

آموزه اعیان ثابتة در عرفان اسلامی

اصغر نوروزی[✽]

اشاره

اعیان ثابتة یکی از آموزه‌های بنیادین در عرفان اسلامی و به تعبیر دیگر یکی از دستاوردهای اندیشه‌ی عرفانی در سیر تاریخی آن می‌باشد. اهمیت آن را می‌توان در همپوشی و ارتباط تنگاتنگ مباحث آن با بحث‌های الاهیاتی مهمی مثل علم حق تعالی و اختیار انسان دانست.

این نوشتار بر آن است با بررسی این آموزه در متون اولیه و درجه‌ی اول عرفانی به تبیین و توصیف آن بپردازد. پیشینه‌ی اعیان ثابتة خصوصاً قبل از ابن عربی، تعریف و نحوه‌ی چینه‌ی آنها از مباحث مقدماتی این نوشته می‌باشد. بررسی ادله عقلی، نقلی و شهودی اعیان ثابتة، رابطه‌ی آن با مقام ذات، تعین اول، تعین ثانی، اسماء حق و تعینات خلقی بخش میانی و طولانی‌تر این مقاله و احکام و ویژگی‌های اعیان ثابتة از جمله: عدمی بودن، عدم مجعولیت، ازلیت، ابدیت و ثبوت علمی آن بخش مهم‌تر آن می‌باشد. بخش پایانی آن نیز بررسی علم حق تعالی و مسئله اختیار از منظر این آموزه می‌باشد.

تأکید می‌کنم در این مختصر از هر نوع پیش داوری در مورد این آموزه پرهیز شده است و رویکرد غالب تبیین و توصیف بوده است. امید است این نوشتار بتواند دریچه‌ای برای ورود به مباحث مهم الاهیاتی مثل جبر و اختیار و علم حق تعالی از نگاه عرفانی باشد و بر غنای مباحث کلامی و فلسفی در این حوزه‌ها افزوده شود.

درآمد

موضوع این نوشتار بررسی مسئله اعیان ثابتة در حوزه عرفان اسلامی می باشد. همان گونه که در تاریخچه بحث خواهد آمد این آموزه در عرفان اسلامی بعد از ابن عربی مطرح شده است. ابن عربی به طور مفصل و واضح، البته پراکنده و بدون نظام، به این مبحث به لحاظ اثباتی و ثبوتی پرداخته است؛ تقریباً تمام آنچه درباره اعیان ثابتة می دانیم در آثار او آمده است. پس از ابن عربی پیروان رمزگشای او نظیر قونوی و جندی و تاحدی فرغانی به این بحث و مباحث مربوط به آن پرداخته اند. قونوی در بحث تابعیت علم از معلوم و استعداد و اقتضای اعیان ثابتة و جندی در مباحث سرالقدر تسلط و توانایی بسیاری از خود نشان داده اند. پس از آن شارحان دیگری نظیر کاشانی و قیصری به شرح و بسط و دسته بندی مباحث پرداخته اند. قیصری در اثر ماندگار خود مطلع خصوص الکلم فی معانی فصوص الحکم به طور مفصل و نظام مند به این بحث پرداخته و فهم آن را بسیار آسان و سهل کرده است؛ کاشانی نیز با توضیحات دقیق گام دیگری در تبیین این بحث برداشته است. در نهایت جامی محصول دو سه قرن کوشش محققان را در آثار خود از جمله نقد النصوص فی شرح نقش النصوص گرد آورده است.

با ورود عرفان به حوزه شیعی در قرون بعدی و ارائه تحلیل های عقلانی که محصول تلاقی حکمت متعالیه و مباحث نظری عرفان بود، زوایای دیگری از بحث نمایان شد. ملا صدرا و پیروان او در قرون بعدی به تحلیل این بحث در نظام حکمت متعالیه پرداختند. این تحلیل ها در آثار بزرگانی مثل آقا محمدرضا قمشه ای و میرزا هاشم اشکوری به چشم می خورد.

در مباحث هستی شناسی عرفانی، بحث اعیان ثابتة اهمیت زیادی دارد و می توان آن را یکی از مهم ترین دستاوردهای اندیشه عرفانی دانست. این بحث کلید فهم بسیاری از مباحث مهم در حوزه عرفان اسلامی می باشد؛ از جمله مباحثی نظیر علم حق تعالی، قضا و قدر، جبر و اختیار، خیر و شرّ و مباحث دیگری که به آن اشاره خواهد شد. آنچه بر اهمیت این آموزه افزوده است ارتباط آن با مسئله علم پیشین حق تعالی می باشد که یکی از مسائل مهم هستی شناسی در تمام حوزه های الهیاتی اعم از کلام و فلسفه و عرفان است. در عرفان اسلامی بحث از علم حق تعالی با بحث تعینات اسمایی حق و

اعیان ثابتة گره خورده است؛ بنابراین در بررسی دیدگاه عرفا در مورد علم حق تعالی تبیین مسئله اعیان ثابتة از ضروریات می‌باشد. هدف این نوشتار نیز تبیین و بررسی اعیان ثابتة و احکام و لوازم آن و فراهم آوردن بستری برای ورود به مباحث فوق می‌باشد.

پیشینه بحث^۱

هرچند بسیاری از محققان این بحث را از ابداعات ابن عربی دانسته و معتقدند قبل از وی در آثار عارفان مسلمان مطرح نبوده است و به لحاظ لفظی نیز، گویا اصطلاح اعیان ثابتة نخستین بار توسط او به کار رفته است؛ اما به لحاظ محتوایی مباحثی نظیر مُثُل افلاطونی، صور مرتسمه، معدوم ثابت معتزله و معارفی از شریعت به عنوان پیشینه مبحث اعیان ثابتة شایسته بررسی می‌باشد که به اختصار به آن می‌پردازیم.

الف. مُثُل افلاطونی

در خصوص مثل افلاطونی تفسیرهای متفاوتی توسط فیلسوفان مثنایی مثل فارابی، ابن سینا و حکمای اشراقی مثل شیخ اشراق صورت گرفته است. دقیق‌ترین تفسیر از مُثُل متعلق به ملا صدرا می‌باشد: مثل جوهر مجرد تام هستند یعنی فردی از ماهیت در عالم عقول می‌باشند.^۲ عرفا نیز برداشتشان از مثل همان جوهر مجرد مفارق می‌باشد که در ذیل عالم مثال منفصل از آن بحث می‌کنند.^۳

اگر مراد افلاطون و سقراط از اینکه موجودات صور مجردة‌ای در عالم الوهی دارند که تغییر و فساد ندارند همان باشد که ملا صدرا و دیگران گفته‌اند، در این صورت مثل مربوط به عالم خلق می‌شود و با اعیان ثابتة متفاوت خواهد بود. اعیان ثابتة حقایق اشیاء در تعیین علمی حق و مرتبة واحدیت هستند که فوق عالم خلق است. در واقع اعیان ثابتة حقایق اشیاء در علم حق است؛ در حالی که مثل در عالم مثال و حداکثر در عالم ارواح و عقول مطرح می‌شود که عالم خلق است. دلیل دیگری که نباید اعیان ثابتة را با مثل

۱. اعیان جمع عین و به معنی ذوات می‌باشد. در عرفان دو قسم اعیان داریم: اعیان ثابتة و اعیان خارجه. اعیان ثابتة حقیقت اعیان خارجی در علم حق تعالی است. اعیان خارجی، همان موجودات در عوالم خلق و تعینات خلقی هستند؛ یعنی همه آنچه ما سوی الله و خارج از صقع ربوبی است؛ از عقل اول و عالم عقول تا عالم مثال و نفوس و عالم ماده همه را اعیان خارجه گویند.

۳. مصباح الأنس، ص ۴۲۵ و ۴۲۷.

۲. الاسفار الاربعه، ج ۲، ص ۴۶.

افلاطونی یکسان پنداشت این است که مثل حاکی از حقایقی هستند که منشأ امور متعددی در جهان محسوس می‌باشند؛ در حالی که عین ثابت هر موجود حقیقت آن شیء و تنها همان شیء در علم حق می‌باشد. ویلیام چیتیک در این مورد می‌گوید:

اعیان ثابتة را نباید همان ارباب انواع دانست؛ زیرا این اصطلاح دلالت بر آن دارد که یک حقیقت واحد منشأ تحقق امور متعدد است؛ ولی هر یک از اعیان ثابتة کاملاً با عین موجود یگانه خاص خود وحدت دارد، یعنی همان چیزی که با تابش نور وجود و ظهور یافته است.^۱

مگر اینکه افلاطون مطلبی علاوه بر آنچه در مورد مثل او گفته‌اند مطرح کرده باشد؛ یعنی مثل را همان حقائق اشیاء در علم حق بدانند؛ البته کلام او تاب این تفسیر را دارد به ویژه اگر افلاطون همان حکیم نوری الاهی باشد که شیخ اشراق در رؤیای صادقه^۲ از او یاد می‌کند.

ب. صور مرتسمه

فلاسفه مشایی قائل به ارتسام صور اشیاء در ذات حق شدند؛ به تعبیری برای خداوند ذهنی ترسیم کردند که صور اشیاء از ازل در آن مرتسم یا متمثل بوده است. حال سؤال این است که آیا صور مرتسمه در ذات حق را می‌توان بر ثبوت اعیان ثابتة در تعیین ثانی تطبیق کرد؟ فلاسفه به علم حق به اشیاء قبل از ایجاد و استحالة علم به معدوم مطلق اعتقاد دارند؛ لازمه چنین اعتقادی این است که اشیاء قبل از تحقق خارجی باید در موطنی ثبوت داشته باشند به گونه‌ای که موجب تکرر در ذات نشود؛ اما چنین نشد. فیلسوفان مشایی نظریه ارتسام صور اشیاء در ذات حق را مطرح کردند که با اعیان ثابتة تفاوت اساسی دارد.^۳ قونوی تفاوت عین ثابت با صورت مرتسمه را این‌گونه بیان می‌کند:

فرق بین فیلسوف و عارف در مسئله ارتسام این است که عارف ارتسام را در مرتبه علم حق می‌داند و نه در ذات [برخلاف فیلسوف که قائل به ارتسام در ذات می‌باشد].^۴

۱. ویلیام چیتیک، عوالم خیال

۲. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کرین، ج ۱، ص ۷۰.

۳. کتاب النکوک، ص ۱۸۹.

۴. رک: المراسلات، ص ۱۴۷-۱۵۴ و ۱۸۹.

بنابراین به قول قونوی ارتسام در تعیین ثانی به حسب علم است نه به لحاظ ذات؛ در حالی که ظاهر کلام ابن سینا ارتسام صور در ذات است که تالی فاسدهای زیادی دارد.

ج. معدوم ثابت معتزلی

برخی معتقدند بحث اعیان ثابتة ابن عربی با سخن معتزله قرابت زیادی دارد. ثبوت معدومات ممکنه در مکتب اعتزال به شیئیت ثبوتی اعیان ثابتة در عرفان شباهت دارد و حتی هر دو در استثنای معدومات ممتنع مشترک‌اند. هم عرفا و هم معتزله منکر ثبوت معدومات ممتنع هستند. تنها تفاوت این دو در این است که معتزله، ثبوت را خارجی می‌دانند؛ در حالی که عرفا ثبوت اعیان ثابتة را ثبوت علمی در علم حق می‌دانند.^۱ ملاصدرا نیز بر نزدیکی قول معتزله و صوفیه تأکید دارد.^۲

از طرف دیگر بسیاری از حکما و عرفا بین بحث اعیان ثابتة با معدوم ثابت معتزله تمایز قایل‌اند. این عده بر بطلان قول معتزله و صحت قول عرفا تأکید کرده و می‌گویند معتزله قائل به ثبوت معدومات در خارج هستند و این مطلب با ادله عقلی، بلکه با بداهت عقلی باطل است؛ در حالی که اعیان ثابتة دارای ثبوت علمی هستند.^۳

اما ببینیم خود ابن عربی در مورد سخن معتزله و رابطه آن با اعیان ثابتة چه می‌گوید. ابن عربی در موارد متفاوتی تصریح می‌کند که سخن معتزله همان اعیان ثابتة است. در فتوحات مکیه در ذیل حدیث کنت کنزاً مخفیاً می‌گوید:

در روایت نبوی «گنجی بودم ناشناخته، پس دوست داشتم شناخته شوم پس خلق را آفریدم و خود را به خلق شناسانیدم پس خلق مرا شناخت» عبارت «گنجی بودم»، اثباتی است بر اعیان ثابتة که معتزله قائل به آن هستند.^۴

۱. محسن جهانگیری، محی‌الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، ص ۳۷۸.

۲. الشواهد الربوبیه فی المباحج السلوکیه، ص ۱۶۳ و ص ۴۹۷.

۳. جامی در نقد، ص ۱۱۷، فناری در مصباح، ص ۸۰ و ۱۸۶؛ اشکوری در تعلیقه بر نصوص، ص ۷۴؛ آشتیانی در تعلیقه در شواهد، ص ۴۹۷؛ قیصری، ص ۶۶؛ قونوی در مصباح، ص ۱۸۶ به نقل فناری و مراسلات، ص ۱۴۵ و ۱۶۵؛ سبزواری در شرح منظومه، ج ۲، ص ۱۸۳ همگی به این مطلب تصریح می‌کنند.

۴. ابن عربی، محی‌الدین محمد بن علی، الفتوحات المکیه، تصحیح و تعلیق، عثمان یحیی، ج ۱۴، ص ۴۰۹.

در جایی دیگر پس از طرح مبحث اعیان ثابت و ثبوت آنها در حال عدم می‌گوید:

و هذا من أدل دليل على قول المعتزلي في ثبوت أعيان الممكنات في حال عدمها، و أن لها شيئية. و هي قوله - تعالى: إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ أَ. این آیه شریفه محکم‌ترین دلیل بر اعتقاد معتزله به ثبوت اعیان ممکنات در حال عدم و شیئیت داشتن آنها می‌باشد.

از این مطلب روشن می‌شود ابن عربی معتقد است معتزله اعیان ثابت و برخی احکام و لوازم آن را قبول دارند. تصریح ابن عربی و نیز نوع ادله‌ای که معتزله برای کلام خود می‌آورند، بیانگر نزدیکی مبحث اعیان ثابت عرفا و معدوم ثابت معتزله است. ابن عربی در جایی دیگر پس از بیان اینکه اعیان ثابت برزخی میان وجود مطلق و عدم مطلق هستند به اشاعره در رد معتزله خرده می‌گیرد.^۲

تعریف اعیان ثابت و اسمای آن

به طور کلی تعاریف اعیان ثابت را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

الف. دسته‌ای از تعاریف ناظر به رابطه اعیان ثابت و عالم خلق می‌باشند؛ بر این اساس اعیان ثابت حقایق موجودات و اعیان خارجی بوده و اعیان خارجی ظل اعیان ثابت هستند. اعیان ثابت به اعتبار اینکه حقایق اعیان خارجی هستند مانند روح برای بدن می‌باشند.^۳

ب. دسته‌ای دیگر از تعاریف رابطه اعیان ثابت با اسماء الاهی را مدنظر قرار می‌دهند. بر این اساس اعیان ثابت مظاهر و صور اسماء الهیه و تعین تجلیات اسماییه حق می‌باشند. اسماء الاهی دارای صوری در علم حق تعالی هستند؛ این صور علمیه از آن جهت که عین ذات متجلی به تعین خاص، یعنی تعینات اسماییه حق در مرتبه واحدیت، هستند اعیان ثابت نامیده می‌شوند؛^۴ مانند تعریف حضرت امام که «الاعیان الثابتة هی تعین التجلیات الاسمائية فی الحضرة الواحدیه».^۵

۱. همان، ج ۱۰، ص ۵۱۴.

۲. الفتوحات المکیة، بیروت، دار صادر، بی تا، ج ۳، ص ۴۶.

۳. قیصری، شرح فصوص، ص ۶۵.

۴. «ان للأسماء الإلهية صوراً معقولة في علمه تعالى لأنه عالم بذاته لذاته و أسمائه و صفاته. و تلك الصور العلمية من حيث انها عين الذات المتجلية بتعين خاص و نسبة معينة هي المسماة بالاعیان الثابتة... فالماهيات هي الصور الكلية الاسمائية المتعينة في الحضرة العلمية تعیناً اولياً» قیصری، همان، ص ۶۱.

۵. امام خمینی، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، ص ۱۵۲.

ج. دسته سوم از تعاریف ناظر به ارتباط اعیان و حق تعالی می باشند؛ اعیان، نسب علمی حق تعالی هستند. حقایق اشیاء در علم حق تعالی، عین ثابت نامیده می شوند، موطن اعیان (تعین ثانی) از تعینات علمی حق تعالی می باشد.^۱

عبارت جامی در نقد النصوص جامع هر سه دسته از تعاریف در مورد اعیان ثابتة می باشد که به طور خلاصه ذکر می شود:

حقایق اشیاء تعینات و تمیزات وجود حق سبحانه در مرتبه علم است و منشأ آن تعینات و تمیزات خصوصیات شئون و اعتباراتی است که در غیب ذات مخفی است. الوجود يتجلّى بصفة من الصفات، فيتعیّن و يتمیز عن الوجود المتجلّى بصفة أخرى، فیصیر حقيقة ما من الحقائق الأسمائية. و صورة تلك الحقيقة فی علم الحق سبحانه هی المسمّاة بالماهیة» و «العین الثابتة». و إن شئت قلت، تلك الحقيقة هی الماهیة، فانه أيضاً صحيح. فالأعیان الثابتة هی الصور الأسمائية المتعیّنة فی الحضرة العلمية و تلك الصور فائضة من الذات الإلهية بالفيض الأقدس و التجلّى الأوّل بواسطة الحبّ الذاتي و طلب مفاتيح الغیب - التي لا یعلمها إلا هو - ظهورها و کمالها»^۲

اسامی اعیان ثابتة و وجه تسمیه

تعبیر و عناوین متفاوتی بر اعیان ثابتة اطلاق شده است که هر کدام حاوی نکته ای بوده و بار معنایی خاصی را القا می کند. مشهورترین نام همان اعیان ثابتة است. اعیان جمع عین و به معنی ذوات می باشد. در وجه تسمیه اعیان ثابتة به ثابتة عبارات متفاوتی بیان شده است.

به نظر می رسد این اسم نوعی استقراض از معتزله است چرا که آنها نیز قائل بودند که معدومات ممکنه قبل از وجود خارجی، ثبوت دارند و آن را «معدوم ثابت» - یعنی چیزی بین عدم مطلق و وجود خارجی که همان ثبوت است - می نامیدند. عبدالرزاق کاشانی تصریح دارد که اعیان را ثابتة نامیده اند، چون ثبوت در حضرت علمیه و تعین ثانی دارند.^۳

۱. حقیقة کل موجود عبارة عن نسبة تعینه فی علم ربّه ازلا و یسمى باصطلاح المحققین من اهل الله عینا ثابتة، و باصطلاح غیرهم ماهیة، و المعلوم المعدوم، و الشیء الثابت و نحو ذلك. فونری، رساله النصوص، ص ۷۴.

۲. جامی، نقد النصوص متن، ص ۴۲.

۳. لطائف الأعلام، ص ۴۲۹ و همچنین در الاصطلاحات، ص ۱۵۱.

قونوی در نصوص اشاره می‌کند که آنچه محققین از اهل الله اعیان ثابت می‌نامند در اصطلاح دیگران ماهیت، معلوم معدوم، شیء ثابت و مانند آن نامیده می‌شود.^۱ علاوه بر آنچه در فوق بدان اشاره شد این عناوین را هم برای اعیان ذکر کرده‌اند: حروف غیبیه معنویه، کلمات وجودیه، کلمات غیبیه و حروف وجودیه، حروف معنویه، کلمات معنویه، حقایق الاهیه، اعیان علمیه، اعیان حقایق، صور علمیه الاهیه، صور اسماییه، صور قدری، ارواح حقایق خارجیه، حقایق امکانی، ظلال اسماء، صور عالم در علم الاهی، قوایل تجلیات الاهیه (در برابر اسماء الاهی که فواعلند)، صور ازلی اصلی علمی، صورت علمی ازلی غیبی (در مقابل صورت عینی وجودی).

جایگاه اعیان ثابت در هستی‌شناسی عرفانی

جایگاه اعیان ثابت، تعیین ثانی یا حضرت واحدیت می‌باشد؛ یعنی همان کمالات ذاتی حق با یک مرتبه نزول به صورت اعیان ثابت ظهور می‌کند. اعیان ثابت در حقیقت تنزل کمالات ذات حق در علم حق به صورت تفصیلی می‌باشند؛ پس اعیان ثابت همان ظهور اسماء حق هستند. هر اسمی از اسماء حق دارای حقیقتی می‌باشد که همان عین ثابت است. (نظیر بحث وجود و ماهیت که هر وجودی حد و ماهیتی دارد هر اسمی عین ثابت دارد. این بحث به طور مفصل در رابطه اعیان و اسماء خواهد آمد) پس اعیان و اسماء، از باب اتحاد ظاهر و مظهر، با هم متحد هستند؛ اما از جهتی با هم متفاوت هستند. اعیان ثابت همگی دارای حقیقت علمی و ثبوت علمی هستند و به تعبیری علم حق تعالی هستند؛ پس هر عین ثابت حامل کمالات یکی از اسماء حق می‌باشد.

در تعیین ثانی هنوز از مراتب و تعینات خلقی خبری نیست؛ یعنی فوق عالم خلق و در مرتبه علم حق است. این تعیین علم ذات به خود از حیث تفصیل اسمایی می‌باشد. کمالات و اوصافی که در مقام ذات و احدیت به صورت اجمال بود، در تعیین ثانی به صورت تفصیل اسمایی بروز می‌کند. به عبارت دیگر کمالات حق تعالی به صورت اسماء ظهور می‌کند.

در مورد نحوه وجود و حضور حقایق و اعیان ثابت در احدیت و ذات، عرفا تمثیلی به کار برده‌اند. ظاهراً این تمثیل از خود ابن عربی است. قونوی در نصوص^۲ و کاشانی در

اصطلاحات صوفیه و دیگران آن را ذکر کرده‌اند؛ در این تمثیل نحوه وجود و عدم حقایق در احدیت و ذات به وجود برگ و شاخه و گل و میوه‌های یک درخت در هسته آن تشبیه شده است.

الحقائق فی الاحدیة کالشجرة و اغصانها و اوراقها و ازهارها و ثمارها فی النواه و هی التي تظهر و تتفصل فی الحضرة الواحدیة فی العالم، فالاعیان الثابتة هی حقائق الممكنات فی علمه تعالی...^۱

فیض اقدس و فیض مقدّس

حق تعالی دو گونه تجلی دارد و بر اساس این دو تجلی، دو فیض دارد. یکی فیض اقدس که بر اساس تجلی علمی عینی (تجلی حَبّی ذاتی) بوده و عبارت است از ظهور حق به صورت اعیان ثابتة و اسماء در حضرت علم؛ فیض دیگر، فیض مقدّس است که بر اساس تجلی وجودی حق بوده و عبارت است از ظهور احکام و آثار اعیان ثابتة و اسماء در عالم خارج. حق تعالی، نخست با تجلی ذاتی علمی و با فیض اقدس اعیان ثابتة و استعدادات و قابلیت آنها را پدید آورده، در مرتبه علم به رنگ اعیان ثابتة ظهور می‌کند و از احدیت ذات به مقام واحدیت تنزل می‌کند؛ سپس با تجلی وجودی، به اعیان ثابتة، مطابق قابلیت و استعداد آنها، وجود عینی عطا می‌کند. لذا گفته‌اند «والقابل لایکون الا من فیضه الاقدس».^۲ پس حق تعالی با یک فیض - که همان فیض اقدس می‌باشد - اعیان ثابتة را پدید می‌آورد، سپس با فیض دیگر - یعنی فیض مقدّس - به اعیان، براساس استعداد و اقتضای آنها، لباس وجود خارجی می‌پوشاند و بدین صورت ایجاد، تحقق می‌یابد.^۳ «با یکی فیضش گدا آرد پدید - و آن دگر بخشد گدایان را مزید» بیانی از تعیین حق تعالی در تعینات علمی و ظهور در اعیان ثابتة و اسماء و ظهور اعیان ثابتة در خارج - بحث جلا و استجلا - می‌باشد.

پس از آنکه حق تعالی در اولین تجلی در تعیین اول و به لحاظ احدیت ظهور کرد، کمالات و اسماء و صفات نهفته در خود را مشاهده کرده و به طلب جلا و ظهور آنها پاسخ گفت؛ این کمالات و صفات به صورت تفصیل اسمایی و اعیان ثابتة در تعیین ثانی

۱. علی بن احمد، مشرّح الخصوص، ص ۸۴.

۲. شرح فصوص، قیصری، ص ۳۳۵.

۳. نقد الفصوص، ۱۱۸ و شرح فصوص (قیصری)، ص ۶۶.

ظهور یافتند. به این مرتبه، مرتبه جلا می‌گویند؛ جلا عبارت است از دیدن حق، خود را در آئینه تعینات علمی. سپس به طلب استجلا و ظهور اسماء و اعیان ثابته پاسخ داده و با تجلی دیگری در عالم عین و تعینات خلقی ظهور کرد؛ این مرتبه را مرتبه استجلا گویند که عبارت است از دیدن حق خود را در آئینه غیر و تعینات خلقی.

پس جلا نزد اهل عرفان همان فیض اقدس بوده و کمال جلائی حق همان مرتبه ظهور حق در تعین ثانی می‌باشد. استجلا نیز همان فیض مقدس است. به بیانی دیگر جلا عبارت است از ظهور ذات مقدس برای ذات خود در خود، و استجلا عبارت است از ظهور ذات برای ذات خود در غیر.^۱

خود برون‌سازی حق بر حسب الگوهای ثابتی در هر دو مرحله تجلی صورت می‌بندد. حق در مرحله اول تجلی خود را نه بدون نظام بلکه از خلال مجراهای معینی ظاهر می‌سازد؛ این مجاری... اسماء الاهی هستند و اعیان ثابته صورت‌های ذاتی اسماء الاهی می‌باشند... این حقایق، به قطعیت، صورت دوم مرحله را تعیین می‌کنند، یعنی تجلی حق در اشیاء شخصی و عینی در جهان خارج. در اینجا نیز تجلی حق در جهان مشهود در صورت‌های نامنظم نیست؛ صورت‌هایی که حق در آنها تجلی می‌کند حقایق ازلی‌ای هستند که با تجلی اول پا به عرصه وجود گذارده‌اند؛ برای مثال اگر فرض کنیم در عرصه اعیان ثابته چیزی جز اسب و انسان وجود نداشت در جهان خارج نیز چیزی جز اسب و انسان یافت نمی‌شد.^۲

نحوه چینش اعیان ثابته

اعیان ثابته به لحاظ امکان وجود آثارشان در خارج یا عدم امکان آن به اعیان ممکنه و ممکنه تقسیم می‌شوند. اعیان این ویژگی را، به تبع اسماء پیدا می‌کنند؛ زیرا آنها صور و مظاهر اسماء هستند. این اسماء خود دو دسته‌اند:

۱. برخی طالب ظهورند و در تعینات خلقی ظاهر می‌شوند؛ یعنی علاوه بر مظاهر علمی دارای مظاهر خارجی نیز هستند. به تعبیر دیگر باطنی هستند که با ظاهر جمع می‌شوند. اعیان ثابته این اسماء را اعیان ممکنه می‌نامند.

۲. دسته دیگر طالب بطون‌اند. این دسته، اسماء غیبی و باطنی هستند و هرگز در

۱. نقد النصوص متن، ۴۱.

۲. توشیهیکو ایزوتسو، صوفیسم و تاوئیسم، ترجمه محمدجواد گوهری، ج اول، ص ۱۷۶.

تعینات خلق ظاهر نمی‌شوند؛ و این اسماء در لسان شارع و عرفا اسماء مستأثر نامیده می‌شوند. اعیان ثابتة این اسماء را اعیان ممتنعه گویند. این اسماء جلوه خلقی ندارند و لذا تنها رسول اکرم و وارثان او یعنی ائمه علیهم السلام، این اسماء و صور آنها در تعیین ثانی را درک می‌کنند.^۱

اعیان ممکنه همگی به اعتبار مظاهر خارجی‌شان در خارج موجود می‌شوند و هیچ کدام از آنها در بطون و مرتبة علم باقی نمی‌مانند. حق تعالی بر اساس اسم وهاب و جواد (که اولین اسمایی هستند که در اعیان اثر می‌کنند) به آنها وجود عطا می‌کند.

اعیان ثابتة به تبع اسماء دارای مراتب خاصی هستند؛ اسم جامع الله اولین و کلی‌ترین اسمی است که در تعیین ثانی ظهور می‌یابد و همه اسماء (حتی امهات اسما) جلوه اویند و از او نشأت می‌گیرند. بنابراین عین ثابت انسان کامل که مظهر اسم جامع الله است، اولین عین ثابتی است که در حضرت علمیه ظهور می‌یابد. پس از او اجناس عالییه که مظاهر و اعیان امهات اسماء (اسم اول و آخر و ظاهر و باطن یا اسماء هفتگانه حی، مرید، علیم، قادر، سمیع، بصیر، متکلم) هستند، قرار دارند. پس از این اجناس اعیان متوسطه هستند که مظهر و عین ثابت اسمایی می‌باشند که تحت امهات اسماء قرار دارند. در مرتبة بعد اجناس سافله قرار دارند که مظاهر اسمایی هستند که از حیث احاطه پایین‌تر از اسماء قبلی‌اند و از نکاح اسماء و اجتماع آنها اعیان غیرمتناهی دیگری ایجاد می‌شود که هر کدام از آنها دارای عین ثابتی در وجود علمی هستند.

ادلة اثبات اعیان ثابتة

الف. ادلة نقلی

حدیث قدسی مشهوری در کتب عرفا نقل شده است که در مباحث عرفانی به وفور از آن استفاده می‌کنند؛ در مبحث اعیان ثابتة این حدیث را دلیلی بر اثبات اعیان ثابتة می‌دانند: «روی عن رسول الله صلی الله علیه و آله عن الله سبحانه أنه قال: کنت کنزاً مخفياً لم أعرف فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق و تعرفت إليهم فعرفوني.» ابن عربی در ذیل این حدیث می‌گوید: «أما الخبر النبوی... ففي قوله: «کنت کنزاً» إثبات الأعیان الثابتة التي ذهبت إليها المعتزلة. و هي موضوع قوله تعالى: إِنْ مَّا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ... كُنْ!..»^۲ کنز مخفی همان اعیان ثابتة

۱. قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۶۳.

۲. الفتوحات المکیة، تصحیح و تعلیق: عثمان یحیی، ج ۱۴، ص ۴۰۹.

است که صور اسماء و کمالات حق تعالی هستند.

حدیث دیگری که مفاد آن را بر اعیان ثابتة تطبیق کرده‌اند، حدیثی است منسوب به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که فرمودند: «ان الله خلق الخلق فی ظلمة ثم رش علیهم من نوره»^۱ در استدلال به این حدیث گفته می‌شود که خلق موجودات در ظلمت همان مرتبۀ عین ثابت و تقدیر آنها است که سابق بر ایجاد در خارج می‌باشد. ابن عربی نیز مباحثی در همین زمینه دربارهٔ این حدیث در شجرة الكون آورده است.

در برخی از روایات ائمه علیهم السلام از اشیاء به عنوان ظل و سایه یاد شده است؛ در توحید شیخ صدوق حدیث مسندی از عمار بن عمرو النصیبی آمده است که «قال سألت جعفر بن محمد علیه السلام عن التوحید قال: لا ظل له یمسکه و هو یمسک الأشیاء بأظلتها»؛ خداوند سایه‌ای ندارد و موجودات را با سایهٔ آنها نگه می‌دارد. علامه طباطبایی در ذیل این روایت می‌گوید: «والاخذ بالأظله هو تقویم الحق عز اسمہ الأشیاء بالمهیئات و التعینات و بعبارة اخرى ظهور الحق سبحانه فی المظاهر بالتعینات الماهویة»^۲ نگه‌داشتن موجود به وسیلهٔ سایه‌شان همان استحکام بخشیدن به آنها با ماهیت و تعینشان می‌باشد. در روایت دیگری آمده است «ثم بعثهم ای الخلق فی الظلال. قلت: و أی شیء الظلال. قال: الم تر الی ظلك فی الشمس شیء و لیس بشیء»؛ سپس موجودات را در سایه‌هایشان برانگیخت [راوی گوید] پرسیدم سایهٔ آنها چیست. فرمودند: آیا به سایهٔ خود در خورشید نظر نکرده‌ای که چیزی هست و از طرفی هیچ نیست. علامه در ذیل این روایت می‌گوید: «و هذا هو المهیئات أو الوجودات المستعارة بالعرض»^۳

اخذ به اظله و بعث در ظلال همان مرتبۀ تقدیر و ثبوت علمی اشیاء قبل از ایجاد می‌باشد؛ یعنی همان عین ثابت اشیاء که شیئیت ثبوت دارند.

ب. دلیل شهودی

دلیل عمدهٔ اهل معرفت بر اثبات اعیان ثابتة، شهود اعیان می‌باشد؛ عارف در سیر صعودی و سلوک عرفانی خود به مرحله‌ای می‌رسد که عین ثابت خود (و احیاناً دیگر موجودات) را شهود کرده، حقیقت و تمام احوال و انتقالات خود را در حضرت علمیّه

۲. طباطبائی، رسائل توحیدی، ص ۱۴.

۱. کتاب الشکوک، ص ۲۲۸.

۳. همان، ص ۱۴.

حق مشاهده می‌کند. تا قبل از دستیابی به این مرحله از کشف، علم عارف به احوال و اعیان به صورت اجمالی و با اعلام و الهام حق می‌باشد، اما علم تفصیلی به احوال و وجودیه قبل از وقوع و تفصیل آن در خارج، نتیجه شهود اعیان ثابتة در حضرت علمیه است.^۱ دستیابی به این کشف و شهود اعیان ثابتة در حضرت علمیه مرتبه نهایی کشف است.^۲ شهود اعیان ثابتة و دستیابی به سر القدر برای سالک در سفر دوم از اسفار چهارگانه عرفانی حاصل می‌شود؛ زیرا در این سفر است که عارف می‌تواند اعیان را در مرآت حق ببیند و عین ثابت موجودات با تجلی حق، مشهود او می‌شود.^۳

شهود عین ثابت موجودات برای انسان کامل و حجت خدا که قطب عالم می‌باشد ضروری است؛ به واسطه این شهود و علم به حقایق اشیاء و اعیان است که می‌تواند خلیفه خدا گردد و حق هر موجودی را بر اساس اقتضاء و استعدادش به او عطا کند. انسان کامل ظاهر و باطن عالم را ربوبیت می‌کند و از لوازم این ربوبیت اعطا و افاضه جمیع اقتضا و احتیاجات موجودات است و این تصرف بر حسب استعدادها بدون علم به اعیان ممکن نیست.

میان علم عارف به اعیان ثابتة و علم حق به آنها تفاوتی ظریف وجود دارد. عارف اعیان را در مرتبه واحدیت و پس از تعین علمی در حضرت علمیه مشاهده می‌کند؛ در حالی که علم و اطلاع حق به اعیان قبل از تعین علمی آنها می‌باشد، یعنی اعیان قبل از واحدیت که نسب ذاتیه هستند و صورتی ندارند معلوم حق است. در وسع هیچ مخلوقی نیست که مانند حق بر اعیان موجودات اطلاع پیدا کند.^۴ اعیان در مقام ذات همان شئون ذاتیه و حروف عالیات هستند که علم به آنها برای احدی از مخلوقات ممکن نیست و این همان مرتبه غیب است که ائمه علیهم السلام علم به آن را نفی می‌کردند.

ج. ادله عقلی

یکی از ادله این است: «المرید اذا اراد ایجاد نوع من الموجودات فلا بد ان یکون مراده متمیزا عن غیره [والا لا متمتع ان یکون هو مقصود دون غیره و هو عند تعلق القصد بتکوینه غیر کائن و الا لا متمتع القصد الی تکوینه فان تکوین الکائن محال] و کل ما کان کذلک

۱. الفتوحات المکیة، بیروت، دار صادر، ج ۳، ص ۲۵۷.

۲. جندی، شرح فصوص، ص ۲۳۵.

۳. قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۱۱۰.

۴. جندی، شرح فصوص، ص ۲۳۶.

(ای متمیزا) فهو ثابت؛ فاعل دارای اراده هرگاه بخواهد موجودی را ایجاد کند باید مراد او ممتاز و مشخص از غیر باشد؛ وگرنه مقصود و مراد او امکان وقوع نخواهد داشت. قصد از طرفی قبل از ایجاد، آن موجود باید معدوم باشد؛ زیرا ایجاد شیء موجود محال است. نتیجه اینکه هر چیزی ممتاز و مشخص از غیرش باشد دارای ثبوت است؛^۱ پس موجودات قبل از آنکه اراده شوند دارای ثبوت هستند. این دلیلی محکم و غیر قابل خدشه است؛ زیرا خداوند اگر بخواهد چیزی را اراده کند معدوم مطلق را اراده نمی‌کند، بلکه کمالی از کمالات خود و صورتی از اسماء خود را اراده می‌کند که همان عین ثابت است. ابن عربی هم به نوعی این استدلال را در فتوحات ذکر می‌کند.^۲

دلیل دیگر بر اثبات اعیان ثابته دلیل علم است. شکل قیاس مانند دلیل اول است با این فرق که صغرای قیاس تفاوت می‌کند: معدومات قبل از ایجاد معلوم هستند و چیزی که معلوم است متمایز از غیر است، پس دارای نوعی ثبوت است. هم انسان و هم خداوند به معدومات علم پیدا می‌کنند؛ این معلوم نمی‌تواند معدوم مطلق باشد. هم ابن عربی و هم حکمای مشایی^۳ علم به معدوم مطلق را محال دانسته‌اند. اگر حق تعالی به چیزی علم دارد، آن چیز قبل از ایجاد باید دارای ثبوت باشد وگرنه معلوم او واقع نمی‌شد. ابن عربی این دلیل را در فتوحات ذکر می‌کند و آن را محکم‌ترین دلیل بر اثبات اعیان ثابته می‌داند. و هذا یعنی ثبوت اعیان ثابته در عدم و علم حق تعالی به آنها من أدلّ دلیل علی قول المعتزلی: فی ثبوت أعیان الممكنات فی حال عدمها، و أن لها شیئاً.^۴

دلیل سوم بر اثبات اعیان ثابته دلیل قدرت است. این دلیل نیز با همان بیان و همان شکل قیاس دوم است؛ اگر چیزی بخواهد مقدر قادر واقع شود، باید نسبتی بین او و قادر حاصل شود؛ این نسبت بدون تمایز ممکن نیست و تمایز هم مستلزم نوعی ثبوت است.^۵

این سه دلیل، به ویژه دلیل علم، دلایل محکمی برای اثبات اعیان ثابته هستند. البته به دلیل قدرت اشکال شده است که قدرت حق تعالی به مقدر فرضی تعلق دارد؛ یعنی اگر

۱. فخر رازی، المباحث المشوقیه، ص ۱۳۴.

۲. أما الخبر النبوی... ففی قوله: «كنت كنزا» إثبات الأعیان الثابته التي ذهبت إليها المعتزلة. و هی موضوع قوله تعالی: إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ... (كُنْ!) ابن عربی، الفتوحات المکیة، بیروت، دار صادر، بی تا، ج ۱۴، ص ۴۰۹.

۳. ابن سینا در شفاء؛ به نقل از مهدی دهباشی، شرح رباعیات عرفانی، ص ۴۰.

۴. الفتوحات المکیة، ج ۱۰، ص ۵۱۴. ۵. الفتوحات، (۴ جلدی)، ج ۱، ص ۴۶.

خدا بخواهد قادر است. به دلیل اراده نیز اشکال شده است که ارادهٔ حق تعالی همان فعل حق است و به نفس اراده شیء معدوم موجود می‌شود - هرچند این خدشه‌ها سست است - اما دلیل علم، بسیار محکم است و امکان خدشه به آن نیست؛ زیرا علم بدون معلوم معنی ندارد. اگر علم ازلی حق تعالی به اشیاء را پذیرفتیم لاجرم معلوم ازلی را نیز باید بپذیریم.

رابطهٔ اعیان ثابتہ با عین ثابت انسان کامل

اسم جامع الله اولین و کلی‌ترین اسمی است که در تعیین ثانی ظهور می‌کند و همه اسماء (حتی امهات اسما) جلوهٔ او و نشئت گرفته از او می‌باشند. عین ثابت انسان کامل نیز که مظهر اسم جامع الله است دارای همین اولیت و اطلاق می‌باشد؛ یعنی اولین عین ثابتی است که در تعیین ثانی تعیین می‌یابد. همهٔ اعیان ثابتہ مظاهر این حقیقت بوده و او جامع جمیع اعیان است.

حقایق و اعیان ثابتہ همه مظاهر حقیقت انسانیہ - که همان حقیقت انسان کامل است - هستند. همان‌گونه که اسم جامع الله بر همهٔ اسماء فیض و استمداد دارد، حقیقت محمدیہ - که صورت اسم جامع الله است - نیز سمت سیادت و فیاضیت بر اعیان ثابتہ داشته و واسطهٔ فیض به اعیان براساس استعداد و اقتضای ذاتی آنهاست و این همان سمت خلافت الاهیہ است.

اعیان ثابتہ تعینات اسماء الہیہ و اسماء الہیہ تجلیات اسم جامع الله، و به اعتباری اجزای او و فیاض از او، هستند. بنابراین تمام اعیان ثابتہ تجلیات و کمالات حقیقت انسانیہ (عین ثابت انسان کامل) هستند.

أول ما تعین من الأعیان و الماہیات فی العلم، عین الإنسان الكامل التي هی المظهر للاسم الله، و لكونها جامعاً للأسماء له أشدُّ الكرب، فوجب أن يكون أول التنفيس من جنابه، ثم من غيره من الحضرات.^۱

رابطهٔ اعیان ثابتہ با احدیت و ذات حق

متعلقات فی ذری اعلى القل

«کتا حروف عالیات لم نقل

انا انت فيه و نحن انت و انت هو
 «منبسط بودیم و یک گوهر همه
 یک گهر بودیم همچون آفتاب
 چون به صورت آمد آن نورسره
 کنگره ویران کنید از منجیق
 والکل فی هو و فسل عمن وصل»^۱
 بی سر و بی پا بودیم آن سر همه
 بی گره بودیم و صافی همچو آب
 شد عدد چون سایه‌های کنگره
 تا رود فرق از میان این فریق...»^۲

عرفا تعین اول را جامع جمیع تعینات نامیده‌اند؛ به همین علت است که همه مراتب عالم حتی عالم مادی در آن مرتبه جمع است. همه تفصیل اسمائی تعین ثانی به صورت اسماء و شوون ذاتیه در احدیت و غیب هویت موجودند.^۳

اشعاری از مولوی که در صدر بحث آمد به این استهلاک و استجنان حقائق در احدیت و ذات اشاره دارد.

در مورد نحوه اندراج و اندماج حقائق و اعیان در احدیت و ذات، عرفا تمثیلی به کار برده‌اند. ظاهراً این تمثیل از خود ابن عربی است. قونوی در نصوص^۴ و کاشانی در اصطلاحات صوفیه و دیگران آن را ذکر کرده‌اند؛ در این تمثیل نحوه اندماج و استهلاک حقائق در احدیت و ذات به اندماج و استجنان درخت و برگ و شاخ و گل و میوه‌های آن در هسته آن درخت تشبیه شده است.

این همان حیثیت اندماجی است که در مباحث عرفان مطرح است. حقائق در احدیت و ذات به صورت حیثیات اندماجی موجودند.

در آثار عرفا بیان دیگری نیز برای تقریب به ذهن و تفهیم کیفیت حضور حقائق در تعین اول و ذات ذکر شده است، در این بیان حضور این حقایق در تعین اول حضور حقائق و علوم در نفس انسان قبل از تعین علمی در مرتبه ذهن و استهلاک حقائق علمی در مرتبه روحی قبل از تفصیل و تنزل در مرتبه قلب تشبیه شده است.^۵

۱. ابن رباعی از ابن عربی را فناری در یک رساله مستقل شرح نموده است.

۲. مثنوی معنوی.

۳. صائن الدین علی بن محمد الترمذی: التمهید فی شرح قواعد التوحید، ص ۳۳۸.

۴. قونوی، رساله النصوص، ص ۹.

۵. قونوی، کتاب الفکوک، ص ۱۸۹؛ قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۵۸۴.

رابطهٔ اعیان ثابتة و اسماء حق تعالی

هر اسم عرفانی تعینی خاص از ذات می‌باشد. این تعین و نسب خاص نوعی تحدید و تقیید به همراه دارد؛ زیرا ذات با قید نسبت و صفتی خاص در این جا ظهور خواهد کرد. «الأسماء و الصفات و النسب و الإضافات هی عبارة عن تعقل الحق نفسه و إدراکه لها من حیث تعینة... و أنه اوسع التعینات، و هو مشهود الکل»^۱

ذات با حدّ و نفاذ خاص اسم عرفانی می‌باشد. هر اسم دارای ماهیت، حدّ و نفاذی است و نفاذ هر اسم همان عین ثابت آن اسم است؛ مانند آنچه دربارهٔ ماهیت در مبحث وجود و ماهیت در فلسفه مطرح می‌شود. ماهیت همان حدّ وجود می‌باشد که به نفس وجود متعین موجود می‌شود و موطن مستقلی ندارد و چیزی و رای وجود متعین نیست. اعیان جهت نفاذی و تحدیدی اسماء هستند؛ از این رو حیثیات تقییدی نفاذی اسماء بوده و بیانگر جهت ماهوی و نفاذی و محتوای اسم هستند.

بنابراین رابطهٔ اعیان و اسماء رابطهٔ وجود متعین و تعین آن است. در واقع این دو یک حقیقت هستند که به اعتبار و لحاظ عقلانی متمایزند. دربارهٔ نحوهٔ ارتباط اعیان و اسماء تعبیر متفاوتی در کتب محققان آمده است. در یک تعبیر رایج رابطهٔ آنها از نوع رابطهٔ ظاهر و مظهر می‌باشد. اعیان ثابتة مظاهر اسماء الهیه هستند و احکام اسماء الهی از طریق آنها ظهور می‌یابند. البته اعیان ثابتة مظاهر علمی اسماء هستند و مظاهر خلقی آنها اعیان خارجی می‌باشند.

در تعبیر دیگر، اعیان را صور اسماء الهی خوانده‌اند. اسماء الهی صوری از سنخ علم در تعین ثانی و علم حق دارند؛ چراکه حق تعالی عالم به اسماء خود است و صور علمی اسماء در علم حق قرار دارند. این صور علمی با اسماء حق متحد هستند؛ اتحادی از نوع اتحاد ظاهر و مظهر یا متحصل و لامتحصل. به این صور علمی اسماء در علم حق، اعیان ثابتة گفته می‌شود؛ پس اعیان صور اسماء می‌باشد. «أن الأسماء لها صور علمية. و تلك الصور هی الحقائق و الأعیان الثابتة، و هی تارة عین الأسماء بحکم اتحاد الظاهر و المظهر، و تارة غیرها»^۲

تعبیر دیگری نیز در مورد رابطهٔ اعیان و اسماء ذکر شده است؛ به عنوان مثال اعیان

ثابته و اسماء را مانند بدن و روح یا قابل و فاعل یا مربوب و رب دانسته‌اند.^۱

رابطهٔ اعیان ثابته و اعیان و موجودات خارجی

عرفا در تبیین رابطهٔ اعیان ثابته و اعیان خارجی نکاتی را آورده‌اند که به چند مورد آن اشاره می‌کنیم:

نکته اول: طلب اعیان ثابته برای ظهور

اعیان ثابته به تبع اسماء الاهی، اقتضا و طلب بروز کمالات خود را در خارج دارند. با عدم بروزشان نوعی کرب و غم بر آنها عارض می‌شود. اصل این اقتضا و طلب، به موجب حدیث «احببت ان اعرف» معلول ارادهٔ حییه حق تعالی به بروز کمالات اسمایی خود در خارج است. تا اینجا حق تعالی با «یکی فیضش - که همان فیض اقدس می‌باشد - گدا آرد پدید»؛ لذا ابن عربی گفته است: «والقابل لا یكون الا من فیضه الاقدس»

نکته دوم: اعیان ثابته حقائق اشیاء خارجی و اشیاء ظل اعیان ثابته

اعیان ثابته را حقایق اشیاء خارجی دانسته‌اند. هر شیء خارجی واجد حقیقتی در علم حق تعالی می‌باشد که آن حقیقت همان عین ثابت اوست و شیء خارجی در حقیقت تنزل و سایه‌ای از آن است.^۲

نکته سوم: اعیان ثابته واسطهٔ وصول فیض به اعیان خارجی

گفته شد اعیان ثابته و قوابل اقدسیه با فیض اقدس حق تعالی در تعیین ثانی ظهور می‌یابند و سپس با فیض مقدس اعیان خارجی، موجود می‌شوند. فیض حق تعالی از مجرای اعیان ثابته عبور می‌کند و به حسب قابلیت اعیان در عالم خارج ظهور می‌یابد.^۳ در برخی تعابیر آمده است که اعیان ثابته رب اعیان خارجی هستند و ربوبیت حق در اعیان خارجی از طریق اعیان ثابته می‌باشد؛ به عبارت دیگر اعیان ثابته مظهر ربوبیت حق می‌باشند. اعیان ثابته فیض را از حق تعالی می‌گیرند و به اعیان خارجی افاضه می‌کنند. از این رو

۲. قونوی، رساله الصوص، ص ۷۴.

۱. همان، ص ۶۵ و ۶۶ و ۱۲۷.

۳. همان، ص ۶۶.

اعیان ثابتة سبب انبساط شعاع نور حق در عالم می‌شوند. عالم در حقیقت چیزی جز تجلی حق در صور اعیان ثابتة نیست.

نکته چهارم: ترتیب ظهور اعیان ثابتة در عالم خارج

حق تعالی براساس اسم جواد و وهاب، اقتضاء و طلب اعیان ثابتة برای ظهور در خارج را اجابت نمود و به آنها لباس وجود پوشانید. اما ترتیب ظهور اعیان در خارج بر چه اساس و سرّی استوار است؟

یکی از عوامل تقدم و تأخر ظهور اعیان ثابتة در خارج سعه و محدودیت آنهاست. برخی از اعیان سمت سیادت و احاطه بر دیگر اعیان را دارند. به تعبیر دیگر مفیض و ربّ اعیان ثابتة مادون خود بوده و واسطه فیض حق به آنها می‌باشند. این اعیان در ظهور و بروز آثارشان در خارج، مقدم هستند. عین ثابت انسان کامل واسطه فیض برای سایر اعیان ثابتة است؛ از این رو اولین عینی که در خارج ظهور می‌کند انسان کامل است. به همین نحو عالم عقول، مقدم بر عالم مثال و عالم مثال هم مقدم بر عالم ماده است. عقول و ارواح مجرد، واسطه فیض به عوالم مادون هستند و تقدم - تقدم رتبی - در ظهور و وجود دارند. در عالم ماده نیز تقدم و تأخر زمانی ظهور اعیان بر همین اساس است. در برخی عبارات آمده است که تجلی حق در اعیان و ظهور آنها در خارج به ترتیب تعلق علم حق تعالی و بر طبق اقتضاء و تمنای اعیان، که همگی در علم ازلی حق تعالی بوده‌اند، می‌باشد.

احکام و ویژگی‌های اعیان ثابتة

الف. عدمی بودن اعیان ثابتة

یکی از ویژگی‌های مهم اعیان ثابتة عدمی بودن آنهاست. این کلام ابن عربی «الاعیان ما شمت رائحة الوجود» یکی از کلمات مشهور و در عین حال مشکل اهل عرفان است. کاشانی در لطائف ذیل مدخل اغمض المسائل می‌گوید: «مسألة الأعیان الثابتة فی قولهم بأنّها ما شمت رائحة الوجود... و هذا أغمض المسائل لامحالة لأنه ذوق تنبؤ عنه الأفهام... و إنما ینال بکشف الاهی و شهود حقیقی.»^۱

منظور از عدمی بودن اعیان ثابت‌ه چیست؟ عرفا معتقدند که اعیان ثابت‌ه از موطن خود، یعنی تعین ثانی، هرگز خارج نمی‌شوند و همواره بر بطون خود باقی هستند؛ این بطون هم بطونی ذاتی‌اند؛ از این رو عالم اعیان ثابت‌ه مظهر اسم باطن مطلق می‌باشد. اعیان ثابت‌ه ازلاً و ابداً در علم حق ثابت هستند و همان‌گونه که وجود ذهنی با وصف ذهنی بودن به خارج نمی‌آید، اعیان ثابت‌ه هم، که علم حق تعالی هستند، از موطن خود یعنی حضرت علمیه خارج نمی‌شوند.

منظور از ثبوت اعیان ثابت‌ه در عدم این نیست که عدم بسان ظرفی اعیان را در بر گرفته است؛ زیرا عدم لاشیء محض است؛ بلکه منظور از ثبوت اعیان در عدم این است که اعیان در حالی که در حضرت علمیه ثبوت دارند، متصف به وجود خارجی نمی‌شوند و از طرفی هم الی الابد ثابت در حضرت علمیه هستند و هرگز به خارج نمی‌آیند.^۱ این عربی در مورد عدمی بودن اعیان ثابت‌ه می‌گوید:

ما در حالی که در عدم به صورت اعیان ثابت‌ه بودیم از طرف عدم ندا می‌آمد که «کونوا علی ما انتم علیه من العدم» چرا که شما در مرتبه وجود نیستید و از طرفی حق تعالی به اعیان ما می‌گفت «کن»؛ پس اعیان گفتند ما عدم را چشیده‌ایم حال امر واجب الوجود آمده پس امر او را اطاعت می‌کنیم تا طعم وجود را هم بچشیم. از آن پس دیگر هرگز به سوی عدم باز نگشتند و علاوه بر آن واجب الوجود و خدا را بر این نصرت بر عدم شکر کردند.^۲

ب. عدم مجعولیت اعیان ثابت‌ه

الأعیان من حیث انها صور علمیه لاتوصف بأنها مجعولة لأنها حینئذ معدومة فی الخارج و المجعول لایکون الا موجوداً، كما لا یوصف الصور العلمیه و الخیالیة التی فی أذهاننا بأنها مجعولة ما لم توجد فی الخارج^۳

بحث عدم مجعولیت اعیان در آثار ابن عربی به طور واضح و صریح مطرح نشده است. عمده این بحث را قونوی در آثار خود مطرح کرده است و دیگران هم از او تبعیت کرده‌اند.

۱. فیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۶۷.

۲. الفتوحات المکیة، تصحیح و تعلیق عثمان یحیی، ج ۱۴، ص ۵۱۹.

۳. فیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۶۵.

مراد از جعل در اینجا ایجاد است. اعیان ثابتة از این رو که صور علمیّه حق هستند معمول (موجود) نیستند؛ چون معمول به چیزی می‌گوییم که در خارج موجود باشد. اعیان هرگز در خارج موجود نمی‌شوند. آنچه در خارج موجود می‌شود مظاهر خارجیّه اعیان و آثار اعیان است. اعیان ازلاً و ابداً در موطن خود، یعنی تعین ثانی، ثابت هستند. در وجه تسمیّه اعیان به ثابتة گفته شد که اعیان به خاطر ثبوت دائمی در تعین ثانی و عدم خروج از آن، ثابتة نامیده می‌شوند. به طور کلی جعل به مراتب کون و خارج تعلق می‌گیرد و چیزی که دارای شیئیت وجود است معمول است؛ و از این رو اعیان چون دارای شیئیت ثبوت هستند معمول نیستند.^۱

به طور کلی معمول بودن اعیان این پیامدهای ناصواب را دارد:

۱. قیام حوادث به ذات حق؛ ۲. حادث بودن علم حق؛ ۳. حق ظرف برای غیر می‌شود که با صرافت ذات مغایرت دارد؛ ۴. مساوقت عالم با حق در وجوب ذاتی؛ ۵. عدم نیاز اشیاء به حق در ایجاد؛ ۶. حق تعالی مؤثر در خود باشد که با ذات حق تناقض دارد چون هر مؤثری مؤثر هم خواهد بود.^۲

ج. بقای ابدی اعیان

اعیان ثابتة دارای بقای ابدی هستند و عین ثابت هرگز از بین نخواهد رفت. بنابراین عین ثابت عارف هرگز از بین نمی‌رود؛ حتی در مقام تجلی ذاتی و فنای ذاتی هم عبد دارای تعین و عین ثابت است و عین ثابت او با فنای ذاتی معدوم یا متحد با حق نمی‌شود. آنچه در فنای ذاتی برای عارف رخ می‌دهد این است که می‌فهمد عین ثابت او تنها حصه‌ای از وجود مطلق بوده و صرفاً تعین نمود و ظهور او می‌باشد. فنای در ذات و رجوع به پروردگار به معنی از بین رفتن عین ثابت عبد نیست. تعین و هویت عبد همواره باقی است. اگر قرار باشد با فنای در ذات، تعین و هویت او باطل شود، دیگر دعوت به سوی پروردگار بی معنی بوده و فنا برای او کمال نخواهد بود؛ درحالی که فنا، کمال عبد است. همچنین اگر با فنای در ذات، تعین و عین ثابت عبد از بین می‌رفت دیگر بقای بعد از فنا معنی نداشت. تنها چیزی که در فنای ذات برای عبد حاصل می‌شود این است که پرده

۱. فناری، مصباح الانس، ص ۴۹. قونوی در مورد اعیان ثابتة می‌گوید: «و الحقائق من حیث معلومیّتها و تعین صورها فی العلم (علم - خ) الحق الذاتی الأزلی يستحيل ان یکون مجعولة». قونوی، رساله النصوص، تحقیق جلال‌الدین آشتیانی، ص ۷۵.

۲. رساله النصوص، ص ۷۶.

اوهام کنار می‌رود و می‌فهمد که وجود تنها منحصر به خداوند است.^۱

د. ازلیت اعیان

اعیان ثابته همان تعین تجلیات اسمایی حق تعالی بوده و وجه دیگر اسماء الاهی یا صور و مظهر علمی اسماء می‌باشند. به تعبیر دیگر، اعیان همان علم حق تعالی یعنی علم تفصیلی به کمالات اسمایی هستند و از این رو همانند ازلیت حق تعالی و اسماء و علم او ازلی خواهند بود.^۲

تفاوت ازلیت اعیان ثابته و ارواح مجردة با ازلیت حق تعالی این است که ازلیت حق تعالی صفتی سلبی است که آغاز وجودی و ایجاد از عدم را از او نفی می‌کند، چرا که او عین وجود است؛ اما ازلیت ارواح به معنی دوام وجودی آنها به دوام وجود حق به همراه آغاز وجودی آنها و ایجاد آنها از عدم می‌باشد.^۳

ه. ثبوت علمی اعیان ثابته (شیئیت ثبوت)

اعیان ممکنات قبل از آنکه در تعینات خلقی موجود شوند، معدوم مطلق نیستند و در مشهد / نشئه علم حق تعالی، یعنی تعین ثانی، ثبوت دارند. موجود مطلق خداوند است و معدوم مطلق نیز هرگز متصف به وجود نمی‌شود. آنچه موجود می‌شود قبل از تحقق عینی و خارجی در علم حق تعالی، به وجود علمی، ثبوت دارد. این ثبوت اشیاء در علم حق - که ازلی وابدی خواهد بود - همان شیئیت ثبوتی اشیاء است. هر شیئی از اشیاء ممکنه در علم ازلی حق تعالی به نحو غیرمتغیری ثبوت دارد و هنگام تعلق اراده حبیبه الهیه به آنها نور وجود ذاتی حق به آنها افاضه شده و متصف به وجود عینی می‌شوند. ان الشیئیة تطلق شرعا و تحقیقا باعتبارین: أحدهما شیئیة الوجود و الآخر شیئیة الثبوت، و معنی شیئیة الوجود کون الشیء موجودا بعینه عند نفسه و غیره^۴ موجودات دارای دونوع شیئیت هستند: یکی شیئیت ثبوت و دیگری شیئیت وجود.^۵

البته باید توجه داشت که ثبوت علمی در تعین ثانی همان علم حق تعالی به اشیاء

۱. رک: مهر تابان، ص ۲۴۲.

۲. قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۱۱۴۳.

۳. ابن عربی، رساله الشیئات، ص ۱۳۳.

۴. الفحاحات الإلهیة، ص ۱۳.

۵. الفتوحات المکیة، تصحیح و تعلیق: عثمان بحیی، ج ۱، ص ۵۱۴ و ج ۳، ص ۲۵۴، الفحاحات الإلهیة، ص ۱۵.

است؛ لذا شیئیت ثبوت همان وجود علمی بوده و چیزی جدای از حق نیست. در نظر عرفا ممکنات به اعتبار تمایز از حق معدوم صرف هستند؛ بنابراین در اینجا تعدد قدیم یا ازلیت برای عالم جدای از خداوند پیش نمی‌آید. همان‌گونه که علم حق تعالی ازلی است، اشیاء هم دارای ثبوتی ازلی هستند و این شیئیت چیزی جز علم حق نمی‌باشد. نکته بسیار مهم این است که شیئیت وجود بر اساس شیئیت ثبوت می‌باشد. اشیاء در مرتبه شیئیت ثبوت - که همان ثبوت ازلی آنها در علم الهی و تعیین ثانی می‌باشد - رایحه وجود خارجی را استشمام نکرده و نخواهند کرد. اما نور وجودی حق تعالی بر اساس اقتضاء و استعداد و طلب این ثابتات، ظهور و بسط می‌یابد و این موجودات و اشیاء در مرتبه ثبوت دارای شیئیت وجود نیز خواهند گردید. نکته اساسی این است که شیئیت وجودی اشیاء، مطابق با شیئیت ثبوت آنهاست. همه آنچه در مرتبه ثبوتی بود، یعنی استعداد و طلب و اقتضائات اعیان ثابتة، عیناً در خارج موجود می‌شود.^۱

و. ویژگی آیینگی اعیان ثابتة

حق تعالی آئینه توست برای رؤیت خودت و تو آئینه او هستی در رؤیت او اسماء و صفات خودش را؛ زیرا با وجود اعیان ثابتة و کمالات آنها ظهور می‌یابد و با اعیان ثابتة صفات و اسماء وجود ظهور می‌یابد.^۲

اعیان ثابتة دو اعتبار دارند: به یک اعتبار اعیان ثابتة آئینه وجود حق و اسماء و صفات او هستند؛ به اعتبار دوم وجود حق آئینه اعیان ثابتة است و اعیان در آئینه وجود حق ظهور و بروز می‌یابند.

۱. فناری، مصباح الأُس، ص ۱۷۳، جامی در مورد تفاوت شیئیت وجود و شیئیت ثبوت می‌گوید:

«و الفرق بین الشیئیین أَنْ شِئِیة التَّبَوْتُ هُوَ الْمَذْکُورُ فِی قَوْلِهِ تَعَالَى، «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشِئِءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»، وَ هُوَ الثَّابِتُ فِی عِلْمِ اللَّهِ سَبْحَانَهُ، لَا مَا هُوَ الثَّابِتُ عِنْدَ الْمُعْتَزِلَةِ، فَإِنَّ الثَّابِتَ عِنْدَهُمْ هُوَ الْمُتَقَرَّرُ الْمُتَحَقِّقُ فِی الْخَارِجِ مُتَفَكِّحًا عَنْ صِفَةِ الْوُجُودِ وَ شِئِیة الْوُجُودِ هُوَ الْمَذْکُورُ فِی قَوْلِهِ، «هَلْ أُنِیَ عَلَی الْإِنْسَانِ حِیْنَ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ یَكُنْ شِئِئًا مَذْکُورًا»، وَ هُوَ الْمَوْجُودُ الْمُتَحَقِّقُ. هَكَذَا قِیلَ [مَنْظُورُ فَنَارِیِ اسْت] در شرح رباعی ابن عربی، ص ۹۴] و لا یخفی أَنَّهُمْ لَوْ ذَكَرُوا فِی بَیَانِ شِئِیة الْوُجُودِ قَوْلَهُ تَعَالَى، «خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلِ وَ لَمْ تَكُنْ شِئِئًا»، لَكَانَ أَوَّلِی، لِأَنَّ الظَّاهِرَ أَنَّ النَّفْسَ فِی الْآیةِ الْمَذْکُورَةِ رَاجِعٌ إِلَى الْمَذْکُورِیةِ، لَا إِلَى الشِّئِیةِ. قَالَ صَاحِبُ التَّأْوِیلاتِ فِی مَعْنَى هَذِهِ الْآیةِ، «أَیْ كَانِ شِئِئًا فِی عِلْمِ اللَّهِ- بَلْ فِی نَفْسِ الْأَمْرِ لِقَدَمِ رُوحِهِ- وَ لَكِنَّهُ «۲» لَمْ یَذْکُرْ فِیْمَا بَیْنَ النَّاسِ لِكُونِهِ فِی عَالَمِ الْغَیْبِ وَ عَدَمِ شُعُورِ مَنْ فِی عَالَمِ الشَّهَادَةِ بِهِ». جَامِی، فَقَدْ الذَّصُوصُ فِی شَرْحِ نَفْسِ الْفُصُوصِ، ص ۱۱۷.

۲. قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۴۳۶.

در اعتبار اول اعیان آینه‌هایی هستند که اسماء و صفات و تجلیات حق در آن ظهور می‌یابد. وجود حقیقی در غایت خفا و بطون است؛ پس آنچه در خارج ظاهر می‌شود، وجود متعین در مرایای اعیان است.

به اعتبار دوم وجود حق تعالی آینه ظهور احکام و آثار اعیان است. در وجود غیر از اعیان هیچ نیست، و وجود حق - که آینه اعیان است - در غیب است و متجلی و ظاهر نیست مگر از ورای اعیان ثابته. این بیان حال کسی است که شهود خلق بر وی غالب است؛ اما محقق همیشه هر دو آینه را مشاهده می‌کند: آینه اعیان ثابته و آینه حق.^۱

نکته مهم این است که آنچه در آینه اعیان ثابته مشاهده می‌شود همان وجود متعین و مقید است نه وجود مطلق. هر موجودی، حق تعالی را از آینه عین ثابت خود مشاهده می‌کند؛ آنچه در شهود رؤیت می‌شود وجود حق تعالی از روزنه عین ثابت است. این بحث اهل عرفان که تجلی و عطای حق به حسب استعداد و عین ثابت عبد می‌باشد، ناظر به این مرحله است.

هرگاه حق تعالی بر عبد تجلی کند، تجلی او بر اساس صورت غیبیه ازلی عبد - عین ثابت - می‌باشد و عبد هیچ‌گاه حق مطلق را نخواهد دید. عارف حق را بر اساس اسماء و صفاتی که حاکم بر عین ثابت اوست مشاهده می‌کند. قبلاً اشاره شد که هر عین ثابتی مظهر مجموعه‌ای از اسماء حق است.

شهود حق در آینه عین ثابت، اعلی درجات شهود حق است که همان شهود و تجلی ذاتی می‌باشد. عبدی که به عین ثابت خود و قوف یافته حق را از ورای عین ثابت مشاهده می‌کند و این حجاب ازلی و ابدی است.

هرچه عین ثابت عبد وسیع‌تر و استعداد او کامل‌تر باشد و مظهریت او از اسماء حق تمام‌تر و کامل‌تر باشد، شهود او از حق تام‌تر خواهد بود. انسان کامل - که عین ثابت او مظهر اسم جامع الله است - حق تعالی را با تمام اسماء و صفات مشاهده می‌کند.^۲

ز. استعداد و اقتضای اعیان ثابته

منظور از استعداد و اقتضای اعیان این است که هر عین ثابتی احکام و احوال و اقتضائات خاصی دارد مثلاً عین ثابت انسان اقتضای نطق، اراده و عقل دارد. عرفا معتقدند که

جميع احوال و آثار و احکام، از مقامات روحی گرفته تا زمان و مکان خاص و جزئیات حوادث و احوال یک موجود، همه بر طبق اقتضائات و استعداد عین ثابت آن است.^۱ از همین جا بحث عمیقی در کتب عرفا با عنوان تبعیت حاکم از محکوم علیه مطرح می شود و می گویند حق تعالی حکمی نمی کند مگر به حسب اقتضا و استعداد اعیان: ما یحکم الحق علینا بحکم من الأحکام إلا بسبب اقتضاء أعیاننا ذلك الحکم لا، بل أعیاننا یحکم علینا باستعداداتنا. فإن کل عین من الأعیان یطلب من الحق بلسان استعدادها أن یوجدها و یحکم علیها بحسب قابلیتها، فهی الحاكمة علی الحق أن یحکم علیها بمقتضاها.^۲

استعداد و قابلیت اشیاء بر اساس مشیت الاهی - که به آن عنایت اولی گویند - تعیین می یابد:

السمیعیة [الحق] لدعائها [الاعیان الثابتة] بطلب الایجاد علی الوجه الذی عینته المشیئته المسماة بالعنایتة الاولی.^۳

اطلاع بر استعداد برای کمالات اهل عرفان

آگاهی از استعداد خود و دیگران تنها برای سالکانی مقدور است که به تعیین ثانی و علم ربوبی بار یافته اند و سفر دوم از سفرهای چهار گانه سلوکی را طی کرده اند؛ زیرا استعدادات و اقتضائات افراد در عین ثابت آنها نهفته است و بدون شهود عین ثابت فهم آن ممکن نیست. لذا عرفا می گویند آگاهی بر سرالقدر تنها برای کمالات میسور می باشد.^۴

لسان استعداد

هر موجودی به سه زبان کمالات را از حق تعالی طلب و تقاضا می کند: یکی زبان قال، دیگری زبان حال و سوم زبان استعداد. زبان استعداد همان طلب و درخواست هر موجودی بر اساس استعداد و اقتضائات مکنون در عین ثابت خود می باشد. سؤال به

۱. و هذا المقام [الولاية] ایضاً اختصاص الاهی غیر کسبی بل جميع المقامات اختصاصیة عطائیة غیر کسبیة حاصلة للعین الثابتة من الفیض الأقدس، و ظهوره بالتدریج بحصول شرائطه و أسبابه یوهم المحجوب فیظن انه کسبی بالتعمل، و لیس كذلك فی الحقیقة. قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۱۴۷.

۲. همان، ص ۵۸۶.

۳. ابن عربی، الرسالة الوجودیة، ص ۱۹۲.

۴. قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۴۲۱.

زبان استعداد بلافاصله اجابت می‌شود و تأخیری ندارد؛ چراکه هر جا استعدادی تام شد و قابل در قبول فیض تام‌الاستعداد بود، فیض خداوند فیاض وهاب آن را اجابت خواهد کرد. البته اینکه سؤال و درخواست برحسب استعداد و اقتضا است یا نه، امری مکنون است و تنها کسی که آگاه به سرالقدر است و اقتضا اعیان ثابته را شهود کرده است بر آن وقوف خواهد داشت.

سؤال و درخواست گاهی براساس استعداد کلی است که سریع اجابت می‌شود و این همان سؤال اعیان ثابته است. گاهی نیز سؤال براساس استعدادات جزئی و وجودیه است که آن هم سریع اجابت می‌شود و تخلفی ندارد.^۱

تجلی و عطا برحسب استعداد

تجلی حق تعالی بر عبد بر اساس استعداد و عین ثابت اوست. عبد خداوند را در آینه عین ثابت خود می‌بیند؛ در حقیقت حق تعالی به صورت استعداد عبد بر او تجلی می‌کند. از این رو عبد آنچه می‌بیند در حقیقت صورت استعداد و عین ثابت خود او در آینه حق است.

عطا یای اسمایی و ذاتی حق نیز، همچون تجلی حق بر عبد، بر اساس استعداد و عین ثابت او خواهد بود. در حقیقت چیزی که خداوند به موجودات عطا می‌کند یک امر واحد است. حق تعالی وجود را به فیض خود به موجودات عطا می‌کند تفاوت استعدادها باعث تفاوت عطاها می‌شود. برخی عطا و تجلیات حق را سریع‌تر، تمام‌تر و بدون واسطه دریافت می‌کنند و برخی به صورت ناقص و با واسطه؛ و گرنه فیض حق واحد است.^۲

ح. جهت وجوب و امکان

نکته دیگری که درباره اعیان ثابته مطرح می‌شود این است که تعیین ثانی مقام جمع وجوب و امکان یا مقام قاب قوسین می‌باشد. در این تعیین یک جهت وجوب و وحدت هست که همان جهت اسماء می‌باشد. اسماء حق جهت وجوبی و حقانی و یلی الحقی این موطن هستند. و یک جهت امکان و کثرت که اعیان جهت کثرت، امکان و یلی الخلقی آن می‌باشند؛ لذا به آن حضرت امکان هم گفته‌اند.

۲. فیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۴۲۷ و ۴۳۳.

۱. فناری، مصباح الأُس، ص ۵۶۷-۵۷۱.

به علت اتحاد اعیان ثابتة و اسماء - که از نوع اتحاد ظاهر و مظهر می باشد - اعیان ثابتة وجهی به سوی عالم الوهی دارند و وجهی به سوی عالم خلق. نحوهٔ انتشاء کثرات از حق تعالی و ربط عالم الاهی به عالم خلق (ربط حادث به قدیم) در رابطهٔ مجهول الکنه اعیان و اسماء مکتون می باشد. که فهم آن مختص نبی اکرم صلی الله علیه و آله و وارثان او علیهم السلام می باشد که جامع حضرت و جوب و امکان و مقام قاب قوسین هستند، که دارای وجهی غیبی به سوی هویت غیبی و احدیت هستند، که هرگز برای احدی ظهور ندارد و وجهی به عالم اسماء و خلق که با این وجه در کثرات ظهور دارند.

هذه الخليفة الإلهية والحقيقة القدسية التي هي أصل الظهور لا بدّ و أن يكون لها وجه غيبی إلى الهويّة الغيبية، و لا يظهر بذلك الوجه أبداً و وجه إلى عالم الأسماء و الصفات بهذا الوجه يتجلّى فيها و يظهر في مراهاها في الحضرة الواحدية الجمعية^۱.
ایزوتسو در مورد ماهیت دو سویهٔ اعیان ثابتة می گوید:

اعیان ثابتة دارای طبیعتی دوگانه هستند فاعلی و انفعالی آنان در ارتباط با حضرت بالاتر انفعالی و در پیوند با حضرت پایین تر فاعلی هستند... طبیعت منفعلانهٔ آنها به وسیلهٔ طبیعت درونی ذات تحدید شده است، لیکن اینها خود دارای قدرت تحدید و اعمال آن بر اشیاء ممکن در دنیا هستند. آنها هر کدام عین یک چیز ممکن می باشند. همهٔ اشیاء ممکن بر حسب مقتضای عین ثابتة خود در دنیای مشهود تحقق می یابند... اعیان به این مفهوم دارای دو وجه هستند: از یک طرف آنها در ذات خود از سوی حق تعین یافته اند، زیرا وجود خاص خود را به او میدیونند؛ اما از طرف دیگر آنان روشی را که حق طبق آن خود را در جهان مشهود متحقق می کند تعیین می کنند.^۲

دستاوردهای مبحث اعیان ثابتة

الف. علم حق تعالی قبل از ایجاد

علم حق تعالی به اشیاء قبل از ایجاد، از مطالب مشکل و بحث انگیز در مباحث فلسفی، کلامی و عرفانی است. این مطلب از بدیهیات است که علم به معدوم مطلق محال است. هر عارف، فیلسوف و احتمالاً متکلمی علم حق به موجودات قبل از ایجاد را قبول دارد.

۱. امام خمینی، مصباح الهدایة إلى الخلافة و الولاية، ص ۱۷.

۲. توشیهیکو ایزوتسو، صوفیسم و تائوئیسم، ص ۱۷۶.

پس اشیاء قبل از آنکه موجود شوند معلوم حق هستند و علم نیز به معدوم مطلق تعلق نمی‌گیرد؛ نتیجه منطقی این سخن آن است که اشیاء قبل از ایجاد معدوم مطلق نیستند، پس باید در موطنی دارای نوعی ثبوت و شیئیت باشند. بهترین تبیین برای این مطلب توسط عرفا ارائه شده است که در اینجا به آن می‌پردازیم.

عرفا در بحث علم حق تعالی معتقدند همه اشیاء دارای صورت و اصلی ازلی در تعیین ثانی - که علم تفصیلی حق تعالی است - هستند. همه موجودات دارای دو نوع شیئیت هستند: شیئیت وجود و شیئیت ثبوت. به عبارت دیگر حقیقت ازلی اشیاء که همان عین ثابت آنهاست معلوم ازلی حق می‌باشد:

فإن الممكنات فی حال عدمها بین یدی الحق ینظر الیهما و یمیز بعضها عن بعض بما هی علیه من الحقائق فی شیئیه ثبوتها ینظر الیهما بعین أسماؤه الحسنی کالعلیم و الحفیظ الذی یحفظ علیها بنور وجوده شیئیه ثبوتها لئلا یسلبها المحال تلک الشئیة و لهذا بسط الرحمة علیها التی فتح بها الوجود.^۱

به بیان قونوی اشیاء دارای صور مرتسمه‌ای در حضرت علمیه هستند که این صور همان اعیان ثابته هستند و با صور مرتسمه‌ای که مشائیان قائل اند متفاوت اند. ارتسام در اینجا بر حسب علم است نه ذات.^۲ علاوه بر ارتسام حقیقت و صور اشیاء در علم تفصیلی حق تعالی، یعنی تعیین ثانی، عرفا سخن از حضور و وجود اشیاء در تعیین اول و مقام ذات نیز دارند؛ اشیاء و موجودات دارای حصه‌ای وجودی در وجود اطلاقی حق هستند و به صورت مستهلک و مندرج در تعیین اول حضور دارند.^۳

ب. جبر و اختیار

یکی از دستاوردهای مبحث اعیان ثابته حل مسئله جبر و اختیار می‌باشد. به طور کلی در همه نظام‌های الاهیاتی که علم پیشین حق تعالی را می‌پذیرند، بحث جبر و اختیار به طور جدی مطرح می‌شود و عالمان آن نظام الاهیاتی به نوعی به تلاش برای حل تعارض اختیار انسان و علم حق تعالی می‌پردازند. در اسلام نیز بر این نکته تاکید شده است و فلاسفه، متکلمین و عرفای مسلمان همگی علم قبل از ایجاد را پذیرفته‌اند. از طرفی

۱. الفتوحات المکیة، بیروت، دار صادر، بی تا، ج ۳، صص ۲۶۳، ۲۸۰.

۲. همان، ص ۴۶ و ۳۹۶ و قونوی، ذکوک، ص ۱۸۹. ۳. الفتوحات المکیة، بیروت، دار صادر، بی تا، ج ۳، ص ۴۸.

هیچکدام نیز انسان را مجبور نمی‌دانند و راهکاری برای جمع این دو ارائه می‌کنند. راهکار عرفا در تبیین مسئلهٔ اختیار انسان به مبحث اعیان ثابتة گره خورده است و عرفا اختیار و ارادهٔ انسان را با طرح مسئلهٔ اعیان ثابتة حل کرده‌اند.^۱ شاهکار عرفان در این خصوص، طرح مسئلهٔ سرّالقدر و سرّسَرّالقدر می‌باشد.

عرفا در مسئلهٔ سرّالقدر می‌گویند انسان بر اساس اقتضائات عین ثابتش خلق شده است، هر آنچه در وجود انسان ظاهر می‌شود در جدول عین ثابت او از ازل ترسیم شده و چیزی بیرون از استعداد و طلب ذاتی او ظهور نمی‌یابد. همهٔ افعال و اوصاف انسان از ذات خود او برخاسته است: «لیس کتابی غیر ذاتی فافهموا.» هرآنچه بر او می‌گذرد بر اساس لسان استعداد و درخواست اوست و خود او آنها را خواسته است. این همان سرّالقدر می‌باشد. حق تعالی نیز چیزی بیش از استعداد و طلب انسان به او عطا نمی‌کند. عرفا می‌گویند عطای حق تعالی به عبد براساس استعداد و عین ثابت اوست. در حقیقت حق تعالی به صورت استعداد عبد بر او تجلی می‌کند. به دنبال این تجلی عطایای اسمایی و ذاتی حق هم براساس استعداد و عین ثابت عبد خواهد بود و چیزی بیشتر و یا کمتر از طلب و اقتضای کسی به او داده نمی‌شود. تمام آنچه بر انسان می‌گذرد اقتضائات و طلب عین ثابت اوست و عین ثابت خود او این‌گونه خواسته است و نمی‌تواند کسی را بازخواست کند؛ «فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ.» این همان سرّالقدر می‌باشد که جبر را رد می‌کند.^۲

عرفا تفویض را نیز مردود می‌دانند و سرّسَرّالقدر را برای همین مسئله مطرح کرده‌اند. سرّسَرّالقدر می‌گوید عین ثابت هم چیزی جز علم ازلی حق تعالی نیست و در حقیقت عین ثابت هر موجودی حصهٔ وجودی او از وجود مطلق می‌باشد. بر اساس وحدت وجود اعیان ثابتة همگی تعینات و نسب و شئون حق هستند. به تعبیر جامی «سرّالقدر آنه لایمکن لعین من الأعیان الخلقیة أن ینظر فی الوجود ذاتا و صفة و فعلا إلا بقدر خصوصیة قابلیتة و استعدادة الذاتی. و سرّسَرّالقدر أن هذه الأعیان الثابتة لیست أمورا خارجة عن الحق.»^۳

یکی دیگر از مباحثی که در فهم دیدگاه عرفا در مبحث جبر و اختیار و مسئلهٔ سرّالقدر مفید است، مبحث تابعیت علم از معلوم و حاکمیت محکوم علیه بر حاکم

۱. دقیقاً برخلاف پندار برخی که لازمهٔ پذیرفتن آموزهٔ اعیان ثابتة را انکار اراده و اختیار انسان می‌دانند.

۲. قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۵۸۸.

۳. جامی، نقد النصوص، ص ۲۱۱.

می‌باشد.^۱ علم حق تعالی تابع معلوم و حکم او تابع محکوم^۲ علیه می‌باشد. علم او به موجودات آن گونه که هستند تعلق می‌گیرد و علم او هرگز معلوم را تغییر نداده و تأثیری در معلوم ندارد. علم او تابع معلوم است و به آنچه در عین ثابت می‌گذرد علم دارد. به تعبیر ابن عربی:

علم تابع معلوم است و ممکن تنها به همان صورتی که در حال عدم و به صورت ثبوتی بوده است در خارج موجود می‌شود. حق تعالی نیز به او بر همان حالتی که در عدم بود علم دارد و هنگامی که در خارج موجود شود به همان حال موجود می‌شود و بر معلوم حق تعالی چیزی، که آن را در حال عدم نداشته، اضافه نمی‌شود؛ پس علم حق تأثیر در معلوم ندارد.^۲

از طرفی حکم او بر موجودات بر اساس علم او خواهد بود، و هر حکمی بر موجودات می‌کند بر اساس عین ثابت آنها می‌باشد؛ حکم او تابع استعداد و اقتضای اعیان ثابت است. به عبارت دیگر اعیان ثابتی که محکوم^۳ علیه حق هستند با استعداد و اقتضای خود فیض حق را جهت‌دهی می‌کنند و فیض حق بر اساس طلب و درخواست خود این اعیان به آنها می‌رسد؛ به این معنا محکوم^۴ علیه حاکمیت بر حاکم دارد.^۳

آنچه از احوال و تجلیات، بر مخلوقات می‌گذرد همگی بر طبق خواست و طلب خود آنها است. کفر و ایمان یا سعادت و شقاوت، همه برخاسته از نفوس صاحبان آنهاست. خداوند چیزی را خارج از وسع مخلوقات بر آنها تحمیل نمی‌کند.^۴

۱. «و لا أثر للعلم فی المعلوم بأن يحدث فيه ما لا يكون له فی حد ذاته، بل هو تابع للمعلوم، و الحكم علی

المعلوم تابع له. فلا حکم من العالم علی المعلوم الا به»، نقد النصوص، ص ۲۱۲.

۲. الفتوحات، (ج ۴)، ص ۱۸. ۳. الفتوحات، (ج ۴)، ج ۴، ص ۲۴۰.

۴. «و هو أعلم بالمؤمنين» آی بالذین أعطوه العلم بهدایتهم فی حال عدمهم بأعیانهم الثابتة. فأثبت أن العلم

تابع للمعلوم. فمن كان مؤمناً فی ثبوت عینه و حال عدمه ظهر بتلك الصورة فی حال وجوده. و قد علم الله

ذلك منه أنه هكذا يكون. قیصری، شرح فصوص، ص ۸۰۸.

کتاب‌نامه

- ابن عربی، محی‌الدین محمد بن علی، رسالة التنبیها، تحقیق قاسم محمد عباس، بیروت: مؤسسه الانتشار العربی، چاپ اول، ۲۰۰۶م.
- _____، الرسالة الوجودیة. بیروت: دارالکتب العلمیة، چاپ اول، ۱۴۲۵ق.
- _____، الفتوحات المکیة، بیروت: دار صادر، بی تا (۴ جلدی).
- _____، الفتوحات المکیة، تصحیح و تعلیق عثمان یحیی، الهیئة المصریة العامه للکتاب، چاپ دوم، ۱۴۰۵ق.
- الترکه، صائن الدین علی بن محمد، التمهید فی شرح قواعد التوحید، تصحیح و تعلیق حسن رضانی، بیروت: موسسه ام‌القری للتحقیق و النشر، چاپ اول، ۱۴۲۴ق.
- ایزوتسو، توشیهیکو، صوفیسم و تاوئیسم، ترجمه محمدجواد گوهری، تهران: انتشارات روزنه، چاپ اول، ۱۳۸۷ش.
- جامی، عبدالرحمن بن احمد، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، تحقیق ویلیام جیتیک، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۰ش.
- جندی، مؤید الدین، شرح فصوص الحکم، قم: بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۱ش.
- جهانگیری، محسن، محی‌الدین ابن عربی، چهرهٔ برجسته عرفان اسلامی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ پنجم، ۱۳۸۳ش.
- حسن‌زاده آملی، حسن، هزار یک کلمه، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۷۹ش.
- حسینی طهرنی، محمدحسین، مه‌تابان، مشهد: انتشارات علامه طباطبایی، چاپ سوم، ۱۴۱۸ق.
- خمینی، روح‌الله، مصباح الهدایة إلى الخلافة و الولاية، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ سوم، ۱۳۷۶ش.
- _____، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم ومصباح الانس، تهران: موسسه پاسدار اسلام، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.
- رازی، محمد بن عمر، المباحث المشرقیة، بیروت: دارالکتب العربی، چاپ اول، ۱۴۱۰ق.
- دوانی، جلال‌الدین، شرح رباعیات عرفانی، تحقیق مهدی دهباشی، تهران: انتشارات مسعود، چاپ اول، ۱۳۶۸ش.
- سهروردی، شهاب‌الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۸۰ش.

شیرازی، صدرالدین محمد، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، تصحیح جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب، چاپ سوم، ۱۳۸۲ش.

_____، الاسفار الاربعه، بیروت: داراحیاء التراث العربی، بی تا.

طباطبایی، محمدحسین، الرسائل التوحیدیه، مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۷ق.

عفیقی، ابوالعلاء، تعلیقات علی فصوص الحکم، تهران: انتشارات الزهراء، چاپ اول، ۱۳۶۶ش.

علی بن احمد، مشرّع الخصوص الی معانی النصوص، تحقیق جلال الدین آشتیانی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۹ش.

فناری، محمد بن حمزه، مصباح الأُس، تصحیح محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی، چاپ اول، ۱۳۷۴ش.

قونوی، صدرالدین محمد بن اسحاق، المراسلات بین القونوی و نصیرالدین طوسی، بیروت: چاپ اول، ۱۴۱۶ق.

_____، النفحات الإلهیه، تحقیق محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی، چاپ اول، ۱۳۷۵ش.

_____، رساله النصوص، تحقیق جلال الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، ۱۳۶۲ش.

_____، کتاب الفکوک، تحقیق محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی، چاپ اول، ۱۳۷۱ش.

قیصری، داوود، شرح فصوص الحکم، تحقیق جلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول، ۱۳۷۵ش.

کاشانی، عبدالرزاق، الاصطلاحات الصوفیه، قم: انتشارات بیدار، چاپ دوم، ۱۳۷۹ش.

_____، لطائف الاعلام، تهران: میراث مکتوب، چاپ اول، ۱۳۷۹ش.

ویلیام جیتیک، عوالم خیال، ترجمه سید محمود یوسف ثانی، تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، چاپ اول، ۱۳۸۳ش.