

چگونگی تقدّم وجود علمی بر وجود عینی، از دیدگاه فلسفه و عرفان

زهرا محمد علی میرزایی*

چکیده

مسبوقیت علم الهی بر وجود عینی ممکن‌ها، از جمله مباحثی است که می‌توان گفت تمامی هستی‌شناسان الهی بر آن اتفاق نظر دارند. اما اختلاف مبانی فکری و نحوه تفسیر هر یک از وجود علمی و عینی، باعث تحلیل‌های متفاوت ایشان از نحوه این تقدّم شده است. در نگاه مشایی، سلسله علّی و معلولی موجودها که در نهایت، به خداوند متعال منتهی می‌شود، وجودهای عینی را تشکیل می‌دهند. خداوند سبحان که علّة‌العلل این نظام علّی و معلولی است، با علم به ذات خویش، عالم به تمامی ممکن‌ها است؛ علمی حصولی که به نحو کلی و بسیط بوده و از لوازم ذات متعالی اوست و از باب تقدّم رتبی علّت بر معلول، مقدّم بر تمامی معلول‌های امکانی است. بر اساس دیدگاه حکمت متعالیه که وجود، تنها امر اصیل و عینی است، وجود عینی، سلسله‌ای مشکک از موجودهای ممکن به امکان فقری را شامل می‌شود که در نهایت، به حق تعالی به عنوان تنها وجود عینی مستقل بالذات می‌رسند. اما علم حق تعالی که سبب صدور ممکن‌ها می‌شود، به نحو نقش بستن صورت‌های ذهنی نبوده؛ بلکه همان علم حق به ذات بسیط خویش است که به خاطر جمع تمامی کمال‌های وجودی، در عین بساطت و اجمالی بودن، عین کشف تفصیلی است. اما در نگرش عرفانی که وجود عینی و حقیقی، در ذات حق تعالی منحصر است و همه ممکن‌ها، محل تجلی و شئون او هستند، بحث از تقدّم مظاهر علمی حق تعالی بر محل تجلی عینی و خلقی اوست؛ به گونه‌ای که تعیین اوّل و دوم که تعیین‌های علمی در صقع ربوبی و علم الهی‌اند، واسطه ظهور تمامی مظاهر خلقی، اعم از عوالم جبروت، ملکوت و ناسوت می‌شود. پژوهش حاضر، در صدد بررسی چگونگی تقدّم وجود علمی بر وجود عینی، از دیدگاه مکتب فلسفی مشاء، حکمت متعالیه و مبانی عرفانی است تا با شرح این تفاسیر و مقایسه و تحلیل آنها، گامی در راستای روشن‌تر شدن بحث برداشته شود.

واژه‌های کلیدی: وجود عینی، وجود علمی، صور مرتسمه، صقع ربوبی، اعیان ثابت.

* دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه باقرالعلوم (علیه السلام)

مقدمه

چگونگی گسترش کثرت‌های امکانی از حقیقت وحدانی واجب تعالی، همواره از پرسش‌های اساسی و بنیادین حکیمان و اندیشمندان الهی در طول تاریخ بشر بوده است. در راستای پاسخ به این پرسش هستی‌شناسانه، می‌توان گفت که تقریباً تمامی حکمای الهی، به ویژه فلاسفه اسلامی در وساطت علم حق برای صدور موجودهای امکانی از واجب تعالی، اتفاق نظر داشته و دارند. بزرگان اهل معرفت نیز، علم را واسطه ظهور کثرت از وجود مطلق حق تعالی می‌دانند. با این حال، در تبیین چگونگی وساطت علم در منتشر شدن کثرت‌های عینی، میان فیلسوفان اسلامی و عرفای الهی، اختلاف نظرهایی وجود دارد. با این بیان، سؤال اصلی ما این است که تقدّم وجود علمی بر وجود عینی از دیدگاه فلسفه و عرفان چگونه است؟

این پژوهش، به تبیین نحوه تقدّم وجود علمی بر وجود عینی در عالم، با بررسی تحلیل‌های فلسفی و عرفانی در این باره می‌پردازد؛ چرا که از پیامدهای مهم تبیین صحیح این امر، فهم بهتر از بیهوده نبودن آفرینش و سیر تکاملی عالم هستی به سوی کمالی است که در علم الهی، پیش از خلقت عالم معین بوده است و هر موجودی به تناسب استعداد خویش، به سمت آن می‌رود.

مفهوم‌شناسی

به منظور ارائه تصویری روشن از مفهوم وجود علمی و عینی، به معنای مورد نظر از این دو مفهوم در این نوشتار، اشاره می‌شود.

مفهوم علم، از مفاهیم عام و گسترده‌ای است که بر مصادیق متعدّدی اطلاق می‌شود. در نگرشی کلی، علم را به دو دسته حصولی و حضوری تقسیم می‌کنند. علم حصولی که به معلوم بالعرض تعلق می‌گیرد، معنایی انتزاعی و به عبارتی، نقش بستن صورت شیء در نزد قوه مدرکه عالم است که در این نوع از علم، اتحاد حقیقی بین علم و عالم و معلوم برقرار نیست. علم حضوری که متحد با معلوم بالذات است، حضور حقیقی نفس شیء در نزد مدرک است؛ به گونه‌ای که تغایر حقیقی بین علم، عالم و معلوم وجود ندارد و تعدّد این سه امر، تنها از نظر اعتبار است؛ چرا که وجود فی‌نفسه معلوم بالذات، همان وجودش برای مدرک بوده و در این حال، بین صورت علمیه و عینیه شیء، وحدت وجود دارد (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۷۷ و ۷۸؛ شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۵۱؛ شیرازی، ۱۳۸۷، ص ۴۴؛ جامی، ۱۳۵۸، ص ۱۷۵).

از این بیان روشن می‌شود که علم حصولی که نقش بستن صورت‌های برگزیده از موجودهای خارجی در ذهن مدرک بوده و از اعراض است، از محدوده موضوع این پژوهش خارج است. علم حضوری نیز اقسامی دارد؛ چرا که گاه جوهری نفسانی است، مانند علم نفس انسان به خود و در برخی از موارد، جوهر عقلانی است، مانند علم موجود عقلانی به ذاتش و گاه نیز، خارج از محدوده جوهر و عرض، بلکه واجب‌الوجود است. مانند علم خداوند سبحان به ذات خویش و همچنین علم او به اشیاء امکانی، پیش از ظهورشان در عوالم خلقی که این نحوه از علم، اگر چه به نحوه وجود علمی اشیاء در مرتبه علتشان اشاره دارد، اما از لحاظ وجودی تغیری با وجود حق تعالی نداشته و در مرتبه الهی و به عبارتی، صقع ربوبی، به وجود واحد حق، موجود است (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۳۳ و ۲۸۵؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۵۸ و ۵۹). به بیانی روشن‌تر، می‌توان گفت که تمامی ممکن‌ها دو نحوه وجود دارند؛ وجودی تفصیلی و مختص به هر یک از موجودهای امکانی که حادث بوده و مربوط به مرتبه خلقی و عینی آنهاست و وجود دیگر، وجود اجمالی و واجب به وجوب حق سبحانه که به قدمت ذات حق، قدیم بوده و نشانگر مرتبه علمی و حقیقت ممکن‌ها است (همو، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۳۳ و ۳۰۱). در این پژوهش نیز، به بررسی چگونگی تقدم این نحوه وجود علمی بر وجود عینی و خلقی ممکن‌ها، با بیان و مقایسه آرای فلسفی و عرفانی در این باره، پرداخته می‌شود.

پیشینه موضوع

یکی از بحث‌های مهمی که درباره علم حق تعالی از قدیم در میان اندیشمندان مکاتب مختلف هستی‌شناختی مطرح بوده، بحث چگونگی علم حق سبحانه به موجودهای امکانی پیش از خلقت آنهاست. در این راستا، متفکران هر یک از نحله‌های کلامی، فلسفی و عرفانی و همچنین مکاتب متعدد این نحله‌ها، تحلیل‌های بسیار مختلفی در این مسئله، با عنوان علم سابق بر ایجاد حق تعالی به ممکن‌ها ارائه نموده‌اند؛ به گونه‌ای که حتی در برخی از این تفاسیر متعدد، وجود چنین علمی برای خداوند، انکار شده است. به تدریج، با سیر تکاملی بحث، به ویژه در حوزه مباحث فلسفی و نقد و نقض‌های وارد بر اقوال پیشینیان، علاوه بر اثبات علم سابق بر ایجاد حق به اشیاء امکانی، تحلیل‌های بسیار غنی درباره چگونگی این علم و نحوه تقدم آن بر وجود خارجی ممکن‌ها مطرح شد که اوج آن، در حکمت متعالیه با بیان‌های استوار صدرالمتألهین شیرازی صورت گرفت. وی با برشمردن اقوال متعدد درباره نحوه علم حق به اشیاء و نقد و بررسی عمیق آنها، تحلیل بی‌بدیل خویش را از مطلب ارائه داد (همان، ص ۱۸۰-۲۷۲؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۹۱-۱۲۳)؛ تحلیلی

که با بهره‌گیری از شهود عرفانی، به دیدگاه عرفای الهی در بحث، بسیار نزدیک شده است؛ اگر چه هنوز با ظرافت و عمق آن اندکی فاصله دارد.

در این نوشتار، با شرح اقوال مکاتب مشاء و حکمت متعالیه به عنوان دو مکتب بارز فلسفی، درباره چگونگی تقدّم علم حق بر وجود عینی ممکن‌ها و همچنین بیان تفصیلی دیدگاه عرفانی در این مورد، به بررسی و مقایسه آنها پرداخته می‌شود؛ با این امید که در پرتوی این بررسی، گامی هر چند اندک، برای فهم بهتر مطلب برداشته شود.

چگونگی تقدّم وجود علمی بر وجود عینی از دیدگاه فلسفه

مبنای تفکر فلسفی، تقسیم موجودهای عالم به واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود است؛ چرا که در نگرش ابتدایی به هستی، هیچ موجودی از این دو حال خارج نیست. علاوه بر این، حق تعالی تنها واجب‌الوجود عالم و بقیه موجودها، ممکن‌هایی هستند که در هستی خود محتاج خداوند سبحان بوده و صرف نظر از تبیین متفاوت مشایی و صدرایی از نحوه ربطشان به خداوند، در نهایت، همگی بدون واسطه یا باواسطه، در ارتباط با او موجودند. اصل مسلم دیگر فلسفی که حداقل مورد اتفاق مشایی‌ها و حکمای متأله است، تقدّم علم حق بر ایجاد موجودهای امکانی است؛ چرا که در قیاس واجب به ممکن، همچنان که در حوزه افعال ممکن‌ها، هر فعلی متوقف بر تصوّر آن در ذهن فاعل است و بدون صورت علمی، هرگز وجودی عینی تحقق نمی‌یابد، در مورد خداوند متعال نیز، ایجاد مخلوق‌ها توسط او، متوقف بر علمش به آنهاست (طوسی، ۱۳۶۳، ص ۹). اما بیان حکمای مشاء و حکمت متعالیه از نحوه این علم و چگونگی تقدّم آن بر وجود خارجی و عینی ممکن‌ها، متفاوت است که در ادامه، به شرح و بررسی دیدگاه هر دو مکتب در این باره می‌پردازیم.

چگونگی تقدّم وجود علمی بر وجود عینی از دیدگاه مشاء

در دیدگاه مشایی، هر موجود عینی و خارجی به گونه‌ای است که یا وجود برایش ضروری است و یا اینکه ذاتش به خودی خود، نسبت به وجود و عدم، تساوی دارد. چنین موجودی در صورت اول، واجب‌الوجود و در فرض دوم، ممکن‌الوجود است که به جهت تساوی ذاتش نسبت به وجود و عدم و بطلان ترجیح بلامرجح، نیازمند علت هستی‌بخشی مغایر با ذات خویش است تا او را به عرصه وجود آورد که این علت نیز بر فرض ممکن‌الوجود بودن، محتاج علت دیگری است و این سلسله علی و معلولی به همین گونه ادامه می‌یابد تا در نهایت، به دلیل بطلان دور و تسلسل در علل حقیقی، به واجب‌الوجودی منتهی می‌شود که

از علت بی‌نیاز است (ابن سینا، ۱۴۰۴/الف، ص ۲۸ و ۹۶؛ همو، ۱۴۰۴/ب، ص ۳۸؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۹).

بنابراین، حق تعالی که تنها واجب‌الوجود بالذات در عالم است، سرسلسله این نظام علی و معلولی بوده و تمامی موجودهای عوالم عینی، با استناد به او موجود می‌شوند؛ البته به خاطر تفاوت استعدادشان در دریافت وجود، برخی بدون هیچ واسطه و برخی با واسطه یا وسایط متعددی در سلسله‌ای طولی، با حفظ مراتب تقدّم و تأخّر، از خداوند سبحان صادر می‌شوند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۷۱ و ۳۷۲؛ همو، ۱۳۴۰، ص ۴).

همان طور که در مقدمه بحث بیان شد، ضرورت وجود علمی پیش از وجود عینی، امری مسلم و انکارناپذیر است. در تشبیهی از حکمای مشایی از این امر، لزوم تقدّم وجود علمی بر وجود عینی ممکن‌ها، به مثابه ضرورت تقدّم صورت علمی در ذهن شخص بنا بر وجود خارجی ساختمان دانسته شده است که بدون این نقشه ذهنی، ساختمانی در عالم عینی تحقق پیدا نمی‌کند. بنابراین، بدون تردید صورتی از تمامی عوالم پیش از خلقت، در نزد حق تعالی حاصل است (ابن سینا، ۱۴۰۴/الف، ص ۱۹۲؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۸۶؛ شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۸۹؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۹۵).

