

بازخوانی نظریه «نظام احسن» ملاصدرا در سایه تحلیل مبادی هستی‌شناسانه آن^(۱)

صادق خوشخو^۱

محمد سعیدی مهر^۲

چکیده

در نوشتار حاضر نخست مهم‌ترین مبادی هستی‌شناسانه روایت صدرایی نظام احسن تحلیل می‌گردد. ملاصدرا علاوه بر اتکا به اصالت وجود، تمایز وجود و ماهیت، تمایز امکان و وجود با قول به وحدت تشکیکی وجود یا وحدت شخصی وجود و تشکیک در مظاهر آن (به عنوان دو مبنای متفاوت) و قاعده امکان اشرف، تصویردقیقی از قانونمندی عالم (اعم از نظام علی-معلولی طولی یا نظام مظاهر)، وحدت حقیقی و نظام ذاتی عالم، اتصال مراتب یا مظاهر آن، به تصویر می‌کشد. در ادامه به تفسیر روایت مزبور بر محور مقتضی آن، یعنی عنایت (مشمول بر فاعلیت وجودی به اقتضای کمال مطلق، نظام علمی احسن و پیشین عین ذات، و رضای الهی به بهترین و خیرترین نظام) پرداخته می‌شود.

کلمات کلیدی: ملاصدرا، نظام احسن، عنایت، اصالت وجود، ظهور (تجلی).

^۱ دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران، تهران، ایران

Sa.khoshkhoo@yahoo.com

^۲ دانشیار گروه فلسفه دانشگاه تربیت مدرس، نویسنده مسئول /

saeedimehr@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۹۳/۴/۹

تاریخ دریافت: ۹۲/۱۲/۵

مقدمه

اکثر قریب به اتفاق فیلسوفان اسلامی، بر پایه مبانی فلسفی خویش، عالم هستی را نه تنها نظام‌مند تصویر می‌کنند، بلکه آن را در قالب نظریه‌ای، موسوم به «نظام احسن»، به عنوان بهترین و خیرترین نظام ممکن تصویر می‌نمایند. هرچند تعریف دقیق و صریحی از نظریه پردازان «نظام احسن» در فلسفه اسلامی به عمل نیامده است، اما می‌توان در تعریف «نظام احسن»، مطابق با آنچه در تبیین‌ها و توصیفات صدرایی قابل ملاحظه است، چنین گفت: نظام کل عالم، به عنوان یک واحد حقیقی (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۱۴-۹۱) و تألیف یافته از عناصر و موجودات معلول (اعم از مجرد و مادی) (همان، ص ۵۷، ۱۳۶۰ الف، ص ۷۸-۴۳-۴۲؛ همو، ۱۳۶۰ ب، ص ۴۲-۴۱؛ ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۴۹-۷۴) که در بهترین حالت نظم قرار دارد (همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۷۸) و برخوردار از بهترین خیرات ممکن، به نحو حداکثری است. (همو، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۷۴؛ همان، ج ۵، ص ۲۰۱)

بدیهی است که میزان خردپسندی نظریه «نظام احسن»، وابسته به دقت تصویر آن از عالم و اتقان و اقناع سازی براهینی دارد که مبین آن نظریه‌اند، و این دو خود نیز منوط به عواملی، از جمله مبادی آن نظریه در توصیف و تبیین نظام احسن است. از این‌رو در این نوشتار از مهم‌ترین مبادی دیدگاه ملاصدرا، به عنوان مشخصه‌های روایت وی در توصیف و تبیین نظام احسن، سخن خواهد رفت.

الف- مبادی وجودشناختی «نظام احسن» ملاصدرا

امور متعددی را می‌توان به‌عنوان مبادی روایت صدرایی نظام احسن برشمرد، لکن با نظر به ارزش و اهمیت بحث، و نیز از آن‌جا که در این نوشتار مجال طرح تمامی آن مبانی نیست، از مهم‌ترین مبادی، به‌عنوان مشخصه‌های روایت صدرایی «نظام احسن» سخن خواهد رفت.

۱- اصالت وجود

مدعای حکمت متعالیه آن است که از میان دو حیث اشتراک و وحدت (وجود) و تفاوت و اختلاف (ماهیت یا چیستی)، که ذهن در مواجهه با اشیای خارجی تشخیص می‌دهد، وجود اصیل است، یعنی واقعیت خارجی مابازای مفهوم وجود است، و ماهیت تنها نمایانگر حدود و قالب‌های وجود عینی است که در ذهن منعکس می‌شود؛ به عبارت دیگر وجود مصداق بالذات واقعیت عینی است، و ماهیت مصداق بالعرض آن. (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۴-۳۸؛ مصباح، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۰۸-۳۰۶)

بر اساس اصالت ماهیت نظم و انتظام اشیای عالم در ارتباط با پیوند علی- معلولی ماهیات موجوده‌ای تعریف می‌شود که تباین ذاتی با یکدیگر دارند^۳. اما باید گفت که توجیه صحیح نظام‌مندی عالم با اصالت وجود سازگار است؛ چرا که نظریه تباین موجودات با محذور وحدت کثیر بماهو کثیر روبرو است؛ بدین معنا که از افراد مخالف مفهوم واحدی انتزاع کنیم؛ در مقابل، مطابق با اصالت و وحدت تشکیکی وجود (آن هم تشکیک خاصی، که از فروع همان اصالت وجود است) دو مصداق وجود مستقل از یکدیگر نیست، بلکه یکی از مراتب دیگری است، و اتصال وجودی اشیای عالم مبین نظم و پیوستگی آن‌ها است. (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۹)

۲- وحدت تشکیکی وجود و ظهور

اشیای مختلف که همگی در حقیقت وجود اشتراک دارند، اتصافشان به وجود یکسان نیست، و بین آن‌ها اختلافاتی از قبیل اولویت و اشدیت وجود دارد؛ (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۶) در این تصویر نه تنها درجات ناقص وجود در تحقق محتاج به کامل‌ترین درجه آن هستند. بلکه اساساً علت العلل کمال معلول و تمام آن نیز به حساب می‌آید. (همو، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۹) مطابق با وحدت شخصی وجود و تشکیک در مظاهر آن، که مبنای متأخر ملاصدرا است، نیز عالم ظهور و پرتو واحدی با درجات تشکیکی است که هر درجه از آن مظهر، تقدم و تأخر خود را از تقدم و تأخر اسمی که مظهر آن است، به دست آورده است. (همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۴۷)

۳- تمایز وجود و ماهیت

در تحلیل عقلی، با نظر به هر موجود (ماهیت موجوده)، به دو جنبه بر می‌خوریم: وجود (= هستی) و ماهیت (= چیستی)، و در نتیجه این تمایز، با دو قسم وجود مواجه می‌شویم: وجود قابل جدایی از موجود (وجود ممکن) و وجود غیرقابل انفکاک از موجود (وجود واجب).

۴- تمایز امکان و وجوب

فیلسوفان ارسطویی و پیروان فاعلیت طبیعی (منحصرکنندگان فاعلیت خداوند به فاعلیت تغییر و تحریک) که فاقد مبنای تمایز وجود و ماهیت بوده‌اند، تصور دقیقی از معنای امکان، و در نتیجه عروض عدم بر ماهیت نداشته‌اند، و از همین‌رو است که به نوعی ازلیت جهان مادی یا ماده عالم و یا احتیاج به فاعلیت الهی، تنها در ناحیه تغییر و صورت‌یابی اشیای عالم، قائل شده‌اند.

به نظر ملاصدرا خدا، مصداق اعلا و اتم وجود و حقیقتی بی‌حد^۴ و غیرمغایر با ذات است؛ لذا محتاج پیوندزننده ماهیت و وجود نیست. از این رو به «واجب‌الوجود» تعبیر می‌گردد؛ در مقابل، نقصان، ضعف و فقر که برای برخی درجات مادون وجود به صورت حد وجودی آن درآمده، در واقع ریشه و منشأ انتزاع مسأله زیادت و غیریت وجود و ماهیت و مقید و متعین بودن برای آن درجات گردیده، که آن‌ها را ممکن‌الوجود می‌دانیم. (ر.ک: همان، ج ۱، ص ۲۴۵-۲۴۲) بنابراین، منشأ انتزاع امکان وجودی، ضعف و فقر درجه وجودی و غیریت آن با ذات است و در مقابل، منشأ انتزاع وجوب وجود، فعلیت، شدت، تأکید، و غنای درجه وجودی، و عینیت آن با ذات است (ر.ک: همان، ج ۱، ص ۸۹-۸۸، ۹۶-۹۷)

۵- جعل در وجود

بنابر اصالت ماهیت، واقعییتی که از جاعل جعل می‌گردد، ماهیت است، اما بنابر اصالت وجود، ماهیت هیچ بهره‌ای از واقعیت ندارد و دون جعل قرار می‌گیرد: «فالحق فی هذه مسألة.... هو مجعولة الوجود بالجعل البسيط لا نفس الماهية لعدم ارتباطها فی حدود انفسها بالفعل.» (همان، ج ۱، ص ۴۱۴)

صحت هر دو فرض معدومیت و خلو موجود ممکن از وجود و نیز موجودیت آن دلیل بر این حقیقت است که وجود ذاتی موجود ممکن نیست، بلکه حد وجود و حاکی از نقصان و ضعف وجود است، و اگر ائتصاف ماهیت به وجود و تحقق آن نیازمند جاعلی است که وجود را به آن ماهیت اعطا کند. (همان، ج ۱، ص ۲۴۵-۲۴۲)

ملاصدرا بر اساس مبانی پیشگفته در مقام اقامه برهانی در اثبات واجب تعالی، موسوم به برهان صدیقین، هر مرتبه ناقص وجود را نیازمند به مرتبه کامل‌تر آن، و ختم نیاز مراتب ناقص به مراتب کامل‌تر را به کامل‌ترین مرتبه حقیقت وجود می‌داند که وجودی محض و بدون شائبه هرگونه نقص و عدمی است، و آن وجود مقدس باری تعالی است. (ر.ک: همان، ج ۶، ص ۱۶-۱۴)

۶- نحوه کثرت در عالم

سخن از نظام‌مندی عالم، و به تبع آن، نظام احسن، فرع بر پذیرش تحقق کثرت موجودات عالم است؛ چرا که نظم در ارتباط هدفمند چند عضو یک مجموعه تعریف می‌گردد، و با قول به وحدت محض عاری از کثرت، وجهی برای قول به نظام‌مندی عالم باقی نمی‌ماند.

نظریه ملاصدرا در باب عالم مبتنی بر ارتباط نظام‌مند اشیای کثیر عالم است، البته نه اینکه آن کثرت ناظر به تکثر ماهیات متباین با یکدیگر (بر اساس اصالت ماهوی سینوی) باشد، بلکه کثرت در وجودات ممکن فقیر، که هر یک درجه‌ای از قوت یا ضعف دارند. (همان، ج ۱، ص ۳۶؛ همان، ج ۷، ص ۱۴۹؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۲۸۶) (بر اساس اصالت وجود و وحدت تشکیکی آن، که مبنای متقدم ملاصدرا است) و خواه کثرت مظاهر و تجلیات (همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۴۷) (مطابق با اصالت وجود و وحدت شخصی آن، که مبنای متأخر ملاصدرا است).

در منظر حکمت متعالیه متأخر عالم نه تنها پوچ و سراب نیست، بلکه جلوه حق و دارای نظام احسن است که نشأت گرفته از اسما و صفات حق می‌باشد (نه بدون انتظام و مبتنی بر صدفه و هرج و مرج)، و اگرچه در این چشم‌انداز کثرات وجودی نفی می‌گردد، اما کثرات ظهوری و جلوه‌نمایی‌های حق در صورت‌های گوناگون انکار نمی‌گردد، و اگر چه این‌ها خود حق نبوده و جزء وجود و بود محسوب نمی‌شوند، اما سراب و پندار نیز نیستند، چون حق نما و نمود و ظهور حق هستند. به عبارت دیگر: آنچه از مظاهر حق نفی می‌گردد واقعیت فی نفسه و حقیقت است، نه واقعیت فی لافسه، تحقق و حق‌نمایی، و این با کثرت و نظام‌مندی مظاهر ناسازگار نیست.

۷- قانون‌مندی در ارتباط اشیای عالم بر اساس علیت و ظهور

در مقابل نگرش اشاعره در جهان اسلام که با معارض دانستن رابطه علیت و تأثیر با توحید افعالی حق تعالی، به انکار علیت، و در نتیجه قانون‌مندی و نظام‌مندی عالم می‌پردازند (ر.ک: غزالی، ۱۹۶۱ م، ص ۲۳۹-۲۳۸)، روایت صدرایی نظام احسن، فرع بر پذیرش ضرورت علی- معلولی و فروع آن (از قبیل سنخیت علی- معلولی) بین اشیای عالم است؛ به نظر وی نه تنها یک نظام طولی و علی- معلولی بر روابط موجودات در نظام کل عالم حاکم است، و ستون فقرات آن را تشکیل می‌دهد، و نیز موضوعیت «نظام احسن» متعلق بدان است، بلکه یک نظام عرضی نیز در بخشی از این عالم، موسوم به عالم طبیعت، حاکم است که مبتنی بر نظم علی- معلولی (به معنای تأثیر گذاری از نوع اعداد، تحریک، تأثر و تحریک‌پذیری) و زمینه تحقق خیرات حداکثری در طبیعت است. (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۵-۴)

البته رویکرد تجلی محور صدرایی در نفی تأثیر حقیقی از غیر حق تعالی، قانون‌مندی و نظام‌مندی را از غیر حق نفی نمی‌کند؛ چرا که اگرچه در این رویکرد وجود و در نتیجه تأثیر حقیقی از غیر حق نفی می‌شود، اما اولاً: ظهور تأثیر حقیقی الهی نفی نمی‌گردد. ثانیاً: از آنجا که ملاصدرا و عرفا نظام عالم

را نظام احسن می‌دانند که تابع نظام ربانی و اسمای الهی و اعیان ثابتۀ آن‌ها است، طبعاً به جای آن - که «اقتضا» و تأثیر را در اشیا مطرح کند، «تقاضا» و طلب اعیان را مطرح می‌نماید؛ این امر اگر چه به نفی تأثیر در عالم منجر می‌شود، اما به نفی قانون‌مندی و ضابطه در آن منتهی نمی‌گردد؛ چرا که بین اسمای الهی نظم خاصی (به تقدم، تأخر، حکمیت، جزئیت، و...) برقرار است که طبعاً نظم مظاهر، تابع آن نظم است و این به جهت حاکمیت اسم اعظم اسم الله و الحکیم است که مدبر اسما و ظهور مظاهر آن‌ها به حسب مقتضیاتشان است. (ر.ک: رحیمیان، ۱۳۸۷، ص ۱۰۶-۱۰۵-۷۰-۶۵)

آفرینش از دیدگاه عرفا و نظرگاه متأخر صدرایی، ظهور اسما و صفات حق تعالی با تعینات اسمی او و حاصل تجلیات نزولی او می‌باشد؛ جهان، نظامی با درجات تشکیکی دارد که هر مظهری، تقدم و تأخر خود را از تقدم و تأخر اسمی که مظهر آن است به دست آورده، به عبارت دیگر: نظام مظهریت عالم، سایه و ظل نظام اسمایی حق تعالی و نظام اعیان ثابته در حضرت علمی اوست. (ملاصدرا ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۴۷)

۸- وحدت حقیقی نظام کل عالم

بنابر برخی اصول صدرایی، جهان هستی از حیث مجموعی دارای وحدت حقیقی^۵ است «...العالم بتمامه شخصاً واحداً...» (همان، ج ۷، ص ۱۱۴) و از دیدگاه ملاصدرا همین امر مبین آن است که تصور نظام دیگری، چه بهتر از نظام فعلی، و چه برابر با آن در حسن و فضیلت و خیر، محال است. (همان جا)

حقیقت مذکور با اتکاء به اصول مشرب صدرایی تبیین واضح‌تر و دقیق‌تری می‌یابد؛ چرا که بنابر اصالت وجود و وحدت تشکیکی آن، در نظام علی- معلولی تشکیکی (آن هم از نوع تشکیک خاصی) وجود، هر موجود کامل‌تر مناط این‌همانی عینی بین خود و وجود ناقص‌تر از خود است، به طوری که وجود کامل‌تر همان وجود ناقص‌تر است به نحو برتر؛ از این رو وجود معلول که وجود ناقص‌تر از وجود علت خویش می‌باشد، از مراتب وجود علت خویش است، و این مطلب خود مبین وابستگی ذاتی اجزای عالم به یکدیگر می‌باشد. وابستگی هر عالم برین به عالم فرودین در حکمت متعالیه و اتصال وجودی آن‌ها تا مرز حمل آن‌ها (حمل حقیقت و رقیقت) پیش می‌رود؛ اما بنابر مبنای متأخر ملاصدرا (قول به وحدت شخصی و تشکیک در مظاهر) هر مرتبه عالم ظل و مظهر مرتبه بالاتر آن است، و وی احسن بودن نظام عالم را با این تعبیر که عالم کون سایه عالم عقل، و عالم عقل سایه

عالم الوهی می‌باشد، بر مراتب مختلف عالم تطبیق می‌دهد. (همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۴۳-۴۲؛ ۱۳۶۰ ب، ص ۴۲-۴۱)

۹- ذاتی بودن نظام عالم

مسأله دیگری که تفاوت نظرگاه‌ها در آن لوازم و تبعات متفاوتی در بحث نظام احسن و رویارویی با مسأله شر به جا می‌نهد، ذاتی بودن یا قراردادی بودن نظام جهان می‌باشد. بر اساس قول به قراردادی بودن نظام، دو آفرینش رخ داده است: یکی وجود موجودات و دیگری نظام موجودات؛ به عبارت دیگر ایجاد اشیاء عالم و نظام کلی آن به جعل مرکب است، نه جعل بسیط. نتیجه قراردادی بودن نظام این است که اگر نظام هستی از بین برود، هستی پابرجاست. نتیجه دیگر اینکه جابجایی در عناصر و علل و معالیل طولی و عرضی این نظام محال ذاتی نیست. اما بنابر ذاتی بودن نظام عالم، نظام و مراتب هستی بر پایه اصل علیت و لوازم آن (از قبیل ضرورت و سنخیت و تلازم علی- معلولی)، یک نظام طولی و ضروری است، به گونه‌ای که رابطه معلول‌ها نسبت به علت‌ها از یک حیث مبتنی بر ضرورت بالغیر و از حیث دیگر مبتنی بر ضرورت بالقیاس است. در این نظرگاه، مطابق روایت صدرایی، فیض بلا واسطه حق عبارتست از وجود منبسط، یعنی وجودی که با سعه خود مشتمل بر همه درجات وجودی مادون می‌شود. این فیض منبسط در هر درجه و مرتبه‌ای احکام و اوصاف همان مرتبه را به خود می‌گیرد و به قالب همان درجه خاص در می‌آید؛ «إنها (حقیقة الوجود) مختلفة الحقایق بحسب اختلاف الاهیات الامکانیة المتحدة کل منها بدرجة من درجاته و مرتبة من مراتبه.» (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۹)

با اراده واحد خداوند یک نظام علی و معلولی طولی از صادر اول تا آخرین مرحله (مرتبه عالم ماده) صدور می‌یابد و ایجاد اشیاء عالم با نظام‌مند ساختن آن به جعل بسیط است، نه مرکب. (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۲۸). در این نظام مراتب گوناگون هستی، همچون اعدادی هستند که استقرار هر مرتبه‌ای در جایگاه خود مقوم همان مرتبه است و هویت هر موجودی عین مرتبه وجودی اوست، و خصوصیات ذاتی هر شیء، اگر چه از آن‌ها احیاناً شرور و آفاتی برخیزد، از آن انفکاک ناپذیر است. (رک: همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۹۹) ترتیب موجودات در این نظام، که برترین و خیرترین نظام ممکن است، بر اساس تقدم اشرف و تأخر اخس می‌باشد و بنابر قاعده امکان اشرف، تقدم اخس و تأخر اشرف محال است. (ابن سینا، ۵۱۴۰۰. ق، ص ۲۵۶-۲۵۵ و ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف، ص ۷۸) به ویژه این که

طبق مسلک شهودی صدرایی هر مظهری تقدم و تأخر خود را از تقدم و تأخر اسمی، که مظهر آن است، به دست آورده است. (همو، ۱۳۰۲، ص ۱۸۹)

ب- تفسیر «نظام احسن» بر محور «عنایت الهی»

از آن‌جا که عنایت الهی به ماسوی در جهان‌بینی ارسطویی جایی ندارد، علی‌رغم قول ارسطو به اکثریت خیرات نسبت به شرور، مجالی برای طرح نظام احسن در این جهان‌بینی نیست. ملاصدرا ایجاد نظام احسن را مقتضای عنایت الهی، و عنایت را برآیند سه رکن علم، علیت و رضای الهی معرفی می‌کند:

«عنایت، همان‌گونه که گذشت، آن است که اول (تعالی) عالم لذاته باشد (عالم باشد، به خود، نه به جهتی جز خود) به آن‌چه هستی در کامل‌ترین نظام و بیشترین خیر (ممکن)ی که بر آن می‌باشد، و علت لذاته خیر و کمال به حسب نهایت امکان باشد، و راضی باشد بدان، به‌گونه یادشده، [...] در نتیجه نظام خیری که تعقل می‌نماید، به بهترین وجهی که تعقل می‌شود، از او فائض می‌گردد، فیضانی که به صورت کامل‌ترین رسانایی به حسب امکان است. پس این معنای عنایت است.» (همو، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۵۷)

برای تشریح این مبنا (عنایت) و تفسیر نظام احسن بر محور آن، تحلیل ارکان عنایت ضروری است.

۱- علیت

ارسطو، فیلسوف یونان باستان و نیای فکری فیلسوفان اسلامی، در پاسخ شبههٔ پارمنیدس در انکار صیوروت و آفرینش ماده و صورت به عنوان سنگ بنایی در تغییرات مطرح کرد و با اثبات محرک اولیه غیر متحرکی، که با ایجاد شوق در ماده برای حرکت به سوی خودش (محرک اولیه که فعلیت محض بود)، و پذیرش صورت‌ها (که فعلیت خاص بودند) توفیق تبیین تغییرات را یافت، لکن در فلسفهٔ وی تنها صیوروت تبیین می‌شود، نه اصل هستی اشیا، علل اربعه پیشنهادی او نیز غالباً در حیطهٔ فاعل‌های طبیعی و مادی معنا شده و کاربرد دارد. بنابراین، خدای او نیز چنان‌که خواهیم دید، محرک لا یتحرک با علیت غایی و غایه الغایات است، نه علیت فاعلی (چه به معنای فاعلیت حرکت‌دهنده، چه به معنای فاعلیت هستی‌بخش)؛ چرا که فعلیت محضی است که عقل صرف و خود بسنده بوده، و تنها به خود می‌اندیشد و می‌تواند متعلق شوق ماسوی در سیر حرکتشان از قوه به فعلیت باشد. (ر.ک: ارسطو، ۱۳۶۶، لا‌مبدأ، a، ص ۱۰۷۲)

جهان ارسطویی نیز فاقد امکان ذاتی است و امکان عدم آن در گذشته‌ای بی‌آغاز منتفی است؛ چرا که «در یک چنین نظام ما بعدالطبیعی جایی برای مسأله تمایز، رابطه و نسبت میان ماهیت و وجود نیست، زیرا ماهیاتی که وجود ندارد (نظیر موجوداتی که ماهیت ندارند) از همان آغاز کنار زده شده اند.» (ایزوتسو، ۱۳۶۸، ص ۵۳)

در مقابل، فیلسوفان اسلامی از قبیل ملاصدرا اگر چه تمایز ارسطویی ماده و صورت را به عنوان یک اصل در تبیین تغییرات و نظام یافتن بخشی از نظام عالم می‌پذیرند، اما با بنا نهادن هستی‌شناسی خویش بر دو تمایز اساسی‌تر دیگر، یعنی تمایز وجود و ماهیت، و تمایز امکان و وجوب، نقش بی‌بدیل خداوند در وجود یافتن موجودات عالم و هلیه بسیطه اشیا را اثبات می‌کنند. در چشم‌انداز صدرایی از آفرینش، فعل (باری تعالی) دقیقاً در حیطة وجود بخش و اعطای هویت اشیا تعریف شده است. (ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۱۴)

واجب تعالی به اقتضای کمال مطلق خویش، ضرورتاً به افاضه خیرات حداکثری و صدور فیض می‌پردازد. (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۲۲) ملاصدرا همین کمال مطلق باری، به‌ویژه از جهت صفات علم، قدرت و خیرخواهی را مبین احسن بودن نظام عالم نیز می‌داند. (همو، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۹۱)

دو قاعده‌ای که مبین همین صدور ضروری می‌باشد، یکی «واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات» است (همانجا)، و دیگری «بسیط الحقیقة کل الاشياء و لیس بشی منها» (همو، همو، ۱۳۶۰، ب، ص ۳۸؛ همو، ۱۳۶۲، ص ۴۸؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۳۶) بر طبق همین قاعده اخیر (که از مشخصات فلسفه صدرایی است) صدور کثرات عالم از واحد محض توجیه می‌یابد؛ چراکه معلول قبل از پیدایش و پس از آن همواره نوعی وجود در علت خود دارد و بدان لحاظ که از حدود، نقائص و تعینات مربوط به معلولیت و اساساً انتساب صفات معلول به علت شایسته است تا انتساب آن‌ها به خود معلول. (ر.ک: همان، ج ۹، ص ۱۷۶)

همچنین قول به تباین علت و معلول در فلسفه مشا^۷ از طرفی، و قول به عدم تباین^۸ و نوعی اتحاد بین آن دو و حمل آن‌ها بر یکدیگر در حکمت متعالیه که خود مستند به قاعده بسیط الحقیقه است، از طرفی دیگر، نکته مهمی است که مبین اتصال وجودی بین علت و معلول در این حکمت است، به گونه‌ای که این پیوستگی تا مرز حمل (به نحو حقیقت و رقیقت) و اتحاد بین آن دو پیش می‌رود: «العله حد تام للمعلول و المعلول حد ناقص للعله.» (همان، ج ۳، ص ۱۹)

در باب ضرورت فیضان عالم و ضرورت احسن بودن آن لازم به ذکر است که این ضرورت از ناحیه باری ضرورتی فلسفی است، یعنی وجوبی که با اختیار نیز سازگار است (نه ضرورت به معنای اضطرار)، و این ضرورت با اختیار فاعل منافاتی ندارد (همان، ج ۲، ص ۲۱۶)؛ از دیگر سو، برخلاف قدرت انسان و حیوان، که عین قوه و امکان است، قدرت واجب تعالی عین وجوب و فعلیت و کامل-ترین نحوه آن، فارغ از هرگونه جبر، اکراه و اضطرار است و برخلاف سایر فاعل‌های مختار، که در اراده شان مقهور، و فاعل بالتسخیرند، واجب تعالی با قدرتی که عین ذات تام و مافوق تمام او است، به افاضه نظام خیر می‌پردازد. (همان، ج ۶، ص ۳۱۲-۳۰۹)

۲- علم عنایی واجب تعالی

از منظر فیلسوفان اسلامی قائل به نظام احسن، ترتیب نظام عالم، که ترتیبی طولی می‌باشد، (همو، ۱۳۵۹، ج ۱، ص ۱۶۰) متبوع نظام علمی عنایی واجب است، (همو، ۱۳۶۰، ب، ص ۱۶۵) و در نظر ملاصدرا همین نظام علمی نیز خود از نظام اسمائی الهی پیروی می‌کند. (همو، ۱۳۸۷، ص ۵۶؛ همو، بی تا ۱، ص ۳۳؛ همو، ۱۳۰۲، ص ۱۹۳، ۱۸۹)

فلاسفه مشایی از جمله ابن سینا این علم عنایی را به صورت پیشین مرتسم در ذات الهی تفسیر و خداوند را فاعل بالعنایه عالم معرفی نمودند. این صور مغایر وجود خداوند و عارض آن است، البته به نحو متصل به وجود خداوند، نه منفصل از ذات، «کانتاعراضا موجودة فیه.» (بهمنیار، ص ۵۷۴)؛ مشایی به این صورت «صورت الهی» می‌گویند؛ چرا که از سویی مصحح اراده فاعل نسبت به چیزی علم قبلی فاعل نسبت به آن است، و از آن‌جا که اشیا قبل از آفرینش از وجود خاص برخوردار نیستند، باید چیزی باشد تا علم پیشین فاعل بدان تعلق گیرد و از سوی دیگر علم حقیقی دارای اضافه است.

در مقابل، از نظر ملاصدرا آفرینش از شیء به معنای وساطت صور علمیه، علاوه بر آن که با ساحت ربوبی ناسازگار است، با اتمیت و اکملیت ذات الهی، و این که کمالات از خود ذات است، منافی است. (ملاصدرا، ۱۳۵۹، ج ۱، ص ۱۹۱)

از منظر ملاصدرا عنایت مشایی نقشی زاید بر ذات و ذات واجب تعالی محل آن است. ملاصدرا ضمن پذیرش عنایت برای خداوند به معنای علم تفصیلی و بالتفصیل نسبت به اشیا به اصلاح تعریف عنایت و زدودن آن از صور مرتسمه اقدام می‌کند و آن را منشأ اشیا می‌داند. لکن با مبانی‌ای که در دست دارد علم پیشینی فراتر از عنایت را برای خداوند، اثبات می‌کند؛ علمی که در عین اجمال کاشف

اشیای پیش از وجود خاصشان به نحو متمایز است و بر اساس آن علم منشأ اشیا واقع می‌شود. وی بر این اساس نحوه فاعلیت خداوند را فاعلیت بالتجلی نامیده است. (ر.ک: همو، ۱۳۶۰ ب، ص ۵۰) در توضیح امتیاز فاعلیت بالتجلی صدرایی با فاعلیت بالعناية مشایی توجه به دو اصل دخیل ضروری است: ۱- وجودی بودن علم؛ ۲- وحدت تشکیکی وجود. (همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۱۷۸)

ملاصدرا نخست به استناد این که علم از سنخ وجود است (نه تحت مقوله ماهوی)، تعریف آن را محال می‌شمرد. توصیف وی از علم چنین است: علم امری است وجودی، مجرد و بسیط، بدون راهیابی هرگونه قوه، حرکت، تغییر، تقسیم، تطبیق، و ترفیع در آن. ملاصدرا با عبارت «یشبه أن یکون العلم من الحقایق التي انيتها عين ماهيتها» (همان، ج ۳، ص ۲۷۱) در صدد بیان آن است که فقط خود همان واقعیتهای که مناط کشف است، علم است، نه نحوه ماهیت آن. مشائین از سویی حقیقت علم را ماهیت ذهنی معلوم می‌دانند و از سوی دیگر قائل به تباین ذاتی ماهیات‌اند؛ از این رو با دو مشکل مواجه‌اند: اولاً: از آن جا که بر اساس مبنای فوق قائل به تباین ذاتی علت با معلول و مغایرت واقعیت خداوند با واقعیت اشیا هستند؛ لذا از نظر آن‌ها علم خداوند به اشیا نمی‌تواند با علم خدا به ذات خویش عینیت داشته باشد. (ر.ک: همان، ج ۶، ص ۱۴۱)؛ ثانیاً لازمه تباین ذاتی اشیا با یکدیگر این است که در علم اجمالی خدا به اشیا، حضور حقیقت واحد بسیطی نزد خود به عینه همان حضور حقایق متباین متکثر باشد، و این محال است. (ر.ک: همان جا)

وی در گام بعدی بر اساس مبانی خویش علم اجمالی را به گونه‌ای تبیین می‌کند که با اشکالات مذکور مواجه نشود، بدین تقریر که: ۱- وجود اصیل است و ماهیت اعتباری؛ ۲- وجود از نظامی تشکیکی برخوردار است؛ بر اساس این تشکیک: ۲-۱- هر وجود کامل‌تری، به دلیل این که نسبت به وجود ناقص‌تر مادون خود جایگاه علیت دارد و نیز هر دو از حقیقت واحدی (وجود) برخوردارند، ملاک این همانی بین خود و آن موجود ناقص‌تر است، یعنی وجود علت همان وجود معلول است، اما به نحو برتر.

۲-۲- به دلیل وحدت حقیقت وجود معالیل متکثر طولی و عرضی یک علت همه مراتب طولی و عرضی یک حقیقت‌اند.

۳- حضور وجودی نزد وجود دیگر عین آن وجود است، نه وصفی مغایر آن.

۴- حضور وجود علت نزد خویش در حقیقت حضور برتر و قوی‌تر وجود معلول است نزد او، یعنی علم حضوری علت به خویش، بعینه علم حضوری اوست به معلول خویش.

در نتیجه: ۵- علم حضوری ذاتی علت به خویش، که به سبب بساطت واقعیت، علت اجمالی (یعنی در عین یکی بودن، مناط عالم بودن به معلوم‌های متعدد) است، بعینه علم پیشین در عین کشف تفصیلی (یعنی علم به اشیا به نحو متمایز از یکدیگر) می‌باشد. (ر.ک: همان، ج ۶، ص ۲۷۱-۲۷۰)

تعبیر ملاصدرا چنین است که: «علمه تعالی بذاته عین ذاته و علم تعالی بذوات الاشياء الصادرة عنه عین ذواتها...» (همان، ۱۳۶۲، ص ۱۲۹)

در اینجا شاید این سؤال پیش آید که با توجه به این که ملاصدرا در کتاب مبدأ و معاد صراحتاً از فاعلیت بالعناية خداوند جانب‌داری می‌کند، چگونه می‌توان وی را طرفدار فاعلیت بالتجلی واجب تعالی دانست؟

از این سؤال دو گونه می‌توان پاسخ داد؛ پاسخ نخست این است که او در همان مقطع در تبیین فاعلیت بالعناية خداوند، علم او به اشیا پیش از وجود خاصشان را که منشأ پیدایش آن‌ها می‌باشد عین ذات او می‌داند، و این علم پیشین عین ذات واجب تعالی همان است که بر اساس آن او قائل به فاعلیت بالتجلی الهی است. لذا گویی ملاصدرا از «عنایت» معنایی عام را نیز اراده کرده است که شامل علم پیشین ذاتی واجب تعالی می‌شود، و فاعلیت بالتجلی صدرایی را می‌توان فاعلیت بالعناية به معنی عام محسوب کرد. این توجیه از آن محقق سبزواری است. (سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۱۵۷، ۵۲۶)

اما پاسخ و توجیه دومی نیز می‌توان به دست داد، بدین تقریر که ملاصدرا در مرحله اول سیر فکری خویش، به فاعلیت بالعناية الهی، مطابق با مسلک خویش معتقد گردیده، بدین بیان که به اتکای اصالت وجود و وحدت تشکیکی آن، وجود غنی علت و وجود عین‌الربط معلول را وجودی حقیقی با درجات متفاوت، و به استناد قاعده بسیط‌الحقیقه وجود علت نزد خویش را حضور برتر و قوی‌تر وجود معلول می‌داند؛ بر این اساس علم حضوری علت الهی به خویش عین علم حضوری به معلولات نزد او است. در نتیجه علم حضوری ذاتی علت به خویش که به سبب بساطت واقعیت، علت اجمالی است، بعینه علم پیشین در عین کشف تفصیلی است. (ر.ک: همان، ج ۶، ص ۲۷۱-۲۷۰) علم سابق، و به تبعیت از نظام احسن اسما و صفات الهی (همو، ۱۳۸۷، ص ۵۶؛ همو، بی تا ۱، ص ۳۳؛ همو، ۱۳۰۲، ص ۱۹۳، ۱۸۹) احسن و اشرف علوم است. (همان، ج ۷، ص ۱۱۷) علت، موجد معلول، در مرتبه متأخر است. (ر.ک: همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۲۵، ج ۳، ص ۱۲؛ همو، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۲۵، ج

۴، ص ۲۱۱) نظام عینی عالم، به تبع آن نظام علمی (همو، ۱۳۶۰ ب، ص ۱۶۵) و مسانخ و متناسب با آن (همو، ۱۳۵۴، ص ۶۱۰)، یعنی به صورتی نظامی طولی و نظامی احسن، صادر و ایجاد می‌شود. اما بنا بر مبنای متأخر خویش، یعنی وحدت شخصی وجود و نفی وجود حقیقی از غیر حق تعالی و ارجاع معالیل به ظهورات، فاعلیت بالتجلی را مطرح می‌کند. (همو، ۱۳۶۳، ص ۴۲۹، ۳۳۵، ۳۲۱؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۰۱-۲۹۲)، بدین بیان که نظام صفاتی الهی، به دلیل عینیت با ذات الهی (همو، ۱۳۸۷، ص ۵۴؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۴۵، ۱۴۰، ۱۳۳، ۱۲۴) که کامل از جمیع جهات است، بهترین نظام ممکن است و نظام علمی او، یا همان نظام اعیان ثابت، نیز که متبوع نظام صفاتی اوست. (همو، بی تا، ص ۳۳؛ همو، ۱۳۰۲، ص ۱۹۳-۱۸۹؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۵۶) بهترین نظام علمی است. از سوی دیگر، مراتب وجود امکان جز اشعه‌ها، پرتوها، از شئون و ظهورات نور حقیقی و وجود واجبی (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۵۰؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۳۵) و اسما و صفات او (همو، ۱۳۶۳، ص ۳۳۵) نیستند، پس جمیع موجودات برای او بر وجه اعلی و اشرف ثابت است، و به همین صورت متجلی می‌شود.

در نهایت تعریف فاعل بالتجلی را چنین می‌توان تعریف نمود: فاعلی ارادی که مبدأ صدور فعل باشد و علم اجمالی بالتفصیل (یا علم اجمالی در عین کشف تفصیلی) عین ذات او به فعل کافی برای صدور فعل باشد، بدون مقارنت با انگیزه و قصد زاید برذات، و افعالش عبارت از ظهور ذات و تجلیات آن است. (رک: همان، ج ۱ ص ۱۶۵)

۳- رضا

از قیود عنایت «رضایت» است؛ نظام و ترتیب عالم، به شکل احسن و اتم، مرضی خداوند است؛ چرا که او واجب فیضان است و فیضان نظام خیر از سوی او معلوم او و مناسب ذات فیاض اوست، نه ناسازگار با او؛ از این رو هر چیزی که منافی ذات او و علم و اراده او باشد، غیر مرضی خداست، و آن چیز محقق نمی‌شود، چون خدا آن را اراده نمی‌کند. (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۳۳۳-۳۳۲) بنابراین، نظام موجود چون مطابق علم و اراده و رضای خداوند است، احسن و افضل نظام می‌باشد.

در مباحث ملاصدرا در باب صدور نظام عالم، صفت «حب» یا «اراده» باری تعالی حاوی بیشترین بار معنایی رضاست. «العناية عين الرضا به و هو المشية الأزلية» (همو، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۵۷)؛ وی در این رابطه نخست معنایی ذاتی برای اراده حق در نظر می‌گیرد و آن را به نوعی محبت، بهجت یا عشق تعبیر می‌کند که در باری تعالی نسبت به ذات خود موجود است. وی از آن جا که این صفت را

نظیر سایر کمالات وجودی مساوق با وجود می‌داند، به اثبات اراده و حب ذاتی باری نسبت به ذات خویش می‌پردازد: «فكذا حكم الاراده و المحبه فانها رفيق الوجود و الوجود في كل شيء محبوب لذيد... فالكامل من جميع الوجوه محبوب لذاته و مرید لذاته...» (همان، ج ۶، ص ۳۴۰)

ملاصدرا در اثبات عدم اراده و حب ذاتی الهی نسبت به چیزی خارج از ذاتش به تام و فوق التمام بودن واجب الوجود استناد می‌کند. (همان، ج ۶، ص ۸۰) و چون در فعل حق جز ذات او و علم او به نظام احسن مدخلیتی ندارد، اراده حق را به همان علم عنایی و فعلی او باز می‌گرداند. (ر.ک: همو، ۱۳۵۹، ج ۱، ص ۲۱۵-۲۱۴)

وی در این مرحله اراده فعلی حق را به اراده ذاتی او ارجاع می‌دهد و در این راه از قاعده «حب الشيء يستلزم حب آثاره» کمک می‌گیرد: آثار وجود، که خیرات لازم ذات اویند، نیز از سنخ وجودند، لذا او آثار خویش را نیز دوست دارد، لکن این محبت، اراده‌ای بالعرض است، نه بالذات: «و لما يتبع ذاته من الخيرات اللازمه بالعرض و هي محبوبه له لا بالذات لكن بالتبعيه والعرض.» (همان، ص ۲۱۵؛ و نیز ر.ک: همو، ۱۳۶۲، ص ۱۲۷)

ملاصدرا اشاره می‌کند که این حقیقت با گفتار حکما مبنی بر اینکه موجود عالی سافل را اراده نمی‌کند و در فعلش به آن اهتمام و التفات ندارد، ناسازگار نیست، چون اولاً: عالی به سافل اراده ذاتی ندارد، و مراد و معشوق بالذات، ذات واجب تعالی، و مراد و معشوق بالعرض، فعل واجب است؛ و ثانیاً: اگر ناقص محبوب است، به دلیل هویت و صبغه وجودی اوست. (همو، ۱۳۵۹، ص ۱۲۸)

و بالأخره آن که بدلیل وجوب من جمیع جهات و بسیط الحقیقه بودن باری اراده و حب او نسبت به افاضه خیرات ممکن، فارغ از بخل، و بی‌هیچ قید و حدی است و همین امر مبین خیرترین بودن نظام عالم، به لحاظ کمی و کیفی است، و اگر فقدان خیری در بخشی از عالم باشد، نه از باب نقص در فاعلیت فاعل الهی، بلکه ناشی از قصور در قابلیت قابل و ذاتی آن (که جعلی جداگانه ندارد) می‌باشد. به نظر ملاصدرا مختاربت باری تعالی مستلزم تجدد فاعلیت و انجام فعل پس از عدم آن نیست؛ چرا که چنین اختیاری در صورت وجود قصد زائدی پس از داعی متعاقب قدرت به معنای امکانی (صحت فعل و ترک آن) است؛ در حالی که قدرت الهی (به معنای إن شاء فعل و ان لم یشأ لم یفعل) عین اراده و عین داعی است، که با علم به نظام کل، به وجه احسن، عینیت دارد. بنابراین، اگرچه مخلوقات

و مرادات متجدد و حادث‌اند، اما فعل حق قدیم است و اراده‌ی وی مستمر و ازلی است. (همو، ۱۳۶۰ الف، ص ۷۲)

بر این اساس می‌توان تجدد ارادات، قدرت به معنای امکانی، قصد زائد و غیریت صفات برای ما، و در مقابل، قدمت و استمرار اراده‌ی الهی و عدم تجدید آن، قدرت به معنای وجوبی، عدم قصد زائد و عینیت صفات حق با یکدیگر، و عدم تغییر و تجدید اراده‌ی حق را مبین تفاوت مبنایی فعل حق تعالی با فعل انسان، از جهت احسن بودن فعل باری و غیر احسن بودن فعل انسان دانست.

نتیجه‌گیری

در بررسی و تحلیل تصویر صدرایی نظام احسن با نتایجی از این قبیل مواجه می‌شویم:

۱- روایت صدرایی نظریه «نظام احسن» بر ارکان و مبانی هستی‌شناختی ویژه‌ای استوار است، که تفسیر این فیلسوف از آن‌ها به عنوان مشخصه‌های روایت مزبور به حساب می‌آید. این نظام نظامی ذاتی و حقیقی است و بر اساس قاعده‌ی امکان اشرف بهترین ترتیب طولی را دارد و بر طبق کامل مطلق الهی و عنایت و حکمت مطلقه‌ی او خیرترین نظام ممکن است.

۲- در تبیین صدرایی نظام احسن، اصالت با عنایت الهی است، برخلاف دیدگاه کلامی که در آن اصالت با قدرت الهی است.

۳- از فاعلیت طبیعی و تحریکی ارسطویی نظام احسن لازم نمی‌آید، برخلاف فاعلیت وجودی و عنایی صدرایی که مقتضی نظام احسن است.

۴- در فاعلیت فلسفی ملاصدرا دو سیر فکری (یکی مبتنی بر وحدت‌سنخی و تشکیکی وجود و عین الربط بودن وجودات ممکن بالذات و دیگری بر پایه‌ی وحدت شخصی وجود و تشکیک در ظهورات وجود حقیقی (حق تعالی) طی شده است؛ بر این اساس دو چهره از نظام احسن صدرایی قابل تصویر است: در تصویر نخست نظام عینی عالم امکانی، که مرضی و متناسب ذات الهی است، محبوب بالعرض و مراد الهی به تبع محبوبیت ذاتی الهی، و مطابق نظام علمی احسن و پیشین عین ذات الهی و متعلق اراده فاعلیت وجودی او قرار می‌گیرد و در تصویر دوم نظام علمی پیشین الهی تابع نظام اسمائی الهی است. از این رو نظام احسن عالم مظاهر مطابق با نظام احسن اسمائی الهی دانسته می‌شود.

پی‌نوشت

۱- مقاله حاضر برگرفته از رسالهٔ دکتری صادق خوشخو، با عنوان «بررسی نظریهٔ نظام احسن از منظر ابن سینا و ملاصدرا» می‌باشد.

۲- برای نمونه رک: فارابی، ۱۴۱۳، ص ۳۸۲؛ ابوالحسن عامری، ۱۳۷۵، ص ۲۳۸؛ ابوحنیفان توحیدی، ۱۹۲۹، م، ص ۱۸۵؛ بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۵۷۸؛ ابن باجه، بی تا، ص ۱۹۳؛ ابن باجه، ۱۹۹۴، م، ص ۱۱۹؛ فخر رازی، ۱۴۱۱، هـ، ص ۴۹۲؛ ابن رشد، ۱۳۷۷، ص ۱۷۱۵؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۰۷-۳۰۶؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۷۹؛ کاشانی، ۱۳۸۰، ص ۱۶۹؛ فارابی، ۱۳۸۱، ص ۳؛ میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۴۲۵؛ ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۲۵۰؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۲۷۴-۲۷۵؛ الف، ص ۲، ۱۶۰ و ۷۲؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰، ب ۱۳۶۰، ص ۱۶۴، ۴۱؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۳۳۰؛ ۱۳۵۴ هـ، ص ۳۰۷، ۱۶۹-۱۶۸؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۲۷۶؛ طباطبایی، بی تا، ص ۳۰۸.

۳- «...المشائین القائلین بأن الموجودات [...] حقایق متخالفة...». (ملاصدرا، ۱۴۲۲، م، ص ۲۵۷؛ نیز رک: همو، ۱۳۵۴، ص ۱۹۴)

۴- چرا که ماهیت به‌عنوان حد وجود شناخته شد.

۵- واحد حقیقی آن است که اجزای شیء به سبب تأثیر و تأثر متقابل، و حکومت نظام علی بر آن اجزاء، در ذات به یکدیگر متعلق باشند؛ در نتیجه دارای اثر حقیقی و تازه‌ای است. ولی در وحدت اعتباری، غیراز اجزاء چیزی به نام «مجموع» دارای وجود حقیقی نیست، مثل «خانه» و «لشکر»؛ (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۱۳)

۶- «العلّة حد تام للمعلول و المعلول حد ناقص للعلّة». (همو، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۹)

۷- «وجوده مابین لسائر الموجودات». (ابن سینا، ۱۴۰۴، الف، ص ۱۵۷)؛ «فیضانا مابینا لذاته». (همو، ۱۳۷۸، ص ۶۵۱؛ همو، ۱۴۰۴، ب، ص ۴۰۳)

۸- یتبین و یتحقق أن هذا المسمى بالمعلول لیست لحقیقته هویه مبیّنة لحقیقة علّة المفیضة (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۹۹؛ همو، ۱۳۶۰، ب، ص ۴۹)

منابع و مأخذ

[۱] ابن باجه، ابی‌بکر، (۱۹۹۴م)، *تعالیق ابن باجه علی منطق الفارابی*، مقدمه و تحقیق ماجد فخری، بیروت، دار المشرق.

[۲] ابن باجه، ابی‌بکر، (بی تا)، *رسائل فلسفیه ابی بکر بن باجه*، بیروت، دارالثقافه.

[۳] ابن رشد، (۱۳۷۷)، *تفسیر مابعدالطبیعه*، تهران، انتشارات حکمت.

[۴] ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۴ الف)، *التعلیقات*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتب الاعلام الاسلامی.

- [۵] ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۴ ب)، *الشفای (الالهیات)*، تصحیح سعید زائد، قم، مکتبه آیت الله المرعشی.
- [۶] ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۰ ق)، *رسائل ابن سینا*، انتشارات بیدار، قم.
- [۷] ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۸)، *النجاة من العرق فی بحر الضلالات*، تصحیح دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران.
- [۸] ابوالحسن العامری، (۱۳۷۵)، *رسائل ابو الحسن عامری*، مقدمه و تصحیح سبحان خلیفات، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- [۹] ابو حیان التوحیدی، (۱۹۲۹ م)، *المقایسات*، تحقیق حسن السندوبی، مصر، المکتبه البحاریه.
- [۱۰] ارسطو، *متافیزیک*، (۱۳۶۶)، ترجمه خراسانی، تهران، انتشارات گفتار.
- [۱۱] ایزوتسو، توشی هیکو، (۱۳۶۸)، *بنیاد حکمت سبزواری*، ترجمه جلال الدین مجتوبی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- [۱۲] بهمنیار بن المرزبان، (۱۳۷۵)، *التحصیل*، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران.
- [۱۳] رازی، محمد بن عمر (فخرالدین)، (۱۴۱۱ ه.ق)، *المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات* (جلد ۲)، قم، انتشارات بیدار.
- [۱۴] پلنتینجا، الوین و دیگران، (۱۳۷۴)، *کلام فلسفی*، انتخاب و ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- [۱۵] رحیمیان، سعید، (۱۳۸۷)، *آفرینش از منظر عرفان*، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
- [۱۶] سبزواری، ملاهادی، (۱۳۶۰)، *شرح منظومه حکمت*، تصحیح مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو، تهران، دانشگاه تهران و دانشگاه مک گیل.
- [۱۷] سهروردی، شهاب الدین، (۱۳۷۵)، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ج ۱ و ۴، تصحیح کرین و نصر، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- [۱۸] طباطبایی، محمد حسین، (بی تا)، *نهایه الحکمه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

- [۱۹] طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۳۷۵)، شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاکمات، قم، نشر البلاغه.
- [۲۰] غزالی، ابی حامد محمد، (۱۹۶۱م)، تهافت الفلاسفه، تحقیق دکتر سلیمان دنیا، مصر، دارالمعارف.
- [۲۱] فارابی، ابونصر، (۱۴۱۳)، الاعمال الفلسفیه، مقدمه و تعلیق جعفر آل یاسین، بیروت، دارالمناهل.
- [۲۲] فارابی، ابونصر، و غازانی، (۱۳۸۱)، سیداسماعیل، فصوص الحکمة و شرحه، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- [۲۳] شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۳۶۲)، رسائل فلسفی، تعلیق و تصحیح و مقدمه سید جلال آشتیانی، چاپ ۱ و ۲، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- [۲۴] شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۳۶۰ الف)، اسرار الآیات، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
- [۲۵] شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۳۶۰ ب)، الشواهد الربوبية فی مناهج السلوکية، تصحیح سید جلال آشتیانی، مشهد، مرکز نشر دانشگاهی.
- [۲۶] شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۳۶۷)، تفسیر صدرالمتألهین، تصحیح خواجهوی و بیدار، قم، انتشارات بیدار.
- [۲۷] شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۹)، بیروت، دار احیاء التراث العربیة.
- [۲۸] شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۴۲۲ م)، شرح الهدایة الاثیریة، تصحیح محمد مصطفی فولادکار، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی .
- [۲۹] شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۳۷۵)، شواهد الربوبیة در: مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تهران، انتشارات حکمت.

- [۳۰] شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۳۵۴)، *المبدأ والمعاد*، تصحیح سید جلال آشتیانی، تهران انجمن حکمت و فلسفه.
- [۳۱] شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۳۶۲)، *المشاعر*، تصحیح هانری کرین، تهران، انتشارات طهوری.
- [۳۲] شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- [۳۳] مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۸)، *آموزش فلسفه* (ج ۱)، تهران، شرکت چاپ و نشر بین-الملل.
- [۳۴] میرمحمدالدوام، (۱۳۶۷)، *القیسات*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.

Archive of SID