

ترتیب نظام هستی از منظر حکمت مشاء و اشراق

- مهدی زندیه
- پژوهشگر حوزه علمیه قم

چکیده

یکی از مهم‌ترین قواعد فلسفی که در پیدایش بسیاری از اصول و مسائل فلسفی نقش بزرگی دارد، قاعده‌الواحد است. این قاعده که مورد پذیرش اکثر قریب به اتفاق فلاسفه واقع شده، در مورد چگونگی پیدایش کثرت از مبدأ واحد مشکل ایجاد کرده است. سؤال اصلی این است که منشأ پیدایش کثرت در جهان آفرینش چیست؟ اگر منشأ آن، کثرت موجود در صادر اول است، منشأ کثرت در صادر اول چیست؟

فلاسفه و عرفا با مبانی خاص خود به این پرسش پاسخ داده و در ضمن آن دیدگاه خود را نیز در مورد مراتب هستی و چگونگی منتشی شدن کثرت از آن واحد من جمیع جهات بیان کرده‌اند. مقاله‌ای که پیش رو دارید، پاسخهای فلاسفه مشاء و اشراق را در این زمینه بیان و نقد و بررسی می‌کند. واژگان کلیدی: قاعده‌الواحد، عقل فعال، تعیین اول، تعیین ثانی، اعیان ثابت، وحدت حقه حقیقیه، وحدت اطلاقی.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

یکی از مسائل مهم فلسفه که همواره برای بشر مطرح بوده، مسئله وحدت و کثرت و کیفیت منتشی شدن کثرت از وحدت و ترتیب نظام هستی است. این مسئله هم در حکمت مشاء مطرح شده و مشائین مفصلاً به آن پرداخته‌اند (ر.ک: طوسی، ۱۳۷۵: ۱۲۲/۳ به بعد) و هم سهروردی در حکمت اشراقش آن را مطرح و با مبانی خاص خویش دیدگاه خود را مطرح کرده (شیرازی، چاپ سنگی: ۳۳۴) و هم صدرالمتألهین در حکمت متعالیه‌اش با نگرش خاصی که به هستی دارد، آن را بررسی نموده است (شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۲۸/۳ و ۱۴۸). این مسئله در عرفان هم مطرح شده و از طرف عرفا نیز پاسخهایی به آن داده شده است. در این مقاله به دلیل گسترده بودن بحث تنها به طرح و مقایسه دیدگاه حکمای مشاء و مکتب عرفان می‌پردازیم.

۱. ترتیب نظام هستی از منظر حکمت مشاء

شیخ الرئیس که بانی حکمت مشاء اسلامی به شمار می‌رود، هم در الهیات شفاء و هم در نمط ششم اشارات، این مسئله را به طور مفصل طرح کرده است. وی (ابن سینا) ثابت می‌کند که در رأس نظام هستی، واجب الوجودی قرار دارد که با هیچ چیزی در جنس و نوع اشتراک ندارد و از جمیع جهات و حیثیات واجب الوجود است (ابن سینا، بی‌تا: مقاله هشتم، فصل سوم) و از طرف دیگر، حرکت ازلی فلک را راه حل مشکل ربط حادث به قدیم ذکر می‌کند (همان: مقاله ششم، فصل دوم) و به پیروی از هیأت بطلمیوسی، زمین را مرکز می‌داند و معتقد است که هفت فلک سیار، بر گرد آن می‌چرخد و پس از آن، فلک ثوابت و در نهایت، فلک محیط یا فلک الافلاک قرار دارد (همان: مقاله نهم، فصل سوم و چهارم؛ طوسی، ۱۳۷۵: ۱۷۰/۲ به بعد). اما در پاسخ به این پرسش که چگونه این افلاک متعدد و جهان ماده با کثرتی که دارد، از واجب الوجود واجب من جمیع الجهات صادر شده، به بیان اصولی می‌پردازد تا به مدد آنها بتواند نظام طولی موجودات را تبیین کند. این اصول عبارت است از:

۱- اجرام سماوی، معلول علت‌های غیر جسمانی است.

۲- واجب الوجود، به دلیل قاعده «الواحد»، علت بلاواسطه یک معلول است.

۳- صادر اول یا معلول نخستین، محال است که جسم یا جسمانی یا نفس باشد (طوسی، ۱۳۷۵: ۱۲۲/۳، ۱۵۴، ۲۱۰، ۲۴۲ و ۲۴۳).

او پس از بیان این اصول در مورد ترتیب طولی نظام هستی می‌گوید: معلول اول باید یک حقیقت مجرد عقلانی باشد و سایر جواهر عقلانی به واسطه معلول اول به وجود می‌آیند. پس از معلول اول یعنی عقل اول، اجسام آسمانی و اجسام زمینی به ترتیب خاصی از عقل اول منتشی می‌شوند. از نظر شیخ الرئیس صادر اول مطابق «قاعده الواحد» باید یکی باشد (همان: ۱۲۲). اما اگر صادر اول به گونه‌ای باشد که از یک حیث، مبدأ برای یک معلول و از حیثی دیگر، مبدأ برای معلول دیگر باشد، مشکل کیفیت صدور کثرت از واجب الوجود حل می‌شود. از آنجا که در واجب الوجود هیچ تعدد جهت و تعدد حیثیتی نیست، نمی‌توان صدور کثرت را مستقیماً به واجب الوجود منتسب کرد.

اما چون ممکن الوجود با کثرت و تعدد ناسازگار نیست، استناد کثرات بلاواسطه به آن و با واسطه به واجب الوجود، ممکن است. به این صورت که چون صادر اول ممکن الوجود است، دارای وجود و ماهیت است. این ماهیت ذاتاً نه واجب است و نه ممتنع، یعنی ممکن است. اما همین ماهیت با توجه به مبدئی که به او وجود عطا کرده، واجب الوجود بالغیر است؛ بنابراین، عقل اول یا صادر اول غیر از اینکه مرکب و متقوم از وجود و ماهیت است، دو لازم دیگر دارد؛ یکی امکان ذاتی و دیگری وجوب غیری. از سوی دیگر، صادر اول به علت اینکه مجرد است، هم ذات خود را تعقل می‌کند و هم مبدأ خود یعنی واجب الوجود را. عقل اول از آن جهت که واجب الوجود را تعقل می‌کند، یعنی از آن جهت که علت و مبدأ خود و حالت وجوب خودش را در ارتباط با آن مبدأ تعقل می‌کند، منشأ پیدایش یک پدیده می‌شود و از آن جهت که خود و حالت امکانی خود را تعقل می‌کند، مبدأ پدیده دیگری قرار می‌گیرد. با تعقل واجب، عقل و با تعقل ذات خود، فلک (جسم) ایجاد می‌شود. از آن جهت که عقل، معلول است، مانعی ندارد دو جنبه شبیه به ماده و صورت در آن فرض کنیم، به گونه‌ای که از جنبه صوری آن، صورتی صادر شود و از جنبه شبیه به ماده آن، یک پدیده مناسب با ماده پدید آید. بنابراین، همین عقل از

آن جهت که واجب الوجود را تعقل می‌کند، مبدأ جوهری عقلی و از آن جهت که خود را تعقل می‌کند، مبدأ جوهری جسمانی می‌شود. می‌توانیم همین تجزیه و ثنویت را در آخرین عقل (عقل دهم یا عقل فعال) نیز در نظر بگیریم که با یک جنبه‌اش که جنبه برتر است، مبدأ و منشأ صدور و پیدایش صورت جهان ماده شود و با جنبه دیگر خود که تعقل ذات و امکان خویش است، علت و سبب پیدایش ماده جهان شود (همان: ۲۵۵).

خلاصه اینکه واجب الوجود جوهری عقلی را بدون ماده و مدت و تقدّم زمان و زمینه ابداع می‌کند. سپس با این جوهر عقلی (عقل اول) جوهر عقلی دیگر و جرم آسمانی اول (فلک اقصی یا فلک محیط) را ایجاد می‌کند. سپس با این جوهر عقلی دوم، جوهری عقلی و جرم آسمانی دیگری را ایجاد می‌کند. تا آنکه اجرام و افلاک آسمانی نه‌گانه به پایان برسد و جوهرهای عقلی نیز از نظر ضعف به درجه‌ای برسند که دیگر از آنها جوهر عقلی و جرم آسمانی صادر نشود؛ یعنی به عقل دهم برسند. عقل دهم، دیگر جوهر عقلی و جرم آسمانی ایجاد نمی‌کند و به جای آن، نفوس و صور جهان ماده و ماده جهان، ماده را ایجاد می‌کند. بدین ترتیب، عالم کون و فساد پدید می‌آید.

۲. نقد و بررسی دیدگاه مشاء

۱- در اینکه اولین جلوه حق باید واحد باشد، شک و تردیدی نیست، اما اینکه اولین صادر از حق، عقل اول باشد، مورد نظر است؛ زیرا وحدت عقل، ناقص و محدود است و وحدت آن با وحدت ذات حق تعالی متناسب نیست؛ یعنی عقل آلوده به ماهیت، سزاوار نیست که از حق معرّا از کلیه کثرات صادر گردد.

۲- هر چند از نظر ابن سینا دلیل قاطعی بر ده‌گانه بودن عقول وجود ندارد و بیشتر بودن آنها ممتنع نیست (ر.ک: طوسی، ۱۳۷۵: ۳/ نمط ششم)، از نظر او تعداد عقول نباید از ده کمتر باشد. اما از آنجا که امروزه نظام هیأت قدیم فرو ریخته و نمی‌توان مقید به قید و زنجیر هیأت قدیم بود، باید همان گونه که بر حداکثر تعداد عقول اصرار نگردد، بر حداقل آن نیز اصرار نشود و آیه شریفه «کلّ فی فلک یسبحون» (انبیاء/ ۳۳) را

نصب العین خود قرار داد که فلک را به معنای مدار سیارات به کار برده و شناور بودن آنها را در مدار فلکی خود، بیان کرده و با به کار بردن جمع مذکر، در فعل «یسبحون» حرکت آنها را عقلانی دانسته است. البته باید توجه داشت که هر چند در قرآن کریم از آسمانهای هفت‌گانه صحبت شده، نباید پنداشت که مراد از این آسمانها همان مدارهایی است که سیارات در آنها می‌چرخند، بلکه از نظر قرآن تمامی میلیاردها کهکشان و میلیونها منظومه‌ای که در این کهکشانها وجود دارد، همگی آسمان اول را تشکیل می‌دهند. اما در مورد شش آسمان دیگر که در کجا و چگونه‌اند، کسی جز مطهرون و کسانی که با لوح محفوظ مرتبط‌اند، اطلاع ندارد.

۳- اشکال دیگر نظریه حکمای مشاء به پاسخ آنها به عویصه ربط حادث به قدیم برمی‌گردد که خود مستقلاً مقاله مستقلاً می‌طلبند، اما در این مقاله به اختصار، نظریه محققان فلاسفه و عرفا را نیز در این زمینه بازگو می‌کنیم.

اصل اشکال این است که وجود مخلوقات، معلول علتی قدیم است و چون انفکاک معلول از علت محال است، طبیعتاً این سؤال پیش می‌آید که چرا حادث امروزی از مبدأ و علت قدیم خود جدا مانده و در ازل وجود نگرفته و نیز به چه علت وجود آن حادث به این وقت به خصوص تعلق یافته و در وقت و زمان دیگر موجود نشده است. خلاصه اینکه حوادث متجدد متغیر محسوس را چگونه می‌توان با علت ثابت قدیم ذاتی ارتباط داد. این سؤال عیناً در مورد مجموع عالم جسمانی و مادی هم مطرح می‌شود.

فلاسفه مشاء در خصوص حوادث روزمره می‌گویند، علت اولی و سبب اصلی وجود هر حادثی، مبدأ ثابت قدیم است. اما شرط وجود گرفتن حادث امروزی آن است که حوادثی قبل از آن وجود گرفته باشد. پس ترتب حوادث به صورت ترتب شروط و معدّات است. حکمای مشاء در خصوص مجموع عالم جسمانی برای ربط حادث به قدیم به حرکت دوری دائمی افلاک متوسل شده‌اند و چنین گفته‌اند: جسم فلکی ذاتاً دارای میل مستدیر است که موجب حرکت وضعی ازلی است، با این تقریب که حرکت توسط افلاک، دارای دو جنبه ثابت و متجدد است؛ بدین معنا که به حسب ذات، امر بسیط ثابتی است، اما نسبت او با حدود مفروضه میدان

حرکت (ما فيه الحركة) پیوسته در تجدد است. بنابراین، از جنبه ثابتش با مبدأ قدیم و از جنبه تجددش با عالم متجدد جسمانی ارتباط می‌یابد (ابن سینا، بی‌تا: مقاله نهم، فصل دوم).

اما این بنای عظیم و پیچیده‌ای که حکمای مشاء برای حل عویصه ربط حادث به قدیم، به ویژه در خصوص مجموع عالم جسمانی، ترتیب داده‌اند، به یک باره با انقلاب کپرنیکی فرو می‌ریزد؛ چه اساساً التزاماتی که حکمای مشاء در این بنای عظیم و پیچیده ملتزم شده‌اند، برهان قاطع عقل‌پسندی هم ندارد.

۳. ترتیب نظام هستی از منظر عرفا

عرفا قائل‌اند که در خارج، غیر از یک وجود مطلق و نامتناهی که وجود حق سبحانه باشد، وجود دیگری نداریم. معنای این سخن این نیست که جز حق هر چه به نظر آید، «ثانیه ما یراه الأحوال» است، بلکه معتقدند کثرات همگی مظاهر و شئون آن وجود واحد هستند و وجود بالذاتی ندارند (جامی، ۱۳۶۰: ۷۲)؛ زیرا آنچه خارج را پر کرده است، یک وجود نامتناهی است که جا برای وجود دیگری نمی‌گذارد؛ به عبارت دیگر، مصداق بالذات وجود یکی و آن هم وجود حق سبحانه است و کثرات مصداق بالذات وجود نمی‌باشند و با حیثیت تقییدیه شأنی حق سبحانه موجودند. اما ممکن است این سؤال مطرح شود که از نظر عرفا رابطه کثرات با یکدیگر چگونه است و چگونه از آن موجود واحد، منتشی شده‌اند؟

از نظر عرفا اولین تجلی حق، تعیین اول و سپس تعیین ثانی است و از این دو تجلی به حضرت اول یاد می‌کنند. بعد از تعیین ثانی، عالم عقل سومین تجلی است که حضرت دوم است و سپس عالم مثال چهارمین تجلی است که حضرت سوم است، آنگاه عالم ماده تجلی پنجم است که حضرت چهارم است. در کلمات عرفا از حضرت پنجمی هم نام برده شده که مقام انسان کامل یا کون جامع است که خود مقاله‌ای مجزا می‌طلبد.

