



دوفصلنامه علمی پژوهش‌های مابعدالطبیعی،
سال سوم، شماره ۵، بهار و تابستان ۱۴۰۱

تحلیل و نقد نظریه سهروردی در علم النفس^۱

زینب درویشی^۲

چکیده

در این مقاله سعی شده است نظریه علم النفس سهروردی تحلیل و نقد گردد. سهروردی در تبیین علم النفس، بسیار تلاش نموده است. ایشان نخستین کسی بود که از اصطلاح علم حضوری استفاده کرده و آن را به سایر اقسام و مراتب معرفت نیز تسری داده است و در مورد ماهیت نفس از این مبنای خود سود برده است. وی در این مسیر به درستی حرکت نمود و راه خود را از حکمت مشاء، که بدن را فرع بر نفس دانسته و بین آن دو تباین قائل بودند، جدا کرده است. اما در نظام نوری ایشان، این ثنویت همچنان باقی است؛ اگرچه از شدت آن کاسته شد، به همین دلیل شیخ اشراق به روح بخاری قائل شد تا آن دو را از طریق روح بخاری به هم پیوند دهد. به حسب این دوگانگی، نفس متمایز از بدن است؛ جوهری مجرد و نورانی که نفس است و جوهری مادی و ظلمانی که همان بدن است. امر روشن اینکه، اگرچه شیخ اشراق از تباین نفس و بدن در فلسفه مشائی فاصله گرفته و همه صفات و احکام بدن را تجلیات و افاضات نفس و صفات آن بر شمرده، اما توفیق تبیین فلسفی آن را پیدا نکرده است. ایشان در تبیین فلسفی رابطه نفس و بدن توفیقات بسیاری داشته، هر چند هیچ فیلسوفی مطلق و مصون از خطا نیست.

کلمات کلیدی: نفس، بدن، سهروردی، روح بخاری، نور.

^۱. مقاله پژوهشی، تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۲۸؛ تاریخ تایید علمی: ۱۴۰۰/۱۲/۱۸.

^۲. هیات علمی گروه معارف، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران.

(zb_darvishi@yahoo.com)

۱. مقدمه

مسئله شناخت نفس از موضوعات مهم فلسفه بوده است. به نقل از مورخان، افلاطون و بویژه ارسطو از نخستین فیلسوفانی هستند که به دانش شناخت نفس پرداخته‌اند. ارسطو در این زمینه اثری به نام «درباره نفس» تدوین نموده است. اما نظریات افلاطون، به طور پراکنده در آثارش موجود است. ارسطو به دلیل اصل و مبدأ حیات بودن نفس، آن را دارای اهمیت دانسته و آن را کمال بدن می‌داند، به طوری که حیات را بالقوه داراست (ارسطو، ۱۳۷۸، ص ۷۷). ایشان نفس را اساس بدن موجود زنده دانسته است (همان). از نظر ارسطو، صفات نفس، از ماده طبیعی موجودات زنده، غیرقابل انفکاک است و علم النفس، را جزئی از طبیعات به شمار آورده است (همان، ۱۳۶۹، ص ۱). او در کتاب‌های درباره نفس، طبیعات صغیر و اخلاق نیکوماخوس راجع به نفس سخن گفته است و در کتاب درباره نفس اعتراف می‌کند که بیشتر فلاسفه قبل از او، نفس را محرک بدن دانسته‌اند (همان، ص ۳۲)، و سپس می‌گوید: «نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی است (همان، ص ۷۹). با انتقال اندیشه‌های فیلسوفان یونانی به جهان اسلام، افکار آن‌ها درباره نفس نیز منتقل گردید. ابن سینا، اندیشمند قرن چهارم، نسبت به مسئله نفس اهتمام ویژه‌ای داشته است و در حدود سی اثر از وی درباره نفس بر جای مانده است (مهدوی، ۱۳۳۲؛ قنوتی، ۱۹۵۰). مطالعه آثار وی اثبات می‌کند که علم النفس از نظر او، علیرغم اشتراکات، با ارسطو، از بنیاد متفاوت است. ابن سینا نفس را مجرد می‌داند و سعی می‌کند تجرد نفس را از شیوه‌های مختلف اثبات کند. تعقل، جاودانگی ادراکات باطنی و الهامات را از ویژگی‌های نفس می‌داند. به این ترتیب نگاه متفاوت ابن سینا به مسئله نفس باعث شد آن را به طور مستقل از علوم طبیعی مطالعه کند و در حقیقت دانش علم النفس را بر پایه‌های متفاوت با دیدگاه ارسطو تدوین کند. ارسطو نفس را کمال برای جسمی می‌داند که بالقوه این کمال را دارد. (ارسطو، ۱۳۶۹، ص ۷۸). این در حالی است که ابن سینا در فن ششم طبیعات شفا، کمال را

تحلیل و نقد نظریه سهروردی در علم النفس / زینب درویشی / ۱۷۱

به کمال اول و کمال ثانی تفسیر کرده است. کمال اول چیزی است که نوع به سبب آن به صورت بالفعل، نوعیت می‌یابد. مثل شکل برای شمشیر، و کمال ثانی چیزی است که در فعل و انفعال خود تابع نوع بودن شیء است، مثل بریدن برای شمشیر، فکر کردن و احساس برای انسان. ابن سینا معتقد است تعریف نفس به کمال، بهتر است، چون هر صورتی کمال است، ولی هر کمالی صورت نیست (همان، ص ۲۲ و ۲۳). بنابراین تفاوت ابن سینا با ارسطو در تعریف نفس، آغاز همه تفاوت‌های نظری آن دو در علم النفس است (ابن سینا، ۱۴۰۵، ص ۱۹۷).

ابن سینا با رویکردهای مختلف از قبیل زبان شناختی، روان شناختی و ذهن شناختی دریچه‌ای جدید جهت شناخت نفس گشود، اما سهروردی با لحاظ کردن کلیه این نظرات گامی استوارتر و مهم‌تر در این زمینه برداشت، بدین گونه که با پرداختن به علم حضوری (رویکرد علم حضوری) به تحلیلی جدید در مساله نفس پرداخته است. او اساساً از رویکرد کارکرد شناختی در این زمینه کمتر استفاده کرده است، زیرا در این رویکرد دو شیوه مشایی و اشراقی بیشتر کاربرد دارد (دیباچی، ۱۳۸۸، ص ۶۴-۵۹).

امروزه علم النفس دانشی وسیع بوده و همه دانشمندان مسلمان اعم از حکما، متکلمان، عرفا، مفسران قرآن و عالمان اخلاق درباره آن به بحث پرداخته‌اند. یکی از حکیمانی که در آثار متعدد خود به این مساله پرداخته است، سهروردی است. شیخ شهاب‌الدین سهروردی، مؤسس فلسفه اشراق، به دلیل انتقادهایش به فلسفه مشاء و نوآوری‌هایی که در فلسفه اسلامی داشته، به فیلسوفی کم‌نظیر در فلسفه و حکمت اسلامی شهرت یافته است. شیخ اشراق درباره علم النفس، فصل جدیدی را در فلسفه گشود. وی حکمت اشراق را دارای سابقه‌ای بس کهن می‌داند که همواره و در همه جا دارای پیروانی بوده است، به طوری که این در ایران باستان، یونان، مصر، بابل و هند هوادارانی داشته است. لذا سه چهره برجسته حکمت اشراق را هرمس، افلاطون و زرتشت می‌داند (موحد، ۱۳۸۹، ص ۱۹-۱۰).

روش حکمت اشراقی نخست از راه فکر و اندیشه نیست، بلکه تابش انوار حقیقت بر نفس او و طریق تاله است، و پس از این مرحله است که وی در صدد استدلال و حجت برآمد (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۰). نظام فلسفی شیخ اشراق به «نظام نوری» معروف است و اصولاً حکمت سهروردی بر پایه نور استوار است. هر فلسفه‌ای شروعی دارد که مظهر استکام آن است. شروع فلسفه شیخ اشراق از علم النفس است. سهروردی از علم نفس به خودش آغاز می‌کند و به هویت نوری آن می‌رسد و از این طریق صعود می‌نماید تا به نورالانوار می‌رسد که هویت همه آن‌ها نوری است. او پس از اتمام قوس صعود، دوباره قوس نزولی را آغاز می‌کند و از نورالانوار به نفس برمی‌گردد و جایگاه نوری نفس را در متافیزیک نوری خویش مشخص می‌کند و این چرخش، از قبیل اجمال و تفصیل است. به عبارت دیگر، شخص اشراق ابتدا از علم حضوری نفس به خویش آغاز می‌کند و درمی‌یابد که هویتش نوری است. با صعود از نفس و کشف نوری بودن همه امور مافوق تا نورالانوار، دوباره از نورالانوار به پایین بازمی‌گردد و به نور اقرب (معلول اول) می‌رسد. سپس به انوار قاهره طولیه (عقول و مفارقات) می‌رسد، سپس به انوار قاهره متکافیه (مثل) و در ادامه به عالم اشباح مجرده و در نهایت به انوار اسفهد، یعنی نفس می‌رسد. شیخ اشراق این را بهترین راهی می‌داند که در حکایت منامیه از ارسطو دریافت نموده است (دانا سرشت، ۱۳۶۸، ص ۴۸۶). در واقع، شیخ اشراق که از نفس و علم حضوری و شهودی آن آغاز می‌کند، و آنچه در این فلسفه اصل می‌باشد وجود یا ماهیت نیست، بلکه هویت وجودی چیزی که حی و مدرک است، و از آنجایی که نظام نوری سهروردی در امتداد بحث نفس شناسی جریان پیدا می‌کند و از آنجا که ایشان هویت نفس را نوری می‌داند که اکنون در ظلمت افتاده و گرفتار عالم ماده شده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۳، ص ۱۱۲)، پس این سوال که تحلیل سهروردی از نفس چیست؟ و چه نقدهایی بر این تحلیل می‌توان وارد دانست؟ دارای اهمیت خاص خود است. پس برای

ورود به بحث ابتدا لازم است نگاهی به تاریخچه بحث نفس در نظام فلسفی او به شکل مختصر بیندازیم.

۲. حقیقت نفس از نظر شیخ اشراق

سهروردی از علم نفس به خود و تأکید بر هویت ادراکی نفس و تثبیت حضوری و شهودی بودن این علم، زمینه لازم را فراهم می‌آورد تا به سخن اصلی خود در رابطه با حقیقت نفس، که معتقد است حقیقتی سراسر نوری و ادراکی است، بی‌هیچ غیبتی برای نفس محقق گردد. چنین هویتی اساساً بسیط است و ترکیب در آن راه ندارد. پس سراسر وجود نفس، جز ادراک و نور نیست. سهروردی حقیقت وجود نفس و هر امر مجرد را نوری می‌داند. از نظر او، تمام حقیقت هر موجود مجرد و مفارقی مانند نفس، هویت نوری آن است. مجردات را امور بسیطی می‌داند که سراسر وجود بسیطشان را نور تشکیل می‌دهد و عالم ماده را از تجرد بی‌بهره می‌داند و معتقد است هویت وجودی اشیاء مادی، سراسر ظلمانی است. از این رو، سهروردی کل هستی را با توجه به نحوه وجودشان در ساختار و نظام نور و ظلمت تبیین می‌کند. او برای تبیین هویت نوری و تثبیت آن، از علم حضوری نفس به خود، استعانت می‌جوید و این نقطه شروعی است که به یاری آن، هویت نوری مجردات برتر از نفس و ظلمانی بودن امور مادی را نیز اثبات نماید (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۱۷-۱۸). از آن جایی که نور چون ظاهر بالذات و مظهر غیر است، در واقع و نفس‌الامر همان ظهور است و ظهور نیز نوعی حضور دائم و همیشگی است که غیبت و بُعد و بیگانگی در آن نیست. بر اساس همین طرز تفکر است که علم النفس در فلسفه سهروردی شکل دیگری پیدا می‌کند و بر بنیاد علم حضوری و خودآگاهی استوار می‌گردد. در نظر او حضور خود برای خود کانون هرگونه شناخت و معرفت است و بدون آگاهی حضوری، تحقق معرفت امکان‌پذیر نمی‌گردد. آن‌جا که انسان خود را می‌یابد و با عنوان «من» به خود اشاره می‌کند، هر چیز دیگری جز «من»

بیگانه به شمار می‌آید. به عبارت دیگر می‌توان گفت ویژگی انسان در حضور و ظهور معنی پیدا می‌کند و حضور یا ظهور نیز همان چیزی است که «من» صرف و «خود» خالص خوانده می‌شود. آن‌جا که سهروردی از حضور «من» صرف سخن می‌گوید، فلاسفه وجودی از «من موجود» یا «من هستم» استفاده می‌کنند و به اندیشه‌های خود شکل می‌دهند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۳، ص ۲۶-۲۷). پس محور اصلی و کانون علم‌شناسی فلسفی سهروردی را علم حضوری انسان تشکیل می‌دهد. این نکته‌ای است که سهروردی آن را مدیون خلسه فلسفی خود می‌داند؛ خلسه‌ای که در طی آن معلم اول، ارسطو، در قالبی شکفت‌انگیز ظاهر شده و او را به علم به نفس خودش فرا می‌خواند (امید، ۱۳۷۶، ص ۷۵). سهروردی در این مورد می‌گوید: «مدت مدیدی به نحو شدیدی به مسأله علم اشغال داشتم و این مسأله برای من صعب می‌نمود و آن‌چه در کتب فلاسفه آمده بود، این امر را برای من روشن نمی‌ساخت. تا این‌که در شبی از شب‌ها در حالت نیمه بیداری، خلسه‌ای برای من رخ داد و در حالی که لذت مرا فراگرفته بود، در پرتوی از نور، شبخ انسانی تمثیل یافت و او همان پیشوای حکمت، معلم اول بود، پس از تمثیل این شبخ نورانی، سهروردی مشکل خود را با او باز می‌گوید و از مشکل بودن مسأله علم به او شکایت می‌کند. آن شبخ در پاسخ سهروردی می‌گوید که: به نفس خود رجوع کن (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۵؛ ج ۳، ص ۷۲). سهروردی در آثار متعدد خود به این نکته پرداخته و جوانب آن را مورد بحث قرار داده است. وی معتقد است: «هر کسی به ذات خود و نفس خود علم دارد و ذات هیچ‌کس از او غایب نمی‌باشد. این چنین علمی در ردیف علوم مفهومی و از طریق مثال یا صورت‌های ذهنی نیست». سهروردی می‌گوید: ادراک من از ذات خود همانا ادراک صورت و مثال ذات من است؛ یعنی همان مفهوم یا صورت «من».

یعنی این‌که هر صورت و مفهومی که فی‌نفسه در نظر گرفته شود، از جهت ذات خود به گونه‌ای است که قابل صدق بر کثیرین و به اصطلاح «کلی» است و هیچ‌گاه از جهت

تحلیل و نقد نظریه سهروردی در علم النفس / زینب درویشی/ ۱۷۵

ذات خود، مانع شرکت مصادیق متعدد نیست. از طرف دیگر، ما در ادراک ذات و نفس خود، خود را به گونه‌ای می‌یابیم که به هیچ‌وجه قابل صدق بر کثیرین و کلی نیست، بلکه یک واحد شخصی و فرد است. آن صورت و مفهوم «من» نیز که درک می‌کنیم، اوصاف مفاهیم را دارد و از این رو کلی است. لیکن ادراک ذات و خود نفس چنین حالتی ندارد. پس انسان علمی غیرمثالی و غیرمفهومی دارد که همان علم حضوری است (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۱۵). سهروردی جوهریت را امری خارج از ذات نفس می‌داند؛ زیرا در مقام شهود نفس از جوهریت خبری نیست. جوهریت، به معنای «وجود یا ماهیت لافی موضوع» چنین چیزی مشهود نفس نیست. ذات نفس در مقام شهود خویش، انیتی صرف و بسیط است و چیزی از جوهر به‌همراه ندارد. محبت تدبیری نفس به بدن نیز نمی‌تواند از حقایق ذاتی نفس بوده باشد؛ زیرا اگر تدبیر از ذاتیات نفس انسانی می‌بود، می‌بایست هنگام خلع بدن، نفس از تدبیر بدن باز نمی‌ماند. درحالی که هنگام خلع بدن از تدبیر بازمی‌ماند و از آن جدا می‌شود. بنابراین شیخ اشراق تدبیر نفس را جزء ذاتیات نفس انسانی نمی‌داند. نفس جوهری دارای هویت نوری است که بدن را تدبیر می‌کند، ولی در آن منطبع نیست؛ از این نظر که نفس به بدن مادی تعلق پیدا می‌کند و آن را تدبیر می‌نماید. با وجود اینکه در آن منطبع نیست، در میان انوار دیگر جایگاه ضعیفی دارد. نفس در اصل نوری بودنش، چون عقول و انوار قاهره ثابت است و به‌لحاظ مرتبه بین انوار مجرد در نهایت تنزل قرار دارد و به همین دلیل با عالم ماده در تماس و ارتباط است. براین اساس، شیخ اشراق نتیجه می‌گیرد که حقیقت نفس، وجود نوری و نور محض و وجود ادراکی است که تجزیه‌ناپذیر به فصل و جنس است. حال اگر نفس انسانی از چنین وجود نوری و بسیطی برخوردار شد، به طریق اولی عقول و مفارقات نیز، که برتر از او بوده و در سلسله مبادی او قرار دارند، وجودی بسیط و ادراکی خواهند داشت.

۳. شناخت نفس از راه علم حضوری

سهروردی را می‌توان به‌عنوان نخستین کسی که اصطلاح «علم حضوری» را به‌کار برد معرفی نمود. تا قبل از ایشان ظاهراً علمی با نام «علم حضوری» در آثار فیلسوفان یافت نمی‌گردد. در آثار مشائیان به‌طور کلی مباحثی مثل علم خداوند به خود و افعالش مطرح شده است، اما به‌نحوی که سهروردی به علم حضوری پرداخته، سابقه‌ای وجود ندارد. علم حضوری، ضمیر باطن و رابطه ذهن با عین چیزهایی می‌باشند که او با استفاده از آن‌ها می‌خواهد، به ماهیت نفس پی ببرد. شیخ اشراق در آثار خود به جنبه آفرینندگی نفس، تولید مفاهیم تخیلات و مانند آن تأکید دارد و به‌وسیله آن، هویت نفس را تبیین می‌کند. او درصدد کشف ظرافت‌های ویژه انسان است و از راه ارتباط نفس با دیگرعوامل، قصد دارد به معرفی آن پردازد. در کتاب تلویحات، به تعریف رویای خود می‌پردازد، چنان‌که با ارسطو به مکالمه پرداخته و خواسته است مشکل چگونگی معرفت را رفع کند. این مکالمه با عنوان یک حکایت و یک جواب، پردازش شده است. در این گفتگو، ارسطو به شیخ اشراق توصیه می‌کند که مشکل معرفت را از طریق شناخت نفس حل نماید (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۷۰). از این گفتگو می‌توان ماهیت علم، فعل نفس و در نهایت، خود نفس را شناسایی کرد. سهروردی معتقد است انسان، خویشتن خود را از راه صورت نمی‌شناسد. چنان‌که در فلسفه ارسطو و ابن‌سینا این‌گونه است. از نظر ارسطو و ابن‌سینا، علم، صورت حاصل از یک معلوم در نزد ذهن است. سهروردی بیان می‌کند که چون هر صورتی در نفس، کلی است و نمی‌تواند مانع مصادیق کثیر باشد، صورت نمی‌تواند نفس را نشان دهد، در حالی که انسان، چنان درکی از خود دارد که هیچ چیز دیگر در آن درک، داخل نیست. پس این درک از راه صورت به دست نیامده است (همان، ج ۳، ص ۱۹). سهروردی در فرایند گفتگو و از زبان ارسطو می‌گوید: حتی مفهوم من از آن جهت که مفهوم است، مانع وقوع شرکت غیر نیست، یعنی ضمائری همانند «من» و اسامی اشاره مانند «این»، بدون مورد

تحلیل و نقد نظریه سهروردی در علم النفس / زینب درویشی/ ۱۷۷

خاص دارای معانی کلی هستند (همان، ص ۷۰). پس حتی کلمه «من»، گویای ماهیت و حد نفس نیست. شیخ اشراق در ادامه حکایت خواب خود می‌گوید: «ما درک پیوسته‌ای از بدن خود داریم، به طوری که هیچ‌گاه از آن غایب نیستیم، این درک به سبب صورت شخصی و خاص نیست، چون چنین چیزی محال است و هیچ‌کس نمی‌تواند از بدن خود صورت کاملی داشته باشد. انسان بدن خود را حرکت می‌دهد و آن را به عنوان بدن خاصی جزئی می‌شناسد، اما صورتی که از یک شیء داریم خود به خود، مانع شرکت غیر در آن نیست، پس صورت بدن هم نمی‌تواند کلی باشد» (همان، ص ۷۱).

حاصل سخن اینکه سهروردی ادراک ما را نسبت به بدن یک ادراک حضوری می‌داند و می‌خواهد بگوید ادراک ما نسبت به خود، ادراک حصولی نیست. درکی که از راه غیر صورت، به دست آمده است، که هم نفس و هم بدن از راه غیر صورت ادراک شده است، چون از نظر سهروردی، علم نفس به اشیاء جسمانی از جنس اضافه اشراقی می‌باشد. پس از نظر سهروردی، ماهیت نفس نه از راه صورت و نه از راه مرجع ضمیر من و نه از راه تصویری شبیه تصور بدن، قابل شناخت نمی‌باشد، بلکه نفس نزد خود حضور دارد. اساساً ادراک یا علم، حاضر بودن شیء پیش ذات مجرد است. از آنجا که تعقل و ادراک، امر غیرمادی است، عاقل هم غیرمادی خواهد بود و لذا نفس، به اشیاء به علم حضوری علم دارد. پس نفس مجرد است (سهروردی، ۱۳۶۷، ص ۲۰۴). وی معتقد است چیزی که قائم به ذات و مدرک ذات خویش است، ذات خود را از طریق مثال نشناخته است. چون اگر علم او از طریق مثال باشد، لازم می‌آید که ادراک من عیناً همان ادراک من و ادراک غیر خود من باشد (که مثال من است)، در حالی که این محال است چون مستلزم وحدت دو چیز متفاوت است. برخلاف ادراک اشیاء خارجی که چنین محالی لازم نمی‌آید (همان). پس وی معتقد است انیت من، نفس ظهور و نور محض است و هر نور محضی ظاهر لذاته و مدرک لذاته است (همان، ص ۲۰۹). شیخ اشراق، شناخت نفس را از طریق حضور و

شهود درونی دنبال می‌کند و در این روش، دیگر نفس در قالب مفاهیم یا ضمایر قرار نمی‌گیرد، بلکه موضوع شناخت، خودِ آدمی است، بدون اینکه نیازی به مفاهیم و گزاره‌ها داشته باشد.

۴. حدوث نفس از نظر سهروردی

سهروردی نفس را نور حادثی می‌داند که مقدم و یا موخر از جسم نمی‌باشد، بلکه حدوث آن همراه با بدن است و حتی حدوث جسم را به‌عنوان شرط حدوث نفس معرفی می‌نماید (محمد شریف، ۱۳۶۳، ص ۱۱۷). پس از نظر ایشان انوار اسفهد قبل از وجود بدن در عالم انوار موجود نیستند و با استعداد جسم، عقل فعال نفس را به‌طریق اشراق و افاضه نوری، صادر می‌کند (ابوریان، ۱۳۷۲، ص ۲۷۲). یکی از دلایل چهارگانه‌ای که سهروردی برای اثبات این مطلب به کار می‌برد عبارت است از اینکه ایشان حدوث نفس پیش از تجسم را عقلا محصور به وحدت یا کثرت نفس می‌داند و معتقد است نفس واحد نمی‌تواند متکفل ابدان متعدد باشد، چرا که این امر مستلزم اشتراک ادراکات و معلومات انسان‌ها خواهد بود، و همین‌طور نمی‌تواند در ابدان مختلف تقسیم شود، چون تقسیم از ویژگی‌های جسم است. همچنین نفوس را قبل از خلق بدن‌های متکثر نمی‌توان متعدد فرض نمود، زیرا مستلزم وجه تمایز است و تمایز در نوع نفوس نیست، زیرا نوع‌شان مشترک است و تمایز تنها در اجسام انسان می‌تواند باشد. پس تحقق نفس قبل از بدن ممکن نیست (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۰۱-۲۰۲). سهروردی به‌وضوح به دوگانه‌انگاری و ثنویت آن دو اشاره می‌نماید. نفس نمی‌تواند قبل از بدن موجود باشد، بلکه وقتی بدن تکون یافت و مزاج بدنی استعداد دریافت نفس را حاصل کرد، از جانب واهب‌الصور به بدن افاضه می‌گردد. پس نفس ابتدا مجرد و روحانی بوده و فقط برای استکمال خویش است که به ابزاری با نام بدن نیاز دارد.

۵. تحلیل نحوه ارتباط نفس و بدن از نظر سهروردی

سهروردی، نفس را حقیقتی سراسر نوری می‌داند و به اعتقاد وی عقول طولیه نفس را با واسطه مثل افلاطونی به وجود می‌آورند. اگرچه برخی برازخ (اجسام)، استعداد پذیرش نفس را دارند و نفس به آن‌ها افاضه می‌گردد. لکن برخی دیگر فاقد این استعداد بوده و توانایی پذیرش نفس را ندارند. به عبارت دیگر می‌توان گفت، برازخی که کامل‌ترند و اعتدال مزاجی بیشتری دارند، نفس ناطقه را می‌پذیرند. پس در مطلب مذکور دو نکته وجود دارد، نخست اینکه بدنی که نفس باید در آن حلول یابد استعداد پذیرش نفس را داشته باشد. دوم، میان بدن و نفس مناسبت باشد، یعنی اینکه نفس نباید خیلی قوی باشد، زیرا در این صورت نمی‌تواند در بدن محدود حلول کند. سهروردی، گاهی از نفوس به «انوار مدبره» و گاهی به «انوار اسفهد» یاد می‌کند. در این تعبیر، به اصطلاح فارسی اسفهد نظر دارد؛ زیرا نفس فرمانده و سپهد سپاه بدن و همچنین رئیس بدن و قوای موجود در آن است (یزدان پناه، ۱۳۸۹، ص ۱۸۵-۱۸۶). سهروردی معتقد است که نفس با بدن استکمال می‌یابد و به همین دلیل نمی‌تواند علت برای بدن محسوب گردد، به همین علت بدن غالب و قاهر بر نفس است. نفس به علت وجه تعلقی که نسبت به بدن دارد مقهور بدن می‌باشد (همان، ص ۱۴۷). پس نفس ناطقه با این که مدبر بدن است و در آن تصرف می‌کند، تعلق استکمالی به بدن دارد. سهروردی در مقام فرق نفس ناطقه با مثل افلاطونی، آثار تعلق نفس به بدن و تصرف در آن را به شکل دیگری بازگو می‌کند که نفس متصرف و مدبر بدن با ضرر و درد بدن، متألم و متأثر می‌شود. اما مثل افلاطونی این گونه نیستند (سهروردی، ۱۳۵۵، ج ۱، ص ۴۵۹-۴۶۰). مثل، نفوس را به وجود می‌آورند. اگر رب النوع قوی باشد، برای ارتباط با بدن به واسطه‌ای به نام نفس نیاز دارد و صورت ضعیف بودن رب النوع، برای ارتباط با بدن نیازی به وساطت نفس نخواهد داشت. رب النوع با دو جهت که در خودش موجود است، نفس و بدن را ایجاد می‌نماید. از جهت فقر موجود در رب النوع،

بدن و از جهت نور موجود در رب النوع، نفس به وجود می‌آید. بر این اساس، نفس ناطقه را رب النوع او، یعنی جبرئیل و روان‌بخش موجود کرده است (همان، ج ۲، ص ۱۶۵-۱۶۷). سهروردی برخلاف مشائیان، در این عبارات بدن را از طریق نفس به عالم مثل پیوند می‌دهد. اگرچه عالم مثل، که موجودات نوری هستند، مستقیماً نمی‌توانند در جسم دخل و تصرف نمایند و به واسطه‌ای به نام نفس نیازمند هستند، اما در نظام فلسفی سهروردی ارتباط نفس و بدن به همین جا خاتمه نمی‌یابد؛ زیرا نفس هم دارای وجودی نوری است که با جسم سنخیتی ندارد؛ جسمی که سراسر تاریکی و ظلمت است. پس سهروردی به ناچار قائل به واسطه‌ای به نام روح بخاری می‌شود، تا بتواند نقش میانجی‌گری میان نفس و بدن، یعنی نور و ظلمت را ایفا نماید، که این امر اثبات‌کننده این موضوع است که سهروردی به‌طور کامل از ثنویت و دوگانه‌انگاری نفس و بدن رها نشده؛ اگرچه از آنان بسیار فاصله گرفته است (همان، ص ۲۰۰). به اعتقاد سهروردی رابطه نفس و بدن نوعی رابطه از سنخ ظاهر و مظهر است. البته نه ظاهر و مظهري که در عرفان نظری مطرح است، که قائل به عینیت ظاهر و مظهر می‌باشد، بلکه ظاهر و مظهري که شیخ اشراق برای نفس و بدن تعبیر می‌آورد، اصطلاحی اشراقی است. یعنی ارتباط عمیق میان دو چیز که در عین این‌که گونه‌ای دوگانگی و ثنویت دارند، از اتحادی نیز برخوردار هستند. براساس آن، همه صفات نفس در بدن جلوه می‌کند و به عبارت دیگر، صفات نفس لمح و نور ضعیفی در بدن انسان جلوه می‌کند. ویژگی‌هایی که در نور مدبر و نفس وجود دارد، تنها در همان‌جا باقی نمی‌ماند، بلکه در بدن نیز به گونه‌ای ظهور می‌کند. این دیدگاه در واقع از ایده تطابق عوالم و نشئت برخاسته است و هرچه در مراحل و مراتب مادون، یعنی بدن وجود دارد، باید از مراتب مافوق، یعنی نفس بوجود آمده باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۲۵۹؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۶۹، ص ۴۵۸-۴۵۷).

سهروردی از این قاعده استفاده می‌نماید که بین مدبر و نفس باید نوعی محبت وجود داشته باشد؛ به‌ویژه که این محبت و عشق از طرف دانی به عالی است. این محبت موجود در نفس، در بدن به صورت شهوت نمایان می‌گردد. همان‌طور که نور مجرد نفسانی به مادون خود قهر دارد، این قهر خود را به صورت غضب در بدن نشان می‌دهد. قوه شهوانی و قوه غضبیه در بدن، در واقع تنزل محبت و قهر نهفته در نفس ناطقه می‌باشد. همین‌گونه قوه غاضبیه که همه غذاهای گوناگون را شبیه جوهر مغذی می‌کند. رقیقه آن خاصیتی است که در نفس ناطقه وجود دارد که همه صور جزئی مادی را کلی کرده، به صورت نوری در می‌آورد تا برای جوهر نوری خود شایستگی پیدا کند و غذای روحش گردد. در همین راستا، قوه مولده در بدن جلوه‌گر مبدأ و علت بودن نور تام برای ایجاد نور دیگر است؛ همچنان که قوه نامیه ویژگی ازدیاد نور مجرد به واسطه اشراقات، نوری را به نمایش می‌گذارد. چنین خاصیتی به صورت قوه نامیه در بدن درمی‌آید. در حقیقت، همه این قوا از حیثیات و ویژگی‌های موجود در نفس سرچشمه می‌گیرد. از این رو همه آنها از شئون و فروع نفس ناطقه و نور اسفهبندی هستند (سهروردی، ۱۳۵۵، ج ۲، ص ۲۰۲-۲۰۵). این عبارات نشان می‌دهد که سهروردی بسیار از علم النفس مشایی فاصله گرفته است. وی معتقد است اصولاً همه ادراکات، برخاسته از قوه ادراکی نفس است، یعنی تنها نفس مدرک است، نه تک تک قوا و همه پنج قوه را نفس در خود جمع و تدبیر می‌نماید و به نور خود تمام این امور را در موطن قوا می‌یابد. در حقیقت، همه این قوا سایه و شعبه‌ای از حقیقت نوری نفسند. رابطه نفس با قوای خود، رابطه حضوری است که نفس با پرتوافکنی خود به این قوا و صور موجود در آنها علم حضوری اشراقی دارد و این قوا در مرحله مادون و منطبق در ماده‌اند. اما نفس با اشراق و پرتوافکنی، که ویژگی هویت وجودی نوری اوست، همه این قوا و صور موجود در آنها را می‌یابد. پس مدرک حقیقی این صور در قوای ادراکی نفس ناطقه، نوری موجود است که حاکم بر همه قواست و همه احکام از

نفس هستند، نه از قوا. این جمله معروف از سهروردی است که «و هو حش جمیع الحواس»؛ یعنی نور اسفهبید یا نفس ناطقه، حس همه حواس است که نفس را در موطن همه قوا و حواس حاضر می‌داند و از این رو نفس ناطقه را احساس کننده همه انواع احساس به‌شمار می‌آورد. این مطالب سهروردی قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» را تداعی می‌کند. اگر چه او توفیق دستیابی به آن را پیدا نکرد، ولی بسیار به این قاعده نزدیک گردید (سبزواری، ۱۳۷۹، ص ۲۱۴-۲۱۳).

نفس از نظر سهروردی حقیقتی خود پیدا می‌باشد و برای خود سراسر چشم است و دیگران را نیز برای خویش ظاهر می‌کند. این آشکارسازی دیگران، مشاهده و پرتوافکنی نفس و همان اضافه اشراقیه می‌باشد. بنابراین، نفس با بدن ارتباط وجودی دارد و عین حواس پنج‌گانه پراکنده در بدن می‌باشد و به آن‌ها علم حضوری دارد. این نکته در ضعیف‌ترین و مادی‌ترین حواس، یعنی لمس به آسانی قابل احساس می‌باشد و این احساس نشان دهنده حضور نفس در موطن عضو لمس کننده می‌باشد و ادراک کننده اصلی را که نفس است، به ما می‌شناساند (سهروردی، ۱۳۵۵، ج ۳، ص ۱۲۴-۲۱۵). شیخ اشراق صراحت موجود بودن نفس قبل از بدن را نفی می‌نماید و آن را حادث به حدوث بدن می‌داند و این خود بیانگر متباین بودن دو جوهر نفس و بدن می‌باشد. نفس جوهری غیرمنقطع در بدن و مابین با آن است که تنها به واسطه علاقه شوقیه‌ای که بین آن‌ها موجود است با یکدیگر در ارتباط هستند. این ارتباط و علاقه امری اضافی است که با زوال بدن از بین می‌رود (همان، ج ۱، ص ۴۹۶). روشن است که شیخ اشراق نفسیت نفس و اضافه نفس به بدن را، ذاتی آن نمی‌شمرد و بنابراین نفس بعد از مفارقت بدن باقی می‌ماند. سهروردی در لوح چهارم الواح عمادی می‌نویسد: «میان نفس و تن، جز علاقه شوقی نیست و آن اضافی است و اضافه، ضعیف‌ترین اعراض است» (همان، ج ۳، ص ۱۶۹). سهروردی در فصل هشتم از رساله یزدان شناخت معتقد است: «نفس ناطقه در بدو تولد عاری از تمام فعلیت‌هاست و با دو بال

تحلیل و نقد نظریه سهروردی در علم النفس / زینب درویشی / ۱۸۳

علم و عمل به تبدیل قوت‌های خود به فعلیت همت می‌گمارد؛ با عنایت به اینکه هر یک از این نفوس بسته به مقدار عمل و دامنه علم‌شان از یکدیگر ممتاز می‌شوند» (همان، ص ۴۳۷). سهروردی در بحث حدوث نفس همراه بدن همان‌طور که گذشت به وضوح به دوگانه انگاری و ثنویت اشاره کرد. وی معتقد است نفس نمی‌تواند قبل از بدن موجود باشد و فقط وقتی بدن تکون یافت و مزاج بدنی استعداد دریافت نفس را حاصل کرد، از جانب واهب‌الصور به بدن افزوده می‌گردد. پس نفس ابتدا مجرد و روحانی بوده و فقط برای استکمال خویش است که به ابزاری با نام بدن نیاز دارد. این استکمال در ذات نفس نیست، بلکه در هیئت و اعراض مفارق نفس است. این اعراض مفارق به واسطه بدن به دست می‌آیند، اما نفس بر خلاف بدن، موجودی فناپذیر است و همراه با از بین رفتن بدن از بین نمی‌رود. نفس تنها برای آنکه به مدارج بالای کمالات برسد و از حسیض جواهر غاسقه و ظلمانی نجات پیدا کند، ناچار به تدبیر بدن و تصرف در آن است تا از مرتبه هیولا خارج گردد و به مرتبه مستفاد برسد. وگرنه، در حد نفوس ابلهان و ساده‌لوحان باقی می‌ماند و نصیبی از لذت‌های بی‌انتهای عالم قدس، که جایگاه کروبیان است، نخواهد برد. علاقه شوقیه نفس او را به تدبیر بدن می‌کشاند. اما این تدبیر بی‌واسطه روح بخاری صورت نمی‌گیرد؛ زیرا نفس موجود مجردی است که در محل و مکان قرار ندارد. علاقه نفس به روح بخاری است و همین روح بخاری همواره در تبدیل و تحلیل بوده و جسم لطیفی است که از نفس ناطقه نور قبول می‌کند و ادراک و تحریک، همه به واسطه روح بخاری در بدن تحقق می‌یابد (سهروردی، ۱۳۵۵، ص ۶۸، ۱۸۲).

سهروردی انوار مدبر برازخ (نفوس ناطقه) را که از ارباب انواع به وجود می‌آیند، در بدنی می‌داند که ظل برزخی رب‌النوع است، اما به وجود آمدن نفوس ناطقه از جهت نوریه ارباب انواع است. اما نه به طریق انتقال و انفصال، بلکه نور مدبر به برکت رب‌النوع و فیض او موجود است. بنابراین رابطه میان نفس و بدن، رابطه ظل و ذی ظل است. قوای بدنی

سایه‌های قوای نفس می‌باشند و همانا بدن طلسم نفس است. نفس حاکم و محیط است و حکم می‌نماید، قوای جزئی دارد و همه آنچه در سراسر بدن پراکنده است، در نفس به شیء واحد (ذات نوری فیاض لذاته) برمی‌گردد (شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۲۱۴-۲۱۳). به اعتقاد سهروردی، بدن مظهر کارهای نفس و محل انوار او و ظرف آثار او و اردوگاه قوای او است. قوای ظلمانی و بدنی، چون غاسق او است به او درمی‌آویزند (در آویختن عشقی)، و او را از عالم نور خالص، که اصلاً هیچ ظلمت برزخی آن را آلوده نساخته است، به عالم خود می‌کشند. پس شوق نفس از عالم نور محض بریده می‌شود و به سوی ظلمات (اجسام) رو می‌نهد (سهروردی، ۱۳۵۵ ج ۳، ص ۲۱۷-۲۱۶).

از نظر شیخ اشراق بدن انسان تام و کامل خلق شده است و همه کارها را می‌تواند انجام دهد و برخلاف عقیده حکمای مشرق، از نظر وی بدن انسان نخستین منزل نور اسفهد در عالم برآزخ است.

۶. تحلیل و نقد نظریه سهروردی

با توجه به آنچه بیان شد در دیدگاه سهروردی برخی نقایص و خلل در مبانی کاملاً مشهود است؛ و برخی دیگر به ضعف ادله برمی‌گردد. در اینجا به برخی نکات که در این پژوهش قابل ذکر است، اشاره می‌کنیم:

۱. شیخ اشراق تدبیر نفس را جزء ذاتیات نفس انسانی نمی‌داند و اضافه نفس را به بدن، اضافه مقولی و خارج از ذات برمی‌شمارد. در حالی که باید جزء نحوه وجودی نفس به شمار می‌آورد.

۲. شیخ اشراق در نظام فلسفی خود عالم ماده را سراسر ظلمت می‌داند و معتقد است از نور بهره‌ای ندارد. این در حالی است که خود وی نور را دارای هویت الهی می‌داند و با توجه به اینکه کل عالم را مظهر او می‌داند، پس نور را نه فقط در عقل اول و مراتب مادون تا نفس انسانی، بلکه بایستی در مراحل نازل هستی و عالم ماده نیز ساری و جاری بدانند.

ایشان عالم ماده را از یک جنبه، امری نوری و از جهتی ظلمانی می‌داند. پس این ابهام در کلام شیخ اشراق وجود دارد که چگونه نور عرضی همچون نور خورشید در عالم ظلمت و جوهر مادی پدید می‌آید و این دوگانگی در بیان ایشان موجب ابهام گردیده است.

۳. سهروردی برای معرفی نفس یکی از راه‌هایی که استفاده نموده است، راه توجه به درون است که غفلت در آن راه ندارد و با معرفی نفس از این راه می‌خواهد به نقش نفس در تفکر و سایر اعمال نفس اعتراف نموده و عدم سنخیت نفس با عالم جسمانی را به اثبات برساند که همانطور که گفتیم در بیان ایشان دوگانگی وجود دارد.

۴. به کار بردن اصطلاح «علم حضوری»، راهی نو در شناخت نفس است، راهی که در کتاب‌ها و آثار فیلسوفان پیشین مانند افلاطون، ارسطو، فلوطین و ابن‌سینا یافت نمی‌شود. در این مسیر، شیخ اشراق، شناخت نفس را از طریق حضور و شهود درونی دنبال می‌کند. در این روش، دیگر نفس در قالب مفاهیم یا ضمائر قرار نمی‌گیرد، بلکه موضوع شناخت، خود آدمی است، بدون اینکه نیازی به مفاهیم و گزاره‌ها داشته باشد.

۵. در آیاتی از قرآن کریم به موضوع تسبیح همه موجودات عالم ماده اشاره شده است که اگر نظر سهروردی را بپذیریم، نقض اصل سنخیت علت و معلول را در پی دارد و این اشکال بر نظریه سهروردی وارد است که چگونه ایشان عالم ماده را ظلمت می‌داند، در حالی که تسبیح عالم با ظلمت و تاریکی و غیبت و حجاب، هم‌خوانی ندارد.

۶. شیخ اشراق همچنین به حدوث نفس قائل است که این همان دیدگاه مشاء می‌باشد.

۷. سهروردی از طرفی نفس و آنچه مافوق نفس می‌باشد را وجودات محض می‌داند و از طرف دیگر، ایشان اصالت ماهیتی است و اینجا به او این اشکال وارد می‌گردد که چگونه ممکن است هم قائل به اصالت ماهیت بود و هم نفس و مافوق آن را وجود صرف دانست. اگر چه شیخ اشراق توفیق نیافت بحث نفس و ارتباط آن با بدن را تبیین دقیق فلسفی نماید، لکن نکات قابل ملاحظه‌ای در فلسفه او موجود است و آن اینکه راه درستی را در باب علم

الذفس آآاز کرده بود. گرچه می‌توان نکات قابل ملاحظه‌ای را ذکر کرد که در فلسفه شیخ اشراق ناتمام مانده بود، که عبارت‌اند از: ۱. شیخ اشراق به گونه‌ای به کینونت عقلی نفس پی برده بود، اما در تحلیل و تبیین آن ناتوان مانده بود. شیخ اشراق نفس را از اشراقات رب النوع و به‌عنوان حس جمیع حواس دانست که می‌توان گفت زمینه نظریه ملاصدرا در قائل شدن به قاعده «الذفس فی وحدتها کل القوی» ملاصدرا را فراهم نموده است. نکته دیگری که در باب نظریه علم الذفس شیخ اشراق قابل ذکر است، اینکه وی رابطه بین نفس و بدن را از سنخ ظاهر و مظهر می‌دانست. همچنین علم نفس به بدن و قوای آن را، حضوری و به مجرد اشراق و تسلط نوری نفس به آن‌ها دانست، اما نتوانست به اتحاد آن‌ها دست یابد. اما از استخراج قاعده عینیت یا وحدت بین نفس و بدن عاجز بود و همچنان به نظریه دوگانگی و ثنویت بین بدن و نفس قائل گردید.

۸. نتیجه

سهروردی نگاه ویژه‌ای به مسأله نفس دارد و نظام حکمی او با درک صحیح از نفس و مسأله توانایی و حضور نفس جایگاه بس رفیع‌تری برخوردار شده است. در نگاه وی، «نفس» یا «نور اسفهد»، نوری از انوار الهی، هستی صرف، جوهر مجرد روحانی، مدبر جسم و مدرک معقولات است، که در ادامه همین نفس جنبه نورانی و الهی می‌گیرد. یکی از راه‌هایی که سهروردی در معرفی نفس به کار گرفته، روش توجه به درون است. در این روش از شناختی سخن می‌گوید که نه دچار غفلت می‌شود و نه با غافل کردن خود می‌توان از آن فاصله گرفت. سهروردی به نقش نفس در تفکر و اعمال دیگر ذهن معترف است و با تکیه بر این گونه فعالیت‌های نفس اثبات می‌کند که نفس با عالم اجسام سنخیت ندارد. یکی از راه‌هایی که سهروردی برای معرفی نفس استفاده نموده است راه توجه به درون است که غفلت در آن راه ندارد و با معرفی نفس از این راه می‌خواهد به نقش نفس در تفکر و سایر اعمال نفس اعتراف نموده و عدم سنخیت نفس با عالم جسمانی را به

تحلیل و نقد نظریه سهروردی در علم النفس / زینب درویشی/ ۱۸۷

اثبات برساند. وی در نظام فلسفی خود عالم ماده را سراسر ظلمت می‌داند و معتقد است از نور بهره‌ای ندارد. این در حالی است که خود وی نور را دارای هویت الهی می‌داند و با توجه به اینکه کل عالم را مظهر او می‌داند، پس نور را نه فقط در عقل اول و مراتب مادون تا نفس انسانی، بلکه در مراحل نازل هستی و عالم ماده نیز می‌باید ساری و جاری بداند، حال آنکه با توجه به آنچه گفته شد در دیدگاه او دوگانگی و ابهام وجود دارد.

به کار بردن اصطلاح « علم حضوری»، برای نخستین بار توسط سهروردی، راهی نو در شناخت و معرفی نفس است، راهی که در کتاب‌ها و آثار فیلسوفان پیشین مانند افلاطون، ارسطو، فلوطین و ابن‌سینا یافت نمی‌شود. در این مسیر، شیخ اشراق، شناخت نفس را از طریق حضور و شهود درونی دنبال می‌کند. در این روش، دیگر نفس در قالب مفاهیم یا ضمائر قرار نمی‌گیرد، بلکه موضوع شناخت، خود آدمی است، بدون این که نیازی به مفاهیم و گزاره‌ها داشته باشد.

حاصل آنچه گفته شد در نظام نوری شیخ اشراق، این دوگانه‌انگاری و دونالیسم یا ثنویت همچنان پابرجاست؛ اگرچه از میزان شدت و غلظت آن کاسته شده است. پس شیخ اشراق به دلیل همین دوگانگی به روح بخاری که حاکی از ثنویت و تباین ذاتی نفس و بدن است، قائل شد تا آن دو را از طریق روح بخاری به هم پیوند دهد. به حسب این دوگانگی، نفس متمایز از بدن است؛ جوهری مجرد و نورانی که نفس است و جوهری مادی و ظلمانی که همان بدن است. امر روشن اینکه: اگرچه شیخ اشراق از آن تباین نفس و بدن در فلسفه مشائی فاصله گرفته و بدن را فرع نفس دانست و همه صفات و احکام بدن را تجلیات و افاضات نفس و صفات آن برشمرد، اما توفیق تبیین فلسفی آن را پیدا نکرد.

منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۹۳)، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، انتشارات حکمت، تهران چاپ پنجم.

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی تا)، کتاب النفس از طبیعات شفا، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵)، منطق المشرقین، نشر کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، قم.
- ارسطو (۱۳۶۸)، اخلاق نیکو ماخوس، ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی، نشر دانشگاه تهران، تهران.
- ارسطو (۱۳۷۸)، درباره نفس، ترجمه علی مراد داوودی، انتشارات حکمت، تهران.
- ابوریان، محمدعلی (۱۳۷۲)، مبانی فلسفه اشراق از دیدگاه سهروردی، ترجمه محمدعلی شیخ، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، تهران.
- امید، مسعود (۱۳۸۶)، سه فیلسوف مسلمان ایرانی، نشر بنیاد حکمت اسلامی، تهران.
- داناسرشت، اکبر (۱۳۴۸)، افکار سهروردی و ملاصدرا یا خلاصه ای از حکمت الاشراق و اسفار، ناشر مولف، تهران، چاپ سوم.
- دیباجی، سید محمد علی (۱۳۸۸)، تجرد نفس از دیدگاه سهروردی، فصلنامه اندیشه دینی، شماره ۳۱.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۹)، شرح المنظومه، به تصحیح و تعلیقه حسن حسن‌زاده آملی، نشر ناب، بی‌جا.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۶۷)، حکمت الاشراق، ترجمه و شرح دکتر جعفر سجادی، نشر دانشگاه تهران، تهران.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۵۵)، مجموعه مصنفات، تصحیح و مقدمه حسن نصر، انتشارات انجمن فلسفه ایران، تهران.
- سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۳)، مجموعه مصنفات، ج ۱، به تصحیح سید حسین نصر و با مقدمه هانری کربن، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، چاپ دوم.

تحلیل و نقد نظریه سهروردی در علم النفس / زینب درویشی / ۱۸۹

- سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۲)، مجموعه مصنفات، ج ۳، به تصحیح سید حسین نصر و با مقدمه هانری کربن، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
- شهرزوری، محمد بن محمود (۱۳۷۲)، شرح حکمة الاشراق، به تحقیق حسین ضیائی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۵)، مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، چاپ سوم، به تصحیح حامد ناجی، نشر حکمت، تهران.
- قطب الدین شیرازی، محمود بن مسعود (۱۳۶۹)، شرح حکمة الاشراق، به تصحیح محمد بیدار، نشر بیدار، قم، چاپ سوم.
- قنواتی، جورج شحاته (۱۹۵۰)، مؤلفات ابن سینا، مهرجان، قاهره.
- محمدشریف، نظام الدین احمد بن الهروی (۱۳۶۳)، ترجمه حکمت الاشراق، ترجمه، سید جعفر سجادی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
- مهدوی، یحیی (۱۳۳۲)، فهرست مصنفات ابن سینا، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
- یزدان پناه، سید یدالله (۱۳۹۳)، حکمت اشراق، جلد اول گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب الدین سهروردی، انتشارات حوزه و دانشگاه، قم.

۱۹۰ / دوفصلنامه علمی پژوهش‌های مابعدالطبیعی / سال سوم / شماره ۵ / بهار و تابستان ۱۴۰۱