

## SOPHIA PERENNIS

*The Semiannual Journal of Sapiential Wisdom and Philosophy*

Vol. 17, Number 2, spring and summer 2021, Serial Number 39

### The Priority of the Practical Wisdom Over the Theoretical Wisdom in Suhrawardī's Illuminationist Philosophy

PP. 287-315

DOI: 10.22034/IW.2021.252719.1461

Noushin Naziri Khameneh\*

Seyed Abbas Zahabi\*\*

Babak Abbasi\*\*\*

Ahmad Beheshti\*\*\*\*

#### Abstract

There are some evidences in Suhrawardī's works about the preference of the practice compared with theoretical research that it can direct us to the preference of practical theosophy towards theoretical wisdom with giving some reasons. Theoretical wisdom was prioritized compared with practical theosophy before Suhrawardī, especially in Peripatetic school, but Suhrawardī established a wisdom by using illuminative way with the discussing way and by prioritizing this way compared with the discussing way by criticizing Peripatetics in which practical wisdom is prioritized, the priority in terms of essence not time. Mystical journey and asceticism is an impartible part of Suhrawardī's practical theosophy. His wisdom is an intuitive and mystical wisdom in which Hakim experience the realities objectively not subjectively. Hence we can called Suhrawardī an empiricist philosopher, an intuitive and mystical experient. The priority of practical wisdom over theoretical wisdom is investigable in his written thought and also in his practical life.

**Keywords:** Suhrawardī, practical theosophy, theoretical wisdom, , theosophy

---

\* Graduated PhD in Islamic Philosophy and Kalam, Faculty of Law, Theology, and Political sciences, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran, Iran, nkh.naziri@gmail.com

\*\* Assistant Professor (corresponding author), Philosophy Department, Faculty of Law, Theology, and Political sciences, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran, Iran, falsafeh100@gmail.com

\*\*\* Assistant Professor, Philosophy Department, Faculty of Law, Theology, and Political sciences, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran, Iran, babbassi@gmail.com

\*\*\*\* Professor at the Faculty of Theology, University of Tehran, Tehran, Iran, sadegh.beheshti@yahoo.com

Recived date: 12/11/2020

Accepted date:17/05/2021

According to Suhrawardī's works, the practical wisdom has priority over the theoretical one. However, Peripatetic philosophers before Sūhrawardī believed in something contrary to this idea, when they say that the theoretical wisdom is absolutely preferred over the practical one. This discrepancy between Suhrawardī and them is rooted in his approach about the meaning of wisdom. Suhrawardī established a specific system of wisdom called Illuminationist Philosophy. It is constituted by using both intuitive (*dhawqī*) path and the discursive (*baḥthī*) one. The former is more important for Suhrawardī, while the latter is more significant for Peripatetic philosophers.

Suhrawardī does hence criticize the Peripatetic philosophy because of their stress on the concepts and argumentations. On the other hand, he himself focuses on intuition and mystical perception as a proper method to gain a true wisdom, i.e. Illuminationist Philosophy. In this ascetic discipline, practice is more important than theory and it is divided into three parts: practical duties, moral activities, and intuitional experiences.

Along with these three parts, Suhrawardī considers austerity and spiritual surveillance as two methods of his own philosophy. In addition, the *imaginal world* (*ṣuwar mu'allaqah*) plays a major role not only in Suhrawardī's cosmology, but also in his epistemology. A sage, he says, is who has an experiential perception from reality, rather than mental or conceptual. In other words, intuitive cognition is as valid as sensual and intellectual consciousness in this philosophical way. In the present article, the precedence of the practical wisdom, in comparison with the theoretical one, is verified.

However, Suhrawardī has no independent work on the practical wisdom, his argumentations on this issue are found under other topics, especially when he is talking about the characteristics of the theoretical wisdom. Following Peripatetic philosophers, he divides the practical wisdom into these three different branches: politics, ethics, and management of a household (*tadbīr manzil*). Nevertheless, he examines only the first two branches. About the third part, he just hints at its title and definition in *al-Talwīhāt*. In another book, *al-Mashārī' wa-l Mutārahāt*, he discusses the two main divisions of wisdom, i.e. practical and theoretical, without paying attention to their subdivisions. Surprisingly, in his most important book, *Ḥikmat al-Ishrāq*, Suhrawardī neither discusses the main divisions nor the subdivisions.

On the basis of illuminationist principles and from the total argumentations of Suhrawardī, we provide five reasons to show that he utterly prioritizes the practical wisdom over the theoretical one. First, Suhrawardī's preference of illuminative philosophy over the discursive one is basically rooted in his opinion of the inner cognition. This special sort of knowledge cannot to be conceived unless through the intuition. This intuition is also tied to the practical spiritual observations. Second, he considers *dhikr* (recollection of God) is entirely superior to *fikr* (discursive thought). Since *dhikr* is in the field of action and *fikr* is in the field of theory, we can conclude the priority of the former over the latter. More specifically, he argues this comparison between *dhikr* and *fikr* in the part of

ethics, which is normally included under practical wisdom. Third, the practical aspect of Suhrawardī's psychology, which can be referred to as the enlightenment psychology, is stronger than its theoretical aspect, because most of his emphasis on this subject is about providing a practical observation. It is about how to dominate the anger and lust, as two main faculties of the soul. Moreover, in some symbolic histories, he uses a figurative language to show that how intellect can succumb to the moral qualities like anger and lust. Fourth, he explicitly says that "wisdom" has not been obtained for him through opinion and thought, but it is obtained through mystical contemplation. He says that he first received a direct illuminative vision from concrete world, then he described them by language. In the Illuminationist Philosophy, *ḥakīm* is the one who is in touch with the world not only through the sense and intellect, but also through intuitive discovery. Fifth, he ties his own Illuminative practical principles to the two main elements of the Peripatetic epistemology: concept (*taṣawwur*) and assent (*taṣdīq*). Henceforth, there is no true cognition except by combination both methods.

Along with these five reasons, the bibliography of Suhrawardī depicts a new perspective of his spiritual practical contemplation. Shahrzūrī, the most important commentators of Suhrawardī, describes Suhrawardī's asceticism. In *Nuzhat al-Arwāh*, Shahrzūrī collected many commendations by Suhrawardī in terms of the practical ethics. He confirms that Suhrawardī adhered to all of these ethical advices.

According to Shahrzurī and other Islamic historians, an important part of Suhrawardī's life has been his connection with Sufis and mystics. Suhrawardī's goal was hence not to become a master of discursive philosophy, as it seen in Peripatetics. By contrast, he wanted to be an Illuminationist. In his political doctrines, Suhrawardī distinguishes between a divine attribute and a non-divine one. He maintains that a divine sage (*ḥakim muta'allih*) can make world spiritual.

In addition, Suhrawardī's assassination by Ṣalāḥ al-Dīn Ayyūbī, provides another reason to show that he has prioritized the practical method over the theoretical one. The connection between his assassination and his political criticisms can be a considered a justification of his stress on the practical wisdom. Specially, his "king-philosopher" theory was rejected by the religious scholars of his time, and his insistence on this theory eventually led to his killing.

**Key words:** Suhrawardī, Islamic philosophy, the practical wisdom, the theoretical wisdom

### References

- Plato(1384), *Republic*, Translated by Foād Rouhanī, Tehran: Sherkate Enteshārāt -e Elmī Va Farhangī. [In Persian].
- Suhrawardī, Shahāb al'Din. (1380). *Alwah al'Imadi, Majmo'e Mosanafāt Shaikh Ishrag*. Vol. 3. Edited by Seyyed Hosein Nasr. Tehran: Pazhouheshgāh 'olūme Ensānī va Motāle'at Farhangī. [In Persiab].
- Suhrawardī, Shahāb al'Din. (1380). *Partow- Nameh, Majmo'e Mosanafāt Shaikh Ishraqh* . Vol. 3. Edited by Seyyed Hossein Nasr. Tehran: Pazhouheshgāh 'olūme Ensānī va Motāle'at Farhangī. [In Persian].
- Suhrawardī, Shahāb al'Din. (1380). *al-Talwīhāt*. , *Majmo'e Mosanafāt Shaikh Ishraq* Vol. 1. Edited by Henry corbin. Tehran: Pazhouheshgāh Olūme Ensānī va Motale'at Farhangī. [In Arabic].
- Suhrawardī, Shahāb al'Din (1380), *Hikmat al-Ishrāq, Majmo'e Mosanafāt Shaikh Ishraq*. Vol, 2. Edited by Henry corbin. Tehran: Pazhouheshghah Olūme Ensānī va Motale'at Farhangī. [In Arabic].
- Suhrawardī, Shahāb al'Din. (1380), *Resalat al' Abraj, Majmo'e Mosanafāt Shaikh Ishraq* . Vol. 3. Edited by Seyyed Hossein Nasr. Tehran: Pazhouheshgāh Olūme Ensānī va Motale'at Farhangī. [In Arabic].
- Suhrawardī, Shahāb al'Din. (1380), *Kalamat al'Tasawof, Majmo'e Mosanafāt Shaikh Ishraq* . Vol. 4. Edited by Najafqolī Habībī. Tehran: Pazhouheshgāh Olūme Ensānī va Motale'at Farhangī. [In Arabic].
- Suhrawardī, Shahāb al'Din. (1380), *al Lamahat, Majmo'e Mosanafāt Shaikh Ishraq*. Vol. 4. Edited by Najafqolī Habībī. Tehran: Pazhouheshgah Olūme Ensānī va Motale'at Farhangī. [In Arabic].
- Suhrawardī, Shahāb al'Din. (1380), *al-Mashārī' wa-l Muṭārahāt, Majmo'e Mosanafāt Saiykh Ishraq*. Vol. 1. Edited by Henry corbin. Tehran: Pazhouheshghah Olūme Ensānī va Motale'at Farhangī. [In Arabic]
- Suhrawardī, Shahāb al'Din. (1380). *Al'Mashare' va al'Motarehat(logic)*, Edited by Dr. Maghsoud Mohammadī and Ashraf Alīpour, Qom; Hagh Yavaran. [In Arabic].
- Suhrawardī, Shahāb al'Din. (1380), *Hayakel al Nour, Majmo'e Mosanafāt Saiykh Ishraq* . Vol. 3. Edited by Seyyed Hossein Nasr. Tehran: Pazhouheshgāh Olūme Ensānī va Motale'at Farhangī. [In Arabic].
- Shahrāzūrī, Shams al-Din Muhammad(1380), *Cmmentary on Hikmat al-Ishraq*, Edited by Dr.Hossein Zia'I Torbatī, Tehran : Pazhouheshgāh Olūme Ensānī va Motale'at Farhangī. [In Arabic].
- Corbin, Henry(1391), *Iranian Islam*, (Suhrawardī and the Platonists of Iran), Translated by Dr.Enshā allah Rahmatī, Tehran: Sophia. [In Persian].

مجله علمی جاویدان‌خرد، شماره ۳۹، بهار و تابستان ۱۴۰۰، صفحات ۲۸۷-۳۱۵

## تقدم حکمت عملی بر حکمت نظری در مکتب اشراقی سهروردی

نوشین نظیری خامنه\*  
سید عباس ذهبی\*\*  
بابک عباسی\*\*\*  
احمد بهشتی\*\*\*\*

### چکیده

در آثار و زندگی سهروردی دلایل و شواهدی وجود دارد که از آن می‌توان به ارجحیت حکمت عملی بر حکمت نظری دست یافت. پیش از سهروردی، حکمت نظری نسبت به حکمت عملی، بخصوص در فلسفه مشایی، دارای ارجحیت بود، اما سهروردی با اتخاذ روش ذوقی در کنار روش بحثی و حتی تقدم قایل شدن بر این روش نسبت به روش بحثی و انتقاد از مشائیان در پرداختن بیش از حد به روش بحثی و مسائل ذهنی، حکمتی را بنیان نهاد که با توجه به ارتباط مستقیم روش ذوقی با عمل در آن، می‌توان گفت تقدم از آن حکمت عملی است و واضح است که این تقدم، تقدم بالشرف است نه تقدم زمانی. حکمت عملی سهروردی را می‌توان مجموعه‌ای سه بخشی از فرائض و سنن، اخلاق و عرفان دانست و

---

\*دانش‌آموخته دکتری رشته فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده حقوق، هیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. رایانامه: Nkh.naziri@gmail.com  
\*\* استادیار گروه فلسفه، دانشکده حقوق، هیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران، نویسنده مسئول: falsafeh100@gmail.com  
\*\*\* استادیار گروه فلسفه، دانشکده حقوق، هیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. رایانامه: babbassi@gmail.com  
\*\*\*\* استاد دانشکده هیات، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: Sadegh.beheshti@yahoo.com  
تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۷/۲۲  
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۲/۲۷

نام حکمت عملی اشراقی را به آن اطلاق کرد. سلوک، ریاضت و ارتباط با عالم مثال، جزء جدانشدنی حکمت عملی سهروردی است. حکمت او حکمتی وجدانی و عرفانی است که حکیم نه به صورت ذهنی بلکه به صورت عینی، تجربه‌کننده حقایق است. از این جهت می‌توان سهروردی را فیلسوفی تجربه‌گرا نامید، اما نه تجربه حسی حواس بیرونی و درونی، بلکه تجربه‌ای وجدانی و شهودی و عرفانی. در نوشتار حاضر، تقدم حکمت عملی بر حکمت نظری در اندیشه‌های مکتوب سهروردی و نیز در زندگی عملی‌اش بررسی شده است.

**کلید واژه‌ها:** سهروردی، فلسفه اسلامی، حکمت عملی، حکمت نظری.

### طرح مسأله و پیشینه بحث<sup>۱</sup>

سهروردی در رسالات و نیز داستان‌های رمزی خویش برای درک حقیقت و دست یافتن به حکمت حقه بر عمل (اخلاق و سیر و سلوک) تأکید کرده است. در آثار سهروردی می‌توان شواهدی به نفع تأکید بر عمل نسبت به نظر یافت. این مطالب بیشتر در مقدمه‌هایی که او بر آثار خویش نوشته و نیز فصل‌های آخر رسالات او و نیز داستان‌های رمزی‌اش دیده می‌شود. همان‌طور که بیان خواهد شد، سهروردی علاوه بر فرائض دینی و حکمت عملی رایج ارسطو که تأکیدش بر اعتدال است، عرفان (سلوک و ریاضت) را نیز جزئی از حکمت عملی خویش می‌داند، هم در اخلاق و هم در سیاست. حکمت عملی به معنای ذکر شده که می‌توان آن را حکمت عملی اشراقی دانست، در مکتب اشراقی سهروردی دارای نقش حیاتی است. در اندیشه او حکمت عملی و حکمت نظری دارای ارتباطی تنگاتنگ با یکدیگر هستند و قواعد اشراقی جاری در حکمت نظری او، در حکمت عملی‌اش هم در جریان است. (نظیری و دیگران، ۱۳۹۸: ۸۵-۸۶) پیش از سهروردی، حکمت نظری دارای اهمیت فوق‌العاده‌ای بود، اما او با اشاره به تکلفات بیش از حد مشائیان در منطق و نیز در حکمت نظری و حکمت بحثی، به این مطلب پرداخت که روش نزدیک‌تر و مطمئن‌تری برای دریافت حقایق وجود دارد که همان روش کشفی یا ذوقی است (سهروردی، ۱۳۸۰ ج ۲: ۱۰) که در حیطه حکمت عملی اشراقی می‌گنجد.

در باب پیشینه بحث باید گفت در زمینه توجه به عمل نزد سهروردی چند مقاله و پایان‌نامه موجود است. از جمله در پایان‌نامه *ارتباط عمل و نظر در حکمت مشاء و*

اشراق (چزانی شراهی، ۱۳۹۳) به رابطه عقل نظری و عقل عملی و نیز لزوم اتحاد عمل و نظر در دیدگاه سهروردی و دیالکتیکی بودن رابطه عمل و نظر و تأثیرگذاری این دو بر یکدیگر پرداخته شده است. نیز مقاله مبانی حکمت ذوقی و حکمت خالده از نظر شیخ اشراق (انواری، ۱۳۹۲: ۷۸۵-۸۰۵) که در آن به جنبه‌های عملی حکمت اشراق توجه شده و به مسأله خودشناسی به عنوان غایت حکمت ذوقی و نیز وابستگی حکمت ذوقی به عمل پرداخته شده است. همچنین دکتر نصر در مقدمه جلد سوم مجموعه مصنفات شیخ اشراق نیز بر اهمیت عمل نزد سهروردی تأکید کرده است. (نصر، ۱۳۸۰ ج ۳: ۳۴-۳۶) هرچند که در موارد مذکور به موضوع عمل در اندیشه سهروردی پرداخته شده، اما در هیچ یک در باب ارجحیت عمل بر نظر سخنی به میان نیامده است. در نوشتار حاضر ابتدا توضیح مختصری در باب حکمت عملی و حکمت نظری ارائه می‌گردد و سپس دلایلی ذکر می‌شود که با توجه به آن دلایل می‌توان تقدم بالشرف حکمت عملی بر حکمت نظری را نتیجه گرفت. این دلایل از اندیشه‌های مکتوب سهروردی و نیز با توجه به خط مشی عملی او استخراج و استنباط شده است.

#### ۱. حکمت عملی و حکمت نظری در مکتب سهروردی

سهروردی رساله‌ای جداگانه در باب حکمت عملی، به رشته تحریر درنیاورده و نظرات خود درباره حکمت عملی را در خلال اندیشه‌های خویش در باب حکمت نظری نگاشته است. با مراجعه به آثار سهروردی در باب حکمت عملی می‌توان به دو مطلب مهم و کلی دست یافت: (۱) او در آثار خویش تنها دو شاخه حکمت عملی - اخلاق و سیاست - را بررسی می‌کند و در باب تدبیر منزل تنها به ذکر عنوان و نام آن و تعریف مختصری از آن در یکی از آثار خویش، رساله تلویحات، اکتفا می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۰ ج ۱: ۳) و مطلبی در باب تدبیر منزل ندارد. او در برخی آثار خویش تقسیم‌بندی رایج مشائین از حکمت و حکمت عملی را ذکر می‌کند؛ به این ترتیب که در رساله تلویحات علاوه بر تقسیم حکمت به نظری و عملی، سه شاخه حکمت عملی را نیز به اختصار تعریف کرده است (همان: ۲-۳) و در رساله المشارع و المطارحات (همان: ۱۹۴) و اللمحات (سهروردی، ۱۳۸۰ ج ۴: ۲۱۱) تنها تقسیم حکمت به نظری و عملی را بدون ذکر سه شاخه حکمت عملی بیان کرده است. در آثار دیگرش اثری از این تقسیم دیده نمی‌شود. او در مهم‌ترین اثر اشراقی خویش - حکمة الاشراق - این تقسیم‌بندی را مطرح نکرده است. (۲) حکمت عملی سهروردی را می‌توان مجموعه‌ای سه بخشی متشکل از

فرائض و سنن، اخلاق و عرفان دانست؛ زیرا او آنجا که از اخلاق و سیاست سخن می‌گوید ضرورت عمل به فرائض و سنن شرعی، اعتدال قوا و تأله و ذوق و ریاضت و ارتباط با عالم مثال را نیز متذکر می‌شود (سهروردی، ۱۳۸۰ ج ۳: ۳۹۲-۳۹۹؛ ۱۸۵-۱۸۸؛ ج ۴: ۱۰۲-۱۰۴؛ ۱۲۹-۱۳۹) در باب اهمیت عرفان و ریاضت و سلوک به عنوان بخشی از حکمت عملی سهروردی باید گفت، او هنگامی که در آثارش از فضایل اخلاقی و کمال سخن می‌گوید، از کمال و لذتی نام می‌برد که جز از طریق سیر و سلوک و ریاضت حاصل نمی‌شود. کمال مورد نظر او، ارتباط با عوالم برتر بخصوص عالم مثال و لذت مورد نظرش، لذت روحانی است. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج ۳: ۶۸-۷۴) نیز در بحث سیاست و ویژگی‌های حاکم، در هر موضع از آثار خویش که از سیاست و ویژگی‌های حاکم مطلوب خویش سخن می‌گوید، تاله، ریاضت و ارتباط با عالم مثال را برای او ضروری می‌داند، به نحوی که مشروعیت حکومت حاکم را در گرو ارتباط با عالم مثال ذکر می‌کند تا حاکم، دستورات اداره جامعه را از آن عالم دریافت کند (همان: ۱۸۴-۱۸۸) با توجه به ویژگی‌های حکمت عملی سهروردی از حکمت عملی او می‌توان با نام حکمت عملی اشراقی و به تبع آن اخلاق اشراقی و نظام سیاسی اشراقی سخن گفت که دو عنصر اصلی آن ریاضت و ارتباط با عالم مثال است. دکتر ضیائی نیز در مقدمه شرح *حکمة الاشراق*، عبارت «آیین سیاسی اشراقی» را بکار برده است (شهرزوری، ۱۳۸۰: ۴۵).

همان‌طور که بیان شد سهروردی دیدگاه‌های خود درباره حکمت عملی را در خلال نظرات خویش در باب حکمت نظری نگاشته است. با توجه به دیدگاه او در باب شیوه دست یافتن به معرفت که روشی شهودی است، این نحوه از نگارش را می‌توان گواه بر این مطلب دانست که او نظر و عمل را جدا از هم نمی‌داند و آنها را در کنار هم سودمند و ارزشمند به حساب می‌آورد و توجه به اندیشه‌های او نشان می‌دهد که بین نظرات او در این دو شاخه حکمت، انسجام و هماهنگی وجود دارد (نظیری و دیگران، ۱۳۹۸: ۸۵-۸۶). او بر تأله و ذوق بیش از بحث تأکید دارد، چه در باب سیاست و ویژگی‌های حاکم شایسته (سهروردی، ۱۳۸۰ ج ۲: ۱۲-۱۳) و چه در باب شیوه دست‌یافتن به حقایق و به‌خصوص حقایق حکمت اشراقی. (همان: ۱۰) تقدم حکمت عملی بر حکمت نظری نزد سهروردی که در این نوشتار مورد نظر است و دلایل آن در ادامه، ذکر خواهد شد، تقدم بالشرف است نه تقدم زمانی، زیرا سهروردی در مواضع مختلف



آثار خویش بر تقدم زمانی حکمت نظری بر حکمت عملی تاکید کرده است، از جمله در *حکمة الاشراق* در وصیت خویش توصیه کرده که «این کتاب را جز به اهلش ندهید، یعنی به کسی که در طریقه مشائیان استحکام یافته باشد و آن را به خوبی آموخته باشد و دوستدار انوار الهی باشد و قبل از شروع مطالعه این کتاب، باید چهل روز ریاضت کشد و از خوردن گوشت حیوانات خودداری کند و باید کم خورد و در نور الهی اندیشه کند و به آنچه قیّم به کتاب امر کرده است، عمل کند». (سهروردی، ۱۳۸۰ ج ۲: ۲۵۸) او در مقدمه *مشارع و مطارحات* نیز بر فراگیری علوم بحثی یا نظری تأکید می کند و می گوید «هر کس که در علوم بحثی دستی ندارد، راهی به سوی کتاب من موسوم به *حکمة الاشراق* ندارد ... هنگامی که شخص در علوم بحثی، استحکام یافت و آن را خوب فراگرفت باید با حکم قیّم علی اشراق ریاضت های مبرقه را آغاز کند تا برخی مبادی اشراق بر او عیان شود». (سهروردی، ۱۳۸۰ ج ۱: ۱۹۴) سهروردی در رسالات مختلف خویش مضامینی مانند کاهش شواغل برزخی و رهایی از آن و پیوستن به عالم برتر را که از طریق تهذیب و تزکیه نفس و ریاضت حاصل می شود همواره تکرار می کند. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج ۱: ۵۰۰-۵۰۴؛ ج ۲: ۲۲۳-۲۲۹؛ ج ۳: ۱۷۱-۱۷۳؛ ۶۷-۷۰؛ ۷۸-۸۱؛ ج ۴: ۱۲۰-۱۲۲) در ذیل به دلایل تقدم بالشرف حکمت عملی بر حکمت نظری در مکتب اشراقی سهروردی می پردازیم.

## ۲. دلایل تقدم حکمت عملی بر حکمت نظری در مکتب سهروردی

در باب تقدم حکمت عملی بر حکمت نظری در اندیشه شیخ اشراق، می توان دو دسته دلیل ارائه کرد: یکی دلایل مبتنی بر اندیشه های مکتوب سهروردی و دیگری دلایلی که با توجه به خط مشی عملی او می توان به آنها پرداخت.

### ۲-۱. دلایل مبتنی بر اندیشه های مکتوب سهروردی

در ذیل چند دلیل به نفع تقدم بالشرف حکمت عملی بر حکمت نظری بر اساس اندیشه های مکتوب سهروردی با توجه به آثار مختلف او ارائه می گردد.

### ۲-۱-۱. ارجحیت روش کشفی و ذوقی بر روش بحثی و ارتباط حکمت ذوقی با

#### عمل

سهروردی در آثار خویش علاوه بر روش بحثی، از روش دیگری نیز سخن می گوید و بر آن تأکید می کند. یکی از محققین در این باره می گوید: «سهروردی در آثار خویش

کوشیده تا تدوین جدیدی از فلسفه و حکمت شکل دهد. تکیه‌گاه این تدوین که زبان تخصصی ویژه‌ای دارد، تأکید بر عمل بدیع شهود است. بر اساس نظر کرین، می‌توان خودآگاهی را که در اندیشه سهروردی، اساس و نقطه آغازین شناخت به عنوان موضوع اولیه است، مبنای استدلال قرار داد». (ضیائی، ۱۳۹۱: ۲۰) «در اندیشه سهروردی، نقطه آغاز بازسازی فلسفه، حکمت ذوقی است و نظامی کامل از حکمت اشراق بدست می‌دهد». (نوربخش، ۱۳۹۱ پاورقی معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی: ۲۱)

سهروردی در مقدمه *حکمة الاشراق* روش منتخب خود در مکتب اشراق را که روش بحث و ذوق است، بیان می‌کند. بر اساس سخنان سهروردی در این مقدمه، بحث و حکمت مشاء را می‌توان تنها مقدمه‌ای بر روش ذوقی دانست و پس از استحکام در روش بحثی باید به روش ذوقی روی آورد و در بحث توقف نکرد. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج ۲: ۱۲) او روش ذوقی را روشی قابل اطمینان می‌داند و می‌گوید «همان‌طور که ما محسوسات را مشاهده می‌کنیم و از این راه به برخی احوال آنها دانش یقینی می‌یابیم و سپس بر اساس این احوال، دانش‌ها و علوم صحیحی را استوار می‌کنیم، پس همین طور اموری از وحیانیات را مشاهده می‌کنیم سپس اموری دیگر را بر اساس و پایه آنها نهاده و استوار می‌کنیم. کسی که روشش این‌گونه نباشد از دانش ذکر شده، بهره‌مند نخواهد بود و بازیچه شک‌ها و تردیدها قرار خواهد گرفت». (همان: ۱۳) او ضمن ذکر این نکته مهم که مطالب کتاب *حکمة الاشراق* برایش از راه ذوق در خلوات و منازل حاصل شده است، دو کتاب *التلویحات* و *اللمحات* را با کتاب *حکمة الاشراق* مقایسه می‌کند و شیوه اتخاذی خود در *حکمة الاشراق* را متفاوت با دو کتاب مذکور می‌داند و دو کتاب ذکر شده را مشتمل بر قواعد مشائیان و خلاصه آنها به‌شمار می‌آورد اما ذکر می‌کند که این کتاب (*حکمة الاشراق*) روش دیگری دارد (که بنا به گفته شهرزوری در شرح *حکمة الاشراق*)، این روش، روش کشفی و شهودی و ذوقی است. رک: شهرزوری، ۱۳۸۰: ۲۰) و «شیوه‌ای نزدیک‌تر از شیوه دو کتاب مذکور دارد و منظم‌تر و منضبط‌تر است و مطالب آن با رنج کمتری حاصل می‌گردد». (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۰) سهروردی درباره ارجحیت طریق کشف و ذوق در ادامه این بحث می‌گوید «پس از حصول مطالب این کتاب به طریقی غیر از طریق فکر و اندیشه، جویای برهان برای مطالب حاصل از ذوق و کشف شدم، اما هر گاه از آن براهین قطع نظر کنم، هیچ مشککی نمی‌تواند من را در مسائل آن به شک اندازد». (همان) او همچنین راه *حکمة-*

الاشراق را راه و طریقه یافت و ذوق، پیشوا و رئیس دانش و حکمت، افلاطون، هرمس و ... می‌داند و بار دیگر بر طریقه کشف و ذوق تاکید می‌کند. (همان) او همچنین در مرصاد عرشی رساله *تلویحات* می‌گوید «آنچه مربوط به تعلیم و تعلم است بخشی از آن نیز برای تو کافی است، ولی بر تو لازم است که بر علم تجردی اتصالی و دانش شهودی دست یابی تا در زمره حکماء قرار گیری». (سهروردی، ۱۳۸۰ ج ۱: ۱۲۱) سهروردی تاله را نیز بر بحث ترجیح می‌دهد و در مقدمه *حکمه‌الاشراق* که رتبه‌بندی حکما را ذکر می‌کند، می‌گوید در صورت نبود حکیمی که متوغل در تاله و بحث است، حکیم متوغل در تاله می‌تواند، جانشین خداوند در زمین و حاکم باشد و جهان هیچ گاه از وجود حکیم متوغل در تاله خالی نیست و حکیم متوغل در بحثی که متوغل در تاله نباشد، شایستگی ریاست بر سرزمین خدا را ندارد. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج ۲: ۱۱-۱۲) درباره ارتباط ذوق و تاله با عمل باید گفت با مراجعه به آثار سهروردی در زمینه تعریف تاله و حکیم متأله (حکیم متأله کسی است که بدنش برایش مانند پیراهنی باشد که هرگاه خواهد آن را بدر آورد و هرگاه خواهد آن را بپوشد... اگر بخواهد به عالم نور عروج می‌کند و به هر صورتی که اراده کند ظاهر می‌شود. توانایی این امور برای او از نوری حاصل می‌شود که بر او اشراق می‌کند. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج ۱: ۵۰۴-۵۰۵) می‌توان دریافت شرایطی که او برای رسیدن به این مقام ذکر می‌کند از طریق عمل و حکمت عملی می‌گذرد؛ زیرا او کسی را متأله می‌داند که نفسش را به طریقی قوی کند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۷۸-۱۷۹) و شیوه قوی شدن نفس نیز همان طور که همواره سهروردی در فصل‌های مربوط به نفس در رسالات و نیز در داستان‌های رمزی خویش مطرح می‌کند همانا شناخت قوای نفس و به اعتدال و عدالت رساندن آنها و مهار آنها است. (همان: ۳۹۳-۳۹۴؛ ۶۸-۷۱؛ ۱۷۰-۱۷۳) برخی سهروردی پژوهان نیز به ارتباط تاله و ذوق با عمل و حکمت عملی توجه کرده‌اند، چنانکه دکتر رحمتی در پیشگفتار کتاب *اسلام ایرانی*، تاله را برابر با حکمت عملی دانسته‌است. (رحمتی، ۱۳۹۷: ۴۳) جان والبریج، تاله، ذوق یا اشراق را تجربه عرفانی می‌داند و دکتر عظیمی آن را تجربه دینی به حساب می‌آورد. (عظیمی، ۱۳۹۸: ۲۵) همان‌طور که ذکر شد سهروردی، طریقی حکمت ذوقی را طریقی غیر از بحث و فکر می‌داند که با توجه به سخنان سهروردی طریقی دست‌یافتن به حکمت ذوقی، طریقی عمل است. دکتر انواری در این خصوص می‌گوید: «حکمای ذوقی قائل به وابستگی عمل و نظر به یکدیگر هستند... بر این

اساس حکمای ذوقی، تاثیر امور غیر معرفتی بر معرفت را می‌پذیرند». (انواری، ۱۳۹۲: ۷۹۱) بر این مبنا، حکمت ذوقی به عمل وابسته است و شرایطی خاصی برای آموختن و شرایطی نیز برای آموزش دادن آن وجود دارد. (همان: ۷۹۱-۷۹۷) سهروردی شرایطی را در آثار مختلف خود برای آموختن حکمت ذوقی بیان می‌کند که همه در حیطه عمل است. (همان: ۷۹۲-۷۹۵) از جمله کاهش اشتغال به امور دنیوی جز به میزان ضرورت، تفکر قبل از تکلم، قرائت کلام وحی (سهروردی، ۱۳۸۰ ج ۴: ۱۳۹) شب‌زنده‌داری، گوشه‌نشینی، گفتن ذکر و ... (سهروردی، ۱۳۸۰ ج ۳: ۳۹۷-۴۰۱)

عبدالرزاق لاهیجی درباره طریقه اشراقیان می‌گوید: «و اما طریقه اشراقیان نیز در حقیقت از طریق تحصیل علم نیست بلکه طریقه سلوک راه باطن است و مسبوق به سلوک راه ظاهر...» (دینانی، ۱۳۸۸: ۹۲) سهروردی این مطلب را در مقدمه حکمت-الاشراق بیان کرده است. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج ۲: ۱۰) دکتر دینانی نیز در توضیح این مطلب می‌گوید: «سهروردی در سلوک معنوی خود از شهود و اندیشه استفاده کرده و دیگران را نیز به این شیوه توصیه کرده است. او منشاء علم خود را تنها اشتراق می‌داند و برهان را تنها مؤید آن به حساب می‌آورد». (دینانی، ۱۳۸۸: ۱۰۳)

با توجه به مطالب فوق، حکمت ذوقی و تأله، با عمل ارتباط مستقیم دارند و با توجه به ارجحیت آن نزد سهروردی نسبت به بحث، می‌توان به ارجحیت عمل نسبت به نظر یا ارجحیت حکمت عملی نسبت به حکمت نظری دست یافت.

## ۲-۱-۲. تقدم ذکر بر فکر

این عنوان برگرفته از فصل دهم رساله *بستان القلوب* شیخ اشراق است. سهروردی در فصل نهم و دهم این رساله از تخلق به اخلاق خداوندی که توصیه پیامبر صلوات الله علیه است سخن می‌گوید و خودشناسی، انجام فرائض و سنن و نیز معرفت حق را لازمه آن می‌داند و در ادامه اعمالی چون ریاضت و ذکر را نیز برای حصول این مهم، ضروری می‌شمرد و ذکر را دارای تاثیری عظیم در این راه می‌داند. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج ۳: ۳۹۰-۴۰۰) عبارات سهروردی در این باره چنین است: «و فکر بعد از ذکر باشد، و ذکر را تاثیر عظیم است، و ارباب ذکر بهر وقتی پسندیده بوده‌اند». (همان: ۳۹۷) او مطالبی را نیز در باب وجوب ذکر و انواع آن و نیز شرایط آن بیان می‌کند. (همان: ۳۹۹-۴۰۰) ارجحیت ذکر بر فکر را می‌توان به ارجحیت عمل بر نظر یا تقدم بالشرف حکمت عملی بر حکمت نظری در راه حصول مطلوب توصیف کرد.

## ۲-۱-۳. خودشناسی عملی

خودشناسی در مکتب اشراقی سهروردی دارای اهمیت زیادی است. او هر شناختی را متوقف بر شناخت خویش می‌داند: «فأنه لا يشعر بغيره من لا شعور له بذاته» (سهروردی، ۱۳۸۰ ج ۲: ۱۱۷) شهرزوری نیز در باب اهمیت خودشناسی در مکتب سهروردی می‌گوید: «فهم کلام سهروردی و شناخت اسرارش برای کسی که سالک طریق او نباشد، مشکل است زیرا او حکمت خود را بر اصول کشفی و ذوقی مبتنی ساخته است و کسی که اصول آن را استوار نکند فروغش را در نمی‌یابد و هر که از دنیا و آخرت مجرد نشود [سخنان او را] نمی‌چشد و به طور خلاصه حل کتب او و مرموزاتش متوقف بر معرفت نفس است.» (شهرزوری، ۲۰۰۷: ۳۷۶) مطالب سهروردی در باب خودشناسی تنها در حوزه حکمت نظری نیست. بنا بر بیان دکتر نصر در مقدمه جلد سوم مجموعه *مصنفات شیخ اشراق*، فیلسوفان مکتب مشایی هنگام بحث از نفس بر بعد نظری آن تأکید داشتند (نصر، ۱۳۸۰ ج ۳: ۳۶) اما سهروردی به موازات نقد مکتب مشایی در منطق و حکمت نظری، این انتقاد را در باب حکمت عملی نیز نشان داده و علاوه بر پراختن به بعد نظری بحث نفس و خودشناسی، به بعد عملی آن با تأکید بیشتری پرداخته و طرق استعلای بر قوا را به نحو عملی برشمرده و حتی داستان های عرفانی و رمزی را که می‌توان گفت موضوع اصلی آنها خودشناسی عملی و چگونگی رهایی از شواغل نفسانی است به رشته تحریر درآورده است.

علم النفس مورد نظر سهروردی را می‌توان علم النفس اشراقی نامید. (همان) دکتر نصر علم النفس اشراقی سهروردی را این طور توضیح می‌دهد: «علم النفس سهروردی ثمره بحث نظری نیست بلکه محصول یک درون‌نگری و آگاهی به ضمیر است که فقط از طریق ریاضت و مهار کردن اژدهای نفس اماره امکان پذیر است. در اینجا است که فرق اصلی بین حکمت مشائی و اشراقی آشکار می‌شود و انسان به وضوح درک می‌کند که علم النفس اشراقی از مشاهده و سیر درونی که نتیجه حکمت عملی و بکار بستن اصول اخلاقی و عرفانی است به دست می‌آید نه از صرف بحث و فحص و قیل و قال و به همین جهت هدف این علم، متوجه کردن طالب به امکان نجات از قید محدودیت های مادی و وصال به آزادی واقعی است که فقط در افق بی انتهای فضای عالم ملکوت امکان پذیر است.» (همان)

سهروردی در آثار مختلف خود بعد از ارائه بحث نظری در باب قوای نفس - که غالباً نیز مختصر است - به بحث غلبه بر قوای نفس و کاهش شواعل برزخی و ارائه راهکار عملی برای غلبه بر قوا و کاهش شواعل جسمانی می‌پردازد. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج ۳: ۳۹۲-۳۹۹؛ ۱۸۵-۱۸۸؛ ج ۴: ۱۰۲-۱۰۴؛ ۱۲۹-۱۳۹) در *الواح عمادی* با تأکید بر شناخت نفس «رستگاری یافت و استکمال آن کس که او را شناخت، و زیان‌کار گشت آن کس که او را در نیافت» (سهروردی، ۱۳۸۰ ج ۳: ۱۲۶) و با ذکر «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (همان: ۱۴۰) بر پاکی نفس و کم کردن شهوات (همان: ۱۵۲) و استیلا بر قوای بدنی (همان: ۱۷۱) تأکید می‌کند و اثرات مترتب بر آن (ارتباط با عالم مثال و منفعل شدن نفوس از او و متأثر شدن ماده از او) را ذکر می‌کند. (همان: ۱۸۴-۱۸۸) بخش‌های انتهایی کتاب *حکمة الاشراق* نیز بر پرداخت عملی به خودشناسی اختصاص دارد و طریق عملی در باب شناخت نفس و ارتباط با عالم برتر را ارائه می‌کند. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج ۲: ۲۳۶-۲۶۰)

او در رساله *بستان القلوب*، خداشناسی را متوقف بر خودشناسی دانسته و بیان می‌کند که معرفت حق تعالی بر خاص و عام واجب است و چون معرفت حق بر معرفت نفس موقوف است پس معرفت نفس نیز واجب است. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج ۳: ۳۷۴-۳۷۵) او در شناخت نفس، بر نقش عمل - ریاضت و سیر و سلوک - تأکید می‌کند: «پس هر کس که نفس خود را بشناخت، به قدر استعداد نفس او از معرفت حق تعالی نصیبی بود و چندان که ریاضت بیشتر کشد و به استکمال نزدیک‌تر گردد معرفت زیاده‌تر می‌شود». (همان: ۳۷۷) او در توضیح چگونگی شناخت خویش نیز بر عمل تأکید می‌کند، چنانکه ذکر می‌کند، ابتدا باید فرائض و سنن را انجام داد تا صحتی برای نفس حاصل شود و مستعد شناخت خویش گردد و سپس قوای ظاهر و باطن و شهوانی و غضبی و ضرر و نفع آنها را بشناسد و بر آنها فرمان براند تا آنها محکوم باشند و او حاکم و نیز بداند از کجا آمده و به کجا خواهد رفت و تلاش کند که به آن عالم پیوندد و این مرتبه با عمل صالح محقق می‌شود. مرتبه بعد که مردن اختیاری است به این صورت محقق می‌گردد که شخص چنان بر قوایش حاکم شود که هرگاه بخواهد آنها را معزول کند. (همان: ۳۹۳-۳۹۴)

او در رساله *الابراج* که از واژگان رمزی و تمثیلی درباره بازگشت به وطن اصلی (عالم علوی) سخن می‌گوید و شرط آن را حل طلسم بشری می‌داند، طریق حل

این طلسم را غلبه بر قوای نفس می‌داند. او هر یک از ده قوه ظاهری و باطنی نفس را به شخصی یا چیزی تشبیه می‌کند که سالک باید از آنها بگذرد و در آن توقف نکند و اسیر آن نشود. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج ۳: ۴۶۲-۴۷۱) سخن سهروردی در این رساله، در باب قوای نفس، بحث نظری نیست، بلکه در تأکید بر عمل و گذر از این قوا و تسلط بر آنها و گرفتار نشدن در دام آنهاست.

همان‌طور که بیان شد داستان‌های رمزی سهروردی بیانگر سیر و سلوک نفس و خودشناسی عملی است، بخصوص داستان غربت غربی او. در این داستان، شخص از غربت غربی خود آگاه می‌شود و با شناخت اصل ملکوتی خویش و موطن اصلی خویش با سیر و سلوک به وطن اصلی خودش که شرق است هدایت می‌شود. این سلوک، مستلزم وجود عالم مثال است. (کربن، ۱۳۷۳: ۳۰۲)

خودشناسی عملی با توجه به مراحل نظام کلی فلسفه اشراق نیز آشکار است. نظام کلی فلسفه اشراق را می‌توان، بنا بر بیان دکتر ضیائی در مقدمه شرح حکمة الاشراق، دارای چهار مرحله دانست که دربرگیرنده ساختمان فلسفی ذیل است:

۱. «همان‌طور که سهروردی بارها در رسائلش به تأکید بیان کرده، قدم ضروری نخست در راه حصول شناخت اشراقی، مرحله تزکیه نفس و آماده‌شدن برای مکاشفه و درک نور الهی است. در این مرحله فرد-موضوع مدرک- از خود خویش، که همان من برترش و انائیت متعالیه‌اش است، آگاه می‌شود و به واسطه مشاهده و حدس فلسفی که پس از ریاضات طولانی قوی شده است، عالم برتر و جهان مینوی و هستی یزدانی را تصدیق می‌کند. ۲. مشاهده انوار الهی و کسب انوار اسفهبندی از جانب نورالانوار و هورخش بزرگ توسط روان بخش (عقل فعال یا واهب الصور) مرحله بعدی است. ۳. استفاده از حکمت بحثی و استدلال منطقی و علم صوری برای تشکیل نظامی سازمان یافته با استفاده از تجربیات مرحله اول و دوم، مرحله سوم است. ۴. تدوین نتایج فلسفی که طی مراحل اول تا سوم حاصل شده» مرحله آخر است. (ضیایی تربتی، ۱۳۸۰: ۳۸-۳۹) همان‌طور که بیان شد نخستین مرحله از مراحل چهارگانه نظام کلی فلسفه اشراق مرحله‌ای است عملی که فرد با انجام اعمالی نفس خویش را تطهیر می‌کند و با انجام این اعمال از خود خویش، آگاه می‌شود و به خودشناسی دست می‌یابد و آماده تصدیق و درک عالم برتر و پروردگار هستی می‌گردد.

۲-۱-۴. حکمت و وارثان و حاملان آن

توضیح سهروردی از حکمت بیانگر آن است که حکمت مورد نظر او تنها از حوزه نظر، حاصل نمی‌شود و دست یافتن به آن نیازمند انجام اعمالی است که او آن اعمال را به فراخور در آثار خویش گنجانده است و آنجا که از حکمت سخن گفته به تأله و ارتباط با عالم برتر نیز پرداخته است. سخنان او در این باره را می‌توان نشان‌دهنده عدم کفایت حکمت بحثی و ضروری بودن حکمت ذوقی دانست. وارثان حکمتی که سهروردی از آنان نام می‌برد اشخاصی هستند که در حکمت بحثی توقف نکرده و آن را کافی ندانسته‌اند، بلکه حکمت عملی و عمل برایشان جایگاه ویژه‌ای داشته است و بر آن تأکید کرده‌اند. حال به توضیح حکمت در نزد سهروردی و وارثان و حاملان آن از دیدگاه او می‌پردازیم.

برای دست یافتن به این منظور ابتدا تعریف فلسفه در اندیشه سهروردی را بیان می‌کنیم. او فلسفه را این‌طور تعریف می‌کند: «فاذا اطلقت "الفلسفه" یعنی بها معرفه المفارقات و المبادی و الابحاث الکلیه المتعلقه بالاعیان، و اسم الحکیم لا یطلق الا علی من له مشاهده للامور العلویه و ذوق مع هذه الاشياء و تأله». (سهروردی، ۱۳۸۰ ج ۱: ۱۹۹) جمله‌ای که او در انتهای این تعریف ذکر کرده است، نشان از میزان اهمیت حکمت عملی نزد او دارد. او بلافاصله بعد از تعریف فلسفه یا حکمت، ویژگی حکیم را ذکر می‌کند و در این ویژگی بر مشاهده امور علویه و داشتن ذوق و تأله تأکید می‌کند و بر اساس تعریف سهروردی از حکیم متأله در *المشارع و المطارحات* (همان: ۵۰۳) دست یافتن به تأله از طریق اعمالی در حیطه اخلاق و عرفان حاصل می‌شود که سهروردی شرح این اعمال اخلاقی و عرفانی را که عبارت‌اند از رسیدن به حد وسط در قوا و کاهش شواغل جسمانی و رهایی از آن، از طریق ریاضت‌های صوفیانه بارها در آثار خویش ذکر کرده است.

دکتر دینانی درباره حکمت مورد نظر سهروردی می‌گوید: «حکمت اشراقی، مشاهده‌ای وجدانی و معاینه‌ای عرفانی است که بوسیله آن، حقیقت وجود چنانکه هست برای انسان پدیدار می‌گردد». (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۸: ۷۰) «حکمت مشرقیان نیز جز نتیجه مکاشفه ذوقی و مشاهده وجدانی و ظهور و لمعان حضوری و تجلی انوار عقلی بر نفوس در حال تجرد و وارستگی چیز دیگری نیست». (همان)

مطلب دیگر اینکه هرچند که سهروردی مدت‌ها نزد استادان زمان خویش به تحصیل فلسفه مشایی و حکمت بحثی پرداخت، معتقد است که حکمت با ظهور



مشائیان، محتجب گشت (پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۲۳) کلمات سهروردی در این باره از این قرار است: «چنانکه علوم سلوک قدسی مندرس و راه به ملکوت مسدود گردید و سطرهایی چند از اقوایل باقی ماند که متشبه به حکما بدان فریفته گشت و خویشتن را در آنان شمرد و پنداشت که انسان به مجرد قرائت کتابی، بی آنکه طریق قدس بیپیماید و انوار روحانی را مشاهده کند، می تواند از اهل حکمت گردد». (سهروردی، ۱۳۸۰ ج ۱: ۳۶۱) این سخنان به وضوح بر این مطلب دلالت می کند که سهروردی، خود حکیم واقعی است که هم حکمت بحثی می داند و هم راه سلوک را پیموده و انوار روحانی را مشاهده کرده و دارای نیروهای روحانی و برتری است که او را قادر بر انجام اعمال خارق العاده می کند. (پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۲۳) او با حکیم دانستن کسانی که سالک طریق قدسی هستند نه آنها که تنها قرائت کننده کتب هستند باز هم اندیشه خود را در باب ارجحیت عمل بر نظر بیان می کند زیرا سلوک از شاهره اخلاق می گذرد و با عرفان ادامه می یابد.

سهروردی در خلسه معروف مشاهده ارسطو، حکماء حقیقی را بنا به گفته ارسطو در آن خلسه، حکمایی می داند که به حسب تجربه شخصی، از حکمت بحثی فراتر رفته اند و در علم رسمی توقف نکرده اند و به علم حضوری اتصالی شهودی نائل شده اند و علایق جسمانی آنها را به خود مشغول نکرده است. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج ۱: ۷۴) مانند بایزید بسطامی، سهل توستری، حسین بن منصور حلاج، ابوالحسن جرجانی، ذوالنون مصری و امثال چنین افرادی که کمتر به بحث نظری می پردازند اما ید بیضایی در حکمت کشفی دارند، نه فلاسفه ای که سلوک شان اندک اما حکمت بحثی آنها فراوان است که این بحث ها جز با ریاضات و تجرد تمام و کامل نمی شود. (همان: پاورقی) در منامیه سهروردی، علت عدم توجه ارسطو به فیلسوفانی چون فارابی و ابن سینا و ... قلت سلوک و کثرت بحث است، زیرا حکمت با ریاضت و تجرد حاصل می شود و علت توجه به بایزید بسطامی و سهل تستری توغل آنان در ذوق و کشف است. (پورنامداریان، ۱۳۹۳: ۱۸) دکتر دینانی نیز در این مورد می گوید: «سهروردی در مقام بیان خمیره حکمت و ترسیم خط معرفت چند تن از وارثان حکمت و حاملان معرفت را در دوره اسلامی نام برده که در زمره فلاسفه نبوده و عنوان فیلسوف در معنی مصطلح کلمه بر آنان اطلاق نمی گردد». (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۸: ۶۳) «کسانی که سهروردی آنان را حاملان خمیره حکمت شناخته و نامشان را در آثار خود ذکر کرده،

بیش از آنکه با استدلال و برهان عقلی سروکار داشته باشند اهل کشف و شهود بوده و با سرّ باطن و راز قلب مانوس می‌باشند به این ترتیب می‌توان گفت حکمت در اندیشه سهروردی با آنچه بسیاری از فلاسفه در این باب گفته‌اند متفاوت است. وی در موارد بسیاری از حکمت سخن گفته و موضع خویش را در این باره روشن ساخته است. وصیت‌نامه سهروردی در آخر کتاب *حکمة الاشراق* به ثبت رسیده و ضمن آن ماهیت حکمت و راه و رسم سلوک فکری و معنوی در نظر وی منعکس گشته است. در این وصیت‌نامه حفظ اوامر و ترک نواهی خداوند و همچنین توجه تام به نورالانوار و دوری جستن از آنچه بی‌معنی است - چه در گفتار و چه در کردار - به علاوه قطع هرگونه خاطره شیطانی مورد تاکید قرار گرفته است». (همان: ۶۳-۶۴)

سهروردی در کتاب *حکمة الاشراق* (سهروردی، ۱۳۸۰ ج ۲: ۱۵۷) حکمت اشراقی را با سه حکیم، هرمس، زرتشت و افلاطون پیوند می‌زند. وجه اشتراک این سه حکیم اشراقی که آراء آنان از منابع سهروردی در مکتب اشراق به شمار می‌آید، در این است که آنان دانش خود را از طریق بحث به دست نیآورده‌اند و از طریق کشف و ذوق یا حدس فلسفی به حقایق دست یافته‌اند. (پورنامداریان، ۱۳۹۳: ۱۵) سهروردی وجود مرشد را برای هدایت کسی که خواهان درک حکمت اشراقی امری ضروری می‌داند (سهروردی، ۱۳۸۰ ج ۱: ۴۴۳)

توجه به این نکته در این بحث ضروری است که سهروردی در عین توجه بیشتر به حکمت ذوقی از حکمت بحثی نیز غافل نیست (همان: ۱۹۴) و بنا به گفته دکتر دینانی این مطلب، «تفاوت اساسی میان حکمت اشراقی در نظر سهروردی و عرفان مصطلح در نزد متصوفه» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۸: ۹۰) است.

با توجه به مطالب ذکر شده، حکمتی که سهروردی از آن سخن می‌گوید از رهگذر اندیشه صرف حاصل نمی‌شود و بنا بر بیان دکتر دینانی در مطلب فوق، حاصل «مشاهده وجدانی و معاینه عرفانی» است که این مشاهده و معاینه با رعایت دستوراتی در حوزه اخلاق و تزکیه نفس صورت می‌گیرد و حصول حکمت در اندیشه سهروردی نیازمند التفات به حوزه عمل و مقید بودن به آن است.

## ۲-۱-۵. تصور و تصدیق

ارجحیت عمل بر نظر در دیدگاه سهروردی را می‌توان در بحث تصور و تصدیق نیز مشاهده کرد. او در سه رساله *التلویحات*، *المشارع* و *المطارحات* و *حکمة الاشراق* به

بحث تصور و تصدیق و نقد دیدگاه مشائین و ارائه نظر خویش پرداخته است. (ضیائی، ۱۳۹۱: ۱۶؛ ۱۳۳-۱۳۶) سهروردی تقسیم علم به تصور و تصدیق را نقد می‌کند و معتقد است "مطلوب" یعنی مساله یا موضوع باید این چنین تقسیم شود (سهروردی، ۱۳۸۵: ۷-۱۱). او در برخی مواضع، علم حضوری را مطلوب می‌داند که شامل تصدیق نیز هست. اما در مواضع دیگر، امکان تمایز تصدیق را جایز دانسته به گونه‌ای که به دنبال تصدیق، تصور می‌آید. (ضیائی، ۱۳۹۱: ۱۳۴) «سهروردی تقسیم صوری مشایی از علم به تصور و تصدیق را می‌پذیرد اما می‌گوید برای اینکه علم به هر چیز ارزشی بیش از صرفاً صوری داشته باشد، باید الهام الهی صورت گیرد. به نظر او امداد الهی، شناخت شیء را چنان که هست برای آدمی میسر می‌کند». (همان) این سخن سهروردی در منطق کتاب تلویحات است که انسان با روح قدسی تأیید می‌شود و شیء را چنان که هست می‌بیند. (همان) کلمات او به این ترتیب است: «الا این یؤید ابن البشر بروح قدسی یریه الشیء کما هو» (سهروردی، ۱۳۳۴: ۲) روح القدس همچنین با عنوان «واهب العلم و التأیید» نیز مطرح شده است که علاوه بر این وظایف، دارای خودآگاهی محض نیز هست. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج ۲: ۲۰۱) «علم حضوری، ویژگی معرفت شناسانه علم در الهام بوده و شامل تصور شیء همراه با تصدیق بی‌واسطه آن است. معرفت‌شناسی اشراقی توسط علم حضوری، از نظریه مشایی متمایز می‌گردد». (ضیائی، ۱۳۹۱: ۱۳۴-۱۳۵) «از دیدگاه سهروردی، انسان برای شناخت یک شیء به تحلیل آن نمی‌پردازد (کاربرد روش تصور و تصدیق) بلکه با درک شهودی از واقعیت کلی و سپس تحلیل شهودی آن به شناخت نائل می‌شود. معنای سخن سهروردی این است که حکمت اشراق بر مشاهده و تجربیات عرفانی از کل واقعیت مبتنی است نه فقط تعریف اشیاء متعدد». (همان: ۱۲۸)

همان طور که ملاحظه می‌شود، سهروردی تصور و تصدیق نزد مشائین را نقد می‌کند و چنانکه می‌دانیم تصور و تصدیق در حکمت نظری دارای نقش پایه‌ای و نخستین است. او در بحث تصور و تصدیق به شهود و عرفان و مکاشفه متوسل می‌شود که با حوزه عمل و حکمت عملی مرتبط است و عنصر الهام را در این بحث دخالت می‌دهد و همان طور که ذکر شد، مستلزم علم حضوری و شناخت نفس است. تمام آنچه که ذکر شد، نشان دهنده اهمیت عمل و حکمت عملی حتی در تصور و تصدیق، نزد سهروردی است.

## ۲-۲. خط مشی عملی سهروردی

درباره زندگی عملی سهروردی می‌توان در دو بخش اخلاق و سیاست سخن گفت و به این مطلب پرداخت که او در هر یک از این دو بخش چگونه عمل کرده است. بررسی شرح حال سهروردی و نظریات او در باب اخلاق و سیاست و چگونگی عملکرد او در باب نظریات خویش پایبندی او به حکمت عملی و اهمیت آن را نزد او آشکار می‌کند. در باب پرداختن به زندگی و شرح حال اندیشمندان دو شیوه می‌توان در پیش‌گرفت، یکی مراجعه به شرح حالی است که نویسنده درباره خویش نگاشته است و دیگری مراجعه به شرح حال آنان است که توسط دیگر نویسندگان به جز خود اندیشمند به رشته تحریر درآمده است. در شیوه اول اگر شخص، خود شرح حالی از خویش نوشته باشد، می‌توان به آن نوشته مراجعه کرد، اما در صورت نبود چنین اثری، گاه می‌توان در آثار او چنین مطالبی را یافت که در نوشتار حاضر نیز از این شیوه استفاده شده و همچنین به شرح حال سهروردی که توسط دیگر نویسندگان تألیف شده نیز استناد شده است.

## ۲-۲-۱. اخلاق

نحوه معرفی سهروردی توسط شهرزوری، نشان‌دهنده شیوه عملی زندگی او و سیر و سلوک و ریاضت‌های اوست: «العالم الفاضل الکامل شهاب المله و الدین المطلاع علی الاسرار الالهیه و الراقی الی العوالم النوریه». (شهرزوری، ۲۰۰۷: ۳۷۵) شهرزوری در *نزهة الارواح و روضة الافراح* که به زندگی عملی سهروردی نیز پرداخته درباره پایبندی او به حکمت عملی می‌گوید: اما در حکمت عملی «فانه کان من السابقین الاولین» (همان: ۳۷۸) «به صورت قلندران زندگی می‌کرد، ریاضاتی را بجا می‌آورد که ابنای زمان از انجام آن عاجز بودند. هفته‌ای یکبار افطار می‌کرد و میزان طعامش بیش از پنجاه درهم نبود و اگر در طبقات حکما سیر کنی زاهدتر از او و یا فاضل‌تر از او نمی‌یابی». (همان)

سهروردی در صغر سن به طلب علم و حکمت به مراغه و اصفهان مسافرت کرد و به نواحی متعدد سیر و سفر نموده و با صوفیه مصاحبت داشت و از آنها بهره برد، و در نفس خود به تفکر پرداخت و با ریاضات و خلوات و افکار به جانب نفس خود متوجه و مشغول گشت، تا آنکه به غایت مقامات حکما و نهایت مکاشفات اولیاء رسید. (همان) «جای هیچ تردیدی نیست که سهروردی در طلب حکمت گام برمی‌داشته

و در جستجوی حقیقت بوده است. ولی آنچه او می‌جست نه در مدرسه مراغه بود و نه در مدرسه اصفهان» (دینانی، ۱۳۸۸: ۶۸) او در جستجوی مشارکی مطلع بود و مسافرت‌های پررنج و پرماجرایی او به دیاربکر و شام و روم به منظور کسب حکمت، نشان‌دهنده همین امر است. (همان) سخن سهروردی در این باره که در انتهای کتاب *المشارع و المطارحات* بیان شده، از این قرار است: «اگر سیر به سوی حق در این زمان منقطع نشده بود، تا این حد متأسف نبودم، سن من در این زمان نزدیک به سی سال است و بیشتر عمر خود را در سفر و در جستجوی مشارکی مطلع گذرانده‌ام، اما کسی را نیافتم که خبری از علوم شریفه داشته باشد و یا به آن علوم ایمان داشته باشد» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۵۰۵) او پس از این سخنان، وصیت خود را مطرح می‌کند و در آن به انقطاع به سوی خدا و مداومت بر تجرید توصیه می‌کند (همان) و همان‌طور که در آثار سهروردی ذکر شده، لازمه رسیدن به امور مذکور، اعتدال قوای برزخی و استعلا و استیلا بر آنها است که در حیطه حکمت عملی می‌گنجد. با توجه به آنچه ذکر شد از نظر سهروردی مشارک مطلع کسی است که بر عمل سعی و تاکید کند و از اهالی تجرید باشد.

همچنین شهرزوری درباره مقام سهروردی در سیر و سلوک و زندگی عملی‌اش می‌گوید که او به نهایت مقام اخوان تجرید رسیده بود. اخوان تجرید دارای مقامی هستند که در آن مقام قادرند هر صورتی را که می‌خواهند ایجاد کنند و بایزید و حلاج نیز به این مقام رسیده بودند. (شهرزوری، ۲۰۰۷: ۳۷۹)

درباره تأکید سهروردی بر حکمت ذوقی و حکمت عملی باید گفت که شهرزوری نقل می‌کند از او پرسیدند که تو افضلی یا بوعلی؟ گفت: در حکمت بحثی مساوی‌ام با او یا بزرگتر از او، اما از نظر کشف و ذوق من برترم: «و بلغنی ان الشیخ سُئِلَ: أیُّنا أفضل أنت ام أبوعلی بن سینا؟ فقال إما أن نتساوی أو أكون أعظم منه فی البحث، إلا آتی أزید علیه بالكشف و اللذوق...» (همان: ۳۸۱)

همچنین شهرزوری درباره سهروردی می‌گوید: «به دنیا التفات نداشت و اهتمام اندک به آن می‌ورزید و به پوشیدنی‌ها و خوردنی‌ها توجهی نداشت و ریاست و بزرگی برایش مهم نبود ... و بیشتر عباداتش گرسنگی و بیداری فکر در عوالم الهی بود و توجه چندانی به خلق نداشت و بسیار سکوت می‌کرد و مشغول به احوال خود بود... صاحب کرامات و آیات بود» (همان: ۳۷۸)

سهروردی در مقدمه *حکمة الاشراق* می‌گوید «حقایق و مطالب این کتاب برای من نخست از راه فکر حاصل نشده، بلکه حصول آن به امر دیگری (کشف و شهود که با ریاضات و مجاهدات حاصل می‌شود: شهرزوری، ۱۳۸۰: ۲۰) بوده است». (سهروردی، ۱۳۸۰ ج ۲: ۱۰) همان‌طور که قبلاً ذکر شد سهروردی ذوق را ارجح از بحث می‌داند به نحوی که خود آن را تجربه کرده است و در باب آن توضیح می‌دهد که این شیوه، شیوه‌ای نزدیک‌تر، منظم‌تر و کم‌رنج‌تر از بحث دارد. (همان) همچنین همان‌طور که ذکر شد، سهروردی برای کسی که خواهان فهم کتاب *حکمة الاشراق* است شرط ریاضت چهل روزه که عبارت است از کم خوردن و کم خفتن و به طور کلی، کم توجهی به دنیا قایل می‌شود (همان: ۲۵۸) و بدیهی است که این صفات را خود نویسنده این کتاب نیز باید دارا باشد چنانکه خود نیز ذکر کرده که این مطالب کتاب برای او از طریق غیر فکر حاصل شده و روح القدس این مطالب را بر قلب او القا کرده است. (همان: ۲۵۹)

شهرزوری برخی سخنان سهروردی را جمع‌آوری کرده و در کتاب *نزهة الارواح* گنجانده و بخش اعظمی از این سخنان در باب زندگی عملی و توصیه‌های سهروردی در این باب است که بنا به گفته خود سهروردی و نیز شهرزوری، سهروردی خود نیز بر این توصیه‌ها بسیار پایبند بود. سخنان مذکور، از این قرار است: «هر گاه نفس خود را از اشتغال زیاد حفظ کردی و به امور ضروری بدن توجه کردی و خود را به مرتبه کمال علم رساندی، به تحقیق به فضایل بسیاری دست می‌یابی. و بر تو باد تسبیح الهی و اوراد و قطع خواطر رذیه. و چون قطع خاطر کردی به آن مرتبه قانع مشو، بلکه خود را به مراتب بالاتر از آن برسان، واگر نه تو را به آن چیزی سوق می‌دهد که ملایم طبع تو نیست». (شهرزوری، ۲۰۰۷: ۳۸۶) همچنین «گرسنگی و بیداری دو رفیق نیکو هستند که دشمنان الله تعالی را از قوای دیوی و حیوانی ضعیف می‌سازند و دزدی را از دزدان قوی، دور می‌دارند». (همان: ۳۹۰) و نیز «بنده شکم و فرج در دو جهان به لعنتی گرفتار است که در نهایت آنچه را که عقل می‌تواند به آن دست یابد، منقطع می‌کند و ایشان را به برازخی سوق می‌دهد که پُر از عذاب است». (همان: ۳۹۱)

هدف سهروردی این نبود که مانند ابن سینا در علم بحثی استاد شود و در این حد باقی بماند (کمپانی زارع، ۱۳۹۳: ۱۶) بلکه «او قصد داشت مانند حکمای خسروانی و عرفای الهی راهی به درون داشته باشد و در این موطن به کشف حقایق نائل

آید». همان) «بخش مهمی از حیات سهروردی را باید در مواجهه او با صوفیان و عارفان مورد بررسی قرار داد». (کمپانی زارع، ۱۳۹۳: ۱۷)

## ۲-۲-۲. سیاست

آن طور که سلوک سهروردی در زندگی عملی او و نیز سخنان محققان نشان می‌دهد، سهروردی تنها به ارائه نظرات سیاسی اکتفا نکرده، بلکه در جهت پیشبرد نظرات خویش به نحو عملی نیز گام برداشته و نحوه مرگ او نیز گواه بر این امر است.

همان‌طور که در باب ارجحیت شیوه ذوقی بر شیوه بحثی ذکر شد، سهروردی درباره شخص شایسته حکومت، تاله را بر بحث ترجیح می‌دهد و هر چند که در ابتدا، شخص متوغل در بحث و تاله را شایسته حکومت می‌داند اما در ادامه، متذکر این نکته می‌گردد که در صورت نبود چنین فردی، شخص متوغل در تاله، شایسته جانشینی خداوند در زمین خواهد بود. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج ۲: ۱۱-۱۲) این سخن سهروردی بیانگر این امر است که «عارف غیر فیلسوف از فیلسوف غیر عارف، افضل بوده و حکمت ذوقی برتر و بالاتر از حکمت بحثی می‌باشد». (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۸: ۹۰) او در آثار دیگرش نیز هرگاه از سیاست و ویژگی‌های حاکم سخن می‌گوید، بر حکمت عملی و سلوک حاکم و ارتباط او با غیب بیش از هر چیز دیگر تأکید دارد (سهروردی، ۱۳۸۰ ج ۳: ۱۸۵-۱۸۸) و معتقد است حکومت معتبر در پیوند با تدبیر الهی است. (ضیائی، ۱۳۸۰: ۵۳) تأکید سهروردی بر تاله و فره کیانی درباره شخص شایسته حکومت نیز خود گواه بر ارجحیت و تقدم حکمت عملی بر حکمت نظری است زیرا همان‌طور که در سخنان سهروردی آمده، تاله یا خداگونگی و نیز فره کیانی جز با عمل نیک حاصل نمی‌شود. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج ۳: ۱۸۵-۱۸۸)

در باب ارتباط مرگ او با بحث سیاست باید گفت، به نظر می‌رسد آنچه که سبب قتل سهروردی شد فراتر از مسائل مذهبی بود و آن اتهام دخالت در حکومت و سیاست توسط سهروردی بود که سبب شد صلاح الدین ایوبی فرمان قتل او را صادر کند. (کمپانی زارع، ۱۳۹۳: ۲۱) بر اساس اذعان برخی معاصران سهروردی، به نظر می‌رسد او قصد داشت تا نظریه حاکم حکیم (یا پادشاه-فیلسوف: ر.ک: افلاطون، جمهور، ۱۳۸۴: ۳۶۵) را از صرف نظریه‌بودن خارج کند و به آن تحقق خارجی ببخشد. (کمپانی زارع، ۱۳۹۳: ۲۰) می‌توان گفت سهروردی با سخنان و عمل خویش درصدد بود هر دو قسم نظر افلاطون را مبنی بر اینکه یا پادشاهان فیلسوف شوند و یا

فیلسوفان پادشاه گردند (افلاطون، ۱۳۸۴: ۳۶۵) جامعه عمل بپوشاند. بعضی نویسندگان شمس تبریزی و موحد به نقل از ابن خلکان) بر اساس برخی سخنان سهروردی، این طور استنباط کرده‌اند که سهروردی داعیه حکومت داشت و خود را به دلیل برخورداری از علم بحثی و تاله در حد اعلائی آن، شایسته حاکمیت می‌پنداشت. (نصری ۱۳۷۹: ۳۴۹)

او ضمن مجالست با چند تن از حاکمان وقت (ملک ظاهر، پسر صلاح الدین ایوبی و امیر سلجوقی، علاءالدین کی قباد) به منظور انتقال نظرات خویش در این باب به آنان، اقدام به نگارش رسالاتی (پرتونامه و الواح عمادی) برای آن حاکمان نیز می‌کند. (ضیایی، ۱۳۸۰: ۵۰) او در این رسالات، ویژگی‌های حاکم مطلوب خویش را ذکر می‌کند. در الواح عمادی از دو تن از پادشاهان ایرانی -افریدون و کیخسرو- به عنوان کسانی که به نور تایید رسیدند سخن می‌گوید. این دو پادشاه را می‌توان الگوهای دانست که سهروردی به عنوان حاکمان مطلوب خویش از آنها یاد می‌کند و آنها را دارای ویژگی‌های اخلاقی و عرفانی والا می‌داند که عبارتند از دارا بودن نفس قوی، تعظیم و تقدیس حق، ارتباط با عالم مثال و عدل‌گستری که به سبب این ویژگی‌ها، نفوس بر آنها تعظیم می‌کردند و ماده از آنها منفعل می‌شد. (سهروردی، ۱۳۸۰ ج ۳: ۱۸۵-۱۸۸) در انتهای رساله پرتونامه نیز بیان می‌کند «به کسی که حکمت بداند و بر تقدیس و سپاس نورالانوار مداومت کند، خرّه کیانی اعطا می‌شود و رئیس طبیعی عالم می‌گردد و از عالم اعلی به او نصرت می‌رسد و سخنش در عالم علوی شنیده می‌شود». (همان: ۸۱).

### نتیجه‌گیری

حکمت عملی سهروردی را می‌توان مجموعه سه بخشی متشکل از فرائض و سنن، اخلاق و عرفان دانست. زیرا او آنجا که از اخلاق و سیاست سخن می‌گوید بر انجام فرائض و سنن دین اسلام تأکید می‌کند و نیز اعتدال ارسطویی را متذکر می‌شود و همچنین علاوه بر این موارد، بر ریاضت و ارتباط با عالم مثال و تاله و ذوق تأکید می‌کند و آن را بخصوص برای حاکم حکیم ضروری به شمار می‌آورد. همان‌طور که سهروردی ذوق و تاله را در روش اشراقی خویش عنصری اساسی می‌داند این عنصر در حکمت عملی او نیز برجسته است و بر این اساس می‌توان حکمت عملی او را حکمت عملی اشراقی نامید. سهروردی در آثار خویش تنها به دو شاخه حکمت عملی



-اخلاق و سیاست- پرداخته و در باب تدبیر منزل تنها به ذکر نام آن و تعریف مختصری از آن در رساله *تلویحات* اکتفا کرده است.

سهروردی از تکلفات بیش از حد مشائین و تأکید بر بحث و ذهن گریزان است و مشائین را به جهت پرداختن بیش از حد به این امور نقد می‌کند. او بر عمل تأکید می‌کند و عمل و نظر در اندیشه او جدایی‌ناپذیرند. در آثار سهروردی شواهد و دلایلی موجود است که از آن می‌توان به ارجحیت حکمت عملی بر حکمت نظری رسید. هر چند که سهروردی حکمت نظری را از نظر زمانی، مقدم بر حکمت عملی می‌داند، اما با توجه به دلایل و شواهدی در اندیشه‌های مکتوب او و نیز خط مشی عملی‌اش می‌توان به تقدم بالشرف حکمت عملی نسبت به حکمت نظری در مکتب اشراقی او دست یافت.

در نوشتار حاضر برای تقدم بالشرف حکمت عملی بر حکمت نظری با توجه به اندیشه‌های مکتوب سهروردی پنج دلیل ارائه شده است. ۱. سهروردی روش ذوقی و تأله را برتر از روش بحثی می‌داند زیرا معتقد است شیوه‌ای منظم‌تر و نزدیک‌تر است. با توجه به برتری روش ذوقی و تأله نزد سهروردی و ارتباط مستقیم حکمت ذوقی و تأله با عمل و نیز با توجه به اینکه تأله و ذوق از عناصر اساسی در حکمت عملی سهروردی است می‌توان به تقدم بالشرف حکمت عملی بر حکمت نظری در نزد او دست یافت. ۲. او ذکر را بر فکر مقدم دانسته و آن را دارای تأثیری عظیم می‌داند. از آنجا که ذکر در حیطه عمل است و فکر در حیطه نظر و حکمت نظری و نیز با توجه به اینکه سهروردی این مطلب را در بخش مربوط به اخلاق و تخلق به اخلاق خداوندی آورده که در حوزه حکمت عملی است می‌توان تقدم حکمت عملی بر حکمت نظری را نتیجه گرفت. ۳. جنبه عملی علم‌النفس یا خودشناسی سهروردی که می‌توان از آن با عنوان علم‌النفس اشراقی یاد کرد، قوی‌تر از جنبه نظری آن است، زیرا بخش اعظم سخن و تأکید او در این موضوع، در باب ارائه طریق عملی در چگونگی مهار قوای نفس و نیز استیلا بر آنها و حاکم شدن بر آنها است، هم در رسالات و هم در داستان‌های رمزی‌اش و می‌توان گفت یکی از اهداف مهم او در نوشتن داستان‌های رمزی همین مطلب است. ۴. "حکمت" در اندیشه سهروردی تنها از طریق نظر و اندیشه صرف حاصل نمی‌شود، بلکه او خود ذکر می‌کند که مطالب *حکمة‌الاشراق* برای او از طریق ذوق و کشف و شهود حاصل شده و ذوق و کشف در ارتباط مستقیم با عمل است.

حکمت حقیقی از طریق روش ذوقی و تأله حاصل می‌شود. حکیم در نظر او کسی است که با عالم انوار در ارتباط باشد. حکمای مورد نظر او تنها در بحث توقف نکرده‌اند بلکه اخلاق و عرفان و کشف و ذوق و به طور خلاصه عمل، برای آنان دارای ارجحیت است. ۵. تصور و تصدیق مشائین از جمله مباحثی است که سهروردی به نقد آن پرداخته‌است. او عنصر الهام الهی و علم حضوری و تجربه عرفانی را در تصور و تصدیق معتبر می‌داند و بر عمل حتی در یکی از پایه‌ای‌ترین مباحث نظری نیز تاکید می‌کند.

در باب خط مشی عملی سهروردی باید گفت که او در حکمت عملی از سابقین بود و متحمل ریاضاتی سخت می‌شد و آن‌طور که خود بیان می‌کند دریافت مطالب حکمت اشراق نیز در اثر این ریاضات و کشف و ذوق بوده و نشان از ارتباط مستقیم حکمت ذوقی با عمل دارد. او در سیاست نیز علاوه بر ذکر نظراتش در باب برتری تأله بر بحث برای حاکم در صدد است حاکمان را با این نظریه آشنا کند یا شخصی متأله را بنا بر بیان برخی محققین بر کرسی حاکمیت نشاند و نظریه پادشاه- فیلسوف را عملی گرداند.

همان‌طور که نوشتار حاضر نشان می‌دهد، حکمت عملی نسبت به حکمت نظری دارای تقدم بالشرف است، حال با توجه به این نتیجه سوالی به عنوان فرضیه‌ای که نیازمند تحقیقی دیگر است می‌تواند مطرح شود و آن اینکه این تقدم بالشرف چه آثار و نتایجی در سه زیرشاخه حکمت عملی یعنی اخلاق، تدبیر منزل و سیاست خواهد داشت؟ به عنوان مثال با توجه به تاکید سهروردی بر بحث خودشناسی و بخصوص تاکید او بر این بحث در حوزه عمل می‌توان این سوال را مطرح کرد که خودشناسی عملی چه تأثیری در اخلاق، تدبیر منزل و سیاست و فراتر از آن چه تأثیری در حوزه نظر و حکمت نظری خواهد داشت؟

در پاسخ به سؤالات فوق می‌توان گفت، آنچه در بدو امر به نظر می‌رسد این است که سهروردی می‌گوید در هر نقشی که هستید یا هر نقشی را می‌خواهید به عهده بگیرید ابتدا اخلاقی باشید و پایبند به آن باشید. ابتدا به اعتدال و تعادل دست پیدا کنید و سپس به طور تخصصی در حوزه علم یا مسئولیتی خاص قدم بگذارید. تجربه کنید و بیازمایید و سپس بپذیرید و به طور خلاصه، تقلید نکنید. ارجح دانستن عمل بر نظر، منجر به ضمانت اجرایی بخصوص در حوزه سیاست نیز می‌شود. با خودشناسی عملی،

شخص می‌تواند بر قوا استیلا یابد و مهار این قوا را در دست گیرد و به تعادل و اعتدال در قوا برسد و با پیشبرد خودشناسی عملی، همان‌طور که سهروردی در *بستان‌القلوب* ذکر کرده نسبت به غیر نیز شناخت پیدا کند و خدا و انسان‌های دیگر و جهان را نیز بشناسد. پاسخ دقیق‌تر به این سوال، نیازمند تحقیقی جداگانه در این حوزه است.

### پی‌نوشت‌ها

۱. این مقاله، برگرفته از رساله دکتری نویسنده مسئول مقاله است.

### References

- Ibrāhīmī Dīnānī, Qulamhossein(1396), *Shoa-e Andīsheh va Shohūd dar Falsafeh-e Suhrawardī*, Tehran: Hukmat Publications. [In Persian].
- Plato(1384), *Republic*, Translated by Foād Rouhanī, Tehran: Sherkate Enteshārāt -e Elmī Va Farhangī. [In Persian].
- Anvārī, Saeed. (1392). "*Mabani Hikmat dhowqī va Hekmat Khāledeh az Didgah -e Shaikh e Ishraq*". Sāleke Hekmat ,Edited by Shahīn Avānī. Tehran: Moasseseye Pazhouheshī Hekmat va Falsafeh Iran. pp. 785-805. [In Persian].
- Pournāmdariān, Taqī(1390), *Aql-e Sorkh*, Tehran: Sokhan. [In Persian].
- Chazānī Sharāhī, Sabā(1393), *Masha and Ishraq on: Relationship between theory and practice*, Tehran: Allāmeḥ Tabātabāei University. [In Persian]
- Suhrawardī, Shahāb al'Din. (1380). *Alwah al'Imadi, Majmo'e Mosanafāt Shaikh Ishraq*. Vol. 3. Edited by Seyyed Hosein Nasr. Tehran: Pazhouheshgāh 'olūme Ensānī va Motale'at Farhangī. [In Persian].
- Suhrawardī, Shahāb al'Din. (1380). *Bostan al' Qolūb, Majmo'e Mosanafāt Shaikh Ishraq* . Vol. 3. Edited by Seyyed Hosein Nasr. Tehran: Pazhouheshgāh 'olūme Ensānī va Motale'at Farhangī . [In Persian].
- Suhrawardī, Shahāb al'Din. (1380). *Partaw- Nameh, Majmo'e Mosanafāt Shaikh Ishraq* . Vol. 3. Edited by Seyyed Hosein Nasr. Tehran: Pazhouheshgāh 'olūme Ensānī va Motale'at Farhangī . [In Persian].
- Suhrawardī, Shahāb al'Din. (1380). *al-Talwīḥāt. , Majmo'e Mosanafāt Shaikh Ishraq* Vol. 1. Edited by Henry corbin. Tehran: Pazhouheshgāh Olūme Ensānī va Motale'at Farhangī. [In Arabic].

- Suhrawardī, Shahāb al'Din (1380), *Hikmat al-Ishrāq, Majmo'e Mosanafāt Shaikh Ishraq*. Vol. 2. Edited by Henry corbin. Tehran: Pazhouheshgāh Olūme Ensānī va Motale'at Farhangī. [In Arabic].
- Suhrawardī, Shahāb al'Din. (1380), *Resalat al' Abrāj, Majmo'e Mosanafāt Saiykh Ishraq* . Vol. 3. Edited by Seyyed Hoseinn Nasr. Tehran: Pazhouheshgāh Olūme Ensānī va Motale'at Farhangī. [In Arabic].
- Suhrawardī, Shahāb al'Din. (1380), *Kalamat al'Tasawof, Majmo'e Mosanafāt Shaikh Ishraq* . Vol. 4. Edited by Najafqolī Habībī. Tehran: Pazhouheshgāh Olūme Ensānī va Motale'at Farhangī. [In Arabic].
- Suhrawardī, Shahāb al'Din. (1380), *al Lamahat, Majmo'e Mosanafāt Shaikh Ishraq*. Vol. 4. Edited by Najafqolī Habībī. Tehran: Pazhouheshgāh Olūme Ensānī va Motale'at Farhangī. [In Arabic].
- Suhrawardī, Shahāb al'Din. (1380), *al-Mashāri' wa-l Muṭārahāt, Majmo'e Mosanafāt Shaikh Ishraq*. Vol. 1. Edited by Henry corbin. Tehran: Pazhouheshgāh Olūme Ensānī va Motale'at Farhangī. [In Arabic].
- Suhrawardī, Shahāb al'Din. (1380). *Al'Mashare' va al'Motarehat(logic)*, Edited by Dr. Maghsoud Mohammadī and Ashraf Alīpour, Qom; Hagh Yavarān. In Arabic].
- Suhrawardī, Shahāb al'Din(1955), *Logic of Al talwihat*, Edited by Dr Alī Akbar Fayyaz, Tehran: Jaameāt-e Tehran. [In Arabic].
- Suhrawardī, Shahāb al'Din. (1380), *Hayakel al Nour, Majmo'e Mosanafāt Shaikh Ishraq* . Vol. 3. Edited by Seyyed Hossein Nasr. Tehran: Pazhouheshghah Olūme Ensānī va Motale'at Farhangī. [In Arabic].
- Shahrāzūrī, Shams al-Din Muhammad(1380), *Cmmentary on Hikmat al-Ishraq*, Edited by Dr.Hossein Zia'I Torbati, Tehran : Pazhouheshgāh Olūme Ensānī va Motale'at Farhangī. [In Arabic].
- Shahrāzūrī, Shams al-Din Muhammad(2007), *Nuzhat al-Arwāh*, Edited by Abd al-Karīm Abū Shurayb, Paris: Darbilion. [In Arabic].
- Ziai Torbati, Hossein(1384), *The knowledge and illumination: a study of Suhrawardī's Hikmat al- Ishraq*, Translated by Sīmā Sādāt Nourbakhsh, Tehran: Farzān Rouz. [In Persian].
- Azīmī, Mahdī(1398), *Suhrawardī on Logic and Knowledge*, Tehran: Muasseseh pazhouheshi Hikmat va Falsafeh Iran. [In Persian].
- Corbin, Henry(1373), *History of Islamic Philosophy*, Translated by Javād Tabātabāei, Tehran: Kavir. [In Persian].

- Corbin, Henry(1391), *Iranian Islam*, (Suhrawardī and the Platonists of Iran), Translated by Dr.Enshā allah Rahmatī, Tehran: Sophia. [In Persian].
- Kompāni Zare, Mahdi(1393), *Suhrawardī: A Biographical Sketch*, Suhrawardī Pazhuhī, Tehran: Khāneh Ketāb. [In Persian].
- Nasri, Abdallāh(1379), *Hadith e Andīsheh*, Tehran: Soroush. [In Persian].
- Nazīrī Khāmeneh(1398), Seyyed Abbās Zahabī, Bābak Abbāsī, Ahmad Beheshtī, *Politic and Rulers in Suhrawardī's Political System*, Kheradnāmeḥ Sadrā, Winter 2020 , Vol. 25, No.2; Issue.98. [In Persian].