

فصلنامه آیین حکمت

سال دوم، زمستان 8389، شماره مسلسل 6

بررسی تطبیقی صور ارتسامی با اعیان ثابتة

تاریخ دریافت: 89/11/17 تاریخ تأیید: 89/22/88

حسن امینی *

اعیان ثابتة در عرفان نظری و صور ارتسامی در حکمت مشاء، مبنای بسیاری از مسائل دیگر هستند. این مقاله با رویکرد نظری و تحلیل عقلی به بررسی صور ارتسامی و اعیان ثابتة و مقایسه آن دو از منظر ابن عربی و ابن سینا می‌پردازد و هدف آن یافتن نقاط اشتراک و افتراق دو دیدگاه در این مسأله است. هر دو دیدگاه، ارتسام در علم پیش از ایجاد را پذیرفته‌اند و تفاوت آنها در این است که عرفان، ارتسام را در علمی مطرح می‌کند که تمایز نسبی با ذات دارد و فلسفه، در علمی که عین ذات است.

واژه‌های کلیدی: صور ارتسامی، اعیان ثابتة، علم پیش از ایجاد، ابن سینا، ابن عربی.

طرح مسأله

اعیان ثابت و صور ارتسامی از اساسی‌ترین مسایل عرفان و فلسفه هستند و حکیمان و محققان، بناهای بسیاری بر آنها ساخته‌اند. در اهمیت آن همین بس که مشائیان، علم واجب به موجودات پیش از ایجاد را از راه صور ارتسامی و آفرینش را مبتنی بر آن می‌دانند و عارفان هم مسایل فراونی مانند علم حق قبل از اظهار موجودات، جبر و اختیار، خیر و شر، سعادت و شقاوت ابدی و ... را به اعیان ثابت منوط کرده‌اند. اکنون این پرسش پیش می‌آید که صور ارتسامی و اعیان ثابت چه هستند و چه نقاط اشتراک و افتراق میان دیدگاه عارفان و حکیمان وجود دارد؟ مهم‌ترین شخصیت عرفان نظری، ابن عربی و مهم‌ترین شخصیت مشائی ابن سینا است و دقیق‌ترین راه رسیدن به پاسخ دقیق و یا نزدیک شدن به آن، مقایسه آرای آن دو می‌باشد؛ از این رو در پی مقایسه این دو دیدگاه در این زمینه هستیم.

پیشینه

از میان فیلسوفان مسلمان شاید فارابی (339 ق) نخستین فیلسوفی باشد که به این مسأله پرداخته است. او در کتاب *الجمع بین رأیی الحکیمین* می‌گوید: افلاطون در بسیاری از سخنانش به صور مجرد اشیا اشاره کرده و در برخی آثارش آنها را «مثل الاهی» نامیده است. سپس او با استناد به کتاب *حروف* از کتاب *مابعدالطبیعة* ارسطو می‌گوید: ارسطو «مثل» و «صور» را نفی کرده است و در مقابل، با استناد به کتاب *اثولوجیا* می‌گوید او صور را پذیرفته¹ و معتقد بوده است واجب پیش از

1. إن أفلاطون فی کثیر من أقاويله، یومیء إلى أن للموجودات صوراً مجردة فی عالم الاله؛ وربما یسمیها «المثل الالهية»، و أنها لاتدثر ولا تفسد، ولكنها باقية، وأن الذی یدثر ویفسد انما هی هذه الموجودات

ایجاد عالم، از این راه به اشیا علم داشته و بر طبق آن اشیا را آفریده است. سپس فارابی دیدگاه خود را چنین ابراز می‌کند که صور موجودات در ذات الاهی وجود دارند و همان گونه که ذات الاهی ثابت است، صور موجود در آن نیز ثابت هستند و اگر پیش از آفرینش عالم، صور آنها در ذات الاهی موجود نباشد، چگونه آنها را می‌آفریند و چه چیز را قصد می‌کند؟ⁱ پس از فارابی، ابن سینا (888 ق) به تفصیل این مسأله پرداخته که به آن می‌پردازیم.

بعد از بوعلی، سهروردی (787 ق) علم قبل از ایجاد را مطرح نکرد؛ اما علم واجب به موجودات را علم حضوری دانست.ⁱⁱ بعد از او، خواجه نصیر (672 ق) علم و ارتسام پیش از ایجاد را در عقل اول پذیرفت، نه در ذات.ⁱⁱⁱ پس از وی،

التي هي كائنة. وأرسطو ذكر في «حروفه» فيما بعد الطبعة كلاماً شنع فيه على القائلين ب«المثل» و«الصور» التي يقال أنها موجودة قائمة في عالم إله، غير فاسدة؛ ... وقد نجد أن أرسطو، في كتابه في الربوبية المعروف ب«اثولوجيا» يثبت الصور الروحانية، ويصرح بأنها موجودة في عالم الربوبية... (فارابی، 1996: 65 و 66) البته متأخران، کتاب «اثولوجيا» را از آن افلوطين می‌دانند، نه ارسطو.

1. فنقول: لما كان الله تعالى حياً موجداً لهذا العالم بجميع ما فيه، فواجب أن يكون عنده صور ما يريده ايجاداً في ذاته، جل الله من اشتباه. و أيضاً فإن ذاته لما كانت باقية، لا يجوز عليه التبدل والتغير. فما هو بحيزه ايضاً كذلك باقي غير دائر ولا متغير. ولو لم يكن للموجودات صور وأثار في ذات الموجد الحي المرید، فما الذي كان يوجده وعلى أي مثال ينحو بما يفعله ويبدعه؟ أما علمت أن من نفى هذا المعنى عن الفاعل الحي المرید، لزمه أن يقول بأن ما يوجده إنما يوجده جزافاً و تنحساً وعلى غير قصد؛ ولا ينحو نحو غرض مقصود بإرادته . وهذا من أشنع الشناعات. (همان: 68).

ii. فكل من أدرك ذاته، فهو نور محض، و كل نور محض ظاهر لذاته ومدرك لذاته. (سهروردی،

1375: 2/ 114).

iii. فإذا وجد المعلول الأول - هو نفس تعقل الأول إياه - من غير احتياج إلى صورة مستأنفة - تحل ذات الأول تعالى عن ذلك - ثم لما كانت الجواهر العقلية - تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول صور فيها -

غیاث‌الدین منصور دشتکی (949-866) از مکتب شیراز، علم قبل از ایجاد را به نحو حضوری دانستⁱ و ملاجلال دوانی (908 ق) نیز معتقد شد واجب‌الوجود به نحو اجمالی و حضوری به موجودات علم دارد و همان علم اجمالی و حضوری او مبدأ پیدایش دیگر موجودات می‌شود.ⁱⁱ میرداماد (1011 ق) از مکتب اصفهان، علم حق به اشیا پیش از ایجاد را پذیرفت و معتقد بود واجب به نفس علم به ذات، علم به موجودات دارد.ⁱⁱⁱ او در این مسأله سخنانی را

وهی تعقل الأول الواجب - ولا موجود إلا وهو معلول للأول الواجب - كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية - على ما عليه الوجود حاصلة فيها - والأول الواجب يعقل تلك الجواهر - مع تلك الصور لا بصور غيرها - بل بأعيان تلك الجواهر والصور - وكذلك الوجود على ما هو عليه - فإذن لا يعزب عن علمه مثقال ذرة (طوسی، 1375: 3/ 306 و 307).

i. فالأولى أن يقال: العلم - كما مر - عبارة عن الحضور عند الذات المجردة؛ والمعلول حاضر عند العلة غير غائب عنها؛ فهي عالمة و العلة حاضرة عند المعلول؛ فلو كان مجرداً كان عالماً بها. دشتکی شیرازی، 1382: 329.

ii. فهذا العلم القائم بذاته هو علمه بذاته باعتبار، وعلم إجمالی بمعلولاته باعتبار آخر، والحيثية الأولى علة للحيثية الثانية، فعلمه بذاته من حيث أنه علم بذاته علة لعلمه بغيره، وكما أن العلم الإجمالی فينا مبدأ للعلم التفصيلي، كذلك ذلك العلم الإجمالی الإلهي خلّاق للصّور التفصيلية في الخارج،... فالمعلولات كلّها حاضرة له تعالى من غير أن يكون فيها كثرة بحسب ذلك الحضور، فإن الصّورة العقلية في العلم الإجمالی واحدة مع كثرة المعلومات على ما تقرّر في موضعه، فهذا الوجود العلمی الإجمالی هو بعينه الوجود الذي ذكرنا أنه مبدأ اشتقاق الموجود، ويتنسب إليه جميع الموجودات كما سبق... (دوانی، 1381: 148).

iii. فإذن، وجب أن يكون الفيّاض الحقّ يعلم من ذاته قاطبة الأشياء على ما عليه نظام الوجود و نضده، فإنّه يعقل ذاته ويعقل أن ذاته مبدأ كلّ طبيعة وكلّ هويّة، فيعقل من ذاته كلّ شيء طبيعة مرسلّة كانت أو هويّة شخصية. (میرداماد، 1381: 1/ 177).

از غزالی نقل کرده است که وی تعبیر «متضمن» را به کار می‌برد.ⁱ به باور میرداماد، علم واجب تمام و فوق تمام است و از علم او چیزی پنهان نیست.ⁱⁱ طبق برداشت شارح آثار او، وی حصولی و ارتسامی بودن علم واجب را رد کرده و آن را حضوری دانسته است و نیز از تعبیر «اجمالی» و «تفصیلی» بودن علم خداوند به اشیا بهره برده و آن را عین ذات واجب دانسته است.ⁱⁱⁱ این تعبیرات او و دیگران باعث شد صدرا (1050 ق) تعبیر «اجمال در عین تفصیل» را به کار برد. در سخن صدرا، واجب قبل از ایجاد اشیا، به صورت اجمال در عین تفصیل به آنها علم دارد. مقصود وی از «تضمن»، «اجمال» و منظور از «اجمال» نیز همان اندراج و اندماج است؛ یعنی «واجب الوجود» قبل از آفرینش اشیا به نحو اندماجی از آنها آگاه است و به عقیده صدرا، این اجمال عین تفصیل است. در سخنان بیشتر فیلسوفان پیش از صدرا تعبیر «علم اجمالی»، ناظر به قبل از ایجاد و تعبیر

i. وقال الشيخ الغزالي في «شرح الأسماء الحسنی»، (ص 159): «الباقی هو الموجود، الواجب وجوده بذاته... «واجب الوجود... بذاته» متضمن لجميع ذلك (ماضی و مستقبل). (همان: 437).

ii. ليس لممار أن يمارى في أن القدوس الحق - جل مجده - كما ليس يحتجب ذاته عن ذاته فكذلك ليس يحتجب عن علمه التامّ وفوق التمام شيء من جهات ذاته واعتبارات حقيقته ولو ازم وجوده، بل كلّ يؤمن أنّه - عزّ مجده - يعلم ذاته من جميع جهاته و لوازمه علما تامّاً و فوق التمام بتّه، و أنّ من جهات ذاته أنّه فاطر مفضولاته و صانع مصنوعاته التي هي جملة ما عدا ذاته. (همسو، 1366؛ 1344).

iii. فيكون العلم الإجمالي و التفصیلی بجميع تلك الأشياء نفس ذات باربها جلّ وعلا... إنّ العلم الحضوري بذاته علم بمعلولاته على أتمّ وجه و أكمل تفصیل؛ لكونه مشيئاً لها جاعلاً إيّاها؛ فيكون علمه بها علماً خارجاً عن ارتسامها الحصولي و حضورها العيني؛... إنّ ذاته علم إجمالي و تفصیلی بتلك المعلومات من الكائنات و المبدعات... (علوي، 1366؛ 939 و 838).

«علم تفصیلی» ناظر به بعد از ایجاد است.ⁱ

اما در سخنان صدر هر دو ناظر به پیش از ایجاد هستند.ⁱⁱ ظاهراً تعبیر «اعیان ثابت» را ابن عربی وارد عرفان نظری کرد. پس از او، شارحان آثار وی مانند صدرالدین محمد بن اسحق قونوی (673 ق)، مؤیدالدین بن محمد جندی (690/700 ق)، سعیدالدین سعید فرغانی (حدود 700 ق)، کاشانی، شیخ شرف‌الدین داود قیصری (551 ق)، محمد بن حمزه فناری (434 ق)، ابوحامد محمد ترکه (اواسط قرن 8 ق)، صائن‌الدین علی بن محمد ترکه (835/830 ق)، عبد الرحمن بن احمد جامی (898 ق) و دیگران به اختصار و در ضمن مسایل دیگر به آن پرداخته‌اند. (ر.ک: ابن عربی، بی تا: 1/ 538؛ 2/ 43، 77، 70، 103، 888، 304، 310، 111، 473، 544، 519، 543، 747 و 622؛ 3/ 229؛ 4/ 62، 136، 110، 111، 266، 311 و 320؛ همو، 8380: 39-11، 61، 76، 11، 130، 404 و 111؛ قیصری، 1355: فصل 2/ 46 و 88؛ ابن ترکه، 8378: 1/ 71؛ 2/ 737؛ جندی، 1311: 434-236؛ کاشانی، 1370: 4-6، 44 و 38؛

i. آنه لو صحّ إطلاق الإجمال و التفصیل علی علمه - جلّ و علا - فإنما یصحّ ذلك بإطلاق الأوّل علی علمه بذاته قبل وجود الأشياء، و إطلاق الثانی علی ذلك العلم نفسه حین مقارنته لتلك الأشياء؛ فیکون العلم الإجمالی و التفصیلی بجمیع تلك الأشياء نفس ذات باریها جلّ و علا. (همان: 738).
قالوا (اکثر المتأخرین) للواجب علما بالأشياء، علم إجمالی مقدم علیها و علم تفصیلی مقارن لها.
(صدرالدین شیرازی، 1410: 6/ 181).

ii. بل الأمر كله فی نفسه و فی علم الله مفصل و إنما وقع الإجمال عندنا و فی حقنا و فینا ظهر فمن كشف التفصیل فی عین الإجمال علماً أو عیناً أو حقاً فذلك الذی أعطاه الحکمة و فصل الخطاب و لیس إلا الأنبياء و الرسل و الورثة خاصة و أما الفلاسفة فإن الحکمة عندهم عاریة فإنهم لا یعلمون التفصیل فی عین الإجمال، انتهت عبارته. (همان: 299).

جامی، 1370: 22-88، 44 و 25، 131؛ فرغانی، 1379: 888، 135 و 163؛
قونوی، 2362: 50؛ همو، 1355: 10، 56، 443، 446، 239 و 449؛ فناری،
4374: 220، 232، 233، 256، 277 و 305؛ آملی، 1367: 43، 56، 443-
446، 450 و 252؛ همو، 8368: 13، 898، 191، 292، 466، 559 و 560؛
ابن ترکه، 1360: 110، 434، 445 و 252؛ موسوی خمینی، 1376: 77-83)
تا کنون اثری به بیان تشابهات و تفاوت‌های دو دیدگاه پیش گفته نپرداخته است.
از آنجا که تعبیرات ابن سینا و ابن عربی دشوار و مبهم است این پژوهش از
گفته‌های شارحان آن دو مدد می‌گیرد.

صور مرتسمه از دیدگاه ابن سینا

فیلسوفان در یک تقسیم، علم را به حضوری و حصولی تقسیم کرده‌اند. از
منظر ابن سینا و دیگر مشائیان، علم واجب به ذاتش از نوع علم حضوری است؛
چون مجرد است و هر مجرد به ذات خود علم دارد؛ اما درباره علم او به اشیای
دیگر، تعبیر صور معقوله را به کار برده‌اند که برداشت‌ها و احتمالاتی را در پی
داشته است. در سخنان ابن سینا نیز سه احتمال وجود دارد که اکنون به ترتیب به
آنها می‌پردازیم.

1. یک برداشت این است که واجب به اشیا از راه صوری علم دارد که در
ذات وی مرتسم هستند. مؤید این برداشت، تعبیر صور ارتسامی و تمثیل¹ است که
که در تعبیرهای ابن سینا به کار رفته است. دیگری عدم تصویر روشن از علم

1. إن تمثل النظام الكلي في العلم السابق مع وقته الواجب اللائق يفيض منه ذلك النظام على ترتيبه في
تفاصيله معقولا فيضانه وهذا هو العناية. (1375: 113).

حضوری مشائیان از جمله ابن سینا است؛ زیرا آنان در غیر علم ذات به ذات، تعبیری ندارند که بتوان حضوری بودن علم را از آن استنباط کرد. ابن سینا در مورد عقول، مفارقات و نفوس فلکی نیز تعبیر انتقاش موجودات را به کار برده است. او می‌گوید: اگر موجودات، منتقش در عقول و نفوس فلکی نبودند، تحقق خارجی پیدا نمی‌کردند.ⁱ بر این اساس، فخر رازیⁱⁱ و خواجه نصیرⁱⁱⁱ هر دو از

1. الموجودات كلها من لوازم ذاته، ولولا أنها من لوازمه لم يكن لها وجود. و كذلك هي منتقشة الصور في العقول، وهي فيها كالهيات الموجودة فيها إذ هي معلولة للهيات الموجودة فيها، ولولا ذلك لم تكن موجودة. و كذلك الكائنات والحادثات منتقشة في نفوس الكواكب والأفلاك، ولولاها لم تكن كائنة. (1404: 121).

ii. ثم قال بعد ذلك: «فالأول يعرض له كثرة لوازم إضافية، و غير إضافية، و كثرة سلوب، و بسبب ذلك ذلك كثرة أسماء، لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته تعالى»؛ و أقول: إن هذا الكلام يدل على رجوع الشيخ عن مذهب الفلاسفة في مسألتين من أمهات المسائل: إحداهما؛ أن المشهور من قولهم أن البسيط لا يكون قابلاً و فاعلاً معاً، و ههنا إعراف بأن المؤثر في تلك الصور العقلية ذاته تعالى، و القابل لها أيضاً ذاته، فالبسيط هناك قابل فاعل. و ثانيتهما؛ أن المشهور من مذهبهم أنه ليس لله تعالى من الصفات إلا الإضافات و السلوب، و ههنا إعراف بأن لله تعالى كثرة لوازم إضافية، و غير إضافية، و كثرة سلوب، فأثبت لله تعالى صفات ثبوتية غير إضافية... (طوسی 1375: 2/ 532).

iii. ولا شك في أن القول بتقرر لوازم الأول في ذاته - قول بكون الشيء الواحد قابلاً و فاعلاً معاً - و قول بكون الأول موصوفاً بصفات - غير إضافية ولا سلبية على ما ذكره الفاضل الشارح و قول بكونه محلاً لمعلولاته الممكنة - المتكثرة تعالى عن ذلك علواً كبيراً - و قول بأن معلوله الأول غير مباين لذاته - وبأنه تعالى لا يوجد شيئاً مما يباينه بذاته - بل بتوسط الأمور الحالة فيه - إلى غير ذلك مما يخالف الظاهر - من مذاهب الحكماء و القدماء - القائلين بنفي العلم عنه تعالى - و أفلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها - و المشاءون القائلون باتحاد العاقل بالمعقول - إنما ارتكبوا تلك المحالات - حذراً من التزام هذه المعاني... (همان: 3/ 304).

شیخ‌الرئیس انتقاد کرده‌اند. از جمله اینکه سخنان ابن‌سینا مستلزم آن است که ذات واجب در عین بساطت، هم فاعل باشد و هم قابل؛ چرا که صور کثیری از او صادر می‌شود و از سوی دیگر، این صور را می‌پذیرد و به آنها متصف می‌شود. دیگر اینکه لازمه سخنان وی پذیرش صفات حقیقی زاید بر ذات واجب است و این تالی از نظر تمام فیلسوفان فاسد است. افزون بر این لازم می‌آید ذات واجب، محل معلومات امکانی (صور کثیره) و در نتیجه، دارای کثرت و ترکیب در ذات باشد که این محال است.

2. از منظر شیخ، علم واجب به اشیا حضوری است؛ زیرا ایشان در *الاهیات شفا*، ذات واجب‌الوجود را بسیط محض و صفاتی مانند قدرت و اراده را عین علم و علم را عین ذات واجب دانسته است. پس او واجب را ذاتاً علم می‌داند. قطب رازی در *محاکمات* نیز به این مطلب اشاره کرده که ذات واجب بسیط است، نه اینکه یک ذات به اضافه اوصافی مانند اراده، قدرت و علم باشد. ما در مقایسه علم واجب با علم خودمان این تعابیر را به کار می‌بریم و به لحاظ اینکه موجودات نزد او حاضرند، می‌گوییم: علم دارد؛ به اعتبار اینکه موجودات از او صادر می‌شوند، می‌گوییم: اراده و قدرت دارد؛ در صورتی که اینها در واجب عین همان ذات بسیط او هستند. ذات واجب همانند روشنی عین نور است، نه مانند دیوار روشن که ذاتی است به علاوه نور. پس واجب ذاتاً عالم است؛ یعنی علم عین ذات اوست.

شیخ از علم واجب به اشیا با عبارات صور مرتسمه و تمثیل تعبیر کرده است؛ چون زبان فلسفه هنوز غنای تام را نداشت. مقصود او از صور مرتسمه و تمثیل، ارتسام و تمثیل نیست؛ بلکه صرفاً تحقق علم به اشیاست. براساس این تفسیر، علم

واجب همان ذات اوست؛ ولی در مقام بیان به صور مرتسمه تعبیر نموده است؛ چرا که ابن سینا هرگونه دوئیت را از ذات الاهی نفی کرده و علم و قدرت و اراده را عین ذات وی دانسته است:

ویلزم ما یعقله من نظام الخیر فی الوجود أنه کیف یمکن وکیف یکون وجود
الکّل علی مقتضی معقوله؛ فإنّ الحقیقة المعقولة عنده هی بعینها - علی ما علمت -
علم و قدرة و إرادة. وأما نحن فنحتاج فی تنفيذ ما تتصوره إلی قصد و إلی حركة
وإلی إرادة حتی یوجد، و هذا لا یحسن فیه ذلك ولا یصحّ لبراءته عن الاثنینیة
علی ما أظننا فیه. فتعقله علّة الوجود علی ما یعقله. (6363: 76)

قطب رازی در محاکمات نیز علم واجب را از نظر ابن سینا، به گونه‌ای تفسیر کرده است که هرگونه غیریت را نفی می‌کند. به تعبیر او، در خارج چیزی جز ذات الاهی و معلولات او تحقق ندارند و عقل این صفات را به اعتبار آثاری که در خارج دارند؛ اعتبار می‌کند. تفسیر وی، شاهدهی بر موجه بودن برداشت دوم از سخنان ابن سینا است:

فهذه الصفات (العلم، الارادة و القدرة إنما یخترعها العقل فی اللّٰه باعتبار
آثاره و لیس منها شیء موجود فی الخارج؛ بل لیس فی الخارج إلا ذات مجردة
و معلولات مترتبة بعضها لازمة لذاته (عقول و نفوس) و بعضها حادثة غیر لازمة
(عالم الطبیعة). هکذا یجب أن یحقق. (رازی، 1575: 3؛ صدرالدین شسیرازی،
1010: 6/399)

3. صدرالمتألهین بر این باور است که از منظر شیخ‌الرئیس، واجب‌الوجود از ازل از راه صور ارتسامی به اشیای خارجی علم دارد؛ اما این صور ارتسامی از لوازم ذات هستند، و ذات همانند اتصاف ملزوم به لوازم خود، به این صفات متصف می‌شود؛ چون لوازم ذات از خود، وجود جداگانه ندارند؛ بلکه به وجود

خود ذات موجود می‌شوند.ⁱ ذات از همان حیثی که فاعل است؛ از همان حیث قابل نیز هست و تمام مجردات این گونه‌اند - البته هیچ دلیلی وجود ندارد که ذات بسیط به این معنا نتواند هم قابل و هم فاعل باشد - نه اینکه این صور از خارج بر ذات عارض شوند و ذات هم به آنها متصف گردد. مانند اتصاف معروض به عرض خارجی؛ ولی شرافت و کمال واجب به ذات اوست، نه به این صور. این صور از لوازم و ترشحات و تنزلات وجود واجب هستند.ⁱⁱ

ملاصدرا از این طریق به اشکال فخر رازی و خواجه نصیر پاسخ داده است. او می‌گوید: اگر قبول به معنای تأثر و تجدد انفعال باشد، اشکال وارد است؛ اما اگر به معنای اتصاف ذات به لوازم خود باشد، اشکال ندارد. به عقیده ابن‌سینا، واجب تعالی ذات بسیط و فاقد قوه است و از سوی دیگر، تجدد انفعال، مسبوق به قوه است.ⁱⁱⁱ بر این اساس، تجدد انفعال در اندیشه ابن‌سینا راه ندارد. به عقیده وی، این صور قائم به ذات هستند، مانند قیام لازم به ملزوم، نه قیام عرض به معروض تا قول به اتحاد عاقل و معقول پیش بیاید یا کثرت و ترکیب در ذات لازم آید یا مستلزم این باشد که ذات، محل صور نامتناهی قرار گیرد که ابن‌سینا

۱. لوازم ذات به حیثیت تقییدیه ذات تحقق دارند، نه به حیثیت تعلیلیه آن. کثرت لازم، مستلزم کثرت و ترکیب در ملزوم نیست.

۲. أقول... إن أراد بالقبول مطلق العروض اللزومی فلا يظهر فسادہ و لم یقم دلیل علی بطلان کون البسیط فاعلاً و قابلاً إلا أن یراد به إلتفاع التجددی أو کون العارض مما یزید المعروض کمالاً و فضیلة فی عروضه فیکون المفید أشرف من ذاته و أنور و أفضل (صدرالدین شیرازی، 1410: 6 / 210).

۳. منها قوله (ابن‌سینا) و لا یصح أن یکون واجب الوجود لذاته قابلاً لشیء فإن القبول لما فیہ معنی ما بالقوة و لا أن یکون تلك الصفات و العوارض توجد فیہ عن ذاته فیکون إذن قابلاً كما أنه فاعل، اللهم إلا أن یکون تلك الصفات و العوارض من لوازم ذاته.... (همان: 210).

آنها را نمی‌پذیرد.

به نظر می‌رسد احتمال سوم درست باشد؛ چون خود ابن سینا در زمینه صور معقوله در *الهیات شفا*، سه احتمال داده است: یکی اینکه این صور از لوازم ذات واجب بوده، وجود مستقل نداشته باشند. احتمال دوم اینکه وجودات مستقلی هستند که در صقع ربوبی به ترتیب قرار دارند. احتمال سوم نیز اینکه آنها در عقل اول مرتسم باشند. چون واجب‌الوجود به عقل اول آگاه است، به آنها نیز عالم است. او احتمال دوم و سوم را به چالش می‌کشد و ظاهراً احتمال اول را می‌پذیرد. (8585: 399 و 090) برخی از سخنان خواجه نیز برمی‌آید که او نیز با این تفسیر از دیدگاه شیخ موافق است؛ ولی آن را از این رو نمی‌پذیرد که سخنان شیخ را متناقض می‌پندارد و مستلزم این می‌داند که ذات حق، هم قابل باشد و هم فاعل؛ چون شیخ از یک سو علم را عین ذات واجب می‌شمارد و از دیگر سو، علم واجب به موجودات را از راه صوری می‌داند که لوازم ذات و بیرون از ذات هستند: «ولا شک فی أن القول بتقرر لوازم الأول فی ذاته قول بكون الشيء الواحد قابلاً و فاعلاً معاً...». (طوسی، 1575: 3/444)

اعیان ثابت از دیدگاه ابن عربی

از منظر عرفا، «اعیان ثابت» صور اسمای الهی هستند که به تبع آن اسما به کلی و جزئی قابل تقسیم خواهند بود. اهل معرفت، صور اسمای الهی اعم از کلی و جزئی را «اعیان ثابت» و اهل نظر، اعیان ثابت کلی را «ماهیات» و اعیان ثابت جزئی را «هویات» می‌نامند.¹

1. إعلم، أن للأسماء الإلهية صوراً معقولة في علمه تعالى، لأنه عالم بذاته لذاته وأسمائه وصفاته. وتلك

اسمای الاهی به اعتبار اقتضای ظهور و عدم آن دو دسته‌اند: برخی در ساحت ربوبی مقتضی بطون هستند و برخی مقتضی ظهور در خارج. عرفا از اولی به «اسمای مستأثره» و از دومی به «اسمای ممکنه» یاد کرده‌اند و به صور اسمای مستأثره، «اعیان ممتنعه» و به صور اسمای ممکنه، «اعیان ممکنه» نیز گفته‌اند. تفاوت «اعیان ممتنعه» با محالات ذاتی - مانند شریک باری و اجتماع و ارتفاع نقیضین - در این است که اعیان ممتنعه در ساحت ربوبی به نفس اسمای مستأثره، تقرر نفس‌الامری دارند؛ بر خلاف محالات ذاتی که هیچ جا و هیچ گاه تقرری ندارند. (ربک: ابن عربی: بی تا: 4/2/99؛ قیصری، 1575: 62)

حال این سؤال قابل طرح است که آیا اعیان ثابتة در خارج تحقق دارند؟ ظاهر برخی از عبارات این است که تحقق عینی می‌پذیرند؛ⁱ ولی صریح و ظاهر بسیاری از عبارات این است که اعیان ثابتة در عدم خود ثابت هستند و بویی از وجود عینی را استشمام نمی‌کنند؛ⁱⁱ زیرا بطون و خفا، ذاتی آنهاست و؛ صرفاً به لحاظ احکام و آثار، اقتضای ظهور در خارج دارند. آنچه حقیقتاً در خارج وجود دارد، احکام و آثار اعیان ثابتة است، نه خود آنها؛ از این رو گفته‌اند اعیان ثابتة به

الصور العلمية من حيث أنها عين الذات المتجلية بتعين خاص ونسبة معينة هي المسماة بالأعيان الثابتة، سواء كانت كلية وجزئية، في اصطلاح اهل الله، ويسمى كلياتها بالماهيات والحقائق وجزئياتها بالهويات عند اهل النظر. (قيصرى 5375: 61).

i. بل المراد أنها حال كونها ثابتة في الحضرة العلمية متلبسة بالعدم الخارجي موصوفة به فكأنها كانت ثابتة في عدمها الخارجي ثم ألبسها الحق خلعة الوجود الخارجي فصارت موجودة، والله اعلم. (قيصرى، 5375: 67).

ii. لأن الأعيان التي لها العدم الثابتة فيه ما شئت راحة من الموجود (ظ: الوجود)، فهي على حالها مع تعداد الصور في الموجودات. (ابن عربى، 8380: فص 76).

اعتبار مظاهر در خارج تحقق دارند.^۱ بر این اساس، تعینات خلقی همان آثار و احکام اعیان ثابت خواهند بود.

به اعیان ممکنه، «حقائق اشیا» نیز گفته‌اند؛ زیرا موجودات و طبایع خارجی، «مانند فرد بالذات انسان، فرس و ...، مظاهر اعیان ثابت و آنها نیز مظاهر اسمای الاهی و اینها نیز از لوازم ذات حق هستند. (همان: 11-63)

اولین مرتبه تجلی و تعین، مرتبه وحدت حقیقی ذات است. این مرتبه عبارت است از علم ذات به ذات فقط که اولین تجلی و فیض حضرت حق است. از این مرتبه با «احدیت جمع» تعبیر کرده‌اند. احدیت جمع، عین ذات است، نه وصف زائد بر ذات. این مقام را «حقیقة الحقائق»، «جامع جمیع برازخ»، مقام «او ادنی»، «الحقیقة الاحمدیة» و «واحد الأحد» نیز نامیده‌اند. (فرغانی، 8585: 1/ 49 و 00)

در این مرتبه، حق به ذات خود علم دارد و علم ذات به ذات، موجب شعور به کمال ذاتی و اسمائی می‌شود که از لوازم آن پیدایش رقیقه عشقی و حرکت حبی به ابراز آنها در خارج است. چون این حرکت حبی قابل مقابل را نمی‌یابد، برمی‌گردد. ولی از این رو که فیاض علی‌الاطلاق نمی‌تواند بدون افاضه باشد، به حکم سبقت رحمت بر غضب،ⁱⁱ با فیض اقدس که حصه‌ای از نفس رحمانی است، در مرتبه واحدیت، قابل مقابل (اسما و اعیان) را پدید می‌آورد. در مرتبه

۱. وكل حقيقة ممكن وجودها و إن كانت باعتبار ثبوتها في الحضرة العلمية ازلاً وابدأ ما شمت رائحة الوجود، لكن باعتبار مظاهرها الخارجية كلها موجودة فيه وليس شيء منها باق في العلم بحيث لم توجد بعد، لأنها بلسان استعداداتها طالبة للوجود العيني، فلو لم يعط الواهب الجواد وجودها لم يكن الجواد جواداً. (قيصري، همان: 63).

ii. مقصود از سبقت رحمت، غلبه ظهور اسما و اعیان ثابت و مراد از غضب، بطون و خفای حق است.

واحدیت نیز به مقتضای سبقت رحمت بر غضب، حرکت حبی با توجه ایجابی و تأثیری آغاز می‌شود که همراه با فیض مقدس - که حصه دیگر نفس رحمانی است - تعینات خلقی را ایجاد می‌کند.ⁱ از تناکح اسما با اعیان ثابت، تعینات خلقی خلقی پدید می‌آیند.

فناری اصول چندی را از قونوی در زمینه تناکح نقل می‌کند؛ از جمله اینکه: هیچ امری از عالم غیب به شهادت نمی‌آید، مگر به نسبت اجتماع اسماء و اعیان که این اجتماع، تابع حکم حضرت جمع است (تعین اول) که به حد فاصل اختصاص دارد؛ⁱⁱ یعنی هیچ پدیده‌ای در عالم خارج تحقق نمی‌یابد، مگر به نسبت نسبت اجتماع اسمای الاهی با اعیان ثابت؛ چرا که مبدأ پیدایش ترکیب است، نه بساطت؛ پس انتاج، فرع بر ترکیبی است که منتهی به وحدت شود و اگر منتهی به وحدت نشود، ترکیب و نکاح عقیم خواهد بود. این اجتماع اسما و اعیان، تابع اندماجی در تعین اول است. تعین اول، حد فاصل میان ذات الاهی و تعینات می‌باشد؛ همان وحدتی که در مرتبه عالی میان اسماء و اعیان وجود دارد و در تعین ثانی هم بروز می‌کند که احکام و آثار آن، تعینات خلقی هستند. مقتضای منطقی تأثیری که اجتماع اسما و اعیان در نحوه ایجاد دارند این است که از تناکح

i. ولما كانت المحبة الأصلية المعبر عنها ب «أحببت» حاملة لهذا التجلي الأول وباعثة له على التوجه لتحقيق الكمال الأسمائي التفصيلي، ولم يصادف لتوجهه محلاً قابلاً رجع بقوة الميل العسقي إلى أصله، إلا أنه غلب بتلك القوة العسقية حكم الظهور المعبر عنه بالرحمة الذاتية على حكم البطون المعبر عنه بانه (ظ بأنها) باطن الغضب المسبوق، فعاد التجلي متعیناً بقوة المحبة الأصلية من عين يشبه الواحدية تعيناً قابلاً لتحقيق مطلبه الغائي الذي هو الكمال الاسمائي. (فناری، 1374: 323؛ نیز ر.ک: فرغانی، 1399: 125-128).

ii. لا يظهر من الغيب إلى الشهادة امر من الحقائق الأسمائية والأعيان الكونية إلا بنسبة الاجتماع التابع

لحكم حضرة الجمع المختص بالحد الفاصل. (فناری، 1374: 399).

اسم کلی با عین ثابت کلی، نوع و همچنین از تناح اسمای جزئی با اعیان ثابت جزئی، اشخاص پدید بیایند؛ چون اسما و اعیان کلی، جامع حقایق هستند؛ چنانکه نوع نیز چنین است؛ برخلاف اسما و اعیان جزئی. البته فردی از نوع که در اثر کمال و شدت وجودی همه حقایق را در خود جمع کند، نیز حکم نوع را خواهد داشت؛ همانند انسان کامل.

اسمای الهی، جهات ایجاد و تأثیری و نیز اعیان ثابت جهات قابلی و اثرپذیری دارند. فناری در باره اینکه اسمای الهی جهت تأثیری دارند، می‌گوید: «... إن الطلب من الحضرة الإلهية للفعل والتأثير و من الكونية القبول والتأثر» (فناری، 1474: 338؛ یا نیز ربک: همان: 255؛ فرغانی، 8585: 1/111) مقصود از حضرت الهیه در این عبارت یا اسم الله است که همه اسمای الهی را به شکل اندماجی در خود دارد یا اسمای الهی هستند که در تعیین ثانی به تفصیل درآمده‌اند. عرفا گاهی تمام اسما را یک حضرت در نظر گرفته و واژه حضرت الهیه را بر آن اطلاق کرده‌اند. فناری در مسأله تناح، اسمای «ناح» و «اعیان ثابت» را منکوح می‌نامد و درباره تناح اسما با اعیان و تأثیرپذیری اعیان ثابت می‌گوید: منکوح هیاتی است که از اجتماع اعیان ثابت حاصل می‌شود: «... و اما بحسب المنکوح وهو الهيئة المجتمعة من أحكام الإمكان والقوابل (اعیان ثابت)» (فناری، همان: 376)

تقدم و تأخر زمانی، تفاضل وجوه وجودی نظیر اختلاف موالید سه‌گانه (جماد، نبات و حیوان) و انواع آنها، تفاوت استعدادهای جزئی، سعادت و شقاوت افراد انسانی و درجات و درکات آنها، به یک معنا به تفاوت استعدادهای قابلیت‌ها و اقتضائات اعیان ثابت در ساحت ربوبی برمی‌گردند.

ابن عربی در این زمینه می گوید: عارفی که به ساحت ربوبی بار می یابد؛ می - داند حق عطا نمی کند، مگر آنچه را خود او عطا می کند و آن چیز همان احوال عین ثابت اوست که خدا به آن علم دارد و بر اساس علم به آن عطا می کند: «یعلم أن الحق لا يعطيه إلا ما أعطاه عينه من العلم به وهو ما كان عليه في حال ثبوته». (8080: فص شیخی/60) با توجه به این مطلب، ابن عربی معتقد است علم تابع معلوم است و از این رو برای خداوند حجت بالغه است:

«فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ» في علمه بهم، إذ العلم يتبع المعلوم. ثم السر الذي فوق هذا في مثل هذه المسألة أن الممكنات على أصلها من العدم، وليس وجود إلا وجود الحق بصور أحوال ما هي عليه الممكنات في أنفسها وأعيانها. (همان: فص يعقوبی/66: 100 و 132؛ همو، 1070: 8؛ همو، بیتا: 4/15 و 66؛ جندی، 8080: فص لوطی؛/444: فص عزیری/511-313 جامی، 1070: 211-213؛ قیصری، 1575: فص ابراهیمی/588.

به اعیان امکانی «حقائق اشیا» نیز گفته اند؛ زیرا موجودات و طبایع خارجی، مانند فرد بالذات انسان، فرس و ... مظاهر اعیان ثابتند. (همان: 11-63) البته فرد بالذات هر نوعی از تناکح اسم کلی و عین ثابت آن در خارج پدید می آید. محقق جندی در توضیح این مطلب می گوید: موجودات هرچه را - شامل وجود و احوال و لوازم آن - از خدا می خواهند، خداوند حکیم و آگاه نیز بر اساس علمی که به اقتضای استعداد و قابلیت ذاتی اعیان ثابت آنها دارد، افاضه می کند؛ بدون اینکه از خود بر آنها بیفزاید؛ از این رو، برای خداوند حجت بالغه است، نه برای خلق؛ زیرا آنچه را که حق به آنها افاضه می کند، اقتضای ذات آنهاست:

يشير رضى الله عنه إلى أن الحكم الالهي على الأشياء هو بموجب ما اقتضته

الاشیاء من الحكم الكامن في عينها ولا سيما حكم الحاكم العليم الحكيم لا يقضى بخلاف ما علم من مقتضى عين المعلوم وإذا علم الحاكم ما في استعداد المحكوم عليه و قابليته من الحكم فحينئذ يحكم عليه بما يستعد له و يقتضيه وهو في وسعه وطاقته من غير مزيد حكم من خارج ذات المعلوم المحكوم عليه مما ليس في وسعه ... فله الحجة البالغة علينا بنا فان حكمه علينا بموجب حكمته و علمه و مقتضى ذاته و حكمته و علمه أن يحكم على الأشياء بما هي عليها في أعيانها. (جندی، 1311: فص عزیری / 008)

تفاوت اعیان ثابتة با ثابتات ازلیه

عرفا به اعیان ثابتة معتقدند. از سویی معتزلیان هم میان وجود و عدم قائل به ثبوت هستند. پس این پرسش قابل طرح است که میان ثبوت اعیان ثابتة عارفان و ثابتات معتزلیان چه تفاوتی وجود دارد؟

در پاسخ باید گفت: ابن عربی اصطلاح ثبوت را از معتزله اخذ کرده است؛ ولی آن را در معنای خاصی به کار برده است.¹ به طور کلی، عرفا ثبوت را به معنای وجود علمی در مقابل وجود عینی به کار می‌برند و وجود را هم به معنای وجود خارجی در مقابل عدم خارجی. آنان هیچ واسطه‌ای را میان عدم و وجود عینی نمی‌پذیرند؛ بلکه ثبوت علمی را مساوق با وجود علمی و ثبوت عینی را

1. طائفة تقول لا عين لممكن في حال العدم وإنما يكون له عين إذا أوجده الحق وهم الأشاعرة ومن قال قال بقولهم وطائفة تقول إن لها أعيانا ثبوتية هي التي توجد بعد أن لم تكن وما لا يمكن وجوده كالمحال فلا عين له ثابتة وهم المعتزلة و المحققون من أهل الله يشبتون بثبوت الأشياء أعيانا ثابتة ولها أحكام ثبوتية أيضا بها يظهر كل واحد منها في الوجود على حد ما قلناه....(ابن عربی، بی تا: 4 / 211).

مساوق با وجود عینی می‌دانند.¹ بر این اساس، مقصود آنان از ثبوت اعیان ثابت، وجود علمی آنها در صقع ربوبی است، نه وجود خارجی آنها؛ یعنی آنان نمی‌گویند اعیان ثابت در خارج و میان عدم و وجود خارجی ثبوت دارد؛ اما معتزلیان بر این باورند که پیش از تحقق ممکنات، میان آنها و محالات ذاتی، این تفاوت وجود دارد که اولی ثبوت دارد؛ ولی دومی نه، مقصود آنان از ثبوت، ثبوت میان عدم و وجود خارجی است:

واما تسمیته تعالی: کل ممکن قبل وجوده شیئاً فی قوله تعالی: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (نحل / 00) فلا تقتضی الوجود، بل الثبوت فی علم الله المصحح للخطاب معه، وهو نوع من الوجود... فلیس هذا ما یقوله المعتزلة بأن الممكنات المعدومة ثابتة فی أنفسها من غیر الوجود، فإنه باطل قطعاً، إذ لا واسطة بین الوجود و العدم. (فناری، 1474: 79، 80 و 666؛ قیصری، 1575: 66).

نقاط اشتراک و افتراق دو دیدگاه

از نظر ابن سینا - بر حسب برداشت دوم - ارتسام در ذات واجب، به لحاظ موضوع منتفی است؛ یعنی ارتسامی در کار نیست. دست کم این تفاوت وجود دارد که ابن عربی علم تفصیلی به اشیا را در مرتبه‌ای مطرح کرده است که تمایز نسبی با ذات دارد و شیخ آن را در مقام ذات مطرح نموده است؛ اما - بر حسب برداشت سوم - صور ارتسامی در مرتبه ذات واجب مطرح می‌باشند؛ ولی از لوازم ذات هستند و به ملاک موجودیت واجب تحقق دارند؛ بی آنکه موجب کثرت در

1. الوجود یساوق الشیئیة فلا یتحقق شیء دونه، أعنی أن الوجود العینی یساوق شیئیة الوجود والوجود

العلمی یساوق شیئیة الثبوت. (فناری، 1374: 173).

ذات شوند. خداوند به ذات و لوازم آن علم حضوری دارد و به نفس علم به آنها، اشیا را در خارج ایجاد می‌کند. پس بر اساس برداشت سوم، علم واجب به اشیا حضوری خواهد بود؛ چون امر مجرد از خود و لوازم خود آگاهی حضوری دارد. از این نظر، میان دیدگاه ابن سینا و ابن عربی تفاوتی وجود ندارد؛ ولی از جهات دیگر، میان آن دو تفاوت‌هایی هست؛ عرفا فی الجمله ارتسام را قبول دارند؛ ولی ارتسام را در ذات و نیز در علمی که عین ذات باشد، نمی‌پذیرند؛ بلکه آن را در علمی که تمایز نسبی با ذات داشته باشد، می‌پذیرند؛ چرا که آنان «اعیان ثابت» را که صور اسمای الاهی هستند، در تعیین ثانی مطرح کرده‌اند، نه در مقام ذات یا مرتبه‌ی احدیت (تعیین اول)؛ در حالی که ابن سینا - طبق برداشت سوم - صور ارتسامی را در مرتبه‌ی ذات به شکل لوازم ذات در علمی مطرح می‌کند که از نظر او عین ذات است. این تفسیر با دیدگاه ابن عربی تشابهات کمی ندارد؛ ولی تفاوت‌های مهمی هم دارد. در اینجا می‌توان به سخنان قونوی استناد جست که خود را شریک در ذوق ابن عربی می‌داند. او می‌گوید: فیلسوفان ارتسام را در ذات مطرح کرده‌اند؛ اما از منظر محققان (عرفا) ارتسام در علمی مطرح است که امتیاز نسبی با ذات دارد، نه در ذات یا در علمی که عین ذات است.¹ چون - واجب‌الوجود - در فلسفه - در برابر ممکن، در تعیین ثانی مطرح است نه در مقام

1. والتعقل الثانی تعقل الماهیات فی عرصة العلم الذاتی من حیث الامتیاز النسبی وهو حضرة الارتسام الذی یشیر إلیه أکابر المحققین والمتألهین من حکماء بأن الأشياء مرتسمة فی نفس الحق، والفرق بین الحکیم والمحقق فی هذه المسألة هو أن الارتسام عند المحقق وصف العلم من حیث إمتیاز النسبی عن الذات، لیس هو وصف الذات من حیث هی ولا من حیث إن علمها عینها. (قونوی، 1371: 185؛ رک: ابن ترکه، 1360: 155).

هویت غیبی یا تعین اول. بر حسب برداشت اول از نظر ابن سینا، ارتسام در علمی مطرح بود که عین ذات الاهی باشد و این برداشت، اشکالاتی بسیاری را در پی داشت؛ از جمله اینکه ارتسام در ذات الاهی لازم می‌آید و این موجب کثرت در ذات باری می‌شد. عارفان از جمله ابن عربی نه ارتسام در ذات را می‌پذیرند، نه کثرت را؛ بلکه ارتسام را در علمی که تمایز نسبی با ذات دارد، مطرح می‌کنند و در این مرتبه نیز اعیان ثابت را از لوازم ذات حق و علم به آنها را حضوری و سبب ایجاد اشیا می‌دانند.

بنا بر آنچه گفتیم، هر دو دیدگاه در اینکه حق، پیش از ایجاد اشیا به آنها علم دارد و اینکه علم واسطه ایجاد تعینات خلقی است، توافق اجمالی دارند؛ اما اولاً در مرتبه‌ای که این علم مطرح است، اختلاف دارند. ثانیاً، طبق برخی برداشتها آرای آنان در تفسیر این علم نیز متفاوت است؛ چرا که بر طبق برداشت اول، علم واجب به اشیا، علم حصولی ارتسامی است که هیچ دلیل موجهی ندارد. البته به حسب برداشت دوم و به ویژه طبق برداشت سوم، علم واجب حضوری است؛ اما از منظر ابن عربی، علم حق به اشیا از طریق اعیان ثابت، مطلقاً علم حضوری است؛ چون او اعیان ثابت را صور اسمای الاهی و آنها را نیز از لوازم ذات و به نام جعلیت ذات نام‌جعول می‌داند. حق به خود و لوازم خود، علم حضوری دارد. ثالثاً ابن عربی صرف علم را در ایجاد کافی نمی‌داند؛ بلکه ظهور امهات اسما (اسمای هفت گانه) را نیز لازم می‌داند که عبارتند از: حی، عالم، مرید، قائل، قادر، جواد و مقسط. او به ضرورت این اسما در امر ایجاد تصریح کرده است:

... قصدنا الأمهات التي لا بد لإيجاد العالم منها... فأمهات الأسماء ورقة

(الإلهية): الحي، العالم، المرید، القائل، الجواد، المقسط... فالحي (هو) رب الأرباب

والمربوبين، وهو إمام، ويلييه في الرتبة العالم، ويلي العالم المرید، ويلي المرید

القائل، ویلی القائل القادر، ویلی القادر الجواد، وآخرهم المقسط، فإنه رب المراتب

وهی آخر منازل الوجود. (بی تا: 2/ 626-127؛ رک: فرغانی، 9379: 636)

از منظر ابن عربی، اسم مرید نیز در زمره اسمای ایجادی قرار دارد. تمام اسمای ایجادی، مندرج در اسم جامع الله در تعیین ثانی هستند. الوهیت که در اسم «الله» نهفته است، اقتضای مألوه را دارد. از این رو امهات اسمای الاهی که تأثیر ایجادی دارند، ظهور می کنند؛ اما ابن سینا در عبارتی صریحاً صفات واجب از جمله اراده را حتی از حیث مفهوم، عین همدیگر و عین ذات واجب می داند:

فواجب الوجود لیست إرادته مغایرة الذات لعلمه ولا مغایرة المفهوم لعلمه،

فقد بینا أن العلم الذی له بعینه هو الإرادة التي له. وكذلك قد تبین أن القدرة التي

له هی کون ذاته عاقلة للکل عقلاً، هو مبدأ للکل لا مأخوذاً عن الکل، و مبدأ

بذاته، لا يتوقف علی وجود شیء. (ابن سینا، 8585: 494)

حکیمان مشاء مطلقاً علم به غیر را حصولی می دانند. پس باید علم واجب به اشیا از راه صور مرتسمه را نیز حصولی بدانند؛ اما آنان علم واجب به صور مرتسمه را از راه یک صورت دیگر نمی داند تا علم واجب به آنها نیز حصولی باشد. پس ممکن است علم واجب به صور مرتسمه را حضوری بدانند و این را سبب ایجاد اشیا.

البته ابن سینا در باب صفات واجب از جمله علم تلاش می کند آن را به گونه ای تصویر کند که اولاً، تابع وجود عینی اشیا نباشد و ثانیاً موجب کثرت در ذات نشود. او گاهی از علم بسیط و اجمالی سخن گفته که مفهومی شبیه علم اجمالی در عین کشف تفصیلی ملاصدرا است؛ اما مقصود وی از علم بسیط این است که علم واحد است و متعلق آن متعدد. او می گوید واجب از همان حیث که عالم به خود است، از همان حیث به مبدئیت خود نسبت به اشیا نیز علم دارد و

همین علم، سبب ایجاد اشیا می شود:¹

ثم يجب أن يعلم أنه إذا قيل عقل للأول تعالى قيل على المعنى البسيط الذي عرفته في كتاب النفس، وأنه ليس فيه اختلاف صور مترتبة متخالفة كما يكون في النفس على المعنى الذي مضى في كتاب النفس، فهو لذلك يعقل الأشياء دفعة واحدة من غير أن يتكرر بها في جوهره، أو يتصور في حقيقة ذاته بصورها، بل تفيض عنه صورها معقولة، وهو أولى بأن يكون عقلاً من تلك الصور الفائضة عن عقلية، ولأنه يعقل ذاته وأنه مبدأ كل شيء فيعقل من ذاته كل شيء. (همان):

(399)

تفاوت عمده دیدگاه ابن سینا با دیدگاه ابن عربی در این است که از نظر محی الدین، ارتسام در علمی مطرح است که با ذات تمایز و تغایر نسبی داشته باشد، نه اینکه عین ذات باشد. از نظر او، حق به ذات و لوازم آن علم حضوری دارد، نه حصولی.

نتیجه

ابن سینا تعابیر «تمثل»، «صور» و «منتقش» و ابن عربی واژه «اعیان ثابته» را در علم قبل از ایجاد به کار برده‌اند در سخنان ابن سینا سه احتمال وجود دارد که بر اساس هر کدام از آنها اشتراکات و تمایزات میان هر دو منظر قابل تصویر است؛ اما قوی‌ترین احتمال تفسیر سومی است که صدرا از دیدگاه وی ارائه کرده است.

1. فإنه (واجب الوجود) يعقل ذاته وما توجه ذاته ويعلم من ذاته كيفية كون الخير في الكل، فتتبع صورته صورته المعقولة صور الموجودات على النظام المعقول عنده،... بل هو عالم بكيفية نظام الخير في الوجود، وأنه عنه وعالم بأن هذه العالمية يفيض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيراً و نظاماً. (ابن سینا، 1385: 390).

بر حسب این تفسیر نیز تشابهات و تفاوت‌هایی میان هر دو دیدگاه وجود دارد. هر دو فی الجمله، ارتسام در علم الاهی را پذیرفته‌اند. تفاوت عمده آنها نیز در این است که ابن سینا ارتسام و انتقاش را در علمی مطرح کرده که عین ذات باشد برخلاف ابن عربی که ارتسام را نه در ذات قبول دارد و نه در علمی که عین ذات باشد؛ بلکه آن را فقط در علمی که تمایز نسبی با ذات دارد، پذیرفته است. ابن سینا همه صفات را عین علم و علم را عین ذات می‌داند و همین علم را سبب پیدایش مخلوقات؛ اما ابن عربی به تغایر نسبی اسمای الاهی با یکدیگر و با ذات قائل است. او صرف علم را در امر ایجاد کافی نمی‌داند بلکه ظهور اسمای هفت گانه الاهی و از جمله علم را در امر ایجاد لازم می‌داند.

منابع

- ابن ترکه، صائن‌الدین، علی بن محمد 1360، تمهید القواعد، مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، حواشی: آقامحمدرضا قمشه‌ای و آقا میرزا محمود قمی «ره»، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- _____، شرح فصوص الحکم، قم، بیدار.
- ابن عربی، محی‌الدین، 8380، فصوص الحکم، تهران، الزهرا.
- _____، بی تا، الفتوحات المکیه، بیروت، دار صادر.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، 8385، الالهیات من کتاب الشفاء، تصحیح: حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب.
- _____، 4404، التعليقات، تحقیق عبدالرحمن بدوی، بیروت، مکتب الإعلام الإسلامی.
- _____، 1363، المبدأ و المعاد، تهران، مطالعات.
- _____، 1355، الاشارات و التنبیها، قم، البلاغة.
- آملی، سید حیدر، 1367، المقدمات من کتاب نص النصوص، بی‌جا، توس.
- _____، 8368، جامع الأسرار و منبع الأنوار، تهران، علمی و فرهنگی.
- جندی، مؤیدالدین، 1311، شرح فصوص الحکم، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- جامی، عبدالرحمن، 1370، تقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- دوانی خواجه‌ای، اسمعیل، 1311، سبع رسائل، تقدیم، تحقیق و تعلیق دکتر تویسرکانی، تهران، میراث مکتوب.
- رازی، قطب‌الدین، 1355، المحاکمات بین شرحی الاشارات، قم، البلاغة.

- سهروردی، شهاب‌الدین، 1355، *مجموعه مصنفات*، تصحیح و تقدیم هانری کرین و دیگران، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، 1110، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العظیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- طوسی، نصیرالدین محمد، 1355، *شرح الاشارات و التنبیہات*، قم، البلاغة.
- دشتکی شیرازی، غیاث‌الدین، 2322، *اشراق هیاکل*، تقدیم و تحقیق علی اوجبی، تهران، میراث مکتوب.
- فارابی، ابونصر، 1996، *الجمع بین رأی الحکیمین*، التقدیم الدكتور علی بوملحم، بیروت.
- فرغانی، سعید‌الدین، 8385، *منتهی المدارک*، ج 1، تحقیق و تصحیح وسام الخطاوی، قم، اشراق.
- _____، *مشارق الدراری* (شرح تائیه ابن‌فارض)، مقدمه و تعلیقات سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- فناری، محمد بن حمزه، 4374، *مصباح‌الانس* (شرح مفتاح‌الغیب)، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مولی.
- قونوی، صدر‌الدین، محمد بن اسحق، 1371، *فکوک*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مولی.
- _____، 1355، *النفحات الإلهیة*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مولی.
- _____، 2362، *رسالة النصوص*، التصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، نشر دانشگاهی.
- قیصری، داود، 1355، *شرح فصوص‌الحکم*، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق، 1370، *شرح فصوص‌الحکم*، قم، بیدار.
- علوی، سید احمد، 1376، *میرداماد*، محمدباقر، 1376.
- موسوی خمینی، روح‌الله، 1376 *مصباح‌الهدایة إلی الخلافة و الولاية*، تهران، مؤسسه تنظیم

و نشر آثار امام خمینی.

- میرداماد، محمد باقر، 8380، *جذوات و مواقیف*، تصحیح و تعلیق علی اوجیبی، تهران، میراث مکتوب.

- _____، 1376، *تقویم الایمان و شرحه کشف الحقائق*، مقدمه و تحقیق علی اوجیبی، تهران، موسسه مطالعات اسلامی.

- _____، 1367، *التبسیات*، به اهتمام مهدی محقق و دیگران، تهران، دانشگاه تهران.

- _____، 1311، *مصنفات میر داماد*، ج 1، به اهتمام عبد الله نورانی، تهران، انجمن آثار

و مفاخر فرهنگی.

