

(مقاله پژوهشی)

رویکرد هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه در باب عالم عقل از منظر «صدرالدین

شیرازی، ابن سینا و سهروردی»

سارا حسونندی^۱، منیرالسادات پورطولمی^۲

تاریخ دریافت: ۱۳/۵/۱۴۰۱، تاریخ پذیرش: ۲۹/۸/۱۴۰۱

چکیده

اعتقاد به وجود عالم عقل که عالمی حقیقی و مستقل از ماده، احکام و پایدار به نفس است، در اندیشه‌ی مشاء، اشراق و حکمت متعالیه، در شناخت انسان تأثیر مهمی دارد. از نظر ابن سینا، شناخت انسان بدون وجود عقلی مفارق و قدسی به سرانجام نمی‌رسد و روند شناخت و معرفت در تمام مراحل خود، به دستگیری و افاضه چنین موجودی نیازمند است. شیوه ارتباط نفس با عقل فعال از مقوله فعل و انفعال است که عقل فعال در سوی فعلیت، و نفس انسان در سوی انفعال این رابطه ایستاده‌اند. سهروردی، با حفظ و جایگاه و نقش استدلال عقلی، از آن گذر می‌کند و شهود و مشاهدات عقلی را به عنوان برهان قاطع بیان می‌کند. مطابق معرفت‌شناسی ملاصدرا، وی ادراک انسان را در مرحله تعقل متأثر از برقراری ارتباط نفس با این موجود مجرد مستقل از نفس انسانی می‌داند و بدین ترتیب عالم عقول در تمام مراتب وجودی و معرفتی حکمای مسلمان نقش بسزا دارد. در پژوهش فوق، برآنیم تا با روشی توصیفی-تحلیلی عالم عقول را در حوزه‌ی جهان‌شناسی و معرفت‌شناسی با نظر به آثار بزرگانی چون «ابن سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا» مورد بررسی قرار دهیم تا از قبل چنین بررسی به پاسخی قانع‌کننده در باب پرسش پژوهش دست یابیم.

واژگان کلیدی: معرفت‌شناسی، عالم عقل، ملاصدرا، ابن سینا، سهروردی، فیلسوفان مسلمان.

^۱ دانشجوی دکتری رشته فلسفه و کلام اسلامی، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران.

sarahasanvandi1393@gmail.com

^۲ دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران، (نویسنده مسئول).

poortolami@kiaou.ac.ir

۱. بیان مسئله

همانگونه که هدف اصلی فیلسوف توجیه عقلانی از پدیده‌های مختلف هستی است، بحث شناخت ادراک و چگونگی آن مورد توجه فیلسوفان بوده و یکی از مسائل قابل بحث، صحبت از معنا و جایگاه عقل فعال در سیر ادراک است. در فلسفه‌ی اسلامی فیلسوفان بزرگی چون «کندی، فارابی و ابن رشد» به بحث و تحلیل فلسفی، پیرامون عقل فعال پرداخته و نقش آن را در عالم ممکنات مورد بررسی قرار داده‌اند. این عقل خاستگاه پذیرفته شده در عالم محسوسات و واسطه‌ی ارتباط بین مجردات و مادیات است و در کنار تمام افعالی که با عالم ماده ارتباط دارند، توانسته نقش مؤثری در ارتباط با انسان داشته باشد. اما آنچه که نقطه ابهام دارد چگونگی چنین ارتباطی است. مطابق با آنچه که در فلسفه مشاء آمده است، عقل منحصر در عقول ده‌گانه و عقل فعال آخرین نوع از عقول طولی است که نقش مهمی در وجودشناختی و معرفت‌شناسی دارد. در فلسفه‌ی اشراق اما، افزون بر عقول طولی، عقول عرضی هم وجود دارند، که جوهر و سرشت همه آنها از سنخ نور است و در چنین نگرشی، نقش عقل فعال مشائی، در دو حوزه‌ی وجودی و معرفتی به عقل عرضی سپرده شده است. از سوی دیگر در نگرش حکمت متعالیه، ملاصدرا با پذیرفتن نظریه عقل طولی مشائی و عقل عرضی اشراقی، نقش وجودشناختی خاصی برای عقل فعال قائل شده است. او بر اساس مبانی حکمت متعالیه جایگاه معرفتی خاصی برای عقل فعال در نظر گرفته است. بنابراین با توجه به آراء هر سه فیلسوف بزرگ جهان اسلام، ما با روشی روش توصیفی-تحلیلی، با مذاقه در آراء آنها، به بررسی جایگاه وجود شناسی و معرفت‌شناسی عقول می‌پردازیم تا بتوانیم با تطبیق آراء آنها، آنچه را که نزدیک به واقع است دریابیم.

۲. عقل در لغت و اصطلاح

می‌دانیم که برای ورود به هر حوزه‌ای بررسی واژگان کلیدی مهم است. در پژوهش پیش رو نیز برای روشن شدن مولفه‌های اصلی تحقیق لازم است تا نخست معنای دقیق آنها را بدانیم تا بتوانیم در فرآیند پاسخ به پرسش‌های مطروحه موفق عمل نمائیم. عقل در لغت به معنی منع، امساک، حبس است و چون شبیه افسار شتر است این نام را بر آن نهاده‌اند. همانطور که عقال (افسار) شتر را از بدی باز می‌دارد، عقل هم صاحب خود را از انحراف

به راه اشتباه منع می‌کند. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۷۸) گاهی عقل همچنین در معنای فهم، درک و معرفت به کار می‌رود. برای نمونه می‌توان به آیه «و ما یعقلها الا العالمون» «جز دانیان آن را درک نمی‌کنند» اشاره کرد (عنکبوت: ۴۳). اما عقل در اصطلاح فلاسفه نیز معانی مختلفی دارد البته ناگفته نماند که این معانی برخی بالاشتراک هستند و برخی دیگر بالتشکیک (حائری مازندرانی، ۱۳۶۲، ج ۵: ۱۳۷) که ما در اینجا جدای از چنین معانی به طور کلی آنچه که اغلب در معانی فلسفی ذکر شده است را جهت تنقیح بهتر مطالب ذکر می‌کنیم.

عقل در اصطلاح فلسفی معانی مختلفی دارد:

الف) به معنای موجود تام که یکی از انواع جوهر است و جوهر دارای پنج قسم است: عقل، نفس، ماده، صورت و جسم و این معنی عقل، مستقل از انسان است.

ب) قوه درک کردن اصول و مبانی خوب و بد، همان سرشتی که انسان را از بهایم جدا می‌کند و او را شایسته‌ی پذیرش علوم می‌کند یعنی آنچه با آن حقایق اشیاء فهمیده و درک می‌شود.

ج) گاهی در معنای مصدری به کار می‌رود، مانند «ادراک کلیات» که می‌توان آن را اصطلاح سوم عقل دانست. (طباطبایی، ۱۳۸۷، ج ۳: ۱۹)

۳. جایگاه وجودشناسی عالم عقل از نظر ابن سینا

فلسفه مشائی و در رأس آن ابن سینا، به چگونگی صدور عقل اول می‌پردازد و اشاره می‌کند که چون واجب تعالی، واحد جمیع الجهات و عقل مطلق است و تعقل او سبب صدور عالم می‌شود، پس اولین صادر از او، به شیوه‌ای برابر با قاعده‌ی الواحد (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۱۱۷) باید یک عقل بسیط باشد. از این رو شایسته نیست اولین موجودی که از او آفریده می‌شود، کثیر باشد، چه کثرت عدد و یا تقسیم شدن به ماده و صورت؛ زیرا پیدایش و ضرورت پدیده‌ها تنها به سبب ذات اوست، نه عامل دیگری. پس جهت و حکمی که در ذات حق اساس این پدیده می‌شود جهت و حکمی نیست که از آن، نه این پدیده، بلکه پدیده‌ی دیگری لازم باشد. (همو، ۱۳۸۵: ۲۷۸) عقل به عنوان مجرد محض، صادر اول است (رازی، ۱۳۸۴، ج ۲: ۷۶) و خداوند که وجود حقیقی است، بر اساس قاعده‌ی الواحد اساس صدور عقل اول است

(ابن‌سینا، ۱۹۷۵: ۴۰۵-۴۰۳) و کثرت در عالم از همین عقل شروع می‌شود (همان: ۳۸-۳۷) و در عالم مجردات تا عقل فعال ادامه دارد. هر عقل سه جهت دارد که ذاتی آن نیست و نمی‌تواند به بساطت عقل آسیب برساند. پس می‌توان گفت از این سه ویژگی عقل، هیولای فلک و نفس فلکی پدید می‌آید. (همان، ۴۴۹-۴۴۸) حداقل تعداد عقل‌ها تا عقل فعال ده عقل و نه فلک است (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۴۳-۲۴۲) و همه این عقل‌ها لطف خداوند به عالم مادیات است. اصل صدور عقل، عقل فعال است گرچه سه جهت دارد، اما اساس صدور عقل و افلاک دیگر نیست. (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۸۰) عقل فعال، واسطه مجردات با عالم ماده است یعنی تنها دلیل مجرد، بدون واسطه‌ی عالم محسوسات است (همو، ۱۳۷۹: ۱۹۹) که شامل کلیات و صور وجودی اشیاء به نحو بساطت است و در به وجود آمدن همه‌ی موجودات عالم ماده از پست‌ترین تا کامل‌ترین آنها نقش مستقیم دارد، اما به دلیل صفت مجرد تام این عقل، سلسله افلاک با حرکات خاص خود، به عنوان علل ناقصه، علل فعال را همراهی می‌کنند. (همو، ۱۳۷۱: ۳۱۳) وجود هیولی واسطه به عقل فعال است و اجسام فلکی با طبیعت خاص خود استعداد عام هیولی را به وجود می‌آورد (همو، ۱۹۷۵: ۴۱۱) و با حرکات مختلف وضع متفاوتشان، این استعداد را خاص می‌کنند (همو، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۵۵) تا صور وجودی توسط عقل فعال مورد استفاده قرار گیرد. (همو، ۱۳۶۴: ۶۶۲)

پس از عقل فعال متناسب با هر استعداد صور وجودی، همانند صور اربعه افاضه می‌گردد (همو، ۱۳۷۵، ج ۲: ۲۵۸-۲۵۷) و عناصر اربعه که با کیفیات خاص خود در شکل‌گیری عالم کون و فساد نقش دارند، ایجاد می‌شوند. (همو، ۱۹۷۵: ۴۱۳-۴۱۲) بعد از عناصر اربعه نوبت به، به وجود آمدن مرکبات می‌رسد. عناصر اربعه تحت تأثیر وضع فلکی و اجرام آسمانی با هم ترکیب می‌شوند و باعث به وجود آمدن مزاج می‌گردند. (همان: ۴۱۳-۴۱۲) در شکل‌گیری و به وجود آمدن هر مزاج، وضع فلکی آن را قابل می‌گرداند، (همو، ۱۳۷۵، ج ۲: ۲۵۶) تا صورت نوعیه متناسب با آن، از عقل فعال صادر شود و مرکباتی مانند معدن، نبات و حیوان به وجود آید. (همان: ۲۶۰-۲۵۹) عقل فعال در به وجود آمدن نفس‌های غیر فلکی به همراهی افلاک نقش مهمی دارد. ترکیب مزاج‌ها تحت تأثیر حرکات و وضع جوی می‌تواند به حد اعتدال نزدیک یا دور باشد، (همان، ۱۳۶۳: ۹۳-۹۲) که این نزدیکی سبب

اعطای قوه خاص این مزاج، توسط افلاک می شود و متناسب با هر قوه صورت نفسانی، نباتی، حیوانی، انسانی از عقل فعال بهره‌مند می‌شوند. (همان: ۹۶)

بدین ترتیب عقل فعال در شکل‌گیری تمام موجودات مادی و فزونی عالم نقش دارد و بهره‌مندی صور وجودی در تمام موجودات چه در هنگام ایجاد و چه در هنگام بقا از عقل فعال صورت می‌پذیرد و دلیل فعال بودن این عقل این است که در نفس‌های انسانی تصرف می‌کند و آنها را از قوه به فعل می‌رساند.

۴. جایگاه معرفت‌شناسی عقل فعال در نظام سینایی

در دیدگاه معرفت‌شناسی ابن‌سینا، به دست آوردن معرفت بدون در نظر گرفتن موجودی ماوراء الطبیعی، که قوای ادراکی انسان را به فعلیت برساند و صور معقولات (قوه‌ی ادراک) را به نفس انسان واگذار کند امکان ندارد و این موجود عقل فعال است. در تفکر ابن‌سینا، عقل فعال مانند آفتابی است که به ذات خود نورانی است و با پرتو افکنی به عقل انسان، سبب نورانی شدن آن می‌شود (همو، ۱۳۶۰: ۲۶۴) و عقل فعال که در بیرون از انسان قرار دارد، عامل معرفت حصولی انسان می‌باشد. این عقل شامل قوه‌ی ادراک و کلیات به روش بالفعل و گسترده است (همو، ۱۹۷۵: ۲۱۵) و در تمام مراحل ادراک انسان نقش دارد. نفس ناطقه بر اثر توجه به جزئیات حسی و خیالی دارای شرایط لازم استعداد است، تا کلیات را درک کند و از این رو ملکه‌ی اتصال به عقل فعال برای آن به وجود می‌آید. (همو، ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۶۸-۳۶۷) به وجود آمدن این ملکه دلایل مختلفی دارد که همان مراحل عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد است. (همو، ۱۳۳۱: ۲۶-۲۴) نفس بر اثر بهره‌مندی عقل فعال به قوه ادراک دست می‌یابد و در مرتبه عقل هیولانی ماده، جزء اولیات عقلی می‌شود (همو، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۶۷) و بعد به مرتبه عقل بالملکه می‌رسد و با بهره‌مندی از عقل فعال، عقل بالفعل و عقل مستفاد را طی می‌کند تا کلیات در آن (نفس) به مجرد تام برسد. (همو، ۱۳۶۴: ۲۷۱-۲۷۰) تمام این خروج از قوه به فعلیت، تحت تأثیر بهره‌مندی از عقل فعال است.

نفس در این حالت با عقل فعال در ارتباط است: «تصور النفس النطقیه للصور الناطقیه کمالاً له و حاصله عند الاتصال بهذا الجوهر». (همو، ۱۹۵۲: ۱۷۷) در حالی که این رابطه

اتحاد خلاف واقعیت است^۱، (همو، ۱۳۷۵، ج ۳: ۲۹۳) اما تا زمان توجه مدام نفس به عقل فعال، بهره‌مندی از کلیات نفس صورت می‌گیرد و با قطع نظر نفس و آمیخته شدن به مادیات این ارتباط از بین می‌رود^۲، (همو، ۱۹۵۲: ۱۷۷)

اما در زمان قطع این ارتباط، عقل فعال حافظ صور کلیات برای نفس ناطقه است. (همو، ۱۴۰۰، ج ۲: ۲۰۸-۲۱۳) عقل فعال در ادراک عقلی عملی، ادراک حسی ظاهری، ادراک باطنی نقش و تأثیر غیرمستقیم دارد. عقل عملی در دریافت حکم‌های جزئی نیازمند معقولات (افاضه شده) بر عقل نظری به وسیله عقل فعال است. (همو، ۱۳۷۵، ج ۲: ۲۵۳-۲۵۲) همچنین عقل فعال با بهره‌مندی معقولات به عقل نظری، جزئیات ادراک شده توسط حواس ظاهری و باطنی را کامل می‌کند، البته صورت متناسب با آنها یا تلفیقی از آن جزئیات را کامل می‌کند. (همو، ۱۹۷۵: ۲۰۹-۲۰۸) عقل فعال در خیال و وهم نیز نقش بسزایی دارد. عقل فعال با بهره‌مندی صور معقولات کلی به نفس باعث می‌شود خیال، رویای صادقانه و یا وحی شکل بگیرد (همان: ۱۵۴-۱۵۳) و گاهی اوقات نیز این صورت توسط قوه واهمه اخذ شده و سبب تصرف نبی در طبیعت و به وجود آمدن معجزه می‌شود. (همو، ۱۹۷۵: ۱۵۰) عقل فعال علاوه بر نقش در ادراکات انسانی در علم به خداوند هم نقش دارد اما عقل فعال در علم خداوند به کلیات، که به سبب صور مرتسمه در ذات است نقشی ندارد.^۳ (ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۱۵۲)

نقش عقل فعال در علم خداوند به جزئیات متغیر است، (همان: ۶۸-۶۷) علم خداوند به جزئیات متغیر، مستقیم و بدون واسطه نیست (همان: ۲۲-۲۱) زیرا سبب تغییر در ذات الهی می‌شود. بر وجه کلی مافوق زمان و از طریق علم به اسباب و علل این موجودات جزئی، بدون عوارض شخصی آنها است. (همان: ۱۳) عقل فعال به عنوان عقل مجرد مادون قمر باعث کثرت در این عالم است و دربرگیرنده‌ی صور کلی وجود علمی مورد نیاز عالم مادیات

^۱ ابن‌سینا، مخالف اتحاد نفس با عقل فعال است زیرا «یا نفس ناطقه با بخشی از عقل فعال اتحاد می‌یابد که باعث کثرت عقل فعال می‌شود در حالیکه این عقل بسیط است و یا با تمام آن اتحاد می‌یابد که در این صورت باید تمام معقولات در نفس انسان منطبع شود و این نیز محال است.»

^۲ «النفس بعد الموت تبقى دائماً متعلقة و متصله بهذا الشریف»

^۳ علم خداوند به کلیات به سبب صور مرتسمه الهی است که خداوند از طریق تعقل ذات خود به این صور علم می‌یابد.

می‌باشد. خداوند به وسیله‌ی علم به اسباب یعنی عقول طولی که علت عقل فعال نیز هستند،^۱ (همان، ۱۳۷۵: ج ۳: ۳۹۴) به عقل فعال و کلیات موجود در آن، علم می‌یابد و همین علم با واسطه، سبب علم خداوند به جزئیات متغیر می‌شود.

۵. جایگاه وجودشناسی عقل از نظر شیخ اشراق

سهروردی مانند ابن سینا با در نظر گرفتن اختلاف آشکار میان حضرت حق و عالم وجود، به مسائل مربوط به مراتب هستی و آفرینش پرداخته است و تلاش می‌کند تا صدور کثرت از واحد را به صورتی تفسیر کند که به وحدت نورالانوار آسیبی نرسد، به همین سبب او تفکر فیض را می‌پذیرد که ترسی وصف نشدنی از توحید دارد. (رحیمیان، ۱۳۷۶: ۶۹) از دیدگاه سهروردی، آفرینش صدور و اشراق پرتویی از نور الانوار است که به سبب نامتناهی بودن کمالات او و ضرورت ذاتی فیضیان توسط نور الانوار، این فرآیند بدون نقص در مبدأ (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۲۸ و ۱۲۹ و ۱۳۷) به صورت دائم در جریان است. سهروردی مانند ابن سینا، با پذیرش قاعده‌ی الواحد، آن را بر دیدگاه نوری خود تطبیق می‌دهد؛ به این صورت که از نور الانوار جز نور واحد صادر نمی‌شود که به آن نور اقرب یا بهمن گفته می‌شود. (همان: ۱۲۵) حال به وجود آمدن نور اقرب، اضافه‌ی اشراقی است که نور الانوار می‌کند و نور اقرب را به وجود می‌آورد. در اینجا منظور این است که نفس اضافه‌ی اشراقی، برای ایجاد نور اقرب کافی است و البته نور الانوار علاوه بر اشراق جوهری، هر لحظه بر کمالات نور اقرب می‌افزاید؛ زیرا اشراق و فیضیان ذاتی نور هستند (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۴: ۳۱۲-۳۱۱) و این اشراقیات هیچ‌گاه سبب تکثر ذات نمی‌شوند زیرا تنها اشراق وجود نور اقرب، ذاتی حضرت حق است و اشراقیات عرضی به خاطر صلاحیت ارزش دارند، بدین صورت نیست که دو شیء از نور الانوار صادر شود تا تکثر لازم بیاید. سهروردی در مورد اختلاف نورالانوار و نور اقرب و نیز سایر انوار به تردید اشاره می‌کند، (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۳۴-۱۳۳) که آنها در نفس نوریت شریک هستند و در همان نوریت هم از یکدیگر متمایزند؛ زیرا نور یکی نور شدید است و دیگری نور ضعیف‌تر. (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۴: ۳۱۰-۳۰۹)

^۱ ابن سینا، علم عقول را به معلومات خود علم ذاتی می‌داند زیرا عقول سبب تحقق معلومات خود هستند و علم آنها به جزئیات مانند علم خداوند کلی، ورای زمان و غیر قابل تغییر است.

شیخ اشراق به توضیح چگونگی صدور کثرات پرداخته و نتیجه می‌گیرد که برای صدور کثرات باید کثرتی، هر چند اعتباری در نور اقرب وجود داشته باشد؛ (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۳۳-۱۳۲) بنابراین سهروردی با توجه به مبنای خود از جمله مشاهده انوار نسبت به یکدیگر (همان: ۱۳۳-۱۳۵) و قهر و غلبه (همان، ج ۱: ۸۷) و ... اشاره می‌کند که نور اقرب، ذات واحدی است که دو جهت دارد:

نور اقرب زمانی که نور الانوار را مشاهده می‌کند، دو جهت در آن پدید می‌آید. از یک طرف، با مشاهده عظمت و جلال نور الانوار خود را فقیر و ظلمانی می‌بیند (تعقل در فقر خود می‌کند)، زیرا عالی بر نور سافل قهر و تسلط دارد و این جهت ظلمانی نور اقرب سبب می‌شود از او ظلمت (برزخ محیط) زاده شود. از طرف دیگر با مشاهده عظمت نور الانوار و این نکته که توسط او به وجود آمده و به نور الانوار نسبت دارد، خدا را بی‌نیاز می‌بیند. تفکر به ارتباط و پیوند به نور الانوار و احساس بی‌نیازی، در نور اقرب یک جهت نور در روشنایی آشکار می‌شود و به همین سبب، نور قاهر بعدی صادر می‌شود. این نور و روشنایی و تاریکی در همه انوار دیگر نیز وجود دارد. همین تاریکی که جهت فقر آنهاست سبب ایجاد عالم ماده می‌شود و نور و روشنایی که ذاتی و جهت غنای آنهاست سبب صدور نور مجرد می‌شود. (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۸۴: ۳۲۴-۳۲۳)

مطلب دیگری که سهروردی به آن اشاره می‌کند این است که اگرچه از نور الانوار نور اقرب صادر می‌شود و از آن به یک جهت نور قاهر بعدی و از جهت دیگر برزخ محیط صادر می‌شود. بدین منظور که از نور اقرب، نور دوم و از نور دوم، نور سوم و به همین ترتیب تعداد زیادی نور صادر می‌شود که تعداد آنها برای ما مشخص نیست. همه این انوار، نور الانوار را مشاهده می‌کنند و شعاعی از نور الانوار بر آنها می‌تابد؛ علاوه بر اینکه بین خود انوار هم انعکاس نور وجود دارد، به این معنا که نور هر نور عالی بر مرتبه‌ی پایین‌تر خود به جهت قهر و غلبه روشنایی می‌بخشد. هر نور سافل نیز نور عالی را مشاهده، و به واسطه نور عالی، شعاعی را از نور الانوار دریافت می‌کند. برای مثال نور ثانی از نور الانوار، هم بی‌واسطه و هم با واسطه نور اقرب، نور سانخ (اشراقات عرضی) را می‌پذیرد. به این صورت که یک بار بی‌واسطه از نور الانوار، و یک بار با واسطه از نور اقرب بر آن روشنایی می‌بخشد و

دو بار نیز از نور بالاتر بر او اشراق صورت می‌گیرد. (نور بالاتر دوباری را که خود پذیرفته بود به نور سوم منعکس می‌کند) این کثرات ادامه پیدا می‌کند زیرا میان انوار سافله و نورالانوار مانعی نیست و چون هر یک از انوار قاهره نور الانوار را مشاهده می‌کنند و مشاهده‌ی غیر از اشراق است، جهات کثیره دیگری پیدا می‌شود. (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۴۰-۱۴۱) بنابراین، انوار طولی که متعدد هستند جهت مشاهده عالی و شعاع‌های تام و (سوانخ اشراقی) به وجود می‌آیند و از این انوار قاهره طولی به جهت اجتماع شعاع‌های غیر تام از لحاظ استغنا (مثل افلاطونی) و از لحاظ فقر، برزخ ثواب به وجود می‌آید (همان: ۱۴۶-۱۴۲) و تنها چیزی که باقی می‌ماند، افلاک سبعة مادون فلک ثواب و عالم عناصر و مرکبات است که به گفته‌ی شیخ اشراق توسط انوار قاهره عرضی به وجود می‌آیند (همان: ۱۴۳) و به این ترتیب شیخ اشراق چگونگی به وجود آمدن هستی و چینش مراتب آن را بیان می‌کند. پس از اثبات سلسله انوار قاهره طولیه، نوبت به بررسی انوار قاهره عرضیه می‌رسد که از شاهکارهای فلسفی و شهودی شیخ اشراق است. به بیان سهروردی، اگرچه حکام عظام همگی مثل نوریه را مشاهده کرده‌اند، اما مشائیان هیچ خبری از آن ندارند. (همان، ج ۱: ۴۹۶) حال منظور از مثل این است که هر نوع مادی در عالم، رب النوعی دارد (همان، ج ۲: ۲۰۰-۱۹۹) که حافظ و مدبر انواع مادی محسوب می‌شود؛ (همان، ج ۱: ۴۶۱-۴۵۹) در واقع، رب النوع همان نوع قائم به ذات و مجرد از انواع مادی است که هر یک از انواع عالم مادون فلک ثواب از آن ناشی شده‌اند. (همان، ج ۲: ۱۴۳)

مرتبه انوار قاهره عرضی پس از انوار قاهره طولی است و تفاوت آنها با انوار طولی در این است که رابطه علی و معلولی ندارند و در عرض هم هستند و به اسامی گوناگونی مانند: «مثل افلاطونی، ارباب انواع، مثل نوریه، ارباب طلسمات، و اصحال اصنام» خوانده می‌شود. (همان، ج ۱: ۴۶۳-۴۶۸) برخی از ارباب انواع به دلیل شدت جوهری خود، برای ارتباط با بدن مادی، نیازمند واسطه‌ای مثل نفس روح بخاری هستند و برخی از آنها به دلیل ضعف به واسطه نیازی ندارند. (همان: ۴۵۹) سهروردی، همچنین به این نکته اشاره می‌کند که مثل از انوار قاهره طولی صادر شده‌اند و از جهت اجتماع شعاع‌ها یا اشراقیات غیر تام و به لحاظ استغنا آنها، انوار قاهره عرضی ایجاد شده است. (شیرازی، ۱۳۸۴: ۳۳۹)

۶. معرفت‌شناسی عقل از نظر شیخ اشراق

فلسفه‌ی اشراق، اصول معرفت را در اصل استوار بر بینش، کشف و شهود و در اصطلاح بر پایه‌ی حدس فلسفی می‌داند. بنابراین مهمترین مساله در شناخت چیستی در اساس و در روش فلسفه‌ی اشراق، مساله شناخت است. در علم المعرفه‌ی اشراقی، شناخت بر اساس اضافه اشراقی بین موضوع مدرک و شیء مدرک به وجود می‌آید. در ساختمان فلسفی حکمه الاشراق، احکام حدس با شناخت یکی هستند. حدس، خود در رابطه با مشاهده از یک طرف و با اشراق از طرف دیگر، به وجود می‌آید. پس در شناخت‌شناسی اشراقی، حدس، مشاهده و اشراق را باید شرح داد (شرفی جم، ۱۳۸۹: ۸۸) سهروردی فلسفه خود را حکمت اشراق و فلسفه نور نام نهاده و منظور او از مفهوم نوربخشی و اشراق معرفت است که در حقیقت حکمت اشراق به معنی نوربخشی، روشن کردن و درخشیدن است و شیخ اشراق آن را برای عالم معنا اخذ می‌کند که در پرتو نورالانوار، نفس واجد اشراق و نورانیت شده و آدمی به مقام دریافت حقیقت برسد و بنیان هستی را به شیوه‌ی حضوری بدون واسطه مشاهده کند. (حسن پور، ۱۳۸۸: ۱۵) پس اشراق در معنی نوربخشی و واسطه‌ی بنیادهای شهودی است و به واسطه‌ی آن درون آدمی از جهالت و تاریکی، پاک و مقدس و نورانی می‌شود. (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۹)

سهروردی در حکمت اشراق به صفای باطن و الهام عقلانی تأکید می‌کند و بحث و مشاهده در اندیشه‌ی وی مسیر معرفت با علم حضوری شروع می‌شود و با شهود و علم حضوری ادامه پیدا می‌کند. نهایت شهود از دیدگاه سهروردی، دست یافتن به ذات اقدس الهی است. وی در تقابل با علم حصولی مشایی که از نظر او علمی انتزاعی است نوعی از علم را که علم اتصالی و شهودی است معرفی می‌کند و علم حضوری می‌نامد. در این علم، معرفت‌شناسی اشراقی خودآگاهی ذاتی نفس است و در حکمت ذوقی اشراقی، شهود جایگاه خاصی دارد و جایگاه والاتری نسبت به استدلال عقلی در حکمت بحثی برخوردار است. معرفت‌شناسی سهروردی از ادراک حسی شروع می‌شود اما به ادراک عقلی منتهی نمی‌شود؛ بلکه با عبور از آن، ادراک عقلی را نردبان رسیدن به نوع دیگری از شناخت قرار می‌دهد. همان طور که معرفت‌شناسی اشراقی در ادراک حسی و خیالی به شهود و اشراق نفس منتهی

می‌شود و اصل ادراک خیال به شهود و اشراق نفس باز می‌گردد، ادراک عقلی نیز از شهود و اشراق نفس حاصل می‌شود. اما سهروردی معتقد است که علم به هر چیز ارزشی بیش از جنبه‌ی صوری آن را داده و همواره باید الهام الهی در آن صورت بگیرد. در فلسفه سهروردی، تلاش او در این است که این دوگانگی را به وسیله‌ی شهود و علم حضوری نفس به خود از میان بردارد. زیرا در این گونه شهود، عین و ذهن با هم همسان هستند و این نفس است که بدون واسطه به خود علم دارد و خود را شهود می‌کند. توجه «من» به وجود خودش است نه به ماهیت و ذاتش، چون در این صورت، این نوع معرفت و علم، حصولی است نه حضوری. (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۶۷)

بر اساس نظر سهروردی نخستین موجودی که متعلق به «من» است، همان وجود خود «من» است. بنابراین بدون دوگانه انگاری در فلسفه‌ی سهروردی از طریق شهود، وجود «من» صورت می‌گیرد، نه اینکه وجود اعیان، سبب آن می‌شود. از دیدگاه سهروردی، معرفت همان حضور و ظهور اعیان برای نفس است. اگر نفس ناطقه انسان نباشد، اعیان چگونه می‌تواند ظهور کند. ظهور اعیان و اشیاء برای نفس، در فلسفه‌ی سهروردی از طریق شهود اعیان حاصل می‌شود. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰: ۲۷۵)

وی تأکید دارد معرفت به حقیقت اشیاء، امری استدلالی نیست، بلکه دریافتنی است، مبتنی بر تجربه نیست بلکه شهود کردنی است. (همان: ۴۳) سهروردی سعی داشت با ساختن بنیانی معرفتی و وابسته به تفکر شهودی و اشراقی راهی برای رهایی از بحران را ایجاد کند. می‌توان گفت حکمت اشراقی مشاهده‌ای وجدانی است که بوسیله آن حقیقت وجود آنگونه که هست برای انسان آشکار می‌شود. (همان: ۲۳)

وی حکیمی است که دغدغه‌ی وجود و هستی او را به تکاپو و تفکر در حوزه‌ی معارف فلسفی وارد کرده اما سهروردی این موضوع را از زاویه‌ی دیگری نگاه می‌کند که در فلسفه‌ی او مفهوم «نور» مهمترین مسأله و دغدغه‌ی فلسفی و وجودی است. این فلسفه بر شهود و مکاشفه بیش از تعقل صرف تأکید دارد. می‌توان در یک تعریف کوتاه گفت حکمت مشرقیان جز مکاشفه‌ی ذوقی، مشاهده‌ی وجدانی، ظهور حضوری و تجلی انوار عقلی بر نفس در حال تجرد و وارستگی چیز دیگری نیست. (موحد، ۱۳۸۴: ۲۵)

۷. وجودشناسی عقل از نظر ملاصدرا

ملاصدرا اثبات عالم عقل را بزرگترین مطلب قرآنی دانسته به این سبب که آن عالم محل بازگشت نفس بندگان، به ویژه عقل و روح پاک ما است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۱: ۲۳۲)

عالم عقول یا مجردات تام فاقد از ماده و خواص آن و به لحاظ مرتبه‌ی وجود، شامل دو نوع طولی و عرضی هستند. در کثرت طولی، عقل در طول یکدیگر قرار دارند و بین آنها رابطه‌ی علت و معلولی قرار دارد اما در کثرت عرضی بین عقول رابطه‌ی علت و معلولی وجود ندارد، بلکه عقول عرضی از آخرین عقل که همان عقل فعال است، به وجود آمده و همه در عرض هم و معلول یک علت واحدند. عقول عرضی همان مثل افلاطونی و ارباب انواع هستند. از نظر ملاصدرا در برابر هر نوعی، فرد مجرد عقلی، در عالم ابداع وجود دارد که حقیقت آن نوع است و تعداد عقول طولی در عدد ده منحصر نمی‌باشد. عقول طولی و عرضی در حکمت متعالی، جواهری ممکن، ازلی، ابدی، عاقل و کلی‌اند و نقش وجودشناختی خاصی دارند، به صورتی که بدون وجود آنها، وجود عالم و ربط به ذات حق تعالی ممکن نخواهد بود. در دیدگاه فلسفی که اساس اصالت و وحدت وجود است، نظام طولی عالم هستی تفسیر دیگری می‌یابد. در این نگرش، هستی و مراتب آن چیزی جز حق تعالی و جلوه‌های مختلف او نیست و انسان در میان جلوه‌های گوناگون خداوند مقامی بی‌نظیر دارد. از جمله نوآوری‌های ملاصدرا دیدگاهی در باره‌ی نفس و اتحاد بین عاقل و معقول دارد. در اندیشه صدر کمال و تمامیت نفس انسان این است که عقل فعال در وجود او تحقق یابد و با آن متحد شود. انسان به اندازه‌ی اتحاد و ارتباطش با عقل فعال، معقولات را ادراک می‌کند.

از نظر صدر نفس انسانی قابلیت دارد که به مقامی برسد که تمام موجودات عالم اجزای ذات او شوند. به نظر می‌رسد فاعل بودن عقل فعال، ناظر بر رابطه‌ی هستی‌شناسی آن و نهایت عقل فعال در رابطه معرفت‌شناسی آن است. از نظر ملاصدرا مثل افلاطونی، ارباب انواع و ملائکه مقرب یک واقعیت هستند که نزد ملت‌های گوناگون نام‌های مختلف دارند؛ در رأس همه آنها جبرئیل یا روح القدس قرار دارد که برای تکامل نفس انسان از همه لایق‌تر است. (همو، ۱۳۸۷: ۴۶) لذا بحث از عقل فعال، بحث از همه این تعبیرها است. ملاصدرا در

مورد دو جهت داشتن عقل فعال می‌گوید: عقل فعال یک وجود فی‌نفسه دارد که جوهر مجرد و مستقل از انسان است و یک وجود نزد نفس ما که کمال و نهایت آن است. (همو، ۱۳۸۳: ۳۶۱) بنابراین از مجموع سخنان ملاصدرا می‌توان دریافت که عقل فعال همان عقل عرضی است که مستقل و بی‌واسطه از نفس انسان است. از نظر وی عقول با همه‌ی کثرتی که دارند به وجود واحد عقلی موجودند، بنابراین زمانی که نفس با عقل فعال ارتباط دارد، می‌تواند هم به رب النوع خود متصل شود و هم به رب النوع دیگر انواع.

۸. جایگاه معرفت شناختی عقل فعال از نظر ملاصدرا

در بحث معرفتی و ادراکی انسان از دیدگاه حکمت متعالیه، بررسی آراء ملاصدرا درباره‌ی ماهیت علم و انواع ادراک آدمی و ماهیت عقل فعال در توضیح چگونگی برقراری ارتباط نفس با عقل فعال اهمیت فراوانی دارد. از نظر ملاصدرا علم، هستی حاضر در نفس است، زیرا که صورت ذهنی به تبع هستی در نفس حضور دارد. (همو، ۱۴۱۹: ۱۶۵-۱۶۲) از دیدگاه وی راه‌های ادراک- از جمله حسی، خیالی، وهمی و عقلی- اولاً؛ وجود، مجرد از ماده و معلوم بالذات است. ثانیاً؛ مدرک واقعی همه‌ی آنها نفس است و قوای نفسانی صرفاً جنبه اعدادی دارد و نفس را آماده می‌کند تا نسبت به آن امور حالت مصدریت داشته باشد. (همان: ۲۱۱-۲۱۲) ثالثاً؛ محل عرضه‌ی ادراکات و معقولات نیست و نفس و ادراکات آن از ماده تجرد پیدا می‌کند. (همان: ۳۶۶)

به همین سبب نفس انسان در هنگام بلوغ با حالت آن در هنگام تولد و کودکی متفاوت است. (همان: ۳۲۷) ملاصدرا برای نفس انسان سه مرحله‌ی احساس، تخیل و تعقل را در نظر دارد (همان: ۲۱۵) و چون علم را از سنخ وجود می‌داند، سه مرتبه‌ی ادراکی را سه عالم وجودی نفس دانسته و بر این اعتقاد است که عقل در بالاترین مرتبه‌ی وجودی خود قرار دارد و هیچ یک از آثار ماده در آن مشاهده نمی‌شود. (همان: ۳۶۲) از نظر ملاصدرا نفس انسان با حرکت جوهری عوالم وجود را پیموده تا به عالم منور عقل برسد، اما همه‌ی انسان‌ها توانایی رسیدن به این مرحله را ندارند و بیشتر در مرحله‌ی خیال باقی می‌مانند و برای رسیدن به مرحله‌ی عقلانی، نفس باید خود را از وجود طبیعی رها کند که تنها رسیدن به این مرحله به کمک عقل فعال امکان‌پذیر است.

از دیدگاه وی در ادراک حسی و خیالی، نفس آفریننده این صور است بدون اینکه صور در نفس حلول داشته باشند. (همو، ۱۳۶۸، ج ۱: ۲۸۷) زیرا در جریان ادراک، نفس فقط زمانی می‌تواند فاعل و مبدع باشد که از مرتبه‌ی وجودی بالاتری نسبت به ادراکات برخوردار باشد. این حالتی در ادراکات حسی و خیالی پیش می‌آید، زیرا نفس به سبب تعلق به بدن و مشغول بودن به امور مادی، تجردی ناقص دارد زیرا نفس شریف تر از بدن است (بهبهانی، ۱۳۷۷: ۲۰۳) و نسبت به عقل که تجرد تام دارد، در مرتبه‌ی پایین‌تری قرار می‌گیرد و نمی‌تواند آفریننده‌ی ادراکات عقلی باشد. در حالی که در ادراک عقلی، نفس به سوی آن ادراکات ارتقا پیدا کرده، به آنها متصل می‌شود زیرا این صور، اشرف از نفس است و نفس مبدع آنها نیست، بلکه با تعالی یافتن به عالم عقول، از تجرد بیشتری برخوردار و علم و ادراک نفس هم تعالی می‌یابد، به طوری که حقایق در مقابل او ظاهر شده و قادر به مشاهده آنها می‌شود. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۲۸۷) می‌توان گفت نفس در فرآیند تعقل، حالت مظهریت و در ادراک حسی و عقلی حالت مظهریت دارد. (همو، ۱۴۱۹، ۲۰۳) در نتیجه در ادراک حسی و خیالی، نفس فعال و خلاق است و صور علمی محسوس و خیالی را که مماثل با وجود خارجی است، خلق می‌کند. قیام صور حسی و خیالی نفس، قیامی صدور است نه حلولی، اما با تفکر در صور معقوله، نفس با تعالی خود و اتحاد با عقل فعال، می‌تواند این صور را ادراک کند و نسبت به این صور نقش مبدع ندارد.

به عقیده‌ی ملاصدرا عقل فعال دارای دو وجه مستقل و ربطی است. از لحاظ فی نفسه بودنش، جوهر، مجرد و مفارق از نفس انسانی است و از لحاظ رابطی بودنش، کمال نفس و نهایت آن است. (همان: ۵۷۸) بنابراین در ادراک عقلی، هر نفس با وجود رابطی عقل فعال اتحاد برقرار می‌کند و منظور از این اتحاد، اتحاد نفس با صورت رابطی عقل فعال است. این اتحاد برای همه ممکن نیست و تنها نفوسی می‌توانند با عقل فعال متحد شوند که مراتب عقلانی را گذرانده و به مرحله‌ی عقل مستفاد رسیده باشند. بدین منظور که نفس انسان با حرکت جوهری و استکمالی خود، عوالم وجودی حس و خیال را پشت سر گذاشته و به عالم عقل وارد می‌شود. (همان: ۸۲۹)

عقل فعال، نفسی را که در مرحله‌ی عقل بالقوه قرار گرفته، به مرتبه‌ی عقل بالفعل می‌رساند.

بنابراین عقل فعال در ادراکات کلی، ابتدا خارج کردن نفس از مرتبه‌ی عقل بالقوه به عقل بالفعل است و حال آنکه نفس این اتصال و اتحاد نفس با عقل فعال را از سه طریق بررسی می‌کند.

۱- مشاهده‌ی *مُثل نوری* یا *اریاب انواع*: از دیدگاه ملاصدرا چون نفوس از تعلقات مادی رها نشده و به مرحله‌ی اتحاد با عقل نرسیده، آنها را به صورت کلی، مبهم و قابل اشتراک به جزئیات می‌یابد و نمی‌تواند مشاهده‌ی تام و کاملی از آنها داشته باشد. این امر به سبب قصور و ضعف ادراک نفس است نه به خاطر وجود حجاب و مانع بین نفس و *مُثل*. (همان: ۲۰۳)

۲- *اتحاد و فانی شدن در عقل فعال*: بر اساس مبانی حکمت متعالیه نفس، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است یعنی موجودی که حرکت خود را از جسمیت آغاز کرده و پس از گذراندن مراتب گوناگون به سوی مرتبه‌ی کمال عقلانی که مرتبه‌ی مجردات و عقل فعال است، حرکت می‌کند و پس از رسیدن به این مرتبه با عقل مستفاد نامیده می‌شود. تفاوت عقل فعال و مستفاد در این است که عقل مستفاد، عقل مجردی است که قبلاً مقارن با ماده بوده در حالی که عقل فعال همیشه مفارق از ماده است. (همو، ۱۳۶۸، ج ۳: ۴۶۱)

۳- *فنا در ذات حق تعالی*: هنگامی که نفس از تعلقات مادی جدا شود، از خود فانی شده، به غواصی در دریای شهود بود می‌پردازد و حقایق اشیاء را آنچنان که هستند می‌بیند. (همان).

می‌توان گفت نفس در ابتدا به دلیل تعلقات مادی و طبیعی، به صورت ضعیف و غبارآلود به ادراک امور عقلی پرداخته و در مراحل کمال خویش، از مشغولیات مادی رها می‌شود و مظهریت او نسبت به حقایق از بین می‌رود و با علم حضوری، به مشاهده حقایق اشیاء در ذات حق می‌پردازد. (همو، ۱۳۷۵: ۱۵۸-۱۵۵) بنابراین نفس به مرتبه‌ی اعلاهی اتحاد که همان سیر کمال در ملک و ملکوت و احاطه بر عوالم غیب و شهادت است دست پیدا می‌کند و نهایت کمال همان حقیقت محمد (ص) و وجود نورانی امامان معصوم (ع) می‌باشد که فانی در حق و باقی در بقای حق هستند. (آشتیانی، ۱۳۸۷: ۱۷۸)

نتیجه‌گیری

به لحاظ جنبه وجود شناسانه، هر سه فیلسوف در بحث از وحدت وجود واجب تعالی معتقدند که واجب الوجود یا نورالانوار واحد است. ابن سینا می‌گوید واجب الوجود من جمیع جهات واجب است و عقل امری بسیط، مجرد محض است که همین مطلق و مجرد بودن آن باعث صدور عالم می‌شود. وی همچنین اذعان می‌کند که عقل اگرچه بسیط است اما دارای سه جهت نیز است که این سه جهت به وحدت ذات آن خلل وارد نمی‌کنند. همین عقل فعال واسطه میان مجرد و عالم ماده بوده و در شکل‌گیری تمامی موجودات مادی نقش دارد. شیخ اشراق هم همچون ابن سینا قائل به صدور کثرت از واحد بوده لذا معتقد است وجود چنین جهت و کثراتی به وحدت ذات آن خللی وارد نمی‌کند. ایشان نیز با قبول قاعده الواحد معتقد هستند که از نورالانوار صرفاً یک نور واحد صادر می‌گردد به نام نور اقرب یا بهمن که این نور اقرب دارای دو جهت است. در کنار این دو فیلسوف ملاصدرا نیز قائل به وحدت وجود بوده و معتقد است این عقل فعال همان جوهر مجردی است که مستقل از انسان است.

به لحاظ جنبه معرفت‌شناسانه، ابن سینا معرفت را سیری حصولی می‌داند، به همین سبب عقل فعال موجودی مستقل از نفس و در تمامی مراحل یار و مددکار اوست و معتقد است عقل فعال صور کلی را در نفس منطبع می‌کند. وی معتقد است ارتباط نفس با عقل فعال تنها از طریق اتصال ممکن است. در مقابل ملاصدرا عقل فعال را مرتبه‌ای از مراتب عالی نفس قلمداد می‌کند و معتقد است که تمام معارف آن حضوری است و نفس می‌تواند صور کلی را در عقل فعال مشاهده و حتی مشابه آن را خلق کند و برای نفوسی که از تعلقات مادی رها شده‌اند، نه تنها اتحاد با عقل فعال ممکن است بلکه در مراتب کاملتر و برای نفوسی که مراتب کمال را گذرانده باشند، تسلط به آن نیز امکان‌پذیر است. در فلسفه‌ی اشراق اما، سهروردی نیز همچون ملاصدرا از علمی حضوری سخن می‌گوید با این تفاوت که، ایشان معتقد به علمی انتزاعی است یعنی علمی که معرفت نوعی از علم به نام علم حضوری است که علم اتصالی و شهودی است که در این علم، معرفت‌شناسی اشراقی خودآگاهی ذاتی نفس است. ایشان همچنین با تکیه بر جایگاه شهود، در حکمت ذوقی

اشراقی می گوید، شهود جایگاه والاتری نسبت به استدلال عقلی در حکمت بحثی دارد. لذا معرفت شناسی ایشان به نوعی از ادراک حسی آغاز گشته و به ادراک عقلی منجر نمی گردد؛ بلکه ادراک عقلی راه رسیدن به نوع دیگری از شناخت می شود یعنی ادراک عقلی نیز از شهود و اشراق نفس حاصل می شود. معرفت شناسی اشراقی صرفاً حدس و مشاهده و اشراق است.

مختصر اینکه با توجه به مباحث مطروحه از منظر هر سه فیلسوف، می توان چنین گفت که، هر سه فیلسوف در مرحله وجود شناسی تا حدی نظریات مشابه و قابل قبولی را ارائه نموده اند اما در مرحله معرفت شناسانه به نظر می رسد صدرالدین شیرازی با توجه به آنچه که در فرآیند تحقیق بیان نموده ایم، موفق تر عمل کرده است.

منابع

قرآن کریم

ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۸۰)، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی. تهران: حکمت.

ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴)، *التعلیقات*. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

_____ . (۱۳۸۵). ترجمه و شرح *الهیات نجات*. قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).

_____ . (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبیها*، قم: بلاغت.

_____ . (۱۳۷۹). *التعلیقات*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

_____ . (۱۳۶۰)، *رسائل ابن سینا*. تهران: مرکزی.

_____ . (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد*. به اهتمام: عبدالله نوری. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.

_____ . (۱۳۶۴). *النجاه*. به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه. تهران: دانشگاه تهران.

_____ . (۱۴۰۰ق). *الشفاء (الهیات)*، محقق: ابراهیم مدکور. قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.

_____ . (۱۹۵۲) *حوال النفس*. تحقیق: احمد فواد الاهوانی، بیروت: دار احیاء الکتب العربیه.

_____ . (۱۹۷۵)، *الشفاء (النفس)*. محقق: ابراهیم مدکور، مصر: هیئته المصدریه.

_____ . (۱۳۳۱). *رساله‌ی نفس*. تصحیح: موسی عمید تهران: انجمن آثار ملی.

آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۸۷). *شرح حال آرای فلسفی ملاصدرا*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

بهبهانی، علی نقی بن احمد. (۱۳۷۷). *عیار دانش*. تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.

حائری مازندرانی، محمد صالح. (۱۳۶۲). *حکمت بوعلی سینا*، تهران: علمی.

حسن پور، قاسم. (۱۳۸۸). تأثیر فلسفه نور و اشراق در تأملات سیاسی سهروردی. *فصلنامه خردنامه*. شماره ۵۷.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ داوودی، صفوان عدنان. (۱۴۱۲). *مفردات الفاظ القرآن*.

بیروت: ناشر دارالشامیه.

رحیمیان، سعید. (۱۳۷۶). تجلی و ظهور در عرفان نظری. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

سهروردی، یحیی بن حبشی. (۱۳۸۰). مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هنری کرین. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

_____ (۱۳۷۲). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

شرفی جم، محمدرضا. (۱۳۸۹). بررسی تطبیقی مبانی فلسفی شیخ اشراق و برگسون. دو فصلنامه تربیت اسلامی. شماره ۱۱.

شیرازی، قطب‌الدین، (۱۳۸۴). شرح حکمه الاشراق سهروردی. تهران: حکمت.

صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۴۱۹). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

_____ (۱۳۶۸). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. قم: مکتبه المصطفوی.

_____ (۱۳۷۱). ترجمه مفاتیح الغیب. محمد خواجوی. تهران: مولی.

_____ (۱۳۷۸). المظاهر الإلهیه فی اسرار العلوم اکمالیه، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

_____ (۱۳۸۳). ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبیه. تهران: سروش.

طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۶۲). اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: صدرا.

_____ (۱۳۷۸). ترجمه و شرح نهایی الحکمه. ترجمه و شرح علی شیروانی، قم: دارالفکر.

طوسی، خواجه نصیرالدین. (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیحات، قم: بلاغت.

- فخر رازی، محمدبن عمر، (۱۳۸۴)، شرح الاشارات و التنبیحات (فخر رازی). تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.

- موحد، صمد. (۱۳۸۴). نگاهی به سرچشمه‌های فلسفه اشراق و مفهوم‌های بنیادی آن. تهران: طهوری.

Ontological and Epistemological Approach to the World of Intellect from the Point of View of Sadr Al-Din Shirazi, Avicenna and Suhrewardi

Sara Hassanvandi¹, Moniresadat Poortolami²

Abstract

The belief in the existence of the world of intellect as a real world independent from the matter and its rules and mentally-constituted is of a significant impact on human knowledge in Prepatetic philosophy, illuminationism and transcendent theosophy. According to Avicenna, human knowledge fails without a separated and sacred intellect and the process of knowledge in all of its stages needs emanation of such an entity. The relationship between the Soul and the Active Intellect is of action/passion structure. Active Intellect is on action while human soul is of passion. Keeping the place and role of the intellectual argument, Suhrewardi passes it and considers intuition and intellectual visions as the decisive proof. According to Mulla Sadra's epistemology, human perception comes true through the relation which is established between the soul and this immaterial entity independent from human soul. The world of intellects, thus, plays a significant role in all existential and epistemic levels of Muslim thinkers. In this essay, we seek to assay the world of intellect in the domains of cosmology and epistemology using a descriptive-analytic method in the context of the works of such great men of thought as Avicenna, Suhrewardi and Mulla Sadra in order to reach a convincing answer regarding the question at stake.

Key words: Epistemology, World of Intellect, Mulla Sadra, Avicenna, Suhrewardi, Muslim Philosophers.

¹. PhD student of Islamic Philosophy and Theology, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Karaj Branch, Islamic Azad University, Karaj, Iran.

². Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Karaj Branch, Islamic Azad University, Karaj, Iran. (Corresponding author).