

نقش نظریه افلاک در آراء فلسفی فیلسوفان اسلامی

منصور ایمانپور*

چکیده

یکی از مسلماتی که در برخی از مباحث و آراء فیلسوفان مسلمان، نقش برجسته‌یی ایفا کرده است، نظریه افلاک با محوریت زمین می‌باشد. این نظریه، تأثیرات چشمگیری در برخی از آراء مهم فیلسوفان اسلامی داشته است؛ بگونه‌یی که فیلسوفانی همچون فارابی و ابن‌سینا بمنظور تفسیر نحو صدور افلاک و نفوس آنها، به انطوای جهات سه‌گانه در هر یک از عقول بالاتر از عقل دهم معتقد شدند و براساس آن، نحوه صدور عقل پایینتر و جسم و نفس فلکی را تفسیر نمودند. همان فیلسوفان با توجه به تعداد افلاک و زمین مستقر در مرکز آن، تعداد عقول طولیه را در عدد ده منحصر دانستند و شیخ اشراق نیز با توجه به همین افلاک و کواکب موجود در برخی از آنها، به تکرر بیشمار عقول طولیه معتقد شد. ربط حادث به قدیم و متغیر به ثابت نیز از جمله مسائلی است که فیلسوفان اسلامی (بویژه فیلسوفان مشائی و اشراقی) در تفسیر و توجیه آن، به حرکت دوری افلاک متوسل شدند و حکمای حکمت متعالیه نیز هرچند مسئله مذکور را با تمسک به حرکت جوهری حل و هضم نمودند،

۸۱

دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تربیت معلم آذربایجان man3ima@yahoo.com*



سال دوم، شماره اول
تابستان ۱۳۹۰

نقش نظریه افلاک در آراء فلسفی فیلسوفان اسلامی

اما تأثیر حرکات دوری افلاک در عالم تحت قمر را بکلی انکار نمودند. فیلسوفان اسلامی در تفسیر رؤیا نیز بنحو مؤثری از نظریه افلاک استفاده نمودند. آنها افلاک و نفوس فلکی را الواح و مخزن ادراکات جزئی دانسته و رؤیا و اطلاع از امور غیبی را محصول ارتباط و اتصال نفوس انسانی با نفوس فلکی میدانند. افزون بر آن، برخی از این فیلسوفان (سهروردی) مسئله تذکر و یادآوری امور فراموش شده را از طریق همان ارتباط با مخزن علوم جزئی یعنی نفوس فلکی میسر میدانند.

مسئله معاد جسمانی برخی از نفوس بشری نیز از جمله مسائلی است که برخی از فلاسفه مسلمان با تمسک به اجسام فلکی به تفسیر آن پرداخته‌اند و بر این باور بوده‌اند که نفوس جاهله با پیوستن به اجرام فلکی، عقاید و کارهای دنیوی خود را تخیل نموده و بدین‌طریق به لذت یا الم خیالی دست مییابند.

تفسیر و تشریح مسائل مذکور و نقد و بررسی رویکرد فیلسوفان اسلامی در این زمینه، موضوع و وظیفه‌ی است که این مقاله بعهده گرفته است.

کلید واژه‌ها: افلاک، عقول طولیه، رؤیا، ربط حادث به قدیم، معاد جسمانی

مقدمه

بدون تردید مسئله تفسیر نظام هستی و مراتب آن (وجودشناسی) و تفسیر نظاممند پدیده‌های تشکیل دهنده عالم طبیعت (کیهان‌شناسی)، یکی از دغدغه‌های همیشگی اهل فکر و تحقیق در طول تاریخ بوده است و پیدایش نظریه‌های گوناگون و متضاد در هر دو زمینه، محصول آن دغدغه مبارک است.

مسئله اساسی در این زمینه برای یک فیلسوف این بود که چگونه نظریه مقبول در حوزه کیهان‌شناسی را در چارچوب نظام فلسفی خویش در حوزه هستی‌شناسی حل و هضم نماید تا نظام فلسفی او حاوی یک نظریه جامع و منسجم درباره مراتب هستی و آفرینش باشد و با التزام به اصول فلسفی، نظریه موجود و مقبول در زمینه

۸۲



سال دوم، شماره اول
تابستان ۱۳۹۰

کیهان‌شناسی را نیز تفسیر و تبیین نماید.

فیلسوفان اسلامی نیز بطور جدی با این دغدغه مواجه بودند. آنها در حوزه فلسفه به یک دسته اصول فلسفی منسجم نظیر اصل علیت و لوازم آن ملتزم بودند و از دریچه آن اصول به جهان هستی مینگریستند و به واجب‌الوجود بسیط و واحد در رأس نظام هستی قائل بودند. در حوزه کیهان‌شناسی نیز با یک نظریه مقبول و حاکمی مواجه بودند که براساس آن، زمین مرکز ثابت عالم طبیعت پنداشته میشد و خاک و آب و آتش و هوا عناصر تشکیل‌دهنده آن قلمداد میشد. براساس این نظر، زمین را افلاک نه‌گانه‌یی در آغوش گرفته بود که هر کدام نوع منحصر بفرد و غیر قابل خرق و التیام محسوب میشد و هر یک از آن افلاک مثل لایه پیاز، دیگری را احاطه میکرد و جملگی بگرد زمین ثابت میچرخیدند!

گرچه درباره ساختار نظام کیهانی، نظریه‌های متعددی در یونان باستان رایج بود و فیلسوف بزرگی همچون ارسطو (بغیر از خارجیتین فلک) به ۵۵ فلک معتقد بود^(۱)، لکن غالب فیلسوفان مسلمان نظریه قائل به نه فلک کلی با مرکزیت زمین را پذیرفته و آراء متعددی را بر آن مبتنی ساخته بودند. براساس این نظریه، تعداد افلاک کلی _ که هر کدام محیط بر همدیگرند _ نه تاست و هر یک از آنها دارای نفسی است.^(۲) این افلاک _ که براساس شوق و اراده نفوسشان جهت تشبّه به محرک نخست، در حرکت دوری بسر میبرند _ عبارتند از: فلک الافلاک، فلک البروج (فلک ثوابت)، فلک زحل، فلک مشتری، فلک مریخ، فلک شمس، فلک زهر، فلک عطارد و فلک قمر.^(۳)

«در پس این نظریه این احساس متعارف و نیز مرجعیت ارسطو، قرار داشت که زمین پایه‌یی است جامد و ساکن و همه چیز بسمت آن فرو می‌افتد. مردم گمان میکردند زمین زیر پایشان ساکن است».^(۴) در واقع «شکاف خوردن عالم و منقسم شدن آن به دو منطقه، یکی پست و دیگری رفیع، یکی دستخوش تغییر و دیگری مصون از آن، اساس اصول عقیده دیگری در فلسفه و کیهان‌شناسی قرون وسطایی شد».^(۵)

بر اهل فلسفه پوشیده نیست که نظریه مذکور با همه لوازمش، یکی از اصول موضوعه مسلمی بود که قرن‌ها، یکی از مسلمات فیلسوفان اسلامی تلقی میشد و نقش مهمی _ حتی مدتها پس از منسوخ شدنش _ در برخی از مباحث اساسی فلسفه اسلامی بازی میکرد.

رواج و حاکمیت نظریه فوق و ورود قدرتمندانه‌اش به قلمرو فلسفه بهانه تعامل

علوم تا حدودی قابل درک و توجیه است؛ اما تبدیل شدنش به یکی از اصول و باورهای مسلم و خطوط قرمز فیلسوفان اسلامی، بهیچوجه قابل توجیه نیست. چگونه میتوان باور کرد که فلاسفه‌یی که یافته‌های علوم تجربی را بجهت مبتنی بودنشان به استقراء ناقص، تنها مفید ظن میدانستند، به این سادگی، یکی از ظنیات رایج زمان خود را، یک از باورهای مستحکم خود قرار دادند و برخی از مباحث اساسی فلسفه را بدان مبتنی کردند!

مقاله حاضر با استقصای مبتنی بر استقراء، به تشریح مباحث متأثر از نظریه مذکور در تاریخ فلسفه اسلامی پرداخته و در خلال این نقل و تحلیل به روشنگری آن خواهد پرداخت.

نظریه افلاک و مسئله عقول طولیه

یکی از مباحث مهمی که در فلسفه اسلامی بنوعی متأثر از نظریه افلاک (با تفسیر مذکور) است، نظریه عقول ده‌گانه در فلسفه مشاء است. بر اهل فلسفه پوشیده نیست که فیلسوفان اسلامی با عالمی مواجه بودند که در رأس آن، واجب‌الوجود بسیط و واحد قرار داشت و خود عالم ممکنات نیز از موجودات مجرد و افلاک دارای نفوس و زمین و متعلقاتش تشکیل شده بود. بنابراین آنها درصدد بودند تا براساس قوانین فلسفی - که از باورهای غیر قابل مخدوش آنها بود - به تفسیر و توجیه نظاممند چنین عالمی بپردازند.

آنها براساس اصل علیت و قاعده‌الواحد بر این باور بودند که از واجب‌الوجود بسیط و واحد تنها یک معلول قابل صدور است و آن معلول واحد (در متن خارج) نیز براساس برهان، باید موجود مجرد باشد.^(۶) بنابراین از واجب‌الوجود بسیط در مرحله نخست تنها یک موجود مفارق (عقل اول) صادر میشود. حال پرسش این بود که عقول بعدی و افلاک دارای نفوس، چگونه از عقل اول بسیط در خارج، صادر میشوند؟^(۷) این فیلسوفان، پس از عقل اول، با سه موجودی مواجه بودند که دو مورد آن یعنی فلک نخست و نفس آن توسط هیئت قدیم بر آنها تحمیل شده بود. از اینرو بمنظور تفسیر نحوه صدور این موجودات، به طرح و نقشه‌یی متوسطل شدند که براساس آن، صادر نخست - که خود وجودی بسیط در خارج بود - موصوف و ملزوم

۸۴



سال دوم، شماره اول
تابستان ۱۳۹۰

به سه جنبه میشد: امکان وجود، تعقل ذات و جوهر خویش و تعقل واجب تعالی. بنابراین بازی سه معلول یعنی عقل دوم و فلک اول و نفس آن، سه جنبه و منشأ اثر در عقل نخست وجود داشت که هر یک از آن سه منشأ (تعقل ذات، تعقل امکان وجودی خویش، تعقل مبدأ نخستین)، علت یکی از آن سه معلول بود.^(۸)

ابن سینا درباره علت روی آوردن به جهات سه‌گانه در «عقل اول» مینویسد: «اگر این کثرت نبود، بوجود آمدن بیش از یکی از آن محال میشد و محال بود از آن جسمی حاصل شود و کثرت در عقل اول جز به این صورت مطرح نمیشود».^(۹) پس نخستین معلول، «عقل اول» است.

سپس عقول دیگر مطرح میشوند و چون تحت هر عقلی، جسم فلک و صورت آن - که همان نفس است - و عقل پایینتر وجود دارند و تحت هر عقلی، سه چیز وجود دارد، بنابراین امکان صدور این سه چیز از عقل اول براساس تثلیث مذکور خواهد بود و معلول افضل تابع جهت افضل آن جهات سه‌گانه خواهد بود.^(۱۰)

براساس این طرح، از جهات سه‌گانه عقل دوم نیز عقل سوم و فلک دوم و نفس آن صادر میشود و آفرینش بهمین صورت ادامه مییابد تا به عقل دهم ختم میشود. از عقل دهم، دیگر عقل مجرد و فلک ایجاد نمیشود؛ بلکه ماده و صورت اولی آفریده میشود. بنابراین تعداد عقول طولیه در این طرح، مطابق تعداد افلاک و زمین مندرج در مرکز آن است؛ بطوری که اگر در کیهان‌شناسی مذکور، تعداد افلاک بیشتر یا کمتر فرض میشد، تعداد عقول طولیه نیز بیشتر یا کمتر میشد. فارابی در تأیید این مدعا مینویسد:

الی أن ینتهی الی التاسع و کره القمر و الاشیاء المفارقة الّتی بعد الاول هی عشره و الاجسام السماویة فی الجملة تسعه، فجمیعها تسعه عشره.^(۱۱)

پرسشی که در اینجا مطرح میشود، این است که فیلسوفان مشائی با چه مجوز فلسفی، به توقف عقول طولیه در عقل دهم حکم دادند و در عقل دهم نیز به وجود جهات سه‌گانه معتقد نشدند و طرح قائل به «تثلیث» را بهمان صورت ادامه ندادند؟ ابن سینا میگوید: درست است که موجودات کثیر از جنبه‌های سه‌گانه هر یک از عقول بالاتر از عقل ناشی میشوند، اما عکس این سخن - که عبارت است از وجود این کثرت و جهات سه‌گانه در هر یک از عقول - صادق نیست. بنابراین چنین

نیست که هر یک از عقول، بالضرورة به این جهات سه‌گانه متصف باشند. از طرف دیگر، عقول طولیه هم‌نوع نیستند و هر یک از آنها منحصر به یک فردند از اینرو اقتضات یکی، همان اقتضات دیگری نیست.^(۱۲)

تأثیر نظریه افلاک نه‌گانه تنها به تعیین تعداد عقول طولیه معطوف و محدود نمی‌شود، بلکه برخی از ادله اثبات عقول نیز بر همین نظریه مبتنی هستند.^(۱۳) بعنوان نمونه، یکی از ادله عقول از نظر ابن‌سینا این است که اجسام نه‌گانه فلکی _ که نسبت به همدیگر حاوی و محوی و محیط و محاط هستند _ علت وجودی همدیگر نیستند. بنابراین علل وجودی آنها، امور مفارق و مجرد یعنی همان عقول طولیه است.^(۱۴)

بنابراین باسانی می‌توان نتیجه گرفت که نظریه افلاک نه‌گانه نه تنها در اعتقاد به جنبه‌های سه‌گانه (ثلیث) هر یک از عقول بالاتر از عقل دهم و تعیین تعداد عقول مؤثر بوده است، بلکه در اثبات عقول طولیه نیز نقش مهمی ایفا کرده است. گرچه طرح مشائیان در تفسیر و تبیین مراتب هستی، در قرن ششم هجری بدست شیخ اشراق (۵۴۹-۵۸۷ ه.ق) دستخوش تغییراتی شد و سهروردی تعداد عقول طولیه را در عدد ده محدود و منحصر نمود، بلکه به تعداد غیرقابل شمارش آنها تأکید ورزید و در کنار عقول طولیه، به انوار عرضیه نیز معتقد شد؛ لکن طرح و نقشه او نیز بدون تأثیر نظریه افلاک شکل نگرفت و خود او با تمسک بهمین افلاک و ستارگان بیشمار مستقر در برخی از آنها به عقول طولیه بیشمار معتقد شد و عقول نه‌گانه و جهات مندرج در آنها را برای ایجاد آن افلاک و ستارگانش و تخصیص مواضع آن ستارگان کافی ندانست. عبارت سهروردی در اینباره چنین است:

وقتی در هر یک از برازخ اثری با ستاره‌یی مواجه هستیم و در کره ثوابت با ستارگانی روبرو هستیم که بشر قادر به شمارش آنها نیست، بنابراین اینها اعداد و جهاتی دارند که برای ما محصور و قابل شمارش نیستند. پس برایت معلوم است که ثوابت از نور اقرب حاصل و ناشی نمی‌شود، زیرا جهات اقتضای آن برای صدور ستارگان ثابت کفایت نمی‌کند. پس اگر کره ثوابت از یکی از انوار بالاتر ناشی شود، در آن انوار، جهات کثیره‌یی _ بویژه براساس نظر کسانی که در هر عقلی تنها به دو جهت وجوب و امکان قائل هستند _ وجود ندارد. لکن اگر از موجودات سافل ناشی شود، در آن صورت چگونه قابل تصور است که از برازخ ناشی از انوار عالیه، بزرگتر باشد و ستارگانش بیشتر؟ و این امر به محالاتی منجر

میشود. پس ترتیبی که مشائیان ذکر کردند، دوام ندارد. گذشته از این، هر کوبی در کره ثوابت تخصصی هم دارد و از اینرو اقتضا و مقتضی تخصص بخش میطلبد. پس انوار قاهره، یعنی موجودات مجرد از برازخ و تعلقات آن، بیشتر از ده و بیست و صد و دویست و هزار و دو هزار و صدهزار هستند.^(۱۵)

در حکمت متعالیه نیز، وجود افلاک و نفوس آنها جزو مسلمات قلمداد شده است و در اثبات وجود عقول^(۱۶) و تعیین تعداد آنها بنحو مؤثری از آن نظریه مسلم در باب افلاک استفاده شده است.^(۱۷) حتی حکیمی همچون ملاهادی سبزواری (۱۲۱۲-۱۲۸۹ ه.ق) در قرن سیزده هجری نیز در استفاده از آن طرح قدیمی برای تفسیر و تبیین مراتب موجودات، تردیدی بخود راه نداده است.^(۱۸)

پرسش بحقی که در اینجا مطرح میشود، این است که با توجه به منسوخ شدن نظریه افلاک و مردود گشتن توهم قائل به ثبات زمین و مرکزیت آن، طرح فیلسوفان مسلمان در تبیین نظریه عقول و مسئله صدور موجودات، چه میشود؟

بر اهل تحقیق در تاریخ فلسفه اسلامی پوشیده نیست که پس از منسوخ شدن نظریه فوق، هیچ طرح منسجم و مدلی از سوی فیلسوفان اسلامی معاصر در باب نقشه عالم ارائه نشده است، اما باید توجه داشت که اولاً، با مردود شدن نظریه افلاک، اصل وجود عالم عقول و تکثر موجودات آن، مخدوش نمیشود. زیرا فیلسوفان اسلامی ادله فراوان دیگری^(۱۹) در این زمینه ارائه کرده‌اند. ثانیاً، با برچیده شدن بساط نظریه مذکور، از ابهام و دو دستگی عجیب عالم طبیعت کاسته میشود و در نتیجه، تفسیر و تبیین آن آسانتر گشته و دیگر نیازی به تمسک به تمخّلات و تحکّمات گذشته (مانند آموزه تثلیث در عقول نه‌گانه) نخواهد بود. لکن نحوه تکثر خود عقول اعم از طولیه و عرضیه و تعداد هر دو دسته و نحوه پیدایش موجودات جهان طبیعت از آنها، همچنان مسئله سه‌مگنی است که نیازمند تحقیق و ژرفکاوای ویژه است.

نظریه افلاک و مسئله پیدایش حوادث روزانه

از دیگر مباحث مهمی که در فلسفه اسلامی مطرح است، مسئله ربط حادث به قدیم یا متغیر به ثابت است. بدون شک، در پهنه این عالم، موجوداتی حادث و فانی میگردند و هر امر حادث و فانی، در حدوث و فنا به علتی مبتنی و وابسته است. علت آن حادث یا فانی نیز در صورت حادث بودن، به علتی دیگر محتاج است. بنابراین،



سلسله حادثها یا بصورت بیپایان ادامه مییابد و یا به موجود قدیم غیرحادث ختم میشود. فرض اول بجهت استلزام تخلف معلول از علت محال است. بنابراین پرسش اساسی این است که چگونه میتوان حدوث و فنای پدیده‌های این عالم را توجیه کرد و در همان حال از قواعد استوار فلسفی نیز تبعیت نمود؟^(۲۰)

طرح غالب فیلسوفان اسلامی (پیش از ملاصدرا) برای حلّ معمای فوق همان تمسک به حرکت دوری افلاک بود. آنها بر این باور بودند که افلاک حرکت دوری ازلی دارند و حرکت آنها از تصورات و تشوّقات و اراده‌های آنها ناشی میشود و شوق تشبّه به معشوق (مبادی عالیّه) آنها را به حرکت ارادی وا میدارد.^(۲۱) این فیلسوفان در باب نحوه صدور خود حرکات دوری افلاک از نفوس فلکی، تفسیرها و قرائتهای مختلفی داشتند. براساس یک تفسیر:

حرکت فلکی ارادی است و هر حرکت ارادی، محرک و مریدی دارد و تحریک هر محرک مریدی، مسبوق به شوق است و هر شوقی، مسبوق به تصور است. پس حرکت دوری، مسبوق به تصور است و هر تصویری، کلی یا جزئی است و حرکت جزئی از تصور کلی صادر نمیشود در حالی که حرکات فلکی جزئی هستند و هر جزئی حادث است. بنابراین، حرکات جزئی فلکی از تصورات متعدد جزئی صادر میشوند و در هر تصور متعدد جزئی حادث، تصوّرکننده از قوه به فعل خارج میشود و در هر موردی که یک چیز از قوه به فعل خارج میشود، لابد سببی آن را از قوه به فعل خارج میکند و آن سبب همان امر مفارق است.^(۲۲)

براساس روایتی دیگر، این حرکت دوری فلک، حلقه واسط میان حوادث عالم و علت قدیم است. در نظر این گروه، حرکت افلاک از آن جهت که مدام متجدد میشود و در پرتو آن تجدد، اوضاع آن متبدل میگردد، سبب اعدادی حوادث متجدد عالم است^(۲۳) و در واقع حدوث هر جزء حرکت، سبب حدوث حادثی در این عالم است، لکن همین حرکت ازلی از آن جهت که یک حرکت مطلق و ازلی است، به اراده کلی نفس فلک مربوط است. «پس فلک دارای اراده کلی ثابتی است که حرکت مطلق به آن مربوط است».^(۲۴)

برخی از متفکران معاصر، نظریه فلاسفه اسلامی در اینباره را با تمسک به حرکت متوسطیه و قطعیه تفسیر کرده و معتقدند:



چون آنها در هر حرکتی به امر واحد بسیط مستمری بنام توسط میان مبدأ و منتهی _ که راسم امرمندی بنام حرکت بمعنی قطع است _ معتقدند، بنابراین آن توسط از حیث ذاتش، امر ثابت دائمی است و تجدد صرفاً باعتبار نسبتهای آن به حدود فرضی مقوله حرکت مطرح میشود. پس حرکت از حیث ذات (یعنی آن امر بسیط محفوظ در آن حدود) به مبدأ ثابت مستند است و از حیث نسبتهای متجددش، حوادث متجدد به آن مستند هستند.^(۲۵)

بنابراین راه حل اصلی این فیلسوفان، برای حل معمای مذکور، تمسک به حرکت دوری فلکی بوده و آنها با صراحت اعلام کردند که در صورت نبود حرکت دوری فلک، هیچ حادثی (اعم از حدوث جوهر یا عرض) در این عالم اتفاق نمی افتاد و هیچ حرکت و جنبشی در این جهان صورت نمیگرفت و هیچ تولد و مرگی در این گیتی رخ نمیداد.^(۲۶)

در حکمت متعالیه نیز گرچه مسئله ربط حادث به قدیم و متغیر به ثابت از طریق حرکت جوهری و ارجاع حرکت به طبایع اشیاء مادی تفسیر و تشریح شده است و حرکات و حوادث عالم بعلت منتهی شدن به وجودهای اشیاء مادی، بععل جداگانه‌یی نیاز ندارند و فاعل مجرد و ثابت به جعل وجودهایی میپردازد که حرکت و تجدد، لازم آنهاست^(۲۷)؛ لکن در این نظام فلسفی نیز، بفعلیت رسیدن استعدادهای ماده درعالم تحت قمر و پیدایش حوادث در آن بی تأثیر از گردش افلاک نیست و «اجرام آسمانی با کیفیاتی که مختص به آنهاست و از آنها نیز به این عالم تسری مییابد، در اجسام این عالم تأثیر دارند».^(۲۸)

همانطور که اجسام و امور جسمانی حادث و سفلی به حرکتهای آسمانی وابسته‌اند، احوال دیگر آنها حتی اختیارات و اراده‌های نفسانی نیز به آنها وابسته است. زیرا اینها امور حادث هستند و هر کدام از آنها علت و سبب حادثی دارد که در نهایت، به حرکتهای افلاک ختم میشود.^(۲۹)

بنابراین باسانی میتوان گفت که مسئله افلاک و حرکت دوری آنها، از دیدگاه فلاسفه اسلامی، نقش مهمی در تفسیر و توجیه پیدایش حوادث این عالم داشته و حرکت آنها بوده که همچون نسیمی دلنواز، زمینه را برای افاضه‌های مستمر عقل فعال آماده کرده است. بدین طریق بعنوان معد و معاون، در زاد و ولد و مرگ و میر حوادث نقش داشته است.^(۳۰)

۸۹



نظریه افلاک و مسائل مربوط به رؤیا و برخی ادراکات

یکی دیگر از مباحثی که در فلسفه اسلامی، از نظریه قدیم در باب افلاک متأثر است، مبحث رؤیا و اطلاع از غیب و برخی یادآوریهاست. توضیح بدون شک در طول تاریخ، گزارشهای فراوانی از واقعه‌یی بنام رؤیا و اطلاع برخی افراد از علوم خاص و غیبی ارائه شده است و هر فردی نیز بنحوی با این واقعه درگیر و مواجه است و در هنگام خواب، رؤیاهایی از سنخ معرفت برای او روی میدهد که دست کم صدق برخی از آنها نیز با گذشت زمان معلوم میشود. حال پرسش این است که این قبیل آگاهیها، چگونه و از چه طریقی برای فرد حاصل میشود؟

غالب فیلسوفان اسلامی، اعم از مشائی و اشراقی و متعالیه، در پاسخ به پرسش فوق، طرحی ارائه کرده‌اند که بطور کامل بر نظام هستی‌شناختی و کیهان‌شناسی و نفس‌شناسی آنها مبتنی بوده است. آنها در بُعد کیهان‌شناسی بر این باور بودند که افلاک نه‌گانه صادر از عقول طولیه هر کدام دارای نفسی هستند که همه جزئیات عالم تحت قمر در آنها ثبت و مشخص است و «معانی امور حادث در عالم اعم از حوادث گذشته و حاضر و آینده، از جهتی در علم باری و ملائکه عقلی و از جهتی در نفوس ملائکه آسمانی موجود هستند»^(۳۱) و «جمیع جزئیات که در این عالم موجود شوند در نفوس منطبعه فلکیه مرتسم باشند»^(۳۲).

از طرف دیگر، در حوزه علم‌النفس نیز بر این اعتقاد بودند که نفس انسانی علاوه بر برخورداری از قوای عامله و محرکه، دارای یک دسته قوای ادراکی نیز میباشد که نفس انسان، ادراکات و معارف حصولی خود را از طریق آنها کسب میکند. برخی از این قوای ادراکی _ که مورد وفاق فلاسفه اسلامی است _ همان حواس پنجگانه ظاهری هستند که نقش مواجهه با اشیاء بیرونی و شکار داده‌های حسی را بعهده دارند و برخی دیگر، قوای باطنی و درونی هستند. در مورد تعداد این قوا در بین فلاسفه اسلامی اختلاف نظر وجود دارد: ابن‌سینا، تعداد این قوا (علاوه بر قوه عاقله) را پنج قوه (حس مشترک، خیال یا مصوره، متخیله یا مفکر، وهمیه و حافظه یا ذاکره) میدانند.^(۳۳) سهروردی همه قوای ادراکی باطنی (غیر از عاقله) را یک قوه دارای جهات و فعلهای مختلف میدانند^(۳۴) و آن را «حس مشترک» مینامد.^(۳۵) ملاصدرا نیز به اتحاد قوه واهمه و عاقله قائل است.^(۳۶) اما همه این فیلسوفان، حصول و تحصیل ادراکات جزئی را بر

۹۰



سال دوم، شماره اول
تابستان ۱۳۹۰

عده قوه یا قوایی غیر از عاقله گذاشته‌اند و در این رأی اتفاق نظر داشتند که نفس از طریق قوه‌ی خاص (خیال/احس مشترک) با تصورات جزئیة دارای ابعاد سروکار دارد. فلاسفه اسلامی با عنایت به مبانی مذکور در باب نحوه شکل‌گیری رؤیا بر این باور بودند که نفوس انسانها بهنگام خواب با توجه به سنخیتشان با نفوس فلکی و با توجه به رهایی خیال از چنگال اشتغالات حسی و عقلی^(۳۷)، به خزانه‌ی بنام نفس فلکی مرتبط و متصل میشوند و از این طریق به حوادث عالم و اتفاقات آینده علم پیدا میکنند. بنابراین، منبع معرفتی نفوس ما در عالم رؤیا همان نفس فلکی است.^(۳۸)

ابن سینا در تأیید این مدعا معتقد است:

سبب معرفت به کائنات این است که نفس انسانی به نفوس اجرام آسمانی - که قبلاً گفته شد عالم به حوادث عالم عنصری هستند و چگونگی این علم هم بیان شد - متصل میشوند و این نفوس بشری در اکثر اوقات صرفاً بجهت مجانستی که با نفوس فلکی دارند با آنها مرتبط میشوند..... و این اتصال از ناحیه قوه وهم و خیال و بکارگیری آنها در امور جزئیة صورت میگیرد.^(۳۹)

سهروردی - بنیانگذار حکمت اشراق - نیز در این زمینه میگوید: «وقتی نفس از حواس ظاهری خلاص و رهایی یافت و حس باطنش ضعیف گشت، متوجه انوار اسفهبندی برازخ علویه میشود و به نقوش کائنات که در برازخ علویه ثبت است، اطلاع مییابد».^(۴۰)

سبزواری - حکیم حکمت متعالیه - هم در این باب مینویسد: «هرگاه حواس تعطیل شدند و نفس فراغتی پیدا کرد، با جواهر شریف روحانی مرتبط و متحد میشود و بحسب حالش به مواردی در آنجا مطلع میگردد، چرا که در آنجا یعنی الواح جزئی و کلی، همه چیز ثبت و ضبط است».^(۴۱)

لاهیجی در تشریح این مطالب سخنی صریح و جامع دارد و میگوید:

اخبار به مغیبات و سایر معجزات قولیه، مترتب بر خاصیتین اولیین است و مناطش اتصال به عقول مجرد و نفوس فلکیه است و دانستی که جمیع جزئیات مرتسم است در نفوس فلکیه و بسبب اتصال مذکور مطلع شود نفس نبوی بر امر غایبه و وقایع مستقبله و اینکه گفتیم در حالت یقظه است و در حالت منام، سایر انام را در اکثر احوال این معنی روی میدهد.^(۴۲)

در اندیشه قدما، نقش نفوس فلکی تنها به معرفت‌بخشی در مورد رؤیا و وحی

خلاصه نمیشود، بلکه بروز و ظهور خواطر دفعی و پیدایش اراده‌های انسانی نیز ببرکت اتصال به آن نفوس عالمه صورت می‌گیرد.^(۴۳)

مبحث دیگری که در اندیشه برخی از فیلسوفان اسلامی، از نفوس فلکی متأثر است، مسئله ذهول (غفلت) و نسیان و بدنال آن یادآوری میباشد. بدون شک هر یک از ما انسانها، گاهی مطلبی را فراموش میکنیم و پس از مدتی همان مطلب را بیاد می‌آوریم در مواردی، مطلبی را فراموش میکنیم و یادآوری آن برای ما میسر نمیشود و ما تنها با تلاش و اکتساب جدید آن را بدست می‌آوریم. فیلسوفان اسلامی مورد اول را «ذهول» و مورد دوم را «نسیان» مینامند. ابن‌سینا بر این باور بود که هنگام «ذهول» نسبت به صور ادراکی کلی، نفس انسان با تأمل و اتصال به عقل فعال، ادراکات مورد غفلت را بیاد می‌آورد، ولی هنگام «ذهول» نسبت به مدرکات جزئی، با مراجعه به خزانه‌های آن ادراکات _ که همان قوه خیال و ذاکره است _ به بازخوانی و یادآوری آنها میپردازد.^(۴۴)

سهروردی با رد مدعیات مشائیان در این زمینه، بر این باور بود که یادآوری مطالب فراموش شده، از طریق ارتباط نفس با نفوس فلکی _ که مخزن معارف جزئی است _ میسر میشود:

بدان که هرگاه انسان چیزی را فراموش (نسیان) کند، چه بسا یادآوری (ذکر) آن برایش سخت باشد؛ بگونه‌یی که او سخت میکوشد و لکن یادآوری آن امر فراموش شده برایش میسر نمیشود. ولی گاهی بطور اتفاقی خود آن امر فراموش شده را بیاد می‌آورد و چنین نیست که آن امر، عیناً در برخی از قوای بدنش موجود باشد و گرنه از نور مدبر (نفس ناطقه) پس از سعی فراوان در طلب آن، غایب نمیبود و چنین هم نیست که آنطور که فرض شده است، آن امر در برخی از قوای بدنش محفوظ است، لکن عاملی، مانع یادآوری آن میشود. چون طالب در اینجا نور متصرف است و نور متصرف (نفس ناطقه)، امر برزخی (جسمانی) نیست تا مانعی آن را از دستیابی به امر محفوظ در برخی از قوای بدنش باز دارد. انسان در حالت غفلت (ذهول) از یک امر نیز، نسبت به صورت ادراکی در ذات و بدن خود علم و شعور ندارد. پس تذکر تنها از ناحیه عالم ذکر است و آن عبارت است از مواقع سلطان انوار اسفهدیه فلکی که هیچ چیزی را فراموش نمیکند.^(۴۵)

سهروردی تأکید میکند که نفس از طریق یک قوه متناسب با این امر به این آگاهی نایل میشود. او در اینباره مینویسد: «تذکر هر چند از عالم افلاک است، لکن

ممکن است قوه‌یی باشد که استعداد برای تذکر به او متعلق باشد»^(۴۶).
با تأمل در مطالب مذکور بآسانی میتوان نتیجه گرفت که اعتقاد به نفوس فلکی و باور به نقش بستن علوم جزئی در آن و لوح محو و اثبات تلقی نمودن آن^(۴۷)، وسیله مطمئن برای تفسیر مسئله رؤیا و نحوه اطلاع از امور غیبی و حصول دفعی یک دسته خواطر به نفوس انسانی و مسئله تذکر (در اندیشه سهروردی) محسوب میشد و در واقع اتصال نفس به آن نفوس، یکی از منابع معرفتی قلمداد میشد.

نظریه افلاک و مسئله معاد جسمانی

اعتقاد به وجود افلاک از سوی فیلسوفان اسلامی، تنها در مباحث پیش گفته نقش نداشته است، بلکه در مسئله معاد جسمانی و تفسیر فرجام برخی نفوس بشری نیز مؤثر بوده است. در باب معاد و بویژه معاد جسمانی که یکی از مباحث مهم و اساسی در فلسفه و کلام اسلامی است، آراء و نظار فراوان و گاهی عجیبی وجود دارد. یکی از مواردی که برخی از فیلسوفان اسلامی درباره آن رأیی عجیب و تأمل برانگیز مطرح کرده‌اند، سرنوشت اخروی انسانهای جاهل است. فارابی بصراحت معتقد است که فرجام نفوس انسانهای جاهل و عاری از ادراکات عقلی، جز انحلال و متلاشی و هلاک شدن نیست:

هؤلاء هم الهالكون و الصائرون الی العدم، علی مثال مایکون علیه البهائم و السباع و الافاعی.^(۴۸)

ابن‌سینا گرچه از رأی فارابی در این زمینه راضی نیست، اما از سخن و نظری حمایت میکند که بسیار شگفت‌انگیز است. براساس نظر او، نفوس انسانهای جاهل و ابله، پس از مرگ بدن به اجرام فلکی میپیوندند و با پیوستن به آنها به تخیل و یادآوری صور اعتقادات و افعال دنیوی خویش میپردازند و از این طریق، خیرات یا عقاب اخروی خویش را مشاهده مینمایند.^(۴۹)

سهروردی نیز با «قول حسن» نامیدن نظر فوق میگوید:

اما آنچه برخی عالمان گفته‌اند که جسم آسمانی موضوع تخیلات گروهی از اهل سعادت یا شقاوت است زیرا عالم عقلی برای آنها متصور نیست و دل بستگی آنها به اجسام از بین نرفته است و آنها هنوز واجد قوه‌یی هستند که براساس آن، نفس به رابطه با بدن محتاج است، سخنی نیکو است. انسانهای سعادت‌مند صورتها و مثالهای

شگفتانگیز و زیبایی را تخیل میکنند و از آنها لذت میبرند و ...^(۵۰)

در حکمت متعالیه نیز ملاصدرا بشدت با نظریه فوق بمخالفت برخاسته و اشکالات عدیده‌یی بر آن وارد دانسته است.^(۵۱) لکن ملاحضاتی سبزواری با تأویل نظریه مذکور بدفاع از آن برمبنای حکمت اشراق پرداخته است. ایشان اجسام فلکی را بعلت شفاف و لطیف بودن همچون آئینه، مظهر صور متخیله برای نفوس گروهی از اهل سعادت دانسته و علت تعلق این نفوس به فلک را علاقه و الفت آنها به صور ملکوتی منعکس شده در اجسام لطیف فلکی قلمداد کرده است.^(۵۲)

بنابراین نظریه افلاک در شکل‌گیری آراء دسته‌یی از فیلسوفان اسلامی در تشریح فرجام برخی از نفوس بشری نیز مؤثر بوده و نقش مهمی در حل برخی از مسائل لاینحل و معماگونه ایفا نموده است!

ارزیابی کلی

در مباحث مذکور، به برخی از تأثیرات نظریه افلاک (طبق یک روایت خاص) بر پاره‌یی از مسائل مهم فلسفه اسلامی اشاره شد و از برخی تأثیرات آن بر مباحث تفسیری و کلامی نظیر مسئله «شهابهای ثاقب» و «عرش و کرسی» و «لوح محو و اثبات» و «معراج جسمانی» هم سخنی بمیان نیامد. حال پرسشی که بطور طبیعی به ذهن هر دانشجوی فلسفه اسلامی خطور و بروز میکند، این است که چرا فلاسفه اسلامی به نظریه مذکور، این همه اهمیت داده‌اند و آن را از اصول مسلم خود قلمداد کرده‌اند و مباحث مهمی را بر آن مترتب نموده‌اند؟

پاسخ آماده‌یی که به این پرسش داده میشود به نحوه تعامل علوم مربوط میگردد. بر پایه این پاسخ، چون علوم مختلف داد و ستد علمی دارند و دستاوردهای یک علم میتواند در علم دیگر بعنوان اصل موضوع، مسلم محسوب شود، از اینرو نظریه فلک نیز قرن‌ها از دستاوردهای علم هیئت و نجوم محسوب میشد و در فلسفه بعنوان اصل مسلم پذیرفته شده بود.

گرچه پاسخ فوق تا حدی عاری از حقیقت نیست، ولی پرسش این است که خود فیلسوفان اسلامی یافته‌های علوم تجربی را بعلت مبتنی بودن بر استقراء ناقص، تنها مفید ظن میدانند و یقین مطلوب را در فلسفه اولی جستجو میکنند. حال اولاً چرا

۹۴



سال دوم، شماره اول
تابستان ۱۳۹۰

این فیلسوفان به این مطلب ظنی این همه بها داده‌اند و برخی از مسائل اساسی را به آن مبتنی کرده‌اند؟! ثانیاً چرا فیلسوفان اسلامی معاصر به یافته‌های گوناگون و شگفت‌انگیز علوم جدید _ که نسبت به علوم تجربی قدیم از اتقان بیشتری هم برخوردار است _ با چنین رویکردی نگاه نمیکنند؟ بباور نویسنده این نوشتار، پاسخ اساسی به پرسش مذکور در دو نکته نهفته است:

الف) نکته اول خوشبینی بیش از حد فیلسوفان گذشته ما به سخنان و آراء پیشینیان بویژه فیلسوفان و متفکران یونان است. نگاه تاریخی و تیزبینانه به نحوه برخورد فلاسفه اسلامی با آراء گذشتگان بخوبی نشان میدهد که آنها بجهت رویکرد خوشبینانه، هنگام مواجهه با آراء نادرست و گاهی متناقض فیلسوفان و عالمان گذشته، تلاش مضاعف مینمودند تا با تفسیر و تأویل آن آراء، غبار نادرستی و تناقض را از چهره آنها بزایلند و از این طریق، دین خود را به صاحبان اندیشه ادا نمایند. نحوه عملکرد فارابی در رساله *الجمع بین رأی الحکیمین* و نحوه برخورد فیلسوفان اسلامی با کتاب *اثولوجیایی فلوطین* (ارسطو!) و رویکرد ملاصدرا در تأویل و تقریب آراء متعارض در حوزه‌ها و مکاتب مختلف فکری، همه شواهد صدق این مدعا هستند. بر اهل تحقیق پوشیده نیست که خوشبینی نسبت به افراد و اقوال دیگر، هرچند از حیث عرفی و روان‌شناختی، امری ممدوح است، ولی همین خوشبینی در عالم اندیشه میتواند، یکی از موانع تحقیق روشمند و حجاب تحصیل حقیقت باشد.

ب) نکته دیگری که فیلسوفان اسلامی را باتخاذ چنین رویکردی در باب نظریه افلاک واداشت، خطای روش‌شناختی بود. نظریه مربوط به افلاک در هر صورت، یک مدعای معطوف و مربوط به علوم تجربی است و روش اثبات یا ابطال آن نیز بناچار تجربی خواهد بود و در صورت اثبات تجربی نیز تنها باندازه اعتماد رایج (ظن) در علوم تجربی، دارای اعتبار خواهد بود. اما فیلسوفان اسلامی، مدعای مذکور را اولاً تجربی _ عقلی دانسته‌اند و ثانیاً برای نتیجه حاصله، بیش از حد مجاز، اعتبار قائل شده‌اند و درست بهمین علت، این همه مسائل را بر آن بار نمودند. خواجه نصیرالدین طوسی در تشریح این رویکرد مینویسد:

الطریق الی معرفة وجود الکواکب هو العیان لاغیر و الی معرفة سیرها و اثباتها هوالرصد و اما الافلاک کثیره و الطریق الی اثباتها الاستدلال بحركات الکواکب

الموجوده بالرصد بعد تمهيد الاصول الحكميه.^(۵۳)

ملاهادی سبزواری در این زمینه مینویسد:

شرعنا فی اثبات وجود الافلاک عقلا قبل النظر الی الواقع.^(۵۴)

اگر فیلسوفان اسلامی مدعی وجود کواکب و افلاک و حرکات آنها را یک مدعی تجربی محض میدانستند و تعیین صدق و کذب آن را فقط برعهده تجربه میگذاشتند و در صورت اثبات نیز تنها بعنوان یک نتیجه اثبات شده بروش تجربی به آن مینگریستند، شاید اینهمه بها به آن نمیدادند و آن را در صدر مجلس برخی مباحث نمینشانند.

نتیجه گیری

از مجموع مطالب مذکور این نتایج حاصل میشود که اولاً، نظریه افلاک نه‌گانه در شکل‌گیری اعتقاد به عقول ده‌گانه و تثلیث منطوی در عقول بالاتر از عقل فعال، نقش اساسی را ایفا کرده است و این تأثیر در رأی حکیم اشراقی درباره انوار طولیه نیز بشکل دیگری بوده است. ثانیاً، در اندیشه فیلسوفان اسلامی، حوادث عالم تحت قمر و زاد و ولد و مرگ و میر اشیاء در این قلمرو، بنوعی، از حرکات دوری افلاک متأثر بوده اجزاء و اوضاع حرکت دوری فلکی در بروز این حوادث، دست‌کم بعنوان علل معده، مؤثر بوده است. ثالثاً، در اندیشه فلاسفه اسلامی، افلاک و نفوس فلکی در حصول برخی ادراکات و اراده‌های جزئی در انسان و شکل‌گیری رؤیا و اطلاع از امور غیبی و مسئله تذکر و یادآوری (در نظر سهروردی) بطور کامل مؤثر بوده است. رابعاً، نظریه افلاک در شکل‌گیری آراء برخی از فلاسفه مسلمان در تفسیر معاد برخی از نفوس بشری (نفوس جاهله و ابله) نیز مؤثر بوده است.

۹۶

پی‌نوشتها:

۱. گمپرتس، تئودور، متفکران یونان، ج ۳، ص ۱۴۵۶؛ کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۲۳۲.
۲. فارابی، آراء اهل المدینه الفاضله، ص ۶۳؛ همو، التعليقات، ص ۱۳۷؛ ابن‌سینا، الاشارات و التنبيهات، ج ۲، ص ۴۱۶.
۳. آراء اهل المدینه الفاضله، ص ۵۲-۵۴؛ لاهیجی، عبدالرزاق، گوهرمراد، ص ۱۰۹.



سال دوم، شماره اول
تابستان ۱۳۹۰

۴. دامپی، تاریخ علم، ص ۱۳۴.
۵. کوستلر، آرتور، خوابگردها، ص ۵۶.
۶. آراء اهل المدينة الفاضلة، ص ۵۲؛ ابن سینا، الالهیات، ص ۴۰۳؛ همو، المبدأ و المعاد، ص ۷۸.
۷. ابن سینا در این زمینه مینویسد: «وانت تعلم ان ههنا عقولا و نفوسا مفارقة كثيرة» (الالهیات، ص ۴۰۵).
۸. همان، ص ۴۰۵؛ ابن سینا، النجاة، ص ۲۱۶.
۹. ابن سینا، المبدأ و المعاد، ص ۷۹.
۱۰. الالهیات، ص ۴۰۶.
۱۱. آراء اهل المدينة الفاضلة، ص ۶۰.
۱۲. الالهیات، ص ۴۰۷.
۱۳. برای آگاهی از آن ادله مفصل ر.ک: اکبری، ناصر، پایان نامه کارشناسی ارشد، ص ۵۳-۶۷.
۱۴. الاشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۲۲۱-۲۴۱.
۱۵. سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۳۹ و ۱۴۰.
۱۶. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۷، ص ۲۶۸ و ۲۶۹.
۱۷. همو، الشواهد الربوبية، ص ۲۴۶.
۱۸. ر.ک: سیزواری، ملاهادی، شرح المنظومه، ج ۲، ص ۶۷۲-۶۹۵.
۱۹. ر.ک: الاسفار الاربعه، ج ۷، ص ۲۶۲-۲۷۰.
۲۰. ر.ک: مجموعه مصنفات شیخ اشراق (المشارع و المطارحات)، ج ۱، ص ۴۰۸ و ۴۰۹.
۲۱. ابن سینا، التعليقات، ص ۱۰۵.
۲۲. بهمنیار، التحصیل، ص ۶۴۱.
۲۳. مجموعه مصنفات شیخ اشراق (المشارع و المطارحات)، ج ۱، ص ۴۰۸-۴۰۹؛ النجاة، ص ۲۳۹-۲۴۳.
۲۴. مجموعه مصنفات (المشارع و المطارحات)، ج ۱، ص ۴۱۰ و ۴۱۱.
۲۵. شرح المنظومه، ج ۲، ص ۶۷۸.
۲۶. التحصیل، ص ۴۴۵. سخن ابن سینا در این زمینه چنین است: «فیجب ان یکون هیولی العالم العنصری لازمه عن العقل الاخیر و لا یمتنع أن تكون للاجرام السماویه ضرب من المعاونه فیہ و اما الصور فتفیض ایضا من ذلك العقل و لكن تختلف فی هیولاتها بحسب ما یختلف من استحقاقها لها بحسب استعداداتها المختلفه و لامبدأ لاختلافاتها الا الاجرام السماویه» (الاشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۲۵۵-۲۵۸).
۲۷. الاسفار الاربعه، ج ۳، ص ۶۸.
۲۸. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ص ۲۹۴.
۲۹. فیض کاشانی، ملامحسن، اصول المعارف، ص ۱۳۹.
۳۰. آراء اهل المدينة الفاضله، ص ۷۴.
۳۱. ابن سینا، النفس من کتاب الشفاء، ص ۲۴۶. برخی از عبارتهای فلاسفه اسلامی در این زمینه چنین است: «ان النفوس السماویه و ما فوقها عالمه بالجزئیات» (الالهیات، ص ۴۳۷). «ان نقوش الکائنات ازلا و ابدأ محفوظه فی البرازخ العلویه مصوره» (مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۲۳۷). و «صور الکائنات

بأسرها موجوده في عالم الذكر الحكيم، مكتوبه بقلم الحقّ الاول على الواح النفوس السماويه او صحائف المثل الغيبية» (الشواهد الربوبية، ص ۲۱۱-۴۱۲).

۳۲. گوهرمراد، ص ۱۷۹.
۳۳. الاشارات والتنبيهات، ج ۲، ص ۳۳۱-۳۴۶.
۳۴. مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ۲، ص ۲۱۰.
۳۵. همان، ص ۲۱۳.
۳۶. ر.ک: مصباح يزدي، محمدتقی، شرح الاسفار الاربعه، ج ۸، جزء اول، ص ۴۱۴ و ۴۱۵.
۳۷. ابن سینا، المبدأ والمعاد، ص ۱۱۷ و ۱۱۸.
۳۸. النفس من كتاب الشفاء، ص ۲۴۷.
۳۹. ابن سینا، المبدأ والمعاد، ص ۱۱۷.
۴۰. مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ۲، ص ۲۳۶.
۴۱. شرح المنظومه، ج ۵، ص ۲۲۵.
۴۲. گوهرمراد، ص ۳۸۱.
۴۳. النفس من كتاب الشفاء، ص ۲۴۰؛ الالهيات، ص ۴۳۹.
۴۴. ر.ک: مصطفوی، شرح اشارات و تنبيهات، نمط ۳، ص ۱۹۰-۱۹۲.
۴۵. مجموعه مصنفات شيخ اشراق (حکمة الاشراق)، ج ۲، ص ۲۰۸.
۴۶. همان، ص ۲۱۱.
۴۷. الشواهد الربوبية، ص ۴۱۵؛ الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۲۹۵.
۴۸. آراء اهل المدينه الفاضله، ص ۱۳۹.
۴۹. الاشارات والتنبيهات، ج ۳، ص ۳۵۵؛ ابن سینا، المبدأ والمعاد، ص ۱۱۴ و ۱۱۵.
۵۰. مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ۱، ص ۸۹-۹۰.
۵۱. الاسفار الاربعه، ج ۹، ص ۴۲ و ۴۳.
۵۲. سبزواری، ملاهادی، تعليقات بر الاسفار الاربعه، ج ۹، ص ۴۰ و ۴۱؛ شرح المنظومه، ج ۵، ص ۳۱۷-۳۲۴.
۵۳. طوسی، خواجه نصیرالدین، شرح الاشارات، ج ۳، ص ۲۱۲.
۵۴. شرح المنظومه، ج ۴، ص ۳۸۲.

۹۸ منابع:

۱. ابن سینا، الشفاء (الالهيات)، مقدمه ابراهيم مدکور، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۶۳.
۲. _____، المبدأ والمعاد، باهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامي دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
۳. _____، النجاة، تهران، انتشارات مرتضوی، ۱۳۶۴.
۴. _____، التعليقات، تحقيق عبدالرحمن بدوی، قم، مكتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
۵. _____، الاشارات والتنبيهات، قم، النشر البلاغه، ج ۲ و ۳، ۱۳۷۵.



سال دوم، شماره اول
تابستان ۱۳۹۰

۶. _____، النفس من كتاب الشفاء، تحقیق حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
۷. بهمینیار، التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
۸. دامپی‌یر، تاریخ علم، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، تهران، انتشارات سمت، ۱۳۷۱.
۹. سبزواری، ملاهادی، شرح المنظومه، تصحیح حسن زاده آملی، تهران، نشر ناب، ج ۲، ۱۴۱۳ ق.
۱۰. _____، شرح المنظومه، تصحیح حسن زاده آملی، تهران، نشر ناب، ج ۴ و ۵، ۱۴۲۲ ق.
۱۱. _____، تعلیقات بر الاسفار (الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة)، قم، منشورات مصطفوی، ج ۹، ۱۳۶۸.
۱۲. سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات شیخ/شراقی، مقدمه و تصحیح هانری کرین، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ج ۱ و ۲، ۱۳۷۲.
۱۳. الطوسی، نصیرالدین، شرح الاشارات و التنبیها (الاشارات و التنبیها)، قم، النشر البلاغه، ج ۳، ۱۳۷۵.
۱۴. فارابی، ابونصر، آراء اهل المدینه الفاضله و مضادها، مقدمه و تعلیقه علی بوملحم، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۲۰۰۷ م.
۱۵. _____، التنبیه علی سبیل السعادة، التعلیقات/ رسالتان فلسفیتان، تحقیق جعفر آل یاسین، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۱.
۱۶. فیاض لاهیجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، تصحیح زین العابدین قربانی لاهیجی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۲.
۱۷. فیض کاشانی، ملامحسن، اصول المعارف، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
۱۸. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ج ۱، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، ۱۳۷۵.
۱۹. کوستلر، آرتور، خوابگردها، ترجمه منوچهر روحانی، تهران، شرکت سهامی جیبی، ۱۳۶۱.
۲۰. گمپرتس، تئودور، متفکران یونان، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، ج ۳، ۱۳۷۵.
۲۱. مصباح یزدی، محمدتقی، شرح الاسفار الاربعة، تحقیق و نگارش محمد سعیدی مهر، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ج ۸، ۱۳۷۵.
۲۲. مصطفوی، سیدحسن سعادت، شرح اشارات و تنبیها (نمط ۳)، تهران، انتشارات دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۸۷.
۲۳. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، قم، منشورات مصطفوی، ج ۳ و ۷ و ۹، ۱۳۶۸.
۲۴. _____، الشواهد الربوبیة، مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲.
۲۵. _____، المبدأ و المعاد، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۰.