

نقد و بررسی نظریه «اعیان ثابت»

علی الماسی*

چکیده

یکی از مهم ترین و معروف ترین نظریات در عرفان نظری، «عالم ثبوت» و یا «اعیان ثابت» می باشد که به کوتاه ترین بیان چنین تعریف می شود: «حقیقت ممکنات، در علم حق تعالی». از سوی دیگر، بعضی متکلمین معتقد به عالمی میان وجود و عدم و یا اعم از وجود به نام «عالم ثبوت» هستند که از گرایش آنها به «واقع گروهی بی واسطه^۱» در ادراکات حسی، بوجود آمده است. در این نوشتار، قصد بررسی تطبیقی این دو نظریه را داریم. همچنین در نظر داریم بررسی کنیم که آیا ابن عربی در دستگاه معرفتی خود در قسمت «اعیان ثابت»، معتقد به چه نوع واقع گروهی بوده است؟ آیا می توان وی را همچون بعضی متکلمین واقع گرای بی واسطه نامید؛ یا با این نظریه او را باید واقع گرای بی واسطه^۲ نامید؟

کلید واژه: اعیان ثابت، ابن عربی، واقع گروهی بی واسطه، واقع گروهی با

* علی الماسی، محقق حوزه و کارشناسی ارشد دانشگاه تهران، رشته فلسفه، گرایش فلسفه دین.

1. direct Realism.

2. Indirect Realism.

واسطه، عالم ثبوت.

طرح مسأله

یکی از نظریات معروف ابن عربی، نظریه‌ی «اعیان ثابته» و یا «عالم ثبوت» است. وی معتقد به عالمی به نام «ثبوت»، ما بین عدم و وجود است. (نک: جهانگیری، محیی الدین بن عربی چهره‌ی برجسته‌ی عرفان اسلامی، ۲۷۰)

مسأله این است که آیا می‌توان نظریه‌ی «عالم ثبوت و اعیان ثابته‌ی» ابن عربی را منطبق با «عالم ثبوت» متکلمین دانست؟ آیا معنا و منظوری که ابن عربی در صدد بیان آن است، همان مفهومی است که متکلمین اراده کرده‌اند؟ و در نتیجه آیا ابن عربی در این بخش از دستگاه معرفت‌شناسی خود، معتقد به واقع‌گروی مستقیم است؟ و یا منظور وی و بلکه ادبیات وی در این باره چیز دیگری است؟ و به چه شکلی می‌توان واقع‌گروی با واسطه را به ابن عربی منتسب دانست؟ چنانچه بسیاری از حکماء و فلاسفه و بخصوص فلاسفه‌ی مشاء به آن معتقدند.

۱. تاریخچه

تاریخ فلسفه، در باب ادراک حسّی، با آراء کاملاً متفاوت و مختلفی مواجه بوده‌است. شاید کهن‌ترین اختلافات را در این مسأله بتوان به فلسفه‌ی یونان ارجاع داد. در جایی که اختلافی شدید و اساسی بین دو فیلسوف بزرگ، افلاطون و ارسطو در می‌گیرد. به طور خلاصه نظرات آنها در این باب چنین است:

۱-۱. واقع‌گروی افلاطونی:

افلاطون در کتاب تئای تتوس از زبان سقراط بیان می‌کند که ادراک حسّی،

معرفت آور نیست؛ زیرا نه خطا ناپذیر است و نه ثابت. حال آنکه اعتبار معرفت به خطا ناپذیری آن است. وی درباره «آنچه هست» سخن به میان آورد؛ تا دیگر شبهات و نسبیّت‌گرایی سوفیست‌هایی چون پروتاگوراس نشود. (نک: افلاطون، ثنای تتوس، بند ۱۶۱ به بعد)

استدلال افلاطون این بود که ما اسمهای عامی ۱ (کلی) در عالم داریم که اگر بخواهد در عالم واقع با محکی خود مطابقت داشته باشد، باید یک واقعیت متناظر به خود داشته باشد و چون معنای این اسمها ثابت است، پس باید واقعیت متناظر به اینها نیز ثابت باشد، اما چون عالم محسوسات، ثابت نیست، واقعیت این اسمها، جایی غیر از عالم محسوسات است که «عالم مُثُل یا صور» نام دارد.

۱-۲. مفهوم گروهی ارسطویی

ارسطو مخالف نظریه‌ی مثل افلاطون بود و در بحث کلیات، واقع‌گرویی را به مفهوم گروهی ۲ تبدیل کرد. وی معتقد است کلی با وصف کلیت، در ذهن وجود دارد. وی با افلاطون از این جهت موافق است که هر دو، کلی را صرفاً مفهومی ذهنی یا حالتی لفظی ۳ نمی‌دانستند. پس کلی در ذهن، نوعی عینیت دارد و در خارج از ذهن موجود نمی‌باشد. (نک: کاپلستون، تاریخ فلسفه، ۱، ۳۴۶).

۲. نکته مهم: مراد از ادراک حسّی چیست؟

توضیح این مطلب ضروری است که منظور ما از ادراک حسّی، هم حس

1 . common noun.

2 . conceptualism.

3 . nominalism .

درونی است و هم بیرونی. چنانچه در منطق بدیهیات، حس درونی جزء وجدانیات به حساب می‌آیند و بدیهیات، از حس بیرونی جزء محسوسات شمرده می‌شوند. گرچه برخی خواسته‌اند که این دو دسته را از همدیگر جدا کنند، ولی به نظر می‌رسد ما علم حضوری را هم بتوانیم جزء مدرکات حسّی (البته درونی) به حساب بیاوریم. ابن سینا به یکی بودن این دو حس و حسّی بودن ادراک درونی اذعان دارد. (نک: ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ۲۳۷)

این معنی در بعضی عبارات شهید مطهری نیز یافت می‌شود. ایشان در یکی از راههای خداشناسی را راه مستقیم و بدون واسطه می‌داند و این ادراک بدون واسطه را نوعی ادراک حسّی عنوان می‌کند. پس از نظر وی نیز ادراک شهودی هم نوعی ادراک حسّی است:

از میان راههای مختلف خداشناسی، در راه اول، ذهن انسان مستقیماً و بلا واسطه، بدون آنکه شیء یا اصلی را پایه قرار دهد، وجود خداوند را ادراک می‌کند. این ادراک از نوع ادراکات حسّی است. (یک حس مرموز باطنی) که به نحو شهودی حاصل می‌شود. (مطهری، شرح منظومه، ۵، ۴۸۵).

همچنین مرحوم علامه در اصول فلسفه و روش رئالیزم وقتی از کیفیت دستیابی ذهن به مفاهیم ماهوی کلی بحث می‌کند و علوم حصولی را هم به گونه‌ای به علوم حضوری باز می‌گرداند، با واقعیات بیرونی (محسوسات) و واقعیات درونی، به یک نحوه برخورد می‌کند به گونه‌ای که هر دو، از محسوسات هستند؛ گرچه بعضی، از حسّ بیرونی حاصل می‌شوند و بعضی از حسّ درونی. (نک: مطهری، شرح اصول فلسفه و روش رئالیزم، ۲، ۲۶۷ _ ۲۷۲) پس در این مقاله منظور از ادراک حسّی، هم حسّی درونی است (که همان علم حضوری است) و هم حس بیرونی است. (که البته حضوری یا حصولی بودن آن، مبنایی است).

۲-۱. ادراک حسّی درونی؛ واقع‌گروی بی‌واسطه.

کاملاً آشکار است که در ادراک حسّی درونی، باید معتقد به واقع‌گروی بی‌واسطه باشیم؛ زیرا در ادراک درونی، علوم ما، حضوری است؛ یعنی خود مدرک نزد مدرک حاضر می‌شود و واقع‌امر بدون هیچ واسطه‌ای برای مدرک آشکار می‌شود. پس به نظر نمی‌رسد بنا بر هیچ مبنایی، در واقعی و مستقیم بودن ادراک حسّی درونی اختلافی وجود داشته باشد و می‌توان قضیه‌ی «شهودات حضوری، معرفتی واقعی و بی‌واسطه‌اند.» را یک قضیه‌ی بدیهی دانست که محمول، اطلاعاتی بیش از همان اطلاعات موضوع به ما نمی‌دهد. شاید اصلاً این بخش از معرفت را نتوان داخل در مباحث مطابقت دانست؛ زیرا بحث مطابقت و انواع واقع‌گروی در اینجا، به صورت سالبه به انتفاء موضوع نمودار می‌شود و این قضیه، قضیه‌ی ای‌تولوژیک است.

۲-۲. ادراک حسّی بیرونی؛ واقع‌گروی با واسطه یا بی‌واسطه؟

بحث و چالش اصلی، در این مسأله است که آیا ادراک حسّی، معرفتی واقعی و بی‌واسطه را به ما ارائه می‌کند یا این معرفت واقعی با واسطه است؟ این سؤال در طول تاریخ فلسفه نیز معرکه‌ی آراء بوده است. چنانچه قبلاً به طور خلاصه ذکر شد، این اختلاف از افلاطون و ارسطو سرچشمه می‌گیرد. در دوره‌ی اسلامی نیز این بحث بیشتر مطرح شد. بیشتر فلاسفه‌ی مشاء به مانند ارسطو قائل به وجود ذهنی و واقع‌گروی با واسطه شدند. ابن‌سینا علم و ادراک را به «تمثّل شدن شیء نزد مدرک» تعریف می‌کند و این تمثیل را اعمّ از تمثیل حقیقت و تمثیل صورت ذهنی می‌داند. (نک: ابن‌سینا، الاشارات و التنبیها، ۲۳۷).

۲-۲-۱. ادراک مورد بصری - حسی؛ خروج شعاع یا انطباع؟

منشأ این نظریه به این اختلاف در طبیعیات بازگشت دارد که در ادراک بصری که جزئی از ادراک حسی است، معتقد به انطباع شویم یا قائل به خروج شعاع؟ توضیح مطلب اینکه مشائین در طبیعیات قدیم قائل به انطباع صورت شیء مدرک در شبکه‌ی چشم مدرک بودند.

در مقابل، گروهی از ریاضی‌دانان ادراک بصری را خروج شعاع از چشم و رسیدن آن به مدرک تلقی می‌کردند. به این معنی که نور چشم به صورت مخروطی از چشم خارج می‌شود به گونه‌ای که رأس آن در چشم و قاعده‌ی آن به مدرک می‌رسد و ادراک بصری به این نحو حاصل می‌شود. این نظریه، به نظریه‌ی «اضافه» مشهور شد که به معتزله منسوب است. (نک: عسکری سلیمانی، مجله‌ی معرفت دینی، شماره ۷، ۱۲)

فخررازی در المباحث المشرقیة می‌گوید:

«العلم و الإدراک و الشعور حالةٌ اضافیةٌ و هی لاتوجد الا عند وجود المضافین ...»

(فخررازی، المباحث المشرقیة، ۳۳۱)

ولی مشائین قائل به نظریه‌ی «انطباع» در ادراک حسی شدند. این نظریه در میان حکمای اسلامی به نظریه‌ی غالب تبدیل شد و بدین ترتیب «علم» و یا «ادراک» را «حصول صورة الشیء عندالذهن» تعریف کردند که اشاره به واقع‌گروی با واسطه دارد. استدلال آنها چنین بود که: نفس، اشیاء مادی را دریافت، شهود و ادراک می‌کند و فهم عرفی می‌گوید: این شیء را که نفس بالبداهه ادراک می‌کند، بیرون از خود نفس است و نمی‌تواند داخل مُدرک باشد. در نتیجه صورتی از مُدرک است که در ذهن مُدرک مصوّر شده است. (اگر چه این

استدلال مربوط به اثبات وجود ذهنی است که البته با توجه به اینکه مربوط به بحث ما می‌باشد آن را ذکر نمودیم.)

اما در مقابل، معتقدین به نظریه‌ی خروج شعاع در رد نظریه‌ی انطباق این سؤال را مطرح کردند که اگر ماهیت شیء در ذهن حاصل می‌شود، پس چرا آثار آن ماهیت را نمی‌توان مشاهده کرد؟ مثلاً آتش اثر سوزانندگی دارد، ولی هیچ‌گاه ادراک آتش، موجب سوختن ذهن یا نفس انسان نمی‌شود.

قائلین به نظریه‌ی انطباق (و به تبع آن وجود ذهنی) چنین پاسخ دادند: وقتی آتش در ذهن می‌آید، ذهن داغ نمی‌شود، اما واقع‌نمایی آن هم از بین نمی‌رود؛ زیرا اعراض ماهیت، چند گونه است: (۱) اعراض به شرط وجود خارجی مانند سوزانندگی برای آتش؛ (۲) اعراض به شرط ماهیت؛ (۳) اعراض به شرط وجود ذهنی. بدیهی است که اعراض به شرط وجود خارجی، در ذهن حاصل نمی‌شوند، بلکه دو دسته‌ی دیگر در ذهن حاصل می‌شوند. البته این قسمت دوم (اعراض به شرط ماهیت) است که در این همانی و واقع‌نمایی وجود ذهنی، نقش مهمی را ایفا می‌کند.

۳. عالم ثبوت از دیدگاه متکلمین

در اینجا بود که متکلمین و معتزله به فکر چاره افتادند و چنین پاسخ دادند که در نظریه‌ی اضافه (و خروج شعاع)، اضافه‌ی مدرک به مطلق شیء مد نظر است و لازم نیست که «شیء موجود» باشد. بلکه «شیء ثابت» را هم شامل می‌شود، گرچه هنوز موجود نشده باشد. بدین صورت متکلمین قائل به عالمی به نام «ثبوت» شدند که حد واسط عدم و وجود بود. آنها این حد واسط را «حال» نامیدند. (نک: طباطبائی، نه‌ایه الحکمه، ۲۲)

به دیگر بیان، منفی با محال مساوق است. یعنی هر منفی محال و هر محال منفی است. ولی ثابت، دارای سه نوع اطلاق است: ۱) معدوم ممکن؛ ۲) وجود؛ ۳) چیزی که نه موجود است و نه معدوم و «حال» نامیده می‌شود. پس معدوم، از منفی اعم است؛ زیرا هم محال و هم معدوم ممکن را شامل می‌شود. و «ثابت» نیز از موجود اعم است؛ زیرا غیر از موجود، «حال» و «معدوم ممکن» را هم شامل می‌شود. (نک: جوادی آملی، رَحِیقِ مَخْتوم، ۱، ۵۰۲) استدلال آنها نیز چنین است: «معدوم، معلوم است؛ و هر معلومی متمیز است و هر متمیزی ثابت است؛ پس معدوم ثابت است» (نک: محمد بن مبارکشاه، شرح حکمه العین، ۶۰) اما مرحوم ملاصدرا این سخن را بسیار سخیف دانسته، معتقد به این شد که خود این کلام به نوعی اعتراف به انحصار وجود و عدم در نفی اثبات است. (نک: ملاصدرا، الحکمه المتعالیه، ۱، ۷۶)

۴. رهیافت معرفت شناسانه ی ابن عربی در نظریه ی عالم ثبوت

اکنون این سؤال مطرح می‌شود آیا می‌توان نوعی واقع‌گروی بی‌واسطه از دستگاه معرفتی ابن عربی بدست آورد؟ البته ابتدا باید چستی اعیان ثابته نزد ابن عربی واضح شود.

۴-۱. چستی اعیان ثابته

«اعیان ثابته» همان حقیقت و ذات و ماهیت اشیاء در علم حق تعالی است. همان صور علمی اشیاء است که از ازل نزد خداوند متعال ثابت بوده است. (نک: جهانگیری، محیی الدین بن عربی، ۲۷۰) اعیان ثابته صورتهای معقولی در علم خداوند متعال هستند که ازلاً و ابداً به او وابسته هستند و در حال عدم ثابتند.

ملا عبدالرزاق کاشانی اعیان ثابت را چنین تعریف می‌کند: «هی حقائق الممكنات فی علم الحق تعالی» (اصطلاحات الصوفیه، ۳۱)

عرفا در موارد متعدد گفته‌اند: «حقایق خارجیّه، قبل از وجود خارجی در مقام احدیت دارای تحقّق و ثبوت‌اند» و از این تحقّق و ثبوت، تعبیر به «عین ثابت» نموده‌اند و نیز گفته‌اند: «الاعیان الثابته، ماشمت رائحه الوجود و لم تشم» پس تعریفی ساده از «اعیان ثابت» عبارت است از: «چیز یا شیء بودن همه‌ی ممکنات در علم خداوند متعال پیش از پوشیدن جامه‌ی هستی به فرمان او» - جلّ جلاله-. مرحوم آشتیانی در شرح مقدمه قیصری چنین می‌گوید:

«اعیان ثابت در غیب ذات حق و مقام احدیت، به عین وجود ذات حق موجودند، اسماء نیز که روح و باطن اعیان است، در مقام احدیت عین اعیان ثابت‌اند. منشأ تجلّی حق در احدیت و مبدئیت او نسبت به اعیان و پیدایش سوائت و غیریت، علم حق به ذات است. علم حق به ذات در این مقام، عین حبّ ذات به ذات و عشق به معروفیت اسماء و صفات است. ... «اعیان ثابت»، صور و تعینات اسماء و صفات حقّند و فرق آنها با اسماء حق به اطلاق و تقلید و تعین و عدم تعین است و... پس «اعیان ثابت» به عبارت واضح‌تر عبارتند از: «ظهورات علم حق به ذات و اسماء و صفات خود، در مرتبه‌ی احدیت ذاتیه‌ی نافی اغیار...» (نک: آشتیانی، شرح مقدمه‌ی قیصری بر فصوص الحکم، ۴۰۰ - ۳۳۳)

۵. طرح مجدد مسأله

اکنون سراغ سؤال اصلی خود می‌رویم که آیا ثبوتی که ابن عربی برای اشیاء قبل از بوجود آمدن خارجی و عینی آنها، فرض می‌گیرد، بازگشت به همان دعوی معروف بین اشاعره و معتزله و یا متکلمین و حکماء در عالم ثبوت است

یا نه؟ آیا منظور این عربی از «اعیان ثابتة» در اینجا همان قول معتزله و ابوالحسین بصری است؟ در این صورت اگر پاسخ مثبت باشد، کاملاً واضح است که در این قسمت از معرفت‌شناسی ابن عربی، «واقع‌گروی بی‌واسطه» فهمیده می‌شود و حتی شاید بتوان قول به «اضافه» را نیز به او نسبت داد؛ زیرا کسانی که قائل به عالم ثبوت شده‌اند، از مشکل معرفتی که در قول به اضافه در ادراک حسی ایجاد شد، مجبور به پناه بردن به این قول شدند. پس شاید بتوان اینگونه تحلیل کرد که چون ابن عربی هم قائل به اضافه و واقع‌گروی بی‌واسطه بوده است، مجبور شده است در دستگاه معرفت‌شناسی خود قائل به «عالم ثبوت» و یا «اعیان ثابتة» شود. در قسمت بعد «إن شاء الله» این مسأله را بررسی خواهیم کرد.

۵-۱. مقایسه ی اعیان ثابتة ی ابن عربی با عالم ثبوت متکلمین

در ابتدا ظاهر امر چنین می‌نماید که ابن عربی هم به مانند بعضی متکلمین و معتزله قائل به عالم ثبوت است و اعیان ثابتة ی ابن عربی، همان عالم ثبوت معتزله و ابوالحسین بصری است؛ چه اینکه خود وی اشاره می‌کند که: «اعیان ثابتة، صورتهای معقولی در علم خداوند هستند که ازلاً و ابداً به او وابسته‌اند و در حال عدم ثابتند و این اعیان ثابتة، جز از راه بهره‌گیری از وجود حق تعالی، وجود ندارند و در این اتصاف به وجود، مظاهر حقند» (نک: ابن عربی، الفتوحات المکیه، ۲، ۵۷). پس ابن عربی در این قسمت معتقد به «عالم ثبوت» و به تبع آن واقع‌گروی بی‌واسطه است.

اما با نگاهی دقیق‌تر می‌توان فهمید که ما بین «اعیان ثابتة» نزد ابن عربی و «عالم ثبوت» نزد معتزله، تفاوت از زمین تا آسمان است. به هیچ وجه نمی‌توان این نظریه‌ی مهم و بسیار دقیق ابن عربی را با قول سخیف متکلمین سنجید.

تطبیق این دو نظریه با همدیگر، نشان از ساده انگاری و عدم بررسی و فهم دقیق «اعیان ثابت» می‌باشد. اگرچه به نظر می‌رسد برخی سعی در منطبق کردن این دو نظریه کرده‌اند. (نک: موسوی بجنوردی، دایره المعارف بزرگ اسلامی، ۴، ۲۳۶ - ۲۴۲).

۵-۲. وجود نزد ابن عربی

در پاسخ به این اشتباه باید به تعریف «وجود» نزد ابن عربی رجوع کرد و پس از معلوم شدن معنای «وجود»، مشکل اعیان ثابت هم راحت‌تر حل خواهد شد؛ زیرا در صورتی که ما بتوانیم تعریفی از وجود بیاوریم که فقط مساوق با حالت ثبوت باشد و هیچ نفی در آن راه نداشته باشد، دیگر مجالی نمی‌ماند تا قول عالم ثبوت نزد معتزله به ابن عربی نسبت داده شود. از تتبع در نظریات ابن عربی چنین به نظر می‌رسد که مفهومی که ایشان از «وجود» به اضافه ی «ثبوت» یا «عین ثابت» داشته است، همان مفهوم «وجود» حکما می‌باشد. یعنی مجموع وجود و اعیان ثابت ی عرفا، همان وجود نزد فلاسفه است؛ زیرا قطعاً علوم تفاوت‌هایی با همدیگر دارند و یکی از این تفاوتها، ادبیات و زبان و یا پیش فرضهای اختصاصی هر علم است. در فلسفه «وجود» اطلاقی مقابل با «عدم» دارد. ثبوت مساوق با وجود است و نفی مساوق با عدم. در نتیجه چیزی مانند حال و یا عالم ثبوت بین این دو، فاصله نخواهد شد. همچنین در فلسفه، «وجود» لا به شرط قسمی است که «وجود خارجی» و «وجود ذهنی» را شامل می‌شود. چنانچه به این دو گونه وجود، وجود به شرط شیء نیز گفته‌اند و یا از منظری دیگر «وجود» به شرط لا نیز هست. بعضی معتقدند که موضوع فلسفه همین وجود به شرط لا است که در این صورت موضوع فلسفه، الهیات بالمعنی

الاحص و یا واجب الوجود می شود. اما موضوع عرفان نظری، وجود لا به شرط مقسمی است. (دقت شود)

مسأله مهم این است که در اصطلاح عرفان به چیزی وجود، اطلاق می شود که عینیت و خارجیت داشته باشد. (مساوی با وجود خارجی در فلسفه) اما باید دقت شود که عرفا فقط برای خداوند متعال، عینیت و خارجیت قائلند. پس وجود حقیقی در عرفان همان وجود حق تعالی [در مقام غیب الغیوبی] است. (نک: آشتیانی، هستی از نظر فلسفه و عرفان، ۲-۷) اما وقتی خداوند متعال از غیبوبیت به مقام تجلی آمد (که قسمتی از آن، اسماء و صفات او می باشند)، این متجلی نیز موجود خواهد بود، یعنی متجلی نیز به اصطلاح فلاسفه وجود دارد، اگرچه وجود خارجی ندارد، بلکه وجود علمی و ذهنی است که همان «اعیان ثابت» می باشند و علم حق به ذات، منشاء تجلی حق در احدیت و مبدئیت، نسبت به اعیان ثابت و پیدایش غیریت می باشد و «اعیان ثابت» علت ظهور ذات برای ذات و ظهور اسماء و صفات است.

همچنین قبلاً بیان شد که فرق اعیان ثابت با اسماء و صفات حق، در اطلاق و تقیید و تعین و عدم تعین است و برگشت اعیان ثابت به مقام باطن ذات است؛ زیرا اسماء حق، تعینات وجود حق تعالی هستند و اعیان ثابت هم تعینات اسماء هستند. پس فرق «اعیان ثابت» و اسماء الهی در ظاهر بودن و مظهر بودن است. «اعیان ثابت» همان حقیقت اشیاء ممکن در علم حق تعالی است. پس وجود «اعیان ثابت» در عرفان همان وجود ذهنی و علمی در فلسفه می باشد و آشکار است که وجود ذهنی هم قسمتی از وجود است.

پس به طور خلاصه می توان گفت: اولاً: مقدمه (۱) «اعیان ثابت» در عرفان، دارای «وجود علمی و ذهنی» به اصطلاح فلسفه است. مقدمه (۲) وجود ذهنی،

قسمی از وجود فلسفی است. نتیجه: پس «اعیان ثابت» قسمی از وجود فلسفی است و ثانیاً: مقدمه (۱) «اعیان ثابت» قسمی از وجود فلسفی است. (نتیجه برهان قبل). مقدمه (۲) وجود فلسفی، مساوق با ثبوت و مقابل نفی و عدم است. نتیجه: «اعیان ثابت» مقابل عدم و نفی است و ثالثاً: در مرحله‌ی پایانی می‌گوییم: مقدمه (۱) هر عین ثابت‌ای مقابل عدم و نفی است. (نتیجه برهان قبل) مقدمه (۲) بعضی از عدم‌ها و نفی‌ها، «عالم ثبوت» متکلمین هستند. (عدم امکانی) نتیجه: هر عین ثابت‌ای در مقابل عالم ثبوت متکلمین است و هیچ «عین ثابت‌ای» عالم ثبوت متکلمین نمی‌باشد، چون عین ثابت‌ها مقابل با هر نوع عدم است. چه عدم امکانی و چه عدم محال؛ زیرا وجود، طارد عدم است.

تا این مرحله به خوبی آشکار شد که «عالم ثبوت» متکلمین، با «اعیان ثابت‌ی» عرفاً تفاوت زیادی دارد و فقط اشتراک لفظی دارند که موجب اشتباه شده است. بنابراین «ثبوت» نزد ابن عربی نوعی و قسمی از وجود است و نه اینکه اعم از وجود باشد. (طبق ادعای معتزله) در مجموع می‌توان به فرق‌های میان «اعیان ثابت» و «عالم ثبوت» معتزله اشاره کرد:

فرق ۱) معدوم نزد معتزله، قبل از به وجود آمدن، مستقل از هر فاعل و جاعل، در خارج ثابت است؛ در حالی که این ثبوت، نوعی از وجود است (مثلاً وجود ذهنی نمی‌باشد، بلکه واسطه بین وجود و نفی است)؛ ولی اعیان ثابت‌ها پیش از وجود خارجی، در علم الهی ثابت است و این ثبوت اولاً در خارج نیست، بلکه در علم (وجود ذهنی) است؛ ثانیاً مستقل نیست، بلکه کاملاً وابسته به وجود حق تعالی و بلکه عین وجود اوست. و ثالثاً واسطه‌ی بین وجود و نفی نیست؛ بلکه نوعی از وجود، یعنی وجود علمی و ذهنی است.

فرق ۲) «خلق» نزد معتزله عبارتست از «اعطای وجود خارجی به ثابتات و

موجودات علمی؛ علاوه بر این نزد معتزله با ایجاد حق، خود اعیان در خارج موجود می‌گردد؛ اما آثار اعیان ثابت، در خارج ظهور و وجود می‌یابد. خود وی در فتوحات، در جایی که عقیده‌ی محققان «اهل الله» را که خود هم از آنها است، در خصوص اعیان ثابت، با نظر اشاعره و معتزله می‌سنجد، به این فرق اشاره دارد. (نک: جهانگیری، محیی الدین بن عربی، ۲۷۷) وی برای اعیان ثابت وجودی خیالی قائل است و به خاطر همین وجود خیالی است که حق تعالی به او می‌گوید: «کن» در وجود عینی «خارجی». (نک: ابن عربی، ۴، ۲۱۱) وی می‌نویسد:

محققان اهل الله برآنند که برای اشیاء، اعیانی ثابت است و آن اعیان را احکامی ثبوتی است که آن احکام در خارج ظهور و وجود می‌یابد. (همان)

اکنون که آشکار شد که منظور از «اعیان ثابت» همان «عالم ثبوت» نمی‌باشد، آیا می‌توان گفت: چون ابن عربی قائل به عالم ثبوت معتزله نیست، پس قائل به نظریه‌ی خروج شعاع در ادراک حسی هم نخواهد بود؟ چون معتزله از قول به خروج شعاع به قول به عالم ثبوت کشیده شدند و کسی که قائل به عالم ثبوت نیست، قطعاً به نظریه‌ی خروج شعاع هم معتقد نخواهد بود و چون اعتقاد به نظریه‌ی خروج شعاع ندارد، پس او در این قسمت معتقد به واقع‌گروی با واسطه است؟ زیرا عده‌ای از واقع‌گرایان بی‌واسطه اعتقاد به خروج شعاع در ادراک حسی داشتند و حال که ابن عربی خروج شعاع را در ادراک حسی نمی‌پذیرد، پس واقع‌گروی بی‌واسطه را هم نمی‌پذیرد.

۵-۳. اعیان ثابت، واقع‌گروی با واسطه یا بی‌واسطه؟

در اینجا مسأله‌ی ای که لازم است دقت شود، اشاره به این نکته است که لزوماً

هر کس در ادراک حسی، عالم ثبوت را نپذیرفت، یک واقع گرای با واسطه نخواهد بود و ممکن است که با رد عالم ثبوت هم معتقد به واقع گروهی بی واسطه باشد. به دیگر بیان، در اینجا عموم و خصوص مطلق جاری است. چنانچه هر معتقد به عالم ثبوت (به معنای کلامی آن) معتقد به واقع گروهی بی واسطه می باشد، اما هر معتقد به واقع گروهی بی واسطه، معتقد به عالم ثبوت نخواهد بود. یعنی بعضی معتقدین به واقع گروهی بی واسطه در ادراک حسی، معتقد به عالم ثبوت نمی باشند. چنانچه در ابن عربی، این مسأله به وضوح به چشم می خورد و در جاهای دیگر هم شاهد این مسأله هستیم.

یکی از مهمترین حکمایی که واقع گروهی بی واسطه را در عین رد عالم ثبوت پذیرفته است، شیخ اشراق می باشد. چنانچه از آثار وی بر می آید که ابتدا به دلیل اشکال انطباع کبیر در صغیر در نظریه ی انطباع، معتقد به نظریه ی خروج شعاع بوده است، ولی بعد از اشکالات عدیده ای که در آن دیده ، از این نظریه دست برداشته است، ولی با این حال باز هم به واقع گروهی بی واسطه معتقد بوده است. (نک: عسگری سلیمانی امیری، معرفت ۷، ۴۰) وی قائل به نظریه ی علم حضوری به مُبَصَّر مادی در ادراک حسی و بصری بوده ؛ یعنی معتقد به حضوری بودن ادراک محسوسات بوده است. وی معتقد است که نسبت به مُبَصَّر خارجی، نفس انسان، علم حضوری پیدا می کند. وقتی چشم روبروی مُبَصَّر قرار گرفت و مانع برطرف شد، نفس مستعدّ می شود که مرئی را بدون صورت و مفهوم بیابد. از نظر وی مُدْرَک، خود شیء مادی است. وی در حکمه الاشراق گوید:

هنگامی که دانستی که ابصار و دیدن با انطباع صورت مرئی در چشم نیست و نیز دیدن با خروج چیزی [شعاعی] از چشم حاصل نمی شود، پس ابصار همان مقابل

هم قرار گرفتن چشم سالم و شیء مستنیر است... و حاصل این مقابل هم قرار گرفتن به عدم مانع بین بیننده و مُبَصَّر باز می گردد. (شیخ اشراق، ۲، ۱۳۵)

در نتیجه وی از نفی دو نظریه ی انطباق و خروج شعاع، به اثبات نظریه ی خود، یعنی حضوری بودن ادراک شیء مادی توسط نفس، می پردازد. در این راستا در شرح منظومه، ملاً هادی سبزواری هم میل به نظریه ی حضوری بودن ادراک حسی دارد. (نک: سبزواری، شرح المنظومه، ۱۵۲-۱۴۷) همچنین مرحوم علامه طباطبایی در اصول فلسفه و روش رئالیزم هم به حضوری بودن ادراک حسی اذعان دارند، اما این نظریه با نظریه ی شیخ اشراق تفاوت‌هایی دارد. ایشان در این باره چنین می فرمایند:

چون هر ادراک مفروضی، خاصیت کشف از خارج را دارد، باید رابطه ی انطباق با خارج را داشته باشد، ولی آثار خارجی آن را نداشته باشد. از این رو باید ما با علم حضوری به واقع رسیده باشیم و سپس علم حصولی از آن أخذ شود که یا بدون واسطه است یا با تصرّفی که قوه ی ادراکی روی آن انجام می دهد... . حال اگر با یک نگاه ساده و بی آرایش به درون خود بنگریم، خواهیم دید که خودمان از خودمان پوشیده نیستیم و نیز هنگامی که کارهای ارادی و درونی خود را می نگریم... خواهیم دید که آنها یک رشته پدیده هایی هستند که واقعیت و وجودشان با واقعیت و وجود ما مرتبط و منتسب است... پس واقعیت خارجی این رشته کارها با علم حضوری معلوم می شود (طباطبایی ۲۰۲۸۰-۲۷۲)

حاصل کلام آنکه بسیاری از حکما معتقد به عالم ثبوت نمی باشند، در عین حال معتقد به واقع گروی بی واسطه می باشند و بر حضوری بودن ادراک حسی تأکید دارند، پس هیچ التزام و نسبت تساوی بین پذیرش عالم ثبوت و اعتقاد به واقع گروی بی واسطه وجود ندارد.

سؤال و شبهه: در نهایت نظر ابن عربی در مورد «اعیان ثابت» چیست؟ شاید اشکال شود که بحث ما در مورد ادراک حسی است و حال آنکه «اعیان ثابت» ابن عربی در مقام علم الهی است و چه ربطی به ادراک حسی دارد؟

پاسخ: درست است که «اعیان ثابت» ابن عربی، در مقام علم الهی است و در واقع «اعیان ثابت» همان اسماء و صفات الهی است، (و تفاوت این دو به اطلاق و تقيید است) ولی آنچه مهم است، این است که ابن عربی برای انسان چنان توانایی و استعدادی را مفروض می‌گیرد (بلکه به اثبات می‌رساند) که انسان می‌تواند مظهر اسماء و صفات الهی شود و با حس درونی و شهود، اسماء الهی را درک کند و در واقع مظهر اعیان ثابت شود، چه اینکه «حقیقت محمدیه» - صلی الله علیه و آله - مظهر تمام نمای اسماء و صفات الهی است. قیصری رومی در ابتدای «فصل حکمت فردیه (و یا کلیه) از کلمه ی محمدیه» چنین می‌گوید:

حکمت او «فردیه» بود، چون به تنهایی مقام جمعیه ی الهیه ای که فقط مرتبه ی ذات احدیت بالاتر از آن است را داراست، چون او مظهر اسم «الله» است و او اسم اعظمی است که جامع تمام اسماء و صفات است... و همچنین عین ثابت ی او اولین چیزی بود که به مقام فردیت رسید؛ چون از میان اعیان ثابت، عین ثابت ی او به فیض اقدس نائل و فائز شد... (قیصری رومی، ۱۱۵۳).

دیگر انسانها نیز توانایی رسیدن جزئی یا کلی به این مرتبه را دارند و اصولاً علم حقیقی، نزد ابن عربی، مکاشفه و شهود این مقامات است و از طرفی چون فرض قبلی ما این بود که شهود و مکاشفه را هم جزء ادراک حسی به شمار می‌آوردیم (در قسمت ۲؛ نکته) و ادراک اعیان ثابت هم ادراکی شهودی است، پس بدین گونه می‌توان اعیان ثابت را جزء ادراک حسی به حساب آورده، ابن عربی را نیز یک واقع‌گرای بی‌واسطه محسوب کرد.

۶. نتیجه

تا اینجا به این رسیدیم که ابن عربی در نظریه ی اعیان ثابت، معتقد به واقع گروی بی واسطه است. اما در اینجا توجه به این نکته بسیار حائز اهمیت است که بحث واقع گروی با واسطه یا بی واسطه، تا به حال در ادراکات حسی بیرونی مطرح بوده است، ولی بحث «اعیان ثابت» در باب ادراک حسی درونی است و به نظر نمی رسد، اصلاً در باب ادراک حسی درونی (به فرض پذیرش آن) کسی قائل به واقع گروی با واسطه شود و کاملاً واضح است که قضیه ی «ادراک شهودی، ادراک واقعی بی واسطه است.» یک قضیه ی بدیهی به شمار می رود و نیاز به هیچ اثبات ندارد، چه برسد به اختلاف و تشتت آراء در آن. در این صورت شاید بتوان گفت: اصلاً بحثی که در باب واقع گروی ادراک حسی است، هیچ گونه ربطی به ادراکات شهودی ندارد و بحث در اینجا سالبه به انتفاء موضوع خواهد بود. مگر اینکه بخواهیم در اینجا جعل اصطلاح جدیدی بکنیم و ادراکات حسی درونی را هم شامل بحث واقع گروی بدانیم.

در نتیجه نظریه ی «اعیان ثابت» ابن عربی هیچ ارتباطی با «عالم ثبوت» متکلمین ندارد؛ زیرا ابن عربی ثبوت را مساوق با وجود و نفی را مساوق با عدم می داند. اما ردّ «عالم ثبوت» توسط وی باعث پذیرش واقع گروی با واسطه در ادراک حسی نمی شود. وی می تواند هم معتقد به واقع گروی بی واسطه شود و هم «عالم ثبوت» را رد کند؛ چنانچه بزرگانی چون شیخ اشراق، مرحوم سبزواری و علامه طباطبایی همین راه را پیموده اند. اما نکته جالب این است که بالاخره شاید نتوان واقع گروی بی واسطه را به ابن عربی نسبت داد؛ زیرا مبحث واقع گروی مربوط به ادراکات حسی بیرونی است، و «اعیان ثابت» ابن عربی مربوط به

ادراک حسّی درونی و شهود است. مگر اینکه در اینجا جعل اصطلاح کرده، بحث واقع گروی را به ادراکات حسّی درونی که سرایت دهیم که واقع گروی بی واسطه متعیّن خواهد بود.

کتاب‌نامه

۱. آشتیانی، سید جلال الدین؛ شرح مقدمه ی قیصری بر فصوص الحکم؛ ۱۳۷۲ش، قم: نشر دفتر تبلیغات اسلامی، چ سوم.
۲. _____؛ هستی از نظر فلسفه و عرفان؛ بی تا، تهران: نشر نهضت زنان مسلمان.
۳. ابراهیمیان، سید حسین؛ معرفت شناسی؛ ۱۳۷۸ش، قم: نشر دفتر تبلیغات اسلامی، چ دوم.
۴. ابن سینا؛ الاشارات و التنبیها (تحقیق عباس علی زارعی)؛ ۱۳۸۱ش، قم: نشر بوستان کتاب.
۵. ابن عربی، محیی الدین؛ الفتوحات المکیه ج ۲ و ج ۴؛ بی تا، بیروت: دار صادر.
۶. افلاطون؛ مجموعه آثار ج ۳، ثنای تنوس (محمد محسن لطفی)؛ تهران: نشر خوارزمی، ۱۳۸۰ش.
۷. _____؛ مجموعه آثار افلاطون، ج ۲، جمهوری.
۸. جوادی آملی؛ ریحیق مختوم (شرح حکمت متعالیه) ج ۱؛ ۱۳۷۵ ش، قم: نشر اسراء.
۹. جهانگیری، محسن؛ محیی الدین بن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی؛ ۱۳۶۷ ش، تهران: دانشگاه تهران.
۱۰. حسین زاده، محمد؛ پژوهشی تطبیقی در معرفت شناسی معاصر؛ ۱۳۸۲ ش، قم: نشر مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی «رحمه الله تعالی»، چ اول.
۱۱. زیدان، محمود؛ نظریه المعرفه؛ ۱۹۸۹ م، بیروت: دارالنهضة العربیه، چ اول.
۱۲. سبزواری، ملاحادی؛ شرح المنظومه (آیت الله حسن زاده آملی)؛ ۱۴۱۳ق، تهران: نواب، چ اول.
۱۳. سهروردی، شهاب الدین (شیخ اشراق)؛ حکمه الاشراق؛ ۱۳۹۷ق، تهران: انجمن فلسفه ایران.
۱۴. شمس، منصور؛ آشنایی با معرفت شناسی؛ ۱۳۸۲ش، قم: انجمن معارف اسلامی ایران.
۱۵. صدر الدین محمد شیرازی؛ الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه ج ۱؛ ۱۹۸۱م،

- بیروت: دار احیاء التراث العربی، چ سوم.
۱۶. طباطبایی، سید محمد حسین (علامه)؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم ج ۲ (مندرج در مجموعه آثار شهید مطهری ج ۶)؛ ۱۳۸۰ ش، تهران، قم: نشر صدرا، چ دهم.
۱۷. ____؛ نهاییه الحکمه (تحقیق و تعلیق عباس علی زارعی)، ۱۴۲۲ق، قم: مؤسسه ی نشر اسلامی.
۱۸. عسکری سلیمانی امیری؛ حضوری بودن محسوسات؛ مجله ی معرفت فلسفی، ش ۷.
۱۹. فخر رازی، المباحث المشرقیه، ۱۹۶۶ م، تهران: نشر مکتبه الاسدی .
۲۰. قیصری رومی، محمد داوود؛ شرح فصوص الحکم (به کوشش سیدجلال الدین آشتیایی)؛ ۱۳۷۵ ش، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چ اول.
۲۱. کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه ج ۱؛ (ترجمه جلال الین مجتبیوی)، ۱۳۸۰ ش، تهران: نشر سروش و نشر علمی و فرهنگی؛ چ چهارم،
۲۲. کاشانی، ملا عبدالرزاق؛ اصطلاحات الصوفیه (محمد کمال ابراهیم جعفر)؛ قم، بیدار، ۱۳۷۰ ش،
۲۳. مجموعه نویسندگان؛ دایره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۴؛ تهران، نشر دایره المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۷ ش، چ دوم. (زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی)
۲۴. محمد بن مبارکشاه بخاری، شمس الدین؛ شرح حکمه العین (از کاتبی قزوینی)؛ مشهد، نشر دانشگاه فردوسی، ۱۳۵۳ ش. (جعفر زاهدی)
۲۵. مصباح یزدی، محمد تقی؛ شرح نهاییه الحکمه ج ۲؛ قم، نشر موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۷ ش، چ اول، (تحقیق و نگارش عبدالرسول عبدوایت)
۲۶. مطهری، مرتضی؛ شرح منظومه (مجموعه آثار ج ۵)؛ تهران، قم: نشر صدرا، ۱۳۸۱ ش، چ هشتم.
۲۷. ____؛ شرح اصول فلسفه و روش رئالیسم ج ۲، (مجموعه آثار، ج ۶) .
۲۸. معلمی، حسن؛ معرفت شناسی؛ قم، نشر مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۳ ش، چ اول.
۲۹. ملکیان، مصطفی؛ تاریخ فلسفه غرب ج ۱؛ قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹ ش.
۳۰. نصری، عبدالله؛ نظریه ی شناخت؛ تهران، موسسه ی فرهنگی دانش و اندیشه ی معاصر، ۱۳۷۹ ش، چ اول. (تقریرات درس استاد حائری یزدی)