

صدرالمتألهین شیرازی و نحوه فاعلیت حق تعالی در نظام آفرینش: رابطه خدا با جهان از نظر صدرای شیرازی

دکتر علی محمد ساجدی*

چکیده

مقاله حاضر ناظر به بررسی دو نظریه فاعلیت بالقصد و فاعلیت بالتجلی است که به ترتیب از سوی متکلمان، عرفا و صدرای شیرازی پیرامون رابطه خدا با جهان مطرح شده است. رویکرد اصلی مطالب آن تبیین نظریه فاعلیت بالتجلی صدراست، و این موضوع به دنبال نقد آرای متکلمان توسط ملاصدرا و با محوریت مباحث زیر به بحث نهاده می شود:

- ۱- طریقه و شیوه استدلال صدرا برای حل پارادوکس "نفی غرض در فعل باری" از یک سو و "اثبات غرض در افعال او" از سوی دیگر.
- ۲- راه حل صدرا برای رفع اشکال موجبیت و الزام در فعل باری، یعنی توهمی که از ناحیه متکلمان به وجود آمده، و تأکید او بر دو عنصر علمیت و رضامندی در نظریه فاعلیت ایجاد و سرانجام اثبات قدرت و اختیار مطلق باری تعالی.
- ۳- تبیین صدرا از نظریه مقصود بالذات و غا الغایات بودن حق تعالی در نظام هستی.
- ۴- بیان ادله و مبانی صدرا در نظریه فاعلیت بالتجلی و ذکر نسبت آن با آرای عرفا.

واژه های کلیدی: ۱- فاعلیت بالقصد ۲- فاعلیت بالتجلی ۳- صدرالمتألهین
شیرازی ۴- متکلمان

۱. مقدمه

چنان که بر اهل فن پوشیده نیست، از جمله کنکاش‌های مفهومی فیلسوفان الهی در زمینه خدانشناسی فلسفی تحلیل پارادوکس‌هایی همانند تقابل وحدت و کثرت، صدور و خلق (قدیم یا حادث بودن عالم)، موجّبت یا موجّبت در کار آفرینش عالم، وجود غایت و غرض یا عدم آن در جهان خلقت، تعدد صفات ذات و تقابل آن با وحدت و بساطت ذات و ... بوده است، آن طور که، هر کدام به نحوی درصدد گشایی از این مفاهیم پیچیده و از نقطه نظر منطق ناسازگار با یکدیگر برآمده‌اند، عده‌ای را کوشش بر آن بوده، تا آن‌جا که ممکن است در منطق ارسطویی محملی برایش پیدا کنند، و عده‌ای دیگر مانند صدرا راه حل نهایی را گام نهادن در منطقه‌ای از منطق و معرفت دانسته که فراسوی منطق ارسطویی است، و در آن‌جا عنان اندیشه و قلم را نه تنها تعقل و برهان، که شهود و عرفان نیز هدایت می‌کند.

هر چند که او در بسیاری موارد برای نشان دادن عدم تنافی میان آن "فرامنطق" با این "منطق" معمول و متعارف در مرحله‌های اولیه استدلال از منطق صورت بهره می‌گیرد و عقل‌گرایان متعهد بدین شیوه از استدلال را قانع می‌سازد؛ اما خود وی بسان تشنه کامی که از قطره قطره نوشیدن سیراب نمی‌گردد در پی تحصیل آب‌های زلال و وافی است که سرزمین تشنه عقل و دل هر دو را توأمان آبیاری کند.

و اما پرسش مهمی که در زمینه تحقیق حاضر مطرح است این که، نحوه فاعلیت حق تعالی در جهان آفرینش و در خلق موجودات چگونه است؟ به عبارت دیگر حکما رابطه خدا با جهان را چگونه تفسیر می‌کنند؟ و پارادوکسی که در بدو امر ذهن ساده و نازآموده را می‌گذد این که آن عالی رفیع‌المنزلت را با این دانی فرو مرتبت چه نسبتی است؟^۱ و آن اولی که هیچ اولی قبل از او نیست و آن آخری که هیچ آخری بعد از او نیست و آن ظاهری که باطن است و آن باطنی که ظاهر است چگونه با مجالی و مظاهر مرتبط می‌گردد و آیا این ظهور و تجلی قاعده حکمی علیت را بر هم می‌زند؟ یا نه، بلکه آن را در سطحی ژرف‌تر و معنایی برتر تفسیر می‌کند، چگونه است که نظریه متکلمان مبنی بر قصد و داعی زاید در تفسیر هدف خلقت و رابطه خدا با جهان نامعقول است و صدرا در این زمینه کدام برهان بر براهین و ادله پیشینیان افزوده است؟

۲. لفظ فاعل و مفهوم آن در چارچوب مباحث فلسفی و کلامی

لفظ فاعل در لغت به معنای کننده کار است و به فعلی اطلاق می‌گردد که توأم با اختیار و اراده باشد (۲۹، ص: ۵۸۸). در اصطلاح فلسفی در اغلب موارد مترادف با علت آمده است. در فلسفه، علت در مقابل معلول و فاعل در مقابل قابل به کار می‌رود، بنابر این فاعلیت در معنای اعم آن مطلق منشأیت اثر را گویند، زیرا هم در مورد ذی شعور و صاحب اراده و علم و اختیار

استعمال می‌شود و هم در مورد غیر ذی شعور. بنابر این هر مبدأ اثری را فاعل و اثر آن را فعل و منافی که کار برای آن انجام می‌شود و مورد قصد و اراده فاعل است غایت می‌نامند (۶، ج: ۲، ص: ۱۱۵ و ۲، ص: ۱۹۱).

یکی دیگر از مترادفات فاعل "جعل" است که در اصطلاح فیلسوفان عبارت از اثر خاص فاعل است. از آن‌جا که علیت یا اعدادی یا ایجابی می‌باشد و با تقسیمی دیگر علت یا فاعلی یا غایی، و یا مادی یا صوری است، بنابر این بحث جعل مربوط به علت فاعلی ایجابی است و در حکمت متعالیه صدرای معقول بالذات و معلول بالذات از انحای وجودات به جعل ابداعی بسیط است که به افاضه خاص و تجلی اول، موجودات از کتم عدم پدید آمده و به تجلی دوم مراتب و کثرات صفاتی و اسمایی و افعالی نمودار شده‌اند (۱۵، ج: ۱، ص: ۴۲۲ و ۴۰۴ و ۱۷، ص: ۱). برای فاعل در آثار گوناگونی که از فیلسوفان اسلامی به جای مانده تقسیمات متعددی بیان شده است "که" تفصیل آن‌ها به مجالی دیگر موقوف می‌گردد و در این‌جا تنها به بیان فهرستی از آن‌ها اکتفا می‌شود؛ فاعل طبیعی و فاعل الهی،^۲ فاعل تام و فاعل ناقص، فاعل بسیط و فاعل مرکب، فاعل مختار و فاعل موجب، فاعل بالطبع و فاعل بالقسر، فاعل بالاراده، فاعل بالجبر و فاعل بالقصد، فاعل بالتسخیر، فاعل بالعنابه، فاعل بالرضا، فاعل بالتجلی و فاعل بالعشق.

۳. ملاصدرا و نقد آرای متکلمان

۳.۱. خلاصه آرای متکلمان انظریه فاعلیت بالقصد:

فاعل بالقصد - طبق تعریف - فاعلی است که فعلش را با اراده‌ای انجام می‌دهد که مسبوق به غرض یا فایده باشد. فاعلی که دارای علم و اراده است و علمش به فعلش قبل از انجام فعل تفصیلی است و توأم با داعی و انگیزه زاید بر ذات است مانند انسان در انجام افعال خود و واجب الوجود در فاعلیت خود که (از نظر جمهور متکلمان) فاعل بالقصد است (۱۰، ص: ۱۴۷؛ ۵، ص: ۲۹۹؛ ۲۸، ص: ۸-۷ و ۲۴، ص: ۳۰۸).

به طور خلاصه، متکلمان در پاسخ پرسش چرایی خلقت، با مراجعه به متون دینی و بر اساس مبانی فکری خود به هر کدام، به یک تعبیر فاعلیت بالقصد را به خدا نسبت می‌دهند، عدلیه با طرح مسأله معلل به اغراض بودن فعل خدا، که از فروع قاعده تحسین و تقبیح عقلی است، افعال الهی را تابع اهداف و انگیزه‌ها دانسته، داعی زاید بر ذات قایل شده‌اند، بنابر این تعبیر آن‌ها از فاعلیت بالقصد در باره خالق یکتا، فاعلیتی است هدف‌دار و غایت‌مند که جهان را برای ایصال نفع به غیر و رسانیدن جود و بخشش به مخلوقات خلق کرده است (۲۰، ج: ۱۱، ص: ۶۹ و ۹، ص: ۲۵-۲۴).

اشاعره با نفی قاعدهٔ تحسین و تقبیح و در نتیجه ابطال سخن معتزله، فاعلیت بالقصد را با فاعلیت بالاراده یکی دانسته، اراده را همچون حکما صفت ذات باری به شمار آورده‌اند، اما از آنجا که اشاعره بر خلاف حکما عینیت صفات با ذات را معتقد نبوده و قایل به زیادت صفات بر ذات شده‌اند، بنابر این، نتیجهٔ قهری این تفکر چنین می‌شود که اراده باری را از مقام ذات به مقام فعل او تنزل داده، آن را در ردیف صفات اضافیه به حساب آورند.

به علاوه، اشاعره _ بر خلاف معتزله- با نفی هر گونه غایت‌مندی در فعل باری در واقع فاعلیت بالقصد به معنای قصد غایی را رد نموده و تنها قصد فاعلی را مد نظر داشته‌اند. بنابر این باید گفت که جمهور متکلمان -گرچه بنا به قول مشهور صاحب این نظریه می‌باشند، لیکن- دیدگاه و تعبیر یکسانی از آن ارائه ننموده، و آرای آن‌ها در این زمینه با یکدیگر متفاوت است.

به همین دلیل وقتی ملاصدرا پیرامون فاعلیت خداوند از دیدگاه متکلمان سخن به میان می‌آورد، قایل به تفصیل شده، دسته‌ای از آنان را صاحب نظریه "فاعلیت بالداعی" و گروهی دیگر را معتقد به "فاعلیت بالقصد به غیر داعی" معرفی می‌کند (۱۷، ص: ۵۵ و ۱۹، ص:).

۲.۳. ملاصدرا و نقد آرای متکلمان

۱. ۲. ۳. **فاعل بالقصد-در اختیار خود- مضطرّ است، پس با وجوب ذاتی منافات دارد:** توضیح آن که، فاعل بالقصد، یعنی آن که افعال خود را برای انگیزه و داعی (دست یابی به غرضی) انجام می‌دهد، در حال تلبس به اختیار مضطرّ است، زیرا اگر چه فعل او ارادی و توأم با قصد است، لیکن تحت تسخیر آن داعی و غرض انجام می‌پذیرد، بنابر این فعلی انسان‌وار، حادث و خارج از وصف اختیار مطلق می‌باشد، و چنین اختیاری که حادث است به ذات او مستند نبوده، بلکه نیازمند و مستند به محدث می‌باشد، و از ناحیهٔ سبب و مقتضی و علت موجه به او رسیده است که همان انگیزه و داعی بیرون از ذات او می‌باشد و این مطلب به معنای تغییر واجب بالذات به واجب بالغير است و این خلف و محال است. در نتیجه، ایجاد و فاعلیت به اختیار و اراده مستند می‌باشد، که داعی ازلی و ذاتی است، و به قصد و غرض زاید بر ذات استناد و نیاز ندارد. نزدیک به همین معنا در استدلال‌های ابن سینا نیز آمده است (۳، ص: ۵۳).

۲. ۲. ۳. **نظریهٔ فاعلیت بالقصد اشکال تجسم را به دنبال دارد:** نظر به این که از دیدگاه عدلیه (شیعه و معتزله) غرض و انگیزهٔ فاعل زاید بر ذات اوست، بنابر این حیثیت فاعلی فاعل بالقصد غیر از حیثیت ذاتی او است، در این صورت فاعل بالقصد ذاتی مرکب و متکثر است و لازمهٔ ترکب و تکثر نیز تجسم خواهد بود. از همین رو صدرا در *المظاهر الالهیه*، (ص: ۱۰۱) چنین گوید: ".....لاستلزامه-مع قطع النظر عن الاضطرار- التکثر المستلزم للتجسیم...".

یعنی، صرف نظر که از اشکال اضطرار در فعل باری لازمه نظریه فاعل بالقصد اشکال تکثیر (در ذات فاعل) و سرانجام تجسیم می‌باشد.

افزون بر این که فاعل بالقصد محل اراده‌های حادث و به تبع محل حوادث است و از آنجا که شیئی قابل حوادث، مادی می‌باشد، بدون صورت جسمیه یافت نمی‌شود، بر این اساس اگر واجب تعالی فاعل بالقصد باشد باید دارای جسم باشد (۱۵، ج: ۶، صص: ۳۸-۳۳۷ و ۸، ص: ۸۵).

قبل از صدرا کسی متعرض برهان فوق نشده، هر چند ریشه‌ها و زمینه‌های آن در آثار فلسفی پیشینیان موجود است.

۳.۲.۳. قول به غرض و انگیزه زاید بر ذات ناشی از تفسیر غلط متکلمان از

مفهوم "قدرت" باری است: یکی از مبانی صدرالمتألهین در نقد فاعلیت بالقصد تأکید بر تفسیر حکما از مفهوم "قدرت" باری تعالی است. قادر در نزد حکما کسی است که اگر بخواهد، فعل را انجام دهد و اگر نخواهد، انجام ندهد، هر چند همواره خواسته و انجام داده باشد.

این تفسیر دیدگاه کلامی مفهوم قدرت را که مبتنی بر صحت صدور و لا صحت صدور فعل از فاعل است، نفی می‌کند (۱۵، ج: ۳، ص: ۱۱)،

متکلمان بر این باورند که قدرت تنها در مورد کسی صادق است که شأنیت فعل و ترک، را داشته باشد، بنابر این فاعلی که علی‌الدوام فعل از او سر می‌زند و تام الفاعلیت است موجب و مقید به انجام فعل و غیر قادر می‌پندارند.^۴

در حالی که تفسیر فلسفی قدرت، دیدگاه متکلمان را بر نمی‌تابد، و نظریه فاعلیت بالقصد را که متضمن تساوی نسبت فاعل قادر به دو طرف فعل و ترک بوده، بدون وجود داعی و انگیزه‌های زاید بر ذات یا غرضی که او را به فعل وادار کند خلق نمی‌کند و موجودی را نمی‌آفریند، باطل و مردود می‌شمارد، زیرا در تفسیر فلسفی قدرت چنین انگیزه‌های لازمه تحقق فعل بشری که در فاعلیت خود ناقص است و در امور خویش نیاز به داعی و انگیزه دارد، می‌باشد مانند این که تا گرسنه نشود دست به سوی غذا نمی‌برد و، در حالی که فعل باری از این امور بی‌نیاز بوده، و فاعلیت او از هرگونه غرض و انگیزه زاید بر ذات پیراسته و مبری است (۱۵، ج: ۳، ص: ۱۱ و ج: ۷، ص: ۱۰۶).

این برهان نیز بر رد نظریه فاعلیت بالقصد اختصاص به صدرا داشته و در آثار بوعلی و شارحان او دیده نمی‌شود.

۳.۲.۴. قصد زاید با قاعده "العالی لایرید السافل" در تعارض است: صدرا با

تکیه بر مبانی حکمای پیشین - به ویژه ابن سینا - و طرح چند پرسش و پاسخ، نظریه فاعلیت بالقصد را نقد می‌کند. از جمله با تکیه بر قاعده یاد شده که بر اساس آن، موجود عالی به

توسط موجود سافل و یا علت به توسط معلول کامل نمی‌شود، تعارض نظر متکلمان مبنی بر وجود غرض زاید در فعل باری را با این قاعده آشکار می‌سازد (۱۵، ج: ۲، ص: ۲۷۹؛ ج: ۶، ص: ۳۲۶؛ ۱۸، صص: ۵۹-۱۵۴ و ۲۱، ص: ۲۸۹).

حاصل کلام این که صدرا با استفاده از این قاعده، سخن معتزله مبنی بر معلل به اغراض بودن فعل خدا، را رد نموده، هرگونه غایت و غرض زاید بر ذات او همانند کرامت، ستایش، لذت بردن، یا ایصال نفع به غیر و ... را باطل می‌شمرد و معتقد است ایجاد و آفرینش بر هیچ یک از این امور متوقف نمی‌باشد، جز التفات به جناب قدس خود و بی نیازی از هر آن چه بیرون از ذات اوست، زیرا هیچ مقصودی بالاتر و بلند مرتبه‌تر از ذات او نیست تا قصد انجام فعل بدان تعلق گیرد (۱۸، ص: ۱۵۹).

نتیجه آن که، داعی و انگیزه حق تعالی برای ایجاد عالم، نفس ذات او یا علم او به نظام تمام و کامل است که این علم نیز عین ذات او می‌باشد، پس ذات او، همان گونه که فاعل است علت غایی و غایت وجود عالم نیز می‌باشد (۱۵، ج: ۶، ص: ۳۲۷).

۳. ۲. ۵. آیا رد نظریه فاعلیت بالقصد مستلزم نفی غایت‌مندی نظام آفرینش

است؟ پس از رد نظریه فاعلیت بالقصد و نفی غرض در فعل باری، مهم‌ترین پرسشی که مطرح می‌شود این است که آیا دیگر جایی برای غایت‌مندی نظام آفرینش و اتقان صنع و آثار عنایت و حکمت باری تعالی باقی می‌ماند؟ آیا اگر هدف و غرض از فعل او نفی گردد و فعل او بدون هدف تلقی شود حکمت او خدشه دار نمی‌گردد؟ قبل از هر چیز باید توجه داشت که نفی غایت‌مندی نظام آفرینش با نص صریح بسیاری از آیات و روایات موجود در شریعت ناسازگار می‌باشد.

پاسخ همه حکمای الهی به سؤال فوق این است که: باری تعالی هم فاعل و مبدأ المبادی و اول الاوائل است و هم خود غایت یا غایت الغایات همه چیز است (۱۸، صص: ۵۵-۱۵۴). صدرا در *مفاتیح الغیب* (ص: ۲۹۰) سخنی دارد که می‌توان تمایز میان هدف فاعل و هدف فعل را از آن استنباط کرد: "معنی این که گفته‌اند، صنع، آفرینش و فعل حق تعالی غایتی نیست، این است که غایتی بعد از ذات او نیست، نه آن که فعل او بدون غایت است، زیرا هر فعلی که غایت نداشته باشد ناقص بی‌بهره و پوچ بی‌ارزش است و خداوند سبحان برتر از آن است که چیزی بدون حکمت و داعی از او صادر گردد، بنابر این داعی نفس علم و عنایت او به نظام اعلی باشد، علم و عنایتی که عین ذات اوست و زاید بر ذات او نیست."

در نتیجه همان گونه که فاعل اول خود فاعل نداشته و فاعل همه مراتب جهان معلول است، همچنین غایتی جدا از ذات خویش نداشته، عین ذاتش غایت برای همه اشیا است (۱۵، ج: ۲، ص: ۳۶۳).

تا اینجا روشن شد که هدف فاعل چیزی بیرون از ذات او نیست، اما این سؤال باقی است که آیا فعل او نیز بدون غرض است یا فعل غایت مند و هدف دار می‌باشد؟

برای بیان پاسخ این سؤال ابتدا ناگزیریم به تقسیم ملاصدرا از فعل حق تعالی اشاره کنیم.

۴. تقسیم فعل حق تعالی از نظر ملاصدرا

صدرا فعل حق تعالی را از جهتی بر دو قسم تقسیم می‌کند:

۱- فعل مطلق و ویژه الهی، ۲- فعل عام و منحل در کثرات.

فعل مطلق و ویژه الهی آن است که از او بی واسطه صادر می‌شود، این فعل، هدف و غایتی جز ذات باری تعالی ندارد. پس به یک اعتبار می‌توان آن را غیر معلل به اغراض دانست، و این قسم، همان فعلی است که حکمای الهی بر نفی تعلیل آن به غیر، براهین متعددی اقامه نموده و هدف آن را تنها ذات حق تعالی دانسته‌اند و سخنان معتزله در باب قصد زاید را که شامل همه افعال الهی از جمله فعل مطلق او بوده، مردود و باطل شمرده‌اند.

قسم دوم از اقسام فعل الهی یعنی فعل عام و متکثر، پس از مرتبه فعل خاص و مطلق او قرار می‌گیرد و در حکم معلول‌های آن فعل ویژه به شمار آمده و در طول آن می‌باشند. و اما، از آن‌جا که این دسته از افعال به حسب کثرت موجودات متکثر بوده، افعال عام و منحل در کثرات بوده و پس از فعل خاص در قالب اشیا کثیره، صدور می‌یابند، در تمامی مراتب آن غایت‌مندی وجود دارد و قابل تعلیل به اهداف و اغراض‌اند (۱۶، صص: ۶-۲۷۵ و ۱۵، ج: ۲، صص: ۸-۳۶۵).

سرانجام، صدرا چنین نتیجه می‌گیرد که، حکمای الهی غرض و غایت را مطلقاً نفی ننموده‌اند، بر خلاف اشاعره که با نفی قاعده علیت باب هرگونه علیت غایی را نیز مسدود کرده و به نفی مطلق غایت در کل افعال او فتوی داده‌اند (۱۵، همان).

خلاصه آن که گفت با نگرش فلسفی فعل خداوند هدف‌دار است: فعل مطلق او هدفش ذات باری و افعال مقید و محدود او که در زمان و مکان محصورند هر یک غایات خاص خود را دارند، که در نهایت، هدف واقعی آن‌ها نیز به ذات او منتهی می‌گردد. به عبارت دیگر اگر ذات فعل را "موجودی به سوی مقصد" بدانیم که صیوروت به سمت مقصد جزو ماهیت و سرشت آن است، همانا ایجاد فعل، خلق فعل برای همان مقصد (غرض) می‌باشد (۲۷، ج: ۳، ص: ۸۷).

۵. هماهنگی برهان با دلایل نقلی در مسأله غایت‌مندی نظام آفرینش

صدرا می‌کوشد تا رهیافت‌های برهانی خود را با استشهاد به آیات قرآنی تأیید نماید و اثبات کند که میان دست آوردهای حکمی و آموزه‌های نقلی تعارضی وجود ندارد: از جمله موارد استشهاد ایشان آیات ذیل است:

"او هم اول است و هم آخر، هم ظاهر است و هم باطن" (حدید/۳). و آیات فراوانی که مفاد آن چنین است: همه اشیا عالم همان طور که از او صادر گردیده‌اند بدو بازگشت می‌کنند، مانند: "آگاه باشید که همه امور و کارها به سوی خدا باز می‌گردد" (شوری/۵۳)، "سرانجام (همه چیز) به سوی اوست" (مائده/۱۸)، "باز به سوی او باز می‌گردید" (بقره/۲۸) و "به سوی ما بازگشت می‌کنید" (انبیا/۳۵).

آیات و روایات بسیاری وجود دارد که در مقام اثبات حکمت وداعی در فعل خداوند و بیان شگفتی‌های نظام آفرینش و مصالح و منافی که بر آن مترتب است صراحت دارند (۲۱، صص: ۲۲۰-۲۱۹ و ۱۸، ص: ۱۵۹).

پرسش دیگری که در اینجا مطرح می‌باشد این است که آیا دیدگاه اشاعره و حکما در نفی غرض از فعل باری یکسان است یا نه؟ نگارنده در مقاله "غایت‌مندی نظام آفرینش از نظر متکلمان و حکمای مسلمان" به تفصیل پرسش مزبور را مورد بررسی و تحقیق قرار داده است (۱۲، صص: ۸۹-۱۱۳).

۶. معنای مقصود بالذات بودن خداوند

از جمله مسائلی که در فلسفه صدرا بسیار مورد عنایت واقع شده است مسأله علت غایی و بحث در باره غایات و منافع موجودات است که به‌طور مستوفی در جاهای مختلف به اثبات و شرح و بسط آن پرداخته است، تفصیل مطالب را باید در بحث جداگانه‌ای تحت عنوان "علت غایی" جستجو نمود، لیکن به مناسبت بحث به نکته‌ای پیرامون آن اشاره می‌گردد.

صدرا غایت و مقصود بالذات بودن واجب تعالی را به دو معنی تبیین می‌کند:

الف: یک معنای آن عشق^۵ و بهجت ذاتی حق تعالی به ذات خود است که به مصداق گفته "من أَحَبَّ شَيْئًا أَحَبَّ آثَارَهُ" از این عشق و ابتهاج رشحه‌ای از رشحات فیض او سبب ایجاد موجودات است و باید دانست که از این محبت ذاتی و اراده و رضا و بهجت ذات نسبت به ذات، استکمال او به غیر خود لازم نمی‌آید، زیرا محبوب و مراد حقیقی نفس ذات اوست، چنان که اگر انسان دیگری را دوست بدارد آثار او را نیز دوست می‌دارد و دوستی نسبت به آثار او نه برای آثار بلکه برای خود اوست که صاحب آن آثار است (۳، ص: ۱۶ و ۱۸، صص: ۵-۱۵۴).

و حکیم سبزواری در منظومه خود گوید:

مبتهجٌ بذاته بنهجهً اقوی و من لــــه بشئ بنهجهً
مبتهجٌ بما یصیر مصدره من حیث انه یکون ائــــره

بدین ترتیب، یکی از معانی مقصود بالذات بودن واجب تعالی برای اشیا چنین است که واجب الوجود (۱۳، ص: ۱۸۵) به اشیا، نه به لحاظ ذات آن‌ها بلکه به لحاظ این که صادره از

ذات اویند و منتسب به او می‌باشند و او را ارائه می‌دهند، میتهج است و از همین جهت آن‌ها را اراده می‌کند، بنابر این غایت او از ایجاد اشیا، نفس ذات اشیا نیست (تا اشکال اراده موجود عالی برای موجود سافل لازم آید) بلکه غایت ایجاد مخلوقات خود اوست و هرچه بدین طریق فاعل باشد، در عین این که فاعل است غایت نیز می‌باشد (۱۵، ج: ص: ۲۶۳).

این جاست که سخن از قصد بالذات و قصد بالعرض به میان می‌آید، بدین معنا که خداوند با وصف کمال مطلق، به ذات خود محبت بالذات دارد و به آثار و افعال خود از آن جهت که آثار و افعال او می‌باشند محبت بالعرض. و آن‌چه مطابق قاعده "العالی لایرید السافل" از عالی نسبت به سافل نفی می‌گردد، محبت و اراده‌ای است که بالذات و بر سبیل قصد به سافل تعلق گیرد و نه محبت و اراده‌ای که بالعرض و بر سبیل تبعیت به آن تعلق گیرد (همان، ص: ۲۶۴).
ب: معنای دوم مقصود بالذات بودن خداوند عشق و شعور فراگیری است که بر سراسر جهان هستی حکمفرماست و بنا بر عقیده حکمای الهی سریان چنین عشق و اشتیاقی در تمامی موجودات عالم با طبقات و مراتب گوناگون آن، امری است اجتناب ناپذیر که هم شرع بر آن صحه نهاده، چنان که می‌فرماید: "و إن من شیء الا یسبح بحمده" (اسراء/۴۴) و هم عقل آن را اثبات می‌کند (۱۸، ص: ۱۵۵).

بر این اساس، واجب تعالی غایت همه اشیا است؛ بدین معنا که تمامی موجودات جهان طالب کمال‌های لایق خود می‌باشند و در جهت کسب این کمالات تشبّه به ذات مقدس او می‌جویند و هر یک به قدر استعداد و ظرفیت وجودی خود به سوی او مشتاقانه در حرکت‌اند؛ اعم از این که این چنین اشتیاقی ارادی و اختیاری باشد و یا طبیعی و نهفته در ذات اشیا. صدرا این موضوع را در *سفار* به طور مشروح بیان نموده و از سخنان شیخ الرییس که در جای جای تعلیقات به این مهم پرداخته، بسیار سود جسته است (۱۵، ج: ۷، صص: ۱۸۴-۱۴۸ و ج: ۶، ص: ۳۳۶).

حاصل کلام این‌که، هریک از موجودات جهان در تمام طبقات عالم هستی با قابلیت‌های ویژه و مرتبه وجودی معین خود، با تشبّه به مافوق خود طلب کمال نموده، سرانجام سلسله تشبّهات و استکمالات به غایت الغایات و خیر مطلق - همان خیر و غایتی که رهروان طریق کمال را به نزد خود فراخوانده، دل‌ها با اتصال به او آرام و قرار گیرند - می‌رسند و موجودیت و هویت اصلی خود، را باز می‌یابند. چنان که گفته‌اند: "لولا عشق العالی لا نطمس السافل" (۱۸، ص: ۱۵۶). یعنی: اگر عشق به موجود عالی نمی‌بود موجود سافل نابود می‌گشت.

نکته قابل توجه این است که: ۱- آن‌چه در پاسخ معتزله می‌آید غایت بالذات بودن خداوند به معنای اول است، نه به معنای دوم، زیرا معتزله (چنان که گفته شد) بر این گمان هستند که خداوند جهان را خلق کرد تا به آن‌ها جود و بخشش کند و در مقابل آن‌ها حکما گفتند که خداوند در اعطا و بخشش هدفی و غایتی جز ذات خود ندارد و به همین دلیل

اعطای وجود به خلق نیز غایت حقیقی ایجاد او نیست؛ بلکه غایت فعل و کار خداوند است، یعنی غایت بالذات او نیست، بلکه غایت بالعرض و بالتبع او می‌باشد.

بدین سان، مدلول آیه شریفه «و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون» (ذاریات/۵۶) که بسیار مورد استناد عدلیه قرار گرفته است، غایت بالعرض خواهد بود و نه غایت بالذات (۲۱).

۷. دیدگاه ملاصدرا در مورد نحوه فاعلیت حق تعالی

صدرالمتألهین در برخی آثار خود همچون *اسفار اربعه* (ج: ۲، ص: ۲۲۳) و *المظاهر الالهیه* (ص: ۱۰۱) اقسام فاعل را شش قسم و در برخی دیگر مانند *المشاعر* (ص: ۳۰۴) و *الشواهد الربوبیه* (ص: ۵۵) آن را هفت قسم قرار داده و قسم هفتم یعنی فاعلیت بالتجلی را به صوفیه یا اهل الله نسبت داده است.

آنچه مسلم است، صدرا در آثار خود معلوم نکرده است مرادش از فاعلیت بالتجلی چه چیز است، لیکن نظریه فاعلیت بالعنایه ابن سینا را به اعتباری پس از تصحیح و بازسازی پذیرفته است چرا که به عبارت دیگر، فاعلیت بالعنایه دو قسم است؛ یکی آن است که علم فاعل به نظام اتم از لوازم ذات و زاید بر ذات فاعل باشد، این همان نظریه بوعلی است که صدرا آن را مورد انتقاد قرار داده است (۱۵، ج: ۶، صص: ۲۳۲-۲۲۷) و آن است که علم به نظام اتم و اکمل عین ذات فاعل باشد، و این نظریه مختار صدراست، لیکن پیرامون آن تفسیرهای مختلفی شده است، از جمله تفسیر ملا عبدالله زنوزی است که مراد آن محقق (صدرا) از فاعلیت بالتجلی را همان فاعلیت بالعنایه به معنای دوم دانسته است (ص: ۳۷۶ و ۲۶، ص: ۴۷۴)، البته مشکل این جاست که فاعلیت بالتجلی عرفا مبتنی بر وحدت وجود و موجود است درحالی که تبیین ملاصدرا از فاعلیت بالعنایه و علم عنایی باری یک نوع تبیین فلسفی است که بر اساس مشرب حکما یعنی عقیده به کثرت وجود و موجود صورت گرفته است، بنابر این مباحث این دو نظریه (فاعلیت بالعنایه به معنی دوم و فاعلیت بالتجلی صوفیه) یکسان نبوده، و با توجه به تصریح صدرا در استناد نظریه فاعلیت بالتجلی به صوفیه، توجیه حکیم زنوزی صحیح به نظر نمی‌رسد.

با این همه نمی‌توان منکر شد که نظریه فاعلیت بالتجلی عرفا با نظریه فاعلیت بالعنایه (چه به معنای اول و چه به معنای دوم) دارای عناصر مشترک می‌باشند، زیرا بر اساس نظریه بوعلی حق تعالی بر طبق علم تفصیلی قبل از ایجاد خویش که زاید بر ذات است و جودات خارجی را ایجاد کرده است و مطابق با نظریه صدرا بی چنین علمی که سبب ایجاد اشیا است عین ذات اوست و عرفا نیز معتقدند که حقیقت حق در مقام واحدیت به همه حقایق علم دارد و بر طبق علم خویش و شهود اعیان در مقام واحدیت تجلی در اعیان ثابت نموده است، همچنین بر آنند که همه حقایق عالم امکان اعم از ملک و ملکوت مستهلک در ذات حق‌اند و

از شهود ذات و تجلی ذات برای ذات و تجلی حق در مقام واحدیت حقایق خارجی موجود گشته‌اند، بنابر این مبدأ ظهور همه حقایق عشق ذات به ذات و ظهور ذات از برای ذات است. یعنی در حقیقت، محور مشترک هر سه نظریه توجه به دو امر است؛ یکی نقش اساسی علم باری در پیدایش جهان خلقت و دیگری عشق و ابتهاج ذات حق تعالی به ذات خویش که به تبع آن عالم پدیدار گشت.

به طور خلاصه، صدرالمتألهین پس از بیان اقسام شش گانه فاعلیت و تعریف هر قسم و ارجاع هر یک به صاحبش، دو قسم اخیر را، یعنی فاعلیت بالعنایه و فاعلیت بالرضا، به نحو قضیه‌ای مردده‌المحمول یا منفصله نعه الخلو، بر می‌گزیند و می‌گوید: "..... فهو فاعل اما بالعنایه أوبالرضا....." (۱۵، ج: ۲، ص: ۲۲۴ و ۲۰، ص: ۱۰۱).

لیکن در مقام داوری میان آن دو، اولی را برتر می‌داند، کما اینکه در جای دیگر با تفسیر خاص خود آن را بر می‌گزیند:

"..... لكن الحق أنه فاعلٌ بالأولٍ منهما، لانه تعالی يعلم الاشیا قبل وجودها بعلم هو عین ذاته فیکون علمه بالاشیا الذی هو عین ذاته منشأ لوجودها فیکون فاعلاً بالعنایه" (۲۰، ص: ۱۰۱ و ۱۵، ج: ۲، ص: ۲۲۵).

یعنی، نظریه حق آن است که حق تعالی فاعل بالعنایه می‌باشد، زیرا خدای تعالی به اشیا قبل از وجودشان علم دارد، علمی که عین ذات اوست، پس علم او به اشیا که عین ذات اوست منشأ پیدایش جهان هستی است.

از تکرار جمله "هو عین ذاته" و تأکیدی که صدرا بر عینیت علم تفصیلی حق با ذات او دارد، معلوم می‌شود که می‌خواهد میان نظریه خود و شیخ الرییس فرق نهاده و ملاصدرا راه خویش را از مشایین جدا کند.

البته این پرسش باقی است که علی‌رغم اعتراض بر نظریه علم عنایی بوعلی و نظریه اشراقیون در باب فاعلیت الهی، چرا ملاصدرا بر این دو نظریه صحه می‌گذارد؟!

جواب را باید در ادامه سخنان صدرا بررسی نمود که می‌گوید: "فهو اما فاعل بالعنایه أو بالرضا و علی ای الوجهین فهو فاعل بالاختیار بمعنی ان شاء فعل و ان لم یسألهم یفعل لا بالایجاب کما توهمه الجماهیر من الناس" (۱۵، ج: ۲، ص: ۲۲۵).

یعنی اگر وجه صحتی بتوان برای این دو نظریه پیدا کرد، همان عدم تنافی آنها با اختیار باری تعالی است، زیرا علاوه بر این که هر دو فاعل علمی است و فاعلیت در آنها مقتضای ذات فاعل، مناسب با ذات، و با رضایت و سازگاری ذات توأم است، بنابر این عرصه‌ای برای موجبیت و الزام در فعل باری باقی نمی‌ماند، چه، همان طور که گذشت ملاک اصلی در صفت اختیار، هماهنگی و سازگاری فعل با ذات فاعل است که این شرط در مورد فاعل بالعنایه و فاعل بالرضا (هر دو) صدق می‌کند.

۱.۷. عناصر مشترک در فاعلیت بالتجلی عرفا و فاعلیت بالعنایه صدرا

در این قسمت سعی بر آن است که مبانی و عناصر مشترک میان این دو نظریه را مورد بررسی قرار داده، ابعاد مختلف مسأله مورد نظر را روشن سازیم. باید گفت اگر در حکمت متعالیه متقدم بحث تجلی و ظهور به مفهوم عرفانی آن مشاهده نمی‌گردد، در حکمت متعالیه متأخر - که علیت به معنای متعارف آن نفی شده و به مفهوم تجلی ارجاع می‌گردد - وجود چنین عناصری محرز می‌باشد، با این توضیح که به طور کلی در حکمت متعالیه صدرا بی شالوده‌ها و زمینه‌های اولیه ارتقای حکمت به سطح عرفان پایه‌ریزی شده است. برای مثال تحقیقی که صدرا در باب اصالت حقیقت وجود در تحقق و جعل به عمل آورده است (۱۵، ج: ۱، صص: ۴۴-۳۸؛ ۱۹، ص: ۷۸ و ۱۷، صص: ۷-۶) و ماهیت را امری نامتحقق و غیر اصیل برشمرده که تنها به سبب وجود واقعیت یافته، اصالت پیدا می‌کند، علیت را از جایگاهی که در فلسفه متعارف داشت به سمت تشآن سوق داده و از این دریچه راهی به سوی ارتقای حکمت باز کرده است.

می‌توان محورهای مشترک را به قرار زیر بر شمرد:

- ۱- ارجاع علیت به تشآن و تجلی
- ۲- ارجاع امکان ماهوی به امکان ففوری
- ۳- انتقال از وحدت تشکیکی و سنخی وجود به وحدت شخصی وجود و در پی آن انتقال از کثرت وجود و موجود به وحدت وجود و موجود.
- ۴- تفسیر علم حق تعالی به موجودات، قبل از ایجاد آن‌ها، به علم اجمالی در عین کشف تفصیلی.

۱.۷.۱. ارجاع علیت به تشآن و اثبات وحدت شخصی وجود: صدرالمتألهین

آن‌جا که همراهی فلسفه متعالیه با عرفان نظری مطرح می‌گردد، فصل نوینی را در بحث مربوط به علیت با عنوان "فی تتمه الکلام فی العله و المعلول و اظهار شیء من الخبایا فی هذا المقام" آغاز می‌کند.

این در حالی است که وی ابتدا بحث علیت را بر سیاق حکمای پیشین مطرح و به احکام و مسایل جزئی و کلی آن به طور مبسوط پرداخته است، او همگام با سایر فیلسوفان، وجود را به علت و معلول تقسیم نموده تفسیر فلسفی علت، تقسیمات آن، ضرورت علی و مباحث اطراف آن، احکام علت فاعلی، ابطال دور و تسلسل و ... احکام علت غایی و بحث مشروح غایت (۱۵، ج: ۲، صص: ۲۸۶-۱۲۶)، و ... سپس فصل مزبور را می‌گشاید و با ارجاع علیت به تشآن و تجلی، اندیشه و افق دید حکیم را تا افق عالی عرفان اوج داده و آن‌گاه از این پایگاه که مبتنی بر وحدت شخصی وجود است، تمام مباحث فلسفی را سامان می‌بخشد و این دست آورد تا آن‌جا برای وی اهمیت دارد که از آن، نه به اکمال و تتمیم بحث علیت، بلکه به اکمال و اتمام

فلسفه و حکمت تعبیر می‌کند: "... و جعله قسطی من العلم بفیض فضله و جوده فحأولتُ به اکمال الفلسفة و تتمیم الحکمة... " (۱۵، ج: ۲، ص: ۲۹۲ و ۸، ج: ۴، ص: ۱۰۱).

تمثیل سایه و صاحب سایه و تفسیر عالم وجود به "ظل الله" تفسیر مشترکی میان عرفا (همانند ابن عربی و قیصری) و صدرا است که در مباحث عرفانی آثار او مورد بحث قرار گرفته است.

صدرالمتألهین گرچه در بخش گسترده‌ای از اسفار و سایر کتب فلسفی خود بر اساس وحدت سنخی و تشکیکی وجود سخن گفته و استدلال نموده است، لیکن به نظر می‌رسد رأی نهایی وی همان وحدت شخصی وجود است، چنان که در منابع یاد شده بدان اشاره شد، همچنین در مفتاح هفتم از *مفاتیح الغیب* این مطلب را تحت عنوان "فی الاشارة الى حقيقة الوجود و انها عين ذات المعبود" و در مشعر دوم از مشاعر تحت عنوان "فی کیفیه شموله للاشیا" با نظر تحقیقی و برهانی به اصل و حقیقت وجود و هم با استشهاد از آیات و روایات (در *مفاتیح الغیب*) اثبات نموده و از حکمت به سوی عرفان حرکت می‌کند.

به عبارت دیگر، وی در منابع یاد شده می‌کوشد تا اثبات کند، شمول حقیقت وجود نسبت به ماهیات و اعیان ثابت از سنخ شمول مفهوم وجود نسبت به موجودات نبوده، بلکه اطلاق و انبساط اصل و حقیقت وجود نسبت به ماهیات و اعیان ثابت عبارت از تجلی و ظهور و سریان آن در مراتب و مظاهر مختلف وجود است بدین شرح که:

ماهیات صور کمالات و مظاهر اسما و صفات حق‌اند که ابتدا در علم و سپس در عین یا خارج به حسب حب (عشق) و اراده او و اظهار آیات (نشانه‌ها) و آگاهی دادن به اسما و صفات خود بوده و به حسب تکثر ماهیات، تکثر یافته و او در همه حال بر وحدت حقیقی خود باقی و بر کمالات دائمی خود ثابت و پا برجاست (۲۱، ص: ۳۲۶ و ۱۸، ص: ۲۱).

مدعای وحدت شخصی وجود با شواهد نقلی نیز تأیید می‌گردد، زیرا ظواهر قرآن کریم بر آیت و نشانه بودن غیر خداوند دلالت می‌کند و صدرا در آثار مختلف خود به طور مکرر از آیات و روایات شاهد می‌آورد.^۸

۲.۱.۷. وجود رابط و امکان فقری مقدمه‌ای بر وحدت شخصی وجود: کنکاش

در هویت واقعی معلول و تحلیل عمیق آن و کاوش در علت و دقت در حقیقت آن، دو راه دیگر برای اثبات وحدت شخصی وجود است که صدرا در ادامه مباحث علیت پی می‌گیرد.

در ابتدا باید دید صدرا به کدام پرسش اساسی در این زمینه می‌خواهد پاسخ بگوید؟ پرسش مهم این است که بر اساس قول به اصالت و تشکیک وجود که صدرا آن را مبنای همه مسایل حکمت متعالیه خود قرار داده است، چگونه می‌توان به وحدت شخصی وجود رسید؟ آیا کثرتی که در متن وجود مطرح است - اعم از آن که به قول مشایین به صورت حقایق متباینه باشد و یا آن طور که در فلسفه صدرا آمده است - به عنوان حقیقت تشکیکی -

یک کثرت حقیقی است یا مجازی؟ در صورتی که حقیقی باشد، قول به تشکیک در وجود با وحدت شخصی وجود ناسازگار است پس باید کثرت موجودات امری وهمی یا مجازی تلقی گردد تا وحدت شخصی وجود ثابت شود به هر حال، حل این قضیه پارادوکسیکال چگونه است؟

راه حل این قضیه، چنان که اشاره شد از طریق تحلیل عمیق معنای علت و معلول است. با تعمق در وجود علت تامه و وجود معلول درمی‌یابیم که علت وجودی مستقل و غنی نیست، بلکه عین استقلال و غنا می‌باشد و در طرف معلول نیز چنین نیست که ذاتی داشته باشیم له الربط و المعلولیه، بلکه ذاتی است که عین فقر و تعلق محض به علت است. به عبارت دیگر در حکمت متعالیه ما سوی الله به لحاظ تحلیل وجودی شأن و استقلال و نفسیتی از خود نداشته و تنها در اثر ارتباط به مبدأ فاعلی، وجوب غیری پیدا کرده است و بدون مبدأ فاعلی چیزی نیست تا طرف جعل جاعل یا فعل فاعل قرار بگیرد.^۸

صدرا (۲۱، ص: ۳۲۶) در این زمینه می‌گوید:

"... لاجهه أخرى للمعلول غیر کونه مرتبطاً الی جاعله التام بتلك الجهه موجوداً لنفسه لاجعاله حتی یتغایر الوجودات و یختلف النسبتان..."

وی این مطلب را مشخصه مکتب خود و وجه تمایز حکمت متعالیه با فلسفه متعارف می‌شمرد (همان). بدین سان، نیاز و فقر در متن هستی معلول راه پیدا می‌کند، آن گونه که بیش از دو صفت برای معلول باقی نمی‌ماند، یکی امکان بالذات و دیگری وجوب بالغیر بلکه آن چه برای معلول می‌ماند همان وجوب بالغیر است که عین الربط است و این بیان امکان فقری است که صدرا در مبحث مواد ثلاث نیز یادآور می‌شود و آن را مناط نیاز معلول به علت قرار می‌دهد (۱۵، ج: ۱، ص: ۸۴ و ج: ۳، ص: ۱۹).

از جمله گوید: "والحق عندالمحققین ان وجود المعلول وجود تعلقی لاقوام له بوجود جاعله الفیاض علیه فوجود علتته تامه و کماله و ینتهی فی سلسله الافتقار الی ماهو تام الحقیقه فی ذاته" (۱۵، ج: ۳، ص: ۱۹).

از این عبارتها به دست می‌آید که برای معلول هیچ ذاتی نمی‌ماند جز عین ارتباط به ذات مستقل که واجب است و با غفلت از آن مستقل هرگز ادراک معلول که عین ربط است حاصل نمی‌گردد. و از این جا معلوم می‌شود که نسبت هستی و کمالات هستی به معلول‌هایی که در آغاز امر موجودهای امکانی خوانده می‌شوند نسبتی حقیقی نبوده و تنها مصححی که برای این نسبت باقی می‌ماند همان مجازی - بودن آن است. بدین ترتیب با نفی اسناد حقیقی وجود از معلول بساط هرگونه کثرت حقیقی اعم از کثرت تباینی (قول مشایین) و کثرت تشکیکی (قول صدرا) در میان وجودها بر چیده می‌شود و وحدت شخصی وجود که قول عرفا است ثابت می‌گردد.

علت حقیقی یا فاعلی که تامّ الفاعلیت است نیز باید در مقام ذات خود عین علیت و فاعلیت باشد و تنها در این صورت است که عین مبدأییّت خواهد بود و نیازی به غیر نخواهد داشت؛ به عبارت دیگر، علیت او مشروط به هیچ شرطی و متوقف بر هیچ امری نخواهد بود، بنابر این صدرالمتألهین در بحث علیت، فصلی (۱۵، ج: ۲، ص: ۲۲۶) تحت عنوان "فی ان المعلول من لوازم ذات الفاعل التام بحيث لا يتصور بينهما الانفكاك" گشوده و در طی آن، اثبات می‌کند که فاعل تامّ به حسب ذاتش در معلول مؤثر است و نه به اعتبار قید دیگری همچون وجود شرط یا صفتی یا اراده یا آلت و ابزار یا مصلحتی و همانند آن بلکه: "هو لذاته و جوهره فاعلاً ففاعلیة کل فاعل تام الفاعلیه بذاته و سنخه و حقیقته لا بامرٍ عارضٍ له..." (همان).

بدین شرح که فاعلی که برای فعل نیازی به غیر ندارد به ذات، سنخ و حقیقت خود در فاعلیت، تامّ است و فاعل تامّ چون به نفس ذات خود فاعل است و هویت آن مصداق برای حکم، به اقتضا و تأثیر است، پس تأثیر و فاعلیت از ذات او قابل انفکاک نمی‌باشد و در نتیجه معلول نیز از لوازم ذاتی آن محسوب می‌گردد (همان و ۷ و ۸، ص: ۱۰۲).

۳.۱.۷. علم اجمالی در عین کشف تفصیلی و نقش آن در فاعلیت بالتجلی:

صدرالمتألهین در بحث علم الهی پس از آن که به طور مبسوط به بیان و نقد آرای پیشینیان می‌پردازد، سرانجام خود او برای تفسیر عالمیت حق تعالی به ماسوی به سمت و سوی مبانی عرفا روی می‌آورد (۱۵، ج: ۶).

نظریه بالا در باب علم الهی از عرفان نظری به حکمت متعالیه صدرایی راه یافته است، لیکن صدرا آن را برهانی نموده است.

ابن عربی در فتوحات عبارتی دارد (۴، ج: ۱، ص: ۲۱۰) که عیناً مورد استناد صدرالمتألهین واقع شده است: قال فی معنی قوله (تعالی): "و آتیناهُ الحکمة و فصلَ الخطاب"، ان الممكنات متمیزة فی ذاتها... فتکون عن امره فما عندالله اجمالاً، كما انه لیس فی اعیان الممكنات اجمالاً، بل الامر کله فی نفسه و فی علم الله مفصل، و انما وقع الاجمال عندنا و فی حقنا و فینا ظهر فمن کشف التفصیل فی عین الاجمال علماً او عیناً او حقاً فذلک الذی اعطاه الحکمة و فصل الخطاب ولیس الا الانبیاء و الرسل و الورثة خاصة... (۱۵، ج: ۶، ص: ۲۸۹).

یعنی: ممکنات در عین عدم بودن در حد ذاتی با یکدیگر تمایز دارند و علم خدای سبحان بر آنها تعلق می‌گیرد، بدان گونه که در ذات خود بوده و آنها را با امر تکوینی خود به عرصه وجود خارجی در آورده و پیدایش آنها به همین امر الهی است، بدین ترتیب آنچه نزد خداست (و در علم پیشین اوست) اجمال است، چنان که در اعیان ممکنات اجمالی نیست، بلکه عالم امر همه در ذات باری و در علم تفصیلی حق تعالی است، و اجمال، علمی

است که نزد ما و در حق ما و در وجود ما ظاهر است پس هر کس در علم یا در عین یا در حق تفصیل را در عین اجمال یابد و بر او منکشف گردد، او همان است که خدای تعالی به او حکمت و فصل الخطاب عطا فرموده است و چنین کسانی البته جز پیامبران و رسولان و وارثان خاص آن‌ها نمی‌باشند.

به یک معنا مفاد این نظریه چنین است که واجب تعالی همان گونه که به ذات خود عالم است به تمام ماسوی نیز عالم و آگاه است به طوری که همان علم ذات به ذات عین علم به کل اشیا نیز هست، یعنی علم اجمالی است در عین کشف تفصیلی (۷، ص: ۱۹۶).

و به معنای دقیق‌تر، اجمال در حقیقت وجود و نظام وجود از تفصیل تمام‌تر و کامل‌تر است. بنابر این، علم واجب تعالی به وجودات امکانیه که عین وجود او می‌باشد، علمی اجمالی است به آن وجودات. از طرفی علم تفصیلی در حقیقت علم و انکشاف معلوم به گونه‌ای که از سایر معلومات متمایز باشد قوی‌تر و تمام‌تر از علم اجمالی است، چه، به وسیله علم اجمالی معلوم از غیر خود متمایز نمی‌گردد. و چون تمیز ذاتی به جمیع جهات ذات برتر از تمیز عرضی است، اضافه بر این که تمیز ذاتی به وجهی از وجوه ذات و علم صرف باید تمام مراتب شدت و قوت علم را دارا باشد، همان طور که وجود صرف واجد همه درجات تمامیت و کمال وجود است، بنابر این علم حق تعالی به آن وجودات علم تفصیلی می‌باشد. در نتیجه، علم حق تعالی به موجودات قبل از ایجادشان به جهت حکم وجود، اجمالی بوده و به حسب حکم علم، تفصیلی می‌باشد و این معنای علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است (۲۶، ص: ۴۴۶).

توضیح آن که سخن بالا از حکیم زنوزی بر اساس مفاد قاعدة بسیط الحقیقه می‌باشد که صدرالمتألهین آن را پایه مهمی برای تبیین کیفیت علم باری و در پی آن تبیین کیفیت فاعلیت او قرار داده است. صدرا (۱۵، ج ۶ ص: ۷۱-۲۶۴) با تکیه بر این قاعده اثبات می‌کند که علم واجب تعالی به ماسوی علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است. وی ابتدا چهار اصل به عنوان مقدمات برهان خود تمهید می‌کند،^۱ سپس چنین نتیجه می‌گیرد:

"فاذا تمهدت هذه الاصول فنقول؛ الواجب تعالی هو المبدء الفیاض... علی أن البسیط الحقیقی من الوجود یجب... فهذا هو العلم الکمالی التفصیلی بوجه و الاجمالی بوجه... (۱۵، ج ۶، ص: ۲۶۹-۲۷۱).

بدین شرح که، اجمال در این‌جا به معنای بساطت است، زیرا در ذات حق هیچ گونه کثرت یا ابهام راه ندارد و معلومات گرچه از نظر معنی دارای کثرت و تفصیل‌اند، اما همه به یک وجود واحد بسیط موجودند و این وجود، وجود خاص هیچ یک از آن معانی نیست. با این توضیح، برمی‌گردیم به سخن صدرا و جان کلام وی که هر آن‌چه در جهان هستی، مفهوم موجود بر آن صدق می‌کند خواه بالاصاله مثل وجود، خواه بالعرض همچون ماهیات مستند و متکی به مبدأ اول تعالی است؛ زیرا بر اساس قاعدة بسیط الحقیقه هر چه در معالیل هست باید در علت به نحو اعلی و اکمل باشد، پس ذات حق با حفظ بساطت و احدیتش کل اشیا است.

لیکن، از آنجا که اگر معنایی بخواهد مصداق خاص خود را پیدا کند آن مصداق باید در همان حد معین وجود داشته باشد و لا غیر، بنابر این هیچ یک از معانی امکانی و ماهیات بر واجب صادق نیست و وجود واجب وجود خاص هیچ یک از ممکنات محسوب نمی‌گردد و در عین حال او کل الاشیا است (۱۵، و ۷، ص: ۱۹۴).

در پایان این مطلب، صدرا چنین نتیجه گیری می‌کند (۱۵، ج ۶، ص: ۲۷۱):

"ففي هذا المشهد الالهي و المجلي الازلي ينكشف و ينجلي الكل من حيث لاكثره فيها، فهو الكل في وحدة"

پس در مشهد الهی و در مجلای ازلی ذات واجب تعالی همه اشیا- از آن جهت که کثرتی در آنها نیست- منکشف و ظاهر می‌شوند و بنابر این ذات واجب در عین وحدت و بساطت ذات، همه اشیا است.

بدین ترتیب رأی نهایی صدرا در باب علم حق تعالی به موجودات قبل از ایجاد آنها روشن شد و اما اگر این مطلب را از رهگذر عرفان نظری دنبال کنیم خواهیم دید که با بسیاری از مفاهیم این دانش قابل تنظیم است، هر چند، همان طور که اشاره شد، صدرا خود در *سفار* و سایر کتاب‌های فلسفی- عرفانی خویش یا مبانی آنها را پذیرفته و با برهان منطبق ساخته و یا به تصریح از عباراتشان برای اثبات مطلب عرفانی خود شاهد آورده است.

قیصری بر آن است که عرفای مکتب ابن عربی معتقدند پیش از آن که کثرت مظاهر تحقق پیدا کند، حق تعالی به عین علم خود به ذات خویش از طریق فیض مقدس به ذات خویش هم در مرتبه احدیت و هم در مرتبه واحدیت عالم می‌باشد، بدین صورت که در مقام احدیت به نحو "شهود مفصل در مجمل" و علم اجمالی در عین کشف تفصیلی و در مقام واحدیت، به نحو "شهود مفصل در مفصل" به موجودات و ممکنات جهان عالم است (۲۵، ص: ۱۸).

نتیجه آن که، هم در حکمت متعاله و هم در عرفان نظری همچون سایر مکاتب فلسفی گذشته (مشاء و اشراق) علم حق تعالی بر نحوه فاعلیت او مؤثر است، زیرا حقیقت علم، عین حضور است و حضور عین وجود (۲۶، ص: ۴۵۳). و وجود در موجودات، به جعل بسیط مجعول بالذات است و ماهیت به تبع وجود و به جعل مرکب مجعول بالعرض، در این صورت وجودات بالذات و ماهیات بالعرض برای جاعل بالذات و مبدأ نخستین حاضرند. اینک در بیان علم ذاتی نظریه علم اجمالی در عین کشف تفصیلی که در آن، علم حق تعالی زاید بر ذات او نبوده و به همان علم که به ذات خود دارد علم به جمیع وجودات ممکن به علم حضوری است، حکیم متأله، صدرالدین و ابن عربی و هم‌کیشان وی هم رأی و هم عقیده‌اند. با این تفاوت که نحوه ورود آنها به مبحث علم باری یکی نیست، صدرالمتألهین از راه قاعده "بسيط الحقیقه کل الاشیا و لیس بشی منها" به اثبات آن می‌پردازد و ابن عربی از طریق اثبات "اعیان ثابته".

لیکن، هر دو نحوه فاعلیت حق تعالی را مرتبط با مرتبه علم ذاتی حق قبل از آفرینش موجودات می‌دانند.

در عرفان علم حق تعالی به ذات خود متضمن علم او به اسما و صفات و نیز لوازم اسما و صفات و مقتضیات آنها یعنی اعیان ثابت می‌باشد، به گونه‌ای که نظام خلقت در قالب اعیان ثابت در حضرت علمی حق، در مرتبه واحدیت وجود داشته و باری تعالی به نحو شهود مفصل در مجمل، تفصیل عالم را در بساطت ذات، شهود می‌نموده و همین نظام علمی که نظام احسن است سبب افاضه و ظهور حق تعالی می‌گردد و عالم امکان پدیدار می‌شود و در حکمت متعالیه نیز افاضه و تجلی حق جز از طریق علم حق تعالی به ذات خویش که عیناً علم او به همه موجودات است - حاصل نمی‌گردد و چنان که گفته شد پایه و اساس این مطلب در حکمت متعالیه قاعده بسیط الحقیقه می‌باشد.

۸. نتیجه گیری

نظریه‌ها پیرامون رابطه خدا با جهان - با بررسی آرای حکما و متکلمان - از سه فرض بیرون نیست؛

۱- رابطه محرک با متحرک در اندیشه‌های فلسفی یونان به ویژه جوهر محوری ارسطو و ارسطویان.

۲- نظریه خلقت زمانی (خلق از عدم) متکلمان.

۳- نظریه فاعلیت ایجاد (فیض وجودی) فلوطین و فیلسوفان اسلامی.
رابطه وجود مستقل با وجود رابطه از صدر المتألهین که تصویر دیگری از همان فاعلیت ایجاد است.

جوهره اصلی فاعلیت ایجاد در نظام فلسفی ابن سینا فاعلیت ذاتی و اراده ذاتی و علم عنایی و در نظام اشراقی فاعلیت و اراده ذاتی توأم با عقیده به مظهریت عالم عین از حقیقت علم و در نظام حکمت متعالیه صدرا، فاعلیت و اراده ذاتی همراه با نظریه علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است.

بدین سان با صرف نظر از وجوه افتراق هر یک از سه نظریه یاد شده - که به عقیده نگارنده این سطور سطحی بوده و تقابل جدی میانشان نیست - وجوه اشتراک فراوان داشته، و در مجموع در مقابل عقیده به فاعلیت طبیعی قرار می‌گیرند.

به علاوه، این آرا در مقابل همه آرا و نظریه‌هایی قرار می‌گیرد که در عصر حاضر در صدد تبیین رابطه خدا با جهان به روش مکانیکی، پویشی، خدای ساعت ساز آفریننده ولی بر کنار و جدای از عالم و فارغ از هر گونه کنش، واکنش، جریان و حادثه‌هایی که پس از

خلقت در عالم رخ می‌دهد و هر نوع تفسیر ماده انگارانه از افعال الهی در همه مراتب (ابداع، تکوین، صنع و احداث) آفرینش موجودات، می‌باشد.

یادداشت‌ها

- ۱- به فرموده امیر المؤمنان علی(ع): عال فی دنوه و دان فی علوه.
- ۲- هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن (حدید/۳).
- ۳- سبزواری گوید: معطی الوجود فی الالهی فاعل. معطی التحرك الطبیعی قایل، (۱۳، ص: ۳۲۵).
- ۴- برای مثال رجوع شود به آرای غزالی در تهافت الفلاسفه پیرامون شرط فاعل بودن و نقد او بر آرای فیلسوفان پیرامون قدرت و فاعلیت باری (۲۳، ص: ۸۷).
- ۵- به گفته شیخ اشراق: اگر عشق نمی بود، آسمان و زمین و خشکی و دریا ایجاد نمی‌شد (۱۴، ص: ۴۳۳).
- ۶- حکمت متعالیه متقدم بر آن بخش از حکمت متعالیه اطلاق می‌شود که مبتنی بر تشکیک خاص وجود است و حکمت متعالیه متأخر بر آن قسمت از آرای صدرا که مبتنی بر قبول وحدت شخصی وجود است اطلاق می‌شود بویژه بر مباحث نهایی علیت و مجموعه بحث‌هایی که پیرامون تجلی ذاتی، صفاتی، افعالی باری از جانب صدرا مطرح شده است، تفکیک این دو بخش از حکمت مورد تأکید برخی از استادان فن حکمت عرفان واقع شده است.
- ۷- ر. ک. (فرقان / ۴۵)؛ (نور/ ۳۵)؛ (ذاریات/ ۲۰)؛ (بنی اسرائیل/ ۱۲)؛ (جاثیه/ ۴)؛ (روم/ ۲۰ و ۲۵)؛ (فصلت/ ۳۷ و ۳۹) و (۲۱، صص: ۲۳-۳۲۲).
- ۸- در فلسفه ملاصدرا جعل بسیط به وجود تعلق می‌گیرد و ماهیت مجعول بالعرض است که با جعل ترکیبی آفریده می‌شود.
- ۹- (ص/ ۲۰)، یعنی: ما به داوود پیامبر حکمت و نفوذ کلامی فیصله بخش بخشیده بودیم.
- ۱۰- نقل این اصول به طول می‌انجامد و از چارچوب این مقاله خارج است.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن رشد، محمد بن ولید، (۱۹۴۲)، تفسیر مابعد الطبیعه، بیروت: دارالمشرق، چاپ اول.
- ۳- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (بی تا)، التعلیقات، تحقیق دکتر عبدالرحمن بدوی، قم: مرکز النشر.
- ۴- ابن عربی، محمد بن علی، (۱۴۱۰-۱۴۰۵)، فتوحات مکیه، ۱۴ جلد، تصحیح عثمان یحیی، قاهره: هیئته المصریة، العامه الکتاب.
- ۵- ایچی، عبدالرحمن بن احمد (قاضی عضد)، (بی تا)، المواقف فی علم الکلام، بیروت: عالم الکتب.
- ۶- تهنانوی، محمد اعلی بن علی، (۱۸۶۲)، کشف اصطلاحات الفنون ج: ۲، هند: انتشارات کلکته.

- ۷- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۲)، شرح حکمت متعالیه (شرح اسفار)، بخش سوم و چهارم از جلد ششم، تهران: انتشارات الزهرا.
- ۸- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۶۷)، ریحی مختوم (شرح بر اسفار ج ۲)، جلد چهارم، قم: مرکز نشر اسراء.
- ۹- خیاط، ابوالحسین، (۱۹۸۶م)، الانتصار، با مقدمه دکتر نیبرج، بیروت: دارالقاس.
- ۱۰- رازی، فخرالدین (امام فخر)، (۱۹۸۶)، کتاب الاربعین، به کوشش احمد حجازی، قاهره: مکتبه الکلیات الازهریه.
- ۱۱- زنوزی، ملا عبدالله (حکیم زنوزی)، (۱۳۶۱)، لمعات الالهیه، با مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۱۲- ساجدی، علی محمد، (۱۳۸۲)، "غایت‌مندی نظام آفرینش از نظر متکلمان و حکمای مسلمان"، مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۷۰، صص: ۸۹-۱۱۳.
- ۱۳- سبزواری، حاج ملاهادی، (بی تا)، شرح منظومه، مشهد: مطبعه سعید.
- ۱۴- سهروردی، شهاب الدین (شیخ اشراق)، (۱۳۹۷ق)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، دوره سه جلدی، تهران: انتشارات انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ۱۵- صدرالمآلهین شیرازی، محمدبن ابراهیم، (۱۴۱۰ق)، الاسفار الاربعه (دوره ۹ جلدی)، ج: ۲ و ۵ و ۶، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۱۶- _____، (۱۳۶۴)، تفسیر القرآن، به تصحیح محمد خواجوی، ج: ۲، قم: انتشارات بیدار، چاپ دوم.
- ۱۷- _____، (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۱۸- _____، (۱۴۲۰ق)، المبدأ و المعاد، بیروت: دارالهادی.
- ۱۹- _____، (۱۳۶۳)، المشاعر، به اهتمام هانری کرین، تهران: کتابخانه طهوری.
- ۲۰- _____، (۱۳۷۷)، المظاهر الالهیه، قم: مرکز نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- ۲۱- _____، (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۲۲- عبدالجبار، ابوالحسن بن احمد همدانی (قاضی عبدالجبار)، (۱۳۸۵ق)، المغنی فی ابواب التوحید و العدل، ج: ۶ و ۱۱، تحقیق دکتر ابراهیم مدکور و دکتر طه حسین، قاهره: مؤسسه المصریه العامه للتألیف.

صدرالمتألهین شیرازی و نحوه فاعلیت حق تعالی در نظام آفرینش ۶۱

۲۳- غزالی، ابو حامد محمد، (۱۹۹۴)، *تهافت الفلاسفه*، تحقیق دکتر علی بوملجم، بیروت: دار و مکتبه الهلال، چاپ اول.

۲۴- فیاض لاهیجی، ملا عبدالرزاق، (۱۳۷۲)، *گوهر مراد*، تهران: سازمان چاپ و انتشار وزارت ارشاد.

۲۵- قیصری، شرف الدین محمود، (بی تا)، *شرح فصوص الحکم ابن عربی*، افسست از چاپ سنگی، قم: انتشارات بیدار.

۲۶- مدرس زنوزی، آقا علی، (۱۳۷۶)، *بدایع الحکم*، تهران: انتشارات الزهرا.

۲۷- مطهری، مرتضی، (۱۳۶۹-۷۰-۷۶)، *شرح الهیات شفا*، ج: ۱ و ۲ و ۳، تهران: انتشارات حکمت.

۲۸- مفید، محمد بن نعمان (شیخ مفید)، (۱۴۱۳ق)، *مسأله فی الاراده*، قم: نشر کنگره جهانی شیخ مفید.

۲۹- بدون نویسنده، (۱۹۷۳)، *المنجد اللغه و الاعلام*، بیروت: دارالمشرق.

