

اعیان ثابت‌ه بستر تحقق برزخیت خیال

حجت‌الله باقری*

سید محمود یوسف ثانی**

چکیده

برزخیت را در تفکر ابن‌عربی می‌توان به عنوان مبنایی‌ترین وصف وجود شناختی برای خیال در نظر گرفت. به گونه‌ای که دیگر احکام هستی‌شناختی خیال به نوعی به این اصل بنیادین برمی‌گردند. از آنجا که خیال در این بینش به عنوان ساحت و حضرتی از حضرات وجود مطرح می‌شود جای این سؤال هست که از نقطه نظر هستی‌شناختی، وصف برزخیت به چه نحو در حقیقت خیال ظهور کرده و منشأ آن در کجاست؟ در این مقاله با طرح دو مؤلفه تجلی و اعیان ثابت‌ه به عنوان دو رکن از ارکان مابعدالطبیعه ابن‌عربی، ظهور این برزخیت به وضعیت وجودی اعیان ثابت‌ه و ساختار مابعدالطبیعی آنها ارجاع داده خواهد شد؛ به این نحو که چون ساختار وجودی اعیان ثابت‌ه از وضعیتی برزخ گونه برخوردار است همین وضعیت در دیگر مراتب تجلی نیز خود را آشکار می‌کند.

واژگان کلیدی: خیال، تجلی، اعیان ثابت‌ه، برزخیت.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

* دانشجوی دکتری فلسفه اسلامی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

رایانامه: h.bagheri31@yahoo.com

** عضو هیأت علمی مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. رایانامه: yosefsani@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۹/۶ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۲/۴

مقدمه

خیال یکی از کلیدی‌ترین اصطلاحات ابن‌عربی در توصیف جهان بینی اوست. در تفکر او خیال به سه معنا اطلاق شده است؛ یکی معنایی است که در حوزه نفس انسانی با آن روبه‌رو هستیم و همان خیال متصل است؛ معنای دیگر به تمام واقعیت‌های میانه در عالم نظر دارد (ابن‌عربی، ج ۱، بی‌تا: ۴۴۲). مقصود از این واقعیت‌های میانه، عوالمی است که در بین دو عالم دیگر واقع می‌شود؛ و بالاخره در معنای سوم، خیال گستره وسیعی را شامل می‌شود که همان ماسوای حق تعالی است (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۱۰۴). خصوصیتی که وجه مشترک همه این معانی است، برزخیت و وسط بودن این عالم است. اگر این خصیصه هستی‌شناختی را برای خیال پذیرفتیم و اذعان کردیم که در تمامی معانی خیال حضور دارد این نکته به دست خواهد آمد که برزخیت برای خیال ویژگی «ذاتی» است و ریشه در نحوه وجود آن دارد. جای این سؤال هست که از نقطه نظر هستی‌شناختی، وصف برزخیت به چه نحو در حقیقت خیال ظهور کرده و منشأ آن کجاست؟ بایستی این برزخیت و ریشه آن را در ارتباطی که با مبدأ دارد جست‌وجو کرد؛ به این معنا که برزخیت به واسطه فعل الهی و تجلی او متحقق می‌شود.

روشن شدن احکام هستی‌شناختی خیال در گرو این است که هندسه کلی خیال در حضرات و نشئات وجودی که در بینش عرفانی ترسیم می‌شود را دنبال کنیم. بدان علت که خیال در بینش عرفانی، یکی از مراتب و حضرات وجودی شناخته می‌شود. اعیان ثابت و تجلی، دو مفهوم کلیدی در تحقق برزخیت خیال هستند که به تبیین ارتباط آنها در رهگذر بحث از ساحات وجودی در بینش عرفانی خواهیم پرداخت.

۱. اعیان ثابت

اعیان ثابت را می‌توان یکی از مهم‌ترین ارکان در هستی‌شناسی ابن‌عربی قلمداد کرد که البته وجه معرفت‌شناختی آن در کیفیت تعلق علم الهی به ماسوا را نمی‌توان از نظر دور داشت. نقش محوری اعیان ثابت در بینش عرفانی ابن‌عربی را بایستی در مقوله «فعل خداوند» جستجو کرد. محور دیگر اهمیت اعیان در مسأله اراده خداوند

و نیز بحث حدوث و قدم است. اینکه آیا فعل الهی امری ارادی است یا غیر ارادی، بین متکلمان و فلاسفه بحثی رایج و دارج است. اگر بپذیریم که فعل الهی امری ارادی است آنگاه این سؤال مطرح است که متعلق علم الهی قبل از فعلش چه بوده؟ و به عبارت روشن‌تر آیا خداوند قبل از ایجاد موجودات به آنها علم داشته است یا خیر؟ اگر گفته شود که عالم قبل از اینکه به وجود آید متعلق علم الهی بوده است، آنگاه این سؤال مطرح می‌شود که آیا معدوم می‌تواند متعلق علم پیشینی قرار گیرد؟ از سوی دیگر اگر موجودات قبل از موجود شدن معدوم باشند در آن صورت تمایز آنها از کجا ناشی می‌شود؟ زیرا در اعدام از آن حیث که عدم‌اند هیچ نوع تمایزی نیست. «لامیز فی الاعدام من حیث العدم» (سبزواری، ۱۲۸۸، ج ۲: ۱۹۱). پاسخ ابن عربی به این سؤالات این است که متعلق علم خداوند قبل از ایجاد، «اعیان ثابته» است. او فرآیند خلقت را مبتنی بر دو رکن فاعل و قابل می‌داند. فاعل خود حق جل و علاست و قابل هم اعیان ثابته اند (ابن عربی، ج ۳، بی تا: ۲۱۱). ابن عربی در مورد اعیان به پارادوکسی قائل است. اعیان از یک طرف به وجود الهی موجودند و از سوی دیگر چون قابل و پذیرای وجود هستند، معدوم‌اند؛ به عبارت دیگر اعیان ثابته اموری هستند که وجود ندارند. شیء هستند ولی از وجود بی بهره‌اند. این همان اصطلاح معروف عارفان است که «الاعیان الثابته ما شمت رائحة الوجود» وجودی که از اعیان ثابته نفی می‌شود، وجود در عالم شهادت و عین است. این مطلب همان «شیئیت ثبوت» است که در آراء برخی متکلمان تحت عنوان «حال» یا «ثاببات ازلیه» معروف است.^۱

در نظر ابن عربی، اعیان «معدوم‌اند». عبارت وی چنین است: «و كذلك اعیان الممكنات لیست نیره لانها معدومة و ان اتصفت بالثبوت لکن لم تتصف بالوجود اذ الوجود نور» (ابن عربی، ج ۳، بی تا: ۲۱۱). به وضوح در این عبارت مشاهده می‌شود که وی برای اعیان، ثبوت قائل است ولی وجود را از آنها نفی می‌کند. وی در جای دیگری از فصوص، این مطلب را اینچنین عنوان می‌کند: «... لان الاعیان التي لها العدم الثابته فيه ما شمت رائحة من الوجود فهی علی حالها مع تعداد الصور فی الموجودات» (ابن عربی، ۱۳۷۰، ۷۶). از این عبارت می‌توان چنین نتیجه گرفت که در نزد ابن عربی، اعیان، معدوم

مطلق نیستند بلکه هنوز به واسطه نور وجود، روشن و نیر نشده‌اند ولی نحوه‌ای استقرار در علم الهی دارند. این اعیان به همان نحو وجود دارند که می‌توان گفت ماهیات در ذهن انسان وجود دارند. ابن عربی می‌خواهد با این اصطلاح که اعیان ثابتة معدوم‌اند هرگونه وجود متعین مکانی و زمانی را از آنها در ساحت علم ربوبی طرد کند. به همین معنا، ابن عربی خود «اسماء» را هم امور عدمیه می‌داند. «فوجود الکثره فی الاسماء، و هی النسب و هی امور عدمیه» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۷۶). وی اسماء را هم از آن حیث که اموری نسبی هستند، عدمی می‌داند. پس سخن دقیق‌تر در مورد اعیان ثابتة این است که گفته شود اینها نه موجودند و نه معدوم. این مطلبی است که حکما در مورد ماهیات هم به کار می‌برند و هرگونه تقابلی را از ذات ماهیت از آن حیث که ماهیت است طرد می‌کنند.

«ولیس الالهی من حیث هی مرتبته نقائص منتفیة»

(سبزواری، ۱۲۸۸، ج ۲: ۳۱۹)

ابن عربی در کتاب *انشاءالدوائر* در مورد اعیان و هستی‌شناسی آنها، موضع فلسفی‌تری دارد و از آنها وجود و عدم را طرد می‌کند. در نظر وی این اعیان به ازلیت و زمان هم متصف نمی‌شوند. اعیان مبدأ و ریشه وجودی جهان است و جهان به واسطه آنها به ظهور رسیده است و حقیقت ذاتی تمام عالم است. ابن عربی این حقیقت را حقیقتی کلی و معقول توصیف می‌کند که در ذهن ثبوت دارد. در نظر وی اگر گفته شود اعیان همان دنیا و ماسواست و حادث، حرف صحیحی است و اگر گفته شود این اعیان حق است و ازلی باز هم به همان نسبت حرف درستی زده شده است و اگر جهان بودن و خدا بودن را هم‌زمان از آن نفی بکنیم باز هم حرف غلطی نیست (ابن عربی، ۱۳۳۶: ۱۸). ابن عربی در قدم بعد به بررسی مسأله از دیدگاه ارسطویی ادامه می‌دهد و حقیقت وجودی اعیان که نه می‌توان گفت معدوم است و نه موجود را با «هیولی» برابر می‌شمرد. او در مقام تشبیه، نسبت این هیولی با عالم را همانند نسبت چوب با محصولات چوبی می‌داند. او در این تشبیه عنوان می‌دارد که اگر رابطه چوب با محصولات چوبی را در نظر بگیری خواهی دید که گرچه از این چوب محصولات متنوعی ساخته می‌شود ولی هرگز معنای چوب بودن تکه تکه

نمی‌گردد و همواره امری واحد است (ابن عربی، ۱۳۳۶: ۱۹). البته واضح است که هیولی بودن نَفَسِ رحمانی با آنچه که در فلسفه ارسطو از هیولی مراد می‌شود و در مقابل صورت است متفاوت است.

۱-۱. اتصاف اعیان به احکام حقایق عینی

ابن عربی معتقد است که هر یک از این امور کلی (اعیان ثابتہ)، حکمی و اثری متناسب با مابازای خارجی خود در عالم اعیان دارند. رابطه دو سویه بین امور کلی در ذات الهی و امور جزئی در خارج هست به طوری که اعیان که اموری کلی هستند از ظهورات خود در عالم عین و بیرون، متأثر می‌شوند (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۵۱-۵۲).

ابن عربی کیفیت اتصاف امور کلی به احکام خاص را با ذکر مثالی توضیح می‌دهد. وی می‌گوید که حقیقت علم، امری واحد است، حقیقت واحده را که نسبت واحدی هم با فاعل خود دارد، می‌توانیم به دو طریق و دو نحو به فاعل نسبت دهیم. مثلاً علم در حق تعالی قدیم است ولی در مورد انسان حادث است. همان‌طور که می‌بینیم ما یک حقیقت واحده را به دو حکم متمایز یعنی قدم و حدوث متصف کردیم و پرواضح است که منشأ این اختلاف در حکم هم به مصادیق خارجی‌ای برمی‌گردد که حقیقت علم در آنها ظهور کرده است. بنابراین همان‌طور که ما عالم قدیم و عالم حادث داریم، علم قدیم و علم حادث هم داریم. حقیقت واحده علم که امری کلی است، هم متصف به حدوث می‌شود و هم متصف به قدم (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۵۲). نکته دیگر در خصوص این اتصاف این است که مصبوغ شدن امر کلی به خصوصیت امر جزئی، بدان معنا نیست که امر کلی خود جزئی شده باشد، و خصوصیتی نظیر تجزی و تمایز را بپذیرد. این رابطه کلی و جزئی به دلیل معدوم بالذات بودن امر کلی، نسبت و رابطه‌ای ضعیف قلمداد می‌شود (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۵۲).

به یک اعتبار می‌توان حوزه اعیان را حوزه «امکان» در اصطلاح فلسفی دانست؛ زیرا در مورد اعیان گفتیم که نه موجودند و نه معدوم، نه واحدند و نه کثیر... همان‌طور که در مرتبه ذات ماهیت، همه امور از آن طرد می‌شوند و فقط خودش هست؛ در مورد اعیان هم وضع به همین منوال است. ماهیت، موطن امکان است.

یعنی نفی ضرورت وجود و عدم. اعیان هم به همین طریق موطن و مأوای امکان خواهند بود.

۱-۲. تبدل ناپذیری اعیان

یکی از احکامی که ابن عربی برای اعیان ثابته ذکر می‌کند و ذکر آن در تحلیل رابطه اعیان ثابته و برزخیت خیال، نقش محوری دارد، عدم تبدل و تبدیل آنهاست. «لا تبدل لکلمات الله». مقصود از عدم تبدیل و تبدل اعیان در نزد ابن عربی ثبوت حکمی است که حق تعالی در مرتبه تعیین علمی برای آنها رقم زده است. این مسأله در اصل به تبعیت مشیت الهی از علم از یکسو و تبعیت علم از معلوم از سوی دیگر برمی‌گردد. ابن عربی تصریح دارد که علم، اثری در معلوم ندارد بلکه این معلوم است که در علم اثر دارد و آنچه را که در عین خود بر آن است به آن می‌دهد (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۸۲-۸۳). بنابراین تبدل ناپذیری اعیان بدین معناست که عین ثابت، هر حکمی را در حالت ثبوت قبل از وجود دارا باشد، همان حالت به اسطه اعطای وجود از جانب حق تعالی، در عالم عین ظاهر خواهد شد (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۸۳). در مورد علم ذاتی حق تعالی به موجودات پیش از خلق، بین حکما و متکلمان و عارفان نظرات مختلفی مطرح شده است. مشائیان علم خداوند به اشیاء قبل از خلق را مربوط به «صور مرتسمه» می‌دانند که در ذات حق و از لوازم آن به حساب می‌آیند. (طوسی‌لازی، ۱۴۰۳: ۹۶). در نزد اشراقیان، علم تفصیلی خداوند به مخلوقات پیش از خلقت منتفی است و این علم به گونه‌ای است که بعد از خلقت، به مرحله تفصیل و تکثر می‌رسد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۵۰-۱۵۱). صدرالمتألهین شیرازی علم حق تعالی در مرتبه ذات را «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» می‌داند و معتقد است ماهیات اشیاء قبل از خلقت در ذات الهی از تمایز و تفصیل برخوردارند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۸۸). در نزد ابن عربی، این تمایز و تفصیل مخلوقات در ذات حق تعالی، بر عهده «اعیان ثابته» است. مخلوقات از ناحیه اعیان خود هستند که تمایز و تفصیل می‌یابند. (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۱۹۳). از همین جاست که در نظر ابن عربی اشیاء از عدم صرف به مرحله ظهور و وجود نرسیده‌اند، بلکه از عدم اضافی و از خزائی که در نزد خداوند وجود

دارند به حلیه وجود و ظهور آراسته می‌شوند. این «عندیت» هم در نزد وی، نه ظرف زمانی است و نه ظرف مکانی «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر/۲۱) و نه حتی ظرف مکانت در همه موارد. او این خزائن را به همان «اعیان ثابته» تفسیر می‌کند.

۳-۱. اعیان ثابته، وعاء ثبوت ماهیت

یکی از مهم‌ترین مباحثی که در رابطه وجود و ماهیت بیان می‌شود، مسأله «عروض وجود بر ماهیت» است. حکما در این خصوص معتقدند که در ذهن این وجود است که عارض بر ماهیت می‌شود. از سوی دیگر طبق قاعده فرعیه که «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له» باید ماهیت منهای وجود، یعنی ماهیت قبل از آنکه وجود عارض آن شود نحوه‌ای ثبوت و تقرر داشته باشد.^۲ قول ابن عربی و طریقتی که وی در این خصوص سالک آن است همانا قول به «اعیان ثابته» و ثبوت و تقرر آنها در علم الهی و در حضرت علمی، قبل از تحقق و ظهور خارجی است. ملاصدرا در جایی از *سفار*، براهین اصالت وجود را تنها اثبات کننده محال بودن ثبوت ماهیت منهای هرگونه وجود اعم از تفصیلی و اجمالی می‌داند و تأکید می‌کند که این براهین اثبات نمی‌کنند که ثبوت ماهیت پیش از این وجود ویژه که آن ماهیت را امری بالفعل و جدای از غیر آن می‌کند، نیز محال است. بلکه کشف صحیح و تحقیق رسا ایجاب می‌کند که ماهیت را پیش از این وجود خاص دارای نوعی «ثبوت» بدانیم. پس عارفان که گفته‌اند «اعیان ثابته» در حال عدم دارای فلان حکم هستند مقصودشان، عدم این وجودهای خاص که در خارج از دیگر وجودها جدا هستند می‌باشد نه این که منظورشان عدم مطلق باشد. زیرا اعیان ثابته، معدوم مطلق نیستند، بلکه از لوازم اسماء الهی و در نتیجه موجود به وجود حق تعالی هستند (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج: ۶، ۱۸۷). همان‌طور که در گذشته دیدیم ابن عربی هم خروج اعیان ثابته به ورطه ظهور و وجود را، خروج از «عدم مطلق» نمی‌دانست، بلکه خروج از «عدم اضافی» و نسبی قلمداد می‌کرد.

از آن جا که در نظر ابن عربی این ذات الهی است که موجب تمایز و تفصیل

اعیان ثابتۀ در حضرت علمی می‌شود، خداوند را «فطرت» آنها می‌داند (ابن عربی، ج ۲، بی تا: ۷۰).

۲. تجلی

در راستای پرداختن به کیفیت ظهور برزخیت اعیان ثابتۀ در مراتب تجلی لازم است که به طور اختصار مفهوم «تجلی» را مورد بررسی قرار دهیم. معنای اصطلاحی تجلی در نزد عرفا عبارت است از: آشکار شدن ذات مطلق حق تعالی و کمالات ذاتی او برای خود او یا برای غیر او به نحوی که تجافی یا حلول یا اتحاد لازم نیاید. البته مفهوم تجلی در ادبیات عرفانی دارای مترادفاتی هم هست. جامی در *نقد النصوص*، فعل و تجلی را با «تنزل» و «تعین» مرادف می‌داند و آن را چنین تعریف می‌کند: «تمیز ذات را در هر مرتبه و حضرتی از مراتب و حضرات، تعین و تجلی و تنزل گویند». خود «تعین» قطع نظر از آنچه که با آن متعین می‌شود چیزی جز نسبت نیست که بدون متعین، متحقق نمی‌شود (جامی، ۱۳۷۰: ۳۴). صدرالمآلهین در *اسفار تجلی* را ظهور ذات احدیت و حقیقت واجبی در هر یک از مراتب ماهیات به حسب خود می‌داند (ملاصدرا، ج ۲، ۱۹۸۱: ۳۷۵). وی تعبیرهای «نزول» و «افاضه» و «تجلی» و «نفس رحمانی» و «محبت افعالی» و «علیت» و «تأثیر» را مرادف و همه را مصادیق نام ظهور ثانوی حق تعالی دانسته است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۷۵). «ظهور» از دیگر مترادفات تجلی است که آن را تعین امر مطلق دانسته‌اند؛ یعنی مطلق هنگامی مدرک و معلوم واقع می‌شود که متعین شود و به نسبت قیدی که بدان محدود شود، ظهور می‌نماید؛ چنانکه صدرالدین قونوی آن را چنین تفسیر نموده: «صورت هر چیزی که حقایق غیبی از آن حیث که در غیب قرار دارند جز به آن صورت آشکار نمی‌شود مظهر آن شیء می‌باشد و ظهور نیز نسبت تعین شیء است فی ذاته» (فناری، ۱۳۶۳: ۳۶). ابن ترکه در *تمهید القواعد*، تجلی را متعین شدن مطلق با یکی از تعینات معرفی می‌کند (ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۱۵۸).

اما در تعریف تجلی گفته شد که تجلی غیر از «حلول» و «اتحاد» و «تجافی» است. برای هر چه نزدیکتر شدن به مقصود عرفا از ظهور و تجلی بایستی این سه مفهوم نیز مورد مذاقه قرار گیرند. «تجافی» در لغت به معنای «جا خالی کردن» است.

تنزل به نحو تجافی به این شکل است که امر نازل شده وقتی در بالا هست در پایین نیست و وقتی هم که به پایین آمد در بالا قرار ندارد. در حقیقت این نحو از تنزل همان تنزل مکانی است که مستلزم تغییر در مکان و جابه‌جایی است. باریدن قطرات باران را می‌توان مصداقی برای تجافی دانست. قطره باران مادام که در ابر قرار دارد در پایین نیست و وقتی هم که به پایین آمد در بالا قرار ندارد. تجلی عرفانی به نحو تجافی به معنای جا خالی کردن نیست. یعنی حقیقتی که متجلی می‌شود بدون اینکه از جای خود و علو مکان خود حرکت کند در مراتب پایین هم حضور دارد. به همان اندازه که در مرتبه پایین حضور دارد به همان اندازه در مرتبه بالا هم حضور دارد. مثالی که برای تجلی می‌توان آورد مثال شخصی است که افکار خود را روی صفحه کاغذ می‌نویسد. در حقیقت نوشته‌ها، تجلی افکار ذهنی این شخص‌اند. اینکه امور ذهنی به صورت نوشته درمی‌آید هرگز به این معنا نیست که اینها از ذهن نویسنده خارج شده و بر روی صفحه کاغذ به صورت نوشته درآمده‌اند؛ بلکه در عین اینکه این مطالب روی صفحه کاغذ به صورت لفظ ظاهر شده‌اند در ذهن نویسنده هم حضور دارند. تجلی عرفانی در حقیقت این گونه است. اما گفته شد که تجلی با حلول و اتحاد هم مغایرت دارد. «اتحاد» عبارت است از یک چیز شدن دو چیز و «حلول» عبارت است از وارد شدن چیزی در چیز دیگر به طوری که اجزای حال در محل قرار بگیرد. با دقت در دو تعریف فوق واضح می‌شود که هر دو عنوان مذکور، متفرع بر تحقق دو امر در ابتدا می‌باشد که پس از آن با تغییری این دو امر یا به یک امر کاهش می‌یابد (در اتحاد) و یا یکی در دیگری رسوخ و نفوذ می‌نماید (در حلول).

حال با عنایت به این مقدمه و این مطلب که عقیده و نظریه عرفا مبتنی بر وحدت شخصی وجود و انحصار آن در وجود حق تعالی می‌باشد، طبعاً زمینه‌ای برای حلول و اتحاد وجود نخواهد داشت؛ چرا که هر دو عنوان مذکور فرع بر فرض دوگانگی بین حال و محل یا متحد و متحد به (لا اقل در مرتبه قبل از تحقق اتحاد یا حلول) می‌باشد (لاهیجی، بی‌تا: ۳۷۷). حلول امری در امر دیگر زمانی معنای درستی می‌یابد که اولاً دو امر داشته باشیم که هر دو مصداق بالذات وجود باشند و ثانیاً یکی از آنها به

نحو عرض یا به نحو دیگری، حال در دیگری شود (یزدان پناه، ۱۳۸۹: ۲۴۲). البته حلول دو شیء فی نفسه جایز و ممکن است (نظیر حلول عرضی از اعراض در جوهر) اما در اتحاد چنین نیست و طبق برهان عقلی و فلسفی، اتحاد دو شیء متحصل بالفعل محال عقلی می‌باشد، چه این اتحاد در خارج بخواهد محقق شود و چه در ذهن. عارفان برای تبیین غیریت تجلی با حلول یا اتحاد در مقام تشبیه به مسأله صورت در آئینه متوسل می‌شوند. در این مثال صورت در آئینه حلول نمی‌کند به این معنا که صورت وارد و داخل در جرم آئینه بشود؛ زیرا اگر ما آئینه را بشکنیم و خرد کنیم هرگز صورت را در اجزای آئینه پیدا نخواهیم کرد. از طرفی صورت با آئینه متحد نیز نمی‌شود؛ زیرا به وضوح غیریت صورت و آئینه قابل تمیز و تشخیص است. طبق این تحلیل بودن صورت در آئینه یا به عبارت بهتر رابطه بین صورت و آئینه نه به نحو حلول است و نه اتحاد. بنابراین، صورت نه در آئینه حلول می‌کند و نه با آن متحد می‌شود بلکه در آن متجلی می‌شود.

۳. حقیقت خیال (جایگاه هستی‌شناختی خیال)

بعد از پرداختن به دو مؤلفه اعیان ثابته و تجلی به مفهوم خیال و حقیقت آن از نگاه ابن عربی می‌پردازیم تا به رابطه این سه مقوله برسیم. می‌توان گفت که حقیقت خیال در نزد ابن عربی بر دو مؤلفه اصلی استوار است: ۱. تحول و دگرگونی؛ ۲. برزخیت.

۳-۱. تحول و دگرگونی

«و حقیقة الخيال التبدل فی کل حال و الظهور فی کل صورة... و ماسواه فهو الوجود الخیالی» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۳۱۳).

این تحول و دگرگونی از مؤلفه‌های اصلی خیال در تفکر ابن عربی است؛ به گونه‌ای که در نظر او استحاله صور در قوه متخیله از سرعت استحاله ارواح و معانی به صورت‌های متجسد که در وجود عماء پدیدار می‌شوند سریع‌تر است. البته نوع دیگری هم از استحاله هست که در عالم عناصر روی می‌دهد. مانند استحاله آب به هوا (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۱۶۳).

ابن عربی اجسام نوری مانند ملائکه را عاری از قوه خیال می‌داند زیرا این

موجودات خود عین خیال هستند و در غایت صفا و لطافت قرار دارند (ابن عربی، بی تا، ج ۴: ۳۸۹). در حقیقت خیال به منزله هیولایی است که هر صورتی را که حس عطا می کند می پذیرد و با به کارگیری قوه مصوره، صور مختلف را با هم ترکیب می کند (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۱۲۵).

۲-۳. برزخیت

مؤلفه محوری دوم در تفکر ابن عربی در مورد خیال، «برزخیت خیال» است. خیال شأنی برزخ گونه دارد و همواره حالتی حد وسط و میانه دارد. بین دو قطب وحدت و کثرت، ثبات و تغیر، حدود و قدم، و بالاخره در یک نگاه هستی شناختی کلان بین وجود و عدم در دوران است. همین مؤلفه در نظر ابن عربی خیال را به وسیع ترین عالم مبدل می کند. معنای این وسعت در این است که هیچ حضرتی از حضرات وجودی نیست مگر اینکه به نحوی مشتمل بر حقیقت خیال است. به این معنا که در غیر ذات الهی، حضرت و ساحت وجودی را نمی توان یافت که به هر نحو مشتمل بر عدم نباشد. ویژگی مهم برزخیت خیال در تفکر ابن عربی «وحدت و بساطت» آن است. بدین معنا که برزخ در ذات خود امری غیر منقسم است. امر برزخی به تمام حقیقت خود از دو طرف برزخ متمایز است. به این معنا که اگر با یک طرف خود از جهتی و با طرف دوم از جهت دیگر متفاوت باشد، لازمه آن این خواهد بود که بین این دو وجه برزخ هم فاصله و برزخی باشد. یعنی این دو وجه برزخ، به واسطه برزخی از هم متمایز شده باشند. حال اگر کلام را به برزخ این برزخ منتقل کنیم لازمه آن اثبات برزخ سوم خواهد بود که امر به تسلسل خواهد انجامید. طبق این بیان برزخ وظیفه اش این است که بین امور متقابل از جهتی ایجاد انفصال کند و از جهتی آنها را با هم متحد سازد.

حقیقت برزخ به تعبیر ابن عربی این است که در خودش برزخی نیست. لازمه بساطت برزخ این است که آن وجهی از برزخ که به واسطه آن از یک طرف جدا می شود عین وجه دیگری باشد که با آن از طرف دیگر جدا می شود و همین ضامن اتحاد دو طرف برزخ خواهد بود (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۵۱۸).

در نظر ابن عربی، خیال وسیع ترین عالم است. علت این وسعت در این است که

خیال، واسطه و برزخ میان دو عالم دیگر واقع می‌شود و در نتیجه خصوصیات آن دو را در خود جمع می‌کند. از همین روست که ابن عربی در برخی عبارات خود، از خیال تحت عنوان «برزخ» یاد می‌کند. برزخ چیزی است که میان دوشیء حائل می‌شود و آنها را از هم جدا می‌کند و در عین حال، صفات هر دو را هم در خود دارد. در چنین معنایی است که ابن عربی، کل ماسوی و عالم کون را «خیال» می‌نامد چرا که هستی و نیستی را از هم جدا می‌کند و صفات هر یک را هم داراست: «هر دو امری که مجاور هم قرار می‌گیرند، محتاج برزخی هستند که عین هر یک از آن دو نباشد و در عین حال، قوه هر کدام از آنها را داشته باشد. علت اینکه برزخ را اصطلاحاً برزخ نامیده‌اند این است که بین معلوم و غیر معلوم، معدوم و موجود، نفی و اثبات، معقول و غیر معقول، فاصله می‌شود» (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۱: ۳۰۴). و در جای دیگر این چنین عنوان می‌کند:

«در هستی غیر از برزخ چیزی یافت نمی‌شود. زیرا برزخ چیزی است که بین دو چیز دیگر قرار گرفته است» (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۳: ۱۵۶).^۳

عارف به واسطه قوه خیال است که خیال بودن عالم را درک می‌کند و با این قوه است که او حقیقتی را درک می‌کند که هم واحد است و هم کثیر، هم موجود است و هم معدوم، هم ظاهر است و هم باطن، هم خالق است و هم مخلوق و در عین حال نه واحد است و نه کثیر، نه موجود است و نه معدوم و ... ابن عربی می‌گوید:

«برزخ غیر از خیال نیست. اگر آن را درک کردی، و غافل نیز نبودی، می‌دانی که دیدگانت بر امر وجودی قرار گرفته و آن را درک کرده‌ای. از سوی دیگر با دلیل می‌دانی که در آنجا به هیچ وجه، چیزی نیست. پس آن شیء، که شیئیت وجودی را برایش اثبات و در عین حال نفی کردی چیست؟ این خیال است که نه موجود می‌باشد و نه معدوم، نه معلوم و نه مجهول، نه منفی و نه مثبت» (ابن عربی، بی‌تا، ج: ۱: ۳۰۴).

۳-۲-۱. دو نوع برزخ

اصطلاح «برزخ» در ابن عربی دو نحوه کاربرد دارد. یکی «برزخ اعلی» یا «برزخ البرازخ» و دیگری «برزخ» بدون هیچ قیدی. برزخ اعلی را ابن عربی «خیال مطلق» نیز

نامیده است (ابوزید، ۱۹۹۸: ۴۷). «خیال مطلق» در نظر ابن عربی خود به چهار گونه متجلی می‌شود: الوهیت، حقیقة الحقائق کلیه، عماء، حقیقت محمدیه.

اما «برزخ» در نظر او بعد از عالم خیال مطلق و در سیر تجلی ذات شامل «عالم معقولات» یا در لسان شرع «عالم امر» است. عالم معقولات هم در اینجا سه گونه تجلی دارد. نفس کلیه، طبیعت کلیه و هباء یا جسم کل. بعد از عالم امر، عالم عرش است که خود آن هم مشتمل بر چندین تجلی است: عرش، کرسی، فلک اطلس، فلک کواکب ثوابت.

و در نهایت آخرین عالمی که ابن عربی در سیر تجلیات وجود و ذات الهی مطرح می‌کند، عالم حس یا در لسان شریعت «عالم شهادت» است که در حقیقت عالم استحاله و دگرگونی است. همان گونه که مشاهده می‌شود، عالم معقولات کلیه خود برزخ بین عالم خیال مطلق و عالم عرش است و عالم عرش هم به نوبه خود برزخ بین عالم معقولات کلیه و عالم حس است.

۴. نسبت برزخیت خیال، تجلی و اعیان ثابتہ

بعد از شرح و توضیح خصوصیات اعیان ثابتہ، تجلی و خیال، به بررسی نسبت و رابطه وجودی این سه می‌پردازیم. ابن عربی از یک سو، عالم و ماسوی را تجلی خداوند می‌داند و از سوی دیگر آن را به مثابه «خیال» قلمداد می‌کند. پس می‌توان نتیجه گرفت که خیال بودن عالم همان تجلی بودن آن است. عالم از یک سو غیر خداست و بیشترین فاصله و بعد را از او داراست و از سوی دیگر خداوند در او تجلی کرده و یا به عبارت دیگر نزدیکترین چیز به خداوند است. همان گونه که مشاهده می‌شود مسأله تجلی هم در ذات و بنیان خود همانند وحدت وجود، مشتمل بر یک پارادوکس است که از آن تحت عنوان «پارادوکس تجلی» یاد می‌شود. دنیا حجابی است که در یک آن، هم حقایق متعالی و والاتر از خود را از انظار مخفی می‌سازد و هم تجلی گاه آن حقایق است؛ دریچه‌ای است که در عین حال به روی نور باطن و عقل بسته می‌شود و در همان حال بنا به ماهیت باطنی و نمادگونه‌اش به حقایق دنیای باطن و تجلیات ظاهری آن باز می‌شود. به عبارت دیگر، هیچ شیئی به

عنوان حقیقت خارجی یا پدیده مستقل وجود ندارد زیرا که مفهوم ظاهر، خود دال بر وجود باطن است (نصر، ۱۳۸۴: ۳۶).

همان‌گونه که پارادوکس وحدت وجود در حضرت خیال، ممکن و معنادار می‌شد، پارادوکس تجلی هم در این حضرت، ممکن و معنادار می‌شود. ابن عربی به عدم تبدل حقایق اذعان دارد و خداوند را ذاتی می‌داند که قبول هیچ تبدلی نمی‌کند و همین عدم تبدل، مناط وجود حقیقی داشتن برای اوست. خداوند وقتی در این وجود خیالی تجلی می‌کند به اقتضای حقیقت آن در وی تجلی خواهد کرد؛ بنابراین ذات که وجود حقیقی دارد در عالم ظهور نخواهد کرد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۳۱۳). او در جای دیگر تصریح می‌کند که عالم در خیال ظهور کرده است (تنها در خیال ظهور کرده است) و فی نفسه متخیل است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۵۳۶). ابن عربی با تمسک به کریمه «و ما رمیت إذ رمیت ولكن الله رمی» (انفال/۱۷) می‌گوید خداوند در این جا عین آن چیزی را که اثبات کرده، نفی نموده است و این بدان معناست که خداوند به صورت حضرت ختمی مرتبت ظاهر شده است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۶۰۷). در این نگاه اگر عالم به مثابه خیال و رؤیایی باشد، در این صورت بایستی تعبیر شود. به واسطه همین نگاه است که برخی از اندیشمندان، جهان بینی ابن عربی را تحت عنوان «شهود ما بعدالطبیعه خیال»، قلمداد می‌کنند (ایزوتسو، ۱۳۷۸: ۳۱). طبق همین مبنا ابن عربی عالم را متوهم می‌داند که وجودی حقیقی ندارد و خیال است؛ یعنی به خیال انسان می‌آید که امری مستقل و قائم به خود و خارج از حق است و حال آنکه این طور نیست (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۰۴).

گفته شد یکی از معانی خیال در ابن عربی (معنای دوم)، برزخ بین عالم مجرد محض و عالم مادی صرف است. دو عالم مجردات و محسوسات دارای اوصاف کاملاً متضاد و متقابل هستند: یکی عالم نور و سرور و دیگری عالم ظلمت و غرور، یکی عالم ثبات و وحدت و دیگری عالم تغییر و کثرت. عالم خیال در معنای (دوم) از خیال، عالمی است که برزخ این دو صفات متضاد و متقابل است که هم این است و هم آن و در عین حال نه این است و نه آن. امر مجرد و بی‌شکل به حضرت خیال هبوط کرده و دارای شکل و صورت شده است و امر مادی هم به این حضرت

صعود کرده به صورت مجرد ظاهر می‌شود. ابن عربی می‌گوید: «و خلق خلقا ان قلت فیه موجود صدقت و ان قلت فیه معدوم صدقت و ان قلت فیه لا موجود و لا معدوم صدقت و هو الخیال». (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۴۴۲).

گفته شد، در نزد ابن عربی، عالم خیال و رؤیایی است که بایستی تعبیر شود. در نزد او تعبیر این رؤیا و خیال این است که این صورت‌های محسوس، ظهورات و احوال خداوند هستند و غیر او نیستند؛ همان‌گونه که صور رؤیا و احوال خواب بیننده نیز غیر از خود او (یعنی ظهور او) چیز دیگری نیستند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۳۸۰). خداوند برای خلق خود، جز در صورت، ظاهر نمی‌شود. در این مسأله هم تردید نیست که صور تجلیات حق، مختلف و متعدد است. این اختلاف بدان جهت است که خداوند در یک صورت، دوبار تجلی نمی‌کند (مکی، ۱۴۱۷: ۱۴۲). ضابطه تجلیات طبق همین مبنا در دست عقل نیست و خرد هرگز نمی‌تواند تجلی حق تعالی را در یک صورت معین، مقید کند.

۴-۱. خیال، اصل وجود است

ابن عربی در جایی خیال را به عنوان «اصل الوجود» مطرح کرده است. معنای این عبارت را در زمینه نظریه تجلی می‌توان فهم کرد. حقیقت خیال مطلق، «عماء» نامیده می‌شود و خود این عماء هم تعیین نفس رحمانی است. عماء در نظر ابن عربی همان مقر و مأوای اعیان ثابتة است و به واسطه آن است که قیود زمانی و مکانی در عالم عین ایجاد می‌شوند. اسمائی که مخصوص این تجلی از خیال مطلق هستند را ابن عربی اسماء مخصوص به افعال می‌داند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۲۸۳). اساس عماء در واقع همان تجلی اول، تعیین اول یا تجلی حبی است که به واسطه آن اعیان ثابتة در حضرت علمی متحقق می‌شوند و به اعتبار دیگر همان فیض اقدس الهی است. گفته شد چون عماء از تجلیات خیال مطلق است، برزخ وجود مطلق و وجود مقید، قدم و حدوث و وحدت و کثرت است؛ ولی از آن حیث که مستوای اسم «رب» و مستقر اعیان ثابتة است و این اعیان هم وضعیت وجودی‌شان به این شکل است که نه معدوم‌اند و نه موجود، بایستی برزخیت عماء را در حقیقت تجلی برزخیت خیال در

دوگانه وجود مطلق و عدم مطلق دانست. حقیقت عمائیه از حیثی فعال و خلاق است و از حیثی منفعل و مخلوق. زیرا در همین حضرت وجودی است که حق بر خود تجلی می‌کند و به واسطه لوازم اسماء که همان اعیان ثابت‌هستند، وجود مخفی‌اش را متجلی می‌کند و از همین حضرت است که همه اشیاء با فیض مقدس خلق می‌شوند. طبق این تحلیل در نظام هستی‌شناسی ابن‌عربی می‌توان جریان خلقت را به یک اعتبار به خود خیال منسوب کرد. خداوند در همین حضرت است که خود را به صفات مخلوقاتش تشبیه می‌سازد و از همین رهگذر است که معرفت خداوند از طریق برزخ خیال صورت می‌پذیرد (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲: ۳۱۱-۳۱۲). برای نشان دادن اینکه خیال در حقیقت نقش محوری در جریان خلقت را داراست به سازوکار خلقت در اندیشه ابن‌عربی و ارتباط آن با اعیان ثابت‌هستند خواهیم پرداخت و نشان خواهیم داد که اساساً خیال گونه بودن ماسوا (ظهور حقیقت برزخ گونه خیال در مراتب تجلیات الهی) در حقیقت به وضعیت هستی‌شناختی اعیان ثابت‌هستند برمی‌گردد.

۲-۴. وضعیت وجودی اعیان و ارتباط آن با برزخیت خیال

پیش از این در مورد اعیان عنوان داشتیم که در نظر ابن‌عربی اعیان ثابت‌هستند از طرفی به وجود الهی موجودند و قائم به وجود حق تعالی هستند و به واسطه این قیام و نسبت می‌توان آنها را موجود نامید و از طرف دیگر چون قابلیت محض هستند، معدوم‌اند. شاید بتوان گفت علت اسناد معدومیت به اعیان به همین قابل محض بودن آنها برگردد. زیرا قابلیت امر مجعولی نیست و چون مجعول نیست متصف به وجود هم نخواهد شد؛ زیرا این وجود است که متعلق جعل قرار می‌گیرد و نه ماهیت.

۱-۲-۴. تحقق اعیان ثابت‌هستند، بستر برزخیت خیال

اما اعیان چگونه محقق شده‌اند؟ اساس خلقت با خروج ذات مطلق الهی با «تجلی» از اطلاق خویش آغاز می‌شود. این خروج از طور اطلاق و متعین شدن را همان خلقت و آفرینش نیز می‌توان نامید. اما تجلی حق بر دو نوع است: اول «تجلی علمی غیبی» که «تجلی ذاتی حبی» نیز خوانده می‌شود و به «فیض اقدس» تعبیر شده است که عبارت است از ظهور حق در صورت اعیان ثابت‌هستند در حضرت علم. دوم «تجلی

شهودی وجودی» که «فیض مقدس» نامیده شده و در این تجلی، حق به احکام و آثار اعیان ثابتة ظاهر می شود و در نتیجه عالم خارج وجود می یابد. تجلی ثانی مترتب بر تجلی اول و مظهر کمالاتی است که با تجلی اول در قابلیت و استعدادات اعیان مندرج شده است. به بیان دیگر اینکه؛ 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 به حضرت واحدیت نزول فرمود؛ 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 و هم مقبول از فیض اوست (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۳۷۳).

۴-۲-۱-۱. ظهور اعیان و تحقق برزخیت خیال

به نحوه تحقق اعیان اشاره کردیم. در این جا به مسأله ظهور اعیان و پیدایش موجودات در عالم خارج خواهیم پرداخت. سؤال این است که رابطه بین موجودات عینی با اعیان ثابتة چگونه است؟ از این موجودات عینی می توان تحت عنوان «اسماء» هم یاد کرد. عبارات ابن عربی و شارحانش در این خصوص در بادی امر دچار نوعی اضطراب است. از برخی عبارات آنها برمی آید که خود اعیان ثابتة در خارج موجود می شوند. ابن عربی در فتوحات مکیه می نویسد: «فالتجلی تغیر الحال علی الاعیان الثابتة من الثبوت الی الوجود» (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۳۰۴). این عبارت دلالت بر این دارد که خود اعیان در اثر تغیر حال به واسطه تجلی دوم (فیض مقدس) از حال ثبوت به وجود منتقل می شوند. عبارت دیگری از او مشعر به همین مطلب است: «وان الجود الاهی لا یزال یمتن علیها بالایجاد» (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۲۶۳). صدر الدین قونوی هم در مفتاح غیب الجمع و الوجود در این خصوص می نویسد: «والعالم لیس بشیء زائد علی حقائق معلومه لله تعالی معدومه اولاً متصفه بالوجود ثانیاً» (قونوی، ۱۳۷۴: ۲۱).

قونوی در این عبارت، اعیان ثابتة را در مرحله اول معدوم دانسته و در مرحله دوم به صفت وجود متصف دانسته است. فخرالدین عراقی هم در لمعات عباراتی با همین مضمون دارد: «عاشق (عین ثابت) سیراب آب حیات شد از خواب عدم

برخاست و قبای وجود در پوشید» (عراقی، ۱۳۸۶: ۳۸۶). اما در مقابل به عبارات دیگری بر می‌خوریم که دلالت بر این مطلب دارند که اعیان هرگز از کتم عدم خارج نشده و نمی‌شوند و آنچه از آنها ظاهر می‌شود تنها احکام و آثار آنهاست و نه خود آنها. ابن عربی در فتوحات مکیه عباراتی با این مضمون دارد به عنوان نمونه می‌نویسد: «ان الوجود لیس الا الله بصور احکام الاعیان الثابته الممكنات» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۵۴۳). وی ظهور حق تعالی را در واقع همان صورت احکام اعیان قلمداد کرده است. باز در جای دیگری می‌نویسد: «فاعیان العالم محفوظون فی خزائنه عنده و خزائنه علمه» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۱۰۸). ابن عربی در این عبارت به محفوظ بودن اعیان تصریح کرده است. شیخ اکبر در موضع دیگری از فتوحات با بیانی روشن‌تر این مطلب را به نوعی بسط می‌دهد. مضمون عبارت او این است که موصوف به وجود چیست؟ آیا خود عین ثابت است که از حالت عدم به حالت وجود در آمده یا حکم آن است که به عین وجود حق تعلق ظهوری یافته است؟ عبارت ابن عربی چنین است: «هل الموصوف بالوجود المدرك بهذه الادراکات العین الثابته انتقلت من حال العدم الی حال الوجود او حکمها تعلق تعلقاً ظهورياً بعین الوجود الحق تعلق صورة المرئی فی المرآة و هی فی حال عدمها» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۲۱۱). ابن عربی در فصوص الحکم که به نوعی آخرین و عمیق‌ترین نظرات عرفانی وی در آن منعکس شده است همین مطلب را ذکر کرده است. عبارت او در فصوص به این قرار است: «..لان الاعیان التي لها العدم الثابته فيه ما شمت رائحة الوجود فهی علی حالها مع تعداد الصور فی الموجودات» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۷۶). ابن عربی در اینجا اعیان را در حالت عدم خود ثابت می‌داند. نحوه تحقق احکام اعیان در خارج در نظر ابن عربی به مثابه تحقق صورت در آئینه است. به این نحو که صاحب صورت به مثابه عین ثابت است و صورت به مثابه ظهور آن در عالم عین. عبد الرحمن جامی در نقد النصوص می‌نویسد: «آثار الاعیان الثابته فيه، فتوهم ان الاعیان ظهرت فی الوجود و بالوجود و لم تظهر هی و لاتظهر ابداً... والبطون صفة ذاتية للاعیان...» (جامی، ۱۳۷۰: ۴۸). همان‌گونه که مشاهده می‌شود او بطون را صفت ذاتی برای اعیان قلمداد کرده است. پر واضح است که در این صورت این صفت از اعیان قابل انفکاک نخواهد بود.

با توجه به این دو دسته اظهار نظر در خصوص اعیان ثابته می‌توان گفت که نظرگاه نهایی در مورد موجود شدن اعیان، تحقق آثار و احکام آنها در خارج است نه خود آنها. در حقیقت عبارات دسته نخست به منزله مطلق است که با عبارات دسته دوم مقید می‌شوند. به عبارت دیگر مقصود از موجود شدن اعیان در عالم عین، موجود شدن آثار و احکام آنهاست.

در این جا دو وضعیت وجودی برای اعیان در نظر گرفتیم. یکی اعیان به اعتبار وضعیت فی نفسه شان و دیگری اعیان به اعتبار نسبتی که با موجودات خارجی و عینی دارند. در اعتبار اول گفته شد که اعیان از حیث نسبتی که با ذات حق دارند و به آن قیام دارند مصحح حمل موجودیت بر آنها وجود دارد. ولی به اعتبار اینکه ازلاً مجعول نبوده اند، می‌توان گفت که معدوم‌اند. اعیان در این وضعیت نه وجود دارند و نه معدوم‌اند؛ بلکه فقط «ثبوت» دارند. سلب وجود از اعیان در حقیقت سلب وجود مطلق است. زیرا مطابق با قرائت وحدت شخصی از وجود که ابن عربی بدان پایبند است، وجود شخص فارد و حقیقت واحدی است بدون تکثر در مراتب که منحصر در ذات اقدس الهی است و ماسوای او تنها ظهورات و تطورات آن ذات یگانه به شمار می‌آیند. از سوی دیگر دیدیم که اعیان به عنوان صور علمی پروردگار واسطه‌ای در تحقق ماسوا و موجودات عینی و خارجی هستند؛ بدین نحو که موجودات خارجی در حقیقت در اثر فیض مقدس، ظاهر کننده آثار و احکام اعیان ثابته هستند. پس موجودات عینی چیزی جز همان آثار و احکام اعیان نیستند و از طرفی بنا بر اصل تبدل ناپذیری اعیان ثابته که به آن اشاره شد این حکم برزخیت با ظهور در عالم عین پابرجا خواهد بود. بنابراین آنچه که به عنوان ماسوا نامیده می‌شود در حقیقت همان وضعیت وجودی اعیان را دارا خواهد بود. وضعیت وجودی اعیان وضعیتی برزخ گونه بود به نحوی که نه می‌توان گفت موجودند و نه می‌توان گفت معدوم‌اند. ماسوا هم همین وضعیت هستی‌شناختی را دارد. به عبارت روشن‌تر این حکم برای تک تک موجودات عینی صادق است که نه موجودند و نه معدوم زیرا تک تک موجوداتی که در خارج موجود شده‌اند، هر یک در حضرت علمی پروردگار دارای یک عین ثابت‌اند و از آن جا که ماسوا هم چیزی جز این موجودات

نیست ماسوای خداوند هم وضعیتی برزخ گونه دارد. این وضعیت برزخ گونه همان است که «خیال» نامیده می شود. طبق این تحلیل بین سه مقوله «تجلی»، «اعیان ثابته» و «خیال» رابطه ای منطقی برقرار است.

۵. نتیجه

با تحلیل سه مؤلفه «اعیان ثابته»، «تجلی» و «برزخیت خیال» در نهایت بین آنها رابطه ای منطقی ترسیم می شود. بدین نحو که اعیان ثابته از آنجا که خود دربردارنده طبیعتی واسطه گون و برزخ وار هستند، به واسطه فرآیند تجلی ذات از ممکن غیب و مرتبه تعیین علمی به ورطه ظهور در عالم عین رسیدند و از آنجا که حکم اعیان در مرحله ظهور از علم به عین، تبدل ناپذیر است، همین حکم (خصیصه برزخیت) تحقق خارجی خواهد یافت و تحقق خارجی همین حکم برزخیت اعیان از عالم علم، بنیان حقیقت خیال را در عالم عین و ماسوای حق تعالی تشکیل می دهد. با این توصیف بنیان حقیقت خیال که برزخیت است در اصل به وضعیت هستی شناختی اعیان ثابته در علم الهی برمی گردد و منشأ آن همان طبیعت واسطه گون اعیان است.

پی نوشت ها

۱. از نظر معتزلیان، «ثبوت» اعم از «وجود» است و عدم اعم از نفی. اشیائی هستند که وجود ندارند ولی ثبوت دارند و در مقابل اشیائی هم هستند که معدوم نیستند بلکه منفی اند چون ممکنات معدوم. این نظریه ای است که متکلمان برای حل اشکال علم الهی به مخلوقات قبل از خلقت مطرح کرده اند. مرحوم سبزواری این قول را قولی پریشان می داند. زیرا به اقتضای آن می بایست میان وجود و عدم، واسطه ای محقق باشد که در وزان تفکر فلسفی امری مردود است. وی در این بیت از منظومه حکمت بدین قول معتزله اشاره می کند:

و جعل المعتزلی الثبوت عَم	مِن الوجود و مِن النفی العدم
فی النفی و الثبوت ینفی وسطاً	و قولهم بالحوال کان شططاً
بصفه الموجود لا موجوده	کانت و لا معدومه محسوده

۲. از این بحث گاهی با عنوان «زیادت وجود بر ماهیت» هم یاد می شود. مفهوم وجود در ذهن غیر از مفهوم انسان و چوب و دیگر مفاهیم ماهوی است. یعنی نه عین آنهاست و نه جزء آنها. و به دیگر سخن، معنای زیادت وجود بر ماهیت آن است که عقل می تواند در ظرف تحلیلات خود، فی المثل مفهوم درخت را از مفهوم وجود، جداسازد و مفهوم وجود را بر آن حمل کند. عروض وجود بر ماهیت، در ظاهر با اشکال قاعده فرعیه رو به روست. زیرا متفرع بر ثبوت و تقرر ماهیت است. حکما برای تفصی از این اشکال راه حل هایی ارائه کرده اند که ملاصدرا به آنها در

- کتاب *شواهد الربوبیه* اشاره کرده است و در نهایت نظر مختار خود را ارائه کرده است. (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ۱۱-۱۲).
۳. ملای رومی هم در دفتر اول مثنوی ضمن قصه پادشاه و کنیزک به برزخیت عالم خیال اشاره کرده است: (بلخی، ۱۳۸۰، ۸).
- می‌رسید از دور بر شکل هلال نیست بود و هست بر شکل خیال
نیست وش باشد خیال اندر روان تو جهانی بر خیالی بین روان

منابع

۱. ابن عربی، محی‌الدین، *الفتوحات المکیه*، مؤسسه دار صادر، بیروت، بی تا.
۲. _____، *انشاء الدوائر*، لیدن، ۱۳۳۶.
۳. _____، *فصوص الحکم*، انتشارات الزهراء، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۰.
۴. ابوزید، نصر حامد، *فلسفه التأویل* (الدراسة فی تأویل القرآن عند محی‌الدین ابن عربی)، المرکز الثقافی العربی، چاپ چهارم، بیروت، ۱۹۹۸.
۵. ایزوتسو، توشیهیکو، *صوفیسم و تائوئیسم*، ترجمه محمد جواد گوهری، انتشارات روزنه، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۸.
۶. بلخی، جلال‌الدین محمد، *مثنوی معنوی* (تصحیح رینولد نیکلسون)، انتشارات سوره مهر، چاپ دوم، تهران، ۱۳۸۰.
۷. جامی، عبدالرحمان، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۰.
۸. _____، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران، بی تا.
۹. رازی، فخرالدین، *شرح الاشارات*، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی، قم، بی تا.
۱۰. سبزواری، حاج ملاهادی، *شرح منظومه السبزواری*، مؤسسه الوفاء، چاپ دوم، بیروت، ۱۲۸۸ (ق).
۱۱. سهروردی، شهاب‌الدین، *مجموعه مصنفات شیخ اشراق* (مجلد دوم)، انجمن حکمت و فلسفه، تهران، ۱۳۵۳.
۱۲. شیرازی، صدرالدین محمد، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، ترجمه محمد جواد مصلح، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۶۶.
۱۳. _____، *الاسفار الاربعه*، دار احیاء التراث، بیروت، ۱۹۸۱.
۱۴. عراقی، فخرالدین، *دیوان عراقی* (به ضمیمه متن لمعات)، سازمان چاپ و انتشارات جاویدان، تهران، ۱۳۸۶.
۱۵. قونبوی، صدرالدین، *مفتاح غیب الجمع و الوجود*، تصحیح محمد خواجوی، انتشارات مولی، چاپ اول، تهران، ۱۳۷۴.
۱۶. قیصری، داوود، *شرح فصوص الحکم*، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم، تهران، ۱۳۸۶.
۱۷. لاهیجی، شمس‌الدین محمد، *مفاتیح الاعجاز* (شرح گلشن راز)، علمی، بی تا.
۱۸. مکی، ابوطالب، *قوت القلوب*، مکتبه دارالتراث، چاپ اول، قاهره، ۱۴۱۷.

۱۹. نصر، سیدحسین، دین و نظام طبیعت، ترجمه محمد حسن فغفوری، انتشارات حکمت، چاپ اول، تهران، ۱۳۸۴.

۲۰. یزدان پناه، سید یدالله، مبانی و اصول عرفان نظری، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ دوم، قم، ۱۳۸۹.

