

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، زمستان ۱۳۸۶

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

تأثیر عرفان نظری در پی‌ریزی قاعده بسیط‌الحقیقه

دکتر منیرالسادات پورطولمی *

چکیده

قاعده «بسیط‌الحقیقه کل الاشياء و ليس بشيء منها» ثابت می‌کند که واجب‌الوجود از آنجایی که بسیط‌الحقیقه است، واجد کمالات و جهات وجودی تمام اشیا و فاقد حدود، تعینات و نقایص آنهاست. این قاعده نخستین بار توسط صدرالمتألهین شیرازی به صورت برهانی بیان شده است. مقاله حاضر، نخست به توضیح و تبیین و تحلیل منطقی این قاعده می‌پردازد و در باره حدود موضوع و محمول و نوع حمل در آن به بحث می‌نشیند و پس از تحلیل منطقی برهان اثباتی آن، نشان می‌دهد که صدرالمتألهین در تدوین این قاعده در چهار محور زیر از آراء عرفا متأثر بوده است: الف) وحدت شخصی وجود؛ ب) ظهور اتم و اعلاّی اشیا در عالم اسما و صفات حق تعالی؛ ج) اعیان ثابته؛ د) تعبیر اجمال در عین تفصیل و تفصیل در عین اجمال. در نهایت این نتیجه حاصل می‌شود که نیل تام به حقیقت این قاعده به نیروی تفکر فلسفی در کنار شهود عرفانی امکان‌پذیر بوده است. واژگان کلیدی: بسیط‌الحقیقه، وحدت و کثرت، اجمال و تفصیل، وحدت شخصی وجود، تشکیک در مظاهر.

مقدمه

تفکر فلسفی با نهضت ترجمه، به سبب آموزه‌های خاص دین اسلام در توجه به منطق و دلیل و برهان در پذیرش حقایق، میان مسلمانان رونقی بسزا یافت، اما حکمت و فلسفه نزد مسلمانان به چیزی بالاتر از آنچه فیلسوفان اولیه در پی آن بودند - یعنی تبدیل شدن به جهانی عقلی مضاهی

poortolami@kiu.ac.ir

* عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج

با عالم حسی - تبدیل گردید. آنها حکمت و فلسفه را مقدمه نیل به حقیقت و کنه هستی و به منظور تقرب به خدا و رسیدن به سعادت ابدی می‌آموختند، اما دیری نپایید که بزرگان اهل حکمت به قصور عقل و امتناع وصول به حقیقت هستی به کمک استدلال و برهان صرف واقف شدند و دو عنصر برهان و عرفان را در کنار هم و جهت همت خویش قرار دادند.

حکیم متاله صدرالمآلهین شیرازی (۱۰۵۰-۹۷۹ ق) نخستین فیلسوفی نبود که در ایجاد وفاق بین عقل و ذوق اقدام نمود، اما نخستین فیلسوفی بود که در تبیین عقلانی آراء عرفانی موفق گردید. هر چند فیلسوفان پیش از او مانند شیخ اشراق در روش تفکر به عرفا نزدیک شدند و تکیه بر ذوق و کشف و شهود را در کنار استدلال و برهان قرار دادند، اما در فهم و بیان و انتقال محتوای تعالیم عالی‌ای که حاصل ذوق و کشف و شهود عرفانی بزرگان اهل معرفت و عرفان بود گامی نپیمودند.

با ظهور شخصیت برجسته قرن هفتم هجری، محیی‌الدین ابن‌عربی (۶۳۸-۵۶۰ ق) عرفان و تصوف وارد مرحله جدیدی شد. وی سعی کرد عقاید پراکنده عرفا و شیوخ تصوف را با زبان عقلی و فلسفی بیان کند و بین احکام عقل و احوال ذوق و کشف توافقی برقرار نماید. آنچه امروز در فرهنگ اسلامی به عنوان عرفان نظری شناخته می‌شود، شرح و تفصیل نظریات ابن‌عربی و شارحان وی است.

در عرفان نظری شاهد این امر هستیم که عارف درصدد است برای دستیابی به حقیقت از قدرت تفکر نیز در کنار قوت وجدان بهره‌مند گردد. او برخلاف متکلم و فیلسوف که نسبتشان با عالم نسبتی مفهومی است، درصدد ارتباط وجودی با حقیقت هستی است و پس از این ارتباط و اتصال باید یافته وجدانی خود را در قالب مفهوم برای مخاطبانش بیان کند، یعنی عرفان حاصل شهود عارف است، لیکن تبیین و تعلیم آن با برهان است و اینکه بسیاری از عرفا نتوانسته‌اند یا نخواسته‌اند آنچه را که یافته‌اند به زبان عقل و برهان بیان کنند می‌تواند دلایل گوناگونی داشته باشد، مانند آنکه یا آنقدر مستغرق در ریاضت و مجاهدت بودند که به امور برهانی توجه و اهتمام نداشتند یا در تعالیم بحشی و مناظرات علمی فاقد تمرین و ممارست کافی بودند یا به عمد از تعلیم و اظهار و ارائه حقایق عرفانی به کسانی که اهل آن نبودند دریغ می‌ورزیدند و یا آنکه الفاظ و کلمات عموم برای انتقال معانی عمیق عرفانی آنها وافی نبوده است. نتیجه آن شد که بسیاری از حقایق مربوط به کنه هستی که مشکوف عرفا بود از حیطة درس و بحث و تعلیم و تعلم دور ماند تا آنکه با ظهور حکیم متاله

صدرالمتألهین شیرازی و تدوین مکتب فکری وی به نام حکمت متعالیه، عرفان و فلسفه مسیر مشترک خود را یافتند. در حکمت متعالیه به دو عنصر برهان و عرفان با نظارت قرآن و عترت توجه شده و بر دو قوه تعقل و شهود، همزمان تأکید شده است.

ویژگی این جریان فکری عبارت است از استفاده از شهود در مقام کشف و بهره‌گیری از استدلال در مقام اثبات و بیان. فلسفه و حکمت اسلامی از این پس شاهد تقریر فلسفی یافته‌های عرفانی در مکتب صدرایی، با راهنمایی حقایق برگرفته از تعالیم اهل بیت گردید. صدرالمتألهین خود را در بسیاری از لطایف حکمت متعالیه و ابتکارات فلسفی خویش مدیون عرفا می‌داند و با برهانی و استدلالی کردن آن دسته از حقایق که مکشوف عرفا بوده دین خود را به آنها ادا کرده است. از جمله این موارد قاعده معروف بسیط‌الحقیقه است. قاعده «بسیط‌الحقیقه کل الاشياء و لیس بشيء منها» یکی از قواعد مهم فلسفه اسلامی است که نخستین بار صدرالمتألهین شیرازی به تنظیم، تبیین و اقامه برهان بر این قاعده اقدام نموده است. این قاعده در بیان نحوه وجود واجب مطرح شده اما در همه صفات کمالی حق تعالی صادق است، مانند علم (صدرالدین شیرازی، *الاسفار الاربعه*، ج ۶، ص ۲۷۹-۱۴۱)، قدرت (همان، ج ۴، ص ۲۰۰ و ج ۶، ص ۳۰۱)، اراده (همان، ج ۶، ص ۳۰۹) و حیات (همان، ج ۶، ص ۴۳۶، ۴۳۱) و... اما ملاصدرا بیش از همه در اثبات و بیان کیفیت علم تفصیلی واجب‌الوجود به ماسوی الله به این قاعده استناد نموده است.

مقاله حاضر بر آن است که پس از توضیح درباره این قاعده مهم فلسفی و تحلیل تصویری و تصدیقی آن نشان دهد که هر چند بیان حکمی و محققانه این قاعده بر عهده ملاصدرا بوده است و نقش صدرالمتألهین شیرازی را در تنظیم و تقریر برهانی آن به عنوان یک ابتکار بزرگ فلسفی نمی‌توان نادیده گرفت، اما عرفای اسلامی نیز به مفاد این قاعده پی برده و با عبارت‌های مختلف به آن تصریح کرده‌اند و عرفان نظری هم در خصوص این قاعده و هم در اصول موضوعه و مبانی‌ای که به آن منجر شده است تأثیر چشمگیری داشته است.

بیان قاعده بسیط‌الحقیقه و تحلیل منطقی آن

ملاصدرا با تأکید بر شرافت و پیچیدگی قاعده بسیط‌الحقیقه اذعان داشته است که کسی را روی زمین نمی‌شناسد که نسبت به آن علم صحیح داشته باشد (همان، ج ۳، ص ۴۹). وی مطلبی را از

ارسطو در *اسفار* نقل می‌کند که مبین آن است که مضمون این قاعده مورد توجه معلم اول نیز بوده است (همان، ج ۷، ص ۴۳). قاعده مذکور با این عبارت بیان می‌شود: بسیط‌الحقیقه کل الاشياء است، اما هیچ یک از آنها نیست.

عبارت فوق از دو قضیه حملیه موجه و سالبه تشکیل شده است. در قضیه موجه تمام اشیا بر بسیط‌الحقیقه حمل می‌شوند و در قضیه سالبه از آن سلب می‌شوند. لذا باید دانست منظور از این حمل چیست؟ آیا تناقضی در عبارت وجود دارد؟ موضوع و محمول در قضیه اول دقیقاً چه هستند؟ آیا همان محمولی که در قضیه اول بر بسیط‌الحقیقه حمل می‌شود در قضیه دوم از آن سلب شده است؟ موضوع که عبارت است از «بسیط‌الحقیقه» دقیقاً به چه معنی است و حملی که در قضیه اول واقع شده چگونه حملی است و در نهایت با چه برهانی می‌توان این مدعی را ثابت کرد.

بسیط و مرکب

بسیط و مرکب دو اصطلاح فلسفی هستند با معانی متقابل. بسیط چیزی است که دارای جزء نباشد و در ذات آن ترکیب راه نداشته باشد و در مقابل مرکب قابل انقسام به اجزاست. هر یک از این دو اصطلاح در فلسفه نیز معانی مختلفی دارند و این تعدد معانی به اعتبار اقسام جزء یا معنایی که از جزء در نظر می‌گیرند وابسته است. به عبارت دیگر، مرکب از این جهت که از چه اجزایی ترکیب یافته و بسیط نیز از این جهت که منزله از کدام قسم از اجزا باشد دارای معانی مختلف‌اند (همان، ج ۶، ص ۹۰؛ صلیبا، ص ۱۹۵؛ سید رضی شیرازی، ج ۲، ص ۱۶۷۰-۱۶۶۹).

اجزا ممکن است اجزای خارجی (ماده و صورت) یا اجزای مقداری (یعنی قابلیت انقسام مقداری) و یا اجزای عقلی (جنس و فصل) و یا حتی دو جزء وجود و ماهیت باشد.

اصطلاح بسیط گاه به عناصر اربعه اطلاق شده است (آب، خاک، هوا، آتش)، در مقابل مرکباتی مانند نبات، حیوان، معدن و...، گاه به چیزی گفته شده که از ماده و صورت مرکب نباشد مانند اعراض. اعراض اجزای خارجی ندارند، لذا گفته می‌شود اعراض بسایط خارجی‌اند. همچنین نفس و عقل از جمله بسایط خارجی به شمار می‌آیند، چون در خارج ماده و صورت ندارند، اما جنس و فصل عقلی و ذهنی دارند در مقابل ماهیات مرکبی که در خارج دارای ماده و صورت هستند. گاهی

نیز بسیط به امری گفته می‌شود که متعلق ندارد و گاه به چیزی که ماهیت ندارد یعنی صرف‌الوجود است (سید رضی شیرازی، ج ۱، ص ۱۰۱ و ۸۰۳-۸۰۲).

بسیط الحقیقه

بسیط حقیقی یعنی چیزی که اصلاً جزء نداشته باشد، نه جزء خارجی (ماده و صورت) و نه جزء عقلی (جنس و فصل) و نه جزء مقداری (یعنی به لحاظ کمی قابل تقسیم نباشد) و نیز مرکب از وجود و ماهیت نباشد که به آن بسیط الحقیقه گویند (صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۹۱؛ ابراهیمی دینانی، دانشنامه جهان اسلام، ص ۴۳۶).

بنابراین بسیط حقیقی منحصر در حقیقت وجود است و به این معنی تنها واجب‌الوجود را می‌توان بسیط نامید، زیرا غیر از واجب‌الوجود یعنی ممکنات، خواه مجرد باشند، خواه مادی لااقل از وجود و ماهیت ترکیب یافته‌اند (صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعه، ج ۵، ص ۵۸۰ و ج ۶، ص ۱۷).

همچنین حق تعالی چون ماهیت ندارد و بسیط من جمیع الجهات است، صرف‌الوجود است. وجود، علم، قدرت، اراده و اختیار صرف است و در همه صفات بسیط است؛ بسیط‌الوجود بسیط-العلم، بسیط‌القدرت و ... است. صرف حقیقت و حقیقت صرفه، آن حقیقتی را گویند که خالی از جمیع مقابلات آن حقیقت باشد و آن حقیقت به وجهی از وجوه، متصف به عدم آن حقیقت نباشد؛ مثلاً نور صرف نوری را گویند که هیچ ظلمتی در آن لحاظ نشود. همچنین صرف وجود، وجودی را گویند که غیر از جهت وجودی امری دیگر با آن ملحوظ نگردد و وجودی جامع‌تر و کامل‌تر از آن تصور نشود و از همه جهات عدمی و همه مفاهیم و ماهیات معرا باشد (آشتیانی، ص ۳۲۳-۳۲۲).

و این معنا تنها برای حق تعالی صادق است، زیرا حقیقت واجب تعالی انیت محض است و وی را ماهیتی نیست و چیزی که ماهیت ندارد نه از حیث ذهن و نه از حیث خارج جزئی ندارد (صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۹۳).

حکما در اثبات اینکه حق تعالی از هر جهت بسیط است دلایل چندی را بیان می‌کنند (رک. همان، ص ۹۴-۹۱؛ همو، المبدأ والمعاد فی الحکمة المتعالیه، ص ۷۱-۶۸؛ سید رضی شیرازی، ج ۱، ص ۹۶۶-۹۶۲) و بساطت خداوند را من جمیع الجهات نتیجه می‌گیرند و ساحت قدس الهی را از همه انواع ترکیب منزّه می‌دانند یعنی هیچ نوع ترکیبی نه از ماهیت و وجود، نه از جنس و فصل، نه از ماده

و صورت خارجی، نه از ماده و صورت عقلی و نه از اجزای مقداری در ساحت مقدس و منزّه خداوند راه ندارد.

چگونگی حمل و سلب در قاعده بسیط الحقیقه

بنابر قاعده مذکور بسیط الحقیقه عین همه اشیاست. خداوند تمام عالم وجود است، چیزی نیست که حق تعالی فاقد آن باشد، اما خداوند کمالات عالم وجود را داراست.

همان گونه که بیان شد، قاعده بسیط الحقیقه از یک حمل و یک سلب تشکیل شده است. بسیط - الحقیقه کل الاشیاست، اما «لیس بشیء منها» خداوند تمام عالم وجود است؛ همه اشیا بر بسیط - الحقیقه حمل می شوند، زیرا چیزی نیست که حق تعالی فاقد آن باشد، اما خداوند کمالات عالم وجود را داراست و ممکن نیست حدود و تعینات آنها نیز در او باشد. او عین کمالات اشیاست، تعینات اشیا در آن مقام شامخ و ارجمند راه ندارد و عناوین اشیا به حمل شایع بر حق تعالی حمل نمی شوند، بلکه اگر اشیا را با عناوین انسان و حیوان و عقل و نفس و ... لحاظ کنیم، از بسیط الحقیقه سلب می شوند.

لذا می گوید «و لیس بشیء منها» اما اگر تنها جهت وجودی و کمالات مساوق با وجود اشیا بدون تعیناتشان لحاظ شود بر خداوند حمل می شود؛ یعنی حقیقت مقدس حق، چون دارای صرافت و بساطت است، تمام کمالات وجودی را به نحو اعلی و اتم واجد است و باید در مقام ذات هیچ کمالی را نتوان از او سلب نمود پس او در مقام ذات واجد همه نشأت وجودی به نحو صرافت و تمامیت است. آنچه از اراده، علم، قدرت و کمال تصور شود باید خارج از حیطه علم و قدرت و اراده حق تعالی نباشد. بنابراین بسیط العلم همه علوم است، بسیط القدرت همه قدرت هاست و بسیط - الکمال تمام کمالات است «کل ما یوجد فی الناقص یوجد فی التام الا ما یرجع الی القصور و الفتور من الامور العدمیه و الامکانیه» (صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعه، ج ۴، ص ۲۰۰).

بنا بر نظریه تشکیک هر وجود قوی به نحو اعلی و اتم واجد وجودات مادون خود است تا برسد به وجودی که از غایت صرافت و بساطت ثانی ندارد. چنین وجودی صرف همه کمالات و صفات کمالی است.

توضیح آنکه بر مبنای حکمت متعالیه و آراء عرفا هر چیزی در این عالم دو نحوه ظهور دارد. یک ظهور اتم و اعلی و یک ظهور انقاص و ادنی. ظهور ادنای اشیا در عالم کثرات و ظهور اعلای آنها در عالم وحدت مشاهده می شود، یعنی در عالم اسما و صفات الهی. در عالم وحدت، وجود قوی تر است و فعلیت و شدت و نوریت بیشتری دارد و در عالم کثرات به ضعف و ظلمت و عدم و نقایص امکانی آمیخته است؛ لذا هر موجود ناقص و محدودی برای خودش به نحو ناقص و محدود حضور دارد، ولی برای بسیط محض به نحو کامل و نامحدود حاضر است. مانعی ندارد یک شیء در عین وحدت و بساطت حاوی و شامل جمیع کثرات و تمام کمالات کثرات باشد.

از این مقام در حکمت متعالیه با عنوان «کثرت در وحدت» یاد می شود. مقصود از کثرت در وحدت آن است که شیء واحدی حاوی تمام کثرات باشد، اما نه با تعیناتی که آن کثرات دارند، زیرا اگر تعینات در آنجا باشد دیگر وحدت نیست؛ مانند نفس انسان که در باره آن گفته شده «النفس فی وحدته کل القوی و فعلها فی فعله قد انطوی» (سبزواری، ص ۳۱۴)، قوای نفس انسان معلولات آن محسوب نمی شوند، نفس دارای وحدت حقه ظلیه است و با همه شئون و اطوار و اسما و مظاهرش در عالم حضور دارد. آن قوی به عین وجود نفس موجودند، لذا نفس در عین حال که کثیر است واحد است (حسن زاده آملی، ص ۳۳۶). همان گونه که تمام دانسته ها و علوم تفصیلی انسان با همه فروع و جزئیاتشان در ملکه بسیط اجمالی به نحو اعلی منطوی هستند یعنی آن ملکه بسیط اجمالی تفصیل آن علوم را به نحو بسیط دربردارد مانند انطواء شاخ و برگ و تنه و میوه درخت در هسته و بذر آن. همچنین وقتی در باره خدا می گوئیم تمام کثرات عالم را داراست مرادمان این است که دارای کمالات آنهاست نه تعینات آنها. آن تعینات در مرتبه عالی به وجود جمعی الهی موجودند یعنی تمام وجودات کثیر و متعدد به وجود اعلای اتم و به نحو وحدت و بساطت از ازل در ذات حق هستند، پس اگر بگوئیم شیء واحدی در عین وحدت و بساطت حاوی و شامل جمیع کثرات و کمالات آنها می باشد، به اجتماع نقیضین قائل نشده ایم، زیرا آنچه را بر آن امر بسیط و واحد حمل کرده ایم مرتبه اعلی و اتم کثراتی است که در مرتبه مادون و بالحاظ تعیناتشان از آن حقیقت بسیط و واحد سلب می شوند (سید رضی شیرازی، ج ۱، ص ۱۰۴۵، ۱۰۳۵، ۲۰۹).

لذا صدر المتألهین پس از آنکه تعدادی از قوانین غیر مشهور را در اسفار بیان می کند می گوید که از جمله آنها این است که جایز بدانیم امری بسیط عین ماهیات کثیری باشد که به وجود این بسیط و بر وجهی اعلی و اشرف از وجودات خاص تفصیلیشان موجود شده اند:

و منها: تجویز آن یکون امر بسیط عین ماهیات کثیره قد و جدت بوجود ذلک البسیط علی وجه اعلی و اشرف من وجوداتها الخاصة التفصیلیه (الاسفار الاربعه، ج ۵، ص ۵۰۷).

بنابراین همه هستی ها و کمالاتی که در اشیا به طور متفرق و پراکنده وجود دارند در مرتبه ذات بسیط حق تعالی به وجود جمعی و به طور وحدت موجود می باشند. جمیع موجودات در موطن ذات الهی به وجود جمعی قرآنی موجودند و این ناشی از انطوای کثرت در وحدت است.

حمل حقیقت و رقیقت

علمای منطق حمل را از جهات مختلف تقسیم کرده اند، مانند تقسیم حمل به حمل ذاتی و عرضی یا حمل طبیعی و وضعی یا حمل ذاتی اولی و شایع صناعی و ... (رک. علامه حلی، ص ۳۳ الی ۳۶؛ مظفر، ص ۸۱ الی ۸۴).

حمل اشیا بر بسیط الحقیقه در قاعده مذکور نمی تواند از هیچ یک از انواع فوق باشد، زیرا اشیا برای بسیط الحقیقه نه ذاتی محسوب می شوند و نه عرضی تا حمل آنها بر بسیط الحقیقه حمل ذاتی یا حمل عرضی باشد، همچنین حمل اشیا بر بسیط الحقیقه حمل اخص بر اعم یا حمل اعم بر اخص و یا حمل جزء بر کل و یا حمل جزئی بر کلی نیز نمی باشد، زیرا اشیا نه جزئی از ذات حق هستند و نه مصداق او. حمل مذکور حمل شایع صناعی نیز نمی باشد، زیرا در حمل شایع صناعی موضوع از افراد و مصادیق محمول می باشد و قطعاً بسیط الحقیقه از مصادیق اشیا نیست.

ملاک صحت حمل در حمل ذاتی اولی نیز اتحاد موضوع و محمول در مفهوم است و بسیط- الحقیقه با اشیا مفهوماً یکی نیستند. بنابراین حمل اشیا بر بسیط الحقیقه نوعی دیگر از حمل است که حکما از آن یاد می کنند و آن حمل حقیقت و رقیقت نامیده می شود که عبارت است از حمل ناقص بر کامل یا حمل محدود بر مطلق و یا حمل مشوب بر صرف. مبنای این نوع حمل اتحاد موضوع و محمول در اصل وجود و اختلافشان در کمال و نقص است. این نوع حمل مبین آن است که وجود ناقص در وجود کامل به نحو بالاتر و بالاتر تحقق دارد و مرتبه عالی وجود همه کمالات مراتب مادونش را دربردارد. تفاوت آن با حمل شایع صناعی در این است که در حمل شایع موضوع

مصادق محمول است، لذا محمول هر چه دارد موضوع هم دارای آن خواهد بود و هر چه ندارد، موضوع هم نخواهد داشت، اما در حمل رقیقت بر حقیقت مسئله یک طرفه است یعنی هر چه رقیقت دارد بر حقیقت حمل می‌شود اما تنها جهات کمالیش و محمول از جهات سلبی و فقدانی و عدمی- اش با موضوع خویش اتخاذی ندارد و بر آن حمل نمی‌شود.

رقیقت چیزی نیست جز حقیقت تنزل یافته. تفصیلی که در جهان تنزل یافته امکانی است رقیقت حقایق بالاست و اجمالی که در عالم بالاست حقیقت این رقایق است (رک. طباطبایی، ص ۲۹۸؛ جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، بخش چهارم از جلد ششم، ص ۲۸۳، ۱۹۵؛ ابراهیمی دینانی، نیایش فیلسوف، ص ۴۱۲؛ همو، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ص ۳۴۵).

برهان بر اثبات قاعده

شکل قیاسی برهانی قاعده که از صغری و کبری تشکیل شده است آن است که واجب‌الوجود بسیط‌الحقیقه است (صغری) و هر بسیط‌الحقیقه‌ای کل اشیاست (کبری) پس واجب‌الوجود کل اشیاست (نتیجه). اثبات صغرای قیاس را تحت عنوان بسیط‌الحقیقه توضیح دادیم، اما برای اثبات کبرای آن باید گفت ممکن نیست موجودی فاقد برخی از مراتب کمال باشد و مع‌ذلک بسیط حقیقی باشد. اگر هویتی بسیط‌الحقیقه و واجد برخی از کمالات وجودی باشد و فاقد برخی دیگر، در این صورت آن ذات (ولو به حسب تجزیه و تحلیل عقل) از دو جهت مختلف وجدان و فقدان مرکب خواهد بود و ترکیب از وجدان و فقدان همان ترکیب از شیء و لاشیء است که بیش از سایر انحاء ترکیب مایه‌نقص و ضعف است. در حالی که فرض بر این است که او بسیط‌الحقیقه است و این خلف است. پس هر هویت بسیط‌الحقیقه‌ای باید همه کمالات هستی را داشته باشد، زیرا فقدان برخی از آنها با بساطت او سازگار نیست. اگر مرتبه‌ای از کمال وجودی فرض شود که در خداوند به نحو اعلی و اتم نباشد باید ذاتش مصادق سلب آن کمال واقع شود، زیرا جهت سلب وجود غیر از جهت ثبوت آن است و ترکیب شیء از وجدان و فقدان، حاکی از نقص وجودی و محدودیت ذاتی است. پس واجب‌الوجود از آن روی که بسیط حقیقی است مجمع جمیع کمالات و فاقد جمیع اعدام و نقایص است (صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۱۳۰، ۱۰۳-۱۰۰).

صدرالمتألهین در مشاعر می‌گوید:

فعل ان کل موجود سلب عنہ امر وجودی فهو ليس بسيط الحقیقه بل ذاته مرکبه من جهتین جهت بها هو کذا و جهت هو بها ليس کذا، فبعکس النقیض کل بسيط الحقیقه هو کل الاشیاء (ص ۵).

پس دانسته شد که هر موجودی که امری وجودی از او سلب گردد، در این صورت آن موجود بسيط الحقیقه نیست، بلکه ذات او مرکب است از دو جهت: جهتی که او چنین است و جهتی که چنین نیست، پس به عکس نقیض می توان گفت که هر بسيط الحقیقه ای کل اشیاست.

عکس نقیض یکی از نسبت های بین قضایاست که از صدق یک قضیه می توان به صدق عکس نقیض آن پی برد. در نسبت عکس نقیض موافق که اصطلاح قدمای منطقیون بوده است، عکس نقیض یک قضیه، عبارت است از قضیه ای که موضوع آن نقیض محمول قضیه نخست و محمول آن نقیض موضوع آن قضیه باشد و در عین حال صدق و کیف قضیه تغییر نکند. به این ترتیب، عکس نقیض موافق قضیه موجب کلیه موجب کلیه می باشد.^۱

صدر المتألهین پس از اثبات صدق این قضیه موجب کلیه که «هر هویتی که شیء و یا اشیا یی از آن سلب شود (موضوع)، مرکب (محمول) است»، صدق عکس نقیض آن را نتیجه می گیرد یعنی: «هر موجودی که مرکب نباشد (بسيط الحقیقه)، چیزی از آن سلب نمی شود (همه اشیاست). او با ضمیمه کردن نتیجه برهان فوق به مقدمه ای دیگر نتیجه جدیدی استنتاج می کند و آن اینکه: واجب الوجود تمام همه اشیاست و هر چه تمام چیزی شد به آن شیء از خود او سزاوارتر است، پس واجب تعالی از هر چیزی به خود او سزاوارتر است (الاستفاد الاربعه، ج ۶، ص ۱۰۲).

توضیح آنکه هر موجود ناقص و محدودی برای خود به نحو ناقص و محدود حضور دارد، زیرا در مرتبه خود با فقدانها و تعیناتش همراه است، ولی برای بسيط محض به نحو اعلی و کامل و بدون تعیین حضور دارد. چون وجود جمعی و بسيط و صرف از حضور پراکنده و مقید و مشوب کامل تر است و این کلام در همه صفات کمالیه خداوند جاری است و به همین دلیل است که خداوند در علم به اشیا و قدرت و قاهریت و قیومیت و سایر صفات کمالیه اش نسبت به آنها اولی و احق است. و هو وجود کل شیء و تمامه و تمام الشیء اولی به من نفسه لان الشیء یکون مع نفسه بالامکان و مع تمامه و موجب بالوجوب و الوجوب آکد من الامکان (صدرالدین شیرازی، مشاعر، ص ۵۵).

و او وجود هر چیزی و تمام آن است و تمام شیء از خود او به او اولی است، زیرا هر چیزی (که ممکن بالذات است) نسبت به خودش در حال امکان به سر می‌برد و نسبت به تمامیتش و موجبش واجب می‌باشد و وجوب محکم‌تر و کامل‌تر از امکان است.

استشهاد به برخی آیات و روایات در خصوص قاعده بسیط‌الحقیقه

در واژه‌های اهل بیت علیهم‌السلام و نیز در کلمات حقه حق تعالی اشارات لطیفی به این قاعده مهم مشاهده می‌شود، اما فهم عمیق آنها برای همگان امکان‌پذیر نیست. چنانکه اهل تحقیق فرموده‌اند این قاعده با کلماتی از حق تعالی موافق است که می‌فرماید:

هو الاول والاخر والظاهر والباطن وهو بكل شیء علیم (حدید / ۳)

وهو القاهر فوق عباده... (انعام / ۶۱)

الا انه بكل شیء محیط (فصلت / ۵۴)

ان السموات والارض کانتا رتقا ففتقنهما (نبیاء / ۳۰)

ملاصدرا با استناد به آیه نبیاء / ۳۰ می‌گوید رتق (بسته بودن) اشاره است به وحدت حقیقت وجود یگانه بسیط و فتق (باز کردن) تفصیل آن است از حیث آسمان و زمین و عقل و نفس و فلک و فرشته (الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۱۰۵). وی همچنین می‌گوید هنگامی که گفته می‌شود «... الله ما فی السموات و ما فی الارض» (جمعه / ۱) اشاره است به وجود جمعی موجودات در کلمه‌ای واحد (الاسفار الاربعه، ج ۷، ص ۴۴).

صدر المتألهین با بیان این حدیث مرسل از امیرالمؤمنین علی (ع):

ان جمیع القرآن فی باء بسم الله و انا نقطة تحت الباء

حقیقت آن کلام را بر قاعده بسیط‌الحقیقه کل الاشياء منطبق می‌داند (همان، ج ۷، ص ۴۳)

سخن گرانقدر حضرت امیر در نهج‌البلاغه را نیز می‌توان بر همین معنا حمل نمود آنجا که می‌فرمایند:

مع کل شیء لا بمقارنه، و غیر کل شیء لا بمزایله (نهج‌البلاغه، خطبه اول، ص ۳۲)

همچنین است سایر اشارات و تصریحات لطیفی که در سخنان شریف صادر از صاحبان مقام ولایت موجود است.

تحقیق در مبانی عرفانی قاعده بسیط الحقیقه

فهم کامل این قاعده مبتنی است بر فهم اصالت وجود و وحدت حقیقت وجود و نیل تام به معنای تشکیک (البته تشکیک خاص الخاصی) که همگی از مبانی حکمت متعالیه می‌باشند، اما نمی‌توان نقش آراء و اندیشه‌های عرفانی را در تحقق این قاعده مهم فلسفی ناچیز انگاشت. محورهایی را که می‌توان به عنوان عوامل تأثیر گذار بر شکل‌گیری قاعده بسیط الحقیقه در عرفان نظری یافت عبارت- اند از:

الف) گذر از وحدت تشکیکی وجود به وحدت شخصی وجود و ارجاع وجودات به ظهورات؛

ب) ظهور اتم و اعلائی ماسوی الله در عالم اسما و صفات الهی؛

ج) استفاده از مبحث اعیان ثابته؛

د) نیل به معنای اجمال در عین تفصیل و تفصیل در عین اجمال.

گذر از وحدت تشکیکی وجود به وحدت شخصی وجود در حکمت متعالیه

بر مبنای نظریه وحدت تشکیکی وجود، حقیقت وجود، حقیقت واحدی است که دارای مراتب تشکیکی است. تمام وجودات از سنخ واحدی هستند و در عین حال دارای کثرت و تمایزی هستند که از ناحیه کمال و نقص و شدت و ضعف حاصل شده است. کثرت حاصل از تشکیک مصحح وجود موجودات در مراتب مختلف می‌باشد و در عین حال مستلزم وحدت و بلکه عین وحدت است. بنابراین نظریه وجود هم سبب وحدت موجودات است و هم توجیه کننده کثرت آنها. مابه‌الامتیاز و مابه‌الاشتراک اشیا وجود است. ماسوی الله در مراتب مختلف از وجود برخوردارند و واجب‌الوجود از جهت شدت وجود و کمالات وجودی در بالاترین این مراتب قرار دارد، اما بر مبنای نظریه وحدت شخصی وجود که مأخوذ عرفاست و توسط ابن عربی و پیروانش تبیین شده است، حقیقت وجود دارای یک فرد است که واجد وجوب و وحدت ذاتی است.

وجود واحد شخصی است و هیچ‌گونه کثرتی نه طولی و نه عرضی در او راه ندارد. ماسوی الله حتی به عنوان مراتب مادون وجود نیز موجود نمی‌باشند. سهم ماسوی تنها انتساب به وجود و مظهریت و نمایاندن آن است و استناد وجود به آنها تنها استنادی مجازی و غیر حقیقی است، البته

منظور از مجاز کذب محض و خلاف واقع نیست بلکه منظور از استناد وجود به ماسوی آن است که آنها مصداق بالعرض وجود هستند و آنچه اولاً و بالذات متن واقعیت را به خود اختصاص داده و مصداق بالذات وجود محسوب می‌شود وجود حق تعالی است.

کثرات امکانی شئون و اطوار آن حقیقت واحد هستند و انتساب وجود به آنها به حیثیت تقیدیه می‌باشد. منظور از حیثیت تقیدیه آن است که حکم موجود بودن در واقع و اولاً و بالذات از آن موضوعی که بر آن حمل شده نمی‌باشد، بلکه از آن امر دیگری است و ثانیاً و بالعرض به آن موضوع نسبت داده می‌شود مانند نسبت دادن سفیدی به جسم که در واقع باید گفت «البیاض ابیض» یعنی آنچه مصداق واقعی سفید است بیاض است نه جسم و یا حمل موجود بر ماهیت که در واقع باید گفت ماهیت موجود است، اما نه از حیث نفس خود بلکه از حیث وجودش موجود است یا اسما و صفات حق تعالی که به نفس وجود حق موجودند نه به ایجاد او (صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعه، ج ۱، ص ۴۷ و ۴۸؛ همو، شواهد الربوبیه، ص ۵۲).

حقیقت اطلاقی حق تعالی نیز با حفظ وحدت ذاتی خویش تعینات و تجلیات و ظهوراتی دارد. هر گونه کثرتی که تأیید شود ناظر بر تعینات و مظاهر وجود است. تعدد و تکثر در مظاهر و مرابایی است که آن امر واحد مفروض در آنها ظاهر می‌شود. او با حفظ مقام وحدانی و اطلاق سعی خویش در مراتب و شئون مختلف حاضر و ظاهر می‌شود (تفصیل مطالب فوق هر یک مصحح معانی کثرت در وحدت و وحدت در کثرت است که در جای خود بحث می‌شود). در بین مظاهر، این واحد شخصی از جهت مظهریت، مراتب و شدت و ضعف است به گونه‌ای که یکی مظهر تام و تمام است و دیگری مظهر ناقص و عرفاً این تفاوت و تفاضل را به مسئله تشکیک در مظاهر ارجاع داده‌اند. این نوع از تشکیک است که به تشکیک خاص الخاصی بلکه اخص الخواصی معروف است و بر مبنای آن با نفی تعدد از وجود تشکیک در وجود نیز منقضى می‌شود و آنچه از کثرت و تفاوت مراتب و شدت و ضعف مشاهده می‌شود به تشکیک در ظهورات ارجاع داده می‌شود (رک. ابن عربی، فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۱۲۱۶؛ همو، فصوص الحکم، فص ادریسی، ص ۷۶ و فص شعبی، ص ۱۲۴؛ قیصری، مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، ص ۱۵).

نظریه وحدت تشکیکی وجود هر چند نخستین بار توسط صدرالمتألهین مطرح شد و او در نخستین نظرگاه فلسفی خویش آن را اتخاذ نمود، اما به اعتراف خود ملاصدرا و تأیید شارحان او

مباحث مربوط به اصالت وجود و تشکیک در وجود در نهایت پایه و پل گذر به سوی وحدت شخصی وجود در حکمت متعالیه گردید (جوادی آملی، تحریر تمهید القواعد، ص ۷۳۹ الی ۷۸۵). وی نیل به نظریه وحدت شخصی وجود را فضل و رحمت الهی در مسیر هدایت خویش می‌داند و می‌گوید:

و كذلك هدانی ربی بالبرهان التبر العرشى الى صراط مستقیم من كون الموجود والوجود منحصراً فى حقیقه واجده شخصیه لا شریک له فى الموجودیه الحقیقه ولا ثانى له فى العین، و لیس فى دار الوجود غیره ديار. و کل ما یتراءى فى عالم الوجود أنه غیر الواجب المعبود، فأما هو من ظهورات ذاته و تجلیات صفاته التى هی فى الحقیقه عین ذاته (صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعه، ج ۲، ص ۳۱۴)

و اینچنین پروردگام مرا با برهان فروزنده عرشى به راه راست هدایت نمود (که بدانم) وجود و موجود در حقیقت واحد شخصی منحصر می‌باشد و شریکی برای وجود در موجودیت حقیقی اش نیست و در عالم عین ثانى ندارد و در دار وجود ديارى غیر از او نیست و هر آنچه که در عالم وجود به نظر می‌رسد که غیر از واجب معبود باشد همانا از ظهورات ذات او و تجلیات صفات اوست که در واقع عین ذات او می‌باشند.

وی سپس با بیان کلام عرفا در تأیید معنای فوق عدم پای‌بندی خویش را به وحدت تشکیکی و تمایل به وحدت شخصی وجود اعلام می‌دارد.

صدرالمتألهین با اثبات اصالت وجود نخستین مانع وحدت شخصی وجود را که عبارت از کثرات ماهوی است رفع می‌کند، چون ماهیات مثار کثرت هستند و با اثبات اعتباری بودن ماهیت کثرت نیز اعتباری می‌شود و سپس با طرح نظریه تشکیک کثرت تبیینی وجودات نیز به وحدت می‌گراید و در نهایت با تحقیق در رابطه علیت و تأمل در حقیقت علت و حقیقت معلول و طرح نظریه تشان پی می‌برد که حتی وحدت تشکیکی وجود نیز تمام حقیقت نمی‌باشد، زیرا اسناد هستی به معلولی که فقر محض و عین ربط است چیزی جز مجاز نیست. معلول تنها شأنی از شئون علت و جلوه اوست، با نفی اسناد حقیقی وجود از معلول کثرت تشکیکی وجود نیز رد می‌شود و وحدت شخصی وجود که مدعای اهل عرفان است ثابت می‌گردد.

اکنون باید گفت طرح قاعده بسیط الحقیقه از جانب ملاصدرا بر مبنای نظریه وحدت شخصی وجود بوده است. بنا بر این نظریه تنها مصداق حقیقی و بالذات موجود، وجود واحد شخصی است که به جهت خاصیت اطلاقی و سعه وجودیش امکانی را برای وجود هر امر دیگری چه به نحو

مستقل و چه به نحو وابسته باقی نمی‌گذارد تا رخ بنماید و تحقق معلول جز به عنوان وجه علت و جلوه و شأن او ممکن نیست.

از طرف دیگر، ملاک صحت حمل حقیقت و رقیقت در قاعده بسیط الحقیقه پذیرفتن نظریه ظهور و تجلی است، زیرا لازمه صحت هر حملی بودن جهت اتحاد بین موضوع و محمول است و حمل محمول بر موضوعی که نه اتحاد مفهومی با آن دارد و نه موضوع از مصادیق آن محمول به شمار می‌آید تنها در صورتی صحیح است که اتحاد وجودی بین آنها باشد و اتحاد وجودی بین دو موجود مستقل که ولو به حسب مرتبه با یکدیگر متغایرند قابل قبول نیست مگر آنکه نسبت بین آنها نسبت شأن و ذی‌شأن یا ظلّ و ذی‌ظلّ و یا ظاهر و مظهر باشد و یکی از بود به نمود و از وجود به ظهور تنزل یافته باشد. تنها در این صورت است که می‌توان حضور ظاهر در مظهر (با حفظ مقام و مرتبه خویش) و حضور مظهر در ظاهر (با حذف تعیناتش) را توجیه کرد و گفت ظاهر همان مظهر است یا بسیط- الحقیقه کل الاشیاست.

ظهور اعلی و اتم ماسوی‌الله در عالم اسما و صفات الهی

آفرینش عالم از دیدگاه عرفا، ظهور اسما و صفات حق تعالی و حاصل تجلیات نزولی او می‌باشد. چیزی در تفصیل عالم نیست مگر اینکه در حضرت الهیه که مقام احدیت است، صورت و تعینی مطابق با آن وجود دارد.

نخستین تعین حق تعالی مشتمل است بر ظهور او برای ذات خویش که از این مرتبه به احدیت و مقام جمع‌الجمع تعبیر می‌شود، زیرا صفات خداوند در این مرحله نه به حسب وجود از یکدیگر امتیاز دارند نه به حسب مفهوم. در این مرحله، برای هیچ یک از کثرات ظهور و تمایز مصادیقی و مفهومی نمی‌باشد. مرتبه دوم تعین ثانی است که مرتبه احدیت و الهیت و الوهیت نام دارد. این مرتبه ظهور ذات خداوند و اسما و صفات و لوازم صفات است برای ذات. در این مرتبه صفات به تمایز علمی و مفهومی و اتحاد عینی با یکدیگر موجودند.

در مکتب ابن عربی ظهور و ایجاد موجودات به این مرتبه منسوب است یعنی موطن و محل سببیت و ظهور اشیا پس از بروز تفصیلی اسما و صفات در مرتبه احدیت است. (ابن عربی، فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۱۷۱، ۴۱). در اعتبار احدیت هیچ یک از اسما و صفات ظهور نمی‌یابند، اما در اعتبار

واحدیت اسما و صفات با تمام مظاهر خود ظهور می‌یابند. تحصیل اشیا متکثر خارجی به واسطه صفات و اسمای حق تعالی و ناشی از ظهور حق از مقام واحدیت و به واسطه فیض مقدس می‌باشد که به ظهور اشیا در مراتب کونیه می‌انجامد و نخستین مرتبه آن عبارت است از ظهور در مرتبه عالم عقول یا جبروت؛ سپس مرتبه مثال منفصل یا ملکوت و سپس مرتبه عالم اجسام یا عالم شهادت که پایین‌ترین مراتب ظهور است (جامی، ص ۱۱۸؛ ابن عربی، *التجلیات الالهیه*، کشف الغایات فی شرح ما اکتشف علیه التجلیات، ص ۱۰۶). البته عرفا به مرتبه دیگری نیز توجه کرده‌اند و آن عبارت است از مرتبه انسان کامل که کون جامع نسبت به جمیع مراتب سابق است و واجد کمالات همه مراتب بالتفصیل در عین اجمال است.

براساس مبانی عرفان نظری وجود اسمایی جزء عالم ماسوی به شمار نمی‌آید، بلکه در صقع ربوبی است و ظهور اتم اشیا در عالم وحدت و در صقع ربوبی به تبع اسما و صفات است و وجود حقیقی از آن مرتبه از وجود است. گرچه وجود نزد عارف منحصر در ذات حق است، اما در بین مظاهر این واحد شخصی مراتب و درجات مشاهده می‌شود یکی مظهر اتم و اکمل حق است و دیگری مظهر اضعف و اسفل، یکی مظهریتی در رتبه عقول دارد و دیگری در رتبه جمادات است.

حکمای پیش از صدرالمتألهین برای اشیا سه مرحله از وجود قائل بودند: عالم طبیعت یا شهادت، عالم مثال و عالم عقل، اما صدرالمتألهین سخنان عرفا را در این مورد بر طریقه حکمای راسخ در علم ترجیح می‌دهد (*الاسفار الاربعه*، ج ۶، ص ۲۶۸ - ۲۶۷) و برای اشیا علاوه بر وجود طبیعی و وجود مثالی و وجود عقلی، وجود چهارمی را نیز به نام وجود اسمائی و الهی که در صقع ربوبی حاصل است مطرح می‌کند و می‌گوید:

کل ما یوجد فی عالم من العوالم، ففی العالم الاعلی الالهی الاسمائی یوجد منه ماهوا علی و اشرف و علی وجه ابسط و اقدس و ما عندالله خیر و ابقی (همان، ج ۷، ص ۴۲)

و این همان وجود بسیطی است که کل الاشیا بوده و همه وجودات در آن به نحو انطواء کثرت در وحدت جمعند. (همان، ج ۶، ص ۲۷۳، ۱۷۷). صدرالمتألهین این مرحله چهارم را به مرحله وجه‌الله ارجاع می‌دهد و آن را خارج از ذات واجب نمی‌داند و می‌گوید:

ان تلك الصور الالهیه لیست من جمله العالم و ماسوی الله، و لیس وجودها وجوداً مابیناً لوجود الحق سبحانه، و لاهی موجودات بنفسها لنفسها، بل انما هی من مراتب الالهیه و مقامات الربوبیه، و هی موجوده بوجود واحد، باقیه بقاء واحد (همان، ج ۶، ص ۲۲۳).

یعنی این صور الهی از جمله عالم و ماسوی الله نبوده و وجودشان مابین وجود حق متعال نمی‌باشد و نیز موجوداتی که به نفس خود و برای نفس خودند نیز نمی‌باشند، بلکه آنها از مراتب الهی و مقامات ربوبی‌اند و موجود به وجود واحد و باقی به بقای او هستند.

پس این صور الهی به وجود خداوند موجودند نه به ایجاد خداوند. صدرالمآلهین این مرتبه از وجود را اصل و حقیقت دانسته و باقی را شئون و اطوار و فروع آن حقیقت می‌داند (الشواهد الربوبیه، ص ۶۷). او با استفاده از مشرب عرفا و تأویل سخنان آنها بر وجهی صحیح و برهانی این مسئله را براساس قاعده بسیط‌الحقیقه تفسیر می‌کند و در نهایت مسئله علم تفصیلی واجب‌الوجود به ماسوی را نیز با همین مبنا تفسیر می‌نماید.

اکنون باید توجه داشت که چگونه ممکن است با نادیده گرفتن این مرتبه اعلی از وجود برای اشیا که وجود حقیقی آنها محسوب می‌شود، قاعده بسیط‌الحقیقه را پذیرفت و اشیا را با همه تعیناتشان بر واجب تعالی که بسیط محض است حمل نمود؟

اعیان ثابت

اصطلاح اعیان ثابت یکی از دستاوردهای مهم عرفان نظری است. محی‌الدین بن عربی نخستین بار این اصطلاح را وضع کرد و پس از او با تعابیر گوناگونی در آثار و نوشته‌های شارحان وی مطرح شده است.

در آثار عرفا مکرر به این مطلب اشاره شده که موجودات پیش از تحقق خارجی، ابتدا در علم الهی تحقق می‌یابند و ظهور موجودات در عالم خارج به حسب اعیان ثابت واقع می‌شود. توضیح مطلب آن است که همان‌گونه که پیشتر بیان داشتیم آفرینش عالم در بینش عرفانی عبارت است از ظهور و تجلی اسما و صفات حق تعالی. از طرف دیگر خداوند پیش از ایجاد موجودات به ذات خود آگاه است و علم ذات به ذات در مقام احدیت متضمن علم به اسما و صفات و نیز لوازم اسما و صفات و مقتضیات آنها در مرتبه واحدیت است. چون ذات واجب‌الوجود در عین صرافت و بساطت واجد تمام صفات کمالیه است، علم واجب تعالی به ذات خویش علاوه بر تبیین ظهور ذات واجب ظهور اسما و صفات را نیز به همراه دارد و علم به اسما و صفات، علم به مظاهر این اسما و لوازم صفات را نیز به همراه دارد، زیرا لازمه قادریت، خالقیت، رازقیت، رحمانیت و ... آن است که

قدرت، خلق، رزق و رحمت او ظهور و تجلی داشته باشد و لازمه آن ظهور موجوداتی است که مجلای این صفات باشند. پس لوازم اسما و صفات حق تعالی در مرتبه علم حق حاصل است و اعیان ثابتة لوازم و مقتضیات اسما و صفات حق هستند که در مرتبه واحدیت به وجود علمی محقق می گردند (قیصری، مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، ص ۶۲؛ همو، شرح فصوص الحکم، ص ۵۸۸؛ جوادی آملی، تحریر تمهید القواعد، ص ۴۴۰-۴۳۸).

بنابراین در مرتبه علم ذاتی و پیش از آفرینش، نظام خلقت در قالب اعیان ثابتة در حضرت علمی حق، در مرتبه واحدیت وجود داشته است و همین نظام علمی است که عامل جهت دهنده به افاضه و ظهور حق تعالی می باشد و اعیان موجودات خارجی را که مظاهر اعیان ثابتة هستند متجلی می نمایند. اعیان ثابتة به اعتباری دیگر عبارت اند از حقایق اعیان خارجی در علم خداوند، زیرا حقیقت هر شیء عبارت است از صورت معلومیت آن در علم حق تعالی (ابن عربی، فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۹۰).

اعیان ثابتة به لحاظ حضورشان در علم باری تعالی از ثبوت علمی برخوردارند، اما هرگز به وجود عینی محقق نمی گردند و از علم به عین نمی آیند و تنها آثار و احکام آنها است که ظاهر می شود، لذا ابن عربی درباره اعیان ثابتة می گوید:

ماشمت رایحه من الوجود (فصوص الحکم، فص ادیسی، ص ۷۶).

یعنی اعیان ثابتة هرگز رایحه وجود را استشمام نمی کنند، البته عدم خارجی اعیان ثابتة به معنای معدومیت مطلق آنها نیست بلکه آنها در نشئه ربوبی به تبع وجود اسما و صفات حق تعالی موجودند، اما به وجود خاص خارجی شان موجود نیستند. پس حضور و ظهور اتم ماهیات در عالم واحدیت و به تبع اسما و صفات خداوند به صورت ثبوت علمی می باشد و وقتی حضرت حق به ذات خود علم دارد به نحو اعلا و اتم موجودات نیز علم دارد.^۲

صدر المتألهین درباره علم خداوند نظر عرفا را در نهایت وثاقت و دقت و شرافت می داند و می گوید که روح مطالب آنها از انوار شریعت نبوی برخوردار است که بر مراتب وجود و لوازم آن آگاه است (رسالة قضا و قدر، ص ۱۰۵-۱۰۴).

صدر المتألهین معتقد است تمام تفاصیل عالم وجود در حضرت الهیه (واحدیت) بر وجهی اعلی و اشرف حاضرند (الشواهد الربوبیه، ص ۵۷). وی به منظور توجیه سخن عرفا به کمک مبانی فکری خود می گوید امتناعی نخواهد داشت اگر کثرات پیش از اینکه وجود بالفعل و متکثر یابند، در وجود

واحد جمع باشند. او معتقد است که گاهی اشیا کثیر، وجودات کثیر دارند که در اینجا کثرت در کثرت است. ولی گاهی کثرت در وحدت است؛ یعنی ماهیات یا مفاهیم کثیر به یک وجود واحد بسیط عقلی موجودند مانند اینکه مسائل کثیر پیش از تحقق خارجی شان، در ملکهٔ اجتهاد به نحو انطواء کثرت در وحدت جمع‌اند.

مراد عرفا از اعیان ثابت‌ه این است که ماهیات پیش از اینکه در خارج و به وجود خاص خویش موجود شوند، همه به یک وجود مجرد و بسیط عقلی موجودند و آن نحوهٔ وجود را ثبوت علمی می‌گویند (همو، *الاسفار الاربعه*، ج ۶، ص ۱۷۶). پس اعیان ثابت‌ه به نحو کثرت در وحدت نزد حق تعالی حاضر هستند و علم تفصیلی او به اشیا پیش از ایجاد آنها و به نحو حضوری می‌باشد. این علم به صورت علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است و ملاصدرا آن را بر اساس قاعدهٔ بسیط‌الحقیقه تفسیر می‌نماید (رک. همان، ص ۲۷۴-۲۶۸).

مرحوم سبزواری در تعلیقهٔ خود بر اسفار می‌گوید که مفاد قاعدهٔ بسیط‌الحقیقه کثرت در وحدت است نه وحدت در کثرت و لذا از خصایص ملاصدرا می‌باشد و جز ارسطو آن هم به طور اختصار کسی حقیقت این مطلب را درک نکرده و آنچه در کتاب‌های عرفا فراوان آمده است وحدت در کثرت است (همان، تعلیقات، ص ۴۹۶ - ۴۹۵).

همچنین آخوند ملاعلی نوری در حواشی بر اسفار گفته است چون عرفای عالی مقام از برای اعیان ثابت‌ه و ماهیات امکانیه تقرر علمی قائل‌اند نمی‌توان گفت معنای بسیط‌الحقیقه را به آن نحوی که صدرالمآلهین بیان کرده است، درک نموده‌اند (آشتیانی، ص ۳۲۹ - ۳۲۸).

البته همان‌گونه که پیشتر نیز گفتیم، بیان حکمی و برهانی این قاعده به صدرالمآلهین اختصاص دارد، اما آنچه در لسان عرفا معنای وحدت در کثرت را افاده می‌کند عبارت است از فیض مقدس فراگیر و رحمت واسعهٔ او که بر تمام اشیا ساری و جاری است و در هر یک به حسب آن شیء حضور دارد. اما نظریهٔ اعیان ثابت‌ه متضمن معنای کثرت در وحدت است، زیرا هر چند اعیان ثابت‌ه ثبوت و تقرر علمی داشته و بهره‌ای از وجود ندارند، اما عدم خارجی اعیان ثابت‌ه به معنای معدومیت مطلق آنها نیست، زیرا که اعیان در مرتبهٔ واحدیت به وجود امکانی خود موجود نیستند ولیکن به وجود واحد واجب موجودند (قیصری، *مقدمهٔ قیصری بر فصوص‌الحکم*، ص ۸؛ جامی، ص ۱۶۸؛ عقیقی، *تعلیقات بر فصوص‌الحکم*، ج ۲، ص ۲۴۷)؛ لذا صدرالمآلهین می‌گوید که منظور عرفا از معدومیت اعیان ثابت‌ه، عدم مطلق که به معنای نفی وجود تفصیلی و اجمالی است نمی‌باشد، بلکه

مرادشان از عدم اعیان ثابتة عدم نسبی و مضاف است یعنی عدمی که در مقابل وجود تفصیلی خارجی برای ماهیات تصور می‌شود:

لأن تلك الأعيان من لوازم أسماء الله تعالى. ولا شك أن أسماءه تعالى و صفاته كلها - مع كثرتها و عدم احصائها - موجودة بوجود واحد بسيط، فلم تكن هي بالحقيقة معدومات مطلقه قبل وجوداتها العينية، بل المسلوب عنها في الأزل هذا النحو الحادث من الوجود (الاسفار الأربعة، ج ٦، ص ١٧٧).

زیرا این اعیان از لوازم اسماء الهی اند و شکی نیست که تمام اسما و صفات حق تعالی - با کثرت و عدم احصاء آنها - به یک وجود بسیط موجودند، پس آنها در واقع معدومات مطلق پیش از وجودات خارجیشان نیستند، بلکه آنچه که از آنها در ازل سلب شده این گونه حادث از وجود است.

پس بر اساس مبانی عرفا اعیان ثابتة به وجود خاص و متعین و امکانی خود در عالم اسما حضور ندارند، بلکه حضور آنها در صقع ربوبی به نحو اعلی و اشرف و به وجود بسیط و واحد حق تعالی حاصل است و این معنا متضمن معنای کثرت در وحدت است و قاعده بسیط الحقیقه بر آن منطبق است (رک. جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، بخش سوم از جلد ششم، ص ۱۹۶-۱۹۴).

تعبیر تفصیل در عین اجمال و اجمال در عین تفصیل

همان گونه که بیان داشتیم، حکمت متعالیه در نهایت بر این عقیده است که همه حقایق تفصیلیه‌ای که در جهان طبیعت و شهود است، مسبوق به وجود جمعی در صقع ربوبی است. یعنی وجود الهی وجود جمعی است و وجود امکانی، عالم تفصیل است. پس یک تفصیل است در مرتبه نازل و یک اجمال است در مرتبه عالی. اجمال در اینجا به معنای بساطتی است که از هر گونه کثرت و ابهام مبری می‌باشد؛ اما تعبیر «اجمال در عین تفصیل و تفصیل در عین اجمال» که در حکمت متعالیه مطرح است و علم ذاتی و تفصیلی واجب الوجود به اشیا نیز بر آن منطبق می‌شود، ریشه در تعبیر محیی‌الدین ابن عربی دارد. صدر المتألهین با نقل سخن بلند محیی‌الدین ابن عربی در توضیح و تفسیر آیه کریمه

واتينه الحكمة وفصل الخطاب (ص / ٢٠)

می‌گوید علم می‌تواند در عین حال که محکم است مفصل باشد. حکمت علم به وجود جمعی لاهوتی هر موجودی است که علمی است اجمالی در عین کشف تفصیلی و فصل الخطاب علم به وجود امکانی و معلولی موجودات می‌باشد و این تفصیل در عین اجمال است و کسی که به مرحله کشف تفصیلی در عین اجمال برسد، از حکمت و فصل الخطاب برخوردار است و اینان جز انبیا و رسل و وارثان خاص آنها نیستند. اما فلاسفه که حکمت نزد آنها عاریتی است هرگز تفصیل در عین اجمال را درک نمی‌کنند. (صدرالدین شیرازی، الاسفار الاربعه، ج ۶، ص ۲۷۷-۲۷۶).

اینکه محیی‌الدین می‌فرماید فلاسفه، تفصیل در عین اجمال را درک نمی‌کنند، به این دلیل است که فیلسوف وحدت را در مقابل کثرت، اجمال را در مقابل تفصیل و بسیط را در مقابل مرکب می‌بیند و نمی‌تواند درک کند «بسیط الحقیقه کل الاشياء و لیس بشیء منها» و فیلسوف متألهی چون صدرالمتألهین در برابر این سخن عارف خاضع است و به محجوب بودن فلاسفه‌ای که حقایق را تنها از پس پرده مفاهیم محدود ذهنی می‌بینند اذعان دارد. لذا می‌گوید:

یظهر من کلامه أنّ معرفه الانسان أنّ الواجب تعالی بحیث یوجد فی مرتبه ذاته تفصیل حقایق الممكنات امر عظیم لایعلمه الاّ الکمل و الرأسخون فی العلم (همان، ج ۶، ص ۲۷۷).
از سخن او [ابن عربی] چنین برمی‌آید که شناخت انسان مر این امر را که واجب تعالی در مرتبه ذاتش تفصیل حقایق ممکنات را واجد است، مطلب بسیار بزرگی است که جز کاملان که راسخان و استواران در علم‌اند کسی آن را نمی‌داند.

اجمالی که در وجود الهی است همه حقایق تفصیلیه را به نحو اعلی داراست (کل الاشیا) ولی ترکیبی در آن راه ندارد؛ این تفصیل عین آن اجمال است و با هم تقابلی ندارند. مقابل آن اجمال، تفصیل امکانی است که در حریم الهی راه ندارد. یعنی هرگز بر ذات حق، حجر و شجر و انسان و حیوان و ... به طور تفصیل حمل نمی‌شود (لیس بشیء منها) و این سخن بلند محیی‌الدین است که با طرح علم اجمالی در عین کشف تفصیلی الهام‌بخش آراء وزین صدرالمتألهین در قاعده بسیط- الحقیقه و در مسئله علم حق تعالی می‌گردد (رک. جوادی آملی، شرح حکمت متعالیه، بخش ۴، از ج ۶، ص ۲۸۳-۲۷۶).

نتیجه‌گیری

نیل به این حقیقت که واجب‌الوجود بسیط‌الحقیقه است و هیچ یک از اقسام ترکیب در او راه ندارد و در عین حال کل‌الاشیاست و جمیع اشیا در مقام ذات او حضور شهودی دارند، اما هیچ یک از تعینات خاص و محدودیت‌های امکانیشان در آن مقام شامخ حضور ندارد و او لیس بشیء منها از غوامض مهم مسائل نظری است که هرگز عقل نظری به تنهایی نمی‌توانسته به آن دست یابد بلکه شهود عقل عملی را در کنار قدرت برهان لازم داشته است.

به همین دلیل نه حکمای پیش از صدر‌المآلهین به آن نایل شدند و نه عرفایی که به مفاد آن دست یافته بودند از عهده تبیین حکمی آن برآمدند و تنها کسی که قدم راسخ در حکمت متعالیه داشته و در جمع بین برهان و عرفان موفق بوده توانسته است آن را در قالب یک قاعده مهم فلسفی ارائه کند و بسیاری از مشکلات مربوط به فهم صفات خداوند را بر مبنای آن حل کند، زیرا بسیط‌الحقیقه همان‌طور که از نظر وجود کل‌الاشیاست از نظر علم، قدرت و سایر صفات کمالیه نیز کلیت آنها را به نحو اجمال و با بساطت تمام واجد است.

توضیحات

۱. منطقیان متأخر اصطلاح عکس نقیض مخالف را مطرح کرده‌اند که بنا بر آن عکس نقیض هر قضیه‌ای عبارت است از قضیه دیگری که موضوع آن نقیض محمول قضیه نخست و محمول آن عین موضوع قضیه نخست باشد همراه با تغییر کیف قضیه و حفظ صدق آن. در این صورت، عکس نقیض مخالف موجه کلیه، سالبه کلیه است.

۲. نظریه اعیان ثابته در لسان عرفا با آنچه معتزله با عنوان ثاببات ازلی مطرح کرده‌اند متفاوت است. از نظر آنها اشیا پیش از وجود، ثبوت عینی دارند و پیش از وجود خارجی، در عین و در خارج ثبوت و تفرری ازلی دارند که لازمه آن پذیرفتن واسطه بین وجود و عدم است.

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

آشتیانی، سید جلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۵.

ابن عربی، محیی‌الدین، فصوص‌الحکم، تعلیقات ابوالعلاء عقیفی، تهران، الزهراء، ۱۳۷۰.

_____، فتوحات مکیه، ج ۲، ۱، بیروت، دارصادر، بی تا، (با استفاده از نرم‌افزار عرفان (نورالحکم ۱) قم، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی).

_____، التجلیات الالهیه، همراه با تعلیقات ابن سودکین و کتاب کشف الغایات فی شرح ما اکشفت علیه التجلیات، بی جا، بی نا، بی تا.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین، دانشنامه جهان اسلام، ج ۳، تهران، بنیاد دایرةالمعارف اسلامی، ۱۳۷۸.

_____، نیایش فیلسوف، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۷۷.

_____، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ج ۳، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶.

پورطولمی، منیرالسادات، "عیان ثابته ملاک علم حق تعالی و مجاری فیض او"، فصلنامه تخصصی عرفان، شماره ۴، ص ۷۷ الی ۹۱.

_____، "سر قدر از نظر محی‌الدین ابن عربی"، خردنامه صدرا، شماره ۴۲، ص ۴۲ الی ۵۲.

جامی، عبدالرحمن احمد، نقدالنصوص فی شرح نقش‌النصوص، تصحیح و تعلیقات و پیام چیتیک، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.

جوادی آملی، عبدالله، شرح حکمت متعالیه، تهران، الزهراء، ۱۳۷۲.

_____، تحریر تمهید القواعد، صائن‌الدین علی بن محمد الترمذی، تهران، الزهراء، ۱۳۷۲.

حسن زاده آملی، حسن، عیون مسائل النفس، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۵.

حلی، جمال‌الدین حسن بن یوسف، الجوهر النضید، تصحیح و تعلیق محسن بیدارفر، قم، منشورات بیدار، ۱۳۸۱.

سبزواری، ملاهادی، شرح منظومه، تهران، چاپ ناصری، بی تا.

شیرازی، صدرالدین، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، با اشراف و مقدمه استاد سید محمد خامنه‌ای، ج ۱-۷، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.

- _____، شواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح، تعلیق و مقدمه دکتر سید مصطفی محقق داماد، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.
- _____، المبدء والمعاد فی الحکمة المتعالیه، تصحیح، تحقیق و مقدمه دکتر محمد ذیحی و جعفر شاه نظری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.
- _____، المشاعر، تهران، طهوری، ۱۳۶۲.
- _____، رساله قضا و قدر، قم، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، تصحیح دکتر دهباشی، براساس دو نسخه موجود در کتابخانه آیت الله مرعشی و چهار نسخه موجود در کتابخانه مجلس، در شرف چاپ.
- شیرازی، سیدرضی، درس های شرح منظومه حکیم سنزوری، ج ۲، ۱، ویرایش و تنظیم: ف. فنا، تهران، حکمت، ج ۲، ۱۳۸۷.
- صلیبا، جمیل، فرهنگ فلسفی، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، حکمت، ۱۳۶۶.
- طباطبایی، سید محمد حسین، نهایة الحکمه، تعلیق شیخ محمد تقی المصباح یزدی، تهران، الزهراء، ۱۳۶۳.
- قیصری، محمد داوود، شرح فصوص الحکم، مقدمه تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- مظفر، محمد رضا، المنطق، بیروت، دارالتعارف، ۱۴۰۰ق / ۱۹۸۰م.