

## مقایسه ثابتات از لیه و اعیان ثابت با تکیه بر دیدگاه قونوی و ملاصدرا

رسول پاداش پور<sup>۱</sup>، سیدمحمد موسوی بایگی<sup>۲</sup>

### چکیده

یکی از پرسشهای بنیادین در اندیشه اسلامی، چگونگی علم خداوند به مخلوقات، پیش از آفرینش است؛ پرسشی که نحله‌های مختلف کلامی، فلسفی و عرفانی پاسخهایی گوناگون برای آن عرضه کرده‌اند. در این میان، نظریه «ثابتات از لیه» که معتزله به آن معتقدند و «اعیان ثابت» که نظر عرفای مسلمان است، دو رویکرد متمایز اما گاه بظاهر مشابهند. معتزله با طرح ثابتات از لیه، کوشیده‌اند امکانی برای ماهیات و نیز علمی تفصیلی برای خداوند قبل از خلقت قائل شوند تا از کثرت در ذات حق جلوگیری نمایند. در مقابل، عرفا، بویژه قونوی، اعیان ثابت را حقایق ثابت، ابدی و غیرمتغیر در علم الهی میدانند که منشأ پیدایش تعینات خارجیند و در مرتبه واحدیت، علم تفصیلی حق را محقق میسازند. ملاصدرا با تأمل در این دو نظریه، ابتدا به تطابق آنها نظر دارد و سپس به تفاوت بنیادین آنها، اما سرانجام با تقریری مبتنی بر حکمت متعالیه، دیدگاهی تلفیقی و متمایز درباره علم پیشین الهی ارائه میدهد که منطبق با دیدگاه عرفاست. او علم خداوند به اشیاء را عین علم او به ذات خویش میدانند. این مقاله

۵۱

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران؛ rasool70.p@gmail.com

۲. دانشیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران (نویسنده مسئول)؛ moosavi@razavi.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱/۳۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۴/۲۸ نوع مقاله: پژوهشی



DOR: 20.1001.1.20089589.1404.15.4.6.3

میکوشد با رویکردی تحلیلی و مقایسه‌یی، وجوه اشتراک و افتراق این دو نظریه را بررسی و ارزیابی صدرايي را روشن سازد.

**کلیدواژگان:** ثابتات ازلیه، اعیان ثابتة، علم پیشین، قانونی، ملاصدرا.

\* \* \*

## مقدمه

یکی از مباحثی که تلاش برای دستیابی به حقیقت آن سابقه‌یی طولانی در میان اندیشمندان اسلامی داشته است، مسئله علم خداوند به مخلوقات پیش از ایجاد است؛ بطوریکه مهمترین نحله‌های فکری که متصدی پرداختن به مباحث اعتقادی بوده‌اند، از جمله متکلمان، حکما و عرفا به آن ورود نموده‌اند. هر کدام از این گروهها بر اساس مبانی موجود در اندیشه خود، سعی در ارائه ملاک در تصحیح علم خداوند به جزئیات داشته‌اند که این امر سبب پیدایش دیدگاهها و تفاسیر مختلف از علم پیشین شده است.

یکی از نظریات مطرح شده در این زمینه، دیدگاه «ثابتات ازلیه» معتزله است. آنها معتقد بودند اشیاء پیش از وجود خارجی یک نحوه ثبوت دارند که این ثبوت، مرتبه‌یی میان وجود و عدم است. معتزله از طرح این نظریه دو هدف داشتند؛ یکی اثبات علم تفصیلی خداوند قبل از ایجاد، و دوم اثبات امکان برای ماهیات؛ زیرا از نظر آنان، برای اینکه علم تفصیلی سبب کثرت در ذات نشود، باید کثرت را از ذات خارج کرد. همچنین از آنجا که بنظر آنها اگر گفته شود چیزی قبل از ایجاد موجود نیست، طبعاً امکانش نیز وجود نخواهد داشت، میبایست ماهیت ثبوت داشته باشد تا وصف امکان به آن نسبت داده شود. بنابراین، تصحیح امکان اشیاء قبل از تعلق جعل، متوقف بر اینست که ماهیت این اشیاء بدون وجود، نحوه‌یی ثبوت داشته باشد.

دیدگاه دیگر در علم پیشین، اعتقاد عرفا که ملاک علم سابق الهی را «اعیان ثابتة» معرفی میکنند؛ بدین معنا که موجودات پیش از تحقق در خارج، در علم الهی بنحو ثابت و تغییرناپذیر متحققند، بطوریکه این اعیان ثابتة‌اند که منشأ پیدایش تمام موجودات خارجی میشوند. در بیان عرفا نظریه اعیان در دو مقام بکار میرود؛ یکی در مورد ثابتات و دیگری درباره حقایق خارجی. اعیان ثابتة نقشه علمی و حقیقت اعیان خارجی بشمار می‌آید - که به

۵۲



سال ۱۵، شماره ۴  
بهار ۱۴۰۴

آن ذوات یا ماهیت اشیاء نیز گفته میشود. که از ازل در علم خداوند ثابت بوده‌اند. اعیان خارجی که از آن به تعینات خلقی تعبیر میشود و آنها را خارج از صقع ربوبی حق میدانند، همان موجودات عالم خارجند. آنها علم خداوند به ذات را امری مسلم دانسته و در علم او به جزئیات، راهی متفاوت پیموده‌اند؛ به این بیان که علم حق به معلومات خود، بنحو اجمالی در مرتبه احدیت و بنحو تفصیلی در مرتبه واحدیت است.

در نگاه نخست، نظریه ثابتات ازلیه و اعیان ثابتة شبيهه یا عین یکدیگر بنظر میرسد. ملاصدرا در داوری این مسئله سه مواجهه دارد. مواجهه نخست وی حکم نمودن به عینیت دو دیدگاه است که شواهدی نیز از کلام عرفا برای آن می‌آورد. در مواجهه دوم که نظر به غیریت و تباین آن دو دارد، معتقد است نظریه اعیان ثابتة چیزی فراتر از ثابتات ازلیه بوده و تبیینی خاص از آن ارائه مینماید. اما مواجهه سوم ملاصدرا، بیان مقصود حقیقی اهل عرفان بوده که به دو نحوه منهج حکما و منهج عرفا آن را تقریر نموده و سپس دیدگاه نهایی خود را از علم پیشین الهی بیان میدارد.

وی در نهایت، عدم تطابق دو نظریه ثابتات ازلیه و اعیان ثابتة را نتیجه میگیرد و میگوید: از آنجا که ذات حق تعالی وجود صرف و بسیط بوده و تمام کمالات عین ذات اوست، هر موجودی که در خارج وجود دارد، هم وجودش و هم کمالاتش، برای خداوند حاضر است. علم حق تعالی، علم به تمام کمالات، صفات، اسماء و افعال است. بنابراین، هم عالمیت واجب تعالی به ذات خود، عین عالمیت به مخلوقاتش است و هم معلومیت مخلوقات برای خداوند، عین معلومیت ذات او برای خود است. ملاصدرا علم ذاتی و فعلی خداوند را حقیقت واحد دانسته و معتقد است اینگونه نیست که پس از ایجاد موجودات، چیزی برای حق ظاهر شود. چنین تفسیری از سخن عرفا، از جمله ابن عربی و قونوی را در بسیاری از موارد، میتوان سخن نهایی حکمت متعالیه و از آراء خاص صدرالمتألهین دانست که همسو با مبنای عرفا در علم اجمالی و کشف تفصیلی است.

مقاله پیش رو ضمن مقایسه دیدگاه ثابتات ازلیه و اعیان ثابتة در نظر معتزله و قونوی، به داوری ملاصدرا در این دو دیدگاه و نظر نهایی وی در علم پیشین میپردازد.

### پیشینه بحث

اندیشمندان مسلمان در تبیین حقایق هستی، روشهای گوناگون و بتبع آن، دستاوردهایی



مختلف و متنوع دارند. هر کدام از آنها برای اثبات حقانیت ادعای خویش از شیوه‌ی خاص بهره برده و نتایج دیگری را مورد نقد قرار داده و با یکدیگر وارد بحث و گفتگو شده‌اند. از جمله مسائل مهم و بحث‌برانگیز در عالم اسلام، تبیین نحوه وجود اشیاء قبل از ایجاد و چگونگی تعلق علم الهی به آنها بوده است که هریک از نحله‌های فکری بنحوی سعی در تبیین و توضیح آن نموده‌اند. متکلمان معتزله با ارائه نظریه ثابتات ازلیه و اصحاب عرفان نظری با نظریه اعیان ثابت، سعی در تبیین معضل تعلق علم تفصیلی الهی به جزئیات کرده‌اند که میتوان این تلاشها را مقدمه عام مواجهه معتزله و عرفا با این مسئله دانست. از مهمترین مواضعی که به ذکر این موضوع پرداخته شده میتوان به قواعد العقائد (طوسی ۱۴۱۶: ۱۲۷)، الابانة عن اصول الديانة (اشعری ۱۳۴۸: ۱/ ۴۶-۴۱)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین (همو، ۱۳۷۳: ۲/ ۱۵۶)، الملل و النحل (شهرستانی، بی تا: ۵۳)، شرح المقاصد (تفتازانی، ۱۴۱۹: ۱/ ۳۵۵)، المباحث المشرقیة (رازی، ۱۴۱۱: ۱/ ۴۵۰)، الفتوحات المکیة (ابن عربی، بی تا: ۲/ ۲۳۲)، مفتاح الغیب (قونوی، ۲۰۱۰: ۵۱)، الأسفار الأربعة (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۱۸۳) و مصباح الانس (فناری، ۱۳۸۴: ۲۱۸ و ۱۳۷) اشاره کرد.

علاوه بر این پیشینه عام، بنحو خاص نیز نگاشته‌هایی در این زمینه پدید آمده است که میتوان آنها را از جمله گامهای تحقیقی در این عرصه بشمار آورد، مقاله «علم پیشین الهی در عرفان اسلامی از منظر صدرالمتهلین» که به بررسی دو تفسیر متفاوت ملاصدرا از دیدگاه عرفا درباره علم پیشین و بررسی انطباق این تفاسیر با دیدگاه آنان پرداخته است (عبودیت و شریفی، ۱۳۹۳)؛ «مقایسه علم پیشین الهی از دیدگاه ابن سینا و محقق قونوی» که اقدام به بررسی کیفیت علم پیشین از نگاه ابن سینا و مقایسه آن با دیدگاه قونوی و تابعان او نموده است (جعفریان و کرد فیروزجایی، ۱۳۹۳)؛ «اعیان ثابت ابن عربی با تکیه بر کتاب فصوص الحکم» که به تبیین حقیقت و توجیه واسطه بودن اعیان ثابت در اندیشه ابن عربی پرداخته است (علی کاهی، فهیمی و فلاحی، ۱۴۰۱)؛ «آیا حال همان ثابت ازلی است؟» که در آن به تبیینهای مختلف نظریه ثابتات اشاره شده است (ترابی، ۱۳۸۶)؛ «اعیان ثابت و جایگاه آن در علم پیشین از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا» که به پذیرش دیدگاه ابن عربی توسط ملاصدرا اشاره دارد (کیانی و حسینی خامنه‌ای، ۱۴۰۰).

حسب تتبع نگارندگان، هیچیک از پژوهشهای انجام شده به مسئله مورد تحقیق نوشتار پیش‌رو، یعنی مقایسه تطبیقی ثابتات ازلیه با اعیان ثابت عرفا و بررسی وجوه شباهت و تفاوت آنها با تکیه بر نظر قونوی و در نهایت داوری ملاصدرا نپرداخته‌اند. نظریه ثابتات

ازلیه معتزله با اصول و مبانی خود، جهات و ابعاد متعدد دارد که میتوان در جای خود به آنها پرداخت. آنچه در این پژوهش مورد بحث قرار گرفته و میتوان آن را وجه نوآوری مقاله دانست، بررسی مصداق‌تر نظریه اعیان ثابت‌ه بر اساس شواهد موجود در آثار قونوی و نشان دادن تفاوت حقیقی آن با دیدگاه معتزله بر اساس تقریر ملاصدراست.

## ۱. ثابتات ازلیه

از جمله اقوال در علم پیشین الهی، قول معتزله به «ثابتات ازلیه» است. آنها علم خداوند به اشیاء را حصولی دانسته، نه حضوری و زائد بر ذات، و نه عین آن؛ به این معنا که، صورت اشیاء در حال عدم، ثبوت خارجی داشته و همان صورتهای خارجی در حال عدمند که مصحح علم خداوند قبل از وجود معلومند (شیخ طوسی، ۱۳۹۹: ۱۲۷). ثابتات، مرتبه‌یی میان وجود و عدم هستند که معتزله برای تصحیح علم تفصیلی خداوند بدان تمسک جسته‌اند، بدین معنا که اشیاء پیش از وجود خارجی دارای یک نحوه ثبوتند. از نظر آنان، ماهیت ممکنات قبل از ایجاد توسط حق تعالی یا عبارت دیگر، قبل از اینکه مجعول واقع شود، در حال عدم، ثبوت داشتند؛ بدون وجود. این سخن بمعنای آنست که خداوند به ماهیتهای ثابت خارجی صفتی بنام وجود داده است. معتزله از این مسئله تلقی به جعل و ایجاد حق تعالی کرده‌اند، درحالیکه از نظر آنها ماهیت لامجعول است به لا مجعولیت ذات و لوازم ذات (طوسی، ۱۴۱۶: ۶۵).

### ۱-۱. کاربرد ثابتات ازلیه در حل مسئله علم و امکان ماهیت

با توجه به آنچه گذشت میتوان گفت: معتزله از قول به ثبوت معدومات منفک عن الوجودات، دو هدف داشتند: نخست، اثبات علم تفصیلی خداوند قبل از ایجاد؛ دوم، اثبات امکان برای ماهیات.

۵۵

بیان تفصیلی امر نخست، یعنی اثبات علم تفصیلی حق تعالی قبل از ایجاد آنست که اگر گفته شود خداوند قبل از ایجاد و جعل اشیاء، به همه آنها علم تفصیلی دارد، برای اینکه این علم تفصیلی سبب کثرت در ذات نشود، از یکسو باید کثرت را از ذات خارج کرد. از سوی دیگر، بطور کلی نمیتوان منکر کثرات شد و پذیرش کثرت امری ضروری است. بنابراین، از نظر معتزله برای جلوگیری از تحقق کثرات در مرتبه ذات و همچنین اثبات کثرت در خارج، باید به ثبوت ازلی ماهیتهای ممکن بدون وجود قائل شد و علم تفصیلی را از این راه اثبات نمود.



وجه دیگری که معتزله را بر آن داشت تا به قول ثابتات ازلی قائل شوند، اثبات امکان برای ماهیت بود؛ بدین وجه که آنها معتقد بودند اگر گفته شود چیزی قبل از ایجاد موجود نیست، بتبع، امکانش نیز وجود نخواهد داشت. بنابراین نمیتوان مثلاً قائل به امکان ماهیت انسان پیش از تعلق جعل و ایجادش شد. اما در صورت پذیرش امکان برای ماهیت پیش از ایجاد، این امکان نیاز به موضوع خواهد داشت. پس باید ماهیت ثبوت داشته باشد تا وصف امکان به آن نسبت داده شود. نتیجه آنکه، تصحیح امکان اشیاء قبل از تعلق جعل، متوقف بر اینست که ماهیت این اشیاء دون الوجود، یک نحوه ثبوت داشته باشد؛ زیرا چنانکه پیش از این بیان شد، اگر گفته شود امکان مطلقاً ثبوت ندارد، عدم ثبوت امکان بمعنای امکان نداشتن و امکان نداشتن هم بمعنای محال بودن است و لازمه این سخن نیز آنست که اساساً شیء متعلق جعل نشود، که خلاف ضرورت است (سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۸۳/۲، ۲۴۳).

## ۲-۱. همسویی با سایر نگرشها

علاوه بر معتزله، عرفا نیز قول به ثبوت اشیاء پیش از ایجاد را پذیرفته‌اند (شیخ طوسی، ۱۳۹۹: ۱۲۷؛ ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۱۷۳). اگرچه عرفا نیز قائل به ثبوت اشیاء یا ماهیات قبل از ایجاد شده‌اند، اما سخن آنها تفاوت‌هایی با سخن معتزله دارد. برغم وجود چنین تغایری، از جهتی دیدگاه عرفا به نظریه مشاء نزدیک است. حکمای مشاء ضمن اینکه علم حق را ذاتی میدانند، قائل به وجود ذهنی اشیاء هستند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳/۲۹۹) و عرفا نیز قائل به وجود علمی. البته لازم به ذکر است که حکمای مشاء صور ذهنی را زائد بر ذات واجب دانسته‌اند (مطهری، ۱۳۷۱: ۱۰۴۴/۶). جهت شباهت به معتزله نیز اینست که در هر دو نظر، ملاک علم تفصیلی حق تعالی یک امر ثابت دانسته شده، لکن معتزله آن ثبوت را بنحو ثبوت خارجی میدانند که همان ثابتات ازلیه‌اند، و عرفا این ملاک را اعیان ثابت‌ه در نظر گرفته‌اند که ثبوت علمی و ذهنی دارد، نه ثبوت عینی خارجی (شیخ طوسی، ۱۳۹۹: ۱۲۷؛ ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۱۷۴-۱۷۳). از اینرو هم اشکالات نظر مشاء بر عرفا و هم اشکالات نظریه معتزله بر آنها وارد میشود. البته باید اشاره کرد که نظر دقیق عرفا چیزی غیر از صور مرتسمه مشاء و البته ثابتات ازلیه معتزله است که در مباحث پیش رو بطور خاص به نظر عرفا خواهیم پرداخت. برای روشنتر شدن مبنای معتزله در بحث ثابتات ازلیه، لازم است به مباحثی اشاره شود.

### ۳-۱. چگونگی اتصاف خداوند به صفات

در اینبار، سه نظر در میان معتزله وجود دارد که به اختصار به آنها اشاره میکنیم.  
**(الف) نظر ابوهدیل؛** او معتقد است اتصاف خداوند به یک صفت نظیر علم، از اینروست که آن ذات خودش علم است، نه اینکه خداوند عالم باشد بدلیل صفتی زائد بر ذات. بنابراین، خداوند عالم است به علمی که این علم عین ذات اوست یا قادر است به قدرتی که این قدرت عین ذات اوست و همینطور در باقی صفات این حکم جاری است. بعبارت دیگر، این صفات ذات خداوندند و اینگونه نیست که معانی ذاتی و رای ذاتش باشند (شهرستانی، بی تا: ۵۳).

**(ب) نظر ابوعلی؛** عالم بودن و قادر بودن (و بطور کلی هر صفتی برای) خداوند بواسطه ذات عالم است، نه اینکه بسبب یا واسطه‌گری صفت علم باشد. تفاوت میان نظر ابوهدیل و ابوعلی به تفاوت اثبات و نفی باز میگردد؛ یعنی آنجا که گفته میشود: خداوند ذاتاً عالم است و عالم بودنش بسبب علمی نیست، مقصود نفی صفت است. اما همین سخن اگر به این صورت بیان شود که خداوند بسبب علمی عالم است که این علم ذات اوست، مراد اثبات کردن است، حال یا اثبات ذات که همین ذات صفت باشد یا اثبات صفت که این صفت ذات باشد (همانجا).

**(ج) نظر ابوهاشم؛** به اعتقاد وی، خداوند ذاتاً عالم، قادر و ... است؛ به این معنا که ذات واجب تعالی را دارای حالتی میداند که صفت مشخصی و رای ذات باری است، بنحویکه شناخت صفات، تنها در گرو معرفت ذات است. این باور همان نظریه «احوال» است که مطابق آن، احوال یا صفات نه متصف به وجود و عدم میگردند و نه به علم و جهل. این لا موجودیت و معدومیت، یا لا معلومیت و مجهولیت به این دلیل است که صفات یا احوال، مستقل در نظر گرفته نشوند و تنها به همراه ذات لحاظ شوند (همان: ۷۵؛ صابری، ۱۳۸۸: ۲/۱۹۹).

### ۴-۱. احوال

پیش از این به اختصار به چگونگی شکلگیری نظریه «احوال» اشاره شد. «احوال» جمع «حال» است و مراد معتزله از آن، صفاتی است که به امر موجود نسبت داده میشود، اما خود، نه متصف به وجودند و نه عدم. مبتکر این نظریه ابوهاشم جبائی از حکمای مشهور معتزلی است که بیشتر متأخران معتزله، پیرو وی هستند. او این نظریه را راه میانه بین دو نظریه نفی و اثبات زیادت صفات بر ذات میداند؛ چراکه از یکسو با مشایخ معتزله در نادرستی



نظریهٔ زیادت صفات بر ذات هم‌منظر بود و از سوی دیگر، میخواست از اشکالاتی که طرفداران زیادت صفات مطرح میکردند، در امان بماند. از جملهٔ این اشکالات، اشکال صفاتی بر معتزله در چیستی مابه‌التفاوت عالم و جاهل است. ابوهاشم در پاسخ، مابه‌التفاوت را نه ذات عالم دانسته و نه صفت و معنای زائد بر ذات - که خود، مصداق وجود است - بلکه مابه‌التفاوت را امری میدانند که اگرچه صفت عالم بوده، اما خود، نه مصداق موجود است و نه مصداق معدوم؛ که عبارتست از «حال» (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۱: ۳۷۱).

معتزله این سخن را در مورد وجود نیز مطرح کرده و مدعیند که خود وجود نیز نه موجود است و نه معدوم؛ چراکه یا لازمه‌اش تسلسل است یا تناقض. توضیح آنکه: اگر وجود، موجود گردد، این بمعنای ثبوت وجود برای یک ذات است (ذات ثبت له الوجود) و از آنجا که نسبت به این وجود باز جای طرح پرسش هست و به جایی نمیرسیم که این سؤال منقطع شود، تسلسل پیش می‌آید. تناقض نیز از آنروست که اگر وجود، معدوم باشد؛ یعنی نقیض خود شده است. بنابراین، مدعا، که وجود نه موجود است و نه معدوم، اثبات میشود (رازی، بی‌تا: ۱۶۳).

#### ۵-۱. عینیت یا تغایر احوال و ثابتات ازلیه

در آثار برخی از اندیشمندان حکم به عینیت احوال و ثابتات ازلیه بصراحت بیان شده است (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱ / ۲۰۳؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۸۷-۸۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۲). در مقابل، بعضی بوضوح به تفکیک یا عینیت این بحث نپرداخته‌اند و ضمن بیان ادله یا اشکالات این نظریه، آن را در مباحث وجودشناختی بیان کرده‌اند (تفتازانی، ۱۴۱۹: ۱ / ۳۵۵؛ رازی، بی‌تا: ۱۶۳؛ حلی، ۱۳۷۲: ۱۹). در برخی کتب کلامی نیز تنها به گزارشی از این مسئله بسنده شده و به جوانب مختلف این بحث توجه نشده است (جوینی، ۱۴۲۰: ۱۹).

در دیدگاه معتزله، حال عبارتست از واسطهٔ میان وجود و عدم، که نه موجود است و نه معدوم؛ آنها شیء را اعم از وجود دانسته و معتقدند معدوم ممکن، شیء است؛ اگرچه معتزله در این اعتقاد تنها نبوده و ریشهٔ شیئییت معدوم یا عبارتی «بودن ناموجودها» را میتوان در یونان باستان و سوفیست‌ها نیز ملاحظه کرد (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۶: ۱۶ / ۶۲-۶۳). معتزله از طرفی نیز امر محال را منفی دانسته و معتقدند میان نفی و اثبات نیز واسطه وجود ندارد، بطوریکه گفته‌اند ثابت شامل موجود و چیزی که نه موجود و نه معدوم (یعنی حال) و برخی معدومات (یعنی معدومات ممکن) میشود. اعتقاد آنها به این مسئله دو علت میتواند داشته باشد، نخست، تصحیح امکان ماهیات و دیگر، تصحیح علم پیشین خداوند (سبزواری، ۱۳۶۹:



۱۸۳ / ۲). با چنین رویکرد و برداشتی میتوان در این دو نظر، حکم به عینیت نمود (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱ / ۲۰۳؛ ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۸۸-۸۷).

در نظر معتزله، معلوم، ذات متصف به صفت است، بگونه‌یی که صفت تلقی نمیگردد. آنها معتقدند صفات نیز نه متصف به وجود و نه عدمند، همچنین نه معلومند و نه مجهول (همانجا). اگرچه از جهت پیدایش و مفاد این دو دیدگاه، میتوان به تغایر آن دو حکم نمود و تنها نقطه ارتباط در این دو اشتراک لفظی است. دلیل این ادعا را میتوان چند وجه دانست: نخست، طرح نظریه حال نزد معتزله به این دلیل بود که آنها برای بیان احکام صفات ذات واجب تعالی، درصدد بیان کیفیت اتصاف ذات به صفات و از طرفی تبیین «نیابت» برآمدند. این در حالی است که در دیدگاه ثابتات ازلیه، محور بحث تبیین کیفیت رابطه عالم با معلوم است. بنابراین، میتوان نتیجه گرفت که در احوال بطور مطلق صفات نفی شده، اما در ثابتات ازلیه، ضمن پذیرش صفت علم برای خداوند، تنها سخن از کیفیت و چگونگی آن است. بهمین دلیل حکم به تغایر، تا حدی قابل پذیرش خواهد بود (ترابی، ۱۳۸۶: ۸۶).

دوم، تفاوت از حیث تعلق به کلیات و جزئیات؛ در نظر بعضی مسئله حال عیناً همان مسئله کلیات دانسته شده است (بدوی، ۱۳۷۴: ۳۹۸). در تعلیل کلی بودن نیز گفته‌اند: چون احوال از الفاظی هستند که محمول برای یک موضوع قرار میگیرند و هر لفظ، محمول یک موضوع از الفاظ کلی بشمار میرود، ابوهاشم لفظ احوال را بمعنی کلیات بکار برده است. همچنین برخی همچون غزالی و ابن‌میمون نیز احوال را معانی کلیه تلقی نموده‌اند (ولفسن، ۱۳۶۸: ۱۸۵).

بر اساس سخن حکما در این باب، میتوان نتیجه گرفت که سخن معتزله در هر دو دیدگاه بمعنای واحد است و این بیان اختلاف در دو معنا، چیزی جز اطناب در الفاظ نیست؛ چنانکه شیخ اشراق کار معتزله را که شیء بودن را اعم از وجود دانسته‌اند، صرفاً خیالبافی عجیب میدانند و معتقد است احوال و ثابتات ازلیه عین یکدیگرند (سهروردی، ۱۳۷۳: ۱ / ۲۰۳) و صدرالمألهین نیز این نظر را در غایت سخاوت و سستی دانسته است

(ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۸۷).

## ۲. اعیان ثابتة

چنانکه گذشت، عرفا نیز به مسئله علم خداوند پرداخته‌اند که این نظریه در قالب قول به «ثبوت علمی» اشیاء پیش از ایجاد مطرح شده است (ابن عربی، بی تا: ۲ / ۲۳۲؛ جندی،



۱۴۲۳: ۱۵۵؛ شیخ طوسی، ۱۳۹۹: ۱۲۷). از نظر عرفا عالیترین مرتبه علم، حضوری است، به این معنا که معلوم بدون هیچ واسطه‌یی نزد عالم حاضر است. عبارت دیگر، علم حضوری یعنی علم به وجود اشیاء؛ و در برابر آن، علم حصولی یعنی علم به ماهیت اشیاء. در بیانی جامع میتوان علم را به حضور معلوم نزد عالم تعبیر کرد، اما تفاوت به نحوه حضور است که یکی با واسطه است و دیگری بیواسطه (سبحانی، ۱۴۱۳: ۱/۱۰۸).

عارف علم خداوند به مخلوقات را از لوازم ذات او میداند، بهمین دلیل در صورت علم به ملزوم، علم به لوازم نیز حاصل است. از آنجا که خداوند، خود ملزوم عالم است، علم به خداوند نیز مساوی با علم به عالم است. بعقیده قونوی منشأ تعلق علم خداوند به مخلوقات، از عین علم به ذات خودش است و ظهور چنین تعلق‌یی، به ظهور نسب علم حق است که معلومات او هستند (فناری، ۱۳۸۴: ۲۱۸). در ادامه مباحث ذیل عنوان «چیستی حقیقت علم» به توضیح این بحث خواهیم پرداخت.

عرفا برای بررسی علم خداوند و تبیین آن، در قامت و قالب بحث اعیان ثابت به این مهم ورود کرده‌اند. با توجه به دامنه وسیع مسئله «اعیان ثابت» در عرفان نظری، در نوشتار حاضر تنها به پنج جنبه خاص اشاره خواهد شد و ویژگی هر جنبه نیز ناظر به حل چالشی متناسب با خود خواهد بود. از اینرو برای رعایت اختصار و جلوگیری از اطناب در کلام، سایر جنبه‌های بحث نظیر مباحث مرتبط با صور مرتسمه مشاء، عینیت یا زیادت، انفصال یا اتصال علم خداوند و اشکالات آن و ...، یا اشاره نمیشود یا تنها در حد طرح مسئله و پرسش بیان میگردد.

## ۲-۱. تبیین ماهیت اعیان ثابت در نظر قونوی

اعیان ثابت ملاک علم تفصیلی در دیدگاه عارف قرار گرفته و این مبنا، از سوی محقق قونوی نیز پذیرفته شده است (قونوی، ۲۰۱۰: ۵۱). از نظر وی، علم خداوند به ذات امری مسلم است و در علم او به ماسوا یا بتعبیری علم به جزئیات نیز ضمن پذیرش اصل آن، در کیفیت آن مبنای خاص خود را دارد (همانجا).

### ۲-۱-۱. عین

در اندیشه ابن عربی، این بحث ضمن مباحث اسماء و صفات مطرح شده است؛ از اینرو ارتباطی ویژه با اسماء و صفات دارد. از حیث ریشه لغوی، اعیان جمع لفظ «عین» است و



اطلاق این لفظ در لغت بر ذات است (چیتیک، ۱۳۹۳: ۷۰). اعیان در دو مقام بکار می‌رود؛ نخست، در مورد ثابتات (فناری، ۱۳۸۴: ۱۳۷) و دیگری، در حقایق خارجی (همان: ۱۸۰). اعیان ثابته نقشه علمی و حقیقت اعیان خارجی بشمار می‌روند و به آن ذوات یا ماهیت اشیاء نیز گفته می‌شود که از ازل در علم خداوند ثابت بوده‌اند. اعیان خارجی که از آن به تعینات خلقی تعبیر می‌شود و آنها را خارج از صقع ربوبی حق میدانند، همان موجودات عالم خارجند. بنابراین، از نخستین عقل و مجموع عالم عقل تا عالم ماده، همگی بعنوان اعیان خارجی تلقی می‌شوند (جهانگیری، ۱۳۶۱: ۲۷۰). اگرچه اصطلاح اعیان در جاهای مختلف و به تعبیر گوناگون بیان شده، اما دارای معنایی واحد است (کاشانی، ۱۳۵۴: ۱۰۴؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۴۵۶). در نظر محقق قونوی نیز این توجه به حقایق ممکنات وجود دارد و بدان پرداخته است (فناری، ۱۳۸۴: ۱۳۷، ۱۹۲، ۲۴۲). او این مطلب را با عنوان «نسب تعین حق» بیان کرده و می‌گوید اهل الله آن را «اعیان ثابته»، و سایرین «ماهیت» نامیده‌اند (قونوی، ۱۴۳۴: ۱۶). البته لازم به ذکر است که اصطلاح ماهیت در فلسفه با آنچه عرفا از آن قصد نموده‌اند، متفاوت است. عرفا بر اصل وجود اعیان نیز دلایلی اقامه نموده‌اند که برخی از ادله، نقلی، برخی عقلی و برخی شهودیند (ابن عربی، بی تا: ۱/ ۲۳۲، ۲۳۳؛ قونوی، ۱۴۳۴: ۴۹؛ جندی، ۱۴۲۳: ۲۳۵؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۰).

## ۲-۱-۲. ثابت

مقصود از ثبوت در اعیان ثابته، مقابل اعیان خارجی است؛ یعنی عدم اتصاف این حقایق به وجود خارجی (فناری، ۱۳۸۴: ۲۵۶ و ۲۵۷). یکی از وجوه شباهت به نظریه ثابتات معتزله نیز همین است، تحقق یا ثبوت ممکنات معدوم قبل از آنکه وجود خارجی داشته باشند (همان: ۲۵۷). عبارت دیگر، واسطه میان عدم مطلق و وجود عینی، ثبوت است. در جهان بینی عارف نیز وقتی سخن از ثابت بمیان می‌آید، مراد ثبوت یا تحقق علمی این اعیان پیش از وجود عینی آنها در علم ازلی خداوند است که پس از ایجاد خداوند، آثار این اعیان در خارج ظاهر می‌گردد (جهانگیری، ۱۳۶۱: ۳۷۹).

## ۲-۱-۳. نسبت اعیان ثابته با وجود عینی در نظر قونوی

اعیان ثابته یا امور کلیه، تنها در علم خداوند تحقق دارند و واسطه بین وجود و عدمند (فناری، ۱۳۸۴: ۲۶۱)؛ یا به اصطلاح عرفا: «ما شمت رائحة الوجود» (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۲).

نباید پنداشت که این سخن بیانی متناقض یا شبه‌تناقض است، چرا که مقصود اینست که اعیان ثابتۀ از حیث انتساب به حضرت ربوبی، موجود و دارای شیئیتند، نه معدوم، و از طرفی چون ظهور خارجی ندارند، عنوان موجود بر آنها حمل نمیشود (همانجا؛ فناری، ۱۳۸۴: ۲۹۳). بهمین دلیل بر آنها نه موجود حمل میشود و نه معدوم. بعبارت دیگر، اعیان ثابتۀ آنها آثارشان در خارج ظاهر میگردد و در مرتبۀ باطن بودن، ذاتی اعیان است (قونوی، ۲۰۱۰: ۲۲؛ جامی، ۱۳۷۰: ۴۸ و ۶۸). اعیان ثابتۀ، وجودی مستقل و منحاز از ذات حق ندارند و در کمون و خفا بودن، تعین ذاتی آنهاست و اگر در مرتبۀ بعد نیز موجوداتی پدیدار گردد، تنها آثار اعیان ثابتۀ خواهد بود. تحقق موجودات خارجی نیز بحسب اقتضای اعیان ثابتۀ است، بگونه‌یی که هر شیئی در خارج، همان میشود که عین ثابتش بوده و تخلف از عین ثابت امری محال است. پس بیاور قونوی، عالم یعنی اعیان ثابتۀ، دو جنبه دارند، یکی جنبۀ ظهور که اشیاء خارجی هستند و دیگری، جنبۀ بطون که صور علمی معدومند؛ آنها در هر دو مرتبۀ، موجود به وجود خداوند هستند. در این صورت باید گفت این حقایق اگر به اعتبار جنبۀ علم و بطون (تعین علمی در واحدیت) لحاظ شوند، مجعول نیستند، زیرا مجعول باید متصف به وجود باشد. ظهور خارجی آن نیز - که ظهور وجود حق تعالی است - ماهیتی نیست که وجود به آن عارض شده باشد؛ از طرف دیگر، اعیان ثابتۀ خارج از وجود الهی نیست (همانجا).

قونوی برای لامجوعولیت اعیان ثابتۀ نیز چنین استدلال میکند: اگر گفته شود اعیان ثابتۀ مجعولند، یا باید آنها را قدیم بدانید یا حادث. اگر قدیمند، پس هم آنها بنحو قدم وجود دارند، هم حق تعالی، پس با هم مساوقند. اگر هم بگویید اعیان ثابتۀ حادثند (چون خارج از ذات خداوند نیستند)، معنایش اینست که خداوند در ذات خود اثر کرده و آنها را در ذات خود جعل کرده است؛ در این صورت، ظرف برای اعیان ثابتۀ خواهد بود (همانجا).

## ۲-۲. چیستی حقیقت علم نزد قونوی

قونوی معتقد است علم حقیقی علمی است که از طریق علم به مبدأ حقیقی عالم حاصل شود. به نظر او، عالم از لوازم خداوند است، و علم به ملزوم بمعنای علم به تمامی لوازم اوست. از اینرو اگر علم به خداوند که ملزوم عالم است حاصل شد، علم به عالم نیز حاصل میگردد (فناری، ۱۳۸۴: ۲۱۸).

وی در نفحات در اینباره میگوید: علم به هر شیئی بمعنای اتحاد داشتن با آن است و بهمین دلیل، اگر کسی بخواهد به امری علم پیدا کند، راهش کاستن از وجوه تمایز و تعیناتی

است که میان آن دو وجود دارد. اینگونه است که میان آن دو مناسبت پدید می‌آید و سپس، علم بدان شیء حاصل میشود. به اعتقاد وی، مراتب علم، تابع اتحاد میان دو حقیقت است. بنابراین به هر میزان که از اختلاف و تمایز میان دو شیء کاسته شود، مناسبت و اتحاد و پیوند بیشتر شده و در نتیجه، علم به آن شیء بیشتر میگردد. اگر این رفع حجب بجایی برسد که مطلقاً تمایزی نباشد، انتها و حقیقت علم به آن شیء صورت میپذیرد (قونوی، ۱۴۲۸: ۵۰).

قونوی در بیان مانع حصول چنین اتحادی و در نتیجه حصول علم، میگوید: حقیقت و فعل واحد حق، باطن همه اشياء و همراه آنها بوده و از اینرو از این جهت وحدت برقرار است، اما مانع از اختلافی سرچشمه میگیرد که در ویژگی هر موطن است. احکام و احوال در هر یک از اعیان ثابت است که او را از سایرین جدا کرده و افراد را بسوی جهت کثرت میبرد و در نتیجه احکام آن مرتبه بر وی غلبه میکند. اما اگر کسی مغلوب کثرت و اختلاف نشد و بالعکس، وحدت و حقیقت بر او غلبه نمود، او به حقیقت خود که همان مرتبه ربوبی حق و احکام اوست، علم می‌یابد. از آنجا که خداوند نیز در علمش به عالم مانعی نبوده، بلکه خود او اظهارکننده همه چیز است، عالم به اشياء است و علم به خودش، بمعنای علم به همه چیز است (همانجا).

صدرالدین قونوی در اثر دیگر خود یعنی نصوص، صور علمیه را تعقل تعینات میداند؛ یعنی از یکسو آنها را صورتهای ذهنی دانسته که حکایت از خارج میکنند، و از سوی دیگر، اشياء خارجی را نیز نماینده صور عقلی معرفی میکند. او همانطور که علم خداوند را عین ذاتش میداند، صور علمی را نیز عین علم خداوند دانسته است. او اعیان خارجی را نیز تعینات وجود میداند و معتقد است از آنجا که وجودات خارجی تعین صورتهای علمی هستند، حقیقت آنها نیز عبارتست از صور علمی در ذات (همو، ۱۳۷۱: ۹). بنابراین، از نظر قونوی، حقیقت اشياء عبارتست از عین ثابت آنها و اشياء خارجی نیز نمود آن حقیقتند. بباور وی، اگر کسی بخواهد به حقیقت شیء علم پیدا کند، باید علم به عین ثابت آن شیء برایش حاصل گردد.

۶۳

### ۲-۳. جایگاه اعیان ثابت در نظر قونوی

قونوی نیز مانند سایر پیروان ابن عربی، حق تعالی را دارای دو نحوه تجلی میداند. تجلی اول خداوند عبارتست از «فیض اقدس»<sup>۷</sup>؛ یعنی ظهور اسماء در حضرت علمیه که به آن مقام احدیت نیز اطلاق میشود. در لسان عرفا، این مرتبه به «کمال جلاء» - یعنی جلاء



شهود خداوند در آینه تعینات علمی- نیز تعبیر شده است. قونوی در تفسیر، در بیان معنای کمال جلاء میگوید: «و کمال الجلاء هو کمال ظهور الحق بهذا العبد الذی هو الإنسان المذكور. و کمال الاستجلاء هو عبارة عن جمع الحق بين شهوده نفسه بنفسه فی نفسه و حضرة وحدانیت[ه]<sup>۸</sup>» (همو، ۱۳۸۱: ۱۱۴). این مرتبه را میتوان مطابق با تجلی ذاتی حیی حق متعال دانست که سبب ظهور و ایجاد استعداد اشیا در مرتبه علم و سپس در مرتبه فعل است و اقدس نیز بمعنای میرا بودن آن حضرت از هر گونه شوائب کثرت اسمائی و نقایص امکانی است (آملی، ۱۴۲۶: ۳/ ۶۸۲). عبارت دیگر، کمال جلا یعنی هنگامیکه ذات بنحو اجمال مورد مشاهده خود قرار گیرد. در مرحله بعد، مطلوب ذات مشاهده تفصیلی این کمالات است. بنابراین، کمال دوم مشتمل بر کمال ذاتی است و بسبب حب شدید، میان این دو پیوندی برقرار گشت که بر اثر چنین محبتی از کمال اول به کمال ثانی حرکت نموده و نظر علمی از ذات به کمالات اجمالی و تفصیلی که همان اسماء و اعیان ثابت است، معطوف گردید. از چنین حرکتی که غیبی و غیرمادی بوده، نزد عرفا به حرکت «حیی» تعبیر میشود که به آن «فیض اقدس» نیز میگویند (نائیجی، ۱۳۸۸: ۳/ ۱۵۷۰).

تجلی دوم عبارتست از «فیض مقدس»<sup>۹</sup>؛ یعنی ظهور آثار اسماء و اعیان ثابت، که به آن حضرت واحدیت گفته میشود. از این مقام نیز به «کمال استجلاء» - یعنی ظهور اسماء و اعیان ثابت- تعبیر شده که مظاهر خداوند بمنزله آینه‌های متعکسی هستند که خود را در آنها میبیند. در بیان این مرتبه نیز قونوی مینویسد: «کمال الاستجلاء عبارة عن جمع الحق بين شهود نفسه بنفسه فی نفسه و فیما امتاز عنه، فیسمی بسبب الامتیاز غیراً...» (قونوی، ۱۳۸۱: ۱۱۴). فیض مقدس، همان تجلی انسانی است که سبب ظهور و بروز اقتضائات استعدادات اعیان ثابت در عالم شهادت است. بنابراین، فیض مقدس مترتب بر فیض اقدس، و آن مترتب بر اسماء و آنها بر کمالات ذات هستند (آملی، ۱۴۲۶: ۳/ ۶۸۲). این مرتبه اگرچه تعیین ثانی قلمداد میگردد، اما باید توجه نمود که خود نیز دارای بینهایت تعیین از اسماء و صفات و اعیان ثابت است. این تعیینات بشمار، ذیل هفت اسم کلی قرار گرفته‌اند که خود اینها ذیل بینهایت اسم قرار دارد. اما محور در این اسماء هفتگانه، «حیات» است و این اسماء کلی، تعیینات کلی تعیین ثانی هستند (نائیجی، ۱۳۸۸: ۳/ ۱۵۷۷).

مرتبه بعد از این تعیینات علمی که هر دو اعتبار حقیقت واحدند و تنها تغایر به اجمال و تفصیل است، مرتبه تعیینات خلقی یا همان اعیان خارجی است. اعیان ثابت بعنوان واسطه مرتبه علم و تحقق خارجی، ثابت در حضرت علمند و بسان نقشه‌یی که نحوه تحقق اعیان

خارجی را رقم میزنند. از اینرو اگر بخواهیم تکثر و تعدد موجود در عالم اعیان خارجی را به جایی برگردانیم، همان مرتبه اعیان ثابت است که «اصل»، «حقیقت» یا «ماهیت» اشیاء نام میگیرند.

### ۲-۳-۱. نسبت اسماء و تعینات و اعیان ثابت

از نظر قانونی مقام غیبی حق تعالی، مطلقاً متعلق علم واقع نمیشود. اگرچه از نظر وی خداوند نسبت به ذاتش علم دارد، اما چنین امکانی برای هیچ مرتبه‌یی نیست (فناری، ۱۳۸۴: ۱۸۰، ۱۸۲ و ۱۸۳). بهمین دلیل، نسبت اعیان ثابت با این مرتبه، نسبت ذاتی است که متجلی در صور اعیان ثابت است (کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۴۶). از نظر وی هر اسمی، مظهر و تعین خاصی برای ذات بشمار می‌آید. در واقع، اسم یعنی ملاحظه آن مقام اطلاقی غیب ذات، به‌مراه قیدی که متناسب با آن اسم، ظاهر میگردد. او اعیان ثابت را لوازم اسماء حق دانسته و معتقد است آنها حقیقت اشیاء در علم خداوندند (فناری، ۱۳۸۴: ۱۸۳). در دیدگاه قانونی، معلومات موجود در علم حق، به اعتبار تحقق در خارج به سه قسم تقسیم میشوند: الف) معلوماتی که تحققشان در خارج ضروری و واجب است. ب) معلوماتی که تحققشان در خارج محال است. به این قسم ممتنع گفته میشود که جز در علم، تحقق ندارند. این قسم را باید غیر از ممتنع فرضی نظیر شریک‌الباری دانست. این ممتنع لازم ذات حقد، چراکه صور اسماء غیبی مختص به باطنند؛ در عرفان به این قسم «اسماء مستاتره» گفته میشود. ج) معلوماتی که متوسط بین وجوب و امتناعند، که به آن مرتبه «امکان» میگویند (نائیجی، ۱۳۸۸: ۱۵۷۷/۳).

نسبت هر مطلق به مقیده‌های خود اینست که او من حیث هو، احدی بوده و بلحاظ جمعیت نسبت خود واحد و بسیط است؛ که در هیچیک از آن نسب با وی، چیز دیگری اعتبار نشده است. بهمین دلیل، صفات در این مرتبه با ذات عینیت دارند، بنحوی که صفت علم در موطن اطلاق، اطلاقی بوده و با ذات یکی است. این حقیقت با همه موجودات همراه است و از آنجاکه مقابل آنها نیست، هیچ قیدی در آن تحقق ندارد. از اینرو میتوان گفت اسم، ذات محدود به یک حد است و چنانکه ماهیت، حد وجود بشمار می‌آید و بخودی خود و بدون وجود حقیقتی مستقل ندارد، اعیان ثابت نیز نسبت به اسماء اینگونه‌اند و حد آنها محسوب میشوند. اسماء و اعیان ثابت، حقیقت واحدند و تغیر و تعدد آنها تنها به اعتبار است (فناری، ۱۳۸۴: ۱۸۰، ۱۸۲ و ۱۸۳). اسماء، صور معقول در علم حقد و چه کلی باشند و چه



جزئی، تفاوتی ندارد، بلکه از آن جهت که عین ذات و متجلی به تعینی خاصند، عرفا آنها را اعیان ثابت نامیده‌اند؛ اگرچه در لسان ایشان به کلیات از اسما، «ماهیات» و «حقایق»، و به جزئیات آنها، «هویات» اطلاق شده است (قیصری، ۱۳۸۷: ۴۲).

### ۲-۳-۲. نسبت اعیان ثابت و تحقق عینی

از جمله نکاتی که در تبیین ماهیت اعیان ثابت بیان شد این بود که اعیان ثابت بحسب وجود عینی و ظهور در خارج، لا موجودند، اما از حیث انتساب به خداوند شیئی دارند.<sup>۱۰</sup> اعیان ثابت دارای ویژگی ثبوتند، به این معنا که در عدم خود ثابت بوده و هیچگاه ظهور ندارند و تنها، آثار اعیان ثابت است که با تعدد و منعکس شدنش در آینه وجود، حقیقت واحد را متکثر مینمایاند (همو، ۱۳۷۵: ۶۲). کمون و خفا ذاتی اعیان ثابت است و آنچه ظاهر میگردد، تنها احکام اعیان ثابت است. اشیاء موجود، تعینات وجودند و حقایق همیشه در باطن خود مختفی بوده و آثارشان است که در ظاهر وجود هویدا میگردد، چراکه زوال صور علمیه از باطن وجود محال است و گرنه جهل لازم می‌آید (جامی، ۱۳۷۰: ۴۸).

بنابراین، اعیان ثابت تحقق متناسب با مرتبه خود دارند که همان ثبوت علمی است که همراه با تجلی ذاتی خداوند است. اما در خارج، متعلق جعل نیستند و مستقل از ذات حق تعالی، برای آنها وجودی نیست. آنها بحسب حقیقت و ذات خود اقتضای خفا و کمون ابدی دارند و اگر نسبت به آنها حکم به ظهور و تجلی ربوبی میشود، مربوط به احکام و آثار آنهاست (فنازی، ۱۳۸۴: ۳۱۲). از نظر قونوی اعیان ثابت، معقولات و صور علمی موجود در علم حقد که مثل او متصف به مرتبه ظاهر و باطنند؛ به اعتبار آنچه در خارج و به صورت اعیان خارجی مشاهده میشود ظاهر، و بحکم عین ثابت بودن و حقیقت، باطن هستند (همان: ۱۸۱).

اعیان ثابت با اینکه دارای وجود عینی نیستند، منفک از موجودات عینی هم نیستند، بطوریکه نحوه تحقق هر موجود خارجی، به اقتضای عین ثابت است. رابطه عین ثابت و موجود عینی، رابطه صفت با موصوف است و در عینیت خود وابسته به صفت است (علی‌کاهی، فهیمی و فلاحی، ۱۴۰۱: ۶). این بیان از اعیان ثابت، یعنی غیر وجودی بودن آنها، طرفدارانی نیز در میان حکما پیدا کرد (مظاهری، ۱۳۹۸: ۴). در عین حال، عده‌یی در داوری خود معتقدند این قول چیزی جز ثابتات ازلیه مکتب اعتزال نیست، اگرچه کمی بعدتر، صدرالمألهین این مطلب را با تفسیر و ارائه‌یی نو، سخنی دقیق میداند (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۱۷۱).



## ۴-۲. تبیین علم تفصیلی حق تعالی و رابطه آن با اعیان ثابتة از نظر قونوی

### ۱-۴-۲. تعیین اول و اجمال علم در مرتبه ذات

اشاره شد که از نظر قونوی خداوند بحسب مقام غیبیش، معری از هر گونه تعین و اسم و صفت است و آنجا وحدت صرف است. مادام که ذات در آن وادی است و از اطلاق خارج نگردد، تعینات موجود نخواهند شد (قونوی، ۱۳۷۱: ۶؛ فناری ۱۳۸۴: ۱۵۰). از آنجا که انصاف خداوند به صفات در این مقام نقص بشمار می‌آید، در این مرتبه متصف به صفات نخواهد شد. این حکم در صفت علم نیز جاری است و حق تعالی به اعتبار مرتبه ذات، متصف به علم نمیشود. نسبت هر مطلق به مقیدهای خود اینست که او من حیث هو واحد است و بلحاظ جمعیت نسبت خود، احد و بسیط است، که در هیچیک از آن نسب با وی چیز دیگری اعتبار نشده است. نخستین تعین و ظهور خداوند، ظهور ذات برای ذات است که لازمه حق بوده و علمش به اعتبار و لحاظ امتیاز، نسبی است. قونوی چنین علمی را عین ذات ندانسته و البته صفت زائد بر ذات نیز نمیداند (قونوی، ۱۳۷۱: ۲۱۶).

از دیگر ویژگیهای این مقام آنست که صفات بنحو متمایز ظهور ندارند و فقط ذات برای ذات ظاهر است؛ اگر غیر از این باشد، بصرافت ذات، دچار خدشه میشود. وجه این سخن از آنروست که اگر در آن مرتبه بجز ذات، غیر و بیگانه‌یی باشد و از سویی هر تجلی متجلی له نیز دارد، لازمه‌اش همان تعدد منافی با وحدت است. پس تنها ذات است که برای خود ظاهر بوده و خود را مشاهده میکند. علم ذات به ذات در همین مرتبه است و صفات بصورت متمایز از هم ظهور ندارد (همان: ۵۲). از اینرو، تعین نخست بسیط بوده و بتعبیر شارح بزرگ قونوی، «عَلِمَ نَفْسَهُ» است (فناری، ۱۳۸۴: ۲۵۶). پس اگر اینگونه شد، ذات نیز به اعتبار این مرتبه، متصف به همین وحدت میگردد و دیگر از آن مرتبه غیبی که اطلاق صرف بود، خارج میشود. تعین اول، جامع جمیع تعینات بوده و از این جهت است که از آن به حقیقة الحقائق تعبیر شده است (قونوی، ۱۳۷۱: ۱۸۳).

### ۲-۴-۲. تعیین ثانی و علم تفصیلی

این تعین نظیر تعین اول، مشتمل بر علم به ذات است. تفاوت دو تعین در اینست که حضرت حق در تعیین ثانی به تمامی اسماء و صفات خود و اعیان موجودات بنحو تفصیلی

عالم است. در واقع، این تعیین اثر کشف تفصیلی در مقام احدیت است. از نظر قونوی، در این مرتبه کثرت نسبی تا حدودی برقرار است و صورت علمیه را بدون لحاظ وجود از یکدیگر متفاوت میدانند. اگرچه همه آنها با وجود نیز متفاوت و متمایز هستند، اما چون به وجود احدی موجودند، تمایز آنها اعتباری و اتحاد با عالم، حقیقی است. صور علمیه، تجلیات علمی حق تعالی در موطن واحدیت هستند و از حیث اتحاد علم با عالم و معلوم، با حضرت حق متحدند و وجود منحاز و مستقل ندارند، بلکه تنها در نگاه و اعتبار، ممتاز از حضرت حقند (فناری، ۱۳۸۴: ۲۱۰؛ نائجی، ۱۳۸۸: ۳/۱۶۱۴).

بعد از اثبات چنین اتحادی که وجود مطلق عین وی شد، منبع تمام کمالات نیز همین وجود میشود. هر کمالی که در موجودات تحقق دارد و اثبات آن کمال در واجب سبب نقصان نمیشود، اثبات آن بنحو اطلاقی برای واجب لازم و ضروری است، زیرا واجب از تمام کمالات برخوردار است. از طرفی، اگر کمالی نیز برایش اثبات نگردد، به وجوب وجودش صدمه میزند؛ مانند وجود، هر چه برای وی ممکن و صحیح باشد، به اکمل وجوه برایش ثابت و واجب است، چراکه وجود، اصل همه است. بنابراین، کمال وجود به موجودیت کمال کل موجودات بوده و هر آنچه برای موجوداتی که غیرند، بواسطه وجود است، باید از آن جهت که بخاطر آن با آنها مرتبط است، متصف گردد، اما از حیث امتیاز مرتبط نمیگردد، زیرا جهت امتیاز همان جهت تعدد و تکثر است (فناری، ۱۳۸۴: ۲۱۰؛ نائجی، ۱۳۸۸: ۳/۱۶۱۶).

قونوی بیان میکند که همه اسماء و صفات نزد خداوند در عین وحدت که عین ذات هم هستند، متکثرند و حق تعالی نسبت به آنچه آن را اظهار نموده است محتجب نمیگردد تا لازم باشد بوسیله غیر کامل شود. وی حجاب و عزت و غنا و قدسیت حق را در امتیاز او از امور متضاد، عدم تعلق و بینبازی خداوند در بقا به غیر دانسته و تحقق همه چیز را به حق میداند (فناری، ۱۳۸۴: ۲۱۷-۲۱۵). قونوی در این موضع از تعبیر «سرایت واحدیت در احدیت» استفاده کرده است (همانجا؛ قونوی، ۱۳۷۱: ۵۰). مقصود از این سخن آنست که در مرتبه علم اجمالی، احدیت غلبه داشته و واحدیت نیز سرایت دارد. اما از آنجا که این دو مرتبه هیچ تغایری با هم ندارند، نباید حکم به ثنویت نمود، بلکه هر دوی اینها، اعتبار حقیقت واحدند و تفاوت تنها در اجمال و تفصیل است. بدین ترتیب، علت اینکه قونوی احدیت را وصف تعیین دانسته، نه مطلق تعیین، مشخص میگردد.

### ۳. ملاصدرا

دیدگاه صدرالمتألهین در مواجهه با عینیت یا تغایر ثابتات ازلیه و اعیان ثابت و همچنین مسئله علم پیشین را میتوان در سه محور پیش گرفت: محور نخست، مواجهه بنحو عینیت ثابتات ازلیه و اعیان ثابت، مواجهه دوم، غیریت این دو و مواجهه سوم دیدگاه نهایی ملاصدرا در علم پیشین.

#### ۳-۱. مواجهه نخست؛ عینیت دو دیدگاه ثابتات ازلیه و اعیان ثابت

در مواضعی، ملاصدرا ضمن نقد و عدم پذیرش نظریه ثابتات ازلیه، قائل به عینیت این نظریه با دیدگاه اعیان ثابت شده است. او در کتاب الشواهد الربوبیه در بیان مناط علم کلی خداوند به ممکنات، ضمن رد مبانی موجود در این مسئله، به نظریه ثبوت معدومات معتزله نیز اشاره نموده و آن را نفی کرده و نپذیرفته است. وی در این موضع تنها بهمین میزان بسنده نموده و برهانی بر این مطلب اقامه نکرده است. البته لازم به ذکر است که در این بخش، بر خلاف برخی مواضع در دیگر آثار خود، سخنی از مشابهت یا مغایرت دو دیدگاه نیز بمیان نیامده است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۵۳).<sup>۱۱</sup> این رویه بنحوی مشابه در رسائل فلسفی وی نیز قابل مشاهده بوده، بی آنکه در این اثر هم اشارتی به مشابهت دو دیدگاه نماید (همو، ۱۳۸۹: ۱۳۶۳؛ همو، ۱۳۸۰: ۳۰۹-۳۱۰).<sup>۱۳</sup>

ملاصدرا در این مواجهه هر دو دیدگاه را دارای نتیجه نزدیک بهم میداند و آنها را مردود میشمارد. وی در بیان مشابهت دو مبنای مذکور، نخست قول معتزله و چرایی طرح آن را بیان میکند. صدرالمتألهین معتقد است معتزله برای توجیه علم پیشین خداوند قائلند که اشیاء پیش از تحقق در مرتبه خارج، ماهیتشان ثبوت و تحقق خارجی داشته که همینها ملاک علم سابق حق تعالی است. وجه این سخن از آنروست که در اینصورت نه قدم موجودات در علم خداوند لازم می آید و نه علم پیشین خداوند بدون متعلق است؛ زیرا با بیان ثبوت ماهیت اشیاء قبل از ایجاد، این محذور مرتفع میشود. معتزله ثبوت را اعم از وجود دانسته، به این معنا که علاوه بر اینکه وجود نسبت به خود شمول دارد، ممکنات معدوم را نیز دربر خواهد گرفت. آنها نفی را مقابل ثبوت دانسته و بنابراین معتقدند ثابتات ازلیه با وصف معدومیت، ثبوت داشته و متعلق علم حقد (همو، ۱۳۸۳: ۸۸-۸۷).

از نظر ملاصدرا این دو نظر تنها در نحوه ثبوت است که تفاوت دارند، یکی ثبوت را خارجی میدانند و دیگری علمی. در این دیدگاه و با فرض همراهی عرفا با آن، خداوند علمش حصولی خواهد بود نه حضوری؛ زیرا در این باور علم خداوند به موجودات با ذات حق مغایرت داشته و زائد و منفصل خواهد بود (همو، ۱۳۸۱: ۱۷۱). در چنین تلقی‌یی از علم که زیادت مطرح باشد، ذات خداوند، خود، همان علم به حقایق نبوده و ذات و علم دو امر مغایر یکدیگرند. در انفصال نیز علم، حقیقتی است که بر ذات عارض و مرتسم در آن نیست (عبودیت، ۱۳۸۷: ۲/ ۲۷۹). لازمه این مغایرت و انفصال، چیزی جز حصولی بودن علم حق تعالی نیست.

### ۳-۲. مواجهه دوم؛ مغایرت دو دیدگاه ثابتات ازلیه و اعیان ثابتة

چنانکه گذشت، ملاصدرا در مواضعی این دو دیدگاه را در عداد یکدیگر قلمداد نموده و هر دو نظر را مشابه، بلکه یکی دانسته است. در این مواضع بی‌آنکه درصد بیان تفاوت این دو نظر برآید، آنها را نادرست شمرده و نپذیرفته است (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۳۱۰-۳۰۹). اگرچه اصل نسبت دادن دو دیدگاه در کلام صدرالمآلهین یکسان است، اما در مواضعی نیز ضمن نقل این مشابهت، بگونه‌یی سخن میگوید که یا عرفا را شریک در این نظریه نداند، یا اگر از حیث مشابهت ظاهری یکی دانست، از حیث مقصود و مراد اصلی، میان آن دو تمایز بگذارد (همو، ۱۳۸۱: ۱۷۱). در این بخش ملاصدرا بهمین میزان از تغایر بسنده نموده و درصد تبیین نظر عرفا برآمده و آن را تأویل نموده است.

در مورد آنچه ملاصدرا بعنوان مغایرت این دو اندیشه بیان کرده، میتوان به نحوه ثبوت در این دو اشاره کرد که مکتب اعتزال، ثبوت را عینی و عرفا آن را علمی دانسته‌اند. با بیان این تفاوت، میتوان تا حدی به محذور پیش گفته - یعنی انفصال علم و در نتیجه، حصولی بودن آن در مرتبه علم ذاتی حق - نیز پاسخ داد، زیرا با ثبوت اعیان ثابتة بنحو علمی که بیشتر شبیه سخن مشاء میشود که قائل به صور ذهنی هستند، شبهه منفصل بودن این معلومات از علم باری در نظر عرفا، تا حدی قابل رفع است (عبودیت و شریفی، ۱۳۹۳: ۳). در مواجهه دوم میتوان ملاصدرا را در مقام غواصی دانست که در بحر نظریات عمیق عرفانی، درصد کشف نظر نهایی آنهاست. اموری نظیر وجود مبانی صحیح فلسفی در مکتب عرفا، ملاصدرا را بر آن داشت تا تفاوت‌های بنیادین میان ثابتات ازلیه و اعیان ثابتة را بتصویر بکشد و حتی بیش از آن، بر این مطلب برهان اقامه نماید. وی با ارائه‌یی که از نظر

۷۰



عرفا دارد، آن را شبیه به مبنای خود در علم بیان میکند، تا نهایتاً علم پیشین خداوند به اشیاء را بنحو تفصیلی و جدا از هم اثبات نماید (همان: ۴).

اگرچه مبانی موجود در دیدگاه عرفانی با بیان فلسفی صدرایی فاصله بسیاری داشته یا اصلاً به این صورت نزد آنان مطرح نبوده است، اما این قابلیت بنحو ذاتی در اندیشه عرفا وجود داشته که بصورت نظام فکری مبرهن درآید. البته این افتقار یک‌سویه نبوده و نمیتوان تنها صدرالمتألهین را ناجی عرفا در این بحث دانست، چراکه وی نیز در بسیاری از مباحث حکمت خود، وامدار عرفا بوده و این مطلب نه پوشیده است و نه ملاصدرا آن را در آثارش انکار میکند. او برای بیان تفاوت دو نظر در آغاز، عرفا را از معتزله جدا نموده و سپس با ارائه گزارشی کوتاه از مبانی عرفا که درواقع نشانگر میل وی به اصلاح باور خود به مذهب عرفاست، آن را تبیین مینماید. صدرالمتألهین در این بخش تنها بهمین میزان بسنده نموده و ارائه مباحث بصورت دقیق را به بعد موکول کرده است (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۱۷۷-۱۷۶).

### ۳-۳. مواجهه سوم؛ دیدگاه متعالی

در این بخش، ملاصدرا ابتدا بیانی بر منهج حکما و سپس عرفا بیان میکند، که ضمن آن به تعالی نظریه عرفا اشاره داشته و راه آنها را از نظریه معتزله جدا میسازد.

#### ۳-۳-۱. راه حکما بر علم حق تعالی

ملاصدرا در بیان برهان حکمی بر طریق حکما، ابتدا چهار اصل را ذکر نموده و سپس نتایجی را از این اصول میگیرد. این چهار اصل به اختصار عبارتند از:

(۱) هر هویت وجودی در مرتبه وجود خود، مصداق بعضی از معانی کلی است که این معانی در غیر واجب، از نظر عارف، اعیان ثابت و از نظر فیلسوف، ماهیت نام دارد. آن هویت اگر در غایت ضعف باشد (مانند هیولی) مفاهیم کمتری بلکه تنها یک مفهوم بر آن صادق است، اما اگر در غایت قوت باشد (مانند بسیط الحقیقه) معانی بیشتری بلکه همه مفاهیم بر آن صادق است، و اگر بین این دو مرتبه باشد، به اندازه خود، مصداق مفاهیم متعدد خواهد بود. دلیل آن نیز اینست که فصل اشتقاقی گونه وجود است و وجود حد و ماهیت ندارد. از اینرو، جنس نه جزء ماهیت فصل است و نه خارج ماهیت آن، و در عین حال همه اجناس و فصول قریب و بعید، بر آن صادق است. صدق این اجناس و فصول بر فصل، از قبیل صدق مفهوم است، نه ماهیت، و از ذات فصل حکایت میکند نه از خارج آن.

۷۱



۲) هر موجودی که اقوی و اتم باشد، در عین بساطت، کمالات بیشتری خواهد داشت و معانی بیشتری از آن انتزاع شده و بر آن حمل میگردد. از طرف دیگر، هرچه اضعف و انقص باشد، معانی کمتری از آن انتزاع و بر آن حمل میشود. بطور کلی میتوان گفت، وجود هر چه به ماده نزدیکتر باشد، اضعف و هر چه از آن دورتر باشد، اقوی و اتم خواهد بود.

۳) تحقق معانی متعدد در وجود بسیط به این معنا نیست که وجود بسیط، خزانه معانی متعدد با حفظ عناوین شخصی آنها باشد، چراکه با بساطت آن ناسازگار است. بسیط در عین حال که کل الاشیاء است، لیس بشیء منها نیز هست. بطور مثال، عدد صد واجد عدد یازده است اما خود آن نیست و ویژگیهای خاص عدد یازده - فردیت و تقسیم‌ناپذیری بر اعداد صحیح- را ندارد.

۴) هر کمالی که در معلول باشد، اصل و حقیقت آن، بنحو اعلی و اشرف در علت آن وجود دارد، زیرا معلول از همه جهات وجودی و کمالی مستند به علت خود بوده و وجود و کمالات وجودی خود را از علت دریافت نموده است. در غیر این صورت، لازمه اش آنست که یا معلول، معلول نباشد یا فاقد کمال، علت و معطی کمال خواهد بود. تمام فروض محال و باطل است (همان: ۲۵۶).

پس از ذکر اصول فوق، ملاصدرا نتیجه میگیرد که واجب تعالی مبدأ ایجاد تمامی موجودات و کمالات آنهاست و از آنجا که مبدأ و علت هر شیء ضرورتاً باید واجد تمامی آن کمالات باشد، خداوند نیز همه آن کمالات را داراست، وگرنه معطی بودن بیمعنا خواهد بود؛ مضافاً بر اینکه، واجب تعالی بسیط حقیقی است و بسیط حقیقی کل الاشیاء است. بنابراین، واجب تعالی عالم به ذات خود و سایر موجودات بوده و عالم بودن او در مرتبه ذات او و پیش از اشیاء است. هر کسی او را تعقل نماید، همه اشیاء را تعقل نموده؛ اگرچه کسی نیست که او را تعقل کند. نتیجه اینکه، حق تعالی عالم به ذات خود است، هر که به ذات حق که بسیط و کل کمال است، عالم باشد، به همه چیز عالم است. پس حق تعالی به همه چیز عالم است. علم او به ذات خود عین علم او به همه چیز است، نه آنکه علم او به اشیاء لازمه یا نتیجه علم او به ذاتش باشد تا علم او دو بخش باشد یکی علم به ذات خود و دیگری علم به اشیاء. پس علم او به ذات خود که همان علم او به اشیاء است، در مرتبه ذات و پیش از اشیاء است (همان: ۲۵۷).

چنین علمی که برای خداوند از طریق قاعده بسیط الحقیقه اثبات میشود، علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است که از جهتی اجمالی و از جهتی تفصیلی است. اجمالی و بسیط بودنش

به دلیل آنکه ذات حق تعالی بسیط است و همه وجودهای علمی به یک وجود موجودند و در عین حال، همین وجود بسیط و اجمالی، علم به همه موجودات کثیر و تفصیلی است. هر آنچه از طریق بساطت ذات حق تعالی اثبات شد، از طریق اطلاق ذاتی او نیز اثبات میگردد؛ یعنی از طریق ضرورت ازلی ذات واجب، بدون لحاظ هر گونه حیثیت تقییدی و تعلیلی (همانجا).

ملاصدرا در ادامه، ضمن بیان یکی دیگر از نتایج اصول قبل، درباب نحوه علم خداوند به اشیاء میگوید: علم واجب تعالی به اشیاء، حصولی نیست، چراکه علم حصولی زائد بر ذات و غیر ذات است. این مطلب از آنروست که چیزی که غیر ذات باشد در مرتبه ذات راه ندارد و اگر در مرتبه ذات نباشد، ذات واجب به ماسوا عالم نخواهد بود. بنابراین، اثبات علم حصولی برای ذات به علم ذاتی واجب تعالی نمی‌انجامد و گویی اثبات و نفی آن برای ذات برابر است. پس علم ذاتی واجب تعالی عبارتست از وجود علمی جمعی موجودات که در علم او به ذات خود منطوی است. این علم، مظهر اشیاء است نه خود اشیاء محدود خارجی. مظهر بودن یعنی آنچه را وجود و ماهیت موجودات دارند، واجب تعالی بگونه‌ی اعلی و اتم دارد، ولی واجب تعالی خود اشیاء نیست تا محدود به حدود آنها باشد (همان: ۲۵۷-۲۵۶).

### ۲-۳-۳. راه عرفا بر علم حق تعالی

ملاصدرا در بیان این بخش نیز مشابه بخش قبل، ابتدا چهار اصل را ذکر نموده و سپس به نتیجه‌گیری از این اصول میپردازد. وی این راه را قریب به راه حکمای راسخین دانسته و در تبیین آن میگوید: حق تعالی، اسماء و صفاتی دارد که از لوازم ذاتش هستند. او روشن نموده که مراد از اسماء و صفات، الفاظ آنها نیست و الفاظی مانند عالم و قادر، اسماء اسماء است، بلکه مقصود، مسمیات این الفاظ است. همچنین مراد از صفات را نیز اعراض زائد بر ذات حق تعالی نمیداند بلکه اظهار میکند که مقصود از صفات، تعینات ذات نامتعین است. وی میگوید: حقیقت وجود من حیث هی و بدون هر گونه تعین، ذات حق تعالی است و تعینات حقیقت وجود، صفات است و لحاظ حقیقت وجود با تعینات، اسماء است (همان: ۲۵۲).<sup>۱۴</sup>

اصول بیان ملاصدرا در این بخش، عبارتند از:

۱. هر موجودی صرفنظر از عوارض لازم و مفارق آن، ذاتیاتی داشته که از آنها انتزاع و بر آنها حمل میشود. بعبارت دیگر، عوارض لازم و مفارق بیانگر ذات نبوده، بلکه محمول به ضمیمه‌اند، نه اینکه خارج محمول باشند.

۲. ذاتیات در هر شیء متعدد است، چراکه هر شیء دست کم مرکب از یک جنس و یک فصل است. اما مصادیق ذاتیات، واحد هستند. از طرفی نیز ذاتیات، کلی بوده و مصادیق آنها شخصی است.

۳. به هر میزان که وجود شیئی شدیدتر و قویتر باشد، ذاتیات آن بیشتر خواهد بود. وجه این مطلب از آنروست که وجود هر شیء در هر مرتبه‌یی، کمالات خاص آن مرتبه را داراست و منشأ انتزاع ذاتیات خاص آن مرتبه است.

۴. بنابراین، اگر کسی به حقیقت وجودی شیئی عالم شد، به ذاتیات و محمولات آن نیز علم پیدا خواهد کرد؛ زیرا ذاتیات، عین ذات بوده و شناخت ذات، عین شناخت ذاتیات آن است. این اصل را میتوان بعنوان نتیجه اصول سه‌گانه بالا تلقی نمود (همان: ۲۵۷-۲۵۲).

ملاصدرا پس از این اصول نتیجه مطلوب خود، این توضیح میدهد که: از آنجا که ذات واجب تعالی جامع تمامی کمالات نامتناهی بوده و هر کمالی مبدأ انتزاع صفت و اسمی است، ذات او مبدأ انتزاع همه صفات و اسماء و مفاهیم کمالی است و هر کمالی که از ذات او انتزاع میگردد، از ذاتیات اوست. در عین حال که مفاهیم منتزع از ذات، کثیر بلکه بینهایتند، اما ذات او وحدت حقیقی دارد. بعبارت دیگر، کثرت صفات و کمالات مستلزم کثرت ذات نبوده، بلکه ذات واحد حقیقی است که مبدأ انتزاع همه صفات و اسماء ذاتی است. بنابراین، ذات واجب به ممکنات تقدم داشته و بتبع ذات، کمالات و صفات ذاتی او نیز بر آنها تقدم دارند و بتبع صفات ذاتی، صفات فعلی نیز بر آنها تقدم دارند (همانجا).

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

۱. سخن معتزله در وجه طرح ثابتات ازلیه که علم تفصیلی و اثبات امکان برای ماهیت باشد، غیرقابل پذیرش است، زیرا با توجه به اینکه آنان قائل به نفی صفاتند و علم را بمعنای حقیقی نفی میکنند، نیاز به طرح چنین بحثی ندارند.

۲. چنانکه قونوی تصریح دارد، نمیتوان به عینیت ثابتات ازلیه و اعیان ثابتة حکم نمود، زیرا از نظر قونوی اعیان ثابتة صور معقوله حق بشمار می‌آید و معلوم ازلی حقد، درحالیکه از نظر معتزله ثابتات واسطه بین وجود و عدمند و وجود منحاز در خارج ندارد. این حکم به غیریت، در کلام ملاصدرا نیز وجود دارد.

۳. از نظر قونوی نخستین تعین و ظهور خداوند، ظهور ذات برای ذات است که لازمه حق بوده و علمش به اعتبار و لحاظ امتیاز، نسبی است. او چنین علمی را عین ذات ندانسته



و البته صفت زائد بر ذات نیز نمیداند. وی صور علمیه را تعقل تعینات در نظر میگیرد و از سوی دیگر اشیاء خارجی را نیز نماینده صور عقلی معرفی میکند. او همانطور که علم خداوند را عین ذاتش میداند، صور علمی را نیز عین علم خداوند دانسته و اعیان خارجی را نیز تعینات وجود میپندارد. بنابراین، حقیقت اشیاء نزد وی عبارتست از عین ثابت آنها. اشیاء خارجی نیز نمود آن حقیقت هستند.

از نظر قونوی حضرت حق در تعین ثانی به تمامی اسماء و صفات خود و اعیان موجودات بنحو تفصیلی عالم است. در واقع این تعین، اثر کشف تفصیلی در مقام احدیت است. در این مرتبه کثرت نسبی تا حدودی برقرار است و صورت علمیه را بدون لحاظ وجود از یکدیگر متفاوت میداند. بیاور وی، عالم همان اعیان ثابت است که دارای دو جنبه است، یکی جنبه ظهور و دیگری جنبه بطون که صور علمی معدومند. این حقایق اگر به اعتبار جنبه علم و بطون (تعین علمی در واحدیت) لحاظ شوند، مجعول نیستند، زیرا مجعول باید متصف به وجود باشد. ظهور خارجی آن نیز ظهور وجود حق تعالی است، نه اینکه ماهیتی باشد که وجود به آن عارض شده باشد. بنابراین، معدومیت اعیان در بیان وی بمعنای عدم تحقق در مرتبه خارج است و این با سخن معتزله در معدومیت ثابتات ازلیه تفاوت بسیار دارد.

۴. اعیان ثابت در عرفان، بمعنی مظاهر اسماء حق تعالی و مرتبه مادون اسماء است. این در حالی است که ملاصدرا آن را بر هر حقیقتی که وجود عینی ندارد، اطلاق نموده است. هر آنچه وجود خارجی نداشته و تنها وجود علمی داشته باشد اعم از اینکه صفت باشد یا اسم یا مظهر. عین ثابت است. ویژگی مشترک اینها در داشتن وجود علمی و نداشتن وجود عینی است. وجه اینکه اعیان وجود خارجی و عینی نداشته بلکه تنها ثبوت علمی دارند، آنست که در این حالت، اعیان وصف ذات حق تعالی بشمار نمی آیند، بلکه فعل او خواهند بود و در چنین حالتی ترکیب ذات پیش می آید. نتیجه آنکه، تعریف اصطلاح اعیان ثابت بنحوی که شامل اسماء و صفات نیز بشود، اصطلاح رایج عرفا نیست.

۵. صدر المتألهین در مواجهه نخست، ظاهر سخن عرفا یعنی ثبوت عینی نداشتن اعیان ثابت را شبیه حرف معتزله میداند و در نقد آن میگوید: تقدم ماهیت بر وجود، حتی بحسب ذات، محال است، چه رسد به تقدم بحسب وجود؛ تفاوتی هم ندارد که این ثبوت علمی باشد یا عینی و خارجی. او متذکر میگردد که ماهیت، حاکی از وجود است، بهمین دلیل در حال عدم، ماهیتی نیست تا تقدم داشته باشد. اما وی در توجیه سخن عرفا اشیاء را دارای

دو نحوه وجود میداند: نخست، وجود تفصیلی و کثیر، دوم، وجود اجمالی. در کثرت قسم نخست، امور کثیر از هم تمایز وجودی دارند و هر کدام وجود خاص خود و متمایز از دیگری دارد، اما در کثرت قسم دوم اینگونه نیست. این وجودهای کثیر در عین تغایر در مفهوم، همه به یک وجود موجودند.

بنابراین، طبق اصول و مبانی صدرایی نظیر اصالت وجود، اعتباریت ماهیت و مساوقت وجود با شیئیت. آنچه وجود ندارد، ثبوت هم نداشته و معدوم است. از اینرو اگر ماهیتی نه وجود تفصیلی داشت و نه وجود اجمالی، از ثبوت تفصیلی و اجمالی نیز چیزی نخواهد داشت. اما اگر ماهیت، وجود اجمالی داشته باشد، ثبوت در حال عدم، ممکن است، زیرا ثبوت آن مربوط به وجود اجمالی آن بوده و عدم آن مربوط به وجود تفصیلیش. در این صورت، موجود معدوم یا معدوم ثابت، به دو حیثیت برمیگردد و اشکالی پیش نمی‌آید. مثل وجود مسائل متعدد به وجود بسیط و اجمالی در ملکه اجتهاد که از جهت تفصیل، معدومند اما از حیث اجمال، موجودند. این سخن ملاصدرا چیزی شبیه بیان حقیقت اعیان نزد قونوی است.

۶. از نظر ملاصدرا وجود اجمالی اعیان ثابت‌ه اینگونه است که ذات حق تعالی همه صفات کمالی و اسماء حسنی را داراست و وجود اسماء و صفات جدای از لوازم آنها نیست. در این صورت، لوازم اسماء که همان وجودهای علمی یا اعیان ثابت‌ه است، به وجود عقلی بسیط، همراه با اسماء و صفات وجود خواهند داشت. پس همانگونه که صفات و اسماء به وجود واحد بسیط، عین ذات حقد، لوازم آنها نیز که اعیان ثابت‌ه هستند، به وجود واحد بسیط، بتبع اسماء، عین ذات حقد. صدرالمآلهین نظر عرفا در این باب را نظیر اعتقاد آندسته از اقدمین میداند که قائلند علم حق تعالی پیش از ایجاد، علم بسیط ازلی بوده و در عین بساطت و ازلیت و وجوب آن، کل الاشیاء بنحو اتم و اشرف و اعلی است.

۷. با توجه دو بخش مطرح شده در کلام ملاصدرا، یعنی طریق حکما و عرفا، میتوان اینگونه نتیجه گرفت: از آنجا که ذات حق تعالی وجود صرف و بسیط است و تمام کمالات عین ذات اوست، هر موجودی که در خارج وجود دارد، هم وجودش برای واجب تعالی حاضر بوده و هم کمالات آن. بنابراین، علم حق تعالی، علم به تمام کمالات، صفات، اسماء و افعالش است. از اینرو، هم عالمیت واجب تعالی به ذات خود عین عالمیت به ماسواست و هم معلومیت ماسوا برای حق تعالی عین معلومیت ذات او برای خود است. علم ذاتی و فعلی خداوند یک حقیقت است نه آنکه پس از آفرینش، چیزی برای حق منکشف شود که پیش از آن آشکار نبود. چنین علمی پیش از ایجاد و پس از

آن، متعدد نیست تا سبب تکثر در ذات حق تعالی شود. چنین تفسیری از سخن عرفا را در بسیاری از موارد، میتوان سخن نهایی حکمت متعالیه و از آراء خاص صدر المتألهین دانست که مبنای عرفا در علم اجمالی و کشف تفصیلی است و شواهد بیشماری نیز از عبارات قونوی و ابن عربی میتوان در مورد آن برشمرد.

## پی نوشتها

۱. ما صحَّ أن لو لم تكن محصلة / امكانه لا، كان لا امکان له.
۲. روی عن رسول الله (ص) عن الله سبحانه أنه قال كنت كنزاً لم أعرف فأحببت إن أعرف فخلقت الخلق و تعرفت إليهم فعرفوني. ففي قوله كنت كنزاً، إثبات الأعيان الثابتة التي ذهبت إليها المعتزلة.
۳. ... و هذا من أدل دليل على قول المعتزلي في ثبوت أعيان الممكنات في حال عدمها و أن لها شيئية و هي قوله تعالى «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ» فإرانا سبحانه في حال عدمنا في شيئية ثبوتنا كما يرانا في حال وجودنا ... .
۴. و اليه الإشارة بقول النبي صلى الله عليه و سلم: ان الله تعالى خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره فظهر، و خلق هاهنا بمعنى التقدير، فان التقدير سابق على الإيجاد، و رش النور كناية عن افاضة الوجود على الممكنات.
۵. و أعلى من هذا أن يكشف الله تعالى -بعنايته الكاملة الذاتية لهذا العبد عن حضرة العلم و عالم المعاني، فيشاهد الأعيان الثابتة ثابتة في عين الذات الغيبية و الحقيقة المطلقة الكلية، و ثابتة في أرض المظهرات المحققة العلية، ثبوتاً أحدياً علمياً و تعييناً ذاتياً غيبياً، و إذا شاهد عينه الثابتة و أحوالها حواليتها في أطوار الوجود و أقطار الشهود إلى ما لا يتناهى، كان أخذ العلم بعينه الثابتة من المعدن الذي أحاط فيه به العلم الذاتي، و هذا أكمل شهود في هذا المقام.
۶. ... و قد يسمى الإلهام في هذا المقام ان كان الظاهر معنى من المعاني الغيبية لا حقيقة من الحقائق، و روحاً من الأرواح المجردة أو عيناً من الأعيان الثابتة فيسمى مشاهدة قلبية... .
۷. الذي هو التجلي بحسب اولية الذات و باطنيتها.
۸. این عبارت در نسخه تصحيح سيدجلال الدين آشتياني «وحدانية» است، اما بنظر می آید «وحدانيتيه» صحيح باشد.
۹. الذي هو التجلي بحسب ظاهريتها و آخريتها.
۱۰. الاعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود.
۱۱. مناط علمه الكمالى بالممكنات ليس كما ذهب إليه المشاؤون ... و لا ما ذهب إليه المعتزلة القائلون بثبوت المعدومات.



١٢. تحقيق علمه تعالى بالاشياء على وجه عرشى اختصاصى ليس كما ذهب إليه المشاؤون ... و لا ما ذهب إليه المعتزله القائلون بثبوت المعدومات.
١٣. قد علمت أن هذا من فاسد القول إذ الماهيات قبل الوجود لا يمكن الحكم عليها بشيء من الأشياء حتى الحكم عليها بثبوت نفسها لها - إذ لا ظهور لها و لا امتياز بينها قبل الوجود إذ الوجود نور يظهر به الماهيات المظلمة الذوات على البصائر و العقول.
١٤. ... و ثانيهما و هو منهج الصوفية المحققين من جهة اتصافه بمدلولات الأسماء و الصفات فى مرتبة ذاته و أنها ليست من قبيل اللوازم المتأخرة بل حالها كحال الماهية بالقياس إلى وجودها مع أن الواجب ليس ذا ماهية.

## منابع

- أملى، سيدحيدر (١٤٢٦ق) جامع الاسرار و منبع الانوار، تصحيح هانرى كرين، بيروت: مؤسسة التاريخ العربى.
- ابن سينا (١٣٧٥) الاشارات و التنبيهات، قم: نشر البلاغه.
- ابن عربى، محيى الدين (بى تا) الفتوحات المكية، بيروت: دار الصادر.
- اشعري، ابوالحسن (١٣٤٨ق) الابانة عن اصول الديانة، مصر: ادارة الطبائع المنيرية.
- (١٣٧٣ق) مقالات الاسلاميين و اختلاف المصلين، تصحيح محى الدين عبدالحميد، قاهره: مكتبة النهضة المصرية.
- بدوى، عبدالرحمن (١٣٧٤) تاريخ انديشه هاى كلامى در اسلام، ترجمه حسين صابرى، مشهد: آستان قدس رضوى.
- ترابى كچوسنگى، محرم (١٣٨٦) «أيا حال همان ثابت ازلى است؟»، حكمت و فلسفه، شماره ١١-١٠، ص ٧٧-٨٩.
- تفتازانى، مسعودبن عمر (١٤١٩ق) شرح المقاصد، بيروت: عالم الكتب.
- جامى، عبدالرحمن (١٣٧٠) نقد النصوص فى شرح نقش الفصوص، تصحيح سيدجلال الدين أشتيانى، تهران: وزارت ارشاد اسلامى.
- جعفرىان، جواد؛ كرد فيروزجايى، يارعلى (١٣٩٣) «مقايسه علم پيشين الهى از دیدگاه ابن سينا و محقق قونوى»، آيين حكمت، شماره ٢١، ص ٩٥-١٢٠.
- جمعى از نويسندگان (١٣٨١) مرزبان وحى و خرد، قم: دفتر تبليغات اسلامى.
- جندى، موبدالدين (١٤٢٣ق) شرح فصوص الحكم، تصحيح سيد جلال الدين أشتيانى، قم: بوستان كتاب.
- جوينى، عبدالملك بن عبدالله (١٤٢٠ق) الشامل فى اصول الدين، بيروت: دار الكتب العلمية.

جهانگیری، محسن (۱۳۶۱) محی‌الدین ابن عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران: دانشگاه تهران. چیتیک، ویلیام (۱۳۹۳) ابن عربی، وارث انبیاء، ترجمه هوشمند دهقان، تهران: پیام امروز. حلی، حسن بن یوسف (۱۳۷۲) کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تهران: کتابفروشی اسلامیة. رازی، فخرالدین (۱۴۱۱ق) المباحث المشرقیة قم: بیدار.

----- (بی‌تا) المحصل، اردن: دار الرازی.

سبحانی، جعفر (۱۴۱۳ق) الالهیات علی هدی الكتاب و السنة و العقل، قم: مؤسسه امام صادق علیه‌السلام.

سزواری، ملاهادی (۱۳۶۹) شرح المنظومة، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، تهران: نشر ناب. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۷۳) مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

شهرستانی، عبدالکریم (بی‌تا) الملل و النحل، قم: منشورات الشریف الرضی. شیخ طوسی، محمدبن حسن (۱۳۹۹) اندیشه‌های کلامی شیخ طوسی رحمة الله، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

صابری، حسین (۱۳۸۸) تاریخ فرق اسلامی، تهران: سمت. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق) نهاية الحکمة، قم: مؤسسه نشر اسلامی. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۱۶ق) قواعد العقائد، قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۸۷) درآمدی بر نظام حکمت صدرایی، تهران: سمت. عبودیت، عبدالرسول؛ شریفی، محمود (۱۳۹۳) «علم پیشین الهی در عرفان اسلامی؛ از منظر صدرالمتألهین»، حکمت عرفانی، شماره ۷، ص ۴۲-۲۳. علی‌کاهی، معصومه؛ فهیمی، رضا؛ فلاحی، منیژه (۱۴۰۱) «اعیان ثابتة ابن عربی با تکیه بر کتاب فصوص الحکم»، فصلنامه عرفان اسلامی، شماره ۷۲، ص ۲۸۲-۲۶۳. فناری، حمزه (۱۳۸۴) مصباح الانس، تصحیح محمد خواجه‌جو، تهران: مولی. قونوی، صدرالدین (۱۳۷۱) رساله النصوص، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

----- (۱۳۸۱) اعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

----- (۱۴۲۸ق) النفحات الإلهیة، بیروت: دار الکتب العلمیة.

----- (۱۴۳۴ق) الفکوک، تصحیح ابراهیم عاصم، بیروت: ناشرون.

----- (۲۰۱۰م) مفتاح الغیب، تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت: دار الکتب العلمیة.



قیصری، محمدین داوود (۱۳۷۵) شرح فصوص الحکم، بکوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.

----- (۱۳۸۷) شرح قیصری بر فصوص الحکم، ترجمه سیدحسین موسوی، تهران: حکمت. کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۵۴) اصطلاحات الصوفیة تصحیح عاصم ابراهیم، بیروت: دار الکتب العلمیة. ----- (۱۳۷۰) شرح فصوص الحکم، قم: بیدار.

کیانی، امیرحسین؛ حسینی خامنه‌ای، زهره (۱۴۰۰) «اعیان ثابتة و جایگاه آن در علم پیشین از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا»، خردنامه صدرا، شماره ۱۰۵، ص ۸۱-۸۸.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۱) مجموعه آثار، تهران: صدرا. مظاهری، عبدالرضا (۱۳۹۸) «جایگاه اعیان ثابتة در هستی‌شناسی ابن عربی، با تکیه بر آراء قیصری»، فصلنامه عرفان اسلامی، شماره ۶۲، ص ۱۲۷-۱۱۴.

ملاصدرا (۱۳۸۰) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۲، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۱) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۶، تصحیح و تحقیق احمد احمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۲) الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح و تحقیق سیدمصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۳) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۱، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۹) اتصاف الماهیة بالوجود، در مجموعه رسائل فلسفی، ج ۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

موسوی بجنوردی، کاظم (۱۳۷۶) دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۶، تهران. نائیجی، محمدحسین (۱۳۸۸) ترجمه و شرح مصباح الانس، قم: آیت اشراق. ولفسن، هری (۱۳۶۸) فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام، تهران: المهدی.