

نظریه افلاک و تأثیر آن بر فلسفه اسلامی^۱

سعید انواری^۲

دکتر اصغر دادبه

استاد دانشگاه علامه طباطبایی

چکیده

به نظر فیلسوفان اسلامی، مباحث طبیعی (طبیعیات) به مثابه اصول موضوعه، در علم الهی استفاده می‌شود. برخی از مباحث مابعدالطبیعه، تحت تأثیر علم تجربی یا فیزیک روزگار فیلسوفانی است که به طرح نظریات مابعدالطبیعی پرداخته‌اند. امروز بایسته است تا متفکران مسلمان، بر اساس داده‌های جدید علمی و دگرگونی مباحث طبیعی، به طرحی تازه از الهیات فلسفی اهتمام ورزند و مابعدالطبیعه‌ای متناسب با داده‌های جدید علمی بنا نهند و به تبیینی امروزی از آرای کهن بپردازند. در این مقاله با بررسی نظریه افلاک، که بخشی از طبیعیات قدیم را تشکیل می‌دهد، میزان تأثیرگذاری این بحث بر مباحث مابعدالطبیعه، مورد بررسی قرار می‌گیرد و نشان داده می‌شود که چه مباحثی از این علم، نیازمند بازنگری و تبیینی دیگرگون است.

واژگان کلیدی

طبیعیات، نظریه افلاک، نفوس فلکی، عقول عشره، هیات

۱- تاریخ دریافت مقاله: ۸۶/۹/۱؛ مقاله برگرفته از پایان‌نامه کارشناسی ارشد (پایان‌نامه سال دانشجویی، ۱۳۸۴)

۲- دانشجوی دوره دکتری رشته فلسفه و کلام اسلامی، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران

با عنوان کردن یک پرسش به طرح مسأله می‌پردازیم: آیا طبیعیات و از جمله نظریه افلاک بر الهیات تأثیر می‌گذارند و در شکل‌گیری نظریه‌های فلسفی (الهی) مؤثر می‌افتند؟ حکمای اسلامی بدین پرسش پاسخ مثبت می‌دهند. ابن‌سینا در مقام یادگیری، علم مابعدالطبیعه را پس از طبیعیات قرار می‌دهد و اعلام می‌کند که بسیاری از مقدمات مسلم در علم الهی، از مسائل علوم طبیعی هستند و در طبیعیات مورد تبیین قرار می‌گیرند (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۲۸). وی همچنین جایگاه علم الهی را در مقام یادگیری، پس از ریاضیات می‌داند و در تبیین این امر می‌گوید: «عالی‌ترین هدف در این علم، که معرفت تدبیر باری تعالی و ملائکه روحانی و طبقاتشان و معرفت نظام در ترتیب افلاک است، جز با تکیه کردن بر علم هیأت ممکن نیست» (همو).

آنجا هم که ابن‌سینا از برتری الهیات بر طبیعیات سخن می‌گوید و سودی را که این دو علم به علم الهی می‌رسانند، از نوع سودرسانی خادم به مخدوم خود به شمار می‌آورد، سخن از برتری مرتبه و پایگاه علم طبیعی و ریاضی است و اتکای الهیات را بر طبیعیات نفی نمی‌کند که مخدوم به هر حال به گونه‌ای متکی به خادم است. وی همچنین تصریح می‌کند که این علوم از یکدیگر استفاده می‌کنند و بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند و نیز توضیح می‌دهد که استفاده این علوم از یکدیگر به نحوی است که منجر به پدید آمدن دور باطل نمی‌گردد (همو، ص ۲۸-۳۰؛ همو، ۱۴۰۵ هـ ج ۳، ص ۱۷۸-۱۷۹؛ همو، ۱۴۰۴ هـ ج ۱، ص ۳۰-۳۱).

ابن‌رشد نیز به استفاده الهیات از طبیعیات تصریح می‌کند و متذکر می‌گردد که الهیات از طبیعیات به عنوان اصل موضوع بهره می‌گیرد^۱ (ابن‌رشد، ۱۳۸۰، ص ۴). چنین است که به نظر ابن‌رشد، طبیعیات زمینه‌ساز تجربه عینی موجودات در مابعدالطبیعه محسوب می‌شود (آرنالدز، ۱۳۵۶، ج ۴، ص ۵۵۸). ملاصدرا در کتاب «الشواهد الربوبیه» به تأثیرپذیری مباحث الهیات از مباحث طبیعیات می‌پردازد و با اشاره به جاندار بودن نفوس سماوی، چنین نتیجه می‌گیرد که «اجرام علوی دارای نفوس ناطقه‌اند و این امر

۱- هذا العلم يستعمل ذلك على وجه الأصل الموضوع

از جمله اموری است که طبیعی‌دانان آن را بر اساس نظریات طبیعی خود روشن ساخته‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۳۸). از سخن صدرا چنین دریافت می‌شود که علت ناطق بودن اجرام سماوی، براهینی است که در طبیعیات اقامه می‌شود. وی از این معنا به عنوان اصل موضوع در الهیات فلسفی خود بهره می‌گیرد. لاهیجی در «گوهر مراد» پس از ذکر نظریه افلاک می‌نویسد «غرض از ذکر مجملی که اینجا مذکور شد، آن است که طالب را اعانتی باشد بر تخیل عالم جسمانی، به نوعی که ضروری یا نافع باشد در معرفت الهی» (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۹۵).

اگر چه امروزه برخی از فلاسفه به باطل بودن نظریه افلاک اشاره کرده‌اند و آن را اصل موضوعی دانسته‌اند که از علم هیأت و طبیعیات قدیم اخذ شده است (طباطبایی، ۱۴۱۶ هـ، ص ۳۲۶)؛ با این همه هنوز مباحثی در الهیات فلسفی هست که به کمک نظریه افلاک تبیین می‌گردد. در این مقاله با طرح نظریه افلاک و نیز طرح مباحثی از الهیات فلسفی که از آنها به عنوان اصول موضوعه استفاده شده است، مسأله تأثیرپذیری الهیات فلسفی از نظریه افلاک، مورد بررسی قرار می‌گیرد. مسأله تأثیرپذیری الهیات فلسفی از افلاک، مستلزم طرح دو بحث است: نظریه افلاک و تأثیرات نظریه افلاک.

بحث نخست - نظریه افلاک

در بحث صدور افلاک، نخست باید از پدید آمدن افلاک در سیر نزولی هستی سخن گفت و سپس به نحوه حرکت و عامل حرکت افلاک اشاره کرد و در نهایت به بحث از غایت حرکت افلاک پرداخت.

۱- پیدایش افلاک

چگونگی پیدایش افلاک از جمله مسائلی است که حکما در مباحث مربوط به جهان‌شناسی، در بحث ترتیب صدور موجودات (قوس نزول) بدان پرداخته‌اند. از آنجا که ذات حق، واحد و بسیط است و علت موجودات به شمار می‌آید، به حکم قاعده «الواحد»، تنها یک معلول، که موجودی است واحد و بسیط (عقل اول)، بی‌واسطه از وی

صادر می‌شود؛ اما عقل اول بدان سبب که معلول است، ممکن‌الوجود به شمار می‌آید و به حکم قاعده «هر موجود ممکن، زوجی است که از ماهیت و وجود ترکیب یافته است»^۱، دارای دو جهت وجود و ماهیت است. از جهت وجودی عقل اول، عقل دوم صادر می‌شود و به واسطه ماهیت آن، فلک اول ایجاد می‌گردد. همچنین از جهت رابطه آن با واجب‌الوجود، نفس فلک اول پدید می‌آید. این امر هم چنان، ادامه می‌یابد تا سرانجام، ده عقل و نه فلک به وجود آیند (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۲۵۷)^۲. نحوه خلقت موجودات در مکتب مشاء و اشراق تا حدودی متفاوت است:

الف - در مکتب مشاء: صدور و ایجاد، حاصل «تعقل» به شمار می‌آیند. با این تفاوت که نظام آفرینش از نظر فارابی دوتایی است. یعنی عقل اول باعث پیدایش دو چیز می‌گردد که یکی عقل دوم و دیگری فلک اول است و بدین‌سان عقل دوم نیز باعث پیدایش دو چیز دیگر می‌شود (فارابی، ۱۳۲۸، ص ۷؛ همو، ۱۹۸۴، ص ۶۱) و نظام آفرینش از نظر ابن‌سینا سه تایی است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۲۵۷-۲۵۶؛ همو، ۱۳۷۶، ص ۲۱۸؛ همو، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۴۴). از نظر مکتب مشاء، عقل اول باعث پیدایش نفس فلک اول و جسم فلک اول و عقل دوم می‌گردد و این سلسله تا عقل دهم ادامه می‌یابد که در این نظام فلسفی «واهب الصور» و «مدبر عالم کون و فساد» و «عقل فعال» نامیده می‌شود (فارابی، ۱۳۲۸، ص ۸؛ لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۳۰۱؛ بهبهانی، ۱۳۷۷، ص ۱۳۵-۱۳۷).

ب - در مکتب اشراق: صدور و ایجاد، برآمده از «اشراق» است. هر چند سهروردی شمار عقول را منحصر در ده عقل نمی‌داند (سهروردی، حکمت‌الاشراق، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۳۸؛ همو، المشارع، ج ۱، ص ۴۴۹؛ شهرزوری، ۱۳۸۰، ص ۳۶۲؛ شیرازی، ۱۳۸۵، ص ۳۳۲)، اما به هر حال وی نیز با پدیدآمدن افلاک از عقول مخالف نیست (همو، ص ۱۲۶؛ شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۳۰۸). بنابراین در نظام هستی‌شناسی فلسفه اسلامی، اجرام و افلاک سماوی، معلولات بدون واسطه جواهر عقلانی به شمار می‌آیند و در مباحث قوس نزول و نحوه آفرینش، به چگونگی پیدایش آنها اشاره می‌شود.

۱- کل ممکن زوج ترکیبی له ماهیت و وجود نک: (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۵۱).

۲- نک به: (اللهی قمشه‌ای، ۱۳۶۳، ص ۳۹۹).

۲- حرکت افلاک

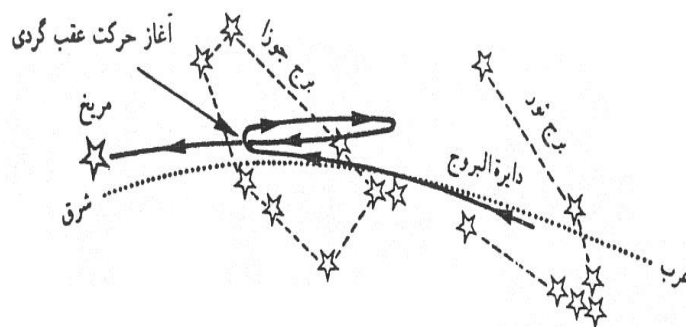
در مورد حرکت کواکب (سیارات) و افلاک سه نظریه مطرح است:

الف - فلک ساکن است و کواکب، افلاک را می‌شکافند و در آن حرکت می‌کنند (حسینی اردکانی، ۱۳۷۵، ص ۳۳۴؛ الهی قمشه‌ای، ۱۳۶۳، ص ۱۸۹).

ب - فلک و کواکب، هر دو متحرک هستند. برخی از پیروان این نظریه، معتقدند که حرکت کواکب، بر خلاف جهت حرکت فلک است (حسین اردکانی، ۱۳۷۵، ص ۳۳۴) و برخی دیگر، حرکت کواکب را در جهت حرکت فلک می‌دانند (فخررازی، ۱۴۱۰هـ - ص ۱۰۵).

ج - کواکب در فلک فرو شده‌اند، اما فلک را خرق (پاره) نمی‌کنند و به وسیله حرکت فلک، به حرکت در می‌آیند (حسینی اردکانی، ۱۳۷۵، ص ۳۳۴).

اکثر حکما، قول سوم را انتخاب کرده‌اند. بنابراین در نظر مشهور، کواکب به افلاک متصلند و با حرکت آنها به حرکت در می‌آیند. در هیأت قدیم، حرکت افلاک به گونه‌ای در نظر گرفته می‌شد که با حرکتی که از سیارات مشاهده می‌گردید منطبق باشد. اکنون اگر از دید ناظری که در کره زمین ایستاده است، حرکت سیاره‌ای (به عنوان مثال مریخ) در نظر گرفته شود، بدان سبب که ناظر و مریخ، هر دو در حال چرخش به دور خورشید هستند، مسیری مشاهده می‌شود که در شکل زیر ترسیم شده است:



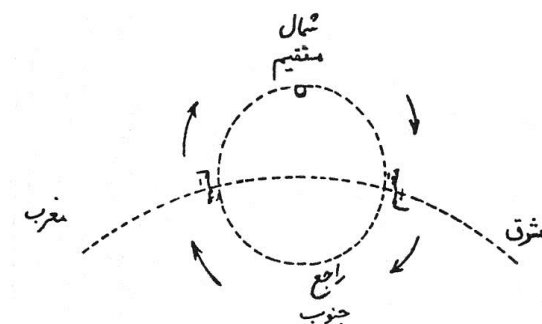
از دیدگاه قدما این گونه حرکت، شگفت‌انگیز بود و توجیه آن، به سبب ساکن انگاشتن زمین، دشوار می‌نمود. به همین سبب برخی از ستاره‌شناسان این گونه حرکت را سبب نحوست می‌شمردند (فخررازی، ۱۳۶۴، ص ۲۳۱). از هفت سیاره منظومه شمسی (قمر، عطارد، زهره، شمس، مریخ، مشتری، زحل)، پنج سیاره (عطارد، زهره، مریخ، مشتری، زحل) دارای چنین حرکتی هستند، یعنی به سوی مشرق حرکت می‌کنند و آن گاه به سوی مغرب باز می‌گردند و به سبب این رفت و برگشت، یعنی حرکت مستقیم و بازگشتی، از آنها به «خمسه متحیره» تعبیر می‌شود^۱ (شیرازی، ۱۳۸۵، ص ۶۷۷؛ الحلی، ۱۴۱۷هـ ص ۲۲۷؛ سبزواری، ۱۴۲۲هـ ج ۴، ص ۳۹۱). خمسه متحیره در لحظه تغییر مسیر، ساکن (مقیم) به نظر می‌رسند. یکی از دشواری‌های هیأت بطلمیوسی، توجیه حرکات شگفت‌انگیز این پنج سیاره است. طرفداران این هیأت برای آنکه بتوانند حرکات مختلف این سیارات (نظیر: سرعت و بطو، رجعت و اقامت و استقامت، قرب و بعد نسبت به مرکز و...) را توجیه کنند، به طرح نظریه افلاک جزئی، در درون افلاک کلی (هشت فلک اصلی)، پرداختند^۲ و در نتیجه در هیأت بطلمیوسی، افلاک به دو دسته تقسیم شد افلاک کلی و افلاک جزئی (سبزواری، ۱۴۲۲هـ ج ۴، ص ۴۰۳). از هشت فلک یعنی فلک ثوابت و فلک‌های هفتگانه متعلق به هفت سیاره، به افلاک کلی تعبیر شد و برای توجیه حرکات سیارات و محاسبه این حرکات، پای افلاک جزئی به میان آمد. مشهورترین افلاک جزئی عبارتند از فلک‌های: مُمْتَل، مایل، مدیر، جَوْزهر، تدویر، حامل و... (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۱۷؛ لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۸۲-۹۵)^۳.

۱- متفکرانی چون قطب شیرازی و علامه حلّی، شمار کواکب متحیر را ۷ دانسته‌اند و خورشید و ماه را هم متحیر به شمار آورده‌اند؛ اما در بیشتر منابع، شمار متحیران ۵ است.

۲- شمار این افلاک ۲۲ عدد (سبزواری، ۱۴۲۲هـ ج ۴، ص ۴۰۴) یا ۲۴ عدد (الحلی، ص ۲۳۶؛ الهی قمشه‌ای، ص ۱۹۲) است.

۳- نک. به: (الهی قمشه‌ای، ۱۳۲۳، ص ۱۹۲).

بر این اساس برای توجیه حرکت عقب‌گردی خمسه متحیره، حرکات دیگری را نیز به کواکب نسبت می‌دادند و فرض می‌کردند که سیاره مورد نظر، ضمن آنکه به همراه فلک خود به دور زمین می‌گردد، خود نیز دارای حرکت دورانی است. این حرکت در شکل زیر نشان داده شده است.



در این صورت، مسیر حرکت سیاره، از دید ناظر زمینی، به صورت رفت و برگشت مشاهده می‌شود. چنین فرضی نه تنها حرکت عقب‌گردی سیارات را توجیه می‌کند، بلکه علت افزایش و کاهش میزان درخشندگی آنها را هم روشن می‌سازد. زیرا با این فرض، سیاره ضمن حرکت عقب‌گردی، متناوباً به زمین نزدیک و از آن دور می‌شود و به این دلیل از دید ناظر زمینی، روشنائی آن افزایش و کاهش می‌یابد.

۳- عامل حرکت افلاک

در طبیعیات قدیم، حرکت دارای سه نوع طبیعی (طبعی)، قسری و ارادی (نفسانی) است (فارابی، ۱۳۲۸، ص ۱۰-۱۱؛ سبزواری، ۱۴۲۲هـ ج ۴، ص ۲۵۵). از میان حرکت‌های موجود

در عالم، حرکت افلاک، حرکتی ارادی به شمار می‌آید؛ زیرا حرکت اجرام آسمانی به مقتضای طبیعت آنها (حرکتی طبیعی) صورت نمی‌گیرد، چرا که حرکت طبیعی نمی‌تواند هم مطلوب و هم متروک باشد، در حالی که در حرکت دایره‌ای، نقطه‌ای که در آن واقع هستیم، از یک سو مطلوب قبلی ما و از سوی دیگر متروک بعدی ما به حساب می‌آید (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۱۳؛ سهروردی، الواح عمادی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۵۰).^۱ این مطلب در ضمن قاعده‌ای فلسفی بدین گونه بیان شده است «محال است که حرکت دایره‌ای، حرکتی طبیعی باشد».^۲

حرکت افلاک قسری هم نیست چرا که: ۱- حرکت قسری بر خلاف حرکت طبیعی است، این گونه حرکت جایی معنا خواهد داشت که حرکت طبیعی نیز ممکن باشد؛ ۲- بر طبق قاعده «امر قسری دائمی و اکثری نیست»^۳ حرکت قسری نمی‌تواند امری دائمی باشد، در حالی که حرکت افلاک دائمی است؛ بدین ترتیب حرکت افلاک، جز حرکت ارادی (نفسانی) نمی‌تواند باشد و آن حرکتی است که نه از غضب سرچشمه می‌گیرد، نه از شهوت و تنها از نیروی عقلانی به بار می‌آید (ابن‌سینا، الهیات دانشنامه علانی، ۱۳۸۳، ص ۱۳۹؛ سهروردی، هیاکل النور، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۹۹). با آنکه حرکت افلاک، نفسانی (ارادی) است، مخالف با طبع اجسام فلکی نیست، به همین سبب گاه به طور مجازی، حرکت فلک را طبیعی دانسته‌اند.^۴ از آنجا که اراده و حرکت ارادی مخصوص موجودات زنده و جاندار است، با ثابت شدن حرکت ارادی در افلاک، وجود نفس ناطقه نیز در آنها به اثبات می‌رسد و روشن می‌گردد که حرکت دورانی افلاک، ناشی از هوشمندی و هدفداری آنها (زنده و ناطق بودن آنها) است (سهروردی، الواح عمادی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۵۰-۱۵۱؛ سیزواری، ۱۴۲۲هـ ج ۴، ص ۳۹۱).

همچنین افلاک که موجوداتی حی و ناطق هستند، باید دارای قوای مدرکه نیز

۱- ر.ک. به: (ملکشاهی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۳۲).

۲- الحركة المستدیره، یمتنع أن یكون طبیعیه. ر.ک. به: (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۹۲).

۳- القسر لایكون دائماً ولا اکثریاً. ر.ک. به: (همو، ص ۳۳۲).

۴- «و اعلم ان حركة السماء نفسانیة، الا انها بالطبع... فكأنه طبیعیه» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۵۳).

باشند. برخی از متفکران حتی داشتن قوه تخیل را هم برای افلاک ضروری دانسته‌اند تا بتوانند حرکات جزئی و مسافت‌های بعدی را تحدید کنند (فارابی، ۱۳۲۸، ص ۸). اما از آنجا که افلاک موجوداتی عالی هستند، برای ادراک، نیازمند اعضا و شرایطی که برای ما در کار ادراک ضروری است، نخواهند بود؛ زیرا این اعضا و آلات و شرایط، نسبت به ذات عالی افلاک، اموری پست به شمار می‌آیند و بر مبنای قاعده «امکان اشرف»: نخست آنکه وجود وضعی اشرف از وضع ما، ممکن است؛ دوم آنکه عالی، نباید به امری سافل که اخس از اوست نیازمند باشد، بدین جهت تصریح شده است که افلاک بدون داشتن گوش و بدون بهره‌مندی از هوا، می‌شنوند و بدون داشتن چشم و نور، می‌بینند و بدون زبان و حنجره و سایر ابزار و شرایط می‌سرایند و... (سهروردی، حکمة الاشراق، ۱۳۸۰، ص ۲۴۱-۲۴۲).

از آنجا که اراده کلی هرگز نمی‌تواند منشأ صدور یک عمل مشخص باشد، بنابراین نفس فلکی علاوه بر اینکه دارای اراده کلی عقلی است، دارای اراده جزئی، (منشأ صدور حرکات مداوم) نیز هست. سبزواری در پاسخ پرسش‌های سید صادق سمنانی می‌نویسد:

«هر یک از آن عقول، علت فلکی است... چه هر فلک را نفس منطبعه‌ای است به جای خیال ما که با آن، تصور جزئیات کند. مانند حرکات و اوضاع جزئی خود و نفس کلیه‌ای است به جای عاقله ما که با آن، تصور کلیات و مجردات کند و در حرکتند تا متخلق به اخلاق عقول شوند» (سبزواری، ۱۳۷۶، ص ۳۶۰).

ملاصدرا یادآور می‌شود که شماری از متفکران برآنند که افلاک کلی، دارای نفس هستند و کواکب و افلاک جزئی، اندام و جوارح آن نفوس محسوب می‌شوند و فلکهای تدویر به منزله آلات آنها هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۸۸).

۴- غایت حرکت افلاک

حرکت افلاک، ارادی و اختیاری است و از آنجا که «به ناگزیر هر فعل اختیاری،

دارای مرجحی غایی است»^۱ حرکت افلاک نیازمند غایت و هدفی خواهد بود؛ و این از آن رو است که هیچ گاه حرکت، بذاته مقصود نیست (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۱۵).^۲ غایت حرکت افلاک، تشبه به عقول و تحصیل کمالات عقول است که مرآت کمالات واجب‌الوجود به شمار می‌آیند. بنابراین بر هر یک از افلاک، عقلی حکومت می‌کند. همچنین هر فلک، دارای نفسی است که هادی و راهنما و علت حرکت آن فلک است. در حقیقت علت بعید حرکت فلک، عقل است و علت قریب حرکت آن، نفس به شمار می‌آید که به واسطه عشقی که به مبدأ عالم دارد، فلک را به حرکت در می‌آورد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۰۳؛ نصر، ۱۳۴۲، ص ۱۱۳ و ۳۱۶). ابن‌سینا در نمط ششم اشارات، ابتدا بیان می‌کند که محرک آسمان، عقل محض نیست، بلکه قوه‌ای است نفسانی، منسوب به جسم و سپس در همان نمط می‌گوید که محرک اجرام سماوی عقل مفارق از ماده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۵۴).^۳ از آنجا که این دو سخن به ظاهر متناقضند، در «تنبیهی» به رفع این تناقض می‌پردازد. او می‌گوید «تحریک نفس، تحریک فاعلی است و تحریک عقل، تحریک غایی است» (همو، ص ۲۰۳).^۴ به این معنا که عقل، علت بعید و نفس، علت قریب حرکت است. وی سپس می‌افزاید که محرک نخستین افلاک، عقل مفارق از ماده است و نفس، پیوسته از عقل متأثر می‌شود و همان اثر را به اجرام آسمانی منتقل می‌کند. یعنی نفس، پذیرای انفعالات نامتناهی است و به واسطه عقل مفارق، مبدأ تأثیر حرکات نامتناهی در اجرام آسمانی است (سهروردی، پرتونامه، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۵۰).

از آنجا که حرکات افلاک دو گونه است: حرکت اختصاصی هر فلک و حرکت دوری یا دورانی مشترک بین افلاک هفت‌گانه، بنابراین دو غایت یا دو معشوق برای هر فلک متصور است: یکی معشوق و غایت اختصاصی هر فلک که همان عقل ویژه آن

۱- کل فعل اختیاری، لابد له من مرجح غائی رک. به: (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۲۲).

۲- ر.ک. به: (ملکشاهی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۳۶).

۳- ر.ک. به: (ملکشاهی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۲۸ و ۳۴۶).

۴- ر.ک. به: (همو، ص ۳۴۷).

است^۱ که حرکت اختصاصی فلک متوجه آن عقل خواهد بود. به سبب همین اختلاف غایت‌ها است که حرکات ویژه افلاک، متفاوت است که اگر غایت یکی بود، اختلاف حرکت معنی نداشت (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۶۵؛ سبزواری، ۱۴۲۲ هـ ج ۴، ص ۴۰۰). این مطلب، جوهره استدلال ابن‌سینا در اثبات «کثرت عقول» است^۲ (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۶۵). دوم، معشوق مشترک افلاک که همانا ذات بی‌چون حق‌تعالی است و حرکات دوری افلاک متوجه آن ذات است (فارابی، ۱۳۲۸، ص ۱۳) نیز بدان سبب که عقول هم خود معلول واجب‌الوجود و مشتاق او هستند، می‌توان گفت هدف نهایی جمله حرکت‌ها، اعم از حرکت‌های اختصاصی افلاک و حرکات دوری مشترک آنها و نیز حرکت هر پدیده، ذات حق خواهد بود و حرکت جمله موجودات، حرکت به سوی او است و به تعبیر

نظامی در مثنوی «خسرو و شیرین»، جمله متحرک‌ها طلبکار پدیدآورنده خویشند:

«خبرداری که سیاحان افلاک	چرا گردند، گرد مرکز خاک؟
در این محرابگه، معبودشان کیست؟	وزین آمد شدن، مقصودشان چیست؟
چه می‌خواهند از این محمل کشیدن؟	چه می‌جویند از این منزل بریدن؟
چرا این ثابت است، آن منقلب نام	که گفت این را «بجنب» آن را «بیارام»؟
قبا بسته چو گل در تازه‌رویی	پرستش را کمر بستند گویی
مرا حیرت بر آن آورد صد بار	که بندم در چنین بت‌خانه زَنار
ولی چون کرد حیرت تیز گامی	عنایت بانگ بر زد کای نظامی،
مشو فتنه بر این بتها که هستند	که این بتها، نه خود را می‌پرستند
همه هستند سرگردان چو پرگار	پدید آرنده خود را طلبکار»

(نظامی، ۱۳۷۸، ص ۵-۶).

همچنین ابن‌سینا متذکر می‌شود که انسان بدان سبب که از درک کنه امور ناتوان

۱ - عقل سوم، ویژه فلک زحل و غایت و معشوق آن است؛ عقل چهارم، ویژه فلک مشتری؛ عقل پنجم، ویژه فلک مریخ؛ عقل ششم، ویژه فلک خورشید؛ عقل هفتم، ویژه فلک زهره؛ عقل هشتم ویژه فلک عطارد، عقل نهم، ویژه فلک قمر و عقل دهم نیز به تعبیر سهروردی «کدخدای عالم عنصری» است (سهروردی، پرتونامه، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۵۴).
 ۲ - ر. ک. به: (ملکشاهی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۳۳).

است، نه به تفصیل، که تنها به اجمال می‌تواند غایت حرکت اجرام آسمانی را بشناسد^۱ (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۷۲).

به نظر حکما و بر طبق قاعده: موجود برتر هیچ گاه به خاطر موجود پایین‌تر کاری انجام نمی‌دهد؛ بلکه همواره غرض هر فاعل از فعلی که انجام می‌دهد یا ذات خویش و یا امری برتر از ذات خویش است؛ بنابراین حرکت افلاک متوجه امری در عالم عناصر نمی‌تواند باشد؛ بلکه متوجه امری است عالی. بعلاوه به نظر آنان، از آنجا که حرکت از نقص و قوه در امر متحرک حکایت می‌کند و نیز بدان سبب که در عقول، حالت انتظار و نقص وجود ندارد، مباشر تحریک اجسام فلکی نخواهند بود و در نتیجه جرم فلک نیز همانند پیکر انسانی، دارای نفس مفارق (مفارق از ماده) است که علاوه بر دریافت امور کلی و ادراک تعقلی، مباشر تحریک و عامل حرکت فلک نیز هست.

گرچه غایت تمامی نفوس، رسیدن به مرتبه عقل است؛ اما نحوه وصول و مرتبه آنها متفاوت است. بر این اساس، غایت نفوس بشری با نفوس فلکی یکسان نیست (سبزواری، ۱۳۷۶، ص ۴۸۸) و در مورد نفوس فلکی، نمی‌توان گفت که آنان پس از استکمال خود، جسم فلکی را ترک می‌کنند و به عقول ملحق می‌شوند و آن گاه نتیجه گرفت که افلاک، روزی از حرکت می‌ایستند؛ زیرا افلاک پس از زمان بی‌نهایت، به نحو طولی و نه به نحو عرضی، به غایت خود خواهند رسید (همو، ص ۵۷۱-۵۷۵).

۵- موسیقی افلاک

بر طبق نظر فیثاغورث، سیارات و افلاک در حال حرکت، گون‌های موسیقی در فضا پخش می‌کنند که گوش ما بر اثر عادت داشتن به آن، نمی‌تواند آن را تشخیص دهد. در رسائل «اخوان الصفا» آمده است که نغمات و اصوات افلاک، نیکوتر و بهتر از الحان این عالم است؛ زیرا ترتیب تألیف آنها بهتر و صحیح‌تر است (اخوان الصفا، ۱۴۰۵، ج ۳، ص ۹۱). حکما چند دلیل بر وجود موسیقی افلاک اقامه کرده‌اند که برخی از آنها

۱- ر.ک. به: (ملکشاهی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۲۶).

۲- «العالی لا ینظر شیئاً لأجل السافل» ر.ک. به: (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۹۸).

عبارتند از:

یک - از آنجا که موجودات فلکی علت و سبب موجودات این عالم به شمار می آیند و معلول همواره حکایتگر علت خویش است، وجود اصوات و نغمات مختلف در این عالم، دلیل وجود اصوات و نغمه‌های خوش در آن عالم خواهد بود (همو، ص ۹۳).

دو - از طریق شهود و مکاشفه، برخی از متفکران، از وجود موسیقی افلاک خبر داده‌اند سهروردی می‌نویسد «و الافلاک اصوات غیر معلله بما عندنا» (سهروردی، حکمة الاشراق، ۱۳۱۰، ج ۲، ص ۲۴۱). وی با ذکر این مطلب که ایجاد صدا در این عالم مشروط به وجود هواست، این امر را برای افلاک ضروری نمی‌داند (همو، ص ۲۴۲). در مورد فیثاغورث گفته‌اند که وی به عالم علوی عروج کرد و به دلیل پاکی درون، موفق به شنیدن نغمه‌های کواکب و آواهای دلنشین حرکات آنها شد و به این وسیله، علم موسیقی را پدید آورد (اخوان الصفا، ۱۴۰۵ هـ ج ۳، ص ۹۴) ملاصدرا نیز در این باره می‌نویسد:

«بدان، این مطلب که افلاک و ستارگان، دارای طعمه‌ها و رایحه‌ها و نغمه‌ها و تمامی آنچه حواس در این عالم درک می‌کنند هستند، سخن صحیحی است که مورد تأیید ذوق‌های کشفی و برهان‌های عقلی نیز هست» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۳ هـ ج ۱، ص ۱۵۵).

وی سپس برای آنکه نشان دهد که داشتن نغمه و طعم و بو برای افلاک، امری محال نیست، به عالم خواب استشهاد می‌کند که در آن، اصوات و طعمه‌ها و بوها بدون اسباب و لوازم معمول ادراک می‌شوند (همو). در مثنوی این معانی بدینسان آمده است:

<p>چیزکی مانند بدان ناقور کل از دوار چرخ بگرفتیم ما میسرایندش به طنبور و به حلق نغز گردانید هر آواز زشت در بهشت آن لحنها بشنوده‌ایم یادمان آید از آنها چیزکی»</p>	<p>«ناله سرنا و تهدید دهل پس حکیمان گفته‌اند این لحنها بانگ گردش‌های چرخ است اینکه خلق مؤمنان گویند کآثار بهشت ما همه اجزای آدم بوده‌ایم گرچه بر ما ریخت آب و گل شکی</p>
---	--

(مولوی، ۱۳۵۹، دفتر چهارم، ابیات ۷۳۲-۷۳۷)

آنچه موجب می‌شد تا قدما موسیقی را فراطبیعی و نغمه‌ها را آسمانی بشمارند، رنگ شدید عاطفی موسیقی از یک سو و مهم‌تر از آن، ابهام حاکم بر نغمه‌ها بود؛ چرا که موسیقی، عاطفی‌ترین و مبهم‌ترین هنر است و زبان بی‌زبانی آن، زبان جهانی است. گذر از حوزه نثر به نظم موجب عاطفی شدن و ابهام کلام می‌گردد و چون از نظم به سوی شعر حرکت کنیم بر عاطفه و ابهام می‌افزاید. سرانجام با حذف کلام و انتخاب زبان نغمه‌ها - که زبان انسانی است - هنر به اوج عاطفه و ابهام می‌رسد و فضای ابهام‌آمیز عاطفی، ذهن بشر را به فراسوی طبیعت می‌کشد. این کشش هم چنان باقی است و حذف افلاک خللی بدان وارد نمی‌سازد، به ویژه آنکه نظریه فراطبیعی بودن موسیقی با نظریه معروف «علم یادآوری است، نه یادگیری» پیوندی ناگسستنی می‌یابد و به رغم تحقیقات ارجمندی که در روان‌شناسی درباره یادگیری صورت گرفته است، قصه «یادآوری» دست از سر ذهن بشر بر نداشته است. بدین نکته نیز توجه کنیم که نظریه فراطبیعی بودن موسیقی صورتی است از نظریه «هنر، الهام است»؛ نظریه‌ای که هم چنان در خور توجه و تأمل است^۱.

بحث دوم - تأثیرات نظریه افلاک

با ابطال نظریه افلاک، بایسته است تا در برخی از آرا فلسفی تجدید نظر صورت گیرد^۲. این مباحث را می‌توان در پنج بخش، طبقه‌بندی کرد و ذیل پنج عنوان - به شرح زیر - مورد بحث و بررسی قرار داد: مباحث مرتبط با نفس؛ مباحث مرتبط با عقل؛ مباحث مرتبط با هستی‌شناسی؛ مباحث مرتبط با علم؛ مباحث مرتبط با معاد.

۱ - مباحث مرتبط با نفس

۱- رک. به: (دادبه، ۱۳۷۵، ص ۵۱-۶۳).

۲ - تأثیر نظریه افلاک بر مباحث «زمان» و «جهت»، در مقاله دیگری مورد بررسی قرار گرفته است رک. به: (دادبه و انواری، ۱۳۸۴، ص ۱۱۰ و ۱۱۴).

الف - تعریف نفس: به نظر حکما نفوس فلکی و ارضی (نباتی، حیوانی و انسانی)، در «کمال اول بودن برای جسم طبیعی» مشترک هستند، اما نفوس ارضی این گونه تعریف شده‌اند: «کمال اول لجسم طبیعی آلی ذی حیوه بالتوه» (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۸۹؛ بهبهانی، ۱۳۷۷، ص ۱۵۸). قید آخر آن (آلی ذی حیوه بالتوه) به این دلیل اضافه شده است تا نفوس فلکی را از تعریف خارج سازد. چنان که خواجه نصیر می‌نویسد «و عبارتی که به این مطلب اضافه می‌شود و تعریف نفس ارضی را پدید می‌آورد، این است که بعد از عبارت «لجسم طبیعی»، چنین بگوییم «آلی ذی حیاه بالتوه» (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۹۱). بنابراین با ابطال زنده بودن افلاک، تجدید نظر در تعریف «نفس» بایسته می‌نماید.

ب - نفس فلکی: در الهیات فلسفی، نفوس به دو دسته ارضی و سماوی (فلکی) تقسیم می‌شوند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۸۹؛ همو، رساله نفس، ۱۳۸۳، ص ۶؛ سهروردی، میاکل النور، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۹۶). حکما احوال نفوس فلکی را به حالات انسان شبیه دانسته‌اند و معتقدند که نفوس فلکی، زنده و ناطقند و عاشق نور قدسند (سهروردی، میاکل النور، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۰۳) و از تصور اشراقات قدسی منفعل می‌گردند و از آن انفعال، هیأتی در نفس ایشان حاصل می‌شود که آن هیأت سبب حرکت فلک است و کمالی را که فلک در پی وصول به آن است، تشبه به علت خود، یعنی تشبه به عقول دانسته‌اند (بهبهانی، ۱۳۷۷، ص ۳۰۹-۳۱۰) و گفته‌اند: «در عالم اثیر، هیچ مرده‌ای نیست» (سهروردی، میاکل النور، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۰۳). پیداست که با منتفی شدن افلاک، وجود نفوس فلکی نیز منتفی است و کرات آسمانی، به تعبیر ابن‌سینا، پدیده‌ها یا نمودهای بی‌جانند.^۱

ج - نامتناهی بودن نفوس ناطقه بشری: در علم منطق و در جستجوی مصداقی برای مفهومی کلی که دارای مصادیق نامتناهی است، از «نفس ناطقه بشری» و نامتناهی بودن این نفوس، سخن به میان می‌آید (شهابی، ۱۳۶۴، ص ۳۵). این، از آن روست که حکما، افلاک و عناصر اربعه را قدیم زمانی می‌دانستند و بر آن بودند که حرکات افلاک، نامتناهی و مؤثر در عالم تحت‌القمر است. نتیجه این باور، بروز استعدادهای

۱- «فان الاسطقات لا حیاه لها البتة» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۵۷).

غیرمتناهی در عناصر و مرکبات و پدید آمدن مزاج‌های مختلف نامتناهی در این عالم خواهد بود. مزاج‌های نامتناهی انسانی هم نفوس ناطقه نامتناهی می‌طلبند که می‌باید، علی‌الدوام از مبادی عالی‌ه فیض گردند (بهبهانی، ۱۳۷۷، ص ۲۰۰). گرچه صاحب کتاب «عیار دانش»، این مطلب را خالی از خلل ندانسته است (همو)، اما هم چنان این سخن به عنوان مثالی از «کلی نامتناهی المصادق»، باقیمانده است. چنین می‌نماید که قطع نظر از افلاک و حرکات نامتناهی آنها، افاضه علی‌الدوام نفوس ناطقه از مبدأ فیض، بدون دخالت وسایط، از جمله افلاک، قابل دفاع است و فرود آمدن «همایون طایر»، از عالم غیب به تن، آنسان که ابن‌سینا در قصیده «عینییه» خود بدان تصریح کرده است، هم چنان مسأله‌ای فلسفی و شایسته تأملات عقلی - فلسفی است.^۱

۲ - مباحث مرتبط با عقل

الف - اثبات عالم عقول: حکیم سبزواری در کتاب «اسرار الحکم»، هفت برهان در اثبات وجود جواهر مفارق و عالم عقول اقامه کرده است که برهان هفتم وی مبتنی بر حرکات افلاک است. وی افلاک را از جهت غایت و مبادی، نیازمند عقول به شمار آورده و از این طریق به اثبات عالم عقول پرداخته است.^۲

ب - کثرت عقول و تعداد آنها: حکما در اثبات کثرت عقول نیز به افلاک استناد کرده‌اند و گفته‌اند: از آنجا که حرکت افلاک ارادی است و غایت حرکت هر فلک، تشبه به عقل است و از آنجا که افلاک در حرکات خود دارای سرعتها و نحوه حرکات‌های متفاوت هستند، بنابراین غایت حرکت آنها متفاوت است و در نتیجه عقول متفاوتی به عنوان غایت حرکت افلاک، وجود خواهند داشت (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۶۵؛ الطی،

۱- مطلع قصیده عینییه چنین است: «هَبِطْتَ إِلَيْكَ مِنَ الْمَحَلِّ الْأَرْفَعِ وَرَقَاءُ نَاتٍ وَتَعَزَّزَ وَتَمَنَعُ»

مرحوم ضیاء‌الدین دری این قصیده را به شعر فارسی برگردانده است. ترجمه منظوم مطلع چنین است:

«فرود آمد به تن از عالم غیب همایون طایری فرخنده مُقبل» رک. به: (ابن‌سینا، ۱۳۳۱، ص ۳۴؛ سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۳۵۸)

۱- رک. به: (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۲۴۵-۲۴۷).

۱۴۱۷هـ.ص ۲۷۱). در تمامی مکاتب فلسفه اسلامی، شمار عقول حداقل مساوی با شمار اجرام سماوی است، یعنی در کنار هر جرم سماوی، یک عقل قرار دارد. چرا که اگر شمار عقول، پیش از شمار افلاک پایان پذیرد، آنچه از افلاک باقی می‌ماند، به علتی مستند نخواهد بود. بنابراین عدد عقول، کمتر از عدد افلاک نیست و چنان که تصریح کرده‌اند «اقلیتش باید که ده باشد» (بهبهانی، ۱۳۷۷، ص ۲۰۸). در نتیجه، نه عقل خواهیم داشت که با احتساب عقلی که مدبر عالم تحت‌القمر (موجودات ارضی) است، شمار آنها به ده (عقول عشره) می‌رسد. حتی شیخ اشراق - که از دیدگاه اشراقی خود، شمار عقول را منحصر در ده عقل نمی‌داند - از منظر مشایی خویش به ده عقل قائل است^۱. ابن‌سینا نیز در «المبدأ و المعاد» نظری شبیه به شیخ اشراق بیان کرده است. وی می‌نویسد:

«شمار عقول مجرد، پس از مبدأ نخستین، به شمار حرکات است... عقول مجرد به شمار ستارگانند، نه به شمار کرات» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۷۷-۷۸).

آنچه مسلم است، نظریه افلاک نه‌گانه، اعتبار سابق خود را از دست داده است و نمی‌توان گفت که شمار عقول، ده، یا بیشتر و یا کمتر است. بنابراین حتی اگر بپذیریم که مدبر عالم جسمانی، موجودی عقلانی است، نمی‌توان آن را عقل دهم دانست بلکه می‌توان آن را عقلی از عقول یا موجودی مجرد از جمله موجودات مجرد به شمار آورد. گمان می‌رود که با کنار گذاشتن بحث افلاک، تنها با در نظر گرفتن یک عقل یا مجموعه‌ای از عقول، می‌توان تمامی مطالب فلسفه اسلامی را توجیه کرد. چرا که اگر به نظریه پیدایش افلاک مراجعه کنیم، مشاهده خواهیم کرد که عقل دوم تا هشتم، به جز ایجاد عالم افلاک، کاربرد دیگری ندارند، بنابراین می‌توان تمامی ده عقل را در یکدیگر ادغام کرد و عقل اول را مدبر عالم اجسام دانست. این نظریه‌ای است که در فلسفه نوافلاطونیان، به گونه‌ای متحقق شده است. بر طبق فلسفه نوافلاطونی، از احد، عقل کل و از عقل کل، نفس کل و از نفس کل، طبیعت به ظهور می‌رسد^۲. البته به شرط

۲- رک. به: (سهروردی، حکمة الاشراق، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۳۹؛ همو، الواح عمادی، ج ۳، ص ۱۴۹).

۱- رک. به: (پورجوادی، ۱۳۷۸، ص ۱۲).

پذیرش یک عقل، این اشکال نیز مطرح خواهد شد که در این صورت، چگونه از عقل اول (که حداکثر سه جنبه مختلف در آن وجود دارد)، تمامی موجودات دیگر پدید می‌آیند؟ لذا متفکرانی چون علامه طباطبایی معتقدند:

«آنچه ضرورت دارد آن است که صدور عقول به نحو نزولی تا حدی ادامه یابد که همان مقدار جهاتی که برای کثرت نشئه پس از عقل کفایت می‌کند، در عقل واپسین موجود باشد» (طباطبایی، ۱۴۱۶هـ. ص ۳۱۷).

ج - تعیین مصداق عقل فعال: تعیین مصداقی برای «عقل فعال» (واهب الصور، عقل دهم، مدبر عالم تحت القمر)، بر اساس توجه به افلاک به وجود آمد. بدین نحو که گفتند: برای هر یک از نفوس نه‌گانه، عقلی وجود دارد و هر فلکی به عقل خاص خود همانند بوده و از حرکات آن عقل، کسب کمال می‌کند و به فعلیت می‌رسد. بر این اساس، عقل دهم نیز باید تدبیر امری را بر عهده داشته باشد. از آنجا که تنها عالم تحت القمر باقی می‌ماند، این وظیفه را به عقل دهم محول کردند و گفتند که آدمیان در فعلیت و تمامیت و کمال، متشبه به او هستند^۱ (سبزواری، ۱۴۲۲هـ. ج ۴، ص ۴۰۱). و آن عقل، جامع کمالات و فعلیات مادون خویش است (لامیجی، ۱۳۸۳، ص ۳۰۱).

اگر این اصل را بپذیریم که هر ظاهری دارای باطنی است و اگر به وجود دو جهان باور داشته باشیم و از جهان برین و جهان فرودین (غیب و شهادت) و تأثیر جهان برین بر جهان فرودین سخن گوئیم، می‌توانیم دست کم به طرح نظریه عقل بپردازیم و در باب موجودی به نام «عقل فعال» یا چیزی شبیه بدان به بحث فلسفی - عقلی بنشینیم.

۳- مباحث مرتبط با هستی‌شناسی

الف - عوالم هستی: در فلسفه اسلامی، در بحث از قوس نزول (هستی‌شناسی)، از سه عالم سخن به میان آمده است: عالم عقول؛ عالم افلاک؛ عالم عناصر و موالید. همچنین گاه این تقسیم‌بندی به گونه‌ای دیگر و تحت عنوان سه مرتبه از موجودات

۲- رک. به: (رضانژاد، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۶۵۴).

عرضه شده است: یک - مرتبه عقول، شامل عقل اول تا عقل دهم؛ دو - مرتبه صور اجسام، از صورت فلک اعلی تا صورت عناصر؛ سه - مرتبه هیولای اجسام، شامل هیولای فلک اعلی تا هیولای مشترک اجسام عنصری (بهبهانی، ۱۳۷۷، ص ۳۱۹). امروزه با ابطال نظریه افلاک، باید عالم افلاک و عناصر را متحد ساخت و از عالم پدیده‌های مادی سخن گفت و بر این اساس، مرتبه عقول را به جهانی فراطبیعی نسبت داد؛ جهانی که در نظر باورمندان به عالم غیب و شهادت معنا می‌یابد و سرانجام صور اجسام را ویژه اجرام آسمانی و اجسام زمینی دانست.

ب - مصداق موجودات مخترع: افلاک را مصداق مخترعات - موجوداتی که مسبوق به ماده‌اند، اما مسبوق به زمان نیستند - دانسته‌اند (سبزواری، ۱۴۲۲ هـ ج ۳، ص ۶۶۱؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۲۵۰). ملاصدرا در «مشاعر» می‌نویسد: «پس نظر کن و ببین حکمت بدیع مبدع را، چگونه ابداع فرموده است اشیا را،... پس اول چیزی که ابداع فرموده، انوار قدسیه و عقول فعاله است،... و به توسط آنها اختراع فرموده اجسام کریمه را که صافی و پاکند و نور بخشنده و صاحب نفوس حیوانی‌اند که دائماً متحرکند به جهت تقرب به سوی حق و عبودیت وی» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۲۱۹-۲۲۰).

بنابراین با از میان رفتن افلاک، یگانه مصداق موجود مخترع نیز معنای خود را از دست می‌دهد.

ج - مظهر عالم مثال: از نظر سهروردی، نفوس فلکیه مظهر صور غیرمتناهی در عالم مثال به شمار می‌آیند. وی تصریح می‌کند «مظهر عالم مثل معلق، برخی از برازخ علوی است»^۱ (سهروردی، حکمة الاشراف، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۳۰). به دلیل آنکه عالم مثال واسطه و فاصله میان مجردات و مادیات است و افلاک نیز میان عقول و عناصر قرار گرفته‌اند، انتخاب آنها به عنوان مظهر عالم مثال، موجه به نظر می‌رسد. شیخ اشراق، در بیان عالم مثال خود، تشابه کاملی میان این جهان و عالم مثال، قائل شده است. به دلیل آنکه در نظام عالم، افلاک را اصل (بنیاد) می‌شمردند و آنها را در زندگی زمینیان مؤثر می‌دانستند، در عالم مثال نیز اصل با «هُورَ قَلْبِیَا» است که فلک عالم مثال به شمار

۱- ر.ک. به: (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹، ص ۵۸۳)

می‌آید (سبزواری، ۱۴۲۲هـ. ج ۳، ص ۲۵۴). همچنین افلاک را ارباب برخی از انواع به شمار آورده‌اند (سهروردی، حکمة الاشراق، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۴۹-۱۵۰). جالب توجه است که مخالفان نظریه عالم مثال نیز از افلاک برای اثبات نظر خود استفاده کرده‌اند.^۱ بنابراین نظریه افلاک هم در نفی و هم در اثبات عالم مثال مورد استشهاد و استناد بوده است. به نظر می‌رسد که با ابطال نظریه افلاک، باید برای تدبیر برخی از انواع، در پی مدبران دیگر بود. شاید بتوان گفت که پذیرش تأثیر اثیریات (اجرام سماوی) بر عنصریات، عاملی در جهت تقویت و پذیرش این نظریه بوده است که «موجودات فلکی، مظهر ارباب انواع به شمار می‌آیند».

د - ربط حادث به قدیم و ثابت به متغیر: پیش از تنظیم نظریه حرکت جوهری، از حرکت دورانی افلاک برای پاسخگویی به دو سؤال استفاده می‌شد: نحوه ربط حادث به قدیم و نحوه ربط ثابت به متغیر.

یک - ربط حادث به قدیم: از آنجا که حرکت دورانی افلاک، به لحاظ تجدد و تصرم آن (نو شدن و سپری گردیدن) با حادث مربوط است و از حیث همیشگی و دائمی بودن آن، با قدیم مرتبط است، به عنوان حلقه ارتباطی میان حادث و قدیم مورد استفاده قرار گرفت^۲ (ابن رشد، ۲۰۰۲م، ص ۳۰۱؛ لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۳۰۶؛ سبزواری، ۱۴۲۲هـ. ج ۳، ص ۶۷۸؛ راشد، ۱۳۳۲، ص ۵۲). حکیم سبزواری تصریح می‌کند: «فلک در پرتو حرکت خود، نقش رابط پدیده‌های حادث با قدیم را ایفا می‌کند» (سبزواری، ۱۳۷۶، ص ۴۸۱).

دو - ربط ثابت به متغیر: همچنین حکما در بحث ارتباط ثابت به متغیر، از افلاک کمک می‌گرفتند و حرکات آنها را علت ایجاد حوادث به شمار می‌آوردند. چنان که سهروردی می‌گوید:

«و چون که اول - جل و علی منزه است از تغیر و تبدل، اگر نه حرکات افلاک بودی، هرگز هیچ حادث نبودی در عالم ما» (سهروردی، میاکل النور، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۹۸).

بنابراین با نفی نظریه افلاک، مشائیان که به حرکت جوهری اعتقاد ندارند (ابن‌سینا،

۲- ر.ک. به: (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۶۰۳-۶۰۴).

۱- ر.ک. به: (رضانژاد، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۱۶۶).

۱۴۰۴ هـ، ج ۱، ص ۹۸)، می‌باید نظریه دیگری برای ربط متغیر به ثابت و حادث به قدیم به دست دهند، اما فلسفه اسلامی می‌تواند در پرتو نظریه حرکت جوهری صدرای، مشکل خویش را در این زمینه حل کند.

هـ - واسطه‌های فیض الهی: از آنجا که در نظام آفرینش، عقول دهگانه و افلاک را واسطه‌های میان واجب‌الوجود و عالم مادی دانسته‌اند، از آنها به «واسطه‌های فیض الهی» تعبیر کرده‌اند (سهروردی، *هیاکل النور*، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۹۶) و گفته‌اند:

«فیضان نظام، که محض خیر است، در حقیقت از واجب‌الوجود بود و عقل فعال و اجرام سماوی فی الحقیقه وسایط باشند» (بهبهانی، ۱۳۷۷، ص ۳۱۸).

بایسته است تا با ابطال نظریه افلاک، مصداق وسایط فیض الهی نیز تغییر کند و یا آنکه فیض الهی، بی‌واسطه به اهل زمین برسد.

و - تأثیر افلاک بر عالم مادی: از آنجا که عناصر (اسطقسات)، قابل کون و فساد هستند، بنابراین علت آنها نمی‌تواند عقل محض باشد، بلکه باید شیئی باشد که نوعی از تغییر و حرکت را بپذیرد. بر این مبنا نتیجه گرفته‌اند که هیولای (ماده) مشترک میان عناصر باید از جنبه مشترک افلاک به بار آید. این جنبه مشترک، همان اقتضای حرکت دایره‌ای آنها است. از این دیدگاه، صور مختلف عناصر نیز تابع اختلاف قوای افلاک است (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۸۳). همچنین هیولای عالم عناصر، از عقل دهم پدید می‌آید (لامیجی، ۱۳۸۳، ص ۳۰۲) و حقایق مختلف و انواع گوناگون، زاده حرکات دوری و شوقی نامتناهی افلاک است. نیز بدان سبب که هیولا، قابلیت و استعداد نامتناهی است، در پی زمینه‌سازی (اعداد) حرکات نامتناهی افلاک، مستعد دریافت صورت‌های مختلف از عقل دهم (واهب الصور) می‌گردد (سهروردی، *یزدان شناخت*، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۴۴۸). ترکیب حاصل از قرارگرفتن سیارات در وضعیت‌های مختلف، نسبت به یکدیگر، باعث پدیدآمدن کثرت در عالم تحت‌القمر می‌شود. چنان که ملاصدرا تصریح می‌کند که نشو و نمای کائنات، نتیجه حرکات و انوار گوناگون نیرات است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۲۲۰؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۳۴۳). متفکران قدیم، پیدایش موجودات مختلف در عالم تحت‌القمر را ناشی از عقل مفارق (واهب الصور) می‌دانستند. از نظر آنها، اوضاع مختلف فلکی در

موجودات عالم تحت القمر، استعدادهای مختلفی ایجاد می‌کند و موجب می‌شود تا عقل مفارق به هر یک، صورت مجزایی افاضه کند و بر این اساس، موجودات مادی، متنوع و مختلف می‌گردند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۹۲؛ طوسی، ۱۳۷۸، ص ۴؛ لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۲۹۸). حتی این امر باعث می‌شود تا در برخی از موارد در عالم کون و فساد، نقصان و شرور پدید آید^۱ (ابن‌سینا، الهیات دانشنامه علائی، ۱۳۸۳، ص ۱۶۲). ابن‌سینا بهترین مثال از تأثیر ستارگان بر موجودات زمینی را نور خورشید و ماه می‌داند که یکی باعث گرم شدن زمین می‌شود و دیگری عامل رسیدن برخی از میوه‌ها می‌گردد (همو، طبیعیات دانشنامه علائی، ص ۶۴). به این دلیل، هفت سیاره را «آبای سبعة» و چهار عنصر را «امهات اربعة» می‌نامیدند (اخوان‌الصفاء، ۱۴۰۵هـ ص ۱۶۳) که از امتزاج آنها «موالید ثلاث» (جماد، نبات و حیوان) به وجود می‌آید. بر این اساس است که انسان را «نتیجه چهار و هفت» دانسته‌اند (خیام، ۱۳۴۲، ص ۷۷). در «جامع‌الحکمتین» آمده است: «گفتند هر لطافتی که اندر امهات همه پدید آید، از عالم عالی پدید آید» (ناصرخسرو، ۱۳۶۳، ص ۱۰۸-۱۰۷). همچنین سهروردی می‌نویسد: «عنصریات منفعلند از اثیریات» (سهروردی، الواح عمادی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۲۱). ابن‌رشد تصریح می‌کند که هیچ حرکتی در میان افلاک نیست که دخالتی در عالم تحت‌القمر نداشته باشد، به نحوی که اگر در این حرکات اختلالی ایجاد شود، همه موجودات جهان مادی، دچار مشکل می‌شوند و از میان می‌روند^۲ (ابن‌رشد، ۲۰۰۲م، ص ۳۱۴). در حقیقت قدما حرکت فلک را به منزله «روح بخاری» می‌دانستند که در شریان‌های پیکر عالم ماده، ساری است و توقف فلک، مرگ بدن طبیعت را در پی خواهد داشت (راشد، ۱۳۳۲، ص ۶۰). نظریه تأثیر افلاک بر عالم عنصری تا جایی در فلسفه اسلامی مورد بحث قرار گرفته است که برخی بر اساس مبانی فلسفی خود به تعیین نوع فاعلیت این اجرام پرداخته‌اند. به عنوان مثال، محقق لاهیجی نفوس فلکی را

۱- فلاسفه اسلامی تنها به صورت کلی با تأثیر افلاک بر عالم مادی موافقت کرده‌اند و نظر منجمانی را که با استناد به علوم مانند «احکام نجوم» به تعیین مصداق سعد بودن و نحس بودن اوقات پرداخته‌اند، نپذیرفته‌اند رک. به: (فارابی، ۱۳۴۰، ص ۷) چنان که صاحب «یواقیت العلوم» می‌نویسد: «در این موضع هیچ دلیل نیست بر آنکه کواکب، اسباب سعادت و نحوست اهل زمین آید، نه از راه حس و نه از راه عقل و نه از راه شرع» (فخر رازی، ۱۳۶۴، ص ۲۳۱)

۲- رک. به: (سهروردی، هیاکل‌النور، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۹۸).

فاعل‌های بالرضا دانسته است (لامیجی، ۱۳۸۳، ص ۳۰۸). بنابراین در بحث قوس نزول و نحوه پیدایش موجودات و نیز در بحث از مراتب موجودات، اجسام فلکی را باید جزء موجودات مادی به شمار آورد و دیگر نمی‌توان آنها را دارای ویژگی خاصی دانست. این نکته نیز درخور توجه است که با نفی نظریه افلاک بطلمیوسی، خدشه‌ای به اصل نظریه فیض وارد نمی‌شود^۱. و درهای فیض الهی بر جهان مادی بسته نمی‌گردد.

۴ - مباحث مرتبط با علم

الف - علم نفوس فلکی: از آنجا که حکما اجرام آسمانی را زنده و ناطق و عالم به اعمال خود می‌دانستند و علاوه بر این، آنها را مؤثر در عالم ماده به شمار می‌آوردند، به این نتیجه می‌رسیدند که نفوس افلاک، نسبت به وقایع گذشته و حال و آینده آگاهی دارند (فارابی، ۱۳۲۸، ص ۸؛ ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۸۷؛ همو، طبیعیات دانشنامه علائی، ۱۳۸۳، ص ۶۷؛ سهروردی، پرتونامه، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۷۷). سهروردی سلسله حوادث عالم را از حیث زمان مترتب بر یکدیگر می‌داند. وی از این مطلب، دو نتیجه می‌گیرد که علم و آگاهی اگر به کائنات و حوادث مترتب و غیرمتناهی تعلق گیرد، متناهی و واجب‌التکرار خواهد بود. بدین دلیل وی نقوش کائنات را از ازل تا ابد در برازخ علوی و نفوس فلکی منقوش و مصور می‌داند و آنها را واجب‌التکرار می‌شمارد (سهروردی، حکمة الاشراف، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۳۷). در حقیقت سهروردی معتقد است که نفوس سماوی علاوه بر آنکه به حرکات خود، آگاه هستند به لوازم حرکات خود نیز عالم‌اند و از آنجا که در نظر او حوادث بی‌پایان جهان از لوازم حرکات نفوس سماوی به شمار می‌آیند، نفوس فلکی نسبت به این حوادث، عالم خواهند بود (همو، پرتونامه، ج ۳، ص ۷۷).

ب - کیفیت علم غیب، رؤیای صادقه و وحی: ابن‌سینا معتقد است که اجرام آسمانی به تمامی اتفاقاتی که در عالم عنصری رخ می‌دهند، عالم هستند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۷؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۶۷). انبیا و اولیا با اتصال به نفوس سماوی از اتفاقات آینده با خبر

۲- رک. به: (رحیمیان، ۱۳۸۱، ص ۲۸۸).

می‌شوند، چنان که برخی از مردم نیز در حالت خواب (رؤیای صادقه) به نفوس سماوی می‌پیوندند؛ زیرا در حالت خواب، شواغل حسی اندک است و نفس انسانی می‌تواند به امور مافوق عنصریات بپیوندد (همو، ۱۳۶۳، ص ۱۱۹-۱۲۰؛ طوسی، ۱۳۷۸، ص ۸؛ سبزواری، ۱۴۲۲ هـ، ج ۵، ص ۲۲۵). همچنین وحی را اتصال به نفوس فلکی (نفس فلک نهم) دانسته‌اند (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۸۷).

از آنجا که سهروردی علم خداوند را به وسیله نفوس فلکی توجیه نکرده است و آن را از نوع علم حضوری به شمار آورده است، برخی علت طرح مسأله علم نفوس فلکی در کتب وی را تنها برای توجیه مسأله انذارهای غیبی و رؤیاهای صادقه دانسته‌اند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹، ص ۵۹۵). بدین جهت شیخ اشراق نیز معتقد است در صورتی که موانع و شواغل نفس انسانی رفع گردند، نفس آدمی به نفوس سماوی متصل می‌شود و از برخی صور علمیه که در آنها مرتسم است مطلع می‌گردد (سهروردی، التلویحات، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۹۹؛ همو، حکمة الاشراق، ج ۲، ص ۲۳۶؛ همو، پرتونامه، ج ۳، ص ۷۷، همو، هیاکل النور، ج ۳، ص ۱۰۷؛ همو، المحات، ج ۴، ص ۲۳۹).

ج - مسأله تذکار: سؤالی که در مسأله فراموشی مطرح است آن است که در مدت نسیان و فراموشی، جایگاه صور ادراکیه کجاست و ظرف تحقق آنها چیست؟ در پاسخ به این پرسش نظریات مختلفی اظهار شده است. سهروردی معتقد است که صور ادراکیه در عالم «ذکر» یا «انوار اسپهبدی فلکی» حفظ می‌گردند. وی می‌نویسد: «پس تذکر، تنها از ناحیه عالم ذکر حاصل می‌شود که جایگاه سلطان نورهای اسپهبدی فلکی است. چرا که او هیچ چیزی را فراموش نمی‌کند» (سهروردی، حکمة الاشراق، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۰۸). وی به صراحت تذکر را ناشی از عالم افلاک می‌داند^۱ (همو، ص ۲۱۱). به نظر می‌رسد که با ابطال وجود افلاک، نظر شیخ اشراق قابل پذیرش نخواهد بود و باید از نظریات دیگری مانند نظر ملاصدرا استفاده کرد که جایگاه اموری را که انسان پس از فراموشی دوباره به یاد می‌آورد، در صقع نفس و ژرفای روح دانسته است.

۱- رک. به: (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹، ص ۵۸۰).

۵- مباحث مرتبط با معاد

الف - معاد نفوس فلکی: بدان سبب که حکما حرکت افلاک را ارادی دانسته‌اند، برای آنها نفوس ناطقه‌ای در نظر گرفته‌اند و احکام بشری را بر آنها جاری ساخته‌اند. از جمله این احکام، حشر و نشر است. نتیجه جاری ساختن حکم حشر و نشر بر نفوس فلکی، محشور شدن این نفوس در قیامت خواهد بود و از آنجا که شرط محشور شدن، داشتن قوه خیال است، ملاصدرا بدین معنا تصریح کرده است که: اجسام فلکی نورانی یا اجسام نوری فلکی عین خیالند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۳۳۶).

