

واکاوی اندیشه فاعلیت در حکمت مشاء

حسین پژوهنده نجف‌آبادی*

رضا رضانی**

DOI: 10.22096/EK.2023.563146.1472

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۰۲ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۰۷]

چکیده

اصل فاعلیت زیربنای هستی‌شناختی فلسفه مشاء است و به نظر می‌رسد تفسیر سینوی از علیت فاعلی در رابطه وجودی میان کلیه مبادی عالییه و موجودات سافل از قبیل رابطه هستی‌شناختی میان باری‌تعالی و نظام آفرینش و رابطه وجودی میان نفس مجرد انسانی و قوای آن تأثیرگذار بوده است. فاعلیت مبتنی بر سنخیت میان علل و معالیل فاعلی، رابطه ماهوی و کثرت تبیینی انعزالی میان این واقعیات عینی را به کلی منتفی کرده و تشکیک و تقاضل وجودی میان آنها را به اثبات می‌رساند. البته مطابق با قواعد کلان هستی‌شناختی فاعلیت، مقتضی وجود متغایر غیر بیگانه علت و معلول است و مبادی عالی را موجود متغایر و غیر بیگانه از معالیشان می‌کند و به معالیل وجود رابطی می‌بخشد. بدین ترتیب، وحدت شخصی وجود علت و کثرت شائی معلول در حکمت سینوی قابل اثبات نیست، بلکه نوعی وحدت تشکیکی به معنای وحدت وجود و کثرت موجود در بخشی از مباحث هستی‌شناختی مانند خداشناسی و انسان‌شناسی او و همفکرانش یافت می‌شود.

واژگان کلیدی: فاعلیت؛ علت فاعلی؛ وحدت تشکیکی؛ تبیین انعزالی؛ خداشناسی؛ انسان‌شناسی.

* دانش‌آموخته سطح چهارم، حوزه علمیه قم، قم، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: 158383mhp@gmail.com

** استادیار، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آیت الله العظمی بروجردی، خرم‌آباد، ایران.

Email: ramazanireza19@yahoo.com



۱. مقدمه

علت فاعلی در فلسفه الهی علتی است که واقعیت معلول را افاضه می‌کند و او را از کتم عدم خارج کرده و به او واقعیت عینی می‌بخشد: «أن الفلاسفة الإلهيين ليسوا يعنون بالفاعل مبدأ التحريك فقط، كما يعنيه الطبيعيون، بل مبدأ الوجود ومفیده، مثل الباری للعالم».^۱ این قسم از فاعلیت، زیربنای تمامی نظام‌های فلسفه اسلامی است و فلسفه مشاء از حیث هستی‌شناسی بر پایه این اصل و لوازم آن استوار گردیده است. آنها بر پایه این اصل از رابطه عینی و واقعی میان کلیه مبادی عالی وجود و موجودات سافل از جمله رابطه عینی و واقعی میان باری تعالی و نظام آفرینش، نفس انسانی و قوای آن سخن گفته‌اند. آنها مبدأ هستی موجودات امکانی و آفرینش را واجب الوجود بالذات می‌دانند که موجودی مجرد از ماده، بلکه فوق تجرد است.^۲ همچنین این دسته از حکماء سبب،^۳ منبع فیض و مبدأ فاعلی قوا در انسان را همان نفس ناطقه انسانی می‌دانند که همواره هویتی مجرد عقلی بسیط دارد: «هذا الذی لیس بجسم، يجوز أن يكون منبع القوى فيفيض عنه بعضها في الآلة و بعضها يختص بذاته».^۴ بدیهی است مراد آنها از فاعلیت این دسته از حقایق وجودی مجرد فراتر از فاعلیت حرکتی است که اختصاص به موجود مادی دارد.

فاعلیت الهی یا ایجادی در بخش‌های مختلف فلسفه از ابعاد هستی‌شناختی مختلفی برخوردار است که در برخی تحقیقات به آن پرداخته شده است، اما این پرسش مطرح است که آیا رابطه هستی‌شناختی میان فاعل هستی‌بخش الهی و معلول آن در حکمت مشاء چگونه است؟ آیا این نوع از فاعلیت می‌تواند تبیین وجودی انغزالی به تمام ذات میان علت فاعلی و معلولش را در پی داشته باشد؟ شاید ابتدا به نظر آید که آموزه‌هایی مثل زیادت وجود بر ماهیت و وجود کلی طبیعی در خارج، در مسئله جعل هستی و رابطه علی و معلولی فاعلی حکمت مشاء تأثیرگذار بوده و رابطه هستی‌شناختی میان آنها را تبیین وجودی به تمام ذات می‌کند، اما به نظر می‌رسد بررسی دقیق فاعلیت و قواعد کلان این باب در جواب از این مسئله نقش تعیین‌کننده‌ای داشته و می‌تواند این نوع از تبیین را به کلی از میان بردارد و نوعی از تغایر وجودی سازگار با نوعی از وحدت تشکیکی میان علت فاعلی ایجادی و معلولش را به اثبات

۱. حسین‌بن‌عبدالله ابن‌سینا، الشفاء، الاهیات، تحقیق: سعید زاید (قم: مکتبه مرعشی، ۱۴۰۴)، ۲۵۷.

۲. ابن‌سینا، الشفاء، الاهیات، ۳۴۷.

۳. «هذه النفس الناطقة هي سبب أيضا للنفس [قوه] الحساسة والتامية والمحركة في الانسان» حسین‌بن‌عبدالله ابن‌سینا، المبدأ والمعاد (تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳)، ۱۰۷.

۴. ابن‌سینا، الشفاء، الطبیعیات، جلد ۲ (قم: مکتبه مرعشی، ۱۴۰۴)، ۲۲۴.

رساند که به آن کثرت موجود و وحدت وجود گفته می‌شود.

۲. فاعلیت مقتضی نفی کثرت تباینی انعزالی

برخی عرفا^۵ و حکمای الهی در برداشتی غیر صحیح نظریه کثرت تباینی را به حکمای مشاء نسبت داده‌اند «الوجود عند طائفة مشائیه من الحكماء حقائق تباینت»^۶. مطابق با این نظریه وجودها در خارج بالذات با یکدیگر متباین‌اند و بین وجودهای متکثر واقعی موجود در سلسله عرضی و طولی هیچ جهت وحدت و سنخیتی وجود ندارد، چون وجود داشتن جهت وحدت مستلزم جهت امتیاز بوده که خود مستلزم ترکیب وجود از ما به الامتیاز و ما به الاشتراک است، درحالی‌که وجود امر بسیط است و ترکیب در امور بسیط راه ندارد.^۷

۲-۱. شدت ارتباط و تعلق

رابطه واقعی میان واقعیت عینی خدا و آفرینش در حکمت مشاء از نوع رابطه وجودی است، به گونه‌ای که این نوع از تعلق و ارتباط، کامل‌ترین، قوی‌ترین و شدیدترین ارتباطات است که بین غیر علل و معلول یافت نمی‌شود: «وجود مایوجد عنه علی سبیل لزوم لوجوده و تبع لوجوده»^۸؛ اما وجود نظریه کثرت تباینی میان علت و معلول، مستلزم انکار قطعی روابط علی و معلولی میان آنهاست و این انکار خود مستلزم تساوی نسبت وجودی خدا با آفرینش می‌شود. درحالی‌که «تساوی در رتبه وجود و تکافؤ در مرتبه بین علت معطیه وجود و معلول ناقض حدیث علیت و معلولیت و مُبطل باب افاضه و استفاضه است»^۹. اگر واقعیت عینی علت و معلول حقائق متباین باشند وابستگی و قوام وجودی نظام آفرینش به خداوند بی‌معنا بوده و مستلزم انکار وجود خداوند در جایگاه قوام‌بخش وجود معالیش است. پس «معنای معلولیت آن نیست که معلول با علت دو امر مابین باشند، بلکه بودن علت اصل و معلول فرع و بودن علت حقیقه و معلول رقیقه، به مقتضای کلام معجز نظام امیرمؤمنان «بینوته مع خلقه بینونة صفة لاعزلة» مصحح معنای علیت و معلولیت است و بدون این نکته و اصل، علیت و معلولیت بی‌معناست»^{۱۰}. این نوع شناخت در مباحث کلان باعث شده است تا مشائین در

۵. صائن‌الدین علی‌الترکه، تمهید القوائد، تصحیح و تعلیقة: حسن حسن‌زاده‌آملی (قم: الف لام میم، ۱۳۸۶)، ۶۷، ۱۱۳.

۶. هادی‌بن‌مهدی السبزواری، شرح المنظومه، جلد ۲ (تهران: ناب، ۱۳۶۹)، ۱۱۱.

۷. مرتضی مطهری، مجموعه آثار شهید مرتضی مطهری، جلد ۶ (تهران- قم: صدرا، ۱۳۶۸)، ۵۱۲.

۸. ابن‌سینا، الشفاء، الالهیات، ۴۰۳؛ و المبدأ و المعاد، ۷۶.

۹. هادی‌بن‌مهدی السبزواری، شرح الأسماء الحسنی، تصحیح و تحقیق: نجفقلی حبیبی (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۲)، ۱۰۹.

۱۰. سید جلال‌الدین آشتیانی، هستی از نظر فلسفه و عرفان (قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶)، ۱۱۲.

مباحث انسان‌شناسی نفس را اصل و قوا را فروع و توابع آن بدانند: «أن فی جملتها شیء كالأصل والمبدأ و أن سائر القوی كالتوابع والفروع»^{۱۱} و در برخی سخنان دیگر قوا معالیل و شعب وجودی نفس^{۱۲} و نفس منبع، مجمع و مبدأ قوا باشد «یکون ذلك النفس هو المبدأ لهذه القوى كلها».^{۱۳} کاربرد این دسته از کلمات بیانگر انزال و بیگانگی علل و معالیل فاعلی از یکدیگر نبوده، بلکه در ضمن حقیقتی یگانه از نوعی ارتباط تکوینی بهره برده‌اند. چگونه ممکن است قوا معالیل نفس باشند و بین آنها و نفس هیچ ارتباط تکوینی نباشد؟ چگونه می‌تواند میان واقعیت عینی نفس انسانی و شعبه‌ها، فروع و لوازم آن بینونت وجودی به تمام ذات برقرار باشد؟! پس هرچند حاجی سبزواری مطابق با مباحث کلان هستی‌شناختی گاهی تباین عزلتی میان نفس و قوا را نیز به مشائین نسبت می‌دهد،^{۱۴} این نظریه در حکمت مشاء تنها یک نظریه فرضی است: «أما قول صاحب الغرر؛ هذا لا یعقل إن كانت القوى مبائیة للنفس مبائیة عزلة؛ فمجرد فرض وتصویر، ولم یذهب الیه أحد من المشاء فانهم صرّحوا بأن قوى النفس فروعها و الفرع لا یباین الأصل مبائیة عزلة».^{۱۵}

۲-۲. معلول معلوم به علم ذاتی و مراد به اراده ذاتی

سنخیت میان علت و معلول از احکام مشترک فاعلیت ایجادی و طبیعی است.^{۱۶} شیخ در این زمینه فصل مستقلی باز کرده و مطابق با این حکم، سلسله علل و معالیل را مسانخ یکدیگر می‌داند؛^{۱۷} یعنی صدور و فاعلیت فاعل متفرع بر خصوصیت و سنخیت ذاتی است «[الصدور بمعنی] کون العلة بحیث یصدر عنها المعلوم».^{۱۸} به اقتضای این سنخیت، معالیل الهی و وجوب ذاتی نداشته، بلکه وجوب بالغیر یا وجوب سابقی بیانگر جهت مناسبت بین علت و معلول است^{۱۹} تباین عزلتی میان باری تعالی و معلولش امکان ندارد، بلکه معالیل الهی با او

۱۱. فخرالدین الرازی، المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات، جلد ۲ (قم: بیدار، ۱۴۱۱)، ۴۰۵؛ و ابن‌سینا، الشفاء، الالهیات، ۲: ۲۳۷.

۱۲. ابن‌سینا، الشفاء، الالهیات، ۲: ۲۳۷؛ «أن لكل بدن منا نفسا واحدة و أن سائر القوی معلولة لها منشعبة منها فی الأعضاء هذا علی ما اشتهر عند أئمة الحکمة من المتأخرین» فخر رازی، المباحث المشرقیة، ۲: ۲۳۴.

۱۳. حسین بن عبدالله ابن‌سینا، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۹)، ۳۹۱؛ و ابن‌سینا، شفاء، الطبیعیات، ۲: ۲۲۴.

۱۴. السبزواری، شرح المنظومه، ۴: ۱۲۷، ح ۲۵.

۱۵. حسن حسن‌زاده آملی، عیون مسائل النفس و سرح العیون فی شرح العیون (تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۵)، ۳۶۵.

۱۶. ابن‌سینا، الشفاء، الالهیات، ۲: ۲۶۹.

۱۷. ابن‌سینا، الشفاء، الالهیات، ۲: ۲۶۸.

۱۸. محمد بن محمد نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات و التنبیها، جلد ۳ (قم: البلاغة، ۱۳۷۵)، ۱۲۷.

۱۹. آشتیانی، هستی‌انظرفلسفه و عرفان، ۱۶۳، ۱۱۲.

مناسبت ذاتی دارند: «کل ما یصدر عنه ینبغی أن یناسب لذاته و ینبغی خیرا لخیریه ذاته و لا ینبغی أن یناسب لذاته».^{۲۰} در این مناسبت معلول معلوم به علم ذاتی و مراد به اراده ذاتی علت فاعلی است و موجودی که بر طبق مقتضای ذات باشد مابین با آن ذات نخواهد بود. بدین ترتیب، یک قدر جامع به منزله یک خط رابط علت و معلول را به یکدیگر پیوند می‌دهد و حدیث تباین عزلی میان علت و معلول فاعلی را نقض می‌کند «هذا تباین استقلالی» بأن لا ینبغی بینة و بین مبدأ الأثر سنخیه، بل بینونة عزلة».^{۲۱} پس به نظر حاجی اصل سنخیت کثرت تباینی محض را نقض می‌کند در اعتقاد وی افاضه وجود از جانب علت مابین از نوع تولید است که از ساحت علل فاعلی که وجودی مجرد از ماده دارند به دور است «لیس الفیضان بالانفصال فانه تولید».^{۲۲} پس چگونه کثرت تباینی را به حکمائی نسبت می‌دهد که از سنخیت وجودی میان علل فاعلی مجرد و معالیل آنها سخن گفته‌اند؟! «علی آنها قد تستخلص لنفسها لباب هذه القوى ضربا من الاستخلاص فتوجد لها بذاتها».^{۲۳} البته او در حیات علمی‌اش بر رأی خود در کتاب شرح منظومه باقی نمانده و در کتاب‌های دیگرش بر خلاف آن سخن گفته است «عبارات الشیخ الرئیس فی الشفاء و المباحثات تنادی بان تخالف الوجودات لیس بالذات بل بالماهیات المتقابله و بان الوجود یقبل الشده والضعف ... وانما لم یبق القول بالتباین علی ظاهره لسخافته».^{۲۴}

۳. فاعلیت مقتضی تشکیک در وجود

اختلاف تشکیکی در آثار مشائین به‌ویژه ابن‌سینا و بهمنیار شواهد قابل توجهی دارد؛^{۲۵} البته «نظریه تشکیک آنگونه که در حکمت متعالیه به‌منزله یکی از احکام موجود بما هو موجود مطرح شده و سرفصل مهمی را در هستی‌شناسی تشکیل داده، مباحث فراوانی ذیل آن مطرح گردیده و بر اثبات آن استدلال و به‌لوازم و آثار آن در مباحث دیگر توجه شده است، در فلسفه مشاء مطرح نبوده است».^{۲۶} به اعتقاد آنها تشکیک مفهومی برخاسته از تشکیک خارجی است و اگر مشائین مفهوم وجود را مفهومی تشکیکی می‌دانند به‌یقین، وجودهای خارجی را

۲۰. حسین بن عبدالله ابن‌سینا، *التعلیقات* (ببیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴)، ۱۵۹.

۲۱. السبزواری، *شرح الأسماء الحسنی*، ۲۶۱.

۲۲. السبزواری، *شرح الأسماء الحسنی*، ۲۶۱، ج ۱.

۲۳. حسین بن عبدالله ابن‌سینا، *رسائل ابن‌سینا (قم: بیدار، ۱۴۰۰)*، ۱۹۵.

۲۴. هادی بن مهدی السبزواری، *التعلیقات علی الشواهد الریویة* (مشهد: المرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰)، ۳۹۲.

۲۵. عبدالله جوادی آملی، *رحیق مختوم شرح حکمت متعالیه*، تدوین حمید پارسانیا، جلد ۱ (قم: اسراء، ۱۳۸۶)، ۳۵۰.

۲۶. یار علی کرد فیروزجایی، *حکمت مشاء (قم: حکمت اسلامی، ۱۳۹۳)*، ۸۸.

نیز مشکک می‌دانسته‌اند.^{۲۷} ناگفته نماند تشکیک در میان مطلق واقعیات عینی با برخی ناسازگاری‌ها در دستگاه هستی‌شناختی حکمت مشاء روبه‌روست، اما وحدت تشکیکی میان واقعیت عینی علت و معلول فاعلی امری انکارناپذیر است. آنها در مباحث علیت از امکان و وقوع وحدت تشکیکی سخن گفته و بر آن دلیل اقامه کرده‌اند. ابن سینا وجود علت و معلول را در سه حکم تقدّم و تأخّر، استغنا و حاجت، وجوب و امکان اختلاف‌پذیر می‌داند: «إنما یختلف فی عدة أحكام و هی التقدّم، و التأخّر، و الاستغناء و الحاجة، و الوجوب و الإمكان»^{۲۸} و مطابق با آن از انواع اختلافات تشکیکی تقدّم و تأخّر؛ استغنا و حاجت میان باری تعالی و آفرینش سخن گفته است: «علمنا أن ما سواه من الموجودات واجب به و ممکن فی ذاته، و یكون تقدم واجب الوجود علیه تقدم الاستغناء، و تأخر ذاک عنه تأخر الحاجة. فالعلیة و المعلولیة بینهما الاستغناء و الحاجة».^{۲۹} این واژه‌ها علاوه بر ارتباط تکوینی از برتری فاعل هستی‌بخش بر معلول و اختلاف مرتبه واقعیت عینی آنها حکایت دارد؛ اما آیا کدام امر مشترک اختلاف مرتبه میان علت فاعلی و معلول را فراهم می‌کند؟ آیا تناسب ماهوی می‌تواند بیانگر اختلاف تشکیکی باشد یا این اختلاف و تفاوت در وجود است؟

۳-۱. جعل ذاتی وجود معلول

هرچند به جهت عدم طرح مسئله اصالت وجود یا ماهیت و وجود برخی آموزه‌ها در دو مسئله وجود کلی طبیعی در خارج و زیادت وجود بر ماهیت، نتیجه‌گیری نسبت به توجه مشائین به اصالت وجود، با پاره‌ای مشکلات روبه‌روست، اما تصریح به جعل ذاتی وجود در میان سخنان آنها مشهود است: «بالحقیقة فان الموجود هو الوجود».^{۳۰} نظریه رابطه ماهوی میان علت و معلول به معنای اینکه وجود معلول مجعول اعتباری تبعی و ماهیت آن مجعول حقیقی بالاصاله باشد؛ در این نظام فلسفی یافت نمی‌شود: «كان المذهب المنسوب الى القوم أن الماهیة لیست مجعولة بل المجعول الوجود فالوجود هو الصادر بالحقیقة، و اما الماهیة فتحققها فی الخارج بواسطة الوجود»؛^{۳۱} زیرا «ماهیت از آن جهت که ماهیت است، نه مقتضی علیت را داراست و نه استدعای معلولیت نماید»^{۳۲} پس بعد از آمیخته کردن احکامی

۲۷. ابن‌المرزبان بهمنیار، *التحصیل، تصحیح و تعلیقة: مرتضی مطهری* (تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۵)، ۲۸۲؛ و ابن‌سینا، *الشفاء، المنطق*، ۹-۱۰.

۲۸. ابن‌سینا، *الشفاء، الالهیات*، ۲۷۷.

۲۹. ابن‌سینا، *التعلیقات*، ۱۶۳.

۳۰. بهمنیار، *التحصیل*، ۲۸۰.

۳۱. قطب‌الدین الرازی، *المحاكمات بین شرحی الاشارات*، جلد ۳ (قم: البلاغة، ۱۳۷۵)، ۲۴۵.

۳۲. فیض‌الکاشانی، *اصول المعارف، تصحیح و تعلیقة: سید جلال‌الدین آشتیانی* (قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵)، ۹۳.

مثل امتناع سببیت ماهیت برای وجود و لزوم سنخیت و جعل در وجود، به حکم وجود کلی طبیعی در خارج، این نتیجه یافت می‌شود که مشائین وجود را اصیل و ماهیت را به تبع وجود متحقق می‌دانند.^{۳۳} بدین ترتیب، پس از انتساب معلولیت به وجود معلول، ماهیت معلول نیز منتسب به معلولیت می‌گردد: «الماهیات كلها وجودها من خارج، و الوجود عرض فیها ...، فإذن كلها معلولة».^{۳۴} این نظریه در مباحث جهان‌بینی تأثیرگذار بوده و آنها معتقدند تنها جهت وجودی موجودات امکانی از جانب علت فاعلی ایجاد می‌شود و ماهیت آنها به تبع وجودشان جعل ثانوی می‌پذیرد.^{۳۵} به اعتقاد آنها باری تعالی هیچ حد و ماهیتی ندارد تا امکان تناسب و سنخیت ماهوی میان او و آفرینش فراهم گردد و جعل ماهیت امکان‌پذیر گردد، بلکه او صرف‌الوجود است و به موجودات امکانی گرفتار حدود ماهوی وجود افاضه می‌کند: «فالاول لاماهیت له و ذوات الماهیت یفیض علیها الوجود منه فهو مجرد الوجود».^{۳۶}

۲-۳. تلازم وجودی مستلزم تشکیک وجودی

مطابق با قاعده سنخیت، لازم نمی‌تواند منافی ملزوم خود باشد؛ بلکه ارتباط تکوینی میان آنها لازم است این ارتباط تکوینی در رابطه ماهوی میان علت و معلول ناممکن بوده، بلکه زمانی سنخیت و ارتباط تکوینی میان علت و معلول برقرار است که معلول لازم وجودی علت خود باشد. چنانچه مشائیین در مسئله جعل و اصالت به آن معتقدند «فوجود کل ممکن الوجود هو من غیره»^{۳۷} چگونه آنها می‌توانند به علیت و سنخیت میان علت و معلول معتقد باشند و از رابطه ماهوی میان علل و معلول که مستلزم تباین و تلافی میان لازم و ملزوم است سخن بگویند؟! اقسام تمایزات ماهوی سه‌گانه سبب تلافی و فقدان سنخیت میان مجعول علت یعنی ماهیت معلول و ماهیت جاعل شده و فقدان سنخیت رابطه تکوینی را ناممکن می‌کند؛ پس همانطور که مشائیین معتقدند «علیت و معلولیت در سنخ وجود است و معلول امری مسانخ با علت مفیضه خود است و هر علتی مقوم وجود معلول خود است و ماهیت به وجه من الوجوه مدخلیت در علیت و معلولیت ندارد».^{۳۸} به اعتقاد صدرا علیت و معلولیت در سخنان شیخ حکم و وصف وجود علت فاعلی و معلول آن است و ماهیت آنها بالذات موصوف به این وصف

۳۳. کرد فیروزجایی، حکمت مشاء، ۹۶-۹۸، ۱۲۰.

۳۴. ابن سینا، التعلیقات، ۱۸۶.

۳۵. نصیرالدین طوسی، شرح الانبساط، ۳: ۲۴۵.

۳۶. ابن سینا، الشفاء، الاهیات، ۳۴۷.

۳۷. نصیرالدین طوسی، شرح الانبساط، ۳: ۱۹، ۱۱.

۳۸. آشتیانی، هستی‌انظرفلسفه و عرفان، ۱۱۰.

نمی‌گردد «فجمهور المشاءین ذهبوا كما هو المشهور إلى أن الأثر الأول للجاعل هو الوجود المعلول».^{۳۹} علت فاعلی به معلول خود واقعیت وجودی عنایت می‌کند و معلول با تحصل وجودی از کتم عدم خارج شده و واقعیت عینی می‌یابد. پس نه تنها رابطه علی و معلولی میان خدا و آفرینش بر پایه سنخیت ماهوی ممکن نبوده، بلکه وجود تنها امر مشترکی است که در علل و معالیل نهفته است و رابطه علی و معلولی میان آنها را ممکن می‌کند «العله علیه لوجود المعلول».^{۴۰} به همین جهت، تفاضل میان علت و معلول اختصاص به تفاضل وجودی دارد «فالتقدم والتأخر وكذلك الأقوی والأضعف كالمقومین للوجودات ای الموجودات»؛^{۴۱} یعنی برتری علت فاعلی بر معلول آن از نوع برتری وجود علت بر وجود معلول است «إذا قلنا إن العلة متقدمة علی المعلول فمعناه أن وجودها متقدم علی وجود المعلول».^{۴۲}

۳-۳. عدم پذیرش تشکیک خاص الخاصی در وجود

صدرا پس از تکمیل مسئله تشکیک به تشکیک خاص الخاصی عرفانی توجه پیدا کرده است.^{۴۳} او از برخی سخنان ابن سینا بر تأیید نظریه تشکیک در مطلق واقعیات عینی استفاده کرده و معتقد است شیخ در *التعلیقات و المباحثات* به تشکیک در وجود اعتقاد داشته است: «إن العاقل اللیبب بقوة الحدس يفهم من كلامه (شیخ) ما نحن بصدد إقامة البرهان علیه».^{۴۴} او در این دسته از عبارات اختلافی میان خود و مشائین در مسئله تشکیک در وجود نمی‌بیند،^{۴۵} اما در برخی عبارات اعلام می‌کند که حکماء مشاء از این اصل هستی‌شناختی غافل بوده‌اند «أكثر المتأخرین من الفلاسفة كالشیخ وأتباعه لمالم يحكموا أساس علم النفس لذهولهم عن مسألة الوجود وكماله و نقصه و مبادیه و غایاته أنکروا هذا المعنی»؛^{۴۶} زیرا تشکیک خاص الخاصی که از طریق وجود نقص و کمال، شدت و ضعف میان وجودها به اثبات می‌رسد، از اصول خاص هستی‌شناختی حکمت متعالیه است و شیخ در بحث علیت

۳۹. محمدبن ابراهیم صدرالدین شیرازی، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، تعلیق ملاحادی سبزواری و...، جلد ۱ (بیروت: دارالاحیاء التراث، ۱۹۸۱)، ۳۹۸.

۴۰. ابن سینا، *التعلیقات*، ۱۳۲.

۴۱. بهمنیار، *التحصیل*، ۲۸۱.

۴۲. بهمنیار، *التحصیل*، ۲۸۱.

۴۳. عبدالله جوادی آملی، *عین نضاح (تحریری تمهید القواعد)*، تحقیق و تنظیم: حمید پارسانیا، جلد ۳ (قم: اسراء، ۱۳۸۷)، ۳۴۹-۳۵۰؛ و جوادی آملی، *رحیق مخنوم*، ۱: ۳۵۲-۳۶۳.

۴۴. صدرالدین شیرازی، *الاسفار الاربعه*، ۱: ۴۶-۴۷.

۴۵. محمدبن ابراهیم صدرالدین شیرازی، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح و تعلیق: سید جلال‌الدین آشتیانی (مشهد: مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰)، ۷.

۴۶. صدرالدین شیرازی، *الاسفار الاربعه*، ۸: ۱۳۶، ۲۲۸.

منکر وجود این نوع از اختلاف تشکیکی بوده است «الوجود بما هو وجود لا یختلف فی الشدة و الضعف، و لا یقبل الأقل و الأنقص».^{۴۷} البته وی در المباحثات به اختلاف تشکیکی از نوع شدت (=تاگد) و ضعف اشاره کرده و از وجود أخص و أنقص در مقابل وجود آكد سخن گفته،^{۴۸} اما این نوع از اختلاف به معنای اختلاف تشکیکی بالاستغناء و الحاجة دانسته شده است «أن هذا (اختلاف بالتأكد و ضده) لیس برابع، بل هو ثالث الأقسام، و هو الحاجة والاستغناء».^{۴۹}

۳-۴. تشکیک در وجود به استغناء و حاجت؛ تقدم و تأخر

در حکمت سینوی تفاوت علت و معلول از نظر بی‌نیازی و نیازمندی، تقدم و تأخر نزدیک به اولیات است. در این نظام فلسفی علت هیچ نیازی به معلول خود ندارد و تفاوت وجودی معلول از علت هستی‌بخش در وابستگی وجودی آن به علت است «أن العلة لا تفتقر فی الوجود إلى المعلول، بل یكون موجودا بذاته أو بعلة أخرى».^{۵۰} همچنین علت تقدم وجودی بر معلول، و معلول فرع بر وجود علت است، یعنی نخست علت و جوب یافته و موجود می‌گردد تا سبب پیدایش معلول گردیده و معلول نیز از حقیقت و وجود بهره‌گیرد، پس وجود اولاً و بالأصله از آن علت و ثانیاً و بالتبع از آن معلول است «أما فی التقدم و التأخر، فإن الوجود كما علمت، للعللة أولاً، و للمعلول ثانياً».^{۵۱} این دسته از آموزه‌ها منکر تساوی وجودی علت و معلول و بیانگر گونه‌ای خاص از تفاوت عینی میان واقعیت علل و معلول است «لا بد أن یكون بینهما بینونة صفة بأن یكون هو هو بوجه و لیس هو بوجه، لا وحدة صرفة و لامباينة محضة، و الّا لم یکن علیة و معلولیه».^{۵۲} بر اساس این تفاوت، ذاتاً میان واقعیت علت و معلول، کثرت تباین عزلی برقرار نبوده، بلکه نوعی تفاوت تشکیکی سنخی وجودی میان واقعیت علت و معلول ثابت است «العللة و المعلول من حیث هما علة و معلول لا یجوز أن یكونا معا بل تتقدم العلة علی المعلول بالذات التقدم الوجودی و هو تقدم الحاجة و الاستغناء، و لا یجوز أن یتویا فی ذلك المعنی حتی یكونا معا»؛^{۵۳} یعنی علت و معلول در یک سنخ واقعیت (وجود) مشترک‌اند و تنها نحوه وجود آنها

۴۷. ابن سینا، الشفاء، الالهیات، ۲۷۷.

۴۸. حسین بن عبدالله ابن سینا، المباحثات (قم: بیدار، ۱۳۷۱)، ۷۱، ۴۱.

۴۹. ابن سینا، المباحثات، ۷۱.

۵۰. ابن سینا، الشفاء، الالهیات، ۲۷۷.

۵۱. ابن سینا، الشفاء، الالهیات، ۲۷۶.

۵۲. السبزواری، شرح الأسماء الحسنی، ۲۶۱، ح ۱.

۵۳. ابن سینا، التعليقات، ۱۳۴.

متفاوت است. علل فاعلی از قبیل باری تعالی و نفس انسانی به وجود مستغنی یا مقدّمی و معالیل آنها به وجود تعلّقی و فقری یا وجود متأخر، تبعی و فرعی موجودند. پس شرط تمایز تشکیکی، یعنی عینیت ما به الاشتراک و ما به الامتیاز در نوع رابطه علی و معلولی حکمت مشاء نیز وجود دارد و بر اساس این قاعده علت و معلول بیگانه و منعزل از یکدیگر نیستند، بلکه وجود حقیقت ما به الاشتراک و ما به الامتیاز میان آنها را تشکیل می‌دهد. آنها در سنخ حقیقت وجود مشترک بوده و در گونه‌های مختلف همین حقیقت، یعنی وجود مستغنی و فقری یا وجود مقدّمی و متأخر، از یکدیگر متمایز می‌گردند. مطابق با این قاعده از نوعی وحدت تشکیکی در مباحث انسان‌شناسی و خداشناسی سخن به میان آمده است: «أَنَّ هَاهُنَا مَبْدَأٌ وَقَوَى لَذَلِكَ الْمَبْدَأُ فَيُتَّحَدُّ بِهِ فَيَصِيرُ أَعْمَالَهَا مَنْسُوبَةً إِلَيْهِ».^{۵۴}

۴. فاعلیت مقتضی وجود متغایر غیر متباین علت و معلول

بدین ترتیب، معنای فاعلیت و معلولیت در حکمت مشاء آن نیست که علل و معالیل دو امر مابین باشند یا در نسبت وجودی با یکدیگر مساوی و برابر باشند «إِذَا رَجِعَ إِلَى حَالِ اعْتِبَارِ الْوُجُودِ كَانِ الْمَبْدَأُ الْفَاعِلِ غَيْرَ مَسَاوٍ لَهُ لِأَنَّ وُجُودَهُ بِنَفْسِهِ، وَ وُجُودَ الْمَنْفَعَلِ مِنْ حَيْثُ ذَلِكَ الْانْفِعَالِ مُسْتَفَادٌ مِنْهُ»؛^{۵۵} فاعل، عامل تحصل وجودی معلول است پس وجود منسوب به علت در این نظام فلسفی برتر از وجود منسوب به معلول می‌باشد «أَنَّهُ إِذَا كَانَ شَيْءٌ عِلَّةً لِشَيْءٍ فِي مَعْنَى يَشْتَرِكَانِ فِيهِ، فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الْمَعْنَى فِي الْعِلَّةِ أَكْثَرَ إِذَا كَانَ مِنْ أَجَلِهِ يَحْصُلُ فِي الْآخِرِ»؛^{۵۶} بنابراین فاعلیت ایجاد در مباحث مختلف به‌ویژه الهیات بالمعنی الاخص و انسان‌شناسی تنها بیانگر برتری فاعل‌های ایجاد بر معالیل آنها خواهد بود «إِنَّهُ لَيْسَ الْفَاعِلُ كَلِمًا أَفَادَ وُجُودًا أَفَادَهُ مِثْلَ نَفْسِهِ... إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَا يَفِيدُهُ هُوَ نَفْسُ الْوُجُودِ وَ الْحَقِيقَةُ، فَحِينَئِذٍ يَكُونُ الْمَفِيدُ أَوْلَى بِمَا يَفِيدُهُ مِنَ الْمُسْتَفِيدِ»؛^{۵۷} اما آیا برتری رتبه وجودی فاعل‌های هستی‌بخش به‌ویژه باری تعالی و نفس انسانی بر معالیل آنها از نوع برتری رتبه وجودی یک واقعیت بر فروع و توابع متغایر است یا از نوع برتری رتبه وجودی یک واقعیت بر شئون و تجلیات و ظهورات می‌باشد؟ پاسخ این پرسش در تبیین نوع سنخیت ذاتی میان علت و معلول دانسته می‌شود که خود مبتنی بر تبیین نوع علم و اراده ذاتی فاعل در ایجاد معلول است.

۵۴. بهمنیار، التحصیل، ۷۴۰.

۵۵. ابن‌سینا، الشفاء، الالهیات، ۲۷۶؛ و المباحثات، ۲۸۶.

۵۶. ابن‌سینا، الشفاء، المنطق، ۱۱۲.

۵۷. ابن‌سینا، الشفاء، الالهیات، ۲۶۸؛ و بهمنیار، التحصیل، ۲۸۱.

۴-۱. فاعل، موجود مغایر غیر بیگانه از معلول

فاعلیت ایجادی ارادی در حکمت اسلامی مشروط به تقدم علم به معلول است «کل فعل یصدر عن فاعل و الفاعل یعرف صدوره عنه و یعرف أنه فاعله، فإن ذلك الفعل صدر عن علمه»^{۵۸}؛ البته معطی شیء نمی‌تواند فاقد شیء باشد و لازم است معلول به نحوی سابقه وجودی در ذات فاعل داشته باشد. بدین ترتیب، اراده در فاعل ایجادی لازم است از نوع اراده ذاتی باشد پس علم انفعالی عرضی که از طریق صورت ادراکی بعد از عینیت یافتن معلول حاصل می‌شود^{۵۹} نمی‌تواند در فعلیت یافتن معالیل دخالت داشته باشد، بلکه اراده ذاتی فاعل‌های ایجادی بر ایجاد معلول مشروط به علم فعلی ذاتی آنها به معلول است: «الإرادة لا تكون إلا لشاعر بذاته»؛^{۶۰} اما این علم در نظام‌های فلسفی گاهی بالذات سبب مغایر معلول و گاهی علم ذاتی عین معلول است، به گونه‌ای که وجود عینی معلول به عینه همان علم ذاتی علت به معلول است «العلم الفعلی قد یکون سببا للمعلول و قد یکون عین المعلول حتی یکون وجود المعلول بعینه هو علم العلة به».^{۶۱} عینیت به معنای این است که علم فعلی ذاتی علت همان وجود خاص اندماجی معلول در ذات علت فاعلی است که در ضمن صفات کمالیه وجودی در ذات آن قرار دارد و علم علت به آن صفات و وجود اندماجی، سبب تحقق معلول در خارج می‌گردد و مغایرت بدین معناست که علت بالذات به وجود خاص معلول علم ندارد، بلکه امری مغایر غیر بیگانه از معلول در ذات علت وجود دارد و علم ذاتی علت به آن سبب پیدایش معلول در خارج گردیده است. این دسته از حکما علم ذاتی فعلی علت فاعلی را عین معلول نمی‌دانند، بلکه معتقدند این علم از نوع سبب مغایر معلول است؛ زیرا علم حضوری و ذاتی در حکمت مشاء فراتر از علم ذات به ذات نبوده و علم ذات به وجود خاص معلول را شامل نمی‌شود تا آن علم حضوری به صورت علم فعلی، پیدایش وجود عینی معلول را به دنبال داشته باشد: «حصروا [المشاءون] العلم الحضوری فی علم الشیء بنفسه ونفوه فی العلم بالغیر».^{۶۲} بنابراین، مطابق با قاعده فرعییت إعطاء بر وجدان و لزوم سابقه وجودی معلول در ذات علل فاعلی از قبیل باری تعالی لازم است امری ذاتی غیر مباین و بیگانه با معلول در علت موجود باشد تا علم به آن منشأ پیدایش معلول گردد.

۵۸. ابن سینا، *التعلیقات*، ۱۶.

۵۹. السبزواری، *شرح المنظومة*، ۵: ۲۶۲.

۶۰. ابن سینا، *التعلیقات*، ۱۶.

۶۱. صدرالدین شیرازی، *الاسفار الاربعه*، ۸: ۷۳.

۶۲. صدرالدین شیرازی، *الاسفار الاربعه*، ۶: ۱۶۴، ح ۱.

۴-۱-۱. علم به خیر منشأ علم ذاتی به معلول

فاعلیت صدور ارادی در حکمت مشاء همانند فاعلیت طبیعی ذاتی است، یعنی همانطور که فعل فاعل طبیعی مثل حرارت آتش منشأ ذاتی در آتش دارد، همچنین در فاعلیت ارادی الهی مثل باری تعالی معلول در ضمن امر ذاتی غیر مباین و بیگانه از باری تعالی؛ یعنی حقیقت صفت خیر، ریشه در ذات فاعل دارد و خارج از ذات او نیست «فإن صدور الأشياء عنه هو بسبب ذاته، لا بسبب شيء خارج، و ذاته سبب النظام و الخیر. و کل ما یصدر عنه [باری تعالی] یجب أن یكون مناسباً لذاته».^{۶۳} در واقع صفت خیر حقیقتی است که باری تعالی سرشار از آن است و آفرینش نیز از آن بهره برده است و وجود این وجه اشتراک سبب می‌شود تا علم ذاتی الهی به آن، منشأ پیدایش آفرینش گردد «توجد عنه هذه الأشياء وجوداً ملائماً له و ذاته خیر و نظام فهذه الأشياء ذوات خیریه».^{۶۴} به دیگر سخن، اولاً، باری تعالی همانند سایر علل فاعلی ایجاد می‌دهد همان علت غائی معالیل خود بوده که همه به او منتهی می‌شوند «هو من حیث هو خیر: غایة، و من حیث هو مبدأ: فاعل»؛^{۶۵} ثانیاً، این علت غایی همانند سایر علل غایی نسبت به معلول خود خیر محض است «کُلُّ غایة فیهی خیر».^{۶۶} پس به جهت وحدت عینی، علت غایی و فاعلی در ذات باری تعالی، این ذات در فرایند علم به ذات خود به صورت حضوری فاعلیت و مبدئیت خود را می‌یابد و در ضمن این ادراک، غایت خود نسبت به آفرینش، یعنی خیر بودن نیز مورد ادراک او قرار می‌گیرد و منشأ پیدایش آفرینش می‌گردد: «فیجب أن یعقل أنه واجب الوجود، و أنه مبدأ، و أنه خیر، و أنه غایة، و أنه فاعل».^{۶۷}

۴-۱-۲. فاعلیت بالعنايه علت فاعلی

در حکمت مشاء، علم باری تعالی به موجودات خارجی از نوع علم به صور مرتسمه زاید بر ذات دانسته شده است^{۶۸} و این سخن ممکن است ذهن مخاطب را به تباین به تمام ذات علت با معالیل سوق دهد، اما صور مرتسمه زاید بر ذات، موافق و ملائم با امری ذاتی، یعنی خیر و نظام احسن هستند که ذاتی بودن علم به صور را در پی دارد و می‌تواند تغایر و تباین به تمام ذات میان باری تعالی و آفرینش را از میان بردارد و فاعلیت مغایر غیر بیگانه او را به اثبات رساند.

۶۳. ابن سینا، *التعلیقات*، ۱۵۹.

۶۴. ابن سینا، *التعلیقات*، ۱۵۹.

۶۵. ابن سینا، *التعلیقات*، ۱۶۰.

۶۶. جعفر آل یاسین، *الفارابی فی حدوده و رسمه* (بیروت: عالم الکتب، ۱۴۰۵)، ۶۳۹.

۶۷. ابن سینا، *التعلیقات*، ۱۶۰.

۶۸. السبزواری، *التعلیقات علی الشواهد*، ۴۴۵.

مطابق با این سخن سنخیت ذاتی میان صورت علمی آفرینش و فاعل هستی‌بخش آن سبب می‌شود تا فاعلیت فاعل هستی‌بخش نسبت به ایجاد صورت علمی معلول از نوع فاعلیت بالرضا و همین سنخیت با واسطه میان وجود عینی معلول و فاعل موجب می‌شود تا فاعلیت آن نسبت به ایجاد وجود عینی معلول از نوع فاعلیت بالعینایه باشد: «الشیخ رئیس وفاقاً لجمهور المشاءین إلى أن فاعلیته للأشیاء الخارجیة بالعینایه و للصور العلمیة الحاصلة فی ذاته علی رأیهم بالرضا»؛^{۶۹} البته فاعلیت مغایر امکان وجود فاعلیت بالتجلی یا بالرضا که در حکمت متعالیه برای علل فاعلی از قبیل باری تعالی و نفس انسان، ثابت است را به کلی منتفی می‌کند «کونها (النفس) فاعلاً بالتجلی فلأنها لماکانت بسیطة جامعة لجميع شئونها و قواها فتعلم من ذاتها جمیعها بوجود واحد بسیط علماً متقدماً علی وجوداتها المتکثرة و علی علمها بها بعین وجوداتها الفعلیة».^{۷۰} به نظر متألهین «حق تعالی، فاعل بالتجلی است و وجودات خاصه شئون ذاتیه حق‌اند».^{۷۱} این نوع از فاعلیت و ارتباط وجودی مستلزم نوع خاصی از علم ذاتی حضوری فاعل به وجود خاص اندماجی معلول است که حکمای مشاء نمی‌توانند در ضمن فاعلیت بالعینایه برخواسته از علم به خیر به آن اعتقاد داشته باشند.^{۷۲}

۴-۲. معلول، موجود رابطی

معلول در حکمت مشاء بالذات مناسب با فاعل هستی‌بخش است؛ زیرا فاعلیت فاعل برگرفته از علم ذاتی به فاعلیت است و هر معلولی که بر مقتضای علم ذاتی به فاعلیت تحصیل یابد مبین و منافی با علت فاعلی نخواهد بود «کل ما صدر عن شیء علی هذه الصفة [فاعلیت] فهو غیر مناف لذلك الفاعل».^{۷۳} بدین ترتیب، علت فاعلی موجود مجرد عقلی است و فعل او برگرفته از اراده عرضی زائد بر ذات نبوده، بلکه از اراده ذاتی محفوف به علم ذاتی سرچشمه می‌گیرد و معلولی که مراد به اراده ذاتی فاعل باشد نمی‌تواند به تمام ذات مبین و مغایر با ذات فاعل باشد «کل فعل یصدر عن فاعل و هو غیر مناف له فهو مراده».^{۷۴} البته علم ذاتی فاعل در حکمت مشاء مشتمل بر علم به وجود اندماجی معلول نیست تا اراده بر ایجاد معلول

۶۹. صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعه، ۲: ۲۲۵.

۷۰. السبزواری، شرح المنظومه، ۲: ۴۱۶.

۷۱. هادی بن مهدی السبزواری، أسرار الحکم فی المفتتح والمختتم، تصحیح: کریم فیضی (قم: مطبوعات دینی، هزار و سیصد و هشتاد و سه)، ۶۱۶.

۷۲. صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعه، ۶: ۱۶۳.

۷۳. ابن سینا، التعليقات، ۱۶.

۷۴. ابن سینا، التعليقات، ۱۶.

خارجی از نوع اراده بر ایجاد شئون ذات خود باشد، بلکه فاعل به امر مغایر غیر بیگانه از معلول خارجی علم ذاتی دارد و این علم ذاتی مقدمه بر ایجاد لوازم ذات فاعل در خارج می‌گردد «فجميع لوازم الأول يجب أن تكون لذاته»؛^{۷۵} پس علم و اراده ذاتی در فاعل هستی‌بخش تباین انعزالی به تمام ذات معلول از فاعل را منتفی می‌کند، اما این نوع از علم و اراده مقتضی صدور شئون ذات فاعل نیست، بلکه تنها مقتضی صدور لوازم ذات فاعل بوده و وجود معلول را وجود رابطی یا محمولی می‌کند «إذا لم تكن الإرادة تابعة لداع كانت الأفعال الصادرة عن ذلك المرید علی سبیل اللزوم».^{۷۶} بنابراین، معلول واقعیتی است وابسته و قائم به دیگری، به گونه‌ای که ممکن نیست رابطه آن را با شیئی که به آن وابسته است قطع کرد؛ زیرا قطع وابستگی سبب انعدام وجود رابطی می‌گردد. ابن‌سینا در برخی آموزه‌ها، فقر و وابستگی معلول را مقوم ذات او می‌داند: «هذه الصفة مقومة لمثل هذا الوجود، أعنی الحاجة إلى العلة. فإذن المعلول فی أنه یحتاج فی وجوده إلى العلة مقوم ذلك».^{۷۷} این ژرف‌نگری می‌توانست بیانگر صدور شأنی معلول باشد و او را موجود رابط، شأنی و حرفی نماید، اما این هدف و نتایج متفرع بر آن دیدگاه جدی وی نبوده و از آثار کلان او در موضوع فاعلیت قابل اتخاذ نیست، بلکه وجود معلول در مباحث کلان فاعلیت^{۷۸} و مباحث خاص هستی‌شناختی خدا و نفس انسانی حکمت‌مشاء به صورت لزوم و تبعیت است که با کثرت و تغایر وجودی آن از علت همراه است. گرچه ملاصدرا گاهی در ارائه تفصیلی نظریه خود از این سخنان شیخ الهام گرفته،^{۷۹} باور ابن‌سینا تنها بر وجود رابطی آفرینش به صورت لزوم و تبعیت است: «أنهم لما قالوا بالثانی فی الوجود أثبتوا للممكن وجودا مغایرا للوجود الحق لکن علی وجه یکون مرتبطا إلى الحق و منسوبا إليه».^{۸۰} او در مباحث خداشناسی صدور موجودات عینی را از نوع صدور ذاتی می‌داند و معتقد است در فرایند علم ذاتی به فاعلیت، حقیقت خیر در موجودات، متعلق علم ذاتی ربوبی است که به نحو علم فعلی تناسب و سببیت صدور و ایجاد آنها را فراهم می‌آورد: «هذه الموجودات کلها صادرة عن ذاته، و هی مقتضی ذاته، فهی غیر منافیة له، و أنه یعشق ذاته، فهذه الأشياء کلها مرادة لأجل ذاته».^{۸۱} بدین صورت که باری تعالی به امر مغایر

۷۵. ابن‌سینا، *التعلیقات*، ۱۰۰.

۷۶. ابن‌سینا، *التعلیقات*، ۱۰۳.

۷۷. ابن‌سینا، *التعلیقات*، ۱۷۷.

۷۸. ابن‌سینا، *الشفاء، الاهیات*، ۴۰۳؛ و *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، ۶۵۱.

۷۹. صدرالدین شیرازی، *الاسفار الاربعه*، ۱: ۴۶-۴۷.

۸۰. صدرالدین شیرازی، *الاسفار الاربعه*، ۱: ۳۳۰.

۸۱. ابن‌سینا، *التعلیقات*، ۱۶، ۱۵۹، ۱۵۳.

غیر بیگانه از معلول خارجی، یعنی خیر، علم ذاتی دارد و این علم مقدمه اراده بر ایجاد لوازم آن، یعنی آفرینش؛ در خارج می‌گردد: «وجود مایوجد عنه [واجب الوجود] علی سبیل لزوم لوجوده وتبع لوجوده».^{۸۲} رابطه وجودی میان نفس و قوا نیز مقتضی عدم تباین ذاتی قوای مادی بدنی انسان از علت فاعلی آنها، یعنی نفس، است. این مبادی ثانوی افعال در حکمت مشاء نمی‌توانند از شئون ذاتی نفس به حساب آیند، بلکه در عین نوعی وحدت با نفس تنها از لوازم وجودی ذات بوده و وجودی مغایر غیر بیگانه از نفس انسانی خواهند داشت: «أن المادّة تستعدّ لأمر واحد و هو النفس، ولكن النفس لها آلات و لوازم و قوی متخالفة تتحد نوعاً من الاتحاد»؛^{۸۳} یعنی قوایی که در حکمت متعالیه از شئون نفس هستند. در این نظام فلسفی تنها به صورت لزوم و تبعیت از وجود نفس است و وجود مستقل تبعی و فرعی خواهند داشت «القوی علی قولهم [الجمهور] خوارج عن النفس إلا أنها لوازم و علی قوله [صدرا] شئون ذاتیة و دواخل فیها».^{۸۴}

۳-۴. فقر ماهوی منشأ مغایرت علت و معلول

مشائیان در تحلیل دلیل بر نیازمندی معلول به علت، بر وجود معلول تمرکز نکرده و امکان فقری یا وجودی را عامل در هستی‌پذیری معلول نمی‌دانند، بلکه اعتقاد به جعل تبعی ماهیت معلول باعث گردیده تا به جانب ماهیت توجه نمایند و عامل در نیازمندی معلول به علت را همان امکان ذاتی و ماهوی معلول معرفی نمایند. مطابق با این نظریه تا شیئی ممکن بالذات نباشد نیازمند علت نیست، یعنی شیئی که ذاتاً با وجود و عدم نسبتی یکسان دارد نیازمند علت است: «کل ما هو ممکن الوجود باعتبار ذاته، فوجوده و عدمه کلاهما بعلّة»؛^{۸۵} یعنی در فرایند هستی یافتن معلول لازم است علت وجود را برای ماهیت معلول ضروری ببیند تا وجود ماهیت آن ضرورت و وجوب بالغیر یابد و پس از ضرورت یافتن، علت به معلول وجود افاضه کند و ماهیت معلول در خارج وجود بالغیر یابد «فعلّم من ذلك أن الشيء أي الماهية أمكنت فاحتاجت فأوجب فوجب فأوجدت فوجدت»؛^{۸۶} پس ماهیت معلول در وجود و هستی نیاز به غیر دارد و صفت نیازمندی ماهیت به غیر سبب تحضّل و تحقق وجود معلول می‌شود. اگر این دسته از حکماء از تأثیر فقر وجودی در ذات معلول در نحوه هستی‌پذیری آن غافل نبودند و

۸۲. ابن‌سینا، الشفاء، الالهيات، ۴۰۳؛ المبدأ والمعاد، ۷۶؛ و التعلیقات، ۱۰۲.

۸۳. بهمنیار، التحصیل، ۸۲۷.

۸۴. السبزواری، التعلیقات علی الشواهد، ۶۹۲.

۸۵. ابن‌سینا، الشفاء، الالهيات، ۳۸؛ و نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات، ۳: ۱۹.

۸۶. صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعه، ۲۱۷: ۱.

توجه خود را از فقر ماهوی بر می‌داشتند و در ملاک بر نیازمندی معلول به علت به فقر وجودی منعطف می‌شدند،^{۸۷} همانند صدرائیان در ضمن وجود شأنی معلول به اندیشه وحدت تشکیکی اطلاقی، یعنی وحدت وجود و موجود، در رابطه فاعلی میان علل و معالیل راه یافته و وحدت شخصی وجود علت و کثرت شأنی وجود معالیل را به اثبات می‌رساندند («کَلِمَا هُوَ مَعْلُولٌ لِفَاعِلٍ فَهُوَ فِي ذَاتِهِ مَتَعَلِّقٌ وَ مُرْتَبِطٌ بِهٖ فَيَجِبُ أَنْ يَكُونَ ذَاتَهُ بِمَا هِيَ ذَاتُهُ عَيْنَ مَعْنَى التَّعَلُّقِ وَ الْاِرْتِبَاطِ بِهٖ»^{۸۸}).

۵. فاعلیت مقتضی کثرت موجود و وحدت وجود علت و معلول

بدین ترتیب، تفاضل و برتری فاعل‌های ایجادی بر معالیل آنها از نوع برتری رتبه وجودی یک واقعیت بر شئون و تجلیات و ظهورات آن نیست، بلکه از نوع برتری رتبه وجودی یک واقعیت بر فروع و توابع متغایر آن خواهد بود. پس وحدت تشکیکی ثابت شده در این نظام فلسفی از نوع وحدت حقیقه و رقیقه نبوده، بلکه این وحدت از نوع وحدت اصل و فروع و توابع متغایر آن است که در میان اقسام علل و معالیل فاعلی از قبیل باری تعالی^{۸۹} و آفرینش یا نفس و قوا، کثرت موجود و وحدت وجود را به اثبات می‌رساند: «أَنَّ الْمَادَّةَ تَسْتَعِدُّ لِأَمْرٍ وَاحِدٍ وَ هُوَ النَّفْسُ، وَ لَكِنَّ النَّفْسَ لَهَا آلَاتٌ وَ لَوَازِمٌ وَ قُوَى مُتَخَالِفَةٌ تَتَّحِدُ نَوْعًا مِنَ الْاِتِّحَادِ».^{۹۰} مطابق با انواع تمایزات تشکیکی، یعنی استغناء و حاجت و تقدم و تاخر علت وجود بخش با معلول خود در حقیقت عینی وجود شریک است و تنها نحوه آن حقیقت در آنها متفاوت است حقیقت وجود در علت فاعلی مثل باری تعالی به نحو وجود خاص، یعنی غنی و تقدیمی و بالأصالة واقعیت می‌یابد، اما همین حقیقت در معلول به نحو وجود خاص دیگر، یعنی فقری و تبعی، تحقق عینی می‌یابد. اشتراک در حقیقت وجود، دلیل بر وحدت حقیقی و تمایز در گونه‌های مختلف حقیقت وجود، بر کثرت واقعی میان علت و معلول دلالت دارد. پس هرچند اصول قاعده تشکیک در وجود به معنای دقیق خود که در فصول مختلف حکمت متعالیه شرح و تفصیل داده شده است در حکمت مشائی قابل اثبات نیست، اما مسئله علیت و فاعلیت مشاعی می‌تواند مصحح نوعی بینش ابتدایی نسبت به قاعده عینیت مابه الامتیاز و مابه الاشتراک در تئوری تشکیک باشد. بدین ترتیب، این قاعده در حکمت مشائی از کثرت

۸۷. «الحق أن منشأ الحاجة إلى السبب لا هذا ولا ذاك بل منشؤها كون وجود الشيء تعاقبا متقوما بغیره مرتبطا إليه» صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعه، ۳: ۲۵۳.

۸۸. صدرالدین شیرازی، الشواهد، ۴۹.

۸۹. ابونصر محمد بن محمد الفارابی، فصوص الحکم، تحقیق: محمد حسن آل یاسین (قم: بیدار، ۱۴۰۵)، ۵۹.

۹۰. بهمنیار، التحصیل، ۸۲۷.

شئون و وحدت شخصی وجود علت حکایت نمی‌کند، بلکه از کثرت موجود و وحدت وجود واقعیت عینی علل و معالیل از قبیل نفس و قوا حکایت دارد «أما أن جميع القوى المدركة و المحركة مع تعددها و تخالفها عين حقيقة واحدة شخصية لها وحدة جمعیه تشمل هذه المعانی و هویاتها فشیء لم یذهب إلیه الشیخ و أتباعه».^{۹۱} حکم کثرت شئون و وحدت شخصی وجود علت در ضمن شمولیت ذاتی علت نسبت به اوصاف کمالی معلول و وجود اندماجی آن ثابت است که حکماء مشاء از آن سخنی به میان نیاورده‌اند. پس برخی آموزه‌ها نسبت به لزوم سابقه وجود علمی معلول در ذات علت فاعلی تنها بیانگر لزوم وجود امری ذاتی غیرمباین و بیگانه با معلول (مثل خیر) است که می‌تواند از وحدت وجود در ضمن کثرت موجود حکایت کند. بدین ترتیب، مغایرت و مباینت به تمام ذات از یکدیگر متفاوت‌اند و در جمع‌بندی میان آموزه‌های مشائین به‌ویژه ابن‌سینا باید گفت که سخن از مباینت میان علل و معالیل مانند باری تعالی و آفرینش در آموزه‌های پیش رو از ابن‌سینا به معنای بینونت انعزالی به تمام ذات میان باری تعالی و آفرینش نبوده تا بتواند تفاضل، ترتب و وحدت تشکیکی سنخی که لازمه علیت و فاعلیت است را نقض کند، بلکه این سخن صرفاً بر مغایرت غیر انعزالی میان باری تعالی و آفرینش دلالت دارد «وجوده مباین لسائر الموجودات، ... وجود کل موجود هو للأول، لأنه فائض عنه، و وجوده هو له، فوجوده مباین لوجود سائر الموجودات و لاشیء من جنس وجوده ... فهو غیر مشارک فی وجوده الذی یخصه».^{۹۲} چگونه ممکن است شیخ در این آموزه‌ها از فیضان، رابطه و تعلق وجودی معلول سخن بگویند و برخلاف عبارت پیش رو وجود معلول را به تمام ذات منعزل از علت فاعلی بدانند «الوجود المستفاد من الغیر: کونه متعلقاً بالغیر، هو مقوم له، ... و المقوم للشیء لا یجوز أن یفارقه، إذ هو ذاتی له».^{۹۳} البته افاضه و استفاضه در حکمت مشاء حاکی از سنخیت تام ذاتی علت فاعلی نسبت به کمالات وجودی معلول نیست تا بتواند کثرت واقعی خدا و آفرینش را نقض کند و کثرت شأنی را به اثبات رساند، بلکه فیضان می‌تواند به صورت مفارقت و مغایرت فیض از مفیض باشد «هو [الاول تعالی] فاعل الكل بمعنی أنه الموجود الذی یفیض عنه کل وجود فیضانا مبایناً لذاته»؛^{۹۴} یعنی کاربرد واژه فیضان در تفسیر فاعلیت حق تعالی و سائر علل فاعلی بر مغایرت غیر انعزالی تباینی فیض الهی از او دلالت دارد و آنها معتقد به تغایر غیر انعزالی وجودی مفیض (خداوند)

۹۱. صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعه، ۸: ۲۲۸.

۹۲. ابن‌سینا، التعليقات، ۱۵ و ۱۷۸.

۹۳. ابن‌سینا، التعليقات، ۱۷۹.

۹۴. ابن‌سینا، الشفاء، الاهیات، ۴۰۳؛ و ابن‌سینا، النجاة من العرق فی بحر الضلالات، ۶۵۱.

از وجود مفاض بوده و غیریت و کثرت واقعی میان آنها در عین وجود نوعی وحدت تشکیکی سنجی ثابت است، اما این کاربرد در حکمت متعالیه ذهن مخاطب را به شمولیت تام ذاتی حق تعالی نسبت به وجود خاص اندماجی مخلوقات در ذات ربوبی سوق داده و به باور فاعلیت بالتجلی و وحدت شخص وجود باری تعالی و کثرت شأنی معالیل او می‌رساند «فهو (اصل واحد) الحقیقه و الباقی شئونه و هو الذات و غیره أسماؤه و نعوته و هو الأصل و ما سواه أطواره و فروعه».^{۹۵} مطابق برخی تحقیقات^{۹۶} صدرا در مسیر تکامل رابطه وجودی علل و معالیل فاعلی، نظریه وحدت شخصی وجود علت و کثرت شأنی معالیل را از طریق نگاه ویژه به سنخیت تام ذاتی در بخش‌های مختلف خداشناسی و انسان‌شناسی به اثبات رساند «ذاته (تعالی) بمنزله مرآة تری فیها صور الموجودات کلها».^{۹۷} او بدین صورت علاوه بر تبیین عزلی، تغایر مستلزم کثرت وجودی را نیز از میان برداشت و کثرت شأنی آفرینش و قوا را در این دو حوزه ثابت کرد.^{۹۸}

۶. نتیجه‌گیری

فاعلیت در مباحث کلان مشاعی مبتنی بر سنخیت بوده و کثرت تباینی محض میان علت فاعلی و معلول را به کلی منتفی می‌کند و نوعی از تشکیک سنجی وجودی میان واقعیت عینی علل و معالیل فاعلی از قبیل باری تعالی و آفرینش و نفس مجرد انسانی و قوا را به اثبات می‌رساند؛ زیرا سنخیت مستلزم برتری فاعل‌های ایجادی بر معالیل آنها بوده و از تقدم وجودی علت و استغناء وجودی آن از معلول حکایت دارد. البته فاعلیت مقتضی وجود متغایر غیر بیگانه علت و معلول است و باری تعالی و نفس انسانی را موجود متغایر و غیر بیگانه از معالیل شان می‌کند و به آفرینش و قوای انسانی وجود رابطی می‌بخشد؛ زیرا علم و اراده ذاتی فاعل هستی‌بخش در حکمت سینوی بیانگر شمولیت ذات نسبت به وجود خاص اندماجی معلول نبوده تا بتواند وحدت شخصی وجود علل فاعلی و کثرت شأنی معالیل آنها را به اثبات رساند، بلکه نوع سنخیت ذاتی به دست آمده از علم و اراده ذاتی فاعل تنها بیانگر وجود شیء متغایر غیر بیگانه از معلول در ذات فاعل هستی‌بخش است که می‌تواند وحدت حقیقت در عین کثرت واقعیت را در حوزه خداشناسی و انسان‌شناسی مشائی به‌ویژه فلسفه سینوی به اثبات رساند. در واقع نگرش

۹۵. صدرالدین شیرازی، الشواهد، ۵۰.

۹۶. جوادی آملی، رحیق مختوم، ۱: ۳۵۱.

۹۷. صدرالدین شیرازی، الشواهد، ۴۰.

۹۸. ابن سینا، الشفاء، الطبیعیات، ۲: ۲۲۴.

واکاوی اندیشه فاعلیت در حکمت مشاء / پژوهنده نجف‌آبادی و رضانی ۲۳۷

به وجود تبعی ماهیت در خارج اعتقاد به عروض تبعی کثرت تباینی ماهوی بر واقعیات خارجی را تقویت کرده و مانع از درک عمیق نظریه کثرت و وحدت تشکیکی و دستیابی به نظریه وحدت شخصی وجود صدرایی میان این دسته از واقعیات بوده است.

* این مقاله برگرفته از طرح پژوهشی با عنوان «نقش فاعلیت در رابطه هستی‌شناختی معرفت نفس با معرفت ربّ و مؤیدات قرآنی و روایی آن» است که با حمایت مالی دانشگاه آیة‌الله بروجردی (ره) با کد رهگیری ۲۱۵۵۷۵۷-۱۵۶۶۴ در تاریخ ۱۴۰۱/۱۰/۳۰ انجام شده است.

سیاهه منابع

الف- منابع فارسی:

آشتیانی، سید جلال‌الدین. *هستی از نظر فلسفه و عرفان*. چاپ سوم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه، ۱۳۷۶.

آلیاسین، جعفر. *الفارابی فی حدوده و رسومه*. چاپ اول. بیروت: عالم الکتب، ۱۴۰۵.
ابن سینا، حسین بن عبدالله. *الشفاء، الطبيعيات*. تحقیق: سعید زاید. جلد ۲. قم: مکتبه مرعشی، ۱۴۰۴.

ابن سینا، حسین بن عبدالله. *الشفاء، الالهيات*. تحقیق: سعید زاید. قم: مکتبه مرعشی، ۱۴۰۴.
ابن سینا، حسین بن عبدالله. *الشفاء، المنطق*. تحقیق: سعید زاید. قم: مکتبه مرعشی، ۱۴۰۴.
ابن سینا، حسین بن عبدالله. *النجاه من الغرق فی بحر الضلالات*. چاپ دوم. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.

ابن سینا، حسین بن عبدالله. *التعاليقات*. بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴.
ابن سینا، حسین بن عبدالله. *المبدأ و المعاد*. چاپ اول. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳.
ابن سینا، حسین بن عبدالله. *رسائل ابن سینا*. قم: بیدار، ۱۴۰۴.

ابن سینا، حسین بن عبدالله. *المباحثات*. چاپ اول. قم: بیدار، ۱۳۷۱.
الترکه، صافن‌الدین علی. *تمهید القوائد*. تصحیح و تعلیقه: حسن حسن‌زاده آملی. چاپ دوم. قم: ناشر الف لام میم، ۱۳۸۶.

الرازی، فخرالدین. *المباحث المشرقية فی علم الالهيات و الطبيعيات*. چاپ دوم. جلد ۲. قم: بیدار، ۱۴۱۱.

الرازی، قطب‌الدین. *المحاكمات بین شرحی الاشارات*. چاپ اول. جلد ۳. قم: البلاغه، ۱۳۷۵.
السبزواری، هادی بن مهدی. *شرح المنظومه*. چاپ اول. جلد ۲ و ۴ و ۵. تهران: ناب، ۱۳۶۹.
السبزواری، هادی بن مهدی. *شرح الأسماء الحسنی*. تصحیح و تحقیق: نجفقلی حبیبی. چاپ اول. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.

السبزواری، هادی بن مهدی. *التعليقات علی الشواهد الروبوية*. چاپ دوم. مشهد: مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.

السبزواری، هادی بن مهدی. *أسرار الحكم فی المفتتح و المختتم*. تصحیح: کریم فیضی. قم: مطبوعات دینی، ۱۳۸۳.

الفارابی، ابونصر محمد بن محمد. *فصوص الحكم*. تحقیق: محمد حسن آل یاسین. چاپ دوم. قم: بیدار، ۱۴۰۵.

الکاشانی، الفیض. *اصول المعارف*. تعلیق و تصحیح و مقدمه: سید جلال‌الدین آشتیانی. چاپ سوم.

واکاوی اندیشه فاعلیت در حکمت مشاء / پژوهنده نجف‌آبادی و رضانی ۲۳۹

- قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.
- بهمنیار، ابن‌المرزبان. *التحصیل. تصحیح و تعلیقه: مرتضی مطهری*. چاپ دوم. تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
- حسن‌زاده آملی، حسن. *عیون مسائل النفس و سرح العیون فی شرح العیون*. چاپ دوم. تهران: امیرکبیر، ۱۳۸۵.
- جوادی آملی، عبدالله. *رحیق مختوم؛ شرح حکمت متعالیه*. تدوین حمید پارسانیا. چاپ سوم. جلد ۱. قم: اسراء، ۱۳۸۶.
- جوادی آملی، عبدالله. *عین نضاح (تحریر تمهید الفوائد)*. تحقیق و تنظیم: حمید پارسانیا. چاپ اول. جلد ۳. قم: اسراء، ۱۳۸۷.
- صدرالدین شیرازی، محمدین ابراهیم. *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*. تعلیقه ملاحادی سبزواری و... چاپ سوم. جلد ۱ و ۲ و ۳ و ۴ و ۵ و ۶ و ۸. بیروت: دارالاحیاء التراث، ۱۹۸۱.
- صدرالدین شیرازی، محمدین ابراهیم. *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*. تصحیح و تعلیقه: سید جلال‌الدین آشتیانی. چاپ دوم. مشهد: مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
- کرد فیروزجایی، یار علی. *حکمت مشاء*. چاپ اول. قم: حکمت اسلامی، ۱۳۹۳.
- مطهری، مرتضی. *مجموعه آثار شهید مرتضی مطهری*. جلد ۶. تهران- قم: صدرا، ۱۳۶۸.
- نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد. *شرح الاشارات و التنبیهات*. چاپ اول. جلد ۳. قم: البلاغه، ۱۳۷۵.