



## A Comparative Study on the “Howness of Divine Foreknowledge” in Mulla Sadra and Ibn Arabi's View

Mohammad Hussein Vafa'iyān\*  
Hassan Ibrahimi\*\*

Received: 03/01/2017 | Accepted: 11/08/2017

### Abstract

God's knowledge of everything other than Himself has been the subject of many scientific researches in terms of “pre-creation” and “post-creation” knowledge, in which the attribute of "God's knowledge of multiple creatures before their creation" has been more taken into consideration since it is an attribute of essence while Divine essence is indivisible and completely pure. Such a consideration is because of the fact that the affirmation of God's pre-knowledge of multiple creatures seems paradoxical at first and results in several views in this regard, while His essence is indivisible. Evaluating and criticizing their precedent thinkers' view, Mulla Sadra and Ibn Arabi have elaborated on the quality of such Divine knowledge. The present paper takes for granted the “Divine pre-knowledge”, in the light of which it tries to explain its quality from the view point of these two thinkers. The findings which are based on the logical analysis of Ibn Arabi and Mulla Sadra's sayings indicate that their views are similar in terms of most principles and conclusions and different in terms of methods of explanation. Like Ibn Arabi, Mulla Sadra believes that God's per-knowledge is united with His essence or rather they are the same and that the justification of multiplicity in indivisibility of essence is contingent upon the explanation of “eternal essences” which is a term used by Ibn Arabi in his discussion of Divine pre-knowledge..

### Keywords:

Divine pre-knowledge, Mulla Sadra, Ibn Arabi, indivisibility of essence, eternal essence.

---

\* PhD student of Islamic philosophy and theology, University of Tehran | Mh\_vafaiyan@yahoo.com

\*\*Associate professor of department of Islamic philosophy and theology, University of Tehran | ebrahim@ut.ac.ir



## بررسی تطبیقی «کیفیت علم پیشین الهی» از منظر ملاصدرا و ابن عربی

محمد حسین وفائیان\*

حسن ابراهیمی\*\*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۰/۱۴ | تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۵/۲۰

### چکیده

علم الهی به ماسوا، در دو حیطة «پیش از خَلق» و «پس از خَلق»، مورد کنکاش‌های علمی فراوان قرار گرفته است. در این دو حیطة، صفت «علم الهی به مخلوقات متکثر، پیش از خلق آن‌ها»، به جهت آن که از صفات ذاتی بوده و ذات الهی نیز بسیط و در نهایت صرافت است، بیشتر مورد توجه بوده است؛ زیرا اثبات علم پیشین به مخلوقات متکثر در عین بساطت ذات، در ابتدا و ظاهر امر، متناقض نما جلوه کرده و از همین رو، در این بستر، دیدگاه‌های گوناگونی مطرح شده‌اند. ملاصدرا و ابن عربی نیز در این مسئله، با نقد گفتار اندیشمندان پیش از خود، به تبیین کیفیت این قسم از علم الهی پرداخته‌اند. در این پژوهش، ثبوت «علم پیشین الهی» مفروض بوده و در پرتو آن، درصدد تبیین کیفیت این قسم از علم، از منظر این دو اندیشمند هستیم. یافته‌های به دست آمده که با روش تحلیلی - منطقی عبارات ملاصدرا و ابن عربی به دست آمده‌اند، نشان از اتحاد دو دیدگاه در اکثر مبانی و نتایج و اختلاف در روش تبیین دارند. ملاصدرا - همچون ابن عربی - علم پیشین را متحد با ذات و بلکه عین آن دانسته و توجیه کثرت در بساطت ذات را در گرو تبیین «اعیان ثابته» ای می‌داند که از مصطلحات ابن عربی در بحث علم پیشین الهی است.

### کلیدواژه‌ها

علم پیشین الهی، ملاصدرا، ابن عربی، بساطت ذات، عین ثابت.

\* دانشجوی دکتری دانشگاه تهران، رشته فلسفه و کلام اسلامی | Mh\_vafaiyan@yahoo.com

\*\* دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشکده الهیات دانشگاه تهران | ebrahim@ut.ac.ir

## مقدمه

مسئله علم الهی به ماسوی، در دو حیطة علم ذات به ماسوی در «مرتبه خلق و پس از ایجاد ممکنات» و همچنین «علم ذات به ماسوی در مرتبه پیش از خلق ممکنات»، نزد حکیمان، متکلمان و عارفان مطرح و مورد کنکاش قرار گرفته است. در این میان، قسم دوم (علم پیشین) بیش از دیگر انواع علم الهی مورد مناقشه بوده است. ملاصدرا و ابن عربی، هر دو به صعوبت این مسئله و کیفیت پاسخ‌گویی بدان معترف بوده و این حیطة را محل لغزش قدم حکیمان می‌دانند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۵۸؛ ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۷۸).

از نظر ملاصدرا، کلمات حکیمان پیش از او در تبیین این قسم از علم باری تعالی، همه دارای نقصان و خلل‌اند. ابن سینا و تابعین او از مشائین، به سبب رهایی از اثبات کثرت در ذات، ره به سوی اثبات علم پیشینی زائد بر ذات برده و شیخ اشراق و تابعین او نیز علم پیشین الهی به ماسوی را منحصر در علم اجمالی و نه تفصیلی دانسته‌اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۵۸). برخی نیز علم پیشین الهی را به کلی منکر شده‌اند (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۹۰). ابن عربی نیز بر انحراف مبانی دانشمندان علم حصولی در این زمینه تصریح می‌کند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۷۸).

با توجه به ادعای نقصان تبیین‌های دیگر حکیمان - در مسئله علم پیشین الهی - از سوی این دو اندیشمند و همچنین با در نظر گرفتن تأثیرپذیری نظام فکری حکمت متعالیه از دستگاه هستی‌شناسی ابن عربی<sup>۱</sup>، توصیف و تبیین این مسئله در این دو نظام فکری اهمیتی ویژه خواهد داشت.

از سوی دیگر، به‌رغم تأثیرپذیری ملاصدرا از ابن عربی، او به‌طور خاص و در بحث علم پیشین الهی - چنان‌که اشاره خواهد شد - گاهی دیدگاه ابن عربی را به چالش کشیده و آن را همسان با دیدگاه اهل اعتزال می‌انگارد و گاه، دیدگاه او را تنها دیدگاه صحیح در مسئله دانسته و سعی در تطبیق دیدگاه او بر رأی خود داشته که این قضیه در بدو امر متناقض‌نما جلوه می‌کند.

در این پژوهش، اصل ثبوت علم پیشین الهی به ماسوی مفروض گرفته شده و در پرتو این انگاره، افزون بر تبیین کیفیت این قسم از علم الهی از منظر این دو دانشمند، به مقایسه دو دیدگاه و

۱. برای اطلاع بیشتر، نک: فرامرز قراملکی، احد. (۱۳۸۸) روش‌شناسی فلسفه ملاصدرا، ص ۷۳-۹۴. بنیاد حکمت صدر؛ ندری، فرشته (۱۳۸۶) تاثرات محیی‌الدین بن عربی بر حکمت متعالیه، بنیاد حکمت صدر؛ اکبری، فتحعلی. (؟؟؟؟) دیدگاه‌هایی مختلف درباره حکمت متعالیه، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه اصفهان، ۲۴ و ۲۵.

رفع متناقض‌نمای مذکور نیز پرداخته می‌شود.

با توجه به منابع در دسترس، پژوهش مستقلی در تبیین دیدگاه ابن عربی در مسئله علم پیشین الهی یافت نشد و به تبع آن مقایسه‌ای بین دیدگاه این دو شخص نیز به دست نیامد. البته، در حیطه علم پیشین از منظر ملاصدرا، پژوهش‌هایی صورت پذیرفته است که یا ناظر به توجیه رابطه آن با اختیار انسان بوده و یا تنها بیان گزارش‌گونه‌ای از مباحث صفات الهی و علم باری تعالی در بحث صفات الهی از کتاب اسفار ملاصدراست.<sup>۱</sup>

## ۱. دیدگاه ملاصدرا

طبق بیان ملاصدرا، راه‌یابی به تبیین صحیح در کیفیت علم پیشین الهی بسیار دشوار بوده که سبب آن نیز در دشواری جمع میان دو قاعده مهم و ثابت در حیطه صفات الهی نهفته است. از یک‌سو، ذات باری تعالی دارای تمام کمالات وجودی بوده که از جمله آن‌ها علم به مخلوقات خود به صورت کامل و تفصیلی است و از سوی دیگر، ذات الهی دارای صرافت محض بوده و هیچ‌گونه کثرت و ترکیبی را بر نمی‌تابد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۱۲). ملاصدرا نه تنها در صد اثبات علمی غیر زائد و متحد با ذات الهی است، بلکه مطلوب خود را اثبات علم پیشین الهی به «تفصیل» معلومات خود بیان می‌کند. به دیگر بیان، او خواستار راهی میانه بین دو دیدگاه مشائیان که مثبت علم حصولی زائد بر ذات بودند و اهل اشراق که مثبت علم پیشینی اجمالی برای ذات هستند، است که از طریق آن، چنان علمی پیشینی ثابت شود که افزون بر اتحاد و عینیت با ذات، همراه با تفصیل معلومات بوده و کثرت و ترکب ذات بسیط الهی را نیز همراه نداشته باشد.<sup>۲</sup>

ملاصدرا این هدف را تنها با تبیین دو مسئله اساسی در علم الهی میسر می‌داند که همانا

۱. برای نمونه، نک: فنی اصل، عباس (۱۳۷۷) علم پیشین الهی و اختیار انسان از نظر صدرالمشائیین. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه تهران؛ سعیدی مهر، محمد (۱۳۷۵) علم پیشین الهی و اختیار انسان، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران؛ دانشگاه تهران؛ مومنی، مصطفی (۱۳۸۶) علم پیشین الهی از دیدگاه ابن سینا، شیخ اشراق، ملاصدرا. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران؛ دانشگاه تهران؛ رضایی، (۱۳۸۶)؛ فیاض صابری، (۱۳۸۳).

۲. «الراسخ فی الحکمة عندنا من أثبت علمه بجمع الأشياء مع کثرتها و تفصلها فی مرتبة ذاته السابقة علی جمیع اللوازم و الخوارج، من غیر أن یلزم اختلاف حیة فی ذاته و ذلك فضل الله یؤتیه من یشاء» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۴۸).

«حضوری بودن علم الهی» و قاعده «بسیط الحقیقه» است. او عینیت علم پیشین با ذات را با تحلیل ویژگی‌های «علم حضوری» و اثبات آن برای ذات الهی به دست آورده و جمع بین کثرت معلومات با بساطت ذات را با تبیین قاعده «بسیط الحقیقه» متحقق می‌سازد. او در کتاب اسفار و همچنین المبداء و المعاد به‌طور مفصل به بیان دیدگاه‌های مختلف در باب علم الهی می‌پردازد<sup>۱</sup> و تمام آن‌ها به‌جز دیدگاه سهروردی را مبتلا به اشکال اثبات علم حصولی برای ذات الهی می‌داند.<sup>۲</sup> از سوی دیگر، از آنجا که علم در نظر او از سنخ وجود بوده (همان، ص ۱۳۳) و علم الهی نیز علمی حضوری و متحد با ذات است، پس تمام معلومات با وجودات متشخص خود نزد ذات باری تعالی حاضر بوده و از این رو، نمی‌توان علم پیشین الهی را تئیی از حضور تفصیل معلومات دانست<sup>۳</sup> که این امر با دیدگاه سهروردی در اثبات علم پیشینی اجمالی برای ذات الهی منافات خواهد داشت.<sup>۴</sup> ملاصدرا علم پیشینی اجمالی را برای صدور و ایجاد مخلوقات ناکافی دانسته (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۱۰۱) و با بهره‌گیری از قاعده «بسیط الحقیقه» سعی در جمع بین بساطت و کثرت معلومات می‌کند.

از این رو، در ادامه، ابتدا به توصیف و بیان ویژگی‌های علم حضوری و سپس به تبیین قاعده «بسیط الحقیقه» از منظر ملاصدرا می‌پردازیم تا در نهایت، و با جمع آن دو، کیفیت علم پیشین تفصیلی الهی از منظر او روشن شود.

## ۱.۱. تبیین ویژگی‌های علم حضوری و حصولی

ملاصدرا علم حصولی را علمی می‌داند که در آن، صورت شیء خارجی نزد مدرک حاضر است

۱. برای آگاهی بیشتر، نک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۵۹-۲۲۴؛ ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۸۹-۱۲۴.

۲. البته، برخی از دیدگاه‌های مردود در نظر ملاصدرا، در معرض اشکال‌های دیگری نیز هستند.

۳. «يجب أن يعلم [الواجب الوجود] معلولاته بما هي موجودة، لا بمجرد ماهياتها من حيث هي هي... والعلم بها، من حيث كونها صادرة موجودة في الخارج، ليس الا بنفس وجوداتها الخارجية... فعلمه تعالى بجميع الأشياء ليس الا بحضورها أنفسها،... فعلمه بجميع الأشياء على الوجه الجزئي» (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۱۰۴).

۴. برای آگاهی بیشتر، نک: سبزواری، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۲۲؛ طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۳۰۸.

و در علم حضوری، وجود شیء معلوم نزد عالم حاضر می‌شود (ملاصدرا، بی تا ب، ص ۴۹؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۲۵۷). بنا براین، معلومی که به علم حصولی نزد عالم پدید آمده باشد، منحصر در اشیاء ماهوی بوده که ماهیات آن‌ها قابلیت تفکیک از وجود را داشته که به نحو وجود ذهنی در ذهن عالم حاصل می‌شود.<sup>۱</sup> با نظر به کلمات ملاصدرا در تألیفات مختلف‌اش، می‌توان ویژگی‌های زیر را برای علم حصولی و حضوری برشمرد:

الف) کلیت علم حصولی و تشخیص علم حضوری: تمام مفاهیم موجود در ذهن کلی‌اند. تشخیص حقیقی به وسیله وجود حاصل می‌آید و اضافه شدن هزاران قید و عرض به هر مفهومی، باعث جزئیّت آن نمی‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۰ ب، ص ۱۲۸). نهایت آنچه که به سبب عوارض لاحق حاصل می‌شود، تضییق دائرة مفاهیم بوده و هرگز مصداق را به واحد جزئی و حقیقی تبدیل نمی‌کند.<sup>۲</sup> اگر شیئی‌ای متمایز و مشخص نباشد، قابلیت صدق بر کثیرین را داراست. از این رو، آنچه این تردّد و ابهام را برطرف می‌سازد تنها وجود است که مساوق با تشخیص است.<sup>۳</sup> از خواص علم کلی به معنای مذکور، آن است که مصادیق این نوع از علم نیز کلی بوده و مشخص نیستند (ملاصدرا، ۱۴۰۴، ص ۳۸۹).

ب) سببیت و فاعلیت علم حضوری: از آنجا که علم وجود در حکمت متعالیه، مساوق یک دیگر و از یک‌سنگ‌اند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۳۳)، و از آنجا نیز که وجود، مؤثر و فاعل حقیقی در عالم وجود است (همان، ص ۳۷۰؛ ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۵۴)، پس:

علم حضوری منشأ اثرات و تجلیات مخصوص خود است و این امر برخلاف علم حصولی است.<sup>۴</sup> در علم حصولی، تنها صورت و ماهیت شیء نزد عالم حاضر می‌شود و همین امر سبب فقدان آثار فاعلی برای این قسم از علم می‌شود (سبزواری،

۱. از این رو، مفاهیم فلسفی و منطقی از دائرة علم حصولی خارج بوده و به نحو حقیقی مصداق وجود ذهنی نخواهند بود: زیرا مفاهیمی مانند وجود، وحدت و... صورتی جدا از حقیقت وجود ندارند تا در ذهن و نزد مدرک حاصل شده و مصداق علم حصولی شوند. علامه طباطبایی نیز به این مطلب در ص ۵۱ کتاب نه‌ایة الحکمة اشاره کرده است.

۲. برای آگاهی بیشتر، نک: ملاصدرا، رسائل تسع (۱۳۰۲)، رساله فی الشخص.

۳. «إذا كان العلم بشيء بعينه، فهو وجوده المخصوص و هوئته الشخصية؛ و العلم الحصولي صورة كلية و مقوماتها أيضا أمور كلية، و العلم الحضوري هوئته شخصية» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۴۷). هم چنین: «أن العلم بالشيء قد يكون صورة ذهنية كما في علمنا بالأشياء الخارجة عنا، و ذلك العلم لا محالة أمر كلي و ان تخصصت بألف تخصص» (همان، ج ۶، ص ۱۵۵).

۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۴۵).

ج) علم حضوری تنها مصداق حقیقی علم: اگر علم را به «حضور» تعریف کنیم که دیدگاه ملاصدرا نیز چنین است (ملاصدرا، ۱۳۶۳ ب، ص ۱۰۸)، علم و معلوم واقعی به علم حضوری که «حضور وجودی معلوم نزد عالم» است، منحصر می‌شود؛ زیرا در علم حصولی، شیء معلوم به صورت واقعی نزد عالم حاضر نمی‌شود و از همین رو، هیچ رابطه و علاقه‌ای بین عالم و شیئی که در خارج است، وجود نخواهد داشت (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۴۴). به بیان دیگر، عدم رابطه و حضور معلوم نزد عالم، به معنای عدم علم است. از این رو، معلوم به علم حصولی، معلومی بالعرض و مجاز بوده و تنها اعتباری عقلی است (همان، ج ۶، ص ۱۳۴؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳ ب، ص ۱۰۹).

د) انحصار «اتحاد عالم و معلوم و علم» در علم حضوری: از آثار عدم اتحاد میان عالم به علم حصولی و معلوم خارجی، زیادت و غیریت معلوم بر عالم است. معلوم به علم حصولی که شیء خارجی بوده و از حیطة وجودی عالم جداست، معلومی خواهد بود که با اعتباری عقلی و با سنجش صورت ذهنی با شیء خارجی حاصل می‌شود و از این رو، زائد و غیر از ذات عالم بود که این امر مانع از عینیت علم حصولی با عالم می‌شود.<sup>۱</sup>

ه) نسبت علم حصولی با ذهن، قوای حسی و حدوث: احتیاج به اعتبار و لحاظ دوگانگی میان عالم و معلوم خارجی در علم حصولی، امری است که نیازمند ذهن و بدن مادی در علم حصولی بوده که آن نیز بالتبع نیازمند داشتن آلات ادراکی مادی و قوای حسی است. هیچ صورت ذهنی و علمی حصولی برای موجودی حاصل نمی‌شود، مگر آن که به حسی از حواس او منتهی شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۲۵). از این رو، حصول شیء ای از خارج، مستلزم به کارگیری یکی از قوای نفس در تنزل مادی خود، یعنی بدن است؛ زیرا نفس اگرچه ذاتاً مجرد است، اما از لحاظ فعلی متعلق به ماده بوده و از همین روست که برخی از فلیسوفان چنین عبارتی را بیان می‌کنند: «من فقد حساً ما فقد فقد علماً ما (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۹۹). از سوی دیگر، انتزاع ماهیت از خارج به وسیله قوای نفسانی، امری است که مستلزم تغییر در ذات عالم و حدوث صور جدید در آن بوده و به این اعتبار است که ملاصدرا علم حصولی را «علم حادث» نیز می‌نامد (ملاصدرا، همان، ج ۶، ص ۱۶۳).

۱. «العلم الحصولی، صورة حاصلة من المعلوم، زائدة علی ذات المعلوم الخارجی و ذات العالم» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۶۳).

## ۲.۱. قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء»

آن چه ملاصدرا پس از اثبات حضوری بودن علم پیشین باری تعالی و عینیت آن با ذات بدان می‌پردازد، جمع بین اثبات تفصیل معلومات و بساطت ذات است و در این میان به قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» روی می‌آورد. او تصریح می‌کند که در گستره زمین، کسی آشنای به این قاعده نیست و این قاعده از امور صعبی است که با تأیید حق تعالی به او الهام شده است، اما بنا به گفته وی، این مطلب در سخنان فیلسوفان پیش از او و هم‌چنین عارفان، سابقه دارد. عبارتی که او از فلوطین در کتب خویش نقل می‌کند نیز با قاعده بسیط الحقیقه همسانی دارد: «الواحد المحض هو علة الأشياء كلها، و ليس كشيء من الأشياء بل هو بدء الشيء، و ليس هو الأشياء بل الأشياء كلها فيه» (فلوطین، ۱۴۱۳، ص ۱۳۴).

قاعده «بسیط الحقیقه» در اسفار چنین بیان شده است: «بسیط الحقیقه کل الاشیاء الوجودیه، الا ما يتعلق بالقائض و الأعداء (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۱۰)». در این قاعده، صغری «بساطت ذات از هر حیث و جهت» و کبری «تمام الاشیاء و الکمالات بودن هر ذات بسیط» است.

این قاعده، به همان صورت که در اسفار نقل شده است، در دیگر کتب ملاصدرا نیز آمده است. ملاصدرا، جهت سلبی قاعده که «و ليس بشيء منها» است را در هیچ یک از کتب خویش در ادامه قاعده ذکر نکرده است. این عبارت سلبی، در کتب برخی شارحین حکمت متعالیه، مانند ملاهادی سبزواری یافت می‌شود (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۱۰۳). البته، ملاصدرا در کتاب الشواهد الربوبیه، به ملازمه‌ای که در قاعده بین جهت ایجابی (قسمت اول) و جهت سلبی (قسمت دوم) وجود دارد، اشاره کرده است (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۴۸).

به دیگر بیان، طبق مفاد این قاعده، هر موجودی می‌تواند بر بسیط الحقیقه حمل شود، لکن نکته مهم در کبرای این قاعده آن است که «کل الاشیاء بودن ذات» به صورت کثرت متمایز در ذات حق تعالی وجود ندارد، بلکه بسیط با بساطت وحدت حقه خویش دارای این کمالات بوده و تمام کمالات موجوداتی که حمل بر ذات الهی می‌شوند، در ذات به صورت وحدت جمعی منطوی‌اند (سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۴۶۳). موجودات امکانی و محدود، با حدود و نقص‌های خویش در محضر حق تعالی حاضر نیستند. حدود این موجودات که همان ماهیات آن‌هاست،



لازمهٔ عالم خلق و ایجاد بوده (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۳۰۲) و در مقام تعینات ذاتی راهی ندارند. ماهیات ممکنات، به وجود علمی و نه عینی، در صقع ربوبی حاضرند و با این که تمایز علمی در این مقام وجود دارد، اما تمایز عینی که موجب کثرت حقیقی می‌شود، منتفی است. ملاصدرا در اسفار تصریح می‌کند که همه اشیاء در مقام ذات، شیء واحدی بوده و با ذات متحدند: «جميع الأشياء هناك واحد، و هو كل الأشياء بوحدته من غير ما يوجب اختلاف حيثه» (همان، ص ۲۷۷).

با توجه به مطالب پیش گفته، می‌توان قاعده را چنین بیان کرد: «بسيط الحقیقه کل الاشیاء بنحو الاعلی و الاشراف و لیس بشیء منها بشیئتها المحدوده و الناقصه» (همان، ص ۱۱۰؛ سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۴۴۷).

برهانی که ملاصدرا در بیشتر کتب خود برای اثبات این قاعده بر آن اعتماد کرده و آن را برهان اصلی می‌داند، تلازمی است که بین سلب شیء و ترکیب ذات ترسیم و تصویر می‌کند؛ اگر کمالی از کمالات موجودی در ذات الهی حاضر نباشد، ذات الهی فاقد آن کمال خواهد بود که آن را می‌توان به صورت قضیه‌ای سلبی بیان کرد. سلب و فقدان باعث ترکیب ذات از وجود و فقدان خواهد شد که با موضوع و فرض قاعده که همانا بساطت مطلق وجود است، در تناقض است. از همین رو، بسط الحقیقه، هیچ کمالی را فاقد نیست و او تمام اشیاء است (ملاصدرا، ۱۳۶۳ الف، ص ۵۰؛ ملاصدرا، ۱۳۶۰ ب، ص ۱۳۸؛ ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص ۲۲۲).

با توجه به آنچه بیان شد، نوع حملی که در قسمت ایجابی قاعده حاصل می‌شود، نوعی متفاوت از حمل اولی و حمل شایع خواهد بود. حمل اولی نشانهٔ اتحاد در مفهوم و به تبع آن مصداق و حمل شایع، نشانهٔ اختلاف در مفهوم و اتحاد در وجود و مصداق خارجی است (سبزواری، ۱۴۲۲، ج ۱، ص ۱۳۰). نفی حمل اولی در این قاعده بسیار روشن است. از آنجا که دو مفهوم مطلق و مقید و به دیگر بیان، دو مفهوم بسط و مرکب با هم مغایرند، قابلیت حمل اولی بر یک‌دیگر را ندارند. حمل شایع نیز صحیح نیست؛ زیرا از ویژگی‌ها و لوازم حمل شایع این است که هر حمل شایع ایجابی، مقرون و مستلزم یک حمل شایع سلبی است. بدین معنا که هرگاه «ب» بر «الف» حمل شود، دیگر «لا ب» قابلیت حمل بر «الف» را نخواهد داشت. بر این اساس، حمل در «بسيط الحقیقه» و ذات الهی، حملی سوم است که ملاصدرا از آن به «حمل

حقیقت و رقیقت» یاد می‌کند. حقیقت همان رقیقه به نحو اعلی و اشرف و رقیقه همان حقیقت در مرتبه‌ای تنزل یافته و ضعیف است.<sup>۱</sup>

### ۳.۱. جایگاه شناسی «عینیت علم تفصیلی پیشینی الهی با ذات باری تعالی»

ملاصدرا اگرچه با تکیه بر اثبات حضوری بودن علم پیشین الهی و عینیت آن با ذات و همچنین تفتیح قاعده بسیط الحقیقه، کیفیت علم تفصیلی ذات به مخلوقات را روشن کرده و علمی تفصیلی در عین بساطت ذات را اثبات می‌کند، اما در بیشتر تألیفات فلسفی خود، توضیح بیشتری درباره جایگاه این علم تفصیلی در ذات، نمی‌دهد.

بر اساس تقسیم عارفان، ذات باری تعالی در مقام پیش از خلق، دارای سه مرتبه ذات، احدیت و واحدیت است (قیصری، ۱۳۸۳، ص ۴۳-۴۴). از آنجا که ملاصدرا نیز متأثر از جهان بینی عارفان و به ویژه ابن عربی است، او نیز در بخش‌هایی از اسفار و دیگر کتب حکمی خویش، و بیشتر در کتاب‌های با صبغه عرفانی خود مانند مفاتیح الغیب و ایقاظ النائمین، به این مراتب و احکام آن‌ها اشاره کرده است (ملاصدرا، بی تا الف، ص ۵ و ۲۲؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۱۰).

مقام ذات که همان مقام لابشرط مقسمی است، مقام خلوق از تمام تعینات و صفات الهی بوده و از این رو، از هر قید و شرطی، حتی قید «عدم قید» نیز رهاست. هیچ وصفی برای ذات لابشرط مقسمی اعتبار نمی‌شود و از این رو، هیچ نوع از صفات الهی و از جمله آن‌ها علم پیشین الهی نیز در این مقام برای ذات الهی اعتبار نمی‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۰۹؛ ملاصدرا، ۱۳۸۷ الف، ص ۱۶۹). مرتبه بعدی که از آن با نام «مرتبه احدیت» نام برده می‌شود، مرتبه نخستین تعین و ظهور علمی ذات برای خویش است که در آن، تمام اوصاف - البته، به نحو اجمال و نه تفصیلی - برای ذات ثابت و اعتبار می‌شود. از آنجا که تفصیل صفات الهی نیز راهی به مقام احدیت نخواهد داشت، ثبوت علم پیشینی تفصیلی نیز از این مقام منتفی است (ملاصدرا، ۱۳۷۵، ص ۲۷۵).

مرتبه بعدی ظهور اوصاف الهی، در مقام واحدیت (یا ربوبیت) رخ می‌نمایند که در آن تمام تفصیل اوصاف الهی و معلومات باری تعالی، به نحو متمایز برای ذات منکشف

۱. نک: جوادی آملی، (۱۳۷۲)، ص ۲۹۶؛ سبزواری، (۱۳۶۰)، ص ۴۳۷.

می‌شوند (ملاصدرا، ۱۳۶۳ ب، ص ۳۲۹). این مقام، تنها مقامی است که ملاصدرا علم پیشینی تفصیلی حق تعالی را در آن ثابت می‌بیند و در تبیین تمایز و تفصیل معلومات باری تعالی در این مقام، از تفاوت بین وجود علمی وجود عینی اشیاء بهره می‌گیرد. طبق این بیان از ملاصدرا، قاعده «بسیط الحقیقه» نزد وی، ناظر به مقام واحدیت خواهد بود<sup>۱</sup> و تنها در مقام واحدیت از سه مقام پیش از خلق است که تفصیل معلومات حق تعالی رُخ می‌نماید.

## ۲. دیدگاه ابن عربی

سخن گفتن از اوصاف الهی در نظام فکری ابن عربی، شیوه‌ای متفاوت از تبیین ارائه‌شده در دیدگاه ملاصدرا را خواستار است. جهان‌بینی ابن عربی بر پایه رابطه ذات و صفات نهاده شده است و از این رو، شناخت صفات و أسماء الهی و جایگاه آن در اندیشه ابن عربی بسیار با اهمیت است. چنان‌که پیشتر اشاره شد، مراتب هستی در نظر ابن عربی در دو حیطه پیش از خلق و پس از آن قابل تقسیم بوده که مراتب پیش از خلق، خود به سه قسم ذات، احدیت و واحدیت تقسیم می‌شود.

### ۱.۲. تبیین علم پیشین الهی در پرتو تقسیم مراتب ذات

#### ۱.۱.۲. علم پیشین الهی در مقام ذات

اولین مرتبه از مراتب و اعتبارات عرفانی که همچون اصل و ریشه برای مراتب دیگر است، مقام ذات است که از آن به «غیب هویت» نیز تعبیر می‌شود (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۴۴۵). در این مقام، ذات «من حیث هی هی» لحاظ شده و هیچ قیدی، حتی قید «من حیث هی هی» نیز، مقید آن نبوده و همراه ذات ملحوظ نیست (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۸)؛ زیرا نفس اطلاق و تقید به آن، منجر به نوعی تقید برای ذات و اخراج آن از مقام لابشرطیت می‌شود<sup>۲</sup>. از این رو، حق تعالی در مقام

۱. «انَّ الدَّاتَ الاحدیة باعتبار ذاته و هویتة، مقدَّس عن الاوصاف و الاعتبارات، و لكن یلزمها باعتبار الواحدیه و الالهیه، جمیع الاسماء و الصفات [و المعلومات] الّتی لیست خارجة عن ذاته» (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۴۲).

۲. «الاطلاق عن التقييد تقييد و المطلق [بهذا الاطلاق] مقيد بالاطلاق، لمن فهم» (جنیدی، ۱۴۲۳، ص ۱۵۹).

ذات خویش، و رای تمام لحاظها و تعینات و ظهورات بوده و نسبت به آنها لایبشرط است. از همین رو محصور در هیچ یک از صفات سلبی و ایجابی خود در این مقام نشده و همین مطلب، سبب همراهی و معیت حق تعالی با تمامی مراتب هستی و همچنین علم پیشین حق تعالی در مقام ذات به آنهاست. ۱. اثبات معیت حق تعالی در تمامی مراتب، نقشی اساسی در درک و اثبات حضوری بودن علم حق تعالی نسبت به مخلوقات خویش و عدم زیادت آن - چه در مرتبه پیش از آفرینش آنها و چه در مرتبه پس از آن - دارد؛ زیرا دوئیت و تباینی بین عالم و معلوم نخواهد بود تا سبب اعتقاد به حصولی بودن و زیادت (مطلق) علم الهی شود.

لایبشرط بودن ذات حق تعالی، اگرچه مستلزم نفی تمام تعینات و اوصاف الهی از این مقام است، لکن این امر نباید به معنای تهی بودن کمالی از کمالات باری تعالی از ذات لایبشرط مقسمی انگاشته شود، بلکه ذات در این مقام، تام و فوق تمام است، اما با این وجود، هیچ یک از مظاهر و صفات او به نحو علمی برای او غیر او، منکشف نگشته است. از این رو، عدم ثبوت صفات در این مقام، تنها بدین معناست که صفات و همچنین علم پیشینی در مقام ذات ظهور نکرده است و به معنای عدم ثبوت کمالی برای ذات نیست.

## ۲.۱.۲. تعیین اول: مقام احدیت

تعیین اول نزد عارفان، به «علم ذات به ذات از حیث احدیت جمعی»، تعریف شده است (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۳۰). مرتبه‌ای که اگر چه نخستین تعیین حق تعالی است، اما در آن هیچ اسمی بر اسم دیگر غلبه نداشته (جامی، ۱۴۲۵، ص ۲۶۴) و هیچ وصفی نیز متمایز از اوصاف دیگر نیست. مقامی که نهایت و غایت سلوک عارفان بوده و ابن عربی از آن به «نسخه عظمی» و «عین الجمع» نیز تعبیر می‌آورد (ابن عربی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۴۰۱).

علم پیشین الهی در تعیین اول و مقام احدیت، در ضمن و به تبع علم ذات به ذات تفسیر و تبیین می‌شود و از آنجا که علم ذات به ذات در این مرتبه، ملحوظ به حیثیت احدیت است و کثرتی را بر نمی‌تابد، از این رو، علم پیشین تفصیلی در این مقام راه نداشته و تنها علم پیشین اجمالی حق به

۱. «هو[تعالی] مع الموجودات علی مراتبها حیثما کانت، کما بین[تعالی] ذلك في حقنا، فقال: وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْمًا كُنْتُمْ» (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۳۱۰).

مخلوقات خویش در این مقام ثابت است. از همین روست که مراتب هستی از نظر ابن عربی، افزون بر تعین اول، نیازمند تعینی ثانی (مقام احدیت) اند که واسطه و حلقه وصل و برزخی میان مقام ذات بسیط و تعینات متکثر خلقی باشد و در آن، کثرت مفهومی و تفصیل علمی حق تعالی که منشأ کثرات عینی وجودی در عالم خلقت است، پدید آید (همان، ج ۲، ص ۵۶۸). او تصریح می کند که «خلق از فردیت و اجمال و تعین اول [مقام احدیت] به وجود نیامده است، بلکه از مرتبه واحدیت [و تعین ثانی] موجود گشته است» (همان، ج ۱، ص ۱۷۱).

به دیگر سخن، در مقام احدیت اگر چه ذات به مرحله تعین و ظهور می رسد، لکن ظهوری که منحصر در علم ذات به ذات خویش از حیث اجمال بوده و در آن سخنی از تفصیل صفات و بالتبع تفصیل معلومات به میان نمی آید. از این رو، علم تفصیلی و پیشینی برای ذات در این مقام نیز متصور نیست.

### ۳.۱.۲. تعین ثانی: مقام واحدیت

تعین ثانی، در مقابل تعین اول بوده و به مقام «علم ذات به ذات از حیث تفصیل یا الوهیت» اطلاق می شود. این تعین از آن جهت که یک نسبت علمی است، با تعین اول مشابهت دارد. تنها تفاوت این است که در تعین اول، نسبت و ظهور علمی، اندماجی و اجمالی بوده، ولی در تعین ثانی، این نسبت تفصیلی است. تفصیل مذکور در تعین ثانی به معنای کثرت عینی و خارجی نیست، بلکه کثرتی علمی و در حد مفاهیم است؛ زیرا این نسب، هنوز از نحوه علمی به نشئه عینی پا نگذاشته و مخلوق نگشته است:

... و بعد از تنزل به مرتبه تعین اول، تنزل است به مرتبه تعین ثانی و آن مرتبه دوم ذات است که [در آن] ظاهر می شود. اشیاء به صفت تمیز علمی.... و لهذا این مرتبه را نامیده اند به «عالم معانی».... و کثرت. و تمیز مُتَفَتی است از تعین اول به طریق تفصیل، و برای این مرتبه ثابت است (جامی، ۱۳۷۰، ص ۳۸).

تبیین عینیت علم پیشین الهی با ذات در این مقام، با چالش های بیشتری نسبت به دو مقام پیش از خود روبه روست؛ زیرا در این مقام است که اسماء الهی تفصیل و تمایز علمی می یابند. تمایز این

اسماء اگرچه تمایزی علمی و در حد مفهوم است، لکن از آنجا که ذات حق تعالی در هر مرتبه‌ای از خود، در نهایت، بساطت است، هرگونه تمایز و کثرتی نیز باید از او در تمامی مراتب منتفی باشد. تفصیل علمی در تعین ثانی، سبب پیدایش تفصیل عینی در عالم خلقت بوده و از این رو، اسماء ذاتی در این مقام، بر اسماء فعلی در مقام خلق، حاکم‌اند. «عین ثابت» نیز که محل و صور تعینات اسماء الهی در مرتبه ثانی است، در تعینات خلقی به شکل ماهیت موجودات خارجی ظهور می‌کند. از آنجا که اعیان ثابت، مظاهر و صور علم پیشین الهی بوده و از ارکان مباحث علم پیشین در نظام عرفانی ابن عربی‌اند، در ادامه، به تبیین دقیق جایگاه و چیستی آن‌ها پرداخته می‌شود.

### ۱.۳.۱.۲. اعیان ثابت

اعیان ثابت را می‌توان این‌گونه تعریف کرد: اعیان ثابت، مظاهر اسماء الهی هستند که در تعین ثانی به نحو تفصیلی ظهور پیدا کرده و خود، منشأ پیدایش وجودات عینی و تفصیلی خارجی‌اند (جامی، ۱۳۷۰، ص ۴۲).<sup>۱</sup>

هر اسمی که در تعین ثانی از اسم دیگر متمایز شده است، نیاز به محلی برای تجلی و صورتی برای خویش دارد. این مظهر (محل ظهور) همان عین ثابت آن اسم یا همان ماهیت خاص مربوط به آن اسم است. به این ترتیب می‌توان گفت که ارتباط اسماء با اعیان ثابت، ارتباط ظاهر است با مظهر. مظهر که از لحاظ لغوی، اسم مکان است، در اینجا به معنای محل جلوه حق و تعین و ظهوری خاص از اوست که با نفس ظهور اتحاد دارد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۹۴ و ۵۷). این مظاهر و اعیان ثابت، فی‌نفسه وجود مستقلی نداشته و هیچ‌گاه متعلق جعل و ایجاد واقع نخواهند شد و آنچه در عالم عین مخلوق می‌شود، ظل اعیان ثابت است (ابن عربی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۷۶).

ارتباط ظهور با مظهر، همانند ارتباطی است که در فلسفه صدرایی میان وجود و ماهیت که حد وجود است، برقرار می‌شود. همان‌طور که ماهیت، شیئی مستقل و موطنی و رای وجود محدود ندارد، عین ثابت نیز، موطن و جایگاهی جز اسماء الهی نداشته و تعین همان اسماء است. همان‌طور که کثرت در نظام اصالت وجود، مربوط به ماهیات بوده و در صورت برچیده شدن و عدم لحاظ آن‌ها،

۱. مواضعی از عبارت‌های ابن عربی به تعریف جامع مذکور از جامی اشاره دارد. نک: ابن عربی، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۴۰۷؛ ابن عربی،

۱۴۲۳، ص ۲۷۸؛ ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۸۶.

کثرتی نیز در میان نخواهد بود، کثرت بالذات در اسماء الهی که در تعین ثانی جلوه گر می‌شود نیز، کثرتی مفهومی و مربوط به صُور و مظاهر آن‌ها بوده که همان اعیان ثابتة و مجلای آن اسماء‌اند. از این رو، کثرت بیان شده در اسماء الهی در تعین ثانی، کثرتی اعتباری بوده که به واسطه اعیان ثابتة و بالعرض به اسماء نسبت داده می‌شود و خود اسماء هیچ کثرتی نخواهند داشت.

کثرت علمی ثابت در تعین ثانی به وسیله اعیان ثابتة، کثرتی نیست که از نظر ابن عربی موجب کثرت ذات و خروج آن از بساطت محض شود. این امر با رجوع به تعریف مقام واحدیت قابل درک است؛ زیرا همان‌طور که در تعریف تعین ثانی ذکر گردید، در این مقام نیز، شیئی که معلوم حق تعالی واقع می‌شود، چیزی نیست جز ذات حق تعالی به نحو مفصل.

به بیان دیگر، در صُقع ربوبی (مقام احدیت و مقام واحدیت)، عالم و معلوم حقیقی، تنها ذات حق تعالی بوده و هیچ ظهوری برای اشیاء جز ظهور آن‌ها برای حق تعالی وجود ندارد. در این مقام، ذاتی برای معلومات حق تعالی به صورت مستقل فرض نمی‌شود و از همین رو تغییری نیز در این مقام متصور نیست (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۶).

علم حق تعالی به اعیان ثابتة در مرتبه ثانی و مقام واحدیت نیز، علم به معلومات و اعیان خارجی نیست. چه این که هنوز در این مرحله، خارج و عینی متحقق نشده است، بلکه علم ذات به ذات خود است در مرتبه ثانی و تفصیل اسماء ذاتی.<sup>۱</sup> از این رو، حق تعالی در تعینات علمی خویش، علم به ذات خود از حیث تفصیل پیدا می‌کند و این امر جز با «حضور» تفصیل نزد ذات و اتحاد آن دو و بلکه عینیت آن‌ها حاصل نمی‌شود (قونوی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۶۰۸). بنابراین، عینیت علم پیشین با عالم، در هر دو مقام (تعین اول و ثانی) ثابت است. تنها نکته متمایزکننده آن است که علم ذات به ذات در تعین اول و ثانی، به اجمال و تفصیل از یک‌دیگر جدا می‌شوند.

از سوی دیگر، ابن عربی تصریح می‌کند که امتیاز بین معلومات حق تعالی در مرتبه پیش از خلق، امتیازی نسبی است. امتیاز نسبی بدان معناست که امتیاز در متعلقات علم و اعیان ثابتة برقرار است و نه به‌طور استقلالی و در نفس علم. انتساب کثرت به معلوم و متعلق علم (اعیان ثابتة)، سبب انتفاء کثرت حقیقی و بالذات از علم الهی می‌شود: «[فی] كثرة الاسماء الالهية: ... تكون الكثرة

۱. «... قد أعلمتک أن العالم نسخة الهیة علی صورة حق و لذلك قلنا: علمُ الله بالأشیاء علمه بنفسه...» (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۳۹۰)؛ «... أن علم الله بالأشیاء، من علمه بنفسه...» (همان، ص ۵۰۸).

فی النسب و الأحكام، لا فی العین» (ابن عربی، بی تا، ج ۴، ص ۱۳۶). چنان که کثرت عرضی ماهیات، بالذات منتسب به ماهیات بوده و سبب کثرت بالذات برای وجود نمی‌شود. چنان که تعدد اسماء نیز، هیچ‌گاه سبب تعدد مسمی نمی‌شود «ان الاسماء [المتعدده] لا تعدد المسمی و لا تکثره» (همان، ج ۳، ص ۳۱۴). این نکته درست در مقابل قول اشعریون است که قائل به قدمای ثمانیه بوده و هفت صفت اصلی حق تعالی را به‌طور مستقل از ذات، برای ذات ثابت می‌دانند.

### ۳. مقایسه دو دیدگاه

چنان که اشاره شد، راهکار ملاصدرا در مقابل حکمای پیشین خویش، اثبات علمی اجمالی در عین کشف تفصیلی است. علمی تفصیلی که در مقام ذات، ثابت و عین ذات بوده و تفصیل آن موجب تکثر ذات نمی‌شود. به بیانی دقیق‌تر، اگر چه ملاصدرا بحث مفصلی از مراتب ذات باری تعالی (مقام ذات، احدیت و واحدیت) را در بحث علم پیشین الهی به میان نمی‌آورد، لکن با توجه به عبارت‌های مختلفی که از او ذکر شد، می‌توان در تبیین دیدگاه او چنین گفت که علم پیشین حق تعالی در تعیین اول به‌صورت اجمالی ثابت بوده و تنها در تعیین ثانی و مقام واحدیت است که به ظهور و کشف تفصیلی می‌رسد. این کشف تفصیلی، کشفی علمی و اعتباری است و نه عینی. «عین ثابت»، محل ظهور کثرت علمی حق تعالی در مرتبه علم پیشین به مخلوقات خویش است که خود دارای وجود مستقلی از ذات و اسماء الهی نیست و از همین رو، موجب تکثر و ترکب ذات باری تعالی نمی‌شود.

ابن عربی نیز، با بهره‌گیری تمام از انگاره اعیان ثابت (محل و صور علم تفصیلی باری تعالی) و اثبات آن در مرتبه واحدیت، افزون بر عینیت اعیان ثابت با ذات، کثرت را منتسب به آن‌ها کرده و از حیطة علم و ذات خارج می‌کند.

به‌رغم اتحاد دیدگاه این دو اندیشمند، در برخی آثار ملاصدرا عبارت‌هایی وجود دارد که مخالف این امر است. او در ضمن برشمردن دیدگاه‌های مختلف در حیطة علم الهی، پس از آن که قول معتزله - در باب اثبات واسطه‌ای میان وجود و عدم (حال ثابتات ازلیه) - را نقل می‌کند، قول ابن عربی و عرفا را نیز همسان با آن دانسته و هردو را با یک‌دیگر به شدت نقد می‌کند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۸۱). او در انتقاد از دیدگاه ابن عربی و اهل اعتزال، آن را



مخالف بداهت عقل می‌خواند؛ زیرا اثبات امری میان وجود و عدم که نه وجود خارجی داشته باشد و نه معدوم بوده و از طرفی متعلق علم الهی نیز واقع شود، امری متناقض و غیرقابل قبول است. کلام او در یکسان‌انگاری این دو دیدگاه، استبعادی ندارد؛ چه آن‌که ابن عربی نیز پس از بیان دیدگاه‌اش، گاه به‌صراحت، رأی خود را با دیدگاه معتزله یکسان دانسته است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱۴، ص ۴۰۹).

ملاصدرا از طرفی خود را در مقابل قول بدیهی البطلانِ اهل اعتزال می‌بیند و از سوی دیگر، اعتقاد واقعی و راستین وی، منطبق بر دیدگاه ابن عربی است. از این رو، او در مقابله با دیدگاه ابن عربی دو موضع متفاوت را اتخاذ می‌کند. نخست موضعی که برخاسته از فهم ظاهری عبارات عارفان است که آن را همسان با دیدگاه معتزله و باطل می‌انگارد و دوم، موضعی که برخاسته از فهم دقیق و عمیق به کلمات آن‌هاست. تا جایی که او در استدلال دوم خود بر تبیین دیدگاه صحیح خود در علم پیشین الهی در کتاب اسفار، استدلال مذکور را برخاسته از فهم ژرف کلام اهل عرفان در علم پیشین الهی می‌بیند (ملاصدرا، ج ۶، ص ۲۸۰).

به دیگر سخن، ملاصدرا بیان می‌دارد که اگر مقصود عارفان از اعیان ثابت، ماهیتی باشد که در حالت عدم و پیش از تلبس به وجود، فی‌ذاته ثابت باشد، این سخن همسان با سخن معتزله و در نهایت سخافت است (همان، ص ۱۸۶)، اما اگر مقصود ابن عربی و عارفان از عین ثابتی که هنوز در عالم خارج موجود نشده و متعلق علم باری تعالی است، عینی باشد که نسبت به وجود خارجی و خلقی معدوم بوده، اما در ذات باری تعالی و مرتبه واحدیت موجود و ثابت باشد، این قول صحیح و حق خواهد بود (همان، ص ۱۸۷).

این دو برداشت متفاوت از دیدگاه عارفان، موجب سرگردانی و ارائه حکم دوگانه از سوی ملاصدرا در باره دیدگاه ابن عربی نمی‌شود؛ زیرا او خود تصریح می‌کند که: «ما به اقوال عارفان حسن ظن داشته و آن را مطابق مکاشفات درونی خود در این مسئله یافتیم» و از این رو، با رهیافت خود به دیدگاه آنان نگرسته و آن را برمی‌گزیند (همان، ص ۱۸۳).

#### ۴. نتیجه‌گیری

بنابر آنچه در تبیین دیدگاه‌های ابن عربی و ملاصدرا بیان شد و هم‌چنین با توجه به مقایسه این دو

دیدگاه، می‌توان به یافته‌های زیر اشاره کرد:

ملاصدرا اثبات علم پیشینی اجمالی در ذات را برای ایجاد ممکنات در خارج ناکافی دانسته و خلق مخلوقات متکثر را نیازمند علمی تفصیلی و پیشینی به آن می‌داند. از این رو در پرتو دو انگاره حضورى بودن علم پیشین الهی و قاعده «بسیط الحقیقه»، علمی پیشینی برای ذات اثبات می‌کند که افزون بر دارا بودن تفصیل معلومات، خللی بر بساطت ذات نیز وارد نمی‌آورد.

ابن عربی، علم پیشین را در سه حیطه ذات و مرتبه احدیت و احدیت بررسی می‌کند. مقام ذات و مقام احدیت، دو مقامی هستند که علم پیشین تفصیلی در آن اعتبار و لحاظ نمی‌شود. مرتبه احدیت تنها مرتبه‌ای است که علم پیشین تفصیلی ظهور می‌کند.

ملاصدرا اثبات تفصیل معلومات الهی را همانند ابن عربی - منحصراً در مرتبه احدیت می‌داند. او در تبیین چگونگی این تفصیل، با پیروی از ابن عربی از انگاره عین ثابت بهره می‌برد. ملاصدرا اگر چه در برخی عبارات خود به مخالفت با دیدگاه به ظاهر همسان ابن عربی با معتزله بر می‌خیزد، اما با نگاه خوش‌بینانه‌اش به بیانات ابن عربی، دیدگاه خود را منطبق با دیدگاه او دانسته و آن را حقیقت و باطن رأی ابن عربی می‌داند.

## فهرست منابع

- ابن عربی، محیی الدین، (بی تا) الفتوحات المکیه. بیروت: دار الصادر.
- ابن عربی، محیی الدین، (۱۳۷۰)، فصوص. (به تصحیح عقیقی)، تهران: الزهراء.
- ابن عربی، محیی الدین، (۱۴۲۱)، مجموعه رسائل ابن عربی (۳جلدی)، بیروت: دار المحجة البيضاء.
- ابن عربی، محیی الدین، (۱۴۲۲)، تفسیر قرآن. بیروت: داراحیاء التراث.
- ابن عربی، محیی الدین، (۱۴۲۳)، دیوان شعر. بیروت: چاپ دوم، دار الکتب العربیه.
- ابن عربی، محیی الدین، (۱۹۹۴) الفتوحات المکیه، بیروت: چاپ دوم، دار احیاء التراث.
- جامی، عبد الرحمن، (۱۳۷۰)، نقد النصوص، تهران: چاپ دوم، سازمان چاپ و نشر وزارت ارشاد.
- جامی، عبد الرحمن، (۱۴۲۵)، شرح فصوص، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- جندی، مؤید الدین، (۱۴۲۳)، شرح فصوص الحکم (تصحیح: جلال الدین آشتیانی)، قم: چاپ دوم، بوستان کتاب.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۲)، شرح جلد ششم از حکمت متعالیه (ج ۲)، تهران: الزهراء.
- رضایی، علی، (۱۳۸۶)، علم پیشین الهی از دیدگاه صدرالمتهلین و علامه طباطبائی، رشد آموزش معارف اسلامی، شماره ۶۴
- سیزواری، ملا هادی، (۱۹۸۱)، حاشیه بر اسفار (مطبوع در ضمن اسفار)، بیروت: دار احیاء التراث.
- سیزواری، ملا هادی، (۱۳۸۳)، اسرار الحکم، قم: مطبوعات دینی.
- سیزواری، ملا هادی، (۱۴۲۲)، شرح منظومه، قم: نشر ناب.
- سیزواری، ملا هادی، (۱۳۶۰)، تعلیقات بر شواهد الزبویه (مطبوع در ضمن شواهد)، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- سیزواری، ملا هادی، (۱۹۸۱)، شرح اسفار (مطبوع در ضمن اسفارربعه)، بیروت: دار الاحیاء.
- شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۳۰۲)، مجموعه الرسائل التسعه - رساله فی الشخص - تهران: بی نام.
- شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۳۵۴)، المبداء و المعاد، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۳۶۰ الف)، اسرار الایات، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۳۶۰ ب)، الشواهد الزبویه، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۳۶۱)، العرشیه، تهران: نشر مولی.
- شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۳۶۳ الف)، المشاعر، تهران: کتابخانه طهوری.
- شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۳۶۳ ب)، مفاتیح الغیب، تهران: موسسه تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۳۸۷)، سه رساله فلسفی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۳۷۵)، مجموعه رسائل فلسفی، تهران: حکمت.
- شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۳۸۱)، شرح اصول کافی، موسسه تحقیقات فرهنگی، تهران:
- شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۴۰۴ ق)، شرح الهدایه الاثیری، بیروت: التاريخ العربی.

- شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۹۸۱). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة* (ج ۱، ۲، ۳، ۵، ۷، ۸)، بیروت: دار احیاء التراث.
- شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا). (بی تا الف) *ایقاظ النائمین* (به تصحیح دکتر مویدی). بی جا: انجمن حکمت و فلسفه.
- شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملاصدرا). (بی تا ب)، *حاشیه بر الهیات شفاء*، قم: نشر بیدار.
- طباطبایی، سید محمد حسین (علامه طباطبایی). (۱۳۸۸). *نهایة الحکمة*، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- فاری، ابونصر محمد بن محمد. (۱۴۰۵). *الجمع بین رأی الحکیمین*، تهران: چاپ دوم، الزهراء.
- فرامرز قراملکی، احد. (۱۳۸۸). *روش شناسی فلسفه ملاصدرا*، تهران: بنیاد حکمت صدرا.
- فلوطین، (۱۴۱۳). *اثولوجیا*، قم: نشر بیدار.
- فیاض صابری، عزیز الله، (۱۳۸۳). *علم پیشین الهی و اختیار انسان*، مجله تخصصی کلام اسلامی، شماره ۵۱.
- قونوی، صدرالدین محمد. (۱۳۸۱). *اعجاز بیان*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- قیصری، داوود، (۱۳۷۵). *شرح فصوص* (به تصحیح آشتیانی)، تهران: علمی و فرهنگی.
- قیصری، داوود، (۱۳۸۱). *رسالة فی التوحید*، تهران: چاپ دوم، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ندری ایبانه، فرشته. (۱۳۸۶). *تأثیرات ابن عربی بر حکمت متعالیه*، تهران: بنیاد حکمت صدرا.