

نقش اراده در فاعلیت الاهی از منظر حکمت اسلامی

حسین رضانی*

چکیده

مقاله حاضر در صدد بررسی مسأله نسبت اراده و فاعلیت الاهی، در آرای حکمای مسلمان است. از این رو، مقاله حاضر، پس از تبیین لغوی و مفهومی واژگان اراده و فاعلیت الاهی، نخست فاعلیت الاهی را از منظر ابونصر فارابی و ابن سینا ملاحظه کرده، استدلال‌های ایشان را بر ابداعی بودن فاعلیت الاهی بیان کرده است. سپس به بررسی دیدگاه شیخ اشراق و فاعلیت اشراقی از منظر او پرداخته شده است. در ادامه، با بررسی آرای صدر المتألهین، ابعاد مختلف فاعلیت ابداعی، شرح و بسط داده شده است. در خاتمه، ادامه دیدگاه صدر المتألهین نزد حکمای متأله متأخر، تا روزگار معاصر، مد نظر قرار گرفته، ضمن بررسی و ارزیابی دیدگاه مرحوم علامه طباطبایی در باب اراده الاهی، دیدگاه کلامی امامیه نیز در باب فاعلیت و اراده الاهی تبیین شده است. در نهایت، ضمن جمع‌بندی آرا، اختلاف نظرهای موجود، تبارشناسی و علت‌یابی شده است.

کلیدواژه‌ها: فاعلیت الاهی، اراده الاهی، نظریه فیض، ابداع، ایجاد، اشراق، عنایت، تجلی.

مقدمه

نسبت اراده و فاعلیت الاهی، از جمله مسائلی است که همواره مورد توجه حکما و متکلمان مسلمان بوده است. این مسأله ذیل سؤالاتی همچون چگونگی نسبت قدیم و حادث، چگونگی نسبت اوصاف الاهی با ذات، چگونگی نسبت اوصاف الاهی با هم، چگونگی سلسله علل و ممکنات، چگونگی تأثیر مبادی عالی در بستر امکانیات مملکی، و چیستی معنای اراده و مشیت الاهی، و بسیاری سؤالات دیگر، همواره مورد توجه بوده است. بررسی آرا و دیدگاه‌های بیان‌شده در پاسخ به این سؤالات، مبین این مطلب است که هر یک از حوزه‌های اندیشه‌ای و دینی، مبتنی بر شبکه‌ای از اصول و مبادی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی — که بدان‌ها معتقد و باورمندند — به سراغ این پرسش‌ها رفته‌اند و بر اساس اصول اندیشه‌ای و ایمانی خود سعی نموده‌اند بنای تصویری و تصدیقی خاصی از این مسائل به دست دهند و سپس همین بنا را پای‌بست و مبنای آرا و نظریات دیگر قرار دهند. روشن است که پذیرش هرگونه دیدگاهی درباره چگونگی نسبت مبدأ اعلی با عالم، مبنای سایر نسبت‌سنجی‌ها و کشف چگونگی سایر روابط خواهد بود.

این مقاله، به نقش اراده در فاعلیت الاهی از منظر حکمای مسلمان می‌پردازد. چنان‌که ملاحظه خواهد شد، حکمای مسلمان، نظریه فیض را به عنوان نظریه محوری در زمینه تبیین فاعلیت الاهی از سنت افلاطونی و نوافلاطونی اقتباس نموده‌اند؛ اما این نظریه در منظومه اندیشه فلسفی و حکمی ایشان، هر چه پیش‌تر رفته، شکوفاتر و پرتیرتر گردیده است. همچنین حکمای مسلمان، به تبع تفکر مبتنی بر پویایی صوری طبیعت در نظام فلسفی ارسطویی، به کیفیت گسترش فاعلیت الاهی در ضمن حرکت افلاک و اعراض طبیعت توجه نموده‌اند؛ و چنان‌که بیان خواهد شد، آرای ایشان در تقابل تام با آرای متکلمان قرار دارد؛ چرا که ایشان، دیدگاه متکلمان مبنی بر فاعل بالقصد بودن حضرت حق (جلّ و علا) را انکار و رد نموده‌اند.



مقاله حاضر، به طور خاص، تأثیرپذیری حکمای مسلمان از فلسفه افلاطونی و نوافلاطونی را ذیل نظریه فیض یا صدور مورد توجه قرار داده و کیفیت پذیرش و شکوفایی آن را نزد فلسفه اسلامی مشایی، حکمت اشراقی و حکمت متعالیه، بررسی نموده است. حکمای مسلمان سعی نموده‌اند در چهارچوب اصول اساسی تفکر اسلامی، فاعلیت الاهی را بر اساس نظریه فیض، به گونه‌ای تبیین و ترسیم نمایند که اولاً، تصویری کامل از آغاز و انجام هستی عرضه کنند؛ ثانیاً، همه ابعاد هستی و پیوند آن‌ها با هم را تبیین نمایند؛ و ثالثاً، تصویری از نسبت‌ها و روابط به دست دهند که در هماهنگی کامل با نگاه توحیدی آموزه‌های اسلامی باشد.

مفهوم اراده و فاعلیت

از آن‌جا که واژگان «اراده» و «فاعلیت» یا «عمل» در این مقاله، مکرر استفاده می‌شوند، به نظر می‌رسد لازم است به لحاظ معنایی بررسی شوند؛ به خصوص، از آن جهت که ما این واژگان را به ذات باری تعالی نسبت می‌دهیم، باید دقت شود که آیا استعمالات عرفی این الفاظ، به هنگام انتسابشان به وجود لایزال الاهی همچنان باقی می‌مانند؟ یا این که این واژگان، تنها مشیر ذهن هستند به افق معنایی دیگری که با استعمالات عرفی این واژگان، متفاوت است؟

واژه «اراده»، مصدر باب افعال از ریشه «راد، یرو» است و به مشیت و خواستن معنا شده است (الجوهری، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۴۷۸). همچنین به معنای سعی در طلب کردن چیزی آورده شده است (الاصفهانی، ۱۳۷۶، ص ۲۱۲) که البته مترادف با همان خواستن است. اما اراده در انسان به قوه‌ای تعبیر شده که از سه عنصر شهوت (خواهش طبیعی)، نیاز و آرزو، مرکب است. این قوه، در نفس انسان، حالتی از کشش و خیزش را به سمت آنچه مقصود است، ایجاد می‌کند که از آن به عزم یاد می‌شود؛ اما این رفتار انسانی متصف به صفت اختیار است؛ یعنی این قوه و کشش، انسان را دچار جبر نمی‌کند (همان).

بدین ترتیب چنین می‌توان گفت که واژه «اراده» یک معنای عام دارد که همان خواستن، دوست داشتن و میل داشتن است و یک معنای خاص درباره انسان که همان میل و کشش نفس انسان و تصمیم و عزم او بر انجام دادن یا انجام ندادن رفتاری است (مصباح یزدی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۹۵). حکمای مسلمان در تبیین کیفیت تحقق اراده در نفس انسان، بر همین معنای عزم و تصمیم تأکید



کرده‌اند؛ با این توضیح که اراده حالتی است برای انسان که پس از تصور و تصدیق به فایده و منفعت یا مصلحت پدید می‌آید. این امر، در نفس انسان، انگیزه و تصمیم انجام یا ترک عمل را به وجود می‌آورد. این انگیزه در اغلب موارد، با شوق همراه است؛ البته در مواردی هم اراده بدون شوق است؛ مثلاً به هنگام خوردن داروی تلخ. سپس این انگیزه، تصمیم و شوق، موجب تحریک عضلانی و وقوع رفتار انسان در خارج می‌شود (لایجی، ۱۳۶۴، ص ۱۶۹).

روشن است که معنای اخیر اراده که مبتنی بر کشش، انفعال درونی، عزم و تصمیم بر انجام یا عدم انجام کاری است، در مورد واجب سبحانه تعالی معنا ندارد. بنابراین حکما بارها با تبیین مراحل و مراتب تحقق اراده در نفس انسان و مشتمل بودن آن در انسان بر انفعال و تغییر، تذکر داده‌اند که از هرگونه مقایسه‌ای میان اراده و چگونگی تحقق عمل انسانی با اراده و فاعلیت الاهی باید پرهیز شود (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۲۳). ولی معنای عام اراده یعنی معنای خواستن (مشیت) و دوست داشتن را می‌توان به خداوند نسبت داد؛ اما این که اراده به معنای عام نزد خداوند سبحان، چه تبیین فلسفی یا کلامی‌ای دارد؛ و این که اراده و مشیت الاهی در امر آفرینش ماسوی‌الله چه نحوه فاعلیتی را از نظر فلاسفه، حکما و متکلمان اسلامی رقم زده، موضوعی است که در این نوشته به قدر میسر بدان پرداخته می‌شود.

فارابی: آفرینش یا تعقل مبدأ نخستین

شایسته است در آغاز، دیدگاه ابونصر فارابی را درباره نسبت فاعلیت و اراده الاهی ملاحظه کنیم؛ هم از آن جهت که آرای فارابی پیش در آمدی برای بیان دیدگاه‌های دیگر حکمای مسلمان، به‌ویژه شیخ‌الرئیس بوعلی سینا است و هم بدان دلیل که تلاش فلسفی فارابی به نوعی، در مقابل رویکردهای کلامی به این مسأله و به خصوص دیدگاه‌های متکلمان اشعری بوده است.

فارابی برای نظام هستی مراتب شش‌گانه‌ای را ترسیم نموده است و از آن‌ها به عنوان مبادی‌ای که سازمان‌بخش اجسام و اعراضند، نام برده است. این مراتب به ترتیب عبارتند از: ۱. مبدأ اول و خدای یکتا؛ ۲. عقول نه‌گانه؛ ۳. عقل فعال یا همان جبرئیل و روح القدس به زبان شریعت؛ ۴. نفس؛ ۵. صورت؛ و ۶. ماده یا هیولا (فارابی، ۱۳۷۶، ص ۲۱).

چنان‌که روشن است، *فارابی* اولین کسی است که در فلسفه اسلامی **تفکیک وجوب و امکان** را تبیین نموده و از آن برای ترسیم هویت الهی و اثبات وجود خدا بهره برده است. بر این اساس، مبدأ اولی سبب نخستین برای وجود سایر موجودات است و خود سبب ندارد. او مبرا از تمامی نقایصی است که در موجودات دیگر دیده می‌شود. او حقیقتی بالفعل است و در او هیچ‌گونه قوه، ماده و یا صورتی وجود ندارد؛ و از آن جهت که او فعلیت و هستی محض و تام است، غایت و غرضی برای وجود او قابل تصور نیست؛ زیرا تصور هرگونه غرضی برای وجود یک ذات، از جهت استکمال اوست، در حالی که «مبدأ اولی» خالی از هر نقص و ضعفی است و نیاز به استکمال ندارد (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۲۶). همچنین سبب نخستین، حقیقتی است که هیچ شبیهی ندارد؛ و نیز برای وجود او هیچ ضدی قابل تصور نیست؛ زیرا تصور وجود ضد برای مبدأ نخستین، بدین معناست که از شأن او و ضدش، امکان پذیرش فساد باشد؛ و موجودی که به لحاظ جایگاه وجودی، امکان فساد دارد، متقوم و استوار به ذات خود نیست؛ بلکه در قوام و وجودش به دیگری متکی است؛ چه این که اگر قائم به ذات خود می‌بود تصور امکان فساد در او راه نداشت. بنا بر این استدلال، مبدأ اولی، حقیقتی است که ضد ندارد (همان، ص ۳۱). بدین ترتیب مبدأ اولی، حقیقت واحدی است که در او هیچ‌گونه تقسیمی قابل تصور نیست و در نتیجه حد و تعریفی نیز نمی‌توان برای او در نظر گرفت؛ بنابراین او حقیقتی بسیط است. *فارابی* پس از بیان این مراتب، در نهایت در باب ذات باری تعالی چنین می‌گوید که او یعنی مبدأ نخستین و سبب اول، عقل بالفعل است؛ و او به ذات خود معقول است؛ زیرا آنچه مانع از آن می‌شود که شیء، بالفعل معقول باشد، ماده است؛ و نیز او به ذات خود، خود را تعقل می‌کند؛ پس او هم عاقل است، هم عقل و هم معقول. همه این نتایج از آن روست که او حقیقتی واحد و بسیط است و لذا صفاتش با او عینیت دارند (همان، ص ۳۵). بنابراین تمامی صفات او اعم از علم، حکمت، حیات، قدرت، عظمت و جلال و ... عین ذات اویند؛ و از آن‌جا که او زیباترین و پربهاترین حقیقت است، محب و عاشق ذات خود است. بدین ترتیب او اولین معشوق و اولین محبوب است (همان، ص ۴۴).



در باب آفرینش ماسوی الله، دیدگاه *فارابی* متأثر از نوافلاطونیان است. بدین معنا که او به نظریه فیضان و صدور معتقد است (فاخوری، ۱۳۷۷، ص ۴۱۵). از این رو، در کتاب «آراء اهل المدینه الفاضله و مضاداتها» بعد از آن که دیدگاهش را در باب ذات باری تعالی طرح کرده، نظرش بدان جا می‌رسد که مبدأ نخستین، عقل بالفعلی است که عاشق ذات خود است و غرضی بیرون از ذات خود ندارد. سپس به بحث کیفیت صدور جمیع موجودات از مبدأ اولی می‌پردازد و چنین می‌نویسد: «و وجود ما یوجد عنه إنما هو علی جهة فیض وجوده لوجود شیء آخر و علی أن وجود غیره فائض عن وجوده هو» (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۴۵). در این جا باز هم بر این مطلب تأکید می‌کند که فیضان وجود از مبدأ اولی، به منظور تأمین غرض یا جلب کمالی برای ذات باری تعالی نیست؛ زیرا او از جمیع جهات، تام‌الوجود است؛ و مبدأ نخستین، برای فیض به چیزی محتاج نیست. ذات باری تعالی برای فیض، به ذات خود مستغنی از هر ابزار، حرکت و یا چیز دیگری است.

اما از آن جا که مبدأ اولی، عقل بالفعل است، فیضان نیز عملی عقلی است. بدین ترتیب از تعقل مبدأ نخستین یا عقل بالفعل، عقول نه‌گانه صادر می‌شوند. *فارابی* در تبیین کیفیت صدور، «قاعده الواحد» را به کار بسته است. بنابراین صادر نخستین یا عقل اول، احدی‌الذات است؛ زیرا از آنچه از جمیع جهات واحد است، جز واحد صادر نمی‌شود؛ و نکته مهم این است که فیض از علم، عشق و ابتهاج باری تعالی به ذات خود، صادر می‌شود؛ بنابراین عقل اول، ثمره علم و عشق ذات باری تعالی به خود و ابتهاج او از خود است. عقل اول، در نظام صدوری *فارابی* منشأ کثرات است؛ زیرا در علم او دو گونه اعتبار هست: از یک سو واجب‌الوجود را تعقل می‌کند؛ و از سوی دیگر ذات خود را که ممکن‌الوجود بالذات و واجب‌الوجود بالذات است. همین تعددی که از این اعتبارات مختلف در عقل اول راه یافته، منشأ صدور کثرات گردیده است (همان، ص ۵۲). بدین ترتیب در این نظام صدوری که بر اساس تعقل شکل می‌گیرد، انقاص از اکمل صدور می‌یابد (همان، ص ۴۸)؛ و بدین گونه پهنه وسیع کثرات از کامل‌ترین حقیقت تا ضعیف‌ترین موجود، گسترده می‌شود.





ما در این مقاله به بیان کیفیت صدور طولی عقول و افلاک نمی‌پردازیم؛ هم به این جهت که این آرا و دیدگاه‌ها در روزگار ما ارزش هستی‌شناختی خود را از دست داده‌اند، گرچه همچنان ارزش نمادین دارند؛ و هم به جهت رعایت اختصار در کلام. اما شایسته است به ابعاد نظری **عقل فعال** در نظر **فارابی** اشاره نماییم؛ زیرا که عقل فعال مجرای تحقق اراده و مشیت خداوندی در عالم انسانی است. چنان‌که مشخص است، عقل فعال در نظام هستی‌شناسی **فارابی** به عنوان عقل عاشر، مدبّر عالم تحت قمر است. عقل فعال در نظر **فارابی**، سبب وجود نفوس ارضیه است و نیز به وساطت افلاک، سبب وجود عناصر چهارگانه آب، هوا، آتش و خاک است (فاخوری، ۱۳۷۷، ص ۴۱۷). در نتیجه، عالم تحت قمر به سبب عقل فعال، تکوّن یافته است. همچنین **فارابی** عقل فعال را «واهب الصور» می‌نامد که مستمراً به اشیای جهان ماده، شکل و صورتشان را افاضه می‌کند؛ و بدین ترتیب، عالم تحت قمر را تدبیر می‌نماید. علاوه بر این، **فارابی** نقش اساسی عقل فعال را در کتاب «السیاسة المدنیة» چنین نوشته است: «و العقل الفعّال فعله العناية بالحيوان الناطق و التماس تبليغه أقصى مراتب الكمال الذي للإنسان أن يبلغه و هو السعادة القصوى و ذلك أن يصير الإنسان في مرتبة العقل الفعّال» (فارابی، ۱۳۷۶، ص ۲۷). به این معنا که کار عقل فعال، توجه به انسان و رساندن او به بالاترین درجه از کمالی است که آدمی شایستگی دارد بدان نایل شود؛ و آن بالاترین رتبه، قرار گرفتن در مرتبه عقل فعال است. انسان زمانی به این مقام می‌رسد که از تمامی وابستگی‌های مادی و آنچه جایگاه وجودی‌اش مادون رتبه وجودی انسان است، رها گشته، قوام و استواری وجودی‌اش بدان‌ها مبتنی نباشد. به عبارت دیگر، این معنا برای انسان زمانی تحقق می‌یابد که او از مرتبه «عقل بالقوه»، به مرتبه «عقل مستفاد» عروج نماید. در نیل به عقل مستفاد است که انسان به ادراک عقول مفارق و اشیای عالم بالا موفق می‌شود. در این مرتبت، او «انسان الهی» شده، به سعادت قصوای حیات می‌رسد (ناظرزاده کرمانی، ۱۳۷۶، ص ۱۸۱).

اکنون با نظر به هستی‌شناسی صدور **فارابی** که پیدایش عالم را بر اساس تعقل الهی تبیین می‌نماید، جای این پرسش وجود دارد که واقعاً اراده و مشیت الهی، به چه معنا است؟ همان‌طور که تا کنون آشکار گردید، نظام فکری **فارابی** با اندیشه گنوسی **افلوپین** نقاط

اشتراک متعددی دارد؛ از جمله این نقاط اشتراک، آن است که این دو حکیم الهی، معتقدند ایجاد موجودات از احد یا سبب اول بر حسب ضرورت است. *فارابی* در «السیاسة المدنية» چنین می نویسد: «متی وُجد الأوّل الوجود الّذی هو له لزم ضرورةً أن یوجد عنه سائر الموجودات الطبیعیة الّتی لیست إلی إختیار الإنسان علی ما هی من الوجود الّذی بعضه مشاهدٌ بالحسّ و بعضه معلومٌ بالبرهان» (فارابی، ۱۳۷۶، ص ۷۱)؛ یعنی آن گاه که سبب و پدیدآورنده اول، وجود یابد - وجودی که به اقتضای ذات اوست - ضرورتاً لازم است که از او سایر موجوداتی که وجودشان به اختیار انسان نیست و برخی از آنها مورد مشاهده حسی اند و برخی دیگر به برهان عقلی معلوم می شوند هم پدید آیند. اما آیا این بیان، به مجبور انگاشتن باری تعالی در آفرینش، منجر نمی شود؟

به نظر می رسد این دیدگاه به هیچ وجه مثبت نوعی اجبار برای ذات باری تعالی نیست؛ زیرا معنای این سخن آن نیست که کسی یا چیزی احد یا واجب الوجود را بر آفرینش، مجبور کرده باشد و او در برابر جبر جابر، چاره ای جز افاضه فیض نداشته باشد؛ بلکه معنای این سخن، آن است که با توجه به ویژگی ها و اوصافی که سبب اول دارد - بخیل نیست، ضعیف نیست، ناقص نیست، مبدأ فیض است، منشأ همه خیرات و کمالات است و ... - ضروری است که فیض وجود از او صادر گشته، سبب ایجاد سایر موجودات گردد. بنابراین این ضرورت و وجوب، از نوع ضرورت و وجوبی نیست که موجودی دیگر بر باری تعالی تحمیل کرده باشد (وجوب علیه)؛ بلکه ضرورت و وجوبی است که ما از ذات واجب الوجود استنباط می کنیم (وجوب عنه). بدین ترتیب، ضرورت فیض از نظر افلوطین و *فارابی* ضرورتی در مقابل اتفاق است، نه ضرورت در مقابل اراده. به بیان دیگر، ضرورت فیض، به نوعی ضرورت درونی (ضرورت فلسفی) بازگشت می کند (خادمی، ۱۳۹۰، ص ۷۰).

بنابراین اراده الهی در نظام صدوری *فارابی* همان فیض ازلی سبب اول است که به ضرورت ذاتی، از او صادر می شود. بر مبنای این فیض، حضرت حق آنچه را می خواهد، انجام

می دهد؛ یعنی از او صدور می یابد؛ و آنچه را نمی خواهد، انجام نمی دهد؛ یعنی از او صادر نمی شود. مطابق این تحلیل، ضرورت فیض، منافاتی با معنای قدرت^۱ ندارد تا اجبار باری تعالی لازم آید؛ و البته این فیض در نگاه *فارابی* همان تعقل الاهی است که تنها غرض آن، ذات باری تعالی است و ما سواي ذات الاهی، ثمره فیضان و صدور آن هستند.

بوعلی: اراده الاهی یا علم عنایی

چنان که ملاحظه شد، مسأله فاعلیت و اراده الاهی نزد *شیخ‌الرئیس بوعلی سینا* متکی به ادبیاتی است که پیش از او به دست حکما و متکلمان مسلمان، غنای مناسبی یافته بود. از این رو، در آثار *بوعلی* از واژگان متنوعی برای پرداختن به مقوله فاعلیت الاهی استفاده شده است؛ و البته *شیخ‌الرئیس* نیز در غنی نمودن این ادبیات و توسعه مباحث آن، سهم خود را ایفا نموده است.

آنچه در ابتدای امر باید بدان توجه داشته باشیم، این است که دیدگاه‌های *ابن‌سینا* در خصوص فاعلیت الاهی همچون *فارابی*، مبتنی بر نظریه فیض و صدور است (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۱). در واقع *ابن‌سینا* نیز همانند *فارابی* بر اساس جهان‌شناسی *ارسطویی بطلمیوسی*، نظامی نوافلاطونی ایجاد کرده است که در بردارنده همان مراتب شش‌گانه ذکر شده در *تفکر فارابی*، به نحو کامل تر است (فخری، ۱۳۷۲، ص ۱۵۱)؛ و مبدأ اول که در رأس این سلسله هستی است، حقیقتی من جمیع الجهات واحد است و در او هیچ‌گونه تصور تغییر و حدوث راه ندارد؛ و از این رو، اشیا را دفعتاً واحده تعقل می‌کند، بدون آن‌که در او تکتیری از تعقل اشیا پدید آید. در واقع، مبدأ اولی ذات خود را تعقل می‌نماید و از تعقل ذات الاهی توسط خود اوست که صور معقول و فایض اشیا، فیضان می‌یابند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۶۳). طبق این بیان، ماسوی‌الله، لوازم تعقل ذات الاهی توسط خود اویند. بدین ترتیب ذات باری تعالی با تعقل ذات خود، به چگونگی خیر و

۱. حکما و متکلمان، مفهوم قدرت را چنین تعریف نموده‌اند؛ تعریف متکلمان: توانایی بر انجام فعل و ترک فعل (صحة الفعل و مقابله)، تعریف حکما: شأنی وجودی که بر اساس آن، فاعل به حسب ذات خود به گونه‌ای باشد که اگر خواست فعلی را انجام دهد، انجام دهد؛ و اگر نخواست، ترک کند (کون الفاعل فی ذاته بحيث إن شاء فعل و إن لم یشأ لم یفعل) (صدرالمألهین، ۱۴۲۵، ج ۶، ص ۲۶۱-۲۶۲).



نظام احسن در کل هستی عالم است؛ و بر همین وجه احسن، نظام هستی از او فیضان می یابد (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۷۶ - ۷۵). ابن سینا برای این معنا، تعبیر «عنایت» به کار برده است و علم مبدأ اعلی به نظام احسن را - که موجب فیضان هستی از مبدأ اول بر همان وجه است - «علم عنایی» می خواند (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۴۱۵). در نظر بوعلی ذات باری تعالی از مجرای تعقل ذات خود، به لوازم ذاتش یعنی ما سوای خود، از مجرای صور کلی مرتسم در علمش، عنایت دارد (همان، ص ۳۶۰). و اساساً جایز نمی داند که واجب الوجود اشیا را از قبیل خود اشیا تعقل نماید؛ زیرا این بدان معنا خواهد بود که یا ذات باری تعالی متقوم بدان چیزی باشد که تعقل می نماید و یا این که عارض بر چیزی گردد که تعقل می نماید؛ و در این صورت، آن شیء نیز می بایست واجب الوجود باشد که این محال است (همان، ص ۳۵۸).

بنابراین فاعلیت الاهی نه تنها به اقتضای ذات الاهی است، بلکه میان مبدأ اولی و آنچه از او صادر می شود، ملایمت و هماهنگی وجود دارد (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۱)؛ و مستدل به غنای ذاتی حق تعالی، فاعلیت او بالقصد نیست و البته مستند به علم سابق و رضایت الاهی، فاعلیت او بالطبع نیز نیست (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۷۵). بدین ترتیب، فاعلیت الاهی در نظر شیخ‌الرئیس همراه با علم سابق یا معرفت و رضایت است؛ و نیز اراده الاهی، اراده علمی است (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۱۱)؛ و اراده واجب الوجود نه به حسب ذات و نه به حسب مفهوم، با علم مغایرتی ندارد (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۶۷). این بدان معناست که اراده الاهی همان علم حضرت حق به نظام احسن است که پیش از این گفته شد و در لسان بوعلی از آن با تعبیر «عنایت» یاد شده است: «أَنَّ الْعِنَايَةَ هِيَ كَوْنُ الْأَوَّلِ عَالِمًا لذَاتِهِ بِمَا عَلَيْهِ الوجود فِي نِظَامِ الْخَيْرِ وَعِلَّةُ لذَاتِهِ لِلْخَيْرِ وَ الْكَمَالِ بِحَسَبِ الْإِمْكَانِ، رَاضِيًا بِهِ عَلَى النِّحْوِ الْمَذْكُورِ، فَيَعْقِلُ نِظَامَ الْخَيْرِ عَلَى الْوَجْهِ الْأَبْلَغِ فِي الْإِمْكَانِ، فَيَسْتَفِيضُ عَنْهُ مَا يَعْقِلُهُ نِظَامًا وَ خَيْرًا عَلَى الْوَجْهِ الْأَبْلَغِ الَّذِي يَعْقِلُهُ فَيُضَانًا عَلَى أْتَمِّ تَأْدِيَةِ إِلَى النِّظَامِ بِحَسَبِ الْإِمْكَانِ» (همان، ص ۴۱۵). جالب آن که به نظر می رسد تعبیر «عنایت» را ابن سینا از عبارات فارابی اقتباس نموده است؛ چنان که پیش از این بیان شد، فارابی فعل عقل فَعَال را عنایت به حیوان ناطق و رساندن او به بالاترین مراتب کمال انسانی بیان نمود؛ اما بوعلی با

ایجاد توسعه معنایی برای لفظ «عنایت»، آن را برای تبیین نسبت اراده علمی مبدأ اول با آفرینش کل ماسوی الله به کار برده است.

بنابراین فاعلیت عنایای الاهی نزد/بن سینا، فاعلیتی وجودی است؛ اما فاعلیت الاهی به دو نحو در موجودات سماوی و ارضی عمل می‌کند: نخست از طریق علت غایی شدن، چه این که سلسله علی و معلولی موجودات سماوی و ارضی، از عقل اول گرفته تا ضعیف‌ترین موجودات در سلسله علی و معلولی نظام هستی و به حسب استعداد طبیعی خود، به شوق تشبّه به خیر محض و مبدأ اول، حرکت مخصوص و مناسب خود را دارند؛ حرکتی که البته موجب بقای نوع و شخص موجودات است (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۹۴)؛ اما مبدأ اول علاوه بر ایجاد این نوع حرکت که بر اساس عنایت الاهی است، از آن جهت که باری و آفریننده عالمی است که بالذات ممکن الوجود است، اعطای وجود نیز می‌نماید. از این رو، هر موجودی که به حسب ذات و جوهرش واجب الوجود نیست، به واجب الوجود و مبدأ اول، وابسته است. این بدان معناست که اصل وجود، هویت و تجوهر ماسوی الله، از سوی واجب الوجود افاضه شده است (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص ۲۶۷)؛ و علاوه بر این، فاعل الاهی سبب بقای جوهر و اوصاف و عوارض نیز هست و لذا او با موجودات، معیت وجودی دارد. این همان «ابداع» نزد حکمای الاهی است؛ زیرا ابداع یعنی آن که علت اولی، عدم شیء را منع نماید و به شیء وجود تام اعطا نماید؛ و این یعنی «تأییس الشئ بعد لیس مطلق» یا وجود یافتن پس از نبودن محض (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۶۶). آنچه در این جا مهم است، این که علت نسبت به معلول، تقدّم ذاتی دارد نه زمانی؛ زیرا علت و معلول به لحاظ زمانی با یکدیگر اقترا و وجودی دارند؛ با این حال، معلول بالذات، متقوم به علت و مؤخر از آن است (همان). بنابراین حدوث زمانی عالم از آن جا که موجب اسناد تغییر به ذات باری تعالی می‌شود، از نظر/بن سینا مردود است (همان، ص ۳۸۰).

باید توجه داشت که از نظر/بن سینا آنچه از فاعل کل یا مبدأ اول افاضه می‌شود، به حسب وجود، مباین با ذات خود مبدأ اول است (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۲۷۵). به عبارت دیگر، واجب الوجود با هیچ شیئی اشتراک ماهوی ندارد؛ زیرا که هر ماهیتی غیر او مقتضی امکان وجود است و نه وجوب وجود (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص ۲۷۳). از نظر بوعلی اساساً وجود معلول (امر افاده شده) با وجود



فاعل، مباین است؛ هر چند هر دو در محل مشترکی متحقق و مقارن باشند. بنابراین فاعل با فعل یا معلولش تنها اقتران وجودی دارد و نه نحوی از اتحاد (ابن سینا، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۵۹)؛ و از آن رو که در نظر بوعلی این ماهیت است که ابعاد ذاتی اشیا را معین می‌کند و چون اشیا به حسب اختلاف در جنس یا فصل و یا اوصاف و عوارض، دارای اختلاف ماهوی یا صنفی و یا شخصی‌اند، در نتیجه با یکدیگر مباین هستند؛ بنابراین مباینیت یادشده میان فاعل و فعل یا علت و معلول، مباینیت ماهوی است؛ و گرنه مسانخت و هماهنگی میان فاعل و فعل و علت و معلول، از جمله اصول فلسفه بوعلی است. اما مسانخت یادشده به معنای مشابهت در برخی اوصاف و عوارض است؛ و نه در وجود یا ذات. بدین ترتیب در نظر ابن سینا وجود، مشترک لفظی است و نه معنوی؛ و همین مطلب نقطه افتراق تفکر فلسفی شیخ‌الرئیس از رویکردهای اشراقی در میان حکما و عرفای مسلمان است.

سهروردی: فاعلیت الهی یا افاضة اشراقی

شیخ شهید، شهاب‌الدین یحیی سهروردی، احیاگر تفکر و سلوک اشراقی است. او به نوعی از همه میراث فلسفی، عرفانی، اسطوره‌ای و دینی پیش از روزگار خودش بهره گرفته است (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۱). زبان حکمت اشراق نیز زبانی استعاره‌ای، تمثیلی و رمزی است؛ و همان طور که خود شیخ اشراق تذکر می‌دهد، اگر تنها به ظاهر این زبان توجه شود، مقاصد حقیقی آن دریافت نمی‌شود (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۰). بر همین اساس، هستی‌شناسی شیخ اشراق بر پایه استعاره نور و ظلمت بنا شده است. او در تقسیم امور، می‌نویسد: «الشیء ینقسم إلی نور و ضوء فی حقیقة نفسه و إلی ما لیس بنور و ضوء فی حقیقة نفسه» (همان، ص ۱۰۷). در واقع شیخ اشراق با الهام از آیه شریف $\text{لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ نورهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ}$ (النور/۳۵) و با توجه به تقسیم‌بندی خسروانی عالم به دو بخش مینوی یا عالم نورانی و روحانی، و گیتی یا عالم ظلمانی و جسمانی، عالم را این‌چنین تحلیل هستی‌شناختی نموده است. سپس او نور را بی‌نیاز از تعریف دانسته، ظلمت را به عدم نور تعریف می‌کند (همان، ص ۱۰۸). بنابراین آنچه از هستی بهره دارد، از نور بهره‌مند است. استفاده از استعاره نور و ظلمت و تعریف ظلمت به عدم نور، نشان‌دهنده وحدت تشکیکی نظام هستی در نظر شیخ اشراق است و نه گونه‌ای دوگانگی



هستی؛ و این وضعیت مشکک در نسبت اشیا با هم و با مبدأ اعلی، حقیقتی است که سهروردی بر آن تصریح و تأکید دارد؛ و اساساً استفاده او از استعاره «نور» برای اشاره به همین معنا است. لذا در حکمة الإشراق می نویسد: «در حقیقت نور، به خودی خود هیچ اختلافی راه ندارد؛ مگر به کمال و نقص و یا به واسطه اموری بیرون از حقیقت نور» (همان، ص ۱۱۹). این دیدگاه هستی‌شناختی، در مغایرت با تفکر مشایی است؛ زیرا همان طور که نزد ابن‌سینا ملاحظه شد، تفاوت موجودات در تفکر مشایی وابسته به اختلاف در ماهیت آن‌ها است؛ یعنی یا ناشی از اختلاف در اجزای مقوم ذات است، نظیر جنس و فصل و یا ناشی از اوصاف و عوارض خارج از ذات. در حالی که در تفکر اشراقی سهروردی، میان حقایق موجود در عالم، وحدت وجود دارد؛ و آن وحدت، به نور برمی‌گردد؛ و کثرت نیز وجود دارد؛ و آن کثرت، به اختلاف در برخورداری از حقیقت نور یا کمال و نقصان برمی‌گردد. بدین ترتیب، موجب وحدت و کثرت خود حقیقت هستی یا «نور» است.

در رأس سلسله هستی، «نور الانوار» به عنوان مبدأ اول قرار دارد. از نور الانوار با عناوین دیگری همچون نور محیط، نور قیّم، نور مقدّس، نور اعظم، نور قهار نیز یاد می‌کند. نور الانوار همان حقیقتی است که ظلمت یا عدم در آن راه ندارد؛ و همان نور قائم بالذاتی است که در سلسله انوار، همه مراتب هستی به او محتاجند. استدلال شیخ بر اثبات نور الانوار، استدلالی است شبیه استدلال وجوب و امکان که با استفاده از دو قاعده عدم ابتنا و احتیاج نور اشرف به مادون خود و امتناع تسلسل علل تا بی‌نهایت، در قالب ادبیات حکمت اشراق بازسازی شده است (همان، ص ۱۲۱). در نظام هستی‌شناختی شیخ اشراق پس از نور الانوار، چهار عالم یا مرتبه از هستی وجود دارد: «عالم انوار قاهره» و مجردات عقلی که ذاتاً و فعلاً مجردند؛ «عالم انوار مدبّره» فلکی و انسانی که ذاتاً مجردند ولی فعلاً خیر؛ «عالم حسّ» یا غواسق برزخی؛ و «عالم مثال و خیال» که در آن صور معلقه نورانی (مستنیره) و ظلمانی وجود دارند (همان، ص ۲۳۲). یکی از نوآوری‌های مهم شیخ اشراق، تبیین وجود عالم مثال در میانه عالم عقل (انوار قاهره و انوار مدبّره) و عالم حسّ یا جسمانی است.



اما پیدایش عالم، در نظر شیخ/شراق نیز بر پایه نظریه فیض و البته در قالب زبان و اصول حکمت اشراق تبیین می‌شود. نکته اساسی در نگاه اشراقی حکیم سهروردی استفاده از استعاره «نور» برای اشاره به سرشت هستی است؛ زیرا استفاده از این استعاره همراه با خود چند اصل اساسی حکمت اشراق را توجیه و تأسیس می‌کند؛ یعنی ظهور نورالانوار در مظاهر، حضور نورالانوار نزد خود، حضور ما سوای نورالانوار نزد او، و نیز اتصال مراتب مشکک هستی. بدین ترتیب، نور به حسب ذاتش، اولاً برای خود ظاهر است؛ پس نزد خود حضور دارد؛ و ثانیاً، ظاهرکننده غیر است؛ و ثالثاً، نور در مراتب اشتدادی خود متصلاً حضور دارد و چیزی از آن در حجاب نیست (همان، ص ۱۵۳ - ۱۵۲). بنابراین صدور کثرات از نورالانوار، افاضه‌ای اشراقی است. از نظر شیخ/شراق این فیض، ابدی است؛ چرا که فاعل یا نورالانوار تغییر نمی‌کند و معدوم نمی‌شود. در نتیجه، عالم به دوام فاعلش دائم است (همان، ص ۱۸۱). همچنین شیخ/شراق به این شبهه که اگر فیض، دائم باشد، باعث قدم و مساوی شدن عالم با مبدأ خود خواهد شد، چنین پاسخ می‌دهد که نورالانوار نسبت به شعاع و ظهور خود تقدّم ذاتی دارد؛ و آنچه واجب‌الوجود بالذات و غنی محض است، با آنچه وجوب بالغیر دارد و فقیر است، مساوی نیست (همان).

در خصوص ظهور نورالانوار در مظاهر، یا تبیین کیفیت ظهور کثرات از نورالانوار، شیخ/شراق همچون دیگر حکمای اسلامی پیش از خود، قاعده الواحد را پذیرفته است. او در تبیین فلسفی ضرورت التزام نظری به قاعده الواحد، دو گونه استدلال آورده است که به نظر می‌رسد، مکمل یکدیگرند. نخستین استدلال او رنگ و بوی مشابیه دارد؛ بدین تقریر که چون در نورالانوار به سبب بساطت وجودش، کثرت راه ندارد، پس ممکن نیست اولین موجودی که از او حاصل می‌شود، امری ظلمانی اعم از موجودات جسمانی یا صورت‌های وابسته بدان‌ها و یا دو نور باشد، بلکه نوری مجرد و یکتا است. پس بساطت وجود الهی موجب حصول مستقیم یک نور مجرد از او است و بس (همان، ص ۱۲۶). استدلال دیگر شیخ/شراق، برهانی مختص به خود او است که آن را تحت عنوان «امکان اشرف» بیان داشته است؛ این برهان از سه مقدمه تشکیل یافته: الف) طبق قواعد اشراقی، موجود ممکن أحسن (پست‌تر) چنانچه وجود داشته باشد، لازم است موجود ممکن اشرف، مقدّم بر آن، وجود داشته باشد؛ ب) با لحاظ وحدانیت نورالانوار و



بساط و جودی او، چنانچه نورالانوار اقتضای وجود أخص را مقدم بر أشرف داشته باشد، جایی برای اقتضای أشرف باقی نمی ماند؛ و این بر اساس مقدمه اول، محال است؛ (ج) و از آن جا که نور قاهر یعنی نور تماماً مجرد، از انوار مدبّره اشرف است - چرا که انوار مدبّره تعلقات ظلمانی دارند - پس باید بنا بر مقدمات، پذیرفت که نور قاهر، موجود اول است (همان، ص ۱۵۴). شیخ اشراق تعداد عقول محض یا انوار قاهره را در نُه عدد، منحصر نمی داند. به نظر او از نور قاهر اول، نور دوم و از نور دوم، نور سوم و همین طور تا ایجاد تعداد زیادی انوار قاهره و مدبّره، این سلسله ادامه می یابد (همان، ص ۱۴۰ - ۱۳۸) و هر یک از این انوار، نورالانوار را بدون حجاب، مشاهده می کنند و شعاع نور آن و دیگر انوار اشرف را دریافت می کنند و هر کدام نور خود را به نور مادون خود می دهند؛ و نیز به نظر او برازخ جسمانی از درک جهت فقری انوار قاهره ای که آن ها را «ارباب الأصنام» می نامد، نسبت به نورالانوار ناشی می شوند (همان، ص ۱۴۶ - ۱۴۵).

بدین ترتیب، مبدأ اول یا نورالانوار، بساط هستی را با اشراق خود پهن می نماید و بر همین مبنا عالم در محضر او حاضر است و بدان علم حضوری دارد؛ بنابراین شیخ اشراق دیدگاه حکمای مشایی را در باب کیفیت علم خداوند به اشیا رد نموده، عقیده آنان را درباره اثبات صور مرتسم کلی در علم الاهی، مردود می داند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۵۱ - ۱۵۰). شیخ شهید، سهروردی، برای رد دیدگاه مشاییان و به خصوص علم و فاعلیت عنایی شیخ الرئیس، در حکمة الإشراق استدلال مفصلی دارد که جان مایه آن از این قرار است: چون از سویی علم الاهی در نظر مشاییان از طریق عنایت به صور مرتسمه حاصل می شود و از سوی دیگر، وجود اشیا عبارت است از علم حضرت حق به اشیا، پس از آن جهت که وجود اشیا وابسته به این علم است، چنین علمی باید مقدم بر اشیا باشد تا بتواند موجب ابداع آن ها شود؛ و از آن جهت که این علم، حاصل عنایت به صور کلی مرتسم است، لازم است مؤخر از صور اشیا باشد؛ چرا که علم حصولی مبتنی بر صور اشیا است (شهرزوری، ۱۳۸۰، ص ۳۷۸). بنابراین از نظر سهروردی، مناظ عالم بودن حق تعالی نسبت به موجودات، حضور عینی آن ها نزد خدا است. مطابق چنین دیدگاهی، صحنه عظیم نفس الامر و عالم اعیان نسبت به وجود حق تعالی، مانند صفحه گسترده ذهن نسبت به نفس ناطقه است؛ یعنی همان طور که در صفحه وسیع و گسترده ذهن



انسان، چیزی نیست مگر این که برای نفس ناطقه معلوم بالذات است، در عالم نفس الامر و جهان اعیان نیز چیزی نیست مگر این که برای واجب الوجود در نهایت ظهور و انکشاف است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۸، ص ۳۵۰). بنابراین علم تفصیلی حق تعالی به افعالش که همان حضور عینی آن‌ها نزد او است، عین فعل او خواهد بود. این گونه از فاعلیت که به اشراقیان و از جمله شیخ اشراق نسبت داده شده، «فاعلیت بالرضا» نامیده شده است (صدرالمتألهین، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۱۸۴). بدین ترتیب، اراده‌ی الهی نیز عین علم حضوری و اشراق نور الانوار است که تجلی آن همان حضور عینی افعال حق در محضر او است.

صدر المتألهین: فاعلیت وجودی حضرت حق

صدرالدین محمد شیرازی ملقب به صدر المتألهین، حکیم متأله و بنیان‌گذار حکمت متعالیه است. به واقع حکمت متعالیه از همه ذخیره حکمی و معرفتی پیش از خود، بهره برده است. یکی از مصادیق بارز این امر همین مبحث فاعلیت و اراده‌ی الهی است. *آخوند ملاصدرا* حکمت متعالیه را بر پایه اصل اصیل اصالت وجود بنا نهاد. در واقع همان نقشی که استعاره نور در حکمت اشراق ایفا می‌نماید، در حکمت متعالیه به عهده «وجود» است؛ و همان طور که صدر المتألهین در «المظاهر الإلهیه» می‌فرماید، وجود و نور، یک چیزند (صدر المتألهین، ۱۳۸۷، ص ۸۸)؛ چنان که آیه شریف می‌فرماید: *لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ نوره السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ* (النور/۳۵) و وجود، نفس تحقق و صیوروت در قالب اعیان و اذهان است و مفهومی عام و بدیهی است که ناظر به حقیقتی بسیط و نوری است (همو، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۱۹).

همانند حکمای مسلمان پیشین، صدر المتألهین هم از «نظریه فیض» برای توضیح فاعلیت الهی و کیفیت بدء خلق از مبدأ اول، بهره برده است (همان، ص ۲۱۴)؛ اما نظریه فیض در منظومه معرفتی حکمت متعالیه بر پایه اصالت وجود استوار شده است (همان، ص ۳۴). بنابراین همانند نور در حکمت اشراق، وجود، حقیقت عینی واحد منبسط و دارای سریان در هستی است (همو، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۶۶) که اصل هر شیء است و جعل حقیقی و اهب متعال آن است، نه ماهیت که در واقع فرع و حد وجود خاص هر موجود است؛ بنابراین ماهیت هیچ حظ و بهره‌ای از واقعیت



ندارد و حتی صدر المتألهین، جعل «اتصاف وجود به ماهیت» را که نظر مختار مشایبان و بوعلی است، نمی پذیرد (همو، ۱۳۷۵، ص ۲۸۶).

اصل اساسی دیگر حکمت متعالیه که در آن هم متأثر از حکمت اشراقی است و یکی از وجوه مفارقت حکمت متعالیه و اشراق از فلسفه مشایی به شمار می آید، تشکیک در مراتب وجود است. بر این اساس، حقیقت وجود [لا بشرط]، مشترک معنوی میان همه حقایق است (همو، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۶۲) و آنچه سبب تشکیک و تخصّص موجودات می شود، یا ناشی از نحوه و میزان بهره مندی از نفس حقیقت وجود است که باعث می شود میان موجودات، تقدّم و تأخر ذاتی یا شدّت و ضعف وجودی شاهد باشیم؛ و یا ناشی از موضوع یا ماهیاتی است که متصف به وجود می شوند که البته این گونه مخصّصات، از جمله شؤون ذاتی موجودات محسوب نمی شوند (همان، ص ۷۰). در نتیجه، موجودی که سببی برای وجود خود ندارد، بر دیگر موجودات اولویت و تقدّم ذاتی دارد؛ و حقیقتی که غنی بالذات است و در او هیچ گونه نقصانی نیست، دارای اشدّ مراتب هستی است که او همان مبدأ اول است (همان، ص ۶۲). در نتیجه، مبدأ اول یا وجود تام که در آن هیچ گونه عدمی راه ندارد، مساوق کمال، فعلیت و واجدیت است؛ و ما سوای مبدأ اول، در اصل وجود خود، محتاج مبدأ اول هستیم. این بدان معنا است که جز واجب الوجود که غنی بالذات است، بقیه موجودات، ممکن الوجودند و در اصل هستی خود به واجب الوجود متکی اند. این مفاد تا این جا، مشهور و مشترک میان حکمت مشاء و متعالیه است؛ اما صدر المتألهین در تحلیلی که مختص به حکمت متعالیه است و البته متأثر از حکمت اشراق، ماسوی الله را عین الربط و فقیر به مبدأ اعلی معرفی می نماید. این بدان معنا است که ما سوای واجب الوجود، هیچ گونه شأن، استقلال و نفسیتی از خود ندارند و هوبت آنها عین الربط بودن به مبدأ اعلی است (همان، ص ۸۶).

صدر المتألهین در بیان این معنا، پا پیش تر گذاشته و از ادبیات عرفانی نیز استفاده نموده است؛ گویی ادبیات مشهور نزد حکمای مشایی و اشراقی را کافی نیافته است. مطابق ادبیات راقی و نهایی حکمت متعالیه، غیر از واجب الوجود به عنوان وجود حقیقی، سایر اشیا، ماهیاتی اند که مظاهر او، وابسته به او، همراه با او، از او و در اویند؛ و اگر نبود ظهور



واجب الوجود برای خودش به نحو بالذات و برای غیر او به نحو بالعرض، ذوات هستی یافتگان و ظهورات حق بروز نمی یافتند و ماسوی الله در کتم عدم و ظلمت اختفا، باقی می ماندند؛ چرا که ماسوی الله بالذات بهره ای از وجود و ظهور ندارند (همان، ص ۹۰). *آخوند ملاصدرا* همانند *شیخ اشراق* از مثال نور و شعاع های نوری، برای تقریب به ذهن نمودن این معنا استفاده نمود؛ بدین ترتیب، میان حضرت حق و ماسوی الله نسبتی از سنخ «اضافه اشراقی» برقرار است؛ و البته «اضافه اشراقی» به خلاف «اضافه مقولی» که میان دو طرف برقرار است، یک طرفه است؛ با این تفاوت که آن یک طرف، خود طرف ساز است، یعنی با اشراق خود، طرف مقابل خود را که متحد با نفس خودش است، ابداع یا ایجاد می نماید. بدین ترتیب، ممکنات به مثابه اضافات اشراقی حق اول هستند (همان، ص ۱۴۳).

عین الربط بودن و اضافه اشراقی ماسوی الله در حکمت متعالیه، در نظام هستی شناختی و پیرو آن در نظام معرفتی حکمت متعالیه، دو اثر مهم دارد؛ در نظام هستی شناختی حکمت متعالیه، تکیه رابطه علی و معلولی بر امکان فقری و وجود تعلقی قرار می گیرد؛ در حالی که در فلسفه مشاء، مناط احتیاج به علت، امکان ماهوی بود (همان، ج ۲، ص ۱۱۰)، و در حوزه معرفت، ادراک هر شیئی ممکن نیست مگر آن که تعلق آن شیء به واجب الوجود ملاحظه شود، پس هر کس که چیزی را به هر نحوی ادراک می نماید، در واقع، باری تعالی را درک نموده است؛ هر چند از آن غفلت داشته باشد و از این رو، از امیرالمؤمنین ۷ نقل شده که فرمود: «ما رأیت شیئاً إلا و رأیت الله قبله و معه و فیه» (همان، ج ۱، ص ۱۳۴).

بنابراین صدر المتألهین قول به تباین وجودی علت و معلول را که منظور نظر فلسفه مشاء است، رد نموده، بر پیوستگی و اتحاد علت و معلول تأکید دارد. *آخوند ملاصدرا* این معنا را در قالب قاعده «العله حدّ تامّ للمعلول و المعلول حدّ ناقص للعله» مطرح کرده است. این معنا در تمامی روابط علی و معلولی، ساری است؛ اما مصداق اتم آن، نسبت مبدأ اعلی و ماسوی الله است. در واقع، نسبت حق تعالی به مثابه علت و ماسوی الله به مثابه معلول، همچون نسبت حقیقت و رقیقت است؛ به عبارت دیگر، ماسوی الله، وجود تعلقی و رشحات وجود حقیقی اند که قوام آن ها تنها به جاعل فیاضشان، یعنی حضرت حق است (همان، ج ۳، ص ۱۸).