در تفسیر مشایی از نحوه تقرر صورت علمی ممکن‌ها در نزد حق، به چند نکته توجه شده است: اول اینکه، به خاطر دوری از تسلسل در صور، وجود علمی عوالم خلقی در مرتبه‌ای پس از ذات حق نیست؛ چرا که در غیر این صورت، هر وجود علمی، نیازمند صورتی پیش از خود بوده و با ادامه این روند به نحو تسلسلی، هرگز امکان تحصیل صورتی به وجود نمی‌آید. دوم اینکه، نقش بستن این صور در ذات حق به گونه‌ای است که کثرت را در ذات واحد او به دنبال ندارد؛ بنابراین، وجود علمی ممکن‌ها، از لوازم ذات حق است، نه امری مغایر با ذات متعالی‌اش. علاوه بر این، وجوب از همه جهت‌های حق تعالی که نفی‌کننده هر گونه تغیر در ذات اوست، نشان می‌دهد که این وجود علمی، شامل صور موجودهای امکانی به گونه جزئی و زمانی نیست که زوال و تغیر در آنها راه دارد.

پس از بیان این چند نکته، اکنون می‌توان شرح کامل‌تری از نحوه حصول صور موجودها در نزد حق و ویژگی‌های آنها در نگاه مشایی ارائه داد؛ به این بیان که خداوند سبحان که واجب‌الوجود از همه جهت‌ها است، به علمی که در نهایت کمال و عین ذات اوست، عالم به ذات خویش می‌باشد (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۳۱ و ۳۲؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۸۴ و ۸۵؛ همو، ۱۴۰۰/ق، ص ۲۴۸). از طرف دیگر، بر اساس قاعده مسلم فلسفی، علم به علت تام، علم به معلول او را نیز به دنبال دارد؛ چرا که وجود هر معلول به نحو اعلی و اشرف در نزد علت

خود متعین است؛ بنابراین، علم به علت که شامل علم به جهتی است که معلول از آن صادر می‌شود، علم حقیقی به معلول را نیز به دنبال دارد و از جهتی که حق تعالی، مسبب‌الاسباب سلسله ممکن‌ها و تنها علت هستی‌بخش آنهاست، بدون تردید، علم ازلی حق به ذاتش، تأییدکننده علم ازلی او به ممکن‌ها می‌باشد. علاوه بر این، استحاله وجود عینی ممکن‌ها در ذات حق از ازل، از یک سو و غیر ممکن بودن تعلق علم به معدوم صرف، از سوی دیگر، نشان‌دهنده وجود علمی همه موجودهای امکانی در نزد خداوند سبحان است (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۹۰؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۹۵؛ جامی، ۱۳۵۸، ص ۹۰).

به عبارت دیگر، علم خداوند متعال به ذاتش، مستلزم علم به مبدئیت ذات نسبت به همه موجودهای عالم و در نتیجه، علم به تمامی لوازم ذات، یعنی ممکن‌ها است (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۳۲؛ همو، ۱۴۰۴/الف، ص ۱۵۴؛ همو، ۱۴۰۰/ق، ص ۲۴۹؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۵۹۵). البته همچنان که کثرت موجودهای خارجی که لوازم عینی حق هستند، منافاتی با وحدت و بساطت ذات خداوند سبحان ندارد، همچنین کثرت صور علمی ممکن‌ها که از لوازم علمی ذات حق تعالی هستند، به وحدت ذات بسیط او لطمه‌ای وارد نمی‌کند؛ چرا که از یک سو، چنانکه از عنوان لازم برمی‌آید، لوازم، خارج از حقیقت ذات بوده و پس از تقوّم ذات، لازم می‌آیند؛ البته به علت دور بودن از نظر رتبه، به خاطر تقدّم رتبی علت بر معلولش، نه تأخر زمانی و از سوی دیگر، همان‌طور که نظام علی و معلولی حاکم بر موجودهای خارجی، تأییدکننده جمع همه آنها در وحدت این نظام است، در بین صور علمی نزد حق نیز، سلسله ترتیبی برقرار است که کثرت آنها را به وحدت ارجاع می‌دهد (ابن سینا، ۱۴۰۴/الف، ص ۱۶۴ و ۱۸۰؛ شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۹۸؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۰۳؛ فارابی، ۱۴۰۵/ق، ص ۹۹؛ میرداماد، ۱۳۷۶، ص ۳۶۷).

به بیان روشن‌تر، همان‌طور که خداوند متعال، تنها علت نزدیک عقل اوّل است، علم بی‌واسطه او نیز، تنها به عقل اوّل تعلق می‌گیرد (میرداماد، ۱۳۷۶، ص ۳۷۹)؛ اما از جهتی که وجود علمی همه معلول‌ها نزد علل آنها حاضر است، صور تمامی معلول‌های عینی از پایین‌ترین مراتب وجودی تا مراتب برتر نیز، با واسطه یا وسایط متعدّدی در عقل اوّل به عنوان سلسله مخلوق‌ها و به واسطه او، در ذات حق، ارتسام دارد (ابن سینا، ۱۴۰۴/الف، ص ۱۴، ۱۲۱، ۱۲۳ و ۱۵۶؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۵۹۵). با چنین بیانی می‌توان گفت که علم خداوند به ممکن‌ها به گونه بسیط و کلی بوده و از هر گونه تغییر به دور است؛ چرا که به جزئی‌های متغیّر و زمانی نیز، از جهت علم به علل عالی آنها که ثابت و مجردند، تعلق می‌گیرد (ابن سینا، ۱۴۰۴/الف، ص ۸۱ و ۱۲۰؛ همو، ۱۴۰۴/ب، ص ۳۵۹؛ همو، ۱۳۷۹، ص ۵۹۵). به همین خاطر، چنین علمی حتی پیش از صدور جزئی‌های امکانی، همواره بالفعل است؛ زیرا اگر چه هر شیء جزئی با نظر به ذاتش ممکن است، اما با نظر به

علل عالی و مجردش که شامل حقیقت معلول است، واجب بوده و علم حق به علل عالی وجودی نیز، همیشه بالفعل می‌باشد (ابن سینا، ۱۴۰۴/الف، ص ۲۹).

با این تبیین از صور مرتسمه در ذات حق، روشن می‌شود که از نگاه مشایی، وجود علمی موجودها در نزد حق که ناشی از علم او به ذاتش است، صورتی کلی می‌باشد که تفصیل حقیقی در آن نبوده؛ بلکه مبدأ و علت تفصیل عالم امکان است و اگر چه نسبت به عقول مجردها، تقدّم زمانی نداشته و عین وجود خارجی آنهاست، اما به خاطر تقدّم رتبی علت بر معلول‌هایش، نسبت به تمامی ممکن‌ها، اعم از مادی و مجرد، مقدم است (همان، ص ۱۵۸، ۱۷۶، ۱۹۲ و ۱۹۳؛ میرداماد، ۱۳۷۶، ص ۳۸۰).

چگونگی تقدّم وجود علمی بر وجود عینی از دیدگاه حکمت متعالیه

چنانچه در ابتدای این بخش اشاره شد، نقطه آغاز مباحث فلسفی، پس از رویارویی با هستی و مشاهده کثرت موجودهای عینی، تقسیم آنها به واجب و ممکن و تبیین نیازمندی ممکن‌ها به خداوند به عنوان تنها واجب‌الوجود هستی است. با این حال، تفسیر مکاتب مختلف فلسفی از وجوب و امکان و نحوه احتیاج و ارتباط معلول‌های امکانی به علت هستی بخش متفاوت است؛ به گونه‌ای که با توجه به تفسیر مشایی از موجودهای خارجی، تغایر وجودی بین واجب تعالی و ممکن‌ها، دلیل استقلال وجودی هر یک و تفسیر ماهوی امکان موجودهای ممکن است؛ اما به تدریج، با حرکت تکاملی فلسفه و رقیق‌تر شدن این کثرت وجودی، ارتباط بین واجب‌الوجود و ممکن‌ها، بسیار نزدیک‌تر شده، چنانکه لطیف‌ترین نوع ارتباط بین حق و خلق در حوزه مباحث فلسفی، با اشاره به وجود عین ربط ممکن‌ها به واجب تعالی، در حکمت متعالیه جلوه‌گر شد. البته در نهایت، صدرالمتألهین شیرازی، با اثبات وحدت شخصی وجود، تحلیل‌های فلسفی را به مباحث عرفانی پیوند داد و همانند عرفا، وجود عینی حقیقی را تنها در ذات خداوند متعال، منحصر دانست.

بنابراین، دیدگاه حکمت متعالیه درباره موجودهای عینی، در دو مرحله قابل بررسی است. در بخش نخست که به دنبال مباحث مشایی است، بر خلاف دیدگاه فلسفه متداول در اصالت ماهیت‌های امکانی، وجود فقط امر اصیل و خارجی دانسته شده که ماهیت‌ها، حدود آن هستند و اختلاف مراتب آنها که با وجود متحد شده‌اند، حقیقت وجود را که واحد به وحدت سریانی است، متعدّد نموده و مراتب مشکک را به وجود آورده است. البته خداوند که واجب‌الوجود بالذات بوده و در رأس این مراتب تشکیکی قرار دارد، با صرفتش

از همه ماهیت‌ها، به دور است (شیرازی، ۱۳۶۰/ب، ص ۷؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۹ و ۴۴؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۴۵۸؛ طباطبایی، ۱۳۸۵، ص ۳۳۲).

از سوی دیگر، با توجه به اصالت وجودهای خارجی، جعل، جاعل و مجعول نیز در محدوده وجود است؛ بنابراین، ممکن‌ها در ذاتشان که همان وجود است، محتاج علّتی مستقل هستند. با این بیان، روشن می‌شود که با اثبات حق به عنوان تنها واجب‌الوجود بالذات، همه ممکن‌ها، در انتساب با او موجود شده و عین ربط به او هستند (شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۳۷؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۱۸۲؛ طباطبایی، ۱۳۸۵، ص ۱۷۴، ۱۹۲ و ۳۱۹).

به تدریج، برخی از اصول مسلم فلسفی، از جمله بساطت حقیقی حق که قاعده «بسیط‌الحقیقه کلّ الاشیاء» (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۶۸؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۲۲۱؛ همو، ۱۳۶۰/ب، ص ۴۷) نیز اشاره به آن دارد و همچنین هویت نیازمندی ممکن‌ها، این مرحله از حکمت متعالیه را به سوی عرفان، رهنمون کرد. ملا صدرا نیز با این دو استدلال محکم، در مرحله نهایی کار خویش، فلسفه را با عرفان تکمیل نموده و بیان می‌کند که تنها وجود حقیقی، در ذات حق تعالی منحصر است و تمامی ممکن‌ها، شئون او هستند (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۹۱ و ۲۹۹-۳۰۱؛ همو، ۱۳۶۰/ب، ص ۴۹-۵۱).

پس از شرح دیدگاه صدرایی از وجود عینی و خارجی، در این بخش، به تفسیر حکمت متعالیه از وجود علمی و چگونگی تقدّم آن بر وجود عینی ممکن‌ها می‌پردازیم.

توجه به مباحث صدرایی در این باره، نشان می‌دهد که از نگاه وی، همانند نگرش مشایی، همه ممکن‌ها، قبل از وجود عینی‌شان، در نزد خداوند حضور دارند؛ اما نه به نحو نقش بستن صور ذهنی در ذات حق یا همانند اعراضی خارجی برای ذات متعالی‌اش، بلکه به وجود علمی بسیطی که اعلی و اشرف از وجود خارجی ممکن‌ها بوده و در عین اینکه اشاره به کثرت آنها دارد، با وحدت حق تعالی، به هیچ وجه، منافاتی ندارد. چنین علمی، عین ذات خداوند متعال است؛ ذاتی که با وحدتش، جامع همه کثرت‌های وجودی است (همو، ۱۳۶۱، ص ۲۲۴؛ همو، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۸۳؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۳۰).

به عبارت روشن‌تر، نحوه این علم، به تفسیر قاعده فلسفی «بسیط‌الحقیقه، کلّ الاشیاء» باز می‌گردد و صدرا به منظور تبیین این قاعده، در راستای شرح چگونگی علم حق تعالی به ممکن‌ها، قبل از ایجادشان، از چند مقدمه استفاده می‌کند که عبارت است از:

- هر هویت عینی، می‌تواند مصداق تعداد بسیاری از حقایق وجودی باشد و به عبارتی، اشیاء کثیری می‌توانند به وجودی واحد، یافت شوند؛ همچنان که فصول اخیر در انواع، در عین وحدتشان، جامع حقیقت فصول اجناس عالیّه خود هستند.

- به هر میزان، وجودی قوی‌تر باشد، مطلب پیشین به گونه کامل‌تری در مورد او جاری می‌شود و با احاطه بیشتر به حقایق وجودی، تعداد بیشتری از کمال‌هایی که در اشیاء مختلف به صورت متفرّق است، در خود جمع می‌کند؛ همچنان که برای نمونه، ناطق به عنوان فصل اخیر انسان، مشتمل بر کمال‌های بیشتری نسبت به فصول اخیر حیوان، نبات و جماد است؛ چرا که وجود انسان، بسیار قوی‌تر از وجود آنهاست.

- از صدق حقیقت هر مفهوم بر موجودی عینی، عینیت وجود آن با وجود این موجود، لازم نمی‌آید؛ چرا که هویت خاص هر شیء، وجودی است که مختصّ به اوست و او را از غیر، متمایز می‌کند. برای نمونه، اگر چه ناطق، جامع حقایق متعدّدی، از جمله فصول حیوان، نبات و جماد است، اما هرگز وجود خارجی انسان، حیوان بما هو حیوان و یا نبات و جماد با این وصف نیست.

- بر اساس قاعده‌ای مسلم و قطعی در فلسفه، اصل و حقیقت هر کمال وجودی در یک موجود، به نحو اعلی و اشرف، در علت وی موجود است.

بررسی این مقدمه‌ها و جریان آنها در عالم هستی، امری روشن را نتیجه می‌دهد و آن اینکه، خداوند متعال که وجود مطلق و عین کمال بوده و فیاض علی‌الإطلاق و مبدأ همه موجودهای امکانی است، با ذات واحدش، جامع تمامی حقایق وجودی و اصل موجودها است. بنابراین، با تعقل ذات بسیطش، همه موجودها را پیش از ایجادشان، تعقل نموده و به آنها عالم است؛ اگر چه این علم از یک سو، اجمالی و ناظر به بساطت و وحدت حقیقی ذات خداوند سبحان است، اما از سوی دیگر، مبدأ و منشأ همه کثرت‌ها و تفصیل عالم وجود است؛ پس تعقل و کشفی تفصیلی است (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۶۴-۲۷۱؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۱۲۲؛ سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۵۹۲).

نکته قابل توجه این است که از این بیان، به هیچ وجه، حضور وجود جزئی اشیاء در ذات حق تعالی و عینیت حق با وجود خاص آنها لازم نمی‌آید؛ چرا که همان طور که در مقدمه سوم بیان شد، وجود خاص هر شیء که تنها با هویت عینی وی تحقق می‌یابد، وجودی است که او را از غیر، ممتاز می‌کند و چنین وجودی از ممکن‌ها نیز، تنها در ماهیت خاص آنها و در مرتبه وجود عینی‌شان، ظهور می‌یابد و حق تعالی با بساطتش که مبراً از هر گونه ماهیت است، جامع حقایق و وجود علمی ممکن‌ها است و این چنین وجود

مطلقاً، تنها مختصّ ذات اوست (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۷۱؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۱۲۳؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۳۳).

چنانکه اشاره شد، بحث علم حق به ممکن‌ها، مربوط به علم قبل از صدور آنهاست که علم ذاتی نامیده می‌شود. به عبارتی، در تحلیل‌های صدرایی از نحوه علم حق تعالی به اشیاء امکانی، به دو نوع علم پرداخته شده است: ۱. علم ذاتی که ناظر به مقام کثرت در وحدت و عین ذات خداوند متعال بوده که مقدم بر ایجاد وجود عینی ممکن‌ها است و در حقیقت، به حیثیتی از علت هستی‌بخش عالم اشاره دارد که موجد معلول‌ها است، نه نفس وجود جزئی اشیاء. بنابراین، این علم، به وجوب ذاتی حق، واجب است، نه ممکن. ۲. علم دیگر که علم فعلی خوانده می‌شود، اشاره به مقام وحدت در کثرت و مرتبه فعل حق تعالی دارد که متأخر از مقام ذات حق و عین وجود خارجی اشیاء است و در واقع، علم حق به وجود خاص اشیاء عینی، مقارن با ایجاد و پس از ایجاد آنها می‌باشد (شیرازی، ۱۳۶۰/ب، ص ۴۱؛ سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۵۹۷ و ۵۹۸؛ همو، ۱۳۸۳، ص ۱۴۱؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۳۲). در علم ذاتی که به خاطر عینیتش با ذات حق سبحانه، از هر گونه کثرت حقیقی، اعم از حلول، اتحاد و غیره به دور است، ذات حق، همانند آینه‌ای است که صور تفصیلی ممکن‌ها، به وجود واحد در آن دیده می‌شود و در علم فعلی که کثرت حقیقی در آن راه دارد، موجودهای عینی، آینه حق تعالی هستند که وجه حق در تمامی آنها مشاهده می‌شود (شیرازی، ۱۳۶۰/ب، ص ۴۰؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۳۱).

بنابراین، در تفسیر حکمت متعالیه، علمی که مقدم بر وجود خارجی و عینی ممکن‌ها و در حقیقت، علت هستی‌بخش آنهاست، علم ذاتی خداوند متعال به ایشان و علمی اجمالی و بسیط در عین کشف تفصیلی است.

چگونگی تقدّم وجود علمی بر وجود عینی از دیدگاه عرفان

بر اساس مبانی هستی‌شناختی عرفانی که بر نگاه شهودی عرفای الهی به هستی مبتنی است، حق تعالی، تنها وجود و موجود حقیقی و عینی است که با وحدت شخصی‌اش، هیچ شریکی در موجودیت ندارد؛ چرا که صرافت و بساطت حقیقی حق، غیر او را متفی می‌کند و این، دلیلی استوار بر وحدت صرفه و مطلقه اوست (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۷۰۲ و ج ۴، ص ۴۰؛ ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۷؛ شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۹۲ و ۳۶۸-۳۷۲ و ج ۳، ص ۳۳۸). بنابراین، همه ممکن‌ها که فقط موجود به نظر می‌آیند، در ذات خویش معدوم

هستند و آنچه ذات و حقیقتش بهره‌ای از وجود حقیقی ندارد، هرگز با اضافه به غیر نیز، موجود نمی‌شود (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۹۶؛ شیرازی، بی‌تا، ص ۱۴).

با این وصف، تمامی اشیاء امکانی، موجودهای اعتباری‌اند؛ البته باید توجه داشت که اعتباری در نگاه عرفانی، به معنای امری باطل و هیچ نبوده؛ بلکه ممکن‌ها، در برابر هستی حق سبحانه که حقیقت مطلق است، اموری اعتباری‌اند، اما در محدوده خود، نفس‌الأمر داشته و احکامی متناسب با نحوه هستی خویش می‌پذیرند؛ چنانچه به بیان اهل معرفت، اگر چه تمامی ماسوی‌الله، اموری خیالی و اعتباری است، اما از جهتی که شئون الهی می‌باشد، اشاره به تنها حقیقت ماورای خود، یعنی ذات متعالی حق سبحانه دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ص ۳۰؛ ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۰۳ و ۱۵۹).

به عبارت دیگر، از آنجا که هستی حقیقی، در ذات حق تعالی، منحصر می‌شود؛ بنابراین، کثرت‌ها، تجلی‌های حق هستند و همچون آینه‌ای، صفات الهی را ظاهر می‌کنند؛ البته آینه‌ای که بر خلاف آینه عرفی، تغیری بین صورت و آینه در آن وجود ندارد و ممکن‌ها در ذات خود، بعینه، مظهر حق بوده و ذاتی به غیر از جلوه‌نمایی او ندارند (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ص ۶۳؛ شیرازی، بی‌تا، ص ۳۶؛ همو، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۳۶۲).

نکته دیگر درباره مظاهر الهی، تفاوت آنها در ظهور نور حق تعالی است. با نظر به وحدت شخصی وجود خداوند روشن می‌شود که این اختلاف و تشکیک، در حوزه وجود نبوده، بلکه به تفاوت مجالی حق باز می‌گردد؛ به عبارتی، اگر چه فیض حق تعالی واحد است، اما تفاوت در استعداد این مظاهر که از ذات آنها ناشی می‌شود، اختلاف مراتب و تشکیک در آنها را نتیجه می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ص ۳۷؛ ابن عربی، بی‌تا، ج ۳، ص ۲۵۵؛ شیرازی، بی‌تا، ص ۳۶؛ فناری، ۱۳۷۴، ص ۱۸۹).

با این نگاه به عالم است که عرفای الهی، چپ‌نشین نظام هستی را بیان نموده و بحث از مراتب پنج‌گانه را مطرح کردند که مراتب حقیقی متعین و تنزل‌های ظهوری حق هستند. در این بیان، هر کدام از این مراتب، اعم از صقع ربوبی که در محدوده ذات الهی است و عوالم سه‌گانه ارواح، اشباح و اجسام مادی که در حوزه خلق هستند، با توجه به استعداد ذاتی خویش، صفت یا صفتهایی خاص از حق تعالی را نمایان می‌کنند؛ مگر مرتبه انسان کامل که مظهر اسم جامع «الله» بوده و با جامعیتش، تجلی همه صفات حق و خلیفه او در بین ماسوی‌الله است (ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۴۷).

با تفسیر ارائه شده از هستی‌شناسی عرفانی، روشن شد که وجود عینی، در ذات حق تعالی منحصر است. بنابراین، بحث از تقدّم علم بر عین در عرفان، به چگونگی تقدّم مظاهر و تعین‌های علمی حق بر مجالی و تعین‌های خلقی و خارجی او باز می‌گردد.

یکی از نکته‌های برجسته عرفان اسلامی در نحوه چینش مراتب هستی، توجه ویژه اهل معرفت به علم حق سبحانه در ظهور تعین‌های خلقی و همچنین اختصاص حوزه‌ای جداگانه با عنوان صقع ربوبی، به این امر است؛ بر این اساس، علم حق به ذات و کمالاتش، باعث تجلی وی در مجالی کونی است (فناری، ۱۳۷۴، ص ۱۴۰). البته این علم، در مقام ذات حق به گونه وجوبی و وحدت مطلق است که هیچ حکمی بر آن ممکن نیست و در صقع ربوبی که حق سبحانه در آن، تنها برای خود ظهور دارد، متعین می‌شود. خود این مرتبه، دو وجه دارد؛ اولین تنزل که توجه ذات حق به غیب هویتش و تجلی او برای خویش است، تعینی می‌باشد که تنها امتیازش با مقام ذات، همین نسبت علمی است. در این حقیقت واحده که به علت تعین یافتن وحدت حقیقی به نحو بالفعل در آن، تعین اول نامیده می‌شود، تمامی حقایق هستی به نحو اندماجی و البته به وجود علمی، موجود بوده و همه کثرت‌های الهی و کونی بعدی، از او ناشی می‌شوند (ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۲۲۵؛ فناری، ۱۳۷۴، ص ۲۵۵؛ آملی، ۱۳۶۸، ص ۶۸۵؛ قونوی، ۱۳۸۲، ص ۳۳؛ جامی، ۱۳۷۰، ص ۳۴).

به دنبال تعین اول، تجلی دوم علمی حق (که در حقیقت، صورت و ظلّ اولین تعین است) ظهور می‌نماید و حق تعالی، پس از علم به حقایق کمال‌هایش از نظر وحدت حقیقه در تجلی اول، در این مرتبه، به شهود آنها به گونه متمایز از یکدیگر، در همان عالم إله می‌نشیند. البته تمایز کمال‌های حق در این مرتبه نیز، علمی است و این تعین که عالم معانی خوانده می‌شود، با جمع همه معانی و صور اشیاء کونی، مقدمه‌ای برای تمایز وجودی در تعین‌های خلقی و خارج از صقع ربوبی است. به عبارت دیگر، در این تجلی علمی حق، بر خلاف تعین اول که تغایر و تقابلی در آن دیده نمی‌شد، همه اسماء متقابل و متغایر رخ می‌نمایند، از جمله این اسماء، اسم جامع «الله» است که حق سبحانه با تجلی در این اسم و به واسطه آن، مبدأ همه ممکن‌ها و علت ظهور تعین‌های خلقی می‌شود (جامی، ۱۳۷۰، ص ۳۰ و ۳۸؛ قونوی، ۱۳۸۲، ص ۳۳؛ ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۲۲۵؛ فناری، ۱۳۷۴، ص ۳۹، ۲۰۳ و ۲۵۵).

مطلب قابل توجه دیگر در تعین دوم، این است که در خود این تعین نیز، دو جهت قابل فرض است: جهت اسمائی که در آن اسماء حق به صورت ممتاز از یکدیگر ظهور می‌نمایند و جهت دیگر، اعیان ثابت است که مظاهر اسمای الهی و واسطه‌ای برای گذر از صقع ربوبی و ظهور مظاهر خلقی است. البته باید توجه داشت که این تغایر بین اسماء و اعیان ثابت، اعتباری بوده و این دو جهت که در حقیقت با یکدیگر متحدند، تنها به علت نشان دادن دو جنبه وجوبی و امکانی در عالم معانی، از یکدیگر ممتاز شده‌اند؛ چرا که جهت اسمائی، ناظر به جنبه وجوبی و جهت اعیان ثابت، به جنبه امکانی آن اشاره دارد و در حقیقت، اعیان ثابت،

تعین‌های اسمای الهی محسوب می‌شوند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۵۹ و ۱۰۲۲؛ قمش‌های، ۱۳۷۸، ص ۴۵ و ۸۶؛ بالی‌زاده، ۱۴۲۲ق، ص ۲۸۸).

اعیان ثابت، جایگاه بسیار مهمی در تبیین چگونگی تقدّم مظاهر علمی حق بر تعین‌های خلقی او دارند؛ چرا که در تفسیر عرفانی، این اعیان، صور علمی همه ممکن‌های هستی در علم حق سبحانه هستند که قبل از ظهور موجودها در عوالم خلقی، ویژگی‌های منحصر به فرد آنها به صورت تفصیلی، در اعیان ثابت، نقش بسته است و به خاطر ضرورت تقدّم ظهور علمی بر ظهور خارج از صقع ربوبی اشیاء، همه مخلوق‌ها، به واسطه این اعیان و متناسب با صور علمی موجود در آنها، به عرصه خلقی و عالم عینی، قدم می‌نهند (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۸۶؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۵۸۳ و ۷۰۷؛ خوارزمی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۷؛ قونوی، ۱۳۸۲، ص ۱۱۴).

البته قابل توجه است، از آنجا که نحوه وجود اعیان ثابت، وجود علمی در صقع ربوبی است، این حقایق علمی، هرگز به خارج از عالم إله انتقال نیافته و وجود خارجی را تجربه نمی‌نمایند؛ بلکه مظاهر آنها که همان تعین‌های خلقی‌اند، بروز می‌نمایند. منظور عرفای الهی از این سخن که هرگز رایحه وجود به مشام اعیان ثابت نمی‌رسد، نیز همین مطلب است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۷۰؛ ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۲۸۰).

یکی از دیگر ویژگی‌های آشکار اعیان ثابت، جعل‌ناپذیری آنهاست. در شرح این ویژگی، می‌توان گفت، اعیان ثابت که صورت علمی عالم در علم حق و صقع ربوبی هستند، در واقع، به حقیقت حق و شئون ذاتی وی باز می‌گردند و به تبع جعل‌ناپذیری حق تعالی و شئون او، این اعیان نیز جعل‌ناپذیر بوده و حقیقت هر شیء را با توجه به استعدادهای وی که از ذاتش برمی‌خیزد، نشان می‌دهند؛ البته ذاتی که با همه ویژگی‌هایش از حوزه وجود مطلق که هستی حق سبحانه است، خارج نیست (آملی، ۱۳۶۸، ص ۶۸۰؛ جامی، ۱۳۷۰، ص ۲۱۱). به عبارت دیگر، بر اساس چینش نظام هستی در هستی‌شناسی عرفانی که بر وحدت شخصیه وجود مبتنی است، رابطه بین مراتب هستی، به صورت بطونی و ظهوری است و در چنین ارتباطی، دوئیت و کثرت حقیقی وجود ندارد تا جعل، جاعل و مجعول معنا یافته و امری، امر دیگر را از عدم به صحنه هستی آورد؛ بلکه امر باطنی، همواره حقیقت امر ظاهر را تشکیل می‌دهد و امر ظاهر نیز، جلوه‌ای از آن حقیقت باطنی است. همچنین اعیان ثابت، مظهر اسمای الهی و جلوه‌ای از جلوه‌های حق هستند.

پس از شرح نحوه تقدّم مظاهر علمی بر مظاهر عینی در عرفان، توجه به یک نکته، شایسته است و آن اینکه، بر اساس سخنی که در میان عرفا مشهور است، علم حق، تابع معلوم‌ها است. با این بیان، پرسشی که

مطرح می‌شود، این است که چگونه این سخن با آنچه تاکنون درباره نحوه تقدم و سببیت علم حق نسبت به معلوم‌ها، شرح داده شد، جمع می‌شود؟

با توجه به تفسیر خود عرفای الهی از این سخن، تناقض ظاهری در دو امر مطرح شده، برطرف می‌شود؛ چرا که چنانکه اهل معرفت بیان نموده‌اند، منظور از این عبارت، تابعیت علم حق سبحانه نسبت به ضرورت‌های حقیقی و لامجوعول مظاهر امکانی است. به عبارت روشن‌تر، اگر چه خداوند متعال فیاض علی‌الإطلاق است، اما با علم ازلی و ابدی‌اش به استعداد حقیقی ممکن‌ها که متناسب با ظرفیت وجودی‌شان بوده و در اعیان ثابتۀ ایشان ریشه دارد، میزان افاضۀ او به مظاهر امکانی، موافق با این ضرورت‌ها و به عبارتی، متفرع بر طلب صور علمی اعیان ثابتۀ است. بنابراین، اگر چه علم حق سبحانه به معلوم‌ها، واسطۀ ظهور آنهاست، اما هرگز باعث تغییر و تحوّل در آنها نشده. بلکه حقیقت ایشان را آن گونه نشان می‌دهد که هستند (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۳۰ و ۱۳۱؛ آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۰۱؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۵۶۳ و ۵۸۵؛ جامی، ۱۳۷۰، ص ۱۲۳؛ خوارزمی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۱۶). در شرح بیشتر می‌توان گفت که از لوازم وحدت شخصیه وجود، بحث ظهور و تجلی است و به ضرورت فیاضیت علی‌الإطلاق حق، در انشاء مظاهر متکثر از ذات واحد حق سبحانه، همه تجلی‌ها، از بطونی‌ترین ساحت‌های هستی تا ظاهرترین آن قابل تشخیص می‌شوند. بنابراین، علم حق تعالی هرگز معلوم‌ساز نیست؛ بلکه به هر امری که امکان ظهور دارد، موافق با استعداد و ظرفیت او تعلق گرفته و آن را ظاهر می‌کند.

نقد و بررسی

بررسی تحلیل‌های فلسفی و عرفانی بیان شده در مورد نحوه تقدم وجود علمی بر وجود عینی در این پژوهش و مقایسه آنها با یکدیگر، چند نکته را آشکار می‌کند: از آن جمله اینکه، تفسیر مشایی از علم پیش از ایجاد، تالی فاسدهای بسیاری را به دنبال دارد؛ چنانچه نقدهای وارد شده بر این نظریه از سوی متفکران، نشان‌دهنده این مطلب است. از جمله این نقدها که به بیان صدرالمتألهین، دلیل ابطال صور مرتسمه مشایی است، می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

- در بیان مشایی، صور اشیاء، از لوازم ذات حق هستند. در بررسی این دیدگاه باید توجه داشت که لوازم اشیاء، از سه حالت خارج نیست: لازم وجود ذهنی، لازم وجود خارجی و لازم ماهیت. از آنجا که لازم همواره تابع ملزوم خویش است، لازم وجود ذهنی، همچون ملزومش ذهنی بوده و لازم وجود خارجی، همانند ملزومش خارجی است. لازم ماهیت نیز، در نحوه وجود، تابع ملزوم خویش است. اما در مورد صور

اشیاء که از لوازم حق هستند، اگر از لوازم خارجی باشند، بدون شک، همانند ملزومشان که ذات حق تعالی است، خارجی هستند، نه ذهنی و اگر از لوازم ماهیت باشند، بر اساس اینکه ماهیت حق عین وجود اوست؛ در این صورت نیز این صور با وجود خارجی، لازم حق هستند، نه وجود ذهنی و حصولی.

- بر اساس قاعده امکان اشرف که نزد حکماء آشکار است، هر آنچه در صدور از مبدأ اول، مقدم‌تر باشد، وجودش شریف‌تر است. اما مسلک نقش بستن صور در ذات حق، مبطل این قاعده است؛ چرا که بدون شک وجود اعراض، پست‌تر از وجود جواهر است و قائلان به نقش بستن صور، این امور را که اعراض قائم به ذات حق هستند، واسطه ایجاد ممکن‌ها، اعم از جواهر و اعراض می‌دانند. علاوه بر این، شکی نیست که ذات حق، متعالی از آن است که محل پایین‌ترین مراتب وجود، یعنی اعراض شود.

- علم خداوند متعال به ممکن‌ها، علمی تام و کامل است و علم تام به شیء که از انحاء وجود است، تنها با حضور شیء با نحوه وجودش در نزد عالم، حاصل می‌شود، نه با حصول مثال و نقش بستن صورت ذهنی آن برای عالم.

- از آنجا که ملاک جزئیت، احساس یا علم حضوری می‌باشد، هر صورت عقلی، کلی است و اگر علم حق به اشیاء، با صور قائم به ذاتش باشد، علم او به امور جزئی با جزئیتشان متغی است و نفی این شهود عینی از خداوند که فیضان تمامی امور جزئی و کلی از او، عین انکشاف آنها نزد وی است، در نهایت سخافت است (شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۲۷ و ۲۸۶؛ همان، ۱۳۵۴، ص ۱۰۴-۱۰۶).

ملاصدرا، پس از ابطال صور مرتسمه مشایی، دیدگاه علم اجمالی در عین کشف تفصیلی خویش را درباره علم مقدم بر ایجاد حق به اشیاء، مطرح می‌کند که از همه این اشکال‌ها، به دور است. در این نگرش صدرایی، موطنی مجزا از ذات حق برای وجود علمی موجودها و به عبارتی، علم حق به آنها، در نظر گرفته نشده، بلکه همان علم خداوند سبحان به ذاتش که با وحدت حقیقه‌اش جامع همه حقایق و کمال‌های وجودی است، صدور همه موجودهای خلقی را به دنبال دارد؛ علمی که به جز تغایر مفهومی، هیچ تمایزی با ذات حق ندارد.

در تحلیل عرفانی، مقام ذات الهی به خاطر نهایت اطلاقش، از هر گونه حکمی، حتی علم به خویش یا به کمال‌های وجودی به نحو متعین، مبراست. بنابراین، لازمه این علم متعین، تنزل از مقام غیب ذاتی حق و ظهور صقع ربوبی، به عنوان حوزه‌ای جداگانه و مرتبه متعین علم الهی است و همان طور که بیان شد، علم بسیط و اجمالی به کمال‌های وجودی در تعین اول و به دنبال آن، علم تفصیلی در اسماء و اعیان ثابته دومین تعین این عالم علمی و صقع ربوبی، باعث ظهور همه تعین‌های خلقی می‌شود.

نتیجه گیری

- با بررسی نحوه تقدّم وجود علمی بر وجود عینی در این نوشتار، روشن می‌شود، که بر اساس هستی‌شناسی فلسفی و عرفانی، صرف نظر از اختلاف تبیین‌ها، همه عوالم عینی، مسبوق بر وجود علمی بوده و متناسب با ویژگی‌هایی که در علم حق برایشان رقم خورده است، به صحنه هستی قدم نهاده و مسیر تکاملی خویش را می‌پیمایند.

- با مقایسه مباحث فلسفی و عرفانی در بحث مطرح شده، می‌توان گفت که هر چند در هر نوع نگاه هستی‌شناسانه به عالم، همواره وجود علمی بر وجود عینی تقدّم دارد؛ اما در نگرش عرفانی، به کمک نگاه شهودی و حضوری اهل معرفت به هستی، تحلیل‌های بسیار عمیق‌تری نسبت به مسئله ارائه شده و به همین خاطر، از بسیاری از اشکال‌ها به دور است. البته سردمدار حکمت متعالیه نیز، در پرتوی اشباع ساختن برهان‌های فلسفی خویش با شهود عرفانی، تحلیل‌های بسیار غنی درباره نحوه تقدّم علم بر عین ارائه کرده، چنانکه به تصریح خود، فلسفه را با عرفان تکمیل نموده است.

- با دقت نظر در تحلیل‌های این پژوهش، روشن می‌شود که مسبوقیت علم الهی بر همه ذره‌ها و حوادث عوالم وجودی، به هیچ وجه جبر الهی بر موجودها را به دنبال ندارد؛ چرا که همان‌طور که بیان شد، علم حق سبحانه تابع معلوم‌ها است و اعیان ثابتۀ موجودها، متناسب با ضرورت‌های حقیقی آنها که در راستای ظرفیت وجودی‌شان به آن می‌رسند، حقایق علمی آنها را دربردارند و از سوی دیگر، وحدت شخصیه وجود، نافی هر نوع کثرت حقیقی در هستی، از جمله کثرت حاصل از جابر و مجبور است.

فهرست منابع

۱. آملی، سید حیدر (۱۳۸۶)، جامع الأسرار، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۲. _____ (۱۳۶۸)، نقد التقود فی...، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۳. ابن ترکه، صائن‌الدین (۱۳۶۰)، تمهید القواعد، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۴. ابن سینا، حسین (۱۳۸۳)، الهیات دانشنامه علائی، چاپ دوم، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
۵. _____ (۱۴۰۴/الف)، التعليقات، بیروت: مكتبة الأعلام الإسلامی.
۶. _____ (۱۴۰۴/ب)، الشفاء (الهیات)، قم: مكتبة آية الله المرعشی.
۷. _____ (۱۴۰۰ق)، رسائل ابن سینا، قم: بیدار.
۸. _____ (۱۳۶۳)، مبدأ و معاد، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۹. _____ (۱۳۷۹)، النجاة من الغرق، چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۰. ابن عربی، محیی‌الدین (بی‌تا)، الفتوحات المکیه، ۴ جلد، بیروت: دارصادر.
۱۱. _____ (۱۳۷۰)، فصوص الحکم، چاپ دوم، بی‌جا: الزهراء.
۱۲. بالی‌زاده، مصطفی (۱۴۲۲ق)، شرح فصوص الحکم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۳. جامی، عبدالرحمان (۱۳۵۸)، الدرّة الفاخرة، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۱۴. _____ (۱۳۷۰)، نقد النصوص فی شرح...، چاپ دوم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد.
۱۵. جوادی‌آملی، عبدالله (۱۳۸۲)، سرچشمه اندیشه، ج ۵، چاپ دوم، قم: اسراء.
۱۶. خوارزمی، تاج‌الدین حسین (۱۳۶۸)، شرح فصوص الحکم، چاپ دوم، تهران: مولی.
۱۷. سبزواری، هادی (۱۳۸۳)، اسرار الحکم، قم: مطبوعات دینی.
۱۸. _____ (۱۳۷۹)، شرح المنظومه، تهران: نشر ناب.
۱۹. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۰/الف)، اسرار الآیات، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۲۰. _____ (۱۳۶۰/ب)، الشواهد الربوبیه، چاپ دوم، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
۲۱. _____ (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار، چاپ سوم، بیروت: داراحیاء التراث.
۲۲. _____ (۱۳۴۰)، رساله جبر و تفویض (خلق الأعمال)، اصفهان: نفائس.

مخطوطات.

۲۳. _____ (بی تا)، *أيقاظ النائمين*، بی جا: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۴. _____ (۱۳۶۱)، *العرشیه*، تهران: مولی.
۲۵. _____ (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۲۶. _____ (۱۳۷۵)، *مجموعه رسائل فلسفی*، تهران: انتشارات حکمت.
۲۷. _____ (۱۳۶۳)، *المشاعر*، چاپ دوم، تهران: کتابخانه طهوری.
۲۸. _____ (۱۳۸۷)، *المظاهر الإلهیه*، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
۲۹. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۵)، *نهاية الحكمة*، قم: مؤسسه امام خمینی.
۳۰. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۶۳)، *تصوّرات*، تهران: نشر جامی.
۳۱. _____ (۱۳۷۵)، *شرح الإشارات و التنبیّات*، قم: نشر البلاغه.
۳۲. فارابی، ابونصر (۱۴۰۵ق)، *فصوص الحکم*، چاپ دوم، قم: بیدار.
۳۳. فناری، محمد بن حمزه (۱۳۷۴)، *مصباح الأنس*، تهران: مولی.
۳۴. فیض کاشانی، محمدمحسن (۱۳۷۵)، *اصول المعارف*، چاپ سوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۵. قمشهای، محمدرضا (۱۳۷۸)، *مجموعه آثار حکیم صهبا*، اصفهان: کانون پژوهش.
۳۶. قونوی، صدرالدین (۱۳۸۲)، *رسالة النصوص*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۳۷. قیصری رومی، محمد داوود (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، بی جا: انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۸. میرداماد، محمدباقر (۱۳۷۶)، *تقویم الایمان*، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی