

پیوستگی و گسستگی میان نظام فیض و طبیعیات و هیأت قدیم

از منظر حکیمان مسلمان

عین الله خادمی*

Email: Dr_khademy@yahoo.com

چکیده

نوشتار حاضر پیوستگی یا گسستگی میان نظریه نظام فیض و طبیعیات و هیأت قدیم را از منظر حکیمان مسلمان مورد پژوهش قرار می‌دهد. در نظریه افلوطین به عنوان مبتکر نظریه نظام فیض پیوندی میان نظام فیض و طبیعیات و هیأت کهن مشاهده نمی‌شود. در میان حکیمان مسلمان، فارابی میان نظام فیض و طبیعیات و هیأت قدیم پیوند وثیقی برقرار، و نظام فیض را به شکل ثنائی تقریر می‌کند. بعد از او ابن سینا، اخوان الصفا، شیخ اشراق و ملاصدرا، مشی فارابی را از جهت برقراری پیوند میان نظام فیض و طبیعیات و هیأت قدیم ادامه دادند، ابن سینا نظام فیض را به صورت ثلاثی و رباعی تقریر می‌کند و اخوان الصفا نیز دو نظریه در این باره ارائه می‌کنند. این دیدگاهها تفاوت ماهوی با نظریه فارابی دارد. شیخ اشراق و ملاصدرا با نقد نظریه مشائیان، بر اساس مبانی فلسفی خود نظریه پرداز می‌کنند. ابوالبرکات بغدادی از حکیمان سلف و طباطبایی از حکیمان معاصر - گرچه تفاوت ماهوی جدی میان نظریه آنها درباره نظام فیض وجود دارد - در برابر جبهه موافقان، جبهه جدیدی گشودند و از گسستگی رابطه میان نظام فیض و طبیعیات و هیأت قدیم دفاع کردند.

کلید واژه‌ها: نظام فیض، طبیعیات و هیأت قدیم، عقول، افلاک، نفوسی، مثال

طرح مسأله

حکیمان متأله بر این باورند که خالق و کردگار گیتی از تمام جهات کثرت پاک و منزّه است و از جمیع جهات واحد بسیط است و از سویی فیلسوفان ژرف اندیش از دیرباز، در تأملات فلسفی خویش، قاعده جهان شناختی «الواحد لایصدر عنه الا الواحد» را کشف کردند. براساس تفسیر حدافلی این قاعده باید از واجب الوجود که از جمیع جهات واحد است، تنها موجود واحدی صادر شود (ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ۱۲۲/۳-۱۲۵؛ ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ۲۰۴/۲-۲۰۵؛ لاهیجی، گوهر مراد، ص ۱۷-۲۲؛ آشتیانی، اساس التوحید، ص ۴۲-۴۴).

از جهتی دیگر همه فیلسوفان - برخلاف عرفا - کثرت را درجهان امری حقیقی تلقی می‌کنند و موجودات متکثر در عالم هستی را به رسمیت می‌شناسند، اما چگونه از موجود واحد این همه موجودات کثیر صادر شده‌اند؟

این پرسش از دیرباز ذهن فیلسوفان را درباره مسائل جهان شناختی به چالش کشانده است و گروهی متمایل بوده‌اند که پاسخی شایسته به این مسأله بایسته فلسفی بدهند. نظریه‌هایی که از سوی حکیمان در پاسخ به این مسأله ارائه شده است، به نام «نظام فیض» موسوم است.

افلوپین به عنوان میدع نظریه فیض معرفی شده و آرای حکیمان مسلمان درباره نظام فیض متأثر از او بوده است. نظریه نظام فیض مسائل مختلف تاریخی، معرفت شناختی، جهان شناختی و... به میان آورده است. در این پژوهش درباره این نظریه از این حیث مطالعه می‌شود که آیا براساس همه نظریه‌های ارائه شده از سوی حکیمان مسلمان پیوند وثیقی میان این نظریه‌ها و فلکیات قدیم وجود دارد؟ یا در برخی از این نظریه‌ها چنین پیوستگی را شاهدیم و در برخی دیگر شاهد گسستگی‌ایم، در نظریه کدام فیلسوف شاهد پیوستگی و برعکس در نظریه کدام فیلسوف شاهد گسستگی می‌باشیم؟

نظریه‌های حکیمان مسلمان درباره نظام فیض از حیث روش شناختی یا محتوا مشابهت‌ها و تفاوت‌های متعددی دارند. در این نوشتار تنها این نظریه‌ها

را از جهت پیوستگی یا گسستگی نظام فیض با هیأت قدیم مورد کنکاش قرار می‌دهیم. از این حیث این نظریه‌ها را می‌توان به دو قسم کلی تقسیم کرد:

- ۱- جبهه موافقان پیوستگی نظام فیض با طبیعیات و هیأت قدیم
- ۲- جبهه موافقان گسستگی نظام فیض با طبیعیات و هیأت قدیم

۱- دیدگاه‌های موافقان پیوستگی نظام فیض با طبیعیات و هیأت قدیم

برخی از حکیمان مسلمان طرفدار پیوند و پیوستگی میان نظام فیض و فلکیات کهن‌اند. بدین معنا که در سلسله مراتب طولی که برای نظام فیض ارائه داده‌اند، یک پیوند علی میان سلسله مراتب عقول و افلاک نه گانه برقرار کرده‌اند که هر عقل علت پیدایش یک فلک است. برخی از حکیمان مسلمان مثل فارابی و ابن سینا علاوه بر پیوند طولی میان سلسله مراتب عقول و افلاک نه گانه، کمیت عقول را بر مبنای افلاک نه گانه تعیین کرده‌اند و آنها را به ده عدد منحصر کرده‌اند. برای تبیین این ادعا نظریه برخی از حکیمان مسلمان را مورد کند و کاو قرار می‌دهیم.

۱-۱- فارابی

فارابی در رسائل متعدد فلسفی خویش درباره نظام فیض سخن گفته است. او در کتاب *السیاسة المدنیة* مبادی موجودات را به شش دسته تقسیم می‌کند: ۱- سبب اول در مرتبه اول، ۲- اسباب ثوانی در مرتبه دوم، ۳- عقل فعال در مرتبه سوم، ۴- نفس در مرتبه چهارم، ۵- صورت در مرتبه پنجم، ۶- ماده در مرتبه ششم (ص ۲۱).

او می‌افزاید: مقصود از سبب اول، «الله» است که سبب قریب برای وجود اسباب ثوانی و وجود عقل فعال است و مراد از اسباب ثوانی، اسباب وجود اجسام سماوی، یعنی عقول است - که از عقل اول تا عقل نهم را شامل می‌شود - و از بالاترین اسباب ثوانی (عقول) از حیث رتبه (عقل اول)، آسمان اول، و از پایین‌ترین آنها از حیث رتبه (عقل نهم) کره قمر ایجاد شد و از ثوانی متوسط هرکدام یک فلک ایجاد شد، پس در مجموع عدد ثوانی به میزان عدد اجسام سماوی (نه نا) است (همان، ص ۲۲-۲۳). در مرتبه سوم عقل فعال واقع می‌شود

که می‌خواهد انسان را به سعادت نهایی‌اش برساند که رسیدن به مرتبه عقل فعال است (همان، ص ۲۳).

چهارمین رتبه به نفس تعلق دارد. فارابی نفوس را به نفوس اجسام سماوی، نفوس حیوان ناطق و نفوس حیوان غیر ناطق تقسیم می‌کند و نفوس اجسام سماوی را از جهت منحصر به فرد بودن نوع آنها و شرافت بیشتر، بالاتر از سایر نفوس معرفی می‌کند.

فارابی نحوه پیدایش اسباب ثوانی از سبب اول و اجسام آسمانی از اسباب ثوانی را در کتاب *السیاسة المدنیة* به صورت بسیار خلاصه و در کتاب *عیون المسائل* (ص ۶۸-۷۰) با کمی توضیح بیشتر و در کتاب *آراء اهل مدینه الفاضله و مضاداتها* به صورت مفصل‌تر و واضح‌تر چنین بیان می‌کند: از موجود اول (خدا) موجود دوم صادر می‌شود که جوهری مجرد است، همه ذات خود را و هم ذات موجود اول را تعقل می‌کند به خاطر تعقل ذات اول، موجود سوم و از جهت تعقل ذات خود، آسمان اول (فلک یا فلک اطلس) از او صادر می‌گردد.

موجود سوم نیز جوهر عقلی است، هم ذات موجود اول و هم ذات خود را تعقل می‌کند، به جهت تعقل ذات موجود اول، موجود چهارم (عقل سوم) و با واسطه تعقل ذات خود کره کواکب ثابت ایجاد می‌گردد. این روند از موجود چهارم (عقل سوم) تا موجود دهم (عقل نهم) ادامه پیدا می‌کند و هر کدام ذات خویش را تعقل می‌کنند و از تعقل ذات مبدأ، موجود (عقل) بعدی تا عقل نهم تحقق می‌یابد و با واسطه تعقل ذات خویش به ترتیب از موجود چهارم به بعد کره زحل، مشتری، مریخ، آفتاب، و عطارد و در نهایت از سوی موجود دهم (عقل نهم) کره قمر ایجاد می‌شود.

عقل دهم، هم ذات خویش و هم ذات اول را تعقل می‌کند. اما از عقل دهم، عقلی دیگر به وجود نمی‌آید، بلکه معلول آن محتاج ماده و موضوع است. عقل دهم (عقل فعال) مدبر عالم مادون فلک قمر است و با وجود کره قمر وجود اجسام آسمانی ختم می‌شود. بعد از آن ما با اجسام زمینی سر و کار داریم (ص ۵۲-۵۴).

نکته اول. فارابی علاوه بر فلسفه به معنای اخص بر علوم مختلف زمانش

از قبیل فلسفه، طبیعیات، اخلاق، ادبیات و... تسلط داشت و به همین جهت تلاش می‌کرد از نتایج علوم مختلف در فلسفه استفاده نماید، یکی از آن موارد مربوط به بحث نظام فیض است. ظاهراً فارابی اولین حکیم مسلمانی است که میان نظام فیض افلوطین و هیأت بطلمیوسی ارتباط برقرار کرد و چون تعداد افلاک بر مبنای طبیعیات قدیم نه تا بود، جهت تطابق کمیت عقول با افلاک، تعداد نه عقل از (عقل اول تا عقل نهم) مطرح کرد و گفت: عقل دهم (عقل فعال) به تدبیر عالم مادون عالم قمر می‌پردازد.

این ابتکار فارابی - پیوند میان نظام فیض افلوطین و هیأت بطلمیوسی - در دوره‌های بعد تا حد زیادی مورد قبول اکثر فیلسوفان سترگ مسلمان پسین قرار گرفت.

نکته دوم. فارابی نظام فیض را به شکل ثنایی تقریر کرد و چگونگی پیدایش کثرت در جهان را از طریق دو عامل - تعقل ذات مبدأ و تعقل ذات خویش - تبیین کرده در صورتی که این روش از سوی بسیاری از متفکران بعد از او به خصوص از سوی ابن سینا پذیرفته نشد و ابن سینا نظام فیض را به شکل ثلاثی و رباعی تقریر کرد.

۱-۲- ابن سینا

ابن سینا ابتدا از طریق دلیل اثبات می‌کند، که صادر اول، جسم هیولی، صورت و نفس نیست، بلکه عقل است و درباره چگونگی پیدایش کثرت در عقل اول دو تقریر ارائه می‌دهد.

تقریر اول. در عقل نخستین جهات متعدد قابل تصور است، زیرا هنگامی که از حضرت حق شیئی صادر شود، آن شیء دارای هویتی است که ضرورتاً مغایر با حضرت حق است و از طرفی عقل نخستین چون امری قائم بالذات است هم می‌تواند به تعقل درباره ذات خویش بپردازد و هم درباره حضرت حق تعقل کند و اگر رابطه ماهیت را با وجود و عدم بسنجیم، دارای صفت امکان است. اما اگر رابطه ماهیت را با حضرت حق بسنجیم، متصف به صفت وجوب بالغیر است. پس در مجموع در صادر اول، شش جهت کثرت قابل اعتبارند. از این شش

جهت، سه جهت - امکان، وجود و وجوب بالغير - در پیدایش کثرت دخالت دارند. امکان عقل اول، علت برای هیولای فلک اقصی، و وجود عقل اول، علت برای صورت فلک اقصی و وجوب بالغير آن باعث پیدایش عقل دوم می‌گردد.

تقریر دوم. عقل اول ماهیت خودش، وجود خودش و وجوب وجود خودش را از ناحیه حضرت حق و وجود مبدأ را تعقل می‌کند. با تعقل ماهیت خودش، موجب پیدایش هیولای فلک اقصی و با تعقل وجود خودش موجب پیدایش صورت فلک و با تعقل وجوبش (وجوب بالغير) از ناحیه خداوند، سبب پیدایش نفس فلک اقصی و با تعقل مبدأ، علت برای پیدایش فلک اقصی می‌گردد (ابن سینا، *الشفاء الالهيات*، ص ۴۰۵-۴۰۷، *الاشارات و التنبيهات*، ۲۴۴/۳-۲۴۷؛ فخر رازی، *المطالب العالیه*، ۳۹۲/۴).

در هر دو صورت اشرف علت برای اشرف و اخص علت برای اخص واقع می‌گردد. در نظام تثلیثی اول، وجوب بالغير اشرف است، بدین خاطر موجب پیدایش عقل دوم و امکان اخص جهات است و سبب پیدایش هیولای فلک اقصی می‌گردد. این روند بعد از عقل اول نیز ادامه پیدا می‌کند، یعنی هر عقلی موجب پیدایش عقل و فلک دیگر می‌گردد تا به عقل دهم (عقل فعال) منتهی شود. از عقل فعال، عقل و فلکی ایجاد نمی‌شود، بلکه به اعتبار تعقل امکان خودش، هیولای مشترک عناصر را ایجاد می‌کند و به اعتبار تعقل ماهیت خودش، صور نوعیه و جسمیه از او صادر می‌گردد (و به اعتبار نسبت وجودش به مبدأ (واجب بالغير بودن) نفوس ناطقه انسانی از او صادر می‌گردد (*الشفاء الالهيات*، ص ۴۰۵-۴۰۶)).

نکته اول. در تقریر اول نظریه ابن سینا، بحث درباره هیولی و صورت فلک اقصی مبین تأثیر طبیعیات قدیم بر نظریه ابن سینا است و در نظریه دوم نیز علاوه بر بیان هیولی و صورت فلک اقصی، ابن سینا تصریح کرده است، این روند پیدایش کثرت بعد از عقل اول تا عقل دهم نیز استمرار پیدا می‌کند تا سلسله طولی به عقل دهم منتهی شود و از عقل دهم نیز فلکی صادر نمی‌شود، بلکه به اعتبار تعقل امکان خودش، هیولای مشترک عناصر و به اعتبار تعقل

ماهیت خودش صور نوعیه و جسمیه و به اعتبار نسبت وجودش با مبدأ، نفوس ناطقه از او صادر می‌گردد. ابن سینا نیز مثل فارابی به افلاک نه گانه قائل بود و تعداد عقل را در سلسله طولی به ده عقل منحصر کرد، تا میان هیأت قدیم و نظام فیض تطابق وجود داشته باشد.

نکته دوم. فارابی نظام فیض را به شکل ثنایی تقریر کرد، اما این روش مورد تأیید ابن سینا قرار نگرفت و نظام فیض را براساس تقریر اول به شکل ثلاثی - یعنی چگونگی پیدایش کثیر از واحد را از طریق سه عامل تعقل امکان، وجود و وجوب بالغیر - و براساس تقریر دوم به شکل رباعی - یعنی چگونگی پیدایش کثیر از واحد را از طریق چهار عامل تعقل ماهیت، وجود خودش، وجوب خودش و مبدأ - تبیین کرد.

مهمترین دلیل عدم پذیرش نظریه فارابی - در تقریر نظام فیض به شکل ثنایی - از سوی ابن سینا را چنین می‌توان تبیین کرد: همان طور که در گزارش نظریه فارابی آمد و مورد تأیید ابن سینا نیز است، از عقل اول تا عقل نهم، از هر عقل، یک عقل و یک فلک ایجاد می‌گردد. به عنوان مثال از عقل اول، عقل دوم و فلک اول (اطلس) و از عقل دوم، عقل سوم و فلک دوم و... ایجاد می‌گردد. از طرفی بر مبنای طبیعیات قدیم که مورد تأیید فارابی و ابن سیناست، هر فلکی علاوه بر جسم، دارای نفسی است که مدبر آن است، پس در حقیقت در اینجا با سه شیء متفاوت - عقل، جسم فلک و نفس آن - یا چهار شیء متفاوت^{۱۱۵} مواجه‌ایم و براساس اصل سنخیت میان علت و معلول هر کدام از این سه یا چهار شیء، علت متناسب و هم سنخ خویش را می‌طلبند. در نتیجه در تبیین کثرت، نیاز به سه یا چهار عامل داریم، در صورتی که فارابی در تبیین خودش تنها به دو عامل اشاره کرده است. البته شیخ اشراق و ملاصدرا نیز در برخی آثار خویش نظام فیض را مثل فارابی به شکل ثنایی تبیین کرده‌اند.

۱۱۸. در صورتی که جسم فلک را به صورت تحلیلی در نظر بگیریم، مرکب از هیولی و صورت است، پس چهار شیء عبارتند از: هیولی + صورت (جسم) فلک + نفس فلک + عقل.

۱-۳- اخوان الصفا

در رسائل اخوان الصفا درباره نظام فیض دو نظریه ذیل ارائه شده است:

نظریه اول. اخوان الصفا در «رساله فی المبادی العقلیه علی رأی اخوان الصفا»، بیان کرده‌اند که خداوند مناع الفیض نیست، بلکه حکمت الهی اقتضا می‌کند که دائم الفیض باشد (رسائل اخوان الصفا، ۱۹۶۳).

آنان بعد از ذکر این مقدمه مختصر، نحوه پیدایش کثیر از واحد را چنین تبیین کرده‌اند: اولین فیض که از خداوند فیضان می‌یابد، عقل فعال است که جوهر بسیط روحانی و نور محض است و از جهت فضایل و کمال در نهایت درجه است و... در مرحله دوم از عقل فعال فیض دیگر به نام عقل منفعل یا نفس کلی فیضان می‌یابد که صورت و فضایل را براساس ترتیب از عقل فعال می‌پذیرد.

در مرحله سوم از نفس کلی فیض دیگر به نام هیولای اولی فیضان می‌یابد که از جهت رتبه پایین‌تر است و جوهر بسیط روحانی است که صور و اشکال مختلف را در زمان‌های مختلف از نفس کلی می‌پذیرد. اولین صورتی که هیولی می‌پذیرد، طول، عرض و عمق است که بعد از پذیرش این ابعاد سه گانه به آن جسم مطلق یا هیولای ثانیه می‌گویند.

فیض وقتی به وجود جسم می‌رسد، متوقف می‌شود و به خاطر نقصان جسم، بعد از آن فیض دیگری صادر نمی‌شود، اما فیض از باری تعالی بر عقل و از عقل بر نفس به صورت مداوم سریان می‌یابد. جسم براساس قابلیت خود، واجد صور و اشکال مختلف می‌گردد. اولین صورتی که نفس در جسم ایجاد می‌کند، شکل کروی است که از همه اشکال دیگر برتر است و نفس جسم را با حرکت دوری به حرکت درمی‌آورد. این حرکت دوری برخی در بطن و جوف دیگری است، که برتر از همه آنها فلک محیط قرار دارد و در درونی‌ترین لایه زمین قرار دارد. اینها یازده کره‌اند که زمین غلیظ‌ترین اجسام و از همه ظلمانی‌تر است، زیرا از فلک محیط دورتر است و فلک محیط لطیف‌ترین و شفاف‌ترین اجسام از جهت نورانیت است، زیرا به هیولای اولی که جوهر بسیط

عقلی است، نزدیک تر است و مقام هیولی بدان علت که از حضرت حق دور تر است، از مقام نفس پایین تر است (همان، ۱۹۶/۳-۱۹۸).

نظریه دوم. این نظریه بر مبنای نظریه اعداد بدین شکل تبیین شده است: همانگونه که واحد قبل از اعداد و منشأ پیدایش اعداد است، خداوند نیز اول موجودات و منشأ پیدایش موجودات است و به همان شکل که اعداد، از ترکیب واحدها به وجود می آیند و عدد دو، اولین عضو سلسله اعداد است، با همین قیاس، عقل اول موجودی است که خدا او را آفرید، و به دو نوع غریزی و اکتسابی تقسیم می شود و این دلیل بر رتبه او در میان موجودات است.

همان سان که عدد سه بعد از عدد دو قرار می گیرد، نفس نیز از حیث رتبه وجودی، بعد از عقل قرار می گیرد و به سه نوع تقسیم می شود: نباتی، حیوانی و ناطق، اقسام سه گانه نفس بر رتبه اش در میان موجودات دلالت می نماید.

پس خداوند هیولی را آفرید که از جهت رتبه طولی در مرتبه چهارم واقع می شود و رتبه اش بعد از نفس و به نوعی متوقف بر نفس است، به همان سان که عدد چهار، به نوعی بر عدد سه مترتب است. به همین جهت هیولی چهار نوع است: هیولای صناعت، طبیعت، کل و اولی. این انواع چهارگانه هیولی، دلیل بر رتبه او در میان موجودات است.

در مرحله بعد، خداوند طبیعت را بر هیولی مترتب کرد، همانگونه که عدد پنج مترتب است. به همین جهت طبایع پنج قسمند که یک قسم آن طبیعت فلک و چهار قسم طبیعت زیر فلک قرار دارد. در رتبه بعدی، خداوند جسم را بر طبیعت مترتب کرد، همانگونه که عدد شش بر عدد پنج بر چهار مترتب است. به همین جهت طبایع پنج قسمند، که یک قسم آن طبیعت فلک و چهار قسم طبیعت زیر فلک قرار دارد. در رتبه بعدی، خداوند جسم را بر طبیعت مترتب کرد، همانگونه که عدد شش بر عدد پنج مترتب است. به همین جهت جسم دارای شش جهت (شرق، غرب، شمال، جنوب، بالا و پایین) است. خداوند از

جسم، فلک را خلق کرد و وجود فلک را بر وجود جسم مترتب کرد. فلک از حیث رتبه طولی در مرتبه هفتم واقع می‌شود، همانگونه که عدد هفت بر عدد شش مبتنی است. به خاطر رتبه هفتم فلک است، که فلک دارای هفت کوكب مدبر است.

خداوند در مرحله بعدی ارکان را در بطن و جوف فلک مترتب کرد، همانگونه که عدد هشت بر عدد هفت مترتب است. به خاطر رتبه هشتم اینها در رتبه طولی، دارای هشت مزاجنده‌اند و ارکان چهارگانه (آتش، هوا، آب و زمین) و طبایع چهارگانه (سرما، خشکی، رطوبت و حرارت) در مجموع هشت می‌شوند که زمین سرد و خشک، آب سرد و دارای رطوبت، هوا گرم و مرطوب و آتش گرم و خشک است و این هشت صفت بر مرتبه اینها در میان موجودات دلالت کند.

مولدات سه گانه (معادن، نبات و حیوان) هر کدام دارای سه نوعند که در مجموع نه نوع می‌شوند و خداوند از این مولدات سه گانه، نه نوع را آفرید تا بر رتبه اینها در میان موجودات دلالت کند. همان طور که عدد نه، آخرین مرتبه یکان در سلسله اعداد است، این انواع نه گانه هم آخرین رتبه کائناتند(همان، ۲۰۳/۳-۲۰۴).

نکته اول. هر دو نظریه اخوان الصفا از جهت شکل و فرم شبیه نظریه افلوپین است. بدین معنی که در هر دو نظریه، برای تبیین فرآیند چگونگی پیدایش کثیر از واحد، از واژه کلیدی «فیض» بهره گرفته می‌شود، که به معنای تشعشع و پرتو افکنی (مرلن، ۱۱۶ ۹۷۳/۲) و پر بودن است. براساس هر دو نظریه، همین پر بودن، سبب لبریز شدن (فیضان) می‌گردد و از طریق همین لبریز شدن (فیضان) موجود دیگری که از حیث رتبه در مرحله پایین‌تر است، تحقق می‌یابد.

جهت دیگر مشابهت این دو نظریه به نظریه افلوپین این است که در هر دو نظریه برای تبیین نظام فیض، سلسله طولی ترسیم شده است، که در این

سلسله طولی، رتبه دوم به عقل و رتبه سوم به نفس اختصاص دارد (فلوطین، رساله دوم از انثاد پنجم، بند اول؛ رسائل اخوان الصفا، ۱۹۶/۳-۱۹۸).

نکته دوم. در مجموع نظریه اول اخوان الصفا از جهت تبیین مراحل مختلف پیدایش کثیر از واحد، با نظریه افلوطین تقارب بیشتری دارد و نظریه دوم اخوان الصفا از جهت تأکید بر تناسب و تقارن بین سلسله طولی موجودات با سلسله اعداد، طبق تصریح خودشان با نظریه فیلسوفان فیثاغوری تقارب بیشتری دارد (رسائل اخوان الصفا، ۲۰۰/۲).

حکیمان فیثاغوری براساس گزارشی از آرای آنان (ارسطو، ص ۱۹-۲۳؛ کاپلستن، ۵۴/۱-۵۵؛ خراسانی، ص ۱۷۳-۲۰۸) برخلاف افلوطین یک نظریه منسجم فلسفی درباره نظام فیض ارائه ندادند، اما نظریه ایشان درباره طبیعت عدد با نگرش متافیزیکی، مهمترین نقش را در نظریه دوم اخوان الصفا ایفا می‌کند. به بیان دیگر اخوان الصفا نیز مثل فیثاغوریان، به اعداد تنها به عنوان یک مقوله ریاضی نمی‌نگریستند، بلکه توجه عمده آنها به نظریه اعداد، به بعد متافیزیکی آن معطوف بوده است و در جهان بینی آنها نیز نظریه اعداد، جایگاه والایی داشته و طریقی برای تفسیر حقایق عالم عینی بوده است. به گونه‌ای که گوهر اصلی نظریه دوم اخوان الصفا درباره نظام فیض، بر نظریه فیثاغوریان درباره طبیعت اعداد مبتنی است و بقیه افکار اخوان الصفا در نظریه دوم، نقش اعراض و لواحق را ایفا می‌کنند.

اخوان الصفا در نظریه اول، و به ویژه در نظریه دومشان مقلد محض افلوطین و حکیمان فیثاغوری نبودند، بلکه در صدد تحول و تکامل این نظریه‌ها بودند. آنان نظریه فیثاغوریان را از جهت تأویل‌گرایی تعمیق بخشیدند. از این گذشته، برای تبیین رابطه طولی میان موجودات، علاوه بر نظریه حکیمان فیثاغوریان، از فرهنگ اسلامی، حکیمان مشایی و علمای طبیعی نیز تأثیر پذیرفته‌اند و سعی کرده‌اند تا با لحاظ این مجموعه عوامل، نظریه نهایی خویش را ابراز کنند.

نکته سوم. در نظریه اول در سلسله طولی نظام فیض رتبه دوم به عقل منفعل یا نفس کلی و رتبه سوم به هیولای اولی تعلق دارد. بحث ایجاد شکل

کروی از سوی نفس در جسم و اشرفیت حرکت دوری نسبت به سایر حرکت‌ها، فلک محیط و یازده کره بیانگر تأثیر طبیعیات قدیم در این نظریه است.

در نظریه دوم نیز مباحثی از قبیل: نفس نباتی، حیوان و ناطق و هیولای چهارگانه (صناعت، طبیعت، کل و اولی) طبایع پنجگانه طبیعت فلک، طبیعت زیر فلک، هفت کوکب داشتن فلک، ارکان چهارگانه (آتش، هوا، آب و زمین) و طبایع چهارگانه (سرما، خشکی، رطوبت و حرارت) و مولدات سه گانه (معادن، نبات و حیوان) مبین تأثرپذیری این نظریه از طبیعیات قدیم است.

۱-۴- شیخ اشراق

حکیم اشراقی در کتب و رساله‌های مختلف خویش تعابیر و اصطلاحات مختلفی را درباره صادر اول مثل عقل یا عقل اول (شیخ اشراق، *المشارع و المطارحات*، ۴۴۹/۱-۴۵۰، *پرتونامه*، ۵۲/۳-۵۴، *هیاکل النور*، ۹۷/۳) جوهر عقلی وحدانی (*کلمة التصوف*، ۱۱۶/۴، *الواح عمادی*، ۱۴۷/۳) نور اول یا عبد اول (*اللمحات*، ۲۳۲/۴-۲۳۲/۲) نور قاهر (*هیاکل النور*، ۹۶/۳)، نور ابداعی اول (همان، ۹۵/۳)، نور مجرد واحد (*حکمة الاشراق*، ۱۳۲/۲)، نور اقرب (همان، ۱۳۲/۲-۱۳۳، ص ۱۳۷-۱۴۰)، و شیخ *اواز پر جبرئیل*، ۲۱۲/۳-۲۱۳) استعمال می‌کند.

با کند و کاو در آثار شیخ اشراق درباره نظام فیض، می‌توانیم آنها را به سه دسته تقسیم کنیم:

تقریر بر مبنای مشرب مشایی. سهروردی در برخی از کتب و رساله‌های خویش از جمله در کتاب

عقل سوم نیز به خاطر این جهات سه گانه، سبب پیدایش عقل چهارم و جرم و نفس فلک زحل می‌گردد. این روند ادامه می‌یابد تا همه افلاک نه گانه ایجاد شوند. عقل دهم از جهت تعقل امکانش سبب پیدایش هیولای مشترک میان عناصر می‌شود و به اعتبار تعقل ماهیتش، موجب پیدایش صور عناصر و به اعتبار نسبت وجوب به مبدأ سبب پیدایش نفوس ناطقه ما می‌گردد (التلویحات، ۶۳/۱-۶۴).

سهروردی تقریباً همین مضمون را در رساله‌های مختلف خویش از جمله در رساله فی اعتقاد الحکماء (۲۶۴/۲-۲۶۵)، پرتونامه (۵۳/۳-۵۴)، یزدان شناخت (۴۱۷/۳-۴۱۸، ۴۴۴-۴۴۵)، اللمحات (۲۳۲/۴-۲۳۴)، کلمه التصوف (۱۱۶/۴-۱۱۸) و بستان القلوب یا روضه القلوب (۳۸۱/۳۰-۳۸۲)، با اندک تفاوتی از جهت کمیت و کیفیت بحث تکرار کرده است.

تقریر بر مبنای مشایی با نگرش انتقادی. حکیم اشراقی در برخی رسائل خویش بعد از تبیین نظام فیض به شیوه مشایی به ارزیابی انتقادی آنها پرداخته است. یکی از این رسائل الواح عمادی (۱۴۷/۳-۱۴۸) است. او در این رساله ابتدا نظام فیض را بر مبنای مکتب مشایی، آن هم به شکل ثلاثی تبیین می‌کند و سپس آن را مورد ارزیابی انتقادی قرار می‌دهد و می‌گوید: تعداد عقول برخلاف گفته فیلسوفان مشایی محدود نیست، بلکه بسیار زیاد است و تنها خدا از تعداد آنها آگاهی دارد (۱۴۸/۳-۱۴۹).

شیخ اشراق در کتاب المشارع و المطارحات (۴۴۹/۱-۴۵۰) روند جدایی از نظام مشایی را تعمیق می‌بخشد. او در این کتاب ابتدا نظام فیض را با شیوه مشایی به صورت کامل تقریر می‌کند. بعد از آن اشکالی مطرح می‌کند که در فلک ثوابت هزاران ستاره است، حال چه اینها را مختلفه الانواع یا متفقه الانواع فرض کنیم، این کثرات نیاز به عاملی دارند که آنها را توجیه کند. جهات سه گانه‌ای که مشائیان درباره عقل دوم مطرح کرده‌اند، نمی‌تواند به این اشکال و اشکال‌های مشابه پاسخ دهد و در پایان فصل بیان می‌کند، به خاطر ناتوانی

نظام مشایی در پاسخگویی به چنین پرسش‌هایی برای حل این مشکلات باید به نظام اشراقی روی آورد.

شیخ اشراق در کتاب *حکمه الاشراق* به صورت کامل از نظام مشایی فاصله می‌گیرد. او در ابتدا به صورت بسیار مختصر و مجمل، نظریه مشائیان درباره نظام فیض را تبیین و سپس ابطال می‌کند و در مرحله آخر نظریه مقبول خویش را تقریر می‌نماید (ص ۱۳۹/۲-۱۴۰).

شارحان *حکمه الاشراق* - شهرزوری و قطب الدین شیرازی - نیز به پیروی از او ابتدا نظریه حکیمان مشایی را به صورت مفصل‌تر تبیین و سپس به ارزیابی آن پرداخته است (شهرزوری، ص ۳۶۲-۳۶۳؛ قطب الدین شیرازی، ص ۳۳۲-۳۳۳).

تقریر براساس مکتب اشراقی. شیخ شهید در مکتوبات دیگر خویش نظام فیض را به شیوه اشراقی تبیین می‌کند. او در رساله *هی‌اکل النور*، نظام فیض را به صورت بسیار مختصر تقریر می‌کند (دشتکی، ص ۱۰-۱۱).

حکیمان اشراقی بر این باورند که صادر اول، نور مجرد واحد (نور اقرب) امری بسیط است که در آن هیچ کثرت ذاتی یا عرضی وجود ندارد (شیخ اشراق، *حکمه الاشراق*، ۱۶۲/۲-۱۲۷؛ قطب الدین شیرازی، ص ۳۰۸-۳۰۹)، و نحوه پیدایش کثرت در نور اقرب را چنین تبیین می‌کند: هر اقرب دارای دو حیثیت است: الف - از حیثیت ذات امری ممکن الوجود و نیازمند است. نور اقرب وقتی با تعقل در ذاتش می‌پردازد، جهت فقر و ظلمانی‌اش برایش مشخص می‌شود و از این حیثیت برزخ اعلی (فلک اطلس یا فلک اول) از او صادر می‌شود.

ب - اما نور اقرب از جهت دیگر انتساب به نور الانوار دارد و از ناحیه او به وجوب رسیده است و به مشاهده جلال و عظمت نور الانوار اشتغال دارد... و از این حیثیت نور مجرد دیگری از آن صادر می‌شود (شیخ اشراق، همان، ۱۳۲/۲-۱۳۳، شهرزوری، ص ۳۴۴-۳۴۵؛ قطب الدین شیرازی، ص ۳۲۳-۳۲۴).

حکیمان اشراقی بر این باورند که این روند ادامه می‌یابد، اما برخلاف دیدگاه حکیمان مشایی نمی‌توان تعداد این انوار قاهره (عقول) را به عدد ده

منحصر کرد، بلکه نظریه درست درباره انوار مجرده قاهره (که اجرام فلکی از آنها صادر می‌شوند) این است که آنها بسیار فراوانند، یعنی بیش از ده، بیست، صد و دویست، هزار و صد هزار، و برخی از این انوارند که از آنها برزخ مستقل به نفسه‌ای مثل افلاک ایجاد نمی‌شود، بلکه آنها در افلاک اند که همان کواکب است. اعداد اجرام فلکی مستقل کمتر از کواکب است، زیرا کواکب بسیار زیادند و میان این افلاک ترتیبی وجود دارد، و برخی نسبت به برخی دیگر احاطه دارند، پس به ناچار باید تعداد عقول مجرد کثیر، و میان آنها از جهت نزولی ترتیبی وجود داشته باشد و از نور اقرب که عقل اول است، نور عقلی دوم و از دوم، سوم و از سوم چهارم، و از چهارم، پنجم حاصل می‌شود. بدین خاطر سلسله کثیری از انوار عقلیه تحقق می‌یابد چون این انوار مجرده از نور الانوار، منتها با وساطت نور اقرب و باقی انوار مجرده ایجاد می‌شوند و بین انوار مجرده و نور اول (نور الانوار) حجابی وجود ندارد - زیرا این انوار از مواد و ابعاد که سبب حجاب می‌شوند، مبرایند. سپس همه این انوار مجرده نور الانوار را مشاهده می‌کنند و شعاع نور الانوار بر همه آنها اشراق می‌کند و نور از بعضی به بعضی منعکس می‌گردد (سهروردی، همان، ۱۳۹/۲-۱۴۰؛ شهرزوری، ص ۳۶۲-۳۶۳؛ قطب الدین شیرازی، ص ۳۳۲-۳۳۳).

نکته اول. در مقایسه سه مرحله نظریه‌پردازی شیخ اشراق درباره نظام فیض مشاهده می‌شود که شیخ اشراق و پیروان او در دو مرحله اول بر مبنای مکتب مشایی سخن می‌گفتند، حتی در مرحله دوم که همراه با نگرش انتقادی بود آنها با زبان و اصطلاحات مکتب مشایی مسائل را مورد ارزیابی قرار می‌دادند، اما در مرحله سوم مکتب اشراقی به عنوان یک مکتب خاص و منسجم فلسفی ظهور پیدا می‌کند. این مکتب علاوه بر اینکه از جهت محتوا تفاوت جدی با سیستم فلسفی مشایی دارد، از جهت به کارگیری واژگان و ادبیات نیز با مکتب مشایی و اشراقی تفاوت جدی وجود دارد. در ادبیات حکیمان اشراقی واژه «نور» و هم خانواده‌های آن نقش محوری ایفا می‌کند. به عنوان نمونه در رأس سلسله مراتب نظام فیض بر مبنای مکتب مشایی واجب الوجود قرار دارد که در مکتب اشراقی از آن به نور الانوار تعبیر می‌کنند. در

رتبه دوم (براساس قوس نزول) براساس مکتب مشایی عقول واقع می‌شوند و اولین صادر عقل اول است و در مراحل بعدی براساس شرافت عقول دیگر از عقل دوم تا عقل دهم قرار دارند. اما در مکتب اشراقی از عقول به نام «انوار قاهره» یاد می‌کنند و آن را به دو قسم «انوار قاهره عالیه یا طولیه» (عقول طولی) و انوار قاهره سفلیه یا عرضیه (عقول عرضیه) تقسیم می‌کنند و از عقل اول به نور اقرب و جهت امکانی عقل اول (به اصطلاح مشایی) با نام‌های فقر و ظلمت و از حیثیت وجوب بالغیر آن با استناد به نور الانوار از مشاهده جلال و عظمت آن یاد می‌کنند.

در مرتبه سوم نظام فیض براساس حکمت مشایی نفوس واقع می‌شوند و حکیمان اشراقی از نفوس ناطقه فلکی و انسانی به نام انوار غیر قاهره یاد می‌کنند و در مرتبه اخیر نظام فیض براساس نظام فلسفی مشایی عالم اجسام واقع می‌شوند که حکیمان اشراقی از عالم اجسام به نام عالم ظلمانی (غواسق، طلسمات و برازخ) یاد می‌کنند (فارابی، *السیاسة المدنیة*، ص ۲۱-۲۳، *عیون المسائل*، ص ۶۸-۷۰، *آراء اهل المدینة الفاضله و مضاداتها*، ص ۵۲-۵۴؛ ابن سینا، *الشفاء الالهیات*، ص ۴۰۵-۴۰۷، *الاشارات و التنبیها*، ۳/۲۴۴-۲۴۷، *المبدأ و المعاد*، ص ۷۸-۸۱؛ فخررازی، *المطالب العالیه*، ۳۹۲/۴؛ شیخ اشراق، *حکمه الاشراق*، ۱۴۵/۲-۱۴۸؛ شهرزوری، ص ۳۶۹-۳۷۰؛ قطب الدین شیرازی، ص ۳۴۰).

نکته دوم. تأمل در سه مرحله نظریه پردازي شیخ اشراق درباره نظام فیض از جهت تأثیرپذیری از طبیعیات و هیأت قدیم نشان می‌دهد شیخ در مرحله اول کاملاً تحت تأثیر طبیعیات و هیأت قدیم است و از رابطه علی میان افلاک نه گانه و عقول و هیولای مشترک میان عناصر سخن می‌گوید. وی در مرحله دوم که به ارزیابی انتقادی نظریه حکیمان مشایی درباره نظام فیض می‌پردازد، رابطه علی میان افلاک و عقول و هیولای مشترک میان عناصر را می‌پذیرد، و نظریه حکیمان مشایی درباره انحصار عقول به ده عقول و جهات سه گانه کثرت در عقول را مورد انتقاد قرار می‌دهد. شیخ شهید در مرحله آخر نظریه مقبول و مختار خویش را ارائه می‌دهد، گرچه این نظریه دارای دو ویژگی

مهم است^{۱۱۷} که آن را از سایر نظریه‌ها درباره نظام فیض متمایز می‌کند، همچنان تأثیر طبیعیات و هیأت قدیم در آن مشهود است و همانگونه که حکیمان مشایی میان عقول و افلاک به رابطه علی قائل‌اند او نیز میان انوار قاهره عالیه و افلاک و انوار قاهره سفلیه و عالم مثال و عالم محسوسات رابطه علی قائل است (شیخ اشراق، حکمه الاشراق، ۱۴۲/۲؛ شهرزوری، ص ۳۶۹-۳۷۰؛ قطب الدین شیرازی، ص ۳۴۰).

۱-۵ - ملاصدرا

به طور کلی دیدگاه ملاصدرا را براساس کتب مختلفش می‌توان به چند قسم تقسیم کرد:

قسم اول. شیوه طرح بحث نظام فیض در کتاب *المشاعر ملاصدرا*، با روش او در سایر کتب و رسائل فلسفی‌اش بسیار متفاوت است، او در این کتاب، به جزئیات مصادیق نظام فیض نمی‌پردازد، بلکه به ذکر رئوس و کلیات بحث اکتفا می‌کند و علاوه بر آن به جای تبیین بحث از طریق تجزیه و تحلیل عقلانی تلاش می‌کند از طریق تفسیر آیات و احادیث نظریه خویش را اثبات کند (ص ۵۵-۵۹).

قسم دوم. ملاصدرا در برخی از آثار خویش نظریه فیض را براساس مسلک حکیمان مشایی تقریر کرده است. البته این دسته آثار را می‌توان به دو قسم تقسیم کرد. در برخی آثار فیض بر مبنای نظریه فارابی و در برخی دیگر بر مبنای نظریه ابن سینا تفسیر شده است.

۱۲۰. ویژگی اول ابتدای نظریه شیخ اشراق بر اصالت نور است. براساس تقسیم‌بندی مشهور و متعارف، فیلسوفان را به دو دسته اصالت وجودی و اصالت ماهوی تقسیم می‌کنند و حکیمان مشایی، ملاصدرا و اتباعش را اصالت وجودی، و سهروردی، میرداماد، لاهیجی، قاضی سعید قمی، شیخ رجبعلی تبریزی و... را اصالت ماهوی معرفی می‌کنند، اما برخی به این تقسیم‌بندی معترضند و براین باورند که شیخ اشراق در این تقسیم‌بندی نمی‌گنجد و به هیچ کدام از اصالت وجود یا ماهیت قائل نیست، بلکه سهروردی به اصالت نور قائل است (ابراهیمی دینانی، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، ۶۱۳-۶۷، عقلانیت و معنویت، ص ۱۱۷). ویژگی دوم، ارائه نظریه عقول عرضی است، یعنی شیخ اشراق علاوه بر عقول طولی (انوار قاهره عالیه) به عقول عرضی (انوار قاهره سفلیه) نیز معتقد است (سهروردی، *حکمه الاشراق*، ۱۴۲/۲، ۱۴۵، شهرزوری، ص ۳۶۶-۳۷۲؛ قطب الدین شیرازی، ص ۳۴۰).

صدرا در رساله *اجوبه المسائل التصیریة* نظام فیض را مثل فارابی به شکل ثنایی چنین تقریر می‌کند: معلول (صادر نخستین) از جهت وحدت وجودی‌اش از حضرت حق صادر شده و از جهت کثرت عقلی یا تحلیلی، سبب صدور کثرت در عالم خارج شده است. پس وحدت سبب پیدایش واحد و کثرت سبب پیدایش کثیر شده است و معلول اول به واسطه وجودی که از ناحیه حضرت حق پیدا کرده، سبب پیدایش عقل دیگری و به واسطه ماهیتش سبب پیدایش فلک شده است. همانطور که ماهیت نوعی مشتمل بر دو مفهوم جنس و فصل است. بدین خاطر فلک از جهت ماهیت مشتمل بر ماده و صورت است. این روند در پیدایش موجودات در مراتب بعدی نیز ادامه می‌یابد (ص ۱۷۱-۱۷۳).

ملاصدرا در رساله *شواهد الربوبیه* نظام فیض را به شکل ثلاثی مثل ابن سینا تقریر کرده و چنین می‌گوید: وجود معلول اول صادر بالذات از حضرت حق است، اما ماهیت معلول اول که مرکب از جنس و فصل است، گرچه از حضرت حق صادر نشده، لازم وجود عقل اول است. ملاصدرا سپس می‌افزاید: براساس گونه‌ای از مبانی که در فلسفه انتخاب کرده‌ایم، لوازم وجود نیاز به جعلی علاوه بر جعل وجود ندارند، بلکه جعل جاعل، بالذات تنها شامل وجود می‌شود. با این بیان مشخص می‌شود که در معلول اول سه جهت - یک جهت به وجود و دو جهت که به ماهیت مربوط است - وجود دارد و این سه جهت سبب پیدایش (عقل بعدی) و نفس و جرم فلک اول شده است (ص ۱۸۸-۱۹۰، ۲۸۶-۱۸۷).

صدر الدین شیرازی در *المبدا و المعاد* نیز نظام فیض را به شکل ثلاثی تقریر می‌کند و وجوه کثرت در عقل اول را چنین توضیح می‌دهد: مشائیان می‌گویند: تعقل وجوب وجود معلول اول که امر اشرفی است، سبب پیدایش امر اشرف، یعنی عقل دوم و تعقل امکان عقل اول که امر اخصی است، سبب پیدایش جرم فلک اقصی می‌گردد و عقل اول با تعقل ماهیت خویش، سبب پیدایش نفس فلک اقصی می‌گردد... این روند ادامه می‌یابد تا افلاک نه گانه و عقول ده گانه ایجاد شوند و از عقل دهم به اعتبار تعقل ماهیتش صور جسمیه و

نوعیه و به اعتبار نسبت بین وجودش با حضرت حق نفوس ناطقه ما ایجاد می‌شود(ص ۱۸۸-۱۹۰).

قسم سوم. صدرالدین شیرازی از برخی جهات تحت تأثیر حکمت اشراقی بوده است از کتاب‌هایی که تا حدی مبین تأثیر ملاصدرا از حکمت اشراقی است، *الواردات القلبیه فی معرفه الربوبیه* است. او تمام فصول این کتاب را تحت عنوان فیض نام‌گذاری کرده است و در فیض چهارم و پنجم برخی از مقدمات نظام فیض را بیان کرده است(ص ۶۱-۶۵). در فیض ششم می‌گوید: حضرت حق موجوداتی را ابداع کرد که منزّه از تعلق به اجرام‌اند و آنها را به عنوان اموری ستوده است که به صورت دائمی و مستمر به تسبیح حضرت حق مشغول‌اند. اما ثوانی را به عنوان اموری قرار داد که محرک اجرام بزرگ و با کرامت‌اند و مشوق ذات نوری ابداعی (همان، ص ۶۳-۶۴).

ملاصدرا در کتاب *شواهد الربوبیه* نیز درباره کیفیت پیدایش کثیر از واحد، همان روند کتاب *الواردات القلبیه فی معرفه الربوبیه* را ادامه می‌دهد و از صادر اول به نام فیض اول یاد می‌کند و عنوان بحث خویش را «فی کیفیه توسط الفیض الاول لسائر الموجودات» قرار می‌دهد و قریب به همان مضمون را تکرار می‌کند (ص ۱۳۰).

قسم چهارم. ملاصدرا در موضع دیگر از *شواهد الربوبیه* به صورت بسیار صریح در بحث نظام فیض از تئوری جهان‌شناختی مشایی و اشراقی به صورت کامل فاصله می‌گیرد. او تمایلات عرفانی خود را به منصفه ظهور می‌رساند و مشابه یک عارف در بحث کیفیت پیدایش کثیر از واحد اظهار نظر می‌کند و صادر اول را وجود منسبط معرفی می‌کند(سید حیدر آملی، ص ۶۸۸-۶۹۳؛ ابن فناری ص ۶۹-۷۰؛ زنوری، ص ۲۸-۲۹، ۲۹۰-۲۹۱).

او وجود را به سه رتبه مختلف تقسیم و درباره آنها توضیح داده و در پایان به کلامی از عرفا استشهد می‌کند و می‌گوید: عرفا وجود را به صورت کلی به سه قسم تقسیم می‌کنند:

۱- وجودی که حق محض است و آن الله است.

۲- وجود مطلق که فعل حضرت حق است.

۳- وجود مقید که اثر حق است.

صدرا می‌گوید: این سه قسم در واقع منطبق با سه قسمی است، که ذکر کرده‌ایم. قسم اول در تقسیم عرفا با قسم اول ما - وجودی که هیچ گونه تعلق به غیر ندارد - منطبق است. قسم دوم، وجود مطلق، با وجود منبسط منطبق است. قسم سوم، وجود مقید، بر قسم دوم ما - وجود متعلق به غیر - منطبق است. تمام موجودات از قبیل عقول، نفوس، افلاک، طبایع، مواد و اجسام در این رتبه قرار می‌گیرند (شواهد الربوبیه، ص ۷۰).

صدرا در بحث علیت *الاسفار الاربعه* در فصلی تحت عنوان «فی اول ماینشا فی الوجود الحق» نظر خود را درباره صادر اول بیان می‌کند. او در این فصل نیز به صورت کامل از نظریه جهان شناختی مشایی و اشراقی فاصله می‌گیرد و به نظریه جهان شناختی عرفانی روی می‌آورد (۲/۳۲۱-۳۳۲).

نکته اول. ملاصدرا در رساله *اجوبه المسائل التصیریة* مثل فارابی نظام فیض را به شکل ثنایی تقریر کرده و بسان فارابی عقل را صادر اول معرفی می‌کند و جنب پیدایش عقول کثیر از پیدایش افلاک متعدد سخن می‌گوید که مبین تأثیرپذیری ملاصدرا از طبیعیات قدیم است.

نکته دوم. ملاصدرا در رساله *شواهد الربوبیه* و به ویژه در *المبدأ و المعاد* مثل ابن سینا در تقریر نظام فیض از نظام ثلاثی استفاده کرده و سه عامل را در پیدایش کثرت در عقول دخالت داده است و مانند ابن سینا بر این باور است که افلاک علاوه بر اجرام نفوس نیز دارند. بدین جهت نظام ثنایی فارابی نمی‌تواند پاسخگوی پیدایش سه امر باشد. علاوه بر آن صدرا نیز مثل ابن سینا از چگونگی تأثیر عقول (عقل اول تا عقل نهم) در پیدایش افلاک نه گانه سخن گفته است، که به وضوح مبین تأثیرپذیری از هیأت قدیم است.

نکته سوم. ملاصدرا برخلاف متونی که در آنها نظام فیض را به شکل مشایی تقریر کرد، به صورت کامل تحت تأثیر مکتب اشراقی نیست، بلکه نوشته‌های صدرا در دو کتاب *الواردات القلبیه* و *شواهد الربوبیه* حالت بینابینی دارد، بدین معنا که تأثیرات مکتب مشایی، اشراقی و مشرب عرفانی و طبیعیات قدیم هر کدام تا حدی در این مکتوبات به چشم می‌خورد. ذکر واژه‌های از قبیل

قلم حق اول درباره صادر اول، تا حدی مبین تأثیر عرفان و بیان واژه‌های از قبیل وجود، ماهیت و امکان عقل، حاکی از تأثیر حکمت مشایی و بحث درباره افلاک ناشی از تأثیرپذیری از هیأت قدیم و ذکر واژه‌هایی از قبیل نور محض، مشرق انوار، اجرام کریمه شعاعیه، متشوقات ذوات نوریه ابداعیه و... مبین تأثر از حکمت اشراقی است (سهروردی، ۱۳۷۳، ۹۵/۳-۹۶، ۱۹۷۷، ۱۳۴/۲-۱۳۵)؛ شهرزوری، ص ۳۵۳، ۳۵۶). در مجموع ملاصدرا در این آثار تا حدی از نظام مشایی فاصله می‌گیرد و به نظام اشراقی نزدیک‌تر می‌شود.

۲- دیدگاه‌های موافقان گسستگی نظام فیض با هیأت قدیم

برخی از حکیمان مسلمان طرفدار گسستگی نظام فیض با هیأت قدیم‌اند. بدین معنا که در سلسله مراتب طولی که برای نظام فیض ارائه داده‌اند، پیوندی علی میان سلسله مراتب عقول و افلاک نه گانه برقرار نکرده‌اند. برای تبیین این ادعا نظریه برخی از آنان را مورد کند و کاو قرار می‌دهیم.

۲-۱- ابوالبرکات بغدادی

ابوالبرکات ابتدا در فصل ویژه‌ای تحت عنوان «فی ذکر رأی ارسطو و شیعه فی بدایه الخلق» (المعتبر فی الحکمه، ۱۴۸/۳-۱۵۲) نظریه حکیمان مشایی درباره نظام فیض را به شکل ثلاثی تقریر می‌کند.

ابوالبرکات بغدادی بعد از تبیین نظریه مشائیان، نظر خویش را بیان می‌کند: قاعده الواحد، قاعده صادقی است، اما نتایجی که حکیمان مشایی از آن اخذ کرده‌اند، نادرست است. آنها گفتند: از صادر نخستین با اینکه از حیث ذاتش واحد است، به حسب اعتبارات معقوله‌اش سه امر صادر می‌شود. همین تبیین را که مشائیان درباره صادر اول ارائه داده‌اند، درباره حضرت حق ارائه می‌دهیم: حق تعالی به تعقل ذاتش می‌پردازد، به همین جهت عقل اول از او صادر می‌شود، بعد از ایجاد عقل، حضرت حق او را می‌شناسد و او را از آن جهت که موجودی است که با او حاصل شده تعقل می‌کند و از ناحیه این تعقل موجود دیگری (صادر دوم) ایجاد می‌شود و... بدینسان هر مخلوقی زمینه پیدایش موجود دیگری را فراهم می‌کند.

ابوالبرکات برای تبیین این مطلب از شیوه تمثیل استفاده می‌کند: همانطور که در خبر آمده است، خداوند اول حضرت آدم را خلق کرد و سپس حوا را از او و به خاطر او خلق کرد و از آدم و حوا و به خاطر این دو فرزندگی ایجاد کرد. او سپس تصریح می‌کند که در اینجا مثل داستان حضرت آدم و حوا و تقدم و تأخر زمانی مطرح نیست، بلکه تقدم و تأخر رتبی مطرح است (همان، ۱۵۶/۳-۱۵۷).

بغدادی برای اینکه فاعلیت حقیقی خداوند در پیدایش مخلوقات را تصویر کند از مثال دیگر استفاده می‌کند: روشنی و نور روز به طور تمام از خورشید است. روشنی دیواری که محاذی خورشید است و شعاع نورانی خورشید بر آن واقع می‌شود از خورشید است و به تبع آن روشنی اطافی که محاذی آن دیوار است، نیز از خورشید است، منتها شدت نور خورشید کم کم ضعیف‌تر می‌شود و در جایی که سقف است یا در غارها این روشنی بسیار کم می‌شود. در این مثال نمی‌توان دیوار را علت بالذات نور و روشنایی دانست، بلکه این روشنایی و نور از خورشید است. به همین قیاس هر قدرت و فعل و به طور کلی هر آنچه بالفعل در این گیتی وجود دارد، (هستی و کمالاتش) از واجب الوجود بالذات است و غیر از حضرت حق، هیچ شیء یا کسی بهره‌ای از فاعلیت ندارد، بلکه تنها شاهد انفعال و قبول ایم (همان، ۱۶۳/۳).

۲-۲- محمد حسین طباطبایی

طباطبایی از جمله حکیمان متأخری است که طرفدار گسستگی میان نظام فیض و هیأت قدیم است. او نظام فیض را براساس سلسله طولی چنین تبیین می‌کند: در رأس سلسله هستی حضرت حق وجود دارد که از جمیع جهات واحد و بسیط است و هیچ جهت کثرت خارجی و حتی عقلی در او وجود ندارد، باید موجودی از او صادر شود که واحد و بسیط و واجد همه کمالات وجودی بالعرض نه بالذات است، یعنی وجود او ظل وجود واجب و نیازمند واجب است. بنابراین نقص و محدودیت در ذاتش راه یافته، به همین جهت رتبه جودش پایین‌تر از رتبه حضرت حق است و به جهت ضعف رتبه وجودی، جهت کثرت

در او ظاهر می‌شود، اما این کثرت بدان حد نیست که سبب پیدایش عالم مادون عقل (عالم مثال) شود، به همین جهت باید عقول بعدی در رتبه‌های نازل‌تر صادر شوند تا زمینه برای پیدایش عالم مثال فراهم شود. به نظر طباطبایی، عالم مثال نه مجرد محض است و نه مادی صرف، بلکه عالمی متوسط میان آن دو می‌باشد. عالم مثال واجد برخی ویژگی‌های عالم ماده مثل کمیت، کیفیت، وضع، شکل و بعد است، اما از اصل ماده و برخی ویژگی‌های آن مثل قوه و استعداد، تغییر و حرکت منزّه است و به اعتبار اخیر عالم مثال مجرد از ماده است و به همین اعتبار با عالم مافوقش، یعنی عالم عقل تقارب دارد و به اعتبار دارا بودن برخی ویژگی‌های عالم ماده با عالم دو ما نش تقارب دارد، به همین جهت این عالم حد وسط میان عالم عقل و ماده است و به آن عالم برزخ اطلاق می‌شود. همچنین به این عالم از آن جهت که عالم مستقلی است، عالم خیال منفصل اطلاق می‌شود که در مقابل خیال متصل است که قائم به نفوس جزئیّه متخیله است (نهایه الحکمه، ص ۳۲۱-۳۲۳، بدایه الحکمه، ص ۱۹۲).

آخرین و پایین‌ترین عالم از حیث رتبه وجودی، عالم ماده است. موجودات مادی دارای قوه و استعدادند و در صورت مساعد بودن شرایط به تدریج این قوه استعدادهاى آنها به فعلیت می‌رسد و ممکن است به خاطر برخی موانع، استعدادهاى برخی از موجودات مادی به ظهور و فعلیت نرسد.

از نظر طباطبایی وحدت عالم ماده از نوع وحدت مکانیکی نیست، بلکه از نوع پیشرفته آن، وحدت شخصی، است و این عالم یک واحد به هم پیوسته و در حال سیلان و تغییر است و غایت حرکت مادی مجرد تام است. چون جوهر و ذات عالم مادی عین تجدد و تغییر است می‌تواند به عالم ثابت مرتبط باشد (نهایه الحکمه، ص ۳۲۲-۳۳۳، بدایه الحکمه، ص ۱۹۳-۱۹۴). طباطبایی بر این باور است که میان این سه عالم ترتیب علی وجود دارد، یعنی عالم عقول، علت عالم مثال و عالم مثال علت عالم مادی است. به همین جهت رتبه عالم عقل برتر از عالم مثال و رتبه عالم مثال برتر از عالم ماده است (نهایه الحکمه، ص ۳۱۴-۳۱۵، بدایه الحکمه، ص ۱۸۵-۱۸۶).

در تحلیل دیدگاه موافقان گسستگی نظام فیض با هیأت قدیم به ذکر چند نکته بسنده می‌کنیم:

نکته اول. فارابی، اولین فیلسوفی است که میان نظام فیض افلوطین و هیأت بطلموسی پیوند برقرار کرد و بر مبنای آن تبیین ویژه‌ای درباره عقول دهگانه و افلاک نه گانه ارائه کرد. این پیوند تا حد زیادی از سوی فیلسوفان پسین ابن سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا مورد قبول قرار گرفت. اما این ادعا از سوی ابوالبرکات بغدادی و طباطبایی پذیرفته نشد. طباطبایی می‌گوید: بخشی از یافته‌های طبیعیات قدیم جزء جوهر و ذاتیات نظریه نظام فیض نیست، حال که با تحقیقات قوی صحت هیأت بطلموس زیر سؤال رفت، نباید در پیوند این نظریه با نظام فیض اصرار کنیم. حذف پیوند هیأت بطلموس و نظام فیض هیچ ضرری به نظریه نظام فیض نمی‌زند، زیرا چندین عالم - عقل، مثال و ماده - وجود دارد و میان این عوالم ترتب علی وجود دارد. علاوه بر این نظام‌های موجود در این عوالم با یکدیگر هماهنگ است، زیرا علت همه کمال‌های معلول خویش را به نحو اعلی و اتم واجد است. بر این اساس عالم مثال همه کمال‌های عالم ماده را به نحو اعلی و اتم واجد است و به همین قیاس عالم عقل همه کمال‌های عالم مثال، و عالم ربوبی همه کمال‌های عالم عقول را به نحو اتم و اکمل داراست (ملاصدرا، الاسفار الاربعه؛ تعلیقه طباطبایی، ۱۰۹/۷).

نکته دوم. شباهت نظریه طباطبایی، افلوطین و ابوالبرکات بغدادی. قبل از طباطبایی افلوطین نظام فیض را براساس سلسله مراتب چهارگانه (احد، نائوس یا عقل، نفس و عالم طبیعت) تبیین کرد و ابوالبرکات بر این باور بود که خداوند از طریق تعقل ذاتش، موجود اول را خلق و از طریق تعقل صادر اول، موجود دوم را خلق می‌کند و به همین ترتیب موجودات یکی پس از دیگری از حضرت حق صادر می‌شوند.

افلوطین، ابوالبرکات و طباطبایی هر سه از آن حیث که پیوند میان نظام فیض و هیأت بطلموس را گسسته‌اند، باهم مشترک‌اند. علاوه بر آن در نظریه افلوطین و طباطبایی رتبه دوم طولی به عقل و رتبه چهارم طولی به عالم طبیعت اختصاص دارد.

نکته سوم. تفاوت نظریه طباطبایی با نظریه ابوالبرکات بغدادی. با تأمل در سخنان ابوالبرکات بغدادی و تصریح خواجه نصیر الدین طوسی (فخرالدین و خواجه نصیر، شرح الاشارات، ۴۷/۲-۴۸) در می‌یابیم که ابوالبرکات هیچ واسطه‌ای بین خدا و مخلوقات قائل نیست و خداوند را به عنوان فاعل مستقیم و بدون واسطه همه موجودات معرفی می‌کند و سلسله طولی و سلسله عرضی در میان خدا و مخلوقات را به صورت کلی نفی می‌کند. برخلاف او طباطبایی به سلسله طولی میان خداوند و مخلوقات و سلسله عرضی میان مخلوقات قائل است.

نتیجه

در نظریه افلوطین به عنوان بنیانگذار نظام فیض هیچ پیوندی میان نظام فیض و طبیعیات و هیأت قدیم مشاهده نمی‌شود، اما در میان حکیمان مسلمان ظاهراً نخستین بار فارابی میان نظام فیض و طبیعیات و هیأت قدیم پیوند وثیقی برقرار کرد و این پیوند پیشنهادی فارابی، بعد از او مورد تأیید بسیاری از حکیمان پسین ابن سینا، اخوان الصفا، شیخ اشراق، ملاصدرا و... قرار گرفت (گرچه در جزئیات نظام فیض با فارابی اختلاف نظرهایی دارند). برخی از حکیمان مسلمان از جمله ابوالبرکات بغدادی - از حکیمان سلف - و طباطبایی - از حکیمان خلف - به این عمل فارابی با دیده اعتراض نگریستند و طرفدار گسستگی پیوند میان نظام فیض و طبیعیات قدیم‌اند.

کتابشناسی

آشتیانی، میرزا مهدی، *اساس التوحید*، تهران، مولی، ۱۳۶۰ ش.
 آملی، سید حیدر، *نقد التقود فی معرفه الوجود*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و انجمن ایران‌شناسی فرانسه، ۱۳۶۸ ش.
 ابراهیمی دینانی، غلامحسین، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، تهران، طرح نو، ۱۳۷۷ ش.

همو، *عقلانیت و معنویت*، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.

اخوان الصفا، *رسائل اخوان الصفا*، بیروت، دار صادر.

ابن سینا، *الشفاء الالهیات*، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۶۳ ش.

همو، الاشارات و التنبيهات، شرح خواجه نصیر الدین طوسی، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ق.

همو، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، دانشگاه تهران، مؤسسه مطالعاتی دانشگاه مک گیل، ۱۳۶۳ش.

ابن فناری، مصباح الانس فی شرح مفتاح الغیب الجمع و الوجود، فجر، ۱۳۶۳ش.

ابوالبرکات بغدادی، کتاب المعبر فی الحکمه، دانشگاه اصفهان، ۱۳۷۳ش.

خادمی، عین الله، «پیدایش کثیر از واحد (نظام فیض) از دیدگاه اخوان الصفا»، مقالات و بررسیها، ش ۷۵ (۲) ۱۳۸۳ش، ص ۱۲۷-۱۴۶.

همو، «نظریه ملاصدرا درباره چگونگی پیدایش کثیر از واحد»، نامه مفید، نامه فلسفی، ج ۱، ش ۱.

دشتکی، غیث الدین، اشراق هیاکل النور لکشف ظلمات شواکل الغرور، تهران، مرکز نشر میراث مکتوب، ۱۳۸۲ش.

رازی، فخرالدین، المباحث المشرقیه، بیروت، دار الكتاب العربی، ۱۴۰۱ق.

رازی، فخرالدین، طوسی، خواجه نصیر، شرحی الاشارات، قم، منشورات مکتبه آیة الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۳ق.

رحیمیان، سعید، فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا صدر المتألهین، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱ش.

سهروردی (شیخ اشراق)، مجموعه مصنفات، المشارع و المطارحات، تصحیح و مقدمه هنری کربن، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۹۷۶م.

همو، مجموعه مصنفات، التلویحات، تصحیح و مقدمه هنری کربن، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۹۷۷م.

- همو، مجموعه مصنفات، رساله فی اعتقاد الحكماء، تصحیح و مقدمه هنری کرین، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۹۷۷م.
- همو، مجموعه مصنفات، پرتونامه، تصحیح حسین نصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳ش.
- همو، مجموعه مصنفات، بستان القلوب یا روضه القلوب، تصحیح حسین نصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳ش.
- همو، مجموعه مصنفات، الواح عمادی، تصحیح حسین نصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳ش.
- همو، مجموعه مصنفات، یزدان شناخت، تصحیح حسین نصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳ش.
- همو، مجموعه مصنفات، اللحات، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ش.
- ملاصدرا مجموعه رسائل فلسفی، «شواهد الربوبیه»، تهران، حکمت، پاییز ۱۳۷۵ش.
- همو، المبدأ و المعاد، تهران، انجمن شاهنشاهی، فلسفه ایران، ۱۹۷۶م.
- همو، الواردات القلبیه فی معرفه الربوبیه، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۱۸ش.
- همو، شواهد الربوبیه، تعلیقات حاج ملاهادی سبزواری، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰ش.
- همو، الاسفار الاربعه، قم، مصطفوی، ۱۳۶۸ش.
- همو، المشاعر، با ترجمه بدیع الملک میرزا عماد الدوله، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳ش.
- شیرازی، قطب الدین، شرح حکمه الاشراف، تهران، دانشگاه تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، ۱۳۸۰ش.
- شهرزوری، شمس الدین محمد، شرح حکمه الاشراف، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه)، ۱۳۷۳ش.

طباطبایی، محمد حسین، *نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی
التابعه لجماعة المدرسين، ۱۴۰۴، ۱۳۶۲ش.

همو، *بداية الحکمة*، قم، نشر دانش اسلامی، ۱۴۰۴ق.

فارابی، *کتاب السياسة المدنية*، بیروت، دار و مكتبة الهلال، ۱۹۹۶م.

همو، *آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها*، بیروت، دار و مكتبة الهلال، ۲۰۰۲م.

فلوطين، دوره آثار، ترجمه محمد حسین لطفی، تهران، خوارزمی،
۱۳۶۶ش.

زنوزی، آقاعلی، *بدايع الحکم*، الزهراء، ۱۳۷۶ش.

لاهیجی، گوهر مراد، تهران، انتشارات اسلامی، ۱۳۷۷ش.

Merlan, Philip, "*Emanation*", *The Encyclopedia of philosophy*, paul Edwards (ed), New York, Macmillan, P.7- 70.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی