

قصه‌گویی به مثابه تعلیم و تربیت فلسفی: مطالعه موردی شیخ شهاب الدین سهروردی^۱

نوشته محمد روستم^۲

ترجمه دکتر سعید انواری^۳

چکیده

سهروردی دارای تعدادی رساله تمثیلی و رمزی است. این داستان‌ها دارای تأثیرات تعلیمی و تربیتی هستند. افراد با خواندن آنها، گام به گام در معنای باطنی رمزها سلوک می‌کنند و با پرده برداشتن از معنای باطنی متن، به خود واقعی خویش دست می‌یابند. در این مقاله رساله آواز پر جبرئیل از این منظر مورد بررسی قرار گرفته و با ترجمه «آواز» به «پژواک و طنین»، معنای جدیدی از نمادپردازی بال فرشته بیان شده است. همچنین داستان به صورت جزء به جزء مورد بررسی قرار گرفته و نمادهای به کار رفته در آن مورد تحلیل و رمزگشایی قرار گرفته‌اند و نشان داده شده است که چگونه این نمادها به کسانی که در این عالم هستند، جایگاه حقیقتشان را تفهیم می‌کنند. بر این اساس این سخن ابوعلی فارمدی که گفته است: «از جمله آوازهای پر جبرئیل یکی توئی» تبیین شده است.

کلیدواژه‌ها: سهروردی، آواز پر جبرئیل، داستانهای رمزی، داستانهای تمثیلی، تعلیم و تربیت

۱. این مقاله ترجمه‌ای است از مقاله «Storytelling as Philosophical Pedagogy: The Case of Suhrawardi» در کتاب: *Knowledge and Education in Classical Islam*, Edited by: Sebastian Gunther, Chapter 17: Leiden, 2020

۲. (Mohammed Rustom)، استاد مطالعات اسلامی، دانشگاه کارلتون کانادا، (mohammed.rustom@carleton.ca).

۳. دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی (saeed.anvari@atu.ac.ir).

در میان آثار شهاب الدین سهروردی^۱ (متوفی ۵۸۷ ق)، مؤسس مکتب اشراق و چهره‌ای کلیدی در فلسفه اسلامی پس از ابن‌سینا، مجموعه‌ای از داستان‌های خیالی وجود دارد. سهروردی در بافت هر یک از این حکایات تعداد بی‌شماری تصاویر رمزی به کار برده است تا اندیشه‌های کلیدی متعددی را بیان کند که شاخص‌های فلسفه وی هستند. این داستانها با توجه به زبان انضمامی و عینی آنها دارای عمقی هستند که در کنار زبان منحصرأ فلسفی آثار سهروردی که به زبان انتزاعی بیان شده‌اند، به سادگی قابل فهم نیستند.

همان گونه که اخیراً سیروس زرگر^۲ در پژوهش نوآورانه خود نشان داده است، استفاده از قصه‌گویی در تمدن اسلامی برای انتقال آموزه‌های اخلاقی، فلسفی و معنوی کاملاً متداول بوده است.^۳ بنابراین چنان که مشاهده می‌شود در سنت فلسفه اسلامی پیش از سهروردی، در نوشته‌های اخوان الصفا،^۴ ابن‌سینا (م ۴۲۸ ق)^۵ که در این زمینه تاثیر مستقیمی بر سهروردی داشته است و ابن‌طفیل (م ۵۸۱ ق)،^۶ سوابقی وجود دارد که دقیقاً از این شیوه استفاده کرده‌اند. اما آنچه رساله‌های سهروردی را منحصر به فرد می‌کند این است که اکثر قریب به اتفاق این داستان‌ها به زبان فارسی نوشته شده‌اند.^۷ و مهمتر از آن، آنها به وضوح و

۱. در مورد زندگی و آثار سهروردی نک: امین رضوی، سهروردی؛ کرین، اسلام ایرانی؛ نصر، سه حکیم مسلمان، ص ۶۱-۹۷؛ ضیائی، شهاب الدین سهروردی؛ Walbridge, Leaven; Marcotte, *Suhrawardi al-Magtul*.

۲. Cyrus Zargar.

۳. Zargar, *Polished mirror*.

۴. نک: اخوان الصفا، *The case of the animals* (قصه مناظره انسان، حیوان و جن در جلد دوم مجموعه رسائل اخوان الصفا).

۵. متون مرتبط با وی توسط کرین ترجمه و تحلیل شده است. نک: ابن‌سینا و تمثیل عرفانی.

۶. نک: ابن‌طفیل، حی بن یقظان.

۷. آثار فارسی وی در جلد سوم مجموعه مصنفات قرار دارند. برای ترجمه فرانسوی بیشتر داستان‌های رمزی سهروردی که همراه با شرح کامل و مقدمه‌ای برای هر یک از تک رساله‌های آن است و نیز بازنویسی و جمع‌بندی شارح ناشناخته فارسی در مورد رساله‌های *آواز پر جبرئیل و مونس العشاق* (که همچنین با عنوان *افسی حقیقه العشق*) نیز شناخته می‌شود. نک: *suhrawardi, Archange empourpre*. بخش دوم). برای خوانندگان آشنا با ویراست ۱۹۸۲م از ترجمه داستانهای تمثیلی سهروردی که توسط Thseckston انجام شده است، مفید است که مقاله « *Suhrawardi's tales of initiation* » را بخوانند که در مورد نقد و بررسی این کتاب است. ترجمه Thseckston در ویرایشی دو زبانه با عنوان *Philosophical Allegories* نیز تجدید چاپ شده است. دو رساله دیگر فارسی نیز به انگلیسی ترجمه شده‌اند. نک: ویرایش

به نحو منسجم از یک سو بر اساس مفاهیم و اصطلاحات کلیدی فلسفه‌ی اسلامی و از سوی دیگر بر اساس تصوف و عرفان نوشته شده‌اند. بعلاوه نقش فرشته‌ی راهنما در این حکایات به نحو مشهودی شاخص است، که نوعی ارتباط تعلیم و تربیتی^۱ برقرار می‌کند تا خواننده را با خود در سطوح مختلف نظم عالم، به سوی فهم عمیق از وجود خویش به پیش ببرد. آنگونه که در تمامی این داستان‌های رمزی رخ می‌دهد، راوی داستان هم سهروردی است و هم سهروردی نیست. راوی سهروردی است، زیرا وی داستان‌ها را به صورت اول شخص روایت می‌کند. اما راوی [منحصر به] او نیست، به نحوی که خوانندگان داستان، گام به گام با راوی پیش می‌روند و در معنای باطنی رمزهای وی سلوک می‌کنند. همزمان که خوانندگان با «تبدیل شدن» به راوی داستان، از معنای باطنی متن پرده بر می‌دارند، باطن خویش را نیز کشف کرده و به خود واقعی خویش «تبدیل می‌شوند».

برای بیان مقصود خود در اینجا به آنچه شاید شناخته شده‌ترین داستان رمزی سهروردی باشد تمرکز می‌کنم که *آواز پر جبرئیل* نام دارد.^۲ برای درک نگرش تعلیم و تربیتی که

دو زبانه‌ی *هیاکل النور* (Suhrawardi, *Book of radiance and Shape of Light*). ترجمه‌ی پیشین آن: (Kuspinar, *Ismail Ankaravi*). متن *هیاکل النور* توسط شارحان مهمی در عثمانی ترکیه و ایران شرح شده است به ترتیب نک: (Kuspinar, *Ismail Ankaravi* 53; Dawani, *Commentary*). در مورد سایر آثار فارسی سهروردی به طور کلی نک: نصر، *سنت عقلانی اسلامی در ایران*، ص ۲۱۳ [شماره صفحات ذکر شده در این مقاله بر اساس ترجمه‌ی فارسی این آثار که در بخش منابع معرفی شده‌اند تنظیم شده است (م)].

1 . pedagogical.

۲. متن این رساله در جلد سوم مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ص ۲۰۸-۲۲۳ قرار دارد. از این پس ارجاع به این داستان در پاورقی برای سادگی به صورت «آواز» ذکر می‌شود که به همراه صفحه‌ی مرتبط آن در جلد سوم مجموعه مصنفات می‌آید. جهت مطالعه بیشتر در مورد این متن نک: Tuft, *Symbolism*. برای ترجمه‌ی شرح فارسی قرن هشتم هجری *آواز پر جبرئیل* که توسط یک نویسنده‌ی هندی ناشناس نوشته شده است (به همراه ترجمه‌ی متن اصلی)، نک: امین رضوی، *سهروردی*، ص ۲۳۰-۲۵۱. در این مقاله بجز مواردی که ذکر شده است تمامی ترجمه‌ها به انگلیسی توسط من انجام شده است.

معنای اولیه‌ی «پر» در فارسی «بال» (wing) است، گرچه به معنای «پر» (feather) و «برگ» (leaf) و ... نیز هست. نک: در ذیل واژه «Par, Parr»، در دیکشنری معروف فارسی - انگلیسی steingass: <https://dsal.uchicago.edu/cgi->

نویسنده در این داستان خاص در نظر گرفته است، خوانشی دقیق از نمادهای آن ارائه خواهد کرد که در هنگام تحلیل نقش و کارکرد پَر (بال) جبرئیل به اوج خود می‌رسد. محققانی که به این متن پرداخته‌اند به انحاء مختلف اصطلاح [فارسی] «آواز» را به [انگلیسی به] «chant» (نغمه)، «sound»^۱ (صدا)، «song» (آواز) ترجمه کرده‌اند.^۲ در اینجا این اصطلاح به [انگلیسی به] «reverberation»^۳ (پژواک و طنین) ترجمه شده است که به اندازه سایر معادل‌های پیشنهادی صحیح است. با قرائت «آواز» بصورت «پژواک و طنین» فهم ظریفی از معنای نمادپردازی بال فرشته در بافت جهان‌شناختی داستان آشکار می‌شود.

۱. صحنهٔ اولیه

سهروردی در ابتدای رسالهٔ *آواز پر جبرئیل* از آزاد شدن از حُجرهٔ زنان و از برخی از قیود و محدودیت‌های اطفال سخن می‌گوید (سهروردی، *آواز پر جبرئیل*، ص ۲۰۹). در حالت ناراحتی (زجرت) که در اثر آنچه او آن را «هجوم خواب» می‌نامد پدید آمده است (همان)، او شمعی در دست می‌گیرد و در خانهٔ خود به طرف سرای مردان می‌رود. تمامی این صحنه هنگامی رخ می‌دهد که ظلمت همه جا را فرا گرفته است که به آن تحت عنوان «دست برادر عدم» در اطراف عالم سفلی اشاره می‌کند (همان). سهروردی تا هنگام طلوع این سرا را طواف می‌کند که در این هنگام اشتیاق پیدا می‌کند تا وارد خانقاه پدر خود شود. یکی از درهای خانقاه به شهر باز می‌شود و در دیگر به صحرا و بوستان باز می‌شود (همان، ص ۲۱۰). پس از آنکه دری که در شهر بود را می‌بندد او رهسپار صحرا و بوستان می‌شود. به یکباره در بیرون [شهر] با ده حکیم (پیر) خوش سیما مواجه می‌شود که بر سکویی

bin/app/steingass_query.py?page=239 در متنی که در این مقاله مورد بررسی قرار گرفته است، معنای اولیهٔ «پر» به طور

طبیعی به معنای «بال» است که همچنین مستلزم تصویر جهان‌شناختی‌ای است که فضای داستان دارد.

۲. این معادل توسط «Thackdton» استفاده شده است (م).

۳. هانری کربن در مقدمهٔ فرانسوی مجموعهٔ مصنفات (ج ۳، ص ۷۲) از معادل فرانسوی «bruissement» به معنای «خِش

خِش» استفاده کرده است (م).

صَفَه‌ای) نشسته‌اند. او با تردید و دودلی بسیار به آنها نزدیک می‌شود و به آنها سلام می‌کند (همان).

۲. فرشته و معبد درونی

ملاقاتی که با این حکیمان رخ می‌دهد در حقیقت رازآمیز است. در صورتی که ندانیم که در مفاهیم اصلی فلسفه اسلامی در مورد جهان، ده عقل وجود دارند که هر یک در روندی نزولی از عقل اول (عقل اول از ذات الهی نازل می‌شود) تا عقل دهم (یا عقل فعال) از یکدیگر پدید می‌آیند، عدد ده که به این حکیمان اختصاص داده شده است، بی‌دلیل به نظر می‌رسد. ابن سینا این عقول را با فرشتگان یکی دانسته است (نک: نصر، سه حکیم مسلمان، ص ۳۳). و سهروردی افزون بر آن در نظام جهان‌شناسی خود با دادن نقش فرشته به همه چیز، جهان را فرشته‌گون ساخته است.^۱ دهمین عقل یا عقل فعال با فرشته جبرئیل یکی دانسته شده است که [در داستان سهروردی] حکیمی است که بر کناره سکو نشسته است. جبرئیل همان فرشته‌ای است که وحی را برای پیامبران می‌آورد و از آنجا که «رابط» میان آسمان و زمین است، به عنوان راهنمای بشریت عمل می‌کند.

وقتی که سهروردی به نزدیک این حکیمان می‌رسد، فرشته جبرئیل را مخاطب قرار می‌دهد و از او می‌پرسد که این حکیمان از کجا آمده‌اند؟ جبرئیل بدین نحو پاسخ می‌دهد:

«ما جماعتی مجردانیم، از جانب ناکجا آباد می‌رسیم. مرا فهم بدان نرسید، پرسیدم که آن شهر از کدام اقلیم است؟ گفت از آن اقلیم است که انگشت سَبابه به آنجا راه نبرد، پس مرا معلوم شد که پیر مطلعست» (سهروردی، آواز پر جبرئیل، ص ۲۱۱).

فرشته اقلیم هشتم «که انگشت سَبابه آنجا راه نبرد»^۲ (جایی که در هیچ مکانی نیست) را به سهروردی خاطر نشان می‌کند. یعنی در حقیقت همان جایی که این ملاقات رخ داده است. در اثر ملاقات با فرشته او در آنچه همواره ملکوتی^۳ بوده است سلوک می‌کند.

۱. برای جمع‌بندی مفیدی از این بحث نک: امین رضوی، سهروردی، ص ۸۲-۸۵.

۲. Sohrravardi, *Archange empoupre*, 258, n. 12.

۳. از این می‌آید، معمولاً اکثراً اقلیم هشتم را اشاره به «عالم مثال» می‌دانند.

فرشته با دلالت کردن سهروردی به این که جایی که از آنجا آمده‌اند مکانی است که نمی‌توان «به آن اشاره کرد»، او را با جایگاه خود آشنا می‌کند.

دیدار با فرشته در همان لحظه ملاقات به طور ضمنی نوعی سلوک است، اما همچنان نیازمند آن است تا فرد به طور کامل به خود حقیقی خویش بازگردد. فرشته راهنمای سهروردی است، زیرا او باعث می‌شود تا مراحل را دنبال کند که وی را به خودش راهنمایی می‌کند. فرشته به وی این امکان را می‌دهد تا تأویل یا شرح معنوی بایسته‌ای از محتوای نفس خویش انجام دهد، تا بلکه بتواند به طبیعت اولیه خود بازگردد.^۱ از این منظر، خود واقعی وی متمایز از او است و بدین دلیل است که می‌تواند به عنوان مربی وی عمل کند؛ [اما] در حقیقت آنها متفاوت نیستند. به هر حال، از آنجا که نفس او همچنان در دنیا اسیر است، او باید آنچه پیش از اسارت همواره می‌دانسته است را دوباره بیاموزد تا شاید یک بار دیگر بداند که حقیقتاً چه کسی است.

چنان که هانری کرین (متوفی ۱۹۷۸م) در کتاب *ابن سینا و تمثیل عرفانی* اشاره می‌کند، باید در درون فرد یک تغییر بنیادین اتفاق بیفتد. این تغییر به او این امکان را می‌دهد تا خود را در جایی اسیر بیابد که کرین آن را «دخمه جهان»^۲ می‌نامد؛ بدین ترتیب انگیزه‌ای برای بیدار شدن جهت ملاقات با فرشته در وی پدید می‌آید (کرین، *ابن سینا و تمثیل عرفانی*، ص ۱۱۴). وقتی سهروردی از فرشته می‌پرسد چرا این حکیمان که مشخصه آنها ثبات و عدم تحرک است به عالم سفلی نازل شده‌اند؟ «چونست که تو درین خانقاه نزول کردی بعد ما، که دعوی تحرک و تغیر از تو ظاهر شد؟» (سهروردی، *آواز پر جبرئیل*، ص ۲۱۵)، فرشته تایید می‌کند که [برای فهمیدن پاسخ این پرسش] لازم است تا تحولی در وجود سهروردی رخ دهد. فرشته در پاسخ به این سوال تمثیل مرد نایبانی [مکفوف] را مطرح می‌کند که نمی‌تواند نور خورشید را ببیند. خورشید هرگز تغییر نکرده است. خورشید همواره در «جایگاه» خود بوده است. اگر مرد نایبانی نمی‌تواند او را ادراک کند، این امر

۱. تأویل در لغت به معنای «بازگرداندن یک چیز به منشاء آن» است. در مورد تأویل نفس نک: کرین، *ابن سینا و تمثیل*

ناشی از خورشید نیست؛ بلکه این امر ناشی از آن است که او این قابلیت و استعداد را ندارد که به وی اجازه‌ی دیدن آن را بدهد. اما زمانی می‌تواند خورشید را ببیند که در خود او تغییری رخ دهد، نه در مدرک او که همواره در آنجا حضور دارد. بر این اساس فرشته به سهروردی می‌گوید:

«ما نیز پیوسته درین صفه‌ایم و نادیدن تو دلیل نا بودن ما نیست و بر تغییر و انتقال دلالت ندارد، تبدل در حال توست» (همان، ص ۲۱۵).

این ملاقات تنها می‌تواند در حالت شبه نوم رخ دهد، [یعنی] هنگامی که سهروردی میان بیداری و خواب، در جایگاه و عالم مثال قرار داشته است. سهروردی در ابتدای داستان، با دقت این پیش زمینه را مهیا می‌کند تا راه ملاقات با مثال اعلای آسمانی^۱ را مهیا سازد. هنگامی که ما در عرصه‌ی عالم مثال «بیدار» می‌شویم، در درون ما میل به فراتر رفتن از قلمرو زودگذر [ماده] و پیوستن به مثل اعلای آسمانیمان سر برمی‌آورد (کربن، ابن سینا و تمثیل عرفانی، ص ۱۲۲)، که همان چیزی است که همواره بوده‌ایم و هرگز از آن جدا نبوده‌ایم اما به دلیل وجود مادّیمان به آن بی‌توجه شده‌ایم. این میل به سیر باطنی دقیقاً بر اثر چنین آگاهی ایجاد می‌شود که بدون آن یک فرد نمی‌تواند به باطن خود سیر کند، زیرا بر اثر [عوامل] بیرونی گیج و متحیر شده است. با وجود این، برای رفتن به باطن، فرد باید از ظاهر شروع کند، اما نباید در سطح آن باقی بماند. بنابراین در ابتدای این داستان کاملاً موقعیت عالم برایمان تعیین گردیده است. حالت شبه رؤیایی که سهروردی خود را در آن یافت، ساحتی است که او هرگز از آن جدا نبوده است، اما اکنون به واسطه‌ی ادراک محبوس بودن خود در «دخمه‌ی جهان» از آن آگاه شده است.

یادآوری می‌شود که سهروردی تا سپیده دم (که نماد اشراق است) برگرد سرای مردان (که نمادی از حالت تفکر او است) طواف می‌کرده است. سپس بیان می‌کند که شوق شدیدی برای ورود به خانقاه پدر داشته است (سهروردی، آواز پر جبرئیل، ص ۲۱۰). کربن اشاره می‌کند که اصطلاح خانقاه را در اینجا باید به معنای «معبدی باطنی به مثابه‌ی «مکانی»

برای ملاقات با فرشته» (Sohravardi, *Archange empourpre* 258, n.6). دانست. دقیقاً در این معبد باطنی است که سهروردی به ملاقات نائل می‌شود. «پدری» که سهروردی به او اشاره می‌کند، فرشته وجود او و راهنمای آسمانی شخصی او است. با وارد شدن به خانقاه «پدر»، او به سوی خود باز می‌گردد، به عبارت دیگر او به سوی باطن باز می‌گردد.

این گام اولیه که سهروردی به طرف خود برمی‌دارد، از بیرون وی آغاز شده است، از این رو نمادی از اشراق است. این اشراق درونی است، اما اشراقی است که از ظاهر^۱ نشئت می‌گیرد. یعنی اشراقی است که از مثل اعلای فرد ناشی می‌شود که از ازل در «ذهن» الهی ثابت بوده است و او را از ظاهر به باطن^۲ سوق می‌دهد. این تعبیر «از ظاهر» نباید در قالب فضای فیزیکی درک شود. من این اصطلاح را در اینجا برای نشان دادن نیازمندی کامل روح مشتاق به اراده الهی (به این معنا [امری] «بیرون» از او است) به کار می‌برم که می‌خواهد به ذات خود بازگردد، که چیزی جز مثال خود ملکوتی او نیست. فرشته‌ای که سهروردی با وی مواجه شد چیزی جز خود واقعی او در ملکوت نیست. سهروردی برای مراقبه وارد معبد می‌شود. در معنای ریشه شناختی این اصطلاح، یعنی به مکانی وارد می‌شود که نشانه‌های الهی در آنجا مشهود است. بنابراین سهروردی می‌تواند عزم و اراده خود را مصروف مثال کسی کند که در جستجوی [رسیدن به] او است و او در جستجوی [هدایت و راهنمایی] سهروردی است. با عزم و اراده، او به کانون خویش باز می‌گردد که تصویر خود او در ملکوت است.

۳. هنر خیاطی و لوح نفس

فرشته در ادامه سهروردی را در سلوک خود وارد مراتب مختلف حقیقت جهان می‌کند که نفس او که توسط ماده در جوهر محض و نورانی اش محدود نشده است، حقیقتاً بدان تعلق دارد. این مراتب متفاوت از سلوک که فرشته او را در آنها سیر می‌دهد به وی اجازه می‌دهند تا محتوای جهان را با وضوح بیشتری درک کند. هر چه معرفت او افزایش می‌یابد

1 . without.

2 . within.

او بیشتر خود و جایگاه خود را در ملکوت تشخیص می‌دهد. فرشته در ادامه به سهروردی هنر خیاطی (علم خیاطت) را می‌آموزد و به او می‌گوید که دانش این علم به وی این امکان را می‌دهد تا هر زمان که نیاز به دوخت مرقع (جامه) خود داشت، آن را وصله بزند (سهروردی، آواز پر جبرئیل، ص ۲۱۶). این مرقع که صوفیه آن را می‌پوشند، نماد و رمزی از جهت‌گیری ایشان در عالم است. بنابر این علم خیاطی را می‌توان نوعی منش معنوی دانست که فرشته به سهروردی تعلیم می‌دهد. بدین ترتیب او هیچ‌گاه نباید بدون جبّه صوفیانه خود به راه بیفتد. بدین معنا که او نباید هرگز بدون جهت‌گیری اصلی خود در جهان حرکت کند. این شیوه معنوی که فرشته به او تعلیم می‌دهد چیزی جز «ذکر» نیست. بنابراین تا زمانی که نفس با جهان مادی گره خورده است، «جبّه» وجود آدمی پاره می‌شود. تنها از طریق ذکر است که ذاکر می‌تواند جوهره نفس خود را اصلاح کند و در پی آن خود را به مرتبه مذکور تعالی دهد.^۱

سهروردی سپس از حکیم می‌خواهد که کلام خداوند را به وی تعلیم دهد (سهروردی، آواز پر جبرئیل، ص ۲۱۶). هنگامی که سهروردی حکیمان را در ابتدای داستان ملاقات می‌کند، آخرین حکیم به او می‌گوید که او و نه حکیم دیگر «حافظیم کلام خدای را» (همان، ص ۲۱۱). حکیم در پاسخ به درخواست سهروردی به وی می‌گوید که تا زمانی که وی در «این شهر» است تنها می‌تواند قدری از کلام خداوند را بیاموزد (همان، ص ۲۱۶). «این شهر» را باید جهان مادی دانست؛ چنین فهمی تبیین می‌کند که چرا هنگامی که سهروردی معبد درونی را توصیف می‌کند، آن را دارای دو در می‌داند که یکی از آنها به طرف شهر و دیگری به طرف صحرا و باغ است. با بستن دری که به طرف شهر است، خود را از مادیات این عالم و از «شهری» که پُر از عوامل بازدارنده است محفوظ می‌کند و از

۱. در مورد ذکر در عرفان نک:

دری می‌گذرد که به صحرا باز می‌شود که نمادی است از فضایی میانی و وسیع که با عنوان عالم خیال شناخته می‌شود.^۱

هنگامی که فرد وارد عرصه بی‌کران مثال می‌شود، شهر را آنگونه که حقیقتاً هست می‌بیند. یعنی مکانی که غرق در مادیات است؛ و علاقمندان به آن - که سهروردی در پایان داستان به آنها با عنوان بازاریان اشاره می‌کند (یعنی بازرگانان عالم مادی) (سهروردی، آواز پر جبرئیل، ص ۲۲۳). - به دلیل دوری از آن عرصه بی‌کران و در نتیجه دوری از خود حقیقی خویش، در آنجا محبوس شده‌اند.^۲ با این حال، تا زمانی که انسان در شهر تجسد یافته است و مادامی که با قالب مادی توصیف می‌شود، شهر «اقامتگاه» وی است. در نتیجه بسته به میزان استقلال و وارستگی شخص از تعلقات شهر است که او می‌تواند کلام الهی را بیاموزد.

سهروردی باز گو می‌کند که چگونه فرشته به او کلام خداوند را آموزش داده است:

«زود لوح مرا بستد، بعد از آن هجائی بس عجب به من آموخت چنان که بدان هجاء هر سورتی که می‌خواستم می‌توانستم دانست. گفت: هر که این هجاء در نیابد او را اسرار کلام خدای چنان که واجب کند حاصل نشود. و هر که بر احوال این هجاء مطلع شد، او را شرفی و متانتی بادید آید» (سهروردی، آواز پر جبرئیل، ص ۲۱۶).

سهروردی در ادامه می‌گوید [که در آنجا] عجائب متعددی بر وی آشکار شده است، و هر زمان که او نتوانست «فرازی» از محتوای سوره عالم را بفهمد، فرشته پاسخی آن را به وی تعلیم کرده است (همان، ص ۲۱۷). اشاره به لوح وجودی یک فرد، بی‌درنگ لوح محفوظ را به ذهن متبادر می‌کند که در قرآن (سوره بروج: آیه ۲۲) به آن اشاره شده است. لوح محفوظ، مثل اعلای آسمانی ازلی تمامی کلمات خداوند است. قرآن که کلام

۱. بحث مفیدی در مورد ماهیت عالم خیال در نزد سهروردی در Marcotte, و Van Lit, *The word of image* 37-78
Suhrawardis realm یافت می‌شود. برای بررسی جامع‌تر این موضوع نک:
Chittick, *Imaginal worlds* 67-113; Corbin, *Spiritual body*; Rahman, *Dream* 409-419.

۲. در پایان داستان (سهروردی، آواز پر جبرئیل، ص ۲۲۳) در جایی که سهروردی به آیه ۷۵ سوره نساء اشاره می‌کند که در آن مردمی که در قریه (در اینجا «شهر») اقامت دارند ظالم هستند [«هذه القرية الظالم أهلها»]؛ یکبار دیگر با این شهر مواجه می‌شویم. (ترجمه اصطلاحات و آیات قرآنی به انگلیسی از Nasr, *Study Quran* اخذ شده است).

خداوند است همانند دیگر کلمات الهی، در لوح محفوظ قرار دارد. با این حال، همچنین در اینجا گفته می‌شود که سهروردی دارای لوحی شخصی است که الفبای راز آمیزی که فرشته به وی تعلیم داده است بر روی آن نوشته شده و از طریق آن قادر به خواندن سوره‌های کلام خداوند است.

لوح وجودی فرد چیزی جز انعکاس این لوح ازلی نیست؛ در اینجا مطابقت مستقیمی میان نماد و مثل اعلای آن وجود دارد.^۱ کلماتی که در لوح محفوظ ثبت شده‌اند هم در جهان و هم در لوح وجود شخصی افراد یافت می‌شوند. سهروردی مطابقت میان عالم مافوق و عالم کبیر را در نظر دارد، عالم صغیر در سطور بعدی کاملاً روشن می‌شود، جایی که او از فرشته در مورد مناسبت و ارتباط میان دمیدن روح (نفث روح) و روح القدس سوال می‌کند (سهروردی، آواز پر جبرئیل، ص ۲۱۷). همانطور که در پاسخ فرشته ملاحظه می‌کنیم مناسبت میان دمیدن روح و روح القدس مشابه مناسبت میان ارواح انسانی و روح القدس است.

۴. کلمات جهان

فرشته در پاسخ پرسش سهروردی در خصوص ارتباط میان دمیدن (نفث) روح و روح القدس، می‌گوید که هر چیزی در چهار گوشه عالم از بال جبرئیل حاصل می‌شود (همان، ص ۲۱۷). سهروردی می‌پرسد که او چگونه باید پی‌ببرد که این ارتباط وجود دارد؟ فرشته به نحو زیر پاسخ می‌دهد:

«بدان که حق را سبحانه و تعالی چندان کلماتست کبری که آن کلمات نورانیست از سبحات وجه کریم او، و بعضی بالای بعضی. نور اوّل کلمه علیاست که از آن عظیم تر کلمتی نیست. نسبت او در نور و تجلی با کلمات دیگر چون نسبت آفتابست با دیگر کواکب»^۲ (سهروردی، آواز پر جبرئیل، ص ۲۱۷).

۱. برای تحقیق جامعی در مورد این نکته نکه: Lings, *Symbol*.

۲. عبارت «از سبحات وجه کریم او» از حدیث مشهوری اخذ شده است که از هفتاد هزار حجاب نورانی و ظللانی که خداوند را از مخلوقات خود پوشانده است سخن می‌گوید. غزالی (متوفی ۵۰۵ق) در کتاب مشکوة الانوار شرح مهمی

فرشته شروع به توضیح دادن می‌کند که پرتوهای عالم اعلی از پرتوهای عالم دیگری نشئت گرفته‌اند و آنها از عالمی دیگر و بدین ترتیب [ادامه می‌یابند] تا تعداد آنها کامل شود^۱ (سهروردی، آواز پر جبرئیل، ص ۲۱۸)؛ او بیان می‌کند که این کلمات کبری در مجموع به کلمات طامات اشاره دارند (سهروردی، آواز پر جبرئیل، ص ۲۱۸)؛ نکته‌ای که به زودی به آن باز می‌گردیم. همچنین می‌آموزیم که آخرین مورد از کلمات کبری چیزی جز فرشته جبرئیل نیست و اینکه ارواح انسانی از این کلمات کبری نشئت می‌گیرند. بدین ترتیب کلمات کبرایی که برتر از جبرئیل قرار دارند، نه عقل جهان‌شناسی اسلامی نوافلاطونی است که جبرئیل دهمین آنها یا [همان] عقل فعال است.

فرشته سپس تأویلی از چندین عبارت کلیدی قرآنی ارائه می‌کند تا ثابت کند که کلمه و روح حقیقت واحدی دارند. به عنوان مثال او به آیه ۱۷ سوره مریم اشاره می‌کند: ﴿فَأرسلنا إليها روحنا﴾. این مطلب با اشاره به آیه ۱۷۱ سوره نساء دنبال می‌شود، که در آن مسیح به عنوان [کلمه] خدا: ﴿و کلمته ألقىها إلى مريم﴾ و [نیز] به صورت: ﴿روح منه﴾ توصیف می‌شود. [فرشته] پس از یکی دانستن کلمه و روح شرح می‌دهد که چگونه ارواحی که از آخرین کلمه کبری نشئت گرفته‌اند «کلمات صغری» نامیده می‌شوند (همان، ص ۲۱۹). بنابراین فرشته از طریق شرح نحوه نزول کلمات کبرای الهی به آخرین کلمه کبری و نهایتاً به کلمات صغری که همان ارواح وجودهای انسانی هستند، به سوال در مورد نحوه ارتباط و مناسبت میان دمیدن روح و روح القدس پاسخ می‌دهد.

آنچه فرشته شرح می‌دهد ذات طبیعت الهی اشیاء در عالم است. اگر ارواح انسانی کلمات صغری باشند و فرشته یک روح و آخرین مورد از کلمات کبری باشد، در این صورت ارتباطی ضمنی میان فرشته و ارواحی که از آن نشئت گرفته‌اند وجود دارد. بنابراین

در مورد این حدیث و آیه معروف نور (سور نور: آیه ۳۵) نگاشته است. اشاره به «کلمه علیا» در این عبارت ناظر به آیه ۴۰ سوره توبه است.

۱. در اینجا به نظر می‌رسد جهان‌شناسی سهروردی بر ملاصدرا، فیلسوف مشهور صفویه (متوفی ۱۰۵۰ق) تأثیر داشته است. برای آگاهی از عملکرد کلمات الهی در جهان از نظر ملاصدرا نک:

دمیدن روح به معنای [پدید] آمدن ارواح انسانی از آخرین کلمه کبری است. و از طریق فیض نزولی که از کلمه کبری یا عقل اول آغاز می‌شود، عالم صغیر یا دم روح نیز به کلمات دیگر مرتبط می‌شود. سرانجام تمامی کلمات پرتوهایی هستند که از نور الاهی صادر شده‌اند. اما همانطور که آخرین کلمات کبری پرتوهایی هستند که از نور الاهی نشئت می‌گیرند، کلمات صغری که از آخرین کلمات کبری پدید می‌آیند، پرتوهای نور آنها هستند. با داشتن این تصویر در ذهن است که می‌توانیم به گزارش سهروردی از بال (پر) جبرئیل بازگردیم.

۵. بال جبرئیل

سهروردی پیش از آنکه قادر به درک نقش و کارکرد بال (پر) جبرئیل گردد، باید در سلوک خود [به تأویل] تمامی نمادهای دیگر نائل می‌شد. اسطوره‌ای^۱ که فرشته به او عرضه می‌کند، تنها همان کارکرد [سطحی] نظام نوافلاطونی جهان را ندارد؛ بلکه چیزی عمیقتر در میان است. در بالا اشاره شد که کلمات کبری، در مجموع «کلمات طامات» را تشکیل می‌دهند. این نقش و کارکرد بال جبرئیل است که ما را قادر می‌سازد تا این کلمات طامات را درک کنیم. فرشته خطاب به سهروردی می‌گوید:

«بدان که جبرئیل را دو پر است: یکی راست و آن نور محض است، همگی آن پر، مجرد اضافه بود اوست به حق. و پرست چپ، پاره‌ای نشان تاریکی برو، هم چون کلفی بر روی ماه، همانا که به پای طاووس ماند و آن نشانه بود اوست که یک جانب به نابود دارد. و چون نظر به اضافه بود او کنی با بود حق، صفت با بود او دارد» (همان، ص ۲۲۰).

بال راست فرشته که با درخشش محض مشخص شده است رو به جهان نور محض دارد که در «جانب» کلمات کبری قرار دارد. بال چپ به طور کامل «تاریک» نیست. نشانه تاریکی آن ناشی از ضعیف شدن نوری است که از جانب کلمات کبری می‌آید. از تصویر سایه‌ای که بال چپ فرشته انداخته است، عالم ماده پدیدار می‌شود (همان، ص ۲۲۱). به عبارت دیگر، پنجره‌ای که به زندان عالم است تنها به میزان مشخصی از نور که از جانب

باغ روشنایی محض می‌آید اجازه عبور و نفوذ می‌دهد. بنابراین «طنین و پژواک» بال جبرئیل همان لکه‌های تاریکی است که بر بال چپ وی قرار دارند. همان طور که ضعف نور به صورت سایه نمودار می‌شود، ضعف کلمه صغری به صورت طنین و پژواک نمودار می‌شود. سایه همزمان از سرمنشاء و از ضعف حصه خود حکایت می‌کند. به همین منوال طنین و پژواک نیز نشان می‌دهد که [آن صدا] از کجا سرچشمه گرفته است، ولی نحوه آن بر نقضش دلالت دارد که ناشی از جدایی آن از سرمنشاء خویش است.

چنان که سهروردی نشان می‌دهد، روح و کلمه حقیقت مشترکی دارند. ارواح انسانی پژواک بال چپ فرشته هستند، زیرا از آنجا که به دخمه جهان هبوط کرده‌اند، ناقصند. در این صورت با در نظر گرفتن طبیعت دوگانه نور و ظلمت، روح یا کلمه صغری [مخلوطی] «درهم» از آنها است. همانند ارواح صالحان، ارواح کافران و کسانی که به خداوند اعتقاد ندارند نیز طنین و پژواک بال چپ جبرئیل هستند، اما «پژواک‌هایی درهم» (صدا آمیز) هستند (همان، ص ۲۲۱).^۱ می‌خواهد بگوید پژواک و طنین آنها بیش از پژواک و طنین صالحان، درهم است. از آنجا که صالحان به سرچشمه خود نزدیکتر هستند، پژواک و طنین آنها کمتر درهم است و بنابراین ایشان به وضوح طبیعت حقیقی خود را آشکار می‌کنند. در زبان نور و ظلمت، پرتو افراد بی‌ایمان از پرتو مؤمنان تاریکتر است، زیرا مؤمنان به خورشید نزدیکتر هستند.

تا پاراگراف یکی مانده به آخر این داستان، کارکرد بال فرشته به طور کامل مشخص نمی‌شود. فرشته در پاسخ به سوال سهروردی در مورد شکل (صورت) بال جبرئیل پاسخ می‌دهد: «ای غافل ندانی که این همه رموز است که اگر بر ظاهر بدانند این همه طامات^۲ بی‌حاصل باشد؟» (همان، ص ۲۲۲). پیش از این اشاره شد که به کلمات کبری با عنوان

۱. «إلّا آن است که کلمه ایشان صدا آمیز است».

۲. «طامات» (بدون تشدید) در اصلاح به معنای لاف و گزافی است که صوفیان در باب اظهار کشف و کرامات خویش بیان می‌کنند (دهخدا، ج ۱۰، ص ۱۵۲۷۴) - م.

«طامات» اشاره شده است.^۱ این اصطلاح به صورت جداگانه در قرآن (سوره نازعات: آیه ۳۴) به «بلای بزرگ» در روز داوری اشاره دارد.^۲ طامات مفهوم «بلا» و «مصیبت» را [به ذهن] متبادر می‌کند که ریشه عربی آن به معنای «غرق کرد» (أغرق)، «لبریز شد» (فاض) و «فرونی یافت» (عَمَرَ) است. در قرآن (سوره نازعات، آیه ۳۴) «روز واپسین» یک بلای بزرگ است، زیرا مردم را فرا می‌گیرد و ترس آن بر آنها «مستولی» می‌شود. دلیل آنکه کلمات کبری استیلا پیدا می‌کنند آن است که از صیدای بزرگ (که اولین وجود [صادر شده] از ذات الهی است) پدید می‌آیند، و از طریق جریان نزولی هبوط خود سرازیر می‌شوند و جهان را لبریز می‌کنند. با این حال، کسانی که در عالم ماده هستند، تنها می‌توانند حقیقت کلمات کبری را از طریق فرشته که آخرین مرتبه کلمات کبری است درک کنند. ضرورت نمادهای به کار رفته در داستان زمانی مشخص می‌شود که بفهمیم آن نمادها به کسانی که در عالم ماده هستند، جایگاهشان در عالم را تفهیم می‌کنند. در نتیجه کارکرد رمزی بال جبرئیل به طور خاص به صورت یک میانجی عمل می‌کند که منشاء آسمانی ما را شرح می‌دهد و اینکه چه شده است که با هبوط خود به دخمه عالم، به زندان ماده افتاده‌ایم؛ اگرچه ممکن است که بار دیگر به خانه اصلی خویش بازگردیم. بال

۱. مؤلف مقاله با قرائت عبارت سهروردی به صورت «این همه طامات، بی‌حاصل باشد» تفسیر خود را از ارتباط میان این عبارت و کلمات طامات در قرآن بیان کرده است. در ترجمه انگلیسی این رساله توسط (Thackdon) نیز کلمات «طامات» (در صفحه ۲۱۸ رساله آواز پر جبرئیل) و «طامات» در این عبارت (در صفحه ۲۲۲ آن رساله) به صورت کلمه واحد «incoherents» ترجمه شده‌اند. اما به نظر می‌رسد این ارتباط صحیح نیست و عبارت فوق را باید به صورت «این همه، طامات بی‌حاصل باشد» قرائت کرد. از آنجا که سهروردی در ابتدای رساله بیان کرده است که فرد مدعی سخنان ابوعلی فارمدی را نفهمیده و سخنان او را «هذیانات مزخرف» دانسته است، در این عبارت مجدداً از زبان فرشته اشاره می‌کند که اگر این سخنان را بر ظاهر آنها بگیریم و به رموز آنها پی‌نبریم، چیزی جز «طامات» (لاف و گراف صوفیانه) (معادل: idle talk) نخواهند بود. لذا برخلاف نظر مؤلف، میان «طامات» در این عبارت و کلمات «طامات» در قرآن ارتباطی وجود ندارد (م).

۲. سوره نازعات: ۳۴ و آیه پس از آن: (فإذا جاءت الطامة الكبرى * يوم يتذكر الأتسان ما سعی) «پس آنگاه که آن هنگام بزرگ فرارسد * روزی که انسان آنچه در پی آن کوشیده است را به یاد می‌آورد».

همچنین دقیقاً نقش مهمی در نمادپردازی پرواز روح انسانی به مبدأ خود دارد؛ یعنی ما به وسیله همان چیزی که به ما امکان صعود می‌دهد، به این عالم فرود آمده‌ایم.

۶. به منزله نتیجه‌گیری

سهروردی در ابتدای رساله *آواز پر جبرئیل*، از شخصیت مهم صوفی متقدم، ابوعلی فارمدی (متوفی ۴۷۷ق)^۱ نقل می‌کند که گفته است: «از جمله آوازهای پر جبرئیل، یکی تویی» (سهروردی، *آواز پر جبرئیل*، ص ۲۰۹). تنها پس از آنکه فرشته کارکرد بال (پر) را به سهروردی نشان داد می‌فهمد که چرا نمی‌تواند هنگامی که در شهر گرفتار شده است [معنای] بسیاری از کلمات الهی را بفهمد. در عین حال، او نسبت به سلوکی آگاه‌تر می‌شود که از طریق خواندن کلماتی از لوح وجود خود کسب کرده است، زیرا او اکنون مطابقت میان لوح وجود خود و کلمات الهی را درک می‌کند. سهروردی درک می‌کند که پژواک بال فرشته چیزی جز خود او نیست. او کلمه الله است و کلمات الهی را دقیقاً بر اساس همان طنین‌هایی از عالم می‌خواند که در ساحت ظاهری، مطابق لوح نفس او در ساحت باطنی ظاهر می‌شوند.

کتابشناسی

Aminrazavi, M., *Suhrawardī and the School of Illumination*, Surrey 1997.

این کتاب با مشخصات زیر به فارسی ترجمه شده است: امین رضوی، مهدی، سهروردی و مکتب اشراق، ترجمه‌ی مجدالدین کیوانی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷.

Anawati, G., and L. Gardet, *Mystique musulmane. Aspects et tendances, expériences et techniques*, Paris 1961.

Chittick, W.C., *Imaginal worlds: Ibn al-Arabī and the problem of religious diversity*, Albany 1994.

این اثر با مشخصات زیر به فارسی ترجمه شده است: چیتیک، ویلیام، عوالم خیال: ابن عربی و مسئله‌ی اختلاف ادیان، ترجمه‌ی قاسم کاکایی، تهران: هرمس، ۱۳۹۲.

Chittick, W.C., *Sufism: A short introduction*, Oxford 2000.

این اثر با مشخصات زیر به فارسی ترجمه شده است: چیتیک، ویلیام، درآمدی بر تصوف و عرفان اسلامی، ترجمه‌ی جلیل پروین، تهران: حکمت، ۱۳۸۹.

Corbin, H., *Avicenna and the visionary recital*, trans. W. Trask, Irving 1980.

این اثر با مشخصات زیر به فارسی ترجمه شده است: کرین، هانری، ابن سینا و تمثیل عرفانی، ترجمه‌ی انشاء الله رحمتی، تهران: نشر سوفیا، ۱۳۹۲.

Corbin, H., *En Islam iranien*, 4 vols., Paris 1971-1972.

این اثر با مشخصات زیر به فارسی ترجمه شده است: کرین، هانری، چشم اندازه‌های معنوی و فلسفی اسلام ایرانی، جلد چهارم، ترجمه‌ی انشاء الله رخمیتی، تهران: سوفیا، ۱۳۹۹.

Corbin, H., *Spiritual body and celestial earth: From Mazdean Iran to Shīte Iran*, trans. N. Roberts, Princeton 1977.

این اثر با مشخصات زیر به فارسی ترجمه شده است: کرین، هانری، ارض ملکوت: از ایران مزدایی تا ایران شیعی (کالبد انسان در روز رستاخیز)، ترجمه‌ی ضیاء الدین دهشیری، تهران: طهوری، ۱۳۷۴.

Dāwānī, Jalāl al-Dīn, *Commentary on Suhrawardī's Temples of light*, trans. C. Ernst, in S.H. Nasr and M. Aminrazavi (eds.), *An anthology of philosophy in Persia*, 5 vols., iv, London 2008-2015, 93-120.

al-Ghazālī, [Abū Ḥāmid Muḥammad], *The niche of lights*, trans. D. Buchman, Provo 1998.

Gozashteh, N., and F. Negahban, Abū Alī al-Fārmadī, in W. Madelung and F. Daftary (eds.), *Encyclopaedia Islamica*, 16 vols., i, Leiden 2008-, 468-469.

Ibn Ṭufayl, [Abū Bakr Muḥammad], *Ibn Ṭufayl's Hayy ibn Yaqzān: A philosophical tale*, trans. L. Goodman, New York 1972; Chicago 2009.

Ikhwān al-Ṣafā, *The case of the animals versus man before the king of the jinn*, trans. L. Goodman and R. McGregor, Oxford 2012.

Kuṣṭinar, B., *Ismā'īl AnḲaravī on the illuminative philosophy*, Kuala Lumpur 1996.

Landolt, H., Suhrawardī's "tales of initiation," in *JAOS* 107.3 (1987), 475-486.

Lings, M., *Symbol and archetype*, Cambridge 1991; repr. Louisville 2006.

Marcotte, R., Suhrawardī al-Maqtūl, the martyr of Aleppo, in *al-Qanṭara* 22.2 (2001), 395-419.

Marcotte, R., Suhrawardī's realm of the imaginal, in *Ishrāq: Islamic philosophy yearbook* 2 (2011), 68-79.

Nasr, S.H., *The Islamic intellectual tradition in Persia*, ed. M. Aminrazavi, Surrey 1996.

این اثر با مشخصات زیر به فارسی ترجمه شده است: نصر، سید حسین، سنت عقلانی اسلامی در ایران، ترجمه سعید دهقانی، تهران: قصیده سرا، ۱۳۸۳.

Nasr, S.H., et al. (eds.), *The study Quran: A new translation and commentary*, New York 2015.

چند جلد از این اثر با مشخصات زیر به فارسی ترجمه شده است: تفسیر معاصرانه قرآن کریم، سر ویراستار سید حسین نصر، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران، سوفیا.

Nasr, S.H., *Three Muslim sages*, Cambridge, MA 1964; Delmar 21997.

این اثر با مشخصات زیر به فارسی ترجمه شده است: نصر، سید حسین، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، تهران، امیر کبیر، ۱۳۹۸.

Rahman, F., Dream, imagination and *Ēlam al-mithāl*, in G. Grunebaum (ed.), *The dream and human societies*, Berkeley 1966, 409-419.

Rustom, M., *The triumph of mercy. Philosophy and scripture in Mullā Ṣadrā*, Albany 2012.

Schimmel, A., *Mystical dimensions of Islam*, Chapel Hill 1975.

Sohrwardī, [Shihāb al-Dīn], *L'Archange empourpré: Quinze traités et récits mystiques*, trans. H. Corbin, Paris 1976.

Sohrwardī, [Shihāb al-Dīn], *The book of radiance*, trans. H. Ziai, Costa Mesa 1998.

Steingass, F.J., *A comprehensive Persian-English dictionary*, <https://dsal.uchicago.edu/dictionaries/steingass> (last accessed: 07 August 2019).

Suhrawardī, [Shihāb al-Dīn], *Majmū'a-yi muṣannafāt-i Shaykh-i Ishrāq*, ed. H. Corbin (vols. 1-2) and S.H. Nasr (vol. 3), Tehran 1952-1970; Tehran 21976-1977.

سهروردی، شهاب الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱ و ۲: تصحیح هانری کرین، ج ۳: تصحیح سید حسین نصر، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.

Suhrawardī, [Shihāb al-Dīn], *The philosophical allegories and mystical treatises*, trans. W. Thackston, Costa Mesa 1999.

Suhrawardī, [Shihāb al-Dīn], *The shape of light*, trans. T. Bayrak, Louisville 1999.

Tuft, A., Symbolism and speculation in Suhrawardī's *The song of Gabriel's wing*, in P. Morewedge (ed.), *Islamic philosophy and mysticism*, Delmar 1981, 207-221.

Van Lit, L.W.C. van, *The world of image in Islamic philosophy. Ibn Sīnā, Suhrawardī, Shahrāzūrī, and Beyond*, Edinburgh 2017.

Walbridge, J., *The leaven of the ancients. Suhrawardī and the heritage of the Greeks*, Albany 2000.

Zargar, C., *The polished mirror. Storytelling and the pursuit of virtue in Islamic philosophy and Sufism*, London 2017.

Ziai, H., Shihāb al-Dīn Suhrawardī: Founder of the Illuminationist school, in S.H. Nasr and O. Leaman (eds.), *History of Islamic philosophy*, ii, New York 1996, 434-464

این اثر با مشخصات زیر به فارسی ترجمه شده است: ضیائی، حسین، «سنت اشراقی»، ترجمه یوسف شاقول، فصل ۲۹ از تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۲، زیر نظر سید حسین نصر و الیور لیمن، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۶.