

SOPHIA PERENNIS

The Semiannual Journal of Sapiential Wisdom and Philosophy

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

The Agreement of Suhrawardi and Plato's Symbolic Expression in respect of the Self-Knowledge as the Beginning of Philosophical Practice

PP. 229-260

DOI: 10.22034/iw.2021.298112.1554

Reza Koorang Beheshti*
Majid Tavoosi Yangabadi**

The connection between Plato's Philosophy and Illuminationist Wisdom can be found, regardless of Suhrawardi's statements about Plato as one of the most prominent sages endowed with gnostic intuition, through the analysis of the agreements between these two philosophers in treatment of the key ideas rooted in what Suhrawardi calls "the eternal substance of wisdom". According to this method, which goes beyond the mere historical researches, the works of the two philosophers are compared in respect of possessing themes concerning spirituality and initiatic path. The goal of the true philosophy conceived and practiced by Plato and Suhrawardi is happiness, and this happiness amounts to the likeness to God. Therefore, the most fundamental theme in this philosophy is the homogeneity of human essence with divine truths which has been forgotten as a result of attachment to body. The initial principle of philosophy as a spiritual path is thus the remembrance of the deiform self as a capacity in man to achieve that goal. Suhrawardi and Plato, in addition to reasoning about this theme, have also dealt with it in a symbolic-allegorical way. The symbols concerning the theme in question can be found particularly in Suhrawardi's mystical treatises and in such Plato's dialogues as *Republic* and *Phaedrus*. Symbols such as hedgehog, dewdrop, bird, heart and world reflecting cup, winged chariot, eye of soul and their correlated symbols, such as captivity in trap, leather, cave and hole, burial in grave are all representative of the dual status of man, celestial as well as mundane.

Keywords: Suhrawardi, Plato, Self-Knowledge, Symbolism.

* Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Isfahan, Isfahan, Iran. E-mail: r.koorangbeheshti@ltr.ui.ac.ir

** Department of Islamic Philosophy, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shahid Chamran University, Ahvaz, Iran. E-mail: tavoosi@scu.ac.ir

Received date: 03/08/2021

Accepted date: 23/08/2021

According to Suhrawardi, there is a remarkable agreement between Plato's philosophy and Oriental Wisdom in general. This agreement which is rooted in the perennial essence of wisdom not in purely historical influences, can be considered in three aspects: first, in terms of the main content of this wisdom; second in terms of the method of its realization; and third in terms of its mode of expression. At first glance, what seems well known and most recognized about the agreement between Suhrawardi and Plato is the harmony of the philosophy-wisdom of these two in respect of the content, and especially their unanimity in the belief in the intelligible world of Ideas (or divine archetypes). As regards the methodological agreement, general and concise remarks to the idea of direct intuition (dhawq) or mystical contemplation can be found in some of Suhrawardi's phrases. Nevertheless, regarding the agreement in the mode of expression, there seems that we have no serious study based on the works of these two philosophers. In his introduction to the Wisdom of Illumination (Hikmat al-Ishraq), Suhrawardi has affirmed the symbolic language of Greek and Persian sages. Thus it can be said that the prominent characteristic of all manifestations of Oriental Wisdom is the symbolic language. This mode of expression is more appropriate to intuitive Intellect, while conceptual and analytical language is more appropriate to discursive reason. In the works of Suhrawardi and Plato, in addition to analytical and argumentative expression, symbolic expression has a very important place in conveying spiritual meanings and transcendent truths. The idea of symbolic expression, therefore, affords a common fundamental element which enable us to understand more profoundly the agreement between Suhrawardi and Plato.

In this research, we have tried to explain the thematic and methodological agreement through a careful examination of the stylistic agreement. The explanation is made by focusing on the idea of self-knowledge or more precisely, the idea of the remembrance of the divine essence of the soul and its symbolism. In fact, this idea constitutes the first stage in the practice of spiritual exercises in both Illuminationist philosophy and Platonic philosophy, and furthermore is regarded as the cornerstone of Oriental Wisdom in general.

1. The self-knowledge or remembrance of the divine essence of the soul is the sine qua non of realizing godlikeness as the goal of philosophy-wisdom

According to Plato, philosophy as an intellectual and erotic practice aims at godlikeness by acquiring the most excellent form of knowledge. Similarly, Suhrawardi believes that acquiring the highest knowledge is worthy of human being, and therefore, the relationship between man and Divine Truth is the relationship between the "noblest knower" and the "most exalted known". Thus the goal of illuminationist wisdom, like Plato's, is likeness to God. Such a concept of philosophy as a spiritual practice and its ultimate goal, that of becoming like God, is based on the homogeneity between human essence and Divine Truths. In other words, man has a divine essence, and therefore the capacity of achieving such a lofty goal lies in his nature. Hence, all the efforts of Socrates, the Platonic philosopher par excellence, were made to realize in his life the famous maxim "know thyself", and in a similar way Suhrawardi affirms that "the knowledge of God depends on the knowledge of self."

2. Suhrawardi and Plato's symbolism on the dual situation of man and the necessity of remembering of his own divine self

As regards the subject-matter of self-knowledge, Suhrawardi and Plato use symbols that indicate the dual state of man, celestial and terrestrial. But these two states are not of the same degree, one constituting the true nature of man, whereas the other having an accidental status. Symbols that indicate the dual state of man can be included in the framework of more universal and fundamental dualities, each of which represents the duality of human state in one or other aspect. These dualities are: upwardness-downwardness; light-darkness (the most fundamental duality in Illuminationist Wisdom); freedom-captivity; life-death (in close connection with godlikeness and immortality); pearl-shell; And ignorance-knowledge (in direct connection with the purpose of human life). Symbols that refer to the luminous and godlike nature of man with more emphasis can be related to the fundamental ideas of centre (or even the axis of human existence), knowledge and luminosity. Symbols such as sullied leather, captivity in trap, cave or hole, and burial in grave all they refer to the body and imprisonment in the material world, whereas symbols such as hedgehog, dewdrop, bird, window, heart, world reflecting cup, winged chariot, and eye of soul, all of them indicate the noblest and purest part of the human soul nourished and nurtured by divine truths, turning one's whole attention to which is the function of true philosophy.

References

- Holy Quran
- Holy Bible
- Avesta, 1385, gozarish va pajouhish: Jalil Doostkhah, Tehran: Morvārid.
- Badawi, 'Abd al-Rahman, 1413, *Aflutin i'nd al- 'Arab*, Qom: Bīdār. (in Arabic)
- Destree, Pierr & Edmonds R. G. (editors). (2017). *Plato and the power of images*, Leiden/Boston: Brill.
- Guénon, René, 1374 (1995), *Ma'ānī e Ramz e Salīb*, translated into Persian by Bābak Ālīkhānī. Tehran: Soroush.
- Guénon, René, 1398 (2018), *Sambolhāye Bonyadīn: Zabān e Jahānshomoul e Elm e Moqaddas*, translated into Persian by Delārā Qahremān. Tehran: Hikmat.
- Lings, Martin, 1391 (2012), *Ramz va Mesāl e A'lā*, translated into Persian by Fateme Sanei, Tehran: Hikmat.
- Nourain, M., Takhsha Qahfarokhi, E., Zand Moqaddam, S. (2011). Feather Loss: The Universal Symbol of a Unique Archetype in Mystical Culture. *Adabiyāt-i 'Irfānī*, 3(5), 181-207. <http://dx.doi.org/10.22051/JML.2013.97>
- Plato (1903b). ΓΟΡΓΙΑΣ, in *Platonis Opera*, tomus III. UK: Oxford University Press.
- Plato, 1892, *The Dialogues of Plato translated into English with Analyses and Introductions by Benjamin Jwette, M.A. in Five Volumes*. 3rd edition revised and corrected, Oxford University Press.
- Plato. (1901a). ΣΥΜΠΟΣΙΟΝ, in *Platonis Opera*, tomus II. UK: Oxford University Press.
- Plato. (1901b). ΦΑΙΔΡΟΣ, in *Platonis Opera*, tomus II. UK: Oxford University Press.

- Plato. (1901c). ΦΙΛΗΒΟΣ, in *Platonis Opera*, tomus II. UK: Oxford University Press.
- Plato. (1901d). ΑΛΚΙΒΙΑΔΗΣ Α, in *Platonis Opera*, tomus II. UK: Oxford University Press.
- Plato. (1902). ΠΟΛΙΤΕΙΑ, in *Platonis Opera*, tomus IV. UK: Oxford University Press.
- Plato. (1903a). ΠΡΩΤΑΓΟΡΑΣ, in *Platonis Opera*, tomus III. UK: Oxford University Press.
- Plato. (1995a). ΑΠΟΛΟΓΙΑ, in *Platonis Opera*, tomus I. UK: Oxford University Press.
- Plato. (1995b). ΚΡΑΤΥΛΟΣ, in *Platonis Opera*, tomus I. UK: Oxford University Press.
- Plato. (1995c). ΦΑΙΔΩΝ, in *Platonis Opera*, tomus I. UK: Oxford University Press.
- Plato. (1997). *Complete Works*. edited by John. M. Cooper. Indianapolis: Hackett.
- Schuon, Frithjof, 1382, “Hikmat e Khālīde“, translated into Persian by Mostafa Malekian in *Kimya: Daftarī dar Adabyāt va Honar va Erfān*, edited by Hossein Elahi Ghomshei & Seyyed Ahmad Beheshti Shirazi, Teheran: Rowzaneh .
- Schuon, Frithjof, 1384, ‘*Aghl va ‘Aghl- e-‘Aghl*, selected and translated in to Persian by Bābak Ālīkhānī. Teheran: Hermes.
- Schuon, Frithjof, 2005, ‘Sophia Perennis’, in *The Essential Frithjof Schuon*, edified by Seyyed Hossein Nasr, World Wisdom, Bloomington, Indiana.
- Schuon, Frithjof, 2006, *Sufism: Veil and Quintessence* [“Tracing the Notion of Philosophy”], World Wisdom, Bloomington, Indiana.
- Suhrawardi, Shihab al-Din, 2001, *Opera Metaphysica et Mystica I*, ed. and intro. Henry Corbin, Teheran: Pazhuheshga-yi ‘Ulum-i Insani wa Mutala‘at-i Farhangi.
- Suhrawardi, Shihab al-Din, 2001, *Opera Metaphysica et Mystica II*, ed. and intro. Henry Corbin, Teheran: Pazhuheshga-yi ‘Ulum-i Insani wa Mutala‘at-i Farhangi.
- Suhrawardi, Shihab al-Din, 2001, *Opera Metaphysica et Mystica III*, ed. and intro. S. Hossein Nasr, French intro. Henry Corbin, Teheran: Pazhuheshga-yi ‘Ulum-i Insani wa Mutala‘at-i Farhangi.
- Suhrawardi, Shihab al-Din, 2001, *Opera Metaphysica et Mystica IV*, ed. and intro. Najfaqli Habibi, Teheran: Pazhuheshga-yi ‘Ulum-i Insani wa Mutala‘at-i Farhangi.
- Suhrawardi, Shihab al-Din, 2014, *al-Mashari‘ wa al-Mutarahat, al-Tabi‘iyyat*, ed. and intro. Najafquli Habibi, Teheran: Kitabkhana-yi Majlis-i Shura-yi Islami.
- Suhrawardi, Shihab al-Din, 2016, *Partow Nāme & Bustān al-gholūb (two didactic treatises)*, edited and annotated. Bābak Ālīkhānī, Teheran: Mu‘assasa-yi Pazhuhishi Hikmat va Falsafa-yi Iran (Iranian Institute of Philosophy).
- Tusi, Nasir al-Din, 1375, *Sharh al-Ishārāt wa'l-Tanbihāt III*, Qom: Nashr al-Balāqah.

مجله علمی جاویدان‌خرد، شماره ۳۹، بهار و تابستان ۱۴۰۰، صفحات ۲۲۹-۲۶۰

قرابت بیان رمزی-تمثیلی سهروردی و افلاطون دربارهٔ خودشناسی به عنوان سرآغاز سلوک فلسفی

رضا کورنگ بهشتی*

مجید طاوسی ینگابادی**

چکیده

پیوند میان فلسفه افلاطون و حکمت اشراقی را صرف‌نظر تصریحات سهروردی در باب افلاطون به عنوان برجسته‌ترین حکیم صاحب شهود، می‌توان از طریق واکاوی قرابت‌های این دو فیلسوف در پرداختن به معانی کلیدی که به تعبیر سهروردی در «خمیره ازلی حکمت» ریشه دارند، باز شناخت. طبق این روش که فراتر از پژوهش‌های تاریخی است، آثار این دو فیلسوف از جهتی مقایسه می‌شوند که واجد مضامین سلوکی و معنوی‌اند. غایت فلسفه راستینی که افلاطون و سهروردی بدان اشتغال داشته‌اند سعادت بوده و این سعادت همان تشبیه به اله است. از این رو، مضمون بنیادی در این فلسفه عبارت است از سنخیت حقیقت انسان با حقایق الهی که بر اثر تعلق یافتن به تن فراموش شده است. بدین ترتیب اصل آغازین فلسفه به عنوان نوعی سلوک معنوی تذکار خود الهی به عنوان استعدادی در انسان برای حصول آن غایت است. سهروردی و افلاطون علاوه بر بحث نظری دربارهٔ این مضمون، با بیان رمزی-تمثیلی نیز بدان

*استادیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. رایانامه:

r.koorangbeheshti@ltr.ui.ac.ir

**استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شهید چمران،

اهواز، ایران. رایانامه: tavoosi@scu.ac.ir

پرداخته‌اند. در آثار سهروردی، به صورت متمرکز در رساله‌های تمثیلی، و در افلاطون نیز، در لابه‌لای گفتگوهای نظیر جمهوری و فایدروس می‌توان رمزهایی که در مقام این تذکارند باز شناخت. رمزهایی نظیر خارپشت، قطره شب‌نم، پرنده، قلب و جام‌جهان‌نما، و رمزهای همبسته با آنها، نظیر اسارت در دام و چرم و چاه همگی نمودار وضعیّت دوگانه بشرند: آسمانی و زمینی. این معانی را در افلاطون با رمزهایی نظیر ارابه بالدار و چشم جان، و در مقابل با هیولای توفونی، گلاوکس دریایی و نیز در پیوند با رمزهایی نظیر اسارت در غار و دفن شدن در قبر می‌توان باز شناخت.

کلیدواژه‌ها: سهروردی، افلاطون، خودشناسی، بیان رمزی

(۱) مقدمه

سهروردی در رساله کلمه التصوف، با اشاره به حکمای پارسی می‌گوید که «ذوق افلاطون»، شاهد و تأییدی است بر «حکمت نوری شریف» ایشان و خود را احیاکننده این حکمت در کتاب حکمه الاشراف، معرفی می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۰ط: ۱۲۸). از نظر او فلسفه افلاطون پیوند وثیق و هماهنگی عمیقی با «حکمت فهلوی» و در معنایی وسیع‌تر، با حکمت مشرق‌زمین دارد. آنچه در آثار سهروردی برجسته است، استناد مکرر وی به حکمای یونان ماقبل ارسطو و حکمای پارسی (حکماء الفرس، فهلویون، الحكماء الخسروانیین) است. اما در فقره‌ای شاخص و مهم از حکمه الاشراف که درباره انوار قاهره و مثل نوریه است، به توافق و تطابق مشاهدات حکمای یونانی و ایرانی و هندی در این خصوص استناد می‌جوید (سهروردی، ۱۳۸۰د: ۱۵۶). فقره مهم دیگری که می‌توان در اینجا بدان اشاره کرد در بخش طبیعیات مطارحات آمده است:

و أودعنا علم الحقيقة کتابنا المسمی بحکمة الاشراف احینا فیہ الحکمة العتیقة
التي ما زالت ائمة هند و فارس و بابل و مصر— و قدماء یونان إلى افلاطون
یدورون علیها و یستخرجون عنها حکمتهم و هی الخمیرة الأزلیة. (سهروردی،
۱۳۹۳: ۳۹۹).

از همین اشارات مختصر می‌توان پی‌برد که از نظر سهروردی میان فلسفه افلاطون و حکمت مشرقیان به طور کلی، هماهنگی چشمگیری وجود دارد. این پیوند و هماهنگی را از سه حیث می‌توان دانست: نخست از حیث درون‌مایه اصلی این حکمت؛ دوم از

حیث روش حصول آن؛ و سوم از حیث چگونگی بیان، تعبیر و تعلیم آن. در نگاه نخست، آنچه در خصوص نسبت میان سهروردی و افلاطون مشهودتر و مشهورتر می‌نماید، هماهنگی محتوایی فلسفه-حکمت این دو فیلسوف-حکیم و به‌ویژه اتفاق نظر آنها در قول به عالم مثل عقلی است.^۱ اما دربارهٔ هماهنگی روشی، اشاراتی کلی و اجمالی به ایدهٔ ذوق و شهود را در عبارات سهروردی می‌توان یافت.^۲ به نظر می‌رسد دربارهٔ هماهنگی بیانی به گونه‌ای که در خور آن است، مطالعه‌ای جدی که بر متون این دو فیلسوف-حکیم مبتنی باشد، صورت نگرفته است. خود سهروردی در مقدمهٔ حکمهٔ الإشراف ضمن اشاره به پیوند میان «علم الأنوار» و حکمت حکمای یونانی و پارسی به رمزی بودن بیانات ایشان تصریح کرده است: «و کلمات الأولین مرموزه» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۰). بدین سان می‌توان گفت، ویژگی بارز همهٔ مظاهر «حکمت مشرقی» قالب داستان‌گویانه و زبان رمزی و تمثیلی یا زبان سمبلیکی است.^۳ بیان رمزی یا سمبلیسم، بیانی جمعی-ترکیبی یا سینتیک^۴ است، یعنی مضامین و معانی متعدد، در تصویر یا انگاره‌ای محسوس، چنان در هم تنیده شده‌اند که یک کل یکپارچه را تشکیل می‌دهند و این معانی و مضامین به شیوه‌های مختلف به یکدیگر ارجاع می‌دهند و به عبارتی در یکدیگر حضور دارند و این بیان تناسب بیشتری با عقل شهودی دارد، حال آن‌که بیان تحلیلی با عقل جزئی و استدلالی مناسبت دارد. وانگهی اصل حاکم بر رمز-سمبل، وجود نسبت مماثلت و هم‌آرایی (به زبان‌های اروپایی؛ آنالوژی) میان معانی معقول و صور محسوس است. از این رو، تأمل و تمرکز بر رمز نوعی بیداری (تنبه یا تذکار) نسبت به حقایق متعالی برای عقل بشری فراهم می‌آورد که در وضع متعارف، مأنوس با صور حسی و خیالی است.^۵ در آثار سهروردی و افلاطون افزون بر بیان تحلیلی و استدلالی، بیان رمزی - سمبلیکی جایگاه بسیار مهمی در ابلاغ معانی معنوی و حقایق متعالی دارد.^۶ بنابراین، از این حیث نیز می‌توان مبنای واحدی را پیدا کرد که با تکیه بر آن قادر خواهیم بود سهروردی و افلاطون را در کنار یکدیگر قرار دهیم.

توجه به بیان رمزی-سمبلیکی، این اهمیت را دارد که پیوند حکمت مشرقی را با کتب آسمانی (کلام الهی) که تعبیر اکمل و اتم حکمت ازلی قدسی‌اند، روشن‌تر می‌سازد. قرآن کریم از این بیان بارها استفاده می‌کند و مخاطب «ضرب الأمثال» خود - از جمله آیهٔ مبارکهٔ نور - را نه فقط عموم انسان‌ها (الناس) بلکه به‌ویژه اهل علم (العالمون) می‌داند. بنابراین بیان رمزی و تمثیلی، هم برای عوام و هم برای خواص چونان محملی است برای

تذکر، تعقل و تفکر (ابراهیم: ۲۵؛ عنکبوت: ۴۳؛ حشر: ۲۱). حضرت مسیح (ع) نیز نکات بسیار را «به مثلها»^۷ تعلیم می‌داد (متی، باب ۱۳: ۳).

در این پژوهش می‌کوشیم هماهنگی محتوایی و روشی را از طریق مطالعه دقیقتر هماهنگی بیانی، با تفصیل بیشتری روشن سازیم. تبیین هماهنگی‌های سه‌گانه و به‌ویژه هماهنگی بیانی، در پژوهش حاضر، با تمرکز بر ایده خودشناسی و تذکار گوهر الهی نفس صورت می‌پذیرد. گزینش ایده خودشناسی برای نشان دادن پیوند افلاطون و سهروردی، به هیچ وجه گزینشی خودسرانه و اتفاقی نیست. در حقیقت، این ایده، هم در حکم مرحله نخستین طی طریق یا سلوک معنوی در حکمت اشراقی و فیلسوفیای^۸ افلاطونی است و هم رکن اساسی حکمت مشرقی به شمار می‌رود.

در همین سرآغاز بحث، ذکر دو نکته دیگر ضروری است. نخست اینکه هماهنگی میان سهروردی و افلاطون (اعم از هماهنگی محتوایی و روشی و بیانی)، ریشه در خمیره/زلی حکمت دارد نه در اخذ و اقتباس‌های صرفاً تاریخی. لذا اگر در پژوهش‌هایی از این دست، بیان این دو حکیم در کنار یکدیگر می‌آید، به معنای نشان دادن تاثیرهایی نیست که در خلال تاریخ و صرفاً از طریق آثار مکتوب یکی بر دیگری رخ داده است، بلکه بستری است برای نشان دادن حکمت واحدی که ظهوراتی اگرچه متفاوت ولیکن قریب و همگون دارد که خود بر وحدت آن حکمت صحه می‌گذارد. از این رو در این پژوهش گاه از سهروردی آغاز می‌کنیم و به افلاطون می‌رسیم و گاه افلاطون را مسیر فهم شیخ اشراق قرار می‌دهیم تا بدین گونه وجوه مختلف یک معنای واحد را در ظهورات رمزگونه آن بازشناخته باشیم.

دومین نکته‌ای که در این مقدمه باید بدان پرداخت، راجع به متون مورد استفاده و دامنه منابع این پژوهش است. سهروردی در آثارش خویش - و به ویژه در رسائل موسوم به «رسائل عرفانی» که به زبان فارسی نگاشته شده‌اند - مطابق دیدگاهش درباره حکمت و نیل به آن، به مضامین معنوی - سلوکی از جمله تذکار گوهر الهی نفس اشاره کرده است؛ در این پژوهش تلاش خواهیم کرد متناسب با موضوع خویش، رساله‌های *مونس العشاق* (یا *رساله فی حقیقه العشق*)، *عقل سرخ*، *آواز پر جبرئیل*، *رساله الطیر*، *لغت موران*، *صغیر سیمرغ* و *قصه الغریبه الغریبه* را از نظر بگذرانیم. اما در این میان، رساله *لغت موران*^{۱۰} اهمیت خاصی دارد، چرا که به تصریح سهروردی متمرکز بر «کلمه‌ای چند در نهج سلوک» است و بنابراین معانی و رمز-سمبل‌های مورد نظر در این پژوهش را یکجا گردآورده

است و از این رو در عین ایجاز، رساله‌ای جامع است، در حالی که دیگر آثار، عمدتاً متمرکز بر «کلمه‌ای چند در حقیقت»^{۱۱} یعنی حقایق نظری درباب آفاق و انفس‌اند و از همین رو لغت موران متن مبنایی ما در بخش رمز - سَمْبُل‌های سهروردی خواهد بود. اما برای بازشناختن مضمون خودشناسی و رمز- سَمْبُل‌های متناظرش نزد افلاطون نمی-توان بر اثری خاص از وی متمرکز شد بلکه باید آنها را در آثار مختلفش جستجو کرد. با وجود این، می‌توان گفت مهم‌ترین آثاری که این مضمون در آنها قابل تشخیص است، گفتگوهای مهمانی (سیمپوزیوم)، فایدروس، فایدون و جمهوری (پولیتیا) و آلبیادس اول‌اند و رمز-سَمْبُل‌های اصلی، «تمثیل/تصویر» (εἰκῶν/eikōn) معروف به تمثیل غار در آغاز کتاب هفتم جمهوری و تمثیل نفس چونان ارابه‌الدار در فایدروس است.^{۱۲} برای بررسی مضمون سلوکی و معنوی در باب خود الهی و لزوم تذکار این حقیقت در آثار افلاطون و سهروردی، در آغاز به غایت فلسفه به‌مثابه نوعی سلوک معنوی، اشاره‌ای اجمالی و کلی می‌کنیم تا تمهیدی برای مباحث اصلی باشد و سپس وارد بحث تفصیلی درباره ایده مذکور و رمز- سَمْبُل‌هایی می‌شویم که به آن اشاره دارند.

۲) خودشناسی یا تذکار گوهر الهی نفس به عنوان سرآغاز سلوک فلسفی-معنوی

غایت انسان و به طور خاص حکمت و فلسفه، چنانکه خواهیم دید، نیل به «معرفت» به معنایی خاص است. اقتضای چنین معرفتی آن است که نفس انسانی به عنوان آنچه که پذیرای این معرفت است، باید با آن مناسبت و هماهنگی ذاتی داشته باشد و به درستی همین مناسبت ذاتی است که سلوک را «امکان‌پذیر» می‌سازد. از این رو ممکن‌دانستن سلوک معنوی برای تحقق معرفت و حصول غایات مترتب بر آن، متوقف بر شناخت گوهر راستین نفس است. بدین ترتیب برای روشن ساختن اینکه خودشناسی یا به یاد آوردن گوهر راستین انسان، مقدمه ضروری سلوک معنوی و به عبارتی نخستین مرحله آن به شمار می‌رود، مناسب است که ابتدا غایت کلی سلوک را به‌اجمال از نظر بگذرانیم.

۲-۱) پیوند میان «معرفت» و «سعادت» در بیان اشراقی و افلاطونی

سهروردی در ابتدای رساله صفیر سیمرخ توضیح می‌دهد که از چه جهت معرفتی که مختص «اخوان تجرید» است، اهم علوم است؛ به گفته وی برای درک اهمیت این معرفت باید به این نکته توجه کرد که چه چیز برای انسان، مهم‌ترین است. از نظر سهروردی، برای انسان چیزی مهم‌تر از «سعادت کبری» نیست و بزرگ‌ترین وسیله حصول سعادت

کبری، «معرفت» است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۳۱۸). به منظور درک رابطه سعادت کبری با معرفت، می‌توان به رابطه لذت و کمال و خیر نزد سهروردی رجوع کرد. چنان که از بیان سهروردی در صفیر سیمرخ برمی‌آید و بیانات ابن سینا در نمط هشتم از کتاب *الاشارات* و *التنبیهات* (طوسی، ۱۳۷۵: ۳۳۷) را به ذهن متبادر می‌کند، لذت عبارت است از اینکه برای چیزی کمال و خیر خاص آن چیز حاصل شود و آن چیز از حصول آن خیر و کمال از آن حیث که خیر و کمال خاص خودش است، آگاهی یابد و به عبارت دیگر، حصول کمال و خیرش را ادراک کند. بنابراین لذت و توسعاً سعادت با ادراک همراه است. بر این اساس هر یک از قوای نفس که موجودی مدرك است، خیر و کمال خاص خود و بنابراین لذت خاص خود را دارد (سهروردی، ۱۳۸۰: ۳۳۰). عالی‌ترین قوه نفس یعنی قوه ناطقه، عالی‌ترین کمال و بنابراین عالی‌ترین لذت را داراست. کمال نفس ناطقه یا «روان گویا»، «معرفت حق و دانستن حقایق است». به عبارت دیگر، کمال اعلاي انسان و لذت عظیم ملازم با آن، «اشراق نور حق» بر او است و «انتقاش یافتن به کمال کبریا» و یا به عبارت دیگر، «غایت کمال بنده آن است که تشبه کند به حق تعالی» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۳۲۸ و ۳۳۰). بنابراین در نظر سهروردی کمال نهایی آدمی همان معرفت حق و اتصاف به کمالات الهی است.

از نظر افلاطون، همچون نظر سهروردی درباره حکمت، غایت فلسفه، نیل به آن چیزی است که غایت مطلوب همه آدمیان است؛ یعنی نیل به سعادت. اما مسئله مهم، روشن ساختن معنای سعادت است. می‌کوشیم تا این مسئله را با استناد به نکاتی در *مهمانی*، در گفتگوی میان سقراط و دیوتیمای کاهنه در باب ماهیت *اروس*، و نیز در *جمهوری* روشن سازیم.

از سخنان دیوتیما به سقراط، نخست روشن می‌شود که سعادت،^{۱۳} غایت نهایی است زیرا «لازم نیست باز پرسى که خواهان آن، برای چه غایتی، خواهان سعادت‌مند بودن است. چنین می‌نماید که این پاسخ [یعنی خواهان سعادت‌مند بودن]، پاسخ غایی است» (205a). سپس، خود مفهوم سعادت توضیح داده می‌شود: «با کسب و تملک نیکی‌ها/خیرها است که سعادت‌مندان سعادت‌مندند... این خواسته و *اروس* مشترک در میان همه آدمیان است؛ و هرکس، همواره می‌خواهد نیکی‌ها از آن او باشد [یا نیکی‌ها همواره از آن او باشد]» (205a). افزون بر این، «*اروس*، *اروس* [یعنی تمنا یا خواهش] جاودانه از آن خود ساختن نیک/خیر است» (206a) و اگر *اروس*، خواستن نیک به‌نحو جاودانه است، «

نامیرایی نیز ضرورتاً همراه نیک خواسته می‌شود و در نتیجه /روس، میل و تمنای نامیرایی است» (207a).

پس تا اینجا پیوند میان سعادت و تملک جاودانه نیک و /روس (عشق و خواهش و کشش شورمندان) و نامیرایی روشن می‌شود. دیوتیما در سخنان آغازین خود، ماهیت /روس را به‌عنوان واقعیتهای معرفی می‌کند که در میانه داشتن و نداشتن است. اما نکته مهم در این تعریف، اشاره دیوتیما به متعلق خاص این داشتن و نداشتن به دو شیوه مرتبط با یکدیگر است: «[/روس] سرشتش نه از نوع نامیراست و نه از نوع میرا... [و نیز] در میانه حکمت و نادانی است» (203e). افزون بر این، دوستان و جویندگان حکمت^{۱۴} یا همان فیلسوفان، درست همان کسانی‌اند که در میان حکیم و نادان جای دارند. مصداق حقیقی و اتم حکیم، خدایان نامیرایند و مصداق نادان، انسان معمولی است که مشتاق حکمت نیست و از این حیث در خود نقصانی نمی‌بیند و آن را طلب نمی‌کند (204a-b). چنین انسانی نزد یونانیان باستان، مصداق بارز میرایان است. بر اساس این سخنان، افلاطون با برقراری پیوند میان /روس و فلسفه، فلسفه را به‌عنوان میل و خواهش و عشق به حکمت و نامیرایی معرفی می‌کند. این نکته در خور توجه است که طلب نامیرایی با طلب حکمت مرتبط است و به علاوه هم نامیرایی و هم حکمت، از صفات شاخص امر الوهی است. به عبارت دیگر، فیلسوف شوق تشبه به الوهیت دارد. پیشتر نیز پیوند میان سعادت و /روس را به‌عنوان طلب تملک جاودانه نیک و طلب نامیرایی دیدیم. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت، فلسفه، چونان /روس متوجه سعادت است و سعادت به‌مثابه تملک جاودانه نیک و نامیرا شدن، از طریق طلب حکمت قابل تحقق است.

افلاطون در کتاب ششم جمهوری نیز تصریح می‌کند که «هر نفسی به دنبال آن [یعنی نیک/خیر] است و هر آنچه می‌کند به خاطر آن است [یعنی غایت همه اعمال انسانی است] و پیش‌دریافتی غریزی^{۱۵} از اینکه [نیک] چیست دارد اما سردرگم و حیران است و به‌نحو درخور و بسنده‌ای چیرستی آن فراچنگ درکش نیامده...» (505d-e). در عین حال تأکید می‌کند که نیک (یا به تعبیر خود افلاطون، «ایده نیک») بزرگ‌ترین و عالی‌ترین متعلق معرفت است^{۱۶} و بزرگ‌ترین و عالی‌ترین دانش^{۱۷} یعنی دیالکتیک یا فلسفه به معنای اولی و دقیق کلمه، بدان می‌پردازد؛ دیگر فضایل تنها با بهره گرفتن از نیک است که سودمند و موجد خیر می‌گردند. بدون معرفت به نیک، دیگر معارف هم استوار و دقیق نخواهند بود و بدون حصول و تملک نیک، دیگر تملک‌ها نافع نخواهند بود.^{۱۸} (505a-b)

بر اساس مطالب دو گفتگوی مهمانی و جمهوری می‌توان چنین نتیجه گرفت که فلسفه (یا به تعبیر افلاطون، دیالکتیک)، کوشش و طلبی (اروسی) است برای خداگونه شدن [تملک جاودانه نیک به عالی‌ترین معنای کلمه] از طریق معرفت. این خداگونه شدن، اوج کمال و سعادت انسانی است. اگر بخواهیم از سهروردی مدد بجوییم، باید بگوییم که درخور حقیقت انسانی، معرفت به بالاترین معارف است و از این رو در نظر او نسبت میان انسان و حقیقت الهی، نسبت میان «شریفترین دریابندگان» و «عظیمترین معلومات» است:

و روان گویا [= نفس ناطقه] را کمال، معرفت حق است و دانستن حقایق، پس چون روان را آن حاصل آید، کمال اعلاى او از اشراق نور حق است، و انتقاش بکمال کبریا یابد که لذت وی عظیمتر باشد، زیرا که ادراک وی شریفتر است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۳۳۰).

۲-۲) لزوم خودشناسی یا تذکار گوهر الهی نفس برای تشبّه یافتن به اله به عنوان غایت حکمت و فلسفه

داشتن چنان تصویری از کمال و سعادت انسانی، که بحث آن در بخش پیشین گذشت، و امکان نیل به آن، مستلزم فهم و تصویری از خود است که مطابق آن، آدمی دارای گوهری الهی است و بنابراین استعداد نیل به چنین غایت متعالی در ذات او نهفته است. به عبارت دیگر، شرط اتصاف به کمالات الهی و شرط نیل به معرفت حق این است که گوهر و حقیقت انسان به نحوی هم‌سنگ عالم الهی باشد. سهروردی در رساله صغیر سیمرغ در اشاره‌ای دقیق به لزوم این سنخیت برای کسب معرفت، چنین می‌گوید:

ذات منقسم معرفت نامنقسم را نشاید که معرفت نیز منقسم شود و از انقسام او معروف را نیز انقسام لازم آید (سهروردی، ۱۳۸۰: ۳۳۱).

و هم از این روست که مسیر سلوک گویی برجسته کردن و بیشترکردن این سنخیت و مناسبت است (حسب الواحد افراد الواحد له) (سهروردی، ۱۳۸۰: ۳۳۱). به همین دلیل توجه یافتن به گوهر الهی انسان، در اساس، توجه یافتن به شرط و امکان سلوک در طریق کسب کمال اعلاى انسانی است. سهروردی در کتاب *المشارع و المطارحات* تصریح می‌کند که شایان اعتمادترین راه برای جوینده «حکمه الإشراق»، که می‌توان گفت همان معرفت اخوان تجرید است، این است که نخست خود را بشناسد و بر اساس آن به آنچه برتر است ارتقا یابد:

أجود ما يعتمد فيه الباحث قبل البحث عن حكمة الإشراف... هو أن يبحث الإنسان
أولاً في علمه بذاته، ثم يرتقى إلى ما هو أعلى» (سهروردی، ۱۳۸۰ک: ۴۸۴).

سهروردی در آثار متعددی توضیح می‌دهد که چگونه انسان از تأمل در نحوه علم یافتن به ذات خود، هویت مجرد و نوری علم و از این طریق، هویت مجرد و نوری انسان برایش آشکار می‌شود. رساله *بستان القلوب* در این خصوص نمونه‌ای شاخص است زیرا پس از بیان چهار رمز (اینجا یعنی بیان اشاره‌وار) و چهار فصل در حقیقت مجرد نفس، در آغاز فصل پنجم تصریح می‌کند: «بدان که شناخت حق تعالی موقوف است بر شناخت نفس خود...» و باز در پایان همین فصل می‌گوید: «پس هر که نفس خود را بشناخت، به قدر استعداد نفس، او را از معرفت حق تعالی نصیبی بود، و چندان که ریاضت بیشتر کشد و به استکمال نزدیک‌تر گردد، معرفت زیاده‌تر می‌شود» (سهروردی، ۱۳۸۰ب: ۳۷۴ و ۳۷۷ [بندهای ۵۸ و ۶۱]؛ سهروردی، ۱۳۹۷: ۱۶۶ و ۱۶۸ [بندهای ۶۷ و ۷۰]). بدین‌سان، توجه به حقیقت نوری یا الهی نفس مقدمه و سرآغازی است برای سلوکی که غایتش معرفت حق تعالی است.

در فلسفه افلاطون نیز می‌توان همین توجه به حقیقت نفس و شناخت آن را بنیاد و سرآغاز اساسی در سلوک فلسفی دانست. افلاطون در گفتگوی *پروتاگوراس*، از زبان سقراط، به یکی از مهم‌ترین میراث‌های حکمی خردمندان کهن یونان اشاره می‌کند که به صورت کتیبه‌ای بر سر معبد *دلفوی* به یادگار مانده است: «خودت را بشناس»^{۱۹} (343b). در گفتگوی *فایدروس*، سقراط با ذکر این اندرز به نکته مهمی اشاره می‌کند که به بحث کنونی ما ربط مستقیم دارد. به گفته سقراط، تلاش اصلی وی در سراسر زندگی‌اش، دنبال کردن فرمان مذکور یعنی پژوهش درباره خود بوده است و از نظر وی هر طلبی جز این، طلب چیزی است بیگانه (229e-230a).^{۲۰}

۳) واکاوی رمز - سَمْبُل‌های سهروردی و افلاطون در بیان وضع دوگانه بشر و لزوم تذکار خود الهی

سهروردی انسان را «آسمانی - زمینی» می‌بیند؛ یکی از زیباترین فقرات در آثار سهروردی که به وضع دوگانه بشر تصریح دارد، فقره‌ای است در *مونس العشاق* درباره انسان و از زبان عشق:

ناگاه آوازه‌ای در ولایت ما افتاد که در عالم خاکی یکی را پدید آورده‌اند، بس
بلعجب هم آسمانیست و هم زمینی، هم جسمانیست و هم روحانی، و آن طرف

را بدو داده‌اند و از ولایت ما نیز گوشه‌ای نام زد او کرده‌اند (سهروردی، ۱۳۸۰ل: ۲۸۱).

اما آیا این دو وجه انسانی در یک مرتبه و مقام هستند؟ برای پاسخ به این سوال بهتر آن است که ابتدا به رمز-سمبلی در *رساله الطیر* بپردازیم که بر میزان آشکارگی و وضوح هر کدام از دو حیثیت انسان دلالت دارد: رمز-سمبل «خارپشت». بیان سهروردی در *رساله الطیر* چنین است:

ای برادران حقیقت خویشان هم چنان فراگیرید که خارپشت باطن‌های خویش را به صحرا آورد و ظاهرهای خود را پنهان کند که بخدای که باطن شما آشکار است و ظاهر شما پوشیده (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۹۸).

خارپشت - که در مقام تقدیس «وَنگَه‌پَره» نامیده می‌شد - در فرهنگ ایران باستان حیوانی مقدس و هم مرتبه با سگ بود. در *وندیاد*، فرگرد سیزدهم، آفریده‌ای است که از نیم‌شب تا دمیدن خورشید هزاران آفریده‌ی اهریمن (حشرات و حیوانات موذی) را می‌کشد (اوستا، فرگرد سیزدهم: ۸۰۱). بنابراین شاید بتوان گفت سهروردی (و البته ابن‌سینا که در *رساله الطیر* خود از خارپشت نام می‌برد) این معنای مبارزه با اهریمن و تاریکی را در آنچه از این حیوان می‌توان یافت، مدنظر دارند. آنچه از خارپشت می‌توان دید، هیچ دلالتی بر بدن و اعضای بدن او ندارند، بلکه آنچه از او نمایان است، یادآور خورشید درخشان کوچکی است و آنچه جسم او است، پنهان از نظر است. با این بیان، به زعم نگارندگان و متناسب با این بحث، سهروردی از این رمز-سمبل سه بهره می‌برد:

- اوّل آن‌که این عبارت به دو وجه انسان - حقیقت الهی که باطن است و پیکر جسمانی که ظاهر است - اشاره می‌کند (خارپشت یک وجه تنانه و رو به زمین دارد و یک وجه نورانی رو به آسمان که سراسر جسم او را پوشانیده است و اجازه آشکارگی تن او را نمی‌دهد).
- دوم آن‌که توصیه می‌کند که حقیقت الهی و نورانی خویش را که باطن انسان است، بشناسید (لزوم تذکار این حقیقت الهی).
- سوم، و مهم‌ترین نکته، آن‌که حقیقت الهی و نورانی انسان اگرچه باطن انسان است ولیکن آشکارتر است از آنچه ما به عنوان ظاهر انسان و در قالب پیکر جسمانی او می‌بینیم (آنچه ظاهرتر و آشکارتر است تن و اندام خارپشت نیست، بلکه روشنی خارپشت است). به نظر می‌رسد آشکاری این حقیقت در نظر

ابن‌سینا و سهروردی بدان خاطر است که بی‌واسطه‌ترین معارف، همین معرفت به خویشتن است.

شاید از همین روست که وقتی در سهروردی به دنبال رمز-سمبل‌هایی می‌رویم که اشاره به وضع دوگانه انسان دارند، تأکید و دلالت عمده این رمز-سمبل‌ها به نحوی آشکار بر وجه آسمانی و الهی انسان قرار می‌گیرد.

چنان که پیش از این نیز به جامعیت در عین ایجاز رساله لغت موران اشاره شد، تذکار گوهر نورانی و الهی انسان را در زبان رمزی-سمبلیکی این رساله مبنا قرار می‌دهیم و اشارات متناظر با آن در رساله‌های دیگر سهروردی را در پی می‌آوریم. رمز-سمبل‌هایی را که در لغت موران بر سرشت دوگانه انسان دلالت می‌کنند، می‌توان در چارچوب دوگان‌های عام‌تر و بنیادین‌تری گنجاند که هر کدام از وجهی، دوگانگی سرشت انسان را نمایان می‌سازند. این دوگان‌ها عبارتند از: بالاسویی-پایین‌سویی (یا بالاگرایی-پایین-گرایی)؛ نور-ظلمت (اساسی‌ترین دوگان در حکمت مشرقی)؛ آزادی-اسارت؛ زندگی-مرگ (در پیوند نزدیک با خداگونگی و نامیرایی)؛ گوهر-صدف؛ و جهالت-معرفت (در پیوند مستقیم با غایت و حقیقت حیات انسانی). رمز-سمبل‌هایی را که با تأکید بیشتری، بر حقیقت نورانی و خداگونه انسان دلالت می‌کنند، می‌توان با تک‌ایده‌های اساسی مرکز (یا حتی محور یا رکن وجود انسان)، معرفت و نورانیت مرتبط دانست. اینک بررسی تفصیلی رمز-سمبل‌ها.

- قطره شب‌نم (دوگان بالاسویی-پایین‌سویی): رمز-سمبل قطره شب‌نم در فصل اول که در مجاورت آفتاب به سوی هوا (آسمان و آفتاب) بالا می‌رود (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۹۵). شایان ذکر است که سهروردی در بیان معنای روحانی آسمانی بودن شب‌نم و حرکت صعودی آن، به آیه یازدهم سوره فاطر اشاره می‌کند: «إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه». وی در رساله‌های *بستان القلوب* و *کلمه التصوف*، مراد از کلمه طیبیه را آشکارا حقیقت مجرد نفس انسانی می‌داند (سهروردی، ۱۳۸۰: ۳۷۳-۳۷۲ [بندهای ۵۴ و ۵۵]؛ سهروردی، ۱۳۹۷: ۱۶۳ و ۱۶۴ [بندهای ۶۳ و ۶۴]؛ سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۱۰). در رساله *آواز پر جبرئیل* نیز از عقول مجرد و نفوس تدبیرکننده افلاک و نفوس انسانی به کلمات کبری و کلمات وسطی و کلمات صغری تعبیر می‌کند و با اشاره به بخشی از آیه بیست و چهارم سوره ابراهیم یعنی «مثلاً کلمه طیبیه» آشکارا می‌گوید: «یعنی نورانی است کلمه صغری. و اگر این کلمه صغری بغایت شرف نبودی، صعود به حضرت حق

کی توانستی کرد؟» (سهروردی، ۱۳۸۰ الف: ۲۲۲-۲۲۱ - تأکیدها از نگارندگان است). در رساله فی حقیقه العشق نیز کلمه طیبه را مترادف با حبه القلب می‌داند که رمز-سمبل دیگری است برای نفس خداگونه انسان و در ادامه بدان خواهیم پرداخت. (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۸۸)

- پرنده (دوگان بالاسوی-پایین سویی): رمز-سمبل پرتکرار در رساله، رمز-سمبل پرنده است. مرغ منقش بر روی آب در فصل دوم، بلبل و یارانش در فصل سوم، هدهد در فصل هفتم (همچنین دوگان نور-ظلمت)، طاووس در فصل هشتم (همچنین دوگان گوهر-صدف و آزادی-اسارت) (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۹۶، ۲۹۷-۲۹۸، ۳۰۲-۳۰۴، ۳۰۵-۳۰۸). رمز-سمبل پرنده، از رمزهای اساسی برای اشاره به گوهر آسمانی انسان است.^{۲۱} در میان این رمز-سمبل‌ها، رمز-سمبل طاووس از همه برجسته‌تر است. زیرا درباره او چهار نکته مطرح می‌شود:

الف. سکونت در باغ همیشه‌سبزی که از آن پادشاهی است؛

ب. زیبایی و لطف طاووس؛

ج. اسارت در چرم و سبلی که به سبب آن، زیبایی نخستین و سکونتگاه نخستین‌اش و مالک آن سکونتگاه را از یاد می‌برد و خود را با پوشش چرمی «مستقدر» و ظلمانی یکی می‌انگارد؛

د. تجربه‌های ادراکی گاه‌به‌گاهش از باغ که شوقی غریب در او ایجاد می‌کند که در عین آن که سبب آن شوق را نمی‌داند. (سهروردی، ۱۳۸۰: ۳۰۵-۳۰۸)

این چهار نکته بر این مضامین دلالت دارند: وضع انسان در فطرت نخستین (الف و ب)؛ تعلق یافتن‌اش به عالم طبیعت و فراموشی وضع فطری و یکی انگاشتن خود با وضع دنیوی (ج)؛ و تجربه‌های گاه‌به‌گاه از عالم معنوی (د).

نظیر همین معانی را در رساله‌های دیگر نیز می‌توان یافت. با تناظرهایی بسیار نزدیک، در رساله الطیر پرنده‌گانی را داریم که توسط صیادان به دام می‌افتند و چونان به وضع خویش عادت می‌کنند که «قاعده اول خویش» را از یاد می‌برند (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۰۰) و نیز در رساله عقل سرخ، «باز»هایی که در پی «دانه ارادت»، توسط صیادان «قضا و قدر» به دام‌هایی که همان «زره داوودی» و رمز-سمبلی از بدن و قوای جسمانی هستند، می‌افتند و چنان به وضع خویش عادت می‌کنند که «آشیان خویش و آن ولایت و هر چه معلوم بود» از یاد برده و چنین می‌پندارند که از آغاز در همین وضع بوده‌اند (سهروردی،

۱۳۸۰: ۲۲۷ و ۲۳۶). در رساله *عقل سرخ*، «کوه قاف» (بلندا و بالاسویی) همان مقام حقایق الهی است. با نظر به این نکته، وقتی باز یا همان سالک از عقل سرخ می‌پرسد که تو از کجا می‌آیی، در پاسخ چنین می‌شنود:

از پس کوه قاف که مقام من آنجاست و آشیان تو نیز آن جایگه بود اما تو فراموش کرده‌ای (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۲۸ و ۲۲۹).

- **آفتاب پرست (دوگان نور-ظلمت):** رمز-سمبل آفتاب پرست در فصل ششم می-آید (سهروردی، ۱۳۸۰: ۳۰۱-۳۰۲). خزننده بودن آفتاب پرست بر جنبه زمینی و دنیوی آن دلالت دارد اما در عین حال، چنانکه از نامش برمی‌آید جنبه‌ای نورانی و بنابراین آسمانی هم دارد که سهروردی بر این جنبه تأکید کرده است.^{۲۲}

- **جام جهان‌نما (مرکز؛ نورانیت و معرفت / دوگان گوهر-صدف):** رمز-سمبل اساسی جام جهان‌نما یا جام گیتی‌نما در فصل چهارم می‌آید (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۹۸-۲۹۹). سهروردی به واسطه این رمز-سمبل به ویژگی مهمی از نفس ناطقه نورانی انسان اشاره می‌کند. نفس انسان در ذات نورانی خویش حامل معرفت به حقایق هستی است که با توجهش به مبدأ این حقایق (قرار گرفتن جام جهان‌نما در برابر آفتاب)، این معرفت به ظهور و عینیت می‌رسد. به عبارت دیگر، حقیقت و ذات انسان همین معرفت به حقایق است. اما در عین حال این جام در غلافی از چرم با ده بند پوشیده شده است که رمز-سمبلی است از بدن و قوای ظاهری و باطنی نفس تعلق‌یافته به بدن.

- **قلب و روزن (مرکز؛ معرفت و نورانیت):** رمز-سمبل بنیادین قلب در فصل دهم آمده و آشکارا به عنوان خانه خدا یعنی محمل معرفت الهی معرفی شده است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۳۱۰). سهروردی در رساله *فی حقیقه العشق* یا *مونس العشاق*، بیان روشن‌تری از قلب به‌عنوان رمز-سمبل گوهر الهی انسان دارد. وی قلب را به دانه‌ای تشبیه می‌کند (*حبه القلب*) که باغبان ازل و ابد در باغ ملکوت نشانده و بخودی خود آن را تربیت و با آب و نسیم علم تغذیه می‌کند. این دانه قلب در اثر پرورش الهی، شجره طیبه‌ای می‌شود که عکسش در عالم کون و فساد، درخت منتصب القامه بدن است. اما خود شجره طیبه برآمده از دانه قلب در باغ الهی جای دارد (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۸۹-۲۸۸). افزون بر تعلق حقیقت انسان به عالم ملکوت، نکته مهم دیگر در بیان سهروردی این است که قوام و پایداری حقیقت آدمی به معرفت است. از این حیث، نکته مورد اشاره

در رمز-سمبل جام جهان‌نما را تأیید می‌کند. خواهیم دید که نزد افلاطون نیز حقیقت مقوم نفس انسان همان حکمت است.

بر اساس فقره‌ای در رساله *بستان‌القلوب* می‌توان رمز-سمبل دقیق دیگری را در رساله *لغت موران* بازشناخت که تداعی‌کننده معنای قلب است. سهروردی در *بستان‌القلوب*، تناسب اندازه روزن خانه با مقدار نور خورشید تابیده در خانه را همچون مثالی برای تناسب درجه استعداد نفس با درجه معرفت‌اش به حق تعالی ذکر می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۰: ۳۷۷ [بند ۶۱]؛ سهروردی، ۱۳۹۷: ۱۶۸ [بند ۷۰]). در اینجا، روزن رمز-سمبل دقیقی برای اشاره به همان مرکز الهی انسان یا قلب است که به واسطه آن رو به مرتبه الهی گشوده است و از همان مرکز دریافت معرفت می‌کند. در فصل پنجم *لغت موران* نیز که ملاقات انسان با پروردگار با مثال طلب ملاقات کسی با یکی از ملوک جنّ به زبان رمز بیان شده است، فرد مذکور برای دیدن شاه جنیان بعد از تمهید مقدماتی، باید از دریچه به بیرون نگرَد (سهروردی، ۱۳۸۰: ۳۰۰).

در *قصه الغریبه الغریبه* نیز انسان اسیر در چاه از «کوّه» [= روزن] آسمان، درخشدگیها، پرندگان و نسیم‌های مشرقی را مشاهده کرده و شوق وطن پیدا می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۰: ح: ۲۷۹). در اینجا نیز روشن است که رؤیت حقایق متعالی و سرانجام رؤیت حقیقه الحقایق با بُعدی از وجود آدمی میسر است که به بیرون عالم طبیعت گشوده است. تصویری که در *آواز پر جبرئیل* از قلب وجود دارد، قدری متفاوت است؛ قلب در این رساله همان «خانقاه پدر» است؛ پاره‌ای از وجود انسان که به نام پدر سند خورده است؛ اما دو در دارد؛ یکی رو به سوی شهر (جهان ماده و ظلمت) و دیگری به سوی صحرا (عالم مثال و یا به نحو عام‌تر، عالم معنی) (سهروردی، ۱۳۸۰: الف: ۲۱۰). بدین ترتیب گاهی قلب می‌تواند منحصرراً بر وجه الهی انسان دلالت کند و گاه می‌تواند حکایت از دو حیثیت انسانی و در نتیجه، دو نحوه التفات از جانب انسان داشته باشد و بدین ترتیب به دو وجه فرشته‌خویی و بهیمی او اشاره کند.

تأکید بر وضع دوگانه انسان در آثار افلاطون نیز کاملاً مشهود است. ویژگی اغلب اشارات رمزی-سمبلیکی افلاطون به این نکته، این است که وی معمولاً از انسان در وضع جسمانی‌اش می‌آغازد یعنی از آن بُعدی که اغلب انسان‌ها با آن مأنوسند و همان را خود خویش می‌انگارند زیرا آنچه بی‌واسطه در آگاهی ایشان حضور دارد، همین «من» دنیایی است.

دیدیم که در گفتگوی فایدروس سقراط می گوید تلاش وی در سراسر زندگی دنبال کردن اندرز «خودت را بشناس» بوده است. در ادامه این تلاش را اینگونه توضیح می دهد که همواره کوشیده است که بداند آیا خودش، هیولایی بس مهیب تر از توفون اسطوره‌ای^{۲۳} است یا آنکه سرشتی الهی^{۲۴} و عاری از باد نخوت^{۲۵} دارد (229e-230a). در اینجا افلاطون از زبان سقراط، به وضع دوگانه انسان اشاره می کند که بعدتر در خود گفتگوی فایدروس به طور مفصل تری درباره آن سخن می گوید. به عبارت دیگر، از نظر افلاطون، انسان به لحاظ ذاتی و فطری، سرشتی خداگونه دارد اما در عین حال تعلق به عالم مادی نیز بر او عارض شده است. و اینک بررسی رمز-سمبل‌ها که آنها را نیز در چارچوب دوگان‌ها و یا تک‌ایده‌های اساسی پیش گفته گنجانده‌ایم.

تن و جهان جسمانی چو نان زندان (دوگان آزادی-اسارت؛ دوگان نور-ظلمت): ایده تعلق یافتن نفس خداگونه انسان به عالم مادی از طریق تن، اندیشه‌ای اورفئوسی است. در نظرگاه اورفئوسی، این اندیشه به صورت اسارت نفس در تن بیان می شود. افلاطون در گفتگوی کراتیلوس ضمن ریشه‌شناسی کلمه *σωμα/sōma* به معنای تن، در توضیح یکی از وجوه گزینش چنین لفظی برای نامیدن تن، به اورفئوسیان اشاره می کند که به باور آنها تن در حکم زندانی^{۲۶} است که نفس باید به‌عنوان مکافات عملی که مرتکب شده است مدتی در آن نگاه داشته شود (400c).^{۲۷} سقراط در فایدون در اشاره به جایز نبودن خودکشی، تصریح می کند که «در اسرار»^{۲۸} آمده است که ما آدمیان در نوعی زندان^{۲۹} به سر می بریم و نباید به دست خودمان، خودمان را از آن رهایی بخشیم یا از آن بگریزیم بلکه از آنجایی که در تملک خدایانیم باید صبر کنیم تا «خدا ضرورتی [برای ترک دنیا، بر ما] نازل کند» (62b). این ایده در سهروردی نیز مشاهده می شود.

در رساله الطیر سهروردی نفوس، جماعت «مرغان»ی هستند که در «دام‌ها/ تله‌ها/ بندها»یی که توسط صیادانی گسترده شده است، گرفتار می آیند (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۹۹ و ۲۰۰). اما صورتبندی کاملتری از این تمثیل در رساله عقل سرخ می آید؛ در این رساله نفوس، جماعت «باز»هایی هستند که توسط «صیادان قضا و قدر» به دام می افتند؛ در این دام‌ها «دانه ارادت تعبیه کرده‌اند» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۲۶ و ۲۲۷)؛ چنین به نظر می رسد که عنوان «دانه ارادت» چیزی فراتر از آن است که گرفتار شدن در دام دنیا به سبب مکافات بر یک گناه یا کرده باشد، گویی در نظر

سهروردی نفوس برای و صول به غایت خویش (مقام ارادت) ناگزیر باید ایامی چند در دام (ابدان و اجسام دنیوی) گرفتار آیند.

ایده زندان تن در تمثیل غار کتاب هفتم جمهوری، به زندان جهان محسوس یا به تعبیر افلاطون، جهان دیدنی گسترش می‌یابد. در این تمثیل، جهان محسوس به اقامتگاه غارمانند زیرزمینی^{۳۰} تشبیه می‌شود که انسان‌ها در آن به بند و زنجیر کشیده شده‌اند و این جهان همچون «اقامتگاه زندان»^{۳۱} است و آدیان همچون «زندانیان»^{۳۲} (514a-b, 517b). در رساله *قصه غریبه‌الغریبه سهروردی*، به جای غار، چاهی در کار است که در شهر قیروان و در بلاد مغرب قرار دارد؛ این همگی دلالت بر فاصله انسان از مشرق الهی و نورانی خود دارد. البته در انتهای همین رساله عنوان صریح «مغارات و كهوف» نیز آمده است؛ زبده آن‌که انسان که از حقیقت «هدایت» برخوردار است و فرزند «خیر» و از سرزمینی «مشرقی» است، با «غل و زنجیر»های حواس و قوای جسمانی در عمق چاهی اسپر می‌شود (سهروردی، ۱۳۸۰ ح: ۲۷۷ و ۲۹۲). خود رمزسَمبُل غار نیز بر جنبه ظلمانی بودن جسم و عالم جسمانی دلالت دارد و از این حیث تداعی‌کننده رمزسَمبُل‌های جام گیتی-نمای پوشیده در غلاف چرمین و طاووس گرفتار در «مسکنی در غایت ظلمت»، و «آشیانه ادبار/خانه نحوست» خفاشان در لغت موران است. (سهروردی ۱۳۸۰ ی: ۲۹۸، ۳۰۱، ۳۰۶)

تن و جهان جسمانی چونان گور (دوگان زندگی-مرگ/جهالت-معرفت/گور-گور-صدف): افلاطون در گفتگوی *کراتیلوس*، افزون بر ریشه‌شناسی واژه *σωμα /sōma* که بر باور اورفئوسی مبتنی است، ریشه‌شناسی دیگری نیز پیشنهاد می‌کند که آن نیز خاستگاهی اورفئوسی و بیشتر فیثاغورسی دارد و جنبه دیگری از وضع نفس انسانی در عالم مادی را روشن می‌کند. به گفته او واژه مذکور را با تغییری اندک می‌توان به واژه *σημά/sēma* برگرداند که یکی از معانی آن گور یا مقبره است زیرا برخی بر این باورند که نفس در وضع کنونی اش^{۳۳} به خاک سپرده شده^{۳۴} است (400c). در گفتگوی *گرگیاس* نیز، افلاطون از زبان سقراط، این ابیات قابل توجه از اورپیدس را نقل می‌کند: «چه کس می‌داند که آیا زنده بودن مرده بودن است و مرده بودن زنده بودن؟». سقراط سپس می-افزاید زمانی از یکی از حکیمان شنیده است که اکنون ما مرده‌ایم و «تن ما گور ما است»^{۳۵} (492e-493a). در *قصه غریبه‌الغریبه سهروردی* نیز از قوای انسانی و حواس ظاهری و باطنی او به «تابوت‌ها» و «قبرها» تعبیر شده است و به علاوه، در همین رساله و در رقعهای

که هدهد برای هدایت انسان اسیر در چاه آورده است، این دعا آمده است: «الحمد لله الذی أحياني بعد ما أماتني» (سهروردی، ۱۳۸۰ ح: ۲۸۲)؛ این تعبیر چنین می‌نماید که گویی انسان در هبوط خود از شرف هدایت و خیر، و تعلق پیدا کردن به بدن مرده است و آغاز سلوک، به معنای یافتن زندگی دوباره است. به هر روی این اندیشه که زندگی کنونی در حکم نوعی مرگ است به وضع نفس انسانی که معلق میان میرایی و نامیرایی است اشاره دارد.

در گفتگوی فایدروس با فقره آموزنده‌ای روبه‌رو می‌شویم که در عین اشاره به وضع عارض شده بر نفس انسان یعنی اسیر بودن یا در گور خفتن، به وضع فطری، نخستین و راستین نفس انسان هم اشاره می‌کند. تعبیر به کار رفته در این فقره کاملاً برگرفته از تعبیر آیین‌های سلوکی و رازآموزانه است:

اما [نفوس] پیشتر... در دسته مسعود ۳۶ - ما چونان ملازمان زئوس و دیگران چونان ملازمان خدایان دیگر - مناظر و چشم‌اندازهای خجسته و بهجت‌زا را رؤیت کردند و به آنچه به‌درستی می‌توانیم خجسته‌ترین ۳۷ اسرار ۳۸ بنامیم مشرف گشتند ۳۹. در آن هنگام که ما این مناسک رازآموزانه را برگزار می‌کردیم ۴۰، در حالتی از کمال بودیم ۴۱... چونان رازآشنایان و واصلان ۴۲ که به دیدار مناظر کامل، بسیط، آرام و مسعود نایل آمده‌اند. در نور پاک ۴۳ به مشاهدت نشسته بودیم ۴۴، خود نیز پاک بودیم، نامدفون ۴۵ در آنچه [اکنون] با خود حمل می‌کنیم و آن را تن می‌نامیم و اکنون در آن زندانی گشته‌ایم ۴۶ چونان در صدف. (250b-d)

بر اساس این فقره از فایدروس، روشن می‌شود که از نظر افلاطون، انسان از گوهری برخوردار است که بر مقتضای فطرتش، پاک و نورانی است و به عالم الهی تعلق دارد (به تعبیر افلاطون، ملازم (ἐπόμμενος/epomenos) خدایان است) و از این رو، فعالیت اصلی و ذاتی‌اش، مشاهده مناظر کامل و بسیط و مبارک یا معرفت به حقایق متعالی است. این نکته را در همین گفتگوی فایدروس بیشتر واکاوییم.

نفس چونان اربه بالدار (دوگان بالاسویی-پایین‌سویی): می‌دانیم که یکی از موضوعات اصلی در این گفتگو، همانند گفتگوی مهمانی، پژوهش درباره چیستی اروس است که در اینجا به‌عنوان عالی‌ترین شکل جنون الهی معرفی می‌شود. سقراط (یا بگویم خود افلاطون) برای توضیح بیشتر این نکته لازم می‌بیند که بحث را با بیان ماهیت یا طبیعت نفس آغاز کند (245c). وی پس از اشاره‌ای مختصر به نامیرایی نفس، اقرار می‌کند که

برای اینکه بتوان گفت نفس چیست، به بیانی کاملاً و از هر حیث الهی نیاز داریم اما در مرتبه بشری، به بیان تقریبی-تمثیلی^{۴۷} اکتفا می‌کنیم. طبق این تمثیل، نفس همچون نیروی بالدار سرشته شده از دو اسب و ارابه‌ران است (246a). در اینجا، بال، رمز-سمبل اصلی است که حاکی از حقیقت بالاسوی نفس است و متناظر با رمز-سمبل پرنده نزد سهروردی است. خود افلاطون در این خصوص چنین می‌گوید: «نیروی طبیعی بال، بالا بردن چیز سنگین با برکشیدنش به منزلگه خدایان است. از میان همه آنچه به تن تعلق دارد، بال بیش از همه از خداگونگی^{۴۸} بهره برده است» (246d). در این بیان، رمز-سمبل مکانی «بالاسوی بودن» نیز مهم است زیرا بر مرتبه الهی (منزلگه خدایان) دلالت می‌کند. از این حیث، عبارات افلاطون، افزون بر رمز-سمبل پرنده، یادآور رمز-سمبل شب‌نم در حکایت نخست لغت موران نیز می‌باشد.

نکته دیگری که افلاطون در خصوص بال نفس متذکر می‌شود این است که آنچه بال با آن تغذیه می‌شود^{۴۹} و رشد می‌کند،^{۵۰} امور الهی از جمله زیبایی، حکمت و خیر است (246e). بنا بر تعبیر دیگری که افلاطون در ادامه به کار می‌برد، در طبیعت بال است که به‌مثابه بالابرنده نفس از «چمن‌زار حقیقت»^{۵۱} تغذیه کند. وانگهی چمن‌زار حقیقت غذایی است که «برای شریف‌ترین/بهترین پاره نفس» (ψυχῆς τῷ ἀρίστῳ) مناسب است (248b). چمن‌زار حقیقت که یادآور باغ همیشه سرسبز در فصل هشتم لغت موران و باغ ملکوت در رساله مونس العشاق است، تمثیلی است برای موجود به‌راستی موجود یا موجود حقیقی^{۵۲} که متعلق معرفت حقیقی^{۵۳} است و تنها برای راهنما و ارابه‌ران نفس یعنی خرد شهودی^{۵۴} قابل رؤیت است (247c). «با نظاره و مشاهده حقیقت»^{۵۵} است که نفس تغذیه و «خرسند و آسوده»^{۵۶} می‌شود (247d).

بر اساس این فقرات فایده‌روس می‌توان چنین نتیجه گرفت که گوهر پاک و الهی نفس که بال به‌ویژه رمز-سمبل همین بُعد نفس است، قوه خرد ناب یا به تعبیر سنت فلسفه اسلامی، «نفس ناطقه» است (برای نمونه نک. سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۱۰). بنابراین، فعالیت ذاتی نفس انسان و کمال و سعادت ملازم با آن، معرفت به معنای حقیقی کلمه است که متعلقش حقایق الهی است.

بُعد جسمانی چونان حجاب بُعد حکمت‌دوست (دوگان گوهر-صدف): افلاطون در کتاب دهم جمهوری نیز در تمثیلی دیگر از ذات حقیقی نفس و وضع کنونی‌اش سخن

گفته که باز با فصل‌های چهارم (جام گیتی‌نما) و هشتم (طاووس جداگشته از باغ همیشه-سبز) لغت موران، قابل مقایسه است. در این فقره سقراط خطاب به گلاوکن می‌گوید که شناخت حقیقت نفس یعنی دیدن آن در حالتی که «از شکل نیفتاده»^{۵۸} مشکل است زیرا اکنون آن را در حالتی می‌بینیم که با تن ارتباط یافته و به انواع بدی‌ها آلوده گشته است (بدی‌ها می‌تواند به ظهورات گوناگون قوه شهویه و غضبیه اشاره داشته باشد). اما اگر آن را در وضعی که «پاک»^{۵۹} گشته مشاهده کنیم آن را بسی زیباتر^{۶۰} می‌یابیم. وضع کنونی نفس به گلاوگس دریایی [یزدی دریایی] می‌ماند که مشاهده طبیعت اصلی و نخستین-اش^{۶۱} دشوار است. زیرا از اعضاء تن او بعضی شکسته و بعضی دیگر بر اثر تلاطم امواج فرسوده شده‌اند و اجسامی بیگانه مانند صدف و خزه و شن سرپایش را فراگرفته‌اند به طوری که اکنون به حیوانی درنده^{۶۲} شبیه‌تر است تا به طبیعت راستین خود (611b-d). این تمثیل هم یادآور اشاره سقراط به جنبه توفونی نفس در ابتدای فایدروس است، هم تداعی‌کننده گرفتاری طاووس زیبا در «چرم مستقذر» که به سبب آن، زیبایی نخستین‌اش پوشیده شد. سقراط در ادامه می‌گوید برای دیدن حقیقت نفس باید «به سوی دیگری نگریم»، یعنی «به جنبه حکمت‌دوست آن»^{۶۳}. همین جنبه است که نفس را خویش و همانند^{۶۴} امور الهی، نامیرا و سرمدی می‌سازد (611e). بدین‌سان می‌بینیم که افلاطون در اینجا نیز، قوه‌ای را که استعداد معرفت متعالی دارد (فیلوسوفیا) با جنبه الهی انسان یکی می‌داند. باز این نظر وی با ایده جام گیتی‌نما که قابلیت انعکاس حقایق پنهان هستی («مغیبات») را در خود دارد، قابل مقایسه است.

چشم جان (مرکز، نورانیت و معرفت): سرانجام می‌توانیم فقراتی در اواخر گفتگوی *آلکیبیادس اول* را که موضوع اصلی‌اش ضرورت خودشناسی است بررسی کنیم که در آنها افلاطون، آشکارا فرمان کتیبه معبد دلنوی را به معنای توجه به وجه خداگون نفس یا همان خرد ناب شهودی دانسته و از رمزسمبلی جهان‌شمول استفاده کرده است، یعنی «چشم جان».

سقراط ضمن گفتگو با آلکیبیادس به این نتیجه می‌رسد که آن کس که به «شناختن خود»^{۶۵} فرمان داده، ما را به «شناخت نفس»^{۶۶} ملزم ساخته است (130e). به عبارت دیگر، خود آدمی در وهله نخست، نفس اوست نه تن او. در ادامه، سقراط در توضیح چگونگی شناختن نفس/خود به روشن‌ترین وجه، آن را با بینایی^{۶۷} مقایسه می‌کند (132c-d) بدین گونه که گویی فرمان معبد دلنوی به جای آدمی، چشم را خطاب کرده

و به آن اندرز داده است که «خودت را ببین». به گفته سقراط در خود چشم جزئی هست که سیمای شخص نگرنده با نگرستن در آن، می‌تواند خود را ببیند به همان سان که خود را در آینه می‌بیند. از همین رو آن جزء را «مردمک [انسان کوچک]»^{۶۸} می‌نامند زیرا به‌اعتباری «تصویر یا شبّه» شخص نگرنده است. این جزء، عالی‌ترین جزء چشم است که فضیلت یا قابلیت مختص^{۶۹} چشم یعنی بینایی در آن متحقق می‌شود. به همین سان، نفس هم برای شناختن خود باید به جزئی از خود بنگرد که محل تحقق فضیلت و قابلیت مختص نفس است و فضیلت نفس^{۷۰} چیزی جز حکمت^{۷۱} نیست. وانگهی این همان جزئی از نفس است که «شبیّه خدا»^{۷۲} است و نمی‌توان «خدایی‌تر»^{۷۳} از آن در نفس یافت. هر کس به این جزء بنگرد و به شناخت همه آنچه الهی است نایل شود، «به‌اعلی درجه خود را شناخته است»^{۷۴}. (132c-133c)

در اینجا باز به‌روشنی می‌توان دید که از نظر افلاطون، آرتیه نفس انسانی یعنی کمال مختص آن که به موجبش، نفس به‌راستی نفس است، حکمت یا قابلیت شناخت حقایق الهی است و از خداگونگی انسان حکایت می‌کند. افزون بر این، از عبارات آخر می‌توان چنین استنباط کرد که شناخت حقایق الهی جز با خودشناسی متحقق نمی‌شود. به عبارت دیگر، طریق نیل به معرفت الهی، توجه به اثر و نشانه الهی در نفس یعنی همان خود حقیقی و خداگونه است. بنابراین، سلوکی که به تحقق کمال و سعادت انسانی می‌انجامد جز روی آوردن به خود نیست. اما چنانکه دیدیم این خود در وضعی است که به تعبیر افلاطون، «اسیر» یا «مدفون» گشته است. از همین رو، کل تربیت یا سلوک فلسفی برای افلاطون، طبق بیان خود وی در کتاب هفتم جمهوری و در بخشی از تفسیر تمثیل غار، «عروج از هادس [جهان زیرین مردگان] به سوی خدایان [جهان برین نامیرایان] است»^{۷۵} (521c) (دوگان زندگی‌مرگ). روشن است که این عروج، حرکتی جسمانی و مکانی نیست بلکه چنانکه خود افلاطون در ادامه می‌گوید، «چرخاندن»^{۷۶} نفس است از «روزی شب‌گون»^{۷۷} (عالم مادی ظلمانی) به سوی روز «حقیقی»^{۷۸} یا همان «وجود [واقعی]»^{۷۹}. «فلسفه راستین»^{۸۰} رسالت و غایتی جز این ندارد (521c).

نتیجه

از نظر سهروردی میان فلسفه افلاطون و حکمت مشرقیان به‌طور کلی، هماهنگی چشمگیری وجود دارد و این هماهنگی ریشه در خمیره ازلیمی حکمت دارد نه در اخذ و اقتباس‌های صرفاً تاریخی. فلسفه سهروردی خود نمودی آشکار از این هماهنگی است

و از همین رو می‌توان نشان داد که فلسفه او و فلسفه افلاطون ظهورات اگرچه متفاوت ولیکن همگون یک حکمت واحد یا فلسفه راستینی هستند که افزون بر مضامین نظری درباره حقایق اشیا، بیش و پیش از همه، بر مضامین معنوی و سلوکی تکیه دارد. این فلسفه یا به تعبیر افلاطونی، دیالکتیک، کوشش و طلبی (اروسی) است برای خداگونه شدن (تملک جاودانه نیک به عالی‌ترین معنای کلمه) از طریق بالاترین معرفت‌ها. در نظر سهروردی درخور حقیقت انسانی، معرفت به بالاترین معارف است و از این رو در نظر او نسبت میان انسان و حقیقت الهی، نسبت میان «شریفترین دریابندگان» و «عظیمترین معلومات» است و لذا غایت حکمت اشراقی نیز «تشبه به اله» است. چنین تصویری از فلسفه یا حکمت به‌عنوان سلوکی معنوی و غایت‌نهایی آن یعنی خداگونه شدن، بر سنخیت میان حقیقت انسانی و حقایق الهی متکی است. به عبارت دیگر، در این نظرگاه، آدمی دارای گوهری الهی است و بنابراین استعداد نیل به چنین غایت متعالی در ذات او نهفته است. از این رو همه تلاش سقراط، یعنی مثل‌اعلای فیلسوف افلاطونی، در زندگی مصروف عمل به آموزه «خودت را بشناس» است و در نظر سهروردی نیز، «شناخت حق تعالی موقوف شناخت نفس» است.

مقتضای بیان مضامین معنوی بلندی از این دست، در فلسفه سهروردی و افلاطون، آن است که افزون بر بیان تحلیلی و استدلالی، هماهنگ با قاعده کتب آسمانی به‌عنوان تعبیر اتم حکمت قدسی ازلی، باید زبان رمزی - سمبلیکی به کار گرفت. جایگاه و نحوه درکارآمدن رمز- سمبل‌ها خود تصریحی بر آن است که این فلسفه‌ها بنیان سلوکی - معنوی دارند. به علاوه، قرابت و افاده‌ی معنوی این رمز- سمبل‌ها خود تأیید دیگری است به ریشه حکمی واحد این دو فلسفه. در موضوع خودشناسی، سهروردی و افلاطون از رمز-سمبل‌هایی بهره می‌جویند که بر وضع دوگانه انسان، آسمانی و زمینی، دلالت دارند. اما این دو وضع ارزش و مرتبت همسنگ ندارند بلکه یکی از حقیقت و ذات آدمی حکایت دارد و دیگری شأن عرضی دارد. دام، غلاف چرمین، چرم مستقدر، چاه، قبر، تابوت، مغارات و كهوف در سهروردی، و غار، زندان، غل و زنجیر، قبر و مدفون شدن در افلاطون اشاره به تن به عنوان نمود وضعیت دیگری از انسان به عنوان حقیقت اسیر شده در دنیای مادی دارند. در سهروردی پرنده‌ای که در دام گرفتار شده است و در افلاطون بالداربودن ارابه با تکیه بر تصویر بال، به حقیقت الهی بالاسوی انسانی اشاره دارد. قطره شبنم، قلب، روزن و جام‌جهان‌نما در سهروردی افاده همان معنایی را دارند که

چشم به عنوان روشن‌ترین و تیزترین حواس و خرد (نوس) هم‌سنخ با حقایق الهی (و بنابراین رمز-سمبل چشم جان) در تمثیل‌های افلاطون دارد؛ این رمز-سمبل‌ها همگی بر شریف‌ترین و پاک‌ترین پاره نفس انسانی اشاره دارند که التفات بدان به معنای رویگردانی از دنیای ظلمانی و تن و قوای آن و در نتیجه، توجه به پاک‌ترین بخشی از انسان است که از حقایق الهی تغذیه می‌کند و این التفات، رسالت فلسفه راستین است.

پی‌نوشت‌ها

۱. در خصوص هماهنگی محتوایی، می‌توان به این نظر سهروردی در مقدمه *حکمه‌الاشراق* توجه کرد که اختلاف میان حکمای متقدم و متأخر را اختلاف در الفاظ و اختلاف در سبک بیان آشکار یا اشاره‌وار ایشان می‌داند نه در اصول مسائل: «...العالم ما خلا فقط عن الحكمة... و الإختلاف بین متقدمی الحکماء و متأخرهم آنها هو فی الألفاظ و اختلاف عاداتهم فی التصریح و التعریض. و الكل قابلون بالعوالم الثلاثة متفقون علی التوحید لا نزاع بینهم فی اصول المسائل...» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۱) — تأکیدها از نگارندگان است). از این فقره، وحدت محتوایی حکمت را به‌خوبی می‌توان استنباط کرد. ایده «خمیره ازل» حکمت نیز بر وحدت محتوایی آن دلالت دارد زیرا حکمت را چونان حقیقتی یگانه و واحد معرفی می‌کند. تذکر این نکته بجاست که بر اساس آنچه در این پژوهش نشان خواهیم داد، ویژگی جهان‌شمول بودن پاره‌ای رمزهای اساسی، اختلاف در الفاظ را نیز کمرنگ می‌کند.
۲. خود سهروردی به دو طریق، بر وجود بُعد معنوی و سلوکی حکمت افلاطون شهادت داده است: یکی روایت چندباره شهود معنوی افلاطون که اصل آن در رساله *اثولوجیا* آمده است. برای اصل متن شهود معنوی مذکور در *اثولوجیا*، نک. بدوی، ۱۴۱۳ قمری: ۲۲، تحت عنوان «کلام له یشبه رمزاً فی النفس الکلیه». سهروردی در سه اثر خود به این شهود اشاره کرده است: *حکمه‌الاشراق* (۱۳۸۰: ۱۵۶)، ۱۶۲، و به‌ویژه (۲۵۵)، *تلویحات* (۱۳۸۰: ج: ۱۱۲، و به‌ویژه ۱۱۴)، و *المشارع و مطارحات* (۱۳۸۰: ک: ۵۰۲)؛ دیگری، معرفی افلاطون به عنوان آخرین حلقه از سلسله معنوی هرمسی فیثاغورثی. می‌گوییم سلسله معنوی زیرا سهروردی ایشان را «مجردون» می‌نامد که از طریق انسلاخ از پیکره‌ایشان (بانسلاخهم عن هیاکلهم) به مشاهده انوار قاهره نایل گشته‌اند. (سهروردی، ۱۳۸۰: د: ۱۵۶)
۳. در خصوص اهمیت سمبلیسم به‌عنوان زبان حکمت سنتی نک. گنون، ۱۳۹۸، اواخر فصل اول و کل فصل دوم؛ گنون، ۱۳۷۴، سخن مترجم و مقدمه نویسنده؛ و لینگز، ۱۳۹۱، فصل اول.

۴. synthetic .

۵. نک گنون، ۱۳۹۸: ۲۴-۲۵.

۶. به تازگی در تحقیقات دانشگاهی غربی، به استفاده افلاطون از صور رمزی و تمثیل و اسطوره برای تعلیم حقایق فلسفی توجه ویژه‌ای شده است. نمونه برجسته آن، اثری است با عنوان *افلاطون و قدرت صور خیالی (Plato and the Power of Images)* که از سوی نشر معتبر بریل چاپ شده است. برای مشخصات کتاب‌شناختی اثر نک. فهرست منابع.

۷. ἐν παραβολαῖς/en parabolais

۸. در خصوص اصطلاح «فلسفه»، به معنای لغوی و اصیل آن نظر داریم؛ یعنی «دوست داشتن سوفیا یا حکمت». به بیان صریح سقراط در *اپولوژی*، «تنها خدا حکیم است» (τῷ ὄντι ὁ θεὸς σοφός) (23a) εἶναι/tō onti ho theos sophos einai). از همین رو چنانکه در ادامه رو شتر خواهد شد، فیلسوفیا، میل و طلب خداگونگی از طریق حصول معرفت است. بدین سان، «فیلسوفیا» نزد افلاطون واجد مضامین یا مؤلفه‌هایی است که به موجب آنها فلسفه وی از صرف مجموعه‌ای از استدلال‌های منطقی و اندیشه‌های نظری درباره عالم و آدم فراتر می‌رود و به صورت نوعی سلوک معنوی درمی‌آید که بر اثر آن، وجود و صفات آدمی تبدیل یافته، متحقق به حقایق متعالی می‌گردد. رویکردهای تفسیری مدرن به افلاطون، برغم تعدد و تنوعشان، بر اثر تنزل معنای خود «فیلسوفیا» به راسیونالیسم و یکی از مظاهر بارزش یعنی «فلسفه نقدی»، غالباً راسیونالیستی-تحلیلی است. رویکرد مختار ما در این پژوهش ممکن است از جانب رویکرد غالب، با برچسب «نوافلاطونی مشرقی» که برای طرفداران این رویکرد، عنوانی تحقیرآمیز و نشانه دوری از افلاطون واقعی به شمار می‌رود، نقد و حتی انکار شود. با وجود این می‌توان متذکر شد که سنت تفسیری نوافلاطونی از بدو پیدایش آن در قرن ۲ میلادی تا قرن ۱۸ میلادی، سنت تفسیری مقبول و رایج بوده است. رویکردهای تفسیری مدرن، از نیمه دوم قرن ۱۸ میلادی با شلایرماخر آغاز به ظهور کردند و سنت پیشین را کنار گذاشتند. همین استمرار در طی شانزده قرن و مقبولیت‌اش نزد «خواص خردمند فرهیخته» و نه «عوام»، از اصالت این سنت تفسیری حکایت می‌کند. گفتنی است در دهه‌های اخیر، شاهد اقبال مجدد به سنت تفسیری نوافلاطونیان در محافل دانشگاهی هستیم که یکی از نشانه‌های برجسته آن، ترجمه شروح به جا مانده از پرکلس نوافلاطونی بر برخی گفتگوهای افلاطون به انگلیسی است و نیز منتشر شدن تحقیقاتی به صورت تک‌نگاری یا مجموعه مقالات درباره چهره‌های شاخص نوافلاطونی که متأخر از افلوپین‌اند، به‌ویژه، پرکلس، یامبلیخوس و سیریانوس (سوریانوس).

باز در خصوص معنای اصیل و کهن فلسفه، نقل سخنان فریتیوف شوان، حکیم برجسته معاصر و احیاکننده «حکمت خالده» یا به تعبیر سهروردی «خمیره ازل و قدسی حکمت»، در مقاله‌اش با عنوان «حکمت خالده» به جاست: «...قدما از این واژه همه انحاء حکمت را مراد می‌کردند؛ ولی در واقع، استدلال‌گرایی، که با نظاره معنوی حقیقی مطلقاً سروکاری ندارد به واژه «فلسفه» صبغه‌ای محدودکننده داده است... اگر کانت «فیلسوف» است، افلوپین نیست، و بالعکس» (شوان، ۱۳۸۲: ۳۲۵) — با اندکی تغییر در ترجمه (Schuon, 2005: 534). باز در مقاله دیگری با عنوان «در جستجوی مفهوم فلسفه و معلوم کردن آن» چنین می‌گوید: «...به علاوه نزد همه قدما، فلسفه متضمن هماهنگی اخلاقی با حکمت است: تنها کسی حکیم، سوفوس، است که حکیمان می‌زید...فلسفه، مطابق طبیعت اشیاء زیستن

است، بر اساس تقوا — «ترس از خدا» — و به خاطر آنچه اساسی و رهایی‌بخش است». (شوان، ۱۳۸۱: ۲۱۹ — با اندکی تغییر در ترجمه) (Schuon, 2006: 89)

۹. اصل این رساله از ابن سینا است و در کنار *حی بن یقظان* و *سلامان و ابسال* سه رساله رمزی و تمثیلی او را تشکیل می‌دهند.

۱۰. رساله متشکل از دوازده فصل است که به جز دو فصل آن (فصل‌های دهم و یازدهم)، مابقی حکایت‌های رمزی-سمبلیکی‌اند.

۱۱. این تعبیر برگرفته از آغاز رساله *بستان‌القلوب* است. (سهروردی، ۱۳۸۰: ۳۳۴؛ ۱۳۹۷: ۱۳۱)

۱۲. در ارجاع به آثار افلاطون، شیوه ارجاع رایج در پژوهش‌های بین‌المللی دانشگاهی مربوط به افلاطون رعایت شده است؛ یعنی ذکر شماره صفحه مجموعه آثار افلاطون که در قرن ۱۶ میلادی توسط استفانوس منتشر شد و به «شماره صفحات استفانوس» (*Stephanus pagination*) معروف است. مشخصات تفصیلی آثار به زبان یونانی در فهرست منابع ذکر شده است.

۱۳. *εὐδαιμονία/eudaimonia*

۱۴. *φιλοσοφῶντες/philosophountes*. صفت فاعلی از فعل *φιλοσοφῶ/philosophēō* به معنای فلسفه ورزیدن یا جویای حکمت بودن.

۱۵. *ἀπομαντευομένη/romanteuomenē*

۱۶. *μέγιστον μάθημα/megiston mathēma*

۱۷. *τοῦ μεγίστου μαθήματος/του megistou mathēmatos*

۱۸. افلاطون در گفتگوی فیلیس نیز نیک را چیزی می‌داند که کامل و کافی است و هر موجودی که قدرت شناخت دارد [یا هر موجودی که آن را می‌شناسد]، در تعقیب آن، مشتاق آن و خواهان فراچنگ آوردن و تملک آن است (20d). درباره نیک به مثابه حقیقت برین مابعدالطبیعی و غایت معرفت دیالکتیکی نک. جمهوری، کتاب ششم (508e-509b) و کتاب هفتم (517b-c, 532a-b).

۱۹. *γνώθι σε[ε]αυτόν/gnōthi sauton*

۲۰. بنجامین جوت (Benjamin Jowett) در پیوست پایانی بر ترجمه‌اش از مجموعه آثار افلاطون، شش گفتگو را نام برده است که در آنها به اندرز مذکور اشاره شده است: *خارمیدس* (164d)، *پروتاگوراس* (343b)، *فایدروس* (299e)، *فیلیس* (48c)، *آلکیبیادس اول* (124a, 129a, 132c) و *قوانین* (923a). (Jowett, 1892: 451)

۲۱. با وجود این، هر رمز-سمبل از آنجا که متعلق به مرتبه محسوس و بنابراین متعلق به مرتبه‌ای متناهی و محدود است، می‌تواند دلالت‌های منفی و مخالف با معنای مثبت خود را هم بپذیرد. این نکته در همین رساله لغت *موران* قابل مشاهده است. جغد در فصل هفتم، برغم اینکه پرنده است اما روزگور است و با نور و آفتاب خصومت دارد. همچنین خفاش در فصل ششم برغم اینکه قابلیت پرواز دارد و از این حیث با دیگر پرندگان قابل مقایسه است اما روزگوری و گریزش از نور و تمایلش به تاریکی بر توانایی‌اش بر پرواز کردن، غلبه دارد. با وجود این خود سهروردی در آغاز رساله *الطیر* از خفاش یا شب‌پره استفاده‌ای مثبت نیز کرده است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۹۹).

۲۲. در اینجا نیز معنای دوگانه سَمْبُل‌ها قابل مشاهده است. خزنده معمولاً رمز-سَمْبُل نیروها و گرایش‌های پایین‌سوی است اما در اینجا ما با خزنده‌ای خورشیدی و بالاسوی سر و کار داریم. در خصوص دوگان سَمْبُلِکی خزنده-پرنده نک. گنون، ۱۳۹۸، فصل هفتم، ص ۸۳.

۲۳. توفون در اساطیر یونان، هیولایی با صد سر مار و چشمانی آتشبار است. کو شید تا فرمانروایی جهان را به چنگ آورد اما زئوس او را شکست داد و در تارتاروس زندانی کرد. او را مسبب طوفان‌های سهمگین بر روی زمین می‌دانستند.

۲۴. θεῖος/*theios*

۲۵. ἄτυφος/*atuphos* (بازی زبانی با نام هیولای اسطوره‌ای یعنی توفون در اینجا قابل توجه است)

۲۶. δεσμοτήριον/*desmōtērion*

۲۷. شاید بتوان گفت افلاطون در تمثیل نفس چونان ارابه‌الدار که در فایدروس حکایت کرده است با اشاره به کشش پایین‌سوی اسب سیاه نفس آدمی، به عملی اشاره کرده است که به مکافات آن نفس در تن زندانی شد (247b,248a-b).

۲۸. ἐν ἀπορρήτοις/*en aporrhētois*

۲۹. φρουρά/*phrousa*

۳۰. ἐν καταγείῳ οἰκήσει σπηλαιώδει/*en katageiō oikēsei spēlaiōdei*

۳۱. τῆ τοῦ δεσμοτηρίου οἰκήσει/*tē tou desmōtēriou oikēsei*

۳۲. δεσμώτης/*desmōtēs*

۳۳. ἐν τῷ νῦν παρόντι/*en tō nun paronti*

۳۴. τεθαμμένης/*tethammenēs*

۳۵. τὸ μὲν σῶμά ἐστιν ἡμῖν σῆμα/*to men sōma estin hemin sēma*

۳۶. εὐδαίμονι χορῶ/*eudaimoni chorō*

۳۷. μακαριωτάτη/*makariōtatē*

۳۸. αἱ τελεταί/*hai teletai*

۳۹. ἐτελοῦντο/*etelounto*

۴۰. ὠργιάζομεν/*ōrgiazomen*

۴۱. ὀλόκληροι/*holoklēroi*

۴۲. μούμενοι/*muoumenoi*

۴۳. ἐν ἀύγῃ καθαρᾷ/*en augē kathara*

۴۴. ἐποπτεύοντες/*epopteuontes*

خود واژه *ἐποπτεύοντες/erorpeuontes* بسیار مهم است زیرا اسم فاعل از فعل *ἐποπτεύω/erorpeuō* است که یکی از معانی اش رسیدن به مقام *ἐπόπτης/erortēs* است یعنی رسیدن به عالی ترین مرتبه شهود یا معرفت به اسرار. گفتنی است *ἐποπτεία/erorpeia* عالی ترین مقام سلوکی در آیین رازآموزانه الیوسیسی (the Eleusinian mysteries) است که یکی از آیین های رازآموزانه مهم در کنار رازآموزی اورفتوسی بوده است.

۵۵. ἀσήμαντοι/asēmantoi

۵۶. δεδεσμευμένοι/dedesmeumenoi

۵۷. ἔοικα/eoika

۵۸. θεῖος/theios

۵۹. τρέφεται/trephetai

۵۰. αὐξεται/auxetai

۵۱. قس. تغذیه حبه القلب با آب و نسیم علم در رساله مونس العشاق.

۵۲. τὸ ἀληθείας πεδίον/to alētheias pedion

۵۳. οὐσία ὄντως οὐσα/ousia ontōs ousa

۵۴. τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης/tēs alēthous epistēmēs

۵۵. νοῦς/nous

۵۶. θεωροῦσα τάλθη̄/theōrousa talēthē

۵۷. εὐπαθεῖ/euratheī

۵۸. οὐ λελωβημένον/ou lelōbēmenon

۵۹. καθάρων/katharon

۶۰. πολὺ κάλλιον/polū kallion

۶۱. ἀρχαίαν φύσιν/arkhaian phusin

۶۲. θηρίον/thērion

۶۳. εἰς τὴν φιλοσοφίαν αὐτῆς/eis tēn philosophian autēs

۶۴. συγγενής/sungenēs

۶۵. γνῶναι ἑαυτόν/gnōnai heauton

۶۶. ψυχὴν γνωρίσαι/psukhēn gnōrisai

۶۷. گفتنی است که در گفتگوی فایدروس، بینایی، «روشن ترین حواس» (τῆς ἐναργεστάτης «οξυτάτη/oxutatē» «تیزترین» و αἰσθήσεως/tēs enargestatēs aisthēsēs) جسمانی معرفی شده است که قادر است با دیدن زیبایی، زمینه ای برای یادآوری تجربه معرفتی فطری و سرآغازین نفس فراهم آورد. (250d)

۶۸. κόρη/korē

این واژه در اصل، به معنای دخترک و عروسک است.

۶۹ ἀρετή/*aretē*

۷۰ ἡ ψυχῆς ἀρετή/*hē psukhēs aretē*

۷۱ σοφία/*sophia*

۷۲ τῷ θεῷ ἔοικεν/*tō theō eoiken*

۷۳ θειότερον/*theioteron*

۷۴ ἑαυτὸν γνοιή μάλιστα/*heauton gnoiē malista*

۷۵ ἔξ Ἁϊδοῦ εἰς θεοὺς ἀνελθεῖν/*ex Haidou eis theous anelthein*

۷۶ περιαγωγή/*periaogē*

۷۷ νυκτερινῆς τινος ἡμέρας/*nukterinēs tinos hēmeras*

۷۸ ἀληθινήν/*alēthinēn*

۷۹ τοῦ ὄντος/*tou ontos*

۸۰ φιλοσοφίαν ἀληθῆ/*philosophian alēthē*

References

- Holy Quran
- Holy Bible
- Avesta, 1385, gozarish va pajouhish: Jalil Doostkhah, Tehran: Morvārīd.
- Badawi, 'Abd al-Rahman, 1413, *Aflutin i'nd al- 'Arab*, Qom: Bīdār. (in Arabic)
- Destree, Pierr & Edmonds R. G. (editors). (2017). *Plato and the power of images*, Leiden/Boston: Brill.
- Guénon, René, 1374 (1995), *Ma'ānī e Ramz e Salīb*, translated into Persian by Bābak Ālīkhānī. Tehran: Soroush.
- Guénon, René, 1398 (2018), *Sambolhāye Bonyadīn: Zabān e Jahānshomoul e Elm e Moqaddas*, translated into Persian by Delārā Qahremān. Tehran: Hikmat.
- Lings, Martin, 1391 (2012), *Ramz va Mesāl e A'lā*, translated into Persian by Fateme Sanei, Tehran: Hikmat.
- Nourain, M., Takhsha Qahfarokhi, E., Zand Moqaddam, S. (2011). Feather Loss: The Universal Symbol of a Unique Archetype in Mystical Culture. *Adabiyāt-i 'Irfānī*, 3(5), 181-207. <http://dx.doi.org/10.22051/JML.2013.97>

- Plato (1903b). ΓΟΡΓΙΑΣ, in *Platonis Opera*, tomus III. UK: Oxford University Press.
- Plato, 1892, *The Dialogues of Plato translated into English with Analyses and Introductions by Benjamin Jwette, M.A. in Five Volumes. 3rd edition revised and corrected*, Oxford University Press.
- Plato. (1901a). ΣΥΜΠΟΣΙΟΝ, in *Platonis Opera*, tomus II. UK: Oxford University Press.
- Plato. (1901b). ΦΑΙΔΡΟΣ, in *Platonis Opera*, tomus II. UK: Oxford University Press.
- Plato. (1901c). ΦΙΛΗΒΟΣ, in *Platonis Opera*, tomus II. UK: Oxford University Press.
- Plato. (1901d). ΑΛΚΙΒΙΑΔΗΣ Α, in *Platonis Opera*, tomus II. UK: Oxford University Press.
- Plato. (1902). ΠΟΛΙΤΕΙΑ, in *Platonis Opera*, tomus IV. UK: Oxford University Press.
- Plato. (1903a). ΠΡΩΤΑΓΟΡΑΣ, in *Platonis Opera*, tomus III. UK: Oxford University Press.
- Plato. (1995a). ΑΠΟΛΟΓΙΑ, in *Platonis Opera*, tomus I. UK: Oxford University Press.
- Plato. (1995b). ΚΡΑΤΥΛΟΣ, in *Platonis Opera*, tomus I. UK: Oxford University Press.
- Plato. (1995c). ΦΑΙΔΩΝ, in *Platonis Opera*, tomus I. UK: Oxford University Press.
- Plato. (1997). *Complete Works*. edited by John. M. Cooper. Indianapolis: Hackett.
- Schuon, Frithjof, 1382, “Hikmat e Khālide“, translated into Persian by Mostafa Malekian in *Kimya: Daftarī dar Adabyāt va Honar va Erfān*, edited by Hossein Elahi Ghomshei & Seyyed Ahmad Beheshti Shirazi, Teheran: Rowzaneh .
- Schuon, Frithjof, 1384, ‘Aghl va ‘Aghl- e-‘Aghl, selected and translated in to Persian by Bābak Ālikhāni. Tehran: Hermes.
- Schuon, Frithjof, 2005, ‘Sophia Perennis’, in *The Essential Frithjof Schuon*, edited by Seyyed Hossein Nasr, World Wisdom, Bloomington, Indiana.
- Schuon, Frithjof, 2006, *Sufism: Veil and Quintessence [‘Tracing the Notion of Philosophy’]*, World Wisdom, Bloomington, Indiana.
- Suhrawardi, Shihab al-Din, 2001, *Opera Metaphysica et Mystica I*, ed. and intro. Henry Corbin, Tehran: Pazhuheshga-yi ‘Ulum-i Insani wa Mutala‘at-i Farhangi.
- Suhrawardi, Shihab al-Din, 2001, *Opera Metaphysica et Mystica II*, ed. and intro. Henry Corbin, Tehran: Pazhuheshga-yi ‘Ulum-i Insani wa Mutala‘at-i Farhangi.
- Suhrawardi, Shihab al-Din, 2001, *Opera Metaphysica et Mystica III*, ed. and intro. S. Hossein Nasr, French intro. Henry Corbin, Tehran: Pazhuheshga-yi ‘Ulum-i Insani wa Mutala‘at-i Farhangi.
- Suhrawardi, Shihab al-Din, 2001, *Opera Metaphysica et Mystica IV*, ed. and intro. Najafqoli Habibi, Tehran: Pazhuheshga-yi ‘Ulum-i Insani wa Mutala‘at-i Farhangi.
- Suhrawardi, Shihab al-Din, 2014, *al-Mashari‘ wa al-Mutarahat, al-Tabi‘iyyat*, ed. and intro. Najafqoli Habibi, Tehran: Kitabkhana-yi Majlis-i Shura-yi Islami.

- Suhrawardi, Shihab al-Din, 2016, *Partow Nāme & Bustān al-gholūb (two didactic treatises)*, edited and annotated. Bābak Alīkhānī, Tehran: Mu'assasa-yi Pazhuhishi Hikmat va Falsafa-yi Iran (Iranian Institute of Philosophy).
- Tusi, Nasir al-Din, 1375, *Sharh al-Ishārāt wa'l-Tanbihāt III*, Qom: Nashr al-Balāqah.