

عالم عقول از منظر ابن سینا و شیخ اشراق

مجید احسن*

یدالله یزدان‌پناه**

چکیده

برخی بر این عقیده‌اند که سهروردی جز تغییر اصطلاحات، کار دیگری در فلسفه نکرده است؛ بر این اساس، اختلاف و افتراقی با مشاء ندارد. در مقاله حاضر، با تأمل بر دیدگاه شیخ اشراق درباره عالم عقول و مقایسه آن با دیدگاه‌های ابن سینا، این فرضیه را به اثبات خواهیم رساند که سهروردی در عین آنکه از بستر مشایی بهره می‌برد و خود نخست مشایی بوده است، اما به طور روشن از این مکتب جدا می‌شود. او با توجه به مبانی فلسفی خاص خود، برخی مراتب هستی همچون عالم عقول عرضیه را اثبات می‌کند. افزون بر این، مراتب مورد اتفاق همچون عالم عقول طولیه نیز در دستگاه سازوار هستی‌شناختی وی تفسیر و تحلیل‌های جدید و مستقلی می‌یابد. البته، سهروردی در برخی موارد نسبت به ابن سینا کاستی‌هایی دارد؛ اما در مجموع، تبیین‌های وی در این باره دقیق‌تر به نظر می‌رسد.

کلیدواژه‌ها: ابن سینا، شیخ اشراق، سهروردی، عقول طولیه، عقول عرضیه، عالم عقول، مراتب هستی.

مقدمه

تعقل و خردورزی، ودیعه‌ای الهی است که به انسان داده شده است. انسان در هر زمان و مکان، همواره، فکر و اندیشه را با خود به همراه داشته است. در میان انبوه اندیشه‌های بشری، آنچه مربوط به شناخت هستی و وسایط فیض الهی است، مورد توجه بیشتری قرار گرفته؛ و بدین لحاظ، دیدگاه‌های فلسفی متفاوتی نیز ارائه گشته است. یکی از مراتب هستی که فلاسفه آن را در تبیین کیفیت چینش نظام هستی مورد بحث قرار داده‌اند، عالم عقول است. در این میان، ابن‌سینا و شیخ اشراق به عنوان نمایندگان دو مکتب فلسفی مشاء و اشراق، با توجه به مبانی فلسفی خاص خود، رهیافت‌های متفاوتی به این مسئله داشته‌اند. بدین سان، تبیین دیدگاه‌های این دو فیلسوف گران‌قدر مسلمان - که دغدغه‌ارائه تصویری روشن و صحیح از این نشئه از نشئات وجود را داشتند - ضروری به نظر می‌رسد. بدیهی است که تأمل در مکاتب فلسفی و مقایسه آنها با یکدیگر می‌تواند ما را در مسیر فهم فلسفه‌ها و نیز نقاط ضعف و قوت آنها یاری رساند. از این گذشته، به یقین، فهم حکمت متعالیه صدرایی بدون درک عناصر مشایی و اشراقی آن امکان‌پذیر نیست. از این رو، تأمل در دیدگاه ابن‌سینا و شیخ اشراق در مورد عالم عقول، تأثیر بسزایی در این زمینه خواهد داشت.

دیدگاه ابن‌سینا در مورد چگونگی صدور موجودات از واجب تعالی

ابن‌سینا با در نظر گرفتن اختلاف اساسی وجودی میان جهان و حضرت حق، به مسائل مربوط به آفرینش و مراتب هستی می‌پردازد و می‌کوشد تا نشان دهد که چگونه کثرت از وحدت پدید آمده است. وی در این مسیر - پیوسته - واژه‌های فیض (فیضان)،^(۱) انبجاس، صدور، ابداع و خلق را به کار می‌برد^(۲) و نظریه خود را بر اساس خلقت ابداعی عالم قرار داده^(۳) و صدور موجودات را از راه فیض توجیه می‌کند.^(۴) واژه «فیض» اصطلاحی نوافلاطونی است که تلاش می‌کند سرچشمه و فرایند شکل‌گیری موجودات

عالم هستی را تبیین نماید، که تنسیق بسامان آن از آن فلوطین، و مرجع فلاسفه مسلمان در آشنایی با این نظریه کتاب *اثولوجیا* است.^(۵) این اندیشه از همان ابتدای ورود به حوزه اندیشه اسلامی از طریق کتاب *اثولوجیا*، که به خطا منسوب به ارسطو شده بود، جای خود را در اندیشه فلاسفه مسلمان تثبیت کرد و با اندک تغییراتی که در آن به منظور هماهنگی با آموزه‌های دینی صورت گرفت، مورد قبول آنها واقع شد. دلیل اقبال فلاسفه مسلمان به این اندیشه آن است که این نظریه (برخلاف نظریه «خلق از عدم» متکلمان)، به سبب تبیین دقیق ربط کثرت به وحدت، عمیقاً پروای توحید دارد؛ همین نقطه قوت موجب شد که فیلسوف مسلمانی چون ابن سینا اهتمام ویژه‌ای بدان مبذول دارد.

ابن سینا با تکیه بر طرح فلوطینی مبنی بر صدورهای متوالی سلسله مراتب وجود، در صدد شرح کیفیت آفرینش برمی‌آید^(۶) و پس از بیان اینکه صرف تعقل واجب تعالی نسبت به نظام خیر، علت وجود آن می‌باشد (چون تعقل او عین اراده و قدرت است؛ او آنچه را تعقل کرده، قادر بر آن بوده است. و لذا اراده‌اش می‌کند و بدین ترتیب ایجادش می‌نماید)،^(۷) می‌گوید: صدور موجودات از واجب تعالی نه از راه قصد و اراده است و نه بر سبیل طبع؛ زیرا قصد و اراده مستلزم نقص و موجب تکثر ذات واجب است^(۸) و خلقت عالم به نحو فعل بالطبع نیز ملازم با عدم رضایت و آگاهی واجب تعالی به فعلش می‌باشد. بنابراین، صدور و فیضان نظام هستی از حضرت حق به نحو لزوم خواهد بود؛^(۹) یعنی حضرت حق نسبت به فعلش واجب الفاعلیه است. از طرف دیگر، خود ابن سینا بیان می‌کند که چون فیض به معنای فیضان، جریان، و جوشش وجود است، لذا ایجاد حضرت حق - که اراده زائد بر ذات ندارد - به نحو فیض می‌باشد و موجودات همگی به نحو ضروری، لازم و طبیعی از ذات او ناشی شده‌اند؛ بدون آنکه این فیضان موجب تغییری در ذات حق شود.^(۱۰) بدین لحاظ، روشن می‌شود که قول به فاعل بالطبع بودن واجب تعالی - که غزالی به ابن سینا نسبت داده است^(۱۱) - باطل می‌باشد.

ابن سینا در تبیین چگونگی پیدایش موجودات، اصل فلوطینی^(۱۲) دیگری را می‌پذیرد

که به «قاعده الواحد» معروف است. بنابر مفاد این اصل، اگر علتی به تمام معنا واحد باشد و در آن هیچ جهت کثرتی نباشد (واحد من جمیع الجهات)، معلولی هم که بی‌واسطه از آن به وجود می‌آید واحد است.^(۱۳) از این رو، صدور بیش از یک معلول در عرض هم از علت واحد (به طوری که یکی واسطه دیگری نباشد)، نشانه ترکیب و تکثر در آن علت می‌باشد.^(۱۴)

عقول طولیه در اندیشه ابن سینا

ابن سینا در ابتدا به چگونگی صدور عقل اول پرداخته و اشاره می‌کند که چون واجب تعالی، واحد من جمیع الجهات و عقل محض است و تعقل او موجب صدور عالم می‌گردد، پس نخستین صادر از او به گونه فیض بر طبق قاعده الواحد^(۱۵) باید یک عقل بسیط باشد^(۱۶) و لذا جایز نیست اولین موجودی که از او ابداع می‌شود کثیر باشد، چه این کثرت عددی باشد و یا بر مبنای انقسام به ماده و صورت؛ زیرا پیدایش و لزوم پدیده‌ها از او تنها به خاطر ذات اوست، نه به خاطر چیز دیگری. و آن جهت و حکمی که در ذات حق منشأ پیدایش این پدیده می‌شود جهت و حکمی نیست که از آن، نه این پدیده، بلکه پدیده دیگری لازم آید.^(۱۷) این صادر اول جز عقل، که مجرد محض است، نخواهد بود؛ زیرا موجود یا جوهر است یا عرض (و جوهر نیز خارج از عقل یا نفس یا جسم یا ماده و یا صورت نمی‌باشد). صادر اول عرضی از اعراض نمی‌تواند باشد، زیرا عرض در وجود خود محتاج موضوع است و موضوع آن جسم است که مرکب از ماده و صورت می‌باشد؛ به همین دلیل، صادر اول جسمی از اجسام نیز نمی‌تواند باشد. اجزای سازنده جسم یعنی ماده و صورت هم به دلیل احتیاج به یکدیگر، صادر اول نخواهند بود؛ زیرا ماده، قوه محض است و بدون صورت - که شریکه العلة برای اوست - فعلیتی ندارد و صورت نیز در تشخص خود، محتاج به ماده است و لذا تحقق آنها در خارج به تنهایی ممکن نیست. نفس نیز اگرچه ذاتاً موجودی مجرد است، اما در افعال خود به بدن

تعلق دارد. بنابراین، ممکن نیست صادر اول جوهری جز عقل مجرد باشد که در غیر این صورت، به تکثر ذات واجب تعالی می‌انجامد.^(۱۸) بدین ترتیب، ابن سینا با استفاده از مبانی فلسفی خود - مانند قاعده‌الوحد و توحید واجب تعالی و بساطت او - صدور عقل اول را اثبات می‌نماید.

پس از صادر اول، نوبت به صدور عقول طولی بعدی می‌رسد؛ زیرا نظام هستی، از دیدگاه ابن سینا، نظامی طولی است.^(۱۹) بدین لحاظ، ابن سینا برای تبیین این مطلب ابتدائاً به کثرت عقول اشاره می‌کند تا روشن شود که واسطه میان واجب تعالی و عوالم بعدی فقط یک عقل نیست؛ بلکه برای رسیدن به کثرات عوالم پایین‌تر، عقول متعدّد لازم است. استدلال ابن سینا این‌گونه است که: افلاک، کثیرة‌العدد هستند و همگی نمی‌توانند از عقل اول صادر شوند؛ زیرا این همه جهات کثرت در او نیست تا روا باشد که این همه فلک از او صادر شود.^(۲۰) از طرف دیگر، چه بسا گفته شود که بر اساس قاعده‌الواحد، صادر دوم و سوم و... نیز باید واحد باشند. برای دفع این توهم، ابن سینا بیان می‌کند که قاعده مخصوص حضرت حق می‌باشد و ممکن نیست که صادر اول، مانند واجب تعالی، واحد بسیط من جمیع‌الجهات باشد؛ زیرا در این صورت، جز عقل چیز دیگری از آن به وجود نمی‌آید و این سلسله هرگز به پیدایش اجسام منتهی نمی‌شود (در حالی که یقیناً اجسام به وجود آمده‌اند). پس برای اینکه کثرات صادر شوند، باید کثرتی هرچند اعتباری در عقل اول وجود داشته باشد.^(۲۱) بدین لحاظ، ابن سینا اشاره می‌کند که صادر اول، ذات واحدی است که جهت‌های متکثر دارد و از هر یک از آن جهات کثیره، معلول خاصی صادر می‌شود. وی در برخی آثارش،^(۲۲) ترتیب صدور عقول و نفوس و افلاک را بر حسب رأی فارابی نقل و تأیید می‌کند.^(۲۳) از نظر فارابی، در عقول، دو جهت کثرت فرض شده که از یک جهت عقل بعدی، و از جهت دیگر فلک صادر می‌شود:^(۲۴)

فیکون بماله من عقله الاول الموجب لوجوده و بماله من حاله عنده مبدئاً لشیء و بماله من ذاته مبدئاً لشیء آخر... فیکون بما هو عاقل للاول الذی وجب به مبدئاً لجوهر عقلی و بالآخر مبدئاً لجوهر جسمانی.

ابن‌سینا در آثار دیگرش^(۲۵) نظریهٔ فارابی را بسط بیشتری می‌دهد و به صدور سه معلول از عقل اول اشاره کرده و می‌گوید:

صادر اول ممکن‌الوجود بالذات است و ذات خود و علتش را که همان واجب‌الوجود بالذات است، تعقل می‌کند. و بدین ترتیب، از آن جهت که واجب‌الوجود را تعقل می‌کند عقل دوم، و از آن حیث که خودش را تعقل می‌کند نفس فلک اقصی، و از آن حیث که ممکن بالذات است جرم فلک اقصی صادر می‌شود.^(۲۶)

شایان ذکر است که این سه جهت که در عقل اول گفته شد، به کثرت در ذات واجب تعالی منجر نمی‌شود؛ زیرا این کثرت از واجب تعالی ناشی نشده است. از حضرت حق، تنها وجود عقل اول صادر شده است و باقی جهات کثرت همگی لازمهٔ وجود امکانی و حدوث عقل اول می‌باشند و کثرت‌هایی اضافی محسوب می‌شوند که با وحدت عقل اول منافاتی ندارند. و به قول ابن‌سینا:

و لیست الکثرة له عن الاول فان امکان وجوده امر له بذاته لا بسبب الاول بل له من الاول وجوب وجوده ثم كثرة انه يعقل الاول و يعقل ذاته كثرة لازمة لوجوب حدوثه و نحن لا نمنع ان يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية لیست فی اول وجوده و داخله فی مبدأ قوامه.^(۲۷)

این تأملات سه‌گانهٔ ایجادکنندهٔ وجود، در دیگر عقول نیز تکرار می‌شود تا آن‌گاه که سلسله مراتب عقول و افلاک کامل گردد. راه دیگر ابن‌سینا برای اثبات کثرت عقول، استدلالی اتئی است؛ به این بیان که هر فلکی برای تشبیه به عقل خاصی حرکت می‌کند و اختلاف تشبیهات مستلزم اختلاف مشبیه‌ها (عقول) می‌باشد؛ زیرا اگر همهٔ افلاک برای تشبیه به یک عقل حرکت می‌کردند، حرکات آنها متشابه بود (در حالی که این‌گونه نیست).^(۲۸) بنابراین، پس از صادر اول، ما با عقول طولیه‌ای مواجه هستیم که رابطهٔ علی و معلولی دارند.

نکتهٔ دیگر اینکه ابن‌سینا نظریهٔ عقول مجردة طولیه را با نظریهٔ افلاک پیوند می‌زند و

ده عقل را معرفی می‌کند؛ به این بیان که سلسله عقول باید تا آخرین افلاک ادامه داشته باشد (باید به تعداد حرکات افلاک، عقول مجرد داشته باشیم تا افلاک بدون علت باقی نمانند).^(۲۹) و از آنجا که افلاک بنا بر هیئت بطلمیوسی نه عدد می‌باشند، باید نه عقل داشته باشیم؛ عقل اول تا نهم، به ترتیب، فاعل و مدبر فلک اقصی تا فلک نهم هستند و یک عقل هم که فاعل و مدبر موجودات عالم کون و فساد است.^(۳۰) در نتیجه، عقول طولیه، ده عدد خواهند بود.^(۳۱)

در پایان، نکته‌ای که می‌توان به آن اشاره کرد، این است که بیان ابن سینا در توضیح عقول و افلاک بیشتر با عبارات «نحن لانمنع» یا «يجوز أن يكون» و نظایر اینها می‌باشد که شاید بدان جهت باشد که او نظریه افلاک و تعداد معینی از عقول را اصل موضوع، ظنی و مأخوذ از هیئت قدیم می‌دانسته است.^(۳۲) و به همین لحاظ است که خواهی نصیر با تأثر از شیخ اشراق توانست در کلام او رخنه، و عدم لزوم عقول ده گانه را اثبات کند.^(۳۳)

عقل فعال در اندیشه ابن سینا

ابن سینا پس از اثبات عقول طولیه تذکر می‌دهد که سلسله عقول تا بی‌نهایت ادامه پیدا نمی‌کند؛ بلکه عقول طولیه بالاخره به عقل دهم که افاضه‌کننده موجودات عالم ارضی است، ختم می‌شود. وی در توضیح این مدعا می‌گوید: چنین نیست که اگر در هر عقلی، کثرت تثلیثی مذکور (تعقل واجب، تعقل ذات خود، و تعقل امکان) یافت شود، لازم باشد از او سه موجود (عقل، نفس فلک، و جرم فلک) صادر شود، به طوری که این سلسله تا بی‌نهایت ادامه یابد؛ بلکه مدعا فقط این است که اگر موجودات کثیره از عقل صادر شوند، آن عقل باید مشتمل بر کثرت باشد:

ليس اذا قلنا ان الاختلاف لا يكون الا عن الاختلاف يجب ان يصح عكسه حتى
يكون الاختلاف الذي في ذات كل عقل، يوجب وجود مختلف و يتسلسل الى غير
النهاية فانك تعلم ان الموجب لا ينعكس كلياً.^(۳۴)

خواجه نصیر در شرح اشارات، به استدلال ابن‌سینا بر این مدعا (متناهی بودن عقول) اشاره می‌کند و می‌گوید: «و العلة فی ذلك انّ العقول لیست متفقهة الانواع حتی تکون متفقهة المقتضیات.»^(۳۵) بیان خواجه نصیر این است که عقول افراد یک نوع نیستند (زیرا کثرت افرادی تنها در مادیات ممکن است و از آنجا که عقول ماده ندارند، کثرت افرادی هم ندارند)، بلکه مختلفه‌الانواع هستند و نوع آنها منحصر در فرد است. لذا آثار و اقتضات آنها نیز متفاوت می‌باشد و این‌گونه نیست که معلولات آنها یکسان و شبیه به یکدیگر باشد، به طوری که از هر عقلی عقل و نفس و جرم فلک بعدی صادر شود؛ بلکه این سلسله عقول به عقل فعال ختم می‌شود که معلولات او از سنخ عقول دیگر نمی‌باشد.^(۳۶) بنابراین، عقل فعال در دستگاه فلسفی ابن‌سینا در نهایت سلسله عقول ده‌گانه^(۳۷) و حلقه واسطه عالم مجردات با عالم کون و فساد می‌باشد که از عالم کون و فساد گرفته تا نفوس انسانی، همگی از او پدیدار گشته‌اند و تدبیر همه آنها بر عهده عقل فعال است.^(۳۸)

توضیح اینکه از دیدگاه ابن‌سینا، عقل فعال مصدر تحقق همه نفوس بشری و افاضه‌کننده علوم آنها می‌باشد^(۳۹) و بدین لحاظ که در نفوس انسانی تصرف می‌کند و آنها را از قوه به فعل می‌رساند، به او «عقل فعال» گفته می‌شود.^(۴۰) نسبت عقل فعال به عقول انسانی نسبت خورشید به قوه بینایی است و همان‌طور که خورشید بر مشهودات انسان پرتوافکنی می‌کند و آنها را مرئی بالفعل می‌سازد، عقل فعال نیز بر صور علمیه انسانی اثر گذاشته و آنها را با جدا کردن از عوارض مادی، معقول بالفعل می‌سازد.^(۴۱) به عبارت دیگر، نفس انسانی، کبریته است که با نار عقل فعال مشتعل می‌شود^(۴۲) تا به استكمال تام در شناخت دست یابد.^(۴۳) عقل فعال، علاوه بر اینها، صورت‌بخش همه اشیای مادی است^(۴۴) و هر مخلوقی که در عالم کون و فساد به وجود می‌آید، صورت آن را عقل فعال افاضه می‌کند. و وقتی از بین می‌رود، این عقل فعال است که صورتی را که

افاضه کرده، پس می‌گیرد. به تعبیر مصطلح، عقل فعّال، واهب الصور می‌باشد که همه صور در او به نحو فعلی مرتسم می‌باشند.^(۴۵) وظیفه دیگر عقل فعّال در نظام سینوی، وجودبخشی به هیولای عالم عناصر است:^(۴۶)

فیجب ان تكون العقول المفارقة بل آخرها الّذی یلینا هو الّذی یفیض عنه بمشارکة الحركات السماویة شیء فیہ رسم صور العالم الاسفل من جهة الانفعال كما ان فی ذلك العقل أو المعقول رسم الصور علی جهة التفعیل ثم تفیض من الصور فیها...^(۴۷)
خلاصه، همه رویدادهای جهان مادون قمر را عقل فعّال به کمک افلاک برعهده دارد.^(۴۸)

دیدگاه شیخ اشراق در مورد چگونگی صدور موجودات از نورالانوار

سهروردی همچون ابن سینا، با در نظر گرفتن اختلاف اساسی میان حضرت حق و عالم وجود، به مسائل مربوط به مراتب هستی و آفرینش می‌پردازد و درصدد برمی‌آید تا صدور کثرت از واحد را به گونه‌ای تفسیر کند که به وحدت نورالانوار لطمه‌ای نزند؛ به همین دلیل، او اندیشه فیض را می‌پذیرد که عمیقاً پروای توحید دارد.^(۴۹) از دیدگاه وی، آفرینش صدور و اشراق پرتوی از نورالانوار است که به دلیل اطلاق و نامتناهی بودن کمالات او، و به دلیل اقتضای ذاتی فیضان توسط نورالانوار، این فرایند بدون کاهش‌پذیری و نقصان در مبدأ^(۵۰) به نحو دائم و لایتقطع جریان دارد.^(۵۱) به عبارت دیگر، ریزش نور از نورالانوار و فاعلیت او همچون پرتوافکنی خورشید مقتضای ذات او می‌باشد^(۵۲) که به نفس توجه و اضافه اشراقی حضرت حق (چه اضافه اشراقی جوهری و چه عرضی) فیضان نور صورت می‌گیرد. بدین لحاظ، سهروردی - با انکار فاعلیت بالعنایة^(۵۳) و نفی انتساب علم حصولی به نورالانوار - به فاعلیت بالرضا معتقد می‌شود، یعنی علم تفصیلی حق به افعال خویش را عین فعل او به شمار می‌آورد؛ به طوری که حق، بدون قصد زاید بر ذات، موجودات را ایجاد می‌کند.^(۵۴)

انوار قاهره طولیه در اندیشه سهروردی

سهروردی مانند ابن سینا، با پذیرش قاعده الواحد، آن را بر دستگاه نوری خود تطبیق می‌دهد؛ به این بیان که از نورالانوار جز نور واحد صادر نمی‌شود، زیرا اگر صدور دو معلول از نورالانوار ممکن باشد، از سه حال خارج نیست: (۵۵)

(۱) هر دو ظلمت باشند: باطل است؛ زیرا لازمه‌اش، وجود جهت ظلمانی در نورالانوار می‌باشد.

(۲) هر دو نور باشند: باطل است؛ زیرا این دو نور، دو حقیقت متمایزند و اقتضای هریک از آن دو، مستلزم وجود جهت مناسب با آن در ذات نورالانوار است (۵۶) و حال آنکه وجود دو جهت در نورالانوار موجب ترکیب اوست که محال می‌باشد (زیرا نورالانوار نور محض و بسیط است).

(۳) یکی نور و دیگری ظلمت باشد: این فرض نیز صحیح نمی‌باشد؛ زیرا اولاً اقتضای نور، غیر از اقتضای ظلمت است (لذا نورالانوار مرکب از دو جهت خواهد شد که باطل است)، و ثانیاً لازمه این فرض، وجود جهت ظلمانی در واجب تعالی است (در حالی که گفتیم: او نور محض می‌باشد).

پس طبق قاعده الواحد، باید یک معلول از نورالانوار صادر شود. در اینجا سهروردی در تعیین صادر نخست، با اشکالی جدی مواجه می‌شود و آن اینکه او برزخ (جسم) را برخلاف مشاء، مرکب از ماده و صورت نمی‌داند و آن را بسیط می‌داند، (۵۷) لذا جسم نیز می‌تواند به عنوان صادر اول مطرح شود (در حالی که ابن سینا چون جز عقل مجرد را یا مرکب دانست یا وابسته و نیازمند، با این مشکل مواجه نشد) که سهروردی با اشاره به اینکه جسم نمی‌تواند علت جسم دیگر باشد، (۵۸) مشکل را این‌گونه حل می‌کند که اگر صادر اول را ظلمت (جسم) بدانیم، ممکن نیست که از او کثرت صادر شود. بنابراین در عالم نباید جز او چیزی وجود داشته باشد و این بالبداهه باطل است، زیرا ما با حقایق و کثرات مختلفی روبه‌رو هستیم؛ در نتیجه، معلول اول نمی‌تواند ظلمت باشد. تنها فرضی

که باقی می ماند، این است که از نورالانوار یک معلول نوری صادر شده باشد که به آن، نور اقرب یا بهمن گفته می شود.^(۵۹)

نکته دیگری که سهروردی می گوید، این است که ایجاد نور اقرب نه به انفصال است و نه به انتقال، بلکه اضافه ای اشراقی (جوهری) است که نورالانوار می کند و نور اقرب را به وجود می آورد؛ یعنی نفس اضافه اشراقی، برای ایجاد نور اقرب، کفایت می کند. و البته، نورالانوار - علاوه بر اشراق جوهری - دم به دم بر کمالات نور اقرب اضافه می کند؛ زیرا اشراق و فیضان ذاتی نور است،^(۶۰) و این اشراقات هرگز به تکثر ذات منجر نمی شود؛ چراکه تنها اشراق وجود نور اقرب، ذاتی حضرت حق است و اشراقات عرضی به خاطر صلاحیت قابل است و این گونه نیست که دو شیء از نورالانوار صادر شده باشد تا تکثر لازم بیاید:

فان قيل يلزم أن يتكثر جهة نورالانوار باعطاء الوجود و الاشراق، يقال الممتنع الموجب للتكثر إنما هو أن يوجد الشيطان عنه عن مجرد ذاته و ليس ههنا كذا أما وجود نور الاقرب فلذاته فحسب و أما شروق نوره عليه فلصلوح القابل و عشقه إليه و عدم الحجاب... و الشيء الواحد يجوز أن يحصل منه لاختلاف احوال القوابل و تعددها اشياء متعدده مختلفة.^(۶۱)

نکته دیگر اینکه سهروردی در مورد اختلاف نورالانوار و نور اقرب و نیز سایر انوار به تشکیک اشاره می کند،^(۶۲) به این معنا که آنها در نفس نوریت شریک اند و در همان نوریت هم از یکدیگر ممتازند؛ زیرا یکی نور شدید است و دیگری نور ضعیف تر.^(۶۳) و به عبارت دیگر، مابه التفاوت عین مافیه التفاوت است و حقیقتی که مفهوم در قبال آن قرار می گیرد، دارای مراتب و درجات می باشد. این تبیین با قول به تشکیک عامی، تفاوت عمیق دارد؛ تشکیکی که در آن مافیه التفاوت خود طبیعت مشکک است، ولی مابه التفاوت خود آن طبیعت به شمار نمی آید (یعنی تباین ذاتی موجودات و اشتراک صرفاً مفهومی آنها، که به مثاء نسبت داده شده است).^(۶۴)

سپس، شیخ اشراق به تبیین چگونگی صدور کثرات پرداخته و اشاره می‌کند که اگر طبق قاعده الواحد از نور اقرب نیز تنها یک موجود صادر شود، با اشکال مواجه خواهیم شد؛ زیرا این معلول از دو حال خارج نیست:

۱. ظلمت است: لازمه این فرض این است که جریان هستی در آن توقف پیدا کند، زیرا از ظلمت چیزی ایجاد نمی‌شود و حال آنکه ما کثرات متعدّد عالم را مشاهده می‌کنیم.
۲. نور است: در این صورت، از این نور هم باید نور واحد دیگری صادر شود و از آن هم نور دیگر و همین‌طور انوار دیگر، و هیچ‌گاه نباید ظلمت صادر شود (زیرا همه این نورها از آن جهت که نورند، طبق قاعده الواحد، از آنها تنها یک نور صادر می‌شود) و این بالوجدان باطل است؛ زیرا ما ظلمات و برازخ غاسقه را مشاهده می‌کنیم.

با این بیان، شیخ اشراق نتیجه می‌گیرد که برای صدور کثرات باید کثرتی هرچند اعتباری در نور اقرب وجود داشته باشد؛^(۶۵) لذا وی با توجه به مبانی خود از جمله مشاهده انوار نسبت به یکدیگر^(۶۶) و قهر و غلبه^(۶۷) و... اشاره می‌کند که نور اقرب، ذات واحدی است که دو جهت دارد. نور اقرب چون نورالانوار را مشاهده می‌کند، دو جهت در او پدید می‌آید: از یک طرف، با مشاهده عظمت و جلال نورالانوار خود را فقیر و ظلمانی می‌یابد (تعقل فقر خود می‌کند)، زیرا نور عالی بر نور سافل قهر و تسلط دارد که این جهت ظلمانی نور اقرب موجب می‌شود از او ظلمت (برزخ محیط) زاییده شود؛ از طرف دیگر، با مشاهده عظمت نورالانوار و اینکه به وسیله او ایجاد شده و به نورالانوار منتسب است، خود را بی‌نیاز می‌بیند. با تعقل انتساب به نورالانوار و احساس بی‌نیازی، در نور اقرب یک جهت ضوء پیدا می‌شود که از این جهت، نور قاهر بعدی صادر می‌شود. این ضوء و ظلّ در همه انوار دیگر نیز وجود دارد؛ ظلّ که جهت فقری آنهاست موجب ایجاد عالم ماده، و ضوء که ذاتی و جهت غنای آنهاست موجب صدور نور مجرد می‌شود.^(۶۸) نکته دیگری که سهروردی به آن اشاره می‌کند این است که اگرچه از نورالانوار نور اقرب صادر می‌شود و از او به یک جهت نور قاهر بعدی و به جهت دیگر

برزخ محیط صادر می‌شود، اما نمی‌توان سلسله را این‌گونه ادامه داد و قول مشاء را پذیرفت که به عقول عشره قائل شده‌اند، بلکه عقول طولیه بیش از ده، بیست و... است؛^(۶۹) زیرا برزخ ثوابت (فلک ۸)، برخلاف برزخ محیط که بی‌نقش و ستاره است، دارای ستارگان و کواکب بسیاری است که بشر از شمارش آنها عاجز است.^(۷۰) روشن است که پیدایش این کثرات موجود در فلک ثوابت نیازمند جهت‌ها و عوامل زیادی است و نمی‌توان فلک ثوابت را معلول نور ثانی دانست؛ زیرا جهات کثرت موجود در نور ثانی وافی به ایجاد برزخ ثوابت نیست:

و اذا صادفنا فی کلّ برزخ من الأثریات^(۷۱) کوكباً و فی كرة الثوابت ما لیس للبشر
حصرها فلا بدّ لهذه الاشیاء من اعداد و جهات لا تنحصر عندنا فعلم أنّ كرة الثوابت
لا تحصل من النور الأقرب^(۷۲) اذ لا یفی جهات الاقتضاء فیہ بالكوكب الثابتة...
فلا یستمرّ علی هذا الترتیب الذی ذكره المشاؤون.^(۷۳)

بنابراین سهروردی با توجه به مبانی فلسفی خود برای تبیین کثرات، راه دیگری ارائه می‌کند؛ به این صورت که تضاعف اشراقات و مشاهدات موجب می‌شود جهات کثیره‌ای پیدا شود. بیان سهروردی این است که از نور اقرب، نور دوم و از نور دوم، نور سوم و به همین ترتیب نور چهارم و پنجم و تعداد کثیری نور صادر می‌شود که تعداد آنها برای ما مشخص نیست. همه این انوار، نورالانوار را مشاهده می‌کنند و شعاعی از نورالانوار بر آنها می‌تابد؛ علاوه بر اینکه بین خود انوار هم انعکاس نور وجود دارد، به این معنا که هر نور عالی بر مادون خود به جهت قهر و غلبه اشراق می‌کند. هر نور سافل نیز نور عالی را مشاهده، و به واسطه نور عالی، شعاعی را از نورالانوار دریافت می‌کند؛ به طوری که مثلاً نور ثانی از نورالانوار، هم بی‌واسطه و هم با واسطه نور اقرب، نور سانح (اشراقات عرضی) را می‌پذیرد. و نیز نور سوم، چهار مرتبه، از نورالانوار نور سانح می‌پذیرد؛ به این صورت که یک‌بار بی‌واسطه از نورالانوار، و یک‌بار بی‌واسطه از نور اقرب بر او اشراق می‌شود و دوبار نیز از نور بالاتر بر او اشراق صورت می‌گیرد (نور

بالاتر دوباری را که خود پذیرفته بود بر نور سوم منعکس می‌کند) و همین‌طور این کثرات ادامه پیدا می‌کند؛ زیرا میان انوار سافله و نورالانوار حجابی نیست (حجاب از خواصّ عالم برزخ است). و چون هریک از انوار قاهره نورالانوار را مشاهده می‌کنند و مشاهده غیر از اشراق است، جهات کثیره دیگری پیدا می‌شود؛^(۷۴) زیرا ما توانستیم در نورالانوار، که فقط بر مادون اشراق می‌کند و مشاهده در حقّ او معنا ندارد، این همه جهات درست کنیم و این امر در انوار دیگر که هم مشاهده دارند و هم اشراق، به طریق اولی، ثابت می‌شود.^(۷۵) بنابراین، انوار طولیه که کثیرالعددند به جهت مشاهده عالی و شعاع‌های تام (سوانح اشراقی) به وجود می‌آیند و از این انوار قاهره طولیه، به جهت اجتماع شعاع‌های غیرتام از لحاظ استغنا، مثل افلاطونی و از لحاظ فقر، برزخ ثوابت به وجود می‌آید.^(۷۶) تنها چیزی که باقی می‌ماند، افلاک سبعة مادون فلک ثوابت و عالم عناصر و مرکبات است که شیخ اشراق می‌گوید توسط انوار قاهره عرضیه به وجود می‌آیند.^(۷۷) و بدین ترتیب شیخ اشراق چگونگی پدیدار شدن هستی و چینش مراتب آن را بیان می‌نماید.

مقایسه تطبیقی دو دیدگاه

همان‌طور که خواندیم، عالم عقول طولیه، مرتبه‌ای از مراتب هستی است که مورد قبول هر دو مکتب فلسفی قرار گرفته است؛ اگرچه هرکدام با توجه به مبانی فلسفی خود، تحلیل‌های متفاوتی ارائه کرده و نیز نتایج مختلفی گرفته‌اند که به اهمّ آنها اشاره می‌شود:

۱. کیفیت تبیین کثرات: هر دو مکتب، آموزه فلوپینی فیض را پذیرفتند و نظام صدور را بر پایه قاعده الواحد تحلیل کردند؛ اما در چگونگی صدور کثرات، مختلف بودند. ابن‌سینا برای صدور کثرات از عقل اول، سه جهت در نظر گرفت و بیان کرد که صدور عقول طولیه، نفوس فلکی و اجرام فلکی با هم پیش می‌رود تا به عقل دهم برسیم که واهب عالم مادون قمر و نفوس انسانی است؛ اما سهروردی در نور اقرب دو جهت در نظر

گرفت و بیان کرد که از این دو جهت، برزخ محیط و عقل دوم صادر می‌شود. از آنجا که جهات موجود در عقل دوم برای صدور فلک هشتم کافی نیست؛ لذا وی با توجه به مبانی نظام نوری از جمله اشراق و شهود در انوار، تحلیلی بدیع ارائه کرد: تضاعف اشراقات و مشاهدات موجب پیدایش جهات کثیره‌ای می‌شود که از عقول طولیه (که برخلاف تصوّر ابن سینا منحصر در ده عدد نیست)، به جهت مشاهده عالی و شعاع‌های تام عقل بعدی، به لحاظ اجتماع شعاع‌های غیرتام (با جهت فقر) برزخ هشتم، و به لحاظ اجتماع شعاع‌های غیرتام (با جهت استغنا) ارباب انواع به وجود می‌آیند.

در رابطه با قول این دو فیلسوف در تبیین کثرات باید گفت که اگرچه شیخ اشراق فلک نهم را ناشی از عقل اول، و فلک هشتم را ناشی از عقول طولیه با لحاظ جهاتی دانست و تمام عالم مادون فلک هشتم را نیز صادر از مثل برشمرد؛ اما در بیان او در مورد تکوّن نفس فلک نهم و هشتم، کاستی به چشم می‌خورد و تبیینی از وی وجود ندارد، یعنی اشاره‌ای نکرده است که مصدر نفس فلک محیط و ثوابت کیست؛ در حالی که می‌توانست مثلاً مانند ابن سینا جهات موجود در عقل اول را ثلاثه در نظر بگیرد و این کاستی را جبران کند و یا نفس فلک هشتم را نیز ناشی از عقول طولیه بداند.

نکته دیگر اینکه در تبیین کثرات، بیان سهروردی جامع‌تر از ابن سینا می‌باشد و حقیقت این است که کثرات عوالم مادون به حدی است که با جهات سه‌گانه موجود در عقول ده‌گانه، نمی‌توان آنها را توضیح داد؛ لذا دیدگاه شیخ اشراق، مبنی بر عدم انحصار عقول در ده عدد به واقع نزدیک‌تر است. و بدین لحاظ بوده که خواجه نصیر با تأثیرپذیری از وی، در بیان ابن سینا رخنه کرده و به اشکالات فخر رازی پاسخ گفته است.

۲. اختلاف عقول: از نظر ابن سینا، اختلاف عقول نوعی، و نوع آنها منحصر در فرد بود؛ در حالی که شیخ اشراق این اختلاف را تشکیکی و در شدت و ضعف دانست. بدیهی است که سهروردی با قول به تشکیک هستی را به صورت دستگاهی منسجم درآورد (اگرچه مبنای او در ماهوی کردن مسئله، باطل است)؛ به این معنا که همه انوار در اصل

نور مشترک‌اند و تنها فرقیشان در شدت و ضعف می‌باشد. در حقیقت، انوار پایین‌تر، تنزل انوار بالاترند و هرچه به قاعدهٔ هرم هستی نزدیک‌تر می‌شویم، از شدت نور کاسته می‌شود؛ اما همه در سنخ نور واحدند.^(۷۸) این سنخیت بین انوار در حکمت اشراق، رابطهٔ علت و معلول را بسیار نزدیک و تنگاتنگ می‌کند و در نتیجهٔ این پیوند و ارتباط، پیوستگی انوار به راحتی به چشم می‌خورد؛ در حالی که این رابطهٔ مستحکم بین علت و معلول، در فلسفهٔ مشاء به این صورت دیده نمی‌شود و مثلاً اختلاف عقول را نه به تشکیک که بالنوع می‌دانند.

۳. عقل فعال: ابن‌سینا اهمیت بسیاری برای عقل فعال قائل بود و آن را در نهایت سلسلهٔ عقول طولیهٔ عشره و حلقهٔ واسطهٔ عالم مجردات با عالم کون و فساد می‌دانست و معتقد بود که هر آنچه در عالم مادون قمر رخ می‌دهد ناشی از عقل فعال است؛ در حالی که سهروردی این نقش را برای ارباب انواع قائل بود که توضیحش در ادامه خواهد آمد.

عالم انوار قاهرهٔ عرضیه

پس از اثبات سلسلهٔ انوار قاهرهٔ طولیه، نوبت به بررسی انوار قاهرهٔ عرضیه می‌رسد که از شاهکارهای فلسفی و شهودی شیخ اشراق است. به بیان سهروردی، اگرچه حکمای عظام همگی مثل نوریه را مشاهده کرده‌اند، اما مشائیان هیچ خبری از آن ندارند.^(۷۹) مراد از مثل این است که هر نوع مادی در عالم، رب النوعی دارد^(۸۰) که حافظ و مدبر انواع مادی محسوب می‌شود؛^(۸۱) در حقیقت، رب النوع همان نوع قائم به ذات و مجرد انواع مادی است که هر یک از انواع عالم مادون فلک ثوابت از آن ناشی شده‌اند.^(۸۲) رتبهٔ انوار قاهرهٔ عرضیه پس از انوار قاهرهٔ طولیه می‌باشد و تفاوت آنها با انوار طولی این است که رابطهٔ علی و معلولی ندارند و در عرض هم هستند و به اسامی گوناگونی چون: مثل افلاطونی، ارباب انواع، مثل نوریه، ارباب طلسمات، و اصحاب اصنام خوانده می‌شوند.^(۸۳) ملاًصدرا خلاصهٔ دیدگاه شیخ اشراق دربارهٔ مثل افلاطونی را به خوبی تقریر می‌کند:

إنها عبارة عن سلسلة الأنوار العقلية الغير المترتبة في العلية النازلة في آخر مراتب العقول فيصدر عنها انواع الاجسام البسيطة فلكية [البتة غير از برزخ محیط و فلک ثوابت] كانت او عنصرية، و المركبة حيوانية كانت أو نباتية أو جمادية. (۸۴)

نکته دیگر اینکه عدم وجود رابطه علی و معلولی در مثل نباید موهم تساوی رتبه آنها شود، بلکه با کشف این روشن است که تکافؤ مثل در ترتیب آنهاست و آنها دارای شدت و ضعف می‌باشند. (۸۵) برای نمونه، همان‌طور که افراد انسان برتر از افراد حیوان می‌باشد، رب النوع آن هم قوی‌تر خواهد بود و بلکه اساساً باید گفت که شدت و ضعف در مثل می‌باشد که به شدت و ضعف انواع مادی منجر شده است؛ به عبارت دیگر، رب النوع انسان مثلاً اگرچه علت رب النوع بقر نیست، اما در نفس جوهریت از آن شدیدتر است. و بدین لحاظ که مثل شدت و ضعف دارند، اقسامی پیدا می‌کنند: برخی از ارباب انواع به دلیل شدت جوهری خود، برای ارتباط با بدن مادی، نیازمند واسطه‌ای چون نفس و روح بخاری هستند و برخی از آنها به دلیل ضعف به واسطه نیازی ندارند. (۸۶) سهروردی، همچنین، اشاره می‌کند که مثل از انوار قاهره طولیه صادر شده‌اند؛ یعنی از جهت اجتماع شعاع‌ها یا اشراقات غیرتام، به لحاظ استغناى آنها، انوار قاهره عرضیه ایجاد می‌شوند. (۸۷)

یکی دیگر از اموری که شیخ اشراق در مورد مثل بیان می‌کند، این است که مراد قدما (۸۸) از کلی بودن فرد مجرد هر نوع کلی مفهومی و قابل صدق بر کثیرین نیست، زیرا مثل از حقایق خارجی هستند؛ در حالی که مفاهیم اموری ذهنی می‌باشند. به عبارت دیگر، بحث فلسفه در حقایق خارجی عالم انوار است، نه مفاهیم ذهنی؛ (۸۹) زیرا رب النوع قائم به ذات بوده و خود و غیرش را تعقل می‌کند و دارای ذات مختصی است که غیر در او شریک نیست و کلی مفهومی هیچ‌یک از این خصوصیات را ندارد و این نشان می‌دهد که کلیت مثل را باید به معانی ذیل حمل کرد: (۹۰)

الف) مراد از کلیت مثل این است که ارباب انواع، سرجمع و مجموعه همه افراد

مادّی هستند (کأنه الكل)؛

(ب) در لغت، به اصل و حقیقت شیء، کلّ شیء اطلاق می‌شود و چون مثل اصل و امّ همه افراد مادّی هستند، پس کلی می‌باشند؛

(ج) از آنجا که مفهوم کلی نسبت به افرادش علی‌السویه است و مثل نیز نسبت به افراد مادّی این‌گونه هستند؛ یعنی تدبیر و عنایت آنها به افراد نوعشان یکسان و علی‌السویه است، لذا به مثل هم کلی گفته می‌شود؛

(د) تفسیر دیگری که قطب‌الدین شیرازی از کلیت مثل به دست داده، این است که چون مثل از این لحاظ که دارای جهت و بعد و مقدار نیستند، شبیه کلی ذهنی هستند، به آنها کلی اطلاق می‌گردد.^(۹۱)

با توجه به مطالبی که گفتیم، دیدگاه شیخ اشراق در مورد انوار قاهره عرضیه روشن می‌گردد؛ به قول مآصدا: «هذه اقوال هذا الشيخ المتأله في هذا الباب و لاشك أنّها في غاية الجودة و اللطافة.»^(۹۲)

ادله سهروردی در اثبات مثل افلاطونی

شیخ اشراق از شهود و استدلال به عنوان دو طریق اثبات مثل یاد می‌کند و شهود را در این رابطه قوی‌تر می‌داند؛ به طوری که اگر کسی در ادله برهانی او اشکال هم بکند، باز اعتقاد او به اصول حکمت اشراقی و از جمله مثل نوریه سلب نخواهد شد.^(۹۳) و بدین لحاظ، توصیه می‌کند که اگر طریق برهان و استدلال کسی را قانع نمی‌کند، پس باید به ریاضت و خدمت اصحاب مشاهده درآید؛ بدان امید که جذبه‌ای به او دست دهد و نوری از عالم ملکوت را مشاهده کند تا آنچه را هرمس و افلاطون و تمامی اصحاب ریاضات دیدند، ببیند (همان چیزی که اکثر اشارات انبیا و حکما مشعر به آن است).^(۹۴) استدلالات شیخ اشراق بر وجود مثل به دو دسته مرضی و غیرمرضی تقسیم می‌شوند. ادله غیرمرضی آنهایی هستند که شیخ اشراق آنها را اقناعی می‌شمارد و برای

اثبات مثل کافی نمی‌داند.^(۹۵) در اینجا، سعی داریم برای رعایت اختصار به دو دلیل از ادله سه‌گانه مورد قبول شیخ اشراق اشاره کنیم:

الف) قاعده امکان اشرف: محتوای قاعده امکان اشرف - که شیخ اشراق، اجمال آن را از آثار ارسطو استفاده کرده است -^(۹۶) این می‌باشد که شیء اخس نیازمند شیء اشرف است و هرگاه شیء اخسی وجود داشته باشد و بدانیم که وجود اشرف نیز ممکن است، حتماً باید ممکن اشرف موجود باشد تا موجود اخس ایجاد شود و محال است که با وجود اخس، اشرف معدوم باشد؛^(۹۷) به عبارت دیگر، اگر «ب» اشرف از «الف» باشد و «الف» وجود دارد و «ب» نیز امکان وقوعی دارد، پس حتماً باید «ب» باشد تا «الف» وجود بیاید. شیخ اشراق از این قاعده استفاده می‌کند و وجود ارباب انواع را نتیجه می‌گیرد، به این بیان که نفوس مدبّره و افراد مادی وجود دارند و می‌دانیم که ارباب انواع اشرف از آنها هستند؛ زیرا نفس به استكمال نیاز دارد (برخلاف مثل)، و نیز مثل علت آنها و افراد مادی هستند. و از طرف دیگر، وقوع ارباب انواع محال نیست؛ لذا طبق قاعده امکان اشرف، حتماً باید ارباب انواع وجود داشته باشند تا نوبت به موجودات اخس برسد.^(۹۸)

ب) نفی اتفاق:^(۹۹) بیان شیخ اشراق این است که با تأمل در انواع این عالم، نظم خاصی را می‌یابیم؛ مثلاً گندم از گندم می‌روید و یا اینکه هیچ‌گاه از انسان یا اسب غیر افراد آنها حاصل نمی‌شود. به عبارت دیگر، انواع مختلف مادی در طی سالیان متمادی با تبدیل افراد محفوظ می‌مانند. این نظم از سر اتفاق نیست؛ زیرا امر اتفاقی، دائمی یا اکثری نیست. پس، حتماً باید علت و سببی برای ثبوت و استمرار انواع غیرمتبدل وجود داشته باشد که این علت از چند حال خارج نیست:

۱) این نظم معلول نفوس افلاک باشد (به این معنا که در نفوس افلاک، صورت‌هایی وجود دارد که موجب این نظم شده است): این فرض، باطل است؛ زیرا تصورات افلاک نیز معلول علل مافوق هستند که نقل کلام به آنها می‌کنیم تا به نورالانوار برسیم و این به معنای تکثر ذات حضرت حق می‌باشد که محال است.

۲) صور موجود در عقل فعّال: این فرض هم باطل است؛ به این دلیل که عقل فعّال یا از مادون منفعل شده و این صور از او منتقش گشته و یا از مافوق منفعل شده است. در صورت اول، لازمه‌اش انفعال عالی از سافل است که باطل است؛ علاوه بر اینکه علم عقل فعّال، فعلی است نه انفعالی. در صورت دوم، نقل کلام به بالاتر می‌کنیم تا به نورالانوار می‌رسیم که لازمه‌اش تکثر در ذات حضرت حق است.

۳) علم عنایی (به این معنا که نظم عالم از تعقل الهی ناشی شده است و علم او علت وجود موجودات و نظم و ترتیب آنها می‌باشد): از نظر سهروردی، چون علم عنایی باطل است؛^(۱۰۰) پس نظام عالم نمی‌تواند معلول بی‌واسطه عنایت و علم الهی باشد.

۴) بنابراین، تنها فرضی که باقی می‌ماند، این است که نظم عالم ماده ناشی از نظام و ترتیب شگفت‌انگیز انوار مجرد و پرتوهای آنها باشد. به عبارت دیگر، نظام موجود جهان و ثبات و استمرار آن همگی بازتابی از نظام موجود در جهان مجردات است؛ به این صورت که هر نوع از انواع مادی، ربّ النوعی ثابت و قائم به ذات دارد که تدبیر عالم ماده و ترتیب عجیب آن و نیز ایجاد ارتباط بین برزخ و نور توسط آن انجام می‌گیرد.^(۱۰۱)

انکار مثل توسط ابن‌سینا و نقد دیدگاه وی توسط سهروردی

همان‌طور که گذشت، در چیش مراتب هستی از دیدگاه ابن‌سینا، عالمی به نام عالم مثل افلاطونی وجود نداشت. وی قول منسوب به افلاطون دربارهٔ مثل را این‌گونه تقریر می‌کند: برخی بر این گمان‌اند که در هر شیء، دو سنخ، موجود است؛ مثلاً نوع انسان هرگاه در خارج موجود شود، یک فرد آن محسوس، جزئی، و فسادپذیر، و فرد دیگر آن، انسان معقولی است که مفارق از ماده، ابدی، و زوال‌ناپذیر است و هر یک از دو انسان مذکور، وجودی مختصّ به خود دارد.^(۱۰۲)

ابن‌سینا، پس از اشاره به قول افلاطون، استدلال او بر این مطلب را بیان می‌کند:

كان المعروف بفلاطون و معلّمه سقراط يفرطان في هذا الرأي و يقولان إنّ للانسانية

معنی واحداً موجوداً تشرک فیہ الأشخاص و یتقی مع بطلانها و لیس هو المعنی المحسوس المتکثر الفاسد فهو إذن المعنی المعقول المفارق. (۱۰۳)

او سپس با حمل مثل و فرد مفارق بر کلی طبیعی و ماهیت لابشرط، چهار خلط و مغالطه (۱۰۴) را به افلاطون که به زعم وی معتقد شده: کلی طبیعی به عنوان یک شیء مجرد و باقی به وصف وحدت در خارج موجود است، نسبت می دهد؛ (۱۰۵) ولی از آنجا که همگی این ایرادات مبتنی بر فهم نادرست ابن سینا از کلام افلاطون است (بن سینا گمان کرده است: افلاطون، مثل را کلی طبیعی می داند)، از بیان آنها صرف نظر می کنیم (۱۰۶) و به ذکر سخن ملاًصدرا می پردازیم که: «فجلالة قدر افلاطون أعظم من أن یشتبه علیه هذه الاعتبارات العقلية.» (۱۰۷)

سخن ملاًصدرا این است که برخلاف نظر ابن سینا، جلالت و منزلت والای افلاطون مانع از ورود اشکالات ابن سیناست؛ زیرا مراد افلاطون از ماهیت مجردی که به صورت فردی واحد و باقی در خارج موجود است، هرگز ماهیت لابشرط (کلی طبیعی) نیست (چون تجرد ماهیت لابشرط به لحاظ ذهن است)؛ بلکه مراد افلاطون از رب النوع، ماهیت مجردی است که به حسب واقع و خارج، عاری از قیود مادی بوده و نسبت به امور مادی، بشرط لا و کلیت آن سعی می باشد و اعتقاد به وجود این فرد مجرد از ناحیه خلطها و مغالطاتی که ابن سینا به افلاطون نسبت داده، به دست نیامده است. (۱۰۸)

برهان ابن سینا بر رد مثل افلاطونی اشکالی است که بر مجرد و مادی بودن افراد یک نوع شده است؛ (۱۰۹) به این بیان که اگر مثلاً انسان از آن جهت که انسان است اقتضای تجرد داشته باشد، نباید فرد مادی داشته باشد و اگر اقتضای مادیت داشته باشد، فرد مجرد امکان تحقق ندارد. به عبارت دیگر، اگر طبیعت و ماهیت فرد مادی با طبیعت فرد مجرد مابین نبوده و با آن مشترک است، از علت مجرد بودن یک فرد و مادی بودن فرد دیگر سؤال می کنیم؛ اگر طبیعت ذاتاً اقتضای مادیت داشته باشد، همه افراد آن باید مادی باشند (و وجود رب النوع و فرد مجرد، ناقض این اقتضای ذاتی است) و اگر طبیعت

ذاتاً اقتضای تجرّد داشته باشد، نباید برای آن فرد مادّی وجود داشته باشد (و وجود فرد مادّی، ناقض این فرض است).^(۱۱۰)

سهروردی کلام ابن‌سینا را باطل می‌شمرد و آن را بر اثر مغالطه اخذ مثال شیء به جای شیء می‌داند. بیان شیخ اشراق این است که لزومی ندارد، احکام شیء و مثال شیء یکسان باشد: ممکن است که مثال شیء (ربّ النوع) مجرد باشد، ولی خود شیء مادّی باشد؛ همان‌طور که خود مشایبان قبول دارند که ماهیت انسان می‌تواند دو وجود خارجی و ذهنی داشته باشد. یعنی با اینکه در نحوه وجود متفاوت‌اند، چون یکی جوهر (وجود خارجی) و دیگری عرض (وجود ذهنی) است؛ اما آنها را در حقیقت و ماهیت یکی به شمار می‌آورند. اگر یک حقیقت می‌تواند هم فرد جوهری داشته باشد و هم فرد غیرجوهری، چه مانعی دارد که یک حقیقت در مرتبه‌ای، فرد مجرد و قائم به ذات داشته باشد و در مرتبه‌ای دیگر، افراد مادّی؟ با توجه به این مطلب، ثابت می‌شود که استدلال ابن‌سینا بر محال بودن وجود دو فرد مختلف برای یک حقیقت باطل است؛ زیرا با مثال نقضی که از خود او ذکر شد، و بیان اینکه لزومی ندارد حکم شیء و مثال شیء یکی باشد، امکان عقلی وجود دو فرد مادّی و مجرد برای یک حقیقت ثابت می‌شود.^(۱۱۱)

مقایسه تطبیقی دو دیدگاه

همان‌طور که ملاحظه شد، عالم عقول عرضیه از بیانات انحصاری فلسفه اشراق بود. شیخ اشراق برخلاف ابن‌سینا که آنها را حمل بر کلی طبیعی و ماهیت لایشرط کرد، آنها را حقیقتاً خارجی دانست و بیان کرد که آنها کلیاتی هستند که نسبت به عوارض مادّی لایشرط بوده و کلیت سعی دارند. نظر نگارندگان این نوشتار درباره دیدگاه شیخ اشراق آن است که اگرچه ادله برهانی او مورد خدشه مآصداً^(۱۱۲) و علامه طباطبائی^(۱۱۳) قرار گرفته است و نیز در بیانات او کاستی‌هایی وجود دارد (از جمله اینکه صریحاً مشخص نکرده است که آیا ربّ النوع، فرد و مصداقی علاوه بر مصادیق مادّی ماهیت است یا نه؟)

اما باید توجه داشت که ادله سهروردی منحصر در این استدلالات نبود تا با خدشه در آنها و یا ضعف بیانات سهروردی اصل مدّعی وی ابطال گردد؛ بلکه او بر شهودات خود و دیگران تکیه کرد و دلیل اصلی را نیز شهودات دانست. بیان کردیم که شهود، اگر مکرر اتفاق بیفتد و مخالف برهان نباشد، قابلیت استناد پیدا می‌کند؛ بنابراین، اصل وجود ارباب انواع قابل انکار نمی‌باشد. بدین سان، کلام ابن سینا باطل است؛ زیرا مثل لاشروط از عوارض مادی‌اند و کلیت آنها خارجی و سعی می‌باشد. به عبارت دیگر، نسبت ربّ النوع به افرادش نسبت اب واحد به ابناء است، نه آباء به ابناء؛ آن‌گونه که ابن سینا تصوّر کرده است. شاید مراد رجل همدانی که مورد انکار ابن سینا قرار گرفت، همین بوده است. (۱۱۴)

نکته دیگر در بحث مثل افلاطونی این است که سهروردی با انکار علم عنایی، ترتیب و نظم هستی را به مثل نسبت داد و پذیرش مثل را منوط به انکار علم عنایی دانست (و به عبارت دیگر، با اثبات مثل و کارکرد آنها، دیگر علم عنایی کارکردی نخواهد داشت)؛ در حالی که به نظر می‌رسد توجیه شیخ اشراق از نظام عالم صحیح نمی‌باشد، به این دلیل که: اولاً، بازگرداندن نظام عالم به مثل افلاطونی جای مسئله را عوض می‌کند؛ زیرا در این صورت، می‌توان پرسید که نظام عالم مجردات خود از چه نشئت گرفته است؟ به عبارت دیگر، نظام عالم مجردات و عالم ماده هر دو بالغیرند و به توجیه نیاز دارند؛ ارجاع نظام عالم مادون به مثل، اگرچه در مورد نظام عالم مادون کافی است، اما در توجیه نظام خود مثل و مراتب بالاتر کافی به نظر نمی‌رسد. بنابراین، نظام هستی اعم از مجردات و مادیات همگی باید به یک نظام ضروری و بالذات بازگردند و سهروردی در رابطه با عالم مجردات هیچ توضیحی ندارد و سؤال را باقی می‌گذارد. (۱۱۵)

ثانیاً، اصرار سهروردی بر اینکه قبول مثل منوط به نفی علم عنایی است، صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا می‌توان گفت: در علم عنایی، مقرر شده است که ابتدا عقول طولی و سپس عقول عرضی به وجود بیایند؛ به عبارت دیگر، چه اشکالی دارد که علم عنایی عهده‌دار نظم عالم هستی باشد و عقول عرضیه نیز جزء نظام احسن عالم باشند و تدبیر

عالم مادون فلک ثوابت را بکنند؟ خلاصه اینکه پذیرش مثل خدشه‌ای به علم عنایی نمی‌زند. افزون بر این، چون برداشت شیخ اشراق ظاهراً این است که علم عنایی در ذات موجب ترکیب در ذات واجب می‌شود، از این رو، وی از علم عنایی صرف‌نظر کرده است؛ اما باید گفت که: علم عنایی با بساطت ذات واجب منافاتی ندارد.

نتیجه‌گیری

در این مقاله، روشن شد که ابن‌سینا و شیخ اشراق چگونه با مبانی خاص فلسفی خود که یکی مبتنی بر وجود و دیگری مبتنی بر نور است، به تبیین عالم مجردات پرداخته‌اند. در این مسیر، سهروردی به علت کامیابی در اتخاذ روش فلسفی بحثی و شهودی این قوت را پیدا کرد که در نظام عالم مراتبی (عالم مثل افلاطونی) را مطرح کند که در فلسفه ابن‌سینا یا وجود نداشته یا تفسیر ناصوابی از آن شده است؛ علاوه بر اینکه مراتب مورد توافق نیز در فلسفه نوری وی تفسیر و تحلیل‌های جدیدی پیدا می‌کنند. شایان ذکر است که شهود تصویر صحیح برخی مسائل را به فیلسوف ارائه می‌کند تا وی با توجه به این تصویر و درک صحیح، به تحلیل و حل و فصل مباحث فلسفی بپردازد. برای نمونه، ابن‌سینا چون نمی‌توانست تصور کند که کلی در خارج باشد، مثل را حمل بر کلی طبیعی می‌کرد؛ در حالی که شیخ اشراق چون شهود کرد، توانست نقاط ضعف ابن‌سینا را بیان و استدلال کند که کلی می‌تواند خارجی باشد.

در مقاله حاضر، به نقاط قوت ابن‌سینا و برخی کاستی‌های سهروردی در تبیین حقایق این عالم نیز اشاره کردیم؛ بدین سان، می‌توان نتیجه گرفت: برخلاف تصور برخی،^(۱۱۶) سهروردی فقط تغییردهنده پاره‌ای از اصطلاحات مکتب مشاء نبوده است. به راستی، مکتب اشراق حرکتی بود از فلسفه مشاء به سوی حکمت متعالیه؛ به طوری که به عنوان حلقه واسطه فلسفه مشاء و حکمت صدرایی، نقش بسزایی در سیر تکاملی فلسفه اسلامی ایفا کرد؛ فلسفه‌ای که در حکمت صدرایی به اوج خود رسیده کرد.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- ابن سینا، *التعلیقات*، ص ۱۰۰؛ همو، *رسائل*، *رسائل عرشیه*، ص ۲۵۷.
- ۲- *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، ج ۴، ص ۱۶.
- ۳- ابن سینا، *الاشارات و التنبیهات مع الشرح للمحقق الطوسی و العلامه قطب‌الدین راوندی*، ج ۳، ص ۲۵۴؛ همو، *المبدأ و المعاد*، ص ۷۷.
- ۴- ابن سینا، *رساله در حقیقت و کیفیت سلسله موجودات و تسلسل اسباب و مسببات*، تصحیح موسی عمید، ص ۴؛ همو، *شرح اثولوجیا (در کتاب ارسطو عند العرب)*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، ص ۶۲.
- ۵- برای بررسی کامل نظریه فیض از دیدگاه فلوطین، ر.ک: یارعلی کردفیروزجایی، *نوآوری‌های فلسفه اسلامی*، ص ۴۲۳-۴۲۸.
- ۶- سیدحسین نصر، *سه حکیم مسلمان*، ص ۳۰.
- ۷- ابن سینا، *الشفاء (الالهیات)*، تصحیح سعید زائد، ص ۴۰۲-۴۰۳؛ همو، *التعلیقات*، ص ۱۱۷.
- ۸- همو، *المبدأ و المعاد*، ص ۲۰-۲۱؛ همو، *النجاة*، تحقیق محمدتقی دانش‌پژوه، ص ۶۴۹-۶۵۰؛ همو، *الشفاء (الالهیات)*، تصحیح سعید زائد، ص ۴۰۲-۴۰۳.
- ۹- همو، *الشفاء (الالهیات)*، ص ۴۰۳-۴۰۲؛ همو، *النجاة*، ص ۶۵۰؛ همو، *رسائل*، *رساله عرشیه*، ص ۲۵۷؛ همو، *التعلیقات*، ص ۱۰۰.
- ۱۰- ابن سینا، *التعلیقات*، ص ۱۰۰ و نیز ص ۸۱ همین مضامین در کلمات ابن سینا در *شفاء* وجود دارد، آن‌گاه که موجودات را به فوق تام، تام، مستکفی، و ناقص تقسیم می‌کند؛ ر.ک: ابن سینا، *الشفاء (الالهیات)*، ص ۱۸۸.
- ۱۱- ابو حامد غزالی، *تهافت الفلاسفه*، ص ۱۲۰-۱۲۴.
- ۱۲- حنا الفاخوری و خلیل الجر، *تاریخ فلسفه در جهان اسلامی*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، ص ۵۰۶.
- ۱۳- ابن سینا، *الاشارات و التنبیهات مع الشرح للمحقق الطوسی و العلامه قطب‌الدین رازی*، ج ۳، ص ۱۲۲-۱۲۷؛ همو، *التعلیقات*، ص ۲۷ و ۱۸۲.
- ۱۴- همو، *الاشارات و التنبیهات*، ج ۳، ص ۱۲۲. لازم به ذکر است که بهمنیار در *التحصیل* دلیل دیگری نیز بر اثبات قاعده الواحد ذکر می‌کند (ر.ک: بهمنیارین مرزبان، *التحصیل*، تصحیح مرتضی مطهری، ص ۵۳۱).
- ۱۵- ابن سینا، *التعلیقات*، ص ۲۵، ۹۹ و ۱۸۲؛ همو، *رسائل*، *رساله عرشیه*، ص ۲۵۵؛ همو، *الهیات دانشنامه علایی*، تصحیح محمد معین، ص ۱۱۱-۱۱۴.
- ۱۶- همو، *النجاة*، ص ۶۶۰؛ همو، *التعلیقات*، ص ۱۰۰؛ بهمنیارین مرزبان، همان، ص ۵۸۰.
- ۱۷- ابن سینا، *النجاة*، ص ۶۵۱-۶۵۲؛ همو، *المبدأ و المعاد*، ص ۷۸؛ همو، *الشفاء (الالهیات)*، ص ۴۰۳-۴۴.
- ۱۸- همو، *رسائل*، *رساله عرشیه*، ص ۲۵۵؛ همو، *الاشارات و التنبیهات*، ج ۳، ص ۲۱۰-۲۱۱ و ۲۴۰-۲۴۲؛ همو،

٣٦ □ معرف فلسفي، سال هشتم، شماره دوم، زمستان ١٣٨٩

- التعليقات، ص ١٠٠؛ همو، المباحثات، تحقيق محسن بيدارفر، ص ٢١٣؛ بهمنيارين مرزبان، همان، ص ٥٣١؛ فخر رازي، المباحث المشرقية، ج ٢، ص ٥٠١.
- ١٩- ابن سينا، المبدأ و المعاد، ص ٧٩؛ همو، الشفا (الالهيات)، ص ٤٠٦؛ همو، الهيات دانشنامه علايي، ص ١١١؛ همو، النجاة، ص ٦٥٦.
- ٢٠- همو، النجاة، ص ٦٥٧؛ همو، الشفا (الالهيات)، ص ٤٠٧؛ همو، المبدأ و المعاد، ص ٨٠.
- ٢١- همو، المبدأ و المعاد، ص ٧٨-٧٩؛ همو، الشفا (الالهيات)، ص ٤٠٥؛ همو، النجاة، ص ٦٥٤-٦٥٥.
- ٢٢- همو، الهيات دانشنامه علايي، ص ١١٣؛ همو، الاشارات و التنبهات، ج ٣، ص ٢٤٣-٢٤٩.
- ٢٣- ابن سينا، الاشارات و التنبهات، ج ٣، ص ٢٤٣-٢٤٩.
- ٢٤- ابونصر فارابي، آراء اهل المدينة الفاضله و مضاداتها، تعليق على بوملحم، ص ٥٢-٥٤.
- ٢٥- همو، النجاة، ص ٦٥٤-٦٥٦؛ همو، المبدأ و المعاد، ص ٧٩-٨٢؛ همو، الشفا (الالهيات)، ص ٤٠٢-٤٠٩؛ همو، الاشارات و التنبهات، ج ٣، ص ٢٤٣-٢٤٩؛ بهمنيارين مرزبان، همان، ص ٦٤٨.
- ٢٦- ابن سينا، المبدأ و المعاد، ص ٧٩.
- ٢٧- همان.
- ٢٨- همو، الاشارات و التنبهات، ج ٣، ص ١٦٥؛ همو، الشفا (الالهيات)، ص ٣٩٣.
- ٢٩- همو، الاشارات و التنبهات، ج ٣، ص ١٦٥-١٦٦.
- ٣٠- بهمنيارين مرزبان، همان، ص ٦٤٨.
- ٣١- ابن سينا، الشفا (الالهيات)، ص ٤٠١؛ همو، المبدأ و المعاد، ص ٦٨٠-٦٨٧؛ همو، النجاة، ص ٦٤٨.
- ٣٢- سعيد رحيميان، فيض و فاعليت و جودى، ص ١١٨.
- ٣٣- ابن سينا، الاشارات و التنبهات، ج ٣، ص ٢٤٢.
- ٣٤- همان، ص ٢٥٣-٢٥٤. عكس مستوى قضيه موجبه كلييه و موجبه جزئيه، موجبه جزئيه است.
- ٣٥- همان، ص ٢٥٤.
- ٣٦- همو، الشفا (الالهيات)، ص ٤٠٧؛ همو، النجاة، ص ٦٥٧؛ همو، المبدأ و المعاد، ص ٨٠.
- ٣٧- همو، الاشارات و التنبهات، ج ٣، ص ٢٥٤.
- ٣٨- همو، الشفا (الالهيات)، ص ٤٠٧؛ همو، النجاة، ص ٦٥٧؛ همو، المبدأ و المعاد، ص ٨٠.
- ٣٩- همو، النجاة، ص ٦٥٩؛ همو، الشفا (الالهيات)، ص ٤٠٨؛ همو، المبدأ و المعاد، ص ٨١؛ همو، التعليقات، ص ٨٣؛ همو، رساله نفس، ص ٢٦.
- ٤٠- همو، المبدأ و المعاد، ص ٩٨؛ همو، عيون الحكمة، تحقيق عبدالرحمن بدوى، ص ٤٣.
- ٤١- همو، عيون الحكمة، ص ٤٢؛ همو، الشفا (النفس)، تحقيق حسن حسن زاده آملی، ص ٣٢١.

عالم عقول از منظر ابن سینا و شیخ اشراق □ ۳۷

- ۴۲- همو، رسائل، ص ۲۲۴.
- ۴۳- همو، *التعليقات على حواشي كتاب النفس لارسطو طاليس* (در کتاب ارسطو عند العرب)، تحقیق عبدالرحمن بدوی، ص ۹۵.
- ۴۴- ابن سینا، *الاشارات و التنبيهات*، ج ۳، ص ۲۵۷.
- ۴۵- همو، *المبدأ و المعاد*، ص ۹۸؛ همو، *عيون الحكمة*، ص ۴۳.
- ۴۶- همو، *المبدأ و المعاد*، ص ۲۵۵.
- ۴۷- همو، *النجاة*، ص ۶۶۲-۶۶۳؛ همو، *الشفاء (الالهيات)*، ص ۴۱۰.
- ۴۸- همو، *رسالة العروس*، ص ۳۱۳-۳۱۴.
- ۴۹- این اندیشه در مقابل نظریه متکلمان مبنی بر خلق از عدم است که از دو جهت عمده با اندیشه فیض در تقابل است: (۱) انقطاع وجودی و زمانی معلول؛ به این معنا که خدا بود و هیچ نبود و سپس، خدا تصمیم به ایجاد گرفت؛ (۲) انفصال معلول از علت که پس از خلقت، بین خدا و خلق، انفصالی تام برقرار است؛ ر.ک: سعید رحیمیان، همان، ص ۶۹.
- ۵۰- شهاب‌الدین سهروردی، *مجموعه مصنفات*، تصحیح هانری کربن، ج ۲، ص ۱۲۸-۱۲۹ و ۱۳۷.
- ۵۱- همان، ص ۱۸۱.
- ۵۲- همان، ج ۱، ص ۴۲۹-۴۳۳.
- ۵۳- همان، ج ۲، ص ۱۵۰-۱۵۳.
- ۵۴- همان، ص ۱۲۹-۱۲۸ و ۱۳۷؛ ملأصدرا، *الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة*، ج ۳، ص ۱۲؛ همو، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۱۳۴.
- ۵۵- شهاب‌الدین سهروردی، همان، ج ۲، ص ۱۲۵.
- ۵۶- به دلیل تمایزی که دو معلول صادر از نورالانوار دارند، باید بین آنها یک مابه‌الاشتراک و یک مابه‌الامتياز باشد و نورالانوار باید هر دو جنبه را در خود داشته باشد تا بتواند معطی آن دو باشد.
- ۵۷- همان، ص ۸۰؛ قطب‌الدین شیرازی، *شرح حکمة الاشراق*، ص ۲۱۴-۲۱۶.
- ۵۸- شهاب‌الدین سهروردی، همان، ج ۲، ص ۱۱۹.
- ۵۹- همان، ص ۱۲۶-۱۲۵ و ۱۲۸؛ قطب‌الدین شیرازی، همان، ص ۳۰۸-۳۰۵.
- ۶۰- به این کمالات عرضی که به نفس اضافه اشراقی عرضی به وجود می‌آیند، سوانح نوریه گفته می‌شود؛ ر.ک: شهاب‌الدین سهروردی، همان، ج ۲، ص ۱۲۸-۱۲۹، ۱۳۳ و ۱۳۷؛ قطب‌الدین شیرازی، همان، ص ۳۱۱-۳۱۲.
- ۶۱- شهاب‌الدین سهروردی، همان، ج ۲، ص ۱۳۳-۱۳۴.
- ۶۲- همان، ص ۱۲۶.

- ۶۳- البته، کمال و نقص نورالانوار و نور اقرب به حسب فاعل است، نه قابل؛ ر.ک: همان، ص ۱۲۷؛ قطب‌الدین شیرازی، همان، ص ۳۰۹-۳۱۰.
- ۶۴- حسن حسن‌زاده آملی، رساله وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، ص ۶۴-۶۵ و ۶۵؛ و نیز، ر.ک: ملأهادی سبزواری، شرح المنظومه، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، ج ۲، ص ۱۰۴.
- ۶۵- شهاب‌الدین سهروردی، همان، ج ۲، ص ۱۳۲-۱۳۳؛ قطب‌الدین شیرازی، همان، ص ۳۲۳.
- ۶۶- شهاب‌الدین سهروردی، همان، ج ۲، ص ۱۳۳، ۱۳۵ و ۱۴۰؛ شمس‌الدین شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، ص ۳۵۰؛ قطب‌الدین شیرازی، همان، ص ۳۲۶-۳۲۷.
- ۶۷- شهاب‌الدین سهروردی، همان، ج ۱، ص ۷۸؛ ج ۲، ص ۱۳۵-۱۳۶، ۱۴۸ و ۲۰۴؛ ج ۳، تصحیح سیدحسین نصر، ص ۱۰۳-۱۰۴.
- ۶۸- همان، ص ۱۳۳؛ قطب‌الدین شیرازی، همان، ص ۳۲۳-۳۲۴.
- ۶۹- شهاب‌الدین سهروردی، همان، ج ۲، ص ۱۳۸-۱۴۰ ر ۱۷۸؛ ج ۱، ص ۴۵۱-۴۵۲؛ ج ۳، ص ۱۴۸-۱۴۹؛ ج ۴، تصحیح نجفقلی حبیبی، ص ۶۵.
- ۷۰- همان، ج ۲، ص ۱۴۹.
- ۷۱- افلاک سبعة مادون فلک ثوابت.
- ۷۲- در بیان سهروردی، در اینجا، تعبیر نور اقرب آمده است که با توجه به عبارت او در تلویحات، می‌توان فهمید مراد همان نور ثانی است و احتمالاً در تعبیر سهروردی در حکمة الاشراق، تسامحی صورت گرفته است یا اینکه ناسنخان اشتباه کرده‌اند.
- ۷۳- شهاب‌الدین سهروردی، همان، ج ۲، ص ۱۳۹؛ ج ۱، ص ۴۵۱-۴۵۲.
- ۷۴- همان، ج ۲، ص ۱۴۰-۱۴۱.
- ۷۵- همان، ص ۱۴۱.
- ۷۶- شهاب‌الدین سهروردی، همان، ج ۲، ص ۱۴۲-۱۴۶ و ۱۴۶.
- ۷۷- همان، ص ۱۴۳.
- ۷۸- در مقابل تشکیک در واحد ساری که ملأصدرا مطرح کرده است و در فلسفه صدرایی باید پیگیری شود.
- ۷۹- همان، ج ۱، ص ۴۹۶.
- ۸۰- همان، ج ۲، ص ۱۹۹-۲۰۰.
- ۸۱- همان، ص ۹۲، ۱۴۳؛ ج ۱، ص ۴۵۹-۴۶۱.
- ۸۲- همان، ج ۲، ص ۱۴۳؛ ج ۱، ص ۶۸.
- ۸۳- همان، ج ۲، ص ۱۴۳-۱۴۴ و ۱۵۵-۱۵۶ و ۱۶۵؛ ج ۱، ص ۶۸ و ۴۶۳.

عالم عقول از منظر ابن سینا و شیخ اشراق □ ۳۹

- ۸۴- مَنَاصِدْرَا، الشَّوَاهِدُ الرَّبُّوبِيَّةُ، ص ۱۵۷.
- ۸۵- قُطْبُ الدِّينِ شِيرَازِي، هِمَان، ص ۳۳۸-۳۳۹.
- ۸۶- شَهَابُ الدِّينِ سَهْرُورْدِي، هِمَان، ج ۱، ص ۴۵۹؛ ج ۲، ص ۱۶۵-۱۶۷؛ قُطْبُ الدِّينِ شِيرَازِي، هِمَان، ص ۳۶۷-۳۷۰.
- ۸۷- شَهَابُ الدِّينِ سَهْرُورْدِي، هِمَان، ج ۲، ص ۱۴۲-۱۴۴ و ۱۵۵-۱۵۶؛ قُطْبُ الدِّينِ شِيرَازِي، هِمَان، ص ۳۳۹.
- ۸۸- مَنَاصِدْرَا، الْحِكْمَةُ الْمَتَعَالِيَّةُ، ج ۲، ص ۵۷.
- ۸۹- شَهَابُ الدِّينِ سَهْرُورْدِي، هِمَان، ج ۲، ص ۱۵۸ و ۱۶۰.
- ۹۰- هِمَان، ج ۱، ص ۴۶۳.
- ۹۱- قُطْبُ الدِّينِ شِيرَازِي، هِمَان، ص ۳۵۸.
- ۹۲- مَنَاصِدْرَا، الْحِكْمَةُ الْمَتَعَالِيَّةُ، ج ۲، ص ۵۹. مَنَاصِدْرَا، در ادامه، به بیان اشکالات شیخ اشراق در مورد مثل می‌پردازد.
- ۹۳- شَهَابُ الدِّينِ سَهْرُورْدِي، هِمَان، ج ۲، ص ۱۰.
- ۹۴- هِمَان، ج ۱، ص ۴۶۰ و ۴۶۴؛ ج ۲، ص ۱۵۷-۱۵۵ و ۱۶۲-۱۶۵؛ قُطْبُ الدِّينِ شِيرَازِي، هِمَان، ص ۳۵۵-۳۵۸.
- ۹۵- هِمَان، ج ۲، ص ۱۶۱.
- ۹۶- هِمَان، ج ۱، ص ۴۳۵؛ قُطْبُ الدِّينِ شِيرَازِي، هِمَان، ص ۳۵۴-۳۵۵؛ مَنَاصِدْرَا، الشَّوَاهِدُ الرَّبُّوبِيَّةُ، ص ۱۶۹.
- ۹۷- برای ملاحظه وجه محال بودن این مطلب، ر.ک: شَهَابُ الدِّينِ سَهْرُورْدِي، هِمَان، ج ۱، ص ۴۳۴؛ ج ۲، ص ۱۵۴.
- ۹۸- هِمَان، ج ۲، ص ۱۴۳ و ۱۵۴؛ ج ۱، ص ۴۳۴-۴۳۵؛ ج ۴، ص ۶۶؛ قُطْبُ الدِّينِ شِيرَازِي، هِمَان، ص ۳۳۷؛ شَمْسُ الدِّينِ شَهْرُورْدِي، هِمَان، ص ۳۶۶-۳۶۷ و ۳۸۹.
- ۹۹- شَهَابُ الدِّينِ سَهْرُورْدِي، هِمَان، ج ۲، ص ۱۴۳-۱۴۴؛ قُطْبُ الدِّينِ شِيرَازِي، هِمَان، ص ۳۴۹؛ شَمْسُ الدِّينِ شَهْرُورْدِي، هِمَان، ص ۳۶۷-۳۶۸.
- ۱۰۰- برای بررسی تفصیلی بطلان عنایت از دیدگاه سهروردی، ر.ک: شَهَابُ الدِّينِ سَهْرُورْدِي، هِمَان، ج ۲، ص ۱۵۰-۱۵۲؛ قُطْبُ الدِّينِ شِيرَازِي، هِمَان، ص ۳۶۷-۳۶۸.
- ۱۰۱- شَهَابُ الدِّينِ سَهْرُورْدِي، هِمَان، ج ۲، ص ۱۴۴، ۱۵۳ و ۱۵۵؛ قُطْبُ الدِّينِ شِيرَازِي، هِمَان، ص ۳۳۸ و ۳۵۱.
- ۱۰۲- اِبْنِ سَيْنَا، الشِّفَا (الْأَلْهِيَاتُ)، ص ۳۱۰-۳۱۱.
- ۱۰۳- هِمَان، ص ۳۱۱.
- ۱۰۴- البته ابن سینا اشکال پنجمی هم می‌کند که مختص به قول کسانی است که وجود مثل را مخصوص صور تعلیمی می‌دانند و از آنجا که بحث ما در مورد گفتار افلاطون است که قائل به تحقق مثل برای صور طبیعی

- است، لذا به بیان چهار اشکال اکتفا می‌شود؛ ر.ک: عبدالله جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، ج ۲، بخش اول، ص ۲۷۴.
- ۱۰۵- ابن سینا، الشفا (الالهیات)، ص ۳۱۶-۳۱۴؛ برای تبیین و شرح کلام ابن سینا، ر.ک: عبدالله جوادی آملی، همان، ج ۲، بخش اول، ص ۲۷۴-۲۷۹.
- ۱۰۶- برای بررسی اشکالات ابن سینا در فهم کلام افلاطون، ر.ک: ملّاصدرا، الحکمة المتعالیه، ج ۲، ص ۴۸-۴۷؛ همو، الشواهد الربوبیه، ص ۱۵۸.
- ۱۰۷- همو، الشواهد الربوبیه، ص ۱۵۸.
- ۱۰۸- عبدالله جوادی آملی، همان، ج ۲، بخش اول، ص ۲۷۹.
- ۱۰۹- البته، استدلال ابن سینا در ردّ قول اصحاب تعلیمات اقامه شده است؛ ولی از جهت وجه اشتراکی که بین نظر آنان و قائلان به مثل افلاطونی وجود دارد، می‌تواند در ردّ قول به مثل نیز اقامه شود؛ ر.ک: عبدالله جوادی آملی، همان، ج ۲، بخش اول، ص ۳۷۸.
- ۱۱۰- ابن سینا، الشفا (الالهیات)، ص ۳۱۷؛ شهاب‌الدین سهروردی، همان، ج ۲، ص ۹۲.
- ۱۱۱- شهاب‌الدین سهروردی، همان، ج ۲، ص ۹۲-۹۴؛ قطب‌الدین شیرازی، همان، ص ۲۴۵-۲۴۸.
- ۱۱۲- ملّاصدرا، الحکمة المتعالیه، ج ۲، ص ۵۹-۶۱؛ همو، الشواهد الربوبیه، ص ۱۶۸-۱۷۰.
- ۱۱۳- سید محمدحسین طباطبائی، نهاية الحکمة، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، ج ۴، ص ۱۲۲۲-۱۲۳۵.
- ۱۱۴- ابن سینا، رسائل، رسالة الافاضل الی علماء مدينة الاسلام، ص ۴۵۵.
- ۱۱۵- یحیی یثربی، ترجمه حکمت اشراق، ص ۱۷۷-۱۷۸.
- ۱۱۶- مانند ابن کمونه و آیت‌الله الهی قمشه‌ای؛ به نقل از: حسن حسن‌زاده آملی، هزار و یک نکته، ص ۱۳۸ و ۱۵۲.

منابع

- ابن سینا، الاشارات و التنبيهات مع الشرح للمحقق الطوسي و العلامة قطب‌الدین رازی، قم، البلاغة، ۱۳۷۵.
- ___، التعليقات، بیروت، مكتبة الاعلام الاسلامي، ۱۴۰۴ق.
- ___، الشفا (الالهيات)، تصحيح سعيد زائد، قم، كتابخانه آيت الله مرعشي نجفی، ۱۴۰۴ق.
- ___، الشفا (النفس)، تحقيق حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان كتاب، ۱۳۸۵.
- ___، المباحثات، تحقيق محسن بيدارفر، قم، بيدار، ۱۳۷۱.
- ___، المبدأ و المعاد، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامي، ۱۳۶۳.
- ___، النجاة، تحقيق محمدتقی دانش‌پژوه، دوّم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
- ___، الهيات دانشنامه علایی، تصحيح محمد معین، چ دوم، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳.
- ___، رسائل، قم، بيدار، ۱۴۰۰ق.
- ___، رساله در حقیقت و کیفیت سلسله موجودات و تسلسل اسباب و مسببات، تصحيح موسی عمید، چ دوّم، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳.
- ___، رساله نفس، چ دوم، همدان، دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳.
- ___، رساله العروس، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲.
- ___، شرح اثولوجيا (در كتاب ارسطو عند العرب)، تحقيق عبدالرحمن بدوی، چ دوم، کویت، وكالة المطبوعات، ۱۹۷۸م.
- ___، عیون الحکمة، تحقيق عبدالرحمن بدوی، چ دوم، بیروت، دارالقلم، ۱۹۸۰م.
- الفاخوری، حنا و خلیل الجبر، تاریخ فلسفه در جهان اسلامي، ترجمه عبدالمحمد آیتی، چ پنجم، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۷.
- بهمنیار بن مرزبان، التحصیل، تصحيح مرتضی مطهری، چ دوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
- جوادی آملی، عبدالله، شرح حکمت متعالیه، چ دوم، قم، اسراء، ۱۳۸۲.
- حسن‌زاده آملی، حسن، رساله وحدت از نگاه عارف و حکیم، قم، الف لام میم، ۱۳۸۳.
- ___، هزار و یک نکته، تهران، رجاء، ۱۳۶۵.
- دائرة المعارف بزرگ اسلامي، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامي، ۱۳۷۰.
- رازی، فخر، المباحث المشرقیه، چ دوم، قم، بيدار، ۱۴۱۱ق.
- رحیمیان، سعید، فیض و فاعلیت وجودی، قم، بوستان كتاب، ۱۳۸۱.
- سبزواری، ملّاهادی، شرح المنظومه، تعليق حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب، ۱۳۶۹.

۴۲ □ معرفت‌فلسفی سال هشتم، شماره دوم، زمستان ۱۳۸۹

- سهروردی، شهاب‌الدین، **مجموعه مصنفات**، تصحیح سیدحسین نصر، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰، ج ۳.
- —، **مجموعه مصنفات**، تصحیح نجفقلی حبیبی، چ سوم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰، ج ۴.
- —، **مجموعه مصنفات**، تصحیح هانری کربن، چ سوم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰، ج ۲ او.
- شهرزوری، شمس‌الدین، **شرح حکمة الاشراق**، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- شیرازی، قطب‌الدین، **شرح حکمة الاشراق**، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
- طباطبائی، سید محمدحسین، **نهایة الحکمة**، تصحیح و تعلیق غلامرضا فیاضی، چ سوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۵.
- غزالی، ابوحامد، **تهافت الفلاسفة**، تهران، شمس تبریزی، ۱۳۸۲.
- فارابی، ابونصر، **آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها**، تعلیق علی بوملحم، بیروت، الهلال، ۱۹۹۵ م.
- کردفیروزجایی، یارعلی، **نوآوری‌های فلسفه اسلامی**، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۷.
- مدّاصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، **الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه**، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱ م.
- —، **الشواهد الربوبیة**، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۲.
- —، **المبدأ و المعاد**، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
- نصر، سیدحسین، **سه حکیم مسلمان**، چ پنجم، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.
- یثربی یحیی، **ترجمه حکمت اشراق**، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۵.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی