



A Review of Immutable Essences and Imprinted Forms and a Critique of Sadra's Objections in regards to Imprinted Forms

Azam Irajinia*
Zohre Hassani Karqand**

Received: 10/04/2017 | Accepted: 06/11/2017

Abstract

The two theories of immutable essences and imprinted forms which have been presented in order to explain pre-creational knowledge and which have a special role in the area of compulsion and choice, and predestination and fate, have been analyzed and studied by many intellectuals; some have accepted these theories and others have criticized them; Sadra has defended the theory of immutable essences and criticized the theory of imprinted forms. This paper seeks to critique Sadra's objections to imprinted forms by explaining the essence and manner of occurrence of immutable essences and explaining Divine knowledge through them, and also by studying the circumstance of Divine knowledge through Avicenna's imprinted forms by finding the common aspects between the two theories; it also seeks to show that Sadra's objections are valid if imprinted forms are quiddities and cause forms to occur in God's essence; whereas the study clearly shows that imprinted forms, like immutable essences, are prerequisites of His essence and are existential entities that God's essence is attributed with and the same way that God's detailed knowledge can be explained through immutable essences it can also be analyzed through imprinted forms so much so that the God's detailed knowledge is more deservedly applied to that than to immutable entities.

Keywords:

Divine knowledge, immutable entities, imprinted forms, Avicenna, Sadra.

* Assistant professor, department of Philosophy and Theology, Ferdowsi University, Mashhad (corresponding author) | airajinia@um.ac.ir

** Graduate student of Islamic Philosophy and Wisdom, Ferdowsi University, Mashhad | 7194hassani@gmail.com



بررسی اعیان ثابت و صور مرتسمه همراه با نقد ایرادات ملاصدرا به صور مرتسمه

اعظم ایرجی نیا*
زهره حسینی کرکند**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۱/۲۱ | تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۸/۱۵

چکیده

دو نظریه اعیان ثابت و صور مرتسمه که برای تبیین علم پیش از ایجاد، ارائه شدند و نقش ویژه‌ای در حوزه جبر و اختیار و قضا و قدر ایفا کرده‌اند، از سوی اندیشوران بسیاری تحلیل و بررسی شده‌اند؛ برخی این نظریه‌ها را پذیرفتند و برخی نیز به نقد آن‌ها پرداخته‌اند. ملاصدرا از میان این دو نظریه، از اعیان ثابت دفاع و از صور مرتسمه انتقاد کرده است. این نوشتار برآن است تا با بیان چستی و چگونگی پیدایش اعیان ثابت و تبیین علم الهی توسط آن‌ها و نیز بررسی کیفیت علم الهی توسط صور مرتسمه این سینا - با یافتن وجوه اشتراک دو نظریه اعیان ثابت و صور مرتسمه - اشکالات ملاصدرا بر صور مرتسمه را به نقد نشیند و نشان دهد که اشکالات ملاصدرا در صورتی که صور مرتسمه، ماهیت باشند و موجب حلول صور در ذات خداوند شوند وارد است؛ حال آن‌که با بررسی انجام شده آشکار می‌شود صور مرتسمه همانند اعیان ثابت، لوازم ذات و اموری وجودی‌اند که ذات به آن‌ها متصف می‌شود و علم تفصیلی خداوند همان‌گونه که توسط اعیان ثابت قابل تبیین است، به واسطه صور مرتسمه نیز تحلیل پذیر است تا آن‌جا که اطلاق علم تفصیلی خداوند بر آن حق از اطلاق علم بر اعیان ثابت است.

کلیدواژه‌ها

علم الهی، اعیان ثابت، صور مرتسمه، ابن سینا، ملاصدرا.

* استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول) | airajinia@um.ac.ir

** دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد | 7194hassani@gmail.com

۱. مقدمه

علم پیشین الهی در حوزه فلسفه و کلام از دیرباز معرکه آراء فراوان بوده است. اعیان ثابت و صور مرتسمه دو دیدگاه مشهور برای تبیین علم الهی به حوزه عرفان و فلسفه راه یافتند که در باب تشریح قضا و قدر، جبر و اختیار و خیر و شر اهمیت بسزایی دارند.

مدعی مشهور آموزه اعیان ثابت ابن عربی و پیرو مشهور او ملاصدراست. ابن سینا نیز به عنوان فیلسوف مسلمان مدافع نظریه صور مرتسمه است که در طول تاریخ از گزند انتقادات در امان نبوده است. درباره این دو نظریه آثار بسیار نگاشته شد. در مورد پیروان ابن عربی می توان از قونوی، جندی و فرغانی و شارحانی نظیر کاشانی و قیصری نام برد. قیصری در اثر مطلع خصوص الکلم فی معانی فصوص الحکم به طور نظام مند به اعیان ثابت پرداخته است. جامی نیز حاصل تلاش دو سه قرن محققان را در آثار خود از جمله نقد النصوص فی شرح نقش النصوص، تدوین کرده است.

شارحان ابن سینا که مشهورترین آنها خواجه نصیرالدین است در شرح اشارات ابن سینا به نقد دیدگاه صور مرتسمه پرداخته و ملاصدرا - که آثار ابن سینا ستون های خیمه آثار او را تشکیل می دهند - اگر چه به نقد ناقدان صور مرتسمه پاسخ می دهد، اما خود به نقادی از صور مرتسمه همت می گمارد. این قلم در پی آن است تا با دو بخش اصلی اعیان ثابت و صور مرتسمه به بیان کیفیت علم الهی پردازد و در نهایت، اشکالات ملاصدرا بر صور مرتسمه را بیان و نقد کند و در تکمیل پاسخ به نقد ملاصدرا به ویژگی های اعیان ثابت متناسب با ویژگی های صور مرتسمه باریابد و به دلیل دست یابی به اشتراکات صور مرتسمه با اعیان ثابت به احکام مشترک آنها که یکی از آنها تبیین علم تفصیلی خداوند به موجودات پیش از ایجاد است، استدلال کند.

۲. چستی اعیان ثابت

اعیان ثابت که با دلایل نقلی (رحیمیان، ۱۳۷۶، ۲۱۰)، عقلی (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۱۰، ص ۵۱۴؛ رازی، ۱۴۱۰، ۱۳۴) و شهودی (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۲۵۷) به اثبات رسیده اند، در عرفان ابن عربی عبارت اند از حقایق و ماهیات اشیاء در علم حق و به بیان دیگر، صور علمی اشیاء، حقایق ممکنات و معانی موجود در علم حق اند که از ازل در علم حق ثابت اند و بواطن ظواهری هستند که بطونشان ابدی است. از آنها با نام «حروف عالیات» یاد شده است؛ شئون ذاتی که مندرج در ذات اند به حیثی که هنوز از قوه به فعل

نیامده‌اند و بعد از ظهور در مراتب ظاهر می‌شوند (جهانگیری، ۱۳۵۹، ص ۲۷۰).
 اعیان ثابت یا در ارتباط با عالم خلق در نظر گرفته می‌شوند که در این صورت عبارتند از حقایق موجودات و اعیان خارجی که آن‌ها ظل اعیان ثابت‌اند یا در ارتباط با اسمای الهی که در این صورت، عبارتند از مظاهر و صور اسمای الهیه و تعین تجلیات اسمائیه حق. اسمای الهی دارای صوری در علم حق تعالی هستند. این صور علمیه از آن جهت که عین ذات متجلی به تعین خاص، یعنی تعینات اسمایی حق در مرتبه واحدیت هستند، اعیان ثابت‌اند (قیصری، ۱۳۸۷، ص ۴۲).

۱.۲. وجه تسمیه اعیان ثابت

وجه تسمیه اعیان ثابت به ثابت، ثبوت در عدم و عدم اتصاف به وجود خارجی است. در این جا عباراتی شبیه به دیدگاه معتزله در مورد آن‌ها به کار رفته است؛ زیرا آن‌ها هم معتقد بودند که معدومات ممکن پیش از وجود خارجی ثبوت دارند و به آن‌ها «معدوم ثابت» می‌گفتند، یعنی چیزی میان عدم مطلق و وجود خارجی که همان ثبوت است. اعیان ثابت ابن عربی پیش از وجود خارجی در علم الهی ثابت‌اند و این ثبوت اولاً در خارج نیست، بلکه در علم است و نوعی از وجود یعنی وجود علمی دارد. با ایجاد حق، احکام و آثار اعیان ثابت در خارج ظهور و وجود می‌یابند نه خود آن‌ها (جهانگیری، ۱۳۵۹، ص ۳۷۹).

اسمای الهیه در علم خداوند صوری معقول دارند. این صور عقلی (علمی) از آن حیث که عین ذات‌اند و متجلی به تعین خاص هستند در اصطلاح اهل الله «اعیان ثابت» نامیده می‌شوند، خواه کلی باشند و خواه جزئی. کلیاتشان، ماهیات و حقایق و جزئیاتشان، هویات نامیده می‌شوند (قیصری، ۱۳۸۷، ص ۴۲).

۲.۲. چگونگی پیدایش اعیان ثابت

اعیان ثابت از حیث نفس‌شان موجود نیستند. وجود بر آن‌ها و آن‌ها بر وجود عارض نمی‌شود و مجعول وجود هم نیستند، بلکه آن‌ها در ازل، به «لا جعل» وجود احدی و به وجود حق تعالی ثابت‌اند، همان‌طور که ماهیت با جعل وجودش موجود است^۱ (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۲۸۳؛

۱. «أعیان ثابتة فی الأزل بلا جعل و هی و إن لم تكن فی الأزل موجودة بوجوداتها الخاصة إلا أنها كلها متحدة بالوجود الواجبي...».

قیصری، ۱۳۸۷، ص ۴۷).

این اعیان از یک طرف موجود به وجود الله‌اند و از شیئیت برخوردارند، ولی از وجود عینی و ظهور در عالم شهادت بهره‌ای ندارند و واسطه بین موجود و معدوم‌اند. به عبارت دیگر، چون به وجود الله موجودند، معدوم نیستند و شیئیت دارند و چون در عالم شهادت از وجود بهره‌مند نشده‌اند، موجود نیستند. بنابر این، نه موجودند و نه معدوم، بلکه ثابت‌اند که همان «شیئیت ثبوت» است. فاعل آن‌ها اسمای خدایند و قابل، اعیان ثابتة‌اند. هر دو نیز در مقام الوهیت واحدیت به وجود خدا موجودند، یعنی در آن‌جا فاعل و قابل با هم جمع شده‌اند (مظاهری، ۱۳۸۷، ص ۱۲۹).

۳.۲. علم واجب تعالی به موجودات از طریق اعیان ثابتة

علم پیشین حق تعالی به نظام خلقت در قالب اعیان ثابتة در مرتبه واحدیت است و به نحو شهود مفصل در مجمل، تفصیل عالم در بساطت ذات حق تعالی محقق است و افاضه حق تعالی، تابع معلوم او یعنی اعیان ثابتة است (رحیمیان، ۱۳۷۶، ص ۲۰۴-۲۰۵؛ فاضل تونی، ۱۳۸۶، ص ۳۰-۳۶).

عرفا معتقدند که اعیان ثابتة ماهیت‌ها پیش از آن‌که موجود شوند و کثرت تفصیلی بیابند همگی با یک وجود بسیط اجمالی موجودند؛ زیرا اعیان از لوازم اسمای حق تعالی هستند و حقیقت آن لوازم به نحو اجمال علم اجمالی حق تعالی و به صورت تفصیل، علم تفصیلی خداوند و اعیان ثابتة‌اند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۸۶؛ ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۴۹).

اعیانی که ظاهر شده‌اند (اعیان خارجی) مظهر همان اعیان ثابتة‌اند و بنا به وحدت ظاهر و مظهر، می‌توان گفت که این همان‌اند، یعنی این اعیان ثابتة‌اند که ظاهر شده و در عین حال در بطون باقی‌مانده‌اند (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۳۳۱؛ کاکایی، ۱۳۸۱، ص ۵۷۴).

اعیان خارجی «شیئیت وجود» نامیده شده‌اند که در مرحله فعل حق ظهور یافته‌اند، اما اعیان ثابتة از «شیئیت ثبوت» نامبردارند که در مقام واحدیت‌اند و در مقام فعل حق تعالی نیستند (جامی، ۱۳۹۸، ص ۳۲). اعیان ثابتة مانند سکه دو رویه‌اند؛ یک روی آن‌ها صور اسمای الهی و روی دیگر آن اعیان خارجی عالم است. پس آن‌ها هم آشکارند و هم نهان. از آن حیث که عین عالم عیان‌اند، آشکاراند و از آن حیث که معقول‌اند و وجود خارجی اشیاء را ندارند نهان‌اند. هر وجود خارجی صورت فعلیت یافته عین ثابت خود است، همان‌طور که ساختمان،

صورت فعلیت‌یافته‌ی طرحی است که در ذهن مهندس نقش بسته است (ابن عربی، ۱۳۸۶، ص ۱۴۶-۱۴۸).

هر یک از این اعیان ثابت در درون خود حامل آینده‌ی تاریخی خویش و نیز سرنوشتی است که برای او هنگام تحقق بالفعل و تقرر در میان موجودات خارجی رقم خورده است (عقیقی، ۱۳۸۰، ص ۷۷). ملاصدرا در تحلیل علم واجب تعالی به اعیان ثابت، معتقد است که ذات واجب تعالی وجود صرف و به خود عالم است و صفات کمالیه در مقام ذات واجب حضور دارد. از آن‌جاکه حقیقت وجود موجودات خارجی در نزد واجب تعالی حضور دارند، پس واجب تعالی به این عناوین و اعیان ثابت (حقیقت موجودات) به علمی که عین ذات واجب است، عالم خواهد بود؛ زیرا اعیان بالعرض موجوداند و از همین رو، معقولیت آن‌ها نیز بالعرض است، یعنی موجود به وجود ذات‌اند؛ پس معقولیت آن‌ها نیز به معقولیت خود ذات خواهد بود و ذات واجب که به خود عالم است با همان علم ذاتی به اعیان ثابت هم عالم است و این اعیان همه مفاهیم و معانی و ماهیات کلیه را در خود دارند^۱ (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۲۴۶-۲۴۷).

۲.۴ دیدگاه ملاصدرا درباره‌ی اعیان ثابت

ملاصدرا اگرچه معتقد است که اعیان ثابت ثبوت دارند و وجود خارجی اعیان را ندارند، اما از همانندی آن‌ها با نظریه‌ی ثابتات ازلیه دفاع می‌کند و وجه تمایز آن‌ها را از آن‌جهت می‌داند که ثابتات ازلیه معدوم‌اند، اما اعیان ثابت اگرچه از ازل با جعلی پدید نیامده و وجودات خاص و متمایز از واجب تعالی ندارند، لیکن با وجود واجب تعالی متحدند و بر این اساس، وجود دارند^۲ (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۲۸۳).

ملاصدرا معتقد است که مراد عرفا این نیست که ماهیات پیش از وجود و مجرد از وجود، ثبوت

۱. «فإذا تقرر ذلك فنقول لما كان علمه بذاته هو نفس وجوده و كانت تلك الأعيان موجودة بوجود ذاته فكانت هي أيضا معقولة بعقل واحد هو عقل الذات فهي مع كثرتها معقولة بعقل واحد كما أنها مع كثرتها موجودة بوجود واحد إذ العقل والوجود هناك واحد فإذا ثبت علمه تعالی بالأشياء كلها في مرتبة ذاته قبل وجودها- فعلمه بالأشياء الممكنة علم فعلى سبب لوجودها في الخارج لما علمت أن علمه بذاته هو وجود ذاته و ذلك الوجود بعينه علم بالأشياء و هو بعينه سبب لوجوداتها في الخارج...»
 ۲. «أعيان ثابتة في الأزل بلا جعل و هي و إن لم تكن في الأزل موجودة بوجوداتها الخاصة إلا أنها كلها متحدة بالوجود الواجبي و بهذا القدر خرجت عن كونها معدومة في الأزل و لم يلزم شينية المعدوم كما زعمته المعتزلة كما مرت الإشارة إليه».

عینی و خارجی دارند، منظور آن‌ها این است که ماهیات به وجود بسیط اجمالی موجوداند؛ چون عرفا اعیان ثابتة را از لوازم و اسمای حق می‌دانند و اسمای حق به وجود واحد بسیط موجوداند، پس معدوم مطلق نیستند و از ازل به وجود حق و اسمای حق موجوداند، اما وجود بالفعل و متمایز ندارند، بلکه به وجود واحد بسیط حق تعالی موجوداند. البته، وجودی که مرتبه‌اش با وجود خارجی یکسان نیست و عرفا هم اگر از عدم آن‌ها سخن می‌گویند، مرادشان عدم مضاف به وجود خارجی آن‌ها بوده است^۱ (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۸۲، ص ۱۸۷، ص ۲۸۳).

۳. نظریه ارتسام صور

ابن سینا مدعی است علم واجب تعالی به موجودات پیش از ایجاد توسط صور مُرتسمه تحقق می‌یابد. واجب تعالی علت همه اشیا و ایجادکننده جمیع ماعداست و آنها را از عدم به صحنه هستی آورده است. بنابر این، او عالم به جمیع حقایق اشیا و لوازم آنهاست و او را مبدا فاعلی در نظام علی و معلولی دانسته و معتقد است هر چیزی را همان‌طوری که هست می‌داند و چون علم به معلول از راه علم به علت بوده و آفرینش معلول از راه ایجاد علت آن است، سه نکته باید مورد توجه باشد:

الف) علم واجب تعالی به اشیا غیر از خود اشیا است.

ب) علم واجب به اشیا مقدم بر خود اشیا است.

ج) علم واجب به ماسوی خارج از ذات او نیست.

مشائین و به‌ویژه ابن سینا، دو نکته اول را می‌پذیرند، اما نکته سوم را که این علم واجب که غیر از اشیا است و مقدم بر اشیا هم هست، باید خارج از ذات نباشد نمی‌پذیرد، بلکه آن را زائد بر ذات واجب دانسته و قائل به ارتسام صور اشیا در ذات او شده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۵۱). به اعتقاد

۱. «... فإذا تقرر هذا فنقول إن الذي أقیم البرهان علی استحالتة هو ثبوت الماهية مجردة عن الوجود أصلا سواء كان وجودا تفصیليا أو وجودا إجماليا و أما ثبوتها قبل هذا الوجود الخاص الذي به تصیر أمرا متحصلا بالفعل متميزا عن ما سواها فلا استحالة فيه بل الفحص البالغ و الكشف الصحيح یوجیهانه كما ستعلم فهؤلاء العرفاء إذا قالوا إن الأعیان الثابتة فی حال عدمیتها اقتضت كذا أو حکمها كذا فأرادوا بعدمها - العدم المضاف إلى وجودها الخاص المنفصل فی الخارج عن وجود آخر لغيرها لا العدم المطلق لأن وجود الحق تعالی ینسحبها كلها لأن تلك الأعیان من لوازم أسماء الله تعالی و لا شك أن أسماء تعالی و صفاته كلها مع كثرتها و عدم إحصائها - موجودة بوجود واحد بسیط فلم یکن هی بالحقیقة معدومات مطلقة قبل وجوداتها العينية بل المسلوب عنها فی الأزل هذا النحو الحادث من الوجود...» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۸۷).

مشائین، واجب‌الوجود در عالم بودنش به اشیاء، به صور مُرْتَسِمَه و متصله محتاج است (همان، ص ۷۱).

۳. ۱. کیفیت علم خدا از دیدگاه ابن‌سینا از طریق ارتسام صور

ابن‌سینا ابتدا علم خدا به ذاتش و سپس علم او به غیر ذاتش را اثبات می‌کند. او معتقد است که خدا به ذات خود عالم است؛ زیرا آنچه مانع علم است، ماده و علایق ماده است و خداوند متعال جسمانی و مادی نیست؛ پس هیچ مانعی برای عالم بودن او وجود ندارد و او علم محض و عالم است. همچنین او معلوم محض است؛ زیرا چیزی که مانع معلوم بودن یک شیء است، ماده و علایق ماده است و خداوند متعال از هرگونه شائبه مادی می‌رست؛ از این رو، برای معلوم واقع شدن مانعی ندارد و در نتیجه، او معلوم محض است؛ چون خدا به‌طور ذاتی، موجود مجرد، یعنی عقل است و ذاتاً معقول است، خودش خودش را تعقل می‌کند و خود معلوم خودش است؛ پس خدا علم و عالم و معلوم است. به عبارت دیگر، می‌توان گفت ذات موجود مجرد، عقل و عاقل و معقول است و خود را به علم حضوری درک می‌کند، چون غائب از خود نیست و خودش برای خودش حضور دارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۸۷-۵۸۸؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۳۵۷).

او علم خداوند به غیر را به گونه‌ای تبیین می‌کند که ذات خداوند دچار نقصان نگردد و بر این باور است که علم خدا به اشیاء ناشی از خود اشیاء و متأثر از آنها نیست. به اعتقاد او، خداوند هم به ذات خود عالم بوده و هم مبدأ وجود همه اشیاء است. از آن‌جا که او ذات خود را، ذاتی را که مبدأ همه اشیاء است، تعقل می‌کند؛ پس مبدئیت خود نسبت به اشیاء را تعقل می‌کند، و به همین دلیل، اشیایی را که او مبدأ آنهاست نیز تعقل می‌کند. بنابراین، تعقل او نسبت به اشیاء، فرع بر وجود آنها نیست، بلکه وجود اشیاء تابع تعقل او نسبت به آنهاست (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ص ۵۹۳). به عبارت دیگر، علم خدا فعلی است نه انفعالی، به این معنا که علم خدا منشاء فعل اوست، نه این‌که متأثر از فعل ایشان و متفعل از آن باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۶۶).

بنابر این، می‌توان گفت علم خدا به ماسوی ناشی از ذات خود اشیاء و متأثر از آنها نیست؛ چون اگر علم خدا منتزع از اشیاء خارجی باشد، لازم می‌آید اولاً علم او یا جزء ذاتش باشد که مستلزم تقوم ذات واجب‌تعالی به اشیاء است که ترکیب و نفی بساطت ذات را نتیجه می‌دهد و محال است و یا این‌که عارض بر ذاتش باشد که مستلزم این است که خدا واجب من جمیع جهات نباشد و این نیز

محال است. و ثانیاً مستلزم تأثیر آنها بر خداست که این نیز باطل است (ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۳۵۸).
ابن سینا در کتاب اشارات علم خداوند به صور مرتسمه را موجب تکثر در ذات نمی‌داند؛ زیرا آنها مقوم ذات نیستند و یادآور می‌شود که آنها لوازم غیر مابین با ذات و متأخر از ذات اند و خداوند که خود را تعقل می‌کند آنها را نیز با تعقل ذات تعقل می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۳۰۲).
بنابر این، طبق دیدگاه ابن سینا واجب تعالی به تمام جزئیات به صورت کلی و بسیط علم دارد؛ زیرا صور علمی تمام موجودات عالم، بر اساس نظام علی و معلولی مرتسم در ذات اند و واجب تعالی از طریق تعقل ذات و لوازم ذات و لوازم لوازم ذات و ... به تعقل همه امور تا جزئیات می‌پردازد. او عالم به تمام اشیاست و چون نظام علی و معلولی نظام ثابتی است علم او نیز علم ثابتی است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۹۸-۲۹۹؛ ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۸).

بدین ترتیب ابن سینا نخست ثابت می‌کند که علم خدا به اشیا، اولاً به نحو دفعی و بسیط است، ثانیاً علم او علم فعلی است، نه انفعالی و ثالثاً قیام آنها به خدا، قیام صدوری است نه حلولی. از این رو، جهت علم خداوند به اشیا، لازم نیست آن اشیا موجود باشند و سپس اضافه عقلیه خدا نسبت به آنها صورت گیرد.

ابن سینا از این که علم خدا شامل همه اشیاست، نتیجه می‌گیرد که عالم ربوبی محیط بر همه اشیا، اعم از موجودات بالفعل و ممکنات غیر موجود است و او به همه اشیا اضافه عقلیه دارد. همچنین، طرف اضافه عقلیه خدا اشیاست از آن جهت که معقول اند، نه از آن حیث که در خارج موجودند. بدین ترتیب، علم خدا به اشیا از طریق صورت‌های ارتسامی و معقول اشیا پدید می‌آید (فیروزجایی، ۱۳۸۶، ص ۴۶۰-۴۶۱).

ابن سینا برای جلوگیری از اشکالات وارد بر صور مرتسمه ۴ فرض را بیان می‌دارد که در صورت وجود هریک از آنها علم خداوند توسط صور مرتسمه باطل خواهد بود و با مطالبی که در مورد کیفیت علم خداوند در آثار خود پرداخته است، این اشکالات را دفع می‌کند.

فرض اول: صورت‌های علمی خدا اجزای ذات خدا باشند. این فرض باطل است چون مستلزم ترکیب در ذات خداست و ابن سینا هر نحوه ترکیبی از خداوند را در آثارش نفی می‌کند.

۱. «... فنقول إنه لما كان تعقل ذاته بذاته - ثم يلزم قيوته عقلا بذاته لذاته أن يعقل الكثرة - جاءت الكثرة لازمة متأخرة - لا داخله في الذات مقومة بها - و جاءت أيضا على ترتيب لكثرة اللوازم - من الذات مبنية أو غير مبنية - لا يلزم الوحدة - ...»

فرض دوم: صورت‌های علمی خدا از لوازم و عوارض ذات خدا بوده و در ذات او موجود باشند. این فرض نیز مردود است؛ زیرا این صورت‌های ادراکی ممکن‌الوجودند و عروض آن‌ها بر ذات خدا خلف است؛ زیرا مستلزم آن است که ذات واجب‌الوجود بالذات از جهت آن که معروض ممکنات قرار گرفته است، واجب‌الوجود بالذات نباشد.

فرض سوم: هر یک از صورت‌های علمیه، به وجود مفارق در صقع ربوبی موجود باشند و علم خدا به آنان، علم خدا به اشیای متناظر آن‌ها در عالم خارج باشد. اشکال این فرض، آن است که این همان قول به مثل افلاطونی است که نقد و رد شده است.

فرض چهارم: آن است که صور علمی خدا در موجود دیگری (نفس یا عقل) موجود باشند و آن نفس یا عقل، موضوع و معروض این صور باشند؛ بدین نحو که هرگاه خداوند صورت‌ها را تعقل کند، آن صورت‌ها در نفس یا عقل ارتسام یابند. این صورت‌ها هم برای موضوع خود (نفس یا عقل) معلومند (چون در آن موضوع حلول کرده‌اند) و هم برای خداوند (چرا که خداوند علت صدور آن‌هاست). بر اساس این فرض، همان ترتیبی که در خارج بین موجودات برقرار است (این که برخی معلول مستقیم خدا و بعضی معلول با واسطه خدا هستند و میان آن‌ها تقدم و تأخر برقرار است)، بین صورت‌های علمی متناظرشان نیز برقرار خواهد بود که بر این فرض چنین اشکال شده است که با توجه به آن که این صورت‌های علمیه، معلول خدا هستند، پس بخشی از همه اشیایی اند که خدا ذات خود را مبدأ آن‌ها می‌داند (فیروزجایی، ۱۳۸۶، ص ۴۶۰-۴۶۱).

۳.۱.۱. تبیین علم تفصیلی خدا به جهان از دیدگاه ابن سینا

ابن سینا در تبیین علم تفصیلی خدا به جهان هستی دیدگاه خود را در دو مرحله پی‌ریزی کرده است: مرحله اول: بر این اساس که ابن سینا پیرو ارسطو است و معتقد است که علم خدا به اشیاء جهان نمی‌تواند برگرفته از خود اشیای خارجی باشد، از این رو می‌گوید:

اگر علم واجب به اشیاء برگرفته از خود اشیاء خارجی باشد، موجب انفعال ذات واجب تعالی می‌شود؛ زیرا اگر علم او برگرفته از اشیاء خارجی باشد، حالتی از علم برای او تحقق می‌یابد که برگرفته از غیر است. تالی این استدلال باطل است و بطلان

مقدم هم مسلم است. در نتیجه علم واجب به اشیاء برگرفته از خود اشیاء خارجی نیست (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۸۴).

مرحله دوم: ابن سینا نظر نهایی اش درباره علم واجب به جهان را بیان می کند. او کیفیت علم را منحصر در تصور پیش گفته نمی داند، بلکه افزون بر آن، شکل دیگری از علم را نیز ترسیم می کند. او می گوید:

صورت علمی گاهی برگرفته از اشیای موجود عینی است، مانند آن جا که به وسیله حواس در رصدخانه به صورت آسمان، عالم می شویم و گاهی چنین نیست، بلکه بر عکس، صورت علمی سبب تحقق اشیای عینی است، مانند آن جایی که بنا صورت خانه را در بیرون پدید می آورد به عبارت دیگر در صورت اخیر چیزی موجود نیست تا پس از تأثر از آن، عالم شویم، بلکه آن علم و صورت علمی که نزد ماست سبب تحقق شیء عینی می گردد و شیء عینی متأثر از ماست. علم واجب تعالی به اشیاء، به نحو اخیر است (ابن سینا، ۱۳۷۶، ص ۳۸۹-۳۹۰).

۴. اشکال ملاصدرا بر نظریه ارتسام صور

خواجه نصیرالدین طوسی، در شرح اشارات، علامه خفری در حواشی خود بر تجرید، شیخ اشراق و ابوالبرکات بغدادی به نوعی خدشه بر دیدگاه صور مرتسمه کرده اند و معتقدند این نظریه در تبیین علم خداوند کارآمد نیست و البته، ملاصدرا نیز به آن ها پاسخ داده است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۹۸-۲۱۹)، اما در این میان خود او بر صور مرتسمه اشکالاتی را وارد می داند.

با توجه به آن چه که این نوشتار در پی آن است اشکالاتی که از سوی ملاصدرا بر دیدگاه صور مرتسمه ایراد شده است، بررسی می گردد تا آشکار شود که می توان از پنجره ای دیگر به آن ها نگریست و دیدگاه ابن سینا را با نظر داشت آن چه در اعیان ثابت رخ کرده است، بررسی کرد.

اشکال اول: خداوند به حقیقت موجودات علم دارد و حقیقت موجودات، وجود آن هاست. بنابراین، آن چه به عنوان علم خداوند به حقیقت موجودات به حساب می آید، حضور عینی و خارجی آن هاست نه ماهیت آن ها و حال آن که بر اساس صور مرتسمه علم واجب تعالی حصولی خواهد بود نه حضوری؛ زیرا صورت علمی از دیدگاه فیلسوفان مشاء کیف است (ملاصدرا، ۱۳۶۸،

ج ۶، ص ۲۲۸-۲۳۲).

اشکال دوم: بر اساس مشهور لوازم یک شیء از سه حال خارج نیستند؛ یا لازم ماهیت شیء اند یا لازم وجود ذهنی و یا لازم وجود خارجی و از آنجا که میان لازم و ملزوم سنجیت وجود دارد، لازم وجود این صور تفصیلیه لازم ذات، ممکن نیست که لازم وجود ذهنی باشند؛ زیرا واجب تعالی وجود خارجی دارد و این لوازم نیز باید وجود خارجی داشته باشند و این صور نباید لوازم ماهیت باشند؛ زیرا حق تعالی ماهیت ندارد و از همین رو، قول به صور مرتسمه باطل است؛ زیرا صور مرتسمه ماهیت‌اند و وجود ذهنی دارند (نک: ملاصدرا، ۱۳۹۰، ص ۲۹۱-۲۹۳؛ ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۲۲۸-۲۳۲).

اشکال سوم: از آنجا که صور مرتسمه علم خداوند را تشکیل می‌دهند و وجود خارجی هر موجودی بر اساس علم حق تعالی محقق می‌شود، صور که وجود علمی دارند نه عینی، مقدم بر وجود خارجی صوادر (عقول) می‌شوند و این مطلب بر خلاف قاعده امکان اشرف است؛ زیرا بر اساس این قاعده وجود قوی مقدم بر وجود ضعیف است و وجود عینی شیء قوی‌تر از وجود ذهنی و ماهیت آن است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۲۲۸-۲۳۲).

۴.۱. پاسخ به اشکالات ملاصدرا در ضمن تطبیق اعیان ثابته بر صور مرتسمه

پیش از ورود به پاسخ هر اشکالی لازم است تا بیان شود که فلسفه ابن سینا یک نظام سیستماتیک است و نمی‌توان پاره‌ای از عبارات او را در برخی از آثار او بدون در نظر گرفتن بخش دیگر گفتار او بررسی کرد، بلکه هر مسئله‌ای در این نظام را باید در این سیستم فلسفی به عنوان یک کل بررسی کرد. از این رو با در نظر داشتن این موضوع که ابن سینا به عینیت صفات با ذات و این که صفات لوازم ذات‌اند و ذات، فاعل و قابل آن‌هاست اما نه با قبول به معنای انفعال، بلکه با قبول به معنای اتصاف، معتقد است و این که علم تفصیلی واجب تعالی به اشیاء پیش از ایجاد با صور مرتسمه تحقق دارد که آن صور نیز چون علم حق تعالی هستند، لوازم ذات حق تعالی را تشکیل می‌دهند، پاسخ تفصیلی نقد ملاصدرا و تطبیق صور مرتسمه با اعیان ثابته آشکار می‌شود. آن چه به عنوان مقدمه در تحلیل پاسخ به نقد ملاصدرا و تطبیق اعیان ثابته یاری می‌رساند، عبارتند از:

۱. عدم شناخت ذات خداوند و معرفت به او با صفاتش: این مقدمه آشکار می‌سازد که معرفت به صفات الهی بیان‌گر چه مرحله‌ای از معرفت انسان به خداست. از دیدگاه ابن سینا حقیقت ذات

خداوند ناشناخته است و او را با صفات می‌توان شناخت؛ زیرا حقیقت او اسم و رسمی ندارد^۱ (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۳۱۳).

۲. قبول به معنای اتصاف: ابن سینا در آثار خود به تبیین احکام واجب تعالی و صفات او پرداخته است و واجب تعالی را بسیط و وجود محض می‌داند و صفات او را لوازم او می‌شمارد. ابن سینا در کتاب التعلیقات (ابن سینا، ۱۴۲۱، ص ۲۱۸-۲۱۹) به تبیین عینیت صفات با ذات می‌پردازد که تقریر برهان - به اختصار - بدین قرار است:

زیادت صفات حق تعالی بر ذات او دو فرض در پی دارد که هر دو محال است: فرض اول این که علت موجهه صفات غیر ذات و شیئی خارجی باشد که لازمه‌اش قابلیت ذات حق تعالی برای صفات است و قابل بودن در واجب معنا ندارد؛ زیرا قبول، همراه با قوه است و به معنای انفعال واجب و نیازمندی او به غیر است. فرض دوم این که علت موجهه صفات خود ذات باشد که لازمه آن فاعل و قابل بودن حق تعالی است و این نیز نادرست است؛ زیرا عروض هر صفتی بر شیء، به معنای انفعال است، لیکن اگر صفات لوازم ذات باشند، محذور اجتماع قابل و فاعل رخ نمی‌کند؛ چون صفات عارض بر او نمی‌گردند و ذات، معروض صفات نخواهد بود، در نتیجه، صفات همان ذات‌اند (همان، ص ۲۲۴).

از نظر او، قبول صفات در مورد واجب تعالی به معنای اتصاف است، یعنی صفات خداوند که لوازم ذات‌اند، عین ذات حق تعالی هستند بدون این که محذور اجتماع فاعل و قابل در شیء واحد از جهت واحد رخ دهد و خداوند صفات را به همان وجود واجبی داراست و به آن‌ها متصف می‌گردد.

۳. صفات به عنوان لوازم ذات حق تعالی: او در عبارات خود به صفات به عنوان لوازم ذات و مساوقت آن‌ها تصریح می‌کند. در آثار ابن سینا به صفات خداوند و مساوقت و تلازم میان آن‌ها اشاره شده است؛ او در کتاب نجات نخستین صفت خداوند را صفت «موجود» معرفی می‌کند (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۲۵۱) و معتقد است وجوب وجود اخص لوازم ذات است. در پاره‌ای دیگر از عبارات خود، در کنار وجوب، از دیگر لوازم ذات و مساوقت میان آن‌ها سخن می‌گوید: وجوب وجود...، اخص لوازم ذات و نخستین لازم آن است. از آن جهت اخص لوازم وجود حق تعالی نخستین لازم آن است که بر خلاف دیگر لوازم بی‌واسطه لازم دیگری برای خداوند اثبات می‌شود

۱. «... فان واجب الوجود هو الذی لا هو الا هو ای کل ما عداه فلا هویة له من حیث هو هو بل هویته من غیره و واجب الوجود هو الذی لذاته هو هو بل ذاته انه هو لا غیر و تلك الهوية و الخصوصية معنی عدیم الاسم لا یمكن شرحه الا بلوازمه...»

(ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۳۵، ۳۷ و ۲۲۴) اما دیگر لوازم برخی به واسطه بعضی دیگر اثبات می‌گردند. وحدت نیز از اخص لوازم آن ذات پیراسته از کاستی است؛ زیرا دیگر موجودات حداقل ترکیبی که دارند ترکیب از ماهیت و وجود است که چنین ترکیبی در ساحت ربوبی او راه ندارد و هیچ موجودی در حقیقت وجود و حقیقه با او همتا نیست و از آن‌جا که وجود و حقیقه با یک‌دیگر مساوق‌اند، وحدت حقیقی از آن اوست.

همان‌گونه که پیش از این نیز گذشت، همه صفات الهی از دیدگاه او لوازم ذات‌اند و نیز بر اساس مترادف صفات الهی صفت علم را با دیگر صفات که وجودی‌اند هم‌داستان می‌خواند که مقدمه بعدی به آن می‌پردازد.

۴. وجودی بودن تمام صفات الهی بر اساس مترادف صفات: ابن‌سینا عدم تکرر در معانی صفات واجب تعالی را که ابسط بسائط است این‌گونه ترسیم می‌کند و می‌گوید: علم، اراده و حیات آن‌گاه که به‌طور مطلق تصور شوند نه در مقایسه با مصداق، هر یک خود مفهومی جدا و متمایز از یک‌دیگرند و دیگر صفات و مفاهیم نیز آن‌گاه که به‌طور متمایز از یک‌دیگر باشند، مترادف نخواهند بود، لیکن آن‌گاه که با مصداق سنجیده شوند اگر مصداق محدود است، صفات نیز محدود و مخالف با یک‌دیگرند و اگر با مصداق مطلق نامحدود سنجیده شوند، مفاهیم مطلق متخالف با توجه به مصداق مطلق، اطلاق آن‌ها درهم شکسته می‌شود. از این‌رو، مفاهیم مطلق که هر یک غیر از دیگری است امری متوهم و ذهنی است و همین امر مطلق متوهم به لحاظ مصداق و موجود خارجی بودن، غیر مطلق می‌شود و هر یک به تنهایی حکایت از تمام مصداق می‌کند.^۱

۴.۲. پاسخ به اشکالات ملاصدرا بر صور مُرتسمه

حاصل التزام به مقدمات پیش‌گفته آن است که علم خداوند به موجودات پیش از ایجاد، عنوان صور مُرتسمه را دارد، اما صور مُرتسمه نزد حق تعالی وجودی‌اند و ماهیت نیستند بر خلاف صور ذهنی حاصل در نزد ممکنات؛ زیرا اصولاً صفات خداوند با صفات ممکنات - به لحاظ کمال و نقص - متفاوت است. ذکر مثالی تفاوت وجود صور مُرتسمه نزد خداوند با صور مُرتسمه نزد

۱. «و اما الحیة علی الاطلاق و العلم علی الاطلاق و الارادة علی الاطلاق فلیست واحدة المفهوم و لكن المطلقات متوهمه و الموجودات غیر مطلقه، بل لكل ما يجوز ان يكون له» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳، ص ۲۱).

انسان‌ها را روشن‌تر می‌سازد.

به عنوان مثال، مفهوم وجود برای خداوند و انسان مشترک است و هر دو وجود واجب تعالی و وجود انسان در خارج مصداق دارند، اما به لحاظ شدت و ضعف با یک‌دیگر متفاوتند به طوری که حقیقت وجود خاص خداوند با وجود خاص هر یک از ممکنات متباین است؛ به این معنا که وجود بالذات در مرتبه وجودی خود برتر و غیر قابل قیاس با وجود ناقص امکانی است. هرچند هر دو مصادیق وجوداند و در این که موجوداند، مشترکند. از این رو، احکام وجود و صفات حق تعالی متفاوت از احکام وجود و صفات ممکنات می‌گردد به طوری که علم او محدود به زمان و مکان نیست و حیات او فناپذیری ندارد و به همین ترتیب نیز صور مرتسمه در مورد واجب تعالی با صور مرتسمه انسان‌ها متفاوت است. صور مرتسمه انسان‌ها ماهیاتی ذهنی است، اما در مورد واجب تعالی این صور تنها از آن جهت که بیان‌گر علم تفصیلی خداوند به همه موجودات‌اند، به صور مرتسمه نامبردار شده‌اند و بر اساس سلب نقصان از وجود واجبی ماهیت صور و وجود ذهنی را باید از حق تعالی سلب کرد؛ زیرا اگر این سلب اتفاق نیفتد، خلف فرض رخ می‌کند؛ زیرا از آن جهت که این علم صفت حق تعالی است، از لوازم وجود حق تعالی است و به دلیل سنجیت لازم با ملزوم وجودی است نه ماهیت و نه وجود ذهنی، بلکه به علم حضوری به آن‌ها عالم است.

وجود این لوازم برای خداوند نیز بدون اشکال است؛ زیرا خداوند به صفات متصف می‌شود نه این که آن‌ها را بپذیرد و خود موضوع آن‌ها شود. همان‌گونه که برخی اندیشوران به این مهم اشاره کرده‌اند که از نظر ملاصدرا، ثبوت علم تفصیلی وذاتی واجب تعالی نسبت به ماسوی، یکی از مراتب علم تفصیلی واجب تعالی است و چون واجب تعالی کامل است ذاتش منشأ این صور است، نه این که با صور علمی کمال یابد (جوادی آملی، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۳۵۶).

۱.۲.۴. تکمیل پاسخ به نقد ملاصدرا بر صور مرتسمه با توجه به مدعای اعیان ثابت

تکمیل پاسخ ملاصدرا با تطبیق مدعیات اعیان ثابت با صور مرتسمه ممکن است؛ زیرا ملاصدرا از ادعای اعیان ثابت دفاع می‌کند، اما از صور مرتسمه که متناظر با اعیان ثابت است انتقاد می‌کند. مدعیات اعیان ثابت عبارتند از:

۱. عدم شناخت ذات خداوند و معرفت به او با صفاتش: از دیدگاه ملاصدرا صفات خداوند و

مفهوم آن‌ها و تعینات و حتی مفهوم ذات و مفهوم وجود در حقیقت واجب تعالی فنا شده‌اند و او هیچ اسم و رسمی ندارد و نمی‌توان به او اشاره کرد^۱ (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۲۸۴).

۲. صفات به عنوان لوازم ذات حق تعالی: عرفا اعیان ثابتة را از لوازم و اسمای حق می‌دانند و اسمای حق به وجود واحد بسیط موجوداند پس معدوم مطلق نیستند و از ازل به وجود حق و اسمای حق موجوداند^۲ (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۸۲، ص ۱۸۷، ص ۲۸۳).

۳. قبول به معنای اتصاف: از دیدگاه ملاصدرا اعیان ثابتة اگر چه از ازل با جعلی پدید نیامده و وجودات خاص و متمایز از واجب تعالی ندارند، لیکن با وجود واجب تعالی متحدند و وجود دارند^۳ (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۲۸۳).

هنگامی که اعیان ثابتة به وجود واجب تعالی موجوداند و جعلی ندارند، همان لوازمی هستند که موجب اتصاف ملزوم می‌شوند و ملزوم، آن‌ها را به نحو انفعال نمی‌پذیرد؛ همان گونه که برخی به این مهم تصریح کرده‌اند که فاعل اعیان ثابتة اسماء خدایند و قابل، اعیان ثابتة‌اند و هر دو نیز در مقام الوهیت واحدیت به وجود خدا موجوداند، به این معنا که در آن‌جا فاعل و قابل با هم جمع شده‌اند (مظاهری، ۱۳۸۷، ص ۱۲۹).

۴. وجودی بودن اعیان ثابتة: همان گونه که پیش‌تر بیان شد، از دیدگاه عرفا اعیان ثابتة وجودی متفاوت با وجود موجودات خارجی یعنی موجودات فی‌الاعیان دارند: زیرا آن‌ها لوازم اسمای الهی هستند و اسمای الهی وجود دارند و بر همین اساس، آن‌ها هم از وجود برخوردارند. در واقع، آن‌ها نیز به گونه‌ای ضمنی به سلب وجود امکانی از صفات خداوند پرداخته‌اند^۴ (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج ۶، ص ۱۸۷).

۱. «... أن ذاته من حيث وجوده و هویتة مما یفنی الصفات و التعینات و المفهومات حتی مفهوم الذات و مفهوم الوجود و الهویة فلا إشارة إلیه و لا اسم و لا رسم...»

۲. «... لأن تلك الأعیان من لوازم أسماء الله تعالی و لا شک أن أسماء تعالی و صفاته كلها مع کثرتها و عدم إحصائها- موجودة بوجود واحد بسیط...»

۳. «أعیان ثابتة فی الأزل بلا جعل و هی و إن لم تكن فی الأزل موجودة بوجوداتها الخاصة إلا أنها كلها متحدة بالوجود الواجبی...».

۴. «فهؤلاء العرفاء إذا قالوا إن الأعیان الثابتة فی حال عدمیتها اقتضت کذا أو حکمها کذا فأرادوا بعدمها- العدم المضاف إلی وجودها الخاص المنفصل فی الخارج عن وجود آخر لغيرها لا العدم المطلق لأن وجود الحق تعالی ینسجها كلها لأن تلك الأعیان من لوازم أسماء الله تعالی ... فلم یکن هی بالحقیقة معدومات مطلقة قبل وجوداتها العینیة بل المسلوب عنها فی الأزل هذا النحو الحادث من الوجود...».

با همه تفصیلی که بیان شد، آشکار گردید که اعیان ثابت مانند صور مرتسمه لوازم ذات‌اند و از جعل برخوردار نیستند و واجب تعالی به آن‌ها متصف می‌شود و اموری وجودی هستند که این‌ها همان ویژگی‌های صور مرتسمه است. بنابر این، با توجه به وجوه اشتراک اعیان ثابت با صور مرتسمه می‌توان احکام میان آن دو را مشترک دانست. از این رو هر اشکالی که بر صور مرتسمه وارد باشد بر اعیان ثابت نیز وارد خواهد بود و در عین حال، دفاع از اعیان ثابت به معنای پذیرش درستی صور مرتسمه است.

نتیجه‌گیری

این نوشتار به گزارشی از چیستی اعیان ثابت، وجه تسمیه و چگونگی پیدایش آن‌ها، علم واجب تعالی به واسطه آن‌ها به موجودات و نیز صور مرتسمه از دیدگاه ابن سینا و کیفیت علم واجب تعالی به موجودات از طریق آن‌ها و دیدگاه ملاصدرا درباره اعیان ثابت و صور مرتسمه و در نهایت، به نقد اشکالات ملاصدرا بر صور مرتسمه پرداخت و به اشتراکاتی میان اعیان ثابت و صور مرتسمه نائل گردید و روشن ساخت که احکام آن دو یکی است. از این رو، چنانچه از هر دو، تعبیر به علم تفصیلی پیش از ایجاد حق تعالی شود، نه تنها گزافه نخواهد بود، بلکه صور مرتسمه به این مهم احق‌اند؛ زیرا از مجموع نظام فلسفی ابن سینا نمی‌توان به این نتیجه رسید که او صور مرتسمه را ماهیت می‌داند در حالی که به ماهیت بودن اعیان ثابت تصریح شده است و ملاصدرا از دیدگاه عرفا دفاع می‌کند و آن‌ها را مبرا از نظریه ثابتات ازلیه می‌پندارد و حال آن‌که ابن سینا در مورد صور مرتسمه هیچ تصریحی به این که صور، ماهیات‌اند نکرده است. از این رو، می‌توان با دلایل پیش گفته در نوشتار، صور مرتسمه را ماهیت و موجود ذهنی تلقی نکرد، بلکه آن‌ها را موجوداتی متعالی‌تر از وجود ممکنات در خارج دانست و در نهایت، همان‌گونه که نظریه اعیان ثابت قابل دفاع است، دیدگاه صور مرتسمه نیز قابل پذیرش است.

فهرست منابع

- ابن عربی. محی الدین. (۱۹۹۴). فتوحات مکیه. تصحیح: عثمان یحیی. بیروت: افست.
- ابن عربی. محی الدین. (بی تا). فتوحات مکیه. قاهره: افست طبع بولاق.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۶۳). الشفاء الالهیات. تصحیح: ابراهیم مدکور. تهران: ناصر خسرو.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۵). الاشارات و التنبیها. بی جا: دفتر نشر کتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۹). النجاه من الغرق فی بحر الضلالت. تهران: دانشگاه قم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۰). رسائل. قم: بیدار.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴). التعليقات. قم: مکتبه الإعلام الإسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۱۸). الالهیات من کتاب الشفا. تحقیق: آیه الله حسن زاده آملی. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- جامی، عبدالرحمن بن احمد. (۱۳۹۸). نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص. مقدمه و تصحیح و تعلیقات: ویلیام چیتیک. تهران: حکمت و فلسفه.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۲). شرح حکمت متعالیه، اسفار اربعه (بخش چهارم از ج ۶). قم: انتشارات الزهراء (س).
- جهانگیری، محسن. (۱۳۵۹). محی الدین بن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی. تهران: دانشگاه تهران.
- رازی، فخرالدین. (۱۴۱۰). المباحث المشرقیه. بیروت: دارالکتاب العربی.
- رحیمیان، سعید. (۱۳۷۶). تجلی و ظهور در عرفان نظری. قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
- رحیمیان، سعید. (۱۳۸۳). مبانی عرفان نظری. تهران: سازمان مطالعات و تدوین کتب درسی (سمت).
- شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. مقدمه و تصحیح: محمد خواجوی. تهران: موسسه تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۶۸). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. قم: مکتبه المصطفوی.
- شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۹۰). شواهد الربوبیه. ترجمه و شرح: یحیی کبیر. قم: بوستان کتاب.
- شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (بی تا). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عقیفی، ابوالعلاء. (۱۳۸۰). شرحی بر فصوص الحکم: شرح و نقد اندیشه ابن عربی. ترجمه: نصرالله حکمت. تهران: الهام.
- فاضل تونی، محمد حسین. (۱۳۸۶). تعلیقه بر فصوص الحکم. تهران: مولی.
- فیروزجایی، یار علی کرد. (۱۳۸۶). نوآوری‌های فلسفه اسلامی: در قلمرو مابعدالطبیعه به روایت ابن سینا. قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- قیصری، داوود. (۱۳۸۷). شرح قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی. ترجمه: محمد خواجوی به انضمام حواشی مؤیدالدین جندی... و (دیگران). تهران: مولی.
- کاکائی، قاسم. (۱۳۸۱). وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت. تهران: هرمس.
- مظاهری، عبدالرضا. (۱۳۸۷). اندیشه ابن عربی. تهران: علم.

References

Resources written in Arabic / Persian

- Affī, Abū al-‘Alā’. (1380 SH). *Sharḥī bar Fuṣūṣ al-Ḥikam: sharh va naqd-i andīsheh-i Ibn ‘Arabī*. Translated into Persian by Naṣrullāh Ḥikmat. Tehran: Ilhām.
- Fādel Tūnī, Muḥammad Ḥusayn. (1386 SH). *Ta’līqeh bar Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Tehran: Mowlā.
- Fūrūzjānī, Yār ‘Alī Kurd. 91386 SH). *No āvarīha-i falsafe-i Islāmī: dar qalamro-i ma ba ‘d al-ṭabī‘ah be rivāyat-i Ibn Sīnā*. Qom: Mu’assasa-i Āmūzishī va Pazhūhishī-i Imām Khomaynī.
- Ibn ‘Arabī, Muḥyuddīn. (1994). *Al-Futūḥāt al-Makkīyyah (The Meccan Illuminations)*. Edited by ‘Uthmān Yahyā. Beirut: Afast.
- Ibn ‘Arabī, Muḥyuddīn. (n.d.). *Al-Futūḥāt al-Makkīyyah (The Meccan Illuminations)*. Qahira: Afast Būlāq Press.
- Ibn Sīnā (Avicenna), Abū ‘Alī Ḥusayn. (1363 SH). *Al-Shifā’ al-Ilāhiyyāt (The Book of Healing (metaphysics))*. Edited by Ibrāhīm Madkūr. Tehran: Nāṣir Khosro.
- Ibn Sīnā (Avicenna), Abū ‘Alī Ḥusayn. (1375 SH). *Al-Ishārāt wa al-tanbīhāt (Remarks and admonitions)*. N.p.: Ketāb Publishing Center.
- Ibn Sīnā (Avicenna), Abū ‘Alī Ḥusayn. (1379 SH). *Al-Nejāt min al-gharq fī baḥr al-dalālat (The Book of Salvation)*. Tehran: University of Qom Press.
- Ibn Sīnā (Avicenna), Abū ‘Alī Ḥusayn. (1400 AH). *Rasāil*. Qom: Bīdār.
- Ibn Sīnā (Avicenna), Abū ‘Alī Ḥusayn. (1404 AH). *Al-Ta’līqāt*. Qom: Maktabat al-‘Ilām al-Islāmī.
- Ibn Sīnā (Avicenna), Abū ‘Alī Ḥusayn. (1418 AH) *Al- Ilāhiyyāt min kitāb al-Shifā’*. Research by Āyatullāh Ḥasanzādeh Āmulī. Qom: Daftar-i Tablīghāt-i Islāmī-i Ḥoze-i ‘Ilmiyyah-i Qom Publication Center.
- Jahāngīrī, Moḥsen. (1359 SH). *Muḥyuddīn ‘Arabī chehre-i barjaste-i ‘irfān-i Islāmī*. Tehran: University of Tehran Press.
- Jāmī, ‘Abdul Raḥmān bin Aḥmad. (1398 SH). *Naqd al-Nuṣūṣ fī sharḥ naqsh al-fuṣūṣ*. Introduction, edition and commentar by William Chittick. Tehran: Ḥikmat va Falsafe.
- Javādī Āmolī, ‘Abdullāh. (1372 SH). *Sharḥ-i Ḥikmat-i Muta‘āliyah, asfār-i arba‘ah (bakhsh-i chahārūm az jild-i shishūm)*. Qom: al-Zahra Publications.
- Kākānī, Qāsim. (1381 SH). *Vahdat-i wujūd be rivāyat-i Ibn ‘Arabī va māyster Eckhārt*. Tehran: Ermes.
- Mazāhirī, ‘Abdul Redā. (1387 SH). *Andīsheh-i Ibn ‘Arabī*. Tehran: ‘Ilm.
- Qaysarī, Dāwūd. (1387 SH). *Sharḥ-i Qaysarī bar Fuṣūṣ al-Ḥikam-i Ibn ‘Arabī*. Translated by Muḥammad Khwājūy, commentary by Mu’ayyaduddīn Jandī & others. Tehran: Mowlā.
- Raḥīmīyān, Sa‘īd. (1376 SH). *Tajallī va Zuhūr dar ‘irfān-I nazārī*. Qom: Daftar-i Tablīghāt-i Islāmī-i Ḥoze-i ‘Ilmiyyah-i Qom.
- Raḥīmīyān, Sa‘īd. (1383). *Mabānī-i ‘irfān-I nazārī*. Tehran: Sāzmān-i Muṭāle‘āt va Tadvīn-i Kutub-i Darsī (Semat).

- Rāzī, Fakhruddīn. (1410 AH). *Al-Mabāḥith al-mashreqiyyah fī 'ilm al-ilāhiyyāt wa al-ṭabī'īyyāt* (*Eastern Studies in Metaphysics and Physics*). Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabī.
- Shīrāzī, Muḥammad bin Ibrāhīm (Mulla Ṣadrā). (1368 SH). *Al-Ḥikmat al-muta'āliyah fī al-asfār al-'aqlīyat al-arba'ah* (*The Transcendent Theosophy in the Four Journeys of the Intellect*). Qom: Maktabat al-Muṣṭafavī.
- Shīrāzī, Muḥammad bin Ibrāhīm (Mulla Ṣadrā). (1368 SH). *Maḥāṣin al-ghayb*. Introduction and edition by Muḥammad Khwājūy. Tehran: Taḥqīqāt Farhangī Institute.
- Shīrāzī, Muḥammad bin Ibrāhīm (Mulla Ṣadrā). (n.d.). *Al-Ḥikmat al-muta'āliyah fī al-asfār al-'aqlīyat al-arba'ah* (*The Transcendent Theosophy in the Four Journeys of the Intellect*). Beirut: Dār Iḥyā' al-turāth al-'Arabī.
- Shīrāzī, Muḥammad bin Ibrāhīm (Mulla Ṣadrā). *Al-Shawāhid al-Rubūbīyah*. Translation into Persian and commentary by Yaḥyā Kabīr. Qom: Būstān-i Kitāb.