

Allāmah Ṭabāṭabā'ī and Critique of the Unity of the Detailed Knowledge of God in 'Irfān

Gholamali Moghaddam

*Assistant Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology,
Razavi University of Islamic Sciences.
(gh1359@gmail.com)*

Abstract

Theological discussions hold a significant place in philosophy and theoretical mysticism (*'irfān*), and are discussed under the rules of the reality of existence and its accidents or determinations. One of the issues raised in this field is the elucidation of the levels of divine knowledge. The prevailing view in theoretical mysticism expounds detailed knowledge before creation through the determination of unity. In the determination of unity, the Almighty has the knowledge of the affairs, names and perfections of the essence, which is detailed and in the form of immutable essences. The cognitive forms and the immutable essences (*a 'yān-i thābitāh*) within unity serve as the criterion for pre-creation detailed knowledge and act as the mediator for manifesting multiplicity of objects in the external world. The question arises whether the perspective of mystics in associating this form of detailed knowledge to the Almighty can be accepted or not. Despite the discussions presented in explaining and correcting the mystics' viewpoint, accepting a formal detailed knowledge for the Almighty needs to be reconsidered. 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī has criticized the mystics' immutable essences perspective in explaining the detailed knowledge of the Almighty, criticizing in the same context of the Mu'tazilites' thoughts regarding the pre-eternal subsistents (*thābitāt-i azalī*). In this article, through an analytical approach, we delve into the explanation and



reinforcement of 'Allāmah's critique of the mystics' perspective, demonstrating that accepting the unity presented in mysticism as a level of pre-creation detailed knowledge of the Almighty is a matter of contemplation and doubt.

Keywords: Allāmah Ṭabāṭabā'ī, Divine Knowledge, Level of Unity, Critique of Theoretical Mysticism.

العلامة الطباطبائي رحمته الله ونقد النظرية العرفانية القائلة بالواحدية في مجال العلم الإلهي التفصيلي

غلامعلي مقدم^١

تحظى مسائل الإلهيات بأهمية بالغة في الفلسفة والعرفان النظري، ويبحث عنها في هذين العلمين تحت عنوان: أحكام وعوارض حقيقة الوجود أو تعييناتها؛ ومن بين هذه المسائل، هناك مسألة بيان مراتب العلم الإلهي. ويتمثل الرأي السائد في العرفان النظري بخصوص علمه تعالى التفصيلي بالأشياء قبل إيجادها في بيان هذا العلم عن طريق مسألة تعيين الواحدية، حيث يتحقق علم الله تعالى بشؤونه وأسمائه وكمالات ذاته في هذا التعيين بنحو تفصيلي، وفي قالب الأعيان الثابتة. وتعدّ الصور العلمية والأعيان الثابتة في مقام الواحدية ملاكاً للعلم التفصيلي قبل الإيجاد، وواسطة لظهور الكثرة العينية في الخارج. والسؤال المطروح هنا هو: هل يمكننا القبول برأي العرفاء القاضي بنسبة هذا النوع من العلم التفصيلي إلى الله تعالى؟ يبدو أنه: رغم المسائل التي ذُكرت لتفسير هذا الرأي وتصحيحه، فإنّ القبول بالعلم التفصيلي الصوري في حقّ الله تعالى هو أمر جدير بالتأمل، حيث نجد العلامة الطباطبائي قدّس الله نفسه الزكية ينتقد نظرية الأعيان الثابتة العرفانية في بيان العلم الإلهي التفصيلي، في نفس سياق نقده لفكرة الثابتات الأزلية التي طرحها المعتزلة. لقد سعينا في هذه المقالة إلى بيان نقد العلامة لرأي العرفاء وتقويته، مستعينين في ذلك بالمنهج التحليلي، حيث أشرنا فيها إلى أنّ القبول بكون الواحدية العرفانية هي

١. أستاذ مساعد بالجامعة الرضوية للعلوم الإسلامية، قسم الفلسفة والكلام الإسلامي

(gh1359@gmail.com)



مرتبة علم الله تعالى التفصيلي، بالأشياء قبل الإيجاد أو الظهور هو أمر جدير بالتأمل
ومحلّ للشك والترديد.

مفاتيح البحث: العلامة الطباطبائي، علم الحقّ تعالى، مرتبة الواحدية، نقد
العرفان النظريّ.

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت
سال پانزدهم، فروردین ۱۴۰۲، شماره مسلسل ۵۵

علامه طباطبایی رحمته الله علیه و نقد دیدگاه عرفانی در علم تفصیلی الهی*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۲۷

تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۰۴/۱۶
غلامعلی مقدم**

مباحث الهیات در فلسفه و عرفان نظری جایگاه مهمی داشته و به عنوان احکام و عوارض یا تعینات حقیقت وجود مورد بحث قرار می‌گیرد. تبیین مراتب علم الهی یکی از مسائل مطرح در این حوزه است. دیدگاه رایج در عرفان نظری، علم تفصیلی قبل از ایجاد را از طریق تعین و احدیت، تبیین نموده است، در تعین و احدیت حق تعالی به شئون و اسماء و کمالات ذات، به نحو تفصیلی و در قالب اعیان ثابته علم پیدا می‌کند. صور علمی و اعیان ثابته در و احدیت، معیار علم تفصیلی قبل از ایجاد و واسطه ظهور کثرت عینی درعالم خارج به شمار می‌آیند. سؤال این است که آیا می‌توان دیدگاه عرفا در انتساب این نحوه از علم تفصیلی به حق تعالی را پذیرفت؟ به نظر می‌رسد علی‌رغم مطالبی که در تبیین و تصحیح دیدگاه عرفا ابراز شده، پذیرش علم تفصیلی صوری برای حق تعالی، قابل تامل است، علامه طباطبایی رحمته الله علیه دیدگاه عرفانی اعیان ثابته در تبیین علم تفصیلی حق تعالی را هم سیاق با اندیشه ثابتات ازلی معتزله مورد نقد قرار داده است. در این مقاله با روش تحلیلی به تبیین و تقویت نقد علامه بر دیدگاه عرفا پرداخته و نشان داده‌ایم که پذیرش و احدیت عرفانی به عنوان مرتبه علم تفصیلی حق تعالی قبل از ایجاد یا ظهور، محل تامل و مورد تردید است.

واژه‌های کلیدی: علامه طباطبایی، علم حق تعالی، مرتبه و احدیت، نقد عرفان نظری.

* این مقاله در کنگره بین‌المللی علامه طباطبایی رحمته الله علیه پذیرش شده است.

** استادیار و عضو هیئت علمی گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی،

مشهد، ایران (dr.moghadam@razavi.ac.ir).



مقدمه

مباحث الهیات و خداشناسی یکی از مهم‌ترین ارکان معارف دینی است. در سایه شناخت حق تعالی و صفات اوست که می‌توان به دیگر نظام‌های علمی و عملی در حوزه معارف سامان داد. اگر چه فهم همه صفات الهی در حوزه علم حصولی با نوعی تجرید و انتزاع مفهومی حاصل می‌شود، اما فهم برخی از صفات الهی (مانند علم و وجوه مختلف آن، همچون علم تفصیلی قبل ایجاد) با صعوبت و پیچیدگی بیشتری همراه بوده و رسیدن به تصویر صحیح از آن دشوارتر است.

حکمای مشاء علم حضوری را در علم به ذات منحصر دانسته و علم به غیر را به واسطه صورت معقوله توجیه می‌کردند. از این رو علم تفصیلی حق تعالی به اشیاء در مرتبه ذات را با علم به ذات و اشتغال علت بر نظام معلولات و علم تفصیلی ذات به غیر را به واسطه صور مرتسمه تبیین می‌نمودند. متکلمین معتزلی نیز برای تبیین علم تفصیلی قبل ایجاد به ثابتات ازلی - که از نوعی ثبوت و تقرر قبل از وجود بهره‌مند بودند - متوسل شدند. عرفا نیز از واحدیت و اعیان ثابته به عنوان مرتبه علم تفصیلی حق تعالی سخن گفته‌اند. چنین دیدگاه‌هایی اگر چه ممکن است در مقام تقریر و تبیین تفاوت‌های ظریفی داشته باشند، اما از این جهت که به نوعی تقرر و ثبوت و تمایز علمی قبل از تحقق عینی معتقدند، شبیه به هم هستند.

بنابراین مسئله مورد تحقیق و محل نزاع این است که آیا می‌توان آن‌گونه که مشهور عرفا می‌گویند، نوعی کثرت و تمایز علمی تفصیلی قبل از ظهور عینی در قالب مرتبه واحدیت و اعیان ثابته لحاظ کرد که معیار علم تفصیلی حق تعالی به عالم قرار گیرد؟ در این مقاله به بررسی دیدگاه عرفا در علم الهی و نقد مرتبه واحدیت و اعیان ثابته عرفانی با تأکید بر نگاه علامه طباطبایی رحمته‌الله علیه و تقویت نقد علامه بر عرفا پرداخته‌ایم. از این رو بعد از بیان دیدگاه علامه در مسأله علم الهی، احدیت و واحدیت عرفانی را که معیار علم اجمالی و تفصیلی حق تعالی قبل از ایجاد است، تبیین نموده و در نهایت به نقد این دیدگاه با تکیه بر نگاه علامه بر مبنای اصالت وجود و نفی ماهیت پرداخته‌ایم.

تبیین اجمالی دیدگاه علامه طباطبائی رحمته الله علیه در علم حق تعالی

قبل از تبیین و تقویت نقد علامه بر دیدگاه عرفانی، شایسته است مروری اجمالی بر دیدگاه علامه در مسأله علم حق تعالی داشته باشیم تا موضع علامه در مسأله علم و جایگاه نقد ایشان بر نگاه عرفانی روشن گردد.

علامه طباطبائی رحمته الله علیه با نقد و بررسی دیدگاه‌های مختلف در مسأله علم حق تعالی، در نهایت دیدگاه علم اجمالی در عین کشف تفصیلی را تأیید نموده و آن را با مباحث رایج فلسفی (مانند علم علت به ذات، قضای ذاتی و فعلی) و همچنین مبانی خاص حکمت متعالیه (مانند بسیط الحقیقه) و نیز نگاه‌های عرفانی چون وجه خاص تبیین فرموده‌اند.

در نگاه فلسفی، حق تعالی علت و مبدأ همه کمالات و آثار در عالم هستی است و علم حضوری به ذات، مستتبع علم تفصیلی به همه موجودات و معلول‌هاست. حق تعالی در مقام ذات به همه معالیل ذات علم داشته و آنها را علی‌الاجمال می‌داند. لذا به نظر علامه، خداوند به افعالش علم اجمالی در عین کشف تفصیلی دارد (طباطبائی، ۱۳۶۹: ۱۷۳؛ همو، بی تا: ۹۱). علامه این علم به نظام احسن در مرتبه ذات و ضرورت تحقق آن را در قالب قضای ذاتی و فعلی تبیین کرده‌اند. بر این اساس، حق تعالی علت موجودات است و عالم هستی قضای علمی و عینی حق تعالی به‌شمار می‌روند: «علم الهی خواه در مرتبه ذات و خواه در مرتبه فعل از آن جهت که مؤثر در وجود و ایجاد اشیاء است و اشیاء به‌موجب آن ضرورت و حتمیت پیدا کرده‌اند، قضای الهی ناامیده می‌شود. ... در نتیجه قضای علمی عبارت است از علم الهی که منشأ حتمیت و ضرورت اشیاء است» (طباطبائی، ۱۳۶۸: ۵ / ۲۰۷). قضای الهی همان اتمام مراحل تحقق فعل است. این اتمام گاهی به اعتبار وجود عینی است، گاهی نیز به اعتبار وجود علمی است که بر علم واجب تعالی به اینکه شیء در ظرف وجودش وقوع پیدا کند، منطبق می‌شود. بنابراین ثبوت حوادث در این ظرف قضای علمی دارای ثبوت علمی است و این قضای علمی سابق بر وجود اشیاء اعتبار می‌شود (مصباح یزدی، ۱۴۰۵: ۴۴۸).

در تبیین فلسفی، علامه اختلاف دیدگاه خود را با مشاء و ملاصدرا نشان داده‌اند. فیلسوفان مشاء قضا را صورت‌های عقلی ابداعی و بخشی از عالم و فعل حق تعالی تلقی

می‌کردند (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۸۵). به نظر علامه آنها از قضای ذاتی و علم حق تعالی در مرتبه ذات غفلت کرده‌اند؛ چنان‌که ملاصدرا قضا را صورت‌های علمی لازمه ذات و خارج از اجزای عالم به‌شمار آورده که قدیم و باقی به بقای الهی‌اند (شیرازی، ۱۹۸۱: ۶ / ۲۹۱). این صور لازمه ذات و بدون تأثیر و تأثر از ذات موجود می‌شوند. لذا وجه‌الله و از جهتی عین‌الله هستند (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۴ / ۳۵۰).

به نظر علامه، این تبیین صدرایی نیز تام نیست. ملاصدرا قضا را منحصر در قضای ذاتی دانسته و از قضای فعلی غافل شده است. لذا دیدگاه ملاصدرا در مسأله قضا را به علم ذاتی واجب تأویل برده‌اند. از نظر علامه طباطبایی رحمته‌الله علیه، مفهوم قضا بر علم ذاتی و فعلی، هر دو صادق است و منافاتی بین آن دو وجود ندارد. بنابراین قضا هر دو قسم ذاتی و فعلی را شامل می‌شود (طباطبایی، ۱۳۶۹: ۲۹۴).

در افقی بالاتر و تبیین مبتنی بر قاعده بسیط‌الحقیقه، هر چه وجود بسیط‌تر باشد، جامعیت بیشتری نسبت به کمالات داشته و منشأ انتزاع مفاهیم کمالی بیشتری است. لذا هیچ کمال وجودی از خداوند سلب نمی‌شود. حق تعالی بسیط محض است و از حیثیت واحد، مصداق جمیع کمالات و منشأ انتزاع جمیع مفاهیم کمالی، از جمله علم تفصیلی به غیر قبل از خلقت است (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۱: ۴۵۹). «ذات باری تعالی صرف‌الوجود است و در نتیجه هیچ حدی ندارد. هیچ وجود و کمال وجودی از او سلب نمی‌شود. لذا هر وجود و کمال وجودی در جهان خلقت، به‌نحو اعلی و اشرف و بدون امتیاز نزد حق تعالی موجود است و خداوند به‌نحو اجمال به همه آنها علم دارد؛ اجمالی که در عین کشف تفصیلی است (طباطبایی، ۱۳۶۹: ۲۸۶؛ همو، بی‌تا: ۱۶۴).

علامه در تعلیقه اسفار به تفاوت نگرش وجه عام حکمی و وجه خاص عرفانی در تبیین احاطه حق تعالی بر فعل توجه داده و به احاطه مستقیم حق بر همه موجودات اشاره کرده‌اند: «فرق بین مذهب اهل‌الله و مذهب حکما این است که مذهب حکما سلوک از طریق کثرت در وحدت — و به وجه عام — است که در آن هر موجودی به فاعل قریب و به واسطه فاعل قریب و به‌نحو طولی به حق تعالی استناد دارد. اما نگاه اهل‌الله مبتنی بر سلوک از

طریق وحدت در کثرت - به وجه خاص - است که به جهت احاطه خداوند به همه موجودات چنانکه هست، هر موجودی همان طور که به فاعل ممکنش استناد دارد، بدون واسطه به حق تعالی نیز استناد داشته و محاط و منسوب به او است (شیرازی، ۱۹۸۱: ۶ / ۳۷۲).

بر همین اساس می توان تبیین علامه از اجمال و تفصیل حاکم بر مراتب وجود را به وجه عام و خاص تفسیر نمود. در نگاه حکمی و به وجه عام اینکه: «وقایع نگارش یافته در قلم به اجمال و در لوح به نحو مفصل تحقق دارد. قلم نگه دارنده اجمال و افاضه کننده تفصیل است» (طباطبایی، ۱۳۷۰: ۱۷۵) و در وجه خاص هر موجودی در هر کدام از مراتب وجود به نحو مستقیم و بدون واسطه، محاط و منسوب و معلوم حق تعالی است. البته این استفاده علامه از وجه خاص در تبیین علم و پذیرش نظام هستی شناسی عرفانی با نقد واحدیت - چنان که خواهد آمد - منافات ندارد.

تبیین دیدگاه عرفانی در علم تفصیلی ذات الهی

در تبیین آفرینش دیدگاه های مختلفی چون خلق زمانی، خلق از عدم، علیت فلسفی، صدور، فیضان، اشراق، حلول و... مطرح است. عرفا در این حوزه قایل به ظهور و تجلی هستند. در نظام هستی شناسی عرفانی و مبتنی بر وحدت شخصی، وجود منحصر در حقیقت واحد شخصی است که مساوق ذات حق تعالی است و کثرات، شئون، مظاهر، تجلیات و تعینات همان حقیقت به حساب آمده و نسبت به حق تعالی از وجود حقیقی برخوردار نیستند.

تعیین عبارت از اخذ حقیقت مطلق وجود، با اسمی از اسماء و کمالات است. البته «اخذ عرفانی»، حسب مبنا به معنای اعتبار و لحاظ صرف نیست، بلکه حاکی از واقعیت و شهود حقیقی است و عرفا برای مأخوذات عرفانی و تعینات، نوعی کاشفیت از واقع قایلند، ذات حق تعالی حقیقت مطلق لای بشرط مقسمی، غیب محض، فوق مجالی و فراتر از تعین و اسم و رسم و خبر و حکم است. بسیط و وحدت محض است و هیچ کثرت و تمایزی در آن متصور نیست (آشتیانی، ۱۳۹۶: ۱۲۳). کثرت مشهود و موجود حاصل تعین، تجلی و ظهور این حقیقت واحد شخصی است. ذات مبدأ و مرجع همه کمالات، از جمله علم و وحدت است و اخذ ذات با علم و وحدت، منشأ اولین تعینات (احدیت و واحدیت) در ظهور می شود. به

این معنا که علم ذات به کمالات به نحو اجمالی (احدیت) و علم به ذات به کمالات به نحو تفصیلی (واحدیت) اولین تعینات و مراتب ظهور را رقم می‌زند (شیرازی، ۱۳۸۷: ۱۲۳).

این تعینات علمی اولین تعینات حقیقت وجود است که در لحاظ با وحدت، مبدئیت و علم حاصل می‌شود. احدیت، اعتبار حقیقت وجود با علم به ذات است که در آن حق تعالی به نحو اجمالی به ذات و کمالات ذات علم دارد. در تعین احدیت همه کمالات و اسماء و صفات به نحو اجمالی و مندمج در ذات و مندمک در آن حقیقت معلوم و مشهود حق تعالی واقع می‌شوند. در این تعین کثرت و نسبتی میان حق با دیگر اشیاء لحاظ نشده، بلکه ذات و کمالات و علم به آنها به نحو اجمالی و بسیط لحاظ شده است. لذا علم و شهود تفصیلی به غیر هم مطرح نیست.

در مقابل واحدیت، اعتبار حقیقت وجود و کمالات آن به نحو تفصیلی است و در آن نوعی نسبت و کثرت و به تبع علم و شهود تفصیلی نیز تعقل می‌شود. در تعین واحدیت اسماء و صفات و کمالات حق تعالی به نحو تفصیلی معلوم و مشهود حق تعالی هستند و این علم تفصیلی به اسماء و کمالات، منشأ ظهور اعیان ثابته و تمایز علمی اسماء و کمالات الهی است که در واقع نقشه علمی ظهور و ایجاد و معیار علم تفصیلی به موجودات و مظاهر بعدی است. در این مرتبه، ذات با کمالات و اسماء و صفات و بشرط آنها لحاظ شده و این تقیید منشأ انتزاع و انبعاث ماهیات یا اعیان ثابته علمی است. لذا گفته می‌شود که اعیان منبعث از اسماء در مقام واحدیت است: «حق تعالی در مقام احدیت و تعین اول با تجلی حبی ذات و عشق ذاتی با خود، مبدأ مفاتیح غیب می‌شود و با افتتاح مفاتیح غیب، جمیع موجودات را به نحو بساطت ذات به شهود ذاتی مشاهده می‌کند و همه را می‌داند، و با تجلی به فیض اقدس، جمیع اشیاء را که در ذات به بساطت ذات موجود بودند، به نحو تفصیلی در مقام واحدیت و مقام علمی مشاهده می‌کند و نیز به تبع تجلی به فیض اقدس در عالم اسماء، جمیع اسماء و لوازم آن و لوازم لوازم آن را ازلاً و ابداً شهود می‌نماید (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۱: ۴۶۰).

در واقع احدیت و واحدیت دو تعین در یک حقیقت است و نسبت آنها مثل دیگر تعینات، نسبت ظهور و بطون و اجمال و تفصیل است. «احدیت» باطن واحدیت و «واحدیت» ظاهر احدیت است. «واحدیت» ظهور تفصیلی احدیت است که همه اسماء و صفات در آن مندمج بوده و به وجود احدی موجودند و «احدیت» باطن واحدیت است که اسماء و کمالات حق در آن به تفصیل ظهور کرده است: «و علی هذا اُحدیّت و واحدیّت دو صفت از صفات، و اسم اُحد و واحد دو اسم از اسماء الله هستند که در اثر ملاحظه تعین ذات ملحوظ شده‌اند» (کربلایی، ۱۴۱۰: ۱۸۳).

مرتبۀ احدیت و واحدیت، علم حق به ذات و کمالات ذات به نحو اجمالی و تفصیلی است. حق تعالی به نحو اجمال و تفصیل به ذات و کمالات خویش علم دارد و این علم منشأ پیدایش تعین احدیت و واحدیت در حقیقت وجود است. احدیت، مرتبۀ تجلی ذات برای ذات و علم حضوری خداوند به ذات بدون تفصیل اسماء و صفات است (قونوی، ۱۳۷۵: ۸) که در آن هیچ نوع کثرتی تحقق نداشته و آنچه از کثرت در مراتب بعدی عالم ظهور و بروز می‌کند، در این مرتبۀ به نحو شئونات غیبیه ذاتیه مستجن است. واحدیت، علم ذات به اسماء و صفات به نحو تفصیلی است. این علم تفصیلی در واحدیت منشأ ظهور اعیان ثابته همه موجودات است که به تبع اسماء حق و به مدد فیض اقدس ظهور می‌کنند. در واحدیت، ذات با همه اسماء و کمالات خود اخذ شده و همه اسماء و صفات و لوازم اسماء و صفات به نحو تفصیل مشاهده می‌شود و اعیان و اقتضائات آنها که بعداً در مراتب عینی عالم ظهور خواهند کرد، در این مرتبۀ به نحو علمی تفصیلی معلوم حق تعالی قرار می‌گیرند: «آن‌گاه که بشرط شیء اخذ شود، اگر بشرط جمیع اسماء کلی و جزئی لازم ذات اخذ شود همان مرتبۀ الاهیّت است که در نزد عرفا واحدیت نام‌گذاری می‌شود» (جنیدی، ۱۴۲۳: ۲۱): «تعین دیگری که مقام واحدیت است، آن مقام اجتماع جمیع نعوت و صفات حضرت حق است (کربلایی، ۱۴۱۰: ۱۸۳).

این علم تفصیلی به همه اعیان ثابته کلی و جزئی موجودات از ازل تا ابد، در نگاه عرفا معیار علم حق تعالی به همه عوالم متکثر وجود است که بعد از این ظهور علمی تفصیلی،

اقتضای وجود عینی و طلب تحقق خارجی دارند و به مدد فیض مقدس - که تجلی فعلی حق است - به ظهور عینی و تکون خارجی نائل شده و مراتب ظهور عینی و عوالم خلقی از عقل تا ماده را رقم می‌زنند. بعد از آنکه اسماء و صفات و اعیان علمی موجودات به تجلی اقدس در واحدیت آشکار شد، اعیان بعد از ظهور تفصیلی و علمی اقتضای ظهور خارجی داشته و از فیض الهی طلب تحقق عینی می‌نمایند. حق تعالی این اعیان علمی را به فیض مقدس در عالم خارج اظهار و ایجاد می‌کند: «اولین مرحله ظهور حق، همان تجلی ذات برای ذات است در صورت اعیان ممکنات یا حضرات علمیه و این همان فیض اقدس است بعد از آن تجلیات و ظهورات در همه مراتب ممکنات ادامه می‌یابد که بدان فیض مقدس می‌گوییم» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۹۷).

فیض مقدس که تکمیل فیض اقدس الهی است، تجلی ثانی است که به تحقق عینی کمالات الهی در مظاهر خلقی و مراتب فعلی می‌انجامد: «اولین مرحله ظهور حق، همان تجلی ذات برای ذات است در صورت اعیان ممکنات یا حضرات علمیه و این همان فیض اقدس است. بعد از آن تجلیات و ظهورات در همه مراتب ممکنات ادامه می‌یابد که بدان فیض مقدس می‌گوییم» (همان: ۱۹۷).

با فیض مقدس همان نظام علمی حاکم بر اعیان ثابت، از مقام واحدیت علمی و اسماء الهی به مرتبه عینی و اسماء کونیه تنزل یافته و در عالم عین ظهور پیدا می‌کند: «اسماء الهی در مقام واحدیت اقتضائاتی ذاتی دارند که براساس آن اقتضائات ذاتی و اعیان ثابت خویشتن به لسان استعداد، طلب تحقق عینی و خارجی می‌نمایند و فیض الهی در پاسخ به این طلب ذاتی، آنها را در تجلی وجودی به اقتضای استعداد ذاتی و جایگاهشان در نظام احسن علم الهی تحقق عینی و خارجی می‌بخشد» (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۳). فیض مقدس و تجلی دوم که تکمیل فیض اقدس است، تجلی بر قوایل اسماء و اعیان است که حاصل آن تحقق عینی اعیان در خارج است. «فیض مقدس یا وجود منبسط ظل و سایه فیض اقدس به حساب می‌آید و تحقق عینی و خلقی اعیان ثابت از مظاهر آن خواهند بود» (همان: ۲۸۵). «اسماء و صفات ذاتی خداوند، به لحاظ مفهوم متغایر و متکثرند. لوازم اسماء و صفات (یعنی اعیان ثابت) در نشئه علم حق به تبع اسماء و صفات حضور دارند و به سبب حضور علمی خود، مخاطب فرمان

و امر واحد الهی می‌شوند و در اثر فرمان خداوند - که همان فیض مقدس است - در خارج به تناسب اوقات و استعدادهای مربوط به خود ظاهر می‌شوند» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲-۵/۲۳۱). عالم کثرت تنزل عینی و ظهور خلقی، اعیان ثابتة علمی است که در مرتبه واحدیت و قبل از حدوث عینی برای حق تعالی به علم تفصیلی مشهود و معلوم بوده است. پس اعیان ثابتة قبل از ماهیات و اعیان کونیه، نحوه‌ای از تقرر و ثبوت علمی در واحدیت دارند و بلکه خود ثبوت علمی تفصیلی حق تعالی در مرتبه واحدیت و معیار علم تفصیلی خداوند به موجودات به‌شمار می‌آیند: «آن اعیان به افاضه فیض اقدس که قضاء الهی نامیده می‌شود، ظاهر می‌شوند و ظهور آنها به فیض اقدس، عین علم خداوند سبحان به نظام شایسته‌تر و افضل است» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲-۵/۲۳۰).

کثرت حاصل در موجودات عالم برخاسته از کثرت مقام واحدیت و اعیان ثابتة است؛ چنان‌که کثرت علمی اعیان ظهور حقایق و شئون مندمج در احدیت است که در واحدیت ظهور تفصیلی و بروز علمی پیدا نموده است. به عبارت دقیق‌تر، آن حقیقت مطلق در مراتب تنزل و تجلی علمی و عینی در تعین احدیت، واحدیت، اعیان علمی و اعیان خلقی و به مدد فیض اقدس و مقدس، تجلی و ظهور کرده است: «کثرت‌های ظاهری، ظهور این وجود واحدند، و آنچه که غیر می‌نماید، چیزی جز حضور و ظهور آن وجود مطلق نیست» (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۲/۵۳۶). بنابراین در دیدگاه عرفانی برای اعیان در مرتبه واحدیت نوعی ثبوت و تقرر و تمایز علمی و حکمی و تبعی قبل از وجود و ظهور عینی پذیرفته شده است:

«و مراد به وجود اشیاء در مقام علم، "لَا بُجُودَاتِهَا الْخَاصَّةُ الْمُضَافَةُ إِلَيْهَا، بَلْ بُجُودَهَا فِي الْعِلْمِ الْإِلَهِيِّ" که مقدم است بر وجود خارجی. و شاید این مقام است که تعبیر از او به عالم اعیان ثابتة می‌شود که اعیان اشیاء در این مقام متمیز است، بعضها کلاً عن بعض» (کربلایی، ۱۴۱۰: ۵۹). «همچنین است حال اعیان ثابتة؛ چه آنها را از لوازم ذات بدانیم و چه از لوازم اَسْمَاء و صفات. علی‌أی حال موجود هستند در این مرتبه؛ نه بالوجود الاستقلالی، بل تبعاً لوجود حقایقها المندکة فی حقیقة الذات الواجبی» (همان: ۶۶).

برخی از بزرگان تلاش کرده‌اند این نگاه عرفانی را از طریق تنظیر با عقل بسیط و تحقق علم تفصیلی در مرتبه عقل اجمالی به نحو کثرت در وحدت، یا تفکیک ظهور حکمی از ظهور

عینی و تمایز تعین علمی از تعین وجودی توجیه و تصحیح نموده و از دیگر دیدگاه‌های مشابهی مانند ثبات معتزلی تفکیک نمایند: «تا حدودی می‌توان سخنان این بزرگان را توجیه کرد. گاهی اشیاء کثیره وجودات کثیره دارند. در اینجا دو کثرت است. اما گاهی کثرت در کثرت نیست، بلکه کثرت در وحدت است. یعنی مفاهیم یا ماهیات کثیره به یک وجود واحد بسیط عقلی موجودند. در اینجا کثرت در وحدت است؛ مثل اینکه هزار مسأله علمی - که هر یک وجود و تشخص جداگانه و موضوع و محمول معینی دارند - در یک وجود نوری به‌عنوان ملکه اجتهاد وجود دارند و همه در یک وجود جمع بوده و در یک‌جا مندمج هستند. یعنی ملکه اجتهاد مجمع همه این علوم است، اما قضایای شخصی هر کدام مصداق یک علم است. اگر این علوم کثیره جدا و منفصل از هم لحاظ شوند، از باب کثرت در کثرت است و اگر در ملکه اجتهاد ملاحظه شوند، از باب کثرت در وحدت می‌باشد. ... تصویر وجود اجمالی اعیان ثابته این است: چون ذات اقدس اله، حقیقت محض است و دارای همه نعوت کمالی و اسمای حسنا است. پس لوازم این اسما را هم که همان اعیان ثابته‌اند، به تبع اسمای خود داراست. خلاصه سخن آنکه ماهیات به وجود اجمالی در ازل موجود بوده‌اند و این محذوری ندارد» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۳-۶ / ۱۹۲-۱۹۵).

«همان‌گونه که تحقق اشیاء به وجود ذهنی یا عینی به جعل آن در یکی از دو نشئه ذهن و خارج نیازمند است، اظهار علمی یا عینی اشیاء نیز به جعل الهی نیازمند است. با این تفاوت که اشیاء در علم الهی به فیض اقدس و در اعیان خارجی به فیض مقدس جعل می‌شوند. صدرالمتألهین با توجه به تحلیل فوق، در جلد ششم اسفار در بحث از علم باری از الحاق سخن اهل عرفان به کلام معتزله مبنی بر ثبوت اعیان ثابته در حال عدم خوداری کرده است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱ / ۳۹۴).

«اشیاء یعنی اعیان ثابته و ماهیات. ظهور عینی ندارند، اما ظهور حکمی و علمی دارند. تعینی که ظهور حکمی می‌یابد، به تمایز وجودی ماهیات و اعیان نیست، بلکه به تمیز علمی و امتیاز شهودی است و تعینی که این ظهور در هر مرتبه نسبت به وجود مطلق پیدا می‌کند، از جهتی مخالف با ظهوری است که تعین دیگر وجود مطلق در مرتبه‌ای دیگر داراست و حکم هر یک از دو تعین نیز با دیگری مغایر است (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲-۵ / ۲۰۸).

چنان‌که برخی ضمن تأکید بر هماهنگی اعیان ثابته با نظریه احوال و ثابتات ازلی از حقانیت هر دو دیدگاه دفاع کرده‌اند: «بزرگان تحقیق و همان‌ها که معتقد به وجود صمدی و حق احدی هستند، قایل به مطلبی هستند که فرمایش آنها به‌عینه همان فرمایش گروه معتزله و اشاعره است؛ زیرا این بزرگان قایلند اعیان از آن جهت که صورت علمیه‌اند، اعیان ثابته می‌باشند... به تعبیر دیگر، صور علمیه در صقع ذات ربوبی، همانند صور علمیه‌ای که در اذهان ما موجود است تا زمانی که در خارج تحقق نیابند، مجعول نمی‌شوند. پس می‌توان گفت: اعیان ثابته هم واسطه‌ای بین وجود و عدم هستند. یعنی نه موجودند و نه معدوم. موجود نیستند، زیرا در خارج مجعول نیستند و معدوم نیستند، زیرا در موطن ذهن تحقق دارند (حلی، ۱۴۲۲: ۴۵۵).

داوری در این نزاع و تحلیل تفصیلی ادعاها و ادله آنها، مجال گسترده‌تری می‌خواهد. در ادامه به تبیین و دفاع از نظر علامه می‌پردازیم.

علامه طباطبائی رحمته الله علیه و نقد دیدگاه عرفانی بر مبنای اصالت وجود و اعتباریت ماهیت

مسئله چپستی ماهیت و آثار آن از مسائل مهم و مشکل حکمت و عرفان اسلامی است. طبیعی است که متناظر با اصول و مبانی پذیرفته‌شده در نگرش‌های فکری، وضعیت و جایگاه ماهیت در ذهن و خارج هم تغییر کند. چنان‌که در نگاه‌های ماهوی، وجود امری اعتباری تلقی شده و در مقابل، ماهیت خلاء خارج و واقعیت را پر کرده و مابه‌ازاء حقیقت را به خود اختصاص داده است. در نگاه‌های وجودی و با پای‌بندی به لوازم اصالت وجود، ماهیت تحقق عینی و خارجی نداشته و نه بالاصاله و نه بالتبع از حقیقت و تحقق برخوردار نیست. بلکه امری اعتباری، ظهور وجود در ذهن، انعکاس معرفت شناختی وجود محدود، ساخته ذهن فاعل شناسا و نوعی انفعال حکایی از وجود خارجی است.

ازاین جهت ماهیت در نسبت با وجود یا تعیین عینی محدود معنا پیدا می‌کند و تعیین علمی یا حکمی، بدون وجود متعین و محدود معنا ندارد. تعیین عبارت از اشتغال بر حدود وجودی است. ذهن چپستی و ماهیت یا اعیان را از حدود موجوداتی که تحقق عینی و خارجی پیدا

کرده‌اند انتزاع می‌کند. بدون این تحقق عینی محدود، چیستی و ماهیت یا تعیین جدای از وجود عینی معنا ندارد. حد و تعیین با شیء متعین حاصل می‌شود و خارج از آن معنا ندارد. با تذکر به همین مبنا، علامه تحقق و تقرر ماهیت آن بدون وجود عینی، در قالب اعیان ثابت و ماهیات علمی را نفی کرده است.

«از صوفیه نقل شده است که ماهیات به پیروی از اسماء و صفات، از یک ثبوت علمی برخوردارند و علم الهی پیش از ایجاد به همین ثبوت علمی ماهیات تعلق گرفته است. اما اصالت وجود، تحقق و تقرر ماهیت پیش از وجود خارجی به هر نحوی از انحاء را نفی می‌کند» (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۲۹۲).

به نظر علامه، این سخن عرفا که اعیان یا ماهیات اشیاء جدای از وجود در خارج ثبوت علمی دارند، از جهت محذور فرق چندانی با سخنان معتزله در اعتقاد به ثابتات ازلی نداشته و سخن هر دو طایفه باطل است؛ زیرا بنا بر اصالت وجود، حقیقت ماهیت امری اعتباری و انتزاعی بوده و تقدم وجودی یا زمانی یا رتبی آن بر وجود یا ظهور خاص عینی قابل قبول نیست. ماهیت - چنان‌که گفتیم - انعکاس وجود محدود در ذهن، انتزاع عقلی از حدود ماهوی و حاکی و متأخر از وجود است.

اصالت وجود و اعتباریت ماهیت که علامه به‌عنوان مبنا در اثبات مطلب به آن تذکر داده‌اند، جایی برای تحقق ماهیت و تعیین در عالم خارج جدا و مقدم بر وجود باقی نمی‌گذارد. بر مبنای اصالت محض وجود و اعتباریت محض ماهیت، ماهیت و چیستی، انعکاس خصوصیات وجودی در قالب‌های ماهوی در ذهن فاعل شناساست و صرف نظر از آن وجود عینی و این نظام ادراکی تحقیقی ندارد: «اصیل وجود حقیقی است و همه احکام حقیقی از آن وجود است و ماهیات ظهور وجود در اذهان است» (طباطبایی، ۱۳۶۲: ۱۵). نه تنها ماهیت و چیستی - که از حدود شیء عینی انتزاع می‌شود - بلکه اساساً اجمال، تفصیل، علم حصولی، تمایز مفهومی و ... اموری هستند که در دستگاه محدود معرفت‌شناسی بشری معنا پیدا کرده و انسان نمی‌تواند ساختار حاکم بر دستگاه معرفت‌شناسی خود را بر نظام جاری در عالم وجود و حق تعالی تحمیل کند.

انسان طبیعی به جهت محدودیت ادراکی خود، حقیقت وجود را در قالب‌های ماهوی - که انعکاس خصایص وجود در ذهن و نظام معرفتی اوست - درک می‌کند. این درک محدود منشأ کثرت ماهوی، علم حصولی و تمایز مفهومی میان ادراکات است. بنا بر اعتباریت محض ماهیت، اگر دستگاه معرفت بشری به این نحو خلق نشده بود، اساساً چیزی به‌عنوان صورت علمی یا تمایز ماهوی معنا پیدا نمی‌کرد. ماهیت، چیستی، ظهور وجود در ذهن، حکایت، انعکاس خصوصیات وجود، اجمال و تفصیل، صورت علمی، تمایز ماهوی و مفهومی، اعیان علمی و ... همه اموری است که حاصل نظام ادراکی بشری و آفرینش خاص نظام ادراک حسی، خیالی و عقلی اوست.

بنابراین پذیرش ماهیات علمی و اعیان ثابت‌ه در مقام واحدیت به عنوان حقایق موجود علمی که به منزله علم تفصیلی حق تعالی مقدم بر مرتبه اکوان خارجی تحقق داشته باشند، محل تأمل و تردید است. مقام واحدیت یکی از معانی نفس الامر در دیدگاه عرفانی است که به تعبیر ملاصدرا در آنجا «همه مفهومات و اعیان ثابت‌ه در مبادی عالی‌ه محققند» (شیرازی، ۱۹۸۱: ۱ / ۳۷۳). لکن این معنا از دیدگاه علامه محل نظر است: «این یکی از معانی نفس الامر نزد عرفاست و در آینده مطلبی از ما خواهد آمد که تحقق مفاهیم - که علوم حصولی هستند - در ماورای مرتبه نفوس ممنوع است» (شیرازی، ۱۹۸۱: ۱ / ۳۷۳).

به نظر می‌رسد ماهیات و تعینات از آنجا که انتزاع و انعکاس وجود در ذهن هستند، هویتی صرفاً معرفت‌شناسانه دارند و در دستگاه مفهوم‌سازی و ماهیت‌پروری ذهن انسانی معنا پیدا کرده‌اند. این ماهیات تحقق عینی یا علمی در خارج از ظرف ادراکی فاعل شناسا ندارند. حکم به تحقق اعیان ثابت‌ه در واحدیت، نوعی انسان‌نگاری در تبیین علم حق تعالی تحمیل نظام معرفت بشری بر نحوه علم حق تعالی و تسری احکام معرفت انسانی به نظام هستی‌شناسی عرفانی است. تشبیه اعیان ثابت‌ه در عرصه واحدیت با صور علمی ذهن انسانی که در کلام برخی از بزرگان آمده، ناظر به همین حقیقت است. لکن تمام سخن در این است که آیا می‌توان عرصه‌ای مشابه ذهن انسانی برای حق تعالی و علم تفصیلی او تصور نمود.

به نظر می‌رسد اعیان متمایز علمی و بلکه حقیقت تمایز، هویتی ادراکی دارد که صرفاً برخاسته از ذهن و انعکاس خصایص وجود در این نظام معرفتی به‌شمار می‌آیند. در این نهاد معرفت‌شناسی و ذهنی و ویژگی‌های خاص تکوینی آن، وجود محدود یا مقید به‌صورت ماهیت ظهور و انعکاس پیدا می‌کند. در واقع چیستی‌ها و ماهیات به حسب انعکاس و ظهور وجود در دستگاه‌های ادراکی ساخته می‌شوند. طبیعی است که بسته به حقیقت و ساختار تکوینی هر نظام ادراکی، چیستی حاصله نیز تفاوت خواهد کرد. نظام ادراکی در مرتبه ضعیف حسی، خصوصیات وجود را در قالب تعینات و چیستی‌ها و صور علمی ادراک می‌نمایند؛ چنان‌که معقولات ثانی را از همین معقولات اولی به‌دست می‌آورد، از این جهت تنظیر علم حق تعالی به اعیان با ملکه عقل بسیط و اجتماع قضایای شخصی نیز نارسا به نظر می‌رسد. بدون در نظر گرفتن این تکثیر معرفت‌شناسانه، این کثرات ماهوی تحقق عینی و منحاز ندارند. بلکه فقط در مرتبه‌ای از عالم و در دستگاه ادراکی خاص موجودات سیال مرتبه حسی و طبیعی پدیدار می‌شوند. لذا تصویری از واحدیت با چنین تمایزهای علمی در تعینات و اعیان ثابته موجودات به‌عنوان مرتبه‌ای از علم تفصیلی حق تعالی که منزله از ادارک حسی و حصولی و مبرای از نظام معرفت‌شناسی ذهنی است، دقیق به نظر نمی‌رسد.

به نظر علامه، با توجه به مساوقت علم با وجود و نحوه معلومیت با موجودیت، حتی اگر نوعی ثبوت ظلی و مجازی به تبع اسماء و صفات - چنان‌که در کلام عرفا آمده - برای اعیان ثابته بپذیریم، باز هم پذیرش اعتقاد عرفا در علم تفصیلی قبل ایجاد محل تأمل و تردید است: «تعینات مفهومی و ماهوی، چون فروع نسب اسماء و صفات هستند و به تبع تعینات آنها تعیین پیدا می‌کنند، یک نحوه ثبوتی با ثبوت آنها پیدا می‌کنند. چنان‌چه عرفا علم تفصیلی قبل‌الایجاد را نسبت به ماهیات ممکنه، به همین طریق تصور کرده‌اند... و گمان این بنده آن است که بناء علی مشرب‌العرفاء در وحدت شخصی وجود، به این دو طریق از علم اعنی علم قبل‌الایجاد، و علم فعلی نمی‌توان حقیقتاً قایل گردید؛ زیرا مساوقت میان علم و وجود با تفکیک میان آنها منافات دارد. به عبارت دیگر، اثبات علم حقیقی به‌نحو حقیقت و اثبات وجود عینی یا ظلی مجازی به‌نحو مجاز، باهم ممکن‌الجمع نیستند؛ چه معلومیت هر چیز

به نحو موجودیت اوست؛ اگر حقیقی است «حقیقی»، و اگر مجازی است «مجازی» (طباطبائی، ۱۳۸۸: ۲ / ۱۵۴).

این نقد بر معنای رایج و ظاهر کلام عرفا وارد است و حتی ملاصدرا که کلام آنها را به دیدگاه خود در علم اجمالی در عین کشف تفصیلی تقریب نموده، به تاویلی بودن این معنا در کلام عرفا، آن هم به جهت حسن ظن به مکاشفات آنها و انطباق با واردات قلبی خود معترف است: «آنچه بر مذهب معتزله وارد است، بر ظاهر کلام این بزرگان صوفیه نیز وارد است... و تفکیک این دو دیدگاه تحکم محض است. لکن ما به جهت حسن ظنی که به این اکابر داریم، کلام آنها را توجیهی و جیهی و حمل بر معنایی صحیح کردیم که در غایت شرف و استحکام است» (شیرازی، ۱۹۸۱: ۶ / ۱۸۳).

چنان که مرحوم سبزواری نیز بر این اختلاف تأویل با ظاهر کلام عرفا صحه گذاشته است: «بنای قول صوفیه در ظاهر بر ثبوت ماهیت در مقابل وجود است. لکن نظر ملاصدرا به این معنا نیست» (همان).

مرحوم امام مبتنی بر همین تأویل، در عین حال که تبیین فلسفی و عرفانی را دو شیوه جدا تلقی کرده اند، از هماهنگی دیدگاه عرفانی و حکمت متعالیه و امکان جمع سخن گفته اند: «حق تعالی صرف وجود و صرف کمال است و صرف وجود با بساطت و وحدت تامه ای که دارد، جامع جمیع کمالات و مستجمع همه موجودات است به نحو کمال، و آنچه از حیثه وجود او بیرون است، عدم و نقص و قصور است، و علم به کمال مطلق علم به مطلق کمال است بدون نقص و قصور، و این کشف تفصیلی کلی بسیط است، با آنکه از حیثه او ذره ای از موجودات خارج نیست. ازلاً و ابداً به هیچ وجه کثرت و ترکیب در آن راه ندارد. اما به طریقه عرفا، حق تعالی مستجمع جمیع اسماء و صفات است و در مقام حضرت واحدیت و مقام جمع اسمائی و اعیان ثابته، جمیع موجودات که از لوازم اسمای الهیه است، در حضرت جمع قبل از ایجاد در ازل و تجلی مطلق ذات از مقام احدیت و غیب هویت، کشف جمیع اسماء و صفات و لوازم است که اعیان ثابته جمیع موجودات است به تجلی واحد و کشف بسیط مطلق. پس به عین کشف علمی به

تجلی «فیض اقدس» کشف ذات و اسماء و صفات و اعیان شود، بدون آنکه کثرت و ترکیبی تخلخل کند» (موسوی خمینی، ۱۳۸۸: ۶۱۱).

بنابراین حکم به صور علمی، تمایز مفهومی، اعیان ثابته، ماهیات عدمی، ثابتات ازلی، علوم ارتسامی و ... درباره حق تعالی، تفکیک علم از وجود و نوعی ذهن‌انگاری درباره حق تعالی به‌شمار می‌رود. با توجه به انس انسان با طبیعت و خودمحوری علمی و عملی در عالم، شاید در ابتدا درک و قبول این مطلب دشوار به نظر برسد. نوع انسان با تصور حضور در متن واقع، خود را محور عالم و مدرک واقع قلمداد نموده و معمولاً واقع را بر دریافت خویش منطبق می‌داند. انسان برای ادراکات حسی خویش مابه‌ازاء مطلق و قطعی معتقد است، حسیات را از بدیهیات مطابق واقع دانسته و آنها را عین حقیقت تلقی می‌کند؛ به‌گونه‌ای که با پیش‌فرض انطباق ادراکات بر واقع، حتی حاضر نیست احکام متوسطه و بعیده علوم تجربی خلاف محسوسات را بپذیرد؛ مثلاً اگر گفته شود که رنگ واقعیتی در عالم نداشته و حاصل انعکاس طول موجی از نور در برخورد با اجسام است، به سختی آن را تأیید می‌کند. در حالی که امروزه براساس شواهد علم تجربی گفته می‌شود که اجسام فی حد ذاته رنگ نداشته، بلکه هر جسم دارای خصوصیتی است که هنگام برخورد نور با آن، برخی از طول موج یا طیف رنگی را جذب و بخشی را منعکس می‌کند و بسته به این جذب و دفع، رنگ اجسام در برگشت به چشم و سیستم بینایی متفاوت ظهور می‌نماید. پس بسیاری از اشیائی را که ما رنگی می‌بینیم، اساساً رنگ ندارند. باین حال برای ما تصور جهانی عاری از تعیینات رنگی قابل قبول نیست. به همین منوال، بقیه تعیینات حسی ما نیز در واقع وابسته به ساختار ادراک حسی ماست و اگر چه حاکی از یک خاصیت وجودی است، اما تعیین ماهوی در ورای این انعکاس ذهنی ندارد. به نظر می‌رسد در اعتقاد به اعیان ثابته علمی و قالب‌های مشابه آن درباره علم حق تعالی، این نگاه ماهوی و مانوس و مبتنی بر اصالت ماهیت غلبه پیدا کرده است. با التزام حقیقی به اصالت وجود و پایبندی واقعی به لوازم آن، جایی برای تحصیل و تحقق ماهیت به هیچ نحوی از انحاء باقی نخواهد ماند.

این نگرش وجودی محض و نفی اعیان و تعینات علمی، اختصاص به علامه نداشته و در برخی دیدگاه‌های عرفانی نیز مشاهده می‌شود. بر این اساس، حقیقت وجود در عالم عین که واحد شخصی است، همواره بر اطلاق و وحدت خویش باقی است و تعینات به حسب ادراک مدرک و در دستگاه معرفت‌شناسی او حاصل می‌شوند. ذهن به حسب محدودیتی که دارد، وجهی از وجوه، خصوصیتی از خصوصیات، صورتی از واقع یا وصفی از صفات آن حقیقت را منعکس می‌نماید. حاصل این ملاحظه، صورت گرفتن و تعین یافتن آن حقیقت و پیدایش ماهیت چیستی عین یا اسم برای حقیقت مطلق وجود خواهد بود (ابن ترکه، ۱۳۹۶: ۱۱۶). معنایی که ما از تعین و تمایز و صورت و عین علمی می‌فهمیم، چیزی غیر از همین تمایز مفهومی و مغایرت معنایی و تغایر در خصوصیات منعکس شده در ذهن نیست. نظام مفاهیم علمی وابسته به دستگاه ادراکی و معرفت‌شناسی انسانی است و نمی‌توان آن را به مراتب دیگر وجود، آن‌هم برترین مراتب تسری داد. «در نزد محققین، وجود زاید بر موجودات نیست، بلکه موجودات جزئیات و تعینات وجودند که به مجرد نسبت از هم تمایز پیدا کرده‌اند. آنها احوالی هستند که به حسب مدارک و مشاعر بر وجود عارض شده‌اند» (ابن ترکه، ۱۳۹۶: ۳۲).

در تبیین عرفانی هرگاه که مطلق با صفتی از صفات لحاظ شود، اسمی از اسماء و تعینی از تعینات حاصل می‌شود. بنابراین اسم و تعین حاصل اعتبار ذات با خصوصیت و صفت است و هستی سراسر اسماء و تعینات اوست. این اسماء حقیقی همان کمالات حقیقت وجود است که با وجود به مصداق واحد شخصی موجودند و هیچ تمایز و تکثر وجودی ندارند. این خصوصیات در مقام حکایت در ذهن منعکس شده و وجوه مختلف حقیقت وجود در قالب مفاهیم و تعینات متمایز علمی از هم تفکیک می‌شوند. به تعبیر دیگر، ما در علم حصولی هرگز به ادراک مطلق نائل نمی‌شویم. بلکه همواره او را از دریچه ادراکی خاص و محدود و متعین در نظر می‌آوریم. ماهیت و چیستی حاصل این نگاه مقید و محدود به آن مطلق است: «برای مثال، اسم رازق اعتباری به حسب مرزوق است و خالق اعتباری به حسب مخلوق.

چون در اسماء الهی تتبع کنی، می بینی که تعلقی به صفات مخلوق دارند. پس حاصل معنی آیه در نزد عرفا این است که آنها به شهود عدمی بودن تعینات در وجود حق تعالی موفق گردیده اند» (تلمسانی، ۱۴۲۸: ۲۴۸).

بر اساس همین نگرش، ماهیات و کثرات صرف نسب و امور ذهنی و اعتباری قلمداد شده است: «اما بیان اینکه در حصول ماهیات مجرد اعتبار کافی است، این است که ماهیات از آن جهت که مغایر ذات لحاظ می شوند، جز نسب و اضافات نیستند. ندانستی که وجود مطلق که غیر آن عدم صرف و باطل محض است و از اینکه چیز دیگری خارج از آن تحقق داشته باشد، منع می نماید: «الا کل شیء ما خلا الله باطل». ماهیات من حیث هی اساساً تحقیقی ندارند. برای آن ظهورات به اعتبار نسبت برخی با برخی دیگر، تمایزی نسبی فقط به حسب ادراک ما حاصل می شود. بنابراین معلوم شد که این ظهورات متعدد و تعینات آنها نسبت های ادراکی و اضافات اعتباری هستند» (ابن ترکه، ۱۳۹۶، ۱۴۰). از فروریختن نظام تعینات در مقایسه با اصالت وجود محض و وحدت و بساطت حاکم بر هستی سخن رفته است. تعبیر عرفانی که تعینات را حدود عدمی مراتب وجود معرفی کرده اند، با توجه به اینکه حد عدمی تحقق عینی و خارجی ندارد، می توانند مشعر و مؤید این نگاه باشند: «دانستی که جعل جز اظهار یا ظهور ذات در مراتب تعینات نیست و تعینات خارج از ظهورند؛ زیرا آنها از جهتی به اعدام بر می گردند» (کربلایی، بی تا: ۱: ۱۲۷).

تعبیری که تعینات را به حسب مدارک و مشاهد دانسته و بدان تصریح کرده اند، در کلمات عرفا فراوان مشاهده می شود: «به اعتبار هر مرتبه نسبت و اسم خاصی حاصل می شود، جز اعتبار محض چیزی در او نیست. شکی نیست که دو طرف بطون و ظهور ذات به حسب مدارک و مشاهد از هم متمایز می شوند. اما به حسب ذات، نه ظهوری بر بطون و نه بطونی بر ظهور تحقق دارد» (همان: ۱۲۴). این برخورد در کسانی مانند صدرا که اعیان و ماهیات را به هم الحاق کرده و به عدمی بودن هر دو حکم کرده اند نیز مشهود است (شیرازی، ۱۹۸۱: ۲ / ۲۹۲).

در این نگرش حکمی عرفانی که با اصالت وجود فلسفی و وحدت شخصی عرفانی هماهنگ است، هیچ کدام از مراتب و تعینات، اعیان، ماهیات و کثرات های حصولی، در عالم

خارج و عین، بدون وجود یا ظهور عینی محدود و ضعیف تحقق نیافته و صرفاً حاصل و پدید آمده دستگاه‌های معرفت‌شناسی در مواجهه با مراتب محدود وجود یا تعینات است.

جمع‌بندی

تیین مراتب علم الهی و ابعاد مختلف آن یکی از مسائل مهم در حوزه خداشناسی فلسفی و عرفانی است. عرفان نظری بر مبنای نظریه وحدت شخصی و ظهور و تجلی، علم حق تعالی را از طریق تعینات حقی در احدیت و واحدیت توضیح داده است. بنابراین نگرش واحدیت مرتبه علم تفصیلی ذات است که در آن حق تعالی به اسماء و صفات و اعیان - که لوازم منبعثه از اسماء و صفاتند - به نحو تفصیلی علم پیدا می‌کند. به نظر عرفا این صور علمی متمایز و مفصل و اعیان ثابت کلی و جزئی در مرتبه واحدیت، به منزله نقشه علمی سابق خداوند و معیار علم تفصیلی قبل ایجاد و ظهور عینی به‌شمار می‌آیند.

به نظر علامه، این سخن عرفا که اعیان یا ماهیات اشیاء جدای از وجود در خارج ثبوت علمی دارند، فرق چندانی با سخنان معتزله در اعتقاد به ثابتات ازلی نداشته و سخن هر دو طایفه محل تأمل است؛ زیرا بنا بر اصالت وجود، ماهیت امری اعتباری و انتزاعی بوده و تقدم وجودی یا زمانی یا رتبی آن بر وجود یا ظهور خاص عینی قابل قبول نیست. ماهیت - چنان‌که گفتیم - انعکاس وجود محدود در ذهن، انتزاع عقلی از حدود ماهوی و حاکی و متأخر از وجود است.

مبنای اصالت وجود و اعتباریت ماهیت در فلسفه و نیز مبنای وحدت شخصی عرفانی جایی برای تحقق ماهیت و تعیین در عالم خارج جدا و مقدم بر وجود یا ظهور عینی باقی نمی‌گذارد. بر مبنای اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، ماهیت و چیستی، انعکاس خصوصیات وجودی در قالب‌های ماهوی در ذهن فاعل شناساست و صرف نظر از آن وجود عینی و این نظام ادراکی تحقیقی ندارد. بنابراین پذیرش ماهیات علمی و اعیان ثابت در مقام واحدیت به‌عنوان تعینات علمی که به‌منزله علم تفصیلی حق تعالی مقدم بر مرتبه اکوان خارجی تحقق داشته باشند، محل تأمل و تردید است.

منابع

- ابن ترکه، علی (۱۳۹۶)، تمهید القواعد، به تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۷۰)، فصوص الحکم، قم: الزهراء.
- تلمسانی، سلیمان بن علی (۱۴۲۸ق)، شرح مواقف النفری، تحقیق عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- جندی، مؤیدالدین (۱۴۲۳ق)، شرح فصوص الحکم، به تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲)، تحریر تمهید القواعد، قم: الزهراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵)، تحریر تمهید القواعد، قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، ریح مختوم، قم: اسراء.
- حلّی، حسن بن یوسف (۱۴۲۲ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تعلیقه حسن حسن‌زاده آملی، قم: جامعه مدرسین.
- صدر المتألهین شیرازی (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- صدر المتألهین شیرازی (۱۳۸۷)، سه رسائل فلسفی، با مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۶۹)، نهاية الحکمه، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۸۸)، بررسی‌های اسلامی، قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، سید محمد حسین (بی‌تا)، بداية الحکمة، قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
- قیصری رومی، محمد داوود (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، به تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- کربلایی، سید احمد (۱۴۱۰ق)، توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی، تهران: حکمت.
- کربلایی، جواد (بی‌تا)، الأنوار الساطعة فی شرح الزيارة الجامعة، به تحقیق محسن اسدی، قم: دارالحدیث.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۰)، رسائل توحیدی، تهران: الزهراء.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۴۰۵ق)، تعلیقه علی نهاية الحکمه، قم: مؤسسه طریق حق.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۶۸)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران: صدرا.
- شیروانی، علی (۱۳۸۷)، ترجمه و شرح نهاية الحکمة، قم: بوستان کتاب.
- جمعی از نویسندگان (۱۳۸۱)، مرزبان وحی و خرد، قم: بوستان کتاب.
- موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۸)، جهل حدیث، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳)، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.