

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

محمد مهدی گرجیان*

زهره محمدعلی میرزایی**

چکیده: سابقیت علم الهی بر وجود عینی ممکنات، از جمله مباحثی است که می‌توان گفت تمامی هستی‌شناسان الهی بر آن اتفاق نظر دارند. در نگاه مشائی، سلسله علی و معلولی موجودات که در نهایت به خداوند متعال منتهی می‌شود، وجودات عینی را تشکیل می‌دهد. خداوند سبحان که علت‌العلل این نظام علی و معلولی است با علم به ذات خویش، عالم به تمامی ممکنات است. بر مبنای دیدگاه حکمت متعالیه که وجود، تنها امر اصیل و عینی است، وجود عینی، سلسله‌ای مشبک از موجودات ممکن به امکان فقری را شامل می‌شود که در نهایت به حق تعالی به عنوان تنها وجود عینی مستقل بالذات، منتهی می‌گردند. اما در نگرش عرفانی که وجود عینی و حقیقی، منحصر در ذات حق تعالی است و تمامی ممکنات، مجالی و شئون او هستند، بحث از تقدّم مظاهر علمی حق بر مجالی عینی و خلقی اوست. پژوهش حاضر، در صدد بررسی چگونگی تقدّم وجود علمی بر وجود عینی از منظر دو مکتب فلسفی مشاء و حکمت متعالیه و مبانی عرفانی است.

واژگان کلیدی: وجود عینی، وجود علمی، صور مرتسمه، صقع ربوبی، اعیان ثابته.

E-mail: mm.Gorjian@yahoo.com

* استادیار دانشگاه باقرالعلوم (ع) قم.

E-mail: Zahra.laleh@gmail.com

** پژوهشگر فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه باقرالعلوم (ع) قم.

مقدمه

چگونگی انتشاء کثرات امکانی از حقیقت وحدانی واجب‌تعالی، همواره از پرسش‌های اساسی و بنیادین حکیمان و اندیشمندان الهی در طول تاریخ بشر بوده است. در راستای پاسخ بدین پرسش هستی‌شناسانه، می‌توان گفت تقریباً تمامی حکمای الهی به‌ویژه فلاسفه اسلامی در وساطت علم حق برای صدور موجودات امکانی از واجب‌تعالی، اتفاق‌نظر داشته و دارند. بزرگان اهل معرفت نیز، علم را واسطه ظهور کثرت از وجود مطلق حق‌تعالی می‌دانند. باین‌حال، در تبیین چگونگی وساطت علم در انتشاء کثرات عینی، میان فیلسوفان اسلامی و عرفای الهی، اختلاف‌نظرهایی وجود دارد. با این بیان، تقدّم وجود علمی بر وجود عینی از منظر 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 باب می‌پردازد؛ چرا که از پیامدهای مهم تبیین صحیح این امر، فهم بهتر از مهمل‌نبودن آفرینش و سیر تکاملی عالم هستی به‌سوی کمالی است که در علم الهی، پیش از خلقت عالم معین بوده است و هر موجودی درخور استعداد خویش، به‌سوی آن پیش می‌رود.

مفهوم‌شناسی

به‌منظور ارائه تصویری روشن از مفهوم وجود علمی و عینی، در این بخش به معنای مورد نظر از این دو مفهوم در این نوشتار، اشاره می‌گردد:

مفهوم علم، از مفاهیم عام و گسترده‌ای است که بر مصادیق متعدّدی اطلاق می‌شود. اما در نگرشی کلی علم را به دو دسته حصولی و حضوری تقسیم می‌کنند. علم حصولی که به معلوم بالعرض تعلّق می‌گیرد، معنایی انتزاعی و به‌عبارتی ارتسام صورت شیء در نزد قوه مدرّکه عالم است که در این نوع از علم، اتّحاد حقیقی بین علم و عالم و معلوم برقرار نیست. اما علم حضوری که متحد با معلوم بالذات است، حضور حقیقی نفس شیء در نزد مدرّک است به‌گونه‌ای که تغایر حقیقی بین علم و عالم و معلوم وجود ندارد و تعدّد این سه امر، تنها از منظر اعتبار است؛ چرا که وجود فی‌نفسه معلوم بالذات، همان وجودش برای مدرّک بوده و

در این حال، بین صورت علمیه و عینیه شیء، اتحاد برقرار است (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۱: ۷۸-۷۷؛ شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۵۱؛ شیرازی، ۱۳۸۷: ۴۴؛ جامی، ۱۳۵۸: ۱۷۵).

از این بیان روشن می‌شود که، علم حصولی که ارتسام صور مستفاد از موجودات خارجی در ذهن مدرک بوده و از اعراض است، از محدوده موضوع این پژوهش خارج می‌باشد. اما 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، 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، مشیر به نحوه وجود علمی اشیاء در مرتبه علّیشان است، اما از لحاظ وجودی تغییری با وجود حق تعالی نداشته و در مرتبه الهی و به عبارتی صقع ربوبی، به وجود واحد حق، موجود است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۳۳، ۲۸۵؛ نیز، ۱۳۶۰: ۵۹-۵۸). به بیانی روشن‌تر می‌توان گفت، تمامی ممکنات دو نحوه وجود دارند؛ وجودی تفصیلی و مختص به هریک از موجودات 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 نشان‌دهنده مرتبه علمی و حقیقت ممکنات است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۰۱، ۲۳۳). در این پژوهش نیز، به بررسی چگونگی تقدّم این نحوه وجود علمی بر وجود عینی و خلقی ممکنات، با بیان و مقایسه آرای فلسفی و عرفانی در این باب، پرداخته می‌شود.

پیشینه موضوع

از جمله مباحث مهمی که در باب علم حق تعالی از دیرباز در میان اندیشمندان مکاتب مختلف هستی‌شناختی مطرح بوده است، مبحث چگونگی علم حق سبحانه به موجودات امکانی پیش از خلقت آنهاست. در این راستا، متفکران هریک از نحله‌های کلامی و فلسفی و عرفانی و همچنین مکاتب متعدّد این نحله‌ها، تحلیل‌های بسیار مختلفی در این مسئله، تحت عنوان علم سابق بر ایجاد حق تعالی به ممکنات ارائه نمودند؛ به گونه‌ای که حتی در برخی از این تفاسیر متعدّد، وجود چنین علمی برای خداوند، انکار شده است. به تدریج، با سیر تکاملی بحث به‌ویژه در حوزه مباحث فلسفی و نقض و ابرام‌های وارد بر اقوال پیشینیان، علاوه بر اثبات علم سابق

بر ایجاد حق به اشیاء امکانی، تحلیل‌های بسیار غنی در باب چگونگی این علم و نحوه تقدّم آن بر وجود خارجی ممکنات مطرح شد که اوج آن در فلسفه، در حکمت متعالیه با بیانات استوار صدرالمتألهین شیرازی رخ نمود. وی با احصاء اقوال متعدّد در باب نحوه علم حق به اشیاء و نقد و بررسی عمیق آن‌ها، تحلیل بی‌بدیل خویش را از مطلب ارائه داد؛ (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۷۲-۱۸۰؛ نیز، ۱۳۵۴: ۹۱-۱۲۳) تحلیلی که با بهره‌گیری از شهود عرفانی، به دیدگاه عرفای الهی در مبحث، بسیار نزدیک شده است؛ اگرچه هنوز با ظرافت و عمق آن اندکی فاصله دارد. در این نوشتار، با شرح اقوال مکاتب مشاء و حکمت متعالیه به‌عنوان دو مکتب بارز فلسفی، در باب چگونگی تقدّم علم حق بر وجود عینی ممکنات و همچنین بیان تفصیلی دیدگاه عرفانی در این باب، به بررسی و مقایسه آن‌ها پرداخته می‌شود؛ با این امید که در پرتو این کنکاش و بررسی، گامی هرچند کوتاه، در جهت فهم بهتر مطلب برداشته شود.

چگونگی تقدّم وجود علمی بر وجود عینی از منظر فلسفه

مبنای تفکر فلسفی، تقسیم موجودات عالم به واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود است؛ چرا که در نگرش ابتدایی به هستی، هیچ موجودی از این دو حال خارج نیست. به‌علاوه، حق تعالی تنها واجب‌الوجود عالم و مابقی موجودات، ممکناتی هستند که در هستی خود محتاج خداوند سبحان بوده و صرف‌نظر از تبیین متفاوت مشائی و صدرائی از نحوه ربطشان به خداوند، درنهایت، همگی بدون واسطه یا باواسطه، در ارتباط با او موجودند. اصل مسلّم دیگر فلسفی که حداقل مورد اتفاق مشائین و حکمای متأله است، تقدّم علم حق بر ایجاد موجودات امکانی است؛ چرا که در قیاس واجب به ممکن، همچنان‌که در حوزه افعال ممکنات، هر فعلی متوقّف بر تصوّر آن در ذهن فاعل است و بدون صورت علمی، هرگز وجودی عینی تحقق نمی‌یابد، در مورد خداوند متعال نیز، ایجاد مخلوقات توسط او متوقّف بر علمش به آن‌هاست (طوسی، ۱۳۶۳: ۹). اما بیان حکمای مشاء و حکمت متعالیه از نحوه این علم و چگونگی تقدّم آن بر وجود خارجی و عینی ممکنات، متفاوت است که در ادامه به شرح و بررسی دیدگاه هر دو مکتب در این باب می‌پردازیم.

چگونگی تقدّم وجود علمی بر وجود عینی از منظر مشاء

در دیدگاه مشائی، 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 علّت هستی‌بخشی مغایر با ذات خویش می‌باشد تا او را به عرصه وجود آورد که این علّت نیز بر فرض ممکن‌الوجود بودن، محتاج علّت دیگری است و این سلسله علّی و معلولی به همین نحو، ادامه می‌یابد تا در نهایت به دلیل بطلان دور و تسلسل در علل حقیقی، به واجب‌الوجودی که بی‌نیاز از علّت است، منتهی گردد (ابن سینا، ۱۴۰۴: الف: ۲۸ و ۹۶؛ همان، ۱۴۰۴: ب: ۳۸؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۱۹).

بنابراین، حق تعالی که تنها واجب‌الوجود بالذات در عالم است، سرسلسله این نظام علّی و معلولی بوده و تمامی موجودات عوالم عینی، با استناد به او موجود می‌شوند؛ البته به جهت تفاوت استعدادشان در دریافت وجود، برخی بدون هیچ واسطه و برخی با واسطه یا وسایط متعدّدی در سلسله‌ای طولی، با حفظ مراتب تقدّم و تأخّر، از خداوند سبّاحان صادر می‌گردند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۳۷۲ - ۳۷۱؛ نیز ۱۳۴۰: ۴).

اما همان‌طور که در مقدمه بحث بیان شد، ضرورت وجود علمی پیش از وجود عینی، امری مسلّم و انکارناپذیر است. در تشبیهی از حکمای مشائی از این امر، لزوم تقدّم وجود علمی بر وجود عینی ممکنات، 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: ۱۹۲؛ همان، ۱۳۸۳: ۸۶؛ شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۸۹؛ نیز، ۱۳۵۴، ۹۵).

در تفسیر مشائی از نحوه تفرّر صورت علمی ممکنات در نزد حق، به چند نکته توجه شده است؛ اول اینکه به جهت دوری از محذور 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 تحصيل صورتی به وجود نمی‌آید. در ثانی، ارتسام این صور در ذات حق به گونه‌ای است که کثرت را در ذات واحد او به دنبال ندارد؛ بنابراین، وجود علمی ممکنات از لوازم ذات حق است نه امری مغایر با ذات

متعالی‌اش. به علاوه، وجوب من جمیع الجهات حق تعالی که نافی هرگونه تغیر در ذات اوست، نشان می‌دهد این وجود علمی، شامل صور موجودات امکانی به نحو جزئی و زمانی که زوال و تغیر در آن‌ها راه دارد، نمی‌باشد.

پس از بیان این چند نکته، اکنون می‌توان شرح کامل تری از نحوه حصول صور موجودات در نزد حق و ویژگی‌های آن‌ها در نگاه مشائی، ارائه داد؛ بدین بیان که، خداوند سبحان که واجب‌الوجود من جمیع الجهات است، به علمی که در نهایت کمال و عین ذات اوست، عالم به ذات خویش می‌باشد (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۳۲-۳۱؛ نیز، ۱۳۸۳: ۸۵-۸۴؛ نیز، ۱۴۰۰: ۲۴۸). از طرف دیگر، براساس 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 مقرر است. بنابراین، علم به علت که شامل علم به جهتی است که معلول از آن صادر می‌شود، علم حقیقی به معلول را نیز در پی دارد و از جهتی که حق تعالی، مسبب‌الاسباب سلسله ممکنات و تنها علت هستی‌بخش آن‌هاست، بدون تردید علم ازلی حق به ذاتش مصحح علم ازلی او به ممکنات می‌باشد. به علاوه، استحالة وجود عینی ممکنات در ذات حق از ازل از یکسو و امتناع تعلق علم به معدوم صرف از سوی دیگر، نشان‌دهنده وجود علمی تمامی موجودات امکانی در نزد خداوند سبحان است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۹۰؛ همان، ۱۳۵۴: ۹۵؛ جامی، ۱۳۵۸: ۹۰).

به عبارتی علم خداوند متعال به ذاتش، مستلزم علم به مبدئیت ذات نسبت به تمامی موجودات عالم و در نتیجه، علم به تمامی لوازم ذات یعنی ممکنات است (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۳۲؛ ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۵۴؛ ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۴۹؛ ابن سینا، ۱۳۷۹: ۵۹۵). البته همچنان که کثرت موجودات خارجی که لوازم عینی حق هستند، منافاتی با وحدت و بساطت ذات خداوند سبحان ندارد، کثرت صور علمی ممکنات که از لوازم علمی ذات حق تعالی هستند نیز به وحدت ذات بسیطش، لطمه‌ای وارد نمی‌سازد؛ چرا که از یکسو، چنانکه از عنوان لازم برمی‌آید، لوازم، خارج از حقیقت ذات بوده و پس از تقوّم ذات، لازم می‌آیند؛ البته به بعدیت رتبی به جهت تقدّم رتبی علت بر معلولش نه تأخّر زمانی و از سوی دیگر، همان‌طور که نظام علّی و معلولی حاکم بر موجودات خارجی، مصحح جمع تمامی 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، ۱۶۴، ۱۸۰؛ شیرازی، ۱۳۵۴: ۹۸؛ طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۳۰۳؛ فارابی، ۱۴۰۵: ۹۹؛ میرداماد، ۱۳۷۶: ۳۶۷.

به بیان روشن‌تر، همان‌طور که خداوند متعال تنها علّت قریب عقل اوّل است، علم بی‌واسطه او نیز، تنها به عقل اوّل تعلّق می‌گیرد (میرداماد، ۱۳۷۶: ۳۷۹). اما از جهتی که وجود علمی تمامی معالیل نزد علل آن‌ها حاضر است، صور تمامی معالیل عینی از نازل‌ترین مراتب وجودی تا مراتب برتر نیز، با واسطه یا وسایط متعدّدی در عقل اوّل به‌عنوان سرسلسله مخلوقات و به‌واسطه او، در ذات حق، ارتسام دارد (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱۴ و ۱۲۱ و ۱۲۳ و ۱۵۶؛ همان، ۱۳۷۹: ۵۹۵). با چنین تقریری می‌توان گفت که علم خداوند به ممکنات به‌نحو بسیط و کلی بوده و از هرگونه تغییر به دور است؛ چرا که به جزئیات متغیّر و زمانی نیز، از جهت علم به علل عالی آن‌ها که ثابت و مجردند، تعلّق می‌گیرد (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۸۱ و ۱۲۰؛ ۱۴۰۴ پ ۳۵۹؛ ۱۳۷۹: ۵۹۵). به همین جهت، چنین علمی حتی پیش از صدور جزئیات امکانی، همواره بالفعل است؛ زیرا 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: ۲۹).

با این تبیین از صور مرتسمه در ذات حق، روشن می‌گردد که از نگاه مشائی، وجود علمی موجودات در نزد حق که ناشی از علم او به ذاتش است، صورتی کلی است که تفصیل حقیقی در آن نبوده بلکه مبدء و علّت تفصیل عالم امکان است و نسبت به عقول مجردات، تقدّم زمانی نداشته و عین وجود خارجی آن‌هاست، اما به جهت تقدّم رتبی علّت بر معالیش، نسبت به تمامی ممکنات اعم از مادی و مجرد، مقدّم است (ابن سینا، ۱۴۰۴ الف: ۱۵۸ و ۱۷۶ و ۱۹۲ و ۱۹۳؛ میرداماد، ۱۳۷۶: ۳۸۰).

چگونگی تقدّم وجود علمی بر وجود عینی از منظر حکمت متعالیه

چنانچه در ابتدای این بخش اشاره گردید، نقطه آغاز مباحث فلسفی، پس از مواجهه با هستی و مشاهده کثرت موجودات عینی، تقسیم آن‌ها به واجب و ممکن و تبیین نیازمندی ممکنات به خداوند به‌عنوان تنها واجب‌الوجود هستی است. باین‌حال، تفسیر مکاتب مختلف فلسفی از وجوب و امکان و نحوه احتیاج و ارتباط معالیل امکانی به علّت هستی‌بخشان متفاوت

می‌باشد؛ به گونه‌ای که با توجه به تفسیر مشائی از موجودات خارجی، تغایر وجودی بین واجب‌تعالی و ممکنات، دلیل استقلال وجودی هریک و تفسیر ماهوی امکان موجودات ممکن است. اما به تدریج، با حرکت تکاملی فلسفه و رقیق‌تر شدن کثرت وجودی مذکور، ارتباط بین واجب‌الوجود و ممکنات، بسیار نزدیک‌تر گشته، چنان‌که لطیف‌ترین نوع ارتباط بین حق و خلق در حوزه مباحث فلسفی، با اشاره به وجود عین ربط ممکنات به واجب‌تعالی، 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 در باب موجودات عینی، در دو مرحله قابل بررسی است. در بخش نخست که به دنبال مباحث مشائی است، بر خلاف دیدگاه فلسفه متداول در اصالت ماهیات امکانی، تنها امر اصیل و خارجی «وجود» دانسته شده که ماهیات، 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 صرافتش از تمامی ماهیات، به دور می‌باشد (شیرازی، ۱۳۶۰: ۷؛ شیرازی، ۱۳۶۳: ۹ و ۴۴؛ شیرازی، ۱۳۷۵: ۴۵۸؛ طباطبایی، ۱۳۸۵: ۳۳۲).

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

اما به تدریج، برخی از اصول مسلم فلسفی، از جمله بساطت حقیقی حق که قاعده «بسیط الحقیقه کلّ الأشياء» (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۶۸؛ همان، ۱۳۶۱: ۲۲۱؛ شیرازی، ۱۳۶۰: ۴۷) نیز مشیر به آن است و همچنین هویت فقری ممکنات، این مرحله از حکمت متعالیه را به سوی عرفان، رهنمون ساخت و صدرا با این دو استدلال محکم، در مرحله نهایی کار خویش، فلسفه را با عرفان تکمیل نموده و بیان می‌کند که تنها وجود حقیقی، منحصر در ذات حق تعالی است و

تمامی ممکنات، شئون و اطوار او هستند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۹۱ و ۳۰۱-۲۹۹؛ شیرازی، ۱۳۶۰، ب: ۵۱-۴۹).

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

توجه به مباحث صدرائی در این باب، نشان می‌دهد که از نگاه وی، همانند نگرش مشائی، تمامی ممکنات پیش از وجود عینی‌شان، در نزد خداوند حضور دارند؛ اما نه به‌نحو ارتسام صور ذهنی در ذات حق یا همانند اعراضی خارجی برای ذات متعالی‌اش، بلکه به وجود علمی بسیطی که اعلی و اشرف از وجود خارجی ممکنات بوده و در عین اینکه مشیر به کثرت آن‌هاست، با وحدت حق تعالی، به‌هیچ‌وجه، منافاتی ندارد. چنین علمی، عین ذات خداوند متعال است؛ ذاتی که با وحدتش، جامع تمامی کثرات وجودی است (شیرازی، ۱۳۶۱: ۲۲۴؛ شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۸۳؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۵: ۳۰).

به‌عبارت روشن‌تر، نحوه این علم، به تفسیر قاعده فلسفی «بسیط‌الحقیقه، کلّ الاشياء» بازمی‌گردد و صدرا به‌منظور تبیین این قاعده در راستای شرح چگونگی علم حق تعالی به ممکنات، پیش از ایجادشان، از مقلّماتی چند بهره می‌گیرد که از این قرارند:

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

- به هر میزان، وجودی قوی‌تر باشد، مطلب پیشین به‌نحو کامل‌تری در مورد او جاری می‌شود و با احاطه بیشتر به حقایق وجودی، تعداد بیشتری از کمالاتی که در اشیاء مختلف به صورت متفرّق است، در خود جمع می‌سازد؛ همچنان‌که برای نمونه، ناطق به‌عنوان فصل اخیر انسان، مشتمل بر کمالات بیشتری نسبت به فصول اخیر حیوان و 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 موجود مذکور، لازم نمی‌آید؛ چرا که هویت خاص هر شیء، وجودی است که مختص به اوست و او را از غیر متمایز می‌سازد. برای نمونه، اگرچه ناطق جامع حقایق متعدّدی از جمله فصول حیوان و نبات

و جماد است، اما هرگز وجود خارجی انسان، حیوان بما هو حیوان و یا نبات و جماد با این وصف، نیست.

- براساس قاعده‌ای مسلم و قطعی در فلسفه، اصل و حقیقت هر کمال وجودی در یک موجود، به‌نحو اعلی و اشرف، در علت وی موجود است.

بررسی مقدمات مذکور 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 مبدء تمامی موجودات امکانی است، با ذات واحدش، جامع تمامی حقایق وجودی و اصل موجودات است. بنابراین، با تعقل ذات بسیطش، درواقع تمامی موجودات را پیش از ایجادشان، تعقل نموده و به آن‌ها عالم است؛ علمی که از وجهی اجمالی و ناظر به بساطت و وحدت حقیقی ذات خداوند سبحان است، اما ازسوی دیگر از جهتی که مبدء و منشأ تمامی کثرات و تفصیل عالم وجود است، تعقل و کشفی تفصیلی است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۷۱-۲۶۴؛ شیرازی، ۱۳۵۴: ۱۲۲؛ سبزواری، ۱۳۷۹: ج ۳: ۵۹۲).

نکته شایان توجه این است که از بیان مذکور، به‌هیچ‌وجه، حضور وجود جزئی اشیاء در ذات حق تعالی و عینیت حق با وجود خاص آن‌ها لازم نمی‌آید؛ چرا که همان‌طور 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 ممکنات نیز، تنها در ماهیت خاص آن‌ها و در مرتبه وجود عینی‌شان، ظهور می‌یابد و حق تعالی با بساطتش که میراً از هرگونه ماهیت است، جامع حقایق و وجود علمی ممکنات است و این چنین وجود مطلق، تنها مختص ذات اوست (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۷۱؛ شیرازی، ۱۳۵۴: ۱۲۳؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۵: ۳۳).

چنان‌که اشاره شد، بیانات مذکور در باب علم حق به ممکنات، مربوط به علم پیش از صدور آن‌هاست که علم ذاتی نامیده می‌شود. به عبارتی، در تحلیل‌های صدرانی از نحوه علم حق تعالی به اشیاء امکانی، به دو نوع علم پرداخته شده است؛ علم ذاتی که ناظر به مقام کثرت در وحدت و عین ذات خداوند متعال بوده که مقدم بر ایجاد وجود عینی ممکنات است و درحقیقت، به حیثیتی از علت هستی‌بخش عالم که موجد معلولات است، اشاره دارد نه نفس وجود جزئی اشیاء. بنابراین، این علم، به وجوب ذاتی حق واجب است نه ممکن. اما علم دیگر که علم فعلی خوانده می‌شود، مشیر به مقام وحدت در کثرت و مرتبه فعل حق تعالی بوده که

متأخّر از مقام ذات حق و عین وجود خارجی اشیاء است و درواقع، علم حق به وجود خاص اشیاء عینی، مقارن با ایجاد و پس از ایجاد آنها می‌باشد (شیرازی، ۱۳۶۰: ۴۱؛ سبزواری، ۱۳۷۹: ج ۳: ۵۹۷ و ۵۹۸؛ سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۴۱؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۵: ۳۲). در علم ذاتی که به جهت عینیتش با ذات حق سبحانه، از هرگونه کثرت حقیقی اعم از حلول و اتحاد و غیره به دور است، ذات حق، همانند آینه‌ای است که صور تفصیلی ممکنات، به وجود واحد در آن دیده می‌شود و در علم فعلی که کثرت حقیقی در آن راه دارد، موجودات عینی، مرئی حق تعالی هستند که وجه حق در تمامی آنها مشاهده می‌شود (شیرازی، ۱۳۶۰: ۴۰؛ فیض کاشانی، ۱۳۷۵: ۳۱). بنابراین در تفسیر حکمت متعالیه، علمی که مقدّم بر وجود خارجی و عینی ممکنات و درحقیقت، علّت 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 منظر 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 منتفی ساخته و دلیلی استوار بر وحدت صرفه و مطلقه اوست (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۷۰۲ و ج ۴: ۴۰؛ ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۱۷؛ شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲: ۲۹۲ و ۳۶۸-۳۷۲ و ج ۳: ۳۳۸). بنابراین، تمامی ممکنات که درواقع تنها موجود به نظر می‌آیند، در ذات خویش معدوم‌اند و آنچه ذات و حقیقتش بهره‌ای از وجود حقیقی ندارد، هرگز با اضافه به غیر نیز، موجود نمی‌گردد (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۹۶؛ شیرازی، بی‌تا: ۱۴). با این وصف تمامی اشیاء امکانی، موجودات اعتباری‌اند؛ البته باید توجه داشت، اعتباری در نگاه عرفانی به معنای امری باطل و هیچ نبوده بلکه ممکنات در برابر هستی حق سبحانه که حقیقت مطلق است، اموری اعتباری‌اند اما در محدوده خود نفس‌الامر داشته و احکامی متناسب با نحوه هستی خویش، می‌پذیرند؛ چنانچه به بیان اهل معرفت تمامی ماسوی‌الله اموری خیالی و اعتباری‌اند، اما از جهتی که شئون و اطوار الهی می‌باشند، مشیر به تنها حقیقت ماوراء خود یعنی ذات متعالی حق سبحانه هستند (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۳۰؛ ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۰۳ و ۱۵۹).

به عبارتی، از آنجا که هستی حقیقی در ذات حق تعالی منحصر می‌شود، بنابراین، کثرات، تجلیات حق می‌باشند و همچون آئینه‌ای صفات الهی را ظاهر می‌سازند؛ البته آئینه‌ای که بر خلاف آئینه عرفی تغیری بین صورت و آئینه در آن وجود ندارد و ممکنات در ذات خود، بعینه، مظهر حق بوده و ذاتی به‌غیر از جلوه‌نمایی او ندارند (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۶۳؛ شیرازی، بی‌تا: ۳۶؛ شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۶۲).

نکته دیگر در باب مظاهر الهی، تفاوت آن‌ها در ظهور نور حق تعالی است. با نظر به وحدت شخصی وجود خداوند روشن می‌گردد که این اختلاف و تشکیک، در حوزه وجود نبوده بلکه به تفاوت مجالی حق بازمی‌گردد. به عبارتی 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: ۳۷؛ ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۲۵۵؛ شیرازی، بی‌تا: ۳۶؛ فناری، ۱۳۷۴: ۱۸۹).

با چنین نگاه به عالم است که عرفای الهی، چینش نظام هستی را بیان نموده و بحث از حضرات خمس را که مراتب حقیقی متعین و تنزلات ظهوری حق هستند، مطرح کردند. در این تقریر، هرکدام از مراتب کلیه اعم از صقع ربوبی که در محدوده ذات الهی است و عوالم سه‌گانه ارواح و اشباح و اجسام مادی که در حوزه خلق هستند، با توجه به استعداد ذاتی خویش، صفت یا صفاتی خاص از حق تعالی را نمودار می‌سازند؛ مگر مرتبه انسان کامل که مظهر اسم جامع «الله» بوده و با جامعیتش، تجلی تمامی صفات حق و خلیفه او در بین ماسوی‌الله است (ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۱۴۷).

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

از نکات برجسته عرفان اسلامی در نحوه چینش مراتب هستی، توجه ویژه اهل معرفت به علم حق سبحانه در ظهور تعینات خلقی و همچنین اختصاص حوزه‌ای جداگانه با عنوان صقع ربوبی، بدین امر است؛ بر این اساس، علم حق به ذات و کمالاتش، موجب تجلی وی در مجالی کونی می‌باشد (فناری، ۱۳۷۴: ۱۴۰). البته این علم در مقام ذات حق به‌نحو 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 می‌گردد. خود این مرتبه، دارای دو وجه است؛ اولین تنزل که

توجه ذات حق به غیب هویتش و تجلّی او برای خویش است، تعینی است که تنها امتیازش با مقام ذات، همین نسبت علمی است. در این حقیقت واحده که به جهت تعین یافتن وحدت حقیقی به نحو بالفعل در آن، تعین اوّل نامیده می‌شود، تمامی حقایق هستی به نحو اندماجی و البته به وجود علمی، موجود بوده و تمامی کثرات الهی و کونی بعدی، از او منتشی می‌شوند (ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۲۲۵؛ فناری، ۱۳۷۴: ۲۵۵؛ آملی، ۱۳۶۸: ۶۸۵؛ قنوی، ۱۳۸۲: ۳۳؛ جامی، ۱۳۷۰: ۳۴).

به دنبال تعین اوّل، تجلّی ثانی علمی حق که درحقیقت، صورت و ظلّ اوّلین تعین است، ظهور می‌نماید و حق تعالی، پس از علم به حقایق کمالاتش از حیث وحدت حقیقیه در تجلّی اوّل، در این مرتبه، به شهود آن‌ها به نحو متمایز از یکدیگر، در همان عالم إله می‌نشیند. البته، تمایز کمالات حق در این موطن نیز علمی است و این تعین که عالم معانی خوانده می‌شود، با جمع تمامی معانی و صور اشیاء کونی، مقدمه‌ای برای تمایز وجودی در تعینات خلقی و خارج از صقع ربوبی می‌باشد. به عبارتی در این تجلّی علمی حق، بر خلاف تعین اوّل که تغایر و تقابلی در آن دیده نمی‌شد، تمامی اسماء متقابل و متغایر رخ می‌نمایند. از جمله این اسماء، اسم جامع «الله» است که حق سبحانه با تجلّی در این اسم و به واسطه آن، مبدء تمامی ممکنات و علت ظهور تعینات خلقی می‌گردد (جامی، ۱۳۷۰: ۳۰ و ۳۸؛ قنوی، ۱۳۸۲: ۳۳؛ ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۲۲۵؛ فناری، ۱۳۷۴: ۳۹ و ۲۰۳ و ۲۵۵).

مطلب شایان توجه دیگر در تعین ثانی 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 ثابته است که مظاهر اسماء الهی و واسطه‌ای برای گذر از صقع ربوبی و ظهور مظاهر خلقی است. البته باید توجه داشت، این تغایر مذکور بین اسماء و اعیان ثابته، اعتباری بوده و این دو جهت که درحقیقت با یکدیگر متحدند، تنها به علت نشان دادن دو جنبه وجوبی و امکانی در عالم معانی از یکدیگر ممتاز گشته‌اند؛ چرا که جهت اسمائی ناظر به جنبه وجوبی و جهت اعیان ثابته، به جنبه امکانی آن اشاره دارد و اعیان ثابته درحقیقت تعینات اسماء الهی محسوب می‌شوند (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۵۹ و ۱۰۲۲؛ قمشه‌ای، ۱۳۷۸: ۴۵ و ۸۶؛ بالی‌زاده، ۱۴۲۲: ۲۸۸).

اعیان ثابته، از جایگاه بسیار مهمی در تبیین چگونگی تقدّم مظاهر علمی حق بر تعینات خلقی او، برخوردارند؛ چرا که در تفسیر عرفانی این اعیان صور علمی تمامی ممکنات هستی

در علم حق سبحانه هستند که پیش از ظهور موجودات در عوالم خلقی خصوصیات منحصر به فرد ایشان به صورت تفصیلی، در اعیان ثابت، نقش بسته است و به جهت ضرورت تقدّم ظهور علمی بر ظهور خارج از صقع ربوبی اشیاء، تمامی مخلوقات، به واسطه این اعیان و متناسب با صور علمی موجود در آنها، به عرصه خلقی و عالم عینی، قدم می‌نهند (ابن عربی، ۱۳۷۰: (تعلیق)، ۸۶؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۵۸۳ و ۷۰۷؛ خوارزمی، ۱۳۶۸، ج ۱: ۲۷؛ قونوی، ۱۳۸۲: ۱۱۴).

البته لازم به ذکر 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 تعینات خلقی‌اند، بروز می‌نمایند. مراد عرفای الهی از این سخن که هرگز رایحه وجود به مشام اعیان ثابت نمی‌رسد نیز، همین مطلب مذکور است (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۰؛ ابن عربی، ۱۳۷۰: ۲۸۰).

از دیگر ویژگی‌های بارز اعیان ثابت، جعل ناپذیری آنهاست. در شرح این مشخصه، می‌توان گفت، اعیان ثابت که صورت علمی عالم در علم حق و صقع ربوبی هستند، درواقع، به حقیقت حق و شئون ذاتی وی باز می‌گردند و به تبع جعل ناپذیری حق تعالی و شئون او، این اعیان نیز، جعل ناپذیر بوده و حقیقت هر شیء را با توجه به استعدادات وی که از ذاتش برمی‌خیزد، نشان می‌دهند؛ البته ذاتی که با تمامی خصوصیاتش، از حوزه وجود مطلق که هستی حق سبحانه است، خارج نیست (آملی، ۱۳۶۸: ۶۸۰؛ جامی، ۱۳۷۰: ۲۱۱).

به عبارتی براساس 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 و 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. اعیان ثابت نیز مظهر اسماء الهی و جلوه‌ای از جلوات حق هستند.

پس از شرح نحوه تقدّم مظاهر علمی بر مظاهر عینی در عرفان، توجه به یک نکته، شایسته است و آن اینکه، بر مبنای سخنی که در میان عرفا مشهور است، علم حق تابع معلومات است.

با این بیان، پرسشی که مطرح می‌گردد این است که این سخن، چگونه با آنچه تاکنون در باب نحوه تقدّم و سببیت علم حق نسبت به معلومات شرح داده شد جمع می‌گردد.

با توجه به تفسیر خود عرفای الهی از سخن مذکور، تناقض ظاهری در دو امر مطرح شده، برطرف می‌شود؛ زیرا همان‌گونه که اهل معرفت بیان نموده‌اند، مراد از این عبارت، تابعیت علم حق سبحانه نسبت به اقتضائات حقیقی و لامجعول مظاهر امکانی است. به عبارت روشن‌تر، خداوند متعال فیاض علی‌الإطلاق است، اما با علم ازلی و ابدی‌اش به استعداد حقیقی ممکنات که متناسب با ظرفیت وجودی‌شان بوده و در اعیان ثابتۀ ایشان ریشه دارد، میزان افاضۀ او به مظاهر امکانی، موافق با این اقتضائات و به عبارتی متفرّع بر طلب صور علمی اعیان ثابتۀ است.

بنابراین، علم حق سبحانه به معلومات، اگرچه واسطۀ ظهور آن‌هاست، هرگز موجب تغییر و تحوّل در آن‌ها نشده بلکه حقیقت ایشان را آن‌گونه‌که هستند، نشان می‌دهد (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۳۱-۱۳۰؛ املی، ۱۳۸۶: ۲۰۱؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۵۶۳ و ۵۸۵؛ جامی، ۱۳۷۰: ۱۲۳؛ خوارزمی، ۱۳۶۸: ج ۱: ۱۱۶).

در شرح بیشتر این معنا با بیانی دیگر می‌توان گفت، از لوازم وحدت شخصیه وجود، مبحث ظهور و تجلّی است و به اقتضاء فیاضیت علی‌الإطلاق حق در انتشاء مظاهر متکثّر از ذات واحد حق سبحانه، تمامی تجلّیات از بطونی‌ترین ساحات هستی تا ظاهرترین آن احصاء می‌گردند.

بنابراین علم حق تعالی هرگز معلوم‌ساز نیست بلکه به هر امری که امکان ظهور دارد، موافق با استعداد و ظرفیت او تعلّق گرفته و آن را ظاهر می‌سازد.

نقد و بررسی

بررسی تحلیل‌های فلسفی و عرفانی مذکور در باب نحوه تقدّم وجود علمی بر وجود عینی در این پژوهش و مقایسه آن‌ها با یکدیگر نکاتی چند آشکار می‌شود. از آن جمله اینکه تفسیر مشائی از علم پیش از ایجاد، تالی فاسدهای بسیاری را در پی دارد؛ چنانچه نقدهای وارد شده بر این نظریه از سوی متفکران نشان‌دهنده این مطلب است. از جمله این نقدها که به بیان صدرالمتألّهین، دلیل ابطال صور مرتسمه مشائی است، می‌توان به مواردی اشاره نمود؛

- در بیان مشائی، 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 می‌باشد. 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، براساس اینکه ماهیت حق عین وجود و انیت 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 حکما مبرهن است، هر آنچه در صدور از مبدء اول، مقدم‌تر باشد، وجودش شریف‌تر است، اما مسلک ارتسام صور در ذات حق، مبطل این قاعده است؛ چرا که بدون شک وجود اعراض، پست‌تر از وجود جواهر است و قائلین به ارتسام صور، این امور را که اعراض قائم به ذات حق هستند، واسطه ایجاد ممکنات اعم از جواهر و اعراض می‌دانند. به علاوه، شکی نیست که ذات حق متعالی از آن است که محلّ اخس مراتب وجود یعنی اعراض گردد.

- علم خداوند متعال به ممکنات 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 ارتسام 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 جزئی‌شان منتفی است و نفی این شهود عینی از خداوند که فیضان تمامی امور جزئی و کلی از او عین انکشافشان نزد وی است، درنهایت سخافت است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۲۷ و ۲۸۶؛ شیرازی، ۱۳۵۴: ۱۰۶-۱۰۴).

صدرا، پس از ابطال صور مرتسمه مشائی، دیدگاه علم اجمالی درعین کشف تفصیلی خویش را در باب علم مقدم بر ایجاد حق به اشیاء، مطرح می‌سازد که از تمامی اشکالات مذکور دور است. در این نگرش صدرائی، موطنی مجزاً از ذات حق برای وجود علمی موجودات و به عبارتی علم حق به آنها، در نظر گرفته نشده بلکه همان علم خداوند سبحان به ذاتش که با وحدت حقیقه‌اش جامع تمامی حقایق و کمالات وجودی است، صدور تمامی موجودات خلقی را به دنبال دارد؛ علمی که به جز تغایر مفهومی، هیچ تمایزی با ذات حق ندارد.

اما در تحلیل عرفانی، مقام ذات الهی به جهت نهایت اطلاقش، از هرگونه حکمی حتی علم به خویش یا به کمالات وجودی به نحو متعین، مبرا است. بنابراین لازمه این علم متعین، تنزل از مقام غیب ذاتی حق و ظهور صقع ربوبی به عنوان حوزه ای جداگانه و مرتبه متعین علم الهی است و همان طور که بیان شد، علم بسیط و اجمالی به کمالات وجودی در تعین اول و به دنبال آن، علم تفصیلی در اسماء و اعیان ثابتۀ دومین تعین این عالم علمی و صقع ربوبی، به ظهور تمامی تعینات خلقی می انجامد.

نتیجه

با بررسی نحوه تقدّم وجود علمی بر وجود عینی در این نوشتار، روشن می شود:

- بنابر هستی شناسی فلسفی و عرفانی صرف نظر از اختلاف تبیین ها، تمامی عوالم عینی مسبوق به وجود علمی بوده و متناسب با مشخصاتی که در علم حق برایشان رقم خورده است، به صحنۀ هستی قدم نهاده و مسیر تکاملی خویش را می پیمایند.
- با مقایسه مباحث فلسفی و عرفانی در مبحث مطرح شده می توان گفت، در هر نوع نگاه هستی شناسانه به عالم، همواره وجود علمی بر وجود عینی تقدّم دارد، اما در نگرش عرفانی، به مدد نگاه شهودی و حضوری اهل معرفت به هستی، تحلیل های بسیار عمیق تری نسبت به مسئله ارائه شده و به همین جهت، از بسیاری از خلل ها در امان بوده است. البته سردمدار حکمت متعالیه نیز، در پرتو اشباع ساختن برهان های فلسفی خویش با شهود عرفانی تحلیل های بسیار غنی در باب نحوه تقدّم علم بر عین به دست داده چنان که به تصریح خود فلسفه را با عرفان تکمیل نموده است.

- با دقت نظر در تحلیل های این پژوهش روشن می گردد، سابقیت علم الهی بر تمامی ذرات و حوادث عوالم وجودی، به هیچ وجه جبر الهی بر موجودات را به دنبال ندارد؛ زیرا همان طور که بیان شد، علم حق سبحانه تابع معلومات است و اعیان ثابتۀ موجودات، متناسب با اقتضائات حقیقی آنها که در راستای ظرفیت وجودی شان به آن می رسند، حقایق علمی آنها را دربردارند. از سوی دیگر، وحدت شخصیه وجود، نافی هر نوع کثرت حقیقی در هستی از جمله کثرت حاصل از جابر و مجبور است.

منابع

- قرآن کریم
- آملی، سید حیدر. (۱۳۸۶)، جامع الأسرار، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- (۱۳۶۸)، نقد النقود فی...، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ابن ترکه، صائین الدین. (۱۳۶۰)، تمهید القواعد، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ابن سینا، حسین، (۱۳۸۳)، الهیات دانشنامه علائی، چاپ دوم، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- (۱۴۰۴ق)، التعليقات، بیروت: مكتبة الأعلام الاسلامی.
- (۱۴۰۰ق)، رسائل ابن سینا، قم: بیدار.
- (۱۴۰۴ق)، الشفاء (الهیات)، قم: مكتبة آية الله المرعشی.
- (۱۳۶۳) مبدأ و معاد، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- (۱۳۷۹)، النجاة من الغرق، چاپ دوم، تهران: دانشگاه تهران.
- ابن عربی، محیی الدین. (بی تا)، الفتوحات المکیة (۴ جلدی)، بیروت: دارصادر.
- (۱۳۷۰)، فصوص الحکم، چاپ دوم، بی جا: الزهراء.
- بالی زاده، مصطفی. (۱۴۲۲ق) شرح فصوص الحکم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- جامی، عبدالرحمان. (۱۳۵۸)، الدرّة الفاخرة، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- (۱۳۷۰)، نقد النصوص فی شرح...، چاپ دوم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۲)، سرچشمه اندیشه، چاپ دوم، قم: اسراء.
- خوارزمی، تاج الدین حسین. (۱۳۶۸)، شرح فصوص الحکم، چاپ دوم، تهران: مولی.
- سبزواری، هادی. (۱۳۸۳)، اسرار الحکم، قم: مطبوعات دینی.
- (۱۳۷۹)، شرح المنظومه، تهران: ناب.
- شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۳۶۰)، اسرار الآیات، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- (بی تا)، أيقاظ النائمین، بی جا: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار، چاپ سوم، بیروت: داراحیاء التراث.
- (۱۳۴۰)، رساله جبر و تفویض (خلق الأعمال)، اصفهان: نفائس مخطوطات.
- (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه، چاپ دوم، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.

- (۱۳۶۱)، *العرشیه*، تهران: مولی.
- (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- (۱۳۷۵)، *مجموعه رسائل فلسفی*، تهران: حکمت.
- (۱۳۶۳)، *المشاعر*، چاپ دوم، تهران: کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳ ش.
- (۱۳۸۷)، *المظاهر الالهیه*، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۸۵)، *نهایة الحکمة*، قم: مرکز اصدارات مؤسسه امام خمینی.
- طوسی، نصیرالدین. (۱۳۶۳)، *تصوّرات*، تهران: جامی.
- (۱۳۷۵)، *شرح الإشارات و التنبیّات*، قم: البلاغه.
- فارابی، ابونصر. (۱۴۰۵ق)، *فصوص الحکم*، چاپ دوم، قم: بیدار.
- فناری، محمد بن حمزه. (۱۳۷۴)، *مصباح الأنس*، تهران: مولی.
- فیض کاشانی، محمدمحسن. (۱۳۷۵)، *اصول المعارف*، چاپ سوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- قمشه‌ای، محمدرضا. (۱۳۷۸)، *مجموعه آثار حکیم صهباء*، اصفهان: کانون پژوهش.
- قونوی، صدرالدین. (۱۳۸۲)، *رسالة النصوص*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- قیصری، محمدداوود. (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، بی‌جا، انتشارات علمی و فرهنگی.
- میرداماد، محمدباقر. (۱۳۷۶)، *تقویم‌الایمان*، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.