

افلاطون به روایت سهروردی

حسن سیدعرب*

چکیده

شهاب‌الدین سهروردی (۵۴۹-۵۸۷ق) نماینده اندیشه‌های افلاطون (۳۴۷-۳۲۷ق.م) در فلسفه اسلامی است. او در حکمت اشراق، مقام و اهمیت ارسطو را در فلسفه مشاء دارد. سهروردی در نوشته‌های خود از افلاطون با عنوان «افلاطون الإلهی» و «إمام الحکما» و تعبیراتی شبیه به این دو استفاده کرده است. او خود را افلاطونی می‌داند. در گزارش وی ز آراء افلاطون غالباً آراء مبتنی بر شهود او نقل شده و گاه که از آراء هستی‌شناسانه او سخن می‌گوید انتهای کلام را به شهود افلاطون از حقایق هستی متصل می‌کند. به نظر سهروردی، افلاطون ذوات ملکوتی را شهود کرده است. وی قائل به مقامی در خور حکیم متأله برای افلاطون است. سهروردی جمع میان افلاطون و زرتشت کرده است. لذا تصریح او به جمع افلاطون و زرتشت بدون مدد وی از دین مبین اسلام ممکن نیست. نقش اساسی دین اسلام در این جمع، به مثابه کمالی است که قابلیت نظری این جمع را در سهروردی به وجود آورده است.

واژگان کلیدی: سهروردی، حکمت اشراق، افلاطون، مُثُل، حکمت الهی، فلسفه اسلامی، حکمت یونان.

* عضو هیأت علمی بنیاد دانشنامه جهان اسلام؛ hasanseedarab@yahoo.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۸۸/۹/۲؛ تاریخ تایید: ۱۳۸۸/۱۰/۱۵]

شهاب الدین سهروردی سرحلقه افلاطونیان پارس^۱ و نماینده شاخص اندیشه‌های افلاطون در فلسفه اسلامی است. اگر افلاطون و اندیشه‌های او در مهد فلسفه اسلامی، پرتوی درخشان داشته باشد، تفکر سهروردی نماینده آن است. نگاه او به یونان به مثابه مقطعی از ظهور حقیقت در تاریخ فلسفه است. افلاطون تأثیر قابل توجهی بر اندیشه فلسفی در جهان اسلام داشته است (شرف الدین خراسانی، ۱۳۷۹، صص ۵۸۴-۵۸۵). او در حکمت اشراق، مقام و اهمیت ارسطو را در فلسفه مشاء دارد (موحد، ۱۳۸۴، ص ۵۹). فارابی و ابن سینا به عنوان دو فیلسوف مهم پیش از سهروردی، در نوشته‌های خود به اندیشه‌های افلاطون توجه داشته‌اند. فارابی در *الجمع بین رأی الحکیمین*^۲ نظر به بررسی تطبیقی آراء ارسطو و افلاطون داشت و از این رهگذر برخی از مسائل فلسفی قابل طرح توسط فلاسفه مسلمان آشکار گشت. پس از او بعدها ابن سینا به نقد افلاطون پرداخت و طرح مُثُل افلاطونی را رد کرد (ابن سینا، ۱۳۸۰، صص ۳۱۰-۳۳۴).

اندیشه‌های افلاطون از منابع مهم تفکر سهروردی است.^۳ او بنا بر دلایل نامعلومی از معرفی تمام منابع خود امتناع کرده و هنوز نمی‌دانیم که از طریق چه نوشته‌هایی از افلاطون با تفکر او آشنا شده است. البته آنچه سهروردی از افلاطون نقل می‌کند، بیش‌تر مشهورات اندیشه او در میان حکمای بزرگ مسلمان بوده است. سهروردی در نوشته‌های خود از افلاطون با عنوان «افلاطون الإلهی» (سهروردی، ۱۳۸۰ الف، ص ۱۱۲) و «إمام الحکمة» (همان، ب، ص ۱۰) و تعبیراتی شبیه به این دو استفاده کرده است. برای نمونه در سخنی (همان، الف، ص ۱۱۱)^۴ که ناظر به نگاه او به تاریخ و مقام حکمت یونان است، از «حکمت خطابی» سخن گفته و افلاطون را از نمونه‌های این تفکر می‌داند. او مقام و رتبه افلاطون را تحسین کرده و یادآور احترام مسلمانان برای اوست. معهداً به تعبیر محمد علی ابوریان (۱۹۵۹م، ص ۵۸)، استاد او به افلاطون موجب احیای اندیشه افلاطون در فلسفه اسلامی شده است. سهروردی در *حکمة الاشراف* (۱۳۸۰ ب، ص ۲۳۰)^۵ تصریح کرده است که صور معلقه با مُثُل افلاطون تفاوت دارد (Aminrazavi, 1997, pp.87-88). این سخن، مبنای رویکرد دیگری از سهروردی است و گویی وی با توجه به این تفاوت به دنبال طرح عالم مثال است.^۶ او و برخی از شارحانش صور معلقه را عالم مثال دانسته و مُثُل معلقه را غیر از مُثُل افلاطونی می‌دانند.^۷ به معنایی دیگر، مُثُل افلاطونی در عالم انوار عقلی ثابت‌اند، ولی در نظر این فیلسوف متأله، مُثُل معلقه در عالم اشباح مجرده تحقق دارند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۴، ص ۳۶۴). بر اساس این سخن، می‌توان به ابداع وی در بحث از صور معلقه توجه کرد. سهروردی اگر چه در تأسیس حکمت اشراقی نظر به افلاطون و اندیشه‌های او دارد، اما در این تفکر، دست به ابداع و طرح اندیشه‌هایی زده که متفاوت با افلاطون است. البته در *حکمة الاشراف* (۱۳۸۰ ب، ص ۹۲)^۸ در مقابل مشائیان که مُثُل افلاطونی را رد کرده‌اند، به دفاع از افلاطون پرداخته و سخن آنها را مغالطه‌آمیز دانسته است.

سهروردی خود را افلاطونی می‌داند و از این رو، نوع تفکر او نیز از این تمایل برخاسته است

(Walbridge, 2000, p.125). وی به احتمال قوی در نظریه «تعریف» متأثر از افلاطون و ارسطو است (Ziai, 1990, p.68-91). و در یکی از نوشته‌های منطقی (سهروردی، ۱۳۸۵، ص ۵۳۸)^{۱۰} خود نیز از افلاطون به بزرگی یاد کرده است. در این نوشته، سخن منقول از افلاطون ناظر به بحث از وجود و مراتب آن است. سهروردی در استناد به پاره‌ای از مطالب خود که به الهیات به معنای اخص مربوط می‌شود نیز از اندیشه‌های افلاطون بهره برده است. وقتی در بحث از تناهی و نامتناهی سخن می‌گوید به آراء او استناد کرده و می‌گوید حتی تناهی نیز موجب توقف عالم بر ذاتی غیر از ذات واجب تعالی نمی‌گردد. لذا به ضرورت عقل، سلسله علل، توقف به ذات باری دارد. او در *المشارع و المطارحات* (۱۳۸۰ الف، ص ۴۲۵)^{۱۱} این سخن خود را معنای واقعی کلام افلاطون می‌داند. نیز آن گونه که از سخن وی بر می‌آید، به نظر او افلاطون در بحث از علیت، قائل به تقدم جوهری علت بر معلول است و اگر چه عقل بر این قاعده فلسفی تصریح می‌کند، اما گزارش سهروردی ضمن اینکه یادآور بحث افلاطون از انواع تقدم و تأخر است، این نکته را هم یادآوری می‌کند که بحث علیت نزد وی اهمیت دارد (همان، ص ۳۰۲).^{۱۲}

برخی از گزارش‌های سهروردی از افلاطون درباره نفس است. وی در نوشته‌های فارسی و عربی خود بحث‌های فلسفی نفس از دیدگاه افلاطون را بررسی کرده است. برای نمونه در *پرتونامه* (۱۳۸۰ پ، ص ۶۶)^{۱۳} با استناد به سخن افلاطون، نفس را منشأ حیات می‌داند و نیز اینکه حیات از «نفس کل» سرچشمه می‌گیرد. نفس کل که به تعبیر سهروردی معنی زندگی است، قائم به ذات است و سخن وی ناظر به استقلال نفس در مقابل بدن است. معهداً به گزارش او افلاطون معتقد بوده که چون لازمه خاصیت نفس، اعطاء حیات است و این اعطاء از ذات او سرچشمه می‌گیرد، نفس نمی‌تواند چیزی غیر از لازمه ذات خود را که همان حیات است، اعطاء کند. ظاهراً افلاطون و پاره‌ای از حکما جایز می‌دانستند که یک نفس در جوهر خود قوی‌تر از نفس دیگر باشد. (سهروردی، ۱۳۸۰ الف، ص ۳۰۲)^{۱۴} این سخن افلاطون برای سهروردی و نظام اشراقی اندیشه او جالب توجه است.

قسمت‌های مختلف گزارش سهروردی از افلاطون اگر چه به ظاهر نقل قولی فلسفی به نظر می‌رسد، اما در حقیقت حامل نکاتی در خور توجه از سوی سهروردی است. وی هنگامی که می‌خواهد به نقل از افلاطون درباره مبدع کل و عالم عقل سخن بگوید، گزارش خود را از جایی آغاز می‌کند که افلاطون رأی خود را حاصل تجرد نفس دانسته است. به گزارش سهروردی، افلاطون در حالت تجرد، افلاک نورانی را شهود کرده است. این عبارت مبین دقت نظر او به کلمات و جملات افلاطون است. (همان، ۱۳۸۰ ب، ص ۱۶۲)^{۱۵} همچنین سهروردی در توصیفی قابل توجه و به نقل از افلاطون درباره مرگ سخن گفته و از آن به عنوان بزرگترین ملکه عالم انسانی یاد کرده و بر اساس آن، نور مدبر، نفس آدمی را از ظلمات تن که مظهر حجاب و غواشی عالم ماده است، جدا و به عالم نورالانوار راهی می‌کند تا از آنجا وصول به انوار قاهره که از مراتب عالی انوار است، میسر شود. نفس در این مقام حجاب‌های نوری را شهود می‌کند. نزد سهروردی کلمه حجاب برای توصیف این مقام، راجع به حجاب‌های نوری نورالانوار است. در ورای این حجب است که مقام جلال و جمال نور الانوار واقع است. نکته جالب توجه در سخن

سهروردی این است که در پایان توصیف از این مقام آن را محکمی^۶ عنه از سخنان افلاطون می‌داند و چنان لحن صمیمی‌ای دارد که گویی در ادراک این مقام عزیز با افلاطون شریک بوده است. در گزارش سهروردی از آراء افلاطون غالباً آراء مبتنی بر شهود او نقل شده و گاه که از آراء هستی‌شناسانه او سخن می‌گوید، انتهای کلام را به شهود افلاطون از حقائق هستی متصل می‌کند. این طرز بیان مبین نحوه توجه خاص سهروردی به افلاطون است و مقامی را برای او در تاریخ فلسفه اسلامی و نیز اندیشه خود ترسیم می‌کند (همان، ص ۱۵۵)^۶ که به طور کامل با تعبیر ابن سینا از او متفاوت است. تعبیر سهروردی از «نور طامس» که به «نور اصغر» منجر می‌شود، تقریباً منطبق با آراء افلاطون در این باره است و اگر چه وی در پایان رأی خود، آن را به افلاطون نسبت می‌دهد، اما از تعبیر «طبقه یونان» که در گزارش وی آمده (همان، ص ۱۳۸۰ الف، ص ۵۰۲) می‌توان استنباط کرد که احتمالاً این قول نزد حکمای یونان، خصوصاً ماقبل افلاطون و سقراط رایج بوده است. البته تصریح سهروردی ناظر به سخن افلاطون است و ریشه‌های آن را می‌توان در نوشته وی جست‌وجو کرد؛ البته با این احتمال که ممکن است افلاطون در این قول متأثر از سقراط و حکیمان پیش از وی بوده باشد که اثبات آن تحقیق تازه‌ای را می‌طلبد.^{۱۷} معهداً نزد او افلاطون از جمله کسانی است که از «نور طامس» سخن گفته است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۶، ص ۶۲). تردیدی نیست که سهروردی افلاطون را از حکمای اهل کشف و شهود می‌داند و در اغلب گزارش‌هایی که از آراء او می‌دهد، از این شاخصه او سخن گفته است. وی هنگامی که از وصول نفس به انوار سخن می‌گوید، درک و کشف آن را برای افلاطون میسر دانسته و این سخن خود را مسبوق به گزارش‌های وی از مکاشفه‌های خود می‌داند. سخن سهروردی نشان می‌دهد که آثار افلاطون را قرائت کرده و به نحوی به آن دسترسی داشته است. از سوی دیگر، وی در نقل سخنان او از استنادهایی بهره برده که مبین گونه‌ای تأیید شواهد عرفانی آراء خویش است. (سهروردی، ۱۳۸۰ الف، ص ۵۸)^{۱۸} به نظر می‌رسد اوج سخن سهروردی در توصیف مقام افلاطون به هنگامی است که او از چیزی با عنوان «امر آخر» (سهروردی، ۱۳۸۰ ب، ص ۱۶۲) در سخنان افلاطون یاد می‌کند. این استناد سهروردی قابل توجه است و نشان می‌دهد که ابن سینا هم در نمط‌های پایانی *الإشارات و التنبیها* (۱۳۸۴، ص ۹۵۸ به بعد) توارداً از افلاطون متأثر بوده است. دیگر اینکه مساله «امر آخر»، برای سهروردی همان جوهر اصلی اشراق است که از عالم نور الأنوار بر جان عارف و حکیم می‌تابد و تعبیر «امر آخر» از آن به منزله عدم توصیف آن است و خود این تعبیر نشان می‌دهد که حکیم در معاینه و درک آن، چنان از خود بی‌خود است که قادر به توصیف آن نیست و نمی‌تواند آن را در قالب مفاهیم رایج بیان کند. بنابراین، «امر آخر» در نوشته‌های حکمای مسلمان ریشه در واردی غیر قابل توصیف از عالم معنا دارد و نوشته‌های افلاطون منبع اصلی آن است (سهروردی، ۱۳۸۰ ب، ص ۱۶۲).^{۱۹}

به نظر سهروردی و بر اساس استنباط وی، افلاطون ذوات ملکوتی را شهود کرده است (۱۳۸۰ ب، ص ۱۵۷).^{۲۰} این سخن نشان می‌دهد که وی قائل به مقامی در خور حکیم متأله برای افلاطون است. سهروردی حتی در اشراق متعالی اندیشه خود، یعنی هنگامی که از عرفان و تجربیات عرفانی و سلوک مشایخ بزرگ تصوف و عرفان سخن می‌گوید باز هم از افلاطون غفلت نکرده و این تمایل مبین عمق

تأثر او از وی است. او در یکی از استنادهای خود و در بحث از فنا و خلسه، از حالت فنا در خلسه یاد می‌کند که به تعبیر او از نزدیک‌ترین حالات به مرگ است و با استناد به برخی از صوفیان آن را مقام «خلت» می‌داند و معتقد است افلاطون در نوشته‌های خود از آن سخن گفته است. (الف، ص ۱۳۸۰) جالب توجه آنکه در یکی از نوشته‌های مشائی سهروردی با عنوان *التلویحات اللوحیه و العرشیه*^{۲۲} می‌بینیم که تقسیم‌بندی برخی از صاحب‌نظران^{۲۳} درباره تقسیم موضوعی نوشته‌های سهروردی چندان هم دقیق نیست، زیرا سهروردی در جای جای نوشته‌های خود از مطالب گوناگونی سخن گفته و این چندگونگی نه تنها انسجام و استحکام سخن او را از میان نبرده، بلکه تنوع جذابی هم به آن داده است.

سهروردی هنگامی که از حکمت پیشینیان خود و خصوصاً از حکمت پارسیان سخن می‌گوید در حقیقت سخن و نظر او ناظر به عهد فلسفی ایرانیان است که رواج اندیشه‌های آنان در عهد پیش از سقراط بوده است. او شاخص اصلی اندیشه حکیمان پارس را در دو اصل «هدایت» و «حق» نشان داده است. به گزارش وی، آنان به حق، هدایت می‌کردند. تفسیر این سخن، مجال موسعی می‌طلبد، اما او می‌گوید که مقام معنوی آنها برتر از مجوس بوده و اساساً از مجوس نیستند و ماهیت حکمت آنها نوری است و او آن را احیاء کرده است. (الف، ص ۱۳۸۰، ص ۱۲۸)^{۲۴} سهروردی معتقد است ذوق افلاطون بر این نوع تفکر گواهی می‌دهد و سخن او در پایان این عبارت، مبین یگانگی حکمت افلاطون و تأثر وی از اندیشه‌ای فلسفی حکیمان پارس است. نمونه جالب توجه دیگری در اندیشه او گزارشی است که از ارباب انواع مطرح کرده است. به نظر سهروردی پارسیان در حکمت خود توجه بسیاری به ارباب انواع داشته‌اند و این توجه، در سنت اندیشه حکیمان بزرگی مثل هرمس و آغاثادیمون و افلاطون است و آنها از این حقائق مشاهداتی داشته‌اند. (الف، ص ۴۶۰)^{۲۵} سهروردی در *التلویحات اللوحیه و العرشیه* نقل قولی نیز از افلاطون درباره دعا کرده که نشان می‌دهد افلاطون تا چه اندازه حتی در مباحث دینی اندیشه سهروردی رسوخ کرده است. (الف، ص ۱۱۹)^{۲۶} وی در حالت خلسه‌گونه مشهوری که در همان منبع از آن گزارش داده و طی آن ارسطو را مشاهده کرده و با وی درباره حقیقت علم سخن گفته، باز هم از افلاطون سخن گفته اما این سخن در پایان آن گفت‌وگو و از زبان ارسطو است. ارسطو در پایان به استاد خود افلاطون درود و سلام فرستاده و او را تمجید کرده است. تعبیر سهروردی از افلاطون در این عبارت منقول از ارسطو «افلاطون الهی» است. وی در ادامه از ارسطو می‌پرسد «آیا از فلاسفه اسلام کسی به مقام او وصول یافته است؟» ارسطو می‌گوید: «حتی به جزئی از حکمت او نرسیده‌اند». این قسمت از گفت‌وگوی سهروردی و ارسطو مبین بزرگی مقام افلاطون نزد او و ارسطو است (همان، ص ۷۰-۷۴).

سهروردی بر خلاف فارابی که نظر به جمع ارسطو و افلاطون داشته است، جمع میان افلاطون و زرتشت کرده است. مقدمات و غایت کاری که سهروردی انجام داده قابل بررسی و تأویل است. به نظر می‌رسد که سهروردی تمایل به کمرنگ کردن تأثرات یونانی‌مآبی در فلسفه اسلامی داشته است. البته نباید نمایندگان این تمایلات را فارابی و ابن سینا دانست، زیرا فارابی نظر به وحدت عقل و وحی و ابن سینا نظر به طرح پرسش‌های جدید در مابعدالطبیعه داشته است. هر دو در طرح خویش موفق بوده‌اند و از این رو است که فارابی را می‌توان مؤسس فلسفه اسلامی دانست. نیز بخش الهیات کتاب *الشفاء* ابن سینا

مبین گستردگی و تنوع مسائل فلسفی در مقایسه با متافیزیک^{۲۷} ارسطو است. سهروردی کمال این دو گام تاریخی و اساسی توسط فارابی و ابن سینا است. تمایلات یونانی که او در جمع زرتشت و افلاطون، ابتدا در وحدت شهود و وحی نمایان می‌گردد. مسئله شبیه به این نوآوری پیش از سهروردی، وحدت عقل و وحی بود. جمع شهود و وحی، مقدمه‌ای است که می‌توان از آن، ماهیت اساسی حکمت اشراق سهروردی را استنتاج کرد. این دیدگاه که افلاطون امکان تأثر از فرهنگ ایران را داشته است، از همین وحدت و تقریر فلسفی آن نزد سهروردی سرچشمه می‌گیرد. لذا تصریح او به جمع افلاطون و زرتشت بدون مدد وی از دین مبین اسلام ممکن نیست. نقش اساسی دین اسلام در این جمع، به مثابه کمالی است که قابلیت نظری این جمع را در سهروردی به وجود آورده است.

به علاوه، سهروردی غفلت آشکار حکیمان ماقبل خود را نسبت به افلاطون نشان داده و خود را یکی از نمایندگان اندیشه افلاطونی در جهان اسلام معرفی می‌کند. اگر نتوان او را صریحاً افلاطون جهان فلسفی اسلام دانست، می‌توان وی را به عنوان کسی که پرده غفلت را از افلاطون زدود، تصور کرد (۱۳۸۰ الف، صص ۷۳-۷۴).^{۲۸} سهروردی با گزارش از افلاطون در واقع به تحکیم مبانی حکمت اشراق پرداخته است. او به دنبال انطباق اندیشه افلاطون با مبانی اندیشه خود است، به همان گونه که در ایجاد گفت‌وگوی میان زرتشت و افلاطون به دنبال وحدت و انطباق مفاهیم مشترک این دو اقلیم معنوی است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۶، ص ۸۶).

پی‌نوشت‌ها

۱. هانری کربن فیلسوف بزرگ فرانسوی و مفسر حکمت معنوی اسلام و ایران و تشیع، عنوان فرعی مجلد دوم از نوشته چهار جلدی *En Islam Iranien* را *Sobramardi et les platoniciens de perse* نهاده است.
۲. *الجمع بین رأیی الحکیمین*، چاپ البیر نصری نادر، بیروت، ۱۹۶۰م.
۳. دی بور، بی‌آنکه به محتوای نسبت اندیشه فارابی با ارسطو و افلاطون دقت کند، هنگام گزارش از فارابی و احتمالاً با نظر به *الجمع بین رأیی الحکیمین* معتقد است که افلاطون و ارسطو در روش و زبان فلسفی با یکدیگر متفاوت و در طریق تفکر یکسان هستند: *the history of philosophy in islam*, p109.
۴. برای اطلاع تفصیلی از مقام افلاطون در حکمت اشراق سهروردی نگاه کنید به: *مصنفات*: ج ۱، *التلویحات*، ص ۵۸، ۷۳-۷۴، ۱۱۱، ۱۱۴، ۱۱۹؛ *المشارع و المطارحات*، ص ۳۰۲، ۴۲۵، ۴۶۰، ۵۰۲؛ همان، بخش منطق، ص ۵۳۸؛ همان، ج ۲، *حکمه الاشراق*، ص ۹۲، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۶۲، ۲۳۰؛ همان، ج ۳، *پرتو نامه*، ص ۶۶؛ همان، ج ۴، *کلمه التصوف*، ص ۱۲۸.
۵. «إنَّ الحکماءَ الکبارَ منذَ کانتَ الحکمةَ خطابیَّةَ فی الزمانِ السابقِ مثلَ أفلاطونِ کانوا أعظمَ قدرًا و أجلُّ شأنًا من کلِّ مبرزٍ فی البرهانیاتِ نعرفه من الإسلامیین.»
۶. «الصورُ المعلقَةُ لیست مُثلُ أفلاطون.»

۷. به گفته دکتر نصرالله پورجوادی «در فلسفه جدید از دکارت به بعد، عالم مثال و ارض ملکوت به فراموشی سپرده شد، به طوری که اثری از آن در فلسفه‌های جدید نیست. البته علائم و آثار گم شدن این عالم در غرب حتی از زمان افلاطون ظهور کرد. او به دو عالم محسوس و معقول قائل بود. عالم محسوس، مادی است و عالم معقول یا مُثُل، مجرد محض است. میان مادی و محض و مجرد صرف، چیز دیگری نبود و به همین دلیل یکی از ایرادهای که بر فلسفه افلاطون گرفته شد مسئله ارتباط میان این دو عالم است. کربن معتقد است در شرق با قبول عالم برزخ این مسئله حل شده است» (عرفان و اشراق، ص ۴۳۵).

۸. برای نمونه، نگاه کنید به: ۱. ابن کمونه، شرح التلویحات اللوحیه و العرشیه (ج ۳، ص ۳۵۶ به بعد)، ۲. شمس الدین محمد شهرزوری، شرح حکمة الإشراق (ص ۵۵۱ به بعد)، ۳. شارحان سهروردی در حوزه فلسفی شیراز: الف) غیاث الدین منصور دشتکی، اشراق هیاکل النور (ص ۲۵۲ به بعد)؛ ب) جلال الدین دوانی، شرح هیاکل النور (ص ۱۸۹ به بعد).

۹. «من الغلط و الواقع بسبب أخذ مثال الشيء مكانه قول المشائين في إبطال مُثُل أفلاطون.»
۱۰. «أن الوجود واقع على أتم ما يمكن عليه فالأمور الكليّة و الأمور الدائمة لا يمكن قبحها بحسب مرتبتها في نفسها. فكثير ما يستعمل أفلاطون و غيره من عظماء الأساطين أن شيئاً كذا قبيح.»
۱۱. «...فإن قال «الذی فی الذهن متناه» یسلم له أن القدر الذی حصل فی ذهنه من اعداد الحركات متناه ولكن لا یلزم من ذلك توقّف وجود العالم على غير ذات الباری. ثم إذا فرض لها مجموع ما فهمی - من حيث إمكانها - متناهیة إلى علتها، و هو معنی كلام أفلاطون.»

۱۲. «یتقدّم جوهریة العلة على جوهریة المعلول، و هو مذهب أفلاطون و الأقدميين.»
۱۳. افلاطون گفت: «در نفس که او دهنده حیات است چیزها را و هر چه خاصیت او دادن زندگی باشد، زندگی او به ذات خویش باشد، پس هرگز ضد آنچه مقتضی ذات و لازم ماهیت اوست قبول نکند.»
۱۴. «مذهب أفلاطون و الأقدميين، و هم یجوزون أن یكون نفس أقوى من نفس فی جوهرها.»
۱۵. «قال أفلاطون: «إني رأيت عند التجرد أفلاكاً نورانية... أن مُبدع الكل نور و كذا عالم العقل، ما صرح به أفلاطون و أصحابه: «إن النور المحض، هو عالم العقل» و حکى عن نفسه إنه یصير فی بعض أحواله بحيث یخلع بدنه و یصير مجرداً عن الهيولى، فیری فی ذاته النور و البهاء ثم یرتقى إلى العلة الإلهية المحيطة بالكل. فیصير كأنه موضوع فیها معلق بها، و یری النور العظيم فی موضع الشاهق الإلهی. و ما هذا مختصره إلى قوله «حجبت الفكرة عنی ذلك النور.»

۱۶. «...أفلاطون و من قبله مثل سقراط و من سبقه مثل هرمس و آغاناذيمون و إنباذقلس و کلهم یرون هذا الرأى و أكثرهم صرح بأنه شاهدها [= الأنوار القاهرة و كون مُبدع الكل نوراً و ذوات الأصنام من الأنوار القاهرة] فی عالم النور.»

۱۷. «النور الطامس الذي يجزّ إلى الموت الأصغر، فأخِرُ مَنْ صحَّ أخباره عنه من طبقة يونان، الحكيم المعظم أفلاطون.» (مصنفات: ج ۱، المشارع و المطارحات، ص ۵۰۲) «نور بی خویشتنی و فنا، نور طامس نام دارد و به همین دلیل آن را به این نام مسمی کرده‌اند و از نظر سهروردی هر کسی به آن نمی‌رسد.» (پورجوادی، اشراق و عرفان، ص ۷۲).
۱۸. «ما ينال الأفلاك من لذة الوافرة و الأنوار اللامعة من الأفق الأعلى كثيراً ما يقع للمكاشفين من أهل المواجید و قد حكاها الحكيمان العظیمان المعلم [أرسطاطاليس] والالهی أفلاطون عن نفسيهما ...»
۱۹. «ليس إعتقاد أفلاطون و أصحاب المشاهدات بناء على الإقناعیات، بل على أمرٍ آخر.»
۲۰. «...یری الذوات الملكوتیة و الأنوار التي شاهدها هرمس و أفلاطون.»
۲۱. «مقام الآخر فی الفناء و هو فناء فی الخلسة و هو أقرب الحالات إلى الموت و ربّما سمّاه بعض الصوفیه مقام «الخلّة» و أشار إليه أفلاطون.»
۲۲. سهروردی، شهاب الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، تصحیح و مقدمه هانری کرین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۲۳. برای نمونه، نگاه کنید به: هانری کرین، روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان (صص ۲۷-۲۸)؛ محمدعلی ابوریان، اصول الفلسفة الإشراقیة (صص ۵۰-۵۱).
۲۴. «كانت فی الفرس أمةٌ یهدون بالحق، و به كانوا يعدلون حکماء فضلاً غیر مشبهة المجوس، قد أحيينا حکمتهم النوریة الشریفة التي يشهد بها الذوق أفلاطون...»
۲۵. «الفرس كانوا أشدّ مبالغة فی أرباب الأنواع ... و کذا لجمیع الأنواع و هرمس و آغاذناذیمون و أفلاطون لا یذکرون الحجّة على إثباتها، بل یدعون فیها المشاهدة.»
۲۶. «الدعا- كما قال أفلاطون - یحرک ذکر الحکیم.»

27. Aristotle, (1981) *Metaphysics*, By W.D. Ross, Oxford.

۲۸. «...یثنی [أرسطو] على أستاذه أفلاطون الإلهی ثناءً تحیرتُ فیه. فقلت: هل وصل من فلاسفة الإسلام إليه أحدٌ؟ فقال: «لا و لا إلى جزء من ألف جزء من رتبته.»

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۶). *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، تهران: حکمت.
- ابن سینا، ابوعلی حسین عبدالله. (۱۳۸۴). *الإشارات و التنبیهاة*، ج ۳، تصحیح حسن زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

- (۱۳۸۰ق). **الشفاء** (الهیات)، تصحیح قنواتی و سعید زاید، مصر: هیئته العامه.
ابن کمونه، سعد بن منصور. (۱۳۸۷). **شرح التلویحات اللوحیة و العرشیة**، ج ۳، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران: میراث مکتوب .
- ابوریان، محمدعلی. (۱۹۵۹م). **اصول الفلسفة الإشراقیة**، مصر، مکتبه الانجلو المصریة.
- (۱۳۹۴ق). **الإشراقیة مدرسة الأفلاطونیة الإسلامیة، الكتاب التذکاری الشیخ الإشراقی**، أشرف علیه و قدّم له إبراهيم مدکور، مصر: هیئته المصریة العامة للكتاب.
- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۸۰). **اشراق و عرفان**، تهران: نشر دانشگاهی.
- دوانی، جلال‌الدین. (۱۴۴۱ق). **شرح هیاکل النور، ثلاث رسائل**، به کوشش سید احمد تویسرکانی، مشهد: آستان قدس رضوی.
- سهروردی، شهاب‌الدین. (۱۳۸۵). **المشارع و المطارحات** (بخش منطق)، تصحیح مقصود محمدی و اشرف عالی‌پور، تهران: [بی‌جا].
- (۱۳۸۰الف). **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، به کوشش هانری کربن، ج ۱، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- (۱۳۸۰ب). **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، به کوشش هانری کربن، ج ۲، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- (۱۳۸۰پ). **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، به کوشش سیدحسین نصر، ج ۳، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- (۱۳۸۰ت). **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، به کوشش نجفقلی حبیبی، ج ۴، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد. (۱۳۷۲). **شرح حکمة الإشراق**، به کوشش حسین ضیایی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- دشتکی شیرازی، غیاث‌الدین منصور، (۱۳۸۲). **اشراق هیاکل النور**، تصحیح علی اوجبی، تهران: میراث مکتوب.
- کربن، هانری. (۱۳۸۲). **روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان**، ترجمه احمد فردید و عبدالحمیدگلشن، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- موحد، ضیاء، (۱۳۸۴). **نگاهی به سرچشمه‌های حکمت اشراق**، تهران: طهوری
- موسوی بجنوردی، سیدکاظم. (۱۳۷۹). **دایرة المعارف بزرگ اسلامی**، ج ۹، تهران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.

- Walbridge, John. (2000). *The Leaven of the Ancients*, New York: State University of New York Press.
- Aminrazavi, Mehdi. (1997). *Subrawardi and the School of Illumination*.
- Ziai, Hossein, (1990). *Knowledge and Illumination*, Atlanta-Georgia.



پروژه نگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی