Shahid Rajaee Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
Semi-Annual Scientific Journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.15, No. 29
Spring & Summer 2026
Journal Homepage: www.orj.sru.ac.ir

The Theory of Human Authority in Suhrawardi's Ontology and Formulation of a Theory for the Right to Rebellion

Mostafa Abedi Jigeh[1]
Mohsen Bagherzade Meshkibaf[2]

Abstract

Political commitment to a political system is one of the key concepts in political thought. To what extent and under what conditions is political commitment to a government justifiable? Although this concept is conventionally considered an invention of modern thought, a deep examination of the philosophical tradition of the Islamic East, particularly Suhrawardi, shows that he had a philosophical theory about this concept. Using a descriptive-analytical method, this paper first seeks to explain Suhrawardi's philosophical theory of human authority, which serves as the theoretical basis for understanding the concept of rebellion in his political thought. Building upon the theory of human authority, the paper then reveals how Suhrawardi analyzes rebellion in light of the world's luminous and rational structure. By linking it to the politics of darkness, he considers it a natural product of political decline. He also views the continuation of a subject's rebellion as a source of chaos and the

[1] PhD Graduate in Philosophy from the University of Tabriz. m.abedi2015@yahoo.com
[2] Assistant Professor, Department of Philosophy, University of Kurdistan (Corresponding Author). m.bagherzade@uok.ac.ir
Received: 17/07/2025
Reviewed: 16/12/2025
Accepted: 21/05/2026

perpetuation of political decadence. Therefore, by distinguishing cosmic governance from political governance in order to refine the concept of rebellion, he interprets it as theoretical rebellion, which is intended to provide the ground for the transformation of practical politics.
Keywords: Rebellion, Political Decline, Human Authority, Suhrawardi

Introduction

Statement of the Problem:

The fundamental issue in explaining the concept of rebellion and revolution is to what extent and for how long political commitment is permissible. Is political commitment unlimited or limited? Each of these viewpoints has proponents in the history of political thought. Some Ash'ari political thinkers, such as Al-Mawardi, Ibn Jama'ah, and Khwaja Nizam al-Mulk, did not believe in any limitations on political commitment. They held that no obstacle other than death could prevent the subjects' obedience to the political ruler. They believed that if the head of government were just, he would be rewarded for his deeds, and it would be obligatory upon the subjects to give thanks; and if he were tyrannical, he himself would be held accountable before God. When subjects do not have the right to evaluate or disobey a government, the ruler has no accountability to them. At best, he will be responsible only to divine justice. For this reason, the only thing the people can do in the face of such governments is to endure them with patience.

In contrast to this view, others like Al-Farabi, Avicenna, and Suhrawardi—the subject of this paper—considered legal limitations on the political commitment of the subjects to the political ruler. Suhrawardi's thought on the concept of rebellion posits that since politics is based on the rational structure of the universe, justice, and virtue, the focus on individual desire and the emergence of injustice in the political structure leads to the decline of the political order. Consequently, he views rebellion as the natural outcome of such a situation.

Research Method

The research method is descriptive-analytical, which proceeds by referring to Suhrawardi's original philosophical texts to provide a novel interpretation of his thought.

Research Background

Numerous articles have been written on Suhrawardi's political thought, attempting to deduce his political views and explain the structure of politics based on his Illuminationist philosophy. However, this article aims to deduce the concept of human authority and the limits of its external authority to overthrow a government directly from Suhrawardi's ontology. In this paper, it is shown how he analyzes rebellion in light of the world's luminous and rational structure and, by linking it to "dark politics," considers it a natural product of political decline. It also argues that

the continuation of a popular rebellion leads to chaos and a perpetuation of political decline. Therefore, by distinguishing between cosmic authority and political authority to clarify the concept of rebellion, he interprets it as a "theoretical rebellion" that is meant to prepare the ground for changing practical politics.

Findings and Results

From what has been said, it becomes clear that the possibility of the concept of rebellion in political thought is dependent on a metaphysical foundation. In the philosophical and theological thought of Suhrawardi's time, a powerful metaphysics restricted human agency in ontology, stripping people of their will and choice and transforming them into passive elements in the order of being. Consequently, in the political realm, the subjects' power to change or disobey a tyrannical ruler became meaningless.

To open a possibility for the concept of rebellion in political thought, Suhrawardi had no choice but to dismantle the foundation of that powerful metaphysics that shackled human action. To this end, he first developed a theory in the domain of metaphysics to empower humans within the sphere of existence. By believing in the human capacity to change the world, he provided a theoretical possibility for establishing a theory of rebellion in political thought.Based on this view, he divides authority into two spheres: cosmic authority and political authority, making rebellion possible only within the political sphere. With this theoretical explanation, he saw rebellion as a natural result of political decline and linked it to the practical politics moving away from the world's rational foundation. He believed that whenever "dark politics" emerges, politics is drawn into decline and darkness, and rebellion will arise from within it.

Although Suhrawardi considered a popular rebellion to be a natural result of "dark politics" and political decline, he believed that its continuation would keep society in chaos and would not serve as a factor for transition out of decline. In his view, a popular rebellion must eventually transform into a **"theoretical rebellion,"** changing the foundations of politics from individual motives, desires, and interests to rationality, ethics, and public interests. He considered this rebellion to be a gradual and transformative process that would progressively change the foundations of irrational politics into a rational one.

With this view, he attempted to create a gradual and transformative change in the practical politics of his time by influencing the Ayyubid court—which was seen as a symbol of tyrannical and authoritarian politics. He sought to influence the Ayyubid caliphs and bring them closer to philosophical and rational thought, thereby bringing about a practical change in their political system through a "theoretical rebellion" within the structure of Ayyubid tyrannical politics. Although he links his intended rebellion to a theoretical one, he never removes rebellion from the political realm and transfers it to the individual sphere of ethics and knowledge. This is because, in his thought, rational and moral transformation is only possible within a political

context. In this way, the concept of rebellion becomes a fundamentally political matter.

References

Suhrawardi, Shihab al-Din Yahya. (1380). *Bustan al-Qulub* (Gardens of the Hearts). In *Majmu'ah-ye Mosannafat* (Collected Works), Vol. 3. Edited and introduced by Seyyed Hossein Nasr. 3rd ed. Tehran: Research Institute Press.

---. (1380). *Risalah fi I'tiqad al-Hukama* (Treatise on the Beliefs of the Philosophers). In *Majmu'ah-ye Mosannafat*, Vol. 2. Edited and introduced by Seyyed Hossein Nasr. 3rd ed. Tehran: Research Institute Press.

---. (1380). *Lughat-e Muran* (The Language of the Ants). In *Majmu'ah-ye Mosannafat*, Vol. 3. Edited and introduced by Seyyed Hossein Nasr. 3rd ed. Tehran: Research Institute Press.

---. (1380). *Talwihat* (The Intimations). In *Majmu'ah-ye Mosannafat*, Vol. 1. Edited and introduced by Seyyed Hossein Nasr. 3rd ed. Tehran: Research Institute Press.

---. (1380). *Partaw-Namah* (The Book of Radiance). In *Majmu'ah-ye Mosannafat*, Vol. 3. Edited and introduced by Seyyed Hossein Nasr. 3rd ed. Tehran: Research Institute Press.

---. (1380). *Hikmat al-Ishraq* (The Philosophy of Illumination). In *Majmu'ah-ye Mosannafat*, Vol. 2. Edited and introduced by Henry Corbin. 3rd ed. Tehran: Research Institute Press.

---. (1380). *Ruzi ba Jama'at-e Sufiyan* (A Day with the Community of Sufis). In *Majmu'ah-ye Mosannafat*, Vol. 3. Edited and introduced by Seyyed Hossein Nasr. 3rd ed. Tehran: Research Institute Press.

---. (1380). *Yazdan Shinakht* (Knowing God). In *Majmu'ah-ye Mosannafat*, Vol. 2. Edited and introduced by Henry Corbin. 3rd ed. Tehran: Research Institute Press.

---. (1380). *Hayakil al-Nur* (The Temples of Light). In *Majmu'ah-ye Mosannafat*, Vol. 3. Edited and introduced by Seyyed Hossein Nasr. 3rd ed. Tehran: Research Institute Press.

---. (1380). *Alwah-e 'Imadi* (The Tablets of 'Imad). In *Majmu'ah-ye Mosannafat*, Vol. 3. Edited and introduced by Seyyed Hossein Nasr. 3rd ed. Tehran: Research Institute Press.

Shahrazuri, Shams al-Din Muhammad. (1372). *Sharh Hikmat al-Ishraq* (Commentary on the Philosophy of Illumination). Edited by Hossein Ziai Turbati. 1st ed. Tehran: Research Institute Press.

Shirazi, Qutb al-Din. (1379). *Sharh Hikmat al-Ishraq* (Commentary on the Philosophy of Illumination). Edited by Abdollah Nurani and Mehdi Mohaghegh. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance Publications.

پژوهش‌های هستی‌شناختی
دو فصلنامهٔ علمی
نوع مقاله: پژوهشی
سال پانزدهم، شمارهٔ ۲۹
بهار و تابستان ۱۴۰۵
صفحات ۸۸-۶۱

Shahid Rajaee Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
semi-annual scientific journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.15, No. 29
Spring & Summer 2026

نظریه اقتدار انسان در هستی‌شناسی سهروردی و تدوین نظریه‌ای برای حق شورش

مصطفی عابدی جیغه[۱]
محسن باقرزاده مشکی باف[۲]

چکیده

تعهد سیاسی به نظام سیاسی از سوی مردم یکی از کلیدواژه‌های مهم اندیشهٔ سیاسی است. اینکه تعهد سیاسی به یک حکومت تا کجا و تحت چه شرایطی معقول است؟ این مفهوم اگر چه در تصور متعارف اختراع اندیشه دوره مدرن محسوب می‌شود، اما با تعمق در سنت فلسفی شرق عالم اسلام به ویژه سهروردی نشان می‌دهد که سهروردی نظریه فلسفی درباره این مفهوم دارد. مسأله اصلی مقاله حاضر این است که در فلسفهٔ سهروردی بر پایهٔ چه میدان مفهومی می‌توان از نظریه حق شورش سخن گفت؟ نگارندگان برای توضیح مقصود خویش با روش توصیفی ـ تحلیلی کوشیده‌اند ابتدا نظریهٔ فلسفی سهروردی را در باب اقتدار انسان که به‌عنوان زمینهٔ نظری توضیح مفهوم شورش در اندیشه سیاسی اوست توضیح دهند. و در ادامه با ابتناء به مفهوم شورش بر نظریه اقتدار انسان آشکار کنند که او

[۱] . دانش آموخته دکترای فلسفه از دانشگاه تبریز m.abedi2015@yahoo.com
[۲] . استادیار گروه فلسفه دانشگاه کردستان(نویسنده مسئول) m.bagherzade@uok.ac.ir
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۱۶
تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۷/۲۲
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۴

چگونه شورش را با توجه به ساختار نوری و عقلانی جهان تحلیل می‌کند و با ارتباط آن به سیاست ظلمانی آن را محصول طبیعی انحطاط سیاسی می‌داند و همچنین تداوم شورش رعیت را مایهٔ هرج و مرج و تداوم انحطاط سیاسی در نظر می‌گیرد. بنابراین با تفکیک ریاست کیهانی و ریاست سیاسی برای تنقیح مفهوم شورش، آن را به شورش نظری تعبیر می‌کند که قرار است زمینهٔ تغییر سیاست عملی را فراهم سازد.

کلیدواژه: شورش، انحطاط سیاسی، اقتدار انسان، سهروردی

بیان مسأله

مسألهٔ اساسی در توضیح مفهوم شورش و انقلاب این است که تعهد سیاسی تا کجا و تا کی مجاز است؟ آیا تعهد سیاسی امری نامحدود است یا امری محدود است؟ هر کدام از این دیدگاه‌ها حامیانی در تاریخ اندیشهٔ سیاسی دارند. برخی از اندیشمندان سیاسی اشعری مانند ماوردی، ابن‌جماعه، خواجه نظام الملک در تاریخ اندیشه سیاسی غرب هیچ محدودیتی برای تعهد سیاسی قائل نبودند و بر این باور بودند که هیچ مانعی جز مرگ نمی‌تواند مانع تبعیت رعیت از حاکم سیاسی باشد. آن‌ها معتقد بودند که رئیس حکومت «اگر عادل بود اجر و ثواب کار خود می‌برد و شکر این نعمت بر رعیت واجب است و اگر جور ورزید خود پاسخگو در محضر خدا خواهد بود (ابن‌جماعه، ۱۹۸۴،ص ۳۸۵)». هنگامی که رعیت حق ارزیابی و نافرمانی در برابر حکومت عادل نداشته باشند در این صورت حاکم هیچ پاسخگویی نسبت به رعیت نخواهد داشت و در بهترین حالت او را در برابر عدل الهی مسئول خواهد بود. به همین دلیل مردم تنها کاری که در برابر چنین حکومت‌هایی می‌توانند انجام دهند صبر و تحمل آن‌هاست (ابن‌بطه، ۲۰۰۱،صص ۳۳ - ۳۴).[1] در مقابل این دیدگاه دیگرانی مانند فارابی، ابن‌سینا و سهروردی که محل بحث نوشته حاضر است درباره تعهد سیاسی رعیت نسبت به حاکم سیاسی محدودیت‌های حقوقی در نظر می‌گرفتند. اندیشهٔ سهروردی درباب مفهوم شورش که موضوع بحث مقالهٔ حاضر است به دلیل ابتناء سیاست بر پایهٔ ساختار عقلانی جهان هستی و عدالت و فضیلت، محوریت میل و خواست فردی و ظهور ناعدالتی در ساختار سیاسی را مایهٔ انحطاط نظم سیاسی دانسته و شورش را نتیجهٔ طبیعی چنین وضعیتی در نظر می‌گیرد. مسأله اصلی مقاله این است که سهروردی با کدام امکانات مفهومی به سراغ تأسیس نظریه حق شورش اقدام می‌کند؟

سؤالات فرعی پژوهش:

۱- سهروردی چگونه میان نظریهٔ اقتدار انسان و نظریهٔ حق شورش ارتباط برقرار می‌کند؟

۲- چه رابطه‌ای میان انحطاط سیاسی و حق شورش وجود دارد؟

۳- در اندیشهٔ سهروردی شورش امر سیاسی یا امری اخلاقی است؟

۱– قدرت تغییر جهان؛ امکانی برای تأسیس نظریهٔ شورش

در سیاست روزگار سهروردی از آنجا که امور انسان را به تقدیر و اوضاع طبیعی و تنجیم حوالت می‌دادند و به همین دلیل رضایت به وضع موجود را تقدیر وجودی انسان در نظر می‌گرفتند. در این تصور انسان موجودی منفعل بود و هیچ قدرتی در تغییر جهان طبیعت نداشت. عدم قدرت انسان در تغییر جهان و انفعال کامل او در هستی‌شناسی تأثیری در قلمرو عملی زیست انسان ایجاد کرد و انسان موجودی تصور شد که هیچ فاعلیتی در عرصه سیاسی نمی‌تواند ایجاد کند و در نتیجه شورش و خروج علیه حاکم فاسد به دلیل اینکه مخالف تقدیر الهی است گناهی نابخشودنی به حساب آمد. این تصور چنانکه گفته شد هنگامی موجه بود که انسان به لحاظ متافیزیکی به‌عنوان موجودی منفعل و دست و پا بسته تلقی می‌شد (غزالی، ۱۹۹۸، صص ۲۳۴-۲۳۹).[۲] چنین برداشتی از آدمی به واسطهٔ فلاسفه‌ای چون فارابی، ابن‌سینا و به ویژه سهروردی زیر سؤال برده شد و گناه بودن و غیر مجاز بودن شورش علیه حکومت توضیح خود را از دست داد و با ظاهر شدن انسان مقتدر، فاعلیت افراد انسان به مثابه نظریه‌ای متافیزیکی برای حضوری فعال در برابر حاکمیت سیاسی ظاهر گردید. سهروردی برای اینکه تغییر در وضع سیاسی و شورش علیه وضعیت نامطوب سیاسی را ممکن سازد ناچار به تفسیری از موقعیت انسان در جهان هستی شد که در آن به جای اینکه انسان به‌عنوان موجودی تابع در فرایند نظم کیهانی فهمیده شود به موجودی کاملاً فعال تبدیل گردید که در سایهٔ آن می‌توانست قدرتی برای تغییر جهان به دست آورد. در این تصور انسان محدود به احکام طبیعت نبود، بلکه انسان قدرتی به دست آورده بود که از طریق آن می‌توانست از فلک محدد الجهات عبور کند و به جهان نوری و جایگاه حقیقی خویش وارد شود (پورنامداریان، ۲۰۰۴، ص ۳۵۴). با این تصور است که او اقتدار طبایع فلکی را با آوردن آن‌ها در درون حقیقت هستی انسان به‌عنوان

جزئی از اجزای هستی انسان توصیف می‌کند و انسان به مثابه پیکرواره‌ای معرفی می‌شود که تمام حقائق هستی مانند زمین، خورشید، ماه، آسمان هفتگانه، دریاها، باد، آب، نبات، عالم حیوانات و از جمله افلاک اجزای پیکرواره انسان درک می‌شود (سهروردی، بی‌تا، صص ۲۴۳-۲۴۷). بر این اساس انسان حقیقتی است که دو قوس هستی را به هم متصل می‌کند و تمام دایره هستی از نقطه وجودی آن منتشر می‌گردد (سهروردی، بی‌تا، ص ۲۴۲). وقتی چنین موقعیتی برای آدمی در جهان وجود داشته باشد او دیگر موجود منفعل در برابر طبیعت نخواهد بود و به‌عنوان رئیس طبیعت کیهانی ظاهر شده و قدرت جهان ممکنات را در اختیار خود می‌گیرد و به مثابه رئیس جهان طبیعی عمل می‌کند (سهروردی، ۲۰۰۱، ج۳، ص ۸۱).

سهروردی برای اینکه انسان را از وضعیت انفعالی جهان سیاست رها ساخته و او را در قلمرو سیاسی به عنصری فعال تبدیل سازد به زمینهٔ نظری نیاز دارد تا از طریق آن بتواند اندیشه‌ای را که به لحاظ متافیزیکی دست او را بسته بود و اراده و فاعلیت او را در جهان هستی نادیده می‌گرفت مورد انتقاد دقیق خود قرار بدهد. به این ترتیب، خلق تصوری فعال از انسان در ساحت متافیزیک زمینهٔ نظری اندیشهٔ او دربارهٔ مفهوم شورش می‌شود و تمام دیدگاه او درباب شورش بر چنین بنیاد نظری استوار می‌گردد.

۲– مفهوم شورش و نسبت آن با نظم عقلانی هستی

در مقابل سهروردی به جای اینکه قدرت را بنیاد سیاست در نظر بگیرد حکمت را خمیرهٔ سیاست می‌داند (سهروردی، ۲۰۰۱، ج۲،ص۱۲). در اندیشهٔ سهروردی ساختار سیاست بر اساس متافیزیک اشراقی او متأثر از مراتب هستی و جهان عقلانی قابل است. نظام اشراقی جهان را بر پایهٔ نظام سلسله مراتب نوری شرح داده و به دلیل اینکه جهان هستی و ساختار آن را از نورالانوار اتخاذ می‌کند ساختار مناسبات جهان عنصری و روابط انسانی را با توجه به سلسه مراتب نور تشریح می‌کند. در حقیقت ساختار انسجام سیاسی و اجتماعی همانند ساختار جهان هستی انشای نورالانوار است که از طریق سلسله مراتب انوار عقلانی در نهایت به واسطه حکیم اشراقی در جهان عنصری و مناسبات انسانی ظاهر می‌شود (سهروردی، ۲۰۰۱، ج۳، ص ۷۶).[۳] او به صراحت در حکمت الااشراق بطلان ریاست و

سیاست را به انقطاع سیاست از انوار قدسی تصور می‌کند (سهروردی، ۲۰۰۱، ج۲، ص ۱۸۳).[۴] سهروردی به سبب اینکه نظام اجتماعی را بر پایهٔ ساختار هستی توضیح می‌دهد انهدام، هرج و مرج و شورش امر اجتماعی را تنها به واسطهٔ عدول نظم اجتماعی از ساختار عقلانی توضیح می‌دهد. تحلیل مفهوم شورش و انحطاط سیاسی در اندیشهٔ سهروردی را باید بر مبنای دوگانهٔ بنیادین نور و ظلمت و پیوند عمیق این دو مفهوم با سیاست در حکمت اشراق فهم کرد. در آثار او، سیاست امتداد مراتب وجودی است و هرگاه جامعه از مراتب نورانی فاصله بگیرد، دچار فساد و انحطاط می‌شود. او در حکمه‌الاشراق می‌نویسد: «کلّ رئیس لیس له اتصالٌ بالأنوار القدسیهٔ، فملکُه ظلمه، و أهلها فی تعبٍ و فتنه» (سهروردی، ۲۰۰۱، ج۲، ص ۲۳۵). سهروردی در این عبارت به صراحت انقطاع از انوار قدسی را زمینه کشاندن سیاست به تاریکی در نظر می‌گیرد و سیاست در تاریکی را موجب سختی در جامعه و بروز فتنه و هرج و مرج و شورش توصیف می‌کند. به‌همین دلیل سهروردی با تحلیل عقلانی و اخلاقی سیاست، نشان می‌دهد که شورش پدیده‌ای عرضی و نتیجه انحراف از منطق عقلانی هستی است. بنابراین، شورش اگرچه در کوتاه‌مدت می‌تواند واکنشی به فساد باشد، اما در نهایت درمان درد نیست، بلکه علامت بیماری جامعه است. پس شورش از آنجا که امری عرضی و نوعی بیماری در جامعه سیاسی است به نوعی مرحله گذار از وضعیت بحرانی به وضعیت مطلوب محسوب می‌شود.

۳- شورش و ارتباط آن با اراده خصوصی و تغلبی

پرسش مهمی که دراین میان می‌تواند مطرح باشد این است که چه چیزی باعث می‌شود انفکاک نظم اجتماعی از ساختار عقلانی جهان رخ داده و به این ترتیب، هرج و مرج و شورش اتفاق بیفتد؟ پاسخ این است که سهروردی همانند ابن‌سینا و فارابی شورش را محصول طبیعی فساد و انحراف جامعه از توجه به مصالح عمومی و توجه به منافع شخصی تلقی[۵] می‌کند. به این ترتیب، سهروردی راه نجات امر سیاسی از شورش و هرج و مرج و انحطاط سیاسی تنها در سایهٔ توجه حاکم سیاسی به منافع عمومی به جای منافع خصوصی می‌داند. او چنین فردی را در وجود فیلسوف و نبی محدود ساخته و می‌نویسد: «انبیا به وسیلهٔ حقیقتی که از جهان نور الانوار دریافت می‌کنند برای تأمین مصلحت نظام عالم

برانگیخته می‌شوند (سهروردی، ۲۰۰۱، ج۳، ص ۲۷۰)». پیش از سهروردی، فارابی و ابن‌سینا نیز شورش را نتیجه طبیعی فساد در ریاست جامعه دانسته و اعلام کردند هرگاه رهبری از فضیلت فاصله گیرد و اهداف شخصی را جایگزین خیر عمومی کند، جامعه دچار اختلال می‌شود و مدینهٔ فاضله به یکی از انواع مدینه‌های فاسقه، ضالّه یا جاهله تبدیل می‌گردد. در چنین فضایی، زمینه بروز شورش و اختلاف طبیعی است. «فإذا کان الرؤساء یطلبون أغراضهم و أهواءهم، اختلفت آراؤهم و تنازعوا، و هیّجوا أهل المدینهٔ علی بعضهم، فیکثر الخلاف و یحدث الفساد» (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۳۵). ابن‌سینا نیز دیدگاهی مشابه دیدگاه فارابی را ارئه می‌دهد. او در *رساله فی السیاسه* چنین می‌نویسد: «إذا غلبت الأهواء و ضَعُفَ التدبیرُ، انحلّ نظامُ المدینهٔ و ظهرت الفتن» (ابن‌سینا، رساله فی السیاسه، بی‌تا، برگ ۱۵). در اندیشه ابن‌سینا، شورش نتیجه طبیعی انحراف از عقل و عدالت و تبعیت از خواست انگیزه شخصی است.

سهروردی مؤلفه‌های مختلفی مانند حکومت اقتدارگرایانه، ظلم و ناعدالتی و از میان رفتن عقلانیت و فضیلت در جامعهٔ سیاسی را عامل انفکاک نظم اجتماعی ـ سیاسی از ساختار هستی و به این ترتیب، شورش و هرج و مرج توصیف می‌کند. مطابق فلسفه او حاکم غیرحکیم منشأ فساد است و وقتی حکومت از نور و حکمت فاصله بگیرد و بر زور و غلبه شاه استوار گردد عدالت از بین می‌رود و این خود زمینه‌ساز نارضایتی و حرکت‌های اعتراضی مردم شده و منجر به فساد و تباهی امر سیاسی و امور رعیت می‌شود (سهروردی، ۲۰۰۱، ج۲، ص ۱۸۳).[۶] همچنین به زعم سهروردی وضعیتی که در آن شورش اتفاق می‌افتد حامل اوصافی است که آن را از وضعیت عادی جدا می‌کند. هرج و مرج اجتماعی ـ سیاسی یا به عبارتی شورش با توجه به شرایطی پدید می‌آید که همدلی و همرأیی اجتماعی - سیاسی از بین برود و در مناسبات اقتصادی ثبات داد و ستد بر هم خورده و هر یک از نهادها کارآیی خود را از دست بدهند. سهروردی معتقد است چنین شرایطی ارتباط مستقیم با عدالت اجتماعی - سیاسی دارد. مفهوم عدالت موجب تالیف اجزاء سیاسی و اجتماعی در کنار هم می‌شود و آن‌ها را ذیل هدفی واحد در آورده و از هرج و مرج و شورش در نظام سیاسی جلوگیری می‌کند. «علاج نباشد از وجود انسان و بقای نوع او به مشارکت هم نوع خود و مشارکت تمام نشود الا به دادوستد و دادوستد تمام نمی‌شود الا

به آیین و عدل» (سهروردی، ۲۰۰۱، ج۳، صص ۴۵۴-۴۵۳). سهروردی تعامل جمعی را یکی از ضروریات زیست انسآن‌ها در نظر می‌گیرد 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 اجتماعی ـ سیاسی را در پی خواهد داشت. همانطور که وجود مژه برای چشم و موی ابرو و سرخی لب‌ها و ... منافع ضروری را برای سلامتی انسآن‌ها به همراه دارد وجود عدالت نیز برای تکوین و تداوم امر سیاسی ضروری و غیر قابل انکار است.[۷]

۴– تداوم شورش رعیت و ظهور انحطاط سیاسی

در اندیشهٔ سیاسی سهروردی اگر چه شورش محصول وضعیت طبیعی حکومت‌های تغلبی و حکومت جاهلان است و نمی‌توان از آن گریزی داشت، اما شورش هرگز نمی‌تواند راهکاری مناسب برای درمان وضعیت نابسامان سیاسی باشد. او از یک‌سو سیاست تغلبی را به‌ضرورت به انقلاب منتهی می‌داند و از سوی دیگر به زعم وی تنها ثمره‌ای که انقلاب می‌تواند در پی داشته باشد بر هم زدن وضعیت نامطلوب و ایجاد هرج و مرج است. تداوم شورش می‌تواند جامعه را به سمت مدینهٔ متوحشه یا ملوکی (جامعهٔ استبدادی و هرج‌ومرجی) سوق دهد. سهروردی شورش را هرگز راه‌حل اساسی نمی‌داند. او باور دارد که شورش ممکن است نظم موجود را بر هم بزند، اما نمی‌تواند به خودی خود جامعه را به سعادت برساند. از نظر او شورش نشانه ضعف ساختار سیاسی و ناتوانی حاکم در ایجاد وحدت و هدایت است. درمان اصلی بازگشت به رهبری فیلسوفانه و اصلاح علمی و اخلاقی جامعه است، نه تغییر خشونت‌آمیز حکومت.

توجه به این امر ضروری است سهروردی در صدد این نیست که با بستن دست حاکم تغلبی از طریق مهار قدرت به وسیله قانون عقلانی مردم را در برابر حاکم قدرتمند ساخته و به جای حاکم مستبد جماعتی از افراد مستبد را در راس قدرت بنشاند، به این معنا که زمینه‌ای برای مقاومت و نافرمانی مردم از قدرت تغلبی فراهم بیاورد به بهانهٔ اینکه مردم با شورش قدرت مطلقه استبدادی را به دست بگیرند، بلکه وقتی قانون عقلانی را منطق تکوین حکومت سیاسی در نظر بگیریم در آن صورت هرگونه مقاومتی که از طریق مقابله

با زور انجام پذیرد خواه این مقاومت با زورِ مردم در برابر حاکم سیاسی باشد و خواه مقاومت با زورِ حاکم مستبد در برابر مردم باشد در منطق سیاسی امری مطرود شناخته می‌شود. به دلیل تغلبی خودخواهانه و غیرمنصفانه بودن اراده رعیت است که او برای رعیت شأنیت استقرار اعتدال اجتماعی و عبور از هرج و مرج را قائل نمی‌شود (سهروردی، ۲۰۰۱، ج۳، ص ۲۷۰). به همین دلیل سهروردی معتقد است عدالتی که زمینه گذر از وضعیت هرج و مرج و بی‌نظمی است و جامعه را بعد از سرنگونی حکومت تغلبی به حکومت مطلوب منتقل می‌کند تنها با اعتنا به اراده حاکمی حکیم میسر است که ثبات سیاسی را با ثبات موجود در جهان نور تنظیم می‌کند. او در رساله هیاکل النور به جای اینکه مکانیسم عدالت را در روابط آزاد اجتماعی جستجو کند و نقش عمده را به ارادهٔ عمومی نسبت دهد که تلاش می‌کند با وضع قوانین انگیزه‌های فردی را منضبط سازد به دنبال حکیمی با اشراق کامل می‌گردد تا زمین را از عدالت مملو سازد (سهروردی، ۲۰۰۱، ج۲، ص ۱۰۲).[۸] به همین دلیل نباید گمان کنیم که انقلاب یا شورش در برابر حاکم در هر شرایطی امری مقبول شمرده می‌شود، بلکه چنانکه دیدیم اگر مقاومت مردم در برابر حاکمیت از طریق زور و غلبه صورت گیرد و نه از سر تبعیت از ساختار عقلانی هستی در آن صورت شورش عنصری مذموم خواهد بود. در حقیقت ارتباط دادن قانون حکومت با مراتب هستی یا منطق عقلانی جهان هرگونه زور و غلبه را در حاکمیت سیاسی منتفی می‌سازد حال این غلبه و زور از جانب حاکم باشد و یا از جانب رعیت. در اینجا قدرت از آنِ قانون است که بنیاد آن از دسترس رعیت و حاکم خارج است. در چنین شرایطی است انطباق یا عدم انطباق مقاومت فعال مردم با قانون عقلانی سیاست است که شورش و انقلاب رعیت را در برابر حکومت وجه یا مطرود می‌سازد. به زعم سهروردی شورش مردم علیه وضع موجود اگر چه می‌تواند بر ناعدالتی قدرت سیاسی حاکم پایان دهد، اما شورش و انقلاب مردم به تنهایی منجر به دگردیسی وضع نامطلوب به وضعیتی پایدار و مطلوب نمی‌شود؛ زیرا به باور او ارادهٔ تودهٔ مردم همانند اراده شاه متغلب اراده‌ای تغلبی است و از روی منافع شخص و گروهی خود انجام می‌پذیرد در حالی که اراده‌ای قادر است بعد از شورش علیه وضعیت موجود به ثبات و پایداری وضعیت سیاسی کمک کند که برپایهٔ مصالح عمومی باشد نه انگیزه‌های فردی.

۵- امتناع شورش در ریاست کیهانی و امکان طبیعی آن در قدرت سیاسی

بعد از توضیح مفهوم و ماهیت شورش در اندیشهٔ سهروردی پرسش این است که شورش آیا در سیاست مطلوب سهروردی نیز امکان دارد یا اینکه امکان شورش تنها محدود به حکومت تغلبی است؟ برای پاسخ به این پرسش باید تمایزی که سهروردی میان دو نوع ریاست انجام می‌دهد آگاه باشیم. سهروری دو نوع ریاست را از همدیگر تمایز می‌دهد و از ریاست حکیم سیاسی در دو ساحت بحث می‌کند: ۱ـ ریاست کیهانی ۲ـ ریاست قدرت سیاسی. ریاست کیهانی برای سهروردی مفهومی است که فرد به دلیل تصاحب مقامات معرفتی و اخلاقی به مرتبه‌ای از عقلانیت می‌رسد که جهان هستی مطیع او می‌شوند و مطابق اراده انسان کامل سامان می‌یابند. او در بسیاری از آثار خود مبنای نظری چنین ریاستی را توضیح داده و منطق تأسیس چنین ریاستی را مشخص کرده است. سهروردی با تقسیم جهان به عالم میناوی و عالم گیتی (شهرزوری، ۱۹۹۳، ص ۳۹۳). بنیاد ریاست کیهانی را در عالم میناوی قرار می‌دهد و در رسالهٔ پرتونامه در توضیح ریاست طبیعی و کیهانی می‌نویسد:

> و هر [که حکمت بداند] و بر سپاس و تقدیس نور الانوار مداومت نماید، چنانکه گفتیم، او را «خرهٔ کیانی» بدهند، و «فرّ نورانی» ببخشند، و بارقی الهی او را کسوت [هیبت و بها] بپوشاند، و رئیس طبیعی شود عالم را، و او را از عالم اعلی نصرت رسد، و سخن او در عالم علوی مسموع باشد، [و خواب و الهام او بکمال رسد]. (سهروردی ، ۲۰۰۱، ج۳، ص ۸۱).

با توجه به این دو نوع ریاست باید نسبت مفهوم شورش را با این دو سطح از ریاست مشخص کنیم. پرسش این است شورش در کدام سطح از ریاست اتفاق می‌افتد. شورش در سطح سیاست کیهانی منتفی است؛ زیرا در این سطح ارادهٔ عمومی هیچ تأثیری در فرایند شکل‌گیری قدرت کیهانی ندارد. اما در سطح قدرت سیاسی به سبب اینکه مستقیم با اراده مردم درگیر است به این صورت که برای مشروعیت چاره‌ای از تأیید عموم مردم نیست به همین دلیل در صورت انحطاط و بحران سیاسی و اجتماعی مردم می‌توانند با مقاومت در برابر قدرت مستقر با آن مخالفت کرده و از طریق شورش نظام سیاسی را سرنگون سازند.

پیشتر مشخص گردید که شورش به دلیل انحطاط سیاسی و اجتماعی که به واسطهٔ ترویج ناعدالتی، ظلم، توجه به منافع شخصی و تبعیت از میل و انگیزه فردی اتفاق می‌افتد. اوصاف مذکور اموری هستند که در ریاست کیهانی و ریاست سیاسی قطب و حکیم حاکم منتفی است. به همین دلیل سهروردی معتقد است هرگاه قطب ریاست سیاسی را به عهده بگیرد از طریق توجه به انوار قدسی و منطق عقلانی، امور اجتماعی - سیاسیِ رعیت و حکومت به دور از انحطاط، روند عقلانی خود را ادامه خواهد داد و شورش و هرج و مرج منتفی خواهد شد (سهروردی، ۲۰۰۱، ج۳، ص ۱۸۹). ویژگی مهمی که باعث می‌شود سهروردی از امتناع شورش در ریاست قطب و حکیم مطرح سازد وجود فره کیانی در فرد قطب است. فره کیهانی امکانی سیاسی در وجود حکیم حاکم و قطب است که باعث می‌شود هرگاه فردی متصف به فره کیهانی باشد هیبت و شکوهی سیاسی در فرد حاکم به وجود بیاید و به واسطهٔ هیبت و شکوه نوری رعیت در برابر او گردن‌ها خاضع شده و از او تبعیت کنند. او در آثار و عبارات متعددی به این مفهوم پرداخته و می‌نویسد:

> چون نور الهی و سکوت قدسی در ایشان حاصل آید روشن شود و تأثیر کند در اجسام و نفوس... بر اعدای خویش **قاهر** گردد و محفوظ باشد و **صیتی** عظیم او را پدید آید و هیبتی سخت‌تر پدید آید مر او را ... و معنی «کیان خرّه» دریافت و آن روشنیی است که در نفس قاهر پدید آید که سبب آن **گردن‌ها** او را **خاضع** شوند. و هلاک گردند بقوهٔ حقّ تعالی [شریر و محبّ دشمنی را و لدّ را و سخت دل را افراسیاب را] از بهر آنکه جاحد حقّ گشت و منکر نعمتهای خدا شد، تقدیس را برداشت، خداوند لشکر که شمرندگان از شمردن آن عاجز ماندند، در جانب غزنی هلاک گشت (سهروردی، ۲۰۰۱، چ۳، صص ۱۸۸- ۱۸۷).

در عبارت فوق واژگانی مانند قهر و غلبه، حصول هیبت و شوکت، دارا شدن صیت و حفاظ و در نهایت خضوع گردن‌ها و هلاکت دشمنان که در سایه دارا شدن قطب به فره کیانی حاصل می‌شود نشان می‌دهد حکومت فرد حکیم چنان مستحکم است که هیچ امر بیرونی قادر نیست ریاست او را به خطر انداخته و در برابر او بایستد. فقدان خطر بیرونی از جانب رعیت از یک سو به دلیل ضرورت طبیعی است که به واسطهٔ اتصاف به فره کیانی تأییدی سفت و سخت از جانب مبدأ نوری جهان دریافت می‌کند و به واسطه تأییدی الهی مردم محکوم به تبعیت از او خواهند بود و اجازهٔ شورش علیه ریاست قطب را نخواهند داشت و از سوی دیگر به دلیل رضایت درونی مردم نسبت به فرد صاحب فره است که رعیت را

نسبت به رئیس جامعه بی‌خطر می‌سازد. رضایت مردم نسبت به حکومت صاحب فره به سبب ایجاد آبادانی و عدالت ترویج عقلانیت و اخلاق در جامعه از سوی حاکم سیاسی است.[۹] به همین دلیل او اظهار می‌کند «ملک قدس چون سنگ سکینت برو مسلّط شد، عناصر ازو منفعل گشت و خیر و برکات بسیار شد»[۱۰] (سهروردی، ۲۰۰۱، ج۳، ص ۱۸۷). اگر سهروردی نقش فره ایزدی را در تأسیس قلمرو سیاست پذیرفته شود در آن صورت ارادهٔ عمومی و رعیت نقش بنیادی خود را از دست خواهد داد؛ زیرا چنانکه سهروردی معتقد است با حصول فره ایزدی در جامعه به‌ضرورت گردن‌ها در پیش حاکم سیاسی خاضع خواهند شد و رعیت از او تبعیت خواهند کرد. به این ترتیب، امکان سرپیچی رعیت در برابر حاکم سیاسی از بین می‌رود و مقاومت در برابر قدرت سیاسی بیش از اینکه نتیجهٔ انتخاب جمعی باشد نتیجهٔ طبیعی و وضعی افول فره ایزدی در جامعه به حساب می‌آید، یعنی اضمحلال و ظهور ضعف یا قدرت‌یافتن حکومت‌ها به فروغ یا افول فره کیانی بستگی دارد. با این حال نمی‌توان به موجب ارتباط ضعف یا قدرت حکومت با امر متافیزیکی مانند فروغ یا افول فره ایزدی، مقاومت و نافرمانی رعیت در مقابل حکومت تغلبی را به کل از صحنهٔ بحرآن‌ها و تغییرات سیاسی بی‌اثر دانست؛ زیرا اگر چه تغییر اوضاع سیاسی به امر متافیزیکی بستگی دارد، اما گذار از وضعیت بحرانی به وضعیتی پایدار به‌ضرورت دورهٔ هرج و مرجی است که همان دورهٔ شورش رعیت محسوب می‌شود. اینجاست که همچنان می‌توان برای مقاومت و شورش مردم ولو به صورت ضروری[۱۱] سخن گفت.

مشکلی در ارتباط دو سطح ریاست وجود دارد که به نظر می‌رسد سهروردی نتوانسته است برای آن راه حلی بیابد و آن تخطی ریاست سیاسی از ریاست کیهانی در مفهوم شورش است. به عقیدهٔ سهروردی قطب در سطح کیهانی دارای قدرت هستی‌شناختی است، اما لزوماً چنین نیست که هرگاه قدرت کیهانی برقرار باشد قدرت سیاسی پدید آید. برای اینکه قدرت کیهانی در قدرت سیاسی ظاهر شود نیازمند اقبال مردم و مشروعیت از جانب توده است. پس گذار از قدرت کیهانی به قدرت سیاسی از طریق اقبال مردم است. مطابق دیدگاه سهروردی اقتدار وجودی و معنوی همواره برای حاکم متأله وجود دارد و هیچ مانعی نمی‌تواند در برابر تحقق چنین اقتداری مانع ایجاد کند. اما برخلاف آن اقتدار سیاسی بسته به شرایط بیرونی است که در صورت مساعد بودن آن حکیم متأله یا همان قطب خواهد

توانست اقتدار ظاهری را نیز به دست بگیرد (سهروردی، ۲۰۰۱، ج۲، صص ۱۲-۱۱).[۱۲] این در حالی است که هرگاه قدرت کیهانی برای فرد حکیم برقرار باشد به دلیل اینکه گردن‌ها در برابر او خاضع می‌گردند به همین دلیل معنا نمی‌تواند داشته باشد که قدرت سیاسی از قدرت کیهانی فرد حکیم تخلف کند، بلکه باید بی وقفه بعد از ریاست کیهانی، ریاست قدرت سیاسی نیز به تبع آن برقرار شود. هرگاه قطب وجود داشته باشد مطابق عبارات سهروردی گردن‌ها خاضع شده و به این واسطه بر دشمنان و ظالمان پیروز خواهد شد و آن‌ها را در قید و بند خود در خواهد آورد. به این ترتیب، بعد از تحقق قدرت کیهانی انقلاب و شورش بر علیه ریاست کیهانی و تخلف از اراده رئیس کیهانی بی‌معنا خواهد بود؛ زیرا میان تحقق ریاست کیهانی و خضوع و انقیاد مردم در برابر و ضرورتی وجودی برقرار است. پس موضع سهروردی در این‌باره متناقض به نظر می‌رسد و او نتوانسته رابط میان ریاست کیهانی با ریاست سیاسی جهان را به درستی و منطقی توضیح دهد.

نکته مهم دیگری که سهروردی از طریق مفهوم قطب و ریاست کیهانی و سیاسی به آن توجه دارد این است که مفاهیم پیش گفته از جمله مفهوم قطب در درون خود امکان شورش نسبت به سیاست موجود را حمل می‌کند. قطب در باطن ریاست عالم را به عهده دارد و آنچه باعث سلب قدرت سیاسی از او گردیده است موانعی بیرونی است که در صورت از بین رفتن آن‌ها خواهد توانست قدرت سیاسی را تصاحب کند. به این دلیل قطب یک نوع تهدید بالقوه برای هر حکومت اقتدارگرایانه محسوب می‌شود؛ زیرا اگر نارضایتی اجتماعی پدید آید یا به هر دلیلی ضعفی در قدرت سیاسی رخ دهد قطب یکی از افرادی است که قادر خواهد بود از شکاف‌های سیاسی - اجتماعی استفاده کرده و وضعیت سیاسی موجود را به مخاطره بیندازد. به‌دلیل اینکه سهروردی قدرت سیاسی و ریاست جامعه را در اصل از آن قطب تلقی می‌کند هر چند در غایت خمول باشد. با این توضیح روشن می‌شود هر کسی غیر از قطب قدرت سیاسی را به دست گرفته باشد به‌نوعی تصاحب ناعادلانه قدرت سیاسی اتفاق افتاده است و فردی که شایستگی ندارد قدرت سیاسی را به عهده گرفته است. به‌همین دلیل او به نوعی همه حکومت‌های روزگار خود را به موجب اینکه فردی نالایق زمام قدرت را به دست دارد حکومتی می‌داند که از سر زور و غلبه قدرت سیاسی را تصاحب کرده است نه از روی شایستگی (سهروردی، ۲۰۰۱، ج۲، صص

۱۱-۱۲). مفسرین بزرگ حکمت الاشراق معتقد بودند سهروردی نظام سیاسی روزگار خود را دوره‌ای تاریک و ظلمانی می‌دانست که حکیم متأله باید از طریق تأسیس حکومتی اشراقی ظلمات را به نور تبدیل سازد. چنانکه قطب‌الدین شیرازی در *شرح حکمت الاشراق* به صراحت حکومت روزگار سهروردی را حکومت‌هایی معرفی می‌کند که در آن افراد نادان و جاهل حکومت می‌کنند و با جهالت خود زمانه را به سوی تاریکی و ظلمات سوق می‌دهند:

> هرگاه زمان از تدبیر الهی خالی شود ظلمات و تاریکی غلبه خواهد کرد مانند دوره فترت و حکومت‌های بعد از روزگار انبیا و مانند حکومت‌های روزگار ما که به دلیل ضعف شرایع و پی در پی شدن وقایع، محو شدن راه‌ها و مناهج حکمت و اندراس مراتب عقلانیت، افراد نادان و جاهل در رأس قدرت قرار گرفته‌اند (شیرازی، ۲۰۰۴، ص ۲۳).[۱۳]

توجه به مفاهیم مذکور نشان می‌دهد سهروردی با تأکید بر مفاهیم نظری مانند قطب و ریاست کیهانی و سیاسی در پی امکان تغییر عملی در عرصه سیاسی است. او تنها به توضیح نظری که محدود به ذهن و خیال باشد اکتفا نمی‌کند، بلکه او می‌کوشد از طریق توجه به بنیادهای نظری مفهوم شورش در عمل نیز راهکاری برای تغییر و بهبود وضع سیاسی انجام دهد.

۶- شورش نظری سهروردی برای تغییر عملی در سیاست

تأسیس بنیادهای نظری برای تغییر در ساحت سیاست عملی بود که موقعیت سهروردی را در دربار ایوبیان دچار تزلزل کرد. به نظر می‌رسد دلیل عمده‌ای که باعث شد سهروردی مورد بی‌مهری ایوبیان قرار گیرد و زمینه کشته شدن‌اش فراهم شود مخالفت و شورش نظری او ناظر بر تغییر سیاست عملی دربار ایوبی بود. در حقیقت شورش نظری سهروردی در نظام سیاسی‌اش که علیه سیاست تغلبی ارائه می‌دهد به نوعی موجب پدید آمدن احساس خطر در دربار ایوبیان گردید، به‌دلیل اینکه اوصافی را که سهروردی در ساحت نظری درباره سیاست تغلبی عرضه می‌کند در مقام عمل مخالف با شیوهٔ سیاسی ایوبیان بود؛ زیرا آنچه او در مقام نظر توضیح می‌داد به‌طور کامل در تضاد آشکار با مختصات حکومت ایوبیان قرار داشت. به‌زعم سهروردی حاکم سیاسی برای اینکه شایستگی رهبری

سیاسی جامعه‌ای را به عهده بگیرد باید دارای ویژگی‌هایی حداقلی باشد (شیرازی، ۲۰۰۴، ص ۲۳). حکومتی که سهروردی به‌دنبال آن است دارای صفت الهی است. حکیمی که سهروردی از او به نام حکیم متأله یاد می‌کند به سبب ارتباط با خداوند می‌تواند «مشی علی الماء والهواء» و «طی الأرض» کند و سرانجام «الواصل بالسماء» شود. به اعتقاد سهروردی حاکم حکیم یا رئیس مدینه باید «صاحب کرامات» باشد تا اهل مدینه با دیدن کرامات وی از او فرمان برند (سهروردی، ۲۰۰۱، ج۳، ص ۱۰۸)، نه اینکه با توسل به زور و غلبه حکومت سیاسی را تأسیس کنند. اوصاف پیش‌گفته به طور صریح در تقابل با واقعیتِ موجودِ حاکمان ایوبی بود و توصیفی انقلابی نسبت به وضعیت موجود به‌شمار می‌آمد. هیچ یک از حاکمان ایوبی صاحب کراماتی مانند مشی علی ماء و طی الارض و اوصافی از این دست نبودند. آن‌ها مطابق هر دستگاه سیاسی تغلبی افرادی مستبد بودند که برای ابقای حکومت خویش هرگونه جنایتی را مجاز می‌دانستند، به‌همین دلیل ضروری بودن صفت الواصل بالسماء با واقعیت حاکمان ایوبیان نمی‌ساخت. حکومت دیگر با توجه به غلبه به دست نمی‌آمد، بلکه بر اساس تخلق به علم الهی بود که در واقع به‌عنوان حاکم جهانیان به حساب می‌آمد. این واقعیت علمی بود که بیش از هر چیز دیگر ریشه دستگاه سیاسی صلاح‌الدین ایوبی را می‌توانست به آشوب بکشاند و پایه‌های آن را سست کند.

به نظر می‌رسد انگیزۀ او از سفر به آناتولی و شامات بیش از اینکه سفری برای تحصیل علم باشد با انگیزۀ تغییر در اوضاع سیاسی بوده است. او ابتدا سعی کرد با نزدیک ساختن خود به دربار ایوبی و تأثیرگذاری در افراد شاخص آن‌ها به مقابله با حکومت تغلبی دست بزند و با آشنا ساختن آن‌ها با دیدگاه فلسفی، زمینه دگردیسی وضعیت سیاسی را میسر سازد. تلاش‌های او برای تأثیرگذاری در دستگاه خلافت ایوبی تا حدودی در برخی از شخصیت‌های ایوبی نمایان بود. او با سفر به سوی روم و شام علاوه بر ملک ظاهر شاه، فرزند صلاح‌الدین ایوبی، با چند تن دیگر از پادشاهان دورۀ سلجوقی همچون علاءالدین کیقباد، سلطان سلیمان و ملک عمادالدین ارتق نیز همنشین شد و برخی آثار خود را نیز به نام این پادشاهان نگاشت. اکثر آثار او به ویژه آثار اصلی‌اش مانند حکمت الاشراق، تلویحات و مشارعات و مطارحات و... بعد از ورود او به آناتولی و شامات و دربار ایوبی نوشته شد، ، یعنی دقیقا زمانی که زندگی او صبغه سیاسی به خود گرفت. سهروردی کتاب *الواح*

عمادی را برای یکی از ملوک اَرتُقی که دوستدار علم و فلسفه بوده تالیف و به وی تقدیم کرده است. در مقدمه *الواح العمادیه* می‌نویسد:

> مرا فرمود که بهر وی مختصری سازم سخت و موجز، چنانکه اعجاب آن ظاهر گردد، متضمن قواعدی که از آن چاره نیست، در معرفت مبدا فطرت و بازگشت آخرت، آنچه برای حکمای الهیات‌اند و اصول فضلای حکمت‌اند (سهروری، ۲۰۰۱، ج۳، ص ۱۱۰).

تلاش‌های نظری سهروردی در نقد سیاست تغلبی تأثیرات غیر قابل باوری در دربار ایوبیان شد و آن‌ها که در مشی سیاسی به‌شدت عقل‌ستیز و شریعت‌زده بود با حضور سهروردی دگرگونی ذهنی در حاکمان سیاسی ایجاد شد و فردی مانند سهروردی در دربار آن‌ها از محبوبیت بالایی برخوردار شد. انعطاف‌پذیری برخی از ایوبیان نسبت به فیلسوف بزرگی مانند سهروردی ایجاد انقلابی مهم در روحیه استبدادی حاکمان سیاسی و نزدیک ساختن آن‌ها به موضع سهروردی بود. دگردیسی ذهنی در حاکمان ایوبی به نوعی مخالفت و شورش نظری سهروردی نسبت به مبانی سیاست موجود بود. البته انقلابی که سهروردی به آن دست زده بود تنها به ساحت ذهنی حاکمان سیاسی ایوبی محدود نبود. در حقیقت در خواست نوشتن کتبی درباره حکمت از طریق حاکمان ایوبی تنها برای مطالعهٔ نوشته‌های فلسفی و ارضای ذهنی‌شان انجام نپذیرفت، بلکه تأثیر دیدگاه سهروردی در سلاطین ایوبی در آستانهٔ ایجاد دگرگونی عملی در نظام سیاسی قرار داشت. به‌همین دلیل قلچ ارسلان بن مسعود از سهروردی درخواست کرد مختصری درباره حکمت بنویسد تا خدمتکاران و مسئولان و خادمان سیاسی نیز از آن بهره ببرند. در حقیقت این درخواست جنبهٔ عملی داشت، یعنی او به‌دنبال اثری بود که با مطالعهٔ آن خدمتکاران سیاسی در ساحت عمل از آن استفاده کنند نه آنکه به اندوخته‌های ذهنی آن‌ها بیفزاید. در پی این درخواست او در این دوره اثری با عنوان پرتونامه تدارک دیده و در ابتدای این اثر می‌نویسد:

> بدان که این مختصری است که ساخته شد به حکم اشارت ملک عادل موید، رکن الدین سلمیان شاه بین السلطان عز الدنیا و الدین، قلچ ارسلان بن مسعود، ادام الله دولتهما، تا خدمتکاران وی مطالعه کنند و نامش «پرتونامه سلیمان شاهی» کرده آمد (سهروردی، ۲۰۰۱، ج۳، ص ۱۷).

بالاتر از این اظهار نظرهای مبهم و کنایه‌آمیز نظری که مخالفت و به نوعی شورش نظری سهروردی با ساختار حکومت ایوبیان را نشان می‌داد شواهدی وجود دارد که سهروردی انگیزه‌هایی عملی برای برای تغییر سیاست موجود و انقلاب را در ذهن داشت. به نظر

می‌رسد او شورش نرم و در ساحت نظر را بسنده نمی‌دانست، بلکه هدف او تغییر واقعی سیاست موجود از طریق براندازی حکومت ایوبیان بود. سهروردی در شعری این نیت درونی خود را فاش ساخته و می‌گوید: «مرا آرمانی است که در کجا سیادت کنم و چگونه سیادت نکنم، در حالی که آل‌بویه چون فقرشان به سر آمد سیادت یافتند. آنگونه که اراده کنم بر مردمان زمانه حکم می‌رانم و اندوخته‌هایشان را تملک می‌کنم و بناهایشان را منهدم می‌سازم و برای فاسقان دامی بنهم که اثری از آنان را نتوانی یافت (سهروردی، به نقل از: نصر، ۲۰۰۰، ص ۳۴۶)».

آنچه گذشت نگاهی نظری به مبنای مفهوم شورش و نافرمانی بر اساس مبانی فلسفی سهروردی بود. اما گذشته از آن می‌توان حضور روحیهٔ نافرمانی و شورش را در زندگی نظری و عملی سهروردی مشاهده کرد. سهروردی بعد از اینکه به آناتولی و شام سفر کرد و با حکومت و دربار ارتباط برقرار کرد با دقت عواملی را که باعث پدید آمدن بحران‌های سیاسی و اجتماعی شده بود آشنا شد. او مهمترین عامل بحرآن‌های سیاسی را اداره قدرت سیاسی از راه زور و غلبه و عدول از راه حکمت و عقلانیت می‌دانست. او در مقدمه بزرگ‌ترین اثر خود که درباره متافیزیک نوشت درباره قدرت سیاسی سخن گفت و با توضیح مراتب حکمت و حکیم ضربه‌ای کاری بر سیاست تغلبی وارد ساخت. همین ابتدای مهم‌ترین اثر فلسفی به نظر بیانیه‌ای اعتراضی و انقلابی نظری نسبت به حکومت‌های تغلبی روزگار او بود. او در مقدمه حکمت الاشراق در عبارتی طولانی بعد از اینکه مراتب حکمت را توضیح می‌دهد به مسأله حاکمیت سیاسی می‌پردازد و در آنجا صریحا درباره جایگاه حکیم متاله در جهان هستی و قدرت سیاسی می‌نویسد:

> عالم وجود هیچگاه از دانش حکمت و دانایی که نمودار و قائم به آن بود و حجت و بینات خدا به نزد او باشد تهی نباشد و وی همان خلیفه و جانشین خدای بزرگ بود بر روی زمین و تا روزی که زمین و آسمان پایدار و استوار است نیز چنین خواهد بود ... هرگاه اتفاق افتد که زمانی حکیمی آید که هم متوغل در تأله باشد و هم بحث، او را «ریاست تامه» باشد و «خلیفه» و جانشین خدا اوست و هرگاه که چنین اتفاقی نیفتد پس آن کس که متوغل در تأله و متوسط در بحث باشد ریاست کامله خواهد داشت و هرگاه چنین اتفاقی نیفتد؛ پس ریاست تامه از آن حکیمی باشد متوغل در تأله و از بحث عاری و او خلیفهٔ خدا باشد و جهان وجود هیچگاه از حکیمی که متوغل در تأله باشد خالی نبود و آن حکیم متوغل در بحثی را که متوغل در تأله

نباشد ریاستی بر سرزمین خدا نباشد، زیرا هیچگاه جهان از حکیمی که متوغل در تأله است خالی نبود و وی شایسته‌تر است به ریاست از حکیمی که تنها متوغل در بحث است، زیرا صاحب مقام خلافت را بایسته است که امور و حقایق را بلافاصله از مصدر جلال گیرد (سهروردی، ۱۹۹۸، صص ۱۸-۲۰).

عبارت فوق را باید به مثابه اعلامیه‌ای دانست که در تقابل آشکار با قرائت رسمی دستگاه ایوبیان قرار دارد؛ زیرا سهروردی با اعلام اینکه حکومت سیاسی باید از آنِ حکیمی متأله باشد به مخالفت علنی و همچنین شورش نظری با حکومت ایوبی که در آن فردی مستبد در رأس حکومت قرار داشت می‌پردازد. در ساحت نظر سهروردی حکومت سیاسی را برخلاف حکومت ایوبیان که بر نقل و شریعت مبتنی بود بر محوریت عقل توضیح می‌داد. چنانکه در عصر ایوبی، طبقهٔ حاکم مباحث عقلی را چندان نمی‌پذیرفت؛ تا آنجا که الملک‌الاشرف ایوبی کسانی همچون سیف‌الدین آمدی را که در اصول فقه و منطق و فلسفه صاحب‌نظر بود برکنار کرد (ابن‌خلکان، ۱۹۹۴، ج۳، ص ۲۹۴) و هشدار داد جز تدریس تفسیر و فقه، در مدارس نباید مبحث دیگری تدریس شود. او متکلمین و فلاسفه را تهدید کرد که در صورت اصرار بر مواضع خویش تبعیدشان خواهد کرد. بر این اساس صلاح الدین ایوبی خط مشی غزالی را در پیش گرفت و تداوم نظم سیاسی خود را با ترویج اندیشه غزالی که به شدت شریعت زده و مخالفت مواضع فلاسفه بود همسو دید. سهروردی با این کار نافرمانی از مواضع رسمی حکومت را آغاز کرد و در مهم‌ترین اثر خویش، یعنی حکمت الاشراق حاکمیت را مختص فلاسفه دانست، امری که به‌صراحت در مقابل موضع آشکار صلاح الدین ایوبی قرار داشت.[۱۴]

۷- شورش امری فردی (اخلاقی و معرفتی) یا امری سیاسی

از آنجا که عامل پدید آمدن شورش و هرج و مرج توجه به هوای نفسانی و انگیزه‌های فردی و خصوصی و عدول از منطق عقلانی جهان است تغییر انحطاط و بحران‌های سیاسی نیازمند محوریت اموری مانند اخلاق، معرفت و دگرگون ساختن عقلانیت جامعه است. به این ترتیب، ممکن است نخست چنین به‌نظر برسد که تغییر وضعیت نامطلوب و بحرانی باید از طریق شورش معرفتی و اخلاقی مورد توجه قرار گیرد که به‌ظاهر اموری درونی

به‌نظر می‌رسد، یعنی شورش مورد نظر سهروردی همانند شورش موجود در نظام تغلبی نیست که چهره‌ای سخت و اغلب مسلحانه دارد، بلکه در دیدگاه سهروردی شورش ماهیتی معنوی دارد که از طریق دگرگون ساختن اوصاف درونی انسان‌های جامعه به وقوع می-پیوندد و ماهیتی تدریجی، تربیتی و تحول‌گرا به خود می‌گیرد. در حقیقت شورش علیه سیاست ظلمانی تغلبی تنها به واسطه اموری مانند ترویج اخلاق و عقلانیت ممکن است که از طریق آن‌ها بتوان بر تاریکی حاصل از انحطاط سیاسی فائق آمد. نتیجه طبیعی این خروج، تغییر بنیادین در ساختار قدرت و جایگزینی «سیاست ظلمانی» با «سیاست نورانی» است. والبریج این تغییر را نوعی «انقلاب آرام» می‌نامد که بر الگوی افلاطونی فیلسوف ـ شاه استوار است (والبریج، ۲۰۰۰، صص ۱۵۰-۱۵۵).[۱۵] بر این اساس ممکن است چنین تصور شود که در اندیشه او شورش علیه سیاست ظلمانی ماهیت سیاسی خود را از دست می‌دهد و حیثیتی کاملاً درونی و فردی دارد. اما چنین حکمی نسبت به موضع سهروردی دربارهٔ شورش قدری عجولانه خواهد بود؛ زیرا او از آنجا که عقلانیت و اخلاق را به تحقق وضعیتی سیاسی معطوف می‌کند به تقدم وضع سیاسی بر تحول درونی فرد باور دارد . به این ترتیب، شورش همچنان ماهیتی سیاسی خواهد داشت. به همین دلیل سهروردی در کتاب حکمت *الاشراق* توضیح می‌دهد استقرار هر نوع کمالی مانند معرفت و اخلاق و عقلانیت را که ابزار شورش علیه سیاست ظلمانی به حساب می‌آید وابسته به تبعیت از نظمی سیاسی است و تحقق نظام عقلانی و 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، ۲۰۰۱،ج۴،ص ۹۲)؛ به دلیل اینکه حاکم سیاسی است که انسان را وادار می‌سازد تا رفتاری مطابق فضائل انسانی داشته باشد و بدون او هیچ‌گاه رفتار انسان به سامان اخلاقی در نخواهد آمد (شهرزوری، ۱۹۹۳، ص ۲۹). یعنی زندگی اشراقی تحت حکم و سیف حاکم اشراقی است که امکان شکوفایی عقلانی فرد را امکان‌پذیر می‌سازد (شیرازی، ۲۰۰۱، ص ۶). به این ترتیب، نباید تصور شود سهروردی به واسطهٔ اینکه شورش بر علیه سیاست ظلمانی را به اخلاق و معرفت ارتباط می‌دهد پس شورش جنبشی کاملاً درونی است، بلکه او به سبب مشروط ساختن جامعهٔ اخلاقی به شرایط سیاسی خاص به شورش حیثیتی بیرونی می‌دهد.

به‌همین دلیل برای اینکه وضعیت تغییر و دگرگونی در وضعیت بحرانی سیاسی و اجتماعی به وجود بیاید باید به سراغ تغییر وضع سیاسی برویم. از این طریق برای تغییر وضعیت سیاسی نامطلوب، شورش سیاسی بر شورش فردی تقدم می‌یابد.

نتیجه‌گیری

از آنچه گفته آمد روشن می‌شود که امکان مفهوم شورش در اندیشهٔ سیاسی به بنیادی متافیزیکی وابسته است. از آنجا که در اندیشهٔ فلسفی و الهیاتی روزگار سهروردی به دلیل متافیزیک قدرتمندی که دست انسان را در هستی‌شناسی می‌بست اراده و اختیار از آدمی سلب شده و انسان به عنصری منفعل در نظام هستی تبدیل شده بود در قلمرو سیاست قدرت تغییر و نافرمانی رعیت از حاکم ظالم بی‌معنا شده بود. سهروردی برای اینکه امکانی برای مفهوم شورش در اندیشهٔ سیاسی باز کند چاره‌ای جز انهدام بنیاد متافیزیک قدرتمندی را که دست انسان را در عرصهٔ عمل می‌بست نداشت. به‌همین منظور او ابتدا در ساحت متافیزیک نظریه برای مقتدر ساختن انسان در ساحت هستی تدارک دید و با اعتقاد به قدرت تغییر جهان برای انسان؛ امکانی نظری برای تأسیس نظریهٔ شورش در اندیشه سیاسی فراهم کرد. بر اساس این دیدگاه او ریاست را به دو ساحت ریاست کیهانی و ریاست سیاسی تقسیم می‌کند و امکان شورش را در ریاست سیاسی ممکن می‌سازد. او با این توضیح نظری در اندیشهٔ سیاسی شورش را نتیجهٔ طبیعی انحطاط سیاسی دانست و آن را به دور شدن سیاست عملی از بنیاد عقلانی جهان ارتباط داد و معتقد شد هرگاه سیاست ظلمانی پدید آید سیاست به انحطاط و تاریکی کشیده و شورش از درون آن ظاهر خواهد شد. سهروردی اگرچه شورش رعیت را نتیجهٔ طبیعی سیاست ظلمانی و انحطاط سیاسی در نظر می‌گرفت، اما معتقد بود تداوم شورش رعیت جامعه را در هرج و مرج نگه خواهد داشت و عامل گذار از انحطاط نخواهد شد. به زعم او شورش رعیت باید در ادامه به شورش نظری تبدیل شود و با تغییر بنیادهای سیاست از انگیزه و خواست و منافع فردی به عقلانیت، اخلاق و منافع عمومی تبدیل گردد. او این شورش را امری تدریجی و تحوال‌گرا می‌دانست که به تدریج پایه‌های سیاست غیرعقلانی را به سیاست عقلانی تغییر می‌داد. وی با این دیدگاه در ساحت عمل با نفوذ به دربار ایوبی که نماد سیاست تغلبی و

اقتدارگرا محسوب می‌شد کوشید از طریق تأثیرگذاری در خلفای ایوبی و نزدیک ساختن آن‌ها به تفکر فلسفی وعقلانی آن‌ها را به سیاست عقلانی آشنا کرده و به این ترتیب، تأثیری تدریجی و تحول‌گرایانه در سیاست آن‌ها تغییری در سیاست عملی روزگار خود ایجاد کند، یعنی با شورش نظری در ساختار سیاست تغلبی ایوبی تغییری عملی در نظام سیاسی آن‌ها پدید آورد. او اگر چه شورش مورد نظر خود را به شورش نظری پیوند می‌دهد، اما هرگز شورش را از قلمرو سیاست به قلمرو فردی اخلاق و معرفت منتقل نمی‌کند؛ چرا که در اندیشه او تحول عقلانی و اخلاقی تنها در وضعیت سیاسی امکان‌پذیر است. به این ترتیب، مفهوم شورش به امری سیاسی تبدیل می‌شود.

مشارکت نویسندگان

هر دو نویسنده مقاله در ایده و در ساختار نگارش مقاله به یک میزان از مشارکت برخوردار بوده‌اند.

تشکر و قدردانی

ایده و نگارش این مقاله صرفا تنها نویسندگان آن از طریق پژوهش‌های شخصی و بدون هیچ حمایت مالی از هرگونه سازمانی انجام گرفته است.

تعارض منافع

هیچ‌گونه تعارض منافعی وجود ندارد.

منابع و مآخذ

Al-Farabi, Muhammad ibn Muhammad. (1995). *Ārāʾ Ahl al-Madīnah al-Fāḍilah wa Muḍāddātuhā* (The Opinions of the People of the Virtuous City and Their Opposites). Corrected by Ali Boumalham. Beirut: Dar wa Maktabat al-Hilal.

Ghazali, Abu Hamid Muhammad. (1998). *Tahafut al-Falasifa* (The Incoherence of the Philosophers). Edited by Suleiman Donya. Cairo: Dar al-Ma'arif.

---. [n.d.]. *Ihya Ulum al-Din Ghazali, Vol. 2*. [n.p.]: Bina, Cairo.

Ibn Sina. (2004). *Ilahiyat-e Danishnama-ye Ala'i* (Theology of the Ala'i Encyclopedia). Corrected by Mohammad Moin. Hamadan: Anjoman-e Athar va Mafakher-e Farhangi.
Pournamdarian, Taghi. (2004). *Ramz va Dastan-haye Ramzi dar Adab-e Farsi* (Symbolism and Symbolic Stories in Persian Literature). Tehran: Scientific and Cultural Publications.
Suhrawardi, Shihab al-Din Yahya. (1380) [2001/2002]. *Bustan al-Qulub* (The Garden of Hearts). In *Majmu'eh-ye Mosannafat* (Collection of Works), Vol. 3. Corrected and prefaced by Seyyed Hossein Nasr. 3rd ed. Tehran: Research Institute Publications.
---. (2001). *Risalah fi I'tiqad al-Hukama'* (Treatise on the Beliefs of the Sages). In *Majmu'eh-ye Mosannafat*, Vol. 2. Corrected and prefaced by Seyyed Hossein Nasr. 3rd ed. Tehran: Research Institute Publications.
---. (2001). *Lughat-e Muran* (The Language of Ants). In *Majmu'eh-ye Mosannafat*, Vol. 3. Corrected and prefaced by Seyyed Hossein Nasr. 3rd ed. Tehran: Research Institute Publications.
---. (2001). *Talwihat*. In *Majmu'eh-ye Mosannafat*, Vol. 1. Corrected and prefaced by Seyyed Hossein Nasr. 3rd ed. Tehran: Research Institute Publications.
---. (1380) [2001/2002]. *Partownameh* (Book of Rays). In *Majmu'eh-ye Mosannafat*, Vol. 3. Corrected and prefaced by Seyyed Hossein Nasr. 3rd ed. Tehran: Research Institute Publications.
---. (2001). *Hikmat al-Ishraq* (The Philosophy of Illumination). In *Majmu'eh-ye Mosannafat*, Vol. 2. Corrected and prefaced by Henry Corbin. 3rd ed. Tehran: Research Institute Publications.
---. (2001). *Roozi ba Jama'at-e Sufiyan* (A Day with the Community of Sufis). In *Majmu'eh-ye Mosannafat*, Vol. 3. Corrected and prefaced by Seyyed Hossein Nasr. 3rd ed. Tehran: Research Institute Publications.
---. (2001). *Yazdan-Shenakht* (Knowledge of God). In *Majmu'eh-ye Mosannafat*, Vol. 2. Corrected and prefaced by Henry Corbin. 3rd ed. Tehran: Research Institute Publications.
---. (2001). *Hayakil al-Nur* (The Temples of Light). In *Majmu'eh-ye Mosannafat*, Vol. 3. Corrected and prefaced by Seyyed Hossein Nasr. 3rd ed. Tehran: Research Institute Publications.
---. (2001). *Alwah-e Imadi* (The Tablets of Imad). In *Majmu'eh-ye Mosannafat*, Vol. 3. Corrected and prefaced by Seyyed Hossein Nasr. 3rd ed. Tehran: Research Institute Publications.

Shahrzuri, Shams al-Din Muhammad. (1994). *Sharh Hikmat al-Ishraq* (Commentary on the Philosophy of Illumination). Corrected by Hossein Ziai-Tarabati. 1st ed. Tehran: Research Institute Publications.
Shirazi, Qutb al-Din. (2000). *Sharh Hikmat al-Ishraq* (Commentary on the Philosophy of Illumination). Edited by Abdollah Norani and Mahdi Mohaghegh. Tehran: Publications of the Ministry of Culture and Islamic Guidance.
Madadpour, Mohammad. (2002). "Ayin-e Farrahi Shahriyari va Dindari az Iran-e Bastan ta Iran-e Islami" (The Royal and Religious Ceremonies from Ancient Iran to Islamic Iran). In *Majmu'eh Maqalat-e Moalefeh-ha-ye Hoviat-e Melli dar Iran* (Collection of Articles on the Components of National Identity in Iran). Edited by the Islamic Political Research Group. Qom: Research Institute for Human Sciences.
Ibn Battah, Ubayd Allah ibn Muhammad. (2002). *al-Ibanah al-Sughra* (The Lesser Explanation: Commentary and Explanation on the Fundamentals of the Sunnah and Religion), Vol. 1. Riyadh: Dar Atlas.
Muhammad ibn Jama'ah. (1985). *Tahrir al-Ahkam fi Tadbir Ahl al-Islam* (Clarification of Rulings in the Management of the People of Islam). Edited by Yusuf Aibish and Yasuji Kosugi. Beirut: Dar al-Hamra.
Fayrahi, Davood. (2024). *Kitab-e Qodrat, Danesh va Mashrou'iyat dar Islam* (The Book of Power, Knowledge, and Legitimacy in Islam). Tehran: Ney Publication.
Al-Mawardi, Ali ibn Muhammad. (1985). *Nasihah al-Muluk* (Advice to Kings). Edited by Muhammad Jasim Hadithi. Baghdad.
Walbridge, John. 2000, *The Leaven of the Ancients: Suhrawardi and the Heritage of the Greeks*, SUNY Press.
Ziai, Hossein. 1990, *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardi's Hikmat al-Ishraq.* Atlanta: Scholars Press.

یادداشت‌ها

[۱] برای مطالعه بیشتر مراجعه شود به (الغزالی، بی‌تا، ج۲، ص ۲۲۱). و در باب نسبت فساد و حکومت حاکم مراجعه شود به(فیرحی، ۲۰۲۴،ص ۲۱۳).

[۲] در باب تظریه ماوردی در باب پادشاهان و خلیفه مراجعه شود به (الماوردی، ۱۹۸۸، ص ۶۱).

[۳] برای مطالعه بیشتر مراجعه شود بع (سهروردی، ۲۰۰۱، ج۳، صص ۲۹۸-۲۹۹).

[۴] مراجعه شود به (سهروردی، ۲۰۰۱، صص ۸۵—۹۵).

[۵]. در رسالۀ فی اعتقاد الحکماء نیز به دلیل وجود منفعت شخصی در چنین نگاهی، سهروردی معتقد است نتیجه جز دور شدن مردم از همدیگر نیست (سهروردی، ۲۰۰۱، ج۲، ص ۲۷۰).

[۶] . «الملک إذا استنار بأنوار القدس، کان تدبیره مطابقاً للعدل و الحق، فإذا انقطع عنها فسَدَ أمره و أمر الرعیه»

[۷] . در باب تمایزات اساسی انسان با حیوان از نظر سهروردی مراجعه شود به (سهروردی، ۲۰۰۱، ج۳،ص ۴۵۳).

[۸]. برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به (سهروردی، ۲۰۰۱، ج۳، صص۴۵۵ ـ ۴۵۳).

[۹] . مراجعه شود به (سهروردی، ۲۰۰۱، ج۴، صص ۹۱-۹۴).

[۱۰] . در همین زمینه در رسالهٔ لغت موران نیز معتقد اگر حاکم با فره ایزدی حاضر باشد هیچ گونه بخت یا شانسی نیز وجود نخواهد داشت. برای مطالعهٔ بیشتر مراجعه شود به (سهروردی، ۲۰۰۱، ج۳، صص ۱۵۷-۱۵۹).

[۱۱]. یعنی نه از روی اراده جمعی.

[۱۲]. مراجعه شود به (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۲۳).

[۱۳]. برای مطالعه بیشتر به رسالهٔ *هیاکل النور سهروردی مراجعه شود* (سهروردی،۲۰۰۱، ج۳، صص ۱۰۱ و ۱۰۲).

[۱۴]. زیرا چنانکه ابن‌شداد ... اظهار می‌کند صلاح‌الدین به شدت از فلاسفه متنفر بود (ابن‌شداد، ۱۹۶۴، ص ۷).

[۱۵] . به تعبیر ضیائی، «اشراقیان سیاست را اصلاح معرفتی می‌دانند و انحطاط سیاسی را امری معرفتی و وجودی» (Ziai, 1990, p 108).

معرفی نویسندگان



مصطفی عابدی جیغه مترجم و پژوهشگر در حوزه فلسفه متولد ۱۳۶۵ در شهر تبریز است. ایشان از سال ۱۴۰۱ عضو بنیاد نخبگان است. ایشان در سال ۱۳۹۲ فارغ التحصیل دوره کارشناسی در رشته فقه و اصول از حوزه علمیه قم و در سال ۱۳۹۴ فارغ التحصیل رشته فلسفه از دانشگاه پردیس فارابی قم و فارغ تحصیل دکتری فلسفه در سال ۱۴۰۱ از دانشگاه تبریز است. از ایشان تا به امروز دو ترجمه تحت عناوین "نظریه هگل درباره دولت" مدرن چاپ ۱۴۰۳ نشر نگاه معاصر و "روش نقدی فلسفه ابوحامد غزالی" چاپ ۱۴۰۴ نشر نگاه معاصر چاپ شده است. حوزه پژوهش و علاقه ایشان در حیطه فلسفه غرب و فلسفه اسلامی و به خصوص ایده‌آلیسم آلمانی و فلسفه سیاسی است. از ایشان بیش از ۲۵ مقاله علمی ـ پژوهشی در نشریات مختلف به چاپ رسیده است.

abedi jighe, M. PhD in Philosophy, Faculty of Literature, University of Tabriz, Tabriz, Iran m.abedi2015@yahoo.com



محسن باقرزاده مشکی باف استادیار گروه فلسفه دانشگاه کردستان و مترجم و پژوهشگر در حوزه فلسفه است. ایشان در سال ۱۳۷۱ در شهر مشهد متولد شدند. در سال ۱۳۹۴ فارغ التحصیل کارشناسی فلسفه از دانشگاه شهید بهشتی تهران، در سال ۱۳۹۶ فارغ التحصیل کارشناسی ارشد رشته فلسفه از دانشگاه علامه طباطبایی تهران و فارغ التحصیل دکتری فلسفه از دانشگاه تبریز در سال ۱۳۹۹ می‌باشد. از ایشان تا به امروز کتاب تألیفی تحت عنوان "تفسیری سیاسی از فلسفه ایده‌آلیسم آلمانی" در سال ۱۴۰۱ توسط نشر نگاه معاصر و ترجمه‌های متعددی تحت عناوین: "انقلاب، ایده‌آلیسم و آزادی انسان" در سال ۱۴۰۰، "جنگ و صلح در اسلام" در سال ۱۴۰۱، "آموزه حق کانت در قرن بیست و یکم" در سال ۱۴۰۳ و "نظریه هگل درباره دولت مدرن" در سال ۱۴۰۳ همه‌گی توسط نشر نگاه معاصر به چاپ رسیده‌اند. تخصص و علاقه ایشان در حیطه فلسفه غرب و فلسفه اسلامی و به خصوص ایده‌آلیسم آلمانی، فلسفه سیاسی، فلسفه حقوق و فلسفه اخلاق می‌باشد. از ایشان بیش از ۳۰ مقاله علمی-پژوهشی در نشریات مختلف به چاپ رسیده است.

bagherzade meshkibaf, M. Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Humanities and Social Sciences, University of Kurdistan, Sanandaj, Iran. m.bagherzade@uok.ac.ir

How to cite this paper:
Mostafa Abedi Jigeh & Mohsen Bagherzade Meshkibaf, The Theory of Human Authority in Suhrawardi's Ontology and Formulation of a Theory for the Right to Rebellion, *Journal of Ontological Researches, 15 (29), 61-88. Persian.*
DOI: 10.22061/ORJ.2025.12475.911

Copyrights for this article are retained by the author(s) with publishing rights granted to SRU Press. The content of this article is subject to the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC-BY-NC 4.0) License. For more information, please visit https://www.creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.