

تأثرات ملاصدرا از مکتب اشراقی در بحث نظام فیض

دکتر عین‌الله خادمی
استادیار دانشگاه شهید رجایی

یکی از اصول بدیهی در تاریخ تفکر بشری آنستکه هیچ مکتب یا نظریه فلسفی بنحو دفعی و خلق الساعه جامه هستی به تن نکرده بلکه در طول تاریخ بشری همه حکیمان سترگ و متفکران ژرف اندیشی، بهمان سان که در تفکر معاصران یا اخلاف تأثیر می‌گذارند، بهمان شکل محتمل است که از متفکران معاصر یا اسلاف تأثیر پذیرفته باشند و در خردورزی خویش وامدار اقران یا اسلاف باشند. البته کمیت و کیفیت این تأثیر و تأثر به سعه وجودی و میزان بلندای تفکر متفکران وابسته است.

همه اندیشمندانی که به مباحث روش‌شناختی در حوزه فلسفه و بالخصوص فلسفه تطبیقی و تاریخ فلسفه اهمیت می‌دهند، بر این باور هستند که برای فهم آراء فلسفی فیلسوفان ضروری است که بصورت عمیق در تاریخ تفکر آنها کندوکاو صورت گیرد تا مشخص شود که این اندیشمند از چه اشخاص یا مکاتب فلسفی تأثیر پذیرفته و کمیت و بویژه کیفیت این تأثیر چگونه بوده است؟ و علاوه بر فرض ثبوت تأثر، این تأثیر بصورت ایجابی بوده است یا سلبی؟^۱

۱. مراد از تأثیر ایجابی آنستکه یک فیلسوف عناصری از یک سیستم یا نظریه فلسفی را پذیرفته و آن را وارد نظام یا نظریه فلسفی خویش کرده باشد (ورودی‌ها). و به عکس مراد از تأثیر سلبی آنستکه یک فیلسوف اجزای از یک مکتب یا نظریه فلسفی را مطلوب تشخیص ندهد و در صدد اجتناب یا انکار یا حتی ابطال آن برآید (خروجی‌ها).

چکیده

ملاصدرا از جهت عملی به تز کثرت‌گرایی روش‌شناختی پای‌بند بوده است، بدین خاطر در حل مسائل فلسفی از مکاتب و منابع مختلف تأثر ثبوتی و سلبی پذیرفته است. ملاصدرا در تدوین نظریه خویش درباره نظام فیض حداقل از چهار جهت از مکتب اشراقی تأثیر پذیرفته است. این جهات عبارتند از:

۱. توجه به جهات و حیثیات عینی در پیدایش کثیر از واحد.
۲. عدم پذیرش انحصار عقول به ده عقل.
۳. پذیرش عقول عرضی علاوه بر عقول طولی.
۴. استفاده از قاعده امکان اشرف برای تبیین نظام فیض. به همین قیاس سه عنصر از نظریه مشائیان درباره فیض را - یعنی تحلیل پیدایش کثرت بر اساس حیثیات اعتباری و انحصار عقول به دهگانه طولی - پذیرفته است.

کلیدواژگان

- | | |
|-------------------|-----------------|
| عقول طولی و عرضی؛ | نظام فیض؛ |
| حیثیات عینی؛ | حیثیات اعتباری؛ |
| حکمت مشایی. | حکمت اشراقی؛ |
| | ۱. طرح مسئله |

مطالعه پیشینه تفکر و تعیین کمیت و کیفیت تأثر از متفکران سلف، بویژه درباره متفکرانی که تز کثرتگرایی روش‌شناختی (Methodological Pluralism) را باور داشته‌اند، ضرورت بیشتری دارد. ملاصدرا جزء معدود حکیمان مسلمانی است که بخاطر رهایی از آثار منفی حصرگرایی روش‌شناختی (Methodological Exclusionism) از این روش اجتناب کرده و حتی برای حل مسئله واحد از روشهای مختلف بهره گرفته است و ایشان عملاً در پژوهشهای مختلف خویش به تز کثرتگرایی روش‌شناختی پایبند بوده است، گرچه توجه معرفت‌شناسانه نسبت به این امر نداشته است.^۲ بهمین جهت ملاصدرا در تحلیل هر مسئله فلسفی تلاش می‌کرد، علاوه بر نظر جمهور فلاسفه، از نظریه‌های رقیب دیگر - بالاخص نظریه‌هایی که با عطف توجه به روشهای دیگر در صدد حل مسئله بوده‌اند - نیز بهره گیرد.

بر این مبناست که ملاصدرا برای پاسخ به مسئله چگونگی پیدایش کثیر از واحد (نظام فیض) تلاش کرده علاوه بر فهم آراء حکیمان مشائی، آرای حکیمان اشراقی و عرفا را نیز دقیقاً بفهمد و با درک عمیقی از آراء دانشوران مختلف که با روشهای مختلفی در صدد حل این مسئله بر آمده‌اند، نظریه نهایی خویش را تدوین نماید. با عطف توجه به مقدمات پیشگفته برای ما قابل درک است که در نظریه نهایی ملاصدرا درباره نظام فیض عناصر ورودی و خروجی از مکتبهای مشائی، اشراقی و عرفانی را شاهد باشیم.

مسئله اصلی که این مقاله با آن مواجه است اینست که ملاصدرا در تدوین نظریه نهایی خویش درباره نظام فیض، از حکمت اشراقی چه تأثرات ثبوتی داشته است؛ یا به بیان دیگر چه عناصری از نظریه اشراقی درباره نظام فیض، در نظریه ملاصدرا درباره چگونگی پیدایش کثیر از واحد حضور یافته و ملاصدرا با دیده قبول به آن نگرسته است؛ و علاوه بر آن، ملاصدرا در بحث نظام فیض، از حکیمان مشائی چه تأثرات سلبی داشته است، یا به بیان دیگر در بحث نظام فیض چه عناصری از حکمت مشائی بوده که ملاصدرا آنها را نپذیرفته است.

۲. تحلیل مسئله پژوهشی

همانطور که بیان کردیم ملاصدرا به شدت از حصرگرایی روش‌شناختی گریزان بود و با جد و جهد تمام می‌کوشید از روشها و منابع مختلف برای حل مسئله پژوهشی خویش سود برد. بر این اساس او مکاتب مختلف فلسفی، کلامی، عرفانی و تفسیر را با معیارهای دقیق کندوکاو کرده و میزان توانایی و قدرت پاسخگویی هر یک از آنها به مسئله پژوهشی را مورد مذاقه قرار می‌داد و هر کدام از آنها را که درست و پاسخگوی مسئله پژوهشی خویش می‌دانست، با دیده قبول می‌نگریست و هر کدام را که به زعم خویش ناقص یا ناتوان در حل مسئله پژوهشی ارزیابی می‌کرد، آن را از نظام و نظریه فلسفی خویش اخراج می‌کرد. بگمان نگارنده عناصر ذیل از حکمت اشراقی در فلسفه صدرایی حضور بهم رسانده است:

۱ - ۲. توجه به جهات و حیثیات عینی در پیدایش کثرت از سوی اشراقیین و ملاصدرا

فیلسوفان مشائی، عامل اصلی پیدایش کثرت در عقل اول و سایر عقول راه حیثیات اعتباری معرفی می‌کنند. فارابی در تقریر نظام فیض، تابع نظام ثنائی است و بر این باور است که دو حیثیت در هر عقل، یعنی «تعقل مبدأ و تعقل ذات خویش»، سبب پیدایش عقل دیگر و یک فلک می‌شود، و این روند تا عقل دهم ادامه پیدا می‌کند، اما از عقل دهم، عقل و فلک دیگر ایجاد نمی‌شود، بلکه عقل دهم سبب پیدایش هیولای مشترک و مدبّر موجودات

* ملاصدرا برای پاسخ به مسئله چگونگی

پیدایش کثیر از واحد (نظام فیض) تلاش کرده

علاوه بر فهم آراء حکیمان مشائی، آرای

حکیمان اشراقی و عرفا را نیز دقیقاً بفهمد و

با درک عمیقی از آراء دانشوران مختلف که با

روشهای مختلفی در صدد حل این مسئله بر

آمده‌اند، نظریه نهایی خویش را تدوین نماید.

۲. قراملکی، روش‌شناسی مطالعات دینی، ۳۱۷ - ۳۴۸.

فلک مادون قمر است.^۳

ابن سینا نیز در تقریر نظام فیض، مثل فارابی عامل پیدایش کثرت در عقل اول و سایر عقول را حیثیات اعتباری می‌داند. منتهی بر خلاف فارابی تابع نظام ثلاثی است، یعنی معتقد است که سه حیثیت اعتباری - تعقل و جوب وجود، تعقل امکان و تعقل ماهیت خویش - سبب پیدایش عقل دیگر، نفس و جرم فلک دیگر می‌شود و این روند تا عقل دهم ادامه پیدا می‌کند، اما درباره عقل دهم ابن سینا با فارابی همراهی است، و معتقد است که از آن عقل و فلکی صادر نمی‌گردد.^۴

اما در فلسفه اشراقی، برخلاف نظر فلسفه مشائی حیثیات اعتباری نیستند که سبب پیدایش کثرت در عالم هستی می‌شوند بلکه جهات خارجی اشراقیه و قهریه و حُبیه میان انوار سبب پیدایش کثرت می‌شود.

بر اساس نظام اشراقی، میان انوار از یک طرف محبت و عشق و از طرف دیگر قهر و غلبه وجود دارد، برای نور سافل امکان احاطه بر انوار عالی که رتبه‌شان بالاتر است، وجود ندارد و از طرفی هر نور مجرد عالی بخاطر شدت نورانیتش نسبت به نور مجرد سافل قهر و غلبه دارد، و هر نور مجرد سافل نسبت به عالی محبت و عشق دارد و قهر سافل نسبت به عالی باعث نمی‌شود که سافل عالی را مشاهده نکند، چون میان انوار مختلف حجابی وجود ندارد. بدین جهت هر چند نور سافل نسبت به نور عالی احاطه ندارد، اما می‌تواند آن را مشاهده کند. شکل نازل این روند را ما در زندگی روزانه‌مان تجربه می‌کنیم، چشمان با خاطر شدت نورانیت خورشید، قدرت احاطه بر خورشید را ندارد، اما می‌تواند آن را مشاهده کند.^۵

حکیمان اشراقی بر این باورند که اولین نسبتی که در عالم تحقق یافت، نسبت بین نور اقرب و نور الانوار است که از طرف نور اقرب نسبت به نور الانوار عشق و محبت وجود دارد، اما از طرف نور الانوار - بخاطر شدت نورانیتش و نامتناهی بودن قوت اشراق عقلی اش - قهر وجود دارد، و این قهر باعث می‌شود که نور اقرب نتواند نسبت به نور الانوار احاطه پیدا کند، اما این قهر نور الانوار منع نمی‌شود که نور اقرب و انوار دیگر نتوانند به مشاهده نور الانوار پردازند.^۶

*** انوار سافل از دو جهت - یکی اشراق و دیگری مشاهده - از انوار عالی، بالخصوص نور الانوار کسب فیض می‌کنند. اشراق در سیر نزولی و مشاهده در سیر صعودی انوار مطرح است. یعنی هر نور عالی اشعه‌های انوارش بر نور سافل اشراق می‌کند و باعث افزایش و شدت نور سافل می‌گردد.**

انوار سافل از دو جهت - یکی اشراق و دیگری مشاهده - از انوار عالی، بالخصوص نور الانوار کسب فیض می‌کنند. اشراق در سیر نزولی و مشاهده در سیر صعودی انوار مطرح است. یعنی هر نور عالی اشعه‌های انوارش بر نور سافل اشراق می‌کند و باعث افزایش و شدت نور سافل می‌گردد، و از طرفی هر نور سافل به مشاهده انوار عالی بالخصوص نور الانوار می‌پردازد و از طریق این اشراق و مشاهده‌های مستمر میان انوار که امور خارجی و واقعیه هستند نه امور اعتباری، موجودات کثیر در عالم هستی به وجود می‌آیند.^۷

ملاصدرا نیز بر این باور است که حیثیات اعتباری در عقول نمی‌تواند سبب کثرت عقول، افلاک و سایر موجودات گردد. او در رساله *الأجوبة المسائل النصيرية* بعد از تقریر نظریه خواجه نصیر درباره پیدایش کثیر از واحد به نقد آن می‌پردازد، و چنین می‌گوید:

آگاه باش که هر حیثیت و اعتباری منشأ صدور امری در خارج نمی‌شود، بلکه لازم است که مبدأ شیء عینی امری باشد که در خارج از یک نحو تحقق و تأصل برخوردار باشد. و اگر صرف

۳. فارابی، *عیون المسائل*، ۶۸ - ۷۰، همو، *کتاب السیاسة المدنیة*: ۲۱ -

۲۲، همو، *آراء اهل المدينة الفاضلة ومضاداتها*: ۵۲ - ۵۴.

۴. ابن سینا، *الشفاه الالهیات*: ۴۰۵ - ۴۰۷، همو، *الاشارات والتشبیهات*: شرح خواجه نصیرالدین طوسی، ج ۳، ۲۴۴ - ۲۴۷، *فخررازی، المطالب العالیة*: ج ۴، ۳۹۴.

۵. شهرزوری، *شرح حکمة الاشراق*: ۳۵۱ - ۳۵۲، *قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق*: ۳۲۷.

۶. شهرزوری، همان: ۲۷۳ - ۳۷۴، *قطب الدین شیرازی، همان*: ۳۲۸.

۷. شیخ اشراق، *مجموعه مصنفات، حکمة الاشراق*: ج ۲، ۱۳۳ - ۱۳۴.

اعتبارات مذکور در کلام خواجه نصیر یا سایر فیلسوفان مشائی سبب پیدایش موجودات در خارج می‌شد، دیگر لازم نبود، که برای پیدایش موجودات جسمانی غیر از عقل اول، وجود عقول دیگر ثابت گردد، بلکه میتوان باعتبار حیثیات مختلف در صادر اول از قبیل موجود، صادر، معقول، معلول، شیء، امر، ممکن، عام، ممکن خاص، مفهوم، جوهر، مجرد از مواد بودن و... پیدایش همه موجودات کثیر عالم هستی را توجیه کرد. براین اساس دیگر احتیاج به عقل دوم و سوم... نبود، اما مشاهده می‌کنیم حکمای محقق برای تبیین کثرت در جهان هستی، تنها به در نظر گرفتن اعتبارات مختلف در عقل اول متوسل نشدند، بلکه چاره‌های دیگر اندیشیده‌اند.^۸

فلک هستند. یعنی عقل اول سبب پیدایش عقل دوم و فلک اطلس (محیط یا فلک الافلاک) و عقل دوم سبب پیدایش عقل سوم و فلک ثوابت، و عقل سوم سبب پیدایش عقل چهارم و فلک زحل، و عقل چهارم سبب پیدایش عقل پنجم و فلک مشتری، و عقل پنجم علت پیدایش عقل ششم و فلک مریخ، و عقل ششم سبب پیدایش عقل هفتم و فلک آفتاب، و عقل هفتم سبب پیدایش عقل هشتم و فلک زحل، و عقل هشتم سبب پیدایش عقل نهم و کره عطارد، و عقل نهم علت پیدایش عقل دهم و کره قمر می‌شود و از عقل دهم (عقل فعال) عقل دیگری ایجاد نمی‌گردد، بلکه آن مدبر عالم مادون فلک قمر است.^۹

در حکمت اشراقی از حضرت حق به نور الانوار و از عقول به انوار تعبیر می‌شود و بصورت کلی انوار را در درجه اول به دو قسم انوار قاهره و غیرقاهره تقسیم می‌کنند و مراد آنها از انوار قاهره، انواری هستند که بطور کلی مجرد از ماده هستند و هیچ ارتباطی با برازخ یا اجسام ندارند. به این تعریف اشراقیون اگر با عینک مشائی بنگریم، انوار قاهره بر عقول تطبیق داده می‌شود.^{۱۰}

در مکتب اشراقی از عقل اول به نور اقرب تعبیر می‌شود و حکیمان اشراقی بر این باور هستند که نور اقرب اولین صادر از نور الانوار است و از این نور اقرب که عقل اول است، نور عقلی دوم و از دوم، سوم و از سوم، چهارم و از چهارم، پنجم حاصل می‌شود و بدین طریق سلسله کثیری از انوار عقلیه تحقق می‌یابد و این انوار مجرده، بیش از ده، بیست، صد، دویست، هزار و صدهزار هستند.^{۱۱}

ملاصدرا در کتاب بسیار با ارزش خود شرح الهدایة الاثریة درباره این مسئله نیز به فلسفه اشراقی تمایل نشان داده و بسوی این باور گرایش پیدا کرده که تعداد عقول

*** ملاصدرا به سوی این باور گرایش پیدا کرده که تعداد عقول بیشتر از ده تاست و این قول مشهور مشائیین درباره تعداد عقول بر مبنای تحقیق قابل دفاع نیست، و سپس ادله‌ای برای توجیه پیدایش چنین نظریه‌ای در میان مشائیین و شهرت این نظریه در میان آنها ذکر می‌کند که خود این توجیه‌ها بیانگر عدم اعتقاد ملاصدرا به محدود بودن عقول، و عدم انحصار آنها به ده می‌باشد.**

۲ - ۲. عدم پذیرش انحصار عقول به ده عقل از سوی ملاصدرا و شیخ اشراق

حکیمان مشائی بر این باور هستند که تعداد عقول، ده تاست. عقل اول، صادر اول است که بدون هیچ واسطه معلول حضرت حق می‌باشد و بقیه عقول با واسطه معلول حضرت حق هستند. از عقل اول تا عقل نهم، هر کدام معلول مافوق خویش و علت عقل مادون خود و یک

۸. ملاصدرا، مجموعه رسائل فلسفی، اجوبة المسائل النصیریة، ۱۵ - ۱۶.

۹. همو، عیون المسائل، ۶۸ - ۷۰، همو، کتاب السیاسة المدنیة، ۲۱ - ۲۲، همو، آراء اهل المدینة الفاضلة ومضاداتها، ۵۲ - ۵۴، ابن سینا، الشفاء الالهیات، ۴۰۵ - ۴۰۶.

۱۰. سهروردی، حکمة الاشراق، ج ۲، ۱۴۵ - ۱۴۶، شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، ۳۶۹ - ۳۷۰، قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ۳۴۰.

۱۱. شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، ۳۶۲ - ۳۶۳.

بیشتر از ده تاست و این قول مشهور مشائین درباره تعداد عقول بر مبنای تحقیق قابل دفاع نیست، و سپس ادله‌ای برای توجیه پیدایش چنین نظریه‌ای در میان مشائین و شهرت این نظریه در میان آنها ذکر می‌کند که خود این توجیه‌ها بیانگر عدم اعتقاد ملاصدرا به محدود بودن عقول، و عدم انحصار آنها به ده می‌باشد. ملاصدرا بر این باور است که دو امر سبب شده است که این قول به مشائین نسبت داده شود که تعداد عقول ده است، آن دو امر عبارت است از:

اول (توجیه اول): مشائین تعداد عقول را با اعداد افلاک تنظیم کرده‌اند، چون عدد افلاک در بادی امر به نظر آنها نه تا بوده است، برای تطابق عقول با افلاک قائل به ده عقل شده‌اند، که نه عقل سبب پیدایش نه فلک و عقل آخر سبب پیدایش عناصر می‌شود، اما آنها وقتی با نظر دقیقتر

از قول مشائین برای این ادعایش ذکر نکرده است. البته این احتمال هم وجود دارد، که ملاصدرا شواهدی را دیده باشد که ما از آن بی‌خبر باشیم.

دوم (توجیه دوم): برای گروه و جمله‌ای از افلاک، گروه و جمله‌ای از عقول است، که در میان این عقول یک عقل مقامش از بقیه بیشتر است، و همین سبب پیدایش آن افلاک می‌شود، همچنانکه گروهی از اجرام سماوی تحت سیطره یک فلک کلی هستند و آن فلک کلی بر آنها احاطه دارد. اگر چنین شهرت یافته است که مشائین قائل به ده عقل هستند، این شهرت باعتبار عقولی است که در میان عقول بسیار نقش سیادت و رهبری دارند، همانطور که فلک کلی نسبت به اجرام تحت سیطره خود احاطه دارد. البته این سخن بدین معنی نیست که این عقول فراوان اتباع و جزئی از این ده عقل سادات هستند.^{۱۲}

* اشراقیون از عقول به انوار تعبیر می‌کنند و انوار را در درجه

اول به دو قسم انوار قاهره و غیرقاهره تقسیم می‌کنند و در درجه دوم انوار قاهره را به دو قسم، انوار قاهره عالیه و انوار قاهره سفلیه (صوریه، ارباب اصنام) تقسیم می‌کنند و مراد آنها از انوار قاهره عالیه، انواری هستند که میان آنها ارتباط طولی وجود دارد و در نزول علی بر یکدیگر مترتب هستند.

ملاصدرا در کتاب الشواهد الربوبية برای اثبات کثرت عقول و بیان این مطلب که تعداد عقول از ده عقل بیشتر است به آیه «فی کل سماء امرها» استناد می‌کند و در تفسیر آن می‌گوید: هر متحرکی نیاز به محرک دارد. بدینجهت باید تعداد محرکها باندازه متحرکها باشد. و از طرفی این امر بیان شد که حرکات طبیعی به شوقها و اراده‌ها و شوقها به غایات عقلی منتهی می‌شوند. بنابراین اگر ما متحرکها و محرکها را مستقیماً به خدا یا به فیض اول نسبت دهیم، یعنی به ترتب طولی میان آنها قائل نباشیم، این امر باعث می‌شود که در ذات خدا کثرت راه یابد، در صورتیکه ثابت شد که ذات خداوند بسیط من جمیع الجهات است و از

در اصول فلک و اختلاف افلاک از حیث سرعت، کندی، استقامت، رجعت، قرب یا بُعد به زمین، و اختلاف آنها از جهت عدد طولی و عرضی و از حیث قرب و بعد تأمل کردند، بدین نتیجه رسیدند که تعداد عقول بیشتر از ده عقل است. اما این امر بعنوان قول مختار مشائین شهرت پیدا نکرده است، همانطور که چنین مشهور شده که تعداد افلاک بنظر مشائین نه تا است. اما نظر دقیق و حقیقی مشائین اینست که آنها تعداد افلاک را در حقیقت بیشتر از نه تا و تعداد عقول را بیشتر از ده تا می‌دانند. در واقع این نظریه، قول مختار ملاصدراست، که به مشائین نسبت می‌دهد، زیرا ما از علمای مشائی سندی که مؤید ادعای ملاصدرا باشد مشاهده نکرده‌ایم، و ملاصدرا هم شاهدهی

۱۲. ملاصدرا، شرح الهدایة الاثریة، ۳۶۹ - ۳۷۰.

*** براساس مبانی حکمت اشراقی و حکمت متعالیه، نظام فیض بر دو سلسله طولی و عرضی مبتنی است و در رأس سلسله طولی حضرت حق است، و عقول در مرحله بعدی، اجسام و نفوس افلاک و در مرحله آخر عالم ماده واقع می‌شود و بر اساس هر دو مکتب، در میان عقول، علاوه بر آنکه ترتب طولی وجود دارد، ما شاهد سلسله عرضی نیز هستیم.**

طرفی این امر نیز ثابت شد که فیض از ناحیه ذاتش واحد است، اما بالعرض واجد جهات نه‌گانه است، از این مقدمات نتیجه گرفته می‌شود که تعداد جواهر مفارق (عقول) بتناسب تعداد متحرکها و حرکات کلی کثیر می‌باشد.^{۱۳}

و از طرفی حکما در صناعت مجسطی ثابت کردند که وجود اجرام سماوی بیش از پنجاه عدد است که از لحاظ حرکات دوری دائم، اندازه و جهت با یکدیگر تفاوت‌هایی دارند و هر کس متحرک دارای قوه محرکه شوقیه غیرمتناهی و محرک ثابتی است، که رابطه بین آنها مثل رابطه معشوق و عاشق است. پس هر کس دارای دو محرک است، یک محرک مفارق عقلانی و دیگر محرک مزاول نفسانی که صورت جرم سماوی از اینها قوام می‌گیرد. میان این محرک عقلانی و نفسانی و ماده در اجرام سماوی رابطه تنگاتنگی وجود دارد. یعنی محرک مفارق عقلانی (عقول) معشوق محرک مزاول نفسانی است، و این عشق سبب حرکت محرک نفسانی می‌گردد و از طرفی همین محرک مزاول نفسانی معشوق ماده و بدینجهت محرک ماده است. سپس ملاصدرا می‌افزاید که عقول از حیث مرتبه و منزلت از همه موجودات به حق نزدیکتر هستند و بیش از همه موجودات عشق به حضرت حق دارند و به عبودیت حق اشتغال دارند و عدد این عقول باندازه عدد کرات و عدد مدبرهای این کرات است، پس جنود حضرت حق در نظام گیتی بسیار زیاد هستند و سپس به این آیه «وما یعلم جنود ربك الا هو» استناد می‌کند.^{۱۴}

قوت جوهرشان و کمی جهات ظلمانی و نزدیکی آنها به وحدت حقیقی، هیچ جسمی صادر نمی‌شود. و مراد آنها از انوار قاهره سفلیه انواری هستند که میان آنها ارتباط طولی وجود ندارد و در نزول علی بر یکدیگر مترتب نیستند، این انوار همان عقول عرضی هستند که خودشان به دو قسم تقسیم می‌شوند:

۱. گروهی از انوار قاهره سفلیه از جهت مشاهدات طبقه طولیه حاصل می‌شوند. این انوار سبب پیدایش عالم مثل می‌گردند.

۲. گروهی از انوار قاهره سفلیه از جهت اشراقاتی که از

طبقه طولی حاصل می‌شوند، صادر می‌گردند. این انوار سبب پیدایش عالم محسوسات می‌گردند، زیرا بر اساس مبانی اشراقی مشاهدات از اشراقات شریفتر هستند و از طرفی رتبه عالم مثال بالاتر از عالم محسوسات و اجسام است. بدینجهت اشرف (مشاهدات) علت اشرف (عالم مثال) و اخس (اشراقات) علت اخس (عالم محسوسات یا اجسام) می‌گردد.^{۱۵}

۱۳. ملاصدرا، الشواهد الربوبية، ۱۴۰ - ۱۴۱.

۱۴. همان، ۱۴۱.

۱۵. فارابی، عیون المسائل، همو: آراء اهل المدينة الفاضلة ومضاداتها.

۵۲ - ۵۴، ابن سینا، الشفاء الالهيات، ۴۰۵ - ۴۰۶.

۱۶. سهروردی، مجموعه مصنفات، حکمة الاشراق، ج ۲، ۱۴۵ - ۱۴۶.

۲ - ۳. پذیرش عقول عرضی از سوی اشراقیین و ملاصدرا فیلسوفان مشائی بر این باورند که عقول، منحصر به عقول طولی هستند و تعداد آنها به ده عقل منحصر است.^{۱۵}

اما اشراقیین از عقول به انوار تعبیر می‌کنند و انوار را در درجه اول به دو قسم انوار قاهره و غیرقاهره تقسیم می‌کنند و در درجه دوم انوار قاهره را به دو قسم، انوار قاهره عالیه و انوار قاهره سفلیه (صوریه، ارباب اصنام) تقسیم می‌کنند و مراد آنها از انوار قاهره عالیه، انواری هستند که میان آنها ارتباط طولی وجود دارد و در نزول علی بر یکدیگر مترتب هستند. این انوار همان عقول طولی هستند. از این انوار بخاطر شدت نورانیت آنها و

ملاصدرا درباره این مسئله نیز نظریه اشراقیون را بر نظر فیلسوفان مشائی ترجیح داده است. او در کتاب المبدأ والمعاد بعد از بیان نظریه مشائین درباره پیدایش کثرت، بحث را چنین ادامه می‌دهد: حکمای رواقی و فارسی بر این باور بوده‌اند که اختلاف نوعی انواع متکثر، مثل اجسام عنصری که بین آنها رابطه تکافؤ برقرار است، یا در فاعل است، و یا در جهات تأثرش، و چون در عقل اخیر (عقل فعال) جهات و حیثیات آن باندازه‌ای نیست که برای پیدایش انواع متکثر این عالم کافی باشد، حکمای مذکور بسوی این اعتقاد گرایش پیدا کرده‌اند که تعداد عقول بیش از ده، بیست یا پنجاه تا است و چنین نیست که تعداد عقول مثل نظریه فیلسوفان مشائی با تعداد افلاک مساوی باشد و تنها عقل اخیر سبب پیدایش عنصریات باشد. بلکه آنها بر این باور بوده‌اند که هر نوع از انواع جسمانی دارای عقلی است که رب آن نوع و مدبر آن هستند و نسبت به اشخاص آن نوع عنایت خاصی دارد.

کواکب مختلف الحقایق موجود در آن وجود ندارد، و از سویی میان اجسام رابطه تکافؤ وجود دارد و جسمی نسبت به جسمی دیگر جنبه علیت ندارد. بر این اساس باید علل این اجسام عقول متکافئه عرضیه باشند که بعد از تحقق عقول طولیه متحقق می‌شوند. با توضیحات مذکور مشخص شد که از نظر حکمای رواقی و فارسی عقول به دو دسته تقسیم می‌شوند که عبارتند از:

۱. دسته‌ای قواهر اعلون (عقول طولی) هستند که در میان این گروه بجز آنهایی که در آخر آن سلسله قرار دارند، میان بقیه آنها رابطه طولی وجود دارد.

۲. دسته دیگر ارباب اصنام و صاحب انواع جرمیه هستند که مثل افلاطونیه نامیده می‌شوند. همه اینها در سلسله عرضی قرار می‌گیرند. دسته اول با اینکه رتبه‌های وجودیشان نسبت به یکدیگر متفاوت است، ولی در مجموع مقام دسته اول (عقول طولی) بالاتر از مقام عقول عرضی است. زیرا عقول عرضی به اجسام نزدیکتر از عقول طولی هستند.

در پایان ملاصدرا می‌افزاید: هر کسی که طالب اطلاعات بیشتر درباره این موضوع است بایستی به کتب شیخ اشراق بالاخص حکمة الاشراق که سبب روشنی چشم صاحبان معرفت و ذوق است رجوع کند، و سپس می‌گوید: ما نیز وجود مثل افلاطونی را اثبات و میرهن کردیم که هر نوع (در این عالم) دارای یک فرد مجرد عقلی در عالم ابداع است که حقیقت این نوع جسمانی را تشکیل می‌دهد. بیان اخیر ملاصدرا مؤید آنستکه ملاصدرا نیز مثل اشراقیین معتقد است که علاوه بر عقول طولی، عقول عرضی نیز وجود دارد.^{۱۷} ملاصدرا این مطالب را در موضع دیگر المبدأ والمعاد،^{۱۸} نیز بیان کرده است.

۲-۴. استفاده از قاعده امکان اشرف برای تبیین نظام فیض

از سوی شیخ اشراق و ملاصدرا همانطور که می‌دانیم براساس مبانی حکمت اشراقی و حکمت متعالیه، نظام فیض بر دو سلسله طولی و عرضی

*** براساس قاعده امکان اشرف، در تمام مراتب وجود، ضروری است که ممکن اشرف بر ممکن اخس مقدم باشد، یا به بیان دیگر در هر مرحله‌ای از مراتب وجود، اگر ممکن اخس لباس هستی به تن پوشید، ضروری است که ممکن اشرف از قبیل - با قبلیت رتبی نه زمانی - متحقق گردیده باشد.**

سپس به تعداد انواع جسمانی، اعم از آن که فلکی باشد یا عنصری بسیط باشد یا مرکب، قواهر عقلی (عقول عرضی) وجود دارد. بلکه تعداد عقول از این حد نیز بیشتر است. چون عقل تنها مدبر انواع جسمانی نیست و از طرفی تحقق یافتن اجسام مثل تحقق یافتن عقول نیست، زیرا در عقل دوم جهات کافی برای پیدایش فلک دوم و

شهرزوری: شرح حکمة الاشراق، ۳۶۹ - ۳۷۰، قطب‌الدین شیرازی،

شرح حکمة الاشراق، ۳۲۰.

۱۷. ملاصدرا: المبدأ والمعاد، ۱۹۱ - ۱۹۲.

۱۸. همان، ۱۹۱ - ۱۹۳.

مبتنی است و در رأس سلسله طولی حضرت حق است، و عقول در مرحله بعدی، اجسام و نفوس افلاک و در مرحله آخر عالم ماده واقع می‌شود و بر اساس هر دو مکتب، در میان عقول، علاوه بر آنکه ترتب طولی وجود دارد، ما شاهد سلسله عرضی نیز هستیم، یعنی بر اساس مبانی مکتب اشراقی و حکمت متعالیه، علاوه بر تعداد عقول از حیث طولی، وجود عقول متکافئه عرضیه نیز مورد تأیید است. هر دو مکتب علاوه بر کارکردهای مختلف روش‌شناختی قاعده امکان اشرف^{۱۹} برای اثبات وجود عقول طولیه و عرضیه و نفوس - که جزء حلقه‌های میانی نظام فیض هستند - از این قاعده بهره جسته‌اند، بهمین جهت، این امر را می‌توان از موارد تأثیر ملاصدرا از شیخ اشراق نام برد.^{۲۰} ما در این مقاله، قاعده امکان اشرف را از چند جهت مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۲-۴-۱. مفاد قاعده امکان اشرف

پسندیده است قبل از آنکه درباره نگرش حکیمان اشراقی و حکمت متعالیه درباره چگونگی گزارش و برهانی کردن قاعده امکان اشرف سخنی بگوئیم، ابتدا با مفهوم و مفاد قاعده آشنا شویم، تا برای طرح مباحث بعدی زمینه فراهم شود.

موجودات ممکن را از حیث رتبه می‌توان به دو قسم - ممکن اشرف و ممکن اخس - تقسیم کرد. براساس قاعده امکان اشرف، در تمام مراتب وجود، ضروری است که ممکن اشرف بر ممکن اخس مقدم باشد، یا به بیان دیگر در هر مرحله‌ای از مراتب وجود، اگر ممکن اخس لباس هستی به تن پوشید، ضروری است که ممکن اشرف از قبل - با قبلیت رتبی نه زمانی - متحقق گردیده باشد.^{۲۱}

۲-۴-۲. نحوه گزارش و برهانی کردن قاعده امکان اشرف در کتب مختلف حکیمان اشراقی

شهرزوری در شرح حکمة الاشراق،^{۲۲} قطب الدین شیرازی نیز در شرح حکمة الاشراق،^{۲۳} و نظام الدین احمد بن الهروی در انواریه^{۲۴} تصریح کردند که قاعده امکان اشرف، یکی از فروع قاعده الواحد لایصدر عنه الا الواحد است.

شیخ اشراق برای این قاعده اهمیت زائد الوصفی قائل است. بهمین جهت ایشان در رساله‌های متعدد خویش از

این قاعده بهره جسته و آن را مورد کندوکاو قرار داده است. شهرزوری در رساله یزدان‌شناخت^{۲۵}، بدون ذکر نام قاعده امکان اشرف می‌گوید: «وجود نفوس دلیل بر وجود عقول است.» این امر - اشاره به یک کارکرد قاعده - مبین تأیید و استفاده از قاعده به صورت ضمنی و غیر صریح در این رساله است. او در رساله هیاکل النور^{۲۷} برای اثبات وجود صادر اول، بصورت اجمالی و گذرا به قاعده امکان اشرف اشاره می‌کند و بنا بر اقتضای مختصر بودن رساله، از بحث تفصیلی درباره این قاعده صرف‌نظر می‌کند.

شیخ شهید در رساله الواح عمادی^{۲۸} بعد از ذکر این قاعده، سعی می‌کند برای آن برهانی ذکر کند. او می‌گوید: چون ممکن اخس تحقق یافته است، اگر ممکن اشرف پیش از او تحقق نیافته باشد، اشکال پیش می‌آید، آنگاه به یک اشکال (وجود موجودی اعلی و اشرف از باری تعالی) اشاره می‌کند.

۱۹. از جهت روش‌شناختی این قاعده در درجه اول برای اثبات عقل اول و کلیه عقول طولیه و در مرتبه بعد برای اثبات عقول عرضیه و ارباب انواع و در مرحله سوم برای اثبات اشباح مثالیه و صور برزخیه کارکرد دارد، اما علاوه بر موارد پیش گفته، شیخ اشراق در کتاب التلویحات، (ج ۱، ص ۵۱) برای اثبات نفس ناطقه و بقای آن و اثبات سعادت و خیر امور علویه‌ای که گردش افلاک به عهده دارد، از این قاعده بهره جسته است و ملاصدرا نیز در الاسفار الاربعه (ج ۷، ص ۲۴۴) برای این قاعده فواید متعددی ذکر کرده است و این قاعده را در غایات وجودیه اشیاء نیز جاری می‌داند و بر این اساس شریف را بر خسیس، بالقوه را بر بالفعل، صورت را بر ماده، صدق را بر کذب و... مقدم می‌داند. (ابراهیمی دینانی، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ج ۱، ص ۲۳ - ۲۸).

۲۰. سعید رحیمیان، فیض وفاعلیت وجودی از فلوطن تا صدرالمتألهین، ص ۱۲۲.

۲۱. شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، ۳۸۹. ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۷، ص ۲۴۴. ابراهیمی دینانی، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ج ۱، ص ۱۹.

۲۲. ص ۳۸۹. ۲۳. ص ۳۵۲.

۲۴. ص ۳۲.

۲۵. اگر چه برخی از محققان این رساله را به عین‌الفضاء همدانی نسبت داده‌اند، اما آقای دکتر حسین نصر بر این باور است که این رساله به احتمال بسیاری قوی از شهرزوری است. (حسین نصر، مقدمه مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، ص ۵۷ - ۵۸)، علاوه بر این ملاصدرا در الاسفار الاربعه (ج ۷، ص ۲۴۵) این کتاب را منتهی با نام یزدان بخش جز کتب شیخ اشراق معرفی می‌کند.

۲۶. ج ۳، ص ۴۱۷.

۲۷. غیبات اندین، اشراق هیاکل النور لکشف ظلمات شواکل الغرور، ۱۰. ۲۸. ج ۳، ۱۴۹ - ۱۵۰.

*** شیخ اشراق قاعده امکان اشرف را در رساله پرتونامه نیز مطرح کرده است. شیوه بیان او - در این رساله - برای برهانی کردن این قاعده، از رساله‌های دیگر او کاملتر و رساتر است.**

حال براساس قاعده امکان اشرف می‌گوییم: وقتی موجودات احسن تحقق یافته‌اند، باید موجود اشرف از آنها نیز تحقق یابد. در غیر اینصورت دو اشکال ذیل پیش می‌آید:

اشکال اول، صدور کثیر از واحد: اگر موجود اشرف قبل از موجودات احسن تحقق نیابد یک فرض آن است که باید در یک رتبه یا آنها تحقق یابد و چون خداوند از جمیع جهات واحد است، براساس قاعده الواحد، صدور بیش از یک موجود از او ممکن نیست.

اشکال دوم، وجود موجودی اعلی و اشرف از باری تعالی: اگر ممکن اشرف - که امری ممکن الوقوع است - از واجب الوجود صادر نشود، باید عدم صدور آن مستند به علتی باشد که آن علت اشرف و اعلی از واجب الوجود است و این امر باطلی است، چون موجودی نیست که از واجب الوجود شریفتر باشد.^{۳۳} شیخ اشراق در کتاب بسیار نفیس حکمة الاشراق نیز مثل سایر کتب خویش تلاش کرده است این قاعده را اثبات کند. اگر شیوه بیان شیخ اشراق در کتاب حکمة الاشراق را مورد مذاقه قرار دهیم، دو نکته مهم برای ما متجلی می‌شود.

نکته اول: او در این کتاب عنوان بحث را چنین انتخاب کرد: «فی قاعده امکان الاشرف علی ما هو سنة الاشراق» و در ابتدای بحث، این قاعده را بعنوان یکی از قواعد اشراقی مطرح کرده است.

او در رساله التلویحات^{۳۴} نیز مثل رساله الواح عمادی تلاش می‌کند بعد از ذکر قاعده امکان اشرف آن را برهن کند و در این راستا می‌گوید: چون ممکن احسن تحقق یافته است، اگر ممکن اشرف قبل از او تحقق نیابد، دو اشکال (اشکال اول: صدور کثیر از واحد، اشکال دوم، وجود موجودی اعلی و اشرف از باری تعالی) پیش می‌آید. سه‌وردی در کتاب «التلویحات»^{۳۵} بعد از بیان استدلال برای قاعده امکان اشرف، فواید متعددی برای این قاعده ذکر میکند که عبارتند از: اثبات وجود نفس ناطقه و بقای آن، اثبات سعادت و خیر و امور علویه‌ای که گردش افلاک بعهده دارد. شیخ اشراق در کتاب المشارع والمطارحات^{۳۶} برای برهانی کردن این قاعده تلاش می‌کند و استدلال او مشابه کتاب التلویحات است. اما شیخ شهید در این کتاب علاوه بر برهانی کردن قاعده به دو نکته جانبی مهم درباره این قاعده اشاره می‌کند.

نکته اول آنستکه این قاعده امری فطری است. براساس این ادعا، دلایلی که برای اثبات قاعده امکان اشرف ذکر می‌شود، از نوع استدلال تنبیهی هستند.

نکته دوم اینستکه ارسطو در کتاب السماء والعالم بصورت اجمالی چنین بیان کرده: «انه لا یجب فی العلویات ما هو الاکرم لها والاشرف».^{۳۷}

شیخ اشراق قاعده امکان اشرف را در رساله پرتونامه نیز مطرح کرده است. شیوه بیان او - در این رساله - برای برهانی کردن این قاعده، از رساله‌های دیگر او کاملتر و رساتر است. بهمین جهت ما استدلال سه‌وردی، برای اثبات قاعده امکان اشرف در رساله پرتونامه را با اندکی بازسازی در این نوشتار ذکر می‌کنیم. او برای اثبات این قاعده ابتدا چند مقدمه ذیل را ذکر می‌کند:

مقدمه اول: ما می‌دانیم که اعراض و اجسام و نفوس ناطقه در عالم خارج تحقق دارند.

مقدمه دوم: نیز می‌دانیم که رتبه نفس - که ذاتاً مجرد از ماده است، اما در ناحیه فعل به ماده نیاز دارد - از اعراض و اجسام بالاتر است.

مقدمه سوم: و از طرف دیگر می‌دانیم که رتبه عقل - که از ناحیه ذات و فعل مجرد از ماده است - از رتبه اعراض، اجسام و نفوس ناطقه بالاتر است.

۲۹. ج ۱، ص ۵۱. همان، ۳۰.

۳۱. ج ۱، ۴۳۴ - ۴۳۵. همان، ج ۱، ص ۲۳۵.

۳۳. سه‌وردی، مجموعه مصنفات، پرتونامه، ج ۳، ص ۴۵ - ۴۶.

نکته دوم: شیخ مقتول، در این کتاب، برخلاف سایر کتب و رساله‌های خویش، برای تبیین بحث امکان اشرف، از اصطلاحات حکمت اشراقی از قبیل نور الانوار، نور قاهر، نور اقرب، اخس ظلمانی و علایق الظلمات استفاده کرده است. شاید بهمین جهت، سهروردی - علی‌رغم آن که در کتاب المشارع و المطارحات^{۳۴} اصل این قاعده را به ارسطو نسبت می‌دهد - این قاعده را بعنوان یک قاعده اشراقی مطرح می‌کند.

شارحین کتاب حکمة الاشراق نیز بتبع شیخ اشراق در صدد اثبات این قاعده بر آمده‌اند. نظام الدین احمد بن هروی^{۳۵} و شهرزوری^{۳۶} هر کدام براساس کتاب حکمة الاشراق تنها به ذکر یک دلیل اکتفا کرده‌اند، اما قطب الدین شیرازی در شرح خویش دو دلیل برای اثبات این قاعده ذکر کرده است و تقریر او هم از تقریر دو شارح دیگر رساتر است. بدینجهت ما دو دلیل ایشان برای اثبات قاعده را با اندکی بازسازی در این موضع بیان می‌کنیم.

دلیل اول: این دلیل تا حدی مبتنی بر کتاب حکمة الاشراق سهروردی است. قطب الدین شیرازی آنرا چنین تقریر می‌کند: ممکن اشرف باید قبل از ممکن اخس تحقق یابد، در غیر اینصورت چند فرض قابل طرح است: فرض اول: از نور الانوار در مرتبه واحد و از جهت واحد، دو موجود (ممکن اشرف و ممکن اخس) صادر گردد. این فرض باطل است، زیرا با قاعده الواحد سازگار نیست.

فرض دوم: ممکن اشرف بعد از ممکن اخس و بواسطه ممکن اخس صادر گردد. این فرض هم باطل است، زیرا لازم می‌آید، معلول (ممکن اشرف) اشرف از علتش (ممکن اخس) باشد.

*** ملاصدرا نیز مثل شیخ اشراق در کتب و رسائل مختلف خویش درباره قاعده امکان اشرف سخن گفته و برای اثبات وجود حلقه‌های میانی نظام فیض - بویژه عالم عقول - بهره جسته است و مباحث متنوعی درباره این قاعده مطرح کرده.**

فرض سوم: صدور ممکن اشرف بصورت مطلق (یعنی قبل، همراه و بعد از ممکن اخس) جایز نباشد. این فرض هم نادرست است. زیرا از یکطرف می‌دانیم ممکن اشرف امری ممکن الوجود است، و از طرفی دیگر می‌گوییم: از فرض تحقق آن امری محال لازم می‌آید. در اینصورت چنین موجودی که صدور آن ممکن است و از واجب الوجود صادر نشده است، عدم صدورش باید مستند به علتی باشد که آن علت اشرف و اعلی از واجب الوجود است، حال آن هیچ چیزی نمی‌تواند اشرف از واجب الوجود باشد.^{۳۷}

دلیل دوم: قطب الدین شیرازی می‌گوید: ما دلیل اول را بر مبنای نظم کتاب حکمة الاشراق تقریر کردیم، اما دلیل دوم را بر مبنای نظم طبیعی تقریر می‌کنیم و آنگاه دلیل را چنین تبیین می‌کند:

اگر ممکن اخس تحقق یابد، اما ممکن اشرف قبل از آن جامه هستی به تن نپوشد، چند اشکال ممکن است مطرح شود:

۱. خلاف فرض لازم آید.
 ۲. صدور کثیر از واحد جایز باشد.
 ۳. صدور اشرف از اخس جایز باشد.
 ۴. باید جهتی اشرف از آنچه در نور الانوار موجود است، تحقق داشته باشد.
- اگر موجود اول با واسطه موجود اشرف تحقق یابد، اشکال اول لازم می‌آید و اگر موجود اخس بدون واسطه موجود اشرف تحقق یابد، یعنی از نور الانوار هم موجود اشرف و هم موجود اخس بدون هیچگونه ترتبی بوجود آید در اینصورت اشکال دوم پیش می‌آید که با قاعده الواحد لا یصدر عنه الا الواحد سازگار نیست.

و اگر موجود اشرف از موجود اخس صادر شود، اشکال سوم پیش می‌آید و اگر صدور موجود اشرف از موجود اخس و حق تعالی - هر دو - جایز نباشد، اشکال چهارم لازم می‌آید. زیرا در این صورت باید موجودی باشد، که در آن جهتی اشرف از نور الانوار وجود داشته باشد و از آن جهت اشرف این موجود ممکن اشرف صادر گردد. از آن جهت که هر چهار حالت پیش گفته، خلاف

۳۴. همان، ج ۱، ص ۵۳. ۳۵. انواریه، ۳۲.

۳۶. شرح حکمة الاشراق، ۳۸۹ - ۳۹۰.

۳۷. قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ۳۵۲.

عقل و نادرست است، پس صدور ممکن اخس قبل از صدور ممکن اشرف از حق تعالی امری محال و ممتنع است.^{۳۸}

۲ - ۴ - ۳. نحوه گزارش و برهانی کردن قاعده امکان اشرف در کتب مختلف ملاصدرا

ملاصدرا نیز مثل شیخ اشراق در کتب و رسائل مختلف خویش درباره قاعده امکان اشرف سخن گفته و برای اثبات وجود حلقه‌های میانی نظام فیض - بویژه عالم عقول - بهره جسته است و مباحث متنوعی درباره این قاعده مطرح کرده که در ذیل به آن اشاره می‌کنیم.

ملاصدرای شیرازی در کتاب المبدأ والمعاد برای تقریر نظام فیض از قاعده امکان اشرف استفاده می‌کند و می‌گوید: صادر اول موجودی احدی الذات والهویه است و آن عرض، ماده، صورت، جسم و نفس نیست - دلایلی برای این ادعا ذکر می‌کند - بلکه جوهری است که هم از حیث ذات و هم فعل مفارق از ماده است که بعضی اوایل آن را عقل کل و بعضی عنصر اول نامیده‌اند و آن اشرف ممکنات است و براساس قاعده امکان اشرف باید تحقق داشته باشد.^{۳۹}

و سپس از طریق طرح حیثیات سه گانه در عقل اول و سایر عقول، چگونگی پیدایش کثیر از واحد را توجیه می‌کند.^{۴۰} او در این کتاب درباره مباحث دیگر مربوط به این قاعده مطلبی را بازگو نمی‌کند.

حکیم والامقام در جلد دوم کتاب نفیس الاسفار الاربعه ذیل بحث مثل افلاطونیه، برای اثبات آن چند دلیل ذکر می‌کند. دلیل سوم ملاصدرا در این بحث بر قاعده امکان اشرف مبتنی است. او تصریح می‌کند که این دلیل را و امدار شیخ اشراق است و آن را چنین تقریر می‌کند:

براساس قاعده امکان اشرف، اگر ممکن اخس در عالم هستی تحقق یابد، ممکن اشرف باید قبل از آن تحقق یافته باشد. از طرفی ما مشاهده می‌کنیم که در میان موجودات عالم اجسام (که شامل افلاک و کواکب، عناصر و مرکبات می‌شود) عجایب و غرایب زائدالوصفی وجود دارد، که عقل انسانی قدرت درک و فهم همه آنها را ندارد. این امور فوق العاده شگفت‌انگیز همان نسبت‌های متعدد و گوناگونی است که در میان این موجودات وجود دارد. حال

اگر نسبتها و روابط میان موجودات عالم اجسام تا این حد شگفت‌انگیز است و در عالم واقع تحقق دارد، بدون شک نسبتها و روابطی که در عالم عقلی و نوری میان ارباب انواع و مثل - که بمنزله اصل، مبدأ و علت عالم اجسام هستند - وجود دارد، شگفت‌انگیزتر از عالم اجسام خواهد بود.

*** اگر نسبتها و روابط میان موجودات عالم اجسام تا این حد شگفت‌انگیز است و در عالم واقع تحقق دارد، بدون شک نسبتها و روابطی که در عالم عقلی و نوری میان ارباب انواع و مثل - که بمنزله اصل، مبدأ و علت عالم اجسام هستند - وجود دارد، شگفت‌انگیزتر از عالم اجسام خواهد بود.**

مشاهده می‌کنیم با این بیان، شگفتیهای عالم عقول (مثل نوریه) براساس قاعده امکان اشرف اثبات می‌شود.^{۴۱}

صدرالدین شیرازی گرچه بر این استدلال شیخ اشراق اشکالاتی وارد کرده است ولی در مجموع، آن را در نهایت زیبایی و لطافت ارزیابی کرده است.

حکیم شیرازی در کتاب الشواهد الربوبیه نیز در ذیل بحث مثل افلاطونی، چند دلیل برای اثبات آن ذکر می‌کند و دلیل سوم بر قاعده امکان اشرف مبتنی است. او در آن کتاب تصریح می‌کند که این قاعده از ابتکارات ارسطو است، و در کتب متعدد شیخ اشراق نیز درباره این قاعده بحث شد (البته از کتب او نام نمی‌برد).

۳۸. همان، ص ۳۵۳.

۳۹. ملاصدرا، المبدأ والمعاد، ۱۸۸.

۴۰. همان، ۱۹۰ - ۱۹۲.

۴۱. ملاصدرا، الاسفار الاربعه: ج ۲، ۵۸، شیخ اشراق، مجموعه مصنفات، حکمة الاشراق، ج ۲، ۱۵۵، ابراهیمی دینانی، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، ۴۱۸ - ۴۲۰.

ملاصدرا در کتاب الشواهد الربوبية بعد از تقرير قاعده اشکالی را مطرح می‌کند و می‌گوید: شیخ اشراق بجای اینکه درباره ذوات عقول بحث کند، دلیل را به سمت نسبتها و روابط میان عقول سوق داد. او اضافه می‌کند حتی با عطف توجه به اشکال پیش گفته، این دلیل از دو دلیل دیگر بهتر است.^{۴۲}

صدرالدین شیرازی در جلد هفتم الاسفار الاربعة، بیش از همه کتب و رساله‌هایش درباره قاعده امکان اشرف سخن گفته است. او در دو موضع جلد هفتم اسفار درباره این قاعده سخن گفته است.

ابتدا در بحث خیر و شر، برای حل مشکل شرور، بحث نظام‌مندی عالم هستی را مطرح می‌کند و در ذیل این بحث به چگونگی پیدایش موجودات کثیر از حضرت حق بر مبنای قاعده امکان اشرف اشاره می‌کند و می‌گوید: قاعده امکان اشرف اقتضا می‌کند که خداوند ابتدا عقول طولی و عرضی، بعد نفوس افلاک را خلق کند، سپس عالم ماده و اجسام را خلق کند.^{۴۳}

در این موضع ملاصدرا دیگر درباره ادله قاعده امکان اشرف و مسائل دیگر سخنی نمی‌گوید، اما در موضع دیگر همین جلد هفتم^{۴۴} در ادامه بحث قاعده الواحد، ملاصدرا بحث بسیار مفصّلی درباره قاعده امکان اشرف ارائه می‌دهد و عنوان فصل - منتخب او - علاوه بر آنکه مبین این قاعده است، نشانگر آنستکه این قاعده از فروع و توابع قاعده الواحد است. او در این فصل ابتدا مفاد قاعده را بیان می‌کند و سپس درباره این قاعده گزارش تاریخی اجمالی و در عین حال مفیدی ارائه می‌دهد.

او در این گزارش تاریخی اشاره می‌کند که اصل قاعده اولین بار توسط ارسطو در دو کتاب اثولوجیا^{۴۵} و السماء والعالم بیان شد، در میان فیلسوفان مسلمان، ابن‌سینا در کتب و رسایل مختلف خویش از جمله الشفاء و التعليقات درباره این قاعده بحث کرده است. بعد از او در میان فیلسوفان مسلمان، شیخ اشراق بیش از همه به این قاعده توجه کرده است. بهمین خاطر در کتب و رسائل بزرگ و کوچک خویش از قبیل المطارحات، الثلویحات، حکمة الاشراق، الواح عمادیه، هیاکل النور، پرتو نامه ویزدان بخش درباره این قاعده بحث کرده است. بتبع او سُراج او از جمله شهرزوری

درباره این قاعده بحث کرده‌اند.

بعد از آن ملاصدرا دلیلی برای اثبات این قاعده ذکر می‌کند، که با دلیل او در کتب الشواهد الربوبية و جلد دوم الاسفار الاربعة متفاوت است. او در این دلیل، تا حدی عبارات شیخ اشراق را بازسازی کرد و تقریباً دلیل را در قالب جدیدی ارائه داد و آن را چنین تقرير کرد:

اگر از خداوند ممکن اخس صادر شد، ضروری است قبل از آن ممکن اشرف صادر شده باشد، در غیر اینصورت چند فرض قابل طرح است: الف) معلول اشرف و اخس با هم از واجب صادر شوند. ب) ممکن اشرف بعد از ممکن اخس تحقق یابد. ج) صدور اشرف بصورت مطلق (یعنی قبل، همراه و بعد از ممکن اخس) جایز نباشد.

فرض الف) نادرست است، زیرا براساس معمولی الواحد لایصدر عنه الا الواحد، از خداوند که وحدتش از نوع وحدت حقه حقیقه است، جز واحد صادر نمی‌شود. فرض ب) نیز نادرست است، زیرا لازم می‌آید، معلول (ممکن اشرف) برتر از علت (ممکن اخس) باشد، حال آن که رتبه علت برتر از معلول است.

فرض اخیر نیز نادرست است زیرا لازمه این فرض آنستکه امر ممکن صدورش محال باشد، حال آنکه ممکن آنستکه از فرض وقوعش محال لازم نیاید. علاوه بر آن، این عدم صدور باید مستند به علتی باشد که آن علت اشرف و اعلی از واجب الوجود است و این امری محال است، زیرا واجب الوجود از حیث شدت وجودی فوق مالایتنهای بما لایتناهی است.^{۴۶}

سپس ملاصدرا دلیل قطب‌الدین شیرازی را در شرح حکمة الاشراق^{۴۷} که ما قبلاً بیان کردیم - نقل می‌کند و در دنباله آن شرایط و موارد جریان قاعده امکان اشرف را توضیح می‌دهد و در تعقیب بحث، اشکالاتی را که درباره

۴۲. ملاصدرا، الشواهد الربوبية، ۱۶۹ - ۱۷۰.

۴۳. ملاصدرا، الاسفار الاربعة، ج ۷، ۱۰۹ - ۱۱۰.

۴۴. ص ۲۴۵ - ۲۵۸.

۴۵. ملاصدرا و خیلی از فیلسوفان ماقبل و مابعد او تصور کردند که کتاب اثولوجیا از آن ارسطو است و بر مبنای همین تصور، عقاید متعدد افلوطنین را بصورت نادرست به ارسطو نسبت داده‌اند.

۴۶. همان، ج ۷، ۲۴۵ - ۲۴۶. ۴۷. ص ۲۵۳.

این قاعده مطرح شده بیان می‌کند و سپس به آنها پاسخ می‌گوید.^{۴۸}

۳. نتیجه

ملاصدرا در تدوین نظریه نهایی خویش درباره نظام فیض با استفاده از شیوه تفکر نقادانه عناصری از مکتب مشایی را متناسب با نظریه خویش نیافت. بدین خاطر آن عناصر را از ساختار نظریه‌اش خارج کرد و بجای آن عناصری از مکتب اشراقی را در نظریه خویش داخل کرد. عناصر اخراجی مکتب مشایی از نظریه ملاصدرا درباره نظام فیض را می‌توان چنین برشمرد:

۱. دخالت حیثیات اعتباری در پیدایش کثرت در عقول
 ۲. انحصار عقول به ده عقل
 ۳. انحصار عقول به عقول طولی
- عناصر ورودی از مکتب اشراقی به نظریه ملاصدرا را چنین می‌توان شماره کرد:

۱. توجه به حیثیات عینی در پیدایش کثرت در عقول
۲. عدم انحصار عقول به ده عقل
۳. تقسیم عقول به عقول طولی و عرضی
۴. استفاده از قاعده امکان اشرف برای تبیین نظام فیض.

کتاب‌نامه

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران، انتشارات حکمت، اسفند ۱۳۶۴.
- همو، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۰.
- ابن‌سینا، الاشارات والتنبیها، شرح خواجه نصیر الدین طوسی، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳.
- همو، الشفاء الالهیات، تهران، ناصرخسرو، ۱۳۶۳.
- دشتکی، غیاث الدین منصور، اشراق هیاکل النور لکشف ظلمات شواکل الغرور، تهران، نشر میراث مکتوب، ۱۳۸۲.
- رازی، فخرالدین، المطالب العالیه، بیروت، دار الکتاب العربی، ۱۴۰۷ ه.ق.

رحیمیان، سعید، فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا صدرالمتألهین، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۱.

سهروردی، مجموعه مصنفات، التلویحات، با مقدمه و تصحیح هانری گُربن، ج ۱، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۹۷۶.

همو، مجموعه مصنفات، المشارع والمطارحات، با مقدمه و تصحیح هانری گُربن، ج ۱، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۹۷۶.

همو، مجموعه مصنفات، الواح عمادی، با مقدمه و تصحیح حسین نصر، ج ۳، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۳.

همو، مجموعه مصنفات، پرتونامه، با مقدمه و تصحیح حسین نصر، ج ۳، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۳.

همو، مجموعه مصنفات، یزدان شناخت، با مقدمه و تصحیح حسین نصر، ج ۳، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۳.

سهروردی، مجموعه مصنفات، حکمة الاشراق، با تصحیح و مقدمه هانری گُربن، ج ۲، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۹۷۷.

شیرازی، قطب الدین (محمود بن مسعود کازرونی)، شرح حکمة الاشراق، تهران، دانشگاه تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، دانشگاه مکیل، ۱۳۸۰.

شیرازی، صدرالدین، مجموعه رسائل فلسفی، اجوبة المسائل التصیریة، تهران، انتشارات حکمت، پاییز ۱۳۷۵.

همو، شرح الهدایة الایتریة، بی‌جا، بی‌تا.

همو، الشواهد الربوبیة، با تعلیقات حاج ملاهادی سبزواری، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.

* * *