

پژوهش‌های فلسفی
نشریه دانشکده ادبیات و
علوم انسانی دانشگاه تبریز
سال ۵۱، بهار و تابستان ۸۷
شماره مسلسل ۲۰۳

توجیه نظریه پیدایی عالم در ترازی نقد: (مدل سینایی، مدل اشراقی)*

دکتر زهره توازیانی**
دکتر سحر کاوندی***

چکیده

مقاله‌ای که در پیش روی دارید در پی تبیین دو مدل از مدلهایی است که نظام پیدایی عالم را به تصویر می‌کشند. در حوزه تفکر اسلامی، الگوهای سینایی و اشراقی، نسبت به دیگر الگوهای شده، معروف‌تر و درخور توجه بیشتری هستند. گرچه اصل مسأله ارتباط خدا با عالم، خصوصاً در باب پیدایش آن (و نه صرفاً تدبیر آن)، پس از مسأله خدا، مهم‌ترین مسأله فلسفی، به خصوص برای فیلسوفان متأله تلقی می‌شود، اما نویسندگان این مقاله درصددند تا نشان دهند که اتفاقاً ناکامی فیلسوفان در این مسأله بیش از هر مسأله دیگری است و برای اثبات فرض خود به اندیشه دو فیلسوف بزرگ مسلمان (ابن سینا و شیخ اشراق) که تلاشهایی جدی برای ارائه مدلی نظام‌مند از خلقت نموده‌اند، تمسک جسته‌اند. در نهایت پس از تحلیل محتوایی و در حد ظرفیت یک مقاله، برخی از نقدهایی که ممکن است آراء این بزرگان را آسیب‌پذیر نماید، مطرح کرده و امر داوری را به خوانندگان واگذار نموده‌اند.

واژه‌های کلیدی: خدا، عالم، پیدایش، تعقل، نور، اشراق، صدور.

* تاریخ وصول: ۸۴/۷/۲۳، تأیید نهایی: ۸۶/۱۱/۱۴

** عضو هیات علمی دانشگاه الزهراء

*** عضو هیات علمی دانشگاه زنجان

مقدمه

متعاطیان فلسفه به خوبی می‌دانند که اگر قرار باشد مسائل فلسفی را ذیل چند عنوان مهم و اساسی تقسیم‌بندی نمایند، قطعاً یکی از آنها مسئله خدا و ربط عالم با او خواهد بود. تفکر درباره عالم به گونه‌ای تاثیرگذار هدایتگر انسان به سوی خدا هم بوده است. تأمل ابتدایی درباره حوادث پیرامونی و سپس تأمل در ساختار وجودی انسان هر دو پلی هستند که خواسته یا ناخواسته انسان را متوجه خدا می‌سازند. گام بعدی در تأمل آدمی، یقیناً در نسبت انسان و عالم با خدا صورت می‌بندد، در این گام است که انسان از خود سؤال می‌کند نسبت عالم با خدا چیست؟ و یا نسبت انسان، به عنوان بخشی از عالم مذکور با خدا چگونه است؟ این نسبت صورت دیگری هم دارد، یعنی اگر انسان، حتی به عنوان موجودی مستقل و جدای از عالم در نظر گرفته شود، باز هم سؤال از این نسبت، سؤال به جایی است.

در تاریخ تفکر بشر به موازات اندیشه انکار خدا، از اساس، هم اندیشه «ربط» مطرح بود و هم اندیشه «عدم ربط»، به این گونه که بعضی اساساً وجود خدا را باور نداشته‌اند، بعضی هم باور داشته‌اند. آنها هم که به وجود خدا قائل بوده‌اند، یا به خدای بدون نسبت قائل بوده‌اند و یا به خدای با نسبت. فی‌المثل در ادیان که خدا تصویری «ته ایستی»^۱ دارد، خدا خالق عالم فرض می‌شود، خالقی که طرف تکلم انسان است، خدایی که مستکلم است. خدایی که مرید است، تدبیر می‌کند، هم موجودات را در ابتدا همراهی می‌کند و هم متعلق عشق موجودات در انتهاست.

اما فرض خدای بی‌ربط، اساساً چگونه در ذهن ترسیم می‌شود؟ آیا واقعاً می‌توان تصور کرد موجودی را که خدا باشد اما کاملاً منقطع از عالم؟ در پاسخ باید گفت اگر چه ممکن است چنین خدایی در ذهن تصویر داشته باشد، اما قطعاً در خارج تحقق ندارد. بنابراین فقط دو صورت از مسئله قابل طرح است، یا خدایی نیست و یا اگر هست خدای مرتبط با عالم است. جمله حکیمان مسلمان صورت اخیر را باور دارند. به همین دلیل است که در مباحث فلسفی خویش، ناگزیر از تبیین رابطه خدا با خلق و یا به عبارت

دیگر توجیه پیدایی عالم‌اند. جالب است بدانیم برای ایشان از جمله غامض‌ترین مسائل فلسفی نیز همین توجیه پیدایش عالم و ساز و کار حاکم بر آن است و رنجی را که فیلسوفان و حکیمان متأله در این باب متحمل شده‌اند از هر چیز دیگر بیشتر بوده و اتفاقاً توفیقشان در حل آن از هر چیز دیگر کمتر. برای اثبات فرضیه این مقال می‌توان به دو سیستم معروف در فلسفه اسلامی اشاره کرد. یعنی توجیه مشائی مسئله و توجیه اشراقی آن. اما قبل از آن باید یادآور شد که صورتهای دیگری از مدل توجیه پیدایی عالم در تاریخ اندیشه بشری سابقه داشته است که مشخصاً می‌توان به اندیشه ارسطو و افلاطون اشاره کرد و انتخاب ایشان نیز از آن جهت است که به نحوی بر اندیشه فیلسوفان مسلمان تاثیر گذاشته‌اند بگونه‌ای که در بعضی از مواضع با تغییر اندکی اندیشه بعضی از آن بزرگان را در اذهان تداعی می‌کنند.

موضع ارسطو و افلوطین در پیدایش عالم

ارسطو بحث خدا را در دو موضع از آثار خود مطرح کرده است. در طبیعیات بحثی استرادی در مورد خدا دارد و در مابعدالطبیعه هم به تناسب موضوع، متعرض آن شده است. او در آخرین فصل از کتاب «طبیعیات» و در بحث حرکت به موضوع بسیار مهمی کشیده می‌شود که سرانجام بحث عمده کتاب اصلی او یعنی «مابعدالطبیعه» را تشکیل می‌دهد. در «طبیعیات»، بحث حرکت در عالم که وی آن را ازلی می‌دانست او را می‌دارد تا ضرورت وجود محرک اولی را بپذیرد، اما همو در آنجا به این نتیجه مهم هم راه پیدا می‌کند که تا حرکت نباشد، زمان هم نیست. زیرا زمان مقدار حرکت است و چون حرکت متحرک مادی را اقتضا می‌کند بنابراین اعتقاد به ازلیت حرکت ماده را نیز در پی خواهد داشت و به همین جهت گفته‌اند: «اعتقاد به آفرینش مطلقاً در فلسفه ارسطویی دیده نمی‌شود.» (ژان برن، ۱۳۷۳، ص ۱۰۵) با وجود این خدای ارسطویی بی‌ارتباط با عالم مادی نیز نیست و پیدایش نیز مغفول او نمی‌باشد. او در کتاب «متافیزیک» فصولی را (فصل هفتم) به پیدایش. انواع آن، (فصل هشتم) روند پیدایش و (فصل نهم) پیدایش

خود به خودی و پیدایش بر حسب مقولات مختلف اختصاص داده است. در فصل هفتم به سه نوع پیدایش اشاره می‌کند:

«از چیزهای پدید آینده *gignomenon* برخی بنا بر طبیعت، برخی بوسیله هنر (یا فن و صنعت) و برخی خود به خودی پدید می‌آیند. همه پدیدآینده‌ها بوسیله چیزی و از چیزی پدید می‌آیند و چیزی می‌شوند.» (متافیزیک، ۱۳۶۷، ص ۲۲۵)

و بعد از آن به شرح هر یک از انواع پیدایش می‌پردازد و می‌گوید:

«پیدایشهای طبیعی آنهایی‌اند که پیدایش‌شان از راه طبیعت است. آنچه را که چیزی از آن پدید می‌آید ماده (*hyle*) می‌نامیم، و آنچه که بوسیله آن چیزی پدید می‌آید آن است که بالطبع موجود است.... و آنچه بوسیله آن (چیزها) پدید می‌آیند، آن است که «طبیعت بر حسب صورت» نامیده می‌شود.» (همان)

در مورد «پیدایش بواسطه هنر» اشاره ارسطو متوجه صورتهایی است که در روح یا نفس موجودند. (همان، ص ۲۲۶)

ارسطو در اشاره‌ای در *مابعدالطبیعه* یا *متافیزیک* (کتاب هفتم) تصریح می‌کند که:

«از پیدایش‌ها و حرکتها «اندیشیدن» (*noesis*) و بخشی «ساختن یا ایجاد» نامیده می‌شوند. آن بخشی که از سوی مبدا و صورت پیش می‌رود، اندیشیدن است و آن بخشی که از مرز پایانی اندیشیدن آغاز می‌شود، ساختن یا ایجاد است. هر چیز دیگری در میانه اینها نیز به همین سان پدید می‌آید.» (همان، ص ۲۲۷)

و سرانجام در این عبارت از ارسطو که می‌گوید: «اگر چیزی از پیش موجود نباشد، پیدایش ناممکن است.» (همانجا) به راحتی می‌توان فهمید سهم خدا از نظر او در فعل «اندیشه» است نه صدور یک امر مادی و پیدایش آن. به همین دلیل بعضی از اندیشمندان گفته‌اند که خدایا «تئوس» (*theos*) در زبان یونانی هرگز معنا و مفادی که ما از کلمه «خدا» می‌فهمیم نداشته است و یکی از دو فرق عمده‌ای که خدای ارسطویی با خدای مورد نظر ما دارد در این است که خدا صانع و خالق جهان طبیعت است، اما ارسطو معتقد بود که جهان طبیعت به دلیل ازلیتش نیاز به آفرینش ندارد. آفرینندگی صفتی اخص از

سازندگی است. سازنده می‌تواند چیزی را بوسیله چیزهای دیگر بسازد یا چیزی را از ناچیز بسازد ولی آفریننده کسی است که خلق از عدم می‌کند. و به اعتقاد ما خداوند هم خالق و آفریننده است و هم صانع و سازنده. (رک به تاریخ فلسفه غرب ملکیان ج ۱، ص ۳۴۲ و ۳۴۳)

همانطور که پیشتر آمد، خدای ارسطویی، گرچه خالق و صانع نیست اما بی ارتباط با طبیعت هم نیست. و گرچه او محرک عالم است اما خود متحرک نیست و خالق متحرک هم نیست، بلکه نسبتی که او با عالم دارد به گونه «تشوق» است. او این مطلب را در فصل هفتم از کتاب دوازدهم (لامبادا) بدینگونه ذکر می‌کند:

«به حرکت در آوردن او چنین است: چیز آرزو شده (to orekton) و چیز اندیشیده شده (to noeton) به حرکت می‌آورند اما متحرک نیستند. نخستین‌های اینها همان‌اند. زیرا موضوع شوق پدیدار زیباست، اما نخستین خواسته شده (bouleton) موجود زیباست (to on kalon)» (ص، ۳۹۹)

با یک بیان کوتاه می‌توان گفت نقش خدا در طبیعت «صورتگری» است که معادل فعل «اندیشه» است.

به نظر می‌رسد نخستین فیلسوفی که در عصر باستان و پیش از قرون وسطی مدلی از پیدایش را به صورت آنچه بعدها حکیمان مسلمان، با اندکی تغییر، پذیرفته‌اند، مطرح کرده است، شخص افلوپین باشد که یاسپرس نیز از او به عنوان یکی از تاثیرگذاران جدی بر تفکر فیلسوفان بعدی در کتاب خود «فلوپین» به آن اشاره کرده است.

افلوپین در طرح نظریه اکانیم ثلاثه خود که ملهم فیلسوفان مسیحی نیز شده است، موجودات را «فیض از مبدا نخستین» می‌داند. اما پیشتر از تبیین نظریه «فیض» یا «صدور» باید تصویر او از خدا یا واحد (one) را در نظر داشت. از نظر او:

«خدا مطلقا متعالی است: او واحد (احد) است. ورای هر فکر و هر وجودی، توصیف ناپذیر و غیر قابل درک،... نه ماهیت و نه وجود و نه حیات را نمی‌توان در باره واحد حمل کرد، البته نه اینکه او کمتر از هر یک از این چیزهاست، بلکه به دلیل اینکه برتر از همه است،... واحد را نمی‌توان با مجموع اشیا فردی یکی گرفت، زیرا این اشیا فردی است

که به یک منشا یا اصل نیازمندند، و این اصل باید از آنها متمایز و منطقا مقدم بر آنها باشد.» (کاپلستن، ج ۱، ق ۲، ص ۶۴۵ و ۶۴۶)

با اینکه واحد یا احد افلوپین فراتر از همه چیز فرض می‌شود، اما «خیر» را می‌توان به آن نسبت داد به شرط آنکه به عنوان یک صفت ذاتی به او نسبت داده نشود. باید به یاد داشت که افلوپین نسبت «فکر»، «اراده» و «فعالیت» را به واحد صحیح نمی‌داند. (همان، ص ۶۴۷) اگر او هر دلیلی برای این عدم انتساب داشته باشد، اما قدر متیقن این است که این صفات در توجیه پیدایش نقش اساسی دارند. و او حتما توجیه عقلانی برای این موضوع خواهد داشت که چگونه کثرت اشیا متناهی را می‌توان با «اصل نهایی بودن» خدا یا واحد توجیه کرد، حال آنکه آن اصل نهایی نه متصف به صفت اراده است و نه متصف به صفت آفریدگاری؟

کاپلستن می‌گوید به زعم افلوپین «چون خدا نمی‌تواند خود را به اشیا متناهی محدود کند، که گویی آنها جزء او هستند، و نه می‌تواند عالم را با فعل آزاد اراده خویش بیافریند، زیرا آفرینش نوعی فعالیت است و نسبت دادن فعالیت به خدا، و بدین گونه برهم زدن تغییرناپذیری او خطاست، بنابراین افلوپین به استعاره صدور متوسل شد.» (همانجا) به اعتقاد مورخ فلسفه (همانجا) اگر چه افلوپین از کلمات استعاری و مجازی مانند «هرین» (جاری شدن، فیضان) و «اپورین» (صادر شدن) استفاده می‌کند، اما این اندیشه که خدا از طریق جریان صدور کاهش می‌یابد را صریحا رد می‌کند.

همانطور که در بیان کاپلستن نیز آمده است مسئله «صدور» حداقل برای کسی که به دنبال الگویی از پیدایش عالم است سئوالاتی چند را به طور جدی مطرح می‌کند، اینکه اساسا صدور چیزی از چیزی توهم کاهش از شی اول را در ذهن تداعی می‌کند، یکی از اشکالاتی است که در نگاه اول به نظر می‌رسد. از طرفی می‌دانیم که افلوپین «آفرینش آزاد از عدم (هیچ) را رد می‌کند.» (همان، ص ۶۴۸) و همچنین «فیضان کاملا وحدت وجودی خدا در مخلوقات فردی را هم که نوعی خود پراکنسی خداست رد می‌کند.» (همان، ص ۶۴۹)

با وجود سئوالات جدی که قبل از پیدایش اقانیم دیگر، در آن باب، قابل طرح‌اند، پیدایش عقل (نوس) به عنوان صادر اول از احد و نفس به عنوان صادر از عقل و ماده به عنوان صادر از نفس که دوتای اولی جوهر و سومی به عنوان عرض تلقی می‌شوند، به پیچیدگی مسئله صدور یا فیض می‌افزاید. اما آنچه که فعلا اهمیت دارد، نوع صوادر اولین از احد یا خداست که اندیشه‌ای تاثیر گذار بر حکیمان مورد بحث ماست. مسئله صدور با قاعده‌ای موسوم به الواحد پیوند خورده است. این مسئله و ترتیب چیشش موجودات، مطابق با آن، همانطور که جلو تر نیز به آن اشاره خواهد شد، با کمی تفاوت مورد قبول بعضی از فیلسوفان ما، همچون ابن سینا قرار گرفته است، اما تغییرات صورت گرفته توسط حکمای مسلمان عموماً، تحت تاثیر هیئت بطلمیوسی بوده است و این در حالی است که «خود افلوطین به هیئت بطلمیوس قائل نبود.» (ملکیان، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۶۲) و عقل را هم بیش از یکی نمی‌دانست.

برای فیلسوفان مسلمان نیز که مسئله پیدایی عالم، مسئله‌ای جدی تلقی می‌شود، مدلهایی از پیدایش همواره مطرح بوده است، در بعضی از این مدلها توجهات علمی نیز ملحوظ بوده که نمونه بارز آن را در جهان شناسی مشائین مسلمان می‌توان یافت. این مطلب برای خواننده بعد از توضیح نظر مشائین به خوبی روشن خواهد شد.

توضیح نظام مشائی در توجیه پیدایی عالم

در نظام مشائی و جهان‌شناسی ایشان که آن هم براساس مدل «صدور» طراحی شده است، خدا در نبض خلقت به نحو معناداری مطرح است. خداوند همانطور که مبدا خلقت است، منتهای آن نیز هست. ابوعلی به این مطلب در جاهای مختلف در آثارش اشاره صریح دارد، از جمله در «التعلیقات» (ص ۶۹) چنین می‌گوید:

كل غاية فیهی خیر، و واجب الوجود لما كانت الغایة فیما یصدر عند کمال الخیر المطلق كان هو الغایة فی الخلق، اذ كل شی ینتهی الیه كما قال «وان الی ربك المنتهی».

ترجمه: هر غایتی همان خیر است و از آنجا که غایت هر صادر از خدا کمال خیر مطلق است لذا واجب الوجود غایت مخلوقات است.

و در «النجاة» (ص ۵۲۰) چنین می‌گوید:

و يشبه ان يكون الحاصل عند التمييز، هوان الفاعل الاول و المحرك الاول في كل شي هو الغاية.
ترجمه: گویی بعد از تمییز این نتیجه حاصل می‌شود که فاعل و محرک اول در هر چیزی همان غایت است.

با این بیان مشخص می‌گردد که شیخ‌الرئیس خود را در برابر دو فرآیند قرار داده است که مطابق آن هم باید آغاز هستی را توجیه کند و هم پایان آن را. در فرآیند آغاز هستی و نیازی که عالم به مبدأ نخستین دارد تئوری شیخ تکیه بر «وجوب غیری» موجودات دارد. او از این طریق ثابت می‌کند که علت احتیاج به واجب «وجوب غیری» موجودات است. (بهشتی، ۱۳۷۹، ص ۱۷) و تاثیر فاعل نیز در عدم سابق شی نیست، بلکه در وجودی است که آن شی دارای آن است:

و ليس للفاعل في عدمه السابق تأثير، بل تأثيره في الوجود الذي للمفعول منه

(النجاة، ص ۵۲۲)

ترجمه: و فاعل را در عدم سابق معلول تاثیری نیست. بلکه تاثیر او در وجودی است که برای فعل آن است.

در کل نظریه مشائین در توجیه ضرورت وجود مبدأ برای عالم و توصیف مکانیسم حاکم بر آن اصول اساسی مشائین بگونه‌ای هماهنگ می‌باید نقش خود را بازی کنند، آنچه در مجموع به دست می‌آید تا اندازه‌ای این تلاطم را نشان می‌دهد. اما حاصل کار به هیچ وجه قانع‌کننده نیست. اصل اول در توجیهاات مشائی از آن علیت و توابع آن است. نظام خلقت مشائی بر اساس اصل علیت، سنخیت، ضرورت علی و معلولی و قاعده الواحد و امکان موجودات و علم خداوند توجیه می‌شود. در این نظام، خداوند در کسوت صفات ظاهر می‌شود، اما آن صفتی از صفات خدا که مظهر حق در خلقت است بیش از همه صفت علم است. به یک معنا و با تصریح خود شیخ، عالم ماسوی‌الله حاصل تعقل خداوندی است. از نظر ابوعلی علم خداوند به نظام اصلح، سبب تام همه موجودات ممکن است. و این در حالی است که رسوبات تفکر کلامی بیشتر ما را به این سو سوق می‌دهد

که عامل اصلی در پیدایش خلق، اراده خداوندی است. اما شیخ رئیس از جمله کسانی است که اراده خداوند را صفت ثبوتی زائد بر علم نمی‌شناسد، بلکه اراده را عین علم می‌داند. (مقاله هشتم الشفاء)، و این هم مطلب عجیبی است که از آن جهت نیز شیخ مورد تفسیرهای گوناگون قرار گرفته است. به هر حال، این آن چیزی است که مورد اعتقاد او بوده و سعی وافر وی هم بر توجیه عقلانی آن حوزه وسیعی را به خود اختصاص داده است تا جایی که حتی جزئیات امر پیدایش را نیز شامل شده و طریقه تدبیرعالم نیز توسط خدا در آن به تصویر کشیده شده است.

شاخصه توجیه مشائی، عقلانیت آن است. فیلسوف مشایی سعی می‌کند با توجه به اصول اساسی مذکور، مبنایی عقلانی را برای آن تدارک ببیند و اگرچه در نظریه معروف به «صدور» مشائین عناصری از نظریه عقول ارسطویی، افلاک بطلمیوسی و صدور افلوطینی دیده می‌شود، اما ارباب علم تصدیق می‌کنند که این نظریه کاملاً با تصویر ارسطویی و افلوطینی از جهان، فرق دارد.^۶

در نظریه صدور مشائی، موجودات مجرد واسطه فیض هستی تلقی شده و براساس وساطت آنها، زمین و آسمان و همه کائنات در قلمرو فیض ربوبی قرار می‌گیرند و این مجردات هستند که فیض هستی را از واجب الوجود به ادنی مراتب عالم هستی، یعنی عالم طبیعت، منتقل می‌کنند و از جهت دیگر نیز واسطه تکامل و رسیدن موجودات به اهداف غایات وجودی‌شان می‌شوند.

مطابق بیان شیخ در *التعلیقات* (ص ۱۴۴) که در کیفیت پیدایش اشیا از خدا گفته شده است، عالم و پیدایش آن لازمه تعقل ذات است. خدا که عقل محض است، خودش را تعقل می‌کند و می‌داند که عقل محض است و مبدأ اول، و در ذات او مانع و کارهی برای صدور نیست. ذات او عالم است به اینکه کمال و علّوش به گونه‌ای است که خیر از او افاضه می‌شود و پیدایش عالم لازمه جلال الهی اوست و این جلالت برای ذات او، بذاته، معشوق است. و هر ذاتی که به آنچه از او صادر می‌شود علم داشته باشد و مخالط یا معاوق و مانعی هم نباشد، به آنچه از او صادر می‌شود راضی خواهد بود. پس خدای تعالی به فیضان عالم از او راضی است. بنابراین تعقل ذات او مبدا نظام خیر است:

فتعلقه عله للوجود علی ما یعقله وهو فاعل الكل بمعنی انه الموجود الذی یفیض عنه کل وجود فیضاً مابیناً لذاته. (الشفاء، ص ۴۳۴)

ترجمه: پس تعقل او علت برای وجود است، بر اساس آنچه تعقلش می‌کند ... و او فاعل همه چیز است، به این معنا که او موجودی است که هر وجودی از او فیضان می‌یابد، فیضانی مابین با ذات او.

در نوع فاعلیتی که مشائین برای خداوند قائل هستند، سه عنصر علم و سببیت و رضا به هم پیوسته است. در این فاعلیت، که به «فاعلیت بالعنایه» معروف است، صدور عالم از خدا، به ضرورت خواهد بود. شیخ از این گونه صدور به «علی سبیل اللزوم» تعبیر کرده است و آنرا تقریباً در تمام آثار خود مورد اشاره قرار داده است. او بدینوسیله خواسته است نشان دهد که خداوند در فاعلیتش «قصدی» نداشته است. شیخ حتی صدور با واسطه موجودات از مجردات را هم «علی السبیل القصد» ندانسته است. استدلال او بر این مطلب این بوده که اگر فعل حق «قصدی» باشد، لازم می‌آید که او قاصد شی‌ای غیر از خود باشد. و چنین چیزی وقتی در مجردات صادق نباشد، در مورد حق تعالی به طریق اولی صادق نیست. اما اینکه چرا او وجود قصد را در خدا انکار می‌کند، دلیلش آن است که در چنین چیزی مؤدی به کثرت خواهد شد، حال آنکه واجب الوجود «من جمیع جهات» واحد است. مضافاً بر اینکه فعل قصدی مبادی چندگانه‌ای دارد که از آن جمله، علم به وجود فایده، شوق، اراده و حرکت عضلات، که لاقلاً فقراتی از اینها در خداوند موجب نقص خواهد بود. البته شیخ توجه به این مطلب را ضروری می‌داند که انکار «فاعلیت بالقصد» مساوی قبول «فاعلیت بالطبع» نیست، چنانکه بعضی از متکلمین گمان کرده‌اند، و در مورد خداوند فاعلیت بالطبع قطعاً معنا و مفهوم ندارد. زیرا در فاعلیت بالطبع، معرفت و رضا اصلاً وجود ندارد و حال آنکه خداوند عقل محض است.

چینش موجودات در نظامی که «عن علم» و «علی سبیل اللزوم» تبیین می‌شوند، با توجه به دیگر مبنای دیگر مشائین یعنی قاعده «الواحد»، با مشکل دیگری روبروست؛ و آن چگونگی پیدایش کثیر از واحد بسیط است. پرسشگر سئوالش این است آنچه عین وحدت است و هیچ شائبه‌ای از کثرت در آن نیست، یعنی خداوند، چگونه منشاء این همه

موجودات کثیر در عالم است؟ این سؤال بنیادین که نه تنها ابن سینا بلکه فیلسوفان دیگر را نیز سایه به سایه تعقیب می‌کند، منجر به شکل‌گیری نظریه دیگری در بینش مشائی شده است. در این نگاه، فیلسوف مشائی ناگزیر است کثرت اولین موجودات صادر از حق را نیز نفی کند. بنابراین اولین موجود صادر از حق نمی‌تواند کثیر بالعدد باشند؛ چنانکه منقسم به ماده و صورت هم نخواهد بود. (همان، ص ۴۳۵)

با این بیان هم کثرت خارجی از صواد اول نفی می‌شود و هم کثرت داخلی. زیرا ترکیب از ماده و صورت نیز اگر حتی اقتضای دو جهت را در ذات مصدر نکند بلکه از لوازم ذات باشد، این سؤال را پیش می‌آورد که چگونه از ذات واحد، دو لازم بیرون می‌آید. و تانک الجهتان ان کانتا لا فی ذاته، بل لازمتین لذاته، فالسؤال فی لزومها له ثابت.

(همان، ص ۴۳۵)

ترجمه: و اگر آن دو جهت در ذات او نبوده، بلکه لازم برای ذات او باشند، باز هم سوال در لزوم آنهاست.

وقتی شیخ به علیت صواد اول برای موجودات دیگر می‌پردازد، می‌گوید: اولین صواد از علت اول که واحد بالعدد و ذات مجرد است به دلیل تجردش نمی‌تواند علت قریب برای موجوداتی واقع شود که جسم‌اند، یا اگر جسم نیستند، صوری هستند که کمالات اجسام محسوب می‌شوند. معلول اول عقل محض است؛ زیرا که او صورت است اما نه در ماده؛ و این معلول نخستین از عقول مفارقه است:

بل المعلول الاول عقل محض، لانه صورة لا فی مادة و هو الاول العقول المفارقه.

(همانجا)

این یک سؤال جدی است که چرا اولین صادر از خداوند نمی‌تواند یک امر مادی باشد؟ یا اولین صادر یک صورت جسمیه باشد که از آن صورت، ماده‌اش پیدا شود؟ یعنی چرا نمی‌توان گفت واجب تعالی ابتدا یک صورت جسمانی را بیافریند و بعد این صورت جسمانی ماده را بیافریند، همانطور که بعضی از فلاسفه برای صورت نسبت به ماده قائل به علیت هستند؟

پاسخ شیخ به چنین سوالی این است که مطابق این فرض، صادر اول، یک صورت جسمانی خواهد بود و صادر دوم، ماده. صادر سوم هم هر چه که هست باید از ماده صادر شده باشد، در حالی که حیثیت ماده، فقط قبول است، نه فاعلیت؛ و اگر جایی هم نسبت فاعلیت به ماده داده شود، در چنین جایی اطلاق فاعل بر آن شیئی حقیقی نیست. (الشفاء، ص ۴۰۴ و ۴۰۵)

چنان که دیدیم، شیخ به بعضی از محذورات قول خود اشاره کرده است. اما قبل از اینکه توضیح دهیم این محذورات از کجا برمی‌خیزند لازم است به چپش موجودات در نظام مشایی نیز اشاره‌ای بکنیم.

شارح نمط پنجم اشارات (ص ۲۹۳ به بعد) در بیان نسبت خدا با عالم در نظام مشایی می‌گوید: در چپش موجودات، اعتقاد مشاین بر این است که همه اشیا به طور اولی منسوب به واجب الوجود نیستند بلکه برخی به طور ثانوی منسوب‌اند. در اشیایی که به طور اولی منسوب‌اند، تغییر، معنا ندارد، بلکه آنها به ازلیت و ثبات و دوام ذات مقدس واجب الوجود ازلی و ثابت و دائم‌اند. ولی در اشیایی که به طور ثانوی منسوب‌اند، حدوث و تغییر و زوال و انقطاع معنی پیدا می‌کند. چیزهایی که به طور اولی منسوب به واجب الوجودند از این قرارند:

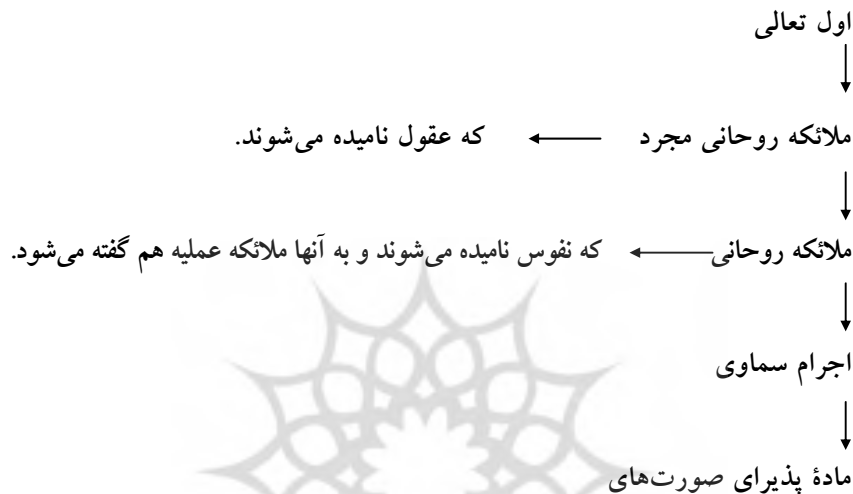
۱- عقول طولیه

۲- نفوس و اجرام فلکی که از توابع و لوازم عقول طولیه‌اند

۳- زمان که مقدار حرکت فلک اقصی است.

چیزهایی که به طور ثانوی منسوب‌اند، عبارتند از حوادث یومیة عالم اجسام عنصری، که به علت حرکت فلکی، تغییر اوضاع اجرام سماوی، همه روزه بر روی کره زمین اتفاق می‌افتند.

در مقاله دهم از الهیات الشفاء سلسله مراتب موجودات به صورت زیر تصویر شده‌اند.



در *النجاه* (ص ۵۱۲) بیان شیخ در ترتیب موجودات صادر از حق چنین است:

فاولی الاشیاء بالوجود هی الجواهر ثم الاعراض. و الجواهر التی لیست باجسام، اولی الجواهر بالوجود، الا الهیولی، لان هذه الجواهر ثلاثة: هیولا، و صورة و مفارق لاجسم و لاجزاء جسم، و لا بد من وجوده، لان الجسم و اجزائه معلولة و ینتهی الی جوهر هو علة غیرمقارنة بل مفارقه البته. فاولی الموجودات فی استحقاق الوجود: الجوهر المفارق الغیر المجسم، ثم الصورة، ثم الجسم، ثم الهیولی و...

ترجمه: در میان اشیا آنکه به وجود اولویت دارد جواهر است و پس از آن اعراض. و در میان جواهر نیز آن جوهری که جسم نیست اولویت دارد مگر هیولا. زیرا این جوهرها سه تا هستند: هیولا، صورت و جوهر مجرد که نه جسم است و نه جزء جسم، و این جوهر باید موجود باشد زیرا جسم و اجزایش معلول هستند و به جوهری منتهی می‌شود که علت غیر مقارن بلکه مجرد می‌باشد. پس اولویت موجودات در استحقاق وجود به ترتیب زیر است: ۱- جوهر مفارق غیر جسمانی ۲- صورت ۳- جسم ۴- هیولا و..

هرچند شیخ الرئیس در نظریه چینش موجودات در مراتب هستی متأثر از اندیشه‌های ارسطویی بوده و تقدیمی را برای جواهر نسبت به اعراض در هستی قائل است، اما تاثیر آموزه‌های کلامی او را با مشکل جدی روبرو کرده است بگونه‌ای که به نظر می‌رسد شیخ

برای ارائه تصویری از خلقت مطابق دین، از آموزه‌های ارسطویی فراتر رفته است و این امر باعث شده است که در تلفیق بعضی مقولات، که ارسطو را به آن نیازی نبوده است، کاملاً ناموفق به نظر آید. ابن سینا را در این مسئله مسلماتی است که بعضی از آنها مورد قبول ارسطو نیز بوده است. او به ۱- عقول و نفوس مفارقه کثیر معتقد است؛ ۲- استحالة پیدایش وجودات مفارق از موجودات مادی را باور دارد. ۳- به وجود عالم جسمانی معتقد است و باور دارد که هر جسمی یک ممکن الوجود است که به واسطه غیر خودش واجب شده است، ۴- صدور بی‌واسطه موجودات جسمانی را از واجب جایز نمی‌داند، ۵- او معتقد است واسطه‌ها در صدور موجودات جسمانی نمی‌توانند دارای وحدت محض باشند و هیچ اثینیتی نداشته باشند، زیرا از واحد جز واحد صادر نمی‌شود.

و معلوم ان الاثنین انما یلزمان من واحد من حیثین

(الاشارات، فصل ۳۹)

ترجمه: و معلوم است که پیدایش دو چیز از یک چیز لازمه دو حیثیت است. بنابراین اگر از مبدعات و مبادی عالی که خودشان مادی نیستند، موجوداتی ایجاد شوند که دارای کثرت‌اند، باید در آن مبدعات جهات کثرتی موجود باشد تا بتوان کثرت را بدان منسوب کرد. اما اینکه چگونه کثرتهای عرضی ایجاد می‌شوند، شاید از دشوارترین مباحث فلسفی مربوط به آفرینش باشد و آنچه فی‌الواقع در مسئله صدور کثیر از واحد معضل محسوب می‌شود، ناظر بر کثرت عرضی است و نه طولی. و اگر مسلمات مذکور در فلسفه مشایی، و از نوع ابن سینایی آن را، بپذیریم کثرتهای عرضی به هیچ وجه قابل توجیه نیستند و به نظر می‌رسد پاسخ شیخ هم چندان خرسندکننده نباشد. بنا به اعتقاد شیخ آنچه از ذات واجب در مرحله اول، صادر می‌شود، لزوماً باید واحد باشد، چون ذات او از هر حیث واحد است. اما همین که از او واحدی صادر شد، لازمه‌اش وجود جهت کثرتی در آن است. اگر صدور یک ممکن الوجود از واجب ممکن باشد، لازمه اش این است که کثرتی از آن انتزاع شود، نه اینکه واقعاً کثرت خارجی داشته باشد، بلکه می‌باید موجودی باشد که دو حیثیت (یا بیشتر) از آن انتزاع شود.

از نظر شیخ صادر اول دارای سه حیثیت است که ناظر بر تعقلات سه گانه آن است؛ یعنی تعقل امکان خود، وجوب غیری و تعقل واجب. این سه حیثیت هر کدام منشاء پیدایش امری هستند، از تعقل مبداء اول عقل ثانی، از تعقل وجوب بالغیر خویش نفس فلک، و از تعقل امکان ذاتی اش جرم فلک پیدا می شوند.

در اشاره شیخ در الشفاء (ص ۴۳۸) آمده است که عقول مفارقه گرچه کثیر بالعددند، اما چنین نیست که همه آنها با هم از اول تعالی صادر شده باشند، بلکه علی الترتیب صادر شده اند و هر عقلی تحت عقل دیگر قرار می گیرد و تحت هر عقلی علاوه بر عقل دیگر فلکی قرار دارد که بخشی از آن ماده است و بخشی از آن صورت، که از آن به «نفس فلکی» تعبیر می شود؛ و جمله اینها حاصل تعقلات سه گانه عقول است. در صدور ماده هم گفته می شود که به توسط صورت یا به مشارکت صورت، این امر تحقق می یابد. (همان، ص ۴۳۸)

در نظام طولی پیدایش عالم، سلسله عقول و افلاک، سرانجام به عقل فعال منتهی می شوند که تدبیر نفوس ما بدست اوست. بنابراین این سلسله تا بی نهایت پیش نمی رود، بلکه محصور به ده عقل بوده و فراتر از آن نمی رود.

شیخ در اعتقادش به حصر عقول در ده تا از یک نظریه طبیعی در هیئت بطلمیوسی متأثر بوده است.

و از جمله مواردی است که منتقدان به واسطه آن شیخ را مورد حمله قرار داده اند. اما علاوه بر این، انتقادات دیگری هم متوجه آن نظریه است که به برخی از آنها خود شیخ هم اشاره کرده است. فی المثل، او می گوید کسی ممکن است، صدور کثرات از جهات سه گانه در عقول را تعمیم داده و این نتیجه را بگیرد که در هر عقلی که این جهات باشد، باید معلولاتشان همسان باشند، در حالی که، به زعم او، این گمان صحیح نیست، زیرا عقول ده گانه متفقه الانواع نیستند تا مقتضای جهات سه گانه شان متفق باشد. اما شیخ توضیح نداده است که چگونه از نوع واحدی (فی المثل عقل اول) نوع دیگری متفاوت از آن به وجود می آید؟ در پاسخ به این اشکال ممکن است گفته شود این امر اشکالی ندارد. زیرا ما در مورد خداوند که ماهیت ندارد و ورای مقوله است معتقد هستیم عقل اولی که ماهیت دارد از او صادر می شود. و در اینجا نیز بحث وجود اشیاست نه ماهیت آنها. که

البته این بحث در صورت دیگری ذیل اشکال ربط حادث و قدیم و یا مادی و مجرد قابل طرح خواهد بود.

شیخ الرئیس با توسل به مفاهیم ارسطویی ماده و صورت در پی تبیین عالم است، در حالی (که از طرف دیگر مفهوم خالقیت که یک مفهوم دینی و «ته ایستی» است) در نبض تفکر او در توجیه این پیدایی او را در جمع این مفاهیم دچار مشکل ساخته است. این مشکل برای ارسطو به هیچ وجه مطرح نبود. زیرا خدای ارسطویی اولاً خدای خالق نیست. ثانیاً ماده از نظر ارسطوئیان قدیم بوده و مسئله صدور امر مادی از مجرد برای ایشان اساساً مطرح نبوده است.

زیرا نگاه ایشان به ماده به عنوان «قابل صور» برایشان مشکلی ایجاد نمی‌کرده است. اما برای امثال شیخ که اصرار دارند هر چیزی را با واسطه یا بی‌واسطه به خدا منسوب بدانند و خلقتشان را در سلسله طولی نهایتاً به موجودات مجرد مرتبط سازند، این همچنان یک مشکل جدی است که به نظر می‌رسد تمام تلاش شیخ در این میان تنها به انتقال مشکل از لایه‌های بالاتر وجود به لایه‌های پایین‌تر آن تفسیر می‌شود.

یعنی، ما باز هم نمی‌توانیم توضیح دهیم که چگونه یک امر مادی از واجب تعالی، که یک موجود مجرد است، صادر می‌شود زیرا ساحت ربوبی خداوند را منزه از تماس مستقیم با ماده دانسته و می‌دانیم گمان کرده‌ایم. و اگر که با وارد کردن وسائط بسیار این مشکل را می‌توان حل کرد، باید بگوییم که این امر صرفاً به یک مشغولیت شبیه‌تر است تا حل عقلانی موضوع.

علاوه بر همه اینها به‌کارگیری مفاهیم فلسفی نظیر اصل علیت، اصل سنخیت، اصل ضرورت علی و معلولی، قاعده الواحد، علم واجب و تلاش برای تفسیر پیدایی عالم براساس این مفاهیم، هرکدام به تنهایی تصویر شیخ را از کافی بودن آنها دچار ابهام می‌سازد. همانطور که فی‌المثل قاعده الواحد عملاً دست شیخ را در پیدایش کثرات عرضی می‌بندد؛ و یا اصل سنخیت که ربط مادی و مجرد را مشوش می‌سازد.

تکیه شیخ بر اصالت عقل در استدلالهای فلسفی مشکل دیگری برای او تدارک می‌کند. زیرا آنچه مشخصاً در مورد تبیین شیخ از کثرت، لاقفل در حوزه عقول عشره

می‌توان گفت این است که کلام او به هیچ وجه جنبه استدلالی نداشته، توضیح قانع‌کننده‌ای برای این امر که چرا نفس فلک حاصل تعقل و جوب بالغیر عقل اول و جرم فلک حاصل تعقل امکان ذاتی آن است، ندارد. مضافاً بر اینکه توضیح روشنی هم برای اینکه چگونه جرم فلک (که در هر حال امری جسمانی است) از عمل تعقل امکان ذاتی، (که امری غیر جسمانی است) پدید می‌آید، ندارد.

اشکال دیگری که متوجه شیخ است در این است که اگر هر حیثیت و معنایی در عقل بتواند منشاء پیدایش چیزی از قبیل نفس فلک یا جرم آن باشد، چرا این امر در جای دیگر، نظیر تعقلاتی که برای ما به دست می‌دهد، ممکن نباشد؟ فی‌المثل چرا وقتی که ما وجوب غیری خود را تعقل می‌کنیم از تعقل ما چیزی صادر نمی‌شود؟ و نهایتاً اینکه اگر ما به اصل مسئله صدور گردن نهیم و این مطلب را بپذیریم که هر تعقلی حاصلی دارد، باز هم صدور امر جسمانی از تعقل (که یک امر غیر جسمانی است) هنوز بی‌پاسخ مانده است و این در حالی است که شیخ حتی علیت جرم فلک بالاتر را برای فلک پایین جایز نمی‌داند:

ولایضاً يجوز ان يكون كل جرم متقدم منها علة للمتأخر (همان، ص ۴۳۹)

ترجمه: و همچنین جائز نیست که هر جرم متقدمی علت برای متأخر باشد. و حتی علیت نفس فلک را نیز برای جرم فلک صحیح نمی‌داند. (همان، ص ۴۴۱)

بعلاوه، در یک نظر کلی که شیخ موجودات را از لوازم ذات حق برشمرده است، مطابق آنچه خود به ان اعتراف دارد، نتوانسته است توضیح قانع‌کننده‌ای هم برای آن داشته باشد که چگونه امر واحد بسیط می‌تواند لوازم کثیر داشته باشد، ولو اینکه کثرت لوازم مخل به وحدت ذات هم نباشد؟

به نظر می‌رسد خدمتی که شیخ در این خصوص کرده است، بیشترین حظش متوجه اهل هیئت بوده باشد تا حل یک معضل فلسفی. او با این نظریه، فکری به حال حرکت افلاک کرده تا بتواند استدار آنها را مبرهن سازد. و شاهد مثال آن این است که به دلیل اختلاف افلاک، قائل به فاعلهای مختلف‌النوعیه شده است. و در مورد عقل فعال نیز

نوعیتی را قائل شده که فلکی از آن صادر نمی‌شود، بلکه عالم کون و فساد از آن صادر می‌شود. در عالم کون و فساد نیز با عقولی روبرو هستیم که همراه نفس حادث هستند، این عقول بر خلاف عقول عشره طولی نبوده، بلکه متفوق النوع اند. اما اینکه اینها چگونه کثرت پیدا کرده‌اند، معضل دیگری است که کار تبیین را بر فیلسوف دشوارتر می‌سازد.

همانطور که پیش‌تر گفتیم محذوراتی متوجه نظریه صدور سینایی است که حتی برخی از آنها از نگاه عمیق خود شیخ نیز غائب نمانده است. قطعاً حکیمانی که بعد از شیخ رئیس پیشتاز جریانهای فلسفی بوده‌اند، از آنجایی که ایشان نیز با سؤال اساسی نسبت خدا با عالم روبرو بوده‌اند، نمی‌توانسته‌اند بدون تأمل در نظرات گذشتگان، فی البداهه نظر دیگری را طرح کنند. در سنت فلسفی، همانطور که «ژیلسن» در نقد تفکر فلسفی غرب (ص، ۶) متذکر گردیده است، تاریخ فلسفه جزء فلسفه است و فیلسوفان نیز بدون نظر به تاریخ فلسفه از تحقیقات فلسفی خویش طرفی نخواهند بست.

نقد اشراق بر مدل سینوی و نظریه جایگزین وی

حکیم سهروردی از جمله فیلسوفانی است که در تمهیدات خود برای بازسازی حکمت مشایی در مقابل آراء متکلمین ناگزیر به بازنگری در کل نظریه پیدایش، عالم براساس الگوی مشایی بود. به همین دلیل او نیز در فهرست کسانی قرار می‌گیرد که مدل صدور سینوی را در ترازوی نقد قرار داده است. البته شیخ اشراق برای اینکه هدف خویش را، که احیاء فلسفه بود، تحقق بخشد به طرح نظریه جایگزین همت گماشته است.

شهاب‌الدین معتقد بود که حداقل یک اشکال جدی به نظریه شیخ وارد است که به آن دلیل مدل وی نتوانسته است تبیین جامعی برای جهان ارائه دهد. او براین باور بود که شیخ رئیس عالم ملکوت را بسیار ساده انگاشته است تا آنجا که قبول عالم ملکوت با آن سادگی به عنوان علت عالم ماده با این پیچیدگی مشکل شده است. از نظر شهاب‌الدین اگر عالم ملکوت علت عالم مادی است، پس نه تنها عالم ملکوت باید از حیث تنوع، تکثر، پیچیدگی، وسعت و عظمت متناسب با عالم ماده باشد بلکه باید آن حیثیات را بنحو اعلی و اکمل واجد باشد و این در حالی است که شیخ، عالم با آن وسعت را در ده عقل و یا ده

فرشته منحصر کرده است، تو گویی که این مسئله حتی ناقض بعضی از روایات اسلامی است که در آن به وجود ملائکه بی‌شمار برای تحقق هر امری که در عالم هستی اتفاق می‌افتد، اشاره شده است، همانطور که شارح *حکمة الاشراق*، علامه شهرزوری، به این حدیث پیامبر (ص) اشاره نموده است که فرمود:

ان لكل شیء ملكاً و ان كل قطرة من المطر ينزل معها ملك (امام جمعه، ۱۳۷۹ ص ۶۷)

ترجمه: بدرستی که هر شیء دارای ملکی است و با هر قطره‌ای از باران که نازل می‌شود ملکی است.

شهاب‌الدین سهروردی که از او به نام معمار تجدید بنای حکمت در سده ششم یاد می‌شود، اگر چه بطور صریح به پاره‌ای نقدهای وارد به نظریه مشائین اشاره می‌کند. اما تلاش خود را منحصر به چند نقد جزئی نمی‌سازد. به گمان وی آنچه نظام مشایی را آسیب‌پذیر ساخته بعضی گزاره‌های بنیادین ایشان است.

مشائین به طور مشخص بعد از اینکه باورهای خود را نسبت به خدا صورت می‌بندند^۲ به دنبال عالم و نیاز آن به خدا می‌روند. بنیادی‌ترین گزاره ایشان در خصوص ملاک احتیاج شیء به علت، ممکن بودن موجودات است. مشائین این نظر را در مقابل متکلمین، که قائل به حدوث بودند، مطرح می‌کردند. اما از طرف دیگر اعتقاد به برخی گزاره‌های دیگر برای ایشان مشکلاتی را ایجاد می‌کرد که پیشتر به آن اشاره کردیم. به همین دلیل شهاب‌الدین برای احیاء، در واقع، معتقد به تغییر در ساختار کلی آن نظریه است، البته او برخی گزاره‌های بنیادی ایشان را نیز می‌پذیرد، اما حتی برای آنها هم معادلهای خاص خودش را قرار می‌دهد، از جمله اینکه خدا موجود است و برهان‌بردار نیست؛ (*حکمة الاشراق*، ص ۱۹۷) اینکه موجودات، موجودیت خود را وامدار مبدء وجود، یعنی خدایند. (همان، ص ۲۰۰ به بعد) در اینکه خداوند عالم به ذات خود و عالم به غیر است. (همان، ص ۱۰۴) سهروردی همچون ابن سینا قاعده الواحد را می‌پذیرد، اما حتی این قاعده را نیز در صورت واژه‌های اشراقی ترسیم می‌کند:

لا يجوز ان يحصل من نور الانوار، نور و غیر نور من الظلمات... و لا يحصل منه نوران، فان

احدهما غیر الاخر، فاقترضا احدهما لیس اقتضاء الاخر، فقیه جهتان و قد بینا امتناعهما ...

(مجموعه مصنفات، ص ۱۲۵)

ترجمه: جایز نیست که از نورالانوار نور و غیرنوری از سنخ ظلمات صادر شود. همچنین از او دو نوری که یکی غیر از دیگری باشد حاصل نمی‌شود، یعنی دو نوری که اقتضای یکی اقتضای دیگری نباشد و در نتیجه در آن دو جهت باشد. حال آنکه ما قبلاً محال بودن آنها را بیان کرده‌ایم.

شیخ شهاب‌الدین همچون مشائین به سلسله طولی موجودات که وی از آنها به «انوار» یاد می‌کند هم معتقد است حیثیت امکان و وجوب غیری را هم در موجودات ماسوی الله می‌پذیرد، به جهات تکثر در موجودات توجه دارد، اما حقیقت را واحد، و آنرا معادل خدا می‌داند. هر موجودی می‌تواند یک نور باشد و اساساً اگر حقیقتی غیر از حق نیست و آن هم جز نور نیست باید توضیح داد که اختلاف موجودات به چیست. نوریت، موجودات را به هم پیوند می‌دهد اما با این حال مانع از اختلاف آنها نیست. موجودات ضمن اینکه حقیقت همه موجودات واحد است اما مناسبات نوری اختلافشان را توجیه می‌کند. او از خدا به «نور الانوار» تعبیر می‌کند که «تجلی» او در مراتب هستی موجب پیدایش سایر موجودات می‌شود. او معتقد است «در باب انوار مجردة و عقول مفارقة آنچه ملاک و ضابطه احتیاج به علت می‌باشد نقص و قصور در مرتبه است.» (دینانی، ص ۲۹۲) به نظر وی انوار مجردة حقایق متباین نیستند و تفاوت میان آنها را تنها در نقص و کمال است. (همان، ص ۲۹۳) او در حکمة الاشراف هر چند از اشتراک خدا در معنای وجود با موجودات، سخن می‌گوید، اما در همان حال از کمال نورالانوار یاد می‌کند و بر این باور می‌رود که:

وکمال نور الانوار لا علة له، بل هو النور المحض الذی لایشوبه فقر و لا نقص.

(همان، ص ۲۹۵)

ترجمه: کمال نورالانوار علتی ندارد، بلکه او نور محض است که مشوب به فقر و نقص نیست.

با این عبارات به خوبی نشان داده می‌شود که «مسئله تشکیک از جمله اموری است که در اندیشه سهروردی به شدت تاثیر داشته است و در مورد فعل خدا، و لزوم سبق عدم

در این باب، با متکلمان به مخالفت برخاسته است. (همان، ص ۲۹۹) با این حساب می‌توان پی برد که موجودات چگونه در یک سلسله طولی و بر اساس نقص و کمال چینش می‌یابند. اختلافی که بدین گونه حاصل می‌شود، اختلافی شبیه به مراتب نور است. به همین دلیل شهاب‌الدین بعد از آنکه حقیقت نوری حق را بی‌نیاز از تعریف معرفی می‌نماید، (حکمه‌الاشراق، ص ۱۹۷) فصلی را به تقسیم‌بندی انوار اختصاص داده و می‌گوید: «نتیجه اینکه نور منقسم می‌شود به نور فی نفسه لثفسه و نور فی نفسه لغيره» (همان، ص ۲۱۲) و بعد در توضیح آن می‌گوید:

«همه انوار فی نفسه و از لحاظ حقیقت نوریه اختلافی ندارند و تنها اختلاف آنها به کمال و نقص و به اموری است که خارج از ذات آنهاست.» (همان، ص ۲۱۷)

شهاب‌الدین در وعده‌ای که به ایضاح وجوه افتراق انوار با وجود وحدت حقیقت آنها می‌دهد به طور طبیعی به بحث اختلاف موجودات و نحوه انشاء آنها از نورالانوار یا خدا کشیده می‌شود. او برای اینکه مدل خود را طراحی کند، با پیش کشیدن مسئله تشکیک، به قاعده‌ای بنام «امکان اشرف» متوسل می‌شود. برای او «نور الانوار»، موجود وحدانی الذاتی است که در تقرر ذات و وجودش شرطی نیست. آنچه جز اوست، تابع اوست و چون او را شرط و ضدی نیست، مبطل ذات ندارد، پس وجودش همیشگی و قیوم بالذات است.

شهاب‌الدین در فصل اول از مقاله دوم *حکمه‌الاشراق* (ص ۲۴۴) وقتی به ترتیب موجودات اشاره می‌کند، از قاعده الواحد استفاده می‌نماید و می‌گوید: «و روا نبود که از «نور الانوار» بدون واسطه هم نوری صادر شود و هم غیر نوری از جنس ظلمات جوهر باشد یا عرض. زیرا اقتضای نور غیر از اقتضای ظلمت بود.»

بنابراین نخستین صادر از نورالانوار نور مجرد و واحد است: «و نیز ممکن نبود که دو نور از او صادر شود. پس نخستین موجودی که از نورالانوار حاصل می‌شود نوری مجرد و واحد بود و امتیاز این نور مجرد از نور الانوار به هیئت ظلمانی که خود مستفاد از نورالانوار باشد نبود تا تعدد جهات در ذات نورالانوار لازم آید. رعایت این امر و توجه به اینکه ثابت شد که همه انوار به ویژه انوار مجرد در حقیقت ذات مختلف نمی‌باشند ایجاب

می‌کند که بگوییم: امتیاز بین نورالانوار و نوری که نخست از او صادر می‌شود به جز به کمال و نقص به چیز دیگری نبود.» (همان، ص ۲۲۷)

شیخ شهاب‌الدین در تشریح پدیده صدور نورهای دیگر از نورالانوار متذکر مطلب مهمی می‌گردد که عدم توجه به آن ما را در فهم نظریه مدل اشراقی دچار زحمت می‌سازد. او می‌گوید «حصول نور از نورالانوار باین نیست که مثلاً چیزی از او جدا شود.» (همان، ص ۲۳۰) زیرا انفصال و اتصال از خواص اجسام است و نورالانوار برتر و پاک‌تر از این است که درباره‌اش چنین گمانی رود. همچنین وی تصریح می‌کند که «صدور نور از نورالانوار باین نیست که چیزی از او منتقل شود.» (همان، ص ۲۳۰) زیرا مضافاً بر اینکه حصول هیئت^۳ بر نورالانوار محال است هیئت فی ذاته قابل انتقال نمی‌باشد. شیخ شهاب‌الدین اعتقادش بر این است که این معنا در مورد حصول هر نوع شارق‌ی که در جریان عقول واقع است، اعم از نور عارض و یا مجرد، صادق است، بنابراین اصلاً نباید توهم نقل عرضی و یا انفصال جسمی شود. (همان، ص ۲۳۱) همانطور که دانسته شد در ساختار اصلی عالم ملکوت شهاب‌الدین، یک زنجیره طولی از انوار، از نورالانوار که در رأس هستی واقع است ساطع می‌شود که نخستین آنها را نور اقرب و به اصطلاح بعضی از پهلویان «نور بهمن» (همان، ص ۲۳۰) می‌نامند و از آن نور نیز انوار دیگری که در یک چینش طولی یکی پس از دیگری قرار می‌گیرند، اما مسئله صدور تا بدینجا تمام نمی‌شود. او از نورهای دیگری نام می‌برد که به آنها «نور عارض» یا «نور سانح» می‌گویند و در توجیه پیدایی آن به مسئله «ابتهاج» متوسل می‌شود. بدینگونه که نور اول یا بهمن که قادر به مشاهده نورالانوار است، در اثر مشاهده‌اش عشق و ابتهاجی در او به وجود می‌آید که او را قابل دریافت نوری دیگر و فیض دیگری می‌سازد. او این نور را که حاصل توأمان قابلیت و اقتضای اشراقی نورالانوار است «نور عارض» یا «نور سانح» نامیده و آن را داخل در حقیقت نوریه نور اول ندانسته، بلکه آنرا عارضی می‌داند.

شیخ شهاب‌الدین با توسل به مفهوم «نور سانح» در واقع، خواسته است مسئله کثرت را توجیه نماید و به گونه‌ای نقیصه مدل مشائی را جبران نماید، حال آنکه این امر عملاً خود او را درگیر نقد دیگری می‌نماید. حتی اگر به زعم وی صدور نور سانح از نورالانوار

را جهت دیگری در ذات نورالانوار، در عرض افاضه نور اول ندانیم و سخن او را نیز بپذیریم که نور اول به اقتضای محض ذات نورالانوار صادر شده و نور سانح از جهت مشاهده و عشق نور اول به نورالانوار پدید می‌آید، باز در این صورت سؤال خواهیم کرد، که نور سانحی که برای نور اول دریافت شده است همان نور اول است یا نه؟ اگر همان نور اول است که تحصیل حاصل است و قطعاً، همانطور که بیان شد، شیخ شهاب‌الدین به این شکل از قضیه راضی نیست و اگر نور دیگری است که در آن صورت یا باید جهتی در قابل پیدا کرد که می‌توان سؤال کرد این جهات کثیره در قابل از کجا حاصل شده‌اند؛ و یا اینکه آنرا به وجود جهتی در ذات فائض نسبت داد، که هم با قاعده الواحد نمی‌سازد و هم با بساطت ذات واجب. و خواننده با این حساب خواهد دید که مشکل نظریه صدور مشائیان به صورت دیگری خود را در مدل اشراقی هم نشان می‌دهد و بنابراین برداشتن عقول و جایگزین کردن انوار چندان هم صورت مسئله را تغییر نمی‌دهد.

در مدل اشراقی، هر کدام از نورهای پایین‌تر علاوه بر نور ذاتی خود به سبب ابتهاج می‌توانند از هر کدام از نورهای بالاتر نور سانح دریافت دارند؛ چرا که بین آنها و انوار بالاتر حجابی نیست. با این بیان وسعت کثرت «انوار» یا به عبارتی «موجودات» در مراتب پایین‌تر وجود توجیه می‌شوند. اما باز هم این سؤال در اذهان ایجاد می‌شود که «قابلیت» دریافت نور سانح را که سبب این توجیه است چه کسی یا چه موجودی در این انوار ایجاد کرده است؟ و اگر تفاوت و گوناگونی این قابلیت‌ها را بپذیریم و نخواهیم آنها را با محوریت نورالانوار یا واجب‌الوجود توجیه نماییم آیا این امر به منزله پذیرش منشاء و مبدایی جدا در نظام هستی نیست؟ به عبارتی، یا باید همه چیز در دار وجود نهایتاً با مبدأ لایزال توجیه شود که در آن صورت باید گفت چگونه؟ و اگر نه، باید در گزاره‌های بنیادین این نظریه نگاهی نو انداخت.

شیخ شهاب‌الدین وقتی مراتب هستی را به تصویر می‌کشد سخن از انوار قاهره‌ای می‌گوید که به موجب قاعده امکان اشرف سراسر عالم را پر کرده‌اند. این انوار تا وقتی که چیش طولی دارند شاید مشکلی را ایجاد نکنند، ضمن اینکه اگر تفاوت نوعی داشته باشند همان اشکالی که به مشائیان وارد بود، به نظر ایشان نیز وارد خواهد بود. اما وقتی از انوار

قاهره صرف‌نظر می‌شود و به یک رشته دیگر از انواری می‌رسیم که به اعتقاد شیخ شهاب‌الدین هم‌عرض و هم‌رتبه‌اند و در واقع میان آنها رابطه‌ی علی نیست و هرکدام تدبیر امور عالم طبیعت را بر عهده دارند (یعنی همان را که وی «ارباب انواع» می‌نامد) مشکل به شکل جدی دوباره رخ می‌نماید و مجدداً قاعده‌ی الواحد زیر سؤال می‌رود یعنی پرسیده می‌شود این کثرات چگونه از واحد صادر شده‌اند؟ مخصوصاً که جنبه‌ی عرضی نیز دارند؟ و اساساً چه نیازی به وجود ایشان است؟ غیر از اینکه ابتدا ما خود را مجبور دیده‌ایم تا توجیهی موجه برای وجود «انواع» و «ربوبیت» آنها فراهم کنیم، یعنی ما ابتدا وجود انواع را در عالم مسلم گرفته‌ایم و به ربوبیت آنها توسط نیروهای خارجی اعتراف کرده‌ایم و سپس مجبور شده‌ایم که بدون توجه به گزاره‌های اصلی قبلی کار تبیین را سامان دهیم. مشکلات دیگری هم بعداً پیدا خواهند شد؛ خصوصاً زمانی که شیخ شهاب‌الدین تاثیر طبقه‌ی عرضی انوار، یعنی همان ارباب انواع در طبیعت را به وساطت رشته‌ای دیگر از فرشتگان یا انوار دیگری که مرتبه‌ی آنها پایین‌تر از ارباب انواع است می‌داند. او از وجود این انوار که آنها را «مدبر» یا «اسپهدیه» می‌نامند، عالمی را اراده کرده که به نام عالم مثال یا ملکوت نامیده می‌شود.

شیخ شهاب‌الدین که مدعی است با الگوی وی پیچیدگی نظام عالم خیلی بهتر از آنچه در مدل مشائی مطرح بود، توجیه می‌شود، البته دلیلی عقل‌پسند برای اینکه چه نیازی به وسائلی این چنینی است ارائه نکرده است. آنچه در دفاع از شیخ اشراق ممکن است به نظر آید این است که گفته شود بر شیخ فرض نیست که دلیلی عقل‌پسند برای مطالبش ارائه دهد زیرا او می‌تواند به مبانی شیخ شهاب‌الدین استناد نماید که این مسئله لزوماً عقلی نیست، بلکه حجیت آن در حوزه‌ی شهود است. در آن صورت به نظر می‌رسد این جواب بدی نباشد که گفته شود با این حساب اعتبار آن شهود نهایتاً برای شخص شیخ اشراق خواهد بود و داعیه‌ای وجود ندارد که دیگران را به انقیاد در برابر آن دعوت نمائیم.

نتیجه

در پایان ضمن اعتراف به اینکه بسیاری از نقدهایی که متوجه نظریه مشائی بود به صورت دیگری به الگو و مدل اشراقی نیز وارد است و در واقع آن نقدها مشترک‌الورود هستند. اما یک معضل اساسی همچنان آن نظریه را مانند سایر نظریات در باب پیدایش تهدید می‌نماید و آن اینکه دستگاه عریض و طویل اشراقی هم پس از فراز و نشیبهای بسیار نتوانسته است توضیح دهد که چگونه بعد از مسیر طولانی خلقت یکباره از موجودات نورانی به موجودات جسمانی می‌رسیم، موجوداتی که قطعاً نه شیخ اشراق، و نه هیچ کس دیگری نمی‌تواند وجود آنها را باور نداشته باشد. همان طور که در تبیین شیخ‌الرئیس برای این سؤال جوابی نبود که چگونه عالم اجسام جمادی از عقول مفارقه پیدا می‌شوند و یا چگونه از تعقل امکان ذاتی عقول، اجرام فلکی تکون می‌یابند.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- «theism» نوعی خداشناسی است که به خداشناسی دینی، نقلی یا تشریحی معروف است. این نوع از خداشناسی در مقابل «deism» یا خداشناسی تکوینی (عقلی) است. در نوع اول اثبات وجود خدا با التزام به وحی و با ابتناء به دلایل نقلی و عقلی مورد اعتماد است. بر خلاف خداشناسی نوع دوم که بدون التزام به وحی و صرفاً با تکیه بر براهین عقلی به اثبات خدا می‌پردازد. (رجوع کنید به عقل و وحی در قرون وسطی، ص ۵۳ و ۵۴).
- ۲- اگر بخواهیم خیلی خلاصه به بعضی از فقرات آن اشاره کنیم. می‌توانیم به اشاره شیخ‌الرئیس مراجعه نماییم. آنچه از احکام و ویژگیهای واجب تعالی نسبت خدا با عالم و نوع آن نسبت به کارمی آید احکام زیر است که از آثار شیخ استخراج شده است.
- خداوند موجود است. (الشفاء، ص ۳۹۴-۳۹۵/الرسائل، رساله عرشیه، ص ۲۴۲-المباحثات، ص ۲۴۸ و ۳۰۰-التعلیقات، ص ۳۷ و ۶۷ و ۷۹ و ۸۰ و ۱۸۰ و ۱۸۱)
- واجب الوجود واحد است. (الشفاء ص ۵۶ و ۵۷-النجاة، ص ۵۵۰ و ۵۵۱-التعلیقات، ص ۲۲۲ و ۲۲۳-المبدأ والمعاد، ص ۱۲ و ۳۲-المباحثات، ص ۳۰۰-الرسائل، رساله عرشیه، ص ۲۴۳)
- خداوند بسیط است، (الشفاء ص ۳۶۷ و ۳۶۸-التعلیقات، ص ۳۳ و ۳۴ و ۸۰-النجاة ص ۵۵۱ و ۵۵۲-الرسائل، رساله عرشیه، ص ۲۴۴-دانشنامه علایی، ص ۱۱۲-المباحثات، ص ۱۴۱ و ۱۴۲ و ۲۸۷)
- خدا، هم علت فاعلی عالم است و هم علت غایی آن. (الشفاء، ص ۲۵۹ و ۲۶۰ و ۳۰۸ و ۳۶۲ و ۳۶۳-التعلیقات، ص ۶۹ و ۹۲ و ۹۳-الرسائل - رساله عرشیه - ص ۲۵۳)
- خدا، مبدأ وجود هر شی‌ای است. (الشفاء، ص ۳۶۶ و ۳۷۹-الرسائل، رساله عرشیه، ص ۲۵۳)

خدا، عالم به ذات خود و غیرذات خود است. (الشفاء، ص ۳۹۲ و ۳۹۳-النجاء، ص ۵۹۳ و ۵۹۴-التعلیقات، ص ۷ و ۸ و ۷۵ و ۱۳۸ و ۱۳۹-المباحثات، ص ۲۹۹-الرسائل-رسالة عرشیه، ص ۲۴۷ و ۲۴۸ و ۲۴۹-دانشنامه علایی، ص ۱۱۷-الرسائل، عیون الحکمة، ص ۷۲)

۳- شیخ شهاب‌الدین اصطلاح «هیئت» را معادل «عرض» در برابر «جوهر» قرار داده و آنرا چنین تعریف می‌کند: «هر چیزی که وی را در خارج ذهن وجودی بود یا حال در غیر و بالکل شایع در آن بود، آنرا هیئت نامیم و یا بالکل و برسبیل شیوع حال در غیر نبود آنرا جوهر نامیم و در تعریف هیئت نیازی به قید (لاکجزء منه) نبود». حکمة الاشراق، ص ۱۲۵.

منابع

- ۱- ابن سینا، ابوعلی. (۱۳۷۶). *الهیات من کتاب الشفاء*، تحقیق حسن زاده آملی، چاپ اول، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ۲- (۱۳۶۳). *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدا... نورانی، تهران، انتشارات موسسه اسلامی دانشگاه مک گیل.
- ۳- (۱۳۷۱). *المباحثات*، تحقیق و تعلیق «محسن بیدار»، چاپ اول، قم، انتشارات بیدار قم.
- ۴- (۱۳۷۹). *التعلیقات*، قم، طبعه منقحه، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ۵- (بی تا)، *الرسائل*، قم، انتشارات بیدار قم.
- ۶- (۱۳۶۴). *النجاة من الغرق فی البحر الضلالت*، با ویرایش و دیباچه محمد تقی دانش پژوه، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۷- (۱۳۶۰). *دانشنامه علایی*، تصحیح و تعلیق احمد خراسانی، تهران، کتابخانه فارابی.
- ۸- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۶۴). *شعاع اندیشه و شهود در «فلسفه سهروردی»*، چاپ اول، انتشارات حکمت.
- ۹- ارسطو. (۱۳۶۷). *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*، ترجمه دکتر شرف الدین خراسانی، چاپ دوم، نشر گفتار.
- ۱۰- امام جمعه، سید مهدی. (۱۳۸۰). «ابتکارات ابن سینا در نظریه صدور» در *خردنامه صدر*، شماره ۲۵.
- ۱۱- (۱۳۷۹). «ابتکارات سهروردی در نظریه صدور» در *خردنامه صدر*، شماره ۲۲.
- ۱۲- بهشتی، احمد. (۱۳۷۹). *صنع و ابداع در الاشارات و التنبيهات*، شرح نمط پنجم، چاپ اول، انتشارات دانشگاه تهران.

- ۱۳- ژیلسن، اتین. (۱۳۷۸)، *عقل و وحی در قرون وسطی*، ترجمه شهرام پازوکی، چاپ دوم، انتشارات گروسی.
- ۱۴- (۱۳۸۰)، *نقد تفکر فلسفی غرب*، ترجمه احمد احمدی، تهران، سازمان سمت.
- ۱۵- سهرودی، شهاب الدین. (۱۳۶۲)، *حکمه الاشراق*، ترجمه و شرح از دکتر سید جعفر سجادی، چاپ چهارم، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۶- (۱۳۷۳)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۱۷- کاپلستن، فردریک. (۱۳۶۲)، *تاریخ فلسفه*، ترجمه دکتر سید جلال الدین مجتوبی، انتشارات علمی و فرهنگی، دو جلدی.
- ۱۸- ملکیان، مصطفی. (۱۳۷۹)، *تاریخ فلسفه غرب*، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۴ جلدی.