

## تحلیل انتقادی حدوث نفس در آراء شیخ اشراق

taheritahura@yahoo.com

f.ramin@qom.ac.ir

کلیه سیده سکینه یزدان پناه / کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه قم

فرح رامین / دانشیار گروه فلسفه تطبیقی دانشگاه قم

پذیرش: ۹۹/۰۵/۰۱

دریافت: ۹۸/۱۱/۱۷

### چکیده

حدوث و قدم نفس از جمله دغدغه‌های فیلسوفان مسلمان بوده است. شیخ اشراق، براساس مبانی فلسفی و دلایل ویژه خود، به حدوث نفس قائل است. او معتقد است نفس همزمان با حدوث بدن مادی، به صورت مجرد حادث می‌شود. شارحان سهروردی، اندیشه وی را با متون دینی ناسازگار دانسته و دلایل وی بر حدوث نفس را ناتمام دانسته‌اند. از طرفی شیخ اشراق در رسائل رمزی و تأویلی‌اش به حضور نفس در عوالم پیشین اشاره دارد و به نظر می‌رسد که نفس از بالا و عوالم مافوق، به این نشئه مادی آمده و عوالمی را پیش از این دنیا سیر کرده است. در این پژوهش برآنیم با رویکردی تحلیلی و نو اشراقی از مبانی فلسفی شیخ اشراق، ناسازگاری موجود در آراء سهروردی را توجیه کنیم و به این نتیجه رهنمون شده‌ایم که نفوس انسانی پیش از دنیا در ناحیه علت و رب‌النوع خویش به نحو کلی و جمعی وجود داشته‌اند و سپس در این عالم مادی به نحو جزئی و شخصی حادث شده‌اند.

کلیدواژه‌ها: شیخ اشراق، نفس، حدوث، قدم، سهروردی، قطب‌الدین شیرازی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## مقدمه

سخن درباره انسان و حقیقت او، از مهم‌ترین مباحثی است که همواره اندیشه بشر را به خود مشغول کرده است. نفس انسان، چگونگی پیدایش آن، جایگاه و عوالمی را که سیر می‌کنید، از جمله مسائلی است که دغدغه بسیاری از علما و اندیشمندان در طول تاریخ بوده است. در میان حکما اولین بار *افلاطون*، اندیشه قدم روح را مطرح کرد. بنابر نظر او، نفس انسان، پیش از تعلقش به بدن، به گونه مجرد و بسیط موجود است. در حقیقت، نفوس انسان‌ها، به طور مستقل و جدا از یکدیگر در عوالم پیشین، موجود بوده‌اند و هر نفسی با حدوث بدن، از عالم مجردات نزول یافته و به یک بدن تعلق می‌گیرد (*افلاطون*، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۱۸۴۳). بنابر این نظریه، نفس همواره بوده و هیچ‌گونه تغییر و استحاله‌ای در آن راه ندارد. به همین روی نفس از همان ابتدا کمالات خود را داشته و چنین نبوده که با مرور زمان درصد رفع نقایص خود برآید و به کمال مطلوب خود برسد (مصباح، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۲۲۰). به عقیده *افلاطون*، روح انسان، پیش از تعلق به بدن، در عالم مثل بوده است و در آن عالم، ذوات و حقایق اشیا را مشاهده کرده و پس از نزول به عالم ناسوت و تعلق به بدن، تمام علوم و دانسته‌هایش را فراموش کرده است (*افلاطون*، ۱۳۷۴، ص ۵۰۸). این اندیشه تا مدت‌ها مورد پذیرش اندیشمندان از جمله نوافلاطونیان بود. تا آنجا که در میان فلاسفه اسلامی *ابن‌سینا*، با قدم روح مخالفت کرده و حدوث نفس را مطرح کرد. پیشوای این اندیشه *ارسطو* است و فلاسفه بزرگی همچون *کندی* و *فاریابی* پیرو این اندیشه بوده‌اند. به باور *ابن‌سینا*، نفس، روحانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقااست؛ بدین معنا که نفس، ذاتی مجرد دارد که برای کسب کمالاتش محتاج به بدن مادی است. سپس همین نفوس، پس از مفارقت از بدن، به طور مستقل از یکدیگر، در عوالم اخروی باقی می‌مانند. او از این حیث قدم ارواح را نپذیرفت که معتقد بود ارواح با تجرد و کثرتی که در این عالم دارند، نمی‌توانند پیش از تعلق به بدن موجود باشند؛ زیرا استقلال و کثرت نفوس از طریق ابدان است (*ابن‌سینا*، ۱۳۸۳، ص ۵۵). او در رساله نفس، دلایلی را برای اثبات حدوث نفس بیان می‌کند (*ابن‌سینا*، ۲۰۰۷، ص ۹۷).

برخلاف *افلاطون*، *شیخ‌اشراق*، قدم نفوس را رد کرده و قائل به حدوث نفس گشت. او که همواره تلاش می‌کرد تا پیرو *افلاطون* باشد، در این باب، جانب مشائیان را گرفته و اندیشه *افلاطون* را نپذیرفت؛ اما شارحان او از جمله *شهرزوری* و *قطب‌الدین شیرازی*، حدوث نفس را

ناسازگار با متون شریعت دانسته و نظر *شیخ‌اشراق* را مورد نقد قرار دادند. ایشان سخن *افلاطون* را بر حق دانسته و آن را مطابق مضامین دینی تلقی کردند. این اختلاف اندیشه‌ها تا بدانجا ادامه یافت که *صدرالمتألهین* با اندیشه نوین خود توانست میان نظرات پیشینیان را جمع نماید، در عین آنکه با متون دینی نیز سازگار باشد. او با تفاوت نهادن میان نفس و روح انسان و به عبارت دیگر با تفاوت قائل شدن میان وجود نفس در این دنیا با وجود آن در عوالم پیشین، در عین حدوث نفس به نحو جسمانی در این دنیا، قائل به قدم روح نیز شد. بنابر نظر او، نفس به نحو جسمانی در این دنیا حادث می‌گردد و با حرکت جوهری‌اش، به تدریج به سمت تجرد پیش می‌رود. اما همین نفس در عوالم پیشین وجودی عقلی و به نحو کلی و مندمج دارد و متناسب با همان عوالم و به نحو اتم در آنجا حضور دارد. نفوس انسانی، عوالمی را باید سپری نمایند تا بدین عالم راه یابند (*صدرالمتألهین*، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۵۳-۳۶۶؛ ج ۹، ص ۱۹۶). فلاسفه و عرفای پس از *صدرالمتألهین* بدین اندیشه روی آوردند و آن را تبیین نمودند؛ از جمله می‌توان به آراء *محقق سبزواری* در کتاب *اسرارالحکم* و *شرح منظومه* و از حکمای معاصر به آراء *آیت‌الله جوادی آملی* در کتاب *شرح حکمت متعالیه* (جلد چهارم)، و *آیت‌الله حسن زاده آملی* در کتاب‌های *نصوص الحکم بر فصوص الحکم* و *ده رساله فارسی* اشاره نمود. کتاب *شعاع اندیشه و شهود اثر غلامحسین ابراهیمی دینانی* نیز اثر ارزشمندی در این زمینه محسوب می‌شود.

این پژوهش به دنبال پاسخ‌گویی به این سؤال اصلی است که سهروردی در خصوص حدوث و قدم نفس چه موضعی اتخاذ نموده است؟ و برای یافتن پاسخی درخور به این سوال باید بررسی نمود که حقیقت نفس از منظر او چیست؟ و وی به چه ادله‌ای درباب اثبات حدوث نفس متمسک شده است؟ دستاورد این پژوهش آن است که بعد از ارزیابی چستی و ادله حدوث نفس از منظر سهروردی به دیدگاه شارحان وی می‌پردازد و بیان خواهیم داشت که شارحان، نظر وی را معارض با متون دینی می‌دانند.

### ۱. حقیقت نفس از منظر سهروردی

مبحث نفس از گسترده‌ترین مباحث آثار *شیخ‌اشراق* است که در غیر از *حکمة‌الاشراق*، تحت عنوان «نفس ناطقه» و در *حکمة‌الاشراق*

تحت عنوان «نور مدبر» یا «نور اسفهد» یا «اسفهد ناسوت»، مورد بررسی همه‌جانبه قرار گرفته است (غفاری، ۱۳۸۰، ص ۳۴۵).

نقطه آغاز نظریه نظام نوری سهروردی، نفس آدمی و هویت نوری آن است. در فلسفه شیخ اشراق، نفس مبدأ قرار می‌گیرد و هویت نوری نظام هستی براساس نوری بودن آن، سامان می‌یابد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲). حقیقت نفس، در دیدگاه سهروردی، حقیقتی ادراکی و سراسر نور است. از نظر وی کسانی که قدرت خلع بدن را دارند و یا کسانی که قدرت بر این دارند که با تأملات درونی و با علم حضوری نسبت به خود، حقیقت نفسانی‌شان را دریابند، اذعان می‌کنند، حقیقت نفس، حقیقتی سراسر نوری است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۱۲).

شیخ اشراق برای تبیین هویت ادراکی نفس، شهودی که خود به هنگام خلع بدن از نفس داشت را تحلیل کرده و به این نتیجه می‌رسد که نفس، حقیقتی ادراکی و نوری است. در عین حال، هویت نفس، بسیط بوده و هیچ‌گونه ترکیبی در آن راه ندارد. به‌همین‌روی، سراسر وجود نفس، جز ادراک و نور نیست (همان، ج ۲، ص ۱۲).

سهروردی معتقد است برخی اندیشمندان، ضمیمه‌هایی را برای مثال جوهریت نفس، تدبیر بدن توسط نفس و یا فصل بودن نفس و... داخل در ذات نفس کردند. اما به باور او با شهود نفس نمی‌توان این ضمیمه‌ها را در نفس یافت. به عبارت دیگر، ذات «من» هنگام شهود نفس، حقیقتی صرف و بسیط را می‌یابد که چیز دیگری به هر معنایی که باشد را نمی‌توان در آن مشاهده کرد.

جوهریت، اگر به معنای «وجود یا ماهیت لا فی موضوع» باشد، باید هنگام شهود نفس آن را ملاحظه کرد؛ درحالی که هنگام شهود نفس، امری سلبی (لا فی موضوع بودن) در آن به چشم نمی‌خورد. آنچه در این شهود دیده می‌شود، تنها واقعیتی اثباتی است. در این فرایند حتی اگر جوهر معنای دیگری داشته باشد، باید آن را هنگام شهود نفس دریافت؛ درحالی که چنین معنایی در روند شهود، دیده نمی‌شود.

به باور سهروردی، جهت تدبیری بدن توسط نفس نیز از حقایق ذاتی نفس نیست؛ زیرا اگر این امر جزو ذاتیات نفس انسانی بود، باید هنگام خلع بدن، نفس از تدبیر باز نمی‌ماند؛ اما هنگام خلع بدن، نفس از بدن جدا گشته و از تدبیر آن بازمی‌ماند. این عقیده سهروردی با اندیشه صدرالمتألهین متفاوت است. صدرالمتألهین تدبیر نفس را از ذاتیات نفس به حساب می‌آورد؛ زیرا در دستگاه فلسفی حکمت متعالیه، هویت تدبیری بدن توسط نفس، نحوه وجودی آن است که خارج از

ذات نفس نیست (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۱۵).

به‌هرروی، شیخ اشراق فصل و دیگر ویژگی‌ها را از ذات نفس جدا می‌داند و ذات نفس را تنها ادراک و حضور می‌داند؛ بدین سبب که چنین ویژگی‌هایی را هنگام شهود تام نفس که نزدیک‌ترین حقیقت به ماست، نمی‌یابیم.

سهروردی، تمایز نفوس را به دو امر می‌داند؛ تمایزی که به سبب عوارض است و دیگر تمایزی که از طریق ذاتیات نفس که همان ادراک است، پدید می‌آید. عوارضی همچون تدبیر بدن، سبب تفکیک نفس‌ها از یکدیگر می‌شود؛ زیرا هر نفسی، بدن مخصوص به خود را دارد که با بدن نفس دیگر، متفاوت است. ادراک نیز سبب تمایز نفوس است؛ از آن جهت که من، ادراکی وابسته به خود دارم، دیگری نیز ادراکی متعلق به خود را داراست. از این‌رو، نفوس از یکدیگر متمایز می‌گردند. در عین حال، چون ادراک، ذاتی نفس است، تمایزی که به سبب آن است نیز، تمایز ذاتی خواهد بود.

ذکر این نکته نیز لازم است که شهودی که سهروردی بر آن تأکید می‌کند از دو راه اتفاق می‌افتد: از طریق خلع بدن و شهود نفس نسبت به خود، و از طریق مطلق علم حضوری به خود؛ حتی اگر خلع بدن صورت نگیرد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۶).

## ۲. حدوث نفس از منظر سهروردی

همان‌گونه که پیش از این نیز بیان گردید، در میان حکما، اولین بار افلاطون قائل به قدم نفوس شد؛ اما مشائیان این نظریه را نپذیرفته و نفس را حادث دانستند. ایشان معتقد بودند که در همان هنگام که بدن حادث می‌شود، نفس ناطقه نیز حادث می‌گردد؛ بدین معنا که همین که استعداد و مزاج برای پذیرش نفس پدید آمد، نفس ناطقه انسان نیز همراه با بدن، ایجاد می‌گردد. به عبارت دیگر، پیش از این استعداد، نفس هیچ‌گونه سابقه‌ای نداشته است. به‌همین‌روی، از کسی که در تاریخی به دنیا آمده است، در عوالم پیشین و برتر از دنیا، نمی‌توان سراغی گرفت. نفس در همین دنیا، همراه با حدوث بدن مادی، حدوث روحانی و تجردی پیدا می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۱۹۷). در این مسئله، شیخ اشراق، جانب نظر مشائیان را می‌گیرد و سخن افلاطون را رد می‌کند. هر چند سهروردی در بیشتر موارد همچون نور، اصالت ماهیت، مُثُل، ارباب انواع و... تلاش می‌کند تا اندیشه افلاطون را اثبات کند؛ اما در این مورد با افلاطون همراهی نمی‌کند.

مراتب شدت و ضعف در نفوس متناهی، اما خود نفوس نامتناهی باشند، لازم می‌آید هر مرتبه خاص از شدت، نفوس بی‌شماری را در خود جای دهد. به این ترتیب، این نفوس نمی‌توانند به واسطه شدت از هم متمایز شوند؛ زیرا در هر مرتبه خاص از شدت، نفوس بی‌شماری قرار می‌گیرند که در شدت و مرتبه مشترک‌اند.

پس تمایز به شدت و ضعف نخواهد بود. از این رو، تنها راهی که موجب کثرت می‌گردد، امر عارضی است و امر عارضی نیز در عالم ماده مطرح می‌شود؛ یعنی در عالم ماده زید و بکر و... در اصل ذات شریک‌اند، ولی در عوارض غریبه‌شان از هم متمایز می‌گردند و این عوارض در آن عالم راه ندارد؛ پس تکثر نیز در آنجا راه ندارد. لذا تکثر یا ناشی از تشکیک است یا ناشی از عرض غریب؛ ولی هیچ‌کدام از آنها همان‌طور که گفته شد، در اینجا معنا ندارد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۰۱-۲۰۲).

دلیل دوم: اگر نفس، پیش از بدن وجود داشت، باید به دلیل تجرد و قدیم بودنش و همچنین نداشتن اشتغال‌های مادی - چون هنوز به بدن تعلق نگرفته - عقول و مفارقات و مجردات دیگر را مشاهده می‌کرد که در این صورت از کمال مطلوب برخوردار بود. با وجود کمال مطلوب، لزومی نداشت که به بدن تعلق گیرد تا به کمال برسد؛ زیرا خود دارای کمال بود. همچنین تعلق گرفتن به بدن مادی، درحالی‌که هدف از تعلق به بدن برای دستیابی نفس به کمال است، امر بیهوده‌ای به حساب می‌آید و از آن جهت که در نظام احسن امر بیهوده راه ندارد، پس نفس پیش از بدن نمی‌تواند موجود باشد (همان، ص ۲۰۲-۲۰۳).

شیخ اشراق، پس از بیان این استدلال، مطرح می‌کند که برخی معتقدند ممکن است نفس قدیم باشد و در عین حال تعلق نفس به بدن، امر مهملی نباشد؛ زیرا می‌توان گفت برای نفس حالتی رخ می‌دهد که پیدایش این حالت، سبب سقوط نفس و هبوط آن، به عالم ماده می‌گردد و به موجب این هبوط، نفس به بدن تعلق می‌گیرد. اما سهروردی پاسخ می‌دهد که این سخن نادرست است؛ زیرا تغییر و حرکت در عالم انوار محال است.

دلیل سوم: اگر انوار مدبره (نفوس انسان)، پیش از بدن موجود باشند، دو فرض پیش می‌آید:

فرض اول آن است که نفوس در هیچ بدنی تصرف نداشته باشند که در این صورت مدیر نخواهند بود؛ زیرا مدبر بدان معناست که شیء، در بدن تصرف کند. حال در این فرض تصرف نخواهند

به‌هرروی، شیخ اشراق بر این باور است که هرگاه بدن به مرحله‌ای از مزاج برسد که مستعد پذیرش نفس گردد، رب‌النوع انسان، به آن بدن، نفس عطا می‌کند. اما این بدان معنا نیست که نفس پیش از این موجود بوده و سپس ارتباط با بدن برقرار می‌شود؛ بلکه همین هنگام ارتباط با بدن، به نحو روحانی و مجرد حادث و خلق می‌گردد و بنا بر دوری و نزدیکی مزاج به اعتدال، نفس نباتی، حیوانی و انسانی به بدن اضافه می‌شود (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۱۶ و ۱۹۸-۲۰۱؛ شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۴۲۰-۴۲۴).

شیخ اشراق بر حدوث نفس، دلائلی را ارائه می‌دهد:

دلیل نخست: اگر نفس ناطقه قدیم باشد، باید قبل از تعلقش به بدن، موجود باشد. حال این امر وجودی، یا باید واحد باشد و یا کثیر. در هر دو حالت، لوازمی پیش می‌آید که محال است. توضیح آنکه، ما می‌دانیم در این عالم بعد از پیدایش بدن با نفوس متعددی روبه‌رو هستیم. هر بدنی، نفسی دارد که با نفوس دیگر بدن‌ها متفاوت است. بنابراین، نفوس یکسان و واحد نیستند؛ زیرا اگر نفوس واحد بودند باید حالات و روحیات اشخاص و نفوس یکسان می‌شد و همه از حال هم باخبر می‌شدند؛ برای مثال زید و بکر و... باید حالات یکسانی پیدا می‌کردند، ولی در این عالم بعینه مشاهده می‌کنیم که حالات و روحیات اشخاص یکی نیستند و احکام یکسانی ندارند، پس نفوس واحد نیستند. حال که تکثر نفوس در ابدان مسلم گشت، این تکثر، یا قبل از پیدایش بدن وجود نداشت و در عوالم پیشین با هم وحدت داشتند، یا اینکه در آنجا نیز متکثر بودند. اما هر دو فرض باطل است؛ زیرا اگر بگوییم نفوس واحد بودند و با آمدن در این عالم کثیر می‌شوند، محال است. چون لازم می‌آید نفوس واحد منقسم گردد و کثیر شود؛ درحالی‌که نفس مجرد است و در امر مجرد تقسیم راه ندارد و تنها در امور مادی است که امکان تقسیم شدن وجود دارد و می‌تواند متکثر شود.

اما اگر گفته شود نفوس از ابتدا در عوالم پیشین، متعدد و متکثر بودند و در آنجا هزاران نفس وجود داشت، این نیز معنا ندارد؛ زیرا تکثر عارضی را نمی‌توان در آن عالم مطرح کرد. این تکثرات در عالم ماده ایجاد می‌شوند. به همین روی تنها تکثری که می‌توان در آن عالم تصور کرد، نحوه شدت و ضعف در اصل ذات است؛ یعنی تشکیک اشراقی. اما این فرض نیز باطل است؛ چون تعداد نفوس نامتناهی است و تکثر نفوس نامتناهی را نمی‌توان به شدت و ضعف دانست؛ زیرا نفوس از نظر شدت به دلیل وجود مثل افلاطونی و عقول مافوقشان، تناهی دارند. از همین رو

اینکه نفس پیش از بدن وجود ندارد اما از این سخن حدوث نفس لازم نمی‌آید؛ زیرا جایز است نفس پیش از قرار گرفتن در بدن، در بدن دیگری موجود باشد؛ مگر اینکه منظورمان از بدن، همین بدن بعینه باشد نه بدنی دیگر.

در استدلال دوم و سوم، ادعا این است که اگر نفوس پیش از بدن موجود باشند، محال لازم می‌آید و از نفی محال لازم می‌آید که نفوس پیش از بدن موجود نباشند؛ درحالی که جایز است نفوس پیش از بدن موجود باشند، اما در بدنی دیگر؛ و این فرض تنها با ابطال تناسخ، محال می‌گردد. اما ما هنوز تناسخ را ابطال نکردیم؛ از همین رو، با این استدلال سهروردی، حدوث نفس ثابت نمی‌شود. استدلال چهارم نیز مبتنی بر ابطال تناسخ است (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۴۲۸):

نقد استدلال اول: شیخ/اشراق در استدلال اول بیان کرده بود، اگر نفس ناطقه قدیم باشد، باید قبل از تعلقش به بدن موجود باشد. حال این امر وجودی یا باید واحد باشد یا کثیر؛ اما در هر دو حالت محذور پیش می‌آید. توضیح آنکه، در این عالم بعد از پیدایش بدن، با نفوس متعددی روبه‌رو هستیم و هر بدنی نفسی دارد که با نفوس دیگر متفاوت است و نفوس واحد نیستند؛ زیرا اگر واحد بودند می‌بایست حالات و روحیات اشخاص یکسان می‌شد و همه از حال هم باخبر می‌شدند.

قطب‌الدین شیرازی می‌گوید که اگر انوار مدبره انسانی و نفوس افراد، واحد باشند، لازم نمی‌یابد آنچه یکی از انوار مدبره می‌داند و معلوم اوست، معلوم برای جمیع باشد و همه بدانند؛ به عبارت دیگر، جزئیاتی که با آلات مادی درک می‌شود و کلیات منتزع شده از این جزئیات، واضح است که دیگر انوار درک نمی‌کنند و معلوم آنها نیست؛ زیرا امکان دارد درک آنها مشروط بر این آلات خاصی باشد که فقط این نور مدبر از آن آلات بهره می‌برد و نور مدبر دیگر، آلات مخصوص به خود را دارد؛ اما تنها کلیاتی که از این جزئیات انتزاع نشده‌اند که در واقع مشروط به این آلات نیستند، می‌تواند بین همه انوار مدبره و نفوس، مشترک باشند و همه آن را درک کنند و از همین رو حالاتشان نیز یکسان می‌شود و از علوم هم باخبر می‌گردند. همانند علم به خود که همه انوار در علم به خودشان، اشتراک دارند، زیرا علم به خود مشروط به آلتی نیست (همان، ص ۴۲۹).

همچنین در استدلال اول، شیخ/اشراق نفوس را دارای رتبه متناهی می‌دانست، از آن جهت که بالاتر از نفوس، مثل افلاطونی قرار دارد و طبیعتاً از سوی فوق، محدود به مثل افلاطونی خواهند بود سپس متناهی می‌شوند. از سوی دیگر، می‌دانیم تعداد نفوس

داشت؛ بنابراین وجودشان معطل خواهد بود. به بیان دیگر، هدف از ایجاد نفوس مجرد آن است که به واسطه تدبیر بدن به کمال مطلوب خود دست یابند و اگر به بدنی تعلق نگیرند، نقض غرض پیش می‌آید و معطل خواهند بود. اما در عالم هستی، محال است تعطیل رخ دهد و هر آنچه در این عالم، شایستگی دستیابی به کمال را دارد، باید مطابق استعداد خود، به کمال خود نائل گردد.

فرض دوم آن است که نفوس در بدن تصرف داشته باشند، که در این صورت لازم می‌آید وقت مشخصی باشد که تمام نفوس در آن وقت، به بدن خود تعلق گیرند و این وقت نیز باید در ازل رخ دهد؛ این از آن روست که بنابر فرض نفس قدیم و ازلی باشد. لازمه این فرض آن است که تمامی نفوس از ابتدای عالم، به بدن خود تعلق گرفته‌اند و دیگر نفسی باقی نمی‌ماند که بخواهد به بدن خود تعلق بگیرد و این بالبداهه محال است؛ زیرا در عالم مشاهده می‌کنیم که با تولد انسان، دائماً نفس به بدن جدید تعلق می‌گیرد (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۴۲۷؛ سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۴۸۴).

دلیل چهارم: اگر نفوس قدیم باشند، باید نامتناهی باشند؛ زیرا نفوس، نه‌ایندی ندارند و پس از زوال بدن، باقی خواهند بود. حال اگر نفوس قدیم نیز باشند، آن‌گاه نفوس بی‌نهایت می‌گردند که نه آغازی دارند و نه نه‌ایندی. اگر نفوس بی‌نهایت باشد، سبب می‌شود تا جهات بی‌نهایتی نیز در علت آنها راه یابد؛ درحالی که وجود شیء با جهات بی‌نهایت در آن، قابل جمع نیست و محال است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۰۳).

در هر صورت، شیخ/اشراق، قدم نفوس را نمی‌پذیرد، اما شارحان وی از جمله سهروردی و قطب‌الدین شیرازی نظر او را نپذیرفته و ادله سهروردی را مورد نقد قرار می‌دهند. ایشان در این زمینه، اندیشه افلاطون را تبیین و تقویت می‌کند. در ادامه نظر شارحان سهروردی و نقدی که بر وی وارد می‌سازند را مطرح می‌کنیم.

### ۳. نقد قطب‌الدین شیرازی بر دلایل حدوث نفس شیخ اشراق

قطب‌الدین شیرازی، یکی دیگر از شارحان سهروردی است که در این زمینه دیدگاه سهروردی را نمی‌پذیرد و آن را رد می‌کند. وی پس از بیان چهار ادله سهروردی در باب حدوث نفس، آنها را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد. به باور او، این ادله برهانی نیستند و اقناعی‌اند و مبتنی بر ابطال تناسخ می‌باشند.

استدلال اول، بنابر صحت مقدماتش است. این استدلال دلالت می‌کند بر



نامتناهی است و وجود نامتناهی در متناهی محال است. اما قطب‌الدین وجود نامتناهی در متناهی را محال نمی‌داند. وی می‌گوید محالی لازم نمی‌آید که نفوس نامتناهی بین دو طرف محصور باشند و در این دو طرف محصور، بی‌نهایت رتبه‌های شدید و ضعیف موجود باشند به گونه‌ای که در هر رتبه تنها یک نفس واحد قرار بگیرد. به این معنا که هر نفسی، رتبه مخصوص به خود را دارا باشد، همانند زمان یا خط. یک زمان مشخص و متناهی، متشکل از بی‌نهایت آنات است. در خط نیز، نقاط بی‌نهایتی وجود دارد. پس دو طرف متناهی، می‌توانند نامتناهی امور را در خود جای دهند.

نقد استدلال دوم: در استدلال دوم، سهروردی مطرح می‌کند، اگر نفوس پیش از ابدان موجود باشند، آن‌گاه در عوالم پیشین به جهت عدم اشتغال به مادیات، قادر به مشاهده عقول و مجردات دیگر خواهند بود، لذا از کمال مطلوبشان برخوردار می‌شوند و دیگر لزومی برای آمدن به این دنیا برای دستیابی به کمال نخواهند داشت. اما قطب‌الدین شیرازی معتقد است که لزومی ندارد نفس به صرف اینکه در مقابل عالم نوری قرار می‌گیرد به کمال خود دست یابد و به آنها منتقش شود؛ همان‌گونه که صرف قرار گرفتن هوا در مقابل خورشید، سبب نمی‌گردد که هوا به نور خورشید نورانی گردد؛ بلکه روشنایی‌اش متوقف بر تکاشف و تراکم هواست. باید هوا از حالت شفاف بودن درآید تا نور را بپذیرد و از خود عبور ندهد. همین‌طور هم جایز است برخی مجردات از جهت قوت و کمالشان، برای دستیابی به کمال، نیاز به آلت و ابزار نداشته باشند؛ همانند عقول. لکن برخی از مجردات به سبب ضعف و نقصانشان، برای دریافت کمال نیازمند به استفاده از ابزارند، مانند نفوس انسانی (همان، ص ۴۳۰).

نقد استدلال سوم و چهارم: این استدلال مبتنی است بر اینکه اگر نفوس پیش از ابدان موجود بودند، باید در بدنی تصرف می‌داشتند، درحالی‌که چون هنوز بدنی خلق نشده است، تصرفی ندارند؛ پس معطل و بیهوده خواهند بود. حال آنکه در عالم و موجودات عالم، تعطیل راه ندارد. قطب‌الدین می‌گوید از عدم تصرف نفس قدیم در بدن، تعطیل لازم نمی‌آید. این فرض که نفس فقط با بدن کامل می‌گردد، فرض غیریقینی است. وی همچنین اذعان می‌کند حتی اگر این فرض یقینی باشد، آنچه لازم می‌آید آن است که اگر تناسخ محال باشد، یعنی نفس تنها یک بدن را تدبیر کند و جایز نباشد در دیگر ابدان تصرف داشته باشد. آن‌گاه در عالم، نور مدبر به پایان می‌رسد و دیگر نور مدبری باقی نخواهد ماند؛ زیرا با

زوال بدن، نفس نیز معطل و بیهوده می‌شود. از طرفی قطب‌الدین شیرازی، دلیل دوم و سوم را نیز متناقض یکدیگر می‌داند؛ زیرا در استدلال دوم گفته شده اگر نفس پیش از بدن موجود باشد، به کمالش دست می‌یابد؛ ولی در استدلال سوم بیان شده اگر نفس پیش از بدن موجود باشد معطل می‌گردد. به عقیده وی، این دو دلیل را شیخ اشراقی برای حجت آورده است و اگر شیخ اشراقی آن دو دلیل را قطعی می‌دانست، هرگز به نقیض آن در دلیل دیگر حکم نمی‌کرد (همان، ص ۴۲۰).

شیرازی، پس از نقدهایی که بر دلایل سهروردی می‌آورد، بیان می‌کند افلاطون به قدم نفوس قائل است و سخن افلاطون را حق شمرده و آن را عاری از بطلان و اشتباه می‌داند. وی نیز دو حدیثی که شهرزوری از معصوم<sup>ع</sup> در این زمینه آورده بود را مطرح می‌سازد. او نیز استدلال افلاطون را تبیین می‌کند. اگر علت تامه وجود نفس، پیش از بدنی که نفس باید آن را تدبیر کند، موجود باشد، پس نفس موجود می‌گردد؛ زیرا محال است معلول از علت تامه‌اش تخلف کند. حال اگر علت تامه نفس، پیش از بدن موجود نباشد و این علت با وجود بدن، علت تامه گردد، آن‌گاه وجود نفس متوقف بر بدن می‌شود و بدن جزء علت یا شرط علت می‌شود؛ آن‌گاه لازم می‌آید نفس با از بین رفتن بدن، ناپود گردد. درحالی‌که می‌دانیم با بطلان بدن، نفس باطل نمی‌شود؛ زیرا براهینی داریم که بر بقای نفس پس از بدن دلالت می‌کند.

یکی از خلاصه‌ترین دلایل بر بقای نفس، عبارت است از آنکه نفس منقطع در جسم نیست، بلکه جسم آلت و ابزاری برای نفس است و هنگامی که مرگ رخ دهد و جسم از صلاحیتش برای آلت بودن نفس، خارج شود، هیچ صدمه‌ای بر نفس وارد نمی‌آید و نفس همچنان باقی و پایدار خواهد ماند؛ زیرا عقل مجردی که وجود نفس را افاضه می‌کند، باقی است. این عقل نیز تعبیرش و هم چنین معلوم شدنش محال است. لذا عقلی که علت نفس است، همواره وجود نفس را افاضه می‌کند چه پیش از بدن و چه پس از بدن. از همین‌رو، وجود نفس پیش از بدن واجب می‌گردد. بنابراین بدن شرطی برای وجود نفس نیست؛ بلکه بدن شرطی برای تصرف نفس در آن است. همانند قبیل و آتش، آهن و آهن‌ریا (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۴۳۱).

#### ۴. تمامیت استدلال افلاطون بر قدم نفس از منظر شهرزوری

شهرزوری در شرح حکمة الاشراق، در باب حدوث نفس، دلایل سهروردی را آورده و تک‌تک آنها را تشریح و تبیین می‌کند. سپس

می‌رسد، نفس از بالا و عوالم مافوق، به این نشئه مادی آمده است. بنابراین از این رسائل چنین می‌توان برداشت کرد که نفس حادث نیست و عوالمی را پیش از این دنیا سیر کرده و به این دنیا آمده است: در رساله قصه قربت غریبه، سهروردی ابتدا داستان را این گونه توصیف کرده که وی با برادرش عاصم از ماوراءالنهر به بلاد غرب سفر کردند. منظور از ماوراءالنهر، عالم علوی و بلاد غرب، عالم هیولا ماده است. در این سفر آنها را با زنجیر بستند و در قعر چاه انداختند. منظور از زندان همان بدن مادی دنیوی است و چاه نیز در اینجا عالم ظلمانی مادی است. لذا این نحوه بیان نشان می‌دهد نفس در عوالم بالاتر بوده است و به قعر چاه انداخته شده و به این عالم آمده است. پس پیش از این دنیا موجود بوده و عوالمی را سپری کرده است: «فوقنا بغتة فی القریة الظالم أهلها أعی مدینة قیروان. فلما أحس قومها أننا قدمنا علیهم فجأة و... فأخذونا مقیدین بسلاسل و أغلال من حديد و حسونا فی مقعر بئر لا نهابة لسمکها» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۷۷).

همچنین سهروردی در جای دیگر، در رساله «الابراج»، به بیانی دیگر، حضور نفس در عوالم پیشین را گوشزد می‌کند. وی در این رساله در ابتدا آیه «یا آیتها النفس المطمئنة، ارجعی الی ربک راضیة مرضیة» را بیان کرده و سپس می‌فرماید رجوع و بازگشت به ذات حق، مقتضایش سابقه حضور است. در این متن، صراحتاً اذعان می‌کند که نفس سابقه حضور در عوالم پیش از این نشئه را داشته است؛ یعنی نفس پیش از بدن موجود بوده است.

«یا آیتها النفس المطمئنة، ارجعی الی ربک راضیة مرضیة، فالرجوع یقتضی سابقة الحضور» (همان، ج ۳، ص ۴۶۲).

از این دست اشارات به حضور نفس در عوالم پیشین در برخی رسالات رمزی و تأویلی سهروردی دیده می‌شود و به نظر می‌رسد وی عوالم پیشینی را برای نفس پذیرفته باشد؛ اما در مباحث اصلی فلسفی اش هیچ‌گونه اشاره و بیانی در این باب ندارد و نفس را حادث می‌داند. این دوگانگی در بیانات سهروردی جای تعجب دارد. همچنین عجیب آن است که او در مباحث فلسفی اش، با وجود آنکه اندیشه مثل افلاطونی را می‌پذیرد و قائل است که نفوس انسان، رب‌النعی دارند که در مثل جای دارد و صدور نفوس انسان‌ها، از جانب اوست؛ اما با این وجود، قدمت روح را نمی‌پذیرد. بعدها صدرالمتألهین نیز از اندیشه سهروردی بر حدوث نفس اظهار تعجب می‌کند. تعجب صدرالمتألهین بر این امر نیز می‌باشد که چگونه شیخ اشراق، به صعود نفس انسان از عالم طبیعت به عالم مجرد

اندیشه/افلاطون را ذکر کرده و دلیل/افلاطون در باب قدم نفس را می‌پذیرد. سهروردی به جای نقد دلایل شیخ اشراق از نظریه مقابل آن یعنی قدم نفس دفاع می‌کند: نفوس قدیم‌اند؛ زیرا اگر علت تامه نفس، پیش از بدن موجود باشد، پس وجود نفس واجب می‌گردد و اگر علت تامه پیش از بدن موجود نباشد و با وجود بدن، علت تامه گردد، آن‌گاه وجود نفس متوقف می‌گردد بر بدنی که محل تصرف نفس نیز هست. لازمه فرض دوم این است که با بطلان بدن، نفس نیز باید از بین برود؛ زیرا بنا بر این فرض بدن جزء علت یا شرط علت محسوب می‌شود. درحالی که ما می‌دانیم نفس پس از زوال بدن باقی است و از بین نمی‌رود. به همین روی، فرض دوم باطل است. پس بدن برای نفس، علت نمی‌تواند باشد و فرض اول باقی می‌ماند، پس وجود نفس پیش از بدن واجب می‌گردد. لذا بدن فقط شرط برای تصرف نفس است و برای حضورش در عالم مادی، نیاز به بدن دارد.

افلاطون مثالی را نیز در این زمینه بیان می‌کند که عبارت است از آنکه همان‌گونه که فتیله، استعداد برای شعله‌ور شدن دارد و آتش را به خود جذب می‌کند، نفس نیز به جهت خاصیتی که دارد، جذب بدن می‌گردد. همچنین همانند آهن و آهن‌ربا که جذب یکدیگر می‌گردند، در آهن و آهن‌ربا، همزمان موجود بودنشان شرط نیست، بلکه جایز است یکی پیش از دیگری موجود باشد. نفس و بدن نیز این‌گونه جذب یکدیگر می‌شوند و لزومی ندارد هر دو همزمان موجود باشند؛ بلکه جایز است یکی بر دیگری مقدم باشد.

سهروردی، تصریح می‌کند که این نظر/افلاطون موافق با شریعت ما نیز هست و وی دو روایت از مصوم<sup>۳۰</sup> نیز برای تأکید و تأیید قدم نفس بیان می‌کند مضمون روایات نشان می‌دهد ارواح انسان‌ها پیش از این دنیا موجود بوده‌اند یک روایت که به صراحت می‌فرماید خلوند ارواح را صد سال قبل از اجساد خلق کرده است و در روایت دیگر آمده است که ارواح سپاهبانی‌اند که در پیش از دنیا ارتباط داشته‌اند و ارواحی که در عوالم گذشته هم‌دیگر را می‌شناخته در این دنیا با یکدیگر ائتلاف دارند و ارواحی که با یکدیگر تناکر داشته در این عالم نیز با هم ائتلاف دارند (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۴۸۴-۴۸۵).

## ۵. ارزیابی آراء سهروردی در باب حدوث نفس

سهروردی با وجود اینکه نفس را حادث می‌داند و در مباحث فلسفی و اصلی اش قدم نفوس و عوالم پیشینی برای نفس قائل نیست، اما در کتاب‌های رمزی و تأویلی اش به گونه‌ای بیان کرده که به نظر

به‌گونه‌ای که در اندیشه‌های سهروردی نیز خدش‌های وارد نگردد؟ در بحث مُثُل افلاطونی، شیخ اشراق معتقد است همه حقایق که در مادن و عالم ماده پیاده می‌شوند، در مُثُل و رب‌النوعان به شکل هیئاتی هستند و در آنجا ریشه دارند. برای مثال رب‌النوع انسان که سهروردی از آن به جبرئیل یا روان‌بخش یاد می‌کند و نفوس انسان‌ها را پدید می‌آورد، نفوس در او به شکل هیئت‌هایی موجود بوده‌اند. حال می‌توان توجیه کرد که مراد او از هیئتی که بیان می‌کند، وجود کلی نفوس است؛ یعنی نفوس در علت خود، وجود دارند؛ اما نه به نحو جزئی و شخصی بلکه به نحو کلی. بدین ترتیب، می‌توان گفت نفوس انسان، در ناحیه علت و رب‌النوع خود به نحو کلی و جمعی وجود دارند و سپس در این عالم مادی نزول پیدا کردند. حال با این تفسیر، نفوس پیش از بدن وجود دارد و به قدمت علت خود، قدیم می‌گردد. از آن سو، چون به وجود نفوس پیش از دنیا با وجود نفوس در دنیا تفاوت قائل شدیم، محذوریت‌هایی را که سهروردی در باب قدمت نفوس بیان می‌کند نیز رفع می‌گردد (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۵۱).

همچنین با توجه به حدوث نفسی که سهروردی قائل است، می‌توان گفت که نفس به نحو شخصی در بدن مادی به واسطه مثل یا همان رب‌النوع انسان، در عالم مادی ایجاد می‌گردد و از این منظر نفس حادث نیز است. با چنین تحلیلی، هم حدوث نفس در اندیشه شیخ اشراق را تبیین کرده‌ایم و هم گونه‌ای از وجود نفس در عوالم پیشین را با بیانات خود سهروردی توجیه کرده‌ایم. از طرف دیگر، سهروردی قائل است نفس به بدن تعلق می‌گیرد تا به کمال مطلوب دست یابد. با توجه به این عقیده او درمی‌یابیم حال نفس در ابتدای حدوثش، با حال آن پس از دستیابی به کمال نباید یکسان باشد. به عبارت دیگر، نفس در ابتدا مجرد، حادث می‌شود، اما تا آخر عمر یکسان باقی نمی‌ماند. از این رو نفس در ابتدا مجرد تام و برخوردار از کمال مطلوب خود، حادث نمی‌شود تا با تعلق به بدن، امر بیهوده‌ای اتفاق افتد. به عقیده نگارندگان، این اندیشه (تفاوت حال نفس در ابتدا و انتهای عمر)، از مسلمات سهروردی بوده که آن را به طور مجزا و در قاعده فلسفی جداگانه‌ای مطرح نساخت. اما این بدان معنا نیست که او این عقیده را نفی کرده باشد. در عین حال شاید بتوان برخی از این دست کاستی‌های فلسفه سهروردی را می‌توان از عدم توجه او به این امور نیز دانست. به باور نگارندگان، در باب قدم نفس، سهروردی با اندکی توجه و در نظر گرفتن متون دینی، در عین حال با تغییراتی در مبانی فلسفه خود از جمله حقیقت نفس، می‌توانست به قدم نفس قائل گردد.

(پس از وقوع مرگ)، بدون آنکه تعبیر و یا تجدیدی رخ دهد، قائل است، اما هبوط نفس و قدمت نفس را انکار می‌کند و قائل است هبوط نفس با تغییر و حرکت همراه است. به عبارتی، نفس در هبوط به این عالم و صعود به عالم برتر، یکسان است. صدرالمُتألهین در ادامه اذعان می‌کند که نادرستی اندیشه در این مسئله بدان‌روست که درک این مسئله بسیار دشوار و غامض است: «ثم العجب أن هذا الشيخ و كثيرا ممن يسلك طريقه قائلون بارتقاء بعض النفوس في هذا العالم إلى عالم النور المحض والعقل الصنف من غير استلزام تجدد و إيجاب و استيجاب سحوق حالة تجددية في ذلك العالم كما هو الأمر المحقق عند العارف فكيف ينكر هبوطها من ذلك العالم إلى هذا العالم من غير لزوم تجدد و تغير هناك و حال الإعادة كحال الابتداء من غير فرق في صعوبة الدرك و غموض الفهم و دقة المسلك» (صدرالمُتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۵۴).

به‌هرروی اگر نظر شیخ اشراق را در مباحث رسمی‌اش، اصل بدانییم و قرآن و روایات و متن شریعت را با عقاید فلسفی او بسنجیم، درمی‌یابیم در این زمینه اندیشه او، با آیات و روایات هم‌خوانی ندارد و عجیب است که وی، در این مسئله، متون دینی، مانند احادیث زیر را در نظر نگرفته است: پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: «خداوند ارواح را دو هزار سال پیش از ابدان آفرید. سپس آنها را در هوا جای داد. ارواحی که در آن جا با هم ائتلاف داشتند، در این دنیا نیز ائتلاف دارند و آن‌انکه آنجا با هم اختلاف داشتند، اینجا نیز اختلاف دارند» (کلینی، ۱۳۶۳، ص ۳۹۶).

امام صادق ﷺ می‌فرماید: «مردی بر امیرالمؤمنین ﷺ وارد شد، درحالی که آن حضرت با یاران خود بود پس به آن حضرت سلام کرد و سه بار گفت: سوگند به خدا، تو را دوست می‌دارم و موالی توام. امیرالمؤمنین ﷺ به او فرمود: دروغ می‌گویی. خداوند ارواح را دو هزار سال پیش از بدن‌ها آفرید و دوستان ما را به ما عرضه داشت. سوگند به خدا، من روح تو را در میان ارواح دوستانم که به ما عرضه شده‌اند ندیده‌ام. پس تو کجا بودی؟ آن مرد ساکت شد و دیگر مراجعه نکرد» (کوفی‌الهاواری، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۴۳۸).

امام صادق ﷺ در حدیثی دیگر می‌فرماید: «خداوند تبارک و تعالی از بندگان پیش از میلاد پیمان گرفت درحالی که ارواحی بودند. ارواحی که آشنایی داشتند، ائتلاف دارند و ارواحی که نفرت داشتند اختلاف دارند» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۵، ص ۲۴۱).

آیا امکان دارد این دوگانگی در بیانات شیخ اشراق را در بحث‌های نواشراقی در همان فضای فلسفی وی، حل کرد و عوالم پیشینی را برای نفس قائل شد و در عین حال حدوث نفس را هم پذیرفت،



## نتیجه‌گیری

در طول تاریخ، اندیشمندان بسیاری به کنکاش در باب نفس و چگونگی پیدایش آن، پرداخته و حدوث و یا قدم نفس، از جمله مسائلی است که همواره در مورد آن اختلاف بوده است. فیلسوفان مسلمان نیز در این زمینه با یکدیگر، اختلاف داشته و تلاش می‌کردند تا دریابند حقیقت نفس حادث است یا قدیم. هر یک از آنها، با توجه به مبانی فلسفی خود، نظراتی متفاوت در این زمینه ارائه دادند.

شیخ اشراق، مؤسس حکمت اشراق، اساس و پایه فلسفه خود را بر نور قرار داده و نظام هستی‌شناختی خود را با آن سامان می‌دهد. او هویت نفس را از آن جهت که خودپیدایی و ظهور برای خود دارد، نیز نوری می‌داند. هویت نوری نفس، سراسر وجود نفس را فراگرفته و نفس خود را سراسر بسیط و یک‌پارچه نور درمی‌یابد. شیخ اشراق با اثبات حقیقت نوری نفس، تجرد و نوری بودن حقایق مافوق نفس و ظلمت مادون نفس را به اثبات می‌رساند. بدین ترتیب، چینش نظام هستی سهروردی، به نور و ظلمت تقسیم می‌گردد.

شیخ اشراق، به حدوث نفس قائل است. وی معتقد است نفس همزمان با شکل‌گیری بدن، به نحو مجرد حادث می‌شود؛ به عبارت دیگر، با تشکیل مزاج بدنی، رب‌النوع انسان برای آن بدن، نفس صادر می‌کند و تدبیر بدن بر نفس عارض می‌گردد. از آن رو نفس به عالم مادی راه می‌یابد که به واسطه تدبیر بدن، کمال خود را دریابد. همچنین از آن جهت که تدبیر بدن عارض بر نفس است، پس از زوال بدن، نفس هم چنان باقی خواهد ماند. او همچون فلاسفه مشاء، قدمت روح را محال تلقی می‌کند. وی با ادله چهارگانه خود، محذوراتی که وجود نفس پیش از بدن به بار می‌آورد را متذکر می‌شود. در حقیقت، سبب اصلی که سهروردی را بر آن داشت تا به حدوث نفس قائل گردد، تعریفی است که او از نفس ارائه می‌دهد. بنابر تعریف او، نفس سراسر نورانی و بسیط است. این تعریف از نفس و تعبیر سراسر نورانی بودن نفس، نشان‌دهنده آن است که نفس از ابتدای وجودش، تجرد تام داشته و تدبیر بدن، امر عارضی آن است. از این منظر، اگر چنین وجودی که از تجرد کامل برخوردار است، پیش از بدن در عوالم برتر وجود داشته باشد، کمال خود را یافته است و محذوراتی که سهروردی در این زمینه برمی‌شمرد را در پی خواهد داشت. دیدگاه خاص شیخ اشراق در باب حقیقت نفس، سبب گردید تا از افق فکری افلاطون در این زمینه فاصله بگیرد.

شارحان سهروردی حدوث نفس را متعارض با متون دینی دانستند؛ به همین جهت با وی به مخالفت پرداختند. ایشان ادله سهروردی را نقد کرده و برای اثبات اندیشه خود، شواهدی دینی ارائه کردند؛ اگرچه نتوانستند اندیشه خود را با دلایل فلسفی اثبات کنند. شیخ اشراق در رسائل رمزی خود، به نظر می‌رسد، برخلاف مبانی فلسفی‌اش، قائل به وجود انسان پیش از دنیا می‌گردد؛ اگرچه می‌توان به گونه‌ای تعارض در آراء او را توجیه کرد.

## منابع.....

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۷۶، *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، تهران، حکمت.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۳، *رساله نفس*، چ دوم، همدان، دانشگاه بوعلی سینا.
- ، ۱۴۰۴، *الشفاء (الطبیعیات)*، چ دوم، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- ، ۲۰۰۷، *رسالة احوال النفس*، پاریس، دار بیبلیون.
- افلاطون، ۱۳۶۷، *مجموعه آثار*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی.
- ، ۱۳۷۴، *جمهوری*، ترجمه فؤاد روحانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، *شرح حکمت متعالیه*، قم، اسراء.
- حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۶۳، *ده رساله فارسی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ، ۱۳۷۵، *نصوص الحکم بر فصوص الحکم*، تهران، رجاء.
- سبزواری، ملاهادی، ۱۳۶۲، *اسرار الحکم*، تهران، اسلامیه.
- ، ۱۳۶۶، *شرح المنظومه*، قم، دارالعلم.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، *مجموعه مصنفات*، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شهرزوری، شمس‌الدین، ۱۳۷۲، *شرح حکمة الاشراق*، مقدمه و تحقیق حسین ضیائی تبری، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی، قطب‌الدین، ۱۳۸۳، *شرح حکمة الاشراق*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- غفاری، سیدمحمود خالد، ۱۳۸۰، *فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۳، *الکافی*، تحقیق علی‌اکبر غفاری، تهران، دارالکتاب اسلامیه.
- کوفی اهوازی، حسین بن سعید، ۱۴۰۴ق، *کتاب المؤمن*، تحقیق مدرسه الامام المهدی (عج)، قم، مدرسه الامام المهدی (عج).
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الأنوار*، چ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- مصباح، محمدتقی، ۱۳۷۷، *شرح جلد هشتم اسفار اربعه*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله، ۱۳۸۹، *حکمت اشراق*، تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.