

تاریخ دریافت: ۹۹/۱/۲۳

تاریخ پذیرش: ۹۹/۶/۲۸

مقاله پژوهشی

فصلنامه علمی عرفان اسلامی

سال هجدهم، شماره ۷۲، تابستان ۱۴۰۱

اعیان ثابتة ابن عربی با تکیه بر کتاب فصوص الحکم

معصومه علی‌کاهی^۱

رضا فهیمی^{*۲}

منیژه فلاحی^۳

چکیده

اعیان ثابتة از مهم‌ترین اصطلاحات عرفان ابن عربی است هرچند که مفاهیم دیگری قریب به این اصلاح فکری اسلامی وجود داشته‌است لیکن ابن عربی خود مبدع این اصطلاح است. شارحان و صوفیان متأثر و به تبعیت از وی آن را به‌کار بسته‌اند و از آن در مسائل متعدد در تبیین هستی‌شناسی عرفانی، بهره‌برده‌اند. در اندیشه ابن عربی اعیان ثابتة از لوازم اسماء و صفات الهی و علم ثبوتی حق تعالی است. نقش واسطه اعیان ثابتة در پدیده‌های عالم کارکردی ویژه به آن می‌بخشد که بدون پرداختن به آن، شناخت عرفان نظری ممکن نیست، لذا از جایگاه هستی‌شناختی در نظام عرفانی برخوردار است. این پژوهش به بررسی اعیان ثابتة در نظریات ابن عربی پرداخته که در واقع اعیان ثابتة را صور اسماء الهی خوانده‌اند. اسماء الهی صوری از نسخ علم در تعیین ثانی و علم حق دارند؛ چراکه حق تعالی عالم به اسماء خود است و صور علمی اسماء در علم حق قرار دارند.

واژگان کلیدی:

اعیان ثابتة، ابن عربی، عرفان، عرفان نظری، فصوص الحکم.

^۱ - دانشجوی دکتری گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، واحد ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی، ساوه، ایران.

^۲ - استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، واحد ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی، ساوه، ایران.

*نویسنده مسئول: fahimi@iau-saveh.ac.ir

^۳ - استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده علوم انسانی، واحد ساوه، دانشگاه آزاد اسلامی، ساوه، ایران.

پیشگفتار

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

موضوع این نوشتار بررسی مسئله اعیان ثابت‌ه در حوزه عرفان اسلامی است این آموزه در عرفان اسلامی بعد از ابن عربی مطرح شده است ابن عربی به‌طور مفصل و واضح البته پراکنده و بدون نظام به این مبحث ثبوتی پرداخته است، تقریباً تمام آنچه درباره اعیان ثابت‌ه می‌دانیم 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 پرداخته‌اند قونوی در بحث تابعیت علم و معلوم و استعداد و اقتضای اعیان ثابت‌ه و جندی در مباحث سِرّالقدر تسلط و توانایی بسیاری از خود نشان داده‌اند. پس از آن شارحان دیگری نظیر کاشانی و قیصری به شرح و دسته‌بندی مطالب پرداخته‌اند.

پیشینه تحقیق

اعیان جمع عین و به معنی ذوات می‌باشد، در عرفان دو قسم اعیان داریم: اعیان ثابت‌ه و اعیان خارجه. اعیان ثابت‌ه حقیقت اعیان خارجی در علم حق تعالی است. اعیان خارجی، همان موجودات در عوالم خلق و تعیینات خلقی هستند یعنی همه آنچه ما سوی الله و خارج از صمم ربوبی است. از عقل اول و عالم عقول تا عالم مثال و نفوس و عالم ماده همه را اعیان خارجه گویند (جهانگیری، ۱۳۶۱: ۲۷۰).

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 از این لحاظ، گویا اصطلاح اعیان ثابت‌ه نخستین بار توسط او به‌کاررفته است.

ابن عربی واضع اصطلاح اعیان ثابت‌ه است. گویا ابن عربی نخستین اندیشمند اسلامی است که اصطلاح اعیان ثابت‌ه را وضع کرده و در تفکر فلسفی و تصوفش، برای بحث در آن، بابتی وسیع گشوده است.

معنای اعیان ثابتہ

اعیان ثابتہ در عرفان ابن عربی و پیروانش، حقایق و ذوات و ماهیات اشیا است در علم حق و به بیان دیگر، صور علمی اشیا است که از ازل ازل در علم حق ثابت بوده است (همان، ۱۳۶۱: ۲۷۰).
تعابیر و تعاریف مختلف اعیان ثابتہ

ابن عربی و پیروانش، از اعیان تعبیرات مختلف آورده که با وجود وحدت معنی و مقصود هر تعبیری حاوی نکته‌ای و هر تعریفی شامل فائده‌ای است از آن جمله حروف عالیات (کاشانی، ۱۳۵۴: ۱۰۴) اعیان ممکنات در حال عدمشان (ابن عربی، ۱۳۹۶: ۲۶۳).
حقایق موجودات عبارت است از نسب یقین آن‌ها در علم حق. صدرالدین قونوی در نصوص آورده که حقیقت هر موجودی عبارت است از نسب تعیین او در علم پروردگارش که در اصطلاح محققان اهل الله، عین ثابتہ و در اصطلاح غیرشان ماهیت نامیده می‌شود (قونوی، ۱۳۵۴: ۲۹۵).
حقایق ممکنات که در علم حق ثابت است (کاشانی، ۱۳۲۱: ۹۰). بواطن خواهد، که بطونشان ابدی است (همان: ۷۵).

صدر عالم، که در علم الهی ثابت است (بابی افتدی، ۱۳۲۱: ۴۷).
معانی موجود در علم حق (جیلی، ۱۳۸۳: ۵۱).
تعینات ذات الهی و ظلال صور اسماء حق تعالی، که موجودات خارجی با آثار هیأت لازمشان ظلال آن ظلالند (قیصری، ۱۳۳۳: ۱۲۹۹).
حقایق ممکنات در علم حق تعالی و صور حقایق اسماء الهی در حضرت علمی، که تأخرشان از حق ذاتی است نه زمانی (جرجانی، ۱۳۵۷: ۲۴).

عدم مجعولیت اعیان در ازل

ابن عربی تأکید دارد که اعیان ثابتہ "ازلی العدم" اند، که تقدم عدم به ممکنات نعت ذاتی آن‌هاست. ابن عربی در فتوحات آورده است و كانَ تَقْدَمُ الْعِلْمُ لِلْمِکْتَنَاتِ نَعْتًا نَفْسِيًّا لِإِنَّ الْمُمْكِنَ يَسْتَحِيلُ عَلَيْهِ الْوُجُودَ أَزْلًا فَلَمْ يَبْقَ إِلَّا أَنْ يَكُونَ أَزْلِي الْقَدَمِ (ابن عربی، ۱۳۹۲: ۲۵۵).
«مقصود اینکه اعیان، با وجود ثبوتشان در علم حق و اتصافشان به وجود علمی، از ازل مجعول نبوده، به وجود خارجی متصف نشده و تنها در ذات عالمشان موجود بوده‌اند، بنابراین، مقصودشان از عدم اعیان، سلب مطلق آن‌ها نیست، بلکه سلب وجود خارجی است، که با ثبوت و وجود علمی سازگار است و منظورشان از عدم مجعولیت آن‌ها عدم وجود خارجی آن‌ها است، آن‌هم به‌طور مستقل و گرنه به‌نحو تبعی از ازل با وجود حق تعالی موجود بوده‌اند. بدیهی است که اگر آن‌ها در ازل دارای

وجود خارجی مستقل باشند، تعدد ذوات و موجودات ازلی بی‌نهایت در خارج لازم آید که محال و مستحیل است» (قونیوی، ۱۳۵۴: ۲۹۵).

تجلی حق و ظهور اعیان

عرفان ابن عربی، عرفان تجلی و جهان بینی وی، جهان بینی تجلی الهی است که در نظر وی اگر حق تعالی در اخلاقی می‌ماند و متجلی نمی‌شد اعیان ثابت ظهور نمی‌یافت و در نتیجه عالم موجود نمی‌گشت. بنابراین تجلی حق باعث ظهور اعیان در علم و وجود احکام در خارج است خلاصه در صورت عدم تجلی حق و عدم ظهور و سریان او به اشیاء یعنی در صورت غیب او، جهان تمام معنای خود را از دست می‌داد (جهانگیری، ۱۳۶۱: ۲۷۲).

اقسام تجلی حق، فیض اقدس و فیض مقدس

تجلی حق بر دو گونه است: اول تجلی علمی غیبی، که تجلی ذاتی حیی نیز خوانده شد و به فیض اقدس تعبیر گشته ا و آن عبارت است، از ظهور حق، در صورت اعیان ثابت در حضرت علم. سید حیدر آملی شارح شیعی ابن عربی در معرفه‌الموجود آورده است که مراد ابن عربی از فیض اقدس، سر تجلی ذاتی حیی است که موجب وجود و استعدادات اشیاء در حضرت علمی و بعد در حضرت فعلی است - چنانکه در حدیث قدسی آمده است. «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِياً فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ، وَ دَرَا صِلَاحَ قَوْمِ فَيْضٍ بَرِّ دُو قِسْمٍ اسْتِ: اَقْدَسُ وَ مَقْدَسٌ اَمَّا فَيْضُ تَقْدَسٍ عِبَارَتِ اسْتِ اَز تَجَلِي اِنْسَانِي كِه مَوْجِبُ ظُهْرٍ مَقْتَضِيَاتِ اسْتِعْدَادَاتِ اَعْيَانِ اسْتِ دَر خَارِجِ، پَس فَيْضُ مَقْدَسٍ مَرْتَبِ اسْتِ بَر فَيْضِ اَقْدَسٍ مَرْتَبِ اسْتِ بَر اَسْمَاءِ اَلِهِي وَ اَسْمَاءِ اَلِهِي مَرْتَبِ اسْتِ بَر كِمَالَاتِ ذَاتِي اَزَلِي قَدْسِي وَ مَعْنَايِ اَقْدَسِ، اَقْدَسِ اَز شَوَائِبِ كَثْرَتِ اَسْمَائِي وَ نَقَائِصِ حَقَائِقِ اِمْكَانِي اسْتِ (آملی، ۱۳۴۷: ۳-۶۸۲).

دوم تجلی شهودی وجودی که فیض مقدس نامیده شده و در این تجلی، حق به احکام و آثار اعیان ثابت ظاهر می‌شود و در نتیجه این عالم خارج وجود می‌یابد. تجلی ثانی مرتب بر تجلی اول و مظهر کمالاتی است، که با تجلی اول، در قابلیت و دستور ادات اعیان درج شده است معمولاً میان قابلیت و استعداد فرقی نمی‌گذارند اما جامی در نقد النصوص آورده "که قابلیت وصفی است ذاتی، بدون انضمام شرطی و امری زاید و استعداد تنه آن است، با انضمام وصفی و امری خارجی" (آملی، ۱۳۴۷: ۶۸۴).

این که حق تعالی نخست به تجلی ذاتی و به حسب فیض اقدس به صورت استعدادات و قابلیت تجلی یافت و خود را در مرتبه علم به رنگ اعیان نمایان ساخت و به این ترتیب از حضرت احدیت نزول فرموده، پس از آن به حسب فیض مقدس، به احکام و آثار اعیان، برابر استعدادات و قابلیت آنها هستی بخشید و این عالم را پدید آورد پس هم قابل از فیض اوست فیض اقدس و هم مقبول از فیض

اوست فیض مقدس. در فصوص الحکم فص شعیبی می‌گوید: إِنَّ اللَّهَ تَجَلَّيْنِ، تَجَلَّى غَيْبٌ وَ تَجَلَّى شَهَادَةٌ (قیصری، ۱۲۹۹: ۱۲۰).

کاشانی در شرح آن نوشته‌است: "تجلی ذاتی غیبی، استعداد ازلی می‌بخشد، که ذات حق با این تجلی در عالم غیب به صور اعیان و احوال آن‌ها ظاهر می‌شود و غیب مطلق، حقیقت مطلق و هویت مطلق که حق با آن‌ها از خود تعبیر می‌نماید همین ذات متجلی در صور اعیان است، اما تجلی شهادت، تجلی حق است در عالم شهادت که در اثر آن، اشیاء را برابر استعدادشان ایجاد می‌نماید (کاشانی، ۱۳۲۱: ۱۴۶).

قیصری این عبارات را بدین‌گونه شرح می‌کند: برای الله بر حسب اسم الباطن و الظاهر دو تجلی است. تجلی غیب و تجلی ذاتی که تجلی او به حسب اسم «الباطن» است که هویت او با آن ظهور می‌یابد و در نتیجه او به صورت اعیان ثابته و استعداداتشان در می‌آید و تجلی شهادت و آنی تجلی او، به حسب اسم «الظاهر» است که مترتب بر تجلی اول است (جهانگیری، ۱۳۶۱: ۲۷۳).

عدم معقولیت اعیان تا ابد

اعیان ثابته در عدمشان ثابت است و هرگز وجود نمی‌یابد و آن چه وجود می‌یابد آثار و صور آن- هاست، که به حکم تعددشان و به حسب انعکاسشان در آینه وجود، وجود واحد را به صورت موجودات متعدد در می‌آورد. (قیصری، ۱۲۹۹: ۷۶).

عبدالرحمن جامی در نقد النصوص تصریح کرده که بطون صنعت ذاتی اعیان است و آن‌ها ازلاً و ابداً، در مرتبه بطون است و آنچه ظاهر می‌نماید احکام و آثار آن‌ها می‌باشد نه خود آن‌ها (جامی، ۱۳۹۸: ۴۸).

وی در کتاب لوائج نوشته‌است: "و اشیای موجوده عبارتند از تعینات وجود، به اعتبار انضباع ظاهر وجود، به آثار و احکام حقایق ایشان، یا خود وجود متعین به همین اعتبارات، بر وجهی که حقایق همیشه در باطن وجود پنهان باشند و احکام و آثار ایشان در ظاهر وجود پیدا، زیرا که زوال صور علمیه از باطن وجود محال است والا جهل لازم آید" (جامی، ۱۳۹۸: ۶۸).

مقصود از جعل ایجاد، به عبارت دیگر، تأثیر مؤثر در ماهیات است، به اعتبار افاضه وجود عینی و شک نیست، که وجود عینی خارجی، از اعیان، از این حیث که صور علمیه است، منتهی است (جهانگیری، ۱۳۶۱: ۲۷۵).

چگونگی ظهور احکام اعیان در خارج

معلوم شد که اعیان، با تجلی ذاتی و فیض اقدس، از ازل در علم حق ثابت و با وجود او وجود داشته ولی در عین حال نامجهول بوده، یعنی وجودی خارج و مستقل از ذات حق نداشت‌هست و تا

ابد هم، همچنان در حال عدم و اختفا پایدار خواهد ماند و آنچه با تجلی شهودی حق ظاهر می شود و به فیض مقدس او، وجود عینی و خارجی می یابد، احکام و آثار اعیان است، نه خود آن ها. ظهور احکام و آثار اعیان را دو اعتبار است، یا وجود حق آئینه است که احکام و آثار اعیان، نه خود آن ها و نه وجود حقیقی «من حیث هو» در آن ظاهر شده است و یا اعیان آئینه است، که اسما و صفات و شئون و تجلیات حق، یا وجودی که به اقتضای آن ها تعین یافته است، نه وجود من حیث هو، در آن ظاهر گشته است که گفته اند:

اعیان همه آئینه و حق جلوه گر است با نور حق آئینه و اعیان صور است

در چشم محقق که حدید البصر است هر یک زین دو آئینه ان دگر است

(جامی، ۱۳۳۷:۲۲۳)

ابن عربی آن موجودات معقول و علمی را اعیان ثابت یا امور کلیه نام می گذارد این امور کلی، که تنها در عالم علم حق وجود داشتند، گامی دیگر بر می دارند تا از سرا پرده غیب به صفحه شهود در آیند پس موجودات هم مانند خود حضرت حق ظاهری دارند و باطنی؛ ظاهر آن ها همان است که به صورت اعیان خارجی دیده می شود و باطن آن ها عین ثابت یا وجود معقول آن ها است که همواره در معقولیت و کلیت خود باقی می ماند و محسوس و مشهود نمی شود (موحد، ۱۳۸۵:۱۴۶).

اعیان ثابت با این که وجود عینی ندارند از موجودات عینی منفک نیستند و در هر چه وجود عینی دارد منفک نیستند و در هر چه وجود عینی دارد، مؤثر می افتند.

هر موجود عینی بر حسب اقتضای معین ثابت خود هستی می یابد اعیان ثابت مثل سکه دورویه اند، یک روی آنها صور اسماء الهی است، و روی دیگر آن ها اعیان خارجی عالم است. پس آن ها نیز هم آشکارند و هم نهان. از آن حیث که عین عالم عیان اند آشکارند و از آن حیث که معقول اند و به خود وجود خارجی ندارند، نهان اند. (موحد: ۱۳۸۵: ۱۴۷).

رابطه عین ثابت با موجود عینی رابطه صفت با موصوف است و نیز در عینیت و تشخیص خود وابسته به صفت است در تعبیر دیگر، اعیان ثابت فرایند آن تجلی الهی است که در قید تعین نیامده است، نقش بی نقش است. این تجلی را ابن عربی فیض اقدس نام می نهد و تجلی دیگر را که موجب پیداشدن تعدد و تکثر در اعیان است فیض مقدس می خواند در واقع تجلی الهی یکی بیش نیست که اگر از بالا در آن نگریسته شود فیض اقدس خوانده می شود و اگر از پایین مورد نظر قرار گیرد فیض مقدس نام دارد (همان، ۱۳۸۵: ۱۴۸).

رابطهٔ اعیان ثابته با عالم شهود

بدین ترتیب ابن عربی از نسبت عین ثابت یا امر کلی با عالم خارج سخن می‌گوید، آنچه در عالم خارج وجود دارد یا در قید وقت و زمان می‌آید و یا چنین نیست، نسبت امر کلی با امر خارجی (چه زمانمند و چه غیر زمانمند) یکسان است. مثلاً نسبت علم به عالم یا نسبت حیات به حسی یکی است. زندگی و دانایی دو حقیقت معقول و از یک دیگر متمایزند. ما گاهی علم و زندگی را به حق تعالی نسبت می‌دهیم و گاهی به فرشتگان و انسان‌ها و یعنی آن‌ها را حسی و دانا می‌خوانیم در هر حال حقیقت علم و حیات یکی است و نسبت خدا و فرشتگان و انسان‌ها به علم و حیات نیز یکسان است، آنکه علم و حیات خداوند مانند ذات او قدیم است و علم و حیات انسان‌ها و فرشتگان حادث است. پس امور کلی به یک اعتبار قدیم‌اند و به اعتباری دیگر حادث، علم چون به حق نسبت داده‌شود قدیم است و چون به غیر حق نسبت داده‌شود، محدث می‌گردد. وجود محدث از غیر است و نیازمند به غیر است و حال آنکه قدیم قائم به ذات خود و نیز مَقومٌ محدثات است. او بر پای خود ایستاده‌است و تمام کائنات را هم او بر پای می‌دارد.

اعیان ثابته اگرچه با امور محسوس و عینی سروکار دارند و در واقع حقیقت وجودی هر امر محسوس و عینی هستند، اما به ذات خود تجزی و تفصیل نمی‌پذیرند، یعنی با تعدد اعیان و اشخاص متعدد و متشخص نمی‌گردند، بلکه همواره معقول و کلی باقی می‌مانند و وحدت و یگانگی خود را از دست نمی‌دهند (همان، ۱۳۸۵: ۱۴۸).

ممکنات و ممتنعات

اعیان ثابته بر حسب امکان وجود و عدمشان در خارج، به دو قسم تقسیم می‌شوند: اول، ممکنات؛ و دوّم، ممتنعات نیز دو قسمند:

۱- بخشی که مخصوص فرض عقل است؛ مثل شریک برای خداوند. اجتماع نقیضین و ضدین در موضوع خاص و محل معین و...». اینها امور موهومی و نتیجه عقل مخلوط با وهم هستند؛ علم خداوند به این بخش، از جهت علمش به عقل و وهم آدمی و لوازم آن دو تعلق می‌گیرد؛ انسان امری را توهم می‌کند که نه وجود خارجی و نه عینیتی دارد و تنها از طریق فرض آن‌ها را ایجاد می‌نماید، نه از جهت اینکه در علم خداوند، دارای ذات‌ها و یا صورت‌های اسمائی می‌باشند، در غیر این صورت، لازم است در نفس الامر، برای خداوند شریک وجود داشته‌باشد (صغیری، ۱۳۸۷: ۴۹).

ابن عربی در فتوحات مکیه، در فصل یاد اولیا و نهی‌کننده از منکر، از باب هفتادوسه می‌گوید:

اصلاً در متن واقع شریکی وجود ندارد بلکه شریک، لفظی است که زیر آن عدم محض است و معرفت به توحید وجودی خداوند آن را انکار می‌کند، در نتیجه قول مُنکر و زور نامیده می‌شود (ابن-عربی، ۱۳۹۲: ۳۴).

۲- بخش دیگر، مخصوص فرض عقل و وهم نیست، بلکه اموری است که در نفس الامر و در علم خداوند وجود دارد و لازمه ذات اوست؛ زیرا آن‌ها مظاهر اسماء غیبی حق هستند که مخصوص اسم باطن می‌باشند، از آن جهت که ضد ظاهرند، چرا که برای باطن، وجهی وجود دارد که با اسم مظاهر جمع می‌گردد و وجهی نیز هست که با این اسم، جمع نمی‌شود؛ وجه اول ممکنات و وجه دوم ممتنعات است. این اسامی، همان است که ابن عربی "در فتوحاتش می‌گوید: اما اسم‌های خارج از مخلوقات و نسبت‌ها، کسی جز خداوند آن‌ها را نمی‌داند، زیرا هیچ ارتباطی با وجود خارجی ندارد (همان: ۶۹).

به این ترتیب، این امور ممتنع حقایق الهی که شأنشان عدم ظهور در خارج است، می‌باشند (همچنانکه شأن امور ممکن، ظهور در خارج است)؛ وجود هر حقیقت ممکن، اگر چه به اعتبار وجودش در حضرت علمی از ازل تا ابد، نسیم وجود را استشمام نمی‌کند، اما به اعتبار مظاهر خارجی، همه در خارج وجود دارند و چیزی در علم پروردگار نیست که موجود نشده باشد، زیرا این امور با زبان استفاده‌شان، خواهان وجود خارجی هستند، پس اگر بخشنده جواد وجود، اینها را ببخشند، جواد، جواد نیست و اگر بعضی را ایجاد کند و بعضی را ایجاد نکند، ترجیح بدون مرجح حاصل می‌شود، در حالی که همه آن‌ها خواهان وجود خارجی‌اند و افراد اعیان ثابت، به خاطر توقفشان به زمان‌هایی که خداوند وقوع آن‌ها را می‌داند، از عالم غیب به عالم شهادت ظاهر می‌شوند، ظهور که تا پایان یافتن نشئه و دنیا قطع نمی‌شود و در آخرت نیز ادامه می‌یابد چنانکه از حدیث صحیح آمده است (طبرسی، ۱۴۰۳: ۱۳: ۴۷۸).

«هنگامی که مؤمن در بهشت فرزندی را می‌خواهد، حاملگی، زاییده شدن و سن و سالش آنچنان که او خواسته است در یک لحظه انجام می‌گیرد». خداوند نیز می‌فرماید: «آنچه که خودتان درخواست کرده‌اید و آنچه را که از خداوند آمرزنده و رحیم، نزول آن را خود ستایید، در بهشت، برای شما است» (سوره فصلت: ۳۲-۳۱).

اقسام موجودات ممکن

موجودات ممکن، به موجودات جوهری و عرفی تقسیم می‌شوند، همه موجودات جوهری متبوع و همه موجودات عرضی تابع هستند.

- جواهر نیز، به جواهر بسیط روحانی - مثل عقول و نفوس مجرد - جواهر بسیط جسمانی -
 - مثل عناصر - جواهر مرکب در عقل غیر از خارج - مثل ماهیت جوهری مرکب از جنس و فص -
 - بسیار خارجی غیر از عقل و به مرکب در عقل و خارج - مثل موالیذ ثلاث (جماد، نبات، حیوان) -
- تقسیم می‌شوند.

هریک از موجودات جواهری و عرضی به اجناس عالی، متوسط و سافل تقسیم می‌گردد؛ هر یک از این سه جنس، به انواع، انواع به اصناف و اصناف به اشخاص، تقسیم می‌شوند؛ پس پاک و منزّه کسی است که از علمش هیچ نه در زمین و نه در آسمان خارج نیست او شنوای داناست. مظاهر عالم‌ها: به این ترتیب، عالم اعیان ثابته، مظهر اسم اول و باطن مطلق است؛ عالم ارواح، مظهر اسم باطن مصاف و ظاهر مضاف است؛ عالم شهادت، مظهر اسم ظاهر مطلق و از جهتی اسم آخر است؛ عالم آخرت، مظهر اسم آخر مطلق است (قیصری، ۱۲۹۹: ۵۲).

مظهر اسم الله که جامع این عالم‌های چهارگانه است، انسان کامل که بر تمامی عالم‌ها حاکم است، می‌باشد؛ عالم مثال نیز مظهر اسم متولد از اجتماع اسم ظاهر و باطن است و آن همان برزخ بین آن دو است.

اجناس عالمی، مظهر امهات اسامی هستند که اسم‌های چهارگانه (باطن، ظاهر، اول، آخر) را شامل می‌شوند؛ اجناس متوسط مظهر اسم‌هایی هستند که از جهت مرتبه، پایین‌تر از آن قرار دارد و اجناس سافل، مظهر اسم‌هایی هستند که از جهت احاطه و مرتبه پایین‌تر از آن‌ها می‌باشند. همچنین انواع حقیقی، نظر اسم‌هایی هستند که زیر مجموعه انواع اضافی (طبقه‌بندی موجودات از جوهر آغاز شده سپس جسم، نبات و حیات را سرانجام به انسان می‌دهد جوهر جنس الاجناس و انسان نوع الانواع نامیده می‌شود، هر یک از جسم و نبات و حیوان نوعی اضافی‌اند) می‌باشد (همان: ۵۲).

اگر انواع حقیقی بسیط باشند هر یک از آن‌ها مظهر اسم خاص معینی است و اگر مرکب باشند هر یک از آن‌ها مظهر اسم حاصل از اجتماع اسم‌های متعدد است. اشخاص انواع حقیقی، مظهر رفیق‌شده آسمانی هستند که از اجتماع بعضی با بعض دیگر به وجود آمده‌اند؛ از این اجتماعات، اسم‌های غیرمتناهی و مظاهر نامتناهی حاصل می‌شود.

از اینجا، راز این کلام الهی فهمیده می‌شود که می‌فرماید: «اگر برای کلمات پروردگار، دریا مداد شود قبل از اینکه کلمات پروردگارم به پایان رسد، دریا تمام می‌شود اگرچه مثل این دریا را به کمک آوریم» (سوره کهف: ۱۰۹).

همه کلمات خداوند متعال، اعیان حقایق هستند و کمالات اسامی مشترک، برخلاف اسامی مخصوص - که کمالاتشان نیز مخصوص است - بین مظاهرشان مشترک است. هرچه در خارج وجود داشته و صفات گوناگون را داراست، مظهر همه صفات است و اگر در هر زمانی از آن صنعتی ظاهر شود، او در آن زمان مظهر همان صفت است. چنانکه شخص انسان به اعتبار ظهور دو صفت در او، گاهی مظهر رحمت و گاهی مظهر گرفتاری است و اگر در یک صفت معین یا صفات گوناگون به‌طور همیشگی ظاهر شود، او به‌طور دائمی، مظهر آن صفت یا صفات است، بنابراین عقول و نفوس مجرّا از جهت اینکه به مبادی و آنچه از آن‌ها صادر می‌شود عالمند، مظهر علم خداوند و کتاب‌های الهی هستند؛ عرش، مظهر اسم رحمان و قرارگاه اسم رحمان، کرسی مظهر اسم رحیم، فلک هفتم مظهر اسم رزاق،

فلک ششم مظهر اسم علیم، فلک پنجم مظهر اسم قهار، فلک چهارم مظهر اسم نور و مُجّی، فلک سوم مظهر اسم مصّور، فلک دوم مظهر اسم باری و فلک اول مظهر اسم خالق است، اینها به اعتبار صفت غالب بر روحانیت فلک است که آن اسم، به آن نسبت می‌یابد. پس هرچه در موجودات اندیشه کنی و ویژگی‌های آن‌ها برایت ظاهر شود، می‌فهمی که آن‌ها مظهرهای اسامی حق هستند؛ تنها خداوند هدایتگر است (قیصری، ۱۳۹۹: ۵۴).

ایجاد اعیان ثابت و علم خداوند به آن‌ها

اعیان ثابت، از این جهت که صورت‌های علمی هستند به مجهول بودن متصف نمی‌شوند؛ زیرا در این حال، در خارج وجود ندارند و مجهول چیزی است که موجود است، چنانکه صورت‌های علمی و خیالی که در اذهان ماست تا وقتی در خارج ایجاد نشوند به مجعولیت موصوف نمی‌شوند؛ جعل اعیان، چیزی جزء ایجاد آن‌ها در خارج نیست، نه اینکه ماهیت با جعل، ماهیت شود؛ به این معنی، تعلق جعل به اعیان ثابت در علم خداوند اولی می‌باشد و در نتیجه، نزاع، به نزاع لفظی برمی‌گردد، زیرا امکان ندارد گفته شود: ماهیات (اعیان ثابت) با اضافه فیض در علم و اختراع آن به وجود نمی‌آیند در غیر این صورت لازم است به حدوث ذاتی حادث نباشند؛ لکن اعیان ثابت، همچون اختراع صورت‌های ذهنی که برای ماست - آنگاه که می‌خواهیم چیزی را به وجود آوریم که نبوده است - اختراع نمی‌شوند، زیرا لازم است اعیان علمی، از خداوند با تأخر زمانی وجود یابند، بلکه (برعکس) علم ذات خداوند به ذات خویش، بدون تأخیر آن‌ها از وجود خداوند، (زیرا لازم است خداوند در مرتبه ذات خویش به موجودات عالم نباشد) مستلزم اعیان ثابت است.

پس خداوند با همان علم ذاتی، نه به علم دیگری چنانکه کسی که علم خداوند را در جهان، عین عقل اول قرارداده است، این توهم برایش ایجاد شده است، اعیان ثابت را می‌داند، پس آن را درک‌کن (همان: ۵۵).

اعتبارات اعیان تابع و اسماء الهی

اعیان ثابت دو اعتبار دارد؛ یک اعتبار این است که اعیان ثابت در اسماء هستند و اعتبار دیگر آن است که اعیان ثابت، حقیقت اعیان خارجی می‌باشند؛ پس به اعتبار اول، اعیان ثابت همچون ابدان برای ارواح و به اعتبار دوم، مثل ارواح برای ابدانند.

برای اسماء الهی نیز، دو اعتبار وجود دارد؛ یکی اعتبار کثرت آن‌ها و دیگری وحدت ذات اسمی به آن‌ها، اسماء به اعتبار تکثرشان، مثل عالم - نیازمند فیض حضرت الهیه (اسم جامع الله) که جامع اسماء و قابل آن‌هاست، هستند و به اعتبار وحدت ذات موصوف به صفات، ارباب صورت‌های اسماء و فیاض نسبت به اعیان ثابت می‌باشند، بنابراین یا فیض اقدس - که تجلی حق بر حسب اولیت ذات و با

طنیت آن است - فیض، به طور ہمیشگی، از حضرت ذات به اسماء و اعیان ثابتہ می رسد، سپس با فیض مقدس - کہ تجلی خداوند بر حسب ظاہریت و آخریت، ذات و قابلیت اعیان ثابتہ و استعدادات آن ہاست - فیض از حضرت الہیہ بہ اعیان خارجی می رسد.

اعیان ثابتہ، از آن جهت کہ ارواح (جهت فاعلی اعیان ثابتہ) حقایق خارجی هستند و دارای جهت مربوبی و ربوبی هستند، فیض را با مربوبیت می پذیرند و صورت های خارجی را با ربوبیت تربیت می کنند، پس اسماء بہ طور مطلق کلیدهای غیب و شہادت اند و اعیان ممکن، تنها کلیدهای شہادت اند. از آنجا کہ فیض الہی، بر همه اعیان ثابتہ و اسماء، از سوی حضرت جمع (اسم جامع اللہ)، پیوستہ بر حسب استعدادشان جاری است، ابن عربی، فیض را بہ حضرت جمع و قابلیت را بہ اعیان ثابتہ نسبت داده است، اگرچہ اعیان ثابتہ از جهت ربوبیتشان نیز بہ صورت های پایین تر از خود فیض می دهند (ابن عربی، ۱۳۹۲: ۴۹).

ہستی و نیستی اعیان ثابتہ

اعیان ثابتہ، از جهت تعینات عدمی (حدودشان) و امتیازشان از وجود مطلق، بہ عدم برمی گردند، اگرچہ بہ اعتبار حقیقت و تعینات وجودیشان عین وجود مطلق هستند؛ پس اگر از کلام عارفان شنیدی کہ: عین مخلوق، نیستی و تمام ہستی از آن خداوند است، آن را بپذیر، چراکہ ایشان از این جهت این کلام را می گویند؛ چنانکہ امیرالمؤمنین^(ع) در حدیث کمیل می فرماید: «روشن شدن معلوم (حق تعالی) ہمراہ از بین رفتن مہوم (تعینات) است»؛ مقصود از کلام عرفا کہ گفته اند: «الاعیان الثابتہ فی العلوم» او «الموجودہ فی العدم» عدم در این گفتار، ظرف اعیان ثابت نیست، زیرا عدم، خالص نیستی است؛ بلکہ مقصودشان این است کہ ماہیات درحالی کہ در حضرت علمی ثبوت دارند، لباس عدم خارجی را پوشیدہ و بہ آن موصوفند، گویا اعیان، در عدم خارجیشان ثابتند، سپس خداوند لباس وجود خارجی را برایشان می پوشاند و در نتیجہ موجود می شوند؛ همانا خداوند داناتر است (قیصری، ۱۲۹۹: ۶۰).

ادلہ اثبات اعیان ثابتہ

ادلہ نقلی

حدیث قدسی مشہوری در کتب عرفا نقل شدہ است کہ در مباحث عرفان بہ وفور از آن استفادہ می کند، در مبحث اعیان ثابتہ این حدیث را دلیلی بر اثبات اعیان ثابتہ می داند: «روی عن رسول اللہ (ص) عن اللہ سبحانہ انه قال: کُنْتُ كِنزاً مَخْفِياً لَمْ أَعْرِفْ فَأَحَبِّبْتُ أَنْ أَعْرِفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ وَ تَعَرَّفْتُ إِلَيْهِمْ فَعَرَفُونِي، ابن عربی در ذیل این حدیث می گوید: «اما الجز النبوی... نفی قوله: «كنت كنزاً» اثبات الاعیان الثابتہ التي ذہبت اليها المعتزلة (ابن عربی، ۱۳۹۲: ۲۳۲).

کنز مخفی همان اعیان ثابت است که صور اسماء و کمالات حق تعالی هستند حدیث دیگری که مفاد آن را بر اعیان ثابت تطبیق کرده‌اند، حدیثی است منسوب به پیامبر اکرم (ص) که فرمودند: «ان الله خلق الخلق فی ظلمه ثم رش علیهم من نوره» (قونوی؛ ۱۳۷۱:۲۲۸).

در استدلال به این حدیث گفته می‌شود که خلق موجودات در ظلمت همان مرتبه عین ثابت و تقدیر آن‌ها است که سابق بر ایجاد در خارج می‌باشد این‌عربی نیز مباحثی در همین زمینه درباره این حدیث در شجره الکون آورده است.

در برخی از روایات ائمه^(ع) از اشیاء به‌عنوان فعل و سایه یاد شده است، در توحید شیخ صدوق حدیث سندی از عمار بن عمرو النصیبی آمده است که «قال سالت جعفر بن محمد» علیه السلام عَنْ التَّوْحِيدِ قَالَ: «لَا ظِلَّ لَهْ يَمْسُكُهُ وَ هُوَ يَمْسُكُ الْأَشْيَاءَ بِأَظْلَمِهَا» خداوند سایه‌ای ندارد و موجودات را با سایه آن‌ها نگه می‌دارد. علامه طباطبائی در ذیل این روایت می‌گوید: «و الاخذنا بالاطله هو تقويم الحق عز اسمها الاشياء بالمهيات و التعينات و به عبارت اخری ظهور الحق سبحانه فی المظاهر بالتعینات الماهویه» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۰).

نگه داشتن موجود به وسیله سایه‌شان استحکام بخشیدن به آن‌ها با ماهیت و تعیین‌شان می‌باشد در روایت دیگری آمده «لم بعثهم ای الخلق فی انظلال قلت: و ای انظلال، قال: الم تر الی ظلك فی الشمس شیء و لیس بشیء» سپس موجودات را در سایه‌هایشان برانگیخت (راوی گوید) پرسیدم سایه آن‌ها چیست. فرمودند: آیا به سایه خود در خورشید نظر نکرده‌ای که چیزی هست و از طرفی هیچ نیست. علامه در ذیل این روایت می‌گوید: «و هذا هو المهيات و الوجودات المستعاره بالعرض» (همان: ۱۱).

دلیل شهودی

دلیل عمده اهل معرفت در اثبات اعیان ثابت، شهود اعیان می‌باشد، عارف در سیر صعودی و سلوک عرفانی خود به مرحله‌ای می‌رسد که عین ثابت خود (و احیاناً موجودات) را شهود کرده حقیقت و تمام احوال و انتقالات خود را در حضرت علمیه حق مشاهده می‌کند، تا قبل از دستیابی در 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 وجودیه قبل از وقوع و تفصیل آن در خارج، نتیجه شهود اعیان ثابت در حضرت علمیه است (ابن عربی، ۱۳۹۲: ۲۵۷).

دستیابی به این کشف و شهود اعیان ثابت در حضرت علمیه مرتبه نهایی کشف است (جنیدی، ۲۳۵: ۱۳۸۱).

شهود اعیان ثابتة و دستیابی به سرالقدر 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، شهود او می‌شود (قیصری، ۱۲۹۹: ۱۱۰).

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 براساس 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 اقتضاء و احتیاجات موجودات است و این تصرف برحسب 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 و احدیت و پس از تعیین علمی در حضرت علمیه مشاهده می‌کند؛ درحالی که علم و اطلاع حق به اعیان قبل از واحدیت که نسب ذایتة هستند و صورتی ندارند معلوم حق است، در وسع هیچ مخلوقی نیست که مانند حق بر اعیان موجودات اطلاع پیدا کند (جندی، ۱۳۸۱: ۲۳۶).

اعیان در نظام ذات همان شئون ثابتة 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.

ادله عقلی

یکی از ادله این است: «المدیدُ إذا أَرَأَىٰ إيجادُ نوعٍ مِنَ المَوجوداتِ فَلَا بدَانَ یكون مُرادَه متمینوا عن غیره والا لا ممتنع ان یكون هو مقصود دون غیره و هو عند تعلق القصد بتکونیه غیر کائن والا لا ممتنع القصد الی تکونیه فان تکوین الكائن محال و کل ما کان کذلک (ای متمیزاً) 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 موروم باشد؛ زیرا ایجاد شیء موجود محال است. نتیجه اینکه هر چیزی ممتاز و مشخص از غیرش باشد دارای ثبوت است (فخر رازی، ۱۴۱۰ ق، ۱۳۴).

پس موجودات قبل از آنکه اراده شوند دارای ثبوت هستند. این دلیل محکم و غیرقابل 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. (اما الخبر النبوی... فغی قوله: «كنت کنزاً» اثبات الاعیان الثابتة التی ذهب الیها المعنوله و هی موضوع قوله تعالی: إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَئٍ... کن (ابن عربی، ۱۳۹۲: ۷۳۲)

دلیل سوم بر اثبات اعیان ثباته، دلیل قدرت است. این دلیل نیز با همان بیان و همان شکل قیاس دوم است؛ اگر چیزی بخواهد مقدر واقع شود، باید نسبتی بین او و قادر حاصل شود؛ این نسبت بدون تمایز ممکن نیست و تمایز هم مستلزم نوعی ثبوت است (همان: ۴۶).

این سه دلیل، به‌ویژه 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 خدا بخواهد قادر است. به دلیل اراده نیز اشکال شده است که اراده 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.

رابطه اعیان ثابته با عین ثابت انسان کامل

اسم جامع الله اولین و کلی‌ترین اسمی است که در تعیین آن ظهور می‌کند و همه اسماء (حتی امهات اسماء) جلوه او و نشأت گرفته از او می‌باشند. عین ثابت انسان کامل نیز که مظهر اسم جامع الله است همین اولیت و اخلاق می‌باشد؛ یعنی اولین عین ثابتی است که در یقین ثانی یقین می‌یابد. همه اعیان ثابته مظاهر این حقیقت بوده و او جامع جمیع اعیان است.

حقایق و اعیان ثابته همه مظاهر حقیقت انسانی (که همان حقیقت انسان کامل است) هستند همان‌گونه که اسم جامع الله بر همه اسماء فیض و استعداد دارد، حقیقت محمدیه (که صورت اسم جامع الله است) نیز سمت سیادت و فیاضیت بر اعیان ثابته داشته و واسطه فیض به اعیان براساس استعداد و اقتضای ذاتی آن‌هاست و این همان سمت خلافت الهیه است. اعیان ثابته یقینات اسماء الهیه و اسماء الهیه تجلیات اسم جامع الله، و به اعتباری اجزای او و فیاض از او هستند بنابراین تمام اعیان ثابته تجلیات و کمالات حقیقت انسانی هستند. اول ما تعیین فن الاعیان و الماهیات فی العلم، (عین ثابت انسان کامل) هستند.

اولها تعیین من الاعیان و الماهیات فی العلم، عین الانسان الكامل التي هی المظهر للاسم الله، و کلونها جامعاً للاسماء له اشد الكرب، موجب ان یکون اول التنفیس من جنبه، ثم من غیره من الحضرات (ابن عربی، ۱۳۹۲: ۸۸).

رابطه اعیان ثابته با احدیت و ذات حق

کننا حروف عالیات لم نقل متعلقات فی دری اعلی القل

انا انت فیه و نحن انت و انت هو و الگل فی هو هوفس عمن وصل

(همان: ۸۸۹)

«منبسط بودیم و یک گوهر همه بی‌سر و بی‌پا بدیم آن سر همه

یک گهر بودیم همچون آفتاب بی‌گره بودیم و صافی همچو آب

چون به صورت آمد آن نور سره شد عدد چون سایه‌های کنگره

کنگره ویران‌کنید از منجنیق تا رود فرق از میان این فریق»

(مثنوی معنوی، ۱/ ۶۸۹-۶۸۶)

عرفا تعیین اول را جامع جمیع تعینات نامیده‌اند؛ به همین علت است که همه مراتب عالم حتی عالم مادی در آن مرتبه جمع است. همه تفصیلات اسمائی تعیین ثانی به صورت اسماء و شئون ذایتیه در احدیت و غیب هویت موجودند (ابن‌ترکه، ۱۴۲۴-۳۳۸).

اشعاری از مولوی که در صدر بحث آمد به این استهلاک و استجنان حقائق در احدیت و ذات اشاره دارد. در مورد اعیان در احدیت و ذات، عرفا تمثیلی به کار برده‌اند. ظاهراً این تمثیل از خود ابن-عربی است. قونوی در نصوص 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 (قونوی، ۱۳۷۱، ۹).

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 تعیین اول و ذات ذکر شده است، در این بیان حضور این حقایق در تعیین اول حضور حقائق و علوم در نفس انسان قبل از تعیین علمی در مرتبه ذهن و استهلاک حقائق علمی در مرتبه روحی قبل از تفصیل و تنزل در مرتبه قلب تشبیه شده است (قیصری، ۱۳۷۵، ۵۸۴).

رابطه اعیان ثابتة و اسماء حق تعالی

هر اسم عرفانی تعینی خاص از ذات می‌باشد. این تعیین و نسب خاص نوعی تحدید و تقسید به همراه دارد؛ زیرا ذات با قید نسبت و صفتی خاص در این جا ظهور خواهد کرد. «الاسماء و الصفات و النسب و الاضافات هی عبارة عن تعقل الحق نفسه و ادراکه لها من حیث تعینة... و انه اوسع التعینات، و هو مشهود الکمل» (مولوی، ۱۳۶۲: ۱۸).

ذات با خد و نفاد خاص اسم عرفانی می‌باشد. هر اسم دارای ماهیت، خد و نفادی است و نفاد هر اسم همان عین ثابت آن اسم است؛ مانند آنچه درباره ماهیت در مبحث وجود و ماهیت در فلسفه مطرح می‌شود. ماهیت همان خد وجود می‌باشد که به نفس وجود متعین موجود می‌شود و موطن مستقلی ندارد و چیزی ورای متعین موجود می‌شود و موطن مستقلی ندارد و چیزی ورای وجود متعین نیست. اعیان جهت نفادی و تحددی اسماء هستند؛ از این رو حیثیات تقییدی نفادی اسماء بوده و بیانگر جهت ماهوی و نفادی و محتوای اسم هستند. بنابراین رابطه اعیان و اسماء رابطه وجود متعین و تعیین آن است. در واقع این دو یک حقیقت هستند که به اعتبار و لحاظ عقلانی متمایزند درباره نحوه ارتباط اعیان و اسماء تعابیر متفاوتی در کتب محققان آمده است. در یک تعبیر رایج رابطه آن‌ها از نوع رابطه ظاهر و مظهر می‌باشد. اعیان ثابته مظاهر اسماء الهیه هستند و احکام اسماء الهی از طریق آن‌ها ظهور می‌یابند. البته اعیان ثابته مظاهر علمی اسماء هستند و مظاهر خلقی آن‌ها اعیان خارجی می‌باشند (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۶-۶۵).

در تعبیر دیگر، اعیان را صور اسماء الهی خوانده‌اند. اسماء الهی صوری از نسخ علم در تعیین 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 متحمل و لامتحصل. به این صور علمی اسماء در علم حق، اعیان ثابته گفته می‌شود؛ پس اعیان صور اسماء می‌باشد. «ان الاسماء لها صور علمیه و تلک الصور هی الحقائق و الاعیان الثابته، و هی تاره عین الاسماء بحکم اتحاد الظاهر و المظهر، و تازه غیرها» (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۷ و ۶۶۹).

تعابیر دیگری نیز در مورد رابطه اعیان و اسماء ذکر شده است؛ مثلاً اعیان ثابته و اسماء را مانند بدن و روح یا قابل و فاعل یا مربوب و رب داشته‌اند (همان: ۱۲۷).

اعیان ثابتة از اصطلاحات کلیدی عرفان ابن عربی است که معانی نزدیک به آن در مکاتب مختلف پیش از وی وجود داشته‌است. این اصطلاح بار اول به وسیله خود ابن عربی وضع شد و عارفان و فیلسوفان - به پیروی از وی - در مسائل متعددی از جمله «علم حق»، «تجلی حق» و «آفرینش» از آن استفاده کرده‌اند. ملاصدرا - بنیانگذار حکمت متعالیه - در 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 ثابتة» را به سخافت کلام معتزلیان در «ثابتات ازلی» می‌داند. «اعیان ثابتة» با مباحث مهمی چون «اسماء و صفات الهی»، «علم حق»، «تجلی حق» و «آفرینش» ارتباط دارد، مرکب از دو لفظ است: یکی «اعیان»، جمع «عین» 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 داشته‌است.

از نظر ابن عربی «اعیان ثابتة» همان کمالات وجودی‌ای دانسته شدند که بر مبنای تشکیک در مراتب وجود در مراتب عالیه وجود تحقق دارند در حالی که از نظر ابن عربی «وجود» واحد شخصی است نه واحد مشکک که دارای مراتب گوناگونی باشد، و اعیان موجودات خارجی به نحو بساطت در مراتب عالی ثبوت داشته‌باشد. به علاوه ابن عربی 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 خُسنای خود، مانند علیم و حفیظ بدان‌ها می‌نگرد و با نور وجود خود «شیئیت ثبوت» آن‌ها را حفظ می‌کند تا «مجال بودن» این شیئیت را از آن‌ها سلب نکند» از نظر وی، اعیان ثابتة ثبوت و تحقق اشیا قبل از وجود خارجی آن‌هاست اما هرگز آن‌ها را واسطه‌ای بین وجود و عدم نمی‌داند، زیرا واسطه میان وجود و عدم امری نادرست و مجال است، بلکه مراد وی و عارفان دیگر از ثبوت این اعیان پیش از وجود، وجود علمی آن‌ها در صقع ربوبی است. و اگر وجود داشتن از آن‌ها نفی می‌شود، به معنای نفی وجود خارجی است که مقصود از خارج نیز، خارج از صقع ربوبی می‌باشد. بنابراین اگر مطلق وجود - اعم از وجود علمی و وجود عینی (به معنای وجود خارج از صقع ربوبی) - مدنظر قرار گیرد، باید اعیان ثابتة را موجود بدانیم، اما برای آنکه نوع وجود آن‌ها مشخص شود و بدین امر که هنوز وجود خارجی نیافته‌اند، اشاره گردد، عرفا وجود مطلق را دو قسم کرده و قسمی را با عنوان «ثبوت» و قسمی را با عنوان «وجود» یاد می‌کنند و به تبع این واژه‌گزینی‌ها، برای اعیان و ماهیات اشیا در صقع ربوبی، ثبوت قائل‌اند و آن‌ها را اعیان ثابتة می‌دانند و وجود را از آن‌ها نفی کرده و آن‌ها را جزو اعیان موجوده نمی‌شمارند.

منابع و مأخذ

- (۱) ابن سینا، حسین بن عبدالله، شفاء، به نقل از مهدی دهباشی، شرح رباعیات عرفانی.
- (۲) ابن عربی، محمد بن علی، فتوحات مکیه (۴ مجلد) بیروت: دار صادر
- (۳)، فتوحات مکیه (۵ سفر) تحقیق عثمان یحیی، مصر ۱۳۹۲.
- (۴)، محمد بن علی، فتوحات مکیه، داراحیاء التراث العربی، بیروت، بی تا.
- (۵) آملی سید حیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، تهران، ۱۳۴۷ ش.
- (۶) ابن ترکه، صائین الدین علی بن محمد، التمهید فی شرح قواعد التوحید تصحیح و تعلیق حسن رضائی، بیروت، مؤسسه ام القری ملت تحقیق و النشر، چاپ اول ۱۴۲۴ ق.
- (۷) بالی افندی، شرح فصوص، ذیل شرح فصوص کاشانی، مصر ۱۳۲۱ هـ. ق.
- (۸) جامی عبدالرحمن، نقدالنصوص، تهران ۱۳۹۸.
- (۹)، لوائج، تهران، ۱۳۳۷ ش.
- (۱۰)، شرح رباعیات خطی.
- (۱۱) جرجانی سید شریف علی بن محمد، التعریفات، مصر، ۱۳۵۷ ق.
- (۱۲) جندی، مویدالدین محمود، شرح فصوص الحکم، قم، بوستان کتاب، چاپ اول، ۱۳۸۱ ش.
- (۱۳) جهانگیری، محسنی ۱۳۶۱، چهره برجسته عرفان اسلامی، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- (۱۴) جیلی عبدالکریم، الانسان الکامل، قاهره، ۱۳۸۳ ق.
- (۱۵) دوانی، جلال الدین، شرح رباعیات عرفانی، تحقیق مهدی دهباشی، تهران: مسعود، ج ۱، ۱۳۶۸.
- (۱۶) سید ابن طاووس، مهج الدعوات و منهج العبادات، دار الذخائر، قم، ۱۴۱۱ ق.
- (۱۷) طباطبائی، سید محمد حسین، رسائل توحیدی، مؤسسه النشر الاسلامی چاپ دوم، ۱۴۱۷ ق.
- (۱۸) طبرسی، احمد بن علی، الاحتجاج، مشهد: مرتضی ۱۴۰۳ ق.

- ۱۹) فخررازی، محمدبن عمر، المباحث المشرقیه، بیروت: دارالکتب العربی، چاپ اول، ۱۴۱۰ ق.
- ۲۰) قونوی، صدرالدین محمدبن اسحاق رساله النصوص، تحقیق جلال الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، ۱۳۶۲ ش.
- ۲۱) قونوی، صدرالدین محمدبن اسحاق، الفکوک، تحقیق محمد خواجهوی، تهران: مولی، چاپ اول، ۱۳۷۱ ش.
- ۲۲)، فصوص، تهران ۱۳۵۴ هـ. ش.
- ۲۳) قیصری داود، شرح فصوص، تهران ۱۲۹۹، هـ. ق.
- ۲۴) قیصری، داوود، شرح فصوص الحکم، تحقیق جلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول ۱۳۵۷ ش.
- ۲۵) قیصری، محمد داود، مقدمه شرح قیصری بر فصوص الحکم، مترجم سید حسین موسوی، تهران: حکمت، چاپ اول ۱۳۸۷.
- ۲۶) کاشانی عبدالرزاق، اصطلاحات الصوفیه، حاشیه شرح منازل السائرین، تهران: ۱۳۵۴ ش.
- ۲۷) کاشانی، عبدالرزاق، شرح فصوص، مصر: ۱۳۲۱.
- ۲۸) علامه طباطبایی، نهایت الحکمه، ۱۳۷۴، آخر فصل ۱۱ از مرحله ۱۲: اسفار، ج ۶؛ نهایت الحکمه، تعلیقات استاد فیاضی، ج ۱.

A Study on Ibn Al-Arabi's A'yân Thâbita Based on Fusus Al-Hikam

Masumeh Alikahi

Phd Student, Persian Language and Literature, Faculty of Humanities, Saveh Branch,
Islamic Azad University, Saveh, Iran

Reza Fahimi

Assistant professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of
Humanities, Saveh Branch, Islamic Azad University, Saveh, Iran, *Corresponding Author.

fahimi@iau-saveh.ac.ir

Manizhe Fallahi

Assistant professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of
Humanities, Saveh Branch, Islamic Azad University, Saveh, Iran

Abstract

A'yân Thâbita is one of the most important terms in Ibn Al-Arabi's mystical thesis. Although there are some concepts near to this kind of Islamic intellectual term, but for the first time Ibn Al-Arabi invented it. Exponents and Sufis followed him and attempted to use it in different and various issues in the field of mystical ontology. Based on Ibn Al-Arabi's thesis, A'yân Thâbita is considered as one of God's names and divine attributes and its positive and negative traits have an intermediary role in worldwide phenomenons and provide a particular trait which is definitely necessary to understand the theoretical mysticism, so it has an ontological position in the mystical system. In this study first we consider A'yân Thâbita from Ibn Al-Arabi's viewpoint that he called it as one of God's names and other divine descriptive names based on Fusus. The result shows that God's all names have been reflected in God's knowledge (elm-e-elah) .

Keywords:

A'yân Thâbita, Ibn Al-Arabi, theoretical mysticism, Fusus Al-Hikam.