

مقایسه فاعل هستی‌بخش و فاعل طبیعی در اندیشه صدرالمتألهین

مرتضی رضایی^۱

چکیده

میان فاعل وجودی (حقیقی) و فاعل طبیعی (اعدادی) تفاوت‌های اساسی وجود دارد. آنچه در این نوشتار به آن اشاره شده، مهم‌ترین تفاوت‌هایی است که، از منظر صدرالمتألهین میان فاعل وجودی با فاعل طبیعی وجود دارد. ره‌آورد این پژوهش - که با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و تحلیل و تبیین داده‌ها صورت گرفته - دست‌یابی به ویژگی‌هایی است که در فاعل حقیقی وجود دارد، اما هیچ یک از آنها را در فاعل اعدادی نمی‌توان یافت. این ویژگی‌ها عبارت‌اند از: هستی‌بخشی (خالقیت)، منحصر نبودن جعل به جعل تألیفی، عینیت اثر و تأثیر، عین یکدیگر بودن فاعل و فاعلیت، بی‌نیازی از حرکت، ابزار و قابل در فاعلیت، یک طرفه بودن تأثیر، قوی‌تر بودن از معلول، محال بودن انفکاک فعل از فاعل و محال بودن جدایی فاعل از فعل.

واژگان کلیدی: فاعل وجودی، فاعل طبیعی، فاعل حقیقی، فاعل معد.

مقدمه

«فاعل» در معنای فراگیر آن، به موجودی گفته می‌شود که در موجود دیگری تأثیر می‌گذارد و به اصطلاح، منشأ (مبدأ) تأثیر در دیگری است. این تأثیر می‌تواند به دو صورت باشد: الف) فاعل اصل هستی موجود دیگر (معلول یا مفعول) را به آن افاضه می‌کند و آن را از وادی عدم به عرصه وجود می‌آورد. به تعبیر دیگر، تأثیر فاعل در معلول همان «هستی‌بخشی» به آن است.

ب) فاعل تنها در صفتی از صفات معلول، یعنی در حرکت و دگرگونی‌های آن تأثیر می‌گذارد؛ ولی در اصل هستی آن نقشی ندارد. فاعل را در صورت نخست، «فاعل وجودی یا فاعل هستی‌بخش» و در صورت دوم، «فاعل طبیعی» می‌نامند. فیلسوفان از معانی فاعل «معنای اول» و دانشمندان علوم طبیعی «معنای دوم» را اراده می‌کنند:

«و اعلم إن الفاعل باصطلاح الطبيعيين ما هو يفعل بالحركة، و باصطلاح الإلهيين ما يفعل على سة الإنشاء و الإبداع» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۶۷).

همچنین:

«و الإلهيون من الحكماء إنما يعنون بالفاعل مبدأ الوجود، و الطبيعيون يعنون به مبدأ التحريك» (همان، ج ۳، ص ۴۵۷).

از نظر فیلسوف، فاعل حقیقی همان فاعل هستی‌بخش است که وجود را به معلول افاضه نموده و آن را ایجاد می‌کند. ولی فاعل طبیعی، صرفاً مُعَدِّ و زمینه‌ساز دریافت فیض وجودی در اجسام است و اثر آن چیزی جز حرکت دادن و دگرگون کردن اجسام از حالی به حال دیگر نیست؛ مثلاً کار بنا که علت فاعلی ساختمان به‌شمار می‌آید، جابه‌جا کردن مواد و مصالح ساختمانی، مخلوط کردن آنها با یکدیگر و قرار دادن آنها در کنار هم یا بر

روی هم، براساس هیأت و حالتی مخصوص است. ولی بناً وجودبخشی نمی‌کند. به این ترتیب نزد فیلسوفان، فاعل حقیقی «مبدأ وجود» و فاعل طبیعی «مبدأ دگرگونی و حرکت (محرک)» است:

«فالفاعل بالحقیقة مبدأ الوجود و مفیدة كما في عرف الإلهيين و أما ما يطلق عليه الفاعل في الطبيعيات ... لا يفید وجودا غير التحريك (همان، ج ۲، ص ۲۱۳) و فاعل الطبيعيين عند هؤلاء [أى الإلهيين] يسمى بالمعدّ (همو، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۶۷)، فهو في التحقيق ليس علة الوجود، بل هو سبب الحركة و الانتقال من حال الى حال» (همان، ج ۵، ص ۴۰۱).

ناگفته نماند که «معدّ» گاهی به معنای چیزی است که ماده را به پذیرش افاضه وجود از سوی فاعل هستی‌بخش نزدیک می‌کند. علت حقیقی نیز موجودی است که وجود معلول وابستگی حقیقی و جدایی‌ناپذیر به آن دارد (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۵۹). در این معنا - برای مثال - "علیت نفس نسبت به اراده" و "آتش نسبت به حرارت" از نوع علیت حقیقی است. فاعل اعدادی نیز در این معنا، یک علیت حقیقی دارد و یک علیت مجازی. علیت حقیقی این فاعل نسبت به خود، «استعداد» ماده برای پذیرش فیض است و علیت مجازی آن نسبت به مستعدّ له می‌باشد. به همین دلیل علت اعدادی از معلول (مستعد له) قابل انفکاک است و معلول بدون آن نیز می‌تواند به وجود خود ادامه دهد.

گاهی نیز معد به معنای لغوی آن به کار می‌رود و هر گونه زمینه‌سازی را شامل می‌شود. در این معنا، غیر از واجب‌الوجود، همه علت‌ها - از جمله علت‌های مفارق و نیز علت‌های مادی که مقتضی و جزء علل حقیقی به اصطلاح اول‌اند - نیز علت معد به‌شمار می‌آیند. مطابق این معنای دوم، علت حقیقی منحصر در واجب تعالی است که معلول را از کتم عدم به وجود می‌آورد. به این ترتیب مراد از معدّ بودن فاعل طبیعی در این نوشته، همین معنای دوم است (ن.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۸۴-۸۵؛ سبزواری، همان، ج ۹، ص ۶۹؛ ج ۲، ص ۲۱۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۶، ص ۱۷۶-۱۷۷).

همچنین می‌توان هستی‌بخشی را به دو قسم استقلالی و غیر استقلالی تقسیم کرد. هستی‌بخشی استقلالی متعلق به فاعلی است که استقلال مطلق دارد و از هیچ نظر وابسته به دیگری نیست و به اصطلاح، واجب‌الوجود بالذات است. ولی هستی‌بخشی غیر استقلالی متعلق به معلول‌های واجب تعالی است که عین ربط و وابستگی به او هستند و با اینکه نسبت

به معلول خود مستقنند، نسبت به علت خود رابط و نیازمندند. صدرالمتألهین با تکیه بر مبانی خاص خویش، ملاک علیت و ایجاد حقیقی را استقلال مطلق می‌داند نه استقلال نسبی. به همین دلیل، نسبت دادن وجودبخشی به فاعل‌هایی غیر از خداوند (مثل عقول) - حتی اگر این نسبت صحیح باشد - به معنای وسایط فیض و معد (به معنای دوم) بودن این فاعل‌هاست؛ زیرا هم خود فاعل‌های یادشده و هم فعلشان عین ربط و تعلق به واجب تعالی است:

«فلا استقلال لهذه الأشياء في الإيجاد بل الحق أن نسبة الإيجاد إليها لو صحت فهي تكون لإمداد علوي و إنما هي روابط و مصححات للوجود» (صدرالدین شیرازی، ج ۲، ص ۲۱۴).

به هر جهت با پذیرش فاعلیت وجودی، هستی‌بخشی نیز پذیرفته می‌شود و به این ترتیب فاعلیت صرفاً در فاعلیت تحریکی، و فاعل تنها به محرک اول خلاصه نمی‌شود. بلکه وجود فاعل اولی پذیرفته می‌شود که معلول را از نیستی مطلق به هستی می‌آورد. فعل و تأثیر چنین فاعلی، نه صرفاً به وصف و خصوصیتی از معلول، بلکه به کلّ هویت آن تعلق می‌گیرد. به همین دلیل، چنین فاعلی است که حقیقتاً فاعل اشیاء به‌شمار می‌آید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۴۵۷؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۴۹).

با مرور کتاب‌های فیلسوفان اسلامی، تفاوت‌های متعددی میان فاعل هستی‌بخش و فاعل طبیعی قابل دستیابی است. با عنایت به جامعیت اندیشه صدرالمتألهین - که تکیه‌گاه آن قرآن، برهان و عرفان است و این سه منبع سترگ نیز در اندیشه وی کاملاً با یکدیگر هماهنگ هستند (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۶) - پرسش اصلی این نوشتار آن است که «از منظر صدرا، چه تفاوت‌هایی میان فاعل هستی‌بخش و فاعل طبیعی وجود دارد؟»

فرضیه این تحقیق آن است که صدرالمتألهین با تکیه بر مبانی فلسفی خاص خود و نیز بهره‌گیری از کتاب و سنت، تفاوت‌های مهمی میان فاعل هستی‌بخش و فاعل طبیعی قائل است.

هدف این پژوهش، در واقع دستیابی به ویژگی‌های خدای متعال، به‌عنوان فاعل هستی‌بخش در قیاس با فاعل طبیعی است تا تفاوت‌های افعال الهی با کارهای فاعل‌های طبیعی بازشناخته شود و از این رهگذر، هم شناخت بهتری نسبت به خداوند فراهم آید، هم در پرتو این شناخت بهتر، مضمون برخی متون دینی (اعم از قرآن، روایات و ادعیه) عمیق‌تر فهم گردد و هم انسان در سلوک عملی خویش - دست‌کم - از برخی رذایل اخلاقی‌ای مانند کبر و استکبار دوری‌گزیند.

ناگفته نماند در برخی پژوهش‌های قبلی، اجمالاً به پاره‌ای از تفاوت‌های به‌دست آمده

در این مقاله اشاره شده است؛ از جمله:

در کتاب فیض و فاعلیت وجودی از فلوطین تا صدرالمتألهین (اثر آقای سعید رحیمیان) تنها به برخی از تفاوت‌های مذکور در این مقاله اشاره شده و این اشاره نیز مجمل و کوتاه و بدون توجه به اندیشه صدرا بوده است.

همچنین در کتاب بررسی و نقد حقیقت آفرینش از منظر صدرالمتألهین (اثر نگارنده) به اختصار به برخی از این تفاوت‌ها اشاره شده است. ولی در این مقاله، بیان این اشارات، کامل‌تر، بیشتر و متفاوت‌تر می‌باشد؛ بدین گونه که:

نخست) تعداد این تفاوت‌ها بیش از آثار یادشده است.

دوم) چند مورد از این تفاوت‌ها جدید است.

سوم) کمیت توصیف و کیفیت تبیین این تفاوت‌ها در این مقاله، بیشتر و متفاوت‌تر است.

چهارم) جهت‌گیری مقاله و به تبع، نتیجه‌گیری‌های نوشتار حاضر متمایز از آثار پیش گفته است.

تمامی این تفاوت‌ها، با مراجعه به دو اثری که نام آنها برده شد، به روشنی پیداست.

تفاوت‌های فاعل هستی بخش و فاعل طبیعی

آراء ملاصدرا - چه در مبانی و چه در روبناها - تفاوت‌های قابل توجهی با آراء متکلمان و حتی برخی حکمای پیش از خود دارد. گرچه در این مجال فرصت مرور تفصیلی و تحلیل این تفاوت‌ها و برجسته کردن تمایزهای افکار او از دیگران نیست، ولی در خلال مطالب بعدی، به مناسبت موضوع و به‌طور خیلی گذرا به برخی از این تمایزها اشاره خواهیم کرد تا امتیاز نگاه او از دیگران نیز تا حدودی آشکار گردد.

به‌هرحال با مراجعه به اندیشه صدرالمتألهین، مهم‌ترین تفاوت‌هایی که میان فاعل وجودی (هستی‌بخش. خالق. فاعل حقیقی) و فاعل طبیعی به‌دست آمد، به قرار زیر است:

یک) هستی‌بخشی و عدم آن

اندیشه هستی‌بخشی در فلسفه برخی حکمای گذشته مشهود نیست. گویی ایشان در فلسفه خود جز به فاعلیت تحریکی توجه نکرده‌اند. اما صدرالمتألهین - مانند فیلسوفان مسلمان دیگر - تنها به فاعلیت تحریکی بسنده نکرده است، بلکه فاعلیت وجودی را نیز به‌جداً مورد توجه قرار داده است؛ هرچند تبیین صدرا از هستی‌بخشی و ارتباط فاعل وجودی با معلول

خود، تفاوت‌هایی با حکمای مسلمان دیگر دارد. ملاصدرا با اتکا به اصالت، بساطت و تشکیک وجود، رابط دانستن وجود معلول نسبت به علت ایجاد خود و تعلق جعل به وجود، در قیاس با حکیمان مشائی و اشراقی مسلمان، تصویر متفاوتی از فاعل وجودی و هستی‌بخشی او ارائه کرده است.

به هر جهت، تفاوت فاعل وجودی با فاعل طبیعی در هستی‌بخشی است. براساس این تفاوت، فاعل هستی‌بخش، مبدأ وجود معلول است و براساس اصالت و بساطت وجود صدرایی، اصل و همه هویت معلول را به آن افاضه می‌کند؛ درحالی‌که فاعل تحریکی، صرفاً حالتی از معلول خود را - که پیش‌تر و بدون دخالت فاعل تحریکی، برخوردار از وجود است - دگرگون می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۷۳؛ همان، ج ۵، ص ۴۰۱؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۱۲-۲۱۳).

ملاصدرا ذیل آیات ۵۸-۵۹ سوره واقعه^۱ می‌نویسد: «این آیات اشاره دارد به اینکه منکران بعث (برانگیخته شدن) انسان‌ها در قیامت، از آنجاکه فاعلیت خداوند را همانند فاعلیت فاعل‌های طبیعی (مانند پدر نسبت به فرزند، بنا نسبت به ساختمان و زارع نسبت به زراعت) می‌پندارند، بعث را انکار می‌کنند. درحالی‌که فاعل‌های طبیعی، حقیقتاً فاعل نبوده و نقشی در آفرینش یا اعاده (بازآفرینی) هیچ موجودی ندارند و نقش آنها صرفاً در حلاّ جابه‌جا کردن و حرکت دادن اشیاء است، نه بیشتر (همان، ج ۷، ص ۷۲-۷۴).

چنان‌که برخی فیلسوفان معاصر نیز گفته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۳، ص ۱۹۰-۱۹۱)، با اکتفا به فاعل طبیعی و برهان مُحرک اول - حتی در فرض تمامیت همه مبادی تصدیقی آن - وجود واجب تعالی اثبات نمی‌شود. بلکه نهایتاً وجود فاعل مجردی تام و ثابت اثبات می‌گردد. درحالی‌که با قبول فاعل وجودی و اتکا به مبانی مخصوص صدرا - یعنی اصالت و تشکیک خاصی وجود و رابط بودن معلول - می‌توان تقریری ویژه از برهان صدیقین ارائه کرد که علاوه بر اثبات ذات، کامل مطلق بودن، توحید ذاتی و توحید صفاتی واجب تعالی را نیز اثبات می‌کند (ن.ک: محمدتقی مصباح یزدی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۳۷۱-۳۷۲).

دو) منحصر بودن و منحصر نبودن جعل در «جعل تألیفی»

با پذیرش فاعلیت وجودی، درواقع پذیرفته‌ایم که کار فاعل تنها تغییر صفت یا حالتی از

۱. «أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ * أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ».

معلول خود نیست. بلکه فاعل می‌تواند تمام ذات و هویت معلولش را به او اعطا کند. به‌همین دلیل، فعل فاعل هستی‌بخش، علاوه بر «جعل تألیفی» (جعل الشيء شيئاً)، شامل «جعل بسیط» (جعل الشيء) نیز می‌شود. درحالی‌که فعل فاعل طبیعی صرفاً در جعل تألیفی خلاصه می‌شود. درباره این تفاوت، کمی سخن را بسط می‌دهیم:

جعل عبارت است از واقعیت‌بخشی به اشیائی که واقعیت داشتن یا واقعیت نداشتن ذاتی آنها نیست. به‌همین دلیل جعل، به خداوند (واجب تعالی) - که واقعیت ذاتی آن است - و یا به ممتنع - که ذاتاً ابای از واقعیت دارد - تعلق نمی‌گیرد. به‌اصطلاح، واجب بالذات و ممتنع بالذات مجعول هیچ فاعلی (جاعلی) نیستند.

جعل بر دو قسم است: جعل بسیط و جعل تألیفی. جعل بسیط، واقعیت‌دار کردن خود یک چیز (مجعول) است. با این جعل - که می‌توان از آن به «افاضه شیء» تعبیر کرد - معلول تحقق و تحصل می‌یابد و منشأ آثار خارجی می‌گردد. در جعل بسیط پای یک چیز در میان است نه دو چیز.

اما جعل مرکب، واقعیت‌دار کردن خود شیء نیست، بلکه شیء پیش از چنین جعلی، واقعیت و تأصل خارجی را دارا بوده است و کار جاعل، تنها وصف‌دار کردن شیء است. در جعل مرکب، پای دو چیز در میان است و جاعل با جعل خود آن دو چیز را با هیأتی ترکیبی یگانه می‌گرداند. به این ترتیب، جعل تألیفی دو طرف را طلب می‌کند: شیء مجعول (صفت) و شیئی که جعل برای آن صورت می‌گیرد (موصوف)» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۹۶ - ۳۹۷).

به عبارت دیگر، می‌توان گفت واژه «جعل» گاهی یک‌مفعولی است و گاهی دومفعولی. جعل در حالت یک‌مفعولی به معنای خلق و آفرینش است و به اصل واقعیت یک شیء تعلق می‌گیرد و در حالت دومفعولی، به متحد کردن دو شیئی تعلق می‌گیرد که هرچند در مفهوم جدا از همدند، ولی در مصداق و در تحقق خارجی باهم متحدند (همان، ص ۳۹۷؛ سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۲۲).

جعل تألیفی نیز - همانند جعل بسیط - به واجب و ممتنع تعلق نمی‌گیرد و تنها در جایی فرض می‌شود که ارتباط میان دو چیز ضروری نباشد. به‌همین دلیل، ثبوت هر چیزی برای خودش و ثبوت اجزا و لوازم ذات برای ذات، به دلیل ضروری بودن، مجعول قرار نمی‌گیرد. به این ترتیب، جعل تألیفی تنها در جعل اعراض مفارق و غریب برای موضوعات

آنها خلاصه می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۹۷؛ ج ۳، ص ۳۹-۴۰؛ همان، ج ۴، ص ۲۲۸؛ سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۲۳-۲۲۴؛ اصفهانی، بی‌تا، ص ۲۱؛ آشتیانی، ۱۳۸۲، ص ۲۵۹-۲۶۰؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۰).

ناگفته پیداست که نفی مجعولیت از «ذات، ذاتیات و عوارض لازم» به معنای نفی علت فاعلی و اثبات وجوب برای آنها نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۹۷). بلکه به این معناست که امور یادشده، علتی جدا از علت واقعیت‌بخش به شیء ندارند و فاعل حقیقی که شیء را به جعل بسیط جعل می‌کند، به تبع، «ذات، ذاتیات و لوازم آن» را نیز جعل کرده است. شاهد آنکه شیء در حال عدم و پیش از واقعیت‌دار شدن، اساساً چیزی نیست تا ذات، ذاتیات و لوازم داشته باشد و به مجرد واقعیت یافتن، همه این امور را دارا می‌شود. بالأخره اینکه از نظر صدرالمتألهین، آنچه بالذات متعلق جعل بسیط قرار می‌گیرد، «وجود» اشیاء است (همو، ۱۳۶۳/الف، ص ۳۷؛ همو، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۶۶، ۱۹۲، ۱۹۹، ۲۱۰، ۲۱۶، ۴۲۰-۴۲۱؛ همان، ج ۲، ص ۲۹۰، ۲۹۸، ۳۱۶ و ۳۳۲؛ ج ۳، ص ۲۷۶-۲۷۷، ۳۹۷؛ ج ۷، ص ۲۵۱ و ۲۵۳؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۲۸۶).

ایشان نه دیدگاه حکیمان اشراقی را - که ماهیت را مجعول بالذات می‌دانند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۸۶؛ شهرزوری، ۱۳۷۲، ص ۴۴۶-۴۴۸) - می‌پذیرد، نه نگرش فیلسوفان متأخر مشائی را - که معتقدند «اتصاف ماهیت به وجود» ذاتاً مجعول فاعل است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۲۱۳-۲۱۵ و ۳۹۸؛ همو، تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۶۰) - قبول دارد و نه به نگرش سید صدرالدین دشتکی شیرازی - که بنا به گفته ملاصدرا مفهوم وجود را مجعول بالذات می‌دانسته است - باور دارد (همو، ۱۳۶۳/الف، ص ۳۷).

به این ترتیب، جعل در بستر حقایق وجودی جاری است و علاوه بر مجعول که حقیقت وجود است، جاعل (فاعل وجودی) نیز - به دلیل اصالت و تشکیک وجود - حقیقت وجود است و ماهیات از مدار آفرینش و علیت و معلولیت خارجند. (همو، ۱۳۶۳ب، ص ۲۳۵) به این ترتیب، از نظر صدرالمتألهین، اثر و متعلق فعل جاعل (فاعل هستی‌بخش) همان وجود است و جعل، چیزی جز «اعطای وجود» و «ایجاد» نیست.

سه) عینیت و عدم عینیت اثر و تأثیر فاعل

طبق این تفاوت، فاعل طبیعی (اعدادی) اثری در متأثر خود به جا می‌گذارد، ولی اثر غیر از

خود متأثر است و هرکدام وجودی مغایر با یکدیگر دارند؛ مثلاً انسانی که خانه‌ای را می‌سازد، مصالح ساختمانی گوناگون را جابه‌جا و ترکیب می‌کند و آنها را در کنار هم یا روی هم می‌چیند و به صورت هیأت مخصوص در می‌آورد. روشن است که اثر فاعل در اینجا غیر از متأثر است. حاصل کار فاعل نیز خانه‌ای است که مستقل از انسان می‌تواند موجود باشد. در اینجا، حقیقتاً سه چیز داریم: فاعل (بنا: انسان)، اثر (کار فاعل) و متأثر (خانه) که غیر از اثر بوده و نیز هویتی مستقل از فاعل دارد.

ولی فاعل وجودی (حقیقی) موجد خود متأثر است و اساساً اثر و متأثر دوگانگی وجودی ندارند و هر دو به یک وجود بسیط موجودند. به تعبیر دیگر، اثر عین متأثر و «ایجاد عین موجود» است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۳۲۹؛ همان، ج ۲، ص ۲۹۹؛ همو، ۱۳۶۳/الف، ص ۵۲؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۴۹). به این ترتیب، در جریان هستی‌بخشی فاعل وجودی، در حقیقت سه چیز در کار نیست و معلول (متأثر) با اثر (کار فاعل: ایجاد و افاضه علت) دوگانگی واقعی (عینی. خارجی. وجودی) ندارند و تنها در ذهن است که معلول و اثر فاعل با یکدیگر تغایر مفهومی دارند.

به همین دلیل، وجود معلول با فعل فاعل (ایجاد) عیناً یک چیزند. از آنجاکه فعل فاعل کاملاً وابسته به فاعل است و ذره‌ای استقلال از آن ندارد، تمام هویت معلول (مخلوق) وابستگی، نیازمندی و فقر نسبت به آفریدگارش خواهد بود و مخلوق، مالک حقیقی هیچ چیزی نیست؛ نه مالک نفع و ضرر خود و نه مالک مرگ و زندگی و نشور خویش. چنان‌که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله درباره حضرت عیسی علیه السلام فرمودند:

«أَشْهَدُ أَنَّهُ النَّبِيُّ الْمُرْسَلُ مِنْ رَبِّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَأَقُولُ إِنَّهُ عَبْدٌ لَا يَمْلِكُ لِنَفْسِهِ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا وَلَا مَوْتًا وَلَا حَيَاةً وَلَا نُشُورًا» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۱، ص ۳۲۰؛ صدرالدین شیرازی، ج ۱، ص ۵۸۷؛ همان، ج ۲، ص ۱۱۵؛ ج ۳، ص ۱۹-۲۰).

از آنجاکه متأثر (ذات معلول) و اثری که فاعل در آن می‌گذارد دو چیز نیست، معلولیت و وابستگی امری عارضی و زوال‌پذیر نیست، بلکه در متن ذات و هویت معلول قرار دارد و هرگز از آن جدا نمی‌شود (همو، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۹۹).

مبانی و آراء صدرالمتألهین نقش اساسی در ارائه چنین تصویری از وابستگی معلول به علت هستی‌بخش دارد. از مهم‌ترین این مبانی، نوع تفسیری است که صدرا از هویت معلول

دارد. در واقع، آنچه در اندیشه صدر در قیاس با سایر حکما امتیاز دارد، نوع نگاه وی به معلول و ارتباط آن با علت هستی‌بخش است؛ زیرا از نظر صدر وجود معلول نسبت به علت، «وجود رابط» بوده و از نگاه سایر فیلسوفان، این وجود «وجود رابطی» است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۳۰). به تعبیر دیگر، نزد حکمای مشاء و اشراق، معلول هم وجودی لعله دارد و هم دارای وجود فی نفسه است. از این جهت نزد این گروه، با آنکه وابستگی معلول به علت - در هیچ شرایطی - از معلول جدا نمی‌شود، ولی خارج از حیثیت معلولیت و صرف نظر از آن، معلول می‌تواند دارای استقلال و حیثیت فی نفسه باشد. اما از نظر صدرالمتألهین، هیچ معلولی - اعم از مادی و مجرد - وجود فی نفسه ندارد و معلول حیثیتی جز «لعله بودن» نیست و تمام هویت آن همان لغیره بودن و تعلق کامل داشتن به علت است؛ تاجایی که علاوه بر عالم عینی، در ذهن نیز نمی‌توان معلول را جدای از حیثیت معلولیت و وابستگی به علت در نظر گرفت (همان).

چهار) عین یکدیگر بودن و نبودن وجود فاعل و فاعلیت آن

تا اینجا ملاحظه شد که فاعل حقیقی همان فاعل وجودی است که هستی معلول را به آن می‌بخشد و معلول را از عدم به هستی می‌آورد. در فاعل حقیقی، فاعلیت فاعل به ملاک وجود بسیط فاعل در خارج موجود است؛ یعنی، فاعل بودن فاعل حقیقی عین وجود و ذات آن است (همو، ۱۳۶۰، ص ۴۹). تعدد مفهومی‌های صادق بر چنین فاعلی نیز به دلیل آنکه این مفاهیم معقول ثانی فلسفی‌اند، منافاتی با وحدت و بساطت وجود چنین فاعلی ندارد و موجب پیدایش جزء یا افزوده شدن جهت عینی مغایر با وجود بسیط فاعل نمی‌گردد.

به هر حال، از مهم‌ترین ویژگی‌های فاعل هستی‌بخش «بی‌نیازی از غیر» در صدور افعالش می‌باشد. لازمه این بی‌نیازی، محتاج نبودن چنین فاعلی به امور خارج از ذات اوست. به این ترتیب، فاعل وجودی در فاعلیت و افاضه هستی به غیر، ماده، موضوع، صورت، فاعل و غایت ندارد (همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۱۹). البته غایت نداشتن این فاعل (خالق) به معنای بی‌هدف بودن فعل او نیست. بلکه به دلیل بی‌نیازی او از غیر، غایت فعل او استکمال ذاتش نیست و او غایتی خارج از ذات ندارد؛ زیرا فاعل هستی‌بخش حکیم است و هرگز فعل او بدون هدف نمی‌تواند باشد. پس غایت افعال او، نفس ذات و کمالات ذاتی اوست که عین ذاتش می‌باشد و فاعل وجودی چون ذات خود را دوست دارد، فیض و فعل از او صادر می‌شود.

به هر جهت، علیت واجب الوجود نسبت به ماسوا، عین ذات مقدس اوست. علم و قدرت هم که در فاعلیت ایشان نقش دارند، وجودی مغایر با ذات بسیطش ندارند و عین ذات او هستند و به همین دلیل، باعث تعدد و تکثری در آن ذات متعالی نمی‌شوند و مبدأ جداگانه‌ای برای افعال او نیز به‌شمار نمی‌آیند.

ولی در فاعل‌هایی مانند انسان، وضعیت به‌گونه دیگری است. در این‌گونه فاعل‌ها، حیثیت ذات و حیثیت فاعلیت می‌تواند دو چیز باشد: یکی اینکه حیثیت ذات (مثلاً در انسان) همان ناطقیات اوست که تجوهر و تذووت انسان به همان است. دیگر اینکه حیثیت فاعلیت (مثل کاتب بودن) او ناشی از منشأ دیگری (مثل ملکه کتابت) است. به همین جهت، (در مثال مذکور) انسان می‌تواند به‌لحاظ وصف نویسندگی و ملکه کتابت، کاری را مغایر با کاری که به‌لحاظ ذات و ناطقیات خود انجام می‌دهد انجام دهد. یعنی برای هر یک از دو کاری که از او صادر می‌شود می‌توان مبدئی مغایر با دیگری در نظر گرفت (همان، ص ۲۹۹، ۲۲۰؛ همان، ج ۷، ص ۱۰۷؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۹۵؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۱۳۶؛ میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ص ۱۷۹؛ افلوطین، ۱۴۱۳ق، ص ۲۱۳، ۷۱؛ طوسی، ۱۴۰۵ق، ص ۴۵۰؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۷۹، ۳۱).

دیگر اینکه - بر خلاف تلقی برخی متکلمان - علیت فاعل تام از قبیل اضافه مقولی و مفهومی نیست؛ زیرا تحقق اضافه مقولی پس از تحقق طرفین اضافه، یعنی ذات علت و معلول است و از آنجاکه ملاک تحقق آن ذات علت نیست، به‌عنوان امری مغایر با ذات و پس از لحاظ واقعیت معلول به علت نسبت داده می‌شود. درحالی‌که ذات علت هستی‌بخش، مقدم بر تحقق معلول، منشأ صدور معلول خود می‌شود و به همین دلیل، نسبت به آن «اضافه اشراقی» دارد.

حاصل اینکه در ذات بسیط واجب الوجود - که فاعل وجودی نخستین و آفریننده همه موجودات است - دو جهت متفاوت «ذات» و «فاعلیت» قابل تصور نیست و علیت ایشان نسبت به عالم، عین ذات مقدس اوست و فاعلیت او نیازمند هیچ چیزی خارج از ذات نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۹۵؛ همو، ۱۳۶۳/ب، ص ۲۹۱؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۳۰۶).

پنج) نیازمندی و بی‌نیازی به حرکت، ابزار و قابل در فاعلیت

فاعل طبیعی (مانند بنا و نویسنده) برای انجام کار خود نیازمند ماده قبلی است که پذیرنده اثر فاعل باشد. همچنین نیازمند آلت و ابزاری مادی است که با کمک آن فعلش را به انجام

برساند و [بالأخره] محتاج نوعی حرکت و تغییر تدریجی در فاعلیت خود می‌باشد؛ مثلاً نویسنده برای نوشتن نیاز به کاغذ یا هر شیء مادی دیگری دارد که پذیرنده اثر کتابت باشد. همچنین او نیازمند قلمی است که با آن بنویسد و نیز فعل نوشتن به تدریج از او صادر می‌شود. درحالی که فاعل وجودی نیازمند هیچ‌یک از امور یادشده نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۱۷۸). به این ترتیب، نزد ملاصدرا و سایر حکمای الهی، فاعل طبیعی - که نیازمند ماده، ابزار جسمانی و حرکت است - «مُعَد»، «محرک» و «فاعل بالعرض» شناخته می‌شود. درحالی که فاعل وجودی - که در فعل خود محتاج چنین اموری نیست - «فاعل حقیقی» به‌شمار می‌آید. از نظر صدرالمتألهین، فاعل حقیقی فاعلی است که به کلّ پیراسته از جهات امکانی باشد. روشن است که تنها خداوند (واجب الوجود) است که هیچ جهت امکانی در او راه ندارد و به اصطلاح، واجب الوجود از همه جهات واجب است. به همین دلیل، خداوند تنها فاعل حقیقی است (همان) و هیچ موجودی جز او، استقلالاً در ایجاد و خلقت ندارد و نسبت دادن هستی‌بخشی به موجودات دیگر - اگر چنین نسبت دادنی درست باشد - صرفاً از این باب است که آن موجودات، وسایط فیض خداوند هستند (همو، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۱۴؛ همو، ۱۳۶۶، ص ۱۷۹).

به این ترتیب، در فاعل هستی‌بخش که «فاعل کامل (تام)» نیز نامیده می‌شود، علم فاعل به خیریت و مصلحت فعل، منشأ صدور آن فعل از او می‌شود. ولی فاعل طبیعی که فاعل ناقص نیز نام می‌گیرد، فاعلی است که کار از آن با حرکت و آلات و ابزار داخلی (مانند قصد و اراده زائد بر ذات) یا آلات و ابزار خارجی (مانند خودکار در نویسنده و ارّه در نجّار) صادر می‌شود (همان، ص ۲۱۹؛ همو، بی‌تا، ص ۲۵۰؛ بهمنیار بن مرزبان، ۱۳۷۵، ص ۵۳۴؛ میرداماد، ۱۳۸۱-۱۳۸۵، ص ۱۷۹).

روشن است که فعل فاعل ناقص، افاضه وجود نیست. بلکه کار او صرفاً تحریک و ایجاد دگرگونی در اشیاء، و به اصطلاح جعل تألیفی است. درحالی که فعل فاعل تام، هستی‌بخشی و جعل بسیط است. فاعل تام دارای ویژگی‌هایی است؛ از جمله اینکه - همان‌گونه که گذشت - مادی نیست و موضوع، صورت، فاعل و غایت هم ندارد؛ زیرا هر کدام از این امور، مانعی در برابر اولیّت و تقدم و تام بودن به‌شمار می‌آید و باعث نیازمندی و احتیاج خداوند به دیگری می‌شود. بخشش و عطای او (جلّ شأنه) به دیگران، نه تنها برای سود خود نیست، بلکه برای اتصاف به کمال «جود» نیز نمی‌باشد؛ زیرا اعطا و افاضه برای

دستیابی به صفت جود، به معنای نقص در وجود معطی و نیاز به برطرف کردن آن است. درحالی که فاعل تامّ (خداوند) کامل مطلق است و هیچ نقصی ندارد تا نیازی به رفع آن داشته باشد. همچنین به دلیل اینکه فعل فاعل تام به هیچ شرطی مشروط نیست، هیچ مانعی هم برای فعل او وجود ندارد (جوادی آملی، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۶۱-۶۳، ۹۱).

شش) دوطرفه یا یکطرفه بودن تأثیر

دیدیم که فاعل تحریکی (مُعَدّ) در فعل خویش محتاج حرکت، ابزار و ماده قابل است که اثر فعل فاعل را می پذیرد؛ مانند بنا و نویسنده. چنین فاعلی به دلیل وابستگی اش به ماده جسمانی، علاوه بر آنکه بر قابل تأثیر می گذارد و در آن ایجاد حرکت و دگرگونی می کند، خود نیز از معلولش متأثر می شود. یعنی در چنین فاعلی، تأثیر دو طرفه است. فاعل، هم در فعلش تأثیر می گذارد و هم از فعلش تأثیر می پذیرد. به دلیل همین تأثیرگذاری دوطرفه است که فاعل طبیعی در اثر انجام فعل ممکن است دچار اموری مانند ملالت و خستگی، مشقت و سختی و یا حتی زوال و نابودی گردد. ولی فاعل های حقیقی، چون غیرمادی و غیرجسمانی اند، از هرگونه اثرپذیری و دگرگونی به دور هستند؛ از فعل خود ملول و خسته نمی شوند، مشقت و سختی کشیدن از کار در آنها معنا ندارد و چیزی نیز آنها را دچار نابودی و زوال نمی گرداند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۱۷۸-۱۷۹).

صدرالمُتألّهین در تفسیر کلام الهی که می فرماید «وَلَا يُوَدُّهُ حِفْظُهُمَا» (بقره ۲)، (۲۵۵) می نویسد: ضمیر در لا یُودّه یا به خداوند باز می گردد و یا به «کرسی». اگر به خداوند بازگردد، از آنجاکه او فاعل حقیقی است، نگاهداری آسمان ها و زمین او را خسته نمی کند. اگر هم ضمیر به کرسی بازگردد، باز از آنجاکه کرسی از موجودات غیرمادی و از وسایط فیض الهی است، این موجود شریف نیز از فعل خویش (نگاهداری آسمان ها و زمین) دچار خستگی و مشقت نمی گردد. در این فرض دوم، اگر مشقت و خستگی به کرسی - که واسطه فیض و مخلوق خداوند است - راهی ندارد، به طریق اولی راه داشتن چنین اموری به ذات اقدس الهی محال و غیر ممکن است. معلول و مخلوق فاعل حقیقی به سایه شخص می ماند؛ همان گونه که سایه برای آن شخص سنگینی و مشقتی را به همراه نمی آورد، معالیل، مخلوقات و افعال فاعل هستی بخش نیز برای او سختی و خستگی به همراه ندارد (همان، ص ۱۸۰؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۴۶ و ج ۴، ص ۴۱-۴۲).

هفت) قوی‌تر بودن از معلول و عدم آن

فاعل هستی‌بخش، بهره‌جوئی بیشتری از معلول خود دارد و به اصطلاح، خالق و مخلوقش در یک مرتبه وجودی قرار ندارند. مطابق نظریه تشکیک وجود، علت و معلول هر دو از سنخ وجودند و تفاوت این دو، تنها در درجه و میزان بهره‌مندی از حقیقت وجود است. به تعبیر دیگر، فاعل مرتبه کامل‌تر حقیقت وجود، و معلول مرتبه ناقص‌تر آن است. به‌همین دلیل، می‌توان گفت علت، تمامیت معلول و کمال آن به‌شمار می‌آید (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۵۸؛ همو، ۱۳۰۲ق، ص ۱۱۸؛ همو، بی‌تا، ص ۲۳۴). درواقع اگر فاعل وجودی - از آن نظر که فاعلیت دارد - کامل‌تر و قوی‌تر از معلولش - از آن نظر که معلولیت دارد - نباشد و درجه وجودی این دو یکی باشد، فاعل بودن هیچ‌کدام نسبت به دیگری اولویت و ترجیحی نخواهد داشت. به‌همین دلیل، هر کدام که فاعلیت پیدا کند، ترجیح بلا مرجح صورت خواهد گرفت و ترجیح بلا مرجح محال است (همو، ۱۹۸۱م، ج ۷، ص ۱۴۹).

به این ترتیب، فاعل هستی‌بخش از نظر مرتبه وجودی بر معلول خود تقدّم دارد. درواقع، فاعل وجودی صرف نظر از رابطه با معلول، وجود و وجوب دارد. ولی معلول، بدون ارتباط (اضافه) با علت، هیچ بهره‌ای از وجود و وجوب ندارد. به‌همین دلیل، فاعل در وجودش احقّ از معلول و مقدّم بر آن است. این احقّ و اقوا بودن فاعل، پیامدهایی دارد که برخی از آنها عبارتند از:

الف) عرض نمی‌تواند علت جوهر باشد؛ زیرا عرض از نظر وجودی ضعیف‌تر و مؤخر از وجود جوهر است و وجود ضعیف و مؤخر هم نمی‌تواند علت وجود قوی‌تر و مقدم باشد.

ب) جسم نمی‌تواند علت عقل یا نفس باشد؛ زیرا وجود عقل و نفس اقوا از وجود جسم است.

ج) موجود محسوس نمی‌تواند علت موجود معقول باشد؛ چنان‌که موجود متعلق به ماده نمی‌تواند علت موجود نامتعلق به ماده (مفارق) فرار گیرد؛ زیرا وجود فاعل بایستی برتر و اقوا از وجود معلول باشد. درحالی‌که موجود محسوس ضعیف‌تر از موجود معقول و موجود متعلق به ماده (مانند نفس) ضعیف‌تر از موجود مفارق است (همان، ج ۲، ص ۲۱۴، ۱۷۸-۱۷۹؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۲۷۷-۲۷۸).

در فاعل اعدادی (مثل پدر نسبت به فرزند یا آتش نسبت به آتش دیگر) وضعیت به گونه دیگری است. هیچ انسانی بر انسان دیگر یا هیچ آتشی بر آتش دیگر تقدم علی ندارد. در واقع، افراد یکنوع مادی دارای ماهیتی مشترک هستند و هیچ کدام بهره وجودی بیشتری نسبت به دیگری ندارد. به همین دلیل، هیچ کدام از افراد آن ماهیت احقّ و اقوا از دیگری نیست و توان هستی بخشی به آن را ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۱۲-۲۱۴؛ همو، بی تا، ص ۲۴۱-۲۴۴). به این ترتیب، به عکس فاعل حقیقی که اقوا بودنش از معلول، بدیهی (همو، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۱۸۷) دانسته شده، برهانی بر اقوا بودن فاعل طبیعی - که کارش محرکیت، و از نوع جعل تألیفی است - از معلول آن وجود ندارد. دیگر اینکه، فاعل هستی بخش به دلیل اقوا بودن و برخوردار بودن از مرتبه وجودی بالاتر، مشتمل بر وجود و همه کمالات وجودی معلول به صورت اعلی و اتم است (همو، ۱۳۶۰، ص ۳۹۱). به همین دلیل، با هستی بخشی و اعطای وجود به معلول های خود، چیزی از دارایی و کمالات وجودی او کم نمی گردد.

هشت) محال بودن و محال نبودن انفکاک (جدایی) فعل از فاعل

معلول با فاعل حقیقی و تامّ خود معیت وجودی دارد؛ به گونه ای که محال است معلول موجود باشد ولی فاعل آن موجود نباشد. یعنی جدایی معلول از علت هستی بخش محال است و فرض نبود و عدم حضور فاعل، فرض نابودی و زوال کامل معلول است و معلول بدون فاعل حقیقی قابل بقا نیست. همان گونه که می دانیم، مناط نیازمندی معلول به علت هستی بخش، به نظر متکلمان «حدوث» یا «حدوث و امکان»، به نظر فیلسوفان پیش از صدرا «امکان ماهوی» و به نظر ملاصدرا «امکان فقری (فقر وجودی)» است. فقر وجودی در متن ذات هر مخلوقی (معلول. وجود رابط) قرار دارد و عین ذات اوست و هرگز از آن انفکاک نمی پذیرد و اساساً معلول هویتی جز فقر، ربط و وابستگی کامل نسبت به فاعل هستی بخش ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۴۳؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۶۳). بلکه نه تنها در جهان خارج، بلکه در ذهن و مقام تحلیل نیز نمی توان معلول را مستقل از فاعل هستی بخش تعقل کرد (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۸۲، ۳۳۰). به این ترتیب، ملاک نیازمندی معلول به فاعل حقیقی، همواره همراه معلول است و اختصاصی به لحظه پیدایش آن ندارد.

از نظر ملاصدرا، همه ماسوی الله - اعم از مادی و غیرمادی (مجرد) - از هرگونه استقلالی در وجود بی بهره اند و نسبت به خداوند، فقیر محض به شمار می آیند. این موضوع

در کلام خداوند که می‌فرماید «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص (۲۸)، ۸۸) به‌خوبی بیان شده است (ن.ک: همو، ۱۳۶۰، ص ۴۹-۵۰). بالطبع، انفکاک و استقلال موجودی که وابسته محض است از طرفِ وابستگی (موجود بی نیاز یا فاعل حقیقی)، حتی برای یک لحظه هم محال و ناممکن است. به‌همین دلیل، خداوند خالق همه مخلوقات و همراه دائمی آنهاست: «ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» (انعام (۶)، ۱۰۲). با اینکه خود مکان ندارد، اما در همه مکان‌ها حاضر است و با اینکه خود زمانی و در زمان نیست، ولی در همه زمان‌ها حضور دارد (همو، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۶۳؛ همچنین (ن.ک: همو، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۹۹-۳۰۰).

ولی فاعل اعدادی (طبیعی) چنین رابطه‌ای با فعل خود ندارد؛ مثلاً انفکاک ساختمان از بنا یا جدایی فرزند از پدر و بقای آنها با وجود قطع ارتباطشان با فاعل خود، به این دلیل است که بنا و پدر هیچ‌کدام فاعل حقیقی ساختمان یا فرزند نیستند. در واقع بنا نسبت به ساختمان صرفاً فاعل اعدادی است و اصولاً کلّ یا جزئی از علت حقیقی ساختمان به‌شمار نمی‌آید. لذا علت حقیقی ساختمان، مجموعه‌ای از عواملی چون فاعل هستی‌بخش، علت‌های داخلی (ماده و صورت) ساختمان و نیز شرایط شکل‌گیری و بقای ساختمان (مانند چینش و نحوه قرار گرفتن مواد ساختمانی به شکل و هیأتی مخصوص و وجود موانع جدایی مواد از یکدیگر) است. تازمانی که این مجموعه عوامل باقی باشند، ساختمان نیز باقی خواهد بود و با از بین رفتن همه یا هرکدام از آنها، ساختمان نیز از بین خواهد رفت؛ مثلاً اگر اراده خداوند به بقای ساختمان تعلق نگیرد و یا شرایطی که برای بقای آن لازم است تغییر پیدا کند، ساختمان نیز ویران خواهد گردید. ولی - همان‌گونه که گفتیم - بنا در دایره علل حقیقی ساختمان قرار ندارد. از این رو با نبود او هیچ خللی در ساختمان پدید نمی‌آید. آری، بنا تنها فاعل حقیقی حرکت دست خود است و به‌همین دلیل، مادامی که او می‌خواهد (اراده می‌کند) دست او و مصالح ساختمانی که در دست او قرار دارد، حرکت می‌کند و هر زمانی که او نخواهد، دست از حرکت می‌افتد و مصالح نیز جابه‌جا نمی‌شود و سکون پدید می‌آید. روشن است که اگر بنا از بین برود، حرکت دست او نیز - که فعل حقیقی اوست - از بین خواهد رفت (همو، بی تا، ص ۲۲۸؛ همو، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۱۲-۲۱۴؛ همو، ۱۴۲۲ق، ص ۳۰۲-۳۰۳).

نه) محال بودن یا نبودن جدایی فاعل از فعل

فاعل حقیقی در صورت تام بودن، محال است از معلول خود انفکاک پیدا کند. یعنی اگر علت فاعلی تام تحقق پیدا کند، ضرورتاً معلول آن هم تحقق پیدا خواهد کرد و میان این دو

معیت برقرار است. به تعبیر دیگر، فاعلی که فاعلیت آن عین ذات آن است (نه زائد بر ذات) و میان حیثیت فاعلیت و حیثیت ذات آن دوگانگی وجود ندارد، محال است بین او و فعلش جدایی ایجاد شود (همو، بی تا، ص ۲۲۷-۲۲۸؛ همو، ۱۹۸۱، ص ۲۰۲، ۲۰۴، ۲۱۲). در واقع فاعل تام فاعلی است که همه آنچه برای فعلش لازم است را دارد و نیازمند هیچ چیز دیگری نیست. به تعبیر دیگر، فعل او مشروط به چیزی نیست و حتی مانعی در برابر فعل او وجود ندارد. بنابراین نمی توان فاعل حقیقی و تامی را فرض کرد که موجود باشد، ولی معلول آن تحقق نیافته باشد؛ زیرا چنین فرضی به این معناست که موجود مستقلی که - به دلیل تام بودن - فاعلیت در گرو هیچ چیز دیگری نیست و بالفعل مقوم و مؤثر در معلول خویش است، تحقق داشته باشد، ولی معلول آن تحقق نداشته باشد. به عبارت دیگر، فرض کرده ایم موجود بالفعلی در حال تأثیرگذاری (فعل) است، ولی باین حال اثر و فعلی در کار نیست. در واقع این خلاف فرض تام بودن علت فاعلی است (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۱۶۰).

اما در فاعل ناقص، اوضاع به گونه دیگری است. در چنین فاعلی، فاعلیت فاعل با ذات آن عین یکدیگر نیستند و با انضمام اموری - مثلاً اراده (اراده زائد بر ذات) - است که چنین فاعلی می تواند فعل خود را انجام دهد. از این رو ذات فاعل می تواند محقق باشد، ولی فعل او از او صادر نشود؛ زیرا ذات به تنهایی فاعل تام نیست. همچنین فاعل اعدادی حقیقتاً فاعل نیست و نمی توان فعل را به نحو حقیقی به او نسبت داد؛ مثلاً پدر علت فاعلی (فاعل حقیقی) فرزند به شمار نمی آید و کشاورز - که بذرافشانی می کند - نیز فاعل حقیقی برای کشت و زرع نیست. به همین دلیل به وجود آمدن فرزند، رشد کردن و سبز شدن گیاهان را نمی توان به پدر یا کشاورز نسبت داد. به همین جهت، در آیات کریمه قرآنی هم فاعلیت از ایشان نفی شده است: «أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ. أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ» (واقع ۵۶)، ۵۸- ۵۹) و یا «أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ. أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ» (واقع ۵۶)، ۶۳-۶۴؛ آیاتی که فقط خداوند را فاعل اصلی معرفی می کنند (همو، بی تا، ص ۲۲۸؛ ن.ک: همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۱۲).

نتیجه گیری

با توجه به تفاوت هایی که میان فاعل وجودی با فاعل طبیعی وجود دارد، نتایج مهمی به دست می آید که می توان به موارد زیر اشاره کرد:

از آنجاکه فاعل حقیقی قوی تر از معلول خود است، فاعل هستی بخش الزاماً موجودی فرامادی است. به همین دلیل، هرگز نمی توان پدید آمدن جهان و انسان را به ماده و عوامل مادی مستند کرد. فاعلیت حقیقی و تأثیر واقعی در کل هستی، منحصرأً به خدای متعال اختصاص دارد و سایر فاعل ها - اعم از فاعل های طبیعی و هر فاعلی غیر از خداوند - فاعل اعدادی و حداکثر وسایط فیض الهی به شمار می آیند. در واقع اصل وجود و افعال فاعل های دیگر به دلیل وابستگی کامل آنها به خداوند، مستند به خداست و هیچ فعلی را به شکل استقلالی و حقیقی نمی توان به خود این فاعل ها نسبت داد و هر فعلی از ایشان به امداد الهی صادر می شود. خداوند قیوم عالم است و همه ماسوای حق تعالی عین وابستگی به او و در نتیجه در محضر اویند. فقر و نیاز معالیل به خداوند نیز دائمی است و هرگز از ایشان جدا نمی شود. توجه به این حقایق، کبر و سرکشی را از انسان می گیرد و او را در برابر خدای خود به بنده ای خاضع و فروتن تبدیل می کند؛ زیرا ریشه طغیان انسان در بی نیاز دیدن خود است: «كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُفٍ. أَنُؤْمِنُ بِالْبُرْهَانِ إِنَّا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ» (علق (۹۶)، ۶-۷).

کتاب نامه

- قرآن کریم.

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۸۲). هستی از نظر فلسفه و عرفان. چاپ چهارم. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۴۰۴ق). الشفاء، «الالهیات». تصحیح سعید زائد. قم: مکتبه آیه‌الله المرعشی.
۳. اصفهانی، محمدحسین (بی‌تا). تحفة‌الحکیم. نجف اشرف: بی‌نا.
۴. افلوطین (۴۱۳ق). اثولوجیا. تحقیق عبدالرحمن بدوی. قم: انتشارات بیدار.
۵. بهمنیار بن مرزبان (۱۳۷۵). التخصیص. تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری. چاپ دوم. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۶). ریحق مختوم (شرح جلد دوم اسفار). تدوین حمید پارسانیا. قم: مرکز نشر اسراء.
۷. _____ (۱۳۷۵). ریحق مختوم (شرح جلد اول اسفار). تدوین حمید پارسانیا. قم: مرکز نشر اسراء.
۸. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۸). رساله جعل و رساله عمل الضابط در وجود رابطی و رابط. ترجمه ابراهیم احمدیان. قم: انتشارات قیام.
۹. میر داماد، محمدباقر بن محمد (۱۳۸۵-۱۳۸۱). مصنفات میرداماد. به اهتمام عبدالله نورانی. تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۰. سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹-۱۳۷۹). شرح المنظومه. تهران: طبع ناب.
۱۱. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تصحیح و مقدمه هانری کربن. چاپ دوم. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۲. شهرزوری، شمس‌الدین (۱۳۷۲). شرح حکمة‌الاشراق. مقدمه و تحقیق حسین ضیائی تربتی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳). شرح الاصول الکافی. تصحیح محمد خواجوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۱۴. _____ (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین. تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی. تهران: انتشارات حکمت.
۱۵. _____ (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم. تحقیق محمد خواجوی. چاپ دوم. قم: انتشارات بیدار.
۱۶. _____ (۱۳۶۳/الف). المشاعر. به اهتمام هانری کربن. چاپ دوم. تهران: کتابخانه طهوری.
۱۷. _____ (۱۳۶۳/ب). مفاتیح الغیب. مقدمه و تصحیح محمد خواجوی. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۱۸. _____ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی. چاپ دوم. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۱۹. _____ (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۰. _____ (۱۴۲۲ق). شرح الهدایة الاثریة. تصحیح محمدمصطفی فولادکار. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
۲۱. _____ (۱۳۰۲ق). مجموعة الرسائل التسعة. تهران: بی نا.
۲۲. _____ (۱۹۸۱م). الاسفار العقلیه الاربعه. چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث.
۲۳. _____ (بی تا). الحاشیة علی الهیات الشفاء. قم: انتشارات بیدار.
۲۴. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۶ق). نهاییة الحکمة. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۲۵. طوسی (خواجه نصیرالدین)، محمد بن محمد (۱۴۰۵ق). تلخیص المحصل (ضمن سی رساله از رسائل محقق طوسی). چاپ دوم. بیروت: دارالأضواء.
۲۶. فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۷۵). اصول المعارف. تعلیق و تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، چاپ سوم. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۷. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحارالانوار. تحقیق جمعی از محققان، چاپ دوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۸. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹). آموزش فلسفه. چاپ دهم. تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.