

# ویژگیهای فیض و فاعلیت وجودی

## از دیدگاه صدرالمتألهین

قسمت سوم

سعید رحیمیان

۱- مناط نیاز به علت در وجودات، همان تصور ذاتی و وجود تعلق آنهاست و در ماهیات (موجوده) امکان ماهوی آنها<sup>۱</sup>.

۲- رابطه علیت وجودی همان ارتباط وجود رابط و تعلق (وجود فقری) با وجود غنی است<sup>۲</sup>.

۳- عدم انفکاک معلول از علت تامه بعنوان نتیجه اصل قبل؛ چون در علت وجودی و فیض؛ وجود فیاض علت تامه معلول ممکن، محسوب می شود و انفکاک معلول (عین الربط) از مربوط الیه، بمنزله انعدام هویت ربطی اوست، لهذا به تعبیر صدرالمتألهین، معلولها باقی به بقای حق تعالی هستند نه به ابقای حق، یعنی اتصال وجودی تا بدان حد شدید است که معالیل، بمنزله لوازم و اسماء و صفات حق لحاظ می شوند نه موجودی بیگانه با او، بنابراین، با انضمام این سه مقدمه باید گفت:

وجود معلول در حین حدوث با وجود او در حین بقاء تفاوتی ندارد و ملاک نیازمندی، همواره با اوست چرا که با برقراری ارتباط علی و معلولی، معلول ممکن فقیر، به موجود غنی واجب تبدیل نمی شود بلکه فقرش با ربط به غنی و در همان حیطة ربط (و مادام الربط) جبران می شود:

«فلافتقار للوجود التعلقی ثابت ابداً حین الحدوث و حین الاستمرار و البقاء جميعاً فحاجته فی البقاء كحاجته فی الحدوث»<sup>۳</sup>.

بنابراین همانطور که در حکمت مشاء ملاک حاجت به علت (امکان ماهوی) از ممکن قابل انفکاک نیست چه آنرا حادث بدانیم یا ازلی، در حکمت متعالیه نیز این مناط

از بین فلاسفه متأخر دو فیلسوف مدعی حل قطعی و برهانی نزاع حدوث و قدم شده اند:

۱- میرداماد با تکیه بر نظریه حدوث دهری (که شرح آن در پیوست ب خواهد آمد).

۲- صدرالمتألهین با تکیه بر تحلیل وجودی فیض و نظریه حرکت جوهری که در این قسمت پس از بیان مقدمه‌ای، به روش حل این مشکل در حکمت متعالیه می پردازیم:

می توان نظریه خاص حکمت مزبور را در این زمینه «دوام فیض و حدوث مستفیض» نام نهاد.

صدرالمتألهین دو حیطة مختلف بحث را از هم جدا می کند:

۱- ساحت مجردات و ابداعات محض

۲- ساحت ماده و جسمانیات

در حیطة اول، وی قائل به قدم و دوام فیض و مستفیض است (چرا که زمان و زمانمندی و طبعاً حدوث زمانی برای این عالم بیمعنی است) و در ساحت دوم قائل به قدم فیض و حدوث مستفیض.

در اینجا ابتدا به بحث دوام فیض، مفهوم، مبانی نظری و روش اثبات آن می پردازیم که هم عالم مجردات را در برمی گیرد و هم عالم ماده و اجسام را. و سپس به بحث تجدد (حدوث تجددی) مستفیض می پردازیم که در بعد زمانی خود، مختص عالم ماده است:

الف) دوام فیض

مقدمات مبحث دوام فیض در حکمت متعالیه

عبارتست از:

۱- اسفار ج ۱، ص ۲۰۶ و ج ۳، ص ۱۹.

۲- همان ج ۳، ص ۱۹ و ص ۲۶۵.

۳- همان ج ۱، ص ۲۱۹.

**\* از بین فلاسفه متأخر دو فیلسوف مدعی حل قطعی و برهانی نزاع حدوث و قدم شده‌اند**  
**۱- میرداماد با تکیه بر نظریه حدوث دهری ۲- صدرالمتألهین با تکیه بر تحلیل وجودی فیض و نظریه حرکت جوهری.**

مسئله در ساحت مجردات به «دوام مستفیض» نیز می‌انجامد<sup>۶</sup> اما در مادیات چنین نیست که در بخش بعد این نکته را پی خواهیم گرفت.

**ب) حدوث مستفیض**

آنچه مقدمتاً لازم به ذکر است عدم تنافی دوام وجود حق با حدوث عالم ماده و جسم است<sup>۷</sup> چنانکه صدرالمتألهین خود، فصل اول از موقوف دهم اسفار را که برای تبیین دوام وجود حق منعقد شده، به دو مطلب یعنی: اهمیت مسئله و عدم تنافی حدوث و تجدد وجودی عالم و دوام فیض حق، اختصاص داده است. او ابتدا انتساب قول به قدم عالم بالکلیه اعم از افلاک و کواکب و صور و هیولی - یعنی استمرار وجودی موجودات شخصی و هویات جزئی آنها - و عدم رسوخ فساد و زوال و حدوث در آنها به اساطین حکمت را توهم دانسته، می‌گوید: آنچه ایشان به آن قائلند دوام وجود و عدم انقطاع فیض ربوبی است اما در مورد عالم ماده. باید گفت که عالم هر لحظه و هر نفس در حال تجدید و تازه شدن است چنانکه آیه شریفه «کل یوم هوفی شأن» نیز بر این مطلب دلالت دارد و مقصود از شأن نیز چیزی جز افعال و تجلیات اسمائی حق نیست و همین تقریر است که می‌تواند جوابگوی مسئله ارتباط ثابت و متغیر باشد<sup>۸</sup>. توضیح مطلب آنکه: وجه جمع بین دوام فیض و حدوث عالم و عدم تنافی بین ایندو مطلب را باید در خصلت ماهوی عالم مادی در ارتباط با امکان استعدادی، حرکت جوهری، زمانندی و تجدد وجودی اجسام و مسئله تضاد و نیز علل معدّه، جستجو کرد.

نیازمندی (قصور وجودی و امکان فقری) عین هویت ممکن است و ربط و تعلق او به فاعل مفیض، جز بر فقرش نمی‌افزاید و تداوم وجودی او از ازل تا ابد نه تنها از فقرش نمی‌کاهد بلکه جز بمعنی تداوم فقر و نیازش نیست.

۴- مقدمه چهارم برای اثبات دوام فیض، اقتضای ذات حق و اسماء و صفات او نسبت به دوام فاعلیت است؛ این اصل تحت عنوان عدم تعطیل فیض حق بر موجودات مطرح شده و مستند آن عدم تحقق صفات سلبی - نظیر بخل و منع و امساک - بر ذات و حق و اقتضای حب ذاتی نسبت به آثار، بدون مدخلیت زمانی خاص می‌باشد چون با توجه به تساوی همه زمانها برای حق و تفرّع زمان به وجود عالم، افاضه وجودات، یا مصلحت و مقتضای ذات حق است و یا نیست؛ در صورت اول همواره چنین است و در صورت دوم هیچگاه چنین نیست و چون قطعاً این اقتضا اثر کرده لهذا شق نخست ثابت می‌شود. بدینجهت است که در متون دینی نیز حق تعالی «دائم الفضل علی البریه»<sup>۴</sup> نامیده شده است.

۵- با توجه به فاعلیت غیر مشروط و غیر متناهی فیاض، مادام که ماهیت، قابل باشد، دوام فیض از جانب فیاض، ضروری است بنابراین تنها شرط تحقق ماهیت موجوده، در درجه اول امکان ذاتی آن است<sup>۵</sup>. البته این امکان در برخی هویات یعنی موجودات مجرد، کافی است چرا که این مجردات، بطریق ابداعی و بدون نیاز به ماده و مدت، از حق، صدور می‌یابند اما موجودات مادی در صدورشان علاوه بر امکان مزبور نیازمند امکانی دیگر بنام امکان استعدادی نیز هستند، یعنی محتاج سبق استعداد و زمینه بروز آن و شرایطی همچون ماده، زمان خاص یا احیاناً محل (در اعراض) و ... می‌باشند.

در اینجاست که بتصریح صدرالمتألهین تفاوتی اساسی بین مجردات و مادیات از نظر حدوث و قدم موجود است. چون هر چند «دوام فیض» در هر دو اثبات می‌گردد (دیدیم که اولاً در فیض الهی مقتضی دائماً موجود است و ثانیاً مانعی نیز برای آن نیست) اما این

۴- دعای وارد شده در شب جمعه ر.ک. مفاتیح الجنان فصل چهارم اعمال شب جمعه.

۵- (ان الماهیه اذا كانت قابلة و الفاعل فیاضاً ابداً و جب دوام الفیض)، اسفار ج ۱، ص ۴۰۱.

۶- صدرا بر دوام فیض و مستفیض در مجردات ابداعی چنین برهان آورد: «التاسع من طریق کفایة الامکان الذاتی للانواع المحصلة التي لا یفتقر فیضانها نوعاً و لا شخصاً عن المبدء الوهاب الی المکان استعدادی ... مبدعة قبل الزمان و الزمانیات ... اذ لا مانع فی ذاتها من قبول فیض الوجود و لا ضاد للوجود المطلق و لا مبطل و لا معطل للمفیض الحق عن جوده و فعله و فیضه» (اسفار ج ۷، ص ۲۶۶).

۷- فلاسفه مشاء قبل از صدرالمتألهین تنها حدوثی را که در عالم ماسوی الله (اعم از مجرد و مادی) لحاظ می‌کردند حدوث ذاتی بود یعنی ماسوی را قدیم زمانی و حادث و خداوند را قدیم ذاتی و زمانی می‌دانستند اما صدرا به شرحی که خواهد آمد نوعی حدوث زمانی عالم ماده را نیز اثبات کرد.

۸- اسفار ج ۷، ص ۲۸۱-۲۸۲.

تقریر مطلب آنکه: قدرت نامتناهی حق متعال و اراده و علم عنایی او به نظام احسن، مقتضی ایجاد اشخاص و انواع نامتناهی ماهیات جسمانی است که امکان ذاتی داشته باشند اما صرف این امکان در عالم مادی کفایت نمی‌کند چرا که تحقق و حدوث در این عالم (بخلاف عالم مجردات) بدون ماده و مدت میسر نیست که این هر دو عامل نیز به درجه وجودی خاص ماده و وجود مادی (ضعف و نقص و قصور و جود) باز می‌گردد، از اینرو عامل اولی مستلزم امکان استعدادی، تزاحم، تضاد و اصطکاک بین اجسام است و دومی مستلزم زمانمندی و تقدم و تأخر جایگزین ناپذیر حوادث، و همین دو عامل است که پدیده‌های عالم ماده را بلحاظ تعدد، محدود و بلحاظ وجودی مقید و از حیث زمانی، موقت می‌نماید.

بحث عمیقتر در این وادی ما را به مسئله حرکت جوهری و ماهیت چهار بعدی جسم می‌کشاند که در این رساله بعنوان اصل موضوعی تلقی می‌شود، ما باید به تأثیر آن بر بحث مورد نظر اشاره کرده زیرا بر طبق حرکت جوهری تحول نه تنها در اوصاف و اعراض بلکه در جوهر و ذوات و اساساً در اصل وجود رخ می‌دهد آنهم نه بدانسان که وجودی تحول پیدا کند بلکه وجودی که خود عین تحول و سیورورت است؛ وجود متجدد یا تجدد وجودی.

اگر به جسم و ماده از این دریچه نگریسته شود عالم اجسام هر لحظه در حال نوشدن، استمرار، زوال و حدوث مستمر و بتعبیر صدرا «لیس بعد اللبس» اند. بعبارت دیگر عالم اجسام علیرغم وجود دائمیش، پیوسته اشخاص و هویات متجدد و تبدیلی بدست می‌آورد و فیض واجب در حال نوسازی عالم یا وجود دهی مستمر است بدین لحاظ می‌توان گفت هر قطعه از قطعات یا مراحل وجودی عالم ماده، حادث است و زماناً مسبوق به عدم خود.

دلیل این مطلب نیز خصوصیت ذاتی جسم است که زمان در تار و پود آن رسوخ نموده است و زمانی بودن و تدرج، جزء هویت آن است. حاصل آنکه براساس حرکت جوهری چیزی در عالم ماده باقی نیست چه رسد به اینکه قدیم باشد<sup>۹</sup>. قدم و حتی بقا از زمره اوصافی نیستند که قابل جمع با وجود چهار بعدی و متجدد عالم باشد چرا که براساس حرکت جوهری، جسم با همین چهار بعد (زمان همراه با طول و عرض و ارتفاع) تحقق یافته است:

«فللطبیعة امتدادان ولها مقداران احدهما

تدریجی زمانی ... و الآخر دفعی مکانی»<sup>۱۰</sup>

بدین جهت صدرا مستفیض را حادث یعنی دائماً در

حال حدوث و زوال مستمر می‌داند.

اما از طرف دیگر هویت نوعی عالم ماده، سابقه عدم زمانی ندارد یعنی عالم و مقاطع و اجزاء بینهایت آن از ازل تا ابد موجودند لکن ایجاد ازلی حق تعالی و این تعلق ازلی قطعات مختلف عالم، منافاتی با وجود آتی آنها ندارد و با آن قابل جمع است و آنچه که مصحح این جمع است آنستکه، اخذ و اعطاء و فاعلیت فاعل فیاض در ناحیه وجود و هویت و انیث است و این هویات عین ربط و جاعلند اما این انیث و هویت در مجردات امر ثابت و دائمی است و در مادیات تجددی و زائل و حادث، لهندانه تعطیل فیض حق و یا حدوث ارادات متجدد در او لازم می‌آید و نه قدم زمانی قطعات و مراحل وجودی عالم و وجه جمع بین دو امر مزبور وجود اجسام است که عین سیورورت است:

«فالفیض من عند الله باقی دائم و العالم متبدل

زائل فی کل حین و إنما بقاؤه بتوارد الأمثال»<sup>۱۱</sup>

صدرالمتألهین برای تقریب این مطلب به ذهن مثالهای روشنگری می‌آورد او اتکاء عالم ماده به خداوند را به اتکاء سخن به سخنور و نور خورشید به خورشید و تعدد نفسهای یک فرد زنده تشبیه می‌کند نه به ساختمان و معمار آن یا نوشته با نویسنده، چون ساختمان یا نوشتار پس از حدوث، مستغنی از معمار و نویسنده است اما در سخن و کلام؛ چنین نیست و متکلم اگر لحظه‌ای ساکت شود، کلام باطل و منعدم می‌گردد چنانکه اگر خورشید لحظه‌ای نور افشانی نکند همه جا تاریک خواهد شد، بعلاوه کلام، جزئی از متکلم نیست بلکه فعل او و ظهور اوست و سابقه عدم زمانی داشته است و نور خورشید ظهور خورشید است نه عین آن، همچنین عالم نیز صرف ظهور حق متعال است نه جزئی از او بلکه فضل و فیض او.

«العالم ... یفتقر إلیه (الحق) فی دوامه لایستغنی

عنه طرفه عین و إمتداد الفیض علیه لحظة لحظة آنأ

فأنأ بل فیضه أمر واحد متصل لو منع العالم ذلك

الفیض و الحفظ و الإمساك طرفه عین لتهافت

السموات و بادت الأفلاك ... إن الله یمسك

السموات والأرض أن تزولا...»<sup>۱۲</sup>

۹- مأخوذ از تعبیر استاد جوادی آملی در شرح حکمت متعالیه،

ج ۱، ص ۳۴۹-۳۴۸.

۱۰- اسفار ج ۳، ص ۱۴۰.

۱۱- همان ج ۷، ص ۳۲۷-۳۲۸ حاج ملاحادی سبزواری نیز به

تبعیت از صدرا در حکمت منظومه خود چنین سروده:

الفیض منه دائم متصل و المستفیض دائر و زائل

۱۲- اسفار ج ۲، ص ۲۱۶-۲۱۴، نیز ر.ک. اسفار ج ۷، ص ۳۲۸.

بنابراین در چنین عالمی که تحول و سیلان و زمانمندی، ذاتی آنست حتی سکون نیز غیر قابل فرض است چه برسد به بقاء یا قدم. صدرالمتهلین در مبحث اثبات وجود عقل مجرد و بعنوان صادر اول پس از بیان مسلک خویش در مجردات (یعنی دوام فیض و دوام مستفیض) مذهب خود در مادیات را چنین تبیین می‌کند:

«فالإفاضة عليها من جانب المفيض ثابتة دائمة و إن كان المفاض عليه ... و هي الأنواع بحسب الهويات و صور الأنواع على الدوام فائضة من جانب الله أبد الدهر و إن كان العالم الجسماني - بجميع ما فيه و معه و له - حادثاً زمانياً مسبقاً بعدم زمانی»<sup>۱۳</sup>.

این قول (دوام نوعی ماهیات و انواع) با قول به ارباب انوع و عقول عرضیه - بتفسیر شیخ اشراق و صدرالمتهلین - که همواره مریوب و ممثل و مظهر می‌طلبند نیز سازگار است چراکه مقتضای عنایت ازلی و نیز مظهر طلبی اسماء الهی و مثل، عدم تناهی اشخاص ماهیات (مانند نفوس انسانی) است، اما در ادامه باید بدین سؤال توجه کرد که تحقق این اشخاص و نفوس کثیره در عالم ماده و جسمانیات با محدودیت مکانی و زمانی و محدودیت شرایط آن، چگونه امکان پذیر است؟ در اینجا صدرا بتبع سهروردی، به نقش اساسی تضاد و وقوع فساد و کون و تزامم در عالم ماده اشاره می‌کند که در واقع بنوعی مصحح دوام فیض در عالم اجسامند چراکه تضاد و برخورد، ذاتی عالم کون و فساد است<sup>۱۴</sup> و اگر این روند نمی‌بود با توجه به محدودیت ذاتی امکانات عالم مادی - وجود اشخاص غیرمتناهی یا نفوس حیوانی نامتناهی و حتی نفوس ناطقه غیر محدود ممکن نمی‌شد. لهذا اگر تضاد نمی‌بود، دوام فیض ربوبی از مبدأ جواد حاصل نمی‌شد، و اکثر ممکنات جسمانی در کتم عدم باقی می‌ماند، زیرا فیض الهی در عالم اجسام غیر از اقتضای فاعلیت فاعل، احتیاج به تقاضا و امر قابلی (همچون عدم مانع) نیز دارد و بدون برخورد و فساد و تضاد در این عالم زمینه انعدام برخی و تحقق شرایط برای ایجاد و بظهور رسیدن بعضی دیگر فراهم نمی‌آید:

«فصح أنه لولا التضاد ما صح دوام الفیض عن المبدأ الجواد لتعطل العالم العنصری عن قبول الحیاة ... و بقی أكثر ما یمكن فی مکمن الإمكان و کتم العدم البحت»<sup>۱۵</sup>.

جمع‌بندی:

حاصل آنکه می‌توان گفت: از دید صدرا، فیض

بارتعالی دائمی است و ذات او تام الفاعلیه، او یکسان بر ممکنات، افاضه می‌کند و گذشته و آینده نیز برای او یکسان است و آنچه دلیل عقلی بر آن دلالت دارد دوام فیض وجود است نه قدم عالم (بحث در عالم ماده است) و دوام فیض به دوام مستفیض و ازلیت همه ممکنات نمی‌انجامد بعبارت دیگر: نه کل و مجموع اجزای عالم قدیمند و نه کلی آن (به معنی جزئیات و مصادیقی از کلی طبیعت جسم)؛ زیرا اولاً کل، وجود منحاز و مستقل از اجزاء ندارد و ثانیاً بر فرض هم، وجود داشته باشد بدو دلیل حادث است زیرا وجود کل یا عین وجود افراد است که همه حادثند و یا متوقف بر وجود اجزاء که آنها نیز حادثند و المتوقف علی الحادث حادث، و کلی طبیعی نیز به وجود فرد یا افرادش موجود است و افراد نیز حادثند لهذا نباید توهم شود که بینهایت بودن تعداد عالمهای افاضه شده (اجزاء) از جانب حق بمعنی قدم عالم (بعنوان کل و مجموع) است<sup>۱۶</sup>.

#### شبهه اتحاد فیض و مستفیض

ممکنست به مسلک صدرالمتهلین درباره عالم ماده و اجسام (دوام فیض و حدوث مستفیض) این اشکال وارد شود که بر طبق تحلیل مذکور از فیض و فاعلیت وجودی و ارجاع آن به ربط و تعلق وجودی، دیگر تمایزی بین ربط و مربوط و نیز ایجاد و موجود و فیض و مستفیض باقی نمی‌ماند تا یکی حکمی داشته باشد و دیگری حکمی دیگر، چراکه از ثمرات مهم ارجاع علیت به ربط وجودی، نفی استقلال روندی بنام علیت، خلقت یا فیض از معلول، خلق یا مستفیض است؛ حال چگونه می‌توان در ناحیه فیض به دوام قائل شد اما در ناحیه مستفیض به حدوث؟! جواب این اشکال آنستکه: باید در هویت «فیض» صادر از حق متعال دقت کرد. بنظر صدرالمتهلین، فیض بلاواسطه و بالذات حق، عبارتست از: وجود منبسط؛ یعنی وجودی که با سعه خود مشتمل بر همه درجات وجودی مادون می‌شود و بمنزله لوحی مبسوط است که از هر قطعه‌اش عالمی انتزاع می‌شود، این فیض با همه

۱۳- همان ص ۲۶۷.

۱۴- چنانکه افاضه صور جاوید بر مواد قبلی فرع بر زوال صور سابق است و این زوال خود نتیجه اصطکاک و تضاد است.

۱۵- اسفار ج ۷، ص ۷۶.

۱۶- متن کلام صدرا چنین است: «فظهر بما ذکرنا دوام جواد الجواد المطلق و ازلیه صنع الصانع الحق و افاضته علی الاشیاء ازلاً و ابدأ علی نسق واحد ولكن دوام جواد المبدع و ابداعه لایوجب ازلیه الممكنات لاکلها و لاجزئها و لاکلیها... و الفلاسفة لو اکتفوا علی هذا القدر ... لکان کلامهم حقاً صحیحاً...» (اسفار ج ۷، ص ۳۰۶-۳۰۵).

درجاتش از صدر مجردات تام و ثابت گرفته تا ذیل مادیات متغیر و زائل، نامتناهی و دائمی و نامحدود است و اگر از جنبه یلی الرئی و انتسابش به حق متعال نگاه کنیم امری واحد و دفعی است «ما أمرنا إلا واحدة کلمع بالبصر»<sup>۱۷</sup>.

اما نکته مهم آنستکه این فیض منبسط در هر درجه و مرتبه‌ای، احکام و اوصاف همان رتبه را بخود می‌گیرد و به قالب همان درجه خاص درمی‌آید<sup>۱۸</sup> که مستفیض در آن مرحله، آن را اقتضا می‌کند و ظهور فیض، حاصل دو عامل است:

۱- اقتضای فیض

۲- تقاضای ذاتی مستفیض (درجه خاص وجودی).  
بدینجهت همانطور که درجات اعلا و وجودی، تقاضای ثابت و دوام، تجرد و فعلیت محض را دارند، درجات سفلی نیز تقاضای تجدد، تدرج، حدوث، مادیت و آمیخته بودن با قوه را دارند و این قابلیت و اقتضا امری ذاتی و لایعلل است. بهمین جهت است که از برخی درجات پایین این فیض منبسط، تدرج، زوال و حدوث و زمانمندی انتزاع می‌شود (بلحاظ ذات و جنبه یلی النفسی).

پس منافاتی ندارد که فیض منبسط حق از جانب خداوند، بلحاظ اندراج کثرت در وحدت و امر واحد بودن با همه درجاتش متصف به دوام شود اما برخی مستفیضها باقتضای ذاتشان متصف به تدرج وجودی و حدوث مستمر گردند.

#### شبهه اختیار باری تعالی

نکته‌ای که باقی می‌ماند توهم نفی اختیار است؛ بدین تقریر که: مسئله دوام فیض، مؤید این معناست که بر طبق مسلک فیض ضروری، نمی‌توان از اختیار<sup>۱۹</sup> واجب تعالی سخن گفت و چنان فیضی تنها با قول به موجب مضطر بودن فاعل سازگار است چنانکه در نسبت خورشید به نورش ملاحظه می‌کنیم.

جواب آنستکه: ضرورت فیضان در اینجا ضرورتی فلسفی است و وجودی که با اختیار نیز سازگار است نه ضرورت بمعنی اضطراب و این ضرورت با اختیار فاعل، منافاتی ندارد هر چند فاعل، آن را دائماً انجام دهد چون الوجوب بالا اختیار لا ینافی الاختیار چنانکه اگر فردی بلحاظ علم و اختیارش همواره افعال نیک را انتخاب نماید؛ هر چند با در نظر گرفتن مقدمات فعل او، یعنی علم و اراده، صدور فعل نیک از او ضروری گردد (چرا که الشيء مالم یجب لم یوجد).

در مورد حق متعال نیز باید گفت: بلحاظ علم تام او به نظام احسن و حکمت و اراده‌اش، همواره فیضان که متضمن خیر کثیر است از او رخ می‌دهد اما این منافاتی با اختیار و اراده او نسبت بدین فیضان ندارد و در معنی اراده و اختیار، این نکته نهفته نیست که لزوماً فعل مورد اختیار، زمانی متوقف یا معدوم بوده باشد.

صدرالمتألهین، خود پس از تشبیه ارتباط حق با خلق به خورشید و شعاع آن (که فاعلیت بالطبع و بدون اختیار

#### \* در حکمت متعالیه وجود معلول در حین

حدوث با وجود او در حین بقاء تفاوتی ندارد و ملاک نیازمندی، همواره با اوست چرا که با برقراری ارتباط علی و معلولی، معلول ممکن فقیر، به موجود غنی واجب تبدیل نمی‌شود بلکه فقرش با ربط به غنی و در همان حیطة ربط (و مادام الربط) جبران می‌شود.

بین آنها حاکم است) این وجه فارق بین مثال و ممثل را ذکر می‌کند که:

«لا ینبغی أن یتوهم متوهم آن وجود العالم عن الباری تعالی یکون طبعاً بلا اختیار منه کوجود الضوء من الشمس فی الجوّ طبعاً بلا اختیار منها... لأنّ الباری تعالی ... مختار فی أفعاله بنحو من الاختیار أجلّ وأرفع مما یتصوره العوام...»<sup>۲۰</sup>

«توهم نشود که وجود عالم و صدور آن از باری تعالی نحو فاعلیت بالطبع و بدون اختیار - نظیر صدور پرتو از خورشید - تحقق یافته ... چرا که باری متعال .. در افعال خود مختار است اما نحوه اختیار او برتر است از آنچه عوام می‌پندارند»

نکته: شبیه همین اشکال را توماس آکویناس در باب علم خداوند به وقوع افعالی از انسان و استلزام ضرورت و جبر مطرح نموده و در جواب ضرورت را به دو نوع واقعی (Dere) و حکمی (Dedicto) تقسیم می‌کند که اولی معادل ضرورت فلسفی است و دومی معادل ضرورت

۱۷- سوره قمر، آیه ۵۰.

۱۸- در مشاخر می‌خوانیم: «انها (حقیقة الوجود) مختلفه الحقایق بحسب اختلاف الماهیات الامکانیة المتحددة کل منها بدرجه من درجاته و مرتبه من مراتبه» (مشرع ۲ ص ۹).

۱۹- اراده و اختیار حق متعال در حکمت متعالیه قبلاً مورد بحث قرار گرفت و بعداً نیز در پاسخ به شبهات بیشتر بدان خواهیم پرداخت.

۲۰- اسفار ج ۲، ص ۲۱۶.

منطقی که وصف نسبت قضایاست. وی می‌گوید:  
 در قضیه «خدا می‌داند که الف ب است بالضرورة»،  
 ضرورت وصف قضیه است، یعنی نحوه دانستن (نوع  
 علم) خداوند بدیهی و بالضرورة و لایتخلف است نه  
 وصف «ب بودن الف»، که مستلزم جبری و لایتخلف  
 بودن واقع می‌باشد<sup>۲۱</sup>. صدرالمتألهین پا را از این نیز فراتر  
 نهاده و می‌گوید اشکال ندارد بالضرورة، وصف ب بودن  
 الف باشد اما باید فراموش نکنیم که این ضرورت واقعی  
 و وجودی چنانکه فوقاً گذشت با اختیار (قرار گرفتن  
 اختیار در ردیف علت تامه فعل) نیز سازگار است.  
 شبهه دیگر در این باب، شبهه نحوه ربط ثابت به متغیر  
 است که در فصل بعد در پاسخ به شبهات، بدان خواهیم  
 پرداخت.

#### فیض و مسئله شرور

یکی از مسائلی که در پیش روی هر نظریه، مبین رابطه  
 خالق و مخلوق یا مبدأ با مادون آن مطرح می‌شود، توجیه  
 نحوه ظهور و بروز شرور در عالم هستی است که  
 بخصوص با توجه به خیر محض بودن مبدأ بمنزله مورد  
 نقضی بر اصل سنخیت و نیز معارضی در مسئله توحید  
 (بخصوص توحید افعالی) و اشکالی بر عدل الهی مطرح  
 می‌شود. آنچه به مسئله فیض مربوط می‌شود همان جنبه  
 اول بحث است یعنی نحوه تحقق و ایجاد و پیدایش شر از  
 مبدأ فیاضی که خیر محض و اصل خیرات است. در این  
 زمینه صدرالمتألهین در اسفار، بحثی مشبع در توضیح  
 شیوه حل این مشکل منعقد کرده است. برای وصول به

حل اشکال از طریق مرضی صدر، لازم است ابتدا به  
 اصولی که در الهیات او و بعضاً در نظریه فیض به ثبوت  
 رسیده، بدینقرار اشاره نمود:

- ۱- اصل غنا و کمال ذات حق
- ۲- اصل ترتیب در فیض الهی و تشکیک مراتب  
 وجودی بانوعی تقدم و تأخر و علیت و معلولیت ذاتی  
 بین مراتب.
- ۳- اصل کلیت و لزوم لحاظ غایات کلی فعلی در  
 افعال حق
- ۴- نقش قابلیت در جریان فیض
- ۵- وجوب وجود الهی از جمیع جهات و امتناع بخل  
 در فیض
- ۶- لازمه ذات بودن شرور نسبت به خیرات
- ۷- اصل نسبیت شرور
- ۸- اصل عدمی بودن شرور

توضیح مطلب آنکه به عقیده صدرالمتألهین می‌توان  
 با تکیه بر برهان لمی، احسن بودن نظام عالم را با هر چه  
 در آنست، اثبات نمود بدینقرار که: این عالم فیض الهی  
 است و فیض هر شیء همسرخ با اوست چنانکه ظل و  
 سایه شیء، حکمی از ناحیه خود ندارد؛ عالم نیز که ظل  
 وجود و نظام علمی احسن مبدأ موجودات (حقتعالی)  
 است لذا احسن آثار است و افاضه حق برترین فیضها.

بعلاوه بر اساس قاعده امکان اشرف و بینهایت بودن  
 علم و قدرت وجود الهی و نیز عدم بخل در ذات حق، نیز  
 نتیجه مزبور (احسن بودن نظام عالم) اثبات می‌شود<sup>۲۲</sup>.

اما در این زمینه شبهات و اشکالاتی در باب شرور  
 مطرح می‌شود که صدرالمتألهین در موقف هشتم اسفار  
 (الموقف الثامن فی العناية الالهیه...) بدان می‌پردازد او  
 ضمن تعریف خیر به آنچه که هر چیزی بدان شوق دارد و  
 بواسطه آن از کمال ممکن برای خویش، بهره‌مند می‌شود،  
 در تحقیق معنای شر، می‌گوید:

بنابر آنچه در مورد خیر گفته شد شر، عدم یا امری  
 عدمی است یعنی فقدان ذات شیء یا فقدان کمالی از  
 کمالات خاص آن و دلیل مطلب آنستکه: اگر شر امری  
 وجودی بود یا شر نفسه است یا شر للغير اگر شر للغير  
 باشد، یا بجهت آنستکه ذات غیر را نابود می‌کند یا کمالی  
 از کمالات آن را وگرنه در صورتی که ضرری برای غیر

#### \* صدرالمتألهین

تفاوتی اساسی بین  
 مجردات و مادیات از  
 نظر حدوث و قدم قائل  
 است. چون هر چند  
 «دوام فیض» در هر دو  
 اثبات می‌گردد اما این  
 مسئله در ساحت  
 مجردات به «دوام  
 مستفیض» نیز  
 می‌انجامد اما در  
 مادیات چنین نیست.

21- Aquinas, *summa theologia*, part 1 question 14 article  
 8. p.80 and Article 15 p.87-88.

نیز ر.ک: ضبوط توما الاکوبینی ص ۱۱۶-۱۱۴ بنقل از خلاصه در  
 ضدکفار.

۲۲- اسفار ج ۷، ص ۱۱۵-۱۰۸.

✱ وجه جمع بین دوام  
فیض و حدوث عالم و  
عدم تنافی بین ایندو  
مطلب را باید در  
خصلت ماهوی عالم  
مادی در ارتباط با  
امکان استعدادی،  
حرکت جوهری،  
زمانندی و تجدد  
وجودی اجسام و  
مسئله تضاد و نیز علل  
معدّه جستجو کرد.

طرح ملاصدرا از ارتباط تضاد و شر و افاضه را  
می توان بدین نحو ترسیم کرد:

تضاد و تزاحم ← استحقاقات ← استعدادات متجدده  
← حدوث حادثات ← تداوم فیض

صدرا ضمن بر شمردن اموری همچون امکان، نقصان،  
تفاسد و تضاد و ... آنها را ذاتی عالم ماده دانسته و نقش  
تضاد و تزاحمها را ایجاد زمینه قابلی برای دریافت  
فیضهای جدید حق می داند.<sup>۲۸</sup>

«و لولا التّضاد، لمّا صَحَّ الكون و الفساد و لولا  
الكون و الفساد لما امکن وجود اشخاص غیر  
متناهیه»<sup>۲۹</sup>

بعلاوه نمی توان اشکال کرد که چرا خداوند به خلقت  
عالم مجردات که فاقد شروری عدمی یا موجد عدمند  
اکتفا نکرده است؟ بدلیل اینکه با لحاظ حکمت خداوند،  
قطعاً در خلقت او شر محض یا شر غالب یا شر مساوی با  
خیر راه ندارد زیرا نه ترجیح مرجوح در فعل او راه دارد و  
نه ترجیح بلامرجح، لذا تنها دو فرض یعنی: خلق خیر  
محض یا خیر غالب، باقی می ماند و عالم ماده لاجرم از  
سنخ دوم یعنی خیر کثیر است و می دانیم در حکمت خدا  
ترک خیر کثیر بجهت پرهیز از شر قلیل، محالست چرا که  
خود مستلزم شر کثیر است.<sup>۳۰</sup>

نداشته باشد شرّ نیست. نتیجه این دو شق آنکه شر، عدم  
غیر است نه وجود سبب و اما اگر شرّ نفسه باشد اصلاً  
وجود پیدا نمی کند چرا که شیء نه مقتضی عدم ذات خود  
است (وگرنه وجود نمی یافت) و نه مقتضی عدم کمالات  
خود و بر فرض آنکه مقتضی عدم برخی کمالات خود  
باشد نیز وجه انتزاع شریّت آن، همان عدم یا امر عدمی  
است.<sup>۳۳</sup> بلحاظ استقرایی نیز شرور را یا عدم محض  
می یابیم (مثل موت - جهل و فقر) و یا امور وجودی  
مؤدّی به عدم (مثل زلزله - مرض و درد) بنابراین شرّ به هر  
دو معنی عدمی است یا عدم ذات یا عدم کمال ذات.<sup>۲۴</sup>  
حال گوییم: در بحث جعل گذشت که جعل و خلق، به  
وجود و امر وجودی تعلق می گیرد نه به ماهیات یا عدم یا  
امر عدمی لهدا شر - بما هو شر - خالق و جاعلی ندارد و  
بالذات نیز متعلق غرض باری واقع نمی شود تا در مبحث  
فیض سؤال از مبدأ آن یا از چرایی پیدایش آن شود.

پس از قاعده اول (عدم یا عدمی بودن شر بالذات)  
نوبت به قاعده دوم می رسد که در مورد شر بالغیر است و  
آن اینکه: شر بالعرض (مؤدّی به عدم) امری اعتباری و  
نسبی است و می دانیم که جعل به امور نسبی و اوصاف  
اضافی (نظیر فوقیت - ابوت و ...) اشیاء تعلق نمی گیرد. و  
چنین اموری در واقع غیر مجعولند و تنها توسط ذهن بشر  
انتزاع می گردند.

سومین قاعده که مبین علت ریشه ای وقوع شرّ در عالم  
(یعنی عالم مادی و جسم) است، آنستکه تحقق شرور  
نسبی، ذاتی عالم ماده و تزاحم است و از لوازم غیر  
مجعول وجود جسم و عالم ماده تلقی می شود و لهدا  
نیازی به جعل جاعل ندارد چرا که «الذاتی لا یعلّل الناقص  
اللازمة لذاتها لا یجعل الجاعل»<sup>۲۵</sup>.

اما همین فقدانها، نقصانها و عدمها، حاصل ابداع و  
تنزل وجود از مرتبه مطلق است لکن این شرور و فقدانها  
موجب اضرار بر اثر تزاحم و اصطکاک است که در عالم  
مجردات و عقول و نفوس یافت نمی شود بلکه محلّ این  
پدیده ها عالم ماده است که از طرفی بجهت حرکت و از  
طرف دیگر بجهت تزاحم که هر دو از لوازم ذاتی عالم  
ماده اند در عالم اجسام واقع می شوند.

پس منشاء اینگونه شرور، تضاد و تزاحم است که به  
استحقاقات و تحولات انجامیده و این استحقاقات بنویّه  
خود منجر به بروز استعدادات و حدوث حوادث و زمینه  
ساز تداوم فیض حق می گردد، صدرا می گوید:

لولا التّضاد لمّا صَحَّ دوام الفیض عن المبدأ الجواد<sup>۲۶</sup>

لولا التّضاد ما صَحَّ حدوث الحادّات التّی (هی)

بسبب الاستحقاقات الباعثة للاستعدادات ...<sup>۲۷</sup>

۲۳- همان ج ۷، ص ۵۷-۵۵. ۲۴- همان ص ۵۹.

۲۵- اسفار ج ۷، ص ۷۱. ۲۶- همان ص ۷۷.

۲۷- همان ص ۷۱. ۲۸- همان ج ۷، ص ۷۷.

۲۹- همان ج ۷، ص ۷۷. ۳۰- همان ص ۷۵-۷۲.

بنابراین از ناحیه فاعل هر چه افاضه می شود خیر است اما در ناحیه قابل، برخی از انواع قوایل، صلاحیت دریافت فیضی را مگر پس از دست دادن کمالی دیگر (بواسطه تزامم) ندارند.

حاصل آنکه درباره ارتباط فیض با شرور، باید گفت: شر - بمعنی نقصان درجه و جودی یا عدم خیر محض، که همه ماسوی الله را در برمی گیرد - محصول فیض و افاضه و تنزل وجود است.<sup>۳۱</sup>

و شر - بمعنی فقدان کمالی که شیء می توانسته حائز آن باشد، - در مواردی عدم یا معنای عدمی است (مثل جهل و فقر) که در این صورت هیچگاه متعلق جعل و خلق و افاضه واقع نمی شود و در مواردی که امر و جودی مؤدی به عدم می باشد (مثل مرض یا درد)، امری نسبی و اضافی خواهد بود و می دانیم چنین امری مجعول (بالذات) نخواهد بود بلکه جعل بالعرض بدان تعلق می گیرد؛ یعنی چنان امری فی حد نفسه و برای خودش خیر است و از این حیث متعلق جعل بالذات می باشد، اما نسبت به موجود دیگر، شر محسوب می شود.

اما اگر شر را بر همان تزاممها و تضادهای عالم ماده که به استحالات و حدودها منجر می شوند معنی کنیم، این امور، لوازم ضروری و غیر مجعول خیراتند و باز بالعرض در قضای الهی وارد می شوند و در عین حال خود زمینه ساز فیضهای جدید نسبت به قوایلند، بعبارت دیگر، بدانجهت که سبب ادامه فیضند و نیز بجهت برخی منافع دیگر نسبت به نظام کلی عالم، از خیرات محسوب می شوند.

بنابراین آنچه نام شر بدان می نهند با اصل فیض یا سنخیت فیض و مستفیض تنافی ندارد.

### فیض و نصوص دینی درباره خلقت

در پایان این فصل، ممکنست سؤال شود که نسبت نظریه فیض با خلقت که در ادیان توحیدی، خصوصاً دین اسلام، مطرح شده چیست؟ آیا یکی با دیگری ناسازگار است یا سازگار؟

جواب این سؤال با تلقی فرد از خلقت مطرح در ادیان توحیدی بویژه اسلام و قرآن کریم؛ کتاب مقدس آن بستگی دارد. می دانیم قرآن کریم (همچون دیگر کتب مقدس) کتاب فلسفی محض نیست و اصطلاحات فنی فلسفه را بکار نمی برد در عین حال حقایق کلی و اساسی هستی را تبیین نموده است لهذا هرگونه برداشتی از آیات آن در این زمینه بناچار با نوعی برداشت فلسفی و پیشفرض جهانشناسانه توأم است، البته در اینجا بحث

هرمنوتیک، تاویل و نحوه تفسیر متون و کیفیت تفاعل متن و خواننده در جریان تفهم پیش می آید که پرداختن بدینگونه مباحث در حد این رساله و نیز بضاعت نگارنده نیست اما اشاره بدین مطلب لازم است که: مفسر معتقد به صدق قرآن کریم هیچگاه امری را که عقلاً محال است (یا محال می داند) باین کتاب، نسبت نخواهد داد طبعاً اگر مفسری پیشفرض فلسفی مبنی بر استحالة قصد زائد داشتن (هدفداری فاعلی) برای خداوند را داشته باشد، در توضیح نظریه خلقت قرآنی این عنصر (قصد زائد) دخالت نخواهد داد و بر فرض آیه ای متشابه، ظهوری ظنی در این مطلب داشته باشد آن را تاویل خواهد نمود.

همچنین اگر مفسری بدلالی، خلقت زمانی عالم را، امری محال بداند و خداوند را دائم الفیض و عروض تغییر در اراده او در ظرف زمان را، محال و خداوند را غیر زمانی و خلقت او را نیز در ورای زمان بداند لزوماً آفرینش را ازلی و ابدی تلقی نموده و افعال زمانی بکار رفته در آیات قرآن را نیز از زمان خالی می داند.<sup>۳۲</sup> این نظر هری ولفسن بعنوان محقق بیطرف (در جدال متکلمان و فلاسفه) در مورد خلقت در متون مذهبی، قابل تأمل است؛ او دو رکن خلقت مطرح در ادیان را عبارت می داند از:

۱- سبق زمانی عدم عالم (خلق مسبوق به عدم)

۲- نفی ماده اولیه قبل از تحقق عالم (خلق من لاشیء یا بتعبیری لا من شیء) وی می گوید:

«مسئله اینستکه آیا جهان از عدم آفریده شده یا از ماده ای که پیش از آفرینش جهان وجود داشته است؟ اسلام، همچون یهود و مسیحیت با این اعتقاد آغاز می کند که جهان زمانی وجود نداشت و پس از آن بوجود آمد، سخن قرآن در این باره کاملاً صریح است، آسمانها و زمین و هرچه که در میان آنهاست در شش روز آفریدیم (ق/۳۸) ولی چنانکه دیدیم درباره اینکه آفرینش از عدم صورت گرفته یا از ماده ای از پیش موجود و در حالت دوم اینکه آن ماده قدیم بوده است یا آفریده، مطلب، روشن نیست»<sup>۳۳</sup>.

۳۱- اسفار ج ۷، ص ۷۳.

۳۲- علمای اصول امامیه نیز در زمینه امور اعتقادی، قطع را معتبر دانسته و ظهور ظنی را چه از طریق خبر واحد و چه از راه آیات قرآنی، در این عرصه، تا هنگامی که به قطع نیانجامد حجت و شایسته برای اعتقاد و التزام ندانسته اند.

۳۳- ولفسن، فلسفه علم کلام (ترجمه احمد آرام) ص ۲۸۹ (متن انگلیسی ص ۳۶۳) وی، سپس نحوه انتقال فلاسفه و متکلمان از تعبیر «خلق من العدم یا «من لاشیء» به تعبیر «خلق لا من شیء» و



در طول تاریخ تفسیر نیز می‌بینیم که مفسران کلامی مسلک، خلقت قرآنی را حمل بر خلق زمانی از عدم کرده‌اند و مفسران فلسفی مرام، حمل بر فیض و افاضه، در اینجا بتناسب موضوع بحث (بررسی مبحث فیض از دیدگاه حکمت متعالیه) نظرگاه صدرالمتألهین را بعنوان یک فیلسوف، مفسر و نیز متکلمی شیعه<sup>۳۴</sup> درباره خلقت از دیدگاه قرآن کریم، بررسی می‌کنیم:

ملاصدرا خلقت مطرح در قرآن کریم را بر ابداع و فیض حمل کرده<sup>۳۵</sup> و شواهد فراوانی نیز از نصوص قرآنی بدین قرار ذکر می‌نماید:

۱- ذیل آیه الکرسی؛ آیه شریفه ۲۵۵ از سوره بقره: و لایؤوذه حفظهما ... بحثی مستوفی در مورد تفاوت فاعل حقیقی (الهی) با فاعل طبیعی (تحریکی) آورده و سه ویژگی: احتیاج به حرکت - ابزار (آلت) و قابل، را مربوط به فاعلهای طبیعی دانسته و اشاره می‌کند که اینگونه فاعلها در نزد حکمای الهی، معد یا محرک و بطور کلی فاعل بالعرض شناخته می‌شوند اما فاعلیت فاعلهای وجودی (الهی) که احتیاج به موارد سه‌گانه فوق و هرگونه جهت امکانی ندارند منحصر به حقتعالی است.

او سپس نمونه این دو نوع فاعلیت را در نفس انسان نشان می‌دهد؛ نمونه ابداع در انسان، انشاء و خلق تصویری است که در ذهن ایجاد می‌شود و مثال احداث (جعل الشیء شیئاً) را تکلم وی و کتابت او می‌داند. آنگاه با استناد به آیات قرآنی که فعل حق را بشیوه «کن فیکون» یعنی غیر محتاج بواسطه آلت یا زمان خاص یا حرکت و قابل مطرح کرده‌اند، «ابداع» را نحوه فاعلیت حق دانسته است و در نهایت، تعب و خستگی حاصل از فعل را منحصر به فاعلهای طبیعی و بالعرض شمرده و متذکر می‌شود که خستگی و تعب در فاعل الهی و وجودی بیمعنی است و معنی آیه چنین می‌شود که: ادامه تأییس (هستی بخشی) و ایجاد (مداوم) آسمانها و زمین بر حق متعال سنگین نیست و تعبی به او وارد نمی‌آورد<sup>۳۶</sup>.

۲- آیه شریفه ۸۲ از سوره یس: **إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ.**

صدرا مفاد این آیه را اعلام این مطلب می‌داند که احکام فاعل حقیقی متفاوت از احکام فاعل طبیعی است زیرا از مباشرت با مواد و محل و استعمال آلات و مانند آن مبراست و فعل خاص او نظیر قول قائل یا شعاع نور خورشید است نه مانند کتابت کاتب یا بارش باران؛ وی همچنین این اشاره را در آیه می‌بیند که تخلف معلول از علت حقیقی در امور اختراعی و ابداعی محال است حال آنکه در فاعلهای طبیعی و معطی حرکت و انتقال، چنین

نیست<sup>۳۷</sup>.

۳- ذیل آیه شریف ۸۳ از سوره یس: **فَسَبِّحْ الذِّی بَدَأَ الْمَلَائِكَةَ کُلِّ شَیْءٍ.** در تفسیر این آیه می‌گوید: تسبیح ابتدای آیه منزه دانستن حق است از مباشرت با اجسام در نحوه فاعلیت ایجادیش و نیز از استفاده از قوا و آلات در صنع موجودات و فاء تفریعی ابتدای آیه، نتیجه آیه قبل است (که ذکر شد) و آن اینکه هنگامی که فعل و ایجاد او عین اراده‌اش است بنابراین همه گونه تصرفات در مخلوقات، بدست اوست سپس این نکته استنباط می‌شود که با توجه به عدم فاصله زمانی بین اراده و فعل در ابداع محض (مفاد آیه قبل) عدم اشتراط زمانی در تأییس (وجود بخشی) مطلق از خصوصیات فاعل الهی است و لهذا اشتراط سبق عدم زمانی متکلمانی مثل غزالی در باب خلقت صحیح نیست و ناشی از این پندار است که معنی فعل نزد ایشان - هر چند ناخودآگاه - منحصر در فاعلیت بالتحریک است که مستلزم نقل و انتقال از حالتی به حالت دیگر و توأم با سبق عدم زمانی می‌باشد<sup>۳۸</sup>.

۴- از آیات شریفه ۵۹ و ۵۸ سوره واقعه: **أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَمْنُونَ أَن تُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ،** صدرا چنین استنباط نموده که، جهل منکران معاد نسبت به عالم آخرت ناشی از جهل آنها به نحوه خلقت این عالم است زیرا آن را نظیر فاعلیت پدر برای فرزندی، یا زارع برای کشته خویش یا بنا

تأثیر ایشان در این زمینه از ارسطو و فلوپین را بررسی کرده است. ر.ک: همان ص ۳۸۸-۳۹۹.

۳۴- می‌دانیم که پس از خواجه نصیرالدین طوسی، کلام شیعی صبغه فلسفی پیدا کرد و جدا کردن ایندو از یکدیگر در موارد فراوانی دشوار است (ر.ک: استاد مطهری، آشنایی با علوم اسلامی ص ۱۷۶) اما بحسب آنچه قبلاً در باب تفاوت فلسفه و کلام در ناحیه روش (نه لزوماً در ناحیه موضوع و متعلق بحث) آوردیم اطلاق فیلسوف و متکلم بر یک فرد بلاشکال است.

۳۵- در تفسیر القرآن الکریم صدرالمتألهین ج ۲ ص ۱۶۷ ضمن توضیح فاعل باصطلاح طبیعیان (مایفعل بالحركة) و باصطلاح فلاسفة الهی (مایفعل علی سنة الانشاء و الابداع) با استناد به آیات قرآنی در ارتباط با خلق عالم آخرت می‌گوید: «ثم إن الله ينشاء النشأة الآخرة علی طريقة الابداع» نیز در ج ۳ ص ۲۵۷ گوید: «اللاحق باسم الفاعل من يطرد العدم بالکلیة عن الشیء بالکلیة و ما هو الا الواحد الذی بقوله اخرج الاشیاء من الییس المطلق الی الایس ابداع الاشیاء من غیر مثال».

۳۶- تفسیر ج ۴ ص ۱۸۱-۱۷۹ نیز ر.ک: تفسیر ج ۳ ص ۴۵۷.

۳۷- همان ج ۵ ص ۴۰۰-۳۹۹. وی قبل از این استفاده، مباحثی در ارتباط با معنی «قول» مطرح در آیه و نیز مخاطب این قول و معنای اراده در حق تعالی آورده است.

۳۸- همان ص ۴۰۲-۴۰۱.

برای ساختمان پنداشته‌اند. حال آنکه اینها همه معدند و فاعل با حرکت یا نقل و انتقال وی سپس می‌گوید:

«آنگاه که ثابت شد فعل فاعل حقیقی، افاضه وجود و غیر محتاج به ماده و استعداد است نه تحریک و اعداد ... واضح خواهد شد که اعاده عالم نیز مثل ابداع آن محتاج به هیچ ماده سابقی نیست و بلکه انشاء آن، مانند ابداعش بدون نمونه پیشین است»<sup>۳۹</sup>.

#### تلخیص و جمع‌بندی

نتیجه‌ای که از این بحث می‌توان گرفت اینستکه: نظریه فیض در حکمت متعالیه هم در ناحیه تبیین مفهوم فاعلیت وجودی و هم در ناحیه توالی و فروع آن به وضوحی در خور و مبنایی عمیق، دست یافته است. توضیح آنکه غرض و نقش اصلی نظریه فیض، تبیین ربط یا روابط موجود بین مبدأ متعال و ماسوای اوست این ربط یا مجموعه روابط را می‌توان در چند بخش مهم تلخیص نمود:

۱- ربط وحدت به کثرت

۲- ربط مجرد با مادی

۳- ربط قدیم با حادث

۴- ربط ثابت با متغیر

۵- ربط عالم با معلوم

۶- ربط مرید با مراد (معلول)

۷- ربط خیر محض با شر

در ارتباط با بخش اول یعنی ارائه تصویر و مفهومی واضح از فاعلیت وجودی گفتیم که این اصطلاح با سه مفهوم اصلی در حکمت متعالیه تبیین می‌گردد:

۱- وجود رابط

۲- اضافه اشراقی

۳- امکان فقری که این عناصر در پرتو نظریه «انحصار

جعل به وجود» نمایی کلی از فاعلیت وجودی ارائه می‌دهند.

در ارتباط با بخش دوم و بیان توالی و فروع و اقسام روابط بین مبدأ متعال و معلولها، تلخیص دستاوردهای نظریه فیض عبارتست از توضیح:

۱- ربط وحدت با کثرت: تکیه بر قاعده الواحد و بسیط

الحقیقه و تحلیل جهان وجودی و غیر وجودی در صادر اول و ارجاع جهات متکثر به جهات وجودی و تحلیلی در صادر نخست و نیز تعیین وجود منبسط بعنوان صادر اول.

۲- ربط مجرد با مادی: تعلیل چنین صدوری با توسل

به تشکیک درجات وجود و صدور درجه ضعیف وجود

از درجه قویتر آن، بدون تجافی و تنزل صورت می‌گیرد.

۳- ربط قدیم با حادث: این ربط با تکیه بر حدوث

ذاتی همراه با حدوث زمانی در هویات متصرم و متجدد مادی که همه دارای حدوث مستمر متکی به حرکت جوهریند، توضیح می‌یابد و بدینسان زمینه قول به قدم فیض و مستفیض در مجردات و قدم فیض و حدوث مستفیض در مادیات فراهم می‌شود.

۴- ربط ثابت با متغیر: وجود واسطه‌ای بین ثبات

(فاعلیت) محض با امور سیلانی و هویات تدریجی از رهگذر قول به حرکت جوهری بعنوان نحوه وجود سیلانی که متعلق جعل می‌باشد، امکانپذیر است. این وجود متصل تدریجی التحقق - یعنی وجودی که عین حرکت و تجدد است - همان امر ذروجهین رابط بین ثابت و سیال را تشکیل می‌دهد.

۵- ربط فاعل عالم با معلوم: علاوه بر تعمیقهایی که

صدرا در ناحیه علم فعلی حضوری خداوند انجام داده، در حیطه علم ذاتی نیز با تکیه بر ابتناء فیض و فاعلیت بر وجدان هویت و کمالات معلولها (معطی الشیء لایکون فاقداً له) و نیز با طرح قاعده بسیط الحقیقه و نیز قاعده ذوات الاسباب و نیز با عنایت به علم حضوری واجب، حکمت متعالیه به نظریه علم بسیط اجمالی در عین کشف تفصیلی، دست یافته است.

۶- ربط فاعل مرید با معلول مراد: با تحلیل معنای فعل

ایجاد، معلول، اراده و انتساب، دو نوع اراده ذاتی و فعلی به حق انتساب می‌یابد که زمینه‌ساز ظهور فیضند، حکمت متعالیه در عین قول به ضرورت بالغیر معلولها به ارادی بودن این فیض ضروری قائل است. همچنانکه بر تفکیک بین غایت فعلی و فاعلی و بالذات و بالعرض تأکید دارد.

۷- ربط خیر محض با شر: بمدد تحلیل شرور و ارجاع

آنها به عدم و امور عدمی و ایضاً معنای جعل بسیط و مرکب و جعل بالذات و بالعرض و نحوه تعلق آنها به اشیاء و نیز با اشاره به ذاتیات عالم ماده یعنی حرکت - تراحم و تضاد و ... عدم لزوم جاعل برای شرور عدمی و نیز شرور نسبی واضح می‌شود و بدینسان سنخیت عالم امکان (نظام احسن) با فاعل مفیض بثبوت می‌رسد.

\* \* \*