ب - معاد جسمانی متوسطین: فارابی و ابن‌سینا به کمک اجرام فلکی به توجیه معاد جسمانی پرداخته‌اند و اجرام فلکی را موضوع تخیل نفوس متوسطین و جرم دখانی را موضوع تخیل نفوس ناقصان به شمار آورده‌اند. همچنین ابن‌سینا می‌گوید که اگر اعتقاد و افعال انسان خیر باشد، به توسط اجسام فلکی امور خیر و ملایم با نفس را تخیل می‌کند و اگر اعتقاد و افعال او بد باشد، امور منافی با نفس را تخیل خواهد کرد (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۱۴-۱۱۵؛ سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۴۱۶؛ همو، ۱۴۲۲ هـ ج ۵، ص ۳۱۳). حکیم سبزواری در «اسرارالحکم» پس از نقل سخن ابن‌سینا، اشکالاتی را که بر این نظر وارد شده است مطرح می‌کند و به آنها پاسخ می‌دهد (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۴۱۶-۴۱۸). همچنین سهروردی معتقد است که نفوس متوسطین معلق به اجرام سماوی باقی می‌مانند و به توسط ماده این اجرام به تخیل می‌پردازند. وی در تقسیم‌بندی افراد، آنها را به سه دسته: سعدا، متوسطین و اشقیاء تقسیم می‌کند و معتقد است که متوسطین پس از واگذاشتن بدن به عالم مثل معلقه می‌روند که جلوه آن، افلاک است. عبارت وی در این باره چنین است:

«افراد خوشبخت از دسته متوسطین... از عالم دنیا خلاص شده و به عالم مثل معلق می‌پیوندند... و در آنجا جاودان می‌مانند... چرا که برزخ‌های علوی فساد نمی‌پذیرند» (سهروردی، حکمة الاشراف، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۳۰؛ همو، التلویحات، ج ۱، ص ۹۰).

چنانچه ملاحظه می‌شود با تردید در نظریه افلاک، این نظریات نیز ارزش خود را

از دست می‌دهند. ملاصدرا در رساله «اجوبه المسائل الکاشانیه» ضمن اشاره به سخنان سهروردی و ابن‌سینا و نقد و رد نظر آنان، راه حلی متناسب با نظام فکری خویش به دست داده است؛ راه حلی که افلاک در آن نقشی ندارند^۱.

ج - وجود موجودات سماوی و ارضی در آخرت: به علت شبیه‌سازی آخرت با دنیا، حکما برای آخرت نیز موجودات سماوی و ارضی در نظر گرفته‌اند. ملاصدرا می‌نویسد:

«بدان که پست‌ترین و نازل‌ترین موجودات عالم آخرت، یعنی موجودات زمینی آنجا، دارای صورت حیاتند... پس هنگامی که حال موجودات پست و نازل زمینی آن عالم این گونه است، در مورد موجودات شریف سماوی آن عالم، چه گمانی خواهید داشت» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۳ هـ.ج، ۹، ص ۲۳۲-۲۳۳).

در این جا چند پرسش مطرح می‌شود: نخست آنکه به چه دلیل دنیا و آخرت شباهت کامل دارند و آخرت نیز همانند دنیا دارای آسمان و زمین است؟ دوم آنکه چه نیازی بدین همانندسازی احساس می‌شود و به فرض اثبات همانندی، چه مشکلی در پرتو آن حل می‌شود؟

د - محل بهشت و جهنم: بر اساس جهان‌بینی ناشی از هیأت بطلمیوسی، برخی اشکال کرده‌اند که تحقق بهشت و جهنم نه در این جهان ممکن است، نه در آن جهان و این از آن روست که تحقق این دو پدیده، در آسمان این عالم محال می‌نماید؛ چرا که این تحقق، مستلزم خرق و التیام افلاک خواهد بود و آن هم امری است محال. تحقق بهشت و جهنم در عالمی دیگر نیز امکان‌پذیر نخواهد بود؛ زیرا در طبیعیات ثابت شده است که عالمی جز این عالم وجود ندارد. لذا نه در این جهان و نه در خارج آن، امکان تحقق بهشت و جهنم وجود ندارد. برخی از حکما نیز کوشیده‌اند تا بدین اشکال و اشکالاتی از این دست پاسخ بدهند^۲. طرح این اشکال و کوشش در جهت پاسخگویی به آن، حکایت از تأثیر طبیعیات بر مسائل فلسفی و الهی دارد. همچنین حکما محل بهشت

۱- رک. به: (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۱۴۳-۱۵۹).

۱- رک. به: (لامیجی، ۱۳۸۳، ص ۷۶۱).

و جهنم را با توجه به افلاک تعیین می‌کردند و آن را فوق آسمان هفتم و داخل در حجب آسمانی می‌دانستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۳۰۴). همچنین بهشت را کروی و مشابه نظام این جهانی افلاک، تصویر می‌کردند و عامل رسیدن میوه‌های بهشت را حرارت جهنم که تحت مقعر بهشت قرار دارد.^۱

۶- تطبیق مباحث دینی با نظریه افلاک

یکی از اهداف مهم فلسفه اسلامی و یکی از دغدغه‌های حکیمان مسلمان، تطبیق آرای اسلامی با نظریه‌های فلسفی است. بر این اساس، فلاسفه برخی از آرای دینی را با بحث افلاک پیوند داده‌اند که به برخی از آنها می‌پردازیم:

الف - تفسیر برخی از آیات: حکمای اسلامی بر اساس علوم زمان خویش، به تفسیر برخی از آیات پرداخته‌اند و آنها را با بحث افلاک پیوند داده‌اند:

یک - وجود نفس و اراده در افلاک: در تأویل آیه: «وکل فی فلک یسبحون» (انبیاء، ۳۳) آمده است که همگی کرات در دریای فلک اثر شناورند (اللهی قمشاهی، ۱۳۶۳، ص ۱۸۹) و از این آیه، ارادی بودن حرکت افلاک را نتیجه گرفته‌اند؛ زیرا در لغت عرب، جمع به «ون» برای موجودات عاقل به کار می‌رود (حسینی اردکانی، ۱۳۷۵، ص ۳۲۲). فخر رازی نیز آیه «و اوحی فی کل سماء امرها» (فصلت، ۱۲) را دلیل واضحی بر این مطلب دانسته است که افلاک دارای نفس هستند (فخر رازی، ۱۴۱۰ هـ ج ۲، ص ۱۰۶). برخی نیز این آیه و آیه «والشمس و القمر رأیتهم لی ساجدین» (یوسف، ۴) را نشانگر عاقل بودن موجودات سماوی دانسته‌اند (حسینی اردکانی، ۱۳۷۵، ص ۳۲۲). همچنین صاحب «مرآت الاکوان» می‌نویسد:

«در صحیفه سجادیه در خطاب به قمر آمده است «أینما الخلق المطیع» الی آخرها و برای این مطلب دلیلی است تام، زیرا که اتصاف به طاعت و جد و تعب و تردد در منازل و تصرف در فلک، بدون حیات و اراده میسر نمی‌گردد» (همو).

۲- ملاصدرا در این باره چنین تعبیری دارد «... و ان فنیخ فواکه الجنة سبها حراره النار التي تحت مقعر ارض الجنة فیحدث النار حراره فی مقعر ارضها... فان مقعر ارض الجنة هو سقف النار...» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۳۰۵).

دو- رابطه عقل با فلک: در متون فلسفی، از عالم عقل، تعبیر به «قلم» و از نفوس سماوی تعبیر به «لوح قضا و قدر» شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، ص ۴۹-۵۰). این تعبیر به این دلیل است که همان طور که قلم بر کاغذ می‌نویسد، عالم عقول نیز در نفوس فلکی، نقوش افعال خود را حک می‌کنند. سهروردی نیز آیه «یسبحون اللیل والنهار لایفترون» (انبیاء، ۲۰) را به دوام حرکات افلاک، به جهت اشراقات عقلی که پیاپی بر ایشان می‌رسد، تفسیر کرده است (سهروردی، الواح عمادی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۶۵).

سه - مطیع بودن افلاک: سهروردی می‌نویسد «و یفطون ما یؤمنون» (نحل، ۵۰). یعنی نفوس فلکی مطیع‌اند مر معشوقات ایشان را که عقولند و آیتی دیگر قوله: «مطاع ثم آمین» (تکویر، ۲۱). یعنی عالم نفوس مطیع‌اند مر عالم عقول را» (همو، ص ۱۶۴). و نیز می‌نویسد «و تا حق تعالی ایشان را آفریده است، هرگز نافرمانی نکرده‌اند. چنان که قرآن - عز قائله - خبر می‌دهد «لا یصون الله ما أمرهم و یفطون ما یؤمنون» (تحریم، ۶: سهروردی، بستان القلوب، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۳۶۱).

چهار - علم افلاک: شیخ اشراق آیه «وعنده ام الكتاب» (رعد، ۳۹) را چنین معنی کرده است که هر چه در عالم کون و فساد واقع می‌شود جمله در نفس فلکی ثبت شده است (سهروردی، الواح عمادی، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۱۷۷). بر این اساس برخی از حکما، نفوس

فلکی را «کتاب محو و اثبات» به شمار آورده‌اند (سبزواری، ۱۴۲۲هـ ج ۵، ص ۲۰۹: همو، ۱۳۸۳، ص ۲۵۵).

پنج - فنای نفوس فلکی: ملاصدرا در مورد آیه «والارض جمیعاً قبضته یوم التیامه والسماوات مطویات بیمنه» (زمر، ۶۷)، می‌نویسد: «طی السماء (در هم پیچیدن آسمان) اشاره است به فنا آسمان... و اتحاد آن با عقل» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۳هـ ج ۱، ص ۲۳۲).

شش - زحل: این سیاره را «نجم الثاقب» (طارق، ۳). خوانده‌اند، «که نور او از هفتم فلک تابد، ای ثقب الافلاک» (شهرمردان، ۱۳۶۲، ص ۳۵۱).

هفت - فلک هشتم و نهم: در «نزهتنامه علایی» آمده است: «فلک هشتم، جای ستارگان ثابت است، محیط به همه: «وسع کرسیه السماوات والارض» (بقره، ۲۵۵) و فلک نهم

محیط به جمله، پس آن را می‌توان مصداق «عرش عظیم» به شمار آورد که در مورد آن می‌فرماید: «یحمل عرش ریک فوقهم یومئذ ثمانیه» (حاقه، ۱۷؛ شهرمردان، ۱۳۶۲، ص ۳۵۱؛ سبزواری، ۱۴۲۲هـ ج ۴، ص ۳۹۰). سهروردی نیز می‌نویسد:

«آنچه حق تعالی در قرآن مجید خبر می‌دهد «فارجع البصر هل ترى من فطور» (ملک، ۳)، دلالت می‌کند بر آنکه «محدد» را فطور نیست و فطور، «فرجه» باشد. یعنی سوراخ» (سهروردی، بستان القلوب، ۱۳۸۰، ج ۳، ص ۳۵۹-۳۶۰).

هشت - خمسه متحیره: صاحب «یواقیت العلوم» در مورد آیه: «فلا اقسام بالخنس الجوار

الکنس» (تکویر، ۱۵) می‌نویسد:

«خنس باز پس شونده‌گان باشند... و مفسران گفته‌اند که پنج سیاره‌اند که ماه هم جز آنها است ولی رجعت ماه محسوس نیست. خدای تعالی رجعت آن کواکب را به رجعت آهوان مانند کرده است، به سوی خانه خویش» (فخررازی، ۱۳۶۴، ص ۲۳۳).

بدین جهت «خمسه متحیره» را همان «الخنس الجوار الکنس» دانسته‌اند^۱ (سبزواری،

۱۴۲۲هـ ج ۴، ص ۳۹۱).

ب - معراج پیامبر اسلام: از آنجا که معراج پیامبر اکرم (p) را جسمانی دانسته‌اند و از طرف دیگر، ماده افلاک را قابل خرق و التیام نمی‌دانستند^۲، این سؤال مطرح بوده است که چگونه پیامبر (p) در شب معراج به آسمانها رفته‌اند و چگونه از میان افلاک عبور کرده‌اند؟ برخی از فلاسفه کوشیده‌اند تا به این شبهه پاسخ بدهند و برای رفع این مشکل دلایل مختلفی آورده‌اند که از جمله آنهاست: لطیف‌تر بودن بدن پیامبر از اجسام فلکی (رفیعی قزوینی، ۱۳۶۷، ص ۱۲۴). مرحوم رفیعی قزوینی در رساله «معراج» ضمن اشاره بدین شبهه، چنین پاسخ می‌دهد «وضع افلاک به نحوی که در هیأت بطلمیوس مقرر شده است، به کلی بی‌اساس و اکثر مباحث فلکیه در این مسلک روی خیال و توهم محض است»، اما وی با این وجود می‌کوشد تا به این شبهه پاسخ بدهد و برای تحقق این منظور می‌گوید: برهان امتناع بر خرق و التیام، منحصر در فلک اعظم

۱- ر.ک. به: (حسین زاده آملی، ۱۳۷۵، ص ۲۳۷).

۱- ر.ک. به: (دادبه و انواری، ۱۳۸۴، ص ۱۰۶).

(محدد الجهات) است و در مورد سایر افلاک صادق نیست (ممو، ص ۱۵۹). مسلم است که با ابطال نظریه افلاک، مسأله معراج جسمانی پیامبر با مشکل خرق و التیام مواجه نخواهد بود، اما این سؤال مطرح می‌شود که حقیقتاً معنای معراج جسمانی پیامبر اکرم (p) چیست و آیا پیامبر از میان جو و ستارگان کهکشان‌ها عبور کرده‌اند و یا آنکه باید معنای دیگری برای این مطلب جستجو کرد؟

ج - جایگاه برخی از پیامبران: در قرآن کریم آمده است که حضرت عیسی کشته نشد، بلکه خداوند او را بالا برد «*بل رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ*» (نسا، ۱۵۸). همچنین در داستان‌های انبیا از رفتن حضرت ادريس به آسمان سخن گفته‌اند، در توجیه این مطالب و با توجه به بحث افلاک، برخی جایگاه حضرت عیسی را در فلک چهارم (فلک خورشید) و حضرت ادريس را در آسمانها دانسته‌اند و گفته‌اند «و افلاک و طبقات عزیزتر، منزل انبیا و حکما راست» (اخوان الصفا، ۱۴۰۵هـ ص ۱۶۱).

د - فرشته‌شناسی: از آنجا که جهان‌شناسی و نجوم ابن‌سینا، رابط‌های ناگسستنی با بحث ملائکه و علم به عالم ملکوت دارد، زمینه مناسبی برای تجلی حقایق دینی به شمار آمده‌است (نصر، ۱۳۴۲، ص ۳۱۷). میرداماد در ذکر طبقات فرشتگان از نفوس مجرد سماوی و نفوس منطبعه افلاک نام می‌برد^۱ (میرداماد، ۱۳۵۵، ص ۴۰۱). ابن‌سینا نیز در الهیات شفا، مرتبه ملائکه را با نفوس مجرده فلکیه تطبیق داده است و آنها را ملائکه عمله (کارگر) نامیده است. چرا که حدوث حوادث در عالم کائنات به واسطه تأثیر آنان است^۲ (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۴۸۰). فرشته‌شناسی، به ویژه در سهروردی با هستی‌شناسی و فلسفه مابعدالطبیعه و کیهان‌شناسی وی یکی می‌شود (امین رضوی، ۱۳۷۷، ص ۱۲۶). از نظر سهروردی، از جنبه مؤنث سلسله طولی فرشتگان مقرب، که همان جنبه محبت و پذیرندگی آنها نسبت به نور و فیضان است، ثوابت به وجود می‌آیند و به میانجی‌گری آنها افلاک دیگر، پدیدار می‌شوند. به این ترتیب باید افلاک مرئی را جوهرهای ملکوتی تجسد یافته دانست (نصر، ۱۳۸۲، ص ۷۷-۷۷). در این نظام، هر

۱- رک. به: (لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۳۳۸).

۲- رک. به: (ممو، ص ۳۳۹، میرداماد، ۱۳۵۵، ص ۴۰۲).

فرشته، موکل یک فلک خواهد بود و در بحث از عدد ملائکه عقلی، از بحث افلاک کمک گرفته می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۱۴۰). در رسائل «اخوان الصفا» آمده است: «آنچه در شریعت «ملائکه کروی» خوانند ایشانند و ایشان را «حمله العرش» خوانند» (اخوان الصفا، ۱۴۰۵ هـ، ص ۱۶۱).

هـ - سایر موارد: موارد دیگری نیز از تطبیق مباحث افلاک با مضامین دینی وجود دارد. به عنوان مثال می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- مظهر اسماء الهی: از میان اسما الهی، فلک را مظهر اسامی «الدائم الرفیع» و «قاضی الحاجات» و «مدبر الكائنات» دانسته‌اند (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۱۲۷).

- اتقان صنع: در بیان حکمت‌های الهی در آفرینش موجودات، به حرکات افلاک و نحوه قرارگرفتن آنها و... اشاره شده است و آنها را نشانه‌هایی از حکمت الهی و اتقان صنع به شمار آورده‌اند (ابن سینا، ۱۴۰۴ هـ ج ۲، ص ۴۹؛ لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۳۱۳-۳۱۷).

- تطبیقات کلی: ملاصدرا در «اسفار»، در فصلی با عنوان «فی بدائع صنع الله فی الاجرام الفلکیه و الانوار الکوکیه» می‌نویسد «دلالتی که بر شرف عالم آسمانی دلالت دارند و همچنین منافع آنها در قیاس با انسان، بیش از آن است که به شمار آیند» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۳ هـ ج ۱، ص ۱۳۱). وی سپس به شش نکته در مورد افلاک اشاره می‌کند که به طور خلاصه عبارتند از:

۱- خلق آسمانها مشتمل بر حکمت بلیغ و غایات صحیح است، زیرا خداوند می‌فرماید «وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا» (ص، ۲۷).

۲- آسمانها توسط ستارگان به مصابیح (چراغها) مزین شده‌اند «وتقدزینا السماء الدنيا بمصابیح» (ملک، ۵).

۳- خداوند آسمان را سقف محفوظ (انبیا، ۳۲) و هفت طبقه‌ای (بقره، ۲۹) و «سبعاً شداداً» (نبأ، ۱۲) نامیده است.

۴ - در شرع، آسمان را «مصعد اعمال» (محل عروج و صعود اعمال) و «مرتقی کلمات طبیات» (محل عروج و ارتقا اعمال نیک) دانسته‌اند.

۵- آسمان قبله دعا و محل هبوط انوار الوان به سوی عالم ارض است و شکل آن،

بهترین اشکال و صدای آن، احسن اصوات و نعمت‌های آنها لذیذترین نعمت‌ها و تمامی کیفیات آن، احسن کیفیات است. همچنین مکان آن به جهت ارتفاع، بالاترین مکان‌ها و بهترین مکان به جهت امن بودن از فساد است.

۶- «خداوند در آسمان علاماتی برای هدایت در تاریکی‌های خشکی و دریا قرار داده است» (انعام، ۹۷).

۷ - داستان‌های رمزی: از جمله سنت‌های فلسفه اسلامی - ایرانی استفاده از داستان‌های رمزی به قصد تبیین مسائل حکمت فلسفی است. در بسیاری از این داستان‌ها - که سه نمونه از آنها مورد بحث قرار می‌گیرد - از نظریه افلاک استفاده شده است:

الف - حی بن یقظان: ابن‌طفیل در داستان «حی بن یقظان»، در چند مورد به اجرام آسمانی اشاره می‌کند. وی با ذکر مراحل رشد معنوی حی بن یقظان، توضیح می‌دهد که چگونه وی با تشبیه جستن به اوصاف اجرام آسمانی، رشد معنوی خود را تکمیل می‌کند. در این داستان، وی سه صفت را در اجرام آسمانی می‌یابد و سعی می‌کند تا به آنها متعلق گردد. نخست آنکه اجرام سماوی به مادون خود فیض می‌رسانند، لذا وی سعی می‌کند تا موجودات تحت سلطه خود را نیازارد و به آنها کمک کند. دوم آنکه اجرام آسمانی، نورانی و شفاف هستند، از این رو وی می‌کوشد تا همیشه پاکیزه و با طهارت باشد و سوم آنکه اجرام آسمانی پیوسته به فرمان الهی در حرکتند، بنابراین وی می‌کوشد تا جز در مورد واجب‌الوجود به چیز دیگری نیندیشد و برای این امر از چرخیدن به دور خود (عملی شبیه به سماع) کمک می‌گیرد (ابن‌طفیل، ۱۳۳۴، ص ۱۱۸-۱۲۰) که به گفته حافظ:

«کمتر از ذره نئی، پست مشو، مهر بورز تا به خلوت‌گه خورشید رسی چرخ زنان»
(حافظ، ۱۳۸۲، ص ۲۲۷).

ب - غربه الغریبه: سهروردی در داستان «غربه الغریبه» به موسیقی افلاک اشاره می‌کند و می‌نویسد:

«پس جرم‌های علوی را بدیدم. بدانها پیوستم و نغمه‌ها و داستان‌های آنها بشنودم»

و خواندن آن آهنگها بیاموختم و آواهای آنها چنان در گوشم اثر می‌کرد که گویی آوای زنجیری است که بر سنگ خاره کشند» (سهروردی، *قصه الغریبه الغربیه*، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۹۱-۲۹۲).

در باب موسیقی و افلاکی بودن آن، پیشتر در همین مقاله سخن گفته شد. ج - روزی با جماعت صوفیان: همچنین سهروردی در رساله «روزی با جماعت صوفیان» به زبان رمز و در قالب پرسش و پاسخ، در مورد افلاک و نقش آن سخن گفته است (همو، *روزی با جماعت*، ص ۲۴۳-۲۴۷).

وی همچنین در دعای خود، خطاب به «هورخش» (خورشید)، در فضای هیأت بطلمیوسی سخن می‌گوید و در فرازی از این دعا می‌نویسد: «وفی فلک الرابع نورک» (معین، ۱۳۷۸، ص ۱۵۱).

در مورد داستان‌های رمزی و استفاده آنها از نظریه افلاک، باید به این نکته توجه داشت که این گونه کاربرد مباحث طبیعیات در الهیات فلسفی هیچ گاه باطل نمی‌گردد، چرا که مراد نویسندگان این گونه حکایات، حقیقتی است که به زبان رمز بیان گردیده است. چنان که شیخ اشراق تصریح می‌کند، نمی‌توان حقایق رمزی را با رد کردن ظاهر آنها باطل شمرد (سهروردی، *حکمة الاشراق*، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۰۰). به عنوان مثال، در این داستان‌ها می‌توان فلک «محدد الجهات» را رمزی از نهایت عالم ماده به شمار آورد^۱ که با عبور از آن، قدم به عالم روحانی و جایگاه حقیقی انسان می‌گذارند^۲. بر این اساس می‌توان مراد نویسندگان این گونه داستانها را از افلاک به «مراحلی که سالک باید از آنها بگذرد» تعبیر کرد؛ مرحله‌ای که در فضای فکری آن روزگار و در عصر سلطه هیأت بطلمیوسی، به افلاک تعبیر شده است؛ چنان که سهروردی به عبارتی از بایزید بسطامی اشاره می‌کند که وی با استفاده از تعبیر عالم مادی (عنصری) و عالم افلاک (اثیری)، این گونه از «فناء فی الله» سخن گفته است «من خود را در دو کون یعنی عالم اثیری و عنصری، طلب کردم و نیافتم» (همو، *الواح عمادی*، ج ۳، ص ۱۲۸) و بر این اساس

۱- رک. به: (بادیه و انواری، ۱۳۸۴، ص ۱۰۳-۱۰۶).

۲- رک. به: (پورنامداریان، ۱۳۸۳، ص ۳۵۴).

است که سهروردی کسانی را که در مورد آسمان و ستارگان سخن می‌گویند و در آنها می‌نگرند به سه دسته تقسیم کرده است: عوام، منجمان و محققان. وی معتقد است که عوام، چیزی جز نقاطی سفید بر صفحه‌ای کبود نمی‌بینند. منجمان نیز به ستارگان بدین جهت می‌نگرند تا در مورد مسائل مختلف پیشگویی کنند و پیشامدهای مختلف را محاسبه نمایند. اما محققان کسانی هستند که «سر آسمان و ستاره به چشم سر نبینند و نه به دیده آسمان، الا به نظر استدلال» (همو، روزی با جماعت، ص ۲۴۷-۲۴۸).

یافته‌های تحقیق

در این مقاله، آن بخش از الهیات فلسفی که متأثر از مباحث افلاک است، مورد بررسی قرار گرفته و از ضرورت بازنگری در برخی از مسائل فلسفی و لزوم تبیینی دیگر از این گونه مسائل سخن به میان آمده است. بر اساس میزان تأثیر طبیعیات بر الهیات فلسفی، می‌توان مسائل الهیات را به سه دسته تقسیم کرد:

۱- مباحثی که در طرح شدن آنها، به هیچ عنوان از طبیعیات استفاده نشده است و در نتیجه، تحول طبیعیات موجب تحول آنها نمی‌شود. مانند: بحث وجود، مواد ثلاث، اثبات واجب‌الوجود و...

۲- مباحثی که از مسائل علم طبیعیات، تنها به عنوان شاهد و مثال استفاده کرده‌اند. مانند بحث از «قماقم صیاحه» (سهروردی، حکمة الاشراف، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۷۷). و یا به عنوان مثالی دیگر می‌توان به قاعده «جسم نمی‌تواند علت فاعلی جسم دیگر باشد»^۱ اشاره کرد. بهمنیار این قاعده را در مورد اجسام فلکی نیز به کار برده است و برای اثبات مطلب خود پنج برهان اقامه کرده است (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۶۳۸). مسلم است که با تردید در نظریه افلاک و نفی این نظریه، نمی‌توان قاعده فلسفی مذکور را مورد مناقشه قرار داد و تنها می‌توان گفت که یکی از مواردی که گمان می‌کردند این قاعده کاربرد دارد، باطل شده است. مسلم است که نقد علم جدید از این گونه مباحث، صرفاً مناقشه در

۱- «الجسم لا یكون عله فاعلیه لجسم آخر» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۶۰۷).

مثال خواهد بود و نمی‌توان از این طریق، مباحث الاهیات را باطل دانست. چنانچه در این مقاله نشان داده شد، در الهیات فلسفی، از بحث افلاک در توجیه مصادیق برخی از مفاهیم استفاده شده است. این موارد عبارتند از: مفهومی «کلی» که مصادیق نامتناهی دارد، مصداق عقل فعال، مصداق موجودات مخترع، مظهر عالم مثال، معاد جسمانی متوسطین، مصداقی برای واسطه‌های فیض الهی.

۳- مسائلی که در آنها از مباحث طبیعیات به عنوان «اصول موضوعه» استفاده شده است. مانند اثبات عقول عشره، بحث نفوس فلکی، زمان، جهت و...

بنابراین تنها مسائل دسته سوم هستند که می‌توان حکم «اثرپذیری الهیات از طبیعیات» را نسبت بدانها جاری و صادق دانست. این گونه مسائل را هم می‌توان از حیث صحت و سقم مطالب طبیعیات قدیم به صورت زیر تقسیم کرد:

الف - مسائل مردود: و آن عبارت است از مسائلی که یکسره باطل شده است. از جمله این مسائل نظریه فلاک نه‌گانه، نظریه چگونگی پدید آمدن زلزله و نظریه چگونگی شکل‌گیری مزاجهای چهارگانه است. بازنگری در مباحث فلسفی متأثر از این گونه نظریه‌ها ضروری است.

ب - مسائل مردود الدلیل: و آن عبارت از مسائل مقبولی است که استدلالهای مثبت آنها مردود است. به عنوان مثال می‌توان به برهانی که حکیم سبزواری در اثبات عقول اقامه کرده است اشاره کرد. وی این برهان را از طریق بحث افلاک اقامه می‌کند؛ و پیداست که با وجود بطلان برهان، مدعای حکیم هم چنان معتبر است و می‌توان آن را از راه‌های دیگر، ثابت کرد.

ج - مسائل مقبول: و آن عبارت از مسائل درست و پذیرفتنی است که دلایل قابل پذیرشی در اثبات آنها نیز وجود دارد. مانند برخی از مباحث نفس و نباتات و... . پیداست که مسائل فلسفی برآمده از این گونه نظریات هم چنان ارزشمند و معتبر است.

بر این اساس و با ابطال نظریه افلاک، لازم است تا در موارد زیر تجدیدنظر صورت گیرد: تعریف نفس، وجود نفوس فلکی، کثرت عقول و تعداد آنها، تعداد عوالم

هستی، نحوه ربط حادث به قدیم و ربط ثابت به متغیر، تأثیر افلاک بر عالم مادی، تطبیق افلاک و سیارات با برخی از مضامین دینی (مانند تفسیر برخی از آیات، نحوه معراج پیامبر اکرم (p)، فرشته‌شناسی و...)، معاد نفوس فلکی، وجود موجودات سماوی و ارضی در آخرت، محل بهشت و جهنم، کیفیت علم الهی به جزئیات، علم نفوس فلکی، مسأله تذکار. بازنگری در این مسائل، تلاشی است فلسفی که باید جداگانه و طی تحقیق یا تحقیقات دیگر صورت پذیرد.

منابع و مأخذ

- ✓ القرآن الکریم
- ✓ آرنالدز، ر.، «ابن‌رشد» در دانشنامه ایران و اسلام، زیر نظر احسان یارشاطر، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۶
- ✓ ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۹
- ✓ همو، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰
- ✓ ابن‌رشد، ابو الولید محمد، تلخیص مابعدالطبیعه، تحقیق عثمان امین، تهران،

- انتشارات حکمت، ۱۳۸۰
- ✓ همو، *تهافت التهافت*، تصحیح صلاح‌الدین الهواری، بیروت، المكتبة العصرية، ۲۰۰۲م
- ✓ ابن‌سینا، حسین بن علی، *الاشارات و التنبیہات*، همراه با شرح خواجه نصیرالدین طوسی، قم، نشر البلاغہ، ۱۳۷۵
- ✓ همو، *برهان شفا (منطق)*، تصحیح ابراهیم مدکور و محمود قاسم، قم، افسست کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ھ
- ✓ همو، *رساله نفس*، تصحیح موسی عمید، همدان، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳
- ✓ همو، *طبیعیات دانشنامه علائی*، مقدمه و حواشی سید محمد مشکوة، همدان، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳
- ✓ همو، *طبیعیات شفا*، تصحیح ابراهیم مدکور و محمود قاسم، قاهره، دارالکتب العربی، افسست کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ھ
- ✓ همو، *قصیده عینیہ*، در *راهنمای حکمت*، ترجمه و تحقیق ضیاءالدین دری، تهران، کتابخانه خیام، ۱۳۳۱
- ✓ همو، *المبدأ و المعاد*، تصحیح عبدالله نورانی، تهران، انتشارات موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳
- ✓ همو، *النجاه من الغرق فی بحر الضلالات*، تصحیح محمد تقی دانش‌پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹
- ✓ همو، *الهیات دانشنامه علائی*، تصحیح محمد معین، همدان، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳
- ✓ همو، *الهیات من کتاب الشفا*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۳۷۶
- ✓ ابن‌طفیل، محمد بن عبدالملک، *زنده بیدار*، ترجمه بدیع الزمان فروزان‌فر، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۴
- ✓ اخوان‌الصفاء، *رسائل اخوان‌الصفاء و خلان‌الوقفا*، قم، نشر مکتب الاعلام الاسلامی،

۱۴۰۵هـ

- ✓ امین رضوی، مهدی، *سهروردی و مکتب اشراق*، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۷
- ✓ انواری، سعید، «بررسی اثرات ناشی از تحول طبیعیات بر فلسفه اسلامی (با نگاهی بر افلاک)»، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما دکتر اصغر دادبه، تهران، دانشگاه علامه طباطبایی، ۱۳۸۳
- ✓ الهی قمشه‌ای، محیی‌الدین مهدی، *حکمت الهی (عام و خاص)*، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۶۳
- ✓ بهبهانی، علی نقی بن احمد، *عیار دانش (مشمتمل بر الاهیات و طبیعیات)*، مقدمه و تصحیح سیدعلی موسوی بهبهانی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۷۷
- ✓ بهمنیار بن مرزبان، *التحصیل*، تصحیح مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۵۷
- ✓ پورجوادی، نصرالله، *درآمدی به فلسفه افلوطین*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۸
- ✓ پورنامداریان، تقی، *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳
- ✓ حافظ، شمس‌الدین، *دیوان*، به تصحیح محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران، انتشارات زوار، ۱۳۸۱
- ✓ حسن‌زاده آملی، حسن، *دروس هیأت و دیگر رشته‌های ریاضی*، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵
- ✓ حسینی اردکانی، احمد بن محمد، *مرآت الأکوان*، تصحیح عبدالله نورانی، تهران، انتشارات میراث مکتوب و انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵
- ✓ حلّی، حسن بن یوسف، *کشف المراد (فی شرح تجرید الاعتقاد)*، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷هـ
- ✓ خیام، *ترانه‌های خیام*، به کوشش صادق هدایت، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۲

- ✓ دادبه، اصغر و انواری، سعید، «*ابن سینا و فلک محدودالجهات*»، تهران، فصلنامه مقالات و بررسی‌ها، ۱۳۸۴
- ✓ دادبه، اصغر، *بحثی در تأثیر فلسفه بر ادبیات*، مقدمه‌ای بر حکایت شعر، رابین اسکلتن، ترجمه مهرانگیز اوحدی، تهران، نشر میترا، ۱۳۷۵
- ✓ راشد، حسین‌علی، *دو فیلسوف شرق و غرب* (صدرالمتألهین و انیشتین)، اصفهان، کتاب‌فروشی تأیید، ۱۳۳۲
- ✓ رحیمیان، سعید، *فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا صدرالمتألهین*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱
- ✓ رضانژاد، غلامحسین، *حکمت نامه یا شرح کبیر*، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۸۰
- ✓ رفیعی قزوینی، ابوالحسن، *مجموعه رسائل و مقالات فلسفی*، تصحیح غلامحسین رضا نژاد، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۷
- ✓ سبزواری، هادی، *اسرارالحکم*، تصحیح کریم فیضی، قم، انتشارات مطبوعات دینی، ۱۳۸۳
- ✓ همو، *رسائل حکیم سبزواری*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات اسوه، ۱۳۷۶
- ✓ همو، *شرح المنظومه*، تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تقدیم و تحقیق مسعود طالبی، بی‌جا، نشر ناب، ۱۴۲۲هـ
- ✓ سعدی، مصلح الدین، *کلیات*، به کوشش بهاءالدین خرمشاهی، تهران، انتشارات ناهید، ۱۳۷۵
- ✓ سهروردی، شهاب‌الدین، *الواح عمادی*، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح سید حسین نصر، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰
- ✓ همو، *بستان القلوب*، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح سید حسین نصر، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰
- ✓ همو، *پرتونامه*، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح سید حسین نصر، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰

- ✓ همو، *حکمه الاشراق*، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰
- ✓ همو، *روزی با جماعت صوفیان*، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح سید حسین نصر، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰
- ✓ همو، *التلویحات*، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰
- ✓ همو، *قصه الغربه الغربیه*، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰
- ✓ همو، *اللمحات*، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح نجفقلی حبیبی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰
- ✓ همو، *المشارع و المطارحات*، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰
- ✓ همو، *هیاکل النور*، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح سید حسین نصر، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰
- ✓ همو، *یزدان شناخت*، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح سید حسین نصر، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰
- ✓ شهابی، محمود، *رهبر خرد*، تهران، کتابفروشی خیام، ۱۳۶۴
- ✓ شهرزوری، شمس الدین محمد، *شرح حکمه الاشراق*، تصحیح حسین ضیائی تربتی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰
- ✓ شهرمردان، ابن ابی الخیر، *نزهت نامه علائی*، تصحیح فرهنگ جهانپور، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۲
- ✓ شیرازی، قطب الدین، *درة التاج*، تصحیح سید محمد مشکوة، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۵
- ✓ همو، *شرح حکمه الاشراق سهروردی*، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳

- ✓ صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، *اسفار*، (الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه)، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۳هـ
- ✓ همو، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰
- ✓ همو، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمآلهین*، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۵
- ✓ همو، *المشاعر*، ترجمه بدیع‌الملک میرزاعمادالدوله، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳
- ✓ همو، *المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه*، تصحیح سیدمحمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۷۸
- ✓ طباطبایی، محمد حسین، *نهایه الحکمه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۶هـ
- ✓ فارابی، ابو نصر محمد، *آراء اهل المدینه الفاضله*، تصحیح ناصر نصری، بیروت، دارالمشرق، ۱۹۸۴م
- ✓ همو، *رساله فی فضلیه العلوم و الصناعات*، حیدرآباد دکن، مطبعه دائره المعارف النظامیه، ۱۳۴۰هـ
- ✓ همو، *عیون المسائل*، قاهره، المكتبه السلفیه، ۱۳۲۸
- ✓ فخررازی، ابو عبدالله محمد بن عمر، *المباحث المشرقیه* (فی علم الالهیات و الطبیعیات)، تحقیق محمد المعتصم بالله البغدادی، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۱۰هـ
- ✓ همو، *یواقیت العلوم و دراری النجوم*، تصحیح محمد تقی دانش پژوه، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۶۴
- ✓ لاهیجی، عبدالرزاق، *گوهر مراد*، تصحیح مؤسسه تحقیقاتی امام صادق، تهران، نشر سایه، ۱۳۸۳
- ✓ معین، محمد، «هورخش سهروردی»، *منتخبی از مقالات فارسی درباره شیخ اشراق سهروردی*، به اهتمام حسن سید عرب، تهران، انتشارات شفیعی، ۱۳۷۸
- ✓ ملکشاهی، حسن، *ترجمه و شرح الاشارات و التنبیها*، تهران، سروش، ۱۳۶۳
- ✓ مولوی، جلال الدین محمد بلخی، *مثنوی معنوی*، به کوشش رینولد الین نیکلسن،

- تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۹
- ✓ میرداماد، محمد باقر، *قبسات*، به اهتمام مهدی محقق و توشیهیکو ایزوتسو، تهران، انتشارات دانشگاه تهران و مک گیل، ۱۳۵۵
- ✓ ناصر خسرو، ابومعین، *جامع الحکمتین*، تصحیح هانری کربن و محمد معین، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳
- ✓ نصر، سیدحسین، *سه حکیم مسلمان*، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲
- ✓ همو، *نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۲
- ✓ طوسی، محمد بن محمد نصیر الدین، *شرح الاشارات و التنبیها*، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵
- ✓ همو، *شرح ثمره بطلمیوس در احکام نجوم*، تصحیح جلیل اخوان زنجانی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۷۸
- ✓ نظامی گنجوی، ابومحمد، *خسرو و شیرین*، با تصحیح و حواشی حسن وحید دستگردی، به کوشش دکتر سعید حمیدیان، تهران، نشر قطره، ۱۳۷۸