صدرالمتألهین همچون دیگر حکمای مسلمان و نوافلاطونی، ماسوی الله را لازمه تعقل ذات توسط مبدأ اول و عالم را محل ظهور فیض الهی معرفی می کند. او این فیض را به مثابه «ظَلَّ اللهُ» یا سایه حضرت حق، تصویر می کند. این سایه و عالم به ثبوت، متصف می شود، اما این ثبوت بالعرض است نه بالذات؛ چرا که وجود حقیقی نور است و ماسوای آن، مظلم الذات است (همان، ج ۲، ص ۲۳۸). از آن جا که اگر فاعلی، فعلی را برای غرضی غیر ذاتش انجام دهد، فقیر و محتاج است و نیازمند چیزی بیرون از ذاتش است که اعلی و اشرف از اوست تا بدان استکمال یابد و از آن جا که واجب الوجود غنی مطلق است، در نتیجه، حضرت حق از آن جهت که فاعل است، غرضی از آفرینش ماسوای خود ندارد؛ و لذا فاعلیت الهی نمی تواند فاعلیت بالقصد باشد (همان، ۲۲۸/ همان، ج ۷، ص ۵۷). اما این بدان معنا نیست که فعل الهی، غرض ندارد؛ به عبارت دیگر، نفی غرض فاعلی منافاتی با اثبات غرض فعلی ندارد؛ چرا که حضرت حق، مبدأ فیضان وجود به نیکوترین وجه و قوی ترین نظام است (همان، ج ۲، ص ۲۳۰). در نتیجه، فعل الهی تابع خیر وجود و ظهور ظلی خود در نظام احسن الهی است و این بدان معناست که افعال الهی، دارای اغراضی منطبع در طبیعت و فطرت خود هستند. بدین ترتیب، حضرت حق از آن جهت که مبدأ اول است، اول الأوائل است؛ و از آن جهت که غایتی است که همه حقایق او را به طبع یا به اراده قصد کرده اند، غایت الغایات است (همان، ج ۹، ص ۱۲۲)؛ زیرا او خیر محض و معشوق حقیقی است؛ و سرّ این معنا نیز در آن است که او وجود صرف و مساوق جمیع کمالات و مبرّاز همه نواقص است (همان، ج ۲، ص ۲۲۶). بنابراین در قوس نزول از حضرت حق اول، عالم به احسن حال صدور یافت و او در مکن استعداد موجودات و مظاهر خود، توان نیل و فوز به نیکوترین احوال را مقرر فرمود که همان تشبّه به او و طاعت از آن حضرت است تا در قوس صعود، موجودات و مظاهر حق با سیر حبی، به غایات مکنون در طبیعت و ذوات خود که همان طاعت حق و تحقق به صفات الهی است، نیل شوند؛ بنابراین همه موجودات به حسب فطرت خود، متوجه خیر نهایی اند (همان، ص ۲۳۲).

از جمله نکات مهم در این جا که بعداً تأثیرات مهمی در حوزه شناسایی اسماء و صفات الهی دارد، این است که فیض حق، اولاً و بالذات نامحدود است و مانعی برای افاضه او وجود

ندارد؛ و هر آنچه از ناحیه فاعل الاهی صادر می شود، به تبع ذات الاهی، خیر است؛ بنابراین اراده کلی و عنایت ازلی و علی الدوام حق تعالی، به همه موجودات مبدع و کائن، علی الدوام و علی السویه تعلق می گیرد؛ اما این قوایل و نفوسند که هر یک به قدری مشخص و مبتنی بر ماهیات خود، از فیض الاهی بهره مند می شوند. بنابراین تجدد عالم، ناشی از تجدد و تحوّل در نفوس است. بر همین وجه هم فرمود: **كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ** (الرحمن/۲۹) (همان، ج ۷، ص ۲۵۳ - ۲۵۲). بر این اساس می توان انواع افعال الاهی یا اقسام صوادر را شناسایی نمود.

قاعده اساسی ای که بر اساس آن، تقدّم و تأخر ذاتی موجودات امکانی و ظهورات الاهی تبیین و مستدل می شود، همان قاعده شریف «امکان اشرف» است. بر طبق این قاعده، موجود یا ماهیتی که اشرف از دیگر موجودات است، پیش تر و مقدم تر از بقیه موجودات از واجب الوجود صادر می شود (همان، ج ۸، ص ۶-۷؛ ج ۷، ص ۲۱۷). بر این اساس، موجود اشرف در سلسله ممکنات، ضرورتی مقدم بر موجود اخس دارد و از موجود اخس، کامل تر و در تناسب بیش تری با فاعل وجودی است. وسایط فیض الاهی که بر اساس قاعده امکان اشرف، الاشرف فالاشرف واسطه انتقال فیض وجودی حضرت حق، قرار می گیرند؛ اما این وسایط را به یک اعتبار می توان دو قسم دانست: الف) حقایق مربوط به «عالم امر» که حقایق مجرّدند؛ و ب) حقایق مربوط به «عالم خلق» که قرین مدّت و ماده اند (همان، ج ۱، ص ۵۱)؛ به اعتباری دیگر به سه قسم، تقسیم می شوند: الف) اسماء و صفات حق تعالی که لوازم ذات الاهی اند و وسایط فیض میان مرتبه واحدیت و فیض نخستین (فیض مقدس) هستند (مقام الجمع یا مرتبه الإلهیة والواحدیة)؛ ب) آنچه به صور عقلی یا مثل نوری یا ملائکه یا ارباب انواع نامیده می شوند. این مجردات به مثابه علوم تفصیلی و منفصل حقند. در رأس این وسایط، بر اساس قاعده الواحد و امکان اشرف، عقل اول یا فیض (وجود) منبسط قرار می گیرد (مقام الفرق)؛ ج) عوالم فوقانی هستی نسبت به هر عالم مادون، بر اساس قاعده امکان اشرف و برزخیت، در مراتب هستی و تشکیک وجود، واسطه فیضند. بر این اساس، عالم مثال، واسطه و مجرای فیض از عقل اول و حق تعالی به عالم ماده است (مقام فرق الفرق) (همان، ج ۲، ص ۲۷۰ - ۲۷۱؛ ج ۶، ص ۲۴۱؛ ج ۹، ص ۱۲۱ - ۱۲۵).



همان طور که ملاحظه شد، صدر المتألهین قاعده الواحد را به استخدام گرفته و آن را بر اساس لزوم سنخیت وجودی میان مبدأ اعلی و نخستین صادر، مبرهن نموده است. اما در این که صادر اول چیست، دو بیان یا منهج نزد او ملاحظه می شود: گاهی صادر اول را عقل اول معرفی می نماید که منشأ کثرات است (همان، ج ۶، ص ۲۳۶)؛ و گاهی صادر نخست را وجود منبسط معرفی می نماید. با توجه به تأکیدات و لحن کلام او، به نظر می رسد نظر نهایی صدرالدین محمد شیرازی منهج دوم است (همان، ج ۲، ص ۲۷۰؛ ج ۹، ص ۱۲۲). اما وجود منبسط، همان وجودی است که متعلق به غیر است (دارای حیث تعلیلی است)، اما در آن هیچ گونه حد، تعیین و قید خاصی از قیود ماهوی راه ندارد و به اصطلاح، حیث تقییدی ندارد. چنین وجودی، بالغیر است؛ اما بر همه عوالم گسترده است؛ البته شمولش به نحو شمول کلی بر جزئیات نیست تا لزوماً مبهم باشد و برای تحصل و فعلیت یافتن، نیازمند چیز دیگری باشد؛ بلکه این وجود منبسط وابسته به حق تعالی، به حسب ذاتش بالفعل است؛ در واقع نوعی سریان خاص است که به شهود و وجدان دریافت می شود؛ و حقایق خارجی از مراتب ذات و گونه های مختلف تعینات و تطورات این وجود منبسط، منبث می شوند. این وجود منبسط در واقع، اصل عالم، مدار زندگی، عرش الرحمن و حقیقة الحقایق است. این وجود منبسط است که در عین وحدت، به تعداد موجودات متعدد می شود. پس با قدیم، قدیم است و با حادث، حادث؛ و با معقول، معقول است و با محسوس، محسوس (همان، ج ۲، ص ۲۶۸ - ۲۶۷).

قاعده هستی شناختی مهم دیگری که مکمل این مطلب است، قاعده «بسیط الحقیقة کلّ الأشياء و لیس بشئ منها» است. مبتنی بر مقدماتی که پیش از این بیان شد، مفاد قاعده «بسیط الحقیقة» این است که واجب الوجود تعالی، مبدأ فیاض جمیع حقایق و ماهیات است. از این رو، واجب است ذات او همراه بساطت و احدیتش، همه اشیا باشد. از آن جا که وجود واجب الوجود متعال، وجود [رابط و تعلق] همه اشیا است، پس آن ذات متعال با تعقل ذات خود، همه اشیا را تعقل می کند و تعقل ذاتش برای او مقدم بر وجود جمیع ما سوای اوست (همان، ج ۶، ص ۲۳۰ - ۲۲۹). توجه به این نکته لازم است که حمل در این قاعده، حمل حقیقت و رقیقت است. به این معنا که به خلاف حمل شایع که در آن محمول هر چه دارد، موضوع دارای



آن است و هر چه را ندارد، موضوع هم نخواهد داشت، در حمل حقیقت و رقیقت، مسأله یک طرفه است؛ یعنی هر چه رقیقت دارد، بر حقیقت حمل می‌شود؛ اما جنبه سلبی و فقدان رقیقت، بر حقیقت حمل نمی‌شود. این مطلب نیز از آن جهت است که کمالات ایجابی رقیقت به عنوان معلول یا مظهر و وجود رابط، مستند به فیض فیاض الاهی است؛ ولی نواقص او ناشی از استعداد قابل خود رقیقت است.^۱ بدین ترتیب با توجه به این مطلب، این اشکال که با حمل کلّ اشیا بر بسیط الحقیقه، لازم می‌آید که واجب‌الوجود دارای ماهیات و محدود به حدّ خاصی شود، نیز پاسخ داده می‌شود.

اکنون ثابت می‌شود که علم حضرت حق به همه اشیا در مرتبه ذات آن حضرت برای او حاضر است، قبل از آن که ماسوی الله وجود داشته باشند (همان، ص ۲۳۰). نکته مهم دیگری که توجه به آن لازم است، این است که بر اساس قاعده بسیط الحقیقه، علم حضرت حق به ذات خود، عین علم به جمیع ممکنات است و نه سبب علم به ممکنات. توضیح آن که حکمای پیش از صدرالمতألهین علم واجب‌الوجود را بر محور رابطه علی معلولی تبیین می‌نمودند، بدین ترتیب که واجب‌الوجود علت عالم است، علم به علت، سبب علم به معلول است؛ و عالم، معلول واجب‌الوجود است؛ در نتیجه، علم واجب‌الوجود به ذات خود سبب علم به معلولش یعنی عالم است و نه عین آن؛ حال چه در قالب صور عقلیه قائم به ذات واجب‌الوجود که مبنای مشایبان است و چه به عنوان صور خارج و منفصل از ذات که مبنای افلاطونیان است. بنابراین تنها مبتنی بر قاعده بسیط الحقیقه است که می‌توانیم توجیه نماییم چگونه واجب‌الوجود، عین علم به ذات خود است و ذات او «کلّ الأشیاء» است.

در ادامه صدرالمتألهین می‌فرماید این علم که مبتنی بر قاعده بسیط الحقیقه ثابت می‌شود، از جهتی علمی کمالی و تفصیلی است و از جهت دیگر علمی اجمالی است و به آن «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» می‌گویند. اجمال در این جا به معنای بساطت است؛ چرا که در

۱. مرحوم علامه طباطبائی؛ در ضمن پاورقی به این مطلب اشاره دارند.



ذات حق، هیچ‌گونه کثرت و ابهام راه ندارد و معلومات اگرچه دارای کثرت و تفصیلند، همه به یک وجود واحد بسیط، موجودند. البته این وجود، وجود خاص هیچ‌یک از آن‌ها نیست، بلکه محور وجود حَقّه حقیقی است (همان، ص ۲۳۱).

آنخوند ملاصدرا مانند دیگر حکمای مسلمان، ایجاد، ابداع و اراده حضرت حق را به علم او به نظام احسن برمی‌گرداند؛ اما علمی که در دستگاه نظری حکمت متعالیه، هویتی وجودی یافته است و متضمن علم تفصیلی به ماسوی‌الله قبل از حدوث، حین حدوث و بعد از حدوث است. در نتیجه، اراده باری تعالی عبارت است از «نفس علمه الذی هو عین ذاته بنظام الخیر فی نفسه المقتضی له»؛ یعنی اراده حق تعالی، خود علم اوست که علم او همان ذاتش است و ذاتش همان نظام خیر است. اما آنچه سبب صدور این نظام خیر می‌شود، ابتهاج ذاتی‌ای است که در اثر مشاهده ذات برای واجب‌الوجود حاصل است (همان، ص ۳۱۱؛ همو، ۱۳۸۱، ص ۲۱۴) و غایت در این ایجاد، خود ذات الاهی است. در نتیجه، فاعل و غایت همراه همنند و این معنا همان مفاد آیه شریفه هو الأوّل و الآخر (الحدید/۳) است. بدین ترتیب، اراده ذاتی الاهی همان محبت و ابتهاج ذاتی حضرت حق است؛ و اراده فعلی باری تعالی نیز همان محبت باری تعالی در مقام فعل بر اساس فیض و ابداع است و نه اشتیاق و انفعال؛ چرا که فیض الاهی علی‌الدوام و لاینقطع است و این قبول و قابلیت موجودات امکانی است که محدود و متعین به قدر، تطوّر و تبدلات خاص است. در واقع تحولات و تطوراتی نیز که در عالم دیده می‌شوند، ناشی از همین بستر استعدادی است و از مراتب علم و اراده الاهی است (همو، ۱۴۲۵، ج ۶، ص ۳۳۳). بنابراین اراده فعلی حضرت حق، به اراده ذاتی او بازمی‌گردد. این بدان معناست که هر آنچه از اشیا و وقایع در این عالم واقع می‌شود، از مراتب علم تفصیلی و در نتیجه ابداع و اراده ذاتی الاهی است؛ همان طور که آیه شریف می‌فرماید: ... وَ لَا حَبَّةٍ فِی ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِی كِتَابٍ مُّبِينٍ (الأ‌نعام/۵۹).

مطابق آنچه بیان شد، از آن‌جا که علم فاعل الاهی به نظام احسن که همان ذات باری تعالی است، عین ابداع، ایجاد و اراده است، در نتیجه می‌توان فاعلیت الاهی را در نظر صدر‌الم‌تألهین «فاعلیت بالعنایة» دانست. اما مشخص است که فاعلیت بالعنایة در نظر صدر‌الم‌تألهین با



فاعلیت بالعنایه در نظر حکمای مشایی، بسیار متفاوت است. همان طور که پیش از این بیان شد، فاعلیت بالعنایه نزد مشاییان، علم حصولی از مجرای صور مرتسمه است. به نظر می‌رسد نظر نهایی *آخوند ملاصدرا* «فاعلیت بالتجلی» باشد؛ چرا که خود او در کتاب «مفاتیح الغیب» که از جمله آثار پایانی عمر شریف *صدرالمآلهین* است، فاعلیت الاهی را فاعلیت بالتجلی معرفی نموده است. بر این اساس، او فعل الاهی را تجلی صفات حق در جلوه‌ها و ظهور اسماء در مظاهر، تفسیر نموده است (همو، ۱۳۸۶، ص ۵۳۹).

جمع‌بندی و ارزیابی دیدگاه‌ها

چنان‌که ملاحظه شد، دیدگاه‌های موجود در باب فاعلیت الاهی و نقش اراده در آن، برآیند مبادی و مبانی اساسی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی دستگاه‌های فلسفی یادشده بودند. بر این اساس، فاعلیت الاهی نزد *افلاطون* و *نوافلاطونیان* گونه‌ای فاعلیت اشراقی است که مبتنی بر نظریه فیض و با وساطت صور مثالی خارج از ذات احد یا مبدأ اعلی رخ می‌دهد. نزد *ارسطو* فاعلیت الاهی، طبیعی است که در واقع محرک اول از طریق علت غایی بودن، حرکت نخستین را در طبیعت به وجود می‌آورد و بدین ترتیب علت فاعلی نیز می‌شود و پس از آن حرکت نخست، طبیعت به حرکت خود ادامه می‌دهد. نزد *متکلمان اشعری* و *معتزلی* فاعلیت الاهی، بالقصد با داعی زائد بر ذات است (ایچی، بی‌تا، ص ۲۹۹). این دیدگاه با مخالفت شدید فلاسفه و حکمای مسلمان روبه‌رو شد، از آن جهت که تصور هرگونه غرض زائد بر ذات با هستی و فعلیت محض واجب‌الوجود ناسازگار است. اما این بدان معنا نیست که از منظر حکمای الاهی، فعل الاهی غایت ندارد؛ بلکه منظور این است که فاعل الاهی از فعلش غرضی ندارد؛ نه آن که نفس فعل او غرض نداشته باشد؛ بلکه فعل او از آن جهت که یا ناشی از علم حضرت حق به نظام احسن است و یا عین علم حضرت حق به نظام احسن است و یا عین حضور حقایق در محضر حق است، دارای جهت طبیعی و ذاتی به سوی خیر است. بنابراین از آن رو که التفات، ابداع یا ایجاد حضرت حق به عنوان خیر محض، مبدأ آفرینش و بقای هستی است، پس آفریدگان الاهی، دارای اغراض و جهت خاص منطبع در ذات خود هستند که همان نیل به سوی حقیقتی است که از آن نشأت گرفته‌اند.

بارد فاعلیت بالقصد، فاعلیت الاهی نزد معلم ثانی / ابو نصر فارابی و شیخ الرئیس به نحو فاعلیت بالعنایه تصویر یافت که بر اساس تبیین کامل تر آن نزد ابن سینا، همان علم حضرت حق به صور علمی ممکنات به وجه کلی و به نعت حصول ذهنی است که در ذات حق تبارک و تعالی، مرتسم است. اما این دیدگاه مبتلا به آسیب‌هایی تشخیص داده شد؛ از جمله، خلو ذات از علم تفصیلی و دیگر، لزوم وجود ذهنی در مجرد تام؛ و در واقع مطابق این دیدگاه، علم الاهی از آن جهت که مبتنی بر صورت ذهنی ممکنات است، علمی حصولی خواهد بود. از این رو، شیخ اشراق آن را کافی ندانست؛ چرا که طبق قواعد اشراقی، علم باری تعالی بایستی علمی حضوری باشد. در نتیجه، شیخ اشراق فاعلیت را ناشی از علم حضرت حق تبارک و تعالی دانست؛ اما علمی که حضوری است و عین حضور حقایق نزد خداوند متعال است. این گونه فاعلیت را «فاعلیت بالرضا» نامیده‌اند. صدر المتألهین با تأسیس حکمت متعالیه و با استفاده از قواعد فلسفی فلسفه منشاء و قواعد اشراقی حکمت اشراق، فاعلیت الاهی را فاعلیت بالعنایه دانست؛ اما عنایت در نظر او علم به نظام احسن است، در حالی که آن علم، عین وجود حق بر اساس قاعده بسیط الحقیقه در مراتب وجودی مشکک است؛ و یا به تعبیر راقی حکمت متعالیه، علم حضرت حق همان ظهور او در مظاهر و مجالی متنوع است که در آن، صورت به فاعلیت بالتجلی، منجر می‌شود.

اما در خصوص اراده الاهی همان طور که ملاحظه گردید، عموم حکمای مسلمان، اراده را از جمله صفات ذاتی حق تعالی می‌دانند و آن را به علم حضرت حق تعالی ارجاع می‌دهند. این بدان معنا است که اراده فعلی خداوند به اراده ذاتی او ارجاع دارد؛ به عبارت دیگر، همان طور که در حکمت متعالیه به خوبی تبیین شد، فیض الاهی دائمی است؛ اما تطورات و ترتیبات تکوینی در قالب تحولات مادی و کون و فسادها، ناشی از استعدادها و مقتضای حدود ماهوی قوایل غیر مجرد و طبیعی است. بنابراین اراده فعلی الاهی، تابع اراده و فیض ازلی و مستمر حق تعالی است. در واقع، آنچه باعث شده غالب حکمای مسلمان، اراده را از جمله اوصاف ذاتی حق تعالی به شمار آورند، همین است که اراده و مشیت الاهی را بر اساس فیض مستمر الاهی، فهم و معنا کرده‌اند. این باعث شده که صرف ذات الاهی را برای انتزاع آن کافی ببینند؛ چرا که



اقتضای کمال محض، فیض ازلی است. بنابراین بنا بر این تحلیل، اراده از جمله صفات افعال نخواهد بود، اما همچون علم خداوند به ما سوای او، از جمله صفات ذاتی اضافی به شمار می آید؛ چرا که مستلزم اضافه به غیر یعنی لوازم ذات باری تعالی است.

دیدگاه یادشده در باب اراده الهی، با وجود تقریرهای مختلف از سوی عموم و اعلام حکمای متأله متعالیه پس از صدرالمآلهین نیز پذیرفته شد (سبزواری، ۱۳۶۶، ص ۱۸۴؛ مدرس زنوزی، ۱۳۷۶، ص ۵۰۷). بدین ترتیب، ایشان پذیرفته اند همان طور که علم فعلی الهی به علم ذاتی آن حضرت ارجاع دارد، اراده فعلی حضرت حق تعالی نیز به اراده ذاتی او ارجاع دارد (مدرس زنوزی، ۱۳۷۶، ص ۵۰۹). اما در این میان، مرحوم علامه طباطبایی اراده الهی را از جمله اوصاف افعال در نظر می گیرد و معتقد است صفات ذات خداوند، منحصر در علم، قدرت و حیات است؛ و سمع و بصر نیز به علم بازمی گردند (طباطبایی، ۱۳۸۶، ص ۳۱۶). اساس استدلال علامه طباطبایی بر صفت فعل بودن اراده برای ذات باری تعالی، آن است که ما دلیلی برای ارجاع و حمل مفهوم اراده بر علم واجب تبارک و تعالی به نظام اصلح نداریم. به نظر ایشان، انتزاع مفهومی تحت عنوان اراده و مشیت، از مقام ذات که همان علم حق تعالی به نظام احسن باشد و البته به معنای اراده نزد انسان، یعنی کیف نفسانی، هم نباشد، غیرمسلم است (همان، ص ۳۱۷)؛ زیرا مفهومی که ما از اراده داریم یا همان کیفیت نفسانی است که مغایر با علم است و البته بر خداوند صدق نمی کند؛ و یا مفهوم دیگری است که قابل صدق بر خداوند است، ولی مطلب آن است که ما مفهوم دیگری برای اراده نمی شناسیم (همان). از این رو، به نظر ایشان، این که علم واجب تعالی به نظام احسن همان اراده حق تعالی باشد، صرفاً یک نام گذاری است؛ یعنی همان علم الهی را اراده نامیدن است و نه توصیف حقیقت اراده الهی (همان). از نظر ایشان، حقیقت اراده الهی یا نفس فعلی است که در خارج ایجاد می شود و یا حضور علت تامه فعل؛ که البته در این صورت، اراده الهی صفتی است که از مقام فعل الهی انتزاع می شود و در نتیجه، اراده از جمله صفات فعلیه الهی است (همان، ص ۳۱۸).

با توجه به آنچه در تبیین دیدگاه صدرالمآلهین بیان شد، به نظر می رسد چنانچه دستگاه فکری حکمت متعالیه مبنای اندیشه، تأمل و نقادی ما باشد، می توانیم اراده را به ذات الهی به



عنوان صفت ذات نسبت دهیم و فرموده مرحوم علامه طباطبایی در باب آن که مفهوم اراده مناسب انتساب به ذات نیست، وجهی ندارد؛ زیرا آنچه برای انتساب صفتی به ذات حق تعالی لازم است، این است که آن صفت فارغ از هر گونه نسبت و اضافه به خلق بتواند به حضرت حق، انتساب یابد. به نظر می‌رسد اراده به معنای «خواستن»، اولاً و بالذات در مرتبه ذات حق تعالی متوجه خود ذات است و به تبع ذات الاهی که ظاهر است و مظهر، متوجه غیر او است که آن غیر، عین الربط به او است و یا ظهور مراتب خلقی او است. این توجه به غیر که به تبع ذات الاهی است، همان فیض وجود و ترشح هستی یا ظهور حق در آینه خلق است. این ظهور، متوقف نیست و حالت منتظره هم ندارد؛ و همان طور که مرحوم فیض فرموده است، تفکیک میان علم و مشیت در انتسابشان به ذات حضرت حق، تفکیکی اعتباری است؛ چنان که تفکیک قدرت از علم و یا صفات دیگر ذات هم اعتباری است (فیض کاشانی، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۴۵۸). بنابراین اراده، وجهی از انتساب به ذات حضرت حق را در خود دارد؛ گویا این که اراده در انسان هم «خواستن» است که البته همراه اوصاف نفسانی و طبیعی او است؛ و حتی درباره انسان هم می‌توان گفت حقیقت انسان، «خواستن» است؛ اما به مقتضای قاعده «کلُّ بحسبه» خواست انسان برخاسته از فقر ذاتی او است؛ و خواست حضرت حق تعالی، ناشی و صادر از غنای ذاتی اوست.



منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۸)، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران، حکمت، چاپ هشتم.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق)، الشفاء (الإلهيات)، قم، مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
۳. _____ (۱۳۸۱)، الإشارات والتنبیہات، تحقیق مجتبی زارعی، قم، بوستان کتاب، چاپ اول.
۴. _____ (۱۳۶۴)، النجاة، تهران، مرتضوی، چاپ دوم.
۵. _____ (۱۳۶۳)، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، چاپ اول.
۶. _____ (۱۳۷۹)، التعليقات، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ چهارم.
۷. ارسطو (۱۳۸۵)، متافیزیک، ترجمه شرف الدین خراسانی، تهران، حکمت، چاپ چهارم.
۸. الجوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۶۸)، الصحاح، تحقیق عبدالغفور العطار؛ أحمد امیری، تهران، چاپ اول.
۹. الراغب الإصفهانی (۱۳۷۶)، معجم مفردات ألفاظ القرآن، تحقیق ندیم مرعشی، تهران، مرتضوی، چاپ دوم.
۱۰. افلاطون (۱۳۸۰)، دورة آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، چاپ سوم.
۱۱. أفلوطين (۱۴۱۳ق)، أنولوجيا أفلوطين عند العرب، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم، بیدار.
۱۲. ایچی، قاضی عضد) عبدالرحمن بن احمد (بی تا)، المواقف فی علم الکلام، بیروت، عالم الکتب.
۱۳. حلبی، علی اصغر (۱۳۷۶)، تاریخ علم کلام در ایران و جهان اسلام، تهران، اساطیر، چاپ دوم.
۱۴. الحلّی، جمال الدین حسن بن یوسف (۱۴۱۹ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم، مرکز نشر اسلامی، چاپ هشتم.
۱۵. خادمی، عین الله (۱۳۹۰)، نظام فیض از دیدگاه فیلسوفان مسلمان، تهران، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، چاپ اول.
۱۶. رحیمیان، سعید (۱۳۸۱)، فیض و فاعلیت الاهی از فلسوفین تا صدرالمتألهین، قم، بوستان کتاب، چاپ اول.
۱۷. سبزواری، ملا هادی (۱۳۶۶)، شرح المنظومة، قم، دارالعلم، چاپ پنجم.



۱۸. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۰)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ سوم.
۱۹. السیوری الحلّی، مقداد بن عبدالله (۱۳۷۸)، الأنوار الجلالیة فی شرح الفصول النصیریة، مشهد، مرکز پژوهش‌های آستان قدس رضوی، چاپ اول.
۲۰. شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۰)، شرح حکمة الإشراق، تصحیح و تعلیق حسین ضیایی تربتی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم.
۲۱. شهرستانی، ابی‌الفتح محمد بن ابی‌بکر (۱۴۲۲ق)، الملل و النحل، بیروت، دارالفکر، چاپ دوم.
۲۲. _____ (۱۴۲۵ق)، نه‌ایة الاقدام فی علم الکلام، تحقیق احمد فرید مزیدی، بیروت، دارالکتب العلمیة، چاپ اول.
۲۳. شیخ الاسلامی، سیداسعد (۱۳۸۶)، سیری اجمالی در اندیشه‌های کلامی معتزله و اشاعره، تهران، سمت، چاپ اول.
۲۴. صبحی، احمد محمود (۱۴۰۵ق)، فی علم الکلام، بیروت، دار النهضة العربیة، چاپ پنجم.
۲۵. صدر المتألهین، صدرالدین محمد (۱۴۲۵ق)، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، قم، طلیعة النور، چاپ اول.
۲۶. _____ (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیة، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، چاپ دوم.
۲۷. _____ (۱۳۸۶)، المفاتیح الغیب، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، چاپ اول.
۲۸. _____ (۱۳۸۷)، المظاهر الإلهیة، تحقیق آشتیانی، سیدجلال‌الدین، بوستان کتاب، قم، چاپ دوم.
۲۹. _____ (۱۳۸۱)، المبدأ و المعاد، تصحیح و تحقیق محمد ذبیحی، و جعفر شاه‌نظری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، چاپ اول.
۳۰. _____ (۱۳۸۳)، شرح اصول الکافی، تصحیح و تحقیق محمد خواجه‌جوری، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.
۳۱. _____ (۱۳۷۵)، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت، چاپ اول.
۳۲. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۵)، نه‌ایة الحکمة، تصحیح غلامرضا فیاضی، قم، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.



۳۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۷۶)، اصول الکافی، قم، دارالأسوة، چاپ اول.
۳۴. فاخوری، حنا؛ خلیل الجر (۱۳۷۷)، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ هفتم.
۳۵. فارابی، أبونصر (۱۴۰۵ق)، الجمع بین رأی حکیمین، مقدمه و تعلیق البیر نصری نادر، تهران، الزهراء، چاپ دوم.
۳۶. _____ (۱۴۰۸ق)، المنطقیات للفارابی، قم، مکتبه آیه الله مرعشی، چاپ اول.
۳۷. _____ (۱۳۷۶)، السیاسة المدنیة، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران، سروش، چاپ اول.
۳۸. _____ (۱۹۹۵)، آراء اهل المدینة الفاضلة و مضاداتها، بیروت، مکتبه الهلال، چاپ اول.
۳۹. _____ (۱۳۹۰)، رسائل فلسفی، ترجمه سعید رحیمیان، تهران، علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
۴۰. فخری، ماجد (۱۳۷۲)، سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمه زبیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول.
۴۱. فیض کاشانی، محسن (۱۴۰۶ق)، الوافی، اصفهان، کتابخانه امیرالمؤمنین اصفهان، چاپ اول.
۴۲. لاهیجی، عبدالرزاق (۱۳۶۴)، گزیده گوهر مراد، به اهتمام صمد موحد، تهران، طهوری، چاپ اول.
۴۳. مدرّس زنوزی، آقا علی (۱۳۷۶)، بدایع الحکم، تنظیم احمد واعظی، الزهراء، چاپ اول.
۴۴. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۳)، آموزش فلسفه، تهران، چاپ و نشر بین الملل، چاپ دوم.
۴۵. معلمی، حسن (۱۳۸۷)، فلسفه اشراق، تهران، سمت، چاپ اول.
۴۶. ناظرزاده کرمانی، فرناز (۱۳۷۶)، اصول و مبادی فلسفه سیاسی فارابی، تهران، دانشگاه الزهراء، چاپ اول.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

