

امکان سنجی اتصاف یا عدم اتصاف خداوند به صفت اراده از منظر شیخ اشراق

رسول پاداش پور^۱ و محمدمهدی سلامی^۲

چکیده

صفت اراده از جمله صفات و کمالات خداوند است که درک صحیح از آن مانند دیگر صفات، سبب کمال عالم می گردد. اگرچه عموم متفکران مسلمان این صفت را برای خداوند قائل اند، ولی کیفیت و نحوه اتصاف خداوند به آن همواره محل تضارب آرا بوده است. در میان حکمای پیش از شیخ اشراق، برخی اراده را علم به نظام احسن می دانند و برخی نیز برای تبیین معنایش، آن را به صفت علم ارجاع داده اند که در نتیجه این دو صفت به لحاظ مفهوم و مصداق، متحدند. در این میان برخی شیخ اشراق را منکر اراده دانسته اند، در حالی که با بررسی مبانی نظامواره فکری و حکمی ایشان، نه تنها چنین نسبتی غیرقابل پذیرش است، بلکه خلاف آن اثبات می گردد. از جمله این مبانی می توان به کل الکمال بودن نورالانوار اشاره کرد که طبق آن، همه کمالات موجود در مراتب مادی، به نحو اتم و اشرف در مرتبه اعلی وجود دارد. صفت اراده از جمله کمالات وجودی است که اثبات آن سبب شرافت و علو می گردد و نفی آن، نفی کمال است؛ بنابراین باتوجه به روح کلی حاکم بر فلسفه سهروردی ضرورتاً باید ایشان را قائل به اراده دانست.

واژگان کلیدی: اراده خداوند، شیخ اشراق، نورالانوار، اراده، کمال.

تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۶/۲۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۶/۷

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام دانشگاه علوم اسلامی رضوی (rasool70.p@gmail.com).

۲. مدرس و پژوهشگر حوزه علمیه خراسان / نویسنده مسئول (mahdisalami4794@gmail.com).

مقدمه

معرفت خداوند برترین معارف می‌باشد. شناخت کنه ذات ربوبی امری غیرممکن است؛ ازاین‌رو شناخت حقیقی فقط در گرو درک اسما و صفات الهی است. در میان این صفات، اراده مورد نزاع متفکران بوده است؛ به‌گونه‌ای که برخی آن را به‌سبب شائبه نقص و تغییر در ذات خداوند، نفی نموده‌اند و بسیاری ازجمله حکما، اثبات این صفت را برای خداوند ضروری دانسته‌اند.

برخی حکما اراده را به علم تفسیر نموده و ملاک امر ارادی را عدم تنافی با ذات و همچنین علم فاعل به فعلش در صدور فعل معرفی می‌نمایند. برای رفع شبهه تشابه میان اراده در خداوند و انسان نیز به‌این دلیل تمسک شده است که افعال انسانی همراه قصد و غرض‌اند، حال آنکه چنین معنایی درمورد خداوند ناصحیح است.

در میان حکمای اسلامی اشاره به نظر شیخ اشراق دارای اهمیت است؛ زیرا آثار شیخ اشراق همواره مورد توجه حکمای پس از او بوده است؛ بنابراین بررسی مبانی و رأی ایشان برای اهل تحقیق خالی از فایده نخواهد بود. برخی شیخ اشراق را نافی صفت اراده الهی معرفی کرده‌اند، درحالی‌که به‌فرض وجود تصریح در عبارات وی مبنی بر انکار اراده، باز هم نمی‌توان با اتقان، چنین نسبیتی را پذیرفت. ضمن اینکه ایشان در مواردی مبنای پیش‌گفته یعنی ارجاع علم به اراده را اتخاذ نموده است؛ درنتیجه برای فهم مبنای شیخ اشراق ابتدا بایسته است مبانی کلی فلسفه اشراق را درنظر گرفت و باتوجه به نقشه کلی مطرح در این مکتب، حکم به باور یا عدم باور به امری کرد؛ برای مثال اگرچه ظاهر برخی عبارات ایشان دلالت بر اعتباریت وجود و اصالت ماهیت دارد، اما به حکم عقل و انصاف نمی‌توان به‌راحتی درمورد چنین مبنایی حکم صادر کرد؛ چراکه هیچ حکیمی موضوع علم خود را که همان وجود است، نمی‌تواند امری اعتباری قلمداد کند؛ براین اساس این مبنای کلی در فهم کلام بزرگان همواره باید مورد توجه قرار گیرد.

هدف نویسندگان پژوهش حاضر رعایت جانب امانت و انصاف است و به حکم قاعده پیش‌گفته ابتدا مبانی شیخ شهید را ذکر نموده و در پس آن نتیجه منطقی حاصل از آن بیان خواهد شد. ازجمله مبانی شیخ اشراق به این موارد می‌توان اشاره کرد: اولاً، نورالأنوار تمامی کمالات را در اتم درجات داراست؛ ثانیاً، میان موجودی که اراده و اختیار دارد و موجودی که فاقد اختیار است، در

فضیلت و کمال تفاوت وجود دارد؛ بنابراین اراده از کمالات محسوب می‌شود. از این رو حتی اگر عبارتی موهم این معنا باشد که سهروردی صفت اراده را منکر است، باید آن عبارت را با محکمت وی سنجید و نتیجه مورد نظر را بیان کرد. آنچه از ابتدای تحقیق مورد توجه بوده، روح کلی فلسفه سهروردی است که تنها با در نظر گرفتن همه مبانی به صورت یک جا و در طول یکدیگر بوده است؛ بنابراین اگر یک سخن به تنهایی در نظر گرفته شود و به شاکله فکری که عبارت است از مبانی ایشان توجه نشود، دستیابی به باور ایشان امکان پذیر نیست.

۱. مفهوم شناسی اراده

نقطه آغازین بحث از ماهیت اراده در میان غالب حکمای مسلمان تحلیل معناشناختی اراده در اراده انسان است. آنها پس از حذف شوائب و نواقص امکانی موجود در اراده انسان، آن معنا را بدون هیچ محدودیتی به خداوند نسبت می‌دهند. اکنون با بیان و تحلیل مفهوم اراده از حیث لغوی و سپس طرح آن در نظر حکما، سعی بر آن است معنایی جامع از اراده به دست آید و پس از بررسی معنای لغوی و اصطلاحی اراده، به بیان مبانی شیخ و معنای اراده نزد ایشان خواهیم پرداخت.

۱.۱. از حیث لغت

اراده از باب افعال و به معنای میل و رغبت است (فیروزآبادی، ۱۴۰۴، ص ۱۴۴). از نظر جوهری، ریشه این واژه «زود» به معنای خواستن و طلب است (جوهری، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۴۷۸) و برخی آن را مترادف با مشیت می‌دانند (همان، ص ۱۷۲ / طریحی، ۱۳۶۷، ج ۸، ص ۸۱۲). در قرآن کریم آیاتی وجود دارد که صفت اراده را به خداوند نسبت می‌دهند؛ از جمله این آیات به کریمه: «يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ وَ خُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا» (نساء: ۲۸)، «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (نحل: ۴۰) و «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ» (بقره: ۱۸۵) می‌توان اشاره کرد.

۱.۲. از حیث اصطلاح (نزد حکما)

در نگاه مشاء اراده به علم تفسیر شده است و از نظر آنان اراده خداوند صفت ذات بوده و تحقق و عینیت موجودات و مخلوقات با عنایت حق است (ابن سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۹۳-۵۹۹). از نظر فارابی، فعلی را می‌توان ارادی دانست که اولاً، با ذات منافی نباشد؛ ثانیاً، فاعل در صدور فعلش علم به چنین

صدوری داشته باشد (فارابی، ۱۹۸۸، ص ۳۳).

ابن سینا ضمن آنکه معیار ارادی بودن فعل را عدم تنافی آن با ذات و همچنین علم فاعل به صدور می‌داند (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۸)، بازگشت اراده را نیز به علم می‌داند و آن را در خداوند به عنوان صفت زاید بر ذات نمی‌پذیرد (همو، ۱۳۷۱، ص ۸۵۴). ابن سینا به عدم تغایر مصداقی و مفهومی میان اراده و علم قائل است؛ توضیح آنکه اراده نه مفهوماً با علم مغایر است و نه از جهت مصداق، بلکه از نظر او اراده و علم مفهوماً و مصداقاً واحدند؛ چنان‌که ایشان در شفا می‌فرماید: «فواجب الوجود لیست أرادته مغایرة الذات لعلمه و لامغایرة المفهوم لعلمه، فقد بینّا أن العلم الذی له بعینه هو الإرادة التی له» (همو، ۱۳۷۶، ص ۵۰۷).

البته نباید اشکال کرد که حقیقتاً میان علم و اراده یا هر صفت دیگر تغایر مفهومی وجود دارد؛ زیرا میان اوصافی که به واجب تعالی و مخلوقات نسبت می‌دهیم، تفاوت است؛ بدین بیان که ذهن مخلوق در درک اوصاف نامتناهی واجب الوجود من جمیع الجهات عاجز است و فقط از راه تمثیل و تشبیه به اوصاف خلقی و بشری است که حکم به وصفی درباره خداوند می‌تواند بکند؛ از این رو چنین درکی ناصحیح است؛ زیرا به حکم: «کمال الإخلاص نفی الصفات عنه» (نهج البلاغه، خطبه ۱) و نیز «التوحید إسقاط الإضافات»، باید هر وصفی که به خداوند نسبت داده می‌شود، عاری از محدودیت و جهات بشری باشد. ملاصدرا در این باره می‌گوید:

أَن وجوده مباین لوجود جمیع الموجودات؛ لأن وجوده واجب بذاته لذاته
و وجود غیره واجب به لابذاته ... فیأذن لایمائله و لایشابه شیء
من الأشياء، لا فی ذاته و لا فی صفاته، لا فی وجوده و لا فی کمالات
وجوده من العلم والقدرة والإرادة و غیرها من الصفات الكمالية (ملاصدرا،
۱۳۸۶، ص ۶، ص ۳۳۵).

شیخ الرئیس تفاوت اراده در خداوند و انسان را از این رو بیان می‌کند که افعال انسانی را دارای غرض و همراه با قصد می‌داند، درحالی‌که انتساب چنین وصفی به خداوند غیرممکن است؛ چراکه خداوند اراده‌اش فاقد غرض است (ابن سینا، ۱۳۸۳، ص ۳۶۶).

درنظر خواجه معنای اراده نزد حکما، علم به نظام کل بر وجه اتمّ است (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۳۳۱). ایشان بازگشت اراده را به علم می‌داند؛ به گونه‌ای که این علم داعی فعل بوده و نباید آن را زاید بر داعی دانست؛ زیرا لازمه‌اش تسلسل یا تعدد قداماست (حلی، ۱۴۰۷، ص ۴۰۲). خواجه برای بیان تفاوت میان اراده در خداوند و انسان، اراده خداوند را خالی از شوق و میل به فعل می‌داند، درحالی‌که

برای نسبت دادن اراده در انسان همواره اراده او برای انجام فعل به همراه شوق و نیل به هدف است (طوسی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۱).

مطابق این تعریف، نظر خواجه را درباره اراده خداوند باید به معنای ذاتی بودن آن تفسیر کرد؛ چراکه او اراده را جدای از علم نمی داند. حتی بالاتر از آن باید علم و اراده را مصداقاً یکی تلقی کرد، بلکه از حیث تعریف نیز برای آنان تعریف واحدی آورد و از آنجا که همه صفات به وجود برمی گردند، همه آنها حقیقت واحدند (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۳۳۶).

۲. نظر شیخ اشراق در باب اراده

برای دستیابی به نظر سهروردی در باب اراده، باید سیر اندیشه وی را در بُن مایه های فلسفی او جست؛ از این رو اشاره به مبانی کلی ایشان و ارتباط آن با اراده ضروری می نماید.

۲-۱. مبانی کلی

شیخ اشراق اساس فلسفه خویش را بر پایه نور می داند و در وجه تمایز میان پیروان مشاء با نظام فلسفی خود بر این امر تصریح دارد (سهروردی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۲۵۲). او در این باره معتقد است هیچ یک از پیروان مشائین، در حکمت الهی دارای قدم راسخ نیستند و از نظر او حکمت الهی فقه الانوار است (همو، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۵۰۵)؛^۱ بر همین اساس تمامی مبانی فلسفی خویش را بر مدار نور بنا می نهد و این را از ابداعات فلسفی خود معرفی می کند. اگرچه در این نظریه خود را وامدار متفکرانی چون حکمای فُرس و افلاطون الهی می داند و از آنها به بزرگی یاد می کند (همو، ۱۳۹۴، ص ۱۰).

از جمله مسائلی که در حکمت الاشراق دارای جایگاه و اهمیت خاصی است، بحث از نفس می باشد؛ به گونه ای که نه تنها در تبیین مبانی نوری در فلسفه سهروردی باید مورد توجه قرار گیرد، بلکه در فهم کلام و معرفت به عوینات فلسفه اشراق که مبتنی بر اصول کشفی و علوم ذوقی است، دارای اهمیت می باشد (شهرزوری، ۲۰۰۷، ص ۲۱۰)؛ از این رو به تبیین این معنا در نگاه حکمی شیخ اشراق می پردازیم.

۱. «و لانعلم فی شیعة المشائین من له قدم راسخ فی الحکمة الإلهیة، أعنی فقه الانوار».

۲-۱-۱. چیستی نفس و ذات مجرد و اوصاف آن

از نظر شیخ اشراق حقیقت نفس، نوری و بسیط است و مطلقاً ترکیب در آن راه ندارد. اگرچه به تحلیل عقل جوهر بودن، تدبیر بدن و فصل مختص به نفس را به همراه وجود ادراکی می‌توان به عنوان ضمایم نفس برشمرد، ولی در تجزیه و تحلیل شهود نفس در متن حضور بی‌واسطه، هیچ ویژگی جز ادراک یافت نمی‌شود (یزدان‌پناه، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۴)؛ بنابراین از نظر ایشان، نفس حقیقتی یگانه است که سراسر نور و علم بوده و در بیان بازشناسی نفوس انسانی از یکدیگر دو طریق پیشنهاد می‌کند؛ یکی به وسیله عوارض است؛ مانند تدبیر بدن که هر نفسی بدن خاص خود را دارد و از این جهت با نفس دیگر متفاوت است و دوم آنکه ذاتیات نفس یعنی ادراک، سبب امتیاز نفوس از یکدیگر می‌باشد (همان، ص ۵).

شیخ اشراق در معنای علم و ادراک نفس بیان می‌دارد که ذات متقوم به ادراک حصولی نیست؛ چراکه ادراک حصولی در مرتبه پس از ذات تحقق می‌یابد؛ یعنی اولاً، باید مدرک باشد تا برای او ادراکی صورت پذیرد. از سوی دیگر چنین ادراکی به ادراک غیر نیز تقوّم ندارد؛ زیرا ادراک اشیای دیگر غیر از نفس با ذات نفس متلازم نیستند (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۱۵-۱۱۶)؛ بنابراین علم و ادراک نفس باید از سنخ علم حضوری باشد.

پس از آنکه شیخ اشراق اثبات می‌کند نفس انسانی امری نوری و از سنخ علم و ادراک است و آن را بسیط می‌داند، بیان می‌کند مفارقات که به منزله وسائط فیض و علل مراتب مادون‌اند نیز دارای حقیقتی از سنخ نور و بساطت‌اند. از نظر او هر ذاتی که از خود غفلت ندارد و ذاتش نزد خود ظاهر می‌باشد، نور محض و مجرد است؛ بنابراین ذات نوری ظهورش به واسطه خودش می‌باشد، نه امر خارج از ذات؛ چراکه لازمه ظهور آن حقیقت به واسطه امر خارج از ذات ترکیب از دو جهت نور و ظلمت بوده، درحالی که چنین معنایی درباره امر بسیط نادرست است (شیرازی، ۱۳۹۴، ص ۱۱۰-۱۱۲).^۱ نتیجه آنکه نه تنها نفس انسانی از خود غافل نیست و به ذات خود توجه و حضور دارد، بلکه مراتب بالاتر از آن نیز متناسب با مرتبه‌ای که در آن‌اند، فاقد غیبت و هرگونه جهت نقص و ظلمتی می‌باشند.

۱. «کل من کان له ذات لا یغفل عنها، فهو غیر غاسق، لظهور ذاته عنده، فهو نور محض مجرد لا یشار إلیه...».

چنین مبنایی در نفس، شیخ را بر آن می‌دارد تا حیات را به علم و ادراک تفسیر کند، اما به گونه‌ای که امری متعین و مشخص برای نفس به‌شمار آید، نه اینکه آن را وصف نفس بدانند. همان‌گونه که در بساطت نفس انسانی سخن از ادراک و علم حضوری به میان آورد و همان معنا را به نحو تأمّلی به مفارقات نسبت داد، در حیات نیز با همان ملاک درک و علم حضوری باید همین معنا را نسبت به نفس انسانی و مفارقات و ذات باری تعالی که به تعبیر شیخ اشراق، اَبسط بسائط است، جاری دانست (همو، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۸۶-۱۸۷). از نظر سهروردی لازمه حقیقت حیات، سلب ماده است و حقیقت جوهر مدرک همان حیات بوده و اساساً آنچه مورد غفلت قرار نمی‌گیرد، آنائیت مدرک است که به تعبیر شیخ اشراق همان حیات بوده و با انکار بدون ارجاع حیات به ادراک، علم و حضور نفس برای خود، نه تنها بی‌معنا، بلکه غیرممکن است؛ زیرا سهروردی حیات را چیزی جز علم و ادراک نمی‌داند (همان).^۱

۲-۱-۲. فیاضیت نورالأنوار و تبیین نور و ظلمت

پس از تبیین توقف موجود حیّ بر ادراک و حضور برای خود، قدرت به معنای امری که لازمه حیات است، روشن‌تر می‌نماید؛ توضیح آنکه نفس نورانی دارای حیات باید قادر بر انتشاء این نور از خود باشد؛ اولاً، برای نمایاندن خود و ثانیاً، برای ظهور غیرخود؛ زیرا نور ظاهر بذاته و مظهر لغيره است. اکنون باید به همان میزان که علم و حیات را به نفس مجرد نسبت می‌دهیم و مافوق آن هم به همان صفات به نحو اَبسط و افضل متصف می‌شوند، حقیقت قدرت را نیز بدان سان معنا کرد. از نظر سهروردی نور محض حیّ است و حیات به همراه علم و قدرت لازمه اش فیاض بالذات بودن است (همو، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۱۱۷). از سویی حرکت و حرارت را حاصل ایجاد نور می‌داند و این معنا را تذکر می‌دهد که نور لذاته فیاض لذاته است، اما نه به جعل

۱. «ثم إذا عرف أن النفس لا ترتكب، بل ماهيتها بسيطة دراکة، فيجب أن يكون فاعلها مدرکاً و هو أبسط و أفضل، حتى ينتهي إلى أقصى أسبابها .. و لا يدرك المدرک لذاته بأمر خارج، فإنه باطل، فيتعين أن تكون هي نفس الحيات، كما ذكرنا في النفس .. و سلب المادة لاصورة له في الأعيان، ثم المادة مسلوبة عنها المادة و ليست حية و لا دراکة، فلا بد و أن يكون جوهر المدرک الحية. فإن ماورائه يمكن أن يغفل عنه مع إدراك الأنائية».

جاعل، بلکه به حسب ذات خود چنین است (همان، ج ۲، ص ۱۹۵).^۱

از آنجا که شیخ اشراق حقیقت نور را حیات می‌داند و ازسویی اموری که فاقد حیات‌اند را ظلمانی می‌شمرد، ابتناء فلسفه ایشان بر نور و ظلمت، امری روشن است. بیان این مطلب آن است که هستی به مثابه یک کل بوده که از رأس هرم این کل تا مراتب مادون، متصف به نوریت یا ظلمت می‌شوند. نورالأنوار به عنوان مبدأ هستی، معیار و مدار این نورانیت است؛ به عبارت دیگر او حقیقت نور است و تمامی انوار از او ساطع می‌شوند؛ به گونه‌ای که اطلاق نور حقیقی بالحقیقه بر او صادق است.

از نظر او شیء حقیقتاً و در ذات خود یا دارای نور است یا فاقد آن؛ به گونه‌ای که این معنا از نور، مطلق نور را شامل می‌شود؛ یعنی هم در انوار جوهری و هم در انوار عرضی جاری است. نوری که درحقیقت خود نور است، نور مجرد و نور محض می‌باشد و نوری که درحقیقت خود نور نیست، یا بی‌نیاز از محل است که آن را جوهر غاسق و ظلمانی می‌نامد یا امری است که هیئت برای غیر بوده و درواقع هیئت ظلمانی است و اطلاق آن بر اعراض می‌باشد. از نظر شیخ اشراق اجسام برازخ به شمار می‌روند که قابل اشاره حسی‌اند و این معنا درمورد مجردات صدق نمی‌کند؛ چراکه قابل اشاره حسی نیستند.

به‌باور شیخ اشراق، رابطه میان امر نورانی و ظلمانی آن گونه که مشاء بر آن باورند، ملکه و عدم ملکه نیست، بلکه برای صدق ظلمانی بودن درمورد امری، عدم نور کافی است. تأثیر اتخاذ چنین مبنایی در رابطه میان نور و ظلمت، در فلسفه شیخ اشراق آن است که برای ظلمانی بودن برازخ و غواسق، نیاز به اثبات شأنیّت نیست و همین که نور نباشد، به معنای ظلمانی بودن آن شیء است (همان، ص ۱۰۷-۱۰۸).

سهروردی اساساً نور عرضی حسی را مستغنی در ذات نمی‌داند؛ زیرا این انوار نیازمند جوهر غاسق‌اند و قیام به غواسق، لازمه‌اش امکان است. همچنین منشاء نور عارضی را جوهر غاسق نمی‌داند؛ زیرا اگر چنین بود، لازمه آن به شمار می‌رفت و درهرحال ملازم آن بود و ازسویی موجب شیء نمی‌تواند اخس از موجب باشد. نتیجه‌ای که بر این مطلب متفرع می‌شود آنکه معطی نور

۱. «و أما النور فيوجد هما و يحصلهما بسنخه، والنور قیاض لذاته، فقال لما هیئته لا یجعل جاعل».

عرضی به اجسام و برازخ تنها نور مجرد است و ماهیت مظلمه برازخ نیست (همان، ص ۱۲۱). ایشان همچنین نور حاصل از نورالأنوار در نور مجرد را نسبت به عقول و مفارقات، امر عرضی می‌داند، اما نه نور عرضی محسوس، بلکه نور عرضی مجرد (همان، ص ۱۳۸).^۱

۲-۱-۳. بداهت نور

حقیقت نور، بُن‌مایه نظام‌واره حکمی شیخ اشراق را تشکیل می‌دهد. نور از نظر ایشان مستغنی از تعریف است؛ چراکه تعریف برای معرفت به شیئی است که یا نسبت به آن علم وجود ندارد یا برای دستیابی و آگاهی بیشتر نسبت به حدود و ثغور آن است. این درحالی است که نور به خودی خود ظاهر است؛ در نتیجه نیاز به تعریف ندارد. حقیقت نور، اظهر ظواهر است، بلکه ظهور و روشنی هر چیزی به واسطه نور است؛ پس چگونه می‌توان امری را یافت که بتوان به وسیله آن نور را تعریف کرد (همان، ص ۱۰۶).^۲ سهروردی ضمن آنکه تعاریف به حد و رسم را نمی‌پذیرد، بر آن است که امر بدیهی و ملاک در بداهت مشاهد یا محسوس بودن آن است و از نظر ایشان از این جهت تفاوتی میان شهود حسی یا شهود قلبی نیست.

ارائه چنین معنایی از امر بدیهی و اطلاق آن بر نور ما را به این نتیجه سوق می‌دهد که شاید بتوان هر حکمی که درباره مطلق وجود مطرح است، همان را در مورد نور نیز جاری دانست؛ به عبارت دیگر حقیقت وجود در فلسفه سهروردی همان نور حقیقی است؛ بنابراین وقتی سخن از نور به میان می‌آید، باید آن را حقیقتی عام و فراگیر دانست که هستی را دربر گرفته است و غیر از نور اساساً هیچ معنای دیگری وجود ندارد؛ چنان‌که شارحان حکمت اشراق نیز نسبت میان نور با ظلمت و ظهور با خفا را متناظر با نسبت وجود با عدم دانسته‌اند (همان، ص ۲۸۳-۲۸۴).^۳

۱. «فالنور الحاصل فی النور المجرد من نور الأنوار هو الذی نخصه باسم «النور السانح» و هو نور عارض. والنور العارض ینقسم إلى ما یکون فی الأجسام، و منه ما یکون فی الأنوار المجردة».

۲. «إن کان فی الوجود ما لا یمتاز إلى تعریفه و شرحه، فهو الظاهر و لاشیء أظهر من النور، فلاشیء أغنی منه عن التعریف».

۳. «و لأن الوجود لانسبة إلى العدم كالظهور إلى الخفاء والنور إلى الظلمة، فیکون الموجودات من جهة خروجها من العدم إلى الوجود كالخارج من الخفاء إلى الظهور و من الظلمة إلى النور، و یکون الوجود کلّه نوراً بهذا الاعتبار».

۲-۱-۴. تشکیک نور

سهروردی برای بیان مراتب نور از تشکیک در نور سخن می‌گوید. از نظر او اختلاف در نور بعینه همان است که انوار در آن مشترک‌اند و فقط در میزان برخورداری از شدت و ضعف است که این حقایق از یکدیگر تفاوت دارند. نورالأنوار که در بالاترین مرتبه قرار دارد و پایین‌ترین مرتبه نوری در صدق عنوان نور بر هریک مشترک‌اند و تنها به واسطه برخورداری از شدت نوریت، یکی وصف واجب را داراست و دیگری ممکن است، این‌گونه نیست که در نورالأنوار نور، مضاف با وصف دیگری متصف به واجب شود.

از نظر شیخ اشراق تقسیم نور به جوهری و عرضی نیز بر تشکیک بنا نهاده شده است و آن را به خارج از ذات نور نمی‌داند، بلکه نور شمس و نور شمع که انوار حسی‌اند، در اصل نوریت با انوار جوهری مشترک است، اما از آنجاکه نور عرضی قائم به دیگری است و وجود فی‌نفسه ندارد، متصف به ضعف می‌شود. از سویی نباید اختلاف میان انوار مجرد عقلی را به نوع آنها دانست، بلکه تفاوت در کمال و نقص است و از آنجاکه حقیقت نور - اعم از نور جوهری و نور عرضی - فی‌نفسه امری واحد است، فقط همین تبیین می‌تواند صحیح باشد (همان، ص ۱۱۹-۱۲۰). از نظر ایشان نه تنها در انوار مجرده اختلاف به کمال و نقص است، بلکه در انوار حسی نیز چنین معنایی جاری می‌باشد؛ برای مثال خورشید که سبب روشنایی ماه می‌شود، اگرچه از حیث شدت نوریت و سمت علیت خورشید بر ماه مقدم است، ولی عنوان نور بر هردو صادق بوده و اختلاف آنها به کمال و نقص است (همان، ص ۱۲۶-۱۲۷).

براین اساس اگر نور را مرکب از اجزاء دانستیم که اقل آن دو جزء می‌باشد و هریک از این اجزاء امری غیر از نور فی‌نفسه باشد، بدین معناست که حقیقت نور با جوهری غاسق و ظلمانی یا هیئتی ظلمانی مرکب شده که این معنا با فی‌نفسه بودن حقیقت نور ناسازگار است. اگر یک جزء را نوری و جزء دیگر را غیرنوری دانستیم، جزء غیرنوری نقشی در حقیقت نور نخواهد داشت و حقیقت نور همان جزء نوری است؛ زیرا ترکیب نور با غیرنور که همان ظلمت است، بی‌معنا خواهد بود (همان، ص ۱۱۹-۱۲۰).

اگر حقیقت نور که امر مشترک میان همه انوار است، در حد مفهومی ذهنی تلقی شود، لازمه‌اش امکان و معلولیت نورالأنوار است؛ بنابراین باید نور واجبی را به نفس نوریت مقتضی کمال دانست، نه

اینکه ذات را نوری دانست که دارای کمال است، بلکه او کل الکمال و کل النور است، نه ذات ثبت له النور یا ذات ثبت له المکمال باشد. اشتراک انوار در حقیقت نوریت و اینکه عامل امتیاز نور الانوار از انوار مادون همان حقیقت نور است، نباید موهوم نیازمندی نور الانوار گردد. همچنین نور ضعیف نیز به واسطه امری خارج از ذات نور، ضعیف نشده و ذات دارای ضعف نیست، بلکه نحوه ظهور آن به همین صورت است (همان، ص ۱۲۷-۱۲۸).

با تبیین تشکیک نوری که به منزله امر واحد بسیط به یکدیگر پیوسته به شمار می آید، روشن می شود که هیچ حقیقت و مشاهده ای نسبت میان انوار از یکدیگر اغتیاب ندارد. نور الانوار مشاهده نور اقرب است، درعین حال به ذات خود نیز عالم است؛ چراکه میان این دو هیچ حجابی نیست، اگرچه شهود معلول نسبت به علتش را نمی توان شهودی تام دانست، ولی معلول به وسع خود علت را مشاهده می کند (همان، ص ۱۳۳). بر پایه چنین نگاهی، نور به علم قابل تأویل است و چنان که پیش تر بیان شد، علم به معنای حضوری و شهودی آن مد نظر است.

۲-۱-۵. عشق و قهر

در نظر شیخ اشراق، میان انوار عالی و انوار سافل، رابطه ای دوسویه برقرار است؛ به گونه ای که می توان آن را مصحح خلق و ایجاد انوار سافل توسط انوار عالی و نیز میل انوار سافل برای نیل به نور عالی دانست. در این نگاه، نور سافل عین تعلق و ربط به نور عالی است، درحالی که نور عالی مستغنی از انوار سافل می باشد. البته عشق و محبت نور عالی به انوار سافل فقط به سبب میل به خود می باشد؛ زیرا هیچ چیز از دایره شمول آن بیرون نیست و همگی معالیل آن به شمار می آیند؛ بنابراین شوق مادون به بالا، به عشق تعبیر می شود و احاطه و بی نیازی عالی به دانی، قهر نام می گیرد و همین عشق را می توان سبب ایجاد و ظهور مادون از عالی دانست.

ناقص برای تعالی خود میل به بالا دارد و شکوه و هیمنه کامل، او را به خود سوق می دهد، بی آنکه چنین رابطه ای از طرف کامل باشد (همان، ص ۳۵۵). دلیل این مطلب وجود نقصان و ضعف در سافل و بودن کمال و شدت وجودی در عالی است که البته عین وجود فی نفسه آن می باشد. مطابق مبانی شیخ اشراق این گونه می توان نتیجه گرفت که نور الانوار به عنوان سرسلسله هستی، عشق و زیبایی اش اتم عشق و زیبایی هاست و انوار سافله نیز به میزان تعشق و میل و در نتیجه قرب به اوست

که از شدت و ضعف برخوردار می‌شوند (همان، ص ۱۳۵-۱۳۶)؛^۱ بنابراین انتظام تمام هستی بر پایه عشق و قهر است (همان، ص ۱۳۷).

در چگونگی انتشاء و اشراق نور از مراتب عالی بر سافل باید گفت: این امر به‌گونه اضافه اشراقی است، نه به‌صورت منفصل یا طرفینی؛ توضیح آنکه شعاع نوری دفعتاً از بالا به مراتب مادون افاضه می‌شود، بی‌آنکه چیزی از آن حقیقت کاسته شود یا در مادون حلول نماید. همین معنا در انوار حسی نیز جاری است؛ به‌گونه‌ای که در تابش نور خورشید بر اشیا، چیزی از شدت آن نمی‌کاهد و همچنین در شیء منور چیزی حلول نمی‌کند (همان، ص ۱۳۷-۱۳۸). اگرچه افاضه آن حقیقت به همه اشیا یکسان است، ولی هریک به‌اندازه قابلیت خود این نور را دریافت می‌کنند. از باب تشبیه معقول به محسوس می‌توان اشاره کرد که اگر آینه‌ای را که زنگار گرفته است، مقابل آفتاب قرار دهیم، هیچ انعکاسی از نور در آن یافت نمی‌شود، درحالی‌که جسم صیقلی در برابر نور همواره نشانگر آن روشنایی است؛ از این رو تفاوت نفوس در بهره‌گیری از نور و کمالات نوری، نه به‌سبب فاعل، بلکه به‌خاطر میزان استعداد این نفوس است (همان، ص ۱۳۵).

۲-۱-۶. قاعده امکان اشرف

بر اساس این قاعده اشراقی که آن را از ابداعات سهروردی می‌توان به‌حساب آورد، در جایی که موجودی اخس و در مرتبه پایین‌تر پدید آمده است، حتماً باید پیش از آن، موجودی که به‌لحاظ مرتبه وجودی بالاتر و شریف‌تر از آن است، پدید آمده باشد؛ به‌عبارت دیگر تا موجودی اشرف از حق تعالی صادر نشده باشد، صدور موجود اخس ممکن نخواهد بود (همان، ص ۱۵۴-۱۵۵)؛ بنابراین از نورالانوار یک حقیقت اشرف صادر می‌شود و از آن حقیقت نیز موجودات نازل‌تر و پایین‌تر تا آخرین و پست‌ترین مرتبه پدید می‌آیند.

شیخ اشراق این قاعده را به‌عنوان یکی از دلایل اثبات مثل نوری به‌کار برده و آن را در عالم

۱. «النور السافل لا یحیط بالنور العالی، فإن النور العالی یقهره، أما لیس لایشاهده. والأنوار إذا تکتثرت فللعالی علی السافل قهر، و للسافل إلی لالعالی عشق و شوق. فنور الأنوار له قهر بالنسبة إلی ماسواه و لا یعشق هو غیره، و یعشق هو نفسه، لأن کماله ظاهر له و هو أجمل الأشياء و أكملها، و ظهوره لنفسه أشد من کل ظهور لشیء بالقیاس إلی غیره و نفسه».

ماده و مرکبات عنصری جاری نمی‌داند، بلکه معتقد است فقط در عوالم بالاتر از ماده راه دارد؛ زیرا در عالم ماده برای تحقق موجود اشرف مانع وجود دارد، درحالی که این مانع برای تحقق موجود اخس نیست و موجود اخس همواره پیش از موجود اشرف، پدید می‌آید، اما از آنجاکه در عوالم بالاتر از ماده، شرایط و استعدادات قابلی در ایجاد موجود اشرف دخیل نیست، بلکه برای تحقق آنها صرفاً جهت فاعلی کافی است، در صورت وجود جهت فاعلی، ابتدا ممکن اشرف و سپس ممکن اخس تحقق می‌یابد. میان موجودی که اراده و اختیار دارد و موجودی که اختیار ندارد، در فضیلت و کمال تفاوت وجود دارد؛ بنابراین اراده از کمالات به حساب می‌آید. تمامی سخنان را باید با این مبنا تبیین کرد.

۲-۲. زیرساخت فکری در صفات

چنانچه روشن است، حصول معرفت به خداوند در گرو شناخت اسماء و صفات الهی است؛ از این رو ارائه تبیینی صحیح از صفات در هر نظام فکری دارای اهمیت می‌باشد. در نظام فکری شیخ اشراق نیز این مسئله مغفول نمانده و تا حد زیادی به صفات نورالأنوار و رابطه صفات با ذات پرداخته شده است. گاه در بیان بحث‌ها به مباحث حکمای پیشین، نقدهای جدی وارد ساخته است و ضمن رد آن مبنا به‌طور کلی نظر نواندیشانه خود را ارائه کرده است؛ برای مثال در بحث «علم الهی» بر صور مرتسمه مشاء اشکالاتی وارد کرده است و آنها را توجیه‌ناپذیر دانسته، گاهی نیز مسئله را به‌گونه‌ای تبیین کرده است که نزدیک‌ترین تفسیر توحیدی از ذات و صفات و ارتباط آنها را ارائه نموده باشد؛ از جمله مباحثی همچون وحدت، علم، حیات و... اکنون به بررسی مبانی و زیرساخت‌های اندیشه شیخ اشراق در باب صفات نورالأنوار خواهیم پرداخت.

۲-۲-۱. بیان اثبات و صفات نورالأنوار

اگر نور مجرد در ماهیت نوری خود به غیر محتاج باشد، به حصر عقلی، آن غیر باید یکی از این فروض چهارگانه باشد: ۱. جوهر غاسق؛ ۲. عرض و هیئت ظلمانی است؛ ۳. انوار قائمه و عارضه و برازخ و هیئات آنها؛ ۴. نور مجرد جوهری. از نظر شیخ اشراق، جوهر ظلمانی غاسق به دلیل ضعفش نسبت به نور مجرد نمی‌تواند سمت علیت برای آن داشته باشد. از سویی همین حکم در مورد هیئات و اعراض نیز جاری است. انوار قائمه نیز خود محتاج به غیراند؛ چراکه

وجود فی نفسه و قیام به ذات ندارند؛ بنابراین باید همه انوار به نوری منتهی شوند که ورای آن نوری نیست و چنین معنایی فقط در نورالأنوار صادق است. تعبیر دیگری که شیخ اشراق درباره نور واجب به کار می برد، «النور المحیط»، «النور القیّوم»، «النور المقدس»، «النور الأعظم الأعلى»، «النور القهار» و «الغنی المطلق» می باشد (همان، ص ۱۲۱).

الف) وحدت: از آنجا که نورالأنوار غنی مطلق است، نمی توان وجود دو نور مجرد و غنی را تصور کرد؛ زیرا فرض آن است که این دو وجود درحقیقت نوری مشترک اند و تنها به شدت و ضعف از یکدیگر متمایز می شوند، حال آنکه در فرض دو نور واجب، شدت نوری هردو به یک میزان است. ازسویی نمی توان تمایز آن دو را به واسطه عارض غریب دانست؛ زیرا لازمه اش خلف است. توضیح آنکه از ابتدا مورد فرض ما جایی بود که دو نور واجب که غنی مطلق اند، با یکدیگر تصور شوند و باوجود عارض غریب، بحث امکان و احتیاج غنی به مخصصی ورای خود پیش خواهد آمد. نتیجه آنکه نور مجرد، غنی واحد است که همان نورالأنوار بوده و مادون او در اصل وجود و در بقای خود نیازمند به او هستند؛ بنابراین نه شبیه دارد و نه مثلی برای آن قابل تصور است (همان، ص ۱۲۲).

ب) علم: چنان که پیش از این توضیح داده شد، برگشت علم به نوریت ذات نور واجبی است و چنان که ذات مجرد به نفس نوریت خود به خود آگاهی دارد، علم نیز تأولیش به همین معناست؛ مطابق این تفسیر برای علم دو ویژگی باید برشمرد؛ نخست عالم به ذات خود به نحو حضوری علم دارد و دوم اینکه چنین علمی را نمی توان زاید بر ذات دانست، بلکه عین ذات است.

تبیینی که شیخ اشراق از علم دارد، نه به معنای عنائی بدون آن، بلکه اشراقی بدون آن مقصود است؛ یعنی نفس با التفات به اشیاء عینی به آنها در خارج علم می یابد و آن را به صورت ذهنی یا انشای صورت مثالی نمی توان تفسیر کرد. درواقع اضافه اشراقی سبب حصول علم به اشیای خارجی می شود و معلوم بالذات اشیای خارجی اند. ازسوی دیگر با علم خداوند به مبادی عالیه اشیا، تحقق علم به اشیای خارجی ازطریق تعلق علم به همین مبادی عالیه است که ورای عوارض مادی، همچون زمان و مکان اند و این بیان از علم، اشکالاتی که ممکن است دراین باره مطرح شود را پاسخ گو خواهد بود؛ درنتیجه باید اولاً، علم را به نحو اشراقی آن بیان کرد؛ ثانیاً، اشراق و حضور را به

شهود برگرداند؛ اعم از آنکه بالذات باشد یا به اشیای دیگر. چنین علمی به عنوان صفت نورالأنوار نه تنها غیرقابل انکار است، بلکه اثبات آن برای حکمت اشراق امری ضروری بوده و با مبانی آن سازگاری تام دارد (سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۴۸۸-۴۸۷).

ج) حیات و قدرت: سهروردی پیش از این در بحث ماهیت نفس، معنای علم و ادراک نفس را به علم حضوری ذات برای خود تبیین کرد و آن را امری نورانی و بسیط و از سنخ علم دانست و حیات را نیز به علم و ادراک تفسیر کرد. وی لازمه حقیقت حیات را سلب ماده دانست و بیان داشت که حقیقت جوهر مدرک همان حیات است که هیچ گاه مورد غفلت واقع نمی شود؛ بنابراین حیات همان ظهور شیء برای خود بوده و حیّ نیز کسی است که دارای درک و فعل باشد.

اگرچه حیات را به عنوان مبدأ علم و قدرت نیز تلقی کرده اند، ولی قدر مشترک همه معانی، همان ظهور و ادراک است و ازسویی نورالأنوار به خاطر حیاتش باید قادر بر امور نیز باشد؛ چراکه در تعریف حیات، قید «ظاهراً لنفسه» آمده است و برای حیّ نیز «الدّراک الفعال» ذکر شده است. شیخ اشراق با تفسیر دراک فعال و ارجاع آن به حیات و حقیقت نوریه بیان می دارد که ضرورتاً جنبه فعلی برای نورالأنوار باید وجود داشته باشد که لازمه آن فیاض بالذات بودن آن است و چنین نتیجه می گیرد که نور محض، حیّ است و هر موجود حیّ نیز نور محض است (شیرازی، ۱۳۹۴، ج ۲، ص ۱۱۷).

د) عدم تناهی: در تشکیک نوری که اشتراک در اصل نوریت و اختلاف نیز در همان نوریت، اما به شدت و ضعف تفسیر شد، نورالأنوار به عنوان منبع نور تلقی می شود که به نفس نوریت خود محدود به هیچ حدی نمی شود و جهت نقص و زوال در او راه ندارد؛ او کل الکمال است، بی آنکه غیر در این کمالات با او شریک باشد؛ پس از نورالأنوار مفارقات را نیز می توان از جهت اینکه مادون نورالأنوار اند، متناهی دانست، اما ازسوی دیگر که سمت علیّت برای مراتب مادون دارند و سوافل به وسیله آنها منور می شوند و همچنین فعل و اثر منبعی لایزال به شمار می روند، آنها را می توان نامتناهی شمرد.

اینکه ذات باری تعالی محتجب از ماست و ما را از مشاهده او محروم می کند، به خاطر شدت نوریت اوست؛ زیرا ادراک ضعیف ما را یارای مشاهده آن نور عظیم و شدید نیست، نه اینکه ازسوی او

نقصی در میان باشد؛ به عبارت دیگر ضعف در جهت قابلی است، وگرنه فاعل و فائض درنهایت تمامیت است. در نور حسی نیز چنین چیزی قابل نمایش است؛ برای مثال اگر با چشم نمی‌توان نور شمس را مشاهده کرد، نه به خاطر عدم کمال نور خورشید است، بلکه از جهت ضعف چشم و قوای ادراکی به عنوان قابل است و خورشید به همه اشیا به یک میزان روشنگری دارد.

بنابراین نورالأنوار نه معلوم کسی واقع می‌شود و نه مشهود کسی؛ چراکه علم فرع بر احاطه و شهود فرع بر مشاهده است؛ از این رو کسی توان احاطه و مشاهده او را ندارد. او کمال مطلق است و کسی نمی‌تواند ورای او قرار گیرد تا او را ببیند یا به او علم یابد، اگرچه با همین اختفا درنهایت ظهور و جلوه‌گری است و همه چیز به برکت وجود نور اوست که همه اشیا منورند؛ پس باید چیزی بر او محیط شود که فوق او قرار گیرد یا مقهور چیزی شود که قاهر بر او شود. حال آنکه مخصص و قاهری بالاتر از نورالأنوار وجود ندارد و او خود قاهر بر همه اشیا است.

۲-۲-۲. عینیت ذات و صفات

از آنجا که الحاق هیئات، اعم از نورانی و ظلمانی به نورالأنوار صورت نمی‌پذیرد، اتصاف او نیز به صفات به گونه‌ای که زاید بر ذات باشد، غیرممکن است. توضیح آنکه عروض هیئات ظلمانی بر خداوند مستلزم ترکیب می‌شود و این با نور محض بودن منافات دارد. در صورت عروض هیئات نوری، شیخ معتقد است در جایی می‌توان آن را طرح کرد که با آن نوری بر ذات اضافه شود؛ نتیجه این معنا نیز امکان و فقر نورالأنوار می‌باشد؛ زیرا پیش از این بیان شد که بالاتر از نورالأنوار چیزی قابل تصور نیست و او خود فوق همه چیز است (همان، ص ۱۲۳).

نورالأنوار به عنوان حقیقتی نوری که نوریت عین ذات اوست و هر آنچه از نور برای مادون اثبات می‌شود، به نحو اتم در او موجود است، دارای ظهور برای ذات خود و ظاهرکننده همه اشیا می‌باشد، بی آنکه دارای دو جهت باشد؛ یعنی از همان جهت که ظاهر است، از همان جهت نیز مظهر است. این معنا در تمامی صفات جاری است و چنان که ظهور تأویل به علم و حیات شد و خارج از حیطه نوری واجب تعالی نبود، قدرت، جود، قهر، مهر و... نیز چنین حکمی را به خود می‌گیرند. نور به عنوان حقیقتی بسیط بی آنکه متکثر شود، همه حقایق را دربرمی‌گیرد و بلکه او خود همه حقایق است و اساساً خارج از مملکت نور هیچ دولتی یافت نمی‌شود، حاکم

علی الإطلاق حضرت نور است که خود در عین نوریت ظاهر است (همان).
براین اساس این گونه می‌توان نتیجه گرفت که سهروردی نه تنها منکر صفات خداوند نیست، بلکه تفسیر وی از صفات بیشترین انطباق را با توحید خداوند دارد. این امر درحالی است که در تبیین وی از صفات که درواقع آن را همان نحوه نوریت خداوند و ظهور و علم و حیات می‌داند، کثرات نیز نفی نشده است. پیش از شیخ اشراق، جز در کلام گروهی از اصحاب ذوق و اندکی از صاحبان حکمت، چنین معنایی را نمی‌توان یافت.

نتیجه

در متون دینی ازسویی، اراده به خداوند نسبت داده شده است، ازسوی دیگر اتصاف اراده به خداوند به‌خاطر مسبوق بودن هر اراده‌ای به غرض و قصد ناممکن است. هر متفکری باید درباره این مسئله پاسخ و تبیینی ارائه نماید؛ چراکه درصورت اخیر، اراده از خداوند نفی می‌شود که با مبانی حکما و نیز آیات و روایات در تعارض بوده و درصورت نخست، موهم اتصاف خداوند به اوصاف امکانی ازجمله فقر و نیازمندی می‌گردد.

بنا بر آنچه از مبانی و تعاریف حکما از اراده برآمد، همگی بر اینکه اراده، علم به نظام اتم است، اتفاق نظر دارند. شیخ اشراق نیز از این امر مستثنا نیست و اراده را به چنین معنایی تعریف کرده است (سهروردی، ۱۳۱۶، ص ۲۲۹). وی ضمن مرید دانستن خدای متعال، جهت آن را فاعلیت خداوند می‌داند و در تقسیم فاعل به بالطبع (فاقد اراده) و بالاراده (دارای اراده)، خداوند را فاعل بالاراده می‌داند (همان). در صدق معنای اراده، علم را شرط می‌داند و دلیل آن را عالم بودن فاعل ذکر کرده و علت فیضان موجودات از خداوند را علم معرفی می‌کند. همین معنا را برای اراده پذیرفته است و ضمن آنکه فعل خداوند را در غایت کمال می‌داند، معتقد است با دقت نظر در انسان و نیز کل عالم، حقیقت اراده و علم خداوند قابل درک می‌باشد (همان).

همچنین حقیقت واجب از نظر شیخ اشراق، حقیقت نوری است و خداوند را غنی مطلق می‌داند. به‌خاطر وجود چنین غنایی، هرگونه طلب و عوض - چه به‌نحو مادی یا حتی معنوی - منتفی است؛ درنتیجه اراده‌ای را که مستلزم قصد و غرض باشد، از خداوند نفی می‌نماید و فقط

یک راه برای پذیرش اراده به عنوان وصفی از اوصاف خداوند بازمی گذارد که همان ارجاع اراده به علم است (همان، ص ۲۳۰).

چنان که در ممشای حکما، ارجاع اراده به علم صورت گرفت، شیخ اشراق نیز ضمن پذیرش اراده به عنوان صفتی از اوصاف الهی، بازگشت آن را به علم می داند؛ به گونه ای که بازگشت اراده را به علم، شرط پذیرش اراده به عنوان یکی از صفات خداوند می داند. از نظر او خداوند مرید است به جهت فاعلیتش و جهت فاعلیت او به خاطر صدور موجودات به عنوان فعل اوست. هر فاعل، فعل خویش را یا از روی طبع انجام می دهد یا از روی اراده. فاعلی که بالطبع است، خالی از علم و آن که به اراده فعل از او سر می زند، همراه با علم است؛ بنابراین همین معنا که خداوند فاعل مریدی است و فعل او از روی علم ایجاد شده، به معنای اراده است؛ پس مبدأ فیضان همه موجودات بر وجه نظام کلی در همه عالم است و علم خداوند سبب وجود معلومات می شود (همو، ۱۳۷۲، ص ۴۱).

از سوی دیگر با بررسی عبارات حکما در باب معنای اراده می توان این گونه نتیجه گرفت که رجوع اراده و حتی خود علم و دیگر صفات کمالی که به خدای متعال نسبت داده می شود، به حقیقت وجود است؛ از این رو چنان که ادراک حقیقت وجود برای عقول عاجز و قاصر ناممکن است، همچنان ادراک و احاطه به حقیقت اوصاف مانند اراده نیز ناممکن است؛ بنابراین هر حکمی که در مورد وجود صادق باشد، همان حکم، بعینه درباره اوصاف نیز جاری است. همان گونه که حقیقت وجود ساری در تمامی موجودات است، بدان سان حقیقت علم، قدرت، اراده و دیگر اوصاف نیز در همه موجودات جاری است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۳۳۶)؛ به عبارت دیگر اگر وجود متصف به شدت و ضعف و کمال و نقص می شود، اراده و... نیز دارای چنین احکامی اند.^۱

۱. «مرجع العلم والإرادة و غیرهما إلى الوجود ... إلا أن عقول الجماهير من الأذکیاء فضلاً عن غیرهم عاجزة قاصرة عن فهم سرایة العلم والقدرة والإرادة فی جمیع الموجودات حتی الأحجار والجمادات کسرایة الوجود فیها» (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۳۳۶).

«و کما أن الوجود حقیقة ساریة فی جمیع الموجودات علی التفاوت والتشکیک بالکمال والنقص فکذا صفاته الحقیقة التي هی العلم والقدرة والإرادة والحیوة، ساریة فی کل سریان الوجود علی وجه یعلمه الراسخون فجمیع الموجودات حتی الجمادات حیة عاملة» (همان، ص ۱۱۷).

از جمله این احکام، غیرقابل تعریف بودن وجود است؛ چراکه تعریف نه به حد و نه به رسم درمورد وجود صادق نیست، بلکه از اوصاف ماهیت است؛ بنابراین اوصاف که فروغ اصل (یعنی وجود) هستند، نه تنها بی نیاز از تعریف اند، بلکه تعاریف آنها ناممکن بوده و فقط تعریفی بسان شرح لفظ از آنها می توان ارائه کرد (سبزواری، ۱۳۸۶، ص ۱۸۷).

به تعبیر ملاصدرا از آنجا که احاطه و علم کامل به حقیقت وجود ممکن نیست و این حقیقت از نظرگاه پنهان است، همچنان یافت و ادراک اوصاف تابع حقیقت وجود نیز همین حکم را دارد و نام نهادن این حقیقت به اراده یا محبت یا عشق یا میل یا غیر این تعابیر به خاطر جریان عادت و اصطلاح یا به خاطر خفای این معنا یا به خاطر عدم ظهور آثار مطلوبه از آن در نزد جمهور است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۳۴۰)، وگرنه تمامی آنچه را به الفاظ گوناگون یا تعابیر موهم کثرت بیان می شود، همگی به حقیقت حاکی از معنای واحد و حقیقت واحدند. خداوند متعال از همان جهت که موجود است، از همان جهت عالم، مرید، حی، قادر و... است؛ به عبارت دیگر او واجب الوجود من جمیع الجهات والحیثیات است و این اتصاف به صفات گوناگون برای راسخان در علم (همان، ص ۱۱۷) مستلزم و موهم کثرت در ذات باری تعالی نمی شود.

اینکه شیخ اشراق را به این سخن معتقد بدانیم که «اراده صفت فعل است یا خیر» نیز مستلزم آن است که روشن شود مطلق اراده را در نظر بگیریم یا خیر. اگر گفته شود مطلق اراده صفت فعل است، این سخن درست نیست. در صورت دیگر نیز که گفته شود مطلق اراده صفت ذات است، همچنین نادرست می باشد؛ بنابراین اراده دارای مراتب گوناگونی است؛ در یک مرتبه صفت فعل است، در مرتبه پایین تر نیز از صفت بودن خارج و از وجودات عینی می شود و نخستین موجودی می باشد که خداوند در عالم عین ایجاد کرده است. اراده ای که در مقام فعل است، مقدم بر عقل می باشد، ولی اراده ای که صفت ذات باشد، مربوط به عالم علم بوده و اگر هم صفت علم باشد، امری اضافی است که متّخذ از موجودات عینی و متأخر از همه افعال و متأخر از اولین موجود است؛ یعنی متأخر از عقل است.

براین اساس هم اراده متأخر از عقل و هم مقدم بر عقل داریم و آنجا که اراده از خداوند نفی شده است، اشاره به آن مرتبه از مراتب اراده دارد که دارای تغییر و تحول می باشد؛ چراکه نتیجه تحولاتی

است که از تصدیق، عزم و جزم و... فراهم شده است و چنین چیزی از ذات خدای متعال نفی می‌شود و خداوند هیچ صفتی که دالّ بر تشبیه و تجسیم باشد، ندارد. نکته دیگر آنکه موجود دارای اراده و اختیار با موجود فاقد آن، از حیث فضیلت و کمال متفاوت است و از آنجاکه اراده ضرورتاً از کمالات محسوب می‌شود، نمی‌توان آن را از خداوند نفی کرد.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ الإلهیات من کتاب الشفاء؛ تصحیح حسن حسن زاده آملی؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
۲. —؛ التعليقات؛ تصحیح عبدالرحمن بدوی؛ قم: مکتب الإعلام الإسلامی، ۱۴۰۴ق.
۳. —؛ المباحثات؛ تصحیح محسن بیدارفر؛ قم: بیدار، ۱۳۷۱.
۴. —؛ النجات من الغرق فی بحر الضلالات؛ تصحیح محمدتقی دانش پژوه؛ تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
۵. —؛ دانشنامه علانی؛ تصحیح محمد معین؛ همدان: دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳.
۶. جوهری، اسماعیل بن حماد؛ تاج اللغة؛ تحقیق عبدالسلام هارون؛ تهران: مؤسسة الصادق، ۱۳۸۲.
۷. حلی، حسن بن یوسف؛ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد؛ قم: مؤسسه النشر الإسلامی، ۱۴۰۷ق.
۸. سبزواری، مولی هادی؛ شرح المنظومه؛ تصحیح محسن بیدارفر؛ قم: بیدار، ۱۳۸۶.
۹. سهروردی، یحیی بن حبش؛ التلویحات؛ تصحیح نجفقلی حبیبی؛ تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۷۲.
۱۰. —؛ اللمحات؛ تصحیح هانری کربن؛ تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۷۲.
۱۱. —؛ المطارحات؛ تصحیح نجفقلی حبیبی؛ تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۷۲.
۱۲. —؛ المقاوّمات؛ تصحیح نجفقلی حبیبی؛ تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۷۲.
۱۳. —؛ یزدان شناخت؛ تصحیح نصرالله تقوی؛ تهران: علمی، ۱۳۱۶.
۱۴. شهرزوری، محمد بن محمود؛ نزهة الأرواح و روضة الأفراح؛ پاریس: دار بیلیون، ۲۰۰۷م.
۱۵. شیرازی، قطب الدین؛ شرح حکمت الاشراق؛ تصحیح سید محمد موسوی؛ تهران: حکمت، ۱۳۹۴.
۱۶. صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة؛ قم: مکتبه المصطفوی، ۱۳۸۶.
۱۷. طریحی، فخرالدین؛ مجمع البحرین؛ تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۶۷.
۱۸. فارابی، ابونصر؛ التعليقات؛ بیروت: دار المناهل، ۱۹۸۸م.

۱۸. فیروزآبادی، محمدین یعقوب؛ القاموس المحيط؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۰۴ق.
۱۹. نصیرالدین طوسی، محمدین محمد؛ أجوبة المسائل النصيرية؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳.
۲۰. یزدان‌پناه، یدالله؛ حکمت اشراق؛ قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۲.