

چگونگی صدور کثرت از وحدت بر مبنای قاعده الواحد در نزد ابن سینا و سهروردی

یحیی صولتی *

چکیده

نحوه‌ی صدور کثرت از وحدت، از مسائلی مهم و محوری در فلسفه بوده که از دو جنبه‌ی فاعلیت الهی و پیدایش کثرت در عالم، مورد توجه حکمای اسلامی قرار گرفته است. ابن سینا^۱ و سهروردی^۲ بر اساس قاعده‌ی الواحد به تبیین نظریه‌ی صدور پرداخته‌اند؛ در این زمینه علی‌رغم اختلاف در مبنای هر کدام به روشی خاص عمل نموده چنان‌که ابن سینا بر مبنای جهات دوگانه‌ی وجوب و امکان در عقول ده‌گانه و با فرض کثرت اعتباری عقل اول، به توجیه این نظریه می‌پردازد؛ در حالی‌که سهروردی با ناقص پنداشتن این دو جهت، تغایر بین نورالانوار و نور اول را مورد بررسی تفصیلی قرار داده و با استناد به جهات موسع اشراق و مشاهده، به سلسله‌ی بی‌شماری از انوار طولی و عرضی قائل می‌شود. وی همچنین بر مبنای قاعده‌ی امکان اشرف و با تأکید بر عالم مثال، طبقه‌ی ارباب انواع را اثبات می‌کند که از این حیث تعامل دوسویه‌ی نورشناسی اشراقی را جایگزین ضرورت انعطاف‌ناپذیر و یک سویه‌ی وجودشناسی مشائی می‌سازد. سهروردی در باب آفرینش، با رد علم عنایی مشائیان، علم خداوند را از نوع اضافه‌ی اشراقی دانسته و فرایند شکل‌گیری عالم را به نظام شگفت‌انگیز انوار نسبت می‌دهد.

واژه‌های کلیدی: عقول ده‌گانه، انوار طولی و عرضی، قاعده‌ی الواحد، قاعده امکان اشرف، نظریه‌ی صدور، ابن سینا، سهروردی.

*. دکتری دانشگاه علامه طباطبائی (ره)، تهران، solati_yahya@yahoo.com

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۰۹/۰۷؛ تاریخ تایید: ۱۳۹۴/۰۶/۰۱]

مقدمه

نظام عقلانی عالم در فلسفه‌ی مشاء بر مبنای هیئت بطلمیوس^۳ تنظیم می‌شود؛ به همین دلیل فلاسفه مشائی با پذیرش عقول ده‌گانه^۴، عالم عنصری را حاصل تدابیر عقل دهم^۵ می‌دانند. با توجه به این امر، ابن‌سینا نیز بر اساس قاعده‌ی الواحد و در راستای نظریه‌ی فیض^۶ به تبیین نحوه‌ی صدور کثرات پرداخته و آن‌ها را بر اساس دوجبهت و جوب^۷ و امکان مورد بررسی قرار داده‌است. اما سهرودی این جهات را در تبیین نظریه‌ی صدور کافی نمی‌داند زیرا به نظر وی جهات مذکور، قادر به توجیه کثرت ستارگان فلک ثوابت نیستند. لذا برای حل این مسأله با عدول از نظریه‌ی عقول ده‌گانه و اصلاح نظریه‌ی صدور، به سلسله‌ی بی‌شماری از انوار طولی و عرضی^۸ قائل می‌شود؛ به طوری که شمار این انوار را بیش از دویست مورد و حتی در بعضی موارد بشر را از شمارش آن‌ها عاجز می‌داند.

«سهرودی با طرح نو و مستقل از مشائیان می‌گوید: نباید تعداد عقول را ده یا بیست یا صد و دویست محدود کنیم بلکه باید سلسله‌ی طولی عقول تا آنجا ادامه یابد که دیگر به دلیل ضعف عقول پایین، صدور عقل ممکن نباشد» (یشربی، ۱۳۸۵، ص ۱۶۳).

به عبارتی سهرودی علی‌رغم ذکر دوجبهت اشراق و مشاهده، این جهات را به دلیل تأثیر و تأثرات بین انوار برین و انوار سافل، بشمار می‌داند. در این پژوهش، نگارنده درصدد است تا به دنبال بررسی دیدگاه دوطرف پیرامون موضوع مذکور، انسجام درونی و سازگاری منطقی^۹ نظریه‌ی سهرودی را اثبات نماید. بر این اساس با وجود پذیرش فرایند مع‌الواسطه‌ی صدور و تجرد عقول در نزد هردو فیلسوف، باید گفت که: اولاً سهرودی برخلاف ابن‌سینا، جنبه‌های کثرت نور اول را مبرهن ساخته و از این طریق به توجیه سرآغاز کثرات پرداخته‌است^{۱۰}؛ ثانیاً برای توجیه کثرات، تعداد انوار طولی و عرضی را بی‌شمار لحاظ کرده در حالی که ابن‌سینا چندان به تفصیل این مطلب نپرداخته‌است یعنی کیفیت صدور و چگونگی ارتباط بین واحد و کثیر را کاملاً مبرهن نساخته بلکه با منحصر نمودن عالم مجردات در عقول ده‌گانه، عجایب عالم عنصری را بیشتر از عالم عقول لحاظ کرده‌است؛ ثالثاً سهرودی به جای عقول ده‌گانه‌ی مشائی، سلسله‌ی انوار قاهره و مدبره را مطرح نموده که از این طریق زنجیره‌ی طولی علی و معلولی^{۱۱} را بر اساس موازین عرضی بهره‌مندی^{۱۲} توصیف می‌نماید. رابعاً سهرودی با رد علم عنایی مشائی، آفرینش عالم را بر مبنای قاعده‌ی امکان اشرف مورد تبیین و بررسی قرار داده‌است.

مجرد بودن صادر اول

صرف نظر از ارتباط نزدیک بین قاعده‌ی الواحد و اصل علیت، سنخیت بین علت و معلول امری ضروری و اجتناب‌ناپذیر است^{۱۳}.

چگونگی صدور کثرت از وحدت بر مبنای قاعده «الواحد» در نزد ابن سینا و سهروردی ۱۰۹
(The Quality of Issuing a plurality of unity based on "Al-Vahed" axiom in. . .)

ممکن است ظاهر این قاعده با واقعیت عالم خارج تغایر داشته باشد^{۱۴} اما حقیقت این است که این قاعده اولاً و بالذات در مورد خداوند به کار می‌رود؛ درحالی که سایر موجودات ثانیاً و بالعرض متصف به وحدت می‌شوند.^{۱۵}

« واجب بالذات از حیث وجودش کامل است و از لوازم واحد آن است که تام و کامل باشد زیرا کثیر و زائد، واحد نیستند» (ابن سینا، ۱۳۸۵، ص ۱۳۰).

براین اساس صادر اول نمی‌تواند یک امر مادی و مرکب باشد بلکه به تبع این قاعده، امری است مجرد که فرض کثرت در آن، اعتباری خواهد بود.

«معلول نخستین و بدون واسطه‌ی واجب تعالی جسم و جسمانی نیست بلکه عقل محض است» (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۳۵۲).

ابن سینا براساس قاعده‌ی الواحد، اولین صادر از واجب‌الوجود را عقل اول می‌نامد که امری است مجرد و در عین حال کثیر. بیان ملازمه‌ی مذکور این است که از یک طرف در بحث وحدت و فاعلیت خداوند، مجبور به رعایت اصل علیت می‌شود و از طرف دیگر پیرامون مسئله‌ی کثرت و نحوه‌ی ایجاد موجودات عالم، ملزم به تبیین نخستین سرچشمه‌ی کثرات می‌گردد؛ به همین دلیل کثرت عقل اول را امری اعتباری لحاظ کرده و آن را ناشی از امکان ذاتی این عقل می‌داند.^{۱۶}

با توجه به چنین ملازمه‌ای است که سهروردی نیز صادر اول^{۱۷} را یک نور مجرد می‌داند زیرا در غیر این صورت هیچ معلولی نمی‌تواند از نورالانوار^{۱۸}، به وجود آید.

به نظر وی اگر ظلمتی از نورالانوار صادر گردد، این ظلمت اولاً باید امری واحد باشد^{۱۹} ثانیاً با وجود آن، هیچ نوری نمی‌تواند از نورالانوار صادر شود. آنچه باقی می‌ماند این است که اولین صادر از نورالانوار، نوری است مجرد که در عین واحد بودن، سرآغاز کثرات به‌شمار می‌رود.

ذکر این نکته در اینجا لازم است که منظور سهروردی از ظلمت، همان عدم نور است. لذا در این مورد نباید ظلمت را به معنای امری وجودی تلقی نمود.

«معنی ظلمت نابود(نبودن) نور است» (سهروردی، ۱۳۴۸، ص ۱۰۶).

سهروردی این انوار مجرد (یا انوار سانج)، را مبتنی بر دو قسم: انوار قاهره^{۲۰} و انوار مدبّره^{۲۱} می‌داند که ویژگی اصلی آن‌ها نداشتن حجاب مادی است، چراکه هر امر مجردی خودآگاه بوده و از ذات خود غافل نیست.

«کسی که ذات خود را ادراک می‌کند نور مجرد است، زیرا ذات او پیش وی ظاهر است» (سهروردی، ۱۳۸۰، ص ۱۱۰).

عالم مثال: حلقه‌ی واسطه بین مجردات و عنصريات

در طول تاریخ فلسفه، نحوه‌ی ارتباط بین خدا و عالم^{۲۲} همواره مورد پرسش واقع شده و رازگشایی از چگونگی این ارتباط، مورد پیگیری و پژوهش فلاسفه و کانون اصلی توجه و دلبستگی آن‌ها بوده‌است. در فلسفه‌ی اسلامی این مسئله‌ی دوسویه^{۲۳} با عناوین فاعلیت الهی و نحوه‌ی پیدایش کثرت درعالم مطرح می‌شود. اینکه تا کجا و تا چه اندازه فلاسفه توانسته‌اند موفق به توجیه این مسئله شوند، مطلب دیگری است. آنچه مربوط به این پژوهش می‌شود گواهی بر جنبه‌ای دیگر از انسجام و نظم منطقی تفکر سهروردی یعنی نظریه‌ی وی در مورد عالم مثال^{۲۴} است. سهروردی در اینجا علی‌رغم پذیرش خیال متصل، به اثبات خیال منفصل (یا مُثُل معلقه)، نیز پرداخته‌است.

«ارواح خوشبختان متوسط از زاهدان و پرهیزگاران پس از جدایی از بدن به قلمرو «مُثُل معلقه» داخل می‌شوند. مظهر این مثال‌ها، اجسام آسمانی‌اند» (یثربی، ۱۳۸۵، ص ۲۰۹).

این درحالی است که فلاسفه مشاء بدون التزام به خیال منفصل (یا عالم مثال)، صرفاً قوه‌ی خیال (خیال متصل)، را به عنوان حلقه‌ی ارتباط بین عالم مجرد و عالم ماده پذیرفته‌اند. این مطلب مؤدی این نتیجه است که خیال متصل در تفکر مشائی، بیشتر جنبه‌ی معرفت‌شناسانه دارد اما در تفکر سهروردی با اذعان به خیال منفصل، به اثبات عالم واسطه‌ای بین مجردات و مادیات پرداخته شده که علاوه بر ارزش معرفت‌شناسانه‌ی اشراقی، کارکردی وجودشناسانه نیز به دنبال دارد. این امر در جای خود قابل تطبیق و مقایسه با عالم برزخ در تفکر دینی و کلامی شیعه است.

جهات کثرت

مبنای نظریه‌ی صدور در تفکر سینوی پیرامون جهات دوگانه‌ی وجوب و امکان تثبیت می‌گردد^{۲۵}. براین مبنای توجه به منحصر به فرد بودن عقول، در هریک از مراتب^{۲۶} جهت وجوبی به عنوان عامل صوری و منشاء پیدایش عقل بعدی و جهت امکانی به عنوان عامل مادی و منشاء ایجاد فلکی معرفی می‌شود.

«امر صوری در صادر اول که تعقل مبدأ وجوب و وجود است سبب پیدایش موجود صوری یعنی عقل و امر مادی که امکان وجود تعقل ذات خود است سبب پیدایش موجود مادی یعنی فلک می‌شود و در عقل بعدی نیز چنین اعتبارات و جهاتی که در صادر اول گفته شده ملحوظ است» (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۳۶۶).

بنابراین در وجودشناسی مشائی به دنبال منحصر به فرد خواندن عقول، با سلسله‌ای طولی از موجودات متباین مواجه می‌شویم که تنها در وجود، با هم اشتراک دارند^{۲۷}؛ این درحالی است که در نورشناسی سهروردی، سلسله‌ی انوار طولی و عرضی دارای یک حقیقت نوری مشترک بوده که اختلاف آن‌ها صرفاً

چگونگی صدور کثرت از وحدت بر مبنای قاعده «الواحد» در نزد ابن سینا و سهروردی ۱۱۱
(The Quality of Issuing a plurality of unity based on "Al-Vahed" axiom in. . .)

به شدت و ضعف و نقص و کمال مرتبه‌ی نوری‌شان برمی‌گردد. براین مبنا اختلاف و تکثر انوار سافل، به تعدد اشراق انوار برین بستگی دارد؛ یعنی هراندازه این اشراقات متکثر گردد، تمایز این انوار نیز بیشتر می‌شود. به همین دلیل سهروردی با نقد نظریه‌ی مشائیان، جهات مذکور را در تبیین بُعد حجمی افلاک و میزان تابش انوار ناتوان می‌داند؛ زیرا استناد به این دوجهت علاوه بر عدم کفایت در توجیه کثرت ستارگان فلک ثوابت^{۲۸} مستلزم این خلاف واقع خواهد شد که همواره فلک متقدم، بزرگ‌تر یا پر نورتر از فلک متأخر باشد^{۲۹}؛ چنان‌که براین مبنا می‌بایست حجم مریخ^{۳۰} از زهره و خورشید بیشتر باشد، درحالی‌که چنین نیست؛ زیرا هر یک از افلاک^{۳۱} از حیث کمیت و تعداد یا از لحاظ کیفیت و نورانیت ستارگان خود، واجد نظمی طولی نبوده تا لازم آید این افلاک را براساس ترتیب طولی عقول دهگانه مورد بررسی قرار دهیم، بلکه ترتیب آن‌ها درعالم واقع به‌گونه‌ای است که بعضی از این افلاک نسبت به فلک قبلی بزرگ‌تر یا (به لحاظ ستارگان خود)، پر نورتر هستند. به همین دلیل سهروردی در سلسله‌ی انوار به جای وجوب و امکان مشائی از دو عامل «اشراق» و «مشاهده» نام می‌برد که به منزله‌ی دو پایه‌ی پرگار، منشوری از کثرات را تحت شعاع خود ترسیم می‌نمایند^{۳۲}. سهروردی در تبیین این مطلب از عناصر قهر و شوق نیز استفاده می‌کند؛ یعنی انوار سافل با مشاهده و شوق به انوار برین زمینه‌های تابش و فیض را کسب نموده و انوار برین نیز با قهر و غلبه، اشراق خود را امتداد می‌بخشند. بدین ترتیب در نورشناسی سهروردی با تنوع مشاهدات و دوام اشراقات، مراتب کثرت و کیفیت صدور آن شکل می‌گیرد.

مراتب کثرت

در تفکر سینوی با روندی منظم از روابط علی و معلولی مواجه می‌شویم که در تمامی مراتب آن، صدور کثرات براساس ضرورت اجتناب‌ناپذیر علیت صورت می‌گیرد. این فرایند براساس نظمی طولی از سلسله‌ی عقول درعالم مجردات، شروع شده و به‌وسیله‌ی عقل دهم با مشارکت اجرام آسمانی و صور عناصر جسمانی، درعالم عنصریات امتداد می‌یابد. بدین ترتیب ابن سینا مراتب موجودات را از جواهر مجرد گرفته تا هیولای محض و اعراض جسمانی، بر مبنای روابط علی مورد تبیین و بررسی قرار می‌دهد.

«نخستین موجودی که استحقاق وجود یافت، جوهر مفارق غیر جسمانی است. سپس صورت است و سپس جسم، آنگاه هیولی و پس از آن عرض» (ابن سینا، ۱۹۳۸، ص ۲۰۸).

نکته‌ای که تذکر آن در اینجا ضرورت دارد، این است که در دیدگاه سینوی، نه تنها از لحاظ وجودشناسی بلکه از لحاظ معرفت‌شناسی نیز به مراتب کثرت اشاره شده است. بدین معنا که علاوه بر امور وجودی، کثرت امور معنوی (ذوات و معانی)، نیز مورد بررسی قرار گرفته است^{۳۳}.

«اشیائی که ذوات آن‌ها فقط معانی است، تکثر آن‌ها به حامل و قابل آن‌هاست. نیز تکثرشان به چیزهایی است که از آن‌ها منفعل شده‌اند» (ابن سینا، ۱۹۵۶، ص ۲۲۰).

ظهور این مراتب در تفکر سهروردی برخلاف دیدگاه ابن سینا، کاملاً طولی نبوده بلکه به سلسله‌ی عرضی انوار هم پرداخته شده‌است. این انوار متکافئه که به دنبال ضعف نوری انوار طولی شکل گرفته‌اند، با تأثیرپذیری از آن‌ها، پدیده‌های عالم مادی را به‌وجود می‌آورند. براین اساس در نورشناسی سهروردی فرض یک قسم از این انوار، ضرورت قسمی دیگر را منتفی نمی‌سازد چراکه از یک طرف بدون وساطت انوار طولی نمی‌توان کثرت انوار عرضی را توجیه نمود و از طرف دیگر بدون فرض انوار عرضی، نظریه‌ی صدور فاقد توجیه و تبیین منطقی می‌گردد؛ چراکه همه‌ی موجودات درعالم آفرینش با همدیگر رابطه‌ی طولی ندارند. بدین صورت در نورشناسی سهروردی با تنوعی اعجاب‌انگیز از گسترش عمودی و کثرت افقی انوار مواجه می‌شویم که درعقول مشائی، چنین هم ارزی و معادله‌ای مشاهده نمی‌گردد.

چگونگی آفرینش

ابن سینا براساس مبانی مشائی خود^{۳۴}، آفرینش عالم را محصول علم عنایی خداوند می‌داند^{۳۵}. بدین صورت که صور موجودات به شکل ثابت و کلی در علم ازلی خداوند حضور داشته و علم خداوند به این صور، منشاء ایجاد فعلی آن‌ها می‌گردد^{۳۶}. در این دیدگاه علم فعلی و ذاتی واجب‌الوجود به‌عنوان علم عنایی معرفی شده که بدون قصد و غرض، صرفاً براساس ضرورت صورت می‌گیرد. ابن سینا با اذعان به قبول وسائط در فرایند آفرینش، در فصل نهم از نمط پنجم اشارات بین صنع و ابداع فرق می‌گذارد؛ بدین صورت که صنع را مربوط به عالم عنصری دانسته درحالی که با توجه به تقدّم رتبی عقول، ابداع را مربوط به عالم مجردات و برتر از صنع لحاظ می‌کند؛ چنان که در فصل سی‌وهشتم از نمط ششم اشارات نیز به بحث نظم‌وترتیب عقول و تقدّم رتبی آن‌ها بر اجرام آسمانی پرداخته شده‌است. به اذعان وی این نوع تقدّم نمی‌تواند وجودی باشد چراکه در این صورت مستلزم دو محذور خلا^{۳۷} و تخلف از علت^{۳۸} خواهد شد. بنابراین از این حیث می‌توان تمایز صدور از علیّت را استنباط نمود؛ بدین معنا که جریان صدور مربوط به نظام ابداعی عقول بوده و در قوس نزول مطرح می‌شود درحالی که اصل علیّت مربوط به فرایند ایجاد عالم عنصری بوده و در قوس صعود موردبررسی قرار می‌گیرد. براین اساس تمام تغییرات و فرایند ایجاد عالم مادی به‌عنوان معلول بی‌واسطه عقل دهم^{۳۹} معرفی می‌شود.

«شک نیست که یکی بود از آن عقل‌ها که اندر علم الهی گفتیم و خاصه آن که بدین عالم نزدیک‌تر است که وی فعل کند» (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۱۲۴).

ابن سینا در این زمینه دوری و نزدیکی صور جسمانی به اجرام آسمانی را در نحوه‌ی ایجاد عالم عنصری دخیل می‌داند چنان که هریک از عناصر اربعه به دلیل دوری یا نزدیکی به این اجرام، موقعیت ویژه‌ای پیدا می‌کنند، مثلاً آتش به دلیل نزدیکی به فلک محیط، در بالا، خاک به دلیل ثقل در مرکز، آب در بالای آن و هوا در زیر کره‌ی آتش تشکّل می‌یابد. بدین ترتیب هریک از موجودات عالم، از نسبت‌های مختلف ناشی از ترکیب این عناصر و در اثر مزاج و قابلیت‌های مخصوص به خود، مستعد دریافت صورتی

چگونگی صدور کثرت از وحدت بر مبنای قاعده «الواحد» در نزد ابن سینا و سهروردی ۱۱۳
(The Quality of Issuing a plurality of unity based on "Al-Vahed" axiom in. . .)

جسمانی از ناحیه‌ی عقل دهم می‌گردند. بنابراین در این دیدگاه هیچ جسمی نمی‌تواند به‌عنوان علت ایجاد جسم دیگری واقع شود بلکه اجسام جزء نقشی اعدادی در فراهم کردن قابلیت و زمینه‌های تأثیر، نقش دیگری نمی‌توانند داشته باشند.

«اگر درست بیندیشی، می‌یابی که اصلاً هیچ یک از اجسام (چه آسمانی و چه زمینی) نمی‌توانند علت و ایجادکننده‌ی یکدیگر باشند، زیرا اجسام وقتی می‌توانند اثری ایجاد کنند که دارای صورت باشند؛ یعنی تأثیراجسام، محصول صورت آنهاست» (ابن سینا، بی تا، ص ۳۹۷).

سهروردی بنا بر مبانی اشراقی خویش، علم عنایی مشائیان را در باب آفرینش رد می‌کند. استدلال وی در این زمینه این است که: از یک طرف فرایند آفرینش نمی‌تواند معلول صور موجود در نزد انوار برین باشد زیرا انوار برین از انوار سافل تأثیر نمی‌پذیرند؛ از طرف دیگر این جریان نمی‌تواند ناشی از فیض انوار برتر باشد زیرا چنین فرضی مستلزم وقوع کثرت در نورالانوار خواهد بود. علاوه بر این سهروردی با سلبی خواندن تعریف علم عنایی^{۴۰}، پذیرش آن را مستلزم ابطال انوارعرضی می‌داند^{۴۱}.

«ملاک فیلسوفان مشائی که گفته‌اند ادراک عبارت است از تجرد از ماده، باطل است»
(سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۱۱۴).

لذا سهروردی با نظر به حکمای فرس (ایران باستان)^{۴۲}، علم خداوند را اضافه‌ی اشراقی می‌داند.

«علم واجب تعالی نسبت به خود علمی حضوری و نسبت به موجودات علمی حضوری اشراقی است» (سهروردی، ۱۹۴۵، ص ۴۸۷).

وی در فرایند آفرینش با اشاره به چهار مرتبه‌ی نورجوهری، نورعارض، ظلمت جوهری^{۴۳} و هیأت‌های ظلمانی، پیدایش انوار مجرد از نورالانوار را به شکل اشراق تفسیر می‌کند؛ درحالی که ایجاد انوارعرضی و جواهرغاسق (اجسام)، را به ضعف نوری انوار سافل و شکل‌گیری عالم برزخی را به تأثیرات ارباب انواع نسبت می‌دهد.

«عوالم چهارند: عالم انوار قاهره (عقول)، عالم انوار مدبیره (نفوس)، عالم برزخ (اجسام فلکی و عنصری)، و عالم صور معلقه‌ی ظلمانی و مستتیر» (سهروردی، ۱۳۶۱، ص ۳۷۶).

بدین ترتیب سهروردی با انتساب فرایند آفرینش به نظام شگفت‌انگیز انوار، می‌کوشد تا آن را بر مبنای قاعده‌ی امکان اشرف توجیه نماید.

استناد به قاعده‌ی الواحد در صدور کثرات

بحث چگونگی صدور کثرت از وحدت از مسائل مهم و اساسی فلسفه است. اهمّیت این مسئله تا بدانجاست که براساس آن، قاعده‌ی معروف الواحد شکل گرفته‌است. این قاعده گرچه مورد انکار متکلمان و صوفیه قرار گرفته^{۴۴} اما شدیداً مورد پذیرش فلاسفه اسلامی واقع شده‌است به طوری که در اصل این قاعده هم‌عقیده بوده و تنها در نحوه‌ی تبیین آن دچار اختلاف نظر شده‌اند. این قاعده اولین بار از سوی افلوطین و در راستای نظریه‌ی صدور مطرح شده‌است.

در میان فلاسفه اسلامی، فارابی اولین کسی است که با تأثیرپذیری از افلوطین، ضمن پذیرش این قاعده، مسئله‌ی فیض را مطرح کرده و ابن‌سینا نیز به تکمیل آن پرداخته‌است.

«ابن‌سینا نیز مانند فارابی این اصل افلوطینی را پذیرفته‌است که «الواحد لایصدر عنه الا الواحد» و چون خدا واحد است، جایز نیست که از او جزء واحد صادر شود. ابن‌سینا صدور عالم را از ذات باری چنان‌که فارابی وصف کرده، وصف می‌کند» (حنالفاخوری، بی‌تا، ص ۵۰۶).

ابن‌سینا براساس این قاعده و در تأیید آن، صدور دو معلول از یک علت واحد را مستلزم ایجاد محذورات: پیدایش کثرت در ذات علت^{۴۵}، دور یا تسلسل^{۴۶} و ترجیح بلا مرجح می‌داند^{۴۷}.

«هرگاه از یک علت، دو چیز واجب شود قطعاً از دو حیثیت جداگانه است که در مفهوم و حقیقت با هم اختلاف دارند. پس آن دو جهت یا هر دو از مقومات علتند یا هر دو از لوازم آنند. یا یکی لازم و دیگری از مقومات علت می‌باشد. پس هر چیزی که از دو چیز لازم آید و یکی به واسطه‌ی دیگری نباشد، پس حقیقت آن علت قسمت‌پذیر است» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۳۰۱).

بنابراین وی براساس این قاعده می‌کوشد تا به توجیه نظریه‌ی صدور بپردازد. بدین صورت که از واجب‌الوجود، عقل اول صادر می‌گردد و از عقل اول با نگاه به واجب‌الوجود، عقل دوم صادر می‌شود و با نگاه به ذات خود به‌عنوان واجب‌بالغیر، نفس فلک اول شکل می‌گیرد و با نگاه به ذات خود به‌عنوان ممکن‌بالذات، منشاء صدور جرم فلک اول می‌گردد. به همین ترتیب این روند در عقول بعدی (به جزء عقل دهم)، تکرار می‌شود.

«خدا ذات خود را تعقل می‌کند و از آن عقل واحد بالعدد فایض شود. و چون این عقل مبدأ خود را تعقل کند، عقل دوم که عقل کلی است از او فایض شود. و چون ذات خود را تعقل کند که واجب‌الوجود بالغیر است، نفس فلک اقصی از او فایض شود. و چون ذات

چگونگی صدور کثرت از وحدت بر مبنای قاعده «الواحد» در نزد ابن سینا و سهروردی ۱۱۵
(The Quality of Issuing a plurality of unity based on "Al-Vahed" axiom in. . .)

خود را تعقل کند از آن حیث که ممکن الوجود است، جرم این فلک از او فایض شود»
(حنالفاخوری، بی تا، ص ۵۰۶).

ابن سینا در اینجا^{۴۸} شبهه‌ای را مطرح و خود به آن پاسخ می‌دهد؛ این شبهه آن است که: پیدایش هر کثرتی نیازمند جهات کثیر در مبداء خواهد بود. ابن سینا در جواب این مسئله چنین پاسخ می‌دهد که این قضیه، موجهی کلیه بوده و در منطق به شکل موجهی جزئی منعکس می‌شود^{۴۹}؛ لذا در دفاع از ابن سینا باید گفت که اولاً صدور کثرات از واجب الوجود مع الواسطه بوده ثانیاً براساس قاعده‌ی الواحد، صدور دو معلول از یک علت، باطل و محال است.

سهروردی نیز مانند ابن سینا این قاعده عقلی را پذیرفته و آن را با آموزه‌های اشراقی خویش تطبیق داده‌است^{۵۰}. وی در فصل ششم از پرتونامه می‌گوید: از علت واحد تنها معلول واحد صادر می‌گردد زیرا اگر دو معلول باهم از یک علت صادر شوند اقتضای آن‌ها عین هم نبوده و این امر سبب ایجاد کثرت در ذات علت خواهد شد که بطلان آن بدیهی است.

بنابراین در نزد سهروردی از یک طرف با توجه به تقدم انوار طولی در نظام آفرینش، صادر اول نمی‌تواند امری ظلمانی باشد^{۵۱}؛ از طرف دیگر براساس قاعده‌ی الواحد، فرض وجود دو نور یا یک نور به همراه یک ظلمت^{۵۲}، با تجرد و بساطت محض نورالانوار سازگاری نداشته و از نورالانوار نیز جزء نور واحد صادر نخواهد شد.

«از نورالانوار جزء نور واحد سر نمی‌زند، به حکم قاعده از واحد جزء واحد سر نمی‌زند»
(سهروردی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۴).

با توجه به این مطلب سهروردی می‌کوشد تا براساس قاعده‌الواحد و بر مبنای مؤلفه‌ها و عناصر نورشناختی خود این مسئله را توجیه نماید؛ بدین صورت که از نورالانوار، نور اول صادر می‌شود. این نور با مشاهده‌ی نورالانوار سبب صدور نور دوم می‌گردد^{۵۳}. نور دوم دوبار از نورالانوار اشراق می‌گیرد (یک بار با واسطه از نور اول و یک بار بی‌واسطه از نورالانوار). نور سوم، چهار بار اشراق می‌گیرد (دوبار با واسطه از نور دوم، یک بار بی‌واسطه از نور اول، و یک بار بی‌واسطه از نورالانوار). نور چهارم، هشت بار اشراق می‌گیرد (چهار بار با واسطه از نور سوم، دوبار با واسطه از نور دوم، یک بار بی‌واسطه از نور اول و یک بار بی‌واسطه از نورالانوار). به همین ترتیب با تنوع یافتن این جهات کثیر، انوار عقلی در طول یکدیگر به وجود می‌آیند و تا جایی امتداد می‌یابند که به دلیل ضعف مرتبه‌ی نوری، نور طولی دیگری نتواند ایجاد شود؛ در این صورت نوبت به پیدایش سلسله‌ی انوار عرضی می‌رسد.

نکته‌ی مهم این است که توجیه سهروردی از صادر اول و تبیین وی از سرآغاز کثرات در مقایسه با دیدگاه ابن سینا، به دلیل تأکید خاص بر اصل سنخیت، به مراتب موفق‌تر بوده‌است^{۵۴}.

یحیی صولتی
(Yahya Solati)

«سهروردی تمایز صادر اول از نورالانوار و معنای صدور موجودات را بررسی کرده است اما ابن سینا به این‌ها نپرداخته است» (یثربی، ۱۳۸۵، ص ۱۳۷).

در اینجا سهروردی بر مبنای اصل تشکیکی نور، تمایز صادر اول از نورالانوار را به صورت تفصیلی بیان نموده و اختلاف آن‌ها را از نوع نقص و کمال معرفی می‌کند. این همان چیزی است که از لحاظ منطقی دارای انسجام و از لحاظ فلسفی واجد پشتوانه‌ای عقلی است؛ زیرا امتیاز بین نورالانوار با صادر اول نمی‌تواند به واسطه‌ی هیئت ظلمانی تبیین گردد چراکه صدور ظلمت از نورالانوار غیرممکن بوده و صدور نور همراه با ظلمت نیز موجب تعدد جهات و ترکب در ذات نورالانوار می‌شود که بطلان آن بدیهی است. بنابراین بر مبنای دیدگاه تشکیکی نور، این مسئله از توجیه کافی بهره‌مند خواهد شد زیرا حقیقت نور یکی است و تنها در شدت و ضعف آن اختلاف وجود دارد. این درحالی است که ابن سینا با پذیرفتن حقایق متباین الوجود جایی برای چنین مسامحه‌ای نمی‌گذارد.

استناد به قاعده‌ی امکان اشرف در اثبات انوار عرضی (ارباب اصنام)

سهروردی این قاعده را برای اثبات انوار عرضی، ابطال علم عنایی مشائیان^{۵۵} و تصادفی نبودن آفرینش به کار می‌برد. براین مبنا هر جا یک ممکن اخس وجود داشته باشد حتماً قبل از آن بایستی یک ممکن اشرف نیز موجود باشد زیرا هستی موجود اخس^{۵۶} همیشه مسبوق به هستی موجود اشرف خواهد بود چراکه در غیر این صورت مستلزم تقدّم معلول بر علت می‌گردد که بطلان آن بدیهی است.

«من القواعد الاشرافیه ان الممكن الاخس اذا وجد فیلزم ان یکون الممكن الاشرف قد وجد» (شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۳۵۲).

«چون ممکن خسیس [که مرتبه‌ی وجودی آن پست و فروتر است] موجود شود باید که ممکن شریف [که مرتبه‌ی وجودی آن والاتر است] پیش از آن موجود باشد [چراکه فیض وجود از عالی به دانی می‌رسد]» (سهروردی، ۱۳۴۸، پرتونامه ص ۴۵، الواح عمادی ص ۱۴۹).

مطلب دیگر اینکه این قاعده به نوعی مبتنی بر قاعده‌ی الواحد بوده و در راستای آن به کار می‌رود زیرا نزدیک‌ترین معلول به علت، همیشه کامل‌ترین معلول خواهد بود. بر این مبنا در نورشناسی سهروردی، سلسله‌ی انوار طولی مقدّم بر انوار عرضی بوده زیرا انوار طولی از لحاظ داشتن قهر و اشراق، اشرف از انوار عرضی هستند.

چگونگی صدور کثرت از وحدت بر مبنای قاعده «الواحد» در نزد ابن سینا و سهروردی ۱۱۷
(The Quality of Issuing a plurality of unity based on "Al-Vahed" axiom in. . .)

«قاعده‌ی امکان اشرف که از قواعد و اصول عظیمیه‌ی اشراقیون است منتج از این قاعده است که از واحد صادر نمی‌شود مگر واحد» (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۹، ص ۴۲۰).

در نورشناسی سهروردی، ارباب انواع منطبع در ماده یا به معنای کلی منطقی نبوده^{۵۷} بلکه کاربردی وجودشناسانه دارند و برخلاف مُثُل افلاطونی قائم به انوار طولی هستند.

«مراد از کلی، مفهوم کلی در معنای منطقی آن نیست بلکه مقصود از آن، ذاتی روحانی است که نوع جسمانی به منزله‌ی سایه و صنم آن است» (سهروردی، بی‌تا، ص ۴۶۳).

به عبارتی این ارباب انواع برخلاف کلی طبیعی مشائی، حقایقی مفهومی نیستند که در ضمن افراد خود و به خاطر آن‌ها وضع شده باشند چراکه در این صورت می‌بایستی برای هر مثال تا بی‌نهایت مثال دیگری وضع نمود؛ یعنی این حقایق نوری به منزله‌ی روح و معنای امور جسمانی نبوده تا این امور به عنوان کالبد آن‌ها محسوب شوند زیرا موجودات برین به خاطر موجودات زیرین وضع نشده‌اند. بنابراین هریک از موجودات عالم، دارای مثال خویش بوده چنان‌که حیوان بودن و دو پا داشتن هر کدام مثالی جداگانه ندارند بلکه هر موجودی در عین استقلال مفهومی خود واجد مثال خویش خواهد بود.

«گمان مبر که صاحب نوع (رب النوع)، جسم یا جسمانی است و یا آنکه [به مَثَل] سر و دست و پا دارد» (سهروردی، ۱۹۴۵، ص ۴۶۴).

بدین ترتیب در نورشناسی سهروردی انوار عرضی به منزله‌ی ذوات نوری بسیطی به شمار می‌روند که با تأثیر گذاشتن بر عالم جسمانی، همه‌ی امور را در ظلّ خویش سامان می‌دهند.

نتیجه گیری

هر صاحب نظری منصف و آزاداندیش به تصدیق این مطلب اذعان دارد که سهروردی و حکمای بعد از وی در گذرگاهی قدم گذاشته‌اند که قبلاً به وسیله‌ی ابن سینا هموار شده است؛ چنان‌که وی به عنوان بزرگ‌ترین فیلسوف مشائی در بسیاری از مسائل فلسفی از جمله علم عنایی یک‌ه‌تاز بوده و در مقام میراث‌دار فلسفه‌ی اسلامی، همچنان بر تارک این مکتب می‌درخشد. علی‌رغم آن، بر این واقعیت نیز واقف است که سهروردی در تفکر اشراقی خود با ادغام نمودن جهان‌شناسی زرتشتی و مکتب نوافلاطونی دچار ثنویت معرفت‌شناختی شده و در مبحث نورشناسی نیز با عدم التزام به قول قبلی خود در باب فزونی انواع مجرد، مرتکب تناقض‌گویی گشته است.

در این زمینه بدون اینکه تعدیلات و ابتکارات حکمای متأخر را منکر شویم، اگر بخواهیم به تراز سود و زیان این تفکر، نظری اجمالی بیفکنیم باید بگوییم که متافیزیک سینوی از حیث استوار بودن بر اصل علیّت، در جدول سود و از لحاظ مبتنی بودن بر هیئت بطلمیوس، در جدول زیان قرار دارد.

به عبارت دقیق‌تر اگر بخواهیم با ملاک علمی به قضاوت نظریه‌ی صدور بپردازیم، از این حیث شالوده‌ی عظیم نظام‌سازی هردو فیلسوف با کوچک‌ترین تلنگری، از پایه فرو می‌ریزد؛ چراکه در علم نجوم و کیهان‌شناسی جدید با بطلان هیئت بطلمیوسی، تکلیف نظریه‌ی صدور نیز مشخص خواهد شد.

صرف نظر از این مطلب، ابن‌سینا پیرامون علم عنایی واجب‌الوجود، با متمایز نمودن نظریه‌ی صدور از علیّت، این نظریه را در اصل مربوط به نظام ابداعی مجردات می‌داند و به تبع آن از حدوث ممکنات سخن می‌گوید. وی در این زمینه براساس قاعده‌ی الواحد، به مکانیسم صدور کثرات پرداخته و با اثبات دو جهت وجوب و امکان در سلسله‌ی عقول، شاکله‌ی این موضوع را مشخص کرده‌است. بنابراین از یک طرف با غفلت از تبیین تفصیلی کثرات، صرفاً به ظاهر این قاعده اکتفا کرده و از طرف دیگر با محدود کردن مجردات در عقول ده‌گانه، عالم عنصری را عجیب و پررمزورازتر از عالم مجردات لحاظ نموده‌است. این مطلب در جای خود نتیجه‌ی منطقی منحصر به فرد دانستن عقول و پذیرش حقایق متباین‌الوجود در متافیزیک سینوی است که ظرافت آن در تعمق و بررسی دیدگاه صدور حائز اهمیت است. این درحالی‌است که سهروردی با پذیرش اصل تشکیکی نور، به سلسله‌ای منسجم از انوار طولی و عرضی اشاره نموده که علی‌رغم گستردگی و مبری بودن از محدودیت‌های عقول ده‌گانه، تنوع و نظم موجود در مجردات را بیشتر از عالم جسمانی لحاظ کرده‌است. علاوه بر این با وضع قاعده‌ی امکان اشرف به رد علم عنایی مشائیان و اثبات انوار عرضی نیز پرداخته است. به عبارت دیگر سهروردی در دیدگاه نورشناختی خود با فاصله گرفتن از محدودیت‌های «موجودمحوری» مشائی و تبدیل آن به عرصه‌های تشکیکی «نورمحوری»، منظومه‌ی گسترده‌ای را ارائه می‌دهد که به نوبه‌ی خود ابتکاری بی‌نظیر بوده و به‌منزله‌ی برگه‌ای م‌صوّر در اوراق زرین متافیزیک اسلامی به‌شمار می‌رود.

دقت در سایر مباحث در حدّ این مقاله نمی‌گنجد، لذا در این پژوهش بدون کاسته شدن از ارزش فلسفی ابن‌سینا، کارآمدی و انسجام تبیین سهروردی از مسئله‌ی صدور اثبات شده‌است.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- (۳۷۰-۴۲۸ ه.ش).
- ۲- (۵۴۹-۵۸۷ ه.ق).
- ۳- امروزه این فرضیه در فیزیک جدید باطل شده‌است.
- ۴- این عقول ده‌گانه در فلسفه‌ی ارسطو وجود نداشته بلکه از ابتکارات فلاسفه مشاء است.
- ۵- با این اعتقاد که از هر عقلی صادر می‌شود اما از عقل دهم یا عقل عاشر هیچ فلکی صادر نمی‌شود بلکه به آفرینش عالم تحت‌القمر می‌پردازد.
- ۶- Emanation (فیض یا نظریه‌ی صدور) در اصل مربوط به نظریه‌ی فلوطین است. از این حیث متافیزیک اسلامی - مشائی میراث‌دار تفکر افلوطینی است.
- ۷- وجوب بالغیر.

چگونگی صدور کثرت از وحدت بر مبنای قاعده «الواحد» در نزد ابن سینا و سهروردی ۱۱۹
(The Quality of Issuing a plurality of unity based on "Al-Vahed" axiom in. . .)

۸- سهروردی به جای عقول، از سلسله‌ی انوار طولی و عرضی نام می‌برد.

۹- Coherence & Logical Consistence

۱۰- سهروردی با مطرح کردن مسئله‌ی تشکیکی نور و اینکه اختلاف نوراول از نورالانوار به نقص و کمال مرتبه‌ی نور برمی‌گردد، دو طرف قضیه (یعنی اصل سنخیت و مسئله‌ی سرآغاز کثرات)، را حفظ کرده‌است درحالی‌که تبیین ابن سینا حتی با فرض اعتباری گرفتن کثرت عقل اول، خالی از اشکال نخواهد بود.

۱۱- انوار طولی

۱۲- انوار عرضی (یا عقول متکافئه که به عنوان ارباب انواع و مدل‌های هستی‌شناسانه‌ی اشیاء مطرح می‌شوند)، که معادل نفوس فلکی در جهان‌شناسی سینوی هستند.

۱۳- زیرا اصل سنخیت از لوازم اصل علیت بوده و بدون رعایت آن، نه تنها اصل علیت بلکه قاعده‌ی الواحد نیز منتفی می‌گردد. براین اساس اگر علت واحد باشد، معلول هم باید واحد باشد که این امر خود نشان‌دهنده‌ی ضرورت اصل علیت و کاربرد آن در مورد این قاعده است.

۱۴- زیرا موجودات کثیر بوده و به ناچار نیازمند علل کثیر خواهند بود.

۱۵- زیرا خداوند به دلیل داشتن وحدت حقه صرف، علت حقیقی تمام ماسوای محسوب می‌شود؛ لذا انصاف وحدت و علیت به ممکنات مع‌الواسطه و به اعتبار علت بودن خداوند صورت می‌گیرد.

۱۶- ابن سینا از یک طرف برای توجیه منشأ کثرات، کثرت عقل اول را ناشی از امکان ذاتی آن می‌داند و از طرف دیگر برای رعایت اصل سنخیت، این کثرت را اعتباری فرض می‌کند زیرا فرض واقعی بودن کثرت عقل اول مستلزم وقع کثرت در واجب‌الوجود خواهد شد که بطلان آن بدیهی است.

۱۷- سهروردی برای صادر اول عناوین مختلفی ذکر کرده چنان‌که در هیاکل «نور ابداعی»، در حکمة الاشراق «نور اقرب»، در تلویحات، لمعات و مطارحات آن را «عقل اول» و به تأثیر از حکمت ایران باستان آن را «بهمن» می‌خواند.

۱۸- که نور بسیط و محض است.

۱۹- این درحالی است که در نظام آفرینش، ظلمات همواره کثیر هستند و چون هیچ کثرتی نمی‌تواند از نورالانوار صادر شود به طریق اولی هیچ ظلمتی هم نمی‌تواند از آن صادر گردد.

۲۰- در حکمت اشراق انوار قاهره به دو دسته‌ی انوار طولی و عرضی تقسیم شده‌اند؛ انوار طولی با اجسام و برازخ ارتباطی نداشته درحالی‌که ایجاد برازخ مربوط به جنبه‌ی فقر نوری انوار عرضی است.

۲۱- این نفوس، منطبع در برازخ نبوده بلکه به‌عنوان نفوس فلکی و نفوس ناطقه‌ی انسانی با برازخ ارتباط دارند و به اعتبار جهت نوری رب‌النوع خویش در برازخ عمل می‌کنند

۲۲- چگونگی این ارتباط همان چیزی است که به‌عنوان نظریه‌ی صدور مطرح شده‌است.

۲۳- تفکر سهروردی از جهت تأکید بر دوجنبه‌ی اشراق و مشاهده بین انوار، از محدودیت‌های مقوله‌ای تفکر مشائی فاصله می‌گیرد.

۲۴- در اینجا منظور از عالم مثال همان عالم خیال است که به دو قسم متصل و منفصل تقسیم می‌شود، خیال متصل همان قوه‌ی خیال بوده که مربوط به مراحل ادراکی ذهن است اما خیال منفصل به معنای پذیرش نشئه‌ای جداگانه از مراحل سیر نفس است که صور معلقه‌ی آن را نباید با مُثُل افلاطونی خلط نمود زیرا مُثُل افلاطونی همگی نوری‌اند اما این صور بعضی نوری و بعضی ظلمانی‌اند.

۲۵- ابن سینا گرچه در فصل سی‌ونهم از نمط ششم اشارات به طور صریح از این دو جهت نام می‌برد اما در این فصل و در تفسیر سخن وی به چهار جهت (تعقل مبدأ، وجوب بالغیر، تعقل ذات و امکان بالذات)، اشاره شده‌است که دو جهت اول در نزد ابن سینا بر دو جهت دیگر برتری دارد. علاوه بر این در نزد شارحان متأخر ابن سینا به سه جهت (تعقل مبدأ، وجوب بالغیر و تعقل ذات اشاره شده‌است چنان‌که حناالفخوری صریحاً از این سه جهت نام برده‌است).

۲۶- به جزء عقل دهم

۲۷- با توجه به پذیرش اشتراک لفظی وجود در تفکر مشائی، اشتراک عقول ده‌گانه در دو جهت وجوب و امکان نیز تابع اشتراک لفظی وجود خواهد بود.

۲۸- ابن سینا فصل اول تا چهارم از نمط دوم اشارات را به بحث افلاک و جهات آن اختصاص داده‌است. لذا با توجه به اینکه در جهان‌شناسی سینوی، فلک اطلس (که با عناوین فلک‌الافلاک، فلک اعظم و فلک محیط نیز آمده‌است)، معلول عقل اول و فلک ثوابت معلول عقل دوم است؛ در تفکر سهروردی، نوراقرب نمی‌تواند سبب صدور کره ثوابت گردد همچنین این فلک از انوار سافل هم نمی‌تواند صادر شود؛ بنابراین از یک طرف فلک ثوابت معلول نور دوم بوده و از طرف دیگر جهات مشائی نمی‌تواند کثرت ستارگان این فلک را توجیه نمایند زیرا اگر این ستارگان مختلف النوع باشند نیازمند جهات کثیر، و اگر متفق النوع باشند نیازمند مخصّص‌ها و ممیزهای بی‌شماری خواهند بود که توجیه آن‌ها با این دو جهت غیرممکن می‌گردد.

۲۹- در اینجا منظور از بزرگ‌تر بودن به لحاظ جرم فلکی و منظور از پرنور بودن به لحاظ کثرت یا درجه‌ی نورانیت ستارگان آن فلک است.

۳۰- مریخ از لحاظ نظم و ترتیب طولی مقدم بر خورشید و زهره است.

۳۱- در نورشناسی سهروردی تعداد افلاک از تعداد ستارگان کمتر است.

۳۲- ممکن است این سؤال به ذهن متبادر شود که این دو جهت اشراق و مشاهده نیز همانند دو جهت وجوب و امکان در عقول مشائی از تبیین کثرات ناتوان و ناکارآمد هستند؛ اما پاسخ این است که سهروردی این دو جهت را براساس تشکیکی بودن نور و بر مبنای تنوع تابش انوار به کار برده و در این زمینه با کمک گرفتن از مؤلفه‌های نورشناختی قهر و شوق، موفق به توجیه کثرات شده‌است.

چگونگی صدور کثرت از وحدت بر مبنای قاعده «الواحد» در نزد ابن سینا و سهروردی ۱۲۱
(The Quality of Issuing a plurality of unity based on "Al-Vahed" axiom in. . .)

- ۳۳- این دسته از مفاهیم همانند معقولات ثانیه، مابۀ ازاء عینی ندارند بلکه صرفاً براساس اطلاق و شمول مفهومی خود بر مفاهیم و امور دیگر حمل می‌شوند؛ لذا کثرت این امور محمولی به تبع مفاهیم موضوعی‌شان مورد بررسی قرار می‌گیرد.
- ۳۴- به‌ویژه با تأکید بر این اصل که «علم به علّت مستلزم علم به معلول است» به بحث علم واجب‌الوجود پیرامون آفرینش می‌پردازد.
- ۳۵- ابن سینا در فصل نهم از نمط ششم و فصل بیست و دوم از نمط هفتم کتاب اشارات، به بیان علم عنایی واجب‌الوجود اختصاص داده‌است.
- ۳۶- این دو مرتبه (یعنی تجلی علمی و فعلی خداوند)، در عرفان با عنوان فیض اقدس و فیض مقدس آمده‌است.
- ۳۷- به اعتقاد ابن سینا اگر افلاک تقدم وجودی بر همدیگر داشته باشند این امر سبب ایجاد خلاء می‌گردد که امری است باطل.
- ۳۸- پایان یافتن سلسله‌ی عقول و به‌وجود آمدن سلسله‌ی افلاک از واپسین عقل، مستلزم این محال خواهد بود که وجود معلول بدون استناد به علّت حاصل شود؛ بنابراین یکی از اصول جهان‌شناسی سینوی، همزمان بودن مراتب عقول و افلاک است یعنی هر مرتبه از عقول (به جز عقل دهم)، واجد فلکی جداگانه است.
- ۳۹- عقل دهم (که در نزد ابن سینا با عناوین عقل فعال و واهب‌الصور نیز آمده‌است)، از حیث واجب‌بالغیر بودن، منشاء صدور صورت جهان و از حیث تعقل ذات خویش، علّت ایجاد هیولای عالم می‌گردد؛ این عقل به مشارکت اجرام آسمانی و صور عناصر جسمانی به فرایند آفرینش عالم عنصری می‌پردازد.
- ۴۰- سهروردی تعریف مشائیان از علم عنایی (به عنوان تجرد از ماده)، را نمی‌پذیرد و آن را شایسته‌ی نورالانوار نمی‌داند.
- ۴۱- سهروردی پذیرش علم عنایی را به منزله‌ی رد طبقه‌ی ارباب اصنام و ابطال قاعده‌ی امکان اشرف می‌داند.
- ۴۲- چنان‌که در دین زرتشتی، اهورامزدا از روشنی بی‌پایان خویش در ابتدا بهمن سپس سایر امشاسپندان یعنی شهریور، سپندارمذ، خرداد و مرداد را آفرید که در نوشته‌های پهلوی تعداد آن‌ها گاهی به بیش از سی تا می‌رسد و هریک دارای ایزد (یا رب‌النوع)، هستند. در تفکر سهروردی این امشاسپندان معادل انوار طولی و فرشتگان (که منزلت آن‌ها پایین‌تر از امشاسپندان است)، معادل انوار عرضی‌اند.
- ۴۳- غواسق یا اجسام.
- ۴۴- چنان‌که متکلمان طرفدار نظریه‌ی خلق از عدم و صوفیه قائل به نظریه‌ی تجلی (یا تجدد امثال)، شده‌اند.

- ۴۵- زیرا علت مذکور باید هم واجد خصوصیات الف باشد و هم واجد خصوصیات ب. یعنی با اختلاف مفهومی این دو معلول، ذات علت نیز مرکب خواهد شد.
- ۴۶- یعنی اگر این دو معلول به عنوان لوازم ذات علت لحاظ شوند در این صورت علت برای ایجاد آنها باید دارای دو جهت متمایز باشد؛ دو جهت بعدی نیز یا مقوم علت اند یا لوازم علت، در صورت اخیر مستلزم تسلسل و اگر به مقدمه اول مستند شود، سبب دور خواهد شد که هر دو باطل است.
- ۴۷- زیرا علت باید واجد ویژگی خاصی باشد که براساس آن منشاء صدور معلول گردد یعنی بین علت و معلول باید سنخیتی وجود داشته باشد، در این صورت اگر جهت صدور الف، همان جهت صدور ب باشد ترجیح بلامرغ پیش می‌آید که امری محال است.
- ۴۸- در فصل چهل از نمط ششم اشارات.
- ۴۹- قضیه‌ی «هر کثرتی برای صدور به کثرتی نیازمند است» موجه‌ای کلیه است که عکس آن به صورت موجه‌ی جزئی «از بعضی کثرات، کثرت صادر می‌شود» درمی‌آید یعنی از بعضی کثرات مانند جسم کثرتی صادر نمی‌شود؛ لذا در دفع این شبهه باید گفت: «از هر یک از عقول، عقل و فلکی باهم صادر می‌شوند» که این قضیه‌ای کلیه است و عکس کلی ندارد بلکه عکس جزئی آن این است که «از بعضی عقول، عقل و فلک باهم صادر می‌شود».
- ۵۰- سهروردی گرچه این قاعده را بر مبنای منشاء می‌پذیرد اما روش وی در بیان این قاعده متمایز از روش مشائیان است.
- ۵۱- این مطلب که سهروردی نیز به تبع ابن سینا پذیرفته حاکی از نظر ابن سینا در باب عدم فعالیت جسم است مبنی بر اینکه جسم نمی‌تواند عامل ایجاد جسم دیگر باشد. لذا در نزد سهروردی حتی نور هم از جهت نور بودن نمی‌تواند علت جسم واقع شود بلکه از جهت جنبه‌ی فقر نوری خود منشاء ایجاد جسم می‌گردد؛ بنابراین با فرض ظلمانی بودن صادر اول، هیچ نور یا ظلمتی نمی‌تواند از آن صادر شود.
- ۵۲- زیرا مستلزم کثرت در ذات نورالانوار خواهد بود که بطلان آن بدیهی است.
- ۵۳- نور اول از جهت داشتن فقر ذاتی، سایه‌ای ظلمانی بر آن می‌افتد و سبب صدور جرم فلکی می‌گردد؛ بدین ترتیب نور اول منشاء پیدایش کثرت در نظام آفرینش شده و این روند به شکل تصاعدی در انوار طولی بعدی نیز تکرار می‌شود.
- ۵۴- با توجه به این اصل، صادر اول باید همانند علت خود یعنی (نورالانوار)، بسیط باشد؛ چراکه فرض کثرت در آن سبب کثرت در نورالانوار خواهد شد که امری باطل است. همچنین سهروردی با بیان این مطلب که نور جزء نور اقتضایی نمی‌تواند داشته باشد، مستقیماً به اصل سنخیت اشاره کرده که از این جهت ابن سینا به آن استناد نکرده است.
- ۵۵- این در حالی است که با پذیرش علم عنایی، قاعده‌ی امکان اشرف نیز عملاً منتفی خواهد شد.

چگونگی صدور کثرت از وحدت بر مبنای قاعده «الواحد» در نزد ابن سینا و سهروردی ۱۲۳
(The Quality of Issuing a plurality of unity based on "Al-Vahed" axiom in. . .)

۵۶- سهروردی در برابر قاعده‌ی امکان اشرف از قاعده‌ی امکان اخس هم نام می‌برد که از جهت قوس صعودی به فرایند آفرینش می‌پردازد.
۵۷- زیرا در غیر این صورت باید برای هر نمونه از مصادیق مادی بتوان تا بی‌نهایت مثال و رب‌النوعی ذکر نمود که این امری است محال.

فهرست منابع

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۷۹)، *شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی*، چاپ پنجم، تهران انتشارات حکمت.
- ابن سینا، (بی تا)، *نجات*، تصحیح محمد تقی دانش پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
-، (۱۹۳۸)، *النجاه*، چاپ قاهره.
-، (۱۹۵۶)، *الشفاء*، چاپ یان باکوش-پراک.
-، (۱۳۶۳)، *المبداء و الامعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، چاپ اول، تهران، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
-، (۱۳۶۳)، *الاشارات والاتبیهات*، نگارش دکتر حسن ملکشاهی، تهران، انتشارات سروش.
-، (۱۳۸۳)، *دانشنامه علایی*، با مقدمه سیدمحمد مشکوه، چاپ دوم، همدان، انتشارات دانشگاه بوعلی.
-، (۱۳۸۵)، *الهیات نجات*، ترجمه و شرح سید یحیی یثربی، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
- حنالفاخوری، خلیل الجری، بی تا، *تاریخ فلسفه جهان اسلامی*، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- سهروردی، شهاب الدین، بی تا، *المطارحات*، تهران.
-، (۱۹۴۵)، *مجموعه اول مصنفات*، به کوشش هانری کربن، استانبول.
-، (۱۳۴۸)، *مجموعه آثار فارسی*، به کوشش سید حسن نصر، تهران.
-، (۱۳۴۸)، *هیاکل النور*، به کوشش سید حسن نصر، تهران.
-، (۱۳۶۱)، *حکمة الاشراف*، ترجمه دکتر جعفر سجادی، تهران.
-، (۱۳۷۳)، *حکمة الاشراف*، به تصحیح هانری کربن، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
-، (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، به تصحیح و مقدمه هانری کربن، ج ۲، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
-، (۱۳۸۸)، *حکمة الاشراف*، ترجمه دکتر فتحعلی اکبری، چاپ اول، تهران، نشر علمی.

یحیی صولتی
(Yahya Solati)

شیرازی، قطب الدین، (۱۳۸۰)، *شرح حکمه الاشراف*، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
یثربی، یحیی، (۱۳۸۳)، *فلسفه مشاء*، قم، بوستان کتاب.
.....، (۱۳۸۵)، *حکمت اشراق سهروردی*، قم، بوستان کتاب.