

فاعلیت قریب از دیدگاه فلسفه و عرفان

رسول باقریان

چکیده

نحوه فاعلیت حق، از جمله مسائل مطرح در مکاتب مختلف فلسفی و عرفانی است. گذشته از معتزله که به فاعلیت حق در افعال بندگان قایل نیستند، و اشاعره که فاعل حقیقی در همه اشیا حتی افعال انسان‌ها را خداوند می‌دانند و سلسله علل را انکار می‌کنند، حکمت مشاء با حفظ سلسله علل در نظام هستی، فاعلیت خداوند را فاعلیت با واسطه یا فاعل بعید می‌داند. حکمت اشراقی، در یک بیان تمثیلی اقصای و خالی از استدلال و برهان، فاعلیت حق را بی واسطه دانسته، اسناد افعال به غیر حق را تسامحی می‌انگارد، و حکمت متعالیه در مراحل ابتدایی خود، مبتنی بر تشکیک خاصی و وجود فقری، فاعلیت قریب حق را به صورت فاعلیت بی واسطه، و علل و اسباب را علل معد و مقرب فیض به معلول می‌داند.

عرفان نیز ضمن آنکه علل و اسباب را، همانند حکمت متعالیه، علل معد و وسایط فیض معرفی کرده است، در تقریر و تبیین فاعلیت قریب حق تعالی راهی جدا پیموده و با ارائه یک معنای ژرف و عمیق از فاعل قریب به منزله فاعل در موطن معلول از معارف ناب توحیدی شریعت از جمله توحید افعالی، که قرآن بدان گویاست، رمزگشایی کرده است. در این نوشتار، در صدد تبیین دیدگاه عرفان در باب فاعلیت قریب حق تعالی در یک بررسی مقایسه‌ای با آرای کلامی و فلسفی هستیم.

کلیدواژه‌ها

سلسله ترتیب و وسایط، فاعل قریب عرفانی، وجه خاص، تمایز احاطی، اطلاق مقسمی، توحید افعالی.

پس از پذیرش یک نظام هستی‌شناسی ربانی به جای نظام هستی‌شناسی کیانی برای تبیین هرم هستی، از جمله دغدغه‌های اندیشمندان اسلامی پاسخ به این پرسش‌های اساسی بود که رابطه خداوند با تک تک موجودات عالم (چه خود آنها و چه افعال صادر از آنها) چگونه است؟ در اینکه حق تعالی فاعل هستی بخش همه اشیاست و به تعبیری فلسفی علت حدوث آنهاست شکی نیست، ولیکن آیا این فاعلیت فقط در اصل خلقت خلاصه می‌شود؟ یا افزون بر آن دامنه هر فعلی از افعال خلاق را هم فرا می‌گیرد؟ اگر چنین است، نقش اسباب و علل در پهنه هستی چه خواهد بود؟ اگر اسباب و علل باطل نیستند آیا فاعلیت حق بعید و با واسطه خواهد بود؟ یا اینکه حق تعالی فاعلیتی قریب و بی‌واسطه خواهد داشت؟ باز اگر چنین است و فاعلیت خداوند قریب و بی‌واسطه است، نحوه قرب او چگونه است؟ و چگونه این فاعلیت قریب با سلسله علل و اسباب قابل توجیه است؟ به تعبیر دیگر در کنار فاعلیت قریب حق تعالی چه تعبیری می‌توانیم از سلسله علل داشته باشیم؟ اهمیت این پرسش‌ها و پاسخ به آنها نه تنها از آن جهت است که ذهن دانشمندان کلام، فلسفه و عرفان را به خود مشغول داشته است، که رمز‌گشایی و گره‌گشایی از متون عمیق شریعت و نصوص مستحکم دینی، به‌ویژه آیات شریف قرآن را نیز بر عهده خواهد داشت. گو اینکه این آیات قرآنی و این متون دینی بود که ابتدا ذهن جوآل اندیشمندان اسلامی را به عرصه تأمل و تدبر سوق داد و چنین دغدغه‌ای را برای آنان پدید آورد. به هر حال بایسته است که در این زمینه مروری کوتاه و فهرست‌وار بر آیات مربوط داشته باشیم.

خداوند در قرآن هم اصل خلقت اشیا، و هم ادامه هستی آنها را به خود نسبت می‌دهد: **اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ** (زمر، ۶۲)؛ **اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ... (اعراف، ۵۴)؛ إِنَّ اللَّهَ يُشِيكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا** **وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّنْ بَعْدِهِ (فاطر، ۴۱).** در برخی آیات دیگر، افزون بر خلقت ذوات اشیا، صدور افعال را نیز به خود منتسب می‌کند، در حالی که آن افعال به طرق عادی و از راه علل مربوط حاصل می‌شوند: **وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكَ وَأَبْكَى** • **وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتَ وَأَحْيَا** • **وَأَنَّهُ خَلَقَ الزُّوجِينَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى** • **مِن نُّطْقَةٍ إِذَا تُمْنَى** • **وَأَن عَلَيْهِ النُّشْأَةُ الْآخِرَى** • **وَأَنَّهُ هُوَ أَعْتَى وَأَقْنَى... (نجم، ۴۳-۴۸).** در جاهایی دیگر از قرآن (که به وفور یافت می‌شود) افعال مختلف را به فاعل‌های شناخته شده در طریق سلسله علل منسوب می‌کند: و

إِنَّهُ لَنَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿۱۷﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ... (شعراء، ۱۹۲-۱۹۳) در جای دیگر نیز همان را به خود نسبت می‌دهد: ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ نَزَّلُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ... (بقره، ۱۷۶). فراتر از همه این موارد، در جای دیگر خداوند در عین انتساب افعال به فواعل طبیعی، آنها را از آنان سلب کرده، به خود نسبت می‌دهد: وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى (انفال، ۱۷). این اثبات رمی برای نبی اکرم ﷺ و سلب آن، و دوباره اثبات آن برای حق در کنار آیات قرب و ریدی حق... وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ... (ق، ۱۶) و معیت قیومیه هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ (حدید، ۴) او، و احاطه حق بر همه موجودات وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ (بروج، ۲۰) معنایی می‌دهد فراتر از معنای اولی فاعلیت برای خدا که در اذهان ما رسوب کرده است.

به هر حال در پاسخ به پرسش‌های مزبور و با عنایت به این آیات و دیگر نصوص دینی، گروهی از متکلمان (معتزله) اساساً فاعلیت خدا را در افعال انکار کرده و تنها آن را در دایره خلقت اشیا پذیرفته‌اند. آنان معتقد بودند افعال صادر از عباد به خودشان منسوب است و این استناد به نحو استقلال است و به هیچ وجه به حق منتسب نخواهد بود (شریف جرجانی، شرح المواضع، ۱۶۳-۱۶۵/۸). در مقابل گروهی دیگر (اشاعره) بر آن بودند که فاعل یکی بیش نیست و آن خداست، و هیچ فاعل دیگری، نه در عرض و نه در طول فاعلیت خدا، نداریم. اسناد افعال عباد به خودشان و بلکه بالاتر، یعنی اسناد هر فعلی به علت فاعلی خود (حتی مثلاً اسناد سوزاندن به آتش) اسناد حقیقی نیست. نتیجه این قول انکار رابطه علیت بین اشیا، و به عبارتی دیگر، ابطال سلسله علل و وسایط است. آنان ملتزم شدند که اسناد افعال فقط به خدا رواست، و بنابراین، تعبیر سبب را با تعبیری چون «عادة الله» و «جری عادت» تعویض کردند. در این میان حکمای مشاء، با پذیرش رابطه علی و معلولی، حضرت حق را در صدر این سلسله قرار داده، به نحو طولی فاعلیت همه افعال را به وی منتسب می‌کنند. این فاعلیت که فاعلیت با واسطه است، نخستین گام برای جمع بین فاعلیت حق در کنار حفظ سلسله وسایط است. همچنین حکمای اشراقی، با قواعد خود خواستند فاعلیت حق را بی واسطه اثبات کنند؛ از این باب که اشراقات نورالانوار برای افاضه، اشراقات دیگر فواعل (یعنی عقول) را تحت الشعاع قرار خواهد داد، و گویا عقول در مشهد و مرثای نورالانوار هیچ

تأثیری ندارند.

همچنین حکمای حکمت متعالیه (البته مراد مراحل ابتدایی حکمت متعالیه است که بر تشکیک خاصی و ذومراتب بودن وجود و نیز فقری بودن مراتب مادون در برابر مرتبه عالی مبتنی است) از جمله مرحوم علامه طباطبایی، با استفاده از وجود فقری کوشیدند یک فاعلیت بی واسطه را برای حق اثبات کنند. از همه مهم تر عرفا، با عنایت به اطلاق مقسمی حق تعالی و حضور وجودی او در نهانخانه هر موجود، فاعلیت حق را فراتر از یک فاعلیت فقط بی واسطه، معرفی کردند. آنان فاعلیت حق را در موطن خود اشیا و نه خارج از آن (حتی اگر چه به صورت بی واسطه باشد) تبیین کردند، و بدین ترتیب توانستند از معارف ناب توحیدی متون شریعت در این زمینه رمزگشایی کرده، به معنای حقیقی کلمه، ندای «لاموثر فی الوجود الا الله» سردهند. حال به تفصیل دیدگاه‌های حکمای مشاء، اشراق و حکمت متعالیه و نیز بیانات عرفا را بیان خواهیم کرد.

حکمت مشاء

مباحث حکمت مشاء عمدتاً بر وجود و احکام آن مبتنی است. ظواهر کلمات حکما در این باب حاکی از اصیل بودن وجود است. این استظهار از آن روست که این مسئله به طور جدی برای آنان مطرح نبوده است. به هر روی، در لسان متأخران اصالت وجود به مشاء منسوب است. افزون بر آن، مسئله مهم دیگری که مطرح شده، کثرت حقیقی موجودات و تباین آنها با یکدیگر است. ابن سینا در کتاب *تعلیقات* می گوید: «کما ان وجود الاول مباین لوجود الموجودات باسرها فکذلک تعقله مباین لتعقل الموجودات...» (ص ۱۲۱).

از جمله احکام وجود تقسیم آن به وجود واجب و ممکن است. واجب، موجودی است که وجود بنفسه (و نه به واسطه غیر) برای او واجب و ضرور باشد. در مقابل، ممکن، موجودی است که به واسطه غیر خود وجود برایش واجب شده است و فی حد نفسه نسبت به وجود و عدم تساوی دارد (ابن سینا، *الاشارات والتنبیها*، ۱۸/۳؛ همو، *التعلیقات*، ۱۵۳). آن چیزی که ممکن را به واجب مربوط می سازد و در حقیقت علت احتیاج آن به واجب است، امکان اوست (همو، *التعلیقات*، ۱۳۳). پس

می‌توان گفت وجود واجب علت وجود هر ممکنی است (همو، *الاشارات والتنبیها*، ۱۷). البته ناگفته نماند رابطه علیت بین خود ممکنات نیز برقرار است، تا جایی که حکمای مشاء علل را به چهار قسم تقسیم کرده‌اند که عبارت‌اند از علت فاعلی، غایی، صوری و مادی، و هر چهار قسم را در ممکنات نیز جاری و ساری می‌دانند، با این توضیح که پیروان مشاء علت وجودی (و به تعبیری فاعل وجودی) همه ممکنات را واجب‌الوجود می‌دانند. در *اشارات* می‌خوانیم: «اشارة، ان كانت علة اولی فیهی علة لكل وجود و لعلة حقيقة كل وجود فی الوجود» (ص ۱۷). از سوی دیگر، حکمای مشاء نحوه چینش ممکنات را در نظام علی و معلولی براساس قاعده الواحد تبیین می‌کنند. مفاد قاعده الواحد این است که از امری واحد چون واجب‌الوجود جز امری واحد صادر نمی‌شود. این امر واحد صادر شده همان عقل اول است. حکما به همین ترتیب به نحوه صدور عقول دیگر تا عقل دهم پرداخته، و پس از آن نوبت به عالم ماده می‌رسد. بنابراین نظام هستی در این چینش شامل حق تعالی، عقول ده‌گانه و عالم ماده می‌شود.

با این توضیحات روشن شد که در دیدگاه مشاء مجموعه هستی در یک سلسله علی و معلولی جای می‌گیرند که از یک طرف به علة العلل، و از طرف دیگر به آخرین معلول ختم می‌شوند، و میان این دو بقیه موجودات که علت مادون و معلول مافوق هستند. در این سلسله لزوماً هر معلولی مستقیماً بدون واسطه به علة العلل منتهی نخواهد شد؛ گرچه دست‌کم باید مع‌الواسطه به آن ختم شود. در حکمت مشاء هر فاعلی حقیقتاً علت فاعلی افعال طبیعی خودش است و این قابل انکار نیست. ابن سینا در *التعلیقات* می‌گوید: «البانی علة لتحریک اللبّن ثم امساکه عن التحریک علة السکون... ثم ثبات اللبّن من مقتضى طبيعة الارض و مستحفظ طبيعة الارض و اهب الصور... و الاب علة لحرکة المنی و حرکة المنی اذا انتهت الی القرار علة لحصول المنی فی القرار ثم حصوله فیه علة لأمرماً و اما تصویره حیواناً و بقاؤه فعلته و اهب الصور. علة بقاء الفلک علی نظامه و ترتیبه طبیعته المقتضية لحفظ نظامه و علة طبیعته الباری» (ص ۴۵-۴۶). تأمل و تدبر در کلمات این بزرگان ما را به این نتیجه سوق می‌دهد که در حکمت مشاء با حفظ فاعلیت علل فاعلی برای افعالشان، از

راه قاعده «علة العلة علة» (الهیات الشفا، ۸۳) فاعل همه این فواعل را حق تعالی می دانند.

آنچه باعث شده است حکمای مشاء نتوانند همه افعال و فواعل را مستقیم و بدون واسطه به حق مرتبط سازند قاعده الواحد است. بر اساس این قاعده، از واحد بسیط جز واحد صادر نخواهد شد. طبیعتاً در سلسله علی و معلولی، معلول اول یک چیز بیش نخواهد بود که از آن به عقل اول تعبیر می شود (همو، رساله عرشیه، ۳۶-۳۷؛ الاشارات والتنبيهات، ۱۲۲/۳؛ طباطبائی، نهاية الحکمة، ۳۰۱).

از این روست که در این نظام هر معلولی به علت خاص خود مربوط است و البته همگی با واسطه یا بی واسطه به واجب الوجود مرتبط می شوند. خلاصه دیدگاه مشاء در باب فاعلیت حق بدین قرار است:

۱. وجود حق و وجود ممکنات از یکدیگر مابین و مجزاست؛

۲. از آنجا که از حق تعالی جز واحد صادر نخواهد شد، این ارتباط فقط برای عقل اول به نحو

بی واسطه خواهد بود، و برای بقیه موجودات از راه وسایط و اسباب است؛

۳. با نظر به قاعده علة العلة علة می توان حق تعالی را علت همه موجودات و افعال آنها دانست.

البته با حفظ سلسله علل و وسایط.

نقد و بررسی

مطلب اول که یکی از مبانی حکمت مشاء است به جوهری که اینجا مجال ذکر آنها نیست باطل است. تباین موجودات با رابطه علی و معلولی آنها (که لزوماً حاکی از سنخیتی بین علت و معلول است) سازگاری ندارد. افزون بر آن، اصل تباین موجودات و اصل رابطه علیت به معنای دقیق فلسفی، اکنون در حکمت متعالیه مطرح شده است.

ما در صدد بررسی مطلب سومیم که به فاعلیت مطلق خداوند می پردازد. در اینجا نکاتی چند قابل توجه است: اول آنکه قاعده علة العلة علة صرفاً مصحح اسناد افعال به حق تعالی است، و به عبارتی دیگر، این قاعده در مقام اسناد تک تک موجودات و معالیل با واسطه در نظام علی و معلولی به علة العلل است و هیچ گاه در مقام اسناد آنها به نحو مستقیم و بی واسطه با حذف سلسله علل و

وسایط به حق تعالی نخواهد بود؛ زیرا اساساً در حکمت مشاء، همان طور که گفته آمد، سلسله وسایط با رعایت قاعده عقلی الواحد بنا نهاده شده است، و هیچ امری نمی تواند این قاعده را مخدوش سازد؛

دوم آنکه بر اساس مبانی مشاء، حتی در جایی که معلول بی واسطه با حضرت حق ارتباط دارد (یعنی عقل اول) فاعلیت قریب به معنای دقیق کلمه و منطبق با آیات قرآنی درست نمی شود. فاعلیت قریب مشایی همان فاعلیت بی واسطه است. فاعلیت حق درباره عقل اول فاعلیت بی واسطه است، اما این فاعلیت بی واسطه، به وزن فاعلیت برگرفته از متون شریعت از جمله *وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى* (انفال، ۱۷) نیست.

خلاصه آنکه اولاً فاعلیت حق از دیدگاه مشاء لزوماً فاعلیت بی واسطه نیست، و جز برای عقل اول، فاعلیت مع الواسطه یا فاعلیت بعید خواهد بود؛ و ثانیاً فاعلیت قریب مشایی از نظر محتوا چندان موجه و قابل تبیین با متون شریعت نخواهد بود؛ زیرا این فاعلیت فاعلیتی نیست که بیانگر حضور وجودی و نزدیک حق تعالی در دل تک تک موجودات باشد.

در پایان لازم است از جناب بهمنیار مطلبی را در باب فاعلیت قریب حق نقل کنیم. وی می گوید: «و معلوم ان علل الجسم یجب ان تنتهی الی شیء لیس بجسم... وان سئلت الحق فلا یصح ان تكون علة الوجود الا ما هو برئ من کل وجه من معنی ما بالقوه و هذا هو صفة الاول جل و علی لا غیر» (التحصیل، ۵۲۱).

ایشان می گوید علت مفیض وجود به هیچ وجه نباید معنای بالقوه ای داشته باشد، وگرنه لازم می آید عدم در افاضه وجود نقش داشته باشد. از این روی، علت مفیض وجود را حق تعالی دانسته که در او هیچ امر عدمی راه ندارد. با این بیان، فاعلیت قریب حق به نحوی اثبات می شود؛ زیرا بقیه علت از آنجا که در دایره امکانات قرار می گیرند (و با این پیش فرض که در ممکنات معنای عدمی به نحوی راه دارد) از نقش علت وجودی خارج خواهند شد.

ملاصدرا نیز در جلد دوم *اسفار* (ص ۲۱۹) به نقد بیان بهمنیار پرداخته، و آن را در اثبات فاعلیت

قریب حق ناکافی می‌داند. به ذهن می‌رسد این بیان بهمینیار با چینش مراتب طولی عالم که با قاعدهٔ الواحد بنا نهاده شد، جمع نمی‌شود. آیا این مراتب طولی به نحو جزء العلة در افاضهٔ وجود نقش دارند؟ اگر نقش دارند بیان فوق مخدوش است، و اگر نقش ندارند قاعدهٔ الواحد جایگاهی نخواهد داشت؛ ضمن آنکه حداکثر مدعای ایشان در این بیان فاعلیت قریب به معنای فاعلیت بی‌واسطه خواهد بود که - چنان که گذشت - به قدر کافی در انطباق با شریعت دقیق نخواهد بود.

حکمت اشراق

در حکمت اشراق مجموعهٔ عالم بر اساس نظام نوری مرتب شده است. در صدر این نظام، نورالانوار (یا حق تعالی) و سپس انوار قاهرهٔ طولیه (یا همان عقول طولیه که در حکمت مشاء نیز مطرح می‌شود) و انوار متکافئهٔ عرضیه (یا عقول عرضی یا مثل افلاطونی و یا مثل نوری که به حکمت اشراق اختصاص دارد و در حکمت مشاء مقبول نیفتاده است) و عالم مثال و در نهایت عالم برازخ اجسام (یا همان عالم حس و طبیعت) قرار دارند. قاعدهٔ محوری که در ترتیب این نظام نقش بسزایی دارد باز قاعدهٔ الواحد است (سهروردی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ۴۱). در اینجا، همچون حکمت مشاء، بر اساس قاعدهٔ الواحد، صادر نخست عقل اول است. کیفیت صدور کثرات از این به بعد، بر اساس نظر و عنایتی است که نورالانوار به عقل اول و حب و عشقی که عقل اول به نورالانوار دارد. از عقل اول، عشق به نورالانوار، و از نظر نورالانوار به عقل اول، دو جهت حقیقی پیش می‌آید: یک شهود از طرف سافل به عالی، و یک اشراق از طرف عالی به سافل. این دو جهت باعث پیدایش عقول عرضیه می‌گردد. ضمن آنکه عقل اول به نحو طولی منشأ صدور عقل دوم، و همچنین عقل دوم برای عقل سوم و... خواهد بود. سلسلهٔ عقول عرضیه نیز بنابر اینکه مربوط به جهت اشرف (یعنی نظر و اشراق عالی به سافل) باشند عالم مثال، و بنابر اینکه به جهت اخص (یعنی عشق سافل به عالی) باشند عالم طبیعت را درست می‌کنند، و در حقیقت مدبر افعال و حرکات در عالم طبیعت این عقول عرضیه‌اند. از این عقول عرضیه گاه به رب‌النوع هم تعبیر می‌کنند (شیرازی، درس‌های شرح منظومه، ۱۱۹۳/۲-۱۲۰۲).

تا اینجا در واقع نقش سلسله وسایط در این نظام نوری تبیین شد. اما برای تبیین فاعلیت قریب حق تعالی، شیخ اشراق در حکمة الاشراق می گوید: «و اعلم انه لما لم يتصور استقلال النور الناقص بتأثير في مشهد نور يقهره دون غلبة النور التام عليه في نفس ذلك التأثير فنور الانوار هو الفاعل الغالب مع كل واسطة والمحصل منها فعلها والقائم على كل فيض فهو الخلاق المطلق مع الواسطة ودون الواسطة ليس شأن فيه شأنه على انه قد يتسامح في نسبة الفعل الى غيره» (ص ۱۷۰). ایشان می گوید در سلسله وسایط چون تأثیر اشراق انوار در محضر و مشهد انوار مافوق است و آنها بدون عنایت نور الانوار هیچ تأثیری نخواهند داشت، و به تعبیر دیگر، انوار وسط استقلال در تأثیر ندارند، نور الانوار، مؤثر همه انوار نیز خواهد بود، چه واسطه ای در کار باشد و چه نباشد.

اسناد افعال نیز به غیر او تسامحی است. وی در کتاب *هیاکل النور* نیز می گوید: «وسایط اگرچه از روی سبب به ما نزدیک ترند اما آنها که از ما دور ترند از روی سبب، به ما نزدیک ترند از روی شدت ظهور ایشان؛ و از اینجا لازم می آید که نزدیک تر از همه خدای باشد عز سلطانه... پس باری تعالی در علو، اعلی باشد، و در دنو آدنی. از روی مرتبت، او دورتر از همه دوری هاست، و از جهت شدت ظهور، او نزدیک تر از همه نزدیکی هاست؛ زیرا که شدت ظهور وی نامتناهی است سبحانه و تعالی» (ص ۹۷). در این متن نیز وی برای هر نوری، از جمله نور الانوار دو جهت قائل است: اول مرتبه نوری، و دوم جهت ظهوری. با این تمایز فاعلیت قریب حق را از جهت ظهوری ادعا می کند. به هر حال، آنچه وی ادعا می کند غلبه تام و سلطنت قاهره نور الانوار است که جای هیچ استقلال در تأثیری را برای انوار دیگر باقی نمی گذارد. حال پرسشی که اینجا مطرح می شود این است که با این توضیحات نقش علل و وسایط چه می شود؟ ایشان باز در *هیاکل النور* نقش علل و وسایط را وسایط خالق مطلق می داند: «و این جواهر عقلی اگرچه هر یکی را فضیلت است اما وسایط خود خالق مطلق اند، و فاعل مطلق اوست، و اینها وسایط اند...» (همان، ۱۶). البته وی در ادامه عبارت بر عدم استقلال آنها در تأثیر تأکید می ورزد. تعبیر به وسایط خالق مطلق، شاید همان وسایط فیض و مجاری فیض بودن آنها را برساند. آنچه تا کنون از حکمت اشراق درباره فاعلیت

حق در متن نظام نوری گفته آمد، عبارت است از:

۱. نظام هستی‌شناسی اشراق از نورالانوار تا آخرین مرحله آن بر اساس قاعدة الواحد شکل گرفته است؛
۲. عقول طولیه (یا انوار قاهره) منشأ صدور عقول یا انوار بعدی، و عقول عرضیه مدبر و مؤثر در عالم مثال و طبیعت خواهند بود؛
۳. چه عقول طولی و چه عقول عرضی، استقلالی در تأثیر ندارند. مؤثر واقعی حق مطلق است، و اسناد افعال به غیر او تسامحی است. سلسله انوار وسط (عقول طولی و عرضی) همه وسایط خالق مطلق و به تعبیری مجاری فیض اند؛
۴. نورالانوار یا حق تعالی از جهت ظهوری به همه نزدیک‌تر، و از جهت رتبه نوری از همه دورتر است.

نقد و بررسی

اولاً عدم استقلال در تأثیر، برای انوار قاهره طولیه و مدبره عرضیه لزوماً به معنای حذف این وسایط از مجرای تأثیر حقیقی نیست؛ و ثانیاً حذف این وسایط با محوری قرار دادن قاعدة الواحد برای تبیین نظام اشراقی سازگاری ندارد. اصل اسناد تسامحی افعال به غیر حق گرچه به بیانی می‌تواند درست باشد، اساساً درست نخواهد بود؛ زیرا تأثیر و صدور چندان به جهت ظهوری نورالانوار باز نمی‌گردد. از این جهت، اگر بپذیریم نورالانوار ظهوراً به همه نزدیک‌تر است، دیگر اثبات نمی‌کند که به لحاظ تأثیر و صدور نیز به همه نزدیک باشد و در همه چیز هم به همان سان مؤثر است.

ملاصدرا در جلد دوم *اسفار* وقتی عبارت شیخ اشراق در باب فاعلیت قریب حق را مطرح می‌سازد به برهانی نبودن آن اشاره می‌کند و می‌گوید این مطالب گرچه فی نفسه متین و مستحکم است از قواعد اشراق به دست نمی‌آید.

۱. با عنایت به مفاد آیه نورانی *وَمَا وَهَمَتْ إِذْ وَهَمَتْ...* در مقام مقایسه با حق اسناد افعال به فواعل طبیعی خود سلب و به حق نسبت داده می‌شود. سلب فاعلیت هر فاعلی و اثبات فاعلیت خدا در همان موطن وجه بیانی است که برای تعبیر تسامحی فاعلیت فواعل طبیعی به کار می‌رود و این به معنای سلب حقیقی فاعلیت آنها نیست.

حکمت متعالیه

این بحث در نخستین مراحل حکمت متعالیه که بر تشکیک خاصی مبتنی است جا دارد، و گرنه حکمت متعالیه در مراحل نهایی به سمت عرفان سوق می‌یابد، و بنابراین جایگاه آن بحث فصل بعدی خواهد بود. اساساً در حکمت متعالیه وجود واقعیت اصیل است، و این واقعیت اصیل، حقیقت واحدی است که تمام کثرات اصیل عالم به آن باز می‌گردد. اختلاف این کثرات به شدت و ضعف خواهد بود، که این همان تشکیک خاصی است. تفسیر تشکیکی این کثرات، مراتب مختلف وجودی است. از این روی، وجود مراتب مختلف تشکیکی دارد که اختلاف آنها به شدت و ضعف است (طباطبایی، *نهایة الحکمة*، ۱۸). از سوی دیگر، در حکمت متعالیه وجود بنا بر یک تقسیم اولی به وجود فی نفسه و وجود فی غیره تقسیم می‌شود. وجود فی نفسه وجود مستقل علت است که احکام وجود به نحو مستقل بر آن مترتب می‌گردد. وجود فی غیره نیز وجود رابط یا غیر مستقل معالیل است که هیچ حکمی را به نحو استقلال نمی‌پذیرد، و تنها نقشی که می‌پذیرد مرآتیت و حاکی بودن از وجود مستقل است (ملاصدرا، *سفار*، ۲۲۶/۱، ۳۳۰).

از سوی دیگر، در حکمت متعالیه بنا بر قاعده الواحد و تشکیک، نظام هستی ترتیب مخصوصی دارد. در صدر این نظام تشکیکی وجود به شرط لایبی حق و سپس عقل اول و عالم عقول و سپس عالم مثال و عالم طبیعت جای می‌گیرد (همان، ۳۱۳-۳۱۵). در جای جای این سلسله تشکیکی، هر موجودی از طریق علل و وسایط خود به حق مرتبط می‌شود. این ارتباط که به نحو عین الربط و عین التعلق بودن است، نه تنها فاعلیت حق یا علت هستی را برای تک تک معالیل و موجودات روشن می‌سازد، فاعلیت قریب و بی‌واسطه او را نیز اثبات می‌کند. مرحوم علامه در *نهایة الحکمة* می‌فرماید: «و من طریق آخر قد تبین فی مباحث العلة و المعلول ان وجود المعلول بالنسبة الی العلة وجود رابط غیر مستقل متقوم بوجود العلة فالوجودات الامکانیة کائنة ما کانت روابط بالنسبة الی وجود الواجب بالذات غیر مستقلة منه محاطة له بمعنی ما لیس بخارج فما فی الوجود الاذات واحدة مستقلة به تتقوم هذه الروابط و تستقل فالذوات و مالها من الصفات و الافعال افعال له فهو تعالی فاعل قریب لكل فعل و فاعله» (ص ۳۰۰).

ایشان بر اساس وجود فقری موجودات هستی نسبت به وجود واجب، و اینکه وجود فقری هیچ حکمی را نمی‌پذیرد و هر حکمی که بر او حمل شود، از جمله فاعلیت اشیا، در حقیقت برای وجود مستقل مقوم است، فاعلیت قریب حق را اثبات می‌کند (زیرا آن شیء گرچه برای موجود شدن در نظام تشکیکی به علل و وسایط احتیاج دارد ولیکن علل وسط در قیاس واجب، معلول بوده، از این روی، حکم خاصی را نمی‌پذیرد. با بیان فوق نقش علل و وسایط، نقش علل معد و وسایط فیض خواهند بود. ایشان در جای دیگری می‌گویند: «فالعلل الفاعلیة فی الوجودات معدات مقربة للمعالیل الی فیض المبدأ الاول و فاعل الكل تعالی» (همان، ۱۷۶). خلاصه بیان ایشان درباره اثبات فاعلیت قریب حق این چنین است:

۱. بر اساس اصالت وجود و تشکیک خاصی، همه موجودات نظام هستی در یک سلسله ترتیب تشکیکی شدید و ضعیف وجود جای می‌گیرند؛
۲. رابطه بین این موجودات رابطه علی و معلولی است که وجود علت، وجود مستقل، و وجود معلول، وجود فقری و عین الربط به وجود مستقل است؛
۳. از آنجا که وجود فقری هیچ حکمی نمی‌پذیرد و هر حکمی که به آن نسبت داده می‌شود در حقیقت از آن وجود مستقل حقیقی است، ذات و صفت و فعل هر شیء از آن علت است. با این بیان فاعلیت فواعل طبیعی از آن خود نبوده، به فاعل حقیقی و حق تعالی باز خواهد گشت، یا به تعبیری حق تعالی فاعل قریب فعل هر فاعلی است؛
۴. علل وسط در این نظام هیچ نقشی جز معد و واسطه فیض بودن ندارند. واسطه فیض بودن را می‌توان این‌گونه توضیح داد: فیض جاری از حق که بدون هیچ قیدی از فیاض علی الاطلاق جریان دارد، در شمول نسبت به قابلی از قوایل مشروط به اموری از جمله سلسله ترتیب است و در حقیقت این وسایط مصحح قابلیت قابل هستند تا فاعلیت فاعل.

نقد و بررسی

در اینجا ما به مبانی حکمت متعالیه، یعنی بررسی مسئله تشکیک خاصی و وجود فقری

نمی‌پردازیم. لیکن در باب وجود فقری بیان نکته‌ای حائز اهمیت است. اگر مآل و مرجع وجود فقری موجودات امکانی (که از آن به اضافات اشراقیه حق نیز تعبیر می‌شود) به مظهر واقع شدن آنها و تشآن آنها نسبت به وجود قیومی حق است، در این زمینه بحث به مباحث عرفانی خواهد گرایید، و اگر مآل آن به تثبیت دو مرتبه وجودی مستقل و رابط باشد. آن چنان که از مباحث تشکیک فهمیده می‌شود، در این صورت چند مطب درباره مطالب فوق قابل طرح است:

۱. از اصل تمایز بین دو مرتبه وجودی مستقل و رابط در نظام تشکیک خاصی، و با عنایت به معنا و مفهوم وجود رابط، تصور صحیحی نداریم؛

۲. با قبول معنای فوق، مفاد حداکثری فاعلیت قریب در دستگاه تشکیک خاصی و وجود فقری، فاعلیت بی‌واسطه است؛ شبیه همان فاعلیتی که در بحث حکمت مشاء برای حق نسبت به عقل اول بیان کردیم؛ در حالی که ما از متون شریعت فاعلیت قریب را به معنایی فراتر و عمیق‌تر درک می‌کنیم که فاعلیت در موطن معلول است، و ان شاء الله در فصل بعد بدان خواهیم پرداخت؛

۳. افزون بر آن، نقش وسطیت علل وسط و معد بودن آنها بر اساس وجود فقری نیز قابل تصویر نیست؛ زیرا اگر قرار باشد وجود فقری هیچ حکمی نپذیرد و عین الربط به علت خود باشد، حکم وسطیت و حکم معد بودن و مقرب ساختن معلول به علت را هم نخواهد پذیرفت مگر آنکه احکام وجود فقری را تخصیص بزنیم و بگوییم آن دسته از احکامی که قابلیت ارجاع به علت خود را دارند نمی‌پذیرد، ولی بخش دیگری از احکام را که اختصاص به خود دارد (نظیر جوهریت و عرضیت و...) خواهد پذیرفت، که البته این تخصیص هم ظاهراً با فقری بودن آن سازگاری نخواهد داشت.

عرفان

در عرفان با پذیرش وحدت شخصیه وجود نظام هستی را به صورت زیر تبیین می‌کنند: ابتدا مقام ذات که مقام بی‌مقامی است (مقام در مقابل مقامات دیگر تلقی نمی‌شود)، سپس تعین اول، و بعد تعین ثانی (تا اینجا به صقع ربوبی نیز موسوم است). در تعینات خلقی نیز ابتدا عالم عقل، و بعد عالم

مثال، و سرانجام عالم طبیعت است. هر عالم مافوقی محیط و مسلط بر عالم مادون است و در حقیقت حکم علت آن به شمار می‌آید. در سلسله علی و معلولی (البته در عرفان علیت و معلولیت فلسفی نداریم و هر چه هست به معنای تشان بوده، رابطه تشان و ذی تشان برقرار است) قرار دارند و اصطلاحاً این سلسله را سلسله ترتیب و وسایط می‌نامند. همان‌گونه که به ظاهر دیده می‌شود، در رأس این سلسله ذات یا مقام بی‌مقامی است. البته براساس مبانی عرفانی و همان‌گونه که از اسم مقام ذات (یعنی مقام بی‌مقامی) بر می‌آید، مقام ذات خصیصه‌ای دارد که بر اساس آن نمی‌توان گفت مقام ذات در رأس این سلسله است، به این صورت که مقابل دیگر مقام‌ها قرار داشته باشد. خصیصه مقام ذات اطلاق مقسمی آن است. این خصیصه باعث می‌شود که ذات خودش را در همه این مقام‌ها و مراتب نشان دهد. این نشان دادن ناشی از حضور وجودی ذات مطلق به اطلاق مقسمی است که در دل هر تعینی و تقیدی و هر موجودی و هر مظهري هست. این مطلق اگر قید بگیرد وجود متعین و مقید می‌شود که در یکی از این مقام‌ها جای می‌گیرد؛ و مقید شدن آن وجود مطلق و تعیین شدن آن می‌شود ظهور و تجلی. هر تجلی حق و هر ظهور او، اسمی از اسما را پدید می‌آورد. اسم یعنی ذات مطلق به اطلاق مقسمی به اضافه صفتی از اوصاف. اگر این صفت از اوصاف الهیه باشد، می‌شود اسم الهی؛ و اگر از تعینات خلقی باشد، می‌شود اسم کونی (یا همین مظاهر پیرامون ما). سخن عارفان این است که حق در دل هر مظهري حضور وجودی دارد، و این اساساً به سبب خاصیت اطلاق حق است. البته باید توجه داشت که بر اساس این اطلاق، حق نیز با این مظاهر گونه‌ای عینیت می‌یابد، و البته در کنار آن گونه‌ای غیریت نیز دارد. حق به نفس همین اطلاق، عین مظاهر خود است، و به نفس همین اطلاق غیر آنهاست، که اصطلاحاً به این تمایز تمایز احاطی می‌گویند (ابن ترکه، تمهید القواعد، ۱۷۵).

حال ببینیم عرفاً چگونه در متن این سلسله ترتیب و نظام تشانی و اصطلاحاً نظام ظاهر و مظهري فاعلیت قریب حق را تبیین می‌کنند. تبیین فاعل قریب عرفانی، ضمن آنکه مفاد فلسفی آن، یعنی فاعلیت بی‌واسطه را داراست، در آن خلاصه نشده و معنایی فراتر دارد؛ به گونه‌ای که با مجموعه متون شریعت قابل تطبیق است که عبارت از فاعلیت در موطن خلق می‌باشد. توضیح

آنکه، چون حق تعالی به لحاظ اطلاق مقسمی خود در دل هر ذره حضور وجودی یا اصطلاحاً احاطه تاروبودی و یا قرب وریدی دارد، رابطه مستقیم و خاصی با آن برقرار می‌سازد که از آن به وجه خاص تعبیر می‌کنند. این ارتباط مستقیم و بی‌واسطه که قطعاً با نوع ارتباط مستقیم حق تعالی با عقل اول در حکمت مشاء متفاوت است، اولاً، برای همه اشیا در پهنه هستی جاری است؛ و ثانیاً، مرتبه و موطن هر شیء تأثیری در نحوه این ارتباط ندارد. معنای این مطلب آن است که ارتباط حق با تک تک اشیا علی السویه است و این خصیصه اطلاق مقسمی حق است. با این بیان وقتی حق تعالی در موطن هر ذره حضور وجودی دارد و تاروپود آن ذره را احاطه کرده است هر چه به این ذره حقیقتاً منسوب است و فعل، صفت یا حتی ذات او شمرده می‌شود، حقیقتاً به حق تعالی منسوب است و فعل، صفت یا ذات حق تعالی به شمار می‌آید. با این بیان مفهوم آیاتی که افعال منسوب به خلائق را به خدا نسبت می‌دهد روشن می‌شود. محض نمونه: قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ (توبه، ۱۴). در این آیه خداوند عذاب مشرکان را که به دست مؤمنان و توسط جنگ و قتال رخ می‌دهد به خود نسبت می‌دهد. همچنین است آیه: وَمَا تَشَاوُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (انسان، ۳۰). بنابراین با آنکه هر فعلی از مجرای خاص خود به ظهور می‌آید، در همان موطن به خداوند منسوب است. ابن فناری در مصباح الانس می‌گوید: «فان النسبة بين الحق و كل موجد المعبر عنها بالقرب الوریدی و المعية الذاتية نسبة المطلق الی المتعین (ص ۲۹۴) و جندی در شرح فصوص الحکم خود می‌گوید: «الطرق الی الله كما قيل بعدد انفس الخلائق. كثرة الطرائق انما هی بحسب الطارقین... و الطرق و ان كانت كما ذكرنا فانها ترجع الی طریقین کلیین مشتملین علی طرق لامتناهی بعدد الانفاس غیر المتناهیة الی الابد یسمى احدهما فی عرف التحقيق سلسلة الترتیب و الوسائط التي فی مراتب الوجود من العقل الی القلم الی اللوح الی الطبيعة الی الهباء الی الجسم الی العرش و الكرسي و الفلك و السموات و الارضین و الارکان و المولدات الی مرتبة الانسان الذي هو آخر الانواع و الثاني یسمى طریق الوجه الخاص فی عرف القوم و یسمى ایضاً طریق السر و لامدخل فيه بواسطة اصلا فان الوجه الذي یرتبط كل موجود بالحق تعالی منه ارتباطاً ذاتیاً لا بتوسط واسطة فان حقيقة المرئوب

مرتبط بحقیقة الرب ارتباطاً لا یقبل الانفکاک...» (ص ۹۷).

خلاصه آنکه ربوبیت رب در موطن مربوب صورت می‌پذیرد و حقیقت مربوب به حقیقت رب مرتبط است، و این همان فاعل قریب عرفانی است که مادر پی‌آنیم (فاعلیت در موطن معلول). به بیانی دقیق‌تر و تعبیری فلسفی‌تر می‌توان گفت چون اشیای عالم همه موجودات بالعرض‌اند و موجود حقیقی اوست، و همه با حیثیت تقییدیه‌شانیه او موجودند، پس همه واجب بالغیر عرفانی هستند؛ به این معنا که در آنها به نحوی عینیت با حق اشباع شده است. در حقیقت در دل هر ذره‌ای اولاً و بالذات حق موجود است و ثانیاً و بالعرض آن ذره موجود است. بر این اساس، از حضور وجودی حق در دل اشیا و وجود اشیا به صورت ثانیاً و بالعرض نتیجه می‌گیریم که حق عین اشیاست و در عین حال غیر آنها، و این عینیت و غیریت همان است که ما از آن به تمایز احاطی تعبیر کردیم. همچنین این پرکردن موطن اشیا توسط حق را که از یک وجوب بالغیر عرفانی برای اشیا حاصل می‌آمد («باء» حیثیت تقییدیه‌شانیه را می‌رساند) به حصه و جودی شیء تعبیر می‌کنیم. پس وجه خاص، حصه و جودی و یلی‌الرب هر شیء است (که از وجهی عین حق و از وجهی غیر حق است). محقق قونوی در مراسلات می‌گوید: «المشهور المحقق انه ما من موجود من الموجودات الا وارتباطه بالحق من جهتین جهة سلسله الترتیب التي اولها العقل الاول و جهة طرف وجوبه الذي یلی الحق و انه من ذالک الوجه یصدق علیه انه واجب و ان کان وجوبه بغیره...» (ص ۱۵۶). پس تا اینجا روشن شد که هر موجودی از طریق وجه خاص خود با حق مطلق به اطلاق مقسمی ارتباطی مستقیم دارد. بر اساس این ارتباط مستقیم و وجه خاص، فاعلیت حق در اشیا (چه اصل ایجاد آنها و چه صدور افعیل از آنها) نه تنها مستقیم و بی‌واسطه است که بالاتر از آن در موطن خود شیء است. این همان احاطه و جودی حق است که در قرآن آمده است: **وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ** (بروج، ۲۰) و این همان قرب و ریدی است که از آیه **وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ** (ق، ۱۶) استفاده می‌شود؛ و به گفته ملاصدرا اثبات توحید افعالی و اینکه هر فعلی فعل اوست جز از این طریق قابل حل نخواهد بود؛ زیرا بقیه مکاتب یا اساساً نتوانسته‌اند فاعلیت قریب را اثبات کنند و یا اینکه اگر چیزی به نام فاعلیت قریب برای حق تعالی مطرح کرده‌اند بیش از یک فاعل بی‌واسطه نبوده است، در حالی که

فاعلیت قریب به معنای فاعلیت در موطن هر شیء تنها از این راه به دست می‌آید. با این بیان، سیر عبارت نورانی **يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيِّدِيكُمْ** (توبه، ۱۴) یا **وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ** (انفال، ۱۷) روشن می‌شود. گفتنی است در طریق وجه خاص، همان گونه که در کلمات بزرگان آمده، در کنار سلسله ترتیب، ارتباط اشیا با حق و ارتباط حق با اشیا را نشان می‌دهد. این دو راه، دو راه مقابل هم نیستند. طریق وجه خاص در دل سلسله ترتیب نهفته است. گرچه برخی تعبیر به سبب‌سوزی کرده‌اند، حق آن است که طریق وجه خاص ناظر به نحوه ارتباط حق با اشیا در متن همین سلسله ترتیب است. لازمه این مطلب آن است که این سلسله ترتیب از جایگاه اصلی خود در عالم خلقت حذف نشده، هیچ‌گاه پوچ و بی‌خاصیت تلقی نمی‌گردد. ابن عربی در فتوحات می‌گوید: «فما وضع الله الاسباب سُدَى اللانقول بها ونعتمد عليها اعتماداً الهياً... فالحكيم الالهی الادیب من ينزل الاسباب حيث انزلها الله فمن يشاهد الوجه الخاص في كل منفعل يقول ان الله يفعل عندها لا بها و من لا يشاهد الوجه الخاص يقول ان الله يفعل الاشياء بها فجعل الاسباب كالألة يشتها و لا يضيف اليها» (۴۷۲/۲).

خلاصه بیان عرفان را برای تبیین فاعلیت قریب به این صورت می‌توان فهرست‌بندی کرد:

۱. ارتباط حق با خلق و خلق با حق به دو طریق است: طریق سلسله ترتیب و طریق وجه خاص؛

۲. طریق وجه خاص بر اساس حضور وجودی حق در دل هر تعینی تفسیر می‌شود و البته این

طریق در مقابل طریق سلسله ترتیب نیست. وجه خاص در دل سلسله ترتیب نهفته است؛

۳. خصیصه‌ای در ذات است که ما را به بحث وجه خاص می‌کشاند و آن اطلاق مقسمی

حق است؛

۴. فاعل قریب به معنای عرفانی، که معنایی بس فراتر و دقیق‌تر از معنای دیگر آن است، بر

اساس وجه خاص و به صورت فاعل در موطن معلول تفسیر می‌شود؛ فاعلی که از موطن معلول

جدا نیست و در دل آن به فعل خود مشغول است؛

۵. علل وسط و سلسله وسایط نقش معد و واسطه در فیض بودن را دارند. واسطه در فیض بودن

این علل را می‌توان این‌گونه بیان کرد که این علل مصحح قابلیت قابل برای فیض صادر از حق

فیاض هستند، نه مصحح فاعلیت فاعل. بنابراین این علل در صدور فیض تأثیری ندارند و فقط در پذیرش آن مؤثر خواهند بود، و بدین ترتیب سلسله ترتیب پوچ و باطل نبوده، و به جد در دستگاه عرفانی تبیین می شود؛ چرا که اصلاً بحث صدور و وجود در عرفان به ظهور و اظهار ارجاع می شود و واسطه فیض بودن در فرآیند اظهار و ظهور با حضور اطلاق و وجودی حق در دل هر یک از مظاهر هیچ منافاتی ندارد. محقق قونوی در ادامه عبارت قبلی در مراسلات می گوید: «و السرفیه عموم وحدة الحق الذاتية المنبسطة علی کل متصف بالوجود و القاضية باستهلاك احکام الکثرة و الوسائط و الموضحة احدية التصرف و المتصرف بمعنى ان کل ما سوى الحق تعالی مما یوصف بالعلیة فانه معد غیر مؤثر فلا اثر لشیء فی شیء الا الله الواحد القهار» (ص ۱۵۶)؛

۶. بحث فاعلیت قریب عرفانی گره گشای اصلی ترین مباحث عرفان عملی یعنی توحید افعالی است. البته بحث فاعل قریب عرفانی در این مقاله عمدتاً بحثی هستی شناختی بوده، و طبیعتاً در قوس نزول وجود مطرح می شود و از جمله مباحث عرفان نظری تلقی می شود که ما این بحث را نیز به نام توحید افعالی می شناسیم. اما در سیر و سلوک، تبیین مقامی که عارف از تمام افعال فانی گشته، و همه را فعل حق می بیند طبیعتاً از مسائل نهایی عرفان عملی و از مبادی مشهود حقیقت به شمار می آید و دسترسی به لب لباب آن بر اساس فاعلیت قریب عرفانی است، که این بحث بر اساس آن شکل گرفته است. شایان ذکر است که هر چند اشاعره نیز تنها علت را حق تعالی می دانند و حکم علیت را از بقیه علل ظاهری سلب می کنند، مفاد فاعل قریبی که آنان بدین نحو ترسیم کرده اند مفاد عرفانی نخواهد بود؛ چه، اولاً اساساً سلسله وسط و ترتیب را حتی در حد علل معد قبول ندارند؛ ثانیاً، مفاد حداکثری آنان از فاعل قریب فاعل بی واسطه است؛ فاعل بی واسطه ای که در گوشه ای از عالم نشسته و به امر خدایی می پردازد.

منابع

۱. ابن ترکه اصفهانی، صائغ الدین، تمهید القواعد، تصحیح سید جلال آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱ ش.
۲. ابن سینا، حسین بن عبد الله، الاشارات والتنبيهات، ج ۳، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۳. _____، التعليقات، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۴. _____، الرسالة العرشية، تصحیح ابراهیم هلال، قاهره، كلية البنات جامعة الازهر، ۱۴۰۰ ق.
۵. ابن عربی، محی الدین، الفتوحات المکیة، ج ۲، بیروت، دار احیاء التراث العربی، [بی تا].
۶. ابن فناری، حمزه، مصباح الانس، طبع قدیم، [بی نا]، [بی تا].
۷. بهمنیار، ابوالحسن، التحصیل، تصحیح مرتضی مطهری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۹ ش.
۸. جنیدی، مؤید الدین، شرح فصوص الحکم، تصحیح سید جلال آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱ ش.
۹. سهروردی، شهاب الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح سید حسین نصر، ج ۲ و ۳، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳ ش.
۱۰. شریف جرجانی، سید علی بن محمد، شرح المواقف، ج ۸، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۹ ق.
۱۱. شیرازی، سید رضی، درس های شرح منظومه، ج ۲، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۳ ش.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد، الاسفار الاربعة العقلية، ج ۲، چاپ چهارم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۰ ق.
۱۳. طباطبایی، سید محمد حسین، نهاية الحکمة، قم، مؤسسه نشر اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، [بی تا].
۱۴. قونوی، صدرالدین، المراسلات، تحقیق گوردون شوپرت، بیروت، دار النشر، ۱۴۱۶ ق.
۱۵. مدرس زنوزی، آقا علی، بدایع الحکم، مقدمه احمد واعظی، قم، الزهراء، ۱۳۷۶ ش.



ثرويشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی