

فاعلیت ایجابی از دیدگاه ملاصدرا و ابن سینا

یحیی کبیر،^۱ حسین حجت خواه^{۲*}

۱. دانشیار پردیس فارابی، دانشگاه تهران

۲. دانشجوی دکتری پردیس فارابی، دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۹۲/۹/۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۳/۲/۹)

چکیده

برخلاف ارسطو که اصل پایه در دستگاه فلسفی خود را «تمایز مابعدالطبیعی میان ماده و صورت» قرار داده بود تا به تمایز میان محسوس و نامحسوس و به محرک نامتحرک برسد که فاعل طبیعی است، ابن سینا «تمایز مابعدالطبیعی میان وجود و ماهیت» را برگزید تا به تمایز میان واجب و ممکن برسد و فاعل الهی یعنی «علت فاعلی ایجابی» و وجود محض را، که خدای تعالی است ثابت کند. اما ملاصدرا اصل پایه در دستگاه فلسفی خود را «تقدم وجود بر ماهیت» یا «اصالت وجود» قرار داد و با بحث از حقیقت عینی وجود و مراتب تشکیکی آن، به جای بحث از مصادیق وجود و صدق مفهوم وجود بر آنها، مسئله «فاعلیت ایجابی» را تعالی بخشید.

در این مقاله، پس از طرح اقوال مختلف در فاعلیت حق، در نهایت به این نتیجه خواهیم رسید که ابن سینا حق تعالی را فاعل بالعنایه به معنای اول می داند که صورت های ارتسامی زائد بر ذات و ماهیات متحقق در علم خود را به ماهیات موجود تبدیل می کند و لذا فاعلیت حق تعالی از نوع «ایجاد الشیء من شیء» است؛ اما ملاصدرا، در یک نظریه خداوند را فاعل بالتجلی و در نظریه دیگر، فاعل بالعنایه به معنای دوم می داند که علم عنایی او عین ذاتش است و خالقیت و فاعلیت را هم به این نحو می داند که عالم عبارت است از مجموعه ای از وجودات تعلقی و ربطی نسبت به وجود حق تعالی، که شعاع و جلوه ای از وجود اوست، پس «ایجاد الشیء لا من شیء» است.

واژگان کلیدی

علت فاعلی، علت غایی، فاعل الهی، فاعل بالتجلی، فاعل بالعنایه، فاعل طبیعی، فاعلیت ایجابی.

۱. مقدمه

پرسش از چیستی اشیا و پدیده‌ها و چرایی رویدادها، گستره‌ای به پهنای تاریخ بشر دارد. انسان از آغاز آفرینش، همواره با اندیشه در اسرار هستی، درصدد کشف روابط علیّ - معلولی میان اشیا، با هدف برآوردن نیازهای فکری، مادی و معنوی خویش بوده است. از این رو، بحث «علت و معلول»، اولین و مهم‌ترین مسئله‌ای است که ذهن بشر را به خود معطوف کرده است. اصل «علیت» از بدیهیات اولیه و از برهان و استدلال بی‌نیاز است و انسان بر اساس قاعده بدیهی «علیت»، می‌داند که هیچ پدیده و رویدادی اتفاقی نیست و علتی دارد. این امر، او را که دارای حس کنجکاوی و فطرت حقیقت‌جویی است، برمی‌انگیزاند تا علت پدیده‌ها و رویدادها را کشف کند. استمرار چنین امری، پیدایش علوم و پیشرفت قافله بشری را به دنبال داشته است.

افزون بر این، بحث «علیت» پایه و اساس علوم است. در واقع، مجموعه تلاش‌های علمی را کشف روابط علیّ و معلولی بین پدیده‌ها تشکیل می‌دهد و اصل «علیت» به‌عنوان اصلی کلی و عام، مورد استناد همه علوم است که درباره احکام موضوعات حقیقی بحث می‌کنند و از سوی دیگر، کلیت و قطعیت هر قانون علمی، مرهون قانون‌های عقلی و فلسفی «علیت» است و بدون آنها نمی‌توان هیچ قانون کلی و قطعی را در هیچ علمی به اثبات رسانید (مصباح یزدی، ۱۳۸۳، ج ۲: ۲۶).

به‌لحاظ فلسفی، سابقه بحث «علیت» به دموکریست و رواقیان می‌رسد و پس از آنان ارسطو اعلام می‌کند که هرچند پیشینیان در مورد «علت» سخن گفته‌اند، وی مسئله «علت» را کامل‌تر از آنان مطرح کرده و اولین کسی است که به «علل چهارگانه» دست یافته است (ارسطو، ۱۳۸۹: ۱۱ و ۴۴).

بنابراین اولین کسانی که بحث «علیت» را به‌صورت فلسفی مطرح کردند، دموکریست و همکیشان او (اتمیان) بودند که فقط «علت مادی» را قبول داشتند و تنها «ماده» را در تبیین

پدیده‌های جهان کافی می‌دانستند. دموکریت و استادش لویپ (اواسط سده پنجم پیش از میلاد) جهان را چیزی جز «خلأ» و مجموعه‌ای از «اتم‌ها» نمی‌دانستند، که این اتم‌ها خودبه‌خود در خلأ به حرکت درمی‌آیند و با به هم پیوستن آنها توده‌های عظیم در فضا پدید می‌آیند و سپس با برخورد این توده‌ها با یکدیگر، کیهان شکل می‌گیرد (یثربی، ۱۳۸۷: ۲۲۵-۲۲۶). ارسطو بیشتر فیلسوفان باستان را تنها به «علت مادی» معتقد می‌داند. به گفته وی، بیشتر فیلسوفان نخستین بر آن بودند که تنها مبادی از نوع ماده، اصل و عنصر همه چیزهایند و این عناصر و مواد، همیشه هستند، نه چیزی از آنها به وجود می‌آید و نه چیزی از میان می‌رود؛ اما در تعداد و شکل (طبیعت) این اصل‌ها و ماده‌های نخستین اختلاف داشتند: تالس (۵۴۶ ق.م) آب را مبدأ و اصل می‌دانست. آناکسیمنس (۵۲۸ ق.م) و دیوگنس (۳۵۰ تا ۳۰۰ ق.م) هوا را و هراکلیتوس (۴۸۰ ق.م) آتش را و امپدوکلس (۴۳۲ ق.م) خاک را همراه با سه عنصر یاد شده، اصل و ماده‌المواد می‌دانستند (ارسطو، ۱۳۸۹: ۱۲-۱۳).

پس از آن، ارسطو علل چهارگانه (مادی، صوری، فاعلی و غایی) را عنوان می‌کند. البته علت فاعلی ارسطو، فقط عامل حرکت و تغییر است، نه خلق و ایجاد؛ به این صورت که برخی عقول و نفوس آسمانی به دلیل عشق و علاقه به او فعال می‌شوند، آسمان‌ها را به جنبش درمی‌آورند و در پیدایش پدیده‌ها اثر می‌گذارند (ارسطو، ۱۳۸۹: ۱۱ و ۴۴).

بر مبنای جهان‌بینی ارسطویی، یگانه ارتباط علی بین مبدأ یا اصل متعالی با دیگر موجودات، رابطه حرکت بخشی (تحریک) یا در نهایت صورت بخشی (به تعبیر ابن‌رشد اعطای صورت) است و در بین اجسام نیز تنها مفروض، همین ارتباط تحریکی است. البته نباید تفاوت بین تحریک (غایی) خداوند نسبت به عالم، با تحریک (فاعلی) جسمی نسبت به جسم دیگر را در دیدگاه ارسطو از یاد برد. در حالی که فلاسفه اسلامی از زمان کندی و فارابی، با تمایز قائل شدن میان وجود و ماهیت شیء، فعل فاعل حقیقی را اعطای وجود دانستند؛ فاعلیتی که به دلایل متعدد نمی‌تواند در اجسام مطرح باشد (رحیمیان، ۱۳۸۱: ۱۵۴؛ ارسطو، ۱۳۸۹: ۳۸۵-۴۰۲؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۳۱۸).

در فلسفه اسلامی، «علت فاعلی» به دو گونه «علت فاعلی طبیعی» (فاعل طبیعی یا حرکت بخش) و «علت فاعلی ایجابی» (فاعل ایجابی یا هستی بخش) تقسیم می شود. به عبارت دیگر، از جمله تمایزهای مهم و مدون در فلسفه اسلامی، به ویژه از زمان ابن سینا تاکنون، تمایز میان «علت ایجابی» (علت وجودی، علت حقیقی، علت الهی، فاعل الهی، فاعل ایجابی، مبدأ وجود و معطی الوجود) و «علت طبیعی» (علت اعدادی، فاعل طبیعی، فاعل حرکت، مبدأ حرکت و معطی الحركة) است.

اهمیت طرح بحث «فاعلیت ایجابی» و تفاوت آن با «فاعلیت طبیعی»، آن است که به مصداق «تَعْرِفُ الْأَشْيَاءُ بِأَضْدَادِهَا» با دقت در چنین تقابل هایی است که معنای فاعلیت ایجابی مشخص می شود. صدرالمتألهین در مواضعی از اسفار (۱۹۸۱، ج ۲: ۲۲۰ و ج ۷: ۱۰۶) و نیز مبدأ و معاد (۱۳۵۴: ۲۰۵) ضمن طرح بحث فاعلیت ایجابی واجب تعالی، به یک تفاوت مهم بین این فاعلیت با فاعلیت طبیعی یا اعدادی اشاره می کند که فاعل ایجابی - یعنی باری تعالی - وجودش از فاعلیت او جدا نیست، اما سایر اقسام فاعل ها، به دو حیثیت، یعنی حیثیت ذات و فاعلیت تقسیم می شوند؛ چنانکه «کاتب» ذاتی است که کتابت از او سر می زند یا «خورشید» ذاتی است که گرما ایجاد می کند. از این رو، این گونه فاعلیت، محتاج صفتی زائد بر ذات و نیز مسبوق و محتاج به قابل و محل فعل است؛ اما علت ایجابی - یعنی باری تعالی - هم حیثیت ذاتش عین فاعلیت اوست و هم محتاج به سبق ماده قابل نیست، بلکه قابل و مقبول را خود او خلق کرده است (رحیمیان، ۱۳۸۱: ۱۵۵). برای نمونه، صدرالمتألهین در مورد «فاعل ایجابی» می نویسد:

فَلذَلِكَ وَجُودُهُ الَّذِي بِهِ تَجَوَّهُرُ ذَاتِهِ هُوَ بَعِينُهُ وَجُودُهُ الَّذِي بِهِ فَاعِلِيَّتُهُ، فَالذَّاتُ هُنَاكَ فِي كَوْنِهِ ذَاتًا وَفِي كَوْنِهِ مَبْدَأَ شَيْءٍ وَاحِدًا حَقِيقَةً وَاعْتِبَارًا لَا كَغَيْرِهِ مِنَ الْفَاعِلِينَ (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷: ۱۰۶).

از جمله مسائل مهمی که در مکاتب مختلف فلسفی، در رابطه با پیدایش جهان به آن توجه شده، نحوه فاعلیت «فاعل ایجابی» و به عبارت دیگر، نحوه فاعلیت حق تعالی نسبت به عالم است و اینکه آیا حق تعالی فاعل بالغنایه است یا فاعل بالرضا، یا فاعل بالتجلی یا از دیگر

اقسام فاعل؟ آیا فاعل بالعنایه به معنای اول است، که علم وی زائد بر ذات باشد، یا به معنای دوم، که علم عین ذات اوست؟ اما پرسش مطرح در این مقاله، آن است که نحوه فاعلیت حق تعالی از دیدگاه ابن سینا و ملاصدرا چگونه است؟ آیا به نحو بالعنایه است یا بالتجلی؟ آیا «بالعنایه» یک معنا دارد یا دو معنا؟ آیا ملاصدرا قائل به فاعل بالتجلی است یا فاعل بالعنایه؟ و چنانچه به دومی معتقد است، کدام معنای «بالعنایه» را قبول دارد؟ پژوهش حاضر، با قصد واکاوی و پاسخ به این پرسش‌ها انجام شده است.

۲. اصل پایه در دستگاه فلسفی ابن سینا و ملاصدرا

بحث از «فاعلیت ایجاد»، مبتنی بر شناخت مبنای فلسفی ابن سینا و ملاصدرا و نیز فلاسفه پیشین در بحث ماهیت و وجود است؛ زیرا بی تردید «تفکیک مابعدالطبیعی میان ماهیت و وجود» نخستین گام در تفکر وجودشناسی مسلمانان و اساس و بنیاد تمام مباحث مابعدالطبیعی و وجودشناسی پس از آن بوده است.

تا پیش از ظهور فارابی و ابن سینا و تأسیس مکتب فلسفی مستقل در جهان اسلام، اصل مهم در فلسفه «تمایز مابعدالطبیعی میان ماده و صورت» بود. ارسطو که سعی وافری در اثبات موجود نامحسوس داشت، از راه تمایز ماده و صورت و تبدیل موجود بالقوه به بالفعل به وسیله تدریج یا حرکت، به اثبات موجود نامحسوس یا محرک نامتحرک غایی و فعلیت محض پرداخت، که «فاعل طبیعی» و محرک غایی بود، نه «فاعل ایجاد». در واقع، ارسطو صرفاً به تمایز مابعدالطبیعی میان ماده و صورت توجه داشت؛ اما در مورد وجود و ماهیت، فقط به تمایز ذهنی و منطقی معتقد بود، نه تمایز خارجی و مابعدالطبیعی. بدین روی، از نظر ارسطو، موجود در تقسیم اولی یا جوهر بود و یا عرض (ارسطو، ۱۳۸۹: ۳۸۵-۴۰۲).

لیکن شیخ الرئیس که هم خود را مصروف اثبات تمایز میان واجب و ممکن کرده بود، اصل پایه در دستگاه فلسفی خود را «تمایز مابعدالطبیعی و فلسفی میان وجود و ماهیت» قرار داد، نه تمایز منطقی و ذهنی. بدین روی، از دید وی، موجود در تقسیم اولی یا واجب (وجود محض) و یا ممکن (مربک از وجود و ماهیت) است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۴۴-۳۷۰).

از نظر ارسطو آنچه در خارج وجود داشت، ماهیات موجود بودند و ماهیت محض یا وجود محض نداشتیم، پس با اینکه ارسطو تمایز میان محسوسات و نامحسوسات را به روش فلسفی تبیین کرده بود، هیچ تبیین فلسفی برای تمایز میان محرک نامتحرک اول با دیگر محرک‌های نامتحرک ارائه نداد (ارسطو، ۱۳۸۹: ۳۹۹-۴۰۲).

اما ابن‌سینا و فارابی، وجود را مساوق با شخصیت دانستند و معتقد بودند که از انضمام ماهیات به یکدیگر، شخص خارجی به وجود نمی‌آید. از نظر آنها عوارض مشخصه، علامات تشخیص‌اند، نه ملاک تشخیص. بنابراین، چنانچه بی‌نهایت ماهیت به هم ضمیمه شوند، ما به شخص خارجی نمی‌رسیم. مساوقت وجود با شخصیت، یعنی آنچه در خارج واقعیت دارد «وجود» است، و «ماهیت» از محدودیت وجودهای محدود انتزاع می‌شود. از این رو، آنها اصل پایه در دستگاه فلسفی خود را «تمایز مابعدالطبیعی میان وجود و ماهیت» قرار دادند و به روش دقیق فلسفی و بیان اینکه وجود، دو قسم است: «وجود محض» و «وجود دارای ماهیت»، به اثبات «واجب الوجود بالذات» پرداختند که علت فاعلی ایجاد و وجود محض است. به اعتقاد ابن‌سینا، آنچه در خارج واقعیت دارد، دو نحوه وجود است: واجب و ممکن. به نظر وی، واجب نه جوهر است و نه عرض؛ بلکه این وجود ممکن است که دو حیثیت «وجود» و «ماهیت» را دارد و ماهیتش نیز بر دو قسم «جوهر» و «عرض» است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۳۷).

اما در ادامه می‌بینیم که شیخ اشراق با اعتقاد به «حقیقت عینی نور»، به جای اصل «تمایز مابعدالطبیعی میان وجود و ماهیت»، اصل «تقدم نور» را مطرح کرد و به «اصالت نور» یا «حقایق نوری» رسید که از آن به «انوار الهیه» تعبیر کرد (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱۰۶) و در نهایت، ملاصدرا اصل بنیادین در فلسفه خود را «اصل تقدم وجود بر ماهیت» یا «اصالت وجود» قرار داد. وی معتقد بود آنچه در خارج واقعیت دارد، تنها «حقیقت عینی وجود» است که دارای مراتب تشکیکی است، نه وجودهای متعدد و متمایز از هم (ملاصدرا، ۱۳۷۵: ۱۸۲). در واقع با قاعده «اصالت وجود»، از بحث‌های مفهومی به بحث‌های وجودی منتقل می‌شویم

و به‌جای «موجود بما هو موجود»، «حقیقت عینی وجود» محور بحث‌های فلسفی قرار می‌گیرد و به‌جای سخن گفتن از مصادیق وجود و صدق مفهوم وجود بر این مصادیق و نیز بحث از موجود از حیث تقسیم به واجب و ممکن، دربارهٔ حقیقت وجود و مراتب تشکیکی آن سخن خواهیم گفت و همین، فارق اصلی میان فلسفهٔ ملاصدرا و ابن‌سیناست.

خلاصهٔ سخن اینکه ابن‌سینا با وارد کردن تقسیم جدیدی در فلسفه، اذعان کرد که موجود یا «واجب» و یا «ممکن» است؛ و این‌گونه «علت فاعلی ایجادی» (فاعل ایجادی) را اثبات کرد. در حالی که ارسطو «موجود» را صرفاً جوهر یا عرض می‌دانست و فقط «علت فاعلی طبیعی» را قبول داشت که محرک نامتحرک بود، البته نه بسان اجسام - یعنی از طریق تحریک فاعلی - بلکه به‌واسطهٔ تحریک غایی و غایت بودن و معشوق عقول و افلاک بودن. اما ملاصدرا با بحث از «حقیقت عینی وجود» و مراتب تشکیکی آن، جایگاه «فاعل ایجادی» را تعالی بخشید. از دید وی، آنچه در خارج واقعیت دارد، یک وجود است به‌نام «حقیقت عینی وجود»، و دو وجود نداریم که یکی «واجب» و دیگری «ممکن» باشد؛ و تفاوت‌ها نیز به تشکیک در مراتب - یعنی به شدت و ضعف - برمی‌گردد. به‌علاوه، نه این مراتب به وحدت وجود ضرر می‌زنند و نه «وحدت وجود» به مراتب متکثر و مشکک ضرر می‌زند. از این رو، وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱: ۳۵-۳۷ و ج ۶: ۱۱۷).

۳. تبیین معنای علیت و فاعلیت ایجادی

از دیدگاه برخی محققان، واژهٔ «علت» در اصطلاح فلاسفه، به دو صورت عام و خاص به‌کار رفته است. مفهوم عام آن، عبارت است از «موجودی که تحقق موجودی دیگر بر آن متوقف است، هر چند برای تحقق آن کافی نباشد»؛ و مفهوم خاص آن، یعنی «موجودی که برای تحقق موجودی دیگر کفایت می‌کند». به‌عبارت دیگر، علت در معنای عام، عبارت است از «موجودی که تحقق یافتن موجودی دیگر بدون آن محال است» و در معنای خاص یعنی «موجودی که با وجود آن، تحقق موجودی دیگر ضرورت پیدا می‌کند» (مصباح یزدی،

۱۳۸۳، ج ۲: ۱۴-۱۵). اما با دید دقیق‌تر، می‌توان در اصطلاح فلسفه، «علت» را به سه معنا تقسیم کرد:

۱. معنای عام (شرط‌الوجود): عام‌ترین و فراگیرترین معنای علت، عبارت است از «ما یتوقف علیه الشیء» یعنی: هر چیزی که شیء در وجود یافتن خود به آن محتاج است یا موجودی که تحقق موجودی دیگر بر آن متوقف است هرچند برای تحقق آن کافی نباشد یا موجودی که به نحوی هستی‌ماهیت بر آن توقف دارد. «علت» در این معنا شامل معادات، شرایط وجود شیء و علل ناقصه می‌شود، همان‌گونه که - چنانچه «معلول» مرکب باشد - شامل اجزای تشکیل‌دهنده و واقعیت «معلول» هم هست، چنانکه اگر به «علت غایی» قائل شویم، شامل آن هم هست. بنابراین، «علت» به معنای عام، چیزی است که به گونه‌ای در تحقق شیء دیگر مدخلیت دارد، خواه شرط باشد یا مقتضی یا از دیگر انواع علل ناقصه باشد. در این صورت، «معلول» نیز موجودی است که به «علت» نیازمند است، یا صدور و تحقق آن وابسته به وجود «علت» است یا ماهیتی است که در هستی خودش به آن «علت» وابسته است. علت، به این معنای عام، شامل همه تقسیم‌های «علت» (حقیقی و اعدای، تام و ناقص و...) می‌شود؛

۲. معنای خاص (علت تام): علت در معنای خاص، عبارت است از «موجودی که با وجود آن، تحقق موجود دیگری ضرورت پیدا می‌کند» یا «موجودی که برای تحقق یافتن موجود دیگر کفایت می‌کند». علت به این معنای خاص، «علت تام» است و شامل تمام چیزهایی است که «معلول» برای موجود شدن به آنها نیازمند است. به سخن دیگر، وجود آن مستلزم وجود معلول و عدم آن مستلزم عدم معلول است. علت تام، ممکن است بسیط باشد، مانند علیت خدای تعالی نسبت به صادر اول و ممکن است مرکب از مجموعه‌ای از اشیا باشد، مانند علیت بسیاری از دیگر علل. علت تام مرکب، باید همه اجزا و شرایط در آن موجود باشد؛ برخلاف «علت ناقصه» که فقط برخی از آنها را دارد. پس وجود «علت ناقصه» مستلزم وجود معلول نیست، ولی عدم آن مستلزم عدم معلول است؛

۳. معنای اخص (علت فاعلی ایجادی): علت در این معنا عبارت است از «وجود دهنده به شیء» و در این معنا، «معلول» واقعیت و وجود خود را از ناحیه علت دریافت می‌کند. این تعریف، که خاصیت وجود دهندگی در آن اعتبار شده است، بر شرایط و معدات و همچنین بر غایت و اجزای تشکیل دهنده واقعیت شیء صادق نیست، بلکه تنها بر چیزی صادق است که در اصطلاح «علت فاعلی» (فاعل ایجادی) نامیده می‌شود. بنابراین، علت در اینجا، به معنای «موجد» است که مقصود از آن، خصوص «علت فاعلی» است، یعنی آنچه واقعیت و هویت «معلول» را افاضه می‌کند؛ مانند آنجا که گفته می‌شود: «میان علت و معلول سنخیت برقرار است» یا «معلول عین ربط به علت است» یا «وجود علت، شدیدتر و قوی‌تر از وجود معلول است». در همه این موارد، مقصود از علت، «علت فاعلی» است؛ یعنی آنچه حقیقت و واقعیت معلول را جعل و افاضه می‌کند.

شایان ذکر است که آنچه از معنای «علیت» در این پژوهش مورد نظر است، همین معنای اخیر، یعنی «علت فاعلی» یا «فاعل ایجادی» است.

۴. اقسام علت فاعلی

پیش از ورود به بحث «فاعلیت ایجادی» از دیدگاه ملاصدرا و ابن‌سینا، مناسب است انواع «علت فاعلی» را که در اصطلاح فلسفه و کلام رایج است بررسی کنیم، تا جایگاه فلسفه مشاء و حکمت متعالیه در میان دیدگاه‌های مذکور بهتر شناخته شود. برای «علت فاعلی» هشت قسم را نام برده‌اند، که عبارتند از:

۱. فاعل بالطبع: فاعلی است که به فعل خود علم ندارد، اما فعل آن ملائم با طبع است، مانند نفس در مرتبه قوای طبیعی بدن (هاضمه، ماسکه، جاذبه و...) در حالت عادی و سلامت و مانند گردش خون. می‌دانیم که همه این افعال را نفس انجام می‌دهد، با اینکه هیچ اطلاعی از آنها ندارد و با طبعش نیز ملائم است، یعنی نفس انسانی برای این خلق شده است که در این مرتبه این کار را انجام دهد؛

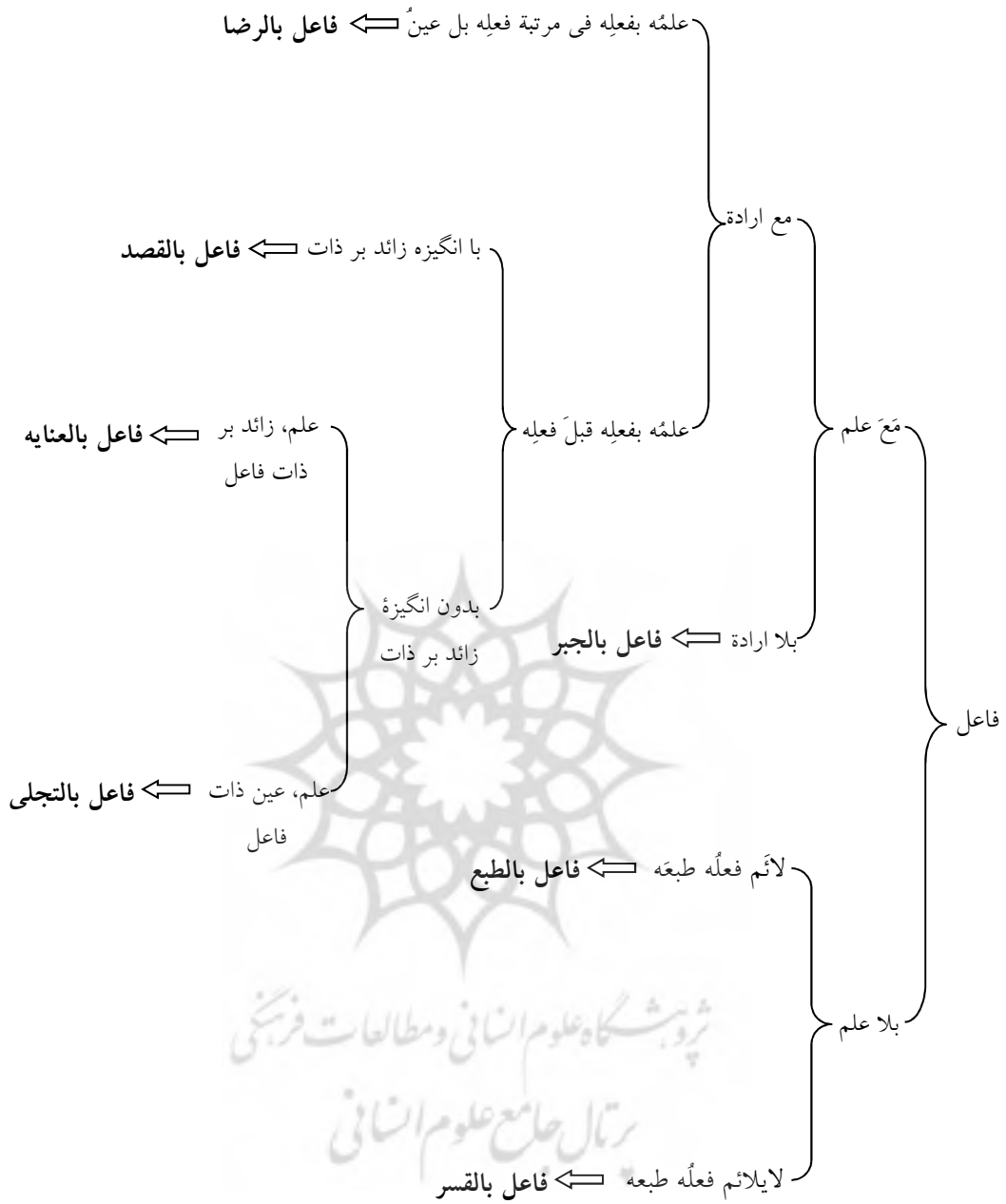
۲. **فاعل بالقسر:** فاعلی که نه به فعل خود علم دارد و نه فعل آن ملائم با طبع است، همچون نفس در مرتبه قوای طبیعی بدن در حالت بیماری؛ زیرا قوای طبیعی بدن، به علت بیماری و آثار آن، از مسیر صحت و تندرستی خارج می‌شوند؛
۳. **فاعل بالجبر:** فاعلی که به فعل خود علم دارد، اما فعل را با اراده و اختیار انجام نمی‌دهد، مانند انسانی که بر انجام کاری که نمی‌خواهد، مجبور شود؛
۴. **فاعل بالرضا:** فاعلی است که فعل را با اراده و اختیار انجام می‌دهد، ولی علم تفصیلی او به فعلش در مرتبه فعل بلکه عین فعل اوست و پیش از تحقق فعل، فقط علم اجمالی (غیر تفصیلی) به آن دارد، همچون انسان نسبت به صورت‌هایی خیالی که در خود ایجاد می‌کند و مانند فاعلیت واجب‌تعالی نسبت به اشیا به عقیده اشراقیون؛
۵. **فاعل بالقصد:** فاعلی است که با علم و اراده کار را انجام می‌دهد و علم او به فعلش تفصیلی و پیش از تحقق خارجی آن است، با انگیزه و محرک اضافی برای فعل، یعنی با تصدیق به فایده، که زائد بر ذاتش است. به عبارت دیگر، نفع و هدفی که از انجام کار متصور است، محرک است، که به آن «غایت» گویند، همچون انسان نسبت به افعال اختیاری خود و مانند فاعلیت واجب‌تعالی از نظر متکلمان؛
۶. **فاعل بالعناية:** فاعلی است که پیش از انجام فعل، علم تفصیلی حصولی و اراده دارد، علمی که زائد بر ذاتش است و خود آن صورت علمی، منشأ صدور فعل اوست و انگیزه‌ای زائد بر ذات ندارد، همچون انسانی که در جای بلند قرار گرفته است و به مجرد تصور «سقوط» می‌افتد و مانند فاعلیت واجب‌تعالی از نظر مشاییان؛
- شایان ذکر است که این قسم، معنای اول از «فاعل بالعناية» است، که ملاصدرا آن را فاعل بالعناية در عرف مشائین می‌نامد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۲۳)؛ اما معنای دومی نیز برای فاعل بالعناية هست، که در بحث از نظریه دوم ملاصدرا در باب فاعلیت حق‌تعالی خواهد آمد؛

۷. **فاعل بالتجلی:** فاعلی است که پیش از ایجاد فعل، علاوه بر اراده، به فعل خود علم تفصیلی حضوری - به واسطه علم حضوری به ذاتش - دارد، علمی که عین علم اجمالی (بسیط) او به ذات است و همان علم به فعل، منشأ صدور افعال است، بدون انگیزه‌ای زائد بر ذات، همچون نفس مجرد انسان نسبت به کمالات ثانوی خویش، که در عین بساطت، مبدأ همه کمالات ثانوی خویش است و مانند فاعلیت واجب تعالی از نظر ملاصدرا (در نظریه نخست)، که به واسطه علم اجمالی و بسیط به ذات مقدس خویش، برای حضرتش کشف تفصیلی اشیا و انکشاف تفصیلی معلومات وجود دارد؛

۸. **فاعل بالتسخیر:** فاعلی است که با فعلش، فعل فاعل دیگری هستند، مانند قوای طبیعی، نباتی و حیوانی انسان، که در کارهایشان مسخر نفس انسانی و تحت تسلط و تدبیر او هستند. همچنین تمام علت‌های فاعلی که در عالم وجود دارند، همگی «فاعل تسخیری» و تحت تسخیر و سلطه خدای متعال هستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۲۰-۲۲۳ و ۱۳۵۴: ۱۳۳-۱۳۵؛ طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۷۲ و ۱۷۳؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۹۱-۹۳).

«اقسام علت فاعلی» را که در بالا ذکر شد، می‌توان با روش حصر عقلی چنین بیان کرد: فاعل بر دو قسم است: یا دارای شعور و آگاهی یا بدون آن است. فاعل بدون شعور و آگاهی بر دو قسم است: یا کار او با طبیعتش سازگار است یا سازگار نیست. اولی را «فاعل بالطبع» و دومی را «فاعل بالقسر» گویند. فاعل با شعور و آگاهی نیز بر دو قسم است: یا بدون اراده است که «فاعل بالجبر» نامیده می‌شود یا با اراده است که بر دو قسم است: یا علم او به فعلش در مرتبه فعل بلکه عین فعل است که «فاعل بالرضا» است یا علم او به فعلش قبل از فعل است، که بر دو قسم است: یا همراه با انگیزه زائد بر ذات است که «فاعل بالقصد» است یا همراه با انگیزه زائد بر ذات نیست که بر دو قسم است: یا علم او، (حصولی) زائد بر ذات است که «فاعل بالعنایه» (به معنای اول) است یا (حضوری است و) زائد بر ذات نیست که «فاعل بالتجلی» است.

نمودار اقسام علت فاعلی



۵. فاعلیت ایجابی در فلسفه مشاء

چنانکه آمد، در فلسفه ارسطویی «فاعلیت ایجابی» جایی نداشت و تنها «فاعل طبیعی» وجود داشت که علت غایی جهان و محرک نامتحرک اول بود و جهان به شوق او و برای رسیدن به او، به حرکت در می‌آمد. اما بزرگ‌ترین ابتکار فلاسفه مسلمان، در فلسفه مشاء به ظهور رسید؛ آنجا که «فاعلیت ایجابی» را نسبت به عالم، طرح و تبیین کردند. آنها ثابت کردند که جهان آفریدگاری دارد که «فاعل ایجابی» آن است و عالم هستی را به وجود آورده است، اما برای تبیین این علت فاعلی ایجابی، نظریه خاصی را مطرح کردند که به «فاعل بالعنايه» مشهور و نتیجه‌اش آن شد که آفرینش جهان به‌گونه «ایجاد شیء از شیء» است؛ یعنی ایجاد موجودات عینی و خارجی از صورت‌های موجود و نقش بسته در علم حق تعالی، که از ازل وجود داشتند و زائد بر ذات خداوند هستند.

ابن‌سینا، بر خلاف ارسطو که به فاعل طبیعی معتقد بود، «فاعل» را علتی می‌داند که مفید وجود است و تأکید می‌کند که فلاسفه الهی نه تنها «علت فاعلی طبیعی»، بلکه «علت فاعلی ایجابی» را نیز از اقسام «فاعل» می‌دانند و از دید ایشان، علاوه بر «مبدأ تحریک» و مفید حرکت، «مبدأ وجود» و مفید وجود نیز داریم (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۲۵۷). وی در نمط چهارم *اشارات* «واجب‌الوجود» را تنها از نوع «علت فاعلی» می‌داند و معتقد است اگر در جهان هستی، علت نخستین و *علة‌العللی* باشد، «علت فاعلی» خواهد بود که علت هستی‌بخش همه موجودات جهان است و نیز موجودات به دو قسم واجب و ممکن تقسیم می‌شوند؛ زیرا هر موجودی به لحاظ ذات و بدون توجه به دیگر عوامل، یا وجودش واجب است که واجب‌الوجود است یا واجب نیست که ممکن‌الوجود خواهد بود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۹۷).

از سوی دیگر، فیلسوفان مشایی، از جمله فارابی و ابن‌سینا، برخلاف گروهی از متکلمان که علم حق تعالی به موجودات، پیش از آفرینش را ناممکن می‌دانستند، بر این باور بودند که خداوند پیش از آفرینش نیز، به آفریدگانش آگاه است و این آگاهی به آفریدگان از طریق صورت‌های آنهاست؛ یعنی صورت‌های علمی آنها نزد خداست و خداوند به واسطه آن

صورت‌ها، به آفریدگانش حتی پیش از آفرینش آنها آگاه است. در نتیجه، علم خداوند به آنها علم حصولی است (فارابی، ۱۳۸۱: ۵۷ - ۶۱؛ ابن سینا، ۱۴۰۴: ۳۶۲ - ۳۷۱)؛ مانند مهندسی که پیش از ساخته شدن ساختمان، از چگونگی آن آگاه است؛ زیرا صورت ذهنی و علمی آن را تصور و ابداع کرده است و با استفاده از همان صورت علمی، نقشه آن ساختمان را کشیده و با کمک بنا و عوامل دیگر، آن را در خارج احداث کرده است. براساس نظر مشایبان، خدای تعالی از ازل صورت‌های علمی آفریدگان و سپس در زمان مقتضی، وجود عینی آنها را آفریده است (فیاضی، ۱۳۸۷: ۱۱).

بنابراین، ابن سینا حق تعالی را «فاعل بالعنایه به معنای اول» می‌داند؛ فاعلی که صورت‌های ارتسامی زائد بر ذات و ماهیات متحقق در علم خود را، به ماهیات موجود تبدیل می‌کند پس «ایجاد الشیء من شیء» است.

نقد نظریه مشایبان

اشکال اساسی این نظریه آن است که موجب راه یافتن نقص در ذات مقدس حق تعالی است؛ زیرا بر اساس این نظریه، خداوند پیش از آفرینش آن صورت‌ها، در مقام ذات، به آن صورت‌ها و نیز به موجودات عینی و خارجی علمی ندارد و این مستلزم راه یافتن جهل در ذات حق تعالی است. اشکال دوم نیز آن است که این صورت‌های علمی، یا جوهرند یا عرض. اگر جوهر و قائم به نفس باشند که نمی‌توانند علم خدا باشند، زیرا صفت هر موجودی باید عین آن موجود باشد، نه چیزی جدای از آن و اگر عرض باشند، لازم‌اش آن است که خدای تعالی پذیرنده آنها باشد و این هم به معنای راه یافتن قوه در ذات حق تعالی است که مستلزم محدودیت وجود و در نتیجه، مستلزم امکان است که با وجوب وجود منافات دارد (فیاضی، ۱۳۸۷: ۱۲)؛

اشکال دوم را می‌توان به این صورت نیز تقریر کرد که در علم عنایی واجب تعالی به آفریدگان پیش از آفرینش، ارتسام صور علمی زائد بر ذات، موجب انطباق صور ممکنات در ذات باری تعالی می‌شود و لازم‌اش این است که واجب تعالی محل ممکنات شود و این،

نقص در ذات مقدس اوست، که با واجب بودن و خدایی او منافات دارد. ملاصدرا در این زمینه می‌نویسد:

فبما ذکرناه اندفع إشکالات کثیرة و مفاصد شنیعة ترد علی القول بارتسام صور المعقولات المتباینة الماهیات فی العقل و کذا ما یرد علی القول بانطباع صور الممكنات فی ذات الباری جل اسمه کما هو المشهور من أتباع المشائین فإن التعلل لو کان بارتسام الصورة العقلیة فی ذات العاقل یلزم فی علم النفس بالجواهر و بالکم و غیرهما کون شیء واحد مندرجا تحت مقولتین بالذات و فی علم الباری کونه محلا للممکنات و یلزم أمور شنیعة أخرى مذکورة فی مواضعه (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۱۷).

۶. فاعلیت ایجادی در حکمت متعالیه

در فلسفه اسلامی، تبیین «علت فاعلی ایجادی» راه رشد و کمال خود را پیمود، به‌گونه‌ای که در تبیین‌های بعدی اشکال‌های وارد شده به مکتب مشاء برطرف شد. از جمله دقیق‌ترین آنها، تبیینی بود که حکمت متعالیه از «فاعلیت ایجادی» ارائه کرد. نخستین تبیین ملاصدرا از نحوه فاعلیت حق تعالی، نظریه‌ای بود که به نام «فاعل بالتجلی» مشهور شد. اما وی در اواخر عمر خویش و پس از دستیابی به مسئله «اتحاد عاقل و معقول»، نظریه دیگری را برگزید که از جهاتی مشابه نظریه مشاء و از جهات دیگر، مخالف با آن بود. از این‌رو، نظریه نهایی ملاصدرا را «فاعل بالعنایه به معنای دوم» می‌نامیم. در ادامه، به نقد و بررسی این دو نظریه خواهیم پرداخت.

۱.۶. ایستار اول، حق تعالی به مثابه فاعل بالتجلی

ملاصدرا نظریه «فاعل بالتجلی» را در موضعی از *اسفار ذیل* نحوه علم پیشین واجب تعالی به مخلوقات بیان کرده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳: ۳۷۴ و ج ۶: ۲۲۷). «فاعلیت بالتجلی» یعنی فاعلیتی که در آن، علم سابق اجمالی (بسیط) عین کشف تفصیلی معلومات است و همان علم، منشأ صدور فعل است. در واقع، «علت» به‌واسطه علم اجمالی و بسیط به خودش - که

کمالات معلول را داراست - به معلول‌هایش نیز علم تفصیلی دارد و به این نحو، علم پیشین ذاتی به معلول برای او حاصل می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۴۱). به سخن دیگر، علم ذاتی خداوند به خودش، در عین بساطت و اجمال، همان علم تفصیلی به هر شیء - با همه خصوصیات و به نحو متمایز از دیگر اشیا - است؛ که ملاصدرا از آن با تعبیر «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» یاد می‌کند.

نکته مهم، اینکه ملاصدرا زمانی این نظریه را مطرح کرده است که هنوز مسئله «اتحاد عاقل و معقول» برایش حل نشده بود. گرچه ایشان مسئله «اتحاد عاقل و معقول» را در جلد سوم *اسفار* (صفحات ۲۸۴-۵۱۹) مطرح کرده است، شواهد تاریخی نشان می‌دهد وی در اواخر عمر خویش به این نظریه دست یافته است؛ زیرا روش صدرالمتألهین در نگارش کتاب *بزرگ اسفار* این نبوده است که از آغاز و به ترتیب تا آخر پیش‌رفته باشد، بلکه برخی از مطالب میانی *اسفار*، از جمله مسئله «اتحاد عاقل و معقول» در اواخر عمر وی به نگارش درآمده است (فیاضی، ۱۳۸۷: ۱۳). اما ایشان پس از دستیابی به مسئله «اتحاد عاقل و معقول»، به نظریه دیگری گرایش پیدا می‌کند، که در بحث «فاعل بالعنایه به معنای دوم» خواهد آمد. در هر صورت، اجمال نظریه «فاعل بالتجلی» آن است که حق تعالی پیش از آفرینش نیز با علم «حضور بسیط» به ذات خود، به همه آفریدگانش علم «حضور تفصیلی» دارد (دقت شود که «بسیط» به معنای «غیر مرکب» است نه «غیر تفصیلی» و با «تفصیل» جمع پذیر است) و همین علم حضور بسیط و تفصیلی، منشأ صدور آفریدگان است. بیان تفصیلی این نظریه به مقدماتی نیازمند است:

۱. «هر علت فاعلی، از معلول خود قوی‌تر است». زیرا اگر قوی‌تر نباشد، یا ضعیف‌تر یا برابر با آن است و این، با معلولیت معلول ناسازگار است. توضیح آنکه «معلول» عین فقر و نیاز و وابستگی به علت خویش است و وابستگی به علت، از آن جدایی‌ناپذیر است. حتی ابن سینا نیز که «معلول» را وجود رابط نمی‌داند، تصریح می‌کند که وجود «معلول» عین تعلق و فقر به علتش است. اگر چنین نباشد، به این معنا خواهد بود که معلول در ذاتش به «علت»

نیازی ندارد و این خلاف معلولیت آن است. بنابراین، «معلول» حتی نمی‌تواند در حدّ و رتبهٔ علت خود باشد و به طریق اولی، از علت خود قوی‌تر هم نمی‌تواند باشد؛

۲. لازمهٔ قوی‌تر بودن «علت فاعلی» از معلول خود، آن است که هر کمالی را که «معلول» دارد، علت فاعلی کامل‌تر از آن را داشته باشد. کمالاتی موجودات دو دسته‌اند: الف. از آن جهت که «موجود» هستند؛ مثل علم، قدرت و حیات. به‌طور کلی، موجود عالم و قادر و حیّ، جدا از اینکه چگونه موجودی است، از موجود جاهل و عاجز و فاقد حیات کامل‌تر است و ب. به آن دلیل که «موجود خاص» هستند؛ مثلاً شیرینی برای خرما، از نظر خرما بودن کمال است، نه از آن جهت که موجود است؛ چنانکه ترشی نیز برای سرکه، از نظر سرکه بودن کمال است، نه از آن جهت که موجود است.

با توجه به نکتهٔ مذکور، منظور از این سخن که «علت فاعلی، کمالات معلول خود را به‌صورتی قوی‌تر داراست»، کمالات معلول از جهت موجود بودن است، نه از آن جهت که وجودی خاص است. در نتیجه، چنین نیست که خداوند به‌عنوان علت فاعلی همهٔ موجودات، آن دسته از کمالات آنها را که لازمهٔ وجود خاص آنهاست، دارا باشد و اساساً چنین چیزی، مستلزم محدود بودن حضرت حق است. برای مثال، لازمهٔ شیرین بودن - که کمال خرما از جهت خرما بودن است - جسم بودن است. به همین دلیل، خداوند نمی‌تواند شیرین یا ترش و مانند اینها باشد (فیاضی، ۱۳۸۷: ۱۳-۱۵).

پس از بیان این دو تمهید، به سراغ اصل دلیل ملاصدرا می‌رویم:

مقدمهٔ ۱. خداوند متعال، علت فاعلی همهٔ موجودات غیر از خود است؛

مقدمهٔ ۲. علت فاعلی هر موجودی، از آن موجود کامل‌تر است؛

مقدمهٔ ۳. نتیجهٔ منطقی دو مقدمهٔ پیشین آن است که حضرت حق واجد همهٔ کمالات وجودی موجودات دیگر است و

مقدمهٔ ۴. حق تعالی به ذات خود علم دارد. در این مقدمه، همگان هم‌نظرند و شک و شبهه‌ای در آن نیست.

نتیجه مقدمات پیشین آن می‌شود که خداوند پیش از آفرینش نیز، به همه موجودات علم دارد؛ زیرا وجود او واجد همه موجودات و کمالات وجودی آنهاست و با علم حضوری‌اش به خود پیش از آفرینش، به همه موجودات دیگر نیز علم حضوری دارد (فیاضی، ۱۳۸۷: ۱۵). باید توجه داشت که اساس این دیدگاه ملاصدرا، نظریه وی در باب «تشکیک وجود» است؛ زیرا ملاصدرا بر خلاف فلاسفه پیش از خود، واقعیات خارجی را ماهیات متباین یا وجودات متباین نمی‌داند، بلکه به تشکیک قائل است. بر اساس «تشکیک در وجود»، تمایز واقعیات خارجی ناشی از همان حقیقتی است که مابه‌الاشتراک آنهاست. پس با وجود اینکه «واقعیات» متمایز و متکثرند، متباین نیستند. در نظام علی - معلولی و تشکیکی وجود، این تمایز از طریق کمال و نقص و شدت و ضعف حاصل می‌شود و وجود کامل به‌عینه همان حقیقتی است که در وجود ناقص یافت می‌شود، اما به نحو برتر و شدیدتر، نه اینکه حقیقتی به کلی متباین باشد یا مشتمل بر حقیقتی متباین باشد (عبودیت، ۱۳۸۶: ۳۲۰)؛ زیرا در صورت تباین و تمایز کلی، امکان تعقل معلول‌ها از طریق تعقل ذات وجود نخواهد داشت. ملاصدرا در عبارتی، به این مطلب تصریح دارد:

لما كانت العلة مباینة للمعلول مغایرة له فی الوجود فلا یكون حضورها حضوره و ما لم یحضر الشیء عند المدرک لا یكون مشعوراً به (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۴۱).

پس، بر اساس نظریه «تشکیک در وجود» می‌توان استدلال ملاصدرا برای اثبات «فاعلیت بالتجلی» را چنین بیان کرد:

۱. در نظام علی - معلولی و تشکیکی وجود، هر وجود کامل‌تری مناط این همانی عینی بین خود و وجود ناقص‌تر از خود است؛ یعنی وجود علت (که کامل‌تر است) همان وجود معلول است (که ناقص‌تر است) اما به نحو برتر؛
۲. حضور وجود علت نزد خویش، در حقیقت، حضور برتر و قوی‌تر وجود معلول نزد اوست؛ یعنی علم حضوری علت به خود، به‌عینه علم حضوری او به معلول خویش است؛

۳. معلول‌های متکثر طولی و عرضی یک علت، حقایق متکثر و متباینی نیستند، بلکه مراتب طولی و عرضی یک حقیقت هستند، زیرا تمایز آنها به سبب همان حقیقتی است که مشترک بین آنهاست؛

۴. حضور واقعیت علت نزد خویش، در عین وحدت و بساطت، حضور برتر همه معلول‌های متکثر نزد اوست؛ یعنی علم حضوری ذاتی علت به خویش، به عینه علم پیشین تفصیلی به همه معلول‌های اوست؛

۵. خداوند واقعی یگانه صرف و بسیط محض است که علت فاعلی تامه و بی واسطه یا باواسطه همه اشیاست و

۶. نتیجه اینکه علم حضوری خداوند به خویش، که ذاتی و اجمالی (بسیط) است، به عینه همان علم پیشین تفصیلی به همه اشیاست.

تبیین فوق، که بر اساس «وحدت تشکیکی حقیقت وجود» است، با هیچ‌یک از اشکال‌های وارد بر فلاسفه پیشین، به ویژه مشاییان - مانند موجه نبودن علم پیشین ذاتی علت به معلول یا موجه نبودن علم اجمالی و تفصیلی علت واحد به معلول‌های متکثر - روبه‌رو نیست؛ زیرا همان‌طور که گفتیم، در نظریه «وحدت تشکیکی وجود» با ماهیات یا وجودهای متباین روبه‌رو نیستیم، بلکه یک حقیقت است که در همه مراتب خویش ساری و جاری است. به سخن دیگر، حقیقت علم (در علم به غیر) وجود برتر شیء است، نه ماهیت ذهنی آن؛ و نیز وجود خداوند، وجود برتر الهی جمعی همه اشیاست، که در حقیقت تعبیر دیگری است از مضمون قاعده «بسیط الحقیقة کل الاشياء» (عبودیت، ۱۳۸۶: ۳۲۰-۳۲۲).

ملاصدرا در این زمینه می‌نویسد:

لما كان وجوده تعالى وجود كل الأشياء فمن عقل ذلك الوجود عقل جميع الأشياء و ذلك الوجود هو بعينه عقل لذاته و عاقل، فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته، فعقله لذاته عقل لجميع ما سواه و عقله لذاته مقدم على وجود جميع ما سواه، فعقله لجميع ما سواه سابق على جميع ما سواه، فثبت أن علمه تعالى بجميع الأشياء حاصل في مرتبه ذاته بذاته قبل وجود ما عداه سواء كانت

صوراً عقلیه قائمه بذاته او خارجه منفصله عنها؛ فهذا هو العلم الكمالی التفصیلی بوجه و الإجمالی بوجه؛ و ذلك لأن المعلومات علی كثرتها و تفصیلها بحسب المعنی موجودة بوجود واحد بسیط (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۷۰-۲۷۱).

با این بیان روشن می‌شود که بر خلاف فلاسفه پیشین که فقط دو گونه وجود (ذهنی و خارجی خاص) برای ماهیت قائل بودند، هر ماهیتی سه نحو وجود دارد: وجود ذهنی، وجود خارجی خاص و وجود (یا وجودهای) خارجی برتر؛ از جمله وجود خارجی برتر الهی ماهیت، که همان وجود خداوند است. پس در پاسخ به این اشکال که در علم پیشین ذاتی و تفصیلی خداوند به اشیا، وجود خداوند برای ماهیت «معلوم» چه نحو وجودی است، باید گفت: وجود برتر الهی آن است. همچنین در پاسخ به اشکال عدم امکان موجود شدن ماهیات متکثر با وجودی یگانه صرف و بسیط محض همچون خداوند، باید گفت این اشکال در صورتی وارد است که وجود خداوند را «وجود خارجی خاص ماهیت» تلقی کنیم، زیرا در این صورت، اساساً هیچ ماهیتی با وجود خداوند موجود نیست (الواجب لا ماهیه له یا الواجب ماهیه انیته)؛ اما اگر خداوند را «وجود خارجی برتر ماهیت» بدانیم - که بنابر تشکیک در وجود، چنین است - بدون هیچ محذوری، خداوند «وجود برتر الهی» همه ماهیات است و به اصطلاح «وجود جمعی» همه آنهاست (عبودیت، ۱۳۸۶: ۳۲۳).

صدرالمتألهین، در مواردی به جای تعبیر «وجود جمعی ماهیت»، تعبیر «مظهر ماهیت» را به کار می‌برد، چرا که واژه «وجود» در عرف فلاسفه پیش از او، فقط به معنای «وجود خاص» به کار رفته است. به عنوان نمونه، وی می‌نویسد:

بل كان [الوجود الواجبی] مظهراً لكل منها، و فرقٌ بین كون الوجود مظهراً و مجلیاً لماهیه من

الماهیات و بین كونه وجوداً [خاصاً] لها (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۷۲).

بررسی و نقد دیدگاه اول ملاصدرا

چنانکه ذکر شد، یکی از مبانی اصلی نظریه «فاعلیت بالتجلی»، بحث «تشکیک وجود» است. حال می‌گوییم، «تشکیک در وجود» که به معنای وحدت در عین کثرت است، دو تفسیر مهم

و مشهور دارد: ۱. تفسیری که به حکیمان ایران باستان - پهلوانیان یا خسروانیان - نسبت می‌دهند (سبزواری، ۱۳۶۰: ۳۹۰ - ۳۹۱) و ۲. تفسیری که مورد نظر صدرالمآلهین است. در تفسیر اول، وجود در عین «وحدت سنخی و نوعی»، دارای «کثرت افرادی» است؛ یعنی همان‌گونه که مثلاً آب، یک حقیقتِ دارای افراد متعدد است و آب دریا، رودخانه، استخر و آب لیوان، همگی یک سنخ و نوع هستند و در عین حال متعددند، وجودها نیز چنین هستند؛ یک طبیعت واحد به‌نام «وجود» در همه موجودات وجود دارد که البته ویژگی‌های شخصی هر کدام از آنها فرد خاصی از «وجود» را پدید آورده است. از لحاظ سنخ و طبیعت، «وجود واجب» و «وجودهای ممکن» یکی است، ولی فرد و شخص آنها از یکدیگر متفاوت و متمایز است و تنها رابطه آنها چنین است که «وجود واجب»، «وجودهای ممکن» را ایجاد کرده است.

اما تفسیر ملاصدرا از «تشکیک وجود» آن است که وجود در عین «وحدت شخصی»، دارای «کثرت شخصی» است. وی بر آن است که «حقیقت وجود» واحد شخصی است و همین «وجود واحد شخصی» وجود همه اشخاص است؛ مثلاً همان‌گونه که نفس انسانی به «وجود واحد شخصی» وجود همه قوای ظاهری و باطنی خود می‌باشد، خدای متعال نیز وجود واحدی است که در عین وحدت وجود، همه کثرات و ممکنات نیز هست (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۷ و ۱۹۸۱، ج ۱: ۱۲۰). بر این اساس، دیگر نمی‌توان گفت حق تعالی موجودات را ایجاد کرده است، بلکه باید گفت آنها به عین وجود حضرت حق موجودند. به بیان دیگر، «ممکنات» نه معلول‌های حضرت حق، بلکه شئون و تجلیات وجود اویند (فیاضی، ۱۳۸۷: ۱۵ - ۱۶).

حال، چنانچه صدرالمآلهین - در بحث «فاعلیت بالتجلی» - براساس مبنای خودش در تشکیک (یعنی وحدت شخصی در عین کثرت شخصی) سخن گفته باشد، یک اشکال مبنایی و دو اشکال بنایی به آن وارد است:

۱. اشکال مبنایی، اینکه اگر موجودات به عین وجود خدا موجود باشند، مستلزم تناقض است و اجتماع نقیضین پیش می‌آید؛ زیرا به حکم این نظریه، «وجود من» به عنوان یکی از موجودات، به عین «وجود حق» موجود است و این وجود، از آنجا که وجود حضرت حق است، نامحدود خواهد بود و از آنجا که وجود من است، محدود است. از این رو، نظریه مذکور مستلزم محدود بودن و نامحدود بودن یک «وجود واحد شخصی» است، که عین تناقض و در نتیجه ممتنع است؛

۲. بر فرض صحت مبنا و با نایده گرفتن اشکال نخست، این نظریه تنها علم حق به «ممکنات موجود» را توجیه می‌کند و قدرت توجیه علم حق به «ممکنات معدوم» را ندارد. توضیح آنکه خدای تعالی از میان عوالم ممکن، تنها یکی از آنها را که مطابق حکمت و مصلحت و بهترین آن عوالم بوده، آفریده است (سجده: ۷) و او همان‌گونه که به این عالم ممکن موجود، پیش از آفرینش آن علم دارد، به همه عوالم ممکن دیگر نیز عالم است؛ یعنی همین علم مطلق اوست که به وی این امکان را می‌دهد که بهترین آنها را برگزیند و بیافریند. در حالی که بنابر نظریه «فاعل بالتجلی» (که علم حق تعالی را حضوری و به واسطه حضور معلول‌ها و کمال‌های وجودی آنها در ذات حق می‌داند)، چون این عوالم معدوم هستند و به علم حضوری در ذات حق موجود نیستند، دیگر توجیهی برای علم به آنها پیش از آفرینش وجود ندارد و

۳. اشکال سوم آنکه، خداوند نه تنها به همه عوالم ممکن، اعم از موجود و معدوم علم دارد، بلکه به امور ممتنع نیز آگاه است. اگر خداوند از امتناع اجتماع نقیضین آگاه است، پس به اجتماع نقیضین نیز علم دارد (و در علم حضوری، وجود و حضور معلوم نزد عالم ضروری است)؛ حال آنکه اجتماع نقیضین نه تنها در خارج وجود ندارد، بلکه وجود خارجی آن نیز ممتنع است و در نتیجه نمی‌تواند به عنوان علم حضوری در ذات حق وجود و حضور داشته باشد (فیاضی، ۱۳۸۷: ۱۶-۱۷).

اما اگر سخن ملاصدرا، بر اساس تفسیر حکیمان ایران باستان از تشکیک وجود (یعنی وحدت سنخی و نوعی در عین کثرت افرادی) باشد، گرچه مبنا درست است و رابطه «خدا» و «موجودات ممکن» رابطه ایجابی است که مستلزم تناقض نیست، تشکیک به این معنا، علم حضوری خدا به آفریدگان پیش از آفرینش آنها را تبیین نمی‌کند؛ زیرا ممکنات و مخلوقات با محدودیت‌هایشان، دیگر در ذات حضرت حق وجود ندارند و اگر گفته شود علت، قوی‌تر از معلول است، یعنی اصل کمال وجودی و حقیقت آنها در ذات علت فاعلی موجود است، نه رقیقت آنها؛ بسان «سخنرانی» که علت فاعلی سخنان خود است و هرچند حقیقت کمالی این سخنان در وجود او هست، چنین نیست که این سخنان با حدود وجودی و همه کیفیت‌های موجود آن، در ذات فاعل باشد. در نتیجه، علم «سخنران» به ذات خویش، مستلزم علم به همه ویژگی‌های سخن پیش از سخنرانی نیست. همچنین اشیای مادی، با تمام ویژگی‌هایشان - مانند حرکت و سیلان - در ذات حضرت حق موجود نیستند؛ زیرا لازمه چنین امری، راهیابی سیلان و تغییر و حرکت در ذات حضرت حق است و خدای متعال از چنین امری بری است. اشکال دوم و سوم این سخن نیز، همان دو اشکالی است که به فرض پیشین گرفته شد؛ یعنی این نظریه، علم حضرت حق به «ممکنات معدوم» و «امور ممتنع» را توجیه نمی‌کند (فیاضی، ۱۳۸۷: ۱۷-۱۸).

۲.۶. ایستار دوم صدرالمتألهین در فاعلیت حق تعالی

ملاصدرا پس از حل شدن مسئله «اتحاد عاقل و معقول» برای ایشان، نظریه دیگری را در مورد فاعلیت حق تعالی مطرح می‌کند که می‌توان آن را «فاعل بالعنايه به معنای دوم» نامید. در واقع، این نظریه از سویی با نظریه مشایبان، یعنی «فاعل بالعنايه به معنای اول» مشترک است و آن اینکه علم پیشین حق تعالی به مخلوقات «حصولی» است نه حضوری، و از سوی دیگر، اشکال نظریه مشایبان یعنی زائد بودن صورت‌های مرتسمه و تحقق ماهیات در علم خداوند را ندارد. در واقع، علم عنایی و حصولی واجب تعالی، دیگر صورت‌های نقش بسته و زائد بر ذات نیست، بلکه حالت حکایتگری از معلوم است، که عین ذات مقدس اوست.

ایشان در موضعی از کتاب ارزشمند *اسفار* و اثر دیگرش به نام *مبدأ و معاد* پس از ذکر اقوال مختلف در باب فاعلیت حق، از جمله نظر مشایبان، که حق تعالی را «فاعل بالعنایه به معنای اول» و علم او را به واسطه صورت‌های نقش‌بسته زائد بر ذات می‌دانند، نظریه جدید خود را درباره فاعلیت حق مطرح می‌کند، که آن را «فاعل بالعنایه» - البته به معنای دوم - می‌نامد. در این دیدگاه، علم عنایی حق، هر چند حصولی است، عین ذات اوست، نه صورت‌های ارتسامی زائد بر ذات. به سخن دیگر، امکان ندارد خداوند عاری از این علم حصولی (از آن نظر که کمالی وجودی است) باشد، بلکه آن را به صورت بی‌نهایت دارد و به گونه ازلی و ابدی هر آنچه را که دانستی است، می‌داند. نحوه فاعلیت و خالقیت حق تعالی نیز به این صورت است که علم ذاتی او، منشأ وجود مخلوقات و عالم نیز عبارت است از مجموعه‌ای از وجودات تعلقی و ربطی نسبت به وجود حق تعالی، که شعاع و جلوه‌ای از وجود اوست پس «ایجاد الشيء لا من شيء» است. وی در این زمینه می‌نویسد:

فإن الأول تعالی كما حققناه يعلم الأشياء قبل وجودها بعلم هو عين ذاته، فيكون علمه بالأشياء الذي هو عين ذاته منشأ لوجودها، فيكون فاعلاً بالعناية (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۳۴-۱۳۵).

و نیز در جای دیگر بر این مطلب تأکید می‌کند:

فإن فاعل الكل كما سيجيء يعلم الكل قبل وجودها بعلم هو عين ذاته فيكون علمه بالأشياء الذي هو عين ذاته منشأ لوجودها فيكون فاعلاً بالعناية (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۲۵).

نظریه اخیر ملاصدرا را می‌توان چنین بیان کرد:

اولاً خداوند پیش از آفرینش موجودات، به آنها علم تفصیلی دارد، نه علم اجمالی. از این رو، مشکل راهیابی نقص و جهل به ذات خدا (که در برخی نظریه‌ها وجود داشت) بر این نظریه وارد نیست؛

ثانیاً این علم پیشین، علم حصولی است، نه حضوری. در نتیجه، اشکال موجود نبودن معلومات - مانند علم به «ممکنات معدوم» و «امور ممتنع» - در ذات حق نیز برطرف می‌شود؛ زیرا در علم حصولی - برخلاف علم حضوری - وجود معلوم ضرورتی ندارد و حکایت علم حصولی از یک چیز، بر وجود آن چیز در خارج وابسته نیست؛

ثالثاً با تحلیل چگونگی و ماهیت علم حصولی و اتحاد عاقل و معقول، اشکال وارد بر نظریه مشایبان، بر این نظریه وارد نیست. مشایبان علم پیشین خداوند را حصولی می‌دانستند، ولی مشکل سخن ایشان آن بود که علم حصولی خدا را صورت‌های علمی حقایق خارجی و دارای وجودی غیر از وجود خدا می‌شمردند. اما براساس این نظریه، علم حصولی حق تعالی، وجودی جدا از وجود او ندارد و همان حالت حکایتگری ذات خداوند برای موجوداتی است که هنوز آفریده نشده‌اند. در نتیجه، این نظریه از توالی فاسد سخن مشایبان نیز در امان است. نتیجه اینکه پرودگار عالم چه پیش از آفرینش موجودات و چه پس از آفرینش آنها، به تفصیل از همه امور مربوط به ایشان آگاه است. چنین می‌نماید که علم حضرت حق به آفریدگان پیش از آفرینش آنها، هیچ توجیهی جز «علم حصولی» با توضیح و تحلیلی که گذشت ندارد. نتیجه نهایی اینکه ذات خداوند سبحان، از ازل آینه تمام‌نمای معلومات بی‌نهایت - اعم از موجود، معدوم، ممکن و ممتنع - بوده، هست و خواهد بود (فیاضی، ۱۳۸۷: ۲۰-۲۱).

بنابراین، ملاصدرا ابتدا خداوند را «فاعل بالتجلی» و دارای علم حضوری پیشین به آفریدگان می‌دانست؛ اما در ایستار نهایی خویش، خداوند را «فاعل بالعنایه به معنای دوم» دانست که علم عنایی و حصولی پیشین به آفریدگان دارد، علمی که عین ذاتش است. خالقیت و فاعلیت حق تعالی نیز به این نحو است که علم ذاتی او منشأ وجود مخلوقات است و عالم نیز عبارت است از مجموعه‌ای از وجودات تعلقی و ربطی نسبت به وجود حق تعالی، که شعاع و جلوه‌ای از وجود اوست و لذا «ایجاد الشیء لا من شیء» است.

۷. نتیجه

در این پژوهش، ابتدا اصول پایه در دستگاه‌های مختلف فلسفی را بررسی کردیم. ارسطو اصل پایه در دستگاه فلسفی خود را «تمایز مابعدالطبیعی میان ماده و صورت» قرار داده بود تا به تمایز میان محسوس و نامحسوس و به محرک نامتحرک برسد که فاعل طبیعی و محرک غایی است. اما ابن‌سینا «تمایز مابعدالطبیعی میان وجود و ماهیت» را برگزید تا به تمایز میان واجب و ممکن برسد و فاعل الهی یعنی «علت فاعلی ایجابی» و وجود محض را که خداوند

است، ثابت کند. ملاصدرا اصل پایه در دستگاه فلسفی خود را «تقدم وجود بر ماهیت» یا «اصالت وجود» قرار داد و با بحث از حقیقت عینی وجود و مراتب تشکیکی آن، به جای بحث از مصادیق وجود و صدق مفهوم وجود بر آنها، جایگاه «فاعلیت ایجاد» را تعالی بخشید.

سپس اقوال مختلف در فاعلیت حق را مطرح کردیم و در نهایت به این نتیجه رسیدیم که ابن سینا حق تعالی را «فاعل بالعنایه به معنای اول» می‌داند که صورت‌های ارتسامی زائد بر ذات و ماهیات متحقق در علم خود را، به ماهیات موجود تبدیل می‌کند، پس «ایجاد الشیء من شیء» است.

اما ملاصدرا در نظریه نخستین، خداوند را «فاعل بالتجلی» می‌دانست که علم سابق تفصیلی و حضوری به مخلوقات، به واسطه علم اجمالی (بسیط) به ذات را داشت و در واقع، «علت» به واسطه علم حضوری به خودش - که کمالات معلول را داراست - به معلولش نیز علم حضوری داشت و به این نحو، علم پیشین ذاتی تفصیلی به معلول برای او حاصل می‌شد. به دیگر سخن، علم ذاتی الهی به خودش، در عین بساطت و اجمال، به عینه علم تفصیلی به هر شیء با همه خصوصیاتش و به نحو متمایز از دیگر اشیا است، که وی از آن با تعبیر «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» یاد می‌کند.

لیکن صدرالمآلهین پس از دستیابی به نظریه «اتحاد عاقل و معقول» و به دلیل وجود اشکال‌هایی در نظریه نخستین، در ایستار نهایی خویش، خداوند را «فاعل بالعنایه به معنای دوم» دانست، که علم عنایی و حصولی پیشین به آفریدگان دارد، علمی که عین ذاتش است و همان حالت حکایتگری از موجوداتی است که هنوز آفریده نشده‌اند. خالقیت و فاعلیت را هم به این نحو می‌دانست که علم ذاتی خداوند منشأ وجود مخلوقات است و عالم نیز عبارت است از مجموعه‌ای از وجودات تعلق و ربطی نسبت به وجود حق تعالی، که شعاع و جلوه‌ای از وجود اوست و لذا «ایجاد الشیء لا من شیء» است.

منابع

۱. ابن‌سینا (۱۳۷۵ ش)، *الاشارات و التنبیها*، چ اول، قم، نشر البلاغه.
۲. — (۱۴۰۰ ق)، *رسائل ابن‌سینا*، قم، انتشارات بیدار.
۳. — (۱۴۰۴ ق)، *الشفاء (الالهیات)*، تصحیح سعید زاید، قم، مکتبه آیه‌الله مرعشی.
۴. ارسطو (۱۳۸۹ ش)، *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، چ پنجم، تهران، انتشارات حکمت.
۵. رحیمیان، سعید (۱۳۸۱ ش)، *فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا صدرالمتألهین*، چ اول، قم، بوستان کتاب قم.
۶. سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۰ ش)، *التعلیقات علی الشواهد الربوبیه*، چ دوم، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
۷. سهروردی، شهاب‌الدین شیخ اشراق (۱۳۷۳ ش)، *حکمة الاشراق*، تصحیح هانری کرین، چ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۸. طباطبایی، علامه سیدمحمدحسین (۱۳۶۲ ش)، *نهایة الحکمة*، چ اول، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۹. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۶ ش)، *درآمدی به نظام حکمت صدرائی*، ج ۲، چ اول، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.
۱۰. فارابی، ابونصر محمد (۱۳۸۱ ش)، *فصوص الحکمة*، شرح سیداسماعیل الحسینی الشنب غازی، تحقیق علی اوجبی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۱. فیاضی، غلامرضا (۱۳۸۷ ش)، «علم پروردگار به آفریدگان، پیش از آفرینش»، فصلنامه معارف عقلی، تنظیم و نگارش حسین مظفری، شماره ۱۰: ۹ - ۲۲.
۱۲. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۳ ش)، *آموزش فلسفه*، ج ۲، چاپ ششم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
۱۳. ملاصدرا، صدرالمتألهین محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۹۸۱ م)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ۹ جلدی، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.

۱۴. _____ (۱۳۶۰ ش)، الشواهد الربوبية، ج دوم،
تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
۱۵. _____ (۱۳۵۴ ش)، المبدأ والمعاد، تصحیح
سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۶. _____ (۱۳۷۵ ش)، مجموعه رسائل فلسفی
صدرالمآلهین، ج اول، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، انتشارات حکمت.
۱۷. یثربی، سید یحیی (۱۳۸۷ ش)، تاریخ تحلیلی انتقادی فلسفه اسلامی، ج اول، تهران،
سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی