

Al-Suhrawardī's Symbolist Approach to the Platonic Tradition in His Conception of Perennial Wisdom

Sirous Alipour*

Hossein Kalbasi Ashtari**

Abstract

Symbolism has long been applied to religion, mysticism, and philosophy. Shaykh al-Isrāq, al-Suhrawardī, through his symbolic language, portrays transcendent themes that are beyond the reach of ordinary language and demonstrative reason. Al-Suhrawardī views the pre-Aristotelian tradition, particularly Plato, as the Western representative of the primordial tradition of wisdom. The fundamental problem addressed in the present article is an analysis of al-Suhrawardī's symbolist perspective and its impact on interpreting Platonic wisdom based on the primordial tradition. The present research adopts a descriptive-analytic and comparative approach, referencing the works of both philosophers—al-Suhrawardī and Plato—to analyze the characteristics of symbolic language and its fundamental connection to transcendent truths and the primordial tradition of wisdom, and doctrines such as the purification and detachment of the soul, divine illumination (*al-ishrāq*) and inception, revelation (*al-kashf*), and intuition (*al-shuhūd*). The results indicate: first, a symbol is connected to and arises from transcendent truths. Second, the primordial tradition of wisdom has two aspects: a universal aspect (historical) and a divine aspect (nonhuman and trans-historical). Third, understanding transcendent truths and the shared divine foundation is possible through elements such as the detachment and purification of the soul and inner insight. Fourth, symbolic language enters the realm where experience and intuition serve as its dynamic

* Ph.D. student, Comparative Philosophy, Department of Philosophy, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran (Corresponding Author), c_alipour95@atu.ac.ir

** Professor, Department of Philosophy, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran, hkalbasi@atu.ac.ir

Date received: 15/05/2024, Date of acceptance: 17/09/2024



elements. Fifth, Plato, as a divine sage, is a man of mystical experience and intuition who attained the state of detachment from the body (*khal' al-badan*); his wisdom is filled with transcendent truths. Sixth, symbolism is the means through which Plato and other philosophers expressed themselves. Thus, al-Suhrawardī employs a symbolic approach based on the primordial tradition when interpreting Plato. Through this approach, he conveys the profound meanings of the wisdom of illumination, seeking wisdom not in history but beyond it, in his interpretation of this tradition and others.

Keywords: al-Suhrawardī, Plato, the primordial tradition of wisdom, perennial wisdom, symbolist approach, intuitive experience.

Introduction

Islamic philosophy is undeniably influenced by Greek philosophy, particularly Platonic thought. Al-Suhrawardī sought to establish a connection between ancient Persian wisdom and ancient Greek philosophy. Some scholars, like Henry Corbin, believe that his objective was to revive ancient Iranian wisdom. Al-Suhrawardī believed that the "Khosrowian tradition" (*khamīra khusrawānī*) and the "Pythagorean tradition" (*khamīra Fīthāghūrī*) are two manifestations of the primordial tradition (*khamīra azalī*) of wisdom. Through a symbolist approach, he highlighted primordial wisdom in his allegorical and mystical historiography. By reviving Khosrowian wisdom, he presented the shared foundations and symbols of early philosophers as a fundamental unity.

Research Method

This research adopts a descriptive, analytic, and comparative method to examine the characteristics of symbolic language by referencing the texts of al-Suhrawardī and Plato. It analyzes the connection of this language to transcendent truths, the primordial tradition of wisdom, and doctrines such as the purification and detachment of the soul, illumination, divine inspiration, and intuitive experience. Through this analysis, it will become clear how al-Suhrawardī approached the Platonic tradition and how illuminative wisdom aligns with that tradition and the primordial tradition of wisdom through symbolism. The research does not aim to demystify or compare the similarities and differences in the symbolic languages of these two philosophers, nor does it seek to measure how much al-Suhrawardī drew from Plato's works.

Discussion and Results

The symbolist approach is a creative use of symbols to express profound and transcendent philosophical and mystical truths, which require insight and the liberation of the soul to be understood, as they transcend ordinary language and rational perception. In the "primordial tradition of wisdom," al-Suhrawardī's use of symbolism is not merely a means to convey knowledge but a path to attaining mystical experience and the direct understanding of spiritual truths. Al-Suhrawardī views himself as a follower of Plato, and his approach to the Platonic tradition is reflected in their shared mystical experiences.

Al-Suhrawardī bases his methodology on a combination of theoretical knowledge and intuitive experience, viewing both as essential. He sees discursive reason as a prelude to intuition, though he emphasizes the superiority of mystical experiences over discursive reasoning. His critique of Peripatetic philosophy, particularly Aristotelian rationality, serves as a path toward illuminative wisdom and inner intuition. Al-Suhrawardī underscores that while discursive wisdom is a prerequisite for intuitive wisdom, the latter is ultimately attained through intuition, not conceptual arguments.

In his encounter with the Greek tradition, al-Suhrawardī adopts both a negative and a positive approach. In his negative approach, he critiques the autonomous Aristotelian rationality embraced by the Peripatetic philosophers. In his positive approach, he views pre-Aristotelian wisdom, particularly Plato's, as a branch of illuminative wisdom. By focusing on the shared roots of ancient Iranian and Greek philosophies, he seeks to characterize both traditions as manifestations of the same truth.

The concept of "perennial reason" in traditionalism refers to the eternal and primordial wisdom that has manifested across various religions and cultures, and is accessible through intuitive reason. Al-Suhrawardī similarly believes in a "primordial and sacred tradition of wisdom," which has appeared in traditions such as those of Iran, India, Egypt, and Greece. Both perspectives emphasize the hierarchy of being and the existence of a sacred, eternal, and divine entity beyond history and humanity. They hold that truth can only be grasped through intuitive reason and symbolic language, rather than discursive reason. Both al-Suhrawardī and Plato stress the importance of spiritual training and purifying the soul to attain divine truth and light. Al-Suhrawardī asserts that divine philosophers such as Plato, Hermes, and Pythagoras attained these truths through illumination and intuition, employing symbolic language to express them.

Conclusion

The final result is that, according to the authors, perennial wisdom has two dimensions: one oriented toward the divine realm and the other toward the historical context. The primordial tradition of wisdom (perennial reason) serves as the shared motif through which the historical traditions of Iran, Greece, and other civilizations converge. This tradition manifests as a trans-historical (divine) phenomenon within the framework of historical (human) traditions. Building on this concept, al-Suhrawardī emphasizes the eternal and divine aspect of wisdom. He views his symbolic approach to the Platonic tradition as a means of expressing and deeply understanding ancient divine wisdoms, which cannot be conveyed through ordinary language. This symbolic approach enables al-Suhrawardī to draw upon shared concepts between illuminative and Platonic wisdoms, examine and interpret these ideas more profoundly, and transcend human history and traditions.

Bibliography

The Quran.

- Alikhani, Babak. 2015. "The primordial tradition according to Suhrawardi and René Guénon." *Jāvidān khirad*, no. 27: 91-112. [in Persian]
- Avani, Gholamreza. 2001. "Mabānī-yi hastīshinākhtī va ma'rifat-shinākhtī-yi nigāh-i namādīn bih jahān." *Faṣḥnāmih-yi khiyāl (Farhangistān-i hunar)*, no. 5: 42-53. [in Persian]
- Azhir, Asadollah and Azadeh Elyasi. 2019. "Symbolical anthropology in Sheikh al-Ishraq's mystic narratives." *Journal of religious thought of the University of Shiraz* 19, no. 71: 3-22. [in Persian]
- Corbin, Henry. 1977. *Spiritual Body and Celestial Earth (From Mazdean Iran to Shi'ite Iran)*. Translated from French by Nancy Pearson. Princeton: Princeton University Press.
- Corbin, Henry. 1994. *The Man of Light in Iranian Sufism*. Translated from the French by Nancy Pearson. New York: Omega Publications.
- Corbin, Henry. 1995. *'Arz-i malakūt*. Translated into Persian by Seyed Ziaoddin Dehshiri. Tehran: Tahoori. [in Persian]
- Corbin, Henry. 1998. *The Voyage and the Messenger: Iran and Philosophy*. Berkeley, California: North Atlantic Books.
- Corbin, Henry. 2006. *Ravābiṭ-i ḥikmat-i ishrāq va falsafih-yi Iran-i bāstān*. Translated into Persian by Ahmad Fardid and Abdolhamid Golshan. Tehran: Iranian Research Institute of Philosophy. [in Persian]
- Corbin, Henry. 2016. *Tārīkh-i falsafih-yi Islāmī*. Translated by Javad Tabatabaei. Tehran: Minooye Kherad. [in Persian]
- Corbin, Henry. 2018. *Chashmandāzhāyī ma'navī va falsafī-yi Islām-i Irānī: Suhrawardī va Aflāṭūniyān-i pārs*. Translated by Ensha-Allah Rahmati. Tehran: Sofia. [in Persian]

- Dastjerdī, Amir Hossein Vahid, Said Binaye Motlagh, and Yousef Shaghool. 2019. "Symbolism from the point of view of traditionalism." *Jāvidān khirad*, no. 35: 207-32. [in Persian]
- Dostal, Robert J. 1992. "Beyond Being: Heidegger's Plato." In *Martin Heidegger: Critical Assessments*, edited by Christopher Macann, 61-89. London: Routledge.
- Ehterami, Rahman. 2022. "The identity of Greek philosophical thought in the eyes of Sheikh Ishraq." *Journal of religious thought* 22, no. 84: 3-19. [in Persian]
- Emami Jomeh, Sayed Mahdi and Zahra Talebi. 2012. "Sunnat va sunnatgirāyī az dīdgāh-i Frithjof Schuon and Dr. Seyed Hossein Nasr." *Ilāhiyyāt-i taṭbīqī* 3, no. 7: 37-56. [in Persian]
- Emami Jomeh, Sayed Mahdi. 2003. "Vujūh-i hirminutikī-yi ramz dar falsafih-yi Islāmī." *Journal of philosophical theological research* 4, o. 15-16: 2-13. [in Persian]
- Fakhry, Majid. 2007. "Intiqād-i Suhrawardī az Mashshā'iyān-i Musalmān." Translated by Maliheh Karbasian. *Māhnāmih-yi pazhūhishī-yi iṭṭilā'āt-i ḥikmat va ma'rifat* 2, no. 6: 22-25. [in Persian]
- Gholampour, Abbas. 2015. "Ta'thīr-i Aflātūn dar ārayī ma'rifatshinākhtī-yi Shaykh Ishraq." *Faṣlnāmih-yi 'ilmī-takhaṣṣuṣī-yi farhang-i pazhūhish*, no. 23: 161-81. [in Persian]
- Golshani, Seyed Jamal. 2007. "Naqd va barrasī-yi mabānī-yi ḥikmat-i khālidih bā tavajjuh bih dīdgāh-hāyi Dr. Seyed Hossein Nasr." *Journal of the Faculty of Letters and Humanities (University of Isfahan)* 2, no. 51: 143-54. [in Persian]
- Guénon, René. 2003. "Kalamih va namād." Translated into Persian by Farzaneh Taheri. *Faṣlnāmih-yi farhangistān-i hunar*, no. 5: 78-83. [in Persian]
- Habibi, Najafgholi and Maryam Hosseini al-Musavi. 2011. "Khudshināsī az manzar-i Aflātūn va Suhrawardī." *Pazhūhish-hāyi akhlāqī*, no. 6: 109-20. [in Persian]
- Heidegger, Martin. 1962. "Plato's Doctrine Of Truth." Translated by John Barlow. In *Philosophy Of The Twentieth Century: An Anthology*, edited by William Barrett and Henry D. A. Ken, 251-70. New York: Random House.
- Hirawī, Muḥammad Sharīf Nizām al-Dīn Aḥmad al-. 1979. *Anwāriyya, tarjuma wa-sharḥ ḥikmat al-ishraq Suhrawardī*. Edited by Hossein Ziai. Tehran: Amir Kabir Publishing Institute. [in Persian]
- Homazadeh, Mahdi and Seyed Abolghasem Hosseini Zharfa. 2015. "Ramzgushāyī az namādhā dar dāstān-hāyi Suhrawardī bar pāyih-yi mabānī-yi falsafī-yi ḥikmat-i ishrāq." *Faṣlnāmih-yi 'ilmī-pazhūhishī-yi āyīn-i ḥikmat* 7, no. 25: 205-31. [in Persian]
- Honari, Ahmadreza, Tahereh Kamalizadeh, and Iraj Dadashi. 2019. "Ontological foundations of mystifying in Mulla Sadra's transcendental wisdom." *Pazhūhish-hāyi hastīshinākhtī* 8, no. 15: 183-203. [in Persian]
- Honari, Ahmadreza. 2019. "Ramzpardāzī-yi ma'rifat dar andīshih-yi Mullā Ṣadrā." *Pazhūhish-hāyi ma'rifatshinākhtī* 8, no. 18: 141-56. [in Persian]
- Izutsu, Toshihiku. 1993. "Andīshih-yi ishrāqī." Translated into Persian by Homayoun Hemmatic. *Kayhān-i farhangī* 10, no. 107: 36-39. [in Persian]
- Kamalizadeh, Tahereh. 2011. "A study of the hierarchies of intuition in illuminative epistemology." *Falsafih va kalām-i Islāmī* 1, no. 44: 93-113. [in Persian]

- Khalilnia, Zahra and Reza Ashrafzadeh. 2019. "Ramz va rāzhā dar āthār-i Suhrawardī va muṣibatnāmih-yi 'Aṭṭār." *Muṭālī 'ih-yi adabiyāt-i taṭbīqī* 13, no. 51: 161-92. [in Persian]
- Koorang Beheshti, Reza and Majid Tavoosi Yangabadi. 2021a. "'Practice of Death': The Thematic and Stylistic Agreement Between Suhrawardi and Plato in respect of disengagement with worldliness (tajrid)." *Comparative theology* 12, no. 26: 139-56. [in Persian]
- Koorang Beheshti, Reza and Majid Tavoosi Yangabadi. 2021b. "The agreement of Suhrawardi and Plato's symbolic expression in respect of the self-knowledge as the beginning of philosophical practice." *Jāvidān khirad*, no. 39: 255-86. [in Persian]
- Mahdavi, Mansour and Hamid Parsania. 2012. "Arzyābī-yi ḥikmat-i khālidih." *Ma 'rifat-i falsafī* 9, no. 3: 101-24. [in Persian]
- Mazaheri, Abdorreza. 2007. "Ramz dar dāstān-hāyi ramzī-yi Shaykh Shahāb al-Dīn Suhrawardī." *Adyān va 'irfān* 4, no. 13: 13-28. [in Persian]
- Mohammadpour, Ali and Seyed Abolghasem Hosseini. 2017. "Barrasī-yi jāygāh-i ramz dar andīshih-yi Suhrawardī bar asās-i kitāb-i Ḥikmat al-ishrāq." *Ilāhiyāt-i hunar*, no. 8: 83-106. [in Persian]
- Nasr, Seyed Hossein. 2002. *Niyāz bih 'ilm-i muqaddas* [The Need for a Sacred Science]. Translated into Persian by Hassan Miandari. Qom: Taha. [in Persian]
- Nasr, Seyed Hossein. 2006. *Ma 'rifat va ma 'naviyat* [Knowledge and the Sacred]. Translated into Persian by Insha-Allah Rahmati. Tehran: Suhrawardi Research and Publishing Office. [in Persian]
- Nasr, Seyyed Hossein. 2010. *In Search of the Sacred: A Conversation with Seyyed Hossein Nasr on His Life and Thought / Seyyed Hossein Nasr with Ramin Jahanbegloo*. Introduction by Terry Moore. Santa Barbara, California: Praeger.
- Noorbakhsh, Sima Sadat. 2009. "Mabānī-yi ma 'rifatshinākhtī-yi ḥikmat-i ishrāq-i Suhrawardī." *Ḥikmat va falsafih* 5, no. 1: 31-47. [in Persian]
- Plato. 2001. *Dawrih-yi āthār-i Aflātūn*. Translated into Persian by Mohammad Hassan Lotfi and Reza Kaviani. Tehran: Kharazmi Publishing Company. [in Persian]
- Preus, Anthony. 2007. *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*. Toronto: The Scarecrow Press.
- Rahmani, Mansoureh and Ahad Faramarz Gharamaleki. 2016. "The Philosophizing as a journey: Plato in Comparison with Sohrevardi." *The mirror of knowledge* 16, no. 46: 61-79. [in Persian]
- Rezaee, Morteza and Seyed Yadollah Yazdanpanah. 2010. "Muthul dar nigāh-i Shaykh Ishrāq va taṭbīq-i ijmālī-yi ān bā andīshih-yi Aflātūn." *Ma 'rifat-i falsafī* 7, no. 4: 131-65. [in Persian]
- Rouhanifard, Masoumeh and Hamid Ali Kordkalayi. 2020. "Barrasī-yi muqāyisi 'ī-yi anvā' va kārkard-i namād dar dāstān-hāyi 'irfānī-i Ibn Sīnā va Suhrawardī." *Faṣlnāmih-yi 'ilmī-yi 'irfān-i Islāmī* 17, no. 65: 295-316. [in Persian]
- Saberi, Ali Mohammad. 2020. "Māhiyat-i ramz va tamthīl-i adabī (barrasī-yi risālih-yi tamthīlī-yi fī ḥaqīqat al-'ishq Suhrawardī)." *Faṣlnāmih-yi taḥqīqāt-i tamthīlī dar zabān va adab-i Fārsī*, no. 45: 75-90. [in Persian]
- Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, Muḥammad b. Ibrāhīm. 1999. *Risāla fī al-ḥudūth (ḥudūth al-'ālam)*. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation. [in Arabic]

139 Abstract

- Seyed Arab, Hassan. 2009. "Aflātūn bih rivāyat-i Suhrawardī." *Hikmat va falsafih* 5, no. 3: 49-58. [in Persian]
- Shahrazūrī, Muḥammad b. Maḥmūd al-. 1993. *Sharḥ ḥikmat al-ishrāq*. Edited by Hossein Ziai. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [in Arabic]
- Shamisa, Sirous. 1991. *Bayān*. Tehran: Ferdows and Majid Publications. [in Persian]
- Shojaei, Javad. 2010. "Taṭbīq-i hastīshinākhtī-yi Aflātūn va Suhrawardī." MA diss. University of Isfahan. [in Persian]
- Suhrawardī, Shaykh Shahāb al-Dīn Yahyā. 1993. *Majmū'ī muṣannafāt-i Shaykh Ishrāq*. Vols. 1-4. Edited by Henry Corbin. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research. [in Arabic]
- Suhrawardī, Shaykh Shahāb al-Dīn Yahyā. 2014. *Al-Mashārī' wa-l-muṭāraḥāt (al-ṭabī'īyyāt)*. Edited by Najafgholi Habibi. Tehran: Library, Museum, and Document Center of the Islamic Consultative Assembly (Majles). [in Arabic]
- Suhrawardi, Shihāb ad-Dīn Yahya ibn Habash. 1999. *The Philosophy of Illumination*. Translated by John Walbridge and Hossein Ziai. New York: Brigham Young University Press.
- Walbridge, John. 1992. "Naqd va barrasī-yi kitāb dānish va ishrāq, taḥqīq dar bāb-i ḥikmat al-ishrāq-i Suhrawardī Hossein Ziai." *Irānnāmih* 10, no. 38: 379-84. [in Persian]
- Walbridge, John. 2000. *The Leaven of the Ancients: Suhrawardi and the Heritage of the Greeks*. New York: SUNY Press (State University of New York Press).
- Walbridge, John. 2005. "Suhrawardi and Illuminationism." In *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, edited by Peter Adamson and Richard C. Taylor, 201-23. Cambridge: Cambridge University Press.
- Yazdanpanah, Seyed Yadollah. 2010. *Hikmat-i ishrāq*. Vol. 2. Edited by Mahdi Alipour. Qom: Research Institute of Hawzeh and University. [in Persian]
- Zare, Zahra. 2019. *Tabārnāmih-yi Ishrāqiyān*. Tehran: Hermes. [in Persian]
- Ziai, Hossein. 1990. *Knowledge and Illumination A study of Suhrawardi's Hikmat al- Ishraq*. Los Angeles: University of California, Los Angeles, Scholars Press, Atlanta.
- Ziai, Hossein. 1996. "Shihab al-Din Suhrawardi: founder of the illumination school." In *Routledge History of World Philosophies, vol. 1, History of Islamic Philosophy*, edited by Seyyed Hossein nasr and Oliver Leaman. New York: Routledge.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مواجهه رمزگرایانه شیخ اشراق با سنت افلاطونی در تلقی وی از خرد جاویدان

سیروس علیپور*

حسین کلباسی اشتری**

چکیده

رمزگرایی از دیرباز در دین، عرفان و فلسفه به کار بسته شده است. شیخ اشراق با زبان رمزآگین، درون‌مایه‌های متعالی ناگشوده به زبان متعارف و عقل استدلال‌گر را به تصویر می‌کشد. او سنت پیشاارسطویی، به خصوص افلاطون را نماینده غربی خمیره ازل می‌شمرد. مسئله بنیادی مقاله، واکاوی نقش نگاه رمزاندیشانه سهروردی در تعبیر حکمت افلاطونی از قبل خمیره ازل است. با رویکردی توصیفی-تحلیلی و تطبیقی و ضمن ارجاع به آثار دو حکیم، خصوصیات زبان رمزی و پیوندش با حقایق متعالی، خمیره ازل و آموزه‌هایی نظیر تزکیه نفس، القای الهی، کشف و شهود بررسی می‌شود. نتایج نشان می‌دهد: نخست، رمز با حقایق متعالی پیوند دارد. دوم، خمیره ازل حکمت دو وجه جهان‌شمول (تاریخی) و الهی (فرا تاریخی) دارد. سوم، فهم حقایق و بنیاد مشترک الهی، با تجرید نفس و بصیرت امکان‌پذیر است. چهارم، زبان رمزی پای در وادی ذوق و شهود می‌نهد. پنجم، افلاطون، به مثابه حکیمی الهی، اهل ذوق، شهود و تجرید است و حکمتش سرشار از حقایق متعالی. ششم، بیان رمزی، شیوه افلاطون- و دیگر حکما- است. بدین سان، سهروردی با افلاطون مواجهه‌ای رمزگرایانه از قبل خمیره ازل به کار می‌بندد. او با این مواجهه، به انتقال معانی اشراقی می‌پردازد و در خوانش خود، حکمت را نه در بطن تاریخ، که در فراسوی تاریخ می‌جوید.

* دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی، گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی (نویسنده مسئول)، تهران، ایران،
c_alipour95@atu.ac.ir

** استاد گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران، hkalbasi@atu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۲۶، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۷



کلیدواژه‌ها: سهروردی، افلاطون، خمیره ازلی حکمت، خرد جاویدان، مواجهه رمزگرایانه، تجربه شهودی.

قصداً ایشان نهفته اسراری است که به ایما کنند گاه اظهار

«هاتف اصفهانی»

۱. مقدمه

فلسفه اسلامی بی‌تردید از فلسفه یونانی، به‌ویژه فلسفه افلاطونی تأثیر پذیرفته است. سهروردی کوشید میان اندیشه‌های یونانی و ایرانی پیوندی برقرار کند. بسیاری معتقدند او در پی احیای حکمت ایران باستان بود. هانری کربن در آثار خود، طرح عظیم همه عمر وی را احیای شهود معنوی ایران باستان می‌داند: (۱۳۹۷، ۲: ۷۹-۸۰)؛ (۱۳۹۵: ۲۶۲)؛ (۱۹۷۷: ۵۴)؛ (۱۹۹۸: ۴۲، ۸۱، ۱۲۱) (۱۹۹۴: ۸). سهروردی بر این باور بود که «خمیره خسروانی» و «خمیره فیثاغوری» دو جلوه از خمیره ازلی حکمت‌اند و باید برحذر بود از اینکه این دیدگاه، به نادیده گرفتن یا کم‌رنگ جلوه دادن خمیره فیثاغوری بینجامد. در مواجهه رمزگرایانه سهروردی، این تبارنامه معنوی به وحدتی بنیادین می‌رسد و بنیاد مشترک سنت‌ها در قامت حکمتی جاودانه و فراطر از مرزهای جغرافیایی و تاریخی نمایان می‌شود.

این پژوهش توصیفی-تحلیلی به نقش رمزگرایی در خمیره ازلی حکمت و سنت افلاطونی می‌پردازد. اهداف فرعی شامل تحلیل تطبیقی اندیشه‌های سهروردی و افلاطون، توضیح مبانی فلسفه اشراقی، نقش تجربه عرفانی و برخی موارد دیگر است. هدف اصلی مقاله، واکاوی رمزهای موجود در آثار دو فیلسوف، برشمردن میزان بهره‌مندی سهروردی از آرای افلاطون و ذکر استنادهای متنوع و به‌نوعی بازگشت به گذشته نیست، بلکه تلاش دارد تا چگونگی مواجهه سهروردی با سنت افلاطونی را بررسی کند و بر آن اساس، نشان دهد که او چگونه با استفاده از رمزگرایی، همگرایی میان حکمت اشراقی و آن سنت، و پیوند حکمت اشراقی با سرچشمه آن، یعنی خمیره ازلی حکمت را در تاریخ‌نگاری تمثیلی خود تحقق می‌بخشد. سؤالات فرعی عبارت‌اند از: سهروردی چگونه از نمادپردازی در بیان معانی اشراقی بهره برده است؟ خوانش رمزگرایانه چگونه به فهم وحدت حقیقت فراطاریخی خمیره ازلی (بنیاد مشترک تجلیات تاریخی) دست می‌یازد؟ نگاه رمزی سهروردی چه تأثیری بر نقد حکمت بحثی ارسطویی و

مواجهه رمزگرایانه شیخ اشراق با ... (سیروس علیپور و حسین کلباسی اشتری) ۱۴۳

تفسیر حکمت پیش از ارسطو در قالب حکمت خالده دارد؟ آیا غرض اصلی سهروردی بازگشت به گذشته تاریخی و احیای آن است یا توجه به وحدت فراتاریخی؟

۲. پیشینه پژوهش

پژوهش‌های متعددی درباره رمزپردازی انجام شده است. در این زمینه، آثار مرتبط با سنت‌گرایان، از جمله دستجردی و دیگران (۱۳۹۸) و گنون (۱۳۸۲) قابل توجه‌اند. اغلب پژوهش‌ها در زمینه رمزپردازی سهروردی، بر کشف رموز آثار او، به‌ویژه داستان‌های تمثیلی، بر پایه مبانی تفکر اشراقی و نشان دادن نقش کلیدی رموزراز در بیان حقایق الهی متمرکز شده‌اند. برای نمونه، محمدپور و حسینی‌ژرفا (۱۳۹۶)، همزاده و حسینی‌ژرفا (۱۳۹۴)، مظاهری (۱۳۸۶) و صابری (۱۳۹۹)، در راستای چنین اهدافی گام برداشته‌اند. اعوانی (۱۳۸۲) مبانی رمزپردازی را در حیطه‌های هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی در حکمت اشراق، عرفان اسلامی، یونان باستان و قرآن بررسی کرده است. برخی پژوهش‌ها نیز به مقایسه رمزپردازی سهروردی با ابن‌سینا (روحانی‌فرد و کردکلاسی، ۱۳۹۹)، عطار (خلیل‌نیا و اشرف‌زاده، ۱۳۹۸)، و افلاطون (کورنگ‌بهشتی و طاوسی ینگابادی، ۱۴۰۰ الف و ب) پرداخته‌اند. در (۱۴۰۰ الف)، گریز از دنیای مادی (تزکیه نفس) و اتصال به عالم اعلی و حقیقت، دو مرحله تجرید و مشق مرگ به‌مثابه سلوکی معنوی به‌شمار می‌آید و اینکه بیان این مضامین معنوی، گریزی از زبان رمزی ندارد. بنابراین، با واکاوی رمز-سمبول‌های ناظر به این مضامین در آثار سهروردی و افلاطون، وحدت محتوایی و روشی این دو به‌دست آمده است. در (۱۴۰۰ ب) خودشناسی به‌عنوان اولین گام برای رسیدن به حقیقت و سعادت (تشبه به اله)، با استفاده از نمادها و تمثیلات بررسی شده است. دو پژوهش اخیر در بخش اندکی با پژوهش حاضر قرابت دارند.

برخی پژوهش‌ها بر مبنای مضامینی خاص، به مطالعه تطبیقی افلاطون و سهروردی پرداخته‌اند. حبیبی و حسینی‌الموسوی (۱۳۹۰) بر خودشناسی به‌عنوان آغاز انسان‌شناسی و درآمدی بر وجودشناسی و مابعدالطبیعه تأکید کرده‌اند. رحمانی و قراملکی (۱۳۹۵) گذار از عالم کثرت (محسوس و تاریکی) به عالم وحدت (معقول و انوار) را به‌مثابه هویت سلوکی فلسفه (تحولی وجودی) در هر دو مکتب دانسته‌اند. رضایی و یزدان‌پناه (۱۳۸۹) به تطبیق مُثُل در نظام فکری افلاطون و سهروردی پرداخته‌اند. شجاعی (۱۳۸۹) در پایان‌نامه‌اش، هستی‌شناسی افلاطون و سهروردی، و غلام‌پور (۱۳۹۴) تأثیر افلاطون در آرای معرفت‌شناختی سهروردی و نقاط اشتراک و افتراق آن‌ها را تحلیل کرده‌اند. سیدعرب (۱۳۸۸) نشان می‌دهد که

سهروردی، به عنوان نماینده اندیشه های افلاطون در فلسفه اسلامی، عمدتاً به آراء مبتنی بر شهود افلاطون اشاره کرده و او را حکیمی متأله می داند. احترامی (۱۴۰۱) دو گونه نگاه سهروردی به تفکر یونانی را به تصویر می کشد: از طرفی، نقد حکمت بحثی ارسطو در تحصیل علم حقیقی و از طرف دیگر، شاخه ای از خمیره ازل (حکمت راستین) دانستن حکمت حکمای پیش از ارسطو (به خصوص افلاطون). در این میان، به طرح روش شناسی سهروردی هم پرداخته شده و وزنه اصلی پژوهش، نگاه سهروردی به راه و روش ارسطویی است. عالیخانی (۱۳۹۴) با استناد به گفتاری از گنون، آرای گنون و سهروردی در باب خمیره ازل را تطبیق داده است.

در مجموع، مطالعات پیشین به خوبی جنبه های مختلف رمزپردازی سهروردی و افلاطون و برخی موضوعات را بررسی کرده اند، اما پژوهش حاضر در پی رمزگشایی از رمزهای آثار آنها و مطالعه تطبیقی موضوع محور نیست و از این نظر بدیع است که با تمرکز بر خوانش رمزگرایانه سهروردی از افلاطون از قبل خمیره ازل حکمت و پیوند ناگسستنی اش با عناصری چون کشف و شهود، تجرید و خلع بدن، الهام و اشراقات الهی، تلاش می کند تا نگاهی دقیق تر و عمیق تر به این مقوله بیندازد و شکاف موجود در مطالعات پیشین را پر کند.

۳. مواجهه رمزگرایانه

در این بستر، «رمز» کارکردی در ساحت عینی و حکایتگری حقایق والا دارد. اساساً این سستی دیرینه در میان ملل مختلف است که در بیان درون مایه های عرفانی، اخلاقی و حقایق متعالی، از تمثیل و رمزپردازی^۱ بهره می برند. مضامین متعالی که فی نفسه تجسم پذیری ندارند و گسترده تر از ظرف زبان و ادراک متعارف اند، در قالب تمثیل، تعین می یابند؛ چراکه زبان رمز گشوده به آن معانی والا است. «رمز و تمثیل زبان ازل و فطری آدمی است و ظرفیت این زبان از همه بیشتر است» (عالیخانی، ۱۳۹۴: ۹۴). رمز به سان نردبانی، آدمی را به سوی حقایق متعالی بالا می برد (هنری، ۱۳۹۸: ۱۴۳). تمثیل حاوی اشارتی نهانی به مفاهیم باطنی و کلی فراتر از مفهوم ظاهری و حوزه محسوسات است (شمیسا، ۱۳۷۰، ص ۲۰۵) که از طریق ظرفیت های امور محسوس، این مفاهیم را روایت می کند؛ به طوری که «رمز نشانه ای پیدا از واقعیتی ناپیدا است» (صابری، ۱۳۹۹: ۷۹) و بین معانی معقول و صور محسوس (کورنگ بهشتی و طاوسی ینگابادی، ۱۴۰۰: ۲۶۱) و ظاهر (صورت) و باطن (ذات، امری پنهان و ناشناخته) (دستجردی و دیگران، ۱۳۹۸: ۲۱۶) ارتباط برقرار می کند.

مواجهه رمز‌گرایانه شیخ اشراق با ... (سیروس علیپور و حسین کلباسی اشتری) ۱۴۵

حقیقت متعالی در قیاس با حقیقت فروتر واجد معناست. از منظر هستی‌شناسانه سمبل، آموزه متافیزیکی مراتب واقعیت مطرح می‌شود. «سمبولیسم موردنظر سنت‌گرایان^۲، پیامد بلافصل آموزه مراتب واقعیت است» (همان: ۲۱۴) و این آموزه یکی از اصول مورد تأیید سنت‌گرایان است (امامی‌جمعه و طالبی، ۱۳۹۱: ۴۸). (اینکه آموزه ذومراتب بودن هستی سنت‌گرایان به چه معناست^۳ و چه ارتباطی با جهان‌بینی اسلامی دارد، نیازمند پژوهشی مستقل است). رمز‌گونی، ریشه در آنتولوژی حقیقت و مراتب آن دارد (امامی‌جمعه، ۱۳۸۲: ۹-۸؛ هنری و دیگران، ۱۳۹۸: ۱۹۳). سمبل «کشف» مرتبه‌ای بالاتر از واقعیت در مرتبه‌ای پایین‌تر و روزنه‌ای گشوده به دوردست‌ها و «بازتاب یا رقیقه‌ای از واقعیتی عالی‌تر است» (دستجردی و دیگران، ۱۳۹۸: ۲۱۶-۲۱۵). به تعبیر بورکهارت، «خصلت رمزی یک شیء آن را به‌نحو طولی به مراتب عالی‌تر واقعیت متصل می‌کند» (بورکهارت، به‌نقل از دستجردی و دیگران، ۱۳۹۸: ۲۱۵).

رمز به سبب گشودگی و انعطاف‌پذیری نسبت به حقایق متعالی و تجارب شهودی، می‌تواند مأوای این حقایق و تجارب باشد و آن‌ها را بدان‌وسیله انتقال‌پذیر کند؛ در مقابل، زبان عادی و عقل استدلالی به سبب محدودیت و انعطاف‌پذیری کمتر، از به‌تصویر کشیدن و درک حقیقت متعالی ناتوان یا حداقل کم‌توان است. عقل استدلالی «منکر هرگونه راز و رمز و معنویت برای عالم است» (گلشنی، ۱۳۸۶: ۱۴۶) و اساساً تعبیر لفظی با حالات و تجارب عرفانی بی‌ارتباط است (مظاهری، ۱۳۸۶: ۱۵). بیان رمزی با عقل شهودی سازگارتر است، حال‌آنکه بیان تحلیلی با عقل استدلالی همخوانی دارد (کورنگ‌بهشتی و طاوسی ینگابادی، ۱۴۰۰: ۲۶۱). ازاین‌روی، در سنت، به دلیل اعتقاد به معانی والا و حقایق متعالی و محدودیت زبان متعارف، گریزی از کاربست زبان رمزی نیست. زبان معمولی چون «مملو از معانی دقیق‌تر و کمتر انعطاف‌پذیر است، عرصه‌ای کمابیش تنگ برای ادراک فراهم می‌آورد» (گنون، به‌نقل از دستجردی و دیگران، ۱۳۹۸: ۲۲۱).

سمبل خاصیت وحدت‌بخشی، کشفی و اتصالی دارد، درحالی‌که عقل استدلالی ویژگی انفصالی و حصولی به‌واسطه الفاظ و مفاهیم تثوریک دارد؛ بنابراین، می‌توان سمبل را در راستای معرفت شهودی بی‌واسطه تعریف کرد و مدعی شد کسانی که چشم بصیرتشان بینا شده و به معرفت شهودی رسیده‌اند، زبانی سمبلیک و مواجهه‌ای رمز‌گرایانه دارند؛ چراکه ادراکات شهودی در مقوله لفظ و مفهوم نمی‌گنجند. «سمبولیسم به معنای دقیق کلمه اساساً ترکیبی و به همین دلیل گویی شهودی است... شهودی که فراسوی عقل است» (گنون، به‌نقل از دستجردی

و دیگران، ۱۳۹۸: ۲۲۰). اگرچه سمبولیسم سنت‌گرایان طرد عقل را به همراه دارد، هدف طرح نکات مرتبط با اندیشه رمزگرایانه سهروردی است، نه تحلیل او در چارچوب سنت‌گرایان.

۱.۳ رمزگرایی در اندیشه سهروردی

رمزگرایی در اندیشه اسلامی، به‌ویژه در آثار فیلسوفان و عرفای بزرگی مانند شیخ اشراق، ابن‌عربی و ملاصدرا مشهود است. این رویکرد شامل استفاده خلاقانه و معنادار از نمادها برای بیان درون‌مایه‌های عمیق فلسفی و عرفانی است. سهروردی در *حکمة الاشراق*، مقصود از رمز را چیزی غیر از معنای ظاهری و تحت‌اللفظی آن می‌داند (۱۳۷۲، ۲: ۱۰). به باور او، حکمای الهی به رمز سخن گفته‌اند و خود نیز به‌طور گسترده از رمزگرایی برای تبیین حقایق اشراقی استفاده کرده است. به گفته ضیائی، «بارزترین مؤلفه حکمت اشراقی سهروردی که درعین حال، به‌راحتی نادیده گرفته شده، کاربست او از یک زبان تخصصی [نمادین] است» (Ziai, 1996: 444)؛ چراکه شیوه مشائی و زبان متعارف، از بیان ماهیت تجربه باطنی که بنیاد معرفت‌شناختی اشراقی است، ناتوان است (Ziai, 1990: 29).

بنیان حکمت سهروردی بر نور و ظلمت استوار است که معنایی رمزی دارند (کمالی‌زاده، به‌نقل از هنری، ۱۳۹۸: ۱۴۴). نور نماد معرفت، حقیقت، وجود برتر و هدایت و ظلمت نماد جهل، وجود مادی و ضلالت است. رسایل تمثیلی سهروردی، در کنار دیگر آثار عرفانی ادب فارسی، سرشار از سمبل‌اند و زبان گویایشان عمدتاً پرندگان هستند. رمز کلی «پرنده» از آن دست رمزهایی است که وضع دوگانه بالاسویی (الهی) - پایین‌سوئی (دنیوی) سرشت آدمی (نفس)، را به تصویر می‌کشد (کورنگ‌بهشتی و طاوسی ینگابادی، ۱۴۰۰: ۲۷۰). به همین قیاس، رمزهای تمثیل «ارابه بالدار» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۲۳۴) در رساله *فایدروس*، حکایت از وضع دوگانه نفس دارند. لازم به ذکر است که هدف پژوهش، برشمردن و کشف رمز-سمبل‌های افلاطون و سهروردی و بیان قرابتشان نیست.

سهروردی معتقد بود که برخی حقایق عمیق را نمی‌توان به‌طور مستقیم و با زبان معمولی بیان کرد و فهم آن‌ها نیازمند بصیرت، آگاهی معنوی و نجات‌یافتگی نفس از زنجیرهای مادی است. نماد از نظر او، «امری عینی و دارای شأن وجودی^۴ است که... واقعیت مرتبه بالاتر خویش را منعکس می‌سازد» (محمّدپور و حسینی، ۱۳۹۶: ۸۶) و در این عالم به تصویر درمی‌آورد (دستجردی و دیگران، ۱۳۹۸: ۲۲۶). گنون (۱۳۸۲: ۸۰-۷۹) نیز اشاره می‌کند که نمادها حقایق متعالی را از چشم بسیاری نهان می‌کنند، اما بر انظار آنان که توان دیدنشان دارند، با شکوه تمام

مواجهه رمزگرایانه شیخ اشراق با ... (سیروس علیپور و حسین کلباسی اشتری) ۱۴۷

جلوه‌گر می‌شوند. روند نیل از معنای لفظی رمز به معنای باطنی (مقصود)، روندی اشراقی است و نه زبانی و عقلانی (امامی جمعه، ۱۳۸۲: ۳). این روند فراتر از ساختار زبانی عبارت است و ریشه در حقیقت‌شناسی و وجودشناسی دارد (همان: ۴). رمز پیش از آنکه وصف عبارات باشد، وصف حقیقت است (همان: ۸).

سمبل در عین «کشف» مرتبه‌ای، با محدود کردن مطلقیت آن مرتبه، کارکرد «پوشاندگی» نیز دارد (شوان، به نقل از دستجردی و دیگران، ۱۳۹۸: ۲۲۱). رمز برای اهل آن، کشف است و برای ناهلان، حجاب. ناهل آن کوردل تاریک‌روانی است که استطاعت دریافتن و تاب‌آوری نبوشیدن حقایق را ندارد و در مواجهه با رمزگویی‌ها، وقوفش بر غرض حاصل نشود و ساز مخالفتش کوک کند. «سخن از اهل، دریغ نباید داشت که ناهل را خود از سخن مردان ملال بود» (سهروردی، ۱۳۷۲، ۳: ۲۵۵-۲۵۴). شهرزوری (۱۳۷۲: ۲۵) و الهروی (۱۳۵۸: ۸) در شرح حکمة‌الاشراق می‌گویند که زبان رمزی حکما برای بهره‌برداری عوام از ظاهر رمز و خواص از باطن و معانی حقیقی آن است. دلایل دیگری در کاربست رمز نیز وجود دارد، همچون ساده‌سازی مفاهیم پیچیده، مصلحت‌اندیشی، احتیاط و گریز از تنگنای زمانه، که از پرداختن به آن‌ها صرف‌نظر می‌شود.

با توجه به موارد فوق، می‌توان به سه مقوله هم‌پیوند رسید که به‌نوعی بیانگر مراتب تشکیکی هستند: «وجه ظاهری و باطنی رمز»، «وجه سفلی و علیای حقیقت وجود»، «وجه بصیرت‌یافتگی و تاریک‌روانی انسان». در این راستا، «اهل بصیرت و اشراق بودن» ما را به مفهوم کلیدی رسایل تمثیلی سهروردی، یعنی «خودآگاهی»، می‌رساند. هرچند تفصیل این موضوع خارج از توان این جستار است، اما محور رمزپردازی‌های سهروردی را می‌توان به‌اجمال چنین ترسیم کرد: پرنده نفس که از مأوای راستیش (شرق نورانیت) هبوط کرده و در قفس بدن و عالم ناسوت (غرب ظلمانی) اسیر گشته، چندصباحی دل‌مشغول تعلقات دنیوی است؛ اما با خودآگاهی و آگاهی جستن از پیر (فرشته راهنما)، مشتاقانه سرش سودای بازگشت به وطن اصلی خویش دارد و با سیروس‌سلوک، پر پرواز به‌سوی آسمان حقیقت می‌گشاید.

۲.۳ مواجهه رمزگرایانه با افلاطون

مواجهه رمزگرایانه سهروردی در «خمیره ازل حکمت»، نه تنها ابزاری برای انتقال دانش، بلکه راهی برای دست‌یابی به تجربه شخصی و عرفانی و درک مستقیم از حقایق معنوی است. این رویکرد او را از فلسفه عقلی و مادی‌گرایانه متمایز می‌کند. پیوند سهروردی و افلاطون از سه

حیث «درون‌مایه»، «روش دستیابی»، و «نحوه بیان» حکمت قابل بررسی است؛ هرچند این سه وجه مرتبط‌اند. مواجهه سهروردی با سنت افلاطونی، به‌ویژه در کاربرد زبان اشراقی و بیان رمزی، در کنار بیان تحلیلی و استدلالی در آثار هر دو فیلسوف به‌منظور ابلاغ حقایق معنوی و متعالی (کورنگ‌بهشتی و طاوسی ینگابادی، ۱۴۰۰: ۲۶۱)، برجسته است. «جایگاه و نحوه درکارآمدن رمز-سمبل‌ها خود تصریحی بر آن است که این فلسفه‌ها بنیان سلوکی-معنوی دارند» (همان: ۲۷۹). تمرکز سهروردی بر خرد ازل و استفاده از زبان رمزی، به او امکان می‌دهد تا اندیشه‌های افلاطون را بازتفسیر کند، بدون اینکه از اصالتشان دور شود. به‌عنوان نمونه، سهروردی با الهام از سنت افلاطونی و بازتفسیر نظریه مُثُل در چارچوب فلسفه نوری خود، از مفهوم عالم مثال-بدون آنکه عالم مثال را همان عالم مُثُل افلاطونی بداند (۱۳۷۲، ۲: ۲۳۱-۲۳۰)- در بیان تجربیات معنوی و عرفانی بهره می‌برد.^۵ به تعبیر کربن، رمزپردازی سهروردی، بر پایه پیش‌فرض جهان‌شناختی اعتقاد به عالم مثال است که بدون آن، بسیاری از معارف دینی و عرفانی بی‌معنا می‌شوند (کربن، به‌نقل از آژیر و الیاسی، ۱۳۹۸: ۸).

سهروردی در تحلیل خود از افلاطون، بر جنبه‌های شهودی و عرفانی او تأکید دارد و افلاطون را مانند خود، حکیمی متأله و اهل کشف و شهود می‌داند. او خود را خلف افلاطون می‌شمارد و به‌گفته والبریج، افلاطون‌گرایی خود را به تجارب عرفانی و رؤیای ارسطو نسبت می‌دهد (Walbridge, 2000: 125)؛ (ibid, 2005: 202). والبریج و ضیائی در مقدمه‌ای بر ترجمه *حکمه‌الاشراق* خود (1999: xvi)، می‌گویند که به ادعای سهروردی، تجارب عرفانی او را به پذیرش وجود مُثُل افلاطونی متقاعد کرد. سهروردی در آثارش، به‌طور مستقیم به تجارب شهودی افلاطون اشاره می‌کند. برای مثال، در *حکمه‌الاشراق* گزارش می‌دهد که افلاطون در حالت تجرد، افلاک نورانی را شهود کرده است (۱۳۷۲، ۲: ۱۶۲). همچنین، بیان می‌کند که افلاطون و حکمای برجسته مانند سقراط و هرمس، در حالت جدا شدن از کالبد، انوار الهی را در عالم نور مشاهده کرده‌اند (همان: ۱۵۷-۱۵۶). سهروردی در *المشارع و المطارحات* نیز به اهمیت مشاهده تأکید می‌کند: «هرمس و آغاثادیمون و افلاطون برای اثبات ارباب انواع استدلال ذکر نمی‌کنند، بلکه در این مورد ادعای مشاهده می‌کنند» (همان، ۱: ۴۶۰). درواقع، فلسفه سهروردی و افلاطون «افزون بر مضامین نظری درباره حقایق اشیا، بیش و پیش از همه، بر مضامین معنوی و سلوکی تکیه دارد» (کورنگ‌بهشتی و طاوسی ینگابادی، ۱۴۰۰: ۲۷۹).

سهروردی از اندیشه‌های افلاطون به‌طور گسترده بهره برده و او را با احترام و تحسین فراوان یاد کرده است. او در آثار خود از افلاطون با تعبیر گوناگونی همچون «افلاطون الاهی»

مواجهه رمزگرایانه شیخ اشراق با ... (سیروس علیپور و حسین کلباسی اشتری) ۱۴۹

(۱۳۷۲، ۱: ۷۴؛ ۲: ۳۰۴-۳۰۳)، «عظیم الحکمة افلاطون» (همان، ۱: ۱۱۱)، «الحکیم المعظم» (همان: ۵۰۲)، «امام الحکماء» و «امام الحکمة و رئیسها» (همان، ۲: ۱۰)، «امام الحکمة النظرية و رئیس الحکمة العلمیة» (همان: ۳۰۰)، «صاحب الأید و النور» (همان: ۱۰)، «خواجة حکمت» (همان، ۳: ۶۶) یاد می‌کند. این تعابیر نشان‌دهنده ارتباط عمیق سهروردی با اندیشه‌های افلاطون و ارادت او به این فیلسوف بزرگ و منزلت والای افلاطون در نزد سهروردی است. سهروردی افلاطون را نه تنها به عنوان یک فیلسوف بزرگ، بلکه به عنوان شخصیتی بهره‌مند از بصیرت و تجربه معنوی می‌ستاید.

۴. روش‌شناسی سهروردی

به جهت نزدیک شدن به هدف اصلی پژوهش، لازم است مختصری در باب روش‌شناسی سخن گفته شود. در این توضیح مختصر، به چند نکته مرتبط اشاره می‌شود: «تلفیق بحث و ذوق»، «نقد و گسست از حکمت بحثی»، «بحث، مقدمه ذوق»، «برتری ذوق بر بحث».

سهروردی تلفیقی از معرفت نظری (بحثی، استدلالی) و تجربه شهودی (ذوقی، معنوی) را به کار می‌گیرد و هرکدام را به تنهایی ناقص می‌شمارد (۱۳۷۲، ۱: ۳۶۱). دسته‌بندی او از حکیمان در حکمة الاشراق، بر مبنای دو عامل تأله و بحث، تأییدی بر این دیدگاه است. حکیم متأله متوغل در هر دو عامل است، و همو «شریک مطلعی» است که سهروردی در زمانه خویش نیافته بود (همان: ۵۰۵). لازم به ذکر است که در اندیشه او، شهود به تمامی مراتب ادراکات ظاهری و باطنی (حسی، خیالی، عقلی و قلبی) اطلاق می‌شود. در این میان، عالی‌ترین مرتبه شهود، مشاهده و مکاشفه قلبی است (کمالی‌زاده، ۱۳۹۰: ۹۳).

سهروردی تجربه شهودی حضوری را برتر از عقل نظری مفهومی دانسته و با نقادی فلسفه استدلالی مشائی، راهی به سوی تجربه باطنی می‌گشاید. والبریج و ضیائی اشاره می‌کنند که فلسفه او، با اعطای نقش معرفت‌شناسی بنیادین به شهود بی‌واسطه و لازمانی، از فلسفه مشائی گسست می‌یابد (xviii: 1999). برای دست‌یابی به حقیقت، باید مسیر سیروس‌سلوک قلبی را پیمود و به تزکیه و تجرید نفس پرداخت تا پرتو حقیقت بر آئینه دل بتابد. سهروردی در مقدمه حکمة الاشراق می‌گوید که معارف این کتاب نخست برای او از راه فکر و اندیشه حاصل نشده، بلکه حصول آن‌ها به امر دیگری (ذوق و کشف و شهود) بوده و سپس به دنبال برهانی برای تأیید آن‌ها بوده است (۱۳۷۲، ۲: ۱۰). حکمت اشراق به مثابه معرفتی از سنخ حضور در پیشگاه

حقیقت و «مبتنی بر تجربه مابعدالطبیعی نور» (ایزوتسو، ۱۳۷۲: ۳۶)، بر مشاهده و تجربه عرفانی از کل واقعیت، نه صرفاً تعریف و تحلیل اشیاء (Ziai, 1990: 130)، و دانستن بی‌واسطه از راه حضور شیء در ذهن انسان (ضیائی، به نقل از والبریج، ۱۳۷۱: ۳۸۲) استوار است. «ربط میان ظهور و شناخت» نیز جزء اصلی این حکمت است (نوربخش، ۱۳۸۸: ۳۶)؛ و این همه، یعنی «تقدم معرفتی» ذوق در دریافت حقایق. سهروردی به حکمت ذوقی ارجح بیشتری می‌نهد و ذوق را نه هدف نهایی، بلکه طریقتی در وصال به حق می‌داند. این برتری رویکرد اشراقی و ذوقی بر روش بحثی و استدلالی در آثارش، به‌ویژه در *تلویحات* (۱۳۷۲: ۱: ۱۱۱) و *صغیر سیمرغ* (همان، ۳: ۳۱۷) آشکار است.

سهروردی با نقد فلسفه بحثی، ناکارآمدی روش مشائیان را به تصویر می‌کشد (۱۳۷۲، ۲: ۲۱-۱۴). این نقد «نویدبخش عبور از ارسطو و درافکندن طرح نو غیرارسطویی است» (عالیخانی، ۱۳۹۴: ۹۴). به باور او، عقلانیت خوداتکای ارسطویی راهی به حکمت راستین ندارد (احترامی، ۱۴۰۱: ۸ و ۱۱). با این وصف، سهروردی گونه‌ای تقدم برای عقل بحثی قائل است؛ نه آن «تقدم معرفتی» که سبب حصول حکمت اشراقی شود. اینکه عقل مستقل، حکمت راستین به‌دست نمی‌دهد، به معنای رد کامل روش مشائی نیست (فخری، ۱۳۸۶: ۲۲). سهروردی ورود به حکمت ذوقی را مشروط به تسلط بر حکمت بحثی می‌داند. او در ابتدای *المشارع و المطارحات* (۱۳۷۲، ۱: ۱۹۴) بیان می‌کند کسی که در علوم بحثی مهارت ندارد، به کتاب *حکمة الاشراق* راه نخواهد یافت. این امر بیانگر آن است که بحث و استدلال مقدمه و شرطی تمهیدی است برای «مبتدیان طریق اشراقی» و بر «دستیابی به حکمت الهی و گشودن گنجینه آن توسط ذوق و شهود»؛ و این چنین، نقش مستقل و مستقیمی در میانه حکمت اشراقی ندارد. این شرط آنگاه به کمال می‌رسد که جوینده حقیقت، با عشق درآویزد و عشق در او پیچد، آن‌چنان که به یک‌باره تعلقاتش را بگسلد و خود را در سرزمین ملکوت بیابد و پرده پندار از دیدگان حقیقت‌جویش برانداخته شود. او در وصیت‌نامه *حکمة الاشراق* توصیه می‌کند که «مطالب این کتاب را جز به اهلس ندهید؛ یعنی به کسی که طریقه مشائیان را به نیکی آموخته و مشتاق دریافت نور الهی هستند» (۱۳۷۲، ۲: ۲۵۸). عقل نقش واپسینی نیز دارد و آن، «طلب حجت» بر «حقایق دریافت‌شده توسط امر دیگر (ذوق و شهود)» است (همان: ۱۰). به هر روی، این مسیر غیرمفهومی ذوق و شهود است که سبب تالو انوار معرفت بر جان‌ودل سالک می‌شود، چه اینکه اشراق از سنخ شهود است، نه از سنخ عقلانیت مفهومی ارسطویی.

۱.۴ رویکرد سلبی و ایجابی سهروردی به سنت یونانی

تمام هویت یونان برای سهروردی، در تفکر عقل استدلالی خودمختار ارسطویی خلاصه نمی‌شود. او با تفکیک «تفکر یونانی ارسطویی و حکمای ماقبل ارسطو» (احترامی، ۱۴۰۱: ۴)، دو رویکرد اتخاذ می‌کند. رویکرد سلبی او نقد مشائیان و گسست از آنان است که پیش‌تر بیان شد. این نقد در دو حوزه «معرفت‌شناسی» و «هستی‌شناسی» قابل بررسی است، اما نیازمند پژوهشی مستقل است.

سهروردی حکمت پیشاارسطویی، مانند افلاطون را که گرفتار تفکر مفهومی محض نیست، شاخه‌ای از حکمت راستین اشراقی (خمیره ازل) می‌داند. او در رویکرد ایجابی، با شیوه‌ای رمزگرایانه، در حکمت پیشینیان جست‌وجو می‌کند و با کشف قابلیت‌های فلسفی و عرفانی در حکمت ایران باستان، تلاش دارد هم‌ریشگی و بنیاد مشترک این سنت را با سنت یونانی نشان دهد. او با تمرکز بر ریشه‌های مشترک، به دنبال اتصال عمیق با مفاهیم و ارزش‌های فلسفی و عرفانی تجلی‌یافته در سنت یونانی و ایرانی است؛ به گونه‌ای که این دو سنت را جلوه‌هایی از حقیقت واحد خمیره ازل حکمت می‌داند.

۵. خرد جاویدان سنت‌گرایان و خمیره ازل شیخ اشراق

به بررسی مفاهیم «خرد جاویدان» و «خمیره ازل حکمت» می‌پردازیم؛ چراکه واکاوی پیوند افلاطون و سهروردی و نحوه مواجهه سهروردی با این سنت، ریشه در این خمیره دارد. خمیره مقدس و ازل حکمت که سهروردی (۱۳۷۲، ۱: ۵۰۳) به آن اشاره می‌کند، در نگاه اول، همان معنای «حکمت خالده» نزد سنت‌گرایان را تداعی می‌کند. باین حال، این دو مفهوم علی‌رغم اشتراکات، کاملاً هم‌پوشانی ندارند. بررسی تفصیلی این مفاهیم و تفاوت‌های آن‌ها و دیدگاه‌های گوناگون در سنت‌گرایی (مانند دیدگاه گنون، شوان، کومارا سوامی و نصر)، و مقابله‌اش با نیازدگی و بحران معنویت و اومانیسزم عصر تجدد، پژوهش دیگری می‌طلبد؛ اما تا آنجا که مسئله اصلی به حاشیه نرود، ابتدا به اجمال، به مفهوم «خرد جاویدان» نزد سنت‌گرایان پرداخته، سپس «خمیره ازل حکمت» سهروردی را واکاوی کرده و در پایان، به‌طور مختصر برخی وجوه اشتراک این دو را بیان خواهیم کرد.

۱.۵ خرد جاویدان

اصطلاح فیلسوفیا پرنیس (philosophia perennis) - به معنای فلسفه جاودانه - ظاهراً نخستین بار توسط آگوستینو استیو کو^۷ در دورهٔ رنسانس به کار رفت^۸ (مهدوی، ۱۳۹۱: ۱۰۳؛ گلشنی، ۱۳۸۶: ۱۴۵). این مفهوم در سنت‌گرایی به معنای یک نظام فلسفی خاص نیست (عالیخانی، ۱۳۹۴: ۹۹)، بلکه به حکمت بنیادین و مشترکی دلالت دارد که فراتر از زمان و مکان، ازلی و ابدی است. این خرد در پیوند با مبدأ کل قرار دارد و به عبارتی، علم به «حقیقه الحقایق» (مهدوی، ۱۳۹۱: ۱۱۱) است و ابداع بشری نیست. شوان از این ساحت به «وحدت متعالی ادیان» تعبیر می‌کند (شوان، به نقل از امامی‌جمعه و طالبی، ۱۳۹۱: ۴۱). به تعبیر گنون، «فوق بشری و مقدس... که از ازل تا به ابد مستمر و مستدام است» (گنون، به نقل از عالیخانی، ۱۳۹۴: ۹۷) که در ادیان و فرهنگ‌های مختلف ظهور یافته است.

درواقع، «یک سنت جامع‌الاطراف» (عالیخانی، ۱۳۹۴: ۱۰۳) وجود دارد که به مثابه «سرچشمهٔ نخستین و بنیاد مشترک» (همان: ۱۰۴) و «میراث اولیهٔ معنوی و عقلانی انسان نخستین یا مثالی که مستقیماً از وحی رسیده است» (نصر، به نقل از گلشنی، ۱۳۸۶: ۱۴۸)، سنت‌های گوناگون جلوه‌های آن به شمار می‌روند و این سنت یکسان، به تعبیر گنون، برای تطابق با هر نژاد و دوره‌ای، صورت‌های متعددی به خود گرفته است (گنون، به نقل از امامی‌جمعه و طالبی، ۱۳۹۱: ۴۱). این سنت ازلی در میان سنت‌ها و در طی ادوار، «دوام و خلود» (عالیخانی، ۱۳۹۴: ۱۰۱ و ۱۰۴)، «خصوصیت غیربشری» (همان: ۱۰۳) و «وحدت» دارد و «تأییدکنندهٔ همهٔ آنهاست» (امامی‌جمعه و طالبی، ۱۳۹۱: ۴۰). این سنت نه به معنای عادات و آداب و رسوم، بلکه چیزی است که منشأ الهی دارد (گلشنی، ۱۳۸۶: ۱۴۴). بدین سان، «یک بیان خاص» از سنت ازلی، نمی‌تواند «تنها بیان» واجد حقانیت باشد. به گفتهٔ نصر (۱۳۸۵: ۱۵۷)، «امکانی الهی است که در مرتبهٔ بشری متجلی شده است». او معتقد است که امر قدسی و حکمت خالده در قلب سنت قرار دارد و همواره وجود داشته و جهان‌شمول است و آموزه‌هایش به مثابه اصول سنت، در زمان‌ها و مکان‌های مختلف به کار بسته شده‌اند (Nasr, 2010: 183; نصر، ۱۳۸۲: ۱۰۴-۱۰۳).

این سنت، به واسطهٔ صورت‌های گوناگون خود را آشکار می‌کند. به بیان دیگر، ورود به ساحت بالا از طریق این تجلیات امکان‌پذیر است. به باور شوان، تفسیر سنتی حکمت خالده عالمی را به تصور می‌کشد که در آن، ساحت ظاهر باب ورود به ساحت باطن و کلید فهم آن است (شوان، به نقل از امامی‌جمعه و طالبی، ۱۳۹۱: ۴۲). «هر سنت خلیفه‌ای است از خمیرهٔ

مواجهه رمز‌گرایانه شیخ اشراق با ... (سیروس علی‌پور و حسین کلباسی اشتری) ۱۵۳

ازلی تاندازه‌ای که اوضاع و احوال امکانی مجال دهد» (عالیخانی، ۱۳۹۴: ۱۰۴). به عبارت دیگر، «در قلب هر سنت زنده و پویا «دین جاوید» وجود دارد و حکمت مربوط به آن «حکمت خالده» است» (امامی‌جمعه و طالبی، ۱۳۹۱: ۳۸).

در بحث از سمبولیسم سنت‌گرایی، آموزه متافیزیکی سلسله‌مراتب واقعیت مطرح شد. درک حکمت جاویدان، مبتنی بر تمایز متافیزیکی عالم برین و فرودین و باطن و ظاهر است. درواقع، وجود از منظر سنت‌گرایان، ذومراتب است (گلشنی، ۱۳۸۶: ۱۴۹). «سنت‌گرایی اعتقاد به حقیقتی ازلی و ابدی است که از امر مطلق و لایتناهی سرچشمه می‌گیرد و در قالب سنت برای انسان نمودار می‌گردد» (دستجردی و دیگران، ۱۳۹۸: ۲۱۰). این حقیقت به مثابه «باطنی» است که در صورت‌های «ظاهرشده» در بطن زمان و مکان نهفته است.

سمبولیسم بر عقل شهودی تأکید دارد و از عقل جزئی استدلالی فراتر می‌رود. وصول به قلب سنت، یعنی حکمت خالده، با عقل استدلالی ممکن نیست (مهدوی، ۱۳۹۱: ۱۰۵) و نیازمند اتکای بر عقل شهودی از دست‌رفته عصر تجدد است. به گفته نصر، این حکمت تنها در تیررس عقل شهودی قرار دارد (۱۳۸۲: ۱۰۵) و این عقل، «عقل کل یا عقل قدسی است که وسیله آن چشم دل عرفاست» (نصر، به نقل از گلشنی، ۱۳۸۶: ۱۴۹). شوان نیز اشاره می‌کند که تنها اهل مراقبه و حضور معنوی به آن دسترسی دارند (شوان، به نقل از امامی‌جمعه و طالبی، ۱۳۹۱: ۴۶). خرد جاویدان بر وحدت تجربی آدمی با حقیقت نهایی مشترک و درک شهودی آن استوار است. در این تجربه معنوی، باطن ادیان و مکاتب مختلف به وحدت و هم‌پوشانی می‌رسد. این هم‌پوشانی نشان می‌دهد که در پس تعالیم دینی و فلسفی، حکمتی بنیادین و مشترک وجود دارد که به حقیقت نهایی اشاره دارد. اساساً عقل جزئی و استدلالی مدرنیته از سنخ «بیان نظری، تفسیر، تجزیه و تحلیل و فاصله گرفتن» است و معرفت شهودی سنت‌گرایی از سنخ «تجربه عملی، تغییر خود، اتصال و به عبارتی، وحدت‌بخشی».

۲.۵ خمیره ازلی و میراث حکمت در اندیشه سهروردی

در مکتب اشراقی، «خمیره ازلی حکمت» جایگاه برجسته‌ای دارد و به عنوان «خمیره مقدس» (سهروردی، ۱۳۷۲، ۱: ۵۰۳) تعبیر می‌شود. این خمیره، جوهره‌ای مقدس، واحد، متعالی و ازلی و ابدی است که از عالم الهی به حکیمان القا شده و از طریق تجرید و تزکیه نفس قابل دسترسی است و به زبان رمز بیان شده است. سهروردی در آغاز و پایان الهیات/المشارع و المطارحات می‌گوید: «عنوان حکیم تنها به کسی اطلاق می‌شود که دارای شهود امور علوی، ذوق نسبت به

این امور، و تأله باشد» (۱۳۷۲، ۱: ۱۹۹) و کسی در زمره حکما در نمی‌آید، مگر آنکه به خمیره مقدس آگاهی یابد و به خلع و لبس بدن دست یازد (همان: ۵۰۳). به عبارتی، این نظریه باید با طریقه‌ای عملی همراه باشد که سالک را به مقصد اعلی برساند (عالیخانی، ۱۳۹۴: ۹۶).

سهروردی باور دارد که «خمیره ازلی حکمت»، که علم حقیقت است، همواره وجود داشته و فراتر از مرزهای جغرافیایی و تاریخی، در مناطقی مانند ایران، هند، بابل، مصر و یونان، به اشکال مختلف ظهور یافته و جوهره‌اش در بطن عقاید هر منطقه نهفته است. شیخ اشراق پُرده از رازهای حکمت حکیمان الهی برداشته و همچون وارث آن، به احیای آن پرداخته و آن را همچون امانتی می‌گذارد، بلکه آیندگان نگاه‌دارانش باشند. او نظام اشراقی خود را در امتداد این حکیمان به تصویر می‌کشد و با رجوع به اعتبار پیشینیان خود، ادعا می‌کند که اصول فلسفه شرقی‌اش نمایانگر حکمت اولیه حکیمان خسروانی پارس و دیگر شخصیت‌هاست (Ziai, 1996: 440). سهروردی در بخش طبیعیات/المشارع و المطارحات در باب خمیره ازلی و احیای آن می‌گوید:

ما علم حقیقت را در کتاب خود به نام حکمة الاشراق به ودیعت نهادیم و در آن، حکمت باستانی را که پیشوایان و امامان حکمت در هند و فارس و بابل و مصر و پیشینیان یونانی تا زمان افلاطون به دور آن می‌گردیدند، و از آن حکمت باستان، حکمت خویش را به دست می‌آوردند، احیا کردیم، و این تفکر همانا خمیره ازلی است (سهروردی، ۱۳۹۳: ۳۹۳).

شیخ در کلمة/التصوف (۱۳۷۲، ۴: ۱۲۸) نیز از احیای حکمت نوری پارسیان و یونانیان سخن به میان می‌آورد. حکمت دارای خمیره‌ای است که همیشه در جهان وجود داشته و هرگز قطع نشده است (۱۳۷۲، ۱: ۴۹۴) و «اجمالی از آن به گذشتگان داده شده و بسط و تفصیلش به ما» (همان: ۳۶۱). در ادامه، به بیان مختصر برخی وجوه تشابه می‌پردازیم.

شاخصه متافیزیکی در هر دو نظریه، باور به سلسله‌مراتب داشتن هستی - البته با وجود اختلاف در جزئیات - است، و اینکه آن امر مقدس، جاودانه، ازلی و ابدی، حکایت از مرتبه‌ای متعالی و الهی دارد و بشری نیست و در اعصار و سنت‌های گوناگون جاری است. چنانکه در بخش‌های بعدی هم ذکر خواهد شد، هرمس خمیره ازلی حکمت را از رب‌النوع (طباع تام^۹، جبرئیل) دریافت کرده است (۱۳۷۲، ۱: ۴۶۴). وجه مشابه دیگر این است که «زبان معمولی» قادر به بیان حکمت حقیقی نیست و باید از «زبان رمز و سمبل» مدد جست. همچنین، در هر دو مکتب، حقیقت تنها در دسترس عقل شهودی^{۱۰} بی‌واسطه قرار دارد و نه عقل استدلالی (هرچند متذکر شدیم که سهروردی عقل استدلالی را به‌طور مطلق حذف نمی‌کند).

بعلاوه، خمیره ازلی حکمت و حکمت خالده دو بُعد دارد: یک روی به عالم بالای الهی و روی دیگرش به عالم پایین تاریخی. این حکمت در بستر تاریخی، در سنت‌های مختلف تجلی یافته و به این ترتیب، جهان‌شمول شده است. از بُعد دیگر، به مثابه امری فراتاریخی و ازلی و ابدی، ابداع بشری نیست و از منبع لایزال ملکوتی سرچشمه می‌گیرد. گویی «امر الهی در امر بشری» یا «امر فراتاریخی در امر تاریخی» نمود می‌یابد و با نظر بر چهره‌افشانی آن است که می‌توان به فراسویش دست یافت.

حال با نظری اجمالی بر تبارنامه خمیره ازلی، پلی می‌زنیم به سوی «وحدت اشتراکی حکیمان الهی»، تا از خلال آن بتوانیم مواجهه سهروردی با افلاطون را روشنی بخشیم.

۱.۲.۵ گذری اجمالی بر تبارنامه اشراقی

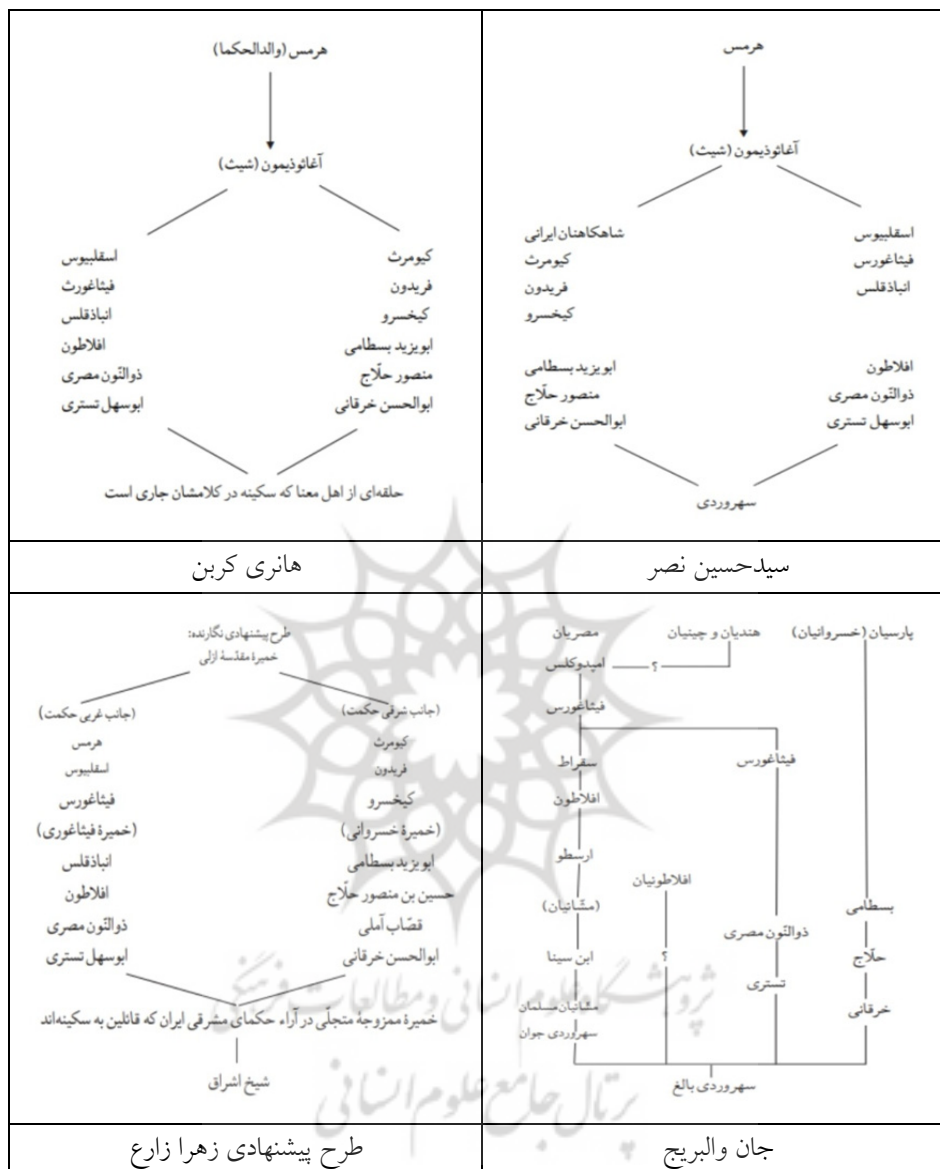
سهروردی در *المشارع و المطارحات* (۱۳۷۲، ۱: ۵۰۳-۵۰۲) و ذیل منتخب‌ها (۱۳۷۲، ۲: ۳۰۱-۳۰۰) به ترسیم تبارنامه معنوی-تاریخی خمیره ازلی حکمت، از طریق «خمیره فیثاغوری» و «خمیره خسروانی» می‌پردازد. این روایت تاریخی برخلاف تاریخ‌نگاری‌های متداول، از طریق «زمان انفسی» بیان می‌شود؛ زمانی که کمی نیست و در آن گذشته، حال و آینده یکجا به هم می‌پیوندند (مظاهری، ۱۳۸۶: ۱۷). هانری کربن نیز به این تاریخ‌نگاری ویژه سهروردی اشاره کرده است (۱۳۸۵: ۳۶).

از نظر سهروردی، هرمس بنیان‌گذار حکمت سرچشمه گرفته از خمیره ازلی است. او (۱۳۷۲، ۲: ۱۰، ۳۰۴)، و نیز ملاصدرا (۱۳۷۸: ۱۵۳)، هرمس را «پدر حکما» می‌دانند. به طور کلی، از این خمیره، دو شاخه غربی (یونانی) و شرقی (ایرانی) برآمده است. از این دو خمیره خسروانی و فیثاغوری، خمیره ممزوجه‌ای شکل گرفته و به اهل سکینه رسیده (سهروردی، ۱۳۷۲، ۲: ۵۰۳؛ زارع، ۱۳۹۸: ۶۳۱-۶۳۰) و این امتزاج پس از گذری چند، به دیار شیخ اشراق راه یافته است:

ساحت غربی: شامل اندیشمندانی چون هرمس، اسقلیبوس، فیثاغورس، امپدوکلس، افلاطون، ذوالنون مصری و ابوالسهل تستری.

ساحت شرقی: شامل حکیمانی مانند کیومرث، فریدون، کیخسرو، بایزید بسطامی، منصور حلاج، قصاب آملی و ابوالحسن خرقانی.

در ادامه، چهار الگوی تبارنامه را- بدون اینکه ضرورتی در بررسی مقایسه‌ای و انتخاب بهترین الگو باشد- از کتاب «تبارنامه اشراقیان» طرح می‌کنیم:



(زارع، ۱۳۹۸: ۷۰۲-۶۹۹)

به‌منظور درک بهتر مواجهه سهروردی با افلاطون، ضروری است که بنیاد مشترک بسترهای تاریخی خمیره ازلی را بر مبنای اندیشه سهروردی دریابیم.

۲.۲.۵. طریقت مشترک و وحدت باطنی حکمای غرب و شرق

سهروردی در *حکمه الاشراق* (۱۳۷۲، ۲: ۱۱) می‌گوید که حکیمان متقدم و متأخر در اصول مسائل اتفاق نظر دارند و اختلاف آن‌ها تنها در تعبیر، عادات و سبک بیان آشکار یا اشاره‌وار ایشان است. وی در *کلمه التصوف* (۱۳۷۲، ۴: ۱۰۲) ما را برحذر می‌دارد از اینکه بازیچه اختلاف عبارات شویم و بدین‌سان در دام عبارات گرفتار آییم و از معانی و مبانی غافل شویم. راز یگانگی حکیمان شرق و غرب را می‌توان با اتکای بر چند مفهوم اساسی فهمید: «کاربست نماد و زبان رمزی»، «تجريد و خلع بدن»، «القا و دریافت از منبع ازلی»، «تجربه معنوی و مشاهده حقایق متعالی». از بطن این مفاهیم، مفاهیم دیگری همچون «ذوق، ریاضت، مجاهدت، سیروسلوک، تزکیه نفس، اشراق و پرتوافکنی، جبرئیل، طباع تام، و ...» قابل اخذ است.

به باور سهروردی، حکیمان الهی از حکمت ذوقی و شهودی بهره‌مند و اهل نور و رمزند، و معرفت و حقیقت را از طریق ذوق، تزکیه باطن، تجريد نفس، اشراق، کشف و شهود، تجارب عرفانی، الهام و القای معرفت می‌یابند. به همین دلیل آنان جایگاهی برتر از فیلسوفان استدلالی دارند. عبارت وی در پیشگفتار *حکمه الاشراق* به این شرح است:

آنچه را از علم انوار و تمامی مبانی آن و دیگر موارد ذکر کردم، هر کس که راه خداوند عزّ و جلّ را پیموده، در آن با من موافق است. و این ذوق پیشوای حکمت و رئیس آن، افلاطون، صاحب توانایی و نور است، و همچنین حکمای بزرگ و ستون‌های حکمت قبل از او از زمان پدر حکما، هرمس، تا زمان او، همچون انبازقلس و فیثاغورس و دیگران، نیز تأیید می‌کنند و سخنان پیشینیان نیز رمزآمیز است (۱۳۷۲، ۲: ۱۰)^{۱۱}.

حکمای خسروانی و فیثاغوری پای در طریق رمزوراز نهاده‌اند و در پس پرده این رمزوراز، حقیقتی نهان و واحد نهفته است که در سخنانشان به معنایی استعلایی تجلی می‌یابد. بدین‌سان، انکاری بر آن‌ها مترتب نیست: «کلمات الاولین مرموزة و ما ردّ علیهم» (سهروردی، ۱۳۷۲، ۲: ۱۰)^{۱۲}. ادراک وحدت و خلد حقیقت کلامشان، مبتنی بر گذار از ظاهر به باطن عبارات است. افلاطون در نامه هفتم تصریح می‌کند که از ارائه عقایدش درباره حقایق برین، بدون رمز و حجاب، و به شیوه قابل فهم برای همه‌کس، ابا دارد، چه اینکه بر آن است این شیوه تنها برای عده قلیلی از انسان‌های برگزیده مایه نیکبختی است (۱۳۸۰، ۳: ۱۸۶۳). به باور او، قالب ناقص و نارسای زبان و الفاظ از کشیدن بار حقایق و امور مقدس ناتوان است و سعی در گنجاندن

امور جدی و مقدس در این قالب، یاوه‌سرایی و تحقیر مردمان بی‌سروپا را به‌دنبال دارد (همان: ۱۸۶۷-۱۸۶۵).

سهروردی «یقین داشت که هر کس رمز را بگشاید، به گنج دست می‌یابد. ذوق، سپس شوق، سپس عشق، سپس وصل، سپس فناء، سپس بقاء» (همان، ۳: ۴۶۵). او در *حکمة الاشراق* به همگرایی اندیشه حکیمان اشاره کرده (۱۳۷۲، ۲: ۱۵۷) و همه حکیمان الهی را متصف به ذوق می‌داند و معتقد است که آنان به حکمت ذوقی و علم‌الانوار گواهی داده‌اند (۱۳۷۲، ۱: ۱۹۹)، (همان، ۲: ۵)، (همان، ۱۰)، (همان، ۴: ۱۲۸).

به‌منظور کسب تجربه عرفانی، حکیم باید به مقام تجرید و خلع کالبد رسیده و تعلقات دنیوی را از خویشتن برکند. این مقام پس از خودآگاهی و آگاهی جستن نفس از وضعیت اسارت خویش در زندان بدن و عالم ماده، و با ریاضت‌ها و مجاهدت‌ها به‌دست می‌آید. سهروردی در *حکمة الاشراق*، به چله‌نشینی، پرهیز از خوردن گوشت و کم خوردن دعوت می‌کند (۱۳۷۲، ۲: ۲۵۸). او در *هیاکل النور* نیز به کم خفتن و کم خوردن برای خلاصی نفس اشاره دارد (همان، ۳: ۱۰۷).

اگر آدمی بتواند پیکر، حواس ظاهری و تعلقات را رها کرده و از آلودگی‌های نفس دوری گزیند و به خویشتن نظر اندازد، توانایی صعود به جهان برین انوار و ملکوت پیدا می‌کند و با تابش نور الهی و ملبس شدن به لباس اشراق، در زمره حکیمان حقیقی قرار می‌گیرد. «حکیم متأله کسی است که بدنش چون پیراهنی برای او می‌شود که گاه آن را برمی‌کند و گاه می‌پوشد» (سهروردی، ۱، ۱۳۷۲: ۵۰۳). سهروردی در *ابتدای المشارع و المطارحات*، آغاز حکمت اشراقی را «انسلاخ از دنیا»، میانه آن را «مشاهده انوار الهی» و پایانش را «بی‌نهایت» می‌داند (همان: ۱۹۵).

اساس سخن در این بستر، تأکید بر روش و درون‌مایه مشترک میان پیشوایان و بزرگان حکماست. سهروردی در *تلویحات* (۱۳۷۲، ۱: ۱۱۳-۱۱۲) به خلع کالبد و تجرید نفس و عروج به عالم انوار توسط افلاطون، هرمس و دیگر حکمای باستان و در *حکمة الاشراق* (همان، ۲: ۱۵۷-۱۵۶ و ۱۶۲) به شهود افلاک نورانی و انوار در عالم نور توسط این حکما به‌وقت انسلاخ کالبد، اشاره می‌کند. اصطلاحات «اخوان تجرید» (همان، ۲: ۲۴۲ و ۲۵۲) و «اصحاب مشاهده» (همان: ۱۵۶ و ۱۶۲) نیز در این زمینه قابل تأمل است.

پس از رسیدن به مقام تجرید، حکیم آماده دریافت معارف و مشاهده حقایق می‌شود. سهروردی در *المشارع و المطارحات* (۱۳۷۲، ۱: ۴۶۴)^{۱۳} از هرمس نقل می‌کند: «ذاتی روحانی

مواجهه رمز‌گرایانه شیخ اشراق با ... (سیروس علیپور و حسین کلباسی اشتری) ۱۵۹

معارف را به من القا کرد، پس به او گفتم: تو کیستی؟ گفت: من طباع تام تو هستم». او در *حکمة الاشراق* نیز به «دریافت ذوقی در خلوات و منازل» (۱۳۷۲، ۲: ۹) و «القای اسرار و حقایق بر نفس او توسط روح القدس در روزی عجیب» (همان: ۲۵۹) اشاره می‌کند.

اکنون اشارتی بر «مشق مرگ» افلاطونی داشته باشیم. سهروردی می‌گوید که کسانی چون افلاطون، هرمس، کیومرث، فریدون و کیخسرو از آن نور درخشنده^{۱۴} که به مرگ اصغر می‌انجامد، سخن گفته‌اند (۱۳۷۲، ۱: ۵۰۲). او ملکه مرگ را بزرگ‌ترین ملکات حاصله در سیروس‌سلوک می‌داند و معتقد است که افلاطون و هرمس و بزرگان حکمت از این مقام حکایت کرده‌اند (همان، ۲: ۲۵۵). در *رساله الطیر* نیز خطاب به برادران حقیقت می‌گوید: «مرگ را دوست دارید تا زنده مانید» (همان، ۳: ۱۹۹).

افلاطون در رساله‌های *فایدون*، *جمهوری* و *مهمانی* از تجرید سخن می‌گوید. او در رساله *گرگیاس*، از اورپیدس نقل می‌کند: «که می‌داند؟ شاید زندگی مرگ است و مرگ زندگی!» (۱۳۸۰، ۱: ۳۰۶). خوانش سهروردی از افلاطون در باب تجرید و مرگ را می‌توان با نگاهی به رساله *فایدون* تأیید و تکمیل کرد. افلاطون در این رساله (همان: ۴۶۶-۴۵۶) به رهاسازی روح از زندان تن تأکید می‌ورزد و فلسفه را تمرین مرگ می‌داند و معتقد است که فیلسوف راستین با تجرید (مرگ) و برچیدن دامن روح از گرفتاری‌ها و حاجات تن و بی‌اعتنایی به حواس ظاهری، به حقیقت پاک و عدل و نیکبختی دست می‌یابد (فقره ۶۱ تا ۶۸). با هم‌پوشانی اندیشه سهروردی و افلاطون در این موضوع، دگربار باید یادآور شد که مقتضای بیان این مضامین معنوی والا، کاربست زبان رمزی است؛ به همان‌سان که «تمثیل غار»، «تمثیل خورشید» و «افسانه ایر» (جمهوری) و «تمثیل ارابه بالدار» (فایدون) نمونه‌هایی از تعالیم رمزی افلاطون است. درواقع، در اندیشه سهروردی، مواجهه با این مضامین ولای حقیقت تجلی‌یافته در اندیشه افلاطون، به مدد زبان رمزی صورت می‌گیرد.

۳.۲.۵ تربیت روحی (نفسانی): شرط وصول به حقیقت در اندیشه سهروردی و افلاطون

بر اساس شواهد ارائه‌شده از آثار سهروردی، می‌توان اذعان کرد که تربیت روحی شرطی اساسی برای دستیابی به حقیقت است. همچنین، با استفاده از خوانش هایدگر از افلاطون، می‌توان پیوندی میان این دو فیلسوف برقرار کرد. هایدگر در تحلیل «تمثیل غار» معتقد است که افلاطون مفهوم حقیقت را از «نامستوری»^{۱۵} به «صحت نگاه» تغییر داده است. به گفته هایدگر، «نامستوری» صفت اشیاء است و افلاطون با اشاره به عادت کردن فرد رهاسده از غار به نور،

حقیقت را به نحوه نگاه افراد منتقل کرده است (Heidegger, 1962: 265). این همان جهت‌گیری انسان نسبت به چیزهاست (Dostal, 1992: 66).

افلاطون از واژه «پایدیا» برای توصیف فرایند «عادت کردن» چشم به نور استفاده می‌کند. «پایدیا» در یونانی به معنای تربیت و آموزش است. در تفسیر هایدگر، این واژه به معنای صرفاً آگاه شدن و کسب دانش نیست، بلکه به تغییر و سازگاری کل وجود انسان اشاره دارد (Heidegger, 1962: 256). افلاطون در کتاب هفتم جمهوری، تربیت را به‌عنوان فرایند انتقال آدمی از عالم تاریکی اموات به‌سوی مفر روشنایی خدایان، که مأوای دانش راستین است، بیان می‌کند (۱۳۸۰: ۱۰۶۴). او در همان اثر به چرخاندن نفس به‌جانب عالم برین (ایده‌ها و حقیقت) اشاره دارد:

تربیت آن نیست که آموزگاران امروزی به جوانان می‌دهند. آنان ادعا می‌کنند که در روح آدمی، دانشی که از آغاز در آن نهفته باشد، نیست بلکه دانش را آنان در روح شاگردان جای می‌دهند... ولی نیروی شناسایی از آغاز در روح هر آدمی هست... آلت شناسایی نیز باید به همراه تمام روح از جهان کون و فساد به‌سوی جهان هستی جاویدان گردانده شود (همان: ۱۰۵۹-۱۰۶۰).

این موضوع با مفهوم «تجريد» نیز - که پیش‌تر اشاره شد - قابل پیوند است. بعلاوه، در تمثيل غار، زندانیان اسیر سایه‌ها و زنجیرها هستند و نمی‌توانند سر خود را به راست و چپ «بگردانند». با این خوانش، پایدیای افلاطون را می‌توان با ریاضت و مجاهدت نفسانی در حکمت اشراقی مقایسه کرد. اگرچه، نتوان برای پایدیای افلاطونی، به همان اندازه مجاهدت اشراقی، سرشتی عرفانی قائل شد.

افلاطون در نامه هفتم (۱۳۸۰، ۳: ۱۸۶۶-۱۸۶۴)، پنج عامل و یک شرط اخلاقی، یعنی تربیت روحی درست را برای دستیابی به شناسایی و حقیقت معرفی می‌کند: نام، تعریف، تصویر، خود شناسایی، و ایده (مثال). سه عامل نخست، پیش‌شرط‌های ضروری شناسایی‌اند و ایده متعلق راستین شناسایی است (۳۴۲، ۱۳-۷). پی بردن به متعلق راستین، بدون طی کردن مراحل چهارگانه قبلی ممکن نیست. علاوه بر این، تربیت درست (۳۴۳، ۲۶) و قرابت روحی با حقیقت ازلی (ایده) (۳۴۳، ۴۱-۴۰) نیز لازم است تا فرد به دیدار حقیقت نائل آید. این قرابت نشان می‌دهد که اتصاف به کمالات الهی و نیل به معرفت حق، مستلزم هم‌سنخی گوهر انسان با عالم الهی است (کورنگ‌بهشتی و طاوسی ینگابادی، ۱۴۰۰: ۲۶۶).

مواجهه رمزگرایانه شیخ اشراق با ... (سیروس علیپور و حسین کلباسی اشتري) ۱۶۱

مسئله تربیت و قرابت روحی در نامه هفتم را می‌توان با مفهوم «تشبه به امر الهی» در ثنای تنوس و جمهوری مرتبط دانست. افلاطون و سهروردی هر دو معتقدند که دستیابی به حقیقت از طریق تربیت روح و تزکیه نفس ممکن است. در دیدگاه افلاطون، این امر با پیروی از مسیر پایدیا و درک عمیق ایده‌ها حاصل می‌شود؛ همان‌طور که در حکمت اشراقی، تزکیه و ریاضت نفسانی راهی برای رسیدن به حقیقت و نور الهی است. این شباهت نشان می‌دهد که حکمت اشراق سهروردی و فلسفه پایدیای افلاطون هر دو در راستای تربیت نفس و دستیابی به معرفت حقیقی قرار دارند.

۶. نتیجه‌گیری

خمیره ازلی حکمت (خرد جاویدان) بن‌مایه مشترکی است که به‌مثابه امری فراتاریخی، سنت‌های تاریخی ایران، یونان و... را به هم‌گرایی می‌رساند. این سنت‌ها تجلی‌های جهان‌شمول آن خمیره‌اند؛ گویی امری فراتاریخی (الهی) در بستر تاریخی (انسانی) نمود می‌یابد. بنابراین، خمیره ازلی از یک‌سو به جغرافیای شرق و غرب و زمینه‌های تاریخی و از سوی دیگر، به مبدأ الهی و نور متصل می‌شود. در این میان، رویارویی سهروردی با سنت افلاطونی را می‌توان چنین تفسیر کرد که آن سنت بسان کشتزاری است که بذر ازلی حکمت و حقیقت در آن کاشته شده و میوه اشراقی به ثمر نشسته است.

بر این مبنا، سهروردی در خوانش خود، به دنبال بازگشت به گذشته‌های تاریخی نیست. غرض اصلی او، نه احیای یک سنت تاریخی خاص، بلکه تأکید بر وجه ازلی، الهی و فراتاریخی حکمت است، وجهی که پرداختن بدان، علی‌رغم دریافت شهودی و عرفانی، گریز و گزیری از مواجهه با سنت‌های بشری و تاریخی ندارد.

اکنون که به جنبه الهی خمیره ازلی رسیدیم، با تقریری از بنیاد مشترک حکیمان الهی شرق و غرب، می‌توانیم دریابیم که چرا سهروردی مواجهه‌ای رمزگرایانه در پیش می‌گیرد. طریقت مشترک آنان، حول مفاهیمی چون «ریاضت»، «تزکیه نفس»، «تجريد و خلع بدن»، «پرتوافکنی الهی»، «القا از منبع ازلی»، «شهود»، و ... می‌چرخد.

بیان این مفاهیم عمیق فلسفی و عرفانی چاره‌ای جز کاربست زبان رمزی ندارد؛ و چنانکه سهروردی اذعان دارد، حکیمان خمیره خسروانی و فیثاغوری همگی در طریق رمزوراز گام نهاده‌اند و رمزگشایی از آن زبان، گنجینه عظیم حکمت باستانی را آشکار می‌سازد.

با همه این اوصاف، غرض این نیست که تأکید کنیم افلاطون برای بیان هر مضمونی، از زبان رمزی استفاده می‌کند. به باور سهروردی، مضامین هم‌ردیف حکمت اشراقی او چنان عمیق و عرفانی‌اند که زبان معمولی نمی‌تواند آن‌ها را به درستی منتقل کند و به همین دلیل ناگزیر از رویارویی رمزآگین است. طبق خوانش سهروردی، افلاطون همسویی انکارناپذیری با حکمت اشراقی دارد. این همسویی بر مبنای درون‌مایه‌هایی چون «تجريد»، «مرگ»، «تربیت روحی»، «مشاهده حقیقت» واکاوی شد. گویی افلاطون بستری فراهم می‌کند که در آن، شیخ اشراق می‌تواند با بهره‌گیری از وجه الهی حکمت و از مسیر تفسیر و بازخوانی اندیشه‌های افلاطونی، او را به فراسوی تاریخ ببرد؛ و این امکان‌پذیر نیست جز با مواجهه‌ای رمزگرایانه.

پی‌نوشت‌ها

۱. البته تمثیل بعینه همان سمبل نیست. «فرق تمثیل با سمبل در آن است که سمبل بحث در واژه است حال آن‌که تمثیل بحث در جمله و کلام است» (شمیسا، ۱۳۷۰: ۲۰۶).
۲. سنت‌گرایی جریان‌ی معاصر در رویارویی با تقدس‌زدایی، دنیازدگی، اومانیزم و بحران معنویت مدرنیته است.
۳. برای مطالعه در باب آموزه ذومراتب بودن هستی و شاخصه مابعدالطبیعی حکمت خالده در نزد سنت‌گرایان، بنگرید به: (مهدوی، ۱۳۹۱: ۱۰۸-۱۰۶).
۴. بررسی جنبه هستی‌شناسانه رمز را باید به پژوهش دیگری موکول کرد.
۵. برای مطالعه بیشتر، بنگرید به: (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ۲: ۲۲۹)؛ (کربن، ۱۳۷۴: ۱۹)؛ (Walbridge, 2000: 26)؛ (Ziai, 1996: 452).
۶. این عبارات، برگرفته از توصیف عشق از زبان سهروردی در رساله «فی حقیقه‌العشق» (۱۳۷۲، ۳: ۲۸۹-۲۸۷) اوست.
۷. (Agostino Steuco)، فیلسوف و الهی‌دان آگوستینی مشرب دوره رنسانس (۱۴۹۸-۱۵۴۸ م).
۸. البته هاکسلی، لایب‌نیتس را نخستین استفاده‌کننده از اصطلاح حکمت خالده می‌داند (امامی‌جمعه و طالبی، ۱۳۹۱: ۳۷).
۹. برای مطالعه بیشتر درباره همسانی یا تفاوت «طباع تام» با جبرئیل، عقل فعال و...، بنگرید به: (آزیر و الیاسی، ۱۳۹۸: ۱۸-۱۷).
۱۰. برای مطالعه بیشتر در باب «عقل شهودی»، بنگرید به (کمالی‌زاده، ۱۳۹۰: ۱۰۵-۱۰۱).
۱۱. همچنین بنگرید به (سهروردی، ۱۳۷۲، ۲: ۱۵۶؛ سهروردی، ۱۳۷۲، ۱: ۵۰۳-۵۰۲).

مواجهه رمز‌گرایانه شیخ اشراق با ... (سیروس علیپور و حسین کلباسی اشتری) ۱۶۳

۱۲. همچنین بنگرید به (سهروردی، ۱۳۷۲، ۲: ۳۰۱).

۱۳. در این زمینه، حکایت سهروردی از نماز هرمس در کتاب *التلویحات* هم - که به‌نوعی بیانگر عروج آدمی به عالم قدس انوار است - قابل توجه است (۱۳۷۲، ۱: ۱۰۸).

۱۴. نور طامس: بالاترین نوری است که بر فاضلان و سالکان آشکار می‌شود (۱۳۷۲، ۱: ۵۰۱).

۱۵. آلتیا (alethia). برای مطالعه بیشتر، بنگرید به (Preus, 2007: 40).

کتاب‌نامه

قرآن.

احترامی، رحمان، (۱۴۰۱)، «هویت تفکر فلسفی یونانی در نزد شیخ اشراق»، *فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز*، دوره ۲۲، سری ۳، شماره ۸۴، ۱۹-۳.

اعوانی، غلامرضا، (۱۳۸۲)، «مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی نگاه نمادین به جهان»، *فصلنامه خیال (فرهنگستان هنر)*، شماره ۵، ۵۳-۴۲.

افلاطون، (۱۳۸۰)، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی-رضا کاویانی، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.

امامی‌جمعه، سیدمهدی و زهرا طالبی، (۱۳۹۱)، «سنت و سنت‌گرایی از دیدگاه فریتیوف شوان و دکتر سید حسین نصر»، *الهیات تطبیقی*، سال سوم، شماره هفتم، ۵۶-۳۷.

امامی‌جمعه، سیدمهدی، (۱۳۸۲)، «وجوه هرمنوتیکی رمز در فلسفه اسلامی»، *پژوهش‌های فلسفی-کلامی*، دوره ۴، شماره ۱۵ و ۱۶، ۱۳-۲.

ایزوتسو، توشی‌هیکو، (۱۳۷۲)، «اندیشه اشراقی»، ترجمه همایون همتی، *کیهان فرهنگی*، سال دهم، شماره ۱۲، پیاپی ۱۰۷، ۳۹-۳۶.

آزیر، اسداله، آزاده الیاسی، (۱۳۹۸)، «انسان‌شناسی رمزی در داستان‌های عرفانی شیخ اشراق»، *فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز*، دوره ۱۹، شماره ۲، پیاپی ۷۱، ۲۲-۳.

حبیبی، نجفقلی و مریم حسینی الموسوی، (۱۳۹۰)، «خودشناسی از نظر افلاطون و سهروردی»، *پژوهش‌های اخلاقی*، شماره ۶، ۱۲۰-۱۰۹.

خلیل‌نیا، زهرا و رضا اشرف‌زاده، (۱۳۹۸)، «رمز و رازها در آثار سهروردی و مصیبت‌نامه عطار»، *مطالعات ادبیات تطبیقی*، سال سیزدهم، شماره ۵۱، ۱۹۲-۱۶۱.

دستجردی، امیرحسین وحید، سعید بینای مطلق، و یوسف شاقول، (۱۳۹۸)، «سمبولیسم از منظر سنت‌گرایی»، *جاویان‌خرد*، شماره ۳۵، ۲۳۲-۲۰۷.

- رحمانی، منصوره و احدفرامرز قراملکی، (۱۳۹۵)، «هویت سلوکی فلسفه: مقایسه افلاطون و سهروردی»، *فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت*، سال شانزدهم، شماره چهل و ششم، ۷۹-۶۱.
- رضایی، مرتضی و سیدیدالله یزدان‌پناه (۱۳۸۹)، «مُثل» در نگاه شیخ اشراق و تطبیق اجمالی آن با اندیشه افلاطون»، *معرفت فلسفی*، سال هفتم، شماره چهارم، ۱۶۵-۱۳۱.
- روحانی‌فرد، معصومه، حمید عالی کردکلائی، (۱۳۹۹)، «بررسی مقایسه‌ای انواع و کارکرد نماد در داستان‌های عرفانی ابن سینا و سهروردی»، *فصلنامه علمی عرفان اسلامی*، سال هفدهم، شماره ۶۵، ۳۱۶-۲۹۵.
- زارع، زهرا، (۱۳۹۸)، *تبارنامه اشراقیان*، تهران: هرمس، نسخه فیدویو.
- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین یحیی، (۱۳۷۲)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق (جلد اول تا چهارم)*، به تصحیح و مقدمه هنری کربن، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، چاپ دوم.
- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین یحیی، (۱۳۹۳)، *المشارع والمطارحات (الطبیعیات)*، تصحیح و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران: انتشارات کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- سیدعرب، حسن، (۱۳۸۸)، «افلاطون به روایت سهروردی»، *حکمت و فلسفه*، سال پنجم، شماره سوم، ۵۸-۴۹.
- شجاعی، جواد، (۱۳۸۹)، *تطبیق هستی‌شناسی افلاطون و سهروردی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، اصفهان: گروه فلسفه دانشگاه اصفهان.
- شمیسا، سیروس. (۱۳۷۰). *بیان*. تهران: انتشارات فردوس و انتشارات مجید. چاپ اول.
- شهرزوری، محمد بن محمود، (۱۳۷۲)، *شرح حکمة الاشراق*، تصحیح، تحقیق و مقدمه حسین ضیایی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صابری، علی محمد، (۱۳۹۹)، «ماهیت رمز و تمثیل ادبی؛ (بررسی رساله تمثیلی فی حقیقة العشق سهروردی)»، *فصل‌نامه تحقیقات تمثیلی در زبان و ادب فارسی*، شماره چهل و پنجم، ۹۰-۷۵.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۷۸)، *رساله فی الحوادث (حدوث العالم)*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- عالیخانی، بابک، (۱۳۹۴)، «خمیره ازل در نزد سهروردی و رنه گنون»، *جاویدان خرد*، شماره ۲۷، ۱۱۲-۹۱.
- غلام‌پور، عباس، (۱۳۹۴)، «تأثیر افلاطون در آرای معرفت‌شناختی شیخ اشراق»، *فصلنامه علمی-تخصصی فرهنگ پژوهش*، شماره ۲۳، ۱۸۱-۱۶۱.
- فخری، ماجد، (۱۳۸۶)، «انتقاد سهروردی از مشائیان مسلمان»، *ترجمه ملیحه کرباسیان، ماهنامه پژوهشی اطلاعات حکمت و معرفت*، سال دوم، شماره ۶، ۲۵-۲۲.
- کربن، هانری، (۱۳۷۴)، *ارض ملکوت*، ترجمه سیدضیاءالدین دهشیری، تهران: طهوری.
- کربن، هانری، (۱۳۸۵)، *روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان*، ترجمه احمد فرید و عبدالحمید گلشن، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- کربن، هانری، (۱۳۹۵)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبائی، تهران: مینوی خرد.

مواجهه رمز‌گرایانه شیخ اشراق با ... (سیروس علی‌پور و حسین کلباسی اشتري) ۱۶۵

کربن، هانری، (۱۳۹۷)، چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام/ایرانی؛ سهروردی و افلاطونیان پارس، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: صوفیا.

کمالی‌زاده، طاهره، (۱۳۹۰)، «بررسی مراتب شهود در معرفت‌شناسی اشراقی»، مجله فلسفه و کلام اسلامی، شماره یکم، سال چهل و چهارم، ۹۳-۱۱۳.

کورنگ‌بهشتی، رضا و مجید طاوسی ینگابادی، (۱۴۰۰ الف)، «مشق مرگ»؛ قرابت مضمونی و بیانی سهروردی و افلاطون در باب مسئله تجرید»، الهیات تطبیقی، سال دوازدهم، شماره بیست و ششم، ۱۳۹-۱۵۶.

کورنگ‌بهشتی، رضا و مجید طاوسی ینگابادی، (۱۴۰۰ ب)، «قرابت بیان رمزی-تمثیلی سهروردی و افلاطون درباره خودشناسی به عنوان سرآغاز سلوک فلسفی»، مجله علمی جاویدان‌خرد، شماره ۳۹، ۲۸۶-۲۵۵. گلشنی، سیدجمال، (۱۳۸۶)، «نقد و بررسی مبانی حکمت خالده با توجه به دیدگاه‌های دکتر سیدحسین نصر»، مجله علمی-پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، دوره دوم، شماره پنجاه‌ویکم، ۱۴۳-۱۵۴.

گنون، رنه، (۱۳۸۲)، «کلمه و نماد»، ترجمه فرزانه طاهری، فصلنامه فرهنگستان هنر، شماره ۵، ۸۳-۷۸. محمدپور، علی، سیدابوالقاسم حسینی، (۱۳۹۶)، «بررسی جایگاه رمز در اندیشه سهروردی بر اساس کتاب «حکمة الاشراق»»، فصلنامه الهیات هنر، شماره ۸، ۱۰۶-۸۳.

مظاهری، عبدالرضا، (۱۳۸۶)، «رمز در داستان‌های رمزی شیخ شهاب‌الدین سهروردی»، ادیان و عرفان، سال چهارم، شماره ۱۳، ۲۸-۱۳.

مهدوی، منصور؛ پارسانیا، حمید، (۱۳۹۱)، «ارزیابی حکمت خالده»، معرفت فلسفی، سال نهم، شماره سوم، ۱۲۴-۱۰۱.

نصر، سیدحسین، (۱۳۸۲)، نیاز به علم مقدس، ترجمه حسن میان‌داری، قم: نشر طه، چاپ دوم. نصر، سیدحسین، (۱۳۸۵)، معرفت و معنویت، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، چاپ سوم.

نوربخش، سیما سادات، (۱۳۸۸)، «مبانی معرفت‌شناسی حکمت اشراق سهروردی»، حکمت و فلسفه، سال پنجم، شماره اول، ۴۷-۳۱.

والبریج، جان، (۱۳۷۱)، «نقد و بررسی کتاب: دانش و اشراق، تحقیق در باب حکمت الاشراق سهروردی حسین ضیائی»، ایران‌نامه، سال دهم، شماره ۳۸، ۳۸۴-۳۷۹.

الهروی، محمد شریف نظام‌الدین احمد، (۱۳۵۸)، انواریه، ترجمه و شرح حکمة‌الاشراق سهروردی، متن انتقادی و مقدمه: حسین ضیائی، تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.

همازاده، مهدی و سیدابوالقاسم حسینی ژرفا، (۱۳۹۴)، «رمزگشایی از نمادها در داستان‌های سهروردی بر پایه مبانی فلسفی حکمت اشراق»، فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت، سال هفتم، شماره ۲۵، ۲۳۱-۲۰۵.

هنری، احمدرضا، (۱۳۹۸)، «رمزپردازی معرفت در اندیشه ملاصدرا»، *دوفصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی*، سال هشتم، شماره ۱۸، ۱۵۶-۱۴۱.

هنری، احمدرضا، طاهره کمالی‌زاده و ایرج داداشی، (۱۳۹۸)، «مبانی هستی‌شناختی رمزپردازی در حکمت متعالیه صدرایی»، *دوفصلنامه پژوهش‌های هستی‌شناختی*، سال هشتم، شماره ۱۵، ۲۰۳-۱۸۳.

یزدان‌پناه، سیدیدالله، (۱۳۸۹)، *حکمت اشراق (ج ۲)*، تحقیق مهدی علی‌پور، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

Corbin, Henry, (1977), *Spiritual Body and Celestial Earth (From Mazdean Iran to Shi'ite Iran)*, translated from French by Nancy Pearson, Princeton: Princeton University Press.

Corbin, Henry, (1994), *The Man of Light in Iranian Sufism*, Translated from the French by Nancy Pearson, New York: Omega Publications.

Corbin, Henry, (1998), *The Voyage and the Messenger: Iran and Philosophy*, Berkeley, California: North Atlantic Books.

Dostal, Robert J. (1992), "Beyond Being: Heidegger's Plato", in: *Martin Heidegger: Critical Assessments*, ed. Christopher Macann, London. pp. 61-89.

Heidegger, Martin, (1962), "Plato's Doctrine Of Truth", trans. John Barlow, In William Barrett and Henry D.A.Ken (ed.), *Philosophy Of The Twentieth Century: An Anthology*, (pp. 251-270), New York, Random House, 1st edition.

Nasr, Seyyed Hossein, (2010), *In Search of the Sacred: A Conversation with Seyyed Hossein Nasr on His Life and Thought* / Seyyed Hossein Nasr with Ramin Jahanbegloo, introduction by Terry Moore, Santa Barbara, California: Praeger.

Preus, Anthony, (2007), *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*, Toronto: The Scarecrow Press.

Suhrawardi, Shihāb ad-Dīn Yahya ibn Habash, (1999), *The Philosophy of Illumination*, Translated by John Walbridge and Hossein Ziai, New York: Brigham Young University Press.

Walbridge, John, (2000), *The Leaven of the Ancients: Suhrawardi and the Heritage of the Greeks*. SUNY Press (State University of New York Press).

Walbridge, John, (2005), "Suhrawardi and Illuminationism", in *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. Peter Adamson & Richard C. Taylor, Cambridge University Press, pp. 201-223.

Ziai, Hossein, (1990), *Knowledge and Illumination A study of Suhrawardi's Hikmat al- Ishraq*, University of California, Los Angeles, Scholars Press, Atlanta.

Ziai, Hossein, (1996), "Shihab al-Din Suhrawardi: founder of the illumination school", in: *Routledge History of World Philosophies, Volume 1, History of Islamic Philosophy*, edited by Seyyed Hossein nasr and Oliver Leaman, Lndon and New York: Routledge.