

نظریه سهروردی در باب علیت و تأثیر آن بر محقق دوانی و میرداماد

دکتر رضا اکبریان*
نقیسه نجبا**

چکیده

حکمت اشراق سهروردی دارای اصول و مبانی بدیعی است که نه تنها در حکمت مشاء یافت نمی‌شود، بلکه پایه و اساس تفکرات اندیشمندان بعدی قرار گرفته و نقطه عطفی در تاریخ فلسفه به شمار می‌آید. نظریه اضافه اشراقیه که در جهت تبیین رابطه علت و معلول از سوی سهروردی مطرح شده است، یکی از اصول بنیادین این فلسفه است. از آنجا که ارتباط میان علت و معلول در نهایت به ارتباط میان خالق و مخلوق می‌انجامد، فیلسوفان مسلمان پیش از سهروردی با بهره‌گیری از تعالیم دینی سعی کردند ارتباط عمیق‌تری میان آن دو اثبات کنند. به عنوان نمونه ابن‌سینا با در نظر گرفتن ترکیب شیء از وجود و ماهیت و امکان ماهوی به عنوان ملاک نیاز شیء به علت، معلول را از جنبه وجودی مرتبط به علت و عین‌الربط به آن در نظر می‌گرفت. پس از ابن‌سینا، سهروردی با انکار برخی مبانی مشائین از جمله ترکیب شیء از ماده و صورت و نیز وجود و ماهیت و اعتباری دانستن وجود، قائل می‌شود به اینکه معلول نه از جنبه وجودی بلکه با تمام هویت خود وابسته به علت است. با چنین تفسیری بالطبع رابطه عمیق‌تری بین علت و معلول ثابت می‌شود. همین ویژگی و نیز برخی موارد دیگر باعث می‌شود دیدگاه سهروردی مورد توجه حکمای پس از وی قرار گیرد. دوانی و میرداماد از جمله پیروان این اندیشه به شمار می‌آیند. آنها به‌رغم اینکه سعی داشتند برای گریز از اشکالات وارد بر نظر سهروردی تبیین جدیدی از آن ارائه دهند، اما دیدگاه او را بر این سینا ترجیح داده و برگزیدند.

واژگان کلیدی: اضافه اشراقیه، علت، معلول، سهروردی، محقق دوانی، میرداماد.

مقدمه

n_nojaba@yahoo.com

* عضو هیئت علمی دانشگاه تربیت مدرس
** دانشجوی ارشد دانشگاه تربیت مدرس

تاریخ دریافت: ۸۹/۸/۲۵ تاریخ پذیرش: ۹۰/۲/۱

اضافه اشراقیه اصطلاحی است که در حکمت اشراق برای تبیین رابطه علت و معلول استفاده می‌شود که عبارت است از نسبت امری به امر دیگر طوری که یک سوی نسبت عین تعلق و وابستگی به سوی دیگر است. به عقیده سهروردی ملاک نیاز به علت در خود نور فقیر و امکان فقری است نه در ماهیتی که وجود می‌خواهد به آن تعلق گیرد. او ذات معلول را عین الربط به علت می‌داند.

مکتب اشراق تأثیری عمیق و پایدار بر سنت علم و حکمت ایران به جای گذاشت. بیشتر مکاتب فلسفی که پس از سهروردی پیدا شدند، به گونه‌ای متأثر از تعالیم او بودند. محقق دوانی و میرداماد از جمله کسانی بودند که در این اندیشه از سهروردی تبعیت کردند به‌رغم اینکه سعی کردند برای گزیز از اشکالات وارد بر آن، تبیین جدیدتری ارائه دهند.

نظریه اضافه اشراقیه سهروردی

۱. مبانی ابداعی سهروردی در ارائه این نظریه

همواره در فلسفه مسائلی وجود داشته که از همان قرن‌های اولیه ذهن فیلسوفان را به خود مشغول کرده و در جریان تکاملی تفکر در معرض تفسیرها و پاسخ‌های جدید واقع شده است. یکی از این مسائل، مسئله رابطه میان علت و معلول و به تعبیری دیگر تحلیل رابطه علیت است که از زمان ارسطو بحث شده بود و تا زمان ابن‌سینا که می‌توان او را بزرگ‌ترین فیلسوف پیش از سهروردی نام برد، ادامه داشته است. این مسئله که در نهایت به رابطه خالق با مخلوق یا خدا با مخلوقات منتهی می‌شود، در فلسفه اسلامی که ریشه در اسلام و تعالیم آن دارد، اهمیت ویژه‌ای می‌یابد. پیشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

مسئله علیت در مکتب سهروردی که متمایز از جریان‌های فکری پیش از خود است، پاسخ جدیدی می‌یابد. پاسخی که در اندیشه‌های پیشین بی‌سابقه بوده و می‌توان آن را جداکننده مسیر اندیشه اشراقی از آنها دانست. سهروردی با مبتنی کردن نظام فلسفی خود بر نور و ظلمت و انکار برخی مبانی مشائین، تبیین جدیدی از رابطه علت و معلول ارائه می‌دهد که لازم است پیش از بررسی آن، مبانی ابداعی او مورد تأمل قرار گیرد.

الف. دیدگاه شیخ اشراق در خصوص وجود و ماهیت

سهروردی دستگاه فلسفی خود را برخلاف دیگر فلاسفه بر مبنای وجود و ماهیت پایه‌ریزی نمی‌کند. او نور را محور مباحث فلسفی خود قرار می‌دهد و وجود را امری اعتباری

می‌داند و هرگونه مصداقی را برای وجود در خارج از ذهن صریحاً انکار می‌کند. او مراد خود را از اعتباری بودن در برخی از آثار خویش از جمله کتاب *التلویحات* بیان می‌دارد که اعتباریات اموری هستند که در خارج هویتی ندارند و وجود خارجی‌شان همان وجود ذهنی‌شان می‌باشد. به تعبیر دیگر اعتباریات اموری هستند که ذهن آنها را از موجودات خارجی انتزاع می‌کند و خود دارای مصداق و فرد بالذات نیستند (سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۱؛ *التلویحات*، ص ۱۶۳). به این نکته نیز باید اشاره کرد که شیخ اشراق همانند دیگر حکما مفهوم وجود را مفهومی بدیهی، عام و اولی‌التصور می‌داند که نیازمند به تعریف نیست (همان، *المشارع* و *المطارحات*، ص ۲۰۰)، اما در فلسفه وی تنها نور است که واقعیتی در ازای مفهوم خود دارد نه وجود و آن را صرف اعتبار عقلی می‌داند که از سنجش با ماهیات خارجی پدید می‌آید. به عقیده وی وجود تنها در معانی اعتباری زیر به کار می‌رود:

۱. به معنای نسبت چیزی به چیز دیگر، به معنای "در" مانند اینکه بگوییم: شیء در خانه، بازار، ذهن و ... است؛ ۲. به معنای روابط، یعنی رابطه موضوع با محمول، مانند زید کاتب است؛ ۳. به معنای حقیقت و ذات؛ مانند اینکه می‌گوییم: "ذات فلان پدیده و حقیقت آن" همچنین می‌گوییم "وجود فلان پدیده و عین آن و خودش" (همان، ج ۲؛ *حکمة الاشراق*، ص ۶۴).

از نظر شیخ اشراق، این همان چیزی است که توده مردم آن را از واژه وجود می‌فهمند و چنانچه مشائین مقصودشان از وجود چیز دیگری است، باید آن را تبیین کنند (همان، ص ۶۷). علاوه بر آن، شیخ اشراق در کتاب *حکمة الاشراق*، با تقسیم صفات به دو دسته خارجی و ذهنی وجود را از جمله صفات ذهنی معرفی می‌کند. صفات ذهنی از نظر وی صفاتی هستند که وجودی جز وجود ذهنی نداشته و خارج از ذهن تحقق ندارند و وجود ذهنی برای آنها عین وجود خارجی برای اشیای دیگر است، به عقیده او چنین صفاتی از معقولات ثانیه‌اند (همان، ص ۷۱). یکی از پیامدهای اعتباری دانستن وجود، انکار زیادت وجود بر ماهیت است. ابن‌سینا وجود و ماهیت را دو حیثیت متمایز خارجی تلقی می‌کرد و به زیادت وجود بر ماهیت در خارج قائل بود (رک. ابن‌سینا، *الشفاء (الطبیعیات)*، ص ۲۷ و *المباحثات*، ص ۹۳ و *الشفاء (الالهیات)*، ص ۴۷ و *منطق المشرقیین*، ص ۲۰-۱۷ و *الاشارات و التنبیهات*، ص ۴۷).

اما اگر مانند سهروردی وجود را امر اعتباری تلقی کنیم، زیادت وجود بر ماهیت هم بی معنا خواهد شد. سهروردی در آثار خود دلایل گوناگونی بر انکار زیادت وجود بر ماهیت ذکر می- کند(رک. سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۱؛ التلویحات، ص ۲۲ و ۲۶؛ همان، ج ۲؛ حکمة الاشراق، ص ۶۵-۶۴؛ همان، ج ۱؛ المقامات، ص ۱۶۲ و نیز شیرازی، شرح حکمة الاشراق، ص ۱۸۲).

در فلسفه سهروردی ما با سه اصطلاح مواجه هستیم: ماهیت، حقیقت، ذات. از نظر وی، حقیقت و ذات، مترادف و هر دو ماهیت شیء هستند، به شرط وجود در خارج (همان، ج ۱، المشارع و المطارحات، ص ۳۶۱ و ۳۶۲). از دیگر سو، سهروردی حقیقت را خصوصیت وجودی اشیا خوانده است که از برای آن شیء است (همان، ص ۳۶۱)، لذا می توان گفت، سهروردی ماهیت اشیا را تمام حقیقت آنها می داند، امری حقیقی که منشأ آثار مختلف شیء است، چنانکه منشأ اختلاف انواع ماهوی را، اختلاف حقایق آنها دانسته است (همان، ص ۳۶۸ و ۳۶۹). این نکته نیز که شیخ اشراق وجود را امری اعتباری در نظر می گیرد و به عدم زیادت آن بر ماهیت در خارج معتقد می شود، اثبات کننده این مطلب است که ماهیت شیء عین ذات و حقیقت شیء است.

گفتیم که سهروردی اساس فلسفه خود را بر مبنای نور قرار می دهد و برای او تنها عالم انوار، اصل است. از این امر می توان نتیجه گرفت که در واقع ماهیت که عین حقیقت شیء است نه امری که وجود بر آن عارض شده باشد، در اندیشه اشراقی عین نورانیت است و ماهیات متحصل در خارج چیزی جز حقایق شدید و ضعیف نور نیستند. ممکن است گفته شود، سهروردی ماهیت به معنای اخص را نیز پذیرفته (همان، ص ۳۹۸-۳۹۹) و آن را امری می داند که وجود عارض بر آن می شود و این معنا با اینکه ما ماهیت را عین حقیقت شیء و تمام حقیقت آن بدانیم در تعارض است. در این خصوص باید گفت در مواردی که او ماهیت را امری می داند که وجود بر آن عارض می شود، تنها به توضیح فلسفه مشاء پرداخته است و عقاید ابتکاری خویش را بیان نمی کند، اما به عقیده خود او همان طور که اشاره کردیم، از آنجا که وجود را امر اعتباری می داند، ماهیت را تمام حقیقت شیء معرفی می کند.

همان طور که ملاحظه شد، رأی سهروردی در مورد وجود و ماهیت، از جمله آراء ابداعی او در مقایسه با فلسفه های پیشین به ویژه تفکر مشائی است. در ادامه نشان خواهیم داد که چگونه

این بحث، مسئله علیت را تحت تأثیر قرار داده و چگونه سهروردی آن را نیز متمایز از سایر دیدگاه‌ها ارائه داده است. علاوه بر بحث وجود و ماهیت که تفسیر خاص سهروردی از آن، زمینه ارائه نظریه ابداعی او در خصوص رابطه علت و معلول را فراهم می‌آورد، دیدگاه سهروردی در انکار ترکیب شیء از ماده و صورت نیز در ارائه این دیدگاه بی‌تأثیر نیست.

ب. جوهر و عرض از دیدگاه سهروردی و انکار ماده و صورت

ابن سینا جوهر جسمانی را مرکب از ماده و صورت می‌داند، اما سهروردی به انکار این مطلب پرداخته و آن را نقد می‌کند (رک. همان، ج ۲، حکمة الاشراف، ص ۸۳-۷۴ و نیز شهرزوری، ص ۲۱۵-۲۰۷).

مشائیان دو برهان مشهور در زمینه اثبات ماده اولی دارند که عبارت‌اند از برهان قوه و فعل و برهان فصل و وصل. سهروردی با رد برهان فصل و وصل به رد ماده می‌پردازد (سهروردی، همان، ص ۷۴).

بیان دیگر سهروردی در انکار ماده اولی این است که، در جهان هستی چیزی به نام هیولا وجود ندارد؛ یعنی چیزی که بی‌تعیین است، بدون آنکه مقدار و صورت داشته باشد، پذیرای تمام امتدادها و صورت‌هاست. چنین پدیده‌ای که به خودی خود هیچ‌گونه تخصص و تعین نداشته باشد، اگر تحلیلش کنیم، حقیقت آن به دو چیز بازمی‌گردد: موجود و جوهر. جوهر بودن آن به این معناست که موضوع ندارد، که امری سلبی است. اینکه می‌گوییم به گونه‌ای موجود است، این موجود بودن مبهم در حقیقت، جنبه ذهنی دارد، پس آنچه مشائیان آن را هیولا می‌نامند، در حقیقت چیزی نیست (همان، ص ۸۰). بنابراین، ماده اولی همان صورت جسمیه و جوهر جرمانی است و از صورت جسمیه چیزی بسیط‌تر نداریم. از دیدگاه او هیولا امری ذهنی است و عینیت خارجی ندارد. سهروردی این مطلب را بر اساس قاعده فلسفی خود که هر چیز که لازمه موجود بودن آن، تکرار وجود او باشد امری است اعتباری نیز، اثبات کرده است. سهروردی پس از ابطال دلیل مشائیان در اثبات هیولا، از آنجا که خودش ترکیب جسم از اجزا را نمی‌پذیرد، به ناچار پایه و مبنایی برای تحولات و کون و فساد موجودات در نظر می‌گیرد. در اینجا او خود مقدار، یعنی جسم را هیولا و مبنای تغییر معرفی می‌کند (همان، ص

۸۰). نظر شیخ اشراق این است که ماده اولی همان چیزی است که به آن جسم گفته می شود. او معتقد است که الآن هیچ جسم و جرم مطلق در عالم نداریم، اکنون ما جسمی نداریم که به حالت ماده بودن باقی باشد. جسم هایی که ما داریم جسمی است با اعراض خاص. سهروردی همچنین دلایل مشائین را در اثبات صورت نوعیه کافی ندانسته و آنها را مورد تردید قرار می دهد. بیان سهروردی این گونه است:

مشائین صورت های دیگری را غیر از صورت جسمیه اثبات می کنند. آنان در اثبات این صورت ها چنین می گویند که: مشاهده می شود که اجسام یکسان نیستند. برخی قسمت پذیر و برخی قسمت ناپذیرند. برخی اجسام قسمت پذیر شکل جدیدی به خود می گیرند و شکل سابق خود را از دست می دهند. بعضی این تغییرها را به راحتی و بعضی به دشواری می پذیرند، بنابراین، در اینجا باید غیر از حقیقت جسم، صورت های دیگری نیز در کار باشند که اساس و این ویژگی ها و تفاوت ها قرار گیرند. در پاسخ این استدلال می توان گفت: این ویژگی ها به صورت های جوهری انواع نیاز ندارند، بلکه از مقوله عرض هستند (سهروردی، همان، ص ۸۲).

سهروردی ادامه می دهد که:

اگر مشائین بگویند: اعراض نمی توانند قوام بخش جوهر باشند در حالی که صورت های نوعیه قوام بخش جوهر نوع اند، در پاسخ ایشان می گوئیم: صورت های نوعیه چرا و به کدام دلیل قوام بخش جوهرند؟ شاید به این دلیل که جسم از این صورت ها تهی نمی ماند، اما تهی نبودن چیزی از چیز دیگر، دلیل بر قوام بخش بودن آن نیست، زیرا بسیاری از لوازم یک چیز که هرگز از آن جدا نمی شوند، جنبه عرضی دارند نه جوهری و ذاتی. اگر هم گفته شود صور نوعی به این دلیل جوهرند که مخصص جسم اند، باید گفت، لازم نیست مخصص، حتماً صورت یا جوهر باشد، زیرا خود مشائین هم می پذیرند که افراد یک نوع با عوارضشان تمایز و تخصص می یابند (همان، ص ۸۳).

طبق بیانات بالا سهروردی جسم را مرکب از دو جوهر ماده و صورت نمی داند، بلکه خود جسم را به عنوان جوهر بسیط در نظر می گیرد.

از دلایلی که سهروردی را به سمت انکار ماده و صورت سوق داده است می توان به بحث عقول عرضیه اشاره کرد. او عالم اجسام را معلول عقول عرضیه می داند. از طرفی عقول عرضیه را امور بسیطی تعریف می کند (همان، ص ۱۶۷). پس معلول آنها که اجسام اند نیز باید بسیط

باشد. از طرفی چون سهروردی معتقد است که جوهر هرگز در جوهر دیگری حلول نمی‌کند و هر حال در جسم عرض است (همان، ص ۶۱)، لذا نمی‌تواند بپذیرد که ماده‌ی اولی و صورت جسمیه و صورت نوعیه‌ای داریم که جوهرند و یکی در دیگری حلول می‌کند و از مجموع اینها جسم حاصل می‌شود. در نتیجه سهروردی وجود ماده‌ی اولی، صورت جسمیه و صورت نوعیه را انکار می‌کند.

۲. نظام فلسفی شیخ اشراق و تفسیر علیت بر مبنای آن

الف. انوار، موضوع فلسفه سهروردی

معمولاً فیلسوفان نظام فلسفی خود را بر پایه وجود و احکام مربوط به آن بنا می‌کنند، اما در این میان سهروردی از رسم معمول عدول کرده و تمام همت و اندیشه خود را به مسئله نور معطوف داشته است. وی در کتاب حکمة الاشراق می‌گوید: اگر در هستی چیزی باشد که از هرگونه شرح و تعریف بی‌نیاز است، آن ظاهر بالذات بوده و چیزی ظاهرتر از نور در هستی وجود ندارد. عین عبارت شیخ اشراق در این باب چنین است:

ان كان في الوجود مالا يحتاج الى تعريفه و شرحه فهو الظاهر و لا شيء اظهر من النور، فلا شيء اغنى منه عن التعريف (همان، ص ۱۰۶).

این مفهوم، ظاهر است، نه ظهور و نه ظاهر ساختن. "ظاهر"، "شئ" است جزئی، عینی و متمایز و واحد، حال آنکه ظهور، اعتباری عقلی است. "ظاهر" یعنی "شئ" که برای خودش و برای غیر ظهور دارد. بنابراین "نور"، قطعاً نمی‌تواند موضوع مابعدالطبیعه‌ای باشد که سهروردی ترسیم می‌کند. موضوع حکمت اشراق "انوار" است نه "نور"؛ به عبارت دیگر سهروردی نور را یک حقیقت واحد مشکک ذو مراتب نمی‌داند، او قائل به اشیا و ماهیات متکثری است که حقیقتی جز نور ندارند و تفاوتشان در شدت و ضعف است. این است که سهروردی در آغاز کتاب حکمة الاشراق می‌گوید:

القسم الثاني - في الانوار الالهيه و نور الانوار و مبادی الوجود و ترتیبها و... (همانجا).

سهروردی موجودات جهان را در دو مقوله نور و ظلمت قرار می‌دهد. سپس هر یک از آنها را به جوهر و عرض تقسیم می‌کند. از نظر سهروردی ظلمت چیزی جز عدم نور نیست و از نوع اعدامی نیست که در آنها وجود ملکه و شأن چیزی شرط باشد. به بیان دیگر اگر چیزی

مظلم شد یا عنوان ظلمت یافت، در ذات خود عدم النور است و اساساً ملکه یا شأن نورانی شدن برای او معنا ندارد. در واقع تقابل نور و ظلمت تقابل تضاد نیست، بلکه تقابل سلب و ایجاب است (همان، ص ۱۰۸-۱۰۷ و نیز شهرزوری، ص ۲۸۸-۲۸۷).

ب. مجعول بودن ماهیت

گفته شد که سهروردی وجود را امری اعتباری دانسته و تمام حقیقت شیء را ماهیت آن می-داند. در واقع وی در آنجا که به طریقهٔ مشائین بحث می‌کند وجود را انکار می‌کند و ماهیت را به عنوان تنها حیثیت شیء می‌شناسد. از طرفی در حکمة الاشراق سهروردی شیء را به نور و ظلمت تقسیم می‌کند. بنابراین ماهیت یا حقیقت شیء از نگاه سهروردی که تنها حیثیت شیء است، همان نور بودن آن است. شیخ اشراق با طرح اصالت نور و استناد تمام موجودات عینی به نور، دیدگاه جدیدی را در فلسفه ارائه کرد و ارتباط موجودات جهان را با بحث علیت در انوار تبیین می‌کند.

از آنجا که شیء تنها ماهیت است، خود نیازمند به علت است نه اینکه تنها از ناحیهٔ وجود با علت مرتبط شود، آن طور که ابن سینا قائل بود. سهروردی با بیان زیر این نکته را تبیین می‌کند: و لما كان الوجود اعتباريا عقليا فللشيء من علته الفياضة هويته (سهروردی، همان، ص ۱۸۶)

شهرزوری نیز معتقد است، چون از نظر حکمای اشراقی وجود امری اعتباری است، ذات اشیا متعلق به فاعل است (شهرزوری، ص ۴۴۶). ملاصدرا نیز به این نکته تأکید می‌کند. وی می‌گوید:

سهروردی نفس ماهیت را اثر جاعل و مجعول اولاً و بالذات می‌داند و معتقد است که لازمهٔ این جعل موجودیت ماهیت است، بدون اینکه نیازی باشد وجود یا اتصاف از سوی جاعل افاضه شود، زیرا آن دو اعتباری هستند و مصداقشان نفس ماهیتی است که از علت صادر شده است (ملاصدرا، ج ۱، ص ۳۹۸)

حکیم سبزواری در شرح منظومه، انگیزهٔ سهروردی به اصالت ماهیت را پرهیز از قول به استغناء ماهیات از جاعل و پرهیز از قول به وجوب ذاتی ماهیات می‌داند و کلام صاحب شوارق و صاحب قبسات را به عنوان شاهد بر مطلب خود ذکر می‌کند (سبزواری، ص ۲۲۶-۲۲۵).

البته ذکر این نکته ضروری است که شیخ اشراق را نمی‌توان در شمار قائلان به اصالت ماهیت یا اصالت وجود به معنایی که پس از میرداماد از اصالت وجود و اصالت ماهیت می‌شد، دانست. چون در زمان او این تقسیم بندی محل بحث نبوده است، چه در مورد ابن سینا و چه در مورد سهروردی. فلاسفه مؤخر به دلیل شواهدی که در عبارات آنها یافت می‌شود، ابن سینا را اصالت وجودی و سهروردی را اصالت ماهوی می‌دانند در غیر این صورت این مسئله برای خودشان مطرح نبوده است.

ج. طرح نظریه اضافه اشراقیه

در فلسفه اضافه به دو معنا به کار می‌رود: ۱. *اضافه مقولی*: در اینجا اضافه یکی از ده مقوله ارسطویی است و عبارت است از هیأتی که برای یک شیء از نسبت آن به شیء دیگری حاصل می‌شود که آن شیء نیز با شیء اول نسبت دارد. چنان که هیأت اضافه موجود در برادر چنین است: نسبت برادر در برادری به برادر خود که او نیز در برادری با این برادر نسبت دارد. بنابراین نسبت موجود در مقوله اضافه متکرر است و فرق مقوله اضافه با نسبت همین است که وجود نسبت یکی است، اما قائم به دو طرف است، در صورتی که در مقوله اضافه، نسبت برای هر یک از طرفین اضافه، تکرار می‌شود و نسبتی که هر یک از طرفین اضافه با طرف دیگر دارد، غیر از نسبتی است که آن با این دارد و در عین حال با یکدیگر تلازم دارند و تفکیک آنها نه در خارج امکان پذیر است و نه در ذهن (رک. ابن سینا، *الشفاء (طبیعیات)*، ص ۱۶۴-۱۴۴ و همان *(الهیات)*، ص ۱۵۹-۱۵۲ و نیز طباطبایی، ص ۱۶۲).
۲. *اضافه اشراقی*:

اضافه اشراقی در مقابل اضافه مقولی قرار دارد. تفاوت این دو اضافه در این است که "اضافه مقولی" همواره قائم به دو طرف بوده و بین طرفین نیز نوعی تکافو و هماهنگی برقرار می‌باشد. ولی "اضافه اشراقی" چیزی است که پیوسته قائم به یک طرف می‌باشد. می‌توان گفت "اضافه مقولیه" را دو مستقل و یک رابط تشکیل می‌دهند، در حالی که "اضافه اشراقیه" یک رابط است که به یک مستقل وابسته است (ابراهیمی دینانی، *وجود مستقل و رابط*، ص ۱۵۸).

تعریف دیگری که از "اضافه اشراقیه" شده چنین است که "اضافه اشراقی"، فرع تحقق طرفین اضافه نیست، بلکه فرع بر مضاف الیه است اما مضاف امری است که با نفس اضافه آفریده می-شود. بر اساس "اضافه اشراقیه" ربط بین علت و معلول را می توان چنین شرح داد:

همان طور که اضافه دو قسم است، اضافه اشراقی و اضافه مقولی، ربط هم دو قسم است، یکی ربط مقولی که تابع طرفین یعنی مربوط و مربوط الیه است و دیگری ربط اشراقی که یک طرفه است، نظیر هستی ناقص که عین ربط به خداوند است نه نظیر معانی حرفی و روابط مفهومی که بین دو امر برقرار باشند و آنها را به هم مرتبط کنند. در ربط اشراقی مربوط خود ذاتاً عین الربط است و این چنین نیست که ربط اشراقی بین مربوط و مربوط الیه بوده، چیزی باشد که این دو را به یکدیگر مرتبط کند. بلکه مربوط خود عین ربط به مربوط الیه است (جوادی آملی، ص ۱۲۸-۱۲۷).

طبق آنچه بیان شد، سهروردی معلول را تنها ماهیت شیء قرار می دهد. در دیدگاه سهروردی ما یک علت داریم و یک معلول که عین اضافه به علت است. به چنین رابطه ای اصطلاحاً "اضافه اشراقیه" گفته می شود. معلول عین نیاز و عین تعلق و ربط به علت است و هیچ ذات و هویتی مستقل و منفک از ربط و تعلق به علت ندارد. همان طور که گفتیم اشراق به معنی نور دادن و روشن کردن است. "فلسفه سهروردی نیز بر مبنای نور است و در واقع علت و معلول چیزی جز حقایق نوری نیستند. در نظر سهروردی رابطه میان علت و معلول، رابطه میان نور شدید و نور ضعیف است که نور ضعیف اضافه اشراقیه نور قوی است" (اکبریان، همان، ص ۸۷).

یکی از پیامدهای نظریه اضافه اشراقیه این است که انوار قاهره فاعل مباشر مستقیم آثار شیء-اند. برای اثبات این نکته، آرای از سهروردی را به عنوان مقدمه ذکر کرده و سپس از آنها نتیجه گیری می کنیم:

۱. جواهر غاسق (اجسام)، هیأت ظلمانی و انوار عارضی معلول انوار مجردند (سهروردی، حکمة/لاشراق، ص ۱۱۰)؛ ۲. همان طور که در بخش قبل اشاره شد، جسم از ماده و صورت، ترکیب نشده و جوهری بسیط است؛ ۳. از لوازم انکار ماده و صورت این است که اعراض، مخصص جواهرند نه صورت نوعیه آن سان که ابن سینا معتقد بود (همان، ص ۸۳)؛ ۴. جواهر

غاسق اموری اعتباری‌اند که بدون خصوصیات و عوارض در خارج وجود ندارند (همان، ص ۱۱۰)؛ ۵. انوار قاهر سبب پیدایی اعراض و هیأت ظلمانی‌اند.

پس از این مقدمات می‌توان نتیجه گرفت که اشیایی که ما می‌بینیم، مجموعه‌ای از عوارض - اندک به عقیده سهروردی در محلی به نام جوهر غاسق قرار گرفته‌اند که به عقیده او امری عقلانی است. از طرفی سبب پیدایی اعراض، انوار عرضی‌اند که محل آنها هم جوهر غاسق است و خود معلول انوار قاهره‌اند. پس در واقع انوار قاهره با ایجاد انوار عرضی، فاعل مباشر آثار شیء‌اند. طبق مبانی مشاء، آثار شیء مستند به صورت نوعیه شیء است. یعنی خداوند با افاضه صورت نوعیه، آثار شیء را متحقق می‌کند. به عنوان مثال اگر بخواهیم شیء ئی آثار مخصوص به خود را نداشته باشد، باید صورت نوعیه آن را عوض کرد، اما طبق مبانی سهروردی، خود آثار به طور مستقیم مستند به علت و به تبع آن به خداست.

۳. تفاوت دیدگاه شیخ اشراق و ابن سینا

پیش از بیان اینکه چرا سهروردی دیدگاه مشاء در خصوص رابطه میان علت و معلول را نمی‌پذیرد و شیوه جدیدی در پیش می‌گیرد، به برخی از تفاوت‌های این دو دیدگاه اشاره می‌کنیم. الف. رابطه علت و معلول: دیدگاه مشاء شیء را دارای دو حیثیت متفاوت در نظر می‌گیرد و آن را تنها از جنبه وجودی با علت مرتبط می‌داند. ابن سینا که به تمایز ذهنی و عینی وجود و ماهیت قائل است، معلول را تنها از ناحیه وجود مرتبط به علت می‌داند. وی علت را این گونه تعریف می‌کند:

ان العلة هي كل ذات يلزم منه ان يكون وجود ذات اخرى انما هو بالفعل من وجود هذا بالفعل (ابن سینا، الرسائل (رسالة حدود)، ص ۱۱۷).

حال این پرسش پیش می‌آید که ماهیت چه ارتباطی با علت دارد؟ می‌توان گفت به عقیده ابن سینا شیء از جهت ماهیت نیازمند به علت نیست و ماهیت را به دلیل لیسیت ذاتی دون جعل می‌داند. شیخ نه ماهیت را علت وجود و نه وجود را علت ماهیت می‌داند. شیخ در اشارات ضمن بیان جواز علیت ماهیت شیء برای برخی صفات و اعراض آن، علیت ماهیت یا دیگر صفات نسبت به وجود را نفی می‌کند، چرا که این امر مستلزم تقدم ماهیت به عنوان علت، در وجود است، حال آنکه محال است چیزی بر وجود خودش متقدم در وجود باشد (همو، الاشارات و التنبيهات، ص ۲۷۰). او اگر چه ماهیت را در تحقق و همچنین علیت

نسبت به معلولات خود، متوقف بر وجود دانسته است، اما هیچ نظری در مورد معلولیت آن در مقابل وجود ندارد، بلکه سخن وی در عروض وجود و آنکه وجود را از لوازم و لواحق ماهیت می‌داند، دلالت بر تقرر ماهیت مستقل از وجود دارد. از نظر او شیء قبل از ایجاد تقرر ماهوی دارد و در مقام تقررش لیسیت است، در نتیجه دارای امکان است؛ پس احتیاج به علت دارد و پس از افاضه وجود به آن از ناحیه علت موجود می‌گردد. تقرر ماهوی اشیا از نظر ابن سینا مرادف با ثابتات ازلیه معتزله یا اعیان ثابتة عرفا نمی‌باشد. تقرر ماهوی عیناً حضور ممکن در علم خداست. طبق بیان فوق می‌توان گفت از تحلیل علیت در فلسفه ابن سینا به پنج جزء می‌رسیم. معطی الوجود (علت فاعلی)، معطی له (ماهیت ممکنه)، عطیه (وجود)، اعطا (اعطای وجود)، اخذ (گرفتن وجود).

بر این اساس که نظر او با اشکال مواجه می‌شود و آن، این است که برای ماهیت در مقابل علت وجودی، عینیتی در نظر می‌گرفت و شیء را از این جنبه محتاج به علت نمی‌دانست. در حالی که سهروردی با انکار تمایز بین وجود و ماهیت، این اشکال را مرتفع ساخته و شیء را با تمام هویت متعلق به فاعل می‌داند. از این رو ارتباط محکم‌تری بین علت و معلول به وجود می‌آورد که تبعاً تأثیری بسزا بر چگونگی رابطه خدا و موجودات عالم دارد.

ب. مبدأ آثار شیء: تفاوت دیگر نظریه سهروردی با ابن سینا در بحث ماده و صورت است. ابن سینا با مرکب دانستن جسم از ماده و صورت، فاعل را مفیض صورت و به تبع آن ماده می‌داند (ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ص ۲۵۶، ۲۰۳؛ همو، الشفا (الالهیات)، ص ۳۴۲، ۷۲) ولی از آنجایی که معتقد است جعل به ذاتیات و لوازم ذاتی شیء تعلق نمی‌گیرد، می‌توان استنباط کرد که آثار نوعیه یک شیء ارتباطی با علت وجودی آن پیدا نمی‌کنند. هر شیء بر اساس صورت نوعیه خاص خود که تنها وجود آن، از ناحیه علت افاضه شده، آثار خاصی نیز بر آن مترتب می‌شود. اما گفتیم که از نگاه سهروردی اولاً جسم یکپارچه و عین امتداد است و ثانیاً هیأت ظلمانی معلول مستقیم انوار مجردند. از طرفی این اعراض اند که در واقع جسم را تشکیل می‌دهند و بنا به عقیده سهروردی جوهر غاسق که محل این اعراض است و به منزله ماده برای آن به

می‌آید، امری است اعتباری و دارای وجود نیست مگر به واسطه اعراض، پس از آن جایی که این اعراض معلول مستقیم انوارند، می‌توان تمام آثار شیء را منتسب به انوار دانست.

سهروردی تا اینجا با مشائین همگام است که هر دو عالم را برخلاف تفکر یونانی که آن را گسسته از خداوند توصیف می‌کرد، مرتبط با خدا و معلول خداوند می‌دانند. این دو فیلسوف مسلمان با بهره‌گیری از تعالیم اسلام، درصدد اثبات توحید خداوند و متعلق دانستن تمام ماسوای او به او بودند (رک. سهروردی، ص ۱۲۳-۱۲۲ و نیز ابن سینا، *الاشارات و التنبیها*، نمط چهارم، ص ۹۷ - ۹۵).

آنها برای برقراری ارتباط بین علت و معلول، ناگزیر از در نظر گرفتن سنخیتی بین علت و معلول بودند. بر این اساس ابن سینا خداوند را واجب الوجود معرفی می‌کند که صرف وجود است و هویتش عین وجودش است. در مقابل مخلوقات او اموری مرکب از وجود و ماهیتند. ماهیت هر شیء، ذات آن شیء و وجود آن حیثیت ربط آن به علت است. وجود هر شیء عین تعلق و ارتباط با علت خود است که در نهایت همه موجودات در سلسله مراتب طولی، منتسب به واجب الوجود می‌شوند.

سهروردی در اینجا راه خود را از ابن سینا جدا می‌کند. او اولاً برخلاف ابن سینا اساس فلسفه خویش را وجود و ماهیت قرار نمی‌دهد. از نظر او وجود امری اعتباری است که از ماهیات متحقق در خارج انتزاع می‌شود و هویتی در خارج ندارد، به همین ترتیب تمایز عینی وجود و ماهیت ممکنات در خارج نیز منتفی می‌شود (مجموعه مصنفات، ج ۱، *التلویحات*، ص ۱۶۳). نور به عنوان امری که ظاهر و مظهر غیر است، مبنای اندیشه اشراقی قرار می‌گیرد. ثانیاً سهروردی سنخیت بین علت و معلول را نه بر مبنای وجود بلکه بر مبنای نور تبیین می‌کند. از نظر او علت، نور شدید و معلول، نور ضعیف است. سهروردی تحلیل ابن سینا در مورد ماسوای واجب را مبنی بر اینکه مرکب از دو حیثیت وجود و ماهیتند و تنها از جنبه وجود مرتبط با علت‌اند، نمی‌پذیرد. از نظر سهروردی تمام هویت و ذات شیء باید متعلق به علت باشد. در اینجا می‌توان به برتری دیدگاه شیخ اشراق نسبت به ابن سینا پی برد. دیدگاه سهروردی رابطه محکم‌تر و عمیق‌تری را بین علت و معلول و به تبع آن خدا و ماسوای او، تصویر می‌کند.

مطلبی که می‌توان آن را به عنوان تأییدی بر این ادعا ذکر کرد، بحث استناد مستقیم آثار شیء به انوار و به تبع آن به خداست. طبق مبانی ابن سینا همان طور که پیشتر درباره آن سخن گفته شد، آثار شیء مستند به صورت نوعیه شیء است. یعنی خداوند با افاضه صورت نوعیه، آثار شیء را متحقق می‌کند. به عنوان مثال اگر بخواهیم شیئی آثار مخصوص به خود را نداشته

باشد، باید صورت نوعیه آن را عوض کرد، اما بر طبق مبانی سهروردی، خود آثار به طور مستقیم مستند به علت و به تبع آن به خداست. به نظر می‌رسد با اتخاذ چنین دیدگاهی قدرت خداوند و عمق رابطه بین او و دیگر موجودات را بهتر می‌توان تبیین کرد.

تأثیر نظریه اضافه اشراقیه بر محقق دوانی و میرداماد

۱. علیت از نگاه محقق دوانی

الف. دیدگاه دوانی در خصوص وجود و ماهیت

محقق دوانی در حاشیه بر شرح قدیم تجرید، در ذیل بحث در مورد تصور وجود مطلبی در خصوص رابطه وجود و ماهیت بیان می‌دارد که برای شروع بحث از آن استفاده می‌کنیم.

انه لیس للوجود عروض للمهيات اصلاً لا ذهنياً ولا خارجاً بل يتنزع العقل من المهيات الموجودة ذلك المفهوم الواحد البدیهی المسمى بالوجود (دوانی، حاشیه بر شرح قدیم تجرید قوشچی، ص ۲۱-۲۰).

از نظر وی وجود نه خارجاً و نه ذهنماً عارض بر ماهیت نمی‌شود. بر اساس این عبارت روشن می‌شود که دوانی اولاً مفهوم وجود را مفهومی بدیهی می‌داند و ثانیاً آن را امری انتزاعی به حساب می‌آورد. دوانی عبارتی را برای تأیید گفته خود بیان می‌کند، به این مضمون که وجود از محمولات عقلیه است و وجودات ماهیات افراد حقیقی برای مفهوم وجود نیستند، بلکه مفهوم وجود به ماهیات اضافه شده و دارای حصص گوناگون می‌گردد (همانجا). حال که وجود امری اعتباری و انتزاعی است، این پرسش پیش می‌آید که پس موجودیت اشیا به چیست یا به عبارت دیگر ملاک موجودیت ممکنات چیست؟ صدرالمتألهین در کتاب الاسفار الاربعه، اختلاف کلمه صاحبان افکار را در اینکه موجودیت اشیا به چیست بیان می‌کند. در میان این اقوال به قول محقق دوانی برمی‌خوریم که موجودیت ممکنات را به ارتباط آنها با وجود حقیقی می‌داند. خلاصه این بخش از گفتار صدرالمتألهین که در باره قول دوانی است، چنین است:

عده‌ای می‌گویند موجودیت واجب به این است که ذاتش وجود خاص حقیقی است و موجودیت ممکنات به ارتباط آنها با وجود حقیقی است که همان واجب بالذات است. پس وجود نزد آنها واحد شخصی است و تکثر در موجودات به واسطه ارتباطات است، نه به واسطه

تکثر وجود. پس مثلاً وقتی انسان به وجود حقیقی منتسب می‌شود، موجود می‌شود. بنابراین معنای قول آنها که می‌گویند "واجب موجود است" یعنی واجب موجود است و معنای قولشان که می‌گویند انسان یا فرس موجود است یعنی با واجب نسبت دارند. پس مفهوم موجود اعم از وجود قائم بذاته و از امور منتسب به جاعل است (صدرالمتألهین، ج ۱، ص ۲۵۲-۲۵۱). همچنین در جایی دیگر، ملاصدرا می‌گوید به عقیده کسانی که وجود را صرفاً مفهوم ذهنی می‌دانند و برای آن مصداق و فردی در خارج قائل نیستند، معنای اینکه وجود زائد بر ممکن است و عین واجب است، این نیست که واجب، هستی محض است و ممکن هستی مقید، بلکه معنای آن این است که ماهیت ممکن در مقام ذات خود به گونه‌ای نیست که بتوان مفهوم هستی را از ذات آن انتزاع نمود، مگر با در نظر گرفتن حیثیتی. این حیثیت که منشأ انتزاع مفهوم موجود است، از آن حیث که به جاعل و علت ارتباط دارد، حیثیت مکتسبه است، نه حیثیت مطلقه که از آن به ماهیت من حیث هی تعبیر می‌شود (همان، ج ۶، ص ۵۴-۴۸). بنابراین مبنا هم واجب ماهیتی مجهول الکنه است و هم ممکنات ماهیاتی هستند که در خارج محققند و انتزاع مفهوم موجودیت از ماهیات امکانی، با توجه به حیثیت مکتسبه آنهاست ولی انتزاع مفهوم هستی از ماهیت واجب، با حیثیت مطلقه است.

دوانی در کتاب *شواکل الحور فی شرح هیاکل النور*، ص ۱۷۰، این نظر را مطرح می‌کند مبنی بر اینکه وجود امری واحد و قائم به ذات است و هیچ گونه کثرت و تعددی در آن راه ندارد و کثرت در ماهیاتی است که با وجود نسبت پیدا می‌کنند. بنابراین موجود بودن ماهیت جز منسوب بودن به وجود معنی دیگری ندارد. این نظریه در باب وجود همان چیزی است که در عرف حکما به عنوان ذوق التأله یا ذوق المتألهین معروف گشته است (ابراهیمی دینانی، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، ص ۲۹۴).

ب. مجعولیت ماهیت

در بخش قبل گفته شد که محقق دوانی وجود را امری اعتباری و ماهیت را دارای واقعیت در خارج می‌داند وی نه تنها به اصالت ماهیت در مقام تحقق قائل شده بلکه به اصالت ماهیت در مقام جعل نیز اعتراف کرده است. او در رساله‌ای که در تفسیر سوره اخلاص نوشته، این مسئله را مورد بحث و بررسی قرار داده و بر مسئله اصالت ماهیت در جعل و تحقق تأکید کرده است.

او می‌گوید، نخستین چیزی که از علت صادر می‌شود، ذات و ماهیت معلول است که پس از صدور، عقل عنوان وجود را از آن انتزاع می‌نماید (دوانی، *الرسائل المختاره*، ص ۴۱). او همچنین در آغاز *رساله الزوراء* به مسئله جعل اشاره می‌کند و می‌گوید: هستی ماهیت مجعول نیست (همو، *سبع رسائل (شرح رساله الزوراء)*، ص ۱۷۴). در جایی دیگر توضیح می‌دهد که ماهیات فی نفسه اثر فاعلند و فاعل ذات معلول را به وجود می‌آورد، سپس عقل وجود را از معلول انتزاع می‌کند و به او نسبت می‌دهد. دوانی این عقیده را مختص حکمای اشراقی معرفی می‌کند. سپس به نقد حکمای مشاء پرداخته و نظر آنان را رد می‌کند. به اعتقاد دوانی این طور نیست که فاعل معلول را متصف به معنی وجود کند و آن را به او نسبت دهد. به نظر او هنگامی که ذات معلول از علت صادر شد دیگر نیاز به جاعلی ندارد که معلول را جعل کند. به عبارت دیگر چنین نیست که معلول در ماهیت و در وجودش نیاز به دو جاعل داشته باشد بلکه جعل به ماهیت تعلق می‌گیرد و وجود از آن انتزاع می‌شود (همان، ص ۲۰۶ و ۲۰۷). او همچنین به رد قائلان به مجعولیت اتصاف می‌پردازد، از نظر او اتصاف چون یک نسبت است، نمی‌تواند صادر از علت باشد، بلکه صادر اول همان ذات است که اتصاف و امور تابعه از آن انتزاع می‌شود (همو، *الرسائل المختاره*، ص ۴۲-۴۱).

دوانی در ادامه توضیح می‌دهد که اثر فاعل گاهی به این است که اثری را بر امر قابلی افزوده می‌کند، مانند رنگرز که با ریختن رنگ بر پارچه بر آن تأثیر می‌کند و گاهی اثر فاعل ابداع محض است و اینجا هیچ قابلی برای دریافت اثر در میان نیست. روشن است که تأثیر فاعل موجد از قسم اول نیست، چون ماهیت پیش از تأثیر اصلاً ثبوتی ندارد تا وجود بر آن افزوده شود، بلکه تأثیر فاعل موجد به این است که ذات ماهیت را افزوده می‌کند و سپس عقل از آن، وجود و اتصاف به وجود و نظایر آن را انتزاع می‌کند (همان).

ج. رابطه علت و معلول

دوانی در جایی در مورد معلول و رابطه آن با علت چنین می‌گوید:

فالمعلول اذن ليس اعتباريا محضاً ان اعتبر (من حيث) نسبته الى العلة و على النحو الذى انتسب اليها كان له تحقق وان اعتبر ذاتا مستقلاً، كان معدوما بل ممتنعاً (همو، *سبع رسائل (شرح رساله الزوراء)*، ص ۱۷۴).

همچنین در جایی دیگر معلول را بدون در نظر گرفتن علت دارای وجود و ظهور نمی‌داند (همان، ص ۲۰۷). بنابراین از نظر او اگر معلول از حیث نسبتش با علت در نظر گرفته شود دارای تحقق است و اگر ذاتی مستقل از علت در نظر گرفته شود معدوم و ممتنع خواهد بود. او نسبت میان علت و معلول را به نسبت میان عرض و جوهر تشبیه می‌کند. به عقیده او اگر سیاهی مستقل از جسم در نظر گرفته شود وجودش محال است، اما اگر عرضی برای جسم در نظر گرفته شود، موجود خواهد بود. وی در ادامه می‌گوید که اگر همه حقایق را ذوات مستقل و مابین از ذات علت در نظر بگیریم، در آن صورت وجود و ظهور آن حقایق ممتنع خواهد بود، اولاً به این دلیل که غیر از ذات واجب الوجود هیچ موجود حقیقی دیگری نمی‌تواند موجود باشد و ثانیاً به این دلیل که ظهور از ارتباط با موجود حقیقی حاصل می‌شود (همان، ص ۲۷۴). مثال دیگری که دوانی در این خصوص می‌آورد، مثال پارچه و لباس است که یک صورت صناعی است، اگر به عنوان صورتی در پنبه لحاظ شود، موجود است و اگر مستقل از پنبه در نظر گرفته شود، نمی‌تواند وجود داشته باشد (همان، ص ۱۷۵).

دوانی از دو مثال فوق به این صورت استفاده می‌کند که همان طور که اگر وصف و یا صورت مستقل از موضوع و محل لحاظ شود، ممتنع الوجود است، جهان نیز بدون ملاحظه خداوند ممتنع الوجود می‌شود و تنها با لحاظ واجب است که موجود می‌باشد. او این دو مثال را با این بیان مقیاس از برای فهم جمیع حقایق دانسته و مدعی است از تدبر در این دو نمونه، معنای گفتار قائلان به وحدت شخصی وجود، یعنی اهل عرفان دانسته می‌شود که می‌گویند، "الأعیان الثابتة ما شمت رائحة الوجود" (همانجا).

دوانی در جایی دیگر علیت را به مسئله تشان برمی‌گرداند و قائل می‌شود به اینکه معلول وجهی از وجوه و شانی از شئون علت است. از نظر او سلسله علی، به موجود یگانه‌ای منتهی می‌شود که کل سلسله یا مستقیماً و یا با واسطه معلول او هستند. پس او ذات حقیقی است و کل سلسله، شئون و وجوه او هستند. بنابراین آنچه در جهان وجود دارد نه ذوات متعدد، بلکه ذات یگانه‌ای است که دارای صفات متکثر است.

همچنین زوال معلول چیزی جز ظهور علت به طور دیگر و تجلی آن به صورتی

دیگر نیست (همان، ص ۱۷۴). بنابراین کل عالم شئون و وجوه خداوند است و ما ذوات متعدد نداریم بلکه ذات واحدی داریم که دارای صفات متعدد است (همان، ص ۱۷۵).

۲. میرداماد و علیت در دیدگاه او

الف. وجود و ماهیت

میرداماد نیز همانند سهروردی و دوانی معتقد است که وجود در عالم خارج امری زائد بر ماهیت نیست، بلکه وجود هر شیء نفس تحقق خارجی یا ذهنی آن شیء است (میرداماد، *القبسات*، ص ۷۳). میرداماد عقیده دارد که انتزاع مفهوم موجود از واجب که متقرر بنفسه است و حمل آن (موجود) بر واجب نه نیازمند حیثیت تقییدیه است و نه حیثیت تعلیلیه. اما در مورد غیر واجب حمل موجود بر آنها نیازمند حیثیت تعلیلیه است، اگر چه نیازمند حیثیت تقییدیه نیست (همان، ص ۷۳). در نظر نگرفتن حیثیت تقییدیه در حمل موجود بر ممکنات، خود دلیل دیگری بر اصالت ماهیت است. برای بیان چگونگی این امر به توضیح حیثیت تقییدیه می‌پردازیم.

هنگامی که چیزی حیثیت تقییدیه یا واسطه در عروض صفتی بر چیزی باشد، در حقیقت، ذی الواسطه، متصف به آن صفت نیست، بلکه اتصاف ذی الواسطه به آن صفت، مجازی و اتصاف واسطه به آن حقیقی است. با دقت در این معنا روشن می‌شود که طرفین واسطه، دو چیز است: یکی عارض و دیگری معروض. این واسطه است که آنها را به یکدیگر مرتبط و متصل می‌سازد و حکمی که در حقیقت از آن واسطه است به ذی الواسطه تقدیم می‌دارد. حال هنگامی که موجود را به یکی از ماهیات، نسبت می‌دهیم و مثلاً می‌گوئیم "الانسان موجود"، اگر در حمل موجود بر ممکنات و ماهیات حیثیت تقییدیه قائل شویم، این قضیه را این طور تحلیل می‌کنیم که ماهیت انسان، همان ماهیت لابلشرط است که نه تنها موجود نیست بلکه معدوم هم نیست. یعنی به حسب قوام ذات خود، طرفین نقیض از ساختار او محذوف و مطرود است. اینجاست که پای وجود به میان می‌آید و در نقش واسطه در عروض عمل می‌کند؛ یعنی ماهیت به سبب عروض وجود بر آن، شایسته حمل موجود می‌شود.

گفته شد که میرداماد حمل موجود بر ماهیت را نیازمند حیثیت تقییدیه ندانست، بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که به عقیده او وجود عارض بر ماهیت نمی‌شود و شیء متحقق خارجی،

نفس ماهیت است. او درجایی دیگر نیز این مطلب را مورد تأکید قرار می‌دهد (همان، ص ۳۷). میرداماد معتقد است که اگر وجود امری زائد بر ماهیت و لاحق به آن باشد، در این صورت ثبوت وجود برای ماهیت، "ثبوت الشیء" نخواهد بود؛ بلکه "ثبوت شیء لشیء" خواهد بود. سپس در ابطال این نوع ثبوت می‌گوید اگر وجود وصفی عینی برای ماهیت باشد، خود نیز ماهیتی از ماهیات خواهد بود و بنابراین وجودش همانند وجود سایر ماهیات ممکن الوجود، زائد بر ماهیتش می‌گردد. آن گاه نقل کلام به آن وجود می‌کنیم و تسلسل لازم می‌آید (همانجا).

میرداماد از این استدلال نتیجه می‌گیرد که وجود در خارج، نفس تحقق شیء در خارج و وجود در ذهن عین تحقق شیء در ذهن می‌باشد. مطلب دیگری که اثبات کننده اصالت الماهوی بودن میرداماد است، بحث تقدم ذات بر وجود است. او برای ذات مجعول بالفعل مرتبه‌ای قائل می‌شود و آن را مرتبه تقرر و فعلیت می‌نامد و برای وجود نیز مرتبه‌ای دیگر که این مرتبه را منتزع از مرتبه تقرر می‌داند (همان، ص ۳۸). میرداماد برای جلوگیری از این شبهه که آیا این قول مطابق قول معتزله مبنی بر ثابتات ازلیه نیست، در ادامه این طور می‌گوید که: گروهی از معتزله که چشم عقلشان را بسته‌اند و با حقیقت به مخالفت برخاسته‌اند، می‌پندارند ذات در اعیان بدون وجود تقرر دارد و این تقرر را "ثبوت" می‌نامند و کلامشان بی‌ارزش‌تر از آن است که وقت را با ابطال آن ضایع کنیم (همانجا).

ب. مجعولیت ماهیت و رابطه علت و معلول

آنچه میرداماد در زمینه بحث جعل به صراحت در آثار خویش مطرح کرده، قول به مجعولیت ماهیت است. وی در کتاب *الافق المبین* به طور مبسوط به بحث جعل و اقسام آن و نیز مجعولیت ماهیت پرداخته است. او جعل را به دو قسم بسیط و مرکب تقسیم کرده و آنها را تعریف می‌کند. از نظر وی جعل بسیط عبارت است از افاده خود شیء به این معنا که جاعل نفس شیء را ابداع و آن را افاضه می‌کند و اثر مترتب بر این جعل نفس شیء است. ولی در جعل مرکب، جاعل شیئی را شیء دیگری می‌کند و اثر مترتب بر آن هیأت ترکیبی است که اختصاص به یک شیء ندارد (همو، مجموعه مصنفات (الافق المبین)، ص ۹).

او برای توضیح بیشتر جعل بسیط و مرکب را به تصور و تصدیق تشبیه می‌کند، از نظر او اثر تصور، حصول نفس شیء است و اثر تصدیق، نسبت دادن شیئی به شیء دیگر، بنابراین جعل بسیط همانند تصور و جعل مرکب همانند تصدیق است (همان، ص ۱۰).

همچنین او جعل بسیط را فعل ابداعی و جعل مؤلف را فعل اختراعی معرفی می‌کند. فعل ابداعی فعلی است که بین فعل و فاعل چیزی از قبیل ماده و زمان و آلت وجود نداشته باشد، در مقابل فعل اختراعی که در آن واسطه‌ای بین فعل و فاعل وجود دارد. میرداماد نیز جعل بسیط را تأثیر ابداعی دانسته و معتقد است جاعل، مجعول را از لیس مطلق به آیس در می‌آورد. در مقابل جعل مؤلف، اختراعی بوده و به قابلی نیازمند است (همان، ص ۱۲). میرداماد همانند سهروردی تأکید می‌کند که جعل مؤلف بین شیء و نفسش و بین شیء و ذاتیات آن نیست، بلکه اختصاص به عرضیات دارد، حال چه از لوازم ماهیات باشند و چه از عوارض مفارق، چرا که ذات در مرتبه تقرر فاقد آنهاست (همان، ص ۱۰).

وی در زمینه بحث علیت و آنچه متعلق جعل جاعل است، معتقد است که آنچه اولاً و بالذات از ناحیه جاعل به جعل بسیط افزوده می‌گردد، نفس ماهیت است آن گاه بدون اینکه محتاج به جعل و ابداع دیگری باشد، می‌توانیم موجودیت را از ماهیت انتزاع کنیم، زیرا موجودیت چیزی جز اعتبار نفس ذات مجعول نمی‌باشد (همو، القبسات، ص ۷۲). بنابراین او جاعل را مبدع جوهر ذات شیء می‌داند (همان و ص ۵۲-۵۱ و ص ۳۷).

میرداماد در کتاب *الافق المبین* بر مجعولیت ماهیت استدلال نموده، می‌گوید: از آنجا که حقیقت وجود چیزی جز نفس تحقق ماهیت نمی‌باشد و نفس قوام ماهیت نیز مصحح حمل وجود بر آن و مصداق وجود است، در این صورت اگر ماهیت از حیث اصل قوام و تقررش و به حسب نفس خویش از جاعل بی‌نیاز باشد، صدق حمل وجود بر آن از ناحیه ذاتش خواهد بود و ماهیت از بقعه امکان خارج خواهد شد. بنابراین از حیث قوام و تقرر خویش و از حیث حمل موجودیت بر آن محتاج به جاعل است تا آن را به وسیله جعل بسیط از قوه محض به فعلیت و تقرر برساند (همو، مجموعه مصنفات *الافق المبین*)، ص ۱۱ و نیز همو، *نبراس الضیاء*، ص ۷۹ و ۷۸).

همان طور که گفته شد، میرداماد جعل مؤلف را بین شیء و ذاتیات آن نمی‌داند، در زمینه جعل ماهیت نیز وی معتقد است، ذاتیات ماهیت به جعل خود ماهیت مجعولند، یعنی افاضه آنها منوط به جعل دیگری غیر از جعل نفس ماهیت نیست. او این مسئله را مسلک حکمای اشراق و رواقیان می‌داند (همان، ص ۱۴).

میرداماد در مجعولیت ماهیت، تابع شیخ اشراق است که تقدم علت بر معلول را تقدم بالماهیه می‌داند، او عبارتی از کتاب *مطارحات* شیخ اشراق می‌آورد با این عبارت که:

ثمّ اذا بين ان الوجود من الامور الاعتبارية و لا تتقدم العلة علي معلولها الا بماهيتها، فجوهر المعلول ظل لجوهر العلة (همو، *القياسات*، ص ۶۷).

سپس می‌افزاید تقدم بالماهیه در مورد علت فاعلی صحیح است، بر خلاف سایر علت‌ها و معلول سایه و ظل آن چیزی است که فاعل ذات و ماهیت معلول است و این عبارت اخرازی از مجعولیت ماهیت است (همان). او در *الافق المبین* نیز جعل بسیط را نیز به علت فاعلی اختصاص داده است (همو، *مجموعه مصنفات (الافق المبین)*، ص ۱۸).

۳. مقایسه دیدگاه محقق دوانی و میرداماد با سهروردی

الف. وجه تشابه سه دیدگاه

از مطالبی که تاکنون بیان شد، روشن می‌شود که دوانی و میرداماد به‌رغم اینکه تقسیم‌ثنایی سهروردی از نور و ظلمت را مبنای فلسفه خویش قرار ندادند، بلکه همانند ابن‌سینا و حکمای مشاء به بحث از وجود و ماهیت پرداختند، در بحث علیت و چگونگی رابطه بین علت و معلول پیرو اندیشه اشراقی به شمار می‌روند.

همان‌طور که بیان شد دوانی در برخی عبارات، رابطه علیت را همانند سهروردی تفسیر می‌کند و معلول را موجود فی‌نفسه لغیره می‌داند، آن سان که سهروردی بیان می‌داشت. از نظر سهروردی نیز معلول ذاتی است که در عین فی‌نفسه بودن عین الربط به علت است و وجود جداگانه‌ای از آن نمی‌تواند داشته باشد.

اما محقق دوانی در بیانات دیگر خود رابطه علیت را به تشان برمی‌گرداند که طبق این تفسیر معلول دیگر وجود فی‌نفسه نیز ندارد، بلکه وجودی رابط است. در این دیدگاه دیگر ما ذوات متکثر نداریم، بلکه ذات واحدی داریم که بقیه امور تجلیات و شئونات این ذات واحدند.

بنابراین اختلاف سهروردی با نظر نهایی دوانی را می‌توان در کثرت معلولات و عدم کثرت آنها جستجو کرد.

میرداماد نیز علیت را مانند سهروردی تفسیر می‌کند. از نظر او هم علیت به دو جزء قابل تحلیل است. علت و ماهیت معلول که عین تعلق به علت است. به عبارت دیگر علت ذات معلول را افزایه می‌کند به جعل بسیط، بدون اینکه چیزی را چیز دیگر کند، آن طور که ابن‌سینا معتقد بود و بیان می‌کرد که علت ماهیت را موجود می‌کند، یعنی وجود را به ماهیت اعطا می‌کند. میرداماد ماهیت را عین ربط به علت (خدا) می‌داند تا مبادا آن را فوق جعل و در مقابل خدا به شمار آورد.

ب. تفاوت سه دیدگاه

گفتیم که دوانی و میرداماد در این نکته با سهروردی هم عقیده‌اند که هویت معلول وابسته به علت و عین ربط و تعلق به آن است. اما در بیان چنین رابطه‌ای، هر یک شیوه متفاوتی در پیش گرفته است. به عنوان مثال سهروردی حقیقت همه اشیا را نور و اختلاف آنها را در شدت و ضعف می‌داند و با این بیان که نور ضعیف اضافه اشراقیه نور قوی است، رابطه علیت را تبیین می‌کند، اما دوانی و میرداماد از اینکه اساس فلسفه خود را نور و ظلمت قرار دهند، خودداری کرده و مانند ابن‌سینا وجود و ماهیت را به جای آن برگزیده‌اند.

سهروردی معتقد بود وقتی هویت شیء از فاعل افزایه شد وجود به عنوان امری اعتباری از آن انتزاع می‌شود، در حالی که دوانی حیثیت مکتسبه را در انتزاع مفهوم اعتباری وجود از ماهیت افزایه شده، دخیل می‌دانست. به نظر می‌رسد، سخن دوانی نسبت به سهروردی دقیق‌تر است.

دلیل مطلب اینکه، اگر هویت شیء افزایه شده برای انتزاع مفهوم وجود کفایت کند، رابطه معلول با علتش نادیده گرفته می‌شود، به عبارت دیگر معلول منقطع از علت در نظر گرفته می‌شود. تصویری که از علت و معلول در دیدگاه سهروردی می‌توان ارائه داد، تصویر دو نور است که اولاً یکی شدید و دیگری ضعیف است و ثانیاً به‌رغم اینکه نور ضعیف از نور شدید به وجود آمده، هیچ ارتباطی بین این دو نور نیست و جدا از یکدیگرند. محقق دوانی برای گریز از

اشکال فوق، حیثیت مکتسبه را برای انتزاع وجود از معلول در نظر می‌گیرد. همان طور که قبلاً گفته شد از نظر او اگر معلول از حیث نسبتش با علت در نظر گرفته شود، دارای تحقق است والا معدوم و ممتنع خواهد بود. تصویر علت و معلول در دیدگاه محقق دوانی، دو ذاتی است که یک رشته ارتباطی بین آنها در نظر گرفته می‌شود. میرداماد برخلاف سهروردی و دوانی مطلب دیگری

بیان می‌کند. به عقیده وی وجود و ماهیت نه تنها دو مفهوم متغایرنند بلکه دو حیثیت مصداقی متفاوت هم هستند. یعنی در هر شیء دو جنبه قابل تشخیص است، جنبه وجود شیء و جنبه ماهیت آن. طرح مسئله اصالت وجود و اصالت ماهیت از سوی میرداماد بیانگر این مطلب است. مراد میرداماد از اعتباری بودن وجود، انتزاعی صرف بودن آن نیست، بلکه او اعتباریت وجود را در مقابل اصالت ماهیت مطرح می‌کند. به عقیده او مجعول اولاً و بالذات جاعل ماهیت است که پس از تحقق وجود از آن انتزاع می‌شود. عبارت "وَأَنَّ نَفْسَ قَوَامِ الْمَاهِيَةِ مَصْحَحُ حَمْلِ الْوُجُودِ وَمَصْدَقُهُ..." از میرداماد بیانگر این مطلب است. سپس میرداماد بر اساس این مطلب استدلال می‌کند که چون نفس قوام ماهیت، مصحح حمل وجود بر آن است اگر ماهیت بی نیاز از جاعل باشد، از دایره امکان خارج می‌شود.

بنابراین از نظر میرداماد مسئله انتساب مطرح نمی‌باشد. چرا که به عقیده او:

ان وجود الشيء في اي ظرف و وعاء كان، هو وقوع نفس ذلك الشيء في ذلك الظرف، لا لحقوق امر ما به و انضمامه اليه والا رجع الهل البسيط الى الهل المركب و كان ثبوت الشيء في نفسه هو ثبوت شيء لشيء (همو، القيسات، ص ۳۷).

اشکال عقیده محقق دوانی به نظر میرداماد این است که اگر بگوییم، ماهیت فی نفسه مصداق حمل وجود نیست و بلکه باید انتساب آن به جاعل را هم در نظر بگیریم، در این صورت به جعل مرکب قائل شدیم. یعنی این سخن با سخن حکمای مشاء که قائل به مجعولیت اتصاف بودند، تفاوتی نخواهد کرد. به عبارتی گویا این مطلب گویای تقرر ذات در مقابل علت است در حالی که قرار بود، معلول عین ربط به علت باشد.

تفاوت دیگری که بین نظر سهروردی با محقق دوانی و میرداماد وجود دارد، مسئله سنخیت است، اگرچه دوانی و میرداماد علیت را مطابق نظر سهروردی تفسیر می‌کنند، اما تفاوت مهمی که بین این دو دیدگاه و نظر سهروردی وجود دارد، مسئله سنخیت است. سهروردی با نظام

نوری خویش و پذیرفتن این امر که اختلاف انوار به شدت و ضعف است، مسئله سنخیت بین نورالانوار و انوار دیگر را حل کرده بود. علت و معلول هر دو نورهایی با حقیقت یکسان بودند که رابطه علیت یا اضافه اشراقی بین آنها برقرار بود. اما این مسئله در دیدگاه دوانی و میرداماد در حالی که آنها خدا را به عنوان وجود محض و ماسوا را به عنوان ماهیات در نظر می- گرفتند، بی پاسخ می ماند، چرا که بین وجود و ماهیت هیچ سنخیتی وجود ندارد تا آنها را به هم ربط دهد.

نتیجه

از آنچه بیان شد به طور کلی می توان نتیجه گرفت که سهروردی برای گریز از اشکالات وارد بر مبحث علیت و نیز همسان سازی آن با تعالیم دینی، با طرح مبانی جدید سعی می کند، تفسیر و تبیین جدیدی از علیت ارائه دهد. همین امر سبب می شود دیدگاه او مورد استقبال متفکران پس از وی قرار بگیرد و مسیر تازه ای در این جهت به وجود آید. دوانی و میرداماد از جمله اندیشمندان دنباله رو سهروردی در بحث علیت بودند. اعتقاد آنان به جعل بسیط که متعلق آن نفس ماهیت شیء است و وجود رابطی دانستن معلول و نیز ابداعی بودن خلقت که نتیجه آن خروج معلول از لیس مطلق به ایس مطلق می باشد، از مواردی است که این مطلب را اثبات می کند. البته هر یک از اندیشمندان به رغم تأثیرپذیری از سهروردی، سعی کردند به علت مشکلاتی که این دیدگاه به دنبال می آورد، نظر متفاوتی از وی ارائه دهند. اگر چه تا حدودی هم در این زمینه موفق بودند و هر یک دیدگاه متکامل تری نسبت به دیدگاه قبل ارائه کردند، اما باز هم مبانی آنان توانایی تبیین دقیق این مسئله را نداشته و اشکالاتی به نظر آنان وارد است که بعدها مورد انتقاد ملاصدرا نیز قرار می گیرند. ملاصدرا با تغییرات بنیادین در مبانی هستی شناسی خویش، با وجود تأثیر پذیری از اندیشه های پیشینیان خود به تفسیر دقیق و کامل این مطلب می پردازد که پرداختن به دیدگاه او مجال دیگری می طلبد.

منابع

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، وجود مستقل و رابط، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۶۲.

- _____، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۲، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، الشفاء (الطبیعیات)، به تحقیق سعید زاید، قم، مکتبه آیت الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.
- _____، المباحثات، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۳۷۱.
- _____، منطق المشرقیین، قم، منشورات مکتبه آیت الله المرعشی، ۱۴۰۵ ق.
- _____، الاشارات و التنبيهات، تحقیق مجتبی زارعی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- _____، الرسائل (رساله حدود)، قم، بیدار، ۱۴۰۰ ق.
- جوادی آملی، عبدالله، شرح حکمت متعالیه، بخش یکم از جلد ۶، تهران، الزهرا، ۱۳۶۸.
- دوانی، جلال الدین، حاشیه بر شرح قدیم تجرید (نسخه خطی)، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره ثبت ۶۷۲۷.
- _____، شواکل الحور فی شرح هیاکل النور از ثلاث رسائل، مشهد، بنیاد پژوهش های آستان قدس رضوی، ۱۴۱۱ق.
- _____، سبع رسائل (شواکل الحور فی شرح هیاکل انور)، تحقیق و تعلیق از دکتر تویسرکانی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۸۱.
- _____، الرسائل المختاره، اصفهان، مکتبه الامام امیر المؤمنین، بی تا.
- سبزواری، ملاحادی، شرح المنظومه، به تصحیح آیت الله حسن زاده آملی، تهران، نشر ناب، ۱۳۷۹.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی، التلویحات از مجموعه مصنفات، ج ۱ و ۲، به تصحیح هانری کرین، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
- شهرزوری، شمس الدین، شرح حکمة الاشراف، به تحقیق حسین ضیایی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- شیرازی، قطب الدین، شرح حکمة الاشراف، به تحقیق عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.

صدر المتألهين، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، ج ١، بيروت، دار احياء التراث، ١٩٨١.

طباطبایی، سيد محمد حسين، نهاية الحكمة، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ١٤٢٢ق.

ميرداماد، محمد باقر، القيسات، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ١٣٦٧ق.

_____ ، الافق المبين از مجموعه مصنفات، ج ١، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ١٣٨١.

_____ ، نبراس الضياء و تسواء السواء في شرح باب البداء و اثبات جدوى الدعاء، حامد ناجی اصفهانی (تصحیح و تعليق)، انتشارات هجرت و ميراث مکتوب، ١٣٧٢.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی