

تفسیر مشائی از فاعلیت و تأثیر آن در هستی‌شناسی، خداشناسی و انسان‌شناسی

حسین پژوهنده^۱، رضا رضانی^۲

چکیده

فلسفه مشاء بر پایه اصل علیت استوار گردیده و تفسیر مشائی از علیت فاعلی در رابطه هستی‌شناختی میان کلیه مبادی عالی و موجودات سافل، به‌ویژه رابطه میان باری تعالی و نظام آفرینش و نفس انسانی و قوای آن تأثیرگذار است. «فاعلیت» تباین انعزالی میان این دو دسته از واقعیات را به کلی منتفی می‌کند و تشکیک تفاضلی میان آنها را به اثبات می‌رساند. البته تفاضل وجودی تنها در ضمن دو حکم استغناء و تقدم وجودی علت فاعلی از معلولش ثابت است و وجود مستقل باری تعالی و نفس انسانی را «اصل» و وجود متغایر معالیل آنها را «فروع و توابع آن اصل» می‌کند. بدین ترتیب وحدت شخصی وجود علت و کثرت شائی معلول در حکمت مشائی قابل پذیرش نیست. بلکه نوعی وحدت تشکیکی به معنای وحدت وجود و کثرت موجود در مورد وجود واجب تعالی و موجودات امکانی و واقعیت عینی نفس انسانی و قوای آن قابل اثبات است که مبنایی برای سایر آموزه‌ها، مثل توحید در ذات و فعل باری تعالی و نفس انسانی بوده است. پس قاعده "من عرف نفسه فقد عرف ربه" در تفسیر مشترک از فاعلیت در خداشناسی و انسان‌شناسی مشائی قابل مشاهده است.

واژگان کلیدی: علت فاعلی، وحدت تشکیکی، کثرت انعزالی، خداشناسی، انسان‌شناسی.

158383mhp@gmail.com

ramezani@abru.ac.ir

۱. فارغ التحصیل سطح چهارم حوزه علمیه قم

۲. استادیار گروه معارف دانشگاه آیت‌الله بروجردی، بروجرد، ایران

مقدمه

اصل علیّت و فاعلیت زیربنای تمامی نظام‌های فلسفه اسلامی است و فلسفه مشاء بر پایه این اصل و اجکام و فروعات آن (از قبیل؛ مجعول علت، مناط احتیاج معلول به علت و سنخیت میان علت و معلول) از رابطه عینی 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 گفته است. این وحدت مبنا میان تمامی مبادی عالی و موجودات سافل به گونه‌ای است که گویا شناخت رابطه وجودی یک مبدأ عالی با معلول آن می‌تواند موجب معرفت‌افزایی به نوع فاعلیت و خالقیت مبدأ عالی دیگر شود و به وضوح قاعده "من عرف نفسه فقد عرف ربه" در تفسیر مشترک از علیت فاعلی در دو مسأله انسان‌شناسی و خداشناسی نائل گردد. همین تفسیر مشترک موجب شده تا حکمای اسلامی معرفت نفس انسانی را از اَهمّ معارف در معرفت وسایط فیض الهی بدانند و نفس را بزرگ‌ترین درگاه ورود به معرفت هستی و خدای متعال بدانند (ابن‌سینا، ۱۴۰۰، ص ۱۵۷؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۲۲۴). یعنی بررسی رابطه وجودی نفس و قوا از طریق مسأله فاعلیت هستی‌بخش موجب می‌شود تا صولت انکار در ضروری‌ترین مسأله نظام آفرینش (توحید الهی) به دولت اقرار مبدّل گردد.

۱. فاعلیت آموزه مشترک

هستی‌شناسی، خداشناسی و انسان‌شناسی همواره تحت تأثیر اصول و مبانی کلان حکمای اسلامی، از قبیل اصل فاعلیت بوده است. علت فاعلی در فلسفه الهی (برخلاف طبیعیات) محرک ماده موجود از حالی به حال دیگر نیست. بلکه علت فاعلی در این بخش از فلسفه، آن علتی است که واقعیت معلول را از کتم عدم خارج کرده و به او واقعیت عینی می‌بخشد:

«أن الفلاسفة الإلهيين ليسوا ينعنون بالفاعل مبدأ التحريك فقط، كما يعنيه الطبيعيون، بل مبدأ الوجود ومفيدة، مثل الباري للعالم» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق/ب، ص ۲۵۷؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۲).

به نظر می‌رسد اصل فاعلیت هستی‌بخش در حکمت مشاء یکی از اصول مهم در مسائل عام و خاص هستی‌شناسی مشائی، یعنی خداشناسی و انسان‌شناسی می‌باشد و تبیین مشائی از فاعلیت فاعل هستی‌بخش و احکام و فروعات مختلف آن نقش مؤثری در تعیین نظریه آنها در هستی‌شناسی، خداشناسی و انسان‌شناسی دارد و بدون توجه به آن، شناسایی نظام هستی، به‌ویژه شناخت رابطه هستی‌شناختی خدا با آفرینش و رابطه وجودی نفس با قوا ممکن نخواهد بود.

۱-۱. فاعلیت در هستی

فلسفه هستی‌شناسی مشاء بر پایه اصل علیت و فاعلیت و لوازم آن استوار گردیده است. آنها این اصل را از مسائل فلسفه اولی می‌دانند و علت و معلول را از عوارض ذاتی و لواحق موجود بماهو موجود معرفی می‌کنند. مسائل کلان هستی‌شناختی (از جمله روابط میان مراتب مختلف عالم هستی و عقول ده‌گانه طولی) از اصل کلان فاعلیت و فروعات مختلف آن، به‌ویژه اصل سنخیت متأثر بوده است:

«عند العقل الأول تبدأ الكثرة: فبتعقله لواجب الوجود يصدر عنه العقل الثاني، و بتعقله لذاته من ناحية أنه واجب الوجود بغيره تفيض عنه نفس فلكية، و من ناحية أنه ممكن الوجود يفيض عنه الفلك الأقصى. و هكذا حتى نصل إلى العقل العاشر»
(ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق/ب، ص ۲۲).

۲-۱. فاعلیت باری تعالی

فاعلیت باری تعالی در حکمت اسلامی بدیهی و ضروری است، و بلکه هدف و محور اصلی طرح مسأله فاعلیت و شرح مباحث آن در حکمت اسلامی، رسیدن به قواعد کلی و کلان برای خداشناسی است. در حکمت مشاء، هر نوع فاعلیت هستی‌بخش حقیقی (خواه تام یا ناقص) مشروط به تجرد از ماده است و بدیهی است که مبدأ هستی و آفرینش وجود یعنی واجب‌الوجود بالذات که عاری و مجرد از ماده بوده و بلکه فوق تجرد است و نسبت به موجودات امکانی، فاعلیت هستی‌بخشی تام دارد. آنها گاهی در پی اثبات فاعلیت ربوبی، وجود صرف و لایتناهی او را به اثبات می‌رسانند:

«فالاول لاماهیت له و ذوات الماهیات یفیض علیها الوجود منه فهو مجرد الوجود»
(ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق/ب، ص ۳۴۷).

قاعده «الواحد» قاعده‌ای است که به اتفاق نظر تمامی حکما در رابطه علی و معلولی میان خالق و اولین مخلوق آن (یعنی عقل اول) ثابت است. مطابق با این باور، صدور هر معلولی از علت فاعلی حیث خاصی را در علت فاعلی می‌طلبد. لذا اگر دو معلول متباین از ذات الهی صادر شوند، ذات ربوبی دارای دو حیثیت وجودی جداگانه بوده و واحد من جمیع الجهات نیست (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۲۳).

۲-۱. فاعلیت نفس انسانی

مطابق برخی آموزه‌ها، مشائین از رابطه علی و معلولی فاعلی میان نفس انسانی و قوا سخن گفته‌اند:

«هذا الذى ليس بجسم، يجوز أن يكون منبع القوى فيفيض عنه بعضها فى الآلة، و بعضها يختص بذاته» (ابن سينا، ۱۴۰۴ق/الف، ج ۲، ص ۲۲۴؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۱۰۷).

البته مراد آنها از فاعلیت نفس نسبت به قوا فراتر از فاعلیت حرکتی است و تعابیر آنها صراحت در رابطه هستی‌بخشی میان نفس و قوا دارد:

«هذه النفس الناطقة هى سبب أيضا للنفس الحساسة والنامية والمحرّكة فى الانسان» (ابن سينا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۷؛ فخررازی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۲۱۵).

بدین ترتیب هرچند بنا بر مباحث کلان، ماده ذاتاً عین استعداد، امکان، نقص و عدم فعلیت است و نفوس مادی (یعنی نفس حیوانی و نباتی) در این نظام فلسفی نمی‌توانند فاعلیت هستی‌بخش حقیقی داشته باشند بلکه تنها علت معدّ و شرط متمم فاعلیت فاعل مجرد (یعنی عقل فعال) می‌باشند،^۱ اما مبدأ و علت فاعلی قوا در انسان همان نفس ناطقه انسانی است که همواره هویتی مجرد عقلی بسیط دارد و در معیت عقل فعال به صورت جزء و شریک‌العله نسبت به قوای خود مبدئیت و فاعلیت حقیقی دارد:

«أن العقل الفعّال أيضا سبب مع نفس الانسان لسائر القوى التى فى الانسان... . فحدث من ذلك الجوهر و من العقل الفعّال معا فيه القوى النفسانية» (ابن سينا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۷).

۲. فاعلیت مقتضی عدم تباین انزالی

علیت و فاعلیت در حکمت مشاء مقتضی عدم تباین عزلی میان علت فاعلی و معلول آن است؛ زیرا پذیرش این نوع از کثرت میان علت و معلول مستلزم انکار روابط علی و معلولی اشیاء است و مشائین در مسأله سنخیت ذاتی به رابطه علی و معلولی اعتقاد دارند: «[الصدور بمعنی] كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۲۷).

اگر واقعیت عینی علت و معلول از نظر مشائین حقائق متباین باشند، وابستگی و قوام وجودی معلول به علت بی معنا بوده و حقیقتی به نام علت وجود ندارد تا مقوم موجودی دیگر به نام معلول شود:

«لا بد أن يكون بينهما بينونة صفة بأن يكون هو هو بوجه و ليس هو بوجه، لاوحدة

۱. «ما كان من الأبدان المتكوّنة ذوات الأنفس ليس يمكنه أن يقبل من العقل الفعّال جوهرها مثله بالقوة بل أشارا منه قيل [من العقل الفعّال] القوى النفسانية فقط بحسب تهیّوه» (ابن سينا، ۱۳۶۳، ص ۱۰۷؛ همو، ۱۴۰۴ق/ب، ص ۸۳).



صرفه و لامباینه محضه، و الّا لم یکن علیّه و معلولیه» (سبزواری، ۱۳۷۲، ص ۲۶۱).

درواقع معلول معلوم به علم ذاتی و مراد به اراده ذاتی علت فاعلی خود است و موجودی که طبق مقتضای ذات باشد، منافی و مباین با آن ذات نخواهد بود. بلکه طالب یک قدر جامع و مشترک است تا به عنوان یک خط رابط آنها را به یکدیگر پیوند دهد:

«هذا تباین استقلالی) بأن لا یكون بینہ و بین مبدأ الأثر سنخیة، بل بینونة عزلة» (همان).

۱-۲. عدم تباین عزلی در هستی

بررسی‌ها نشان می‌دهد که گاهی نظریه کثرت تباینی یا تباین عزلی میان وجودها به حکمای مشاء نسبت داده شده است: «الوجود عند طائفه مشائیه من الحکماء حقائق تباین» (همو، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۱۱؛ ترکیه اصفهانی، ۱۳۸۶، ص ۶۸). مطابق این نظریه، در برابر هر یک از انواع ماهیات، وجودی در خارج است و بین وجودهای موجود در سلسله عرضی و طولی عالم هستی هیچ جهت وحدت و اشتراکی وجود ندارد. بلکه آنها بالذات با یکدیگر متباین هستند (مطهری، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۵۱۲). البته پذیرش این نوع از کثرت میان علت و معلول فاعلی مستلزم انکار روابط علیّ و معلولی اشیاء است که مشائین در مسأله سنخیت ذاتی به عدم رابطه علیّ و معلولی اعتقاد ندارند. حاجی سبزواری هم که نظریه تباین به تمام ذات را به مشائین نسبت داده بود نیز معتقد است حدیث سنخیت ناقض کثرت تباینی محض میان حقایق عینی بوده و بیانگر خلقت تولیدی است. در حالی که این نوع از خلق و ایجاد و هستی بخشی از ساحت وجودی علل فاعلی مجرد از ماده (از قبیل باری تعالی و نفس انسانی) به دور است «لیس الفیضان بالانفصال فانه تولید» (همان). مطابق با سنخیت ذاتی، هر معلولی لازم وجودی تام علت خود است و بدیهی است که لازم همان معلول است و هرگز منافی وجود ملزوم خود نخواهد بود. بلکه از علت ارتزاق وجودی می‌یابد و ارتباط تکوینی وجودی با آن برقرار می‌کند: «فوجود کل ممکن الوجود هو من غیره» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۱ و ۱۹). بدین ترتیب، نظریه کثرت تباینی میان وجود علل و معالیل در حکمت مشاء، به ویژه حکمت سینوی یک نظریه صحیح نبوده است:

«عبارات الشیخ الرئیس فی الشفاء والمباحثات تنادی بان تخالف الوجودات لیس

بالذات ... وانما لم یبق القول بالتباین علی ظاهره لسخافته» (همو، ۱۳۶۰، ص ۳۹۲).

۲-۲. عدم تباین انعزالی میان باری تعالی و آفرینش

مطابق نظریه تباین عزلی، واقیعت عینی خدا و آفرینش در حکمت مشاء حقائق متباین خواهند بود و وابستگی و قوام وجودی نظام آفرینش به خداوند بی معنا می‌باشد. در این نظریه، آفرینش با خداوند

نسبت وجودی مساوی و برابر داشته و خداوند و تمامی موجودات در یک سطح وجودی قرار خواهند گرفت. درحالی که «تساوی در رتبه وجود و تکافؤ در مرتبه بین علت معطیه وجود و معلول ناقص حدیث علیت و معلولیت و مُبطل باب افاضه و استفاضه است» (آشتیانی، ۱۳۷۶، ص ۱۰۹). یعنی این نظریه در حکمت مشاء انکار وجود خداوند به عنوان قوام بخش آفرینش را به دنبال خواهد داشت و تمامی آفرینش همسان با وجود خداوند واجب الوجود بالذات خواهند بود. در صورتی که این دسته از حکما در مباحث الهیات بالمعنی الاخص خداشناسی معالیل الهی را واجب بالغیر می دانند. پس سخن از وجوب سابقی و بالغیر بیانگر انکار تباین عزلی میان خدا و آفرینش می باشد (همان، ص ۱۶۳، ص ۱۱۲). این نوع از ارتباط تکوینی واقعی میان واقعیت عینی خدا و آفرینش که به آن رابطه وجودی گفته می شود، کامل ترین، قوی ترین و شدیدترین ارتباطات و تعلقات است که بین غیر علل و معالیل یافت نمی شود. پس چگونه ممکن است میان واقعیت عینی علت مفیض وجود (یعنی باری تعالی) که اصل وجود را در اختیار دارد و واقعیت عینی معلول که هستی خود را از او یافته است مابینت عزلی برقرار باشد و هیچ جهت وحدت و اشتراک حقیقی بین آنها موجود نباشد؟ «وجود مایوجد عنده علی سبیل لزوم لوجوده و تبع لوجوده» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق/ب، ص ۴۰۳؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۷۶). بدین ترتیب آموزه های خداشناسی مشائی مطابق با مباحث کلان، کثرت تباینی عزلی میان خدا و آفرینش را به کلی منتفی می کند و از ارتباط تکوینی وجودی میان آنها حکایت می کند:

«کل ما یصدر عنه [واجب تعالی] یجب أن یکون مناسبا لذاته، و یکون خیرا لخریرة ذاته، و لایجوز أن یکون منافیا لذاته» (همو، ۱۴۰۴ق/د، ص ۱۵۹).

این سخن می تواند مبنایی برای اعتقاد به مبادی ثانوی طولی وجود در ضمن عقول ده گانه باشد و انسان حکیم را در اثبات یک برهان رایج در خداشناسی (یعنی برهان نظم) کمک نماید. در این برهان، موجودات موجود در نظام هستی در ضمن وابستگی شدید در افعال و آثار خود با یکدیگر ارتباط تکوینی دارند که می تواند وجود خداوند را به عنوان نظم دهنده و حلقه اتصال میان وجودهای مستقل و متغایر نظام هستی اثبات نماید. یعنی تباین عزلی میان باری تعالی و آفرینش نمی تواند ارتباط تکوینی وجودی میان مبادی ثانوی عالم وجود و ارتباط تکوینی میان افعال و آثار موجودات را صحت ببخشد. بلکه این دو قسم پیوند، ارتباط و وابستگی میان موجودات نظام هستی لزوماً از طریق ارتباط وجودی تکوینی با یک اصل واحد حاصل می شود که همان وجود باری تعالی است.

۲-۳. عدم تباین انعزالی میان نفس انسانی و قوا

مشائین مطابق با مباحث کلان هستی شناختی به عدم تباین عزلی و وجود ارتباط تکوینی در رابطه هستی شناختی نفس و قوا توجه داشته و مطابق با آن از استخلاص قوا توسط نفس و انبعاث قوا از

نفس سخن گفته‌اند (همو، ۱۴۰۰، ص ۱۹۵؛ همو، ۱۴۰۴/الف، ج ۲، ص ۲۵). در برخی سخنان، «نفس» منبع، مجمع و مبدأ قواست (همان، ص ۲۲۴؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۳۹۱) و در بخش دیگر، قوا فروع و توابع یک اصل (یعنی نفس) یا معالیل و شعب وجودی آن هستند (همو، ۱۳۷۵، ص ۸۳؛ همو، ۱۴۰۴/ب، ص ۲۳۷؛ فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۲۳۴ و ۴۰۵) و اطلاق و کاربرد این دسته از کلمات برای نفس و قوا بیانگر این است که نفس و قوا بیگانه و منعزل از یکدیگر نبوده، بلکه از نوعی ارتباط تکوینی بهره برده‌اند. پس هرچند حاجی سبزواری مطابق با مباحث کلان هستی‌شناختی گاهی تباین عزلت میان نفس و قوا را به مشائین نسبت می‌دهد (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۴، ص ۱۲۷، ح ۲۵). اما این نظریه در حکمت مشاء تنها یک نظریه فرضی است و هیچ‌یک از حکمای مشاء معتقد به بینونت عزلت میان نفس و قوا نبوده‌اند:

«أما قول صاحب الغرر: هذا لا يعقل إن كانت القوى مابينة للنفس مابينة عزلة؛ فمجرد فرض و تصویر، ولم يذهب اليه أحد من المشاء فانهم صرحوا بأن قوى النفس فروعها، و الفرع لا يباين الأصل مابينة عزلة» (حسن‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۳۶۵).

زمانی یک شیء فروع اصل خود به حساب می‌آید که ارتباط تکوینی میان آنها حفظ گردد. پس قوایی که در حکمت مشاء شعبه‌ها، فروع و لوازم وجودی نفس و حلقه اتصال میان جوهر مجرد عقلی نفس و جوهر مادی بدن هستند نمی‌توانند با واقعیت عینی علت فاعلی خود بینونت وجودی به تمام ذات داشته باشند. بلکه ارتباط تکوینی وجودی میان آنها برقرار است.

این نظریه توانسته است آموزه ارتباط تکوینی میان افعال و آثار قوا را صحت بخشد و مبین رباط بودن نفس میان افعال و آثار متضاد و غیر متضاد قوایی باشد که دارای وجودی مستقل و متغایر از یکدیگر هستند. یعنی وجود حلقه اتصال و رباط یگانه میان افعال و آثار قوا امری ضروری است و اگر اشتغال قوه‌ای به کارش موجب اشتغال قوه دیگر یا مانع از اشتغال آن به کارش می‌شود، به جهت وجود واقعیتی است که عامل در پیوند، ارتباط و وابستگی میان افعال قوای مختلف است و این عامل همان نفس انسانی است که با قوای خود ارتباط وجودی و فیضانی دارد:

«أنا نعلم يقينا شغل بعض هذه القوى لبعض، وكلما كان كذلك فإنه يجب أن يكون هناك رباط» (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۷۹۶؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴/الف، ج ۲، ص ۲۲۴).

این سخن بدین معناست که انتفاء تباین عزلی و اثبات ارتباط تکوینی وجودی در حکمت مشاء توانسته است آموزه رباط بودن نفس میان افعال و آثار قوا را در این نظام فلسفی صحت و استحکام بخشد:

«إذا كانت النفس مبدءاً لتلك القوى و مستعملاً لها، كان اشتغال كلّ واحدة منها بفعالها مضاداً و ممانعاً لاشتغال الأخرى بفعالها» (فخررازی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۲۶۵؛ همو، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۴۰۷).

۳. فاعلیت مقتضی اختلاف تشکیکی

بدین ترتیب معنای فاعلیت و معلولیت در حکمت مشاء آن نیست که علل و معالیل دو امر مباین باشند یا در نسبت وجودی با یکدیگر مساوی و برابر باشند.^۱ بلکه مطابق با قواعد و فروع باب علیت، وحدت تشکیکی میان واقعیت عینی علت و معلول فاعلی امری مسلم و انکارناپذیر بوده و شواهد فراوانی از آموزه‌های مشائی بر آن یافت می‌شود:

«أنه إذا كان شيء علة لشيء في معنى يشتركان فيه، فيجب أن يكون ذلك المعنى في العلة آكد و أكثر إذا كان من أجله يحصل في الآخر» (همان، ص ۱۱۲).

آنها در مباحث کلان از امکان و وقوع وحدت تشکیکی میان وجود علل و معالیل سخن گفته‌اند: «إنه ليس الفاعل كلما أفاد وجوداً أفاده مثل نفسه ... إلا أن يكون ما يفيد هو نفس الوجود الحقيقية، فحينئذ يكون المفيد أولى بما يفيد من المستفيد» (همو، ۱۴۰۴ق/ب، ص ۲۶۸؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۲۸۱).

همچنین در بحث علیّت، وجود علت و معلول را در سه حکم تقدّم و تأخّر، استغنا و حاجت، وجوب و امکان اختلاف‌پذیر می‌دانند. به اعتقاد آنها تفاوت علّت و معلول از نظر بی‌نیازی و نیازمندی، تقدّم و تأخّر نزدیک به اولیات است و هر کس در معنای علّت و معلول و رابطه وجودی آنها تأمل کند، به آسانی به تفاوت وجودی بین علّت هستی‌بخش با معلولش در نیازمندی و وابستگی وجودی معلول به علت یقین پیدا می‌کند: «أن العلة لا تفتقر في الوجود إلى المعلول، بل يكون موجوداً بذاته أو بعلة أخرى» (همان).

همچنین وجود معلول فرع بر وجود علّت است. یعنی نخست لازم است علّت خودش وجوب یافته و موجود گردد تا سبب پیدایش معلول گردیده و معلول نیز از حقیقت و عینیت و وجود بهره

۱. «إذا رجع إلى حال اعتبار الوجود كان المبدأ الفاعلي غير مساو له لأن وجوده بنفسه، و وجود المنفعل من حيث ذلك الانفعال مستفاد منه» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق/ب، ص ۲۷۶؛ همو، ۱۳۷۱، ص ۲۸۶).

گیرد. پس وجود اولاً و بالأصله از آن علّت، و ثانیاً و بالتبع از آن معلول می‌باشد: «أما فی التقدّم و التأخر، فإن الوجود كما علمت، للعلّة أولاً، و للمعلول ثانياً» (همان، ص ۲۷۶).

۳-۱. اختلاف تشکیکی در وجود

محققین معتقدند قول به اختلاف تشکیکی در وجود در آثار حکمای مشاء، به‌ویژه ابن‌سینا و بهمنیار شواهد موید قابل توجهی دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۵۰). به اعتقاد آنها تشکیک ذهنی و مفهومی برخاسته از تشکیک خارجی و دلیل بر آن و حاکی از آن می‌باشد و اگر مشائین مفهوم وجود را مفهومی تشکیکی می‌دانند، به یقین وجودهای خارجی را نیز مشکک می‌دانسته‌اند (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۲۸۲؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۲۳۲؛ همو، ۱۴۰۴/ق/ج، ص ۹-۱۰). هرچند تشکیک در میان مطلق واقعیات عینی با برخی ناسازگاری‌ها در دستگاه هستی‌شناختی حکمت مشاء روبه‌روست. اما حکم سنخیت در میان احکام و فروع بحث علیت مستلزم وجود نظریه هستی‌شناختی تشکیک میان وجود موجودات ذومراتب سلسله علل و معالیل نظام هستی می‌باشد: «إنما یختلف [الوجود] فی عدة أحكام و هی التقدّم، و التأخر، و الاستغناء و الحاجة، و الوجوب و الإمكان» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴/ق/ب، ص ۲۷۷). تساوی در وجود و عدم اختلاف تشکیکی میان این دسته از موجودات تنها بر پایه ارتباط ماهوی میان علت و معلول امکان‌پذیر است. در صورتی که نظریه رابطه ماهوی میان علت و معلول (به معنای اینکه وجود معلول مجعول اعتباری تبعی و ماهیت آن مجعول حقیقی بالأصله باشد) در این نظام فلسفی قابل پذیرش نیست. بلکه تصریح به جعل ذاتی وجود در میان سخنان مشائین بسیار مشهود است:

«كان المذهب المنسوب الى القوم أن الماهية ليست مجعولة بل المجعول الوجود فالوجود هو الصادر بالحقیقة، واما الماهية فتحققها فی الخارج بواسطة الوجود» (فخررازی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۴۵؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۲۸۰).

پس «ماهیت از آن جهت که ماهیت است، نه مقتضی علیت را داراست و نه استدعای معلولیت نماید» (فیض کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۹۳). بلکه «علیت و معلولیت در سنخ وجود است و معلول امری مسانخ با علت مفیضه خود می‌باشد و هر علتی مقوم وجود معلول خود است» (آشتیانی، ۱۳۷۶، ص ۱۱۰):

«العلّة و المعلول من حیث هما علّة و معلول لا یجوز أن یكونا معا بل تتقدم العلة علی المعلول بالذات التقدّم الوجودی و هو تقدم الحاجة و الاستغناء، و لا یجوز أن یستویا فی ذلك المعنی حتی یكونا معا» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴/ق/د، ص ۱۳۴).

بدین ترتیب، نظریه اصالت وجود و امتناع جعل ذاتی ماهیت توسط علت فاعلی در مباحث جهان‌بینی مشاء تأثیرگذار است و آنها معتقدند که تنها حیث وجودی موجودات امکانی از جانب علت فاعلی ایجاد می‌شود و ماهیت آنها به تبع وجودشان جعل ثانوی می‌پذیرد:

«فإذن هاهنا أمران معقولان أحدهما الأمر الصادر عن الأول و هو المسمّى بالوجود و الثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمّى بالماهية فهى من حیث الوجود تابعة لذلك الوجود» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۴۵ و ۳۹).

این اصل هستی‌شناختی موانع اندیشه سنخیت در بحث علیّت را از میان بر می‌دارد و اختلاف تشکیکی میان وجود علل و معالیل هستی در سه حکم تقدّم و تأخّر، استغنا و حاجت، وجوب و امکان را امکان‌پذیر می‌کند. در واقع این اندیشه مبنایی در پذیرش اختلاف تشکیکی و ترتبی میان وجودهای طولی، از قبیل عوالم مادی و مجرد نظام هستی و موجودات مادی و مجرد و عقول ده‌گانه تأثیر زیادی داشته است.

۲-۳. تشکیک و ترتّب وجودی میان باری تعالی و آفرینش

ابن‌سینا مطابق با انواع اختلافات تشکیکی بین علل و معالیل فاعلی از تفاوت تشکیکی از نوع تقدم و تاخر، استغنا و حاجت میان باری تعالی و آفرینش سخن گفته است مطابق با این اختلاف آفرینش واجب‌الوجود بالذات نیست. بلکه در این تفاوت خداوند واجب‌الوجود بالذات و آفرینش ممکن‌الوجود بالذات یا واجب‌الوجود بالغیر است:

«علمنا أن ما سواه من الموجودات واجب به و ممکن فی ذاته، و یکون تقدم واجب الوجود علیه تقدم الاستغناء، و تأخر ذاك عنه تأخر الحاجة. فالعلية و المعلولية بينهما الاستغناء و الحاجة» (همو، ۱۴۰۴ق/د، ص ۱۶۳).

پس:

اولاً عدم اختلاف تشکیکی و نسبت وجودی یکسان میان خدا و آفرینش، در فرض وجودی هم‌تراز یعنی واجب‌الوجود بالذات برای آفرینش است که به کلی باطل است: «فوجود کل ممکن الوجود هو من غیره» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۹ و ص ۱۱).

ثانیاً این نظریه تنها بر پایه ارتباط ماهوی امکان‌پذیر است. در صورتی که رابطه ماهوی میان خداوند و آفرینش قابل تصور نیست؛ زیرا به اعتقاد مشائیین، باری تعالی خودش هیچ حد و ماهیتی ندارد تا امکان مناسب و سنخیت ماهوی میان او و آفرینش فراهم گردد و جعل ماهیت امکان‌پذیر گردد. بلکه او وجود صرف است و به موجودات امکانی گرفتار حدود ماهوی، وجود افاضه می‌کند:

«فالاول لاماهیت له و ذوات الماهیت یفیض علیها الوجود منه فهو مجرد الوجود»

(ابن سینا، ۱۴۰۴ق/ب، ص ۳۴۷).

پس علیت فاعلی در حکمت مشاء بیانگر سنخیت وجودی است که از نوعی تفاضل و اختلاف تشکیکی میان خدا و آفرینش خبر می‌دهد: «فالتقدم و التأخر و كذلك الأقوی والأضعف کالمقومین للوجودات ای الموجودات» (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۲۸۱).

وجود واجب تعالی نمی‌تواند با وجود آفرینش یکسان باشد؛ به گونه‌ای که هر دو واجب‌الوجود بالذات یا ممکن‌الوجود بالذات باشند. بلکه وجود امر مشترک ذو مراتب میان واقعیت عینی خدا و آفرینش است که به صورت مختلف و متفاوت (یعنی اصلی مقدمی و متأخر تبعی یا مستغنی و فقری) از آن بهره برده‌اند و مفهوم واجب‌الوجود بالذات و ممکن‌الوجود بالذات در ضمن آن، معنا پیدا می‌کند: «اذا قلنا إن العلة متقدمة علی المعلول فمعناه أن وجودها متقدم علی وجود المعلول» (همان).

۳-۳. تشکیک و ترتب وجودی میان نفس و قوا

مشائین مطابق با مباحث کلان به نوعی رابطه وجودی میان نفس و قوا توجه داشته و در آموزه‌های هستی‌شناختی در ضمن واژه‌هایی از قبیل اصل، مبدأ، منبع و مفیض به برتری نفس بر معالیل، فروع و توابع آن، یعنی قوا تصریح کرده‌اند. اطلاق و کاربرد این دسته از کلمات برای نفس و قوا در نظام حکمت مشائی بیانگر این است که نفس و قوا نه تنها در ضمن دو وجود مستقل هم‌عرض و مساوی، بیگانه و منعزل از یکدیگر نیستند، بلکه در ضمن دو وجود مستقل طولی ذو مراتب از نوعی ارتباط وجودی بهره برده‌اند. به عنوان مثال، «غنا و حاجت» حقیقت ذات و هویت وجودی موجود مفیض و مستفیض را در بر گرفته است. موجود مفیض سرشار از وجود و هستی، اما موجود مستفیض در بند و گرفتار فقر وجودی و نیاز است. لذا وی در مباحث هستی‌شناختی نفس و قوا با واژه «یفیض» از وجود تفاوت و تمایز تشکیکی طولی به استغنا و حاجت بین وجود نفس و قوا سخن گفته است؛ همچنان که از طریق سایر واژه‌ها به گونه دیگر از تفاوت بین واقعیت علت و معلول برای نفس و قوا، یعنی تمایز به تقدم و تأخر وجودی اعتراف کرده است. یعنی نفس بالأصالة از آن حقیقت وجود بهره برده، اما قوا به تبع نفس حقیقت یافته و حادث می‌گردند.

حقیقت وجود برای قوا ناشی از وجود نفس و فرع بر آن است. یعنی نخست نفس وجوب یافته و موجود می‌گردد و سپس سبب، مبدأ و منبع پیدایش قوا می‌شود و به آنها حقیقت و عینیت می‌بخشد. پس سنخیت وجودی بین حقیقت عینی نفس و قوا موجود است و هر دو در وجود بودن باهم

مشترکند و تنها نحوه وجود نفس و قوا ذومراتب و متفاوت است. نفس به وجود مستغنی یا مقدمی و قوا به وجود تعلقی، فقری یا متأخر، تبعی و فرعی موجود هستند. بدین ترتیب، مسأله فاعلیت هستی بخش توانسته است یکی از مهم ترین آموزه‌ها در حوزه انسان‌شناسی فلسفی (تشکیک و ترتب ذاتی میان وجودهای نفس و قوا) را به اثبات برساند. این آموزه در فلسفه مشاء مبنایی برای صحت سایر آموزه‌ها (از قبیل دو آموزه مبادی اولی و ثانوی افعال و حرکات انسانی و ریاست قوه عاقله بر سایر قوا) قرار گرفته است. در آموزه اول، نفس در ضمن مبدأ اولی و قوای ادراکی و حرکتی در ضمن مبادی ثانوی در انجام افعال انسانی نقش ایفا می‌کنند (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۰۶) و در آموزه دوم، نفس انسانی و حیوانی که در حکمت مشاء بالذات همان قوه عاقله و واهمه هستند (سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۶۵۷)، در ضمن عالی ترین مرتبه از مراتب قوه عاقله انسانی (یعنی عقل مستفاد) و در ضمن عالی ترین مرتبه از قوای حیوانی (یعنی واهمه) بر قوای مادون ریاست دارند: «فإنك تجد العقل المستفاد رئيسا ويخدمه الكل» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق/الف، ج ۲، ص ۴۳) و به صورت منطقی ترتب میان مبدأ اولی و مبادی ثانوی در افعال انسان و ریاست نفس انسانی و حیوانی بر قوای خود، فرع بر ترتب وجودی میان آنها می‌باشد.

۴. فاعلیت راه‌گشا در نظریه کثرت در عین وحدت

بدین ترتیب، تفسیر مشائی از علیت و فاعلیت هستی بخش بیانگر برخی فروعاتی است که در ضمن آن، تباین انعزالی میان علت فاعلی و معلول آن به کلی منتفی بوده و نوعی از اختلاف و وحدت تشکیکی میان آنها به اثبات می‌رسد. این نتیجه کلان در مبحث علیت به ضمیمه نظریه کلان اصالت وجود می‌تواند در اثبات نظریه کثرت در عین وحدت در حکمت مشاء، به ویژه حکمت سینوی راه‌گشا باشد و علاوه بر اثبات اندیشه کثرت موجود و وحدت وجود واقعیت عینی علل و معالیل هستی، در تبیین اندیشه توحید در خداشناسی و انسان‌شناسی مؤثر واقع شود.

۴-۱. کثرت موجود و وحدت وجود علل و معالیل هستی

در حکمت اسلامی، هر معلولی علت خاص خود را می‌طلبد و از آنجا که در حکمت مشاء، حقیقت عینی تمام اشیاء را همان وجود و هستی آنها تشکیل می‌دهد، پس هر معلولی با افاضه وجود از جانب علت تحقق و عینیت می‌یابد و علت وجودبخش، با معلول خود در همین حقیقت عینی (یعنی وجود) شریک است و تنها نحوه آن حقیقت در آنها متفاوت است. حقیقت وجود در علت به نحو وجود خاص (یعنی غنی و تقدّمی و بالأصله) 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 حقیقت و تمایز در گونه‌های مختلف حقیقت وجود، بر کثرت واقعی میان

علت و معلول دلالت دارد. پس هرچند مطابق با مقتضای علیت و فاعلیت، معلول در ضمن وجودی هم‌تراز و مساوی، منعزل و مباین با علت فاعلی خود نیست، اما فیضان و فاعلیت نتوانسته مغایرت معلول از علت فاعلی را در ضمن وجودی تشکیکی تبعی از میان بردارد. بلکه فیضان در حکمت مشاء به‌صورت مفارقت فیض از مفیض تحصیل می‌یابد: «الفیضان یجوز أن یکون علی سبیل مفارقة للفیض عن المفیض» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق/الف، ج ۲، ص ۲۲۴).

به همین جهت اگر در برخی تعابیر از مباینت میان وجود علت و معلول سخن به میان می‌آید، این سخن به معنای بینونت انعزالی نبوده، بلکه صرفاً بر کثرت و مغایرت غیر انعزالی سازگار با وحدت تشکیکی دلالت دارد: «کل موجود متعلق الوجود بالغير، ذلك الغير مباین له، فذلك الغير هو فاعل ذلك الوجود، سواء كان صدور ذلك الموجود عنه دائماً أو وقتاً ما» (همو، ۱۴۰۴ق/د، ص ۱۸۰).

۲-۴. کثرت موجود در عین وحدت وجود خدا و آفرینش

مطابق با مباحث کلان، آفرینش که وجود حقیقت عینی آن را تشکیل می‌دهد، آن علتی را می‌طلبد که با او در اصل همین حقیقت عینی (یعنی وجود) شریک است و تنها نحوه واقعیت عینی آن حقیقت در آنها متفاوت باشد. حقیقت وجود در باری تعالی به‌نحو وجود خاص (یعنی غنی و تقدیمی و بالأصله) واقعیت می‌یابد. اما همین حقیقت در معلول به‌نحو وجود خاص دیگر (یعنی فقری و تبعی) تحقق عینی می‌یابد. پس هرچند مطابق با مقتضای قانون علیت و فاعلیت، آفرینش نمی‌تواند در ضمن وجودی هم‌تراز و مساوی، منعزل و مباین با علت فاعلی خود باشد، اما فیضان و فاعلیت الهی نتوانسته مغایرت آفرینش از وجود باری تعالی را از میان بردارد. بلکه فیضان الهی در حکمت مشاء به‌صورت مفارقت فیض از وجودش تحصیل می‌یابد:

«هو [الاول تعالی] فاعل الكل بمعنی أنه الموجود الذی یفیض عنه کل وجود فیضانا مباین لذاته» (همو، ۱۴۰۴ق/ب، ص ۴۰۳؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۶۵).

پس مطابق با مبانی فوق کثرت واقعی و تغایر وجودی باری تعالی از آفرینش در ضمن نوعی وحدت تشکیکی حقیقی میان آنها ثابت است و به همین جهت اطلاق کلمه «مباین» در این دسته از آموزه‌ها به معنای تباین انعزالی میان باری تعالی و آفرینش نبوده تا بتواند وحدت تشکیکی حقیقی ثابت شده میان آنها 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 لا شیء من جنس وجوده... فهو غیر مشارک فی وجوده الذی یخصه» (همو، ۱۴۰۴ق/د، ص ۱۵۸).

این اطلاق بدین جهت است که این دسته از حکما در شناسایی و شرح وجود باری تعالی و رابطه وجودی میان او و معالایش بیشتر به جهت کثرت میان آنها توجه داشته‌اند: «أن الحقيقة التي لا تدركها العقول هي وجوده الخاص المخالف لسائر الوجودات بالهوية الذي هو المبدأ الأول للكل» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۶).

در این شناسایی حقیقت وجود در باری تعالی همان کمال وجود است که دارای معنای اختصاصی برای ذات ربوبی است و از آن به واجب‌الوجود بالذات تعبیر می‌شود. اما در کلیه معالیل او معنایی مشترک دارد که از آن به واجب‌الوجود بالغير تعبیر می‌شود:

«فوجوده و کمال وجوده هما معنی واحد فکمال وجوده هو أنه غير مشارك في وجوده، و هو أن كل شيء له فإنما هو له من ذاته، لا من غيره» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق/د، ص ۱۵۸).

پس اصل حقیقت وجود در جهان‌بینی فلسفه الهی مشائی تباین ندارد. بلکه تنها این حقیقت در باری تعالی به‌نحو اصل و در غیر او به‌نحو فرع است (آشتیانی، ۱۳۷۶، ص ۱۶۳) که می‌تواند بیانگر کثرت موجود و وحدت وجود واقعیت عینی باری تعالی و آفرینش باشد: «واجب الوجود مبدأ کل فیض، وهو ظاهر [علی ذاته بذاته]، فله الكل من حيث لا كثرة فيه، ... و يتحد الكل بالنسبة الى ذاته، فهو الكل في وحدة» (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۵۹).

این رابطه وجودی میان دو موجود واجب‌الوجود مستغنی از غیر و واجب‌الوجود محتاج به غیر در اثبات وجود صانع تعالی و وحدانیت او که تعالیم کلیه ادیان آسمانی، به‌ویژه دین اسلام بر آن تأکید بسیار داشته و انسان‌های صدیق به آن باور دارند دخالت دارد: «الموجود إن كان واجبا فهو المطلوب و الآ استلزمه» (نصیرالدین طوسی، ۱۴۰۷ق، ص ۱۸۹؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۹۷).

در این برهان لمی به فقر و وابستگی ذاتی موجودات امکانی به موجودی که بالذات از اصل حقیقت وجود بهره برده، توجه شده است و این امر مورد توجه قرار گرفته که اگر وجود وحدانی مستغنی بالذات صانع تعالی مورد پذیرش قرار نگیرد، رابطه وجودی و فقر و وابستگی وجودی واقعیات عینی امکانی به وجود مستغنی بالذات می‌تواند بینش عقل انسانی را به پذیرش وجود صانع تعالی و وحدانیت او منعطف نماید: (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۲۶-۲۵).

سپس توحید ذات ربوبی مبتنی بر وحدت تشکیکی مبنایی برای توحید در فاعلیت حقیقی خداوند نسبت به تمام افعال موجودات نظام آفرینش، به‌ویژه افعال ارادی انسان‌ها قرار گرفته است. چگونه ممکن است وجود باری تعالی و وحدانیت او در ذات و فعل، در ضمن آفرینشی که در حدوث و بقاء وجود به او نیازمندند قابل پذیرش نباشد؟



«سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (فصلت (۴۱)، ۵۳).

۳-۴. کثرت موجود در عین وحدت وجود نفس و قوا

ارتباط تکوینی و رابطه علی و معلولی فاعلی میان نفس و قوا مقتضی نوعی وحدت میان نفس و قوا می‌باشد: «فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حد ما من النقصان إلى حد ما من الكمال واسم النفس واقع منها على الثلاث الأخيرة فهي [القوى] على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود» (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۰۵).

البته فیضان و فاعلیت نفس انسانی نمی‌تواند مغایرت نفس و قوا را از میان بردارد. بلکه این فیضان به صورت مفارقت وجود مادی قوا از وجود عقلی نفس انسانی تحصیل یافته و از غیریت و کثرت واقعی وجودی میان نفس و قوا حکایت کند. یعنی هرچند اصل حقیقت وجود در نفس و قوا تباین ندارد، اما این حقیقت در نفس به نحو اصل و در قوای آن به نحو فروع و توابع است که می‌تواند بیانگر کثرت موجود و وحدت وجود واقعی عینی نفس و قوا در آموزه‌های نفس‌شناسی باشد:

«الذی وصل إلینا من القدماء... أن فی جملتها شیء کالأصل والمبدأ وأن سائر القوى کالتوابع والفروع» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۵۷؛ فخررازی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۴۰۵). یعنی نفس و قوا از حقیقت یگانه به نام وجود بهره برده و تنها نحوه آن حقیقت در واقعیت عینی آنها متفاوت است. حقیقت وجود در نفس به نحو غنی و تقدیمی و بالأصله واقعیت می‌یابد. اما همین حقیقت در قوای آن به گونه فقری و تبعی عینیت می‌پذیرد. پس وحدت حقیقت میان نفس و قوا در حکمت مشاء با کثرت واقعی میان آنها همراه است: «أن المادّة تستعدّ لأمر واحد وهو النفس، و لكن النفس لها آلات و لوازم و قوى متخالفة تتحد نوعا من الاتحاد» (بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۸۲۷). پس قبل از ملاصدرا، مشائین نیز در بخشی از آموزه‌های انسان‌شناسی خود در صدد بیان وحدت تشکیکی نفس و قوا بوده‌اند و معتقدند نفس انسانی که همواره هویتی عقلانی دارد، با قوا و فروع و توابع خود نوعی اتحاد وجودی دارد. صدرا که در تبیین نظریات فلسفی خود سعی می‌کند از سخنان حکمای گذشته بهره برد، این بخش از سخنان را بیانگر نوعی وحدت تشکیکی میان نفس و قوا دانسته و معتقد است این آموزه‌ها موافق نظریه او در مسأله رابطه وجودی نفس و قوا (یعنی اتحاد نفس و قوا) می‌باشد: «إن فی المقام سر آخر عرّفه من عرف نسبة کل عال إلى سافله بضرب من الاتحاد و ضرب من التغاير کالنفس الناطقة و إن کانت جوهرًا عقليًا من عالم آخر فلها نحو من الاتحاد بقواها و فروعها و جنودها» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۵۰۸؛ همو، ۱۹۸۱م، ج ۸،

ص ۱۲۳). این وحدت تشکیکی وجودی توانسته است مبنایی برای اعتقاد به توحید نفس در آموزه‌های نفس‌شناسی مشائی باشد.

براساس این اعتقاد، وجود استقلال هم سطح نفوس سه‌گانه در انسان به کلی باطل است. بلکه تنها نفس انسانی صورت کمالی بدن است و سایر صورت‌های کمالی حیوانی و نباتی تنها مبادی ثانویه‌ای هستند که با مبدأ اولی (یعنی نفس انسانی) رابطه وجودی از نوع رابطه شُعب، فروع و توابع با یک اصل دارند: «إِنَّ هَذِهِ الْقَوَى لِنَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَمَبْدَأٍ وَاحِدٍ» (بهنیار، ۱۳۷۵، ص ۷۹۶).

سپس توحید نفس مبتنی بر وحدت تشکیکی نفس و قوا مبنایی برای توحید در فاعلیت حقیقی نفس نسبت به تمام افعال ادراکی و تحریکی قوای مختلف نباتی، حیوانی انسان قرار گرفته است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۵۷). آیا تمامی افعال قوای مادون نباتی و حیوانی می‌تواند حقیقتاً به یک مبدأ (نفس انسانی) منتسب باشد، بدون اینکه وحدانیت آن مبدأ در ضمن وجود فرعی و تبعی قوای مادون حیوانی و نباتی مورد پذیرش قرار گیرد؟

«انها [النفس] مبدء القوى فى البدن، بها افعالها المختلفة» (فخررازی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۰۶).

در واقع انتساب فاعلیت حقیقی افعال قوای نباتی و حیوانی به نفس در حکمت مشاء از لوازم و فروعات اعتقاد به وحدانیت نفس است که در ضمن سخن از وحدت تشکیکی میان نفس و قوا با «فاء» تفریع و نتیجه به آن تصریح شده است: «أَنَّ هَاهُنَا مَبْدَأٌ وَقَوَى لَذَلِكَ الْمَبْدَأِ فَيَتَّحِدُ "مَتَّحِدًا" بِهِ فَيَصِيرُ أَفْعَالَهَا مَنْسُوبَةً إِلَيْهِ» (بهنیار، ۱۳۷۵، ص ۷۴۰).

۵. خاتمه

بدین ترتیب اصول، مبانی و آموزه‌های فلسفی حکمت مشاء در باب انواع تمایزات تشکیکی میان علل و معالیل بیانگر برتری رتبه وجودی یک واقعیت بر شئون و تجلیات و ظهورات آن نبوده و از وحدت وجود و موجود به معنای وحدت شخصی وجود علت و کثرت شأنی معالیل، ظهورات و تجلیات علت سخن نمی‌گوید. بلکه این سخن تنها بیانگر برتری رتبه وجودی یک واقعیت بر فروعات و توابع متغایر آن خواهد بود و کثرت موجود و وحدت وجود واقعیت عینی علل و معالیل را در جهان‌بینی مشائی به‌دنبال دارد. پس وحدت حقیقت میان انواع علل و معالیل فاعلی از قبیل باری تعالی و آفرینش یا نفس و قوا با کثرت واقعی میان آنها همراه است و هیچ نشانه‌ای از وحدت شخصی نفس و کثرت شأنی قوای آن در سخنان مشائیان وجود ندارد:

«أما أن جميع القوى المدركة و المحركة مع تعددها و تخالفها عين حقيقة واحدة

شخصیة لها وحدة جمعیه تشمل هذه المعانی و هوياتها فشیء لم یذهب إليه الشیخ و أتباعه» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۲۲۸).

همان‌طور که وحدت وجود و موجود به معنای وحدت شخصی وجود الهی و کثرت شأنی معالیل، ظهورات و تجلیات او در نظام هستی به کلی در این نظام فلسفی منتفی است، به اعتقاد صدرا این نظریه در هستی‌شناسی، خداشناسی و انسان‌شناسی نیاز به نگرش نو و جدیدی نسبت به علیت و فاعلیت دارد که حکمای مشاء به جدیت آن را دنبال نکرده‌اند. اما خودش به‌عنوان یک حکیم متأله با نگرش عرفانی به این اصل، تصویر دقیق‌تری از جعل و فاعلیت در قالب افاضه و فیاضیت ارائه داده است (همان، ص ۲۲۱). مطابق برخی تحقیقات، صدرا پس از همراهی حکمای مشاء در نظریه کثرت موجود و وحدت وجود، در مسیر تکامل نوع رابطه وجودی و هستی‌شناختی میان علل و معالیل فاعلی، نظریه وحدت شخصی وجود علت و کثرت شأنی معالیل را از طریق نگاه ویژه به سنخیت، شمولیت و قیومیت ذاتی فاعل نسبت به وجود خاص معلول در بخش‌های مختلف هستی‌شناسی، خداشناسی و انسان‌شناسی به اثبات رساند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۵۱): «ذاته (تعالی) بمنزله مرآة تری فیها صور الموجودات كلها» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۴۰).

او بدین صورت علاوه بر تباین عزلی، تغایر وجودی میان این‌دسته از علل و معالیل فاعلی را از میان برداشته و کثرت شأنی آفرینش و قوارا در این دو حوزه ثابت کرد: «فهو (اصل واحد) الحقیقة و الباقی شئونه و هو الذات و غیره أسماؤه و نعوته و هو الأصل و ما سواه أطواره و فروعه» (همو، ۱۳۶۰، ص ۵۰؛ همو، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۵).

۶. نتیجه‌گیری

فاعلیت علاوه بر هستی‌شناسی در دو بخش اساسی فلسفه مشائی (یعنی الهیات بالمعنی الاخص خداشناسی و انسان‌شناسی) پذیرفته شده است و آنها موجودات برتر، باری تعالی و نفس مجرد انسانی را فاعل هستی‌بخش موجودات سافل، آفرینش و قوای بدنی می‌دانند. مطابق با مباحث کلان، فاعلیت مقتضی عدم کثرت تباینی انعزالی میان علل و معالیل نظام هستی بوده و نوعی از تشکیک و تفاضل وجودی میان این دو دسته از واقعیات عینی به اثبات می‌رساند. به دیگر سخن، برتری فاعل‌های ایجادی بر معالیل آنها در ضمن تقدم وجودی علت و استغناء وجودی آن از معلول قابل اثبات است. پس رابطه هستی‌شناختی در این سه بخش اساسی از فلسفه، از این امر مستثنا نبوده و براساس اصلی‌ترین اصول و قواعد حکمت مشاء (یعنی فاعلیت) مطابق با بخش هستی‌شناسی کلان، وحدت تشکیکی تفاضلی میان باری تعالی و آفرینش و نفس مجرد انسانی و

قوای مادی بدنی قابل شناسایی است. البته مطابق با این شناخت، وجود باری تعالی و نفس انسانی اصل و معالیل آنها (یعنی آفرینش و قوای بدنی) شعب، فروع و توابع آن اصل به حساب می‌آیند که در ضمن وجودهای مستقل و متغایر از علت فاعلیشان موجود هستند. بدین ترتیب وحدت شخصی وجود علت و کثرت شأنی معلول در حکمت مشائی قابل اثبات نیست. بلکه این دسته از حکما در مباحث هستی‌شناسی، خداشناسی و انسان‌شناسی از نوعی وحدت تشکیکی به معنای وحدت وجود و کثرت موجود در مورد وجود واجب تعالی و موجودات امکانی و واقعیت عینی نفس انسانی و قوای آن سخن گفته‌اند. به نظر می‌رسد بینش یگانه و مشترک نسبت به فاعلیت در این دو بخش اساسی از حکمت مشاء و مطابقت آن با مباحث کلان هستی‌شناسی توانسته است ارتباط ویژه‌ای میان مسأله معرفت رب و مسأله معرفت نفس برقرار کند؛ به گونه‌ای که هر دو مسأله آموزه‌های فرعی مشترکی مثل اعتقاد به توحید در ذات و افعال برای باری تعالی و نفس انسانی، ناظم و حلقه اتصال تکوینی بودن آنها میان افعال متضاد و غیر متضاد معالیشان و نسبت دادن مبادی ثانوی به قوا و موجودات موجود در سلسله طولی عالم آفرینش را در خود جای داده است. این ارتباط می‌تواند حاکی از قاعده "من عرف نفسه فقد عرف ربه" در منابع روایی اسلامی باشد.



کتابنامه

- قرآن کریم.

۱. آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۷۶). هستی از نظر فلسفه و عرفان. چاپ سوم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۰). رسائل. قم: انتشارات بیدار.
۳. _____ (۱۳۷۹). النجاة من الغرق فی بحر الضلالات. تهران: دانشگاه تهران.
۴. _____ (۱۳۷۵). الاشارات و التنبيهات. قم: نشر البلاغة.
۵. _____ (۱۳۷۱). المباحثات. قم: انتشارات بیدار.
۶. _____ (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۷. _____ (۱۴۰۴ق/الف). الشفاء، «طبیعیات» (ج ۲ و ۳). به تحقیق سعید زاید. قم: مکتبه المرعشی.
۸. _____ (۱۴۰۴ق/ب). الشفاء، «الاهیات». به تحقیق سعید زاید. قم: مکتبه المرعشی.
۹. _____ (۱۴۰۴ق/ج). الشفاء، «المنطق». به تحقیق سعید زاید. قم: مکتبه مرعشی.
۱۰. _____ (۱۴۰۴ق/د). التعليقات، بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
۱۱. بهمنیار بن مرزبان (۱۳۷۵). التحصیل. به تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری. چاپ دوم. تهران: دانشگاه تهران.
۱۲. ترکه اصفهانی، علی بن محمد (۱۳۸۶). تمهید القوائد. به تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی. قم: ناشر الف. لام. میم.
۱۳. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۸۵). عیون مسائل النفس و شرح العیون فی شرح العیون. چاپ دوم. تهران: انتشارات امیرکبیر.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). ریح مختوم (شرح حکمت متعالیه). چاپ سوم. به تدوین حمید پارسانیا. قم: نشر اسراء.
۱۵. سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۲). شرح الأسماء الحسنی. به تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی. تهران: دانشگاه تهران.
۱۶. _____ (۱۳۶۹). شرح المنظومه (ج ۲ و ۴). تهران: ناب.
۱۷. _____ (۱۳۶۰). التعليقات علی الشواهد الربوبية. چاپ دوم. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.

۱۸. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه (ج ۱، ۲، ۸، ۹). چاپ سوم. بیروت: دارالاحیاء التراث.
۱۹. _____ (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۲۰. _____ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. به تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی. مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۲۱. فارابی، محمدبن محمد (۱۴۰۵ق). فصوص الحکم. به تحقیق محمدحسن آل یاسین. قم: بیدار.
۲۲. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۳۷۵). اصول المعارف. چاپ سوم. به تعلیق و تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۳. فخررازی، محمد بن عمر (۱۳۸۴). شرح الاشارات و التنبیها. با مقدمه و تصحیح دکتر نجفزاده (ج ۱ و ۲). تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۴. _____ (۱۴۱۱ق). المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات (ج ۲). چاپ دوم. قم: بیدار.
۲۵. قطب الدین رازی، محمد بن محمد (۱۳۷۵). المحاکمات بین شرحی الاشارات (ج ۳). قم: نشر البلاغة.
۲۶. مطهری، مرتضی (۱۳۶۸). مجموعه آثار (ج ۶). تهران - قم: صدرا.
۲۷. نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیها (ج ۲ و ۳). قم: نشر البلاغة.
۲۸. _____ (۱۴۰۷ق). تجرید الاعتقاد. به تحقیق حسینی جلالی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.