

بررسی درستی انتساب تناسخ

به سه‌روردی و زکریای رازی با تکیه بر آثار*

- سیدمرتضی حسینی شاهرودی^۱
- امیر راستین^۲

چکیده

تناسخ در میان فیلسوفان مسلمان پایگاه مستحکمی نداشته و پیروان این اندیشه همواره جزء کمترین بوده‌اند. در این میان رویکرد دو فیلسوف و اندیشمند ایرانی بیش از همه مورد توجه قرار گرفته است؛ یکی پایه‌گذار حکمت اشراق و دیگری پزشک و فیلسوف ری. نقش زکریای رازی به عنوان نماینده و یکی از طلایه‌داران انگاره تناسخ در اندیشه اسلامی جلوه کرده است و اهمیت جایگاه سه‌روردی از جهت برداشت‌های گوناگون از سخنان او و در نتیجه نسبت‌های مختلف به اوست. نتیجه‌بازنگری به آثار این دو اندیشمند و مقایسه میان آن‌ها، تأیید انتساب تناسخ به رازی و تأکید بر عدم پذیرش آن توسط شیخ اشراق است. رازی بر اساس مبانی فلسفه خویش، برای نفوس حیوانی تناسخ صعودی و نیز برای نفوس

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۸/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۳/۲۹.

۱. استاد دانشگاه فردوسی مشهد (shahrudi@ferdowsi.um.ac.ir).

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) (rastinamir@yahoo.com).

انسانی یکی از دو نوع تناسخ متشابه و نزولی را به صورت مانعة‌الخلو می‌پذیرد. در مقابل سهروردی پس از ضعیف خواندن دلایل طرف‌های نزاع، با ابتکار در ارائه طرح نوینی از معاد جسمانی مبتنی بر پذیرش عالم مثال، از این طریق انگیزه‌های پذیرش تناسخ را از میان برمی‌دارد.

واژگان کلیدی: تناسخ، سهروردی، زکریای رازی.

مقدمه

سرنوشت انسان و سرانجام او پس از مرگ، از مهم‌ترین مسائل جهان‌بینی و قوام‌بخش هندسه معرفتی هر اندیشمند و فیلسوف است. در حوزه فرجام‌شناسی انسان، دیدگاه‌ها و راه حل‌های گوناگونی از سوی مکاتب الهی و غیر الهی ارائه شده است که هر اندیشمندی را به مسند داوری می‌کشاند و ناگزیر او را به اظهار نظر وامی‌دارد. یکی از پاسخ‌های ارائه‌شده، پذیرش «انگاره تناسخ» در مورد ارواح انسانی است.

صرف نظر از ریشه‌های تاریخی تناسخ و جست‌وجوی آن در مکاتب هندی (بیرونی، ۱۴۰۳: ۳۹)، یونانی (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۴۱/۱-۴۳)، چینی (اکبری، ۱۳۸۲: ۳۳) و یا سرایت آن به تمام ملل و مذاهب (شهرستانی، ۱۴۰۲: ۲/۲۵۵؛ ناس، ۱۳۷۹: ۱۵۵)، همواره یکی از گزینه‌های مطرح پیرامون سرنوشت نفس پس از مرگ، باور تناسخ و بازگشت ارواح بوده است. این نگرش در میان فیلسوفان مسلمان نیز موافقان و مخالفانی داشته است؛ با این توضیح که موافقان همواره از کمترین‌ها بوده‌اند. در این میان فیلسوف و پزشک نامدار ایرانی، ابوبکر محمد بن زکریای رازی (۲۵۲-۳۱۳ ق.) سهم به‌سزایی در معرفی و دفاع از انگاره تناسخ دارد، به گونه‌ای که او را از فیلسوفان مسلمان صاحب‌نام و برجسته‌قائل به تناسخ می‌دانند (ر.ک: ابن حزم، ۱۳۹۵: ۳/۱؛ فخرالدین رازی، ۱۴۰۷: ۲۰۱/۷). در مقابل سهم سهروردی (۵۴۹-۵۸۷ ق.) را نیز در انکار و ابطال تناسخ نمی‌توان نادیده گرفت؛ جز آنکه موضع‌گیری خاص وی در برخی آثار او که موهم پذیرش یا تردید در تناسخ است، حضور او را در این مسئله پررنگ‌تر و توجه صاحب‌نظران را به دیدگاه وی بیشتر جلب نموده است. از این روی در این نوشتار پس از معرفی اجمالی تناسخ، سعی بر آن است که نخست تصویری از جایگاه تناسخ در منشور اندیشه این دو اندیشمند مسلمان و ایرانی ارائه شده، سپس مقایسه‌ای میان این دو دیدگاه به عمل آید.

گفتنی است که تا کنون پژوهش‌های شایان ستایشی پیرامون دیدگاه سهروردی نسبت به تناسخ و تبیین گفتار خاص او صورت پذیرفته است، اما در خصوص دیدگاه زکریای رازی با اینکه پژوهندگان او را از پیروان و جلوداران تناسخ می‌دانند، اثر شایان ذکری ارائه نشده است. در نتیجه مقایسه‌ای نیز میان دیدگاه این دو اندیشمند به چشم نمی‌خورد.

تعریف تناسخ

تناسخ در لغت از ریشه «نسخ» به معنای نقل یک شیء از مکانی به مکان دیگر است (ابن منظور، ۱۴۱۶: ۱۲۱/۱۴). در اصطلاح فلسفی و کلامی، انتقال نفس از بدن به بدنی مابین و جدا از بدن نخستین در عالم دنیا را تناسخ می‌نامند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۸: ۳۱۸؛ همو، ۱۹۸۱: ۴/۹). این تعریف از تناسخ مصطلح و معهود، جامع و دقیق است، به گونه‌ای که با حفظ قیود لحاظ شده در آن می‌توان از بسیاری اشتباهات و تفسیرهای نادرست جلوگیری نمود. با مقید کردن انتقال در همین عالم و توجه به تفاوت دنیا و آخرت، انتقال به نشئه آخرت و تعلق به ابدان اخروی و مثالی، از گستره مفهوم تناسخ محال خارج می‌شود (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۱۴۵-۱۴۶) و قید تباین بدن جدید با بدن نخستین، مسخ مورد تأیید شریعت در دنیا (مانند مسخ بنی اسرائیل) و در آخرت (همچون برخی از امت اسلام) را از دایره معنایی تناسخ بیرون می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۸: ۳۱۹-۳۲۰)؛ زیرا در مورد اول، همان بدن در اثر ظهور باطن، به بدن جدید تبدیل می‌شود و در مورد دوم تنها صورت باطن تغییر می‌کند نه بدن و صورت ظاهر؛ به هر حال در هیچ یک انتقال به بدن مابین مطرح نیست. عدم توجه به همین قیود سبب شده تا برخی دچار اشتباه شده و مثلاً به واسطه یکی دانستن تناسخ و معاد جسمانی، هر دو را باطل و محال بدانند (قبادیانی بلخی، ۱۳۸۴: ۳۹۰-۳۹۴) و یا با تطبیق معاد جسمانی بر تناسخ هر دو را بپذیرند (شهرزوری، ۱۳۸۳: ۵۷۹/۳).

انواع تناسخ

یکی از تقسیماتی که می‌توان برای تناسخ ارائه نمود به لحاظ گستره آن از نظر شمارگان

یا زمان انتقال‌هایی است که برای نفس رخ می‌دهد. اگر مطلق افراد یک نوع دارای تناسخ باشند و یا زمان تناسخ همه یا برخی افراد مطلق و دائمی باشد، تناسخ، مطلق خواهد بود؛ در مقابل اگر تناسخ تنها در شمار محدودی از افراد نوع بوده و یا زمان انتقال محدود و کوتاه‌مدت باشد، به آن تناسخ محدود می‌گویند.

تقسیم دیگر به لحاظ بدنی است که نفس به آن منتقل می‌شود، به گونه‌ای که اگر از بدن پیشین شریف‌تر باشد تناسخ صعودی است مانند انتقال نفس از حیوان به بدن انسان و اگر از آن پست‌تر باشد تناسخ نزولی است همچون انتقال نفس انسان به بدن حیوان یا گیاه و چنانچه هم‌تراز آن باشد تناسخ متشابه نام دارد مانند تناسخ نفس از بدن انسان به انسانی دیگر یا از بدن حیوانی به حیوان دیگر. گفتنی است که نام «تناسخ متشابه» در گفتار فیلسوفان نیامده و ظاهر کلام برخی گویای آن است که آن را داخل در تناسخ نزولی دانسته‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۴/۹) اما برای تحقق حصر عقلی و دقت در بحث، جداسازی آن شایسته‌تر است.

از آنجا که محور اصلی تناسخ نفس آدمی است، برای انتقال آن در حالت نزولی و متشابه اصطلاحات ویژه‌ای وضع شده است: انتقال نفس انسان به بدن انسان دیگر «نسخ»، به بدن حیوان «مسخ»، به بدن گیاه «فسخ» و به جماد «رسخ» نامیده شده است (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۵۲۰؛ سبزواری، ۱۳۸۷: ۴/۳۹۰-۳۹۲). این تقسیمات می‌توانند با هم ترکیب شوند؛ برای نمونه تناسخ محدود می‌تواند صعودی، نزولی یا متشابه باشد.

تناسخ در آثار سهروردی

نفس‌شناسی در حکمت اشراق به ویژه در نظام هستی‌شناسی سهروردی جایگاه ویژه‌ای دارد، به گونه‌ای که نفس از جمله انوار محض، انبیا صرف و وجودات بحت به شمار می‌آید (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۱۳)، از این روی انتظار می‌رود اهتمام شیخ اشراق به مسئله تناسخ که از مهم‌ترین مباحث شناخت نفس است در خور توجه باشد. وی در نوشته‌های خویش بارها تناسخ را مطرح نموده، به طوری که در بیشتر آثار وی سخنی از آن به میان آمده است. در *پرتونامه* (همو، ۱۳۷۵: ۷۴/۳)، *الالواح العمادیه* (همان: ۱۷۰/۳)، *کلمة التصوف* (همان: ۱۲۰/۴) و *اللمحات* (همان: ۲۳۶/۴) به روشنی تناسخ را باطل می‌داند

و علیه آن استدلال می‌کند. در *المطارحات* نیز در قالب فصلی جداگانه اما کوتاه، آن را ابطال نموده و تفصیل مطلب را به آثار دیگر حواله می‌کند (همان: ۴۰۲/۱، ۴۹۳ و ۴۹۹-۵۰۰). همچنین در *التلویحات* ضمن فصلی با عنوان «حجّة فی امتناع التناسخ» دلایل دو طرف گفتگو را مطرح نموده و در پایان به شماری از شبهات موافقان پاسخ داده و تتمیم سخن را به زمان دیگری موکول می‌نماید (همان: ۸۱/۱-۸۶) و در ادامه با پافشاری بر سخن برخی حکیمان (ابن سینا و فارابی) مبنی بر اتصال گروهی از اهل سعادت و شقاوت به اجرام علوی به عنوان موضوع تخیلات آنها، باقیمانده شبهه اهل تناسخ را دفع شده می‌داند (همان: ۹۰/۱-۹۱). تنها اثری که در آن شفاف‌گونه به انکار تناسخ پرداخته *حکمة الاشراق* است. موضع‌گیری خاص وی در این کتاب سبب شده تا فیلسوفان و پژوهندگان هر سه فرض «اثبات»، «انکار» و یا «تردید» را درباره تناسخ به او نسبت دهند.

وی مقاله پنجم را که درباره معاد و نبوات است با فصلی تحت عنوان «فی بیان التناسخ» آغاز می‌کند. نخست مذهب مشرقیین را به طور مفصل بیان نموده و سپس اشکالات مشایبان و پاسخ حکیمان مشرقی را بیان می‌دارد. سهروردی خود در بحث شرکت نمی‌کند و تنها از زبان دو طرف به تبیین، اشکال و پاسخ‌گویی می‌پردازد و از عباراتی چون: «قال بوداسف ومن قبله من المشرقیین... قالوا... عند هولاء ما یقال... هذا مذهب المشرقیین... هذا مذهب المشائیین... تمسک بعض الإسلامیین...» استفاده می‌کند و در پایان نوید آن می‌دهد که آنچه را مقتضای ذوق حکمت اشراق است آشکار خواهد ساخت.

شمس‌الدین محمد شهرزوری، نخستین شارح *حکمة الاشراق*، در شرح این فصل مدعی می‌شود که سهروردی همچون هر حکیم متألهی سرنوشت نفوس شقاوت‌مندان را به انتقال به بدن‌های حیوانی می‌داند (مسخ)، به گونه‌ای که انتقال بعدی از بدن حیوان به حیوانی دیگر را نیز روا (تناسخ متشابه از حیوان به حیوان)، اما نقل به گیاه (فسخ) و جماد (رسخ) را محال می‌شمرد.^۱ شهرزوری هیچ گواهی دال بر اذعان

۱. والشیخ قرّر فی الكتاب واختار من مذاهب التناسخ مذهب من یقول بجواز التناسخ من البدن الإنسانی إلى أبدان الحيوانات الجائر انتقال بعضها إلى بعض دون النبات والمعادن (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۵۲۰).

سهروردی به تناسخ ارائه نمی‌دهد، اما می‌توان دو عامل را در چنین انتسابی مؤثر دانست:

الف) گرایش شدید شهرزوری به تناسخ و باور به ریشه‌دار بودن این انگاره در میان تمام مذاهب و ملل (۱۳۷۲: ۵۳۰؛ ۱۳۸۳: ۵۹۳/۳). وی در کتابش *رسائل الشجرة الالهيه* در مقام نقد برخی دلایل موافقان، انتقال نفوس غیر کامل را به بدن‌های مناسب هیئات و ملکات آن‌ها صحیح دانسته و اصل تناسخ را می‌پذیرد (۱۳۸۳: ۵۷۷/۳). وی اگرچه در بخش دیگری ادله هر دو طرف را سست می‌داند، اما درستی تناسخ را منوط به انضمام چیزی از قبیل حدس، الهام، ریاضت یا امر دیگری، یقینی می‌شمرد. شاید یکی از مکمل‌هایی که او نام نبرده ولی مورد پذیرش اوست، اشارات آیات و روایات و سخنان حکیمان باشد که طبق ادعای وی نشانه‌های تناسخ در کتب و گفتار پیام‌آوران الهی و نیز حکیمان بسیار زیاد است (همان: ۵۹۶-۵۹۳/۳).

ب) عدم موضع‌گیری سهروردی در برابر اهل تناسخ بر خلاف آثار دیگرش. در این باره گفته شد که شیخ اشراق در این فصل تنها در صدد نقل آرای موافقان و برخی اعتراضات مخالفان بر اساس مبانی دو طرف بوده است (اشمیتکه، ۱۳۸۰: ۴۲۲/۳ و ۴۳۳؛ آشتیانی، ۱۳۸۱: ۱۵۱)؛ قصد او تبیین بوده نه داوری، چنانچه از عنوان فصل نیز برمی‌آید. به هر حال این نسبت به هیچ روی صحیح نیست، زیرا نخست سهروردی نه در اینجا و نه در هیچ اثر دیگری که از تناسخ بحث نموده، تصریح به پذیرش آن نکرده، بلکه خلاف آن درست است، چنانچه پیشتر نیز بدان اشاره شد. دوم آنکه حکیم اشراقی هرگز نامی از انتقال نفوس شقاوت‌مندان به بدن حیوانات نبرده، بلکه چندی بعد به روشنی بیان می‌دارد که این نفوس پس از رهایی از صیاصی و ابدان، به عالم «مثل معلقه» وارد می‌شوند؛ گویا زمینه‌های فکری شهرزوری در تفسیر سخنان سهروردی و انتساب تناسخ به وی بی‌تاثیر نبوده است.

قطب‌الدین کازرونی شیرازی که دومین شارح *حکمة الاشراق* پس از شهرزوری و بسیار متأثر از اوست (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۵۷-۵۶؛ آشتیانی، ۱۳۸۱: ۱۳۸)، اگرچه سهروردی را در واقع منکر تناسخ می‌داند، به پیروی از شهرزوری، ظاهر سخنان سهروردی را بر مسخ نفوس شقاوت‌مندان بار می‌کند (کازرونی شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۵۷-۴۵۸). در اینجاست که محمد

شریف احمد بن الهروی، شارح *حکمة الاشراق* به زبان فارسی، بر او ایراد گرفته و تذکر می‌دهد که آنچه قطب بیان کرده، مذهب افلاطون و قدامت نه سهروردی، چرا که وی نظر خود را طی فصلی مستقل بیان کرده است (۱۳۶۳: ۱۵۶).

در ظاهر مقصود او فصل سوم از مقاله پنجم است که در لابه‌لای شرح حال نفوس شقاوت‌مندان پیش از مفارقت از بدن، سهروردی به نکته‌ای اشاره می‌کند که همین جمله معترضه باعث شده تا برخی پژوهندگان مانند هروی، تردید و توقف در مسئله را اقتضای ذوق حکمت اشراق بدانند. عبارت سهروردی از این قرار است:

سواء كان النقل (تناسخ) حقاً أو باطلاً، فإنَّ الحجج علی طرفی النقیض فیہ ضعيفة (۱۳۷۳: ۲۳۰).

تذکر هروی در رابطه با فاصله گرفتن دو شارح دیگر از مقصود سهروردی به جاست، اما انتساب توقف و تردید به نویسنده جای تأمل دارد. ملاصدرا نیز در تعلیقه خود ظاهر سخنان شیخ اشراق را بر شک و تردید وی در مسئله حمل می‌کند (ر.ک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۴: ۵۴۶). برخی متأخران هم، چنین نظری دارند و موضع سهروردی را بی‌طرف، بلکه متحیرانه و متزلزل می‌شمارند (ابوریان، ۱۳۷۲: ۳۳۶-۳۳۲؛ اکبری، ۱۳۸۲: ۱۸۳ و ۲۸۵).

حاصل گفتار شیخ اشراق در این فصل از این قرار است: وی نفوس انسانی را به سه دسته کامل، متوسط و ناقص در علم و عمل تقسیم کرده و بر این باور است که نفوس کامل، مستقیم وارد عالم انوار مجرد محض می‌شوند، سپس با طرح عالم مثال و صور معلقه، جایگاه متوسطان و ناقصان را این عالم می‌داند؛ با این تفاوت که مثل معلقه نورانی از آن سعادت‌مندان متوسط است و صور معلقه ظلمانی از آن شقاوت‌مندان. در ادامه به ویژگی‌های این صور پرداخته و تصریح می‌کند که مثل معلقه غیر از مثل افلاطونی است. وی در پایان، جایگاه حشر جسمانی مورد تأیید شریعت را عالم «اشباح مجرد» یعنی عالم مثال و برزخ معرفی می‌نماید (سهروردی، ۱۳۷۳: ۲۳۴).

اما سخن بحث‌برانگیز او پیرامون حق یا باطل بودن تناسخ چیست؟ نخست باید دانست که مقصود او تنها تناسخ نزولی است که در دو فصل پیش موافقت مشرقین و مخالفت مشایبان را نسبت به آن تبیین کرده بود؛ چنان که شهرزوری هم تنها مسخ و انتقال نزولی را به سهروردی نسبت داد؛ دوم آنکه همان‌گونه که در آنجا داوری نمود،

اینجا نیز مسئله را به حال خود رها کرد. اکنون پرسش آن است که دلیل این عدم داوری چیست؟ سهروردی خود چنین پاسخ می‌دهد که مبانی دو طرف و کیفیت ارائه استدلال یکی و خودداری دیگری، پسند نگارنده اشراقی نیست، به دیگر سخن تردید وی در اصل بطلان تناسخ نیست بلکه تشکیک او در ادله دو طرف نزاع است.^۱ خلاصه آنکه با توجه به موضع‌گیری روشن وی در دیگر آثار و انکار تناسخ در آن‌ها و نیز ابتکار او در طرح عالم چهارمی به نام عالم «اشباح مجرده»، نسبت دادن تناسخ به او بی‌انصافی و انتساب تردید به وی نادیده انگاشتن شواهد و قراین روشن و آشکار است.

دیدگاه نهایی سهروردی

سهروردی با پذیرش معاد و خروج نفوس از دار طبیعت، تناسخ مطلق از جهت زمان را نفی می‌کند و با پذیرش انتقال مستقیم کاملان به عالم انوار محض (۱۳۷۳: ۲۲۲/۲) تناسخ مطلق از حیث تعداد هم رنگ می‌بازد (همان: ۲۲۴/۲).^۲ در تناسخ محدود، حتی مشرقیین نیز نوع متشابه و صعودی آن را منکرند. تنها نکته شایان ذکر در اینجا آن است که برخی اندیشمندان، انتقال نفوس متوسط و ناقص به عالم مثل معلقه و مثال (غفاری، ۱۳۸۰: ۱۲۰) و تعلق آن‌ها به اجرام آسمانی (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۴/۹) را نوعی تناسخ صعودی پنداشته‌اند، اما با توجه به تصویری که سهروردی از عالم مثال ارائه می‌دهد و نیز جایگاه محدود اجرام آسمانی در این تصویر، این برداشت نیز صحیح نیست.

نخست باید دانست که سهروردی تعلق نفوس به اجرام علوی را تناسخ به شمار نمی‌آورد بلکه وی در *المطارحات*، پذیرش چنین تعلقی را مستلزم دفع باقی‌مانده شبهاتی می‌داند که در فصل گذشته از زبان اهل تناسخ بیان کرده بود (۱۳۷۵: ۱۳۷۵/۱-۹۱). حتی حکیمان مشایی نیز که از مخالفان سرسخت تناسخ‌اند، خود چنین تعلقی را برای

۱. فإن الحجج علی طرفی النقیض فیہ ضعیفة (سهروردی، ۱۳۷۳: ۲۴۳).

۲. إن الجمیع متفقون علی خلاص الأنوار المدبّرة الطاهرة إلى عالم النور دون النقل والنور [الظاهر] لا ینجذب إلى مثل هذه الصیاصی، ولا یكون له نزوع إليها. فیتخلّص إلى عالم النور المحض (همان: ۲۲۲/۲).

تبیین معاد بر اساس مبانی خویش ضروری می‌دانند (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۱۴-۱۱۵؛ طوسی، ۱۳۷۵: ۳/۳۵۵-۳۵۶). شاید بتوان عدم اختصاص نامی خاص به تناسخ صعودی در مورد نفس انسان را از سوی فیلسوفان، گواهی بر این مطلب دانست. دوم آنکه اگرچه مشایبان خود به روشنی بیان می‌دارند که این اجرام به عنوان بدن برای نفوس نبوده، همچنان که این نفوس هم مدبر آن‌ها نیستند، بنابراین براینند تناسخ پیش نمی‌آید، اما با توجه به اینکه عالم مثال را باور نداشته و در نتیجه به مجرد مثالی اجرام آسمانی هم اعتقادی ندارند، می‌توان تعلق برخی نفوس به اجرام فلکی به عنوان موضوع تخیلشان را نوعی تناسخ و باقی ماندن در عالم دنیا دانست؛ چنان که ملاصدرا ضمن استناد پذیرش این تعلق به ابن سینا، آن را جزو اقسام تناسخ محال ذکر می‌نماید (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۴/۹). در مقابل سهروردی بر این باور است که این نفوس، ابدان جسمانی و عالم ماده را ترک می‌نمایند (۱۳۷۳: ۲۲۹-۲۳۰) و وارد عالم دیگری به نام عالم مثل معلقه یا اشباح مجرده می‌شوند. او این عالم را در عرض عوالم چهارگانه از جمله عالم ماده قرار می‌دهد و ویژگی‌های خاصی برای آن معرفی می‌نماید: صور آن را تمام‌تر و کامل‌تر از صور حسی نزد ما و در دنیای ما می‌داند و صیاصی و بدن‌های آن را نامحسوس با حواس ظاهر دانسته و تصریح می‌کند که آن‌ها محل ندارند. صور آن عالم نه چنان هستند که بتوان آن را عین صور عالم ماده دانست و نه همچون مثل افلاطونی نور محض (همان: ۲۳۰-۲۳۱).

شیخ اشراق نخستین بار در فلسفه اسلامی بلکه در آثار خود، عالم مثال را به میان آورده است (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۴۸۷/۲)، از این روی طبیعی است که برخی افلاک و برازخ علوی فاسدناشدنی را به عنوان مظاهر و نه بدن، برای این عالم مطرح نماید (سبزواری، ۱۳۸۷: ۴/۵۵۳-۵۵۶)؛ اجسامی که تا حدود زیادی به مجرد برزخی و مثالی نزدیک‌اند و چه‌بسا بتوان این اجسام لطیف را از مراتب فرودین عالم مثال نزد او برشمرد. سرانجام همین که وی تصریح به انتقال این نفوس به عالمی غیر از نشئه ماده و دار دنیا می‌نماید، برای انکار تناسخ مصطلح و محال کفایت می‌کند؛ چنانچه توضیح این مطلب در تعریف اصطلاحی تناسخ گذشت.

اما در تناسخ نزولی، علت تعلق نفس شقی به بدن حیوان، یا تعذیب او و تحقق عدل

الهی است یا سنخیت ایجادشده میان او و ظلمات و یا پاک شدن نفوس آلوده و استکمال آن‌ها و ایجاد گنجایش و زمینه‌ای برای انتقال به عالم انوار مجرد است. حال با طرح عالم مثال انگیزه‌ای برای سهروردی نسبت به پذیرش مسخ این نفوس باقی نمی‌ماند. در آنجا هم عذاب است و عدالت الهی محقق می‌شود، هم سنخیت میان ملکات و باطن نفوس و صورتی که دارند محفوظ است؛ چرا که مثل اهل سعادت، نورانی و صور شقاوت‌مندان، ظلمانی است. همچنین به باور سهروردی ضرورتی وجود ندارد تا همه انسان‌ها با رفع کاستی‌ها و گذر از ناپاکی، به عالم مجرد محض راه یابند؛ بلکه وی متوسطان و ناقصان در عالم مثال را جاودان می‌داند (سهروردی، ۱۳۷۳: ۲۳۰). سرانجام با پذیرش چنین حیات برزخی‌ای پس از مرگ، چاره‌ای جز انکار تناسخ به طور کلی باقی نمی‌ماند.

نتیجه آنکه سهروردی که در دیگر آثار خویش به شدت از تناسخ گریزان است، در کتاب *حکمة الاشراق*، پس از اعلام ناخرسندی از ادله دو طرف، اقتضای ذوق حکمت اشراق را تکیه بر شهودات باطنی و مشاهدات و تجارب عرفانی خویش دانسته و با معرفی مرتبه‌ای نو از عوالم هستی، هم بر بطلان تناسخ معهود و ناممکن صحنه می‌گذارد و هم مواعد شریعت و حشر و بعث و تنعم و عذاب جسمانی را تفسیری اشراقی می‌نماید (همان: ۲۳۲-۲۳۴).

تناسخ در اندیشه و آثار رازی

آثار رازی از آن روی که در آن بتوان نشانی از تناسخ یافت یکسان نیستند؛ برخی آثار او که موجودند، به روشنی تناسخ را می‌پذیرند مانند *السیرة الفلسفیه*. با وجود آنکه کتاب معروف وی *العلم الالهی مفقود* است، بسیاری با استناد به این کتاب رازی را تناسخی مسلک می‌دانند (ر.ک: ابن حزم، ۱۳۹۵: ۱۰/۱؛ اندلسی، ۱۳۷۶: ۱۸۶؛ قبادیانی بلخی، ۱۳۶۳: ۲۱۳). از عناوین برخی رسائل نیز که اکنون در دسترس نیستند، می‌توان حدس زد که رازی در آن‌ها نامی از تناسخ به میان آورده باشد، مانند: «فی علّة خلق السباع والهوام» (رازی، بی‌تا: ۱۷۵-۱۷۶).

ریشه‌های تناسخ در دو بخش از فلسفه رازی قابل پی‌گیری است: یکی در اخلاق

و مبحث لذت و الم و دیگری در فلسفه آفرینش و بحث قدمای پنج‌گانه. او در کتاب *السيرة الفلسفية* پس از آنکه سقراط را به عنوان پیشوای سیرت فلسفی خویش معرفی می‌کند، اصلی را در مسئله لذت و الم پایه‌گذاری می‌کند که بر اساس آن، ایجاد الم برای موجود دارای حس و ادراک، فقط از دو راه جایز است: یکی اینکه خود آن موجود مستحق این الم باشد و دیگر آنکه این مسئله، الم بزرگ‌تری را از او دور نماید (۱۳۷۱: ۱۰۳)، سپس نتیجه می‌گیرد که بر اساس شرط نخست و دوم، کشتن حیوانات موذی و گوشت‌خوار و طبق شرط دوم، ذبح دیگر حیوانات در حد ضرورت جایز است. رازی بر این باور است که کشتن حیوان - اعم از وحشی و غیر آن - به نفس اسیر در بدن آن کمک می‌کند تا از طریق انتقال به ابدان شایسته‌تر، امید بیشتری برای رسیدن به بدن انسان و سرانجام رهایی از ماده داشته باشد (همان: ۱۰۴-۱۰۵)؛ وی می‌گوید:

فإنه ليس تخلص النفوس من جثة من جثت الحيوانات إلا من جثة الإنسان فقط
(همان: ۱۰۵).

و با قلمی شفاف و روشن می‌نگارد:

ولولا أنه لا مطمع في خلاص نفس من غير جثة الإنسان. لما أطلق حكم العقل ذبحها
ألبتة (همان).

به خوبی می‌توان باور ژرف او را به تناسخ صعودی از این عبارات به دست آورد. اما علت این مطلب را که چرا بدن انسانی جایگاه صعود و خلاصی نفوس از بند ماده است، باید در تفسیر خاص وی از علت و فلسفه آفرینش و سرانجام نفس جست‌وجو کرد. رازی قائل به قدمای پنج‌گانه است و باری، نفس، ماده، زمان و مکان را قدیم می‌داند (ر.ک: جرجانی، ۱۳۲۵: ۱۹۹/۳؛ طوسی، ۱۴۰۵: ۱۲۶؛ قبادیانی بلخی، ۱۳۸۴: ۶۸؛ بیرونی، ۱۴۰۳: ۲۴۳). در این میان نفس را موجود زنده اما ناآگاه می‌خواند (قبادیانی بلخی، ۱۳۶۳: ۲۱۱) که در ازل از سر نادانی و برای کسب لذات جسمانی، شیفته ماده گردید و با امداد الهی با آن درآمیخت، آنگاه عالم آفرینش با همه صور گوناگون متولد شد تا نفس به لذت جسمانی نائل آید. نفس با تعلق به ماده، عالم خویش را فراموش کرد و در بند جهان طبیعت گردید. در این هنگام خداوند جوهر الهی عقل را نزد نفس فرستاد تا او را

از این غفلت آگاه سازد و به او بفهماند که جایگاه اصلی وی اینجا نیست (همو، ۱۳۸۴: ۱۰۴-۱۰۵).

رازی درد و رنج و شرور را برای انسان در عالم، بیش از خیر و راحتی و لذت می‌داند (ابن میمون قرطبی اندلسی، ۲۰۰۶: ۴۹۶) و بر این باور است که تنها نفوسی که در پرتو راهنمایی عقل و در اثر آموختن فلسفه و حکمت، عالم علوی خویش را به یاد آورده و قصد آن نمایند، از بند ماده رها شده و به سرای نخستین باز می‌گردند؛ بقیه در همین عالم و در بند جسم باقی می‌مانند تا اینکه در بدن انسان با آشنایی با فلسفه، به جایگاه راحت و نعمت خود بازگردند. آن زمان که تمام نفوس از قید ماده برهند، بساط عالم نیز برچیده می‌شود، همچنان که در ازل چنین بود (قبادیانی بلخی، ۱۳۸۴: ۱۰۴-۱۰۵ و ۲۹۰-۲۹۱؛ همو، ۱۳۶۳: ۲۱۱-۲۱۳). ناصر خسرو این را به عنوان دیدگاه رازی در کتاب علم الهی ذکر می‌کند.

فخرالدین رازی نیز قدمای پنج‌گانه را به «حرنائون» نسبت می‌دهد و تصویر آفرینش عالم را نزد آنان تا حد زیادی عین طرحی که رازی بدان معتقد است، بیان می‌کند (بی‌تا: ۱۲۱-۱۲۲). او زکریای طبیب را احیاگر مذهب حرنائون می‌داند (جرجانی، ۱۳۲۵: ۱۹۹/۳). همچنین فصل دوم از کتاب طب روحانی نیز رنگ و بوی تناسخ دارد. رازی نخست نظر افلاطون را درباره مهار شهوات و امیال بیان کرده و در پایان بر آن صحنه می‌گذارد. وی می‌گوید: افلاطون بر این باور است که نفس به هنگام مرگ، اگر معانی مختص نفس ناطقه را کسب نموده باشد، بی‌درنگ به عالم خود بازگشته و دیگر به هیچ جسمی تعلق نخواهد گرفت، اما اگر آن معانی را کسب نکرده و عالم جسمانی را چنان که باید شناخته باشد، هیچگاه تعلقش به طور کلی از جسمانیات قطع نشده و پیوسته در آلام و رنج‌های برخاسته از کون و فساد بدنی که در آن است به سر خواهد برد (کرمانی، ۱۹۷۷: ۷۳-۷۷). این عبارات نیز به روشنی گواه بر پذیرش اصل تناسخ هستند و یکی از دو نوع تناسخ متشابه یا نزولی را به صورت مانعة‌الخلو اثبات می‌نماید، زیرا سخنان رازی در مورد نفوسی که هنوز حکمت نیاموخته و معانی لازم و شناخت کافی نسبت به عالم را کسب نکرده‌اند، توان هر سه احتمال را دارد:

۱. تنها در ابدان انسانی تردد نمایند (تناسخ متشابه):

۲. پس از تعلق به بدن حیوانات و ابدان پست‌تر از انسان (تناسخ نزولی) و ارتقا و بازگشت به هیاکل انسان (تناسخ صعودی به انسان که در *السیرة الفلسفیه* اثبات شد) و کسب شرط لازم، از اسارت ماده رها شوند؛

۳. جمع هر دو احتمال؛ به صورتی که جمع هر دو فرض ممکن بوده و رفع هر دو امکان‌پذیر نباشد.

بر این اساس، بر خلاف دیدگاه برخی متأخران (سپیتمان، ۱۳۸۲: ۵۷۱-۵۷۲)، پذیرش تناسخ نزولی یا متشابه در مورد ارواح انسانی در آثار و اندیشه رازی، در کنار باور او به تناسخ صعودی هیچ‌گونه تردید و یا تأویلی را نمی‌پذیرد.

مقایسه و داوری میان دیدگاه سهروردی و رازی

الف) سهروردی به انگاره تناسخ اهتمام خاصی داشته، در بسیاری از آثار خویش آن را مطرح نموده و برای آن فصل و باب مشخصی قرار داده است. در مقابل زکریای رازی، جداگانه به این موضوع پرداخته است، بلکه باید از میان شواهد پراکنده اما گویا، اصل مسئله و نظر خاص او را استنباط نمود. شاید راز این فروگذاری از یک سو و اهتمام و دانایی و تمرکز سهروردی در حکمت و فلسفه از سویی دیگر، در دل مشغولی‌های رازی به فنون دیگری علاوه بر فلسفه نهفته باشد؛ به گونه‌ای که برخی فیلسوفان او را در معقولات توانا و صاحب نظر نمی‌بینند (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۴۱۶).

ب) هیچ کدام تناسخ مطلق را نمی‌پذیرند و به شکلی، رهایی نفوس از ابدان را ضروری می‌دانند. از نظر سهروردی نفوس کاملان، مستقیم به عالم انوار راه یافته و دیگران نیز در عالم مثال متنعم یا معذب‌اند و سرانجام جملگی، عالم طبیعت و ابدان طبیعی را به نوعی رها می‌کنند. در نگاه رازی، آشنایان حکمت و رهپویان راه عقل، قصد عالم خویش نموده و به آن دیار بازمی‌گردند و سرانجام، تمام نفوس رفته رفته و با تحمل سختی‌ها و طی انتقال‌های بسیار یا اندک و کسب شرط لازم، از بند ماده رها شده و با تجرد همه نفوس، بساط عالم ماده برچیده می‌شود (قبادیانی بلخی، ۱۳۸۴: ۱۰۵).

ج) تنها تناسخی که به حسب ظاهر برخی سخنان سهروردی در *حکمة الاشراق* به او نسبت داده‌اند، تناسخ نزولی است. اما آنچه از اندیشه و آثار زکریای حکیم به دست

می‌آید، پذیرش قطعی تناسخ صعودی از حیوان به انسان و نیز پذیرش یکی از دو نوع متشابه (انسان به انسان) یا نزولی (انسان به حیوان) به صورت مانعة‌الخلو است.

(د) پیرو نکته پیشین، طبق تصویری که رازی از آفرینش و سرانجام نفس ارائه می‌دهد، تناسخ ضروری می‌نماید، چرا که تا نفس حکمت نیاموزد، از تیرگی و ناپاکی این عالم پاک و تصفیه نمی‌شود و توان خلاصی از بدن را ندارد (ابوحاتم رازی، ۱۳۹۷: ۱۲). اما سهروردی که سخت پایبند معاد بوده و عالم مثال را به عنوان جایگاه نور و ظلمت و نعمت و نعمت باور دارد، ضرورتی نمی‌بیند که نفس در این دنیا بماند و با انتقال از بدنی به بدن دیگر و آموختن فلسفه پاک شود تا شایستگی هم‌نشینی عقول را کسب نماید؛ بلکه کسانی هستند که آلوده و پاک‌نشده وارد عالم مثال می‌شوند و هم‌نشین صور ظلمانی متناسب باطن خویش می‌گردند (سهروردی، ۱۳۷۳: ۲/۲۳۰-۲۳۲).

(ه) پذیرش حدود نفس نزد شیخ اشراق، در دیدگاه وی نسبت به تناسخ مؤثر است (سهروردی، ۱۳۷۵: ۲/۲۰۳؛ کازرونی شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۲۸؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۴: ۵۳۳، ۵۴۰ و ۵۴۵)، در حالی که پذیرش قدم نفس توسط رازی تأثیر چندانی در نگرش او به تناسخ ندارد.

سهروردی در بخش‌های مختلفی از آثار خود، وجود نفس پیش از بدن را انکار کرده است: *الالواح العمادیه* (۱۳۷۵: ۴/۵۳-۵۴)، *کلمة التصوف* (همان: ۴/۱۱۰)، *پرتونامه* (همان: ۳/۲۵-۲۶) به گونه‌ای که فقط در *حکمة الاشراق* از چهار طریق به اثبات حدود نفس پرداخته است (همان: ۲/۲۰۱-۲۰۳)، از این رو او هر گونه تناسخ متشابه و صعودی به بدن انسان را محال می‌داند؛ چنان که قدمای قائل به تناسخ نیز منکر انتقال هر نوع نفس مستنسخه‌ای به بدن انسان‌اند. استدلال آن‌ها این است که با تکمیل بدن انسان که صاحب مزاج برتر است، این بدن از نور قاهر، نور مدبر و اسفهد (نفس) را استدعا می‌کند و اگر نفس دیگری هم به آن منتقل شود، اجتماع دو نفس در بدن واحد لازم می‌آید که محال است. اما آن‌ها نسبت به تناسخ نزولی این اشکال را وارد نمی‌دانند، زیرا بر این باورند که بدن غیر انسان از واهب‌النفس استدعا و تقاضای اسفهد ندارد و در نتیجه این اجتماع محال لازم نمی‌آید (همان: ۲/۲۱۸). اما رازی بر خلاف شیخ اشراق و با اینکه قائل به تناسخ است، هیچ رابطه‌ای میان قدم نفس و تناسخ برقرار نکرده است

و از آنجا که نفسی که وی قدیم می‌داند، نفسی کلی است (بیرونی، ۱۴۰۳: ۲۴۳) و با توجه به اثرپذیری شدید او از افلاطون و سقراط، شاید بتوان این نفس کلی را همان وجود جمعی و کینونت عقلی نفس در مرحله پیش از آفرینش ابدان دانست که در این صورت، هیچ دوگانگی‌ای با حادث بودن نفوس جزئی ندارد (ر.ک: سبزواری: ۱۳۸۳: ۳۵۴-۳۵۶). شاهد دیگر آنکه رازی گرچه قائل به پنج گونه قدیم است، ولی خود عالم را حادث می‌داند (ابوحاتم رازی، ۱۳۹۷: ۲۰-۲۱).

و) در انگاره تناسخ می‌توان سهروردی را فیلسوفی مبتکر دانست. او نخست دلایل هر دو طرف را ضعیف می‌خواند و در ادامه سعی می‌کند طرح جدیدی را از معاد و زندگی پس از مرگ ارائه دهد. وی برای نخستین بار عالم مثال را در فلسفه اسلامی مطرح می‌نماید و آن را در تبیین برخی مفاهیم و حقایق دینی و مواعید انبیا از قبیل حشر و بعث جسمانی، بهشت و جهنم، ظهور روحانیات به صورت حسی، ملائکه، جن و شیطان به کار می‌گیرد (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹: ۴۸۷/۲). اما رازی که از حکیمان یونان همچون افلاطون، سقراط و فیثاغورث بسیار متأثر بوده است (ر.ک: سپینمان، ۱۳۸۲: ۱۹۰؛ اندلسی، ۱۳۷۶: ۱۸۶؛ مسعودی، بی‌تا: ۱۰۶ و ۱۳۸)، در ظاهر پیرامون تناسخ حرف تازه‌ای ندارد. وی نفس را موجودی قدیم می‌داند که پس از تعلق به ماده، عالم خود را فراموش نموده و اکنون باید از طریق راهنمایی عقل و در پرتو حکمت و فلسفه، آن سرا را به یاد آورد تا از بند ماده و تعلق بدن فاسد رها شود و به جایگاه علوی خود در ازل سفر نماید و کسی که چنین نباشد توجه و تعلقش از این عالم جسمانی قطع نمی‌گردد. آنچه در پیش می‌آید جملگی تداعی‌کننده آموزه‌های افلاطونی است: قدم نفس و وجودش پیش از بدن (افلاطون، بی‌تا: ۱۸۴۳/۳)، فراموشی مثل و عالم ازلی پس از تعلق به بدن (همو، ۱۳۵۲: ۵۱۰-۵۰۳/۲)، پذیرش تناسخ (همو، بی‌تا: ۱۸۵۳/۳-۱۸۵۴؛ همو، ۱۳۵۲: ۵۱۸-۵۱۶/۲)، اختصاص پاکی و رهایی از قفس تن و پرواز و بازگشت به عالم اصلی و فیلسوف و دوستدار حقیقت که به کمک فلسفه و از راه یادآوری، دیده دل به جایی دوخته است که تماشاگاه خدای اوست و تا آنجا که ممکن است از شهوت‌ها، ترس‌ها و آرزو دوری می‌جوید (همو، بی‌تا: ۱۳۱۸-۱۳۱۹؛ همو، ۱۳۵۲: ۵۱۷/۲-۵۱۹). همچنین ابوریحان بیرونی (رازی‌شناس متبحر) بر این باور است که رازی اندیشه قدمای پنج‌گانه را از یونانیان

گرفته است (بیرونی، ۱۴۰۳: ۲۴۳). دو کتاب *العلم الالهی* - بر اساس دیدگاه سقراط و افلاطون - را به وی منسوب می‌دانند (بیرونی، ۱۳۷۱: ۱۳؛ ابن ابی‌اصیبعه: بی‌تا: ۴۲۳). ناصر خسرو در *جامع الحکمتین* پس از آنکه نظر اصحاب ماده را در باب ابداع بیان می‌کند - که همان نظر رازی دربارهٔ حدوث عالم است - می‌نویسد:

این قول محمد زکریای رازی است به حکایت از سقراط بزرگ و گفته است اندر کتاب علم الهی خویش که رأی سقراط این بوده است و مر علم الهی را - که مندرس شده بود - جمع کردم بتأیید الهی (قبادیانی بلخی، ۱۳۶۳: ۲۱۱-۲۱۳).

در فلسفهٔ اخلاق (مبحث لذت و الم) نیز به شدت تحت تأثیر افلاطون بوده (رازی، بی‌تا: ۱۳۹-۱۴۰؛ محقق، ۱۳۶۸: ۲۴۸-۲۵۰) و در طب روحانی دیدگاه افلاطون و سقراط را نقل و تأیید می‌کند. همچنین سقراط را امام و پیشوای سیرهٔ فلسفی خود معرفی می‌نماید (رازی، ۱۳۷۱: ۹۹).

ز تفاوت دیگر به «روش‌شناسی» این دو اندیشمند پیرامون انگارهٔ تناسخ مرتبط است. سهروردی که در آثار دیگر خود تنها به سه عالم اشاره می‌کند، در *حکمة الاشراق* و در بیان نظر نهایی خویش در خصوص تناسخ، از عالم چهارمی به نام عالم اشباح مجرده (عالم مثال) یاد می‌کند و در اثبات آن تنها به تجارب شخصی و شهودات باطنی استناد و بسنده می‌نماید و بر آن برهانی اقامه نمی‌کند (۱۳۷۳: ۲۳۲). در مقابل رازی راه استدلال را پیش گرفته و بر اثبات وجود قدمای پنج‌گانه (بیرونی، ۱۴۰۳: ۲۴۳)، قدم نفس و علت آفرینش عالم، دلیل می‌آورد (قبادیانی بلخی، ۱۳۸۴: ۱۰۳-۱۰۴). همچنین با توجه به اینکه فخرالدین رازی، زکریا را احیاگر مذهب حرنانیون می‌داند، می‌توان استدلالی را که فخر از زبان آن‌ها بر اثبات قدمای پنج‌گانه (غیر از باری تعالی) نقل می‌کند، استدلال مورد استفادهٔ زکریای رازی نیز دانست (فخرالدین رازی، بی‌تا: ۸۴). علاوه بر این، زکریا در مناظره‌اش با ابوحاتم رازی، برهان خود را دربارهٔ علت احوادث عالم، یگانه دلیل و موثقت‌ترین حجت بر دهریه می‌شمارد (ابوحاتم رازی، ۱۳۹۷: ۲۱). قاضی عبدالجبار هم استدلالی را از او بر قدم عالم ذکر می‌نماید (همدانی، ۱۴۲۲: ۷۱). به هر حال وی هیچ‌گاه از دریچهٔ علم حضوری به تناسخ نظر نیفکنده است و مدعی هیچ‌گونه کشف و شهودی نمی‌شود. برخی رازی را به گونه‌ای پیرو اصالت عقل می‌دانند که هرگونه

علم حضوری و شهودی و حتی وحی را منکر است (شریف، ۱۳۶۲: ۶۱۸/۱-۶۱۹). اگرچه با توجه به گرایش عمیق او به حکیمان اشراقی یونان و مخالفت‌های آشکار او با ارسطوی مشایی (اندلسی، ۱۳۷۶: ۱۸۶)، نسبت انکار مطلق علم حضوری و شهودی به رازی بسی سخت می‌نماید، در قیاس با سهروردی، حق آن است که او را فیلسوفی مشایی بنامیم.

نتیجه‌گیری

شیخ اشراق در آثار مشایی خود به همان طریق حکیمان بحث‌محور و استدلال‌گرا تناسخ را باطل می‌داند و به سختی بر آن می‌تازد؛ چه آن را بدترین مذاهب می‌شمارد (سهروردی، ۱۳۷۵: ۷۴/۳). اما در نوشته‌هایی که گرایش اشراقی او غالب است، از شدت مخالفت او با انگاره تناسخ کاسته می‌شود و اظهار نظر نهایی خود را به آینده موکول می‌نماید، تا اینکه سرانجام در کتاب اصلی خویش *حکمة الاشراق*، مقتضای ذوق حکمت اشراقی را دست‌شستن از بحث و استدلال جدلی الطرفینی و تکیه بر شهود و تجربه عرفانی می‌داند. وی با طرح عالم مثال - برای نخستین بار در حکمت اسلامی - محمل خوبی برای توجیه و تبیین برخی مفاهیم اساسی شریعت همچون معاد و حشر جسمانی یافت. بنابراین با برون‌رفت نفوس غیر کامل از دنیا و عالم جسمانی و ورود آن‌ها به عالم مثال و برخورداری از حیاتی متناسب با ملکات نفسانی باید سهروردی را منکر تناسخ دانست. در مقابل زکریای رازی را می‌توان نماینده شایسته‌ای برای تناسخ در اسلام معرفی نمود. بیشتر کسانی که از او چیزی نقل و یا بر او نقدی وارد کرده‌اند، به درستی تناسخ را از اصول اندیشه فلسفی او به شمار آورده‌اند. وی هم در سیرت فلسفی خویش تناسخ صعودی حیوانات را می‌پذیرد و هم در فلسفه آفرینش جایی برای تناسخ - خواه متشابه، خواه نزولی و یا هر دو - باز می‌کند.

کتاب‌شناسی

۱. ابراهیمی دینانی، غلام‌حسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران، حکمت، ۱۳۶۴ ش.
۲. ابن ابی‌اصیبه، احمد بن قاسم بن یونس، *عیون الانباء فی طبقات الاطباء*، شرح و تحقیق نزار رضا، بیروت، دار مکتبه الحیاة، بی‌تا.
۳. ابن حزم، ابومحمد علی بن احمد، *الفصل فی الملل و الامواء و النحل*، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۳۹۵ ق.
۴. ابن سینا، حسین بن عبدالله، *رسائل ابن سینا*، قم، بیدار، ۱۴۰۰ ق.
۵. ابن منظور، *لسان العرب*، تصحیح امیر محمد عبدالوهاب و محمد الصادق العییدی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۶ ق.
۶. ابن میمون قرطبی اندلسی، موسی، *دلالة الحائرین*، ترجمه و مقدمه حسین اتای، قاهره، مکتبه الثقافة الدینیة، ۲۰۰۶ م.
۷. ابوحاتم رازی، *اعلام النبوه*، تحقیق و تصحیح و مقدمه صلاح الساوی و غلام‌رضا اعوانی، بی‌جا، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۹۷ ق.
۸. ابوریان، محمدعلی، *مبانی فلسفه اشراق از دیدگاه سهروردی*، ترجمه محمدعلی شیخ، تهران، دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۲ ش.
۹. احمد ابن الهروی، محمد شریف نظام‌الدین، *انواریه (شرح حکمة الاشراق)*، مقدمه حسین ضیائی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳ ش.
۱۰. اشمتکه، زابینه، «نظریه تناسخ نفس از نظر شهاب‌الدین سهروردی و پیروانش»، مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا (ج ۳، ملاصدرا و مطالعات تطبیقی)، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۰ ش.
۱۱. افلاطون، *دوره کامل آثار افلاطون*، ج ۲، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، خوارزمی، ۱۳۵۷ ش. و ج ۳، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، بی‌تا.
۱۲. اکبری، رضا، *جاودانگی*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲ ش.
۱۳. اندلسی، صاعد بن احمد بن صاعد، *التعریف بطبقات الامم*، مقدمه و تصحیح غلام‌رضا جمشیدنژاد، تهران، هجرت، ۱۳۷۶ ش.
۱۴. بیرونی، ابوالریحان محمد بن احمد، *تحقیق ما للهند من مقوله مقبولة فی العقل او مردولة*، چاپ دوم، بیروت، عالم الکتب، ۱۴۰۳ ق.
۱۵. همو، *فهرست کتاب‌های رازی و نام‌های کتاب‌های بیرونی*، تصحیح، ترجمه و تعلیق مهدی محقق، چاپ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۱ ش.
۱۶. جرجانی، میرسیدشریف علی بن محمد، *شرح المواقف*، تصحیح بدرالدین الحلبی، منشورات الشریف الرضی، ۱۳۲۵ ش.
۱۷. رازی، ابوبکر محمد بن زکریا، *السیرة الفلسفیه*، تصحیح و مقدمه پل کراوس، ترجمه عباس اقبال، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۱ ش.
۱۸. همو، *رسائل فلسفیه*، جمع و تصحیح پل کراوس، تهران، المکتبه المرتضویه، بی‌تا.
۱۹. سبزواری، ملاحادی بن مهدی، *اسرار الحکم*، مقدمه منوچهر صدوقی سها، تصحیح کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳ ش.
۲۰. همو، *دروس شرح منظومه*، شرح یحیی انصاری شیرازی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷ ش.
۲۱. سپیتمان (اذکائی)، پرویز، *حکیم رازی*، تهران، طرح نو، ۱۳۸۲ ش.

۲۲. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی بن حبش، *حکمة الاشراق*، تصحیح هانری کرین، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۳ ش.
۲۳. همو، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، تصحیح و مقدمه هانری کرین و سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۲۴. شریف، میرمحمد، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ترجمه نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲ ش.
۲۵. شهرزوری، شمس‌الدین، *رسائل الشجرة الالهية في علوم الحقائق الربانية*، مقدمه و تصحیح و تحقیق از نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳ ش.
۲۶. همو، *شرح حکمة الاشراق*، مقدمه ضیائی تربتی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۲۷. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم بن احمد، *الملل والنحل*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۰۲ ق.
۲۸. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۲۹. همو، *الشواهد الربوبیة*، حاشیه سبزواری، مقدمه و تصحیح آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۸ ش.
۳۰. همو، *شرح برزاد المسافر*، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱ ش.
۳۱. طوسی، نصیرالدین محمد بن محمد، *تلخیص المحصل*، بیروت، دار الاضواء، ۱۴۰۵ ق.
۳۲. همو، *شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۳۳. غفاری، سیدمحمدخالد، *فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۳۴. فخرالدین رازی، محمد بن عمر، *المطالب العالیة من العلم الالهی*، تحقیق احمد حجازی السقا، بیروت، دار الكتاب العربی، ۱۴۰۷ ق.
۳۵. همو، *محصل افکار المتقدمین و المتأخرین من العلماء و الحکماء المتکلمین*، تصحیح طه عبدالرئوف سعد، قاهره، مکتبه کلیات الازهریه، بی تا.
۳۶. قبادیانی بلخی، ناصر خسرو، *جامع الحکمتین*، به اهتمام دکتر محمد معین و هانری کرین، چاپ دوم، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳ ش.
۳۷. همو، *زاد المسافر*، تصحیح و تحقیق از سیدمحمد عمادی حائری، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۴ ش.
۳۸. کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبی، تهران، سروش و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰ ش.
۳۹. کازرونی شیرازی، قطب‌الدین محمود بن مسعود، *شرح حکمة الاشراق*، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳ ش.
۴۰. کرمانی، حمیدالدین احمد، *الاقوال الذهبیة*، تقدیم و تحقیق مصطفی غالب، بیروت، دار محیو للنشر و الطباعة، ۱۹۷۷ م.
۴۱. محقق، مهدی، *فیلسوف ری*، تهران، نی، ۱۳۶۸ ش.
۴۲. مسعودی، علی بن الحسین، *التنبیه و الاشراف*، تصحیح عبدالله اسماعیل الصاوی، قاهره، دار الصاوی، بی تا.
۴۳. ناس، جان بی، *تاریخ جامع ادیان*، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۹ ش.
۴۴. همدانی، قاضی عبدالجبار بن احمد، *شرح الاصول الخمسة*، تعلیق احمد بن الحسین بن ابی هاشم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ ق.
۴۵. یزدان‌پناه، یدالله، *حکمت اشراق*، تحقیق و نگارش مهدی علی پور، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹ ش.

