

تبیین کثرتهای عرضی در عوالم طولی وجود بر مبنای حکمت صدرایی

علی صداقت^۱

حسن فتح زاده^۲

چکیده

صدرایی پذیرفته شده، یک نظام تفاضلی بین همه موجودات است، نه صرفاً یک نظام علی-معلولی. کلید اصلی فهم ماجرای کثرتهای عرضی در اندیشه صدرایی را باید در ماجرای ارباب انواع و ملحقات آن یافت. صدرالمتألهین در ارائه نظام فیض خود، تأثیر فراوانی از اندیشه سهروردی پذیرفته و از نحوه صدور ارباب انواع، در مجالهای مختلف، دفاع کرده است. ارباب انواع همان عقول عرضی هستند که پذیرش آنها، مساوی است با حل ماجرای کثرتهای عرضی در همه عوالم طولی وجود.

بر مبنای اصل تشکیک وجود در حکمت صدرایی، جهان هستی نظامی طولی است که از اعلی علین تا اسفل السافلین امتداد دارد و هر موجودی، در درجه‌یی از شدت و ضعف وجودی قرار میگیرد. قبول این مبنا در حکمت صدرایی، در کنار مشاهدات ما در جهان پیرامون از موجودات همعرضی که هیچ رابطه علی-معلولی با هم ندارند، مثل یک سنگ و یک درخت، این پرسش مهم را در تاریخ اندیشه بعد از صدرالمتألهین پیش آورد که چگونه میتوان بین این دو حقیقت، جمع نمود. پاسخ به این پرسش، در چهارصد سال گذشته، اختلافهایی مبنایی بین شارحان آثار ملاصدرا پدید آورده است. ما در این پژوهش نشان میدهیم که پذیرش نظام طولی و تشکیکی وجود، منافاتی با پذیرش کثرتهای عرضی ندارد و آنچه در تشکیک وجود

کلیدواژگان: کثرت عرضی، تشکیک وجودی، عوالم طولی، عقول طولی، عقول عرضی، ارباب انواع، حکمت صدرایی.

مقدمه

بحث کثرت و چگونگی صدور آن از مبدأ

۱. دانش آموخته دکتری فلسفه اسلامی، دانشگاه زنجان، زنجان، ایران (نویسنده مسئول)؛

alisedaghat2@yahoo.com

۲. دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه زنجان، زنجان، ایران؛ hfatzade@znu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۶/۲ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۹/۲۹ نوع مقاله: پژوهشی

DOR: 20.1001.1.15600874.1402.28.4.7.0

واحد، از دیرباز محل مناقشه اهل اندیشه بوده و هرکدام از مکاتب فلسفی در طول تاریخ، طرحی را برای توجیه آن ارائه کرده‌اند. در همین راستا، از آنجاکه «قاعده الواحد» را از زمان ارسطو تا به امروز، قاطبه اهل حکمت و فلسفه پذیرفته‌اند و آن را بعنوان یک اصل موضوعه در نظر داشته‌اند، تمام سعی آنها بر این بوده که کثرات موجود در عالم را بنحوی توجیه کنند که تناقضی با این قاعده نداشته باشد.

مشائانی همانند ابن‌سینا، با توجه به مبانی خود، نظام عقول دهگانه را برای توجیه این مسئله مطرح کردند و بدین‌وسیله همه کثرات عالم را - چه در عوالم غیرمادی و چه در عالم ماده - توجیه نمودند (ابن‌سینا، ۱۳۳۱: ۱۶۰-۱۵۶). سهروردی نیز با طرح نظام فکری خاص خود که از نورالانوار آغاز میشد و از طریق نور اقرب، ماجرای کثرت بصورت تصاعدی در عالم شکل میگرفت، به این پرسش پاسخ داده است (یزدان‌پناه، ۱۴۰۰: ۹۱/۲). عرفایی همچون ابن‌عربی هم با طرح نظام خاص خود که در آن، فیض اقدس از ناحیه غیب‌الغیوب افاضه شده و اعیان ثابته را ایجاد میکند و در مرحله بعد، فیض مقدس یا همان نفس الرحمان، افاضه میشود و همه موجودات عالم امکان، که تجلی و ظهور این نفس رحمانی هستند، بعینیت درمی‌آیند، ماجرای کثرات این عالم را توجیه میکنند (و در حقیقت منکر کثرت حقیقی میشوند) و همه این کثرات را عکس رخ یار اندر جام باده میخوانند و مخلص کلامشان همان شعر معروف است: یکی هست و نیست جز او / وحده لا اله الا هو...

(ابن‌عربی، ۱۴۲۳: ۱۹-۶)

اما در این میان، سخن ملاصدرا از اهمیتی ویژه برخوردار است. چراکه او با وقوف به همه این آراء و احاطه بر تمام نقاط قوت و ضعف آنها، نظامی جامع، بنام حکمت متعالیه بنا کرد که در آن، نوعی میان‌همه این اقوال سازگاری ایجاد نمود و قرآن و عرفان و برهان را با هم جمع نمود و بویژه با وام گرفتن از استعاره مهم نور در حکمت اشراق، نظام وحدت تشکیکی وجود را برای عالم هستی و توجیه کثرات جهان، ارائه کرد.

قائل شدن ملاصدرا به نظام تشکیکی و عوالم طولی وجودی، در کنار مشاهدات عینی ما در مورد موجوداتی که هیچ رابطه علی-معلولی بین آنها برقرار نیست، مثل یک درخت و یک گنجشک، این پرسش مهم را پیش می‌آورد که آیا پذیرش هرکدام از اینها، مساوی نفی دیگری است؟ یا میتوان در عین قائل شدن به نظام تشکیکی وجود، این کثرتهای در عرض هم را نیز توجیه کرد؟ برای پاسخ به این پرسش مناقشه‌آمیز که همیشه محل بحث شارحان آثار ملاصدرا بوده، لازم است نخست مبانی اصلی مربوط به این موضوع در آثار ملاصدرا را بخوبی درک کنیم تا بتوانیم بدرستی در اینباره داوری نماییم.

۱. اصالت وجود

میتوان گفت ریشه پرسش از اصالت وجود یا اصالت ماهیت، بهمان معنایی که برای ملاصدرا مطرح بوده، نخستین‌بار در آراء شیخ‌اشراق مشاهده میشود. آنجاییکه او در مبحث اعتبارات عقلیه، در اینباره بحث بسیار کرده و از عدم امکان مغایرت

ماهیت شیء با وجود آن در خارج، نتیجه گرفته که در میان این دو، این وجود است که امری انتزاعی و اعتباری است و ماهیت، در جهان خارج، مابازاء عینی دارد (سهروردی، ۱۳۹۶: ۶۴-۷۲/۲). صدرالمآلهین نیز در جایی تأکید میکند که بحث او پیرامون اصالت وجود یا اصالت ماهیت، همان بحثی است که نخستین بار، شیخ اشراق به آن پرداخته، اما نتیجه‌ی مغایر با نظر ملاصدرا گرفته است (ملاصدرا، ۱۳۹۷: ۱/ ۳۰۰).

بطور خلاصه، میتوان گفت تمام سخن ملاصدرا درباره اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، پیرامون دو مدعای اصلی شیخ اشراق شکل گرفته که آنها را باطل میدانند؛ مدعای اول: واقعیاتی که جهان عینی و خارجی را تشکیل میدهند، همان ماهیات اشیاء هستند؛ مدعای دوم: مفهوم وجود مصداقی ندارد، پس سخن راندن در مورد آن، صرفاً یک انتزاع عقلانی است نه واقعیاتی عینی؛ و در حقیقت، وجود امری اعتباری است (همان: ۳/ ۹۶). در مقابل، ملاصدرا دو مدعا را مطرح میکند و در صدد اثبات آنها برمی آید. مدعای اول اینست که واقعیاتی که جهان خارج را تشکیل داده‌اند، از سنخ ماهیات نیستند ولی انسان میندازد که این واقعیات همان ماهیاتند، اما ماهیت در حقیقت، امری اعتباری و فرضی است. مدعای دوم آنست که آنچه در خارج مصداق و مابازاء عینی دارد، همان وجود است که بر هر واقعیاتی به حمل هوهو، قابل حمل است (همان: ۱/ ۳۹۵).

۲. تشکیک وجودی

در قول به تشکیک وجود از نگاه ملاصدرا، که

اصطلاحاً تشکیک خاصی نام دارد - در مقابل تشکیک عامی مشائین (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱/ ۲۵۸) و تشکیک خاص‌الخاصی عرفا (آشتیانی، ۱۳۸۸: ۳۹۱) - وجود، حقیقتی بسیط و واحد است که ذومراتب بوده و از اعلی‌علیین تا اسفل‌السافلین و ادنی مرتبه که همان هیولی اولی است، امتداد دارد و اتصالی وجودی بین مراتب این سلسله برقرار است. مراتب در این سلسله بر مبنای شدت و ضعف وجودی است؛ هرچه از منبع فیض یا همان ذات مقدس الهی دور شود، در مرتبه وجود کاسته میشود؛ مانند یک خورشید و شعاع متصل به آن، که خود خورشید در اعلی رتبه از شدت است و هرچه آن شعاع در فاصله‌ی دورتر لحاظ شود و مورد بررسی قرار گیرد، دارای ضعف بیشتری از لحاظ نوریت خواهد بود. این قول بیشتر منسوب به حکماست و در آراء ملاصدرا نیز بسیار دیده میشود (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱/ ۸۹؛ ملاصدرا، ۱۳۹۷: ۱/ ۷۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۵/ ۵۴۸).

ملاصدرا در بخشی از اسفار با عنوان ضابطه تشکیک، میگوید: هنگامی که یک مفهوم بصورت تشکیکی بر چیزهایی اطلاق میشود که بین آنها بنحوی از اولویت و اقدمیت و اتمیت حمل گردد؛ یعنی زمانی یک مفهوم بطور تشکیکی بر مصادیقی اطلاق میگردد که آن مصادیق بصورت متفاضل نسبت به همدیگر، از حقیقت آن مفهوم برخوردار باشند و از این حیث رابطه‌ی تفاضلی بین آنها برقرار باشد (ملاصدرا، ۱۳۹۷: ۱/ ۵۱۱-۵۱۲). ملاصدرا از تعابیری مختلف درباره ملاک تشکیک

استفاده کرده است، از جمله: «وحدت مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتياز است» (همان: ۵۹)؛ «عينيت ما فيه تقدم و ما به تقدم» (همان: ۴۳)؛ «اختلاف بنفس ما به الاتفاق» (همان: ۲/ ۱۰۲)؛ «عينيت ما به الامتياز و ما به الاتفاق» (همو، ۱۳۹۸: ۶/ ۵۵).

صدرالمآلهين معتقد است وجود از حيث شدت و ضعف و نقص و کمال، دارای تفاوت بوده و هراندازه که وجود، کاملتر و شدیدتر باشد، آثار مترتب بر آن نیز بیشتر است؛ چون وجود، از حيث ذاتش، منشأ اثر است (همو، ۱۳۹۷: ۱/ ۳۰۳-۳۰۷). او ضابطه تشکیک را بسیار عامتر و فراتر از ضابطه اصلی و عمومی خود که «وحدت مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتياز» است، معرفی میکند و معتقد است ضابطه آنست که بین مصادیق وجود، تفاضل باشد؛ به این شکل که درجه وجودی برخی از وجودات ذاتاً بیشتر از وجودات دیگر باشد، مثل تفاوت بر اساس شدت و ضعف و آنچه به شدت و ضعف برمیگردد (همان: ۵۱۱-۵۱۵).

همین‌جا باید به این نکته اشاره کرد که کلید حل معضل قدیمی کثرتهای عرضی در عوالم طولی وجود بر مبنای حکمت متعالیه، تفکیک میان رابطه علی-معلولی و رابطه تفاضلی موجودات است. از دیدگاه ملاصدرا، در کل نظام هستی، آنچه اصل است، رابطه تفاضلی بین موجودات هستی از اعلی‌علیین تا اسفل‌السافلین است، نه صرفاً رابطه علی-معلولی که بین برخی از موجودات نظام هستی برقرار است و سلسله طولی عوالم وجود را تشکیل میدهد.

۳. ملاک تشخص و امتياز موجودات از هم

ملاصدرا در مواردی متعدد بیان کرده که بر مبنای اصالت وجود، هیچ امر دیگری غیر از وجود نمیتواند عامل امتياز بین موجودات مختلف باشد؛ یعنی همان ملاک تشکیک که اتحاد مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتياز بود، همان حقیقت وجود است و همین حقیقت باعث تفکیک و امتياز موجودات از هم میشود، نه چیز دیگر (همان: ۲/ ۳۳۰-۳۲۷؛ همو، ۱۳۹۸: ۶/ ۵۵). او در مورد عامل امتياز میان موجودات میگوید:

اینگونه نیست که افراد وجود، حقایق متخالف باشند، بلکه باید دانست که وجود، یک حقیقت واحد است و دقیقاً این هویت‌های عینی آن حقایق وجودی، سبب تعیین آنها میباشد و احتیاجی به تعیین دیگر نداریم؛ همانگونه که وجود، در موجود بودنش، به وجود دیگر احتیاجی ندارد، چون وجودش، همان ذات آن است. بعدها در مسائل مربوط به تشکیک خواهیم گفت که اختلاف بین مراتب یک حقیقت واحد و امتياز بین مصادیق آن مراتب، تنها به خود آن حقیقت برمیگردد. در نتیجه، حقیقت وجود از مباحثی است که تعیینها و تشخصها، تقدم و تأخر، وجوب و امکان، جوهر و عرض بودن، و کمال و نقص، تنها به خود حقیقت وجود برمیگردد نه به چیزی زائد و عارض بر آن حقیقت (همو، ۱۳۹۷: ۱/ ۱۴۱-۱۴۰).

استاد مطهری معتقد است بر مبنای نظریه

وحدت تشکیکی وجود، از آنجاییکه وجود اصیل بوده و دارای مراتب تشکیکی طولی و عرضی است، هر مرتبه‌یی از وجود، مقوم ذات آن موجود است (مطهری، ۱۳۸۹: ۹۷).

از نگاه ملاصدرا، حقیقت تشخص، آن چیزی است که مانع قابلیت صدق بر کثیرین بوده و این ویژگی سبب شرکت‌ناپذیری دیگران میشود. در نتیجه، هر موجودی که دارای ویژگی‌یی باشد که آن ویژگی قابلیت صدق بر کثیرین را مانع شود و سبب شرکت‌ناپذیری آن موجود باشد، موجودی دارای تشخص خواهد بود؛ «والحق ان تشخص الشیء بمعنی کونه ممتع الشركة فیه بحسب نفس تصویره، إنما یكون بأمرزائد» (ملاصدرا، ۱۳۹۷: ۸/۲).

از نظر ملاصدرا، هرکدام از درجات و مراتب وجود، از نحوه خاصی از وجود برخوردارند که در سایر درجات و مراتب، محقق نیست؛ این نحوه وجودی، همان درجه شدت وجود در آن مرتبه است. در نتیجه، این نحوه خاص وجودی که نشان‌دهنده مرتبه خاص آن وجود بخصوص است، مقوم ذات آن وجود بخصوص میباشد و تنها به آن موجود اختصاص دارد (همان: ۵۱۱/۱).

نظر ملاصدرا درباره کثرتهای عرضی

در آثار صدرالمآلهین، برغم اهمیت بحث از کثرتهای عرضی (همان: ۵۶/۲)، بندرت سخنی در اینباره گفته شده یا اشاره مستقیمی به آن شده و همین باعث سردرگمی شارحان آثار وی شده است، بطوریکه هرکدام از آنها بنحوی سعی کرده‌اند این مسئله را حل کنند و توجیهاتی مختلف برای آن ارائه داده‌اند، برخی حتی مجبور

شده‌اند استثنائاً پای ماهیات را بمیان آورند و بعضی اساساً کثرتهای عرضی را منکر شده‌اند.

نظر شارحان آثار ملاصدرا درباره کثرتهای

عرضی

جوادی آملی در مورد تشکیک عرضی، از قول ملاصدرا در اینباره دفاع میکند و معتقد است ملاک ملاصدرا در تشکیک وجود (اتحاد مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز) تبیین‌کننده کثرات عرضی است؛ او مینویسد:

اگر فرض شود که وجود الف و وجود ب هر دو معلول وجود دیگری به نام جیم باشند، در نتیجه بنا بر قبول اصل تشکیک طولی وجود، میبایست وجود معلول با وجود علت اشتراکی در یک امر واحد داشته باشند. از آنجاییکه وجود، حقیقتی بسیط میباشد، در نتیجه اینگونه نیست که وجود جیم دارای دو قسمت و دو جزء متفاوت باشد و هر جزء آن هم قادر باشد با الف یا ب، اشتراک داشته باشد. پس میتوان نتیجه گرفت که وجود الف و وجود ب، میبایست در یک حقیقت واحد وجودی با جیم دارای اشتراک باشند؛ این امر بمعنای آنست که مابه‌الامتیاز و مابه‌الاشتراک در آنها، امری واحد است؛ در نتیجه میتوان گفت که با وجود اینکه الف و ب، در عرض هم بوده‌اند، و هر دوی آنها معلول چیز دیگری بنام جیم هستند، لکن مابه‌الامتیاز و مابه‌الاختلاف در

آنها یک چیز بوده است. پس با لحاظ تعریف ما از تشکیک (که همان وحدت مابه‌الامتیاز و مابه‌الاشتراک بود)، نسبت بین الف و ب تشکیکی است و این در وجود، علی‌رغم داشتن رابطه هم‌عرضی، رابطه تشکیکی هم با هم دارند (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱/۵۵۹).

استاد مطهری در تبیین نظر ملاصدرا درباره تشکیک عرضی می‌گوید:

علاوه بر نظام طولی که ترتیب موجودات را از لحاظ فاعلیت و خالقیت و ایجاد معین میکند، نظام دیگری بر خصوص جهان طبیعت حاکم است که شرایط مادی و اعدادی بوجود آمدن یک پدیده را متعین مینماید. این نظام، نظام عرضی نامیده میشود و بموجب این نظام است که تاریخ جهان، وضع قطعی و مشخصی پیدا میکند. هر حادثه در زمان و مکان خاصی پدید می‌آید و هر زمان خاص و مکان خاصی، ظرف حوادث معینی میگردد (مطهری، ۱۳۸۹: ۱۰۸-۱۰۷).

حاجی سبزواری معتقد است کثرتهای عرضی نمیتوانند به وجود بازگشت داشته باشند و کثرتهای ماهوی را نیز نمیتوان به وجود و مراتب تشکیکی آن برگرداند. وی پس از ارائه نظریه تشکیک وجود، می‌گوید: «بهمین صورت، برای هر مرتبه از وجود، به‌اعتبار اضافه‌شدن آن به قوالب متعدد (ماهیات)، عرضی است» (سبزواری، ۱۴۱۳: ۲/۱۰۸ و ۱۱۱). مشاهده میشود که در این

عبارات، سبزواری بصراحت، در کنار اعتقاد به اصالت وجود، برای ماهیات نیز شأنی قائل شده و نقشی در عالم هستی برای آنها در نظر می‌گیرد و این خود تناقضی آشکار است که با اعتقاد به اصالت وجود، سازگار نیست.

غیر از حکیم سبزواری، سیدجلال‌الدین آشتیانی و عصار نیز کثرات ماهوی را غیر قابل ارجاع به حقیقت وجود دانسته‌اند (نوعی قائل شدن به اصالت ماهیت) (همو، ۱۹۸۱: ۶/۲۲؛ آشتیانی، ۱۳۷۶: ۲۱). برخی نیز مانند آقا میرزا مهدی آشتیانی، کثرات ماهوی را سراب و غیرحقیقی خوانده‌اند و از اساس کثرات عرضی را منکر شده‌اند (آشتیانی، ۱۳۷۶: ۲۱).

علامه طباطبایی با اشاره به موضوع کثرتهای عرضی، مینویسد: «حق مطلب آنست که در خصوص بحث کثرتهای عرضی، فصلی جداگانه در میان عناوین فلسفی گشوده گردد و مسائل مربوط به این قسم از تشکیک و لوازم مترتب بر آن، مورد کنکاش قرار گیرد» (طباطبایی، ۱۹۸۱: ۱/۴۳۲). در حقیقت، تحقیق پیش‌رو، همان فصلی است که علامه طباطبایی ضرورت آن را پیش‌بینی کرده و فلاسفه آینده را به انجام آن توصیه نموده است. علامه هم در بدایه و هم در نهاییه معتقد است تشکیک عرضی به عروض ماهیات برمیگردد (همو، ۱۴۲۲: ۱۵). از نظر وی کثرت از راه تخصص حقیقت وجود به ماهیات مختلف، رخ میدهد (همانجا). در این اقوال علامه، مانند محقق سبزواری، بروشنی ردپای عدول از اصالت وجود و

تمسک به اصالت ماهیت دیده میشود.

مصباح یزدی تشکیک عرضی در وجود را نپذیرفته و با رد نظر علامه در اینباره، معتقد است بر مبنای تشکیک وجودی که ملاصدرا مطرح کرده، امکان توجیه کثرات عرضی موجودات وجود ندارد (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۱/ ۵۳-۵۱).

تأثیر سهروردی بر ملاصدرا در نظریه نظام فیض

با کنکاش در آثار ملاصدرا متوجه میشویم که وی آنچه مربوط به کثرتهای عرضی است را در قالب نظام فیض و صدور خود آورده که آن هم، بطور ویژه، متأثر از آراء سهروردی در این باب بوده است. پس لازم است نخست نگاهی به نظام فیض و صدور در حکمت سهروردی داشته باشیم و سپس، آراء ملاصدرا در اینباره را ملاحظه کنیم.

سهروردی مراتب طولی عالم را که تا پیش از او، با تأثرپذیری فلاسفه مشاء از اندیشه‌های نوافلاطونی، در چهار مرتبه ذات الهی، عقل، نفس و عالم ماده خلاصه میشد، وسعت بخشید و پای حقایقی همانند انوار قاهره اعلون و انوار قاهره ادنون یا همان ارباب انواع که عقول عرضیه بودند را به عالم اندیشه باز کرد و برای نخستین بار، از عقول عرضی و توجیه نحوه پیدایش آنها سخن گفت. وی منظور افلاطون از مثل را همین ارباب انواع دانسته و با قراردادن عالم مثال (یا برازخ نوری) میان عالم نفس (یا همان انوار اسفهبندی) و عالم ماده، بابی جدید در جهان بینی گشود. تقریباً در همه این موارد و در مناسبت‌های مختلف،

ملاصدرا قول شیخ اشراق را پذیرفته و تنها به شرح و بسط سخنان وی پرداخته است (ملاصدرا، ۱۳۹۸: ۷/ ۳۲۵-۳۲۰).

در یک بیان اجمالی، سهروردی ترتیب عوالم وجودی را به این نحو میداند: در اعلى مرتبه، نورالانوار؛ سپس، انوار قاهره طولی یا همان اعلون؛ آنگاه، انوار قاهره عرضی یا همان ارباب انواع؛ پس از آن، عالم اشباح مجردة یا مثال منفصل که همان موجودات نورانی دارای شکل هستند؛ در مرتبه بعد، انوار مدبره و انوار اسپهبدیه که همان نفوس فلکی و انسانی هستند؛ و در آخرین مرتبه، عالم برازخ غاسقه یا همان عالم ماده. ارباب انواع، خود به دو دسته کلی شدید و ضعیف تقسیم میشوند؛ آنهایی که شدیدند، برای تصرف در اصنام و اجسام مربوط به خود، نیازمند واسطه‌گری روح نفسانی هستند و آنهایی که ضعیفند، مثل رب النوع مربوط به نباتات، نیازی به این واسطه ندارند (یزدان‌پناه، ۱۴۰۰: ۲/ ۲۵۴-۹۱؛ شهرزوری، ۱۳۷۲: ۳۷۰-۳۶۹؛ سهروردی، ۱۳۹۶: ۲/ ۱۲۷-۱۲۶).

از آنجاییکه سهروردی، در بحث از ارباب انواع، وامدار افلاطون و نظریه مثل وی بوده است، اعتقاد به مثل افلاطونی را در کنار اعتقاد به ارباب انواع، بوفور در آثار ملاصدرا میبینیم. او در مواضع متعدد و بکرات، در آثار خود، بویژه اسفار، بحث از مثل افلاطونی را مطرح کرده و از آن دفاع میکند (ملاصدرا، ۱۳۹۷: ۱/ ۳۴۰، ۳۵۲، ۳۵۷ و ۴۸۷). او معتقد است پیش از وی، هیچکدام از اندیشمندان موفق به فهم دقیق مثل افلاطونی نشده‌اند و مدعی است که

تصویری که او از مُثل ارائه می‌دهد، بهترین و کاملترین تفسیری است که تاکنون ارائه شده است (همان: ۲/ ۵۹). وی در جلد دوم اسفار، بحثی مبسوط با عنوان «فی تحقیق الصور و المثل الافلاطونیه» آورده و حدود چهل صفحه در اینباره سخن گفته است (همان: ۷۸-۴۳).

همچنین در جلد ششم اسفار، مطلبی با عنوان «فی حال ما ذهب الیه الأفلاطونیون القائلون بالمثل العقلیه» آورده و بطور مفصل از ارتباط بین مُثل افلاطونی و ارباب انواع سهروردی، سخن گفته است (همان: ۶/ ۱۷۹-۱۷۸).

ملاصدرا اعتقاد خود به مُثل افلاطونی را بصراحت اعلام کرده و می‌گوید:

حقیقت آنست که آنچه در گفتار افلاطون و حکمای بزرگ قبل از او در مورد وجود مُثل عقلی برای طبایع نوعیه جسمانی آمده است، سخنانی محکم و متین است و هیچکدام از ردیه‌ها و نقضهایی که فلاسفه گذشته بر آن وارد کرده‌اند، مورد قبول نیست (همان: ۱/ ۳۵۷).

او تفسیر خود از مُثل افلاطونی را اینگونه بیان میکند:

شایسته آنست که سخن گذشتگان درباره مُثل، اینگونه فهمیده شود که برای هر نوعی از انواع طبیعی، یک فرد تام و کامل در عالم عقل وجود دارد که مبدأ و اصل، اوست و سایر افراد مادی آن نوع، معلولها و آثار آن فرد تام هستند. آن فرد، بخاطر کامل بودنش، احتیاجی به محل و ماده ندارد، بخلاف

افراد طبیعی آن نوع؛ چون آنها بدلیل نقص وجودی که دارند، در ذات یا فصل خود، احتیاج به ماده دارند و تو نیز از قبل دانسته بودی که افراد یک نوع، از جهت نقص و کمال، جایز است که دارای اختلاف باشند (همان: ۲/ ۵۷).

صدرالمتألهین معتقد است مُثل که آنها را مثل نوریه یا مثل الهیه نیز میخوانند، دارای مرتبه وجودی بالاتر از وجودات مادی و محسوس بوده و دارای وجودی مستقل، مجرد، قائم به ذات و صد البته، عینی هستند (همو، ۱۳۸۶: ۲/ ۶۴۹-۶۵۰). او در تصریح به اینکه مثل نوریه، برغم رابطه عرضی بین آنها، دارای اختلاف در درجه وجودی خود هستند، می‌گوید: همه مثل نوریه، حقیقتی واحد و بسیط هستند که میان آنها هیچگونه اختلافی نیست مگر به کمال و نقص وجودی و تقدم و تأخر وجودی و شدت و ضعف وجودی (همو، ۱۳۹۷: ۲/ ۵۶)؛ و این همان مطلوب ما در این تحقیق است.

انوار سانحه و تبانی انوار از دیدگاه سهروردی

یکی از کلیدهای بحث از کثرتهای عرضی، در بحث از انوار سانحه نهفته است. سهروردی معتقد است با پذیرفتن قاعده الواحد، بحکم عقل، اولین صادر از ناحیه نورالانوار، عقل اول یا نور اقرب یا صادر نخستین است. نور اقرب، دو مشاهده انجام می‌دهد؛ از یکسو وجود واجب‌الوجود را میبیند که در نهایت عظمت و شدت نوری است و این شدت نورانیت را قیاس با نور وجود محدود خود

میکنند و از این قیاس، سایه‌یی و ظلمتی ایجاد میگردد که منشأ ایجاد فلک اقصی یا برزخ اعلی میشود. از سوی دیگر، شدت نورانیت خود را مینگرد که بعد از نورالانوار، از بیشترین شدت نوری برخوردار است و این مشاهده، منشأ ایجاد عقل ثانی یا نور ثانی میگردد. اما ماجرا ادامه دارد. عقل اول با مشاهده مستقیم نورالانوار، شوقی عظیم نسبت به او پیدا میکند که این شوق باعث ایجاد قابلیت در او میگردد که نوری دیگر از ناحیه نورالانوار که نور سانح یا نور عارض خوانده میشود، بر عقل اول، اشراق میگردد. از همین حیث، عقل اول منشأ ایجاد موجود نورانی دیگری میشود که به آنها عقول عرضی یا ارباب انواع گفته میشود. اما عقل ثانی، بهمان ترتیبی که گذشت، با مقایسه خود، یکبار با نور اقرب و بار دیگر با نورالانوار، منشأ ایجاد دو ظلمت میشود که از برازخ غاسق هستند. همچنین از مشاهده شدت نورانیت خود، منشأ ایجاد عقل ثالث میشود. از مشاهده نورالانوار و عقل اول، شوقی در او پدید می‌آید که منشأ اشراق، یکبار بلاواسطه از ناحیه نورالانوار و بار دیگر باواسطه عقل اول، میشود. یعنی دو نور سانح به او میرسند که بتبع هرکدام، دو رب‌النوع دیگر ایجاد میشود. عقل ثالث، بهمین ترتیب، منشأ ایجاد سه برزخ غاسق، بعلاوه عقل رابع میشود. انوار سانح، یکبار بلاواسطه از نورالانوار، و بار دیگر باواسطه عقل اول و همچنین آن دو نور سانحی که به عقل ثانی رسیده بود، عیناً به او نیز منعکس میشود و در نتیجه چهار نور سانح به او میرسد که هرکدام منشأ ایجاد یک

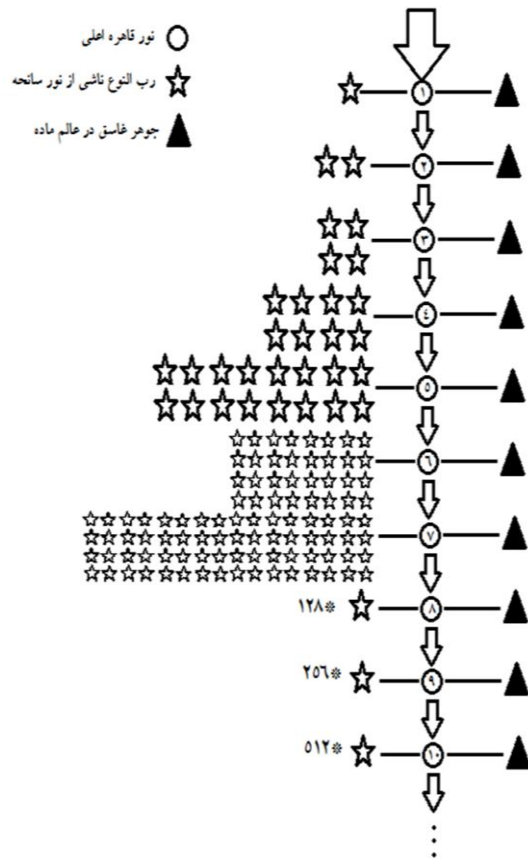
رب‌النوع میشوند. عقل چهارم بهمان ترتیب گذشته، منشأ ایجاد چهار برزخ غاسق، بعلاوه عقل پنجم میشود. چهار نور سانحی که به عقل سوم رسیده بود، بعلاوه دو نور سانح که به عقل دوم رسیده بود، به‌مراه نور سانحی که به عقل اول رسیده بود، به اضافه نور سانحی که بطور مستقیم از نورالانوار به او میرسد، در مجموع هشت نور سانح میشود که هرکدام منشأ ایجاد یک رب‌النوع میگردد. عقل پنجم بهمان ترتیب، پنج برزخ غاسق بعلاوه عقل ششم را می‌آفریند. هشت نور سانحی که به عقل چهارم رسیده بود، بعلاوه چهار نور سانحی که به عقل سوم رسیده بود، بعلاوه دو نور سانحی که به عقل ثانی رسیده بود، به اضافه نور سانحی که به عقل اول رسیده بود، به‌مراه نور سانحی که مستقیماً از نورالانوار دریافت میکند، در مجموع شانزده نور سانح میشود که به‌ازای هرکدام، یک رب‌النوع ایجاد میگردد. بهمین ترتیب، سلسله انوار و عقول طولی ادامه پیدا میکند و انوار سانحه نیز با فرمول 2^n به توان n در هر مرتبه، اشراق میشود و بصورت تصاعدی افزایش می‌یابد (سهروردی، ۱۳۹۶: ۲/۱۴۳-۱۴۲).

شیخ اشراق، پس از نور اقرب، عقول طولی بیشماری را مطرح می‌سازد و از آنها به انوار قاهره اعلون، انوار قاهره اصول و انوار قاهره مترتبه، یاد میکند و بعد از این انوار قاهره طولی، عقول عرضی و مثل افلاطونی قرار میگیرد (یزدان‌پناه، ۱۴۰۰: ۱۵۰-۱۴۵). او در جایی دیگر میگوید:

قواهر عالیه که در مرتبه‌های مختلف قرار دارند و در طول یکدیگر هستند، اصحاب

اصنام متکافئه نمیباشند (که همان مثل افلاطونیند). پس واجب است که این اصحاب اصنام متکافئه، از این انوار قاهره اعلون صادر شده باشند و تکثر آنها نیز بواسطه مناسبات فی مابین آن انوار اعلون است (سهروردی، ۱۳۹۶: ۲/۱۴۴).

شیخ اشراق معتقد است هر چه در مادون فلک هشتم هست، بوسیله عقول عرضی یا همان ارباب انواع بوجود می‌آید و این عقول عرضی، از مجموع اشعه‌ها و جهت استغنائی انوار قاهره طولی (یعنی همان انوار سانحه) حاصل شده‌اند (یزدان‌پناه، ۱۴۰۰: ۸۸).



وجودی را در حد اعلا معرفی و توجیه میکند، بیان قاعده‌یی است که بعنوان «قاعده در بیان جواز صدور بسیط از مرکب» آورده است. بر اساس این قاعده، از بر هم آمدن و اجتماع و تبانی انوار سانحه، نوری جدید نیز بوجود می‌آید؛ یعنی انوار سانحه، در ترکیبها و شرکت‌پذیریها در دسته‌های دوتایی یا سه‌تایی یا چهارتایی و... امکان ایجاد موجودات نورانی دیگری را فراهم میکنند. بر همین اساس، از ترکیب و برهم‌کنش دو یا چند نور سانح، یک نور واحد مجرد و بسیط ایجاد میشود. این وضعیت، باعث گستردگی حیرت‌آور و غیرقابل‌تصور انوار در عالم ملکوت، بر اثر این ترکیبها، میشود (سهروردی، ۱۳۷۷: ۱۶۵).

توضیح اینکه: انوار سانح، با ترکیبهای دوتایی و سه‌تایی و بیشتر، هرکدام باعث ایجاد حیثیتی جدید میشوند که به‌ازای آن، یک رب‌النوع ایجاد میشود. بعنوان مثال، عقل ثالث چهار نور سانح دریافت کرده است، این چهار نور را اگر الف، ب، ج، د در نظر بگیریم، از ترکیب دو نور الف و ب، دو نور الف و ج، دو نور الف و د، دو نور ب و ج، دو نور ب و د، دو نور ج و د، و نیز سه نور الف و ب و ج، و سه نور الف و ب و د، و سه نور الف و ج و د، و سه نور ب و ج و د، و چهار نور الف و ب و ج و د، در مجموع، یازده نور دیگر ایجاد میشود که هرکدام، منشأ ایجاد رب‌النوعی دیگر میشود. این عدد در نور چهارم و پنجم بسیار بیشتر است؛ چون مثلاً نور پنجم شانزده نور سانح دریافت میکند که ترکیب دو از شانزده و سه از شانزده و چهار از شانزده و...

یکی از نوآوریهای مهم سهروردی در ارائه نظام فیض که گستردگی این نظام را بشکلی حیرت‌آور بالا میبرد و کثرات عوالم مختلف

شانزده از شانزده، عدد بسیار بزرگی خواهد شد (شهرزوری، ۱۳۷۲: ۳۶۳).

فرمول پاسکال در اینباره، ۲ به توان n است:

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

این عدد با استفاده از فرمول پاسکال در محاسبه ترکیبها، عددی معادل ۶۵۵۳۶ میشود. این عدد در عقل ششم که با ۳۲ نور سانح طرف هستیم، ۴۲۹۴۹۶۷۳۰۰ میشود و برای عقل هفتم که با ۶۴ نور سانح مواجهیم، عددی برابر ۱،۸ در ده به توان نوزده، در عقل هشتم که با ۱۲۸ نور سانح روبرو هستیم، ۳،۴ در ۱۰ بتوان ۳۸ و بهمین ترتیب... آنقدر با اعدادی بزرگ در مراتب پایینتر مواجه میشویم که حتی تصور آنها نیز سخت است؛ مثلاً برای عقل یازدهم، عددی برابر ۱،۸ در ده به توان ۳۰۸ میشود، یعنی عددی ۳۰۸ رقمی!!! بهمین دلیل است که سهروردی در کتاب حکمة الاشراق، عدد انوار مقدسه را بینهایت میداند؛ «فیزداد عدد المقدسین، الی غیر النهایة» (سهروردی، ۱۳۷۳: ۲/۲۳۶).

ملاصدرا در بسیاری از تصنیفاتش نظام فیض سهروردی را پذیرفته و با کمترین تغییر، آن را بیان کرده است (ملاصدرا، ۱۳۹۰: ۳۴۸؛ همو، ۱۳۸۹: ۱۳۶-۱۳۳؛ همو، ۱۳۷۸: ۱۹-۱۸). او معتقد است قول سهروردی در عدم اکتفا به ده عقل مشائی، کاملاً درست است و مشائین به دو دلیل، چنین اشتباهی کرده‌اند؛ اول اینکه آنها نظام فلسفی خود را بر مبنای تعداد افلاک بنا کرده‌اند و اصولاً معلوم نیست که قائل شدن به

تُه فلک، مطابق با حقیقت این عالم باشد؛ دوم اینکه مشائین به‌ازای تعدادی از افلاک، تعدادی از عقول را قرار میدهند و برای هر فلک، اجرامی متصورند، در صورتیکه معلوم نیست چنین تناظری ناظر به واقعیت هستی باشد (همو، ۱۳۹۳: ۲/۲۹۵-۲۹۴).

ملاصدرا در توضیح تفاوت بین عقول، میگوید: دسته اول از عقول، با وجود تفاوت رتبی که با یکدیگر دارند، در مجموع رتبه آنها از رتبه عقول عرضی بالاتر است، چون عقول عرضی قربت بیشتری با عالم ماده و موجودات مادی دارند. وی بطور ویژه در مورد ارباب انواع سخن گفته و فصلی تحت عنوان «الصور المفارقة التي هي مثل الاصنام الحيوانية و النباتية و مدبراتها الكلية من هذا المأخذ» را به این بحث اختصاص داده است (همو، ۱۳۹۸: ۷/۲۲۸-۲۲۵). همچنین در برخی از آثار وی، سخن از انوار عرضیه (همو، ۱۳۹۷: ۸/۷۴ و ۴۸۸؛ همان: ۳/۱۶؛ همان: ۹/۲۴۹)، گاه سخن صریح از سلسله عرضیه (همان: ۳/۳۵۸؛ همان: ۵/۲۶۸؛ همو، ۱۳۹۸: ۶/۲۴۶) و در بعضی مواضع سخن از عقول عرضیه بمیان آمده است (همو، ۱۳۹۷: ۹/۳۴۶).

ملاصدرا در کتاب مبدأ و معاد در توصیف عقول عرضی، مینویسد:

روایون و پهلویون معتقد بودند متناظر با هر نوعی، باید رب‌النوعی باشد که مدبر آن نوع و افرادش در عالم ماده است... پس همانگونه که بین این انواع مادی، رابطه تکافؤ و هم عرضی وجود دارد، میان ارباب انواع آنها هم

باید رابطه تکافؤ وجود داشته باشد. در نتیجه، مشخص میشود که از نظر آن حکمای باستان، دو دسته از عقول در هستی وجود دارند: دسته‌ی از عقول، عقول طولیه یا همان قواهر اعلون میباشند که میان آنها رابطه طولی و علی و معلولی برقرار است؛ دسته دوم همان ارباب انواع و صاحبان انواع جرمیه‌اند که در لسان فلاسفه، از آنها تعبیر به مثل افلاطونی شده است. بین همه این عقول رابطه هم‌عرضی و تکافؤ برقرار است (همو، ۱۳۸۱: ۱/ ۱۹۳-۱۹۱). ملاصدرا پس از نقل کلام سهروردی در مورد ارباب انواع یا همان مثل افلاطونی، میگوید: ما هم وجود مثل افلاطونی را اثبات و مبرهن نمودیم و گفتیم که هر نوعی از انواع در عالم ماده، یک فرد مجرد عقلی در عالم ابداع دارد که حقیقت او را تشکیل میدهد (همان: ۱۹۳).

گفتیم که در اندیشه سهروردی، مهمترین عامل ایجاد کثرات در عالم عقول، انوار سانحه و تبانی این انوار است. در آثار ملاصدرا نیز به مواردی برمیخوریم که وی با تعبیراتی دیگر، همین مطلب را بیان کرده و آن را مورد قبول خود معرفی میکند (همو، ۱۳۹۷: ۱/ ۳۵۲).

جمع‌بندی مقدمات برای رسیدن به نتیجه نهایی

بر اساس مبانی حکمت متعالیه و سایر مقبولات صدرایی

با روشن شدن کلیات بحث و مقدمات لازم برای فهم رأی ملاصدرا در مورد نظام فیض، اکنون میتوان با در کنار هم قرار دادن آنها، به

یک استنتاج منطقی برای رسیدن به الگویی دقیق از این نظام، دست یافت. پس مقدمات یاد شده را بار دیگر بطور خلاصه بیان میکنیم:

مقدمه اول: اصالت وجود، و اینکه ماهیت چیزی جز اعتبار و انتزاع ذهنی نیست.

مقدمه دوم: وجود، حقیقتی تشکیکی بمعنای تشکیک خاصی است و ملاک تشکیک، وحدت مابه‌الامتیاز و مابه‌الاشتراک است.

مقدمه سوم: تشخیص هر موجود به مرتبه وجودی اوست و مرتبه وجودی موجودات، از اعلی‌علیین تا اسفل‌السفلین گسترده شده و هیچ دو موجودی در درجه وجودی یکسان، قرار ندارند. ملاصدرا به عوالم وجودی در طول هم معتقد است؛ عالم عقول، عالم مثال و عالم ماده. مقدمه چهارم: در هستی، موجودات هم‌عرض وجود دارند و این حقیقت، در همه عوالم دیده میشود.

مقدمه پنجم: ملاصدرا نظام فیض سهروردی و نحوه صدور کثرات از نظر او را تا حد بسیاری پذیرفته و همان را مبنا قرار داده است. مقدمه ششم: در عالم عقول، ارباب انواع یا همان عقول عرضی وجود دارند که هر کدام، در مرتبه‌ی مشخص از وجود، واقع شده‌اند.

مقدمه هفتم: انوار سانحه، اساس ایجاد عقول عرضی و انوار قاهره اعلون، اساس ایجاد عقول طولی و سلسله موجودات در طول یکدیگرند.

مقدمه هشتم: باید رابطه تفاضلی همه موجودات با یکدیگر، در کنار رابطه علی و معلولی موجوداتی که در طول هم هستند، جمع شود. رابطه تفاضلی غیر از رابطه علی-معلولی است.

مقدمه نهم: نظام بطلمیوسی درباره افلاک که سهروردی بتبع فلاسفه مشائی پذیرفته و آن را اصل موضوعه قرار داده و بهمین دلیل، صدور اولین فلک را از نور اقرب میدانند، باطل است و بر مبنای حکمت متعالیه، عالم ماده، مرحله نازله عوالم طولی دیگر است.

الگوی نهایی نظام فیض

بر اساس مبانی حکمت متعالیه ملاصدرا و مقبولات ملاصدرا از سهروردی

نظام فیض صدرایی با توجه به مقدمات یاد شده، به این شکل خواهد بود:

- از ذات الهی، بنا بر قاعده الواحد، عقل اول صادر میشود.

- از عقل اول، به ملاحظه دو حیثیتی که در اوست - یعنی از طرفی ارتباط خود را با ذات حق میبیند و خود را واجب الوجود بالغیر میدانند، و از طرف دیگر، محدودیت خود را در مقایسه با ذات لایتناهی الهی میبیند و مقایسه میکند - از هرکدام از این حیثیات حقیقی (نه انتزاعی) یک موجود ایجاد میشود. (شاید بر مبنای حدیث جنود عقل و جهل، بتوان گفت یکی ظهور جمال الهی و دیگری ظهور جلال الهی است. اگر چنین باشد، از یکی سلسله جمالیات صادر میشود و از دیگری سلسله جلالیات). به ملاحظه شوقی که از دیدن بپرده حق، بر عقل اول میتابد، اشراقی دیگر از ناحیه الهی بر عقل اول انجام میشود که همان نور سانح است و موجودی نیز بواسطه این ملاحظه، ایجاد

میگردد که نخستین رب النوع است.

- از هرکدام از این سه موجود (که در درجات مختلف وجودی قرار دارند، زیرا هرکدام بلحاظ حیثیتی ایجاد شده‌اند و این حیثیات با هم فرق میکند؛ بنظر نویسندگان مقاله، حیثیتی که مربوط به واجب الوجودی بالغیر بود، در بالاترین مرتبه، حیثیتی که مربوط به فقر وجودی بود در مرتبه بعدی، و حیثیتی که مربوط به نور سانح میشد، در مرتبه آخر قرار دارد) دو موجود دیگر، با ملاحظه همان دو حیثیت وجوب وجود بالغیر و فقر وجودی صادر میشود. اما این بار، با همان توضیحی که در مورد انوار سانحه در نظام فیض سهروردی داده شد، هرکدام دو نور سانح دریافت میکنند و بهمین دلیل، دو موجود دیگر نیز از آنها صادر میشود. با تبانی آن دو نور سانح نیز یک موجود دیگر صادر میشود. یعنی در مجموع، پنج موجود از هرکدام صادر میشود.

توضیح: اگر عقلی که بلحاظ حیثیت وجوب وجود بالغیر عقل اول (۱)، صادر شده بود را عقل ۲ بنامیم و عقلی را که بلحاظ فقر وجودی عقل اول صادر شده بود را عقل ۲ نام نهمیم و عقلی را که بلحاظ دریافت نور سانح ایجاد شده بود و اولین رب النوع از ارباب انواع محسوب میشود را رب النوع ۱ نامگذاری کنیم، مشخص است که اولاً، هرکدام از این سه عقل در درجات مختلف وجودی قرار دارند و این بدلیل حیثیات مختلفی است که در عقل اول وجود داشته و هرکدام از اینها بواسطه بعضی از این حیثیات، موجود شده‌اند. ثانیاً، این سه عقل، کاملاً هم عرض

هم بوده و هیچ رابطه علی‌معلولی بین آنها وجود ندارد و برغم رابطه تفاضلی بین آنها (بهمان معنای اینکه هرکدام در درجات مختلف وجودی قرار دارند)، رابطه علی‌معلولی بین آنها برقرار نیست. پس مثلاً میتوانیم بگوییم که بعد از ذات حق تعالی، در درجه اول وجودی، عقل اول است و در درجه دوم، عقل ۲ و در درجه سوم، عقل ۲".

اینکه آیا رب النوع ۱ در درجه چهارم قرار دارد یا مثلاً عقل ۳، محل تردید است، زیرا از طرفی، رب النوع ۱ از لحاظ داشتن واسطه با ذات حق تعالی، واسطه‌یی کمتر دارد و بین او و حق تعالی، فقط عقل اول فاصله انداخته، اما برغم فاصله کمتر، چون ناشی از نور سانح است، نسبت به عقولی که بواسطه آن دو حیثیت اصلی مذکور (وجوب وجود بالغیر و فقر وجودی) بوجود آمده‌اند، درجه وجودی ضعیفی دارد؛ سهروردی تأکید داشت که این حیثیات، ناشی از مشاهده است و نور سانح، ناشی از اشراق، و مشاهده از اشراق بالاتر است. از سوی دیگر، عقل ۳ باواسطه عقل ۲ و عقل ۱ به حضرت حق، متصل شده و در طول آن قرار گرفته و این واسطه‌ها، مقام قرب او را کمتر میکنند.

هر چه باشد، مهم اینست که چنین درجه‌بندی بین این موجودات برقرار است و هرکدام، برغم هم‌عرضی با دیگری، در درجه‌یی خاص از لحاظ شدت و ضعف وجودی قرار دارند و همین شدت و ضعف بخصوص، هویت آنها را تشکیل میدهد و به هرکدام از آنها تشخیص مینخشد (ر.ک: مبحث تشخیص مقاله).

گفتیم که از عقل ۲، عقل ۳ و عقل ۳" و دو عقل (رب النوع) ناشی از انوار سانح مربوطه و یک عقل ناشی از تبانی آن دو نور سانح، ایجاد میشود. بهمان دلایل پیش‌گفته، چون هرکدام از این پنج موجود، با ملاحظاتی خاص بوجود آمده‌اند، پس در درجات وجودی مختلفی قرار دارند. یعنی بعنوان مثال، عقل ۳ از عقل ۳" برتر است و ۳" نیز از آن سه عقل دیگر برتر است. در میان آن سه عقل، رب النوع ناشی از اشراق بلاواسطه از حضرت حق، در درجه بالاتر، رب النوع ناشی از اشراق باواسطه عقل اول در درجه بعدی، و عقل ناشی از تبانی این دو نور سانح، در درجه آخر قرار میگیرند.

همین وضعیت برای عقل ۲" و رب النوع ۱ نیز برقرار است و هرکدام، با همه توضیحاتی که داده شد، منشأ صدور پنج موجود دیگر میشوند. چون قاعده این بود که بین انوار یا همان عقول، هیچ پرده و حجابی وجود ندارد و همانطور که عقل ۲ بواسطه آن دو حیثیت مذکور، بعلاوه دریافت انوار سانحه با توصیف یادشده، و در نهایت تبانی آن دو نور سانح، منشأ صدور پنج عقل دیگر شده بود، همین شرایط عیناً برای عقل ۲" نیز بدون هیچ تفاوتی حاکم است. همین وضعیت برای رب النوع ۱ نیز برقرار است، چراکه رب النوع ۱ نیز برغم اینکه ایجاد او ناشی از یک نور سانح بوده، اما بهرحال، یک عقل محسوب میشود که همه شرایط عقول دیگر را دارد (فقط درجه وجودیش پایینتر است) و هم وجوب وجود بالغیر خود را ادراک میکند و هم فقر وجودی خود را، و هم

شوق او نسبت به وجودات برتر از خود، باعث ایجاد قابلیت و درنهایت، اشراق نور سانح بیواسطه از جانب حضرت حق و نور سانح باواسطه عقل اول میشود. اما برای پیچیده نشدن مطلب از این سه عقل، ماجرا را از عقل ۲ ادامه میدهیم.

- همانگونه که گفتیم، پنج عقل دیگر از عقل ۲ ایجاد میشود. اکنون سراغ هرکدام از این پنج موجود میرویم. از هرکدام، دو عقل با همان ملاحظه دو حیثیت اصلی صادر میگردد، ولی این بار از هرکدام، چهار عقل دیگر بواسطه چهار نور سانح، ایجاد میشود. یعنی از هرکدام از آن پنج عقل، شش عقل دیگر صادر میشود. از سوی دیگر، هرکدام از این پنج عقل، بواسطه چهار نور سانحی که برایشان رخ میدهد، یازده عقل بواسطه تبنانی انوار، با توضیحی که در نظام فیض سهروردی داده شد، صادر میشود. یعنی در مجموع، ۸۵ عقل از مجموع آن پنج عقل، صادر شده است که همه در عرض هم قرار دارند.

- مطلب را از عقل ۳ پی میگیریم. همانگونه که توضیح داده شد، از عقل ۳، مثل چهار عقل دیگر هم عرض او، عقل ۴ و عقل ۴" و چهار رب النوع و یازده عقل ناشی از تبنانی انوار سانحه، بوجود می آیند که مجموعاً ۱۷ عقل را شامل میشود.

- مطلب را از یکی از این هفده عقل، یعنی عقل ۴ ادامه میدهیم. از عقل ۴، عقل ۵ و عقل ۵" و هشت رب النوع و ۲۴۷ عقل ناشی از تبنانی انوار سانحه، ایجاد میشود.

همانگونه که اشاره شد، فرمول مربوط به

ارباب انواع در هر عقل، $2^{(n-1)}$ است که اگر مثلاً در عقل ۴ بخوایم حساب کنیم، بجای n عدد ۴ میگذاریم و در نتیجه 2^3 میشود ۸. یعنی از عقل ۴، هشت رب النوع صادر میشود. فرمول مربوط به تبنانی انوار سانحه نیز، با توجه به فرمول پاسکال در ترکیبها، و حذف موارد اضافی مربوط به آن فرمول در مانحن فیه، $1-n$ - (2^n) میشود (n در اینجا، تعداد انوار سانحه است). اگر بعنوان مثال، در مورد عقل ۴ که تعداد انوار سانحه، ۸ عدد محاسبه شد، n در اینجا ۸ میشود و با جای گذاری در این فرمول، عدد ۲۴۷ بدست می آید.

- همین روال را ادامه میدهیم. از عقل ۵، عقل ۶ و عقل ۶" و ۱۶ ارباب انواع و ۶۵۵۱۹ عقل ناشی از تبنانی انوار سانحه ایجاد میشود.

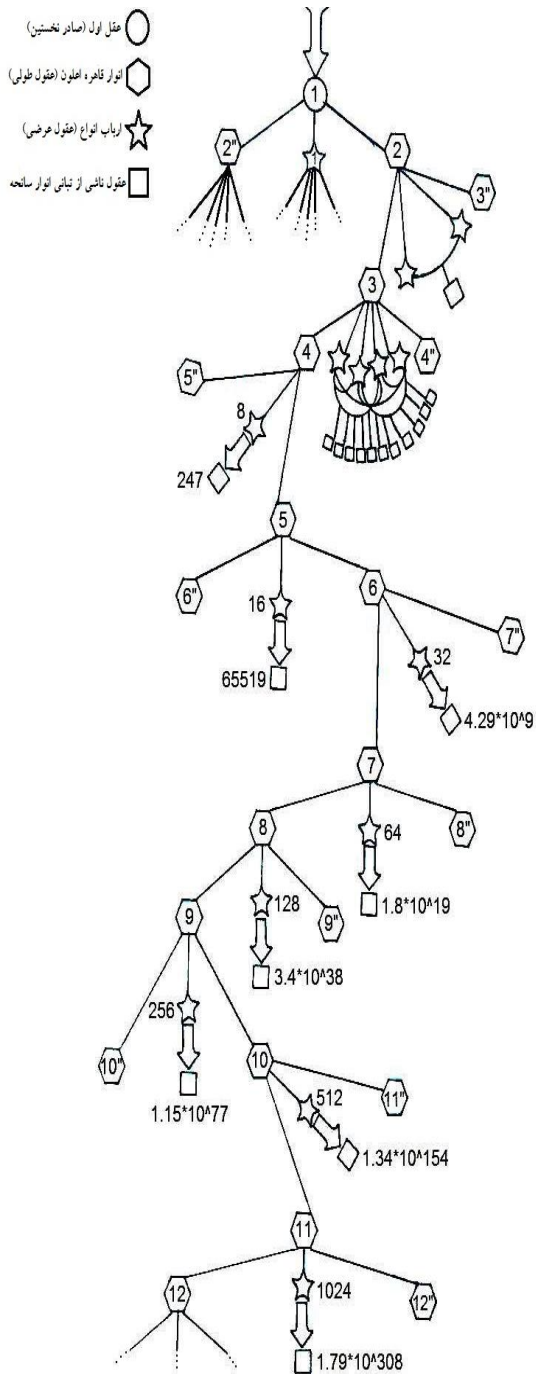
- از عقل ۶، عقل ۷ و عقل ۷" و ۳۲ ارباب انواع و $4,29 \times 10^9$ عقل ناشی از انوار سانحه ایجاد میشود.

- از عقل ۷، عقل ۸ و عقل ۸" و ۶۴ ارباب انواع و $1,8 \times 10^{19}$ عقل ناشی از انوار سانحه ایجاد می شود.

- از عقل ۸، عقل ۹ و عقل ۹" و ۱۲۸ ارباب انواع و $3,4 \times 10^{38}$ عقل ناشی از انوار سانحه ایجاد میشود.

- از عقل ۹، عقل ۱۰ و عقل ۱۰" و ۲۵۶ ارباب انواع و $1,15 \times 10^{77}$ عقل ناشی از انوار سانحه ایجاد می شود.

- از عقل ۱۰، عقل ۱۱ و عقل ۱۱" و ۵۱۲



الگوی نهایی نظام فیض

بر اساس مبانی حکمت متعالیه ملاصدرا و مقبولات ملاصدرا از
سهروردی و با پالایش خطاهای ایشان

در این الگو، همانگونه که پیش از این توضیح
داده شد، با مبنا قراردادن نظام فیض سهروردی و
زدودن خطاهای وی که متأثر از طبیعیات قدیم

ارباب انواع و $1,34 \times 10^{154}$ عقل ناشی از
انوار سانحه ایجاد میشود.

- از عقل ۱۱، عقل ۱۲ و عقل ۱۲" و $1,79 \times 10^{308}$ عقل ناشی از
ارباب انواع و $1,79 \times 10^{308}$ عقل ناشی از
انوار سانحه ایجاد میشود. یعنی یک عدد 308
رقمی!!! و این سلسله ادامه دارد ...

پس در آغاز کار، در طبقه اول ممکنات، ۱
موجود وجود دارد؛

در طبقه دوم، ۳ موجود؛

در طبقه سوم، ۱۵ موجود؛

در طبقه چهارم، 17×15 یعنی ۲۵۵ موجود؛

در طبقه پنجم، $(2+8+247) \times 255$ که میشود

65535 موجود (۲ تا عقل اصلی، ۸ عقل ناشی

از نور سانحه، 247 عقل ناشی از تباری انوار

سانحه، جمعشان ضرب در تعداد عقول در این

طبقه میشود که همان ۲۵۵ بود)؛

در طبقه ششم، 65537×65535 موجود؛

در طبقه هفتم، $4,29 \times 10^9 \times 4,3 \times 10^9$

که تقریباً میشود $18,5 \times 10^{18}$ موجود؛

در طبقه هشتم، $1,8 \times 10^{19} \times 1,8 \times 10^{19}$

که تقریباً میشود $3,24 \times 10^{38}$ موجود؛

در طبقه نهم، $1,15 \times 10^{77}$ موجود؛

در طبقه دهم، $1,34 \times 10^{154}$ ؛

در طبقه یازدهم، $1,79 \times 10^{308}$ موجود؛

در طبقه دوازدهم، $3,2 \times 10^{616}$ موجود؛ و...

پس در یک الگوسازی بصورت تصویری،
میتوان نظام فیض ملاصدرا را اینگونه نشان داد:

بوده است، و همچنین جمع این نظام فیض با مبانی اساسی حکمت صدرایی - بطور خاص، اصالت وجود، تشکیک وجود و تشخیص موجودات - به نظامی دست پیدا کردیم که در عین پابندی به این مبانی اصلی، هم نظام طولی ممکنات را توجیه میکند و هر کدام از موجودات را در درجات مختلف وجودی قرار داده و رابطه تفاضلی آنها را بخوبی نشان میدهد، و هم کثرتهای عرضی موجودات را بخوبی بتصویر میکشد و نشان میدهد که بسیاری از موجودات در عوالم مختلف، لزوماً دارای رابطه علی-معلولی با یکدیگر نیستند. پس این الگو، برای نخستین بار، میتواند به معضل قدیمی کثرتهای عرضی در عوالم طولی وجود، بر مبنای حکمت صدرایی پاسخ دهد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

پس از نشان دادن مبانی اساسی حکمت صدرایی و فهم این نکته اساسی که ملاصدرا نظام فیض سهروردی را که بنوعی وامدار فلوطین و افلاطون، بویژه در بحث مثل افلاطونی، تا حد بسیاری قبول داشته و خود نیز در ارائه نظام فیض از آن تبعیت کرده، موفق به ارائه الگویی شدیم که در آن، در عین پابندی به اصول اساسی حکمت ملاصدرا، بویژه اصالت وجود، تشکیک وجود و تشخیص هر کدام از موجودات به درجه وجودی مربوطه، یک نظام طولی از اعلیٰ علین تا اسفل السافلین برقرار است و در هر طبقه‌یی، موجوداتی کثیر در عرض یکدیگر قرار دارند که در عین اختلاف در شدت و ضعف و مرتبه وجودی، هیچ

رابطه علی و معلولی بین آنها برقرار نیست. این مقاله نشان داد که حل معضل کثرتهای عرضی در عوالم طولی وجودی، بر مبنای حکمت صدرایی، که پرسشی قدیمی و تناقضی مورد شبهه در نظام اندیشه صدرایی محسوب میشد، از طریق استمساک به نظام فیض هوشمندانه سهروردی و رفع خطاهای آن، و انطباق این نظام با اندیشه‌های ملاصدرا، کاملاً ممکن است. راه حل این معضل قدیمی در الگو و تصویر پیشین تبیین و ترسیم شد.

منابع

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۷۶) مقدمه و تعلیقه بر مجموعه آثار عصّار، تهران: امیرکبیر.
- آشتیانی، میرزا مهدی (۱۳۸۸) اساس التوحید، شرح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: هرمس.
- ابن سینا (۱۳۳۱) الھیات دانشنامه علایی، تصحیح محمد معین، تهران: انجمن آثار ملی.
- ابن عربی (۱۴۲۳ق) فصوص‌الحکم، بیروت: دار الکتب العربی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶) ریحی مختوم، قم: اسراء.
- سبزواری، ملاهادی (۱۴۱۳ق) شرح منظومه، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، تهران: ناب.
- (۱۹۸۱م) حاشیه بر اسفار، در ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۳) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- (۱۳۷۷) حکمة الاشراق، ترجمه و شرح جعفر سجادی، تهران: دانشگاه تهران.

- بنیاد حکمت اسلامی صدرا. ----- (۱۳۹۶ق) مجموعه مصنفات شیخ اشراق،
تصحیح هانری کربن، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- (۱۳۸۶) مفاتیح الغیب، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۹) اسرار الآیات و انوار البینات، تصحیح و تحقیق محمدعلی جاودان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۹۰) الواردات القلبية فی معرفة الربوبية، تصحیح، تحقیق و ترجمه احمد شفیعیها، در مجموعه رسائل فلسفی، ج ۳، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ص ۳۰۹-۴۶۴.
- (۱۳۹۳) شرح الهدایة الأثرية، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۹۷) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، تصحیح و تحقیق زبیر نظر آیت الله سیدمحمد خامنه ای، جلد ۱، ۲، ۳، ۴، ۵ و ۹، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۹۸) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، تصحیح و تحقیق زبیر نظر آیت الله سیدمحمد خامنه ای، جلد ۶، ۷ و ۸، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- یزدان پناه، یدالله (۱۴۰۰) حکمت اشراق، تهران: سمت.
- (۱۳۷۲) شمس الدین محمد (۱۳۷۲) شرح حکمة الاشراق، تصحیح حسین ضیایی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۸) نهاية الحکمة، تصحیح غلامرضا فیاضی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- (۱۴۲۲ق) نهاية الحکمة، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- (۱۹۸۱م) حاشیه بر اسفار، در ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۴۰۵ق) تعلیقة علی نهاية الحکمة، تهران: الزهراء.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۹) عدل الهی، تهران: صدرا.
- ملاصدرا (۱۳۷۸) اجوبة المسائل النصيرية، تصحیح و تحقیق عبدالله شکیبا، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۸۱) المبدأ و المعاد، تصحیح و تحقیق محمد ذبیحی و جعفر شاه نظری، تهران: