

The Role of Accidental Lights in Sadrian System of Emanation

Ali Sedaghat¹  | Hassan Fatzadeh² 

¹ Corresponding Author, Ph.D. of Philosophy and Theology Department, University of Zanjan, Iran. Email: AliSedaghat2@yahoo.com

² Associate Professor of Islamic Philosophy and Theology Department, University of Zanjan, Iran. Email: hfatzade@znu.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 11 September 2022

Received in revised form 16
October 2022

Accepted 5 November 2022

Published online 22 November
2023

Keywords:

Mulla-Sadra, Suhrawardi,
accidental lights, lords of
species (archetypes), parallel
intellects, emanative structure,
platonian ideas.

ABSTRACT

Clarifying the nature of accidental lights is one of the main parts of Suhrawardi's emanative structure. Having elaborated the way these lights illuminate and the role they play in creating Lords of Species (archetypes), he innovatively explained parallel (horizontal) multiplicities of intellects whose presences make all entities possible in all worlds lie below the world of Power (Alam al-Jabarut), i.e., alam al-malakut and alam al-mulk. Mulla-Sadra, who has often mentioned Platonic Ideas in his works and considered himself as a defender of this theory, was intensely influenced by Suhrawardi's emanative structure and especially his theory of Lords of Species (archetypes), which are equivalent to Platonic Ideas. Although Mulla-Sadra mostly owes his ontological structure to Suhrawardi's emanative one, he, when dealt with the problem of accidental lights, which provides a basis for Lords of the Species to be possible, presumes that believing in accidental lights is in conflict with the principle of complete actuality of intellects and their pure incorporeity. In this article, firstly, we make it clear why even if someone adheres to Mulla-Sadra's position regarding complete actuality of intellects, he can still accept Lords of the Species. He can explain the creation of parallel (horizontal) order of intellects by referring to different aspects of intellects lie in ascending (vertical) order. Secondly, we show that Mulla-Sadra was not justified in believing in complete actuality of intellects. Because it is not one of the principles of Transcendent Wisdom (Al-Hikma al-muta 'aliya), nor does it cohere with other main principles of this philosophical system.

Cite this article: Sedaghat, A. & Fatzadeh, H. (2023). The Role of Accidental Lights in Sadrian System of Emanation. *Journal of Philosophical Investigations*, 17(44), 529-549. <http://doi.org/10.22034/JPIUT.2023.53415.3362>



© The Author(s).

Publisher: University of Tabriz.

<http://doi.org/10.22034/JPIUT.2023.53415.3362>

Extended Abstract

In his works, Mulla Sadra is clearly influenced by two theories, i.e., Platonic Ideas and Plotinus' theory of emanation. He also, in most cases, accepts the combination of these two in Suhrawardi's views and vividly uses it in introducing his own theory of emanation.

Suhrawardi, as we all know, relying on his own interpretation of the "Necessary Existence" (*wajib al-wujud*) as the "Light of Lights" (*Nour Al-Anwar*) and presenting the metaphor of the sun and sunlight, articulates his theory of emanation based on light and illuminations. He believes that if we accept "the principle of the One" then, according to the reason, the first effusion from the Light of Lights is the first intellect or the first light. The first light makes two reflections. On the one hand, it finds the Necessary Existence as the omnipotent whose light is extremely intense. Comparing this intensity of luminosity with its own limited light, a shadow and darkness is created which is the origin of the creation of the highest heaven (all-encompassing *barzakh*). On the other hand, it finds its own intensity of luminosity, which has the highest intensity of light after the Light of Lights and this reflection is the origin of the creation of the second intellect or the second light. In the same way, the first intellect, directly observing the Light of Lights, finds a great enthusiasm for it and this creates an ability in the first intellect so that it is illuminated by another light from the Light of Lights called the accidental light. Because of that, the first intellect becomes the origin of creation of some other luminous beings called horizontal intellects or Lords of the species (*arbab al-anwa*). As well, the second intellect, comparing its own weakness with the Light of Lights, becomes the origin of creating a darkness that is also one of the barriers *barzakhs*.

Finding the intensity of luminosity of its own caused by its existential connection with the Light of Lights, the second intellect becomes the origin of creation of the third intellect. Through reflecting the Light of Lights and the first intellect, an enthusiasm emerges in the second intellect that becomes the origin of creating two illuminations; one is directly from the Light of Lights and the other is indirectly from the first intellect. It means that the second intellect receives two kinds of accidental light; according to each of them, two other Lord of the species are created.

The third intellect, in the same way, becomes the origin of creating a barrier *barzakh* and the fourth intellect. Therefore, the third intellect receives four accidental lights; one directly from the Light of Lights, another one indirectly from the first intellect, and two accidental lights reached to the second intellect are reflected to it as well. Therefore, each one of these four becomes the origin of creating a Lord of species. The rest of the hierarchy of lights and vertical intellects are also created in the same manner. We can formulate number of all illuminated accidental lights as (2^{n-1}) which increases exponentially.

An important innovation of Suhrawardi in his emanation theory, which astonishingly increases the scope of his ontology and properly justifies the multitude of worlds, is a principle called "theorem in expressing the permission to emanation simple from compound". According to this principle, from accumulation of accidental lights, another light is also created. That is to say, accidental lights, in combinations consisting of double, triple or quadruple groups and so forth,

provide the possibility of creating other luminous beings. Then, through combination and interaction of two or more accidental lights, a single and simple light is created. This explanation causes an unimaginable expansion of lights in the actual world. That is why Suhrawardi considers the number of sacred lights to be infinite in *Hikmat al-Ishraq*.

Discussion of Lords of species and defense of Suhrawardi's views about them can be often seen in Sadra's works. "Sheikh has put forward the theory of Lords of species in the best possible way", Mulla Sadra says to justify Suhrawardi's theory of emanation, especially his views of Lords of species, which are the horizontal intellects. Sadra clearly declares that believing in horizontal intellects is completely compatible with the ontological primacy of existence (*asalat al-wujud*) and the modulation and gradation of existence (*tashkik al-wujud*), which both are the main principles of Transcendent wisdom (*al-Hikma al-muta 'aliya*). Mulla Sadra accepts the totality of ontological framework presented by Suhrawardi, moreover, while believing in vertical hierarchy and gradation of existence, he properly justifies horizontal chain of contingent beings based on Suhrawardi's view of Lords of species. However, because of his insistence on presupposing an axiom called complete actuality of intellects, Sadra does not accept Suhrawardi's claim about how to emanate accidental lights and their role in creating Lords of species. Therefore, Sadra tries to suggest another solution to explain how horizontal chain of intellects create.

But when we refer to main principles of transcendent wisdom, i.e., the ontological primacy of existence and its gradation, we find out that he goes wrong. It is not the case that if one believes in these principles then one has to deny the manner Suhrawardi suggested to explain how to emanate Lords of species via accidental lights. Sadra does not provide sufficient reasons to justify we ought to do so. Even if we assume that Sadra is right to presuppose complete actuality of intellects, we can still justify explaining how to emanate Lords of species by discussing multiple aspects of intellects, whose assumption have some reasons, and then trying to combine them together. Furthermore, we believe that basically Sadra is not justified in accepting the axiom, because accepting complete actuality of intellects is not compatible with the main principles of transcendent wisdom, i.e., the ontological primacy of existence and its gradation. And assuming this axiom can have wrong consequences which are contradict to the principles of transcendent wisdom.

نقش انوار سانحه سهروردی در نظام فیض صدرايي*

علی صداقت^۱ | حسن فتح‌زاده^۲

^۱ (نویسنده مسئول)، دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه زنجان، ایران. رایانامه: AliSedaghat2@yahoo.com

^۲ دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه زنجان، ایران. رایانامه: hfatzade@znu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	در نظام فیض سهروردی، یکی از کلیدی‌ترین مفاهیم، بحث انوار سانحه است. او با معرفی این انوار و نحوه اشراق آنها، و نقشی که در ایجاد ارباب انواع دارند، کثرت‌های عرضی عقول را به نحو بدیعی توجیه کرد و نشان داد که این ارباب انواع، یا سلسله عرضی عقول، نقش اصلی را در پیدایش موجودات در عوالم مادون عقل، یعنی عالم ملکوت و عالم ماده دارند. ملاصدرا که در آثارش، به کرات از مثل افلاطونی یاد می‌کند و خود را مدافع این نظریه می‌داند، در مواجهه با نظام فیض سهروردی و خصوصاً بحث ارباب انواع که معادل همان مثل افلاطونی هستند، به شدت متأثر بوده و به دفعات، از این ایده دفاع می‌کند و در حقیقت نظام فیض خود را تا حد زیادی از نظام فیض سهروردی به عاریه می‌گیرد. لکن صدرا در مواجهه با بحث انوار سانحه، که اساس ایجاد ارباب انواع است، پذیرش آن را در تعارض با اصل فعلیت تام عقول و مجرد محض آنها می‌داند. در این مقاله نشان داده خواهد شد که اولاً چنانچه اصل موضع صدرا در خصوص فعلیت تام عقول پذیرفته شود، باز هم می‌توان ارباب انواع را قبول کرد و با قائل شدن به حیثیت‌های مختلف در عقول سلسله طولی، ایجاد سلسله عرضی عقول را توجیه نمود و ثانیاً نگارندگان معتقدند که اساساً صدرا در قائل شدن به فعلیت تام عقول، موجه نبوده و این موضوع، نه تنها یکی از اصول حکمت متعالیه محسوب نمی‌شود، بلکه می‌تواند در تعارض با سایر مبانی اصلی این دستگاه فلسفی باشد.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۶/۲۰	
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۱/۰۸/۱۲	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۱۴	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۲/۰۹/۰۱	
کلیدواژه‌ها: ملاصدرا، سهروردی، انوار سانحه، ارباب انواع، عقول متکافئه، نظام فیض، مثل افلاطونی	

استناد: صداقت، علی و فتح‌زاده، حسن. (۱۴۰۲). نقش انوار سانحه سهروردی در نظام فیض صدرايي، پژوهش‌های فلسفی، ۱۷(۴۴)، ۵۲۹-۵۴۹.

<http://doi.org/10.22034/JPIUT.2023.53415.3362>



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه تبریز.

* مستخرج از پایان‌نامه دکتری علی صداقت با عنوان «تبیین کثرت‌های عرضی در عوالم طولی وجود بر مبنای حکمت صدرايي»، به راهنمایی دکتر حسن فتح‌زاده، دانشگاه زنجان، تاریخ دفاع:

۱۴۰۱/۰۶/۲۳

مقدمه

در آثار افلاطون، یکی از مهمترین مفاهیم که نقشی اساسی در هستی‌شناسی وی دارد، بحث مثل افلاطونی است. وی با معرفی این حقیقت به جهان اندیشه و نقشی که در ایجاد موجودات در عالم طبیعت دارد، باب جدیدی در توجیه کثرات عالم و نحوه فیض موجودات از مبدأ تعالی گشود (کاپلستون، ۱۳۷۵، ۲۱۶-۲۱۷). پس از وی، فلوطین، شیوه‌ای از نظام فیض را ارائه کرد (زمانی، ۱۳۸۹، ۱۳۴) که بعد از او، خصوصاً در میان فلاسفه مسلمان، مقبولیت شدیدی پیدا کرد و به نوعی، همه فلاسفه بزرگ اسلامی، کلیت این نظام فیض را که بر مبنای قاعده الواحد بیان شده بود، پذیرفتند (رحیمیان، ۱۳۸۱، ۳۸-۸۰). یکی از مهمترین این افراد، فارابی بود که علی‌رغم همه تأثیرات عمیقی که در عالم اندیشه از خود برجای گذاشت، لکن با ادغام نظام فیض فلوطینی و طبیعیات بطلمیوسی، و معرفی عقول عشره، در کنار افلاک نه‌گانه (فارابی، ۱۹۸۴، ۶۱-۶۳)، خطایی راهبردی مرتکب شد که شاید تا عصر معاصر ما نیز، رشحات این خطا در آثار فلاسفه و نگاه آنها به هستی و نحوه افاضه موجودات، دیده می‌شود (ایزوتسو، ۱۳۶۸، ۵۱). لکن سهروردی، با تفتن دریافت که محدود کردن عقول به ده عدد، هیچ توجیه منطقی نداشته و توالی فاسدی در این محدودیت، به وجود می‌آید (شهرزوری، ۱۳۷۲، ۳۹۱-۳۹۳؛ سهروردی، ۱۹۷۶، ج ۲، ۱۲۶-۱۲۷).

سهروردی با احاطه کامل به آثار فلاسفه پیش از خود و خصوصاً افکار حکمای ایران باستان که فلهویون خوانده می‌شوند، نظام فیضی بدیع، مبتنی بر حقیقت نور و ظلمت بنا کرد که در عین پابندی به کلیات نظام فیض فلوطینی، توانست اولاً خطای راهبردی فارابی را در خصوص محدودیت تعداد عقول در سلسله طولی هستی، برطرف کند و ثانیاً با مطابقت مثل افلاطونی با حقیقتی به نام ارباب انواع، سلسله عقول عرضی را نشان دهد و کثرات بی‌شمار عرضی عالم را که هیچ رابطه علی-معلولی بین آنها برقرار نیست، به خوبی توجیه نماید (یزدان‌پناه، ۱۴۰۰، ج ۲، ۹۱-۹۲).

ملاصدرا، در آثار خود، به وضوح متأثر از دو نظریه، یعنی مثل افلاطونی (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ۴۶-۸۱) و نظام فیض فلوطینی (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ۷۱) است و جمع بین این دو را در نظرات سهروردی، در بیشتر موارد پذیرفته و در معرفی نظام فیض خود، به شدت تحت تأثیر سهروردی قرار دارد (ملاصدرا، ۱۳۵۸، ۶۱-۶۵). وی با پذیرش ارباب انواع و دفاع مکرر از این نظریه، در عین پابندی به مبنای مهم حکمت متعالیه، یعنی وحدت تشکیکی وجود و اعتقاد به یک نظام تفاضلی که هرکدام از موجودات، در درجه خاصی از شدت و ضعف وجودی قرار می‌گیرند، توانست نشان دهد که این نظام تفاضلی، لزوماً مساوی با یک نظام علی-معلولی نیست (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ۴۳۱-۴۳۲)؛ چرا که پذیرش ارباب انواع، که هیچ رابطه علی-معلولی با یکدیگر ندارند، و موجودات سایر عوالم، یعنی ملکوت و ناسوت، ظل آنها محسوب می‌شوند، به خوبی بیانگر این حقیقت است که می‌توان در عین پابندی به وحدت تشکیکی وجود، به کثرتهای عرضی هم معتقد بود و این حقیقت بدیهی را با حکمت صدرایی توجیه کرد و منطبق ساخت (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ۱۹۳).

با وجود اینکه ملاصدرا، کلیت نظام فیض ارائه شده توسط سهروردی را پذیرفته (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ج ۴، ۱۱۹) و خصوصاً در بحث از عقول عرضی، با پذیرش ارباب انواع سهروردی، در عین اعتقاد به سلسله طولی و تشکیکی وجود، سلسله عرضی ممکنات را نیز به خوبی تبیین نموده است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ۱۶۹-۱۷۱)، لکن چون وی به اصل موضوعه‌ای به نام فعلیت تام عقول معتقد بود

(ملاصدرا، ۱۳۹۲، ج ۴، ۱۱۳) و به خود اجازه عدول از این مبنا را نمی‌داد، به ناچار، از پذیرش نحوه صدور انوار سانحه و نقش آنها در ایجاد ارباب انواع، خودداری کرد و سعی نمود که صدور ارباب انواع، یا همان سلسله عقول عرضی را به نحو دیگری، مثل قائل شدن به حیثیات مختلف در عقول، و ترکیب این حیثیات با یکدیگر، حل کند (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ج ۴، ۱۱۳).

وقتی به اصول اساسی حکمت متعالیه مراجعه می‌کنیم، که همان اصالت وجود و وحدت تشکیکی وجود است، در می‌یابیم که پایبندی صدرا بر این اصل موضوعه، و انکار نحوه صدور ارباب انواع به واسطه انوار سانحه، وجهی ندارد و صدرا در این انکار، موجه نیست و دلایل تامی در این باره ارائه نکرده است. پس ابتدا با نشان دادن نظرات سهروردی در این باب و اثبات نقش کلیدی انوار سانحه در ایجاد ارباب انواع در حکمت اشراق، به بیان تأثیرات عمیق صدرا از وی می‌پردازیم و سپس به قضاوت در خصوص نظر صدرا پیرامون انوار سانحه و دلایل عدم پذیرش این انوار از سوی او، می‌نشینیم.

۱. بیان کیفیت صدور انوار سانحه و ایجاد ارباب انواع در حکمت سهروردی

در نظام هستی‌شناسانه شیخ اشراق، با اعتقاد به وجود جهات عینی در نور اقرب که از یک طرف، غنای وجودی خود را در ارتباط با ذات نورالانوار می‌بیند و از طرف دیگر، فقر ذاتی خود را در قیاس با نورالانوار ادراک می‌کند، به توجیه کثرت موجودات پرداخته می‌شود و با ملاحظه جنبه فقر وجودی، به توجیه ایجاد غواسق ظلمانی و با ملاحظه جنبه غنای وجودی، به بیان نحوه ایجاد سایر انوار از نور اقرب پرداخته می‌شود. این انوار، انوار قاهره و اصول اعلون نام دارند (سهروردی، ۱۳۹۶، ج ۲، ۱۴۲-۱۴۳). در کنار این انوار قاهره اعلون که در طول یکدیگر قرار دارند، انوار عرضی یا عقول عرضی یا همان ارباب انواع یا به عبارتی انوار قاهره متکافئه یا صاحب طلسمات یا مثل نوری یا مثل افلاطونی قرار دارند که همگی از حقیقتی واحد گزارش می‌دهند. شیخ اشراق، مثل افلاطونی را پذیرفته و آنها را در نظام هستی‌شناسانه خود با عنوان ارباب انواع یا عقول عرضیه مطرح می‌کند. عقول عرضیه در حقیقت همان انواری هستند که ناشی از اشراق انوار سانحه از عقول عالی به عقول سافل هستند. این انوار در عرض یکدیگر قرار دارند و به شیوه خاصی که سهروردی در طرح انواع سانحه ارائه کرده است، در این نظام قرار می‌گیرند. وی در توضیح این ارباب انواع می‌گوید: رابطه بین انوار قاهره، فقط یک رابطه طولی نیست، بلکه بعضی از این انوار، به صورت هم عرض و متکافئ می‌باشند. انوار قاهره اعلون، به واسطه جهت‌های متعدد نوری که در آنها است، یا به واسطه مشارکتی که بین آنها به وجود می‌آید، از آنها انوار قاهره هم عرض و متکافئ به وجود می‌آید و اگر این انوار هم عرض و متکافئ وجود نداشته باشد، انواع متکافئ مادی (مثل نوع کبوتر در عرض نوع اسب در عالم ماده) به وجود نمی‌آید. در نتیجه، انوار قاهره، اولاً برخی از آنها اصول طولیه ای هستند که واسطه‌های شعاعی و جوهری در میان آنها کم است و به آنها امهات می‌گویند، و ثانیاً برخی از انوار قاهره، اصول عرضی هستند که رابطه میان آنها، رابطه‌ای علی و معلولی نبوده و به وسیله اشعه‌های واسطه، در درجات مختلف، به وجود می‌آیند (سهروردی، ۱۳۹۶، ج ۲، ۱۳۳-۱۳۴). وی در جای دیگر می‌گوید:

قواهر عالی که در مرتبه‌های مختلف قرار دارند و در طول یکدیگر هستند، اصحاب اصنام متکافئه نمی‌باشند (که همان مثل افلاطونی‌اند). پس واجب است که این اصحاب اصنام متکافئه، از این انوار قاهره اعلون صادر شده باشند و تکرر آنها نیز به واسطه مناسبات فی مابین آن انوار اعلون است (سهروردی، ۱۳۹۶، ج ۲، ۱۴۴).

سهروردی معتقد است که هر چه که مادون فلک هشتم هست، به وسیله عقول عرضی یا همان ارباب انواع به وجود می‌آید و این عقول عرضی، از مجموع اشعه‌ها و جهت استغنائی انوار قاهره طولی حاصل شده‌اند (یزدان‌پناه، ۱۴۰۰، ۸۸). وی درباره انوار قاهره عرضی می‌گوید که قابل تصور نیست که انوار قاهره متکافئه، همگی با هم از نورالانوار به وجود آمده باشند. در نتیجه لابد است که از موجودات واسطه‌ای که همان انوار قاهره طولی هستند، به وجود آمده باشند و این انوار قاهره مترتبه، نمی‌توانند همان عقول عرضی باشند. پس باید این ارباب انواع هم عرض، از انوار قاهره اعلون یا همان عقول طولی به وجود بیایند و دلیل تکرار این ارباب انواع هم عرض هم به مناسبات مختلف اشعه‌ها در انوار طولی برمی‌گردد (انوار سانح) (سهروردی، ۱۳۹۶، ج ۲، ۱۴۴).

در خصوص اشراق انوار سانحه، سهروردی در اولین قدم، به بیان اشراق نور سانح به نور اقرب، از طرف نورالانوار می‌پردازد. وی معتقد است که چون بین نور عالی و نور سافل، هیچ حجابی وجود ندارد، نور سافل، نور عالی را مشاهده می‌کند و شوقی در او به وجود می‌آید که باعث ایجاد قابلیت برای او می‌شود. پس به این دلیل، اشراقی از نورالانوار بر نور اقرب صورت می‌گیرد که اولین نور سانح است (سهروردی، ۱۳۹۶، ج ۲، ۱۳۳-۱۳۴). در جای دیگر، بحث از محبت را پیش می‌کشد و فصلی را با عنوان: «محبت هر نور سافل برای خودش، مقهور محبتش نسبت به نور عالی است»، می‌آورد و می‌گوید:

برای نور اقرب، مشاهده‌ای است نسبت به نورالانوار و اشراقی از نورالانوار بر نور اقرب و محبتی نسبت به نورالانوار و محبتی نسبت به ذات خودش. لکن محبت نسبت به ذات خودش، مقهور است در قهر محبت نورالانوار ... اشراق نورالانوار بر سایر انوار مجرده، این‌گونه نیست که مانند جدایی چیزی از چیز دیگر باشد، بلکه این اشراق، نوری شعاعی است که در نور مجرد حاصل می‌شود، مانند آنچه در مثال نور خورشید و شعاع آن برای چیزی که خورشید بدان می‌تابد، گفته شد و باید دانست که مشاهده، غیر از اشراق است همان‌گونه که در مثال خورشید و شیء قابل زده شد. پس این نور جدید حاصل شده در نور مجرد از ناحیه نورالانوار، آن چیزی است که ما آن را نور سانح نام‌گذاری کرده‌ایم و این، همان نور عارض است (سهروردی، ۱۳۹۶، ج ۲، ۱۳۷-۱۳۸).

اشاره شد که سهروردی، با تعبیری که از حضرت واجب‌الوجود به‌عنوان نورالانوار دارد، و با ارائه مثال خورشید و شعاع آن، به بیان نظام فیض خود، بر مبنای نور و اشراقات، می‌پردازد. همان‌گونه که گفته شد، وی معتقد است که با پذیرفتن قاعده الواحد، به حکم عقل، اولین صادر از ناحیه نورالانوار، عقل اول یا نور اقرب یا صادر نخستین است. نور اقرب، دو مشاهده انجام می‌دهد؛ از یک طرف وجود واجب‌الوجود را می‌بیند که در نهایت عظمت و شدت نوری است و این شدت نورانیت را قیاس با نور وجود محدود خود می‌کند و از این قیاس، سایه‌ای و ظلمتی ایجاد می‌گردد که منشأ ایجاد فلک اقصی یا برزخ اعلی می‌شود. از طرف دیگر، شدت نورانیت خود را می‌نگرد که بعد از نورالانوار، از بیشترین شدت نوری برخوردار است و این مشاهده، منشأ ایجاد عقل ثانی یا نور ثانی می‌گردد؛ اما ماجرا ادامه دارد. عقل اول با مشاهده مستقیم نورالانوار شوقی عظیم نسبت به او پیدا می‌کند که این شوق، باعث ایجاد قابلیت در او می‌گردد که

نور دیگری از ناحیه نورالانوار که نور سانح یا نور عارض خوانده می‌شود، بر عقل اول، اشراق می‌گردد. از همین حیث، عقل اول منشأ ایجاد موجود نورانی دیگری می‌شود که به آنها، عقول عرضی یا ارباب انواع گفته می‌شود.

عقل ثانی، به همان ترتیبی که گذشت، با مقایسه فقر وجودی خود با نورالانوار، منشأ ایجاد یک ظلمت دیگر می‌شود که آن هم از برازخ غاسق است و از مشاهده شدت نورانیت خود به واسطه ارتباط وجودی با نورالانوار، منشأ ایجاد عقل ثالث می‌شود. از مشاهده نورالانوار و عقل اول، شوقی در او پدید می‌آید که منشأ اشراق یکبار بلاواسطه از ناحیه نورالانوار و دیگر بار باواسطه عقل اول می‌شود. یعنی دو نور سانح به او می‌رسند که به تبع هر کدام، دو رب‌النوع دیگر ایجاد می‌شود.

عقل ثالث، به همین ترتیب، منشأ ایجاد یک برزخ غاسق، بعلاوه عقل رابع می‌شود. انوار سانح، یکبار بلاواسطه از نورالانوار، بار دیگر باواسطه عقل اول و همچنین آن دو نور سانحی که به عقل ثانی رسیده بود، عیناً به او هم منعکس می‌شود و در نتیجه چهار نور سانح به او می‌رسد که هر کدام منشأ ایجاد رب‌النوعی می‌شود.

عقل چهارم به همان ترتیب گذشته، منشأ ایجاد یک برزخ غاسق بعلاوه عقل پنجم می‌شود. چهار نور سانحی که به عقل سوم رسیده بود، بعلاوه دو نور سانح که به عقل دوم رسیده بود بعلاوه نور سانحی که به عقل اول رسیده بود بعلاوه نور سانحی که به طور مستقیم از نورالانوار به او می‌رسد، در مجموع هشت نور سانح می‌شود که هر کدام منشأ ایجاد یک رب‌النوع می‌گردد.

عقل پنجم به همان ترتیب، یک برزخ غاسق بعلاوه عقل ششم را می‌آفریند. هشت نور سانحی که به عقل چهارم رسیده بود بعلاوه چهار نور سانحی که به عقل سوم رسیده بود بعلاوه دو نور سانحی که به عقل ثانی رسیده بود بعلاوه نور سانحی که به عقل اول رسیده بود بعلاوه نور سانحی که مستقیماً از نورالانوار دریافت می‌کند، در مجموع شانزده نور سانح می‌شود که با ازای هر کدام، رب‌النوعی ایجاد می‌گردد. به همین ترتیب، سلسله انوار و عقول طولی ادامه پیدا می‌کند و انوار سانحه هم با فرمول 2^n به توان ۱ در هر مرتبه، اشراق می‌شود و به صورت تصاعدی ازدیاد می‌گردد (سهروردی، ۱۳۹۶، ج ۲، ۱۳۳-۱۳۴).

در جایی دیگر، شیخ اشراق، در بیان اولین اشراق نور سانح به نور اقرب، می‌گوید:

نور اقرب، نورالانوار و خودش را مشاهده می‌کند، زیرا حجابی بین انوار مجرده وجود ندارد. پس بین او و نورالانوار هم حجابی نیست و حجاب تنها در بین برازخ و غواسق و موجودات دارای ابعاد (مادیات) وجود دارد. درحالی‌که نورالانوار و انوار مجرده، نه جهتی دارند و نه بعدی. در نتیجه، چون بین نور عالی و نور سافل، حجابی وجود ندارد، نور سافل، نور عالی را مشاهده می‌کند و نور عالی به نور سافل، اشراق می‌کند. پس شعاعی از نورالانوار به نور اقرب، اشراق می‌شود (سهروردی، ۱۳۹۶، ج ۲، ۱۳۳).

باید توجه شود که از اساسی‌ترین مفاهیم در حکمت اشراق، دو مفهوم قهر و شوق است. سهروردی معتقد است که هر علت نوری، نسبت به معلول‌های خود، هم قهر دارد و هم محبت، (محبتی که به قهر و غلبه همراه است) و هر معلولی هم به علت خود، محبتی دارد که ملازم با حقارت او نسبت به علتش است. به همین خاطر، وجود به حسب تقسیم شدن به نوریت و غاسقیت، و محبت و قهر، و عزتی که لازمه قهر است نسبت به سافل و ذلتی که لازمه محبت است نسبت به عالی، بر مدار زوجیت قرار گرفته است، همان گونه

که خداوند متعال می‌فرماید: «و من کل شیء خلقنا زوجین لعلکم تذکرون (ذاریات، ۴۹)» (سهروردی، ۱۳۹۶، ج ۲، ۱۴۸). وی در جای دیگر، کل انتظام هستی را بر مبنای همین دو اصل قهر و محبت می‌داند و می‌گوید:

پس تمام هستی، از محبت و قهر انتظام پیدا می‌کنند ... و انوار هنگامی که تکثر پیدا می‌کنند، نظام اتم هستی از آنها به وجود می‌آید (سهروردی، ۱۳۹۶، ج ۲، ۱۳۷؛ یزدان‌پناه، ۱۴۰۰، ۶۶)

عظمت این تکثر، وقتی فهمیده می‌شود که بحث تبانی انوار سانحه را به‌خوبی درک کرده باشیم و در ادامه بحث، به طور مبسوط به آن اشاره می‌شود.

۱-۱. تبانی انوار سانحه

یکی از نوآوری‌های مهم سهروردی در ارائه نظام فیض خود که گستردگی این نظام را به شکل حیرت‌آوری بالا می‌برد و کثرات عوالم مختلف وجودی را در حد اعلا معرفی و توجیه می‌کند، بیان قاعده‌ای است که به‌عنوان «قاعده در بیان جواز صدور بسیط از مرکب» آورده است؛ بر طبق این قاعده، از هر هم آمدن و اجتماع و تبانی انوار سانحه، نور دیگری نیز به وجود می‌آید؛ یعنی انوار سانحه، در ترکیب‌ها و شرکت‌پذیری‌ها در دسته‌های دوتایی یا سه‌تایی یا چهارتایی و ... امکان ایجاد موجودات نورانی دیگری را فراهم می‌کنند؛ براین اساس، از ترکیب و برهم‌کنش دو یا چند نور سانح، یک نور واحد مجرد و بسیط ایجاد می‌شود. این وضعیت، باعث گستردگی حیرت‌آور و غیرقابل‌تصور انوار در عالم ملکوت، در اثر این ترکیب‌ها می‌شود (سهروردی، ۱۳۷۷، ۱۶۵).

انوار سانح، با ترکیب‌های دوتایی و سه‌تایی و بیشتر، هرکدام باعث ایجاد حیثیت جدیدی می‌شوند که به‌زای آن، رب‌النوعی ایجاد می‌شود. یعنی به‌عنوان مثال، عقل ثالث که چهار نور سانح دریافت کرده است، این چهار نور را اگر الف و ب و ج و د در نظر بگیریم، از ترکیب دو نور الف و ب، دو نور الف و ج، دو نور الف و د، دو نور ب و ج، دو نور ب و د، دو نور ج و د، و نیز سه نور الف و ب و ج، و سه نور الف و ب و د، و سه نور الف و ج و د، و سه نور ب و ج و د، و چهار نور الف و ب و ج و د، در مجموع، یازده نور دیگر ایجاد می‌شود که هرکدام، منشأ ایجاد رب‌النوعی دیگر می‌شود. این عدد در نور چهارم و پنجم بسیار بیشتر است؛ چون مثلاً نور پنجم شانزده نور سانح دریافت می‌کند که ترکیب دو از شانزده و سه از شانزده و چهار از شانزده و ... و شانزده از شانزده، عدد بسیار بزرگی خواهد شد (شهرزوری، ۱۳۷۲، ۳۶۲).

فرمول پاسکال در این خصوص، ۲ به توان n است:

$$\binom{n}{0} + \binom{n}{1} + \binom{n}{2} + \dots + \binom{n}{n} = 2^n$$

البته فرمول مربوط به تبانی انوار سانحه، با توجه به فرمول پاسکال در ترکیب‌ها، و حذف موارد اضافی مربوط به آن فرمول در مانحن‌فیه، $(2^n) - n - 1$ می‌شود (n در اینجا، تعداد انوار سانحه است) که اگر به‌عنوان مثال، در خصوص عقل چهارم که تعداد انوار سانحه، ۸ عدد محاسبه شد، n در اینجا ۸ می‌شود و با جای‌گذاری در این فرمول، عدد ۲۴۷ به دست می‌آید. همین روال را ادامه می‌دهیم:

و از عقل ۵، عقل ۶ و عقل ۶" و ۱۶ ارباب انواع و ۶۵۵۱۹ عقل ناشی از تباری انوار سانحه ایجاد می‌شود.
 و از عقل ۶، عقل ۷ و عقل ۷" و ۳۲ ارباب انواع و $۱۰^{\wedge}۹ * ۴,۲۹$ عقل ناشی از انوار سانحه ایجاد می‌شود.
 و از عقل ۷، عقل ۸ و عقل ۸" و ۶۴ ارباب انواع و $۱۰^{\wedge}۱۹ * ۱,۸$ عقل ناشی از انوار سانحه ایجاد می‌شود.
 و از عقل ۸، عقل ۹ و عقل ۹" و ۱۲۸ ارباب انواع و $۱۰^{\wedge}۳۸ * ۳,۴$ عقل ناشی از انوار سانحه ایجاد می‌شود.
 و از عقل ۹، عقل ۱۰ و عقل ۱۰" و ۲۵۶ ارباب انواع و $۱۰^{\wedge}۷۷ * ۱,۱۵$ عقل ناشی از انوار سانحه ایجاد می‌شود.
 و از عقل ۱۰، عقل ۱۱ و عقل ۱۱" و ۵۱۲ ارباب انواع و $۱۰^{\wedge}۱۵۴ * ۱,۳۴$ عقل ناشی از انوار سانحه ایجاد می‌شود.
 و از عقل ۱۱، عقل ۱۲ و عقل ۱۲" و ۱۰۲۴ ارباب انواع و $۱۰^{\wedge}۳۰۸ * ۱,۷۹$ عقل ناشی از انوار سانحه ایجاد می‌شود. یعنی یک عدد ۳۰۸ رقمی!!! و این سلسله ادامه دارد ... به همین جهت است که سهروردی در کتاب شریف حکمت الاشراف، عدد انوار مقدسه را بی‌نهایت می‌داند و به صراحت می‌گوید:

فیزداد عدد المقدسین، الی غیرالنهاییه (سهروردی، ۱۳۷۳، ج ۲، ۲۳۶).

۲. عقول عرضی از دیدگاه صدرا با تأییدپذیری از سهروردی در نظام فیض

سهروردی، مراتب طولی عالم را که تا پیش از او، با تأثر فلاسفه مشاء از اندیشه‌های نوافلاطونی در چهار مرتبه ذات الهی، عقل و نفس و عالم ماده خلاصه می‌شد، وسعت بخشید و پای حقایق نظیر انوار قاهره اعلون و انوار قاهره ادنون یا همان ارباب انواع که عقول عرضیه بودند را به عالم اندیشه باز کرد و برای نخستین بار، سخن از عقول عرضی و توجیه نحوه پیدایش آنها کرد. وی منظور افلاطون از مثل را همین ارباب انواع دانست و با قراردادن عالم مثال یا همان برازخ نوری، میان عالم نفس یا همان انوار اسفهبندی و عالم ماده، باب جدیدی در جهان‌بینی گشود. تقریباً در همه این موارد و در مناسبت‌های مختلف، ملاصدرا قول شیخ اشراق را پذیرفته و تنها به شرح و بسط سخنان او در این باب پرداخته است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ۱۶۹-۱۷۱) خصوصاً بحث از ارباب انواع و دفاع از اندیشه سهروردی در این باره، که در حقیقت، نقطه ثقل نظام فیض سهروردی و اساس توجیه کثرات در عوالم هستی است، به کرات در آثار صدرا مشاهده می‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ۲۸۸ و ج ۲، ۵۵ و ۵۹-۶۴ و ۷۸ و ۸۱ و ۲۷۴ و ج ۵، ۱۶۳-۱۶۴ و ج ۶، ۲۵۶ و ج ۷، ۳۲ و ۱۰۹ و ۲۴۵ و ج ۹، ۲۶ و ۱۴۲ و ۱۴۴ و ۲۶۰ و ۳۲۲؛ ۱۳۸۶، ۳۲، ۱۶۴، ۱۶۸ و ۱۷۰؛ ۱۳۶۳، ۴۳۳ و ۶۱۲؛ ۱۳۷۹، ج ۱، ۷۵ و ۲۹۷ و ج ۲، ۹۸، ۲۴۳ و ج ۶، ۴۱؛ ۱۳۶۶، ج ۳، ۳۳۴-۳۳۶ و ۳۵۰ و ۴۳۵).

ملاصدرا در جلد هفتم *سفار*، به طور ویژه در خصوص ارباب انواع سخن می‌گوید و فصلی تحت عنوان «الصور المفارقة التي هي مثل الاصنام الحيوانيه و النباتيه و مدبراتها الكليه من هذا المأخذ» را به این بحث اختصاص می‌دهد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ۱۶۹-۱۷۱). همچنین در برخی از آثار وی، سخن از انوار عرضیه (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ۶۳ و ۴۱۱ و ج ۲، ۲۴۴ و ج ۳، ۱۲ و ج ۶، ۲۵۶ و ج ۹، ۲۴۹ و ۲۶۰) و در برخی جاها سخن صریح، از سلسله عرضیه (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ۳۳۰ و ج ۵، ۱۶۴ و ج ۶، ۲۵۶) و در برخی جاها هم سخن از عقول عرضیه را مطرح می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۱۵۹).

در اسفار اربعه، ملاصدرا به طور کاملاً مبسوطی به بحث پیرامون مثل افلاطونی می‌پردازد و با دلایل متعددی سعی در اثبات این موضوع می‌کند و خصوصاً در دلیل سوم، اثبات مثل افلاطونی را بر مبنای قاعده امکان اشرف بیان می‌کند و به‌صراحت، خود را در این بحث، مرهون شیخ اشراق می‌داند و می‌گوید:

بر مبنای قاعده امکان اشرف، چنانچه یک ممکن اخس در عالم متحقق شود، لازم است که ممکن اشرف نیز قبل از آن موجود بوده باشد. لکن ما ملاحظه می‌کنیم که در عالم، موجودات و اجسام عجیبی وجود دارند که ذهن انسان عاجز از درک آنهاست. این امور شگفت‌انگیز، در حقیقت همان نسبت‌های متعدد و پیچیده‌ای است که بین موجودات عالم وجود دارد. حال وقتی مشاهده می‌کنیم که در میان موجودات عالم ماده، چنین ارتباطات و مناسبات پیچیده‌ای برقرار است، لاجرم مناسبات و ارتباطات میان ارباب انواع و موجودات نورانی عالم عقل که در حقیقت اصل و مبدأ موجودات عالم ماده هستند، بسیار پیچیده‌تر و شگفت‌انگیزتر خواهد بود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ۵۸)

ملاصدرا در جایی به وجود سلسله عقول عرضی اشاره می‌کند و می‌گوید:

فلا محاله یکون أفراد کل نوع طبیعی متصله إلی مبدئها الفاعلی و الغائی لکن هذه العقول العرضیه الأخریه التی لیست بعدها عقل آخر بعضها أشرف من بعض و لأجل ذلك كانت الأنواع الطبیعیه بعضها أشرف لأن شرافه العله المؤثره یوجب شرافه المعلول (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ۲۴۹).

ملاصدرا، انوار حاصله از طبقه طولیه را طبقه عرضی یا ارباب انواع یا ارباب اصنام می‌خواند و معتقد است که این طبقه به دو دسته تقسیم می‌شوند، یک دسته به جهت مشاهداتی که بین انوار مفارقه وجود دارد و دسته دیگر به جهت اشراقاتی که بین این انوار است و از آنجایی که مشاهده نسبت به اشراق، اشرف است، پس موجوداتی که به واسطه دسته اول ارباب انواع ایجاد می‌شوند هم اشرف هستند نسبت به موجوداتی که به واسطه دسته دوم ارباب انواع، ایجاد می‌شوند (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ج ۴، ۱۲۷؛ ۱۳۷۹، ج ۲، ۲۴۳). او در کتاب مبدأ و معاد خود در توصیف عقول عرضی، می‌گوید:

رواقیون و پهلویون معتقد بودند که متناظر با هر نوعی، باید رب‌النوعی باشد که مدبر آن نوع و افرادش در عالم ماده است ... پس همان‌گونه که بین این انواع مادی، رابطه تکافؤ و هم عرضی وجود دارد، میان ارباب انواع آنها هم باید رابطه تکافؤ وجود داشته باشد. در نتیجه، مشخص می‌شود که از نظر آن حکمای باستان، دودسته از عقول در هستی وجود دارند: دسته‌ای از عقول، عقول طولیه و یا همان قواهر اعلون می‌باشند که میان آنها رابطه طولی و علی و معلولی برقرار است و دسته دوم که همان ارباب انواع و صاحبان انواع جرمیه می‌باشند که در لسان فلاسفه، از آنها تعبیر به‌مثل افلاطونی شده است. بین همه این عقول رابطه هم عرضی و تکافؤ برقرار است (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ۱۹۱-۱۹۳).

ملاصدرا در جایی، پس از نقل کلام سهروردی در خصوص ارباب انواع یا همان مثل افلاطونی، می‌گوید که ما هم وجود مثل افلاطونی را اثبات و مبرهن نمودیم و بیان کردیم که هر نوعی از انواع در عالم ماده، یک فرد مجرد عقلی در عالم ابداع دارد که حقیقت او را تشکیل می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ۱۹۳). در جایی دیگر، صدرا قول سهروردی که به تبع قول صاحب *اثولوجیا* در خصوص سه مرتبه اصلی وجود، یعنی عقل و نفس و جسم، گفته شده و بسیاری از فلاسفه اعم از مشایی و اشراقی آن را پذیرفته‌اند و همچنین اعتقاد به ارباب انواع یا همان مثل افلاطونی را همان گونه که در *اثولوجیا* بدان اشاره شده، می‌پذیرد و به آن ارجاع می‌دهد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ۲۷۷-۲۷۸ و ج ۲، ۶۵-۶۸). ملاصدرا، در کتاب *المبدأ و المعاد*، در بیان مفصلی پیرامون عقول عرضی و نظر خود در این رابطه می‌گوید:

... در نگاه آن‌ها، برای ایجاد انواع کثیر فاعل‌های متعدد لازم است. از این‌رو اشراقیان، انواع کثیر عرضی موجود در عالم کون و فساد را به «عقول متکثره» عرضی استناد می‌دهند و افزون بر عقول طولی، وجود عقول عرضی را نیز باور دارند (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ۳۶۳-۳۶۸).

پس نزد اشراقیان عقول دو گونه‌اند: (۱) عقول قاهره که در سلسله عقول طولی‌اند و جز آن‌هایی که در اواخر این سلسله قرار دارند، از درجه‌ای رفیع بهره می‌برند. (۲) ارباب اصنام و انواع جرمی که مثل افلاطونی نامیده شده‌اند و در سلسله عرضی جای دارند. بی‌تردید قسم اول با تفاوت درجه‌ای که دارند از قسم دوم برترند؛ زیرا قسم دوم با اجسام همراه‌اند. توضیح بیش‌تر این مباحث را باید در کتاب‌های شیخ اشراق، به‌ویژه *حکمه الاشراق*، جست. ما حق بودن مثل افلاطونی را تبیین کردیم و بیان داشتیم که در برابر هر نوعی، فردی مجرد عقلی در عالم ابداع وجود دارد که از حقیقت آن نوع است و کسی دیگر را ندیده‌ام که به این امر پرداخته باشد. این فضل و تأیید و الهام حق تعالی بر من است و او توفیق دهنده است و سررشته همه امور در دست او قرار دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ۳۶۳-۳۶۸).

ملاصدرا در تأیید نظریه نظام فیض سهروردی، در باب ارباب انواع که همان عقول متکافئه و عرضی هستند، در جایی می‌گوید که شیخ، به خوبی هر چه تمام، نظریه ارباب انواع را مطرح کرده است؛ لکن باتوجه به اینکه حکمت اشراق، مبتنی بر اصالت ماهیت پایه‌گذاری شده است، این نظریه، با آن ملاحظه، ناتمام و دچار اشکال است (و غیرقابل انطباق با نظام فلسفی اصالت ماهیتی شیخ اشراق است) زیرا پذیرفتن حقایقی به نام عقول عرضیه، استوار بر «تشکیک خاصی» است که این تشکیک خاصی، بر مبنای اصالت وجود معنا پیدا می‌کند، نه اصالت ماهیت. به همین دلیل، تفسیر شیخ اشراق از مثل افلاطونی به این نحو، تفسیری مناسب و دقیق نمی‌باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ۵۲-۵۴). در این فرمایش ملاصدرا نکته بسیار مهمی وجود دارد. وی با این بیان، به صراحت اعلام می‌کند که اعتقاد به عقول عرضی، کاملاً منطبق با اصالت وجود و تشکیک در وجود است که این دو از مبانی اصلی حکمت متعالیه هستند. وی در عین حال که بحث عقول عرضی و ارباب انواع را از سهروردی پذیرفته و به دفاع از آن برخاسته، اما آن را با مبانی فکری سهروردی، یعنی اصالت ماهیت، منطبق نمی‌داند و این ایراد را به شیخ وارد می‌کند. لکن از طرفی از همین عبارت می‌توان برداشت کرد که صدرا،

شیخ اشراق را در مسائل بسیار مهم هستی‌شناسانه مثل ماجرای فیض الهی، اصالت وجودی دانسته و علی‌رغم قول سهروردی، او را عملاً پایبند به مبنای فکری خود، یعنی اصالت وجود قلمداد کرده است.

همچنین در جایی در خصوص کثرت عقول، چه عقول طولی و چه عقول عرضی، می‌گوید:

نظم عالم ماده مانند نظام موجود در عالم عقول است. به نظر شیخ اشراق، در عالم عقول و ارباب انواع نظمی و دقیق برقرار است. موجودات عالم ما با سایه‌های موجودات آن عالم به شمار می‌آیند و نظم عالم ما سایه نظم آن عالم است. عقول کثرت «غیرمحصوره» دارند و کثرتشان به وزان تكثر انواع جسمانی است و اصنام موجودات مادی که نسبت به ارباب نوری اصنام شمرده می‌شوند، با هیئت‌هایی که لازم آن‌ها است و با نسبت‌های وضعی‌شان همه سایه‌های ارباب نوری و نسبت‌های معنوی‌اند (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ۲۱۴).

از آنجایی که در نگاه سهروردی، مهم‌ترین عامل ایجاد کثرات در عالم عقول، بحث انوار سانحه و سپس بحث تبانی این انوار است که در فصل مربوطه به طور مفصل به آن اشاره شد، در آثار ملاصدرا به مواردی برخورد می‌کنیم که وی با تعبیرات دیگری، همین مطلب را بیان می‌کند و آن را مورد پذیرش خود می‌داند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ۳۰۷). ملاصدرا در جایی به طور مفصل، کیفیت اشراق انوار سانحه و تصاعد تعداد آنها را در هر مرتبه از عقول طولی، توضیح می‌دهد و عدد آنها را بر مبنای همان چیزی که سهروردی گفته بود، بیان می‌کند. مثلاً در عقل ثالث، ۴ نور سانح، در عقل رابع ۸ نور، در عقل خامس ۱۶ نور، در عقل سادس ۳۲ نور و هکذا... (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ج ۳، ۹۷ و ۱۹۸۱، ج ۲، ۳۱۴).

۳. نظر ملاصدرا در خصوص انوار سانحه

۳-۱. بیان شبهه

ملاصدرا در شرح حکمت الاشراق، پس از تبیین نظر شیخ شهید در خصوص نحوه صدور انوار سانحه و اشراق آنها از عقول یا انوار عالی به سافل و ایجاد یک سلسله جدید به این سبب و نیز ایجاد سلسله‌ای دیگر از موجودات، به واسطه مشاهده انوار عالی به توسط انوار سافل، و آنچه که حاصل می‌شود به لحاظ ترکیب دوتایی و سه‌تایی و چهارتایی و بیشتر، بین این انوار و به این واسطه سلسله‌ای از مزدوجات حاصل می‌شود و همچنین ترکیب بین افراد هر سلسله با سلسله دیگر، باز هم به صورت دوتایی و سه‌تایی و چهارتایی و بیشتر، و همین‌طور آنچه حاصل می‌شود از هر قسمی از اینها، به لحاظ مناسبات اشراقیه و مشاهده و مزاجات فیما بین آنها و همین‌طور بین افراد هر کدام با سلسله دیگر و نیز مشارکت‌های بین این انوار به سبب احوال و جهات مختلف قهر و محبت و عزّ و ذلّ و غیرذلک از معانی روحانیه، که به این واسطه، طبقات مختلف عقول ایجاد می‌شود، می‌گوید:

این مطالبی که گفته شد، طریقه شیخ اشراق است (در توضیح نظام فیض و کثرت) و این طریق، طریق محکم و نیکو است؛ و فقط برخی ملاحظاتی در این خصوص وجود دارد (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ج ۴، ۱۱۹).

سپس، او چند ایراد بر نظام فیض سهروردی وارد می‌کند. اولین ایراد، بحث پذیرش انوار سانحه است و وی آن را غیرموجه می‌داند و معتقد است که در عالم ابداع و عقول، همه موجودات، فعلیت محض هستند و عارض شدن نور سانح بر آنها، معنایی ندارد. دومین ایراد آن است که نمی‌توان حیثیت مشاهده را زائد بر هویت نوریه ظهور یافته که قوام آن به آفریننده آن باز می‌گردد، دانست، مگر اینکه بگوییم هر هویت نوریه‌ای که مادون نورالانوار باشد، دارای نقص و فقر ذاتی است و مراتب غنا هم مختلف است و هر معلولی از علت خود، طلب غنا می‌کند و هر علتی هم به معلول خود، فیض می‌بخشد تا او را غنی کند.

سومین ایراد آن است که ترکیب بین اشیائی که وجود تام دارند و فعلیت تام هستند، امری اعتباری است و در خارج وجودی ندارد و آنچه که وجودی ندارد، نمی‌تواند مبدأ موجودی دیگر شود (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ج ۴، ۱۲۰).

برای روشن شدن این ماجرا و حل مشکل، لازم است برخی اقوال ملاصدرا پیرامون فعلیت تام عقول، بیان شود تا بتوانیم در خصوص این اشکال ملاصدرا بر نظام فیض سهروردی، حکم کنیم و به نتیجه درست، بر مبنای اصول اساسی حکمت متعالیه، برسیم.

۲-۳. بیان قول مشهور ملاصدرا مبنی بر فعلیت تام عقول و تعارض این اصل با مقوله نور سانح

ملاصدرا در خصوص قبول ماجرای انوار سانح، دچار تشکک قول شده است. از آنجایی که وی در بسیاری از آثارش، مجردات را فعلیت محض می‌داند و هیچ قابلیت و استعدادی برای آنها قائل نیست (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ج ۴، ۱۱۳)، پس لاجرم قبول نوری عرضی بر جواهر عقلانی، که این جواهر مطابق نظر او، فعلیت تام دارند، امری ناممکن است، زیرا عرض نمی‌تواند وجود جواهر را کامل کند. پس پذیرش انوار سانحه بر طبق این مینا، ناممکن است. ملاصدرا در تعریف نور سانح از نگاه سهروردی، می‌گوید:

نور سانح، همان نور عارض است، یعنی نوری عارض بر انوار مجرده که در حقیقت این انوار، داخل نیست (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ج ۳، ۹۳).

اگر جایز باشد که یک شیء بسیط، در عین حالی که بالفعل باشد، بالقوه هم باشد، پس جایز است که موجود بسیط، هم فاعل باشد و هم منفعول، زیرا قوه مبدأ قبول و انفعال است و فعلیت مبدأ تأثیر و ایجاد؛ و لازم، باطل است (اینکه بسیط، در آن واحد هم فاعل باشد و هم منفعول) (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ج ۲، ۳۰۱).

سانح شدن چیزی در عالم عقل، امکان‌پذیر نیست، زیرا عقل، موجودی بالفعل است... پس اگر جایز باشد که حالتی یا صفتی بر او سانح شود، لاجرم در او جهت قوه و استعدادی وجود دارد؛ پس باید ماده‌ای که قابل باشد و دارای استعداد باشد نیز برای او باشد، زیرا هر آنچه مربوط به قوه و استعداد است، به هیولی اولی بازگشت دارد. پس عقل از حادث شده‌های جسمانی می‌شود و اگر تغییری در او ایجاد شود، این تغییر به به تغییر واجب‌الوجود بازگشت پیدا می‌کند و واجب‌الوجود تعالی عن ذلک علوا کبیرا (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ج ۴، ۲۰۰).

شبیبه به همین عبارات را در برخی جاهای دیگر هم می‌آورد (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ج ۴، ۱۱۳).

اینکه جهت قبول با جهت فعل مغایر باشد، از آنجایی که قبول، عبارت است از نقصان و عدمی که نیاز به تکمیل و وجود (در مقابل عدم) دارد، ممکن نیست الا در مادیات و چگونه می‌شود که عقل مفارق در ابتدای

تکوُّتِش، ناقص و مفتقر به عرضی باشد که وجود آن را تکمیل کند؟ و عرض، جوهر را تکمیل نمی‌کند... و بالجمله، در عالم عقل، هیچ جهت قابلیت و استعدادی وجود ندارد و جهات در عالم عقل، منحصر است به فاعلیت ولاغیر و در حکمت / شراق، به طور بدیهی این مطلب (نور سانح) بیان شده، قبل از اینکه رجوعی به برهان کند ... (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ج ۴، ۱۰۱).

این عبارات ملاصدرا، بازگشت به پذیرش اصل موضوعه‌ای به نام مجرد تام عقول توسط او دارد؛ لکن ما معتقدیم که پذیرش چنین اصلی، اولاً ملزوم اعتقاد به مبانی اصلی حکمت متعالیه مثل اصالت وجود و تشکیک وجود نیست و ثانیاً این اعتقاد، می‌تواند تالی‌های فاسد زیادی به همراه داشته باشد که در ادامه، در این خصوص بیشتر توضیح می‌دهیم.

۳-۳. جواب اول: اعتقاد به فعلیت تام عقول، در عبارات خود صدرا زیر سؤال رفته است.

در آثار ملاصدرا به کرات مشاهده می‌کنیم که او به قواعدی ملتزم است که التزام به آنها، می‌تواند نتایجی دیگر، غیر از فعلیت تام عقول، به دست بدهد.

پس عقول، که همان ملائکه مقربین هستند، به حسب ملاحظه ذاتشان، معلول و ناقص می‌باشند (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ج ۴، ۱۱۱).

هر ممکن (شامل همه ممکنات از جمله عقول و مادیات) برای او نقصی در ذاتش است و همچنین برای او وجودی از ناحیه واجب‌الوجود؛ پس وجود لذیذ است، چون واجب‌الوجود خیر محض است و نقص، مکروه لذاته است، زیرا نقص از سنخ عدم و شر است. پس واجب‌الوجود اشیاء را دوست دارد، به قدر آن چیزی که از فیض وجود الهی نصیب آن موجود شده است (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ج ۴، ۱۱۱).

وی در جای دیگر، به صراحت بیان می‌کند که فعلیت مطلق و من جمیع الجهات، تنها مختص به ذات واجب‌الوجود تبارک و تعالی است و سایر موجودات، از فعلیت مطلق برخوردار نیستند. وی در این خصوص می‌گوید:

... و تنها برای خداوند جمیع وجوه وجود و فعلیت برقرار است و غیر واجب‌الوجود، اگرچه که از وجهی، موجود باشند، لکن اینگونه نیست که از جمیع وجوه موجود باشند و هر موجودی به غیر از او، از وجهی ناقص است و به ملاحظه همان وجه، بالقوه است؛ پس به او عشق می‌ورزد و او را می‌طلبد تا به این وسیله، او (واجب‌الوجود) نقص آن را زایل کند و آن را از حد قوه به حد فعل خارج کند. پس مطلوب کل ممکنات، کمال و تمامیت داشتن است (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ج ۴، ۱۱۱).

حال که اعتراف به این نقص وجودی عقول، از نگاه صدرا، روشن شد، می‌گوییم خود وی معتقد است که هر موجود ناقص، رو به سوی کمال و تمام دارد و از این قاعده، هیچ موجودی مستثنا نیست. وی در جایی می‌گوید:

بدان، همانگونه که گذشت، همانا قهر، از قوت وجود و کمال وجود ناشی شده و محبت، از ضعف وجود و نقص وجود، نشأت می‌گیرد و هیچ موجودی بعد از خداوند متعال نیست الا اینکه برای او کمالی است در قیاس با موجودات مادون او و همچنین نقصی است در قیاس با موجودات مافوقش. مگر هیولی که از جمیع جهات بالقوه است و ناقص‌ترین موجود در هستی می‌باشد و هر موجودی، نسبت به مادون خود قهر دارد و این قهر، عبارت است از ازاله نقص از آن مادون و استیلای بر او به ظهور کمال و نسبت به مافوق خود، شوق دارد و این شوق عبارت است از اتحاد به آن مافوق به این واسطه و انطوای تحت آن مافوق و رجوعش به سوی آن مافوق، طبعاً و اراداً. به دلیل اینکه مافوق او، علت اوست و علت یک شیء، تمام و کمال آن شیء است (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ج ۴، ۱۳۴).

در جای دیگر، در تشریح اینکه همه وجود، از محبت و قهر انتظام پیدا کرده است، می‌گوید:

این امر، به این خاطر است که محبت، موجب می‌شود که هر چیز، کمالی را که فاقد آن است، طلب کند؛ و اگر آن کمال را به دست آورد، آن را حفظ کند... و اما قهر، پس موجب می‌شود که به واسطه کامل، نقص ناقص زایل شود و جبران شود جهت عدم او بواسطه حضرتش... و حکمای متأله، حکم کرده‌اند به سریان نور عشق و محبت در جمیع موجودات، با همه تفاوتی که در درجات وجودی دارند... و همه موجودات، نور وصول به حضرتش را به وسیله نار شوق، اقتباس می‌کنند و به این حقیقت اشاره شده است در قول خداوند متعال: «و ان من شیء الا یسبح بحمده (اسراء، آیه ۴۴) (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ج ۴، ۱۱۲) و انوار، هنگامی که تکثر پیدا می‌کنند، پس برای نور عالی نسبت به نور سافل، قهری است و برای سافل هم نسبت به عالی، شوقی است؛ و این شوق سافل نسبت به عالی، عبارت است از حرکتی به سوی متمیم کمال عقلی... نیز برای نور سافل نسبت به نور عالی، عشقی است که این عشق عبارت است از محبتی مفرط به کسی که از نظر کمال، اتم از اوست (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ج ۳، ۸۷).

پس اگر این قول ملاصدرا را بپذیریم، از آنجایی که هر سافل نسبت به عالی، محبت دارد، پس عقول هم که نسبت به عقول بالاتر از خود و نیز نسبت به خداوند، محبت دارند، و همچنین فاقد کمال مطلق هستند، دائماً به واسطه محبتی که دارند، و احتیاجی که به کمال دارند، در حال رفع نقص خود و سیر به سوی کمال مطلق هستند و همچنین خداوند که نسبت به همه موجودات، قهار است، و طبق بیان صدر، این قهر سبب زایل شدن نقص ناقص می‌گردد، پس به واسطه این قهر از سوی واجب‌الوجود، همه موجودات، از جمله عقول، در حال ازاله نقص خود می‌باشند. وی در جای دیگر نیز در همین زمینه می‌گوید:

همانا ملائکه، نقص وجودی خود را وسیله کمال واجب‌الوجود، تمام می‌کنند (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ج ۴، ۱۱۲).

۴-۳. جواب دوم: مبانی اصلی حکمت متعالیه، الزامی به پذیرش فعلیت تام عقول ندارد.

آنچه به عنوان حکمت متعالیه صدراایی شناخته می‌شود، حکمتی است که مبتنی بر برخی اصول و مبانی اساسی بوده و قبول آنها، ما را در پارادایم صدراایی قرار می‌دهد. قطعاً مهمترین مبنا، بحث اصالت وجود است که می‌توان آن را زیربنای اصلی این حکمت قلمداد کرد. مبانی دیگر، وحدت تشکیکی وجود است که براساس آن، نحوه صدور ممکنات از ذات باری تعالی توضیح داده می‌شود. مبانی فرعی دیگری مانند حرکت جوهری نیز از اصولی هستند که هویت حکمت متعالیه را تشکیل می‌دهند؛ لکن این موضوع که از دیدگاه صدرا، عقول، مجرد محض و فعلیت تام هستند، نه از اصول حکمت متعالیه شمرده می‌شود و نه پذیرش و یا عدم پذیرش آن، مبانی اصلی حکمت متعالیه را متزلزل می‌کند. این بحث هم مانند سایر مباحث فرعی مطرح شده از جانب صدرا، حتی در پارادایم صدراایی، قابل نقد و رد است.

ملاصدرا معتقد است که ما به غیر از وجود، در دایره هستی چیزی نداریم و هر چه هست، وجود است و ما به الامتیاز و ما به الاتفاق موجودات هم همین وجود است که از آن به تشکیک وجود، تعبیر می‌شود. وجود مطلق، فقط خداوند متعال است و تنها اوست که همه صفات کمال را به طور مطلق دارا می‌باشد. هر آنچه که نام ممکن بر خود دارد، از عقل اول در اعلی‌ترین مرتبه گرفته، تا هیولی اولی در اسفل السافلین، همگی دارای نقص و ضعف وجودی، در مراتب مختلف هستند. وجود مطلق، یعنی همه صفات کمال به طور مطلق، و وجود ممکن یعنی وجودی که صفات کمال را به طور ناقص دارد؛ ولی دارد! پس هر صفتی که خداوند متعال به عنوان وجود مطلق دارد، همه موجودات، در هر رتبه وجودی که قرار داشته باشند، نیز دارند، لکن با توجه به شدت و ضعف و مرتبه وجودی آن موجود، آن صفت نیز دارای شدت و ضعف برای اوست.

از همین رو، ملاصدرا به تبع ابن عربی معتقد است که همه موجودات، دارای صفات امهات، که حیات و قدرت و علم هستند، می‌باشند و موجودی در دایره هستی نیست، الا اینکه این صفات، با توجه به درجه وجودی آن موجود، در او قرار دارد. حتی جمادات هم که در پایین‌ترین درجه از درجات هستی قرار دارند، با قبول این مبنا، دارای حیات و علم و قدرت هستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۹، ۲۶۸-۲۷۲) و از همین روست که در آیات قرآن، به کرات آمده است که «يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» (جمعه، ۱۰) و «إِنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (اسراء، ۴۴) و نظیر این آیات که صراحت بر دارا بودن شعور و حیات برای همه موجودات از جمله جمادات دارد. ولکن ما معتقدیم بر اساس وحدت تشکیکی وجود، هر موجودی متناسب با درجه وجودی خود، بهره‌ای از حیات و علم و قدرت و سایر صفات کمالی وجودی دارد. پس هر صفتی در هر موجود ممکن، در همه موجودات نیز وجود دارد ولی به تفاوت رتبه وجودی.

با این مقدمات، اکنون این‌گونه نتیجه می‌گیریم که نمی‌توان برای برخی موجودات، مثل عقول، صفاتی را در نظر گرفت که برای دیگر موجودات نتوان لحاظ کرد. اگر عقل، ممکن است، پس ناقص است، پس جنبه عدمی در او است، پس مطلق نیست، پس فعلیت محض نیست، زیرا بر مبنای گفتار خود صدرا، هر آنچه که ناقص باشد، کمال جو است و رو به سوی مبدأ کل و کمال مطلق دارد و محبت هر موجود به موجود کامل‌تر، برای بهره‌مندی از درجه اعلی کمال و رفع نقص خود می‌باشد. پس فعلیت مطلق، تنها و تنها خداوند علی اعلی است و همه موجودات از جمله عقول، هر کدام متناسب با درجه وجودی خود، بهره‌ای از فعلیت و بهره‌ای از قوه دارند.

۵-۳. جواب سوم: بحث از جوهر و عرض، بحثی مبتنی بر اصالت ماهیت است.

بحث از جوهر و عرض، یک بحث متناسب با اصالت ماهیت است زیرا ماهیت، مقسم جوهر و عرض است و اساسا پرداختن به آن در حکمت متعالیه که بر مبنای اصالت وجود پایه‌ریزی شده، بی‌معنا است؛ در نتیجه، گرفتن ایراد بر ماجرای انوار سانحه، به عنوان یک نور عرضی که بر یک جوهر می‌تابد، در حکمت متعالیه معنایی پیدا نمی‌کند. پس این ایراد، از این جهت وارد نمی‌باشد.

۶-۳. جواب چهارم: در صورت پذیرش نظر ملاصدرا پیرامون فعلیت تام عقول، باز هم نظام فیض سهروردی، قابل

انطباق با حکمت متعالیه است.

اگر حتی ایرادات ملاصدرا بر نظام فیض سهروردی در خصوص پذیرش انوار سانحه را وارد بدانیم، باز هم می‌توان بحث از انوار سانحه و ارباب‌انواعی که ناشی از اشراق این انوار هستند را اینگونه در حکمت صدرایی توجیه کرد که به جای انوار سانحه که با اشراق به یک عقل، در او جهت‌ها و حیثیت‌های دیگر برای صدور عقول دیگر ایجاد می‌کردند و آن عقول دیگر را ارباب‌انواع می‌نامیدیم، می‌توانیم بگوییم به واسطه نسبتی که بین آن عقل و نورالانوار اولاً به طور مستقیم و ثانیاً به طور غیرمستقیم و با واسطه سایر عقول برقرار است، جهت‌های دیگری در آن عقل وجود دارد که منشأ صدور ارباب‌انواع می‌شود. شاید باز بتوان به جای کلمه نسبت، از کلماتی مثل «محبت مادون به مافوق» و یا «قهر مافوق به مادون» بهره برد. یعنی مثلاً بگوییم چون آن عقل، یک‌بار به طور مستقیم نورالانوار را مشاهده می‌کند و در او شوقی ایجاد می‌شود، همین شوق منشأ صدور رب النوعی است و در ادامه، او با واسطه سایر عقول عالی‌تر از خود، این مشاهده را دارد و به همان نسبت، تعداد جهات در آن عقل برای صدور ارباب‌انواع، افزایش می‌یابد.

همچنین همان‌گونه که اشاره شد، نحوه اشراق انوار سانحه به انوار قاهره اعلون به این صورت بود که این انوار قاهره، یکبار نورالانوار را بی‌واسطه مشاهده می‌کنند و از این مشاهده، شوقی درون آنها ایجاد می‌شود و به واسطه این شوق، قابلیت در آنها ایجاد می‌گردد و به این ترتیب نوری ساطع بر او اشراق می‌شود از ناحیه نورالانوار. به همین صورت، یک‌بار دیگر به واسطه نور اقرب این مشاهده صورت می‌گیرد و در نتیجه شوقی و قابلیت و اشراقی و سایر واسطه‌ها هم به طور مبسوط توضیح داده شد. حال می‌گوییم اگر مبنای ملاصدرا را در خصوص عدم امکان عارض شدن عرضی بر جوهر مجرد، بپذیریم، می‌توانیم ماجرا را این‌گونه بیان کنیم که به واسطه مشاهده نورالانوار، شوقی در آن نور قاهره وجود دارد و همین شوق، حیثیتی جدید را برای او به همراه دارد که به ملاحظه این حیثیت جدید، صدور نوری دیگر از او رخ می‌دهد که همان رب النوع است. همچنین به واسطه نور اقرب و سایر انوار عالی‌تر از خود نیز، با همان توضیحاتی که داده شد، حیثیت‌های مختلفی در او وجود دارد که به ملاحظه هر کدام، صدور نوری از او رخ می‌دهد که همان ارباب‌انواع هستند.

به جای بحث تبانی انوار سانحه نیز می‌توان گفت که به ملاحظه ترکیب جهات و حیثیت‌ها، در آن نور قاهره، به طور دوتا دوتا یا سه‌تا سه‌تا و... صدور انواری دیگر از آن نور قاهره رخ می‌دهد و به این ترتیب، بدون تفاوتی در نتیجه امر و الگوی ارائه شده، همان نظام صدور را خواهیم داشت، با این تفاوت که دیگر نامی از انوار سانحه و یا تبانی انوار سانحه نمی‌بریم که مشکل عارض شدن عرضی بر جوهر مجرد تام، به وجود بیاید. دقیقاً همین بحث و اشاره به وجود جهات مختلف در عقول که ناشی از حیثیت‌های قهر و محبت و عز

و ذل و غیره هستند و ربطی به اشراق یک نور عارضی بر عقول ندارند، در آثار ملاصدرا نیز دیده می‌شود. وی در جایی، برای تبیین نحوه صدور کثرات از عقول طولی که آنها را اصول می‌نامد، در شرح کلام سه‌روردی، چنین می‌گوید:

از این اصول، به سبب ترکیب شدن جهات مختلف که عبارتند از فقر و استغناء و قهر و محبت، و مشارکت این جهات با یکدیگر، و مناسبات این جهات با یکدیگر، و مشارکت جهت فقر با شاعات و مشارکت جهت استغناء با شاعات و مشارکت جهت قهر با شاعات و مشارکت جهت محبت با شاعات، و به مشارکت‌های یک اشعه قاهر، با سایر اشعه‌ها به طور واحد واحد، و به مشارکت اشعه انوار قاهره و مشاهدات آن انوار قاهره، و به مشارکت‌های ذوات جوهریه انوار، و به مشارکت‌های بعضی از اشعه‌ها با بعضی دیگر، اعداد کثیری از موجودات نوریه حاصل می‌شوند که به حدی منحصر نیستند. چرا که به واسطه هر جهت، به طور جداگانه، چیزی ایجاد می‌شود و به واسطه مشارکت هر نوری از انوار، در جهتی از جهات، چیزی ایجاد می‌شود و همین‌طور بین هر کدام از دو تا دوتای اینها و سه تا سه‌تای اینها و چهار تا چهارتای اینها و بیشتر، چیزی ایجاد می‌شود... (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ج ۳، ۱۰۰).

این که موجودات سلسله عرضی، به سبب جهات مختلفه در عقول پدید می‌آیند را می‌توان در این قول ملاصدرا نیز ملاحظه کرد که می‌گوید:

ثمَّ يحصل من هذه الأصول النورية العقلية التي حصلت مترتبة متنازلة طائفة منها باعتبار عدد الإشراقات فردی و مثنی و ثلاث و رباع، و طائفة منها باعتبار عدد المشاهدات، كذلك أعداد من الأنوار المجردة العقلية باعتبار الجهات العقلية التي فيها و مشاركات تلك الجهات العجيبة و مناسباتها الغريبة و مبايناتها. هي العلة الموجبه لما في عالم الأجسام و عالم الأمثال؛ و ذلك كما بمشاركت جهت الاستغناء مع الشاعات، أو بمشاركت جهت الفقر معها، أو بمشاركت جهت المحبته معها، و كذا بمشاركت جهت الاستغناء مع القهر تاره، و مع المحبته أخرى، أو غير ذلك من التراكيب؛ و كذا بمشاركت أشعه تلك الأنوار بعضها مع بعض، أو بمشاركت المشاركات بعضها مع بعض، أو بمشاركت المباينات بعضها مع بعض، باعتبار كل من الجهات الإشراقات و الجهات المشاهدات، و غير ذلك من التراكيب و الاعتبارات العقلية التي لا يعرفها و لا يحيط بتفاصيلها إلا البارئ و خواص ملائكة؛ فيحصل من كل جهة من هذه الجهات بانفرادها شيء، و بالازدواج بين كل اثنين شيء، و كذا بين ثلاثة و أربعة فصاعدا شيء، و كذا حكم كل جهت مع المناسبات التي بينها، كما ذكره الشارح (ملاصدرا، ۱۳۹۲، ج ۴، ۱۲۰).

پس از بیان این چهار جواب، می‌توان نتیجه گرفت که نحوه ایجاد ارباب انواع که سلسله‌های عرضی وجود محسوب می‌شوند و اصل توجیه کثرات در نظام فیض سه‌روردی، وابسته به آنهاست، چه با پذیرش انوار سانحه و چه بدون پذیرش آنها، قابل انطباق با حکمت صدراایی بوده و تناقضی مبنایی محسوب نمی‌شود. از همین رو، همان‌گونه که در فصل مربوطه اشاره شد، ملاصدرا در مجالات مختلف و به کرات، به بحث ارباب انواع و مثل افلاطونی می‌پردازد و از آن دفاع می‌کند و خود را معتقد به آن معرفی می‌نماید.

نتیجه‌گیری

ملاصدرا با پذیرش کلیت نظام فیض سهروردی و انطباق آن با مبانی اصلی حکمت متعالیه، نظام فیض و صدور خود را معرفی می‌کند و از اعلام اینکه در بیان نظام فیض خود، کاملاً متأثر از شیخ اشراق است، ابایی ندارد. یکی از وجوه مهم این تأثیرپذیری، پذیرش ارباب انواع یا همان عقول متکافئه است که با قبول این دسته از عقول، کثرت‌های عرضی موجودات هستی، اعم از عقول، صورت‌های مثالی و موجودات مادی، کاملاً توجیه می‌شود؛ اما در نحوه ایجاد این عقول، بین ملاصدرا و سهروردی اختلاف وجود دارد؛ چراکه صدرا، شیوه ایجاد ارباب انواع از نگاه سهروردی که همان اشراق انوار سانحه از عقول عالی به عقول دانی است را نمی‌پذیرد و آن را مخالف اعتقاد خود در فعلیت تام داشتن عقول می‌داند. در مباحثی که مطرح گردید، نشان داده شد که حتی اگر ملاصدرا را در قبول این اصل موضوعه، یعنی فعلیت تام داشتن عقول، موجه بدانیم، باز هم می‌توان با بحث از جهات متکثره موجود در عقول و حیثیت‌هایی که هرکدام با ملاحظه خاصی در عقول وجود دارند، مثل حیثیت فقر و حیثیت استغنا و حیثیت محبت و حیثیت فقر، و ترکیب این حیثیات با هم، به توجیه نحوه ایجاد ارباب انواع پرداخت؛ اما از طرف دیگر، نگارندگان معتقدند که اساساً ملاصدرا در پذیرش این اصل موضوعه، موجه نیست و فعلیت تام داشتن عقول، تلازمی با مبانی اصلی حکمت متعالیه، یعنی اصالت وجود و وحدت تشکیکی آن ندارد و حتی اعتقاد به این اصل، می‌تواند توالی فاسدی در تناقض با مبانی حکمت متعالیه به همراه داشته باشد.

از سوی دیگر، خود ملاصدرا در موارد متعددی که اشاره شد، با اشاره به نقص وجودی عقول، یا همان ملائکه مقربین، آنها را نیز در طلب کمال دانسته و محبت این موجودات را به موجودات بالاتر از خود در سلسله طولی وجود، ناشی از طلب کمال و احتیاج آنها به رفع نقص وجودی خود می‌داند. پس در حقیقت، ملاصدرا معترف است به اینکه عقول، فعلیت تام نبوده و همواره استکمال خود را خواستارند. در نتیجه، تعارض این مطلب، یعنی فعلیت تام عقول، با بحث از پذیرش انوار سانحه و نقش آنها در ایجاد ارباب انواع یا همان عقول عرضی، بلاوجه بوده و می‌توان در عین اعتقاد به مبانی حکمت متعالیه صدرا، نحوه صدور انوار ارباب انواع در حکمت سهروردی را پذیرفت.

References

The Holy Quran

Copleston, F. (1996). *History of Greek and Roman Philosophy*, Translated by S. J. Mojtabavi, Scientific and Cultural publications. (in Persian)

Farabi, M. (1984). *Opinions of Utopia People*, Correction by N. Nasri, Dar ul-Mashreq Publications. (in Persian)

Izutsu, T. (1989). *Hekmat Sabzevari Foundation*. Translated by S. j. Mojtabavi, University of Tehran Publications. (in Persian)

Mulla Sadra. (1981). *Transcendent Wisdom in the Asfar Arbaah*, Published by Arab Heritage Revival House. (in Persian)

Mulla Sadra. (1979). *Entering the Heart to Know GOD*, Iranian Wisdom and Philosophy Association. (in Persian)

- Mulla Sadra. (1984). *Hidden Keys*, Correction by M. Khajavi, Iranian Wisdom and Philosophy Association. (in Persian)
- Mulla Sadra. (1987). *Description of Usul ul-Kafi*, Correction by M. Khajavi, Institute of Cultural Studies. (in Persian)
- Mulla Sadra. (2000). *Interpretation of The Holy Quran*, Correction by M. Khajavi, Bidar Publications. (in Persian)
- Mulla Sadra. (2002). *Origin and Resurrection* Correction by M. Zabihi, Sadra Islamic Hikmat Foundation. (in Persian)
- Mulla Sadra. (2002). *Origin and Resurrection*, Imperial Society of Iranian Philosophy. (in Persian)
- Mulla Sadra. (2007). *Deistic Evidence in Behavioral Approaches*. Correction by S. J. Ashtiani, Boustan-e Ketab. (in Persian)
- Mulla Sadra. (2013). *Her Opinion about Wisdom of Illumination*. Sadra Islamic Hikmat Foundation. (in Persian)
- Rahimian, S. (2000). *Existential Grace and Effectiveness from Plotin to Mulla Sadra*. Boustan-e Ketab. (in Persian)
- Shahrzori, SH. (1993). *Description of Wisdom of Illumination*, Correction by H. Ziayi Torbati, Institute of Cultural Studies. (in Persian)
- Suhrvardi, SH. (1976). *Collection of Works of Sheikh Eshraq*, Correction by H. Carbone. Islamic Society of Wisdom and Philosophy of Iran. (in Persian)
- Suhrvardi, SH. (1994). *Collection of Works of Sheikh Eshraq*, Institute of Humanities and Cultural Studies. (in Persian)
- Suhrvardi, SH. (1998). *Wisdom of Illumination*, Translated by J. Sajadi, Tehran University Publications. (in Persian)
- Suhrvardi, SH. (2010). *Wisdom of Illumination*, Translated by M. Zamani, University of Payam-e Noor Publications. (in Persian)
- YazdanPanah, Y. (2021). *Wisdom of Illumination*, Samt Publications. (in Persian)