حضرت از دیدگاه عرفا یعنی مراحل تجلی حق. از نظر آنان تمامی حضرات پنج‌گانه که مراتب کلی وجودند، تعیینات و ظهورات آن وجود مطلق به اطلاق

مقسمی هستند که به ترتیب خاصی از آن منتشی شده‌اند. قبل از پرداختن به این حضرات، مختصری از مقام ذات که عالم، تجلی اوست و ویژگیهای آن سخن می‌گوییم:

۱-۳. مقام ذات

همچنان که یادآور شدیم، مطابق دیدگاه عرفا هستی حق تعالی نامحدود و غیر متناهی و مطلق به اطلاق مقسمی است؛ از این رو، برای ممکنات سهمی از وجود باقی نمی‌ماند تا به عنوان قسیم حق تعالی، قسمی از اقسام وجود شمرده شوند. بر اساس این، ماهیات متعینه، ذاتاً فاقد وجودند و تنها در سایه هستی مطلق (حق سبحانه) ظهور می‌یابند و هرگز از اعیان خارجی نیستند و وجودی مختص به خود ندارند؛ زیرا هر وجود ضعیف مستقلی که به آنان استناد داده شود، موجب تقید وجود حق تعالی خواهد شد. از نظر اهل عرفان، حق تعالی هستی خاص و وجود مقید به اطلاق نیست، بلکه هستی مطلق است که مقید به هیچ قیدی حتی قید اطلاق نمی‌باشد.

از این بیان، این نتیجه حاصل می‌شود که نمی‌توان ذات حق سبحانه را مقامی در کنار سایر مقامات (مقام تعیین اول، مقام تعیین ثانی و...) به شمار آورد؛ زیرا هر مقامی از مقامات یادشده در مقابل مقام دیگر است و دارای محدوده وجودی غیر از محدوده وجودی مقام یادشده است. در حالی که مقام ذات به سبب اطلاق و بی‌نهایت بودنش، مقابلی ندارد؛ از این رو، گفته شده که مقام ذات، مقام بی‌مقامی است (یزدان‌پناه، بی‌تا: ۲۴).

از طرف دیگر، آن هویت مطلق به دلیل اطلاق سعی و عدم تنه‌اش، جایی برای غیر نمی‌گذارد تا اینکه اسمی از اسما یا وصفی از اوصاف برای آن ذات اثبات یا نفی شود. اسما و صفات مختلف که در تجلیات حق ظهور می‌یابند، هیچ یک در مقام ذات حق، ظهوری ندارند. در این مقام، هستی محض به گونه‌ای است که هیچ اسمی از اسما به هیچ گونه با او همراه نیست و وجود بحتی است که هیچ غیری با او ممزوج نیست. این سلب بدین معناست که در برابر او غیری نیست تا با او ممزوج

باشد. پس هستی مطلق به اعتبار اطلاق ذاتی خود، مرکب از امور مختلف و یا در عرض افراد متکثره نیست و بلکه هیچ اسمی از اسمای حقیقی و هیچ رسمی از رسوم را به آن راهی نیست. البته این ویژگی ناشی از اسمی است که برای ذات، اعتبار می شود که عبارت است از وحدت حقه حقیقیه. اما این اسم از اسمای حقیقیه نیست؛ زیرا مانند اسمای حقیقی جدای از آن هويت مطلق نیست، بلکه همانند خود هويت مطلق، جامع اطلاق و تقیید و دربردارنده وحدت و کثرت است نه در برابر کثرات مقیده. اسم حقیقی، آن است که معنایی در قبال ذات، لحاظ گردد و از آن طریق به ذات نظر شود؛ یعنی ذات به علاوه صفت یا معنایی از معانی می شود اسم. در حالی که در مقابل این وحدت هیچ معنایی وجود ندارد. به همین دلیل، گفته اند که اسمای حقیقی را به غیب هويت (مقام ذات) راهی نیست و مقام ذات مقام لا اسم و لا رسمی است. مقام لا رسمی به این معنا که خصوصیت ویژه ای که موجب تمایز تقابلی حق سبحانه از غیر شود، وجود ندارد.

ابن ترکه در تمهید القواعد آورده است:

و أمّا حضرة الإطلاق الذاتى المعبر عنه القوم بغيب الهوية واللاتعين فلا مجال للاعتبارات فيه أصلاً حتى هذا الاعتبار أيضاً فلا يشوبه من اللواحق الاعتبارية شيء أصلاً بل هو محض الوجود البحت بحيث لا يمازجه غيره ولا يخالطه سواه فهو بهذا الاعتبار (إلى اعتبار إطلاقه الذاتى) لا تركيب فيه ولا كثرة بل لا اسم له من الأسماء الحقيقية ولا رسم (۱۳۸۳: ۲۶۶).

از این بیانات، این نتیجه نیز حاصل می شود که مقام ذات، هیچ حکمی نیز نمی پذیرد (جامی، ۱۳۶۰: ۲۶)؛ بدین معنا که این مقام محکوم به حکم محدود و مخصوص دارای مقابل نیست؛ زیرا نسبت دادن هر حکم محدود دارای مقابل داشتن به حق سبحانه، موجب محدودیت حق خواهد شد. در حالی که مقام ذات مطلق به اطلاق مقسمی است و برای چیزی که چنین احکامی دارد، همه احکام مساوی است و چنین نیست که حکم محدود و مخصوصی را بپذیرد و احکام مقابل آن را نتواند بپذیرد. حق سبحانه هنگامی که همه احکام را می پذیرد، مبرای از آنها و فوق آنها هم هست و احکام مقابل آنها را هم می پذیرد. اگر حق سبحانه ظاهر است، باطن هم

هست. اگر هادی است، مصل هم هست و در عین حال، هیچ یک از آنها به تنهایی نیست. البته بسیاری احکام اطلاقى که موجب تقیید آن ذات مطلق نشود، برای آن مقام ثابت و چه بسا ضروری است و این احکام اطلاقى دو دسته اند: احکام اطلاقى که اوصاف وجودی او شمرده می شوند؛ مانند وحدت، وجوب و... و احکامی که به عنوان کمالات وجودی او به شمار می آیند؛ مانند علم، قدرت، حیات و... (یزدان پناه، بی تا: ۳۴). بدیهی است که حق سبحانه در مقام ذات، این صفات و کمالات مطلق را به نحو اندماجی دارد؛ یعنی این کمالات در حق سبحانه به نحو حیثیت تقییدیه اندماجیه موجودند.

در مصباح الانس در مورد ویژگی مقام ذات چنین آمده است: «لا اسم و لا رسم و لا حکم، بل وجود بحت» (فناری، ۱۳۷۴: ۱۵۰).

و در تمهید القواعد چنین آمده است:

«إن الحقيقة المطلقة من حيث هي مطلقة قد تكون لها أحكام ضرورية لا يخرجها عن حد الإطلاق ولا يوجب تقيداً بشيء منها في الأعيان» (ابن ترکه اصفهانی، ۱۳۸۳: ۲۴۶).

از آنچه بیان شد، این نتیجه نیز حاصل می شود که مقام ذات حق سبحانه معلوم احدی نیست. آنچه در علم بشر، چه به نحو حصولی و چه به نحو حضوری، حاصل می شود، علم به یقینات حق تعالی و اسما و صفات و افعال اوست. اما دسترسی و علم به کنه مقام ذات که مطلق به اطلاق مقسمی است، ممکن نیست؛ زیرا علم به آن مقام، مستلزم تقیید و تعیین او خواهد بود. در حالی که فرض این است که مقام ذات، مطلق و بی انتهاست.

قونوی می گوید:

«السبب الأقوى في ذلك (أى تعذر الإحاطة بمعرفة الحق) عدم المناسبة بين ما لا يتناهى وبين المتناهى» (۱۳۸۶: ۱۴۴).

به همین جهت امام رضا عليه السلام فرموده است: «و قد أخطأ من اکتنه؛ آن که کنه او را بطلبد، او را اشتباه گرفته است» (شیخ صدوق، بی تا: ۳۶).

این ویژگیها موجب شده که از مقام ذات به الفاظی تعبیر شود که با آن معانی

متناسب است. در کتب عرفانی با واژه‌های زیر از مقام ذات تعبیر شده است:

غیب مطلق، هو، ذات غیب الغیوبی، غیب الهویه، کنز مخفی، عنقاء مغرب، غیب مکنون، غیب مصون، ذات، اطلاق ذاتی، اطلاق مقسمی، هویت مطلقه، مقام لا تعین، مقام لا اسم و لا رسم، الف، وجود من حیث هو هو، حق، احدیت ذاتیه، احدیت مطلقه و... (قونوی، ۱۳۸۶: ۴۷؛ ابن ترکه اصفهانی، ۱۳۸۳: ۱۷۵ و ۲۷۱؛ جامی، ۱۳۶۰: ۲۶).

۲-۳. تعیین اول

پیش از این یادآور شدیم که مقام ذات به دلیل اطلاق سعی و عدم تنهایی اش، متّصف به هیچ صفت و مسمی به هیچ اسمی نیست. البته این ویژگی ناشی از اسمی است که برای ذات اعتبار می‌شود که عبارت است از وحدت حقه حقیقه. اما این اسم از اسمای حقیقه نیست؛ زیرا مانند اسمای حقیقی جدای از آن هویت مطلق (مقام ذات) نیست. این وحدت، وحدت اطلاق است (زندیه، ۱۳۸۶: ۲۴). در وحدت اطلاق از آن جهت که آن واحد فوق همه است، می‌توان گفت که اصلاً ورائی وجود ندارد و تنها همان واحد، موجود است. اما از آن جهت که همه، شئون او هستند و ذی‌شان در هر شائی حاضر است (به نحو حیثیت تقییدیه شأنیه) باید گفت که در همه شئون سریان دارد و در عین حال، فوق آن سریان هم هست. پس وحدت اطلاق وحدتی است که کثرت مقابل ندارد (یعنی در مقابل کثرت نیست) و هاضم کثرات است و باید کثرات را هم در دل آن یافت (یزدان‌پناه، بی‌تا: ۵۵)؛ بنابراین، وحدت حقیقه نه تنها با کثرات مغایرتی ندارد، بلکه بر خلاف تمام اسمای حقیقه که مستلزم نوعی مغایرت با ذات هستند، هیچ تغایری حتی مفهومی با ذات ندارد. بنابراین:

اولاً وحدت اطلاق هاضم کثرات است؛ یعنی کثرات و کلیه کمالات را به نحو اندماجی (و به حیثیت تقییدیه اندماجی) در خود دارد.

ثانیاً آن ذات مطلق را که وحدت اطلاق دارد، به دو صورت می‌توان لحاظ کرد: یک بار به لحاظ آن کثرات اندماجی و یک بار بدون لحاظ آن کثرات اندماجی. لحاظ ذات به لحاظ کثرات اندماجی را لحاظ واحدیت وحدت حقیقه ذات می‌گویند و لحاظ ذات را بدون لحاظ کثرات اندماجی را لحاظ احدیت

وحدت حقیقه ذات می‌گویند.

عبدالرحمن جامی در این زمینه می‌گوید:

ولتلك الوحدة اعتباران أولیان: أحدهما سقوط الاعتبارات عنها بالكلیة و سَمی الذات بهذا الاعتبار، أحداً، و متعلقه بطون الذات و إطلاقها و أزلتها... و الاعتبار الثاني ثبوت الاعتبارات الغير المتناهية لها مع اندراجها فيها في أول رتبة الذات... و الذات بهذا الاعتبار تسمى واحداً... (۱۳۶۰: ۳۵؛ نیز رک: فرغانی، بی‌تا: ۱۵).

مثالی که جامی در ذیل این سخن برای لحاظ احدیت و واحدیت می‌زند، مثال به عدد یک است. عدد یک منشأ همه اعداد است؛ یعنی عدد دو از دو تا یک تشکیل شده و همچنین عدد سه از سه تا یک و...؛ بنابراین عدد یک، نصف عدد دو و ثلث سه و ربع چهار و... است. تمامی این نسبتها در عدد یک به نحو اندماجی موجود است. می‌توان عدد یک را بدون این نسبتها و یا با این نسبتها در نظر گرفت. لحاظ عدد یک بدون این نسبتها، لحاظ احدیت عدد یک است و لحاظ عدد یک با لحاظ این نسبتها، لحاظ واحدیت عدد یک است. در مورد ذات حق تعالی هم که واحد به وحدت حقه حقیقه است، این دو لحاظ وجود دارد. ذات حق سبحانه نیز تمام نسب اشراقی و حقایق را به نحو اندماجی دارا می‌باشد که لحاظ ذات بدون نسبتهای اندماجی، لحاظ احدیت ذات است و لحاظ ذات با این نسبتها، لحاظ واحدیت ذات است.

نکته دیگری که باید برای تبیین تعیین اول ذکر شود، مسئله علم باری تعالی است. فلاسفه، اعم از مشاء و اشراق و همچنین عرفا معتقدند واسطه‌ای که ما را از مقام ذات به تعینات خلقی (عالم عقل، مثال و ماده) می‌رساند، علم الهی است، لکن تفسیر آنها از این علم متفاوت است.

فلاسفه مشاء معتقدند علم عنایی حق سبحانه به اشیا موجب تحقق کثرات در خارج است. به اعتقاد اینان علم تفصیلی واجب تعالی به اشیا، از مقام ذات و علم به ذات تأخر دارد و این علم تفصیلی متأخر از ذات به صورت علم حصولی و از طریق صور مرتسمه است و فاعلیت حق نسبت به اشیا فاعلیت بالعیانیه می‌باشد؛ بدین معنا که خود آن صورت علمی حق به ترتیب احسن و نظام اصلح مخلوقات، مبدأ

پیدایش عالم می گردد (طوسی، ۱۳۷۵: نمط هفتم، فصل هفدهم)؛ مانند انسانی که بر فراز شاخه درختی بلند ایستاده و به محض تصور سقوط، سقوط می کند. طبعاً این گروه از فلاسفه معتقدند علم خداوند زائد بر ذاتش است و صورت علمی اشیا منشأ صدور و خلق آن اشیاست.

فلاسفه اشراق علم تفصیلی واجب به ماسوا را از ناحیه شهود تفصیلی معالیل خارجی تبیین نموده، فاعلیت واجب را فاعلیت بالرضا دانسته اند؛ بدین معنا که نفس ماعدای حق را متن علم تفصیلی واجب دانسته و در نتیجه، علم تفصیلی واجب به ماعدا را هم رتبه با مخلوقات و مؤخر از ذات واجب شمرده اند. بنابراین، در حکمت اشراق نیز علم تفصیلی ذات به ماعدا بدان گونه که عین ذات باشد، هرگز ثابت نمی شود (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۱). همان طور که انسان، فاعل صورتهای ذهنی خویش است و علم تفصیلی انسان به صورتهای ذهنی اش، عین همان صورتهاست و قبل از تحقق آن صورتهای، جز علم اجمالی که عین علم به ذات فاعل است، علم تفصیلی به آن صورتهای ندارد و چنان نیست که برای تصور، لازم باشد قبلاً تصویری از تصور خودش داشته باشد. آری، حکمای اشراق معتقدند فاعلیت الهی از این قبیل است.

اما عرفا تفسیر دیگری از علمی که واسطه رسیدن از مقام ذات به تعینات خلقی است، دارند. این تفسیر موجب شده که مسئله تعین اول و تعین ثانی که از مقوله علم حق اند، مطرح شود. توضیح اینکه عرفا می گویند از ذات و علم ذات به ذات نمی توان بدون واسطه به تعینات خلقی رسید؛ زیرا در ذات نامتناهی حق، هیچ گونه کثرت و نسبت اشراقی خاصی ملحوظ نیست، بلکه آنجا همه نسبتها به نحو اندماجی وجود دارند، بدون اینکه اسم غالبی وجود داشته باشد. بنابراین، اگر عقل اول بدون وساطت تعین اول و تعین ثانی - که توضیح آن خواهد آمد - از مقام ذات صادر شود، نسبت مبدئیت و موجوبیت به وجود آمده، غلبه می یابد، در حالی که در ذات، هیچ اسمی غلبه ندارد؛ بنابراین، برای رسیدن از مقام ذات نامتناهی به عقل اول (که اول مخلوق است) یک واسطه و یا شکن لازم است تا موجب تعین و تنزلی شده و مصحح ایجاد فراهم شود. این مصحح ایجاد، در تعین ثانی و به اسم جامع «الله» صورت می گیرد (یزدان پناه، بی تا: ۶۹).

لذا عرفا به فلاسفه می گویند آنچه شما واجب الوجود انگاشته اید، در واقع اسم جامع «الله» در تعین ثانی است (آشتیانی، بی تا: ۲۲۱). و قبل از تعین ثانی، تنزل دیگری هم وجود دارد که از آن به تعین اول نام می برند و ترتیب نظام هستی را پس از مقام ذات چنین ترسیم می کنند:

حق سبحانه در مقام ذات، خواست که خود را بر خود جلوه دهد. اولین جلوه ای که از خود ملاحظه کرد، با صفت وحدت حقیقه بود؛ بنابراین، اولین صفتی که از حق سبحانه تجلی کرد، وحدت حقه حقیقه و اولین اسمی که از حق سبحانه ظهور نمود، اسم «الاحد» بود و با این تجلی، تعین اول پدید آمد. از این رو عرفا در تعریف تعین اول گفته اند: «علم الذات بالذات من حیث الأحدیة الجمعیة» یا «علم الذات بالذات من حیث وحدتها الحقیقیة» (آملی، ۱۳۷۵: ۳۹۹؛ جامی، ۱۳۶۰: ۳۴).

بدیهی است که این تعین و تنزل از مقام ذات، در صقع ربوبی به وقوع پیوسته است نه در خارج.

۳-۳. ویژگیهایی از تعین اول و تفاوت آن با مقام ذات

۱- همچنان که یادآور شدیم، اولین تعین و تجلی حق، وحدت حقیقه است، اما مقام ذات هم دارای وحدت حقیقه است. ممکن است این سؤال مطرح شود که آیا این دو وحدت تفاوت دارند یا نه؟ در پاسخ باید بگوییم که این دو وحدت متفاوت هستند و تفاوتشان به این است که وحدت حقیقه در مقام ذات، هیچ نحوه تعینی برای ذات به ارمغان نمی آورد. در مقام ذات، کلیه صفات (و از جمله وحدت حقه حقیقه) به نحو اطلاق و اندماجی موجودند و هیچ یک موجب تعین و به وجود آمدن اسمی نمی شود، اما در تعین اول، وحدت حقیقه تعین و تجلی و ظهور حق سبحانه است و موجب به وجود آوردن اسمی می شود (اسم احد). در مقام ذات اوصافی (مثل وحدت حقیقه، وجوب اطلاق و...) وجود دارد، اما هیچ یک از این اسما بر دیگری غلبه ندارد، بلکه همه به طور مساوی در ذات مندمج اند. اما در تعین اول، صفت وحدت حقیقه، تجلی و غلبه یافته و موجب پیدایش اسمی شده است که در تعین ثانی مفصلاً جلوه گر می شود (یزدان پناه، بی تا: ۸۰).

۲- قبلاً یاد آور شدیم که مطابق وحدت شخصیه وجود، مصداق بالذات وجود، یکی است که تمام هستی را پر کرده و آن، وجود حق سبحانه است و باقی موجودات به حیثیت تقییدیه شائیه آن وجود واحد، موجودند؛ یعنی موجودات دیگر، همگی شئون و اطوار آن وجود مطلق هستند و این وحدت، وحدت اطلاقیه یا وحدت حقیقیه است. همچنین بیان کردیم که در این وحدت حقیقیه یا اطلاقیه ذات، دو لحاظ احدیت و واحدیت وجود دارد. در لحاظ احدیت وحدت حقیقیه ذات، کثراتی را که در ذات مندمج‌اند، در نظر گرفته می‌شوند، اما در لحاظ واحدیت وحدت حقیقیه ذات، کثراتی را که در ذات مندمج‌اند، در نظر گرفته نمی‌شوند. در ذات، تمامی صفات و کمالات به نحو حیثیت تقییدیه اندماجی موجودند. در آن ذات مطلق، علم مطلق، قدرت مطلق، حیات مطلق و... به طور اندماجی موجود است. گاهی آن کثرات اندماجی را با ذات در نظر می‌گیریم و گاهی در نظر نمی‌گیریم. لحاظ ذات با آن کثرات را لحاظ واحدیت وحدت حقیقیه، ولی عدم لحاظ آن کثرات را با ذات، لحاظ احدیت وحدت حقیقیه ذات می‌گویند. اینک می‌گوییم که تعین اول، علم ذات به ذات از حیث احدیت وحدت حقیقیه ذات است. در تعین اول تنها صفتی که بروز و غلبه کرده، صفت وحدت اطلاقیه است، اما در این مقام، باقی کثرات و صفات همچون علم اطلاقیه، حیات اطلاقیه و... همچنان مندمج‌اند و در نظر گرفته نشده است.

۳- گفتیم که وحدت حقه حقیقیه در تعین اول، کلیه صفات و کثرات را به صورت اندماجی (حیثیت تقییدیه اندماجیه) داراست. این کثرات را کثرات اندماجی شئون ذاتیه و کمالات ذاتیه می‌گویند. اما اگر همین کثرات به تفصیل، تجلی و ظهور یابند و هر کدام، یک اسم را چه در صقع ربوبی - که در تعین ثانی مطرح است و مفصلاً به آن خواهیم پرداخت - و چه در خارج از صقع ربوبی (یعنی در عالم کون خارجی) محقق سازند، به آن کثرات تفصیلی، کمالات اسمائی، شئون تعینیه و تفصیل اسمائی می‌گویند (جامی، ۱۳۶۰: ۴۵ و ۸۵؛ فناری، ۱۳۷۴: ۲۰۴ و ۶۱۸).

از طرف دیگر، از آنجا که تعین اول، اولین تجلی حق در صقع ربوبی است و به عبارت دیگر، از مقوله علم است نه از مقوله وجود خارجی، لذا صفاتی را که در این

تجلی مندمج‌اند - و همچنان که گفتیم، به آن شئون ذاتیه می‌گویند و تنها برای حق معلوم‌اند - نسب علمی اندماجی می‌گویند. اما همین صفات را که در تعین ثانی به طور مفصل برای حق سبحانه ظهور دارند، نسب علمی تفصیلی می‌گویند (بیزدان‌پناه، بی‌تا: ۱۱۹).

۴- در کتابهای عرفانی برای تعین اول تعابیر مختلفی به کار رفته که می‌توان از تعابیر زیر نام برد:

تعین اول، تجلی اول، نسبت علمیه، هویت مطلقه، وحدت ذاتیه، احدیت، احدیت جمع، مقام جمع، حقیقه الحقائق، رتبه اولی، برزخ اکبر، برزخ اولی، برزخ البرازخ، مقام او ادنی، حقیقت محمدیه، طامه کبری (همان: ۹۸).

۴-۳. تعین ثانی

قبلاً یاد آور شدیم که از نظر عرفا، در سلسله مراتب هستی بعد از مقام ذات، تعین اول قرار دارد و در تعریف تعین اول گفتیم که عبارت است از علم ذات به ذات از حیث وحدت حقیقیه یا احدیت جمعیه. همچنین یاد آور شدیم که حق سبحانه در اولین تجلی خود که وحدت حقیقیه باشد، به خود و کمالات ذاتی خود علم دارد؛ زیرا در این مقام نیز همچون مقام ذات، تمامی صفات به صورت اندماجی موجود است. اما از آنجا که هنوز اسمی جز اسم «الاحد» افزای نشده، کمال اسمائی در این مقام وجود ندارد، اما علم و شعور به کمالات اسمائی وجود دارد؛ زیرا کمالات ذاتی وقتی افزای می‌شوند، به کمالات اسمائی تبدیل می‌شوند؛ به عبارت دیگر، منشأ کمالات اسمائی، کمالات ذاتی هستند؛ بنابراین، وقتی حق سبحانه به کمالات ذاتی در این مقام علم دارد، به کمالات اسمائی هم علم خواهد داشت، اما خود کمالات اسمائی هنوز محقق نشده است. اینک می‌گوییم: پس از شعور ذات حق سبحانه به کمالات اسمائی، حرکت حبی و انگیزش و رقیقه عشقی برای ایجاد آن کمالات پیدا می‌شود. اما از آنجا که هنوز چیزی به وجود نیامده، در مقابل خود قابلی برای قبول فیض نمی‌بیند. حتی در تعین اول هم کثرتی وجود ندارد. از یک سو، پری روی تاب مستوری ندارد و فیاض علی الاطلاق نمی‌تواند بدون افاضه باشد و از سوی

دیگر، قابل مقابلی وجود ندارد. اینجاست که رحمت حق سبقت می‌گیرد و رحمت واسعة او باعث می‌شود که آن قابل را ایجاد کند. در نتیجه، دوباره حرکت حبی رحمتی با توجه ایجاد و شکل تأثیری، آغاز می‌شود. این، همان «کن فیکون» است که با آن، تعین ثانی ایجاد می‌گردد و در آن، اسما جلوه‌گر می‌شود (یزدان‌پناه، بی‌تا: ۱۱۵؛ فرغانی، بی‌تا: ۱۲۵؛ جامی، ۱۳۶۰: ۳۸-۳۹).

با توجه به توضیحات فوق می‌توان در تعریف تعین ثانی چنین گفت: علم ذات حق سبحانه به ذات خویش از حیث تفصیل اسمائی (یعنی از آن حیث که دارای اسمای متعدد است) موجب پیدایش دومین تجلی حق در صقع ربوبی می‌شود که از آن به مقام احدیت و مرتبه الوهیت نیز تعبیر می‌کنند. بدیهی است که این تعین، دومین لحاظ وحدت حقیقیه و جنبه ظهور آن، یعنی لحاظ احدیت است (فرغانی، بی‌تا: ۱۲۳ و ۱۲۸؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۱۶). مرحوم استاد جلال‌الدین آشتیانی درباره تعین اول و ثانی چنین می‌گوید:

حقیقت حق در این مقام (مقام تعین اول) ذات خود را به وصف احدیت ذات با احکام و لوازم و صدور مظاهر معنویه و روحانیه و مثالیه و حسیه با توابع و متبوعات مظاهر: انواع و اجناس و اشخاص به حسب بدء و عود و نزول و عروج، و جمیع شئون و مراتب اکوان را از این جهت که به یک وجود موجودند و همه آنها عین واحدند، به شهود ذاتی احدی شهود می‌نماید، ولی شهود مفصل در مجمل که از آن تعبیر به «رؤیة المفصل مجملاً» نموده‌اند، نظیر مشاهده مکاشف، ثمره نخل را در نوات... این تجلی که از آن تعبیر به کمال جلاء نموده‌اند، مبدأ تجلی از دیگر و علت انبعاث ظهور تفصیلی همه حقایق است در مقام احدیت که ناشی از رقیقه عشقیه و تنزیهیه متصل بین کمالین (مرتبه احدیت و مرتبه احدیت) است. تجلی در احدیت که ملازم با حب به ذات است به حکم «فأحببت أن أعرف»، منشأ ظهور کثرات مندمج از احدیت به مقام احدیت گردید که از آن به کمال استجلاء تعبیر کرده‌اند. کثرات موجود در احدیت به وجود جمعی قرآنی، بعینها در واحدیت به ظهور تفصیلی فرقانی موجودند (بی‌تا: ۲۸).

۳-۵. ویژگیهایی از تعین ثانی و تفاوت آن با تعین اول

تعین اول و ثانی در صقع ربوبی: اولین جلوه حق برای حق به صورت وحدت

حقه حقیقیه است و دومین آن به صورت اسما است که از آن به تعین ثانی تعبیر می‌کنند؛ به عبارت دیگر، در تعین اول نگاه حق به ذات است، اما در تعین ثانی نگاه حق به تفصیل ذات.

شایان ذکر است که هر دو تعین و تنزل حق در صقع ربوبی به وقوع می‌پیوندد؛ یعنی به عنوان علم حق به شمار می‌روند، در حالی که هنوز تعینات خلقی به وجود نیامده‌اند، اما با توضیحی که خواهیم داد، همین اسما منشأ تحقق تعینات خلقی می‌شوند (جامی، ۱۳۶۰: ۳۸).

تعین اول و ثانی واسطه راهیابی از ذات به تعینات خلقی: همچنان که قبلاً یاد آور شدیم، فلاسفه مشاء معتقدند علم عنایی حق به اشیا که در ذات او مرسم است، موجب تحقق اشیا در خارج می‌شود، اما عرفا معتقدند از ذات و علم ذات به ذات نمی‌توان بدون واسطه به تعینات خلقی رسید و این دو واسطه در درجه اول، تعین اول و در درجه دوم، تعین ثانی است. به اعتقاد عرفا معلومات در تعین ثانی و در علم حق و به صورت اسما مرسم‌اند و این علم، امتیاز نسبی از ذات دارد و عین ذات نیست. قونوی در فکوک چنین می‌گوید:

و التعلل الثاني تعقل الماهیات فی عرصه العلم الذاتی من حیث الامتیاز النسبی و هو حضرة الارتسام الذی یشیر الیه اکابر المحققین و المتألهین من الحكماء بأن الأشياء مرتسمة فی نفس الحق، و الفرق بین الحکیم و المحقق فی هذه المسألة هو أن الارتسام عند المحقق وصف العلم من حیث امتیازه النسبی عن الذات لیس هو وصف الذات من حیث هی و لا من حیث أن علمها عینها... (۱۳۸۵: ۱۵۹).

اسمای موجود در تعین ثانی، منشأ تحقق تعینات خلقی: به اعتقاد عرفا اسما که در علم حق در تعین ثانی مرسم‌اند، منشأ تحقق تعینات خلقی می‌شوند. توضیح اینکه از منظر عرفا اسم عبارت است از ذات به اعتبار معنایی از معانی و صفاتی از صفات؛ چنان که قیصری در شرحش بر فصوص الحکم چنین گفته است: «و الذات مع صفة معینة و اعتبار تجلّ من تجلیاته تسمی بالاسم» (سنگی: ۱۳).

هرگاه هر یک از معانی حقیقی خارجی، به شرط لا در معرض شهود عارف قرار گیرد، صفتی از صفات الهی است. این اوصاف را اگر وجودی باشند، اوصاف

جمالیه و اگر عدمی و سلبی باشند، اوصاف جلالیه گویند؛ مانند علم که از اوصاف جمالیه و تسبیح که از اوصاف جلالیه است. حال اگر ذات حق در آینه آن معنا و صفت دیده شود، اسمی از اسامی جلالیه یا جمالیه تحقق پیدا می کند؛ مانند علیم و سُبوح.

سخن عارف این است که تمامی اشیا و حقایق که در مقام ذات و تعین اولی مندمج اند، در تعین ثانی، به صورت اسمای تفصیلی جلوه گر می شوند؛ به عبارت دیگر، اسمای مفصل مانند واحد، واجب، مبدأ، خالق، رازق و... در تعین ثانی پیدا می شوند و همین اسما هستند که منشأ تعینات خلقی و موجودات کونی می شوند.

اقسام اسمای موجود در تعین ثانی: در تعین ثانی چه اسمایی تحقق دارند و آیا می شود آنها را تحت عنوان یا عناوین کلی تری قرار داد؟

گفتیم که حق سبحانه به واسطه حبّ به ذات و عشق به وجود خود، در مقام واحدیت متجلی گردید و خویش را به صورت اسما شهود نمود. در این شهود، کمالات صفاتیّه و امهات اسما و صفات از قبیل علم، قدرت، اراده، سمع، بصر، کلام و حیات از یکدیگر متمایزند. از شهود ذات و لحاظ امهات صفات، اسما سبعة تحقق می یابد. در برخی از متون عرفانی، امهات اسما را چهار اسم برشمرده اند: اول، اخر، ظاهر، باطن. جامع این چهار اسم، اسم جامع است؛ یعنی اسم «الله» یا اسم «رحمان» و تمامی اسمای حُسنای الهی در تحت حیطة آنها قرار دارند. قیصری در مقدمه اش بر فصوص گفته است:

والصفات تنقسم إلى ماله الحیطة التامة الكلّیة و إلى ما لا یكون كذلك فی الحیطة و إن كانت هی أيضاً محیطة بأكثر الأشياء. فالأول هی الأمهات فی الصفات، السمة الأئمة السبعة و هی الحیة و العلم و الإرادة و القدرة و السمع و البصر و الكلام... و الأسماء تنقسم أيضاً بنوع من القسمة إلى أربعة أسماء هی الأمهات و هی الأول و الآخر و الظاهر و الباطن. و یجمعها الاسم الجامع و هو الله و الرحمن (همان).

با توجه به مطالب گذشته روشن شد که سرسلسله اسما و کلی ترین آنها در تعین ثانی، اسم «الله» است که هم تمامی اسما حتی اسمای هفت گانه یا چهار گانه در دل آن مندمج اند و هم در همه آنها سرریان دارد؛ یعنی در الله، رازق، خالق، شافی و...

مندمج است و الله در این اسما سرریان دارد (همان: ۲۷) و چون تمام عالم مظهر اسمای الهی در تعین ثانی هستند و از طرف دیگر، در سرسلسله همه اسما «الله» قرار دارد، می توان گفت که تمامی اشیا بوی «الله» را می دهند و «الله» است که خود را در هر جا نشان می دهد.

در تقسیمی دیگر در مقام تعین ثانی، سه دسته اسما وجود دارد. دسته ای از این اسما، اسمای ذات اند. دسته ای دیگر اسمای صفات اند و دسته ای دیگر اسمای افعال. آن دسته از اسمای الهی که به ذات اشاره دارند و دلالتشان بر ذات ظاهرتر است، اسمای ذات هستند؛ مانند: الله، الملك، القدوس، السلام، المؤمن، المهیمن و... آن دسته ای که به صفات ذات اشاره دارند و دلالتشان بر صفات ظاهرتر است، اسمای صفات هستند. مانند: الحی، الشکور، القهار، القاهر، المقتدر، القوی و... و آن دسته ای که حق سبحانه به وسیله آنها در عالم اثر می گذارد، اسمای افعال هستند؛ مانند: المبدء، الوکیل، الباعث، المحیب و... (همان: ۱۴). قیصری در مقدمه اش بر فصوص و ابن حمزه فناری در مصباح الانس، مجموع اسمای ذات، صفات و افعال را از کتاب انشاء الدوائر ابن عربی، نود و دو اسم ذکر کرده اند (همان: ۱۵).

شایان ذکر است که برخی از اسما هستند که کسی به آنها وقوف حاصل نمی یابد مگر کسانی که مورد تجلی ذاتی حق واقع گردند؛ یعنی کسانی که مظهر تجلی صفاتی هستند، از این اسما خبر ندارند. آگاهی از این اسما مخصوص کمال از بندگان حق که مورد تجلی ذاتی اند، می باشد. این قبیل اسما را اسمای مستأثره نامیده اند (همان؛ فناری، ۱۳۷۴: ۳۸۴).

تناکح اسما: تذکر این نکته بی فایده نیست که در کتابهای عرفا بحث تناکح اسما نیز مطرح است. توضیح اینکه در میان اسمای الهی برخی اسما تحت هیچ اسمی واقع نیستند؛ مانند: اسم «الله». اما برخی اسما تحت اسم دیگر واقع اند که اولی را اسم کلی و دومی را اسم جزئی می گویند. ممکن است یک اسم از جهتی کلی باشد و از جهت دیگر جزئی؛ یعنی در تحت آن، اسمایی قرار داشته باشند و خود نیز تحت اسم دیگری باشد. چنان که گفتیم اسمای کلی حق متناهی هستند که هفت یا چهار اسم اند. اما از آنجا که هر چه در جهان خلقت است، مظهري از مظاهر اسمای

الهی می‌باشد، لذا می‌توان گفت که اسامی جزئی حق نامتناهی است. از ترکیب درجه خاصی از اسمای کلی تر با هم، اسمای نامحدود خاصی به وجود می‌آید که برای هر یک از آنها در جهان خارج، مظهري وجود دارد؛ برای مثال، زیدی که در خارج موجود است، مظهر اسمی است که در تعیین ثانی از ترکیب درجه‌ای از اسم قادر و درجه‌ای از اسم مرید و... ترکیب شده است. در مقدمه قیصری بر شرح فصوص الحکم آمده است:

و يتوَلَّدُ أيضاً من اجتماع الأسماء بعضها من بعض، سواء كانت متقابلة أو غير متقابلة، أسماء غير متناهية و لكل منها مظهر في الوجود العلمي و العيني (قیصری، سنگی: ۱۴؛ فناری، ۱۳۷۴: ۲۸۴).

بنابراین، در تعیین ثانی، در رأس همه اسما، اسم «الله» قرار دارد و در تحت آن اسم، هفت یا چهار اسم کلی وجود دارد که امهات اسمای الهی هستند و دیگر اسمای ذات یا افعال و یا صفات در تحت آنها هستند. آنگاه در اثر تناكح و تمازج اسمایی، اسمای جزئی متولد می‌شوند که هر یک مظهري در عالم کون دارد.

اعیان ثابتة: یکی از مباحث مهم عرفان نظری که گفته می‌شود محی‌الدین عربی مبتکر آن بوده، بحث اعیان ثابتة است (یثربی، بی‌تا: ۳۲۴). در تعریف اعیان ثابتة گفته‌اند که عبارت است از صور علمی اشیا در نزد حق که حقایق عالم امکان مطابق آن به وجود آمده‌اند.

در توضیح این تعریف می‌گوییم:

چنان که گذشت، بر اساس تجلی حق در کسوت اسما و صفات در مقام تعیین ثانی، نوعی کثرت به وجود می‌آید که همان کثرت ناشی از اسما و صفات است. هر یک از این اسما دارای قالب و ماهیتی مناسب با خود است که عرفا آن را عین ثابت نامیده‌اند؛ بنابراین، اعیان ثابتة عبارت است از حد و حدود، قالب و ماهیت هر یک از اسمای حق در مقام تعیین ثانی که حقایق عالم امکان مطابق با همین صور و ماهیات به وجود آمده‌اند (ر.ک: آشتیانی، بی‌تا: ۴۳۱).

به عبارت دیگر، می‌توان اعیان ثابتة را علم تفصیلی حق به ماسوا دانست که سابق بر وجود خارجی ماسواست.

۳-۶. مقام تعیینات خلقی

پس از آنکه اسمای حق تعالی در مقام تعیین ثانی افزای شدند و هر یک با حد و حدود و قالبهای خاص، مورد علم خداوند قرار گرفتند و به عبارت دیگر، پس از آنکه اعیان ثابتة در تعیین ثانی ظاهر شدند، بر حسب اقتضای ذاتیشان طالب وجود خارجی در خارج از صقع ربوبی شدند و خداوند هم به جهت رحمت و وسع‌اش به این طلب پاسخ مثبت داد و بر اساس الگوی اعیان ثابتة، اعیان خارجی و عالم تعیینات خلقی را پدید آورد.

از نظر عرفا اولین تعیین خلقی در نظام هستی، عالم عقل است. آنگاه عالم مثال و در آخر عالم ماده. عبدالرحمن جامی تعیینات خلقی و مراتب آنها را چنین توضیح می‌دهد:

بعد از تنزل به مرتبه تعیین ثانی، تنزل به مرتبه ارواح است که آن را عالم غیب و عالم امر و عالم علوی و عالم ملکوت گویند و آن عبارت است از عالمی که اشارت حسنی بدان راه نیابد... و موجودات عالم امر بر دو قسم‌اند؛ قسمی آن‌اند که به عالم اجسام به وجهی از وجوه تعلق ندارند به حسب تصرف و تدبیر و ایشان را کرویون خوانند و ایشان دو قسم‌اند: قسمی آن‌اند که از عالم و عالمیان به هیچ وجه خبر ندارند... و ایشان را ملائکه مهیمه خوانند... و قسمی دیگر آن‌اند که اگرچه به عالم اجسام تعلق ندارند...، اما حجاب بارگاه الوهیت‌اند و وسائط فیض ربوبیت، و رئیس ایشان فرشته‌ای است که آن را روح اعظم خوانند... و به اعتبار دیگر، او را قلم اعلی خوانند... و به اعتبار دیگر، او را عقل اول گویند و روح القدس که او را جبرئیل گویند، در صف آخر این فرشتگان قرار دارد. قسمی دیگر آن‌اند که به عالم اجسام تعلق دارند به حسب تدبیر و تصرف و ایشان را روحانیون گویند و ایشان نیز بر دو قسم‌اند: قسمی ارواحی‌اند که در سماویات تصرف می‌کنند و ایشان را اهل ملکوت اعلی خوانند و قسمی دیگر آن‌اند که در ارضیات تصرف می‌کنند و ایشان اهل ملکوت اسفل‌اند و چندین هزار از ایشان بر نوع انسان موکل‌اند و چندین هزار بر معادن و نبات و حیوان، بلکه بر هر چیزی، یکی موکل است... بعد از تنزل به مرتبه ارواح، تنزل به مرتبه مثال است که واسطه است میان عالم ارواح و عالم اجسام... و بعد از تنزل به مرتبه مثال، تنزل است به مرتبه اجسام و آن بر دو قسم است: علویات و سفلیات. اما علویات چون عرش و

کرسی و سماویات سبع و ثوابت و سیارات... و اما سفلیات چون بسائط عنصریات و آثار علوی مانند رعد و برق و ابر و باران و مرکبات، چون معادن و نبات و حیوان و بدن انسان که اشرف عالم عناصر است... (جامی، ۱۳۶۰: ۴۹ به بعد).

نتیجه گیری

چنان که ملاحظه شد، دیدگاه عرفا آن اشکالات دیدگاه حکمای مشاء را ندارد؛ زیرا اولاً عرفا معتقدند عالم عقول بلاواسطه از ذات حق تعالی صادر نمی شود، بلکه تعیین اول و تعیین ثانی واسطه هستند (همان: ۱۹۱). ثانیاً عرفا عقول را منحصر در ده عقل نمی دانند (همان). ثالثاً اشکال دیگری که مشاء را مجبور کرد تا به افلاک و آن تعداد مشهور معتقد شوند، مسئله ربط حادث به قدیم است که ابن سینا مفصلاً در الهیات شفاء به آن پرداخته است (ابن سینا، بی تا: ۳۷۳). اما عرفا ناچار نیستند برای ربط حادث به قدیم به افلاک متوسل شوند؛ زیرا بر فرض اعتقاد به تجدد امثال و حرکت جوهری برای ارتباط حادث به قدیم، نیازی به استمداد از حرکت فلک و محدود الجهات و امثال این التزامات که برهان قاطع عقل پسندی ندارد و حتی برهان قاطع علیه آن است، نخواهیم داشت. وقتی مشکل ربط حادث به قدیم با فرض وجود تجدد امثال و حرکت ذاتی همیشگی موجودات حل شدنی باشد، چرا نفس تجدد امثال در حرکت جوهری را مناط حل آن مشکل قرار ندهیم؟

کتاب شناسی

۱. آشتیانی، سیدجلال الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۲. همو، هستی از نظر فلسفه و عرفان، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲ ش.
۳. آملی، سیدحیدر، نص النصوص فی شرح فصوص الحکم، ترجمه محمدرضا جوزی، تهران، روزنه، ۱۳۷۵ ش.
۴. ابن ترکه اصفهانی، صائن الدین، تمهید القواعد، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، چاپ سوم، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۳ ش.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله، الشفاء (الالهیات).
۶. جامی، عبدالرحمن، نقد النصوص فی شرح نقش النصوص، تصحیح ویلیام جیتیک، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه در ایران، ۱۳۶۰ ش.
۷. جوادی آملی، عبدالله، تحریر تمهید القواعد، قم، الزهراء، ۱۳۷۲ ش.
۸. حسن زاده آملی، حسن، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، تهران، وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸ ش.
۹. زندیه، مهدی، «تیین و بررسی مبانی نظری وحدت وجود»، مجله تخصصی الهیات و حقوق دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، تابستان ۱۳۸۶ ش.
۱۰. شیخ صدوق، التوحید، تصحیح و تعلیق سیدهاشم حسینی تهرانی، قم، جامعه مدرسین، بی تا.
۱۱. شیرازی، صدرالدین محمد، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، تهران، دار المعارف الاسلامیه، ۱۳۸۳ ش.
۱۲. شیرازی، قطب الدین، شرح حکمة الاشراق، چاپ سنگی.
۱۳. طوسی، خواجه نصیرالدین، شرح الاشارات و التنبیحات، قم، البلاغه، ۱۳۷۵ ش.
۱۴. فرغانی، سعیدالدین سعید، مشارق الدراری، بی تا.
۱۵. فناری، محمد بن حمزه، مصباح الانس، تصحیح محمد خواجهی، تهران، مولی، ۱۳۷۴ ش.
۱۶. قونوی، صدرالدین، اعجاز البیان، بی تا.
۱۷. همو، النفحات الالهیه، تصحیح محمد خواجهی، تهران، مولی، ۱۳۸۶ ش.
۱۸. همو، فکوک، ترجمه محمد خواجهی، چاپ دوم، تهران، مولی، ۱۳۸۵ ش.
۱۹. همو، مصباح الانس، تهران، مولی، ۱۳۷۴ ش.
۲۰. قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، چاپ سنگی.
۲۱. یثربی، یحیی، عرفان نظری، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۲ ش.
۲۲. یزدان پناه، یدالله، جزوه عرفان نظری، بی تا.