

## ویژگیهای فیض و فاعلیت وجودی

# حکمت متعالیه<sup>در</sup> صدرالمتألهین

### قسمت اول

### سعید رحیمیان

#### مقدمه:

از اساسیترین محورهای هر نظام فلسفی، که در ضمن می‌تواند بیانگر هویت خاص آن نظام باشد، نوع نظریه‌ای است که تبیین ارتباط بین مبدأ متعال و ماسوا را بعهده دارد.

در این زمینه می‌توان به نظریه خلقت مطرح در ادیان، خلق از عدم متکلمان، اتحاد و حلول در برخی ادیان و فرقه‌هایی از متصوفه، تطور در نزد ماده‌گرایان و برخی فلاسفه غرب، تجلی در نزد عرفا و بالاخره فیض (با سه روایت مشائی - اشراقی و حکمت متعالیه) در نزد فیلسوفان و حکمای اسلامی، اشاره کرد.

نظریه فیض در این میان، در تاریخ فلسفه اسلامی، سیر تحول خاصی را پشت سر گذاشته است: همراه با ترجمه تفسیر گونه از گزیده‌ی نه گانه‌های فلوطین، تحت عنوان اثولوجیا (با انتساب آن به معلم اول، ارسطو)، وارد قاموس فلسفی مسلمانان شد و پس از آن، از کندی گرفته تا صدرالمتألهین، بجهت ژرف اندیشی حکمای اسلام و لحاظ وجود شناختی به آن و با الهام از معارف عمیق اسلامی موجود در آیات و روایات و نیز بهره‌وری از شهود و مکاشفات عرفا، تغییرات و اضافات و تحولاتی در آن به ثمر رسید، بنحوی که کاملترین و عمیقترین روایت و قرائت خود را - بر مبنای اصالت و وحدت وجود - در حکمت متعالیه کسب کرده است.

مقاله حاضر متکفل بیان ویژگیهای این نظریه در حکمت متعالیه صدر را با تکیه بر آثار وی و نمایاندن راه‌حلهایی است که نظریه فیض، وظیفه ارائه آنها را در این ابعاد دارد<sup>۱</sup>:

۱- ارتباط وحدت با کثرت

۲- ارتباط مجرد با مادی

۳- ربط قدیم با حادث

۴- ربط ثابت با متغیر

۵- ارتباط فاعل عالم با معلوم

۶- ربط فاعل مرید با معلول مراد

۷- ارتباط خیر محض با شر

در این مقاله مختصات فاعلیت ایجادی بنحو افاضه را ابتدا به اجمال و سپس بتفصیل با استفاده از آثار و آراء ملاصدرا و اشاره به پیامدهایی که بر اثر رسوخ مبنای اصالت وجود و توابع آن، در این نظریه بیار آمده در هشت بخش پی گرفته‌ایم:

اجمال ویژگیهای فیض و فاعلیت وجودی از نظر ملاصدرا می‌توان خصوصیات فیض و افاضه‌ها را از دید صدرالمتألهین اجمالاً چنین فهرست نمود<sup>۲</sup>:

۱- غرض و دلیل فیضان و آفرینش، خیریت ذاتی آفریننده (مفیض) بوده است بنحوی که لازمه آن ذات، جود و افاضه خیر است<sup>۳</sup>.

۲- عدم دخالت قصد زائد بر ذات در این افاضه و عدم امکان انتساب غرضی جز ذاتش<sup>۴</sup>.

۳- عمومیت فیض او و گسترش آن در همه عالم و عدم انحصار فیضان، نسبت به معلول اول<sup>۵</sup>.

۴- نحوه فیضان وجود از حق تعالی بترتیب از اعلیٰ به اسفل است چه آنکه هر علت از معلول خود اقوی است

۱- تبیین ارکان تحول یافته نظریه فیض و سیر تحول آن در نظامهای فلسفی اسلامی و نیز نحوه پاسخگویی به شبهات وارد بر این نظریه در حکمت متعالیه، از جمله مباحث ضروری در این باب است که نگارنده در پایان‌نامه خود تحت عنوان «تبیین نظریه فاعلیت وجودی فلوطین و ارزیابی آن از دیدگاه صدرالمتألهین» مورد بحث قرار داده است.

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

۳- همان، ج ۶، ص ۳۳۳. ۴- همان ج ۶، ص ۳۷۹، ۳۶۷.

۵- همان، ج ۲، ص ۱۸۶.

(قوس نزول) و سپس در سیر تکاملی موجودات باز به سوی مبدأ اعلی رجوع می‌کنند (قوس صعود) <sup>۶</sup>.

۵- اولین موجود صادر شده از مبدأ مفیض «وجود منبسط و لایبشوط» است که عقل اول یکی از تعینات و مجاری فیض بقیه موجودات و علت تحقق کثرت در مراتب بعدی از دو حیث امکان بالذات و وجوب بالغیر است <sup>۷</sup>.

۶- بین مراتب هستی و فیض، اتصال و ترتب وجودی و رتبی برقرار است و طفره و انفصالی در آن نیست <sup>۸</sup>.

۷- صدور فیض توأم با علم و اراده حق تعالی و رضای او بوده است (صدور شیء بواسطه تعلق آن) <sup>۹</sup>.

۸- فیض حق دائمی است (بواسطه دوام ذات و اراده ذاتی و حب ذاتی حق و بلحاظ امتناع تجدد ارادات حادثه) <sup>۱۰</sup>.

۹- در عین حال مستفیضها (یا بخشی از آنها) بواسطه حرکت جوهری و تجدد امثال متجددند <sup>۱۱</sup>.

۱۰- فیض با وساطت همراه است و در درجه اول وساطت اسماء حق تعالی مطرح است و در درجه بعد وساطت موجودات علوی <sup>۱۲</sup>.

۱۱- فیض نامحدود الهی در هر موجودی بحسب ظرفیت و استعداد محدود و معین و خاص و ذاتی آن موجود اخذ می‌شود <sup>۱۳</sup>.

۱۲- علت تداوم فیض در عالم مادیات حرکت جوهری و وقوع تضاد در این عالم است <sup>۱۴</sup>.

اینک بتفصیل موارد یاد شده در هشت بخش می‌پردازیم.

#### الف) غرض فیض

طرح بیغرضی فاعل اول و نفی قصد زائد از او برای نخستین بار - چنانچه گذشت - به فلوطین و آثار او باز می‌گردد، چراکه وی این وصف را منحصر به فاعلهای محدود و ناقص و مرکب دانسته است، این جنبه از نظریه فیض در نزد فلاسفه اسلامی - از زمان کندی به بعد - مورد پذیرش نقادانه قرار گرفت یعنی ایشان در عین حال که بر نفی قصد زائد، از افعال باری تعالی تأکید کردند - و از این حیث در مقابل برخی متکلمان که قائل به فاعلیت بالقصد در خداوند بودند، قرار گرفتند - اما نفی مطلق غرض را نیز در خور حکمت و علم حق تعالی ندانستند بهمین جهت هم مسئله «غایت فعل» و تمایز آن با غایت فاعل را طرح کردند و هم در معنی غایت و غرض و ارتباط آن با علم و اراده کنکاش کردند. در اینجا ما تحلیل صدرالمতألهین را از این مسئله عرضه می‌داریم:

صدرا بر این نکته تأکید دارد که فاعل بالغرض، مستکمل بغیر است و آن غیر که غرض

و هدف قرار می‌گیرد در فاعلهای علمی باید اشرف و اعلی از فاعل باشد تا فعل متصف به حکیمانه بودن شود و این با غنای ذاتی و کمال وجودی حق متعال سازگار نیست. او می‌گوید:

«ان کل فاعل یفعل فعلاً لغرض غیر ذاته فهو فقیر مستفیض (مستعیض) یحتاج الی ما یتکمل به فما یتکمل به یجب ان یکون اشرف و اعلی منه» <sup>۱۵</sup>

قید «غیر ذاته» در توصیف غرض، قیدی دقیق است و خواهیم دید حکما چطور از این مطلب در انتساب نوعی غرض به حق متعال استفاده می‌کنند. آنچه تاکنون در نفی غرض فاعلی است اما این با اثبات غرض فعلی منافاتی ندارد بدین معنی که عالم را غایتی است و باری تعالی همانطور که مبدأ و رأس نظام فاعلی عالم است، غایه الغایات و رأس نظام غایی جهان نیز هست، همچنانکه خلقت هر جزئی از اجزاء عالم بنوبه خود بخاطر هدف و جهتی خاص و جزئی صورت گرفته، بهمین جهت حکما هم عالم را نظام احسن و نظام خیر و متناسب با مفهوم فیض می‌دانند:

«فیضان الخیر و النظام عنه غیر مناف لذاته الفیاضة بل اینه مناسب له و تابع لخیر ذاته الفیاضة» <sup>۱۶</sup>

و هم حق متعال را غرض نهایی نظام عالم دانسته‌اند چنانکه صدرا در این زمینه می‌گوید: واجب متعال بلحاظ علیت فاعلیش نسبت به همه اشیاء، اول الاوائل است و بلحاظ علیت غاییش برای جمیع عالم و اینکه غایت و فایده‌ایست که همه اشیاء او را بطبیع یا به اراده، قصد نموده‌اند، آخر الاواخر است چرا که او خیر محض و معشوق حقیقی است <sup>۱۷</sup> او سپس می‌گوید: مصحح اعتبار اول (اول الاوائل بودن) نفس ذات حق تعالی بذاته است (که مقتضی فیاضیت اوست) و مصحح اعتبار دوم (آخر الاواخر بودن) صدور اشیاء از اوست بوجهی که ملازم است با عشق اشیاء برای حفظ کمالات موجود و بدست آوردن کمالات مفقود (اما ممکن) <sup>۱۸</sup>.

۶- همان، ج ۸، ص ۱۰۴ و ج ۹، ص ۳۵۷.

۷- همان، ج ۸، ص ۸۴ و ج ۹، ص ۷۵.

۸- همان، ج ۹، ص ۷۵ و ۱۴۲.

۹- همان، ج ۲، ص ۲۲۰، ۲۲۳، ۲۳۰.

۱۰- همان، ج ۲، ص ۳۷۶ و ج ۷، ص ۲۸۲.

۱۱- همان، ج ۷، ص ۷۶، ۲۷۶.

۱۲- همان، ج ۸، ص ۱۱۸ و ج ۹، ص ۱۴۹.

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

۱۴- همان، ج ۷، ص ۷۷، ۱۵- اسفار ج ۲، ص ۲۷۹.

۱۶- همان ج ۲، ص ۲۸۱ و ج ۶، ص ۳۳۳.

۱۷- همان ج ۲، ص ۲۷۹، ۱۸- همان ص ۲۷۹.

پس حکما هر چند از فعل مطلق خداوند، غرض و غایت (غیر ذات حق) را نفی می‌کنند و او را غرض‌الاعراض و غایة الغایات می‌دانند، غرض و غایت را بطور مطلق نفی نکرده‌اند بلکه غایات و اغراض جزئی را که همه منتهی به حق سبحانه می‌شوند اثبات می‌کنند، بخلاف اشاعره که اصولاً باب تعلیل را بسته و معتقدند کل افعال او بدون غایت است؛ همچنین بخلاف معتزله که حتی، فعل مطلق حق متعال را نیز دارای غایتی غیر ذات می‌دانند.<sup>۱۹</sup> بدین نحو صفت شوق نیز هر چند در حق متعال نفی می‌شود - چرا که شوق عبارتست از طلب کمال که بوجهی (بنحو بالقوه یا بصورت وجود ذهنی) حاصل است و بوجهی (بنحو بالفعل یا بوجود خارجی) غیر حاصل، در حالیکه خداوند از جمیع انحاء نقصان‌یافته است.<sup>۲۰</sup> اما در عین حال خداوند، فاعل بالطبع - مانند آتش نسبت به حرارت - نیز نیست<sup>۲۱</sup> بلکه فعل او با علم و اراده توأم است پس نزد فلاسفه، واجب‌الوجود فاعل بالا اراده است اما فاعل بالقصد نیست چرا که هر فاعل بالقصد خود متأثر از امر دیگری است زیرا علت غایی بمنزله فاعل (محرک یا انگیزه) علت فاعلی است (هرچند بلحاظ ذهنی) و بتعبیر حکیم سبزواری در منظومه:

علة فاعل بماهيتها معلولة له بانيتها

علت غایی هر چند بلحاظ وجودی، معلول علت فاعلی است اما بلحاظ مفهومی فاعل (محرک) آن است بعلاوه غرض فاعل بالقصد، بمصلحت اوست، که این مستلزم وجود نقص در آن است، لہذا نمی‌توان چنین فاعلیتی را به خداوند نسبت داد زیرا با علو خداوند سازگار نیست و بهمین جهت است که قاعده: العالی لا یلتفت الی السافل (ای لایریده) در السنه فلاسفه موجود است.

اما در اینجا باید بدین سؤال پاسخ گفت که: چگونه عدم اراده نسبت به سافل را می‌توان با حکمت خداوند و پرهیز از فعل عبث و نظام حکیمانه عالم سازگار دانست؟ در اینجا است که مذهب خاص فلاسفه (بخصوص در فلسفه صدرایی) مطرح می‌شود و آن تفاوت نهادن بین حکمت خداوند با حکمت در انسان است زیرا حکمت در انسان به غرض فاعلی باز می‌گردد<sup>۲۲</sup> اما حکمت در خداوند به غرض فعلی بازگشت دارد. بدین معنی که خداوند موجودات را برای مقاصد یا مقصدی (یعنی به کمال رساندن آنها) خلق کرده و در راه آن مقاصد قرار داده است و اقتضای فیض و افاضه او نیز بحسب استحقاق موجودات همین است که آنها را به غایات متناسب با ماهیت و ذات آنها برساند بگفته حکیم سبزواری:

اذ مقتضى الحكمة والعناية ایصال كل ممكن لغاية

مقتضی حکمت و عنایت خداوند این است که هر ممکنی را به غایت خود برساند.

و در اینجا است که وجه تمایز سخن حکما با قول اشاعره که: فعل الله لا یعلل بالاغراض و اینکه خلق خداوند نه لیم ثبوتی دارد و نه لیم اثباتی و نیز با قول معتزله که فعل الله را عبث ندانسته و دارای اغراض می‌دانند واضح می‌گردد زیرا حکمانه به لزوم عبث معتقدند و نه به فاعلیت بالقصد<sup>۲۳</sup>.

و بدین جهت ایشان به فعل ذی غرض و فاعل بیغرض و عبارت دیگر اثبات غرض فعلی و نفی غرض فاعلی قائل شدند، بدین معنی که آنچه او ایجاد می‌کند چیزی است که خودش غرض دارد و بسوی آن غرض می‌شتابد. حاصل آنکه معنی حکمت الهی و غرض خداوند در نزد حکما، آفرینش اشیاء و جعل کمالات آنها و سیر دادن توجه درونی اشیاء بسمت آن کمالات (ایصال اشیاء بسوی غایات ذاتی و طبعیشان است<sup>۲۴</sup>) صدرا از آن بالاتر ضمن بازگرداندن اراده به حب، غرض بالذات حق را تنها ذات او دانسته و هرگونه التفات به غیر کمال مطلق را نقص محسوب نموده است حال چون اراده او بسمت کمال مطلق یعنی ذات خودش متمایل است، اگر چیزی را آفریده بجهت حب به ذات بوده است چرا که «حب الشيء

۱۹- همان ج ۶، ص ۳۶۵ تا ۳۶۸ در ارتباط با عقاید معتزله در این باب ر.ک: قاضی عبدالجبار، المغنی ج ۱/۶ ص ۲۱۹ و ۲۵۸ ج ۲/۶ ص ۲۱۰ و ۲۲۳ و ج ۱۱، ص ۹۶ و ۱۰۶.  
۲۰- همان ج ۲، ص ۲۳۷.

۲۱- چنانکه ملاحظه می‌شود حکما گرچه گاه بمانند فلوطین و به تأثیر از ائولوگیا - فیض را به شعاع خورشید یا حرارت آتش تشبیه می‌کنند اما دقیقاً متوجه وجه فرق بین مثل و مثلث از حیث فاعلیت به علم و اراده در حق تعالی هستند.

۲۲- زیرا انسان در افعال عقلایی خود، دیگر موجودات را در جهت نفع و صلاح خویش استخدام می‌نماید و این دید خود محور، از نیاز او ناشی شده است.

۲۳- از متکلمان امامیه بنظر می‌رسد خواجه نصیرالدین طوسی نیز مرام حکما را اختیار نموده چرا که در شرح تجرید ضمن صحه گذاشتن بر غرضمندی خداوند، آن غرض را فاعلی ندانسته و مطابق شرح مرحوم علامه حلی در کشف المراد آن را به فعل باز گردانده است ر.ک: کشف المراد ص ۳۰۶ المسألة الرابعة، فی انه تعالی یفعل غرض، و نفی الغرض یستلزم العبث و لایلزم عوده الیه.

۲۴- استاد مطهری در شرح الهیات شفا (ج ۳ ص ۸۷) بدین نکته اشاره می‌کند که بوجهی می‌توان با این تحلیل، فاعل را - هر چند با مسامحه - دارای غرض بدانیم بدین تعبیر که: اگر ذات فعل را موجودی «بسوی مقصد» بدانیم که سیوررت به سمت مقصد جزء ماهیت و سرشت آن باشد در نتیجه ایجاد فعل همانا خلق فعل برای همان مقصد (غرض) است و سر تعبیرات وارد در روایات که خداوند فلان کار را برای فلان مصلحت خلق نموده همین است. هر چند که واضح است چنین اموری را باید غرض بالعرض نامید نه بالذات.

یستلزم حب آثاره» او در این باره گوید: «لیس معنی هذا الكلام ان فعله المطلق لا غاية ولا غرض له بل ان غایته و غرضه ذاته المقدسة»<sup>۲۵</sup> بدین ترتیب حاصل تفصیل دقیق صدرالمتألهین چنین می‌شود که: در پاسخ به این سؤال که آیا خلقت واجب تعالی و فیض او، علت و لمیتی دارد یا نه؟ و اگر دارد آن غرض چیست؟ به دو گونه می‌توان پاسخ داد: مجعولات او، لمیت، غرض و غایت دارند اما جعل (جاعلیت) به اقتضای غنای ذاتیش، لمیت و غرضی (جز ذات) ندارد، چنانکه اراده‌ای زائد بر ذات و داعی و انگیزه‌ای از پیش مورد انتظار، را نمی‌توان به او نسبت داد: «ان اللیمة ثابتة لأفعال الله سبحانه بمعنی المجعولات او بمعنی صدوراتها و ان لم یثبت فی جاعلیته (تعالی)

و همچنین در مراتب پس از آن<sup>۲۷</sup>.

ب) عمومیت فیض و قابلیت مستفیض

از ویژگیهای فیض و فاعلیت وجودی، عمومیت آن است، بدینمعنی که بر طبق اصل سنخیت بین علت و معلول، واجب تعالی قدرت نامحدود بر ممکنات نامتناهی دارد. فیض او نیز اولاً و بالذات نامحدود است و مانعی برای افاضه او بلحاظ کمی و یا زمانی یا درجه وجودی متصور نیست و ثانیاً بلحاظ خیریت محض او هر آنچه از ذات و صفات و فعل او مستفیض می‌گردد نیز خیر است.<sup>۲۸</sup> بنابراین اراده کلی و عنایت ازلی و علی الدوام حق تعالی به همه موجودات مبدع و کائن، علی السویه تعلق

### ← علت غایی

هر چند بلحاظ وجودی، معلول علت فاعلی است  
اما بلحاظ مفهومی فاعل (محرک) آن است بعلاوه  
غرض فاعل بالقصد بمصلحت اوست،  
که این مستلزم وجود نقص در آن است،  
لهذا نمی‌توان  
چنین فاعلیتی را به خداوند نسبت داد  
زیرا با علو خداوند سازگار نیست.

می‌گیرد<sup>۲۹</sup>. بعلاوه، بحسب قواعد حکمی، واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جمیع الجهات است و محال است از چنین وجودی تنها بعضی اشیاء ممکن صادر شوند و تنها برخی، مستعدان دریافت فیض، از عطای او بهره‌مند گردند.<sup>۳۰</sup> حال این سؤال مطرح می‌شود که با توجه به فیض و اراده کلی، چرا برخی از موجودات پا به عرصه هستی نمی‌گذارند و یا قطعه‌ای زمانی و یا همواره همه از منته، از برخی موجودات خالی است، و نیز وجه تخصیص برخی موجودات در سبق در تحقق، نسبت به برخی دیگر چیست؟ صدرالمتألهین در مواضعی از اسفار متصدی جواب این سؤال می‌گردد از جمله در جواب

بمعنی کون جاعلیته بسبب و علة غائیة غیر ذاته ...<sup>۲۶</sup> می‌بینیم که متفکران اسلامی ضمن پذیرش نظریه فیض، در نهایت تلاش کرده‌اند که هم دو حد تنزیه و تشبیه را به اعتدال حفظ نمایند و هم حریم غنای حق متعال را نگاه دارند، و هم حرمت حکمت و مصلحت بینی او را رعایت کنند.

صدرالمتألهین در تفسیر خود، وجه تصحیح غرضمندی و هدفدار بودن فعل حق را در عین غنای او چنین توضیح می‌دهد که: فعل خداوند بحسب کثرت موجودات، متکثر است و باید توجه داشت که خداوند را فعلی است خاص و مطلق که از او بلاواسطه صادر شده و فعلی عام و منحل در کثرات، در قالب اشیاء کثیر. وی می‌گوید: «براهینی که بر عدم تعلیل آن به غیر، اقامه شده و طبعاً جز ذات حق غایتی ندارد، مربوط به فعل خاص (مطلق) اوست که از او اولاً و بالذات صادر گردیده و فاعل و غایت او ذات احدی و صمدی است اما آن فعل او که پس از این فعل خاص صادرگشته معلل به غرض است

۲۵- اسفار ج ۶، ص ۳۶۷. ۲۶- همانجا.

۲۷- تفسیر سوره بقره، صدرالمتألهین ج ۲، ص ۲۷۵ - ۲۷۶. وی سپس به شرح تفصیلی از غایت موجودات از خاک گرفته تا عالم انسان می‌پردازد.

۲۸- اسفار ج ۲، ص ۱۸۶ و ج ۸، ص ۳ و ۴.

۲۹- همان ج ۷، ص ۱۲۹. ۳۰- همان ج ۱، ص ۳۹۴.

سؤال از سرّ تقدم و تأخر می‌گوید: تخصیص برخی موجودات نسبت به بعضی دیگر، گاه بحسب ذات آنهاست و گاه بحسب زمان، و هر یک از اینها یا بالذات است یا بالعرض؛ از جمله موجوداتی که ذاتاً مقدمند عبارتند از وجودهایی که درجه شدیدتری از دیگر مراتب وجودی را حائزند از جمله عقول و نفوس و از جمله اموری که بالعرض مقدم می‌شوند، بعضی امور طبیعی هستند که بجهت علل مُعده‌شان پیش می‌افتند چه اینکه شأن علل مؤثر در عالم طبیعت «تخصیص قوایل» است و نزدیک ساختن علل مؤثر به معلولهای آنهاست.<sup>۳۱</sup>

در جایی دیگر چنین می‌آورد که: اختلاف اشیاء در کم و کیف و نحوه افاضه و صدور از جانب فاعل وجودی (واجب تعالی) نیست بلکه بجهت اختلاف امکانات ذاتی در ماهیات (اعم از مجردات و مادیات) نظیر تقدم ماهیت عقل بر نفس و جسم و یا بجهت امکانات استعدادی در قوایل (مادیات) است. البته نسبت این دو مورد اخیر به آنچه گذشت عموم و خصوص مطلق است یعنی، اختلاف در امکان ذاتی یا استعدادی را می‌توان از سنخ اختلافات ذاتی محسوب داشت<sup>۳۲</sup> (نه اختلافات بالعرض) بنابراین در تحقق یک شیء، صرفاً افاضه فیاض علی الاطلاق (جنبه فاعلی) کافی نیست بلکه امکان و قابلیت قابل نیز مؤثر است.

صدرالمتألهین خود درباره نقش فاعل و قابل در وجود و تحقق معلول می‌گوید: فاعل آن است که وجود معلول را اقتضا کرده و آن را واجب التحقق (ضروری بالغیر) می‌سازد و بوجود می‌آورد - هر چند که وجود معلول بر غیر فاعل نیز متوقف و مشروط باشد (یعنی سایر اقسام علل اربع یا به شرط یا علل معده) - اما قابل، اقتضایی برای تحقق معلول ندارد و تنها اثر آن، آماده‌سازی و تخصیص استحقاق برای وجودی است که اعطا می‌شود؛ لهذا نسبت فاعل به مفعول، وجوب و ضرورت است و نسبت قابل به مقبول، امکان<sup>۳۳</sup>.

در تبیین دو قسم مذکور باید گفت: از بین ممکنات، برخی، صرف امکان آنها بانضمام عموم فیاض علی الاطلاق برای تحققشان کافی است و در نتیجه مختص به حین و زمان یا مکانی دون زمان یا مکان دیگر نیستند (مجردات محض)، و برخی علاوه بر امکان ذاتی، نیازمند به امکان دیگر بنام امکان استعدادی و ماده و مدتند (مثل اجسام و نفوس) که با جمع شدن این موارد شیء مزبور در زمان و مکانی خاص تحقق می‌یابد.<sup>۳۴</sup>

نکته: آنکه عمومیت فیض باری تعالی مسئله دیگری را نیز پیش می‌آورد که: اگر فواعل دیگری غیر حق تعالی را

نیز معتبر دانستیم طبعاً می‌بایست بعنوان مجاری فیض و باصلاح حکمت، فواعل بالتسخیر نسبت به فاعلیت لایتناهی و علی الاطلاق حق محسوب داریم و این عمومیت و سریان فیض حتی مایه تحقق و دوام فاعلهای مختار نیز می‌باشد<sup>۳۵</sup>.

### ج) کیفیت و نحوه فیضان باری تعالی

برای شناخت بهتر فاعلیت وجودی و فیض لازم است به اموری که وجه امتیاز فواعل وجودی از غیر آنها را تشکیل می‌دهد اشاره کنیم؛ در این زمینه به چهار قاعده مورد استشهاد صدرالمتألهین که نحوه ارتباط علت ایجادی و معلول آن را تبیین می‌کند می‌پردازیم:

#### ۱- ضرورت

صدرالمتألهین نیز مانند حکمای مشاء باستناد قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» صنع و اثر علت در معلول را در درجه اول بحسب تحلیل ذهنی «ایجاب»، می‌داند و سپس «ایجاد» زیرا تحقق و وقوع شیء در حال امکان، محال است در این راه، وی طریق اولویت پیشنهادی متکلمین را که بجهت حفظ اراده و اختیار حق متعال و قرار نگرفتن او در راه یکطرفه یعنی ضرورت، مطرح شده بود، بیمعنی و با اساس علیت خداوند برای عالم منافی می‌داند.<sup>۳۶</sup> توصیف مزبور با تحلیل وجودی علیت فاعلی تبیین واضحتری می‌یابد چراکه فرض «تعلق و ربط»، بعینه فرض نسبت ضرورت بین مربوط و مربوط الیه است، بخصوص که مربوط، چیزی جز همان ربط به مربوط الیه نباشد، لهذا این نسبت ضروری به امری ذاتی ارجاع می‌یابد. صدرالمتألهین فصلی را در اسفار تحت عنوان «فی ان المعلول من لوازم ذات الفاعل التام بحیث لایستور بینهما الانفکاک» اختصاص داده و در ضمن آن اظهار می‌دارد: اگر فاعل، تام الفاعلیه و بالذات باشد نه عارضی، یعنی به قید و شرط یا زمان و وقتی مقید نباشد. بنابراین معلولهای چنین فاعلی که بگفته او «بیهویه» مصداق ذاتی این اتصاف است، بمنزله لوازم ذاتی منتزع از آن و

۳۱- همان ج ۲، ص ۱۸۶. ۳۲- همان ج ۱، ص ۳۹۴.

۳۳- همان ج ۶، ص ۱۲۷.

۳۴- همان ج ۱، ص ۲۳۱، در این زمینه در باب طبایع متجدد و نحوه فیضان و احب فیاض بدانها، توضیح خواهیم داد نیز ر.ک. اسفار ج ۲ ص ۳۹۶.

۳۵- اسفار ج ۳، ص ۱۴: لو نظرت حق النظر لم تجد فاعلاً بالاختیار المحض الالباری جل ذکره و غیره مسخرون له فیما یفعلونه سواء کانوا مختارین او مجبورین.

۳۶- همان ج ۶، ص ۳۲۱.

## ۲- اکملیت

صدرا در فصلی تحت عنوان «ان العلة هل هي اقوى من معلولها» می‌گوید: بدهات، حکم می‌کند که علت مؤثر در جهت تأثیر و علیتش، بالذات از معلولش قویتر باشد اما در غیر جهت تأثیر نمی‌توان بدین امر جزم حاصل کرد،<sup>۳۸</sup> پس اگر تأثیر علت بر معلول در ناحیه هستی بخشی و اعطاء کل هویت و وجود باشد طبعاً علت در اصل هستی و نیز همه کمالات متفرع بر هستی، قوی‌تر از معلول خواهد بود. اما در فاعلهای طبیعی فی‌المثل، تنها اولویت و اقواییتی که قابل اثبات است در همان جهت حرکت و مانند آن است. وی سپس اعتراف به این نکته - با تمام لوازم و پیامدهایش - را متفرع بر پذیرش تشکیک در وجود می‌داند و در ضمن تهافت بین دو کلام شیخ‌الرئیس را مطرح می‌کند که در یکی به اختلاف بین علت و معلول در سه جهت: تقدم و تأخر - استغنا و حاجت و وجوب و امکان تصریح دارد و در دیگری اقوی و اضعف بودن در ناحیه وجود را مردود دانسته است.

صدرا ضمن اظهار تعجب از چنین تهافتی بدین نکته اشاره می‌کند که فاعلیت و وجودی و ایجاد، طبعاً مستلزم اقوی بودن علت از معلول در ناحیه وجود است و حتی شیخ‌الرئیس نیز خود به تحقق درجاتی از وجود که بعضی را «قویة الوجود» و برخی (نظیر زمان و حرکت) را «ضعیفه الوجود» دانسته اذعان نموده است.<sup>۳۹</sup> بهرحال مستند، اصل قاعده مشهور «معطى الشيء لا يكون فاقداً له» است که صدرا قاعده مزبور را در قالب نظریه فیضی بصورت «ان المقتضى للشيء والمفيض عليه ليس فاقداً له خالياً بالحقيقة» بیان می‌کند.<sup>۴۰</sup> او در ضمن، بدین امر اشاره دارد که اساس این مطلب که اصل هر کمال و وجودی که در موجودی از موجودات تحقق دارد باید بوجه اعلی و اکمل در علت، تحقق داشته باشد، ذوقی و برهانی است که برای نخستین بار در زمینه علت موجد در کتاب اثولوجیا مطرح شده است.<sup>۴۱</sup> او در ضمن، معنایی دقیقتر از قاعده «معطى الشيء ...» را سراغ می‌دهد با این عبارت: «بل الشيء من حيث موجدته اتم و اکمل منه من حيث نفسه كما حققناه سابقاً و هذا اصل شريف لم يظفر به الا قليل من الأصفياء»<sup>۴۲</sup>.

و این در واقع به مفاد قاعده بسیط الحقیقه بازگشت دارد چراکه بر طبق قاعده مذکور، معلول قبل از پیدایش و پس از آن همواره نوعی «وجود در علت خود» دارد و بدان لحاظ که از حدود و نقائص و تعینات مربوط به معلولیت عاری است، نمایانگر وجودی اشرف و اعلی از هویت

معلول (با قیود و تعینات آن) است. بدین ترتیب نه تنها به ما نزدیکتر است بلکه از ما به ما نزدیکتر است و بلکه بتعبیر عرفا از من، من تر است.

## ۳- تناسب

مسئله سنخیت بین علت و معلول در فاعلهای ایجادى، صیغه‌ای قویتر بخود می‌گیرد چرا که لحاظ سنخیت با در نظر گرفتن ماهیتهای علت و معلول یا با ملاحظه فاعل طبیعی و محرک چندان مستحکم و بدیهی نیست، اما اگر معلول را رشحه و بارقه‌ای از علت و فیض پیوسته و غیرگسسته بدانیم، سنخیت وجودی بین آن دو تبیینی واضحتر بخود می‌گیرد و همه عالم در تناسب و سنخیت با علت واحد محسوب می‌گردد:

«فليس في الوجود شيء مناف لطبيعة علله و اسبابه المرتقية الى الواحد الحق اذ المعلول يناسب علته بل فيض منها»<sup>۴۳</sup>. در این زمینه و با توجه به اصل سابق (اکملیت) می‌توان بدین سؤال که بین ماده و مجرد (بعنوان علت ماده و جسم) چه سنخیتی برقرار است؟ باید گفت: بالاترین سنخیت قابل لحاظ بین هر علت و معلولی همان سنخیت وجودی است یعنی اشتراک در اصل وجود همراه با تفاوت در درجه وجودی که این البته ملازم است با اعلی و اتم بودن علت از معلول (بدین شبهه بعداً با تفصیلی بیشتر خواهیم پرداخت).

## ۴- تقدم اشرف

بر طبق قاعده امکان اشرف - که سابقاً بدان اشاره شد - موجود یا ماهیت موجوده‌ای که اشرف از دیگر موجودات (یا دیگر موجودات هم نوع خود) است پیشتر و مقدمتر از بقیه موجودات، از واجب‌الوجوب صادر می‌شود. این مسئله در حکمت متعالیه از جهتی، عمقی بیشتر یافته چرا که ملاک اشرفیت را درجه وجودی شیء دانسته، بدینصورت که موجودات را بمنزله طیفهای مختلفی از وجود با درجات گوناگون و هر یک را دارای مکان و درجه‌ای خاص (بمنزله سلسله اعداد ریاضی) دانسته که عبور از هر یک، شرط ورود به دیگری است بدون امکان تقدم و تأخر در این مراحل و درجات.<sup>۴۴</sup>

۳۷- همان ج ۲، ص ۲۲۶. ۳۸- اسفار ج ۲، ص ۱۸۹.

۳۹- همان ج ۲، ص ۱۸۹. ۴۰- همان ج ۶، ص ۲۰۴.

۴۱- همان ج ۶، ص ۲۶۹. ۴۲- همان ص ۲۰۴.

۴۳- اسفار ج ۷، ص ۱۱۲.

۴۴- همان ج ۸، ص ۴ در ارتباط با مراتب وجود تنهای سلسله فیض به ماده ر.ک.: اسفار ج ۵، ص ۲ و ۳.

#### د) فیض و مسئله وساطت

مورخان فلسفه و نیز اهل کلام و بسیاری حکما، یکی از اهداف و ارکان نظریه فیض را تبیین وساطت بین خداوند و خلق او و نیز توضیح نحوه برآمدن کثرت از وحدت ذکر کرده‌اند. اهمیت این دو مسئله مرتبط بهم را از تتبع در مضامین فصول تاسوعات فلوطین و اثولوجیا درمی‌یابیم. در اینجا به جنبه اول از دو مسئله فوق‌الذکر و تحلیل وجود شناسانه حکمت متعالیه از آن می‌پردازیم (و توضیح جنبه دوم را به بخشهای بعد وامی‌گذاریم).

ضرورت تحقق واسطه از دید وجودشناسی صدرالمتألهین، به مسئله تشکیک وجود و ربط وجودی بین درجات عالیّه وجود و درجات پایینی آن باز می‌گردد. اگر بحسب جود و کمال بینهایت خداوند و عدم امساک و بخل او، صدور دو درجه و مرتبه و عالمی از عوالم و درجات هستی هر چند در پستترین مراتب باشد ضروری تلقی می‌شود و اگرچه بحسب قاعده امکان اشرف، امکان ذاتی هر چیزی، شرط اولیّه قابلیت اخذ عطای وجودی باری تعالی است، اما این در قوایل مادی کافی نیست و مجرد استعداد و امکان این قوایل، برای کسب فیض بلاواسطه، کفایت نمی‌کند؛ چنانکه در عوالم متوسط نیز، صرف امکان کافی نیست بنابراین در ارتباط بین درجه قوی وجود و درجه ضعیف آن و بعبارت دیگر در نزول فیض به مراتب نازله، وجود واسطه‌ها، ضرورت پیدا می‌کند.<sup>۴۵</sup>

بخصوص که منبع این جود و فیض، واحد بسیط مطلق است که می‌باید با کثرات و موجودات مرکب عوالم مادون مرتبط شود و می‌دانیم که استناد افعال کثیر به فاعل واحد - از آن حیث که واحد است - بدون توسط جهات و وسائط مکتوره، محال است.<sup>۴۶</sup> از باب تشبیه معقول به محسوس می‌توان گفت: همانطور که تأثیر جسمانی، مشروط به قرب وضعی و مکانی و نزدیکی جسمانی است، در امر فیضان وجودی نیز نوعی تقرب وجودی و مکانتی، شرط است که نقش وسائط نیز همین تقرب معنوی و وجودی بین درجات دورتر در عرصه وجود است.<sup>۴۷</sup> و نقش دیگر آنها مستعد ساختن و مهیا و آماده نمودن اشیاء برای دریافت فیض و قبول وجود است.<sup>۴۸</sup> بعبارتی، از جانب فاعل مفیض، منع و امساک برای ایجاد شیء یا تکمیل آن وجود ندارد بلکه این اشیاء و قوایلند که باید استعداد اخذ و قبول عطایای فیاض علی‌الاطلاق را داشته باشند، و نقش وسایط در همینجا مشخص می‌شود چراکه وسائط بتعبیر ملاصدرا: مخصصات و مرجحات ایجاد و همان جهات مکشوره‌اند که فاعل بسیط واحد را با

قوایل متکثر، مرتبط می‌سازند.<sup>۴۹</sup> توضیح آنکه وجود، بذاته مجرد است و فیض وجودی حق نیز چنین است و نسبت مجرد با همه نقاط عالم ماده و همه قطعات زمانی، یکسان و علی السویه است و از جمله عواملی که فیض حق را در زمان و مکان خاصی، مختص به قابلی خاص می‌کند، وسائط و مجاری فیضند.

لهذا واسطه، نقشی در قادرسازی فاعل مفیض ندارد بلکه نقش آن در ایجاد قابلیت مستفیض است. حال این وسائط را باید بر حسب دو طرفی که نقش رابط بین آن دو را به عهده دارد به سه قسم تقسیم نمود:

۱- اسماء و صفات حق تعالی که وسائط بین مرتبه واحدیت و فیض نخستین (فیض مقدس) و طبعاً سایر وسائط حق تعالی می‌باشند، چه اینکه عالم هستی بمنزله آینه این اسماء و صفات است.<sup>۵۰</sup>

۲- آنچه که ملائکه - عقول - مثل نوریه یا صور الهیه و جواهر عقلیه یا ارباب انواع نامیده شده و عبارتست از مجردات محضی که به منزله علوم تفصیلی و منفصل حقتد و بواسطه آنها اشیاء خارجی از او صادر می‌شوند.<sup>۵۱</sup> در رأس این وسائط، عقل اول یا فیض منبسط واقع است و اینها همه واسطه در ایجاد و آفرینش موجودات مادوند و همچنین واسطه در تکمیل و ارتقا و ازدیاد کمالات آنها.

۳- عوالم فوقانی هستی نسبت به هر عالم مادون، بر طبق دو قاعده امکان اشرف و برزخیت در سلسله مراتب هستی و درجات تشکیکی وجود، طفره محال است، و تا مراحل واسطه (وسایط فیض) بین باری تعالی و موجود خاص، محقق نشود آن موجود، پا به عرصه هستی نمی‌نهد، بنابراین - فی المثل - عالم مثال نیز واسطه و مجرای فیض عالم ماده برای صدور از عقل و حق تعالی است.<sup>۵۲</sup>

حاصل آنکه وسائط فیض در نظر صدرالمتألهین اقسام

۴۵- اسفار ج ۲، ص ۲۶۶: کثرة الوسائط بین الشیء و بنوع الوجود یوجب و هن فوته و ضعف وجوده.

۴۶- همان ج ۸، ص ۸۴: لایمکن استناد الافاعیل الکثیرة المختلفة الی فاعل واحد من غیر توسط جهات متکثرة فی الفعل.

۴۷- اسفار ج ۹، ص ۱۴۲. ۴۸- همان ص ۱۴۳.

۴۹- همان ج ۹، ص ۱۹۲: ان الایجاد مطلقاً منه تعالی وان الوسائط هی مخصصات و مرجحات لایجاده او جهات مکثرات لفعله و افاضته وجوده ...

۵۰- همان ج ۶، ص ۲۸۰ - ۲۸۲.

۵۱- همان ج ۹، ص ۱۴۲ - ۱۴۳.

۵۲- همان ص ۱۴۰ - ۱۴۱ مسئله وساطت عقول برای جمیع اشیاء در این مجلد بحث شده و مسئله اقتضاء با عنایت باری به حسب قاعده امکان اشرف برای صدور نفس و نیز وساطت نفس در ج ۸ ص ۳-۵ نیز ر.ک: ج ۸ ص ۳-۵ (نحوه استدعاء بدن نسبت به نفس)

گونگون دارد از جمله:

- ۱- اسماء و صفات بعنوان معینات فیض (از حیث مظهریت و خصوصیات).
- ۲- مجردات بعنوان مجاری فیض.
- ۳- معدّات بعنوان مخصّصات فیض<sup>۵۳</sup> (از حیث زمانی و مکانی).

#### ه) فیض و قوس نزول و صعود

طرح مسئله بدء اشياء از مبدأ اول و سپس رجوع آنها به بدایتشان، ریشه در آیات و روایات و متون مذهبی دارد<sup>۵۴</sup> و در متون فلسفی این مسئله (بعبارت دیگر مسئله وحدت فاعلیت بنایی و غایتیت تام هستی) سابقه در آثار فلوطین و نوافلاطونیان و کتاب اثولوجیا دارد.

بهمین جهت این مسئله از طرف فلاسفه اسلام تلقی به قبول شده، مورد پذیرش قاطع ایشان قرار گرفت هر چند که در نحوه تفریر آن به حسب گرایشهای مختلف فلسفی، تفاوتی مشاهده می شود<sup>۵۵</sup>. مبادی اثبات برهانی این بحث در حکمت متعالیه چند اصل است:

- ۱- غایتمندی افعال حق
  - ۲- تشکیک درجات وجود
  - ۳- قاعده امکان اشرف و امکان اخس
  - ۴- حرکت اشتدادی و تکامل جوهری
- اصل اول، مبین این حقیقت است که هر چند حق متعال بینای است اما افعال او هدفی را دنبال می کنند و برای تکامل و استکمال خلق شده اند.

اصل دوم، درجات مختلف وجودی را طرح می کند، مراتبی که هر یک بمنزله علت برای مرحله پایینتر و نیز کمال آن مطرح است. اصل سوم، مبین آن است که تا درجه اشرف و عالیتر وجود، تحقق نیافته درجه پست تر بوجود نمی آید و از جانب دیگر در ناحیه تکامل ممکنات، تا درجات پستتر وجودی طی نشده باشد، موجودی به درجه عالیتر قدم نمی نهد. خلاصه آنکه همانطور که در عالم طبیعت طفره محال است و طی مسافت جز با سپری شدن جمیع اجزاء آن امکانپذیر نیست، طی درجات معنوی و وجودی نیز چنین است<sup>۵۶</sup>.

اصل چهارم، بر امکان اشتداد و تکامل در اصل درجه وجودی (نه تنها در اعراض) برخی اشياء صحه می گذارد. اگر این چهار اصل را با قاعده ای که سابقاً در ویژگیهای فیض و فاعلیت وجودی نزد صدرالمتألهین برشمردیم - یعنی اینکه علت وجودی، حد تام و کمال معلول محسوب می شود و معلول حد ناقص علت خود - ضمیمه کنیم بدین نتیجه می توان رسید که: طریق استکمال معلولها در قوس صعود، عکس همان

طریقی است که وجود آنها با درجه خاص خود، از واجب تعالی صادر شده است. مسافتی که موجود با تحولی در اصل وجود و جوهر خود می تواند آن را طی کند و به آنچه در واقع نسخه کاملتر خودش است (علت) برسد.

بهمین جهت است که در حق تعالی دو وصف اولیت و آخریت و فاعلیت و غایتیت نسبت به همه ممکنات، جمع است و درباره او چون بسیط الحقیقه است و وجودش شامل همه درجات وجودی از صدر تا ساقه می گردد می توان گفت:

«إِنَّ الْمَبْدَأَ الْأَعْلَى لَهُ الْأُولِيَّةُ وَالْآخِرِيَّةُ لِأَجْلِ سَعَةِ وَجُودِهِ الْمُنْبَسِطِ وَ قُوَّةِ وَحْدَتِهِ الْجَامِعَةِ ... فَوْجُودِ التَّامِ الَّذِي هُوَ فَاعِلُ الْإِنِّيَّاتِ هُوَ غَايَتُهَا وَ كَمَالُهَا ... فَلَا يَدْفَعُ وَجُودَهُ الْإِبْتِدَائِيَّ وَجُودَهُ الْإِنْتِهَائِيَّ. فَمَنْهُ يَنْتَزِلُ الْمَوْجُودَاتِ فِي الْإِبْتِدَاءِ وَإِلَيْهِ تَصْعَدُ الْإِنِّيَّاتُ فِي الْإِنْتِهَاءِ»<sup>۵۷</sup>.

این نکته در مورد هر فاعل وجودی هر چند که خود واسطه بین حق و دیگر انیئات باشد نیز صادق است و ایشان نیز از مظهریت اولیت و آخریت حق تعالی سهمی دارند، چنانکه صدرالمتألهین در مورد عقول فعال، آنها را نیز، هم وسائط در صدور موجودات از حق و هم وسائل در رجوع آنها با واجب دانسته است<sup>۵۸</sup>. البته علت و تأثیر و وسائط در سلسله مراتب هستی و درجات تشکیکی عالم موجودات، بمعنی حقیقی، علیتی ایجادی نیست و وساطت آنها بمعنای تأثیر امری غیر حق نیست، زیرا آنها بمنزله فروغهای انوار حقند، و بتعبیر صدر این عقول و وسائط بوجود حق موجودند نه به ایجاد او و به بقای او باقیند نه ابقای او، چنانکه وساطت اسماء و صفات حق نیز چنین است<sup>۵۹</sup>.

در اینجا باید این توهم را نیز دفع نمود که تأخر و «مابینتهی الیه» بودن شیء لزوماً با غایت بودن بمعنی «ما لاجله الشیء» تلازمی ندارد، یعنی آنچه در یک قوس، آخرین درجه، قرار دارد (نظیر هیولی نسبت به قوس نزول) لزوماً

۵۳- همان ج ۲ ص ۲۱۴ - ۲۱۶ و ج ۸ ص ۸۴

۵۴- آیاتی نظیر: هو الاول و الآخر - انالله و انالیه راجعون - کما بدءکم تعدون - هو الذی ببدء الخلق ثم یعیده ...

۵۵- عرفا از این دو مرحله که در یکی مظاهر الهی از حضرت الوهیت منتشی شده و در دیگری این مظاهر رو بسوی اصل خویش می آورند به قوس نزول و قوس صعود تعبیر می کنند در زمینه این اصل نزد عرفا رجوع شریک: فتوحات مکیه باب ۳۷۴ ج ۹ ص ۳۵۷.

۵۶- اسفار ج ۸، ص ۳ - ۵ - ۵۷ - همان ج ۹، ص ۱۴۰ - ۱۴۱.

۵۸- همان ج ۹، ص ۱۴۱، فان وجودات العقول الفعالة ظلال لوجوده ... فانما هی وسائط صدور الانبیاء عن الحق تعالی و وسائل رجوع الموجودات الیه فلها الاولیة باولیتها و الاخریة بأخربتها.

۵۹- همان ص ۱۴۱.

غایت بمعنی غرض و مراد، نیست چون غایت بودن بمعنی «مالاجله الشیء» مستلزم اشرف و اقوی بودن شیء است حال آنکه هیولی از نفوس یا عقول و حتی سماویات نیز اشرف نیست.

بنابراین اگر در کلمات برخی محققان، هیولی بعنوان غایت وجود مطرح شده بهمین معنا (مایتهی الیه) است نه بمعنای غرض فیض (مالاجله) و اگر غیر از این بود دیگر وجود از این منزل ادنی بسوی غایت اشرف، سیر نمی‌کرد. صدرا در این باره می‌گوید:

«ولو كان الأمر كما توهموه، لم يرجع الوجود منعطفاً من هذا المنزل الأدنى والأرض السفلى إلى غاية الشرف الأسمى على عكس الترتيب الأول كما قال تعالى ثم إليه ترجعون و قوله كما بدأنا أول خلق نعيده»<sup>۶۰</sup>.

(و) فیض و صدور کثرت از وحدت

سابقاً اشاره کردیم که مسئله مهم، در نزد نوافلاطونیان - از فلوطین گرفته تا پیروان او - توضیح نحوه ربط و وحدت به کثرت و کیفیت صدور موجودات متعدد، از واحد محض است. ابن رشد بنقل از قدمای فلاسفه، راه حلهایی برای این مشکل نقل نموده است از جمله:

۱- فیثاغورس<sup>۶۱</sup> و پیروانش، تحقق کثرات را ناشی از «هیولی و استعدادات» دانسته‌اند.

۲- انکساغورس<sup>۶۲</sup> و برخی دیگر ظهور کثرات را از ناحیه «آلات» پنداشته‌اند.

۳- افلاطون و پیروانش پیدایش کثرات را از ناحیه «وسائط و متوسطات» دانسته‌اند<sup>۶۳</sup>.

تفاوت بین واسطه و ابزار را می‌توان در این نکته دانست که انتساب فعل بواسطه یا ذی‌الواسطه صحیح است، چنانکه واسطه را می‌توان مجرای فیض دانست اما فعل، قابل انتساب به ابزار نیست مگر مجازاً، زیرا ابزار تنها نقش اعداد دارد. بهرحال قول اخیر همانست که محتوای قاعده الواحد را نزد حکمای نوافلاطونی و اسلامی - بدلالات التزامی - تشکیل می‌دهد. ابن رشد نظر ارسطو را هیچیک از اقوال مذکور نمی‌داند و نظر وی را بدینگونه تصویر نموده که او اولاً هر سه عامل را با هم در پیدایش کثرات دخیل دانسته،<sup>۶۴</sup> و ثانیاً بکلی تقریر دیگری از پیدایش کثرات ارائه داده که با نظریه ارتباط در فاعل کل پیوند دارد نه با فاعل مفیض (فاعل وجودی) و بحث حاضر محل طرح آن نیست<sup>۶۵</sup>. از متکلمان، اشاعره، که اصالت را به «قدرت الهی» داده و هر اصل عقلی و نقلی را با آن می‌سنجند، قاعده مزبور را نفی نموده و آن را منافی با قدرت کلیه الهی دانسته‌اند چرا که عدم صدور کثیر (بنحو دفعی) از

واجب را نوعی نقص و عجز او محسوب داشته‌اند<sup>۶۶</sup>. ریشه عمده انتقادات غزالی در تهافت الفلاسفه - آنچنان که بعداً بدان خواهیم پرداخت - نیز همین احساس تناقض بین دو اصل مزبور (قدرت کلی و قاعده الواحد) است. عرفا نیز شیوه‌ای بکلی متفاوت در طرح این مسئله در پیش گرفته‌اند که محل بحث ما نیست<sup>۶۷</sup>. در اینجا تنها به شیوه طرح و حل مشکل مزبور در نظریه فیض<sup>۶۸</sup>، از دیدگاه حکمت متعالیه و تفاوت آن با دیدگاه مشهور حکمای مشاء می‌پردازیم:

بعنوان مقدمه باید گفت: قاعده الواحد در باب علت و معلول متکی به پشتوانه‌ای بدیهی است و ابن رشد به بدهت یا قریب به بدیهی بودن آن،<sup>۶۹</sup> اقرار دارد. و ابن سینا<sup>۷۰</sup> و صدرالمتهالین<sup>۷۱</sup> نیز بدان تصریح نموده‌اند، اما شیوه‌های تقریر ایشان در این قاعده و استفاده‌ای که دو فیلسوف متأخر در باب نظریه فیض از آن بعمل آورده‌اند محل بحث ماست که طی بخشهایی بدان می‌پردازیم. □

\* \* \*

۶۰- همان ج ۸، ص ۸۷.

۶۱- فیثاغورس (پیتاگوراس): فیلسوف و ریاضیدان یونانی (اهل ساموس) ۵۷۱ ق.م - ۴۹۰ ق.م. قائل به ارتباط وجودی بین اعداد و هستی و نقش ترتیب و هماهنگی (هارمونی) اعداد در کیهان؛ نزد فیثاغوریان عدد، اصل نخستین (آرخه) بشمار می‌رفت، ایشان بر تزکیه عملی نیز تأکید فراوان داشتند.

۶۲- انکساغورس (اناکساگوراس) ۵۰۰ ق.م - ۴۲۸ ق.م. فیلسوف ابونی قائل به کمون (همه اشیاء در کل هستند) و نیز اصول چهارگانه عالم (آب - هوا - خاک و آتش) و دخالت نوس (عقل) در عالم.

۶۳- تهافت التهافت (طبع بوییز) ص ۱۷۷-۱۷۶.

۶۴- تهافت التهافت (طبع سلیمان دنیا) ص ۳۸۰.

۶۵- در این زمینه رجوع شود به بررسی تطبیقی مبانی نظامهای فلسفی سینوی - رشدی - صدرايي از نگارنده در خردنامه صدرا شماره ۱۰.

۶۶- رک: جامی، الدرّة الفاخرة، ص ۴۰.

۶۷- برای تفصیل مطلب رجوع شود به تجلی و ظهور در عرفان نظری از نگارنده، فصل ۶ ص ۲۲۹ ببعده.

۶۸- در اینکه قاعده مزبور تنها مربوط به فاعلهای طبیعی و محسوس است (نظر ابن رشد، تفسیر ما بعد الطبیعه ج ۳ ص ۱۶۴۸) یا تنها مربوط به فاعلهای الهی است (نظر متأخران از فلاسفه اسلام رک: نهاية الحکمة ص ۲۴۲ و اساس التوحید ص ۵۰) یا عام در هر دو مورد (اساس التوحید ص ۵۱) نظرات متفاوتی ابراز شده لکن بخلاف نظر بدوی ابن رشد، این قاعده قطعاً در فاعلهایی استعمال دارد و مبنای بحث ما نیز همین است.

۶۹- در تهافت التهافت (تصحیح دنیا) ص ۴-۷ و (تصحیح بوییز) ص ۲۵۷.

۷۰- در اشارات و تنبیهات ج ۳ ص ۱۱۳ (نمط ۵ ص ۱۱).

۷۱- در اسفار ج ۷ ص ۲۰۴.