

اعیان ثابتہ از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا

مرتضی شجاری

دانشجوی دکتری گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تهران

چکیده:

«اعیان ثابتہ» از اصطلاحات کلیدی عرفان ابن عربی است که معانی نزدیک به آن در مکاتب مختلف پیش از وی وجود داشته است. این اصطلاح بار اول به وسیله خود «ابن عربی» وضع شد و عارفان و نیلسوفان - به پیروی از وی - در مسائل متعددی از جمله «علم حق»، «تجلی حق» و «آفرینش» از آن استفاده کرده‌اند. ملاصدرا - بنیانگذار حکمت متعالیه - در کتاب کبیر خود، الاسفار الاربعه، گاه با تمجید از ابن عربی این اصطلاح را به کار می‌برد و قول خویش را تأیید می‌کند و گاه سخن ابن عربی در «اعیان ثابتہ» را به سخافت کلام معتزلیان در «ثابتات ازلی» می‌داند و آن را به گونه‌ای توجیه می‌کند. در این مقاله با عطف توجه به مسأله «علم الهی پیش از خلقت» می‌کوشیم مفهوم «اعیان ثابتہ» در عرفان ابن عربی و حکمت متعالیه صدرایی را - به قدر وسع - آشکار کنیم. در پایان مقاله با تحلیلی کوتاه از دیدگاه ملاصدرا در «اعیان ثابتہ» بیان شده است که اصول «حکمت متعالیه» ملاصدرا با قول به «اعیان ثابتہ» آنگونه که مقصود ابن عربی است منافات دارد. کلید واژه‌ها: اعیان ثابتہ، فیض، مثل عقلی، شیثیت معدوم، ثبوت، معدوم مطلق، ماهیت.

طرح مسأله: یکی از مسائل مهمی که از دیرباز در میان متفکران الهی مورد بحث و کاوش عقلانی قرار گرفته، «خلقت و چگونگی آن» و نیز مسأله «علم خداوند به مخلوقات قبل از ایجاد آنها» بوده است. آیا عالم از عدم به وجود آمده یا قبل از این وجود خاص خارجی، دارای گونه‌ای از تحقق بوده است؟ و آیا حق تعالی قبل از تحقق عالم یا موجودی از موجودات عالم به آن علم داشته است؟ هر پاسخی به این پرسشها، خود

سؤالات مهم دیگری را به دنبال خواهد آورد. پاسخ منفی به سؤال دوم به منزله پذیرش جهل خداوند است که حق تعالی از آن بری می‌باشد. و پاسخ مثبت این اشکال را به میان می‌آورد که «تعلق علم به معدوم» محال است. برای رفع این اشکال، متکلمان، فیلسوفان و عارفان، چاره‌هایی مطابق با مبانی خویش اندیشیده‌اند.^۱ معتزله اعتقاد دارند «معدوم، شیء است»، یعنی دارای تحقق و ثبوت در عالم دیگری غیر از عالم خارجی است و خلقت، در واقع، بخشش وجود به این ذوات معدومه است (فخر رازی، ۳۷). فیلسوفان مشائی با تمایز گذاردن بین ماهیت و وجود (ابن سینا، ۳۱) و بیان اینکه ماهیات ممکن نسبت به وجود و عدم، مساوی هستند، خلقت را اعطای وجود به ممکنات می‌دانند. و ابن عربی با قول به «اعیان ثابت» و اینکه هر موجودی قبل از تحقق خارجی در علم حق تعالی ثبوتی دارد، خلقت را اعطای وجود به این اعیان می‌داند (کربن، 115).

«اعیان ثابت» که از اصطلاحات کلیدی عرفان ابن عربی است و با مباحث مهمی چون «اسماء و صفات الهی»، «علم حق»، «تجلی حق» و «آفرینش» ارتباط دارد (نک: همو، 210)، مرکب از دو لفظ است: یکی «اعیان»، جمع «عین»^۲ که مقصود از آن در عرفان ابن عربی حقیقت و ذات یا ماهیت است، و دیگری «ثبوت» که مقصود از آن وجود عقلی یا ذهنی در مقابل «وجود خارجی» است. این اصطلاح گرچه به وسیله ابن عربی وضع شد و پس از وی در میان عرفا و حکمای مسلمان رواج یافت، اما معانی نزدیک به آن، در مکاتب مختلف پیش از وی وجود داشته است؛ از این رو قبل از بررسی این اصطلاح در عرفان ابن عربی و حکمت متعالیه، پیشینه آن را در آیین زرتشتی، فلسفه افلاطون، فلسفه فلوطین و کلام معتزلی به اختصار بیان می‌کنیم.

۱. در جهان‌بینی زرتشتی، اعتقاد بر این است که اهورامزدا، عالم ماده را از روی صور روحانی پاک (فروهر) آفرید. در این آیین، اهورامزدا با گروه «امشاسپندان»

۱. ملاصدرا، در اسفار هفت قول از مهم‌ترین اقوال را بررسی کرده است (۱۸۰/۶-۲۶۳).

۲. لفظ «عین» در اصطلاح ابن عربی مرادف با «شیء» است که از عام‌ترین الفاظ می‌باشد (من انکر النکرات) و شامل هر چیزی - چه موجود و چه غیر موجود - می‌شود. اشیاء موجود در خارج و اشیاء غیر موجود در علم حق تعالی تحقق دارند (چیتیک، 11-12).

(= بيمرگان پاک) یا فرشتگان بزرگ، یک سلطنت روحانی تشکیل می‌دهد، و هر یک از موجودات جهان تحت حمایت یکی از آنها قرار دارد. در باطن هر یک از موجودات ایزدی، روحی مینوی به نام «فروهر» به ودیعه نهاده شده است (پورداد، ۱/۳۱-۳۲). «فَرّه» که در اوستا «خورنه» و در زبان پهلوی «خره» نامیده شده، نوری است که «آتش زندگی بخش»، «فرشته شخصی» و «تقدیر» هر موجودی در آن است (کرین، ۲۹۵). «سپند مینو» یکی از فرشتگان یا «امشاسپندان» هفتگانه‌ای است که اهورامزدا در رأس آنها قرار دارد. زردتشت در یسنای ۴۴، قطعاً ۷ می‌گوید: «ای مزدا، می‌کوشم تا تو را به وسیله خرد مقدس (= سپند مینو) بشناسم». در جایی دیگر آمده است که امشاسپندان صفات اهورامزدا هستند (پورداد، ۱/۳۲). در موارد بسیاری در اوستا میان اهورامزدا و سپند مینو وحدتی مشاهده می‌شود. اگر از دیدگاه علت نخستین بودن جهان بدان بنگریم «اهورامزدا» است، ولی چنانچه به همان گوهر از دیدگاه پاکی مطلق که یکی از صفات برجسته اهورا است و از او جدا نمی‌شود، توجه نمایم، «سپند مینو» نامیده می‌شود (خلیقی، ۳۵). این تفسیر از امشاسپندان و سپند مینو از این جهت با «اعیان ثابتہ» در عرفان ابن عربی شباهت دارد که از نظر وی «اعیان ثابتہ» نسبت به موجودات خارجی جنبه فاعلیت دارند، یعنی آنها مبدأ جهان (انشاء، ۱۷) و به تعبیر دیگر همان «حق» هستند. از طرف دیگر - چنانکه خواهیم دید - این اعیان غیر «حق» و به تعبیر قیصری - شارح فصوص الحکم - صورتهای معقول در علم حق تعالی هستند (قیصری، ۶۱).

۲. در فلسفه افلاطون نظریه «مُثل» اهمیتی ویژه دارد و در متفکران بعد از او نیز، کم و بیش تأثیر داشته است. می‌توان گفت نظریه مُثل - که ابن عربی در مسأله «اعیان ثابتہ» متأثر از آن است (عقیقی، ۴۸-۴۹)، نتیجه‌ای از نظریه دیگر افلاطون، یعنی نظریه «تذکر» می‌باشد. نظریه «تذکر» بیان می‌دارد که «آموختن جز به یادآوردن نیست» (منون، ۸۱). افلاطون در رساله «منون» نکته‌ای را مطرح می‌کند که مفاد آن این است: هرگاه چیزی که می‌جویم از هر جهت مجهول باشد، جستجوی آن امکان پذیر نیست و اگر معلوم باشد، این جستجو حاصلی ندارد. وی سپس در توضیح این نکته، از زبان سقراط می‌گوید: «روح جاودان است، در این جهان و آن جهان بسی چیزها، و حتی می‌توان گفت همه چیز را می‌بیند و می‌شناسد... چون تمام طبیعت به هم پیوسته است و روح به همه چیز

آشناست، پس مانعی نیست که هر که چیزی را به یاد آورد اگر از جستجو باز نایستد همه چیز را به یاد بیاورد. این یادآوری را مردمان آموختن می‌نامند، ولی پژوهیدن و آموختن در حقیقت جز به یاد آوردن نیست» (همانجا).

افلاطون اعتقاد دارد که نفس در «مکانی ماورای آسمان» در مصاحبت خدایان، حقایق نفس الامری یا مُثُل عقلی را دیده است و نفوسی که پس از فرود آمدن در بدن، به اقتضای اوضاع و احوال، بینش بهتر می‌توانند داشت، یعنی نفوسی که تعلق به فیلسوفان دارند، می‌توانند آنچه را دیده‌اند به یاد آورند (فایدروس، ۲۴۸). در کتاب ششم «جمهوری»، عالم مثل، حقیقت و اصل عالم محسوس معرفی شده است (۵۰۸ - ۵۰۹)؛ سپس با تمثیل معروف به «تمثیل غار» تصریح می‌شود که موجودات عالم محسوس، ظواهرند و اصل آنها در «عالم مثال» مطلق و ثابت می‌باشد. به تعبیر دیگر، اشیاایی که در عالم طبیعت موجودند، قبل از این وجود خاص خارجی، معلوم حق تعالی بوده‌اند و معیار علم حق وجودات مجردة عقلی است که افراد همین طبایع محسوب می‌شوند. یعنی هر طبیعت نوعی که فردی مادی در جهان طبیعی خارجی دارد، فرد مجردی نیز در عالم مُثُل دارد و همین وجودات مجرد عقلی، معیار علم حق‌اند.

بنا بر این، «اعیان ثابتة» در عرفان ابن عربی از این جهت که اموری معقول و ثابت در علم الهی هستند و نیز اصول و مبادی موجودات خارجی می‌باشند، شبیه به «مُثُل عقلی» در فلسفه افلاطون است، با این تفاوت که «مُثُل» صورتها و معانی کلی‌اند، اما «اعیان ثابتة» شامل صورتهای جزئی نیز می‌شود (الحکیم، ۸۳۷).

۳. در فلسفه افلوپین، حق تعالی و به تعبیر خود وی «احد» که بسیط است و هیچگونه ترکیبی ندارد، مبدأ همه چیز است، در حالی که خود هیچ یک از آنها نیست. افلوپین می‌گوید: «احد» همه چیز است و در عین حال هیچ یک از چیزها نیست»^۱ (فلوپین، ۶۸۱/۲) و «چون نخستین (= احد) کامل و پر است و چیزی نمی‌جوید و

۱. این سخن در معنا همان قاعده «بسیط الحقیقة کل الاشياء و لیس بشیء منها» است؛ که ملاصدرا در بحث علم حق تعالی از آن سود جسته است (نک: اسفار، ۶/۲۶۴-۲۸۰).

نیازمند چیزی نیست، تقریباً می‌توان گفت لبریز شد و از این لبریزی چیزی دیگر پدید آمد. [این صادر اول [عقل است] همان (۶۸۱)؛ و عقل اول، مجموع عالم عقلی است. «این عقل که تصویری از واحد است از واحد تقلید می‌کند، یعنی چون پر است لبریز می‌شود و آنچه از طریق این فیضان پدید می‌آید تصویری از اوست، همان گونه که او خود تصویر واحد است» (همان، ۶۸۱). در نتیجه، احد چون به عقل اول که از ذات اوست علم دارد، بعینه به تمام موجودات عالم، علم خواهد داشت.

«اعیان ثابتۀ» در عرفان ابن عربی از این جهت که تعیناتی در ذات حق تعالی هستند و علم حق تعالی به ذات خویش، عین علم به این اعیان می‌باشد، شبیه به عقل اول در فلسفۀ افلوطین است.

۴. در علم کلام اسلامی بین اشاعره و معتزله در باب «شیئیت معدوم» اختلاف است. آیا معدوم «شیء» است؟ و آیا فرقی میان «ثبوت» و «وجود» هست؟ شهرستانی می‌گوید: «اشاعره میان «وجود» و «ثبوت» و «شیئیت» و «ذات» و «عین» فرقی نمی‌گذارند، اما شحام معتزلی بر آن است که معدوم «شیء»، «ذات» و «عین» است، و در این امر بیشتر معتزله از او پیروی کردند» (شهرستانی، ۱۱۵). در دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ذیل واژه «ابن عربی» آمده است: «نخستین ریشه نظریۀ «معدوم چیزی است» را نزد افلاطون می‌یابیم که آن را به سوفیستها (سوفسطاییان) نسبت می‌دهد. ایشان می‌گفتند که «ناموجودها هست». این قضیه از دیدگاه افلاطون هنگامی معنا دارد که «معدوم» را نه مطلق بلکه نسبی و اضافی بگیریم. معدوم در اینجا ضد موجود نیست، بلکه فقط «دیگری» از آن است» و اگر معدوم را مطلق بگیریم - همانگونه که افلاطون در رسالۀ «سوفیست» از قول سوفسطاییان نقل کرده است (افلاطون، سوفیست، ۲۵۷)، می‌توان گفت که ریشه این رأی معتزله که «ثبوت اعم از وجود است»، در افکار متفکران یونان قدیم می‌باشد.

معتزله «ثبوت» را اعم از «وجود» می‌دانند و لذا ثابت شامل معدومات ممکن نیز می‌شود. انگیزه معتزله در این قول - بنا بر گزارش ملاهادی سبزواری - دو چیز است: یکی تصحیح امکان ماهیات، به این معنا که صحیح نیست از ماهیات، در حالت موجود

بودن - که ضرورت وجود دارند - ضرورت وجود و عدم سلب شود، بلکه ماهیات باید قبل از وجود، ثبوتی داشته باشند تا بتوان امکان یعنی سلب ضرورت وجود و عدم را بر آنها حمل کرد؛ و دیگر تصحیح مسأله علم ازلی حق تعالی. از نظر معتزله بر خلاف اشاعره - فقط ذات حق تعالی قدیم است و موجود بودن ماهیات از ازل منافات با توحید حق تعالی دارد و منجر به شرک می شود و چون خداوند علم ازلی دارد و علم بدون ثبوت معلوم، محال عقلانی است، ماهیات از ازل معدوم و ثابت اند و علم حق تعالی به این ثابتات ازلی تعلق می گیرد (سبزواری، ۱۸۳).

ابن عربی در اینکه معدومات شیء هستند و ثبوتی دارند، از معتزله تبعیت کرده است. وی قوی ترین دلیل بر قول معتزله را این سخن خداوند در قرآن می داند: «انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن...» (النحل، ۴۰) زیرا حق تعالی مخلوقات را در حالت عدم و در «شیثیت ثبوت» دیده است (الفتوحات المکیه، چاپ یحیی، ۵۱۶/۱۰).^۱ لازم است اشیا قبل از خلقت، ثبوت داشته باشند تا متعلق امر خداوند، «کن»، قرار بگیرند. در فقه‌های دیگر از فتوحات مکیه این حدیث قدسی، مستند قول معتزله واقع شده است: «فما روی عن رسول الله (ص) عن الله سبحانه انه قال «كنت كنزاً لم اعرف فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق و تعرفت اليهم فعرفوني»، ففی قوله «كنت كنزاً» اثبات الاعيان الثابتة التي ذهبت اليها المعتزلة» (همان، چاپ، دارصادر، ۲۳۲/۲). بنا بر این، ابن عربی «اعیان ثابتة» را معدوم می داند (ماشمت رائحة من الوجود) (فصوص، ۸۶). اما قول وی با قول معتزله - چنانکه خواهیم دید - تفاوتی نیز دارد.

۵. ابن عربی در کتاب انشاء الدوائر، که در فتوحات ما را بدان ارجاع می دهد (چاپ یحیی، ۲۴۰۵)، معدوم را به چهار قسم تقسیم کرده است: «معدوم مفروض لایصح وجوده البتة كالشربك والولد لآله و معدوم يجب وجوده وجوباً... كنعم الجنة للمؤمنين و معدوم يجوز وجوده كعدوية ماء البحر في البحر... و معدوم لایصح وجوده قطعاً...» (انشاء، ۱۰). از این اقسام قسم چهارم که معدوم مطلق است به هیچ وجه متعلق علم واقع

۱. در ذکر مطلب از کتاب الفتوحات المکیه از دو چاپ استفاده کرده‌ام: چاپ عثمان یحیی که تاکنون ۱۴ جلد از آن منتشر شده؛ چاپ ۴ جلدی «دارصادر» بیروت.

نمی‌شود، زیرا صورت و صفت و حقیقتی جز نفی محض ندارد و نفی محض هیچ‌گونه حصولی در نفس نخواهد داشت (همان، ۱۱). بنا بر این، بر خلاف نظر معتزله در «ثابتات ازلی»، «اعیان ثابتہ» معدوم مطلق نیستند. در همین کتاب، ابن عربی اشیا را بر سه مرتبه می‌داند: یکی، مطلق وجود که موجود بذاته و موجد و خالق اشیا است، وجودش از عدم نیست و چیزی بر او تقدم ندارد. دوم، وجود مقید یعنی عالم که موجود نبوده و بعداً تحقق یافته است و تقدم حق بر او تقدم زمانی نیست، بلکه تقدم بالوجود است. سوم، اعیان ثابتہ که به هیچ یک از وجود و عدم متصف نیست. تفاوت این قسم با حق این است که حق، عین وجود است، در حالی که اعیان نه موجودند و نه معدوم. این اعیان اصل و ریشه عالم است و عالم از آن ظهور یافته است. «چه بگویی «اعیان عالم است» و چه بگویی «اعیان حق تعالی است» صحیح گفته‌ای. و نیز چه بگویی «اعیان عالم نیست» و چه بگویی «اعیان حق تعالی نیست» صحیح گفته‌ای» (همان، ۱۶-۱۷). مقصود ابن عربی این است که اعیان ثابتہ، عالم به صورت بالقوه است، لیکن اگر عالم را به عنوان عالمی حقیقی و عینی بگیریم، آن شیء عالم نیست، بلکه معدوم و حق است (ایزوتسو، 162).

نتیجه اینکه معتزله، ممکنات معدوم را در خارج ثابت می‌دانند. از نظر ایشان این «معدومات» در خارج ثابت و دارای شیئت‌اند. این «ثبوت» و «شیئت» نوعی از «وجود» نیست بلکه واسطه میان «وجود» و «نفی» است؛ اما ابن عربی و پیروانش «ثبوت» را مرادف «وجود» و «نفی» را مرادف «عدم» می‌دانند. قیصری در اشکال بر معتزله توضیح می‌دهد که «اعیان ثابتہ» وجودات خاص علمی هستند، زیرا در خارج و منفک از وجود خارجی ثبوتی ندارند تا اینکه واسطه بین موجود و منفی لازم آید. دلیل قیصری مبتنی بر قاعده بدیهی «امتناع ارتفاع نقیضین» است، به این بیان که شیء در خارج یا «ثابت» است و یا «ثابت» نیست. «ثابت» در خارج چیزی جز موجود خارجی نیست و «غیر ثابت» چیزی جز معدوم نمی‌باشد (قیصری، ۶۶). بنا بر این واسطه بین «وجود» و «نفی» خلاف بداهت عقلی است (نک: الفناری، ۸۰). ابن عربی برای معدوم محض هیچ‌گونه ثبوتی قائل نیست: «اذ لو حصل لکان وجوداً و العدم من جمیع الجهات لایکون وجوداً ابدافان الحقائق لاسبیل إلی قلبها» (انشاء، ۱۱). اگر عدم در خارج دارای ثبوت باشد موجود خواهد بود، چون ثبوت خارجی جز وجود نیست و حقیقت عدم هیچ‌گاه نمی‌تواند

منقلب به وجود شود.

نکته مهم این است که اعیان ثابت در دیدگاه ابن عربی نه موجود است و نه معدوم، بلکه چیزی مانند «هیولی» در فلسفه ارسطویی است. وی می‌گوید: «نسبت اعیان ثابت - که به وجود و عدم متصف نیست - به عالم، مانند نسبت چوب به صندلی و تابوت و منبر و کجاوه است... این اعیان را حقیقة الحقائق یا هیولی یا ماده اولی و یا جنس الاجناس می‌توان نامید» (انشاء، ۱۹). یعنی همچنان که هیولی در فلسفه ارسطویی مستقلاً تحققمی ندارد و همواره با صورتی موجود می‌شود، «اعیان ثابت» نیز صورتهای معقولی در علم خداوندند و ازلاً و ابداً به او وابسته هستند.

۶. ملاصدرا «شیئیت ممکن» را بر دو گونه می‌داند، یکی «شیئیت وجودی» که ظهور «ممکن» در عالم خارج است و دیگر «شیئیت ماهوی» که همان معلومیت ماهیت و ظهور آن به وسیله نور وجود نزد عقل، و انتزاع آن از وجود است. از نظر ملاصدرا «اعیان ثابت» همان ماهیت هستند که «شیئیت» آنها از «وجود» جدا نیست (اسفار، ۲/۳۴۷-۳۴۸). وی در اسفار رابعه با نقل قول‌هایی از فتوحات مکیه و فصوص الحکم بیان می‌کند که بین ظاهر مذهب صوفیه و مذهب معتزله فرق چندانی نیست. زیرا تقدم ماهیت بر وجود - گرچه تقدم به حسب ذات باشد - محال است و در این حکم تفاوتی بین ثبوت علمی و ثبوت خارجی نیست» (اسفار، ۶/۱۸۴). ملاصدرا بر مبنای اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت، هیچ گونه ثبوتی را برای ماهیت بدون وجود نمی‌پذیرد. از نظر وی و پیروانش، ماهیات در ذهن نیز با وجود ذهنی و علمی موجودند، همچنانکه در خارج با وجود خارجی موجودند. «ثبوت معدوم مجرد از وجود، امری واضح الفساد است، چه به اعیان - یعنی به خارج - نسبت داده شود و چه به اذهان، و تفاوتی ندارد که معدوم مطلق باشد یا بعد از عدم، در وقتی از اوقات موجود شود. ولی به دلیل حسن ظنی که به اکابر صوفیه داریم، چون کتب ایشان را بررسی کردیم و در آن تحقیقات شریف و مکاشفات لطیف و علوم غامضی یافتیم که مطابق با آن چیزی است که خداوند بر قلب ما افاضه کرده است و به مالهاماتی شده که اگر به وجود خورشید در آسمان شک کنیم در آنها نمی‌توان شک کرد، لذا سخنان صوفیه را توجیه و بر معنایی غیر از ظاهر آنها حمل

می‌کنیم، گرچه ظاهر قول آنها - با نظری دقیق - در سخافت و بطلان و بیگانگی با عقل، کمتر از کلام معتزله نیست» (همان، ۱۸۲).

سپس ملاصدرا در توجیه سخن عرفا کثرت را به دو قسم تقسیم می‌کند (همان، ۱۸۶-۱۸۷): گاهی کثرت، کثرت اجمالی است که با وجود واحد و بسیط موجود است، مانند مهندسی که توانایی طرح ساختمانهای متعددی را در ذهن خود، یا ساخت آنها را در خارج داراست و این ساختمانها نه در خارج تحقیق دارند و نه در ذهن و تنها به طور اجمال در نفس مهندس موجودند (نظیر مرتبه‌ای که در فقه به آن ملکه اجتهاد می‌گویند). و گاهی کثرت، کثرت تفصیلی است که با وجودهای متعدد موجود است، مانند هنگامی که طرح ساختمانها در ذهن مهندس ترسیم می‌شود که در این صورت، کثرت با وجود ذهنی موجود است و یا مطابق با آن طرحهای ذهنی ساختمانها در خارج ساخته می‌شوند که کثرت با وجود خارجی موجود است. ملاصدرا سپس بیان می‌کند که مقصود عرفا از «اعیان ثابتہ» این است که ماهیات قبل از اینکه موجود شوند و کثرت تفصیلی پیدا کنند، همگی با یک وجود بسیط اجمالی موجودند؛ زیرا اعیان از لوازم اسماء حق تعالی هستند و بدون شک اسما و صفات الهی با وجودی واحد و بسیط موجودند. این نوع «ثبوت اعیان» از نظر ملاصدرا «ثبوت علمی» است در مقابل کثرت تفصیلی که همان وجود خارجی (به معنای اعم از وجود ذهنی) است؛ مانند اینکه بگوییم ساختمانهایی که هنوز طراحی نشده‌اند، در نفس مهندسی که در آینده آنها را طراحی خواهد کرد «ثبوت علمی» دارند.

پر واضح است که این بیان، توجیهی است که ابن عربی به آن راضی نیست، زیرا «اعیان ثابتہ» همان کمالات وجودی‌ای دانسته شدند که بر مبنای تشکیک در مراتب وجود - که از مبانی فلسفه ملاصدرا است - در مراتب عالیہ وجود به نحو اجمال تحقق دارند (حاشیه اسفار، ۱۸۶/۶). در حالی که از نظر ابن عربی «وجود» واحد شخصی

۱. در «حکمت متعالیه» وجود ذهنی به دو اعتبار به کار می‌رود: یکی در مقابل وجود خارجی (اعتبار مقایسه‌ای) که در این صورت دارای اثر نیست؛ و دیگر به اعتبار «فی نفس» که در این صورت، وجود ذهنی نیز وجود خارجی دارد و دارای اثر است (وجود مساوق با خارجیت است).

است نه واحد مشکک که دارای مراتب گوناگونی باشد، و اعیان موجودات خارجی به نحو بساطت در مراتب عالی ثبوت داشته باشد. به علاوه ابن عربی - چنانکه دیدیم - معتقد است «اعیان» در علم حق تعالی «ثابت و متکثرند». وی در فتوحات می‌گوید: «ممکنات در حال عدمشان در برابر حق و متمایز از یکدیگرند و حق تعالی از دیدگاه اسماء حُسنای خود، مانند علیم و حفیظ بدانها می‌نگرد و با نور وجود خود «شیئیت ثبوت» آنها را حفظ می‌کند تا «محال بودن» این شیئیت را از آنها سلب نکند» (الفتوحات المکیة، چاپ، دارصادر، ۲۸۰/۳)

در پایان، اشاره به این نکته خالی از فایده نیست که ملاحادی سبزواری (نک: شرح المنظومة، ۵۷۴) و علامه طباطبائی (نک: نهایة الحکمة، ۲۹۲) - که از پیروان مکتب ملاصدرا هستند - بدون هیچ توجیهی قول به اعیان ثابته را مردود می‌دانند. به نظر می‌رسد که درک معنای «اعیان ثابته» - آنگونه که مقصود ابن عربی است - مقامی فراتر از عقل را می‌طلبد. با عقل فلسفی نه تنها به ذات حق نمی‌توان رسید، بلکه به «حضرت اعیان ثابته» که ما بین حق مطلق و جهان اشیاء محسوس قرار گرفته است نیز نتوان رسید.

منابع

- ابن سینا، شیخ الرئیس حسین بن عبدالله، الشفاء، الالهیات، چاپ الأب فتواتی و، قاهره، ۱۹۶۰م.
- ابن عربی، محیی‌الدین محمد بن علی، انشاءالدوائر همراه با دو کتاب التدریبات الالهیه، و عقلة المستوفز، لیدن، ۱۳۶۶ ق.
- همو، الفتوحات المکیة، بیروت، دارصادر، بی‌تا، و نیز چاپ عثمان یحیی، قاهره، ۱۴۰۵ ق.
- همو، فصوص الحکم، به کوشش ابوالعلاء عقیفی، بیروت، ۱۴۰۰ ق.
- افلاطون، دوره آثار، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۷ ش.
- پور داود، ادبیات مزدیسنا، هند، بمبئی، ۱۳۰۹ ش.
- الحکیم، سعادت، المعجم الصوفی، بیروت، ۱۴۰۱ ق.
- خلیقی، حسین، آفرینش و نظر فیلسوفان اسلامی درباره آن، تبریز، ۱۳۵۴ ش.
- دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۴، تهران، ۱۳۷۶.

سبزواری، ملاهادی، شرح المنظومة، به کوشش حسن حسن زاده آملی، تهران، نشرناپ، ۱۴۱۳ ق.

شهرستانی، محمد، نهاية الاقدام، به کوشش آلفرد گیوم، لندن، ۱۹۳۴.

طباطبائی، محمد حسین، نهاية الحكمة، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ۱۳۶۲ ش.

عفیقی، ابوالعلاء، تعلیقہ بر فصوص، همراه با فصوص الحکم، بیروت، ۱۴۰۰ ق.

فخر رازی، محصل افکار المتقدمین والمتأخرین، بیروت.

فلوطين، دوره آثار، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۶ ش.

الفناری، محمد بن حمزه، مصباح الانس، به کوشش محمد خواجوی، تهران، مولی،

۱۳۷۴ ش.

قیصری رومی، محمد داوود، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی،

تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.

کرین، هانری، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبائی، تهران، کویر، ۱۳۷۳ ش.

مگی، برایان، فلاسفه بزرگ، ترجمه عزت‌اله فولادوند، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۲ ش.

ملاصدرا، صدرالدین محمد، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة، بیروت، ۱۹۹۰ م.

Affifi, A.E. *the mystical philosophy of muhyid-din-Ibnul-Arabi*, Cambridge, 1939.

Chittick, William. C. *the sufi path of Knowledge*, Newyork, 1989.

Corbin, Hanry, *creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, Translated from the french by

Ralph Manheim, Princeton university press, 1969.

Izutsv, Toshihiko, *Sufism and Taoism*, A comporative study of key philosophical concepts,

university of California press, 1984.

