

نقد و بررسی معادشناسی سهروردی در پرتو حکمت متعالیه

منیره سیدمظهری*

چکیده

شیخ شهاب‌الدین سهروردی در تبیین خود از مسئله معاد به این باور می‌رسد که نفوس سعادت‌مندان و کمال‌یافتگان بعد از مرگ منجذب عالم انوار قدسی شده و از اشتغالات برزخی برکنار می‌مانند. اما متوسطان اهل سعادت بعد از مرگ با حفظ درجات در عالم صور معلقه یا اشباح مجرده مستقر می‌شوند و متذکر می‌شود که بعث اجساد و اشباح ربانی و کلیه وعده‌های پیامبران بدین گونه تحقق می‌یابد. اما در مورد نفوس اهل شقاوت اظهاراتی دارد که مظنون به تمایل به تناسخ است. صدرالمتألهین شیرازی از رویکرد سهروردی به مسئله معاد، خصوصاً آنجا که صورت‌های غیرجسمانی را، که باعث نقوشی در خیال هستند، منشأ آثار ملائم و غیرملائم شمرده است، انتقاد کرده و تبیین وی را متضمن مخالفت با ظواهر متون دینی دانسته است.

کلیدواژه‌ها: سهروردی، حکمت متعالیه، معادشناسی، معاد جسمانی، معاد روحانی.

مقدمه

مسئله معاد یکی از مسائل مهم فلسفی و کلامی است که به‌اجمال فلاسفه و اهل عمل یا گروندگان به ادیان آن را پذیرفته‌اند. در میان حکما دو عقیده مهم درباره معاد مطرح است: یکی اعتقاد به معاد روحانی، که مبتنی بر تجرد نفس ناطقه و ادراکات نفسانی است و دیگری اعتقاد به معاد روحانی - جسمانی، یعنی زنده‌شدن آدمی پس از مرگ با بدنی مشابه

* عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد کرج msayyidmazhari@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۹۰/۱/۲۴، تاریخ پذیرش: ۹۰/۴/۲۷

همان بدنی که در دنیا داشته است. به تعبیر دیگر، بازگشت روح به جسم عنصری دنیوی برای مجازات یا پاداش اعمالی که در دنیا انجام داده است.

تا پیش از صدرالمآلهین آنچه به نام فلسفه درباره معاد مطرح شده بود، چه در فلسفه مشاء و چه در فلسفه اشراق، هیچ‌کدام معاد جسمانی عنصری را، که معاد کامل است، مورد بحث و اثبات فلسفی قرار نداده بودند. چنانکه ابن سینا در الهیات نجات گفته است: ما از دین و شریعت، نوعی از معاد را می‌پذیریم اما برای اثبات آن راهی جز شریعت و تصدیق خبر پیامبران نداریم. این همان معاد جسمانی است:

يجب ان تعلم ان المعاد منه مقبول من الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة و تصديق خبر النبوه و هو الذي للبدن عند البعث (ابن سینا، ۱۳۵۷ق: ۲۹۱).

پس از ابن سینا، شیخ اشراق درباره احوال نفوس بعد از مفارقت از بدن می‌نویسد:

اشقيا مخلّد در عناصر جسمانی و حجب ظلمانی‌اند و در آنجا معذب به عذاب دردناک‌اند و سعدا و اولیاءالله در حضرت ربوبی و عالم عقول متنعم به لذات روحانی‌اند و نفوس متوسطان به مثل معلقه بازگشت می‌کند و معاد آنها همین است (سهروردی، ۱۳۸۰پ: ۲۲۹ - ۲۳۰).

این مسئله صدرالمآلهین را واداشت تا به موضوع معاد جسمانی، که مورد تصدیق و تأکید شریعت هم بود، بیندیشد و در این باره طرحی نو دراندازد. او شرط علمی موفقیت خود را در این کوشش مطالعه آثار فلاسفه متقدم، به‌ویژه ابن سینا و شیخ اشراق، دانسته و برای شناخت کامل نفس و چگونگی تعلق آن به بدن و ماندگاری تن بعد از مرگ نیز اهمیت ویژه قائل شده و درعین حال معتقد است که فلاسفه گذشته اسلامی بدین علت که از توجه به متون دینی، به‌ویژه آیات قرآن، در این باب غفلت ورزیده و یا درصدد تأویل و برگرداندن آن متون از ظواهر خود برآمده‌اند، به‌رغم اینکه در شناخت مبدأ و صفات او و ماهیت نفس انسانی موفقیت‌هایی داشته‌اند، اما در مسئله معاد فقط نیمی از راه را با درک مشکلات پیموده و از نیمه دوم بازمانده‌اند و به مقصود نرسیده‌اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/۶۲۳).

پیش از شروع بحث، سه نکته مهم نباید از نظر دور بماند: یک) هنگامی که می‌گوییم معاد جسمانی مقصود بازگشت انسان دنیوی به جهان اخروی با همین ویژگی‌های اصلی و تعیین دنیوی و عنصری است؛ دو) در این دیدگاه تعبیر معاد جسمانی برای تأکید بر حضور

بدن اسطوقسی است در معاد نه حذف ابعاد روحی و لذات عقلی؛ سه) هنگامی که می‌گوییم اثبات معاد جسمانی درحوزه فکر و فرهنگ و اندیشه و ایمان اسلامی، مقصود معادی است که قرآن کریم بیان داشته و برآن تأکید کرده است و این معاد به ضرورت دین و بنا برادله عقلی محض برای جسم عنصری است نه فقط برای جسم مثالی.

بنابراین، چنانکه خواهیم دید ملاصدرا به‌خوبی توجه دارد که اثبات استمرار بقای روح، که در فلسفه متقدمین برآن تأکید شده است، به‌هیچ‌روی اثبات معاد جسمانی به‌شمار نمی‌آید، بلکه باید حشر روح توأم با بدن اثبات شود تا معاد جسمانی صدق کند و معاد قرآنی تبیین فلسفی یابد. اینجاست که صدرالمتألهین حرکت متفاوت خویش را برای اثبات معاد جسمانی آغاز می‌کند تا حتی اگر یک گام هم که شده این حرکت را به پیش برد و تا اندازه ممکن با زبان فلسفه و منطق عقل فلسفی به آستانه معاد جسمانی قرآنی نزدیک شود.

نقد و بررسی معادشناسی اشراقی، براساس حکمت متعالیه، مستلزم این است که نخست معادشناسی سهروردی تبیین شود.

معادشناسی سهروردی

در حکمت سهروردی نفس ناطقه جوهر عقلی وحدانی است و مدرک معقولات و متصرف در جسم است و نوری از انوار حق تعالی محسوب می‌شود (سهروردی، ۱۳۹۷ق: ۲۴). نفس ناطقه جسم و جسمانی و قابل اشاره حسی نیست. زیرا آنچه قابل اشاره حسی است مقدار و جهت دارد و نفس ناطقه پیراسته از این صفات است. بنابراین نفس، مجرد و یکتا و غیر قابل قسمت است (سهروردی، ۱۳۹۷ق: ۵۰)؛ نفس انسان جوهری ملکوتی (همان: ۸۵) است و جایگاه آن عالم عنصر و ائیر نیست (سهروردی، ۱۳۸۰ق: ۲۶۶)؛ حقیقت نفس ناطقه نور اسپهبد است که هر چند منطبع در جسم نیست اما مدبر و حاکم بر انسان است. این نور توسط روح حیوانی با بدن مرتبط می‌شود و در جسم تصرف می‌کند. روح حیوانی از جسم لطیف‌تر بوده و مناسبت بیشتری با نفس ناطقه دارد. مناسبت روح حیوانی با نفس ناطقه موجب می‌شود که نور اسپهبد با این روح در بدن تصرف کند (سهروردی، ۱۳۸۰ق: ۲۰۶).

نور اسپهبد نمی‌تواند قبل از بدن موجود باشد بلکه با حدوث بدن از جانب واهب‌الصّور به بدن افزوده می‌شود. سهروردی در آثارش دلایل متعددی در این‌باره بیان کرده است. از جمله در *حکمة الاشراق* می‌نویسد که اگر نفس ناطقه پیش از کالبدهای

انسانی، موجود باشند هیچ حجابی نمی‌تواند آن را از عالم نور محض بازدارد زیرا، حجاب از آثار تعلق نفس به بدن است. اگر نفس پیش از بدن موجود باشد از هر وابستگی منزّه است. همچنین در عالم نور اتفاق و تغییری که موجب کمال شود وجود ندارد. بنابراین، لازم است که نفوس قبل از وجود کالبد کامل باشند. در آن صورت تصرف آن‌ها در ابدان، بیهوده است. هیچ نفسی به حسب ذات بر دیگری اولویت ندارد تا از آن جهت برخی نفوس از برخی دیگر اختصاص یابند. زیرا این خصوصیات مربوط به عالم ماده است نه عالم انوار محض (همان: ۲۰۲) و مجموعهٔ اعراض بدنی و نفسانی سبب تمیز نفوس از همدیگر می‌شود (سهروردی، ۱۳۸۰ الف: ۲۵ و ۲۶).

به نظر سهروردی نفس با بدن رابطهٔ شوقیهٔ تدبیریّه دارد و از بدن به منزلهٔ ابزار برای تشدید انوارش استعانت می‌جوید و در عین حال همراه با فنای بدن فانی نمی‌شود (سهروردی، ۱۳۸۰ ا: ۴۹۶).

او با دلایل مختلف نقلی و عقلی در صدد اثبات این مطلب بر می‌آید. دلایل نقلی او برگرفته از آیات و حینانی است. قران کریم می‌فرماید: «ولا تقولوا لمن یقتل فی سبیل الله اموات بل احياء و لكن لا تشعرون» (البقره / ۱۵۴) و یا «یا ایتها النفس المطمئنة ارجعی الی ربک» (الفجر / ۲۷). شیخ تأکید می‌کند که مقصود از روح جسم لطیف و روح طبیعی نیست بلکه مراد از روح در آیات نفس ناطقه است (سهروردی، ۱۳۹۷ ا: ۵۷).

سهروردی همچنین دلایل عقلی متعددی اقامه کرده تا ثابت کند نور مدبر با فنای صیصیه (بدن مادی) فانی نمی‌شود. صیصیه مقوم نفس نیست تا با فنای آن فنای نور مدبر لازم آید: «علاقه آن دو علاقه اضافیه است و این نوع علاقه ضعیف‌ترین اعراض است لذا انقطاع اضافه، بطلان آن نور مدبر را سبب نمی‌شود» (سهروردی، ۱۳۸۰ ب: ۸۰). نور مجرد نه از جهت فاعل اقتضای عدم را دارد و نه از جهت قابل؛ زیرا، مبدأ و فاعل نور مجرد مدبر انوار قاهره است و این انوار قاهره فنای نور مدبر را مقدر نمی‌کند تا تغییر در خودشان و در نهایت در نورالانوار لازم نیاید. به علاوه انوار مدبره اشعه و لازمهٔ انوار قاهرهٔ ازلیهٔ ابدیهٔ ثابت هستند. وقتی که وجود انوار قاهره استمرار داشته باشد، وجود انوار مدبره نیز مستمر به استمرار آن‌ها خواهد بود. بطلان انوار مدبره به خاطر تنزهشان از تراحم در زمان و مکان و عدم حالیت در غواسق یا باید ذاتی شان باشد و یا از جانب انوار قاهره. از آنجاکه هیچ شیئی اقتضای عدم خود را ندارد نور مدبر نیز این‌گونه خواهد بود. انوار قاهره هم که نمی‌توانند مبدأ فنای انوار مدبره باشند، پس انوار مدبر فناپذیرند (شیرازی، ۱۳۸۰: ۴۹۳ - ۴۹۶).

به‌علاوه سهروردی در بساطت نور مدبر تأکید دارد که نفس وحدانی و بسیط است و متصور نیست که وجود بالفعل و قوهٔ عدم داشته باشد. این در مورد چیزی متصور است که حامل دارد، مانند اعراض و صوری که قوهٔ وجود و عدم دارند و قابل عدم هستند. نفس از جهت ذات دارای فعلیت بوده و چون مجرد است بدون قابل و ماده است. بنابراین قوهٔ بطلان نه در ذات و نه در غیرذات قابل تصور نیست و اصلاً منعدم نمی‌شود (سهروردی، ۱۳۸۰: ۴۹۶).

در نظریهٔ سهروردی نفس ناطقه نور اسپهبد است که از نردبام بدن و قوای بدنی از مرتبهٔ هیولانی تا بالمستفاد را با استعانت از انوار قاهره طی طریق می‌کند و به عالم انوار قاهره راه می‌یابد و از لذات بی‌انتهای کروبیان ملتذ می‌شود، هرچند این استعانت از بدن و قوای بدنی مستقیم صورت نمی‌پذیرد و روح حیوانی واسطهٔ آن با بدن است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۰۶-۲۰۷).

در حکمت اشراق نور مدبر برای رهایی از غواصق ظلمانی و صیصیه باید بر اساس دو اصل «قهر و محبت» با انوار قاهره رابطه برقرار کند. قهر و سلطه از جانب انوار قاهره و عشق و محبت از طرف انوار مدبره. همین محبت است که او را به طرف عالم انوار قاهره رهنمون می‌شود. اما باید از دل طبیعت مظلوم ظلمانی عبور کند و موانع و شواغل را یکی پس از دیگری از سر راهش بردارد (شهرزوری، ۱۳۸۰: ۵۳۸).

سهروردی بیشترین تلاش خویش را به‌کار می‌گیرد تا در همهٔ آثارش انسان را از این موانع و شواغل و عواقب حاصل از آن مطلع سازد و آن‌ها را در قالب‌های مختلف حتی در قالب داستان برای سالک رهرو عالم نور آشکار کند و با زبان رمز و نماد حیات معنوی انسان را بازگوید و درنهایت رعایت چهار اصل را تأکید می‌کند: ۱. مقهور شواغل برزخی ظلمانی از قبیل شهوات جسمانی و انواع غضب جرمانی و تخیلات و متوهمات وهمیه نشود؛ ۲. به علوم حقیقیه اعم از علمی و خلقی روی آورد؛ ۳. نور اسپهبدی قاهر به جوهر غاسق باشد؛ ۴. به ریاضات متصوفه مداومت داشته باشد (شیرازی، ۱۳۸۰: ۵۲۷-۵۲۸).

اتصاف متداوم به چهار اصل فوق، عشق نور مدبر را به قرب عقلی نورالانوار می‌افزاید و او را متصل به نور محض می‌کند و این صیروت علمی و عملی سعادت تام نور مدبر را تشکیل می‌دهد. اصلاح علمی که کمال عقل نظری است تبدیل شدن به عالمی مشابه عالم عین است به نحوی که هر آنچه در عالم عین موجود است به‌همان نظم در عالم عقل نیز منقش شده باشد از نورالانوار، عالم انوار قاهره و اسپهبدی فلکیه و انسانیه تا اجرام اثیری و عنصری و مرکبات آن‌ها. کمال جزء عملی خلق است و خلق ملکه

نفسانیه‌ای است که با وجود آن افعال به آسانی از نفس صادر می‌شود بدون آنکه نیازی به تفکر و رؤیت باشد (همان).

جایگاه ابدی نفوس

در نظام هستی‌شناسی سهروردی، که مبتنی بر نور است، چهار عالم را می‌توان سراغ گرفت: ۱. عالم انوار مجردة عقلیه که هیچ تعلقی به جسم ندارد و در سلک حضرت الهیه که فرشتگان مقرب و بندگان مخلص او باشند جای دارند؛ ۲. عالم انوار اسپهبدیه فلکیه و انسانیه؛ ۳. عالم حس که عالم افلاک و کواکب و مرکبات آنها هستند؛ ۴. عالم مثل و خیال که صور معلقه مستنیره و ظلمانیه در آن جای دارد و این جایگاه نعمات رستگاران و عذاب تیره‌بختان است (شهرزوری، ۱۳۸۰: ۵۵۳).

سهروردی در بیان رهایی انوار طاهره به عالم نور می‌نویسد:

وقتی که موت در رسد صیصیه به‌کلی فانی می‌شود اما نور مدبر با رهاکردن صیصیه، نه به‌سوی صیصیه دیگر بلکه، به خاطر قوت و شدت انجذابش به‌سوی عالم عقلی، روی به جانب عالم عقل و عالم صور معلقه می‌آورد (سهروردی، ۱۳۸۰: پ: ۲۲۴).

و در آنجا براساس ملکات و هیئت مکتسبه یا در لذت روحانی سیر می‌کند و یا در عالم روحانی و در همان حال مخلد خواهد بود. سهروردی بنا بر ضرورت از لذت و الم تبیینی به‌عمل می‌آورد:

اللذة وصول ملائم الشيء و ادراکه لوصول ذلک و الألم ادراک حصول ما هو غیر ملائم لشيء من حیث کذا (همان).

براساس آنچه سهروردی در بیان ماهیت لذت آورده، شرط تحقق لذت برای نفس آن است که آن امر هم کمال برای نفس باشد؛ هم نفس آن را ادراک کرده باشد و هم بدان واصل شده باشد و درعین حال علم به وصولش هم داشته باشد و درنهایت خیر و کمال برای مدرک باشد (شهرزوری، ۱۳۸۰: ۵۴۰). لذت به سه عامل مختلف و متفاوت مدرک و مدرک وابسته است همچنانکه مدرکات می‌تواند حواس ظاهری یا باطنی و یا جوهر عاقل باشد، مدرکات نیز می‌تواند سطوح و اعراض اجسام و یا می‌تواند معانی باطنی و ذات اشیاء باشد و ادراک نیز به تبع آنها ناقص یا تام یا حسی و یا عقلی باشد؛ هرچه مدرک قوی‌تر و مدرک ملایم‌تر باشد، ادراک کامل‌تر و لذت آن بیشتر خواهد بود.

در بین مدرکات بی‌شک جوهر عاقل از بقیه مدرکات قوی‌تر و کامل‌تر است و در نتیجه لذت عقلی نیز از لذت حسی کامل‌تر و تام‌تر خواهد بود. لذت تابع ادراک است. لذت حسی هم محدود است و هم متناهی چون حواس ظاهری همین‌گونه هستند. ادراک عقل نامحدود و نامتناهی است و لذتش نیز این‌گونه است.

سهروردی در بیان مراتب ابتهاجات و در ترتیب لذت عقلی و حسی با مقایسه عقل و حس به این قائل می‌شود که لذت عقلی قیاس‌پذیر با لذت حسی نیست (سهروردی، ۱۳۹۷: ق: ۱۷۹). در حکمت اشراقی نور منشأ لذت است. غیر نور، چه جوهر غاسق ظلمانیه باشد و چه برزخیه، نمی‌تواند لذتی را مهیا کنند، حتی لذات جسمانی و شهوانیه نیز منشأ نور دارند (شهرزوری، ۱۳۸۰: ۵۴۴).

با وجود اینکه لذت عقلی قابل قیاس با لذت حسی نیست، اما ساده‌لوحان و عوام، و به قول سهروردی بدن‌پرستان، لذت عقلی را من حیث لایشعر منکراند و لذات را منحصر در لذات حسی می‌دانند و این به خاطر تعلق و تمرکز آنان در شواغل و موانع بدن و قوای بدنی است (سهروردی، ۱۳۹۷: ق: ۱۷۲).

لذت عقلی نفس در وصول به معقولات و اشتیاق به آن است و طبعاً الم در عدم وصول به معقولات و نفرت از آن‌ها است و از طرف دیگر ملتذها برای نفس ملایم و مؤلم‌ها برای او منافر است، نتیجه آنکه نفس باید همواره مشتاق به معقولات باشد که عملاً چنین نیست. نظر سهروردی شواغل بدنی و ظلمانی و برزخی و انفعالات در نفس موجب می‌شوند تا نفس از مشاهده ملکوت و اشراق انوار حقه باز داشته شود (شیرازی، ۱۳۸۰: ۴۸۹).

انواع نفوس در معاد

سهروردی، با در نظر گرفتن دو جزء عملی و علمی نفس و میزان بهره‌مندی سالکان و اهل تجرید از آن، نفوس را به‌هنگام مفارقت از ابدان به چند دسته تقسیم می‌کند: برخی نفوس با اطلاع از حقایق و عشق نورانی شده و از پلیدی‌های برزخ‌ها پاک می‌شوند. در این صورت، پس از مرگ، عالم نور محض را مشاهده می‌کنند (سهروردی، ۱۳۸۰: پ: ۲۲۵). دسته‌ای دیگر، هم نفوس نیک‌بختان میانه در دانش و عمل است و هم نفوس زاهدانی که پاک و منزّه‌اند. این نفوس پس از مفارقت قدرتی می‌یابند تا با آن قادر به آفرینش مثل معلق روحانی شوند (همان: ۲۲۹-۲۳۰). اما نفوس بدبختان و نافرمانان از خداوند و فرستادگانش با جهل مرکب خویش به حجاب از انوار حق متألّم می‌شوند (سهروردی، ۱۳۹۷: ق: ۶۰-۶۱).

قطب‌الدین شیرازی در شرح بیان سهروردی از احوال نفوس انسانی پس از مفاقت از بدن، با استناد به سخنان شیخ، نفوس را هنگام مفارقت از بدن به پنج قسم تقسیم می‌کند: الف) نفوس کامل در علم و عمل؛ ب) نفوس ناقص در علم و عمل؛ ج) نفوس متوسط در علم و عمل؛ د) نفوس کامل در علم و غیر کامل در عمل؛ ه) نفوس کامل در علم و غیر کامل در علم (شیرازی، ۱۳۸۰: ۴۸۶ - ۴۸۷).

دسته اول: نفوس این گروه تحت شواغل حسی و ظلمانی قرار نگرفته و همواره اشتیاق آنان به سوی عالم نور قدسی است و با افزایش تدریجی علم و عمل نور و ضوء آنان نیز شدیدتر و نور مدبر آنان در سلک قدسیان درآمده و در چرخه حیات غاسقی گرفتار نمی‌آیند و نور شدیدشان مانع می‌شود تا به چرخه تناسخ گرفتار آیند. حشرونشر آنان با صفات و افعال الهی است؛ معاد آنان همان اتحاد آنان با انوار قاهره و قرب شدیدشان به نورالانوار است و در آنجا لذت لایتناهی خواهند برد؛ خودشان نورند و طالب اتصال به نور نیز هستند. آرامش آنان در همین اتصال به نور محض است که تمام لذات را برای آنها به ارمغان می‌آورد. تا زمانی که گرفتار بدن و قوای بدنی بودند لذت تام برایشان حاصل نمی‌شد چراکه آنها خود از جمله شواغل دستیابی به لذت تام به‌شمار می‌آیند. اما با خرابی و متلاشی شدن صیصیه، مانع اتصال برطرف شده و وارد عالم انوار قاهره می‌شوند و بی‌واسطه یا با واسطه اشراق‌هایی غیر منتهای از نورالانوار، انوار قاهر و انوار اسپهبد پاک بر او منعکس می‌شود (سهروردی، ۱۳۸۰: پ ۲۲۶). لذت تام روحانی در آنجا برای انوار اسپهبدیه کامل در هر دو حکمت تحقق می‌یابد و وقتی که اتحاد در عالم انوار بین انوار اسپهبدیه و قاهره حاصل آید و به نورالانوار به‌شدت نزدیک شود، چه‌بسا توهم کند که از جمله انوار قاهره شده و با تقدس آنان قدسی شده است (شیرازی، ۱۳۸۰: ۴۹۶ - ۵۰۶). این‌ها همه معاد روحانی است که به نفوس کامل اختصاص دارد.

اتحادی را که سهروردی در اینجا میان انوار اسپهبدیه و قاهره قائل می‌شود اتحاد حقیقی نیست که در نظر فیلسوفان محال است، بلکه مقصود اتحاد عقلی بین انوار مدبره با انوار قاهره است نه اتحاد جرمی. وقتی که نور مدبر به شدت به نور قاهر یا نورالانوار نزدیک شود از آن تعبیر به اتحاد عقلی شده و این اتحاد عقلی سبب تمیز ندادن انوار نمی‌شود (همان).

دسته دوم: نفوسی که ناقص در علم و عمل‌اند. از جنبه نظری، شوقی به سوی عالم انوار قاهره و نورالانوار کسب نکرده‌اند بلکه، مشغول به شواغل غاسقه و برزخیه شده‌اند و میل جاودانه آنان به سوی امور ظلمانی است. جهل بسیط و مرکب تمام وجود آنها را فراگرفته است. چنین نفوسی در این دنیا از شناخت معارف حقیقی کور و قاصرند و بر اسرار عالم

ملک و ملکوت اطلاعی ندارند و در آخرت نیز این گونه خواهند بود: «و من کان فی هذه اعمی فهو فی الآخرة اعمی» (الاسراء/ ۷۲). چنین نفوسی با مفارقت از بدن به عذاب الیم گرفتار می‌آیند؛ عذاب دوری و حجاب از انوار عالیه سراسر وجود آنان را فرا می‌گیرد؛ قلوب چنین نفوسی را «غشاه» و «ختم» (بقره/ ۷) فراگرفته و درنهایت به حجاب اکبر، که محروم شدن از رؤیت انوار عالیه باشد، ختم خواهد شد.

نفوس این گروه از جنبه عمل نیز ناقص مانده و شوق آنان به غواصق برزخیه و ظلمانیه متوجه می‌شود و ملکات سیئه در قلوب آنان راسخ می‌شود. پس با مفارقت از بدن همین ملکات در قالب صور قبیحه و مؤلمه بر او ظاهر خواهند شد و در قالب عفاریت و حیات و شیاطین او را عذاب خواهند کرد (سهروردی، ۱۳۹۷ق: ۶۰-۶۱).

در نظر سهروردی این دسته از نفوس وارد عالم مثل معلقه (عالمی غیر از مثل افلاطونی) می‌شوند. صور معلقه می‌تواند ظلمانیه و یا مستنیره باشد. صور معلقه ظلمانیه جایگاه شقاوت‌مندان است که بر حسب ملکات سیئه عذاب عقلی می‌چشند و صور معلقه مستنیره محل لذت بردن مبتنی بر خیال سعادت‌مندان است. دلیل سهروردی بر وجود چنین عالمی تجربه‌های شخصی اوست (شیرازی، ۱۳۸۰: ۵۱۱-۵۱۷). این دسته از نفوس در عالم مثل معلقه برای چشیدن لذت یا الم نیاز به جسم مثالی دارند که با از بین رفتن جسم مادی برای آن‌ها خلق می‌شود.

نفوس دسته سوم و چهارم و پنجم: این نفوس، که در علم و عمل متوسط یا در عمل کامل و در علم غیر کامل هستند، بعد از مفارقت از بدن وارد عالم مثل معلقه مستنیره می‌شوند. مظهر آن‌ها از برزخ‌های علویه هستند که از حیث نورانیت متفاوت‌اند، بعضی اعلی و اصفی و برخی ادنی و اخس هستند و هر نور مدبری به میزان هیئت و ملکات مکتسبه به آن صور معلقه تعلق می‌یابند و با ایجاد صور ملتذذ لذت خواهند برد. حامل این صور اجرام فلکی هستند که منزله از تغییر و تحول‌اند؛ کون و فساد در آن‌ها راه ندارد و جایگاه ابدی نفوس سعادت‌مندان و زهاد متزهین هستند. چنین نفوسی به سوی عالم انوار محضه اشتیاق تام پیدا نکردند. بدنیونی هستند که هنوز شوق به جسم و جسمانیات در وجودشان یافت می‌شود. همین رسوخ شدن علاقه به مادیات بعد از مفارقت در قالب علاقه به اجرام ظهور پیدا می‌کند و در برزخ‌های علویه جاودانه باقی خواهند ماند. نفوس دسته پنجم، همانند دو دسته سابق در مثل معلقه، در لذت جاودانه باقی خواهند ماند (همان: ۵۰۸).

سهروردی در رساله پرتونامه علاوه بر آنچه ذکر شد، از نفوس ساده پاک و ناپاک سخن به میان آورده است. او نفوس ساده پاک (همچون نفوس بلهان و صبیان) را ملحق به نفوس صالحان دانسته و معتقد است، نفوس آنان به اجرام سماوی تعلق گرفته و صور ملتذه محسوسه را تخیل خواهند کرد و لذت جاودانه خواهند داشت (سهروردی، الف ۱۳۸۰: ۷۲). اما نفوس ساده ناپاک به لحاظ آنکه شوق به نورالانوار و انوار قاهره در آنان پیدا نشده بلکه شوق و جذبۀ آنان به بدن است، بعد از مفارقت نفوس از بدن همین اشتیاق سبب الم عظیم میان او و معشوقش می شود ولی در زمان طولانی این الم به تدریج زایل شده و نفس به بساطت بر می شود و در حال بساطت نه لذتی خواهند داشت و نه المی (شیرازی، ۱۳۸۰: ۵۱۲).

نقد معادشناسی سهروردی در حکمت متعالیه

صدرالمتألهین در اکثر تألیفات خود با طرح مسئله معاد به نقص‌ها و قصورهای نظریه اشراقی و دیگر متفکران مسلمان مبادرت کرده و یادآور شده است که متفکران مسلمان با رویکردهای متفاوت با این مسئله مواجه شده‌اند و علت اختلاف رویکردها را در ادراک متفاوت معاد دانسته و لذا انواع ادراکات را درباره مسئله معاد به چهار دسته طبقه‌بندی کرده است: ۱. مرتبه نخست پایین‌ترین مرتبه است که همان ادراک عوام مسلمان در مسئله معاد است که درعین حال سالم‌ترین مرتبه در دوری از آفات است. در نظر اینان هر آنچه وعده و وعید خدا بدان تعلق گرفته امری محسوس و جسمانی است، یعنی امور اخروی را همچون امور دنیوی می‌نگرند که از حواس بدنی غایب است و این محسوس واقع‌نشدن را به اقتضای مصلحتی می‌دانند که خداوند آن را مقدر کرده و هیچ‌کس بر آن مصلحت علم ندارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱ق: ۹/ ۱۷۱).

۲. مرتبه دوم فهم کسانی است که همه لذت‌ها و الم‌های اخروی را از باب وجود ذهنی می‌دانند نه وجود عینی. مثل آن‌ها مثل خواب را می‌ماند که چه بسا انسان در خواب صور ملتذه و مؤلمه را بیابد که از لذات و الم عینی و خارجی شدیدتر باشد و اما درعین حال موجودیت عینی ندارد (همان).

۳. در مرتبه سوم، صور محسوسه در شریعت را اشاره به صور عقلیه می‌داند که در عالم عقول محض وجود دارد و چه بسا این صور محسوسه اخروی را از باب کنایه می‌دانند که در قالب حور، قصور، اشجار و انهار و دیگر چیزها بیان شده است (همان).

۴. آخرین مرتبه ادراک مرتبه‌ای است که صور اخروی را عین صور دنیوی یعنی صور عینی حقیقی و موجودات ثابت می‌دانند (همان).

بنابراین به‌رغم آنکه معاد رکن عظیم دین و اصل عظیم حکمت و عرفان است با همه منزلت و اهمیت و رفعتش و دقت متفکران مسلمان در تبیین آن برداشت‌های متفاوت و مختلفی ارائه شده که رویکرد اشراقی سهروردی نمونه‌ای از آن است. صدرالمتألهین ضمن بیان گزارشی از اندیشه‌های مذاهب مختلف در باب چگونگی معاد اشاره می‌کند که در اصل وجود معاد میان اندیشمندان و فلاسفه هیچ اختلافی وجود ندارد، آنچه محل نزاع است چگونگی حشر انسان است که به عقیده او غالب افکار فلاسفه تنها متوجه معاد روحانی شده و هیچکدام به اثبات معاد جسمانی موفق نشده‌اند:

لأن أكثر الفلاسفة معتقدون بالمعاد الروحاني فقط، دون الجسماني، والجنة المزينة المحلاة بأنواع حليها و زنجيلها ولسلسيلها كناية عندهم عن ادراك المعقولات و الوصول الى الحقائق العلميه (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/ ۶۲۵).

چنانکه پیش‌تر بیان شد، براساس نظریه سهروردی جایگاه نفوس در معاد یا به حشر با صفات و افعال الهی است، که در این صورت نفوس متنعم به نعمات روحانی و لغای ربانی هستند، یا در مثل معلقه جای دارند که اجرام آسمانی ظلمانی و نورانی مظهر آنها هستند. در خصوص بخش نخست صدرالمتألهین با سهروردی موافقت دارد و قائل به معاد روحانی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۹/ ۱۷۲).

در نظر ملاصدرا وجود همان خیر و سعادت است و ادراک وجود نیز سعادت دیگر: «أن الوجود هو الخیر والسعادة و الشعور بالوجود أيضا خیر و سعادة» (همان). وجود درجات از نقص به کمال شدت و ضعف دارد؛ هر قدر وجود شدیدتر و کامل‌تر باشد خلوص آن بیشتر و سعادتش برتر خواهد بود. بر این اساس، وجود حق تعالی کامل‌ترین وجودات است و پس از آن مفارقات عقلیه و نفوس جای دارند. در بین قوای عقلیه و غضبیه و شهویه و حیوانیه نیز همین سلسله‌مراتب جاری است. وجود قوه عقلیه شدیدتر و در نتیجه عشق و لذت و سعادت آن نیز کامل‌تر خواهد بود و نفس عقلانی با مفارقت از بدن به حقیقت ذات خویش و ذات مُبدعش برمی‌گردد و در نتیجه بهجت غیر قابل وصف و غیر قابل قیاس خواهد داشت، چراکه سبب این نوع لذت و بهجت قوی‌تر و کامل‌تر و ضروری‌تر است (همان: ۱۷۳). اسباب لذت که مدرک و ادراک باشند نیز چنین است. هم قوه عقلیه، که مدرک باشد، قوی‌تر از دیگر قواست و هم مدرکاتش، که معقولات باشند. چه بسا

محسوسات و متخیلات برای حس و خیال منافرت داشته باشد و لذتی را به ارمغان نیاورد اما معقولات همواره ملایم با عقل‌اند و اسباب لذت و بهجت را فراهم می‌آورند. معقولات در دنیا اسباب حضور در عالم آخرت خواهد بود و معرفت بذکر مشاهده است. اما تا زمانی که نفس در عالم دنیا حضور دارد به خاطر موانعی، از قبیل جهل و مشغول شدن به غیرخود، از درک معقولات محروم است. زمانی که این موانع در اثر مرگ از بین برود و نفس از بدن و قوای بدنی مفارقت یابد، معقولات مورد مشاهده قرار می‌گیرد و ادراک معقولات حضوری و عینی خواهد شد و لذتی که از حیات عقلی نصیب نفوس می‌شود کامل‌تر و برتر از هر خیر و سعادت است (همان: ۱۷۵). این لذت درحقیقت همان وجود و ادراک وجود است به خصوص وجود عقلی و علی‌الخصوص معشوق حقیقی و کمال اتمّ واجبی که حقیقت وجود و اشدّ مراتب وجود مالیتناهی است. از این رو چنین لذتی برترین و بالاترین لذت‌ها است. زمانی چنین لذت و سعادت برای نفس تحقق می‌یابد که نفس به عقلیات محض دست یافته و موضوع صور الهی و نظام وجود از شدیدترین تا ضعیف‌ترین مرتبه آن شود:

فسعادة النفس و کمالها هو الوجود الاستقلالی المجرد، و التصور للمعقولات، والعلم بحقائق الاشیاء علی ما هی علیها، و مشاهدة الامور العقلیة و الذوات النورانیة و لا تقاس هذه اللذات الی ماینالہ الحس من اللذات المکدرة (همان: ۱۸۰).

نفس تا زمانی که با بدن متحد است وجود ضعیف ذهنی از معلومات عقلیه دارد اما زمانی که مفارقت در رسد همین وجود ضعیف قوی و شدید می‌شود و مقربین را مشاهده می‌کند و با قدسین هم‌نشین می‌شود و بالاتر از مشاهده این چنین سعادت برای نفس نخواهد بود (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۹۵۱).

اما انتقاد ملاصدرا به شیخ اشراق از اینجا آغاز می‌شود که شیخ گفته بود: نفوسی که نتوانستند به کمال علم دست یابند هرچند از مرتبه نقص رهایی یافته‌اند، به مثل معلقه تعلق می‌گیرند که مظهر آنان بعضی از برزخ‌های علویه و سفلیه یا اجرام فلکیه هستند. صدرالمتألهین تعجب می‌کند که سهروردی با اینکه در معارف الهیه تفقه و بر انوار ملکوتیه اشراف دارد و به‌رغم شدت توغّل که در ریاضات حکمیه و فهم اسرار و توجه خاص به وجود عالمی غیر از معقول و محسوس دارد، چگونه این قول را بیان می‌دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۴۰/۹). ملاصدرا در این بحث در مخالفت با شیخ اشراق براساس اصول و مبانی حکمت متعالیه قائل به عینیت صور محسوسه اخروی و دنیوی شده است که در بحث بعد به

تفصیل خواهد آمد. اما در خصوص نفوس غیر کاملان در علم و عمل معتقد است که نظریه اشراقی سهروری با اشکالات عدیده‌ای مواجه است که عملاً نمی‌توان آن را پذیرفت (همان). یکی از مهم‌ترین اشکال‌ها نبود علاقه‌علی یا وضعی یا علاقه پیوستگی طبیعی بین اجرام فلکی و نفوس بشری است. زمانی نفس می‌تواند از آن‌ها به‌مثابه موضوع تخیلاتش در ایجاد صور ملتذ و مؤلمه استفاده کند که سنخیتی بین آن‌ها باشد. وقتی که هیچ نوع سنخیتی نیست نفس چگونه می‌تواند آن‌ها را به‌کار گیرد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/۶۲۳). به‌علاوه، چه نسبتی بین نفس با جرمی خاص از اجرام فلکی وجود دارد تا لازم آید نفس فقط به آن تعلق گیرد و نه دیگر اجرام؟ وقتی که مطابق نظر همین متفکران ذات اجرام فلکی از عنصر نیست چگونه جوهر نفسانی صوری می‌تواند با جرمی که دارای صورت تام و کامل است علاقه طبیعی داشته باشد؟ از آنجاکه از حیث کمیت شمار نفوس نزد آنان بی‌نهایت است چگونه جرم محدود موضوع تصرفات و تصورات ادراکی بی‌پایان آنان می‌شود؟ (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۹/۴۴).

شاید گفته شود در برابر هر تعلق و تصویری قوه و استعدادی غیر از آنچه برای دیگری هست وجود دارد. از این رو در یک جرم استعدادهای بی‌نهایت برای شکل‌های بی‌نهایت تحقق دارد، اما فساد این سخن هم روشن است. بر فرض اینکه این‌گونه نفوس به اجرام فلکی تعلق یافته باشند و از آن به‌منزله آئینه و موضوع تخیلاتشان استفاده کرده باشند، اما صور تمثل یافته در افلاک فقط می‌توانند تخیلات افلاک باشند نه تخیلات نفوس انسانی. محال است که در اجرام فلکی هیئت‌های شر و رنج و دردآور و اوهام تاریک و وحشتناک یافت شوند تا اسباب برای عذاب متوسطان در علم و عمل به حساب آیند و با فرض پذیرش این نظریه آنچه سبب عذاب این نفوس می‌شود ملکات و هیئت پست و تخیلات دروغین و عقاید باطل و آرا و نظریه‌های بی‌ارزش آنان است نه صور مطابق با واقع (همان: ۴۵).

صدرالمتألهین در ادامه نقد نظریه سهروردی آورده است که حق آن است که صورت لذت‌آور برای سعادت‌مندان یا دردآور برای تیره‌بختان در عالم آخرت، آنچنان‌که صاحب شریعت وعده داده، قائم به اجرام فلکی نباشد بلکه قائم به ذات باشد که مظاهرشان همان نفوس سعادت‌مندان و تیره‌بختان هستند که از یک‌جهت از نفوس صادر می‌شوند و از جهت دیگر بر نفوس تأثیر می‌گذارند و از صور نیک لذت می‌یابند و از صور زشت الم را می‌چشند (همان).

صدرالمتألهین پس از نقل و نقد نظریه شیخ اشراق، کلام محی‌الدین عربی مبنی بر آنکه صور اخروی که بهشت سعادت‌مندان و جهنم تیره‌بختان را تشکیل می‌دهد در هیچ جرمی از اجرام فلکی یا غیر اجرام منطبع نیست بلکه صوری معلق از خود نفس و موجود در نفس

هستند را در تأیید قول خویش آورده است. محیی‌الدین هم در قوس نزول و هم در قوس صعود قائل به برزخ است و این دو برزخ یکسان نیستند. برزخی که ارواح پس از مفارقت از بدن بدان وارد می‌شوند برزخ صعودی در قوس صعود وجود است و این برزخ غیر از برزخی است که اجسام و اجرام مجرده در آن یافت می‌شوند. هرچند هر دو برزخ عالم روحانی و جوهر نورانی غیر مادی هستند (همان: ۶۷).

قصور در بیان معاد جسمانی

آنچه تا اینجا بیان شد نقد نظریه سهروردی در خصوص معاد روحانی بود. اما به نظر ملاصدرا نظریه معاد روحانی از تبیین معاد آنچنانکه در شریعت حقه آمده قاصر است. در معارف الهیه به صراحت از معاد جسمانی و عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی سخن به میان آمده است. ملاصدرا تصریح می‌کند که:

ان المعاد فی المعاد هو هذا الشخص بعینه نفسا و بدنا، فالنفس هذه النفس بعینها و البدن هذا البدن بعینه بحيث لو رأیته لقلت رأیته بعینه فلان الذی کان فی الدنیا و ان وقعت التحولات و التقلبات (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۹۹).

وی بر این تأکید دارد که اعتقاد مطابق با نص صریح شریعت و عقل صحیح نه معاد روحانی صرف، که اکثر فیلسوفان بدان معتقدند، را بر می‌تابد و نه معاد جسمانی عنصری صرف را که عموم فقها و محدثین آن را پذیرفته‌اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱ق: ۱۶۶/۹)، لذا خود به ضرورت حرکت به سوی طرح و حیاتی معاد جسمانی در راستای تطابق تام با معاد قرآنی پی برده و در شرح هدایه اثیریّه می‌نویسد: در رستاخیز بازگرداندن روح پس از جدایی از بدن به بدنی مثل همان که در دنیا داشت امری ممکن است. پس واجب است ما این معاد را تصدیق کنیم، زیرا از ضروریات دین است و انکار آن کفری روشن و هیچ‌گونه استبعادی در آن نیست، بلکه استبعاد و تعجب در مورد بار اول که روح به بدن انسان تعلق یافته است بیشتر است از بار دوم که از بدن جدا شود و دوباره به آن بازآید (ملاصدرا، بی تا: ۳۸۱).

ملاصدرا برای اثبات عینیت بدن اخروی با بدن دنیوی در مسئله معاد جسمانی از اصول و مبانی حکمت متعالیه استمداد می‌جوید. وی پس از تمهید مقدمات و بیان اصول فلسفه خویش به عنوان نتیجه‌گیری می‌گوید: اگر کسی در این اصول تدبیر و تأمل کند و طالب حق و حقیقت باشد و به عادات ذهنی خویش تعصب نداشته باشد هیچ تردیدی نخواهد کرد که همین انسان - یعنی مجموع نفس و بدن - عیناً محشور خواهد شد و آنچه

در قیامت برانگیخته می‌شود به صورت همین بدن خاص مشهود است نه بدن دیگری غیر از این، خواه عنصری باشد خواه مثالی، هرچه باشد به صورت همین بدن دیده می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱ق: ۹/۱۹۶). از بیان ملاصدرا آشکار است که نزد او مهم نیست که بدن اخروی چه خصوصیتی داشته باشد، بلکه آنچه مهم است این است که «این همان است» محفوظ باشد، زیرا «تشخص کل انسان یکون بنفسه لا ببدنه وأن البدن المعتبر فیه مهم لا تحصل له الا بنفسه و لیس له من هذه الحیثیة تعین ولا ذات ثابتة ... کلما يتعلق بنفسه بدنه الذی کان» (همان: ۲۰۰). این همان چیزی است که به نظر ملاصدرا فلاسفه پیشین از توجه بدان غافل بودند. چنانکه از این عبارت پیداست، بنابر یکی از اصول مهم حکمت متعالیه تشخیص هر بدن به نفس اوست که نحوه وجودی و صورت مقوم او را دربر دارد و تشخیص بدن و اعضای بدنی نیز به نفس جاری در آنها است. از این رو ملاصدرا فرقی بین بدن و اعضای دنیوی با بدن و اعضای اخروی نمی‌بیند. ملاک وحدت در دنیا و آخرت نزد او نفس و شخصیت انسان است. آنچه در شخصیت و حقیقت انسان معتبر است نفس اوست نه بدن، نفس به هر ماده‌ای تعلق یابد، چه ماده صغیر باشد و چه عظیم، همچنان خودش است. از این رو اگر رسول خدا (ص) فرمود: «ضرس الکافر کالجبل الاحد یا اهل الجنة جرد مُرد» به معنای تغییر هویت شخصی انسانی نیست. ملاک وحدت حقیقت به عینه باقی است و همین سبب عینیت اعضای اخروی با اعضای دنیوی می‌شود. تبدیل و تغییر و تجدد جسم در طول حیات شخص موجب غیریت شخصیت و هویت انسانی نمی‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲/۶۲۷ و ۷۴۶).

حاصل آنکه صدرالمُتألّهین ابدان اخروی را از لوازم نفوس اخروی دانسته که رابطه آنها با نفس مانند رابطه سایه و صاحب سایه است و به اعتبار جهات فاعلی و با اراده و تصور نفس تحقق پیدا می‌کنند و ماده قابل و جهات استعدادی در تحقق آنها نقش ندارد. بنابراین، هر جوهر نفسانی مفارقی مستلزم یک شبح مثالی است که به حسب ملکات و اخلاق و عوارض نفسانی بدون مداخله استعدادها و حرکات مواد از او ناشی می‌شود. لذا بدن اخروی و نفس مانند معیت لازم و ملزوم معیت وجودی دارند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۹/۲۱).

نتیجه گیری

برحسب نظریه سهروردی جایگاه نفوس در معاد یا به حشر با صفات و افعال الهی است، که در این صورت نفوس متنعم به نعمات روحانی و لقای ربانی‌اند، و یا در مثل معلقه جای

دارند، که اجرام آسمانی نورانی و ظللمانی مظهر آن‌ها هستند. صدرالمتألهین دربارهٔ بخش نخست، که مخصوص نفوس کاملان و مقربان است، با سهروردی موافقت دارد و قائل به معاد روحانی است. اما دربارهٔ بخش دوم، که مخصوص نفوسی است که نتوانسته‌اند به کمال دست‌یابند، رأی ملاصدرا با سهروردی موافق نیست. او نبود علاقهٔ علی یا وصفی یا علاقهٔ پیوستگی طبیعی بین اجرام ملکی و نفوس بشری را از جدی‌ترین و مهم‌ترین اشکالات وارد بر عقیدهٔ سهروردی دانسته و نتیجه می‌گیرد که این نظریه متضمن مخالفت با ظواهر متون دینی است چون صورت‌های غیر جسمانی را که باعث نقوشی در خیال هستند، منشأ آثار ملائم و غیر ملائم شمرده است.

ملاصدرا خود به این اعتقاد می‌رسد که نفس انسانی، اعم از اینکه از سعدا باشد یا از اشقیاء، هنگامی که به مرحلهٔ معینی از کمال طبیعی خود می‌رسد از بدن عنصری بی‌نیاز می‌شود و آن را رها می‌کند. در این هنگام به کمک نیروی تخیل، که در روان آدمی موقعیتی ممتاز دارد، توانایی پیدا می‌کند تا بدن جدیدی برای خود بسازد و این بدن در عین حال که جسم است، جسم اخروی است و برخلاف بدن دنیوی که با ویژگی‌هایی از قبیل بیماری، تراحم حجمی، رشد، فرسودگی و مرگ شناخته می‌شود، از خصوصیات متقابلی برخوردار است و منشأ کلیهٔ اسبابی است که در متون دینی آمده و مایهٔ رنج و یا آسایش اخروی و برزخی قلمداد شده‌اند. در عین حال به جهت اینکه از یک سو نفس در بدن دنیوی و اخروی یکی است و حقیقت انسان نیز با هر بدنی که باشد به نفس است، بنابراین، ماده هر چه که باشد، خواه بزرگ یا کوچک، شکل آن تغییر کند یا نه، در این‌همانی شخص فرقی ایجاد نمی‌کند. صدرالمتألهین این نظر و لوازم آن را مستلزم اعادهٔ عین بدن و مطابق متون دینی دانسته و کوشیده است تا نظریهٔ خود را طی مقدماتی تقریر کند.

منابع

قرآن

- ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱۳۵۷ق). *النجاه*، تحقیق محی‌الدین صبری الکردی، نشرالسعادة، مصر.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۹۷ق). *سه رساله از شیخ اشراق: الالواح العمدیه*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰الف). «پرتونامه»، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۳، تصحیح سیدحسین نصر، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

- سہروردی، شہاب الدین (۱۳۸۰پ). «التلویحات»، مجموعہ مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، تصحیح ہانری کرین، تهران: پژوهشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سہروردی، شہاب الدین (۱۳۸۰پ). «حکمة الاشراق»، مجموعہ مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، تصحیح ہانری کرین، تهران: پژوهشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سہروردی، شہاب الدین (۱۳۸۰ت). «رسالة فی اعتقاد الحكماء»، مجموعہ مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، تصحیح ہانری کرین، تهران: پژوهشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سہروردی، شہاب الدین (۱۳۸۰ث). «المشارع و المطارحات»، مجموعہ مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، تصحیح ہانری کرین، تهران: پژوهشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شہرزوری، شمس الدین محمد (۱۳۸۰). شرح حکمہ الاشراق، تصحیح حسین ضیائی تربتی، تهران: پژوهشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شیرازی، قطب الدین (۱۳۸۰). شرح حکمہ الاشراق، بہ اہتمام مہدی محقق، تهران: مؤسسہ مطالعات اسلامی. ملاصدرا (بی تا). شرح الہدایہ الاثریہ، افسست از چاپ سنگی.
- ملاصدرا (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مؤسسہ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ملاصدرا (۱۳۸۱). المبدأ و المعاد، تصحیح دکتر محمد ذبیحی و دکتر جعفر شاہ نظری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ملاصدرا (۱۹۸۱). الحکمہ المتعالیہ فی الاسفار العقلیہ الاربعہ، بیروت: داراحیاء التراث العربی.

پژوہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی