

مسئله علم پیشین خداوند به اشیا، در بین اندیشمندان اسلامی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ چراکه به نظر ایشان، برای رسیدن از ذات مطلق واجب متعال، به کثرات امکانی محدود، و ساطت چنین علمی ضروری است. بنابراین، آنچه برای آنان اهمیت دارد، اثبات علم پیشین خداوند به اشیا، آن هم به نحو تفصیلی و متمایز از هم است تا از این رهگذر، نحوه انتقال از ذات واحد و بسیط خداوند، به کثرات امکانی تبیین درستی یابد. در میان حکمای اسلامی، صدرالمآلهین اولین کسی است که توانسته از علم پیشین خداوند به اشیا، تحلیلی ارائه دهد که با وحدت و بساطت ذات متعال سازگار شود. در آثار عرفای مسلمان، با اینکه ظاهر امر حاکی از این است که بابت مستقل درباره حقیقت علم و نحوه علم خداوند به اشیا، اعم از قبل و یا بعد از ایجاد آنها نوشته نشده است، اما با دقت در هستی‌شناسی عرفانی درمی‌یابیم که اساس عرفان بر محور علم حق به ذات خود و به شئون ذاتی خود استوار است. کثرات عالم هم که چیزی جز شئون و مظاهر خداوند نیستند، در این قالب معنا می‌یابند. در کتب عرفانی، آنجا که سخن از علم خداوند به ذات خود به میان می‌آید، علم به اسما و صفات اندماجی ذات هم مطرح است؛ اسما و صفاتی که در مراتب بعدی، منشأ تحقق کثرات امکانی می‌شوند.

صدرالمآلهین، که در آثار فلسفی خود به بررسی آراء اندیشمندان اسلامی درباره نحوه علم پیشین خداوند به اشیا پرداخته است، دو تفسیر کاملاً متفاوت از دیدگاه عرفا در این زمینه ارائه داده است. ایشان در تفسیر اول، با ارائه تحلیلی از مذهب معتزله و ابطال آن، مذهب عرفا را در سخافت و تهی بودن از دلیل فلسفی، به مذهب معتزله ملحق کرده است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۸۱-۱۸۲). اما در تفسیر دوم، با اشاره به وجوه افتراق مذهب عرفا و معتزله، نه تنها دیدگاه آنان را سخیف و غیرمنطقی ندانسته بلکه با ارائه تحلیل فلسفی عمیق از آن، دیدگاه آنان را دقیق‌ترین دیدگاه خواننده است (همان، ج ۶، ص ۲۸۳-۲۸۴). ایشان در کتاب *اسفار* خود، علاوه بر اینکه تفسیر دوم از دیدگاه عرفا را قرائت دیگر از دیدگاه اختصاصی خود معرفی می‌کند، حتی خود را در این باره وامدار عرفا می‌داند (همان، ج ۶، ص ۲۶۴). در این مقاله، به بررسی دو تفسیر متفاوت صدرالمآلهین از علم پیشین الهی مطرح در عرفان اسلامی می‌پردازیم.

۱. تفسیر اول از دیدگاه عرفا

از آنجاکه صدرالمآلهین در تفسیر اول، با ارائه تحلیلی از مذهب معتزله و ابطال آن، مذهب عرفا را به مذهب معتزله ملحق کرده است، در کنار تفسیر اول از دیدگاه عرفا، پرداختن به مذهب معتزله و اشاره به ایرادات فلسفی آن ضروری به نظر می‌رسد.

علم پیشین الهی در عرفان اسلامی؛ از منظر صدرالمآلهین

عبدالرسول عبودیت / استاد مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی

محمود شریفی / کارشناس ارشد عرفان اسلامی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ✉ m-sharifi35@mihanmail.ir
دریافت: ۱۳۹۲/۳/۱۹ - پذیرش: ۱۳۹۳/۸/۱

چکیده

«علم پیشین خداوند به اشیا» از جمله موضوعاتی است که همه دانشمندان مسلمان از زوایای گوناگون به آن پرداخته‌اند. در میان حکمای مسلمان، صدرالمآلهین، برخلاف حکمای پیشین، تبیینی عقلی از این علم خداوند به اشیا، در دو ساحت ذات و مغایر ذات ارائه می‌دهد که با وحدت و بساطت ذات متعال سازگار می‌باشد. ایشان در آثار فلسفی خود، در ضمن بررسی آراء اندیشمندان مسلمان درباره نحوه علم پیشین خداوند به اشیا، دو تفسیر کاملاً متفاوت از دیدگاه عرفا ارائه داده است: وی ابتدا با استناد به ظاهر عبارات عرفا، دیدگاه آنان را در تهی بودن از دلیل، هم سطح دیدگاه معتزله دانسته است. سپس با استناد به واقعیت‌های نهفته در عبارات عرفا، دیدگاه آنان در زمینه علم پیشین خداوند به اشیا را، عمیق‌ترین و دقیق‌ترین دیدگاه دانسته است.

این مقاله، به بررسی دو تفسیر متفاوت صدرالمآلهین از دیدگاه عرفا درباره نحوه علم پیشین خداوند به اشیا می‌پردازد و انطباق و یا عدم انطباق تفسیر ایشان با دیدگاه عرفا را مورد بررسی قرار می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: خداوند، علم پیشین، اسما، اعیان ثابت، اشیا، صدرالمآلهین، عرفا، معتزله.

مذهب عرفا و قرابت آن به مذهب معتزله

صدرالمتألهین در تفسیر اول، نظر عرفا و متکلمین معتزله را نزدیک به هم دانسته، بر این باور است که ظاهر عبارات عرفا درباره علم خداوند به اشیا، همان دیدگاه معتزله است. ایشان در برخی از کتب فلسفی خود، صرفاً به نفی و ابطال دیدگاه معتزله پرداخته است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۳۹؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۲۸۷؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۸۸)، اما در کتاب *مبدأ و معاد* و *سفار*، با کنار هم قرار دادن نظر عرفا و معتزله، هر دو را مورد انتقاد قرار داده است؛ با این تفاوت که در این دو کتاب اولاً، از عرفا به بزرگی یاد کرده است. ثانیاً، قرابت مذهب عرفا به معتزله را به ظاهر عبارات آنان نسبت داده است. ثالثاً، درباره مذهب عرفا با عبارت «علی ما نقل عنهم» یاد کرده است. این شواهد، همه حاکی از آن است که تفسیر غیرفنی از «اعیان ثابت»، که موجب نزدیکی آن به «ثابتات ازلیه» معتزله می شود، تفسیر خود ایشان نیست (همو، ۱۳۵۴، ص ۹۳؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۸۱). اما تفاوتی که بین متن کتاب *سفار* و متن کتاب *مبدأ و معاد* مشاهده می شود، این است که در *مبدأ و معاد*، پس از ارجاع کلام عرفا به دیدگاه معتزله، هر دو را مردود شمرده، بدون اینکه به توجیه دیدگاه عرفا بپردازد، تصریح کرده است که تفاوت بین این دو نظریه، ادعایی بدون دلیل است (همو، ۱۳۵۴، ص ۹۳). درحالی که در کتاب *سفار*، با عدول از تفسیر فوق، از نظریه عرفا دفاع کرده، به توجیه کلام آنان و تمیز آن با نظر معتزله می پردازد (همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۸۶). این امر حاکی از این است که دست کم بخش مربوط به علم پیشین خداوند به اشیا، که در کتاب *سفار* مطرح شده است، از حیث نگارش متأخر از کتاب *مبدأ و معاد* در این زمینه است.

تفسیر مذهب عرفا و معتزله

مطابق گزارش صدرالمتألهین از دیدگاه معتزله، آنان برای اینکه علم پیشین خداوند به اشیا را موجه جلوه دهند، مدعی شدند که ماهیات اشیا، قبل از اینکه موجود بشوند، به نحو متمایز از هم ثبوت عینی و خارجی داشتند و همین ثبوت، معیار علم ازلی خداوند به آنهاست. بنابراین، علم خداوند به اشیا قبل از ایجاد آنها، نه بدون متعلق است، تا گفته شود که چنین علمی محال است، و نه متعلق آن موجود است، تا قدیم بودن اشیا لازم بیاید، بلکه علم خداوند به اشیا، قبل از ایجاد آنها، دارای متعلق است؛ متعلق آن ثبوت ماهیات اشیاست، نه وجود خارجی آنها. آنان بر این باورند که ثبوت اعم از وجود است؛ زیرا علاوه بر نفس وجود، شامل معدوم ممکن هم می شود. آنچه در مقابل «ثابت» قرار گرفته و «نقیض» آن به حساب می آید، «منفی» است، نه موجود. ازاین رو، ثابتات ازلیه، یا همان ممکنات معدوم، با اینکه

موجود نیستند، اما ثابت بوده، متعلق علم خداوند قرار می گیرند (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۷۵-۷۶). عرفا هم مثل معتزله، برای تصحیح متعلق علم پیشین خداوند به اشیا، بر این باورند که اشیا پیش از اینکه وجود خارجی پیدا کنند، دارای ثبوت ذهنی هستند و همین ثبوت، معیار علم ازلی خداوند به آنهاست (همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۸۱-۱۸۲).

صدرالمتألهین، در این تحلیل، معتزله و عرفا را جزو آن دسته از اندیشمندانی می داند که علم خداوند به اشیا را هم مغایر و زائد بر ذات الهی می داند و هم منفصل از آن (همو، ۱۳۵۴، ص ۹۱-۹۲). منظور ایشان از «مغایرت علم الهی با ذات او»، به این معناست که ذات خداوند، خود همان علم به اشیا نیست، بلکه ذات و علم دو شیء مغایر هم هستند. منظور از «انفصال علم از ذات»، به این معناست که علم حقیقتی عارض بر ذات و مرتسم در آن نیست، در قبال اتصال علم به ذات، که به معنای عروض و ارتسام آن در ذات است (عبودیت، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۷۹). بنابراین، مطابق هر دو نظریه، علم خداوند به اشیا، هم مغایر ذات اوست، هم منفصل از ذات و هم علمی حصولی است؛ زیرا این نوع علم، به دلیل انفصال معلوم از ذات الهی، نمی تواند علم حضوری باشد.

مطابق این تفسیر، فرق این دو نظریه، صرفاً در نحوه تحقق ثابتات ازلیه است؛ زیرا معتزله معتقدند: ثابتات ازلیه ثبوت عینی دارند، ولی عرفا ثابتات ازلیه یا همان «اعیان ثابت» را دارای ثبوت علمی می دانند. صدرالمتألهین درباره فرق اساسی این دو دیدگاه چنین می نویسد:

الخامس: مذهب القائلین بثبوت المعدومات الممكنة قبل وجودها و هم المعتزلة. فعلم الباری تعالی عندهم بثبوت هذه الممكنات فی الأزل. و یقرب من هذا ما ذهب إليه الصوفیة، لأنهم قائلون بثبوت الأشياء قبل وجودها ثبوتاً علمياً لاعیناً كما قالته المعتزلة (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۸۱).

بنابراین، تفاوت دیدگاه عرفا با معتزله، صرفاً در کیفیت ثبوت ممکنات است؛ به این معنا که معتزله به ثبوت عینی و خارجی آنها حکم کرده اند و عرفا به ثبوت علمی یا ذهنی آنها. اما ظاهر عبارات عرفا، حاکی از این است که این علم، مغایر متصل به ذات است، نه منفصل از آن؛ زیرا آنان ثبوت اعیان ثابت را به نحو علمی (ذهنی) می دانند. سخن آنان از این جهت به دیدگاه حکمای مشاء نزدیک تر است (ر.ک: همو، ۱۳۵۴، ص ۹۵). بنابراین، سخن عرفا از یک سو، به گفته حکمای مشاء نزدیک است؛ زیرا آنها مثل عرفا، قائل به صور ذهنی هستند، نه عینی، و از سوی دیگر، به گفته معتزله؛ زیرا معتزله مثل عرفا به ثبوت ماهیات قائل اند، نه به وجود آنها. به عبارت دیگر، وجه تشابه نظر حکمای مشاء با عرفا، در ذهنی بودن اشیا قبل از ایجاد آنهاست. اما وجه افتراق آنها این است که مشائین به وجود ذهنی اشیا قائل اند، و عرفا به ثبوت ذهنی آنها. وجه تشابه عرفا با معتزله، در ثبوت داشتن اشیا قبل از ایجاد آنهاست

و وجه افتراقشان این است که معتزله قائل هستند که اشیا قبل از ایجادشان دارای ثبوت عینی‌اند، ولی عرفا بر این باورند که اشیا قبل از ایجادشان، دارای ثبوت علمی‌اند.

نقد مذهب عرفا و معتزله

اگر بین مذهب عرفا و معتزله، هیچ تفاوت ماهوی نباشد، ابطال یکی موجب ابطال دیگری خواهد بود. اما سؤالی که مطرح است اینکه چرا صدرالمتهلین هر جا سخن از دیدگاه معتزله به میان آمده، نظر آنها را نقد کرده و آن‌گاه نظر عرفا را هم به آن ملحق کرده است، نه بعکس؟ دلیل این امر، شاید این است که صدرالمتهلین در ابتدای امر، خود به صورت تحقیقی به بررسی این دیدگاه نپرداخته بود، و آنچه از عرفا نقل می‌کرد، تفاسیری بود که محقق دوانی در آثار فلسفی خود به آنها اشاره کرده است. درحالی‌که نظر معتزله کاملاً برای او شفاف بود. از این‌رو، ایشان ابتدا نظر معتزله را، که کاملاً منظورشان شفاف بیان شده است، نقد می‌کند. سپس نظر عرفا را در بی‌دلیل بودن به آن ملحق می‌سازد.

به نظر صدرالمتهلین، مذهب معتزله مبنی بر ثبوت و شیئیت معدومات ممکن، به نحوی که در عین متمایز بودن از هم، تهی از وجود باشند، و آنها مناط علم ازلی خداوند به اشیا گردند، نزد عقلا بی‌دلیل و باطل است؛ زیرا وجود و ثبوت، هر دو معنایی مرادف هم دارند؛ ممکن نیست چیزی در عین معدوم بودن، ثابت باشد. ثبوت معدوم مثل وجود معدوم، اجتماع نقیضین است. با ابطال مذهب معتزله، مذهب عرفا هم باطل می‌شود؛ زیرا فرق این دو دیدگاه در این است که معتزله برای ثبوت ازلیه، ثبوت عینی قائل‌اند و متصوفه آنها را ثابت به ثبوت علمی می‌دانند. صدرالمتهلین به هر دو گروه معترض است که معدوم، هرگز ثبوتی ندارد، چه به مقام عین نسبت داده شود و چه به مقام علم:

و أما ما نقل عن هؤلاء الأعلام من الصوفية فيرد على ظاهره ما يرد على مذهب المعتزلة؛ فإن ثبوت المعدوم مجرداً عن الوجود أمر واضح الفساد سواء نسب إلى الأعيان أو إلى الأذهان (همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۸۲-۱۸۳).

