

دیدگاه صدرالمتألهین درباره علم ذاتی حق و مقایسه آن با دیدگاه عرفاء

حسین عشاقی^۱

چکیده

صدرالمتألهین در بیان دیدگاه عرفا نسبت به علم خداوند به اشیاء قبل از ایجاد، ابتدا دیدگاه عرفا را با دیدگاه معتزله یکی می‌داند؛ و سپس با حسن ظنی که نسبت به عرفا ابراز می‌کند و با توجهاتی، دیدگاه آنان را به منهج حکمای راسخین نزدیک؛ و بعد با تحلیلی که بر اساس مبانی خود برای دیدگاه عرفا ارائه می‌کند دیدگاه خود و دیدگاه آنان را یکسان می‌داند. در مقاله حاضر ما ابتدا دو دیدگاه صدرا و عرفا را توضیح می‌دهیم و سپس روشن می‌کنیم که هم بین دو دیدگاه عرفا و معتزله، و هم بین دو نظر صدرا و عرفا تفاوت‌های جوهری وجود دارد و یکسان‌سازی دو دیدگاه عرفا و معتزله، و نیز دو دیدگاه صدرا و عرفا خبط عظیمی است که باید از آن اجتناب کرد.

واژگان کلیدی: علم خداوند، فلسفه و عرفان، علم ذاتی

۱. دانشیار، گروه فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم،

ایران. نویسنده مسئول: (h-oshshaq@iiict.ac.ir)

Sadr al-Muta'allehin's view on the innate knowledge of God and its comparison with the view of mystics

Hosain Oshaghi¹

Abstract

In expressing the view of mystics towards the knowledge of God, Sadr al-Muta'allehin first equates the view of mystics with the view of the Mu'tazilites; And then, with justifications, brings their point of view closer to that of the sages; And then, by analyzing his own point of view, he equates their point of view. In the present article, we first explain the two views of Sadra and mystics and then we explain that there are essential differences between the two views of Sadra and mystics, and the unification of the two views of Sadra and mystics is a mistake that should be avoided. In the present article, we first explain the two views of Sadra and mystics and then we explain that there are essential differences between the two views of Sadra and mystics, and the unification of the two views of Sadra and mystics is a mistake that should be avoided

Keywords: Divine Knowledge, Philosophy and Mysticism, Essential Knowledge

1. Associate Professor of Research Institute for Islamic Culture and Thought, Qom, Iran. Corresponding Author: h-oshshaq@iict.ac.ir

پیشینه تحقیق

بر اساس بررسی‌های انجام‌شده مقاله در زمینه دیدگاه صدرالمتألهین و عرفا در باب علم ذاتی حق ارائه نشده است؛ ولی البته در آثار صدرالمتألهین مثل جلد ششم *سفار* مطالبی در مقایسه دیدگاه خودش با عرفا به طور مفصل آمده است؛ و صدرالمتألهین سعی کرده است که دیدگاه عرفا را در علم ذاتی حق متحد با دیدگاه خودش تلقی کند؛ که البته چندان موفق نیست.

مقدمه

صدرالمتألهین با تسلط بر متون فلسفی حکمت مشائی و حکمت اشراقی، در کنار آشنایی او به متون عرفانی توانست مکتب نوینی را به نام «حکمت متعالیه» در عالم فلسفه اسلامی پایه‌گذاری کند؛ و با تحکیم مبانی این حکمت نوین، توانست در مسیر پیشبرد فلسفه اسلامی یک گام فراخ بردارد؛ از این جهت واقعاً دنیای فلسفه اسلامی و امدار ابتکارات اوست و تلاش‌های او در این راستا واقعاً درخور تمجید و تجلیل است. اهمیت کار صدرالمتألهین تا جایی است که حدود ۴ قرن است که فلسفه ابتکاری او همواره بر مجامع فلسفه اسلامی حاکم بوده و حرف اول را می‌زند؛ با این حال به نظر می‌رسد که صبغه فلسفی، بر آرائی که او ارائه می‌کرد، بر صبغه عرفانی، ارجح بوده است و در تعارض بین نظرات فلسفی و نظرات عرفانی، صبغه فلسفی بر صبغه عرفانی غالب می‌گشته؛ و این آراء عرفانی بود که فدای آراء فلسفی می‌شده است. ما در مورد ادعای فوق شواهدی داریم که از جمله آنها تبیین و تحلیلی است که او در علم ذاتی حق مطرح کرده است؛ او در راستای تحکیم دیدگاهش، نظر عرفا را به نظر خود تطبیق می‌دهد؛ حال آنکه نظر عرفا با نظر او یکسان نیست و تفاوت جوهر بین این دو دیدگاه هست. در ادامه ما این ادعا را روشن می‌کنیم.

تبیین دیدگاه صدرالمتألهین در علم ذاتی خداوند

صدرالمتألهین برای تبیین دیدگاهش در علم ذاتی خداوند به بیان مقدماتی می‌پردازد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ۶، ۲۴۶) که عبارت‌اند از:

۱. امکان دارد که معانی گوناگونی به یک وجود واحد موجود باشند؛ چنان‌که در

فصل اخیر هر نوعی، معانی متعددی که همان اجناس و فصول سابقه باشند، به وجود یگانه فصل اخیر موجودند.

۲. وجود هر چه قوی تر و تمام تر باشد حیطة اشتمالش نسبت به معانی، بیشتر می گردد؛ و معانی بیشتری به عین وجود او، می توانند موجود باشند.

۳. به صرف صدق معنایی بر یک وجود، و از تحقق معنایی به عین موجودیت آن وجود، لازم نمی آید که آن وجود فردی از آن معنا باشد؛ مثلاً وجود انسان، با اینکه واجد معنای حیوان است، اما این موجب نمی شود که وجود انسان، همان وجود حیوان از آن جهت که حیوان است باشد؛ گرچه انسان مشتمل بر حقیقت حیوان هست؛ زیرا برای اینکه وجودی، وجود یک حقیقت باشد، لازم است آن وجود، اختصاص به آن حقیقت داشته باشد و واجد معانی اضافه بر آن نباشد.

۴. کمالات موجود در هر معلولی، در علت آن به نحو بهتر و کامل تر موجود است؛ و به همین شیوه، علت آن نیز کمالات آن علت را به نحو کامل تر داراست به گونه ای که علت العلل که فوق همه علل است، واجد همه کمالات موجودات معلولی است؛ بدون اینکه نقایص معلولی در آنجا راه یابند.

۵. بنابراین واجب الوجود بالذات که مبدأ فاعلی همه حقایق موجوده است باید وجودش در عین بساطت و یگانگی، وجود همه اشیاء باشد؛ از این رو، هر کس چنین وجود جامعی را تعقل کند همه موجودات را تعقل کرده است؛ بنابراین واجب الوجود بالذات که به حضور ذاتش برای ذاتش، خود را تعقل می کند؛ در مرتبه ذاتش که مقدم بر همه اشیاء امکانی است همه موجودات را نیز تعقل می کند؛ و این علم او در عین اینکه یک وجود جمعی و بسیط است، آگاهی تفصیلی به همه موجودات نیز هست؛ زیرا همه اشیاء با کثرت و تفصیلی که به حسب معنا دارند، به وجود واحد بسیط او موجودند.

۶. صدرالمتألهین بعد از تبیین نظرات خود به گونه ای که گذشت، با تفسیری، دیدگاه عرفا در علم حق را بر دیدگاه خودش تطبیق می دهد؛ و مشرب عرفا را در علم حق به همان دیدگاه خودش بر می گرداند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ۶، ۲۸۲).

تبیین دیدگاه عرفا در علم الهی قبل از ایجاد

توضیح دیدگاه عرفا در این زمینه به بیان مقدماتی نیاز دارد که در ذیل به آنها می پردازیم.

الف) مقام «لا اسم و لا رسم له» بودن «ذات حق»

از نظر عرفا هیچ حقیقت متعینی به مرتبه ذات حق راه ندارد و در آن مقام نیست؛ بلکه ذات حق، مقام «لا اسم و لا رسم له» است؛ زیرا از نظر عرفا «ذات حق»، همان «وجود لابشرطی» است، نه وجود خاص (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ۴۶؛ آملی، ۱۳۶۸، ۱۲۱)؛ ولی هر حقیقت متعینی، و از جمله هر اسمی و صفتی، محدود به حدودی، و مقید به قیوی است تا از سایر حقایق، متمایز گردد (و لذا هر یک تعریفی مغایر با تعریف دیگری دارد). از این رو، اگر «ذات حق» مصداق حقیقی هر حقیقت متعینی باشد لازم می آید که ذاتش محدود به حدودی، و مقید به قیودی باشد که چنین لازمه‌ای در مورد ذات اطلاق حق پذیرفته نیست (قونوی، بی تا، ص ۶)؛ بنابراین بر اساس دیدگاه عرفا هیچ اسم و صفتی از اسماء و صفات متعین و محدود به خصوصیتی، در مرتبه ذات حق تحقق ندارد؛ و نمی توان آنها را از صفات ذاتیه خداوند دانست؛ از این رو، «علم» نیز (که معنایی متفاوت با معنی «ذات حق» دارد) و حقیقتی است متعین، و حیثیتی محدود و مغایر با حیثیت سایر صفات دارد، در مرتبه ذات حق تحقق نخواهند داشت؛ و چنین علمی را نمی توان به عنوان علم ذاتی خداوند پذیرفت؛ چنان که در کلام قونوی به آن تصریح شده است.^(۱)

ب) موجود بالعرض بودن صور علمی حق (اعیان ثابته)

عرفا صور علمی حق را (که از آنها با عنوان «اعیان ثابته» یا «حقایق معلومه» یاد می کنند؛ و موطن آنها را مقام «واحدیت»، قرار می دهند که با دو مرتبه، مادون ذات حق است)، نه موجود حقیقی می دانند؛ و نه مجعول به جاعلیتی^(۲)؛ بلکه آنها را معدوم واقعی، و موجود بالعرض می دانند، که با انتساب مجازی وجود حق به آنها، ثبوت بالعرض و شیئیت اعتباری می یابند (قونوی، بی تا، ۷۵)^(۳)؛ و نباید این نحو ثبوت بالعرض آنها را از قبیل شیئیت معدوماتی دانست که به معتزله نسبت داده شده است؛ زیرا بر اساس دیدگاه عرفا، وجودی که به اعیان ثابته، انتساب بالعرض دارد همان وجود حق است نه وجود خاصی، متمایز با وجود و شیئیت خداوند؛ و نیز موجودیت آنها شیئیتی مجازی و موجودیتی اعتباری است، نه شیئیت حقیقی؛ و این بر خلاف شیئیتی است که در دیدگاه معتزله به معدومات نسبت داده می شود؛ زیرا اولاً شیئیت منسوب به معدومات در دیدگاه معتزله، شیئیتی مغایر و متمایز از شیئیت خداوند است؛ و ثانیاً شیئیت معدومات در نظر معتزله، شیئیتی حقیقی است و نه مجازی و اعتباری؛ بنابراین توهم یکی بودن دیدگاه عرفا با دیدگاهی که به معتزله

نسبت داده شده است؛ آن گونه که در کلمات صدرالمتألهین بدان اشاره شده (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ۶، ۱۸۲)، توهمی باطل و گمانی نادرست است.

ج) دو گونه بودن اسماء و صفات در خداوند

از نظر عرفا خداوند دو گونه اسم و صفت دارد؛ اول اینکه، اسماء و صفاتی که دارای نوعی تعین و واجد معنا و مفهوم اند، مغایر با معنای «ذات حق»؛ این گونه اسماء و صفات همه با دو رتبه تأخر از مقام «ذات حق» در مقام «واحدیت» موجودیت بالعرض یافته و به منصفه ظهور می‌رسند؛ بر اساس این نحوه صفات، صور علمی خداوند که ملاک صفت عالمیت خداوندند، اموری زاید بر ذات حق‌اند؛ و نباید چنین علمی را همان علم ذاتی حق دانست؛ از این رو، اینکه صدرالمتألهین این صور علمی را با توجیهاتی بر علم ذاتی مورد نظر خودش تطبیق می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ۶، ۱۸۲) توجیهی است باطل و تفسیری است که لایرضی به صاحبه.

گونه دیگر، اسماء و صفاتی که در مرتبه ذات حق‌اند؛ ولی این گونه اسماء و صفات هیچ گونه تخالف و تغایری با همدیگر و نیز با «ذات حق» ندارند حتی تغایر مفهومی؛ زیرا اسماء و صفات در صورتی عین مرتبه ذات حق می‌شوند که مصداق بالذات مفاهیم آنها هیچ تحددی نداشته باشند و از هر نوع تعینی خالی باشند؛ چون ممکن نیست که ذات نامحدود، مصداق حقیقی مفهوم دارای تحدد و تعین باشد؛ چنان که جنس (که نسبت به نوع، مطلق و لا بشرط است)، مصداق بالذات برای نوع نیست؛ و نمی‌توان گفت مثلاً «حیوان، انسان است»؛ صدرالدین قونوی در *مفتاح الغیب* در مورد گونه دوم اسماء و صفات چنین می‌گوید: «اسمه عین صفته و صفته عین ذاته إذا اعتبرت فیه؛ فکماله نفس وجوده الذاتی الثابت له من نفسه، لا من سواه، و حیاته و قدرته عین علمه، و علمه بالأشیاء أزلًا عین علمه بنفسه، بمعنی أنه عَلِمَ نفسه بنفسه و عَلِمَ الأشياء بنفس علمه بنفسه، تتحد فیه المختلفات...» (قونوی، ۱۳۷۴، ۲۲)؛ بر اساس مفاد این عبارت، اسم و وصف خداوند وقتی در مرتبه ذات حق اعتبار شوند، چیزی جز «ذات حق» نیستند؛ و در این صورت هر تعینی از آنها گرفته شده و با همدیگر هیچ گونه تخالفی ندارند؛ یعنی حیات و قدرت او بدون تخالف حیثیت، همان حیثیت علم او هستند؛ و همه عین حقیقت وجود حق‌اند و نه حیثیاتی متخالف نسبت به همدیگر و دارای اتحاد وجودی؛ پس کمال حق در مرتبه ذاتش به ملاک حقیقت وجود ذات اوست؛ نه از ناحیه صدق و انطباق معانی گوناگون حقایق متعین صفات

بر ذات او؛ زیرا اتصاف «ذات حق» به این نحوه کمال، به صدق مفاهیم بیگانه بر ذات وابسته است؛ پس چنین کمالی، کمال ذاتی نخواهد بود؛ چون این نحوه کمال داشتن، با دخالت بیگانه خواهد شد؛ و به خلف فرض منتهی می شود؛ بنابراین کمال ذاتی نباید هیچ اختلافی با ذات حق داشته باشد حتی اختلاف مفهومی؛ لذا قونوی نتیجه می گیرد که در آن مقام حیثیت علم و قدرت و حیات یکی می گردند؛ و متخالفات، متحد می شوند.^(۴)

(د) جمع بندی دیدگاه عرفا در باب علم حق

۱. عرفا اعیان ثابتة یا صور علمی حق را که قبل از نشئات خلقی و در مقام احدیت قرار می دهند، موجود بالعرض می دانند؛ یعنی وجود حق به شکل عاریتی و اعتباری به آنها انتساب دارد؛ نه اینکه آنها موجود به وجود حقیقی باشند.

۲. موجود بالعرض بودن اعیان ثابتة یا صورت علمی حق؛ لازمه اش این است که این صور علمی به حسب خودشان حقیقتاً موجود نباشند؛ بنابراین اعیان ثابتة یا صور علمی حق، اصلاً وجود حقیقی ندارند تا به حسب وجود، عین ذات حق باشند؛ بلکه وجودی که به ذات حق و به اعیان ثابتة انتساب دارد یک وجود واحد است؛ اما انتساب این وجود یگانه به ذات حق به نحو حقیقی است و به اعیان ثابتة یا صور علمی حق به نحو اعتباری و مجازی است؛ ولی روشن است منسوب الیه مجازی یک معنا، متحد الوجود با منسوب الیه حقیقی نیست؛ چنان که در حقیقت و مجاز عرفی نیز هیچ گاه منسوب الیه مجازی، متحد الوجود با منسوب الیه حقیقی نیست؛ گرچه به هر دو یک محمول واحد شخصی را نسبت دهند؛ مثلاً اگر کسی محمول شخصی «پدر من» را به زید بیگانه با او، حمل کرد؛ این زید بیگانه متحد الوجود با پدر شخصی او نیست؛ گرچه هم بر زید بیگانه و هم بر پدر واقعی او، معنای «پدر من» به عنوان یک شخص واحد حمل شده است.

۳. این اعیان ثابتة یا صور علمیه گرچه به لحاظ ظهوری و تقسیماتی که در ظهورات حق رخ می دهند، قبل از عوالم امکانی و پیش از ظهورات خلقی اند؛ و از این رو، عرفا اعیان ثابتة را در صقع ربوبی قرار می دهند؛ و آنها را نسبت به عوالم خلقی عقل و مثال و طبیعت، ازلی می گیرند؛ اما با این حال بر خلاف پندار صدر المتألهین (صدر المتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۶، ۲۸۲) معنای این سخن آنان این نیست که این اعیان ثابتة یا صور علمیه در مرتبه ذات حق و در رتبه وجود او هستند؛ زیرا این صقع ربوبی که اعیان ثابتة و صور علمیه در آن قرار دارند

همان مقام واحدیت، و محل انتشاء اسماء و صفات است که با دو مرتبه تأخر بعد از مقام ذات حق اند؛ و یکی پنداشتن این صقع ربوبی با مقام ذات حق خطایی بین و روشن است.

۴. بنابراین نباید اعیان ثابتۀ یا صور علمیه در نشئه علمی حق و در مقام واحدیت را همان علم ذاتی حق دانست؛ بلکه علم ذاتی حق از نظر عرفا چیزی جز همان ذات اطلاقی حق نیست؛ اما نه آن گونه که در فلسفه صدرایی بر اساس قاعده بسیط الحقیقه یا قاعده واجدیت علت مفیض نسبت به هویت معلولش مطرح می شود؛ زیرا در ذات اطلاقی حق هر گونه تعینی و از جمله تعین علمی در معنای معروفش، منحل گشته و هیچ چیزی جز وجود حق متحقق نیست^(۵)؛ بنابراین این گونه نیست که آنجا علم ذاتی حق (با معنای مشهورش) با ذات حق متحدالوجود باشد؛ زیرا در اتحاد وجودی، نوعی کثرت هم هست؛ و از اتحاد وجودی ذات حق با علم به ذات و به ماسوا لازم می آید کثرات وجودی به گونه ای در مرتبه ذات حق، راه یابند که این به شرک ذاتی و نفی توحید منجر خواهد شد؛ پس علم ذاتی در آنجا جز وجود حق نیست نه اینکه دو وجود متحد باشند آن گونه که در فلسفه صدرائی بدان اعتقاد دارند.

۵. پس فرق دیدگاه عرفا با دیدگاه صدرالمتهلین در علم قبل از نشئات خلقی از

چند جهت است:

اولاً عرفا برای علم حق قبل از نشئات خلقی، دو مرتبه قائل اند؛ یکی در مرتبه ذات حق و دیگری در مرتبه ظهوری «واحدیت»؛ اما صدرالمتهلین برای علم قبل از ایجاد فقط یک مرتبه قائل است.

ثانیاً صور علمی در نظر عرفا در مرتبه «واحدیت» موجود بالعرض اند؛ اما حقایق علمی در نظر صدرالمتهلین موجود حقیقی اند.

ثالثاً علم در نظر عرفا در مرتبه ذات حق با ذات حق رابطه اتحاد وجودی ندارد؛ زیرا در مقام ذات حق هیچ کثرت وجودی نیست؛ ولی در اتحاد وجودی، افزون بر وحدت، نوعی کثرت هم تحقق دارد؛ اما علم در نظر صدرالمتهلین با ذات حق رابطه اتحاد وجودی دارد و علم و ذات دو وجود متحدند.

۶. فرق دیدگاه عرفا با دیدگاه منسوب به معتزله در علم قبل از نشئات خلقی، یکی از این جهت است که شیئیت معدومات در دیدگاه منسوب به معتزله شیئیتی حقیقی است؛ حال آنکه ثبوتی را که عرفا در صور علمی یا اعیان ثابتۀ می گویند موجودیتی بالعرض و اعتباری است؛ البته این احتمال هست که منظور معتزله هم همان چیزی باشد که عرفا

می گویند؛ که در این صورت دیدگاه آنها به دیدگاه عرفا باز می گردد نه به عکس، آن گونه که صدرالمتألهین مطرح می کند؛ و دیگر از این جهت است که عرفا علم ذاتی را نیز به بیانی که گذشت قبول دارند اما از نظر معتزله چنین علم ذاتی برای حق، مطرح نیست.

ه) بیان صدرالمتألهین در ارجاع نظر عرفا به نظر خودش و ارزیابی آن صدرالمتألهین با بیانی، دیدگاه عرفا را به دیدگاه خود باز می گرداند؛ او می گوید: اینکه عرفا گفته اند اعیان ثابتة بویی از وجود نبرده اند، منظورشان این نیست که آنها اصلاً هیچ موجودیتی ندارند؛ بلکه منظورشان این است که آنها به وجود خاص به خودشان، موجود نیستند؛ و به وجود خاص خودشان مجعول نیستند؛ زیرا آنها به دلیل اتحادشان با وجود حق، موجودند به وجود ذات حق، و نامجعول اند به نامجعول بودن وجود حق؛ بنابراین اعیان ثابتة گرچه به وجود خاص به خود، موجود نیستند اما همه آنها با وجود حق، متحد و موجود به وجود او، و لامجعول به لامجعول بودن اویند؛ و این گونه از معدوم بودن خارج گشته اند: «و هی و إن لم تكن فی الأزل موجودة بوجوداتها الخاصة إلا أنها كلها متحدة بالوجود الواجبي و بهذا القدر خرجت عن كونها معدومة فی الأزل» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ۶، ۲۸۲). و به دنبال پذیرش این نحوه ثبوت برای اعیان ثابتة، می گوید چون علم خداوند به خودش، عین وجود اوست؛ و اعیان ثابتة به وجود او موجودند؛ پس اعیان ثابتة نیز معقول ذات حق اند به مناط موجودیت ذات برای ذات؛ و از این رو، معلومات ذات حق، گرچه متکثرند اما همه معقول به علم یگانه اند: «لما كان علمه بذاته هو نفس وجوده و كانت تلك الأعیان موجودة بوجود ذاته فكانت هی أيضا معقولة بعقل واحد هو عقل الذات؛ فهی مع كثرتها معقولة بعقل واحد، كما أنها مع كثرتها موجودة بوجود واحد» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ۶، ۲۸۳).

به نظر می رسد این تحلیل و تبیین، مصداقی از «تفسیر بما لا یرضی صاحبه» است؛

زیرا:

اولاً اینکه اعیان ثابتة، موجود به وجود حقیقی باشند و به عین موجودیت حقیقی خداوند حقیقتاً موجود باشند، خلاف مبنای اصلی عرفاست که وجود حقیقی را منحصر به ذات حق می دانند؛ و هر کثرتی را در وجود، منتفی می دانند؛ ابن عربی موجودیت حقیقی را حتی از اسماء و صفات نفی می کند چه رسد به اعیان ثابتة که مظهر اسماء و مادون اسماء

هستند: «الوجود الحق إنما هو الله خاصة من حيث ذاته و عينه، لا من حيث أسماؤه» (ابن عربی ۱۳۷۰، ۱۰۴).

ثانیاً اینکه مرتبه موجودیت اعیان ثابت، عین مرتبه ذات حق باشد نیز خلاف بینات باور عرفاست؛ زیرا به تعیین و تحدید ذات حق منجر می شود؛ قانونی می گوید «اعلم أن الحق من حيث إطلاقه الذاتي لا يصح أن يحكم عليه بحكم ... لأن كل ذلك يقضى بالتعيين و التقيّد ... و كل ما ذكرناه ينفي الإطلاق» (قونوی، بی تا ۶).

ثالثاً اینکه ثبوت اعیان ثابت در مرتبه ذات حق، به گونه ثبوت «کثرت در وحدت» باشد چنان که ظاهر عبارت مذکور صدرالمتألهین است که می گوید: «فهی مع کثرتها معقولة بعقل واحد، كما أنها مع کثرتها موجودة بوجود واحد» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ۶، ۲۸۳)؛ از نظر عرفا موضوعی ناپذیرفتنی و باطل است؛ زیرا ثبوت هر گونه کثرت وجودی در مرتبه ذات حق و لو بانطواء کثرات در وجود واحد خداوند باشد به شرک ذاتی منجر می گردد؛ چون این کثرات وجودی در مقام مقایسه با «ذات حق» اگر در واقع، هیچ فرقی با «ذات حق» نداشته باشند، در این صورت از اینکه این کثرات به وجود ذات خداوند، موجود باشند و نه عکس آن، ترجیح بلا مرجح لازم می آید؛ چون با اینکه طبق فرض هیچ فرقی بین ذات حق و این کثرات نیست اما با این حال این کثرات اند که موجود به وجود خداوندند و نه عکس آن.

و اگر در واقع کثرات منطوی در مرتبه ذات حق، با «ذات حق» فرقی داشته باشند که به استناد آن فرق، این کثرات اند که موجود به وجود خداوندند و نه عکس آن؛ در این صورت، لازمه تغایر منطوی و منطوی فیه این است که ذات حق، گرفتار کثرت و تعدد باشد؛ و چون این کثرات قبل از ایجاد حقایق خلقی اند؛ پس به تعداد افراد این کثرت، ذات واجبی خواهیم داشت؛ و این عین شرک ذاتی است.

علاوه بر این، صدرالمتألهین به ثبوت این کثرت واقعی در مرتبه «ذات حق» در مواضعی از کلامش تصریح می کند؛ از جمله دو مقام احدیت و مقام واحدیت را که عرفاً خارج از حریم «ذات حق»، و از تجلیات و ظهورات «ذات حق» می دانند، اما صدرالمتألهین در عین تغایری که بین این دو مقام قائل است، آن دو مقام متفاوت مرتبه را در مرتبه ذات حق قرار می دهد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ۶، ۲۸۴). و این یعنی ذات واجب الوجودی یک ذات دو طبقه ای یا دو مرتبه ای است؛ به علاوه، ایشان هر یک از این دو مقام را، مخصوصاً

مقام واحدیت را که همان مقام الهیت است، واجد کثرات اسمائی و اعیانی بی شماری می داند و در مورد آن می گوید: «باعتبار هذه المدلولات التي هي أيضا بوجه عين الذات و يقال لها مرتبة الإلهية و الواحدية فجاءت الكثرة كم شئت إذ في هذه المرتبة تتميز الصفة عن الذات و تتميز الصفات بعضها عن بعض فيتميز العلم عن القدرة و هي عن الإرادة فيتكثر الصفات و بتكثرها يتكثر الأسماء» (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱م، ۶، ۲۸۴). روشن است تحقق این همه کثرات واقعی در مرتبه ذات حق، و قبل از ایجاد عوالم خلقی، به تکرر ذات واجب منجر می شود که پذیرفتنی نیست؛ همچنین از جمله مواردی که ایشان به ثبوت کثرت واقعی در مقام ذات حق تصریح می کند عبارت اوست در نقد شیخ اشراق که قائل به وجود علم تفصیلی در مرتبه ذات نیست؛ در آنجا صدرالمتألهین به گونه ای به کثرت تشکیکی در مرتبه ذات حق، تصریح می کند و می گوید: «فبالحقیقة لیس هناك حال و لا محل بل شیء واحد متفاوت الوجود بالکمال و النقص و البطون و الظهور» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ۶، ۲۶۱) و این ادعا نیز به تعدد واجب های متفاوت المراتب منجر می شود.

نتیجه بحث

صدرالمتألهین علم واجب به اشیاء قبل از ایجاد را این گونه تبیین می کند که ذات واجب (بر مبنای قاعده بسیط الحقیقه و نیز بخاطر اینکه علت واجد همه کمالات معلول خود است) به عین وجود بسیطش واجد همه اشیاء است؛ و چون ذات او برای خودش حضور دارد پس همه اشیاء، به عین معلومیت ذات، معلوم او هستند؛ او سپس بیانات عرفا را بر همین بیان خود تطبیق می کند؛ اما در این مقاله روشن شد که علاوه بر اینکه چنین تطبیقی خلاف بیانات اعتقادات عرفاست و بیانات عرفا با بیان او تفاوت جوهری دارد؛ بیان او فی حد نفسه نیز به اشکالاتی از جمله به شرک ذاتی منجر می شود.

منابع

- صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة (۱۹۸۱م)، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
 محی الدین ابن عربی (بی تا)، الفتوحات المکیة (۴ جلدی)، بیروت، دار صادر.
 محی الدین ابن عربی (۱۳۷۰)، فصوص الحکم، چاپ دوم، بی جا، انتشارات الزهراء.
 سید حیدر آملی (۱۳۶۸)، جامع الأسرار و منبع الأنوار، چاپ اول، انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
 صدرالدین قونوی (بی تا)، رساله النصوص، بی جا، بی نا.
 صدرالدین قونوی (۱۳۷۴)، مفتاح الغیب، چاپ اول، تهران، انتشارات مولی.

یادداشت‌ها

۱. صدرالدین قونوی در این باره می گوید (قونوی، بی تا، ۶): «اعلم أن الحق من حيث إطلاقه الذاتي لا یصح أن یحکم علیه بحکم أو یعرف بوصف أو یضاف إلیه نسبة ما من وحدة أو وجود أو مبدئية أو اقتضاء ایجاد أو صدور اثر أو تعلق علم منه بنفسه أو غیره؛ لأن کل ذلك یقضى بالتعین و التقيّد و لا ریب فی أن تعقل کل تعین یقضى سبق اللاتعین علیه، و کل ما ذکرناه ینافی الإطلاق».
۲. صدرالدین قونوی درباره حقائق معلومه می گوید (قونوی، بی تا، ۷۵): «الحقائق من حيث، معلومیته و تعین صورها فی العلم الحق الذاتي الأزلی،... لا یوصف بالجعل عند المحققین من اهل الكشف و النظر أيضا، إذ المجهول هو الموجود، فما لا وجود له، لا یكون مجعولا».
۳. «أنها معدومه لأنفسها لا ثبوت لها إلاً فی نفس العالم بها، فلو قيل بجعلها، لزم اما مساوقتها للعالم بها فی الوجود، أو أن یكون العالم بها محلا لقبول الأثر من نفسه فی نفسه و ظرفا لغيره أيضا، كما مرّ، و کل ذلك باطل» (قونوی، بی تا، ۷۵).
۴. از عبارات دیگری که بر تقسیم اسماء و صفات حق به دو دسته فوق و نیز اتحاد مفهومی صفات ذاتی با ذات حق دلالت دارد عبارت ابن عربی در فصوص الحکم است که (ابن عربی ۱۳۷۰، ۱۰۴) می گوید: «الوجود الحق إنما هو الله خاصة من حيث ذاته و عینه لا من حيث أسماؤه، لأن أسماءها لها مدلولان: المدلول الواحد عینه و هو عين المسمى، و المدلول الآخر ما يدل علیه مما ینفصل الاسم به من هذا الاسم الآخر و یتیمز. فأین الغفور من الظاهر و من الباطن، و أین الأول من الآخر؟ فقد بان لك بما هو کل اسم عين الاسم الآخر و بما هو غیر الاسم الآخر. فبما هو عینه هو الحق، و بما هو غیره هو الحق المتخیل الذي كنا بصدده» بر اساس این عبارت، مدلول و مفهوم اسم گاهی عین مدلول ذات حق است و گاهی مدلول مغایری دارد.
۵. (قونوی، ۱۳۷۴، ۲۲): «اسمه عين صفته و صفته عين ذاته إذا اعتبرت فيه؛ فکماله نفس وجوده الذاتي الثابت له من نفسه لا من سواه، و حیاته و قدرته عين علمه، و علمه بالأشياء أزلاً عين علمه بنفسه، بمعنی أنه علم نفسه بنفسه و علم الأشياء بنفس علمه بنفسه، تتحد فيه المختلقات...».