

نشریه دانشکده ادبیات
و علوم انسانی دانشگاه تبریز
سال ۴۸، بهار ۱۳۸۴
شماره مسلسل ۱۹۴

رابطه خدا با نظام هستی از دیدگاه حکیم سهروردی*

دکتر علی محمد ساجدی**

E-mail: drsajedi@yahoo.com

چکیده

منشأ صدور و پیدایش عالم هستی در نظامهای مختلف فلسفی - عرفانی تفسیرهای گوناگون، پذیرفته است. از جمله نظریه‌های مطرح در دانش فلسفه اسلامی، نظریه "فاعلیت بالرضا" است که منسوب به حکیم سهروردی طلایه‌دار حکمت اشراق می‌باشد. مقاله حاضر، ضمن بررسی جایگاه این نظریه و مبانی آن در دستگاه فلسفی اشراقیون، وجوه اشتراک و افتراق آن را با آرای حکمای قبل از وی (مشائیان) و بعد از وی (متعالیه) معلوم می‌نماید. آنچه بر اهمیت این موضوع تأکید می‌کند سؤال زیر است:

"رابطه خدا با جهان از نظر فلسفی و عرفانی چگونه تفسیر می‌گردد؟"

برای یافتن پاسخ موجه و خردپسند به این سؤال هر یک از نظامهای فلسفی مشاء، اشراق و متعالیه با ژرف‌اندیشی خاص خود بدین مسئله پرداخته‌اند که با بررسی و تحلیل آنها می‌توان دیدگاههای آنان را به منزله نقطه عطفی میان رویکردهای فلسفی و رویکردهای عرفانی آنان پیرامون خداشناسی و جهان‌شناسی بر محور توحید تلقی نمود.

واژه های کلیدی: سهروردی، فاعلیت بالرضا، حکمت اشراق، فاعلیت بالعنايه، فیاض لاهیجی، صدرالمتألهین شیرازی.

* - تاریخ وصول ۸۳/۷/۱۴ تأیید نهایی ۸۴/۲/۵

** - استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی دانشگاه شیراز

مقدمه

دیدگاه هر یک از حکمای مشاء، اشراق و متعالیه در مورد نحوه فاعلیت حق تعالی و به عبارت دیگر تفسیر نظام آفرینش و کیفیت صدور عالم از جانب حضرت باری، بیش از هر چیز نشئت گرفته از تفسیری است که از علم حق تعالی به موجودات عالم پیش از ایجادشان دارند. خلاصه سخن بوعلی سینا در این زمینه چنین است که مناط علم الهی به موجودات، صور علمیه یا صور معقوله‌ای است که از ممکنات به وجه کلی و علی نعت الحصول الذهنی در ذات حق تعالی مرتسم بوده و چون این نوع از علم، علم فعلی است و نه انفعالی، بنابراین همان منشأ صدور نظام هستی شده است.

بر اهل فن پوشیده نیست که تفسیر بوعلی از علم الهی به ماسوی، حتی با دقیق‌ترین بررسیها در آثار مختلف وی و با خوش‌بینانه‌ترین تحلیلها نیز دارای اشکالات جدی است و این مطلب همواره مطمح نظر اندیشمندان پس از وی واقع شده و آنها - علی‌رغم تجلیلی که از مقام شامخ علمی بوعلی به عمل آورده‌اند- در برابر این نظریه او به مخالفت برخاسته و به نقد آرای وی پرداخته‌اند.

کسانی همچون شیخ اشراق، خواجه نصیرالدین طوسی، فاضل خفری و صدرای شیرازی بر این نظریه اشکال وارد کرده و از نظر فلسفی صور مرتسمه را مردود اعلام کرده‌اند. از جمله صدرالمتهلین ضمن این که در بسیاری موارد از شیخ دفاع نموده و اعتراضات دیگران نسبت به آرای وی را نامربوط دانسته است، در نظریه صور مرتسمه، ایراداتی را مشاهده می‌کند که توجیه‌ناپذیر است و نیازمند به بازنگری و نواندیشی. در این مقاله، نکات مهم آرای شیخ اشراق و اجمالی از آرای صدرا در باب علم و فاعلیت حق تعالی بررسی خواهد شد.

ناگفته نماند که، اصطلاح "فاعلیت بالرضا" همچون سایر تقسیمات فاعلیت در آثار سهروردی به طور صریح و به وضوح استعمال نشده است، لیکن حکمای پس از وی از جمله صدرای شیرازی با استنباط از آثار مختلف او در خصوص مسئله علم الهی، نظریه فیض و صدور و دیدگاه او راجع به اراده حضرت حق تعالی، نظریه او را این چنین بازخوانی نموده است:

فاعل بالرضا فاعلی است که مبدأ صدور فعل است و علم او به ذاتش - که عین ذاتش می باشد - سبب وجود اشیا می باشد و علم تفصیلی او به فعلش عین فعل اوست و معلومیت اشیا با وجودشان یکی است (صدرالمتألهین، مبدأ و معاد، ص ۱۵۳؛ اسفار ج ۲، ص ۲۲۳؛ مدرس زرنوزی، بدایع الحکم، ص ۴۶۶؛ علامه طباطبائی، نهاییه التحکمه، ص ۱۷۳).

بدین سان، در مورد چنین فاعلی، میان علم او و عین خارجی هیچ گونه اختلافی نیست، و اضافه عالمیت او به اشیا بعینه همان اضافه فاعلیت او به اشیاست بی هیچ تفاوت.

۱. منابع فکری سهروردی در فلسفه اشراق:

شیخ شهاب‌الدین سهروردی معروف به شیخ اشراق (۵۸۲-۵۴۵ یا ۵۵۰) مشربی را در حکمت پایه‌ریزی کرد که جامع بحث و استدلال و نیز ذوق و شهود بود. او که در پیکره اندیشه‌های خود از منابع حکمای فرس (ایران باستان)، یونان باستان، آیات و روایات یا متون اسلام و دریافتهای صوفیانه استفاده کرده است، شیوه حکمت بحثی شیخ رئیس را به تنهایی وافی به مقصود ندیده، آن را به عنوان رهنوشه

اولیه برگزید و نقص و کمبود آن را در فقدان ذوق و شهود یافته، درصدد برآمد تا این نقیصه حکمت الهی را بر طرف سازد.

او در مقدمه‌ای که بر کتاب حکمت الاشراق خود می‌نویسد پویندگان این طریقه حکمت را بهترین جویندگان دانش الهی می‌نامد:

بهترین جویندگان دانش الهی کسانی می‌باشند که هم طالب تاله و هم خواستار حکمت بحثی باشند... و این کتاب ما شایسته کسانی است که هم خواستار حکمت ذوقی باشند و هم جویای حکمت بحثی.
(حکمه‌الاشراق، مقدمه، مصنفات ۲/، ص ۱۰)

وی همچنین در مقدمه مذکور، روش خود را دنباله‌روی از راه و طریقه شهود و ذوق پیشوای دانش و حکمت و رئیس آن یعنی افلاطون، صاحب نعمتهای ظاهر و باطن، می‌داند. (همان)

به علاوه مدعی است که طریقه اشراق، راه و روش کسانی است که در روزگاران پیشتر از افلاطون می‌زیسته‌اند؛ از زمان پدر حکما، یعنی هرمس، تا زمان وی از بزرگان حکما و ستونهای دانش همانند انباذقلس و فیثاغورس و جز آن دو. (همان، ص ۱۱)

و جرجانی نیز در تعریفات، افلاطون را رئیس حکمای اشراق و ارسطو را رئیس حکمای مشاء دانسته است. (جرجانی، علی بن محمد، تعریفات، ص ۴۱)

شایان ذکر است که در فاصله زمانی بین خواجه نصیر و صدرای شیرازی کسانی همچون ملاجلال دوانی، صدرالدین دشتکی و غیاث‌الدین منصور از آثار سهروردی بهره‌مند گشته و برخی کتب وی را تدریس می‌نمودند.

۲. مبانی حکمت اشراق، زیر ساخت فکری او در نظریه فاعلیت بالرضا:

۲-۱: قاعده نور و ظلمت

نور و ظلمت دو اصل رمزی است که سهروردی به اعتراف خود با پیروی از طریقه حکمای فارس (خسروانیان) بدان رسیده، و نظام فلسفه اشراق را بر آن بنیان نهاده است.

قواعد و ضوابط اشراق در باب نور و ظلمت که راه و روش حکما و دانایان سرزمین پارس است - مانند جاماسف و فرشادشور و بوذرجمهر و کسانی که پیش از ایشان بوده‌اند - بر رمز نهاده شده است و این قاعده نه آن اساس و قاعده مجوسان کافر است و نه مانیان ملحد و نه آن به شرک کشاند..... (سهروردی، پیشین)

در این قاعده که اساس حکمت اشراق است، نور- وجود مجرد - با ظلمت - موجودات عالم ماده و از سنخ طبیعت - توأم‌اند و با همه تباین ماهوی، که با یکدیگر دارند، به کلی از یکدیگر جدا نبوده، هر کدام از جهتی وقایه دیگری و با یکدیگر خواهند بود. و از نظر انسان‌شناسی و عرفانی، انسان کامل کسی است که اکسیر نور وجود خود را به سرحد کمال رسانده، به مرتبه‌ای از عروج ملکوتی دست پیدا کند که همه نور شود و به کلی از ظلمت غسق و غواسق ماده منفصل گردد.

در این نظام فلسفی، علم الهی - که از سنخ نور است - منشأ ایجاد عالم هستی از ناحیه نورالانوار می‌باشد و مراتب نور از بالا به پایین به منزله مراتب و جلوه‌های فاعلیت حضرت حق است که معلومیت آن با مظهریت و نوریت آن یکی است. در نتیجه از نظر

سهروردی - همچون نوافلاطونیان و سایر اشراقیان - آفرینش جهان از پرتو نورالانوار خواهد بود.

۲-۲: ترسیم نحوه صدور کثرت از وحدت: شیخ اشراق این مسئله را به شیوه خاص خود، یعنی استناد جهات صدور به "اشراق" و "مشاهده" به ترتیب در مراتب عالی و دانی، پرورنده است که با دیدگاه صدرای شیرازی در آن خصوص بسیار نزدیک می‌نماید. (ر.ک. حکمه/الاشراق، سهروردی، صص ۱۲۵-۱۳۵)

۲-۳: فاعلیت بالرضا: در این عقیده خواجه نصیرالدین طوسی با وی همراه و هم عقیده می‌شود (ابراهیمی دینانی، همان) و ضمن رد نظریه ابن سینا در باب علم حق تعالی به ماسوی و نقد صور مرتسمه شیخ، نظریه شیخ اشراق را در خصوص علم خداوند و بالمآل در زمینه نحوه فاعلیت او در نظام هستی صائب و مقرون به صحت می‌داند. لیکن ملاصدرا این نظریه را نمی‌پذیرد و خود نظریه جدیدی را برمی‌گزیند که همان فاعلیت بالتجلی است و موضوع بحث جداگانه‌ای است.

۲-۴: تعدد و کثرت مراتب و طبقات عالم هستی و رد محدودیت عقول در

ده عقل مشائیین:

سهروردی، طبقات و مراتبی را که مشائیین در تبیین نظام هستی مطرح می‌کردند و بسیاری از آنها ریشه در فلسفه افلوپین داشت؛ یعنی مراتب اواحد (باری تعالی)، عقل، نفس و طبیعت را پذیرفت لیکن در آن نظریه به دید توسعه‌نگریست و در آرای ابن‌سینا تصرف کرد.

وی اولاً، علاوه بر عقول طولی مشائیین به عقول عرضیه یا به اصطلاح خودش قواهر اَدُنُون قابل شد و مراد افلاطون از مُثُل را نیز همین عقول دانست و تأثیر آنها را در

پیدایی کثرت بازگو کرد و ثانیاً، عالم مثال یا به اصطلاح او برازخ نوری را بین عالم نفس و طبیعت در نظام فلوطینی قرار داد. (ر.ک: حکمه الاشراق، ص ۱۵۶ و ۱۶۷؛ موحد، صمد، سرچشمه‌های حکمت اشراق، صص ۹۵-۹۶)

ثالثاً، تئوری عقول عشره مشائیین را به عقول طولیه متکثره‌ای که بیش از ده و بیست و صد و دویست می‌باشند بازسازی کرد، وی در حکمه الاشراق گوید:

پس انوار قاهره که مجرد از برازخ و علایق آن می‌باشند بیش از ده و بیست و صد و دویست می‌باشد. (شیخ اشراق، همان، صص ۱۴۰ و ۱۳۹؛ الواح عمادی، صص ۴۲ و ۳۶)

و این معانی در فلسفه صدرای نیز به خوبی نمود و بروز پیدا کرد. رابعاً، مبنای شیخ اشراق برای اثبات عقول عرضیه و عالم مثال و تبیین مراتب صدور، قاعده امکان اشرف و اخس است که صدرای نیز بدان متمسک شده است. (شیخ اشراق، همان، مقاله دوم، فصل ۱۱، ص ۱۵۴؛ دکتر دینانی، شعاع اندیشه و...، ص ۴۲۰؛ صدرای، اسفار اربعه، ج ۶، ص ۲۳۲؛ تلویحات ۸۹؛ المشارع و المطارحات ۱۲۹)

نکات مذکور براساس نظریه اشراقی سهروردی است که دیدگاه متمایز او از آراء مشائیین می‌باشد، مع الوصف در کتاب الواح العمادیه و لمحات در بسیاری از موارد بر وفق مشائیین سخن گفته است، از جمله در مورد تعداد عوالم گوید:

فالعوالم ثلاثه: عالم عقلی و عالم نفسی و عالم جزمی. فالفیض متصل من الواجب وجوده الی العقل و منه الی النفس و منه الی الجرم.

(سهروردی، لمحات، ص ۱۶۶، به تصحیح دکتر نجفقلی حبیبی، سه مقاله از
شیخ اشراق)

۲-۵: اشراق و مشاهده

نکته مهم در فلسفه سهروردی طریق "مشاهده" است که اختصاص به وی داشته و الهامبخش حکمای بعدی با نظامهای فلسفی مختلف شده است. سهروردی در حکمه الاشراق گوید:

و هریک از این انوار مجرده بلاواسطه نورالانوار را مشاهده می‌کند و از نورالانوار بر او شعاعی می‌تابد و از بعضی انوار قاهره نوری بر بعضی دیگر منعکس می‌شود پس هر نور عالی بر مادون خود به مرتبه اشراقی می‌کند و هر نور ساقلی از نورالانوار به وساطت نور مافوق خود رتبه رتبه شعاعی قبول می‌کند تا آنجا که نور قاهره دوم از نورالانوار دو مرتبه نور سانح می‌پذیرد یک مرتبه بدون واسطه و مرتبه دیگر به وساطت نور اقرب و نور سوم... و مشاهده غیر از اشراق و فیض شعاع می‌باشد و چون بدین ترتیب انوار سانحه از نورالانوار متضاعف می‌شود، پس چگونه است حال مشاهدت هر نور عالی نسبت به سافل و اشراق نور او بر سافل و سافل سافل بدون واسطه و به واسطه از لحاظ تضاعف انعکاس... (سهروردی، حکمه الاشراق، ص ۱۴۰)

در واقع، اشراق و مشاهده دو عمل اند که یکی جهت نزولی و دیگری جهت صعودی به خود می‌گیرد. شرط اشراق عدم وجود حجاب میان مُشرق (پرتوافکن) و قابل (پرتوپذیر) است. سپس استعداد قابل در قبول اشراق است.

شیخ اشراق از همین قاعده استفاده می‌کند و کیفیت صدور کثرت از وحدت را تفسیر می‌نماید:

چون بین نور سافل و نور عالی حجابی نمی‌باشد قهراً نور سافل نور عالی را مشاهده می‌کند و نور عالی بر سافل اشراق می‌کند و بنا بر این از نورالانوار شعاعی بر نور سافل می‌تابد.

و البته این سبب نمی‌شود که ذات باری تعالی محل صدور اشیای کثیره واقع شود؛ زیرا صدور نور و اشراق و اعطای وجود، همگی با یک وجود صورت می‌پذیرد؛ گرچه جهات آن متعدد است و اصولاً از ذات واحد روا و جایز است که از جهت تعدد و اختلاف احوال قوایل چیزهای بسیار و مختلف با یک اشراق حاصل گردد. (همان، ص ۱۳۳)

به هر حال، اشراق و مشاهده، دو عمل‌اند که دو صفت مختلف به خود می‌گیرند؛ زیرا از یک سو محدث (ایجادکننده) و مبقی (نگاهدارنده) وجودند و از سوی دیگر دو طریقه برای شناخت و معرفت ذوقی‌اند و آن به سبب یکی بودن عمل شناخت و کار ایجاد است. (دکتر ابوریان، محمد علی، مبانی فلسفه اشراق از دیدگاه سهروردی، ترجمه دکتر محمد علی شیخ، ص ۱۵۷)

هم چنین سهروردی در حکمه‌الاشراق گوید:

آنچه از انوار قاهره از طریق قواهر برین حاصل می‌شود به اعتباری که نورالانوار یا هر نور عالی را مشاهده می‌کنند اشرف از آنهاست که از

جهت اشعه اشراق حاصل می‌شود؛ چون مشاهده شریف‌تر از اشراق است...
(سهروردی، حکمه‌الاشراق، ص ۱۴۱)

در نظر شیخ اشراق مراتب هستی که از نور محض آغاز و به ظلمت ماده ختم می‌شود، چنین است (ر.ک. همان، صص ۱۴۶-۱۴۵؛ مطارحات ص ۴۶۳؛ سرچشمه‌های ... ص ۹۶)

نورالانوار



انوار قاهره : ۱- قواهر اعلون (برین)
۲- قواهر ادنون (فرودین)



انوار مدبره : ۱- نفوس فلکی
۲- نفوس انسانی



عالم صور معلقه یا عالم مثال



عالم جسمانی (ماده، طبیعت) [غواسق و برازخ]

با توجه به این نمودار می‌توانیم اثر مستقیم نورالانوار را بر هر نوری مشاهده کنیم. بنابراین فاعلیت نورالانوار به سلسله فیضهای نوری بر آنچه به او نزدیک‌تر است و از آن به مابعد و همچنان بعد از آن، محدود نمی‌باشد بلکه نورالانوار را تأثیری است بی‌واسطه

در کنار این تأثیر. پس ادراک انور، ذات خویش را یعنی مشاهده آن یا محبت نور به ذات خود، تن دادن اوست به قهر نورالانوار یعنی اشراق نورالانوار و نیز خاضع گشتن او به قهر انوار عالی یعنی اشراقات آنها. سهروردی گوید:

*پس نور اقرب را مشاهده‌تی است نسبت به نورالانوار و نورالانوار را
اشراقی است بر او [زیرا حجابی در میان نیست] و نیز نور اقرب را محبتی
است به نورالانوار و به خود، محبت او به خود مقهور محبت اوست به
نورالانوار. (حکمه‌الاشراق، مصنفات ۲/، ص ۱۳۷)*

با این توضیح که هرگز تصور نشود که اشراق نورالانوار بر انوار مجرد به صورت انفصال و یا تجافی (کاهش‌پذیری) انجام می‌گیرد. سهروردی گوید:

*اشراق نورالانوار بر انوار مجرد همچنانکه بیان شد به انفصال چیزی
از او نبوده، بلکه آن اشراق عبارت است از نور شعاعی که از نورالانوار در نور
مجرد واقع و حاصل می‌شود به همان نحو که در اشراق آفتاب^۱ به چیزهایی
که از وی قبول اشراق می‌کنند، بیان شد. (همان)*

به دنبال این مبحث، نوری را که از نورالانوار در نور مجرد حاصل می‌گردد نور "ساخت" نام‌گذاری می‌کند و آن عارضی است که خود بر دو قسم است: یکی نوری که در اجسام است (عارض بر اجسام می‌گردد) و دیگر نوری که در انوار مجرد می‌باشد. (همان)

۳-۶: عالم مثال: عالم مثال در فلسفه سهروردی دارای خاصیت نیمه مجرد است و با هر دو عالم مجرد و مادی دارای وجه مشترک و سنخیت است. پس جریان فیض انوار از نورالانوار با تحقق این مرتبه، امکان تحقق بخشیدن به عالم ماده و محسوس را پیدا می‌کند. این از نظر هستی‌شناسی و اما از نظر معرفت‌شناسی عالم مثال، منبع الهام حقایق و افاضه معارف به قوه خیال انسانی است و سبب می‌شود تا حقایق انبوهی که در این عالم مکنون است برای سالک طریق حقیقت و اهل ریاضت آشکار گردد.

از جهت دین‌شناسی نیز باید گفت عالم مثال با اوصافی که از طرف سهروردی بیان می‌شود، زمینه پیوند و سازگاری دین و فلسفه و عرفان را آماده و مهیا می‌سازد. مانند آن که سهروردی منبع الهام نبی و فیلسوف سالک و عارف را عالم مثال می‌داند یا مسئله وحی انبیا، معاد انسانها، جایگاه پس از مرگ آدمیان و... را به توسط وجود همین عالم توجیه و تفسیر می‌کند.^۲ (ر.ک. حکمه/الاشراق صص ۲۵۴ و ۲۵۲ و ۲۳۰ و ۲۳۱ و ۲۳۶ و ۴۰ و شرح قطب، صص ۳۴۲ و ۴۷۰ و دینانی، شعاع/اندیشه و شهود، صص ۳۶۳ و ۳۶۷ و ۴۱۵)

ع: دیدگاه خاص سهروردی پیرامون مناط نیازمندی معلول به علت و

تفسیر وی از جریان فیض

سهروردی در تفسیر خود از جریان فیض و فاعلیت وجودی حق تعالی، ملاک و ضابطه نیاز معلول به علت را در اجسام (برازخ و غواسق) خصوصیت قابل دانسته، منشأ اختلاف شعاع نور فاعل واحد را ویژگیهای خاص قابل می‌شمرد و هرگونه اختلاف از نوع

کمال و نقص در انوار مجرده (به جز نورالانوار) را از ناحیه فاعل شمرده و به رتبه فاعل مستند می‌سازد. (ر.ک. حکمه‌الاشراق همراه با شرح قطب‌الدین، ص ۳۱۹)

چون نور مجرد قابل نبوده و از استعداد و ماده تهی است، تا برسد به نورالانوار که او را نقصی نیست و کمال او علت (بیرون از ذات خود) ندارد: "بل هوالنور المحض الذی لا یشوبه فقر و لا نقص." (سهروردی، همان)

بدین شرح که نورالانوار یا واجب الوجود فاعلی است که چون خود نه حادث است و نه ممکن است و نه دارای نقص و قصور در مرتبه، پس منزّه است از این که محتاج به علتی باشد؛ بنابراین سؤال از مناط نیازمندی درباره او بی‌معنی است.

و از این مطلب نکات زیر به دست می‌آید:

اولاً، نظام فاعلیت در مراتب عالم هستی از نظر سهروردی نظام فاعلیت وجودی است که فرازمانی بوده، تابع تغییرات مادی نمی‌باشد، نه فاعلیت طبیعی که مقرون به قوایل و استعدادات مادی است و در بستر زمان تحقق می‌پذیرد.

ثانیاً، ملاک استغنا و حاجت در موجودات، همواره به مرتبه وجودی آنها برمی‌گردد به گونه‌ای که در هرم هستی، هرچه موجود در مرتبه بالاتری قرار گیرد، از سعه وجودی بیشتری برخوردار می‌شود لیکن همچنان نیازمند، تا برسد به نورالانوار که نور محض است و هیچ شائبه‌ای از حد و مرز و به تبع آن فقر و نقص در او راه ندارد پس او به هیچ چیز وابسته و نیازمند نمی‌باشد و تحقق مراتب مادون به فاعلیت او بستگی تام دارد.

ثالثاً، نظریه شیخ اشراق در خصوص رابطه طولی انوار مجرده با یکدیگر و تعلیل مراتب مافوق و مادون نظام هستی به کمال و نقص، بعدها نظریه تشکیک خاصی وجود را در حکمت متعالیه ملاصدرا بارور ساخته، به ثمر می‌نشانند. و اساساً در نظام فلسفی

ملاصدرا، همچون مکتب اشراق، ملاک نیازمندی معلول به علت از امکان ماهوی به امکان فقری یا فقر وجودی انتقال می‌یابد و بر این محور، فاعلیت وجودی حق تعالی و جریان فیض او مفهوم نوینی پیدا می‌کند.

برای مثال عبارتی که شیخ اشراق در حکمه‌الاشراق دارد و بر اساس آن فاعلیت حق تعالی را ترسیم می‌کند، در ضمن، هویت معلول را هویتی ربطی و تعلقی معرفی می‌نماید:

و لما كان الوجود اعتباراً عقلياً فللشيء من علته الفياضه هويته. و
لاستغنى الممكن عن المرجح لوجوده و لاينقلب بعد امكانه في نفسه واجباً
بذاته... و نور الانوار عله وجود جميع الموجودات و عله ثباتها. (همان،
ص ۱۸۶)

این عبارت که " فللشيء من علته الفياضه هويته" با تعبیری که صدرا در تعریف معلول دارد و برای آن حیثیتی بجز حیثیت ربط و تعلق به علتش قایل نمی‌باشد، شباهت فراوان دارد؛ با این تفاوت که شیخ اشراق وجود را اعتباری عقلی دانسته، ماهیت را اصالت می‌دهد، لیکن در حکمت صدرایی همین مطلب بر محور اصالت وجود استوار می‌گردد.

هر چند بعید نیست که عبارت فوق از شیخ اشراق نیز بر پایه اصالت وجود تفسیر شود؛ زیرا اگر چه وی ابتدا تصریح می‌کند که وجود یک اعتبار عقلی است لیکن در پایان بر این نکته که واجب الوجود (نور الانوار) علت وجود همه موجودات است نیز صراحت دارد و جمع این دو مطلب- به عقیده نگارنده- چنین خواهد بود که اولی اشاره

به مفهوم وجود است و دومی اشاره به حقیقت وجود، بنابراین با دقت در این عبارات می‌توان در اصالت ماهوی بودن شیخ تردید روا داشت.

۵: نقد فاعلیت بالعیانیه توسط شیخ اشراق

و اما سهروردی مناط علم خداوند به موجودات را حضور عینی اشیا برای او به شمار آورده و هرگونه تمثیل یا وساطت صور^۳ را در این باب مردود دانسته است. این فیلسوف متأله با استناد به آنچه در این باب گفته است در مورد فاعلیت حق تبارک و تعالی نیز موضع مخصوص اتخاذ کرده و یک نظریه بدیع و تازه‌ای ابراز کرده است.

سهروردی در حکمه‌الاشراق در نقد نظریه ابن سینا گوید:

و اما العنایه فلا حاصل لها، و اما النظام فلزم من عجیب الترتیب و
النسب اللازمه عن المفارقات و أضوائها المنعکسه کما مضی. و هذه العنایه
مما کانوا یبطلون بها قواعد اصحاب الحقائق النوریّه، ذوات الطلسمات. و
هی فی نفسها غیر صحیحه. (همان، ص ۱۵۳)

یعنی: "و اما عنایت (بدان گونه که مشائیان گفته‌اند) حاصلی ندارد (سخن محصلی نیست) و اما نظام شگفت‌آور از وجود لوازم ترتیب شگفت‌آور (میان مجردات عقلیه) و نسبت‌هایی است که از لوازم مفارقات و اضواء منعکسه آنها می‌باشد - چنانکه گذشت - و این عنایت از جمله اموری است که (مشائیان) به واسطه آن قواعد اصحاب پیروان حقایق نوریّه را که ذوات طلسمات (ارباب انواع) اند باطل می‌کنند (و باید گفت)

اصولاً عنایت بدین معنی (که مشائیان گفته‌اند، و با صرف نظر از نتایجی که از آنها گرفته‌اند) امر باطلی است."

هم چنین وی که می‌پنداشت دیدگاه بوعلی درباره علم الهی به اشیا، حاصل از اشیا می‌باشد در اعتراض به نظریه عنایت بوعلی می‌گوید:

" و اما اگر علم او به اشیا حاصل از اشیا باشد پس باید عنایت و علم دیگری طلب شود که متقدم بر اشیا باشد؛ زیرا عنایت و علمی که حاصل از اشیاست چون متأخر از وجود آنهاست نمی‌تواند به اشیا تعلق گیرد، شیخ اشراق گوید:

..... و قالوا وجود الاشیا عن علمه بها. فيقال لهم: انّ علم ثمّ لزم
من العلم شئى، فيقدم العلم على الاشیا و على عدم الغيبه عن الاشیا، فان
عدم الغيبه عن الاشیا يكون بعد تحقّقها. و كما انّ معلوله غير ذاته، فكذلك
العلم بمعلوله غير العلم بذاته. (سهروردی، پیشین)

پس از آن گوید:

و اذا بطلت، تعین ان يكون ترتيب البرازخ عن ترتيب
الانوار المحضه و اشراقاتها المندرجة في النزول العلی الممتنع في البرازخ.
(سهروردی، پیشین)

یعنی: "و چون عقیده به عنایت باطل شد، پس متعین است که ترتیب نظام آفرینش بر اساس نظام عنایی ابن‌سینا نبوده، بلکه ترتیب نظام وجودی برازخ ناشی از

ترتیب انوار محضه و اشراقات مندرجه آنها در نزول علی باشد؛ یعنی همان ترتیب علی که در برازخ ممتنع است." (همان، ص ۱۵۲)

استدلال سهروردی چنین است: "انتقاش مجردات به صور موجوداتی که در تحت آنها واقع اند یا این است که از سافل حاصل شده است، و از آن انفعالِ عالی از سافل لازم می‌آید، و آن باطل است و یا این است که از مافوق آنها سرایت کرده است؛ به این معنی که صور عارضه در بعضی از صور دیگر حاصل شده است، پس باید منتهی شود به آنکه صور کثیره در ذات حق حاصل باشد، بلکه منجر به تکثر در ذات باری تعالی شود...." (حکمه/الاشراق، ص ۱۵۲)

صدرا در *اسفار شواهدی* را از تعلیقات شیخ‌الرئیس برای نمونه می‌آورد تا اثبات کند که مقصود شیخ‌الرئیس از نظریه صور مرتسمه (*اسفار*، ج ۶، صص ۲۳۵-۱۸۹)، انتقاش صور در ذات نیست، بلکه اینها اموری خارج ذات‌اند و از لوازم ذات محسوب می‌شوند.

در ضمن، نقدی که سهروردی پیرامون نظریه متکلمان، یعنی فاعلیت بالقصد، ارائه می‌کند چیزی افزون بر انتقادات ابن‌سینا نیست و طریقه وی در اعتراض به متکلمان، بعینه، همان طریقه شیخ‌الرئیس است.

۶: نظریه شیخ اشراق در مورد علم باری تعالی:

و اما شیخ اشراق خود در تبیین نحوه علم الهی طریقه خاصی را در پیش گرفته است که چون نظریه او در این خصوص یکی از پایه‌های فکری وی در مورد فاعلیت الهی شمرده می‌شود، لذا مختصراً بدان می‌پردازیم:

نظریه شیخ اشراق در باب علم خدا همان قاعده اشراق است. براین اساس، علم او به ذاتش عبارت از این است که او نور بنفسه بوده، و علم او به اشیا (دیگر) به این است که (آن اشیا به نحو حضور اشراقی) برای او ظاهر باشند؛ اعم از اینکه بنفسه و ذواتشان نزد او حاضر باشند (همچون اعیان موجودات از مجردات و مادیات و صور ثابتۀ آنها در پاره‌ای از افلاک) و یا به متعلقاتشان (نظیر صور حوادث گذشته و آینده ثابتۀ در نفوس فلکیه که بنفسه برای او ظاهر نیستند و لکن به متعلقاتی برای او ظاهرند) که به طور مستمر مواضع شعور مدبرات علویه‌اند.

بدین ترتیب، آنکه نورالانوار و نور حقیقی است، هرگز در انکشاف اشیا برای خود به صور (واسطه) نیاز ندارد و نور، خود هم سبب ظهور است و هم سبب اظهار؛ به ویژه آنکه او حقیقت نور است؛ از این روی که ظهور او برای ذات و اظهار بی‌وقفه وی موجب پیدایش تمامی اشیا شده است و شعاع نافذ و فراگیرش در عمق جهان هستی رسوخ دارد. (سبزواری، تعلیقه بر/سفار، ج ۳، ص ۱۲)

و کیفیت علم او به اشیا به نحو اضافه است (زیرا صرفاً عبارت از ظهور اشیا برای او می‌باشد و ظهور اشیا نزد او چیزی جز صرف اضافه^۴ یکی نسبت به دیگری نیست) و عدم حجاب (که در غیر او شرط نیست؛ زیرا بین او و اشیا حجابی نمی‌باشد). و آنچه دلالت دارد بر اینکه در علم حق به اشیا همین اندازه (ظهور اشیا برای او) کافی می‌باشد، این است که چون ابصار به مجرد اضافه ظهور چیزی برای بصر با شرط عدم حجاب حاصل می‌شود، پس صرف اضافه او به هر آنچه ظاهر است برای او عبارت از ابصار و ادراک اوست و تعدد اضافات عقلیه موجب تکثر در ذات نخواهد شد. (حکمه/الاشراق،

بنابراین از نظر شیخ اشراق، مناط عالم بودن خداوند نسبت به موجودات حضور عینی آنها نزد خداست. به عبارت دیگر، از دیدگاه وی علم خداوند نسبت به موجودات، مستلزم وساطت صور علمیه نیست؛ چنان که علم انسان نسبت به صور ذهنیه‌ای که در لوح ضمیرش نقش پذیرفته، وساطت هرگونه صور دیگر را طرد می‌کند.

سهروردی معتقد است که واجب‌الوجود ذاتی است مجرد از ماده و وجودی است بحت و محض که اشیا همگی نزد او به اضافه اشراقی حاضرند وی از این رابطه به رابطه مبدئیت تسلطیه نام می‌برد. (همان)

عبارت "والاشیا حاضره لة علی اضافه مبدئیة تسلطیه" - در حکمت‌الاشراق و در باب علم الهی - به خوبی بازگوکننده نظرگاه سهروردی در باب فاعلیت علمی حق تعالی است؛ زیرا مطابق این عبارت، اولاً همه اشیا (اعم از مجرد و مادی) نزد او حضور دارند و این حضور گسترده نزد باری، ملاک علم تفصیلی او به اشیاست و ثانیاً نسبت و اضافه واجب تعالی به موجودات نسبت و اضافه فاعلیت و مبدئیت و قاهریت است. به عبارت دیگر، وجود موجودات و اشیا نزد ذات، دارای دو حیثیت است: یکی حیثیت حضور، به نحو گسترده و با تمام جزئیات و تفصیل، "لأن الكل لازم ذاته فلا تغیب عنه ذاته و لا لازم ذاته..."، (تلویحات، پیشین) که از این حیث اشیا و موجودات ملاک علم باری‌اند. و دیگری حیثیت "اضافه" به ذات با این توصیف که اضافه‌ای است مبدئی و تسلطی از سوی واجب به اشیا و از این جهت اشیا و موجودات مظهر فاعلیت و قاهریت باری تعالی به شمار می‌آیند.

۷- سهروردی و نظریهٔ فاعلیت بالرضا:

ارادهٔ حق تعالی یعنی رضایت او به فیضان موجودات از وی: دیدگاه شیخ اشراق در باب ارادهٔ باری، نظرگاه وی را در خصوص نحوهٔ فاعلیت حق تعالی روشن می‌کند. وی در یزدان شناخت ابتدا فاعل بالاراده بودن خدا را با این عبارت که:

...چون او فاعل است و فاعل از بهر آن است که جملهٔ موجودات

صادر از فعل اوست. (سهروردی، یزدان شناخت، ص ۴۱۵)

اثبات نموده و فاعلیت بالطبع را از ساحت قدس او سلب می‌کند سپس چنین می‌افزاید:

... جملهٔ موجودات به علم او فائض شده و او راضی است به فیضان

جملهٔ موجودات از او و این معنا عبارت از ارادت است. (پیشین)

از منظر شیخ الهی مبدأ فیضان همهٔ موجودات به وجه نظام کلی در همهٔ عالم، علم اوست و علم او سبب وجود معلوم است، پس هر آنچه از وی صادر گردد، در نهایت کمال و نظام است و با اندیشه و تأمل در نظم عالم جسمانی می‌توان حقیقت اراده و فعل باری را شناخت. چنانکه در قرآن کریم آمده است: "فارجع البصر هل ترى من فطور؟"

بدین منوال، اگر صاحب بصیرتی نظری دقیق و فکرتی شافی به عمل آورد، هستی ذات باری تعالی و کمال او را در آینه نظام هماهنگ و پر از اسرار عالم می‌تواند ببیند و به فرمایش قرآن کریم: "فأینما تولوا فثمّ وجه الله". (بقره ۱۱۵)

بنابر این از نظر شیخ الهی سهروردی خداوند مرید است و اراده او ذاتی است و تفسیر وی از اراده ذاتی خدا با تفسیر ابن‌سینا - که اراده را به رضایت و بهجت ذات نسبت به ذات ارجاع می‌دهد - یکی است. بنابر این او نیز همچون شیخ‌الرئیس رضامندی و عشق به ذات را معنای حقیقی اراده پروردگار می‌داند و این نظریه خود زمینه را برای بسط و توسعه عرفان نظری در میان عرفای پس از وی فراهم ساخته است؛ ضمن این که عمق اندیشه عرفانی سهروردی و حکیم الهی شیخ‌الرئیس بوعلی‌سینا را نیز جلوه‌گر می‌سازد.

حاصل کلام این است که: سهروردی از یک سو با نفی فاعلیت بالطبع از ساحت باری فاعلیت او را ارادی و علمی می‌داند و از سوی دیگر در تفسیر اراده حق تعالی با ابن‌سینا (سهروردی، همان، ص ۴۱۳؛ سهروردی، *الواح عمادی*، ص ۵۴؛ از کتاب سه مقاله از شیخ اشراق به تصحیح دکتر حبیبی) همراه می‌شود، لیکن با متکلمان مخالفت می‌ورزد و سرانجام در تفسیر علم الهی راه خود را از حکمای مشاء و هم از متکلمان جدا نموده، نظریه‌ای جدید می‌پردازد که ثمره آن قول به فاعلیت بالرضاست و مبتنی بر آرای ویژه خود او. بدین شرح که:

فاعل بالرضا، آن فاعل است که منشأ فاعلیت او تنها ذات عالم او بوده و نظام آفرینش که مجعول ذات عالم اوست، هویتی جدای از هویت علم او نداشته و براساس

قاعده نور و ظلمت، نوریت او که همان علم او به ذات خود است، سبب حقیقی ظهور و بروز موجودات در عالم هستی است.

و این مجعولات بالذات عبارت از انوار قاهره و مدبره عقلیه و مدبره نفسیه و به واسطه آنها انوار عرضیه و... می‌باشند که به حسب مراتب از بالا به پایین و تا پایین‌ترین مرتبه آن که عالم جسمانی است و در فلسفه اشراق به غواسق و ظلمات موسوم است، امتداد می‌یابند. (صدرا، سفر/رابعه، ج ۳، ص ۱۲)

۸: آیا نظریه فاعلیت بالرضا موهم موجبیت است؟

نکته قابل توجه در مورد نظریه تمامی فلاسفه‌ای که به فاعلیت وجودی می‌اندیشیدند این است که هریک به نوعی کوشیده‌اند تا میان نظریه خود پیرامون فاعلیت حق تعالی با عقیده به اختیار تام او پیوند زده، توهم مانعه الجمع بودن این دو گزاره را رفع نمایند، و تأکید کنند که دوام فیض حضرت حق با اختیار مطلق او ناسازگار نیست. بنابراین شیخ اشراق نیز همچون شیخ‌الرئیس بر آن است که:

اولاً، فیض خدا ابدی است، زیرا فاعل آن نه تغییر می‌پذیرد و نه منعدم می‌گردد پس عالم نیز به دوام او دوام می‌یابد.

ثانیاً، دوام فیض موجب نمی‌شود که فیض با مُبدع فیض برابر شود؛ زیرا نیر همواره متقدم بر شعاع است. پس فاعل فیاض همواره موجب است نه موجب. چون فیض اگرچه دوام دارد، همواره از او حاصل شده و به او نیز قائم و پایدار است، پس چه جای شبهه در اختیار وی؟

بله گاهی می‌توان از وجود و عدم شعاع مؤخر بر وجود و عدم نیر که مقدم است

استدلال کرد، لیکن تعمیم چنین استدلالی عقلاً لازم نیست.^۵

به عبارت دیگر، جریان فیض الهی با هریک از نظریات فاعلیت وجودی (اعم از فاعلیت بالعیانه، بالرضا و بالتجلی) که تفسیر شود، در هر صورت فاعلیت او توأم با اختیار است؛ به دو دلیل:

اولاً، تمام این اقسام فاعل، فاعلهای علمی‌اند؛ ثانیاً، در هر سه قسم فاعلیت، فاعل، مستقل در تأثیر است و در یک معنای تحلیلی از جبر و اختیار، حقیقت اختیار عبارت است از این که فعل مستند به فاعل علمی تام‌الفاعلیه و مستقل در تأثیر باشد؛ چنان که معنای دیگر اختیار، مفهومی است که از قدرت مراد می‌شود به این که: "کون الفاعل بحیث ان شاء فعل و ان لم یثأ لم یفعل". و در مورد واجب تعالی و دوام فیض باید گفته شود که او "علی الدوام شاء و فعل".^۶ (اسفار اربعه، ج ۲، ص ۲۲۴)

بنابراین از آنجا که فاعل بالرضا فاعل علمی تام‌الفاعلیه و مستقل در تأثیر است پس همواره مختار مطلق است و دوام فیض او ضرری به اختیار وی نمی‌زند. سهروردی همین مطلب را به بیانی دیگر در *هیاکل النور* این گونه مطرح می‌کند:

بدان که چون حق تعالی خالق و مرجح همه موجودات است و بر دیگری موقوف نیست - جز بر قدرت او - و او دائم بود و همیشه است، باید که خلق وی نیز دائم بود که اگر چنین نبود، لازم آید که جمله ممکنات بر غیر خدای موقوف باشد. و پیش از جمله ممکنات هیچ چیز شرط نیست؛ زیرا که هر چه شرط باشد ممکن بود از وقت و حالت و غیر آن. اگر جمله ممکنات موقوف است بر ذات او و یا بر قدرت او و این همه با وی دائم است، پس باید که خلق نیز دائم باشد.... و چون که توان گفت: شعاع از آفتاب است نه آفتاب از شعاع، و اگر چه شعاع دائم است به دوام آفتاب، عجب

نباید داشت دوام فیض حق تعالی را. و آفتاب را چه زبانی دارد دوام شعاع یا خود ذرات و بقای ایشان در نور وی؟ (هیاکل النور، مصنفات ۳/، ص ۹۹)

و جمله "آفتاب را چه زبانی دارد دوام شعاع یا..." تعریض است بر آرای متکلمان و نظریه حدوث زمانی عالم. و مجموعه مطلب در جهت تبیین سازگاری میان قدرت و اختیار مطلق باری با نظریه فیض و فاعلیت بالرضا و در پاسخ به اعتراض متکلمان نسبت به نظریه فاعلیت وجودی است.

در نگاه متکلمان به مسئله فیض و صدور وجود واسطه‌های فیض از قدرت و اختیار الهی می‌کاهد و دایره اختیارات او را محدود می‌سازد؛ در حالی که سهروردی این گونه نمی‌اندیشد، وی در الواح عمادی بر آن است که:

هر چیزی باید که به کمالی که لایق اوست برسد و حق تعالی اگر چه فعل او به وسائط تمام می‌شود؛ الا آن است که فاعل مطلق و مُبدع مطلق اوست و دیگری را رتبت ابداع نیست و چیزهای دیگر وسائط‌اند نه مُبدع، و آن وسائط نیز هم بدو می‌رسند. (الواح عمادی، مصنفات ۳/، ص ۱۵۰)

۹: خواجه نصیر و نقد نظریه فاعلیت بالعنایه و میل به سمت فاعلیت بالرضا

حکیم طوسی، در شرح اشارات بوعلی قول به ارتسام صور در ذات باری را نپذیرفته (شرح اشارات، ج ۳، ص ۳۰۴) و آن را نظریه‌ای باطل دانسته و در تحقیق مسئله علم خدا طریق دیگری پیموده است که با اندک تفاوتی نزدیک به طریقه شیخ اشراق است و

بدین سبب مسیری که وی برای تبیین نحوه فاعلیت حق تعالی طی می‌کند مسیر شیخ اشراق و در نهایت نظریه فاعلیت بالرضا می‌باشد.

صدرا نیز اصل نظریه خواجه را در مبدأ و معاد آورده (مبدأ و معاد، ص ۱۲۸) و آن را به وثاقت ستوده است، هر چند که نظر نهایی خود وی با آن مغایرت دارد.

خواجه نصیر ابتدا با بیان این تشبیه که شخص عاقل در ادراک خود به صورتی غیرذات نیاز ندارد؛ هم چنین در ادراک آنچه از ذاتش صادر می‌گردد به صورتی غیر از همان صورت که از او صادر شده است محتاج نمی‌باشد و با این استدلال که ترتب صور پیاپی بر روی هم تا بی‌نهایت ممتنع می‌باشد اثبات می‌کند که معلولات ذاتیه برای عاقل فاعلی که بنا بر انیت فاعل است و در فاعلیت او هیچ غیر مشارکت ندارد بنا بر انیت حاصل است؛ بدون آنکه در او حلول نماید. زیرا شرط آنچه معقول می‌گردد آن نیست که باید مدرک محل صورت معقوله باشد، چه، در مورد انسان فرض این است که ذات خود را تعقل می‌کند و محل آن نمی‌باشد، بلکه محل بودن شرط حصول است که مناط ادراک آن است، پس اگر حصول از رهگذری دیگر غیر از حلول برای انسان میسر گردد ادراک حاصل می‌شود.

پس خداوند عاقل همه موجودات خواهد بود بی‌آنکه موجودات یا صور آنها در او حلول کرده باشند. واجب تعالی بسیط است و دو حیثیت عاقلیت و فاعلیت در او یکی است پس دو حیثیت معقولیت و معلولیت نیز در معلول او، یعنی صادر اول، یکی می‌باشد.

یعنی همان‌گونه که میان ذات واجب و تعقل ذاتش مغایرتی نیست و تعقل ذاتش عین ذات اوست، هم چنین تغایری وجود ندارد میان وجود معلول او و اینکه واجب

تعالی آن را تعقل کند؛ زیرا چنانکه ذات او علت برای ذات معلول اول است، تعقل ذات خود نیز بعینه علت تعقل معلول اول است. (نصیرالدین طوسی، همان، صص ۳۰۷-۳۰۴) به طور خلاصه از آرای ویژه خواجه نصیر که مبتنی بر اصل "کل مجرد عاقل لذاته" است، نکات زیر به دست می‌آید:

اولاً، ذره‌ای در آسمان و زمین وجود ندارد که واجب تعالی آن را تعقل ننماید. ثانیاً، ذات حق تعالی فاعل حقیقی همه موجودات است. پس ذات واجب تعالی احاطه علمی و احاطه فاعلی نسبت به همه موجودات کلی و جزئی دارد، بی‌آنکه چیزی از او محالات ارتسام صور لازم آید.

ثالثاً، جان کلام در سخن خواجه این است که علم واجب به ماسوی عبارت است از حضور ذوات اشیا (به استثنای اجرام مادی) نزد او، نه این که صور اشیا نزد واجب حاضر شوند؛ یعنی رویکردی اشرافی به نحوه علم باری به ماسوی. اینک اگر دیدگاه وی پیرامون اراده ذات، بر نکته فوق ضمیمه گردد،^۷ نظریه او در نحوه فاعلیت حق تعالی آشکار می‌گردد.

براین اساس خواجه نصیر نحوه فاعلیت الهی نسبت به مجردات را فاعلیت بالرضا و فاعلیت او نسبت به اشخاص مادیّه و حوادث کونیّه را - همچون شیخ الرئیس - فاعلیت بالعنایه می‌دانسته است.

در نتیجه، از نظر خواجه نصیر - و مطابق قواعد فلسفه مشاء - ذات واجب علت ماسوی است و علم به ذات، سبب علم واجب به ماسوی می‌باشد؛ پس ذات واجب و علم به ذات، موجودیت معلول و توأم با آن معلومیت ماسوی را ایجاب می‌کند و از آنجا که علم واجب عین ذات واجب است، پس معلومیت ماسوی و موجودیت آن نیز عین

یکدیگر است؛ در نتیجه علم واجب به ماسوی عین همان موجودات است و نه صورت حاصله از آن و همان‌گونه که اشیا با وجودات خارجی خود معلول واجب‌اند، معلوم به علم واجب نیز می‌باشند؛ نه این که صورتهای علمی آنها معلوم واجب باشند. تا اینجا، دیدگاه خواجه با شیخ اشراق یکی است، ولی چون خواجه مناط علم باری تعالی به مادیات را صور مرتسمه دانسته است به فاعلیت بالعنایه شیخ‌الرئیس رجعت نموده و از تفکر اشراقی دور شده است. بنابراین، صدرالمتألهین در مبدأ و معاد در مقام مقایسه و داوری میان این دو نظریه، طریقه شیخ الهی (سهروردی) را اصلح المسالک و طریقه علامه، خواجه نصیر طوسی را در وثاقت نزدیک به اشراق ولی ناتمام معرفی می‌کند:

و بالجمله فمسلك هذا الحكيم (سهروردی) اصلح المسالک فی
 کیفیه علم الواجب بالحق، و بعد طریقه طریقه العلامة الطوسی فی الوثاقت
 لکنها غیرتامه تتم بأدنی نظر کما فعلناه (مبدأ و معاد، صص ۱۲۹ و ۱۲۸)

۱۰: فیاض لاهیجی؛ نقد فاعلیت بالقصد و رضا به فاعلیت بالرضا

ملاعبدالرزاق لاهیجی گرچه در زمره متکلمان شیعی است لیکن دیدگاه او با متکلمان پیشین متفاوت است. وی در گوهرمراد مراد نظریه فاعلیت بالقصد را مورد انتقاد قرار داده و خود نظریه فاعلیت بالرضا را برمی‌گزیند و بدین طریق به طرف آرای حکمای اشراق روی می‌آورد. این مطلب بیانگر آن است که کلام شیعه نیز در طی ادوار تاریخی تحولاتی داشته و در بسیاری موارد روش استدلال جدلی را کنار نهاده و به سمت برهان گراییده است.

وی از این جهت که حکما از یک سو، اشتغال افعال الهی بر اتم وجود خیر و اکمل جهات ایصال نفع به غیر را ثابت نموده، و از سوی دیگر، خدا را منزله از قصد به سوی آن دانسته‌اند، نظریه آنان را مقرون به صواب دانسته، ایرادهای آنان بر نظریه فاعلیت بالقصد را وارد و معقول می‌شمارد:

.... چه، صدور قصد نتواند بود مگر نظر به امری که نظر به فاعل اولی باشد؛ پس فاعل به آن کاسب اولی و کمالی شود برای خود که بدون آن فاقد آن کمال باشد، و هیچ علت حقیقیه از معلول خود کسب اولی نتواند کرد و مستکمل به معلول خود نتواند بود؛ چه، کمال معلول هر آینه از علت حاصل باشد، پس چگونه مکمل علت تواند بود؟... (گوهر مراد، صص ۳۰۸ و ۳۰۷)

بدین ترتیب وی قصد را از فاعل حقیقی جائز نمی‌داند چون که قصد از فاعل بالاراده‌ای صادر می‌شود که علت حقیقی و فاعل حقیقی معلول نباشد، تا بدین وسیله استعداد و قابلیت فیضان وجود معلول را از علت حقیقی خود که مافوق اوست کسب کرده باشد. با این وجود، لاهیجی نظریه آن دسته از معتزله را که:

اثبات اغراض کنند و فعل الهی را معلل به اغراض دانند، و اغراض را

به غیر راجع دارند... (همان)

با آرای حکما هماهنگ دانسته، قول آنان را با قول حکما که افعال الهی را لوازم خیریت ذات کامله واجب الوجود می‌دانند، یکی به حساب می‌آورد و نزاع در این باب را که مصالح و حکمی که مورد ادعای معتزله می‌باشد مقصود است یا مرضی، نزاع لفظی

محض دانسته، اختلاف میان حکما و معتزله را اختلاف بر سر معنا و مفهوم قصد می‌شمرد؛ درحالی که باید گفت اینچنین نیست؛ زیرا سخن حکما مبنی بر این که افعال الهی از لوازم خیریت ذات کامل واجب الوجود است در واقع مفاد قاعده "الشیء مالم یجب لم یوجد" بوده، و متکی بر وجوب و ضرورت علی می‌باشد و متکلمان تن به این قاعده نداده، گزینه اولویت را جایگزین آن نموده‌اند.

لیکن لاهیجی قول اشاعره را از این جهت که بر مبنای نفی حسن و قبح عقلی گام برداشته‌اند و به دنبال آن، افعال الهی را مشتمل بر جهات حسن و مصالح نمی‌دانند، رد نموده، لازمه عقاید آنها را وجود عبث در فعل الهی می‌داند (همان). به هر حال - از نظر نگارنده - نزاع مذکور نزاع لفظی نبوده بلکه نزاعی معنوی است و ریشه در نفی اصل علیت از جانب متکلمان و اثبات آن از جانب حکما دارد.

۱۱- ملاصدرا و نقد فاعلیت بالرضا

ملاصدرا در چند جا نظریه شیخ اشراق و به دنبال آن نظریه محقق طوسی را که متأثر از شیخ الهی است، آورده و تعبیر متفاوتی درباره نظریات آنها عنوان کرده است. در مبدأ و معاد، مسلک شیخ الهی را شایسته‌ترین مسلکها خوانده و طریقه حکیم طوسی را در وثاقت پس از نظریه شیخ اشراق قرار داده ولی آن را ناتمام تلقی نموده است. (مبدأ و معاد، ص ۱۲۹)

در *اسفار*، رای حکیم طوسی را ملخص و تهذیب شده رأی سهروردی دانسته و برای هر یک از آرای این دو دانشمند بزرگ وجه صحتی یافته و پس از آن ارائه سخن حق را به آینده موکول نموده است. (*اسفار*، ج ۶، ص ۲۳۳)

به نظر می‌رسد، داوری او در مبدأ و معاد برحسب نظر آن دسته از فیلسوفانی است که در مورد خداوند به فاعلیت وجودی قایل بوده و علم الهی را عین اراده او به حساب آورده‌اند؛ لذا صدرا رأی شیخ اشراق را در صدر آرای دیگران قرار می‌دهد، با این همه در جلد ششم/سفر به تفصیل به نقد آرای آن دو حکیم پرداخته که در این مقاله به قسمتی از آن اشاره می‌شود. به طور خلاصه، صدرا می‌گوید: اگر علم حق تعالی به اشیا، نفس ایجاد اشیا باشد و علم او به اشیا که از او صادر می‌شوند، بعینه همان ظهور اشیا برای ذات باشد که به سبب اشراق ذات به ذوات آنها حاصل گشته است، در این صورت علم حق تعالی محض اضافه اشراقیه خواهد بود. این دیدگاه در مورد علم و فاعلیت باری تعالی، دارای اشکالات زیر است:

اولاً، این نظریه باطل‌کننده عنایت الهی می‌باشد.^۱ زیرا عنایت الهی که سابق بر آفرینش ممکنات است، مصحح نظام شگفت‌انگیز و ترتیب حیرت‌آور آنها در جهان خلقت است. و این اعتدال کفایت نمی‌کند که بگویند "جودت نظام و حسن ترتیب آفرینش زیبا و حیرت‌انگیز این عالم سایه و لوازم نسب شریف و ترتیب نظام یافته و خوش‌منظری است که در عالم مفارقات نوری میان آنها برقرار بوده؛ عقول مفارقه نزد ذات، هم دارای کثرتی وافر است، و هم دارای زنجیره‌های طولی و عرضی و هیئات عقلی و نسبت‌های معنوی. و ذوات این اصنام [که در عالم اجسام واقع‌اند] تابع ذوات ارباب انواع آنهاست؛ همینطور هیئات و نسبشان.

زیرا پاسخ این است که؛ فرضاً نظام این عالم تابع نظام آن عالم باشد (نقل کلام در نظام آن عالم نموده گوییم) کدامین سبب باعث پیدایش نظام آن عالم بوده است؟

و اگر خود ذات به حسب صقع الهی مشتمل بر افضل نظام و نیکوترین وحدت جمعی نباشد، آیا به محذور دور و تسلسل دچار نخواهیم شد؟ در آن صورت چه نظامی بهتر از خود ذات این دور و تسلسل را دفع می‌کند؟ دقت در آرای معلم اول در *اثولوجیا* نیز در تبیین این مقصد مفید خواهد بود. (صدرا، *اسفار*، ج ۶، ص ۲۵۷)

یعنی تا آن "عنایت" الهی که همان علم او به نظام خیر و احسن است در صقع ذات و به عبارت دیگر عین ذات نباشد، هر نظریه‌ای جز آن، محکوم به شکست است خواه صور مرتسمه شیخ‌الرئیس و خواه آرای شیخ اشراق. زیرا با آرای شیخ اشراق علم تفصیلی حق تعالی به اشیا را قبل از ایجادشان نمی‌توان اثبات کرد.

ثانیاً، (مستلزم آن است که علم، علم نباشد). زیرا ارجاع حقیقت علم به اضافه محض صحیح نیست، خواه اضافه، اضافه مقولی باشد، خواه اضافه اشراقی... اصولاً مطلق علم، معنا و حقیقتی واحد است که ممکن نیست بعضی افرادش اضافه و برخی دیگر صورت [علمیه] باشند... (همان، ص ۲۵۸)

همچنین "اضافه اشراقیه" بنا بر مشرب فکری شیخ اشراق که اصالت ماهوی می‌اندیشد، اسمی بیش نیست؛ زیرا وجود حقیقی که همان اشراق حقیقی است نزد او امری اعتباری است؛ پس آنچه می‌ماند شیئیت ماهیت است و ماهیات هم که غواسق صرف‌اند و فی حد ذاته اشراقی ندارند، پس اضافه به آنها از نوع اضافه مقولی خواهد بود و نه اشراقی. و این نوع اضافه [چون همواره متکی به دو طرف است] در مورد جهل مرکب و علم به معدومات خارجی (قابل تحقق) تصویری ندارد. مضافاً بر اینکه اضافه امری اعتباری است پس صورتی که ملحوظ بالذات باشد، ندارد. (حاجی سبزواری، *تعلیقه بر اسفار*، ج ۶، ص ۲۵۷)

ثالثاً، اضافه اصولاً مرتبه وجودی‌اش متأخر از وجود طرفین اضافه می‌باشد و این یعنی ذات واجب در شریف‌ترین صفاتش (علم) به مخلوقات خود وابسته و نیازمند باشد (که محال است). (صدرا، اسفار، پیشین)

رابعاً، در جای خود اثبات کرده‌ایم که چیزی از اجسام طبیعی و صور مادی آنها و اشکال و هیئاتشان ممکن نیست که مدرک بالذات باشند؛ زیرا حضور جمعی آنها نزد اشیا امکان‌پذیر نمی‌باشد (چون اشیای مادی اجزایشان از یکدیگر غائباند و مجتمع در حضور نمی‌باشند) مگر به توسط مثالهای حسی یا عقلی آنها.

و به همین دلیل است که حکما ادراک مادیات را با صورت انتزاعی‌شان ممکن می‌دانند و نه به نفس و ذواتشان. پس چگونه این شیخ بزرگ و همفکرانش، ادراک وجودات مادی را بدون صور ادراکی آنها میسر دانسته و به نفس ذوات مادی‌شان اکتفا نموده‌اند؟ (اسفار، ج ۶، ص ۲۶۰)

و مهم‌ترین ایراد این نظریه چنین است که لازم می‌آید حق تعالی در مرتبه ذات خود و با صرف نظر از اشیا و موجودات فاقد علم باشد. با این دیدگاه نه علم اجمالی برای ذات اثبات می‌گردد و نه علم تفصیلی. (همان، ص ۲۶۱)

البته وی (شیخ اشراق) در *المطارحات* علم اجمالی واجب را نسبت به اشیا باطل دانسته و آن را قولی مزیف خوانده است. (شیخ اشراق، *المطارحات*، صص ۴۸۲ و ۴۸۱؛ *مصنفات* / ۱، ص ۴۸۲)

xxx

از مجموع مباحث گذشته نتایج ذیل حاصل می‌گردد:

۱. قاعده نور و ظلمت، اشراق و مشاهده، صدور و نحوه پیدایش مراتب هستی از حضرت باری و دیدگاهی که شیخ اشراق از عالم مثال ارائه می‌کند، همگی نوعی نگرش در تبیین نظام آفرینش و کیفیت صدور آن از حق تعالی را ایجاب می‌کند که با نگرش سایر فلاسفه متفاوت است.

۲. یکی از محوری‌ترین نظریه‌ها که در نظام اشراقی برای تبیین نحوه فاعلیت حق تعالی در نظام هستی نقش دارد، عقیده به هویت ربطی و تعلقی معلول است، و همین نظریه خود زمینه را برای طرح نظریه "فقر وجودی" یا "امکان فقری" در فلسفه ملاصدرا فراهم ساخته است.

۳. از نظر شیخ اشراق نظریه مشائیان مبنی بر علم عنایی، و در پی آن فاعلیت بالعنایه، نظریه‌ای است باطل، چون عقلاً هر گونه تمثیل یا وساطت صور در علم الهی ضروری نیست؛ بلکه، مناط علم الهی به موجودات حضور گسترده و عینی همه آنها برای اوست.

۴. دیدگاه شیخ اشراق درباره نحوه فاعلیت حق تعالی در نظام آفرینش، فاعلیت بالرضاست؛ چه او راضی است به فیضان جمله موجودات از ذات خویش، و این یعنی اراده ذاتی او که به رضایت، بر بهجت و عشق و ابتهاج ذات به خویش و در پی آن خلق و ایجاد موجودات جهان هستی تغییر می‌گردد.

۵. مطلب فوق شکل‌گیری بسیاری از نظریه‌ها و آرای عرفانی در میان عارفان و متألهان را موجب گشته، زمینه را برای بسط و توسعه عرفان نظری فراهم ساخته است.

۶. نظریهٔ فاعلیت بالرضا همچون سایر نظریه‌های فلاسفهٔ اسلامی پیرامون نحوهٔ فاعلیت حق تعالی کمترین منافاتی با اصل اختیار و ارادهٔ تام الهی ندارد.

۷. متکلمان و اندیشمندانی نظیر خواجه نصیر طوسی و فیاض لاهیجی نیز در این موضوع به آرای شیخ اشراق نزدیک شده، به یک اعتبار به فاعلیت بالرضا رضا داده‌اند.

پی‌نوشتها

۱. تشبیه نورالانوار به خورشید را صرفاً باید از دید مسامحه و تشبیه به آن نگریست و گرنه با کاوشهای علمی امروزه باید گفت این تشبیه بسیار نارساست؛ زیرا هم اکنون در فیزیک آسمان اثبات شده است روزانه میلیونها تن از وزن خورشید کاسته می‌شود و از آن جدا می‌گردد. (المثل یقرّب من وجه و یبعّد من وجوه).
۲. شایان ذکر است که تفصیل این مطالب از چارچوب موضوع این مقاله خارج است و در این قسمت باید به حد ضرور اکتفا نمود.
۳. ابن‌سینا در *مباحثات*، ص ۳۰۵؛ *تعلیقات*، ص ۸۳ صراحتاً نحوهٔ علم عنایی را به طریق صور مرتسمه دانسته است.
۴. البته روشن است که منظور شیخ اشراق از "اضافه" در اینجا، اضافهٔ اشراقی است و نه مقولی.
۵. با استفاده از سخنان شیخ اشراق در *حکمه‌الاشراق*، *مصنفات* / ۲، ص ۱۸۱.
۶. رجوع شود به تعلیقهٔ علامه طباطبائی بر *اسفار*، ج ۳، ص ۱۳ با اندک تصرف.

۷. نظرگاه محقق طوسی در تجرید الاعتقاد در مورد اراده باری تعالی این است که وی اراده را ذاتی دانسته و به نفس داعی تعبیر می‌کند؛ بنابراین، اراده از دیدگاه وی با اراده از دیدگاه ابن سینا و شیخ اشراق به همان رضا و بهجت ذات نسبت به افعال خود باز می‌گردد.

۸. یا به تعبیر علامه طباطبائی در تعلیقه وی بر *اسفار*: قادر نیست عنایت الهی را اثبات کند.

منابع

قرآن کریم.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین. شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۹.

----- . قواعد کلی در فلسفه اسلامی، ج ۱، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۵.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (شیخ الرئیس). المباحثات، به کوشش محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۱۳ هـ. ق

-----، التعليقات، تحقیق دکتر عبدالرحمن بدوی، قم، مرکز النشر، بی تا. ابوریان، محمدعلی، مبانی فلسفه، اشراق از دیدگاه سهروردی، ترجمه دکتر شیخ، تهران، انتشارات دانشگاه شهید بهشتی، ۱۳۷۲.

سبزواری، حاج ملا هادی، تعلیقه بر اسفار، ج ۲، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ هـ. ق.

سهروردی، شهابالدین (شیخ اشراق)، الواح عمادی، سه مقاله از شیخ اشراق، به تصحیح دکتر نجفقلی حبیبی، تهران، انتشارات انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۷ هـ. ق.

-----، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، دوره سه جلدی (۱ و ۲ و ۳)، تهران، انتشارات انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۷ هـ. ق.

-----، حکمه الاشراق، ترجمه و شرح از دکتر سیدجعفر سجادی، دانشگاه تهران، ۱۳۶۶.

- صدرالمتألهین شیرازی، محمدبن ابراهیم، المبدأ و المعاد، چاپ اول، بیروت، دارالهادی، ۱۴۲۰ هـ. ق.
- ، الاسفار الاربعه (دوره ۹ جلدی) ج ۲ و ۶، بیروت، دارالاحیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ هـ. ق.
- طباطبائی، محمدحسین (علامه طباطبائی)، نهاییه/التحکمه، مؤسسه النشر الاسلامیه، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۶۲ ش.
- ، تعلیقه براسفار، ج ۲، پیشین.
- طوسی، نصیرالدین (خواجه نصیر طوسی)، شرح اشارات و تنبیهات ابن سینا، ج ۳، تهران، چاپخانه آرمان، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ هـ. ق.
- قطب‌الدین شیرازی، محمود بن ضیاء‌الدین مسعود. شرح حکمه‌الاشراق سهروردی، قم، انتشارات بیدار، بی‌تا.
- لاهیجی، عبدالرزاق، (فیاض). گوهر مراد، تهران، ۱۲۷۷ هـ. ق.
- مدرس زنوزی، آقا علی، بدایع‌الحکم، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۶.
- موحد، صمد، سرچشمه‌های حکمت اشراق، چاپ اول، تهران، انتشارات فراروان، ۱۳۷۴.