

طرح اشراقی نظریه صدور و تأثرات ملامت‌درا از آن

منیره سیدمظهری*

چکیده

مورخان فلسفه و نیز اهل کلام و بسیاری از حکما، یکی از اهداف و ارکان نظریه فیض را «تبیین وساطت بین خداوند و خلق او و نیز توضیح نحوه برآمدن کثرت از وحدت» ذکر کرده‌اند. در میان فلاسفه اسلامی، فارابی و ابن سینا نخستین کسانی بودند که در این باره به نظریه پردازی پرداختند. پس از ایشان، سهروردی با این اعتقاد که نظریه حکمای مشایی وافی به مقصود نیست، ضمن اخذ ساختار اصلی نظریه صدور ابن سینا، با قرار دادن آن بر مبنایی دیگر و وارد کردن آموزه‌های جدید، به طرح نوینی از نظریه صدور دست یافت که قرن‌ها پس از او مورد توجه صدرالمتألهین قرار گرفت. نویسنده در این مقاله سعی می‌کند نشان دهد که ملامت‌درا در تدوین نظریه خویش درباره نظام فیض، حداقل از چهار جهت از مکتب اشراقی تأثیر پذیرفته است: (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.

کلیدواژه‌ها: حکمت اشراق، ملامت‌درا، فیض، عقول طولی و عرضی، قاعده امکان اشرف، نورالانوار.

مقدمه

طراحی نظریهٔ صدور در مکاتب فلسفی با هدف تبیین چگونگی پیدایش کثیر از واحد بسیط صورت گرفته است. این نظریه می‌پرسد که آنچه عین وحدت است و هیچ شائبه‌ای از کثرت و دوگانگی در ذاتش نیست، چگونه مبدأ و منشأ این همه اختلاف‌ها و چندگانگی‌ها می‌شود؟ و چگونه این کثرات از او شرف صدور یافته و پا به عرصهٔ ظهور نهاده‌اند؟

گرچه ریشه‌یابی طرح این بحث ما را به اندیشهٔ فلاسفهٔ قدیم یونان مخصوصاً افلوپین می‌رساند و به هیچ‌وجه نمی‌توان ادعا کرد که مبدعان این نظریه فیلسوفان مسلمان‌اند، اما تأمل و تعمق در اندیشهٔ فیلسوفان مکاتب سه‌گانهٔ فلسفهٔ اسلامی به وضوح بیانگر این حقیقت است که ایشان در نظام فلسفی خویش توضیح، تبیین، و تصویری خاص و متمایز از نظریهٔ فیض فلوپینی ارائه کرده‌اند؛ چنان‌که فارابی با توجه به نظریهٔ نوافلاطونی فیض به ارائهٔ قرائتی نو مبتنی بر تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت، و با تمیز بین قدیم بالذات و بالزمان و قدم عالم (نه به معنای مشارکت با خداوند و نه امری جدای از او) به حل مسئله می‌پردازد. فارابی اساس را بر خلقت ابداعی قرار داد و با ارائهٔ نظریهٔ عقل، توانست هم مسئلهٔ خلق کثیر از واحد را تبیین کند و هم مسئلهٔ خلقت و تکوین را توضیح دهد.^(۱)

ابن‌سینا نیز ضمن پذیرش مسئلهٔ فیض یا صدور، با الهام از فارابی، تصویری متفاوت با تصویر افلوپینی را از این مسئله ارائه داده است. برای ابن‌سینا، برخلاف افلوپین، واجب‌الوجود با وحدتی که منشأ همهٔ کثرات است، فقط «واحد یا احد» نیست که هیچ شائبه‌ای از کثرت و ترکیب در او نباشد؛ بلکه برای واجب‌الوجود، هم وحدانیت محض است و هم خیر محض، هم رب است و هم حق، هم علیم است و هم مرید.^(۲) ابن‌سینا برخلاف افلوپین که فیضان، دوام، و ضرورت آن را بر مبنای اقتضای طبع واجب‌الوجود تحلیل می‌کند،^(۳) فیض را ناشی از ارادهٔ الهی که همانا قدرت، علم، رحمت، و حکمت اوست، می‌انگارد و فیضان و صدور را فعلی ارادی، آگاهانه، حکیمانه، و عاشقانه می‌داند. به این ترتیب، او به مرزبندی قویم میان قرائت خود از نظریهٔ صدور و قرائت فلوپینی از این نظریه دست زده است.^(۴)

نظریهٔ صدور ابن‌سینا، با همهٔ ابتکارات فلسفی وی در طراحی آن، به الگوی ساده‌ای از عالم

ملکوت منتهی شد که پس از او بسیار سخت مورد انتقاد سهروردی قرار گرفت. این سادگی از پیوند نظریه فلسفی صدور ابن سینا با نظریه افلاک بطلمیوسی نشئت می‌گرفت. از این‌رو، سهروردی با اخذ ساختار اصلی نظریه صدور ابن سینا (و قرار دادن آن بر مبنایی دیگر) به طرح نوینی از این نظریه دست یافت که نه پیوندی با نظریه بطلمیوسی داشت، نه دارای سادگی نظریه ابن سینا بود. بنابراین، او توانست به تبیین اموری پردازد که در نظریه ابن سینا قابل توجیه و تحلیل نبود.

در این مقاله، ابتدا به انتقادی می‌پردازیم که مکتب اشراق از دو منظر عقل و دین به نظریه سینوی صدور، وارد دانسته است؛ آن‌گاه نظریه صدور سهروردی و طرحی را که او بر اساس آن از عالم ملکوت ارائه می‌دهد، تبیین می‌کنیم (این طرح که نسبت به طرح مشایبان از عالم ملکوت، کاملاً تازه است، مسبوق به کشف و شهود شیخ مکتب اشراق می‌باشد که به وسیله نور و مناسبات پیچیده، به نظریه‌پردازی و سیستم‌سازی از مشهودات خود پرداخته است). در ادامه نیز از تأثیر این طرح بر اندیشه حکیم صدرالمتألهین سخن خواهیم گفت.

نقد عقلانی الگوی سینوی صدور در مکتب اشراق

نوآوری‌های ابن سینا در نظریه فیض در دیدگاه سهروردی وافی به مقصود نبود و او را قانع نمی‌کرد؛ زیرا از دیدگاه وی، الگوی سینوی صدور نمی‌توانست تبیین جامعی برای جهان ارائه دهد. سهروردی بر این باور است که رئیس مکتب مشاء عالم ملکوت را بسیار ساده انگاشته تا آنجا که قبول عالم ملکوت با آن سادگی به عنوان علت عالم ماده با این پیچیدگی مشکل شده است. سهروردی برای اینکه ناسازگاری و عدم تناسب بین عالم ملکوت و عالم ماده را در نظریه فیض ابن سینا بیان کند به مشخصه‌های این عالم نظر می‌کند و عالم ملکوت سینوی را با توجه به همین مشخصه‌ها مورد بررسی و تحلیل نقادانه قرار می‌دهد.

ویژگی‌های عالم ماده اعم از فلک تحت قمر و افلاک مافوق قمر آن عبارت‌اند از:

الف) عالم ماده بسیار وسیع است؛

ب) اشیا و اجزای تشکیل‌دهنده این عالم «لاتعدی» و «لاتحصی» می‌باشند و تکثر و تنوع

آنها غیرقابل شمارش است؛

ج) روابط و مناسبات بین اجزای این عالم بسیار گسترده، پیچیده، و عجیب است؛
د) مادر تمام عرصه این گیتی، تحرک، پوشش، زایش، و تجدّد دائمی را مشاهده می‌کنیم، به گونه‌ای که در هر لحظه صور، انواع، و اشیای تازه‌ای حادث می‌شوند و اوضاع فلکی هر لحظه در وضعیتی به سر می‌برند که غیر از وضعیت قبلی و بعدی است؛
ه) تکافی و هم‌عرضی نیز از مشخصه‌های این عالم است، یعنی اشیای درونی این عالم اگرچه ممکن است به لحاظ کمالات وجودی دارای اختلاف سطح باشند، اما بین آنها روابط علمی و معلولی حقیقی و ایجاد برقرار نیست و به اصطلاح در طول یکدیگر واقع نیستند.
از دیدگاه سهروردی، این خصیصه‌ها باید در الگو یا نظریه‌ای که فلسفه و عقل برای عالم ملکوت پیشنهاد می‌دهد ملحوظ باشد؛ وگرنه نمی‌توان به نظریه‌ای واقع‌بینانه دست یافت.^(۵)
اگر عالم ملکوت علت عالم ماده، و عالم ماده ظلّ عالم ملکوت است، پس نه تنها عالم ملکوت باید از حیث وسعت، تکثّر، و پیچیدگی با عالم ماده متناسب باشد، بلکه حیثیات مذکور را باید به نحو اکمل و اشرف دارا باشد؛^(۶) در حالی که نظریه صدر ابن‌سینا، با همه ابتکاراتش، به عالم ملکوتی می‌انجامد که ده عقل دارد و هر عقل دارای سه حیثیت تعقلی است: (۱) تعقل نفس خود؛ (۲) تعقل حیثیت امکانی خود؛ (۳) تعقل حیثیت وجود بالگیری خود. هر عقل با توجه به سه حیثیت مذکور، علت عقل مادون خود و جرم فلکی و نفس فلکی می‌گردد.^(۷)
سهروردی تصریح می‌کند که: در مکتب مشاء بین عالم ملک و ملکوت، از حیث تکثّر، تنوع و پیچیدگی، و همچنین از حیث ترتیبات و نسبت‌های بین موجودات، تناسب و سازگاری وجود ندارد؛ گویا در جهان‌بینی مشایی، عالم ماده عظیم‌تر و عجیب‌تر است (تا آنجا که در حکمت مشاء، اصول و قواعد مربوط به این عالم از قواعد مربوط به عالم ملکوت بیشتر است).^(۸)

نقد و حیانی نظریه سینوی صدور در مکتب اشراق

در مکتب اشراق، طرح ابن‌سینا برای صدور، از نقطه نظر دینی و وحیانی هم مورد نقد و بررسی قرار گرفت. از دیدگاه سهروردی و پیروان او، الگویی که ابن‌سینا به لحاظ عقلانی برای عالم

ملکوت طراحی کرده بود، نمی‌توانست داده‌های وحی را تبیین و توجیه کند. توضیح اینکه ابن‌سینا خود به یک تطبیق دست زد، تطبیقی که بعدها دستمایه نقد اشراقیون شد. ابن‌سینا، از راه انطباق «عقل» با «فرشته»، الگوی خود از عالم عقول در فلسفه را بر عالم ملکوت در دین و شریعت منطبق نمود.^(۹) او از این رهگذر، جهان‌شناسی فلسفی خود را با فرشته‌شناسی دینی پیوند زد. البته ابن‌سینا مبتکر این پیوند نبود. شاید بتوان گفت که اولین بار، فارابی این پیوند را برقرار کرد^(۱۰) و ابن‌سینا از او پیروی نمود. سهروردی بعد از بیان اینکه مشایبان عالم ملکوت را ساده‌تر و عالم ماده را پیچیده‌تر تلقی کردند، و حال آنکه عجایب و لطایف و مناسبات در عالم بالا بسیار بیشتر از این عالم است، می‌گوید که اکثر اشارات انبیا و اساطین حکمت ناظر به همین مسئله است.^(۱۱)

شهرزوری (شارح حکمة الاشراق)، در شرح عبارت فوق، به یک حدیث نبوی استناد می‌کند و می‌گوید که پیامبر اکرم ﷺ فرموده‌اند: «برای هر چیزی، ملکی وجود دارد.»^(۱۲) در حقیقت، اشراقیون بر این باورند که عالم ملکوت با این تصویری که دین ارائه می‌دهد، با آن الگوی ساده سینوی که مقتضای نظریه صدور اوست، سازگاری و تناسب ندارد.

طرح اشراقی نظریه صدور

سهروردی اعتقاد دارد که کاستی‌ها و نواقص موجود در نظریه سینوی صدور را شناسایی کرده است. از نظر او الگوی سینوی ساده‌تر از آن است که بتواند چنین عالم پیچیده‌ای را تبیین کند. اما به هر روی، او شاکله اصلی نظریه صدور ابن‌سینا را می‌پذیرد؛ به عبارت دیگر، نقطه مرکزی این نظریه برای شیخ اشراق قابل انکار نیست. از این رو، با همه وجود خود، ضرورت نظریه‌پردازی نوینی را در نظریه صدور، حول هسته مرکزی نظریه ابن‌سینا، احساس می‌کند.

این نظریه‌پردازی نوین تماماً در پرتو پیوند بین نظریه صدور و علم‌الانوار انجام یافت؛ و تمام نوآوری‌های شیخ اشراق در این زمینه از همین پیوند نشئت گرفت. در حقیقت، وی با معرفت‌شناسی اشراقی - فلسفی پیرامون نور و مناسبات نوری، ابواب جدیدی را در قاعده الواحد به عنوان هسته مرکزی نظریه صدور ابن‌سینا می‌گشاید؛ و در نتیجه، به کشف ابعاد

جدیدی از عالم ملکوت نائل می‌آید.

شیخ اشراق در مراحل اولیة طرح خود، با ابن‌سینا همگام است. در قاعده الواحد و محتوای فلسفی آن (و ساختار منطقی استدلالی که جهت اثبات قاعده اقامه شده است)، بین رئیس مکتب مشاء و شیخ مکتب اشراق، ناسازگاری وجود ندارد؛ گرچه به لحاظ مفاهیم و واژه‌هایی که مختار هر یک از آنهاست، تفاوت‌هایی وجود دارد. طرح مشایی نظریه صدور بر پایه مفاهیمی چون «علت»، «معلول»، «عقل»، «تعقل»، «امکان» و «وجوب» بنا می‌شود؛ ولی سهروردی ساماندهی نظریه خود را با موادی چون «نور»، «ظلمت»، «ضوء»، «ظل»، «فقر»، «غنا»، «اشراق»، «قهر»، «محبت»، «مشاهده»، «عشق» و «ابتهاج» آغاز می‌کند و به انجام می‌رساند.

ابن‌سینا در قاعده الواحد درصدد اثبات این مسئله است که از واحد حقیقی، از حیث واحد، جز امر واحد صادر نمی‌گردد. وی چنین استدلال می‌کند که مفهوم علت از این حیث که شیء «الف» را ایجاب می‌کند، با مفهوم علت از حیثی که شیء «ب» را اقتضا می‌کند، کاملاً متفاوت است؛ از این رو، علت باید دارای دو نوع اقتضا یا حیثیت باشد، و این دو حیثیت، یا از مقومات علت یا از لوازم است و یا یکی از آن دو از مقومات و دیگری از لوازم می‌باشد. هرکدام از سه صورت مذکور را بپذیریم، به تکرر در ذات علت قائل شده‌ایم. بنابراین، علت واحد از جهات و حیثیات متعدّد، می‌تواند علت امور متعدّد شود؛ وگرنه از علت واحد بسیط جز واحد صادر نمی‌گردد.^(۱۳)

شیخ اشراق نیز قاعده الواحد را با همین محتوا و استدلال، اما در قالب مفاهیم و واژه‌های اشراقی چنین بیان می‌کند:

جایز نیست که از نورالانوار، نور و ظلمت، هر دو صادر شود؛ چون اقتضای نور غیر از اقتضای ظلمت است و در این صورت، باید ذات او مرکب از دو چیز باشد که یکی نور را ایجاب کند و دیگری ظلمت را؛ در حالی که چنین چیزی برای ذات نورالانوار محال است... همین‌طور، از نورالانوار، دو نور نیز صادر نمی‌گردد؛ چون هر نور غیر از نور دیگر و اقتضای هر یک غیر از دیگری است و باز باید در ذات نورالانوار دو جهت متفاوت باشد و این نیز محال است.^(۱۴)

اما پیداست که طرح اشراقی نظریه صدور، صرفاً جایگزینی واژه‌ها نیست؛ بلکه ابعاد شگرف و

طرح اشراقی نظریه صدور و تأثرات ملاًصدرا از آن □ ۶۱

نوینی دارد، تا آنجا که عالم ملکوت را چهره دیگری بخشیده و آن را از سادگی الگوی سینوی رها کرده است.

این ابعاد نوین و در نتیجه ساختار جدید عالم ملکوت، در پرتو یک پیوند، شناسایی و کشف شد: پیوند بین نظریه صدور و علم الانوار.

خط سیر شناسایی و کشف سهروردی را می توان این گونه مرحله بندی و ترسیم نمود:

مرحله اول: صدور طولی انوار

این مرحله ساختار اصلی عالم ملکوت است؛ یعنی یک زنجیره طولی انوار، که در رأس آن نورالانوار است که در نورانیت - و در واقع در هستی خود - قائم به خود است. از این نورالانوار، نور اول و از نور اول، نور دوم و از نور دوم و غیره نورهای دیگر صادر می گردد؛ چراکه اشراق، طبیعت نور است و صدور از همین اشراق، ناشی می شود.

مرحله دوم: مشاهده، ابتهاج و اشراق

در دومین مرحله، این نکته مورد توجه است که بین نور اول و نورالانوار حجابی در کار نیست؛ زیرا از دیدگاه سهروردی، حجاب فقط ناشی از بعد و جسمانیت است. (۱۵)

بنابراین، نور اول نورالانوار را مشاهده می کند و از آنجا که عشق او را دارد، مبهتج می گردد. این مشاهده توأم با عشق و ابتهاج، نور اول را قابل و مستعد دریافت نور و فیضی دیگر می سازد و بالجمله این شرایط و این قابلیت، مقتضی اشراقی از نورالانوار به نور اول است؛ از این رو، نوری دیگر در نور اول حاصل می شود. این موضوع یکی از قواعد اکتشافی سهروردی در عالم انوار (ملکوت) است که می توان از آن با عنوان «مشاهده و اشراق» نام برد. این نور مجدد، «نور عارض» و یا «نور سانح» نامیده می شود. (۱۶)

نور سانح و قاعده الواحد

در مکتب اشراق، از یک طرف، نور سانح دخالتی در ذات و حقیقت نوریه نور اول ندارد، بلکه

عارض بر اوست؛^(۱۷) از طرف دیگر، نور سانح با گستره‌ای که پیدا می‌کند، بنیاد عالم ملکوت را پی می‌ریزد و نقشی اساسی در ساختار عالم انوار ایفا می‌کند. سهروردی به مدد همین نور سانح، به کشف و تبیین ابعاد و پیچیدگی‌های عالم ملکوت نائل آمده است که راجع به آن بحث خواهیم نمود. اما نکته‌ای که در اینجا قابل تأمل به نظر می‌رسد و شیخ اشراق هم بدان توجه دارد آن است که شاید گمان رود، بین قاعده دریافت نور سانح و قاعده الواحد، تعارضی وجود دارد؛ چراکه در واقع از نورالانوار، در این مرحله، دو نور بی‌واسطه صادر شده است: یکی ذات و حقیقت نور اول و دیگری نور سانح که از نورالانوار، در نور اول حاصل شده است و از آنجا که اقتضای نور اول غیر از اقتضای نور سانح می‌باشد، مستلزم حدّ اقل دو حیثیت در ذات نورالانوار است که با بساطت تام و تمام نورالانوار منافات دارد. اما صاحب *حکمة الاشراق* و همچنین شارح آن، باردیگر این توهّم، توضیح می‌دهند که: نور اول به اقتضای محض ذات نورالانوار صادر شده، و حال آنکه نور سانح از جهت مشاهده و عشق نور اول به نورالانوار و در نتیجه صلاحیت و قابلیت او برای دریافت نور و فیض بیشتر صادر می‌شود. بنابراین، اعطای وجود و اشراق از دو جهت صورت گرفته است: یکی همان اقتضای ذاتی نورالانوار است، و دیگری به اقتضای شرایط و قابلیت است که در خارج از ذات حاصل شده است و به این ترتیب تعارض و تنافی در کار نیست.^(۱۸)

گستره نور سانح در عالم ملکوت

اما مرحله دوم، هنوز به انجام خود نرسیده است؛ چراکه بین نور دوم و نور اول نیز حجابی نیست و اینجا هم ماجرای مشاهده، عشق، ابتهاج، و در پایان، اشراق تکرار می‌شود. و اما بین نور دوم و نورالانوار نیز حجابی نیست و بنابراین همین ماجرا بین نور دوم و نورالانوار واقع می‌شود. در حقیقت، نور دوم، دو بهره نوری یا دو فیض وجودی از نورالانوار دریافت می‌کند: یکی به واسطه نور اول و دیگری بلاواسطه.

کاملاً واضح است که این ماجرای عشق و عشاقی که از مشاهده آغاز می‌شود و به اشراق می‌انجامد، در سیر نزول انوار، ابعاد گسترده‌تر و پیچیده‌تری به خود می‌گیرد؛ چراکه مثلاً در مافوق نور سوم که از ذات نوری نور دوم صادر شده است، اولاً سه نور قرار دارد: نورالانوار، نور

اول، و نور دوم. ثانیاً بین او و هیچ‌یک از این سه نور، حجابی نیست. ثالثاً از هیچ‌یک از این سه نور، نسبت به نور سوم، مضایقه‌ای نیست؛ مگر آنکه مشاهده، عشق، ابتهاج و طلب در کار نباشد که آن نیز در آن عالم اجتناب‌ناپذیر است، زیرا اوصافی چون «شاهد»، «عاشق»، «مبتهج» و «طالب» ذاتی هر نوری است که مافوق او نوری دیگر باشد. از این رو، نور دوم نسبت به نور سوم، هیچ مضایقه‌ای از بابت دو نور سانح دریافتی خود ندارد، و این دو نور را انعکاس می‌دهد و نور سوم آن را در حدّ و سع خود دریافت می‌کند. و از طرف دیگر، همین نور سوم، از هریک از دو نور اول و نورالانوار نیز یک نور سانح دریافت می‌کند. در واقع، نور سوم از انوار مافوق خود چهار بهره نوری دریافت می‌کند که از این چهار بهره نوری، نسبت به نور مادون خود (نور چهارم)، هیچ مضایقه‌ای ندارد و به طور کلی، هر نوری تمام انوار سانح دریافتی خود را از نور مافوق به نور مادون اشراق می‌کند و انعکاس می‌دهد. بدین ترتیب، نور چهارم ۱۶ نور، نور پنجم ۳۲ نور، و نور ششم ۶۴ نور سانح دریافت می‌کند. (۱۹)

نقش نور سانح در هستی‌شناسی اشراقی

قبل از اینکه وارد مراحل بعدی شویم و ابعاد پیچیده‌تر دریافت نور سانح را بررسی کنیم، لازم است دو نکته بسیار اساسی و مرتبط با هم را در فلسفه اشراق بیان کنیم:

نکته اول: همان‌طور که «نور» در فلسفه اشراق جایگزین «عقل» در فلسفه مشاء شده است، «نور سانح» در فلسفه اشراق نیز جایگزین «تعقل» در فلسفه مشاء می‌گردد. پیشتر گفتیم، در نگرش سینوی، هر عقلی دارای تعقل نفس خود و تعقل حیثیت امکانی و تعقل حیثیت وجوب بالغیر خود است، و با تعقل هریک از این سه حیثیت، به ترتیب منشأ صدور نفس فلکی، جرم فلکی و عقل بعد از خود می‌گردد. در حقیقت، تعقل‌های سه‌گانه هریک از عقول به منزله جهات و اقتضائات متعدّد و متکثر هستند که صدور کثرت را از هریک از این عقول، با توجه به قاعده الواحد، تبیین فلسفی می‌کنند. همین نقش را سهروردی در فلسفه خود، به نور سانح واگذار کرده است؛ یعنی هریک از انوار مجرّده، به تناسب انوار سانح دریافتی، اقتضائات متعدّد دارد و لذا منشأ انوار مجرّده قائم بالذات در مرتبه مادون خود می‌شود.

شهرزوری این مسئله را به صورت قاعده‌ای کلی بیان می‌کند. البته، او بین اشراقات و افاضات بر مجرداتی که عین حیات هستند، و اشراقات بر آنچه فاقد حیات هستند، تفکیک می‌کند؛ و تنها، اشراقات بر انوار مجردة را منشأ ایجاد و صدور می‌داند.^(۲۰)

نکته دوم: با توجه به نکته اول، و با تأمل بر روی آنچه در مرحله دوم مطرح شد، چگونگی پیدایش عقول یا انوار متکافی در عالم ملکوت تبیین می‌شود. عقول متکافی عقولی هستند که بین آنها رابطه علی و معلولی نیست و در طول یکدیگر قرار ندارند، بلکه در عرض هم بوده و معلول عقل دیگری در ورای خود هستند. برای مثال، وقتی نور سوم چهار هیئت نوری (نور سانح) از انوار مافوق خود دریافت می‌کند، دارای چهار حیثیت یا اقتضای نوری می‌شود که از حیث هریک از آنها، مبدأ ایجاد عقلی از عقول یا نور قاهری از انوار قاهره مجردة قائم بالذات می‌گردد؛ در این صورت و در این مرتبه، چهار عقل (یا چهار وجود ملکوتی) ایجاد شده‌اند که معلول یکدیگر نیستند، و از این جهت که همگی معلول علت واحدی هستند، در عرض هم و متکافی می‌باشند.

مرحله سوم: ترکیب انوار سانح با جهات

در این مرحله، سهروردی نسبت‌های مختلف بین انوار را شناسایی کرده که ترکیب انوار سانحه، در هر نور مجرد قائم بالذات، با هریک از این نسبت‌ها، اقتضای خاصی را برای آن نور به منظور ایجاد موجود ملکوتی خاص در مادون خود ایجاد می‌کند.

هر نور در سلسله انوار قاهر بر انوار مادون، و مقهور نور مافوق خود است؛ همچنین هر نوری نسبت به انوار مافوق دارای حیثیت فقری، و نسبت به انوار مادون خود دارای حیثیت استغنائی می‌باشد. حب نیز یکی دیگر از عواملی است که در پی‌ریزی عالم ملکوت، نقش اساسی دارد. انوار در سلسله طولی، نسبت به یکدیگر حب دارند. اما، حب علت به معلول با حب معلول به علت متفاوت است. حب مافوق به مادون مستلزم عزت، و حب مادون به مافوق مستلزم ذلت است.^(۲۱)

حال، سهروردی این مناسبات و جهات را به عنوان بُعد دیگری از قاعده الواحد، در نظریه صدور خود می‌پروراند؛ به این صورت که این نسبت‌ها، در واقع حیثیاتی است که برای هریک از

انوار حاصل می‌شود و بنابراین هر نوری با توجه به این حیثیات، اشراقات متعدّد و متنوعی خواهد داشت. اگر این مناسبات با انوار سانحه یا هیئات نوری ترکیب شوند، اقتضائات هریک از انوار به صورت غیرقابل تصویری افزایش می‌یابند. اینجاست که هر نور در عالم ملکوت سه‌روردی، در ایجادهای متکثر و متنوع‌کارایی زیادی دارد و هر نور به جهت اینکه جلوه‌ای از حیثیت فقری یا قهری یا حبّی نور مافوق خود است، دارای عملکرد خاص و نقش ویژه‌ای در عالم وجود می‌شود. (۲۲)

مرحلهٔ چهارم: مشارکت‌پذیری‌های ملکوتی و ایجادهای جدید

و اما در جهان‌بینی اشراقی، تکثر و تنوع در عالم ملکوت بسی فراتر از مرحله‌ای است که پشت‌سر گذاشتیم؛ چراکه در این مرحله، شیخ مکتب اشراق، شرکت‌پذیری انوار سانحه و جهات هر نور را در مجموعه‌های متعدّد دویه‌دو، سه‌به‌سه، و... در اشکال مختلف شناسایی می‌کند و به مدد این شناسایی ابعاد وسیع‌تر و پیچیده‌تری از عالم ملکوت را که شهود کرده بود، تبیین می‌کند.

در این مرحله نیز سه‌روردی بُعد جدیدی را در قاعدهٔ الواحد می‌گشاید؛ زیرا هریک از این مجموعه‌های درون - نوری، اقتضای خاصی برای این نور مجرد قائم بالذات ایجاد می‌کند؛ در نتیجه، امکان ذاتی برای ایجاد یک موجود ملکوتی دیگر به واسطهٔ هریک از انوار مجرد فراهم می‌شود. سه‌روردی این مجموعه‌سازی‌های درون - نوری را که توسط شرکت‌پذیری و ترکیب‌یابی انوار سانحه و جهات در هر نور انجام می‌شود، به صورت قاعده‌ای با عنوان «قاعده فی بیان جواز صدور البسیط من المركب» تبیین کرده است. (۲۳)

در این مرحله، ابعاد پیچیدگی و گستردگی عالم ملکوت حیرت‌آور و غیرقابل احتساب است؛ برای مثال، نور پنجم در سلسلهٔ طولیهٔ انوار ۱۶ نور سانح دریافت می‌کند. حال اگر این ۱۶ نور دریافتی را با حداقل چهار جهت فقر، غنا، قهر، و محبت ترکیب کنیم و ترکیب‌های متعدّد دویه‌دو، سه‌به‌سه، و... را محاسبه کنیم، آن‌گاه می‌توان به ابعاد عظیم آنچه توسط نور پنجم از نورالانوار صادر می‌شود ناائل آمد.

مرحله پنجم: شاهکار سهروردی در نظریه صدور

در مرحله قبل، گستردگی و پیچیدگی عالم ملکوت حیرت‌آور بود، ولی در این مرحله غیرقابل تصوّر است. در واقع، آنچه در مراحل پیش به بحث گذاشته شد، همه بر این پایه استوار بود که در عالم ملکوت، بین انوار، حجابی نیست و در نتیجه مشاهده، ابتهاج، و قابلیت، اشراقات ثانوی از نور مافوق به مادون ارسال می‌شود و هر نور به حسب انوار و فیوضات دریافتی و به حسب جهات و نسب نوری که دارد و همچنین به حسب ترکیب این انوار و جهات با یکدیگر، مبدأ تکثر در عالم ملکوت می‌گردد. اما آنچه در این مرحله قابل تأمل به نظر می‌رسد آن است که این مشاهده نه یکبار، بلکه علی‌الدوام صورت می‌پذیرد؛ در نتیجه، اشراقات و فیوضات ارسالی یکبار برای همیشه نیست، بلکه تا زمانی که در آن عالم بین انوار حجابی نباشد ادامه دارد. باید توجه کرد که این فیوضات و اشراقات با نیاز دائمی ممکن‌الوجودات در وجود خود به واجب‌الوجود کاملاً متفاوت است؛ چراکه در این مرحله، بحث بر سر انوار ثانویه است که فرع بر اصل ذات و حقیقت نوریّه انوار می‌باشد.

در این مرحله، هر نور قاهری پیوسته در حال دریافت هیئات نوری جدیدی از انوار مافوق خود است و بالتبع، دائماً اقتضائات جدیدی پیدا می‌کند؛ در نتیجه، موجودات ملکوتی جدیدی خلق می‌گردند. بر این اساس، هر نوری در عالم ملکوت صلاحیت این را دارد که آثار غیرمتناهی از او صادر گردد. اگر هر نور قاهری از این حیث که در ورای آن نور اتم، اکمل، و اشرف دیگری وجود دارد، متناهی باشد، از این حیث که آثار غیرقابل احتساب از او حاصل می‌شود، نامتناهی است. (۲۴)

تأثیرپذیری ملاًصدرا از طرح اشراقی نظریه صدور

مراجعه به آثار صدرالمتألهین به خوبی نشان می‌دهد که وی در تمامی پژوهش‌ها و تحلیل‌های فلسفی خود، علاوه بر نظر جمهور فلاسفه، از نظریه‌های رقیب دیگر نیز بهره می‌گیرد؛ به ویژه نظریه‌هایی که با عطف توجه به روش‌های دیگر، در صدد حل مسئله بوده‌اند.

مسئله چگونگی پیدایش کثیر از واحد یکی از این پژوهش‌هاست که ملاًصدرا برای پاسخ به آن، مکاتب مختلف فلسفی، کلامی، عرفانی، و تفسیری را با معیارهای دقیق کندوکاو کرده و

میزان توانایی هریک از آنها را در پاسخ‌گویی مورد مذاقه قرار داده است. او همچنین هرکدام از این مکاتب را که درست و پاسخگوی مسئلهٔ پژوهشی خویش دانسته با دیدهٔ قبول نگریسته و هرکدام را که ناتوان از حل مسئلهٔ پژوهشی ارزیابی کرده از نظام و نظریهٔ فلسفی خویش اخراج نموده است.

تأمل در نظریهٔ نهایی مآصدرا دربارهٔ نظام فیض، به خوبی آشکار می‌سازد که چهار عنصر اصلی طرح اشراقی این نظریه در طرح صدرایی حضور به هم رسانده‌اند:

۱) توجه به جهات و حیثیات عینی در پیدایش کثرت از سوی اشراقیون و مآصدرا

پیش از این گفتیم که در فلسفهٔ اشراقی، برخلاف نظر فلسفهٔ مشایی، حیثیات اعتباری نیستند که سبب پیدایش کثرت در عالم هستی می‌شوند؛ بلکه جهات خارجی اشراقیه، قهریه، و حبیبه میان انوار سبب پیدایش کثرت می‌گردند.

بر اساس نظام اشراقی، میان انوار از یک‌طرف 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 به خاطر شدت نورانیتش نسبت به نور مجرد سافل قهر و غلبه، و هر نور مجرد سافل نسبت به عالی محبت و عشق دارد؛ قهر عالی نسبت به سافل باعث نمی‌شود که سافل عالی را مشاهده نکند، چون میان انوار مختلف حجابی وجود ندارد. بدین جهت، هرچند نور سافل بر نور عالی احاطه ندارد، اما می‌تواند آن را مشاهده کند. (۲۵)

حکیمان اشراقی بر این باورند که اولین نسبتی که در عالم تحقق می‌یابد، نسبت بین نور اقرب و نورالانوار است که از طرف نور اقرب نسبت به نورالانوار عشق و محبت وجود دارد، ولی از طرف نورالانوار به خاطر شدت نورانیتش و نامتناهی بودن قوت اشراق عقلی‌اش قهر وجود دارد، و این قهر باعث می‌شود که نور اقرب نتواند نسبت به نورالانوار احاطه پیدا کند، اما این قهر نورالانوار مانع نمی‌شود که نور اقرب و انوار دیگر نتوانند به مشاهدهٔ نورالانوار پردازند. (۲۶)

انوار سافل از دو جهت، یکی اشراق و دیگری مشاهده، از انوار عالی - بالاخص نورالانوار - 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. از طرفی، هر نور سافل به مشاهده انوار عالی به ویژه نورالانوار 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. (۲۷)

ملاصدرا نیز بر این باور است که حیثیات اعتباری در عقول نمی‌توانند سبب کثرت عقول، افلاک، و سایر موجودات گردند. او در رساله *أجوبة 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 اعتبارات مذکور در کلام فیلسوفان مشایی 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 به اعتبار 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. بر این 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. (۲۸)

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

در حکمت اشراقی، از حضرت حق به «نورالانوار» و از عقول به «انوار» تعبیر می‌شود. اشراقیون به صورت کلی، انوار را در درجه اول، به دو قسم انوار قاهره و غیرقاهره تقسیم می‌کنند و مراد آنها از انوار قاهره، انواری هستند که به طور کلی مجرد از ماده هستند و هیچ ارتباطی با برازخ یا اجسام ندارند. اگر به این تعریف اشراقیون با نظر مشایی بنگریم، انوار قاهره بر عقول تطبیق داده می‌شود. (۲۹)

در مکتب اشراقی، از عقل اول به نور اقرب تعبیر می‌شود. حکیمان اشراقی بر این باورند که نور اقرب اولین صادر از نورالانوار است و از این نور اقربی که عقل اول می‌باشد، نور عقلی دوم و از دوم، سوم و... حاصل می‌شود؛ بدین طریق، سلسله کثیری از انوار عقلیه تحقّق می‌یابد و این انوار مجزّه، بیش از ده، بیست، صد، دویست، هزار، و صد هزار هستند. (۳۰)

ملأصدرا در شرح الهدایة الاثیریة درباره این مسئله نیز به فلسفه اشراقی تمایل نشان داده و به سوی این باور گرایش پیدا کرده که: تعداد عقول بیشتر از ده تا است و این قول مشایبان درباره تعداد عقول بر مبنای تحقیق قابل دفاع نیست؛ او سپس ادله‌ای برای توجیه پیدایش چنین نظریه‌ای در میان مشایبان و شهرت این نظریه در میان آنها ذکر می‌کند که خود این توجیه‌ها بیانگر عدم اعتقاد وی به محدود بودن عقول، و عدم انحصار آنها به ده می‌باشد. از نظر ملأصدرا، دو امر سبب شده است که این قول به مشایبان نسبت داده شود که تعداد عقول ده است؛ آن دو امر عبارت‌اند از:

توجیه اول: مشایبان تعداد عقول را با شمار افلاک تنظیم کرده، و چون افلاک را نه تا می‌دانسته، برای تطابق عقول با افلاک، قائل به ده عقل شده‌اند که نه عقل سبب پیدایش نه فلک، و عقل آخر سبب پیدایش عناصر می‌شود.

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. اگر چنین شهرت یافته است که مشایبان قائل به ده عقل هستند، این شهرت به اعتبار عقولی است که در میان عقول بسیار، نقش سیادت و رهبری دارند؛ همان‌طور که فلک کلی بر اجرام تحت سیطره خود احاطه دارد. البته، این سخن بدان معنا نیست که این عقول فراوان، اتباع و جزئی از این ده عقل سادات هستند. (۳۱)

ملأصدرا در کتاب الشواهد الربوبیة، برای اثبات کثرت عقول (و بیان این مطلب که تعداد عقول از ده عقل بیشتر است)، به آیه ﴿فِي كُلِّ سَمَاءٍ أُمَّرَةٌ﴾ (فصلت: ۱۲) استناد می‌جوید و آن را چنین تفسیر می‌کند که: هر متحرک نیاز به محرک دارد. بدین جهت، تعداد محرک‌ها باید به اندازه متحرک‌ها باشد. 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 صورتی که ثابت شد که ذات خداوند بسیط من جمیع الجهات، و فیض از ناحیه ذاتش واحد است، اما بالعرض واجد جهات نه‌گانه می‌باشد. از این مقدمات نتیجه گرفته می‌شود که تعداد جواهر مفارق (عقول) به تناسب تعداد متحرک‌ها و حرکات کلی‌کثیر می‌باشد. (۳۲)

از طرفی، حکما در صناعت مجسطی ثابت کرده‌اند که وجود اجرام سماوی بیش از پنجاه عدد است که از لحاظ حرکات دوری دائم، اندازه و جهت با یکدیگر تفاوت‌هایی دارند و هر کره متحرک دارای قوه محرکه شوقیه غیرمتناهی و محرک ثابتی است که رابطه بین آنها مثل رابطه معشوق و عاشق است. پس، هر کره دارای دو محرک است: یک محرک مفارق عقلانی و دیگری 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 بدین جهت محرک ماده است. ملاصدرا می‌افزاید که عقول، از حیث مرتبه و منزلت، از همه موجودات به حق نزدیک‌تر و عاشق‌تر هستند. در واقع، عقول به عبودیت حق اشتغال دارند و عددشان به اندازه عدد کرات و عدد مدبرهای این کرات است؛ پس جنود حضرت حق در نظام گیتی بسیار زیاد هستند. او سپس به آیه ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾ استناد می‌کند. (۳۳)

۳) پذیرش عقول عرضی از سوی اشراقیون و ملاصدرا

اشراقیون انوار قاهره را به انوار قاهره عالیه و انوار قاهره سفلیه (ارباب اصنام) تقسیم می‌کنند. مراد آنان از انوار قاهره عالیه، انواری هستند که میان آنها ارتباط طولی وجود دارد و در نزول علی بر یکدیگر مترتب هستند. از این انوار، به خاطر شدت نورانیت آنها و قوت جوهرشان و کمی جهات ظلمانی و نزدیکی آنها به وحدت حقیقی، هیچ جسمی صادر نمی‌شود. اما مراد اشراقیون 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. بدین جهت، اشرف (مشاهدات) علت اشرف (عالم مثال)، و اخس (اشراقات) علت اخس (عالم محسوسات یا اجسام) می‌گردد. (۳۴)

مآصدرا درباره این مسئله نیز نظریه اشراقیون را بر نظر فیلسوفان مشایی ترجیح داده است. او در کتاب **المبدأ و المعاد** تأکید می‌کند که: حکمای رواقی و فارسی بر این باور بوده‌اند که اختلاف نوعی انواع متکثر، مثل اجسام عنصری که بین آنها رابطه تکافو وجود دارد، یا در فاعل است یا در جهات تأثرش. و چون در عقل اخیر (عقل فعال) جهات و حیثیات به اندازه‌ای نیست که برای پیدایش انواع متکثر این عالم کافی باشد، پس تعداد عقول بیش از ده‌تاست و چنین نیست که تعداد عقول مثل نظریه فیلسوفان مشایی با تعداد افلاک مساوی، و تنها عقل اخیر سبب پیدایش عنصریات باشد؛ بلکه آن حکما بر این باور بوده‌اند که هر نوع از انواع جسمانی دارای عقلی است که رب آن نوع و مدبر آن می‌باشند و به اشخاص آن نوع عنایت خاصی دارد.

همچنین، به تعداد انواع جسمانی - اعم از آنکه 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 کواکب مختلف‌الحقایق موجود در آن وجود ندارد، و از سویی میان اجسام رابطه تکافو برقرار است و جسمی نسبت به جسم دیگر جنبه علیت ندارد. بر این اساس، علل این اجسام باید عقول متکافئه عرضیه باشند که بعد از تحقق عقول طولیه متحقق می‌شوند. (۳۵)

ملاصدرا در موضع دیگری از کتاب *المبدأ و المعاد* تصریح می‌کند که: «ما نیز وجود مثل افلاطونی را اثبات و مبرهن کردیم که هر نوع (در این عالم) دارای یک فرد مجرد عقلی در عالم ابداع است که حقیقت این نوع جسمانی را تشکیل می‌دهد.»^(۳۶) بیان اخیر ملاصدرا مؤید آن است که او نیز مثل اشراقیون معتقد است که علاوه بر عقول طولی، عقول عرضی نیز وجود دارد.

۴) استفاده از قاعده امکان اشرف برای تبیین نظام فیض از سوی شیخ اشراق و ملاصدرا

همان‌طور که می‌دانیم، بر اساس مبانی حکمت اشراقی و حکمت متعالیه، نظام فیض بر دو سلسله طولی و عرضی مبتنی است. در رأس سلسله طولی، حضرت حق است، و عقول در مرحله بعدی، اجسام و نفوس افلاک و در مرحله آخر عالم ماده واقع می‌شود. بر اساس هر دو مکتب، در میان عقول، گذشته از 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 افزون بر کارکردهای مختلف روش‌شناختی قاعده امکان اشرف، برای اثبات وجود عقول طولیه و عرضیه و نفوس (که جزء حلقه‌های میانی نظام فیض هستند)، از این قاعده بهره جسته‌اند؛ به همین جهت، این امر را می‌توان از موارد تأثر ملاصدرا از شیخ اشراق دانست.

شهرزوری و قطب‌الدین شیرازی هر دو در *شرح حکمة الاشراق*، تصریح کرده‌اند که قاعده امکان اشرف، یکی از فروع قاعده الواحد لایصدر عنه الا الواحد است.^(۳۷) شیخ اشراق برای این قاعده اهمیت زایدالوصفی قائل است؛ به همین جهت، در رساله‌های متعدد خویش، از این قاعده بهره جسته و آن را مورد کندوکاو قرار داده است.

وی در رساله *یزدان شناخت*، بدون ذکر نام قاعده امکان اشرف، می‌گوید: «وجود نفوس، دلیل بر وجود عقول است.»^(۳۸) این امر مبین تأیید و استفاده او از این قاعده به صورت ضمنی و غیرصریح می‌باشد. او همچنین در رساله *الواح عمادی و التلویحات*، بعد از ذکر این قاعده، سعی می‌کند تا برای آن برهانی به دست دهد. او می‌گوید که چون ممکن اخس تحقق یافته است، اگر ممکن اشرف پیش از او تحقق نیافته باشد، اشکال به وجود می‌آید. او سپس به یک اشکال

(وجود موجودی اعلی و اشرف از باری تعالی) در **الواح عمادی**، و به اشکالی دیگر (صدور کثیر از واحد) در **التلویحات** اشاره می‌کند. (۳۹)

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. او برای اثبات این قاعده، ابتدا چند مقدمه ذیل را ذکر می‌کند:

مقدمه اول: ما می‌دانیم که اعراض، اجسام، و نفوس ناطقه در عالم خارج تحقق دارند. **مقدمه دوم:** 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: می‌دانیم که رتبه عقل (که از ناحیه ذات و فعل مجرد از ماده است)، از رتبه اعراض، اجسام، و نفوس ناطقه بالاتر است.

حال، بر اساس قاعده امکان اشرف، می‌گوییم: وقتی موجودات احس تحقق یافته‌اند، باید موجود اشرف از آنها نیز تحقق یابد؛ در غیر این صورت، دو اشکال زیر پیش می‌آید: اشکال اول: اگر موجود اشرف قبل از موجودات احس تحقق نیابد، یک فرض آن است که باید با آنها در یک رتبه تحقق یابد. و چون خداوند از جمیع جهات واحد است، بر اساس قاعده الواحد، صدور بیش از یک موجود از او ممکن نیست.

اشکال دوم: اگر ممکن اشرف - که امری ممکن الوقوع است - از واجب‌الوجود صادر نشود، عدم صدور آن باید مستند به علتی باشد که آن علت اشرف و اعلی از واجب‌الوجود می‌باشد و این امر باطلی است، چون موجودی نیست که از واجب‌الوجود شریف‌تر باشد. (۴۰)

شیخ اشراق در کتاب **حکمة الاشراق** نیز مثل سایر کتب خویش تلاش کرده است تا این قاعده را اثبات کند. اگر بیان وی را در این کتاب مورد مذاقه قرار دهیم، نکته مهمی برای ما آشکار می‌شود و آن اینکه او در این کتاب، برخلاف سایر کتب و رساله‌های خویش، برای تبیین بحث امکان اشرف، از اصطلاحات حکمت اشراقی از قبیل نورالانوار، نور قاهر، نور اقرب، احس ظلمانی، و علایق‌الظلمات استفاده کرده است؛ شاید به همین جهت، به رغم آنکه در کتاب **المشارع و المطارحات** اصل این قاعده را به ارسطو نسبت می‌دهد، (۴۱) این قاعده را به مثابه

قاعده اشراقی زیر عنوان «من قاعدة امکان الاشرف علی ما هو سنّة الاشراق» مطرح می‌کند. (۴۲)
شارحان کتاب **حکمة الاشراق** نیز همچون شیخ اشراق، درصدد اثبات این قاعده برآمده‌اند.
قطب‌الدین شیرازی که تقریر او رساتر از آن می‌باشد، در شرح خویش، دو دلیل برای اثبات این
قاعده ذکر کرده است:

دلیل اول: این دلیل تاحدی مبتنی بر کتاب **حکمة الاشراق** سهروردی است؛ با این تقریر که
ممکن اشرف باید قبل از ممکن اخس تحقق یابد، در غیر این صورت چند فرض قابل طرح است:
فرض اول: از نورالانوار در مرتبه واحد و از جهت واحد، دو موجود (ممکن اشرف و ممکن
اخس) صادرگردد. این فرض باطل است، زیرا با قاعده الواحد سازگار نیست.

فرض دوم: ممکن اشرف، بعد از ممکن اخس و به واسطه آن، صادرگردد. این فرض هم
باطل است، زیرا لازم می‌آید که معلول (ممکن اشرف)، اشرف از علتش (ممکن اخس) باشد.
فرض سوم: صدور ممکن اشرف به صورت مطلق (یعنی قبل، همراه، و بعد از ممکن اخس)
جایز نباشد. این فرض هم نادرست است؛ زیرا از یک‌طرف می‌دانیم ممکن اشرف امری
ممکن‌الوجود است، و از طرف دیگر، می‌گوییم از فرض تحقق آن امری محال لازم می‌آید. در
این صورت، چنین موجودی که صدور آن ممکن بوده و از واجب‌الوجود صادر نشده است، عدم
صدورش باید مستند به علتی باشد که آن علت اشرف و اعلی از واجب‌الوجود است؛ حال آنکه
هیچ چیزی نمی‌تواند اشرف از واجب‌الوجود باشد. (۴۳)

دلیل دوم: قطب‌الدین شیرازی می‌گوید: ما دلیل اول را بر مبنای نظم کتاب **حکمة الاشراق**
تقریر کردیم، اما دلیل دوم را بر مبنای نظم طبیعی تقریر می‌کنیم؛ او آن‌گاه دلیل دوم 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 نورالانوار 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 نورالانوار هم موجود اشرف و هم موجود اخس بدون هیچ‌گونه ترتبی به وجود آید، در این صورت اشکال دوم پیش می‌آید که با قاعده 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 نورالانوار وجود داشته باشد و از آن جهت اشرف این موجود ممکن اشرف صادر گردد. از آن جهت که هر چهار حالت پیش‌گفته، خلاف عقل و نادرست است، پس صدور ممکن اخس قبل از صدور ممکن اشرف از حق تعالی امری محال و ممتنع است. (۴۴)

ملاًصدرا نیز مثل شیخ اشراق، در کتب و رسایل مختلف خویش، درباره قاعده امکان اشرف سخن گفته و برای اثبات وجود حلقه‌های میانی نظام فیض - به ویژه عالم عقول - از آن بهره جسته است.

او در کتاب المبدأ و المعاد، برای تقریر نظام فیض، از قاعده امکان اشرف استفاده می‌کند و می‌گوید که صادر اول موجودی احدی الذات و الهویه است و آن عرض، ماده، صورت، جسم، و نفس نیست؛ بلکه جوهری است که هم از حیث ذات و هم از حیث فعل، مفارق از ماده است که بعضی آن را عقل کل و بعضی عنصر اول نامیده‌اند و آن اشرف ممکنات است که بر اساس قاعده امکان اشرف باید تحقق داشته باشد. (۴۵) وی سپس از طریق طرح حیثیات سه‌گانه در عقل اول و سایر عقول، چگونگی پیدایش کثیر از واحد را توجیه می‌کند.

ملاًصدرا در الاسفار الاربعه ذیل بحث مثل افلاطونیه، برای اثبات آن، چند دلیل ذکر می‌کند. دلیل سوم او در این بحث، بر قاعده امکان اشرف مبتنی است. وی که تصریح می‌کند این دلیل را وامدار شیخ اشراق است، آن را چنین تقریر می‌کند:

بر اساس 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 عجایب و غرایب زایدالوصفی وجود دارد که عقل انسانی

قدرت درک و فهم همه آنها را ندارد. این امور فوق‌العاده شگفت‌انگیز همان نسبت‌های متعدّد 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 تحقّق دارد، بدون شک نسبت‌ها و روابطی که در عالم عقلی و نوری میان ارباب انواع و مثل - که به منزله اصل، مبدأ و علّت عالم اجسام هستند - وجود دارد، شگفت‌انگیزتر از عالم اجسام خواهد بود. (۴۶)

از بیان مآخذ را پیدا است که شگفتی‌های عالم عقول (مثل نوریه)، بر اساس قاعده امکان اشرف قابل اثبات است. صدرالمتألهین گرچه بر این استدلال شیخ اشراق اشکالاتی وارد ساخته؛ ولی در مجموع، آن را در نهایت زیبایی و لطافت ارزیابی کرده است. همچنین در کتاب *الشواهد الربوبية*، ذیل بحث مَثَل افلاطونی، چند دلیل برای اثبات آن ذکر می‌کند که دلیل سوم بر قاعده امکان اشرف مبتنی است. او تصریح می‌کند که این قاعده از ابتکارات ارسطوست. ضمن اینکه در کتب متعدّد شیخ اشراق نیز درباره این قاعده بحث شده است. (۴۷) مآخذ را در آن کتاب، بعد از تقریر قاعده، اشکالی را مطرح می‌کند و می‌گوید: شیخ اشراق به جای 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 پیش‌گفته، این دلیل از دو دلیل دیگر بهتر است. (۴۸)

مآخذ را در جلد هفتم از کتاب *الاسفار الاربعه*، بیش از همه کتب و رساله‌هایش، درباره قاعده امکان اشرف سخن گفته، و در دو موضع از آن کتاب به این قاعده پرداخته است. او ابتدا در بحث خیر و شر، برای حلّ مشکل شرور، بحث نظام‌مندی عالم هستی را مطرح می‌کند؛ همچنین در ذیل این بحث به چگونگی پیدایش موجودات کثیر از حضرت حق بر مبنای قاعده امکان اشرف اشاره می‌کند و نتیجه می‌گیرد که قاعده امکان اشرف اقتضا می‌کند که خداوند ابتدا عقول طولی و عرضی، بعد نفوس افلاک، و سپس عالم ماده و اجسام را خلق کند. (۴۹)

در موضع دیگر، در ادامه بحث قاعده الواحد، مآخذ را بحث بسیار مفصّلی درباره قاعده امکان اشرف ارائه می‌دهد و عنوان فصل - منتخب او - علاوه بر آنکه مبین این قاعده است، بیانگر آن است که این قاعده از فروع و توابع قاعده الواحد است. او در این فصل، ابتدا مفاد قاعده

را بیان می‌کند؛ سپس، درباره این قاعده، گزارش تاریخی اجمالی و در عین حال مفیدی ارائه می‌دهد.^(۵۰) وی در این گزارش تاریخی، اشاره می‌کند که اصل قاعده اولین بار توسط ارسطو در دو کتاب **اثولوجیا و السماء و العالم** 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. شارحان او از جمله شهرزوری نیز درباره این قاعده بحث کرده‌اند.

مآصدرا بعد از آن گزارش، دلیلی برای اثبات این قاعده ذکر می‌کند که با دلیل او در کتب **الشواهد الربوبية و جلد دوم الاسفار الاربعه** متفاوت است. او در این دلیل، تاحدی، عبارات شیخ اشراق را بازسازی کرد و تقریباً دلیل را در قالبی ارائه داد که قطب‌الدین شیرازی در شرح عبارات شیخ اشراق بیان کرده بود.

مضمون تقریر مآصدرا چنین است که اگر از خداوند ممکن اخس صادر شد، ضروری است قبل از آن ممکن اشرف صادر شده باشد؛ در غیر این صورت، 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 به صورت مطلق (یعنی قبل، همراه، و بعد از ممکن اخس) جایز نباشد. فرض الف) نادرست است؛ زیرا بر اساس قاعده الواحد، از خداوند که وحدتش از نوع وحدت حقه حقیقه است، جز واحد صادر نمی‌شود.

فرض ب) نیز نادرست است؛ زیرا لازم می‌آید که معلول (ممکن اشرف)، برتر از علت (ممکن اخس) باشد؛ حال آنکه رتبه علت برتر از معلول است.

فرض اخیر نیز نادرست است؛ زیرا لازمه این فرض آن است که امر ممکن صدورش محال باشد، حال آنکه ممکن آن است که از فرض وقوعش محال لازم نیاید. علاوه بر آن، این عدم صدور باید مستند به علتی باشد که آن علت اشرف و اعلی از واجب‌الوجود است، امری که محال شمرده می‌شود، زیرا واجب‌الوجود از حیث شدت وجودی فوق مالایتناهی بمالایتناهی است.^(۵۱)

مآصدرا سپس در تعقیب بحث، شرایط و موارد جریان قاعده امکان اشرف را توضیح می‌دهد و اشکالات مطرح‌شده درباره آن را پاسخ می‌گوید.

نتیجه‌گیری

سهروردی با پیوندی که بین نظریهٔ صدور و علم‌الانوار برقرار کرد، قاعدهٔ الواحد را با شبکه‌ای از قواعد حاکم بر نور مرتبط ساخت و در نتیجه، ابواب نوینی را در نظریهٔ صدور گشود. بر این اساس، او به تبیین تکثر و تنوعی از موجودات ملکوتی با شبکه‌ای وسیع و پیچیده از مناسبات بین آنها پرداخت. سهروردی در تقریر خود از نظریهٔ فیض، طرحی را ارائه کرد که در آن، شبکه‌ای بیکرانه از عقول و انوار ترسیم می‌شود. این شبکه خود ترکیبی از زنجیره‌های طولی و عرضی از انوار است. به عبارت دیگر، ما در این طرح با طبقاتی از انوار مواجه هستیم که در طول هم واقع شده‌اند؛ در هر طبقه انوار ملکوتی متعددی هستند که رابطهٔ طولی و ایجاد با هم ندارند، بلکه در عرض هم واقع شده‌اند. سهروردی به مدد همین هم‌عرضی و تکافو در عالم ملکوت است که هم‌عرضی و تکافو را در عالم مثل معلّفه، و به تبع آن در عالم برزخ، توجیه و تبیین می‌کند. به مقتضای طرح اشراقی نظریهٔ صدور، نورالانوار علاوه بر ارتباط مع‌الواسطه از طریق زنجیرهٔ علی و معلولی، دارای ارتباط بلاواسطه با همهٔ انوار مادون خود است. در این طرح، افزون بر فروریزی انوار سانح از مافوق به مادون که امری مستمر و دائمی است، انوار قاهره نیز با دریافت هر اشراقی، نور قاهر قائم بالذات دیگری را ایجاد می‌کنند. بنابراین همان‌طور که انوار فائضه، لایزال، مضاعف می‌شوند، انوار قاهره مجرد قائم بالذات هم از ازل تا ابد رو به تضایف و تکثر هستند و این رمز و راز انبساط دائمی، ازلی، و ابدی عالم ملکوت در فلسفهٔ سهروردی است. ملاًصدرا نیز که از جهت عملی به نظریهٔ کثرت‌گرایی روش‌شناختی پایبند، و به شدت از حصرگرایی روش‌شناختی گریزان بوده است، در تدوین نظریهٔ نهایی از نظام فیض، با عطف توجه به عقیدهٔ جمهور فلاسفه و عرفا و با استفاده از شیوهٔ تفکر نقادانه به طرح اشراقی این نظریه ابراز تمایل بیشتری نشان داد تا جایی که عناصر اصلی و مهم این طرح را در نظریهٔ خویش داخل نموده است.

پی نوشتها

- ۱- ابونصر فارابی، *مجموعه رسائل (عیون المسائل)*، ص ۶.
- ۲- ابن سینا، *التعلیقات*، ص ۱۰۳.
- ۳- افلوطین، *مجموعه آثار*، ترجمه محمدحسن لطفی، ج ۲، ص ۱۳۱.
- ۴- همان.
- ۵- شهاب‌الدین سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ج ۳ (پرتونامه)، مقدمه سیدحسین نصر، ص ۱۳۸، ۱۵۵ و ۱۸۴.
- ۶- شمس‌الدین محمد شهرزوری، *شرح حکمة الاشراق*، تصحیح حسین ضیائی، ص ۴۲۵-۴۲۶.
- ۷- شهاب‌الدین سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ج ۱ (تلویحات)، مقدمه و تصحیح هانری کرین، ص ۶۳-۶۴.
- ۸- شمس‌الدین محمد شهرزوری، همان، ص ۳۹۱-۳۹۳.
- ۹- ابن سینا، *نجات*، ص ۶۹۸.
- ۱۰- ابونصر فارابی، *سیاسات مدنیة*، ترجمه و حاشیه سیدجعفر سجادی، ص ۷۲.
- ۱۱- شهاب‌الدین سهروردی، *حکمة الاشراق*، ترجمه سیدجعفر سجادی، ص ۱۵۶.
- ۱۲- شمس‌الدین محمد شهرزوری، همان، ص ۳۹۳.
- ۱۳- ابن سینا، *الاشارات و التنبیها*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، ج ۲، ص ۱۲۲.
- ۱۴- شهاب‌الدین سهروردی، *حکمة الاشراق*، ص ۱۲۵.
- ۱۵- همان.
- ۱۶- همان، ص ۱۱۸.
- ۱۷- شمس‌الدین محمد شهرزوری، همان، ص ۳۵۷.
- ۱۸- همان.
- ۱۹- شهاب‌الدین سهروردی، *حکمة الاشراق*، ص ۱۴۰.
- ۲۰- شمس‌الدین محمد شهرزوری، همان، ص ۳۶۴.
- ۲۱- شهاب‌الدین سهروردی، *حکمة الاشراق*، ص ۱۴۷.
- ۲۲- همان، ص ۱۶۹.
- ۲۳- همان، ص ۱۶۵.
- ۲۴- شمس‌الدین محمد شهرزوری، همان، ص ۴۰۸.
- ۲۵- قطب‌الدین شیرازی، *شرح حکمة الاشراق*، ص ۳۲۷.
- ۲۶- همان، ص ۳۲۸.
- ۲۷- شهاب‌الدین سهروردی، *مجموعه مصنفات*، ج ۲ (حکمة الاشراق)، ص ۱۳۳.
- ۲۸- ملأصدرا، *مجموعه رسائل فلسفی (اجوبة المسائل النصیریة)*، ص ۱۵.
- ۲۹- شمس‌الدین محمد شهرزوری، همان، ص ۳۷۰.
- ۳۰- همان، ص ۳۶۲.
- ۳۱- ملأصدرا، *شرح الهدایة الاثیریة*، ص ۳۶۹-۳۷۰.
- ۳۲- همو، *الشواهد الربوبیة*، تعلیقات ملأهادی سبزواری، ص ۱۴۰.

۸۰ □ معرفت فلسفی سال هشتم، شماره اول، پاییز ۱۳۸۹

- ۳۳- همان، ص ۱۴۱.
- ۳۴- قطب‌الدین شیرازی، همان، ص ۳۴۰.
- ۳۵- مآصدرا، المبدأ و المعاد، تصحیح محمد ذبیحی، ص ۱۹۱-۱۹۲.
- ۳۶- همان، ص ۱۹۳.
- ۳۷- شمس‌الدین محمد شهرزوری، همان، ص ۳۸۹؛ قطب‌الدین شیرازی، همان، ص ۳۵۲.
- ۳۸- شهاب‌الدین سهروردی، مجموعه مصنفات، ج ۳ (یزدان شناخت)، ص ۴۱۷.
- ۳۹- همو، ج ۱ (التلویحات)، ص ۵۱.
- ۴۰- همو، ج ۳ (پرتونامه)، ج ۳، ص ۴۲ و ۴۵.
- ۴۱- همو، ج ۱ (المشارع و المطارحات)، ص ۵۳.
- ۴۲- همو، ج ۲ (حکمة الاشراف)، ص ۵۸.
- ۴۳- قطب‌الدین شیرازی، همان، ص ۳۵۲.
- ۴۴- همان، ص ۳۵۳.
- ۴۵- مآصدرا، المبدأ و المعاد، ص ۱۸۸.
- ۴۶- همو، حکمة المتعالیة فی الاسفار القملیة الاربعة، ج ۲، ص ۵۸.
- ۴۷- همو، الشواهد الربوبیة، ص ۱۶۹.
- ۴۸- همان، ص ۱۷۰.
- ۴۹- همو، حکمة المتعالیة، ج ۷، ص ۱۰۹.
- ۵۰- همان، ص ۲۵۴-۲۵۸.
- ۵۱- همان، ص ۲۴۵.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

..... منابع

- ابن سینا، *الاشارات و التنبیها*، شرح خواجه نصیرالدین طوسی، تهران، کتاب، ۱۴۰۳ق.
- ، *التعلیقات*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
- ، *النجات*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.
- افلوطین، *مجموعه آثار*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۲.
- سهروردی، شهاب‌الدین، *حکمة الاشراق*، ترجمه سیدجعفر سجادی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۷.
- ، *مجموعه مصنفات*، ج ۱ (التلویحات، المشارع و المطارحات)، مقدمه و تصحیح هانری کرین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳.
- ، *مجموعه مصنفات*، ج ۳ (پرتونامه، یزدان شناخت)، مقدمه و تصحیح سیدحسین نصر، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- ، *مجموعه مصنفات*، ج ۲ (حکمة الاشراق)، مقدمه و تصحیح هانری کرین، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد، *شرح حکمة الاشراق*، تصحیح حسین ضیائی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
- شیرازی، قطب‌الدین، *شرح حکمة الاشراق*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۰.
- فارابی، ابونصر، *سیاسات مدنیة*، ترجمه و حاشیه سیدجعفر سجادی، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸.
- ، *مجموعه رسائل (عیون المسائل)*، حیدرآباد دکن، دائرةالمعارف عثمانیة، ۱۳۴۹.
- ملأصدرا (صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۹۰م.
- ، *الشواهد الربوبیة*، تعلیقات ملأهادی سبزواری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
- ، *المبدأ و المعاد*، تصحیح محمد ذبیحی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.
- ، *شرح الهدایة الاثیریة*، بی‌جا، چاپ سنگی، بی‌تا.
- ، *مجموعه رسائل فلسفی (اجوبة المسائل النصیریة)*، تهران، حکمت، ۱۳۷۵.



پروہشگاہ علوم انسانی ومطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی