



<https://coth.ui.ac.ir/?lang=en>

Journal of Comparative Theology

E-ISSN: 2322-3421

Document Type: Research Paper

Vol. 12, Issue 2, No.26, Autumn & Winter 2020-2021 pp.29-32

Receive: 29/05/2021

Accepted: 01/11/2021

"Practice of Death": The Thematic and Stylistic Agreement Between Suhrawardi and Plato in Respect of Disengagement with Worldliness (*Tajrid*)

Reza Koorang Beheshti*

Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Isfahan, Isfahan, Iran.

r.koorangbeheshti@ltr.ui.ac.ir

Majid Tavoozi Yangabadi

Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy, Faculty of Theology and Islamic Studies, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran.

tavoozi@scu.ac.ir

Extended Abstract

According to Suhrawardi, there is a remarkable agreement between Plato's philosophy and Oriental Wisdom in general. This agreement, which is rooted in the Perennial Substance of Wisdom, not in purely historical influences, can be considered in 3 aspects: first, in terms of the main content of this wisdom; second, in terms of the method of its realization; and third, in terms of its mode of expression. The reason that Plato is highly esteemed by Suhrawardi seems, in addition to thematic agreement and unity, to be agreement in terms of method, which is something beyond philosophical arguments or, in other words, something beyond discursive wisdom, constituting the spiritual and initiatic dimension of Plato's philosophy that ultimately leading to the contemplation or vision of divine truths.

In this research, we set out to further explore the thematic and especially the methodological agreement or rather the unity between Suhrawardi's philosophy and Plato's philosophies. Through this, we tried to clarify and

*Corresponding author

Koorang Beheshti, R., Tavoozi Yangabadi, M. (2022). "Practice of Death"; The Thematic and Stylistic Agreement Between Suhrawardi and Plato in Respect of Disengagement from Worldliness (*Tajrid*). *Comparative Theology*, 12(26), 139-156.

2322-3421 / © 2021 The Authors. Published by University of Isfahan

This is an open access article under the BY-NC-ND/4.0/ License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).



<http://dx.doi.org/10.22108/coth.2021.128920.1586>



<https://dorl.net/dor/20.1001.1.20089651.1400.12.26.10.6>



verify the validity of Suhrawardi's claim about the close connection between Illuminist Wisdom and Platonic philosophy. To achieve this goal, our focus was on the issue of Disengagement with Worldliness (*Tajrid*), or in Plato's words, the "practice of death," as well as its consequent goal -- "Godlikeness".

The method used was referring to the original texts of these two philosophers to compare the concepts concerning the issue of Disengagement with Worldliness (*Tajrid*). In Suhrawardi and Plato's works, in addition to discursive and argumentative expressions, symbolic expression had a very important place in conveying spiritual meanings and transcendent truths. The idea of symbolic expression, therefore, afforded a common fundamental element that enabled us to understand the agreement between Suhrawardi and Plato. Thus, the current research focused on the symbolic-allegorical expression of the issue of *Tajrid*.

This paper has two main parts. First, there is a detailed discussion of the issue of *Tajrid* in the works of these two philosophers regarding the issue of *Tajrid* accounted as the central idea in the "method" of Illuminist Wisdom and Platonic philosophy as a kind of "spiritual initiation". Then, the goal of *Tajrid* and the idea of Godlikeness is examined.

It should be noted that the concept of philosophy or wisdom as a spiritual practice whose ultimate goal is to become Godlike relies on the homogeneity between human truth and divine truths. In other words, according to this concept, Man has a divine essence and thus, the capacity to achieve such a transcendent goal lies in his nature. Therefore, the beginning of spiritual practice is remembrance of Man's divine essence, which is veiled by the constraints and contingencies of the natural and physical world in his present terrestrial state. By paying attention to the true self, the main stage of spiritual practice begins, that is the gradual withdrawal of ego immersed in worldly life and its concomitants through *Tajrid* or the practice of death.

In both Suhrawardi and Plato's philosophies, *Tajrid* has two stages: (1) turning the soul away from the natural world by means of refinement and purification of the soul and (2) turning the soul towards the transcendent and divine truths. In the first stage, Man realizes that his soul is bound by the natural faculties of the soul on all sides; therefore, he strives to control the external and internal sense faculties as well as the two faculties of lust (concupiscence) and anger (irascibility). In the second stage, by acquiring certain knowledge, thinking about divine signs and benefactions, saying prayers and doing spiritual meditation, and refining the faculties of sensation and imagination by means of beautiful audiovisual forms, Man directs the whole soul to his own world -- the world of divine truths. In this second stage, love of beauty causes Man to die from his human-created qualities and become a mirror for all the divine attributes he has loved as transcendent truths. Hence, the goal of such a philosophy, which relies on the educative principle of *Tajrid* or voluntary death, is to become Godlike. This likeness to or reflection of the divine attributes, particularly according to Plato, is represented as the birth of true virtues, which, in principle, belongs to Divinity.

Commensurate with the expressions of such lofty themes and meanings, symbols could be found in the works of these two philosophers, which despite their apparent differences, has a fundamental similarity and agreement with the expression of one and the same meaning. Symbols, such as trap, snare, leather, armor, tomb, and well, in Suhrawardi's texts and shackles, chains, tomb, and coffin in Plato's texts refer to the body and its faculties. Correlated with these symbols were the ones like liberation, cutting, and tearing, which refer to voluntary death.

Keywords: Suhrawardi, Plato, Disengagement with Worldliness (Tajrid), Practice of Death, Godlikeness, Symbolism

References

- Koorang Beheshti, R. & Tavoosi Yangabadi, M. (2021). "The Agreement of Suhrawardi and Plato's Symbolic Expression in respect of the Self-Knowledge as the Beginning of Philosophical Practice". *Sophia Perennis (Jāvīdān Khirad)*, 18 (39), 251-282 (in Persian).
- Plato. (1995a). *ΦΑΙΔΩΝ. Platonis Opera*. Tomus I, UK: Oxford University Press.
- Plato. (1901a). *ΣΥΜΠΟΣΙΟΝ. Platonis Opera*. Tomus II, UK: Oxford University Press.
- Plato. (1901b). *ΦΑΙΔΡΟΣ. Platonis Opera*. Tomus II, UK: Oxford University Press.
- Plato. (1901c). *ΑΛΚΙΒΙΑΔΗΣ. Platonis Opera*. Tomus II, UK: Oxford University Press.
- Plato. (1903). *ΓΟΡΓΙΑΣ. Platonis Opera*. Tomus III, UK: Oxford University Press.
- Plato. (1902a). *ΠΟΛΙΤΕΙΑ. Platonis Opera*. Tomus IV, UK: Oxford University Press.
- Plato. (1902b). *Τίμαιος. Platonis Opera*. Tomus IV, UK: Oxford University Press.
- Plato. (1995b). *Θεαίτητος. Platonis Opera*. Tomus I, UK: Oxford University Press.
- Plato. (1995c). *Κρίτων. Platonis Opera*. Tomus I, UK: Oxford University Press.
- Plato. (1997). *Complete Works*. Edited by John, M. Cooper, Indianapolis: Hackett.
- Badawi, 'Abd al-Rahman (1413). *Aflutini 'nd al-'Arab*. Qom: Bīdār (in Arabic).
- Rahmani, M. & Faramarz Ghramaleki, A. (2016). "The Philosophizing as a journey: Plato in Comparison with Sohrevardi". *AyenehMa' refat*, 16(1), 61-80 (in Persian).
- Seyed Arab, H. (2009). "Plato in Suhrawardi's Thought". *Hekmatva Falsafeh (Wisdom and Philosophy)*, 5(19), 49-58 (in Persian).
- Shahrazuri, Shams al-Din. (2001). *Sharh-iHikmat al-Ishraq*. Critical Ed., Intro. and notes: Hossein Ziai, Tehran: Pazhuheshga-yi 'Ulum-i Insaniwa Mutala'at-i Farhangi.
- Suhrawardi, Shihab al-Din. (2001). *Opera Metaphysica et Mystica I*. Ed. and Intro. by Henry Corbin, Tehran: Pazhuheshga-yi 'Ulum-i Insaniwa Mutala'at-i Farhangi.

- Suhrawardi, Shihab al-Din. (2001). *Opera Metaphysica et Mystica II*. Ed. and Intro. by Henry Corbin, Tehran: Pazhuheshga-yi 'Ulum-i Insaniwa Mutala'at-i Farhangi.
- Suhrawardi, Shihab al-Din. (2001). *Opera Metaphysica et Mystica III*. Ed. and Intro. by S. Hossein Nasr, French intro. by Henry Corbin, Tehran: Pazhuheshga-yi 'Ulum-i Insaniwa Mutala'at-i Farhangi.
- Suhrawardi, Shihab al-Din. (2001). *Opera Metaphysica et Mystica IV*. Ed. and Intro. by Najfaqli Habibi, Tehran: Pazhuheshga-yi 'Ulum-i Insaniwa Mutala'at-i Farhangi.
- Suhrawardi, Shihab al-Din. (2016). *Partow Nāme & Bustān al-gholūb (two didactic treatises)*. Edited and annotated by Bābak Ālīkhānī, Tehran: Mu'assasa-yi Pazhuhishi Hikmatva Falsafa-yi Iran (Iranian Institute of Philosophy).
- Younesi, A. (2015). "Nesbat-e Falsafeh Ishraqi Suhrawardiva Falsafeh Aflaton". *Asfar*, 1(1), 117-128. (in Persian)



الهیات تطبیقی

نوع مقاله: پژوهشی

سال دوازدهم، شماره بیست و ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰

ص ۱۳۹-۱۵۶

تاریخ وصول: ۱۴۰۰/۳/۸ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۸/۱۰

«مشق مرگ»؛ قرابت مضمونی و بیانی سهروردی و افلاطون در باب مسئله تجرید

رضا کورنگ بهشتی*، استادیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

r.koorangbeheshhti@ltr.ui.ac.ir

مجید طاوسی ینگابادی، استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران

tavoosi@scu.ac.ir

چکیده

فلسفه سهروردی در وجوه گوناگون، تصریح بر پیوند میان فلسفه افلاطونی و حکمت اشراقی دارد. یکی از این وجوه، ناظر به مسئله تجرید است. مقام افلاطون در فلسفه سهروردی ذیل عنوان کسی که به «ملکه مرگ» یا توانایی انسلاخ نفس از بدن و دنیا دست یافته است، شناخته می‌شود که در عین اشاره به بلندترین پایه در حکمت به عنوان سلوک معنوی، بیان دیگری نیز از ضرورت تجرید در این نحوه از فلسفه است و از همین رو نیز یادآور «مشق مرگ» در افلاطون است. تجرید اشراقی یا مشق مرگ افلاطونی، یکی از مهم‌ترین وجوه تربیت راستین فلسفی، دو مرحله دارد؛ یکی روی گردانی نفس از عالم طبیعت با ضبط و مهار قوای ادراکی و تحریکی و دیگری روی آوردن نفس به عالم خاص خویش (وطن اصلی) از طریق توجه به حقایق متعالی. غایت تجرید، مشاهده انوار قدسی یا خود زیبایی محض است که سبب می‌شود نفس از صفات خلقی پاک شود و در قالب زایش فضیلت‌های راستین، آئینه صفات ربوبی شود. بیان این سنخ مضامین بلند معنوی گریزی از زبان رمزی — تمثیلی ندارد؛ از این رو، در پژوهش حاضر، تلاش شده است با تمرکز بر متون اصلی و به روش تحلیل متن و تطبیق مفاهیم و تعبیر و نیز با واکاوی رمز — سمبول‌هایی که در نظر سهروردی و افلاطون، ناظر به مضمون تجرید آمده‌اند، وحدت محتوایی و روشی این دو حکیم در این باره به دست آید.

واژه‌های کلیدی

سهروردی، افلاطون، تجرید، مشق مرگ، تشبه به اله

مسئول مکاتبات

کورنگ بهشتی، رضا، طاوسی ینگابادی، مجید. (۱۴۰۰). «مشق مرگ»؛ قرابت مضمونی و بیانی سهروردی و افلاطون در باب مسئله تجرید. *الهیات تطبیقی*، ۱۲ (۲۶).

۱۳۸-۱۵۶



2322-3421 / © 2021 The Authors. Published by University of Isfahan

This is an open access article under the BY-NC-ND/4.0/ License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).



<http://dx.doi.org/10.221108/coth.2021.128920.1586>



<https://dorl.net/dor/20.1001.1.20089651.1400.12.26.10.6>

۱) مقدمه و طرح مسئله

شیخ اشراق، شهاب‌الدین سهروردی، در مقدمه کتاب حکمه الإشراف خود تصریح می‌کند که «علم الأنوار» تبیین شده در این کتاب، همان «ذوق» یا معرفت بی‌واسطه و شهودی افلاطون، «امام حکمت، رئیس آن و صاحب قوت و نور» است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۰). سهروردی در اثر دیگر خود، تلویحات، به افلاطون لقب «بزرگ حکمت» (عظیم‌الحکمه) می‌دهد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۱۱). این عناوین و القاب، حاکی از مقام رفیع افلاطون نزد سهروردی و ادعان او به پیوند میان حکمت اشراقی و فلسفه افلاطون است. این پیوند و هماهنگی از سه حیث است: نخست، از حیث درون‌مایه اصلی حکمت اشراقی و فلسفه افلاطونی؛ دوم، از حیث روش حصول؛ و سوم، از حیث چگونگی بیان، تعبیر و تعلیم آن.

سهروردی در مقدمه حکمه الإشراف بر آن است که اختلاف میان حکمای متقدم و متأخر، اختلاف در الفاظ و اختلاف در سبک بیان آشکار یا اشاره‌وار ایشان است نه در اصول مسائل:

«... العالم ما خلا قط عن الحكمة... و الإختلاف بین متقدمی الحکماء و متأخریهم انما هو فی الألفاظ و الإختلاف عاداتهم فی التصریح و التعریض. و الكل قایلون بالعوالم الثلاثة متفقون علی التوحید لا نزاع بینهم فی اصول المسائل...» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۱ - تأکیدها از نگارندگان است).

از این فقره، وحدت محتوایی حکمت به‌خوبی استنباط می‌شود. ایده «خمیره ازل» حکمت نیز بر وحدت محتوایی آن تصریح دارد؛ زیرا حکمت را چونان حقیقتی واحد معرفی می‌کند.

وحدت روشی این حکمت یگانه در نظر سهروردی با استناد به نکاتی توضیح داده می‌شود که به‌عنوان شواهدی برجسته در کتاب المشارع و المطارحات درباره حکمت الهی راستین و حکیم راستین ذکر کرده است. طبق نظر

سهروردی، در پایان کتاب مذکور، حکمت الهی راستین همان «فقه الأنوار» است. همچنین، در آغاز کتاب متذکر می‌شود که سرآغاز این حکمت، «انسلاخ عن الدنيا» است، میانه آن، «مشاهده الأنوار الإلهیه» و پایانش «لا نهائیه» است. افزون بر این، نام «حکیم» بر کسی اطلاق‌پذیر است که دارای شهود و ذوق و تأله باشد: «و اسم الحکیم لا یطلق الا علی من له مشاهدۀ للامور العلویۀ و ذوق مع هذه الاشیاء و تأله». باز در پایان کتاب، سهروردی تصریح می‌کند تنها کسی حکیم و به بیان دقیق‌تر حکیم متأله به‌شمار می‌رود که از خمیره مقدس حکمت (الخمیره المقدسه) آگاه باشد و بدنش همچون پیراهنی شده باشد که بتواند از آن به در آید و به عالم نور رجوع کند و دوباره بدان درآید. در میانه کتاب نیز هشدار می‌دهد حکمت به صرف خواندن کتاب (بمجرد قراءۀ کتاب) و بدون سلوک در راه عالم قدس (دون أن یسلک سیبل القدس) و مشاهده انوار روحانی (و یشاهد الأنوار الروحانیة) حاصل نخواهد شد؛ از همین رو است که در همانجا از حکمت به «علوم السلوک القدسی» تعبیر می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۹۵، ۱۹۹، ۳۶۱، ۵۰۳، ۵۰۵). بر اساس این مطالب و شواهد متعدد دیگر در آثار سهروردی، روش بنیادین حصول حکمت ازلی قدسی، عبارت است از تجرید، سلوک معنوی و مشاهده و معاينه مستقیم حقایق متعالی.^(۱) به نظر می‌رسد آنچه افلاطون را بیش از هر چیز، در نگاه سهروردی عظیم می‌دارد، افزون بر هماهنگی و وحدت محتوایی، هماهنگی در روش باشد که چیزی فراتر از استدلال‌های فلسفی یا به تعبیری، چیزی فراتر از حکمت بحثی است و آن، همان بعد معنوی و سلوکی فلسفه افلاطون است که سرانجام به نظاره یا مشاهده حقایق الهی (به تعبیر افلاطون: ایده‌ها و خیر برین) می‌انجامد.

سهروردی به دو طریق، بر وجود بُعد معنوی و سلوکی حکمت افلاطون شهادت داده است:

الف) روایت چندباره شهود معنوی افلاطون که اصل آن در رساله ثولوجیا آمده است؛^(۲) نکته مهم در

شود. از این طریق تلاش شد تا در نهایت، ادعای سهروردی درباره پیوند وثیق حکمت اشراقی با فلسفه افلاطونی و صحت و اعتبار این ادعا روشن تر شود. برای تحقق این هدف، تمرکز ما بر مسئله تجرید یا به تعبیر افلاطون «مشق مرگ» و نیز غایت مترتب بر آن، یعنی خداگونه شدن (تشبه به اله) است.

۲) روش پژوهش

روش پژوهش حاضر، ارجاع به متون اصلی این دو حکیم و تحلیل متون و تطبیق مفاهیم متناظر با مسئله تجرید است. به علاوه چنانکه اشاره شد یکی از جهات هماهنگی میان سهروردی و افلاطون، هماهنگی از حیث چگونگی بیان، تعبیر و تعلیم حکمت است. در آثار سهروردی و افلاطون، افزون بر بیان تحلیلی و استدلالی، بیان رمزی - سمبولیکی جایگاه بسیار مهمی در ابلاغ معانی معنوی و حقایق متعالی دارد؛ از این رو، پژوهش حاضر بر بیان رمزی - تمثیلی مسئله تجرید نیز تکیه خواهد کرد. مؤید ضرورت اخذ چنین روشی در پژوهش حاضر تصریحاتی از سهروردی است. او در مقدمه حکمه الاشراف ضمن اشاره به پیوند میان «علم الأنوار» و حکمت حکمای یونانی و پارسی به رمزی بودن بیانات ایشان تصریح کرده است: «و کلمات الأولین مرموزه» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۰؛ سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳، مقدمه مصحح: ۳۴ و ۳۵). نزد افلاطون نیز وصف حقایق متعالی، به ویژه حقیقه الحقایق (مانند تمثیل خورشید در کتاب ششم جمهوری) و حقیقت نفس انسان (تمثیل ارابه بالدار در فایدروس) به مدد رمز و تمثیل نیز رویه‌ای معمول است. از این حیث نیز می‌توان مبنا و روش واحدی را پیدا کرد که با تکیه بر آن قادر خواهیم بود سهروردی و افلاطون را در کنار یکدیگر قرار دهیم.

سهروردی در آثارش - و به ویژه در رسائل موسوم به «رسائل عرفانی» که به زبان فارسی نگاشته شده‌اند - مطابق دیدگاهش درباره حکمت و نیل به آن، به مضامین

خصوص اشاره سهروردی به شهود معنوی افلاطون این است که از نظر او، افلاطون به عالی‌ترین مقام سلوک دست یافته است و این شهود، حکایت از آن دارد:

«و أعظم الملكات ملكة موت ينسلخ النور المدبر عن الظلمات انسلخاً... و هذا المقام عزیز جداً، حکاه افلاطون عن نفسه و هرمس ...» (۱۳۸۰، ج ۲: ۲۵۵)؛ «ثمّ مقام آخر فی الفنا و هو فناء فی الخلسه و هو أقرب الحالات إلى الموت... و أشار الیه افلاطون...» (۱۳۸۰، ج ۱: ۱۱۴)؛ «النور الطامس الذی یجرّ إلى الموت الأصغر، فأخر من صح أخباره عنه من طبقه یونان، الحکیم المعظم افلاطون و من عظماء من انضبط عنه و بقى اسمه فی التواریخ: هرمس» (۱۳۸۰، ج ۱: ۵۰۲).

نکته مهم دیگر در این عبارات این است که وصف عالی‌ترین مقام^(۳) سلوک به «ملکه موت» و «الموت الأصغر» تداعی‌کننده تعریف افلاطون از فلسفه است در گفتگوی فایدون، یعنی «مشق مرگ».

ب) معرفی افلاطون به عنوان آخرین حلقه از سلسله معنوی هرم سی فیثاغوری؛ علاوه بر فقرات مذکور، نمونه برجسته پیوند افلاطون با هرمس و فیثاغورس در مقدمه حکمه الاشراف دیده می‌شود:

«و ما ذکرته من علم الأنوار و جمیع مایتنی علیه و غیره، یساعدنیه علیه کلّ من سلک سبیل الله عزّ و جلّ و هو ذوق امام الحکمه و رئیسها افلاطون صاحب الأید و النور و کذا من قبله من زمان والد الحکما، هرمس الی زمانه من عظماء الحکماء و أساطین الحکمه مثل إنباذقلس و فیثاغورس و غیرهما» (۱۳۸۰، ج ۲: ۱۰ و ۱۵۶). همچنین، نک. تلویحات (۱۳۸۰، ج ۱: ۱۱۲-۱۱۱) و المشارع و المطارحات (۱۳۸۰، ج ۱: ۵۰۳).

در این پژوهش، تلاش شده است از صرف اشاره کلی به ایده ذوق و شهود به عنوان روش حکمت اشراقی و اشارات اجمالی سهروردی به وجود این روش نزد افلاطون فراتر رفته شود و قرابت و نیز وحدت محتوایی و به ویژه روشی میان سهروردی و افلاطون بیشتر واکاویده

افلاطون، تلاش می‌کند تا باورپذیر نبودن ایده تبعیت و پیروی سهروردی از افلاطون در نظر فیلسوفان و تاریخ‌نگاران را با «وساطت فکری و تفسیری» هیدگر از میان بردارد. پیکره اصلی مقاله، تفسیرات فلسفی هیدگر از افلاطون است تا درنهایت، نگارنده علاوه بر اشاراتی به همسانی تفسیر سهروردی و هیدگر از افلاطون، نتیجه بگیرد سهروردی و افلاطون در «روش فلسفی و اصول بنیادین مشابهت دارند» و این به یقین حکایت از پیوند وثیق این دو حکمت دارد.

اما باید خاطر نشان ساخت در هیچ یک از این پژوهش‌ها نسبت میان فلسفه افلاطون و فلسفه سهروردی با تمرکز بر یک مسئله خاص، نظیر مسئله تجرید (موضوع پژوهش حاضر) با تکیه بر تطبیق متون این دو فیلسوف صورت نگرفته است.

- منصوره رحمانی و احمد فرامرزی قراملکی (۱۳۹۵) در مقاله‌ای با عنوان «هویت سلوکی فلسفه: مقایسه افلاطون و سهروردی» با اشاره به مبانی مشترک انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی افلاطون و سهروردی، بر نگاه سلوک‌انگاران این دو به فلسفه تأکید می‌کنند که با گذر از محسوسات (غواسق) به ایده‌ها (انوار) سرانجام به خداگونگی می‌انجامد. این مقاله هر چند از حیث ایده محوری با پژوهش حاضر، اشتراک دارد، بحث درباره نسبت میان فلسفه افلاطون و فلسفه سهروردی از حیث نگاه سلوکی و معنوی به فلسفه، با رجوع تفصیلی به آثار و تحلیل و تطبیق متنی و به‌ویژه با عنایت به بیان‌های رمزی - تمثیلی و واکاوی آنها صورت نگرفته است. به‌علاوه، نویسندگان به تفاوت سهروردی با افلاطون در غایت سلوک فلسفی قائل شدند که به نظر می‌رسد تا اندازه‌ای ناشی از خوانش ظاهری افلاطون و اشراف‌نداشتن به دقایق فلسفه وی باشد. در پژوهش پیش رو سعی شده است این کاستی تا حد امکان جبران شود و این نکته تبیین شود که خداگونگی افلاطونی متضمن مرحله‌نهایی سلوک اشراقی، یعنی وصال و یگانگی و

معنوی - سلوکی از جمله تجرید و غایت آن اشاره کرده است. در این پژوهش تلاش شده است متناسب با موضوع خویش، این رساله‌ها از نظر گذرانده شوند؛ اما در این میان، رساله لغت موران اهمیت خاصی دارد؛ زیرا به تصریح سهروردی متمرکز بر «کلمه‌ای چند در نهج سلوک» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۲۹۴) است؛ بنابراین، معانی و رمز - سمبول‌های مدنظر در این پژوهش را یکجا گردآورده است؛ از این رو، در عین ایجاز، رساله‌ای جامع است. مهم‌ترین گفتگوهای افلاطون که مضمون تجرید و غایت آن در آنها دیده می‌شود، گفتگوهای فایون و جمهوری (پولیتیا) و مهمانی (سیمپوزیوم) اند و رمز - سمبول اصلی، «تمثیل» (εἰκών/eikōn) معروف به تمثیل غار در آغاز کتاب هفتم جمهوری است.

۳) پیشینه پژوهش

تا جایی که جستجوی نگارندگان نشان می‌دهد سه پژوهش زیر به زبان فارسی تا اندازه‌ای با پژوهش حاضر قرابت دارند:

- حسن سید عرب (۱۳۸۸) در مقاله‌ای با عنوان «افلاطون به روایت سهروردی» بر جایگاه خاص افلاطون و نیز پیوند آن با زردشت در حکمت اشراقی سهروردی اشاره کرده است. سید عرب استمداد از دین اسلام را ممهّد چنین پیوندی می‌داند. نگارنده این مقاله پس از برشمردن بحث‌ها و جایگاه‌هایی که در این حکمت از افلاطون یاد شده است، نتیجه می‌گیرد سهروردی «پرده غفلت از افلاطون را زدوده است» و با یادکردن از او، هم مبانی حکمت خویش را استحکام بخشیده و هم گفتگوی میان زردشت و افلاطون را امکان‌پذیر ساخته است.

- آریا یونسی (۱۳۹۴) در مقاله‌ای با عنوان «نسبت فلسفه اشراقی سهروردی و فلسفه افلاطون» تلاش می‌کند تا نشان دهد «فلسفه اشراقی سهروردی ریشه در فلسفه افلاطون دارد». نگارنده این مقاله پس از ارجاع به تصریحاتی در کلام سهروردی، دال بر پیروی او از

بنابراین، متضمن بی‌نهایتی است.

پژوهش حاضر دو بخش اصلی خواهد داشت؛ ابتدا بحث تفصیلی درباره مسئله تجرید در آثار این دو حکیم به شیوه‌ای که گذشت صورت خواهد گرفت؛ زیرا مسئله تجرید در حکم ایده محوری در «روش» حکمت اشراقی و در فلسفه افلاطونی به مثابه نوعی «سلوک معنوی» است و سپس، غایت تجرید و مسئله تشبه به اله بررسی خواهد شد.

۴) فلسفه چوانان طریق تجرید: مشق مرگ و کسب معارف

نخست باید متذکر شد داشتن تصویری از فلسفه یا حکمت به‌عنوان سلوکی معنوی که غایت نهایی آن خداگونه شدن است، بر سنخیت میان حقیقت انسانی و حقایق الهی متکی است. به عبارت دیگر، طبق این تصور، آدمی دارای گوهری الهی است و بنابراین، استعداد نیل به چنین غایت متعالی در ذات او نهفته است. سرآغاز سلوک، تذکار گوهر الهی انسان است که در وضع طبیعی و کنونی، در قیود و عوارض عالم طبیعی و جسمانی پوشیده شده است؛ به طوری که حالت بیشتر نفوس انسانی، حالت از خود بیگانگی است. بر اثر التفات دوباره به خود حقیقی، مرحله اصلی سلوک آغاز می‌شود؛ یعنی برگزشتن تدریجی از خود مستغرق در زندگی دنیوی و لوازم آن از طریق تجرید یا مشق مرگ.^(۴)

سهروردی در رساله لغت موران، در بیان معنای روحانی نخستین رمز - سمبولی که برای گوهر الهی نفس انسان به کار می‌برد، یعنی «قطره شبنم»، به «کلمه طیبه» در آیه یازدهم سوره فاطر اشاره می‌کند^(۵) و از طیبه بودن همان تجرد از جسم و جسمانیات را مراد می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۲۹۵). با وجود این، در وضع طبیعی، یعنی در وضع تعلق نفس به بدن، این حالت پاکی و تجرد در حجاب رفته و لازم است دیگر بار ظهور و عینیت یابد. از همین رو، سهروردی در رساله *بستان القلوب* بر اساس بخش دوم آیه مذکور می‌گوید که به واسطه «عمل صالح»

است که نفس طیبه می‌شود یا به بیان دقیق‌تر، طیبه بودن تکوینی و آغازینش را باز می‌یابد و ظاهر می‌سازد (سهروردی، ۱۳۸۰ هـ.ج ۳: ۳۹۴ [بند ۷۶]؛ سهروردی، ۱۳۹۷: ۱۸۲ [بند ۹۵]). عمل صالح در معنای عمیق خود چیزی جز سلوک معنوی نیست. اصل این سلوک را می‌توان «تجرید» دانست. سهروردی در آغاز کتاب *المشارع و المطارحات*، «شروع فی الحکمه» را که باز در همان کتاب مترادف با «علوم السلوک القدسی» می‌داند، «انسالخ عن الدنیا» معرفی می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۹۵ و ۳۶۱)؛ اما برای آنکه این معنای مجمل، تفصیلی درخور خویش پیدا کند، در سه عنوان به آن پرداخته شده است: (۱) مراحل تجرید؛ (۲) پیوند میان عشق و تجرید و (۳) تقابل با اغیار در مسیر تجرید و ابتلائات مترتب بر آن.

۱-۴) مراحل تجرید

در رساله‌های سهروردی، مراحل متعددی برای تجرید یا سلوک معنوی و رمز - سمبول‌های مرتبط با هر یک بازشناخته می‌شود؛ دو مرحله عمده و مهم‌تر در این میان عبارت‌اند از:

الف) عزم بر تجرید: این مرحله در فصل سوم رساله *لغت موران*، یعنی حکایت بلبل مانده در آشیانه و غایب در بارگاه سلیمان نبی بیان شده است. سلیمان نبی رسولی را از میان مرغان بارگاهش به سوی بلبل می‌فرستد و او را از ضرورت ملاقات شان با یکدیگر باخبر می‌سازد. بلبل با یارانش تصمیم به ترک آشیانه می‌گیرند؛ زیرا از آنجا که ملاقات حتمی است و ملک سلیمان در آشیانه تنگ بلبل نمی‌گنجد، این ملاقات تنها از طریق ترک آشیانه یا به‌طور دقیق‌تر، ترک خودخواسته آشیانه میسر خواهد بود (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۲۹۸-۲۹۷). در این حکایت، ضرورت ملاقات بلبل با سلیمان رمز - سمبولی است که بر حتمیت مرگ طبیعی و ملاقات با خدا پس از مرگ و در روز قیامت اشاره دارد؛ اما تصمیم بلبل و یارانش بر ترک آشیانه رمز - سمبول عزم بر ترک دنیا یا همان تجرید

(سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۴: ۱۲۹ [کلمه/التصوف]؛ ج ۳: ۶۸ و ۶۹ [پرتونامه])؛ اما در *مونس العشاق* به تصریح قوای غضب و شهوت با رمز - سمبول‌های «شیر» و «گراز» آمده‌اند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۲۸۰) و در *قصه الغریبه الغریبه* عنوان «یاجوج» و «مأجوج» دارند (سهروردی، ۱۳۸۰، ط، ج ۲: ۲۸۵).

در رساله *لغت موران* با دو رمز - سمبول اصلی که به ترتیب در فصل‌های چهارم و پنجم آمده‌اند، به مجاهدت در تجرید اشاره شده است. سهروردی در فصل چهارم از جام گیتی نمای کیخسرو سخن می‌گوید. جام گیتی نما که رمز - سمبول ذات نورانی و مجرد نفس انسان است، در غلافی از چرم پوشیده شده که رمز سمبول بدن است. علاوه بر جنس غلاف که یادآور پوست بدن است، شکل آن هم دقیق انتخاب شده است. غلاف به شکل مخروط است که تداعی‌کننده وضع انسان ایستاده بر دو پای خود است و پاهای به اندازه عرض شانه باز شده‌اند و از یکدیگر کمی فاصله دارند. این غلاف «ده بند گشاده/گشوده» دارد که رمز - سمبول پنج حس ظاهر و پنج حس باطن‌اند. گشاده/گشوده بودن بندها به معنی فعال بودن آنهاست؛ به گونه‌ای که توجه نفس به سبب فعالیت مداوم این قوا، غالباً معطوف به عالم طبیعت است. برای آنکه جام گیتی نما فعالیت خاص خود، یعنی انعکاس و اظهار حقایق را بتواند انجام دهد، باید آن را از چرم برون آورد. این کار با رمز - سمبول انداختن غلاف در خراط بیان شده است. خراط به معنای تراشیدن چوب و پوست از چوب باز کردن است که در اینجا نمودار خلع بدن یا تجرید است. نکته شایان توجه در اینجا این است که به گفته سهروردی «چون همه بندها گشوده بودی [غلاف] به در نیامدی، چون همه بیستی ... برآمدی» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۲۹۹-۲۹۸). بستن بندها نمودار مهارکردن یا حتی متوقف ساختن فعالیت بی‌وقفه قوای ظاهر و باطن و به عبارتی، همان مردن اختیاری و تجرید است.

اگر فهم نگارندگان درست باشد، سهروردی در فصل

است که به عبارتی، نوعی مرگ اختیاری پیش از مرگ طبیعی است. گفتنی است این رمز در آغاز رساله *الطیر* نیز به نحوی وجود دارد: «... مرگ را دوست دارید تا زنده مانید و پیوسته می‌پرید و هیچ آشیانه معین مگیرید...» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۹۹).

ب) مجاهدت در تجرید؛ سهروردی در فصل بیست و دوم رساله کلمه/التصوف به کمال نفس مجرد یا «کلمه» اشاره می‌کند که همان تشبه اوست به مبادی به اندازه توان بشری. سپس تأکید می‌کند نیل به چنین تشبیهی جز از طریق تجرد میسر نیست (فلا بد من التجرد). در ادامه، به معنای تجرد اشاره می‌کند که عبارت است از اینکه کلمه یا نفس مجرد، «هیئت استعلایی» یعنی استیلا و برتری بر بدن حاصل کند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۴: ۱۲۹؛ در فصل نهم پرتونامه نیز عین همین مطالب دیده می‌شود: سهروردی، ۱۳۹۷: ۷۵-۷۴ [بندهای ۹۴ و ۹۵]؛ سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۶۸-۶۹ [بندهای ۷۷ و ۷۸]). باز براساس توضیحی در فصل چهارم *بستان القلوب*، روشن می‌شود زمانی نفس «قاهر بدن» می‌شود که «قوای ظاهر و باطن مطیع او شوند» و تنها در این صورت است که قرب نفس به «عالم خویش» بیشتر است. در فصل نهم رساله مذکور نیز فرمانبرداری قوای ظاهر و باطن با «مردن اختیاری» یکی دانسته شده است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۳۷۳ [بند ۵۵]؛ سهروردی، ۱۳۹۷: ۱۶۴ [بند ۶۴] و ۱۸۲ [بند ۹۶]). منظور از قوای ظاهر و باطن در وهله نخست، همان پنج حس ظاهر و پنج حس باطن است؛ اما به ویژه در مبحث حاضر، می‌توان قوای باطن را از قوای ادراکی به دو قوه شهوت و غضب گسترش داد که از نوع قوه نزوعی یا کششی و شوقی‌اند؛ زیرا به گفته سهروردی، در همان رساله *بستان القلوب*، قوه نزوعی از قوای ادراکی منفعل می‌شود و تابع آنهاست (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۳۵۶ [بند ۳۷]؛ سهروردی، ۱۳۹۷: ۱۴۹ [بند ۴۳]) و نیز معتقد است حصول هیئت استعلایی نفس بر بدن جز با ایجاد اعتدال در قوه شهوت و قوه غضب حاصل نخواهد شد

پنجم رساله لغت موران از طریق رمز - سمبولی مربوط به علم کیمیا به مسئله تجرید اشاره کرده است. این فصل در باره چگونگی دیدار با یکی از ملوک جن است. از تمهیدات لازم برای میسرشدن دیدار، یکی این است که «در خانه هرچه آهن پاره است و از اجساد سبعه هرچه صریر و صدا دارد» با «سکونت و رفق» دور انداخته شود (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۳۰۰). «اجساد سبعه» اصطلاحی است در صناعت یا علم کیمیا و عبارت است از هفت فلز زر، سیم، آهن، مس، سرب، روی (قلع) و خار صینی. این فلزات را از این رو اجساد می‌گویند که در آتش نمی‌سوزند و در برابر آن مقاوم‌اند، برخلاف گوگرد و جیوه و زرنیخ و نوشادر که در مجاورت آتش می‌سوزند و بخار می‌شوند؛ از این رو، به «ارواح» موسوم‌اند. به عبارت دیگر، اجساد سبعه، خاصیت جسدبودن را از دست نمی‌دهند. طبیعت اجساد در حالت اعتدال زر است که بر اثر عارضه‌ای، از زربودن تنزل می‌یابند و در صورت رفع عارضه و بازگشت به حالت تعادل، باز زر می‌شوند؛ بنابراین، دیگر فلزات در قیاس با زر، در حکم فلزات غیرمعتدل و پست‌اند. بر اساس این، شاید اجساد سبعه‌ای که بانگ و صدای بلند دارند، به‌ویژه آهن، همان فلزات نامعتدل و پست‌اند که می‌توانند نمودار امیال و گرایش‌های متعدد قوای شهوانی و غضبی باشند و باید با ملایمت و مدارا، خاموششان کرد؛ یعنی به حالت اعتدال‌شان درآورد. پس معتدل ساختن شهوت و غضب نیز از ارکان تجرید و مردن اختیاری است. اگرچه به استناد فقرات متعدد در آثار سهروردی، اساس تجرید، ضبط قوای ظاهری و باطنی و مهار قوای شهوانی و غضبانی است، به نظر می‌رسد می‌توان جنبه دیگری نیز در تجرید بازشناخت و آن توجه و تمرکز نفس بر حقایق متعالی و عالم ربوبی است. به عبارت دیگر، مجاهدت در تجرید شامل دو مرحله است:

- نخست، روی گرداندن نفس از عالم طبیعت، که چنانکه به تفصیل بیان شد، با ضبط قوای ظاهری و باطنی

و مهار قوای شهوانی و غضبانی صورت می‌پذیرد؛ - و دوم، روی آوردن آن به عالم خاص خویش. این روی آوردن به گفته سهروردی با تفکر در ملکوت یا در آلاء حق تعالی و ذکر یا عبادت و نیز تلطیف متخیله با نغمه خوش، بوی خوش و اشکال موزون محقق می‌شود (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۵۷ [حکمه الإشراف] و ۲۷۱ [فی اعتقاد الحکما] و ج ۳: ۳۹۸-۳۹۷ [بستان القلوب] و ج ۴: ۹۳ و ۹۶ [الألواح العمادیة] و ۱۲۹-۱۲۸ [کلمه التصوف] و ۲۴۱-۲۴۰ [للمحات]).

شاید در رساله لغت موران این جنبه از تجرید، با در برابر آفتاب داشتن جام به درآمده از غلاف چرمین در فصل چهارم و سوزاندن کندر و در دایره نشستن در فصل پنجم به رمز بیان شده است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۳۰۰-۲۹۹). سوزاندن کندر را می‌توان رمزی دانست از تلطیف متخیله. در حقیقت تمرکز بر عالم حقایق برین باید با تمام وجود باشد؛ از این رو، حس و متخیله را نیز باید با عقل، هم‌راستا و متوجه عالم برین کرد. از همین رو، سهروردی از تلطیف متخیله از راه نغمه خوش و بوی خوش و اشکال موزون سخن گفته است. در دایره نشستن نیز می‌تواند رمزی محسوس باشد از تمرکز بر حقایق یا تفکر در آلاء الهی.

نزد افلاطون نیز همچون سهروردی، فلسفه به‌منابۀ سلوک معنوی با تجرید، یعنی برگزشتن از عالم محسوس مرتبط است. نخست باید متذکر شد افلاطون در کتاب دهم جمهوری^(۶) از سرشست حقیقی و الهی نفس، به فلسفه (فیلسوفیا) یعنی دو ستداری حکمت تعبیر می‌کند (611e)^(۷) و حکمت نیز در الکیبیادس اول، آرتیه یا کمال مختص نفس معرفی می‌شود (132c-133c)؛ از این رو، تربیت فلسفی، فعال کردن این بُعد نفس است از طریق رفع آنچه مانع فعالیت طبیعی آن است. افلاطون این نکته را آشکارا در آغاز تفسیر تمثیل غار چنین بیان می‌کند:

«تربیت درواقع آن نیست که برخی ادعا می‌کنند. ایشان مدعی‌اند معرفت را در نفس جای می‌دهند و معرفت در نفس نبوده (یا نفس دارای معرفت نبوده) است؛ چنانکه

فیلسوفیای فطری نفسش تذکار یافته و بدان روی آورده است) وقتی فلسفه (یعنی هنر راستین تربیت نفس) او را نخستین بار به تصرف خویش در می آورد، در می یابد نفسش «از هر سو در بند» (διαδεδεμένην/diadedemenēn) و «چسبیده» (προσκεκολλημένην/proskekollēmenēn) به آن است و به ناچار حقایق موجودات را از خلال تن همچون از خلال «زندان» (είργός/heirgmos) می بیند «نه به خود و از طریق خود» (αὐτὴν δι' αὐτῆς/autēn di hautēs). زندان تن، نفس را به دو طریق اسیر خود ساخته است:

الف) یکی از طریق «شهوت» (ἐπιθυμία/epithumia) و زیرکی مخوف تن از همین جا است؛ زیرا از طریق شهوات و لذات ملازم آنها نفس را وامی دارد در زندانی کردن خویش یار تن شود؛ زیرا توجه مدام به لذات (و نیز دردهای) ناشی از انفعالات تن، سبب می شود نفس همین انفعالات و علل آنها یعنی اجسام محسوس را واقعیت مطلق بشمارد و «عادات و حیاتی مانند تن» (ὁμότροπος/homotropos) و «پرورش و تغذیه ای شبیه تن» (ὁμότροφος/homotrophos) بیابد و در یک کلام «جسمانی/جسم گونه» (σωματοειδής/sōmatoeidēs) شود.

ب) دیگری از طریق حواس ظاهری است که سقراط به ویژه از بینایی و شنوایی نام می برد؛ زیرا حواس در شناخت حقیقت معقول اشیا ناتوانند و با محدود و محصور ساختن توجه نفس به محسوسات، سبب گمراهی آن می شوند (82d-83a,83d; see also 64d-67b).

بیان رمزی سمبولیکی این مطالب در آغاز تمثیل غار یافت می شود: ساکنان غار، از کودکی گرفتار «در غل و زنجیرهایی» (ἐν δεσμοῖς/en desmois) (شهوات و حواس) هستند که آنها را در جای خودشان ثابت نگه داشته و تنها قادرند به دیوار انتهایی غار و سایه ها و اشباح افتاده بر آن بنگرند و بنابراین، تنها از سایه (σκία/skia) آگاه اند و از آن سخن می گویند (انحصار توجه در

گویی بینایی را در چشممان نابینا جای می دهند...؛ اما سخنان ما روشن ساخت در هر نفسی نیرو و آلت یادگیری و شناخت موجود است و همان طور که برای گرداندن چشم از تاریکی به سوی نور باید کل بدن را چرخاند، به همین سان این آلت را باید با کل نفس از عالم شدن برگرداند... تا نفس بتواند نظاره وجود و روشن ترین بخش آن، یعنی نیک را تحمل کند... تربیت عبارت از نشان دادن بینایی در نفس نیست؛ زیرا آن را دارد؛ اما توجه و التفات آن به سمت نادرست است و به آنچه باید نمی نگرد» (518c-d).

تربیت فلسفی به عنوان هنر «گرداندن/چرخاندن» (περαγωγή/periagogē) نفس همان گام برداشتن یا مجاهدت در راه تجرید است. نزد افلاطون نیز در این چرخش نفس، همان دو مرحله اصلی باز شناخته می شود که نزد سهروردی دیدیم: روی گرداندن از عالم شدن و روی آوردن تدریجی به وجود حقیقی.

مرحله نخست تجرید، آشکارا در گفتگوی فایدون ضمن تعریفی از فلسفه به عنوان «مشق مرگ» مطرح و به طور مبسوط درباره آن بحث شده است. در عبارتی مشهور، سقراط می گوید «کسانی که به درستی به فلسفه می پردازند، مردن را تمرین می کنند» (οἱ ὁρθῶς φηλοσοφῶντες ἀποθνήσκουν ἐλετώσι/hoi orthōs philosophountes apothnēskoun meletōsi) (67e). گفتنی است افلاطون، از زبان سقراط، ایده فلسفه چونان شوق به مرگ و مشق مرگ در عین ناروا بودن خودکشی را به فیلاولئوس نسبت می دهد (61d) که از فیثاغوریان برجسته معاصر سقراط بوده است. ذکر این نکته از آن نظر است که تأییدی بر دیدگاه سهروردی درباره نسبت افلاطون با سنت فیثاغوری به شمار می رود. اکنون ایده مشق مرگ، بیشتر بررسی می شود.

آغاز مشق مرگ که متناظر با مرحله عزم بر تجرید است، همان آگاهی از اسارت نفس در بدن است. به گفته سقراط در گفتگوی فایدون، مشق دا نش (φιλομαθής/philomathēs) (یعنی کسی که به

داوودی همان دامی است که باز نفس را در آن به دام می‌اندازند. گفتنی است سهروردی نیز در اینجا در وصف زره داوودی تعبیری مشابه با افلاطون در *فایدون* و جمهوری به کار می‌برد: «زره داوودی این بندهای مختلف است که بر تو نهاده‌اند» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۲۳۶). تنها راه نجات از این دام، تیغ بلارک است. این تیغ به دست یکی از ساکنان عالم الهی (عزرائیل) است و او به‌عنوان «جلّاد»ی است که می‌داند هر زره داوودی چقدر می‌باید و چه زمان باید آن را از هم بگسلد. «جلّاد» عنوانی دقیق است که بر اهل تحقیق پوشیده نیست؛ به‌ویژه اگر به ریشه کلمه و کاربردهایش در ارتباط با پوست و چرم توجه شود؛ گویی سهروردی مرادش کسی است که قرار است با تیغ خویش جلدی را باز کند که نفس را اسیر کرده است؛ اما آنچه بیشتر در اینجا مدنظر است، نکته‌ای دقیق است که در پی می‌آید؛ میزان آسیب رنج‌آوری که تیغ بلارک به نفوس وارد می‌کند، در رابطه‌ای معکوس با میزان تجرّد آنها است. تعبیر سهروردی از تجرّد و تجرید در اینجا، «تنک شدن زره داوودی» است. هر اندازه کسی این زره را تنک کرده باشد، با رنج کمتری زره داوودی را از نفس او جدامی‌کنند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۲۳۷)؛ اما راه تنک‌کردن این زره چیست؟

«چشمه زندگانی به دست آور و از آن چشمه آب بر سر ریز تا این زره بر تن تو بریزد و از زخم تیغ ایمن باشد که آن آب این زره را تنک کند و چون زره تنک بود، زخم تیغ آسان بود» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۲۳۷).

«چشمه زندگانی» رمز - سمبول معرفت است. به دست آوردن معرفت - آن هم با این دقت که تنها تحت اشراف نور عقل فعال است - معادل «راه رفتن و غسل کردن در چشمه زندگانی و ایمن ماندن از زخم تیر بلارک» است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۲۳۸). اکنون اگر هر نحو تضعیف (تنک‌کردن) یا فروپاشانیدن زره داوودی معادل «مرگ» دانسته شود، آنگاه در عقل سرخ دو مرگ وجود دارد؛ مرگی که فرجام همه نفوس است و اساساً در تصدی

محسوسات و انفعالات برآمده از آنها) و «به سبب همین غل و زنجیرها» (*ὕπὸ σοῦ δεσσοῦ/hupo tou desmou*) نمی‌توانند سر خود را «بچرخانند» (*περάσενν/periagein*) (نفس به جایی که باید نمی‌تواند بنگرد. شهوات و حواس جسمانی مانع شده‌اند؛ بنابراین، تربیت نفس با چرخاندن کل آن ضرورت می‌یابد) (514a-515b). در فقره دیگری مربوط به تفسیر تمثیل غار در کتاب هفتم جمهوری، از شهوات و لذات به وزنه‌های سربی (*σολυβδεις/molubdis*) تعبیر می‌شود که توجه نفس را به پایین معطوف ساخته‌اند (519a-b). به تعبیر سهروردی در *رساله الطیر کار* به آنجا رسیده است که «قاعده اول خویش را فراموش کرده و با این بندها آرمیده و با تنگی قفس تن در داده‌اند» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۲۰۰) یا به تعبیری در *عقل سرخ* هر آنچه را معلوم بوده است، فراموش کرده و می‌پندارند همواره در همین وضعیت بوده‌اند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۲۲۷).

همچنین، مرگ طبق بیان سقراط در *فایدون*، به معنای جدا شدن نفس از تن است؛ به گونه‌ای که در این حالت، نفس وجودی جداگانه (*χωρεις/khōris*) و به خود (*αὐτὴν καθ' αὐτὴν/autēn kath' hautēn*) تن (*ἀπὸ σοῦ σώματος ἀπαλλαγεῖσαν/apo tou sōmatos apallageisan*) دارد (64c). با توجه به آنچه در بالا گفته شد جدایی نفس از تن، در حقیقت، جدایی از شیوه حیات تن، یعنی جدایی از شهوات و ادراکات حسی منحصر در جسمانیات است. فیلسوف راستین نیز هم و غمش مربوط به تن نیست؛ بلکه تا حد توان می‌کوشد از تن «دور و غایب شود» (*ἀφεσάσθαι/aphestanai*) و به نفس روی آورد و جز به ضرورت به تن نپردازد و جز به ضرورت از حواس استفاده نکند.

برای فهم این نکته، به دو رمز - سمبول در *عقل سرخ* سهروردی رجوع می‌شود: «زره داوودی» و «تیغ بلارک» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۲۳۶)؛ اولی در تناظر با بدن و اجزا و قوای آن است و دومی در تناظر با مرگ. زره

از همه بخش‌های بدن جمع کند و تا حد امکان، هم اینک و هم در آینده، تنها و به‌خود (ὄννην καθ' αὐτήν/*monē kath hautēn*) زندگی کند، آزاد و رها (ἐκλυοένην/*ekluomenēn*) از تن چونان آزاد از غل و زنجیر (ὥσπερ ἐκ δεσμῶν/*hōsper ek desmōn*)» (Phaedo: 67c-d).

بدین‌سان، روشن می‌شود مرحله نخست تجربه فلسفی همان تطهیر نفس از شهوات تن و امتناع از استغراق در ادراکات صرفاً حسی است و در حکم نوعی موت اختیاری به‌شمار می‌رود. این تطهیر نوعی روی‌گردا ندن نفس از تن و روی آوردن به حیات خود حقیقی و راستین‌اش، یعنی حیات تعقلی است. در بیان سهروردی در روزی با جماعت صوفیان، این مرحله عبارت است از آنکه انسان باید «لذت خلوت را بیابد و هستی را به نیستی مبدل گرداند [موت اختیاری]» (سهروردی، ۱۳۸۰ک، ج ۳: ۲۴۹). در قصه الغریبه الغریبه این معنا دست‌کم به سه بیان آمده است:

«... دایه‌ای که به من شیر می‌داد، گرفتم و در دریا انداختم»؛

«... از چهارده تابوت و ده قبر ... رهایی پیدا کردم»؛
«... گو سفندی با ما بود، آن را در صحرا رها کردیم، زلزله‌ها آن را هلاک کردند» (سهروردی، ۱۳۸۰ط، ج ۲: ۲۸۴، ۲۸۷ و ۲۹۱).

– مرحله دوم (توجه نفس به سوی حقایق مجرد و متعالی): این مرحله تجرید که مکمل مرحله تطهیر و تزکیه است، مرحله متوجه‌ساختن تدریجی بُعد خداگونه نفس، یعنی خرد به قلمرو خاص خویش، یعنی حقایق مجرد و متعالی است؛ اما تدریجی بودن این توجه یا فکرت بدان سبب است که طبق تمثیل غار، نفس خو گرفته به تاریکی عالم ماده قادر نیست دفعتاً به روشنائی حقیقی چشم بدوزد. برای حصول چنین غایتی، افلاطون در ادامه شرحش بر تمثیل غار، از ممارست در علمی سخن می‌گوید که قادرند توجه نفس را از عالم‌شدن به عالم‌بودن معطوف کنند (521d). آنها

فرشته‌ای (عزرائیل) است که بدین کار گمارده شده و عبارت است از فروپاشیدن زره داوودی با ضربه تیغ بلارک. دیگری، مرگی تدریجی است که ناشی از تأثیر معرفت است و گویی تحت اشراف فرشته‌ای دیگر است (عقل فعال/ جبرئیل) و با تلاش نفس رخ می‌دهد و در نتیجه، زره داوودی را تنک می‌کند. متمیم این تمثیل در مونس العشاق است؛ در آنجا این چشمه، «آب زندگانی» نام دارد و دقیقاً در «دروازه جان» (جایگاه عقل فعال و ابتدای عالم مجردات محض یا عالم الوهی) قرار دارد و بدین دلیل است که مواجهه با «پیر» (عقل فعال) به معنای رسیدن به چشمه «آب زندگانی» است. نفس با غسل کردن در این آب، «زندگانی ابد» می‌یابد و آماده فراگرفتن «کتاب الهی» از جانب پیر می‌شود (سهروردی، ۱۳۸۰ح، ج ۳: ۲۸۰ و ۲۸۱). بدین ترتیب، گویی دو مرحله در پیش است؛ (۱) غسل در چشمه آب زندگانی و (۲) بهره‌مندی از حقایق الهی.

اکنون به افلاطون بازگردیم. فیلدسوف پس از آگاهی از اسارت خود در بدن، دو مرحله تجرید را پیش روی خود دارد:

– مرحله نخست (تزکیه و تطهیر): در این مرحله، فیلدسوف تا بیشترین میزان ممکن، نفسش را «از همراهی تن» (τῆς σοῦ σώματος κοινωνίας/*tēs tou sōmatos koinōnias*) «آزاد می‌سازد» (ἀπολύων/*apoluōn*) (64e-65a). سقراط این ممارست یا تمرین فیلدسوفان (τὸ ελεῖνηα τῶν φλοσόφων/*to to eleinēna tōn phlosōphōn*) یعنی آزادکردن و جداساختن نفس از بدن را (λύσς και χωρισμός/*lusis kai khōrismos*) «*ψυχῆς ἀπὸ σώματος*/*psukhēs apo sōmatos*) که چیزی جز مرگ نیست، آشکارا مترادف با تطهیر یا تزکیه می‌داند:

«تطهیر (κάθαρσις/*katharsis*) همان چیزی است که ما اکنون از آن سخن گفتیم؛ یعنی جداساختن (χωρίζεν/*khōrizein*) نفس از بدن تا بیشترین حد ممکن، عادت‌دادنش (ἐθσαι/*ethisai*) به اینکه خود را

سایه‌ها بر اثر روی گرداندن از سایه‌های افتاده بر دیوار انتهای غار و در نتیجه تلاش در صعود از غار زیرزمینی به سوی عالم بیرون و عادت دادن خود به دیدن تصاویر و سپس اشیا واقعی بیرون از غار، مهبای دیدن خورشید یا روشنایی برین می‌شود. به همین سان، نفسی که به ادراکات وابسته به تن، یعنی حواس و امیال متعلق به تن خو گرفته است، بر اثر مجاهدت در تطهیر (کاتارسیس)، یعنی روی گرداندن از حواس و شهوات و نیز کسب ادراکات متناسب با حقایق متعالی (مجرداندیشی)، خویشی فطری خود را با آن حقایق باز می‌یابد (تجرد) و آماده متحقق شدن به آنها می‌شود.

۲-۴) پیوند عشق و تجرید

در طریق تجرید فلسفی افلاطونی، تعلیم اساسی دیگری نیز در خصوص مرحله دوم تجرید، یعنی روی آوردن یا توجه نفس به حقایق متعالی بازشناخته می‌شود و آن عروج از نردبان زیبایی با نیروی اروس یا عشق است. این تعلیم در گفتگوی مهمانی به تفصیل بیان شده است. نفس هم به خویشی خود با زیبایی برین التفات می‌یابد (دارندگی) و هم به جدایی و دوری خود از آن (فقر)؛ از این رو، تمنای شدید وصال (اروس) در او بیدار می‌شود و نوعی حرکت حبی از زیبایی‌های محسوس به زیبایی‌های مجرد تا نظاره زیبایی برین را می‌آغازد (201d-212b). در نظر داشتن این تعلیم از تجرید فلسفی که با عروج از نردبان زیبایی متحقق می‌شود، بسیار مهم است؛ زیرا روشن می‌شود تجرید در مرحله مشق مرگ و تجرید در مرحله اروس (عشق) به زیبایی برین، دو مرحله مکمل از سلوکی واحدند که یکی جنبه بیشتر سلبی دارد و دیگری جنبه بیشتر ایجابی.

در حکمت شیخ اشراق، به‌ویژه آنگونه که در مونس العشاق دیده می‌شود، «عشق» و «مرگ» هم‌پیوند با یکدیگرند. در انتهای این رساله وقتی سهروردی دیگر از بیان تمثیلی خارج شده است و به صورت نظری می‌خواهد به حقیقت عشق پردازد، ناگاه به‌واسطه ریشه‌یابی کلمه

عبارت از علمی‌اند که به تعلیمیات یا ریاضیات موسوم شدند و در نظام علوم قدیم جزو علوم نظری فلسفی بودند؛ البته باید خاطر نشان ساخت که می‌توان از تربیتی مقدماتی‌تر نیز سخن گفت؛ یعنی تربیت مبتنی بر ادبیات و موسیقی (ἔθεσι/ethesi) که «از طریق عادت» (σοῦσική/mousikē) به کمک هارمونی، نوعی تناسب (εὐαρμοσία/euarmostia) و به کمک وزن نوعی موزونی (εὐρυθμία/euruthmia) به نفس منتقل می‌شود اما «نه علم یا معرفت [به معنای دقیق کلمه]» (οὐκ ἐπιστήμη/ouk epistēmē). این تربیت مقدماتی مقایسه‌پذیر با تلطیف متخیله نزد سهروردی است. از میان علوم ریاضی، ویژگی تمهیدی و حتی ویژگی سمبولیکی بودن نجوم به‌نحو آشکارتری بیان شده است. اجرام آسمانی که چونان نقش و نگار یا زینت‌هایی بر آسمان‌اند، از حیث نظم و آرایش و حرکات موزون، زیباترین اجسام‌اند؛ اما اینها را تنها باید «به‌طور نمونه و مثالی» معقولی به کار برد که بنیاد این نظم محسوس‌اند (529c-d). از این حیث، دانش هارمونی نیز خواهر نجوم است (530d) (ἐπιστήμη) در یونانی، مؤنث است مانند معرفه و حکمه در عربی). نقش تمهیدی نجوم و هارمونی در تجرید در تیمائوس نیز تصدیق شده است؛ به‌ویژه آنکه در این گفتگو بر نقش مثبت چشم و گوش یا به‌طور دقیق‌تر، علت غایی حقیقی‌شان در این خصوص نیز تأکید شده است (47a-e). به نظر می‌رسد در پرتو توضیحات افلاطون درباره علوم نظری غیر از فلسفه، آنچه سهروردی «تفکر در آلاء الهی» می‌خواند، افزون بر دلالت عام آن، معنای عمیق‌تری می‌یابد؛ زیرا ارزش سمبولیکی علوم قدیم را به‌مثابه نوعی «آیه‌شناسی» آشکار می‌سازد.^(۸) افلاطون در پایان بررسی علوم ریاضی در کتاب هفتم جمهوری، اثر آنها را بار دیگر «آزادی از غل و زنجیرها» (λύσσις ἀπὸ τῶν δεσμῶν/lusis apo tōn desmōn) معرفی می‌کند (532b).

مطالب این بخش با رجوع به تمثیل غار جمع‌بندی می‌شود: طبق این تمثیل، چشم خو گرفته به تاریکی و

دانش در او بیدار شده است، اما خود را در بند غل و زنجیرهای حواس و شهوات می‌یابد. نفس فیلسوف به معنای حقیقی کلمه $\eta\ \sigma\omega\ \acute{\omega}\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\omega}\varsigma\ \phi\lambda\lambda\omicron\sigma\acute{\omicron}\phi\omicron\upsilon\ \psi\upsilon\chi\eta\ \hbar\epsilon\ \tau\omicron\upsilon\ \hbar\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\epsilon\theta\acute{\omicron}\varsigma\ \phi\iota\lambda\omicron\sigma\phi\omicron\upsilon\ \psi\upsilon\chi\eta$ (لوسس/ $l\upsilon\sigma\varsigma$) باور دارد نباید با این عمل آزاد کردن (83 a- $\acute{\epsilon}\nu\alpha\nu\iota\omicron\upsilon\sigma\theta\alpha\iota$ / $enantiousthai$) مخالفت کرد (b)؛ از همین رو، با تن دادن به تردید فلسفی، عروج تدریجی از تاریکی غار عالم مادی به سوی روشنایی عالم حقایق الهی را در پیش می‌گیرد. بنابر بخشی از تمثیل غار، یکی از آثار این طی طریق برای نفس فیلسوف، تضادی است که میان خود و دیگران می‌یابد. آنچه در سکونتگاه نخستین، موافق با دیگر «هم‌بندی» هایش حکمت می‌شمرد، در نظرش باطل می‌شود، افتخارات و ستایش‌های رایج بی‌ارج می‌شوند و زندگی فقیرانه و بی‌بهره از این افتخارات موهوم را به زندگی بر شیوه پیشین ترجیح می‌دهد. این تضاد سبب می‌شود ساکنان غار یا اهل دنیا بینش و روش فیلسوف یا اهل معنا را تحقیر و مسخره کنند و نیز موجب می‌شود اگر فیلسوف در صدد آگاه کردن و آزاد ساختن آنها برآید، قصد تعذیب و قتل او کنند (516d-517a).^(۱۰) با وجود این، آسیب‌هایی که غارنشینان ممکن است به فیلسوف برسانند مانند محرومیت‌های مادی، اجتماعی و حتی مرگ، آسیب‌هایی است که متوجه جسم و حیات جسمانی است. کل حیات فلسفی، نوعی تمرین مرگ، یعنی جدا شدن از همه تعلقات جسمانی است؛ به طوری که نفس به بیشترین میزان ممکن بتواند زیستی قائم به خود و فارغ و متعال از تن داشته باشد؛ از همین رو، به گفته سقراط در *فایدون*، مضحک و نامعقول خواهد بود کسی که در کل زندگی‌اش، مشق مرگ کرده است، با نزدیک شدن آن، رنجیده و مضطرب و هراسان شود (67d-68b). هم از این روست که سهروردی می‌گوید: «زهر خورید تا خوش زیید، مرگ را دوست دارید تا زنده مانید» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۱۹۹). افزون بر این، آسیب‌های مذکور، در حقیقت به انسان آسیبی نمی‌رسانند؛ زیرا حقیقت انسان، نفس او و به بیان دقیق‌تر، الهی‌ترین بخش

«عشق» وارد تمثیل دیگری می‌شود. در بیان سهروردی «عشق» را از «عشقه» گرفته‌اند؛ زیرا عشقه خود را به دور درخت می‌پیچد، همه درخت را فرامی‌گیرد و «چنانش در شکنجه کشد که نم در میان رگ درخت نماند ... آنگاه که درخت خشک شود؛ عشق نیز بر همین مثال است؛ وقتی «بدن» یا «ظل» [= سایه حقیقت الهی نفس] یا «درخت منتصب القامه» کامل می‌شود، آنگاه عشق از راه می‌رسد: «عشق از گوشه‌ای سر برآرد و خود را در پیچد تا به جایی رسد که هیچ نم بشریت درو نگذارد و چندان که پیچ عشق بر این شجره زیادت می‌شود، عکسش که آن شجره منتصب القامه است، ضعیف‌تر و زردتر می‌شود تا به یکبارگی علاقه منقطع شود. پس آن شجره روان مطلق شود و شایسته آن شود که در باغ الهی جای گیرد ... پس عشق اگرچه جان را به عالم بقا می‌رساند، تن را به عالم فنا باز آرد» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۲۸۷-۲۸۹).

نکته آنکه در ابتدای *مونس العشاق* نیز تعبیر سهروردی چنین تصویری را ارائه می‌دهند؛ «عشق/مهر» در پیکره اصلی این رساله رمز - سمبولی برای «نفس» و ناظر به حقیقت الهی آن است؛ چونان که «حسن/نیکی» برادر بزرگ‌تر و «حزن/اندوه» به‌عنوان رمز - سمبولی برای «بدن»، برادر کوچک‌تر اوست؛ «من از بیت المقدس از محله روح‌آباد از درب حسن. خانه‌ای در همسایگی حزن دارم». روایت بنیادین این رساله تکیه بر اشتیاق فراوان عشق به حسن و سلوک عشق از لحظه جدایی‌اش از حزن تا وصولش به حسن دارد (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۲۶۸-۲۹۲).^(۹)

۳-۴) تقابل با اغیار در مسیر تجرید و ابتلائات

مترتب بر آن

طبق بیان افلاطون در *گفتگوی فایدون* و هماهنگ با تمثیل غار، فلسفه به‌عنوان سلوک تربیتی عبارت است از «ترغیب ملایم و آرام» ($\eta\ \rho\epsilon\acute{\alpha}\alpha\ \pi\alpha\rho\alpha\nu\theta\epsilon\iota\alpha\alpha$ / $\epsilon\ \rho\epsilon\mu\alpha$) ($paramutheitai$) مقایسه شود با توجه تدریجی به عالم حقایق مطابق تمثیل غار) و «تلاش برای رهاساختن» ($\lambda\upsilon\epsilon\nu\ \acute{\epsilon}\pi\chi\chi\epsilon\rho\epsilon\iota$ / $luein epikheirei$) نفسی که حب

روزبین و تیزبین. با وجود این مشابهت اساسی، هر داستان از جنبه‌ای خاص به این خصومت پرداخته است. در فصل ششم روشن می‌شود اهل دنیا به کسی که همه همت و مجاهدتش در برگزیدن از دنیا است (تجرید یا مردن اختیاری)، نه تنها نمی‌توانند آسیب حقیقی برسانند، به عکس، آنچه به گمان ایشان، تعذیب اهل معنا است، در حقیقت، احیای ایشان و به عبارت دیگر، امداد در رسیدن به غایت مطلوب‌شان است و در فصل هفتم به معامله توأم با مدارای اهل معنا با اهل دنیا و پوشیده داشتن حقایق مافوق درک و تصدیق آنها توصیه می‌شود تا خصومت و عناد ایشان، بی‌جهت برانگیخته نشود (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۳۰۱-۳۰۴).

۵) غایت تجرید؛ خداگونه شدن یا فانی شدن از صفات

خلقی و آیینۀ صفات ربوبی گشتن

مداومت، مواظبت و اخلاص در تجرید، سرانجام به مشاهده حقایق عالم قدس می‌انجامد. این مشاهده از طریق اشراق همان حقایق نوری بر نفس ناطقه و انعکاس آنها در او صورت می‌بندد.^(۱۲) به تعبیر فصل چهارم رساله لغت موران، بر اثر تابیدن «ضوء نیر اکبر» بر جام به در آمده از غلاف چرمی، «همه نقوش و سطور عالم در آنجا ظاهر شدی» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۲۹۹).^(۱۳) از نظر سهروردی، مشاهده انوار قدسی الهی سه مرتبه یا سه درجه اصلی دارد که در آثار متعددش به اجمال یا به تفصیل درباره آنها سخن گفته است. بیان اجمالی اما روشن این سه درجه از مشاهده روحانی در عبارتی از المصارع و المطارحات وجود دارد:

«و اما اصحاب السلوک فأنهم جربوا فی أنفسهم انواراً ملذةً غایة اللذة و هم فی حیاتهم الدنیویة: ف[۱] للمبتدئ نورٌ خاطفٌ، و [۲] للمتوسط نورٌ ثابت، و [۳] للفاضل نورٌ تامسٌ و مشاهدةً علویة» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۵۰۱).

سهروردی در رساله لغت موران در چهار فصل آخر، یعنی از فصل نهم تا دوازدهم، منحصراً به مرتبه نهایی و عالی مشاهده معنوی، یعنی مرتبه فنا یا محو یا طمس پرداخته است. سهروردی مرتبه فنا یا طمس را نزدیک‌ترین حالت به

آن است. بنا بر استدلال افلاطون در کتاب نخست جمهوری که از زبان سقراط بیان می‌شود، آسیب حقیقی درباره هر چیز، متوجه آرته یا کمال و فضیلت مختص آن چیز است؛ به طوری که مانع تحقق کمال آن چیز می‌شود. در خصوص انسان نیز آسیب حقیقی متوجه نفس و آرته نفس است؛ بدین معنا که مانع تحقق خردمندی و دیگر فضایل در نفس می‌شود (335b-c; also *Crito* 44d).

این آسیب‌ها تنها در کسی اثر می‌کند که حکمت دوست نیست؛ بلکه تن دوست و بنابراین، مال دوست و جاه دوست است (Phaedo, 68b-c) و بدین اعتبار، نفسش هم خوی تن شده است؛ از این رو، آسیب‌هایی که متوجه تن است در آن هم اثر می‌کند. کسی که در حقیقت به فلسفه، دل سپرده است، نفسش مصون از این آسیب‌هاست و حتی شدیدترین آنها یعنی مرگ را طریق نیل به مقصود می‌داند.

نزد شیخ اشراق نیز، چنانکه بیان شد، مجاهدت اصلی سالک در سلوک معنوی، تجرید یا آزاد کردن گوهر الهی و نورانی نفس از قیود حواس ظاهری و باطنی و قوای شهوانی و غضبانی است. قوای مذکور، نمودار دنیای مادی و محسوس در درون هر انسانی‌اند و از همین روست که تجرد یافتن از آنها در حکم مردن از دنیای مادی است؛ اما این قوا به همان سان که در حیات درونی سالک، در برابر تلاش او برای مهار آنها به درجات مختلف، مقاومت و طغیان می‌کنند، در حیات بیرونی هم با او به مقابله بر می‌خیزند. این مقابله به طور عمده به شکل خصومت اهل دنیا با اهل معنا نمودار می‌شود. با توجه به اینکه درواژگان و قواعد حکمی سهروردی، نور بر عالم معنا و حقایق مجرد و ظلمت بر عالم مادی و جسمانی دلالت می‌کند،^(۱۱) خصومت مذکور، خصومت اهل ظلمت یا ظلمت دوستان با اهل نور یا نوردوستان است.

این مضمون به روشنی در فصل‌های ششم و هفتم رساله لغت موران دقیقاً به شکل تعارض و تنازع میان اهل نور و اهل ظلمت بیان شده است و دو رمز - سمبول متناظر با آن عبارت‌اند از: خصومت خفاشان با آفتاب‌پرست و مخالفت و دشمنی جعدان روزگور با هدهد

بنیان گذاشتند، افرادی عادی نبوده‌اند بلکه مدت‌ها پیش، سخنی را در قالب معما گفته‌اند و آن سخن این است که هرکس نامحرم (ἀνύητος/amiētos) و ناآشنا به اسرار (ἀτέλεστος/atelestos) به هادس وارد شود، در گل‌ولای و منجلا ب فرو می‌رود؛ اما کسی که مطهر (κεκαθαρέενος/kekatharmenos) و رازآشنا (εεελεσεένος/tetelesmenos) بدانجا رود، همنشین خدایان (εετὰ εεῶν οἰκήσει/meta theōn oikēsei) خواهد شد؛ زیرا چنانکه در اسرار آمده است، کسانی که تیرسُس به دست دارند، بسیارند؛ اما مجذوبان/الهام‌یافتگان (βάκχοι/bakkhoi) اندک‌اند.^(۱۵) به عقیده من، این دسته اخیر همان فلسفه‌ورزان راستین اند (οἱ πεφλοσοφκότες (οἱ πεφλοσοφκότες orthōs) (69c-d).

بعدتر در همین گفتگو، سقراط تعبیر همنشینی با خدایان را با سه ایده مهم مرتبط می‌سازد؛ نخست، تشبه به الوهیت؛ دوم، رهایی از قیود پستی که بر اثر تعلق یافتن به جسم، عارض انسان شده است و می‌توان آنها را در حکم طبیعت «صرفاً» بشری دانست و سوم، سعادت انسانی. به گفته او، نفسی که در تمام عمر به درستی فلسفه ورزیده، یعنی مشق مرگ کرده است، «به سوی آنچه شبیه خود اوست» (εἰς τὸ ὁμοῖον αὐτῆ/ eis to homoion autē). رهسپار می‌شود؛ یعنی آنچه نادیدنی، خدایی، نامیرا و خردمند است و پس از رسیدنش به آن، سعادت‌مند خواهد بود (εὐδαιμονν/eudaimoni)، آزاد از ضلالت، بلاهت، جُبُن و اروس درنده‌خو (شهوت حیوانی) و دیگر رذایل بشری. به گفته رازآشنایان (κατὰ τῶν εενηεένων/kata tōn memuēmenōn) خود را با خدایان خواهد زیست (εετὰ εεῶν (80e-81a). δάγουσα/meta theōn digousa). در تئمای تتوس نیز تشبه به الوهیت را عادل و پارسا و خردمند شدن می‌داند (176b). به عبارت دیگر، فضایل به معنای عمیق کلمه، به آنچه صرفاً بشری، تعلق ندارند. برای درخشش فضایل خداگونه، باید آنچه صرفاً بشری، یعنی رذایل را زدود و به عبارتی، با مشق مرگ از آنها فانی

مرگ یا موت اصغر می‌داند. بر اساس این، مجاهدت در تجرید به عنوان موت اختیاری، سرانجام به ملکه موت یا همان مقام فنا منجر می‌شود. در این مرتبه، سالک از توجه به خود و معرفتش به حق تعالی و نیز از توجه به ابتهاج حاصل از این معرفت، یکسره غایب می‌شود و شعور به خود به عنوان عارف به حق و مبتهج به حق را در خود حق، محو و فانی می‌سازد و به بقای حق باقی می‌شود. سه‌روردی، در فصل‌های مذکور لغت موران، با چهار رمز - سمبول به غایت نهایی سلوک اشاره کرده است:

- رمز - سمبول های اول و دوم: ظهور «مثال خورشید» در ماه بدر یا انعکاس «صورت خورشید» در آینه است؛ به طوری که اگر ماه یا آینه، به فرض، چشم داشتند و در خود می‌نگریستند، جز خورشید نمی‌دیدند (سه‌روردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۳۰۹). به عبارت دیگر، خودی آنها محو و به جلوه و انعکاس خورشید بدل شده‌اند.

- رمز - سمبول سوم: خالی شدن خانه از برای نزول و جلوس کدخدای خانه و ماندن شدن خانه و همه چیز آن به کدخداست، در عین آنکه خانه و کدخدا هرگز عین هم نمی‌شوند (سه‌روردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۳۱۰). خانه در این‌چهار رمز قلب انسان است که از غیر خدا و حتی از خود باید خالی شود تا با ظهور صورت خداوندی در آن، به خدا مانند شود.

- رمز - سمبول چهارم: محو شدن نور چراغ در نور خورشید است، بی آنکه نور خورشید، نور چراغ را نیست و نابود کند (سه‌روردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۳۱۱).^(۱۴) اکنون بیان این غایت نزد افلاطون برر سی می‌شود. به گفته سقراط در فایدون، ثمره تطهیر شدن و رهایی یافتن از نابخردی‌های تن (یعنی امیال شهوانی و هیجانات غضبانی که عاری از تمییز و خردند)، آن است که به «همه آنچه پاک و بی‌آلایش» (παν τὸ εἰλικρινές/pan to eilikrines) است، یعنی به «حقیقت» (τὸ ἀληθές/to alēthes) معرفت خواهیم یافت (67a-b). او در ادامه با یکسان شمردن غایت طریق تجرید فلسفی با غایت مناسک آیین باطنی دیونوسیوسی، آن را اینگونه توضیح می‌دهد: «چنین می‌نماید کسانی که مناسک رازآموزانه را برای ما

«درد زایشش» ($\acute{\omega}\delta\delta\iota\varsigma/\acute{\omega}dis$) پایان می‌گیرد (490b).
 تعابیر *اروس*، نزدیکی، آمیزش و زایش که در فقره مذکور به کار رفته‌اند، ایده اتحاد و وصال را القا می‌کنند. ثمره این وصال، یعنی زایش، تبدل وجودی نفس به عقل یا فعل خاص آن است؛ یعنی تعقلی که متحد با حقیقت است. عقل یا تعقل به سوژه اشاره دارد و حقیقت به ابژه. اتحاد این دو حکمت یا سوفیا خواهد بود که چنانکه در گفتگوی *آلکسیادس اول* آمده است، *آرتیه* نفس است. بدین لحاظ، زایش فضیلت راستین مذکور در *مهمانی* در معنای عمیقش می‌تواند تحقق خود حقیقی و الهی انسان باشد؛ وانگهی بنا بر نظر افلاطون در *فایدون*، دیگر فضایل نفس نیز از قبیل عدالت و خویشنداری و شجاعت، تنها در پرتو تحقق حکمت صورت اصیل و راستین‌شان را خواهند یافت (69b). سرانجام، نفس در پایان سلوک فلسفی‌اش، در وضع فطری یا در *آرتیه/ش* دوباره متولد می‌شود. این بخش با بیانی گویا از سهروردی در *صفیر سیمرخ* به پایان می‌رسد:

«هدهدی که در فصل بهار به ترک آشیان خود بگویند و با منقار خود پر و بال خود برکنند و قصد کوه قاف کند، سایه کوه قاف بر او افتد به مقدار هزار سال این زمان ... درین مدت سیمرخ می‌شود که صفیر او خفتگان را بیدار کند ... این سیمرخ پرواز کند بی جنبش و بپرد بی پر و نزدیک شود بی قطع اماکن و همه نقش‌ها از اوست و او خود رنگ ندارد» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۳: ۳۱۴ و ۳۱۵).

نتیجه

یکی از مهم‌ترین وجوهی که سهروردی آن را ملاکی برای تأیید افلاطون به عنوان آخرین حلقه از سلسله‌ای حکمی قرار می‌دهد، رسیدن او به ملکه مرگ یا انسلاخ نفس از تن و از دنیا است. این مقام که یادآور عنوان «مشق مرگ» در افلاطون است، یکی از مؤلفه‌های بنیادین تربیتی در فلسفه راستین و حکمت واحدی است که بیشتر به منزله سلوکی معنوی نمودار می‌شود تا آنکه صرفاً در مقام نظروزرزی، پرداخت‌های مفهومی و قالب‌های استدلالی باشد. این مؤلفه که به‌ویژه با نظر به نقش تربیتی آن در

شد. اینکه افلاطون در فقره دیگری از *فایدون*، فضایل را نوعی تطهیر و حکمت را به‌ویژه نوعی منسک یا ابزار تطهیر ($\kappa\alpha\theta\alpha\rho\acute{o}\varsigma/katharmos$) می‌داند (69c)، بی‌ارتباط با مطلب اخیر نیست.

در گفتگوی *مهمانی* نیز که جنبه ایجابی سلوک فلسفی به‌مثابه تجرید را توضیح می‌دهد، ثمره توجه گام‌به‌گام نفس به مراتب زیبایی و حرکت صعودی آن از نردبان زیبایی، رؤیت «خود زیبایی محض، پاک و بی‌آلایش» و در یک کلام، «زیبایی الهی یگانه» ($\alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \tau\acute{o}\ \epsilon\epsilon\iota\omicron\nu\ \kappa\alpha\lambda\acute{o}\nu\ \dots$) ($\theta\epsilon\omicron\nu\ \omicron\nu\ \epsilon\delta\delta\epsilon\iota\varsigma/$ *auto to theion kalon... monoieides*) است. به سبب «تماس با» یا «نیل به» زیبایی حقیقی، نفس به «زایش فضیلت راستین» ($\epsilon\epsilon\kappa\acute{o}\nu\iota\ \acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\eta\nu\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\eta\acute{\iota}/$ *tekonti aretēn alēthē*) می‌رسد که بر اثر آن «محبوب خدایان» ($\acute{\alpha}\theta\alpha\nu\acute{\alpha}\tau\omega/$ *athanatō*) و «نامیرا» ($\theta\epsilon\omicron\phi\lambda\epsilon\upsilon\theta\epsilon\iota/$ *theophilei*) می‌شود (211e-212a).

با رجوع به فقره‌ای مهم در کتاب ششم *جمهوری* شاید بتوان درک بهتری از معنای زایش فضیلت راستین به دست آورد. افزون بر این، در این فقره می‌توان تا اندازه‌ای ایده وصال و اتحاد نفس با حقایق برین را مشاهده کرد. از این حیث، غایت سلوک فلسفی نزد افلاطون با غایت حکمت نزد سهروردی هماهنگی کامل خواهد یافت. به گفته سقراط، دوستدار راستین دانش پس از تلاش فراوان، بی‌آنکه شور و خواهش عشقش ($\acute{\epsilon}\rho\omega\varsigma/$ *erōs*) ضعیف شود، سرانجام به طبیعت فی‌نفسه هر چیز نائل یا با آن هم‌آغوش می‌شود ($\acute{\alpha}\nu\alpha\sigma\theta\alpha\iota/$ *hapsasthai*) و با بخششی از نفس خود که درک حقایق اشیا مختص آن است، یعنی «هم‌سنخ» ($\sigma\upsilon\gamma\gamma\epsilon\nu\epsilon\iota\acute{\iota}/$ *syngenei*) آنهاست، بدان‌ها «چنگ می‌زند» ($\acute{\epsilon}\phi\acute{\alpha}\pi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota/$ *ephaptesthai*) و بدان وسیله به «وجود حقیقی» ($\tau\acute{\omega}\ \acute{\omicron}\nu\iota\ \acute{\omicron}\nu\omega\alpha/$ *ōō onti ontōs*) «نزدیک/همبستر می‌شود» ($\pi\lambda\eta\sigma\acute{\alpha}\sigma\alpha\varsigma/$ *plēsiāsas*) و با او «درمی‌آمیزد» ($\mu\iota\gamma\epsilon\iota\varsigma/$ *migeis*) و بدین سان از بطن خود «عقل و حقیقت» ($\omicron\omicron\upsilon\nu\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\alpha\alpha/$ *noun kai alētheian*) «می‌زاید» ($\gamma\epsilon\nu\nu\eta\sigma\alpha\varsigma/$ *gennēsas*)، به شناخت نائل می‌شود و حیات و تغذیه حقیقی می‌یابد و

مراحل اصلی عروج معرفتی در تمثیل غار افلاطون کاملاً تطبیق پذیر است.

۲. برای اصل متن شهود معنوی مذکور در *اثولوجیا*، نک. بدوی، ۱۴۱۳ قمری: ۲۲، با عنوان «کلام له یسبه رمزاً فی النفس الکلیه». سهروردی در سه اثر خود به این شهود اشاره کرده است: *حکمه الإشراف* (۱۳۸۰، ج ۲: ۱۵۶، ۱۶۲ و به ویژه ۲۵۵)، *تلویحات* (۳۸۰، ج ۱: ۱۱۲ و به ویژه ۱۱۴)، و *المشارع و مطارحات* (۳۸۰، ج ۱: ۵۰۲).

۳. به نظر می‌رسد سهروردی در *حکمه الإشراف*، «ملکه» و «مقام» را در ترادف با یکدیگر استفاده کرده است: «و أعظم الملكات، ملکه موت ... و هذا المقام عزیز جداً...» (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۵۵). در *التلویحات* نیز عباراتی نظیر «الملکه متمکنه» و «تصیر ملکه» و «ثم مقام آخر» و «اقرب الحالات الی الموت» و «مقام الخله» که بی‌تفکیک و از پی هم آمده‌اند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۱۴)، نشان‌دهنده آن است که دست‌کم در این عبارات، سهروردی «ملکه»، «مقام» و حتی «حال» را در ترادف با یکدیگر به کار برده است. شاید از همین روست که شهرزوری نیز در شرح فقره مذکور از *حکمه الإشراف* «و اعظم الملكات ملکه الموت...»، «ملکات»، «مقامات»، و حتی «کمالات» را در ترادف با یکدیگر به کار برده است (شهرزوری، ۱۳۸۰: ۵۹۴-۵۹۵).

۴. لزوم خودشناسی و تذکار خود خداگونه به‌عنوان اصل سرآغازین سلوک معنوی، یکی از مبادی مشترک در فلسفه افلاطونی و حکمت اشراقی و تأییدی بر وحدت بنیادین این دو است. با توجه به اینکه موضوع نامبرده نیازمند بحثی مبسوط است، نگارندگان در مقاله‌ای مستقل بدان پرداخته‌اند. در اینجا به نظر می‌رسد همین اشاره مختصر برای توجه‌دادن به اهمیت مسئله، بس باشد.

مشخصات مقاله بدین شرح است: کورنگ بهشتی، رضا؛ طوسی ینگابادی، مجید (۱۴۰۰)، قرابت بیان رمزی- تمثیلی سهروردی و افلاطون درباره خودشناسی به‌عنوان سرآغاز سلوک فلسفی، *دوفصلنامه علمی جاویدان خرد*، ش ۳۹: ۲۵۱-۲۸۲.

سلوک، به‌عنوان «تجریده» نیز بازشناخته می‌شود، هم در سهروردی و هم در افلاطون دو مرحله دارد: (۱) تزکیه و تطهیر نفس و (۲) توجه نفس به سوی حقایق متعالی و الهی. در مرحله نخست، انسان در می‌یابد نفس او از هر سو در بند (قوای ظاهری و باطنی و شهوت و غضب) است و از این رو، عزم بر تجرید و رهایی از زندان می‌کند و در مرحله دوم، با کسب معارف خاص و نیز تلطیف قوای حاسه و متخیله، کل نفس را متوجه عالم خاص خویش، یعنی عالم حقایق الهی می‌کند. در این مسیر و به‌ویژه ناظر به مرحله دوم، عشق به زیبایی خود سبب می‌شود انسان از صفات خلقی خویش بمیرد و آینه‌ای برای همه صفات ربوبی باشد که انسان به آنها به‌عنوان حقایق متعالی عشق ورزیده است؛ از همین رو، غایت فلسفه‌ای از این دست که متکی بر اصل تربیتی تجرید یا مرگ اختیاری است، تشبیه‌یافتن به اله است؛ اما به‌ویژه با نظر به افلاطون، این تشبیه یا خاصیت آئینگی برای صفات ربوبی، در قالب زایش فضایل راستین نمودار می‌شود.

به اقتضای فلسفه سهروردی و افلاطون و به‌ضرورت بیان مضامین و معانی بلندی از این دست، رمز - سمبول‌هایی در آثار این دو فیلسوف وجود دارد که گاه در عین اختلاف ظاهری، قرابت و همگونی خاصی در افاده معنایی واحد دارند. رمز - سمبول‌هایی نظیر دام، بند، چرم، زره، قبر و چاه در سهروردی و غل و زنجیر و قبر و تابوت در افلاطون بر بدن و قوای بدن اشاره دارند و بنا بر تصویری که هر یک از آنها دارند، هم‌پیوند با رمز - سمبول‌هایی نظیر رهایی، بریدن، پاره‌کردن هستند که افاده معنای مرگ می‌کنند؛ اما رمز - سمبول‌های دسته دوم، در ارتباط به گونه‌ای خاص از معارف‌اند که در سهروردی با چشمه آب زندگانی بدان اشاره شده است؛ یعنی آنچه در افلاطون عبارت است از ممارست در علومی که قادرند توجه نفس را از عالم شدن به عالم بودن معطوف کنند.

پی‌نوشت‌ها

۱. گفتنی است سه مرحله سهروردی برای حکمت با

10.22034/IW.2021.298112.1

554

۵. «إليه يصعد الكلم الطيب و العمل الصالح يرفعه». او در رساله‌های *بستان القلوب و کلمه التصوف*، مراد از کلمه طریقه را آشکارا حقیقت مجرد نفس انسانی می‌داند (سهروردی، ۱۳۸۰هـ.ج: ۳: ۳۷۳-۳۷۲ [بندهای ۵۴ و ۵۵]؛ سهروردی، ۱۳۹۷: ۱۶۳ و ۱۶۴ [بندهای ۶۳ و ۶۴]؛ سهروردی، ۱۳۸۰هـ.ج: ۴: ۱۱۰).

۶. افلاطون در این بخش از کتاب *دهم جمهوری* (611b-e) در تمثیلی از ذات حقیقی نفس و وضع کنونی‌اش سخن گفته که با فصل‌های چهارم (جام گیتی‌نما) و هشتم (طاووس جدا شده از باغ همیشه سبز) لغت *موران*، مقایسه‌پذیر است.

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

۸. درخصوص دلالت معنوی علم نجوم نزد سهروردی نک. رساله *روزی با جماعت صوفیان* (سهروردی، ۱۳۸۰ک، ج: ۳: ۲۴۷-۲۴۹).

۹. جایگاه میانی نفس به‌عنوان *اروس* در بیان افلاطون، در *صفیر سیمرغ* قرینه زیبایی دارد. نفس که عاشق است به‌عنوان موجودی «مشتاق» همواره در میان یک دارائی و نداری است. به تعبیر سهروردی، «هر مشتاقی به ضرورت چیزی یافته است و چیزی نیافته که اگر از جمال معشوق همه یافته بودی، آرزوش نماندی و اگر هیچ نیافته بودی و ادراک نکرده، هم آرزوش متصور نشدی؛ پس هر مشتاقی یابنده نیابنده باشد» (سهروردی، ۱۳۸۰ل، ج: ۳: ۳۲۹).

۱۰. درخصوص تضاد میان حیات فیلسوف با دیگر مردمان نک. *گرگیاس* (484c-486d)، *تئای تتوس* (172c-176a)، *فایدروس* (249d).

۱۱. برای معانی متعدد نور و ظلمت در نظام حکمی

سهروردی نک. سهروردی، ۱۳۹۷: ۱۱۲-۱۰۹ [تعلیق بر فصل دهم رساله پرتونامه].

۱۲. سهروردی این تجربه را در پرتونامه اینگونه بیان می‌کند: «... و از عالم قدس نورها آید مجرد از مادّت و روان پا کان از آن روش‌نایی نصیب یابند؛ و انوار واجب‌الوجود و عقول را نهایت نیست» (سهروردی، ۱۳۸۰هـ.ج: ۳: ۸۱ [۹۳]؛ ۱۳۹۷: ۸۴ [بند ۱۱۰]). این عبارت با سخن سهروردی درباره مراحل حکمت در آغاز *المشارع و المطارحات* مقایسه‌پذیر است که پس از مرحله آغازین، یعنی «*انسلاخ عن الدنيا*»، «*مشاهده الأنوار*» می‌آید که «لا نهایت له» است (سهروردی، ۱۳۸۰هـ.ج: ۱: ۱۹۵). افزون بر این، سهروردی در *کلمه التصوف*، در تعریف مشاهده می‌گوید: «هی شروق الأنوار علی النفس بحیث تنقطع منازعه الوهم». (سهروردی، ۱۳۸۰هـ.ج: ۴: ۱۳۶).

۱۳. همچنین، نک. سهروردی، ۱۳۸۰هـ.ج: ۱: ۱۰۸-۱۰۹ و ۱۱۴-۱۱۳ [التلویحات]؛ ۴۴۳ و ۵۰۳-۵۰۱ [المشارع و المطارحات]؛ ج: ۲: ۲۵۷-۲۵۲ [حکمه الإشراف]؛ ۲۷۱ [فی اعتقاد الحکما]؛ ج: ۳: ۱۰۸-۱۰۷ [هیاکل النور]؛ ۱۹۳-۱۹۲ [الواح عمادی - فارسی]؛ ۳۲۴-۳۱۹ [صفیر سیمرغ]؛ ج: ۴: ۶۷-۶۸ و ۹۷-۹۱ [الألواح العمادیه]؛ ۱۲۹-۱۲۸ [کلمه التصوف]؛ ۲۴۱-۲۴۰ [المحبات].

۱۴. برای فهم بهتر معنای این رمز نک. سهروردی، ۱۳۸۰هـ.ج: ۱: ۵۰۲-۵۰۱؛ *المشارع و المطارحات*، بند ۲۲۲ در توضیح معنای اتحاد روحانی و استغراق من انسانی در نور غیرمتناهی حق در عین حفظ هویتش.

۱۵. *تیرسوس* (θύρσος/thyrsus) عصا یا چوبدستی بلندی است که نشان دیونوسیوس بوده است و سرسپردگان وی (از جمله ساتیرها و زنان پیرو دیونوسیوس یا مایناداها (Maenades)) در آیین‌های مختص ستایش دیونوسیوس، آن عصا را حمل می‌کردند.

منابع

۱- سهروردی، (۱۳۸۰)، *حکمه الإشراف*، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج: ۲، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم.

- ۲- سهروردی، (۱۳۸۰ب)، تلویحات، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم.
- ۳- سهروردی، (۱۳۸۰ج)، المشارع و المطارحات، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم.
- ۴- سهروردی، (۱۳۸۰د)، لغت موران، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم.
- ۵- سهروردی، (۱۳۸۰هـ)، بستان القلوب، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم.
- ۶- سهروردی، (۱۳۸۰و)، رساله الطیر، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم.
- ۷- سهروردی، (۱۳۸۰ز)، کلمه التصوف، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم.
- ۸- سهروردی، (۱۳۸۰ح)، مونس العشاق یا فی حقیقه العشق، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم.
- ۹- سهروردی، (۱۳۸۰ط)، قصه الغر به الغریبه، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم.
- ۱۰- سهروردی، (۱۳۸۰ی)، عقل سرخ، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم.
- ۱۱- سهروردی، (۱۳۸۰ک)، روزی با جماعت صوفیان، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم.
- ۱۲- سهروردی، (۱۳۸۰ل)، صفیر سیمغ، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم.
- ۱۳- سهروردی، (۱۳۹۷)، پرتونامه سلیمان شاهی و بستان القلوب (دو رساله آموزشی)، تصحیح و توضیح، بابک عالیخانی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ دوم.
- ۱۴- شهرزوری، شمس‌الدین محمد، (۱۳۸۰)، شرح حکمه الإشراق، تصحیح و تحقیق و مقدمه از حسین ضیائی تربتی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم.
- ۱۵- بدوی، عبدالرحمن، (۱۳۸۰اق)، افلوطن عند العرب، قم، بیدار، چاپ اول.
- ۱۶- رحمانی، منصوره و احد فرامرز قراملکی، (۱۳۹۵)، «هویت سلوکی فلسفه، مقایسه افلاطون و سهروردی»، آینه معرفت، شماره ۴۶، صص ۶۱-۸۰.
- ۱۷- سیدعرب، حسن، (۱۳۸۸)، «افلاطون به روایت سهروردی»، حکمت و فلسفه، شماره ۳، صص ۴۸-۵۹.
- ۱۸- یونسی، آریا، (۱۳۹۴)، «نسبت فلسفه اشراقی سهروردی و فلسفه افلاطون»، سفار، شماره ۱، صص ۱۳۰-۱۱۸.
- ۱۹- کورنگ بهشتی، رضا و مجید طاوسی ینگابادی، (۱۴۰۰)، «قرابت بیان رمزی — تمثیلی سهروردی و افلاطون درباره خود شناسی به عنوان سرآغاز سلوک فلسفی»، دوفصلنامه علمی جاویدان خرد، شماره ۳۹، صص ۲۵۱-۲۸۲.
- 20- Plato. (1995a). *ΦΑΛΛΩΝ*, in *Platonis Opera*, tomus I. UK: Oxford University Press.
- 21- Plato. (1901a). *ΣΥΜΠΟΣΙΟΝ*, in *Platonis Opera*, tomus II. UK: Oxford University Press.
- 22- Plato. (1901b). *ΦΑΛΛΠΟΣ*, in *Platonis Opera*, tomus II. UK: Oxford University Press.
- 23- Plato. (1901c). *ΑΒΒΒΑΜΗΣ Α*, in *Platonis Opera*, tomus II. UK: Oxford University Press.
- 24- Plato (1903b). *ΓΟΡΓΙΑΣ*, in *Platonis Opera*, tomus III. UK: Oxford University Press.
- 25- Plato. (1902a). *ΠΟΛΙΤΕΙΑ* in *Platonis Opera*, tomus IV. UK: Oxford University Press.
- 26- Plato. (1902b). *Τίμαιος*, in *Platonis Opera*, tomus IV. UK: Oxford University Press.
- 27- Plato. (1995b). *Θεαίτητος*, in *Platonis Opera*, tomus I. UK: Oxford University Press.
- 28- Plato. (1995c). *pp ἴτων*, in *Platonis Opera*, tomus I. UK: Oxford University Press.
- 29- Plato. (1997). *Complete Works*. edited by John. M. Cooper. Indianapolis: Hackett.