



University of Tehran

Analysis of the Role of Symbolism in the Relationship Between Humans and God from the Perspectives of Suhrawardi and Jaspers

Maryam Barooti¹ | Elahe Zare²

1. Assistant Professor, Department of Logic and Philosophy Education, Farhangian University, Tehran, Iran. Email: barooti@cfu.ac.ir

2. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Logic and Philosophy Education, Farhangian University, Tehran, Iran. Email: e.zare@cfu.ac.ir

Abstract

In the thoughts of theologians and philosophers of religion, symbolism and cryptic language are used as a means to convey the immaterial world and express metaphysical truths. This functionality is also employed in certain philosophical texts to describe the relationship between humans and God. The aim of this article is to explore the general concept of symbolism from the perspectives of Suhrawardi and Jaspers. After explaining and analyzing the nature and reasoning behind symbolism, as well as its characteristics and specific use in elucidating the concept of its role in the relationship between humans and God, the article compares the views of these two philosophers, identifying similarities and differences. For instance, Suhrawardi uses cryptic language to conceal meanings, while Jaspers aims to clarify the truth as much as possible through symbolism. According to both philosophers, the main feature of symbolism is its representational nature, and what is intended is an inner meaning, which ultimately cannot be fully deciphered. Suhrawardi believes that the encounter with symbolism occurs in the world of imaginal forms, while for Jaspers, it takes place in this very world. From Suhrawardi's perspective, symbolic language is not the only way to connect with God; God is not the sole creator and source of symbols. However, according to Jaspers, the transcendent manifests solely through symbolism, and the purpose and origin of symbols are solely attributed to God.

Keywords: Suhrawardi, Jaspers, Symbolism, God, Existence.

Introduction

Symbolism is one of the most significant linguistic phenomena that has gained a new meaning and concept within the framework of modern linguistics (Stiver, 2005, 211-212). The symbolic language used in religious and mystical texts to convey spiritual truths is a material language. When this language is applied to spiritual realities, it transcends its material appearance through epistemological and ontological associations, thereby revealing those truths (Peterson, 1997, 254-255; Geisler, 2012, 331-332). Sheikh Shihab al-Din Suhrawardi utilized symbolic language in his mystical stories and philosophical works. Similarly, Karl Jaspers, a prominent existentialist philosopher, views metaphysical matters, including the transcendent (God), as being knowable only through symbolism, as these matters are beyond human reach and connection (Kleinweg, Software, 16).



University of Tehran

Research Findings

In their respective philosophies, Suhrawardi and Jaspers discuss the concept of God, the relationship between humans and God, and human knowledge of God through symbolism, where words carry meanings that go beyond their literal sense. Symbols serve as a means to address the limitations of human knowledge of God. In Suhrawardi's philosophy, the focus is on words, stories, and symbolic language, whereas Jaspers considers anything that transports a person to the metaphysical realm as a symbol. For Suhrawardi, the purpose of using symbolism is to conceal, while for Jaspers, it is to make things clearer. Both philosophers agree that the true intent and essence of symbolism lie in its inner meaning or non-physical reality. Additionally, they believe that an individual must reach certain levels of understanding to interpret symbols, and since symbol interpretation is a personal endeavor, fully and definitively grasping the true meaning of a symbol is impossible for humans. A distinct feature of symbolism in the views of these two philosophers is that Suhrawardi sees symbolism as a graded concept both ontologically and epistemologically. In contrast, Jaspers only acknowledges that some symbols are more important than others, without attributing other differences in the human ability to comprehend symbols outside of the existential realm. For Sheikh al-Ishraq, the encounter with symbols occurs in the world of separate imagination, whereas for Jaspers, this encounter happens in this very world. One could say that Suhrawardi's symbolic language is human and is proposed in the arc of descent, created by the person who witnesses it to convey knowledge that is close to what has been witnessed to those who seek it. However, Jaspers' symbolic language is proposed in the arc of ascent because it is a tool that allows humans to access the unreachable metaphysical realm, with God as its creator. According to Jaspers, symbolic language has three levels, and accordingly, the truth can be revealed to humans in three ways. The second and third levels of symbolic language in Jaspers' thought approach Suhrawardi's symbolic language.

Conclusion

What Suhrawardi and Jaspers share in their views on symbolism and symbolic language is that symbolism is primarily associated with metaphysical matters, especially in relation to God, though with some differences. In Suhrawardi's philosophy, religious language is not limited to symbolic language alone, but symbolic expression is a tool crafted by human language due to the limitations in conveying what the mystic has witnessed. In contrast, in Jaspers' philosophy, a person cannot have any direct experience without the mediation of symbols. Since God is inaccessible to humans, He creates symbols through which He imparts knowledge of Himself to humans. The human's role is merely to decipher and interpret these symbols. Both philosophers agree that understanding and interpreting symbols is contingent upon reaching specific levels of human spiritual development.



University of Tehran

References

Suhrawardi, S. al-D. (1996). *Collected Works* (2nd ed., Vols. 1-4). Tehran: Institute of Cultural Studies and Research.

Jaspers, K. (1958). *Myth and Christianity: An Inquiry into the Possibility of Religion without Myth* (N. Gutermann, Trans.). New York: Noonday Press.

—. (1959). *Truth and Symbol* (W. Kluback & W. Kimmel, Trans.). New York: Twayne Publishers.

—. (1967). *Philosophical Faith and Revelation*. New York: Harper & Row.

—. (1969). *Philosophy* (E. B. Ashton, Trans., Vol. 1). Chicago: University of Chicago Press.

—. (1970). *Philosophy* (E. B. Ashton, Trans., Vol. 2). Chicago: University of Chicago Press.

—. (1971). *Philosophy* (E. B. Ashton, Trans., Vol. 3). Chicago: University of Chicago Press.

Cite this article: Barooti, M., & Zare, E.(2024). Analysis of the Role of Symbolism in the Relationship Between Humans and God from the Perspectives of Suhrawardi and Jaspers. *Philosophy and Kalam*, 57 (1), 107-127. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.

© The Author(s).

DOI:<https://doi.org/10.22059/jftp.2024.369393.523461>



Article Type: Research Paper

Received: 8-Feb-2024

Received in revised form: 15-Mar-2024

Accepted: 30-Apr-2024

Published online: 22-Aug-2024

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی

تحلیل جایگاه رمز در ارتباط انسان با خدا از دیدگاه سهروردی و یاسپرس

مریم باروتی^۱ | الهه زارع^۲

۱. استادیار، گروه آموزش منطق و فلسفه، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. رایانامه: barooti@cfu.ac.ir
۲. نویسنده مسئول، استادیار، گروه آموزش منطق و فلسفه، دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. رایانامه: e.zare@cfu.ac.ir

چکیده

رمز و زبان رمزی در اندیشه‌های متکلمان و فیلسوفان دین، به عنوان وسیله ای برای حکایت از عالم غیرمادی و بیان حقایق متافیزیکی، به کار می‌رود و با همین کارایی، در برخی متون فلسفی برای بیان رابطه انسان با خدا نیز مطرح شده است. هدف از این مقاله، بررسی مفهوم کلی رمز از دیدگاه سهروردی و یاسپرس است؛ پس از تبیین و تحلیل چستی و چرایی رمز، بیان ویژگی‌های آن و کاربرد این واژه به طور خاص در تبیین مسأله‌ی جایگاه آن در ارتباط انسان و خدا، به مقایسه‌ی آرای این دو فیلسوف و دریافت وجوهی از شباهت و تفاوت می‌پردازد: سهروردی تعریف حقیقی از رمز ارائه نمی‌کند؛ اما یاسپرس به طور مستقیم آن را تعریف می‌کند. دلیل رمزی سخن گفتن سهروردی پوشیده‌گویی در باب حقیقت است و اما یاسپرس می‌خواهد تا حد ممکن حقیقت را به واسطه رمز روشن نماید. رمز سهروردی ویژگی‌های معرفت‌شناسانه، معناشناسانه و وجود‌شناسانه را در بر دارد اما رمز یاسپرس بیش‌تر وجود‌شناسانه است؛ از دیدگاه هر دو فیلسوف ویژگی اصلی رمز حکایت‌گری است و آنچه مقصود است معنای باطنی است و رمزگشایی نهایی ممکن نیست. از دیدگاه شیخ اشراق، مواجهه با رمز در عالم خیال منفصل بوده اما برای یاسپرس در همین عالم است. در باب جایگاه رمز در ارتباط انسان با خدا نیز، از دیدگاه سهروردی زبان رمزی، تنها راه ارتباط انسان با خدا نیست؛ خالق و منشا رمز تنها خداوند نیست؛ اما از نظر یاسپرس امر متعالی صرفاً به واسطه رمز متجلی می‌شود. هدف و منشا رموز نیز صرفاً خداوند است.

کلیدواژه‌ها: سهروردی، رمز، خدا، یاسپرس، اگزیزتنتز.

استناد: باروتی، مریم، و زارع، الهه (۱۴۰۳). تحلیل جایگاه رمز در ارتباط انسان با خدا از دیدگاه سهروردی و یاسپرس. فلسفه و کلام اسلامی، ۵۷ (۱)، ۱۰۷-۱۲۷.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۱۹

© نویسندگان

بازنگری: ۱۴۰۲/۱۲/۲۵ DOI: <https://doi.org/10.22059/jitp.2024.369393.523461>

پذیرش: ۱۴۰۳/۰۲/۱۱

انتشار: ۱۴۰۳/۰۶/۰۱



مقدمه

هنگامی که کلمه «رمز» را به کار می‌بریم، اولین چیزی که به ذهن متبادر می‌گردد زبان رمزی است. زبان رمزی بیش‌تر توسط متکلمان و فیلسوفان دین، به عنوان یکی از دیدگاه‌های تبیین زبان دینی مطرح شده‌است. زبان دینی متشکل از گزاره‌های متفاوتی است که وقتی در درون متن و زمینه دینی خاصی قرار می‌گیرند، کارکرد و هدف واحدی می‌یابند و آن این است که به طور مستقیم یا غیر مستقیم به طرح مسأله مبدا هستی، ارتباط با او و راه رسیدن به سعادت و نجات می‌پردازند. فیلسوفان دین و متکلمان از میان این گزاره‌های متنوع، بحث خود را تنها به دسته خاصی از این گزاره‌ها یعنی گزاره‌های کلامی معطوف می‌کنند و به تحلیل و توجیه معنایی آن‌ها می‌پردازند (علیزمانی، ۱۳۸۷: ۱۷-۱۸). اما این نوع زبان شناسی بر خلاف زبان شناسی سنتی تنها به بررسی صنایع ادبی یا آرایه‌های زبانی نمی‌پردازد بلکه تحلیلی جدید از ابعاد مختلف فعالیت‌های زبانی و ارتباط آن‌ها با تفکر بشر را بررسی می‌کند. رمز نیز از مهم‌ترین پدیده‌های زبانی است که در چارچوب زبان‌شناسی نوین، معنا و مفهوم جدیدی پیدا کرده‌است (استیور، ۱۳۸۴: ۲۱۲-۲۱۱؛ قائمی نیا، ۱۳۹۹، ۱۹). اما رمزی-که در متون دینی و عرفانی برای بیان حقایق معنوی به کار گرفته می‌شود- زبانی مادی است. این زبان وقتی در حقایق معنوی به کار می‌رود، در ظاهر مادی متوقف نمی‌شود، بلکه به واسطه مناسبت‌های معرفت شناختی و هستی شناختی از این ظاهر فراتر رفته، آن حقایق را نشان می‌دهد (قائمی نیا، ۱۳۹۹: ۲۰۹؛ پترسون، ۱۳۷۶: ۲۵۵-۲۵۴؛ گیسلر، ۱۳۹۱: ۳۳۱-۳۳۲). بنابراین سه ساحت معناشناختی، معرفت شناختی و وجود شناسی در هم تنیده‌اند و مبانی یا لوازم یکدیگر قرار می‌گیرند.

در میان فلاسفه غرب، فیلسوفان وجودی (اگزیستانس) به جهت توجه به هستی شناسی وجود انسان، به هستی شناسی زبان نیز مبادرت می‌ورزند. آن‌ها زبان و تفکر را دارای محدودیت‌های ذاتی می‌دانند. از نظر آن‌ها گستره وجود، بسیار وسیع‌تر از زبان و اندیشه‌است و هر چه در قالب زبان ریخته می‌شود تنها جزئی اندک از راز بی‌کران هستی به حساب می‌آید. از نظر این فیلسوفان «مساله» و «راز» دو امر متمایز از یکدیگرند. در مساله، ذهن و عین (فاعل شناسا و متعلق شناسایی) جدا از هم و دو امر متفاوت هستند؛ در حالی که در راز این تمایز و دوگانگی وجود ندارد. تفاوت دیگر این است که مساله مورد تفکر و مفاهمه قرار می‌گیرد، اما رازها قابل فروکاستن به اندیشه و زبان مرسوم نیستند.^۱ از نظر یاسپرس نیز که از فیلسوفان خداپاوار اگزیستانسیالیست است، امور متافیزیکی و از جمله امر متعالی (خداوند)^۲ چون قابل دسترسی و ارتباط نیستند، نمی‌توانند به عنوان یک مساله مورد بررسی و شناخت قرار گیرند (کوره راه، نرم افزار، ۱۶) و متعلق به قلمرو رازها بوده و زبان خاص خود را دارند. این زبان خاص همان است که یاسپرس از آن به عنوان «رمز» یاد می‌کند. وی رمز را تنها راه نفوذ معرفت

^۱ به همین جهت فلسفه وجودی به هنرهای گوناگون، عرفان، شهود و دعا نزدیک است.

^۲ Transcendence

^۳ cipher

شناسانه به امور غیر عینی و متافیزیکی و غیر قابل دسترس بشر می‌داند. به همین جهت ما در آثار گوناگون یاسپرس می‌توانیم ویژگی‌های وجودشناسانه و معرفت‌شناسانه رمز را استخراج و تحلیل کنیم. اما از آن‌جا که او مانند سایر فیلسوفان وجودی، زبان را به عنوان یکی از پدیده‌های هستی در نظر می‌گیرد، به بررسی بُعد معناشناختی رمز نمی‌پردازد. در میان فیلسوفان مسلمان نیز یکی از فیلسوفانی که از زبان رمز در داستان‌های عرفانی و آثار فلسفی خود بهره جسته‌است، شیخ شهاب‌الدین سهروردی است. او در آثار خود هم از واژه رمز و هم کلماتی چون آینه، طلسم، ... به عنوان مصداق رمز بهره می‌جوید؛ هر چند تفکیک‌هایی چون ابعاد معرفت‌شناختی، وجودشناختی و معناشناختی در مورد رمز به طور مستقیم در آثار گوناگون او نمی‌توان یافت، اما با استخراج و تحلیل ویژگی‌های رمز در آثارش، می‌توان این ابعاد را از یکدیگر متمایز ساخت.

۱. پیشینه پژوهش

در مورد پیشینه این تحقیق می‌توان گفت، در میان کتب، مقالات و رساله‌ها هیچ اثری که به بررسی تطبیقی یاسپرس و سهروردی در این مساله بپردازد، یافت نشد. در بیان وجوه نوآوری مقاله نیز باید گفت مطالبی که در مورد شیخ اشراق در اینجا بیان شده‌است، به تحلیل نویسندگان به دست آمده و چنین عناوینی در آثار وی یافت نمی‌شود. رمز در فلسفه یاسپرس نیز علاوه بر دشواری فهم، بسیار پراکنده‌است. به همین جهت برای پیدا کردن موضع یاسپرس، به آثار متعدد وی رجوع شده‌است و سعی بر آن بوده که با زبانی خارج از پیچیدگی متون اصلی بیان شود.

۲. روش‌شناسی پژوهش

در مقاله حاضر از طریق روش تطبیقی، به شناخت چند وجهی و عمیق‌تر مساله "جایگاه رمز در ارتباط انسان با خدا" از دیدگاه سهروردی و یاسپرس می‌پردازیم که از سنتی متفاوت برخاسته‌اند، مبانی فلسفی و بستر معرفتی متفاوتی دارند. اما هر دو این مساله واحد را در فلسفه خود دنبال می‌کنند و همین مساله واحد می‌تواند شاخص قابلیت مقایسه باشد. به علاوه تفاوت‌های عمده نه تنها نفی‌کننده امکان تطبیق نیست، بلکه فایده آن را افزون می‌کند (فرامرزی قراملکی، ۱۳۹۰: ۲۹۷-۲۹۸). البته واژه "رمز" در اینجا به معنای مصداق این کلمه (مانند آینه، خورشید، طلسم، صنم و ...) نیست. بلکه در این مقاله، این واژه به طور کلی از دیدگاه یاسپرس و شیخ اشراق، مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ برای این منظور به بررسی چیستی، چرایی و بیان ویژگی‌های رمز (براساس سه بُعد فوق‌الذکر) و تبیین مساله خود از دیدگاه این

دو فیلسوف می‌پردازیم. در نهایت وجوه و موارد تمایز و تشابه در این مساله را از دیدگاه ایشان استقصاء و تحلیل می‌کنیم.^۴

۳. چیستی مفهوم رمز از دیدگاه سهروردی

سهروردی در آثار گوناگون خود، واژه رمز یا رموز را به ندرت استفاده می‌کند و در هیچ یک از آثار خود به طور مستقیم به تعریف رمز نپرداخته است. بنابراین ما با تحلیل کاربردهای محدود رمز، به شناساندن آن از طریق تعریف لغوی، تعریف به مصداق، تعریف به امثال و تعریف به اوصاف می‌پردازیم:

رمز در لغت عرب، به معنای اشاره با چشم، اشاره با سر، اشاره، معما و چیستان (آذرنوش، ۱۳۸۴: مدخل رمز) و نیز علامت اختصاری و نشانه‌ای که دلالت بر چیزی داشته باشد، آنچه در سخن به معنای نهفته‌ای اشاره داشته باشد (مسعود، ۱۳۸۰: ج ۱: مدخل الرمز)، آمده است. این واژه در لغت فارسی نیز، چنین معنای ای دارد: اشاره به چیزی، راز نهفته، علامت مخصوص که از آن چیزی یا مطلبی درک شود، امر یا مطلب غیر مفهوم که برای حل آن مفتاح لازم است (عمید، ۱۳۸۸، مدخل رمز). اما سهروردی در آثار گوناگون خود به تعریف لغوی از رمز نمی‌پردازد، بلکه فقط در دو جا "رمز" را در معنای لغوی اش به کار برده است:

او در رساله روضه القلوب، ذیل "فصل در بیان آنچه تعلق به طبیعیات دارد" اقسام آنچه در طبیعیات مطرح می‌شود را بیان می‌کند. یکی از این موارد نفس است که به عالم ارواح تعلق دارد. او این مبحث را مبتنی بر چند فصل و چند رمز می‌داند. سپس به بر شمردن چهار رمز مشغول می‌شود و بعد از عنوان رمز اول، رمز دوم و ... به بیان تغییر نفس از بدن و ادله تجرد نفس می‌پردازد. به نظر می‌رسد، از آنجا که رمز در کنار واژه فصل آورده شده است، در اینجا "عنوانی" است برای یک مبحث و به معنای لغوی اشاره، نشانه و ... به کار رفته است (مانند ابن سینا که در کتاب الاشارات و التنبیها، عناوین اشاره و تنبیه را برای مباحث خود انتخاب کرده است) (سهروردی، ۱۳۷۵: ب: ۳۶۳-۳۶۵).