ایشان با استناد به عباراتی از کتب عرفا، مدعی است که ظاهر سخنان آنان نشان می‌دهد ماهیات اشیا، جدای از وجودشان، دارای ثبوت علمی هستند و همین ماهیات متعلق علم خداوند به اشیا قبل از وجود عینی‌شان می‌باشند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۵۷). بنابراین، سخنان آنان در این زمینه در سخافت و بطلان کمتر از مذهب معتزله نیست؛ زیرا معتزله نیز معتقدند که ماهیات اشیا قبل از اینکه وجود عینی و خارجی پیدا کنند، دارای ثبوت عینی هستند، و متعلق علم خداوند به اشیا قبل از وجود عینی‌شان همین ماهیات آنهاست.

سرّ بطلان کلام معتزله و عرفا این است که اولاً، ثبوت اعم از وجود نیست. ثانیاً، آنچه اولاً و بالذات مجعول واقع می‌شود، حقیقت وجود است، نه ماهیت. اساساً ماهیت هیچ‌گونه تقدمی بر وجود ندارد، بلکه امری متأخر از وجود و حاکی و منتزع از آن است. پس، در حال عدم اصلاً ماهیتی نیست تا متعلق علم خداوند قرار گیرد. نتیجه اینکه، تقدم ماهیت بر وجود مطلقاً باطل است؛ خواه آن را همچون عرفا ثبوت علمی بنامیم و خواه همانند معتزله آن را ثبوت عینی بخوانیم. به همین دلیل، تمسک به «ثبوت ازلیه» یا «اعیان ثابت»، برای حل مسئله علم پیشین خداوند به اشیا، راه‌حل صحیحی نمی‌باشد.

صدرالمتهلین با وجود ارجاع دیدگاه عرفا به مذهب معتزله و ابطال آن دو، در ادامه با نگاهی خوش‌بینانه نسبت به مذهب عرفا معتقد است: وقتی به کتب آنان مراجعه می‌کنیم، تحقیقاتی بلند و مکاشفاتی لطیف و علومی دقیق و عمیق می‌یابیم که مطابق با علوم و معارفی است که خداوند بر قلب ما افاضه و الهام کرده است. از این‌رو باید نسبت به عبارات آنان در مسئله مورد بحث، حسن ظن داشت. نگاه خوش‌بینانه به مذهب عرفا، این است که عباراتشان را به ظهور بدویشان حمل نکنیم (صدرالمتهلین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۸۳). ایشان پس از ابطال هر دو مذهب، بر مبنای قاعده «بسیط الحقیقه»، به توجیه سخنان عرفا می‌پردازد که در ادامه، ذیل عنوان «تفسیر دوم از دیدگاه عرفا» به آن می‌پردازیم.

۲. تفسیر دوم از دیدگاه عرفا

در بحث «تفسیر اول از دیدگاه عرفا» صدرالمتهلین، مطابق گزارش ارائه شده از مذهب عرفا درباره علم پیشین خداوند به اشیا، ظاهر آن را از حیث نتیجه نزدیک به مذهب معتزله دانستند و هر دو را بدون دلیل و باطل اعلام کردند. اما در ادامه، بنا به دلایلی، به توجیه نظر آنها پرداختند که در حقیقت، تفسیر دوم از مذهب عرفا محسوب می‌شود. در این تفسیر، ایشان تلاش دارد با بهره‌گیری از قاعده «بسیط الحقیقه»، نظریه عرفا را به نظریه خود نزدیک کنند. روشی که صدرالمتهلین برای توجیه نظر عرفا در زمینه علم پیشین خداوند به اشیا ارائه می‌دهند، همان روشی است که برای اثبات برهان خود ارائه داده‌اند. بنابراین، نظر عرفا باید به نحوی توجیه شود که در نهایت، علم پیشین خداوند به اشیا، آن هم به نحو تفصیلی و متمایز از هم را اثبات کند.

پیش از تحلیل فلسفی مذهب عرفا، باید به این نکته توجه داشت که آنچه موجب شد صدرالمتهلین بعد از ابطال مذهب معتزله و عرفا، مجدداً به دفاع از مذهب عرفا برخیزد و آن را به تمام دیدگاه‌های فلسفی در این زمینه ترجیح دهد، وجود مبانی صحیح فلسفی در این مذهب است. با اینکه عرفا دنبال

تعیین اصالت برای وجود یا ماهیت نبوده‌اند، اما هسته اصلی مبانی آنها را اصالت وجود و اعتباریت ظهورات و تعینات وجود تشکیل می‌دهد. اساساً وحدت شخصی وجود، با اصالت ماهیت هم‌خوانی ندارد؛ اعم از اینکه عرفا به اصالت وجود تصریح کنند و یا نه؛ زیرا کسی که سراسر عالم را وجود واحد بسیط می‌داند، اصالت ماهیت و تعینات، حتی در حد احتمال هم برای او مطرح نیست تا برای رد آن و اثبات اصالت وجود، برهان اقامه نماید.

دیدگاه عرفا در زمینه چیش نظام هستی عموماً و نحوه علم پیشین خداوند به اشیا خصوصاً، دیدگاهی است بسیار رفیع که صدرالمآلهین به آن حیات فلسفی بخشید، نه اینکه به دلیل ارادت به بزرگان عرفان به توجیه آن پرداخت تا کسی گمان کند که مذهب معتزله به دلیل نداشتن متولی، بدون دفاع ماند. بهترین دلیل بر این مدعا، نگاه به چگونگی برخورد ایشان با نظر عرفا در کتاب *سفار* است. در این کتاب، ابتدا مسیر عرفا را از معتزله جدا کرده و سپس با گزارشی اجمالی از مذهب عرفا، که در حقیقت نشان از تمایل شدید برای تصحیح دیدگاه خود نسبت به مذهب عرفا است، به تبیین آن می‌پردازد. ایشان سپس بیان تفصیلی آن را به مباحث آینده موکول کرده و چون نوبت به ارائه دیدگاه رفیع خود می‌رسد، آن را به حکمای پیشین و عرفا نسبت می‌دهد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۸۶-۱۸۷ و ۲۶۴). این قرائن به ضمیمه مقارن بودن توجیه مذهب عرفا با ارائه دیدگاه شخصی خود بیانگر این است که ایشان در دستیابی به نظریه منحصر به فرد خود درباره نحوه علم پیشین خداوند به اشیا، متأثر از کتب عرفانی است؛ زیرا در کتاب‌هایی که صرفاً به ابطال مذهب عرفا پرداخته است، سخنی از نظریه خود در زمینه علم پیشین خداوند به اشیا به میان نیامده است.

لازم به یادآوری است که ایشان علاوه بر اینکه به دلیل بهره‌مندی از حالات عرفانی، به یافته‌های عرفا رسیده است و از این حیث، عارف به تمام معنا به حساب می‌آید (همان، ج ۶، ص ۱۸۳)، افزون بر این، ایشان به دلیل برخورداری از نبوغ فلسفی، بهتر از خود عرفا به تحلیل و تبیین مذهب آنان پرداخته است.

مبنای فلسفی دیدگاه عرفا

صدرالمآلهین برای فهم بهتر دیدگاه عرفا، ابتدا مقدمه‌ای بر مبنای اصالت وجود و ویژگی تشکیکی آن بیان می‌کند. به نظر ایشان، اشیا و ماهیات کثیر، دارای دو نحو تحقق و وجود هستند؛ زیرا آنها در یک مرتبه از هستی هر کدام وجود منحاز و مستقل از دیگری دارند؛ به این معنا که در آن موطن، هر شیئی وجود خاص خود را دارد و دیگری نمی‌تواند در آن وجود مشارک و متحد با آن شیء گردد. اما مرتبه

دیگری از هستی را می‌توان تصور کرد که اشیا و ماهیات متکثر در آن مرتبه، در ضمن وجود واحد و بسیط موجود شوند. اکنون که اشیا کثیر، هم می‌توانند به نحو کثرت موجود شوند و هم به نحو وحدت و بساطت، اگر یکی از این دو نحوه وجود از شیئی نفی شد، به معنای معدوم بودن آن شیء در تمام مراتب هستی نیست. بنابراین، اگر گفته شود: فلان چیز موجود است، همیشه به این معنا نیست که آن شیء به وجود خاص و متمایز از سایر اشیا موجود است. همچنان‌که اگر گفته شود: فلان شیء معدوم است، این گزاره همیشه به این معنا نیست که در هیچ‌یک از مراتب هستی تحقق ندارد.

سوء برداشت از کلمات عرفا، از آنجا ناشی می‌شود که منظور از «وجود»، معنای عرفی آن، یعنی همان موجود بودن به وجود خاص آن معنا شده است. کسی که ماهیات را اصیل می‌داند و یا اصالت را از آن وجود می‌داند، اما آنها را متباین به تمام ذات تصور می‌کند، طبیعی است که وقتی از موجودیت شیئی سخن به میان می‌آید، ذهن او به وجود خاص آن معطوف می‌گردد. حال، خواه سخن از موجودیت خارجی باشد و خواه ذهنی. اما کسی که علاوه بر اصالت وجود، آن را حقیقت واحد دارای مراتب می‌داند، اذعان خواهد کرد که اشیا، نه تنها به وجود خاص خود محدود نیستند و دارای وجود برتر و الهی‌اند، بلکه پیش از تحقق به وجود خاص و متمایز از هم، با وجودی بسیط و جمعی موجود بودند. از این رو، آن وجود بسیط و اجمالی، وجود برتر و الهی اشیا است، نه وجود خاص آنها، از این جهت اشیا در آن موطن معدومند؛ به این معنا که از وجود خاص خود بهره‌مند نیستند (همان، ج ۶، ص ۱۸۶-۱۸۷).

در توضیح باید گفت: فردی را تصور می‌کنیم که دارای ملکه اجتهاد در فقه است. ملکه اجتهاد در فقه، با اینکه خصوصیتی است که همه مسائل علم فقه بر آن صادق و در آن جمع‌اند، ولی نمی‌تواند وجود خاص هیچ‌یک از آنها به حساب آید. از این رو، وجود ملکه اجتهاد در شخص مجتهد را نمی‌توان وجود فلان مسئله معین دانست، بلکه تا مسئله‌ای خاص از جانب او ابراز نشود، نمی‌توان گفت که آن مسئله بالفعل موجود است؛ زیرا مفهوم عرفی موجودیت این است که شیء به وجود خاص خود و به نحو متمایز از دیگر اشیا، موجود شود. اکنون اگر از این مفهوم عرفی بالاتر بیاییم و با دقت عقلی به مسئله نگاه کنیم، می‌توان گفت: فلان مسئله در عین حال که در خارج معدوم است، بدون وجود خارجی در وجود ملکه، ثبوت علمی دارد. اما این بدان معنا نیست که مسئله مذکور در حال عدم ثابت باشد، تا شبیه به مدعای معتزله گردد، بلکه به این معناست که آن مسئله بدون وجود بالفعل و خاص به خود، وجود جمعی دارد. این وجود جمعی، که «ملکه اجتهاد» نام دارد، اولاً، مقدم بر وجود خاص و بالفعل هریک از مسائل است. ثانیاً، مسائل فراوانی، بدون وجود خاص به خودشان، در آن حضور دارند.

به عبارت دقیق‌تر، ملکه اجتهاد در حقیقت وجود جمعی و برتر تمام مسائل است. اکنون اگر کسی صاحب چنین ملکه‌ای باشد، در حقیقت با علم واحد و بسیط، به تمام مسائل آن علم، به نحو متمایز از هم آگاه است. دلیل آن هم این است که وقتی مسئله‌ای از مسائل آن علم از او سؤال می‌شود، به نحو متمایز از سایر مسائل به آن پاسخ می‌دهد.

تبیین برهانی دیدگاه عرفا

بر اساس برهان اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت، و طبق براهینی که حکما بر مساوت شیئیت با وجود اقامه کرده‌اند، آنچه موجود نیست، هرگز ثبوت هم نخواهد داشت، بلکه معدوم و منفی خواهد بود. بنابراین، اگر ماهیتی نه با وجود جمعی و برتر موجود باشد و نه با وجود بالفعل و خاص خود، در این حال هرگز ثبوتی ندارد؛ فرض ثبوت برای چنین ماهیتی، فرض ممتنع است. ولی اگر ماهیتی قبل از وجود خاص به خود، با وجود جمعی و برتر موجود باشد، این امر ممتنع نیست. این ادعایی است که به نظر صدرالمتألهین، برهان و عرفان و وجدان، همه این امر را تأیید می‌کنند. اکنون اگر عرفا قائل‌اند که اعیان ثابتة قبل از موجود شدن، ثبوت علمی دارند، مقصودشان این است که اعیان ثابتة قبل از اینکه در خارج به وجود خاص خود موجود شوند، همه با وجود واحد و بسیط الهی موجود و متعلق علم الهی‌اند. در حقیقت، تعبیر به «ثبوت» به جای «وجود» و تعبیر به «وجود علمی» به جای «وجود جمعی» و برتر، به این دلیل است که بین وجود خاص و وجود جمعی آنها تمایز ایجاد شود. اما به دلیل نداشتن اصطلاح برای افادهٔ مراد، ناچار شده‌اند که از اصطلاحات کلامی و فلسفی رایج استفاده کنند. این امر موجب نزدیکی ظاهر مدعای آنان به مذهب معتزله گردیده است. از اینجا می‌توان فهمید که منظور عرفا از اینکه اعیان ثابتة در حال عدم چنین اقتضا یا چنان حکمی دارند، عدم نسبی و مضاف است، نه عدم مطلق. وقتی برای اعیان ثابتة (ماهیات) هم وجود خاص تصویر شود و هم وجود جمعی، در این صورت در موطنی که به وجود جمعی موجودند، وجود خاص به خود را نخواهند داشت. اما در موطنی که با وجود خاص موجودند، وجود جمعی نخواهند داشت. با این بیان، اگر کسی بگوید: اعیان ثابتة در مقام ذات واحد و بسیط خداوند، با اینکه معدوم‌اند، متعلق علم الهی هستند، منظور از «عدم»، صرفاً نفی وجود خاص آنها خواهد بود، بدون اینکه به وجود برتر و جمعی آنها خدشه‌ای وارد بشود. این در حقیقت، تحلیلی است بسیار عمیق و فنی از نحوهٔ تعلق علم پیشین و تفصیلی خداوند به اعیان ثابتة، که مذهب معتزله به دلیل فقر مبانی فلسفی حاکم بر آن، به هیچ‌عنوان آن را بر نمی‌تابد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۸۷).

تحلیل مبانی و اصول برهان

پیش از بررسی اصول مربوط به روش عرفا، اشاره‌ای کوتاه به نسبت ذات الهی با اسما و صفات او، و همچنین جایگاه اعیان ثابتة از دیدگاه عرفای اسلامی لازم به نظر می‌رسد؛ زیرا در این روش، صدرالمتألهین با توجه به جایگاه اسما و صفات خداوند از دیدگاه عرفا، و نسبت ذات با اسما و اعیان ثابتة، به بررسی مذهب عرفا پرداخته است.

از منظر عرفا، ذات واجب عبارت است از: همان هویت و وجود لابشرطی که هیچ‌گونه تعینی ندارد. اما اگر به همین وجود لابشرط، تعین و وصف خاصی افزوده شود، یعنی اگر این ذات با صفت و تعین خاصی جلوه کند، اسم عرفانی پدید می‌آید. بنابراین، اسم همان ذات است که به همراه بعضی از اوصافش لحاظ شده است (طباطبائی، بی‌تا، ص ۲۴؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۴). اکنون اگر خود آن صفت و تعین لحاظ شود، نه از این جهت که تعینی از تعینات ذات است، به آن صفت اطلاق می‌شود. صدرالمتألهین، پس از ارائهٔ دورنمایی از جایگاه اسم و صفت در عرفان اسلامی، دو اصطلاح ذات و صفت در عرفان را شبیه وجود و ماهیت در فلسفه می‌داند. دو اصطلاح اسم و صفت را معادل دو اصطلاح واحد به معنای «شیء واحد» و واحد به معنای «نفس واحد» در تعالیم حکما می‌داند که در اولی همراه با صفت وحدت، ذات هم أخذ شده است، ولی در دومی، فقط به خود صفت توجه و نظر شده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۸۱). با این توصیف، ماهیت موجوده در اصطلاح حکما، باید همان اسما در اصطلاح عرفا باشد و ماهیت صرف هم معادل صفت. اما با مراجعه به آثار محققان عرفان نظری، درمی‌یابیم که آنان اعیان ثابتة را شبیه و معادل ماهیات می‌دانند؛ زیرا از دیدگاه عرفا، اعیان ثابتة صور اسما الهی هستند. منظور ایشان از صور، مظهر بودن اعیان ثابتة نسبت به اسمای الهی است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۷ و ۶۱). به هر حال، اصولی را که صدرالمتألهین برای تبیین روش عرفا ارائه می‌دهد، به شرح زیر است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۸۱ - ۲۸۴):

اصل اول

هر موجودی به حسب هویت وجودی و با قطع نظر از عوارض لازم و مفارقتش، یک سلسله مفاهیم ذاتی از او انتزاع و بر او حمل می‌شود. مجموع این مفاهیم ذاتی، در فرهنگ عرفانی «عین ثابت» نامیده می‌شوند. هرچند که در اصطلاح فلسفی «ماهیت» نامیده می‌شوند. ویژگی ذاتیات این است که از عین ذات حکایت می‌کنند، بر خلاف عوارض لازم و مفارق ذات که هرگز ذات شیء را نشان نمی‌دهند؛ زیرا این امور عارض ذات بوده و فقط آن ضمیمه و مجاور ذات را نشان می‌دهند.

اصل دوم

این مفاهیم ذاتی که از یک موجود انتزاع می شوند، دو فرق عمده با منشأ انتزاع خود دارند: یکی، اینکه این مفاهیم متکثرند، ولی منشأ انتزاع آنها، یعنی وجود، واحد است. دوم، اینکه هریک از این مفاهیم طبیعت کلیه اند، ولی وجود یک هویت شخصی می باشد. فرق اول، به دلیل وجود کمالات متعدد در وجود واحد و بسیط است که موجب انتزاع مفاهیم متعدد شده است. فرق دوم، مربوط به ویژگی مفهوم است؛ زیرا هر مفهومی کلی و قابل صدق بر کثیرین است.

اصل سوم

بر اساس اصل تشکیکی وجود، هر چه وجود ضعیف تر باشد، دارای کمالات و فضایل کمتری خواهد بود و به طور طبیعی مفاهیم ذاتی کمتری از آن انتزاع خواهد شد. و هر چه وجود شدیدتر و قوی تر باشد، دارای کمالات و فضایل بیشتری خواهد بود و به طور طبیعی مفاهیم ذاتی بیشتری از آن انتزاع شده و بر آن حمل خواهد شد. این واقعیت، تا بالاترین مرتبه هستی ادامه دارد و آن، مرتبه ای از وجود است که واجد تمام کمالات می باشد. از این جهت، هر مفهوم حاکی از کمال وجودی را می توان بر آن حمل کرد. علت این تفاوت از مجموع کمالات و فضائل هر مرتبه ناشی می شود؛ زیرا هر مرتبه از وجود دارای آثار مخصوص به خود می باشد که ناشی از کمال و فضیلت ذاتی آن مرتبه است، و آن آثار، منشأ انتزاع مفاهیم گوناگون می گردند. از آنجاکه این مفاهیم بدون هیچ حیثیت تعلیلیه و تقییدیه ای از متن ذات واحد انتزاع می شوند، حقیقت این مفاهیم و منشأ انتزاعشان، عین ذات واحد است. بنابراین، منشأ انتزاع و حقیقت این مفاهیم، هم عین یکدیگراند و هم عین ذات بسیط و واحد می باشند. با این تحلیل، مقصود عرفا و حکمای اسلامی از عینیت صفات خداوند با ذات او هم روشن می شود.

اصل چهارم

پس از تبیین نحوه انتزاع مفاهیم کثیر از وجود واحد، و امکان انتزاع همه مفاهیم حاکی از کمالات وجودی از کامل ترین مرتبه هستی، اکنون می توان گفت: اگر کسی کامل ترین مرتبه هستی را آن گونه که هست بشناسد، به صرف همان شناسایی، حقیقت تمام این مفاهیم را نیز خواهد شناخت؛ زیرا همان گونه که حقیقت این مفاهیم، به وجود خود ذات موجود می باشند، معرفت و شناسایی آنها نیز به عین معرفت و شناسایی خود ذات است و نیاز به معرفت و شناخت جدید ندارند. به عبارت دیگر، چون این مفاهیم از حیثیت ذاتیه کامل ترین مرتبه هستی انتزاع شده اند، نه

از حیثیت تعلیلیه و یا تقییدیه آن، و از این جهت عین ذات او می باشند، شناخت ذات عیناً شناخت حقیقت این مفاهیم و معانی خواهد بود.

نتیجه اصول ارائه شده

از مجموع اصول چهارگانه به دست می آمد که، کامل ترین مرتبه هستی، تمام کمالات هستی را به کامل ترین شکل ممکن واجد است. منظور از کامل ترین مرتبه هستی، همان خداوندی است که در عین وحدت و بساطت کل اشیا است؛ به این معنا که جمیع فضایل و خیرات را در ذات بسیطش واجد است؛ هر کمال و فضیلتی که در سایر مراتب وجود یافت می شود، از او ناشی شده است. از آنجاکه مفاهیم حاکی از این فضائل و خیرات، از حیثیت ذاتیه و اطلاقیه او انتزاع می شوند، این امر گویای آن است که حقیقت این مفاهیم عین ذات او هستند. همچنین این حقایق، که در اصطلاح عرفانی «اسمای حق متعال» نامیده می شوند، منشأ صدور تمام افعال خداوند هستند. بنابراین، اگر در کتب عرفانی سخن از اسما می شود، مقصود از آن، او صاف و کمالات ذاتی خداوند است، آن گاه که همراه با ذات واجب لحاظ شوند. این اسما پیش از صدور شیئی از ذات متعال، به ازلیت خود ذات، وجودی ازلی دارند. با این تفاوت که ازلیت آنها مثل موجود بودنشان، عرضی و مجازی است؛ زیرا وجود و تقدم اولاً و بالذات، متعلق به ذات است و ثانیاً و بالعرض، برای این کمالات (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۸۲). مطابق تفسیر صدرالمتألهین، اسمای الهی کمالاتی هستند که از ذات واجب انتزاع می شوند و لازمه آنها، اسما و صفات فرعیهای هستند که به صورت سلسله وار و تشکیکی، از کلی به سمت جزئی چینش یافته اند. ایشان پس از تشریح جایگاه اسمای کلی و جزئی، درباره حقیقت اعیان ثابته می نویسد: «و کذا حکم ما یلزم الأسماء و الصفات من النسب و التعلقات بمظاهرها و مربوباتها و هی الأعیان الثابته التي قالوا إنها ما شمت رائحة الوجود أبداً» (همان، ج ۶، ص ۲۸۲).

عبارت صدرالمتألهین در اینجا، حاکی از این است که اعیان ثابته مظاهر اسمای الهی اند که هیچ بهره ای از وجود نبرده اند؛ به این معنا که از سنخ وجود نیستند، نه اینکه حقیقت و نفس الامر نداشته باشند. همچنان که اسمای الهی هم مظهر ذات الهی اند. منظور عرفا از «خیال فی خیال» دانستن اعیان ثابته هم، اشاره به این واقعیت است (موسوی خمینی، ۱۳۷۶، ص ۱۲۷؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۲۷۷). این تصویر از اعیان ثابته، دقیقاً منطبق با تصویری است که عرفا از آنها ارائه داده اند. برای نمونه، قیصری در این باره می نویسد: «و کل واحد من الأقسام الأسمائية يستدعی مظهراً به يظهر أحكامها و هو الأعیان» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۷ و ۶۱).

نحوه علم پیشین خداوند به اشیا

صدرالمتهین پس از بیان جایگاه اعیان ثابتة در نظام حکمت عرفانی، به تبیین نحوه علم پیشین خداوند به اشیا از طریق اعیان ثابتة می‌پردازد. به نظر ایشان، اعیان ثابتة، که همان ماهیات اشیا در صقع ربوبی‌اند، از لوازم ذات الهی محسوب می‌شوند. به همین دلیل، جعل و عدم جعل آنها، متوقف بر جعل و عدم جعل ذاتی است که این اعیان به تبع آن موجودند. اگر ذات مجعول با شد، لوازم آن نیز مجعول خواهد بود، و اگر ذات مجعول نباشد، لوازم آن نیز مجعول نخواهد بود. اما از آنجاکه ذات الهی مجعول نیست، اعیان ثابتة نیز به تبع لامجعولیت ذات غیرمجعول خواهند بود. همچنین، از آنجاکه اعیان ثابتة به وجود خداوند موجودند، به تبع علم خداوند به ذات خود، متعلق علم ذاتی او قرار می‌گیرند. بنابراین، همان‌گونه که اعیان ثابتة با وجود کثرتشان، به تبع وجود حق متعال، وجود عرضی دارند، به تبع علم خداوند به ذات خود، معلوم او خواهند بود؛ زیرا آنچه اولاً و بالذات موجود است، وجود برتر اینهاست. از این رو، اولاً و بالذات هم وجود برتر اینها متعلق علم الهی قرار می‌گیرند:

لما كان علمه بذاته هو نفس وجوده و كانت تلك الأعيان موجودة بوجود ذاته فكانت هي أيضا معقولة بعقل واحد هو عقل الذات فهي مع كثرتها معقولة بعقل واحد كما أنها مع كثرتها موجودة بوجود واحد إذ العقل والوجود، هناك واحد فإذن قد ثبت علمه تعالى بالأشياء كلها في مرتبة ذاته قبل وجودها (صدرالمتهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۸۳).

ایشان پس از اینکه مذهب عرفا را مطابق مبانی حکمت متعالیه تقریر می‌کند، می‌گوید:

اینکه می‌بینیم عرفا یافته‌های خود را در چارچوب براهین عقلی ارائه نکرده‌اند، بیشتر به خاطر این است که آنان غالباً غرق در ریاضات و مجاهدات نفسانی بوده‌اند. این امر آنان را از پرداختن به تمرین و ممارست در مناظرات علمی بازداشته است. به همین خاطر، نتوانسته‌اند مقاصد و مکاشفات خود را به روش تعلیمی و همه فهم بیان کنند. لذا کمتر عبارتی از آنان یافت می‌شود که ظاهری بی‌عیب و نقص داشته باشد. البته اگر کسی هم اهل مکاشفه باشد و هم اهل برهان، می‌تواند به اصطلاح و تهذیب عبارات آنان همت گمارد (همان، ج ۶، ص ۲۸۴).

۳. اشکالات مبنایی بر تفسیر دوم

از مجموع مباحث مربوط به دو تفسیر صدرالمتهین از عرفا پیرامون علم پیشین خداوند به اشیا، به دست آمد که ایشان تفسیر اول از دیدگاه عرفا را تفسیر صحیحی ندانسته، به تفسیر دوم روی آورده‌اند. اما آیا با توجه به مبانی خاص عرفا درباره چینی نظام هستی، تفسیر دوم از دیدگاه عرفا می‌تواند مورد پذیرش خود آنان واقع شود؟ به نظر علامه طباطبائی، تفسیر دوم از دیدگاه عرفا به دلیل عدم بهره‌گیری

صدرالمتهین از مبانی خاص عرفا در این زمینه، نمی‌تواند مورد پذیرش آنان واقع شود. ایشان در جلد ششم / سفار، ذیل عبارات مربوط به تفسیر دوم صدرالمتهین از روش عرفا، ضمن سه تعلیقه، سه اشکال بر این تفسیر وارد کرده است. اشکال اول ایشان، ناظر به تصویری است که صدرالمتهین و عرفا از نحوه چینی نظام هستی دارند. اشکال دوم ایشان، ناظر به تصویری است که هر یک، از موطن ظهور اسما و صفات الهی ارائه می‌دهند. اشکال سوم هم ناظر به تفسیری است که صدرالمتهین با توجه به جایگاه اعیان ثابتة در عرفان اسلامی، از نحوه علم پیشین و ذاتی خداوند به اشیا ارائه می‌دهند.

اشکال اول

تحلیل صدرالمتهین درباره سخنان عرفا، بر اساس تشکیک در مراتب هستی استوار است؛ زیرا بنا بر تشکیک در وجود، هر موجود مقید و خاصی، در موجود مطلق فانی است و کثرات مادون در وحدت مافوق منظوی‌اند و در عالی‌ترین مرتبه وجود، به نحو اعلی و اشرف حضور دارند. اما کسی که قائل به وحدت شخصی وجود است، برای وجود کثرتی اعم از تباین و یا مشکک قائل نیست. بر اساس وحدت شخصی وجود، اسناد وجود به موجودات خاصه، اسناد مجازی است؛ زیرا همه اشیا مظهر و آیت وجود واحد شخصی‌اند. بنابراین، با منتفی شدن تشکیک در مراتب وجود از دیدگاه عرفا، تفسیر روش عرفا بر مبنای وحدت تشکیکی وجود، مورد پذیرش عرفا نخواهد بود (صدرالمتهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۶۴، تعلیقه ۱، علامه طباطبائی؛ ج ۶، ص ۱۸۶).

اشکال دوم

مطابق اندیشه وحدت شخصی وجود، ذاتقتعال موجود مطلق است که به دلیل اطلاق سعی و عدم تناهی، هیچ مقابلی را باقی نمی‌گذارد تا به صورت اسمی از اسما یا و صفی از او صاف، در قالب محمول، برای آن ذات اثبات یا از آن نفی شوند. از این رو، همه اسما و تعینات و مظاهر آنها، که در مقام مادون ذات به نحو افزایافته و متمایز از هم موجود هستند، در آن مقام به نحو اطلاق و اندماجی حضور دارند. عرفا در این زمینه معتقدند: جایگاه ظهور صفت علیم و امثال آن، مادون مقام ذات است؛ زیرا این‌گونه او صاف تعینی از تعینات ذات محسوب می‌شود. اساساً مقام ذات، نه موطن طرح علم ذات به ذات است، نه موطن طرح علم ذات به کثرات و اشیا و نه هیچ اسم دیگری. اشکال تفسیر صدرالمتهین در این است که ایشان علم خداوند به اشیا از طریق علم به اعیان ثابتة را به مقام ذات نسبت داده است (همان، ج ۶، ص ۲۶۴ و ۲۸۳). درحالی‌که عرفا مقام ذات

را اساساً مقام علمی نمی‌دانند، چه رسد به اینکه موطن علم خداوند به اعیان ثابتة را مقام ذات بدانند (همان، ج ۶، ص ۲۶۴، تعلیقه ۱، علامه طباطبائی).

این اشکال را از زاویه نگاه متفاوت به جایگاه اعیان ثابتة هم می‌توان بررسی کرد؛ یعنی هرچند تصویری که صدرالمتألهین از اعیان ثابتة ارائه می‌دهد، همان تصویری است که عرفا از آنها دارند، اما جایگاهی که ایشان برای اعیان ثابتة تعریف می‌کند، موافق با دیدگاه عرفا نیست؛ زیرا جایگاهی که ایشان برای اعیان ثابتة تعریف می‌کند، بر مبنای حضور کمالات وجودی اشیا در عالی‌ترین مرتبه وجود است. درحالی‌که، کمالات وجودی که، بر مبنای وحدت تشکیکی وجود، در عالی‌ترین مرتبه وجود به نحو اجمال تحقق دارند، با اعیان ثابتة که در مرتبه تعین ثانی، یعنی در مرتبه علم ربوبی، دارای وجود علمی متمایز از هم هستند، همخوانی ندارد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۸۰).

اشکال سوم

تحلیلی که صدرالمتألهین از اعیان ثابتة ارائه می‌دهد، حاکی از این است که خداوند از راه صور و مفاهیم، به اشیا علم پیشین دارد. علم به شیء از راه صور و مفاهیم، علم حصولی ارتسامی است. درحالی‌که در مجردات محض علم حصولی به این معنا، راه ندارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۱۷). علم حصولی ارتسامی گرچه برای نفس، که فقط از طریق حواس با خارج در ارتباط است، کمال محسوب می‌شود. ولی برای عقل مجرد نقص بوده و از صفات سلبيه او محسوب می‌شود. بنابراین، اگر موجودی، مجرد محض باشد، دیگر جایی برای مفهوم و ماهیت باقی نخواهد گذاشت (همان، ج ۶، ص ۱۸۶، تعلیقه ۱، علامه طباطبائی). همچنین تفسیری که ایشان از روش عرفا ارائه می‌دهد، دارای مطلب جدیدی نیست، بلکه بازخوانی دوباره قاعده «بسیط الحقیقه» است که بر مبنای تشکیک در وجود استوار است؛ زیرا اعیان ثابتة، اموری اعتباری و غیراصیل بوده به عرض وجود موجودند، و چون به عرض وجود موجودند، به عرض وجود هم معلوم خواهند بود. اکنون اگر قرار باشد ذات متعال علم پیشین ذاتی به اینها داشته باشد، در حقیقت، اولاً و بالذات به وجود اینها عالم خواهد بود. این چیزی بیش از علم پیشین و ذاتی خداوند به وجود برتر اشیا را اثبات نمی‌کند (همان، ص ۲۸۳). البته این تقریر از علم پیشین ذاتی، مطابق مبنای حکمت متعالیه سخن حقی است، اما مطابق مبنای عرفان نظری، مطلب صحیحی نمی‌باشد؛ زیرا عرفا اعیان ثابتة را یک مجموعه مفاهیم ذهنی ضعیف‌تر از موجودات خارجی نمی‌دانند، بلکه آنان اعیان ثابتة را موجوداتی علمی می‌دانند که در موطن علم تفصیلی حق متعال قرار دارند و منشأ صدور اعیان خارجی می‌شوند.

پاسخ اشکالات

پاسخ اشکال اول

سخن علامه طباطبائی مبنی بر فرق ماهوی تشکیک عرفانی با تشکیک مطرح در حکمت متعالیه، سخن صحیحی است، اما همان‌طور که سخن عرفا و معتزله، با وجود تفاوت، شباهت‌هایی هم دارند، بین سخن عرفا با سخن صدرالمتألهین نیز همین نسبت حاکم است. تفاوت این دو مکتب، در تفسیری است که هر یک از تشکیک ارائه می‌دهند؛ زیرا در حکمت متعالیه سخن از تشکیک در خود وجود است و در عرفان سخن از تشکیک در مظاهر وجود. اما شباهت و قرابت در این است که هم حکیم متأله و هم عارف، هر دو کثرات و اشیا را منطوی در وحدت حق می‌دانند. با این تفاوت که، حکیم با توجه به وحدت تشکیکی وجود، همه معالیل را در وجود علت العلل به نحو اعلی و اشرف موجود می‌داند. اما عارف بر اساس وحدت شخصی وجود، و انتساب تشکیک به ظهور آن، مسئله علیت را به تشان ارجاع می‌دهد، و همه کثرات و شئون را در ذی‌شأن منطوی می‌بیند. روشن است که حضور کثرات و شئون کثیره در ذی‌شأن واحد، قرائت دیگری از حضور معالیل و ماهیات کثیره در علت العلل است. البته با ظرافت خاصی که در این بین وجود دارد (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۱۹۸). بنابراین، به نظر می‌رسد، چنین نگاه متفاوت به ساختار نظام هستی، در روند علم پیشین و ذاتی خداوند به اشیا، تأثیرگذار نباشد.

پاسخ اشکال دوم

اشکال دوم علامه طباطبائی، هرچند به ظاهر کلام صدرالمتألهین وارد است، اما اگر منظور صدرالمتألهین از حضور اعیان ثابتة در مقام ذات، حضور آنها در واحدیت اندراجی مقام ذات باشد، در این صورت می‌توان گفت: ایشان برداشت درستی از جایگاه اعیان ثابتة در مقام ذات دارند، و همان را مصحح علم اجمالی در عین کشف تفصیلی می‌دانند. توضیح اینکه، اعیان ثابتة هم در مقام ذات حضور دارند، هم در مقام تعین اول، و هم در تعین ثانی، با این تفاوت که، در مقام ذات و تعین اول، به نحو اندماج محقق‌اند، اما در مقام تعین ثانی به نحو متمایز از هم. با این توضیح، علم خداوند به اعیان ثابتة مندمج در مقام ذات مصحح علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است، و بیان صدرالمتألهین هم ناظر به این نحو تحقق اعیان ثابتة می‌باشد.

پاسخ اشکال سوم

علامه طباطبائی با طرح اشکال سوم، این حقیقت را مطرح می‌کند که صدرالمتألهین در مقام تفسیر مذهب عرفا، اعیان ثابتة را مفاهیمی فرض کرده که خداوند قبل از ایجاد اشیا از طریق آنها به اشیا علم

دارد. این چیزی بیش از صور مرتسمهٔ مشاء نتیجه نمی‌دهد. اکنون، اگر چنین تصویری از علم پیشین خداوند به اشیا باطل است، یا اشکال به تحلیل عرفا از علم پیشین خداوند برمی‌گردد و یا به تفسیر صدرالمتهین از دیدگاه عرفا، اما عرفا اعیان ثابت را موجود به وجود علمی می‌دانند، نه موجود به وجود ذهنی. پس طبیعتاً اشکال باید معطوف به تفسیر صدرالمتهین از دیدگاه عرفا باشد. اما به نظر می‌رسد، این اشکال علامه هم با توجه به دو قرینهٔ موجود در آثار صدرالمتهین، قابل حل باشد:

قرینهٔ اول: در زمینهٔ علم خداوند به اشیا سه دیدگاه وجود دارد و این سه دیدگاه، در حقیقت ناشی از نگاه متفاوت آنها به چینش نظام هستی می‌باشد. دیدگاه اول، دیدگاه متکلمین و حکمای مشاء است که بر اساس قول به تباین موجودات، برای خداوند تصویر می‌شود. مطابق این دیدگاه علم خداوند به اشیا از علم حصولی ارتسامی تجاوز نمی‌کند؛ زیرا علمی که در کلام و فلسفهٔ مشاء برای خداوند ثابت می‌شود، همانند علمی است که مهندس به بنای خود دارد. با این تفاوت که حکمای مشاء، علم الهی را علم فعلی دانسته‌اند، نه انفعالی. دیدگاه دوم، دیدگاه حکمت متعالیه است که بر اساس تشکیک وجود برای خداوند تصویر می‌شود. این دیدگاه، عالی‌ترین مرتبه را واجب‌متعال می‌داند که بسیط‌الحقیقه است و در عین بساطت تمام کمالات مراتب مادون خود را واجد است. دیدگاه سوم، دیدگاه عرفاست که بر اساس وحدت شخصی وجود برای خداوند تصویر می‌شود. این دیدگاه، واجب‌متعال را هستی محض و نامحدود می‌داند که با آن جایی برای فرض غیرباقی نمی‌ماند و سراسر جهان فقط نشانه‌های آن ذات نامحدود می‌باشند. بر اساس دیدگاه دوم و سوم، همهٔ اشیا در نزد خداوند حاضراند و خداوند به آنها علم حضوری دارد. البته با صرف‌نظر از نحوهٔ حضور آنها در آن مقام. بی‌شک صدرالمتهین در تفسیر روش عرفا، اگر هم به وحدت شخصی وجود و لوازم آن نظر نداشته باشد، حداقل می‌توان گفت: او به وحدت تشکیکی وجود و لوازم آن التفات کامل داشته است. هرچند عبارت ایشان در بیان آن قاصر باشد.

قرینهٔ دوم: صدرالمتهین در مقام اعتراض به نظریهٔ حکمای مشاء می‌گوید؛ از آنجاکه عرضیت و ذهنیت، شایستهٔ علم واجب‌متعال نیست، علوم ارتسامی هم در واجب راه ندارد (صدرالمتهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۲۸)؛ زیرا واجب علت جهان هستی است و علم به علت هم، مستلزم علم به معلول است. بنابراین، علم واجب به ذات خود، مستلزم علم به تمام جهان هستی خواهد بود. از آنجاکه واجب به خود علم حضوری دارد، علم حضوری به خودش، مستلزم علم حضوری پیشین به حقایق نازل از خود

(معالیل) خواهد بود. پس، در مقام ذات الهی، سخن از وجود و شهود وجود و لوازم آن است، نه سخن از مفهوم و ماهیت و لوازم ماهوی. بنابراین، نمی‌توان گفت: صدرالمتهین خود مرتکب همین اشتباه شده است. درحالی‌که ایشان روش عرفا را بهترین تقریر از علم پیشین الهی معرفی می‌کند. اگر ایشان مبنای حکمای مشاء دربارهٔ علم حصولی خداوند به اشیا را نمی‌پذیرد، چگونه می‌توان پذیرفت که شهود عرفا در این زمینه را به علم حصولی ارتسامی حمل کرده است؟

با توجه به این دو قرینه، باید گفت: صدرالمتهین نمی‌خواهد اعیان ثابت را به صورت مفاهیم ذهنی توجیه کند و علم پیشین واجب به اشیا را علم حصولی به این مفاهیم و ماهیات اسما و صفات بداند، بلکه مراد ایشان این است که صدق معانی کثیر بر ذات واجب، بیانگر این است که ذات واجب، همهٔ این حقایق را در ذات خود داراست و علم واجب به ذات خود، علم حضوری او به جمیع اشیا است. اما همان‌طور که صدرالمتهین دربارهٔ عرفا بر این باور است که گاه آنها در اثر استغراق در دریای شهود، از رعایت برخی اسلوب و اصطلاحات منطقی غافل می‌شوند، دربارهٔ خود ایشان نیز باید به همین نحو داوری شود (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۲۵۵-۲۵۷).

نتیجه‌گیری

دربارهٔ تفسیر صدرالمتهین از دیدگاه عرفا باید گفت: ایشان تفسیر خود از دیدگاه عرفا را همچون روش اختصاصی خودش، مطابق اندیشهٔ وحدت تشکیکی وجود حل و فصل کرده است. این امر موجب شده که امثال علامه طباطبائی، تفسیر ایشان از دیدگاه عرفا را تفسیری مورد رضایت عرفا ندانند؛ زیرا اگر کسی می‌خواهد در مسئله‌ای میان عرفان نظری و حکمت متعالیه هماهنگی ایجاد کند، ابتدا باید مسائل عرفانی را بر اساس وحدت شخصی وجود، و مسائل فلسفی را بر اساس وحدت تشکیکی آن حل کند. سپس، در صورت امکان تلاش کند تا نتیجه‌ها را با هم هماهنگ سازد. درحالی‌که صدرالمتهین، علم پیشین ذاتی مطرح در عرفان اسلامی را هم، بر مبنای وحدت تشکیکی وجود حل و فصل کرده است؛ زیرا اصول و مقدماتی که برای اثبات علم پیشین ذاتی خداوند به اشیا، از منظر عرفا ارائه می‌دهند، همان مقدماتی است که برای اثبات نظر فلسفی خودشان بیان می‌کنند، و تفاوت جوهری میان آنها وجود ندارد. بنابراین، اشکالات علامه طباطبائی به روش اتخاذی صدرالمتهین وارد است. اما نتیجه‌ای که ایشان در این تفسیر به آن رسیده‌اند، همان نتیجه‌ای است که عرفا در مسئلهٔ علم پیشین خداوند به اشیا بدان دست یافته‌اند. فرق ماهوی

خاصی بین نتایج بہ دست آمدہ مشاہدہ نمی شود؛ زیرا صدرالمتاہین در پرتو تمسک بہ محتوای قاعدہ «بسیط الحقیقہ» علم خداوند بہ اشیا در مقام ذات را علم اجمالی بالتفصیل یا همان علم اجمالی در عین کشف تفصیلی دانستہ، و معتقد است: خداوند در مقام ذات خود و پیش از ایجاد اشیا، با یک علم بسیط اجمالی، ہمہ اشیا را بہ نحو متمایز از ہم و با تمام احکام و مواظن خاص آنها می یابد. این نتیجہ ای است کہ عرفا بہ آن دست یافته و با عبارت «شہود المفصل فی المجمال مفصلاً» از آن خبر دادہ اند (جندی، ۱۳۸۱، ص ۱۴۲ و ۴۵۷).

منابع

- ابن عربی، محیی الدین، بی تا، *الفتوحات المکیہ*، بیروت، دار صادر.
- جندی، مؤیدالدین، ۱۳۸۱، *شرح فصوص الحکم*، چ دوم، قم، بوستان کتاب.
- جوادی آملی، عبدلہ، ۱۳۷۲، *شرح حکمت متعالیہ*، تہران، الزہراء.
- موسوی خمینی، روح اللہ، ۱۳۷۶، *مصباح الہدایہ إلى الخلافة والولاية*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، چ سوم، تہران، مؤسسہ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- صدرالمتاہین، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- ، ۱۳۶۰، *الشواہد الربوبیة فی المناہج السلوکیة*، چ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- ، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تہران، انجمن حکمت و فلسفہ ایران.
- ، ۱۳۷۵، *مجموعہ رسائل فلسفی*، تصحیح حامد ناجی اصفہانی، تہران، حکمت.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، بی تا، *الرسائل التوحیدیة*، بیروت، مؤسسہ النعمان.
- عبودیت، عبدالر سول، ۱۳۸۷، *درآمدی بہ نظام حکمت صدرایی*، چ دوم، تہران و قم، سمت و مؤسسہ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- قیصری، داود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تہران، علمی فرهنگی.

