

دکتر سیدیحیی یثربی *

مواردی از استقلال جوئیهای سهروردی در مقابل ابن سینا

مقدمه:

تاریخ فلسفه در اسلام شخصیت های ارجمندی همانند فارابی (متوفی ۳۲۹ هـ)، ابن رشد (متوفی ۵۹۵ هـ)، خواجه نصیرالدین طوسی (متوفی ۶۷۲ هـ)، صدرالمتألهین (متوفی ۱۰۵۰ هـ) دارد. فلسفه اسلامی در پرتو تلاش مستمر و نکات فوق العاده ودقت کم نظیر ابن سینا، به پیشرفت و تکامل چشمگیری دست یافت. توان فکری و عشق و علاقه ابن سینا، فلسفه مشائی را از لحاظ امور مقدماتی از قبیل منطق و معرفت شناسی از طرفی، و از طرف دیگر در قلمرو تحلیل و استدلال در مسائل گوناگونش به پایه ای از نظم و کمال رسانید که هنوز هم براهل فن مایه اعجاب است. و ما به همین دلیل در بحث خود بیشتر بر آثار و نظرات او استناد می کنیم.

ناگفته نماند که صحت و سقم انتساب فصوص الحکم به فارابی نقش مهمی در ارزیابی کارهای ابن سینا دارد که اگر این کتاب کوچک قبل از وی و به وسیله فارابی تألیف شده باشد، فضل تقدم در برخی تحلیل های دقیق

* عضو هیأت علمی گروه فلسفه دانشگاه تبریز

از آن فارابی خواهد بود. اما اگر این کتاب پس از ابن سینا تألیف شده باشد، بر ارج و منزلت وی می افزاید و ازارج فارابی می گاهد. بهر حال در فضای سیطره نبوغ ابن سینا از طرفی و در بحبوحه تاخت و تاز امام محمد غزالی (متوفی ۵۰۵ هـ) به فلسفه از طرف دیگر، مردی قد علم می کند که به حق شایسته اعجاب و تحسین است. این مرد که یکی از نام آوران عرصه تاریخ تفکرات اسلامی است، همان شیخ شهاب الدین یحیی ابن حبش سهروردی معروف به شیخ "مقتول" - معادل کلمه "معدوم" امروزی، تعبیری توأم با نفرت و تحقیر در مقابل کلمه "شهید" - بنیانگذار حکمت اشراقی در حوزه معارف جهان اسلام است.

اواگرچه جوانمرگ شد و بیش از ۳۶ سال^۱ عمر نگذرد، اما توانست به عنوان شخصیتی ممتاز در تاریخ فلسفه مطرح گردد. وی متفکری مبتکر و پرتلاش و پویا بود. اگر از دست چهل و تعمصب عصرش نجات می یافت و در جوانی کشته نمی شد، بسا که خدماتش به فکر و فرهنگ اسلام و انسانیت، خیلی بیشتر از این بود که الان شاهد آن هستیم.

شخصیت و آثار این مرد بزرگ هنوز هم میدانها و زوایای کشف نشده ای دارد که تحقیق و تعمق بیشتری می طلبد. تاریخ زندگی، منابع فکری، نوآوریهای منطقی، دقت های معرفت شناختی، استقلال جوئیهای فیزیکی و متافیزیکی وی، همه و همه هنوز در حد مناسب و بادقت کافی بررسی نشده اند.^۲ آنچه من امروز از میان انبوه

۱- ر. ک طبقات الاطباء ابن ابی اصیبعه، ج ۲، ص ۱۶۷ به بعد.

۲- در این مورد متفکران ایرانی یک عیب دارند و آن اینک - بیشتر به نقل عقاید سهروردی و تجلیل و تکریمش می پردازند تا

مسائل شایان دقت و بررسی ، در نظر گرفته‌ام ، تنها موارد معدودی از نوآوری و استقلال جوشی های وی در زمینه فلسفه اولی و متافیزیک است که اینک به اختصار مورد بحث قرار می‌دهم:

۱- مقولات :

مقوله عنوانی است که مجموعه‌ای از موجودات جهان هستی را در بر می‌گیرد. فلاسفه مشاء در یک نگرش کلی ، موجودات جهان را درده مقوله ، طبقه بندی کرده‌اند: یک مقوله جوهر و نه مقوله عرض . و این طبقه بندی بر مبنای دقت های فکری و استقراء و تفحص است و بس . و به اصطلاح این حصریک حصر عقلی تغییرناپذیر نبوده و نیست.

لذا برخی از متفکران در تعداد مقولات ، تجدید نظر کرده‌اند، از جمله سهروردی که به پنج مقوله معتقد است. یک مقوله جوهر و چهار مقوله عرض.

← منابع فکری و نقد نظریاتش . و اما کار متفکران و مستشرقان غربی و مقلدانشان در عالم اسلام عیب دیگری دارد و آن اینکه تا از تعداد آثار و نسخ خطی و امثال اینها بحث می‌کنند موفقند. اما وقتی به اصل فکر و فلسفه وی می‌رسند کاملاً دستشان خالی است و اصلاً نمی‌دانند چه می‌کنند و چه می‌نویسند نمونه‌ای از این کارها کتابی است بنام " مبانی فلسفه اشراق از دیدگاه سهروردی " که دکتر محمد علی ابوریان استاد فلسفه در دانشگاه‌های اسکندریه و بیروت تألیف کرده است. این کتاب به فارسی ترجمه و از طرف انتشارات دانشگاه شهید بهشتی چاپ شده است.

دخل و تصرف شیخ اشراق در تعداد مقولات تنها از این جهت نیست که برخی از مقولات عرضی را داخل برخی دیگر کرده و مثلاً "مقوله" "اضافه" را شامل مقوله‌های فعل و انفعال و ملک (جمله) بدانند، بلکه علاوه بر این مقوله دیگری هم بر مقولات می‌افزاید که همان مقوله حرکت است. در واقع او از طرفی چهار مقوله عرضی^۱ را در یک مقوله (اضافه) جمع کرده که بعلاوه "کم" و "کیف" می‌شوند سه مقوله، و بر این مقوله‌های عرضی "حرکت" را افزوده و جمعاً "چهار مقوله عرض و یک مقوله جوهر را پذیرفته است. البته در تعداد انواع جوهر نیز با این سینا اختلاف نظر دارد. ابن سینا جوهر را برپنج نوع می‌داند: عقل، نفس، جسم، صورت و هیولی. اما سه سرورودی جوهر را فقط دو نوع می‌داند: جوهر مجرد (عقل و نفس) و جوهر مادی (جسم) و اختلاف نوعی عقل و نفس را قبول ندارد و ماده و صورت را هم در ترکیب جسم نمی‌پذیرد. بلکه جسم را یک حقیقت بسیط می‌داند.

این استقلال جوئی و دخل و تصرف او معروف است. اما او درباره مقولات کار مهمتری دارد که متأسفانه مورد توجه قرار نگرفته است. و اینک شاید در تاریخ فلسفه اسلامی، برای اولین بار از طرف بنده مطرح می‌شود و آن اینکه چنانکه می‌دانیم ابن سینا واجب الوجود را داخل در مقوله نمی‌داند از دیدگاه وی مقسم مقولات ماهیت است و واجب ماهیت ندارد. و لذا داخل در مقوله نیست.

بنابراین مقولات دهگانه، تنها جهان مخلوق و ممکن را فرامی‌گیرند و شامل ذرات حضرت حق نمی‌شوند. اما شیخ اشراق واجب الوجود را نیز با ممکنات یک جا طبقه بندی مقوله‌ای کرده و می‌گوید: "الشیء ینقسم الی نور و ضوء فی حقیقه نفسه والی

۱- این، متی، وضع، اضافه.

مالیس بنور وضوء فی حقیقه نفسه ... " . هرچیز به لحاظ حقیقتش
یانوراست و یا غیرنور وهریک از آن دو نیزبه دوقسمند:

- بی نیازازمحل = جوهر

- نیازمند محل = عرض

نوری بی نیازازمحل همان جوهرنوری و نور محض مجبرداست
و نورنیازمند به محل نورعارض است. و غیرنور (ظلمت) بی نیاز ازمحل،
جوهر غاسق (جسم) است که آن را برزخ می نامد و غیرنور نیازمند به
محل همان مقولات عرضی معروفند که آنها راهیأت ظلمانی می نامد.
بدین سان وی دریک تقسیم بی سابقه وجود وموجود را اعم ازواجب
و ممکن، به نوروظلمت، وهریک از آن دورابه جوهر و عرض تقسیم می کند.
و برای نخستین بار نوروظلمت را به صورت جنس عالی مطرح کرده ومقولات
معروف را جزئی ازاین دو مقوله قرارمی دهد.

عقل و نفس درمقوله، نور قرار می گیرند وجسم ومقولات نه گانه
عرضی درمقوله، ظلمت^۱ و جالب است که ظلمت عدم نوراست و یک
امر عدمی به جوهر و عرض تقسیم می شود! و این جوهر عدمی، تحقق
خارجی دارد که همان جسم است! دریغا که هنوز از منبع ومبنای چنین
تقسیمی بحث چندانی نکرده و حتی آن را به صورت یک بحث جالب توجه
مطرح نکرده ایم.

۲- اثبات واجب :

ابن سینا در آخرین اثر فلسفی خود - اشارات و تنبیهات -
دراثبات واجب، ملاحظات دقیقی دارد ازاین قرار که نخست

۱- ر. ک : حکمة الاشراق، تصحیح هانری کربن، چاپ انجمن فلسفه

به نفعی انحصار موجود در محسوس یا به تعبیر دیگر به رد تساوی موجودیت با محسوسیت می پردازد.^۱ ضرورت این کار - بدون آنکه ابن سینا به آن اشاره ای کند - برای آن است که اگر حس را مبنای واقعیت قرار دهیم، بسیاری از حقایق فلسفی از جمله علیت، قابل اثبات نخواهد بود. و چون واجب الوجود خود محسوس نیست و مبانی علیت هم که در اثبات واجب به کار می روند، محسوس نیستند لذا راهی برای قبول و اثبات وجود واجب نخواهیم داشت.

آنگاه علل چهارگانه را مطرح کرده، سه علت از این چهار علت یعنی، علت مادی، صوری و غائی را در طول علت فاعلی قرار می دهد، به این معنی که این سه علت در تحقق خود (محتاج علت فاعلی اند).

بنابراین *علة العلة عالم*، جز علت فاعلی نمی تواند باشد.^۲

نتیجه این مقدمه دقیق - اگرچه باز هم ابن سینا به این نتیجه و هدف اشاره ای نمی کند - آن است که اگر علت فاعلی را نپذیرفتیم واصل و اساسی قرار ندهیم، از راه علل مادی و صوری هرگز نمی توانیم واجب را، ثابت کنیم. چون در علل مادی و معدنات تسلسل باطل نیست و می توانند تابی نهایت ادامه داشته باشند. و اگر امثال هیوم به نقد دلائل اثبات واجب می پردازند، با توجه به مبانی مسرود استنادشان (اصالت حس و تعاقب حوادث) حق با آنهاست. برای اینکه ما هم از این راه هرگز به واجب نمی رسیم. ابن سینا پس از مقدمات مذکور، وجوب و امکان را مطرح کرده، آنگاه بر اساس نیاز ممکن، به اثبات واجب می پردازد.^۳

سهروردی، در این زمینه نیز به استقلال جوئی و ابداع راه ورود

۱- ر. ک: اشارات. منطق و چهارم فصل ۴-۱.

۲- پیشین فصل ۸-۵.

۳- پیشین فصل ۱۵-۹.

جدیدپرداخته است. اوبه جای اثبات " ترتب علل " و نیاز سه علت از علل اربعه، به یکی که همان علت فاعلی است، از اثبات " ترتب مقولات " بهره می گیرد. چنانکه گفتیم مقولات اصلی و کلی جهان هستی از دیدگاه وی عبارتند از چهار مقوله زیر:

- نور جوهری مجرد

- نور عارض

- جوهر غاسق (جسم)

- هیاتهای ظلمانی (مقولات عرضی)

اوسه مقوله از این چهار مقوله (نور عارض ، جوهر غاسق ، هیاتهای ظلمانی) را نیازمند مقوله نور جوهری مجرد دانسته و بر این مطلب مورد به مورد استدلال کرده است.^۱ آنگاه نور مجرد را از نظر فقر و غنا (امکان و وجوب) مطرح کرده می نویسد :

" النورالمجرد اذا كان فاقرافی ماهیه، فاحتیاجه لایكون الی الجوهر
الغاسق المیت ... "

اگر نور مجرد، نیازمند بوده باشد، نیازش از طرف جسم بیجان بر طرف نخواهد شد. زیرا اولاً " جسم نمی تواند نور مجرد را که از جهات مختلف برتراز خودش می باشد ایجاد کند و ثانیاً " اصولاً " نور و ظلمت سخنی ندارند تا نور را معلول ظلمت بدانیم. بنابراین اگر نور مجرد نیازمند بشاشد، نیازمند نور مجرد دیگر خواهد بود. و چون تسلسل در موجودات مترتب و مجتمع باطل است. پس این سلسله موجودات، اعم از نور مجرد و نور عارض و جوهر غاسق و هیاتهای ظلمانی سرانجام باید به نوری برسد که ورای آن نوری نباشد و آن، همان نور الانوار است، که غنی مطلق است و قیوم.

البته مادر صد نقد و ارزیابی کار شیخ اشراق نبوده، بلکه صرفاً " به استقلال جوئی او در برابر ابن سینا نظر داریم و بس .

۳- نفی ترکیب ازواجب :

دربحث توحید، انواع کثرت و ترکیب و تألیف را ازواجب نفسی می‌کنند، که یکی از آنها نفی ترکیب از اجزاء حدیه (جنس و فصل) است. برای اینکه واجب را مرکب از جنس و فصل ندانیم، باید واجب را خارج از مقولات فرض کنیم. زیرا اگر او را داخل در مقوله‌ای از مقولات بدانیم آن مقوله جنس عالی او بوده و درتحصل و تخصص خود نیازمند فصل گشته، و در نتیجه از جنس و فصل مرکب خواهد بود. بنابراین اگر بخواهیم واجب، جنس و فصل نداشته باشد، باید آن را داخل هیچیک از مقولات ندانیم. و لذا این سینا مقولات را منحصر به جهان ممکنات دانسته و واجب را در هیچ جنبه‌ای با موجودات جهان از لحاظ ماهیت مشترک نمی‌داند.

این سینا پس از مطرح کردن این مطلب، یعنی عدم اشتراک واجب با موجودات جهان، به دفع دو توهّم در این رابطه می‌پردازد:

یکی توهّم اشتراک واجب با ممکنات در وجود، و دیگری توهّم اشتراک واجب با جوهرهای ممکن در معنی جوهر. اگر این توهّمات درست باشند، واجب دارای جنس عالی بوده و در تخصص و تحصل خود، نیازمند فصل خواهد بود. این سینا این دو توهّم را به دقت رد می‌کند.^۱

اما شیخ اشراق از اینکه واجب در مقوله قرار گیرد، باکی ندارد. او واجب را از مقوله نوردانسته و جزء انوار جوهری می‌داند. اما تشخیص و تحصل وی را نیازمند فصل نمی‌داند. بلکه این مشکل را با "تشکیک" حل می‌کند. فلاسفه مشاء، هرگز نمی‌توانند تشکیک را در جوهر پذیرند. زیرا حد هویت، امری است ثابت. آب، آب است و سنگ، سنگ و انعام، انسان و نمی‌توان گفت این آب، آبتر است یا آن سنگ، کمی سنگ نیست. و به تعبیر دیگر هیچ پدیده‌ای از حد خود خارج نمی‌شود و به حد دیگران داخل نمی‌گردد. در فلسفه مشائی تشکیک را فقط در عرض

۱- اشارات و تنبیهات، نمط ۴، فصل ۲۵ و ۲۴.

می پذیرند. یعنی کمیت ها و کیفیت ها و عوارض دیگر متفاوت می شوند اما در جوهر تفاوت نیست. گرچه نوعی تشکیک جوهری در جنس رامی پذیرند (تعبیر تشکیک در جنس از نویسنده است). و آن اینکه یک جنس دارای انواع متفاوت بوده باشد. مثلا "جنس حیوان یک نوعش ضعیف و نوع دیگرش قوی باشد" اما تشکیک در نوع هرگز برای مشائیان قابل تصور نیست.

اما شیخ اشراق تشکیک جوهری در نوع رامی پذیرد. به این معنی که هر نوعی پس از آن که فصل مقوم خود را دریافت، می تواند از نظر کمالات و ضعف، درجات متفاوتی داشته باشد. بنابراین نور مجردیک نوع است، اما نوعی متشکک و متفاوت، که فردی از آن واجب است و بقیه ممکن. بدین گونه، سهروردی در عین اینکه واجب را در مقوله قرار می دهد، فصل را در تخصص وی لازم نمی داند.

۴- معلول اول یا صادر نخستین :

فلاسفه مشاء الزاما "عقل را صادر نخستین می دانند. برای اینکه بر اساس قاعده مسلم "الواحد لا یصدر عنه الا الواحد" ^۱ از واجب الوجود که واحد حقیقی است، جز پدیدده واحد که دارای کثرت و ترکیب نباشد، قابل صدور نیست. و چون در میان موجودات جهان فقط عقل این ویژگی را دارد، پس باید صادر اول عقل باشد. برای اینکه اقسام دیگر جواهر و همه انواع اعراض یا مرکبند و یا وابسته چیز دیگر. مانند هیولا کسه وابسته صورت است و صورت وابسته هیولاست و جسم که مرکب از هیولا و صورت است و نفس که وابسته بدن است و اعراض که وابسته جوهرند. ولذا هیچ کدام نمی توانند به تنهایی و به عنوان حقیقت واحد مستقل، نخستین صادر در جهان هستی باشند.

به هر حال فلاسفه مشاء ناچارند صادر اول را عقل بدانند و جز

این راهی ندارند، چون براساس اصول شناخته شده و پذیرفته شده خودشان، راه هرفرض دیگری برآنان بسته است. ازاین جهت است که عرفا برفلاسفه خورده می گیرند که، اینان برمحوورذهن خود می چرخند و هرگز نمی توانند ازاین چهارچوب بیرون آیند، مگر اینکه به شهود برسند بنابراین نقد و ارزیابی عقل، با عقل ممکن نیست، بلکه تنها با شهود می توان بهارج واقعی عقل پی برد. چنانکه نقد ادراکات حس بدون استمداد ازعقل ممکن نیست. بهرحال فلاسفه ازقبول این گونه مسائل یعنی قاعده "الواحد" و "صادر نخستین" ناگزیرند.

سهروردی باقبول قاعده "الواحد" در تعیین نخستین صادر با یک اشکال جدی روبرو است. و این اشکال از آنجائیکه است که او برخلاف فلاسفه، مشاء، جسم را مرکب از ماده و صورت نمی داند. پس جسم هم از نظر سهروردی مانند عقل یک حقیقت بسیط است و می تواند به عنوان صادر اول مطرح شود. پس چه دلیلی ما را بر آن می دارد که صادر نخستین را عقل بدانیم نه جسم؟ سهروردی بسیار زیرکانه با استناد به یک قاعده مورد قبول مشائیان این مشکل را از پیش برمی دارد. و آن قاعده عبارت است از اینکه، "جسم نمی تواند علت فاعلی جسم دیگر باشد".^۱ این اصل مسلم مشائی را سهروردی هم پذیرفته و از راههای متفاوت با روش ابن سینا، هم به اثبات آن پرداخته است.^۲

بنابراین قاعده صادر اول را اگر جسم فرض کنیم چون جسم نمی تواند علت فاعلی موجود دیگر واقع شود، لازمه این فرض بسته و محدود ماندن حوزه آفرینش است. به تعبیر دیگر از آنجاکه از حضرت حق جزیک موجود، امکان صدور ندارد، اگر این موجود را جسم فرض کنیم، از آنجاکه جسم

۱- ر. ک: اشارات و تنبیها، نمط ۶، فصل ۳۶، نجات چاپ

دانشگاه تهران، ص ۳۷۹.

۲- حکمه الاشراق، ص ۱۱۹ و ۱۰۰.

قادر به ایجاد اجسام نیست، عملاً" باید در جهان جزاین موجود واحد، مخلوق دیگری نداشته باشیم، در صورتی که ما موجودات جسمانی و غیر جسمانی متعددی را با حس و عقل دریافته‌ومی پذیریم. و این دلیل بر آن است که نخستین صادرمانه جسم، بلکه یک عقل بوده است. بنابراین اگرچه سهروردی نیز مانند ابن سینا عقل را صادر نخستین می داند، اما مبنای او در این پیشنهاد با مبنای ابن سینا کاملاً متفاوت است.

۵- تعداد عقول :

چنانکه گذشت، ما ناچاریم صادر اول را عقل بدانیم. اما باید دید چرا عقول را در عدد معینی مثل عدد ۱۰ محدود کرده‌اند؟ در پاسخ این پرسش باید گفت، این مسئله منافیزیکی، نتیجه توجه به فیزیک است. به این شرح که، از نظریات قدیم مانده فلک داشتیم. بنابراین برای صدور این افلاک و نیز صدور جهان ماده نیازمند فرض ده عقل بودیم. که هر یک از آنها منشاء صدور یکی از این افلاک و جهان ماده باشد. شیخ اشراق در اینجا نیز مبنای ابن سینا را کافی نیافته و توجیه وی را از عدد عقول نمی پذیرد. به این دلیل که از طرفی افلاک از لحاظ حجم و نورانیت ستارگان نشان در یک نظام و ترتیب طولی قرار ندارند که مثلاً " فلک اول از همه جهات، نسبت به فلک دوم برتری داشته باشد و دوم بر سوم و همچنین تا آخر، بلکه بعضی از افلاک از نظر حجم برتری دارند و برخی دیگر از نظر کثرت یا نورانیت ستاره و از طرف دیگر، کثرت ناشی از تعداد ستارگان و مواضع و صور خاص آنها در فلک ثابت، هرگز با جهات مطرح شده در یک عقل (از قبیل جهست و جوب بال غیر، امکان بالذات، تعقل ذات خود، تعقل مبداء و غیره) قابل توجیه و تبیین نیست. بنابراین توجیه و تحلیل مشائیان درست نبوده و مستلزم چندین نتیجه محال و خلاف قوانین فلسفی است.

سهروردی در این مورد نیز، با طرح نو و مستقل وارد معرکه شده، و می گوید ما نباید تعداد عقول را درده یا بیست یا صد یا دویست محدود کنیم، بلکه باید سلسله عقول تا آنجا که دیگر از نظر ضعف، صدور عقل ممکن نباشد، ادامه می یابد. سپس از این عقول با دخالت مشاهدات و اشراقهای متضاعف و همچنین با تأثیر قهر عالی نسبت به سافل و عشق سافل نسبت به عالی، سلسله دیگری از عقول پدید می آید که افراد این سلسله در طول یکدیگر نیستند، بلکه در عرض یکدیگرند. سپس با مشارکت این عقول عرضی و همهء مشاهدات و اشراقات، پدیده های عالم ماده به وجود می آیند.^۱ بنابراین هم کثرت عالم اجسام و هم غیر مترتب بودن آنها به آسانی تفسیر می شود. در صورتی که مبنای ابن سینا این رسائسی را نداشته است.

۶- فرض دو سلسله از عقول :

سهروردی بر لزوم این دو سلسله از عقول، یعنی سلسله طولیه و سلسله عرضیه تأکید دارد. زیرا که فرض یک سلسله ما را از فرض سلسله دیگر بی نیازی می کند. زیرا اگر ما تنها سلسله عرضیه عقول را فرض کنیم، این سلسله با تمام کثرتش نمی تواند از نور الانوار و واجب الوجود صدور یابد. پس ما ناچاریم، عقول طولیه را نیز بپذیریم. و ما فرض عقول طولیه نیز، ما را از فرض عقول متکافئه و عرضیه بی نیازی می کند. برای اینکه چنانکه گذشت، موجودات جهان ماده بایکدیگر رابطه طولی ندارند و لذا با سلسله طولی عقول از نظر صدور قابل توجیه نیستند.^۲ در حالی که ابن سینا، فرض یک سلسله طولی را، آنها فقط تاده عقل، برای توجیه صدور جهان مادی کافی دانسته است.

۱- ر. ک : حکمه الاشراق، ص ۱۴۳ - ۱۴۸.

۲- ر. ک : حکمه الاشراق، ص ۱۴۴.

۷- علم باری - تعالی -

موضوع علم الهی یکی از موضوعات بسیار مهم و اساسی فلسفه است. پیدایش و آفرینش جهان ، مسائل و مشکلاتی را برای فکرانسان فراهم می آورد که راهایی از آنها و گشودن گره های کوراین مشکلات کارآسانی نیست. پرسش هایی از این قبیل که: چرا جهان آفریده شد؟ چرا جهان به وضع کنونی آفریده شد؟ از پرسشهای اساسی فلسفه اند که پاسخ آنها دقت و تلاش مضاعفی می طلبد. ابن سینا بسیاری از مسائل آفرینش را بر علم الهی استوار می کند. او علم واجب به ذات خود را یک علم ذاتی دانسته و همین علم به ذات را از آنجاکه علم به علت مستلزم علم به معلول است، منشاء یک علم فعلی به سراسر جهان هستی می داند. منظور از علم فعلی ، علمی است که منشاء معلومات است در مقابل علم انفعالی که معلومات منشاء پیدایش آن در ذهن عالمند. فلاسفه در توضیح علم فعلی مهندسی را مثال می زنند که نقشه ساختمانی را در نظری می گیرد و سپس آن را مطابق طرح خود در خارج ایجاد می کند. اما در حقیقت ، این یک مثال و تشبیه است و علم فعلی منشاء یتش نسبت به معلومات قابل مقایسه با این مثال نیست. به هر حال علم فعلی ، معلومات را به دنبال خود دارد و با این حساب موجودات بر اساس معلومات تحقق پیدامی کنند.^۱

مادر حل مشکلات آفرینش ، علم الهی را منشاء قرار می دهیم. اما باید دید که نظام خود علم از کجا سرچشمه گرفته است. برای اینکه صرف مستند کردن چیزی به چیزی همیشه مشکل را حل نمی کند، بلکه فقط جای سؤال را عوض می کند. مثلاً وقتی که متکلمین ، حدوث جهان را در زمان معین ، نه پیشتر و نه پستتر ، به اراده الهی نسبت می دهند، در واقع مشکل سؤال از دلیل پیدایش جهان را در آن لحظه معین پاسخ

نداده اند، بلکه این مشکل را به جای دیگری منتقل کرده اند و آن اراده حق است. که این بار به جای آنکه بگوئیم، چرا جهان در آن لحظه به وجود آمد، خواهیم گفت: چرا خداوند، پیدایش جهان را در آن لحظه اراده کرد نه در لحظات دیگر؟ ما هم اگر پیدایش جهان و نظام حاکم بر آن را با علم الهی تفسیر کنیم، ممکن است جای این سؤال باشد که منشاء علم الهی و نظام این علم چیست؟ در این باره اظهارات متکلمین و عرفا، چندان دقیق و قابل نقد و بررسی با معیارهای عقلی نیست. اما کار این سینا در این مسئله بسیار ظریف و دقیق است. ابن سینا، علم باری و نظام حاکم بر آن را به موضوع علیت پیوند می‌دهد. با این بیان روشن که واجب الوجود علت العلل جهان است و به ذات خود علم دارد و علم به علت مستلزم علم به معلول است. بنابراین علم الهی بر مبنای نظام علیت، نظم‌ساز می‌یابد. نظام علیت و علم الهی، چنان به هم آمیخته که تفکیک آن دو ممکن نیست. علیت و علم در سراسر هستی از ازل تا ابد جاری و جاری اند اما از لحاظ ترتب، علم تابع علیت است و جهان هستی تابع علم. اما چنانکه بر اهل فن پوشیده نیست، علم الهی مشکلاتی بندنبال خود دارد که باید به حل و فصل آن پرداخت. ما معمولاً بعضی از مسائل را خیلی ساده به زبان می‌آوریم. مثلاً "به آسانی می‌گوئیم: خدا چه سائل را آفریده یا خدا از ازل همه چیز را می‌داند. اما همین مسائل را اگر به حوزة دقت های عقلی برده و بخواهیم با مبانی موجود و شناخته شده ذهن خود تبیین و تفسیر کنیم با هزاران مشکل روبرو خواهیم شد.

متکلمان و عامه مردم در این گونه مسائل تنها به قسمت آسان آن اکتفا کرده و می‌گویند، خدا جهان را آفرید یا خدا همه چیز را می‌داند، اما هرگز به قسمت اول مسئله که قسمت مشکل آن است، یعنی تعمق و تطبیق این مسائل با موازین عقل و اندیشه تن در نمی‌دهند. معمولاً خود را این گونه راضی می‌کنند که، خدا خودش می‌داند به ما چه؟ و با اینکه از کیفیت و چگونگی این مسائل نباید پرس و جو کرد. اما یک

فیلسوف هرگز نمی تواند با این گونه مسکنها آرام گیرد. چون او متعصب — فهم است و رسالت خود را تجزیه و تحلیل مسائل می داند و چون به تحلیل این مسائل می پردازد، مشکلات ظهور می کنند.

در همین مسئله، علم چندین مشکل داریم که آنها به پیدایش کثرت در ذات و صفات الهی بر می گردند. مادر بحث توحید، هر گونه کثرت را از ساخت الهی نفی کرده ایم، اما در بحث علم عملاً "با چند گونه کثرت روبرو می شویم، از آن جمله است:

۱- کثرت حاصل از اختلاف علم و عالم

۲- کثرت حاصل از اختلاف معلومات که این کثرت خود بردونوع است: اول کثرت نوعی، مانند کثرت موجود در عالم مجردات که هر نوع در این عالم منحصر در یک فرد است و لذا کثرت در این عالم فقط کثرت نوعی است. دوم کثرت فردی، مانند کثرت افراد یک نوع. مادر جهان مادی، هم کثرت نوعی داریم و هم کثرت فردی، هم انسان و اسب داریم و هم افرادی برای انسان و اسب. علاوه بر اینها انسان و هراسبی همانند همه موجودات مادی دیگر هر لحظه در تغییرند. و مشکل تغییر هم بر مشکل کثرت افزوده می شود. حال علم الهی را چگونه باید با این معلومات متکثر و متغیرو فوق داد و مشکلات کثرت را از چه راهی باید حل کرد؟

ابن سینا، اشکال کثرت علم و عالم را با اثبات عینیت و اتحاد ذات حق با همه اوصافش پاسخ می گوید. اما کثرت موجود در علم را، اعم از کثرت نوعی و فردی، به نوعی تبیین و تحلیل می کند که در عین شمول و احاطه علم الهی، هیچگونه کثرتی در آن راه نداشته باشد. در اینجا به سه فرض از علم به عنوان مثال متوسل می شود. علم بالقوه که فقط ملکه است. علم تفضیلی بالفعل و سومی علم اجمالی بسیطی که همه تفصیلات را در بر دارد. علم الهی را از نوع سوم می دانند که در عین بساطت، دارای فعلیت و جامعیت می باشد. اما مشکل تغییر در معلومات

را از این راه پاسخ می‌گوید که علم به جزئیات و متغیرات گاهی به صورت جزئی و متغیر است، مانند علم و آگاهی یک کودک یا انسان معمولی از کسوف معین به هنگام مشاهده کسوف. و گاهی علم به جزئیات و متغیرات به صورت ثابت و کلی است، مانند علم قبلی و بعدی منجم نسبت به این کسوف. بدیهی است که علم منجم به این کسوف معین از علم یک کودک و فرد عادی دقیق‌تر بوده و در عین حال از نوعی ثبات برخوردار است. یعنی افراد عادی این کسوف را قبل از کسوف نمی‌دانستند و به هنگام کسوف درمی‌یابند، اما منجم آگاهی به کسوف از راه علل و اسباب آن بوده و لذا پیش از کسوف نیز همانند زمان کسوف از این حادثه آگاه بوده است. ابن سینا علم الهی را به جزئیات قبول دارد. اما علم او را به جزئیات به صورت کلی می‌داند و علمش را به متغیرات به صورت ثابت مطرح می‌کند. که علم و آگاهی منجم نسبت به کسوف می‌تواند تمثیل ناقصی از علم ثابت حضرت حق به متغیرات جهان ماده باشد.

ابن سینا در تبیین علم واجب به جزئیات و متغیرات، مبنای بسیار عمیق و دقیقی را مطرح کرده است که بنظر مورد درک و توجه کامل قرار نگرفته است و آن مبنا عبارت است از این که وی، به همه جزئیات و متغیرات، نوعی جنبه کلیت و ثبات می‌دهد با این تحلیل کسه:

" الاشیاء الجزئیه قد تعقل کما تعقل الکلیات، من حیث تجب باسبابها منسوبه الی مبداء نوعه فی شخصه یتخص به ... " ^۱

در این تحلیل همه جزئیات، حالت کلی پیدا کرده و همه متغیرات نوعی ثبات می‌یابند، چه هر پدیده‌ای با ملاحظه تمامی عوامل پیدایش و تخصص آن، پدیده‌ایست منحصر بفرد که ثانی ندارد، و همچنین هر مرحله‌ای از حرکات و تغییرات، مرحله‌ای منحصر بفرد است که ثانی ندارد و همین ثانی نداشتن، آن را به صورت یک امر تکثیرناپذیر

و تغییر ناپذیر درمی آورد و این نکته ایست بس ظریف که همه پدیده ها همانند مجردات نوعشان منحصر در فرد است. اگر چه طلاق نوع، به جزئیات کاملاً^۱ با معنی مصطلح و منطقی کلمه مطابق نباشد.

امام محمد غزالی و متکلمان دیگری که این سینارامتهم می کنند به عدم توانائی بر اثبات علم خدای تعالی به جزئیات، الحق کارشان منصفانه نیست. ابن سینا علم خدا را به سراسر هستی بر مبنای جریان علیت در سراسر هستی، می پذیرد و به قوت اثبات می کند. اما این علم را علمی برتر از علوم عادی ماتحلیل می کند که شایسته ذات لایتغیر حضرت حق باشد. در حالی که علم ما به جزئیات و متغیرات به صورت جزئی و متغیر است، علم حق به همانها به صورت کلی و ثابت می باشد. بدیهی است که فهم این تحلیل ظریف نیازمند دقت بسیار و هوش سرشار است.

حال باید دید که سهروردی در این میدان حساس چه کرده است؟ وی با زهم به استقلال جوئی تلاش کرده و اکثر مبانی ابن سینارانی می پذیرد. اینک چند مورد از تعرض سهروردی به مبانی ابن سینا در علم واجب الوجود را مطرح می کنیم:

الف - حقیقت علم واجب به ذات خود:

مبنای علم از نظر ابن سینا، تجرد است. علم واجب به ذات خود، از راه تجرد و معقولیت بالفعل ذات، اثبات می گردد.^۱ و اساس این تبیین عدم غیبت ذات از ذات است به دلیل آنکه هیچ گونه مانعی از ماده و عوارض مادی در کار نیست که ذات مجرد را از خود در حجاب قرار دهد.

سهروردی این مبناء رانمی پذیرد، چون عدم غیبت یک امر سلیمی است. و او مبنای علم واجب را به ذات خود، همان "نور لنگسه" یعنی نور مجرد بودن وی می داند که طبیعت نور ظهور است، و چون مستقل

ولنفسه است برای خود نیز ظهور دارد و لذا خود آگاه است. بنابراین هر نور مجردی خود آگاه است و هر خود آگاهی نور مجرد است.^۱ و اصولاً " در هیچ جاملاک آگاهی را تجرد نمی داند، و نظر مشائین را با مواردی نقض می کند.^۲

ب - مبنای علم واجب بغیر:

چنانکه دیدیم ابن سینا مبنای علم واجب بغیر را سه چیز می داند: علم به ذات ، علیت ذات به ماسوی ، و اینکه علم به علت مستلزم علم به معلول است. اما سه رویدی در اینجا هم تسلیم مبنای ابن سینا نشده و می گوید: و کما ان معلوله غیرذاته فکذا لک العلم بمعلوله غیر العلم بذاته و اما میقال ان علمه بلازمه منطوقی علمه بذاته. کلام لا طایسل تحتہ ، فان^۳ از نظر سه رویدی علم به علت نمی تواند منشأ علم به معلول باشد و به عبارت دیگر نمی توان علم به لوازم را منطوقی در علم به ملزوم دانست برای اینکه :

اولاً " همانگونه که معلول غیر از علت است، علم به معلول نیز غیر از علم به علت خواهد بود.

ثانیاً " علم واجب را فلاسفه مشاء یک امر سلبی (عدم غیبت) می دانند و چگونه می توان علم به موجودات جهان را در یک امر سلبی مندرج دانست؟ علم به لازم ، نیازمند صورت لازم است. هرگز علم به ضاحکیت مندرج در علم به انسانیست نیست زیرا نه مدلول مطابقی آن است و نه مدلول ضمنی آن و لذا علم بسه ضاحکیت نیازمند صورت دیگری است غیر از انسانیست.

۱- حکمه الاشراق ، ص ۱۲۴ و ۱۱۵ .

۲- حکمه الاشراق ، ص ۱۱۴ به بعد .

۳- حکمه الاشراق ، ص ۱۵۱ .

ج - حقیقت علم واجب به غیر

ابن سینا رابطه علم و عالم را، طبعاً " از نوع رابطه صفت و موصوف می داند که علم در عالم قرارداد او پس از ابطال اعتقاد به اتحاد عاقل و معقول می گوید: فیظهر لک من هذا ان کل ما یعقل فانه ذات موجوده تتقرر فیها الجلیا العقلیه تقررشیه فی شیء آخر"^۱

و اما شیخ شهاب الدین سهروردی می گوید علم حق به موجودات به معنی عدم الحجاب است. یعنی حجابی میان حق و خلق نیست. پس خلق برای حق حاضرند و ظاهر. او علم و بصر حق را یکی می داند. او این دیدگاه را بر نظریه خود در " ابحار " مستند می کند که از نظریه ابحار نه باخروج شعاع از چشم است - چنانکه متکلمان می گفتند - ، و نه با انطباق اشباح اشیاء در چشم - چنانکه مشائین می گفتند - بلکه ابحار (دیدن) نتیجه نبودن حجاب و حایل میان یک چیز و بیننده آن است.^۲ بنابراین علم حق که از دیدگاه ابن سینا به علم حصولی شباهت داشت از نظر سهروردی علم حضوری است. ناگفته نماند که همین استقلال جوئی سهروردی در علم الهی بعداً " پیش از دیدگاه ابن سینا مورد توجه قرار گرفته است، اما چون هدف فقط ذکر مواردی از استقلال جوئی سهروردی است نه نقد و ارزیابی آنها، در این باره چیزی نمی گویم و تنها به اشاره مختصری در آخر مقاله اکتفا خواهم کرد.

د - ارجاع کثرت به وحدت:

سهروردی تحلیل مشائیان را در ارجاع کثرت واقع در علم الهی به وحدت درست ندانسته و می گوید: اشکال فرض علم الهی به صورت ملکه، آن بود که فعلیت نداشت، و اشکال فرض علم تفصیلی آن بود که منتهی بسسه

۱- اشارات، نمط ۷، فصل ۱۲.

۲- حکمه الاشراق، ص ۱۵۰ و ۱۵۳.

کثرت می‌شد، و فرض علم اجمالی حاوی تفصیلات برای رفع این دواشکال بود، درحالی که در این فرض نیز اشکال عدم فعلیت پابرجاست، اگرچه قوه این فرض از فرض ملکه، به فصلیت نزدیک تر است.^۱

۸- انگیزه و عامل آفرینش جهان و نظام حاکم بر آن :

چنانکه در مقدمه بحث قبلی (شماره ۷) گذشت، فلاسفه مشهول نظام عالم راناشی از " عنایت " یعنی علم الهی می‌دانند و نظام علم را هم تابع نظام علیت می‌کنند بنابراین، این علیت است و قوانین آن که پیدایش عالم، و نظام و استمرار آن را سبب می‌شود، بدون هیچ گونه قصد و غرضی.^۲

سهروردی نیز بآفرینش حق تعالی، مانند ابن سینا مبدء جهان را غنی مطلق و بی نیاز و برتر از قصد و غرض می‌شمارد. اما باز هم در مبانی مسئله از این سینا فاصله می‌گیرد که به دقایقی از استقلال- جوئی سهروردی در این رابطه اشاره می‌کنیم:

۱- عامل آفرینش نه علیت است چنانکه ابن سینا می‌گوید، بلکه عامل آفرینش " نوریه " است. به این معنی از آنجا مبدء جهان نورالانوار است و نورعین فیض و ظهور و قدرت و فعل است پس جهان بانور هستی آراسته می‌گردد. اومی گوید: " والفعل ایضا للنور ظاهر، وهو فیاض بالذات " ^۳ و نیز: " ... و نوریه قدرته، اذالنور فیاض لذاته " ^۴. می‌بینیم که چگونه به جای رابطه ضروری میان وجود علت تامه و وجود معلول که دیدگاه ابن سیناست،^۵ صدور و فیض را به نوریه مستند می‌سازد.

۱- حکمه الاشراق، ص ۱۵۲ - ۱۵۱.

۲- اشارات، نمط ۷، فصل ۲۲ و نمط ششم، فصل ۹- ۱.

۳- حکمه الاشراق، ص ۱۱۷.

۴- حکمه الاشراق، ص ۱۵۰.

۵- اشارات نمط ۵، فصل ۸.

۲- منشاء نظام جهان از نظر ابن سینا " عنایت " است. او عنایت را چنین تعریف می کند: " العنایه هی احاطه علم الاول بالکسل ، وبالواجب ان یکون علیه الكل ، حتی یکون علی احسن النظام ... فیکون الموجود وفق العلوم علی احسن النظام. " ^۱

سهروردی در اینجا نیز به راه دیگر رفته و نظام عالم را نه معلول عنایت بلکه انعکاسی از نظام و ترتیب شکفت انگیز مفارقات عقلیه و اضواء منعکس آنها می داند. او می گوید: " واما العنایه فلا حاصل لها ، واما النظام فلزم من عجیب الترتیب والنسب اللازمه عن المفارقات و اضوائها المنعکسه " ^۲.

از این نوع استقلال جوئی ها ، موارد زیادی را می توان مطرح کرد که به دلیل رعایت گنجایش مقاله به همین قدر اکتفا می کنیم.

اگرچه بنای مقاله بر نقد و بررسی نیست. اما در پایان همین قسم می گویم که سهروردی مردی است بسیار بزرگ و اهل تفکر و ابداع ، اما آثارش در عین آن که بسی گرانقدر است ، هرگز در استحکام و انتظام مطالب ، نمی تواند به مقام رقابت با آثار ابن سینا برآید. استقلال جوئی هایش غالباً " جای بحث و اشکال اند و این براهل فن پوشیده نیست. به نظر من شور و شوق جوانی از طرفی ، و نداشتن فرصت کافی و جوانمردگی از طرف دیگر ، آثار او را نوعی رنگ جوانی بخشیده است. والله اعلم بالصواب .

۱- اشارات ، نمط ۷ ، فصل ۲۲ .

۲- حکمه الاشراف ، ص ۱۵۳ و ص ۱۴۴ .