در عبارت دوم، سهروردی در "فصل التلویح الاول فی قول جملی و اشارات الی المقولات" از کتاب التلویحات، عرض دانستن جسم تعلیمی را رمزی عرشی می‌داند (همو، ۱۳۷۵: ج: ۱۴). در اینجا نیز او واژه رمز را در کنار واژه عرشی به کار برده است و پی بردن به یک مسئله فلسفی را اشاره‌ای از جانب حق می‌داند (معنای لغوی رمز).

اما سهروردی به تعریف حقیقی (به حد یا رسم) از رمز نمی‌پردازد. هر چند می‌توان اقسام دیگری از تعریف را در آثار او یافت. مثلاً تعریف به مصداق. داستان‌های رمزی سهروردی مملو از مصادیق رمزی است. تعریف به سلسله اوصاف نیز از جمله تعاریفی است که می‌توان از آثار شیخ اشراق استخراج

^۴ پیش از ورود به بحث، باید به این نکته توجه شود که نگارندگان دقیقاً به استخراج و تحلیل چیستی، چرایی و ویژگی‌های "واژه رمز" از آثار دست اول این دو فیلسوف می‌پردازند. در این صورت واژه‌هایی همچون مجاز، تشبیه، کنایه، تمثیل، استعاره و ... که شباهت‌هایی با واژه رمز دارند، مقصود ما نیست.

کرد؛ این تعریف را در قسمت ۳ به طور تفصیلی تبیین می‌کنیم. نوع دیگری از تعریف، تعریف به مثال است. سهروردی در آثار متعدد خود، یک جا کلمهٔ رموز را در کنار واژهٔ امثال به کار برده‌است (سهروردی، ۱۳۷۵: ۱۷۳). در جای دیگر واژهٔ مغیبات به جای واژهٔ رموز استفاده شده‌است که مانند رمز نقش‌هایی از عالم مثال‌اند (همان: ۸۷). اما او از هیچ‌یک از این واژگان تعریفی ارائه نداده‌است. بنابراین شاید تنها راه برای شناخت ابعاد گوناگون رمز از دیدگاه سهروردی، شناخت ویژگی‌های آن با تحلیل آثار گوناگونش و مصادیق رمزی به کار رفته در این آثار است. در اینجا ابتدا به بیان چرایی رمز و سپس به تبیین ویژگی‌های آن می‌پردازیم:

۴. چرایی استفاده از رمز در فلسفه سهروردی

سهروردی در لوح چهارم از الواح عمادیه، هدف از رمزی سخن گفتن را پوشیده گویی می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۸۳، مورد ۸۰). شهرزوری نیز در شرح حکمت‌الاشراق، دلیل رمزی سخن گفتن را پوشیده گویی می‌داند و دلیل پوشیده گویی را چند چیز می‌شمارد: نخست، افراد نااهل بدان اطلاع پیدا نکنند تا حکمت را وسیله‌ای برای کسب شر و بدی قرار دهند و این امر منجر به فساد در عالم گردد؛ دوم، عاشق و طالب در راه دست یافتن به مقصود، از تلاش و کوشش سست نمی‌گردد؛ هر چند که در این راه دچار مشقت گردد. این کار برای سفیه و تنبل به دلیل پیچیدگی‌های سخت شمرده می‌شود و به سوی آن روی نمی‌آورند. سوم، پوشیده گویی طبیعت و قوهٔ نفس را، با خسته کردن فکر (به واسطهٔ فعال کردن آن) تقویت می‌کند تا این که طالب حکمت توجیه نکند که این مطالب راحت است (و آن‌ها را رها کند)، پس با همهٔ وجودش به دنبال حکمت می‌رود و در به دست آوردنش سستی نمی‌ورزد (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۲۲). قطب‌الدین شیرازی نیز در شرح حکمه‌الاشراق، دلیل سوم را ذکر کرده و اضافه می‌کند که کتاب‌های آسمانی نیز رمزی است و همه-خواص از باطن آن و عوام از ظاهر آن-سود می‌برند و این موجب تشبیه به باری تعالی و اصحاب نوامیس می‌گردد (قطب، ۱۳۸۳: ۱۹).

۵. تبیین ویژگی‌های رمز در فلسفه سهروردی

در اینجا به بیان ویژگی‌های رمز از دیدگاه سهروردی می‌پردازیم:

۱-۵. عدم ارادهٔ مدلول مطابقی در رمز

سهروردی در مقدمهٔ حکمه‌الاشراق، بیان می‌دارد که سخنان پیشینیان همه به رمز بیان شده‌است و ردی بر ایشان نیست؛ هر چند این ردّها بر ظاهر گفته‌های ایشان وارد باشد اما متوجه خواست و مقصود کلمات ایشان نیست (سهروردی، ۱۳۷۵ الف: ۱۰-۱۱؛ همو، ۱۳۷۵: ۴۳۳). شهرزوری در تفسیر این قسمت می‌گوید، زمانی می‌توان سخنی را رد کرد که مراد آن را متوجه شویم. اما مراد رمز باطن آن است و نامفهوم و آنچه مفهوم است، ظاهر رمز است که مراد نیست (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۲۲؛ قطب،

۱۳۸۳: ۱۹). از این عبارت می‌توان دریافت که رمز روش بیانی است که امر محسوس و ظاهری را مجلای امر باطنی قرار می‌دهد (فولادی، ۱۳۸۹: ۱۱۹). به عبارت دیگر، اگر واژه‌ای یا داستانی رمزی باشد، بدین معناست که مدلول مطابقی آن اراده نشده‌است. مدلول آن همان تجربه‌های عادی ما در جهان مادی و محسوس نیست بلکه امری است که اگر بتوانیم باید آن را کشف کنیم و اگر نتوانیم، نباید به ظاهر آن استناد کنیم، والا مبهم و بی‌معنا می‌نماید (ساجدی، ۱۳۸۵: ۱۹۳) (ویژگی معناشناختی).

۲-۵. انحصاری بودن فهم معنای رمز

سهروردی در رساله روضه‌القلوب، تنها کسی را قادر بر فهم معنای باطنی رمز می‌داند که به شناخت نفس خویش پرداخته باشد. او بر این اعتقاد است که به هر میزان که نفس شناخته شود می‌توان از معرفت حق نصیبی برد (سهروردی، ۱۳۷۵ ب: ۳۷۷). پس تنها کسانی به رمز گشایی از معنای رمزی معرفت خداوند می‌توانند دست یابند که خود را بشناسند (کربن و نصر، ۱۳۷۵، ج ۳: مقدمه، ۳۴، ۲۳، ۲۲، ۱۴). او در رساله کلمات ذوقیه، می‌گوید: «یقین بدان که هر کس این رمز (مربوط به معرفت خداوند) را حل کند، گنجی را به دست می‌آورد که عبارت است از ذوق، سپس شوق، سپس عشق، سپس وصل، سپس فناء و در نهایت بقاء» (سهروردی، ۱۳۷۵ ز: ۴۶۵). سهروردی در مقدمه حکمه‌الاشراق، اقسام حکیم و حکمت را بر می‌شمارد و بر این اعتقاد است که تنها حکیم متاله یا طالب تاله می‌تواند به رموز دست یابد و کم‌ترین درجات او این باشد که بارقه الهی در دلش وارده شده و ورود آن ملکه‌اش شده باشد (سهروردی، ۱۳۷۵ الف: ۱۲). بنابراین کسانی که از این بارقه بی‌بهره‌اند و مشغول به شواغل بدنی هستند راهی به معنای رمز ندارند (همو، ۱۳۷۵ و: ۸۲-۸۳). (ویژگی معرفت شناختی)

۳-۵. تفاوت در خوانش رمز

تفاوت در خوانش رمز یا مشخصه پدیداری بودن رمز، به مداخله بینش شهودی گشاینده رمز، در کشف رابطه صورت و معنا باز می‌گردد (فولادی، ۱۳۸۹: ۴۳۰)؛ توضیح آن که سهروردی در لوح چهارم از الالواح‌العناده، می‌نویسد: «به اعجاز وحی الهی و مثال‌هایی بنگر که قرآن کریم برای نفس و احوال آن به امور محسوس می‌زند. او معقولات را با مثال‌های حسی تفهیم می‌کند» (سهروردی، ۱۳۷۵ و: ۹۵). سپس آیه ۴۳ سوره عنکبوت را می‌آورد که: «وَ تِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ». سهروردی در رساله یزدان شناخت، سخنی دارد که به مفهوم این آیه بسیار نزدیک است و آن این است که در زیر هر لفظی از قرآن و مثال‌های آن معانی بسیار و حکمت‌های فراوان است و تنها راسخان در علم و محققان در حکمت متوجه این رموز و معانی آن‌ها می‌گردند (همو، ۱۳۷۵ ت: ۴۴۰). اما براساس سخن شیخ اشراق در رساله کلمه‌التصوف، به نظر می‌رسد که حتی خوانش این افراد نیز یکسان نیست: «قرآن را چنان بخوان که گویا تنها در شان تو نازل شده است» (همو، ۱۳۷۵ ی: ۱۳۹).

این سخن سهروردی ناشی از تلقی قرآن به منزله یک اثر رمزی است و معنای آن این است که قرآن آئینه‌ای است که هر کس به اقتضای حال و شان خویش معنی خاص از آن در می‌یابد (پور نامداریان، ۱۳۹۱: ۱۲۱). این امر منجر بدان می‌شود که تفکر در محتوای رمز نهایی نداشته باشد و نتوان یکبار برای همیشه آن را تبیین و توضیح نمود (عالیخانی، ۱۳۷۴: مقدمه معانی رمز صلیب، ۹: کربن، ۱۳۹۰: ج ۱: ۵۶) (ویژگی معرفت شناختی).

۴-۵. تشکیکی بودن رمز

شاید بتوان واژه "نور" را یکی از مهم‌ترین مصادیق رمز از دیدگاه شیخ اشراق دانست؛ می‌توان گفت یکی از بحث‌های مهم و بنیادین در دستگاه فلسفی اشراق، نظریه نظام نوری است که اساس تبیین کل نظام هستی او را در فلسفه و متافیزیک تشکیل می‌دهد. این نظریه با تمام جنبه‌ها و گستردگی‌اش، از نوآوری‌های فلسفی سهروردی است و پیش از وی، هیچ‌یک از فلاسفه مشائی چنین مسأله‌ای را مطرح نکرده‌است (یزدان پناه، ۱۳۹۱: ۱). او در المطارحات، در این باره چنین می‌نویسد (سهروردی، ۱۳۷۵: ۵۰۵):

در میان پیروان مشائیان، کسی را نمی‌شناسیم که حکمت الهی یعنی فقه الانوار آن گونه که باید، مورد توجه قرار داده باشد.

شهرزوری در شرح مقدمه حکمه اشراق، این عبارت سهروردی "قاعده اشراق در باب نور و ظلمت که طریقه حکمای پارس است ... به رمز نهاده شده است"، نور و ظلمت را رمزی برای واجب و ممکن می‌داند (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۲۲) و قطب‌الدین شیرازی نیز این چنین تفسیر می‌کند (قطب، ۱۳۸۳: ۱۷).

اما از دیدگاه سهروردی نور تنها مفهومی رمزی نیست که از یک واقعیت خارجی حکایت کند بلکه اساساً خود نور واقعیت خارج را پر کرده‌است (سهروردی، ۱۳۷۵ الف: ۱۰۷):

شیء تقسیم می‌شود به چیزی که در حقیقت نفسش، نور و درخشش (ضوء) است و چیزی که در حقیقت نفسش نور و درخشش نیست [بلکه ظلمت است]. مراد از نور و درخشش در اینجا یک چیز است. پس مقصود ما از نور آنچه مجازی شمرده می‌شود-یعنی آنچه نزد عقل واضح است-نیست».

به علاوه این واقعیت خارجی امری مشکک و ذو مراتب است (همان، ۱۶۷):

بلکه آن‌ها انوار بسیطی هستند که از هیچ جهتی مرکب نیستند و همان‌طور که دانستی همه آن‌ها در حقیقت نوری مشارکت دارند. تفاوت بین آن‌ها به کمال و نقص است، تا آن که نقص در حقیقت نوری به نوری منتهی می‌شود که قائم به خود نیست بلکه هالک در غیر خودش است.

بنابراین می‌توان نور و ظلمت را رمزی وجودشناختی و واقعی دانست که دارای مراتب تشکیکی‌اند. در این صورت انوار کامل‌تر نسبت به انوار ضعیف‌تر، در رمزبودگی شدیدترند (ویژگی وجود شناختی). در قسمت بعد، ضمن بررسی جایگاه رمز در تبیین ارتباط انسان با خدا، با ویژگی‌های بیش‌تری از رمز آشنا می‌شویم:

۶. بررسی جایگاه رمز در تبیین ارتباط انسان با خدا از دیدگاه سهروردی

رمز در یک تجربه عمیق روحی، رابطه میان یک معنی باطنی و یک صورت محسوس ظاهری کشف می‌شود و این رابطه است که رمز را ایجاد می‌کند. به عبارت دیگر ظهور و بروز رمز، از معنی به صورت پیش می‌رود و جنبه تجلی‌گون دارد (فولادی، ۱۳۸۹: ۴۳۰)؛ توضیح آن که سهروردی داستان‌های رمزی خود را به زبان اول شخص، درست مانند یک رویا نقل می‌کند و خود هیچ توضیح و تفسیری درباره آن‌ها ذکر نمی‌کند. او حتی خواننده را به تامل و گشودن رمزها و روشن کردن ابهام آن دعوت نمی‌کند. این امر می‌تواند دلیلی باشد که او واقعه شخصی، یافت‌ها و مشاهده خود را در عالمی فوق عالم حس تصور و تصویر می‌کند و مخاطبش در درجه اول نفس خود اوست (پورنامداریان، ۱۳۹۱: ۲۶۷).

چنانچه او در ابتدای قصه غربت غریبه در این‌باره می‌نویسد (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲۷۶):

... رازی است که مقامات پیروان تصوّف و صاحبان مکاشفه بر آن استوار است ... پس بر آن شدم که اندکی از آن به شیوه داستانی بنام «قصه غربت غریبه» برای بعض دوستان بزرگوار، بپردازم و مرا در آنچه آهنگ کنم بر خدای توکل است.

مثلا سهروردی در مشرع هفتم از کتاب المشارع و المطارحات داستانی رمزگونه را بیان می‌کند که خود با شبخ ارسطو در مقام جابرسا (از شهرهای عالم مثال) ملاقات کرده و راجع به مسأله ادراک پرسش می‌کند (سهروردی، ۱۳۷۵: ۴۸۴)؛ توضیح آن که، گاهی پس از کاسته شدن مشغله‌های ذهنی، خلسه‌ای قدسی (میان خواب و بیدار) همچون بارقه‌ای ناگهانی بر نفس انسان حادث می‌شود و با عالم اشباح مجرده-همان عالم مثال (خیال منفصل) است و میان عالم محسوس و معقول قرار دارد-مرتبط می‌گردد (همو، ۱۳۷۵: ج ۱۳۳). این نام‌گذاری هم به مجرد این عالم از ماده و هم به صورت و مقدار داشتن آن در برابر عالم عقول با لفظ اشباح اشاره می‌کند (یزدان پناه، ۱۳۹۱: ج ۲: ۱۹۹). سپس نقش غیبی بر نفس نقش می‌بندد، سریعاً شکل گرفته (فقد ینطوی) و بر ادراک (ذکر) اشراق می‌گردد. در مرحله بعد، این نقش به قوه خیال یا متخیله (خیال متصل) منتقل گشته و خیال آن‌را با کامل‌ترین و درخشان‌ترین صورت در حس مشترک مرتسم می‌سازد. البته صوری در قوه متخیله و سپس حس مشترک ثبت و ضبط می‌گردد که تکرار گردد، برای نفس لذت بخش بوده، به وضوح نقش بسته شود یا با اهمیت باشد (سهروردی، ۱۳۷۵: ج ۱۰۳). بنابراین مقصود از فرا روانی بودن رمز

آن است که در عالم خیال منفصل کشف و شهود می‌گردد (فولادی، ۱۳۸۹: ۴۳۲) و با اشراق بر نفس، نقوش غیبی در خیال متصل و حس مشترک مرتسم می‌گردد. پس رمز تنها مربوط به قوه خیال انسان و صرفاً ساخته آن نیست بلکه از عالم مثال اشراق شده و در خیال متصل نقش بسته یا در آن دخل و تصرف می‌گردد. سپس به صورت محسوس در زبان یا نوشتار جاری می‌شود.

۷. چیستی مفهوم رمز و چرایی استفاده از آن، از دیدگاه یاسپرس

یکی از ویژگی‌های مهم فلسفه یاسپرس، استفاده از رمز و نماد برای بیان حقایق متافیزیکی است. در فلسفه وی، چیستی و چرایی رمز منفک از هم نیستند. از نظر او تنها امری که از عالم عین، قابلیت این را دارد که از عالم غیر عینی شناختی به ما دهد، رمز است. رمزها محدود به مقوله خاصی نبوده، و همه چیز در جهان می‌تواند رمزی از ماوراء باشد؛ طبیعت، اسطوره‌ها، هنر، حتی یک نظریه فلسفی (Peach, 2008: 41) همچنین واقعیت‌ها، افکار و خیالات نیز می‌توانند رمز باشند. رمزها تا حد منحصر به فرد متفاوت هستند (Jaspers, 1967A: 95). یاسپرس رمز را زبان امر متعال می‌داند و معتقد است تنها با خوانش این زبان می‌توان شناختی نسبت به ماوراء و خداوند به دست آورد (Jaspers, 1959: 12-13).

از نظر او پیشینه کاربرد رمز به فلسفه ما قبل سقراط باز می‌گردد؛ هرچند این امر ناخواه انجام شده است (یاسپرس، ۱۳۹۳: ص ۴۲):

اگر "تالس" اساس هر چیزی را آب می‌دانست و دیگری آتش و برخی هوا و یا عقل و ...، تردیدی نیست که مقصود آنها ظاهر این کلمات نبوده، بلکه این سخنان بیانی تمثیلی دارد. انسان از جهت موجود بودن، با خدا (موجود برترین) در رابطه می‌باشد و این رابطه از طریق ارتباط فکری با اشیا که به صورت عدد و رمز و مثال درمی‌آید، بیان می‌شود.

هرچند یاسپرس در برخی عبارات به جای کلمه رمز از کلمه نماد^۵ استفاده کرده است؛ اما خود تصریح نموده که رمز متمایز با نماد است. "رمز"، کلمه‌ای که من آن را به کلمه "نماد" ترجیح می‌دهم (Jaspers, 1967B: 95). باید خاطر نشان نمود که رمز یاسپرس امری غیر از نماد پل تلیش است. هرچند هردو فیلسوف بر اهمیت نماد در فهم و تجربه دینی تأکید دارند؛ اما تفاوت اساسی با هم دارند رمز یاسپرس را می‌توان یک ابزار معرفتی دانست که انسان را قادر می‌سازد تا به درکی از حقایقی که قابل دسترس عقل و تجربه نیست، دست یابد، اما از دیدگاه تیلیخ، نمادها قدرت دارند که ما را به طور مستقیم با حقایقی مواجه سازند که ممکن است به شکل مفهومی پیچیده و دست‌نیافتنی باشند. او بر این باور است که نمادها می‌توانند حقایق معنوی را بیان کنند و در عین حال، به ما این امکان را بدهند که با آنها ارتباط برقرار کنیم و آنها را تجربه کنیم. رمز حتی با وجود حکایت‌گری از مدلول خود آن را

⁵. symbol

برای ما عینی نمی‌کند؛ در صورتی که نماد مدلول و واقعیت فرای خود را برای ما به گونه‌ای عینیت می‌بخشد. رمز با واقعیت رابطه ذاتی دارد. به این معنا که رابطه و حکایت‌گری بین رمز و واقعیت که دلالت بر آن دارد، به جهت قرار دارد انسانها یا هر عامل دیگری ندارد بلکه درونی و ذاتی است. از نظر یاسپرس صرفاً نمادی که بتواند دگرگون‌کننده باشد و روشنگری در فرد ایجاد نماید رمز محسوب می‌شود که در این صورت درک آنها حالت شخصی و شهودی داشته و صرفاً مربوط به امر متعال است (Peach, 2008: 41). به همین جهت رمز اخص از نماد است.

۸. تبیین ویژگی‌های رمز از دیدگاه یاسپرس

بر اساس آنچه یاسپرس در آثار خود در باب رمز گفته‌است می‌توان ویژگی‌های زیر را برای رمز برشمرد:

۸-۱. حکایتگری

شاخص‌ترین ویژگی رمزها را می‌توان ویژگی حکایت‌گری دانست؛ آنها همانند یک تابلو یا چراغ راهنما عمل می‌کنند. آنها یک واسطه و میانجی برای شناخت هستند و با وجود اینکه در این عالم‌اند، می‌توانند حکایت از ماورای غیر عینی خود داشته باشند. از نظر یاسپرس به پدیده‌های این جهان به دو شکل می‌توان نگریست: برای مثال به «طبیعت» از یک سو می‌توان به عنوان یک پدیده در واقعیت نگریست، و آنها را به شکل یک عین یا ابژه لحاظ نموده که قابل شناخت عینی و حسی است. (Evans, 1973: 145) نوع دیگر مواجهه به این شکل است که، به همان امر به عنوان یک پدیده عینی نگاه نمی‌شود. خودش بنفسه مهم نبوده و لحاظ نمی‌شود، بلکه تنها وصف حکایتگری آن مد نظر است. در این صورت، حالت عینیت صرف شی و ماهیت بنفسه شی از بین می‌رود و ماهیت رمزی پیدا می‌کند. نگرش اخیر سبب نوعی شناخت غیر عینی و تجربی می‌شود و منجر به بینش و اشراق در انسان می‌شود. در این نگرش «رمز خودش بذاته مهم نیست؛ اما از جهت پیامی که منتقل می‌کند دارای اهمیت است (Sarin, 2009: 157). در این نوع مواجهه، جهان پدیده‌ها تبدیل به نسخه رمزی هستی می‌شود که بر اساس سخنان یاسپرس نمی‌توان گفت این مواجهه به صورت حسی محض است، البته چنین نیز نیست که حس هیچ‌گونه دخالتی نداشته باشد (Jaspers, 1959: 12-13). (ویژگی وجود شناختی)

۸-۲. پوشیدگی در عین روشنگری رمز

از نظر یاسپرس هر چقدر هم که برخی مفاهیم وجودی نامنسجم (مبهم) به نظر برسند، انسان قادر است رمزها را با کمک درک درونی رمزگشایی و تفسیر نماید (Peach, 2008: 109). با وجود این که رمزها به واسطه خاصیت حکایت‌گری خود، منجر به نوعی شناخت و روشنگری از ماورای خود می‌شوند؛ اما چنین نیست که مدلول غیر عینی خود را برای ما عینی ساخته و حقیقت آنرا مکشوف نمایند. رمزها نوعی معنا دارند، اما هیچ‌گاه به معنای اشیاء خاصی نیستند. به علاوه در همین حد

روشنگری نیز این گونه نیست که رمز حقیقت محتوای خود را برای ما یکباره و به تمامه روشن نماید. به علاوه این که تفسیر و رمزگشایی رمز هیچ گاه پایان نمی پذیرد و این گونه نیست که رمز دیگر قابلیت تفسیر نداشته باشد. به همین جهت محتوای رمز همچنان پوشیده است و هیچ عینیت و تفسیری حقیقت رمز را تضمین نمی کند بنابراین رمزها مبهم، نامشخص و بی انتها باقی می ماند (Jaspers, 1971: 115; Jaspers, 1959: 42) (ویژگی معرفت شناختی).

۳-۸. فردی و تاریخی بودن رمز

از نظر یاسپرس «رمز امری فردی و تاریخی است»؛ به این معنا که این امور برای همه قابل دسترس می باشند؛ اما این گونه نیست که یک امر واحد برای همگان رمز محسوب شود. برای مثال طبیعت ممکن است برای برخی رمز محسوب نشود، اما برای فردی مانند ونگوگ رمز محسوب شود. رمز حتی برای یک فرد نیز همیشه یک رمز باقی نمی ماند و ثبات ندارد، به این نحو که امری در زمانی خاص می تواند رمز محسوب شود و در زمانی دیگر تبدیل به یک شی معمولی (آبزه) گردد. به همین شکل یک واقعه خاص برای هر فردی در تاریخ می تواند یک رمز برای امر متعالی باشد. (Sarin, 2009: 157)

«رمزها همیشه با امکان لغزش از وضعیت رمزی خود به وضعیت اشیایی همانند سایر اشیاء دنیای تجربی تهدید می شوند» (Jaspers, 1959: 11) یاسپرس در عبارتی تمثیلی این ویژگی رمز را چنین بیان می نماید: «رمزها تاریخی هستند. بر می خیزند، به فرزندپذیری پذیرفته می شوند و سپس صدای خود را از دست می دهند.» (Evan, 1973: 148). (ویژگی معرفت شناختی)

۴-۸. رمز در انحصار اگزیستنز

یاسپرس برای انسان قائل به مراتبی است: دازاین^۶، آگاهی کلی^۷، روح^۸ و اگزیستنز^۹. و صرفاً در مرتبه نهایی یا همان اگزیستنز انسان قابلیت درک رمز را دارد. این مرتبه تنها غیر تجربی انسان محسوب می شود. اگزیستنز امری غیر قابل عینیت و غیر قابل وصف است، بنابراین این مرتبه هستی تعریف پذیر و شناختنی نیست و تنها می توان آن را در آزادی عمل تجربه کرد (یاسپرس، ۱۳۹۳: ۱۹؛ Jaspers, 1969: 52). «اگزیستنز یک امکان وجودی منحصر به فرد است که می تواند در هر فردی به فعلیت برسد.» (Jaspers, 1967A: 106) از نظر یاسپرس «اگزیستنز یک فرایند است یک «فرآیند خودفهمی» که منجر به تحقق خود وجودی یا «خود واقعی» می شود. صرفاً در این مرتبه است که انسان از وجود خداوند سؤال می کند و می تواند به وجود آن پی ببرد. به همین جهت یاسپرس این مرتبه را بعد متعالی انسان می داند» (Jaspers, 1967: 106). از آنجا که رمزها در ارتباط

6. Dasein

7. Consciousness-in-general

8. Spirit

9. Existenz

با امر «متعالی» مطرح می‌شوند، انسان تنها در این مرتبه قادر به درک رمز است. بر این اساس یاسپرس عنوان می‌کند: «واقعیت متعالی که تنها توسط اگزیستنز تجربه می‌شود، در رمزها متجلی می‌شود» (Jaspers, 1967B: 95). (ویژگی وجود شناختی)

۸-۵. بررسی جایگاه رمز در ارتباط اگزیستنز با امر متعالی از دیدگاه یاسپرس

یاسپرس - پیرو کانت - به این نتیجه می‌رسد که: از آنجایی که مواجهه وجود و تعالی، رویارویی در جهان است از نقطه نظر زمان به دنیا یا همان جهان مقید است. این رابطه (بین وجود و تعالی) فقط به عنوان ظاهر (نمود) شناخته می‌شود. زیرا آنچه برای ماست، باید خود را در زمانندی جهان نشان دهد، هیچ شناخت مستقیمی از خدا و هستی وجود ندارد (Jaspers, 1950: 39).

از نظر یاسپرس امر متعال (خداوند) هم هدف و هم منشأ رمزهاست. به این معنا که خداوند رمزها را برای ارتباط با خود قرار داده و خالق آن رمزها نیز خداست. اگزیستنز و امر متعالی، به واسطه پدیده‌ها (یعنی ظهور) در جهان تجربی در ارتباط هستند. از این نظر، رمزها پیوندی متافیزیکی یا به اصطلاح پلی به قلمرو متعالی برای فرد فراهم می‌کنند. بنابراین می‌توان گفت امر متعال تنها به واسطه رمز متجلی شود و با انسان سخن می‌گوید و به همین جهت از رمزها به عنوان زبان یاد می‌کند (یاسپرس، ۱۹۹۳: ۱۹):

در مقام اگزیستنز، ما نظر به خدا-استعلا- داریم و این نظر داشتن از راه زبان اشیاء که وجود آن‌ها همچون نگاره-خطها یا نمادهایی درک می‌کند، است. نه فهم ما و نه تحسس ما، هیچ‌یک نمی‌تواند واقعیت این نمادها را درک نماید. خداوند هم چون معلوم، تنها در حالتی برای ما واقعیت می‌شود که اگزیستنز باشیم. خداوند در مرتبه‌ای است که با موضوع‌های شناسایی محسوس و تجربی که معرفت حصولی می‌تواند آنها را در برگیرد، مطلقاً تفاوت دارد.

بنابراین تنها زبانی که توانایی سخن گفتن از خداوند را دارد رمز است. «رمز زبان واقعیتی است که آن را تنها می‌توان به این شکل شنید و به آن پرداخت و به هیچ وجه دیگر نمی‌توان آن را شنید» (Evan, 1973: 144). «رمزها، زبان امر متعالی هستند که هستی از طریق آن خود را نشان می‌دهد؛ زبانی که بیان کننده و روشن کننده اموری متعالی و متافیزیکی هستند؛ اما هرگز خود متعالی نیستند» (Jaspers, 1967B: 93). به همین جهت وظیفه اگزیستنز شنیدن این زبان رمز است. خداوند از طریق رمز به ما نزدیک می‌شود. هر چند به واسطه رمزها می‌توان شناختی نسبت به تعالی به دست آورد اما نمی‌توان کنه و ذات او را بدین شکل شناخت. (Sarin, 2009: p157) و به همین جهت می‌گوید ما رمزها را خلق نمی‌کنیم بلکه صرفاً آنها را تصاحب می‌کنیم و در واقع رمزها با انسان سخن می‌گوید نه اینکه انسان به واسطه رمزها سخن می‌گوید (Jaspers, 1967B: 90). یاسپرس علاوه بر عبارت شنیدن رمز از عباراتی چون خوانش، شهود کردن، تفسیر و رمزگشایی نیز استفاده

نموده است (Peach, 2008: 41). بر این اساس، با خواندن رمزهایی که زبان غیر مستقیم پدیده‌ها را تشکیل می‌دهند، تا حدی واقعیت برای اگزیستنز آشکار می‌گردد.

رمزها به سه شکل یا سطح برای اگزیستنز ظاهر می‌شوند که هر کدام یک نوع زبان محسوب می‌گردد. در زبان اول اگزیستنز در موقعیتی خاص و تاریخی، به صورت بی واسطه و مستقیم با امر متعالی مرتبط می‌شود. درک این زبان متعالی به واسطه درک و استدلال نیست، بلکه نوعی تجربه شخصی و متافیزیکی و یک نوع حضور احساسی است. تجربه رمزها و سمبل‌های یکتا مربوط به این زبان است. یاسپرس درباره این زبان می‌گوید: «خواندن یک درک نیست... بلکه یک مشارکت واقعی و شخصی است... خواندن اولین زبان، نیاز به تجربه دارد. این یک اندیشه انتزاعی نیست، بلکه رمز در ویژگی تاریخی و فعلی، هستی را آشکار می‌نماید (Jaspers, 1971: 114-115).

اگزیستنز پس از تجربه زبان اول سعی دارد آنچه را تجربه نموده و به عبارتی شنیده به دیگران انتقال داده و به اشتراک بگذارد؛ زیرا زبان اول یا همان لحظه آگاهی وجودی همیشه می‌گذرد، اما برای انتقال و تعمیم آنچه شنیده و تجربه شده است، می‌توان بازنمایی‌هایی ایجاد کرد. در این بازنمایی‌هایی که پژواک زبان اول محسوب می‌شوند، آنچه به نظر غیر قابل انتقال می‌آید به اشکال مختلفی هم‌چون: یک روایت، یک تصویر، یک شکل، یک اشاره، افکار و... قابل انتقال می‌شود و زبان دوم تعالی را تشکیل می‌دهند. تا در موقعیتی خاص و تاریخی دیگر توسط اگزیستنز دیگر خواننده و درک شود (Jaspers, 1971: 113,169).

از تفکر در زبان اول و دوم، زبان سوم منتج می‌شود. که یاسپرس آن را «ارتباط فلسفی» یا «گمانه زنی فلسفی» می‌نامد. حدس و گمان (تفکر، خیال) فلسفی و متافیزیکی نیز به معنای فراتر رفتن از حوزه تجربی از طریق تأمل وجودی است- «خود غوطه ور شدن متفکرانه تا نقطه تماس با تعالی». (Jaspers, 1971: 118-119). از نظر یاسپرس حدس و گمان فلسفی یا متافیزیکی، شیوه‌ای «ناشناخته اما شناختی» است که درصدد است از طریق زبان به منبع ارتباط خود برسیم و به مبدا نفوذ نماییم. در این زبان برای اندیشیدن به امر غیرقابل تصور (مبدا)، باید او را از قلمرو دیگری خارج کند و او را با قیاس به محدوده شناختی درونی وارد و تحلیل نماید. ذهن انسان ضرورتاً در اینجا باید به شکل ابژه فکر کند. در این فرآیند درک واقعیت، آن را دگرگون می‌کند و بر اساس ماهیت ساختار شناختی ما، زبان جدیدی می‌نویسد. ما «نسخه رمزی اصلی را با نوشتن یک متن جدید» می‌خوانیم. این نوع فلسفه اغلب برای خود واقعیت تلقی می‌شود، اما یاسپرس هشدار می‌دهد که چنین تفکر نظری را باید فقط به عنوان نماد رمزی که در پشت آن نهفته است دید. «از آنجایی که حدس و گمان هرگز از رمز عبور نمی‌کند، نمی‌تواند تعالی را در هیچ شکلی از وجود ببیند. هستی شناسی، برهان وجود خدا از جمله گمانه زنی‌های فلسفی است». (Jaspers, 1971: 119).

۹. تطبیق دیدگاه‌های سهروردی و یاسپرس

۹-۱. تحلیل و مقایسه رمز وجودشناسانه و معرفت شناسانه

در مورد رمز و زبان رمزی، باید میان دو موضع تفکیک قائل شویم؛ رمزی مشاهده نمودن یک امر که همان رمز وجودشناسانه است و رمزی بیان نمودن آنچه مشاهده شده است (اعم از اینکه آن امر به شکل رمز دیده باشد و یا خیر) که در اینجا رمز ابزاری معرفت شناسانه می‌شود. می‌توان گفت در آثار سهروردی رمز به هر دو شکل دیده می‌شود؛ برای مثال نور و ظلمت، اشاره به رمز وجودشناختی دارد. اما باید گفت رمزهای معرفت شناسانه در آثار سهروردی پر رنگ‌تر است. سرتاسر قصه و داستان‌های رمزی وی گویای همین امر است. اما آنچه در آثار سهروردی مبهم است این است که رمزهای بیان شده در آثارش، به همان شکل رمزگونه، رویت شده یا خیر، خود رمزپردازی نموده و خالق رمزها است؟

اما در مورد یاسپرس باید گفت عمده رمزهایی که یاسپرس در مورد آنها سخن می‌گوید جنبه وجودشناسانه دارد. انسان می‌تواند با همه چیز به شکل رمزی مواجهه یابد. به اضافه این که خالق و منشا تمام رمزها خداست. بنابراین از دیدگاه یاسپرس، رمز پرداز صرفاً خداست و انسان می‌بایست آنها را رمز گشایی و تفسیر نماید. و از جهت این رمز گشایی جنبه معرفت شناسی پیدا می‌کند، چون باعث انتقال نوعی شناخت در مورد خدا می‌شود.

۹-۲. تحلیل و مقایسه چستی و چرایی

سهروردی تعریف حقیقی از رمز ارائه نمی‌کند. بلکه در خلال ویژگی‌ها و مصادیق رمز در آثار او، می‌توان حقیقت رمز را فهم و استخراج کرد. اما از نظر یاسپرس رمزها یک میانجی و تابلو راهنما هستند برای انتقال انسان به عالم غیر قابل دسترس و هر آنچه انسان را منتقل به عالم ماوراء نماید و نوعی شناخت از آن دهد رمز است. یک عبارت، یک نظریه فلسفی، یک اثر هنری و یک شی در طبیعت و همه می‌توانند رمز باشند.

در مورد هدف از استفاده از رمز نیز بر اساس آنچه در مورد بعد وجودشناسی و معرفت شناختی رمز از دیدگاه این دو فیلسوف بیان شد، در فلسفه سهروردی هدف پوشیده گویی است، اما در فلسفه یاسپرس واضح‌تر شدن و عیان‌تر شدن است. در غیر این صورت رمز به هیچ وجهی نمی‌تواند رخ بنماید. بر همین اساس از نظر سهروردی زبان دین منحصر در زبان رمزی نیست؛ در حالی که یاسپرس تنها راه ارتباط با عالم غیر عینی را رمز می‌داند و حتی دین و هر نظام مذهبی را از این امر ناتوان می‌یابد.

