

Rereading Suhrawardi's Theory of the Heavens; A Response to the Dominance of Nature and Fatalism over Human Relations

Mostafa Abedi-Jigheh¹  | Mohsen Bagherzadeh-Meshkibaf² 

1. Ph.D. in Philosophy, University of Tabriz, Tabriz, Iran. E-mail: m.abedi2015@yahoo.com

2. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Philosophy, University of Kurdistan, Sanandaj, Iran. E-mail: m.bagherzade@uok.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 26 April 2025

Received in revised form 03
June 2025

Accepted 27 June 2025

Published online 22 November
2025

Keywords:

Human, Empowered Human,
Nature, Celestial System,
Fatalism

ABSTRACT

Some schools of thought and philosophy have explained human relations and the realm of politics under nature and the celestial system. In this idea, by presenting a completely passive understanding of man's position in existence and against nature, human affairs, especially the political realm, have become possible with the logic of fatalism and natural and celestial conditions. In contrast, some philosophers, especially Suhrawardi, have opposed the above idea and have tried to present an active and creative image of man in the system of nature, not only to give independence to the realm of politics against nature, but also to repair and develop the relations of the system of nature with the logic of the realm of politics. In this article, the author tries to address Suhrawardi's position on this matter using a descriptive-analytical method. For this purpose, first, Suhrawardi's description of the initial state in which celestial nature and the dominance of destiny are fundamental features is presented. An attempt is made to draw practical conclusions in the realm of politics using Suhrawardi's theoretical description of how the powerful man is realized, and his theoretical revolution regarding the independence of the realm of politics from nature and the celestial system, and also, above that, to determine the realm of politics as a platform for existential developments in the world of nature and celestial natures, is made.

Cite this article: Abedi-Jigheh, M. & Bagherzadeh-Meshkibaf, M. (2025). Rereading Suhrawardi's Theory of the Heavens; A Response to the Dominance of Nature and Fatalism over Human Relations. *Journal of Philosophical Investigations*, 19 (52),77-96. <https://doi.org/10.22034/jpiut.2025.66973.4084>



© The Author(s).

Publisher: University of Tabriz.

Extended Abstract

Introduction

To properly understand Suhrawardi's metaphysical revolution, it is necessary to briefly refer to the position of the celestial order and the issue of destiny in the political and social context of Suhrawardi's era. The celestial system held a special place both in theoretical thought and public culture on one hand, and in practical politics and social relations on the other. Of course, this conception was not limited to Suhrawardi's time; its roots go back to antiquity, when the stars were imagined as powerful deities determining human fate and fortune. Given the prevailing belief throughout these historical periods in the influence of the heavens upon human affairs, scholars sought to develop a scientific understanding through which they could arrange their lives in accordance with the logical patterns of celestial movements. Based on such a view, human beings were seen as lacking free will before the power of nature and the cosmic order; the only possible and necessary act was to comprehend celestial destiny and joyfully accept the fates concealed within it. This cosmological worldview, as Sanders explains, deeply penetrated political practice, such that political structures and decisions became dependent not on human reason and awareness but on the dispositions of the celestial bodies and astrological conditions. The celestial relations were so important in politics that political success or failure was attributed less to human wisdom and more to heavenly configurations. Political and social crises, as well as the fall of dynasties, were often linked to astronomical calculations. Consequently, astrologers in the Sassanid period held significant influence at royal courts, ranking alongside scribes and ministers as among the most powerful figures in governance.

The main structure of the article

The dominance of the celestial-natural system in human relations paved the way for the spread of extreme fatalistic views of Ash'arism in Islamic governments. Thus, within the structure of the Islamic Caliphate, the Ash'arite doctrine received strong institutional support, as it denied all causality in the natural and human domains, assigning all causes and effects exclusively to the Almighty God. In human life, destiny was regarded as a key determinant; people were expected to organize their lives in accordance with divine decrees as revealed through celestial calculations, in order to achieve both worldly happiness and eternal salvation. Hence, the celestial order and astronomical computations functioned as mediating instruments by which humans synchronized themselves with divine purposes and decrees. Several philosophical schools explained human relations and the sphere of politics under the framework of nature and the celestial system. Within this view, human affairs—particularly political life—were understood through the passive logic of determinism and cosmic order. In contrast, some philosophers, notably Suhrawardi, opposed this conception. They sought to provide an active and creative image of humanity within the natural system, granting political life autonomy from nature and transforming the relationship between the cosmic order and political reason into one of renewal and progression. Through establishing his Illuminationist ontology, Suhrawardi aimed to construct a philosophical system capable of resolving the intellectual and socio-political crises of his time. One of Suhrawardi's central

concerns was to challenge the dominance of celestial determinism and the coercive authority of fate over human and political affairs. By empowering human agency, he sought to invert the relationship between human life, politics, and the celestial order. Accordingly, Suhrawardi first describes the primordial condition in which celestial determinism prevails and then, through his theoretical explanation of the emergence of the empowered human, draws practical implications for politics—articulating his philosophical revolution in terms of the independence of political order from nature and the celestial hierarchy. Ultimately, he presents politics as a field for existential transformation within both the natural and celestial realms.

Conclusion

From the above discussion, it follows that Suhrawardi, through his Illuminationist philosophy, offers a new explanation of the relationship between humanity and the celestial order, seeking to build theoretical foundations that resist the dominant khalifah (Caliphate) doctrine, which explained all human and political affairs under the determinist logic of Ash'arite cosmology. Suhrawardi instead establishes politics as an autonomous realm, independent from nature and destiny, and interprets the entirety of nature through the primacy of the political sphere. Thus, two existential conditions of humankind can be distinguished: (1) The initial condition, in which the human being is passive and weak, and (2) The ideal condition, in which the human—through self-development—frees himself from the coercion of celestial nature and governs the natural world according to rational will. In the first condition, Suhrawardi attributes causal roles to celestial natures and configurations in generating species and elements, as well as to celestial souls in bringing about material events and human affairs, thereby revealing the dependent and subordinate position of humanity. Yet this is not the final state of existence. The human being is capable, through ontological ascent, of transforming this relation—elevating himself to the level of the First Intellect and organizing all cosmic relations under his own creative activity. In this stage, humanity becomes a microcosmic embodiment in which the entire universe, including the celestial and elemental worlds, exists as its parts. Thus, no part of the cosmos possesses an independent existence capable of dominating humanity or subordinating human affairs—including politics—to itself. With this ontological independence and existential empowerment, Suhrawardi provides the theoretical foundation for the autonomy of politics from nature and fatalism. Consequently, instead of politics being understood under nature and the celestial order, the entire cosmos becomes organized through the Illuminationist logic of political order.

بازخوانی مجدد نظریه افلاک سهروردی؛ پاسخی به استیلاي طبیعت و تقدیرگرایی بر مناسبات انسانی

مصطفی عابدی-جیقہ^۱ | محسن باقرزاده-مشکی‌باف^۲

۱. دانش آموخته دکتری فلسفه، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران. رایانامه: m.abedi2015@yahoo.com
۲. نویسنده مسئول، استادیار گروه فلسفه، دانشگاه کردستان، سنندج، ایران. رایانامه: m.bagherzade@uok.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	برخی از مکاتب فکری و فلسفی مناسبات انسانی و قلمرو سیاست را ذیل طبیعت و نظام افلاک توضیح داده‌اند. در این تصور با ارائه فهمی کاملاً انفعالی از موقعیت انسان در هستی و در برابر طبیعت، امور انسانی به ویژه قلمرو سیاسی با منطق تقدیرگرایی و اوضاع طبیعی و فلکی امکان‌پذیر شده است. در مقابل برخی از فلاسفه به ویژه سهروردی با تصور فوق مخالفت کرده و کوشیده‌اند با ارائه تصویری فعال و خلاق از آدمی در نظام طبیعت نه تنها قلمرو سیاست را در برابر طبیعت استقلال ببخشند، بلکه مناسبات نظام طبیعت را با منطق قلمرو سیاست ترمیم ساخته و تکامل دهند. نگارندگان در این مقاله می‌کوشد با استفاده از روش توصیفی تحلیلی به موضع سهروردی در این باره بپردازد. به همین منظور ابتدا توصیف سهروردی از وضعیت نخستین که در آن طبیعت فلکی و استیلاي تقدیر ویژگی بنیادی است ارائه شده و سعی می‌شود با استفاده از توصیف نظری سهروردی از چگونگی تحقق انسان مقتدر، استنتاجی عملی در قلمرو سیاست صورت پذیرد و انقلاب نظری او در باب استقلال قلمرو سیاست از طبیعت و نظام فلکی و همچنین بالاتر از آن قلمرو سیاست را به عنوان بستری برای تحولات وجودی در جهان طبیعت و طبایع فلکی تعیین دهد.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۰۶	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۳/۱۳	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۰۶	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۹/۰۱	
کلیدواژه‌ها: انسان، انسان اقتدار یافته، طبیعت، نظام افلاک، تقدیرگرایی	

استناد: عابدی-جیقہ، مصطفی و باقرزاده-مشکی‌باف، محسن. (۱۴۰۴). بازخوانی مجدد نظریه افلاک سهروردی؛ پاسخی به استیلاي طبیعت و تقدیرگرایی بر مناسبات انسانی، پژوهش‌های فلسفی، ۱۹ (۵۲)، ۷۷-۹۶. <https://doi.org/10.22034/jpiut.2025.66973.4084>



مقدمه

جایگاه انسان در جهان هستی و نسبت او با نظام طبیعت یکی از بنیادی‌ترین سوال‌هایی است که نظام‌های فلسفی در طول تاریخ با آن مواجه بوده‌اند. برخی از مکاتب فکری و فلسفی مانند رواقیان به اندازه‌ای موقعیت انسان را در جهان ضعیف می‌دانستند که آدمی را در جهان بیرون و در مقابل طبیعت کاملاً بی‌اختیار ساختند. سلب اختیار انسان در جهان خارج، تاثیرات الهیاتی، سیاسی - اجتماعی و فرهنگی در طول تاریخ الهیات مسیحی و اسلامی پدید آورد. تاثیر گرایش فوق در نظام فکری و اجتماعی - سیاسی جهان اسلام به وجود آمدن نظریه سیاسی دستگاه خلافت و اندیشه اشعری بود که کاملاً برپایه انفعال و سلب اختیار انسان بنا شده بودند. شرایط فکری و سیاسی فوق باعث بروز بحران‌های سیاسی و اجتماعی فراوان مانند تاسیس سیاست اقتدارگرایانه و ظهور فساد در ساختار قدرت و مناسبات اجتماعی گردید. سهروردی با تاسیس هستی‌شناسی اشراقی می‌کوشد نظام فلسفی خود را در خدمت حل بحران‌های فکری و سیاسی - اجتماعی روزگار خود تدوین کند. به همین منظور یکی از دغدغه‌های بنیادی سهروردی این است که در نظام فلسفی و نظریه افلاک زمینه گذر از قهر طبایع فلکی و استیلاء تقدیرگرایی افراطی را نسبت به امور انسانی و قلمرو سیاست به چالش بکشد و با قدرت بخشی به انسان نسبت امور انسانی و قلمرو سیاست را با طبیعت فلکی و مفهوم تقدیر وارونه کند.

برای اینکه انقلاب متافیزیکی^۱ سهروردی را به درستی دریابیم باید اشاره‌ای هر چند کوتاه به جایگاه نظام فلکی و مسأله تقدیر در شرایط سیاسی و اجتماعی دوره سهروردی بیندازیم. نظم فلکی در اندیشه‌های نظری و فرهنگ عمومی از یک سو و تاثیر آن در سیاست عملی و مناسبات اجتماعی از سوی دیگر جایگاه ویژه‌ای را به خود اختصاص داده بود. البته این تصور محدود به دوره سهروردی نیست، بلکه پیشینه این مسأله به دوره باستان می‌رسد؛ چرا که در عهد باستان ستارگان به مثابه خدایانی مقتدر تصور می‌شدند که سرنوشت و بخت آدمی را رقم می‌زنند (بیکرمن، ۱۳۸۴، ۲۳۴). با توجه به باور آن دوره‌های تاریخی نسبت به تاثیر افلاک در مناسبات انسانی است که دانشمندان دست به کشف علمی زدند تا از طریق آن بتوانند با محاسبه اوضاع فلکی هر چه بیشتر امور خود را بر پایه منطق رفتاری اوضاع فلکی ترتیب دهند. نیشابوری بر پایه چنین تصویری است که در کتاب *سلجوقنامه* دلیل شیوع کاربرد نجوم در عالم سیاست را آگاهی از تاثیرات اوضاع فلکی بر مناسبات جهان مادی می‌داند (نیشابوری، ۱۷۵۱، ۲، ۲۲). بر پایه چنین دیدگاهی انسان در برابر قدرت طبیعت و نظم فلکی فاقد اختیار است و تنها کاری که می‌تواند و باید انجام دهد فهم تقدیر فلکی و رضایت شادمانه به تقدیرات نهفته در آن است. به همین دلیل تصویری این چنین از تاثیر هستی‌شناسی مناسبات فلکی و محاسبات نجومی در زندگی انسانی است که چنانکه ساندرز توضیح می‌دهد وارد سیاست عملی شده و ساختار و تصمیمات سیاسی به جای تابعیت از آگاهی و عقل آدمی به طبایع فلکی و اوضاع نجومی مبتنا می‌یابد. به اندازه‌ای مناسبات فلکی در امر سیاسی اهمیت داشت که بیش از آنکه کامیابی یا شکست‌های سیاسی را به تصمیمات و تدبیرات عقلانی انسان مربوط سازند اوضاع فلکی را عامل بحران‌های سیاسی و اجتماعی در نظر می‌گرفتند و از بین رفتن سلسله‌های سیاسی را به محاسبات نجومی ارتباط می‌دادند. در سایه چنین دیدگاهی بود که عتبی پیروزی سلطان محمود را ناشی از طلوع ستاره سلطان محمود در برابر نابودی ستاره سامانیان معرفی

^۱ مقصود از انقلاب متافیزیکی سهروردی این است که او نگاه رایج روزگار خود از انسان منفعل و ضعیف در برابر طبیعت و در ساحت هستی را دگرگون می‌کند و با تاسیس امکاناتی جدید می‌کوشد انسان را به موجودی فعال در برابر طبیعت و هستی تبدیل کند. او با باز گذاشتن دست انسان در اداره ساختار هستی چرخه دخالت طبیعت در زندگی انسان را وارونه می‌سازد و از طریق ارتقا انسان به عقل اول، قدرتی وجودی به انسان می‌دهد که قادر است طبیعت را به عنوان ابزاری در اختیار او قرار گیرد و به این ترتیب طبیعت ذیل اراده عقلانی او در می‌آید.

می‌کند (عتبی، ۱۳۴۵، ۱۷۸-۱۷۹). به همین دلیل منجمان در عهد ساسانی در دربار پادشاهی نفوذ داشتند و کنار دبیران و وزراء از جمله افراد تاثیرگذار در دربار شاهی به شمار می‌آمدند (کریستن سن، ۱۳۶۸، ۵۲۲) و همواره به عنوان مشاورین اعظم پادشاهان شناخته می‌شدند (ر.ک. ابن اثیر، ج ۵، ۱۳۸۳، ۱۸۰-۱۸۳).^۱

با توجه به حضور قدرتمند نظام طبیعت فلکی در مناسبات انسانی بود که دیدگاه تقدیرباورانه افراطی اشعری در حکومت‌های دوره اسلامی رواج یافت و به این طریق در دستگاه خلافت اسلامی حمایت سفت و سختی از اندیشه اشعری صورت پذیرفت؛ چرا که مطابق اندیشه اشعری هر نوع علیت در جهان طبیعت و امور انسانی سلب شده و علیت در امور طبیعی و در حوزه افعال انسانی به خدای مطلق قهار واگذار گردید. در امور مربوط به زیست انسانی تقدیر مولفه‌ای مهم به حساب می‌آمد که انسان می‌بایست از طریق محاسبات فلکی زندگی خود را مطابق تقدیرات الهی تنظیم کند تا به واسطه آن بتواند سعادت دنیوی و جهان ابدی را به دست آورد. با این توصیف روشن می‌شود که نظام افلاک و محاسبات اوضاع فلکی ابزار و حلقه واسطی است که انسان خود را مطابق اغراض خداوند و تقدیر الهی هماهنگ سازد.

وضعیت نخستین: استیلاء موقتی طبیعت بر انسان و ظهور تقدیرگرایی

اندیشه سهروردی در چنین شرایط فکری، فرهنگی و سیاسی و اجتماعی قابل فهم است. ما اگر نتوانیم زمینه تاریخی اندیشه سهروردی را به درستی دریابیم نخواهیم توانست کاری که او با تاسیس نظام اشراقی در صدد حل مسائل آن بود درک کنیم. زمانی که سهروردی کتابهای فلسفی‌اش را می‌نویسد انسان در ساحت عمل و نظر به عنصری دست و پا بسته تبدیل شده و همه بحران‌های سیاسی و اجتماعی از درون تصویری انفعالی از انسان ناشی شده است؛ زیرا وقتی انسان هیچ‌گونه حیث فعال بودگی در مناسبات خود نداشته باشد و در زندگی خود مقهور قدرت مطلقه تقدیر باشد در آن صورت در ساحت سیاسی و اجتماعی از آدمی سلب مسئولیت خواهد شد و او نه تنها نقشی در اداره مناسبات خود نخواهد داشت، بلکه هیچ نوع انگیزه‌ای برای تغییر وضعیت و بهبود بحران‌های سیاسی و اجتماعی در خود نخواهد دید. سهروردی برای اینکه به بحران‌های سیاسی و اجتماعی پیش‌آمده زمانه را که در سایه انفعال مطلق انسان به وجود آمده بود راهی پیدا کند سعی می‌کند در متافیزیک فلسفی خود توضیحی مناسب برای خروج از این وضعیت دست و پا کند. به همین منظور در تلاش است تا با درکی جدید از موقعیت انسان در جهان اقتداری درونی به انسان ببخشد تا به واسطه آن آدمی بتواند با حضور فعال در مناسبات سیاسی و اجتماعی بر مشکلات خود غلبه کند. به همین منظور با مطالعه دقیق آثار او به نظر می‌رسد ما با دو سطح از وجود انسان مواجهیم: نخست انسانی که در وضعیت ناقص مادی قرار دارد و مقهور قانون و مناسبات فلکی است دوم انسانی که توانسته است با تکامل وجودی مسئولیتی هستی‌شناختی را به عهده بگیرد و به عنوان موجودی کاملاً فعال در نظام هستی تبدیل گردد. آنچه در ادامه می‌آید در حقیقت توضیح از این دو سطح مذکور است. آنچه سهروردی در وضعیت نخستین به آن می‌پردازد و در هستی‌شناسی خویش سعی می‌کند بنیادهای نظری آن را توضیح دهد به نظر می‌رسد متناظر است با انسان روزگار او و البته هر دوره‌ای که در آن انسان به امری کاملاً منفعل تبدیل شده است. سطح دوم نیز همان ایده مطلوب سهروردی از انسان است که باید انسان ضعیف و منفعل خود را به آن سطح تکامل ببخشد. به توصیف این دو سطح مفهوم انسانی می‌پردازد و به لحاظ وجودی وضعیت ابتدایی که در آن انسان مقهور نظام فلکی است نخستین نوع مواجهه وجودی انسان با جهان هستی است.

^۱ اعتقاد آخرین پادشاه اشکانی به پیش‌بینی سرنوشت اردشیر از طریق اوضاع نجومی ارتباط ناگسستگی نجوم با قلمرو سیاست را نشان می‌دهد (کریستن سن، ۱۳۶۸، ۵۲۲-۵۲۳؛ کارنامه اردشیر بابکان، ۱۳۶۹، ۳۷).

