, we aim to demonstrate what conceptual tools Suhrawardi employed to counter the dominant, force-based worldview of his time and how, using these tools, he challenged the very edifice of authoritarian governance. The research methodology used in this article is descriptive-analytical. The findings and results of this study indicate that in his Illuminative Politics, Suhrawardi sought to identify elements that would allow him to challenge the structure of force-based politics. Illuminative Politics, centered on collective cooperation based on a system of needs, deriving the political from this system of needs, public welfare stemming from the rational structure of the world, collective justice, and civic and political ethics, ultimately positions itself as a distinct alternative to force-based politics.

Cite this article: Abedi, M. & Bagherzade Meshkibaf, M. (2025). Transition From Collective Cooperation to the Political and Moral Sphere in Order to Overcome the Political Crisis Based on Suhrawardi's Thought. *Shenakht*, 18(90/1), 33-53.
<http://doi.org/10.48308/kj.2025.239182.1314>

Extended Abstract

Suhrwardi's political thought explores the relationship between human existence in this world and the political realm. He developed his political theory to address the political and social crises of his era by emphasizing the crucial role of the political sphere in mediating between the human community and its moral state. His focus on the human community and moral virtue forms the core of his opposition to force-based politics, which completely disregards these principles. To fully grasp this concept, it's helpful to first briefly explain the historical context in which Suhrwardi formulated his political ideas.

Suhrwardi was born into a time when the Islamic society faced both internal and external threats. On one hand, the Abbasid Caliphate was engaged in conflicts with the Ayyubids and Ismailis. On the other, the formidable threat of the Crusades, a major conflict with Christians, severely impacted the Islamic world and jeopardized its stability. Suhrwardi believed that the solution to the instability in Islamic society and the governments of his time lay in reforming their underlying theoretical structures. The governments of his era were highly religious, fanatical, and ruled by force. The wars of that period were primarily fueled by religious and sectarian prejudices. The Ayyubids harbored Shafii-Ash'ari fanaticism (Ibn Khallikan, Vol. 6, 1364: 268-272), while the Ismailis emphasized reason and esoteric knowledge. Similarly, the Crusader conflicts between the Muslim Ayyubids and the Christians were fundamentally rooted in religious zealotry.

Suhrwardi's political thought emerged amidst these profound political and social crises. To remedy the political crisis of the Caliphate, Suhrwardi believed that his vision of illuminative politics would guarantee society's transcendence of the crisis brought on by force-based governance. The political crises and the weakening of the central authority under the Abbasid and later Ayyubid Caliphates, which were a consequence of force-based politics, stemmed from these governments' emphasis on the personal interests of the caliph and sultan over the interests of the people, their rejection of reason, their sole reliance on force-based Sharia, and consequently, their promotion of religious divisions.

In his illuminative politics, Suhrwardi targets these elements that weaken central authority. By rejecting the dominance-oriented perspective and by emphasizing the welfare of the people over that of the caliph and sultan, alongside reason-centered politics, he sought to navigate the political and social crises of the Caliphate and offer a robust solution to his contemporary problems. In illuminative politics, instead of political governance being derived from the caliph's forceful will and distributed throughout society, the rational structures of the universe become the foundation for governing human society. He viewed the existing, fragmented governments as a sign of weakness in those societies, considering governmental diversity as a symptom of their deviation from truth. He envisioned the true government as a unified one, led by a divinely wise philosopher or, in Sufi terms, a Qutb. This leader, due to their superior knowledge and rationality, would rule over all others and establish a universal government. Thus, for Suhrwardi, the multiplicity of governments leads to insecurity, crisis, and conflict.

In the realm of political thought, before Suhrwardi, there were attempts to justify the theory of the Caliphate. Prior to Suhrwardi, Sharia-based writings aimed to legitimize the Caliphate. Notably, Al-Mawardi in his crucial work *Al-Ahkam al-Sultaniyya* and subsequently Al-Ghazali in *Nasihat al-Muluk*, sought to systematically explain Islamic political theory (siyasat shar'i) and justify the continuation of the Caliphate within the framework of force-based politics.

Instead of seeking genuine solutions to the problems within the Caliphate and offering theories to overcome political and social decline, Al-Mawardi and Al-Ghazali's Islamic political theory aimed to justify the existing system. They endeavored to establish the theoretical conditions for the

continuation of the status quo and to endorse the Caliphate. Therefore, Suhrwardi's efforts in formulating Illuminative Politics were, in essence, an attempt to challenge the Islamic political theory that figures like Al-Mawardi, Al-Ghazali, and others had developed.

Of course, it's important to note that Suhrwardi, by aligning religious law (Sharia) with reason and not limiting humanity's connection to the divine after the end of prophecy, links the determination of public welfare to the perfect human intellect. He assesses public welfare based on both religious law and reason. This approach ensures that the discernment and application of public welfare in society don't become based on force. Instead, it opens the path to such a position for every human being, rejecting the monopolistic tendencies characteristic of authoritarian regimes.

Another crucial point is that Suhrwardi's concept of public welfare, unlike that in Greek tradition or the modern era which was often tied to the interests of the city-state, is deeply connected to ethics. Public welfare, for him, is less concerned with material systems and more with guiding human lives toward a luminous world, ultimately leading them to the Source of Light (Nur al-Anwar). Since he identifies detachment from the material world and reaching the World of Lights as the ultimate goal of human life, he views public welfare in alignment with behaviors and rules that help individuals detach from material attachments (Suhrwardi, Vol. 3, 1380: 435).

From what has been discussed, it's clear that Suhrwardi's political thought emerged in direct opposition to force-based politics. In his writings, he strives to challenge the foundations of such governance and, in its place, establish the theory of Illuminative Politics (Hikmat al-Ishraq). For Suhrwardi, the political sphere is inherently linked to a community of human beings who have gathered together out of shared needs to form a human collective. Recognizing the natural interdependence of individuals, Suhrwardi believes that the realization of a political community necessitates collective participation and cooperation. He thus assigns a significant role to collective cooperation within the political realm. Suhrwardi deduces the political order from the formation of the human community itself. He then introduces the concept of an individual who manages the just relationships of human needs, transitioning to the idea of a ruling sage (hakim) who possesses political authority. According to this view, the governance of the political sage sustains the system of needs based on rational laws. This implies that for the system of needs to be organized rationally and effectively, it requires the will of the political sage. Consequently, the political realm logically precedes the realm of the human community. He also connects the concept of justice with collective cooperation due to its fundamental role in forming the political system. Suhrwardi identifies the realm of the human community as the first stage of political thought, characterized primarily by self-interest. This initial stage is intended to evolve into an ethical system through the process of political development, where the core elements are love and altruism. In other words, human interactions would be governed by virtue rather than individual interests. According to Suhrwardi, to transition from a system of human communal needs to ethically-driven relationships, an intermediary is required. He identifies this intermediary as the political realm. He asserts that for humans to move from the initial state of a needs-based system to an altruistic ethical state, they need a political sage. This sage, through the rational administration of human relations, elevates the initial condition to an ideal one. Therefore, ethics in Suhrwardi's political view cannot be conceived as merely individual ethics; an individual cannot achieve inner refinement without entering into the political order. For this reason, Suhrwardi, like the Aristotelian tradition, believes in civic ethics. An important aspect to note in Suhrwardi's political thought is his earthly conception of political relations. Contrary to popular belief, he does not attempt to construct an imaginary structure for political order. For him, the realm of politics has a completely objective dimension. This is because he roots the political in a tangible and real-world context. Since he deduces the political from the system of needs, he invalidates any notion of the political being imaginary, linking it instead to the concept of needs within this worldly life. Due to this worldly understanding of politics, he explains the political order in terms of public interests. He believes that divine laws,

by observing the common good of humanity, will pave the way for a truly happy and fulfilling life for society. This emphasis on aligning divine law with the public interests of society is another component that positions Suhrwardi's political thought in direct opposition to force-based perspectives.





گذار از تعاون جمعی به حوزه سیاسی و اخلاقی در جهت برون رفت از بحران سیاسی براساس اندیشه سهروردی

مصطفی عابدی جیغه^۱ | محسن باقرزاده مشکی باف^۲

^۱ دانش آموخته دکتری فلسفه، دانشکده ادبیات فارسی و زبان‌های خارجی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. رایانامه: m.abedi2015@yahoo.com

^۲ نویسنده مسئول: استادیار، گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی و اجتماعی، دانشگاه کردستان، سنندج، ایران. رایانامه: m.bagherzade@uok.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۱۰ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۶/۰۵	مسئله مرکزی این مقاله بر این پرسش استوار است که سهروردی چگونه اندیشه سیاسی‌اش را با توجه به وضعیت جهان موجود تأسیس می‌کند؟ و نه آنچنان که مشهور است مبتنی بر مناسبات جهان خیالی. به زعم نگارندگان، با مطالعه دقیق اندیشه سیاسی سهروردی متوجه می‌شویم که او فلسفه اشراقی و به ویژه دیدگاه سیاسی‌اش را در پاسخ به مسائل و بحران‌های سیاسی و اجتماعی زمانه تأسیس می‌کند. او مهم‌ترین مشکل سیاست زمانه خود را در تغلبی بودن آن می‌داند و، با توسل به دیدگاه خود، منطق سیاست اشراقی را در مقابل سیاست تغلبی توضیح می‌دهد. در این مقاله می‌کوشیم نشان دهیم که او چه امکانات مفهومی‌ای را برای مقابله با دیدگاه تغلبی زمانه خود تدارک می‌بیند و با توجه به این امکانات مفهومی چگونه با عمارت دستگاه تغلبی مقابله می‌کند؟ روش پژوهش در این مقاله توصیفی-تحلیلی است. یافته‌ها و نتایج نوشته حاضر این است که او در سیاست اشراقی به دنبال مؤلفه‌هایی است که از طریق آن‌ها ساختار سیاست تغلبی را به چالش بکشد. سیاست اشراقی با محوریت تعاون جمعی مبتنی بر نظام نیازها، استنتاج امر سیاسی از درون نظام نیازها، مصلحت عمومی برآمده از ساختار عقلانی جهان، عدالت جمعی و اخلاق مدنی و سیاسی، نظام سیاست اشراقی را در مقابل سیاست تغلبی علم کند.

استناد: عابدی جیغه، مصطفی؛ باقرزاده مشکی باف، محسن. (۱۴۰۴). گذار از تعاون جمعی به حوزه سیاسی و اخلاقی در جهت برون رفت از بحران سیاسی براساس

اندیشه سهروردی. شناخت، ۱۸(۹۰/۱)، ۳۳-۵۳

<http://doi.org/10.48308/kj.2025.239182.1314>



© نویسندگان

ناشر: دانشگاه شهید بهشتی

مقدمه

اندیشه سیاسی سهروردی با وضعیت این جهانی انسان چه نسبتی دارد و او چگونه، با استفاده از وساطت قلمروی سیاسی میان جماعت انسانی و وضع اخلاقی، برای مقابله با بحران‌های سیاسی و اجتماعیِ زمانه، اندیشه سیاسی خود را تدوین می‌کند؟ تأکید او بر جماعت انسانی و وضعیت اخلاقی محور اصلی دیدگاه او برای مقابله با سیاست تغلبی^۱ است که توجه به جماعت انسانی و فضیلت اخلاقی در آن هیچ اهمیتی ندارد. برای اینکه مسئله مورد بحث به صورت دقیق فهمیده و توضیح داده شود، ابتدا باید زمینه تاریخی تدوین اندیشه سیاسی سهروردی به صورت مختصر توضیح داده شود.

سهروردی در زمانه‌ای به دنیا آمد که جامعه اسلامی با تهدیدات درونی و بیرونی مواجه بود.^۲ از یک سو خلافت عباسی با ایوبیان و اسماعیلیان درگیر بودند و از سوی دیگر خطر بزرگی به نام جنگ صلیبی که با مسیحیان در گرفته بود جامعه اسلامی را به شدت تحت تأثیر قرار داده بود و موجودیت آن را با ناامنی مواجه ساخته بود. او برای اینکه ناامنی موجود در جامعه اسلامی و حکومت‌های روزگار خویش را درمان کند راه چاره را در تغییر ساختار نظری حکومت‌های موجود در زمانه خود می‌دانست. حکومت‌های زمانه او به شدت دینی و متعصب بود و به صورت تغلبی اداره می‌شد. جنگ‌های دوران او همگی از تعصبات دینی و مذهبی سرچشمه گرفته بودند. ایوبیان تعصب شافعی اشعری را در سر داشتند (ابن خلکان، ج ۶، ۱۳۶۴: ۲۶۸-۲۷۲) و در سوی دیگر اسماعیلیان بودند که به عقل و امور باطنی تأکید می‌کردند. همچنین درگیری‌های صلیبی‌ای که میان ایوبیان مسلمان با مسیحیان در گرفته بود اساساً ریشه در تعصبات دینی داشت. اندیشه سیاسی سهروردی در میانه چنین بحران‌های سیاسی و اجتماعی پدیدار گشت و سهروردی، برای درمان بحران سیاسی دستگاه خلافت، دیدگاه سیاست اشراقی را تضمین عبور جامعه از بحران سیاست تغلبی تصور می‌کرد. آنچه باعث شده بود که سیاست تغلبی بحران‌های سیاسی و ضعف حکومت مرکزی خلافت عباسی و در ادامه خلافت ایوبیان را در پی داشته باشد تأکید این حکومت‌ها بر مصلحت شخصی خلیفه و سلطان در مقابل مصالح مردم، عقل‌گریز^۳ بودن و ابتدای صرف به شریعت تغلبی و، به این ترتیب، تأکید بر اختلافات مذهبی بود. سهروردی در سیاست اشراقی بر چنین مؤلفه‌هایی که موجب ضعف حکومت مرکزی می‌شود دست می‌گذارد و سعی می‌کند، با نفی دیدگاه تغلبی و با تأکید بر مصلحت مردم در مقابل مصلحت خلیفه و سلطان و عقل‌محوری سیاست، از بحران‌های سیاسی - اجتماعی دستگاه خلافت عبور کند و راه چاره‌ای مستحکم برای این مشکلات معاصرش ارائه دهد. در سیاست اشراقی، حکومت سیاسی به جای اینکه از اراده تغلبی خلیفه به پیکر جامعه توزیع شود، ساختارهای عقلانی جهان هستی مبنای اداره سیاست جامعه

۱. تغلب به معنای تسلط قهرآمیز فرد یا گروهی خاص بر سرنوشت مردم و تصاحب قدرت از طریق زور و قهاریت است، بدون اینکه خواست و اراده مردم در نظر گرفته شود.

۲. شیخ اشراق، شهاب‌الدین یحیی بن حبش بن میرک ابوالفتح، در سال ۵۴۹ هجری قمری، در قریه سهرورد از توابع زنجان متولد شد و بعد از ۳۸ سال در شهر حلب به دست ظاهرشاه پسر صلاح‌الدین به قتل رسید (ابن ابی اصیبعه، ۱۹۶۹: ۶۴۱-۶۴۶).

۳. به دلیل آمیخته بودن سیاست به احکام شرع، برای حکمرانان که به سیاست مشغول‌اند کتابی مستقل در آیین سیاست شرعی تألیف می‌نماید تا به واسطه آن نظر فقها را درباره حقوقی که فرمانروایان دارند به طور کامل دریابند و آنچه بر گردن ایشان است درک کنند و آن حقوق را در سیاست عملی خود اعمال کنند (الموردی، ۱۴۰۹: ۱).

انسانی در نظر گرفته می‌شود. او دولت‌های موجود و متکثر را نشانه ضعف جوامع موجود می‌داندست و اختلاف حاکمیت را مؤلفه‌ای در نظر می‌گرفت که از دوری‌شان از حقیقت ناشی می‌شود. او حکومت راستین را حکومتی واحد می‌داندست که در رأس آن حکیم متأله و فیلسوف یا، به زبان صوفیانه، قطب قرار دارد و به جهت برتری معرفتی و عقلانی نسبت به افراد دیگر بر همه آن‌ها حاکمیت دارد و حکومت جهانی ایجاد می‌کند.^۱ پس تکثر حکومت‌ها موجب ناامنی و بحران و کشمکش می‌شود. "اکنون این قدر زمین که از ربع مسکون است بین که چند پادشاه دارد. بعضی ولایتی و بعضی طرفی و بعضی اقلیمی و هر یک دعوی مملکت می‌کنند. اگر بر حقیقت واقف شوند، حقا که از دعوی خود شرم دارند." (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰: ۲۵۹)

در عرصه نظری نیز، در تاریخ اندیشه سیاسی پیش از سهروردی، تلاش‌هایی برای توجیه نظریه خلافت انجام پذیرفت. تا پیش از سهروردی شریعت‌نامه‌نویسی در پی توجیه نظریه دستگاه خلافت بود و در این باره، نخستین بار، ماوردی در کتاب بسیار مهم الاحکام السلطانیة و، در ادامه، غزالی در کتاب نصیحة الملوک می‌کوشند تا سیاست شرعی را به صورت نظام‌مند توضیح دهند و نظریه تداوم خلافت را در قالب سیاست تغلبی توجیه کنند. سیاست شرعی ماوردی و غزالی به جای اینکه به دنبال پاسخ واقعی برای مسائل موجود در دستگاه خلافت باشد و برای گذر از انحطاط سیاسی و اجتماعی سیاست تغلبی نظریه ارائه دهد، درصدد توجیه نظام موجود برآمد و کوشید تا شرایط نظری تداوم وضعیت موجود و تأیید دستگاه خلافت را تدوین کند. به این ترتیب، کوشش سهروردی در تدوین سیاست اشرافی در حقیقت تلاشی برای به چالش کشیدن سیاست شرعی است که افرادی چون ماوردی، غزالی و دیگران تدوین کرده بودند.

پیشینه تحقیق

درباره موضوع حاضر مقالات متعددی نوشته شده است و هرکدام سعی کرده‌اند نسبت میان سیاست فاضله با فلسفه یا حکمت و حکومت سهروردی را توضیح دهند. آنچه در میان تمام مقالات به صورت کلی تکرار شده است و هرکدام از منظر خود به آن نگریسته‌اند استفاده‌ای است که سهروردی، برای تشریح نظام سیاسی، از حکیم متأله و عقل اشرافی و فره ایرانی در سیاست می‌کند، اما هیچ‌کدام از آن‌ها به نسبتی که سهروردی از طریق توجه به جامعه و تقدم آن بر نظم سیاسی برای مقابله با نظام تغلبی داشته است توجهی نکرده‌اند. آنچه مقاله حاضر را از مقالات موجود متمایز می‌کند توجه به تقدم دو مفهوم بنیادی جامعه و مصلحت عمومی بر قلمروی سیاست و استفاده سهروردی از این مؤلفه برای مواجهه با دیدگاه تغلبی است. همچنین چون نگارندگان اندیشه سیاسی سهروردی را در مختصات جدیدی وارد می‌سازد، کل مقاله، حتی آنجا که از مباحث متعارف در اندیشه سهروردی سخن می‌گوید، بیانی تازه به خود می‌گیرد.

۱. این درمقابل دیدگاه تغلبی قرار داشت که خلیفه قدرت را نه از روی شایستگی‌های وجودی، مانند کمالات عقلانی، معرفتی و اخلاقی، بلکه صرفاً به دلیل اقتدار و غلبه‌ای که نسبت به توده مردم دارد به دست آورده است.

نظام نیازها و تکوین جماعت انسانی

برخلاف نگاه تغلبی که در آن همه امور از شخص صاحب قدرت و فرد متغلب به مناسبات انسانی و سیاسی توزیع می‌شود، سهروردی نقش مهمی را به تعاون جمعی می‌دهد. مطابق اندیشه تغلبی، "امامت بنیادی است که مصالح امت بر محور آن سازمان گرفت و، در نتیجه، کار مردم بر این محور ثبات یافت و ولایت‌ها و مسئولیت‌های خاص از همین بنیاد سرچشمه گرفت." (الماوردی، ۱۴۰۹: ۲).

ماوردی، به عنوان نظریه پرداز سیاست تغلبی، حوزه عمومی و عرف را از اختیار مردم خارج می‌کند و آن را در اختیار خلیفه قرار می‌دهد و به مردم توصیه می‌کند که اگر قرار است امنیت عمومی برقرار باشد و منافع و مصالح عمومی تأمین شود، مردم موظف‌اند خودسری را در حوزه عمومی کنار بگذارند و همه اختیارات خود را به مرجعی واحد واگذار کنند که در شخص خلیفه ظاهر می‌شود (الماوردی، ۱۴۰۹: ۲۲). در مقابل چنین دیدگاهی، سهروردی قبل از اینکه از امر سیاسی سخن بگوید به قلمرویی اشاره می‌کند که برای تکوین امر سیاسی انسان باید در آن قدم بگذارد. او این مرحله را همان قلمروی جماعت انسانی می‌داند. مطابق دیدگاه سهروردی، قلمروی مذکور بافتی از نیازهاست که افراد انسانی را به همدیگر نزدیک می‌سازد و آن‌ها را از انفرادی زندگی کردن منصرف می‌کند. او این نیازمندی انسان به دیگری را ویژگی وجودی و ویژگی خلقت او در نظر می‌گیرد و اظهار می‌کند که خداوند هنگامی که انسان را خلق می‌کرد در ذات او نیاز به دیگری و زندگی جمعی را قرار داد. "چون پروردگار جهان انسان را خلق کرد... پس هر شخص را نیازمند شخص دیگری گردانید." (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰: ۴۵۳)^۱

او معتقد است که خداوند انسان‌ها را، به جهت نظام نیازهایی که آن‌ها را به همدیگر مربوط می‌سازد، از دیگر حیوانات متمایز ساخت. به همین دلیل، هنگامی که در قلمروی سیاست می‌خواهد سخن بگوید تفاوت انسان با دیگر حیوانات را در ویژگی‌های عاطفی یا قوه عقلانی انسان نمی‌داند بلکه، به زعم او، از آنجاکه انسان در زندگی این جهانی به انسان‌های دیگر نیازمند است و انسان‌ها، با ارتباط گرفتن با همدیگر، نظامی از نیازها را شکل می‌دهند و زندگی خود را سامان می‌بخشند، از دیگر حیوانات متمایز می‌شوند. "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 بصناعات بدنی. (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰: ۴۵۳) به این ترتیب، زندگی در جامعه قلمرویی است که انسان را از دیگر حیوانات و موجودات متمایز می‌سازد." به باور او، برای اینکه آدمی بتواند نیازهای خود را مرتفع سازد وجود حرفه و صناعات متعدد ضروری بود. انسان از طریق آن صناعات بود که توانست نیازهای خود را برطرف سازد. انسان برای اینکه بتواند نیازمندی‌هایی مانند غذا،

۱. دلیل اینکه نگارندگان به عمد می‌کوشد به جای جامعه مدنی از تعاون جمعی در دیدگاه سهروردی سخن بگوید گسست متافیزیکی اندیشه سیاسی سهروردی با مبانی ای است که مفهوم جامعه مدنی از دل آن پدید آمده است. مفهوم اجتماع و جامعه مدنی که امروزه در فلسفه سیاسی دوره جدید از آن استفاده می‌شود امکان طرح در متافیزیک اشراقی سهروردی ندارد. دلیل این امر در نوع تلقی سهروردی از امر اجتماعی نهفته است. همان‌طور که گفته شد، امر سیاسی مورد نظر سهروردی ویژگی هستی‌شناختی و ویژگی خلقت انسان‌هاست. این در حالی است که، در مفهوم جامعه مدنی دوره جدید، اراده و انتخاب و قرارداد سوره‌های آزاد بنیاد شکل‌گیری جامعه انسانی به حساب می‌آید و هیچ‌گونه دخالت امر متعالی در اجتماعی بودن انسان‌ها وجود ندارد.

پوشاک و سرپناه و... را تأمین کند به حرفه‌هایی مانند نانوايي، خیاطی، بنایی و... نیازمند شد. به‌زعم او، از آنجاکه نیرو و توانایی انسان محدود است و نمی‌تواند هم‌زمان همه صناعات را یاد گیرد و نیازهای خود را به‌صورت فردی تأمین کند، نیاز به افراد دیگر، برای به دست گرفتن صنایع و مبادله نیازها از طریق صنایع گوناگون، ضرورت پیدا می‌کند. به همین دلیل، او معتقد است که انسان‌ها به‌صورت فردی نمی‌توانند صنایع مختلف را ایجاد کنند و نیازهای خود را به‌صورت جزیره‌ای تأمین کنند. "و اگر چنان‌که یک شخص منفرد خواستی تا جمله شغل‌ها که او را درین عالم ضروری ست کفایت کندی بذات خویش، بتهنایی ممکن نشدی الا بمعاونت و معاضدت دیگری از بنی جنس خویش." (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰: ۴۵۳)

استنتاج نظم سیاسی از جماعت انسانی و تقدم نظم سیاسی بر آن

همان‌طور که از عبارت بالا روشن می‌شود، تعاون جمعی ضرورت وجودی زیست انسانی است و هیچ فردی به‌تنهایی و بدون در نظر گرفتن دیگری قادر نیست حیاتش را ادامه دهد. سهروردی بعد از اینکه ضرورت تعاون جمعی را آشکار ساخت، می‌کوشد، با بنیاد قراردادن مفهوم تعاون جمعی، به استنتاج مفهوم امر سیاسی بپردازد. به همین منظور، در ادامه، او روابط جمعی را مشروط به مناسبات ضابطه‌مند معرفی می‌کند و تکوین و تداوم تعامل ضابطه‌مند جمعی را به وجود فرد و قدرت قانون‌گذار و مدبر پیوند می‌زند (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰: ۴۵۳-۴۵۵). سهروردی معتقد است که وقتی نظام نیازها انسان‌ها را در درون زندگی جمعی به هم متصل ساخت، وجود صنایع گوناگون در اجتماع مناسبات انسانی را به مرحله‌ای دیگر سوق می‌دهد و زندگی را از سطح ابتدایی به زندگی شهری و مدینه ارتقا می‌دهد. درحقیقت، مدینه و شهر جایی معنی می‌یابد که از درون نظام نیازهای وجودی صنایع و حرفه‌های مختلف به وجود آید و ارتباط درونی صناعات زندگی جمعی خام را به مناسبات مدینه ارتقا دهد. "پس بسبب اجتماع حاجتمند شدند، بترتیب شهرها و عقد مدینه." (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰: ۴۵۳)

سهروردی مدینه را قلمرویی می‌داند که برپایه مصالح عمومی و نیازهای نوع بشر شکل گرفته باشد. او در تلویحات، هنگامی که از اقسام عقل عملی سخن می‌گوید، در توصیف حکمت مدینه می‌نویسد: "از طریق حکمت مدینه ما می‌توانیم به مصالحی پی ببریم که در سایه آن بقاء نوع انسان‌ها که در سایه همکاری مردم و اهل معموره صورت می‌گیرد آگاهی بیابیم." (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰: ۲-۳)

وجود نیازهای متقابل ابتدایی که ضرورت تعاون جمعی را آشکار کرده بود به‌ناگاه، با وارد ساختن فرد تدبیرکننده نیازهای جمعی که از روی قانون و ضابطه عمل می‌کند، امر سیاسی را وارد میدان می‌سازد. درحقیقت، امر سیاسی که در آن قدرت تدبیرکننده روابط انسانی امر محوری محسوب می‌شود شرط لازم برای اداره معاملات انسان‌ها تصور می‌شود و اینجاست که امر سیاسی از ضرورت تعاون جمعی استنتاج می‌شود. وقتی سهروردی سامان نظام نیازها را به مدینه مشروط می‌سازد، براین اساس، او جامعه انسانی را در درون نظم سیاسی قابل تعیین می‌داند. پس ضرورتی درونی جامعه

انسانی را به مدینه و شهر سوق می‌دهد و جامعه را به‌عنوان مرحله‌ای ظاهر می‌کند که در آن انسان‌ها به‌ضرورت خود را با دیگری درگیر می‌کنند. اما از آنجاکه آدمیان در این مرحله نمی‌توانند نسبت به همدیگر از روی انصاف رفتار کنند (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰: ۲۷۰)، به قلمرویی نیاز داریم که در آن فردی از بیرون نظام نیازها نسبت به آن حاکمیت داشته باشد و اداره مناسبات انسانی را بر عهده گیرد.

بدان که چون هر یکی از مردم بهمه کارها و مهمات خویش قیام نتواند نمود و از معاملات و قصاص و مناکحات چاره نیست، و بعضی مردم را از بعضی گزیر نیست، پس از شرعی متبوع و قانونی مضبوط چاره نیست. پس شاری ضروری‌ست در هر وقتی و قومی که فاضل النفس باشد، مطلع بر حقائق، مؤید از عالم نور و جبروت. و او متخصص باشد بافعالی که مردم از آن عاجز باشند، و اگر نه سخن او نشنوند و او را معارضت و مزاحمت نمایند. و این افعال دلالت کند بر صدق سخن او و بر آنکه فرستاده‌ای بر حق است بخلق. و ایشان را بر مصالح وقت تحریض کند و در عبادت حق ترغیب نماید، و عبادت را بر ایشان حتم کند تا فراموش نکنند و مستحکم شود (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰: ۷۵).

اگرچه اجتماع انسان‌ها بر محور نظام نیازها وجود قلمرویی دیگر مانند نظم سیاسی را در پی دارد و از این جهت به نظر می‌رسد که نظم سیاست متأخر از قلمروی جماعت انسانی است، اما در واقع این نظم سیاسی است که تا نیاید اجتماع انسانی نمی‌تواند به‌صورت امری متعین وجود داشته باشد. زیرا هیچ فردی به‌صورت طبیعی از روی انصاف رفتار نمی‌کند و در تبادل نیازها امکان دارد حقوق دیگران را ضایع کند و در چنین شرایطی امکان تألیف انسان‌ها در جامعه غیر ممکن خواهد بود. به این ترتیب، نظم سیاسی قوام‌بخش نظم اجتماعی خواهد بود و بر آن تقدم خواهد داشت.

عدالت جمعی، بنیاد امر سیاسی

در اندیشه سهروردی، عدالت دادوستد اجتماعی را ممکن می‌سازد و اگر در دادوستد اجتماعی، که همه انواع روابط انسان‌ها را شامل می‌شود، عدالت رعایت نشود، تعامل جمعی با خطر نابودی و ناامنی مواجه می‌شود. به نوعی، عدالت انگیزه‌های ناهماهنگ و تعدی‌گرایانه را در روابط انسانی کنترل می‌کند و باعث می‌شود که افراد به محدوده منافع خود رضایت دهند و از تجاوز به حقوق دیگران منصرف شوند. "علاج نباشد از وجود انسان و بقای نوع او به مشارکت هم‌نوع خود و مشارکت تمام نشود الا به دادوستد و دادوستد تمام نمی‌شود الا به آیین و عدل." (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰: ۴۵۴-۴۵۳)

سهروردی تعامل جمعی را از ضروریات زیست انسان‌ها می‌داند و وجود و تداوم تعامل جمعی را به مفهوم عدالت گره می‌زند. بنابراین، به نوعی، مفهوم عدالت جایگاهی قوام‌بخش به خود می‌گیرد و نبود عدالت زمینه انهدام امر سیاسی را در پی دارد. در این نگاه، عدالت مؤلفه‌ای طبیعی در نظر گرفته می‌شود که نبود آن برای نظم طبیعی مضر است.

همان طور که وجود مژه برای چشم و موی ابرو و سرخی لبها و... منافع ضروری را برای سلامتی انسانها به همراه دارد، وجود عدالت نیز برای تکوین و تداوم امر سیاسی ضروری و غیرقابل انکار است.^۱

سهروردی عوامل ظهور رفتار ناعادلانه در روابط انسانی را، که موجب ناامنی در جامعه انسانی می شود، بیش از اینکه در خود جامعه و نوع تعامل انسانها توضیح دهد به عوامل متافیزیکی مربوط می سازد. آدمی به هر اندازه به منبع نور هستی و نورالانوار نزدیک تر باشد، به همان اندازه تعامل اجتماعی از رفتارهای ناعادلانه دور می شود و، به این ترتیب، هماهنگی و صلح در جامعه حاکم خواهد شد. سهروردی در رساله هیاکل النور، آنجا که از نظم عالم سخن می گوید، با بیان ناهنجاری های جامعه اظهار می کند که برخی بر اثر دورافتادن از انوار الهی به جایی رسیدند که بر نوع خود ظلم روا می دارند، او این حالات را ناشی از عدم مشاهدۀ حال و استشراق انوار می داند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۰۱).

نکته مهمی که باید به آن توجه داشت توزیعی بودن عدالت و به تبع آن امنیت در روابط انسانی است. او از آنجاکه رفتار مردم را در قبال دیگران از روی خودخواهی و غیر منصفانه می داند شأنیت مردم در تأمین عدالت را زیر سوال می برد و معتقد است باید برای تأمین عدالت به امری فراتر از اراده مردم تمسک جست (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰: ۲۷۰). برقراری عدالت و ایجاد هماهنگی سیاسی از جهت اینکه مطابق مصالح جمعی انسانها به وجود می آید نسبتی با جماعت انسانی برقرار می کند. ویژگی مذکور، عدالت سیاسی مورد نظر سهروردی را از نگاه تغلبی دستگاه خلافت زمان سهروردی متمایز می سازد، به دلیل اینکه در سیاست شرعی دستگاه خلافت عدالت، به جای اینکه وصفی برای جماعت آدمی محسوب شود ویژگی شخص خلیفه در نظر گرفته می شود (ماوردی، ۱۹۷۳: ۶۶۸).^۲ یعنی عدالت خلیفه به عنوان عدالت سیاسی محسوب می شود. سهروردی با این نوع نگاه به عدالت سیاسی مخالف است و مفهوم عدالت را مفهومی پیچیده تلقی می کند که تنها در مناسبات میان جماعت انسانی قابل توضیف است، یعنی اگر چه یک سوی آن به قدرت حاکمه مربوط می شود، اما عدالت از سوی دیگر به نوع نظم و هماهنگی تعامل افراد در زندگی جمعی نیز ارتباط می یابد.

همچنین نباید تصور سهروردی از عدالت اجتماعی را با مفهوم عدالت سیاسی دروه جدید هم ردیف دانست؛ زیرا عدالت مورد نظر سهروردی برخلاف دوره جدید که به تعامل اجتماعی نسبت داده می شد و اراده عمومی نقش محوری را در آن به عهده دارد به فرد حکیمی نسبت داده می شود که در رأس کار قرار دارد. او در رساله هیاکل النور به جای اینکه مکانیسم عدالت را در روابط آزاد اجتماعی جست و جو کند و نقش عمده را به اراده عمومی نسبت دهد که تلاش می کند

۱. «پس بوجود این چنین شخصی حاجت بیش از آن بود که بوجود مژه چشم و موی ابرو و قعر زیر قدم و سرخی لبها و اختلاف انگشتان و مانند آن که زیادتست در آفرینش در منافع آدمی. و چون حکمت الهی و قضای سابق بامثال آفرینش این زیادات همی رسید که بدان حاجت نیست، پس بوجود شخصی چنین که در عالم این مصالح عام میان خلق بگستراند اولی تر که رسد، و عنایت ازلی که اقتضای این آفرینش های ناضروری می کند زیادتر و کامل تر از آنست که این مصلحت بدین بزرگی فروگذارد» (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰: ۴۵۵).

۲. ماوردی عدالت را ویژگی خلیفه و کارگزاران حکومتی، مانند قضات و امام جمعه، در نظر می گیرد و آن را به معنی پرهیز از عمل حرام و گناه و ریا توصیف می کند. او معتقد است که اگر همه شرایط و ویژگی های مذکور در فردی به شکل کاملش محقق شود، عدالت در آن فرد به معنی واقعی اش به ظهور خواهد رسید (ماوردی، ۱۹۷۳: ۶۶۸).

با وضع قوانین انگیزه‌های فردی را منضبط سازد به دنبال حکیمی با اشراق کامل می‌گردد تا زمین را از عدالت مملو سازد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۰۲). به این ترتیب، امنیت حاصل از عدالت امری انشائی است که فرد حاکم با اراده خود جامعه را به سمت هماهنگی سوق دهد.

آیین و عدل میان خلق همیشگی و صریح شود، پس نیاز باشد به شخص که نبی و ولی بود هم از جنس بنی آدم تا آن آیین میان خلق بگستراند و اجحاف و جفا و ناراست را نابود کند. ... پس به وجود شخصی چنین که در عالم این مصالح عام میان خلق بگستراند اولیتر که رسد و لطف ازلی که اقتضای این آفرینش‌های ناضروری می‌کند، زیادترو کاملتر از آن است که این، مصلحت بدین بزرگ فروگذار (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰: ۴۵۵-۴۵۳).

تقدم اخلاق مدنی و ابتدای فضیلت بر امر سیاسی

چنانکه در ابتدای مقاله گفته شد سهروردی برای توضیح دیدگاه سیاسی خود از نظام نیازها در جماعت انسانی شروع می‌کند و با مبنا قرار دادن مناسبات نیازها قلمروی سیاسی را که در آن حکیم سیاسی در صدد اداره نیازهای متقابل انسان-هاست استنتاج می‌کند. قلمروی سیاسی مرحله‌ای است که قرار است از طریق آن منطق نظام نیازها که بر پایه خودخواهی و منافع شکل می‌گیرد جای خود را به نسبت‌های اخلاقی دهد، یعنی مرحله‌ای که در آن به جای توجه به منافع فردی، دیگری اهمیت پیدا می‌کند. به این ترتیب، او اخلاق را چنانکه در پایین توضیح می‌دهیم امر مدنی تصور می‌کند و تحقق آن را به استقرار نظم سیاست اشراقی مشروط می‌سازد. او در مقدمه‌ای که برای تلویحات می‌نویسد با تفکیک سه حوزه در عقل عملی، یعنی اخلاق، تدبیر منزل و تدبیر مدن فضیلت را مربوط به حوزه اخلاق می‌داند و پرداختن به اموری که به مشارکت با مردم و اهل معموره و بقاء نوع انسانی است مربوط به حوزه تدبیر مدن یا علم سیاست در نظر می‌گیرد (سهروردی، ج ۱، ۱۳۸۰: ۳). به این ترتیب، او با محدود ساختن امور اخلاقی به حوزه رفتارهای فردی دو قلمروی مستقل برای اخلاق و سیاست ایجاد می‌کند. او در پایان کتاب تلویحات اموری را به عنوان رفتارهای اخلاقی بر می‌شمارد که کاملاً جنبه فردی دارد. از جمله توصیه‌هایی که او برای تهذیب اخلاقی انسان توصیه می‌کند مراقبت بر نمازهای روزانه و پایبندی به نماز شب است که انسان را به فضیلت نزدیک می‌کند (سهروردی، ج ۱، ۱۳۸۰: ۱۱۳). همچنین او دعا، شب زنده‌داری، ذکر، تضرع، سکوت، محاسبه روزانه و اموری از این دست را طریقی می‌داند که ما را به سعادت اخلاقی نزدیک می‌کند (سهروردی، ج ۱، ۱۳۸۰: ۱۰۶-۱۲۱)، (سهروردی، ج ۲، ۱۳۸۰: ۲۵۷) و (سهروردی، ج ۴، ۱۳۸۰: ۱۲۶ و ۱۰۳).

۱. و البته می‌بایست که این سنت و عدل میان خلق مستمر و مستقیم شود، پس حاجت بود بخشی که نبی و ولی بود هم از جنس بنی آدم تا آن سنت میان خلق بگستراند و ظلم و جور و ناراستی محو کند (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰: ۴۵۳-۴۵۵).

سهروردی اگرچه اخلاق را همان تهذیب فردی درون انسان تصور می‌کند و از سوی دیگر میان قلمروی اخلاق و قلمروی سیاست جدایی می‌اندازد، اما به باور وی این تهذیب فردی تنها با ورود به نظام سیاسی مطلوب می‌تواند معنا داشته باشد و تفکیک قلمروی اخلاق از سیاست، تقدم اخلاق به سیاست را نتیجه نمی‌دهد؛ زیرا او چنانکه در کتاب حکمت الاشراق توضیح می‌دهد استقرار هر نوع کمالی در جامعه وابسته به تبعیت از نظم سیاسی است و تحقق نظام اخلاقی در جامعه به زمانی موکول می‌شود که نظم سیاسی به دست حکیم متأله باشد و تنها در این شرایط است که اخلاق در جامعه تحقق خواهد داشت و افراد به فضائل متصف خواهند شد (سهروردی، ج ۴، ۱۳۸۰: ۹۲)؛ به دلیل اینکه حاکم سیاسی است که انسان را وادار به عمل مطابق فضائل انسانی می‌سازد و بدون او هیچ‌گاه رفتار انسان به سامان اخلاقی در نخواهد آمد (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۲۹). او با مشروط ساختن تحقق فضیلت اخلاقی به سیاست اشراقی اخلاق مدنی را جایگزین اخلاق فردی قرار می‌دهد و به نوعی نظم سیاسی را سامان بخش نظم اخلاقی درونی تلقی می‌کند. به این ترتیب، دیدگاه طباطبایی که در کتاب زوال اندیشه سیاسی در ایران ارائه می‌شود و در آن میان سیاست و اخلاق بعد از مسکویه شکاف ایجاد شده است (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۲۱۸) نادرست خواهد بود؛ زیرا سهروردی که بعد از مسکویه ظاهر می‌شود اخلاق فردی را از درون نسبت سیاسی اشراقی بیرون می‌کشد و اخلاق مدنی را جایگزین اخلاق فردی می‌سازد.

براین اساس، گسست میان قلمروی فضیلت و سیاست به این معنا نیست که دیدگاه او را در مقابل سنت یونانی^۱ قرار دهیم که در آن فضیلت تنها در صورتی به وجود می‌آید که فرد خود را در جامعه سیاسی وارد سازد. به این ترتیب، سیاست اشراقی اخلاق را تابع سیاست قرار می‌دهد و تحقق اخلاق را از طریق انزای درون جهان فردی و دوری از اجتماع سیاسی امکان‌ناپذیر می‌داند و رستگاری فردی، همانند سنت یونانی، با الزامات فلسفه مدنی سازگار می‌شود. چنین تصویری سبب شده است که او راه‌های رسیدن به سعادت عملی و اخلاق را تنها به اعمالی مربوط سازد که به صورت جمعی انجام می‌پذیرد.

سیاست اشراقی، قلمروی در زمین یا آسمان

درباره سیاست سهروردی اغلب چنین تصور شده است که سهروردی سیاست اشراقی را در شهرهایی خیالی تأسیس کرده است و توصیفاتی که سهروردی از امر سیاسی به دست داده است تنها در قلمروی خیال قابل تحقق بوده است. به زعم آن‌ها، اندیشه سیاسی سهروردی حماسه‌ای عرفانی^۲ است که، برای پاسخ به مسائل زمانه خود، با استفاده از لوازم عرفانی

۱. پژوهش درباره دانش اخلاق، در نهایت، در قلمروی دانش سیاست قرار می‌گیرد (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۵۰). فارابی نیز در عالم اسلام، به تبعیت از سنت یونانی، در کتاب احصاء العلوم می‌نویسد: «راه ایجاد فضیلت در وجد انسان آن است که افعال و سنن فاضله پیوسته در شهرها و میان امت‌ها رایج و شایع باشد و همگان مشترکاً آن را به کار ببرند» (فارابی، ۱۳۶۴: ۱۰۷).

۲. سهروردی تاریخ حماسه ایران را از مکان واقعیت‌های تاریخی به مکان و زمان لطیف ملکوتی انتقال داد (طباطبایی، ۱۴۰۰: ۲۹۶). نگارندگان این مقاله با آن‌ها هم‌سخن است که فلسفه سهروردی فلسفه‌ای حماسی است اما درکی عرفانی از حماسه فلسفی سهروردی و توضیحی خیال‌گونه که سنخیتی با جهان موجود ندارد مورد مناقشه نگارندگان این مقاله است.

و اشراقی، شهری در جهان خیال مستقر ساخته است تا از طریق آن بتواند، در برابر دیدگاه تغلبی، دیدگاهی جایگزین برای شرایط زمانه ارائه دهد. در این باره طباطبایی در تاریخ اندیشه سیاسی ایران می‌نویسد:

خیال‌اندیشی به‌عنوان دوره‌ای در تحول ذهن ایرانی، در ادامه توجه به عالم خیال در حکمت خسروانی سهروردی و دیگر جریان‌های باطنی، به مبنای نظری برای دریافت خلاف‌آمد عادت از واقعیت‌های تحول تاریخی ایران تبدیل شد و اندیشه سیاسی و تاریخی ایران را دستخوش زوال کرده است. (طباطبایی، ۱۴۰۰:

(۲۵۴

کربن نیز درباره اندیشه سیاسی سهروردی می‌گوید: "همان ناکجاآباد به تعبیر سهروردی است ... که از دایره آفاق ما بیرون است، با هر آبادانی این جهانی متفاوت است و آبادانی مخصوص به خویش را دارد." (کربن، ۱۳۸۶: ۶۶-۶۷)

اما این تصور اشتباه است. او شهری در همین عالم ماده را مقصود دارد و این همان جهان سیاسی مبتنی بر فضیلت است که آدمی باید، با کنار گذاشتن خودخواهی در زندگی متعارف، خود را به آن افقی که قرار است در این زندگی مادی ظاهر شود نائل کند. سهروردی می‌کوشد خودخواهی زمینی را که از درون جماعت انسانی ظهور یافته بود با منطق سیاست اشراقی به ساحتی اخلاقی ارتقا دهد. سهروردی نمی‌خواست سیاستی خیالی عرضه کند. آنچه سهروردی را برانگیخته بود تا به دنبال تأسیس نظم سیاسی باشد شرایط سیاسی و اجتماعی دستگاه خلافت عباسی و خلافت ایوبیان بود. او برای بحران وضعیت موجود به دنبال توضیحی عملی از امر سیاسی بود تا بتواند شرایط بحرانی زمانه خود را درمان کند. او به دنبال نقشه‌ای جایگزین و عملی در برابر نگاه تغلبی به سیاست بود که، به جای توجه به قدرت و منطق تداوم آن، بر نظم سیاسی متکی بر عقلانیت و فضائل انسانی و مصالح عمومی تأکید داشته باشد. سهروردی در مقابل سیاست تغلبی که نه نقشی به تعاون جمعی برآمده از مناسبات نیازها می‌داد و نه استقرار فضیلت و اخلاق را غایت خود می‌دانست، با تفکیک قلمروی جماعت انسانی از سیاست و استنتاج قلمروی سیاسی از جماعت انسانی، راهی برای استقرار فضیلت اخلاقی به واسطه مناسبات سیاسی در جامعه آن روز فراهم آورد. به همین دلیل، تأسیس نظامی خیالی برای چنین هدفی در برابر نظریه خلاف اقتدارگرا به کار سهروردی نمی‌آمد. دلیل دیگری که نباید دیدگاه سیاسی سهروردی را به امر خیالی فروکاست این است که او قلمروی سیاسی را از درون نظام نیازها که امری کاملاً عینی است استنتاج می‌کند و ارجاع سیاست به نظام نیازها همانند میخ محکمی است که سیاست موردنظر سهروردی را در درون جهان واقعی زمین‌گیر می‌کند و سد بزرگ و محکمی را در برابر خیالی پنداشتن آن ایجاد می‌کند. به همین دلیل، سهروردی در مسئله سعادت که غایت سیاست اشراقی است سعادت را به سعادت اخروی محدود نمی‌سازد و در کنار سعادت اخروی سعادت دنیوی را نیز مدنظر قرار می‌دهد. غایت سیاست تحقق سعادت در جامعه است و، چنان‌که او در رساله یزدان‌شناخت توضیح می‌دهد، سعادت مربوط به جهان دیگر نیست بلکه سعادت مربوط به هر دو جهان است. «تحصیل سعادت دو جهانی بدان حضرت رسانیده آید» (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰: ۴۰۵). هنگامی که سهروردی نسبت به سعادت، که غایت قلمروی

سیاست محسوب می‌شود، چنین دیدگاهی دارد نظم سیاسی موردنظر او باید ناظر به زندگی در این جهان مادی و اداره صحیح آن مطابق جهان عقلانی باشد تا از این طریق سعادت هر دو جهان را تأمین کند. درحقیقت، او سعادت را با مفهوم قهر و محبت در ارتباط می‌داند و کسی را که در مغرب هستی به سر می‌برد، در صورتی که حالت قهر و تسلط نسبت به امور مادی پیشه کند و نسبت به عالم نور محبت و علقه داشته باشد، او را اهل سعادت توصیف می‌کند (سهروردی، ج ۲، ۱۳۸۰: ۲۳۲). به این ترتیب، لازم نیست برای اینکه از اهل سعادت باشی از عالم ماده به عالم نورالانوار و جهان خیال نقل مکان کنی بلکه می‌توانی با اینکه در مغرب هستی حضور داری، به واسطه تسلط و حالت قهری که به تمایلات مادی می‌توانی داشت، به دایره اهل سعادت وارد شوی.

سهروردی قلمروی سیاسی را حلقه‌ای واسطی می‌داند که قلمروی جماعت انسانی مبتنی بر نظام نیازها را به جامعه‌ای مطلوب مرتبط می‌کند که در آن عشق جایگزین مناسبات نیاز می‌شود. جامعه‌ای که سهروردی در تلاش است تا انسان‌ها را برای رسیدن به آن تشویق کند و شرایط رسیدن به آن را برای آدمیان ارائه دهد، منطق رفتاری‌اش با مفهوم عشق توضیح داده می‌شود. به زعم سهروردی، عشق خمیره جهان هستی است و جهان با عشق سرشته شده است.^۱ آنچه اجزای عالم را به هم پیوند می‌دهد و نظام عالم را تعیین می‌بخشد عنصر عشق است که میان اجزای جهان هستی برقرار است و چنان‌که شیرازی شارح حکمة الاشراق سهروردی در تفسیر حکمة الاشراق می‌گوید: «تمام هستی براساس عشق انتظام یافته است» (شیرازی، ۱۳۸۳: ۳۳۰). سهروردی با تأثیرپذیری از مناسبات عشق در هستی‌شناسی، جامعه سیاسی مطلوب را نیز برپایه عشق مبتنی می‌سازد. جامعه سیاسی موردنظر سهروردی جامعه‌ای است که به جای جست‌وجوی اهداف شخصی و منافع خصوصی، که زمینه ایجاد ناامنی سیاسی در جامعه انسانی است، بر مفهوم عشق و محبت و دوستی که تألیف اجتماعی و صلح و ثبات و امنیت جامعه انسانی را در پی دارد تأکید می‌کند. به همین دلیل، در مونس العشاق تأثیر عشق چنین توصیف می‌شود که در فرایند عشق فرد از خود گذر می‌کند و ملامت ملامت‌گران را به جان می‌خرد و برای رسیدن و وحدت با معشوق هرگونه سختی را تحمل می‌کند.^۲

در قلمروی جماعت انسانی، حکیم سیاسی، به عنوان فردی بیرون از مناسبات نیازها، به تدبیر مناسبات انسان‌ها وارد می‌شود و به صورت مکانیکی نظام نیازهای قلمروی جماعت انسانی را مدیریت می‌کند. حکیم سیاسی، با تربیت مردم، زمینه دوری مردم از تعلقات دنیوی و خودخواهی برآمده از مناسبات نیاز را فراهم می‌آورد و آن‌ها را به سوی رفتار

۱. برای مطالعه بیشتر نک. رساله هیاکل النور (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰: ۱۰۳). نسبت عشق در جهان هستی محدود به رابطه طولی نیست، یعنی اینکه تنها انوار ناقص به انوار کامل عشق بورزند، بلکه عشق رابطه عرضی را نیز شامل می‌شود و نسبت میان انوار عرضی نیز از طریق دگرخواهی انجام می‌پذیرد (سهروردی، ج ۲، ۱۳۸۰: ۲۴۶-۲۴۷).

۲. عشق به جای اینکه خودخواه باشد گاو نفس خود را می‌کشد (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰: ۲۸۹-۲۹۱) و، به این ترتیب، به دیگری تمایل پیدا می‌کند.

اخلاقی و عقلانی شدن که از روی عشق و دگرخواهی انجام می‌پذیرد سوق می‌دهد.^۱ انسان "با عشق نورانی خود را تلطیف کند و به بخشش و نیکی و بزرگواری و دادگری متصف گردد." (سهروردی، ج ۴، ۱۳۸۰: ۱۰)

وقتی به جای خودخواهی قلمروی جماعت انسانی مناسبات دگرخواهی از روی عشق امور انسانی را به دست بگیرد، روابط میان انسان‌ها به صورت یک سامان زنده عمل می‌کند. زیرا عشق، برخلاف نظام نیازها که دیگری را پس می‌زند و خود را به جای آن می‌نشانند، دیگری را مقدم می‌دارد و به عنوان عنصری عمل می‌کند که در ذات خود ایثار^۲ را ضروری می‌سازد. با توجه به این مطلب، ممکن است برخی تصور کنند که منطقاً اگر به قلمروی حکومت عشق و حاکمیت اخلاق گذر کنیم، باید به حاکم سیاسی که مناسبات فیما بین را مدیریت می‌کند نیازی نباشد اما باید توجه داشت که قلمروی اخلاق افقی است که زندگی موجود انسانی به سمت آن حرکت می‌کند و هرگز به صورت کامل تحقق پیدا نمی‌کند. به همین دلیل، حکیم سیاسی از نظام سیاسی سهروردی خارج نمی‌شود. از سوی دیگر از آنجاکه سهروردی، به لحاظ هستی‌شناسی، عشق و قهر را عناصری می‌داند که همراه با یکدیگرند (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰: ۱۰۳)، در قلمروی سیاسی نیز وجود حاکم سیاسی و قلمروی سیاسی را موقتی در نظر نمی‌گیرد و بعد از اینکه امر سیاسی زمینه گذر از قلمروی جماعت انسانی به وضعیت حکومت عشق را فراهم کرد وضعیت سیاسی به عنوان ابزار موقتی از بین نمی‌رود.

براین اساس، باید عبارات تمثیلی‌ای که درباره ناکجاآباد و مفاهیمی از این دست (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰: ۲۱۲) را ذیل این عبارات فهمید. زیرا ناکجاآباد مکانی نیست که در جهان دیگر باشد و انسان در آن سکونت داشته باشد. ناکجاآباد مفهوم سیاسی درون فردی تک‌تک افراد انسانی و نفس زاهد است (سجادی، ج ۳، ۱۳۷۳: ۲۱۴۸). سیاست اشراقی در حقیقت آمده است که خود انسان را در این دنیا به حقیقت خود آگاه کند و به وطن حقیقی که نفس زاهد است و در همین دنیای مادی قرار دارد و نه در دنیای خیالی فراتر از این جهان مادی متوجه سازد. سهروردی حقیقت آدمی را به وطن اشراقی تشبیه می‌کند (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰: ۲۷۶-۲۷۵؛ سجادی، ج ۳، ۱۳۷۳: ۲۱۴۸). در حقیقت، نظم سیاست اشراقی با درون انسان در قلمروی جماعت انسانی سروکار دارد که در آن انسان مناسبات خود را از سر نیازهای مادی و عاری از فضیلت سامان می‌دهد، یعنی قلمرویی که آدمی با خودخواهی و انگیزه‌های برخاسته از هوای نفس با دیگری برخورد می‌کند. سهروردی بر پایه نگاه سیاسی خود سعی می‌کند که، با پالودن درون تک‌تک افراد، آن‌ها را از مرحله خودخواهی غیراخلاقی به مرحله دگرخواهی و عشق اخلاقی ارتقا دهد و، به این ترتیب، نظام سیاسی مطلوب را در همین جهان محقق سازد. با این توضیح روشن می‌شود که نمی‌توان دیدگاه سیاسی سهروردی را در گسست از سنت عقلانی دوره زرین چهار قرن اول اسلامی، به عنوان زوال اندیشه سیاسی^۳ در جهان اسلام، توضیح داد بلکه باید اندیشه سیاسی سهروردی را تداوم

۱. ذات عشق دگرخواهی و غرق شدن در دیگری و اتحاد با اوست. سهروردی این توصیف از عشق را در رساله مونس العشاق آورده و در ضمن توصیف داستان یوسف و زلیخا به این ویژگی می‌پردازد (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰: ۲۸۳).

۲. یعنی منطق عشق برخلاف نظام نیازها که بر نفی و طرد دیگری مبتنی است بر تقدم و ایثار نسبت به دیگری اولویت می‌دهد.

۳. طباطبایی بر مبنای تصویری خیالی از اندیشه سهروردی تفسیری ارائه می‌دهد که، در آن، بعد از دوره زرین اسلامی، اندیشه سیاسی، به دلیل گرایش به دیدگاه عرفانی و صوفیانه به دنیا، دچار تزلزل و زوال تاریخی شده است (طباطبایی، ۱۴۰۰: ۲۵۶).

همان نگاه عقلانی به مناسبات این جهانی دانست که در آن سعی می شود ساختارهای واقعی تأسیس نظم سیاسی توضیح داده شود.

مصالح عمومی و رهایی سهروردی از سیاست تغلبی

از آنجاکه سیاست در اندیشه سهروردی از درون نظام نیازها استنتاج می شود، بنیاد سیاست در مصالح و منافع عمومی ریشه می دواند. البته در بادی امر ممکن است سخن گفتن از مصلحت عمومی و نقش آن در تکوین امر سیاسی کمی سخت به نظر برسد، زیرا مصلحت عمومی باتوجه به شرایط اجتماعی و منافع عمومی ظاهر می شود و هرگز نمی تواند با انشا و اراده فردی مقتدر که برپایه تحلیل و اراده شخصی به وضع قوانین و تأمین امنیت جامعه اقدام می کند تحقق یابد. نکته اینجاست که اگرچه در اندیشه سهروردی امر سیاسی به صورت انشائی^۱ اتفاق می افتد اما نباید سیاست انشائی سهروردی را با سیاست تغلبی نظامات اقتدارگرایی موجود در دستگاه خلافت عباسی و ایوبیان که مصادف با زندگی سهروردی است یکی دانست. زیرا در دیدگاه تغلبی، سلطان مناسبات اجتماعی و به ویژه سیاست را باتوجه به صلاحدید فردی و ملاحظات منافع فردی و قدرت خود محقق می سازد (الماوردی، ۱۴۰۹: ۲) و در این میان هرگز خواست و منافع و مصالح عمومی را در نظر نمی گیرد، یعنی پایه تحلیل و ایجاد آن ها تنها متکی به منافع و مصالح فردی خلیفه است. این در حالی است که سهروردی چنین نگاهی را دنبال نمی کند. او در تکوین قدرت سیاسی، مدیریت جامعه انسانی و دیدگاه سیاسی خود نه به مصالح فردی حاکم بلکه به مصلحت شهر نورانی که از انسان های متخلق و بافضیلت تشکیل شده است و در آن عشق محور اصلی مناسبات انسانی به حساب می آید توجه دارد.^۲ او در کتاب المشارع و المطارحات، هنگامی که مفهوم شر را توضیح می دهد، اظهار می کند که مصلحت فردی نمی تواند میزانی برای توضیح خیر و شر باشد بلکه نکته مرکزی در توضیح مفهوم شر تنها در سایه توجه به منافع عامه و مصلحت و نظام کلی قابل سنجش است (سهروردی، ج ۱، ۱۳۸۰: ۴۸۴). به عقیده سهروردی، چون مردم از دنیای آخرت غافل هستند، در زندگی با دیگران از روی انصاف رفتار نمی کنند و با اخلال در منافع دیگران جامعه انسانی را به ناامنی می کشانند.^۳ برای اینکه مردم انصاف را در احوال دنیا رعایت کنند، نیازمند قوانینی هستند که رفتار آن ها را منضبط کند و، با قاعده مند کردن رفتار مردم، آن ها را از تعدی کردن به دنیای دیگران منع کند و صلح و امنیت را در جامعه ایجاد نماید. درحقیقت، مطابق نظام اشراقی،

۱. مقصود این است که تأسیس امر سیاسی به فردی واحد به نام حکیم حاکم وابسته است و از طریق حکیم متأله نظام سیاسی قوام می یابد.

۲. ارسطو در دفتر سوم رساله سیاست به طور آشکار اعلام می کند که تنها نظام سیاسی درست و قابل زیست هست که در آن توجه جامعه سیاسی به مصلحت عمومی است و نظام هایی که باتوجه به خواست فرد فرمانروا ناشی می شوند هرگز در ساختار سیاسی امری مطلوب شناخته نمی شود (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۲۰-۱۲۱) ارسطو دستیابی به مصلحت عمومی را از طریق دموکراسی و نظام های شورایی توضیح می دهد. پس، مطابق دیدگاه ارسطو، تکوین و پایداری مدینه سیاسی تنها برپایه مصلحت عمومی ناشی شده از دموکراسی امکان پذیر است. این در حالی است که در دیدگاه سهروردی سیاست اشراقی نه برپایه خواست و مصلحت عمومی بلکه از طریق اراده ای متافیزیکی و اراده حکیم متأله می تواند معنا داشته باشد و تکوین و امنیت و پایداری جامعه را معطوف به خواست آن ها اعلام می کند.

۳. برای مطالعه بیشتر نک. سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰: ۲۷۰.

تحقق امر سیاسی در زندگی آدمیان برپایه مصالحی انجام می‌پذیرد که قرار است زمینه آن به واسطه قوانین مشروع نبوی فراهم شود. سهروردی در این باره معتقد است که

انبیاء به وسیله حقیقتی که از جهان نورالانوار دریافت می‌کنند برای تأمین مصلحت نظام عالم برانگیخته می‌شوند. (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰: ۲۷۰)

پس،

به وجود شخصی چنین که در عالم این مصالح عام میان خلق بگستراند ارجح‌تر که رسد، و عنایت ازلی که اقتضای این آفرینش‌های ناضروری می‌کند، زیاده‌تر و کامل‌تر از آن است که این، مصلحت بدین بزرگ فروگذارد. (سهروردی، ۱۳۷۷: ۴۵۵-۴۵۳).

البته باید توجه داشت که او به دلیل اینکه از یک سو شرع را با عقل مطابق می‌داند و تداوم ارتباط انسان با امر الهی را به واسطه ختم نبوت به انسداد نمی‌کشاند و از سوی دیگر مصلحت عمومی را برپایه قانون شرع و عقل مورد سنجش قرار می‌دهد، تشخیص مصالح عمومی را به عقل کامل انسان ارتباط می‌دهد. به این ترتیب، تشخیص مصلحت عمومی و کاربست آن در جامعه حالتی تغلبی به خود نمی‌گیرد و از این طریق راه رسیدن به چنین مقامی را برای هر انسانی باز می‌گذارد و انحصارطلبی در این باره را که ویژگی نظامات اقتدارگرایانه است نفی می‌کند.

مطلب دیگری که باید به آن توجه داشت این است که مصلحت عمومی، برخلاف مصلحت عمومی در سنت یونانی و دوره مدرن، که با منافع زندگی دولت‌شهر در ارتباط بود، با مفهوم اخلاق پیوند دارد و مصالح عمومی بیش از اینکه با نظامات مادی سروکار داشته باشد در تلاش است زندگی انسان‌ها را به سمت جهان نوری سوق دهد و آن‌ها را به منبع نور منتقل سازد. از آنجاکه او دوری از جهان مادی و رسیدن به جهان نورالانوار را غایت زندگی انسان معرفی می‌کند، مصالح عمومی را در تناظر با رفتارها و قواعدی می‌داند که آدمی را در دوری از تعلقات مادی یاری رساند (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰: ۴۳۵).

نتیجه‌گیری

از آنچه گفته شد چنین برمی‌آید که اندیشه سیاسی سهروردی در مقابل سیاست تغلبی پدید آمده است. او سعی دارد در نوشته‌های خود مبانی سیاست تغلبی را به چالش بکشد و، به جای آن، نظریه سیاست اشرافی را تأسیس کند. امر سیاسی در اندیشه سهروردی مسبوق به جماعتی از آدمیان است که مطابق با نیازها در کنار هم جمع شده و جماعت آدمیان را تشکیل داده‌اند. سهروردی به واسطه احتیاج طبیعی انسان‌ها به همدیگر تحقق جماعت سیاسی را نیازمند مشارکت و تعاون جمعی انسان‌ها می‌داند و، به این ترتیب، نقشی مهم برای تعاون جمعی در امر سیاسی قائل می‌شود. سهروردی از درون تشکیل جماعت انسانی امر سیاسی را استنتاج می‌کند و با پیش کشیدن فردی که مدیریت مناسبات عادلانه نیازهای

انسانی را به عهده می‌گیرد به حکیم حاکم که حیث سیاسی دارد گذر می‌کند. مطابق این تصور تدبیر حکیم سیاسی قوام‌بخش نظام نیازها برپایه قوانین عقلانی است. یعنی تا اراده حکیم سیاسی بر نظام نیازها وارد نشود، نظام نیازها به صورت معقول و مطلوب سامان خواهد یافت و به این همین دلیل منطقاً قلمروی سیاسی بر قلمروی جماعت انسانی تقدم پیدا می‌کند. او همچنین، به دلیل بنیادی بودن تعاون جمعی در شکل‌گیری نظام سیاسی، مفهوم عدالت را با تعاون جمعی ارتباط می‌دهد. در ادامه، سهروردی قلمروی جماعت انسانی را مرحله نخست اندیشه سیاسی می‌داند و خودخواهی ویژگی اصلی این مرحله به حساب می‌آید. این مرحله ابتدایی قرار است در فرایند تکمیل نظام سیاسی به مرحله نظام اخلاقی گذر کند و در آن عنصر بنیادی عشق و دگرخواهی است. یعنی مناسبات انسانی از روی فضیلت و نه منافع فردی صورت می‌گیرد. به زعم سهروردی، برای اینکه از نظام نیازهای جماعت انسانی به مناسبات اخلاق مدار عبور کنیم، نیازمند واسطه‌ای هستیم که میان این دو مرحله وساطت کند. او این واسطه را همان قلمروی سیاسی در نظر می‌گیرد و اعلام می‌کند که برای اینکه انسان‌ها بتوانند از این وضعیت ابتدایی نظام نیازها به وضعیت اخلاقی دگرخواه عبور کنند نیازمند حکیم سیاسی هستند که با اداره عقلانی مناسبات انسانی وضعیت نخستین را به وضعیت آرمانی ارتقا دهد. به این ترتیب، نمی‌توان تصور کرد که اخلاق در دیدگاه سیاسی او اخلاق فردی باشد بلکه فرد بدون اینکه در نظم سیاسی وارد شود نخواهد توانست از تهذیب درونی سخن بگوید. به همین دلیل، سهروردی همانند سنت ارسطویی به اخلاق مدنی باور دارد. مطلب مهمی که باید در اندیشه سیاسی سهروردی به آن توجه داشت تصور زمینی او از مناسبات سیاسی است. برخلاف تصور رایج، او نمی‌کوشد که ساختار خیالی برای نظم سیاسی تدارک ببیند. قلمروی سیاست برای او کاملاً جنبه عینی دارد. زیرا او ریشه امر سیاسی را در زمینی می‌کارد که کاملاً امر عینی و واقعی است. او آنجاکه امر سیاسی را از نظام نیازها استنتاج می‌کند، خط بطلانی بر هر گونه خیال‌گونه بودن امر سیاسی می‌کشد و آن را با مفهوم نیاز به زندگی این جهانی پیوند می‌زند. او به دلیل تصور این جهانی از سیاست، امر سیاسی را مطابق با مصالح عمومی توضیح می‌دهد. او معتقد است که قوانین الهی، با مراعات مصالح عمومی انسان‌ها، راه زندگی حقیقی و سعادت‌مند را برای جامعه فراهم خواهد ساخت. معطوف ساختن قانون الهی به مصالح عمومی جامعه مؤلفه دیگری است که امر سیاسی سهروردی را در مقابل دیدگاه تغلبی قرار می‌دهد.

References

- Ibn Khallikan, Ahmad ibn Muhammad. (1985). *Wafayat al-A'yan wa Anba' al-Zaman* (Obituaries of Eminent Men and History of the Sons of the Epoch). (Vol 8). Qom: Al-Sharif al-Radi. (In Arabic)
- Ibn Abi Usaibiya, Ahmad. (1968). *Uyun al-Anba fi Tabaqat al-Atibba* (Sources of Information on the Classes of Physicians). Edited by August Müller. Beirut. (In Arabic)
- Aristotle. (1999). *Politics*. Translated by Hamid Enayat. Tehran: Elmi Farhangi. (In Persian)
- Aristotle. (2006). *Nicomachean Ethics*. Translated by Mohammad Hassan Lotfi. Tehran: Tarh-e No. (In Persian)
- Suhrawardi, Shihab al-Din Yahya. (2001). *Al-Awraq* (The Leaves). In *Majmu'a-yi Musannafat* (Collection of Works), (Vol. 3). Edited and introduced by Seyyed Hossein Nasr. 3rd ed. Tehran: Pazhuheshgah. (In Arabic)
- Suhrawardi, Shihab al-Din Yahya. (2001). *Partaw-nama* (Treatise on Illumination). In *Majmu'a-yi Musannafat* (Collection of Works), (Vol. 3). Edited and introduced by Seyyed Hossein Nasr. 3rd ed. Tehran: Pazhuheshgah. (In Arabic)
- Suhrawardi, Shihab al-Din Yahya. (2001). *Hikmat al-Ishraq* (The Philosophy of Illumination). In *Majmu'a-yi Musannafat* (Collection of Works), Vol. 2. Edited and introduced by Henri Corbin. 3rd ed. Tehran: Pazhuheshgah. (In Arabic)
- Suhrawardi, Shihab al-Din Yahya. (2001). *Fi Halat al-Tufuliya* (On the State of Childhood). In *Majmu'a-yi Musannafat* (Collection of Works), Vol. 3. Edited and introduced by Seyyed Hossein Nasr. 3rd ed. Tehran: Pazhuheshgah. (In Arabic)
- Suhrawardi, Shihab al-Din Yahya. (2001). *Fi Haqiqat al-Ishq* (On the Reality of Love). In *Majmu'a-yi Musannafat* (Collection of Works), Vol. 3. Edited and introduced by Seyyed Hossein Nasr. 3rd ed. Tehran: Pazhuheshgah. (In Arabic)
- Suhrawardi, Shihab al-Din Yahya. (2001). *Fi I'tiqad al-Hukama* (On the Beliefs of Philosophers). In *Majmu'a-yi Musannafat* (Collection of Works), Vol. 2. Edited and introduced by Henri Corbin. 3rd ed. Tehran: Pazhuheshgah. (In Arabic)
- Suhrawardi, Shihab al-Din Yahya. (2001). *Qissat al-Ghurba al-Gharbiya* (The Tale of Occidental Exile). In *Majmu'a-yi Musannafat* (Collection of Works), Vol. 2. Edited and introduced by Henri Corbin. 3rd ed. Tehran: Pazhuheshgah. (In Arabic)
- Suhrawardi, Shihab al-Din Yahya. (2001). *Lughat-i Muran* (The Language of Ants). In *Majmu'a-yi Musannafat* (Collection of Works), Vol. 3. Edited and introduced by Seyyed Hossein Nasr. 3rd ed. Tehran: Pazhuheshgah. (In Arabic)
- Suhrawardi, Shihab al-Din Yahya. (2001). *Hayakil al-Nur* (Temples of Light). In *Majmu'a-yi Musannafat* (Collection of Works), Vol. 3. Edited and introduced by Seyyed Hossein Nasr. 3rd ed. Tehran: Pazhuheshgah. (In Arabic)
- Shahrzuri, Shams al-Din Muhammad. (1993). *Sharh Hikmat al-Ishraq* (Commentary on the Philosophy of Illumination). Edited by Hossein Ziayi Turbati. 1st ed. Tehran: Pazhuheshgah. (In Arabic)
- Shirazi, Qutb al-Din. (2000). *Sharh Hikmat al-Ishraq* (Commentary on the Philosophy of Illumination). Edited by Abdollah Nurani and Mehdi Mohaghegh. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. (In Arabic)
- Tabataba'i, Seyyed Javad. (2015). *The Demise of Political Thought in Iran: A Discourse on the Theoretical Foundations of Iran's Decline*. Tehran: Kavir. (In Persian)
- Tabataba'i, Seyyed Javad. (2021). *A Philosophical Introduction to the History of Political Thought in Iran*. Tehran: Kavir. (In Persian)

- Al-Mawardi, Ali ibn Muhammad. (1989). *Al-Ahkam al-Sultaniyah wa al-Wilayat al-Diniyah* (The Ordinances of Government and Religious Institutions). Edited by Ahmad Mubarak Baghdadi. Kuwait: Maktabat Dar Ibn Qutayba. (In Arabic)
- Ghazali, Muhammad ibn Muhammad. (1938). *Nasihah al-Muluk* (Counsel for Kings). Edited by Jalal al-Din Homayi. Tehran: Majles Printing House. (In Persian)
- Farabi, Abu Nasr. (1985). *Ihsa al-Ulum* (The Enumeration of the Sciences). Edited by Hossein Khadiv-Jam. Tehran: Elmi va Farhang. (In Persian)
- Sajjadi, Seyyed Ja'far. (1994). *Dictionary of Islamic Knowledge*. (Vol. 3). Tehran: University of Tehran. (In Persian)
- Corbin, Henri. (2014). *Illuminative Knowledge*. Translated by Zeynab Sadat Abtahi. In *Suhrawardi Pazhuhi* (Suhrawardi Studies). Edited by Ali Oujabi. Tehran: Khane-ye Ketab. (In Persian)
- Corbin, Henri. (2014). *Shihab al-Din Suhrawardi*. Translated by Mohammad Hossein Saket. In *Suhrawardi Pazhuhi* (Suhrawardi Studies). Edited by Ali Oujabi. Tehran: Khane-ye Ketab. (In Persian)