۹-۳. تحلیل و مقایسه ویژگی‌ها

در اینجا به تحلیل و مقایسه مشترکات و تفاوت‌های رمز از دیدگاه این دو فیلسوف می‌پردازیم:

۱. از دیدگاه سهروردی در یک متن رمزی از یک واژه می‌توانیم دو معنای ظاهری حسی و باطنی عقلی را دریافت. اما در این متون، معنای باطنی مقصود است هم‌چنین از دیدگاه یاسپرس، به هر پدیده‌ای (با توجه به نگاه وجود شناختی به زبان رمزی) می‌توان دو گونه نگریست؛ به عنوان یک پدیده عینی و ابژه که قابل شناخت حسی و موضوع علوم تجربی است، اما در نگاه دوم، خود پدیده مهم نیست بلکه تنها مجلا و محل عبور برای یک واقعیت غیر عینی است و فقط در همین معنای اخیر رمز نامیده می‌شود؛ پس از دیدگاه هر دو فیلسوف، آنچه مراد و اصل است معنای باطنی یا واقعیت غیر عینی است.

۲. ویژگی مشترک دیگر رمز از نظر شیخ اشراق و یاسپرس این است که حتی در صورتی که فردی رمزی را رمز گشایی و تفسیر نماید، درک مدلول واقعی رمز به صورت کامل و نهایی برایش امکان‌پذیر نیست. از نظر آنها چون مساله تفسیر رمز امری شخصی است، با تعدد و تفاوت و پایان‌ناپذیری خوانش و تفسیرهای رمز مواجه‌ایم. بنابراین نمی‌توان یک‌بار و برای همیشه یک نفر آن‌را رمزگشایی نماید. از نظر سهروردی، هرچند تنها راسخان در علم و محققان در حکمت، متوجه معنای رمز می‌شوند اما خوانش همین افراد از رموز نیز یکسان نیست. بلکه هر کس به مقتضای حال و شأن خویش معنایی را دریافت می‌کند. پس تفکر در محتوای رمز به تعداد نفوس بشری در طول تاریخ که به مرتبه تاله رسیده‌اند یا مراتب گوناگونی که هر یک از این افراد در سیر و سلوک خود کسب نموده‌اند، می‌تواند متفاوت باشد. چنانچه یاسپرس نیز معتقد است که رمز حقیقت محتوای خود را یکباره و به‌تمامه روشن نمی‌کند و رمزگشایی نهایی ندارد.

۳. هم از دیدگاه سهروردی و هم از دیدگاه یاسپرس، هر انسانی قادر به دستیابی و درک معنای باطنی و مدلول رمز نیست، از نظر سهروردی، تنها کسی قادر بر فهم معنای باطنی رمز است که به شناخت نفس خویش پرداخته باشد و به هر میزان که نفس شناخته شده باشد، از معرفت حق نصیبی می‌برد. بنابراین شخصی که طالب تاله نبوده یا دست از سیر و سلوک بردارد، از تشخیص واژگان رمزی یا فهم آن‌ها باز می‌ماند. یاسپرس نیز بر این اعتقاد است که رموز برای همه قابل دسترسی است. اما به این شرط به مرتبه اگزیزستنز برسد. اگزیزستنز قابلیت ممکن در همه انسان هاست. افرادی به این مرتبه ارتقا پیدا می‌کنند که از یک فرایند خودفهمی به تحقق خود وجودی یا خود واقعی برسند و به وجود امر متعالی رسیده، رموز آن‌را بگشایند. هرچند تا زمانی که فرد در این مرتبه باقی باشد، پدیده‌ها را رمزی می‌بیند و با ترک این مرتبه، پدیدارها به شکل ابژه عینی و حسی در می‌آیند. پس مسیر سهروردی و یاسپرس برای دیدن و فهم رموز از معرفت نفس یا خودآگاهی می‌گذرد.

۴. مواجهه با رمز برای شیخ اشراق در عالم خیال منفصل است، از نظر وی نفس انسان در یک تجربه عمیق روحی و شخصی، پس از کاسته شدن مشغله‌های ذهنی و در خلسه‌ای قدسی به عالم خیال منفصل، متصل می‌شود و مدلول رمز را که غیر حسی و در عالم خیال منفصل قرار

دارد (که میان عالم محسوس و معقول است) در می‌یابد. اما از نظر یاسپرس این مواجهه در همین عالم محقق می‌شود؛ به شرط آن که انسان به مرتبه غیر تجربی اگزیزتیز برسد. مواجهه انسان در مرتبه اگزیزتیز یک مواجهه است که بهره‌ای از حس دارد؛ منتها همراه با نوعی درک شهودی نیز می‌باشد.

۵. یک ویژگی متفاوت رمز از دیدگاه این دو فیلسوف این است که رمز سهروردی هم از لحاظ وجود شناختی و هم به لحاظ معرفت شناختی، امری مشکک است؛ اما در آثار یاسپرس صرفاً عنوان شده که برخی از رمزها، از بقیه رمزها، مهم‌ترند و به جز بودن در مرتبه اگزیزتیز تفاوت دیگری در سطح انسانها در درک رمز قائل نیست.

۹-۴. تحلیل و مقایسه جایگاه رمز در ارتباط انسان با خدا

در ابتدا باید گفت، بخش "چیستی و چرایی" و "ویژگی‌ها" که از دیدگاه این دو فیلسوف استخراج و تبیین گردید، جدای از مسأله مورد نظر نبوده و همه آن‌ها مقدمه‌ای برای تبیین این جایگاه رمز است. از دیدگاه سهروردی تنها راه ارتباط انسان با خدا، زبان رمزی نیست؛ هم‌چنین خالق و منشأ رمز نیز تنها خداوند نیست بلکه انسان‌ها در داستان‌های رمزی، متافیزیکی و ... می‌توانند خالق رمز باشند. اما از دیدگاه یاسپرس تنها راه ارتباط انسان با خدا، زبان رمزی است و امر متعالی صرفاً و تنها به واسطه رمز متجلی می‌شود. هدف و منشأ رموز نیز صرفاً خداوند است. خدا برای صحبت و به عبارت بهتر ارتباط با انسان و انتقال نوعی شناخت از خودش، به واسطه رمزها صحبت می‌کند. بنابراین می‌توان گفت زبان رمزی سهروردی، زبانی انسانی است. و به گونه‌ای در قوس نزول مطرح و توسط شخص شهود کننده خلق می‌شود، مقصود و هدف آن، ارائه نوعی شناخت نسبت به خداوند است؛ اما نه برای خود فرد، چون وی حقیقت را دیده است و حال به منظور انتقال شناختی نزدیک به آنچه دیده برای انسانهایی که طالب این شناخت هستند، از زبان رمزی استفاده می‌نماید. بنابراین می‌توان گفت این شناخت رمزی نسبت به خداوند معرفتی و شناختی درجه دو است. اما زبان رمزی یاسپرس در قوس صعود مطرح می‌شود. زیرا ابزاری است که انسان تنها و صرفاً به واسطه می‌تواند به عالم غیردسترس متافیزیک دسترسی یابد. اما خالق آن خداست. از نظر یاسپرس زبان رمزی، سه سطح دارد، که به تبع آن حقیقت به سه شکل می‌تواند برای انسان مکشوف شود، در سطح اول اگزیزتیز به نحو مستقیم و شهودی، با یک سری رمزهای خاص ارتباط برقرار می‌کند. در مرحله دوم اگزیزتیز، قصد دارد آنچه رویت و درک کرده را به دیگران در قالب‌هایی از جمله تصویر، روایت، ... منتقل نماید. و در مرحله سوم آن تصاویر و روایات‌ها و ... وارد محدوده شناختی درونی شده و به صورت زبان رمزی جدیدی (البته در قالب ابژکتیو) رخ می‌نماید. و همان‌گونه که در تطبیق مسأله وجود شناسی و معرفت شناسی رمز بیان شد، با این که یاسپرس عنوان می‌نماید مبدا و منشأ رمز خداست، اما در سطح دوم و سوم زبان رمزی سخنان یاسپرس به زبان رمزی سهروردی نزدیک می‌شود.

۱۰. نتایج

می‌توان گفت آنچه در باب رمز و زبان رمزی میان این دو فیلسوف مشترک است، این است که رمز، در ارتباط با مسائل متافیزیکی و مخصوصاً خدا مطرح می‌شود، اما با وجوهی از تفاوت. در فلسفه سهروردی رمز وسیله‌ای است برای حکایت از حقایقی که فرد شهود نموده‌است. مشاهدات سهروردی در عالم خیال منفصل محقق می‌شود و پس از انقطاع برای بیان در این عالم با توجه به اهدافی همانند پوشیده‌گویی و ... در قالب‌ها و اصطلاحات رمزی بیان می‌شود. بنابراین استفاده از رمز در سخن گفتن، منجر به ایجاد نوعی زبان برای انسان می‌شود. اما در فلسفه یاسپرس هر امری از هر مقوله‌ای قابلیت رمز شدن را دارد، به علاوه این که انسان در هیچ مرتبه‌ای، حتی سطح اول که مرتبه شهود است، واقعیتی را خارج از لباس و پوشش رمزی مشاهده و درک نمی‌نماید. افزون بر این که این شهود نیز در همین عالم عینی واقع می‌شود. خالق رمز و زبان رمزی انسان نیست، خداوند است، و چون بدین وسیله نوعی شناخت به انسان می‌رساند، گویی این چنین با انسان سخن می‌گوید و در مقابل انسان می‌تواند با رمزگشایی و درک این زبان رمزی از عالم غیر قابل دسترس، نوعی شناخت به دست بیاورند. این چنین رمزها، زبان خداوند می‌شوند. از نظر هر دو فیلسوف درک رمز و رمزگشایی آن منحصر به مراتب خاص انسانی است. هم‌چنین از نظر سهروردی زبان دین منحصر در زبان رمزی نیست؛ در حالی که یاسپرس تنها راه ارتباط با عالم غیر عینی را رمز می‌داند.

منابع

- آذرنوش، آذرتاش (۱۳۸۴). فرهنگ معاصر عربی-فارسی (براساس فرهنگ عربی-انگلیسی هانس ور). چاپ ششم. تهران: نی.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۹۱). رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- خندان، علی اصغر (۱۳۸۲). منطق کاربردی. چاپ دوم. تهران و قم: سمت و طه.
- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین (۱۳۷۵ الف). حکمه‌الاشراق (از مجموعه مصنفات). چاپ دوم. ج ۲. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۷۵ ب). روضه‌القلوب (از مجموعه مصنفات). چاپ دوم. ج ۳. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۷۵ ج). التلویحات (از مجموعه مصنفات). چاپ دوم. ج ۱. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۷۵ د). الواح‌العمادیه (از مجموعه مصنفات). چاپ دوم. ج ۳. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۷۵ ه). الغربه‌الغریبه (از مجموعه مصنفات). چاپ دوم. ج ۲. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۷۵ و). المشارع و المطارحات (از مجموعه مصنفات). چاپ دوم. ج ۱. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۷۵ ز). الكلمات الذوقیه او رساله‌الابراج (از مجموعه مصنفات). چاپ دوم. ج ۳. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۷۵ ح). المقاوّمات (از مجموعه مصنفات). چاپ دوم. ج ۱. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۷۵ ت). یزدان‌شناخت (از مجموعه مصنفات). چاپ دوم. ج ۳. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۷۵ ی). کلمه‌التصوف (از مجموعه مصنفات). چاپ دوم. ج ۴. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شهرزوری، محمدبن محمود (۱۳۷۲). شرح حکمه‌الاشراق. چاپ اول. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- عالیخانی، بابک (۱۳۷۴). «خمیره ازلی نزد سهروردی و رنه گتون». جاویدان خرد. سال دوازدهم (شماره اول)، بهار و تابستان. ۹۱-۱۱۲.

- عمید، حسن (۱۳۸۸). فرهنگ فارسی عمید. چاپ اول. تهران: فرهنگ نما.
- فرامرزی قراملکی، احد (۱۳۹۱). روش شناسی مطالعات دینی. چاپ هفتم. مشهد: علوم رضوی اسلامی.
- _____ (۱۳۸۹). منطق. چاپ چهارم. ج ۱. تهران: دانشگاه پیام نور.
- فولادی، علیرضا (۱۳۸۹). زبان عرفان. چاپ سوم. تهران: سخن و فراگفت.
- قطب‌الدین شیرازی، محمود بن مسعود (۱۳۸۳). شرح حکمه‌الاشراق. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- کرین، هانری (۱۳۹۰). اسلام در سرزمین ایران. ترجمه رضا کوهکن. چاپ اول. تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- کرین، هانری و نصر، سید حسن (۱۳۷۵). مقدمه جلد سوم از مجموعه مصنفات شیخ اشراق. چاپ دوم. ج ۱. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- مسعود، جبران (۱۳۸۰). الرائد. ترجمه رضا انزایی نژاد. چاپ سوم. مشهد: آستان قدس رضوی.
- ویاسپرس، کارل (۱۳۹۳). کوره راه خرد. ترجمه مهید ایرانی طلب. چاپ دوم. تهران: نشر قطره.
- یزدان پناه، یدالله (۱۳۹۱). حکمت اشراق. تحقیق و نگارش مهدی علیپور. چاپ دوم. ج ۱. تهران: سمت و مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی.

References

- Aalikhani, Babak (1374). "Khamirehy Azali by Sohrvardi and Rene Ganon." *Javidan Kherad*. 12th year (first issue). Spring and summer. 91-112. (in Persian)
- Amid, Hassan (1388). *Persian Amid Dictionary*. First edition. Tehran: Farhang Nama. (in Persian)
- Azarnoosh, Azartash (1391). *Arabic-Persian Culture* (Hans Wehr's Dictionary of Modern Written). Sixth edition. Tehran: Ney. (in Persian)
- Corbin, Henry (1390). *En Islam Iranien*. Translated by Reza Kohkan. First edition. Tehran: Iran's Wisdom and Philosophy Research Institute. (in Persian)
- Corbin, Hanri and Nasr, Seyed Hassan (1375). *Introduction to the Third Volume of the Collected Works of Sheikh Ashraq*. Second edition. Vol. 1. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. (in Persian)
- Evans, Robert Allen (1973). *Intelligible and Responsible Talk About God*. Leiden: E.J. Brill.
- Faramarz Qaramaleki, Ahad (2011). *Methodology of Religious Studies*. Seventh edition. Mashhad: Razavi Islamic Sciences University. (in Persian)
- _____ (2009). *Logic*. Fourth edition. Vol. 1. Tehran: Payam-e-Noor University. (in Persian)
- Fouladi, Alireza (1389). *The Language of Mysticism*. Third edition. Tehran: Sokhan and Faragoft. (in Persian)

- Khandan, Ali Asghar (1382). *Practical Logic*. Second edition. Tehran and Qom: Samt and Taha. (in Persian)
- Jaspers, Karl (1954). *Way to Wisdom: An Introduction to Philosophy*. Translated by Ralph Manheim. New Haven: Yale University Press.
- _____ (1955). *Reason and Existenz*. Translated by W. Earle. New York: Noonday Press.
- _____ (1958). *Myth and Christianity: An Inquiry into the Possibility of Religion Without Myth*. Translated by N. Gutermann. New York: Noonday Press.
- _____ (1959). *Truth and Symbol* from *Von der Wahrheit*. Translated by Jeant T. Wilde & William Kluback & William Kimmel. New York: Twayne Publishers.
- _____ (1967a). *Philosophy is for Every Man*. Translated by R. F. C. Hull and Grete West. New York: Harcourt, Brace, & Co., a Helen & Kurt Wolff Book.
- _____ (1967b). *Philosophical Faith and Revelation*. New York: Harper & Row.
- _____ (1969). *Philosophy*. Translated by E. B. Ashton. Vol. 1. Chicago: Chicago University Press.
- _____ (1970). *Philosophy*. Translated by E. B. Ashton. Vol. 2. Chicago: Chicago University Press.
- _____ (1971). *Philosophy*. Translated by E. B. Ashton. Vol. 3. Chicago: Chicago University Press.
- _____ (2013). *Kooreh Rah Kherad*. Translated by Mehbod Irani Talab. Second edition. Tehran: Qatre Publishing. (in Persian)
- Pournamdarian, Taghi (1391). *Ciphers and Coded Stories In Persian Literature*. Tehran: Elmi and Farhangi Publications. (in Persian)
- Sarin, Indu (2009). *The Global Vision*. New edition. Bern: Peter Lang Group AG, International Academic Publishers.
- Mdjobran, Massoud (1380). *Al-Ra'ed*. Translated by Reza Anzabinejad. Third edition, Mashhad: Astan Quds Razavi. (in Persian)
- Miron, Ronny & Jaspers, Karl (2012). *From Selfhood to Being*. Amsterdam and New York: Editions Rodopi.
- Peach, Filiz (2008). *Death, 'Deathlessness' and Existenz in Karl Jaspers' Philosophy*. Edinburgh: University Press.
- Qutb-al-Din Shirazi, Mahmoud bin Masoud (1383). *The Description of Hikmat al-Ishraq*. Tehran: Association of Cultural Artifacts and Masters. (in Arabic)
- Suhrovardi, Sheikh Shahab-al-Din (1375a). *Hikmat al-Ishraq* (from the collected works). Second edition. Vol. 2. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. (in Arabic)
- _____ (1375b). *Rozat al-Quloob* (from the collected works). Second edition. Vol. 3. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. (in Persian)
- _____ (1375c). *Al-Talwihat* (from the collected works). Second edition. Vol. 1. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. (in Arabic)

_____ (1375d). *Al-Waah al-Umadieh* (from the collected works). Second edition. Vol. 3. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. (in Persian)

_____ (1375e). *Al-Ghurbat al-Gharbiyyah* (from the collected works). Second edition. Vol. 2. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. (in Arabic)

_____ (1375f). *Yazdan Shenakht* (from the collected works). Second edition. Vol. 3. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. (in Persian)

_____ (1375g). *Al-Mashari'wa al-Mutarahat* (from the collected works). Second edition. Vol. 1. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. (in Arabic)

_____ (1375h). *Kalam al-Tasawwuf* (from the collected works). Second edition. Vol. 4. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. (in Arabic)

_____ (1375i). *Al-Kalamat al-Dhuqiyyah wa Risalat al-Abrāj* (from the collected works). Second edition. Vol. 3. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. (in Arabic)

_____ (1375j). *Al-Muqawamat* (from the collected works). Second edition. Vol. 1. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. (in Arabic)

Shahrzouri, Mohammad Bin Mahmoud (1372). *Commentary on the Wisdom of al-Ishraq*. First edition. Tehran: Institute of Humanities and Cultural Studies. (in Arabic)

Yazdan Panah, Yadullah (1391). *Hikmat-e Ishraq*. Research and writing by Mehdi Alipour. Second edition. Vol. 1. Tehran: Humanities Research and Development Center. (in Persian)