

سینوی، رشدی و صدراپی

قسمت چهارم

سعید رحیمیان

تصویر تفصیلی فیض و فاعلیت خداوند در نزد ابن سینا

چنانکه گذشت خداوند در نزد ابن سینا، محض الوجود و فاعل الهی و هستی بخش عالم است و چنین فاعلیتی را آنچه‌انکه در *اثولوجیای فلوطین* منسوب به ارسطو مطرح است، افاضه، فیض و ابداع نامیده است و آن را مختص حق تعالی و عقول کلی دانسته؛ چون صدور موجودات از آنها به جهت کمالشان به خاطر مقصودی غیر ذات خود (در واجب) یا علیت ذات خود (در عقول) نیست و حرکت و جنبشی برای وصول به کمالی یا وضعیتی که در آن نبوده‌اند در آنها نیست.

«الفیض انما يستعمل فی الباری و العقول لا غیر
لانه لَمَّا كان صدور الموجودات عنه علی سبیل
اللزوم لا لارادة تابعة لغرض بل لذاته و كان صدورها
عنه دائماً بلا منع و لا كلفة تلحقه فی ذلك كان الاولی
به ان یسمی فیضاً»^۱

ابن سینا در یک تقسیم بندی، مخلوقات را به سه قسم، تقسیم می‌کند:

۱ - ابداعی: ایجاد شیء خارج از زمان و بدون ماده

سابق بر آن، نظیر ابداع مجردات (و به اصطلاحی، بدون واسطه‌ای دیگر، یعنی صدور عقل اول).^۲

۲ - اختراعی: ایجاد شیء خارج از زمان، اما با وجود ماده سابق، نظیر اختراع افلاک.

۳ - احدائی (تکوینی): ایجاد شیء در ظرف زمان و مسبوق به ماده، نظیر تکوین اجسام و پدیده‌های جسمانی. شیخ در *شفا* در مورد تفاوت اصطلاحات مزبور می‌گوید: موجودات ازلی که علت آنها نسبت بدانها تقدّم رتبی دارد یعنی تنها عدم مجامع در قبال دارند نه عدم مقابل (عدم زمانی) وجودشان وجود ابداعی است به‌خلاف حوادث که هر دو نوع عدم مجامع و مقابل را دارند وجودشان تکوینی و محدث است.

برخی موجودات، هم مسبوق به عدم زمانی هستند که

۱ - تعلیقات، ص ۱۰۰. شیخ در مواضعی از مباحثات به کسانی که بر استعمال لفظ فیض بخصوص در مورد وسائط خلقت و بحاری آفرینش اشکال کرده‌اند، جواب داده و برخی ابعاد این واژه را توضیح می‌دهد: رک المباحثات، ش ۷۵، ص ۶۳.

۲ - الهیات شفا، ج ۲، ص ۲۶۷-۲۶۶: العلة الكاملة هی التي تعطى الوجود و تبقى علیه و سمي هذا ابداعاً و قد یطلق الابداع علی معان أخرى و اوضحها الخلق ابتداءً من غیر مادة سابقة و اسمی صورة ما لم یکن عجلة متوسطة، نیز رجوع شود به شرح اثولوجیا، ص ۵۹، ۶۰.

آن جهت که نیاز عالم به مبدع نیازی وجودی است و در متن و بطن آن نهفته، انفکاک آن از فاعلش در یک لحظه نیز مرادف نابودی آن است.

«و هوایس (به ولیس) فی ذاته و هذا معنی کون الشیء مبدعاً ی نائل الوجود عن غیره وله عدم یتحققه فی ذاته مطلق... فکلیته اذالم تقترن بايجاب الموجد له واحتساب انه منقطع عنه وجب عدمه بالکلیة»^۵

نکته: تعبیر به اینکه ممکن «لیس فی ذاته» است به استشهاد قبل و بعد از عبارت مزبور به معنی آن است که

در آن موجود نبودند و سپس بوجود آمدند و هم مسبوق به ماده‌ای که در آن تحقق می‌یابند و آن ماده محل آنها می‌گردد (اعم از موضوع عرض یا ماده و محمل صورت). برخی دیگر گرچه وجودشان زمانی است، ولی مسبوق به ماده قبلی نیستند (هر چند جزو مجردات نیز نیستند) مثل اولین صورت در ماده اولیه یا هیولای اولی آیا این را باید ابداعی دانست یا محدث! دو اصطلاح وجود دارد؛ برخی وجود صورتها را ابداعی می‌دانند چون از کتم عدم پدید آمده و واهب الصور آن را افاضه می‌کند به علاوه

○ خداوند در نزد ابن سینا، محض الوجود و فاعل الهی و هستی بخش عالم است و چنین فاعلیتی را آنچه‌انکه در ائولوجیای فلوطین منسوب به ارسطو مطرح است، افاضه، فیض و ابداع نامیده است و آن را مختص حق تعالی و عقول کلی دانسته.

فی ذاته استحقاق وجود ندارد حتی در همان حالی که وجود عاریه‌ای دارد مالک وجود و بالذات مستحق آن نیست و این غیر از آن است که اقتضاء عدم را داشته باشد (چون ممکن آن است که فی حد ذاته نه اقتضای وجود را داشته باشد نه اقتضای عدم را) به هر حال از این نحو معدومیت که در حال وجود ممکن نیز با او هست به «عدم مجامع» تعبیر می‌شود.

برخی ویژگیهای فیض از نظرگاه ابن سینا

پس ابن سینا، چنین روند ایجاد را فیض، فیضان و ابداع، نام می‌نهد. وی گاه خداوند را به خورشید تشبیه نموده و منبع نوری می‌نامد؛ نوری که همه چیز را فرا گرفته و پر کرده است.^۶ وی در آثار خود نحوه فیضان و اوصاف آن را بدین قرار بیان می‌کند:

۳- همان. در این زمینه نیز می‌توان به دو اثر زیر رجوع کرد:
- نظر متفکران اسلامی در مورد طبیعت، دکتر سید حسین نصر، ص ۳۲۵ - ۳۲۴ و من افلاطون الی ابن سینا، دکتر صلیبا، ص ۸۱، ۱۰۱.
۴- الهیات شفا، ج ۲، ص ۳۴۳، ۳۴۲.
۵- همان.
۶- ر.ک: کتاب (نامه) شیخ به ابو سعید ابوالخیر فی معنی الزیارة، به نقل از نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت از دکتر نصر، ص ۳۲۸، ۳۲۴.

خود صورت ماده نداشته تا تدریجاً متحقق گردد. قول (اصطلاح) دیگر تنها مجردات اعم از عقل اول یا دوم یا نفس را ابداعی می‌داند (که غیر مسبوق به ماده و مدتند) البته در مقابل قولی هست که وجود ابداعی را منحصر به صادر اول (عقل اول) می‌داند چرا که ابداع را آن می‌داند که هیچ چیزی غیر از ذات علت بر او مقدم نباشد.^۳

ابن سینا در عین حال اضافه می‌کند که اگر کل عالم را نسبت به علت اول بسنجیم می‌توان آن را کلاً «ابداعی» دانست؛ چرا که همه عالم که شامل هیولای اولی نیز می‌شود؛ خود دیگر مسبوق به ماده‌ای نیست بلکه از کتم عدم بوجود آمده است (و این ابداع بالمعنی الاعم در مقابل ابداع بالمعنی الاخص و ویژه مجردات می‌باشد) همچنان که اگر معنی حدوث و احداث و تکوین را توسعه و تعمیم دهیم شامل کل عالم نیز می‌شود و به معنایی همه عالم حادث بعد العدم نیز هست نه بعدیت زمانی بلکه بعدیت رتبی و ذاتی.

«فالکل اذن بالقیاس الی العلة الاولى مبدع فذلک هو الابداع المطلق و التأسيس المطلق و کل شیء حادث عن ذلک الواحد محدث له اذ المحدث هو الذی کان بعد ما لم یکن... البعد الذی بالذات»^۴

هر چند این حدوث یا ابداع را باید بدان نحو لحاظ کرد که با دوام و ازلیت/ابدیت تنافی نداشته باشد. بلکه از

۱ - خداوند اول است، چون همه چیز از او فائض است و او فاعل کل است.^۷

۲ - وجود اشیاست که از او افاضه می‌شود.^۸

۳ - عقل، فلک، هیولی و صور از او صادر شده است (واهب الصور).^۹

۴ - این فیضان و صدور، ازلی و ابدی است و خارج از زمان صورت پذیرفته.^{۱۰}

۵ - فیض نامیدن این روند ایجاد، بدان جهت است که لذاته انجام می‌پذیرد نه لامر زائد.^{۱۱}

۶ - توأم با علم باری به کمال ذات و بر اثر تعقل حق تعالی به ذات خویش صورت می‌پذیرد.^{۱۲}

۷ - این افاضه از لوازم شوق و عشق به ذات باری توسط خود او تحقق می‌پذیرد. (اثبات نوعی اختیار)^{۱۳}

۸ - تحقق تکثر در فیضها و مستفیضها به جهت تحقق واسطه (عقل) بین فائض و مستفیضات و تحقق جهات امکانی در آنهاست.^{۱۴}

۹ - این فیضان بجهت تابعیت عالم از علم اعلی و اکمل الهی موجد نظام احسن تحقق می‌پذیرد.

۱۰ - صور نوعیه عالم، صور علمیه، حدس و اتصال عقلی و اخذ حدود وسطی همه توسط فیض الهی صورت می‌گیرد.^{۱۵}

۱۱ - تباین فیض (معلول) از مفیض (فاعل وجودی) و بالاخره چنانکه ذکر شد این روند ایجاد به اساس ابداع انبجاس، فیض و صدور نامیده شده هر کدام به جهتی و لحاظی:

«و هذا المعنى سمي انبجاساً من حيث اعتبار جانب الموجودات عن الاول و ابداعاً من جانب نسبة الاول اليها».^{۱۶}

تتميم

شیخ در موضعی از الهیات شفا^{۱۷} به تحلیل فاعلیت وجودی می‌پردازد؛ بدین مضمون: چیزی که فاعل، افاضه می‌کند از چند وجه خارج نیست:

۱ - اینکه فاعل، وجود خود را افاضه و اعطا کند که این بدیهی البطلان است و مستلزم اتحاد علت و معلول از جهت واحده و اجتماع وجدان و فقدان از جهتی یکسان.

۲ - اینکه معلول، جزء وجود فاعل شود؛ یعنی به منزله صورت جدید برای فاعل گردد؛ که این نیز باطل است چرا که اگر فاعل، فعلیتی جدید به خود بدهد باید

نخست آن را دارا باشد تا بتواند افاضه کند و اگر واجد باشد، «فعلیت جدید» در کار نیست و این خلف فرض است.

۳ - اینکه امر افاضه شده نه عین ذات فاعل باشد نه جزء ذات او بلکه امری مقارن با ذاتش باشد به نحوی که فاعل نسبت به او جنبه قابلیت داشته و قبل از آنکه او را بپذیرد، قوه و امکان استعدادی برای پذیرش او داشته باشد که این نیز صحیح نیست زیرا اگر فاعل قبلاً فقط قوه آن را داشته باشد پس فعلیت آن را نداشته، بنابراین چگونه می‌تواند آن را افاضه کند؟

۴ - معلول (امر افاضه شده) مابین با فاعل است هر چند هر دو در محل مشترکی متحقق و مقارن باشند اما این اقتران، اقتران صرفاً وجودی است شیخ همین شق را ممکن و بین علت فاعلی وجودی و معلول آن جایز می‌داند لهذا فاعلیت وجودی، یعنی «اقتران وجودی دو امر مابین به نحوی که یکی وابسته به دیگری است».

نکته بارز در این تحلیل، تأکید بر «تباین» و جدایی فاعل و معلول آن است، امری که باعث شد عرفان و حکمت متعالیه - ضمن پذیرش نکات مثبت توجیه ابن سینا - تحلیل وی را کنار گذارند و به نسبت «تجلی و ظهور» در عرفان یا اضافه اشراقیه و وجود ربطی، در حکمت متعالیه روی آورند.

تکمیل: شیخ در برخی عبارات پا را از این هم فراتر نهاده و تحلیل وجودی عمیقتری که می‌تواند ریشه نظریه وجود رابط صدرالمستألهین باشد، ارائه می‌دهد. بدین

۷ - شفا، ص ۴۰۲، ۳۵۵.

۸ - شفا، ص ۳۶۴، ۲۶۵، ۲۶۱، ۲۵۹، تعلیقات: ۸۵.

۹ - شفا، ص ۴۰۸، ۴۰۲، ۳۶۲.

۱۰ - شفا، ص ۳۵۵ و ۳۷۶ تا ۳۸۰.

۱۱ - شرح اثولوجیا، ص ۶۰، ۶۲. تعلیقات، ص ۱۰ و ۲۹ و ۱۰۰، اشارات، ج ۳، ص ۱۳۴.

۱۲ - شرح اثولوجیا، ص ۶۲. شفا، ص ۴۰۲. تعلیقات، ص ۶۶، ۲۹. اشارات، ج ۲، ص ۱۵۱.

۱۳ - شرح اثولوجیا، ص ۶۰. شفا، ص ۴۰۲. تعلیقات، ص ۷۱، ۵۱.

۱۴ - شرح اثولوجیا، ص ۶۰. شفا، ص ۴۰۵.

۱۵ - مباحثات، ص ۲۰۰، ۱۱۱، ۱۰۷.

۱۶ - شرح اثولوجیا، ص ۶۲ و ۶۰.

۱۷ - الهیات شفا (طبع مصر)، ج ۱، ص ۲۵۹ متن سخن شیخ چنین است: «والفاعل یفید شيئاً آخر وجوداً ليس للأخر عن ذاته و يكون صدور ذلك الوجود عن هذا الذي هو فاعل من حيث لا تكون ذات هذا الفاعل قابلة الصورة ذلك الوجود و لا مقارنة له مقارنة داخله فيه، بل يكون كل واحد من الذاتين خارجاً عن الآخر و لا يكون في احدهما قوة ان يقبل الآخر و ليس يبعد الآخر و ليس يبعد ان يكون الفاعل يوجد المفعول حيث هو و ملاقياً لذاته».

موجود است نه حیثیت تقییدی. یعنی درست است که وجود هر موجود ممکن، مادام که بر قرار باشد متصّف به ضرورت بشرط محمول است و ضرورت الذات دارد و در این حالت محال است به وجود دیگری موجود شود (چراکه اجتماع مثلین لازم می‌آید). اما معنی ایجاد و فاعلیت وجودی این نیست؛ بلکه معنایش دادن وجود است به آنچه که فی حدّ ذاته استحقاق وجود نداشته است

معنی که موجودات را نه تنها معلول تلقی نموده بلکه آنها را نفس اضافه و رابطه علیت یعنی امری که ذاتش عین وابستگی به علت است و فقر و اتصال ذاتی او و غیر منفک از او باشد، تصویر نموده است.

«الفاعل علة للوجود لا للحدوث. والوجود ان كان في ذاته محتاجاً كان دائماً محتاجاً لان كونه محتاجاً مقوم لحقيقته ذلك الوجود».^{۱۸}

○ تعبیر به اینکه ممکن «لیس فی ذاته» است به استشهاد قبل و بعد از عبارت مزبور به معنی آن است که فی ذاته استحقاق وجود ندارد حتی در همان حالی که وجود، عاریه‌ای دارد مالک وجود و بالذات مستحق آن نیست و این غیر از آن است که اقتضاء عدم را داشته باشد.

به عبارت دیگر، اقتضاء بخشی به امر لاقتضاء (با تهیه علل و معدات). بنابراین ایجادشیء نباید به نحو جعل مرکب (ایجاد شیء موجوداً یا جعل الموجود موجوداً) تلقی شود بلکه باید به نحو جعل بسیط (جعل شیء یا جعل الموجود) لحاظ گردد.

چنانکه معنی انعدام ممکن نیز جعل الموجود معدوماً و معنی انعدام آن نیز صیوررة الموجود عدماً نیست؛ بلکه تحقق مانع در دوام وجود یا سلب شرایط اقتضاء وجود برای ممکن می‌باشد که به هیچ وجه محال نیست و گرنه اصولاً ممکن نمی‌بود (بلکه واجب الوجود می‌بود).

قول به واهب الصور نیز به سخن اشاعره و نفی علیت و تأثیر به عین اشیاء و قول به عادة الله نمی‌انجامد چراکه تحقق و پیدایش صورنوعی بعنوان مصدر و منشاء کمالات و افعال و صفات خاص یک نوع، محتاج نوعی فاعلیت وجودی می‌باشد؛ چراکه معقول نیست چیزی که (بمانند ماده و هیولی) فاقد فعلیت و کمال بوده، مُعطی آن گردد و لهذا قول به کمون نیز از اینجهت صحیح و معقول نیست.

و دلیلی نیز در دست نیست که شیء بالقوه و هیولی، همه فعلیات را در خود به نحو بالفعل دارا باشد تا بتواند آنها را در شرایطی به عرصه ظهور برساند بلکه هیولی قوه صرف است؛ بنابراین چنین فعلیات و کمالاتی که در شیء بالقوه سابقه نداشته‌اند می‌بایست از مصدر و منبعی اعلی و اشرف افاضه گردند که این همان واهب الصور است.

جمع بندی و پاسخ اشکالات این رشد

تا بدینجا آشکار شد که فاعل وجودی، نه تنها قابل تصویر است بلکه رابطه اساسی واجب الوجود با ممکنات و مخلوقات از همین نحو ارتباط است و نیاز اساسی و دائمی عالم به فاعل خود در پرتو همین افتقار وجودی، تبیین می‌شود و اشکال این رشد نیز بدینسان حلّ می‌گردد که: مانعی ندارد وجود موجودات متعلق فعل، فاعل واقع شود و در این رهگذر لازم نیست قید مقارنت با عدم بدان اضافه گردد تا فاعلیت در محدوده وجود بالقوه و اخراج آن به فعلیت تفسیر شود و اشکال تحصیل حاصل و اجتماع مثلین نیز لازم نمی‌آید؛ چراکه موجودیت معلول با همین نسبت علیت و افاضه و اعطاء وجودی تحقق می‌پذیرد نه آنکه معلول، موجودی باشد که - پس از تقرّر وجودی - متعلق رابطه فاعلیت باری تعالی قرار گیرد تا تحصیل حاصل لازم آید بلکه معلولیت و اعطاء وجود به معلول پس از تحقق علیت، از وجود معلول پس از عدم آن (اگر معلول از محدثات و تکوینیات باشد) یا از تحلیل عقلی ماهیت معلول و نسبت سنجی ماهیت آن با وجودش (اگر از مبدعات و مخترعات و از موجودات دائمی باشد) انتزاع می‌گردد به علاوه رابطه علیت و فاعلیت مربوط به ارتباط وجود معلول با وجود علت از جنبه حیثیت تعلیلیّه موجود است نه حیثیت تقییدیّه آن؛ و علت برای معلول، حیثیت تعلیلی حمل

تعلیقات، مباحثات و باقیمانده کتاب الانصاف به چشم می‌خورد و همچنین تا خواجه طوسی، شیخ اشراق و نظام ابتکاری و ابداعی‌اش، میرداماد و صدرالمتهلین با نظام فلسفی متکامل و سهل و ممتنعش و... همه از او به همین رویه پیروی کرده‌اند.

○ مانعی ندارد وجود موجودات متعلق فعل فاعل واقع شود و در این رهگذر لازم نیست قید مقارنت با عدم بدان اضافه گردد تا فاعلیت در محدوده وجود بالقوه و اخراج آن به فعلیت تفسیر شود.

نظریه فیض و فاعلیت وجودی نیز از جمله مسائلی بوده که مورد اجتهاد مذاهب مختلف فلسفی واقع شده و در هر نظامی به اوصافی متصف شده و هر نحله‌ای تعبیری از آن به عمل آورده‌اند که این نمایانگر غنای تفکر فلسفی اسلام است.^{۲۲}

فلاسفه اسلامی - هر چند برخی آراء طبیعیون و سایر

اگر چه فلاسفه، افعال و آثار را به صور نوعیه و طبیعت اشیاء نسبت می‌دهند و خود صورت نوعی و طبیعت را به واهب الصور؛ اما از این لازم نمی‌آید که به عین همان نحو انتساب مستقیم، تمام افعال را به واهب الصور نسبت دهند حال آنکه اشاعره خداوند را بلاواسطه و مستقیماً فاعل پدیده‌ها و حوادث و افعال می‌دانند و هیچ تأثیر و تأثیری در بین اشیاء قائل نیستند؛ و توالی برخی پدیده‌های معین به دنبال یکدیگر را نوعی ایجاد تقارن توسط خداوند در بین پدیده‌های عالم محسوب می‌دارند (عادة الله) و به هر حال تفاوت دو قول (فلاسفه و اشاعره) واضح و هویداست.

از آنچه که تاکنون گذشت دو نکته نیز قابل استنتاج است: الف) این رشد کتب فلاسفه اسلامی را بدقت و با بی‌نظری و بی‌طرفی مطالعه نکرده و گاه اقوالی به آنان نسبت می‌دهد که در کتبشان یافت نمی‌شود و گاه آنان را به مغالطات و اشتباهاتی متهم می‌سازد که این اتهامات ریشه‌ای جز عدم درک صحیح ناقد از مبانی و نتایج نظام فلسفی ایشان ندارد که اشکالات مزبور با مختصر تأملی قابل رفع است.

ب) مهمتر اینکه، نظامی که آن را نظام فلسفی اسلامی می‌نامیم نه بنای پیروی و تقلید از ارسطو یا افلاطون یا دیگر فیلسوفان را داشته، نه حق را در گفتار ایشان منحصر می‌دانسته، نه از خود جرئت ابداع و نوآوری را سلب نموده بود و نه اگر فی المثل پی می‌برد که اثولوجیا از ارسطو نیست تفاوتی به حالش داشت؛ بلکه از همان ابتدای نضج به شیوه‌ای فعال/گزینشی^{۱۹} و با دیدی انتقادی به کتب فلاسفه نگریست: از کندی سر سلسله فیلسوفان اسلامی که نظریه تحریک و قدم عالم ارسطو را نقادانه کنار نهاد و مسئله خلقت و حدوث عالم را مطرح نمود تا فارابی^{۲۰} که با ابتکارات خود مسئله وجود و ماهیت و امکان ماهوی و مانند آن را در فلسفه وارد نمود و نظریه فیض را پذیرفت و پرورش داد تا ابن سینا که تدوین نهایی و منسجمی از نظریات فیض و فاعلیت وجودی و علم باری و اراده او و مسئله رابطه صفات و ذات و... توأم با نقادی و خرده‌گیری بر دیگر فیلسوفان در آثارش به چشم می‌خورد؛ به خصوص که در اواخر عمر خود با تألیف کتاب الانصاف به داوری بین دو نظام حکمت مشرق و مغرب پرداخته و رای خود را در هر زمینه ابراز داشت.^{۲۱} آرای که گاه در جای جای شفا،

۱۹ - رجوع شود به مقدمه رسائل الکندی الفلسفیه از دکتر عبدالهادی ابوریاده، ص ۷۰، ۵۷، پیرامون نظریه خلق و قدم و حدوث عالم نزد کندی و ارسطو.

۲۰ - رجوع شود به کتاب فارابی مؤسس فلسفه اسلامی نوشته دکتر رضا داوری، پروفیسور ایزوتسو در مورد نقش فارابی بیان مهمی دارد بدین قرار: دقیقاً اختلاف مفهومی بین «وجود» و «ماهیت» که بدینسان مورد غفلت ارسطو واقع شده بود اشتغال اصلی و عمده فلاسفه مسلمان گردید فارابی نخستین کسی بود که تقسیم دو بخشی ماهیت و وجود را به صورت روشن و قطعی به فلسفه اسلامی وارد کرد (ر.ک. بنیاد حکمت سبزواری، ص ۵۵).

۲۱ - رجوع شود به کتاب ارسطو عندالعرب، بویژه متن کتاب الانصاف، شرح اثولوجیای بوعلی و مقدمه دکتر بدوی.

۲۲ - دلیل آنچه ذکر شد نیز همان تعلیم فطری، عقلی و قرآنی است که الحق الحق ان یتبع حق، هر جا یافته شود باید تبعیت شود؛ بوده است لهذا بر خلاف تهمةهایی که برخی مستشرقان و دیگراندیشان به فلسفه اسلامی وارد کرده و آن را انحراف از نظام ارسطویی یا نظام فلسفی یونان و در واقع نفی کلام دانسته‌اند باید گفت این از آزاداندیشی فلاسفه اسلامی ناشی شده که در فلسفه خود به طور گزینشی عمل کرده و در هر مورد سعی نموده‌اند آنچه حق به نظر می‌آید بدان پای بند شوند بطوری که فیلسوفان هر نسل عقاید پیشینیان و اسلاف خود را بطور انتقادی مورد پذیرش قرار می‌دادند نه بنحو تقلیدی.

علوم را از باب اصول موضوعه از جهت مسئله‌ای فلسفی پذیرفته و گاه مسائلی را بر آن ابتناء نموده‌اند، مثلاً در مباحث افلاک، اما - هیچ‌گاه فی‌المثل نظام ارسطویی یا افلاطونی یا فلوطینی را در بست و تمام عیار نپذیرفته‌اند بلکه به اقتضای طبیعت تفکر که تحمیل ناپذیر و آزاد می‌باشد پیش رفته‌اند. اما غافل نبوده‌اند که، توجه به دین و منابع دینی که خود به وسیلهٔ برهان عقلی پذیرفته شده‌اند نیز مانع یا قید و بندی برای عقل و تفکر محسوب نمی‌شوند؛ اگر در هیچ رشتهٔ علمی، قانون «از کجا آورده‌ای» نداریم؛ منشاء یک نظریهٔ هر حادثه‌ای که بود، نمی‌بایست آن را در ارزیابی صحت و سقم آن دخالت داد و

این خود از انواع ترابط و ارتباط بین حکمت و دین و فلسفه و کلام است. اصولاً ملاک فلسفی بودن و فلسفی اندیشی به متعلق و موضوع تفکر نیست بلکه به نحوهٔ نگرش به مسائل است چنانکه به مسئلهٔ جبر و اختیار، خداوند و صفات او و خلقت او و حتی نبوت و معاد و مانند آن، می‌توان کلامی بر مبنای جدل و قیاس جدلی و گاهی صرفاً بر پایهٔ نقل منبع معتبراندیشید و می‌توان فلسفی و بر مبنای برهان و قیاس برهانی (هر چند از آیه یا روایتی یا شهود و اشراقی بعنوان شاهد استفاده شود) تفکر نمود.

تبیین صدرالمتألهین از محل بحث

صدرالمتألهین در این مورد علاوه بر پذیرش بدوی موضع رسمی مشائیان اسلامی مبنی بر امکان و وقوع فاعلیت وجودی و فیض در تحلیل و تعمیق و تدقیق پیرامون مفهوم فیض و فاعلیت الهی و تبیین ویژگیهای فیض و نحوهٔ ربط حق با خلق کوشیده و با توجه به امکان فقری و وجودی و طرح اصطلاح اضافهٔ اشراقیه سعی در ایضاح بیشتر محل بحث، زده است - هر چند در انتها به قولی عمیقتر و دقیقتر، یعنی نظریهٔ تجلی و ظهور در نحوهٔ فاعلیت حق رسیده که از آن می‌توان به عنوان فاعلیت ظهوری یاد نمود - ملاصدرا از آنجا که مرد میدان اصالت وجود است در مباحث علت و معلول اسفار - هر چند طبق روال معمولش از مباحث ماهوی شروع نموده اما - در تبیین جایگاه وجود شناختی علت و معلول و طرح معلول به عنوان وجود مفتقر، ناقص و وابسته و ضعیف و طرح علت عنوان وجود غنی، قائم بذات و قیوم، هیچ کوتاهی ننموده است.

وی ابتدا در تأمل در ملاک نیاز شیء در وجود یا در اتصاف به وصفی خاص به علت می‌پردازد و ضمن اعتباری دانستن حدوث و انتزاع آن پس از تحقق شیء، آن را شایسته برای ملاک نیازمندی به معلول نمی‌داند.^{۲۳} وی معتقد است با در یافتن ملاک استغنائی شیء از علت، یعنی ضروری بودن وصف برای شیء (و جوب) یا مستحیل بودن آن برای شیء (امتناع) می‌توان محدودهٔ علیت و تأثیر را در امکان و ممکنات منحصر دانست.^{۲۴} بنابراین اگر حرکت یا وجود یا هر وصفی مانند «الف»

○ ابن رشد کتب فلاسفة اسلامی را بدقت و با بی‌نظری و بی‌طرفی مطالعه نکرده و گاه اقوالی به آنان نسبت می‌دهد که در کتبشان یافت نمی‌شود و گاه آنان را به مغالطات و اشتباهاتی متهم می‌سازد که این اتهامات ریشه‌ای جز عدم درک صحیح ناقد از مبانی و نتایج نظام فلسفی ایشان ندارد.

به اصطلاح، حساب انگیزه را با اندیشه نباید خلط نمود؛ بلکه مهم، نحوهٔ استدلال و شیوهٔ بحث در مسائل و استنتاج نتایج است - از هر کجا که به ذهن متعالی آن علم رسیده باشد - طبعاً در فلسفه نیز هر گاه فیلسوفی قضایا و گزاره‌های مطرح در دین یا عرفان یا هر منبع دیگر را به جهت محض و آزمودن آنها یا اعتقاد به حقایق آنها طرح نموده و بر آنها استدلال بیاورد کاری غیر فلسفی نکرده است؛ بلکه به اقتضای شرح فلسفی می‌بایست گزاره‌های دینی را نیز در محک عقل قرار دهد و در صورت توان، گزاره‌های عقلی و فوق عقلی و ضد عقلی را از یکدیگر تمییز دهد تا موارد لازم‌التأویل، لازم‌الطراد یا لازم‌القبول را در اختیار متکلم و دانشمند علوم دینی قرار دهد تا بدین وسیله متکلم و عالم دین در کار تشخیص و تمییز احادیث سقیم از صحیح و تفسیر و تأویل ظواهر با بصیرت اقدام کنند.

۲۳ - اسفار، ج ۲، ص ۱۰۲ و ص ۳۸۳، تا ۳۹۰ تحت عنوان: لا

يجب للعلمة مقارنة العدم و انه يشترط في تقدم العدم عليه.

۲۴ - همان ص ۲۰۴، ۱۳۱.

در نتیجه معلول بالذات همان افاضه اضافه است.^{۳۴} اضافه‌ای که متکی به طرفین نیست بلکه بر طرف واحد تکیه دارد یعنی اضافه‌ای که خود طرف‌ساز است (اضافه اشرافیّه)؛ به گفته فیض کاشانی:

○ اگر چه فلاسفه، افعال و آثار را به صور نوعیه و طبیعت اشیاء نسبت می‌دهند و خود صورت نوعی و طبیعت را به واهب الصور؛ اما از این لازم نمی‌آید که به عین همان نحو انتساب مستقیم، تمام افعال را به واهب الصور نسبت دهند.

«لا تفهمن من لفظ الصدور و امثاله الامر الاضافی الذی لا یتحقق الا بعد شیئین لظهور ان الکلام لیس فیہ بل کون العلة بحیث یصدر عنها المعلوم فانه لا بد ان تكون العلة خصوصیه بحسبها یصدر عنها المعلوم العین دون غیره و تلک الخصوصیه هی المصدر فی الحقیقه و هی الی تعبر عنها تارة بالصدور و مرة بالمصدریه و طوراً بکون العلة بحیث یجب عنها المعلوم و ذلک یضیق الکلام عما هو المرام».^{۳۵}

قول به وجود رابط و اضافه اشرافیّه هر چند در ابتدا و ظاهراً با قول به تشکیک وجود و وحدت مشکک آن سازگاری ننماید، اما صدر المتألهین معتقد است اگر در کنه این کلام که معلول همان اضافه (به علّت) است دقت کنیم و اضافه بودن اشیاء و وجود حرفی آنها را بکاویم بدین نتیجه می‌رسیم که معلول در حقیقت، هویتی متباین با

برای شیء ضروری نباشد در اتصافش به آن اوصاف نیازمند علّت معطی حرکت، معطی وجود یا معطی وصف الف خواهد بود.^{۳۵} وی علّت حقیقی، بالذات و اصیل را همواره مقارن با معلولش می‌داند به نحوی که معلول از آن قابل انفکاک، نباشد و به همین جهت علل طبیعی و فاعل طبیعی را فاعل حقیقی نمی‌داند بلکه از معدات محسوب می‌دارد.

«ان العلیل السابقه (الذی بانتفائه لا یتنفی المعلوم) لیست عللاً بالذات فهی معدات و معینات و بالجمله علل بالعرض فالفاعل بالحقیقه مبدأ الوجود و مفیده كما فی عرف الالهیین و اما ما یطلق علیه الفاعل فی الطبیعیات مما یفید وجوداً غیر التحریک فقد دریت ان مثل هذه العلة تكون معدة و لیست علة بالذات».^{۳۶}

وی سپس ضمن تحلیلی غیر از واجب تعالی؛ تنها عقل را (نه نفس یا جسم یا صورت یا ماده را) به عنوان علّت موجد محسوب می‌دارد.^{۳۷} و در ضمن این شبهه راکه ممکنات نمی‌توانند بعضی، علّت وجودی برخی دیگر باشند ردّ نموده است.^{۳۸} همانطور که قبل از آن توهّم بقای عالم پس از علّتش (واجب) نظیر بناء و بناء را با تکیه بر اصول سابق و عدم انفکاک امکان از ماهیت در حال عدم و وجود و پیوسته بودن وجود معلول به علّت دفع نموده بود.^{۳۹} ملاصدرا سپس ویژگیهای فاعل مفیض را از حیث علم و اراده و قصد بر می‌شمرد.^{۴۰} آنگاه به مباحث اصلی و تحلیلهای دقیق وجودی خود وارد شده و با توجه به اصالت وجود و اینکه در دارتحقق جز وجود واقعیّت ندارد و حقیقت هر چیزی وجود خاص آن است؛ ضمن تحلیلی، دایره علّیت و معلولیت را منحصر به وجود و ماهیت را از حیطة جعل و معلولیت حقیقی خارج قلمداد نموده است.^{۴۱} آنگاه در فصل مشهور عرفانی و فلسفی خود که فرآورده آن را تکمیل و اكمال فلسفه دانسته^{۴۲} ابتدا ماهیات را از حیطة علّیت خارج دانسته و علّیت واقعی وجودی را برای ماهیت مجازی دانسته و آن را به وجود خاصّ منحصر می‌کند.^{۴۳}

آنگاه ضمن بیان این مطلب که: همانطور که موجد و فاعل ایجاد در حقیقت بحسب ذات و جوهر خود فائض است به آنکه فیضان او مربوط به حقیقتی غیر ذاتش باشد (وگرنه ترکیب و عروض حالت لاحقّه لازم می‌آید) و آنچنان که ذات او عین فیاضیت اوست، معلول نیز در حقیقت خود عین مفاض و افاضه و اضافه است نه ذاتی که مفاض و مضاف بودن عارض بر وی و لاحقّ او شده باشد (وگرنه لازم می‌آید که در ذات خود، غیر وابسته و غنی باشد).

۲۵ - همان، ص ۲۱۳.

۲۶ - همان، ص ۲۱۳، ۲۱۲.

۲۷ - همان، ص ۲۱۴.

۲۸ - همان، ص ۲۱۷، ۲۱۶.

۲۹ - همان، ص ۲۱۶، ۲۱۳.

۳۰ - همان، ص ۲۲۳، ۲۲۰. در این مورد رجوع شود به خاتمه بخش.

۳۱ - همان، ص ۲۳۵.

۳۲ - همان، فصل ۲۵ و ۲۶ از مباحث علّیت، ص ۳۱۴، ۲۸۶.

۳۳ - همان، ص ۲۸۷.

۳۴ - همان، ص ۳۹۲، ۳۸۸.

۳۵ - اصول المعارف، ص ۶۶، ۶۵ و نیز ر.ک. شرح آن در مقدمه

اصول المعارف، ص ۹۵.

مفیض ندارد تا آنکه یکی را مفیض و دیگری را مستفیض بدانیم^{۳۶} و نتیجه نهایی آن خواهد شد که از ایجاد و علّیت وجودی به ظهور یا علّیت ظهوری و تشّان منتقل شویم^{۳۷} (نظریه تجلی) که این بحث خود بابی واسع و محتاج مقاله و رساله‌ای مستقل است.

نکته آخر؛ با مقایسه «نظریه تحریک»، «نظریه فیض»، «نظریه اضافه اشراقیه» و «نظریه تجلی و ظهور» می‌توان صحت ادعای تطوّر و پویش و تحول فکر فلسفی و عدم توقف و رکود آن را در طول دوره اسلامی به ثبوت رساند. تکمیل: مرحوم نراقی در اثر موجز خود در حکمت متعالیه «الکلمات الوجیزه» ارکان نظریه فیض را چنین تشریح نموده است.^{۳۸}

«الافاضة كالعلية راجعة الى الاستتباع و المجمولية كالمعلولية الى التبعية و الارتباط (فالفيضات و المجمولية و المعلولية و امثالها راجعة الى التعلق و التبعية) ...^{۳۹} و الضرورة قضت بتكثير الوجودات ... و مجرد التبعية كما علم لا يوجب الاعتبارية و لو اريدها الظلية فتعم الرفاق ... و التحقيق ان المعلول بملاحظة علة متحصل و بدونها محض الاعتبار بل العدم و لذلك يتأتى الجمع فما فى كلامهم من التجلى و التطور و الظهور و التزل يرجع الى الافاضة الراجعة الى التعلق و الترتب اذ صرف النور لا يظهر للمدرك الا بعكوسه و اشتمت على الوجودات الخاصة نهى مظاهره و مجاله و لكونها مناسبة له متشرحة عنه مرتبطة يصدق انها من مراتبه و تنزلاته و شئونه و اعتباراته و درجاته و تطوراته و اول مظاهره اسماء و صفاته ثم العوالم الاربعة على الترتيب و التغاير بين الحق و اول المظاهر اعتبارى و لما بينه و بين البواقى ... واقعى»^{۴۰}.

جمع بندی صدرالمتألهين از محل بحث

صدرالمتألهين خود در شواهد الربوبية که محصل و ملخص آراء وی را در بر دارد به ایجاز رأی خود را در این باب اظهار داشته است؛ که برای وضوح و تنظیم بیشتر، آن را به قضایایی تقسیم و شماره گذاری نموده‌ایم:

۱ - العلية و المعلولية عندنا لا يكون الابنفس الوجود لما ستعلم ان الماهيات لا تأصل لها فى الكون جسما وقعت اليه الاشارة.

۲ - و الجاعل التام بنفس وجوده جاعل و المجمعول انما هو وجود الشئ لاصفة من

صفاته و الألكان فى ذاته مستغنياً عن الجاعل.

۳ - فالجعل ابداع هوية الشئ و ذاته التى هى نحوه جوده الخاص .. فاذا تمهد هذا فنقول:

۴ - كل ماهو معلول لفاعل فهو فى ذاته متعلق و مرتبط به فيجب ان يكون ذاته بما هى ذاته عين معنى التعلق و الارتباط به و الا فلو كانت له حقيقة غير التعلق و الارتباط بالغير و يكون التعلق بجاعلها صفة زائدة عليها... فلا يكون ما فرضناه مجعولاً مجعولاً... و يكون هذا المفروض مستقل الحقيقة مستغنى الهوية عن السبب الفاعلى و هو خرق الفرض.

۵ - فاذا ثبت ... ايضاً ان ذات العلة الجاعلة هى عين وجودها و ذات المعلول هى عين وجوده اذ الماهيات امور اعتبارية تنتزع من انحاء الوجود بحسب العقل.

۶ - فينكشف ان المسمى بالمعلول ليس بالحقيقته هويةً مبانيةً عن هوية موجوده حتى يكون هناك هويتان مستقلتان فى الاشارة العقلية، احدهما مفيضة و الاخرى مفاضة. اى موصوفة هذه الصفة...

۷ - فاذا المعلول بالجعل البسيط الوجودى لاحقيقة له متصلةً سوى كونه مضافاً الى علته بنفسه و لا معنى له و لا معنى له منفرداً عن العلة غير كونه متعلقاً بها و لا حقاً و تابعاً لها و ما يجرى مجريها.

۸ - كما ان العلة كونها متبوعة و مفيضة هو عين ذاتها... فهو (اى مبدأ السلسلة المشائية من العلل و المعاليل) الحقيقه و الباقي شئونه و هو الذات و غيره اسمائه و نعوته و هو الاصل و ما سواه اطواه و فروعه.^{۴۱}

تبیین: در این جا ضمن جعل عنوان برای هر یک از گزاره‌های

۳۶ - اسفار، ج ۲، ص ۳۰۰، ۲۹۹.

۳۷ - همان، ص ۳۰۳، ۳۰۰.

۳۸ - الکلمات الوجیزه، ص ۱۴۶.

۳۹ - افاضه از رساله اللغات الالهية نراقی، ص ۸۶.

۴۰ - البته ایشان سعی در ارجاع نظریه تجلی و ظهور به نظریه فیض و افاضه دارد که با توجه به اختلاف مبانی دو نظریه در ناحیه وحدت شخصی و وحدت تشکیکی چندان موجه، به نظر نمی‌رسد.

۴۱ - صدرالمتألهين، شواهد الربوبية، به تحقیق و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۵۰، ۴۹.

فوق اشاره‌ای به مدلول و نیز دلیل آنها خواهیم داشت:

۱ - علّیت وجودی: تحقق علّیت و معلولیت در دایره وجود؛ به جهت اعتباری بودن و فقدان اصالت ماهیت.

۲ - علّیت بالذات: تحقق علّیت در ذات و وجود جاعل نه صفتی از آن همچنین وقوع معلولیت در ذات و وجود مجعول نه وصفی از آن.^{۴۲}

۳ - معنی فیض و اضافه اشراقی: انحصار معنی جعل، علّیت در ابداع هویت شیء و نحوه وجود خاص آن.^{۴۳}

۴ - وجود رابط: تعلق و افتقار ذاتی معلول و مجعول و عین تعلق بودن حقیقت آن (معنی طرف ساز بودن اضافه اشراقیه).

۵ - معنی علّت و معلول و برقراری تشکیک و نسبت کمال و نقصان بین آن دو:

* ذات علّت = عین وجودش و نحوه کمال هستی آن
* ذات معلول = عین وجودش و نحوه ضعف هستی آن.^{۴۴}

۶ - اتصال وجودی و نفی تباین صریح پس از اثبات تباین وصفی بین آندو: تحقق نوعی ارتباط و اتصال و سنخیت و اتحاد وجودی بین علّت و معلول و عدم تباین مفیض و فائض در اینگونه افاضه و اضافه.^{۴۵}

۷ - معنی معلول: عدم حقیقت مستقل و متأصل برای معلول با صرف نظر از اضافه به علّت و تعلق به آن.

۸ - معنی علّت: همه معلولات به حقیقتی واحد، یگانه بودن حقیقت علّت و حقیقت وجود و عدم تکافی آن و نسبت شأن و اسم و نعت و طور و فرع داشتن ماسوی به ذات و حقیقت علّت.^{۴۶}

ویژگیهای فیض و فاعلیت وجودی از نظرگاه ملاحظه

می‌توان خصوصیات فیض و افاضه‌ها را از دید صدرالمتألهین اجمالاً چنین فهرست نمود.^{۴۷}

۱ - انگیزه و دلیل فیضان و آفرینش خیریت ذاتی آفریننده (مفیض) بوده است به نحوی که لازمه آن ذات، جود و افاضه خیر است.^{۴۸}

۲ - عدم دخالت قصد زائد بر ذات در این افاضه و عدم امکان انتساب غرضی جز ذاتش.^{۴۹}

۳ - عمومیت فیض او و گسترش آن در همه عالم و عدم انحصار فیضان نسبت به معلول اول.^{۵۰}

۴ - نحوه فیضان وجود از حق تعالی به ترتیب از اعلی به اسفل است چه آنکه هر علّت از معلول خود اقوی است [قوس نزول] و سپس در سیر تکاملی موجودات باز به

سوی مبدأ اعلی رجوع می‌کنند [قوس صعود].^{۵۱}

۵ - اولین موجود صادر شده از مبدأ مفیض وجود منبسط، «وجود لابشرط» است که عقل اول یکی از تعینات و مجاری فیض بقیه موجودات و علّت تحقق کثرت در مراتب بعدی از دو حیث امکان بالذات و جوب بالغیر است.^{۵۲}

۶ - بین مراتب هستی و فیض، اتصال و ترتب وجودی و رتبی برقرار است و طفره و انفصالی در آن نیست.^{۵۳}

۷ - صدور فیض توأم با علم و اراده حق تعالی و رضای او بوده است (صدور شیء به واسطه تعلق آن).^{۵۴}

۸ - فیض حق دائمی است (بواسطه دوام ذات و اراده ذاتی و حب ذاتی حق و به لحاظ امتناع تجدد ارادات حادثه).^{۵۵}

۹ - در عین حال مستفیضها (یا بخشی از آنها) به واسطه حرکت جوهری و تجدد امثال متجددند.^{۵۶}

۱۰ - فیض با وساطت همراه است و در درجه اول وساطت اسماء حق تعالی مطرح است و در درجه بعد وساطت موجودات علوی.^{۵۷}

۱۱ - فیض نامحدود الهی در هر موجودی به حسب ظرفیت و استعداد محدود و معین و خاص و ذاتی آن موجود اخذ می‌شود.^{۵۸}

۱۲ - علّت تداوم فیض در عالم مادیات حرکت جوهری و وقوع تضاد در این عالم است. □^{۵۹}

۴۲ - نتیجه اصل قبل بمعنی کفایت وجود شیء برای توجیه صدور و علّیت و عدم نیازان به انضمام حیثیتی دیگر، نظیر ماهیت می‌باشد.
۴۳ - نتیجه گزاره ۱ و ۲.

۴۴ - حاصل از تحلیل سابق.

۴۵ - لازمه عقلی ارتباط وجودی (و در عین حال برتری علّت از معلول): وصول به تشکیکی خاص.

۴۶ - وصول به نوعی تشکیک اخص الخواصی با توجه به مقدمات پیشین.

۴۷ - ارجاعات همه به مجلدات اسفار است (۹ جلدی طبع قم، انتشارات مصطفوی).

۴۸ - همان، ج ۶، ص ۳۳۳.

۴۹ - همان، ج ۶، ص ۳۷۹، ۳۶۷.

۵۰ - همان، ج ۲، ص ۱۸۶.

۵۱ - همان، ج ۸، ص ۱۰۴ و ج ۹، ص ۳۵۷.

۵۲ - همان، ج ۸، ص ۸۴ و ج ۹، ص ۷۵.

۵۳ - همان، ج ۹، ص ۱۴۲ و ۷۵.

۵۴ - همان، ج ۲، ص ۲۳۰، ۲۲۳، ۲۲۰.

۵۵ - همان، ج ۲، ص ۳۷۶ و ج ۷، ص ۲۸۲.

۵۶ - همان، ج ۷، ص ۲۷۶، ۷۶.

۵۷ - همان، ج ۸، ص ۱۱۸ و ج ۹، ص ۱۴۹.

۵۸ - همان، ج ۱، ص ۲۳۱ و ج ۷، ص ۷۷ و ج ۸، ص ۸۴.

۵۹ - همان، ج ۷، ص ۷۷.