هر انسانی در وضعیت ابتدایی دارای صورتی است که از طریق فعالیت عقل و نظام فلکی وجود می‌یابد، یعنی به نوعی نظام فلکی علیتی نسبت به تمام صور هستی‌شناختی به ویژه انسان دارد. در نظر او حوادث بی پایان جهان از لوازم حرکات نفوس سماوی و اوضاع فلکی به شمار می‌آیند. او نه تنها در این سطح معتقد است که وجود صور نوعی محصول مناسبات فلکی است و اوضاع فلکی در تعیین صور وجودی از جمله صورت نوعیه انسان تاثیر دارد، بلکه به زعم او اوضاع و احوال و تمام حرکات موجودات و به ویژه انسان در ارتباط مستقیم با تغییرات فلکی قرار دارد. سهروردی نقش علیّی اوضاع فلکی را به دلیل عدم سنخیت امر مجرد و جهان مادی عنصری توضیح می‌دهد. او در رساله *هیاکل النور* وساطت افلاک در تکوین و تکامل مادی را به دلیل عدم سنخیت وجودی میان جهان مادی و مبدأ هستی در نظر می‌گیرد. از آنجا که مبدأ هستی مجرد تام بوده و هیچ نقص و جنبه انتظار در آن وجود ندارد نمی‌تواند به لحاظ هستی‌شناسی فاعلیت بی‌واسطه میان آن و جهان مادی برقرار باشد به همین دلیل نیازمند نحوه‌ای از هستی که به دلیل سنخیت وجودی‌اش با مناسبات جهان مادی از یک سو و بهره‌مندی از ویژگی‌های امر مجرد از سوی دیگر میان مبدأ هستی و جهان مادی وساطت کند.^۱ او امر وساطت‌کننده را در افلاک و اوضاع فلکی به دست می‌آورد. سهروردی در این باره می‌نویسد: «و چون اول منزّه است از تغییر و تبدل، اگر نه حرکات افلاک بودی، هرگز هیچ حادث نبودی در عالم ما» (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰ الف، ۱۴۹-۱۵۰) و (سهروردی، ج ۲، ۵۱۳۸۰، ۲۴۴). به همین دلیل از افلاک به عنوان واسطه‌های فیض الهی تعبیر کرده‌اند (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰ ز، ۹۶). به اندازه‌های نقش وساطت‌گری اوضاع فلکی و قلمرو طبیعت در تکوین جهان عنصری نقش تعیین‌کننده دارد که در تمام فلاسفه اسلامی حرکت فلک را به مثابه «روح بخاری» نسبت به جهان مادی می‌دانستند که نبود آن را مساوی با انهدام جهان عنصری در نظر می‌گرفتند.^۲

البته وساطت‌گری اوضاع فلکی محدود به سهروردی نیست و تصور رایج در همه فلاسفه اسلامی بوده است. چنانکه پیش از سهروردی فارابی، ابن‌سینا و بعد از او ملاصدرا نیز به نقش وساطت‌گری اوضاع فلکی در تکوین جهان مادی باور داشتند. ابن‌سینا در کتاب ... درباره نقش علیّی افلاک در تکوین جهان مادی می‌گوید: عقل محض به دلیل اینکه عناصر به صورت مستمر در حال کون و فساد هستند، نمی‌تواند علت آنها باشد، بلکه علت آنها باید موجودی تصور شود که تغییر و حرکت در آن وجود دارد. به همین دلیل هیولی اولی میان عناصر باید از جنبه مشترک افلاک به پدید بیاید (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ۸۳). چنانکه ملاصدرا توضیح می‌دهد که نشو و نما کائنات، نتیجه حرکات و انوار گوناگون نیرات است (لاهیجی، ۱۳۸۶، ۲۲۰).

سهروردی و دیگر فلاسفه اسلامی برخلاف دیدگاه رایج در جامعه اسلامی که دخالتی مستقیم در امور به آنها می‌دادند و آنها علت پیش‌آمدهای روزگار تصور می‌کردند برای طبیعت و اوضاع فلکی نقش زمینه‌ساز برای امور جهان مادی در نظر می‌گیرد و علت حقیقی را به عقول که مدبرات طبایع فلکی محسوب می‌شوند اختصاص می‌دهند. سهروردی در رساله *یزدان‌شناخت* اظهار می‌کند بدان سبب که هیولا، قابلیت و استعداد نامتناهی است، در پی زمینه‌سازی حرکات نامتناهی افلاک، مستعد دریافت صورت‌های مختلف از عقل دهم می‌گردد (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰ و، ۴۴۸). از نظر فلسفی، چنانکه پیش از سهروردی ابن‌سینا نیز توضیح می‌دهد اوضاع مختلف

^۱ فلک در فرایند حرکت‌اش، به عنوان واسطه پدیده‌های حادث با قدیم عمل می‌کند (سبزواری، ۱۳۷۶، ۴۸۸).

^۲ ابن‌رشد تصریح می‌کند که هیچ حرکتی در میان افلاک نیست که دخالتی در عالم تحت القمر نداشته باشد، به نحوی که اگر در این حرکات اختلالی ایجاد شود، همه موجودات جهان مادی، دچار مشکل می‌شوند و از میان می‌روند (ابن‌رشد، ۲۰۰۲، ۳۱۴). «عنصریات منفعلند از اثیریات» (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰ الف، ۱۲۱).

فلکی در موجودات عالم تحت القمر، استعداد‌های مختلفی پدید آورده و موجب می‌گردد تا به هر کدام از آنها عقل صورت مجزایی افزوده و پدیده‌های مادی گوناگونی را به وجود آورد (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ۹۲).^۱

موضع سهروردی در هستی‌شناسی، یعنی آنجا که از موقعیت طبایع فلکی در جهان هستی سخن می‌گوید به نوعی در حقیقت سعی می‌کند از زمینه‌های نظری تقدیرگرایی و احاله مناسبات زندگی انسان به اوضاع نجومی را روشن ساخته و بنیادهای نظری شرایطی که انسان روزگار او با آن دست به گریبان است توضیح دهد؛ هنگامی که بپذیریم مناسبات انسان در تناظر جدی با اوقات نجومی و موقعیت‌های فلکی قرار دارد، در آن صورت شرایط روزگار سهروردی برای ما معنی خواهد داد که چرا آنها فرایند مناسبات انسان را بیش از اینکه به اراده و انتخاب خود آدمی مربوط باشد مقهور تقدیر می‌دانستند. اگر جهان عنصری مادی و مناسبات موجود در درون آن در تاثیرپذیری از نقش علی اوضاع فلکی تعیین یافته بیاید، آنگاه از درون موضع مذکور مسئله تقدیرگرایی سر بر می‌آورد؛ زیرا مفهوم تقدیر عبارت از آگاهی پیشین نفوس فلکی از وقایع آینده جهان مادی و زیست انسان است. سهروردی معتقد است جمیع کائنات در اجرام افلاک مسطور است، و تغییر و تبدیل آن ممتنع است، و در هر وقت آنچه در افلاک شده است ناچار واقع می‌شود (سهروردی، ج ۲، ۱۳۸۰هـ، ۲۳۷).^۲ در حقیقت سهروردی معتقد است که نفوس سماوی علاوه بر آنکه به حرکات خود، آگاه هستند به لوازم حرکات خود نیز عالم‌اند و از آنجا که در نظر او حوادث بی‌پایان جهان از لوازم حرکات نفوس سماوی به شمار می‌آیند، نفوس فلکی نسبت به این حوادث، عالم خواهند بود:

بدان که نفوس افلاک عالم‌اند بحرکات خویش و آثار حرکات خویش. و پیش ایشان علمی و ضابطی کلی باشد که اثر هر هیأتی درین عالم چیست، و چون به نقطه‌ای برسند جزوی، بدانند که از وصول این نقطه چه واقع باشد و اثرش نیز. و فی الجمله محیط‌اند باسباب حوادث و اوقات از ماضی و مستقبل و آنچه واقع باشد در حال. (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰هـ، ۷۷).

در این سطح از هستی انسان به کلی تحت مناسبات فلکی گرفتار است و هرگز نمی‌تواند از اوضاع و مقدرات فلکی خود را رها سازد، بلکه تنها وضعیتی که آدمی می‌تواند در این ساحت انجام دهد این است که با ارتقاء وجودی خود و رفع حجاب و موانع وجودی به افلاک اتصال یابد و به تقدیرات فلکی که قرار است در جهان عنصری به اجرا در بیاید آگاهی پیدا کند^۳ و آگاهانه و شادمانه از فرایند قطعی هستی تبعیت کند (سهروردی، تلویحات، ج ۱، ۱۳۸۰، ۹۹ / حکمت الاشراف، ج ۲، ۲۳۶ / پرتونامه، ج ۳، ۳ / هیاکل النور، ج ۳، / المحات، ج ۴، ۲۳۹).^۴

و تحقیق مرام در این مقام این است که نفوس مدبره اجرام افلاک، عالم‌اند به امور غیر متناهی از لا و ابداء، و صور آن معانی غیر متناهی که معلوم نفوس افلاک است در هر دور از ادوار عالم، در اجرام افلاک ظهور می‌کند و بعد از اقتضای دور، اشباه و امثال آن صور در آن اجرام به همان ترتیب بروز می‌کند و هکذا الی ما لا نهائیه

^۱ به دلیل تاثیر وجودی افلاک در جهان عنصری مادی، در رسائل اخوان الصفا سیارات هفتگانه را «آبای سبعة» و چهار عنصر را «امهات اربعة» در نظر گرفتند (اخوان الصفا، ۱۴۰۵، ۱۶۳).

^۲ برای مطالعه بیشتر نگاه کنید به (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ۸۷ / ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ۶۷ / سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰هـ، الف، ۷۷).

^۳ انبیا و اولیاء با اتصال به نفوس سماوی از اتفاقات آینده با خبر می‌شوند، چنانکه برخی از مردم نیز در حالت خواب، شواغل حسی اندک است و نفس انسانی می‌تواند به امور مافوق عنصریات پیوندد (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ۱۲۰-۱۱۹).

^۴ هر موجودی به ویژه انسان در چنین شرایطی... اسیر و مجبور قدر محسوب می‌شود (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰هـ، ۴۵۰).

له و چون مانع ادراک آن صور و نقوش، ابدان جسمانی است، پس بعد از فنای ابدان، هر شخصی را جمیع اعمال او از اول عمر تا آخر به تفصیل منعکس می‌شود... (سهروردی، ج ۲، ۱۳۸۰، ج ۲۲۶-۲۲۷).

توجه به مسأله تقدیر و موثر بودن آن در زندگی آدمی به وضعیت نخستین زندگی انسان مربوط می‌شود. به نظر می‌رسد سهروردی در این مرحله انسان ضعیف روزگار خود را به تصویر کشیده است، یعنی انسانی که در زندگی خود کاملاً منفعل عمل می‌کند و درباره شرایط سیاسی و اجتماعی بی‌تفاوت است.

وضعیت ثانوی: استیلائی انسان بر طبیعت فلکی و مهار قلمرو تقدیر

سهروردی برای وجود انسان موقعیتی ثابت در نظر نمی‌گیرد. به باور او انسان در سیر تکامل خویش قادر است وضعیت‌های تکاملی را از سر بگذراند و با ارتقا وجودی خود نسبت‌هایی را برای خود ایجاد کند که در ابتدای زندگی خود قادر به برقرار آن نسبت‌ها نداشت. او در وضعیتی ابتدایی انسان را همانند دیگر موجودات مادی به عنوان موجودی منفعل در نظام طبیعت فلکی توصیف می‌کند و معتقد است انسان در وضعیت نخستین مقهور الزامات طبایع فلکی است، اما چنانکه در ادامه او روشن می‌سازد مشخص می‌شود که وضعیت انفعالی انسان مرحله نخستین مراحل وجودی او را به خود اختصاص داده است؛ چرا که آدمی قادر است از این وضعیت ابتدایی خود را رها سازد و به عنوان موجودی فعال و خلاق در نظام هستی ظاهر شود. مطابق این دیدگاه انسان موجودی در کنار موجودات دیگر تصور نمی‌شود که در فرایند ضروری هستی گرفتار شوند و از روی ضرورتی متافیزیکی مجبور به تبعیت از اراده‌ای از پیش تعیین شده باشند، بلکه انسان نه جزء هستی ممکن، بلکه کل جهان ممکن است و جهان امکانی به عنوان اجزاء غیر استقلالی این پیکرواره بزرگ و فعال و خلاق به حساب می‌آیند. به این ترتیب، انسان نه تنها در کنار تک تک اجزاء، بلکه به عنوان مقومی وجودی بر فراز آنها قرار گرفته است و بدون حضور او هیچ یک از اجزاء هستی که یکی از آنها نظام و طبیعت فلکی است قوام نخواهند یافت. همچنین سهروردی در رساله روزی با جماعت صوفیان که به زبان اسطوره‌ای در مورد افلاک و نقش آن سخن می‌گوید در ضمن اینکه توضیح می‌دهد چگونه فلک محدد الجهات به عنوان نهایت عالم ماده است اعلام می‌کند انسان با عبور از فلک محدد الجهات، قدم به جهان نوری و جایگاه حقیقی خویش می‌گذارند (پورنامداریان، ۱۳۸۳، ۳۵۴). با این تصور است که او اقتدار طبایع فلکی را با آوردن آنها در درون حقیقت هستی انسان به عنوان جزئی از اجزاء هستی انسان توصیف می‌کند. شعری از سهروردی وجود دارد که در آن انسان را پیکرواره‌ای معرفی می‌کند که تمام حقائق هستی مانند زمین، خورشید، ماه، آسمان هفتگانه، دریاها، باد، آب، نبات، عالم حیوانات و از جمله افلاک را اجزاء پیکرواره انسان اعلام می‌کند (سهروردی، بی‌تا، ۲۴۳-۲۴۷). با این توصیف مشخص می‌شود انسان که همانند دیگر صور وجودی در ابتدا معلول اوضاع فلکی محسوب می‌شد در نهایت علیت در اعطای صور وجودی را به عهده بگیرد. به این ترتیب، فلک سقفی نیست که ما را درون خود محبوس سازد، بلکه انسان قادر است سقف افلاک را شکافته و بر فراز آن بایستد. البته اقتدار انسان تنها محدود به استیلاء بر طبایع فلکی نیست و از آنجا که او قدرت سیر تکاملی تا حد لایقگی دارد به همین دلیل انسان با سیر وجودی خود قادر است نه تنها بر طبیعت، بلکه بر کل جهان ممکنات از جمله عقول مجرده تعالی یافته و آنها را ذیل اقتدار وجود خود در آورد. انسان در این مرحله توانسته است به مقام قاب قوسین رسیده و خود را نقطه میان دو قوس نزول و صعود قرار دهد که تمام دایره هستی از نقطه وجودی آن انتشار یافته است (سهروردی، بی‌تا، ۲۴۲). با این رویکرد است که سهروردی در فقره‌ای که درباره افلاک می‌آورد به عبارتی از بایزید بسطامی اشاره می‌کند و درباره موقعیت انسان در هستی می‌نویسد: «من خود را در دو

کون یعنی عالم اثیری و عنصری، طلب کردم و نیافتم» (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰ الف، ۱۲۸). سهروردی در ابیاتی که موضع فلسفی خود را در قالب نظم ارائه می‌دهد به توصیف تصویر فوق از انسان می‌پردازد. او در آنجا می‌نویسد:

تمثال ذات انسان سرمشق تمام هستی است برای کسی که می‌اندیشد

حروف معانیت برای فرد جاهل قابل خواندن و آشکار نیست

اگر چه تو جز کوچکی هستی در جهان اما در درون تو عالمی بزرگ پنهان است

و تمام جهان هستی اگر با تو مقایسه گردد مشخص می‌شود که در برابر تو کوچک‌ترین است

هیچ قطره‌ای از وجود تو نیست مگر اینکه اسرار دریاها در آن مسطور است

پس تو وجود و روح وجود هستی و آنچه در تو وجود دارد آشکار نیست (سهروردی، بی‌تا، ۲۴۵).^۱

وقتی چنین موقعیتی برای آدمی در جهان وجود داشته باشد ریاستی که طبیعت فلکی پیشتر در وضعیت ابتدایی نسبت به جهان عنصری داشت از بین می‌رود و این فرد آدمی است که قدرت جهان ممکنات را در اختیار خود دارد و به مثابه رئیس جهان طبیعی عمل می‌کند (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰ ج، ۸۱) و چنانکه قطب الدین شیرازی در تفسیر موضع سهروردی می‌آورد جهان طبیعت از او اطاعت می‌کند و مطابق اشاره و تصور او در جهان اشیاء پدید آمده یا از بین می‌رود (شیرازی، ۱۳۸۰، ۴). سهروردی از این جایگاه ویژه که برای انسان مقتدر حاصل شده است با مقام «کن» یاد کرده و می‌گوید: «برای برادران تجرید مقامی ویژه وجود دارد که توانایی ایجاد مثل قائمه را دارند و این مقامی است که به مقام «کن» شناخته می‌شود» (سهروردی، ج ۲، ۱۳۸۰، ۲۴۲) و چنانکه قطب الدین شیرازی به عنوان مفسر بزرگ اندیشه اشراقی سهروردی معتقد است اجزاء نظام کیهانی به عنوان ابزارهای وجودی انسان باید محسوب شود. موجودات به مثابه آلت و ابزار دست انسان مقتدر شده و هر آنچه اراده کند می‌تواند با آنها انجام دهد. به این ترتیب به باور سهروردی نباید تصور شود که انسان تنها تدبیر کننده جهان تحت القمر است و جهان فوق القمر از دسترس او خارج است، بلکه مطابق دیدگاه او حتی خورشید نیز به عنوان ابزاری است که در دست انسان قرار دارد (شیرازی، ۱۳۸۳، ۴۱۸-۴۱۷). با این تصور انقلابی است که سهروردی در مقابل دیدگاه سنتی درباره جایگاه نجوم و تاثیر آن در مناسبات انسانی می‌ایستد و انسان را مسلط بر طبایع فلکی و به واسطه آن اوضاع نجومی قرار می‌دهد. به باور او دیدگاه سنتی درباره اوضاع فلکی و نجوم دیدگاه سطحی است. به همین دلیل سهروردی دیدگاه موجود را مورد نقد قرار داده و می‌گوید:

عوام در مورد ستارگان چیزی جز نقاطی سفید بر صفحه‌ای کبود نمی‌بینند. منجمان نیز به ستارگان بدین جهت

می‌نگرند تا در مورد مسائل مختلف پیشگویی کنند و پیشامدهای مختلف را محاسبه نمایند، اما محققان کسانی

هستند که سر آسمان و ستار به چشم سر نبینند و به دیده آسمان، الا به نظر و استدلال (سهروردی، ج ۳،

۱۳۸۰، ۲۴۸-۲۴۷). و طبیعی و منجم بیچاره خود از این اصول خبر ندارند، آن یکی احوال بطبیعت باز می‌بندد

و این دیگر بنجوم (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰، ۴۵۰).

^۱ چنانکه سهروردی می‌گوید می‌تواند به مقام قطب کاملی برسد که به کتاب الهی که در آن همه موجودات در آن وجود دارد و همه موجوداتی حرفی از حروف آن محسوب می‌شود آگاهی دارد (شهرزوری، ۱۳۷۲، ۶۰۲). جمع کل الکاملات الوجودیه فی العالم الاعلیٰ أو العالم السفلیٰ، إذ هو محور الوجود (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰، ۴۵۰).

سهروردی وقتی به لحاظ هستی‌شناسی از ظهور انسانی مقتدر را ممکن ساخت به گونه‌ای که می‌تواند با تکامل خود محور جهان هستی تبدیل شده و جهان به عنوان اجزاء پیکرواره او تلقی شود در آن صورت چنین انسانی به راحتی می‌تواند خود را از دست تقدیر رها ساخته و آن را با قدرت خلاق خویش مهار سازد. آنچه باعث می‌شود انسان خود را مقهور تقدیر بیابد وجود جهل و ناتوانی و نقص و کاستی در مرتبه وجودی انسان است. جهل و ناتوانی انسان است که او را نیازمند دلیل و علت می‌سازد. دلیل، واسطه‌ای است که جهل انسان را به شناخت و علت، ناتوانی او را جبران کند. اگر انسان بتواند خود را از حیث قدرت و معرفت تکامل ببخشد به همان اندازه که به شناخت و قدرت خود می‌افزاید از دایره جهل و ناتوانی خود خواهد کاست. مساله قضا و قدر دقیقاً با نقص انسان در توانایی‌ها و معرفت او ارتباط مستقیم دارد و به دلیل اینکه نقص آدمی جبران شود در رفتار و مناسبات خود نیازمند دلائل و علت‌هایی که نقص‌های خود را جبران کند. به این ترتیب، تقدیرگرایی امکاناتی در اندیشه کلامی خلق کرد تا در مواردی که آدمی در انجام افعال و شناخت چیزها توان لازم را ندارد یا شکست‌ها و کامیابی‌هایش را به دلایل و علل نادیدنی مانند تقدیر ارتباط دهد. سهروردی در حکمت الاشراف هنگامی که از قضاء سابق الهی سخن می‌گوید نور سانح را اکسیر قدرت و علم توصیف می‌کند (سهروردی، ج ۲، ۱۳۸۰هـ، ۲۵۲) و معتقد است انسان به هر اندازه که به نور سانح دست بیابد خواهد توانست به قدرت و معرفت خود بیفزاید و از طریق افزودن به معرفت و توانایی خویش در جهان به صورت موجودی فعال و خلاق ظاهر شود. اما اگر انسان بتواند از طریق تکامل عقلانی، خود را ارتقاء وجودی دهد در آن صورت خواهد توانست همه امور خود را به جای سپردن علل نادیدنی در تقدیر با اراده خود سامان دهد. اینجا دقیقاً نقطه‌ای است که انسان بر تقدیر پیروز می‌شود و به جای تسلیم در برابر تقدیر با قدرت خویش زندگی و مناسبات جهان عنصری را مدیریت خواهد کرد.

دلیل دیگری که سهروردی را قادر می‌سازد تا در برابر تقدیر به عنوان موجودی فعال ظاهر شود و دست و پا بسته و منفعل عمل نکند این است که او انسان اقتدار یافته را انسانی می‌داند که به مقام عقل اول تکامل یافته است. چنانکه دانستیم عقل اول به زعم وی موجودی است که نسبت به نفوس و طبایع فلکی حیث علی دارد و هر چه در نفوس و طبایع فلکی اتفاق می‌افتد از تعقل ایجاد کننده عقول، در نفوس و طبایع فلکی ایجاد می‌شود و همانطور که شهرزوری در شرح حکمت الاشراف آورده است «انوار مجرد حقائق اصیل هستند و آنچه در عالم اجرام فلکی و عناصر وجود دارد فروع و سایه و اصنام آنها هستند» (شهرزوری، ۱۳۷۲، ۳۶۷) بر این اساس اگر انسان به مرتبه عقول تکامل یابد خواهد توانست موقعیتی علی نسبت به نفوس و طبایع فلکی - که تقدیرگرایی با توجه به آنها توضیح داده می‌شود - به دست آورد. در حقیقت تقدیر مولفه‌ای بیرونی که مناسبات انسان را زیر سلطه خود دارد نخواهد بود، بلکه به مثابه جزئیت یافته قضای کلی خواهد بود که با عقل اول به وجود آمده است، به همین دلیل در متون فلسفی عالم عقل را به مثابه قلمی توضیح می‌دهند که ضوابط و فرایندها و حوادث عالم را در لوح سفید نفوس سماوی و طبایع فلکی تصویر کشده است. سهروردی با در رساله *بستان القلوب* در تفسیر آیه «وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ» (نحل، ۵۰) و «مُطَاعِ ثَمَّ أَمِين» (تکویر، ۲۱). می‌نویسد: یعنی نفوس فلکی مطیع‌اند مرعشوقات ایشان را که عقولند (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰، ۳۶۱). به این ترتیب، انسان اقتدار یافته‌ای که توانسته است بر اصول افلاک راه یابد در آن صورت به جای آنکه انسان مطیع نفوس فلکی و مقدرات آن بشود همان قلمی خواهد بود که سامان عقلانی را بر طبق اوضاع فلکی بر صفحه تقدیر می‌نویسد. او حتی لوح سفید نفوس فلکی را چیزی جز همان انسان مطلوب در نظر نمی‌گیرد. او نه تنها قلم را انسان تکامل یافته در نظر می‌گیرد، بلکه لوحی را که در آن تقدیر نوشته می‌شود به همان شخص انسان توصیف می‌کند «فشخصک لوح به أسطر» (سهروردی، بی‌تا، ۲۴۵).

آگاهی و عقلانیت راه اقتدار هستی‌شناختی انسان

حال سوال این است سهروردی نظریه اقتدار انسان را با چه فرایندی محقق می‌سازد آیا اقتدار انسان به شیوه‌ای مادی و ابزارهای مانند قدرت نظامی یا ثروت یا نیروی بدنی قوی امکان‌پذیر است یا اینکه فرد انسان با روشی نرم و از سنخ آگاهی و معرفت خود را از موجودی منفعل به موجودی فعال در جهان تبدیل می‌کند؟ آیا فرد به تنهایی قادر است به چنین قدرتی دست بیابد یا اینکه فرد تنها در صورتی به چنین مرحله ارتقا خواهد یافت که خود را به اجتماع نزدیک ساخته و در نسبت سیاسی وارد شود؟ آنچه مسلم است سهروردی اقتدار هستی‌شناختی انسان را به زور و غلبه آدمی ارتباط نمی‌دهد، یعنی چنین نباید تصور شود که فرد انسان با توانمند کردن جسمانی خود یا مولفه‌های مادی مانند ثروت و قدرت قادر است بر چرخه قدرت طبیعت غلبه کند، بلکه او نیرویی که باعث می‌شود انسان به واسطه آن خود را از موجودی ضعیف به موجودی فعال و خلاق در برابر طبیعت تکامل دهد نیروی آگاهی و فضیلت درونی می‌داند. «این جوهر علوی را که بدین بزرگی و شریفی به تو داده‌اند، او را به علم و عمل به درجه فرشتگان مقرب می‌توانی رسانیدی» (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰ه، ۴۴۳). او غایت تکامل آدمی را به سپری کردن مراحل معرفت عقلانی مربوط می‌سازد و تنها زمانی انسان را به نهایت فعلیت در مراتب کمال قابل ارتقا می‌داند که انسان «عالم عقلی شود به گونه‌ای که همه حقائق وجود در آن منتقش شود» (سهروردی، ج ۱، ۱۳۸۰ه، ۸۷). او این تکامل عقلانی و شناختی که با کسب معارف عقلی اتفاق می‌افتد زمینه اتحاد و یکی شدن انسان با عقول مفارق می‌شناسد:

فاضل‌ترین و کاملترین انسان آنست که نفس او عاقل بفعل گردد، یعنی صورت معقولات در وی به برهان یقینی حاصل شود، آنگاه او را عقل مستفاد خوانند، و هیأت صالح و اخلاق جمیل در وی پدید آید [بتکرار افاعیل و تَعوّد بعبادات پسندیده تا آنگاه که یکی شود با عقول مفارق] (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰ه، ۴۴۵-۶).

آنچه باید به آن توجه داشت این است که نباید عقلانیتی را که آدمی در فرایند تکامل وجودی خویش به دست می‌آورد و در نهایت به مرتبه عقول مجرد ارتقا می‌یابد عقلانیت مفهومی و ذهنی صرف دانست؛ زیرا در مرتبه عقول مجرد عقلانیت عین قدرت ایجاد است، به صورتی که عقول مجرد با تعقل خویش عقول و نفوس و اجرام فلکی را به وجود می‌آورد (سهروردی، ج ۲، ۱۳۸۰ه، ۱۳۳). به همین دلیل او اقتدار هستی‌شناختی انسان را که در اطاعت هیولی و عناصر هستی از وی خود را نمایان می‌سازد به شدت اتصال انسان به عقل فعال مربوط می‌سازد (سهروردی، ج ۱، ۱۳۸۰ه، ۹۵). به این ترتیب، مفهوم آگاهی و تحقق تکامل عقلانی در مورد انسان نباید به صورت ذهنی فهمیده شود، بلکه عقلانیت مورد نظر سهروردی حیثیتی وجودی است که در صورت اتصاف آدمی به عقلانیت نه تنها تغییر شناختی و ذهنی در انسان اتفاق می‌افتد، بلکه او نیروی وجودی خواهد یافت که از طریق آن می‌تواند مسئولیتی وجودی در عالم به عهده بگیرد و مناسبات جهانی را تغییر دهد.

مطلب دیگری که توجه به آن اهمیت بسزایی در اندیشه سهروردی دارد این است که او تکامل عقلانی را در درون نسبت‌هایی جمعی و سیاسی ممکن می‌داند. او به واسطه اینکه تکامل عقلانی را به سیاست ارتباط می‌دهد و از سوی دیگر تکامل عقلانی را مسیر تحقق نظریه اقتدار انسان در نظر می‌گیرد، به این ترتیب، نظریه اقتدار آدمی با سیاست پیوندی ناگسستنی می‌یابد (شهرزوری، ۱۳۷۲، ۲۹) و نمی‌توان برای اینکه به انسانی مقتدر تبدیل شد صرفاً به توانایی و تلاش فردی اکتفا کرد؛ چرا که وی انسان را ذاتاً

امری اجتماعی در نظر می‌گیرد و تمام مناسبات انسانی را ذیل حیث اجتماعی بودن آن قرار می‌دهد^۱ به همین دلیل است که او انتشار معرفت و آشکار شدن حقائق و معالم اشیاء را به حکومت حکیم متاله منوط می‌کند و تا زمانی که چنین حکومتی برقرار نشود عقلانیت و معرفت را غیر قابل تحقق می‌داند (سهروردی، بی‌تا، ۱۵۶). به این ترتیب، قلمرو سیاست جایی است که انسان از موجودی منفعل در هستی به موجودی فعال در ساختار هستی تبدیل می‌شود و نظریه اقتدار انسان به امر سیاسی ارتباط پیدا می‌کند.

نظریه اقتدار انسان انقلابی در نسبت جایگاه سیاست و نظام طبیعت فلکی و تقدیر

سهروردی بعد از اینکه نظریه‌ای برای اقتدار انسان در ساحت متافیزیک دست و پا کرد و تحقق آن را به نظم سیاسی معطوف ساخت می‌کوشد با مستقل ساختن قلمرو سیاست از اوضاع فلکی و تاثیرات نجومی ابتدا مناسبات سیاسی را با توجه به خود قلمرو سیاست اشراقی توضیح دهد و در ادامه قلمرو سیاست را به عنوان بستری برای تحولات وجودی در جهان طبیعت و طبایع فلکی انجام دهد. امکان تفسیری این چنین از انسان و اقتدار وجودی او در جهان هستی مناسبات مفهومی جدید سیاسی را در فلسفه اسلامی به ویژه در فلسفه سهروردی به وجود می‌آورد تا او بتواند از طریق آنها در برابر نظریه اقتدارگرایی دستگاه خلافت بایستد. دستگاه خلافت که قدرت سیاسی را تنها در اختیار افراد معدودی محدود ساخته بود و معتقد بودند که قدرت سیاسی تنها از طریق انتخاب حل و عقد یا انتصاب خلیفه پیشین در دست عده‌ای معدود در گردش است سهروردی با نظریه اقتدار هستی شناختی انسان راه را برای فرد فرد انسانی باز می‌کند و این قدرت سیاسی را امکانی تصور می‌کند که هر انسانی در صورت به دست آوردن شایستگی عقلانی و وجودی قادر است قدرت سیاسی را در دست بگیرد. در سیاست اشراقی سهروردی قدرت سیاسی موروثی یا از طریق انتصاب عده‌ای خاص صورت نمی‌گیرد، بلکه فردی شایستگی کسب قدرت و تاسیس حکومت سیاسی را دارد که در فعلیت عقلانی به غایت کمال رسیده باشد. به همین دلیل او فیلسوف را تنها گزینه حاکم سیاسی در نظر می‌گیرد و قدرت را به جای اینکه با زور و غلبه توضیح دهد با منطق آگاهی و مناسبات عقلانی قابل درک می‌سازد.

سهروردی با تحلیل فلسفی که درباره خره کیانی انجام می‌دهد مسیری را برای همه انسان‌ها در تحصیل خره کیانی می‌گشاید^۲ و به این طریق زمینه‌ای فلسفی فراهم می‌کند تا همه آدمیان استعداد رسیدن به این مقام را داشته باشند. با این تصور است که سهروردی در مقدمه حکمت^۳ معتقد است هر که طالب باشد کم یا بیش سهمی برایش از نور الهی فراهم است. علم به فرد یا قوم ویژه‌ای اختصاص ندارد و هر کسی که تلاش کند قادر است از علم و حکمت برخوردار باشد (سهروردی، ج ۲، ۵۱۳۸۰، ۹)؛ زیرا چنانکه جابری در کتاب بازخوانی تاریخ فلسفه در مشرق اسلامی می‌گوید: «اتصال منحصر به شخص خاصی که عبارت از نبی باشد

^۱ برای توضیح بیشتر مراجعه شود به (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰، ۴۵۵-۴۵۳).

^۲ فر به معنی شأن، شوکت، شکوه، جلال، عظمت، بزرگواری، قدرت و لیاقت آمده است. همچنین این اصطلاح به نور و پرتو چراغ و پرتو آتش نیز تعبیر شده است. فر باعث هیبت و شکوه انسان می‌شود و مردم مطیع و خاضع او می‌شوند و با تأییدات الهی بر عالم حکومت می‌کند. در اوستا از سه فره یا فره‌ای یاد شده است، یکی از آنها که فره خدایی - موبدی است، به مهر می‌رسد؛ فر شاهی (کیانی) که به فریدون می‌پیوندد و فر پهلوانی و جنگاوری که گرشاسب آن را به دست می‌آورد. فر ایرانی به همه ایرانیان تعلق دارد و به آن‌ها خرد، دانش، قدرت و ثروت می‌بخشد. فر کیانی خاص فرمانروایان و پادشاهان است و آن‌ها را از شوکت، هیبت و اقتدار در حاکمیت سیاسی برخوردار می‌سازد. در متون پهلوی، از «فر» به لطف یا تفضل بی‌واسطه حق به انسان تعبیر می‌شود (مددیور، ۱۳۸۱، ۵۵-۵۶) در منابع ایران دوره اسلامی، مفاهیم گسترده‌تری از «فر» استنباط می‌گردد؛ چنان که غزالی در نصیحه الملوک، فره ایزدی را ترکیبی از شانزده صفت جسمانی، روانی و فضایل اخلاقی می‌داند. (غزالی، ۱۳۵۱، ۱۲۷-۱۲۸).

^۳ در حکمت^۳ اشراقی، انواری که باعث رونق و پیشرفت آدمی اند، همانند فره ایزدی، خاص گروه محدودی نیست و توانست شامل عالمانی چون خواجه ابوالفضل بشود تا که سلطان را در کار حکومت یاری دهد (سودآور، ۱۳۸۴، ۲۸).

نیست، بلکه باب آن بر همه مفتوح است: عقل فعال پیوسته حاضر است و ما آن گاه که بخواهیم آن را حاضر می‌آوریم» (جابری، ۱۳۹۴، ۲۲۸). از آنجا که او راه رسیدن به فضیلت عقلانی برای تک‌تک افراد انسان باز می‌داند به همین دلیل تاسیس قدرت سیاسی دیگر محدود به فرد و سلسله خاصی نیست و هر فرد انسانی قادر است در صورت کسب شرایط سیاسی جایگاه قدرت سیاسی را اشغال کند. امکان حضور همه افراد در فرایند تشکیل حکومت سیاسی راه انسداد حکومت را می‌بندد و مفهومی جدید در اندیشه سیاسی پدید می‌آورد که در آن همه افراد جامعه به طور بالقوه قادر است در حکومت سیاسی مشارکت کنند. با این رویکرد است که به زعم سهروردی فردی مانند فریدون توانسته بود سیاست مطلوب را در جامعه پدید آورد. در حقیقت او سیاست مطلوب را به نبی یا حکمای مشهوری که در جهان وجود داشتند محدود نمی‌سازد، بلکه مثال‌های عینی از تاسیس چنین حکومت‌هایی در ایران باستان می‌آورد که در اصطلاح مشهور آنها را به عنوان فیلسوف نمی‌شناسند، بلکه به عنوان فردی عامی که قدرت سیاسی را به دست آورده است می‌نگرد.

و از جمله آن کسانی که به نور خره کیانی و تأیید رسیدند خداوند «نیرنگ» ملک افریدون و آنکه حکم کرد بعدل و حقّ قدس و تعظیم ناموس حقّ بجا آورد بقدر طاقت خویش و ظفر یافت بدان که از روح القدس متکلم گشت و بدو متصل، و طریق مثال و تجرید و غایت سعادت را دریافت آنچه قاصدان راه یابند و بدارند از عالم علوی، چون که نفس روشن و قوی گشت [از شعاع انوار حقّ تعالی بسطنتی کیانی بر نوع] خویش حکم کرد و مسلط بقدرت و نصرت و تأیید بر عدو [خود ضحاک]، صاحب دو علامت خبیث و او را هلاک کرد بامر حقّ تعالی و وردگان را باز پس بستند و سایه عدل را بگسترانید بر جمله معموره و از علوم بهره‌مند شد بیش از آن که بسیاران درین عصرها برابر او نبودند. و علم را نشر کرد و عدل بگسترانید و شرّ را قهر کرد و فرمان او روان گشت و زمین را قسمت کرد و ملک دراز در خاندان رها کرد، جزا از حقّ تعالی، و در عصر او نشو نبات و حیوان تمام و کامل شد (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰ الف، ۱۸۷).

این تصور در سنت و فرهنگ اسلامی روزگار سهروردی سابقه‌ای ندارد. در روزگار سهروردی آنچه در عمل سیاسی وجود داشت قدرت به صورت وراثتی یا انتصاب از طریق افرادی معدود صورت می‌پذیرفت و قدرت در درون سلسله‌ای خاص دست به دست می‌شد، اما با فلاسفه اسلامی و به طور خاص سهروردی که موضوع بحث این مقاله است با استفاده از اندیشه سیاسی یونانی از یک سو و مفهوم فره ایزدی حکمت خسروانی ایران باستان از سوی دیگر مسیری ایجاد می‌شود که در سایه آن کسب قدرت دیگر بر پایه انتصاب یا وراثت قابل توجیه نیست و هر فردی به صورت تکین استعداد کسب قدرت سیاسی را دارد. او در فقره‌ای از *الواح عمادی* تبعیت مردم از فردی به عنوان حاکم سیاسی را به هیبت حاصل از نور خره کیانی نسبت می‌دهد و معتقد است فرد با صرف اتصاف به خره کیانی و بدون اینکه هیچ‌گونه اجبار و انگیزه استبدادی بروز دهد مردم به تبعیت از او گردن می‌نهند و با تبعیت از او مشروعیت حکومت سیاسی را محقق می‌سازند.

^۱ بر این اساس کیان خره که نشان شاهی آرمانی و بنیاد قلمرو سیاست به افرادی مانند هوشنگ، جمشید، فریدون، کیخسرو و دیگران نسبت داده می‌شود (شهرزوری، ۱۳۲۲، ۳۹۳).

و دوم از ذریت او ملک ظاهر کیخسرو مبارک که ... معنی «کیان خرّه» دریافت و آن روشنی است که در نفس قاهر پدید آید که سبب آن گردنها او را خاضع شوند. و هلاک گردند بقوه حق تعالی [شریر و محب دشمنی را و لذرا و سخت دل را افراسیاب را] از بهر آنکه جاحد حق گشت و منکر نعمتهای خدا شد، تقدیس را برداشت، خداوند لشکر که شمردگان از شمردن آن عاجز ماندند، در جانب غزنی هلاک گشت. و ملک قدس چون سنگ سکینت برو مسلط شد، عناصر ازو منفعل گشت و خیر و برکات بسیار شد، و در آن معرکه چندان بدان کشته شدند که در روزگارهای بسیار چشمها مثل آن ندیدند. و چون ملک فاضل النفس در عالم سنتها را زنده گردانید و تعظیم انوار حق کرد و حکم کرد بتأیید حق تعالی بر جمله روی زمین، (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰ الف، ۱۸۷-۸).

آنچه در این بند از رساله *الواح عمادی* مشاهده کردیم سهروردی پیروزیها و شکسته‌های سیاسی به تأیید حکومت سیاسی اشراقی از جانب مردم می‌شود مربوط به فره ایزدی است که در سایه تکامل عقلی و فضائل اخلاقی برای انسان حکیم حاصل می‌شود «و هر [که حکمت بداند] و بر سپاس و تقدیس نور الانوار مداومت نماید، چنانکه گفتیم، او را «خره کیانی» بدهند، و «فر نورانی» ببخشند، و بارقی الهی او را کسوت [هیبت و بها] بپوشاند، و رئیس طبیعی شود عالم را» (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰ ج، ۸۱). در حقیقت این بار به جای اینکه تداوم سیاسی و امنیت حکومت اشراقی، برقرار عدالت اجتماعی و سیاسی، انتشار علوم و تربیت عقلانی و معرفتی مردم و دفع شرور و فساد در جامعه با تصادف حاصل از تقدیرگرایی و اوضاع نجومی و طبایع فلکی به وجود بیاید به استقرار سیاست اشراقی وابسته است و اینجاست که منطق قلمرو سیاست در برابر منطق نظام طبیعی و فلکی استقلال خود را به دست آورده و سیاست با سازوکار و منطقی که در درون خود قلمرو سیاست قرار دارد اداره می‌شود. سهروردی نه تنها با توضیح متافیزیکی خود در باب اقتدار انسان زمینه را برای رهایی سیاست تقدیرگرایی و طبیعت محوری می‌رہاند، بلکه کاری بس سترگ را در پیش می‌گیرد. او با رها ساختن سیاست از چنگال طبیعت نسبت موجود در سنت را وارونه می‌سازد و این بار طبیعت را ذیل قلمرو سیاست توضیح می‌دهد. اینجا دیگر قلمرو سیاست ذیل طبیعت قهار فلکی فهمیده نمی‌شود به طوری که در سیاست شرعی دستگاه خلافت رواج داشت، بلکه این طبیعت است که ذیل قلمرو سیاست آمده و خود را مطابق نظم سیاسی تنظیم می‌کند و بر خرابی‌ها و ویرانی‌های خود نظمی عقلانی می‌پوشاند.

چون که نفس روشن و قوی گشت [از شعاع انوار حق تعالی بسلطنتی کیانی بر نوع] خویش حکم کرد و مسلط بقدرت و نصرت و تأیید بر عدو [خود ضحاک]، صاحب دو علامت خبیث و او را هلاک کرد بامر حق تعالی و وردگان را باز پس بستند و سایه عدل را بگسترانید ر جمله معموره و از علوم بهره‌مند شد بیش از آن که بسیاریان درین عصرها برابر او نبودند. و علم را نشر کرد و عدل بگسترانید و شر را قهر کرد و فرمان او روان گشت و

^۱ و نوری که معطی تأیید است که نفس و بدن بدو قوی روشن گردد در لغت پارسیان «خره» گویند، و آنچه ملوک خاص باشد آن را «کیان خرّه» گویند (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰ الف، ۱۸۷).

^۲ برپایه چنین تصویری از موقعیت اوضاع فلکی و نجومی در فرایند تکوین امور انسانی است که بی‌هقی عدم توجه سلطان مسعود به توصیه‌های منجمان باعث شکست سخت او از ترکان معرفی می‌کند (بی‌هقی، ۱۳۷۱، ۶۲۷). یا چنانکه ساندرز اشاره می‌کند مغولان به جای اینکه شکست و پیروزی را با منطق سیاست تحلیل کنند بر این باور بودند که پیروزی نظامی به خواست خدایان و نیروهای ماورایی امکان‌پذیر است (ساندرز، ۱۳۶۳، ۳۰).

زمین را قسمت کرد و ملک دراز در خاندان رها کرد، جزا از حقّ تعالی، و در عصر او نشو نبات و حیوان تمام و کامل شد (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰ الف، ۱۸۵-۶).

اینکه چگونه قلمرو سیاسی نسبت به جهان و هستی، جایگاهی مرکزی به دست می‌آورد چنین باید توضیح داد که حاکم به مثابه صورت فعال ماده بی‌جان عالم ماده است. اگر این صورت فعال از اعتدال خارج شود در آن صورت با خروج عناصر مادی از اعتدال باعث خرابی و ویرانی عالم طبیعی خواهد شد. ویرانی‌ها و خرابی‌های طبیعی از عدم اعتدال در عناصر هستی به وجود می‌آید، چنانکه او در باره امتزاج طبایع عنصری گفته است الم و مرض جسمانی از به هم خوردن اعتدال میان عناصر مادی پدید می‌آید و تنها راه اینکه بتوان بر امراض جسمانی و ناهماهنگی‌های طبیعی چیره شد این است که میان عناصر مادی و طبیعی هماهنگی از بین رفته را با بجویم. این ویژگی تنها به بلایای جسمانی محدود به آدمی نیست، بلکه منطقی که در باب ناملايمات بدن انسان می‌آورد در کل هستی قابل اجرا است. به این ترتیب، وقتی آدمی به مرتبه عقل کل جهان ممکنات تکامل یافت می‌تواند با اراده عقلانی خویش ناهماهنگی که موجب ویرانی‌ها و بلایای طبیعی می‌شود از بین ببرد و به این ترتیب، خیر و برکات و رفاه جماعت انسانی فراهم کند (سهروردی، ج ۳، ۱۳۸۰ الف، ۱۸۷). به این ترتیب، استقرار سیاست اشرافی در جهان مادی است که تأثیری هستی‌شناختی می‌شود و ویرانی‌های طبیعت را به آبادانی جهان هستی تبدیل می‌نماید. به این ترتیب، در اینجا امر انسانی و سیاسی با یک تغییر انقلابی جایگاه پيسن خود را به جایگاه پیشین و نخستین تبدیل می‌سازد و به جای اینکه سیاست با محوریت طبیعت و اوضاع فلکی تنظیم شود این جهان طبیعت و هستی است که با وساطت امر سیاسی تکامل یافته و بر نقائص خود فائق می‌آید. نکته‌ای که باید به آن توجه داشت این است که اوضاع فلکی به وسیله اینکه ابزاری در اختیار انسان فاعل قرار گرفته است در سامان سیاسی همچنان نقش ایفا می‌کند، اما از آن حالت نخستین که انسان و امر سیاسی مقهور طبیعت فلکی تصور می‌شد بیرون می‌آید و به وسیله‌ای صرف برای تدبیر وجودی و سیاسی انسان تبدیل می‌گردد.

نتیجه‌گیری

از آنچه گفته آمد چنین بر می‌آید که سهروردی در فلسفه اشرافی خود با توضیحی جدید از نسبت انسان با طبیعت فلکی می‌کوشد بنیادهایی نظری ایجاد کند تا به واسطه آن در مقابل دیدگاه رایج نظریه خلافت که همه امور انسانی و قلمرو سیاست را ذیل طبیعت قدرتمند و تقدیرگرایی اشعری توضیح می‌دهد بایستد و سیاست را به قلمروی مستقل در برابر طبیعت و تقدیر قرار داده و کل طبیعت را با محوریت امر سیاسی درک کند. مطابق آنچه گفته شد ما با دو وضعیت از موقعیت انسان در جهان روبرو هستیم. انسان در وضعیت نخستین که موجودی منفعل و ضعیف است و انسان در وضعیت مطلوب که در آن آدمی با تلاش خویش توانسته است خود را از قهر طبیعت فلکی رها ساخته و با مهار تقدیر مناسبات جهان طبیعی را بر پایه اراده عقلانی خویش سامان می‌دهد. در وضعیت نخستین سهروردی با اعطاء نقش علی به طبایع و اوضاع فلکی در ایجاد صور نوعی و عنصری از یک سو و ظهور فعال نفوس فلکی در پدید آمدن حوادث مادی و امور انسانی از سوی دیگر شرایط وجودی انسان منفعل و حیث تبعی داشتن امور انسانی نسبت به آنها را آشکار می‌کند، اما این وضعیت مرحله نهایی برای انسان نیست؛ زیرا آدمی قادر است با تکامل خود نسبت موجود را دگرگون سازد و با ارتقا وجودی خویش به مرحله عقل اول تمام مناسبات هستی را ذیل فعالیت خلاق خویش سامان دهد. در این مرحله انسان خود را به مثابه پیکرواره‌ای تعیین می‌دهد که تمام عالم از جمله طبیعت فلکی و جهان عنصری اجزاء آن هستند. به این ترتیب، هیچ جزئی

از جهان ممکنات در برابر انسان حیثی مستقل ندارند تا از طریق آن بتوانند بر انسان استیلا پیدا کرده و امور انسانی از جمله سیاست را ذیل خود سامان دهند. با این استقلال انسان و اقتدار وجودی او نسبت به کل هستی ممکن زمینه نظری استقلال قلمرو سیاست از جهان طبیعت و تقدیرگرایی فراهم می‌شود و این بار به جای اینکه سیاست ذیل طبیعت و اوضاع فلکی فهمیده شود تمام نظام هستی ممکن با نظم موجود در سیاست اشراقی انتظام می‌یابند.

منابع

قرآن.

- ابن رشد. (۲۰۰۲م). *تهافت التهافت*، تصحیح صلاح‌الدین الهواری، بیروت، المكتبة العصرية.
- ابن سینا. (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد*، تصحیح عبدالله نورانی، تهران، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران.
- ابن سینا. (۱۳۸۳). *الهیات دانشنامه علایی*، تصحیح محمد معین، همدان، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- اخوان الصفا. (۱۴۰۵ه). *رسائل اخوان الصفا و خلآن الوفا*، قم، نشر مکتب الاعلام الاسلامی.
- اردشیر بابکان. (۱۳۶۹). *کارنامه اردشیر بابکان*، تصحیح قاسم هاشمی‌نژاد، تهران، نشر مرکز.
- بیکرمن، ای، هنینگ، دلیبو بی و دیگران. (۱۳۸۴). *علم در ایران و شرق باستان*، ترجمه همایون صنعتی‌زاده، تهران، انتشارات دانشگاه شهید باهنر و نشر قطره.
- بیهقی، ابوالفضل. (۱۳۷۱). *تاریخ بیهقی*، تصحیح علی‌اکبر فیاض، تهران، دنیای کتاب.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۸۳). *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- الجابری، عابد. (۱۳۹۴). *بازخوانی تاریخ فلسفه در مشرق اسلامی*، تهران، هرمس.
- ساندرز، ج. ج. (۱۳۶۳). *تاریخ فتوحات مغول*، ترجمه ابوالقاسم حالت، تهران، امیرکبیر.
- سزواری، ملاهادی. (۱۳۷۶). *رسائل حکیم سزواری*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات اسوه.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۸۰الف). *الواح عمادی*. مجموعه مصنفات ج ۳. تصحیح و مقدمه سیدحسین نصر. چاپ سوم. تهران، انتشارات پژوهشگاه.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۸۰ب). *بستان القلوب*. مجموعه مصنفات ج ۳. تصحیح و مقدمه سیدحسین نصر. چاپ سوم. تهران، انتشارات پژوهشگاه.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۸۰ج). *پرتونامه*. مجموعه مصنفات ج ۳. تصحیح و مقدمه: سیدحسین نصر. چاپ سوم. تهران، انتشارات پژوهشگاه.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۸۰د). *تلویحات*. مجموعه مصنفات ج ۱. تصحیح و مقدمه سیدحسین نصر. چاپ سوم. تهران، انتشارات پژوهشگاه.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۸۰ه). *حکمه الاشراف*، مجموعه مصنفات ج ۲. تصحیح و مقدمه هانری کربن. چاپ سوم. تهران، انتشارات پژوهشگاه.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۸۰و). *روزی با جماعت صوفیان*. مجموعه مصنفات ج ۳. تصحیح و مقدمه سیدحسین نصر. چاپ سوم. تهران، انتشارات پژوهشگاه.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۸۰ز). *هیاکل النور*. مجموعه مصنفات ج ۳. تصحیح و مقدمه سیدحسین نصر. چاپ سوم. تهران، انتشارات پژوهشگاه.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۸۰ح). *یزدان‌شناخت*. مجموعه مصنفات ج ۲. تصحیح و مقدمه هانری کربن. چاپ سوم. تهران، انتشارات پژوهشگاه.
- سودآور، ابوالعلا. (۱۳۸۴). *فره یزدی در آیین پادشاهی ایران باستان*، تهران، نشر نی.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۲). *شرح حکمه الاشراف*. تصحیح حسین ضیائی‌تربتی. چاپ اول، تهران، انتشارات پژوهشگاه.

- شیرازی، قطب‌الدین. (۱۳۷۹) شرح حکمه الاشراف، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- طباطبایی، سید جواد. (۱۳۹۴). *زوال اندیشه سیاسی در ایران گفتار در مبانی نظری انحطاط ایران*، تهران، انتشارات کویر.
- عتبی، محمد بن عبدالجبار. (۱۳۴۵). *تاریخ یمینی*، ترجمه ناصر بن ظفر جرفادقانی، تصحیح جعفر شعار، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- کریستین سن، آرتور امانوئل. (۱۳۶۸). *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، تهران، دنیای کتاب.
- لاهیجی، محمد جعفر. (۱۳۶۳). *شرح المشاعر*، تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- مددپور، محمد. (۱۳۸۱). آیین فرهی شهریار و دینداری از ایران باستان تا ایران اسلامی، در مجموعه مقالات مؤلفه‌های هویت ملی در ایران، به اهتمام گروه تحقیقات سیاسی اسلام، قم، پژوهشگاه علوم انسانی.
- نیشابوری، ظهیرالدین. (۱۳۳۲). *سلجوقنامه*، تصحیح اسماعیل خان افشار حمیدالملک، بیجا، گلاله خاور.

References

- The Holy Qur'an.
- Al-Jabiri, M. A. (2015). *Re-reading the History of Philosophy in the Eastern Islamic World*. Tehran, Hermes. [in Persian]
- Ardeshir Babakan. (1990). *Karnamak-e Ardashir Babakan (The Book of the Deeds of Ardashir, Son of Babak)*, ed. Qasem Hasheminejad. Tehran, Markaz Publications. [in Persian]
- Beckerman, E., Henning, W. B. & et al. (2005). *Science in Iran and the Ancient East*, trans. Homayoun Sanatizadeh. Tehran, Shahid Bahonar University Press and Ghatreh Pub. [in Persian]
- Beyhaqi, A. (1992). *Tarikh-e Beyhaqi (The History of Beyhaqi)*, ed. Ali Akbar Fayyaz. Tehran, Donyaye Ketab. [in Persian]
- Christensen, A. E. (1989). *Iran during the Sasanian Period*, trans. Rashid Yasemi. Tehran, Donyaye Ketab. [in Persian]
- Ibn Rushd. (2002). *Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*, ed. Salah al-Din al-Huwari. Beirut, Al-Maktabah al-'Asriyyah. [in Arabic]
- Ibn Sina. (1984). *Al-Mabda' wa al-Ma'ad (The Origin and the Return)*, ed. Abdollah Noorani. Tehran, Institute of Islamic Studies, McGill University in collaboration with the University of Tehran. [in Arabic]
- Ibn Sina. (2004). *Ilahiyyat Danishnama-yi 'Alā'ī (Metaphysics of the Book of Knowledge for 'Alā' al-Dawla)*, ed. Mohammad Moin. Hamedan, Association of Cultural Heritage and Eminent Figures. [in Persian]
- Ikhwan al-Safa. (1985). *Rasa'il Ikhwan al-Safa wa Khullan al-Wafa (Epistles of the Brethren of Purity)*. Qom, Maktab al-Ilam al-Islami. [in Arabic]
- Lahiji, M. J. (1984). *Sharh al-Mashā'ir (Commentary on al-Mashā'ir)*, ed. Seyyed Jalal al-Din Ashtiyani. Qom, Bustan-e Ketab. [in Arabic]
- Madadpur, M. (2002). The Royal Glory and Religiosity from Ancient to Islamic Iran. In *National Identity Components in Iran*, ed. Political Islam Research Group. Qom, Institute for Humanities. [in Persian]
- Nishapuri, Zahir al-Din. (1953). *Saljuq-Nama (The Book of the Seljuks)*, ed. Esmail Khan Afshar Hamid al-Molk. Tehran, Golaleh Khavar. [in Persian]
- Pournamdarian, T. (2004). *Symbol and Allegory in Persian Literature*. Tehran, Elmi va Farhangi Publications. [in Persian]

- Sabzevari, H. (1997). *Rasa 'il-e Hakim Sabzevari (Philosophical Treatises of Sabzevari)*, ed. Seyyed Jalal al-Din Ashtiyani. Tehran, Osveh Publications. [in Persian]
- Saunders, J. J. (1984). *History of the Mongol Conquests*, trans. Abolghasem Halat. Tehran, Amir Kabir. [in Persian]
- Shahrazuri, Shams al-Din Muhammad. (1993). *Sharh Hikmat al-Ishraq (Commentary on the Philosophy of Illumination)*, ed. Hossein Ziai-Torbati. 1st ed. Tehran: Institute for Research Publications. [in Arabic]
- Shirazi, Qutb al-Din. (2000). *Sharh Hikmat al-Ishraq (Commentary on the Philosophy of Illumination)*, eds. Abdollah Noorani & Mehdi Mohaghegh. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. (in Arabic)
- Soudavar, A. (2005). *The Divine Glory (Khvarenah) in the Kingship of Ancient Iran*. Tehran, Nashr-e Ney. [in Persian]
- Suhrawardi, Shihab al-Din Yahya (2001f). *A Day with the Sufis (Rūzī bā Jamā'at-e Šūfiyān)*, in *Collected Works*, Vol. 3, ed. Seyyed Hossein Nasr. 3rd ed. Tehran, Institute for Research Publications. [in Persian]
- Suhrawardi, Shihab al-Din Yahya (2001h). *Yazdan-Shenakht (The Knowledge of the Divine)*, in *Collected Works*, Vol. 2, ed. Henry Corbin. 3rd ed. Tehran: Institute for Research Publications. [in Persian]
- Suhrawardi, Shihab al-Din Yahya. (2001a). *Alwah-e Emadi (The Tablets Dedicated to Imad)*, in *Collected Works*, Vol. 3, ed. Seyyed Hossein Nasr. 3rd ed. Tehran: Institute for Research Publications. [in Persian]
- Suhrawardi, Shihab al-Din Yahya. (2001b). *Bustan al-Qulub (The Orchard of Hearts)*, in *Collected Works*, Vol. 3, ed. Seyyed Hossein Nasr. 3rd ed. Tehran, Institute for Research Publications. [in Persian]
- Suhrawardi, Shihab al-Din Yahya. (2001g). *Hayakil al-Nur (Temples of Light)*, in *Collected Works*, Vol. 3, ed. Seyyed Hossein Nasr. 3rd ed. Tehran: Institute for Research Publications. [in Persian]
- Suhrawardi, Shihab al-Din Yahya. (2001e). *Hikmat al-Ishraq (The Philosophy of Illumination)*, in *Collected Works*, Vol. 2, ed. Henry Corbin. 3rd ed. Tehran, Institute for Research Publications. [in Arabic]
- Suhrawardi, Shihab al-Din Yahya. (2001c). *Partaw-Nameh (The Book of Radiancy)*, in *Collected Works*, Vol. 3, ed. Seyyed Hossein Nasr. 3rd ed. Tehran, Institute for Research Publications. [in Persian]
- Suhrawardi, Shihab al-Din Yahya. (2001d). *Talwihat (Intimations)*, in *Collected Works*, Vol. 1, ed. Seyyed Hossein Nasr. 3rd ed. Tehran, Institute for Research Publications. [in Arabic]
- Tabatabaei, S. J. (2015). *The Decline of Political Thought in Iran: A Discourse on the Theoretical Foundations of Iran's Decadence*. Tehran: Kavir Publications. [in Persian]
- Utbi, Muhammad ibn 'Abd al-Jabbar. (1966). *Tarikh-e Yamini (The History of Yamini)*, trans. Naser ibn Zafar Jarafdaqani, ed. Jafar Shoar. Tehran, Elmi va Farhangi. [in Persian]