

فرجام نفس از نظرگاه سهروردی

مجید صادقی حسن آبادی*
منصوره السادات وداد**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۱۲/۱۲ تاریخ تأیید: ۱۳۹۱/۲/۱۴

چکیده

در این مقاله سعی گردیده تا دیدگاه کلی سهروردی درباره فرجام و سرانجام نفس بررسی گردد. لذا در آغاز به اولین مسئله، یعنی بقای نفس پس از فناء بدن پرداخته شده و چهار دلیل شیخ اشراق مبتنی بر پذیرش این مسئله تبیین گردیده است. سپس به بیان دیدگاه وی در مورد سعادت و شقاوت نفوس و حقیقت عذاب و پاداش اخروی پرداخته شده است. پس از آن دیدگاه اشراقی وی درباره احوال نفوس انسانی و طبقات آنان پس از مرگ تبیین گردیده و در پایان، مسئله تناسخ از دیدگاه سهروردی به اجمال بیان شده است و نتیجه گرفته می شود که وی نیز در ابتدا بر مبنای مشابیه تناسخ را باطل می داند، اما در اواخر عمر در نظریه خود تردید دارد؛ لذا در آخرین کتاب خود - حکمة الاشراق - با تردید به ابطال تناسخ سخن می راند.

واژگان کلیدی: شیخ اشراق، نفس، مرگ، تناسخ، فنا و بقا، سعادت و شقاوت.

* استادیار و هیئت علمی گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان.

** کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان.

مقدمه

شناخت انسان و جایگاه او در جهان هستی، از مباحث مهم فلسفه اسلامی است، تا از این رهگذر انسان بتواند خود، جهان هستی و جایگاه خویش را در جهان هستی بشناسد و بتواند راهی که او را به سعادت ابدی می‌رساند، انتخاب کند و از آن رو که انسان علاوه بر این بدن مادی، نفس مجردی دارد که حقیقت وجودی اوست، شناخت نفس از جهات مختلف آن، دارای اهمیت بسیار است. در این میان شیخ اشراق هم که حکمت او آمیزه‌ای از عرفان و برهان می‌باشد و بر معرفت شهودی برای دستیابی به حقیقت تأکید بسیار دارد، به مبحث نفس توجه ویژه‌ای نموده است؛ تا آنجاکه شاید بتوان گفت روح فلسفه اشراق در مباحث نفس تجلی یافته است.

نفس ناطقه از دیدگاه سهروردی جوهری عقلانی و وحدانی است و مدرک معقولات و متصرف در جسم است و نوری از انوار حق تعالی محسوب می‌شود. وی در لوح سوم از الواح عمادیه می‌گوید: «حد نفس ناطقه آن است که جوهری است که ادراک معقولات می‌کند و در جسم تصرف کند و نوری است از انوار حق تعالی که قائم به مکان نیست» (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۱۳۳). وی نفس را موجودی مجرد - اما نه به گونه تام - می‌داند که از یکسو، به ملکوت و عالم روحانی متصل است و از سوی دیگر، با بدن و عالم جسمانی ارتباط دارد و بدین واسطه کسب کمال می‌کند. وی در یزدان شناخت آورده است:

گوییم نفس انسانی بر مثال مادتی است که مجرد باشد از صورت و او را دو پیوند است: یکی، با این بدن و یکی، با آن عالم که خاص اوست و همچنین او را کمالی هست و نقصانی و کمالش یا علمی است یا عملی. اما علمی آن است که او منتقش شود به صورت‌های جمله موجودات روحانی و جسمانی؛ چنان‌که در وجود است که ابتدای آن، شناختن باری تعالی است و بعد از آن، جواهر روحانی نخستین که ایشان فرشتگان مقرب‌ترند؛ یعنی عقول و آنگاه شناختن جواهر روحانی دومین که ایشان نیز فرشتگانند؛ یعنی نفوس و پس از آن، جواهر جسمانی تا آنگاه که جمله موجودات به برهان یقینی مصور نفس شود و نفس به علم یقین و عمل صالح با فرشتگان یکی گردد و مشابَهت یابد به صورت عالم کلی و مانند شود بدیشان؛ چنان‌که خواه سنائی گوید:

تو فرشته شوی ار جهد کنی از پی آنک

برگ توت است که گشته است به تدریج اطلس

و اما عملی چنان است که نفس مجرد شود از علایق بدنی تا هیچ اثری از آثار بدنی در وی نماند که به وقت مفارقت او را از این عالم سفلی جاذبه باشد (همان، ص ۴۳۶-۴۳۷).

وی علت مرتبط شدن نفس با بدن انسان در عالم سفلی را فقر ذاتی نفس می‌داند: «و کان علاقتہ مع البدن لفقره فی نفسہ» (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۲۱۶).

مسئله مرگ و فرجام نفس، پایان و سرانجام آدمی نیز از مباحث مطرح در میان فیلسوفان و به خصوص فیلسوفان الهی بوده است. پدران ما از آدم تا کنون همه مرگ را چشیده‌اند و مرگ، اکنون چونان میراثی به ما می‌رسد. نسیان مرگ، نسیان خویشتن است و غفلت از مرگ، غفلت از حقیقت حیات. اگر مرگ نبود، انسان می‌توانست به بیگانگی با خود ادامه دهد و تا ابد با خود بیگانه باشد. این موضوع، متفرع بر امور بسیاری است که هریک در پی سؤالاتی می‌آید. از آن جمله مسئله بقای نفس پس از مرگ، عذاب و پاداش اخروی، احوال نفوس انسانی پس از مرگ و همچنین بحث تناسخ است. بررسی این موضوع از دیدگاه هر فیلسوف - از جمله شیخ اشراق - بحثی جداگانه می‌طلبد. در این مقاله بر آنیم که به بیان و بررسی مسائل مهم در این باره از دیدگاه سهروردی بپردازیم.

سهروردی و مسئله معاد

به نظر سهروردی عروج آدمی، امری محتوم است و آدمی به اجبار یا اختیار، مسافر این راه است؛ چنان‌که در *بستان القلوب* یا *روضه القلوب* آمده است:

و بدان‌که عالم جسمانی ضد عالم روحانی است؛ چنان‌که دنیا ضد آخرت است و بدان‌که درنگ ما در این عالم اندکی خواهد بودن و ما را اینجا نخواهند گذاشتن و همچنان‌که آمدن ما به اختیار نبود، رفتن هم به اختیار نخواهد بودن [و بدان‌که این متاعی که اینجا می‌خیزد لایق آنجا نیست] و آن عالم را متاعی است خاص و آنچه از این عالم خیزد، هم اینجا خرج می‌توان کردن، اما این عالم یک خاصیت دارد که متاع نیم کاران آن عالم اینجا تمام کنند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۷۴).

حتی او در *الواح العمادیه* (بند ۸۰) مرگ را در واقع «ولادت کبرای انسان» می‌داند؛

چراکه به گفته او «نفس، روح زندگی در نیابد الا بعد از مفارقت تاریکی تن؛ چنان که اشارت کرد آیت قرآن که «و إن الدار الآخرة لهی الحيوان لو كانوا يعلمون» (همان / همو، ۱۳۹۷، «الواح عمادی»، ص ۱۷۳).

آنچه در مرگ اندیشی سهروردی برجسته است، مسئله نقش مرگ در سیورورت و فراروندگی وجود آدمی است. فرارفتن از خویش از دید وی معبری جز آگاهی و معرفت به مرگ ندارد.

مشاهده در دیدگاه سهروردی یکی از شیوه‌های وجودی است که اهمیت آن در روش شناخت و در مسیر حیات معنوی صاحب اهمیت است. اجزای متعدد این حیات معنوی در آثار مختلف سهروردی به گونه‌ای رمزی و نمادین مستتر است؛ اما مقصود همه آنها یک مطلب است و آن، تجربه اشراق از طریق تجرید نفس از جسم و جهان مادی می‌باشد (عباسی، ۱۳۸۰، ص ۴۴۲).

لذا شیخ اشراق در مسئله معاد و فرجام نفس به دو گونه بحث می‌کند: گونه‌ای فلسفی که می‌توان گفت مباحث وی، دنباله بحث‌های خاص مشائیان و به خصوص ابن‌سیناست و گونه دیگر، بحث اشراقی اوست؛ همان که یکی از وجوه اصلی تمایز فلسفه او با فلسفه مشاء است. این قسم دوم از مباحث او کمتر قائم به استدلال و برهان است و گویا بیشتر برگرفته از اشراقات اوست.

بقای نفس

نخستین چیزی که در بحث از حیات پس از مرگ ذهن آدمی با آن مواجه می‌گردد، مسئله بقای نفس بعد از فنای بدن است. اثبات بقا در واقع اساس و زیربنای مسئله معاد است.

فلاسفه در براهین خود اثبات می‌کنند که نفس ناطقه، قوه فساد و زوال ندارد. همچنین نفس، منحل به اجزا نمی‌شود؛ چراکه اصلاً جزء ندارد و بسیط است. لذا فلاسفه از تمام براهین دال بر بقای نفس، در حقیقت فسادناپذیری آن را نتیجه گرفته‌اند و از «جاودانگی نفس» به فناپذیری تعبیر کرده‌اند.

شیخ اشراق نیز مانند دیگر فلاسفه - از جمله مشائیان - بقای نفس را پس از فنای

بدن پذیرفته است؛ منتها وی علاوه بر برخی از دلایل آنان، خود دلایل دیگری هم در کتب مختلف خود از جمله حکمه الاشراق، الواح عمادیه، کلمه التصوف، اللمحات و پرتونامه آورده است، که عموماً از الگوهای واحدی پیروی می‌کنند. البته دلایلی را هم از آنان نپذیرفته است. سپس - همان‌گونه که مشی اوست - ادله خویش را با آیات متعددی از مصحف شریف مورد تأیید قرار داده است.

دلیل اول

وی درباره علت باقی ماندن نفس پس از مرگ می‌گوید: «بدان‌که نفس باقی است، بر او فنا متصور نشود؛ زیرا که علت او که عقل فعال است، دائم است. پس معلول به دوام او دائم ماند» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، «پرتونامه»، ص ۶۵). این، بدان‌معناست که شیخ اشراق نیز همچون بوعلی سینا نفس را ذاتاً باقی و جاوید می‌داند. در اینجا شیخ سهروردی به تعلق و رابطه تنگاتنگ علی - معلولی توسل جسته است و گویا قاعده‌ای را بدیهی دانسته و آن، اینکه معلول، به بقای علتش باقی است. هرچند این دلیل مبتنی بر دارابودن یا نبودن قوه فساد در نفس نیست، اما ممکن است نقدی بر آن وارد شود و آن، اینکه درست است که بین علت و معلول باید سنخیت باشد، ولی در نسبت‌دادن همه صفات وجودی علت به معلول آن، محل اشکال است (رضوی، ۱۳۷۷، ص ۸۰). اما باید گفت مبنای دلیل مذکور، قانون جبر علی - معلولی است، نه سنخیت علی - معلولی و لذا این نقد درست به نظر نمی‌رسد. همچنین ممکن است گفته شود این دلیل، با حدوث نفس چندان سازگار نیست؛ زیرا باید عقول همچنان‌که به‌عنوان معلول واجب الوجود دائمی هستند، نفوس نیز به‌عنوان معلول عقول دائمی و ازلی باشند. اما به نظر می‌رسد در این اشکال، خلط میان دو حدوث زمانی و ذاتی صورت گرفته است. به عبارت دیگر، معلولیت نفس انسان برای عقول، ملازم با حدوث زمانی آن نیست؛ هرچند با حدوث ذاتی اش ملازم باشد.

در نگاه سهروردی، نفس موجودی نوری و الهی است که از عالم انوار به‌ناچار به عالم خاک و ظلمت فرود آمده و همنشین بدن ظلمانی شده است؛ لذا در این نگاه، نفس، معلول عقول و باقی به بقای عقول است و چون علت مستقیم آن باقی است،

نفس نیز باقی است.

آنچه قابل ذکر است، اینکه نفوس کلیه معلول مستقیم عقول و انوار قاهره هستند؛ لکن درباره نفوس جزئیة مشکل می‌توان این امر را قبول کرد، لذا در گفتمان صدرایی نفوس جزئیة از حاق بدن جسمانی طلوع می‌کند. لذا در این نگاه حادث زمانی هستند و بلاواسطه معلول عقول واقع نمی‌گردند.

دلیل دوم

از نظر سهروردی رابطه نفوس و بدن، رابطه‌ای شوقی است که داخل مقوله اضافه است و اضافه ضعیف‌ترین اعراض است. حال اگر بطلان بدن باعث بطلان نفس شود، لازمه‌اش آن است که اضعف اعراض، مقوم وجود جوهر باشد و این، محال است. پس نفس با بطلان تن فانی نمی‌گردد:

و میان او و میان تن نیست الا علاقه شوقی و آن، اضافی است و اضافت، ضعیف‌ترین اعراض است؛ زیرا که نقل کند آنچه بر دست راست تست بر دست چپ تو و تو در نفس خود متغیر نشوی و اگر نفس باطل شدی به بطلان تن، بایستی که ضعیف‌ترین اعراض مقوم وجود جوهری بودی و این، محال است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳ و ۱۳۹۷، «الواح عمادی»، ص ۱۶۸).

وی در حقیقت با مثالی این دلیل را قریب به ذهن و قابل قبول می‌کند و آن اینکه هنگامی که انسان تغییری در بدنش به وجود می‌آورد، نفس او متغیر نمی‌شود؛ مانند وقتی که چیزی در دست راست خود دارد و آن را به دست چپش می‌دهد، مسلماً، در بدنش تغییری رخ داده است و سنگینی طرفی به طرف دیگر منتقل شده؛ اما روشن است که نفس او بی‌تغییر باقی مانده است.

در واقع، باید گفت برهان وی بر دو امر مبتنی است: نخست اینکه رابطه نفوس و بدن را چه بدانیم؟ و دوم اینکه آیا این ارتباط به گونه‌ای است که با بطلانش یا بطلان طرفی از آن، بطلان طرف دیگرش لازم آید؟

سهروردی این رابطه را شوقی می‌داند؛ بدین گونه که نفس در فعل نیازمند ماده است و همین ناز شوق او را نسبت به قابل و ابزاری که مدخلیت در فعل نفس داشته باشد،

برمی‌انگیزد. این امر در بدن عنصری که مزاج مخصوص قبول نفس را دارد، تحقق می‌یابد. لذا شوق نفس به بدن هم از جهت انجام فعل و هم نوعی مسانخت که ناشی از ضعف وجودی اوست، حاصل می‌گردد. شهرزوری در توضیح این علاقه می‌گوید: به واسطه این علاقه شوقی است که نفس، بدن را تدبیر می‌کند و در آن به انحای گوناگون تصرف می‌کند (شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۵۵۰). اما این، بدان معنا نیست که علاقه میان نفس و بدن داخل در اقسام تضایف باشد که در این صورت وجود یا عدم هریک به وجود یا عدم دیگری وابسته خواهد بود! زیرا نفس و بدن دو جوهر کاملاً مباین هستند، پس نمی‌توانند متضایفین باشند؛ بلکه به قول شهرزوری اینها دو امرند که اضافه‌ای بدانها ملحق شده است؛ زیرا نفسیت و بدنیت‌اند که هریک دیگری را می‌طلبد، نه خود نفس و بدن (همان، ص ۴۷۴)؛ لذا سهروردی می‌گوید این رابطه تحت مقوله اضافه جای می‌گیرد که از ضعیف‌ترین اعراض است؛ چراکه به اندک اعتباری قابل زوال است. بنابراین، بدن تأثیر چندانی در نفس ندارد که با فساد آن نفس نیز فانی شود.

دلیل سوم

وی برهان دیگری را به صورت خلف بیان کرده است:

بطلان نفس یا باید به ذات خود باشد و یا به واسطه حصول چیزی که عدمش دخیل در بقای نفس است و یا به جهت بطلان امری که وجودش در وجود نفس، دخالتی دارد. هر سه صورت ناممکن است؛ چون اول آنکه شیء نمی‌تواند مقتضی عدم خود باشد، چون در آن صورت اصلاً پدید نمی‌آمد. در ثانی نفس نه ضدی دارد و نه مانعی که مزاحم آن باشد و سوم اینکه نفس مجرد از محل و مکان است و شرطی هم برای تحقق وجود خود ندارد، نه از جواهر و نه از اعراض، پس نفس باقی است (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۲۲۲).

در حقیقت وی فرض را بر صحت نقیض مدعا - یعنی عدم لزوم بقای نفس یا امکان بطلان نفس پس از فنای بدن - قرار داده و سپس شقوق مترتب بر آن را یک به یک بررسی می‌کند. سپس در هریک به محالی منتهی می‌شود؛ لذا با اثبات نقیض مدعا، اصل آن، یعنی بقای نفس پس از فنای بدن به اثبات می‌رسد.

دلیل چهارم

وی در **تلویحات** با استناد به وحدت و فعلیت نفس، برهان دیگری در جهت اثبات بقای آن می‌آورد: «نفس، بالفعل موجود است. هرچیز که نابود می‌شود، حتماً دارای قوه فناست. نفس، واحد است "و من حیث هی" بالفعل، ولی در شیء واحد بقا و فنا بالفعل وجود ندارد، پس نفس باقی است» (همو، ۱۳۸۰، ص ۸۰).

این دلیل مبتنی بر تجرد، وحدت و بساطت نفس است که وی پیش از این مطلب به اثبات این اوصاف برای نفس پرداخته است. پس می‌گوییم: نفس واحد بسیط است و متناقضین در شیء واحد جمع نمی‌شود. فنا و بقا هم متناقض‌اند و لذا در نفس واحد بسیط جمع نمی‌گردند. از طرفی، شیء مجرد ذاتاً بالفعل است؛ پس ذاتاً باقی خواهد بود و فنا در آن راه ندارد. از طرفی هم بطلان و نابودی شیء، نشانه وجود قوه فنا در آن است؛ یعنی اگر نفس را فانی بدانیم، باید به وجود قوه فنا در آن قائل شویم. این در حالی است که بنا بر تجرد نفس دانستیم که بقای ذاتی آن است و شیء واحد بسیطی که ذاتاً باقی است، فنا در آن راهی نخواهد داشت؛ لذا - پس از فنای بدن - بطلان و نابودی در نفس راه پیدا نمی‌کند.

سهروردی، با چهار دلیل ثابت کرد که نفس انسانی - یا به تعبیر خود او «نور اسفهبدی» - جوهری مجرد و باقی است که فنای بدن (صیصیه) در فساد آن، تأثیری ندارد؛ اما ممکن است سؤال شود: آیا مسئله بقا عیناً همان مسئله معاد است؟ در پاسخ می‌توان گفت: اگر بین موت بدن و زندگی اخروی فاصله‌ای ندانیم، هردو به استمرار زندگی پس از مرگ اشاره دارند. در حقیقت، تفاوت این دو تنها در نحوه اعتبار است. بر همین اساس، عموم فلاسفه اسلامی برای اثبات معاد، همان دلیل بقای نفس را کافی دانسته‌اند و لذا پس از آن به سراغ بیان نحوه و چگونگی معاد موجودات پرداخته‌اند.

سعادت و شقاوت، عذاب و پاداش اخروی

شیخ شهید پس از آنکه نفس را ذاتاً جاویدان دانست، سعادت و شقاوت را نیز به

سرانجام آن متصل نمود. از نظر او سعادت عبارت است از: «حالتی که تابع لذت افتد» و شقاوت عبارت است از: «حالتی که تابع الم افتد» (ریزی، ۱۳۶۹، ص ۴۸۷). لذا وی به طور مبسوط درباره لذت و الم به بحث می‌پردازد و اثبات می‌کند لذت و الم غیر محسوس غالب بر لذت و الم محسوس است (همان، ص ۴۹۰). او لذات عقلیه را غیر قابل مقایسه با لذات حسیه می‌داند؛ زیرا در نظر او لذات حسی نیز حال از امر نوری است که از رب نوع بر نور اسفهد فایض شده است و از نور اسفهد بر بدن و اثر آن در بدن ظاهر است. وی لذات حسی را در زمره مثال‌های لذات عقلی بر می‌شمارد (ابن‌الهروی، ۱۳۶۳، ص ۱۷۸). او در پرتونامه‌اش می‌گوید: «نسبت لذات عقلی با لذات حسی، همچو نسبت دریافته عقل است؛ چون واجب الوجود و عالم عقل و نفس و غیر آن، با طعوم [و از آنچه خسیس است] و ادراک عقل قوی‌تر است، از ادراک حس؛ زیرا که حس ظواهر چیزها را دریابد و بس و عقل ظاهراً و باطن چیزها را دریابد و بیشتر است؛ زیرا که عقل را مدرکات بی‌نهایت است و حس چیزهای متناهی را دریابد (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۶۹-۷۰).

۳۹

قیس

تذکره از نظرگاه سهروردی

سپس همچنین درباره لذت و الم نفس پس از مرگ سخن می‌گوید. او بزرگ‌ترین لذت برای نفس را شهود حق و انوار* مجرد و وصول به آنها می‌داند. شیخ سهروردی می‌گوید: اصولاً نفس، روح زندگی حقیقی را جز پس از مفارقت از تن نمی‌یابد (همو، ۱۳۹۷، «الالواح العمادیه»، ص ۶۰). وی دردناک‌ترین الم را هم، محروم بودن از چنین نعمتی می‌داند (همان، بند ۸۳-۸۱، ص ۱۵۹-۱۶۱). او در همانجا و نیز در کلمه التصوف (بند ۴۰ و ۴۱) به آیات متعددی استناد نموده و ثواب و عقاب را همان لذت و الم اخروی ذکر می‌کند و معتقد است عذاب نفس، انتقام یا سوزاندن با آتش مادی نیست؛ بلکه همان دوری از مبدع خویش است که نفس با جهل مرکب و صفات ناپسند، حامل عذاب خویشتن است. وی در چهلمین بند از کلمه‌التصوف می‌گوید:

* نور از نظر سهروردی بر دو قسم است: جوهری که در ذات خود نور است، لافسه و عارضی که در ذات خود نور است، اما نه برای خود «النور ینقسم الی نور فی نفسه لافسه و الی نور فی نفسه و هو لغیره والنور العارض عرفت انه نور لغیره، فلا یكون نوراً لنفسه و ان كان نوراً فی نفسه، لان وجوده لغیره» (ر.ک: سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۱۱۷/ سجادی، ۱۳۷۶).

لیت كان تعذب الأشقياء بالنار الجرمانية، فإن الذي ينبعث من ذات النفس من البعد عن مبدعها كما قيل: «كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ»، و الملكات الرديّة و الشوق إلى عالم الجرم مع سلب الآلات - نعوذ بالل - ألم لا يناسبه ألم «وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَ أَضَلُّ سَبِيلًا» و المنكر للذات الحقيقية، كالعينين إذا أنكر لذّة الوقاع (همان، ص ۱۰۷).

عوالم وجودی از نظر شیخ اشراق

سهروردی در حکمة الاشراق جهان هستی را به چهار عالم تقسیم می‌کند: نخست، عالم انوار قاهره؛ دوم، عالم انوار مدبره؛ سوم، عالم برزخیان؛ چهارم، عالم صور معلقه که یا ظلمانیه‌اند و یا مستنیره. در صور معلقه ظلمانیه برای تیره‌بختان عذاب و رنج است و در صور متعلقه مستنیره برای خوش‌بختان نعمت و لذت است (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۲۳۳).

شهرزوری در توضیح این عوالم می‌گوید: عالم اول، عالم انوار مجردة عقلیه است که هیچ تعلقی به اجسام ندارد. موجودات این عالم، عساكر حضرت حق‌اند و اینان ملائکه مقرب و بندگان خالص اویند. اما عالم دوم، همان عالم انوار مدبره اسفهدیه ملکیه و انسانیه است. عالم سوم، عالم حس که همان افلاک و کواکب و عناصر و مرکبات‌اند و بالاخره عالم چهارم، عالم مثال و خیال است و آن عالم است که مشتمل بر صور معلقه مستنیره و ظلمانیه است (شهرزوری، ۱۳۸۰، ص ۵۵۳). البته شیخ اذعان دارد که صور معلقه، غیر از مثل افلاطونی است؛ زیرا مثل افلاطون نوریه‌اند و ثابت در عالم انوار عقلیه؛ اما برخی از مثل معلقه نورانی‌اند و برخی ظلمانی و در عالم اشباح مجردة. لذا لذت و رنج سعدا و اشقیا در همین مثل معلقه و اشباح واقع است: «و الصور المعلقه لیست مثل افلاطون فإن مثل افلاطون نوریه و هذه مثل معلقه ظلمانیه و مستنیره (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۲۳۰). سهروردی در رسالات متعددش و به‌ویژه در آواز پر جبرئیل* - که رساله‌ای رمزگونه است - اشاره به وجودهایی مثالی دارد که ذهن نورانی انسانی می‌تواند شاهد آن باشد. طبیعت عالم مثال چنان است که ضمیر انسان می‌تواند

* خلاصه این رساله حکایت از معراج روحانی شیخ اشراق دارد. از متن رساله و برداشت‌های او چنان مستفاد می‌شود که این معراج روحانی در حالت نوم بوده است، نه در بیداری (سجادی، ۱۳۷۶، ص ۱۳۵).

این موجودات مجرد و انتزاعی را مشاهده کند (رضوی، ۱۳۷۷، ص ۱۴۱). وی هنگام توصیف عوالم مثال، چند اصطلاح به کار می‌برد که مختص خود اوست؛ مانند ناکجاآباد در آواز پر جبرئیل (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۱۱)؛ یعنی سرزمینی هیچ کجا و لامکان، اما آباد و شهرستان جان در رساله فی حقیقه العشق (همان، ص ۲۷۵). البته دیدن مثل در بیان وی، مستلزم فراتر رفتن از کلیه موانع برای گذشتن از نقطه‌ای است که سهروردی به صورتی نمادین در رساله عقل سرخ آن را کوه قاف می‌نامد که پس از آن، شخص به شهرهای اسرارآمیز عالم مثل معلقه که منزلگاه این وجودات روحانی است، می‌رسد (همان، ص ۲۲۸)؛ لذا ناکجاآباد از دید وی محلی است فراتر از عالم صور، زمان و مکان؛ سرزمینی است دست‌یافتنی فقط برای کسی که در طریقت رنج برده و چشم ضمیر او به دنیا‌های ناپیدا باز شده است (رضوی، ۱۳۷۷، ص ۱۴۲-۱۴۳). عالم مثال، از دیدگاه سهروردی اساس همه عروج‌هاست. کربن می‌گوید: داستان‌های تمثیلی سهروردی، همه مربوط به عالم مثال است (سجادی، ۱۳۷۶، ص ۴۰).

احوال نفوس انسانی پس از مرگ

سهروردی معتقد است غایت آدمی در آفرینش، نیل به معرفت اشراقی و وصول به اصل خویش در عالم دیگر است. عالم دیگر دنباله این جهان و موطن حیات و زندگانی حقیقی است. منزلت روح در قیامت به میزان ترکیه و رهایی تصفیۀ جان او در این جهان فانی است. لذا وی در آثار مختلف خود، نحوه رهایی و خلاص نفوس ناطقه انسانی را به سوی عالم نور شرح داده است. می‌توان گفت این بحث از جمله مباحث اشراقی حکیم سهروردی است. *پیشگاه علوم انسانی*

او نفوس انسان‌ها را با توجه به درجه رستگاری آنان از شوائب مادی و برخوردار بودن آنها از معرفت و شهود و تأله و دغدغه‌ها و تخلق آنان به علم و عمل به سه گروه به قرار ذیل تقسیم می‌کند:

الف) متألهان (کاملان): دسته اول گروهی هستند که در علم و عمل به کمال دست یافته و تحت تأثیر شواغل برزخی قرار نگرفته‌اند و اشتیاق‌شان به عالم نور قدسی، بیشتر از غواسق جسمانی است. هرچه نورانیت این نفوس بیشتر باشد، اشتیاق آنان به

عالم مجردات بیشتر و تقرب آنها به نورالانوار افزون تر خواهد بود. چنین نفوسی بعد از فنای بدن (صیصیه)، جذب بدن دیگری نمی‌شوند؛ بلکه وارد عالم نور محض می‌گردند و با انوار قاهره متحد می‌شوند (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۲۲۳). وی این دسته از نفوس را دارای معاد جسمانی نمی‌داند؛ لذا از نظر شیخ / شراق معاد افراد کامل در علم و عمل صرفاً روحانی است:

و چون این شواغل برخیزد، آن کس که کمال دارد، لذتی یابد بی‌نهایت به مشاهدات واجب الوجود و ملأً اعلی و عجایب عالم نور و دائم در آن لذت بماند: «فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر» و عقلی شود نورانی و از جمله فرشتگان مقرب شود و هرگز این خاکدان پلید را یاد نیارد و از نگرستن بدو ننگ دارد (همو، ۱۳۷۵، ج ۳، «پرتونامه»، ص ۷۰).

ب) **متوسطان:** دسته دوم نفوسی هستند که تا حدی خود را تزکیه کرده‌اند؛ اما در علم یا عمل به کمال نرسیده‌اند. این نفوس به عالم مثل معلقه که مظهر آن، بعضی از اجرام علوی است، منتقل می‌گردند. در آنجا هر نور مدبری بر اساس هیئت و ملکاتی که کسب نموده، به صور معلقه تعلق می‌یابد. این دسته از نفوس به دلیل بقای رابطه‌شان با برآزخ و ظلمات و عدم فساد برآزخ، تا ابد در این عالم (عالم صور معلقه) باقی خواهند ماند (همان، ص ۲۲۹-۲۳۰). وی نفوس متوسطان را پس از مرگ متعلق به اجسام سماوی می‌داند و در نتیجه، این نفوس را از جمله مشمولان معاد جسمانی ذکر می‌کند: و اما نفوس ابلهان که به عصیان باطل و جهل مضار با ایشان نباشد، خلاص یابند و علاقه ایشان با جسمی سماوی پدید آید، به حکم مناسبت نفوس و ألف این نفوس به اجسام و غفلتش از مفارق و در آنجا صورت‌های خوب بینند و هرچه ایشان آرزو کنند، همه‌شان حاصل شود و شارع گفت: «اکثر اهل الجنة البله و علیون لذوی الألباب» (همان، ص ۷۱).

ج) **اشقیا (نگون‌بختان):** گروه سومی که شیخ از آنها نام می‌برد، کسانی هستند که در علم و عمل ناقص‌اند؛ لذا در ظلمات جهل باقی مانده‌اند. از جنبه علم، نور مدبر آنها، شوقی به انوار قاهره و نورالانوار ندارد؛ بلکه شواغل غاسق و برزخی، این نفوس را به خویشتن مشغول داشته و جهل مرکب و بسیط، تمام وجود آنها را فراگرفته است. سهروردی از این نفوس به اصحاب شقاوت تعبیر نموده، می‌گوید: «و اما اصحاب

شقاوت، کسانی که خدا در مورد آنها فرموده: "حول جهنم جثیاً" و "اصبحوا فی دیارهم جاثمین"، بعد از رهایی از بدن مادی، بر حسب اخلاقیات خود به مثل معلقه تعلق پیدا می‌کنند» (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۲۳۰). شارح حکمه الاشراق در توضیح این عبارت تأکید می‌کند که نفوس ناقص در علم و عمل که در بند حسیات و خیالات و همیاتی‌اند و همه توجه ایشان به اسباب است و از مسبب الاسباب به کلی غافل‌اند، بعد از رهایی از بدن انسانی - اگر تناسخ باطل باشد - به عالم مثال منتقل می‌شوند و در جو فلک به صورت مثالی ظهور می‌کنند (ابن‌الهروی، ۱۳۶۳، ص ۱۸۷).

در این نفوس، جهل و عناد تبدیل به عذاب الیم می‌شود و عذاب دوری و حجاب از انوار عالیه سراسر وجود آنها را فرا می‌گیرد. همین حجاب و دوری از حق تعالی سبب حرمان و عذاب الیم آنها خواهد شد:

و اما آن کسانی که ایشان را جهل مرکب باشد و آن، آن است که حق را ندانند و نقیض حق اعتقاد کنند، ایشان را عذابی باشد که از آن سخت‌تر نبود و هرگز خلاص نیابند؛ زیرا که فکرت و حواس از ایشان بستند و با عالم نور آشنایی ندارند و ظلمات در ایشان راسخ است «و من کان فی هذه اعمی فهو فی الآخره اعمی و اضل سبیلاً» و ایشان را چون قوت‌ها بستند، کر و کور و لنگ بمانند و انجذاب با عالم طبیعت و شوق بالذات جسمانی و دوری از آن و حجاب از واجب الوجود «کلا انهم عن ربهم یومئذ لمحجوبون» (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۷۱-۷۲).

البته شیخ شهید در یزدان شناخت اقسام نفوس انسانی را به گونه‌ای دیگر و در شش گروه تقسیم می‌کند:

۱. نفوس ساده پاک: همچون نفوس اطفال و ابلهان که هنگام مفارقت نفس از بدنشان ساده می‌مانند. نه دارای ادراک لذت‌اند و نه الم را درک می‌کنند و نه بدین عالم علاقه دارند و نه بدان عالم.

۲. نفوس ساده ناپاک: که از عالم روحانی غافل‌اند و برای او از جهت علایق بدنی از این عالم جاذبه‌ای است و چون مفارقت کند، میان او و معشوق حجاب‌ها پیدا می‌شود و در المی عظیم بماند؛ لکن این علم، به تدریج برخیزد و منفسخ شود تا آنگاه که نفس ساده بماند به حالتی بدون لذت و الم.

۳. نفوس کامل پاک: این نفوس به هنگام مفارقت از بدن به عالم عقل پیوندند و

برای او لذتی خواهد بود که ورای آن، هیچ لذتی نباشد که ابدالآبدین و دهرالداهرین در چنان لذاتی به آن عظمت و کمال و جمال بماند.

۴. نفوس کامل ناپاک: هنگامی که از بدن مفارقت کند، او را المی عظیم پدید آید و در عذابی الیم باشد. تا اینکه این اثر و هیئت که از این عالم در نفس او حاصل شده، به تدریج از او برخیزد تا آنگاه که از این عالم خلاصی یابد و به لذت روحانی رسد و این دلیل است بر اینکه مؤمن فاسق در عذاب مخلد نماند.

۵. نفوس ناقص پاک: آنان‌اند که در اکتساب کمال شوقی حاصل شده باشند و به آن نرسیده‌اند. پس به هنگام مفارقت از بدن، آن شوق در وی بماند و به معشوق اصلی نرسد و المی عظیم او را پدید آید که ابدالدهر در وی بماند. اما آن الم که از این باشد در او باقی نماند، به جهت آنکه پاک بوده است.

۶. نفوس ناقص ناپاک: که حال او به هنگام مفارقت چنان بود که حال نفس ناقص پاک است. جز آنکه عذاب او سخت‌تر و صعبت‌تر باشد. اما آن الم که از جهت بدن بود، به تدریج از او منفسخ شود و المی که از جهت نقصان بود، بماند و هرگز برنخیزد (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۴۳۷-۴۴۴).

تناسخ

در بحث تناسخ - بالمعنی الاخص* - سهروردی مکانیسمی تشریح می‌کند که به واسطه آن، موجودات به وضعیت وجودی موجوداتی دیگر تبدیل می‌شوند؛ دروازه‌ای که این جایگزینی از طریق آن صورت می‌گیرد، در نهایت خود آدمی است و لذا باب الابواب حیات همه کالبد‌های عنصری، کالبد انسانی است. شیخ اشراق می‌گوید: «قال بوذاسف و من قبله من الحكماء من المشرقیین ان باب الابواب لحياء جميع الصیاصی العنصریة الصیصیة الانسانیة»: یعنی بوذاسف و به تبع وی دیگر حکمای مشرقی گفتند که باب الابواب حیات همه

* تناسخ اقسامی دارد که از آن جمله تناسخ مادی یا ملکی است که نفس پس از اینکه در اثر مرگ از بدن عنصری منقطع گردید، به بدن انسان دیگری انتقال بیابد، که به آن «تناسخ» گویند. این تناسخ بالمعنی الاخص است (برای مطالعه بیشتر درباره انواع تناسخ ر.ک: ابن‌الهروی، ۱۳۶۳، ص ۱۴۹/صادقی حسن‌آبادی، ۱۳۷۷، ص ۱۵۷-۱۷۹).

بدن های عنصری، بدن انسانی است» (شهرزوری، ۱۳۸۰، ص ۵۱۴).

شمس الدین محمد شهرزوری در شرح این فقرات از کلام شیخ ابتدا به بیان تقسیمات تناسخ (همان، ص ۵۱۹-۵۲۰) می‌پردازد و سپس اقسام حکما را در رد یا قبول این مسئله بیان می‌کند. وی در ادامه می‌گوید: شیخ در ابتدا رأی اقدمین - یعنی قائلان به جواز تناسخ - را آورده است و بعدها نیز وی مختار تناسخیان را که همان تناسخ از بدن انسانی به بدن حیوانات است، جایز شمرده است؛ زیرا نفس ناطقه پس از آنکه با حدوث بدن حادث شد، تعلق و علاقه‌ای به بدن یافت که این علاقه به سبب فقر ذاتی آن است؛ چراکه نفس بالقوه مشتاق به بالفعل شدن است و این حاصل نخواهد شد، مگر به واسطه تعلق بدنی. در این میان، مناسب‌ترین و معتدل‌ترین بدن، بدن انسانی است. پس بدن انسانی نخستین منزل از منازل نور اسفهبندی است و بنابر رأی این حکما نفس انسانی است که عقل مفارق، نفوس ناطقه را نیز بدان افاضه می‌کند و از این ابدان انسانی است که - در هنگام عدم تحصیل کمالات عقلیه - نفوس به سایر ابدان حیوانی منتقل می‌گردند و لذا بدن انسانی «باب الابواب» نامیده شده است.

۴۵

قیس

قیس از فقرگاه شهرزوری

از همین رو بود/سف که از حکیمان تناسخی هند است و نیز هفت تن از حکمای فارس و بابل و چین و هند و عده ای از اهل ذوق، باب الابواب - یعنی بدن انسانی - را سبب حیات جمیع ابدان عنصری حیوانی می‌دانند و معتقدند برای هر اخلاق مذموم و پستی هم بدنی از حیوانات مثل سگ‌ها و روباه‌ها و دیگر حیوانات خلق شده است (همان، ص ۵۱۸-۵۲۳).

با این همه، شیخ اشراق در دیگر کتب خود هر جا حرفی از تناسخ به میان آورده، از ابطال آن سخن می‌راند. از جمله وی در پرتونامه - که از آثار فارسی اوست - می‌نویسد: «و بدانکه تناسخ محال است به اتفاق علمای مشایین، ... و این بدترین مذاهب و حشو مطلق بود» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۷۴).

در اینجا می‌بینیم که حتی وی قول به تناسخ را از بدترین مذاهب دانسته و آن را حشو مطلق می‌شمارد.

همچنین سهروردی در کلمة التصوف می‌آورد: «واعلم ان التناسخ محال» (سهروردی،

۱۳۹۷، ص ۱۰۶).

وی در *اللمحات* نیز صریحاً این تعبیر را با توضیحات بیشتری ذکر می‌کند (ر.ک:

همو، ۱۳۷۰، ص ۱۶۸-۱۶۹).

همان‌گونه که شیخ *اشراق* در *پرتونامه* هم اشاره نموده است، بیشتر دلایل وی مأخوذ از اندیشه‌های *بوعلی سینا* و مشائیان است. دلیل محال‌بودن تناسخ که در این آثار *سهروردی* آمده است، به این شرح است که اگر نفس بعد از مفارقت از بدنی که تحت تدبیر اوست، به بدن عنصری دیگری درآید و بتواند آن را در تصرف خود قرار دهد، در این صورت بدن دوم باید صلاحیت پذیرش نفس را داشته باشد؛ زیرا در غیر این صورت، نفس با ترک بدن اول، او را تحت تصرف خود قرار نمی‌داد. از این رو، چون بدن دوم دارای صلاحیت لازم برای دریافت نفس ناطقه است، از جانب *واهب نفوس* نیز نفسی به او افزوده می‌شود و این مستلزم آن است که یک بدن واحد دارای دو نفس گردد: یکی، نفسی که به واسطه تناسخ به او منتقل شد و دیگری، نفسی که به واسطه صلاحیت به او افزوده شده است؛ در حالی که وجدان انسانی نمی‌تواند چنین امری را بپذیرد و این، تکثر هویت است که قابل پذیرش نیست. وی در *کلمه التصوف* چنین می‌گوید: «و اعلم ان التناسخ محال اذ المزاج يستدعی من الواهب کلمة، فلو قارنته الکلمة المستسخة، فکان فی حیوان واحد ذاتان مدرکتان مدبرتان، ذلک محال» (همان، ص ۱۰۶).

وی در برخی آثارش از جمله *تلویحات*، این دیدگاه را قدری ملایم‌تر طرح می‌نماید؛ ولی به هر حال موضع وی باز همان استحاله تناسخ است. اکنون پرسش آن است که با توجه به موضع *دوگانه سهروردی* که در *حکمه الاشراق* تا حدودی قبول تناسخ به این معنا که به رد آن پرداخته است و در دیگر آثار، رد آن است، بالاخره موضع واقعی وی چه بوده است و این دوگانگی چگونه قابل حل خواهد بود؟

در پاسخ ممکن است گفته شود آنچه شیخ *اشراق* در *حکمه الاشراق* آورده، تماسخ است و نه تناسخ بالمعنی الاخص و در دیگر آثارش تنها تناسخ بالمعنی الاخص را رد نموده است. لکن این پاسخ نمی‌تواند درست باشد؛ چراکه وی در لوح چهارم از *الواح عمادیه* - که آن را به دو زبان فارسی و عربی هم نگاشته است - به صراحت تمام اقسام

تمام تناسخ صعودی و نزولی - و به‌طور کلی تناسخ ملکی - را رد می‌کند. وی می‌گوید: بدان‌که تناسخ محال است؛ زیرا که اگر تصرف نفس نقل کند، به تنی از جنس تنش از بهر صلاحیت آن است که درو تصرف کند، پس او را از واهب نفسی حاصل شود ... و همچنین اگر از مردم نزول کند، به جانوران دیگر بدن‌ها بر نفوس زیاد شود و اگر از مردم نزول کند، به جانوران دیگر بدن‌ها بر نفوس زیادت شود و اگر از حیوان بالا رود به انسان نفوس زیاد شوند بر ابدان و این همه محال است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۱۰).

لذا باید در جست‌وجوی پاسخ دیگری باشیم. به نظر می‌رسد هردو دیدگاه، مواضع سهروردی بوده‌اند؛ اما با تقدم و تأخر زمانی. بدین شرح که شیخ اشراق در ابتدا موضع رد تناسخ را اتخاذ کرده بوده است؛ لذا در تمامی آثار خود هرگاه حرفی از تناسخ به میان آورده، آن را محال می‌شمارد و بر استحاله آن نیز استدلال می‌کند. در اینجا وی بر محور تفکر مشایی سیر کرده و همان‌طور که خود نیز اشاره می‌کند، ادله او مأخوذ از اندیشه‌های ابن‌سیناست؛ لکن در حکمه الاشراق که گویا آخرین اثر و ماحصل آرا و نظریات سهروردی است، موضع وی تغییر کرده و به قبول تناسخ، گویا، گرایش یافته است. لذا نگاهی متأملانه بر این مسئله را در پیش می‌گیرد. البته در اینجا هم وی هرگز به صراحت لب به قبول کامل تناسخ نمی‌گشاید؛ بلکه ابتدا موضع مشایی و ادله آنان را بدون هیچ اظهار نظر یا دفاعی از ادله آنان نقل می‌کند. گویا بر آن نیست که این ادله را به‌طور کامل بپذیرد و منکر تناسخ شود و سپس به ذکر مبانی تناسخیان، از حکیمان مشرق‌زمین می‌پردازد. پس از آن، اشکالاتی را که بر آن وارد است، طرح نموده و رد می‌کند و حتی برخی براهین بر رد تناسخ را - که حتی پیش از آن خود در آثار دیگر بیان کرده بود - نیز ذکر و سپس نقد می‌نماید. البته تلاش وی در حکمه‌الاشراق قابل تأمل و نیازمند مقاله‌ای مجزاست و از عهده موضوع این مقاله خارج است؛ لذا به تفصیل به نقادی این مدعا نمی‌پردازیم (ر.ک: حسنی، ۱۳۸۵، ص ۷۶-۶۱).

آنچه به یقین درباره نظر وی می‌توان گفت، آن است که سهروردی دیدگاه قطعی خود درباره تناسخ را به صراحت بیان نمی‌کند و در همانجا وعده می‌دهد که نظریه خود را در ادامه کتاب حکمه‌الاشراق بیان خواهد کرد؛ اما پس از آن نیز

چنین نکرد و خواننده را همچنان در ابهام باقی گذارد که آیا وی معتقد به تناسخ هست یا نه؟

وی در آخرین مقاله کتاب در بیان احوال نفوس انسانی بعد از مفارقت از بدن می‌آورد:
و أما اصحاب الشقاوة الذين كانوا "حول جهنم جثيا" و "اصبحوا في ديارهم جائمين"،
سواء كان النقل حقاً أو باطلاً فان الحجج على طرفي النقيض فيه ضعيفه إذا تخلصوا عن
الصياصي البرزخيه يكون لها ظلال من الصور المعقوله على حسب اخلاقها" (سهروردی،
۱۳۷۳، ص ۲۳۰).

یعنی وی ادله دو طرف - یعنی مخالفان و طرفداران تناسخ - را ضعیف و قابل
خداشه دانسته است.

نتیجه‌گیری

۱. سهروردی هرچند براهین مشائین بر بقای نفس پس از مفارقت از بدن را
دارای اشکال می‌داند، اما بر ثبوت این مسئله اذعان دارد و خود براهین
دیگری هم می‌آورد.

۲. وی بر خلاف متأخران، عوالم وجودی را بر چهار قسم دانسته و به عالم مثال و
خیال قائل است. سهروردی این عالم را - که برتر از عالم حس و پایین‌تر از مجرد
محض است - اساس همه عروج‌ها دانسته و بر اساس همین مبنا و میزان کمال در علم
و عمل افراد، جایگاه سعادت‌مندان و اشقیای اخروی را تبیین می‌نماید.

۳. شیخ اشراق نفوس را به سه دسته تقسیم نموده که از این میان، دسته اول در لذات
عملی، در عالم انوار محض غوطه‌ورند و فاقد بدن‌های مثالی می‌باشند؛ یعنی معادشان
جسمانی نیست. اما دو دسته دیگر در عالم مثل معلقه که برآزخ و افلاک، مظهر آنها
هستند، با بدن‌های مثالی یا در سعادت و لذت‌اند و یا در شقاوت و تألم. بنابراین،
بدن‌های عنصری دنیوی بعد از مفارقت نفس، فانی و متلاشی می‌شوند؛ اما نفوس با
ایجاد صور جاودانه‌اند.

به نظر می‌رسد دیدگاه نهایی سهروردی - نه شارحان او - درباره تناسخ قدری
متزلزل است. وی هرچند در ابتدا صراحتاً از منکران تناسخ بوده است، ولی گویا در

اواخر عمر خویش هم نسبت به دیدگاه خود و هم دیدگاه حامیان تناسخ دچار تردید شده است و از کلمات وی برمی آید که نمی تواند حتی نظر تناسخیان را هم به یقین بپذیرد؛ هرچند به نقل از آنان، آیات مؤید دیدگاهشان را هم می آورد.



منابع و مأخذ

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین؛ شرح بر زاد المسافر؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۹.
۲. ابن هروی، محمدشریف؛ انواریه؛ ترجمه و شرح حسین ضیایی؛ چ دوم، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۳.
۳. الاهری، عبدالقادر بن حمزة بن یاقوت؛ الاقطاب القطبية او البلغة فی الحكم؛ تهران: انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸.
۴. جمیل صلیبا؛ المعجم الفلسفی (دو جلدی)؛ بیروت: الشركة العالمية للكتاب، ۱۴۱۴.
۵. حسنی، سیدحمید رضا؛ «تناسخ از دیدگاه شیخ اشراق»؛ خردنامه صدرا، ش ۴۵، ۱۳۸۵.
۶. رضوی، امین مهدی؛ سهروردی و مکتب اشراق؛ ترجمه مجدالدین کیوانی؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷.
۷. ریزی، اسماعیل بن محمد؛ فلسفه اشراق به زبان فارسی (حیات النفوس)؛ تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشاری یزدی، ۱۳۶۹.
۸. سجادی، سید جعفر؛ شرح رسائل فارسی سهروردی؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و هنر اسلامی، ۱۳۷۶.
۹. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی؛ التلویحات؛ چ سوم، تهران، [بی‌نا]، ۱۳۸۰.
۱۰. —؛ حکمة الاشراق؛ چ دوم، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۳.
۱۱. —؛ سه رساله از شیخ اشراق؛ تصحیح نجفقلی حبیبی؛ تهران: انجمن فلسفه ایران، ۱۳۷۹.
۱۲. —؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق (چهار جلدی)؛ چ دوم، تهران: مؤسسه

مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.

۱۳. —؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ تصحیح سید حسین نصر؛ چ دوم، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، ۱۳۷۲.
۱۴. —؛ مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق؛ تصحیح سیدحسین نصر؛ تهران: انستیتوی فرانسوی انتشارات علمی، ۱۳۴۸.
۱۵. شهرزوری، شمس‌الدین؛ رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانية؛ تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳.
۱۶. شهرزوری، محمدبن محمود؛ شرح حکمه الاشراق؛ تصحیح حسین ضیایی تربتی؛ چ دوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
۱۷. صادقی حسن آبادی، مجید؛ «نفس و تناسخ»؛ مجله مشکوه، ش ۵۸ و ۵۹، بهار و تابستان ۱۳۷۷.
۱۸. عباسی داکانی، پرویز؛ شرح قصه غربت غربی سهروردی؛ تهران: تندیس، ۱۳۸۰.
۱۹. الاهری، عبدالقادر بن حمزة بن یاقوت؛ الاقطاب القطبية او البلغة فی الحكم؛ تهران: انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی