

نشریه علمی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، بهار ۹۹

Scientific Journal of Ayeneh Ma'refat
Shahid Beheshti University
کد مقاله: ۳۰۶۸۵
صفحات: ۵۰-۲۱

تحلیل گرایش‌های فلسفی حکیم سبزواری پیرامون چگونگی پیدایش کثیر از واحد (نظام فیض)

عین الله خادمی*

چکیده

از نظر حاجی افاضه آن است که از فیاض، فیض صادر شود و از او چیزی کاسته نشود و در قوس صعود چیزی به او افزوده نشود. او ایجاد را به دو قسم - حقیقی و مصدری - تقسیم کرده و ایجاد حقیقی را وجود منبسط معرفی کرده است و در تبیین مشایی بسان حکیمان مشایی میان نظریه عقول و هیأت بطلمیوس ارتباط برقرار کرده و بر این باور است که از عقل اول تا عقل نهم، هر کدام یک فلک ایجاد کرده و عقل دهم فلکی ندارد، اما مدبر موجودات زمینی است و بسان این حکیمان از عوالم لاهوت، جبروت، ملکوت و ناسوت سخن می‌گوید. او در تبیین اشراقی از ارباب انواع و نور سخن می‌گوید. ملاحظاتی در تبیین صدرایی از حدیث حضرت علی (ع) پیرامون ماهیت عقل استفاده می‌کند و هم مانند ملاصدرا در صدد جمع آراء درباره صادر اول بودن عقل یا وجود منبسط است. او در تبیین مشایی - اشراقی و اشراقی - صدرایی، به صورت ترکیبی از عناصر مشایی، اشراقی و صدرایی بهره گرفته است.

کلیدواژه‌ها: حاجی، کثیر، واحد، فیض، مشایی، اشراقی، صدرایی.

بیان مسئله

حداقل بر اساس شناخت نسبی ما از حیوانات، یکی از مهم‌ترین عامل تمایز انسان از سایر حیوانات، قدرت تفکر اوست. با نگرش ابتدایی درباره جهان هستی درمی‌یابیم که یکی از آسان‌یاب‌ترین ویژگی آن تنوع، تعداد و تکثر موجود در آن است. از طرفی حکیمان به قواعد جهان‌شناختی متعددی باور دارند. یکی از این قواعد جهان‌شناختی، قاعده‌الواحد است. درباره

* دکتری الهیات - فلسفه و حکمت اسلامی - دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی (نویسنده مسئول) e_khademi@ymail.com

مفاد این قاعده مباحث متعددی مطرح است. بر مبنای تفسیر حداقلی این قاعده، از حضرت حق که موجد عوالم هستی است، در گام نخستین تنها یک موجود صادر می‌شود. واضح و مبرهن است، حکیمانی که برای مفاد این قاعده تفسیر حداکثری قائل باشند، نافی تفسیر حداقلی این قاعده نیستند. به بیان دیگر همه حکیمان موافق این قاعده به مفاد تفسیر حداقلی این قاعده باور دارند. بر این اساس می‌توان این پرسش را بر مرحوم حاج ملاهادی سبزواری عرضه کرد. با توجه به پذیرش اصل قاعده الواحد با عطف توجه به تفسیر حداقلی آن، چه طور از حضرت حق که واحد به وحدت حقه حقیقه است، این همه موجودات کثیر با همه تنوع در کیفیت آن‌ها صادر شده است؟

برای بررسی و تحلیل دیدگاه سبزواری درباره این مسئله اصلی کندوکاو پیرامون پرسش‌های ذیل ضروری است. معنای افاضه و ایجاد چیست؟ آیا او در آثار مختلف خویش به صورت واحد با این مسئله پژوهشی تحلیل گرایش‌های فلسفی پیرامون چگونگی پیدایش کثیر از واحد (نظام فیض) برخورد کرده است یا با مدل‌های مختلف به این مسئله مهم پژوهشی پاسخ داده است؟ در مجموع دیدگاه او پیرامون نظام فیض را چگونه می‌توان تبیین کرد؟ برای بررسی این مسئله پژوهشی شایسته است نخست با معنای افاضه و ایجاد از دیدگاه مرحوم حاجی آشنا شویم.

معنای اصطلاحی افاضه

مرحوم حاجی در رساله نفیس «المحاكمات والمقاومات» که در شرح رساله «العلم» شیخ احمد بحرینی نگاشته است، پیرامون معنای افاضه چنین آورده است:

فعند اهل الحقیقه الله موجود بالحقیقه و غیره هالك و هو الموجد و غیره به موجد بل معد والافاضه ان يحصل الفيض من المفيض بحيث اذا ابتدئ منه لا ينقص منه شي و اذا عاد اليه لا يزيد عليه شي (سبزواری، ۱۳۷۶ رسائل حکیم سبزواری، محاكمات و مقاومات، ص ۵۹۶).

با تأمل در این نوشتار درمی‌یابیم که حاجی پیش از بیان تعریف افاضه از یک مقدمه‌ای بهره می‌گیرد. او می‌گوید: از نظر عرفا خدا موجود حقیقی است و همه ماسوی الله واجد صفت هلاکت و تبیین هستند و در سایه افاضه فیض حضرت حق است که ما می‌توانیم به آن‌ها صفت وجود را عطا کنیم و اگر علیتی در دایره مخلوقات مشاهده کنیم، علیت آن‌ها بسان علت اعدادی است.

- او در ادامه برای تبیین افاضه فیض از سه قید ذیل بهره می‌گیرد.
۱. افاضه در صورتی اطلاق می‌شود که فیض از سوی افاضه کننده (مفیض) حصول و تحقق یابد. مراد از این قید این است، اگر مفیض داشته باشیم که از او فیض صادر نشود، در آن صورت ما نمی‌توانیم از افاضه سخن بگوییم، تنها پس از صدور فیض از سوی این فیاض ما مجاز هستیم از افاضه سخن بگوییم.
 ۲. اگر از سوی فیاض فیض صادر شد، تنها در صورتی ما مجاز هستیم از افاضه یاد کنیم، که از مفیض چیزی کاسته نشود. پس به فرض اگر از کسی یا چیزی، امر دیگری به شخص یا شیء دیگر عطا شود، و این بخشش به گونه‌ای باشد، که از معطی چیزی کاسته شود، در این صورت ما مجاز نیستیم از واژه افاضه بهره بگیریم.
 ۳. اگر در قوس صعود امر عطا شده - معطی - به گونه‌ای به معطی بازگشت نماید، این فرایند سبب افزایش امری به مفیض نباشد. به بیان دیگر اگر به هر دلیل امری که از سوی مفیض اعطا شده است، به سوی افاضه کننده برگشت کند، و این بازگشت به نحوی سبب افزایش سرمایه معطی گردد، در این صورت ما مجاز نیستیم که واژه افاضه را در این مورد اطلاق کنیم.
- حاجی در رساله مهم «هدایه الطالبین» که به زبان فارسی پیرامون دو اصل اعتقادی مهم - نبوت و امامت - نگاشته است، افاضه را چنین تعریف می‌کند:
- افاضت آن است که فیض نازل شود از فیاض و در نزول فیاض از فیاض چیزی از او نکاهد و در عود مجاوره به او چیزی بر او نیفزاید (همان، هدایة الطالبین، ص ۲۸۶).
۴. با توجه به تعبیر حاجی سزواری - که فیض چیزی است که از آن کاسته نشود و در بازگشت چیزی بر آن افزوده نشود - و با توجه به روح سخن او که بازگشت فیض به ظهور است و پاسخ او به ملا احمد یزدی و نیز بحث ظاهر و مظهر که در ادامه مسئله وجود منبسط به آن تصریح شده است، شاید بتوان ظهور را به عنوان قید چهارم نیز افزود.
- با تأمل در این تعریف درمی‌یابیم که حاجی در این رساله نیز بسان رساله «المحاکمات والمقاومات» افاضه را با چند قید اساسی تعریف کرده است.
- پس از آشنایی با معنای افاضه شایسته است که با معنای ایجاد آشنا شویم.

معنای اصطلاحی ایجاد

مرحوم حاجی در پاسخ به پرسش‌های عالم فاضل ملا احمد یزدی، که عمدتاً ناظر به بحث وحدت و کثرت است، برای تبیین معنایی ایجاد می‌گوید:

والایجاد الحقیقی لا المصدری هو عین الوجود المنبسط... والوجود المنبسط ظهور الله و ظهور الشی بما هو ظهوره لیس مبایناً له (همان، جواب سئوالات عالم فاضل ملا احمد یزدی، ص ۵۰۹).

حاجی در این بیان ایجاد را به دو قسم - ایجاد حقیقی و ایجاد مصدری - تقسیم و ایجاد حقیقی را عین وجود منبسط معرفی می‌کند. بر اساس این بیان ما درمی‌یابیم که ایشان حداقل در این بخش، پاسخ دیدگاه عرفا را اصل قرار داده است و چنین ادعا کرده است که ایجاد حقیقی مربوط به حضرت حق است و همه ایجادهای دیگر که ما در عوالم دیگر از آن یاد می‌کنیم، ایجاد به معنای غیر حقیقی هستند، که معنای مصدری ایجاد ممکن است درباره آن‌ها صادق باشد. ممکن است کسی به ذهنش خطور کند که موجودات حتی وجود منبسط برای خودش حظی از وجود دارد. او یادآور می‌شود، که هیچ موجودی حتی وجود منبسط حظی از وجود ندارد، بلکه همه موجودات و حتی وجود منبسط تنها ظهور وجود حضرت حق هستند. در ادامه یادآور می‌شود بحث سنخیت را که فلاسفه میان علت و معلول مطرح می‌کنند، بعینه درباره ظاهر و مظهر صادق است به بیان دیگر مظهر یک شی نمی‌تواند مباین با امری باشد که مظهر اوست، بلکه حتماً میان مظهر و مظهر باید یک نوع سنخیت و هماهنگی باشد.

بیان این نکته خالی از لطف نیست که سبزواری برخلاف فارابی (فارابی، *الدعاوی القلیبیه*، ص ۳، همو، *آرا اهل المدینه الفاضله و مضادتها*، ص ۴۷-۴۵، همو، *السیاسة المدینیه*، ص ۴۸-۴۵، همو، *النکت فیما یصح وما لا یصح من احکام النجوم*، ص ۴-۳، همو، *نصوص الحکم بر فصوص الحکم*، ص ۵۵-۵۴، *ابن سینا (ابن سینا، التعليقات*، ص ۱۰۰، ۲۹۲، ۲۹۴ و ۳۰۰) واژه فیض را تعریف نکرده است. از این رو، ما در این نوشتار بحثی را پیرامون تعریف فیض مطرح نکردیم.

چگونگی طرح نظام فیض در آثار سبزواری

مرحوم حاجی در آثار مختلفش، به صورت بسیار متنوع با نظریه نظام فیض مواجهه داشته است. با کندوکاو در مکتوبات مختلف حاجی، در مجموع می‌توان نحوه مواجهه او با این مسئله پژوهشی را به دو قسم - مواجهه اجمالی و مواجهه غیر اجمالی - تقسیم کرد.

از حیث دیگر هر یک از دو قسم مواجهه- اجمالی و غیر اجمالی- را به پنج قسم- مشایی، اشراقی، صدرایی، مشایی- اشراقی و اشراقی- صدرایی- می‌توان تقسیم کرد. در این پژوهش مراد از مواجهه اجمالی آن است که حاجی تنها به ذکر یک یا دو سلسله از مراتب هستی اکتفا کرده باشد، هر چند ممکن است در مورد این یک یا دو مرتبه از مراتب هستی بالنسبه مطالب زیادی بیان کرده باشد. بالعکس مراد از مواجهه غیر اجمالی آن است که حاجی به بیش از دو مرتبه از مراتب هستی پرداخته است، هر چند ممکن است در مورد این سلسله مراتب هستی مطالب زیادی بیان نکرده باشد. پس مراد از اجمالی و غیر اجمالی کمیت سلسله مراتب است، نه توضیح مفصل پیرامون هر سلسله و مراد از مشایی، اشراقی و صدرایی آن است که بر مبنای مکتب مشایی، اشراقی یا صدرایی اظهار نظر کرده باشد و اگر به صورت ترکیبی از دو مکتب (مشایی، اشراقی، اشراقی و صدرایی) استفاده کرده باشد، ما نام دیگر بر آن نهادیم.

تبیین عوالم هستی

ما برای تبیین دیدگاه مرحوم حاجی پیرامون عوالم هستی دو گام را طی می‌کنیم. در گام نخست به توصیف دیدگاه او اشاره می‌کنیم. در گام پسین به تحلیل دیدگاه او پیرامون این مسئله پژوهشی می‌پردازیم.

توصیف دیدگاه سبزواری

حاجی در پاسخ به پرسش‌های چهارم و پنجم سید صادق سمنانی می‌گوید: عدد افلاک نه است به تقریب عدد عقول عشره که به عقل به ازای افلاکست و یکی به ازای عالم عنصری، هر یک از آن عقول، بدایت و غایت همان فلکست، زیرا هر فلک به جای خیال ما دارای نفس منطبعه‌ای است که با آن تصور جزئیات کند. عقل عاشر چهار حیثیت دارد که چهار عنصر از او صادر شد و بعضی مجموع افلاک را چهار جمله اعتبار کرده‌اند و عقل را به انضمام هر جمله علت عنصری گرفتند. هر فلک به جهت خصوصیتی که در آن است با عقلی خاص ارتباط دارد (سبزواری، ۱۳۷۶، رسائل حکیم سبزواری، جواب سؤالات سید صادق سمنانی، ص ۳۶۱-۳۶۰).

سبزواری در پاسخ به پرسش‌های ملا اسماعیل بجنوردی طبقه‌بندی خاصی از عوالم ارائه می‌دهد. او ابتدا عوالم را به دو قسم - کون صوری و عالم معنی - تقسیم می‌کند و سپس عالم کون صوری را به دو قسم - عالمی که غنی است، یعنی هیولی و عالمی که محتاج هیولی است، یعنی صورت - تقسیم می‌کند و سپس عالم معنی را نیز به دو قسم - عالم نفوس که روی به سوی عالم

دیگر دارد و هر چند حال در آن نیست و عالم عقول که روی به سوی عالم دیگر ندارد و به طریق اولی حال در آن نیست - تقسیم می کند (همان، رساله جواب سؤالات ملا اسمعیل بجنوردی، ص ۴۸۲).

حاجی در رساله مهم «هدایة الطالبین» می گوید: ما دو قوس نزول و صعود داریم. که قوس صعود موافق قوس نزول است و هر چه در قوس نزول است، باید در قوس صعود به ظهور برسد. «کما بدأکم تعودون» در قوس نزول روحانیت حضرت رسول عقلی کلی و صادر نخستین است. در قوس نزول از عقول کلی به نفوس کلی و سپس به صور صرفه و طبایع دهریه می رسیم. باید امثال اینها در قوس صعود محقق شود، لیکن در نزول «الاشرف فالاشرف» از حق پدیدار می شوند و در صعود «الاحسن فالاحسن» برمی گردند (همان، رساله هدایة الطالبین، ص ۲۶۴).

او در مسئله جواب سؤالات سید سمیع خلخالی می گوید: حقیقت الوجود بالحقیقه عین حقیقت نور است، زیرا ظاهر بالذات و مظهر للغير است. کل ماهیات به تحقق وجود متحققند و به نور وجود مستنیر هستند، نه بذات و در مرتبه ذات خودش...

مرتبه بعد انوار قاهره و بعد انوار اسفهبده فلکیه و زمینیه است. بخشی از نور وجود، نوری است که قائم به ذات است (نور قیومی) این همان واجب الوجود بالذات به لسان حکما است (همان، ۱۳۷۶، رساله جواب سؤالات سید سمیع خلخالی، ص ۶۴۳).

حاجی در یکی از تعلیقاتش بر کتاب نفیس «الشواهد الربوبیه» ملاصدرا می گوید: از عقل اول که واجد سه جهت - وجوب، وجود و امکان یا نور، ظل و ظلمت - است، سه چیز از او صادر می شود. به جهت وجوب یا نور یا تعقل مبدا از آن عقل دوم صادر می شود. به جهت وجود یا ظل یا تعقل ذات نوریت، نفس فلک اقصی صادر می شود و به جهت امکان یا ظلمت یا تعقل ذات از آن جسم فلک اقصی صادر می شود، یعنی از اشرف، اشرف و از اخس، اخس صادر می گردد (همو، ۱۳۶۰، تعلیقات بر الشواهد الربوبیه، ص ۵۸۴).

پس از آشنایی اجمالی با توصیف مراتب هستی از دیدگاه سبزواری حال شایسته است با تحلیل عوالم هستی از دیدگاه او آشنا شویم.

تحلیل عوالم هستی

برای فهم عمیق‌تر دیدگاه مرحوم سبزواری نیاز به کندوکاو دقیق در مکتوبات متعدد داریم. او در مکتوبات مختلفش با شیوه‌های متنوع پیرامون عوالم هستی سخن گفته است. ما ابتدا با دیدگاه مشایی او آشنا می‌شویم.

تبیین مشایی

بر آگاهان با سنت فکری فلسفی مشایی در جهان اسلام این امر مستور نیست که در ابتدا فارابی و سپس ابن سینا تحت تأثیر او پیوندی میان نظریه عقول و هیأت بطلمیوس برقرار کردند. سبزواری نیز تحت تأثیر این نظریه در پاسخ به پرسش سوم و چهارم سید صادق سمنانی جهت تبیین مراتب هستی مدعی است، که ما نه فلک و ده عقل داریم. او نحوه ارتباط میان عقول و افلاک را چنین بیان می‌کند: از عقل اول تا عقل نهم، هر کدام موجد یک فلک هستند و عقل دهم فلک ندارد، اما به جای آن مدبر موجودات زمینی است.

هر یک از این افلاک واحد نفیس منطبه ای هستند که به جای قوه خیال در انسان هستند. در عقل دهم، چهار حیثیت وجود دارد، از این چهار حیثیت، چهار عنصر - آب، باد، خاک و آتش - ایجاد شد (سبزواری، ۱۳۷۶، رسائل حکیم سبزواری، رساله جواب سؤالات سید صادق سمنانی، ص ۳۶۱-۳۶۰).

همان‌طور که مشاهده می‌شود، حاجی در این رساله بر اساس سنت مشایی از عالم عقول (جبروت)، عالم افلاک و عالم ناسوت (عالم ماده) سخن گفته است.

حاجی در پاسخ به پرسش‌های سید سمیع خلخالی پنج مرتبه از مراتب هستی را چنین بر می‌شمرد:

مرتبه نخست در نور بودن فعلیت داشتن از حیث شدت، عدت و مدت فوق مالائیتاهی بمالائیتاهی است. به این مرتبه مبدءالمبادی اطلاق می‌شود. در واقع حضرت حق در این مرتبه واقع می‌شود.

در مرتبه دوم عقول کلی واقع می‌شوند که دارای ماهیت هستند. به بیان دیگر مجرد از ماهیت نیستند. در سومین مرتبه نفوس واقع می‌شوند. که از حیث ذات مجرد هستند، اما در فعل به ماده نیاز دارند. این نفس اگر به فلک تعلق داشته باشد، با آن نفس کلیه فلکیه می‌گویند، اما اگر به بدن عنصری تعلق داشته باشد به آن نفس ناطقه ارضیه اطلاق می‌شود.

قسم دیگری از این نفوس دارای تجرد برزخی هستند، اما فاقد شعور هستند و مبدء افعال متخالف هستند، به آنها نفس نباتی اطلاق می‌شود. قسم دیگری از نفوس به افلاک تعلق دارند، این نفوس دارای شعور هستند.

در مرتبه چهارم اموری واقع می‌شوند که مقوم محل نیستند، اما مقوم به محل هستند، به آنها مبدء عرضی اطلاق می‌شود. کیفیات فعلیه از این قسم هستند. در آخرین مرتبه اموری هستند که مقوم محل هستند، اگر چنین اموری بسیط باشند، به آنها طبیعت و اگر مرکب باشند، بدانها صورت نوعیه اطلاق می‌شود. همه این مراتب، در واقع مبادی افعال هستند و چهار مرتبه اخیر مبادی و لشکر حضرت حق هستند (همان، رساله جواب سؤالات سید سمیع خلخالی، ص ۶۳۹). با اندک تأملی درمی‌یابیم که حاجی بسان حکیمان مشایی از عالم لاهوت، جبروت، ملکوت و ناسوت سخن می‌گوید: گرچه پیرامون جزئیات هر یک از این عوالم او بحثی را مطرح نمی‌کند، براین اساس می‌توان آن را مواجهه غیر اجمالی نامید.

سبزواری در رساله نفیس شرح حدیث علوی بسان حکیمان مشایی، ممکنات را در گام نخست به جوهر و عرض و سپس عرض را به نه مقوله مشهور تقسیم می‌کند. او همچنین جوهر را به اقسام ذیل تقسیم می‌کند:

جوهر یا جسم، یا ماده و صورت جسمیه و یا صورت نوعیه از قوی و طبایع هستند که در اجسام حلول سریانی دارند و یا جوهر نفس یا عقل هستند. تفاوت نفوس با عقول در آن است که نفوس گرچه در اجسام حلول ندارند، اما تعلق تدبیری به جسم دارند. به بیان دیگر گرچه نفوس در اصل وجودشان به جسم نیازی ندارند، اما در فعل و استکمالشان به جسم نیاز دارند، اما عقول هیچ نوع تعلق [اعم از تعلق جزئیت و امتزاج، تعلق حلول و انطباع، تعلق تدبر و تصرف] نسبت به اجسام ندارند (همان، رساله شرح حدیث علوی، ص ۷۰۱).

حاجی در این رساله به نوعی دیگر از سه عالم - عالم عقول، نفوس و اجسام - سخن می‌گوید. گرچه درباره جزئیات این عوالم توضیحی ارائه نمی‌دهد، براین اساس می‌توان آن را مواجهه غیر اجمالی نامید.

سبزواری در پاسخ به سؤالات ملا اسماعیل بجنوردی طبقه‌بندی خاصی از مراتب هستی ارائه می‌دهد. او ابتدا عالم را به دو قسم - کون صوری و عالم معنی - تقسیم کرده و سپس عالم کون صوری را به دو قسم عالمی که غنی است، یعنی هیولی و عالمی که محتاج هیولی است، یعنی صورت - تقسیم کرده است.

او سپس عالم معنی را به دو قسم - عالم نفوس که به سوی عالم دیگر متوجه است - هر چند حال در آن عالم نیست و عالم عقول که به سوی عالم دیگر متوجه نیست و به طریق اولی حال در آن عالم نیست - تقسیم کرده است (همان، رساله جواب سؤالات ملا اسماعیل بجنوردی، ص ۴۸۲).

حاجی در این رساله نیز بسان رساله‌های سابق، بسان حکیمان مشایی از سه عالم - عقول، ن فوس و اجسام - سخن می‌گوید و آن‌ها را تأیید می‌کند. بر این اساس جز مواجهه غیر اجمالی محسوب می‌شود.

ملاهادی در رساله نفیس «هدایة الطالبین» نیز در گام نخست عالم را به دو قسم - معنا و صورت - تقسیم می‌کند و در گام بعدی نیز عالم مجردات را به دو قسم - عالم ارواح مطلقه (عالم عقول) و ارواح متعلق به ابدان (نفوس) تقسیم می‌کند. او سپس عالم صورت را به دو قسم - صور مختلط با ماده، صوری که با ماده مختلط نیستند - تقسیم می‌کند و می‌گوید: مراد از صورت، مطلق محسوس - دیدنی، شنیدنی، چشیدنی، بوئیدنی و نمودنی - است (همان، رساله هدایة الطالبین، ص ۲۲۰-۲۱۸).

او در ادامه می‌افزاید: قوه عاقله مدرک کلیات است. حافظه و خزانه قوای عاقله بشری، عقلی کلی است که آن را «عقل فعال»، «روحانیت جبرئیل»، «روح القدس»، «ناموس اکبر»، «سروش»، «عنقا»... می‌خوانند و این عقل - عقل فعال - با اذن الهی همه نفوس را از قوه به فعلیت در می‌آورد و بیان خداوند «علمه شدید القوی» ناظر به همین ادعاست (همان، ص ۲۲۲).

در نزد مشائیین جزئیات واقعه در عالم با هیأت کلی در عالم عقلی و در نفس کلیه فلکیه و با هیأت جزئی در نفس منطبعه فلکیه موجود هستند و میان نفس ناطقه و آن الواح حجابی نیست. زیرا نفس ناطقه مجرد است و حجاب در میان امور مادی وجود دارد، اما در مجردات نیست، زیرا مجردات مثل آینه‌های متعکس هستند، و آنچه در یکی باشد در دیگری نیز دیده می‌شود (همان، ص ۲۲۶).

ملاهادی در موضع دیگر رساله نفیس «هدایة الطالبین» از دو سلسله طولی نزولی و صعودی سخن می‌گوید: و حلقه‌های سلسله نزولی هستی را چنین برمی‌شمرد: از حضرت حق امر واحدی صادر شد که جزء عقول کلیه است. به عالم عقول، عالم جبروت اطلاق می‌شود. در مرتبه بعدی نفوس کلیه واقع هستند، که به این عالم، عالم ملکوت اعلی گفته می‌شود. عالم جبروت و عالم ملکوت اعلی جزء عالم معنا محسوب می‌شوند. در رتبه سوم، عالم صور صرفه واقع می‌شوند، که

به آن‌ها ملکوت اسفل اطلاق می‌شود و پس از آن عالم اجسام طبیعی و صور مختلطه به مواد است. عالم صور صرفه و عالم اجسام طبیعی، جزء عالم صورت محسوب می‌شوند. حاجی در ادامه پیرامون سلسله طولی صعودی چنین ادامه می‌دهد. در گام اول با هیولی مواجه هستیم، پس از آن صورت جسمیه و بعد از طبایع صور نوعیه بامراتبش - از مرکبات ناقصه و مرکبات تامه معدنیه - واقع است. مرتبه بعدی به نفوس با مراتبش - نباتی، حیوانی، حسیه، تخلیه و فلکیه - تعلق دارد. در مرتبه بالاتر عقل واقع می‌شود، که عقل انسانی دارای چهار رتبه - عقل بالقوه، بالملکه، بالفعل و مستفاد - است. پس از عقل مستفاد و در سلسله صعودی عقل فعال واقع است.

در قوس نزول بر اساس امکان اشرف، نزول فیض از فیاض مطلق به صورت الاشرف فالاشرف صورت می‌گیرد و در قوس صعود بر اساس قاعده امکان اخس سلسله بر اساس الاخس فالاخس صورت می‌گیرد. تا مرحله پایین تر طی نشود، وارد مرحله بالاتر نمی‌شود (همان، ص ۲۴۴-۲۴۳).

با تأمل در بیان حاجی در این رساله چند نکته قابل استنباط است که عبارتند از:

نکته اول: بیان برخی از اصطلاحات غیرشایع: عالم معنا، عالم صورت و عالم ارواح مطلقه از اصطلاحات غیرشایع برای بیان مراتب هستی در سنت فکری اسلامی است. حاجی هر یک از دو عالم - معنا و صورت - را به دو قسم تقسیم کرده است. که مجموع دو قسم عالم صورت، مشیر به عالم ناسوت است و دو قسم عالم معنا، ناظر به دو عالم - عقول و نفوس - است.

نکته دوم: تأثر از متون دینی: حاجی در بیان برخی از اصطلاحات مانند «روحانیت جبرئیل»، «روح القدس»، متأثر از متون دینی است. این تأثر بیان آیه «علمه شدید القوی» به عنوان شاهد مثال و تطبیق آن بر عقل فعال فلاسفه ظهور بیشتری می‌یابد.

نکته سوم: اشاره به برخی کارکردهای عقل فعال: یکی از کارکردهای عقل فعال آن است که حافظه و خزانه قوه عاقله انسان است. کارکرد دیگر آن است که عقول بشری در ابتدا حالت بالقوه - عقل هیولانی - دارند، برای خروج از این حالت بالقوه به حالت بالفعل نیاز به مساعدت‌هایی دارند، که یکی از این عوامل کمک‌کار، عقل فعال است. البته همه عوامل در نظام هستی در صورتی می‌توانند نقشی را ایفا کنند، که اذن الهی بدان تعلق گرفته باشد. این ادعا در مورد نقش‌های عقول، به ویژه عقل فعال صادق است.

نکته چهارم: نحوه حضور جزئیات عالم ماده در عوالم بالاتر: حاجی تحت تأثیر دیدگاه حکیمان مشایی بر این باور است که جزئیات عالم ماده با دو مدل مختلف در عوالم بالاتر موجود است.

این جزئیات، با همان صورت جزئی در نفس منطبقه فلک موجود است، اما با مدل کلی در عالم عقلی و در نفس کلی فلک موجود است.

بیان دو نفس برای فلک - نفس کلی و نفس منطبقه - حداقل در مصداق مبین تأثرات از مکتب مشایی است.

نکته پنجم: بیان دو سلسله مراتب هستی: تبیین دو سلسله مراتب طولی صعودی و نزولی، همراه با ذکر حلقانی که در هر دو سلسله بیان شده است، به شدت مبین تأثر حاجی از تفکرات فیلسوفان مشایی است.

نکته ششم: بیان قاعده امکان اشرف و اخس: بر آگاهان با سنت فکری فلسفی اسلامی این امر پوشیده نیست که سخن صریحی از قاعده امکان اشرف و اخس در نظام مشایی وجود ندارد و بحث پیرامون این قاعده بیشتر در فلسفه اشراقی صورت گرفته است و پس از آن در نظام حکمت متعالیه نیز مورد تأیید قرار گرفته است. بر این اساس بحث درباره این دو قاعده را باید از تأثرات از مکتب اشراقی و حکمت متعالیه دانست نه از مکتب مشایی.

نکته هفتم: در همه نقل قول‌هایی که بیان کردیم بیش از دو مرتبه ذکر شده است بنابراین جزء طبقه‌بندی غیراجمالی به‌شمار می‌رود.

پس از بیان طبقه‌بندی مشایی، سزاوار است که به طبقه‌بندی اشراقی اشاره کنیم.

تبیین اشراقی

حاجی در یکی از تعلیقاتش در کتاب نفیس الشواهد الربوبیه در ضمن بحث درباره کیفیت وجود کلیات در ذهن، به صورت تطفلی پیرامون مثل مجرد نوریه بحث می‌کند. او ابتدا دو وجه تسمیه مثل را چنین بیان می‌کند:

وجه تسمیه نخست: علت نامیدن این موجودات به مثل آن است که این موجودات مثال‌هایی برای موجوداتی هستند که در تحت آن افراد و ماهیثشان قرار می‌گیرند. همه این افراد واجد ماهیت نوعی واحد و متفق در ماهیت هستند.

وجه تسمیه دوم: این افراد ماهیات که در تحت قرار دارند، مثال‌ها و حکایات برای مافوقشان هستند که اسما حسنی برای حضرت حق و ارباب انواع هستند. همه این افراد ماهیات در وجود رب الارباب منطوق هستند. به این ارباب انواع به جهت جمعیت وجودشان و تمیز آنها از مثل معلقه و وقوع آنها در عالم ابداع - زیرا مسبوق به ماده و مدت نیستند - نور اطلاق می‌شود.

این ارباب انواع به صورت دفعه واحده دهری از لیس محض به ایس (هستی) درمی آیند و وجود این مثل نوری در صقع ربوبی است، زیرا احکام و جوب بر آن‌ها غلبه دارد و احکام امکان در مورد آن‌ها مستهلک می شود ارباب انواع موجود به وجود الهی هستند نه به ایجاد الهی. این ارباب انواع باقی به بقای الهی هستند، نه این که ابتدا ایجاد شوند، پس لباس بقا برتن نمایند (همان، ص ۴۳۶).

با تأمل در این تعلیقه چند نکته قابل اصطیاد است که عبارتند از:

تکته اول: بحث پیرامون یکی از مراتب هستی: بر آگاهان با سنت فکری فلسفی اسلامی این امر پوشیده نیست، ارباب انواع - مثل - یکی از مراتب هستی هستند، که حکیمان مشایی عموماً منکر آن هستند، و حکیمان اشراقی و حکمت متعالیه بدان باور دارند. چون نخستین بار حکیمان اشراقی از این نظریه دفاع کردند، ما آن را ذیل بیان اشراقی قرار دادیم. از آن جهت که روی یکی از مراتب هستی تأکید شده است، می توان آن را جزء مواجهه اجمالی نامگذاری کرد.

تکته دوم: بیان وجوه تسمیه: ما مشاهده می کنیم، که حاجی در این تعلیقه به دو وجه تسمیه مثل اشاره می کند. در تسمیه نخست بر این امر اصرار می شود که ارباب انواع مثال برای افراد ما تحت خودشان هستند، و در وجه تسمیه دوم بر عکس بدین امر اشاره می شود که افراد ماهیات مثال‌هایی برای ارباب انواع هستند.

تکته سوم: بیان برخی از ویژگی‌های عقل: در این تعلیقه حاجی به برخی از ویژگی‌های مهم ارباب انواع اشاره می کند که عبارتند از:

اول: ارباب انواع در واقع اسماء حسنی الهی هستند. بدین جهت می توان ادعا کرد که این مثل نوری در صقع ربوبی هستند و احکام و جوب بر آن‌ها غلبه دارد و احکام امکان در مورد آن‌ها مطرح نمی شود.

دوم: ارباب انواع موجود به وجود الهی هستند. بدین جهت آن‌ها با ایجاد الهی بوجود نیامدند، بلکه با بقای الهی به حیاتشان ادامه می دهند.

سوم: ارباب انواع جزء سلسله انوار هستند و حکیمان اشراقی آن‌ها را جزء انوار قاهره سافلون برمی شمردند. و بر اساس اصطلاح مکاتب مشایی از آن‌ها به عنوان عقول متکافئه عرضیه یاد می - شود.

چهارم: به جهت جمعیت وجود این ارباب انواع و ویژگی‌های سه گانه مذکور از مثل معلقه متمایز می شوند.

پنجم: ارباب انواع، مسبوق به ماده و صوت نیستند. به بیان دیگر جزء موجودات مادی و زمانمند نیستند. بلکه جزء موجودات ابداعی هستند که به صورت دفعه واحده دهری لباس نیستی را از تن درمی‌آورند و لباس هستی را بر تن می‌پوشانند.

به نظر می‌رسد که ویژگی پنجم ارباب انواع با ویژگی دوم آن‌ها سازگار است، زیرا در ویژگی دوم، ایجاد نفی می‌شود و در ویژگی پنجم از نحوه ایجاد آن‌ها سخن گفته می‌شود. البته اگر مراد حاجی در ویژگی دوم از ایجاد، ایجاد غیر ابداعی می‌باشد، این تعارض برطرف می‌شود، در غیر این صورت میان دو ویژگی فوق‌الذکر ناهماهنگی وجود دارد.

حاجی در پاسخ به سؤال دهم سید صادق سمنانی - عالم مثال و قالب مثال را بنابر مذهب منصور تحقیقا بیان فرماید - به برخی از ویژگی‌های عالم مثال اشاره می‌کند و می‌گوید:
اول: عالم مثال، عالم مادی نیست، بلکه عالم مثال عالم صور صرف هستند که مخلوط با مواد نیستند.

دوم: صور عالم ناسوت، اگر در هیولی نباشد پس از حرکات و ترقیات ممکن است در نهایت با عالم مثال پیوندند، به عنوان مثال نفوس بشری پس از طی مراحل استکمال و پشت سر گذراندن حرکت جوهری به عقول می‌پیوندند.

سوم: حکیمان اشراقی بر این باور هستند که هر نوع طبیعی، دارای یک رب النوع است، که واجد وجودی وسیع است و با وجود واحد بسیط همه کمالات اولی و ثانوی آن نوع را واجد است.
چهارم: تمایز مثل نوری با مثل معلقه حاجی می‌گوید: به ازای هر شخص از یک نوع، صورت جزئیة مثالیه مطابق با آن شخص در مقدار، شکل، رنگ و... وجود دارد که به آن مثل معلقه می‌گویند، اما مثال نوری افلاطونی - رب الانواع - به ازای هر شخص نیست. بلکه به ازای کل افراد طبیعی و کل افراد مثالیه و محیط بر آن‌هاست. این ارباب انواع به نوعی بر نفوس ناطقه سیطره دارد و از طریق سیطره و تعلق بر نفس ناطقه بر روح بخاری و قالب عنصری - که مراتب نازله نفس ناطقه هستند - نیز تعلق و سیطره دارد.

پنجم: در عالم مثال بحث از مکان معنی ندارد، بدین جهت نمی‌توان در مورد عالم مثال - ارباب انواع - از جهاتی مثل فوق، تحت، جلو، عقب، راست و چپ سخن گفت. همچنین در مورد عالم مثال نمی‌توان از زمان - گذشته، حال و آینده - سخن گفت و بعدیت در عالم مثال، از نوع بعدیت دهری است نه بعدیت زمانی (سبزواری، ۱۳۷۶، رسائل حکیم سبزواری، رساله جواب سؤالات سید صادق سمنانی، ص ۳۶۸-۳۶۶).

در این رساله در پاسخ به پرسش دهم مشاهده می‌کنیم که حاجی تنها پیرامون یکی از مراتب عالم هستی - عالم مثال، عالم ارباب انواع - سخن گفته است و درباره سایر مراتب هستی سخنی به میان نیامده است، بدین جهت می‌توان آن را مواجهه اجمالی نامید.

شایان ذکر است که مرحوم سبزواری در اصل هشتم در پاسخ به پرسش‌های شیخ علی فاضل تبتی ادعا می‌کند که صور مثالی در قوس نزولی به وجود تطفلی و به وجود علمی در علم خدا موجود هستند.

مرحوم آشتیانی در نقد دیدگاه مرحوم سبزواری می‌گوید: از مصنف علامه تعجب است که ادعا کند حقایق مجردات و وجودات خارج از عالم ماده به وجود تبعی موجود هستند، زیرا اگر موجودات برزخی به اعتبار آن که از مراتب علم فعلی حق هستند، به وجود تطفلی موجود باشند، باید عقول طولی و عرضی بلکه حقایق عالم ماده هم بر اساس این ملاک به وجود تبعی تحقق داشته باشند، در حالی که انسان حقیقی در اول مرتبه، همان رب النوع انسانی است و از طریق این رب النوع (انسان مثالی) فیض وجود به افراد انسان در عالم ماده می‌رسد.

مرحوم آشتیانی پس از بیان این نقد، می‌گوید: می‌توان توجیهی برای ادعای سبزواری ذکر کرد و گفت: مراد از این ادعای حاجی - صور حقایق در علم الهی به وجود تطفلی موجود هستند - این است که علم عنایی ذاتی حق است و مراد از حقایق مرتسمه - بنابر دیدگاه مشاء - و اعیان ثابت - بر اساس دیدگاه عرفا - این است که این حقایق در مقام علم عنایی حضرت حق به وجود خاص خود موجود نیستند (همان، رساله جواب سؤالات فاضل تبتی، ص ۵۲۸).

در این بخش بیان سبزواری نیز مشاهده می‌کنیم، تنها ناظر به وجود ارباب انواع در قوس نزول است، که یکی از مراتب هستی است، که معتقد حکیمان اشراقی است و از سوی قاطبه حکیمان مشایی انکار شده است. بنابراین می‌توان آن را نوعی مواجهه اجمالی نامید. پس از بیان اشراقی شایسته است که با بیان حکمت متعالیه (صدرایی) آشنا شویم.

بیان صدرایی

مرحوم حاجی در رساله نفیس هدایة الطالبین از قول سید مرتضی در «غرر و درر» حدیثی از حضرت علی (ع) نقل می‌کند. از حضرت علی (ع) درباره عالم علوی پرسش می‌شود. حضرت

در پاسخ به سائل می‌گوید: عالم علوی، به عالمی اطلاق می‌شود که صورتی هستند که فاقد هر گونه موادند.

سپس اعرابی از آن حضرت پیرامون نفس می‌پرسد. حضرت در پاسخ او انواع چهارگانه نفس را معرفی می‌کند. اعرابی در ادامه از آن حضرت می‌پرسد: ای مولایم مراد از نفس لاهوتی ملکوتی چیست؟

علی(ع) در پاسخ او می‌گوید: نفس لاهوتی ملکوتی قوه لاهوتی و جوهر هر زنده بسیط است و اصل آن عقل است. سائل در ادامه می‌پرسد: مراد از عقل چیست؟ علی(ع) در پاسخ می‌گوید: عقل جوهر ادراکی است که از همه جهات محیط به اشیاء است و به شی قبل از هستی او عارف است و علت موجودات و نهایت مطالب و غایت موجودات است (همان، رساله هدایة الطالبین، ص ۲۵۴).

در این حدیث ما مشاهده می‌کنیم که از دو مرتبه هستی - مرتبه عقول و نفوس - سخن به میان آمده است در واقع یک دلیل نقلی برای اثبات عالم نفوس و عالم عقول است. بدین جهت می‌توان آن را جزء مواجهه اجمالی تلقی کرد. منتهی از آن جهت که حدیث از حضرت علی و یک دانشمند شیعی آن را نقل کرده است، ما آن را به مکتب صدرایی نسبت دادیم. در صورتی که حکیمان مشایی و اشراقی نیز به دو عالم - عقول و نفوس - باور دارند، اما معمولاً حکیمان مشایی از حیث روش‌شناسی در بیان مطالب به احادیث توجهی جدی ندارند، و شیخ اشراق هم به متون شیعی چندان التفاتی ندارد، بدین جهت ما در مجموع ترجیح دادیم که این حدیث را از حیث مأخذ به حکمت صدرایی، نسبت دهیم، گرچه از حیث محتوا مشکلی ندارد، که این مطلب را به حکیمان مشایی یا اشراقی نسبت دهیم.

مرحوم سبزواری در یکی از تعلیقاتش بر کتاب الشواهد الربوبية صدرا ذیل عبارت «هو الصادر الاول» می‌گوید: صادر اول بر اساس فرمایش خدا در قرآن «و ما امرنا الا واحده» (قمر/ ۵۰) امر واحد یا کن واحدی است. این وجود، امر کن یا انسان کبیر، امر واحدی است که در آن تکثری وجود ندارد، بر این اساس است که حکیم می‌گوید: «از واحد جز امر واحدی صادر نمی‌شود».

شایان ذکر است که وحدت صادر اول، وحدت حقه ظلیه است - او به شاهد امثالی از قرآن اشاره می‌کند - «الم تر ربك كيف مد الظل» (فرقان/ ۴۶). به همان سان که وحدت حضرت حق وحدت حقه حقیقیه است. وحدت و بساطت صادر اول به گونه‌ای است که ایرادی بر قاعده الواحد وارد نشود، آن گونه که متکلمین مفاد قاعده الواحد درباره خدا را با عموم قدرت خدا

ناسازگار می‌دانند. اگر این صادر اول، عقل نامیده شود، درست است، زیرا عقل جامع همه فعلیات غیر خودش است، چنان که مقتضای قاعده بسیط الحقیقه است و بر اساس قاعده بسیط الحقیقه و قاعده معطی کمال، فاقد کمال نیست - خداوند همان گونه که لف وجودات است و کمالات همه موجودات در او وجود دارد، نشر همه موجودات است، یعنی کمالات خداوندی در همه موجودات نشر یافته است. بدین جهت است که حکیمان می‌گویند: «لامؤثر فی الوجود الا الله» (سبزواری، ۱۳۶۰، تعلیقات بر شواهد الربوبیه، ص ۵۰۵-۵۰۴).

با تأمل در این تعلیقه چند نکته قابل استنباط است که عبارتند از:

نکته اول: صادر اول وجود منبسط یا عقل است: بر آگاهان با حکمت صدرایی این امر پوشیده نیست که صدرا در برخی مکتوباتش (صدرا، رساله اجوبه المسائل النصیریة، ص ۱۷۱-۱۷۲، همو، المبدأ والمعاد، ص ۱۸۸-۱۹۰، همو، رساله الشواهد الربوبیه، ص ۲۸۷-۲۸۶) مثل حکیمان مشایی صادر اول (فارابی، سیاست مدنیة، ص ۱۳۵-۱۳۴، همو، عیون المسائل، ص ۷۰-۶۸، همو، اندیشه های اهل مدینه، ص ۱۲۸-۱۲۷، ابن سینا، الاشارات والتنبيهات، ج ۳، ص ۱۲۱-۱۲۰، همو، الشفاء، الالهیات، ص ۴۰۵-۴۰۳، فخر رازی، المطالب العالیة، ج ۴، ص ۳۸۲-۳۸۰).

عقل نخستین معرفی می‌کند و در برخی کتب دیگرش (صدرا، الشواهد الربوبیه، ص ۳۰، همو، الاسفار الاربعه، ج ۲، ص ۳۲۸، ۳۳۲-۳۳۱) مثل عرفا (سید حیدر آملی، نقد النقود فی معرفه الوجود، ص ۶۹۳-۶۸۸) ابن فناری، مصباح الانس، ص ۱۷۰-۱۶۹، مدرس زنوری، بدایع الحکم، ص ۲۹-۲۸) وجود منبسط را به عنوان صادر اول در نظر می‌گیرد. حاجی نیز بسان صدرا در صدد جمع بین این دو نظریه برمی‌آید (خادمی، ۱۳۹۰، نظام فیض از دیدگاه فیلسوفان مسلمان، ص ۲۵۲-۲۴۰).

نکته دوم: نوع وحدت صادر اول: یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های صادر اول، کیفیت وحدت آن است، حاجی بسان صدرا و عرفا بر این باور است که وحدت صادر اول، وحدت حقه ظلیه است و از این جهت تعارض با قاعده الواحد ندارد، ولی در عین حال تمایز صادر اول با حضرت حق نیز ملحوظ است، زیرا وحدت حضرت حق، وحدت حقه حقیقه است نه ظلیه.

نکته سوم: علت انتساب به حکمت صدرایی: حاجی در این تعلیقه در صدد آن است، که میان دو نظریه درباره صادر اول - وجود منبسط یا عقل اول - جمع نماید. ما هم بدان جهت که صدرا از

این نظریه پشتیبانی می‌کند، وهم تعلیقه بر یکی از آثار صدر- الشواهد الربوبیة - است. این بحث را تحت عنوان بیان صدرا یی ذکر کردیم.

نکته چهارم: لف و نشر بودن حضرت حق: حاجی در این تعلیقه بیان می‌کند، ما در حضرت حق با دو حیثیت می‌توانیم بنگریم. از یک حیثیت خداوند بسیط الحقیقه است و همه کمالات تمام موجودات را واجد است و از حیثیت دیگر به مخلوقات بنگریم، درمی‌یابیم مخلوقات بالاصاله واجد هیچ کمالی نیستند، پس همه کمالات خود را وامدار حضرت حق هستند، بر اساس حیثیت نخست، حضرت حق لف همه موجودات و بر اساس حیثیت دوم، خداوند نشر همه موجودات است.

نکته پنجم: اشاره دو مرتبه هستی: در این تعلیقه مرحوم حاجی به دو مرتبه از مراتب هستی، یعنی حضرت حق و صادر اول اشاره کرده است، بر اساس تعریف ما از بیان اجمالی، در این طبقه قرار می‌گیرد.

ملاهادی در یکی از مواضع رساله «هدایة الطالبین» درباره دو ویژگی عقول چنین توضیح می‌دهد:

ویژگی اول: دو مرتبه از یک نوع بودن عقول: حاجی می‌گوید: انسان در قوس صعودی به مقامی می‌رسد که مقام عقول در قوس نزول است، و این مبین این ویژگی است که عقول در قوس صعود و نزول، هر دو نوع واحدی هستند، منتهی حیثیات آنها با یکدیگر متفاوت است.

ویژگی دوم: آخر و اول بودن عقول: حاجی بر این باور است که به عقول هم می‌توان گفت: آخرند و هم می‌توان ادعا کرد، که آنها اول هستند، منتهی این امر با توجه به حیثیات مختلف آنهاست.

وجوه آخر بودن آنها: عقول از آن حیث که غایات عالم کون هستند. آخر هستند، و اگر نگاه ما به قوس صعود باشد. عقول در آخر مراتب مخلوقات واقع می‌شوند.

وجوه اولی (سابق) بودن عقول: عقول از آن حیث که علت غائیة مخلوقات هستند و علت غایی در علم حضرت حق سابق بر موجودات است، می‌توان بر آنها اول اطلاق کرد، همان‌طور که بیان می‌شود. «اول الفکر آخر العمل».

از آن جهت که عقول تقدم بالذات و تقدم دهری بر ابدان دارند، باز می‌توان به آنها، اول اطلاق کرد (سبزواری، ۱۳۶۰، رسائل حکیم سبزواری، رساله هدایة الطالبین، ص ۲۶۰-۲۵۹).

همان گونه که مشاهده می‌شود، در این بیان تأکید بر دو ویژگی عقول به عنوان یکی از مراتب هستی است. گرچه به صورت تطفلی از ابدان نیز سخن به میان آمد.

بحث درباره قوس صعود و نزول و عقول را هم می‌توان به حکیمان مشایی، اشراقی و حکمت متعالیه نسبت داد، به جهت تبعیت حاجی از حکمت صدرایی، به نظر ما این بحث را می‌توان در ذیل بیان اجمالی صدرایی قرار داد.

پس از بیان اجمال صدرایی سزاوار است که با بیان مشایی-اشراقی آشنا شویم.

بیان مشایی - اشراقی

حاجی در یکی از تعلیقاتش بر کتاب *الشواهد الربوبية* ملاصدرا چگونگی پیدایش در عقل اول را چنین توضیح می‌دهند:

عقل اول واجد سه جهت - وجوب، وجود، امکان یا نور، ظل و ظلمت - است. بدین جهت از آن سه چیز صادر می‌شود. به بیان دیگر از تعقل مبدء، تعقل ذات نوریت یعنی وجود و تعقل ذات ظلمانی یا ماهیت امکانی توسط عقل اول سبب می‌شود که سه چیز از آن صادر شود.

به جهت وجوب یا نور یا تعقل مبدء از سوی عقل اول، عقل دوم صادر می‌شود. به جهت وجود یا ظل با تعقل ذات نوریت نفس فلک اقصی از آن صادر می‌شود و به جهت امکان یا ظلمت یا تعقل ذات از عقل اول جسم فلک اقصی صادر می‌شود. این بدان معنی است که از اشرف، اشرف و از اخس، اخس صادر می‌شود.

به همان سان اگر کسی در خودش کمال تصور کند، در صورتش خوشحالی و شادی ظاهر می‌شود، اما اگر کسی در درون خودش نقص و عیب را تصور کند، در صورتش انقباض و کدورت ظاهر می‌شود.

شیخ عبدالله انصاری این مضمون را در قالب شعر فارسی چنین سروده است:

الهی چون در تو نگرم پادشاهم هم تاج بر سر / چون در خود نگرم خاکم و از خاک کمتر

(صدرای، *الشواهد الربوبية*، ص ۵۸۴)

با تأمل در این تعلیقه چند نکته برای ما روشن می‌شود که عبارتند از:

نکته اول: تبیین نظام فیض بر اساس نظام ثلاثی: بیان این نکته خالی از لطف نیست که فارابی (فارابی، *السیاسة المدنیة*، ص ۲۳-۲۱، همو، *آراء اهل المدینة الفاضلة ومضاداتها*، ص ۵۴-۵۲،

همو، *عیون المسائل*، ص ۶۸-۷۱) به صورت نظام ثنایی (خادمی، پاییز ۱۳۸۶ بررسی دیدگاه فارابی درباره نظام فیض، ص ۱۰۰-۷۳).

و ابن سینا نیز در برخی آثارش (ابن سینا، *الشفاء الهیات*، ص ۴۴۲، همو، *المبدأ والمعاد*، ص ۸۳)، به صورت نظام ثنایی (خادمی، پاییز ۸۶، بررسی دیدگاه شیخ رئیس درباره مسئله چگونگی پیدایش کثیر از واحد (نظام فیض)، ص ۶۰-۳۱).

شیخ اشراق و حکیمان اشراقی نیز در آثار اشراقی (شیخ اشراق، *مجموعه مصنفات، حکمة الاشراق*، ج ۲، ص ۱۲۷-۱۲۶، دشتکی، اشراق، *هیاکل النور للكشف ظلمات شواکل الغرور*، ص ۱۱-۱۰، قطب الدین شیرازی، *شرح حکمة الاشراق*، ص ۳۰۹-۳۰۸).

نظام فیض را به صورت ثنایی (خادمی، بهار و تابستان ۱۳۸۴، مقالات و بررسی‌ها، چگونگی پیدایش کثیر از واحد نظام فیض از دیدگاه شیخ اشراق، ص ۹۹-۶۵) ترسیم کرده‌اند.

ابن سینا در برخی آثارش (ابن سینا، *الشفاء الالهیات*، ص ۴۳۹-۴۳۸، همو، *المبدأ والمعاد*، ص ۸۰-۷۹، همو، *النجاة*، ص ۶۵۷-۶۵۴)، شیخ اشراق نیز در برخی آثارش که به شیوه مشایی نگاشته (سهروردی، *مجموعه مصنفات، التلویحات*، ج ۱، ص ۵۴-۵۳) ملاصدرا نیز در برخی آثارش (صدرای، *رسائل فلسفی صدر المتألهین، رساله شواهد الربوبیة*، ص ۱۹۰-۱۸۸، ۲۸۶-۲۸۷، همو، *المبدأ والمعاد*، ص ۱۹۰-۱۸۸) نظام فیض را به شکل ثلاثی (خادمی، بهار ۱۳۸۶، بررسی دیدگاه ملاصدرا درباره نظام فیض، ص ۹۴-۷۵) تقریر کرده است.

حاجی نیز در این تعلیقه تحت تأثیر برخی آثار ابن سینا، نظام فیض را به شکل ثلاثی تقریر کرده است.

تکته دوم: تبیین نظام فیض بر اساس ملاک تعقل: فارابی در عمده آثارش نظام فیض را بر اساس ملاک تعقل منتهی به شکل ثنایی، اما ابن سینا در برخی آثارش (ابن سینا، *الشفاء الالهیات*، ص ۴۳۹-۴۳۸، همو، *المبدأ والمعاد*، ص ۸۰-۷۹، همو، *النجاة*، ص ۶۵۷-۶۵۴) نظام فیض را با مدل ثلاثی با ملاک تعقل تحلیل کرده است.

سبزواری با تأثر از ابن سینا، در این تعلیقه نظام فیض را با مدل ثلاثی و بر مبنای ملاک تعقل تفسیر کرده است.

تکته سوم: تأثر از نظام اشراقی: سهروردی در کنار بیان عواملی مانند وجوب، وجود و امکان، که مبین تأثر از حکمت مشایی است، از عوامل دیگر - نور، ظل و ظلمت - نیز یاد می‌کند که نشان از تأثیر از حکمت اشراقی است.

نکته چهارم: اعتبار اجمالی یا غیر اجمالی بودن: به اعتبار اینکه در این تعلیقه مرحوم سبزواری تنها از کیفیت تکثر در عقل اول سخن می گوید و این فرایند را ادامه نمی دهد، می توان آن را در طبقه بندی اجمالی قرار داد و با اعتبار اینکه در این تعلیقه از عقل، نفس و جسم فلک بحث شده است، می توان این تعلیقه را ذیل طبقه بندی غیر اجمالی قرار داد.

ملاهادی در رساله *هدایة الطالبین* نکته ای پیرامون تعداد عقول در مکتب مشایی و اشراقی ذکر می کند و می گوید: بر اساس دیدگاه حکیمان مشایی تعداد عقول کلیه ده تاست، که نه عقل به ازای نه فلک - بر اساس هیأت بطلمیوس - است. هر یک از عقول نه گانه به عنوان غایت برای هر یک از افلاک نه گانه هستند، در واقع نفس هر فلکی در صدد تشبه به عقل ناظر به خودش است و هر یک از این عقول، معشوق نفوس این افلاک، و نفوس این افلاک عاشق این عقول نه گانه هستند و عقل دهم تدبیر موجودات روی زمین را دارد.

او می افزاید: اما از نظر حکمای اشراقی تعداد عقول منحصر در عدد ده نیست، بلکه بیشتر از ده - تاست و هر عقلی نسبت به نوع طبیعی خود باذن الله عنایت دارد و درصدد تکمیل افراد نوع خودش است. فلاسفه تمام این عقول را «مدبر انواع، ارباب انواع» می نامند، اما در لسان شرع به این عقول ملائکه اطلاق می شود. عقلی که مدبر انسان است از عقول دیگر که مدبر سایر انواع طبیعی هستند، کامل تر است. در واقع عقل مدبر نوع انسان، جامع همه کمالات همه عقول دیگر که به نحو توالی در ادوار و اکوار ظاهر می شوند - است.

با تأمل در این بیان چند نکته قابل اصطیاد است که عبارتند از:

نکته اول: اختلاف میان مشائیان و اشراقیان: درباره تعداد عقول ادعای حاجی در این بخش آن است که حکیمان مشایی تعداد عقول را منحصر به ده عقل می دانند، اما حکیمان اشراقی تعداد عقول را بیشتر از ده عدد می دانند.

نکته دوم: عقول متکافئه عرضیه: بر اساس این بیان حاجی علت اصلی اختلاف درباره عقول، بدین امر باز می گردد که حکیمان مشایی تنها به عقول طولیه باور دارند و اعتقادی به عنوان عرضیه ندارند، اما برعکس حکیمان اشراقی علاوه بر عقول طولیه به عقول متکافئه عرضیه نیز باور دارند و مدعی هستند هر نوع طبیعی واحد یک عقلی است، که مدبر آن نوع است. بر این اساس ما تعداد زیادی عقول داریم.

نکته سوم: تأثر از متون دینی: حاجی بیان می‌کند، عقولی که فلاسفه از آن یاد می‌کنند، به ویژه عقول متکافئه عرضیه که حکیمان اشراقی از آن‌ها سخن می‌گویند، در لسان دینی با ملائکه قابل تطبیق است و این امر مبین تأثر از متون دینی است.

نکته چهارم: تفاوت میان عقول عرضی از حیث کمال: حاجی مدعی است که گرچه میان عقول عرضی برخلاف عقول طولی رابطه علیت و معلولیت وجود ندارد، اما عقول عرضی از حیث کمال با یکدیگر برابر نیستند، و عقلی که رب النوع انسان است، از همه ارباب انواع دیگر کامل‌تر است و در واقع جامع همه کمالات همه عقول دیگر است، این ادعا بعید نیست تحت تأثیر دیدگاه کون جامع بودن انسان از سوی عرفا باشد. از این جهت که در این تعلیقه از دو مرتبه هستی - عقول وافلاک - سخن گفته شده جز مواجهه اجمالی می‌توان قرار داد.

بیان اشراقی - صدراپی

حاجی در پاسخ به پرسش پنجم ملا اسماعیل بجنوردی - آیا عالم مثال، وعاء عالم دیگر یا زمان است - می‌گوید: بر اساس دیدگاه حکمای سابق، نسبت متغیر به متغیر زمان، نسبت متغیر به ثابت، دهر و نسبت ثابت به ثابت سرمد است. به بیان دیگر وعای موجودات سیال، وعایی است که در سلسله عرضیه متجدده است. آن، ظرف موجودات آنی و دهر ظرف موجودات مجرد که در سلسله طولی واقع هستند و سرمد جاری مجرای ظرف برای واجب الوجود و صفاتش می‌باشد. بر این اساس نسبت سیالات به مبادی عالیه زمانی نیست، بلکه دهر است و نسبت مجردات به حضرت حق سرمدی می‌باشد. او در ادامه برای دهر چهار مرتبه زیر را ذکر می‌کند.

۱. دهر ایمن اعلی: این دهر وعای وجود عقول کلیه است؛
۲. دهر ایمن اسفل: دهر دوم، ظرف وجود نفوس فلکیه است؛
۳. دهر ایسر اعلی: دهر سوم، وعای موجودات عالم مثال است؛
۴. دهر ایسر اسفل: دهر چهارم، ظرف طبایع کلیه است که مبادی مقارن سابق بر اجسام در سلسله نزولیه است.

بیان این نکته خالی از لطف نیست. از آن جهت که در مکتب مشایی از عالم مثال سخن گفته نمی‌شود، و در سنت فلسفی اسلامی و برای نخستین بار در مکتب اشراقی از عالم مثال سخن گفته شد، و سپس در حکمت متعالیه هم مورد تأیید قرار گرفت. بدین جهت ما این بیان حاجی را در قالب تبیین اشراقی و صدراپی ذکر کردیم.

ملاهادی در کتاب نفیس «شرح المنظومه» در ضمن بیان هشتمین دلیل تجرد نفس می‌گوید: نفس وجود صرف و صرف نور و ظل حضرت حق است و وجودات صرف فاقد ماهیت هستند و امور بسیط بدون ظلمت هستند.

او برای تأکید بر ادعایش - بساطت انوار غیر حسی - می‌گوید: انوار حسی بسیط هستند، به طریق اولی انوار اسفهبديه، انوار قاهره و نور الانوار بسیط هستند، اما این انوار در عین بساطت، از حیث شدت و ضعف با یکدیگر متفاوت هستند (همو، شرح المنظومه، ج ۵، ص ۱۵۱-۱۴۸).

با تأمل در این بیان سبزواری چند نکته قابل اصطیاد است که عبارتند از:

نکته اول: طبقه بندی مراتب هستی بر اساس نور: حاجی در ابتدای کلمات تحت تأثیر حکمت صدرایی از وجود صرف سخن می‌گوید، اما در ادامه بحث تأکید او بر واژه نور است و مراتب هستی را با استفاده از نور تبیین می‌کند و مدعی است که اولین مرتبه هستی نور الانوار و مرتبه دوم انوار قاهره و در مرتبه سوم انوار اسفهبديه قرار می‌گیرند. از یک جهت می‌توان همه این انوار را انوار جوهری معرفی کرد. انوار حسی، جزء انوار عرضی هستند و نه تنها همه انوار جوهری - مراتب سه گانه نور پیش گفته - بلکه انوار عرضی حسی نیز بسیط هستند.

نکته دوم: تشکیکی بودن مراتب نور: از نکات دیگر تأثر حاجی از مکتب اشراقی، بحث تشکیکی بودن مراتب انوار هست که هم در سلسله طولی نزولی و هم سلسله طولی صعودی می‌توان از آن سخن گفت. در فلسفه صدرایی به جای تشکیک انواع از تشکیک در مراتب یا مظاهر وجود سخن گفته می‌شود.

نکته سوم: در همه نقل قول‌هایی که از ملاهادی بیان کردیم، ایشان، پیش از دو مرتبه از عالم هستی سخن گفت، بنابراین جزء مواجهه غیراجمالی به‌شمار می‌روند.

بیان اشراقی - حکمت متعالیه‌ای

ملاهادی در پاسخ به پرسش ششم ملا اسماعیل بجنوردی - دلیل بر وجود عالم مثال در خارج چیست؟ - چندین دلیل ذکر می‌کند که اهم آن‌ها چنین است:

دلیل اول: از طریق امکان اشرف: این امر واضح است که صور جزئیة بدون ماده در قیاس با صور مختلط با ماده اشرف هستند و از طرفی به جهت امکان ماهیاتشان، ممکن هستند، زیرا ماهیات، ماهیات مخصوص به این مرتبه از صور طبیعی هستند و لازم ماهیات صور نیستند.

ممکن اشرف به چند دلیل ممکن است از حکیم صادر نشود. اول: حکیم به این امر اشرف علم ندارد. دوم: حکیم برای تحقق امر اشرف قدرت ندارد. سوم: حکیم با توجه به علم و قدرت بر تحقق امر اشرف، اما امر غیر شریف را بر آن ترجیح می‌دهد. با تأمل درمی‌یابیم که هر سه فرض برای حکیم محال است. پس حتماً از حکیم ممکن اشرف صادر می‌شود (سبزواری، ۱۳۷۶، رسائل حکیم سبزواری، رساله جواب سؤالات ملا اسماعیل بجنوردی، ص ۵۶۶).

دلیل دوم: لزوم ارتباط و مناسبت بین عوالم: هر فرد بصیری بر این حقیقت آگاه است که ارتباط مستقیمی بین عالم صور مادی با عالم معنا وجود ندارد، به همان سان که ارتباطی بین صور بدنی مادی با نفس، جز از طریق بدن مثالی وجود ندارد... پس نفس که از عالم معنی است، اگر به صورت مثال برزخی تصور شود، نیازی به تجافی از مقام معنویتش ندارد، بلکه به صورت طبیعی تبدیل صورت می‌گیرد و بین صورت مثالی که متعلق اول نفس ناطقه و صورت بدنی که متعلق اخیر نفس است و متعلق ثانوی که روح بخاری است، ارتباط وجود دارد. همچنین عالم مثال رابط میان عالم طبیعت و عالم معنی در انسان کبیر است (همان، ص ۵۶۷-۵۶۶).

مرحوم به جهت پرسش سائل، مطلب را تنها به سوی مثال منفصل معطوف کرده است. و تنها دربارهٔ یک مرتبه از مراتب هستی یعنی عالم مثال سخن گفته است و دلایلی بیان کرده است - گرچه می‌توان پیرامون وثاقت این دلایل در موضع دیگر سخن گفت - از این جهت می‌توان آن جزء مواجهه اجمالی تلقی کرد.

مرحوم ملاحظاتی پیش از پاسخ به پرسش‌های فاضل تبتی، هشت اصل را بیان می‌کند. او در اصل چهارم دربارهٔ وجود عالم مثال چنین توضیح می‌دهد: عالم مثال، عالم صور صرفه - به معنای عدم شوب با ماده مثل صور طبیعی - است. و به ازای هر صورت شخصیه در اینجا صورت شخصیه در عالم مثال است. البته این مثل عالم مثل نوریه الهیه نیست، زیرا به ازای هر نوعی در عالم ماده، یک فردی - جامع همه کمالات اولیه و ثانویهٔ افراد غیرمتناهی نوع مادی در عالم ماده است - در عالم مثل نوریه الهیه است، اما به ازای هر شخص در عالم ماده یک صورت شخصیه در عالم مثال است.

نام‌های دیگر صور عالم مثال، مثل معلقه است. وجه تسمیه مثل معلقه آن است که صور عالم مثل به مواد قائم نیست، بدین جهت حکمای فارس از صور سماواتی به «هورقلیا، جابرسا و جایلقا» یاد می‌کردند، اما حکمای مشایی عالم مثال را انکار می‌کردند و به جای آن از صور مرتسمه در نفوس منطبقه فلکیه قبل از صور مفاض بر عالم عناصر سخن می‌گفتند. در قوس

نزولی به عالم مثال، عالم ذر و در قوس صعودی به عالم مثال، عالم برزخ اطلاق می‌شود که صور تجسم اعمال در آن است (همان، ۱۳۷۶، رساله جواب سؤالات شیخ علی فاضل تبتی، ص ۵۲۷).
با تأمل در این اصل چند نکته قابل استنباط است که عبارتند از:

تکته اول: بحث از یکی از مراتب هستی: حاجی در این اصل بسان بحث قبلی تنها درباره یکی از مراتب عالم هستی، عالم مثال سخن می‌گوید و درباره سایر مراتب عالم هستی بحثی را مطرح نمی‌کند، بدین جهت آن را می‌توان مواجهه اجمالی نامید.

تکته دوم: تساوق صور عالم مثال با مثل معلقه: هر یک از صور طبیعیه شخصیه در عالم ماده، یک صورت محاذی آن در عالم مثال دارد، که حکایتگر این صورت طبیعی در عالم ماده است. حکما به این صورت حاکی از صور طبیعی مادی در عالم مثال، مثل معلقه اطلاق می‌کنند.

تکته سوم: تفاوت مثل معلقه با ارباب انواع: مثل معلقه صورت محاذی با صورت طبیعی شخصیه در عالم ماده است، به ازای هر صورت شخصیه در عالم ماده، یک صورت شخصیه در عالم مثال وجود دارد، اما هر نوع طبیعی تنها یک رب النوع دارد، بنابراین رب النوع برای هر نوع واحد، اما مثل معلقه برای هر نوع به تعداد افراد آن نوع است.

تکته چهارم: وجه تسمیه مثل معلقه: از آن جهت که صور متعلق به عالم مثال برخلاف عالم ناسوت تعلقی به مواد ندارد. در واقع این صور معلق از مواد هستند، بدین جهت این نام بر آن‌ها اطلاق می‌شود.

حاجی در اصل هفتم - از هشت اصلی که ذکر کردیم. درباره عقول چنین سخن می‌گوید: عقول کلی واجد دو طبقه طولی و عرضی هستند. مراد از عقول کلی طولی، عقولی است که بین آن‌ها ترتب علی و معلولی است مثل عقول دهگانه یا عدد آن‌ها بر اساس برخی اقوال بیشتر از ده تاست ولی محدود است و مراد از عقول عرضی - عقولی است که رابطه طولی میان آن‌ها نیست و از آن‌ها به عنوان متکافئه نیز یاد می‌شود و آن‌ها بر اساس انواع فلکیه و عنصریه متکثر بلکه غیرمتناهی هستند. همان‌طور که شیخ اشراق می‌گوید: نور مدبر بعد از استکمال به نور قاهر ملحق می‌شود و عدد قدیسین تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد (همان، ص ۵۲۷).

تکته پنجم: علت اشراقی و صدرایی معرفی کرده: گرچه بحث عالم مثال از ابداعات حکمت اشراقی است، اما چون به صورت جدی از نور صحبت نشد، ما حکمت متعالیه را هم افزودیم.
با تأمل در اصل هفتم چند نکته می‌توان فهمید که عبارتند از:

نکته اول: طبقه‌بندی عقول کلی بر دو قسم: همان‌طور که از متن قابل درک است، عقول کلی به دو قسم طولی و عرضی تقسیم می‌شوند. در میان عقول طولی رابطه علیت است، اما در عقول عرضی رابطه علیت وجود ندارد، به همین جهت به آن‌ها متکافئه نیز اطلاق می‌شود.

نکته دوم: طبقه‌بندی عقول به کلی و جزئی: در برابر عقول کلی، عقول جزئی واقع می‌شوند. عقول کلی همان‌طور که بیان شد به دو قسم طولی و عرضی تقسیم می‌شوند، اما مراد از عقول جزئی، عقلی است که تک تک افراد بشر از آن برخوردار هستند، منتهی میزان بهره افراد از این عقول یکسان نیست.

نکته سوم: نامتناهی بودن عقول: بر اساس دیدگاه سهروردی ما علاوه بر عقول طولی که محدودند، عقول عرضی داریم، که تعداد بسیار زیادی دارند، ولی علاوه بر این عقول، نفوس انسان‌ها پس از استکمال (انوار اسفهدیه) به دایره عقول می‌پیوندند، به ویژه اگر قائل به حادث زمانی بودن عالم نباشیم، می‌توانیم از نامتناهی بودن عقل بر اساس این فرض دفاع کنیم.

مرحوم حاجی در رساله «هدایة الطالبین» به چند ویژگی مهم عقول کلیه چنین می‌پردازد:
اول: عقول کلیه از صقع پروردگار هستند، بدین جهت باقی به بقای او هستند و از خود هستی ندارند.

دوم: احکام استعدادی از فعلیت آن‌ها منتفی است.

سوم: حرکت، زمان، مکان از عقول منتفی است، آن‌ها تنها متصف به امکان ذاتی هستند. این ویژگی‌ها برای همه عقول کلی به ویژه عقل اول صادق است.

چهارم: عقول کلی مطلوب نفوس افلاک هستند، یعنی افلاک جهت تشبه به عقول به حرکت دوری خود ادامه می‌دهند (همان، رساله هدایة الطالبین، ص ۲۵۴-۲۵۳).

در این بخش همان‌طور که مشاهده می‌شود، به چهار ویژگی مهم عقول کلی - عقول طولی - اشاره کرده است که در ویژگی آخر، به افلاک نیز اشاره شده است. به بیان دیگر محور بحث در این نقل قول، ویژگی عقول طولی است. تنها در ویژگی چهارم به افلاک اشاره کرده است. حتی با ملاحظه بخش اخیر در مجموع به دو حلقه از حلقات هستی اشاره شده است و این مجوزی است، که ما آن را در بخش بیان اجمالی قرار بدهیم..

ملاهادی در پاسخ به پرسش دهم - عالم مثال و قالب مثال را بنا بر مذهب منصور تحقیقا بیان فرمایید - می‌گویند: ثمرات نظریه پذیرش عالم مثال قابل حد و اندازه نیست و بر اساس دیدگاهی که سهروردی در کتاب حکمة الاشراف ابراز کرده، مدعی است، وعده‌ها و مواعید،

انذارات نبوت و بسیاری از امور خارق عادت بر اساس نظریه عالم مثال قابل تبیین است و شهرهای «جابرصا» و «جابلقا» جزء شهرهای عالم مثال و «هورقلیا» جز عالم سموات است. همچنین عرفای مسلمان و شرع مقدس اسلام موافق با این نظریه هستند که انسان به صورت مثالیه محشور می‌شود، نه به صورت عنصریه.

سبزواری پس از استناد این قول - حشر با صورت مثالی - به حکمای اشراقی، این نظریه را رد می‌کند و می‌گوید: این نظریه هم با دیانت و هم با قواعد عقلی سازگار نیست، بلکه نظریه صواب آن است که روح انسان با قالب عنصری محشور می‌شود.

همان‌طوری که مشاهده می‌شود، سؤال اصلی پرسشگر ناظر به عالم مثال است و پاسخ اصلی نیز مؤیدعالم مثال است، اما در انتهای آن حاجی به دیدگاهی از حکیمان اشراقی اشاره می‌کند که سپس آن را نفی می‌کند.

مرحوم آشتیانی نیز در همین موضع در تعلیقه‌ای بیان می‌کند که ما دو نوع عالم مثال - صعودی و نزولی - داریم، شیخ اشراق حشر انسان را بر اساس مثال نزولی تبیین می‌کند، که امری ناصواب است. بر عکس سهروردی، ملاصدرا و اتباع او - از جمله مرحوم حاجی - حشر را بر اساس برزخ صعودی حاصل از تجسم اجمال و افعال تبیین می‌کنند. افزون بر این شیخ اشراق تحت تأثیر فارابی بر این باور است که نفوس منهمک عذاب و تنعم آن‌ها در جسلم فلکی است و هورقلیا برزخ و مثال نفوس فلکیه است (همان، ۱۳۷۶، رساله جواب سؤالات سید صادق سمعانی، ص ۳۶۹).

حکیمان اشراقی بر خلاف مشایی به عالم مثال معتقدند و حکیمان حکمت متعالیه نیز به تأسی از آن‌ها این نظریه را پذیرفتند. از طرفی مبنای اصلی حکمت اشراقی آن است که امور را بر اساس نور تبیین شوند، اما در این تبیین‌ها تأکید زیادی بر نور نشده است. بدین جهت علاوه بر حکیمان اشراقی به حکمای صدرایی نیز نسبت دادیم.

نتیجه

حاجی در تبیین نظام فیض با مدل واحدی سخن نگفته است، او در برخی از آثارش تنها از یک یا دو مرتبه هستی به صورت مختصر یا مفصل سخن گفته که ما از آن به مواجهه اجمالی تعبیر کردیم و در برخی آثار دیگرش، بیش از دو مرتبه هستی به صورت مختصر یا مفصل بحث کرده که ما از آن به مواجهه غیراجمالی یاد کردیم. افزون بر این او گرایش‌های مختلف فلسفی -

عرفانی در تبیین نظام فیض از خود به ظهور رسانده است، که ما در این مقاله تنها گرایش‌های فلسفی او را بررسی می‌کنیم.

او در برخی آثارش بسان حکیمان مشایی ارتباط وثیق میان عقل و فلک برقرار کرده و از عقل اول تا عقل نهم را موجد یک فلک و عقل دهم را مدبر موجودات زمین معرفی می‌کند و در برخی مواضع دیگر مثل حکیمان اشراق از ارباب انواع و نور و یا مثل ملاصدرا از احادیث شیعی یا جمع بین عقل اول و وجود منبسط بهره می‌گیرد و یا سعی می‌کند عناصری از مکتب مشایی، اشراقی و صدرایی را با یکدیگر ممزوج نماید. در مجموع می‌توان بیان کرد، که او بشدت تحت تأثیر ملاصدراست و بروز این گرایش‌های مختلف، بزرگترین قرینه بر این ادعاست.

نگارنده بر این باور است که در بخش فلسفی، گرایش صدرایی ملاهادی سبزواری مهم‌تر از سایر گرایش‌های اوست، اما در مجموع مثل ملاصدرا، گرایش عرفانی او بر گرایش فلسفی‌اش غلبه دارد، منتهی ما گرایش عرفانی او را در مقاله‌ای دیگر تبیین کرده‌ایم.

منابع

آملی، سیدحیدر، *نقد النقود فی معرفۃ الوجود*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و انجمن شناسی فرانسه، ۱۳۶۸.

ابن سینا، *الشفاء، الالهیات*، تحقیق حسن زاده آملی، تهران، انتشارات ناصرخسرو، ۱۳۶۳.

_____، *النجاة من الغرق فی بحر الضلالات*، تصحیح و مقدمه محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۴۰۰ق.

_____، *الاشارات والتنبيهات*، شرح خواجه نصیر الدین طوسی، چ ۲، تهران، دفتر نشر الکتاب، ۱۴۰۳ق.

_____، *التعلیقات*، تحقیق دکتر حسن مجید العییدی، بغداد، بیت الحکمه، ۲۰۰۲.

ابن فناری، *مصباح الانس فی شرح مفتاح الغیب الجمع والوجود*، ۱۳۶۳.

_____، *نظام فیض از دیدگاه فیلسوفان مسلمان*، تهران، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، ۱۳۹۰.

_____، *بررسی دیدگاه فارابی درباره نظام فیض*، اندیشه نوین دینی، شماره ۱۰، پاییز ۱۳۸۶.

_____، *بررسی دیدگاه شیخ الرئیس درباره مسئله چگونگی پیدایش کثیر از واحد*، نظام فیض، آینه معرفت، شماره ۱۲، پاییز ۱۳۸۶.

- _____، چگونگی پیدایش کثیر از واحد (نظام فیض)، مقالات و بررسی‌ها، بهار و تابستان ۱۳۸۴،
- _____، بررسی دیدگاه ملاصدرا درباره نظام فیض، نامه مفید، بهار ۱۳۸۴.
- دشتکی شیرازی، اشراق هیاکل النور للكشف ظلمات شواکل الغرور، مرکز نشر میراث مکتوب، ۱۳۸۲.
- زنوزی، آقا علی، بدایع الحکم، تهران، الزهراء، ۱۳۷۶.
- _____، شرح المنظومه، با تعلیقه حسن زاده آملی و تحقیق مسعود طالبی، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، بی تا.
- _____، مجموعه رسائل حکیم سبزواری، رساله‌های هدایت الطالبین، المحاکمات و المقاومات، جواب سؤالات ملااحمد یزدی، جواب سؤالات سید صادق سمنانی، جواب سؤالات ملااسماعیل بجنوردی، جواب سؤالات سید سمیع خلخالی، جواب سؤالات فاضل تبتی، مقدمه، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، ۱۳۷۶.
- سهروردی، مجموعه مصنفات، التلویحات، ج ۱، تصحیح و مقدمه هنری کرین، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۹۷۶.
- _____، مجموعه مصنفات، حکمة الاشراق و رساله فی اعتقاد الحکماء، ج ۲، تصحیح و مقدمه هنری کرین، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۹۹۷.
- _____، مجموعه مصنفات، یزدان شناخت، ج ۳، مقدمه و تصحیح حسین نصر، چ ۲، تهران، پژوهشگاه علوم اسلامی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳.
- فارابی، تجرید رساله الدعای القلیبیه، حیدرآبادالرکن، مطبعه مجلس دائرة المعارف العثمانیه، ۱۳۴۹ ق.
- _____، آراء اهل المدینة الفاضلة و مضاداتها، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۲۰۰۲.
- _____، السیاسة المدنیة، بیروت، دار و مکتبه الهلال، ۱۹۹۶.
- _____، النکت فیما یصح و ما لا یصح من احکام النجوم، احمد ناجی الجمالی، مصر، ۱۹۰۷.
- _____، نصوص الحکم بر فصوص الحکم، حسن حسن زاده آملی، چ ۲، تهران، مرکز نشر فرهنگی، ۱۳۷۵.

- _____، سیاست مدنی، ترجمه سید جعفر سجادی، چ ۲، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۱.
- _____، اندیشه‌های مدینه فاضله، ترجمه سید جعفر سجادی، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۸.
- _____، عیون المسائل، مصر، مطبعه ستاره، ۱۹۰۷.
- فخر رازی، المطالب العالیه، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷ق.
- ملاصدرا، الاسفار الاربعه، ج ۲، چ ۲، قم، انتشارات مصطفوی، ۱۳۶۸.
- _____، رسائل فلسفی صدر المتألهین، رساله شواهد الربوبیه، تهران، حکمت، ۱۳۷۵.
- _____، الشواهد الربوبیه، با تعلیقات حاج ملاهادی سبزواری، چ ۲، تهران، مرکز دانشگاهی، ۱۳۶۰.
- _____، المبدأ والمعاد، تهران، انجمن شاهنشاهی فلسفه، ۱۹۷۶.
- _____، رساله اجوبه المسائل النصیری، تهران، حکمت، ۱۳۷۵.
- قطب الدین شیرازی، شرح حکمة الاشراق، تهران، دانشگاه تهران و موسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، ۱۳۸۰.

