

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

عقل شناسی و معرفت شناسی در

فلسفه اشراق

«برگزیده هشتمین دوره جشنواره پایان نامه سال دانشجویی»

نفیسه سادات موسوی نژاد

سازمان انتشارات جهاد دانشگاهی

بهار ۱۳۸۵

فهرست مطالب

سخن ناشر	۷
مقدمه	۹
خلاصه کتاب	۱۰
فصل اول: کلیات	
طرح موضوع	۱۳
پرسش‌ها	۱۴
فرضیه‌ها	۱۴
روش تحقیق	۱۴
معرفی اجمالی از سهروردی، فلسفه و آثارش	۱۴
فصل دوم: چیستی عقول عرضیه	
بخش اول - پیشینه‌ی عقول عرضیه	۱۹
ریشه‌های مثل افلاطونی	۱۹
چیستی مثل	۲۱
ادله‌ی وجود مثل	۲۲
مثل افلاطونی به روایت سهروردی	۲۳
بخش دوم - مبادی تصویری عقول عرضیه	۲۴
تعاریف سهروردی از عقول عرضیه	۲۴
تجرد و نورانیت و جوهریت عقول عرضیه	۲۵
کلیت عقول عرضیه	۲۵
معنای عرضی بودن عقول عرضیه	۲۶
مسأله‌ی تعداد انوار ارباب انواع	۲۶
بخش سوم - مبانی تصدیقی عقول عرضیه	۲۷
برهان بقای نوع	۲۷
برهان حافظ خواص نباتات	۲۸

۲۹	برهان امکان اشرف
۳۰	شهود کاملین
	فصل سوم: جایگاه وجود شناختی عقول عرضیه در فلسفه‌ی

سهروردی

۳۱	بخش اول - جایگاه وجود شناختی مثل افلاطونی
۳۱	رابطه‌ی مثل با محسوسات
۳۳	رابطه‌ی مثل با صانع (دمیورژ)
۳۴	رابطه‌ی مثل با یکدیگر
۳۵	بخش دوم - نحوه‌ی صدور عقول عرضیه
۳۵	کیفیت صدور کثرت از وحدت در فلسفه‌ی مشاء
۳۷	انتقادات سهروردی به روش مشائیان در صدور کثرت از وحدت
۳۸	صدور نور اقرب از نورالانوار
۴۰	نحوه‌ی صدور انوار سوانح از نورالانوار و عدم نقض قاعده‌ی الواحد
۴۰	جایگاه افلاک در فلسفه‌ی اشراق
۴۱	صدور انوار قواهر اعلون
۴۲	نحوه‌ی صدور عقول عرضیه
۴۴	بخش سوم - صدور کثرت از عقول عرضیه
۴۴	نحوه‌ی صدور محسوسات از عقول عرضیه
۴۹	نحوه‌ی صدور نفوس از عقول عرضیه
۴۹	نحوه‌ی صدور مثل معلقه از عقول عرضیه
	فصل چهارم: جایگاه معرفت شناختی عقول عرضیه در فلسفه‌ی

سهروردی

۵۱	بخش اول - جایگاه معرفت شناختی مثل افلاطونی
۵۱	معرفت و اقسام آن در فلسفه‌ی افلاطون
۵۲	نقش مثل در معرفت حقیقی
۵۳	نقش مثل در ادراک امور ریاضی و حسّی

بخش دوم - نقش معرفت‌شناختی عقل فعال در فلسفه‌ی مشاء	۵۴
عقل فعال و ادراک حسی	۵۴
عقل فعال و ادراک عقلی	۵۶
انتقادات سه‌روردی بر معرفت‌شناسی مشائی	۵۸
بخش سوم - نقش معرفت‌شناختی عقول عرضیه در فلسفه‌ی اشراق	۵۹
ادراک در فلسفه‌ی اشراق	۵۹
عقول عرضیه و ادراک حسی	۶۱
عقول عرضیه و ادراک عقلی	۶۳
عقول عرضیه و ادراک شهودی	۶۴
عقول عرضیه و علم الهی	۶۴

فصل پنجم: انتقادات فلاسفه بر عقول عرضیه

بخش اول - انتقادات مشائیان بر مثل افلاطونی	۶۷
نقدهای ارسطو	۶۷
نقدهای فارابی و ابن سینا	۶۹
نقدهای ابن رشد	۷۰
بخش دوم - حکمت متعالیه و عقول عرضیه‌ی اشراقی	۷۱
دیدگاه صدرالمتألهین	۷۱
دیدگاه سبزواری	۷۳
دیدگاه آقا علی مدرس	۷۳
دیدگاه میرزامهدی آشتیانی	۷۳
دیدگاه علامه طباطبایی	۷۴
دیدگاه اساتید معاصر	۷۴
بحث و نتیجه‌گیری	۷۶
فهرست منابع و مآخذ	۷۷

تقدیر و تشکر

بدین وسیله مراتب سپاس و قدردانی خویش را از استاد
گرامی و فرزانه‌ام جناب آقای دکتر محسن کدیور، که اندیشیدن
را به من آموخت و کام تشنه‌ام را به دریای دانش خویش سیراب
ساخت، ابراز می‌دارم. در حقیقت این اثر مدیون صبر و حوصله و
هدایت دلسوزانه ایشان می‌باشد. از خداوند متعال توفیقات
روزافزون برایشان مسالت می‌نمایم.

سخن ناشر

فعال سازی ظرفیت‌های موجود دانشجویی در کلیه سطوح برای تولید و انتشار آثار علمی، فرهنگی کمترین وظیفه‌ای است که ما در قبال جمعیت عظیم دانشجویان کشور برعهده داریم.

لذا در چارچوب تدابیر و طرح‌های ویژه، دبیرخانه انتخاب پایان نامه سال دانشجویی با هدف بهره‌گیری هرچه بیشتر جامعه از ظرفیت‌های علمی، فرهنگی این عرصه و نیز به منظور تعمیق، توسعه و ترویج نتایج یافته‌های دانشجویی، طرح انتشار پایان‌نامه‌های برتر دانشجویی را در دستور کار خود قرار داده‌است. لذا در همین راستا و به منظور ارتباط و تعامل هرچه بیشتر جامعه با ظرفیت‌ها، قابلیت‌ها و استعدادهای دانشجویی کشور و همچنین حمایت از پایان‌نامه‌های برگزیده دوره هشتم، این آثار بصورت کتاب منتشر می‌شوند.

اینک که جامعه ما در آستانه خیزش بزرگ علمی است، توسعه علمی، پژوهشی و رونق آموزش عالی به یک جنبش فراگیر تبدیل شده و این نشانه بسیار خوبی از تحولات آینده در کشور است. از سوی دیگر در نیم قرن گذشته با تحولات فکری در کل جامعه جهانی مواجه بوده‌ایم. که باید بکوشیم ضمن درک عمیق این تحولات، زمینه را برای رشد و پویایی هرچه بیشتر فرهنگ ایرانی و اسلامی مهیا کنیم.

زمانی محور اصلی فعالیت‌ها در دانشگاه‌ها، آموزش بود. اما امروز با احساس ضرورت، انجام و رونق پژوهش در کشور تحولات وسیعی را به وجود آورده‌است. آمارهای موجود امیدهای تازه‌ای را ایجاد کرده‌است: از جمله آمار وجود حدود ۷۰۰ محقق در یک میلیون نفر جمعیت، که در برنامه چهارم توسعه، این رقم ارتقاء می‌یابد. همچنین مراکز پژوهشی خصوصی که در گذشته اهمیتی برای پژوهش قائل نبودند امروز در تولید علم و دانش حرف‌های زیادی برای گفتن دارند. زمینه توسعه ارتباط دانشگاه‌ها با جامعه بیشتر فراهم شده‌است بطوری که امروز شاهد اتفاقات تازه در این عرصه هستیم. دانشگاهیان ایرانی وارد عرصه‌های بین‌المللی شده‌اند، مقالات آنها در کنفرانس‌های بین‌المللی ارائه می‌شود و هر روز شاهد افزایش ارجاع به مقالات دانشمندان ایرانی هستیم که این خود نشانگر کیفیت بالای تحقیقات است با استقرار توسعه علمی در کشور، ایران به آستانه نوآوری رسیده‌است. همه اینها عواملی هستند که ضرورت پرداختن جدی به پایان‌نامه‌های دانشجویی را (که خود بخش قابل

«عقل گرایی و معرفت شناسی در فلسفه اشراق» ■ ۸

توجهی از تحقیقات دانشگاهی را شامل می‌شود) نشان می‌دهد. امید است سرمایه‌گذاری در علم و پژوهش (به معنی توجه به آینده کشور و توسعه پایدار و مطلوب) هر روز بیشتر و بهتر شود و پژوهش و فناوری به عنوان مفاهیم فراملی بیش از پیش شناخته شوند. بنابراین باید امید داشت در برنامه‌ریزی‌های بومی کشور، تحولات جهانی در نظر گرفته شود و معیارهای بین‌المللی ملاک عمل قرار گیرد. با درک ضرورت توسعه علم، بسط دانایی و تسهیل دسترسی جامعه به نتایج مطالعات پژوهشگران، سازمان انتشارات جهاددانشگاهی با برگزاری «جشنواره پایان‌نامه سال دانشجویی» اقدام به انتخاب بهترین پایان‌نامه‌ها در موضوعات مختلف دانشگاهی نموده‌است اثری که پیش روی شماست حاصل هشتمین دوره برگزاری جشنواره پایان‌نامه سال دانشجویی در سال ۸۳ می‌باشد که در قالب مجموعه پایان‌نامه‌های برگزیده هشتمین دوره پایان‌نامه سال دانشجویی منتشر می‌گردد. با آرزوی توسعه و تعمیق این حرکت و با امید به جلب نظر تمامی اندیشمندان و دست‌اندرکاران عرصه پژوهش و نگارش از تمامی عزیزانی که سازمان انتشارات جهاددانشگاهی را در این راه همراهی کرده‌اند سپاسگزاری و تقدیر می‌نمایم.

سازمان انتشارات جهاددانشگاهی
دبیرخانه پایان‌نامه سال دانشجویی

کتاب حاضر خلاصه‌ای از پایان‌نامه

خانم نفیسه سادات موسوی نژاد دانشجوی مقطع کارشناسی ارشد رشته فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تربیت مدرس می‌باشد که در هشتمین دوره پایان‌نامه سال دانشجویی در گروه دین و فلسفه برگزیده شده است.

خلاصه‌ی کتاب

فلاسفه در تبیین فلسفی صدور کثرات مادی، دیدگاه‌های مختلفی اتخاذ کرده‌اند. طبق قاعده‌ی «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» از خداوند واحد، تنها یک موجود صادر می‌شود. پس چگونه است که این همه کثرت در عالم ماده ملاحظه می‌شود؟ و چگونه می‌توان وجود این کثرات غیر قابل انکار را به آن وجود واحد نسبت داد؟ برای حل این مسأله است که سهروردی، نظریه‌ی عقول عرضیه را با استفاده از مثل افلاطونی ارایه کرد.

«مثل»، حقایقی واحد، کلی، مطلق، عینی، خطاناپذیر، تغییرنکردنی، لایزال، بسیط و قابل ادراک از طریق تفکرند که موجودات عالم ماده، سایه‌ها و اشباح آنها محسوب می‌شوند. رابطه‌ی مثل با محسوسات، تحت دو عنوان تقلید و بهره‌مندی بحث شده است و آنها در واقع، علت غایی محسوسات‌اند.

دمیورژ، علت فاعلی صورت بخش است و مثل برای آن، حکم علت غایی را دارند و بر اساس نظریه‌ی بهره‌مندی، نیازی به دمیورژ نیست. مثل در رابطه با یکدیگر سلسله مراتبی دارند که به مثل سافله می‌رسد و مافوق همه‌ی آنها، ایده‌ی خیر است که یک علت غایی به شمار می‌رود.

مثل متعلقات معرفت حقیقی‌اند، زیرا کلی و خطاناپذیر هستند، به واقعیات توجه دارند و با آنها، ذهن در حالت علم به سر می‌برد. فرآیند کسب معرفت از دید افلاطون، تذکر است و نفس مثلی را که قبلاً دیده به یاد می‌آورد و از طریق دیالکتیک یا سیر و سلوک عقلانی آنها را ادراک می‌کند.

سلسله‌ی همه‌ی انوار و ظلمات در فلسفه‌ی سهروردی به نوری واحد، غنی و ضروری‌الوجود ختم می‌شود که همان نورالانوار است. از نورالانوار - که از جمیع جهات، واحد است - طبق قاعده‌ی الواحد، یک موجود نورانی به نام نور اقرب صادر می‌شود. از نور اقرب، نور ثانی صادر می‌شود و از نور ثانی هم نور دیگری و به این

۱۱ ■ خلاصه‌ی کتاب ►

ترتیب، سلسله‌ای از انوار طولیه حاصل می‌شود که با یکدیگر، رابطه‌ی علیت دارند و در تعداد معینی منحصر نیستند.

بر هر یک از انوار طولیه، انواری بی واسطه از نورالانوار و انوار طولیه مافوق فایض می‌شود که نوری عرضی به نام نور سانح است. به نظر سهروردی، صدور انوار سوانح، قاعده‌ی الواحد را نقض نمی‌کند، زیرا صدور آنها مربوط به اختلاف استعداد قوایل است، نه کثرت در فاعل. دیگر اینکه صدور یک نور جوهری و یک نور عرضی از نورالانوار، ناقض قاعده‌ی مذکور نیست.

عقول عرضیه، سلسله‌ای از انوار مجرد قاهره‌اند. هر یک از انوار عرضیه، رب‌النوع یک نوع مادی هستند. آنها کلی‌اند؛ به این معنا که اصل افراد خویش بوده و همه‌ی کمالات مادون را واجد بوده و فیض آنها به مادون علی‌السویه است. آنها در عرض هم واقع شده‌اند؛ به این معنا که فاقد رابطه‌ی علی و معلولی‌اند و البته این به معنای تساوی درجه‌ی وجودی‌شان نیست.

سهروردی برای هر نوع مادی مستقل، قایل به وجود رب‌النوعی جداگانه است. بنابراین، مجردات، رب‌النوع ندارند و موجودات غیرمستقل، فاقد رب‌النوع‌اند. مبانی تصدیقی عقول عرضیه، عبارتند از برهان بقای نوع، که براساس آن، وجود استمراری نوع، مبین وجود عقل مجردی است که آن نوع را حفظ می‌کند. برهان دوم، برهان حافظ خواص نباتات است و براساس آن، قوای نباتی عرض‌اند و محتاج به محل. محل آنها، عقل مجردی است که حافظ خواص آنها است. برهان سوم، برهان امکان اشرف است. براساس این برهان، هر ممکن اخس، محتاج به ممکن اشرفی است که آن را ایجاد کرده باشد. عالم ماده (اخص)، وجود دارد و به علتی محتاج است که موجد آن باشد و آن علت، عقول عرضیه‌اند. دلیل چهارم که سهروردی ارائه کرده شهود کمالین است و براساس آن، کمالین در علم و عمل، بارها با انسلاخ از کالبدهایشان، انوار عرضیه را مشاهده کرده‌اند.

انوار عرضیه از انوار طولیه به علاوه انوار سوانح و جهات و مشارکات و مناسبات موجود در عالم انوار حاصل شده‌اند و صدور آنها براساس قاعده‌ی صدور بسیط از مرکب توجیه شده است. در ایجاد انوار عرضیه، افلاک هیچ نقشی ندارند. عالم محسوسات، معلول انوار عرضیه‌ی حاصل از اشراقات است.

اجسام فلکی، معلول جهت فقر نوری انوار طولیه‌اند. اجسام عنصری از جهت فقر هر نور عرضی صادر شده‌اند. عالم نفوس از جهت غنای نوری ارباب انواعی - که عالم محسوسات را ایجاد کرده‌اند - حاصل می‌شود و به تدبیر کالبد می‌پردازد. مثل معلقه، موجوداتی بالاتر از عالم محسوسات و پائین تر از عالم معقول هستند که توسط انوار عرضیه حاصل از مشاهدات، ایجاد شده‌اند.

ادراک در فلسفه‌ی اشراق عبارت است از ظهور در نزد ذات خویش و مظهر غیرخویش بودن - که خاص نور مجرد جوهری است. در ابصار و ادراک ناشی از

۱۲ ■ خلاصه‌ی کتاب ►

حواس باطن، رب‌النوع، صور موجود در عالم مثال را نزد نفس حاضر می‌کند و نفس، با علمی حضوری آنها را ادراک می‌کند.

در ادراک شهودی (مشاهده‌ی نوری)، نفس، با مجرد از ظلمات و قوای بدنی به مشاهده‌ی ارباب انواع می‌پردازد و با علم حضوری، مدرک خویش را درک می‌کند. در ادراک عقلی نیز - که نوعی ادراک شهودی است - نفس با مشاهده‌ی ارباب انواع ادراک می‌کند.

فلاسفه‌ی مشاء، انتقادات وجودشناختی و معرفت‌شناختی فراوانی را بر مثل و عقول عرضیه وارد کرده‌اند. حکمای متعالیه، با عقول عرضیه، موافقت داشته و برخی از آنها به برهان‌های سه‌روردی، اشکالاتی وارد ساخته یا براهینی تازه ارائه کرده یا تأویلاتی را بیان کرده‌اند.

تقدیر و تشکر

بدین وسیله مراتب سپاس و قدردانی خویش را از استاد گرانمایه و فرزانه‌ام جناب آقای دکتر محسن کدیور، که اندیشیدن را به من آموخت و کام تشنه‌ام را به دریای دانش خویش سیراب ساخت، ابراز می‌دارم. در حقیقت این اثر مدیون صبر و حوصله و هدایت دلسوزانه ایشان می‌باشد. از خداوند متعال توفیقات روزافزون برایشان مسالت می‌نمایم.

فصل اول: کلیات

طرح موضوع

اصطلاح «مُثل» (Idea, Form) که اولین بار در آثار افلاطون مطرح شد، ابهامات و تفاسیر متفاوتی در تاریخ تفکر فلسفی پدید آورد. این اصطلاح، به معنی موجوداتی کلی و مجرد است که حقایق محسوسات عالم ماده را تشکیل می‌دهد. این نظریه در فلاسفه پس از افلاطون، بسیار تأثیر گذاشت و در میان فلاسفه‌ی اسلامی، سهروردی آن را برگزید و بر اساس آن به عقول عرضیه معتقد شد. نقشی که در فلسفه اشراق به عقل عرضیه نسبت می‌دهند، آنچنان عالی و کارکرد آن، چنان گسترده است که با هیچ موجود دیگری قابل قیاس نیست. وجود و بقای تمام موجودات عالم ماده در اختیار آنهاست و حتی حصول معرفت، بدون دخالت آنها میسر نمی‌شود. در واقع، می‌توان عقول عرضیه را ایجاد کننده و مدبّر عالم دانست.

پرسش‌ها

۱. عقول عرضیه در فلسفه‌ی اشراق چیست‌اند و چه نسبتی با مثل افلاطونی دارند؟
۲. عقول عرضیه در وجودشناسی اشراقی چه نقشی را به عهده دارند؟
۳. عقول عرضیه در معرفت‌شناسی اشراقی چه جایگاهی دارند؟
۴. مهم‌ترین انتقادات فلاسفه بر عقول عرضیه، کدام است؟

فرضیه‌ها

۱. عقول عرضیه (مثل نوریه)، موجودات مجردی از سنخ نور هستند که با یکدیگر رابطه‌ی علی و معلولی ندارند. یعنی در طول یکدیگر واقع نیستند. آنها در مرتبه‌ی مادون عقول طولیه (انوار قواهر اعلون) واقع شده و توسط آنها ایجاد می‌شوند. سهروردی، مثل نوریه را از مثل افلاطونی به دست آورده و اگرچه همان کارکردهای افلاطونی را داراست، اما با توجه به اینکه افلاطون به عقول طولیه قایل نیست، مثل نوریه با مثل افلاطونی تفاوت‌هایی دارد.
۲. هر عقل عرضی در وجودشناسی اشراقی، علت ایجادی افراد نوع خود است و تدبیر آنها را نیز بر عهده دارد.
۳. در معرفت‌شناسی اشراقی عقول عرضیه با اشراقی حضوری بر نفس در حصول معرفت نقش دارند.
۴. انتقاداتی از سوی ارسطو و مشائیان بر مثل افلاطونی وارد شده که بر نظریه‌ی عقول عرضیه اشراقی نیز وارد است. به علاوه از سوی صدرالمتألهین و پیروان حکمت متعالیه در این حوزه، انتقاداتی وارد شده است. هرچند اصل مدعا از سوی حکمت متعالیه پذیرفته شده است.

روش تحقیق

روش این پژوهش، روشی توصیفی - تحلیلی است. این روش به منظور توصیف عینی و کیفی محتوای مفاهیم به صورت نظام‌دار انجام می‌شود (محمدرضا حافظ‌نیا، مقدمه‌ای بر روش تحقیق در علوم انسانی، چاپ پنجم، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۸۱، ص ۵۳-۵۱) و مطالب، مورد تجزیه، تحلیل و توصیف قرار می‌گیرد؛ به طوری که هریک از اجزای سازنده‌ی موضوع، قابل شناخت و بررسی شوند. (دکتر علی قائمی، روش تحقیق، چاپ اول، تهران، انتشارات امیری، ۱۳۶۸، ص ۱۳۵) در این روش، عناصر و مطالب مورد نظر، گردآوری و طبقه‌بندی شده، سپس مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد. بنابراین به ترتیب طرح موضوع ذکر شده، تدوین فرضیه، تنظیم و طبقه‌بندی اطلاعات، تجزیه و تحلیل و نتیجه‌گیری صورت می‌گیرد. یعنی مطابق فرآیندی منظم کار به پیش می‌رود. (محمدرضا حافظ‌نیا، پیشین، ص ۵۲)

معرفی اجمالی از سهروردی، فلسفه و آثارش

شیخ شهاب‌الدین سهروردی، مؤسس فلسفه‌ی اشراق است که یکی از سه مکتب فلسفه‌ی اسلامی به حساب می‌آید. او با آنکه فلسفه مشاء را برای فهم مبانی فلسفه‌ی خویش لازم می‌داند، لیکن به نقد روش ارسطو و ابن سینا پرداخته و در تحقیق

فلسفی، تنها استدلال و تفکرات عقلی را راهگشا نمی‌بیند، بلکه سلوک قلبی و مجاهدات نفس و تصفیه‌ی آن را نیز در کنار استدلال، لازم و ضروری بر می‌شمرد.

سهروردی با ترکیب عناصری از منابع مختلف، حکمت اشراق را بنیان نهاد:

۱. در رأس این منابع، آثار صوفیه و مخصوصاً نوشته‌های حلاج و غزالی است. به عنوان نمونه، کتاب «مشکوه الانوار» غزالی بر ارتباط میان نور و امام، بدان گونه که سهروردی فهم کرده، تأثیر مستقیم داشته است. (سیدحسین نصر، سه حکیم مسلمان، احمد آرام، چاپ چهارم، تهران، چاپخانه‌ی سپهر، ۱۳۶۱، ص ۷۰)

۲. منبع دیگر فلسفه اشراق، برخی از مکاتب فلسفه‌ی یونانی یعنی مکاتب فیثاغوری، افلاطونی و هرمسی است که سهروردی از آنها کمال استفاده را برده است.

۳. او با آنکه به نقد فلسفه‌ی مشاء پرداخته، با این وجود، منبع دیگر فلسفه‌ی وی، فلسفه‌ی مشایی اسلامی و مخصوصاً فلسفه‌ی ابن سیناست.

۴. سهروردی در ماورای این منابع یونانی و مدیترانه‌ای، به فلسفه‌ی ایران باستان نیز توجه داشته و اغلب اصطلاحاتش و همچنین جنبه‌ی رمزی نور و ظلمت و فرشته‌شناسی وی، مأخوذ از آن است. (سهروردی، حکمه‌الاشراق، از مجموعه‌ی مصنفات شیخ اشراق، جلد ۲، به تصحیح و مقدمه‌ی هنری کرین، چاپ دوم، تهران، مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲، ص ۱۱-۱۰)

البته این بدین معنا نیست که وی، ثنوی و دوگانه‌پرست بوده، بلکه برعکس، او با روی گرداندن از تعلیمات ظاهری زردشتیان، خود را با گروهی از حکمای ایران یکی می‌دانست که به وحدت مبدأ الهی معتقد بودند. (سهروردی، کلمه‌التصوف، از سه رساله‌ی شیخ‌الاشراق، تهران، انتشارات انجمن شاهنشاهی فلسفه‌ی ایران، ۱۳۹۷ هـ. ق، ص ۱۱۷-۱۱۶)

۵. همچنین، فلسفه‌ی اشراق به تلفیق فلسفه و دین پرداخته و قرآن کریم و احادیث نبوی را سرچشمه‌ی الهام‌بخش فلسفه می‌داند و بر تمسک به کتاب و سنت اصرار می‌ورزد. (همان، ص ۸۲)

به هر حال، شیخ اشراق به ترکیب حکمت افلاطون و زردشت همّت گماشته و حکمت ایران باستان را در جریان کلی فلسفه‌ی اسلامی وارد کرده است. با این وجود، فلسفه‌ی او یک مکتب التقاطی نیست، بلکه بازگشتی است به وحدت ابتدایی حکمت - که نزد هر قومی، صورتی از آن رشد یافته و سرانجام در صورت نخستین خود جمع و احیا می‌شود.

فلسفه‌ی سهروردی، خشکی براهین مشائی را با ذوق اشراقی توأم ساخته و تا قرن یازدهم پا به پای فلسفه‌ی مشاء در جهان اسلام رشد کرد. این مکتب فلسفی، یکی از عناصر چهارگانه‌ی حکمت متعالیه را تشکیل می‌دهد و برای فهم حکمت متعالیه،

«عقل گرایی و معرفت شناسی در فلسفه اشراق» ■ ۱۶

آشنایی با آن لازم و ضروری است. (محسن کدیور، دفتر عقل، چاپ اول، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۷، ص ۲۸۹ - ۲۸۸)

هنری کرین به ارایه‌ی یک طبقه‌بندی از آثار سهروردی پرداخته که به مکتبی واحد و همگون اشاره دارد. او، آثار سهروردی را بگونه‌ی زیر طبقه بندی کرده است: (محمدعلی ابوریان، مبانی فلسفه‌ی اشراق از دیدگاه سهروردی، محمدعلی شیخ، چاپ اول، تهران، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۲، ص ۶۲ - ۶۱)

۱. تألیفات بزرگ‌تر، که چهارتا هستند و بر مکتب اشراقی دلالت دارند و عبارتند از: التلویحات، المقاومات، المطارحات و حکمه‌الاشراق.

۲. تألیفات کوچک‌تر، که هریک مکمل دیگری هستند و پایه‌های مذهبی آنها را در چهار کتاب نخستین می‌توان ملاحظه کرد. این کتب عبارتند از: الالواح العمادیه، بستان‌القلوب، هیاکل‌النور، اعتقادالحکماء، کلمه‌التصوف، کشف‌الغطاء و اللمحات.

۳. همه رساله‌های سهروردی - چه به زبان عربی و چه غیر آن تعبیری رمزی از مذهب اشراق هستند. این رساله‌ها عبارتند از: عقل سرخ، آواز پر جبرئیل، الغریبه‌الغریبه، کلمه‌الذوقیه، لغات موران، مونس‌العشاق، حاله‌الطفولیه، رساله عن جماعه‌الصوفیه - که فارسی است - رساله‌الطیر و صغیر سیمرخ.

۴. کتاب الواردات و التقدیسات شیخ شهید که عبارتند از: دعا‌های هفتگی - که با اندیشه‌ی اشراقی هماهنگ‌اند و سالک را در طی طریق روحی، به تدریج یاری می‌رسانند.

توضیح مهم‌ترین کتاب‌های سهروردی:

حکمه‌الاشراق: این کتاب، که از جنبه‌ی ادبی، یکی از مهم‌ترین کتاب‌ها در نوع خود است، در سال ۵۳۵ توسط سهروردی تنظیم شده و بر خلاف رسم زمانه به چهار قسمت منطق، ریاضیات، طبیعیات و الهیات تقسیم نشده است. این کتاب، مشتمل بر یک مقدمه و دو بخش است که در آن، از منطق شروع شده و به ترتیب، اصول عقاید مکتب اشراق بیان شده است. در این کتاب، سیمای کامل مکتب تأسیسی سهروردی را می‌توان ملاحظه کرد. (سیدحسین نصر، پیشین، ص ۷۸)

التلویحات، المشارع و المطارحات، المقاومات و اللمحات: این چهار کتاب بزرگ تعلیمی و نظری سهروردی به زبان عربی نگاشته شده‌اند. در آنجا، ابتدا سخن از فلسفه‌ی مشائی و آن هم با تفسیر خاص سهروردی به میان آمده و سپس بر این مبنا، فلسفه‌ی اشراق مورد بررسی واقع شده است. این کتاب‌ها دارای سه بخش منطق، طبیعیات و الهیات هستند و مهم‌ترین‌شان، «تلویحات» است. «مطارحات»، شرحی بر «تلویحات» و «لمحات»، تلخیصی از آن به شمار می‌آید. «مقاومات» نیز الحاقی بر «تلویحات» است. (کدیور، پیشین، ص ۲۹۱)

۱۷ ■ کلیات ►

الالواح العمادیه: این کتاب از چهار لوح تشکیل شده است که در لوح اول آن از بعضی از احوال عالم عنصری و اثیری سخن گفته می‌شود. در لوح دوم، متعرض احوال مجرد نفس و قوای انسانی می‌شود و در لوح سوم از صفات مبدأ اول و ذات و افعالش سخن به میان می‌آید. در لوح چهارم، احوال معاد مورد بحث واقع می‌شود. هیاکل النور: این کتاب از هفت هیکل تشکیل شده و در آن به رغم اینکه بر اساس مشائی مبتنی است، لیکن انگیزه‌های اشراقی نیز به طور واضح و آشکاری در آن پدیدار است. در هیکل چهارم است که سهروردی از نظریه‌ی صدور و ترکیب موجودات سخن می‌گوید. (ابوریان، پیشین، ص ۱۲۱ - ۱۲۰)

رسائل صوفیانه: در این رسائل، برای تصویر مکتب اشراقی از تعبیری رمزی استفاده شده است و در آنها، منازل و مراحل وجود و صعود نفس به عالم نورانی در هاله‌ای از رمز عنوان شده است. (همان، ص ۱۲۳)

فصل دوم: چیستی عقول عرضیه

مسأله‌ی مورد بررسی در فصل حاضر، شناخت چیستی و ماهیت عقول عرضیه است و اینکه ماهیت آنها چه ویژگی‌هایی دارد.

بخش اول: پیشینه‌ی عقول عرضیه

مسأله‌ی مورد بحث در بخش حاضر، بررسی پیشینه‌ی عقول عرضیه است که همان مثل افلاطونی است، زیرا فرض بر این است که سهروردی، این نظریه را از مثل افلاطونی اتخاذ کرده است. پس ضروری است که ریشه‌های مثل افلاطونی و عواملی که افلاطون را به سوی ابداع این نظریه سوق داده‌اند، بررسی شود.

ریشه‌های مثل افلاطونی

افلاطون از طریق نظام‌های هراکلیتی و الثائی و فیثاغوری، عمیقاً تحت تأثیر مکاتب فکری پیش از سقراط بود.

افلاطون، مدتی بعد از مرگ سقراط، تحت تأثیر اندیشه‌های پیروان هراکلیتوس (Heraclitus) قرار گرفت. او در جوانی با کراتولوس (Cratylus)، پیرو هراکلیتوس و اصول عقاید او آشنا شد. بر اساس این اصول، جهان محسوس همواره در حال جریان و گذر است و معرفت اصیل نمی‌تواند به آن تعلق گیرد. (ارسطو، مابعدالطبیعه، محمدحسن لطفی تبریزی، چاپ اول، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۸، ۹۸۷a)

خود افلاطون در زمینه‌ی اعتقاد هراکلیتوس چنین اظهار می‌دارد: «همه‌ی اشیاء درگذرند و هیچ چیز ساکن نیست و در ضمن مقایسه‌ی اشیا با جریان یک رودخانه، می‌گوید: شما نمی‌توانید دوبار در یک رودخانه قدم بگذارید...» (افلاطون، کراتولوس،

«عقل گرایی و معرفت شناسی در فلسفه اشراق» ■ ۲۰

از دوره‌ی آثار افلاطون، جلد ۲، محمدحسن لطفی، چاپ دوم، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۷، ص ۴۰۲)

باب آشنایی افلاطون با جهان‌بینی فیثاغوریان با سفرهایش به ایتالیا باز می‌شود. آنها از جمله کسانی بودند که به مثل اعتقاد داشتند، مبدأ همه‌ی اشیاء را اعداد می‌دانستند و قایل بودند به اینکه اشیاء، به سبب تقلید از اعداد وجود دارند. (مرتضی مطهری، شرح مبسوط منظومه (۱)، از مجموعه‌ی آثار استاد مطهری، جلد ۵، چاپ اول، تهران، انتشارات صدرا، پاییز ۱۳۷۴، ص ۳۱۵)

فیثاغوریان، جهان‌بینی، سنت‌های فرهنگی و گرایش‌های فرقه‌ای‌شان باعث دل‌بستگی به مفاهیم مجرد و دانش‌های اندیشه‌ای همانند ریاضیات، هندسه و موسیقی در افلاطون شد و برخی اذعان داشتند ریاضی کردن صور، - که ارسطو به افلاطون نسبت داده است - بازگشتی به عرفان فیثاغوریان بوده است.

همچنین مکتب الئا (Elea)، خصوصاً بنیانگذاران آن پارمنیدس (Parmenides) در اندیشه‌ی افلاطون تأثیر داشته است. پارمنیدس با مفهوم «واحد» آغاز کرد و بر تمایز اساسی میان طریق حقیقت و طریق عقیده اصرار ورزید. او به بحث از مهم‌ترین تمایز بین عقل و حس (حقیقت و نمود) پرداخت و با رد تغییر و حرکت - که ویژگی اساسی حس یا نمود است - ادراک حسی را به عنوان توهم کنار گذاشت و اعتبار واقعی را به عقل داد که قادر به دست یافتن به امر واقعی و پایدار است. (فردریک، کاپلستن، تاریخ فلسفه، جلد ۱، قسمت اول، سیدجلال‌الدین مجتبیوی، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲، ص ۷۱ - ۷۰ و ۱۱۲)

سقراط (Socrate)، استاد افلاطون بیش از همه در پرورش اندیشه‌ی فلسفی او تأثیر داشته است. در زمان سقراط، سوفسطائیان (Sophistes) با اعتقاد به نسبییت و اعتباری دانستن همه چیز، آنچه را که دارای اعتباری ضروری و کلی بود، منکر بودند، اما سقراط به این حقیقت توجه کرد که مفهوم کلی، یکسان باقی می‌ماند.

علاوه بر این، سقراط به موضوعات اخلاقی بسیاری علاقمند بود و در بطن آنها به دنبال تعاریف کلی می‌گشت. ارسطو در این زمینه، می‌گوید: «سقراط، خویشتر را با فضایل اخلاقی مشغول می‌داشت و در ارتباط با آنها نخستین کسی بود که به طرح مسأله‌ی تعریف کلی پرداخت. (ارسطو، پیشین، ۱۰۷۸ a)

مجموعه‌ی این تعالیم و تأثیرات، افلاطون را معتقد ساخت که در این جهان محسوس - که همواره در حال تغییر و دگرگونی است - نمی‌توان به شناخت اصیل دست یافت و انکار آن نیز ما را دچار گمراهی سوفیست‌ها و نسبییت‌گرایی آنها خواهد ساخت. برای کسب معرفت حقیقی، باید به دنبال سرچشمه و موضوع اصیلی بود که هرگز دچار دگرگونی و نابودی نشود. جست‌وجوی این هستی اصیل و

۲۱ ■ چیستی عقول عرضیه ►

شناخت متعلق به آن، افلاطون را به ایجاد نظریه‌ی مثل یا صور کشانید. در واقع، افلاطون هرچند با هراکلیتوس در تغییر دایمی جهان محسوس موافقت کرد، اما دریافت که این تنها، یک سوی قضیه است و در طرف دیگر، وجود حقیقی واقعیتی ثابت و پایدار قرار دارد که متعلق عالی معرفت است. همچنین او بر خلاف پارمنیدس - که منکر تغییر و صیوروت بود - آن را انکار نکرد و کاملاً پذیرفت که در جهان محسوس، تغییر وجود دارد. به علاوه، نظریه‌ی افلاطون نسبت به دیدگاه سقراط، حکایت از پیشرفتی دارد؛ زیرا او، تحقیقات سقراط را که در مورد مقیاس‌ها و تعاریف اخلاقی بود به مقیاس‌های منطقی و وجودی تعمیم داد. (کاپلستن، پیشین، ص ۲۷۷ - ۲۷۶)

چیستی مثل

۱. مثل، حقایقی کلی هستند؛ بدین معنا که هرگاه تعداد بسیاری از افراد، نام مشترکی داشته باشند، دارای یک مثال یا صورت مطابق نیز خواهند بود و این، همان معنای کلی است. به عنوان مثال، تعداد بسیار زیادی از اشیای زیبا در عالم وجود دارد، اما ما از «خودزیبایی»، تنها یک مفهوم کلی داریم، که همان، طبیعت یا کیفیت مشترک موجود در این مفهوم است.

۲. مثل یا صور در هر مورد یگانه هستند؛ بدین معنا که برای هر نوعی از انواع یا هر مفهومی از مفاهیم، تنها یک مثال وجود دارد. (افلاطون، جمهوری، از دوره‌ی آثار افلاطون، جلد ۲، محمدحسن لطفی، چاپ دوم، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۷، ۵۱۶ و ۵۰۷)

۳. مثل، حقایق موجودات عالم محسوس‌اند؛ به این معنا که موجودات این عالم، سایه‌ها و مظاهر مثل یا بهره‌مند از آنها هستند و هستی واقعی از آن مثل است. (افلاطون، فایدون، از دوره‌ی آثار افلاطون، جلد اول، محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، چاپ دوم، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۳۷، ۷۸)

رابطه‌ی این سایه‌ها با آن حقایق غیرمادی، صرفاً رابطه‌ی علی و معلولی نیست، بلکه فی‌الواقع مثل، حقیقت مظاهر موجود در عالم ماده‌اند و نوعی وحدت و اتحاد میان آنها موجود است.

۴. مثل، حقایقی مطلق و عینی هستند؛ به این معنا که تحت تأثیر انواع تأثرات موقتی یا عقاید ذهنی واقع نمی‌شوند و دارای وجودی مستقل از ذهن هستند. (کاپلستن، پیشین، ص ۲۲۹)

۵. مثل، لایتغیرند و هرگز دچار تغییر و دگرگونی نمی‌شوند. (افلاطون، فایدون، پیشین، ۷۸)

عقل گرایی و معرفت شناسی در فلسفه اشراق ■ ۲۲

۶. مثل را نمی‌توان از طریق حواس درک کرد و تنها از طریق تفکر می‌توان به آنها دست یافت (همان، ۷۸) زیرا فکر است که می‌تواند واقعیات را دریابد.
 ۷. مثل، جواهری قائم به ذات هستند که در عالم متعالی و مجرد عقول واقع شده و از ماده و عوارض آن به دورند. (کاپلستن، پیشین، ص ۲۳۱)
 ۸. مثل، ذاتی هستند بسیط نه مرکب. (افلاطون، فایدون، پیشین، ۷۸)
 ۹. مثل، موضوع مشترک همه علوم و متعلق معرفت حقیقی‌اند، زیرا خطاناپذیر بوده و در مورد واقعیات هستند. (افلاطون، تئتوس، از دوره‌ی آثار افلاطون، جلد ۳، محمدحسن لطفی، چاپ دوم، تهران، انتشارات خوارزمی، ۲۱۰ - ۱۸۷)
 ۱۰. مثل، حقایق افراد موجود در عالم ماده‌اند؛ به این صورت که هرچه در جهان محسوس وجود دارد، سایه‌ها و اشباحی از حقایق موجود در عالم مثال است و زیر دو مقوله‌ی تقلید و بهره‌مندی مورد بحث واقع شده است. (افلاطون، فایدروس، از دوره‌ی آثار افلاطون، جلد ۳، محمدحسن لطفی، چاپ دوم، تهران، انتشارات خوارزمی، ۲۴۷)
- در واقع، مثل علت فاعلی (صورت‌بخش و هستی‌بخش) نیستند. آنها فقط علت غایی افراد خویش‌اند. (افلاطون، تیمائوس، از دوره‌ی آثار افلاطون، جلد ۳، محمدحسن لطفی، چاپ دوم، تهران، انتشارات خوارزمی، ۴۷)

ادله‌ی وجود مثل

با چند دلیل، وجود مثل قابل اثبات است:

۱. وجود وحدتی در فوق کثرات: برای مجموعه‌ای از موضوعات، که تحت یک عنوان واقع شده‌اند، تنها یک مثال وجود دارد. به عنوان مثال، زمانی که ما از عدالت سخن می‌گوییم، همگی یک مفهوم کلی تحت عنوان «خود عدالت» در ذهن داریم که از طریق آن در زمینه‌ی صحت یا سقم گفتار خود و دیگران قضاوت می‌کنیم یا زمانی که اشیای زیادی را ملاحظه می‌کنیم، با داشتن یک مفهوم کلی از «خود زیبایی» در ذهن قضاوت می‌کنیم که آنها زیبا هستند یا میزان زیبایی آنها تا چه حد است. افلاطون در رساله‌ی جمهوری از این استدلال تحت عنوان «یکی برای تعداد زیادی» سخن گفته است. (افلاطون، جمهوری، پیشین، ۵۹۶)
- لازمه‌ی این امر - که اشیای زیادی در امر واحدی اشتراک داشته باشند - این است که این امر واحد مشترک، در فوق همه‌ی آنها باشد. (امیل بریه، تاریخ فلسفه در دوره‌ی یونان، مترجم: داود علی‌نژاد، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۲، ص ۲۴۷)
۲. دلیل مأخوذ از علوم: علوم به موضوعی احتیاج دارند که خطاناپذیر بوده و درباره‌ی واقعیات باشند؛ متعلق‌ی که دستخوش تغییر و تحول قرار نگرفته، سرمدی و زوال‌ناپذیر بوده و به وضوح، قابل تعریف باشد. این خصوصیات در اشیاء، جزیی و

۲۳ ■ چیستی عقول عرضیه ►

محسوس دیده نمی‌شود، زیرا آنها همواره در حال شدن و تغییرند. باید حقایق معقول و تغییرناپذیری که واجد ویژگی‌های بالا باشند، وجود داشته باشد و این حقایق معقول، همان مثل یا ایده‌ها هستند که به علت کلی بودن، این خصوصیات را فراهم می‌سازند. در واقع، موضوعات علم باید متناهی باشند؛ در حالی که اشیا، جزیی نامتناهی‌اند و این ویژگی را تنها در ایده‌ها یا مثل می‌توان ملاحظه کرد. (ارسطو، پیشین، پاورقی، ص ۵۶)

۳. مشاهده: که مهم‌ترین دلیل قابل استناد برای اثبات مثل است و بر اساس آن، افلاطون اقرار کرده که بارها به مشاهده‌ی مثل نایل شده است. (افلاطون، فایدون، پیشین، ۷۷ - ۷۴)

مثل افلاطونی به روایت سهروردی

سهروردی، مثل افلاطونی را این‌طور تقریر کرده است: در نزد بسیاری از متقدمین، هر نوعی از انواع جرمیه، دارای مثال و صورتی است که قائم به ذات خود بوده و مادی نیست. این صورت قائم، جوهری است عقلانی که حقیقی بوده و انواع موجود در عالم ماده، اصنام، نشانه‌ها و سایه‌های آنها محسوب می‌شوند. آنها معتقدند حقایق اصلی، همان صورت‌های جوهری قائم به ذات‌اند که مثل افلاطونی خوانده می‌شوند. (شهاب‌الدین سهروردی، تلویحات، از مجموعه‌ی مصنفات شیخ اشراق، جلد اول، به تصحیح و مقدمه‌ی هنری کربن، چاپ دوم، تهران، مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲، ص ۶۸)

سهروردی، مثل افلاطونی را در حکمه‌الاشراق، اینگونه تعریف می‌کند: موجوداتی در عالم عقول وجود دارد که قائم به ذات خود و دارای تمامیت و کمالیت ذاتی هستند و در عین حال، این موجودات قائم به ذات، در عالم ماده اصنامی دارند که قائم به ذات خود نبوده و کمال ذاتی ماهیات عقلیه را ندارند. خود سهروردی در آغاز، همانند حکمای مشاء به انکار مثل افلاطونی پرداخت و بعدها با ریاضت و خدمت اصحاب، مشاهده‌ی برهان پروردگارش بر وی آشکار شد و به مثل افلاطونی معتقد شد. (سهروردی، حکمه‌الاشراق، پیشین، صص ۹۴ - ۹۲)

بخش دوم - مبادی تصویری عقول عرضیه

در بخش حاضر، مسأله‌ی مورد بررسی، بحث مبادی تصویری عقول عرضیه است. این سلسله از عقول، دسته‌ای از انوار قاهره مجردند که کلیت داشته و در عرض یکدیگر واقع شده‌اند. آنها هر کدام رب‌النوع یک نوع مادی بوده و صورت‌بخشی و ایجاد افراد آن نوع را بر عهده دارند. در این بخش، مفهوم هریک از خصوصیات مذکور، مورد بررسی دقیق قرار خواهد گرفت.

تعاریف سه‌وردی از عقول عرضیه

سه‌وردی در دو کتاب حکمه‌الاشراق و المشارع، عقول عرضیه را تعریف کرده است. او در حکمه‌الاشراق، تحت عنوان ارباب اصنام نوعیه، صاحب طلسم، انوار قاهره‌ی صوریه و انوار قاهره متکافئه از آنها یاد کرده است و در «المشارع» تحت عنوان فروع، ذوات نورانی قائم به ذات و انیات قدسیه فعاله آنها را نامیده است. او در حکمه‌الاشراق، عقول عرضیه را اینگونه تعریف می‌کند: عقول عرضیه از جمله انوار قاهره‌اند که از انوار طولیه و مشارکت بین آنها حاصل شده‌اند و همچنین عقول عرضیه، ارباب انواع فلکی و اصنام بسائط و مرکبات عنصریه - و هر آنچه در زیر کوهی ثوابت است - هستند. در واقع، مبدأ هریک از این طلسمات، نور قاهره‌ی است که صاحب طلسم بوده و قائم به خود و دارای ذاتی نورانی و تقدّم عقلی بر اصنامش است. (سه‌وردی، حکمه‌الاشراق، پیشین، ص ۱۴۳ و ص ۱۴۵)

در جای دیگر از همین کتاب، عنوان می‌دارد، یک دسته از انوار مجرد، انوار قاهره‌اند که هیچ ارتباطی با اجسام و عالم ماده ندارند و یک دسته از آنها، انوار قاهره‌ی صوریه‌اند که همان ارباب اصنام هستند. در جای دیگر می‌گوید، یک دسته از انوار قاهره، انوار متکافئه‌اند که به سبب جهات کثیره نوری انوار طولی یا مشارکت برخی از آنها با برخی دیگر ایجاد شده‌اند. (همان، ص ۱۷۸)

در المشارع اینگونه آنها را توصیف کرده است: از طبقه‌ی طولیه‌ی انوار و با توجه به مناسباتشان، طبقه‌ای از انوار هم‌عرض حاصل می‌شود که انوار طولیه، علت آنها محسوب می‌گردند و از فروع هم اجسام به وجود می‌آیند. (سه‌وردی، المشارع و المطارحات، از مجموعه‌ی مصنفات شیخ اشراق، جلد اول، به تصحیح و مقدمه‌ی هنری کربن، چاپ دوم، تهران، مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲، ص ۴۵۲) و همچنین می‌گوید: در ملکوت، ذواتی نورانی و قائم به ذات وجود دارد که وجوداتی فیاض‌اند و بسیط و اشرف از موجودات این عالم هستند. (همان، ص ۴۵۳) بنابراین، ارباب اصنام، سلسله‌ای از انوار مجرد قاهره‌اند که در عالم ملکوت واقع شده‌اند. آنها در عرض یکدیگرند و این از عبارت سه‌وردی - که آنها را تحت عنوان متکافئه یاد کرده - استنباط می‌شود. (همان، ص ۱۷۸) آنها وجوداتی بسیط و قائم به

۲۵ ■ چیهستی عقول عرضیه ►

ذات‌اند. آنها معلول انوار طولیه و جهات و مناسبات موجود در آنها و مشارکت آنها با یکدیگرند. آنها هرکدام، صاحب نوعی از انواع موجود در تحت کره ثوابت هستند و تقدیمی عقلی بر اصنامشان دارند.

تجرد و نورانیت و جوهریت عقول عرضیه

تجرد عقول عرضیه، این معنا را افاده می‌کند که در آنها، ظلمت و تیرگی وجود ندارد و از ماده و عوارض آن به دورند، زیرا در فلسفه‌ی اشراق، تنها ظلمات مادی‌اند و انوار به جز نور حسی مجردند. (سهروردی، حکمه‌الاشراق، پیشین، ص ۱۴۵)

عقول عرضیه از سنخ نورند (انوار مجرده). به همین جهت، مدرک ذات خود و غیرخود هستند، زیرا دارای ظهور ذاتی بوده و مظهر غیر خوداند. مفیض و ایجاد کننده‌ی ماسوی بوده و به جهت فیاضیت و ادراک، «حی» نیز هستند. البته عقول عرضیه از جمله انوار نامحسوس‌اند و این، بدان جهت است که از سلسله انوار مجرده‌اند. (همان، ص ۱۴۳)

عقول عرضیه، جواهری مفارق‌اند؛ انواری قائم به ذات خود و فارق از اعراض چهارگانه (کم و کیف و نسبت و حرکت) و به جهت همین جوهریت، محتاج به محل نیستند. (همان، ص ۱۴۳)

کلیت عقول عرضیه

سهروردی، سلسله‌ی انوار عرضیه را بسیط و کلی می‌داند. او در این باب، چهار تفسیر برای کلی ارایه می‌دهد و سپس سه تفسیر را به انوار عرضیه نسبت داده و یک معنای آن را مردود می‌شمارد.

تفاسیر و معانی‌ای که سهروردی برای کلی ارایه کرده است، عبارتند از:

۱. مراد از کلی، این است که نسبت این عقل به تمام افرادش مساوی است و بر تمام افرادش، علی‌السویه فیض می‌رساند.
۲. مراد از کلی، اصل است. پس وقتی می‌گوییم رب‌النوع، کلی افراد خودش است؛ یعنی اصل افراد خود است.
۳. کلی، یعنی امر فاقد مقدار، بُعد و جهت. به همین دلیل، عقل و نفوس را به این معنا کلی می‌داند.

۴. کلی منطقی که قابل حمل بر کثیرین است. (همان، ص ۱۶۱ - ۱۶۰)

در واقع، کلی بودن عقول عرضیه، کلی طبیعی، منطقی یا عقلی نیست؛ بلکه منظور از آن کلی سعی است؛ بدین معنا که همه‌ی کمالات مادون را دارد و نسبت آن به مادون، علی‌السویه است؛ زیرا رب‌النوع، قائم به ذات خویش است، خودش را درک کرده و ذات مختصی دارد که کسی در آن شریک نیست. (ملاهادی سبزواری، شرح منظومه، چاپ پنجم، قم، انتشارات دارالعلم، زمستان، ۱۳۶۶، ص ۲۰۱)

معنای عرضی بودن عقول عرضیه

عرضی بودن عقول عرضیه (قرار گرفتن آنها در عرض هم و در یک خط عمودی) به معنی رابطه‌ی علی و معلولی بین آنها بوده و به معنی تساوی درجه‌ی وجودی‌شان نیست؛ زیرا عقول عرضیه، باهم برابر نیستند و هریک از جهتی بر دیگری ترجیح دارند. همین امر در مورد انواعشان نیز صدق می‌کند. مثلاً نوع انسان از جهتی بر شیر و نوع شیر هم از جهتی بر انسان برتری دارد و در واقع، عدم تساوی درجه‌ی عقول عرضیه در اصنامشان نیز منعکس می‌شود و از اشرف، اشرف و از نازل، نازل و از متوسط، متوسط حاصل می‌شود. (سهروردی، المشارع، پیشین، ص ۴۵۲)

همچنین، عرضی بودن آنها به معنی اندراج‌شان تحت نوع واحد نیست؛ بلکه برعکس، هریک از آنها رب‌النوع و مدبّر نوع خاصی است. مثلاً رب‌النوع انسان، گاو و... علت اینکه این سلسله از انوار در عرض هم واقع شده‌اند، این است که اجسام - که معلول آنها هستند - با یکدیگر برابرند. بنابراین، علت‌های آنها نیز باید برابر باشند. (سهروردی، حکمه‌الاشراق، پیشین، ص ۱۷۸)

مسأله‌ی تعداد انوار ارباب انواع

مسأله‌ای که در مورد عقول عرضیه قابل طرح است، این است که چه موجوداتی دارای رب‌النوع هستند؟ در پاسخ گفته شده: هر نوع مادی مستقل، دارای مثال یا رب‌النوعی در عالم عقول است. به این معنا که برای هر نوع از افلاک، کواکب و بسائط عنصریه و مرکباتشان و آنچه تحت کره‌ی ثوابت (یعنی اجسام علویه و سفلیه خواه مرکب باشند یا بسیط) است، رب‌النوعی در عالم نور وجود دارد که هرگاه سایه‌اش بر عالم ماده می‌افتد، سایه آن همان نوع با تمام خواص و صفاتش است. (قطب‌الدین شیرازی، شرح حکمت‌الاشراق، چاپ سنگی، ص ۳۷۲ و شهاب‌الدین سهروردی، حکمه‌الاشراق، پیشین، ص ۱۴۳ و ۱۶۰)

از این سخن که هر نوع مادی دارای مثال است، روشن می‌شود که تنها پدیده‌های طبیعی رب‌النوع دارند و به این ترتیب، مجردات تامه (عقول و نورالانوار) دارای مثال نیستند و از میان مجردات، تنها نفوس (فلکی، انسانی، حیوانی و نباتی) معلول رب‌النوع‌اند.

مثل معلقه - که موجوداتی ما بین عالم حس و عقل هستند - نیز معلول انوار عرضیه‌اند. همچنین از این بیان که هر نوع مستقلی، دارای رب‌النوع است، روشن می‌شود که اعتباریات، انتزاعیات، حقیقیات، اضافات و اعراض که وجود مستقلی ندارند، فاقد رب‌النوع‌اند؛ زیرا هر نوعی که دارای فرد باشد، رب‌النوع دارد و چیزهایی مثل اضافات - که وجودی اعتباری دارند - فاقد فردند. (سبزواری، پیشین، حاشیه، ص ۱۹۹)

۲۷ ■ چيستی عقول عرضیه ►

همچنین اگر اعراض، دارای رب النوع باشند، لازم می‌آید که رب النوع آنها جوهر و قائم به ذات باشد، ولی افراد آنها عرض بوده و قائم به غیر باشند، بدیهی است که چنین امری محال است.

نکته‌ی دیگر اینکه برای هر عضو یا هر صفتی از پدیده‌ی طبیعی، رب النوع وجود ندارد، زیرا برای هر نوع مادی مستقل، مثال وجود دارد نه برای هر چیزی. اعضا و صفات یک موجود، وجود مستقلی نداشته و از جمله‌ی اعراض هستند. (سهروردی، حکمه‌الاشراق، پیشین، صص ۱۶۰ - ۱۵۹)

تمامی هیأت خاص، یک نوع از رب النوع است. مثلاً رنگ‌های گوناگون که در پر طاووس وجود دارد از رب النوع اوست، نه از اختلاف مزاج پرها که مشائیان پنداشته‌اند. (سهروردی، المشارع، پیشین، صص ۴۶۰)

بخش سوم - مبانی تصدیقی عقول عرضیه

مسأله‌ی مورد بررسی در بخش حاضر، شناسایی مبانی تصدیقی عقول عرضیه، مبتنی بر براهین مثبت این سلسله از انوار است.

برهان بقای نوع

سهروردی در حکمه‌الاشراق در این باب براهانی به این نحو ارایه کرده است: کلیه‌ی انواع طبیعی با تمام احوال و خصوصیاتشان در این عالم به واسطه‌ی افرادشان محفوظ‌اند و به بقای خود ادامه می‌دهند و وجود آنها بر حسب اتفاق و تصادف نبوده، وگرنه تداوم و بقا نداشتند و نوع‌شان محفوظ نمی‌ماند. زیرا اگر اتفاقی و تصادفی بودند، در آن صورت می‌بایست مستند به علت و سببی نمی‌شدند و لازم می‌آمد که از انسان، غیر انسان و از گندم، غیر گندم به وجود آید. پس چنین امری، مستلزم تدبیری قوی است و این تدبیر قوی جز از ناحیه‌ی عقل مجردی که حافظ نوع در افرادش باشد، حاصل نمی‌شود. بنابراین باید عقول عرضیه‌ای محقق باشد تا حافظ و نگهدارنده هر نوع در افرادش قرار گیرد. صور نوعیه‌ی موجود در مجردات قاهره نیز که مطابق مادون هستند، علت بقای نوع نمی‌باشند. زیرا عالی از سافل منفعل نمی‌شود و اگر گفته شود صورت‌های موجود در برخی از مجردات، ناشی از بعضی دیگر است نیز می‌گوییم، این حالت منجر به تکثیر در نورالانوار می‌شود. (سهروردی، حکمه‌الاشراق، پیشین، صص ۱۴۴ - ۱۴۳)

مقدمات برهان عبارتند از: ۱- وجود استمراری نوع ۲- بقای نوع.

مقدمه اول - حفظ نظام از یک نسل به نسل دیگر با تمام ویژگی‌ها و خصوصیاتش که در نظام پیشین وجود داشته، دلیلی بر وجود ارباب انواع است. مثلاً هنگامی که در انواع وجود در طبیعت تأمل شود، می‌بینیم که همیشه از گندم، گندم و

«عقل گرایی و معرفت شناسی در فلسفه اشراق» ■ ۲۸

از جو، جو روئیده است. این در حالی است که گندم و جو، عقل و نفس ندارند که باعث این افعال شوند.

مقدمه دوم - به بقای نوع اشاره دارد. ملاحظه می‌شود که در طول قرن‌ها، مثلاً نوع اسب باقی مانده است، پس باید رب‌النوعی وجود داشته باشد. اگر نوعی در طول قرن‌ها (مثل دایناسورها) از بین رفته، به علت وجود مانع است. در واقع بقای نوع، منوط به عدم مانع است.

نتیجه اینکه برای تدبیر هر نوع جسمانی، یک جوهر مجرد نورانی وجود دارد که قائم به نفس خود بوده است و با توجه به افراد طبیعی، نوع به تدبیر و حفظ آنها می‌پردازد. این جوهر مجرد، فرد کلی نوع خود است.

برهان حافظ خواص نباتات

سهروردی در «المطراحات» در این باب، برهانی ارایه کرده که: قوای نباتی یعنی قوه‌ی غذایی، قوه‌ی نامیه، قوه‌ی مولده، به عقیده‌ی پیشینیان و متأخرین، عرض‌اند و به همین دلیل نیازمند محل ثابتی هستند که در آن حلول کنند. این محل ثابت از چهار چیز خارج نیست: روح بخاری، خود اعضا، نفس مدبره، عقل مجرد.

۱. اگر محل این قوای نباتی، روح بخاری یا خود اعضا باشد، لازم می‌آید که قوای نباتی دائماً در حال سیلان و تغییر و تحول باشند؛ در حالی که آنها ثابت و مبری از تغییر و تحول‌اند.

۲. اگر محل این عوارض (قوای نباتی)، نفس مدبره باشد و معتقد شویم که در نباتات، نفس مجرد و مدبری هست که شعور و تدبیر دارد و منشأ همه‌ی آثار شگفت‌انگیز است. باید بگوییم که این گمان باطلی است، زیرا در نباتات، نفس مدبره وجود ندارد و اگر وجود داشت، ضایع می‌شد.

بنابراین، بطلان محل بودن روح بخاری و خود اعضا و نفس برای قوای نباتی به عنوان عرض آشکار شد. نتیجه اینکه این همه آثار زیبای موجود در درختان و گیاهان و میوه‌ها و عطر و بوی و رنگ‌های مختلف آنها ناشی از عقل مجردی است که حافظ و نگهدارنده برای نوع نباتی و مدبر افعال آنها است. (سهروردی، المشارع، پیشین، ص ۴۵۹ - ۴۵۵)

مقدمات این برهان عبارتند از:

۱. عرض بودن قوای نباتی و نیازمندی آنها به محل

۲. محل آنها روح بخاری، خود اعضا و نفس مدبره نیست. نتیجه اینکه قوای نباتی ناشی از عقل مجردی است.

این برهان نیز از اثبات عقول عرضیه ناتوان است، زیرا صورت نوعیه نیز می‌تواند حامل قوای نباتی باشد و علاوه بر این، برهان مذکور توان اثبات تعدد عقول عرضیه را

۲۹ ■ چیهستی عقول عرضیه ►

ندارد و حداکثر چیزی که می‌توان با آن اثبات کرد، یک عقل مجرد است که می‌تواند همان عقل فعال باشد. به فرض هم اگر قادر به اثبات عقول عرضیه باشد، آن را تنها برای نیات اثبات می‌کند، نه برای جمادات و انسان و حیوان. (محمدتقی مصباح یزدی، تعلیقه علی نهاییه‌الحکمه، جلد ۲، چاپ اول، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۳، ص ۴۸۲)

برهان امکان اشرف

سهروردی در این برهان، برای اثبات عقول عرضیه از قاعده‌ی امکان اشرف استفاده می‌کند. (سهروردی، حکمه‌الاشراق، پیشین، ص ۱۴۲) این قاعده، چنان که سهروردی نقل کرده است، به نحو بسیار مجمل در کتاب «السماء و العالم» ارسطو بدین مفهوم آمده است: در جهان برین، باید چیزی شریف‌تر و کریم‌تر باشد. (سهروردی، المشارع، پیشین، ص ۴۳۵)

شیخ اشراق در التلویحات (سهروردی، التلویحات، پیشین، ص ۵۱) این قاعده را تحت عنوان «عامه‌عرشیه» آورده و در حکمه‌الاشراق آن را از «قواعد اشراقیان» دانسته است. سهروردی در آثار دیگرش نیز به این قاعده اشاره کرده است. (سهروردی، الالواح‌العمادیه، از سه رساله‌ی شیخ اشراق، انتشارات انجمن شاهنشاهی فلسفه‌ی ایران، شوال ۱۳۹۷ هـ. ق، ص ۳۹)

این قاعده بر دو اصل مبتنی است:

۱. علت باید شریف‌تر از معلول باشد.

۲. قاعده‌ی الواحد.

فرض‌هایی که در این برهان داریم، این است که: ۱. احس موجود است، ۲. اشرف امکان دارد؛ یعنی محتمل‌الوقوع است و این به آن معنا نیست که وجودش با عدم‌اش مساوی است.

طبق این برهان، اگر در عالم خارج، یک موجود ممکن احس تحقق داشته باشد، باید قبل از آن، موجود اشرفی متحقق باشد. در غیر این صورت یا باید احس و اشرف باهم صادر شود یا اشرف بعد از احس محقق شود و یا اصلاً اشرف صادر نشود.

۱. اگر احس و اشرف باهم صادر شوند، مخالف قاعده‌ی الواحد است؛ چون از واحد بسیط، صدور دو شی محال است. این مورد نیز نقیض دارد، زیرا عقل و فلک هر دو از عقل اول صادر می‌شوند.

۲. اگر اشرف، بعد از احس وجود پیدا کند، در آن صورت معلول، مقدم بر علت خواهد بود که امری محال است.

۳. اگر اصلاً اشرفی هم صادر نشود، باز محال لازم می‌آید، زیرا در آن صورت چنین به نظر می‌رسد که نورالانوار از پس صدور اشرف برنیامده و برای صدور اشرف، علتی غیر از نورالانوار لازم است که اشرف از نورالانوار است. البته نقدی که بر این حالت وارد است، این است که علت اشرف نباید حتماً نورالانوار باشد. از سوی دیگر، اگر اصلاً وجود اشرف از نورالانوار صادر نشود، مستلزم این است که وجود آن موجود اشرف ممتنع است و این خلاف فرض ما خواهد بود، زیرا در ابتدا

«عقل گرایی و معرفت شناسی در فلسفه اشراق» ■ ۳۰

فرض شد که اشرف، ممکن‌الوجود است. بنابراین نتیجه‌ی حاصل از این برهان، این است که چون ما در عالم مادی و جسمانی، دارای موجودات مادی و اخسی هستیم که متکافئه‌اند، باید قبل از آنها و اشرف از آنها موجوداتی عقلانی تحقق داشته باشند که همان عقول عرضیه‌اند. (سهروردی، حکمه‌الاشراق، پیشین، ص ۱۷۸ و ۱۵۵ - ۱۵۴) صدرالمآلهین، برهان مذکور را بهترین برهان برای اثبات عقول عرضیه می‌داند. (صدرالدین محمد شیرازی، الشواهد الربوبیه، با حواشی حاج ملاهادی سبزواری، مشهد، انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۴۶، ص ۱۶۹)

شهود کاملین

دلیل آخری که سهروردی برای اثبات عقول عرضیه آورده، مشاهده‌ی کاملین است. یعنی اگر هیچ کدام از دلایل قبلی که بدان اشاره شد، شما را قانع نساخت، باید سخن و کلام کاملین را بپذیرید. از نظر ایشان از جمله‌ی کاملین که این سلسله انوار عرضیه را مشاهده کرده‌اند، عبارتند از: هرمس، آغاثایمون، انباز قلس، سقراط، افلاطون و حکمای فارس و هند. به طوری که سهروردی نقل می‌کند، افلاطون روح خود را از بدنش خارج کرده و در اثر این خلع جسم توانسته است این عقول عرضیه را مشاهده کند. (سهروردی، حکمه‌الاشراق، پیشین، ص ۱۵۶)

همچنین عنوان می‌دارد شما چگونه به رصد افراد در نجوم اطمینان می‌کنید، ولی به کاملین - که افرادی متقی بوده و راصد امور معنوی هستند - اعتماد نمی‌کنید؟ (همان، ص ۱۵۶)

در مورد این دلیل باید گفت که بحث ما یک بحث فلسفی و نیازمند دلیلی غیر از مشاهده و شهود است، زیرا شهود به کار فلسفه نمی‌آید و بیش‌تر، جنبه‌ی شخصی دارد و در عرفان مطرح می‌شود. اینکه شما عده‌ای را به عنوان کاملین معرفی کرده‌اید و می‌فرمایید برای پذیرش عقول عرضیه باید آنها را قبول کنیم، باید گفت که ما هیچ دلیلی نداریم که آنها این سلسله انوار عرضیه را دیده‌اند، بنابراین در مورد سهروردی گمان می‌رود که تحت تأثیر شدید عرفا بوده است، زیرا معاصر محی‌الدین عربی بوده و از طرفی خود نیز مردی عارف مسلک بوده است به همین دلیل، چنین به نظر می‌رسد که این نظر را از عرفا گرفته و به هر دلیلی آن را به فلاسفه‌ی پیش از خود نسبت داده است. (مطهری، پیشین، ص ۵۰۹)

فصل سوم:
جایگاه وجود شناختی عقول عرضیه در
فلسفه‌ی سهروردی

مسأله‌ی مورد بررسی در فصل حاضر، بحث از جایگاه عقول عرضیه در نظام هستی و رابطه‌ی آنها با مافوق و مادونشان و با یکدیگر است.

بخش اول - جایگاه وجود شناختی مثل افلاطونی

مسأله‌ی مورد بررسی در این بخش، بحث از جایگاه مثل در عالم هستی مشتمل بر بررسی رابطه‌ی موجود میان آنها، رابطه‌ی آنها با محسوسات و با دمیورژ است.

رابطه‌ی مثل با محسوسات

در ابتدا باید گفت مثل جدا از اشیا محسوس‌اند و این بدان معناست که آنها واقعیتهای مستقل از اشیا محسوس داشته و به همان اندازه که در اشیا محسوس‌اند، خارج از آنها نیز هستند. (کاپلستن، پیشین، ص ۲۳۶ - ۲۳۴)

در این مبحث در زمینه‌ی رابطه‌ی مثل با محسوسات - که تحت دو عنوان تقلید و بهره‌وری عنوان شده - بحث می‌شود و اینکه چه موجوداتی دارای ایده هستند.

سؤالی که اینجا مطرح می‌شود، این است که چه موجوداتی دارای مثال‌اند؟ افلاطون معتقد است:

۱. تنها موجودات هستند که دارای ایده‌اند و بر این اساس، معدومات و موهومات، ایده ندارند. افلاطون بر این باور است که خود حقیقی موجودات این عالم

«عقل گرایی و معرفت شناسی در فلسفه اشراق» ■ ۳۲

در جهان عقول وجود دارد و حتی معانی را نیز واجد صورت می‌داند. (افلاطون، فایدروس، پیشین، ۲۴۷)

۲. جزییات هستند که دارای ایده‌اند و کلیات، دارای صورت نیستند. افلاطون معتقد است ویژگی‌های جزییات از مثل ناشی شده و صور باعث می‌شوند که جزییات، ویژگی‌های خودشان را داشته باشند. (افلاطون، هیپاس بزرگ، از دوره‌ی آثار افلاطون، جلد ۲، محمدحسن لطفی، چاپ دوم، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۷، ۳۰۰)

۳. تنها موجودات حقیقی ایده دارند و اعتباریات و انتزاعیات که واجد وجودی حقیقی نیستند، ایده ندارند. مثلاً نسبت به تصاویر، ایده وجود ندارد، زیرا ایده‌ی آنها همان محسوسات است.

۴. از برخی عبارات افلاطون برمی‌آید که مصنوعات نیز ایده دارند. مثلاً در جایی می‌گوید: نه تنها اشیا طبیعی، عادل و زیبا ایده دارند، بلکه حتی چیزهایی که به دست آدمیان ساخته می‌شوند نیز دارای ایده‌اند. (افلاطون، جمهوری، پیشین، ۵۱۰)

با این حال، وی بعدها نظر خود را تغییر داده و تنها برای امور طبیعی قایل به ایده شد، زیرا مصنوعات، صورت اصلی یک موضوع نبوده و مبین محتوای اندیشه و نقشه سازنده‌ی آن هستند.

۵. تنها جواهر که وجودی مستقل و قائم به ذات دارند، واجد ایده‌اند و اعراض که غیرمستقل‌اند، ایده نداشته و متکی به جواهر مادی هستند. بر همین اساس، او وجود خارجی امور تعلیمی را همانند همه‌ی اعراض متکی به جواهر مادی می‌داند. (افلاطون، فایدون، پیشین، ۷۶)

۶. افلاطون معتقد است تنها موجودات مادی و محسوس، ایده دارند و مجردات، ایده ندارند. (همان، ۸۰ - ۷۹)

۷. تنها فضایل، ایده دارند و رذایل و شرور، فاقد ایده‌اند. بر همین اساس، افلاطون مو، گل و کثافت را صریحاً نمی‌پذیرد. (افلاطون، پارمنیدس، از دوره‌ی آثار افلاطون، جلد ۳، محمدحسن لطفی، چاپ دوم، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۷، ص ۱۳۰)

در مورد مسأله‌ی رابطه‌ی اشیا جزیی با مثال در رساله‌ی پارمنیدس بحث شده و طبق نظر سقراط، این رابطه را به دو طریق می‌توان توصیف کرد:

۱. به عنوان بهره‌مندی شی جزیی از مثال.

۲. به عنوان تقلید شی جزیی از مثال. (این دو تبیین در رساله‌ی «مهمانی» نیز دیده می‌شود.) (افلاطون، مهمانی، از دوره‌ی آثار افلاطون، جلد اول، محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، چاپ دوم، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۳۷، ۲۱۲ - ۲۱۱)

بهره‌وری یعنی اینکه شی، بهره و حصه‌ای از مثال دارد. مثلاً گل زیباست، زیرا بهره‌ای هرچند ناقص از خودِ زیبایی در آن پدیدار است. تقلید یا «روگرفت»، یعنی

۳۳ ■ جایگاه وجودشناسی عقول عرضیه در فلسفه‌ی سهروردی ▶

اینکه شی جزیی از مثال تقلید کرده و به آن شباهتی دارد. بهره‌وری با امر عینی نزدیک‌تر است و تقلید با امر ذهنی.

اگر رابطه‌ی اشیای جزیی با مثال بر اساس بهره‌مندی باشد، این سؤال مطرح می‌شود که آیا اشیای محسوس از تمام مثال بهره‌مندند یا تنها از قسمتی از آن؟ اگر شق اول اختیار شود، مثال که واحد است، تماماً در هر یک از افراد کثیر موجود خواهد شد و اگر شق دوم برگزیده شود، مثال در عین حال هم واحد خواهد بود و هم قابل تقسیم. علاوه بر این، اگر چیزی مثلاً به سبب بهره‌مندی قسمتی از بزرگی، بزرگ باشد به واسطه‌ی داشتن چیزی که کوچک‌تر از بزرگی است نیز بزرگ خواهد بود و همه‌ی اینها تناقض به شمار می‌روند.

اگر رابطه‌ی اشیای محسوس با مثال بر اساس تقلید باشد، مثلاً اگر اشیای سفیدی، شبیه سفیدی هستند، سفیدی نیز شبیه اشیای سفید است. به همین دلیل، اگر تبیین شباهت میان اشیای سفید، محتاج به وضع یک مثال سفیدی است، تبیین شباهت میان سفیدی و اشیای سفید نیز به وضع یک مثال بالاتر نیازمند است و همینطور تا بی‌نهایت. (افلاطون، پارمنیدس، پیشین، ۱۳۳ - ۱۳۲)

اینها نشان می‌دهد که رابطه‌ی علت فاعلی میان مثل و اشیای محسوس وجود ندارد. نه هستی‌بخش و نه صورت‌بخش آنها شبیه علت صوری اشیای محسوس‌اند و از این دو عنوان تقلید و بهره‌وری می‌توان دریافت که آنها در کیفیت اشیای محسوس نقش دارند. علت غایی بودن آنها را نیز افلاطون مد نظر داشته است، زیرا آنها موجوداتی کامل‌اند که هر حادثی سعی می‌کند خودش را به آنها برساند. لیکن هیچ وقت به مرتبه‌ی آنها نمی‌رسد. (افلاطون، فایدون، پیشین، ۷۴)

رابطه‌ی مثل با صانع (دمیورژ)

دمیورژ (Demiurge) چیست؟ افلاطون دمیورژ را به عنوان واردکننده‌ی نظم در جهان و پدیدآورنده‌ی اشیای طبیعی طبق الگوی مثل یا صور تصویر می‌کند.

دمیورژ، کسی است که می‌خواهد «تمام اشیا را تا آنجا که ممکن است، شبیه خود کند.» و می‌خواهد «تمام اشیا، خوب باشند.» (افلاطون، تیمائوس، پیشین، ۲۹)

در تیمائوس، هرگز گفته نشده که دمیورژ مثل را آفریده یا منشأ آنها است، بلکه آنها را متمایز از او می‌انگارد (دمیورژ به عنوان علت فاعلی و مثل به عنوان علت نمونه‌ای وصف شده) و قطعاً نباید آنها را باهم یگانه شمرد. (کاپلستن، پیشین، ص ۲۴۶)

دمیورژ، صانع است، نه خدای خالق. بدین معنا که او (پایین‌تر از مثال و بالاتر از محسوسات واقع شده) یک علت فاعلی برای موجودات عالم ماده است، ولی نه علت هستی‌بخش بلکه صورت‌بخش است و مثل برای او حکم علت غایی را دارد. به این نحو که او، یعنی علت فاعلی نظم در جهان اشیا این عالم را از روی صور به عنوان

عقل گرایی و معرفت شناسی در فلسفه اشراق ■ ۳۴

علت نمونه‌ای می‌سازد. او ماده سخت و سرکشی را که در اختیار دارد، تا آنجا که اجازه می‌دهد، شبیه ایده‌آل می‌سازد و در این راه از صور بهره می‌گیرد. بنابراین دمیورژ، خدای خالق نیست و تنها فاعلی صورت‌بخش است. (افلاطون، تیمائوس، پیشین، ۴۷)

آیا بنا به نظریه‌ی بهره‌مندی، نیازی به دمیورژ خواهد بود یا خیر؟ در تیمائوس بیان شده که برای هریک از اجسام اولیه، صورت معقولی وجود دارد. آتش و سایر عناصری که در عالم طبیعت موجود است، به نام صورت‌هایشان نامیده می‌شوند و با اینکه حادث هستند، لیکن به واقعیت نامتغیری (صورت) شباهت دارند. (افلاطون، تیمائوس، ص ۵۰)

در اینجا با رابطه‌ی تقلید ما بین صور و اشیای محسوس روبرو هستیم؛ رابطه‌ای که نه تنها افلاطون آن را رها نکرده، بلکه با حذف بهره‌مندی بر آن تأکید کرده است. (گاتری، تاریخ فلسفه‌ی یونان (۱۴) و (۱۷)، حسن فتحی، چاپ اول، تهران، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۷، ص ۱۲۹)

افلاطون در جای دیگر می‌گوید: «هیچ صورتی در چیز دیگری وارد نمی‌شود.» (افلاطون، تیمائوس، ۵۲) و این سخن با نقش الگویی محض (تقلید) صورت‌ها سازگار است. (گاتری، تاریخ فلسفه (۱۷)، پیشین، ص ۱۳۲)

در واقع منظور افلاطون از بهره‌مندی این نیست که صورت یا مثال به عنوان مقوم ذاتی و درونی شی فیزیکی باشد، بلکه اشیای محسوس در نظر او بیش از تقلید یا تصاویر آئینه‌وار مثل نیستند و عالم محسوس، همچون سایه‌ای در کنار عالم معقول واقع شده است. (کاپلستن، پیشین، ص ۲۷۰ - ۲۶۹)

به نظر می‌رسد که وجود دمیورژ، بنا بر نظریه‌ی تقلید است و بنا بر مبنای بهره‌مندی، نیازی به دمیورژ به نظر نمی‌رسد.

رابطه‌ی مثل با یکدیگر

با توجه به اینکه افلاطون به خیر اعلی معتقد است، مثل را واجد سلسله مراتبی دانسته است. به این صورت که یک مفهوم طبقه‌ای حیوان وجود دارد که شامل طبقات فرعی اسب و روباه و انسان و غیره می‌شود و دوباره هریک از این طبقات فرعی به وسیله‌ی جنس و فصول‌شان به طبقات فرعی تری تقسیم می‌شوند. این عمل تقسیم، آنقدر ادامه می‌یابد تا در نهایت به صورتی برسد که دیگر قابل تقسیم نباشد و این صور تقسیم ناپذیر، همان انواع سافله‌اند که پایین‌ترین مرتبه‌ی سلسله‌ی مراتب صور را تشکیل داده و افراد مادی تحت آنها واقع شده‌اند.

بنابراین هر صورتی هم واحد است و هم کثیر. از این جهت کثیر است که طبقات فرعی تحت خود را شامل می‌شود و از این جهت واحد است که هر صورت جنبیه، صورت نوعیه‌ی خود را در بر می‌گیرد و در سراسر آنها منتشر می‌شود. مافوق سلسله

۳۵ ■ جایگاه وجودشناسی عقول عرضیه در فلسفه‌ی سهروردی ►

مراتب صور، ایده‌ی خیر اعلی واقع شده که با سایر صورت‌ها اختلاف رتبه دارد. سایر صور که در عرض هم هستند، اختلاف رتبه ندارند.

سلسله مراتب صور، مبین رابطه‌ی علیت موجود میان آنها نبوده و صرفاً رابطه‌ای ذهنی و انتزاعی است. بین صور، اشتراک وجود دارد و یک صورت، شریک دیگری و بهره‌مند از آن است. مثلاً جمله‌ی «حرکت وجود دارد»، نشان می‌دهد که حرکت با وجود در آمیخته است. البته صوری که دارای خصوصیات ناسازگارند، رابطه‌ای باهم ندارند. مثلاً نمی‌توان گفت حرکت، سکون است. (افلاطون، سوفسطائی، از دوره‌ی آثار افلاطون، جلد ۳، محمدحسن لطفی، چاپ دوم، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۷، ص ۲۵۳ - ۲۵۱)

افلاطون، ایده خیر را به خورشید تشبیه کرده است. نوری که از خورشید ساطع می‌شود، قابلیت رؤیت و فعلیت دیدن را ایجاد می‌کند. به این معنا که اگر نور نباشد، نه امکان دیدن هست و نه امکان دیده شدن. ایده‌ی خیر نیز همانند خورشید، نور افشاننده و قابلیت تعقل کردن ایده‌ها و قابلیت تعقل شدن آنها و فعلیت تعقل را ایجاد می‌کند. (افلاطون، جمهوری، پیشین، ۵۰۸)

در واقع، همانطور که خورشید در عالم ماده گرما و رشد می‌دهد، در عالم مثل نیز ایده‌ی خیر که یک علت غایی است، وجود و ماهیت اعطا می‌کند. با این وجود، میان عالم صور و ماورا ایده‌ها (خیر اعلی) یک گسستگی موجود است و معلوم نیست اختلاف رتبه‌ی خیر اعلی و دیگر مثل به چه معنا است. (محسن کدیور، جزوه‌ی درسی، فلسفه‌ی غرب یک، دانشگاه تربیت مدرس، ص ۵)

بخش دوم - نحوه‌ی صدور عقول عرضیه

مسئله‌ای که در بخش حاضر مورد بررسی واقع می‌شود، این است که عقول عرضیه به عنوان سلسله‌ای از انوار که مادون عقول طولیه و در عرض هم واقع شده‌اند، چگونه ایجاد می‌شوند. برای فهم بهتر مسئله و فرضیه‌ی مذکور، ابتدا به بررسی روش مشائیان در حصول کثرت از وحدت پرداخته می‌شود و با ذکر اشکالاتی که سهروردی به روش آنها وارد کرده، بهتر می‌توان دیدگاه وی را در این زمینه دریافت.

کیفیت صدور کثرت از وحدت در فلسفه مشاء

قاعده‌ی «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» از سوی فلاسفه مشاء، مورد پذیرش واقع شده است. ابن سینا در اشارات (حسین بن عبد الله بن سینا، الاشارات و التنبيهات، جلد دوم، چاپ اول، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵، ص ۲۵۵) با اشاره به اینکه صدور دو معلول، مستلزم دو حیثیت در ذات واجب می‌شود، از آن می‌گذرد و در نجات و المباحثات (حسین بن عبد الله بن سینا، المباحثات، تصحیح محسن بیدارفر، چاپ اول، قم، بیدار،

«عقل گرایي و معرفت شناسي در فلسفه اشراق» ■ ۳۶

(۱۳۷۱، ص ۲۷۱)، توضیح مختصری در این زمینه آورده است. (حسین بن عبد الله بن سینا، النجاه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴، ص ۶۵۵ - ۶۵۱)

با توجه به این قاعده از واجب‌الوجود، باید تنها یک شی صادر شود و اولین افاضه او، «عقل اول» است که می‌تواند مبدأ و ذات خویشتن را تعقل کند. (ابن سینا، النجاه، پیشین، ص ۶۵۰)

مطابق قاعده‌ی الواحد در حق، هیچ کثرت و ترکیبی نیست و وجوب او عین وجودش است. تمام اسما و صفاتش، عین یکدیگر و همگی عین ذاتش بوده و در او، کثرت راهی ندارد؛ در حالی که در عقل اول، کثرت وجود دارد، زیرا معلول و ممکن‌الوجود است و هر ممکن‌الوجودی نیز ذاتاً دارای کثرت است. البته کثرت عقل اول، اعتباری است و مجعول حق نیست. در واقع، واجب‌الوجود به عقل اول، تنها وجود را اعطا کرده و جعل ماهیت نکرده و چون وجود او محدود است، پیرو وجود، ماهیت از آن انتزاع می‌شود. علاوه بر اینها، عقل اول دارای امکان نیز هست و این امکان از نسبت وجود او به ماهیتش حاصل شده است. وجوب او نیز بالغیر است و عین ذاتش نیست. عقل اول، چون مجرد است، عاقل نیز هست و هم ذات خود و هم ذات مبدأش را تعقل می‌کند.

از جهات موجود در عقل اول که قبلاً بدان‌ها اشاره شد، وجود، وجوب غیري و تعقل مبدأ جهات شریفه محسوب می‌شوند و ماهیت و امکان و تعقل ذات خویش، جهات خسیسه نام دارند. (ابن سینا، الاشارات و التنبیها، جلد سوم، پیشین، ص ۲۴۷)

به عقل دهم یا عقل فعال، کدخدایی عالم عناصر یا عالم مادون قمر تفویض شده است. در واقع، عامل ایجاد کثرت و اختلاف در عالم ماده، عقل فعال است. توضیح مطلب اینکه همه کثرت‌ها از عقل اول، قابل صدور نیست. به این معنا که عقل اول نمی‌تواند منشأ پیدایش کثرت و افرادی شود که از نظر نوع یکسان‌اند، زیرا جهات کثیر موجود در عقل اول از نظر حقیقت مختلف نیستند تا بتوانند عامل پیدایش معلول‌های مختلف‌النوع شوند. از این رو، افراد و معلول‌های عقل اول باید از نظر نوع متفاوت باشند. همچنین نفوس زمینی نیز نمی‌توانند از عقل اول صادر شوند، زیرا از نظر نوع، متفاوت نیستند. عقول دیگر نیز قابلیت پیدایش عناصری که دارای کون و فساد هستند را دارا نیستند. در نتیجه، عقل فعال است که منشأ پیدایش عالم ماده است و تأثیر آن به گونه‌ای است که از نظر نوع، واحد و از جهت عدد، کثیر و فی‌الواقع کثرت در طرف قابل است. (ابن سینا، النجاه، پیشین، ص ۶۵۷ - ۶۵۵)

حال، مسأله‌ای که مطرح می‌شود، این است که عقل فعال چگونه باعث ایجاد کثرت مادی می‌شود؟ عالم طبیعت از صورت نوعیه، صورت جسمیه و هیولی تشکیل شده است. هیولی و صورت جسمیه بین همه اجسام مشترکند و صور نوعیه در هر

۳۷ ■ جایگاه وجودشناسی عقول عرضیه در فلسفه‌ی سهروردی ►

جسمی نوع خاصی دارد و به همین جهت، اجسام دارای اختلاف آثار هستند. عقل فعال با جهات خسیسه‌اش (تعقل ذات و ماهیت امکانی) معطی هیولا است و به اعتبار جهات شریفه‌اش (تعقل مبدأ و وجوب بالغیر) معطی صور نوعیه و جسمیه، و صور نوعیه هر نوع، مختص آن است. با توجه به اینکه جهات موجود در عقل فعال، محدود است، کثرت صورت نوعیه را چگونه می‌توان توجیه کرد؟ در توجیه این مطلب، مشائیان از حرکات افلاک بهره گرفته‌اند. به این نحو که حرکات افلاک دوریه، وضعیه و دایمی است. گردش افلاک نه گانه - که دارای جسم اثری هستند - در عالم طبیعت و اجسام تأثیر دارد. حرکت دوری اینگونه است که در هر لحظه، درجه‌ای را طی می‌کند و درجه‌ی دومی مثل درجه‌ی اول نیست. به همین ترتیب تا ۳۶۰ درجه طی می‌شود. هیولی صرف القوه است و تنها فعلیت پذیرش و انفعال دارد. حرکات دوریه وضعیه فلک در هر مرتبه‌ای هیولی را برای پذیرش چیز خاصی آماده می‌کند. مثلاً رسیدن فلک به درجه‌ی اول، هیولی را برای پذیرش صورت خاصی از عقل دهم مستعد می‌سازد. در درجات دیگر نیز برای پذیرش چیزهای دیگری آماده می‌کند.

نتیجه اینکه علت ایجاد هر موجود طبیعی، عبارت است از عقل عاشر و یک شرط که عبارت است از حرکت فلک در یک مرتبه و درجه‌ی خاص. (ابن سینا، الاشارات، جلد سوم، پیشین، ص ۲۵۷ - ۲۵۵ و خواجه نصیر طوسی، شرح اشارات، جلد دوم، چاپ اول، قم، نشرالبلاغه، ۱۳۷۵، ص ۲۵۸ - ۲۵۶)

انتقادات سهروردی به روش مشائیان در صدور کثرت از وحدت

مبنای اعتراض شیخ اشراق بر ترتیب وجود از نظر مشائیان این است که بر فرض صحت سخن آنان، لازم می‌آید که بسیاری از موجودات و در نتیجه ترتیب آفرینش محدود باشد. خلاصه، اشکالاتی که این فیلسوف اشراقی بر نظریه‌ی صدور مشائیان وارد می‌سازد، عبارتند از:

۱. اگر عقول، منحصر در ده عدد باشند، لازم می‌آید که عالم برزخ و ماده، شگفت‌انگیزتر و جالب‌تر از عالم نور بوده و ترتیبات موجود مابین موجودات آن بهتر و حکمت آن نیز بیش‌تر باشد، در حالی که اینگونه نیست و خود مشائیان نیز بدان معترف‌اند و در واقع، عالم ظلمات ظل و سایه‌ی عالم نور است. (سهروردی، حکمه‌الاشراق، پیشین، ص ۱۵۵)

۲. اگر عقول، منحصر در ده عدد باشند، نمی‌توان شگفتی‌ها و بسیاری کواکب ثابته را توجیه کرد. توضیح مطلب اینکه در مکتب مشاء معتقدند، هر عقلی دارای سه جهت وجوب، امکان و ماهیت است. سهروردی بیان داشته چگونه ممکن است از عقولی که دارای این سه جهت باشند، این کواکب و افلاک بی‌شمار با صور و مواد و مقادیر و اشکال و کواکب و نفوس مدبرشان تحقق یابد؟ پس به عقولی بیش‌تر از ده تا نیاز

«عقل گرایی و معرفت شناسی در فلسفه اشراق» ■ ۳۸

است که جهت اقتضای این کواکب و افلاک بی‌شمار را فراهم سازد و یا اینکه بگوییم عقول سافل می‌توانند جهات اقتضای این کواکب و افلاک بی‌شمار را فراهم آورند که در این صورت، عقول سافل را اشرف از عقول عالی دانسته‌ایم - که امری محال است. (سهروردی، المشارع، پیشین، ص ۴۵۲ - ۴۵۱)

۳. اگر عقول، ده تا باشد در فلک هشتم (فلک ثوابت) که تعداد کواکب ثابت در آن متعدد است، مشکل حاصل می‌شود. توضیح مطلب اینکه، کواکب بر دو نوع است: ۱. سیار، که هفت تا هستند و هر کدام نیز دارای یک فلک‌اند. در این هفت فلک، مشکلی حاصل نمی‌شود، زیرا یک شی در آن وجود دارد و کثرتی مشاهده نمی‌شود. ۲. ثابت، که خیلی زیاد بوده و همگی منسوب به فلک هشتم‌اند. اینجا است که مشکل پیش می‌آید: فلک هشتم از نور اقرب صادر نشده، چون جهات موجود در نور اقرب برای صدور فلک هشتم کافی نیست. فلک هشتم از یکی از عوالی نیز صادر نشده، زیرا در هر عقلی قایل به دو جهت امکان و وجوب هستند و براساس این دو جهت، نمی‌توان جهات کثیره‌ی موجود در فلک هشتم را توجیه کرد. اگر گفته شود فلک هشتم از یکی از عقول سافله صادر شده در این صورت چگونه ممکن است؟ برزخ صادره از نور سافل باید کوچک‌تر و مکانش پایین‌تر و ستاره‌هایش کم‌تر از برزخ حاصله از نور عالی باشد.

همچنین هر ستاره‌ای در کره‌ی ثوابت، دارای وضعیت خاصی است و این وضع نیز به ناچار بر حسب اقتضایی حاصل شده که این وضع را بدان بخشیده است. (سهروردی، حکمه‌الاشراق، پیشین، ص ۱۳۹)

بنابراین، تعداد عقول، بیش از ده تا است و باز هم با وجود تعداد عقول مشکل حل نمی‌شود، زیرا آنها دو جهت بیش‌تر ندارند. بنابراین، انوار سوانح را مطرح کرد. (در هر بار، مجموع نورهای قبلی + ۱). (محسن کدیور، جزوه‌ی درسی، فلسفه‌ی اشراق، نیمسال اول ۸۱ - ۸۰، دانشگاه تربیت مدرس، ص ۱۵)

این اشکالات، سهرودی را بر آن داشت که در تبیین صدور کثرات به نظریه‌ی عقول عرضیه روی آورد و تعداد عقول طولیه را بیش از ده عقل بداند.

صدور نور اقرب از نورالانوار

از نورالانوار - که واحد است - جز یک معلول صادر نمی‌شود، زیرا صدور دو امر از او به سه صورت متصور است:

۱. یک نور و یک ظلمت،

۲. دو نور،

۳. دو ظلمت.

۳۹ ■ جایگاه وجودشناسی عقول عرضیه در فلسفه‌ی سهروردی ►

شق اول از آن جهت درست نیست که وقتی معلول مختلف باشد، اقتضای مختلف می‌کند که آن هم ناشی از جهت اقتضا است و در نتیجه، مستلزم آن است که ذات نورالانوار مرکب از دو جهت شود تا یکی موجب نور و دیگری موجب ظلمت شود. این امر با وحدت واجب و صفات او منافات داشته و محال است. علاوه بر این، صدور ظلمت به نحو بی‌واسطه از حق محال است و اگر ظلمت از او صادر شود، سلسله هستی متوقف می‌شود.

شق دوم نیز علاوه بر اینکه مشکل فوق را به بار می‌آورد، این اشکال را نیز در پی دارد که در دو معلول نوری چون سبب امتیازی نیاز است. همان سخن در علت اشتراک و سبب امتیاز پیش می‌آید و مستلزم تکرار در ذات حق می‌شود.

شق سوم باطل است، زیرا ظلمت (جسم و عرض) بی‌واسطه از واجب صادر نمی‌شود. بدان دلیل که نور، جز نور اقتضاء نمی‌کند. خلاصه اینکه هر دو چیزی که از حق صادر می‌شود، همان اشکال پیش می‌آید و نتیجه این خواهد بود که از آنچه از هر جهت یکی است، جز یک صادر نمی‌شود. (سهروردی، حکمه‌الاشراق، پیشین، ص ۱۲۵)

با توجه به این قاعده، از نورالانوار تنها یک شی صادر می‌شود. به این صورت که نورالانوار، ذات خود را مشاهده کرده و در اثر مشاهده‌ی ذات خود، نوری از او اشراق می‌شود که نور اقرب خوانده می‌شود. به نور اقرب، نور بهمن و نور عظیم نیز گفته می‌شود. (همان، ص ۱۳۶)

نکته‌ی قابل توجه از نظر سهروردی این است که اولاً سهروردی مانند مشائیان، این قاعده را تنها در مورد ذات حق می‌داند، زیرا او معتقد است که واحد یا از جمیع جهات، واحد است یا از یکسو و واحد از جمیع جهات، آن واحدی است که دارای اجزای مقداری و اجزای حدی نبوده و قابلیت تقسیم به جزییات را نیز مانند یک کل نداشته باشد. اینگونه واحد را به واجب‌الوجود بالذات مانند کرده است، اما واحد از یک وجه را به عقل و نفس و فلک مانند کرده است، زیرا هرچند از یک جهت قابل تقسیم نیست، اما از حیث اجزای حدیه، قابل تقسیم است. (قطب‌الدین شیرازی، پیشین، ص ۲۸۰)

ثانیاً سهروردی معتقد است: معلول اول، مانند واجب ماهیت ندارد. بنابراین وی، معلول اول را شئون حق به شمار می‌آورد. (سهروردی، المطارحات، پیشین، ص ۴۵۳)

اشراقیان با استفاده از قاعده‌ی الواحد، ثابت می‌کنند صادر اول که بلافاصله از نورالانوار صادر می‌شود، نور مجرد است. به این ترتیب که اگر صادر اول، نور نباشد، در آن صورت باید ظلمت باشد. حال اگر از نورالانوار، بلاواسطه ظلمت صادر شود، علاوه بر اینکه صدور کثرت از وحدت لازم می‌آید و با قاعده‌ی الواحد منافات دارد

«عقل گرایی و معرفت شناسی در فلسفه اشراق» ■ ۴۰

مستلزم این نیز خواهد بود که آفرینش و خلقت نیز متوقف شود و بعد از آن، شی صادر نشود. بنابراین اشراقیان معتقدند که صادر اول باید نور مجرد عقلیه باشد که معادل آن در فلسفه‌ی مشاء، همان «عقل اول» است. (شهاب‌الدین سهروردی، حکمه‌الاشراق، پیشین، ص ۱۲۶)

نحوه‌ی صدور انوار سوانح از نورالانوار و عدم نقص قاعده‌ی الواحد

نور سانح، همان نور عرض است (مقابل نور جوهری) و نور عرضی، نوری است که محتاج به محل یا موضوع باشد. موضوع آن می‌تواند نور مجرد یا غاسق ظلمانی باشد. اگر نور سانح بر نور مجرد ساطع شود، مثل خودش را ایجاد می‌کند و به آن انعکاس می‌گویند و اگر به ظلمت برخورد کند، فقط اشتداد نور حاصل شده و منعکس نمی‌شود. به هر حال از جانب نورالانوار بر هر یک از انوار مجرد، نوری ساطع می‌شود که نور سانح خوانده می‌شود. (همان، ص ۱۳۴ - ۱۳۳)

مثلاً نور اقرب، یک بار به صورت بی‌واسطه از نورالانوار نور سانح دریافت می‌کند و نور دوم دو بار؛ یک بار بی‌واسطه از نورالانوار و یک بار هم با واسطه نور اقرب. نور سوم، چهار بار نور سانح دریافت می‌کند؛ یک بار بی‌واسطه از حق، یک بار با واسطه‌ی نور اقرب و دو بار هم با واسطه‌ی نور دوم و به همین ترتیب. (همان، ص ۱۴۰)

اشکالی که ممکن است در اینجا مطرح شود، این است که انوار سوانح، حاصل از نورالانوار - که بر هر یک از عقول ساطع می‌شود - منجر به نقص قاعده‌ی الواحد می‌شود، زیرا مستلزم صدور کثرت از واحد است.

پاسخ سهروردی این است که این کثرت از ناحیه‌ی قوایل است، نه فاعل. مثلاً نور خورشید که بر شیشه می‌تابد، از آن رنگ‌های گوناگونی به دست می‌آید. این کثرت رنگ‌ها از ناحیه‌ی قابل است، نه فاعل. اشراقات گوناگونی که از واحد صادر می‌شود، نیز از ناحیه‌ی قوایل است، نه فاعل - که واجب‌الوجود باشد. در واقع، قوایل استعدادها‌ی مختلف داشته و هر کدام به تناسب مرتبه‌ی وجودی خویش، طلب اشراقات و جذب نور می‌کنند. همچنین قاعده‌ی الواحد در صورتی نقض می‌شود که نور جوهری متعدد ناقض از حق صادر شود. بنابراین، صدور انوار عرضی متعدد، ناقص قاعده‌ی مذکور نیست. (همان، ص ۱۳۴ - ۱۳۳)

جایگاه افلاک در فلسفه‌ی اشراق

سهروردی معتقد است: اگر قرار باشد از هر نور مجرد طولیه، تنها یک نور دیگر صادر شود، هرگز نوبت به صدور برازخ نمی‌رسد. به این ترتیب باید از هر نور مجرد طولیه (از جنبه‌ی فقری آن) یک فلک نیز صادر شود. به عنوان مثال، نور اقرب دارای دو جهت فقر و غنای نوری است. با تعقل جهت فقرش (هنگام مشاهده‌ی نورالانوار)

۴۱ ■ جایگاه وجودشناسی عقول عرضیه در فلسفه‌ی سهروردی ►

از او یک فلک صادر می‌شود که همان برزخ اعلی است و هیچ برزخی بزرگ‌تر از آن نیست. (سهروردی، حکمه‌الاشراق، پیشین، ص ۱۳۳)

همچنین با مشارکت اشعه‌ی ضعیف، هریک از انوار طولیه با جهت فقرشان، فلک ثوابت با تمام کواکب موجود در آن به وجود می‌آید. (همان، ص ۱۴۳ - ۱۴۲)

در فلسفه‌ی مشاء، افلاک در صدور کثرات از عقل فعال نقش دارند و در واقع، کثرات موجود در عالم از علتی عقلی به معاونت حرکات مستدیره‌ی افلاک حاصل شده است. (ابن سینا، الاشارات، جلد دوم، پیشین، ص ۲۵۵)

در فلسفه‌ی اشراق، انوار طولیه در صدور کثرات مادی نقش ندارند. آنها علت ایجاد انوار عرضیه‌اند و از عقول عرضیه است که کثرات مادی حاصل می‌شود. عقول عرضیه، هریک رب‌النوع یک نوع مادی‌اند که ایجاد آن نوع را بر عهده دارند. افلاک هیچ دخالتی ندارند.

صدور انوار قواهر اعلون

هر نور سافلی، مافوق خود را مشاهده می‌کند و هر نور عالی نیز بر مادون خود تابش و اشراق دارد. از این رو، چون بین نورالانوار و نور اقرب حجایی نیست، نور اقرب - که دارای فقر نوری است - نورالانوار را که نور شدید است، مشاهده می‌کند. در مقابل این مشاهده، نورالانوار نیز به نور اقرب، اشراق و تابش می‌کند و در اثر این مشاهده و اشراق نوری از نور اقرب به واسطه‌ی نورالانوار صادر می‌شود که این نور، همان نور دوم است. به همین شیوه در اثر مشاهده و اشراق نور دوم و نورالانوار، نور دیگری صادر می‌شود که همان نور سوم است. همینطور ادامه می‌یابد تا انوار بی‌شمار و غیرقابل حصری از نورالانوار صادر شده و انوار، متکثر شود. به این ترتیب از نظر سهروردی، انوار قواهر اعلون، یکی پس از دیگری از نور مافوق خود صادر می‌شوند و با یکدیگر رابطه‌ی علّی و معلولی دارند. انوار طولیه را «امهات» نیز نامیده‌اند، زیرا تمام موجودات عالم از آنها نشأت می‌گیرند. (سهروردی، المطارحات، پیشین، ص ۱۴۲)

به نظر شیخ اشراق، چون اجسام اثیری اعم از فلک و کواکب بسیارند و نور قاهر (عقل) منشأ آنها است، باید انوار نیز بسیار باشند. مثلاً در فلک ثوابت، هزاران ستاره هست و هریک دارای وضع و تخصیص ویژه‌ای می‌باشند. پس هریک را جهت اقتضایی است که وضع و حالت خاصی به آنها بخشیده است. چون همه‌ی آنها نسبت به فلک خود برابرنند و اولویتی بر داشتن وضع و خصوصیتی ندارند. بنابراین، مبدأیی لازم است. اگر بگوییم این فلک با کواکب بی‌شمارش از یکی از انوار قاهره‌ی عالی صادر شده است، با توجه به اینکه کواکب آن، بیش از سایر افلاک است، لازم می‌آید که آن قاهر عالی، دارای جهات متعدد باشد و با هر جهتی، مقتضی کوچکی باشد. این امر ممکن نیست، زیرا مستلزم تکثر در ذات واجب می‌شود. به خصوص که مشائیان

عقل گرایی و معرفت شناسی در فلسفه اشراق ■ ۴۲

برای هر عقلی، فقط سه جهت ذکر کرده‌اند؛ تعقل واجب، تعقل وجوب بالغیر خود و امکان ذاتی که این کافی نیست. اگر بگوییم از یک قاهر، سافل صادر شده است، لازم می‌آید که جسم صادر از یک نور سافل، بزرگ‌تر از برزخ صادر از نور عالی باشد و این محال است. پس باید عقول یا انوار قاهره بسیار باشند. (سهروردی، حکمه‌الاشراق، پیشین، ص ۱۳۹ والمشارع، پیشین، ۴۵۲ - ۴۵۱)

چون در سخن مشائیان آمده است هر عقلی مبدأ فلکی است، ممکن است بر مبنای سهروردی نیز این اشکال پیش آید که در این صورت باید تعداد افلاک هم بیش از نه باشد.

پاسخ شیخ اشراق این است که همه انوار، مبدأ یک فلک مستقل نیستند، زیرا تعداد برازخ مستقل (افلاک) کم‌تر از کواکب است بنابراین برخی از آنها، مبدأ افلاک‌اند و گروه بسیاری، مبدأ ستارگان. (سهروردی، حکمه‌الاشراق، پیشین، ص ۱۴۰)

این سلسله از انوار، هیچ رابطه‌ی مستقیم و بی‌واسطه‌ای با اجسام به انطباق و تصریف ندارد و اجسام به طور مستقیم از آنها صادر نمی‌شوند، زیرا در این صورت لازم می‌آید که برخی اجسام، علت برخی دیگر باشند. درست همانند رابطه‌ی علّی و معلولی که مابین خود انوار طولیه وجود دارد. (همان، ص ۱۴۵ و پاورقی آن)

از جهت فقر موجود در انوار طولیه، افلاک با کواکب موجود در آنها به وجود می‌آیند و با مشارکت انوار عرضیه و جهت فقر همه‌ی انوار طولیه، فلک ثوابت (فلک مشترک) حاصل می‌شود و صور متناسب با فلک ثوابت از مشارکت اشعه‌ی برخی با اشعه‌ی برخی دیگر حاصل می‌شود. (همان، ص ۱۴۳ - ۱۴۲)

البته لزوماً از هر نور طولی، یک فلک (برزخ مستقل) صادر نمی‌شود و از برخی، فقط کواکب صادر می‌شود. به همین جهت، تعداد افلاک از تعداد کواکب کم‌تر است. (همان، ص ۱۴۰) و با ترکیب جهات و مناسبات موجود در آنها همراه با مشارکت انوار سوانح، ارباب انواع یا عقول عرضیه حاصل می‌شوند که هر یک از آنها رب‌النوع یک نوع مادی‌اند و در واقع، اجسام با واسطه‌ی انوار عرضیه از عقول طولیه صادر می‌شوند. (همان، ص ۱۴۲)

نحوه‌ی صدور عقول عرضیه

سهروردی بر این عقیده است که این سلسله از انوار عرضیه نمی‌تواند بلافاصله و مستقیماً باهم از نورالانوار صادر شوند، زیرا مستلزم کثیر بودن نورالانوار که واحد از جمیع جهات است، می‌شود. بنابراین باید ابتدا انوار طولیه این سلسله انوار عرضیه تحقق پیدا کند. از آنجا که عقول عرضیه از انوار طولیه پدید می‌آیند، اشرف، انقاص و افضل بودن هر یک از این انوار عرضیه به اشرف بودن و انقاص بودن اشعه‌های انوار قواهر اعلون بستگی دارد. چنان که در انواع مادی نیز اشرف و انقاص بودن آنها مربوط

۴۳ ■ جایگاه وجودشناسی عقول عرضیه در فلسفه‌ی سهروردی ►

به اشرف و انقص بودن رب‌النوع‌های آنها است. (سهروردی، حکمه‌الاشراق، پیشین، ص ۱۴۵ - ۱۴۴)

نقش اصلی را در حصول انوار عرضیه، انوار طولیه بر عهده دارند. چنان‌که می‌دانیم، بین انوار طولیه اشراق و مشاهداتی وجود دارد؛ به این صورت که هر نور عالی نسبت به مادونش اشراق داشته و هر مادونی نیز مافوقش را مشاهده می‌کند. از این اشراقات و مشاهدات و از ترکیب آنها با یکدیگر، سلسله انوار عرضیه حاصل می‌شوند. به این نحو که از ترکیب اشراق یا مشاهده‌ی بعضی از انوار با برخی دیگر و یا ترکیب اشراق و مشاهدات با یکدیگر، سلسله انوار عرضیه به وجود می‌آیند. (همان، ص ۱۷۸)

مطابق قاعده‌ی صدور بسیط از مرکب، سهروردی به توجیه چگونگی صدور انوار عرضیه از انوار طولیه پرداخته است. به این صورت که علت ایجاد انوار عرضیه عبارت است از انوار طولیه و جهات و اشعه‌ای که در آنها است؛ به اضافه انوار سوانح. این علل مرکب، معلولی بسیط (انوار عرضیه) را ایجاد می‌کنند و هر کدام از آنها به منزله‌ی جزءالعله محسوب می‌شوند. از نظر سهروردی، جایز است که از مجموع چند امر، چیزی حاصل شود که از یکایک آنها قابل حصول نیست. (همان، ص ۱۶۵)

در واقع، هر عقل عرضی از یک نور قاهر صادر نشده، بلکه مجموع انوار طولیه (با جهات مذکور در خویش) و اشراق و مشاهداتشان انوار عرضیه را ایجاد می‌کنند. سهروردی برای اینکه بتواند یک توجیه منطقی و فلسفی برای ایجاد و ساختن سلسله عقول عرضیه در دست داشته باشد، انوار سوانح را مطرح می‌کند. او بر این عقیده است که از ترکیب جهات موجود در انوار قواهر اعلون و مشارکت آنها با انوار سوانح، سلسله انوار عرضیه حاصل می‌شود. (همان، ص ۱۴۳)

در واقع، یکی از ابتکارات سهروردی در بحث حصول کثرت از انوار عرضیه، استفاده از انوار عرضی و کثرت آنها است و از طریق مشارکت آنها همراه با جهات چهارگانه موجود در عقول عرضیه، سعی کرده این مسأله را حل کند، لیکن او به چگونگی تکوین عقول عرضیه از انوار سوانح اشاره دقیقی نکرده است.

جهات موجود در انوار طولیه عبارتند از فقر و غنای نوری و قهر و محبت. این جهات، اعتباری نیستند، زیرا در آن صورت، عقول به عنوان شوون حق، دارای وحدت حقه‌ی حقیقیه‌ی ظلّیه نخواهد بود. این جهات عین ذات انوار قاهره هستند و به همین جهت، قابل تعقل نبوده و تنها با کشف و شهود قابل ادراک‌اند. به سبب ترکیب جهات مذکور و مشارکت آنها با یکدیگر و مناسبات موجود مابین‌شان، انوار عرضیه پدید می‌آیند. بدین نحو که با مشارکت جهت فقر با اشراقات، جهت استغناء با اشراقات، جهت قهر با اشراقات و جهت محبت با اشراقات، انوار عرضیه حاصل می‌شوند و علاوه بر این از ترکیب و مشارکت جهات گوناگون با یکدیگر. (همان، ص ۱۴۲)

«عقل گرایی و معرفت شناسی در فلسفه اشراق» ■ ۴۴

همچنین، مناسبات موجود مابین اشعه‌ی کامله و غیر کامله (بواقی) نیز در حصول انوار عرضیه مؤثرند. (همان، ۱۴۳)

با وجود این به نظر می‌رسد سهروردی توانسته در باب ترکیب جهات و مشارکات و مناسبات، رأی منسجمی ارایه دهد. در فلسفه‌ی مشاء، عقل فعال با معاونت اوضاع فلکی به صدور کثرات می‌پردازد. در اینجا، سهروردی از مشارکت استفاده کرده و مشکل حذف نقش افلاک را با شعاع‌ها حل کرده است. شعاع‌ها، یعنی ترکیب جهات چهارگانه (فقر، غنا، محبت و قهر) به اضافه‌ی انوار عرضی. در واقع او سعی کرده به جای معاونت اوضاع فلکی از مشارکت استفاده کند؛ مشارکت جهات چهارگانه و کثرت انوار عرضی. (محسن کدیور، جزوه‌ی درسی، فلسفه‌ی اشراق، پیشین، ص ۱۳)

افلاک و حرکات آنها در ایجاد انوار عرضیه، نقشی ندارند، زیرا آنها از سنخ برزخ و ماده‌اند و انوار عرضیه از سنخ نور و مسلماً موجود اخس نمی‌تواند علت ایجاد اشرف بوده یا در حصول آن شرکت داشته باشد. (سهرودی، حکمه‌الاشراق، پیشین، ص ۱۰۷)

در حالی که در فلسفه‌ی مشاء بر حرکات افلاک تأکید فراوان می‌شود، زیرا افلاک، یکی از اجزای ایجاد کثرت در عقل فعال‌اند و کثرت ایجاد شده در عقل فعال به کمک حرکات افلاک است. (ابن سینا، الاشارات، جلد دوم، پیشین، ص ۲۵۵)

بخش سوم - صدور کثرت از عقول عرضیه

نحوه‌ی صدور محسوسات از عقول عرضیه

سهروردی، عقول عرضیه را به دو دسته تقسیم می‌کند: یک دسته آنهاپی هستند که بر اثر اشراقات انوار مافوق بر انوار مادون پدید می‌آیند و دسته‌ی دیگر، آنهاپی هستند که در اثر مشاهده‌ی انوار مافوق خود حاصل می‌شوند. به نظر سهروردی، انوار عرضیه‌ای که از طریق مشاهدات حاصل شده‌اند بر انواری که از طریق اشراقات پدید می‌آیند، اشرف‌اند و چون عالم، مثال اشرف از عالم محسوسات است، عالم مثال از انوار ناشی از مشاهدات حاصل شده و عالم محسوسات از انوار ناشی از اشراقات، در واقع اشرف، علت اشرف و اخس، علت اخس است. (شمس‌الدین محمد شهرزوری، شرح حکمه‌الاشراق، چاپ اول، تهران، مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲، ص ۳۷۰ و قطب، پیشین، ص ۳۵۲)

عالم اجسام از دیدگاه شیخ اشراق، عبارتند از اجسام فلکی و اجسام عنصری که ابتدا اجسام فلکی ایجاد شده‌اند و سپس اجسام عنصری. افلاک از جنبه فقر هر یک از

۴۵ ■ جایگاه وجودشناسی عقول عرضیه در فلسفه‌ی سهروردی ►

انوار طولیه حاصل شده‌اند و فلک ثوابت (هشتم) از جهت فقر همه‌ی انوار طولیه ایجاد شده‌اند. (سهروردی، حکمه‌الاشراق، پیشین، ص ۱۳۳ و ۱۴۳)

انوار عرضیه چون نور قاهرند، دارای دو جنبه‌ی فقر و استنارت نوری هستند. (همان، ص ۱۴۷) از جنبه‌ی فقر و ظلمت آنها اجسام عنصری به وجود می‌آیند. سهروردی به اتحاد ماهوی میان عقول عرضیه و افراد محسوس‌اش قایل نیست، زیرا:

۱. او برای عقول عرضیه، ماهیتی قایل نیست و آنها را صرف‌الوجود می‌داند در حالی که برای اصنامشان که در حوزه‌ی مادیات واقع شده‌اند، قایل به وجود ماهیت است و در چنین صورتی، بحث از اتحاد ماهوی مطرح نمی‌شود.

۲. در المشارع می‌گوید: «چون هرمس را یافتی که می‌گوید ذاتی روحانی معارف را به من القا کرد و به او گفتم: تو کیستی؟ گفت: من طباع تامّ تو هستم. کلام او را بر این معنا حمل مکن که طباع تامّ، مثل ماست و با ما تحت یک نوع مندرج است، زیرا مماثلت در صورتی حاصل می‌شود که دو فرد تحت یک نوع باشند.» (سهروردی، المشارع، پیشین، ص ۴۶۴)

۳. او، حقیقت انوار عرضیه را از سنخ نور دانسته و حقیقت اصنام در نزد او از جنس برزخ و هیأت ظلمانیه است و مسلماً مابین نور و ظلمت، اتحادی برقرار نمی‌شود. (سهروردی، حکمه‌الاشراق، ص ۱۴۳ و ۱۴۶)

۴. سهروردی معتقد است اینگونه نیست که برای حقیقت حیوانیت در عالم عقول، مثالی وجود دارد و برای دو پا و یا دو دست داشتن، مثال دیگری. بلکه رب‌النوع در عالم نور هیأتی است، همراه با اشعات عقلیه که هرگاه سایه‌اش بر عالم ماده می‌افتد، صنم او حیوان است با تمام اعضاء و جوارحش (همان، ص ۱۶۰ - ۱۵۹).

در حالی که برای حصول اتحاد ماهوی، لازم است که امر جوهری در ازای امر جوهری باشد و امر عرضی در ازای امر عرضی باشد. این در حالی است که بساطت ذات عقل، مانع از وجود اجزا در آن است.

نسبت مثل به اصنام، نسبت علت به معلول است و رب‌النوع بر اصنامش، تقدم عقلی یا علّی دارد و در واقع علت ایجاد هر یک از طلسمات، نور قاهر مجردی است که صاحب آن طلسم می‌باشد. (همان، ص ۱۴۳)

رب‌النوع، نه تنها ایجادکننده‌ی اصنام است، بلکه در مواردی حافظ نوع نیز بوده و تدبیر آن را نیز به عهده دارد. بدین ترتیب، مثلاً از انسان، غیر انسان و از اسب، غیر اسب حاصل نمی‌شود. همچنین هرگونه نسبت و هیأتی که در ارباب انواع موجود است، عیناً در اصنامشان (اصنام انواع مختلف نه اصنام یک نوع) نیز منعکس می‌شود؛ به این معنا که اصنام انواع در قیاس با یکدیگر از نسبت و هیأتی برخوردارند که این

«عقل گرایی و معرفت شناسی در فلسفه اشراق» ■ ۴۶

نسبت و هیأت، ظل و فرع نسب و هیأت عقلی و نورانی است که در عالم عقول و بین ارباب انواع برقرار خواهد بود. (همان، ص ۱۴۵)

از نظر سهروردی، مماثلت کامل مثال و صنم لازم نیست، زیرا خود مشائین نیز به اینکه انسانیت در ذهن با اینکه مجرد و غیرمقتدر و غیرمتجوهر است، منطبق بر کثیرین است، معترفاند. در حالی که کثیرین مادی، مقتدر و متجوهر هستند. (همان، ص ۱۵۹)

رابطه‌ی علی و معلولی موجود میان عقل عرضی و اصنامش، بدان معنا نیست که رب‌النوع به خاطر افراد تحت آن نوع خلق شده است؛ به طوری که قالب و الگویی برای آنها باشد، زیرا عالی به خاطر سافل خلق نمی‌شود و اگر اینگونه باشد، خود رب‌النوع هم باید رب‌النوع دیگری داشته باشد که برای آن، ایجاد شده باشد و این سلسله تا بی‌نهایت پیش رفته، منجر به تسلسل می‌شود. (همان، ص ۱۵۹ - ۱۵۸)

به نظر سهروردی، تفاوت افراد مادی یک نوع به عوارض مشخصه (هیئات) است. (سهروردی، حکمه‌الاشراق، پیشین، ص ۸۳)

البته برای اعراض که فاقد وجود مستقلی هستند، رب‌النوعی وجود ندارد و برای هر نوع مادی مستقل یک عقل عرضی موجود است که یک هیأت نوری است و هرگاه سایه‌اش بر عالم ماده می‌افتد، آن نوع را با جمیع خواص و لوازم و عوارض‌اش ایجاد می‌کند. در واقع او معتقد است تمامی هیأت خاص یک نوع از رب‌النوع است و همین هیئات هستند که تعداد افراد محسوس را ایجاد می‌کنند. (همان، ص ۱۶۰ و سهروردی، المشارع، پیشین، ص ۴۶۱ - ۴۶۰)

سهروردی در باب نقش عقول عرضیه در ایجاد کثرت افراد مادی، بیش از این سخن نگفته و این مقدار توضیح، کافی به نظر نمی‌رسد.

انوار طولیه، انوار سوانح و افلاک در حصول کثرت افراد مادی، هیچ نقشی ندارند. از انوار عرضیه، پس از اولین صدورشان دیگر چیزی صادر نمی‌شود، زیرا تغییر در انوار قاهره، محال است و تغییر در آنها، یعنی تغییر در نورالانوار - که فاعلشان به حساب می‌آید. در واقع، تغییرات جوهری دیگر صورت نمی‌گیرد (تغییر در انوار عرضیه) و هر تغییر و استحاله‌ای رخ می‌دهد، در کیفیات و اعراض است. ترتیب تغییر به این صورت است که فاعلیت فاعل (یعنی انوار عرضیه) تام است و تأثیر آن، به استعداد قوایل بستگی دارد و اگر قابل، استعداد داشته باشد، می‌تواند از نسب عقلی موجود میان انوار قاهره و نسب وضعی موجود در افلاک بهره‌مند شود. به عنوان مثال بر مزاج ایشان که اتم است به جهت استعدادی که دارد، از سوی رب‌النوع انسان یعنی جبریل، نفس ناطقه افزوده می‌شود تا از طریق قوایش به تدبیر کالبد انسان پردازد. (سهروردی، حکمه‌الاشراق، پیشین، ص ۲۰۱ - ۲۰۰)

نحوه‌ی صدور نفوس از عقول عرضیه

سهروردی بر این اعتقاد است که اجسام از جهت فقر و ظلمت عقول عرضیه حاصل شده‌اند و اگر جهت غنای نوری آنها شدید باشد، از جهت غنایشان، نفوس مدبره حاصل می‌شود تا چون واسطه‌ای به تدبیر جسم پردازند. همانطور که در کواکب، انسان، حیوان و نبات این چنین است و البته در این مورد، استعداد ماده نیز شرط است. اگر جهت غنای نوری ضعیف باشد، نیازی به نفس مدبر نیست؛ چنان که در عناصر و جمادات مرکب، اینگونه است و به واسطه‌ی نقص و ضعف ناشی از کثرت بازتاب‌ها و انعکاسات، و هم به سبب عدم استعداد ماده‌ی نور قاهر، بی‌واسطه به اداره‌ی آنها می‌پردازد. برخی از نفوس - همانند نفوس انسانی - آنچنان نیرومندند که توسط روح به تدبیر کالبد می‌پردازند و بعضی دیگر از نفوس نیز چون ضعیف‌اند، به واسطه‌ی جسم هستند؛ مثل نفس نباتی. (همان، ص ۱۶۶ - ۱۶۵)

افلاک، چون زنده‌اند، دارای نفوس یا مدبراتی به نام انوار اسپهبدیه هستند که در آنها تصرف کرده و به تدبیرشان می‌پردازد. نفوس فلکی، معلول جهت غنای نوری ارباب اصنام فلکی‌اند. (سهروردی، حکمه‌الاشراق، پیشین، ص ۱۴۷) و بر خلاف نفوس انسانی از امور وهمیه و علایق شهوانی و غضبی و یا هر آنچه که آنها را از عالم نور و درک حقایق باز دارد، به دورند. به همین دلیل، اشراقات فراوانی را پذیرفته و همه‌ی اشراقات انوار قاهره را می‌پذیرند. نفوس افلاک، دایم‌التصرف بوده و همواره در افلاک تصرف کرده و از برازخ خود (یعنی افلاک)، هرگز جدا نمی‌شوند. این بدان دلیل است که برازخ آنها از نوع کائناتی که فاسد می‌شوند، نبوده و در واقع، افلاک از فساد و تباهی به دورند. (سهروردی، حکمه‌الاشراق، پیشین، ص ۱۸۵ - ۱۸۳)

در انسان که مزاج اتم است، از جانب نورالانوار و به واسطه‌ی جبریل (همان، ص ۲۰۱-۲۰۰)، رب‌النوع انسان (عقل فعال) نفسی افاضه می‌شود که «اسفهد ناسوت» نام دارد و آن، نوری است که در کالدهای انسانی تصرف می‌کند. از جمله براهینی که می‌توان بر وجود نفس ناطقه‌ی انسانی اقامه کرد، این است که نفس انسانی دارای مظاهر متعددی است.

گاهی مظهر آن جسم است، گاهی برازخ فلکی - که در هر دو حال جسم هستند - و گاهی نیز مظهر آن، صور و مثل معلقه است. در هر حال نفس، ذات خود را ادراک می‌کند. صرف‌نظر از برزخ و مثال، این نشان دهنده‌ی این است که نفس، ناطقه‌ی برزخ است، نه مثال، بلکه امر دیگری مجرد از برزخ و مثال است. این برهان بر غیر جسمانی بودن همه‌ی نفوس دلالت دارد. (همان، ص ۲۴۴)

نفس و بدن، هر دو معلول انوار عرضیه‌اند و کالبد از جهت فقری آنها و نفوس از جهت غنایشان صادر شده‌اند. نفس، تدبیرکننده‌ی کالبد و متصرف در آن است و تعلق

عقل گرایی و معرفت شناسی در فلسفه اشراق ■ ۴۸

تدبیری به کالبد دارد. به این معنا که کالبد، صنم نفس است و هر دو صنم، نور عرضی هستند. کالبد، مادی و از سنخ ظلمت است و نفس از جمله‌ی انوار مجرد. با وجود این تفاوت، میان آنها روابطی وجود داشته و بر یکدیگر اثراتی دارند. به این صورت که نفس برای کسب کمالش، محتاج به کالبد است. تناهی آن ناشی از متناهی بودن کالبد است. (همان، ص ۱۶۹ - ۱۶۸) (زیرا اگر قرار باشد نفوس، نامتناهی باشند، برازخشان نیز نامتناهی خواهند بود) و از تألم و تلذذ آن متأثر می‌شود. (سهروردی، المشارع، پیشین، ص ۴۶۰)

جسم نیز با وجود طبیعت ظلمانی‌اش به سوی نور تمایل دارد و از این رو به نفس - که نور مجردی است - تمایل دارد و قوای متعلق به خویش را در نفس قرار می‌دهد. مثل قوه غاذیه و مولده و غیره. نفس نیز در بدن، قوای خاص خود را قرار می‌دهد. قوه‌ی غضب را در ازای قهرش نسبت به مادون و شهوت را در قبال محبتش به مافوق در بدن ایجاد می‌کند. از طریق قوای حسی ظاهری و باطنی که ابزار نفس‌اند، بدن عالم خارج را ادراک می‌کند. (سهروردی، حکمه‌الاشراق، پیشین، ص ۲۰۴، و ص ۲۱۱ - ۲۰۸)

نفوس، بعد از کالبد محقق شده و به جسم خاصی اختصاص دارند و تا ابد صرفنظر از متلاشی شدن بدن به حیات خویش ادامه می‌دهند. نفس، معلول رب‌النوع بوده و از جهت غنای نوری آن حاصل شده است و به عنوان واسطه‌ی عقل عرضی به تدبیر جسم می‌پردازد. نفس برای کسب معرفت و حصول ادراک از عقول عرضیه مدد می‌جوید (ادراک حسی و ادراک عقلی). غایت نفس، رها شدن از کالبد و رسیدن به عالم انوار قاهره است. با این وجود چون نفس، تعلق تدبیری به بدن دارد از تألم و تلذذ بدن، متألم و متلذذ می‌شود و رب‌النوع، این چنین نیست و بدن بر آن تأثیری ندارد.

نفس و بدن، مجموعاً یک نوع را تشکیل می‌دهند و رب‌النوع چنین نیست. نفس برای کسب کمال به کالبد نیازمند است و رب‌النوع - که فیاض نوع است - با افاضه‌ی آن در جستجوی کمال نیست. نفس، فقط به یک کالبد تعلق دارد و رب‌النوع به همه کالدها و افراد نوع عنایت دارد. (سهروردی، المشارع، پیشین، ص ۴۶۰)

در ضمن، نفوس، مجرد ناقص دارند و عقل عرضی، دارای تجرد تام است، زیرا نفوس، تعلق تدبیری به کالبد دارند. نفوس از هر جهت متناهی‌اند، زیرا مجذوب برازخ‌اند و چون اجسامشان متناهی است، خودشان نیز چنین‌اند. برخلاف عقول، که آثارشان نامتناهی است و خودشان به سبب انتهاء به نورالانوار متناهی‌اند. (سهروردی، حکمه‌الاشراق، پیشین، ص ۱۶۹ - ۱۶۸)

۴۹ ■ جایگاه وجودشناسی عقول عرضیه در فلسفه‌ی سهروردی ►

نفوس حیوانی نیز از جهات عالی‌هی موجود در انوار عرضیه‌ای که علت ایجاد حیوان‌اند، حاصل شده و به تصرف در کالبد حیوان می‌پردازند. نفوس حیوانی برای تصرف در کالبد، همانند نفوس انسانی نیاز به وساطت روح نفسانی دارند و در روح حیوانی، همه‌ی مناسبات نوری و عنصریه وجود دارد. چون نفوس مدبره با نور مناسباتی کامل دارند، از ظلمات متنفر بوده و هنگام مشاهده‌ی انوار، مسرور و منبسط می‌شوند. به همین جهت است که همه‌ی حیوانات در تاریکی شب به سوی نور می‌روند. (همان، ص ۱۶۶ - ۱۶۵ و ص ۲۰۷)

نفوس نباتی نیز همانند سایر نفوس از جهات عالی‌هی موجود در انوار عرضیه‌ای که علت ایجاد نباتات هستند، حاصل شده‌اند. نفوس نباتی به علت شدت نقصان برای تصرف در کالبد، نیازی به وساطت روح نفسانی نداشته و خودشان مستقیماً به تصرف و تدبیر در کالبد می‌پردازند. (همان، ص ۱۶۶ - ۱۶۵)

نحوه‌ی صدور عالم مثل معلقه از عقول عرضیه

سهروردی، علاوه بر عالم عقول و نفوس به عالم دیگری به نام عالم مثال نیز معتقد بوده و در مورد آن، تنها در حکمه‌الاشراق سخن گفته است. (همان، ص ۲۳۵ - ۲۲۹)

عالم مثال معلق، بالاتر از عالم محسوسات و پایین‌تر از عالم عقول واقع شده است، زیرا دارای تجرد ناقص است. به این صورت که از ماده مبرا است، ولی عوارض آن را دارد. مظهر و محل این عالم در پاره‌ای از برازخ علویه است که از کون و فساد مبرا هستند. (قطب‌الدین شیرازی، پیشین، ص ۴۷۰)

مثل معلقه، همان مثل افلاطونی نیست، زیرا مثل افلاطونی، همان عقول عرضیه‌اند که دارای تجرد تام هستند؛ در حالی که مثل معلقه، مجرد از ماده است و آثار و عوارض آن، همانند کم و کیف و وضع و ... را دارا است. مثل افلاطونی در عالم ثابت مثل واقع شده‌اند؛ در حالی که مثل معلقه، مابین عالم ماده و عقول واقع شده‌اند. مثل افلاطونی نورانی‌اند؛ در حالی که برخی از صور مثل معلقه، ظلمانی و جایگاه تیره‌بختان و برخی از صور این عالم نورانی و جایگاه نیک‌بختان است. (سهروردی، حکمه‌الاشراق، پیشین، ص ۲۳۱ - ۲۳۰)

به نظر شهرزوری، یکی از انگیزه‌های سهروردی برای ابداع چنین عالمی، تفسیر مذهبی چیزهایی از شواهد حسی است که در قرآن آمده؛ همانند بهشت، دوزخ، معاد جسمانی، آتش، جن، شیاطین، ملائکه، مواعد پیامبرانه و ظهور روحانیات. زیرا اینها مابین مثل نوری و اجسام واقع شده و کاملاً به صفات اجسام متصف نمی‌شوند تا با حواس بتوان آنها را درک کرد و در عین حال، مظاهر کامل انوار نیز نیستند تا اشراقات دایم داشته باشند. (شهرزوری، پیشین، ص ۵۵۶)

«عقل گرایی و معرفت شناسی در فلسفه اشراق ■ ۵۰»

۱. برای حل مشکل تناسخ، شیخ اشراق این عالم را وضع کرد تا نفوس صالحان در آن آزاد شده و نفوس طالحان به عذاب افتند.
 ۲. سهروردی بر این اعتقاد است که آنچه انبیا و اولیا از امور غیبی ملاحظه کرده‌اند، می‌تواند به اشکال مختلفی باشد. با این امور غیبی، گاهی به صورت مثل معلقه در آمده و بر آنها ظاهر می‌شود.
 ۳. تمام آنچه در خواب‌ها دیده می‌شود، شنیدن اصوات و آوازهایی از افلاک، حال کسی که با وجود اینکه کالبدش در عالم خاکی است، نفسش از تن رها شده و جهان نورانی را مشاهده می‌کند، همگی را سهروردی دال بر وجود این عالم دانسته است. (همان، ص ۲۴۲ - ۲۴۰)
 ۴. گروهی از مردم، اینگونه صورت‌ها را مشاهده کرده‌اند و برخی دیگر، چند بار آنها را دیده‌اند و این ملاحظات، تنها مدرک بر حس مشترک نبوده‌اند و از طریق حواس ظاهری هم ملاحظه شده‌اند. این نکته نشان می‌دهد که این صور از امور ذهنی خیالی نیستند. (همان، ص ۲۳۲ - ۲۳۱)
- مثل معلقه به جهت اشرف بودن از عالم محسوسات از عقول عرضیه‌ای حاصل شده‌اند که ناشی از مشاهدات هستند. زیرا انوار حاصل از مشاهدات، اشرف از انوار حاصل از اشراقات‌اند. (قطب‌الدین شیرازی، پیشین، ص ۳۵۲)
- مثل معلقه، دارای عوارض مادی هستند و تعدد آنها ناشی از این عوارض است. رب‌النوع‌های این عالم، هیأت نوری‌اند که هرگاه سایه‌شان بر عالم مثل معلق می‌افتد، افراد این عالم را با عوارض و لوازشان ایجاد می‌کند. صور موجود در عالم مثال، هرگز از بین نمی‌روند. زیرا در برازخ علویه واقع شده‌اند و این برازخ هرگز از بین نخواهند رفت. بنابراین، افراد این عالم نامتناهی‌اند. پس از فیض اول از سوی انوار عرضیه، دیگر چیزی صادر نمی‌شود و هر تغییری که رخ خواهد داد، ناشی از استعداد قوایل است و نسب وضعیه‌ی موجود در افلاک است. بدین معنا که اگر قابل استعداد داشته باشد، می‌تواند از نسب عقلی موجود در میان انوار عرضیه بهره‌مند شود. (سهروردی، حکمه‌الاشراق، پیشین، ص ۲۳۹)

فصل چهارم: جایگاه معرفت‌شناختی عقول عرضیه در فلسفه‌ی اشراق

در این فصل، این مسأله مورد بررسی است که عقول عرضیه چه نقشی در حصول ادراک و معرفت (انسانی و الهی، ادراک حسی، عقلی) بر عهده دارند و حدود و چگونگی آن به چه نحو است.

بخش اول - جایگاه معرفت‌شناختی مثل افلاطونی

در این بخش، ابتدا دیدگاه افلاطون در مورد معرفت و اقسام و درجات آن بررسی می‌شود تا ماهیت معرفت حقیقی و متعلقات آن (مثل) معلوم شود. اینکه مثل چه نقشی در تعقل داشته و چگونه قابل ادراک‌اند و نهایتاً نقش مثل در ادراک امور ریاضی و حسی بررسی خواهد شد.

معرفت و اقسام آن در فلسفه‌ی افلاطون

نظریه‌ی افلاطون در زمینه‌ی معرفت در هیچ یک از محاورات او به صورت منظم و کاملاً ساخته و پرداخته بیان نشده است. افلاطون در رساله‌ی *تئیتوس* (Theatetus) به رد نظریه‌های نادرست در باب معرفت پرداخته و معرفت‌شناسی او را به صورت منفی می‌توان در این محاوره ملاحظه کرد. افلاطون در این رساله، نظریه‌ی خود درباره درجات معرفت را با مراتب وجود که در «جمهوری» بیان داشته، منطبق ساخته است. دیدگاه مثبت افلاطون در باب معرفت در رساله‌ی جمهوری بیان شده است. (کاپلستن، پیشین، ص ۲۰۴ - ۲۰۳)

«عقل گرایی و معرفت شناسی در فلسفه اشراق ■ ۵۲»

از مجموعه‌ی آثار افلاطون، چنین بر می‌آید که معرفت، عبارت است از: پیشرفت ذهن از قلمرو جهل به سوی شناخت، که از نظر وی دارای درجاتی است و با گذر از هر درجه‌ای، ذهن به معرفت حقیقی نزدیک‌تر می‌شود.

تشبیه خط: معرفت از نظر افلاطون، دارای دو قلمرو اصلی است؛ قلمرو گمان و قلمرو معرفت. در قلمرو گمان، ذهن با عالم محسوسات در ارتباط است و به همین جهت، درجه‌ی ضعیفی از معرفت را تشکیل می‌دهد و در قلمرو معرفت با معقولات و عالم نامریی. هر دو قلمرو (گمان و معرفت) به قسمت‌های فرعی نیز تقسیم می‌شوند. بدین ترتیب، دو درجه‌ی معرفت و دو درجه‌ی گمان وجود دارد. پست‌ترین درجه‌ی شناسایی که پایین‌ترین درجه‌ی گمان نیز هست، خیال (پندار) است که متعلقش، اولاً تصاویر یا سایه‌ها و ثانیاً انعکاسات در آب، اجسام سخت و صاف و شفاف و چیزهایی از این قبیل است. درجه‌ی برتر گمان، مرتبه‌ی عقیده است که متعلق آن از نظر افلاطون، متعلقات واقعی مطابق با تصاویر بخش خیال است و حیوانات پیرامون ما و جهان طبیعت و عالم هنر از جمله‌ی آنها است. (افلاطون، جمهوری، پیشین، ص ۵۱۰ - ۵۰۹)

قلمرو معرفت نیز به دو قسمت فرعی تقسیم می‌شود: علم و تعقل (استدلال عقلی) که هر دو در قلمرو عقل محض واقع شده‌اند. متعلقات قسمت علم، مثل یا صور و متعلقات بخش استدلال، فرضیه‌ها هستند (همان، ۵۱۱) که به قول ارسطو، فراتر از محسوسات و فروتر از مثل‌اند. (ارسطو، پیشین، ۹۸۷ و ۱۰۵۹)

نقش مثل در معرفت حقیقی

معرفت حقیقی یا علمی، خطا ناپذیر بوده و درباره‌ی واقعیات (آنچه هست) می‌باشد. بدین منظور به متعلقاتی محتاج است که ثابت و پایدار بوده و تحت تأثیر تأثرات حسی و عقاید ذهنی واقع نشوند. بر اساس همین دو ویژگی است که افلاطون در تئنتوس این نظریه را - که معرفت راستین، ادراک حسی است - رد می‌کند، زیرا متعلقات ادراک حسی، همان کردها هستند و کردها با اشخاص مختلف تفاوت می‌کنند و ممکن است چیزی که الآن به نظر کسی سفید است، در نظر شخص دیگری خاکستری باشد. علاوه بر این، آنها پیوسته در حال شدن بوده و همواره در تغییر و تغیرند. (افلاطون، تئنتوس، پیشین، ص ۱۶۷ - ۱۵۱)

همچنین یک حکم حقیقی یا یک حکم حقیقی به علاوه‌ی یک بیان نیز فاقد ویژگی‌های معرفت حقیقی هستند. بنابراین در جهان محسوسات و جزییات، نباید به دنبال معرفت راستین بود و تنها این کلیات هستند که می‌توانند این ویژگی‌ها را بر آورده سازند و این کلیات از دیدگاه افلاطون، همان مثل یا صورند. (همان، ص ۲۱۰ - ۱۸۷)

معرفت از دیدگاه افلاطون، فرآیند تذکر است؛ بدین معنا که مثل یا صور، بالفطره در عقل یا ذهن انسان به حال کمون موجودند، زیرا روح انسان پیش از حلول در بدن

۵۳ ■ جایگاه معرفت‌شناسی عقول عرضیه در فلسفه‌ی اشراق ►

و ورود به دنیای مجازی در عالم مجردات و معقولات، وجود داشته و مثل را درک کرده است؛ زمانی که روح به عالم ماده پا گذاشت و به واسطه‌ی تلبس به بدن و ماده، آن حقایق فراموش شد، ولی به کلی محو و نابود نشد. به این ترتیب، وقتی انسان، سایه و اشباح را - که از مثل بهره دارند - می‌بیند، با اندک توجهی حقایق را به یاد می‌آورد. این همان فرآیند تذکر است، زیرا اگر زمینه‌ی حصول علم در انسان وجود نداشت، کسب معرفت برایش ممکن نبود. (افلاطون، فایدون، پیشین، ۷۶ و جمهوری، پیشین، ۶۲۱)

روش درک مثل، دیالکتیک یا سیر و سلوک عقلانی است که عالی‌ترین دانش‌ها از دیدگاه افلاطون به شمار می‌رود. به این صورت که در طبیعت عالی‌تر انسان، کششی به سوی خیر و زیبایی حقیقی وجود دارد و انسان، ابتدائاً به طور اشتباه، خیر و زیبایی محسوس مثلاً زیبایی اشیای فیزیکی را به جای زیبایی حقیقی می‌گیرد. در این مرحله با انسان خاکی و شهوانی روبه‌رو هستیم. پس از گذر از این مرحله به مشاهده‌ی نفس پرداخته در می‌یابد که جمال نفس بهتر از جمال تن است. بعد از آن می‌تواند به مشاهده‌ی زیبایی در علوم صوری و زیبایی مثل برسد که همان زیبایی راستین است. (افلاطون، فیلبوس، از دوره‌ی آثار افلاطون، جلد ۳، محمدحسن لطفی، چاپ دوم، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۷، ص ۵۱)

نقش مثل در ادراک امور ریاضی و حسی

ارسطو در مابعدالطبیعه (ارسطو، پیشین، ۱۰۵۹ و ۹۸۷) عنوان می‌دارد که افلاطون وجودهای ریاضی را بین صور و اشیای محسوس قرار داده است. تفاوت آنها با اشیای محسوس در این است که ازلی و ابدی هستند و تفاوتشان با مثل در این است که صورت در هر مورد یگانه است؛ در حالی که متعلقات ریاضی همانندهای زیادی دارند. با توجه به این قول ارسطو، تمایز صور و وجودهای ریاضی، تنها به حالت ذهن مربوط نیست و اختلاف متعلق نیز باید داشته باشند.

در زمینه‌ی نقش مثل در ادراک امور ریاضی باید گفت، ریاضیدان، مواد خود را به صورت فرضیه‌ای و به نحو بدیهی پذیرفته و برای رسیدن به نتایج، استدلال می‌کند. در این صورت، ذهن او در حالت استدلال به سر می‌برد. اگر ریاضیدان، فرضیه‌های خود را در ارتباط با متعلقات مثالی ریاضی در نظر بگیرد، حالت ذهنش به جای استدلال علم خواهد بود. افلاطون در این زمینه، عنوان داشته که مسایل ریاضی وقتی «در ارتباط با یک اصل اول در نظر گرفته شود، در قلمرو عقل محض در می‌آید.» (افلاطون، جمهوری، پیشین، ۵۱۱)

او، مسأله‌ی مثل و ادراک محسوسات را از طریق نظریه‌ی خود درباره‌ی مثل تقسیم‌ناپذیر و قرار گرفتن جنبه‌ی معقول محسوسات در تحت آنها حل کرده است.

عقل‌گرایی و معرفت‌شناسی در فلسفه اشراق ■ ۵۴

قبلاً گفتیم که از دیدگاه افلاطون، مثل دارای سلسله مراتبی هستند که از طریق عمل تقسیم یا تحلیل می‌توان بدان دست یافت. عمل تقسیم به طور نامحدود ادامه نمی‌یابد و سرانجام به صورتی می‌رسد که دیگر قابل تقسیم نیست و این صور غیر قابل تقسیم، همان انواع سافله‌اند که افراد مادی یا جزییات، تحت آن واقع می‌شوند. به عبارت دیگر، تقسیم باید آنقدر ادامه یابد که اشیای جزیی در واقعیت معقولشان در صورت تقسیم‌ناپذیر جای گیرند و وقتی این کار انجام شد، جزییات حسی از جنبه‌ی نامعقولشان - که برای عقل درک‌نشدنی است - از یاد رفته و در نامتناهی رها می‌شوند. درک و فهم صور تقسیم‌ناپذیر، مستلزم بکارگیری عقل است و ادراک محسوسات از جنبه‌ی معقولشان نیز با کمک عقل صورت می‌گیرد و با درک صور تقسیم‌ناپذیر (افلاطون، فیلبوس، پیشین، ص ۱۶) می‌توان از طریق عقل و با کمک همین صور، جنبه‌ی معقول محسوسات را ادراک کرد و جنبه‌ی نامعقول آنها نیز قابل ادراک نیست. افلاطون اینگونه سعی کرده از جهت شناخت‌شناسی، رابطه‌ی مثل و ادراک محسوسات را تبیین کند. البته دیدگاه وی برای کسی که نظریه‌ی او را در باب جزییات حسی قبول ندارد، مسلماً قابل پذیرش نیست. (کاپلستن، پیشین، ص ۲۵۴)

بخش دوم - نقش معرفت‌شناختی عقل فعال در فلسفه‌ی مشاء

مسایلی که بررسی خواهد شد، این است که ادراک حسی چیست و آیا عقل فعال در حصول آن نیز نقش دارد؟ ادراک عقلی چیست و نقش عقل فعال در کسب آن چگونه است؟

عقل فعال و ادراک حسی

ادراک حسی یا از طریق قوای حواس ظاهری صورت می‌گیرد یا قوای حواس باطنی. در هریک از قوای حسی، نسبت به پذیرش صورت اشیای محسوس، استعداد وجود دارد و هنگام برخورد با آن شی محسوس، این قوه مانند محسوس، بالفعل می‌شود و محسوسات در حواس انطباق می‌یابند و سپس اندام حسی از محسوس منفعل شده و صور حاصل از محسوسات را توسط حواس درک می‌کند. (ابن سینا، التعليقات، چاپ چهارم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیه‌ی قم، ۱۳۷۹ هجری شمسی، ص ۵۴ - ۵۲ و ۷۸ و ۲۳۲ و ۱۹)

ادراک از طریق حواس ظاهری: مشائیان در زمینه‌ی ابصار معتقدند رؤیت به انطباق مری، در چشم حاصل می‌شود؛ بدین معنا که با حصول مثال مری در آلت مُدرک (چشم و اعصاب آن) رؤیت صورت می‌گیرد. (محقق طوسی، شرح اشارات، پیشین، ص ۳۲۲)

۵۵ ■ جایگاه معرفت‌شناسی عقول عرضیه در فلسفه‌ی اشراق ►

سایر حواس پنجگانه، هر یک دارای قوایی هستند که موضع خاصی از بدن را به خود اختصاص داده‌اند و همگی به حس مشترک منتهی می‌شوند.

ادراک از طریق حواس باطن: ۱. حس مشترک است که صور رؤیایی (جریبات مادی محسوس) را به عیان و با حضور (نه تخیل) مشاهده می‌کند. (ابن سینا، الاشارات، پیشین، ص ۳۴۲)

۲. خیال، قوه‌ای است که خزانه‌ی صور مشترک پس از غیبت آنها است. صور در حالت خیال، مجرد از ماده‌اند، اما عوارض آن، همانند کم و کیف و غیره را دارا هستند. (همان، ص ۳۲۳ - ۳۲۲)

۳. وهم، نیرویی است که معانی و مفاهیم نامحسوس موجود در جزئیات را ادراک می‌کند؛ مثل ادراک عداوت گوسفند از گرگ.

۴. متخیله، نیرویی است که عملکردش تفریق و تفصیل است و از طریق آن، مثلاً می‌توان انسان را با چهره‌ای حیوانی تخیل کرد. زمانی که وهم، تخیل را به کار می‌برد، متخیله و هنگامی که عقل آن را به کار برد، مفکره نامیده می‌شود.

۵. قوه‌ی دیگر، ذاکره یا حافظه است که خزانه‌ی احکام وهمی و تخیلی است. (ابن سینا، رسایل، تهران، انتشارات بیدار، ۱۴۰۰ هجری قمری، ص ۱۹۴ - ۱۹۲)

اصل ادراک حسی بر تجرید مبتنی است که در آن حس، صورت را از ماده اخذ می‌کند. صورتی که آمیخته با برخی از لواحق و اعراض مادی است صورت می‌تواند بدون محسوس خارجی در خیال بماند. لیکن، عوارض مادی باقی می‌مانند. تجرید حاصل در قوه‌ی واهمه کامل‌تر است، اما چون جزئی است، باز هم تجرید تام نیست. (همان، ص ۵۲)

۱. عقل فعال در احساس اندام حسی و نقش بستن صور محسوسات خارجی در آنها نقشی ندارد و تنها با تأثیری که در فعلیت یافتن معقولات بر ادراک عقلی می‌گذارد، مستقیماً تکمیل‌کننده‌ی ادراک حسی ظاهری و اثبات واقعیت بیرونی برای نفس ناطقه خواهد بود. (ابن سینا، تعلیقات، پیشین، ص ۶۸)

۲. قوای باطنی مثل حس مشترک و ذاکره، بدون دخالت عقل فعال، اعمال خویش را انجام می‌دهند، زیرا با جزئیات سر و کار داشته و فقط در حکم محل نگهداری جزئیات هستند. قوای مذکور، ادراک معقولات نمی‌کنند و عقل فعال در ادراکشان نقشی ندارد. (ابن سینا، اشارات، جلد دوم، پیشین، ص ۳۴۱)

۳. نقش عقل فعال در ادراکات خیالی در باب نبوت و رؤیاهای صادقه است. نفس نبی به علت کمالش بر اثر اتصال به اشراقات عقل فعال، معقولاتی را از طریق خیال دریافت کرده و آنها را در حس مشترک، مصور می‌سازد؛ به گونه‌ای که عظمت الهی را درک می‌کند. (ابن سینا، الهیات شفا، شفای نفس، محقق ابراهیم مدکور، قم،

عقل‌گرایی و معرفت‌شناسی در فلسفه اشراق ■ ۵۶

مکتبه‌ی آیت‌الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۰هـ.ق، ص ۱۵۵ - ۱۵۴ و ابن سینا، المبدأ و معاد، به اهتمام عبدالله نورانی، موسسه‌ی مطالعات اسلامی مک‌گیل، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۳، ص ۱۱۹)

همچنین گاهی انسان، رؤیایی را می‌بیند که سبب آن این است که عقل فعال بر عقل انسانی، آن معقول را افاضه کرده و سپس آن معقول بر تخیل وارد شده و باعث دیدن رؤیای صادق شده است. (ابن سینا، المباحثات، پیشین، ص ۸۵۸ و ۳۰۶)

۴. نقش عقل فعال در توهم، در ایجاد معجزات و کرامات انبیا است که معقولات را به قوه‌ی عاقله‌ی نبی افاضه کرده و آنها به صورت معانی در قوه‌ی واهمه ایجاد می‌شوند و سپس، اراده‌ی نبی را برای تأثیر در طبیعت آماده می‌کنند. (ابن سینا، شفای نفس، پیشین، ص ۱۷۸ - ۱۷۶)

عقل فعال و ادراک عقلی

مشائیان، عقل را به عملی و نظری تقسیم می‌کنند و عقل نظری را واجد مراتب و درجاتی می‌دانند و با گذر از این مراحل است که تعقل صورت می‌گیرد و ذهن از حالت بالقوه به فعلیت می‌رسد. اولین مرتبه، عقل هیولایی است که متصل به ماده، ولی غیرمادی است و نفس را برای دریافت معقولات اولیه آماده می‌کند. در این مرحله، استعدادی در نفس وجود دارد که بر حسب آن، امکان تعقل اشیا برایش حاصل می‌شود. مثل استعداد کودک برای کتابت. مرحله‌ی بعدی، عقل بالملکه است که استعداد دریافت معقولات ثانی را داشته و از طریق اندیشه یا حدس، آنها را در می‌یابد. اولین چیزی که بعد از وارد شدن یک سلسله محسوسات به ذهن برای عقل فعلیت می‌یابد، بدیهیات اولیه، اعم از تصویری یا تصدیقی است. بعد از گذر از مرحله‌ی فوق، عقل بالفعل قرار دارد که در آن، ذهن قدرت استدلال می‌یابد. یعنی بر مبنای بدیهیات، استدلال کرده و به نتیجه می‌رسد. صوری که در این مرحله مورد تعقل واقع می‌شوند، هیچ پیوندی با ماده ندارند و معقولات تا وقتی که استدلال می‌کند، در ذهن حاضرند.

مرحله‌ی چهارم، عقل بالمستفاد، یعنی مرحله حضور معقول در ذهن است؛ به این معنا که هر مسأله‌ی استدلالی در حالی که در ذهن حضور دارد و ذهن به آن توجه دارد، عقل بالمستفاد است. (ابن سینا، الاشارات، ج دوم، پیشین، ص ۳۵۴ - ۳۵۳)

هر مرتبه‌ای نسبت به مادونش، فعلیت بیش‌تری دارد و در آخرین مرتبه، تعقل به کمال خویش می‌رسد. عقل نظری دارای حالت بالقوه (عقل هیولایی) است و برای رسیدن به فعلیت، (عقل بالمستفاد) نیازمند کمک شی‌یی است که ذاتاً فعلیت داشته باشد. این شی - که ذاتاً دارای فعلیت است - جسم و جسمانی نیست، زیرا صور معقول در قوای جسمانی نقش نمی‌بندد. این شی، نفس نیز نیست، زیرا نفس، پذیرای

۵۷ ■ جایگاه معرفت‌شناسی عقول عرضیه در فلسفه‌ی اشراق ►

صور در حالت بالقوه است، نه به صورت بالفعل. علاوه بر این، در چنین صورتی، تفاوتی بین ادراک و ذهول نخواهد بود و همچنین شی مذکور باید ذاتاً عقل باشد، زیرا اگر بالقوه عقل باشد، امر به بی‌نهایت می‌رسد و خودش نیز نیازمند علتی خواهد بود که او را به فعلیت برساند. موجودی که صور معقول به صورت بالفعل نزد آن محقق است، عقل فعال است و نفس با اتصال به آن محسوسات، صور معقوله را تجرید کرده و با ارتسام صورتی از آنها در ذهن، ادراک صورت می‌گیرد. البته عقل فعال بر حسب استعداد و قابلیت‌های مختلفی که در افراد وجود دارد، صور معقول را به آنها افاضه می‌کند و عدم تساوی اشخاص در ادراک معقولات به سبب ناقص بودن نفس انسانی و مهیا نبودن قوه‌ی عاقله است، وگرنه در عقل فعال، نقصان و بخلی نیست و هرکس بر حسب استعدادش از او بهره‌مند می‌شود. (همان، ص ۳۶۲ - ۳۶۱)

در واقع، عقل فعال، علت فاعلی حصول صور معقول در نفس است و نفس نیز علت قابلی است. یعنی وقتی نفس، صور معقول را از عقل فعال می‌پذیرد که در اثر ممارست و دوری از علایق مادی، یک پیوستگی دایمی با عقل فعال بیابد.

برخی از مشائیان معتقدند: آن هنگامی که نفس به کمال می‌رسد (عقل مستفاد) در اثر مجانست و شبیه شدن به مفارقات عقلیه، هم ذات خود و هم ذات غیر را ادراک می‌نماید و معقولیت او برای ذاتش عین عاقلیت او می‌شود و جوهر عقل، عین جوهر معقول می‌شود. در واقع، عاقل، عقل و معقول، یکی می‌شوند. (ابونصر فارابی، سیاست مدینه، دکتر سیدجعفر سجادی، تهران، انتشارات انجمن فلسفه‌ی ایران، اردیبهشت ۱۳۵۸، ص ۸۱ - ۸۰)

ابن سینا به مخالفت با این اقوال پرداخته و اتحاد عقل، عاقل و معقول را محال دانسته است. او لازمه‌ی اتحاد با عقل فعال را یکی از دو امر محال دانسته: یا اینکه نفس با جزیی از عقل فعال متحد می‌شود یا با تمام آن. اولی، منجر به تجزیه‌ی عقل فعال می‌شود و دومی نیز مستلزم علم نفس به همه‌ی معلومات است. در واقع، اتحاد نفس با عقل مستفاد و اتحاد ذوات عاقله به جهت اتحادشان با عقل فعال، همگی اموری محال هستند. همچنین بیان کرده اگر دو شی، متحد شده و تبدیل به شی واحد شوند، بعد از اتحاد اگر فرض شود هر دو موجودند یا هر دو معدوم‌اند، در واقع اتحادی رخ نداده است و اگر یکی از آنها موجود و دیگری معدوم باشد، باز هم محال پیش می‌آید. در واقع، اگر دومی معدوم و اولی موجود باشد، اصلاً اتحادی رخ نمی‌دهد، زیرا قبل از حصول، اتحاد از بین رفته و اگر اولی معدوم و دومی موجود باشد، امکان ندارد که معدوم (اول) بتواند عین موجود (دومی) شود و باز محال پیش می‌آید. (همان، ص ۲۹۷ - ۲۹۶)

انتقادات سه‌وردی بر معرفت‌شناسی مشائیان

شیخ اشراق در آغاز به انتقاد از دیدگاه مشائیان در باب ابصار پرداخته و بیان می‌کند که اگر رؤیت، انطباق صورت شی در چشم باشد، چگونه ممکن است شی‌یی بزرگ در حدقه‌ای چنین کوچک جای گیرد؟ برخی در پاسخ گفته‌اند شی بزرگ، مثل کوه تا بی‌نهایت قابل تقسیم است و بدین ترتیب هر قسمت آن در جزیی از چشم منطبق می‌شود. با این پاسخ، اشکال رفع نمی‌شود، زیرا هر مقدار از کوه، بزرگ‌تر از هر مقدار چشم است و بین آنها تناسبی وجود ندارد و همچنان اشکال پابرجا است. (سه‌وردی، حکمه‌الاشراق، پیشین، ص ۱۰۰)

سه‌وردی، دیدگاه مشائیان را در این باب که خیال، خزانه‌ی حس مشترک است، مورد اشکال قرار داده و می‌گوید، اگر صور خیالی در ذهن بودند، بایستی دائماً در نزد نفس بوده و هرگز انسان آنها را فراموش نمی‌کرد. در واقع، خزانه‌ی حس مشترک در عالم ذکر و در نزد افلاک نوری است، زیرا مثلاً انسان در نفس خویش، هنگام غیبت از تخیل زید، اصلاً مدرکی نمی‌یابد، بلکه هرگاه شی مناسبی را احساس کرده یا به آن اندیشید، فکرش به زید منتقل می‌شود. بدان معنی که استعداد استفاده از صورت زید از عالم ذکر برایش حاصل می‌شود، بنابراین، نفس، معید صورت زید از عالم ذکر است. مشائیان در باب اینکه وهم و متخیله، قوایی خاص هستند، چند استدلال عنوان می‌کنند:

۱. اگر یکی از آنها مختل شود، دیگری کار خویش را ادامه می‌دهد.

۲. درست نیست از یک قوه، کارهای مختلف سر بزنند.

سه‌وردی این دو دلیل را رد کرده و بیان می‌کند ثابت نشده که اگر یکی از دو قوه مختل شود، دیگری کار کند، چون اختلال هرکدام ناشی از اختلال صاحب آن است. حال که هر دو قوه در یک تجویف قرار دارند، چگونه ممکن است بر یکدیگر اثر نداشته باشند؟ استناد به فعل‌های مختلف نیز جایز نیست، زیرا حس مشترک تمام احساسات را ادراک کرده و با همه اختلافی که دارند به آنها الفت می‌بخشد. سه‌وردی معتقد است، این قوا غیر از انوار مدبره‌اند، چرا که آنها گاهی چیزی را اثبات کرده و سپس مورد انکار قرار می‌دهند که آن هم به دلیل ظلمانی بودن آنها است.

وی، قوای وهم، خیال و متخیله را یک قوه با اعتبارات مختلف دانسته است. همچنین از قول برخی از مشائیان که عنوان می‌دارند متخیله، ادراک نمی‌کند، تعجب کرده و می‌گوید: اگر متخیله ادراک نکرده و صورتی در نزدش حاضر نیست، پس چگونه به ترکیب و تفصیل می‌پردازد؟ و اگر صور در نزد قوه‌ی دیگری هستند، چگونه ممکن است قوه‌ای دیگر (متخیله) آنها را ترکیب و تفصیل کند؟ سه‌وردی، قول مشائیان در باب قوه ذاکره را با این اشکال رد می‌کند. با قبول دیدگاه مشائیان،

۵۹ ■ جایگاه معرفت‌شناسی عقول عرضیه در فلسفه‌ی اشراق ►

لازم می‌آید که انسان هر چه را بخواهد به یاد آورد، چون دایماً در ذهن او حاضر است؛ در حالی که ملاحظه می‌شود انسان از یادآوری برخی چیزها عاجز شده و گاهی نیز به عین آنها را به یاد می‌آورد. پس تذکر، منحصرأ از عالم ذکر - یعنی عالم انوار مدبره‌ی فلکی - است که چیزی را فراموش نمی‌کنند. (همان، ص ۲۱۱ - ۲۰۸)

سهروردی در کتاب‌هایی که صبغه‌ی مشائی دارند (لمحات، تلویحات، مطارحات)، در باب ادراک عقلی دیدگاهی مشائی اتخاذ کرده است. او آنچه را که ابن سینا درباره‌ی شناخت از طریق اتصال با عقل فعال آورده (اتصال عقلی نه جرمی) می‌پذیرد، ولی اتحاد را به طور کلی کنار گذاشته است. (سهروردی، تلویحات، پیشین، ص ۶۹) و یاد آور می‌شود که ابن سینا، اندیشه‌ی اتصال را در «الاشارات» از فورفریوس نقل کرده است. او در اشکال به اتحاد نفس با عقل فعال می‌گوید: اتحاد، منجر به تجزیه‌ی عقل فعال و یا احاطه‌ی نفس به کلیه‌ی معلومات می‌شود که هر دو محال است. وی در رد اتحاد عاقل و معقول بیان داشته، دو شی، شی واحد نمی‌شوند؛ مگر با امتزاج و اتصال یا ترکیب مجموعی - که از خواص اجسام است. مثلاً هنگامی که گفته می‌شود، آب، هوا شد، بدین معنا است که از صورت مائیت خالی شد و به صورت هوئیت تلبس یافت و هیولی، مشترک است و انجام این امر در نفس - که غیر مادی است - محال خواهد بود. اگر گفته شود نفس با معقولش متحد شده، چند فرض حاصل می‌شود. یا اینکه نفس، همانند زمان قبل از اتحاد است یا اینکه زایل شده و چیز دیگری به جایش حادث شده - که در این دو صورت، اصلاً اتحادی رخ نمی‌دهد. یا اینکه حالی از احوال نفس تغییر می‌کند که در این مورد نیز اتحادی در کار نبوده و در واقع استحاله رخ داده است. (سهروردی، التلویحات، پیشین، ص ۶۹ - ۶۸)

بخش سوم - نقش معرفت‌شناختی عقول عرضیه در فلسفه‌ی اشراق

در این بخش، ادراک و انواع آن در فلسفه‌ی اشراق تحت بررسی قرار می‌گیرد. اینکه اصولاً ادراک چیست، دیدگاه سهروردی در باب علم حضوری و حصولی چگونه است، معرفت انسانی و الهی حضوری‌اند یا حصولی، ادراک حسی چگونه حاصل می‌شود و نقش عقول عرضیه در آن چگونه است، ادراک عقلی چیست و نقش عقول عرضیه در حصول آن به چه نحو است، ادراک شهودی به چه معنا است و چه تفاوتی با ادراک عقلی دارد و نقش عقول عرضیه در حصول آن چگونه است.

ادراک در فلسفه‌ی اشراق

در فلسفه‌ی سهروردی، خودآگاهی و ادراک صفت و ویژگی نور مجرد است. (همان، ص ۱۱۰)

توضیح مطلب اینکه ظلمت، چیزی است که به خویشتم علم ندارد؛ در حالی که بالاترین ویژگی نور، عالم بودن و بالاترین ویژگی علم نیز حضور در نزد ذات خویش و مظهر غیر خویش بودن است. در واقع، ادراک از نظر سهروردی یعنی حضور در نزد ذات خویش و مظهر غیر خویش بودن که خاص نور محض است. (شهرزوری، پیشین، ص ۳۰۷ و قطب، پیشین، ص ۳۰۱)

هر نور محضی، دارای ظهور ذاتی است و مدرک ذاتش نیز هست و بدون ادراک ذات، ظهور اشیای دیگر برای ذات، معنا ندارد. (غلامحسین دینانی، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه‌ی سهروردی، چاپ پنجم، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۹، ص ۵۶۹. سهروردی، حکمه‌الاشراق، پیشین، ص ۱۱۷) و در اینجا است که مدرک و مدرک و ادراک، یکی می‌شوند، چرا که همگی از سنخ نورند. (شهرزوری، پیشین، ص ۳۰۱ و قطب، پیشین، ص ۲۹۷)

نتیجه اینکه ادراک با نور مجرد، رابطه‌ی مستقیم دارد و دیگر اینکه بدون ادراک ذات، ادراک اشیای دیگر، ممکن نیست. در واقع در فلسفه‌ی سهروردی، ادراک، مسبوق به ادراک ذات بوده و بدون ادراک ذات، ظهور اشیای دیگر برای ذات ممکن نیست. (دینانی، پیشین، ص ۵۶۹)

در فلسفه‌ی سهروردی، هرچه ذات خود را درک می‌کند، نور مجرد است که: ۱. ذات خود را با مثال درک نمی‌کند. مثال یعنی صورت یا واسطه. به عبارت دیگر، نور مجرد، ذات خویش را با علم حصولی درک نمی‌کند. سهروردی برای اثبات سخن خود، سه استدلال ارائه می‌دهد: استدلال اول - اگر قرار باشد من انانیت خود را با مثال درک کنم، مثال «هو» است و آنچه من درصدد ادراک آن هستم «انا» است و اگر انانیت خود را با مثال درک کنم، بدین معنا خواهد بود که من خود را با «هو» درک کرده‌ام و «هو» غیر از «انا» است. در واقع «هو» هرگز نمی‌تواند مشخص «انا» باشد. استدلال دوم - سهروردی، یک برهان خلف ارائه می‌دهد؛ به این صورت که اگر من خود را از طریق مثال درک کنم یا می‌دانم هو مثال من است یا نمی‌دانم. اگر شق اول پذیرفته شود، بدین معنا است که من قبلاً خود را درک کرده‌ام و اگر شق دوم صحیح باشد، شناختی از خود حاصل نمی‌شود. بنابراین، نور مجرد ذات خود را از طریق مثال درک نمی‌کند.

استدلال سوم - علم به مثال، علم به صفت و علم به صفت، عارض و فرع بر علم به ذات است. بنابراین، نور مجرد، ذات خود را با مثال درک نمی‌کند. (سهروردی، حکمه‌الاشراق، پیشین، ص ۱۱۱)

۶۱ ■ جایگاه معرفت‌شناسی عقول عرضیه در فلسفه‌ی اشراق ►

نتیجه اینکه:

۱. نور مجرد، ذات خویش را با علم حصولی، ادراک نمی‌کند و ادراک ذات به وسیله‌ی علم حضوری است.
 ۲. آیا مدرکیت، جزء ذات است یا خیر؟ پاسخ منفی است. زیرا اگر ادراک، جزئی از ذات باشد، جزء دیگر ذات، غیرمدرک و مجهول باقی می‌ماند. به عبارت دیگر، ادراک، کل ذات است، نه جزء آن. (همان، ص ۱۱۲)
 ۳. شیئیت، چیزی زاید بر مدرکیت نیست، بلکه هر دو، یک چیزند. (به عبارت دیگر، «شی، له الدرک نیست، بلکه شی، هو الدرک است.»)
 ۴. مدرکیت، خصوصیتی حال در شی نیست، بلکه عین آن است. نور یعنی ظهور و عدم غیوبت از خویش. بنابراین ادراک برای ذات، مثل سفیدی برای جسم نیست که در همه جای آن حلول کرده باشد، ولی غیر آن باشد. (همان، ص ۱۱۳ - ۱۱۲)
 ۵. در فلسفه‌ی سهروردی، سه مدرک وجود دارد: نورالانوار، نور قاهر و نور اسپهبدی - که همگی از سنخ نورند.
- آیا نور عارضی نیز مدرک ذات خویش است یا خیر؟ نور عارضی چون نور است، بنفسه ظهور دارد، لیکن محل آن در دیگری است و فی نفسه، خفی است. سهروردی معتقد است که نور عارضی با وجود اینکه نور است و دارای شهود، مدرک نیست و نمی‌تواند خودش را ادراک کند. (همان، ص ۱۱۴ - ۱۱۳)
- سهروردی، ادراک ذات را مخصوص نور محض دانسته که ادراکی حضوری است و ادراک سایر اشیا را نیز موقوف به ادراک ذات دانسته و آن را نیز ظهور سایر اشیا برای نور مجرد می‌داند که آن هم علمی حضوری است.

عقول عرضیه و ادراک حسی

- از دیدگاه سهروردی با جمع شرایط زیر، رؤیت یا ابصار صورت می‌گیرد:
۱. عدم وجود حجاب میان چشم سالم و موضوعی که در برابر دیده قرار گرفته است. (مستتیر)
 ۲. رعایت فاصله‌ی طبیعی تا امکان مقابله باشد.
 ۳. اگر چشم یا عصب سالم نباشد، رؤیت صورت نمی‌گیرد. (سلامت مشاهده)
 ۴. مریی یا نور باشد یا مستتیر؛ یعنی نور را از جایی گرفته باشد.
- بنابراین با تفسیر جدیدی که سهروردی برای رؤیت ذکر کرده، رؤیت، عبارت است از اشراق حضوری بر نفس در حالت ظهور شی در برابر دیدگان. (شهرزوری، پیشین، ص ۵۱۱ و قطب، پیشین، ص ۴۷۵ - ۴۷۴ و سهروردی، حکمه‌الاشراق، پیشین، ص ۱۰۱ - ۹۹ و ۲۱۵)

نکته‌ای که باید بدان توجه داشت، این است که سهروردی در بحث ادراک، علم را به ابصار بر می‌گرداند و عنوان می‌دارد که علم، انطباق صورت مبصر در مدرک نیست. همچنین به خروج شعاع از بصر هم مربوط نمی‌شود، بلکه عبارت است از حضور شیء نزد مبصر (مدرک). در واقع، سهروردی هر جا سخن از علم می‌گوید، منظورش ابصار است، چون مبنای او، نور است و نور را باید دید و عالم یعنی مبصر. (کسی که می‌بیند و چون مانع و حجابی در کار نیست، آن را درک می‌کند).

نکته‌ی قابل توجه دیگر اینکه انطباق به علم حصولی انجام می‌شود و سهروردی که آن را قبول نکرده، به علم حضوری معتقد است. بنابراین حتی در حوزه ادراکات حسی نیز او به نوعی علم حضوری قایل است (کدیور، جزوه‌ی درسی، فلسفه‌ی اشراق، پیشین، ص ۱۵) و به نظر نگارنده، سهروردی در حکمه‌الاشراق اصلاً به علم حصولی اعتقادی ندارد.

سهروردی بر خلاف مشائیان بر این اعتقاد است که قوای سه‌گانه، یعنی وهم، خیال و متخیله، قوایی واحد با اعتبارات مختلف‌اند. بدین صورت که به اعتبار حضور صور خیالی در نزد آن، خیال و به جهت ادراک معانی، جزئی از محسوسات، وهم و به لحاظ تفصیل و ترکیب، متخیله نامیده می‌شود و محل آن، بطن وسط دماغ است. این قوا، غیر از انوار مدبره‌اند، زیرا آنها گاهی چیزی را اثبات و سپس انکارش می‌کنند. این بدان دلیل است که ظلمانی و منطبع در برزخ‌اند؛ در حالی که چنین خصوصیتی در نفس ملاحظه نمی‌شود. صور خیالی در اذهان، اعیان و عقول موجود نیستند، بلکه در عالمی به نام مثل معلق قرار دارند و از طریق اشراق نفس و با علمی حضوری مشاهده می‌شوند. (شهرزوری، پیشین، ص ۵۱۲ و قطب، پیشین، ص ۴۷۵)

همچنین است حکم صور موجود در حس مشترک و سایر قوا که آنها نیز در عالم مثل معلقه موجودند و نفس با علمی حضوری، آنها را مشاهده می‌کند. صور مذکور، قائم به ذات بوده و از زمان و مکان مستغنی هستند. (سهروردی، حکمه‌الاشراق، پیشین، ص ۲۱۲ و ۲۱۱)

سهروردی در زمینه‌ی قوه‌ی ذاکره یا حافظه معتقد است، عمل تذکر، منحصرراً از عالم ذکر یعنی از موارد سلطه‌ی انوار اسفهدی فلکی است، چرا که آنها هرگز چیزی را فراموش نمی‌کنند. در واقع او بر خلاف مشائیان، عمل تذکر را تنها مستند به نفس نمی‌داند و معتقد است، نفس معید، صور موجود در انوار فلکی است. خلاصه اینکه سهروردی بر خلاف مشائیان، حواس باطن (وهم، خیال، متخیله و ذاکره) را به نفس ناطقه مستند نمی‌سازد و آنها را به اشراقی از عقول عالیه منتسب می‌سازد. (همان، ص ۲۱۱ - ۲۱۰)

۶۳ ■ جایگاه معرفت‌شناسی عقول عرضیه در فلسفه‌ی اشراق ►

در ابصار و ادراک ناشی از حواس باطنی، بیننده‌ی حقیقی، نور اسفهد است، نه قوای مذکور. سهروردی در ابصار، برای چشم در دیدن، نقشی قایل نشده و معتقد است که نقش اصلی در دیدن را نفس ایفا می‌کند و نفس است که صور مرایا را - که در عالم مثل موجودند - می‌بیند. البته به این صورت که رب‌النوع، صور مذکور را در نزد نفس، ظاهر ساخته و نفس، آنها را با علمی حضوری ادراک می‌کند. (با حضور و ظهور صور، مرایا در نزد نفس از طریق رب‌النوع). در ادراک ناشی از قوای باطنی نیز بیننده‌ی حقیقی، نفس است، نه قوای مذکور. به این صورت که رب‌النوع صور خیالی موجود در عالم مثل معلقه را در نزد نفس، حاضر و ظاهر ساخته و نفس با علمی حضوری آنها را ادراک می‌کند. سهروردی، تذکر را استرجاع افکار از نفوس فلکی می‌داند که هیچ چیز را فراموش نمی‌کنند. نفس در تذکر نیز، نقش اصلی را دارد و رب‌النوع است که صور و افکار موجود در نفوس فلکی را در نزد نفس حاضر و ظاهر می‌کند و نفس نیز با علمی حضوری آنها را به یاد می‌آورد. (همان، ص ۲۱۲ - ۲۱۱)

عقول عرضیه و ادراک عقلی

سهروردی، با وجود اینکه در زمینه‌ی ادراک عقلی در آثار اشراقی‌اش اظهار نظر صریحی نکرده است، لیکن تعقل به معنای معرفت حصولی کلیات - که مبتنی بر تجرید صور معقوله از محسوسات و ارتسام صورتی از آنها در ذهن است - در فلسفه او جایی نداشته و جایش را به شهود و علم اشراقی - که نوعی علم حضوری است - می‌دهد. لذا تعقل به معنای رایج در فلسفه‌ی اشراق مطرح نیست. در این حالت، محسوسات، موضوع ادراک نبوده و صرفاً آماده‌کننده‌ی ذهن‌اند و پس از آن، بدون اینکه تجریدی صورت گیرد، نفس تجرد یافته از ظلمات، مستقیم و بی‌واسطه، کلیات را مشاهده می‌کند.

ادراک عقلی در فلسفه‌ی اشراق، نوعی ادراک شهودی و علمی حضوری است. محسوسات در این ادراک، صرفاً برانگیزنده‌ی ذهن هستند و کسب معرفت با علم حصولی نیست. از نظر شیخ اشراق، اینگونه نیست که ذهن با اتصال به رب‌النوع از محسوسات صور معقوله را تجرید و با ارتسام صورتی از آنها در عقل، ادراک کند (علم حصولی). آنچه مقبول فلسفه‌ی اشراق است، اعتقاد به علم حضوری و ادراک شهودی است. تعقل نیز به ادراک شهودی و علم حضوری به رب‌النوع است؛ به این صورت که نفس عارف با رهایی از ظلمات و تجرد از قوای حسی و بدنی، بی‌واسطه رب‌النوع را مشاهده کرده و با شهود رب‌النوع (علم حضوری) تعقل می‌کند. در واقع تعقل، همان شهود است. (همان، ص ۲۱۴ - ۲۱۳)

عقول عرضیه و ادراک شهودی

مشاهده‌ی نوریه یا ادراک شهودی، طریقه‌ی عالی ادراک است که مدنظر مکتب اشراق و سهروردی است. در این طریق کشفی و صوفیانه، موضوع مشاهده و علم، انوار عقلی‌اند. به این صورت که نفوس عالمان و اصحاب عروج با جهاد در راه خدا، ظلمات (قوای بدنی و امور حسی) را مقهور ساخته، بر نفس خویش غالب شده و انوار عالم اعلی را مشاهده می‌کند؛ مشاهده‌ای که کامل‌تر از ابصار مبصرات در این عالم است. در این حالت، نورالانوار و انوار قاهره برای نور اسفهد (نفس)، مریی هستند و بعضی از آنها، بعضی دیگر را نیز مشاهده می‌کنند. در واقع، علم انوار به مشاهده‌ی آنها باز می‌شود و همه‌ی آنها یکدیگر را مشاهده می‌کنند. (همان، ص ۲۱۳)

این طریق را علم حضوری اتصالی شهودی نیز می‌نامند، چون بدون حصول صورت و به رؤیت حقیقی و بی‌واسطه است. (شهرزوری، پیشین، ص ۵۱۱ و قطب، پیشین، ص ۴۷۳)

در ادراک شهودی، نفس اشراقی با علمی حضوری، موضوع را در می‌یابد و آن هم با مشاهده‌ی مستقیم و بی‌واسطه‌ی رب‌النوع است. ادراک، نتیجه شهود نفس از عقول عرضیه است و محسوسات، صرفاً مملّ ذهن هستند. به اینصورت که عارف با دیدن محسوس، ذهنش برانگیخته می‌شود و ادراک به مشاهده‌ی رب‌النوع آن نوع خواهد بود. بنابراین در ادراک شهودی، موضوع مشاهده‌ی انوار موجود در عالم نورتند و شرط آن نیز تجرد و رهایی از ظلمات و نفس با قهر بر قوای جسمانی‌اش و شناخت ذاتش، محبتی به مشاهده‌ی عالم نور می‌یابد. (همان، ص ۲۲۶ - ۲۲۵)

در انتهای عالم انوار که از نورالانوار آغاز می‌شود، ارباب انواع واقع شده‌اند و نفس به شهود ارباب انواع می‌پردازد و همان شهود، ادراک است، زیرا سلسله‌ی انوار، اشراقاتی از معرفت‌اند که از نورالانوار آغاز شده و نهایتاً به ارباب انواع می‌رسد. البته شهود، بستگی به استعداد نفس و قابلین آن دارد و در بالاترین مراحل، نفس شهودی پیوسته و مدام می‌یابد. اینکه ادراک، نتیجه‌ی شهود عقول عرضیه است، بدان جهت است که همه‌ی لذات و فیوضاتی که به طلسمات می‌رسد، از ناحیه‌ی رب‌النوع است. از جمله‌ی این فیوضات نیز معرفت است که آن هم باید از سوی ارباب انواع و با مشاهده‌ی بی‌واسطه‌ی آنها باشد. (همان، ص ۲۲۴)

عقول عرضیه و علم الهی

از دیدگاه سهروردی، علم خداوند به موجودات عبارت است از ظهور اشیا برای او، با حضور یا اشراقی بدین معنا که موجودات یا بنفسه بر او ظاهرند (مثل اعیان موجودات و مجردات مادیات و صور ثابت‌های آنها در برخی از اجسام، مثل فلکیات) و

۶۵ ■ جایگاه معرفت‌شناسی عقول عرضیه در فلسفه‌ی اشراق ►

یا به متعلقاتشان (مانند صور حوادث گذشته و آینده که در نفوس فلکی ثابت‌اند).
(همان، ص ۱۵۲)

در علم الهی به اشیای موجود، عقول عرضیه، نقشی ندارند. زیرا آنها با حضوری اشراقی در نزد ذات حق ظاهرند (علم حضوری) و خود عقول عرضیه نیز به عنوان مجرداتی که وجود خارجی دارند، در نزد ذات حق حاضر خواهند بود. (سهروردی، التلویحات، پیشین، ص ۷۵)

علم الهی به امور گذشته و آینده از طریق علم او به فلکیات و متعلقاتشان است و در این مورد نیز باز، عقول عرضیه نقشی ندارند، چرا که در این صورت نیز علم حق، حضوری و بی‌واسطه است.

عقول عرضیه در علم حق به ذاتش نیز نقشی ندارند، زیرا علم الهی به ذاتش حضوری است و از طریق ظهور ذاتش در نزد ذاتش است. (سهروردی، حکمه‌الاشراق، پیشین، ص ۱۵۲)

فصل پنجم: انتقادات فلاسفه بر عقول عرضیه

در این فصل، ابتدا انتقادات مشائیان بر مثل افلاطونی بررسی می‌شود؛ انتقاداتی که آن دسته از فلاسفه‌ی مشاء، پیش از زمان شیخ اشراق و ارایه‌ی دیدگاه وی (عقول عرضیه) بر مثل افلاطونی وارد ساخته‌اند. مهم‌ترین این فلاسفه، عبارتند از ارسطو، فارابی، ابن سینا و ابن رشد. پس از بررسی این انتقادات، دیدگاه صدرالمتألهین و حکمای پیرو او تا عصر حاضر بررسی می‌شود و از مجموع مباحث، می‌توان دیدگاه روشنی در باب نظر فلاسفه‌ی مختلف در این زمینه به دست آورد.

بخش اول - انتقادات مشائیان بر مثل افلاطونی

خلاصه‌ی انتقادات مذکور، انکار مثل افلاطونی و عدم اعتقاد به وجود فردی معقول و مجرد بر این انواع محسوس موجود در این عالم است. در بخش حاضر به ترتیب، انتقادات ارسطو، فارابی، ابن سینا و ابن رشد بر مثل افلاطونی را به بررسی می‌نشینیم.

نقدهای ارسطو

ارسطو بر مثل افلاطونی انتقاداتی وارد ساخته که عبارتند از:

۱. انتقادات وارد بر دلایل اثبات مثل:

الف - استدلال مبتنی بر وجود واحدی در فوق کثرات، منجر به این امر می‌شود که برای سلبیات و منفیات نیز ایده وجود داشته باشد.
ب - بر مبنای استدلال مبتنی بر وجود علم، لازم می‌آید که همه‌ی اشیای موضوع علم، ایده داشته باشند.

ج - براساس استدلال مبتنی بر زوال یک شی و بقای تصور آن نیز لازم می‌آید که اشیای فسادپذیر نیز ایده داشته باشند، زیرا ما همیشه تصویری از آنها در ذهن داریم. همچنین مستلزم ایده داشتن اضافیات نیز هست؛ درحالی که آنها به ذات خود جنس مستقلی نیستند. علاوه بر اینها، ایراد انسان سوم نیز حاصل می‌شود که خود افلاطون نیز بدان اشاره کرده است. (افلاطون، پارمنیدس، پیشین، ۱۳۲ و جمهوری، پیشین، ۵۹۷) بدین معنا که باید انسانی موجود باشد که انسان مفرد و ایده‌ی انسان از آن بهره‌مند شوند.

د - استدلال‌های راجع به اثبات ایده‌ها، مبادی‌ای را از بین می‌برند که بیش‌تر از خود ایده‌ها مورد علاقه ما هستند، زیرا از آنها این نتیجه حاصل می‌شود که دویی عدد نخستین است و نسبی مقدم‌تر از مطلق است. همچنین لازم می‌آید که نه تنها برای جواهر، بلکه برای اشیای دیگری نیز ایده وجود داشته باشد، زیرا واحد، نه تنها درباره‌ی جوهر، بلکه درباره‌ی غیرجوهر نیز وجود دارد.

۲. انتقادات وارد بر رابطه‌ی ایده‌ها و اشیای محسوس:

الف - ایده‌ها، علت حرکت و تغییر دیگر در اشیا نبوده و نه به شناخت آنها می‌انجامند و نه به تبیین و تعلیل وجود آنها، چرا که ایده‌ها در اشیایی که از آنها بهره‌ورند، جایی ندارند و اگر چنین بودند، شاید می‌شد آنها را به آن معنی، علت اشیا دانست که سفیدی - از جهت وجودش در ترکیب شی - علت سفید بودن شی تلقی می‌شود.

ب - این سخن که ایده‌ها، الگو هستند و اشیای دیگر از آنها بهره‌ورند، گفته‌ای بی‌مایه است. یک شی، ممکن است شبیه شی‌یی دیگر بوده یا شبیه شی دیگری شود، بدون آنکه به تقلید از آن، شی‌یی دیگر ساخته شده باشد. به علاوه در چنین حالتی لازم می‌آید که برای شی واحد، الگوهای متعدد موجود بوده و در نتیجه، ایده‌های متعدد وجود داشته باشد؛ مثلاً برای انسان، یک ایده به عنوان ایده‌ی حیوان یکی به عنوان ایده‌ی دوپا و یکی هم به عنوان ایده‌ی انسان، فی نفسه موجود باشد. علاوه بر اینها، ایده‌ها نه تنها الگوهای اشیای محسوس‌اند، بلکه الگوی خود ایده‌ها نیز باید باشند.

ج - محال است جوهر و چیزی که جوهر جوهر آن است، جدا از هم باشند. چگونه امکان دارد ایده‌ها، اگر جوهر اشیا هستند، جدا از آنها باشند؟

د - در رساله‌ی فایدون (افلاطون، فایدون، پیشین، ۱۰۰ به بعد)، ایده‌ها هم علت وجود اشیا و هم علت کون و فساد آنها هستند. اگر ایده‌ها وجود داشته باشند، اشیای بهره‌ور از آنها به وجود نخواهد آمد؛ مگر اینکه چیزی موجود باشد که سبب حرکت شود. به علاوه، اشیای مختلف زیادی به وجود می‌آیند که برای آنها قایل به ایده نیستیم؛ مثل خانه یا انگشتر. بنابراین ممکن است اشیایی که برای آنها به وجود ایده

۶۹ ■ انتقادات فلاسفه بر عقول عرضیه ►

قابل اند، به عللی شبیه علت‌هایی به وجود آیند که در مورد اشیای فاقد ایده، صادق است. (ارسطو، پیشین، ۹۹۱a و ۹۹۰b)

هـ - افلاطون می‌خواست علت اشیای عالم را پیدا کند. اشیای دیگری را که از حیث عدد با اشیای محسوس برابرند، اضافه کرد و بدون دلیل، باعث کثرت موجودات و پیچیده کردن جهان شد.

۳. انتقادات وارد بر معرفت‌شناسی مثل:

الف - اگر گفته شود علم، فطری است و انسان آن را هنگام تولد با خود می‌آورد، این شگفتی حاصل می‌شود که چگونه ما عالی‌ترین علوم را داریم، ولی به داشتن آن آگاه نیستیم؟

ب - چگونه می‌توان به اینکه اشیا از ترکیب کدام چیزها حاصل شده‌اند، آگاهی یافت و بدان اعتماد کرد؟ زیرا ممکن است نظرها در این باب مختلف باشد.

ج - چگونه می‌توان اشیایی را که دریافت آنها با حس خاصی ممکن است، شناخت؟ اگر فاقد آن حس باشیم و اگر معتقد شویم که اشیا از عناصری همسان ترکیب یافته‌اند، باید قادر به شناخت همه‌ی آنها باشیم. (همان، ۹۹۳ a و ۹۹۲ b)

نقدهای فارابی و ابن سینا

۱. در میان مشائیان، تأویل فارابی از مثل از حکمای اسلامی بسیار مشهورتر است. وی در کتاب «الجمع بین رأی الحکیمین» به این امر پرداخته است. وی در تأویل و تفسیر سخن افلاطون، مثل را ماهیات مجرد اشیا دانسته که قائم به ذات واجب بوده و صور مرتسمه و علم تفصیلی واجب به ماسوی هستند. در واقع، آنچه افلاطون درباره‌ی قیام به ذات مثل نقل کرده، در تأویل فارابی با قیام به ذات حق جمع شده است، چون خداوند به صور مرتسمه نزدیک‌تر از نفس آنها و در تحصل آنها، اقوم از نفسشان است. به همین جهت، نسبت آنها به ذاتشان به امکان و نسبت به خداوند به وجوب و ضرورت است. (ابو نصر فارابی، الجمع بین رأی الحکیمین، چاپ دوم، المکتبه‌الزهره، محرم ۱۴۰۵ ه.ق، ص ۱۰۶ - ۱۰۵)

۲. ابوعلی سینا در الهیات شفا با ذکر دو برهان به انکار مثل افلاطونی پرداخته است: در برهان اول، چنین می‌گوید: «اینکه معتقدند هر فرد مادی در این عالم محسوس، دارای نوعی مجرد در عالم عقل است که در عرض هم واقع شده‌اند، روشنگر این مسأله نیست که آیا این افراد مادی و انواع مجرد، تحت یک ماهیت واحد قرار دارند یا خیر. اگر گفته شود که لازم نیست تحت یک نوع ماهیت واحد قرار گیرند، لازم می‌آید که نوع مجرد، مثال افراد مادی‌اش نباشد. بنابراین، ضرورتاً انواع مجرد و افراد مادی، دارای یک ماهیت هستند. در صورت اخیر، این اشکال حاصل می‌شود که اگر انواع مجرد و افراد مادی، دارای یک ماهیت‌اند، چرا یکی توأم با ماده و

عوارض آن است و دیگری خیر. اگر علت آن را، ذات و ماهیت مشترک میان انواع مجرد و افراد بدانید، در پاسخ گفته می‌شود: الدّاتی لا یختلف و لا یتخلف و این ماهیت مشترک در هر دو باید ضرورتاً یک اقتضا داشته باشد. اگر علت آن را، علل و عوارض خارجی بدانید، در این صورت هر آنچه در این شرایط خارجی قرار گیرد، چنین می‌شود و این امر، مستلزم این خواهد بود که نوع مجرد بما هو مجرد و افراد مادی بما هو مادی به یکدیگر قابل تبدیل باشند. در حالی که چنین نیست و فرد مجرد، لایتغیر و زوال‌ناپذیر و افراد مادی، متغیر و زوال‌پذیر هستند.» (حسین بن عبدالله بن سینا، الهیات شفا، پیشین، ص ۳۲۸ - ۳۲۷)

ابوعلی سینا در برهان دیگر، چنین می‌گوید: «اگر افراد مادی در عالم محسوس، دارای انواع مجردی در عالم معقول باشند، باید این مسأله را روشن کرد که آیا افراد مادی، محتاج آن انواع مجرد هستند یا خیر. اگر بگویید بی‌نیاز از آن انواع مجردند و انواع مجرد، علت آنها محسوب نمی‌شوند، در این صورت از بحث ما خارج خواهند شد. اگر گفته شود که افراد مجرد، علت افراد مادی هستند، لازم می‌آید که علت این احتیاج معلوم شود. اگر علت نیازمندی افراد مادی به انواع مجرد را ذات و ماهیت مشترک ما بین آنها بدانیم، لازم می‌آید که خود انواع مجرد نیز محتاج به انواع دیگر باشند. همین ترتیب ادامه یابد تا اینکه به تسلسل محال بینجامد. اگر علت نیازمندی را علل خارج از ذات و ماهیت بدانیم، در آن صورت باید گفت آیا می‌شود شی‌یی به واسطه‌ی عوارضش به علت خود محتاج باشد، به طوری که اگر این عوارض نبود، احتیاجی به علت نداشت؟ مسلماً چنین گفته‌ای، ناصواب و نامعقول است. (همان، ص ۳۳۰ - ۳۲۹)

نقدهای ابن رشد

قابلین به مثل، صور را جوهری قائم به ذات و مجرد می‌دانند که جدا از اشیای مادی هستند. در چنین وضعیتی، دو حالت رخ می‌دهد: یا اینکه به کلیات در علم به موجودات جزئی و محسوس، نیازی نیست که در این صورت، وضعیت مذکور، با آنچه خودشان در باب کلیات می‌گویند مخالف خواهد بود، زیرا آنها صور را وضع کردند تا از طریق آنها به جزییات علم حاصل شود و اگر وجود کلیات را جهت حصول معرفت به جزییات، لازم بدانیم، مستلزم این خواهد بود که کلیات مذکور، خارج از نفس باشند، زیرا برخی از اشیای موجود در خارج از نفس با یکدیگر تعارض دارند و اگر خارج از نفس باشند، همچنین این محذور پیش می‌آید که علم به خود آن کلیات نیز محتاج به کلیات دیگری خواهد بود تا بی‌نهایت. (ابن رشد، تلخیص ما بعدالطبیعه، چاپ اول، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۷، ص ۴۵)

۷۱ ■ انتقادات فلاسفه بر عقول عرضیه ►

اگر کلیات (صور) خارج از نفس، وجود خارجی داشته باشند و حقیقت اشیای محسوس باشند، دو حالت رخ می‌دهد: یا اینکه آنها هیچ نسبتی با اشخاص محسوس‌شان ندارند و این وضعیت، خلاف فلسفه‌ی وجودی آنها است و اگر آنها محمول بر کثیرین باشند، لازم می‌آید که معقول شی، همان شی باشد.

همچنین اگر مثل موجود در اشخاصشان باشند، دو حالت پیش می‌آید: یا اینکه جزیی از کلی در اشخاصش موجود است که در این صورت لازم می‌آید مثلاً در زید، جزء انسان و در عمرو، جزء دیگر آن باشد و مسلماً جزء انسان، انسان نیست. یا اینکه تمام کلی در تمام اشخاصش موجود است که در این صورت، کلی فی نفسه متکثر خواهد بود و مثلاً ماهیتی که زید با آن تعریف می‌شود، غیر از ماهیتی خواهد بود که عمرو با آن تعریف می‌شود. یا مثلاً ماهیتی که زید با آن تعریف می‌شود غیر از ماهیتی خواهد بود که عمرو با آن تعریف می‌شود و مسلماً فرد معقول آنها یکی نخواهد بود. همچنین در حالت اخیر، فرد معقول نامتناهی، کائن و فاسد نیز خواهد بود. (همان، ص ۵۵ - ۵۴)

بخش دوم - حکمت متعالیه و عقول عرضیه‌ی اشراقی

در این بخش به بررسی دیدگاه صدرالمتألهین و طرفداران حکمت وی (متعالیه) در زمینه‌ی عقول عرضیه می‌پردازیم. در حکمت متعالیه، عقول عرضیه‌ی اشراقی به طور کلی پذیرفته شده و در پذیرش آن، اختلافی نیست. این دسته از فلاسفه در برخی قسمت‌ها، نظریات خاص و انتقاداتی را به برخی از دلایل اثبات عقول عرضیه وارد کرده و یا دلایل ویژه‌ای ارائه کرده‌اند.

دیدگاه صدرالمتألهین

صدرالمتألهین از معتقدان به سلسله‌ی عقول عرضیه است. وی در کتب خویش به ذکر دلایل سهروردی برای اثبات عقول عرضیه پرداخته و بدان‌ها اشکالاتی وارد ساخته است. بر برهان اول سهروردی (برهان حافظ خواص نباتی) اینگونه اشکال کرده و عنوان می‌دارد که صدور افعال مذکور از یک عقل مجرد - که همان عقل فعال مشائی است - نیز برمی‌آید و از طریق این برهان، نمی‌توان یک فرد عقلانی را برای هر دسته از مادیات اثبات کرد. همچنین صدور افعال مذکور از یک عقل مجرد، بدون دخالت یک صورت مقومه - که همان صورت نوعیه است - ممکن نیست. برهان دوم (برهان بقای نوع نباتی) را دلیلی اقناعی دانسته که با آن تنها علوم مبادی به انواع و آثارشان اثبات می‌شود. ملاصدرا، همچنین تصورات فلکی و نفوس آن را در بقای نوع، کافی می‌داند. به این معنا که نقش مبادی در بقای نوع با برهان مذکور ثابت نمی‌شود و نفوس فلکی نیز می‌توانند حافظ یک نوع باشند، زیرا نقش همه چیز بر آنها

«عقل‌گرایی و معرفت‌شناسی در فلسفه اشراق» ■ ۷۲

بسته شده و چیزی را فراموش نمی‌کنند. بر برهان امکان اشرف نیز اشکال کرده، از این جهت که با آن صرفاً رابطه‌ی علیت رب‌النوع و اصنامش ثابت می‌شود، نه مماثلت و اتحاد ماهوی ارباب انواع با افراد مادی‌شان. در حالی که باید میان رب‌النوع و صنم، اتحاد ماهوی وجود داشته باشد و حتی ایرانیان باستان نیز گیاهی را به نام رب‌النوع‌اش هوم ایزد، «هوم» می‌نامیدند. هرچند برهان مذکور را از میان براهین یاد شده، بهترین، دانسته است. (ملا صدرا، الشواهد الربوبیه، پیشین، ص ۱۷۱ - ۱۶۹)

صدرالمتألهین در «الشواهد الربوبیه»، عقول عرضیه را از طریق سه برهان اثبات کرده است:

۱. برهان حرکت: هر هستی مادی، دارای حرکت است و هر حرکتی نیز به محرکی احتیاج دارد. دور و تسلسل نیز محال است و سرانجام، سلسله‌ی محرک‌ها باید به محرکی غیرمحرک و غیرمادی منتهی شود.

۲. برهان معرفت‌شناختی: بر اساس این برهان، علاوه بر انسان حسی که همراه با عوارض مادی است، انسان کلی طبیعی نیز داریم که موجودی بالتبع و بالعرض است. علاوه بر اینها، ما انسانی را نیز تعقل می‌کنیم که بر همه افراد حمل می‌شود و به خصوصیات مادی افرادش مقید نیست. این انسان، عقلی مجرد در نفس محقق نیست، زیرا در این صورت به علت قیام به نفس عرض خواهد بود و در واقع این مدرک عقلی، دارای تحقق خارجی بوده و مثال انسان است.

۳. با تکمیل برهان حافظه‌ی خواص نباتی سهروردی، هیچ موجود مادی، بدون مشارکت ماده‌ی خود کاری انجام نمی‌دهد، زیرا برای انجام کاری نسبت به شی‌یی محتاج به وضع و محاذات خاصی با آن شی خواهد بود.

بنابراین با معدوم از باب سالبه به انتفاء موضوع، رابطه و وضع خاصی ندارد. با مجردات نیز همین‌طور، زیرا آنها از وضع و محاذات، مبری هستند. همچنین، شی به طور مستقیم نمی‌تواند در ماده‌ی خود اثر کند، چون شی‌یی که بدون دخالت ماده، کاری انجام می‌دهد، مادی نبوده و مجرد است. بنابراین، علت فاعلی کارهایی که در موجود مادی صورت می‌گیرد، مبدایی است که ایجاد صورت نوعیه آنها را بر عهده دارد و چون مفارق است با همه‌ی اشیای مادی نسبت مساوی دارد. (همان، ص ۱۶۲ - ۱۵۹)

با انتقاداتی که صدرالمتألهین در برخی از آثارش به سهروردی وارد ساخته و بدان‌ها اشاره شد، به نظر می‌رسد که او به اتحاد ماهوی رب‌النوع و اصنامش معتقد باشد؛ هرچند به این دیدگاه در همه جا، پایبند نبوده است.

صدرالمتألهین، برای تبیین فلسفی وجود عقول عرضیه، بر خلاف سهروردی از قاعده‌ی صدور بسیط از مرکب استفاده نکرده و همانند بسیاری از فلاسفه، صدور بسیط از مرکب را محال دانسته است. وی به انوار عرضی نیز اعتقادی نداشته و همه

۷۳ ■ انتقادات فلاسفه بر عقول عرضیه ►

جا به آن ایراد کرده است. (ملاصدرا، تعلیقه بر شرح حکمه الاشراق، چاپ سنگی، ص ۳۴۲ و ۲۵۶ - ۲۵۴)

چنانکه اشاره شد، او بر خلاف سهروردی، منکر صورت نوعیه نبوده و علت اختلاف آثار و خواص اشیا را جوهری به نام نوعیه می‌داند، نه اعراض.

دیدگاه سبزواری

مرحوم سبزواری از معتقدین به سلسله‌ی عقول عرضیه است و آنها را عقول متکافئه‌ای دانسته که مثال مادونشان و نشانه‌ای از مافوقشان و انوار طولیه هستند. وی به اتحاد ماهوی رب‌النوع و اصنامش معتقد است و آن را به صدرالمتألهین نسبت می‌دهد. او عنوان داشته که شیخ اشراق به چنین اتحادی معتقد نیست؛ هرچند با اعتقاد به قاعده‌ی امکان اشرف به نظر می‌رسد که وی باید به اتحاد ماهوی قایل باشد. وی بیان کرده هر کمالی که در طلسمات به نحو تشتت و تعاقب موجود است، در مثال و رب‌النوع‌اش به نحو وحدت و بساطت موجود بوده و بر همین اساس، رب‌النوع، کلی سعی است. (ملاهادی سبزواری، پیشین، ص ۲۰۲ - ۱۹۹)

دیدگاه آفاعلی مدرس طهرانی

وی از طریق تطابق قوس صعود و نزول، بر وجود ارباب انواع استدلال می‌کند. بدین نحو که هر فرد مادی، دارای یک فرد مثالی مطابق در عالم مثال است که این عالم، مابین عالم ماده و عقل قرار گرفته است. با تبدیل افراد مادی و مثالی، فرد عقلی، آن نوع که در عالم عقل واقع شده، تغییر نمی‌کند و این فرد عقلی، همان رب‌النوع است که نفس به منزله‌ی قوایی برای آن است. در واقع، هر نوع مادی مستقل در عالم ماده که در قوس نزول واقع شده، دارای یک فرد مثالی و عقلانی نیز هست و این فرد عقلانی که در قوس صعود است، همان ارباب انواع است. ارباب انواع، معلول عقول طولیه و واجب‌الوجودند و فرد عقلی، واجد فرد مادی و مثالی بوده و بی‌واسطه، مستند به حق است. بقای نوع کاشف از منسوب بودن رب‌النوع به حق است. (آفاعلی مدرس طهرانی، تقریرات المبدأ و المعاد، مقاله‌الثالثه، از مجموعه مصنفات حکیم موسس آفاعلی مدرس طهرانی، محسن کدیور، جلد ۳، چاپ اول، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۸، ص ۴۹۰ - ۴۸۸)

دیدگاه میرزامهدی آشتیانی

میرزامهدی آشتیانی در تعلیقه بر شرح منظومه، دیدگاه خود را در باب عقول عرضیه بیان داشته و از معتقدان به آن است. وی مثل افلاطونی را آیات حق دانسته که با اتصال به آنها می‌توان به حق متصل شد. (میرزامهدی آشتیانی، تعلیقه بر شرح منظومه‌ی حکمت سبزواری، چاپ سوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۲، ص ۶۳۰)

«عقل‌گرایی و معرفت‌شناسی در فلسفه اشراق» ■ ۷۴

وی، قاعده‌ی امکان اشرف را نه تنها مثبت عقول عرضیه دانسته، بلکه با آن، مطلق عقول، نفوس فلکی و عالم مثال را نیز اثبات می‌کند. (همان، ص ۶۳۳)

وی این قاعده را مبتنی بر قاعده‌ی الواحد می‌داند و به وجه دیگری نیز آن را تقریر می‌کند و آن اینکه، اخس و اشرف از جهت مرتبه‌ی صدوری، در یک درجه نیستند. در غیر این صورت، اخس، فاقد حساست خواهد بود و اشرف، مافوق اخس قرار دارد. (همان، ص ۶۳۳)

دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی نیز به عقول عرضیه قایل است و آنها را سلسله‌ای از انوار هم‌عرض معرفی کرده که در انتهای عقول طولیه واقع شده‌اند. وی به براهینی که سه‌رودی برای اثبات عقول عرضیه بیان کرده، ایراداتی وارد ساخته است. برهان بقای خواص نباتات را با این استدلال که اعمال مذکور را می‌توان به یک جوهر عقلی ذی علم نیز مستند دانست و این جوهر عقلی، صورت نوعیه است که ایجاد‌کننده‌ی نوعیت نوع است و مافوقش، عقل فعال قرار گرفته که آخرین مرتبه‌ی سلسله عقول را به خود اختصاص می‌دهد، اشکال آورده است. در مورد برهان بقای نوع نباتی بیان کرده که بقای نوع، معلول افعال افراد آن نوع است. مثلاً تناسل، تولید و افعال مذکور نیز از خواص صورت نوعیه است که آن هم به عقل فعال مرتبط است و این برهان، نمی‌تواند مثبت مدبر خاصی برای هر نوع باشد.

وی، شرط اجرای قاعده‌ی امکان اشرف را قرار گرفتن دو فرد اخس و اشرف تحت یک ماهیت دانسته و این قاعده را صرفاً در مورد غیر مادیات و مجردات - که هیچ مانع و مزاحمی ندارند - مجری می‌داند. (سیدمحمدحسین طباطبایی، نه‌ایه‌الحکمه، قم، مؤسسه‌ی نشر اسلامی، ۱۴۲۰هـ.ق، ص ۳۸۶ - ۳۸۲)

دیدگاه اساتید معاصر

۱. مرحوم سیدمحمد کاظم عصار در باب مثل افلاطونی با استفاده از قوس صعود و نزول گفته که: تجلی فیض مقدس حق، ابتدا به صورت عقل کلی نزولی درآمده و پس از آن به صورت عقول عرضیه یا مثل افلاطونی نازل می‌شود. از آن پس به صورت نفس کلی و بعد از آن به صورت اشباح مجرده و سپس به صورت نوعیه و پس از آن به صورت جسمیه مطلقه متعین شده و نهایتاً به صورت هیولی جلوه‌گر می‌شود. در اینجا است که مرتبه‌ی نزولی به پایان می‌رسد. (سیدمحمدکاظم عصار، رساله‌ی وحدت وجود و بدأ، مجموعه‌ی آثار عصار، چاپ اول، تهران، انتشارات امیر کبیر، ۱۳۷۶، ص ۲۴ - ۲۳)

۲. شهید مرتضی مطهری در «الهیات شفا» به گزارش مثل افلاطونی پرداخته و می‌گوید، افلاطون به یک سری حقایق ماورایی معتقد بوده که در زبان یونانی ایده و در لغت عرب، مثال یا مثل خوانده می‌شوند. او معتقد است، آنچه در این جهان می‌بینیم، مظاهر و سایه‌هایی از یک سلسله حقایق‌اند که آن حقایق در عالم ماده و

۷۵ ■ انتقادات فلاسفه بر عقول عرضیه ►

طبیعت و زمان و مکان نبوده و فانی نیست. رابطه‌ی این سایه‌ها با آن حقایق غیرمادی، صرفاً رابطه‌ی علی و معلولی نیست، بلکه در واقع، مثل حقیقت مظاهر مادی هستند. دوگانگی در کار نیست و نوعی وحدت و اتحاد برقرار است. افراد معقول (مثل) به منزله‌ی علل ایجاد‌ی و نه اعدادی افراد محسوس هستند. (مرتضی مطهری، الهیات شفا، جلد اول، چاپ دوم، انتشارات حکمت، بهار ۱۳۷۰، ص ۳۶۴ و ۳۱۱ - ۳۱۰)

۳. شیخ عبدالله جوادی آملی از معتقدان به عقول عرضیه و از شارحین حکمت صدرالمتألهین است. او بر مبنای قایلین به مثل، معتقد است که وقتی یک شی از مرتبه‌ی جمادی به بعد، کمالاتی را تحصیل کرده و به انسانیت برسد، مراتب رشد را به نحو تناوب می‌توان به ارباب انواع مختلف اسناد داد. البته بر مبنای حرکت جوهری می‌توان برای رب النوع انسانی، وسایل مادی در نظر گرفت که در تدبیر شی متحرک، واسطه بوده و او را با گذر از مراحل قبلی به مرتبه‌ی انسانی می‌رسانند. (عبدالله جوادی آملی، ریحیق مختوم، بخش یکم از جلد ۲، چاپ اول، قم، نشر اسراء، ۱۳۷۶، ص ۴۴۳ - ۴۴۲)

۴. دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، عقول عرضیه را عقول مجرد‌ای دانسته که در عالم اجرام مؤثرند. بدین معنا که در هر جسم بسیط عنصری و فلکی و هر نوع از انواع مرکبات، یک ذات نورانی مجرد در عالم انوار تأثیر می‌گذارد و جمیع فیوض به آن جسم بسیط و آن نوع از آن عقل فایض می‌شود. البته این بدان معنا نیست که آن عقل به عینه در کثیرین موجود است، زیرا ارباب انواع از ماده منزله‌اند و اگر محمول بر کثیرین باشند، لازم می‌آید که هر یک از ارباب انواع در موارد کثیر مشخص باشد. این امر، محال است، زیرا یک شی نمی‌تواند هم مجرد از ماده باشد و هم متعلق به آن. (غلامحسین ابراهیمی دینانی، پیشین، ص ۴۳۱ - ۴۲۹)

۵. شیخ محمدتقی مصباح یزدی در کتاب «تعلیقه بر نه‌ایه‌الحکمه» ایراداتی را بر براهین سهروردی برای اثبات عقول عرضیه وارد ساخته است. اشکال وی بر برهان حافظ خواص نباتی، این است که برهان مذکور، تنها اختصاص به نباتات داشته و در مورد حیوان و جماد کاربردی ندارد. ثانیاً اینکه افعال مذکور از صورت نوعیه و مافوقش، یعنی عقل فعال، چنان که مشائین معتقدند نیز بر می‌آید. همین مورد اخیر را به عنوان اشکالی بر برهان بقای نوع نباتی نیز بیان کرده‌اند. در مورد قاعده‌ی امکان اشرف نیز عنوان داشته‌اند که با این قاعده می‌توان وجود عقول عرضیه‌ای را که مابین عقل فعال و عالم مادی واسطه‌اند، اثبات کرد، نه وجود افرادی مجرد برای هر نوع مادی.

وی، پاسخ شیخ اشراق و طرفداران عقول عرضیه نسبت به سئوالات مربوط به مثل را ناکافی و گاه متعارض دانسته و اعتقاد به اتحاد ماهوی رب النوع و اصنامش را به صدرالمتألهین و علامه طباطبایی نسبت می‌دهد. (محمدتقی مصباح یزدی، پیشین، ص ۴۸۳ - ۴۸۰)

بحث و نتیجه‌گیری

سهروردی کوشیده است، مشکل صدور کثرت از وحدت را بدون استعانت از افلاک حل کند. بنابراین، حذف فلک از فلسفه‌ی اشراق مشکلی برای این فلسفه (به خلاف فلسفه مشاء) ایجاد نمی‌کند.

انوار سوانح (انوار عَرَضِی) در فلسفه‌ی اشراق، نقش افلاک را در فلسفه‌ی مشاء ایفاء می‌کنند. صدور این انوار از نورالانوار و تأکید بر عدم نقض قاعده‌ی الواحد از سوی سهروردی آنچنان که صدرالمتألهین اشکال کرده است، پذیرفتنی نیست. سهروردی، علاوه بر انوار سوانح، کوشیده است با جهات فقر و غنا، قهر و محبت، اشراق و مشاهده و مشارکات و مناسبات عالم انوار، مشکلات مختلف صدور کثرت از وحدت را حل کند.

اول: وی هیچ توضیحی در این باره نداده و به انحاء مختلف، ترکیب این جهات و مشارکات و مناسبات در صدور کثرات مختلف، هیچ اشاره‌ای نکرده است. دوم: چنین ادعایی بر فرض تصور، فاقد هرگونه دلیل است. به هر حال، مشکل صدور کثرت از وحدت به حال خود باقی است. هیچ یک از براهین سهروردی و همچنین براهین صدرالمتألهین، قادر به اثبات عقول عرضیه و انوار قواهر ارباب انواع نیست. مشاهده‌ی کاملین نیز فاقد ارزش فلسفی و برهانی است. دیدگاه سهروردی درباره‌ی ادراک و تکیه‌ی فراوان وی به علم حضوری، بسیار ارزشمند است، اما به نظر می‌رسد تمام ادراک الهی و انسانی را نتوان با علم حضوری و اشراق نوری و ابصار حل کرد. صدور کثرات مادی از هر عقل عرضی، بدون تبیین و توجیه کافی در فلسفه‌ی سهروردی لاینحل باقی مانده است.

فهرست منابع و مآخذ

- ۱- ابن رشد، تلخیص مابعدالطبیعه، چاپ اول، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۷.
- ۲- ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات و التنبيهات، ۳ جلد، چاپ اول، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
- ۳- ابن سینا، حسین بن عبدالله، النجاه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.
- ۴- ابن سینا، حسین بن عبدالله، التعليقات، چاپ چهارم، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه ی قم، ۱۳۷۹.
- ۵- ابن سینا، حسین بن عبدالله، مبدأ و معاد، به اهتمام عبدالله نورانی، موسسه ی مطالعات اسلامی مک گیل، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۳.
- ۶- ابن سینا، حسین بن عبدالله، المباحثات، چاپ اول، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۱.
- ۷- ابن سینا، حسین بن عبدالله، الهیات شفا، محقق: ابراهیم مدکور، قم، مکتبه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۰ هـ. ق.
- ۸- ابن سینا، حسین بن عبدالله، رسائل، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۰۰ هـ. ق.
- ۹- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه ی سهروردی، چاپ پنجم، تهران، انتشارات حکمت، پائیز ۱۳۷۹.
- ۱۰- ابوریان، محمدعلی، مبانی فلسفه ی اشراق از دیدگاه سهروردی، محمدعلی شیخ، چاپ اول، تهران، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۲.
- ۱۱- ارسطو، مابعدالطبیعه، محمدحسن لطفی تبریزی، چاپ اول، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۸.
- ۱۲- آشتیانی، میرزاهدی، تعلیقه بر شرح منظومه ی حکمت سبزواری، چاپ سوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.

عقل‌گرایی و معرفت‌شناسی در فلسفه اشراق ■ ۷۸

- ۱۳- افلاطون، فایدون، از دوره‌ی آثار افلاطون، جلد اول، محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، چاپ دوم، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۳۷.
- ۱۴- افلاطون، مهمانی، از دوره‌ی آثار افلاطون، جلد اول، محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، چاپ دوم، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۳۷.
- ۱۵- افلاطون، جمهوری، از دوره‌ی آثار افلاطون، جلد ۲، محمدحسن لطفی، چاپ دوم، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۷.
- ۱۶- افلاطون، سوفسطایی، از دوره‌ی آثار افلاطون، جلد ۲، محمدحسن لطفی، چاپ دوم، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۷.
- ۱۷- افلاطون، هپاس، از دوره‌ی آثار افلاطون، جلد ۲، محمدحسن لطفی، چاپ دوم، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۷.
- ۱۸- افلاطون، کراتولوس، از دوره‌ی آثار افلاطون، جلد ۲، محمدحسن لطفی، چاپ دوم، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۷.
- ۱۹- افلاطون، تیمائوس، از دوره‌ی آثار افلاطون، جلد ۳، محمدحسن لطفی، چاپ دوم، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۷.
- ۲۰- افلاطون، تنتوس، از دوره‌ی آثار افلاطون، جلد ۳، محمدحسن لطفی، چاپ دوم، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۷.
- ۲۱- افلاطون، پارمنیدس، از دوره‌ی آثار افلاطون، جلد ۳، محمدحسن لطفی، چاپ دوم، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۷.
- ۲۲- افلاطون، فیلبوس، از دوره‌ی آثار افلاطون، جلد ۳، محمدحسن لطفی، چاپ دوم، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۷.
- ۲۳- افلاطون، فایدروس، از دوره‌ی آثار افلاطون، جلد ۳، محمدحسن لطفی، چاپ دوم، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۷.
- ۲۴- افلاطون، تاریخ فلسفه در دوره‌ی یونان، داود علی‌نژاد، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۲.
- ۲۵- جواد آملی، عبدالله، رحیق مختوم، بخش یکم از جلد ۲، چاپ اول، قم، نشر اسراء، ۱۳۷۶.
- ۲۶- حافظ نیا، محمدرضا، مقدمه‌ای بر روش تحقیق در علوم انسانی، چاپ پنجم، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۸۱.
- ۲۷- رازی، قطب‌الدین محمد بن محمد، شرح شرح‌الاشارات و التنبیها، جلدهای ۲ و ۳، چاپ اول، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
- ۲۸- سبزواری، ملاهادی، شرح منظومه، چاپ پنجم، قم، انتشارات دارالعلم، زمستان ۱۳۶۲.
- ۲۹- سهروردی، شهاب‌الدین، المشارخ و المطارحات، از مجموعه‌ی مصنفات شیخ اشراق، جلد اول، به تصحیح و مقدمه‌ی هنری کرین، چاپ دوم، تهران، موسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- ۳۰- سهروردی، شهاب‌الدین، التلویحات، از مجموعه‌ی مصنفات شیخ اشراق، جلد اول، به تصحیح و مقدمه‌ی هنری کرین، چاپ دوم، تهران، موسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- ۳۱- سهروردی، شهاب‌الدین، حکمه‌الاشراق، از مجموعه‌ی مصنفات شیخ اشراق، جلد ۲، به تصحیح و مقدمه‌ی هنری کرین، چاپ دوم، تهران، موسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.

۷۹ ■ فهرست منابع و مآخذ ►

- ۳۲- سهروردی، شهاب‌الدین، *الالواح العمادیه*، از سه رساله‌ی شیخ اشراق، به تصحیح و مقدمه‌ی نجفقلی حبیبی، تهران، انتشارات انجمن شاهنشاهی فلسفه‌ی ایران، ۱۳۹۷ هجری قمری.
- ۳۳- شهرزوری، شمس‌الدین محمد، *شرح حکمه‌الاشراق*، چاپ اول، تهران، موسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- ۳۴- شیرازی، ابن مسعود قطب‌الدین، *شرح حکمه‌الاشراق*، چاپ سنگی.
- ۳۵- شیرازی، صدرالدین محمد، *الشواهد الربوبیه*، با حواشی حاج ملاهادی سبزواری، مشهد، انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۴۶.
- ۳۶- شیرازی، صدرالدین محمد، *تعلیقہ بر شرح حکمه‌الاشراق*، چاپ سنگی.
- ۳۷- طباطبایی، سیدمحمدحسین، *نهایه‌الحکمه*، قم، موسسه‌ی نشر اسلامی، ۱۴۲۰ هجری قمری.
- ۳۸- طوسی، خواجه نصیرالدین، *شرح الاشارات و التنبیہات*، جلد‌های ۲ و ۳، چاپ اول، قم، نشرالبلاغه، ۱۳۷۵.
- ۳۹- عصار، سیدمحمدکاظم، *رساله‌ی وحدت وجود و بدأ، مجموعه‌ی آثار عصار*، چاپ اول، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۶.
- ۴۰- فارابی، ابونصر، *الجمع بین رأی الحکیمین*، چاپ دوم، قم، المکتبه‌الزهراء، محرم ۱۴۰۵ هجری قمری.
- ۴۱- فارابی، ابونصر، *سیاست مدنیہ*، دکتر سیدجعفر سجادی، تهران، انتشارات انجمن فلسفی ایران، اردیبهشت ۱۳۵۸.
- ۴۲- کاپلستن، فردریک، *تاریخ فلسفه*، جلد اول، قسمت اول، سیدجلال‌الدین مجتبیوی، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.
- ۴۳- کدیور، محسن، *دفتر عقل*، چاپ اول، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۷.
- ۴۴- کدیور، محسن، *جزوه‌ی درسی، فلسفه‌ی اشراق*، نیمسال اول ۸۱ - ۸۰، دانشگاه تربیت مدرس.
- ۴۵- کدیور، محسن، *جزوه‌ی درسی، فلسفه‌ی غرب*، نیمسال دوم ۸۰ - ۷۹، دانشگاه تربیت مدرس.
- ۴۶- گاتری، دلبیو. کی. سی، *تاریخ فلسفه‌ی یونان (۱۴) و (۱۷)*، حسن فتحی، چاپ اول، تهران، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۷.
- ۴۷- مدرس طهرانی، آقاعلی، *تقریرات المبدأ و المعاد*، از مجموعه مصنفات آقاعلی مدرس طهرانی، با مقدمه، تنظیم، تصحیح و تحقیق محسن کدیور، جلد ۳، چاپ اول، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۸.
- ۴۸- مصباح یزدی، محمدتقی، *تعلیقہ علی نهایه‌الحکمه*، جلد ۲، چاپ اول، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۳.
- ۴۹- مطهری، مرتضی، *الهیات شفا*، جلد اول، چاپ دوم، انتشارات حکمت، بهار ۱۳۷۰.
- ۵۰- مطهری، مرتضی، *شرح مبسوط منظومه (۱)*، از مجموعه آثار مطهری، جلد ۵، چاپ اول، تهران، انتشارات صدرا، پائیز ۱۳۷۴.
- ۵۱- نصر، سیدحسین، *سه حکیم مسلمان*، احمد آرام، چاپ چهارم، تهران، چاپخانه‌ی سپهر، ۱۳۶۱.