

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال سیزدهم، بهار ۱۴۰۰، شماره مسلسل ۴۷

مقایسه جایگاه نفس الامری ذات و تعینات الهی در دو منظر صدرایی و عرفانی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱/۲۸

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۳/۲۶

سیداحمد غفاری قره‌باغ *

هدف پژوهش اعتباری یا غیراعتباری دانستن تمایز تعینات حقی از ذات حضرت حق، از پرسش‌های مشترک در حکمت و عرفان اسلامی است. پرسش این است که آیا تعینات علمی احدی و اسمایی، حقیقتاً و در نفس الامر با یکدیگر متمایزند یا تمایز مقام ذات از مقام احدیت و واحدیت، امری اعتباری است و این عناوین، فارغ از اعتبار ذهنی فاعل شناسا، هیچ‌گونه تعدد و تمایزی ندارند. در همین راستا، هدف این پژوهش، کشف نگرش عرفان اسلامی و حکمت متعالیه در خصوص این موضوع است. پژوهش حاضر با استفاده از روش تحلیل اصطیادی و مقایسه، به بررسی تحلیلی و تطبیقی نگرش عرفانی و صدرایی در این موضوع پرداخته است؛ همچنین این تحقیق مبتنی بر داده‌های کتابخانه‌ای انجام گرفته است. یافته‌های تحقیق از این قرار است که تمایز ذات و تعینات حقی در کلام ملاصدرا به تمایز وجود و ماهیت و تمایز محیط و محاط تنظیر شده‌اند که نشان‌دهنده تمایز نفس الامری ذات و تعینات در حکمت متعالیه است؛ همچنین اعتقاد عارفان اسلامی به تقدم رتبی مقام باطن و غیب نسبت به

* استادیار و عضو هیئت علمی پژوهشگاه حکمت و فلسفه ایران (ghaffari@irip.ac.ir).

مقام شهادت و صورت و اعتقاد آنان به تمایز احاطی ذات و تعینات، به روشنی به تمایز نفس‌الامری حضرت ذات از حضرت اسماء دلالت می‌کند. نتیجه تحقیق آن است که عینیت ذات و صفات در نگرش عرفانی و صدرایی مربوط به ساحت وجود و تحقق است و منافاتی با تقدم رتبی و نفس‌الامری مقام ذات نسبت به مقام صفات ندارد.

واژگان کلیدی: ذات الهی، تعینات حقی، تمایز نفس‌الامری، تمایز اعتباری، تمایز احاطی، عرفان اسلامی، حکمت متعالیه.

مقدمه

عینیت ذات و اوصاف الهی از مرتکبات اندیشمندان فلسفه صدرایی و از مسلمات در عرفان اسلامی محسوب می‌شود. در این میان ابهامی وجود دارد که کمتر بدان پرداخته می‌شود. پرسش این است که اگر اوصاف الهی و ذات حضرت حق با یکدیگر عینیت دارند، آیا می‌توان نتیجه گرفت که تعینات احدی و واحدی، حقیقت عینی و خارجی دارند؟ به عبارت دیگر آیا این تعینات علمی احدی و اسمایی در مقایسه با ذات حضرت حق، حقیقتاً و در نفس‌الامر با یکدیگر متمایزند یا تمایز مقام ذات از مقام احدیت و واحدیت، اعتباری است و این عناوین، فارغ از اعتبار ذهنی فاعل شناسا هیچ گونه تعدد و تمایزی ندارند؟ البته روشن است که ادعای عینیت وجودی ذات و صفات، منافی با مغایرت وجودی آنهاست، ولی ممکن است اندیشمندی به عینیت وجودی ذات و اسما رأی مثبت بدهد، در عین حال مغایرت نفس‌الامری غیر وجودی آنها را نیز بپذیرد.

در پاسخ به این پرسش، ابتدا دو حیثیت از بحث باید از یکدیگر تفکیک

شود. گاه سخن در نحوه مواجهه و رویارویی با اوصاف و تعینات الهی است که در این حیثیت از بحث، جنبه معرفتی و اثباتی تعینات و صفات الهی طرح شده است. در این بُعد پژوهشگر می‌تواند به نحوه بروز این تعینات و نحوه جلوه‌گری آنها در منظر ناظر و شناسنده حضرت حق بپردازد و می‌تواند به این ابهام پاسخ دهد که آیا در منظر فاعل شناسا، تعینات اسمایی حقیقتاً در مقام فهم و اثبات متکثر هستند؟ از سوی دیگر و در وهله‌ای متفاوت، گاه سخن در نحوه وجود و نفس‌الامریت تعینات احدی و واحدی است که مشتمل بر جلال و جمال الهی هستند. این حیث دوم حیث ثبوتی و نفس‌الامری تعینات است و فارغ از نحوه مواجهه معرفتی با صفات الهی، به بررسی نحوه تقرر تعینات اسمایی می‌پردازد.

در بخش اول که به بررسی حیث اثباتی و معرفتی صفات اختصاص دارد، به جهت کثرتِ حاکم بر شهود سالک، ادراک متمایز اوصاف از ذات، امری روشن و ناگزیر است. سالک در طریقت سلوک به جهت طی طریق در اسما و صفات، در هر منزل و مقامی متلبس به یکی از آن اسمای جمال و جلال می‌شود و به همین جهت، طبیعت سلوک اقتضا می‌کند که سالک در شهود خویش، اسما را به صورت متفرق و منفک از یکدیگر ادراک کند (سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۲۸). از سوی دیگر به جهت نقصان مرتبت سالک در برخی مراحل سلوک او نمی‌تواند راه به ذات حضرت حق یابد، بلکه نمی‌تواند اسمای الهی را آن گونه که هست، شهود کند و معرفتش از اسمای الهی به قدر خودش است، نه به وسعت و شمول اسما: «معرفة الأثر بما هو أثر و مشاهدتها بما هو كذلك، بعینها معرفة المؤثر بما هو مؤثر بالوجه لا بالکنه بقدر الفيض لا بمرتبة المفيض» (مدرّس، ۱۳۷۸: ۱/۲۴۵).

در نگاه صدرایی وجود حضرت حق با همان مختصات عینی‌اش قابل ادراک

توسط اذهان بشر نیست؛ همچنین قابل ادراک در قلمرو شهودات هیچ سالکی نیست و در این میان، اسما و صفات الهی نقش ظهوربخشی و تجلی صفاتی ذات الهی برای سالک را ایفا می‌کنند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱: ۳۲۷/۲). به همین جهت است که سالک همواره کثرت را می‌یابد و با کثرت مواجه می‌شود. این سخن را هم خود جناب ملاصدرا و هم شاگردان و شارحان مکتب صدرایی مورد تأکید قرار داده‌اند (همو، ۱۳۷۹: ۹۷/۴؛ آشتیانی، ۱۳۷۲: ۵۲۳؛ امام خمینی، ۱۳۹۵: ۱۳۵۳).

در سخنان عارفان مسلمان نیز رویکرد موافق با سخنان فوق را به‌سهولت می‌توان مشاهده کرد. ابن عربی و شارحان کتاب‌های مکتب عرفانی اش به‌صراحت تأکید کرده‌اند که آنچه در سلوک سالک به شکار شهودش در می‌آید، اسمای متکثری است که بر حسب منازل و مقامات سلوک، سالک به شهود آن اسم و صفت نایل شده است. سالک مادامی که به مقام احدیت بار نیافته است، شاهد متفرقات و متکثرات است و زمانی که همراه احدیت شد، واحدین می‌شود و تکثرات را نمی‌بیند (قاضی سعید، ۱۳۸۱: ۹۱-۹۳؛ امام خمینی، ۱۴۱۷: ۱۰۴-۱۰۳).

بازگشت دیدگاه فوق به این نکته عرفانی است که اصولاً ذات حضرت حق با تجلی اسمایی و صفاتی است که ابواب وجود را منفتح می‌کند و عالم غیب را به عالم شهود مرتبط می‌سازد و اگر تجلی اسمایی نبود، عالم در ظلمت عدم می‌بود؛ چراکه در قاموس عارفان مسلمان چنین مرقوم است که تجلی ذات و انکشافش بر هیچ بنی‌بشری ممکن نیست، مگر در قالب و حجاب اسمی از اسما. بر این اساس سالک در شهودات خویش نظر به تجلیات می‌کند و جلوه‌گری‌های حضرت حق را دستگیر خویش می‌بیند و بدان‌ها متوسل می‌شود تا متقرب به عوالم ملکوت و جبروت شود.

لکن تمام آنچه در فقرات فوق طرح شد، مربوط به جنبه معرفت‌شناختی اوصاف و اسمای الهی است و تبیین کثرت یا وحدت اسمایی متناسب با مقامات سلوک و ملازم با مقام معرفت و اثبات، هیچ استلزامی نسبت به جایگاه نفس‌الامری اسمای الهی و تعینات ربوبی ندارد؛ از این رو باید فارغ از حیث اثبات و شناخت، به این پرسش مهم التفات نمود که آیا تکثرات مربوط به تعینات اسمایی، تکثر اعتباری و وابسته به فرض فارض و اعتبار معتبر هستند یا حقایقی نفس‌الامری‌اند و اگر حقایق عینی و غیر اعتباری هستند، کثرت اسمایی چگونه قابل جمع با وحدت حاکم بر حضرت حق است؟

۱. اعتقاد ملاصدرا به کثرت نفس‌الامری غیر وجودی در تعینات اسمایی

با جمع‌بندی سخنان ملاصدرا می‌توان به این نتیجه رسید که وی به کثرت حقیقی و نفس‌الامری متناسب با مقام صقع ربوبی برای اسمای الهی معتقد است و این کثرت را وابسته به اعتبار نمی‌داند. دو قرینه قوی در کلام ملاصدرا به نفع تفکیک ثبوتی و نفس‌الامری اسمای الهی از ذات حضرت حق و از یکدیگر در کلمات ملاصدرا وجود دارد که در ادامه به آنها اشاره می‌شود:

الف) قرینه اول تنظیر ذات و صفات الهی به وجود و ماهیت

ملاصدرا در عبارات خویش دلالت‌های روشنی مبنی بر تمایز نفس‌الامری ذات و اوصاف الهی دارد. روشن‌ترین بیانی که برای این مقصود در کلام ملاصدرا وجود دارد، تنظیری است که وی میان رابطه اوصاف الهی و ذاتش از یک سو، با رابطه وجود و ماهیت دارد:

صفات الواجب جلّ اسمه لیست زائدة علی ذاته كما یقوله الأشاعرة الصفاتیون

ولا منفیة عنه كما یقوله المعتزلة المعطلون النافون لصفاته المثبتون لآثارها. تعالی

ذاته عن التشبيه و التعطيل جميعاً و عن الغلو في حقه و التقصير، بل وجوده الذي هو ذاته هو بعينه مظهر جميع صفاته الكمالية من غير لزوم كثرة و انفعال و قبول و فعل و الفرق بين ذاته و صفاته كالفرق بين الوجود و الماهية في ذوات الماهيات، إلا أن الواجب لا ماهية له لأنه صرف الوجود و إنيته أولى انبجست منه الإنيات كلها. فكما أن الوجود موجود في نفسه من حيث نفسه و الماهية ليست موجودة في نفسها من حيث نفسها بل من حيث الوجود، فكذلك صفات الحق و أسماءه موجودات لا في أنفسها من حيث الحقيقة الأحادية (صدر المتألهين، ۱۳۶۰: ۳۹).

در عبارت فوق از کتاب الشواهد الربوبية دو قرینه بر تفکیک مقام ذات از مقام صفات وجود دارد: قرینه اول اینکه ملاصدرا درباره رابطه ذات و صفات از تعبیر ظهور استفاده می کند و صفات حضرت حق را به مثابه ظهورات ذات تعبیر می کند. بر این اساس ذات حضرت حق فاعل ظهور است و اسما و اوصاف کمالی، ظهوربخش ذات حضرت حق هستند. قرینه دوم در عبارت فوق، تنظیر صفات حق و ذات الهی با ماهیت و وجود است. درباره رابطه وجود و ماهیت، ملاصدرا معتقد به اصالت وجود و تقدم بالوجود وجود بر ماهیت است؛ همچنین معتقد است ماهیت به خودی خودش نمی تواند موجود باشد و برای موجودیت، احتیاج به وجود دارد که البته این احتیاج، از سنخ احتیاج به حیث تقییدی است نه تعلیلی. اوصاف حضرت حق نیز طبق عبارت فوق، همچون ماهیت اند در اینکه به خودی خودشان موجود نیستند و برای موجودیت، نیازمند تقید به ذات حضرت حق هستند. البته روشن است که این تقدم و تأخر و این سنخ احتیاج، شباهتی به تقدم و تأخر علی - معلولی و احتیاج از سنخ علیت ندارد. طبق این عبارت، ذات مقدس حضرت حق تقدم بالوجود بر هر گونه صفت کمالی دارد و

لذا در این سطح، شاهد عینیت میان حیثیت ذات و حیثیت صفات نیستیم. همچنین عینیت صفات الهی با ذات حضرت حق از سنخ عینیت وجودی عرضیات با موضوعشان نیست. توضیح اینکه موضوع و عرضیاتش از منظر ملاصدرا با یکدیگر اتحاد وجودی دارند، لکن اتحاد وجودی موضوع و محمولات عرضی، متفاوت با اتحاد وجودی ذات و صفات الهی است؛ چراکه اتحاد وجودی به بیان ملاصدرا بر دو قسم است: در برخی اتحادهای وجودی همچون اتحاد عرضی با موضوعش، عرضی افزون بر موجودیتی که به دلیل اتحاد با ذات یافته است، موجودیت بالذات دارد؛ زیرا در کنار انتساب به موضوع، محمول برای خودش از نفسیت و تحقق بالذات برخوردار است؛ اما در اتحاد صفات الهی با ذات، صفات الهی فارغ از موجودیتی که به برکت اتحاد با ذات الهی دارند، موجودیت دیگری ندارند؛ بلکه تمام موجودیت خود را رهین موجودیت ذات حضرت حق هستند و به همین جهت، نحوه اتحاد صفات الهی با ذات، متفاوت با اتحاد وجودی عرضی با موضوعش است:

هذا النحو من العينية والاتحاد بالعرض غير ما ألفه الجمهور و جرى عليه اصطلاحهم في الكتب العقلية فيما حكموا عليه بالاتحاد بالعرض؛ لان ذلك عندهم جار في اتحاد العرضيات والمشتقات المحمولة على موضوعاتها كاتحاد مثل الأبيض والأعمى مع زيد مما يشترط فيه قيام معنى المشتق منه و وجوده حقيقة او انتزاعا. و معنى هذا الاتحاد إن الوجود المنسوب أولاً وبالذات إلى زيد مثلاً هو بعينه منسوب إلى العرضي المشتق ثانياً و بالعرض أي على سبيل المجاز مع تجويز أن يكون لهذا العرضي نحو آخر من الوجود يوجد به بالذات غير هذا الوجود الذي قد وجد به بالعرض. فإن مفهوم الأبيض و إن كان متحداً مع زيد، موجوداً بوجوده، إلا إن له نحواً آخر من الوجود الخاص به في نفسه. فإنه جوهر

موجود بالعرض و عرض موجود بالذات لما قد حقق في مقامه إن العرضی عین العرض الذی هو مبدأ اشتقاقه بالذات. فیکون موجوداً بوجوده بالذات و هو بما هو عرضی محمول علی جوهر محله یکون موجوداً بوجوده الجوهری بالعرض. و لیس من هذا القبیل اتحاد المعانی و الأعیان الکلّیة بحقیقة الوجود؛ إذ لا یمکن لها ضرب آخر من الوجود معرّی عن الوجود أو منحازاً عنه لا فی نفس الامر و لا عند العقل. فالمعیة بین ذات الله و أسمائه الحسنی، لیسست کالمعیة بین العرضی و الذاتی، فضلاً عما هو بین العرض و الجوهر (همو، ۱۳۷۹: ۱/۳۵).

ملاصدرا درباره موجودیت بالعرض صفات در مقام ذات از زاویه دیگری نیز ورود نموده و به منشئیت ذات حضرت حق نسبت به هر گونه فضیلت و خیر در هستی اشاره کرده است (همو، ۱۹۸۱: ۶/۲۸۲). به تعبیر وی هر فضیلت و خیری پیش از موجودیت در مقام متأخر از ذات، به ناچار باید محقق در مقام ذات باشد، لکن نه این تقدم و تأخر از سنخ تقدم و تأخر علت و معلول است و نه موجودیت این اوصاف کمال و خیر در مقام ذات، از سنخ موجودیت آنها در مقام پس از ذات است؛ از این رو محمولات عقلی فراوانی بر حسب فضایل و خیرات، قابل حمل بر خداوند متعال هستند که موجودیت آنها در مقام ذات، موجودیت منحاز و متعین نبوده، لذا موجودیت بالعرض در مقام ذات دارند. صدرالمتألهین در ادامه این سخن، به اعیان ثابته که از متعلقات مقام واحدیت هستند، اشاره می‌کند و آنها را نیز مشمول سخن دانسته و تفسیری از سنخ سخنان فوق را برای تعبیر معروف «الاعیان الثابته ما شمت رائحة الوجود» ارائه می‌کند. از سخن ملاصدرا درباره اعیان ثابته می‌توان دریافت که مقصود از اسمای متأخر از مقام ذات، که اعیان ثابته از متعلقات آن هستند، اسمای واقع در صقع ربوبی و مقام واحدیت است نه اسمای مقام فعل.

روشن است که ماهیت در اندیشه صدرایی هویتی غیر از وجود دارد، هرچند در خارج و عین، متحقق به وجود است و موجودیتی خارج از وجود ندارد. پس اوصاف کمالی حضرت حق نیز هرچند وجود عینی خارج از ذات حضرت حق ندارند، لکن نفس الامر متمایز دارند. قرینه دیگر بر مغایرت اسما و تكثر نفس الامری آنها تعبیر ملاصدرا به تغایر احاطی ذات و اسماست؛ صدرالمتألهین در عین حال که تأکید اکید بر عینیت وجودی ذات و اسما می‌کند و هر گونه تكثر وجودی را نفی می‌کند، در عین حال بر مغایرت نفس الامری آنها دلالت نموده و درک نفس الامریت و غیرذهنی بودن این مغایرت را منوط به تفاوت و لطافت ذهن دانسته است (همو، ۱۳۶۳: ۳۳۲). بدین ترتیب اعیان ثابت و اسمای الهی در نگرش صدرایی نه موجودات ذهنی اند که وابسته به اعتبار ذهن باشند و نه از موجودات عالم محسوب می‌شوند تا وجودی مابین و مغایر با حضرت حق داشته باشند، بلکه از مراتب وجود الهی و از مقامات ربوبی محسوب می‌شوند که موجود به وجود واحد و باقی به بقا واحد هستند (همو، ۱۹۸۱: ۶/۲۳۴).

ب) قرینه دوم: تنظیر ذات و صفات الهی به محیط و محاط

ملاصدرا در برخی عبارات خویش صریحاً به تغایر علم الهی و ذات تصریح می‌کند. وی در این تغایر، دیدگاه خود را همانند دیدگاه حکمای مشاء می‌داند که علم الهی را مغایر با ذات حضرت حق می‌دانستند؛ با این تفاوت که آنها این تفاوت را به سطح تغایر وجودی می‌رساندند، لکن ملاصدرا به این سطح از تغایر رضایت نمی‌دهد و در عین اعتقاد به اتحاد در وجود، به گونه‌ای تغایر محیط و محاطی حکم می‌کند:

قد ظهر أن العلم... فی الواحدية التي هي حضرة الأسماء و الصفات صوراً

مغایرة للذات، نظیر ما ذهب إليه الحكماء المشاءون أن علمه تعالی بالأشياء صوراً

موجودة بعد وجوده و علمه بذاته و هی قائمة بذاته تعالی قیام الأعراض
بموضوعاتها و عندنا لیست كذلك بل هی معان متکثرة انسحب علیها حکم
الوجود الواجبی بالعرض و التغاير بينهما لیس بحسب الوجود بل بحسب المعنی و
المفهوم کتغاير المعانی الذاتیة لأمر بسیط الذات فعلم الله بالأشیاء علماً تفصیلاً
عبارة عن المعانی و النسب اللازمة لأسمائه و صفاته (همو، ۱۳۶۳: ۳۳۲).

محل شاهد در عبارت فوق، تنظیری است که ملاصدرا بین رأی خودش و
رأی حکمای مشاء درباره رابطه ذات و صفات الهی بیان می‌کند و سپس با دفع
دخل از اینکه این تنظیر، در ساحت تغاير وجودی نیست، به رابطه احاطی ذات
الهی نسبت به صفات الهی اشاره می‌کند و از این طریق به تفاوت واقعی و غیر
اعتباری ذات و صفات الهی دلالت می‌کند.

ممکن است گفته شود این عبارات برای بیان تفاوت مفهومی میان ذات و
اوصاف الهی است و دلالتی به تفاوت در سطح حیثیات ندارد. پاسخ این اشکال
در این نکته نهفته است که ملاصدرا در بیان سطح تفاوت صفت و ذات، به
انسحاب و احاطه وجودی ذات حضرت حق به معانی متکثر اشاره می‌کند که در
تکثرشان، موجود به وجود حضرت حق هستند. اینکه موجودی مانند ذات
حضرت حق، وجود احاطی دارد و حقیقتش به گونه‌ای است که محیط بر کثرات
حاضر در حضرت ربوبی است، مشیر به تفاوتی میان این کثرات و ذات حضرت
حق است که متفاوت با سطح تفاوت مفهومی است؛ چراکه به تفاوتی اشاره
نمی‌کند که تابع درک فهمنده باشد. ملاصدرا در جلد ششم الأسفار الأربعة به
نقاوت این تفکیک‌ها اشاره نموده، به تفاوتی ظریف میان صورت‌های علمی
موجود در صقع ربوبی با ذات حضرت حق می‌پردازد و بیان می‌کند که این
تفاوت از سنخ تفاوت موجودات ذهنی یا اعراض خارجی نیست؛ در عین حال

کثرتی حقیقی بر این صورت‌های علمی حاکم است که در عین تفاوت با یکدیگر، لازمه ذات حضرت حق هستند؛ لکن این لزوم به معنای لزوم صدوری یا لزوم عروضی نیست؛ نیز عین ذات حضرت حق‌اند و از جمله ما سوی الله نیستند:

لعلک لو تأملت فیما تلوناه حق التأمل و أمعنت النظر فی ما حقتناه - وقررناه
من کیفیة وجود الصور الإلهیة و أنها لیست موجودات ذهنیة و لا أعراضاً
خارجیة - بل هی وجودات بسیطة متفاوتة لاعتربها الإمكان و فی کیفیة لزومها
لزوماً لا علی وجه العروض و لا علی وجه الصدور، بل علی ضرب آخر غیرهما،
لعلت لو كنت تقی الذهن تقی الجوهر لطیف السر أن تلك الصور الإلهیة لیست
من جملة العالم و مما سوی الله و لیس وجودها وجوداً مبایناً لوجود الحق سبحانه
و لا هی موجودات بنفسها لنفسها بل إنما هی من مراتب الإلهیة و مقامات
الربوبیة و هی موجوده بوجود واحد باقیة بقاء واحد (همو، ۱۹۸۱: ۶/۲۳۴).

بر این اساس مغایرتی حقیقی میان ذات حضرت حق و علم الهی در صقع ربوبی برقرار است که اتحاد وجودی میان ذات و علم، موجب اثلام آن مغایرت نمی‌شود. همین مغایرت است که وحدت و بساطت ذات را قابل جمع با کثرت حقیقی صورت‌های علمی نموده است، وگرنه اگر هیچ مغایرت حقیقی میان ذات و آن حقایق نباشد، چنین اتحادی به طور قطع سبب عروض کثرت بر ذات می‌شود.

اکنون با فهم منظومه‌وار از رویکرد ملاصدرا نسبت به جایگاه صفات و اسمای الهی، می‌توان به این نتیجه رسید که ذات الهی که بدون هیچ تعین و بدون هیچ اسم است، مشتمل بر همه کمالات وجودی است به گونه‌ای که این اشتمال وجودی، سبب تکثر ذات حضرت حق نمی‌شود. دلیل بر اینکه ملاصدرا بر چنین اشتمالی باور دارد، بداهت عقل و استدلال روشن بر ضرورت جامعیت ذات

حضرت حق بدون انثلام بساطت و وحدت است: «الوجود الحق الواجبی الذی لا وصف له و لا نعت له إلا صریح ذاته المندمج فیہ جمیع الكمالات و النعوت الجلالیة و الجمالیة بأحدیته و فردانیته» (همو، بی‌تا: ۹).

پس از ذات حضرت حق، نوبت به مرتبه تعینات اسمایی می‌رسد که با حفظ تکثر و تعین خویش، واقع در صقع ربوبی هستند و موجود به وجود حضرت حق‌اند. این جمع‌بندی چنین نتیجه می‌دهد که علم بلا تعین و حاضر در مرتبه ذات، متفاوت با علم متعین و واقع در مرتبه متأخر از ذات است، هر چند هر دو، علم ذاتی و حاضر در صقع ربوبی‌اند. عدم تفکیک این اقسام، سبب سوء فهم از مقاصد حکمت متعالیه می‌شود. همچنین درک دقیق این مدالیل، قرابت و بلکه اتحاد دیدگاه ملاصدرا با دیدگاه عارفان مسلمان را در موضوع تعینات علمی و جایگاه متأخر از ذات آنها جلوه‌گر می‌کند.

۲. نفس‌الامریت تغایر ذات و صفات الهی نزد شارحان حکمت متعالیه

در میان شارحان حکمت متعالیه نیز حکیمانی همچون آقامهدی آشتیانی با تفکیک مقام ذات و مقام ظهور ذات، به عدم منافات میان صرافت و عدم تکثر در مقام ذات و ثبوت تکثر اسمایی و صفاتی حضرت حق دلالت نموده‌اند (آشتیانی، ۱۳۷۲: ۵۲۳). علامه طباطبایی نیز در تبیین نظریه عینیّت صفات و ذات الهی، به دلیل رفعت مقام ذات از مقام صفات، حکم عینیّت را صرفاً از یک طرف که طرف ذات است، طرح می‌کند و مقام ذات را اجلّ از آن می‌داند که صفات، عین او باشند و در مقام استدلال بر این سخن، به ثبوت بالذات ذات و ثبوت تبعی صفات به تبع ذات اشاره می‌کند که اشاره به تفکیک نفس‌الامری اسما و ذات الهی می‌کند: «آن عینیّتی که به واسطه برهان ثابت می‌شود که بین ذات و صفات

موجود است، فقط از یک طرف است؛ یعنی ذات عین صفات است، و لیکن صفات عین ذات نیستند؛ بدین معنا که ذات به ذات خود ثابت است، و لیکن صفات به ذات ثابت هستند (حسینی طهرانی، ۱۳۹۶: ۱۵۰-۱۴۹).

علامه جوادی آملی در قبال نفس الامریت یا اعتباریت تعینات اسمایی در صقع ربوبی، با صراحت به نفی اعتباریت این تعینات دلالت نموده و در عین حال این تعینات را منکشف در شهود سالک و محصول مراتب سلوک دانسته است. به تعبیر او ملاحظه هستی با این لحاظ‌های مختلف، هیچ رنگ و صبغه‌ای به حقیقت هستی نمی‌دهد؛ چراکه حقیقت هستی لاتعین محض است. پس همه این اعتبارات، عناوین مشیر هستند و عارف در مراتب سلوک، آنها را به مکاشفه در می‌یابد و حکیم آنها را با برهان اثبات می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۲-۴/۵۳۹). استاد جوادی آملی در فقره‌ای دیگر در مورد اعتبارات لابشرط مقسمی و قسمی و بشرط لا، تعبیر به اعتبارات عرضی وجود می‌کند و تصریح می‌کند؛ همان گونه که اعتبارات عرضی ماهیت، اعتباراتی نفس‌الامری هستند و از طریق تحلیل عقلی ماهیت تحصیل می‌شوند و در متن خارج، فاقد ترتب آثار بوده و عین وجود خارجی است، اعتبارات عرضی وجود نیز بر مبنای اصالت وجود و وحدت شخصی وجود، از قبیل اعتبارات محضه نمی‌باشند؛ لکن از آنجا که شهود، معیار عرفان است، این اعتبارات در متن شهود عارف یافت می‌شوند و حکمت متعالیه نیز که از مشهودات اهل معرفت، در افق مفهوم پرده بر می‌دارد، از این اعتبارات نفس‌الامری اهل شهود از طریق مفهوم خبر می‌دهد (همان: ۵۵۰).

از سخنان استاد جوادی آملی چنین بر می‌آید که او ملتفت به تفکیک سه نگرش اعتبار ذهنی و نفس‌الامری و شهود سالک در مورد تعینات اسمایی است؛

لکن هم به نفی اعتباریت این تعینات تصریح نموده است و هم آنها را در شهود سالک ملاحظه نموده است؛ در عین حال التفات به این نکته نیز دارد که اعتقاد به عدم اعتباریت محض، مستلزم این نیست که آنها دارای مایزای عینی مستقل و متمایز در هستی باشند؛ بلکه همچنان‌که ماهیت در خارج، عین وجود است، تعینات اسمایی نیز عین حضرت حق هستند و مایزای جداگانه ندارند.

الف) اعتقاد عارفان مسلمان به کثرت نفس‌الامری و غیر وجودی تعینات اسمایی

عارفان مسلمان نیز در مواجهه با حیث ثبوتی موضوع فوق، مطابق با دیدگاه ملاصدرا، بر تقرر متأخر اسمای الهی و اعیان ثابت‌ه نسبت ذات الهی تصریح نموده‌اند. همچنان‌که می‌دانیم، کلیدواژه تجلی به مثابه عنوانی برای تبیین رابطه ثبوتی حضرت حق و حقایق متأخر از ذات حضرت حق در ساختار عرفان اسلامی به کار می‌رود. عرفای مسلمان از این کلیدواژه نه تنها در خصوص رابطه ذات و حقایق کونی در تعیین خلقی، بلکه درباره تبیین رابطه حضرت حق و تعینات اول و ثانی نیز استفاده می‌کنند. به تعبیر فرغانی در مشارق الدراری اساساً تحقق تعینات به خصوص تعیین اول و ثانی، مقتضای ذات حضرت حق در مقام ثبوت است که «خودش را در خودش تعیینی باشد که به آن تعیین، خودش بر خودش تجلی کند و خودش را بیابد و با خودی خودش، حضوری‌اش باشد بی‌توهم تقدم استناد و فقدان و غیبت» (فرغانی، ۱۳۷۹: ۱۲۳).

عبارات عارفان مسلمان درباره تقدم حضرت ذات از حضرت اسما و اعیان علمی و عینی به وضوح نشان‌دهنده ارتکاز حاکم بر آنان است؛ به گونه‌ای که هیچ تردیدی در سخن فوق باقی نمی‌ماند؛ برای نمونه می‌توان به این عبارات قونوی مراجعه نمود که درباره سرّ تکون کثرت علمی و عینی است و کثرت علمی اسمای الهی را در تعیین ثانی، در مقام ثبوت تصویر می‌کند و به هیچ وجه به

اعتبار معتبر ارجاع نمی دهد:

كلّ شيء فله ظاهر و هو صورته و شهادته و باطن و هو روحه و معناه و غيبه... و كلّ شيء موجود فهو من حيث معناه أو روحانيته، أو هما معا متقدم على صورته، تقدماً بالمرتبة و الشرف، و له درجة الاولية باعتبار. و للصورة من وجه آخر تقدم على المعنى و الروحانية و لو من حيث التقدم العلمي؛ فإن العلم بالجزء متقدم على العلم بالكلّ، و العلم بالظاهر متقدم على العلم بالباطن و شرط في معرفته (قونوی، ۱۳۸۱: ۱۰۲).

در عبارت فوق، قونوی با التفات کامل به حیث ثبوت و اثبات، به تقدم رتبی مقام باطن و غیب نسبت به مقام شهادت و صورت اشاره می کند و در عین حال به تقدم مقام صورت و شهادت حضرت حق و هر شيء موجود، نسبت به مقام باطن و روحانیتش در مقام اثبات و شهود ناظر بیرونی و سالک حکم می کند و بدین ترتیب به روشنی به تمایز نفس الامری حضرت ذات از حضرت اسما دلالت می کند.

در میان عارفان مسلمان متأخر نیز جناب ابو حامد محمد اصفهانی، مؤلف کتاب قواعد التوحید، در مقام تبیین کیفیت تكثر اسمای الهی و جایگاه نفس الامری آنها، به تأخر نفس الامری مقام احدیت و واحدیت از حضرت ذات اشاره می کند و لزوم نسبت علمی برای ذات را فارغ از اعتبار معتبرین و برخاسته از اقتضای نفس الامری هویت مطلقه واحده به وحدت حقه حقیقیه توضیح می دهد (اصفهانی، ۱۳۶۰: ۱۲۱). ابن ترکه، نوه جناب ابو حامد، در تبیین سخن فوق، به ظرافت معنایی تعین اسمایی در قالب یک پرسش و پاسخ اشاره می کند و بدون اینکه در این تبیین، ارجاع به اعتبار مدارک و مشاهد نماید، به نقش توجه نفس الامری حضرت ذات از یک سو در تشکّل این تعینات و به تمایز احاطی

حضرت ذات و اسما در تبیین وجه تمایز اشاره می‌کند و بدین ترتیب، به تبیین جایگاه نفس‌الامری و غیر اعتباری اسما می‌پردازد:

الامتياز تارة تكون بحسب التقابل و التضاد و تارة بحسب الاحاطة و الشمول،
والمعتبر فى تعيين- تعين- هذه الحضرة أنّما هو المعنى الثانى كما سبق تحقيق
هذا. ثم ان التعين يقتضى التجلى لذاته. فان التعين هاهنا على ما عرفت- هو-
توجه الذات من كنهه غيب هويتها و عدم تناهيها إلى حضرة الاحاطة و التناهي و
هو الظهور و التجلى المعبر بالنسبة العلمية. فالذات بهذا التعين يقتضى ان يتجلى
على نفسها لنفسها ظاهرة لها بما اندمجت فيها من الشئون و الأحوال و اعتباراتها،
واجدة إياها مظهرة لها ثم حاضرة عندها... (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰: ۱۲۵).

از سوی دیگر اساساً حکم و کارکرد واقعی تعینات علمی، منوط به نفس‌الامری بودن و غیر اعتباری بودن این تعینات است. توضیح اینکه عارفان مسلمان بالاتفاق بر این عقیده‌اند که نسبت ایجادی در مقام ذات خداوند متعال قابل تصور نیست؛ چراکه در مقام ذات، هیچ کثرت نفس‌الامری نیست و به همین دلیل، هیچ اسمی و هیچ کمالی بر هیچ اسم و کمال دیگر غلبه ندارد؛ حال آنکه تحقق نسبت ایجادی میان حضرت و خلق، مستلزم تعین و غلبه اسمایی است (فناوی، ۱۳۷۴: ۲۱۳)؛ از این رو ضرورتاً باید تعیناتی به عنوان واسط میان بساطت محض مقام ذات و کثرت محض مقام خلق، ایفای نقش کنند. از منظر همه عرفا آنچه نقش واسطه را در این خصوص ایفا می‌کند، تعین علمی اسمایی است:

اعلم أنّ توجّه الحق لا یجاد الممكنات، لیس من حیث أحدیّة ذاته. فإنّ نسبة
الاقتضاء الایجادى إليها من هذا الوجه و نفيه عنها على السواء. إذ لا ارتباط
للذات بشیء من هذا الوجه و لا مناسبة یقتضى بالتأثیر و التأثير. فإن الأحكام و
الاعتبارات، مستهلكة فى هذه الأحدیّة و إنّما الموجب لایجاد الأشياء هو حکم

العلم الذّاتى الأزلّى، لخيّطه و عموم حكمه و تعلقه بذات الحق و أسمائه و صفاته و معلوماته. و أسباب الایجاد بموجب حكم العلم هى الأسماء الذاتية المعبر عنها بمفاتيح الغيب. فإنّها الفاتحة لغيب الذات (قونوی، ۱۳۷۲: ۱۳۰).

با این کارکرد عینی و نفس‌الامری برای تعینات علمی اول و ثانی اساساً مجالی برای اعتباری دانستن این تعینات باقی نمی‌ماند. البته بارها متذکر شده‌ایم که مقصود از تمایز نفس‌الامری حضرت ذات از حضرت اسمای الهی و تأخر اسمای الهی از مقام ذات، تمایز وجودی یا تأخر زمانی و وجودی نیست، بلکه مقصود صرفاً تمایزی واقعی و فارغ از اعتبار معتبرین است.

ب) وجود عبارات موهّم به ناسازگاری با رویکرد فوق در سخنان برخی عرفای مسلمان
با وجود توضیحات فوق، برخی عارفان اسلامی تعبیر به اعتباریت و عدم نفس‌الامریت تعینات علمی نموده‌اند و واقعیت آنها را منوط به اعتبار در حین التفات به حضرت حق دانسته‌اند؛ برای نمونه به دو مورد از سخنان عرفای اسلامی که تعبیر به سلوکی بودن تکثر اسمایی کرده‌اند، می‌پردازیم. سعیدالدین فرغانی در عین اینکه عبارتش در تبیین اقتضای نفس‌الامری حضرت ذات نسبت به تعینات علمی گذشت، مغایرت ذات و اسمای الهی و مغایرت ذات و تعینات علمی را مغایرت اعتباری تعبیر می‌کند و این تکثرات را ناشی از اسارت ذهن ما انسان‌ها در قید و بند مراتب دانسته است:

وحدتی که به حضرت ذات مضاف است، عین اوست نه صفتی یا نعتی زاید
بر حقیقت او، چه در آن حضرت مغایرت و غیر را اصلاً مجال نیست یا وحدت و
کثرت آنجا متغایر نیستند؛ چنان‌که اینجا در مراتب که مؤذناند به کثرت مفهوم
ماست، از وحدت و کثرت، بلکه مر وحدت را دو اعتبار ذاتی است: یکی آنکه
مستقط جمله نسب و اعتبارات باشد و از این جهت ذات را احد گویند که متعلق

کنه ذات و اطلاق وی و بی‌وصفی و بی‌نهایتی اوست و اعتبار دوم آن است که نسب و اعتبارات، چون نصفیت واحد مرثنین را و ثلثیت او مرثالثه را و ربعیت او مراربعه را در او متعقل باشد؛ چنان‌که گویند: الواحد نصف الاثنین و ثلث الثلاثة و ربع الأربعة الی غیر ذلک و به این اعتبار ذات را واحد تام است و مغایرت بین الاعتبارین بالنسبة الی تلك الحضرة واقع نیست، اما بالنسبة الی مفهومنا لكوننا فی قید المراتب و حصن حکمها، مغایرت ثابت می‌یابیم (فرغانی، ۱۳۷۹: ۱۲۳-۱۲۲).

ولی به نظر می‌رسد این تعبیر صرفاً ناشی از فقدان ادبیات علمی کافی برای تبیین انحای مغایرت‌هاست؛ چراکه همین عارف فرزانه در ادامه، این تغایر اعتباری را هم‌سنخ تغایر اعتباری میان زوجیت و اربعه می‌داند؛ در حالی که می‌دانیم علی‌رغم عدم مغایرت وجودی میان اربعه و زوجیت، مغایرت نفس‌الامری میان این دو غیر قابل انکار است. بر این اساس و نیز بر اساس تعابیر صریح همین عارف بزرگ در اقتضای نفس‌الامری ذات حضرت حق نسبت به تعینات علمی فارغ از اعتبار و فهم ما انسان‌ها می‌توان تعابیر موهم خلاف این تصریحات را ناشی از کمبود و خلأ اصطلاحات و ادبیات مورد نیاز برای تعبیر از انواع مغایرت‌ها دانست و مقصود از مغایرت در این عبارات را متمرکز بر مغایرت وجودی نمود.^۱

۱. همین مطلب در خصوص تعابیر سایر عرفای اسلامی نیز قابل تطبیق است؛ برای نمونه جناب ابن‌ترکه در ردّ مغایرت ظاهر و باطن در حضرت خداوندگار می‌نویسد: «لا شكَّ أنَّ طرفی بطون الذات و ظهورها آنما یتمایزان بحسب المدارک و المشاهد و ظهورها لها باعتبار و خفاؤها عنها بآخر حتی یرسمی بالأول ظاهراً و بالآخر باطناً و اما بالقیاس الی الذات نفسها، فلا ظهور علی بطون و لا بطون علی ظهور؛ فقد علم بذلك، أن الوحدة بالنسبة الی الذات لا تمایز بین اعتباریها أصلاً».

نمونه دوم از عارفان مسلمان که به مخالفت با نفس الامریت تکثر در تعینات اسمایی گرایش دارد، حضرت امام خمینی ره است. حضرت امام مرقومه‌ای تعلیقه‌وار بر کتاب *نفیس الفوائد الرضویه* متعلق به مرحوم قاضی سعید قمی دارد. جناب قاضی سعید به مناسبتی به بحث تکثر در ذات حضرت حق می‌پردازد و با مقایسه تکثر در عقول با تکثر در مقام حضرت حق، تکثر عقول را تکثر بعدالذات معرفی می‌کند و در مقابل، هر گونه تکثری را، چه این تکثر در ذات باشد یا مع الذات یا بعد الذات باشد، از ساحت ذات حضرت حق نفی می‌کند (قاضی سعید، ۱۳۸۱: ۹۳).

حضرت امام در تعلیقه بر سخن فوق (امام خمینی، ۱۴۱۷: ۱۰۵-۱۰۴) کثرت مد نظر جناب قاضی سعید قمی را کثرت اسمایی و مرتبط با تعینات اول و ثانی قلمداد می‌کند و در همین راستا سه احتمال برای کثرت اسمایی طرح می‌کند: احتمال اول اینکه تکثر اسمایی مربوط به مقام ذهن و درک مفهومی از حضرت غیب باشد که در این صورت، کثرت اسمای حضرت حق، کثرت مفهومی است و مستلزم تکثر ثبوتی و واقعی در حضرات ذات و اسما نیست. احتمال دوم اینکه تکثر اسمایی مربوط به ساحت علم باشد و تکثر علمی محسوب شود؛ چراکه

حتی لا یتَمیِّز مسمی الواحد فیها عن الأحد». لکن با توجه به تعبیر دیگر جناب ابن‌ترکه که یکی از آنها در متن آورده شد، به طور قطع می‌توان این گونه میان تعبیر فوق جمع کرد که دغدغه عرفای مسلمان در ردّ مغایرت تعینات و ذات الهی، نفی مغایرت وجودی بوده است و ادبیات اصطلاحی مُکفی برای تبیین انواع مغایرت‌های نفس‌الامری و اعتباری در اختیارشان نبوده است تا برخی مغایرت‌های نفس‌الامری را مردود دانسته و برخی را ممکن بدانند. از این رو تنها مغایرت نفس‌الامری را که در ذهنشان بر تغایر وجودی تطبیق می‌یافته، مورد انکار قرار داده‌اند.

علم حضرت حق به خودش، ثبوتاً مستوجب علم حضرتش به کمالات ذاتی‌اش در مقام احدیت و واحدیت می‌شود، با رعایت تفاوت اندماج و تفصیل در این دو ساحت علمی. احتمال سوم اینکه تکثر اسمایی بازگشت به تکثر موجود در مراتب سلوک سالک باشد؛ بدین معنا که این سالک است که بر حسب منازل و مقامات سلوک، کثرت بین است تا بدان هنگام که از این کثرات عینی و علمی عبور کند و حضرت واحد قهار بر او جلوه‌گر شود که در این صورت، نه از کثرت اثری باقی می‌ماند و نه اساساً از خود سالک، اسم و خبری بر جای می‌ماند.

حضرت امام در ادامه و پس از طرح تردید فوق، سخن قاضی سعید را بر همین احتمال سوم استوار می‌کند و فرمایش حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام را در ملازمه اخلاص و نفی صفت، بر همین احتمال سوم تطبیق می‌دهد و بدین ترتیب به برتری احتمال سوم حکم می‌کند که کثرت را نه کثرت مفهومی و نه کثرت علمی مرتبط با تفکیک نفس‌الامری تعینات در صقع ربوبی بلکه کثرت شهودی وابسته به نحوه تلقی شاهد در سلوک معنوی می‌داند.

حضرت امام همچنین در کتاب شرح چهل حدیث و در ذیل تفسیر آیه شریفه «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» با عنایت به اینکه اسم الله مقدم بر هر گونه اسم و متعین در تعیین ثانی است و به هر حال متأخر از مقام احدیت است، برای توجیه تقدم اسم الله بر احدیت، به مراحل تجلی اسما بر قلب سالک اشاره می‌کند که در این مراحل، تقدم با تجلی اسمایی است که در تعیین واحدی حضور دارند و سپس تجلی احدی بر قلب سالک رخ می‌دهد (امام خمینی، ۱۳۹۵: ۶۵۳).

با عنایت به اینکه امام خمینی احتمال دوم را کثرت علمی قرار داده است و این، نشان‌دهنده التفات ایشان به احتمال نفس‌الامری تعین علمی اسمای الهی و

نفی از روی التفات به آن است؛ از این رو نمی‌توان درباره دیدگاه ایشان همان توجیهی را به کار برد که در خصوص سخنان جناب فرغانی استفاده شد. البته حضرت امام در این مسئله دیدگاه متفاوتی در برخی کتب عرفانی دیگرش طرح نموده است. ایشان در کتاب شرح دعای سحر تکرر اسمایی را با صراحت، به عنوان تکرر علمی تعبیر نموده و آن را اولین تکرر نفس‌الامری واقع در پهنه وجود معرفی می‌کند و این تجلی را منشأ آثار نفس‌الامری همچون تحقق عالم خلق ترسیم می‌نماید:

*اعلم ان الاسم عبارة عن الذات مع صفة معينة من صفاته و تجل من تجلياته...
و هذا اول تكثر وقع في دار الوجود و هذا التكثر في الحقيقة تكثر علمي... و بهذا
التجلی الأسمائی و الصفاتی انفتح ابواب الوجود... و لولا التجلی الأسمائی كان
العالم في ظلمة العدم و كدورة الخفاء و وحشة الاختفاء... (همو، ۱۳۸۰: ۷۳).*

ج) وجود عبارات موهم به ناسازگاری با رویکرد فوق در کتب برخی از نویسندگانی
برخی نویسندگانی که در طبقه شارحان کتب ملاصدرا هستند، نیز تصریحاتی در اعتباری‌انگاشتن تعینات موجود در صقع ربوبی دارند؛ برای نمونه آقاعلی مدرس با صراحت به نفی نفس‌الامریت تعینات اسمایی اشاره کرده است و آنها را صرفاً عناوینی موجود در حیث شناختی ما دانسته و منشأ نفی آنها از ذات حضرت حق را در مقام ثبوت، بساطت و صرافت محض در حضرت حق ملاحظه نموده است: «تعدد العنوان إنما هو هنا فينا لا فيه، بل هو وجود صرف واحد بسيط ليس فيه تعدد بوجه من الوجوه» (مدرس، ۱۳۷۸: ۳/۳۴۵).

تلقی فوق را می‌توان در کلمات حکیم ملاعبدالله زنوزی (زنوزی، ۱۳۸۱: ۲۷۲) و در کلمات حکیم سیدجلال‌الدین آشتیانی (آشتیانی، ۱۳۷۶: ۱۲۴) مشاهده کرد. می‌توان چنین برداشتی را از منظومه فکری مخالفان به دست آورد که آنچه

دغدغه آنان را در راستای مخالفت با ایده جایگاه نفس‌الامری اسمای الهی و تأکید بر اعتباری بودن جایگاه اسما و صفات شکل داده است، تحفظ بر بساطت ذات حضرت حق و پرهیز از اعتقاد به خلوص ذات از کمالات وجودی است؛ لکن تفکیک نفس‌الامری ذات از اوصاف و اسمای الهی و اعتقاد به تأخر غیر اعتباری اسمای الهی نسبت به ذات حضرت حق، هیچ منافاتی با اعتقاد به عینیت وجودی ذات و اسما و هیچ منافاتی با اندماج اسما در مرتبه ذات و عدم خلوص ذات از کمالات وجودی ندارد.

از این رو همه تعبیری که موهم مخالفت با تفکیک نفس‌الامری ذات الهی و اسما و صفات هستند، همگی ناظر به دغدغه حکیمان مسلمان در خصوص عینیت وجودی است و منافاتی با تفکیک نفس‌الامری در عین عینیت وجودی ندارد. شاهد روشن این سخن را می‌توان در نظایر آن در حکمت متعالیه مشاهده نمود؛ برای نمونه ملاصدرا و همه فیلسوفان منتسب به حکمت متعالیه، به طور قطع در مسئله اتحاد عاقل و معقول، حکم به عینیت وجودی عاقل و معقول نموده‌اند؛ لکن همگان اذعان به این نکته دارند که حقیقت و نفس‌الامر معلوم، چیزی غیر از نفس‌الامر عالم است؛ چراکه اگر نفس‌الامر عالم و معلوم یکی باشد، امکان تأخر معلوم از عالم محال می‌شود؛ حال آنکه به طور قطع در بسیاری موارد تحقق علم در عالم، معلوم متأخر از وجود عالم موجود می‌شود. به عبارت دیگر انسان موجود است، ولی ممکن است واجد هزاران صورت علمی نباشد؛ لکن هنگام موجودیت صورت ذهنی، انسان و صورت ذهنی، دو وجود متمایز نمی‌یابند؛ از این رو با وجود عینیت وجودی معلوم و عالم در ظرف تحقق عالم، قاطعانه به نفس‌الامر متفاوت آن دو می‌توان حکم نمود.

نتیجه

نگرش عرفانی درباره جایگاه ذات و تعینات الهی، حاکی از تأخر مرتبه تعینات از مقام ذات فاقد تعین و بدون شرط، در عین اتحاد وجودی ذات و صفات است. فهم منظومه وار از رویکرد ملاصدرا نسبت به جایگاه صفات و اسمای الهی نیز به همین نتیجه رهنمون می‌شود که ذات الهی که بدون هیچ تعین و بدون هیچ اسم است، مشتمل بر همه کمالات وجودی است؛ به گونه‌ای که این اشمال وجودی، سبب تکثر ذات حضرت حق نمی‌شود؛ پس از ذات حضرت حق، نوبت به مرتبه تعینات اسمایی می‌رسد که با حفظ تکثر و تعین خویش، واقع در صقع ربوبی هستند و موجود به وجود حضرت حق اند. طبق این بیان ملاصدرا درباره ذات و صفات الهی، به تقدم رتبی ذات بر صفات معتقد است و صفات را موجود به وجود حضرت حق می‌داند و مقصودش از عینیت ذات و صفات، نه عینیت مفهومی و نه عینیت رتبی، بلکه صرفاً عینیت وجودی است که منافاتی با تقدم رتبی ذات بر صفات ندارد. دو شاهد جدی بر این دیدگاه ملاصدرا در کلمات او وجود دارد که عبارت‌اند از تنظیر رابطه ذات و صفات به رابطه وجود و ماهیت و رابطه محیط و محاط. روشن است که در نگرش صدرایی، نه وجود عین ماهیت است و نه محیط عین محاط و در عین تفاوت رتبه وجود نسبت به ماهیت و محیط نسبت به محاط، این دو عینیت وجودی دارند. دیدگاه فوق را طبق تبیین فوق می‌توان دیدگاه رسمی عرفانی و صدرایی تلقی نمود و عبارات موهم تفاوت را باید به مثابه متشابهاتی تلقی نمود که باید به محکومات ارجاع داده شوند.

منابع

- آشتیانی، تهران: انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، چ ۲.
- آشتیانی، میرزامهدی (۱۳۷۲)، *تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن‌ترکه اصفهانی، صائن‌الدین علی بن محمد (۱۳۶۰)، *تمهید القواعد*، تصحیح سیدجلال‌الدین جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲)، *رحیق مختوم*، قم: انتشارات اسراء.
- حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۶)، *مهر تابان: یادنامه و مصاحبات تلمیذ و علامه*، مشهد: مؤسسه تنظیم و نشر دوره علوم و معارف اسلامی، چ ۱۴.
- خمینی، امام سیدروح‌الله (۱۳۷۷) *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، تهران: انتشارات مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ ۴.
- خمینی، امام سیدروح‌الله (۱۳۸۰)، *شرح دعای سحر*، ترجمه سیداحمد فهری، تهران: انتشارات تربت، چ ۲.
- خمینی، امام سیدروح‌الله (۱۳۹۵)، *شرح چهل حدیث*، تهران: انتشارات مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ ۵۹.
- خمینی، امام سیدروح‌الله (۱۴۱۷ق)، *التعلیقه علی الفوائد الرضویة*، تهران: مؤسسه نشر آثار الإمام الخمینی، چ ۱.
- خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۷۶)، *مصباح الهدایة إلی الخلافة و الولاية*، مقدمه و تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چ ۳.
- زنوزی، عبدالله بن بیرمقلی باباخان (۱۳۸۱)، *لمعات الهیة*، با مقدمه و تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انتشارات مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۳)، *اسرار الحکم*، مقدمه از استاد صدوقی و تصحیح از کریم فیضی، قم: انتشارات مطبوعات دینی، چ ۱.

- صدرالمتألهین، محمد بن محمد (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- صدرالمتألهین، محمد بن محمد (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح از محمد خواجوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ج ۱.
- صدرالمتألهین، محمد بن محمد (۱۳۷۹)، *تفسیر القرآن الکریم*، قم: انتشارات بیدار، ج ۳.
- صدرالمتألهین، محمد بن محمد (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة*، بیروت: دار إحياء التراث، ط ۳.
- صدرالمتألهین، محمد بن محمد (بی تا)، *إنفاظ النائمین*، با مقدمه و تصحیح دکتر محسن مؤیدی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- فرغانی، سعیدالدین سعید (۱۳۷۹) *مشارق الدراری (شرح تائیه ابن فارض)*، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ج ۲.
- فنّاری، محمد بن حمزه (۱۳۷۴)، *مصباح الأنس*، تصحیح محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی، ج ۱.
- قمی، قاضی سعید (۱۳۸۱)، *الاربعینیات لکشف أنوار القدسیات*، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: انتشارات میراث مکتوب، ج ۱.
- قونوی، صدرالدین ابوالمعالی محمد بن اسحاق (۱۳۷۲)، *شرح اربعین حدیث*، تحقیق حسن کامل بیلماز، الطبعة الاولى، قم: انتشارات بیدار، ط ۱.
- قونوی، صدرالدین ابوالمعالی محمد بن اسحاق (۱۳۸۱)، *اعجاز البیان فی تفسیر امّ القرآن*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب، ج ۱.
- مدرس تهرانی، علی (۱۳۷۸)، *مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقا علی مدرّس*، تهران: انتشارات اطلاعات.

