Critical Studies in Texts and Programs of Human Sciences,
Institute for Humanities and Cultural Studies (IHCS)
Quarterly Journal, Vol. 26, No. 2, Summer 2026, 123-150
https://www.doi.org/10.30465/crtls.2026.52626.2952

Philosophical Identity of the Book *"Hayat al-Nufus"*: A Continuation of the Illuminationist Philosophy or Peripatetic Philosophy?

Asma Sorushfar[*]
Seyed Mostafa Mousavi Azam[**]

Abstract

The philosophical identity of texts is a fundamental issue in the historiography of philosophy and the analysis of philosophers' intellectual systems. One debated example in this regard is "*Hayat al-Nufus"*, which some scholars have labeled as an instance of Illuminationist Philosophy written in Persian. However, this view faces several challenges, since a close examination of the text—especially its treatment of the afterlife—shows that its intellectual framework is clearly rooted in Peripatetic philosophy. In the section on the afterlife, the author systematically categorizes human souls based on both theoretical and practical concepts, analyzing their path toward perfection or decline in relation to their connection with the body and their perception of perfection. The work's argumentative structure draws heavily on Avicenna's *Pointers and Reminders* (*al-Isharat wa al-Tanbihat*) and Nasir al-Din Tusi's commentary; it borrows many concepts and examples from these sources, with slight modifications. The philosophical character of "*Hayat al-Nufus"* lies not in theoretical innovation but in the precise, practical reconstruction of Peripatetic thought on the afterlife and the soul's felicity. Therefore, although the text cannot entirely dismiss Illuminationist influence, "*Hayat al-Nufus"* should be regarded as an important link in the continuation and reproduction of the Peripatetic tradition in medieval Iranian intellectual history.

Keywords: *Ḥayāt al-Nufūs*, Illuminationist Philosophy, Peripatetic Philosophy, *al-Ishārāt wa-l-Tanbīhāt*, Resurrection (*Maʿād*)

---

[*] MA in Islamic Philosophy and Theology, Yasouj University, Yasouj, Iran. asmasorush7@gmail.com
[**] Associate Professor, Department of Philosophy, Yasouj University, Yasouj, Iran. (Corresponding Author) mostafa.mousavi64@gmail.com
Date received 28/03/2026, Date of acceptance: 27/07/2026

Introduction

Ismāʿīl ibn. Muḥammad al-Rīzī may be regarded as one of the transmitters and interpreters of Islamic philosophy in the intellectual environment that emerged after the Mongol invasion, particularly in connection with the scholarly circles associated with the Marāgha school. This period saw renewed engagement with Avicennian philosophy, the reception of Illuminationist thought, and growing interest in presenting philosophical ideas in Persian. Rīzī's "*Hayāt al-Nufūs"* is particularly significant in this context. Written in Persian for a Persian-speaking ruler, the work appears to have aimed, at least partly, to make philosophical learning accessible to readers without knowledge of Arabic. However, the philosophical identity of "*Hayāt al-Nufūs"* remains disputed. After editing the work, Muḥammad-Taqī Dānišpažūh characterized it as *Falsafa-yi Ishrāq ba Zabān-i Fārsī* ("Illuminationist Philosophy in Persian"), arguing that its theological section follows Suhrawardī's *al-Talwīḥāt* and *al-Mashāriʿ wa-l-Muṭāraḥāt*. Scholars such as Ḥasan Anṣārī later defended this interpretation, emphasizing Rīzī's familiarity with Suhrawardī and the presence of certain Illuminationist ideas in the work. Other scholars, however, have argued that "*Hayāt al-Nufūs"* lacks the central conceptual and methodological characteristics of Suhrawardī's philosophy and remains predominantly Peripatetic. This study addresses this disagreement by examining the work's philosophical structure rather than isolated references to Suhrawardī. Particular attention is given to the problem of resurrection (*maʿād*), which provides an appropriate case for identifying the intellectual sources underlying Rīzī's arguments. The central question is whether the presence of Suhrawardian materials is sufficient to classify "*Hayāt al-Nufūs"* as an Illuminationist work. The study argues that it is not and that the work is primarily situated within the Avicennian tradition, with selective engagement with Suhrawardian materials.

Materials and Methods

This study employs a historical-philosophical and comparative textual methodology. The primary source is Ismāʿīl ibn Muḥammad al-Rīzī's "*Hayāt al-Nufūs"*, especially its discussions of the soul, happiness and misery, and resurrection. These passages are compared with Avicenna's *al-Ishārāt wa-l-Tanbīhāt*, Suhrawardī's *al-Talwīḥāt*, *al-Mashāriʿ wa-l-Muṭāraḥāt*, and *Ḥikmat al-Ishrāq*, as well as Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī's *Sharḥ al-Ishārāt*. The study also considers modern interpretations, particularly those of Dānišpažūh and Anṣārī, in reconstructing the debate over the

work's philosophical identity. The analysis proceeds in three stages. First, the competing Peripatetic and Illuminationist classifications are reconstructed. Second, the analysis uses conceptual and methodological criteria to distinguish the two traditions, including their philosophical vocabulary, treatment of existence and light, and their respective emphasis on demonstration, illumination, mystical experience, and intuition. Third, the theory of resurrection is examined through close textual comparison, with particular attention to the classification of souls, happiness and suffering, perfected and imperfect souls, and the destiny of souls after death. This approach helps distinguish direct textual dependence from general intellectual affinity.

Discussion and Results

The analysis confirms that "*Hayāt al-Nufūs"* contains evidence of Rīzī's acquaintance with Suhrawardī. Some sections of its theological discussion resemble *al-Talwīḥāt*, while the final discussion of resurrection appears to contain material selected and translated from Suhrawardī's treatment of the "Celestial Path" (*al-Mirṣād al-ʿArshī*). Suhrawardian influence on Rīzī should therefore not be denied. Nevertheless, such influence does not establish that *Hayāt al-Nufūs* belongs to the Illuminationist paradigm. The work lacks several distinctive conceptual and methodological features of Suhrawardian philosophy. In particular, Suhrawardī's characteristic ontological vocabulary, including the treatment of light as an ontological reality and the rejection of existence as an independently realized external reality, is not systematically present in Rīzī's work. Likewise, the Illuminationist emphasis on purification, unveiling, mystical experience, and the integration of discursive philosophy with illumination does not constitute the methodological foundation of "*Hayāt al-Nufūs"*. Moreover, reliance on *al-Talwīḥāt* and *al-Mashāriʿ wa-l-Muṭāraḥāt* alone cannot demonstrate an Illuminationist affiliation. Suhrawardī himself presents these works as largely written in the Peripatetic method, though they contain ideas that anticipate aspects of his mature Illuminationist philosophy. Consequently, Rīzī's use of these works should be understood within the broader development of post-Avicennian philosophy rather than automatically treated as evidence of a shift to Illuminationism. The strongest evidence for "*Hayāt al-Nufūs's"* Avicennian character comes from its treatment of resurrection. Rīzī divides souls into a perfected soul and several categories of imperfect souls according to their intellectual and practical perfection and the nature

of their deficiencies. This sevenfold classification closely corresponds to Avicenna's analysis and, more specifically, to Ṭūsī's elaboration of Avicenna in *Sharḥ al-Ishārāt*. Rīzī reproduces Ṭūsī's distinction between deficiencies arising from the absence of an aptitude and those resulting from the acquisition of something contrary to perfection. The dependence becomes clearer in the treatment of imperfect souls. Rīzī's discussion of innate deficiencies, firmly established contrary dispositions, and non-established acquired dispositions closely follows Ṭūsī's interpretation of Avicenna. Similarly, his classification of souls into deniers (*munkirūn*), those who turn away (*muʿriḍūn*), and the negligent (*muhmilūn*) corresponds closely to Avicenna's classification in *al-Ishārāt wa-l-Tanbīhāt*. The account of perfected souls provides further evidence. Rīzī's description of the "perfect knowers" and their intellectual happiness after separation from the body parallels Avicenna's discussion of the *ʿārifūn*. Although Rīzī introduces concepts such as *ʿilm al-yaqīn* and *ʿayn al-yaqīn*, these additions do not fundamentally alter the underlying Avicennian structure. They appear instead to supplement and reinterpret the inherited framework. Thus, the evidence indicates that Suhrawardian influence in "*Hayāt al-Nufūs"* is real but limited and selective, whereas Avicennian influence is structural. The theory of resurrection demonstrates this distinction particularly well: its terminology, classification of souls, account of happiness and suffering, and treatment of the soul's destiny after death are substantially connected to Avicenna and Ṭūsī. Suhrawardī's presence is therefore better understood as a layer of textual and intellectual influence rather than as evidence of a complete transition from Peripatetic philosophy to Illuminationism.

Conclusion

This study argues that "*Hayāt al-Nufūs"* should not be classified straightforwardly as an Illuminationist work merely because it references Suhrawardī or draws on passages from his writings. Rīzī clearly operated in an intellectual environment in which Peripatetic and Illuminationist traditions interacted, and he was familiar with both. Yet familiarity with a philosophical tradition and selective appropriation of its materials do not necessarily amount to paradigmatic affiliation. The detailed examination of the theory of resurrection provides particularly strong evidence for the fundamentally Avicennian character of "*Hayāt al-Nufūs"*. Rīzī's classification of souls, account of happiness and suffering, treatment of perfected and imperfect souls, and discussion of the afterlife are closely related to Avicenna's *al-Ishārāt wa-*

l-Tanbīhāt and Ṭūsī's commentary. Even where Suhrawardian materials are incorporated, they do not displace this underlying structure. Rather than describing "*Hayāt al-Nufūs"* simply as "Illuminationist Philosophy in Persian," it is more accurate to regard it as an important Persian exposition and transformation of the post-Avicennian philosophical tradition, incorporating selected Suhrawardian elements while retaining an essentially Avicennian conceptual framework. However, since the present argument focuses primarily on the problem of resurrection, its conclusions should not automatically extend to every part of the work. A broader examination of its logic, natural philosophy, epistemology, and metaphysics would be required to determine the full extent of Rīzī's dependence on Avicenna, Ṭūsī, and Suhrawardī.

Bibliography

Anṣārī, Ḥasan (2022). *The Book Hayāt al-Nufūs and Dr. Šafīʿī Kadkanī's View* (*Kitāb-i Ḥayāt al-Nufūs va Naẓar-i Duktūr Šafīʿī Kadkanī*), Tārīkhī Studies website:

https://ansari.kateban.com/post/4979.

Avicenna (2004). *The Remarks and Admonitions* (*al-Išārāt wa-l-Tanbīhāt*), 1st ed, Qom: Našr al-Balāġa.

Avicenna (2004). *Theology of the ʿAlāʾī Encyclopedia* (*Ilāhiyyāt-i Dānišnāma-yi ʿAlāʾī*), 2nd ed Hamadan: Bū ʿAlī Sīnā University.

Dānišpažūh, Muḥammad-Taqī (1998). *Introduction to Hayāt al-Nufūs* (*Muqaddama bar Ḥayāt al-Nufūs*), 1st ed, Tehran: Dr. Maḥmūd Afšār Endowment Foundation.

Fāżilī, ʿAlīriżā, et al. (2017). "Illuminationist Wisdom as a Paradigm: Examining the Application of the Concept of Scientific Revolution to Suhrawardī's Philosophy in Light of Kuhn's Theory" (Ḥikmat-i Išrāqī ba-māban̲a-yi Pārādāym: Barrasī-yi Iṭlāq-i Inqilāb-i ʿIlmī ba Falsafa-yi Suhrawardī bā Tavajjuh ba Naẓariyya-yi Kūhn), *Andīša-yi Navīn-i Dīnī*, Shiraz, 17(63), 99–120.

Naṣr, Sayyid Ḥusayn (2004). *The Intellectual Tradition of Islam in Iran* (*Sunat-i ʿAqlānī-yi Islāmī dar Īrān*), trans. Saʿīd Dihqānī, 1st ed, Tehran: Našr-i Qaṣīda-sarā.

Naṣr, Sayyid Ḥusayn (2007). "Philosophy in Azerbaijan" (Falsafa dar Ād̲arbāyjān), trans. Ġulāmriżā Dādkhāh, *Māhnāma-yi Pažūhišī-yi Iṭṭilāʿāt-i Ḥikmat va Maʿrifat*, no. 6, 61–65.

Rażavī, Muḥammad Amīn (2008). *Suhrawardī and the School of Illumination* (*Suhrawardī va Maktab-i Išrāq*), trans. Majd al-Dīn Kirmānī, Tehran: Našr-i Markaz.

Rīzī, Ismāʿīl ibn Rīzī (1998). *The Life of Souls* (*Ḥayāt al-Nufūs*), 1st ed, Tehran: Dr. Maḥmūd Afšār Endowment Foundation.

Suhrawardī, Šihāb al-Dīn (2001). *The Collected Works of the Shaykh of Illumination* (*Majmūʿa-yi Muṣannafāt-i Šaykh-i Išrāq*), 3rd ed, Tehran: Research Institute for Humanities and Cultural Studies.

Ṭūsī, Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (2004). *Commentary on the Remarks and Admonitions* (*Šarḥ al-Išārāt*), 1st ed, Qom: Našr al-Balāġa.

Walbridge, John (2025). *The Talwīḥāt of the Tablets and the Throne: The Relationship between Illuminationist and Peripatetic Philosophy* (*Talwīḥāt-i Lawḥiyya va ʿAršiyya: Ir tibāṭ-i Falsafa-yi Išrāq va Falsafa-yi Maššāʾī*), trans. Aʿẓam Rajālī, in *Collected Articles on Suhrawardī and Khosravānī Wisdom* (*Majmūʿa-yi Maqālāt-i Suhrawardī va Ḥikmat-i Xusrawānī*), vol. 2, 1st ed,Tehran: Našr-i Nigāh-i Muʿāṣir.

Yazdānpanāh, Sayyid Yad Allāh (2012). *Illuminationist Wisdom: An Account, Commentary, and Evaluation of the Philosophical System of Šihāb al-Dīn Suhrawardī* (*Ḥikmat-i Išrāq: Gozāriš, Šarḥ va Sanjiš-i Dastgāh-i Falsafī-yi Šayx Šihāb al-Dīn Suhrawardī*), research and writing by Mahdī ʿAlīpūr, Qom: Research Institute for Hawzah and University.

Żiyāʾī, Ḥusayn (2012). *Knowledge and Illumination in Suhrawardī's Thought* (*Maʿrifat va Išrāq dar Andīša-yi Suhrawardī*), trans. Sīmā Nūrbaxš, 3rd ed, Tehran: Našr-i Farzān-i Rūz.

پژوهش‌نامهٔ انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
فصل‌نامهٔ علمی (مقالهٔ پژوهشی)، سال ۲۶، شمارهٔ ۲، تابستان ۱۴۰۵

بازنگری در هویت فلسفی *حیات‌النفوس* ریزی:
اثری در تداوم فلسفه اشراق یا فلسفه مشاء؟

اسماء سروش‌فر*
سید مصطفی موسوی اعظم**

چکیده

تعیین هویت آثار فلسفی، از مسائل بنیادین در تاریخ‌نگاری فلسفه و تحلیل نظام‌های فکری فیلسوفان است. یکی از نمونه‌های بحث‌برانگیز در این زمینه، اثر *حیات‌النفوس* است که از سوی برخی پژوهشگران، به‌عنوان *فلسفهٔ اشراق به زبان فارسی* نام نهاده شده است. این دیدگاه با چالش‌هایی مواجه است؛ چرا که تحلیل محتوای نظری این اثر، به‌ویژه در باب مسئلهٔ معاد، نشان می‌دهد که ساختار فکری آن به‌روشنی در چارچوب فلسفهٔ مشاء قابل فهم است. در بخش معاد، نویسنده با تکیه بر مفاهیم نظری و عملی، نفوس انسانی را به‌صورت نظام‌مند طبقه‌بندی کرده و مسیر کمال یا انحطاط آن‌ها را برپایهٔ نسبت‌شان با بدن و ادراک‌شان از کمال تحلیل می‌کند. دستگاه استدلالی اثر به‌شدت متأثر از *اشارات و تنبیهات* ابن‌سینا و شرح خواجه نصیرالدین طوسی است، به‌طوری که بسیاری از مفاهیم و مثال‌ها با اندکی تصرف از آن منابع برگرفته شده‌اند. هویت فلسفی این متن نه در نوآوری تئوریک، بلکه در بازسازی دقیق و کاربردی اندیشهٔ مشائی در باب معاد و سعادت نفس نمایان می‌شود. ازاین‌رو هرچند نمی‌توان تأثیر فلسفه اشراق بر آن را نادیده گرفت، اما *حیات‌النفوس* را باید حلقه‌ای مهم در تداوم و بازتولید سنت فلسفهٔ مشاء در ایرانِ قرون میانه دانست.

کلیدواژه‌ها: *حیات‌النفوس*، فلسفه اشراق، فلسفه مشاء، *الاشارات و التنبیهات*، معاد.

---

* کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران. asmasorush7@gmail.com
** دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران (نویسنده مسئول). mostafa.mousavi64@gmail.com
تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۱/۰۸، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۵/۰۵

۱. مقدمه

اسماعیل‌بن محمد ریزی را می‌توان در شمار شارحان و ناقلان سنت فلسفه اسلامی در فضای فکری پس از حمله مغول و در پیوند با حلقه‌های علمی مکتب مراغه دانست؛ جریانی که در آن بازخوانی و تنظیم میراث سینوی و نیز مواجهه با حکمت اشراق رونق داشت. درباره زندگی شخصی او اطلاعات اندکی در دست است؛ گفته می‌شود اهل آبادی ریز (امروزه در محدوده زرین‌شهر اصفهان) بوده و در سده هفتم هجری می‌زیسته است. ریزی *حیات‌النفوس* را برای یک حاکم فارسی‌زبان نوشت[1] (دانش‌پژوه، ۱۳۷۷: ۸)؛ اما قصد اصلی‌اش نگارش اثری به زبان فارسی بود که دریچه‌ای باشد برای کسانی که به زبان عربی تسلط ندارند تا بتوانند فلسفه را به‌روشنی و به‌سادگی بیاموزند. به‌نظر می‌رسد که ریزی واقعاً دغدغهٔ اشاعهٔ اندیشه‌های فلسفی در میان فارسی‌زبان را داشته است (ریزی، ۱۳۷۷: ۲۰).

در باب ضرورت پرداختن از مکتوبات فلسفی فارسی همین بس که بخش عظیمی از میراث عقلانی جهان اسلام را دربرمی‌گیرد، که بدون شناخت آن‌ها بیشتر فصول تاریخ فلسفه و علوم اسلامی کاملاً مبهم و نامعلوم خواهد ماند (نصر، ۱۳۸۳: ۱۱۷). از همین‌رو نصر تأکید می‌کند که توجه به نوشته‌های فلسفی به زبان فارسی، یکی از ضرورت‌های فراموش شده در تاریخ‌نگاری فلسفه اسلامی است. او حتی از لزوم بحث در مورد عناوین این آثار سخن می‌گوید و می‌نویسد:

> مقدار زیادی از این آثار فلسفی فارسی کماکان دست‌نخورده باقی مانده و حتی برای عناوین تمامی متون فلسفی فارسی، تحقیقات زیادی باید انجام گیرد و کوشش فراوانی برای انتشار آن‌ها به‌عمل آید (نصر، ۱۳۸۳: ۱۱۰).

براین اساس ضرورت بحث از کتاب *حیات‌النفوس* و امثال آن، چه از حیث محتوا و چه از حیث عنوان اثر، به‌خوبی نمایان است. اثری فارسی که عنوان آن به عربی انتخاب شده است و مصحّح آن، محمدتقی دانش‌پژوه، عنوان فارسی مکمل نیز بر آن نهاده است: *فلسفه اشراق به زبان فارسی*. تناسب و عدم تناسب این عنوان فارسی، یکی از پرسش‌های اساسی در این پژوهش است و بدیهی است که بحث از انتخاب عنوان فارسیِ درخور برای این کتاب، مستلزم بحث دقیق و عالمانه از محتوای آن است.

نگارنده با بررسی این اثر بر این باور است که حداقل در مسائلی چون معاد، ریزی بیش از هر کس دیگری تحت تأثیر ابن‌سینا بوده است. در این پژوهش با مقایسه شماری از عبارات آثارِ ریزی، ابن‌سینا، فخرالدین رازی و خواجه نصیرالدین طوسی،

نشان داده می‌شود که ایدهٔ معاد در *حیات‌النفوس* ریزی متکی بر سنت سینوی و به‌طور دقیق‌تر بر کتاب *الاشارات و التنبیهات* و شرح‌های مشهور آن است. اگرچه نتیجهٔ برآمده از مطالعهٔ موردی مسئله معاد لزوماً نمی‌تواند به کل کتاب *حیات‌النفوس* تعمیم یابد، اما با توجه به نتایجی که از نظریه معاد به‌دست آمده، مخاطب با این سؤال مواجه می‌گردد که چه بسا کتاب *حیات‌النفوس* بیش از آن‌که تحت تأثیر فلسفه اشراق است، از فلسفه ابن‌سینا تأثیر گرفته است و بیش از آن‌که آن را *فلسفه اشراقی به زبان فارسی* دانست، از نخستین بازنویسی‌ها و برگردان‌های فارسی *شرح اشارات* ابن‌سینا به‌حساب آورد.

به‌رغم اهمیت تاریخی و زبانی این اثر، تاکنون پژوهش فلسفی مستقلی به زبان فارسی دربارهٔ تحلیل محتوای آن صورت نگرفته است. آنچه موجود است، عمدتاً به تصحیح متن یا اشاراتی گذرا در ضمن مطالعات کلی تاریخ فلسفه اسلامی محدود می‌شود. با وجود موضع‌گیری برخی از شارحان و مصححان کتب فلسفی در جهان اسلام، جایگاه دقیق این اثر در نسبت با سنت‌های فلسفی مسلط، به‌ویژه نسبت آن با سنت سینوی یا اشراقی، همچنان به‌نحو روشمند بررسی نشده است. ازاین‌رو پژوهش حاضر می‌کوشد این خلأ را جبران کند و با تمرکز بر تحلیل مفهومی یکی از مسائل محوری کتاب، در تعیین سنخ فلسفی آن سهمی ایفا نماید.

این مقاله در سه گام اصلی سامان یافته است. نخست با طرح مسئله انتساب پارادایمیِ *حیات‌النفوس*، دیدگاه‌های موجود درباره ماهیت فلسفی اثر بازسازی می‌شود؛ در این بخش، ادعای اشراقی بودن کتاب که پس از تصحیح محمدتقی دانش‌پژوه مطرح شد، همراه با دفاع حسن انصاری و نقدهای مخالفان بررسی می‌گردد. در گام دوم، نویسنده با تعیین شاخص‌های تمایز میان فلسفه مشاء و اشراق، چارچوبی مفهومی برای داوری فراهم می‌کند و سپس متن اثر را براساس این شاخص‌ها تحلیل درون‌متنی می‌کند. در گام سوم با تمرکز بر مسئله معاد، ساختار استدلالی کتاب به‌طور تطبیقی با *اشارات و تنبیهات* ابن‌سینا و شرح آن از خواجه نصیرالدین طوسی سنجیده می‌شود تا میزان وابستگی نظری اثر به سنت سینوی روشن گردد. مقاله با جمع‌بندی نتایج و تعیین جایگاه پارادایمی کتاب پایان می‌یابد.

۲. ادعای دانش‌پژوه و دفاعیات انصاری

محمدتقی دانش‌پژوه در مقدمه کتاب *حیات‌النفوس* (صفحات ۳۰۴–۵۳۱) تصریح کرده است که بخش الهیات این اثر از کتاب‌های *تلویحات و مشارع و مطارحات* سهروردی

پیروی می‌کند و به همین دلیل، این کتاب را *فلسفه اشراق به زبان فارسی* نامیده است. او در مقدمه اثر چنین می‌نویسد:

> *حیات‌النفوس* ساخته و پرداخته اسماعیل فرزند محمد ریزی است و در آن گزارش سه فن آمده است: ۱. منطق، به روش فیلسوفان و مشائیان یونانی، ۲. طبیعی، به روش رهروان یونانی، ۳. الهی، که درست مانند تلویحات و مشارع و مطارحات سهروردی است» (ریزی، ۱۳۷۷: ۸).

از زمان انتشار اثر، نظرات متضادی درباره اشراقی بودن آن مطرح شده است. موافقان دانش‌پژوه، مانند دکتر حسن انصاری، بر این باورند که *حیات‌النفوس* علاوه بر آشنایی با آثار فخررازی، با *حکمة‌الاشراق* و دیگر نوشته‌های سهروردی نیز تناسب دارد و در برخی بخش‌ها دیدگاه‌های سهروردی را به تفصیل نقل و تأیید کرده است (انصاری، ۱۴۰۱). انصاری بر این نکته تأکید دارد که معیار اشراقی بودن اثر فلسفی صرفاً حضور حکایات تمثیلی نیست، بلکه آشنایی و بهره‌گیری از مفاهیم و مباحث اساسی فلسفه اشراق کافی است.

مخالفان مانند دکتر شفیعی کدکنی و شادروان دکتر زرین‌کوب، معتقدند *حیات‌النفوس* هیچ‌یک از عناصر و پارادایم‌های اشراقی را ندارد و به‌طور عمده مشائی است (انصاری، ۱۴۰۱). شفیعی کدکنی معتقد است که اگرچه دانش‌پژوه اثر را تحت عنوان فلسفه اشراق معرفی کرده است، کتاب *حیات‌النفوس* همچنان در چارچوب فلسفه مشاء تدوین شده و فاقد ویژگی‌های شاخص *حکمة‌الاشراق* است (همان). انصاری در نقد دیدگاه شفیعی کدکنی و دفاع از رویکرد دانش‌پژوه، دو استدلال می‌آورد

دلیل اول: انصاری تأکید می‌کند که *حیات‌النفوس* باید در چارچوب آثار فلسفی پس از عصر فخررازی تحلیل شود و مطالعه دقیق‌تر کتاب نشان می‌دهد که نویسنده، افزون بر آشنایی با آثار فخررازی، با *حکمة‌الاشراق* و دیگر نوشته‌های سهروردی نیز آشنا بوده است. او در مواضع متعدد کتاب به شیخ اشراق اشاره کرده و برخی دیدگاه‌های او را به تفصیل نقل و تأیید کرده است (انصاری، ۱۴۰۱).

دلیل دوم: از نظر محتوایی، انصاری مدعی است که ریزی در بحث وجود و ماهیت نظر شیخ اشراق درباره اعتباری بودن وجود را مطرح و از آن دفاع کرده و در بحث مُثل افلاطونی شیوه‌ای مشابه اشراقی دارد. همچنین در جای‌جای کتاب از حکمای فارسی و قدیم به سبک شیخ اشراق یاد کرده است (انصاری، ۱۴۰۱). انصاری چنین بیان می‌کند:

> در موضوع وجود و ماهیت دقیقاً نظر شیخ اشراق درباره اعتباری بودن وجود را

مطرح و از آن دفاع کرده و همچنین در بحث مُثل افلاطونی شیوه بحث مشابهت با شیخ اشراق دارد. در جاهای مختلف کتاب از حکمای فرس و برخی حکمای قدیم به سبک شیخ اشراق یاد می‌کند و از همان حکمایی که شیخ اشراق نام برده یاد کرده است (انصاری، ۱۴۰۱).

از نظر انصاری هرچند تأثیرپذیری او به‌صورت پذیرش کامل نظریات شیخ اشراق نبوده، اما همان‌طور که انصاری می‌گوید، حتی حکمای مکتب شیراز هم تحت تأثیر اشراق بوده‌اند؛ بنابراین از منظر محتوایی، جوهر فلسفه اشراق در *حیات‌النفوس* حضور دارد و نشان می‌دهد اثر با چارچوب فلسفی اشراقی سازگاری دارد.

۳. نقد ادعای دانش‌پژوه و دفاعیات انصاری

۱-۳. نقد دلیل اول

انصاری می‌گوید: «*حیات‌النفوس* باید در چارچوب آثار پس از عصر فخررازی تحلیل شود»، اما این ملاک گسترده است و نشان نمی‌دهد که اثر الزاماً اشراقی است. بسیاری از آثار پسافخررازی، حتی اگر با حکمت اشراق سازگار باشند، می‌توانند صرفاً تحت تأثیر فضای فکری زمانه باشند و این خود نمی‌تواند دلیل کافی بر تعلق اثر به مکتب اشراق باشد (انصاری، ۱۴۰۱).

از حیث تاریخی، باید فضای فکری ریزی و کتاب *حیات‌النفوس* را در مکتب فلسفی آذربایجان (مراغه)، دوره میان مکتب خراسان و اصفهان، مورد تحلیل قرار داد. این دوره را می‌توان از پیش از حمله مغول و از قرن هفتم تا دهم هجری در نظر گرفت (نصر، ۱۳۸۶: ۶۱). مورخان فلسفه اسلامی چند ویژگی کلی برای این دوره نام می‌برند: اول آن‌که در این دوره فلسفه مشایی ابن‌سینا، که توسط غزالی، شهرستانی و فخررازی مورد هجمه‌های بسیاری قرار گرفته بود، حیاتی تازه یافته و رشد و پویایی خود را بازمی‌یابد (نصر، ۱۳۸۶: ۶۴). دوم در آذربایجان بود که فلسفه اشراق پس از کشته‌شدن شهاب‌الدین سهروردی در حلب انتشار یافت و قطب‌الدین رازی و شمس‌الدین شهروزی، دو شارح بزرگ *حکمة‌الاشراق*، به طرق مختلف با مکتب آذربایجان در ارتباط بودند. سوم علاقه بسیار به استفاده از زبان فارسی در گفتمان فلسفی مکتب آذربایجان در مقایسه با مکتب خراسان و مکتب اصفهان وجود داشت (نصر، ۱۳۸۶: ۶۴).

با توجه به این توضیحات، کتاب *حیات‌النفوس* در زمانه‌ای نگارش شده که

مکتوبات فلسفی اشراقی و مشائی توأمان رشد یافته‌اند و نثرنویسی به زبان فارسی در آثار اشراقی و مشائی نیز متداول بوده است. این درهم‌آمیزی به‌نحوی بوده که برخی از آثار کمتر شناخته شده در این دوره، محل اختلاف قرار گرفته‌ان؛ بنابراین صرف استناد به این‌که *حیات‌النفوس* در دوران پسافخررازی نگارش یافته و تحت تأثیر فضای فکری آن زمان است، برای اثبات اشراقی بودن اثر، سطحی‌نگری و خام‌اندیشی به‌شمار می‌آید و نمی‌تواند جایگزین تحلیل دقیق محتوایی و پارادایمی شود.

از سوی دیگر، این‌که ریزی در برخی مواضع به شیخ اشراق اشاره کرده یا دیدگاه‌های او را نقل و تأیید کرده است، تنها نشان‌دهنده آشنایی با آثار سهروردی است، نه تبعیت واقعی از پارادایم اشراقی. همان‌طور که انصاری خود هم اشاره می‌کند، «تأثیرپذیری از شیخ اشراق به‌صورت تقلید کامل نبوده است» (انصاری، ۱۴۰۱)؛ بنابراین، این نقل‌قول‌ها نمی‌تواند به تنهایی اثبات‌کننده تعلق *حیات‌النفوس* به حکمت اشراق باشد.

۲-۳. نقد دلیل دوم

دلیل محتوایی انصاری، که در دفاع از ادعای دانش‌پژوه طرح گردید را می‌توان از دو حیث زبانی و روش‌شناختی مورد تحلیل و نقد قرار داد.

۳-۲-۱. نقد زبانی

یک ویژگی بنیادین فلسفه اشراق، به‌ویژه در آثار سهروردی، استفاده از اصطلاح نور به‌عنوان واقعیت هستی‌شناختی و تمایز آن از «وجود» است. در *حیات‌النفوس*، این اصطلاح و تقسیم‌بندی‌های مرتبط با آن مشاهده نمی‌شود (Adamson, 2016: 321؛ یزدان‌پناه، ۱۳۹۱: ۲۹۳/۱)؛ بنابراین اگر متنی را در پارادایم اشراقی قرار دهیم، انتظار می‌رود اصطلاحات محوری مکتب اشراق در آن به‌کار رفته باشد، که در این اثر دیده نمی‌شود. در نظام سهروردی، نور صرفاً مترادف یا تعبیر دیگری از وجود نیست، بلکه به باور سهروردی «وجود» به‌مثابه یک امر تحقق‌یافته خارجی وجود ندارد، بلکه حکم و اعتبار ذهن است (Adamson, 2016: 321). به همین دلیل سهروردی تأکید دارد که واژه «نور» را نه به‌صورت استعاری، بلکه به‌عنوان یک واقعیت هستی‌شناختی به‌کار می‌برد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱: ۲۹۳/۱). حال اگر بخواهیم اثری را در پارادایم اشراقی جای دهیم، آیا می‌توان پذیرفت که در آن، اصطلاحات محوری این مکتب ـ به‌ویژه اصطلاح «نور» و

تقسیم‌بندی‌های آن ـ به‌کار نرفته است؟!

هرچند انصاری تصریح می‌کند که «فضای اشراقی» در *حیات‌النفوس* به‌معنای حکایات و داستان‌های رمزی و تمثیلی نیست و از این منظر می‌خواهد به اشکال فوق پاسخ دهد، اما از لحاظ زبان‌شناختی و سبک نگارش، هیچ مناسبت آشکاری میان این اثر و آثار شیخ اشراق مشاهده نمی‌شود (انصاری، ۱۴۰۱). به‌عبارت‌دیگر حتی اگر محتوای فلسفی کتاب بخشی از آموزه‌های اشراقی را منعکس کند، ساختار زبانی و شیوه بیان آن با سنت آثار شیخ اشراق فاصله دارد.

۳-۲-۲. نقد روش‌شناختی

از حیث روش شناسی، مکاشفه، تزکیهٔ نفس و اصول کشفی و ذوقی، از مهمترین عناصر نظام فلسفی سهروردی به‌شمار می‌رود. شیخ اشراق نظام فلسفی مشاء را به‌خاطر بسنده‌کردن به «حکمت بحثی» در رسیدن به حقایق هستی بسیار ناتوان می‌داند (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۳/۲). سهروردی به‌دنبال حکمی‌کردن مکاشفات صوفیانه و عارفانه است (فاضلی و همکاران، ۱۳۹۶: ۱۰۴)، چیزی که به هیچ‌وجه در کتاب *حیات‌النفوس* دیده نمی‌شود.

به‌طور کلی حتی نوآوری‌های فلسفی سهروردی نیز در این اثر حضور چشم‌گیری ندارند و نقشی محوری در شکل‌دهی محتوای آن ایفا نمی‌کنند. نوآوری‌هایی همچون نظریهٔ اعتباریت وجود، معرفت‌شناسیِ اشراقی، بساطت اجسام، طرح عناصر سه‌گانه و تحلیل خاص او از نحوه تکثر افلاک، اساساً غایب‌اند و این دقیق برخلاف ادعای انصاری است که در بالا و بخش دلیل محتوایی، به آن اشاره شد.

۴. ادعای اشراقی بودن *حیات‌النفوس* براساس *تلویحات* و نقد آن

اگر ادعای دانش‌پژوه به‌صورت حداقلی و صرفاً بر تأثیرگیری ریزی از آثار سهروردی مطرح می‌شد، قابل پذیرش بود؛ به‌عنوان مثال در بخش اول الهیات *حیات‌النفوس*، با عنوان «در بحث وجود و شیء و وجوب و امکان و غیر آن»، شباهت‌هایی در سیر مباحث با *تلویحات* به چشم می‌خورد، هرچند در ادامه این مشابهت‌ها کاهش می‌یابد که مؤید تأثیرپذیری ریزی از سهروردی است. در مثال روشن‌تر، آخرین بخش الهیات، یعنی باب پنجم از قسمت ششم کتاب که به بحث معاد اختصاص دارد، ریزی تحت عنوان «در بیان رموزات و وصیتی که ختم کتاب بدان مناسب بود...» مسائلی را طرح

می‌کند که در واقع گزینش و ترجمه‌ای از بخش «مرصاد عرشی» *تلویحات* است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۰۵/۱–۱۱۱؛ ریزی، ۱۳۷۳: ۵۳۲–۵۴۰)؛ بنابراین نمی‌توان از تأثیر سهروردی بر ریزی چشم‌پوشی کرد.

بااین‌حال حتی اگر *حیات‌النفوس* از *تلویحات* و *مشارع و مطارحات* الگو گرفته باشد، نمی‌توان آن را اثری اشراقی دانست. دلیل آن روشن است: خود سهروردی تصریح می‌کند که *تلویحات* و *مشارع و مطارحات* به سبک مشائیان نگارش شده‌اند. او در مقدمه *تلویحات* می‌نویسد:

> انّک ولی الأید و صاحب الطول العظیم المجید هذا هو الشروع فی علم ما بعد الطبیعة من التلویحات اللوحیّة و العرشیّة لم التفت فیها الی المشهور من مذاهب المشّائین» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲/۱).

و در مقدمه *مشارع و مطارحات* می‌آورد:

> هذا کتاب یشتمل علی العلوم الثلاثة، حرّرته بحکم اقترا حکم علیّ... و لم اخرج مع هذا عن مأخذ المشّائین کثیرا و ان کنت قد اودعته نکتا و لطایف تومئ الی قواعد شریفة زائدة علی ما یوردونها... و هذا الکتاب ینبغی ان یقرأ قبله و بعد تحقیق المختصر الموسوم بالتلویحات» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۹۴/۱).

براساس این تصریحات می‌توان چنین ادعا کرد که حتی اگر *حیات‌النفوس* کاملاً براساس ساختار *تلویحات* نگارش شده باشد، نمی‌توان آن را اشراقی دانست و بنابراین ادعای دانش‌پژوه نیست.

در دفاع از دانش‌پژوه، برخی سهروردی‌پژوهان معاصر مانند حسین ضیائی و جان والبریج معتقدند که اهمیت فلسفه سهروردی در تألیفات مشائی او، به‌ویژه شرح‌هایش بر منطق و نقد دیدگاه مشائی درباره تعریف به‌عنوان وسیله شناخت است (رضوی، ۱۳۸۷: ۱۳؛ Adamson, 2016: ۳۱۸). والبریج این دیدگاه را توسعه داده و بر روابط متقابل آثار مشائی و *حکمة‌الاشراق* تأکید می‌کند، به‌گونه‌ای که کل این آثار باید به‌عنوان یک سیستم تحلیل شوند (والبریج، ۱۴۰۳: ۸۸/۲). از این منظر اگر بتوان *حیات‌النفوس* را براساس *تلویحات* تفصیل داد، ادعای دانش‌پژوه بی‌وجه نخواهد بود.

بااین‌حال نقدی جدی بر این دفاعیه وارد است: گرچه بخش‌های آغازین *حیات‌النفوس* شباهت‌هایی با *تلویحات* و *مشارع و مطارحات* دارد، تفاوت‌های محتوایی و ساختاری با پیشرفت کتاب آشکار می‌شود و مشابهت‌ها کاهش می‌یابد. همچنین آنچه *تلویحات* را در آثار سهروردی متمایز می‌کند و به باور این سهروردی‌پژوهان اساساً این

اثر را در زمرهٔ آثار سهروردی قرار می‌دهد، نظریه معرفت و نقد نظام تعریفات مشائی است (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۰/۲). در *حیات‌النفوس*، چه در بخش منطق و چه در بخش الهیات، هیچ نشانی از نقد آراء منطقی ارسطو و نظریه معرفت شیخ اشراق مشاهده نمی‌شود.

۵. بررسی موردی مسئله معاد

اشاره شد که متافیزیک *تلویحات* و *مشارع* سهروردی از جمله منابع احتمالی تأثیرگذار بر ایده‌های موجود در *حیات‌النفوس* است. در متافیزیک *مشارع و مطارحات*، سهروردی به بحث درباره بقای بخش عقلانی نفس و سعادت پس از مرگ آن پرداخته و یک دیدگاه معرفت‌شناختی متمایز را اتخاذ می‌کند و به مسائل ادراک و معرفت می‌پردازد (سهروردی، ۱۳۸۰: ۴۷۴/۱– ۵۰۶). بحث‌های معاد در *مشارع و مطارحات* نسبتاً کوتاه‌تر از *تلویحات* است و جای تردید است که نظریه معاد ریزی از *مشارع و مطارحات* الهام گرفته باشد؛ بنابراین متافیزیک *تلویحات* یک کاندید محتمل‌تر است و در مواردی ریزی پاراگراف‌های طولانی از *تلویحات* را بازنویسی می‌کند، که نمونه‌اش همان بخش پایانی متافیزیک *حیات‌النفوس* است (سهروری، ۱۳۸۰: ۱۰۵/۱–۱۲۱؛ ریزی، ۱۳۷۷: ۵۳۳–۵۴۰). بااین‌حال باید توجه داشت که قطعاتی که از *تلویحات* سهروردی در *حیات‌النفوس* آمده است را می‌باید به عنوان یک ضمیمه به مباحثی که در *اشارات و تنبیهات* ابن‌سینا و شرح نصیرالدین طوسی بر آن آمده است و ریزی ستون فقرات مباحث معاد را بر آن استوار کرده است، در نظر گرفت. با وجود این چند اقتباس، به‌نظر نمی‌رسد *تلویحات* اساس اصلی بحث ریزی درباره معاد است.

شاید جای محتمل‌تر برای یافتن ارتباط اشراقی بین سهروردی و ریزی، *حکمة‌الإشراق* سهروردی است. بااین‌حال باز هم به‌نظر نمی‌رسد *حکمة‌الإشراق* منبع اصلی نظریه معاد ریزی باشد. اولاً در *حکمة‌الإشراق* اصطلاحات نوری متمایز، به مباحث سهروردی در باب معاد ویژگی منحصربه‌فردی می‌بخشد. اصطلاحاتی مانند «نور قاهره»، «نور اسفهبدیه»، «نورالانوار»، «عوالم‌البرزخیه»، «جوهر عاسق» و ... برای توصیف سرنوشت اخروی نفس انسان استفاده می‌شود. (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۱۶/۲– ۲۱۷). اصطلاحات نوری سهروردی به‌طور قاطع و آشکار در *حیات‌النفوس* ریزی وجود ندارد و از این حیث می‌توان با گفتهٔ شفیعی کدکنی همدل بود. نشانه دوم این‌که *حکمة‌الإشراق* منبع اصلی نظریهٔ معاد ریزی نبوده است، این است که در *حیات‌النفوس*،

ریزی طبقه‌بندی مفصلی از نفوس و سرنوشت پس از مرگ آن‌ها را پیشنهاد می‌کند که این طبقه‌بندی با طبقه‌بندی پیشنهادی سهروردی مطابقت ندارد و جالب آن‌که هر دو طبقه‌بندی از سنت ابن‌سینایی مشتق شده‌اند (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۲۸/۲؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۳۵۳/۳). با وجود اصطلاحات نوری نوآورانه سهروردی، مفهوم معاد، مفهوم لذت و طبقه‌بندی نفوس در جهان پس از مرگ او به ساختار زیربنایی ابن‌سینایی وابسته است، که پایبندی مبنایی سهروردی به سنت مشائی را نشان می‌دهد. نامزد محتمل‌تر برای نظریه معاد ریزی، کتاب *اشارات و تنبیهات* است. در این اثر، طبقه‌بندی ابن‌سینا از نفوس بسیار دقیق است و شباهت‌های زیادی با طبقه‌بندی ریزی دارد و در واقع ریزی در این موضوع کاملاً به آن متکی است. در ادامه به‌صورت مستند به تحلیل این مسئله خواهیم پرداخت.

۱-۵. طبقه‌بندی نفوس در معاد

ریزی در بخش پایانی (بخش ششم) از فن سوم مابعدالطبیعه، با عنوان «بحث معاد و احوال آن از سعادت و شقاوت»، به بحث دربارهٔ معاد می‌پردازد. او نظریهٔ خود در باب معاد را با طرح مباحثی پیرامون مفاهیم لذت و ألم، لذت و ألم خاص نفس ناطقه و شرایط دستیابی آن به عالی‌ترین لذات از طریق کمال قوای عملی و نظری پی‌می‌گیرد. ملاحظات گوناگون در باب لذت و ألم و نسبت آن‌ها با نفس ناطقه، نوع پاداشی را که نفوس در عالم آخرت دریافت خواهند کرد، تعیین می‌کند. چکیدهٔ این مباحث، اساس مقدمهٔ ابن‌سینا بر بخش معاد در کتاب *اشارات و تنبیهات* او را تشکیل می‌دهد. سپس ریزی برای تبیین سعادت یا شقاوت پس از مرگ نفوس، که براساس درجات گوناگون کمال و دستیابی آن‌ها به سعادت و لذت و الم متناظرشان تعیین می‌شود، یک دسته‌بندی هفت‌گانه از نفوس ارائه می‌دهد:

I . کامل (۱)

II . ناقص

II .۱. نقصان از طریق نقصان غریزت

II .1. i. نظری (۲)

II. 1. ii. عملی (۳)

II .۲. نقصان از طریق اکتساب چیزی که به‌طور راسخ در نفس مستقر شده است.

II .۲ . i. نظری (۴)

II. ۲. ii. عملی (۵)

II .۳. نقصان از طریق اکتساب چیزی که به‌طور راسخ در نفس مستقر نشده است.

II .i.3. نظری (۶)

II .ii.3. عملی (۷)

در ابتدا، ریزی نفوس کاملِ معدود (I) را مشخص می‌کند که سعادت نهایی پس از مرگ را در قالب لذات عقلی تجربه خواهند کرد. آن‌ها هر دو قوهٔ نظری و عملی بخش ناطقهٔ نفوس خود را پرورش داده‌اند (ریزی، ۱۳۷۷: ۴۹۴). بااین‌حال اکثریت نفوس، نفوس ناقص (II) هستند. نفوس ناقص به سه دستهٔ اصلی تقسیم می‌شوند که هر کدام براساس قوای نظری و عملی‌شان به زیرشاخه‌هایی تقسیم می‌شوند. همان‌طور که کمال، لذت و سعادت از طریق کمال قوای عملی و نظری نفس ناطقه حاصل می‌شوند، به همین ترتیب، نقص، الم و شقاوت ناشی از ناتوانی نفوس در به کمال رساندن یکی یا هر دوی قوای نفس ناطقه‌شان خواهد بود.

۵-۱-۱. دستهٔ نخست نفوس ناقص

سپس ریزی دسته‌بندی‌ای از نفوس ناقص براساس ماهیت نقصان‌شان ارائه می‌دهد. بااین‌حال بررسی دقیق‌تر این جنبه نشان می‌دهد که ریزی عبارتی از *شرح اشارات* طوسی (نمط هشتم) را بازنویسی و ترجمه می‌کند. ریزی با ترجیح ارائهٔ طوسی از نفوس ناقص بر ارائهٔ ابن‌سینا، دسته‌بندی‌های مختلف طوسی را معرفی می‌کند و سپس به بیان نظام‌مند آن‌ها می‌پردازد. وابستگی ریزی به *شرح اشارات* طوسی با ترجمه‌ای که او از اظهارنظر مقدماتی طوسی در مورد تمایز بین عدم استعداد نفس که از یک‌سو نتیجهٔ امور «عدمی» یا از سوی دیگر نتیجهٔ امور «وجودی» است، بیشتر خود را نشان می‌دهد؛ تمایزی که در فصل دوازدهم *اشارات و تنبیهات* ابن‌سینا (نمط هشتم) وجود ندارد. طوسی با این تمایز، تلاش می‌کند تا وجود عناصر ذاتی یا عارضی را که نقصان نفس را تعیین می‌کنند، تبیین کند و بدین‌ترتیب تمایزی بین نفوسی که به‌دلیل نقصان در طبیعت‌شان ناقص هستند و نفوسی که به‌دلیل اکتساب چیزی که با کمالشان مخالف و متضاد است، ناقص هستند، برقرار می‌کند. طوسی می‌نویسد:

> و نقدم لذلک مقدمهٔ ـ و هی أن نقول فوات کمالات النفس یکون لا محالهٔ لعدم استعدادها و عدم استعدادها یکون إما لأمر عدمی کنقصان غریزهٔ العقل أو وجودی کوجود الأمور المضادهٔ للکمالات (طوسی، ۱۳۸۳: ۳/۳۵۰-۳۵۱).

در *حیات‌النفوس*، ریزی عبارت طوسی را به‌شکل زیر بازنویسی می‌کند:

> گوییم که فوت‌شدن کمال نفس ناطقه لامحاله از جهت عدم استعداد او بود و عدم استعداد او یا از جهت امری عدمی بود، چنان‌که کسی در اصل فطرت خود ناقص استعداد افتاده بود، یا از جهت امری وجودی، چنان‌که در نفس اموری که مضاد کمالات بود حاصل آید (ریزی، ۱۳۷۷: ۴۹۴).

ریزی که ابتدا به‌نظر می‌رسید توضیحی بدیع و متفاوت از *اشارات* ابن‌سینا ارائه می‌دهد، در واقع بر شرح و تفسیر طوسی تکیه دارد و جالب آن‌که عبارات مشابهی در آثار سهروردی، اعم از *حکمة‌الإشراق*، *تلویحات* و *مشارع و مطارحات* یافت نشد؛ بنابراین ریزی به پیروی از طبقه‌بندی طوسی از نفوس ناقص ادامه می‌دهد. دستهٔ اوّل نفوس ناقص (II.1) با نفوسی مطابقت دارد که نقصی در فطرتشان دارند، که او آن را همچنین به‌عنوان «نقصان غریزت» مشخص می‌کند. این نفوس به‌دلیل نقصانِ ذاتیِ نفس ناطقه‌شان، چه نظری (II.1.i) [شماره ۲] و چه عملی (II.1.ii) [شماره ۳]، هیچ عذابی نخواهند کشید و محشور نمی‌شوند (ریزی، ۱۳۷۷: ۴۹۵). این‌ها نفوسی هستند که ابن‌سینا معتقد بود سرانجام از رنج‌کشیدن باز خواهند ایستاد؛ برای مثال آنجا که می‌نویسد: «و ما کان بسبب غواش غریبهٔ ـ فیزول و لا یدوم بها التعذب [آن رذیلتی که ناشی از تعلقات خارجی است، پس از جدایی برطرف می‌شود و رنج ناشی از آن دوام نمی‌یابد]» (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۳/ ۳۵۰). در همان فصل، ابن‌سینا می‌نویسد که «ما کان من رذیلهٔ النفس ـ من جنس نقصان الاستعداد للکمال ـ الذی یرجی بعد المفارقهٔ فهو غیر مجبور [آنچه از آن رذیلت نفس که از جنس نقصان استعداد برای کمالی است که پس از جدایی باقی می‌ماند، تحمیل نمی‌شود]» (همان). ریزی به‌طور استراتژیک این نظرات را به‌دلیل ماهیت دشوارشان نادیده می‌گیرد و ترجیح می‌دهد از تفسیر طوسی پیروی کند. طوسی خاطرنشان کرده بود که وقتی این نقصان در دو بخش نفس ناطقه (عملی و نظری) رخ می‌دهد، «پس از مرگ تحمیل نمی‌شود» و اضافه می‌کند که «به‌سبب آن، هیچ عذابی نخواهد بود»:

> الذی یکون بسبب نقصان الغریزهٔ ـ بحسب القوتین معا فهو غیر مجبور بعد الموت ـ و لا یکون بسببها تعذب ـ و هو الذی ذکره الشیخ (طوسی، ۱۳۸۳: ۳۵۱/۳).

آیا این همان عدم رستاخیزی است که ریزی به آن اشاره می‌کند؟ شاید، اما نه ابن‌سینا و نه طوسی به ناتوانی این نفوس در رستاخیز اشاره نمی‌کنند. ریزی فرض می‌کند که ماهیت ذاتی نقصان دوگانهٔ آن‌ها، امکان معاد را فراهم نمی‌کند. پس از

اظهارات مختصری در مورد دو دستهٔ اصلی دیگر نفوس ناقص، ریـزی بحثـی در مـورد نفوس سلیم مطرح می‌کند که در ابن‌سینا نیز یافت می‌شود، که خاطرنشان کرد:

> و النفوس السليمة ـ التی هی علی الفطرة ـ و لم يفظظها مباشرة الأمور الأرضية الجاسية ـ إذا سمعت ذكرا روحانيا ـ يشير إلى أحوال المفارقات غشـيها غـاش شـائق ـ لا يعـرف سببه ـ و أصابها وجد مبرح مع لذة مفرحة (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۳۵۴/۳).

ریزی عباراتی شبیه به‌عبارت ابن‌سینا را در اول فصل هفـتم «در بیـان لـذات نفـوس ساذج» می‌آورد:

> نفوس سلیم که بر فطرت اصلی بازمانده بود و هیچ از امور طبیعی و اعتقادات باطـل در او بیشتر نبود، لامحاله چون از عالم قدس و جهان ملکوت یاد کند، او را شوقی و حـالی نزدیک بی‌خودی حاصل آید و چندان که او با خـود مراجعـت کنـد سـبب آن ندانـد و عمی لذت‌آمیز او را پیدا شود؛ چنان‌که در آن حال متحیر شود و سبب این مناسبتی بـود که او را با عالم قدس بود و بزرگ‌ترین انگیزنده مر شخصی را به توجه عـالم قـدس آن حال بود» (ریزی، ۱۳۷۷: ۴۹۸).

ریزی، با اکتفانکردن به‌صرف ترجمهٔ اشارات یا شرح طوسی، مفاهیم ضمنی مربـوط به نفوس ساده را که ناشی از عدم آگاهی از کمال شایستهٔ آن‌هاست، بـازگو مـی‌کنـد. او توضیح می‌دهد که این نفوس سلیم و ساده هیچ «نقشی [علم یا معرفت] به حقیقـت در خود ندارند» ـ که بازتابی از تفسیر طوسی است که در توضیح نفوس سـلیمه مـی‌گویـد «النفوس السليمة التی هی علی الفطرة، النفوس التی لم ينتقش فيهـا الحـق و لـم تنـدنس بالعقائد المخالفة للحق» (طوسی، ۱۳۸۳: ۳۵۴/۳) و بنابراین، داشتن هر نوع شـوقی بـرای دستیابی به کمال شایستهٔ خود را برای آن‌ها غیـرممکن مـی‌سـازد. بـرای آرزو و تمنـای کمال شایستهٔ خود، باید از چیستی کمال شایستهٔ خود آگاه بود. این نفوس کـه از آنچـه کمال شایستهٔ آن‌ها را تشکیل می‌دهد، ناآگاه هستند؛ بنابراین قادر به آگاهی از چیزی که با کمالشان سازگار باشد، نیستند و در نتیجه در پی دستیابی به آن نیستند. این نفوس کـه فاقد شوق به کمال هستند، نمی‌توانند رنج بکشند؛ زیرا درد و ألم از ناتوانی در دسـتیابی به آنچه لذت‌بخش است ناشی می‌شود و از آنجا که این نفوس آگاهی به کمال شایسـته خود ندارند؛ در نتیجه آرزوی دستیابی به آن را ندارند و بالطبع ناتوانی خـاص آن‌هـا در دستیابی به کمال‌شان، باعث عذاب آن‌ها نخواهد شد. این امر، چه ناشی از نقصان قـوای نظری یا نقصان قوای عملی نفس ناطقه‌شان باشد، صادق است. ریـزی، چکیـدهٔ مفهـوم منطقی ناشی از عدم آگاهی از آنچه کمال شایستهٔ فرد را تشکیل می‌دهد، را با پیـروی از

گفتهٔ ابن‌سینا «أن رذیلهٔ النقصان إنما تتأذی بها النفس الشیقهٔ إلی الکمال» [رذیلت نقصان فقط به نفسی که خواهان کمال است، آسیب می‌رساند] بیان می‌کند. این نکته چه بسا سهم ریزی در آنچه به‌نظر نظریه‌ای نسبتاً ابن‌سینایی در مورد معاد باشد را تشکیل دهد.

۵-۱-۲. دستهٔ دوم نفوس ناقص

دستهٔ دوم نفوس ناقص (II.2) با نفوسی مطابقت دارد که چیزی راسخ در خود کسب کرده‌اند که با کمالشان مخالف است. این دسته و دستهٔ بعدی با دسته‌بندی طوسی از نفوس ابن‌سینا، که دارای نقصان «وجودی»اند که با کمالشان مخالف است، مطابقت دارند: «این‌ها یا راسخ هستند یا غیرراسخ [در آن‌ها]» (طوسی، ۱۳۸۰: ۳۵۱/۳). ریزی فهم طوسی از دسته‌بندی نفوس ابن‌سینا را اخذ می‌کند. ریزی حتی مثال طوسی از نفوس ناقص را که اکنون چیزی راسخ در خود در رابطه با قوهٔ نظری‌شان [شماره ۴] کسب کرده‌اند و با نفوس کسانی که از جهل مرکب رنج می‌برند مطابقت دارند، ترجمه می‌کند. او اظهارنظر طوسی را، مبنی بر این‌که این جهل مرکب چیزی مخالف یقین است و صورتی در نفس ایجاد می‌کند که از عالم ماده جدا نمی‌شود، حذف می‌کند. بااین‌حال ریزی با طوسی موافق است که این نفوس به‌طور ابدی در آخرت عذاب می کشند (ریزی، ۱۳۷۷: ۴۹۵؛ طوسی، ۱۳۸۰: ۳۵۱/۳)؛ مثال نفوس ناقص که اکنون چیزی راسخ در خود در رابطه با قوهٔ عملی‌شان [شماره ۵] کسب کرده‌اند، نفوس کسانی است که اخلاقشان به‌دلیل وابستگی شدیدشان به بدن آلوده شده است. در متون ابن‌سینا و طوسی در باب این نفوس مثالی وجود ندارد و ریزی هم به‌تبع آن‌ها مثالی در این مورد نمی‌آورد.

۵-۱-۳. دستهٔ سوم نفوس ناقص

دستهٔ سوم نفوس ناقص (II.3) مربوط به افرادی است که نفوس‌شان چیزی کسب کرده است که در آن‌ها راسخ نیست و با کمالشان متضاد است. گروه سوم نیز به‌طور مشابه با توجه به قوای نظری یا عملی‌شان به دو گروه تقسیم می‌شوند؛ مثالی از نفوس ناقص که اکنون چیزی غیرراسخ در خود در رابطه با قوهٔ نظری‌شان [شماره ۶] کسب کرده‌اند، نفوس عوام‌الناسی است که باورهای نادرست دارند. این‌ها نفوسی هستند که دارای تعدادی هیئت‌اند که از (۱) اعمال بدنی یا (۲) از وضعیت مزاج متعلق به نفس منشأ می‌گیرند؛ مثالی از نفوس ناقص که اکنون چیزی غیرراسخ در خود در رابطه با قوهٔ

عملی‌شان [شماره ۷] کسب کرده‌اند، نفوس کسانی است که به‌دلیل وابستگی به بدن اخلاق و ملکات بد کسب کرده‌اند. این نفوس، به نوعی، با نفوسی که چیزی کسب کرده‌اند که اکنون در آن‌ها در رابطه با قوهٔ عملی‌شان [شماره ۵] راسخ شده است، تفاوتی ندارند و تنها تفاوت در شدت وابستگی نفس به بدن است. این نفوس تحت تأثیر عادات بد و اخلاق بد قرار می‌گیرند. کل این قطعه دوباره تفسیر طوسی را بازنویسی می‌کند، جایی که مثال‌های مشابهی ارائه شده است. در آخرت، این نفوس محشور می‌شوند. بااین‌حال حالت‌های مختلفی از معاد وجود دارد، به‌گونه‌ای که برخی نفوس زودتر و برخی دیگر دیرتر، به‌دنبال درجات مختلف «رسوخ بیشترشان» در بدن، محشور می‌شوند (طوسی، ۱۳۸۰: ۳۵۱/۳–۳۵۲؛ ریزی، ۱۳۷۷: ۴۹۵). آنچه در اینجا مستتر است این است که هرچه وابستگی به بدن بیشتر باشد، وقوع معاد بیشتر طول می‌کشد. بااین‌حال ریزی در مورد شرایط رفع تعلقات مادی نفس در آخرت بحث نمی‌کند.

۲–۵. تقسیم سه‌گانه نفوس ناقص

در ادامهٔ *حیات‌النفوس*، ریزی نفوس ناقص را از این حیث که وجود کمال شایستهٔ خود را تصدیق می‌کنند یا خیر دسته‌بندی می‌کند (ریزی، ۱۳۷۷، ص ۴۹۶). گروه نخست نفوسی‌اند که از تصدیق وجود کمال شایستهٔ خود امتناع می‌ورزند. این‌ها «منکران» کمال‌اند و بدترینِ این سه دسته‌اند. منکران کمال، برخلاف دو دستهٔ دیگر از نفوس ناقص که وجود کمال شایستهٔ خود را تصدیق می‌کنند، عذاب بی‌وقفه خواهند کشید. گروه دوم نفوسی‌اند که وجود کمال را تصدیق می‌کنند، اما به امری مشغول شده‌اند که آن‌ها را از دستیابی به آن کمال بازمی‌دارد. این‌ها نفوس سرگردانی هستند که از کمال روی برمی‌گردانند و به‌خاطر این روی‌گردانی در زمرهٔ «معرضان» جای می‌گیرند و هرچند در آخرت عذاب خواهند کشید، اما عذاب آن‌ها در مقطعی قطع خواهد شد. در نهایت نفوسی وجود دارند که وجود کمال را تصدیق می‌کنند، اما از کمال غافل و بی‌اعتنا هستند. این‌ها نفوس سهل‌انگار یا «مهملان»اند که به‌دلیل تنبلی و کسلی، به هیچ درجه‌ای از کمال دست نخواهند یافت، هرچند عذاب آن‌ها در مقطعی قطع خواهد شد. از نظر ریزی، نفوسی که وجود کمال شایستهٔ خود را تصدیق می‌کنند، اما این کمال را طلب نکرده‌اند، در نهایت قادر خواهند بود در آخرت بر ناتوانی خود در روی‌آوردن به‌سوی کمالشان غلبه کنند (ریزی، ۱۳۷۷: ۴۹۶).

نگاهی گذرا به کتاب *اشارات* نشان می‌دهد که ابن‌سینا از همین تمایز استفاده می‌کند و این نفوس را «جاحدین»، «مهملین» و «معرضین» معرفی می‌کند. ریزی از اصطلاح «منکرین» در جایی استفاده می‌کند که ابن‌سینا و طوسی از «جاحدین» استفاده کرده‌اند و می‌توان حدس زد که اصطلاح اخیر چه بسا در آن زمان در فارسی رایج نبوده است. تمایز سه‌گانهٔ ریزی از *اشارات و تنبیهات* سرچشمه می‌گیرد، جایی که ابن‌سینا می‌نویسد:

> و اعلم أن رذیلة النقصان إنما تتأذی بها النفس الشیقة إلی الکمال و ذلک الشوق تابع لتنبه یفیده الاکتساب و البله بجنبة من هذا العذاب و إنما هو للجاحدین و المهملین و المعرضین عما ألمع به إلیهم من الحق ـ فالبلاهة أدنی إلی الخلاص من فطانة بتراء (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۳۵۲/۳).

در ادامه ریزی به طرح یک اِشکال می‌پردازد. اِشکال این است که براساس مبانی از پیش طرح شده، نفوسی که کمال را انکار می‌کنند و ضد کمال را کسب کرده‌اند، نباید هیچ عذابی بکشند؛ زیرا این نفوس در زمان جدایی از بدن‌هایشان، یا باورهای نادرست از نفس زائل می‌شود، که در این صورت، آن‌ها در آخرت عذاب نخواهند برد، یا باورهای نادرست از بین نمی‌روند، که در این فرض، آن‌ها از نقصان خود آگاه نخواهند شد؛ زیرا کمال خود را انکار کرده‌اند، همان‌طور که قبل از جدایی از بدن‌هایشان بود و بنابراین عذاب نخواهند برد. در هر دو صورت، این اِشکال، امکان نوعی رستگاری را برای نفوسی که کمال خود را انکار می‌کنند، محفوظ می‌دارد (ریزی، ۱۳۷۷: ۴۹۶).

فخرالدین رازی اِشکال مشابه این اِشکال را در شرح خود بر *اشارات و تنبیهات* مطرح می‌کند که در *شرح طوسی* گزارش شده است (طوسی، ۱۳۸۳: ۳۵۲/۳). جالب‌تر از آن، ردّیه‌ای است که طوسی در برابر اِشکال رازی ارائه می‌دهد؛ زیرا این امر وابستگی اسماعیل‌بن ریزی به کتاب *اشارات و تنبیهات* را بیش از پیش نمایان می‌سازد. ریزی ردّیه زیر را در پاسخ به این اِشکال مطرح می‌سازد. لذت نفوس «کامل» مربوط به مشاهده و رسیدن آن‌ها به اموری است که می‌دانند اسباب لذت‌اند و این نکته‌ای است که رازی پیش‌تر در مورد لذت ذکر کرده است. لذت عبارت است از «ادراک و وصول به کمال مدرِک» (ریزی، ۱۳۷۷: ۴۹۶) و با این وصف، هر نفسی که دارای باورهای کاذب است و در رسیدن به حقیقت آن باورهای کاذب مصمم است، از رسیدن به باورهای کاذبی که دارد ناگزیر ناتوان خواهد بود. نفس همواره در انتظار رسیدن به آن‌ها خواهد بود، به‌گونه‌ای که ناتوانی آن در به‌دست‌آوردن و در این مورد خاص، حتی

باورهای کاذب، لزوماً نفس را به رنج و عذاب ابدی دچار خواهد کرد (ریزی، ۱۳۷۷/ ۴۹۷). ردّیه ریزی شامل بازنویسی ردّیه خود طوسی است که شرح آن به قرار زیر است:

> و الجواب أن النفوس الکاملة ـ تتمثل صور المعقولات فیها علی ما هی علیه ـ فإنها إنما تلتذ بمشاهدة ما اکتسبته ـ و وجدان ما أدرکته علی الوجه الذی أدرکته ـ فکأنها کانت ذوات إدراک فقط ـ فصارت مع ذلک ذوات نبل ـ و تم بذلک التذاذها ـ و أما التی تمثلت أضداد الکمال فیها ـ و اعتقدت أنها کمال ـ و رجت الوصول إلی ما أدرکته ـ فإنها لا محالة تفقد بعد الموت ما رجته فتخیب ـ و تصیر متعذبة بفقدان ما رجت الوصول إلیه ـ بزوال الجزم عنها[۲](طوسی، ۱۸۸۰: ۳۵۳/۳).

۳-۵. نفوس کامل

جمله آغازین بخش ششم (فصل ۶) از قسمت مربوط به معاد با عنوان «در بیان حالِ ذات عارفان» با عبارتی از *اشارات* ابن‌سینا مطابقت دارد. ابن‌سینا در این فصل، امکانَ تجربه لذت برای افرادی که فراتر از نقصان هستند را پیش از مرگ و جدایی نفس از بدن بررسی می‌کند. هنگامی که این نفوس این لذت نهایی را تجربه می‌کنند، «به عالم الهی و سعادت می‌رسند و بالاترین کمال در آن‌ها نقش می‌بندد؛ آن‌ها به بالاترین لذت دست می‌یابند». ریزی اشاره می‌کند که افرادی که به هر دو کمال عملی و نظری دست می‌یابند، به احتمال زیاد در این دنیا، عارفانِ کامل نامیده می‌شوند و کسانی هستند که نفوسشان به یک‌باره جذب عالم الهی شده و از بدن‌هایشان جدا شده‌اند، به شیوه‌ای مشابه عارفان ابن‌سینا (العارفون المتنزهون). بااین‌حال ریزی نکات زیر را در مورد معرفتی که توسط این عارفان به‌دست می‌آید اضافه می‌کند که به‌نظر می‌رسد از عبارت متناظر در *اشارات* فاصله می‌گیرد:

> بدان که واصلان عارف یعنی آن طایفه‌ای که کامل باشند به‌حسب قوت نظری و به‌حسب قوت عملی، چون نفس ایشان مفارق بدن شود به یک‌بار منجذب به عالم قدس شود. برای آن‌که انسان را چون علم‌الیقین حاصل بود در وقتی که تعلق تدبیر نفس با بدن باقی بود، لامحاله چون آن تعلق باطل شود، به درجه عین‌الیقین رسد. و مراد از عین‌الیقین مشاهده صور معقولات بود و آن مشاهده بی‌آن‌که به یک‌بار منجذب به‌سوی عالم قدس گردند، متعذر بود و لامحاله در آن حال ایشان را لذت عظیم و ابتهاج تمام حاصل آید (ریزی، ۱۳۷۷: ۴۹۷).

هرچند شرح ریزی با طوسی در این مصداق متفاوت است، اما واردکردن مفاهیم قرآنی «علم‌الیقین» و «عین‌الیقین» توسط ریزی، فی‌نفسه، انحرافی بدیع از متن ابن‌سینا نیست. طوسی از این عبارات در بحثی پیشین در *اشارات* در مورد نیاز به تجربه برای ایجاد میل به لذت یا اجتناب از درد استفاده می‌کند و در آنجا تصریح می کند که مرتبه «علم‌الیقین» پایین‌تر از «عین‌الیقین» است (طوسی، ۱۳۸۰: ۳۴۴/۳).

طوسی در ادامه اشاره می‌کند کسانی که قادر به تجربه چنین مشاهده‌ای [اهل‌المشاهده] هستند، حصول لذت عقلی را به‌عنوان «ذوق» شناسایی می‌کنند، که ریزی آن را حذف می‌کند. جمله پایانی فقره ذکر شده از *حیات‌النفوس* در بالا، اگرچه در شرح طوسی در اینجا وجود ندارد، در واقع ممکن است از فقرهٔ بعدی از *شرح اشارات* او اقتباس شده باشد.

۴-۵. نفوس ساذج

در بخش هفتم (فصل ۷) از قسمت مربوط به معاد با عنوان «در بیان لذات نفوسِ ساذج»، ریزی بار دیگر به *اشارات* و شرح آن بازمی‌گردد. جمله آغازین، بازنویسی جمله آغازین ابن‌سینا است، اما ریزی به‌سرعت به بحث در مورد عالم قدس بازمی‌گردد:

> نفوس سلیم که بر فطرت اصلی بازمانده بود، و هیچ از امور طبیعی و اعتقادات باطل درو بیشتر نبود، لامحاله چون از عالم قدس و جهان ملکوت یاد کند، او را شوقی و حالی نزدیک بی‌خودی حاصل آید و چندان که او با خود مراجعت کند سبب آن نداند، و عمی [کوری] لذت‌آمیز او را پیدا شود؛ چنان‌که در آن حال متحیر شود. و سبب این مناسبتی بود که او را با عالم قدس بود و بزرگ‌ترین انگیزنده مَر شخصی را به توجه عالم قدس آن حال بود (ریزی، ۱۳۷۷: ۴۹۷–۴۹۸).

در این قطعه، ریزی توضیحی از نفوس ساذج مطابق با بحث ابن‌سینا ارائه می‌دهد که به احتمال زیاد بازنویسی بحث پیشین ابن‌سینا در مورد نفوس ساده است که قبلاً ذکر شد. سپس ریزی به دو نظر متفاوت در مورد وضعیت نفوس ساده پس از جدایی آن‌ها از بدن اشاره می‌کند. او بار دیگر به شرح طوسی بازمی‌گردد و دو دیدگاه در مورد سرنوشت پس از مرگ بخش عقلانی نفوس ساده و توانایی پایدار آن‌ها برای ادراک پس از جدایی آن‌ها از بدن را بازگو می‌کند. دیدگاه اول بر این باور است که قوه‌ای که مسئول تمثّل است با فنای بدن، فانی می‌شود. دیدگاه دوم این است که این نفوس به

وجود خود ادامه می‌دهند، اما بدون عذاب کشیدن و اتفاقاً جای آن‌ها در بهشت است، که توسط روایتی (خبر) تأیید می‌شود که می‌گوید «بیشتر اهل بهشت، بُلهاء (نفوس بسیط) هستند»، روایتی که ریزی آن را حذف می‌کند. در کل، ریزی فقط این دو دیدگاه را ترجمه و بازنویسی می‌کند.

متأسفانه پایان بخش هفتم به‌دلیل یک برگ گم‌شده در نسخه‌ای که دانش‌پژوه برای تصحیح خود استفاده کرده، ناقص است. در ابتدای بخش مربوط به معاد، ریزی اشاره کرد که فصل مربوط به «بیان لذت و الم» شامل هشت بخش (فصول) است، اما این تصحیح، عنوان هشتمی ندارد؛ مانند پایان بخش قبلی، ابتدای این بخش نیز از بین رفته است، به‌طوری که فقط می‌توان حدس زد که ابتدای آن چه بوده است. به‌نظر می‌رسد که برگ گم‌شده احتمالاً شامل بازنویسی کل بخش مربوط به جوهر معقول نفس انسانی و مراحل آن باشد که در *شرح اشارات* طوسی یافت می‌شود؛ زیرا تصحیح از میانه سومین مرحله از پنج مرحله‌ای که توسط طوسی مشخص شده، دوباره شروع می‌شود و ریزی نمونه‌هایی از خود ارائه می‌دهد؛ یعنی برگ گم‌شده احتمالاً شامل بحث در مورد مرحله اول، دوم و ابتدای مرحله سوم نفس انسانی بوده است. در کل، بحث ریزی در مورد مراحل نفس تفاوت چندانی با محتوای شرح طوسی ندارد. ریزی تفسیر جدیدی ارائه نمی‌دهد، بلکه فقط چند توضیح و مثال ارائه می‌دهد که تقریباً به‌طور کامل از متن طوسی گرفته شده‌اند. سپس ریزی بحث خود در مورد معاد را به شیوه‌ای مشابه *اشارات و تنبیهات* ابن‌سینا با بخش دوم در مورد «مقامات عارفان» به پایان می‌رساند.

۶. نتیجه‌گیری

مقایسهٔ تعدادی از فقرات و عبارات آثار ریزی، ابن‌سینا، فخررازی و نصیرالدین طوسی، در واقع نشان داده است که ایدهٔ معاد ریزی در *حیات‌النفوس*، وابسته به سنت ابن‌سینایی و به‌طور خاص، به *اشارات و تنبیهات* و شرح مشهور طوسی است. در این مرحله اگرچه نمی‌توان این یافته‌های جزئی در مورد نظریه معاد را به کل *حیات‌النفوس* تعمیم داد، اما به‌وضوح وابستگی ریزی به سنت ابن‌سینایی را در رابطه با نظریه معاد او، دسترسی‌اش به *اشارات* ابن‌سینا و به‌ویژه دسترسی‌اش به شرح‌های رازی و طوسی را نشان می‌دهد. نظریه معاد ریزی نشانهٔ قابل توجهی از حکمت اشراقی، چه در اصطلاحات و چه در ساختار معادشناختی آن، ندارد و بدین‌ترتیب ادعای دانش‌پژوه مبنی بر تأثیر اشراقی را رد می‌کند. به احتمال فراوان مطالعات تطبیقی بیشتر بر روی این

آثار مختلف، بدون شک نتایج مشابهی را در رابطه با سایر مسائل فلسفی موجود در *حیات‌النفوس* به بار خواهد آورد.

در ابتدای *حیات‌النفوس*، ریزی اظهار می‌دارد که در پی بحث و ارائهٔ جامع‌ترین اثر فلسفی فارسی است. این نکتهٔ او ممکن است سرنخی برای چگونگی تألیف اثر باشد و توضیح دهد که چرا ریزی به گنجاندن قطعات ترجمه شده و بازنویسی شده به فارسی از منابع عربی متعدد بسنده می‌کند. او در بخش معاد، این کار را با آثار عربی ابن‌سینا و سهروردی و همچنین شرح‌های عربی فخرالدین رازی و نصیرالدین طوسی بر *اشارات* ابن‌سینا انجام می‌دهد. *حیات‌النفوس* شاید صرفاً به‌عنوان مجموعه‌ای از اندیشه‌های فلسفی، اما به زبان فارسی، در نظر گرفته شده است. این امر دلیلی است که چرا ریزی نظریه‌ای نسبتاً کلاسیک از معاد ارائه می‌دهد و همچنین چه بسا توضیح دهد که چرا او ظاهراً دغدغهٔ اصالت یا ارائهٔ ترکیبی بدیع ندارد.

ریزی شاید نظریهٔ بدیعی در مورد معاد ارائه نکرده باشد، اما *حیات‌النفوس* اثری مهم متعلق به سنت ابن‌سینایی است. اثر ریزی به احتمال زیاد یکی از نخستین برگردان‌های فارسی *اشارات* ابن‌سینا و شرح‌های همراه آن، یعنی شروح طوسی و رازی است. تأکید و تکیهٔ ریزی بر شرح طوسی نباید دلیلی بر این باشد که شرح طوسی مستقل از متن اصلی *اشارات* رواج داشته است، بلکه این واقعیت به‌خوبی نشان‌دهندهٔ وضعیت سنت ابن‌سینایی، بیش از دویست سال پس از مرگ ابن‌سینا است. متن ابن‌سینا احتمالاً از طریق شرح‌های شارحان تدریس می‌شده است. در این مرحله، به‌نظر می‌رسد که طوسی، حداقل در برخی محافل فلسفی در اواخر قرن سیزدهم، به مرجع اصلی سنت ابن‌سینایی تبدیل شده بود.

بااین‌حال یک پرسش همچنان بی‌پاسخ می‌ماند: اگر فرض کنیم که ریزی حدود ۶۷۹ هجری شمسی می‌زیسته، درحالی‌که طوسی در ۶۷۲ هجری شمسی درگذشته است، ریزی چگونه با شرح طوسی آشنا شده است؟ آیا ریزی در همان محافل فکری طوسی حضور داشته است؟ یا این‌که ریزی به نسخه‌ای از *شرح اشارات* طوسی دسترسی پیدا کرده بود؟ اگر چنین باشد، آن نسخه چه بسا نسخه‌ای بوده باشد که توسط شاگردان طوسی یا شاید خود او استفاده می‌شده است. با توجه به نزدیکی زمانی بین این دو مؤلف، بعید است که ریزی نسخه‌ای فارسی از *شرح اشارات* طوسی را خوانده باشد. با توجه به دانش کنونی، *حیات‌النفوس* ریزی یکی از نخستین ترجمه‌ها و بازنویسی‌های فارسی بخش‌هایی ـ اگر نگوییم کل اثر، که هنوز باید اثبات شود ـ از

اشارات ابن‌سینا از طریق شرح طوسی است. ریزی شاید در موضوع معاد اندیشمندی اصیل نباشد، اما قطعاً تلاش کرده است گفتمان فلسفی و تا حد زیادی سنت ابن‌سینایی، را به زبان فارسی رواج دهد. او چه بسا به‌معنای واقعی کلمه شارح نیست، اما اهمیت اثر او به‌عنوان گردآورندهٔ اندیشه‌های فلسفی و مترجم باید مورد توجه قرار گیرد.

پی‌نوشت

۱. او این کتاب را به‌نام یوسف‌شاه پسر الب ارسلان ارغون پسر هزار اسب اتابک لرستان بزرگ در شهر ایذه در سال‌های فرمانروایی او نگاشته است.

۲. «صور معقولات، مطابق با آنچه شایسته آنهاست، در نفوس کامل متمثل (تتمثل) می‌شوند. آنها فقط از طریق مشاهده/تأمل (معاهده) آنچه کسب کرده‌اند (اکتسبوه) لذت می‌برند؛ و آگاهی (وجدان) از آنچه ادراک کرده‌اند (ادرکوه)، مطابق با وجهی است که ادراک کرده‌اند. گویی که آنها صرفاً دارندگان ادراکی (کأنها کانت ذوات ادراک فقط) بوده‌اند. با این وجود، آنها صاحب وصولی (ذوات نیل) [به این ادراک] می‌شوند، و به واسطه آن [ادراکات]، لذت بردن آنها کامل می‌گردد. اما کسانی که در آنها خلاف کمال متمثل شده، گمان کردند که خود کمال‌اند، و آرزوی رسیدن به آنچه ادراک کرده بودند را داشتند، ناگزیر پس از مرگ، آنچه در [این زندگی] آرزو کرده بودند را از دست خواهند داد. آنها به سبب از دست دادن آنچه آرزوی رسیدن به آن را داشتند، دچار حسرت و رنج (متعذبهٔ) می‌شوند، و نه به سبب زوال اعتقاد راسخشان از آنها».

کتابنامه

ابن‌سینا (۱۳۸۳). *الهیات دانشنامه علائی*، چاپ دوم، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.

ابن‌سینا (۱۳۸۳). *الاشارات و التنبیهات*، چاپ اول، قم: نشر البلاغه.

انصاری، حسن (۱۴۰۱). *کتاب حیات‌النفوس و نظر دکتر شفیعی کدکنی*، سایت بررسی‌های تاریخی: https://ansari.kateban.com/post/4979.

دانش‌پژوه، محمدتقی (۱۳۷۷). *مقدمه بر حیات‌النفوس*، چاپ اول، تهران: بنیاد موقوفات دکتر افشار.

رضوی، محمدامین (۱۳۸۷). *سهروردی و مکتب اشراق*، ترجمه مجدالدین کرمانی، تهران: نشر مرکز.

ریزی، اسماعیل‌بن ریزی (۱۳۷۷). *حیات‌النفوس*، چاپ اول، تهران: بنیاد موقوفات دکتر محمود افشار.

سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، چاپ سوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

ضیائی، حسین (۱۳۹۱). *معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی*، چاپ سوم، ترجمه سیما نوربخش، تهران: نشر فرزان‌روز.

طوسی، نصیرالدین طوسی (۱۳۸۳). چاپ اول، *شرح الاشارات*، قم: نشر البلاغه.

فاضلی، علیرضا و همکاران (۱۳۹۶). «حکمت اشراقی به‌مثابهٔ پارادیم: بررسی اطلاق انقلاب علمی به فلسفهٔ سهروردی با توجه به نظریهٔ کوهن»، مجله *اندیشه نوین دینی*، شیراز، دوره ۱۷، شماره ۶۳، ص ۹۹-۱۲۰.

نصر، سید حسین (۱۳۸۳). *سنت عقلانی اسلامی در ایران*، ترجمه سعید دهقانی، چاپ اول، تهران: نشر قصیده‌سرا.

نصر، سید حسین (۱۳۸۶). «فلسفه در آذربایجان»، ترجمه غلامرضا دادخواه، *ماهنامه پژوهشی اطلاعات حکمت و معرفت*، شماره ۶، ص ۶۱-۶۵.

والبریج، جان (۱۴۰۳). *تلویحات لوحیّه و عرشیّه: ارتباط فلسفه اشراق و فلسفه مشائی*، ترجمه اعظم رجالی، مجموعه *مقالات سهروردی و حکمت خسروانی*، جلد دوم، چاپ اول، تهران: نشر نگاه معاصر.

یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۹۱). حکمت *اشراق: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی*، تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور، قم: نشر پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

Adamson, Peter (2016). *a history of philosophy without any gaps volume3: PHILOSOPHY IN THE ISLAMIC WORLD*, Oxford university press.