

فاعلیت الهی از دیدگاه سهروردی

دکتر سیدمحمدعلی دیباجی*

چکیده

چگونگی آفرینش، فاعلیت الهی و پیدایش کثرت در عالم، سه تعبیر از یک مسأله مهم فلسفی در نظام‌های فلسفی نوافلاطونی و اسلامی است. قاعده "الواحد" یکی از عناصر مهم در نظریه فاعلیت خدا در نظام‌های مذکور است. ریشه این قاعده در افکار افلوپین و تا اندازه‌ای ارسطو یافت می‌شود؛ در نظام‌های فلسفی فارابی و ابن‌سینا تبیین‌های دقیق‌تر و جامع‌تری از این اصل وجود دارد.

مهم‌ترین مسایلی که پیرامون این اصل در نظریه فاعلیت خدا مطرح است عبارتند از: این قاعده تا چه حد می‌تواند نحوه فاعلیت الهی و پیدایش کثرت در عالم را بازگو کند؛ دیگر این‌که اعتماد نظام‌های فلسفی فارابی و ابن‌سینا به این اصل تا چه اندازه است؛ و سرانجام، شیخ‌اشراق چه نقدهایی بر این اصل و توجیه آن دارد و خود از چگونگی آفرینش الهی، چه تبیینی ارائه می‌دهد؟ شهاب‌الدین سهروردی این اصل را با نگاه اصلاح و تعدیل نگریسته و به تنسیق جدیدی از آن دست‌یازیده است. در راه حل وی، ضمن محدود شدن جریان قاعده به رابطه ایجاد خدا و معلول اول، از رابطه کمالی و مستقیم خدا با همه معلول‌ها، و کنار رفتن فرضیه‌های نجوم بطلمیوس و صدور کثرت از واحد سخن گفته شده است.

واژه‌های کلیدی: ۱- قاعده الواحد ۲- فاعلیت الهی ۳- سهروردی
۴- پیدایش کثرت از وحدت

۱. مقدمه^۱

رابطه خدا و جهان از قدیمی‌ترین مسایلی فلسفه است. فیلسوفان طبیعت، سوفیست‌ها (یعنی دانشمندان یونان باستان و نه آن دسته از دانشمندانها که بعدها به

* استادیار دانشگاه تهران

سوفسطائیان معروف شدند) و فیلسوفان مابعدالطبیعه در این باره سخن‌ها گفته‌اند. افلاطون،^۲ ارسطو^۳ و سقراط، اگرچه ناتمام و به بیان‌های گوناگون، این موضوع را در گفته‌ها یا نوشته‌های خود طرح کرده و هم‌چون امری مهم با آن مواجه بوده‌اند. در این میان فلوطین^۴ اهتمام ویژه‌ای بدان داشته و در مورد آن دیدگاه ماندگاری از خود به‌جای گذاشته است. اما در اندیشه متفکران مسلمان، این مسأله با اهمیت بیشتری دنبال شده است؛ زیرا آموزه‌های قرآن کریم که از دو گونه آفرینش خدا به «خلق و امر» یاد کرده، اندیشه آنان را به خود مشغول داشته و تأمل فلسفی آنان را بیش از دیگران برانگیخته است.

این‌که خداوند چه نسبتی با عالم دارد و جهان چگونه به او مرتبط می‌شود برای هر نظام فکری که در هستی‌شناسی خود از علت مافوقِ علل یا عقل برتر سخن گفته، امری مهم است. این ارتباط را نباید صرفاً به معنی دینی و شخصی آن فهم کرد، بلکه مراد رابطه هستی‌شناختی و علت‌شناختی این دو است که با وجود اشتراک زیاد با معنی دینی، متفاوت با آن است: معنی دینی بیشتر به دنبال غایت خلقت، تکامل مخلوقات و مقهوریت آنها نسبت به خالق و رابطه عبودیت انسان نسبت به او، به عنوان معبود مطلق، است؛ اما در دیدگاه فلسفی، ممکن است این‌ها مسائلی متفرع بر آن رابطه مورد نظر باشند؛ زیرا فیلسوف به دنبال تبیین روشنی از نحوه پیدایش موجودات، رابطه هستی‌شناختی آنها با خدا، نحوه فاعلیت خداوند و دلایل دوام رابطه آنها با او و مسائلی از این دست است.

شهاب‌الدین سهروردی (۵۴۹-۵۸۷ق.) از بزرگ‌ترین حکیمان مسلمان است که در این موضوع، هم‌چون بسیاری از موضوع‌های دیگر حکمت و فلسفه، صاحب اندیشه و رأی مستقل با مبانی خاص به خود است. دیدگاه وی در این موضوع، زمینه‌ساز کاوش‌های نوین در نزد حکمای متأخر است و دیدگاهی جدید تلقی می‌شود. دیدگاه او، همانند حکمای پیش از وی، پیرامون قاعده الواحد، و در بحث‌های مربوط به علم خدا قابل بررسی است.

۲. پیشینه (نظریه‌های فاعلیت الهی)

پیش از تبیین دیدگاه سهروردی، ذکر پیشینه این موضوع ضروری می‌نماید. در این پیشینه، دیدگاه‌های افلاطون، ارسطو، فلوطین، کندی، فارابی و ابن‌سینا را درباره رابطه خدا با عالم یا نحوه فاعلیت او به‌طور فشرده مرور می‌کنیم.

۲.۱. صنع و بهره‌مندی

در عالم فلسفه، افلاطون نخستین کسی است که سخنان زیادی از او درباره خدا نقل شده و به‌جا مانده است. وی از واژگانی چون «صانع (دمیورژ)»، «واحد»، «زیبایی»، «مطلق»، «رهبر همه»، «خیر»، «پدر»، «پادشاه هستی»، «نفس عالم» و «عقل الهی» بهره

برده و دربارهٔ خدا سخن گفته است. اما رابطهٔ خدا - اگر همه یا بعضی از واژگان ذکر شده را بیانگر او بدانیم - با جهان ماسوای خود که مُثُل و عالم جسمانی است، در آثار افلاطون چندان روشن نیست. وی در کتاب تیمائوس، از آفرینشِ صانع یا دمیورژ سخن می‌گوید که او جهان را بر اساس مُثُل آفرید (۷، صص: ۲۹-۳۰)، اما در رسالهٔ «مهمانی» آن زیبایی اعلا که قائم به خود بوده و همهٔ موجودات از آن بهره‌مند هستند، مطرح شده (۹، ص: ۲۱۱) و گاهی خدا آفرینندهٔ مُثُل (نه همهٔ جهان) نام گرفته است (۸، ص: ۵۵۸). در این‌جا، چنان‌که مشخص است، این رابطه، گاهی آفرینش و زمانی «بهره‌مندی» نامیده شده است. کاپلستون در جمع‌بندی خود از دیدگاه افلاطون دربارهٔ آفرینش می‌گوید: «دلیلی وجود دارد که صانع تیمائوس یک فرض است و نباید خداشناسی افلاطون را زیاد مورد تأکید قرار داد (۲۴، ص: ۲۰۱). وی هم‌چنین اضافه می‌کند: «ارسطو در مابعدالطبیعه گفته است که در نظر افلاطون صور، علت ذات تمام چیزهای دیگر و واحد علت ذات صور است ... [اما] دشوار است که نظر دقیقی ارائه دهیم که چگونه افلاطون صور را ناشی از «واحد» می‌گیرد» (همان، صص: ۲۰۷-۲۰۸).

ابهام دیدگاه افلاطون در آن‌جاست که وی دربارهٔ نحوهٔ آفرینش و حدوث عالم دیدگاه یکسان و صریحی ارائه نداده است، چندان‌که از برخی آثار او حدوث عالم و از بعضی دیگر قِدَم عالم - حداقل در مورد مادهٔ نخستین - نتیجه گرفته می‌شود. البته «افلاطون نحوهٔ ارتباط [اصول یا مُثُل] متعالی را با جزئیات در قالب واژگانی چون بهره‌مندی، مشارکت^۷، تقلید^۸ و تشابه^۹ - در آثاری چون پارمنیدس، جمهوری، تیمائوس و فایدون - بیان کرده است و این‌ها همگی حاکی از دخالت این صور و مثال‌ها در تشکیل صورت‌بندی نظام عالم هستند (۱۷، ص: ۲۸ با تصرف)». اما این واژگان، هیچ‌کدام رسایی لازم را برای تبیین رابطهٔ خدا به عنوان خالق، با عالم به عنوان مخلوق ندارند.

۲.۲. حرکت نخستین

دیوید راس^{۱۰}، ارسطوشناس معروف گفته است که در آثار ارسطو نمی‌توان هیچ دیدگاه یا نظریه‌ای دربارهٔ آفرینش الهی یافت (۲۷، ص: ۱۸۴). با وجود این، او دربارهٔ خدا به عنوان «محرک اول»، یا «فکرِ فکر» و یا «بهترین» سخن گفته است. محرک اول، چنان‌که از کتاب مابعدالطبیعه (متافیزیک) برمی‌آید، یک ضرورت فلسفی برای توجیه حرکات یا حرکتِ مطلق جهان است و هیچ تبیین دیگری از هویت آن موجود نخستین به دست نمی‌دهد (۶، b، ۱۰۷۱، ص: ۳۹۵ و b، ۱۰۷۳، ص: ۴۰۳). وانگهی با توجه به توضیحاتی که در فصل هشتم کتاب دوازدهم (از مجموعهٔ مابعدالطبیعه) آمده است، اگر مجموعهٔ افلاک ۵۵ عدد باشد، به تعبیر خود ارسطو می‌توان احتمالاً جوهرها و مبادی نامتحرک را نیز به

همین تعداد انگاشت (همان، ص: ۴۰۶). در این جا اگرچه ارسطو گفته است که این سخن یک احتمال است و از ضرورت سخن گفتن را باید به اندیشمندان نیرومندتری واگذارم (همان)، اما کثرت محرک‌های نامتحرک، که در کتاب فیزیک نیز تأیید شده است (۲۴، ص: ۳۶۰) ما را به همان سخن دیوید راس رهنمون می‌گردد که نباید به دنبال نظریه منسجمی از ارسطو درباره آفرینش الهی بود، به‌ویژه که «افلوپین نیز متذکر شده است که رابطه این پنجاه و پنج فلک با محرک اول به کلی مبهم رها شده است» (همان، ص: ۳۶۱).

ارسطو البته از خدا تعریف دیگری به عنوان فکرِ فکر (نوئزئیس نوئزئوس) دارد، اما همین تعریف نیز چنان است که نافی رابطه با غیر می‌شود؛ زیرا «عقل [الهی] چون برترین چیز است، به خودش می‌اندیشد» (Q ۱۰۷۵، ص: ۴۰۹) و این یعنی عقل یا فکری که تنها به خود فکر می‌کند، یا فکرِ فکر است، بنابراین نمی‌تواند خارج از خود، متعلق برای فکر داشته باشد و «معنی این سخن این است که او غایتی خارج از خود ندارد و تنها خود را می‌شناسد» (۲۴، ص: ۲۰۷). و یا که در قطعاتی از آثار او، که «دربارۀ فلسفه» (پری فیلسوفیاس) نام گرفته، به صورت استدلالی چنین مطرح شده است که: «هرجا یک بهتر هست، یک بهترین هست؛ و اما در میان اشیای موجود یکی بهتر از دیگری است، بنابراین یک بهترین وجود دارد که باید الهی باشد» (Q ۱۰۷۵، ص: ۳۶۳).

۳.۲. فیض^{۱۱}

فلوپین، که حکمای اسلامی او را با نام شیخ یونانی می‌شناختند، در کتاب معروف خود *اِثولوجیا*-که بخشی از مجموعه کتاب *نه‌گانه‌ها*^{۱۲}ی اوست و در اثر اشتباه مترجمان سربانی، تألیف آن به ارسطو نسبت داده شد- نظریه «فیض» را مطرح کرده است. وی در مقدمه کتاب می‌گوید: «هدف ما در این کتاب سخن نخستین در [موضوع] ربوبیت و توضیح آن است و بیان این که ربّ، علت اولی بوده و دهر و زمان زیر سلطه اوست و او علت علتهای و مبدع آنها به ابداع خاص است» (۱۰، ص: ۶).

دیدگاه افلوپین به نظریه «فیض» معروف است که گاهی از آن، با نام «صدور»^{۱۳} هم یاد می‌شود. این نظریه نسبت به دو دیدگاه پیشین، از قدرت تبیین بیشتری برخوردار بوده و بیشتر مورد استقبال حکمای مسلمان قرار گرفته است. دیدگاه وی را به‌طور خلاصه در مراحل زیر دنبال می‌کنیم:

۱- در میمر اول کتاب *اِثولوجیا* می‌خوانیم: «حیات از انیت اولی - که همان حق است - به عقل اولی افزوده شده، سپس بر نفس و آن‌گاه بر اشیای طبیعی. این انیت اولی همان باری و خیر محض است» (۱۰، ص: ۲۷). در این جا چنان که مشخص است، حیات به عنوان

متعلق فیض معرفی شده که از خدا به عقل و از عقل به نفس و از نفس به عالم جسمانی افزوده می‌شود.

۲- در میمر دوم آمده است: «اما باری - عزوجل - انیات اشیا و صور آنها را احداث می‌کند. بعضی را بدون واسطه و بعضی را باواسطه. او انیات اشیا و صور آنها را احداث می‌کند، زیرا او حقاً شیء کائن بالفعل است، بلکه فعل محض است» (۱۰، ص: ۵۱). در این قسمت فعل «احداث» به صورت باواسطه و بی‌واسطه به خدا نسبت داده شده است.

۳- فلوطین برای فیض، قاعده‌ای بیان می‌کند، چنان‌که گویی خدا، یا واحد، چون سرشار از وجود، نور، حیات، عقل و دیگر شوون الهی است، آنها را هم‌چون وجود عقل یا نور عقل از خود صادر می‌کند، و همین رابطه بین عقل و نفس هم برقرار است.

۴- در میمر دهم، واحد محض علت کل اشیا خوانده شده، از این علیت به انشعاب از واحد، تعبیر شده است (۱۰، ص: ۱۳۴). در همان‌جا آمده است که واحد حق، فوق تام است و هر وقت شیء تام را ابداع کرد، این شیء تام [معلول] به مبدع خود نگریسته و سرشار از نور و بها شده و عقل می‌شود (همان، ص: ۱۳۵). هم‌چنین می‌گوید وقتی عقل دارای قوه عظیم شد، صورت نفس را - بدون آن‌که حرکت کند - ابداع می‌نماید و این از روی تشبیه به واحد حق است (همان، ص: ۱۳۶).

۵- فلوطین در بخش‌ها (میمرها)ی قبلی نیز جملاتی دارد که در مقام بیان نحوه فاعلیت خدا و عقل هستند. در میمر هشتم آمده است: مبدع، عقل را بدون فکر و رویه ابداع می‌کند و نوع ابداع او خاص بوده و از این جهت است که او نور است (همان، ص: ۱۱۴). در جایی دیگر، اشیا را منبث [انتشاریافته] از او می‌خواند، اما در موضع دیگری از همین بخش، حرکات عقل را جوهر و صدور را «تجوهر» دانسته است؛ در آن‌جا می‌گوید: حرکات عقل جوهرند. جوهری که بعد از عقل هستند، همان فعل عقل‌اند. عقل قدرتی دارد که چیز دیگری ندارد ... عقل متحرک در جوهر است و جوهر تابع حرکات او هستند (همان، ص: ۹۵).

۲.۴. ابداع، ایجاد و تعقل

چنان‌که گفته شد، متفکران مسلمان، و در صدر آنها حکما، با انگیزه قوی‌تری به تبیین رابطه خدا و عالم یا فاعلیت الهی توجه کردند. در این‌باره دیدگاه سه حکیم بزرگ: کندی، فارابی و ابن‌سینا قابل توجه است و تکامل این نظریه را در حکمت اسلامی نشان می‌دهد. در این‌جا به‌طور خلاصه آنها را از نظر می‌گذرانیم:

یعقوب‌ابن‌اسحاق کندی (۱۸۵-۲۶۱ق.) ازلیت یا قدم عالم را، که دیدگاهی ارسطویی است، رد کرد و از خلق و ابداع جهان توسط خدا سخن گفت.

کندی با به‌کاربردن دو واژه خلق و ابداع به‌جای واژگان نوافلاطونی صدور و فیض معنای خاصی را برای کیفیت صدور و فیض جست و جو کرد. به نظر او همه عالم معلول خداست و خداوند اشیا را از عدم به‌وجود می‌آورد؛ وی خلق را درباره معلول‌های زمانی و ابداع را درباره آفرینش ذات و هویت همه اشیا به‌کار برد. کندی در رساله‌های «فی حدود الاشياء»، «کمیة کتب ارسطو...» و «فی الفاعل الحق الاول...» با تعریف دقیق انواع فاعل، فاعلیت خدا را فاعلیت ابداعی و بقیه فاعل‌ها را مجازی نامید، و هرچند واژه فیض را به‌کار برد، معنی آن را با همان خلق و ابداع تفسیر نمود (۲۶، صص: ۱۸۲-۱۹۸). به این ترتیب، واحد فلوطینی در نظر کندی همان خداوند متعال است که ذاتی بسیط دارد اما آیا صادر اول هم بسیط است (تا صدور واحد از واحد اصلی درست و صادق تلقی شود)؟ گویا کندی به آن‌گونه که فلوطین بر صدور واحد از واحد اصرار داشته، به مسأله نپرداخته و حتی در یکی دیگر از آثار خود، «عقل را نخستین متکثر خوانده است» (۱۷، صص: ۹۷-۹۸). اگر مراد از این عقل، همان عقل اول یا صادر اول در اصطلاح فیلسوفان بعد از وی باشد، نشان از نپذیرفتن یا بی‌اعتنایی به دیدگاهی است که بعدها «قاعده الواحد» نام گرفت.

دیدگاه فارابی (۲۵۹-۳۳۸ق.) را می‌توان در بندهای زیر خلاصه کرد:

- ۱- نحوه ایجاد موجودات از طرف خدا از ارکان علم الهی است. وی این مسأله را در *احصاء العلوم*، که به روش‌شناسی علوم پرداخته، متذکر گشته و اهمیت آن را به این وسیله، خاطر نشان می‌سازد (۱۹، ص: ۱۰۴).
- ۲- در موضعی از آثار او تصریح شده است که همه موجودات از خدا صادر شده‌اند، همه آن‌ها مقتضی ذات او هستند و همه آن‌ها از طرف ذات وی مورد اراده‌اند (۲۳، صص: ۳۷، ۳۸، ۴۴، ۵۱).
- ۳- در کتاب *الجمع*، از ابداع به عنوان نحوه فعل خدا سخن گفته و آن را ایجاد شیء نه از طریق اشیا خوانده است (۲۰، ص: ۱۰۳).
- ۴- در کتاب‌هایی چون *آرای اهل مدینه فاضله* و *رساله زینون کبیر*، ترتیبی برای عالم عقول پیشنهاد کرده است که به نوعی با پذیرفته‌های علم نجوم آن زمان ترکیب شده و فرضیه‌ای را برای پیدایش کثرت در عالم پیش می‌کشد. طبق این فرضیه - که ظاهراً با پیش‌فرض‌های بالا سازگار نیست - خداوند واحد است و از او تنها واحد صادر می‌شود و این صدور در اثر تعقل خداوند صورت می‌پذیرد. از طرفی پس از او ده عقل وجود دارند؛ نخستین این عقول، بر طبق اصل الواحد - که می‌گوید از واحد جز واحد صادر نمی‌شود - عقل اول نام دارد، پس از وی عقل دوم است که از طریق عقل اول به‌وجود آمده و پس از عقل دوم، عقل سوم است تا آن‌که سلسله عقول به عقل فعال یا عقل دهم برسد. در کنار

این عقول، افلاکی هم به عنوان جسم فلکی عقل‌ها موجودند و از عقل قبل از خود به وجود می‌آیند (۲۱، صص: ۱۲۶-۱۲۷ با تصرف).

۵- فارابی در رساله «فیما یصح و ما لایصح من احکام النجوم» بیان می‌کند که مطالب علم نجوم در پاره‌ای از مواضع مورد اعتماد نیست و در مواضعی هم اتحاد نظری بین دانشمندان نجوم نیست (۲۳، ب ۱۵، ص: ۵۶). او توضیح می‌دهد که حتی برای بزرگ‌ترین دانشمندان نجوم هم قطعیت در فرضیه‌های نجومی نیست (همان، ب ۳۱، ص: ۶۵). ابن سینا (۳۷۰-۴۲۸ ق.) به جای صدور از ایجاد و فاعل ایجاد می‌سخن گفت. خلاصه دیدگاه وی را در بندهای زیر مرور می‌کنیم:

الف) همه عالم، ابداع علت اولی است و اساساً وجود به صورت علی‌الاطلاق از اوست (۳، ص: ۲۲۴ با شرح خواجه نصیر؛ و ۵، ص: ۳۱۰).

ب) اگر وجود کل موجودات در قصد واحد باشد منجر به کثرت واحد می‌شود ... بنابراین از واحد فقط واحد صادر می‌شود (۵، صص: ۳۱۰-۳۱۳). اما مانعی نیست که از شیء واحد کثرتی حاصل شود که محصول مشارکت او با معلول اول باشد (همان، ص: ۳۱۳). خواجه نصیر این دیدگاه را در شرح اشارات تبیین کرده است (۱۸، ص: ۲۲۶).

ج) در نجات می‌گوید: تعداد عقول مفارق زیادند اما به بی‌نهایت نمی‌رسد (همان، ص: ۳۱۴). و در شفا بیان کرده است که: بعید نیست که عدد آن‌ها به عدد حرکات آسمانی باشد ... و اگر افلاک مبدأ حرکات کرات باشند بعید نیست که شمار آن‌ها به عدد کواکب، و نه کرات، بوده و آن ده عقل بعد از موجود اول است ... اما اگر چنین نبود و حرکت هر کره‌ای، حکم جداگانه‌ای و هر کوبی هم حکم خاص داشت، تعداد مفارقات بسیار زیاد خواهد بود، که بر مبنای ارسطو حدود ۵۰ یا بیشتر می‌شود و ... ما در علم ریاضیات آن‌چه را که با محاسبه خود به آن رسیده‌ایم گفته‌ایم (۴، ص: ۴۰۱).

د) در اشارات دلایلی برای قاعده الواحد بیان می‌کند، آن‌طور که آن را هم‌چون گزاره‌ای تحلیلی می‌توان تلقی نمود. خلاصه آن دلایل این است که: الواحد بسیط است پس تعدد اقتضا ندارد، اقتضای او بیش از یک نیست پس، از او فقط واحد صادر می‌شود (۳، صص: ۲۱۴-۲۲۶).

ه) ابن سینا که فیلسوف نفس است، در کنار عقل و جرم فلکی، برای توجیه علت حرکات فلک وجود نفسی را هم برای هر فلک در نظر می‌گیرد؛ او در کتبی چون شفا و اشارات و رسایلی چون رساله «حقیقت و کیفیت سلسله موجودات» وجود نفس را برای هر فلک اثبات می‌کند (۴، صص: ۳۸۱-۳۹۳؛ و ۳، صص: ۱۳۴-۱۳۸).

۳. اشراق، جایگزینی برای فیض

شیخ شهاب‌الدین سهروردی در حکمت *اشراق*، با متدولوژی خاصی ضمن توجه به میراث فلسفی مشا، نگاه‌های جدیدی به عالم دارد که یکی از آن‌ها را می‌توان در مسأله فاعلیت خدا و تبیین چگونگی آن یافت. او در آثاری چون: *تلویحات*، *مقاومات*، *مشارع* و *مطارحات* و *الواح عمادی*، سخن فلسفی خود را بر طبق برخی از قواعد و اصول فلسفه ابن‌سینا، همراه با نگرش‌های انتقادی و اصلاحی نسبت به پاره‌ای از آن‌ها بیان می‌دارد (برای نمونه: ۱۲، ج: ۱، ص: ۲)؛ اما در کتاب مهم *حکمت‌الاشراق* دیدگاه خویش را بر پایه مکتب خود در حکمت عرضه می‌کند. این دیدگاه - که ترکیبی از دیدگاه اصلاح شده ابن‌سینا و نظرهای ابتکاری خود شیخ اشراق است - هرچند با نظرات فارابی و ابن‌سینا دارای نقاط اشتراک است، به‌طور ماهوی با آن‌ها تفاوت دارد.

بر اساس آن چه گفته شد، در آثار حکیم اشراق، شیخ شهاب‌الدین سهروردی، دو گونه سخن درباره قاعده الواحد، که میراث نوافلاطونی - اسلامی درباره فاعلیت خداست، یافت می‌شود؛ گاهی این قاعده درست به شکلی که در آثار فیلسوفان قبلی است تبیین شده و گاهی متفاوت و حتی متضاد با آن، چندان‌که گویی اساس آن مورد تردید قرار گرفته و رد شده است. اکنون جمع بین این دو دیدگاه چیست و چگونه باید این دو موضع را از یک فیلسوف دانست؟ پاسخ این سؤال را با بررسی موضعی که در آن‌ها از این قاعده سخن به میان آمده می‌توان دریافت. ما این مواضع را به عنوان مراحل در تنسیق نظریه شیخ اشراق درباره فاعلیت خدا تلقی می‌کنیم و در زیر به آن‌ها می‌پردازیم:

۳.۱. تبیین «الواحد»

قاعده الواحد در نظر برخی، از مهم‌ترین قواعد فلسفی است و بیشتر مسایل فلسفی به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم بر آن مترتب است (۲، ص: ۶۱۱، با تصرف). شیخ اشراق در تلویح پنجم از کتاب *تلویحات* به این قاعده پرداخته است. وی کلام خود را این‌گونه آغاز می‌کند: «... از واحد جز واحد صادر نمی‌شود» (۱۲، ج: ۱، ص: ۵۰). او در این مرحله، قایل به الواحد است و برای آن دلیل هم اقامه می‌کند. دلیل او این‌چنین است: «اگر از واحد دو چیز صادر شود که آن‌ها را ج و ب بنامیم، اقتضای ج همان اقتضای ب نیست تا یکی باشند، پس واحد باید ذاتاً دو جهت برای دو اقتضا مختلف داشته باشد [در این صورت دیگر واحد نیست!] به‌علاوه، اقتضای ج می‌تواند موضوع حمل لاقضای ب، به صورت قضیه موجهه معدوله، شود [به این صورت: اقتضای ج لاقضای ب است]؛ و اگرچه محمول اعم است اما در این جا بایستی واحد یکبار اقتضای ب و یکبار لاقضای ب را در خود داشته باشد [و بتوانیم این دو قضیه را در عین حال صادق بدانیم: «واحد اقتضای ب را دارد» و «واحد

لاقتضای ب (= اقتضای ج) را دارد» و این محال است [زیرا منجر به تناقض در جمع بین اقتضای ب و لاقتضای ب در واحد است؛ در این مسأله، اعمّیت محمول نسبت به موضوع، جوابگو نیست و نمی‌تواند و نباید منجر بر جمع نقیضان باشد].

بنابراین فاعل دو چیز به‌ناچار باید دارای دو حیثیت باشد، این دو حیثیت [ذاتی است و] اگر هم از لوازم آن شیء باشند از ریشه آن‌ها سؤال می‌شود و بالاخره برگشت به دو حیثیت مختلف در ذات می‌کند. بنابراین اگر چیزی به‌طور مستقیم مبدأ دو چیز شود، مرکب از دو حیثیت خواهد بود [و از آن‌جا که ترکیب در واحد راه ندارد] پس از واجب‌الوجود جز یک چیز صادر نمی‌شود. این تبیین، چنان‌که می‌دانیم تبیینی ابن‌سینایی است.

۲.۳. «امکان اشرف»، به جای «الواحد»

سهروردی بلافاصله پس از تبیینی که از الواحد ارائه کرد، با سرفصل جدیدی به عنوان، دعامة عرشیه (ستونی عرش) به بحث درباره قاعده امکان اشرف می‌پردازد. امکان اشرف قاعده‌ای است که گویا ارسطو نخستین بار شکلی از آن را در «پری فیلسوفیاس» (درباره فلسفه) برای اشاره به مجردات و خدا به‌کار برد و روایتی از آن هم در کتاب دوازدهم متافیزیک، به عنوان توجه به خدا به عنوان بهترین موجود، یافت می‌شود (۶، ص: ۴۰۱). اما شیخ اشراق در این جایگاه آن را در کنار قاعده الواحد بلکه برتر از آن، برای بیان چگونگی فعل خدا به‌کار می‌برد. او ضمن این‌که تبیین جدیدی از امکان اشرف ارائه می‌دهد، می‌گوید: «این اصل دارای ژرفنایی بسیار عمیق است» (۱۲، ج: ۱، ص: ۵۱). این توصیف از قاعده امکان اشرف در مقابل قاعده الواحد، می‌تواند اولی را برتر از دومی نشان دهد چه این که او قاعده الواحد را با چنین ویژگی‌ای یاد نکرد.

در واقع شیخ اشراق در این‌جا به دنبال روایت جدیدی از قاعده امکان اشرف است که گویی می‌تواند ما را از قاعده الواحد بی‌نیاز کند و آن این‌که: برترین مخلوق (یا ممکن اشرف) باید موجود باشد زیرا: ۱- ممکن دو نوع کلی دارد: اخس و اشرف؛ ۲- ممکن اخس، موجود است پس باید ممکن اشرف پیش از آن باشد زیرا: اگر واجب‌الوجود اقتضای به‌وجود آوردن اخس را داشته، نباید اقتضای دیگری داشته باشد تا ممکن اشرف از او به‌وجود آید [زیرا در واجب، بیش از یک اقتضا نیست، چون فراتر از آن او را مرکب خواهد کرد]؛ اما از آن‌جا که از فرض وجود ممکن اشرف محال لازم نمی‌آید، پس ممکن اشرف قابل فرض است، ولی با فرض آن [اگر هم‌چنان بگوییم که واجب صرفاً اقتضای اخس دارد] بایستی جهتی فراتر از واجب‌الوجود تصور کرد [تا سبب وجود ممکن اشرف باشد] که این محال است. در نتیجه، یکی از دو حالتی که گفته شد باطل است و باید منطقاً یکی در مقابل دیگری کنار رود؛ از دو چیزی که یکی ذاتاً اقتضای اشرف را بدون هیچ شرطی دارد و

دیگری اقتضای اخسّ را، آن که نیازمند شرط نیست [یعنی اقتضای اشرف] دارای تمامیت است [و دیگری یعنی اقتضای اخس را که مشروط بر امتناع اقتضای اشرف است، باید کنار نهاد] ...؛ ۳- مادیات [به عنوان ممکن اخس] موجودند، و ماهیات مجرد از ماده [به عنوان ممکن اشرف] اموری ممکن، اگر جز این بود موجودی مثل نفس امکان وجود نمی‌یافت ... (۱۲، ج: ۱، ص: ۵۱).

وی با کنار هم نهادن این سه مقدمه، وجود ممکن اشرف را نتیجه می‌گیرد. آنچه در این جا افزون بر اندیشه گذشتگان یافت می‌شود راه اثبات وجود ممکن اشرف اول و نیز ماهیت آن است که به وجود آمدنش جز یک اقتضا ندارد. به عبارت دیگر آن جا که شیخ اشراق می‌گوید: «اگر واجب‌الوجود اقتضای اخسّ کند دیگر جهتی ندارد تا با آن اشرف را به وجود آورد ...» به این مسأله تصریح دارد که در واجب نباید بیش از یک اقتضا باشد و آن جا که ثابت می‌کند «اقتضای اشرف تمامیت دارد» مراد از موجود اشرف، بالاترین موجودی است که پس از خداوند قرار دارد و نسبت به مادون خود تمامیت دارد؛ پس این ممکن اشرف که با یک اقتضا موجود شده، گویی موجود واحد و بی‌همتایی است که از خدای بی‌همتا صادر شده است. در این جا چنان که مشخص است قاعده امکان اشرف به قاعده الواحد نزدیک شده، بلکه جای آن را گرفته و تبیین خاصی یافته که پیش از سهروردی نداشته است. در این فصل، قاعده امکان اشرف به نظر شیخ اشراق، از قاعده الواحد گویاتر، دقیق‌تر و عمیق‌تر است و بهتر می‌تواند ماهیت مخلوق اول خدا را تبیین کند و به همین دلیل است که وی در همان جا می‌گوید: «بر شما باد توجه به این قاعده که بسیار ژرف و ریشه‌دار است».

۳.۳. خدا علت معلول اول و همه موجودات دیگر است

در کتاب *الاولیای العبادیه*، لوح سوم، ضمن تبیین مختصری از قاعده الواحد، نکته‌ای آمده است که می‌توان آن را نوعی برون رفت از مفاد ظاهری قاعده الواحد دانست. وی می‌گوید: «... و با اراده واحد از ما نیز جز یک فعل حاصل نمی‌شود اگرچه جهات زیادی در ما هست. بنابراین اولین موجودی که به سبب حق [یعنی خداوند] واجب می‌شود، واحد است...» (۱۴، ص: ۶۴). در این کلام دو مطلب قابل بحث وجود دارد که نوعی عدول از قاعده یا تعدیل در آن محسوب می‌شود: اول این که اراده واحد است که باعث می‌شود معلول واحد باشد و نداشتن جهات کثیر- که مناط وحدت فعل تلقی شده است- شرط نیست. دوم آن که بر خلاف گمان برخی منتقدان، معنای «قاعده الواحد» این نیست که خداوند تنها یک معلول دارد و آن هم واحد است، بلکه این است که معلول اول خدا واحد است و معلول‌های دیگر او دارای جهات کثیرند. اگرچه واحد حقیقی بودن معلول اول هم- چنان که خواهیم دید-

مورد سؤال است.

وی در ادامه همین مطلب، از قاعده امکان اشرف هم در مسأله فاعلیت خدا یاد می‌کند و می‌گوید: «اول [یعنی واجب‌الوجود] اگرچه برای فعل خود وسائلی دارد، اما او فاعل مطلق و مُبدع مطلق است و نمی‌توان ابداع او را با غیر او مقایسه کرد؛ این وسائط هم در آخر منتهی به خود او می‌شوند» (۱۴، ص: ۶۶). در این‌جا چنان‌که مشخص است، سهروردی از فاعلیت و مبدعیت مطلق واحد سخن می‌گوید که فاعلیت و ابداع موجودات دیگر در مقایسه با آن‌ها چیزی به حساب نمی‌آیند؛ حتی جنبه وساطت اشیا نیز یک جنبه مستقل نیست و سرانجام به فاعلیت مطلق وی منتهی می‌شود. و این تأکید دیگری است بر این‌که همه اشیا معلول او هستند. این مطلبی است که فارابی و ابن‌سینا هم به گونه دیگری به آن تصریح دارند؛ این سخن چنان‌که مشخص است تبصره مهمی برای معنای قاعده الواحد محسوب می‌گردد.

۴.۳. چگونگی پیدایش کثرت در عالم

قاعده الواحد، به نظر معتقدان به آن، ضمن آن‌که جنبه فاعلیت خدا در عالم را نشان می‌دهد، چگونگی پیدایش کثرت در عالم را هم بیان می‌کند. فلوطین، چنان‌که گفته شد، نحوه و جنبه کثرت و ماهیت صدور را چندان یک دست بیان نکرده است، اما فارابی با در نظر گرفتن «امتیاز ماهیت از وجود و ممکن از واجب» جنبه‌هایی برای کثرت و منشأهایی برای تکثر در «معلول اول» یافت و ابن‌سینا با بسط این مفاهیم به نسبت‌هایی از قبیل تعقل ذات و تعقل مبدأ نیز اندیشید تا جنبه‌های کثرت بیشتری در آن فرض شوند. شیخ اشراق در این باره دیدگاه جالب و بدیعی دارد که یکی از ارکان نظریه او در مسأله فاعلیت خدا را تشکیل می‌دهد:

حکیم اشراق در کتاب *تلویحات*، ابتدا به تقریر دیدگاه ابن‌سینا، بدون ذکر نام و با تعبیر «گفته‌اند»، مسأله پیدایش کثرت در معلول اول و پس از آن را بیان می‌کند (۱۲، ج: ۱، ص: ۶۴)، آن‌گاه طی فصل کوچکی به نظر خود در این‌باره می‌پردازد که تفسیرهای مختلفی به خود می‌گیرد، سپس به مصادیق کثرت اشاره می‌کند که همان عقول و افلاک هستند. وی می‌گوید: «وقتی دوگانگی در وجود راه یافت [و دو موجود در عالم بود] باب تکثر باز شده‌است هرچند که غیر از ذات این دو موجود چیز دیگری نباشد؛ زیرا جایز است که از افراد چیزی حاصل شود که غیر از حاصل مجموع آن‌هاست» (همان، ص: ۶۶). شیخ اشراق قبل از این سخن، عقیده ابن‌سینا را بیان می‌کند و اکنون گویی جنبه‌های تعقل ذات خود، تعقل مبدأ، تعقل امکان و تعقل وجوب بالغیر ابن‌سینایی را به کنار زده و می‌گوید برای آن‌که دلیلی برای تکثر بیابیم کافی است در عالم دو موجود یافته شود، یکی از آن‌ها واحد

اول (واجب تعالی) و دیگری معلول اول. او این سخن را در این جا بدون هیچ توضیحی رها کرده به سراغ بحث‌های دیگر در مسأله کثرت می‌رود؛ اما یکی از تفسیرهای سخن وی که با مباحث حکمت / اشراق سازگار است این است که در این جا دیگر نیازی به جنبه‌های مفروض نزد فارابی و ابن‌سینا (همانند تمایز ماهیت و وجود، یا تعقل ذات و تعقل مبدأ و...) نیست، بلکه اولین معلول که پدید آمد زمینه کثرت حاصل شده است.

در آثار فارابی و ابن‌سینا گفته شده است که صادر اول علتِ صادر دوم می‌شود و از یک جنبه، عقل و از جنبه دیگر فلکِ صادر دوم را می‌آفریند، و به روایت ابن‌سینا از یک جنبه سوم هم نفسِ فلک را به وجود می‌آورد. اما بر اساس تفسیر بالا از کلام پیش گفته، باید بگوییم که در نزد شیخ اشراق این‌گونه نیست، بلکه صادر اول می‌تواند واسطه در پیدایش صادر دوم (۱)، صادر دوم (۲)، صادر سوم (۱) و ... گردد و به عبارت دیگر، ما از معلول اول به بعد، با صادرهای دوم (و نه تنها با یک صادر دوم)، و پس از آن‌ها با صادرهای سوم (نه یک صادر سوم) و ... مواجهیم! تفاوت یک صادر هم با دیگران با توجه به نسبتی که به علت خود از یک طرف، و به مجموع خود و صادرهای دیگر دارد توجیه می‌شود؛ مثلاً صادر دوم (۱) با صادر دوم (۲) متفاوت است به این دلیل که مجموعه متشکل از او، خدا و صادر اول، با مجموعه متشکل از صادر دوم (۲)، خدا و صادر اول تفاوت دارد. به این صورت هرچه پیش برویم مجموعه‌های جدیدی خواهیم داشت که وجوه کثرتِ نوینی را دارند و امکان به وجود آمدن عقل‌های دیگری را پیش می‌کشند و خداوند هم که در ایجاد کردن منعی ندارد آن‌ها را به وجود می‌آورد. در همه این موارد، علت اصلی خداست و صادرهای اول و دوم و سوم و ... برای عقول بعدی، چه آن‌ها که در طول یک‌دیگرند و چه آن‌ها که در عرض هم هستند، نقش واسطه دارند. به این ترتیب، کثرت از واحد (خدا) صادر می‌شود اما جنبه‌ها و دلایل آن در بیرون ذات اوست. تفسیری که بیان شد به‌گونه دیگری توسط خواجه نصیر در شرح / اشارات و در تفسیر سخن ابن‌سینا برای امکان صدور کثیر از واحد ذکر شده است و بعید نیست که از دیدگاه شیخ اشراق تأثیر گرفته باشد (۱۸، صص: ۲۱۶-۲۲۰)؛ چنان‌که دور از واقعیت نیست اگر بگوییم اصل مسأله پیدایش کثرت از واحد در اندیشه ابن‌سینا (۴، ص: ۴۰۶) طرح شده و توسط شیخ اشراق پروراند شده است.

۳.۵. عقل‌ها و فلک‌ها بی‌شمارند

یکی از عناصر نظریه فیض، عقل‌ها و فلک‌های ده‌گانه یا نه‌گانه است. شیخ اشراق این مسأله را از نظر فلسفی و تجربی قبول نداشته و به شکل‌های مختلف به آن انتقاد کرده است. وی در *تلویحات* گفته است: «اگر سلسله علل در اقتضای واحد ادامه یابد [و از هر علتی فقط یک معلول صادر شود] هیچ‌گاه این سلسله به [حدوث] جسم منتهی نمی‌شود و

جسم پدید نمی‌آید، اما می‌دانیم که جسم موجود شده است، پس باید در یک واحد [از میان عقل‌هایی که در سلسله علل هستند] کثرت واقع گشته [و از آن‌جا ادامه یافته تا به صدور جسم منجر شده] باشد» (ص: ۶۳). این کلام سهروردی در ظاهر همانند همان سخنی است که ابن‌سینا دارد و خود سهروردی هم آن را در *تلویحات* مورد بحث قرار داده است، اما منظور سهروردی از پیدایش تکثر در یکی از عقل‌ها، جنبه‌های چهارگانه ابن‌سینایی نیست، بلکه سخنی فراتر از آن است که هم نظام عقول را به گونه‌ای دیگر ترسیم می‌کند (چنان‌که در تفسیر پیش‌گفته مشخص شد) و هم روابط عقل‌ها و فلک‌ها را متفاوت از گذشته نشان می‌دهد.

او مصادیق عقول و افلاک را بسیار فراوان می‌بیند و می‌گوید حکمای متأخر وقتی امکان تکثر [در عقول] را تبیین می‌کردند، حداقل ممکن را که ده باشد در نظر می‌گرفتند و بیشتر از آن را به‌طور قطع محال نمی‌دانستند؛ آن‌ها این مسأله را چه بسا تفصیل نمی‌دادند بنا بر این‌که مخاطب آن‌ها خود به درایت آن را دریابد. وی آن‌گاه این کلام را با نقل گفته‌ای از ابن‌سینا تقویت می‌کند که وی گفته است چون عقل [اول] معلول است مانعی نیست که به امور مختلفی متقوم باشد [یعنی ذاتیات حقیقی داشته باشد که تماماً به جعل واحد ایجاد شد باشند تا کسی آن‌ها را دلیل بر تکثر در مبدأ (خدا) نداند؛] و این امور مختلف در تعقل‌های متعدد موجب اشیای [گوناگون] شوند (همان، ص: ۶۷). این حرف بدان معناست که تکثر می‌تواند از همان صادر اول شروع شود؛ تکثری که نه‌تنها به صدور صادر دوم بلکه به صدور صادرهای کثیر منجر گردد. او در کتاب *الواح عمادی* هم در این باره تصریح کرده است: «به نظر حکمای متأخر، عدد عقول ده است، نه عقل از آن‌ها به ترتیب اقتضای افلاک نه گانه را داشته و یکی هم اقتضای عالم عنصری [مادی] را، اما حق این است که تعداد عقول بسیار زیاد است» (ص: ۱۴، ص: ۶۵).

می‌توان گفت که شیخ اشراق در مورد رابطه عقول و افلاک و تعداد آن‌ها از دو منظر سخن گفته است: فلسفی و غیرفلسفی. از نظر فلسفی سخن او در این‌جا به‌طور خلاصه این بود که تعداد ذکر شده دارای برهان فلسفی و دلیل منطقی نیست؛ این منظر بخش دیگری نیز دارد که در دیدگاه خاص او به عنوان «روابط بین انوار»، پس از این بیان خواهد شد. اما از دیدگاه غیرفلسفی سه‌گونه مطلب در کتب حکیم اشراق یافت می‌شود که می‌توان آن‌ها را هم‌چون سه التفات تجربی، عرفانی و بدیهی تلقی نمود:

۱- در کتاب *تلویحات* آمده است: «آن لذت فراوان و نورهای درخشانی که از افق اعلی به افلاک می‌رسد چه بسا که مورد مکاشفه اهل وجد واقع شده و حتی دو حکیم بزرگ، ارسطوی معلّم و افلاطون الهی، از خود و دیگران هم چنین مطلبی را ذکر کرده‌اند و

همین‌طور برخی صوفیان مسلمان. بنابراین تعداد عقول به شمار حرکات [آسمانی] است، اما حکمای متأخر آن‌ها را به شمار کلیات افلاک [ده یا نه عقل] محسوب کرده‌اند. و ارسطو معتقد بود که تعداد آن‌ها در مجموع و آن‌طور که هم افلاک کلی در نظر باشند هم افلاک جزئی به عدد حرکات کرات [شناخته شده] است، و این بر اساس قاعده امکان اشرف بود و آن، عددی بیش از پنجاه است... (۱۲، صص: ۵۸-۵۹). در این‌جا چنان‌که مشخص است حکیم اشراق از منظری عرفانی بهره برده آن را با دیدگاه ارسطو نیز تقویت می‌کند تا اصل کثرت بیش از ده عقول را ثابت نماید.

۲- در کتاب *مشارع و مطارحات* نوعی از دلیل تجربی همراه با ادعای بدهاقت یافت می‌شود که ده‌گانه بودن عقول و افلاک را رد می‌کند: «... در این‌که عالم عقلی وجود دارد نزد افرادی که به بحث صحیح می‌پردازند [و نه مغالطه] و افرادی که امور عقلی و عالی را [به چشم عقل و ابزار سلوک] مشاهده می‌کنند مناقشه‌ای نیست. و در این‌که آن‌ها کثرتی فراوان دارند نیز سخن مخالفی وجود ندارد و برای اثبات آن راه‌ها و برهان‌هایی هست. ولی روشن است که تعداد آن‌ها ده یا بیست نیست، بلکه [تنها] در فلک ثوابت هزاران کواکب وجود دارد که چه آن‌ها را از نظر نوعی مختلف بدانیم یا یکسان که صرفاً به امور فرعی از یک‌دیگر ممتاز باشند، آثار بسیار زیاد و گوناگونی دارند که قابل شمارش نیست...» (۱۲، صص: ۴۵۰-۴۵۱).

۳- در کتاب *حکمت اشراق* در چند موضع، به کثرت اجرام آسمانی اشاره شده است. یک جا آمده است: «... در فلک ثوابت آن‌قدر ستاره وجود دارد که بشر قادر به شمارش آن نیست... این فلک اگر از افلاک پایینی محسوب شود، چگونه می‌توان گفت تعداد کواکب آن زیادتر از افلاک بالاتر است؟ [چرا که افلاک بالا از نظر وجودی اشرف و اقوی هستند و باید تعداد بیشتری داشته باشند.] بنابراین ترتیب عقول و افلاک آن‌گونه که مشائیان گفته‌اند نیست (۱۳، ص: ۱۳۹). موضع دوم آن‌جاست که حکیم اشراق کثرت ستارگان را حتی بیشتر از مشاهده عمومی حدس می‌زند و می‌گوید: «... در فلک ثوابت کواکبی وجود دارد که علم انسانی به آن احاطه ندارد. عجایب فضا (عالم الاثیر) و روابط افلاک و شمارش یقینی آن‌ها امری است بسیار مشکل و چه بسا در ورای فلک ثوابت و در خود آن فلک شگفتی‌های دیگری باشد که ما درک نمی‌کنیم» (همان، ص: ۱۴۹).

بدین صورت شیخ اشراق هم هیئت بطلموسی و هم نظام فلوطینی را زیر سؤال بُرد و در این باره راه دیگری پیمود. هم‌چنین او در این مواضع، به هیچ وجه لزوم همراهی یک عقل با یک نفس و یک فلک را - که از عناصر نظریه فارابی یا ابن‌سیناست - مورد توجه قرار نداده، بلکه چنان‌که خواهیم دید متمایل به انکار چنین رابطه‌ای است. البته برخی شارحان

وی مسأله نفس داشتن افلاک را عنوان کرده‌اند (۱۵، ص: ۳۶۳ و ۱۶، ص: ۳۲۹). اما شیخ اشراق اگرچه افلاک را حیّ (زنده) و دارای حرکت ارادی خوانده است، به صراحت دربارهٔ نفس افلاک چیزی نگفته، بلکه حیات و اراده را به نورانیت و مجرد بودن آن‌ها دانسته است (۱۳، صص: ۱۳۱-۱۳۲). هانری کربن دربارهٔ رابطهٔ عقل‌شناسی و فلک‌شناسی سهروردی می‌گوید: «برخلاف آنچه در اروپا گذشت که با جهش ستاره‌شناسی، فرشته‌شناسی از میان رفت، این‌جا فرشته‌شناسی، ستاره‌شناسی را به واری طرح مرسوم که ستاره‌شناسی را محدود می‌کرد، سوق می‌دهد (۲۵، ص: ۲۹۶).

۳.۶. جایگاه نور اول و روابط بین انوار

در فلسفهٔ خاص شیخ اشراق، که حکمت اشراق نام دارد، اشیای عالم با ملاک نورانیت تعریف می‌شوند: شیء یا نور است یا غیرنور؛ اشیایی که با مواد و جسمانیات آمیخته نیستند نورند، اما اشیای مادی و اجسام، غیرنور یا برزخ‌اند؛ در مقابل نور، ظلمت قرار دارد و بنابراین برزخ (یعنی جسم) چیزی است میان نور و ظلمت. خداوند نورالانوار است و پس از او انوار قاهره (معادل با موجودات مفارق تام در فلسفهٔ ابن‌سینا) بوده، بعد از آن‌ها انوار مدبره قرار می‌گیرند که تدبیر امور برازخ را به عهده دارند. اکنون بدون آن‌که قصد تفصیل مطلب را داشته باشیم باید ببینیم، به نظر شیخ اشراق، نحوهٔ صدور انوار قاهر (که طبقهٔ اول نورها هستند) از نورالانوار چگونه است و همین‌طور چه رابطه‌ای بین آن‌ها و افلاک و ستارگان وجود دارد؟ (رابطهٔ بین انوار قاهر با انوار مدبر، همین‌طور رابطهٔ انوار مدبر با برازخ و... از مباحثی است که باید در کتب مربوط دنبال شوند).

حکیم سهروردی در (فصل هشتم از مقالهٔ دوم بخش دوم) کتاب حکمت اشراق می‌گوید: «[ترتیب مشائی موجودات مجرد و افلاک به دلیل‌های ذکر شده نادرست است]، پس انوار قاهر- که از برازخ و علایق آن‌ها مجردند- بیشتر از ده، بیست، صد و دویست نورند! [تعداد آن‌ها بی‌شمار است] بسیاری از آن‌ها [بر خلاف گمان حکمای پیشین] منشأ ایجاد برزخ مستقل [یعنی فلک] نیستند [بلکه شاید منشأ صرفاً یک ستاره‌اند]، زیرا تعداد برازخ مستقل از تعداد ستارگان کمتر است و دارای نظام ترتیبی خاص‌اند [به‌عبارت دیگر، ما افلاک زیادی در آسمان داریم و بیشتر از افلاک، ستاره داریم، اما لزومی ندارد که اگر افلاک را هم‌چون جسمی مرتبط با یک نور مجرد (یا عقل محض) دانستیم، هر نور مجردی منشأ فلک باشد؛ بلکه همین‌که منشأ یک ستاره باشد برای فاعلیت آن کافی است]. بنابراین از [طریق] نور اقرب [که همان صادر اول است] نور دوم، و از نور دوم، نور سوم و سپس نورهای چهارم، پنجم تا تعداد زیادی از انوار به‌وجود می‌آید» (۱۳، صص: ۱۳۹-۱۴۰). از این کلام حکیم اشراقی دو نکتهٔ مهم می‌توان دریافت: یکی این‌که رابطهٔ انوار مجرد با افلاک یک رابطهٔ

ضروری نیست و چه بسا انوار زیادی وجود دارند که منشأ فلک یا ستاره‌ای نیستند، دوم آن که اگر رابطه‌ای هم وجود داشته باشد لزوماً بین نور و فلک نیست، بلکه ممکن است بین نور و ستاره باشد، یعنی نوری منشأ وجود ستاره‌ای گردد.

در این‌جا شیخ اشراق نظام طولی انوار را بدین‌صورت رسم می‌کند که از نورالانوار صرفاً یک نور - که همان نور اقرب است - به‌طور بی‌واسطه به‌وجود می‌آید، زیرا در غیر این صورت، کثرتِ صوادری دلیل بر کثرتِ جهات در نورالانوار خواهد بود که محال است (۱۳، ص: ۱۳۲)؛ اما تفاوت این نگاه با نگره‌فراپی و ابن‌سینا اولاً در تعداد کثیر انوار مجرد، در مقابل عقول ده‌گانه، ثانیاً در نوع جهات و ریشه‌های کثرت، ثالثاً در ارتباط انوار مجرد با افلاک و ستارگان و رابعاً در طبقات انوار قاهر پس از نور اول است. وی در ادامه می‌گوید: «هر نوری نورالانوار را مشاهده می‌کند و شعاع نورالانوار بر وی می‌تابد. انوار قاهره هم نسبت به یک‌دیگر نور ساطع می‌کنند و از یک‌دیگر نور می‌گیرند. بدین‌صورت هر نور عالی بر نور بعد از خود اشراق می‌کند و هر نور سافل شعاع نوری را از نورالانوار با واسطه‌های بالایی (به‌طور جداگانه) دریافت می‌کند، چندان‌که نور قاهر دوم، نور سانح (عارضی) را دو نوبت از نورالانوار می‌گیرد: یک‌بار به‌طور مستقیم و یک‌بار از طریق نور اقرب. نور سوم، نور سانح را چهار نوبت دریافت می‌کند: دو نوبت از علت مستقیم خود [که یک‌بار آن از خود نور دوم و یک‌بار از نورالانوار با واسطه‌ی نور دوم]، یک‌بار به‌طور مستقیم از نورالانوار و یک‌بار از طریق نور اقرب. و نور چهارم، هشت مرتبه نور دریافت می‌کند، چهار مرتبه از علت مستقیم، دو مرتبه از نور دوم، یک‌بار از نور اقرب و یک‌بار به‌طور مستقیم از نورالانوار. و به این‌صورت، این مقادیر چندین برابر می‌شود...» (همان، ص: ۱۴۰).

نتیجه این‌که نورالانوار با همه‌ی نورهای مادون ارتباط مستقیم دارد و در طبقه‌ی انوار قاهره درجات و مراتب مختلفی یافت می‌شود؛ چون بین انوار هیچ حجابی در کار نیست، نظام انوار یک هندسه‌ی پیچیده با ابعاد و اضلاع بسیار زیادی پیدا می‌کند؛ در این نظام قوانین «مشاهده و شروق» و «قهر و محبت» حکم‌فرماست: هر نور پایینی نور بالایی را مشاهده کرده به آن محبت می‌ورزد و هر نور بالایی به نور پایینی اشراق نموده و بر آن قهر (تسلط) دارد. اگر ما این روابط بین نورالانوار با بقیه‌ی نورها را بر طبق دیدگاه‌های دیگر شیخ اشراق که در کتاب‌هایی چون *تلویحات* بیان شده، نیز ملاحظه کنیم خواهیم دید که در این هرم هستی‌شناختی، حکیم اشراق، بین نور اول و بقیه‌ی نورها در معلولیت هیچ‌گونه تمایزی در کار نیست، همه معلول خدای واحدند، رابطه‌ی ایجاد خدای با همه یکسان است و علاوه بر رابطه‌ی ایجاد، رابطه‌ی کمالی نیز با همه دارد و بدان‌ها کمال می‌بخشد. تنها تفاوت معلول اول با بقیه آن است که بین او و خدا واسطه‌ای نیست.

۳.۷. فعل خدا همان علم اوست

از جمله مواضعی که از کلام شیخ اشراق می‌توان برای تنسیق نظریه فاعلیت خدا مدد گرفت، مطالبی است که وی در مورد علم خدا بیان داشته است.

پیش از هر چیز می‌دانیم که مسأله علم خدا، به‌ویژه علم او به ماسوای خود، در میراث فلسفه ارسطو، افلاطون، نوافلاطونی و اسلامی، مهم جلوه کرده است. پرسش اساسی در این باره این بوده است که خداوند اولاً چگونه به همه جزئیات عالم آگاه و داناست، ثانیاً معلومات مادی به سبب تغییراتی که در عالم ماده واقع می‌شود متغیرند، اما این تغییرات نمی‌توانند در علم خدا واقع شوند، زیرا تغییر در علم او باعث تغییر در ذات اوست و این محال است؛ با وجود این چگونه می‌توان به ثبات علم او درباره معلوماتی که متغیرند، قایل بود؟ مسأله علم خدا، هم‌چنین، یکی از مسایل بیست‌گانه غزالی در نقد فلاسفه و از جمله ایرادهای منجر به تکفیر آنان در کتاب جنجالی تهافت/الفلاسفه اوست.

در این‌جا مجال بحث درباره دیدگاه‌های مختلف فلاسفه و حکما پیرامون علم خدا وجود ندارد. همین‌قدر کافی است توجه کنیم که کامل‌ترین نظریه تا زمان شیخ اشراق دیدگاه ابن‌سیناست. این نظریه را شیخ اشراق در کتاب‌های تلویحات، مشارع و مطارحات و حکمت اشراق مورد بررسی قرار داده است. نظریه ابن‌سینا، به‌طور خلاصه، این است که علم واجب تعالی زاید بر ذات او نیست؛ این علم، که عین ذات است عبارت از عدم غیبت ذات از ذات است. همین علم منشأ وجود اشیاست، اما علم خدا به اشیا قبل از ایجاد آنها از راه صور آنها در علم ذاتی اوست (۳، صص: ۲۷۸-۲۸۳). آنچه در این‌جا مهم است البته ارتباط بین علم و فعل خداست که این در دیدگاه شیخ‌الرئیس با نظریه «عنایت» توضیح داده می‌شود، به این معنا که صور اشیا به عنوان لوازم ذات خدا هستند و به مجرد «عنایت» خدا به آنها فعل او انجام می‌پذیرد. بر این دیدگاه اشکالاتی وارد است که شیخ اشراق در کتاب‌های یادشده بدان‌ها پرداخته است. همین‌طور خواجه نصیر طوسی در شرح اشارات علی‌رغم میل باطنی و تعهدی که در ابتدای شرح اشارات داده است مبنی بر عدم نقد دیدگاه‌های ابن‌سینا، به این مسأله ایراداتی را وارد می‌کند (۱۸، صص: ۲۸۳-۲۸۵).

خلاصه ایرادات شیخ اشراق بر نظریه «عنایت» ابن‌سینا به این دو مسأله برمی‌گردد که علم خدا به ذات نمی‌تواند علم به لوازم ذات- یعنی معلول‌های او- را توجیه کند (۱۲، ص: ۴۷۹)؛ هم‌چنین اگر علم او به اشیا سبب حصول اشیا باشد پس علم او چون در درجه اول به صور اشیاست لذا ذات او دارای دو جهت خواهد بود: جهت اقتضا [معلول] و جهت قبول صورتی که تابع اقتضا باشد، و جهات متعدد در ذات خدا ممتنع است (همان، ص: ۴۸۲).

اما راه حل شیخ اشراق برای مسأله علم خدا به جزئیات موجودات عالم در این فرضیه ارائه شده است که علم او نه از روی صور اشیاست، زیرا این علم حصولی است و اشکالات فراوانی بر آن وارد است، بلکه از نوع علم حضوری است: بدین معنا که نه تنها ذات خدا برای خدا غایب نیست، بلکه فعل او هم از وی غایب نیست، پس فعل او نزدش حاضر است و بنابراین فعل او همان علم اوست؛ به عبارت دیگر چنان که علم خدا به ذات خود عین ذات اوست، فعل او هم با علم او یکی است. این دیدگاه بعدها «فاعلیت بالرضا» نام گرفت و توانست علم خدا در مرحله فعل، نه ذات، را توجیه کند. وی در کتاب حکمت/اشراق می‌گوید: «بنابراین حقیقت در علم خدا همان قاعده اشراق است بدین توضیح که علم خدا به ذاتش همان نوریت لذاته و ظاهر بودن برای ذات است و علم او به اشیا همان ظاهر بودن آنها برای اوست، که یا خود آنها یا متعلقات آنها برای وی ظاهر [و حاضر] است، و مراد از متعلقات، آن موضعی است که انوار مدبره به آنها علم و شعور همیشگی دارند [و علم خدا به آنها مثل علم به خود اشیا خواهد بود] (۱۳، ص: ۱۵۲).

بنابراین چنان که در مورد نفس ناطقه- که درباره افعال و علوم خود فاعل بالرضاست- صور ادراکی، یعنی علم نفس، همان فعل اوست، فاعلیت الهی نسبت به اشیا نیز با علم تفصیلی او به آنها یکی است (۱، ص: ۳۳۵، با تصرف). بدین صورت، همه اشیا معلوم او و حاضر در محضر او هستند، زیرا مخلوق و معلول اویند. این حضور، یک حضور مطلق و بی‌واسطه است، پس مخلوقیت و معلولیت آنها نیز مطلق است. چنان که مشخص است، این نظریه نمی‌تواند با «الواحد» توجیه شود؛ بلکه با مفاد آن ناسازگار است، زیرا همه اشیا را به طور یکسان معلول خداوند می‌خواند همان طور که آنها را به طور مساوی در محضر خدا (و معلوم او) قلمداد می‌کند.

۳.۸. صدور کثیر از واحد

آنچه از مطالب بالا می‌تواند ما را در تفسیر قاعده الواحد از نگاه شیخ اشراق یاری دهد این است که اگر علم خدا به اشیا همان فعل اوست، پس جزئیات عالم که معلوم او هستند، بدان دلیل معلوم‌اند که معلول وی هستند و این بدان معناست که از خداوند که بسیط است، کثیر صادر شده است!! و به عبارت دیگر قاعده الواحد در این جا نیز تبصره خورده است. حقیقت این است که در نظر شیخ اشراق، مسأله از همین قرار است و او در یک جا از حکمت/اشراق نیز تصریح کرده است که: «از شیء واحد جایز است که به دلیل اختلاف احوال قابل‌ها و تعدد آنها، اشیا کثیر صادر شود» (۱۳، ص: ۱۳۴). توضیح آن که این نکته در اندیشه شیخ‌الرئیس نیز وجود دارد اما برای آن، صورت خاصی بیان نشده است؛ در عوض، شیخ اشراق، علاوه بر تفسیرهای پیش‌گفته برای پیدایش کثرت از واحد، این شکل از

کثرت را هم بیان کرده است: «چون بین نور سافل و عالی حجاب نیست، و سافل عالی را مشاهده می‌کند و عالی هم بر وی اشراق می‌نماید، پس نور اقرب [صادر اول] هم مورد اشراق نورالانوار واقع می‌شود [یعنی علاوه بر وجود، کمالاتی را به صورت متعدد از او دریافت می‌کند]، اگر گفته شود که این مسأله باعث تکثر جهت در نورالانوار می‌گردد به این که هم به نور اقرب وجود بدهد و هم بر آن اشراق کند، جواب این است که آنچه ممنوع است این است که از ذاتِ خدا دو شیء به وجود آیند، و این مورد از آن محسوب نمی‌شود، زیرا وجود نور اقرب از ذاتِ خداست، اما اشراق نور خدا بر او به دلیل صلاحیت قابل و عشق او به خدا و نبودن حجاب بین آن دو است...» (۱۳، ص: ۱۳۴). معنی این سخن شیخ اشراق آن است که قاعده‌الواحد حتی نسبت به رابطه‌ی نور اقرب و خدا هم کاملاً برقرار نیست.

بدین صورت عالم کائنات که در حضور خداست، هم علم و هم فعل اوست. با این توضیح، دیگر جایی برای فاعلیت اشیای دیگر باقی نمی‌ماند؛ ضمناً نحوه‌ی فاعلیت او همان جریان علم اوست؛ به عبارت دیگر، در این جا مفادِ فاعلیت، نه صدور افلوطینی نه ابداع کندی و نه تعقل و ایجاد فارابی و ابن‌سیناست بلکه علم و شعور و به تعبیر دیگر اشراق است؛ خدا دانای به ذات خود است و این دانایی منشأ فعلِ اوست. او برای ایجاد عالم اشراق می‌کند و عالم به اضافه‌ی اشراقیه، هم فعل و هم علم اوست.

۴. نتیجه‌گیری

قاعده‌الواحد به عنوان میراث مهمی از فلسفه‌ی نوافلاطونی- اسلامی در توجیه فاعلیتِ خدا، مورد بررسی دقیق شیخ اشراق قرار گرفته است. وی در چند موضع از آثار مهم خود این اصل را بازگو کرده و درباره‌ی توجیه ابداع اولین معلولِ خداوند از آن بهره برده است؛ اما در مقابل در مواضع دیگر به نقد و اصلاح آن پرداخته و سرانجام گفته است: «این اشکالات در حقیقت حل نمی‌شود مگر بنا بر طریقه‌ی حکمت اشراق» (۱۲، ص: ۴۵۲). اما این دو گونه موضع، متضاد نیستند. جمع بین این دو موضع به این است که حکیم اشراق اولاً این اصل را در توجیه فاعلیت خدا بی‌بدیل نمی‌داند و چه بسا از اصول دیگری چون «امکان اشرف» بهره گرفته است، ثانیاً آن را صرفاً به نحو منطقی و یا به عنوان اصلی همانند سنخیت قبول دارد و نه آن که آن را فرمولِ ابداع یا قاعده‌ای برای شناخت رابطه‌ی خدا با معلول‌های بی‌شمار خود بداند. به عبارت ساده‌تر، خداوند در رأس نظام طولی عالم، اولین موجود را به‌طور مستقیم، خود، ایجاد می‌کند؛ اما این اولین موجود هم حتی مصداق کاملی از الواحد نیست (تا بگوییم این واحد اول از واحد حقیقی صادر شده است) زیرا غیر از وجود، انوار کمالی

دیگر هم دریافت می‌کند و مجموع فرآمده از او و خدا منشأ پیدایش کثرات عالم می‌گردد. پس قاعده‌الواحد تنها در مورد رابطه وجودی موجود اول با خدا صحیح است اما در مورد رابطه کمالی او با خدا جریان ندارد. در مورد صادرهای دوم، سوم و پس از آن، چه از نظر وجودی و چه از لحاظ کمالی، این قاعده جاری نیست؛ زیرا همه آن‌ها، اگرچه به واسطه، معلول خداوند هستند و به‌طور مستقیم، کمالات خود را از وی هم می‌گیرند. او مبدع مطلق و کمال‌بخش اصلی است و فاعل‌های دیگر واسطه فعل‌اند نه فاعل مستقل.

اگر مسأله وحدت فعل و علم خدا به اشیای عالم از نظر شیخ اشراق را مورد توجه قرار دهیم دلیل دیگری بر تعدیل الواحد در دیدگاه وی خواهیم یافت، چرا که بر این اساس، علم او به عالم همان فعل اوست و اگر بخواهیم علم او به جزئیات عالم را بشناسیم باید بدانیم که این جزئیات نزد او حاضرند و این حضور همان علم اوست، و اگر همه جزئیات که مصادیق کثرت‌اند، بدون واسطه نزد او حاضرند پس کثرت از واحد صادر شده است.

بدین صورت شیخ اشراق اگرچه به‌طور صریح قاعده‌الواحد را انکار نکرده، با نقدهای خود از یک طرف و طرح هندسه‌عالم انوار از طرف دیگر، عملاً آن را به کنار زده است. کار فلسفی شیخ اشراق در این‌جا برخلاف آن‌چه برخی محققان گفته‌اند (۲۸، ص: ۴۸۶)، تفسیری افلاطونی بر فرشته‌شناسی زردشتی نیست؛ بلکه سخن جدیدی در تبیین فاعلیت خداست اگرچه عناصری از نظریه‌های دیگر را دربردارد. او به جای بهره‌مندی افلاطونی، صدور فلوطینی، ابداع‌کنندگی و تعقل و ایجاد فارابی و ابن‌سینا، از اشراق سخن گفته است. فاعلیت خدا همان اشراق اوست که موجودی را ایجاد و سپس کمال می‌بخشد؛ در عین حال، نوع این اشراق همانا علم و رابطه بین او و معلول‌هایش رابطه حضور است.

یادداشت‌ها

۱- این مقاله برگرفته از طرح تحقیقاتی شماره ۲۲۰۲۰۲۲/۱/۰۲، با عنوان «نوآوری‌های شیخ اشراق در مسأله علم و فعل خدا و انسان» است که با حمایت مالی معاونت پژوهشی دانشگاه تهران (پردیس قم) انجام شده است.

2- Plato (428-348, B. C.) 3- Aristotle (384-322 B. C.) 4- Plotinus (202-270 A. D.) 5- demiurege 6- participation 7- metexis 8- memoisis 9- homoisis 10- David Ross (1877-1971) 11- Emanation 12- Enneads 13-procession

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۷۹)، شعاع اندیشه و شهود، تهران: حکمت.

فاعلیت الهی از دیدگاه سهروردی ۲۳

۲. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۷۲)، قواعد کلی در فلسفه اسلامی، ج: ۲، تهران: پژوهشگاه.
۳. ابن سینا، ابوعلی، (۱۴۱۳ق)، الاشارات و التنبیها، تحقیق سلیمان دنیا، بیروت: مؤسسه النعمان.
۴. ابن سینا، ابوعلی، (۱۳۶۳)، الهیات شفا، به تحقیق ابراهیم مدکور، فنواتی و زاید، تهران: ناصر خسرو.
۵. ابن سینا، ابوعلی، (۱۴۰۵ق)، النجا، تحقیق ماجد فخری، بیروت: دارالافتاء الجدیده.
۶. ارسطو، (۱۳۸۵)، متافیزیک، ترجمه دکتر شرف‌الدین خراسانی، تهران: حکمت، چاپ چهارم.
۷. افلاطون، (۱۳۵۷)، تیمائوس، ترجمه محمدحسن لطفی، (مجموعه آثار، ج: ۶)، تهران: خوارزمی.
۸. افلاطون، (۱۳۶۸)، جمهوری، ترجمه فؤاد روحانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ پنجم.
۹. افلاطون، (۱۳۵۷)، مهمانی، ترجمه محمدحسن لطفی (مجموعه آثار، ج: ۲)، تهران: خوارزمی.
۱۰. افلوپین، (۱۴۱۳ق)، اثولوجیا، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قم: بیدار.
۱۱. بدوی، عبدالرحمن، (۱۴۱۳ق)، افلوپین عندالعرب، قم: بیدار (ضمیمه اثولوجیا).
۱۲. سهروردی، شیخ شهاب‌الدین، (۱۳۷۳)، مجموعه مصنفات، ج: ۱، تصحیح هانری کربن، تهران: پژوهشگاه.
۱۳. _____، (۱۳۷۳)، مجموعه مصنفات، ج: ۲، تصحیح هانری کربن، تهران: پژوهشگاه.
۱۴. _____، (۱۳۸۰)، مجموعه مصنفات، ج: ۴، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: پژوهشگاه.
۱۵. شهرزوری، شمس‌الدین، (۱۳۸۰)، شرح الاشراف، تصحیح ضیائی تبریزی، تهران: پژوهشگاه.
۱۶. شیرازی، قطب‌الدین، (بی‌تا)، شرح الاشراف، چاپ سنگی، قم: بیدار.
۱۷. رحیمیان، سعید، (۱۳۸۱)، فیض و فاعلیت وجودی از فلوپین تا صدرالمآلهین، قم: بوستان کتاب.
۱۸. طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۴۱۳ق)، "شرح اشارات"، مندرج در الاشارات و تنبیها، تحقیق سلیمان دنیا، بیروت: مؤسسه النعمان.
۱۹. فارابی، ابونصر، (۱۳۶۴)، احصاء العلوم، ترجمه حسین خدیوچم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۰. فارابی، ابونصر، (۱۴۰۵ق)، الجمع بین رأیی الحکیمین، تهران: الزهراء، چاپ دوم.

۲۴ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز

۲۱. _____، (۱۳۶۱)، *آرای اهل مدینه فاضله*، ترجمه و تحشیه سیدجعفر سجادی، تهران: طهوری، چاپ دوم.
۲۲. _____، (۱۳۷۱)، *التعلیقات*، تحقیق جعفر آل یاسین، تهران: حکمت.
۲۳. _____، (۱۳۷۱)، *فیما یصح وما لایصح من احکام النجوم*، تحقیق جعفر آل یاسین، تهران: حکمت.
۲۴. کاپلستون، فردریک، (۱۳۶۸)، *تاریخ فلسفه* (ج: ۱)، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش.
۲۵. کرین، هانری، (۱۳۸۰)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: کویر.
۲۶. الکندی، یعقوب ابن اسحاق، (۱۹۵۰)، *رسائل الفلسفیه*، تحقیق محمد عبدالهادی ابوژیده، قاهره: بی‌نا.

27. Ross, David, (1930), *Aristotle*, Mithuen, second edition.

28. Corbin, Henry, (1967), "Sohrawardi", *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards, New York: Macmillan Publishing.