

دوفصلنامه علمی - پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء (س)

سال سوم، شماره ۵، پاییز و زمستان ۱۳۹۰

خوانش شارحان گلشن راز از اعیان ثابت و تطبیق آن با آرای ابن عربی

بتول مهدوی^۱، سمیه شجاع^۲

تاریخ دریافت: ۹۰/۳/۲۱

تاریخ تصویب: ۹۰/۱۲/۲۰

چکیده

اصطلاح «اعیان ثابت» از برساخته‌های ذهن وقاد محی‌الدین بن عربی است که پس از او، پیروان وی، مانند شیخ محمود شبستری از آن استفاده کرده‌اند. اعیان ثابت صورت‌های معقول اسمای الهی و حقایق اعیان خارجی، و به تعبیری، واسطه میان خدا و جهان محسوس‌اند؛ به بیانی دیگر، وقتی مشیت الهی بر آفرینش جهان و خلقت موجودات عالم قرار گرفت، ابتدا بر اعیان ثابت تجلی نمود و سپس، کائنات و موجودات از عالم علم الهی به جهان مادی قدم نهادند.

صاحب گلشن راز با اقتدا به شیخ اکبر، ضمن به کارگیری امکان‌های اندیشه وی و ابزار بیانی و همچنین تمثیل‌های وی، به تبیین ماهیت اعیان همت گماشته است. این مقاله با هدف تبیین جایگاه اعیان ثابت در منظومه هزاربیتی گلشن راز بر اساس خوانش پنج شارح و تطبیق آن با آرای شیخ اکبر شکل گرفته است؛ زیرا مفسران این منظومه توانسته‌اند بیان اجمالی و

۱. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه مازندران mahdavi_b2009@yahoo.com

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه بیرجند parvaneh9112@yahoo.com

موجز شیخ درباره اعیان ثابتة را شرح و تفصیل دهند، و به خوبی از عهدۀ انجام دادن این مهم برآمده‌اند.

واژه های کلیدی: اعیان ثابتة، عدم، ابن عربی، شبستری، شارحان گلشن راز.

مقدمه

به دلیل اهمیت منظومۀ گلشن راز در میان دیگر منظومه‌های عرفانی، از همان آغاز، توجه شارحان فاضل و دانشمند بدین اثر معطوف بوده است؛ به طوری که حدود چهل شرح بر آن نوشته شده است. مهم‌ترین شرح‌هایی که ما در نگارش مقاله از آن‌ها بهره جسته‌ایم، به ترتیب زمانی عبارت‌اند از:

شرح منسوب به صاین‌الدین علی ترکه: صاین‌الدین (متوفای ۸۳۶ ق) که از مبلغان عرفان ابن عربی است، رسالۀ تمهید القواعد را در شرح فصوص الحکم به تحریر درآورده که بیانگر آشنایی وی با آرای ابن عربی است. شرح او بر گلشن راز نیز جزو قدیم‌ترین شرح‌هاست. نسایم گلشن، شرح شاه داعی (متوفای ۸۷۰ ق) است بر گلشن راز. این شارح با واسطه از ابن عربی متأثر بوده و بر لاهیجی تقدم زمانی داشته است. بنابراین، ممکن است صاحب مفاتیح الاعجاز به پیروی از وی این اثر را نوشته باشد.

بهترین و جامع‌ترین تفسیری که بر مثنوی مذکور نوشته شده است، شرح شیخ محمد لاهیجی موسوم به مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز است. وی در سال ۸۷۷ ق شرح گلشن را آغاز کرده است.

شرح گلشن راز بابا نعمت‌الله نخجوانی (متوفای ۹۰۲ ق) شرحی موجز و مختصر است که متضمن اصطلاحات اهل منطق و فلسفه است و بسیاری از اصطلاحات گلشن راز در آن توضیح داده شده است (شبستری، ۱۳۸۲: ۶۳).

شرح گلشن راز کمال‌الدین حسین الهی اردبیلی (متوفای ۹۵۰ ق) که با اقتباس‌های بسیار از شرح لاهیجی فراهم آمده و در واقع، تحریری دیگر از شرح لاهیجی و به نوعی، بازآفرینی آن است (همان: ۶۱).

شرح محمدابراهیم سبزواری یکی دیگر از تفسیرهایی است که در قرن سیزدهم بر این منظومه نوشته شده است که اگرچه از حیث معنایی و سبک کار با مشرب شبستری بسیار فاصله دارد، به‌خوبی توانسته است اصطلاحات فلسفی گلشن راز را تبیین کند.

چنان‌که گفتیم، شیخ محمود شبستری از نظر عقاید عرفانی تحت تأثیر مکتب ابن‌عربی بوده است و آن‌طور که خود در سعادت‌نامه اظهار می‌کند، بر فتوحات و فصوص‌الحکم محی‌الدین بن‌عربی وقوف داشته است: «از فتوحات و از فصوص حکم / هیچ نگذاشتم ز بیش و ز کم». بنابراین، تأثیر اندیشه‌های ابن‌عربی بر شبستری و شارحان آرای وی، به‌ویژه صابین‌الدین و لاهیجی حتمی به‌نظر می‌رسد. چنان‌که مفاتیح‌الاعجاز لاهیجی «به مثابه تک‌نگاشتی بر منظومه شبستری است که در قالب اصطلاحات فنی محی‌الدین نوشته شده است» (لویزن، ۱۳۷۹: ۲۱۱). از مباحثی که شبستری و شارحان در تبیین آن‌ها متأثر از آرای ابن‌عربی بوده‌اند، بحث اعیان ثابت است.

اعیان ثابت، اصطلاحی کلیدی در عرفان ابن‌عربی و وضع‌شده به‌دست وی، صورت‌های معقول اسمای کلی و جزئی الهی‌اند. حکما در تعریف اعیان با عرفا اتفاق‌نظر ندارند؛ حکما از صورت‌های کلی به ماهیات، و از حقایق و صور جزئی که مقید به وجودند، به هویات تعبیر می‌کنند (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۳۳۵). از منظر ابن‌عربی حضرت اعیان ثابت واسطه میان حق مطلق و جهان اشیای محسوس‌اند. از چنین دیدگاهی، اعیان طبیعتی دوگانه دارند، یعنی نسبت به حضرت مافوق، قابل و منفعل، و در پیوند با حضرت مادون، فاعل هستند (ایزوتسو، ۱۳۸۵: الف/۱۷۵). البته این فاعلیت و قابلیت نسبت به حضرات مذکور، تنها در علم الهی حادث می‌شود. بر همین اساس، یکی دیگر از مباحث مهم مربوط به اعیان ثابت بحث «آفرینش» و نحوه ظهور عالم در نتیجه تجلی حق بر اعیان ثابت است. ابن‌عربی تجلی حق را دو قسم دانسته است: فیض اقدس و فیض مقدس: «قد تکلم ابن‌عربی عن نوعین من الفیض الالهی: الفیض الاقدس و الفیض المقدس» (ابن‌عربی، ۱۳۶۹: ۸). فیض

اقدس تجلی علمی غیبی است و در حقیقت، ظهور حق در صورت اعیان ثابتة است و در حضرت علم تحقق پیدا می‌کند؛ اما فیض مقدس تجلی شهودی وجودی است که در آن، حق به احکام و آثار اعیان ثابتة ظاهر می‌شود و در نتیجه، عالم خارج وجود می‌یابد: «إذا الفیض الاقدس هو تجلی الذات الاحدیة لنفسها فی صور جمیع الممكنات الّتی یتصور وجودها فیها بالقوة اما الفیض المقدس... فهو ظهور اعیان الثابتة من العالم المعقول الی العالم محسوس او هو ظهور ما بالقوة فی الصورة ما بالفعل و ظهور الموجودات الخارجیه علی نحو ما هی علیه فی ثبوتها الازلی» (همان: ۹).

درباره پیشینه موضوع باید گفت که درباره بحث اعیان ثابتة یا عدم در آثار ابن عربی، بزرگانی چون ایزوتسو، محسن جهانگیری، قاسم کاکایی، مظاهری و ... تحقیق کرده‌اند؛ اما جست‌وجوی همه‌جانبه و تمام و کمال این اندیشه در گلشن راز و انطباق آن با آرای ابن عربی مبتنی بر قرائت شارحان از مثنوی مزبور، همچنین تحلیل تطبیقی شگردهای بلاغی این اندیشه تاکنون انجام نشده است.

شبستری، از بزرگ‌ترین سخن‌گویان مکتب ابن عربی، در بحث آفرینش، اسما و صفات الهی، تجلی و وحدت وجود- که با بحث عالم عدم یا اعیان ثابتة ارتباطی نزدیک دارند- به این موضوع پرداخته است. بنابراین، بررسی این اصطلاح در گلشن راز و شیوه‌های تبیین آن در کلام شارحان این منظومه و به‌خصوص لاهیجی برای درک و دریافت بهتر آرای شبستری ضروری به نظر می‌رسد.

در این مقاله، نویسندگان می‌کوشند به پرسش‌های زیر پاسخ دهند: ۱. دیدگاه شبستری درباره اعیان ثابتة چیست و چگونه آن را مطرح کرده است؟ ۲. شبستری و شارحان گلشن راز در تبیین ماهیت اعیان به چه میزان از امکان‌ها و ابزارهای بیانی ابن عربی متأثرند؟ ۳. آیا معانی نزدیک به نظریه اعیان ثابتة، که از بر ساخته‌های ذهن ابن عربی است، در متون و منابع اسلامی و پیش از اسلام نیز سابقه داشته است؟

فرضیه‌ها در این پژوهش عبارت‌اند از: ۱. از دیدگاه شبستری اعیان ثابتة عالم علم الهی است که وی با عنوان «عدم» از آن یاد کرده است؛ ۲. شبستری و شارحان گلشن راز در تبیین ماهیت اعیان ثابتة تا حدود زیادی از امکان‌ها و ابزارهای بیانی ابن عربی، مانند تمثیل‌های گوناگون وی بهره

برده‌اند؛ ۳. اگرچه اصطلاح اعیان ثابت‌ه را ابن عربی وضع کرده است، می‌توان معانی نزدیک به آن را در آیات، تفسیرها و کلام معتزله، عالم مثل افلاطون و فروهر زرتشتی جست. گفتنی است که این تحقیق به روش کتابخانه‌ای انجام شده است و مقاله، با رویکردی تطبیقی به تبیین ماهیت اعیان ثابت‌ه در کلام شبستری و شارحان گلشن و آرای ابن عربی نوشته یافته است.

نزدیکی معنای اعیان ثابت‌ه با چند اصطلاح قرآنی

اصطلاح اعیان ثابت‌ه با کتاب مبین در ارتباط است؛ زیرا برخی مفسران در شرح آیه ۵۹ سوره انعام، «وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ» «از کتاب مبین به مقام علم پروردگار تعبیر کرده‌اند» (شریف لاهیجی، ۱۳۷۳: ۱/۷۶۸؛ طباطبایی، ۱۳۶۴: ۸/۱۸۰). همچنین آیه ۱۵ سوره انعام، «وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ (انعام: ۵۹)»، و آیه ۲۱ سوره حجر، «وَأَنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» متعرض غیب‌هایی است که در خزینه‌های در بسته و در پس پرده‌های ابهام قرار دارد (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۷/۱۷۸). این خزائن اموری هستند که اندازه‌های محدود نمی‌تواند آن را تحدید کند و آن‌ها قبل از اینکه پا به عرصه هستی گذارند، ثبوت یافته‌اند (همان جا).

آنچه در تفسیر آیات متضمن خزائن غیب گذشت، به میزان قابل ملاحظه‌ای با ویژگی‌های اعیان ثابت‌ه منطبق است؛ زیرا ابن عربی و شارحان آثار او نیز بر این باورند که اعیان ثابت‌ه کلیدهای غیب هستند (قیصری، ۱۳۸۶: ۲۱۱). یکی دیگر از آیات مرتبط با مبحث اعیان ثابت‌ه، آیه ۴۰ سوره نحل است: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (نحل: ۴۰). در این آیه، بنا بر برگواهی ابن عربی، مخاطب «کن» اعیان ثابت‌ه‌اند (کاکایی، ۱۳۸۹: ۱۲۸).

یکی از معانی نزدیک با عالم اعیان ثابت‌ه، «عهد الست» است که از پشت فرزندان آدم پیمان بندگی گرفته شد. در توضیح اقرار به بندگی خداوند در عهد الست، باید گفت: «خداوند قبل از پیدایش انسان‌ها، عهد و پیمانی گرفته است مبنی بر ربوبیت خویش که الست بر بکم» و

آن‌ها در همان عدم، پاسخ مثبت داده‌اند: «وَ إِذِ اخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ اشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ» (اعراف: ۱۷۲)

بر همین اساس، ابن عربی نیز اعیان ثابتة موجودات را مخاطب الهی الست می‌داند و می‌اندیشد اعیان موجودات بودند که با پاسخ بلی، به بندگی خود در پیشگاه خداوند اعتراف کرده‌اند. از دیدگاه برخی مفسران، آیه مذکور به عهد و پیمانی اشاره دارد که هر کس به حکم فطرت با خدای خود بسته است (بیضای، ۱۴۸۱: ۴۱). جنید بغدادی نیز در رساله میثاق، ذیل آیه فوق، اذعان می‌دارد که خداوند از ذریه و سلاله بنی آدم پیمان بندگی گرفت؛ درحالی که آن‌ها وجود [عینی] نداشتند، مگر وجودی که خداوند برایشان متصور شد. به تعبیری، این پیمان زمانی گرفته شد که آن‌ها در تصور و علم الهی حضور داشتند: «وَ إِذِ اخَذَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ اشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ فَقَدْ أَخْبَرَ جَل ذَكَرَهُ وَ هُم غَيْرُ موجودین الا بوجوده لهم» (رادمهر، ۱۳۸۰: ۳۸۹).

کلام معتزله

در میان معتزله گروهی بر این عقیده‌اند که «معدوم شیء است» و به تبع آن، از مسبوق بودن وجود به عدم سخن گفته‌اند (ولوی، ۱۳۶۷: ۳۶۶/۲) در توضیح این مطلب باید گفت پیش از ابن عربی، فرقه معتزله ثبوت را اعم از وجود دانسته‌اند و از «ثبوتات ازلی سخن به میان آورده‌اند و قائل به ثبوت معدوماتی شده‌اند که از دیدگاه آن‌ها، پیش از احراز وجود خارجی، مستقل از هر فاعلی در خارج، ثابت و متقررند» (جهانگیری، ۱۳۸۳: ۳۷۷). ابن عربی در موضعی پس از طرح مبحث اعیان ثابتة و ثبوت آن‌ها در حال عدم، می‌گوید که آیه «انَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا...» محکم‌ترین دلیل بر اعتقاد معتزله به ثبوت ممکنات در حال عدم و شیئیت داشتن آن‌هاست: «و هذا من ادل دلیل علی قول المعتزلی فی ثبوت الاعیان الممكنات فی حال عدمها و ان لها شیئیه و هی قوله تعالی انَّمَا قَوْلُنَا...» (ابن عربی، بی تا: ۱/۷۳۲). وی همچنین به ثبوت اعیان قائل است، منتهی نه در عالم خارج، بلکه در علم الهی. برخلاف نظر معتزله، که خلقت را اعطای وجود خارجی به ثابتات خارجی می‌دانند و به عبارتی، از دیدگاه آن‌ها، خود این اعیان در جهان خارج ظهور می‌یابند، از دیدگاه ابن عربی

خلقت عبارت است از: اعطای وجود خارجی به ثابتات و موجودات علمی و بازتاب آثار و احکام اعیان ثابتة در عالم شهود (جهانگیری، ۱۳۸۳: ۳۷۳).

جایگاه اعیان ثابتة در منابع غیراسلامی: اصطلاح اعیان ثابتة را گرچه ابن عربی وضع کرده است، معانی نزدیک به آن در مکاتب مختلف پیش از وی همچون آیین زرتشتی و فلسفه افلاطون وجود داشته است.

الف. اعیان ثابتة و آیین زردتشتی

اعیان ثابتة که در کلام حکما ماهیت ممکنه دانسته شده است، در فرهنگ ایران باستان با «فروهر» (فروشی) بسیار همانند است. اوشیدری ذیل واژه «فروشی» می‌نویسد: «در فصل اول بندهش در بند هشت، آمده است که پیش از عالم مادی، اهورمزدا عالم فروشی را بیافرید؛ یعنی آنچه بایستی در دنیا ترکیب مادی گیرد، از انسان و جانور و غیره، پیش از آن، صور معنوی آن‌ها موجود بوده است. عالم فروشی مدت سه‌هزار سال طول کشید. پس از انقضای این دوره روحانی، از روی صور معنوی فروشی‌ها، گیتی به آنچه در آن است ساخته شده [است] و آنچه بعدها پا به عرصه وجود خواهد گذاشت نیز از همین صور معنوی پدیدار خواهد شد» (اوشیدری، ۱۳۸۶: ۳۷۴). این معنا مشابه باور ذیل است که ابن عربی و پیروانش درباره اعیان ثابتة مطرح می‌کنند: «هر وجود خارجی صورت فعلیت یافته عین ثابت خود است» (موحد، ۱۳۸۶: ۱۴۷).

ب. اعیان ثابتة و فلسفه افلاطون

از دیدگاه افلاطون همه امور عالم اصل و حقیقتی دارد که سرمشق و نمونه کامل این امور است و به حواس درک نمی‌شود و تنها عقل آن را درمی‌یابد. حکما از آن به مثل تعبیر نموده‌اند و در واقع، چیزهایی که به حدس و گمان ما درمی‌آیند، پرتوی از مثل خود می‌باشند (فروغی، ۱۳۸۳: ۲۸). علم به مثل و حقایق اشیا در عالم معقولات میسر است و نظریه تذکر به گونه‌ای بیانگر سخن مذکور است (افلاطون، ۱۳۸۷: ۲۰۱) به بیانی دیگر، محسوسات ظواهرند، نه حقایق، و آنچه علم بر آن تعلق می‌گیرد عالم معقولات است. بر همین اساس، افلاطون و استادش، بر این اندیشه تأکید داشتند

که برای هر نوعی از انواع موجودات، اعم از انسانی و غیرانسانی، یک فرد مجرد عقلانی است که در اصطلاح فلسفه قدیم، مثل افلاطونی و ارباب انواع نامیده می‌شود (همایی، ۱۳۶۹: ۱۱۶). در واقع، آنچه را حکمای اشراقی دربارهٔ مثل افلاطونی و ارباب انواع گفته‌اند، عرفای اسلامی دربارهٔ عالم اسما و صفات الهی و اعیان ثابتة می‌گویند؛ یعنی از منظر ایشان هر موجودی تحت تدبیر و تربیت اسمی و صفتی از اسما و صفات الهی است که در کسوت موجودی محسوس، متجلی شده‌اند و آن موجود، مظهر و جلوه‌گاه همان اسم و صفت است و در واقع، «اعیان ثابتة که از لوازم اسما و صفات الهی است، نیز همان خاصیت مثل افلاطونی و ارباب انواع را دارند» (همان: ۱۱۷).

ج. بررسی اجمالی اعیان ثابتة در کلام مولانا

ارتباط دوستانهٔ مولوی با شیخ صدرالدین قونوی و ملاقات احتمالی‌اش با ابن عربی در سال‌های تحصیلش در دمشق، سرایندهٔ مثنوی را با برخی از مقالات و آرای شیخ اکبر آشنا گردانیده است (زرین کوب، ۱۳۶۸: ۴۸۵). یکی از مباحثی که گاه در کلام مولانا نمود پیدا می‌کند، بحث عدم مضاف یا اعیان ثابتة است. وی گاه تعبیر «غیب» را به کار می‌برد که «ظاهراً در نزد وی هم عدم مضاف را که نزد عرفا اعیان ثابتة خوانده می‌شود شامل می‌گردد و هم عدم مطلق را متضمن است» (همان: ۵۵۹).

مولوی وقتی عدم‌ها را به صورت کاروانی به‌هم پیوسته و مستمر که به عالم وجود روان است تصویر می‌کند و خروج اعیان را از عدم به وجود، نشان «بلی» گفتن فعلی آن در خطاب الست مستمر حق تلقی می‌نماید و آن‌ها را در اجابت امر «کن» معلق‌زنان عازم وجود نشان می‌دهد، پیداست که قولش ناظر به عدم مضاف است (زرین کوب، ۱۳۶۸: ۵۵۹ و ۵۶۰).

قاسم کاکایی دربارهٔ این بیت مولوی، «ما عدم‌هاییم و هستی‌های ما / تو وجود مطلق فانی‌نما»، می‌گوید «این «ما» در اینجا همان اعیان ثابتة است که بوی وجود را نشنیده‌اند (نک: مولوی، ۱۳۷۰: اول/۳۰؛ کاکایی، ۱۳۸۹: ۱۲۷). گاه شارحان مثنوی نیز در شرح ابیات مولوی، به حضور اعیان ثابتة در کلام وی اشاره کرده‌اند. برای نمونه انقروی در شرح بیت «آن خیالاتی که دام اولیاست / عکس مه‌رویان بستان خداست»

اذعان می‌دارد که «مراد از بستان خدا مرتبه اعیان ثابتة باشد که فی الحقیقه نظرگاه خداست» (نک: مولوی، ۱۳۷۰: اول/ ۸؛ انقروی، ۱۳۸۰: ۱/ ۶۶).

وی همچنین در شرح بیت «کز نیستان تا مرا ببریده‌اند/ از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند» ضمن توضیحاتی در زمینه اعیان ثابتة ابن عربی، نیستان را تعبیر مولانا درباره مرتبه واحدیت و اعیان ثابتة می‌داند (مولوی، ۱۳۷۰: اول/ ۵؛ انقروی، ۱۳۸۰: ۸/ ۱).

البته، یادآوری این نکته ضروری است که «اگرچه قسمتی از آنچه مولانا در باب ماهیات و عدم می‌گوید یادآور بعضی مقالات ابن عربی در باب اعیان ثابتة به نظر می‌رسد، حاصل بیان آن‌ها، در نهایت، از یکدیگر فاصله می‌گیرد» (زرین کوب، ۱۳۶۸: ۴۸۵). برای نمونه، اگرچه «مولانا ماهیات و تعینات را ثابت و متحقق می‌پندارد و تحقق وجودی آن‌ها را عبارت از خروجشان از آن مرتبه می‌داند، در نظر وی، این ماهیات در پیش چشم عارف در حال ظهور عیان است» (همان: ۴۸۶) از نظر ابن عربی با کشف و شهود می‌توان تا حدودی کنه اعیان ثابتة را درک کرد. یکی دیگر از پیروان ابن عربی که به بحث عدم یا اعیان ثابتة در آثارش اشاره کرده، شیخ محمود شبستری است. در ادامه، به بررسی ابعاد موضوع مذکور در کلام وی می‌پردازیم.

حضور اعیان ثابتة در گلشن راز

شبستری در گلشن راز هرگز نامی از اعیان ثابتة به میان نیاورده است و تنها از «عدم» یا «لوح عدم» یاد می‌کند، اما لاهیجی و دیگر شارحان، به تفسیر گسترده این اصطلاح در اثر وی پرداخته‌اند. شیخ شبستر در یک موضع، به جای عدم، از تعبیر «مقام حال فطرت» یاد کرده است: «به یاد آور مقام حال فطرت / کز آن جا باز دانی اصل فکرت».

گفتنی است ویژگی‌هایی که شیخ برای اعیان ذکر کرده است، تا حدی درخور ملاحظه، بر کلام ابن عربی منطبق‌اند. چنان‌که ذکر شد، فقط شبستری به جای اعیان، از اصطلاح «عدم» سخن به میان آورده است. اهل فن برای عدم دو قسم قائل شده‌اند: یکی، عدم مطلق است که نه شیئیت وجود دارد و نه شیئیت ماهیت (موضوع این مقاله نیست)؛ اما شق دیگر، که محل بحث ماست، عدم مضاف خوانده می‌شود و همان است که صوفیه از آن به اعیان ثابتة، و حکما به ماهیت محض

بدون افاضه وجود تعبیر می‌کنند. صوفیه اعیان ثابتة را به این دلیل عدم می‌خوانند که نسبت به وجود خارجی در حکم عدم‌اند، نه آنکه عدم ظرف اعیان باشد. همین معنا را می‌توان در عبارتی دیگر چنین بازگفت: «اعیان در حالتی که در علم حقایق و متصف به عدم خارجی هستند، فکانه که ثابت در عدم‌اند» (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۶).

شبستری در ابیات معدود ذیل ضمن اشاره به اصطلاح عدم، برخی ویژگی‌های آن را نیز برشمرده است: «چو قاف قدرتش دم بر قلم زد/ هزاران نقش بر لوح عدم زد»؛ «عدم چون گشت هستی را مقابل در او عکسی شد اندر حال حاصل»؛ «عدم در ذات خود چون بود صافی/ ازو با ظاهر آمد گنج مخفی»؛ «چو هستی را ظهوری در عدم شد/ از آن جا قرب و بعد و بیش و کم شد» «عدم مانند هستی بود یکتا/ همه کثرت ز نسبت گشت پیدا» (۴، ۱۳۴، ۱۳۷، ۵۱۴، ۷۱۳).

اگرچه انعکاس اندیشه اعیان ثابتة در گلشن راز به اجمال است، شارحان عموماً و به خصوص لاهیجی، در شرح خود بر منظومه مذکور، به خوبی توانسته‌اند از عهده تبیین این اصطلاح برآیند. اکنون در این بخش، نویسندگان می‌کوشند ضمن تبیین اعیان ثابتة از دیدگاه شارحان گلشن راز، به مناسبت بحث، بر آن دسته از آرای وی که رنگ سخن ابن عربی گرفته است، مذاقه، و آن‌ها را بررسی کنند. در ابتدا، یادآوری این نکته ضروری به نظر می‌رسد که هر یک از شارحان با به‌کارگیری تعبیرهای به‌ظاهر متفاوت و البته مترادف در معنا، به تبیین اعیان ثابتة در کلام شیخ شبستر پرداخته‌اند. برای نمونه، می‌توان به سبزواری اشاره کرد که در شرح ابیات مختلف، از تعبیرهایی چون «ماهیت»، «تعین» و «رنگ» بهره برده است که تقریباً یک معنی افاده می‌کنند (سبزواری، ۱۳۸۶: ۲۸، ۱۳۸، ۱۴۵، ۱۶۳ و ۱۶۴).

صاین‌الدین علی ترکه و نخجوانی نیز برای تبیین اصطلاح اعیان ثابتة، تعبیر «عدم مضاف» را به‌کار گرفته‌اند (صاین‌الدین علی ترکه، ۱۳۷۵: ۷۹، ۱۴۹، ۱۵۵، ۱۹۰). الهی اردبیلی نیز از عبارت «عدم اضافی» استفاده کرده است (الهی اردبیلی، ۱۳۷۶: ۸۲). ناگفته نماند که برجسته‌ترین شارح گلشن راز، لاهیجی، در بیشتر موارد، همان تعبیر اعیان ثابتة را به‌کار می‌گیرد.

در این بخش از مقاله با رویکردی تطبیقی ناظر به آثار ابن عربی و شارحان آرای او، به ویژگی‌های اعیان ثابتة در گلشن راز مبتنی بر قرائت پنج شارح می‌پردازیم.

۱. هدف خلق اعیان ثابت

نزد عرفا غایت خلقت خودشناسی خداوند از طریق تجلی و انکشاف خویش است، این تجلی از طریق جلوه‌های اسما و صفات خداوند بر چیزی که صوفیه «آینه عدم» می‌نامند، امکان‌پذیر گشته است (نصر، ۱۳۸۷: ۱۵۱). لاهیجی ضمن شرح بیت (۱۳۸) حدیث «كُنْتُ كَنْزاً» را فرو خوان/ که تا پیدا بینی گنج پنهان»، با ذکر صورت کامل حدیث قدسی «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِياً فَاحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أُعْرَفَ»، می‌اندیشد که «فخلقت الخلق» به تجلی خداوند بر اعیان ثابت موجودات اشاره دارد. ابن عربی معتقد است که «كنت كنزاً مخفياً» در کلام پروردگار اثبات‌کننده اعیان ثابت است (چیتیک، ۱۳۸۹: ۳۸۱). نخجوانی در شرح بیت مزبور اذعان می‌دارد که علت ظهور موجودات درحالی که هنوز به عرصه هستی گام نهاده بودند، اظهار کمال اسمایی خداوند بود.

۲. فرایند خلقت به واسطه دم رحمانی بر اعیان ثابت

لاهیجی در شرح بیت «از آن دم گشت پیدا هر دو عالم/ وزان دم شد هویدا جان آدم»، دم را عبارت از نفس رحمانی ذکر می‌کند که به صورت معانی یا اعیان ثابت افاضه وجود می‌نماید؛ به عبارت دیگر، حق تعالی با آن دم رحمانی و با فیض مقدس و خطاب الهی «کن»، «اعیان ثابت» جمع موجودات غیب و شهادت را پدید آورد» (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۵ و ۶). سپس، موجودات با تجلی شهودی یا ظهوری از عالم علم به عالم عین و از غیب به شهادت قدم نهادند. چنان که شبستری می‌گوید: «توانایی که در یک طرفه‌العین/ زکاف و نون پدید آورد کونین» (۳).

الهی اردبیلی در شرح بیت مذکور گویی عیناً عبارات لاهیجی در *مفاتیح‌الاعجاز* را در نظر داشته است. نگاهی به همین قالب تمثیلی در آرای ابن عربی، میزان تأثر شبستری، و به تبع، شارحان گلشن راز را بر ما آشکارتر می‌سازد. ابن عربی نیز نفس رحمانی را با نفس انسانی مقایسه می‌کند: چنان که نفس بخار است، فشار سینه را از بین می‌برد و وسیله انتقال کلمات است، نفس رحمانی نیز ابری است که فشار را از اعیان ثابت که خواهان تجلی خارجی احکام و آثار خودند، برمی‌دارد و عامل انتقال کلمات یعنی مخلوق می‌شود (چیتیک، ۱۳۸۹: ۲۶۱).

۳. عدم ظهور اعیان ثابت

اعیان ثابت و وجود عینی و خارجی ندارند و تنها از وجود علمی بهره‌مندند. به تعبیر ابن عربی، «آن‌ها نوعی خاص از وجود دارند، یعنی وجود غیرمادی و معقول» (ابزوتسو، ۱۳۸۵: الف / ۱۸۱).

شبستری در بیت ذیل از اعیان تعبیر به «عدم» یا «لوح عدم» تعبیر می‌کند: «چو قاف قدرتش دم بر قلم زد / هزاران نقش بر لوح عدم زد». با توجه به این ویژگی اعیان، الهی اردبیلی نیز در شرح بیت مذکور، به تبع لاهیجی، خاطر نشان می‌کند که به واسطه ظهور تعین اول (حقیقت محمدی یا عقل کل)، پرتوی ظهور علمی بر نقوش اعیان ثابت تأیید و از آنجا که آنان متصف به عدم خارجی‌اند، گویا در نیستی ثابت و منقوش بر لوح عدم‌اند (۱۳۷۶: ۲۳). به بیانی دیگر، خداوند متعال، هنگامی که خواست خود را از طریق ظهور در آیینه‌های عدم متجلی سازد، «به توسط قلم عقلی در الواح اعدامی که عبارت از ماهیات باشد» صور تمام اشیا را مرتسم گردانید (سبزواری، ۱۳۸۶: ۲۸ و ۲۹). لاهیجی نیز در شرح خود به عدم خارجی اعیان و به عبارتی، به ثبوت در عدم اشاره می‌کند. چنان که ابن عربی در خصوص این ویژگی اعیان ثابت، یعنی عدم‌بودن آن‌ها، می‌گوید: «... لیست الّا هو. فهو العلی لاعلو اضافه، لان الاعیان التي لها العدم ثابت فیه ما شمّت رائحه من الموجود فهی علی حالها مع تعداد الصور فی الموجودات: اعیان رایحه وجود را استشمام نکرده‌اند، بلکه آن‌ها در همان حال عدم باقی می‌مانند. هرچند صوری از آن‌ها در موجودات ظاهر می‌شود» (ابن عربی، ۱۳۶۹: ۷۶).

۴. ظلمانی بودن اعیان ثابت

در همین زمینه عدم‌بودن اعیان یکی دیگر از ویژگی‌های اعیان ثابت، یعنی ظلمانی بودن آن نمود پیدا می‌کند؛ زیرا نور به چیزهایی تعلق دارد که متصف به وجود خارجی باشند و اعیان به دلیل احراز نکردن این ویژگی (اتصاف به وجود خارجی) در ظلمت و تاریکی به سر می‌برند (ابزوتسو، ۱۳۸۵: الف / ۱۷۷).

به همین علت، لاهیجی ضمن اشاره به حدیث «انّ الله خلق الخلق فی ظلّمة ثمّ رشّ علیهم من نوره» ظلمت را عبارت از اعیان ثابت می‌داند (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۳۵۰). در خصوص این ویژگی

اعیان ثابت، سبزواری نیز ضمن شرح بیت (۱۲۳) «سیاهی گر بدانی نور ذات است، به تاریکی درون آب حیات است»، سیاهی را اعیان ثابت می‌داند که به دلیل عدم، خود را به فتراک وجود بسته‌اند و فانی در حق شده‌اند (سبزواری، ۱۳۸۶: ۱۳۰). در حقیقت، دیدگاه لاهیجی و سبزواری در خصوص این ویژگی اعیان ثابت، یادآور این سخن ابن عربی در «فص یوسفی» است: «وَ كَذَلِكَ اَعْيَانُ الْمَمَكِّنَاتِ لَيْسَتْ نَيْرَةً لِأَنَّهَا مَعْدُومَةٌ وَ اِنْ اَتَّصَفَتْ بِالثَّبُوتِ لَكِنْ لَمْ تَتَّصَفْ بِالْوُجُودِ اِذَا الْوُجُودُ نُوْرٌ» (ابن عربی، ۱۳۶۵: ۱۰۲). ناظر به همین دیدگاه شیخ اکبر است که «اعیان ثابت را اغلب سایه می‌نامند؛ یعنی ذاتاً تاریک‌اند و مع‌هذا در رابطه با وجود نابی که در آن منعکس می‌شود نور هستند» (ایزوتسو، ۱۳۸۳: ۶۴).

۵. عدم مجعولیت اعیان ثابت

اعیان ثابت از آن جهت که صور علمی حضرت حق‌اند، مجعول نیستند؛ «چون اعیان به اعتبار ثبوت مفهومی و تقرر علمی عاری از ثبوت خارجی و وجود عینی‌اند و جعل جاعل به وجود خارجی اشیا تعلق می‌گیرد» (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۳۵۶). به بیانی دیگر، مجعول بودن یعنی اتصاف به وجود عینی و خارجی، در حالی که از دیدگاه ابن عربی و پیروان او عدم مجعولیت اعیان ثابت از ازل تا ابد ادامه خواهد داشت و آنچه در خارج ظاهر و در عالم عین موجود می‌شود، احکام و آثار آن‌هاست، نه خود آن‌ها. لاهیجی ضمن شرح بیت (۱۳۳)، «عدم آیینۀ هستی است مطلق / کزو پیداست عکس تابش حق»، بحث عدم مجعولیت اعیان را مطرح می‌کند: «اعیان ثابت مجعول به جعل جاعل نیستند و متکلم که قایل به جعل است، از آن جهت است که ماهیات را به صور علمیه تعریف نکرده و آلا، قایل به جعل نشدی؛ چه، جعل متعلق به وجود خارجی است» (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۹۱). الهی اردبیلی نیز در شرح بیت مذکور به‌طور ضمنی به این ویژگی اعیان ثابت اشاره می‌کند (الهی اردبیلی، ۱۳۷۶: ۸۲).
خاستگاه اندیشه عدم مجعولیت اعیان را می‌توان در کلام برخی شارحان آثار ابن عربی، مانند قیصری، پیگیری کرد. وی در زمینه این ویژگی اعیان ثابت اذعان می‌دارد: «الاعیان من حیث انهما صور علمیه لا توصف بانها مجعولة لانها حیثینذ معدومه فی الخارج و المجعول لا یكون آلا موجوداً

كما لا يوصف الصور العلمية و الخيالية التي في اذهاننا بأنها مجعولة ما لم توجد في الخارج» (قيصري، ۱۳۸۶: ۶۴ و ۶۵).

۶. تغییر ناپذیری اعیان ثابتة

اعیان تغییر و تبدیل ناپذیر، و به عبارتی، در علم الهی ثابت اند که تنها یک بار برای همیشه در ازل تحدید یافته اند (ایزوتسو، ۱۳۸۵: الف / ۱۸۴). لاهیجی ضمن تحلیل دو بیت (۵۴۳ و ۵۴۴)، «یکی هفتصد هزاران ساله طاعت، به جا آورد و کردش طوق لعنت / دگر از معصیت نور و صفا دید چو توبه کرد نور اصطفای دید»، با اشاره به سرنوشت محتوم و مقدر هر کس، مطابق عین ثابتة خود، خاطر نشان می کند که هر موجودی طبق احکام علمی که بر وی رفته است، و به عبارتی، هر چه در علم الهی برای او مقرر گردیده است، ظاهر می شود و امکان هیچ تغییری در سرنوشت موجودات متصور نیست؛ برای مثال، شیطان با آن همه طاعات و عبادات، در نهایت، فعلی از او صادر شد که مطرود و مردود شد؛ اما آدم با آنکه در ابتدا داغ «فَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ» بر پشانی دارد، مقبول و برگزیده می گردد (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۳۶۸). الهی اردبیلی نیز ضمن ابیات مذکور یاد آور می شود که آنچه در علم الهی مقرر شده، تغییر و تبدیل ناپذیر است (الهی اردبیلی، ۱۳۷۶: ۲۴۳). در بیت زیر شبستری از پیامبر گرامی اسلام و ابوجهل یاد می کند تا تعلق هر عینی از اعیان را مطابق استعداد آن ها به اثبات برساند: «چه بود اندر ازل ای مرد ناهل / که این باشد محمد آن اباجهل». (۵۴۸)

از دیدگاه ابن عربی، مؤمن و کافر، عاصی و مطیع، به مقتضای استعداد خویش در حضرت اعیان ثابتة عمل می کنند: «فالمؤمن و الکافر و المطیع و العاصی کل اولئک یظهرون فی وجودهم علی نحو ما کانوا علیه فی ثبوتهم ای علی نحو ما کانت علیه اعیانهم الثابتة فی العلم الحق و فی ذاته» (ابن عربی، ۱۳۶۹: ۴۰). پیگیری همین اندیشه در کلام ابن عربی، البته با گزینش شخصیت و مصداقی دیگر، ما را در باور به اقتدای عارف شبستر به شیخ اکبر راسخ تر می کند.

وی معتقد است که گناه گناه کار با تبعیت از امر تکوینی تحقق می یابد؛ زیرا اهل طاعت یا گناه کاران بر اساس طبیعت عین ثابتة خود کاری انجام می دهند و انجام این کار لازمه قضای ازلی است. بر این اساس، از دیدگاه وی، حتی «آن کسی که طاعی است در باطن در اطاعت از

امر الهی کوتاهی نکرده است؛ زیرا او به حکمی گردن نهاده است که اعیان ثابت‌اش به او اعمال می‌کند» (ایزوتسو، ۱۳۸۵: الف / ۲۳۷). ابن عربی از فرعون یاد می‌کند که در ادعای خدایی خود، از امر تکوینی تبعیت کرده است؛ زیرا لازمهٔ عین ثابت‌اش چنین بوده است (عفی، ۱۳۸۶: ۳۵۹). همچنین باید افزود که این نوع جبرگرایی ابن عربی با جبرگرایی دیگر مسلمانان تفاوت دارد، زیرا جبریت دیگر مسلمانان نوعی ثنویت است که وجود خدا و عالم را فرض می‌کنند، اما ابن عربی تسلیم حقیقت وجودی واحد است (همان: ۷۱). به عبارت دیگر، اگرچه نظریهٔ ظهور موجودات به مقتضای استعداد آن‌ها در اعیان ثابت‌شان منجر به جبر خواهد شد، منشأ جبرگرایی ابن عربی و جبرگرایانی نظیر اشاعره متفاوت است؛ زیرا گروه اخیر از جبر سخن به میان می‌آورند، در حالی که هنوز از بند مایی و منی رهایی نیافته‌اند و برای خود هستی قائل‌اند و تنها امور و افعال را منتسب به حق می‌دانند.

از دیدگاه ابن عربی و پیروان وی چون شبستری، که قائل به وحدت وجودند، تنها یک وجود حقیقی است که منشأ تمام امور و خالق و کاسب افعال نیز هست. بنابراین، آن‌ها در نظام خلقت غیر از حق چیزی را رویت نمی‌کنند که بخواهند به انتساب فعل به او پردازند: «چو بود توست یکسر همچو نابود نگویی که اختیارت از کجا بود؟» (۵۳۰)

همچنین، شبستری چنان در این عقیده راسخ است که قدریان، یعنی معتزله و حتی اشاعره را گبر و مجوس می‌خواند؛ زیرا گروه نخست، خود را در افعال مستقل می‌بیند و اشاعره نیز خود را کاسب افعال می‌دانند، اما جبریه نه تنها خود را فاعل، حتی خود را چون جمادات، کاسب افعال نیز نمی‌بیند (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۳۶۵).

هر آن کس را که مذهب غیر جبر است	نبی فرمود کو مانند گبر است
چنان کان گبر یزدان و اهرمن گفت	مرآن نادان احمق او و من گفت

(۵۳۷ و ۵۳۸).

۷. اعیان صور معقول و مربوب اسمای الهی

اعیان ثابت‌ه هم‌چون سکهٔ دورویه‌اند که یک روی آن صور اسمای الهی است و روی دیگر آن، اعیان خارجی (موحد، ۱۳۸۶: ۱۴۷). بر همین اساس، یکی از شارحان *فصوص الحکم* معتقد است «ان

للاعیان الثابتة اعتبارین: اعتبار انها صور الأسماء و اعتبار آنها حقایق الاعیان الخارجية. فهی بالاعتبار الاول كالابدان للارواح و بالاعتبار الثاني كالارواح للابدان» (قیصری، ۱۳۸۶: ۶۵).

لاهیجی ضمن شرح بیت (۲۷۷) «زحق با هر یکی حظی و قسمی است معاد و مبدأ هر یک اسمی است»، اظهار می‌کند: «اعیان ممکنات و یا اعیان ثابتة، صور معقولة اسمای الهی، و در علم حقانند و هر عینی از آن اعیان در علم مربوب همان اسم است، و بدون آن اسم، معدوم صرف است؛ به عبارتی دیگر، حضرت حق بر هر موجودی به خصوصیت صفتی و اسمی تجلی نموده و تربیت هر شیئی از آن اسم، و مبدأ و معاد هر یک نیز به همان اسم مربوط می‌باشد» (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۱۷۸). همچنین شاه داعی در این زمینه اذعان می‌دارد «مصدر آثار هر نشأه‌ای آن اسم است که مربی اوست» (شاه داعی، ۱۳۷۷: ۸۴). یکی از نمونه‌هایی که کلام شارحان رنگ سخن ابن عربی گرفته است، مضمون مذکور است؛ زیرا در کلام ابن عربی و شارحان آثار او، هر دو، بر حاکم و مربی بودن اسما تصریح شده است: «الاسم حاکم علی حال العبد فی وقت من الاسماء الالهیه» (ابن عربی، ۱۹۴۸: ۱۲). او بنده را از آن رو عبد می‌خواند که اسم، حاکم و مربی اوست. «فانت عبد والاسم والحاکم علیک والظاهر فیک الذی یریک من باطنک» (قیصری، ۱۳۸۶: ۶۵).

همچنین لاهیجی در شرح بیت (۲۷۸) «از آن اسمند موجودات قائم بدان اسمند در تسبیح دائم»، اذعان می‌دارد: اعیان ثابتة یا اعیان ممکنات همچون ابدان‌اند که ارواح آنان اسمای الهی هستند (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۱۸۰). در اینجا نیز سخن الهی اردبیلی اقتباسی است از کلام لاهیجی (الهی اردبیلی، ۱۳۷۶: ۱۴۵).

صاین‌الدین برای تبیین ارتباط اسما و اعیان ثابتة از الفاظ «اب» و «ام» مدد می‌جوید: «اصل هر شیء عین ثابتة آن شیء است و عین ثابتة «ام» است و اسمای الهی «اب». از حیث آنکه اسمای الهی متصرف است و عین ثابتة اشیا متأثر از اسمای الهی» (صاین‌الدین، ۱۳۷۵: ۱۱۲). ابن عربی نیز اعیان ثابتة را صورت‌های ذاتی اسمای الهی می‌داند (ایزوتسو، ۱۳۸۵: الف/ ۱۷۶).

هر چند اعیان ثابتة وجود عینی ندارند، از موجودات عینی منفک نیستند و در هر چه وجود عینی دارد مؤثر می‌افتند و آن‌ها را به رنگ خود درمی‌آورند و به عبارتی، هر موجود عینی بر حسب اقتضای اعیان ثابتة خود هستی می‌یابد (موحد، ۱۳۸۶: ۱۴۶). برای روشن‌تر شدن موضوع

می‌توان مهندس ساختمان‌ی را مثال زد که طرح و نقشهٔ بنایی را ریخته باشد. این طرح ذهنی هر چند وجود خارجی ندارد؛ در ذهن و خیال مهندس موجود است و به اصطلاح، در علم او نهفته است. آن ساختمان مفروض نیز در جریان عینیت یافتن، از طرحی که در خیال مهندس نقش بسته است، پیروی می‌کند. ناظر به تمثیل یادشده می‌توان اعیان ثابت را به منزلهٔ همان طرح ذهنی مهندس و موجودات عالم شهود را صورت عینیت‌یافتهٔ اعیان ثابت یا صور علمی دانست، که در تحقق خارجی متأثر از صور علمی خود هستند (همان: ۱۸۱).

۸. تجلی حق بر اعیان ثابت به تناسب استعداد آنها

لایهی در شرح بیت (۴۱۵) «جز او معروف و عارف نیست در باب و لیکن خاک می‌یابد زخور تاب»، به تجلی حق بر اعیان، به تناسب استعدادهای آنها، اشاره کرده است: در واقع، حق تعالی به صورت جمیع اعیان به تناسب استعدادهای آنان تجلی کرده است. همچنان که ضمن اشاره به آیهٔ «ما كان الله يظلمهم و لكن كانوا انفسهم يظلمون»، یادآوری می‌کند که خداوند خطاب به بندگان خود فرمود: ما هر چه به شما دادیم، تقاضای ذاتی شما بود از کفر و عصیان و اسلام و طاعت، و به لسان استعداد، هر یک آنچه را که می‌طلبیدند، یافتند (لایهی، ۱۳۷۱: ۳۰۰). نخجوانی در شرح ابیات مذکور (۵۴۳ و ۵۴۴) - پیش‌تر ذکر آن گذشت - اذعان می‌دارد که حقیقت هر شیء قبل از وجود، متناسب با استعداد خویش، در مرحلهٔ بالقوه بودن همان چیزهایی را طلبیده است که در مرحلهٔ فعلیت برایش محقق شده است.

لایهی همچنین ضمن تحلیل بیت (۵۱۴) «چو هستی را ظهوری در عدم شد از آنجا قرب و بعد و بیش و کم شد»، یادآور می‌شود که همین تجلی متفاوت الهی بر اعیان ثابت هر عین و موجودی، باعث نزدیکی و دوری آنها از مبدأ ظهورات می‌شود. بیان الهی اردبیلی در شرح بیت مزبور کاملاً بر سخن لایهی منطبق است، چنان که گویی الهی عیناً سخن وی را نقل می‌کند. بر اساس این بیت، صابن‌الدین معتقد است مظهریت عدم مضاف، سبب وصال ممکن و واجب می‌شود (صابن‌الدین، ۱۳۷۵: ۱۵۶).

ابزارها و امکان‌های تبیین اعیان ثابتة

شبستری برای تبیین اعیان ثابتة، چون شیخ اکبر از صنعت‌هایی نظیر تمثیل و تشبیه بهره برده، که هم کلام وی را شاعرانه و زیبا جلوه داده است و هم فهم این اصطلاح را آسان‌تر کرده است. پیش از ذکر امکان‌ها و ابزارهای بیانی شیخ یادآوری این نکته ضروری است که نه تنها شبستری در این مرحله تا حد زیادی تابع آثار ابن عربی بوده است؛ شارحان گلشن راز نیز در تفسیر و تحلیل منظومه گلشن راز، آرای شیخ اکبر را از نظر دور نداشته‌اند.

۱. **تمثیل عدد:** تمثیل عدد «یک» برای نمایاندن ظهور حق به صورت اشیای خارجی، موضوع توجه ابن عربی و پیروان او، از جمله شبستری قرار گرفته است. از دیدگاه این فرقه آثار و اعیان ثابتة موجودات به منزله اعداد، و وجود حق به مثابه عدد یک است. لاهیجی با توجه به آثار ابن عربی، از شرح ابیات (۱۳۴ و ۱۳۵) «عدم چون گشت هستی را مقابل / در او عکسی شد اندر حال حاصل» و «شد آن وحدت از این کثرت پدیدار / یکی را چون شمردی، گشت بسیار»، نتیجه می‌گیرد که تجلی آن وحدت حقیقی یا هستی مطلق در مرایای کثیر یا اعیان ثابتة، هیچ کثرتی در حقیقت آن وحدت اقتضا نمی‌کند، مثل عدد یک که اگر آن را دو بار بشماریم دو می‌شود و اگر سه بار بشماریم سه می‌شود و بسیاری شمردن سبب کثرت در حقیقت نمی‌گردد (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۹۲).

نخجوانی نیز در شرح شاهد اخیر تصریح می‌کند: «وحدت وجود، هستی حق است که از کثرت عالم یا اعیان ثابتة ظاهر می‌شود». سبزواری هم در این زمینه اذعان می‌دارد: «ظهور ذات واحد در هر یک از آینه‌های مختلف، نشان متکثر شدن وی نیست، بلکه وی صاحب مراتب متکثره است که در هر مرتبه، با اسمی ظهور و تجلی یافته است» (سبزواری، ۱۳۸۶: ۱۴۰ و ۱۴۱). ابن عربی نیز با عبارت «فاختلطت الامور و ظهرت الاعداد بالواحد فی مراتب المعلومة فاوجد واحد العدد، و فصل العدد الواحد و ما ظهر حکم العدد الا معدود و المعدود منه العدم و منه الوجود و...» (ابن عربی، ۱۳۶۹: ۷۷). میان تعدد یک و اعدادی که از یک پدید می‌آیند و معدودات، با ذات الهی و اسما یا اعیان اسما- که همان اعیان ثابتة و موجودات خارجی در عالم باشد- موازات کامل می‌بیند؛ همان‌گونه که عدد یک اصل همه اعداد است و اعداد چیزی جز مظاهر یا صورت‌ها یا

درجاتی از عدد یک نیستند، کثرت وجودی نیز چیزی جز مظاهر یا صورت‌های ذات واحد نیست (عفی‌فی، ۱۳۸۶: ۱۰۲).

۲. **تمثیل آینه:** شبستری گاه برای توضیح و تبیین اصطلاح «عدم»، از تمثیل آینه بهره می‌برد: «عدم آینه هستی است مطلق / کزو پیداست عکس تابش حق». «عدم آینه عالم عکس و انسان چو چشم عکس در وی شخص پنهان» (۱۳۳ و ۱۳۹).

در منظومه فکری ابن عربی، در آینه عدم است که وجود به چشم می‌آید و در شمار آینه هستی مطلق است؛ زیرا بازتاب درخشش مطلق در آن مشاهده می‌شود. در واقع، عدم یا اعیان ثابت است که ابتدا نور ناب مطلق را منعکس می‌کند؛ به عبارت دیگر، وجود ناب در آینه عدم و به تعبیری در آینه‌های ناموجود منعکس شده و نور وجود فوراً مطابق با تنوع آینه‌ها، به‌طور گونه‌گون ظاهر می‌شود (ابزوتسو، ۱۳۸۳: ۶۴).

به بیانی ساده‌تر، هنگامی که انسان بخواهد خورشید وجود حق تعالی را ببیند، اگر در مقابل او چیزی نباشد که اشراق نور مطلق در او کمتر نماید، هرگز نمی‌توان آن را دید؛ بنابراین می‌گوید اعیان ممکنات و مظاهر مادی که عدم اضافی‌اند، به منزله آینه وجود حق تعالی هستند که نور حق تعالی را می‌توان در آن مشاهده کرد (شبستری، ۱۳۸۲: ۱۷۶).

شبستری برای تقریب این معنی به ذهن و بیان چرایی به کارگیری تمثیل آینه برای عدم، از تمثیل ذیل بهره می‌جوید:

«چو چشم سر ندارد طاقت و تاب توان خورشید تابان دید در آب

ازو چون روشنی کمتر نماید در ادراک تو حالی می‌فزاید»

شیخ در سعادت‌نامه نیز این تمثیل را به کار برده است: «عدم آینه ممکن آن عکس است به حقیقت همه جهان عکس است». «خاصه اینجا که آینه‌ست عدم / هستی و نیستی چه بیش و چه کم». «عدم آینه، آینه عدم است / که حدث در مقابل قدم است» (۳۱۰، ۳۱۲ و ۳۱۳).

شارحان گلشن راز ضمن توضیح بیت مذکور (بیت ۱۳۳)، به شکل‌های مختلف، به آینگی عدم یا اعیان ثابت اشاره کرده‌اند. لاهیجی آینگی اعیان ثابت را چنین توضیح می‌دهد:

آنچه آینه وجود حق واقع شده، اعیان ممکنات است که عدم اضافی‌اند؛ چه، نسبت به وجود خارجی عدم‌اند و وجود علمی و شیئیت ثبوتی دارند؛ یعنی ثابت‌اند در علم حق، بر عدمیت خود که هرگز به وجود عینی متحقق نمی‌گردند و از علم به عین نمی‌آیند... و خاصیت آینه آن است که عکسی که در او ظاهر شود، بر مقتضای آینه شود؛ چنان‌که در آینه کج، عکس کج و در آینه طولانی عکس طولانی و... حال آنکه شخص محاذی، همان یک شخص باشد. پس این اختلاف از آثار و احکام آینه حاصل شده [است و] در حقیقت مبدأ وجود واحد است و در وحدتش ثابت، ولی به حسب تعدد و تنوع مرایای اعیان ثابتة متعدد و متنوع می‌نماید (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۹۱).

سبزواری ضمن شرح بیت مذکور نیز اذعان می‌دارد که اعیان ثابتة آینه‌های هستی مطلق و ظهور حق هستند: «اعیان همه آینه و حق جلوه‌گر است یا ذات حق آینه و اعیان صور است» (سبزواری، ۱۳۷۶: ۱۳۹).

همچنین صابین الدین علی ترکه در شرح بیت (۱۳۷) «عدم در ذات خود چون بود صافی / از او با ظاهر آمد گنج مخفی»، ضمن اشاره به آینگی اعیان ثابتة، علت ظهور حق در آینه عدم را صافی بودن ذات آن می‌داند (صابین الدین، ۱۳۷۵: ۸۱). الهی اردبیلی نیز در شرح بیت یادشده، ضمن اشاره به این مسئله می‌گوید: «اعیان ثابتة از غبار هستی مجازی خالی و از دیده اغیار مخفی بودند، چرا که اگر آینه صافی نباشد نمی‌تواند نماینده وجود مطلق باشد» (الهی اردبیلی، ۱۳۷۶: ۸۴).

نخجوانی نیز در شرح بیت مذکور (۱۳۳) به‌طور ضمنی، و در شرح بیت (۱۳۹) به‌طور مستقیم، به آینگی عدم اضافی یا اعیان ثابتة اشاره می‌کند و در تفسیر بیت (۱۳۷)، علت صافی بودن عدم را قابلیت آن برای انعکاس وجود که هستی مطلق است می‌داند. همچنان‌که سبزواری در توجیه علت صافی بودن عدم، اذعان می‌دارد که «ماهیت مثل آینه خالی از تمام صور است و از هر جهت مستعد و پذیرای صور می‌باشد»؛ چنان‌که عالم اعیان ثابتة پذیرای صورت‌های اسماء الهی است. (نک: سبزواری، ۱۳۸۶: ۱۴۳).

قیصری در شرح این جمله از فص یوسفی که «فکلّ ما ندرکه فهو وجود الحق فی اعیان الممكنات»، اعیان را آینه‌های حق و اسمای او دانسته است، سپس همه موجودات را عین ذات حق و اعیان را در عدم ذکر کرده است: «کل ما ندرکه بالمدرکات العقلیه والقوی الحسیه فهو عین

الوجود الحق الظاهر فی مرآیا اعیان الممكنات و قد علمت ان الاعیان المرایا للحق و اسمائه» (قیصری، ۱۳۸۶: ۶۷۵).

۳. **تمثیل نور از پس آینه‌های متلون:** لاهیجی در شرح بیت (۵۱۴) «چو هستی را ظهوری در عدم شد/ از آنجا قرب و بعد و بیش و کم شد» می‌گوید:

ظهور حق به صورت استعدادات اعیان ثابته مانند ظهور نور آفتاب است از پس آبنگینه‌هایی که مختلف باشند در الوان و اشکال و صفا و تیرگی، که ناظر در آن شیشه‌ها آن نور را مختلف می‌بیند و در هر یک به رنگی و صورتی و صفتی مشاهده می‌نماید و حال آنکه به حقیقت در آنجا یک نور بیش نیست: آفتابی در هزاران آبنگینه تافته/ پس به رنگ هر یکی تاب عیان انداخته/ جمله یک نور است لیکن رنگ‌های مختلف/ اختلافی در میان این و آن انداخته (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۳۴۹).

ابن عربی در چندین فقره از بی‌شمار فقره‌ای که در آن‌ها رابطه میان وجود و اعیان را توضیح می‌دهد، این گونه این تمثیل را بیان می‌کند که نور، حق یا ذات الهی است و شیشه، عالم است و الوان، صور موجودات مختلف است: «فالنور هو الحق أو الذات الإلهية و الزجاج هو العالم و الألوان هی صور الوجود مختلفة» (ابن عربی، ۱۳۶۹: ۱۱۱) وی همچنین تصریح می‌کند همچنان که رنگ مانع ظهور نور حقیقت می‌شود، صور ممکنات (که اعیان ثابته‌اند) مانع ظهور ذات حق در صورت غیرمتعین می‌گردد (به بیانی دیگر، رنگارنگی تعینات و صور ممکنات مانع دیدن نور حقیقی می‌گردد): «فاللون هو الذی حجب النور عن یظهر علی حقیقته، كما أن صور الممكنات هی التي حجبت الحق عن الظهور بذاته فی صورة غیر متعینة» (همان).

۴. **تمثیل ساغر و جام:** لاهیجی در شرح بیت (۸۱۴) «شرابی را طلب بی ساغر و جام شراب باده خوار ساقی آشام»، اعیان ممکنات را که همان عالم است، شراب باده‌خوار، و ساغر و جام و کاس را استعدادهای اعیان ثابته می‌داند (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۵۱۰). الهی اردبیلی نیز به تبع لاهیجی، همین عبارت را تکرار می‌کند (نک: الهی اردبیلی، ۱۳۷۶: ۳۱۹). ابن عربی نیز ضمن تمثیل جام، آن را به مثابه ماهیت و اثر عین ثابت فرض می‌کند: «رقّ الزجاج و رقّت الخمر فتشابهت فتشاکل امر / فکأنما خمر و لا قدح / فکأنما خمر و لا قدح» (ابن عربی، بی تا: ۶۴/۱؛ جهانگیری، ۱۳۸۳: ۳۸۳).

۵. **تمثیل نامه:** شبستری ضمن بیت (۴۲۰) «اگر آن نامه را یک ره بخوانی هر آن چیزی که می‌خواهی بدانی»، اعیان ثابتة را به نامه‌ای تشبیه می‌کند که ارقام و خطوط استعداد ذاتی هر کسی در آن مرقوم است. الهی اردبیلی نیز در شرح بیت مزبور ضمن اشاره به این تمثیل، به اعیان ثابتة و عدم تغیر آن‌ها نیز اشاره می‌کند (الهی اردبیلی، ۱۳۷۶: ۲۰۷). همچنین سبزواری در هنگام توضیح این بیت اذعان می‌دارد که مراد از این نامه نفس کل است که به‌لسان شرع، از آن به «لوح محفوظ» تعبیر می‌کنند (سبزواری، ۱۳۸۶: ۳۷۲). صابن‌الدین نامه را نامه فطرت می‌داند که همه چیز در آن نوشته شده است. نخجوانی هم از نامه به حال فطرت تعبیر می‌کند.

۶. **تمثیل ذره:** شیخ در تمثیلی دیگر، اعیان ممکنه در علم حق را به «ذره» مانند کرده است که بی نور خورشید، هیچ وجودی برای آن تصورپذیر نیست. لاهیجی در شرح بیت (۴۱۶)، «عجب نبود که ذره دارد امید/ هوای تاب و مهر و نور خورشید»، می‌گوید همچنان که ذره بدون خورشید ظهور ندارد، اعیان ثابتة نیز بدون آنکه نور تجلی ذات الهی بر ایشان تابان گردد، در عالم عین ظهور نمی‌یابند (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۳۰۱). الهی اردبیلی نیز به‌متابعت از لاهیجی، با استفاده از همین تشبیه به تشریح بیت مذکور می‌پردازد (الهی اردبیلی، ۱۳۷۶: ۲۰۶).

۷. **تمثیل بوقلمون امکان:** لاهیجی با توجه به بیت (۷۱۴)، «ظهور و اختلاف و کثرت‌شان/ شده پیدا ز بوقلمون امکان»، اعیان موجودات را به بوقلمون امکان تعبیر می‌کند؛ زیرا بوقلمون مرغی است سیاه و سفید و تشبیه امکان به او به جهت آن است که ممکنات از جهت نور وجود، مناسبت با سفیدی و از جهت عدم با سیاهی تناسب دارند (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۴۶۱). همچنین الهی اردبیلی با در نظر داشتن مفاتیح‌الاعجاز، ضمن شرح بیت مذکور، با ذکر بیت «پس اعیان است بوقلمون امکان/ کزو اوصاف و اسما شد نمایان» می‌کوشد رابطه اعیان و تمثیل بوقلمون امکان را تبیین کند (الهی اردبیلی، ۱۳۷۶: ۲۹۷).

نتیجه گیری

اگرچه در تفسیرها به طور مستقیم به اصطلاح اعیان ثابت اشاره نشده است، می توان به گونه ای حضرت اعیان ثابت ابن عربی را با «عالم ذر»، «عهد الست» و «کتاب مبین» مرتبط دانست و معانی نزدیک به آن را در کلام معتزله، عالم مثل افلاطون، فروهر زرتشتی و عقل اول جست و جو کرد. شبستری نیز در گلشن راز هرگز نامی از اعیان به میان نیاورده و تنها به اجمال ضمن ابیاتی چند از عدم یاد کرده است، اما همان مختصر نشان دهنده آن است که وی در ذکر ویژگی های اعیان ثابت، چون عدم بودن اعیان، عدم مجعولیت آنها، تغییرناپذیری اعیان و... از ابن عربی تأثیری بسزا پذیرفته است. او در به کارگیری تمثیلات مشابهی چون تمثیل آینه، عدد و تمثیل ساغر و جام به آثار و آرای ابن عربی توجه داشته است.

هر یک از شارحان گلشن راز نیز با به کارگیری تعبیرهای مترادفی از اعیان ثابت، به تبیین این اصطلاح در کلام شیخ شبستری پرداخته اند. صابن الدین علی ترکه از تعبیر «عدم مضاف»، الهی اردبیلی از «عدم اضافی»، نخجوانی از «عدم مضاف» و «اعیان ثابت» و سبزواری از اصطلاح «ماهیت» بهره برده اند. همچنان که در مقدمه ذکر شد، شرح الهی اردبیلی عموماً اقتباسی است از *مفاتیح الاعجاز لاهیجی*. اقتدای الهی به لاهیجی، در بحث اعیان ثابت نیز تا حدود زیادی مصداق دارد. سخنان وی درباره تبیین ارتباط اعیان و اسمای الهی، فرایند خلقت از رهگذر دم رحمانی بر اعیان ثابت، و به کارگیری تمثیلاتی چون «نامه»، «بوقلمون امکان» و «ذره»، کاملاً با کلام لاهیجی انطباق پذیر است. افزون بر این، در میان شرح هایی که بر گلشن راز نگاشته شده است، *مفاتیح الاعجاز* بهترین و مفصل ترین شرحی است که نسبت به شروح دیگر به صورت جامع تر به تبیین ماهیت اعیان ثابت یا عدم پرداخته است. در میان شارحان دیگر این منظومه، شاه داعی عنایت کمتری به بحث اعیان ثابت داشته است.

باری، در مقوله موضوع تحقیق، سخن لاهیجی به نسبت دیگر اقوال شارحان، در بسیاری موارد با آرای شیخ اکبر تطبیق پذیر است. این سخن در زمینه تمثیلاتی که هر یک از شارحان در تبیین ابیات شبستری به کار می برند نیز مصداق دارد؛ زیرا بیشترین تمثیلات را لاهیجی به کار گرفته است.

برای نمونه، تنها شارحی است که تمثیل «نور از پس آینه‌های متلون» را افزون بر به کارگیری تمثیلات دیگر، به تبعیت از شیخ اکبر، به کار برده است.

در زمینه میزان به کارگیری تمثیلات استفاده شده در تبیین ماهیت اعیان، پس از لاهیجی و الهی اردبیلی، سبزواری در مقام سوم است، زیرا وی در این زمینه، نسبت به دو شارح دیگر، در تفسیر خود از تمثیلات بیشتری چون «نامه» و «عدد» برای تبیین ماهیت اعیان بهره گرفته است.

منابع

- آشتیانی، جلال‌الدین. (۱۳۷۰). شرح قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی. انتشارات امیرکبیر. تهران.
- ابن عربی، محمدبن علی (۱۳۶۹). فصوص الحکم. تصحیح ابوالعلاء عقیفی. (بی‌نا). بیروت. _____ (بی‌تا). فتوحات مکیه (۴ جلد). بیروت.
- افلاطون. (۱۳۸۷). شش رساله (حکمت سقراط و افلاطون). ترجمه محمدعلی فروغی. انتشارات هرمس. تهران.
- الهی اردبیلی، حسین بن عبدالحق. (۱۳۷۶). شرح گلشن راز. مقدمه و تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی. مرکز نشر دانشگاهی. تهران.
- انقروی، اسماعیل. (۱۳۸۰). شرح کبیر انقروی بر مثنوی مولوی. ترجمه عصمت ستارزاده. چ ۲. انتشارات برگ زرین. تهران.
- اوشیدری، جهانگیر. (۱۳۸۶). دانشنامه مزدیسنا. چ ۱. نشر مرکز. تهران.
- ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۸۳). آفرینش وجود و زمان. ترجمه مهدی سررشته داری. انتشارات مهراندیش. تهران.
- _____ (۱۳۸۵ الف). صوفیسم و تائوئیسم. ترجمه محمدجواد گوهری. چ ۳. انتشارات روزنه. تهران.
- _____ (۱۳۸۵ ب). مفاتیح الفصوص محی الدین ابن عربی. ترجمه حسین مریدی. انتشارات دانشگاه رازی. کرمانشاه.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر. (۱۴۸۱ ق). انوار التنزیل و أسرار التأویل. نشر دار الأحیا التراث العربی. بیروت.
- جهانگیری، محسن. (۱۳۸۳). محی الدین ابن عربی. چ ۵. موسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران. تهران.

- چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۴). *عوامل خیال*. ترجمه قاسم کاکایی. چ ۲. انتشارات هرمس. تهران.
- _____ (۱۳۸۹). *طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن عربی*. ترجمه مهدی نجفی افرا. انتشارات جامی. تهران.
- رادمهر، فریدالدین. (۱۳۸۰). *جنید بغدادی. تحقیقی در زندگی. احوال و آثار*. انتشارات روزنه. تهران.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۸). *سرنی. نقد و شرح تحلیلی و تطبیقی مثنوی (۲ جلد)*. چ ۶. انتشارات علمی. تهران.
- سیزواری، محمد ابراهیم. (۱۳۸۶). *شرح گلشن راز. مقدمه و تصحیح پرویز عباسی داکانی*. نشر علم. تهران.
- شاه داعی، محمود. (۱۳۷۷). *نسایم گلشن. به کوشش پرویز عباسی داکانی*. انتشارات رستگار. تهران.
- شبستری، محمود. (۱۳۷۱). *مجموعه آثار شیخ محمود شبستری*. به اهتمام صمد موحد. چ ۲. کتابخانه طهوری. تهران.
- _____ (۱۳۸۲). *گلشن راز*. به اهتمام کاظم دزفولیان. انتشارات طلایه. تهران.
- شریف لاهیجی، محمدبن علی. (۱۳۷۳). *تفسیر شریف لاهیجی*. نشر داد. تهران.
- صابین الدین علی ترکه. (۱۳۷۵). *شرح گلشن راز*. تصحیح کاظم دزفولیان. نشر آفرین. تهران.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۶۴). *ترجمه تفسیرالمیزان*. ترجمه محمد باقر موسوی همدانی (۲۰ جلد). دفتر انتشارات اسلامی.
- عفیفی، ابوالعلاء. (۱۳۸۶). *شرحی بر فصوص الحکم*. ترجمه نصرالله حکمت. چ ۲. انتشارات الهام. تهران.
- فروغی، محمدعلی. (۱۳۸۳). *سیر حکمت در اروپا*. انتشارات هرمس. تهران.
- قیصری، داودبن محمود. (۱۳۸۶). *شرح فصوص الحکم*. به کوشش جلال الدین آشتیانی. چ ۳. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی. تهران.
- کاکایی، قاسم. (۱۳۸۹). *هستی و عشق و نیستی*. انتشارات هرمس. تهران.
- لاهیجی، شمس الدین محمد. (۱۳۷۱). *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*. تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی. انتشارات زوار. تهران.
- لویزن، لئونارد. (۱۳۷۹). *فراسوی ایمان و کفر*. ترجمه مجدالدین کرمانی. نشر مرکز. تهران.
- موحد، محمدعلی و صمد. (۱۳۸۶). *فصوص الحکم*. ابن عربی. نشر کارنامه. تهران.

- مولوی، جلال الدین محمد بن محمد. (۱۳۷۰). *مثنوی مولوی*. به تصحیح رینولد نیکلسون. انتشارات بهزاد. تهران.

- نصر، سید حسن. (۱۳۸۷). *گلشن حقیقت*. ترجمه انشاء الله رحمتی. نشر صوفیا. تهران.

- ولوی، علی محمد. (۱۳۶۷). *تاریخ علم کلام و مذاهب اسلامی*. (۲ جلد). مؤسسه انتشارات بعثت.

- همایی، جلال الدین. (۱۳۶۹). *مولوی نامه*. (۲ جلد). ج ۷. مؤسسه نشر هما. تهران.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی