

تحلیل انتقادی آراء ابن تیمیه بر انگاره عرفانی «اعیان ثابتة»

رضا جلیلی*
مرتضی خسرو شاهی**

چکیده

از منظر ابن تیمیه، اعیان ثابتة را باید یکی از ارکان مهم نظریه وحدت وجود دانست. او بر این باور است که ثبوت معدوم و شیء دانستن آن از سوی ابن عربی، کفر آمیز و بدتر از نظریه ثابتات ازلی معتزله است. مقاله پیش رو که با شیوه توصیفی-تحلیلی و به روش کتابخانه‌ای به بررسی سخنان ابن تیمیه پرداخته است، می‌کوشد تا به تبیین این دیدگاه بپردازد و آراء وی را تحلیل و بررسی کند. ابن تیمیه را می‌توان در یک نظر کم بهره از علم عرفان و اصطلاحات آن دانست؛ چرا که در سرتاسر آثار خود با ذهنی تحصّلی و مادی‌گرایانه و نیز بدون توجه به زبان و اصطلاحات رایج عرفانی به نقد اصول و مبانی آن پرداخته است. اعیان ثابتة در منظومه فکری ابن عربی، در حضرت علمی (تعین ثانی) حق تعالی، دارای شئیت ثبوتی است نه شئیت وجودی و با تجلی اُسماء و صفات الهی مستقیم مرتبط است. بر این اساس وی معتقد است، اسمای الهی از مسیر اعیان ثابتة ظهور می‌یابند و اعیان خارجی مظاهر و آثار وجودی اعیان ثابتة‌اند؛ بنابراین باید گفت: نه اشکالات ثابتات ازلی دامن‌گیر این نظریه است و نه انتقادات ابن تیمیه. ریشه اشکال نقدهای ابن تیمیه در مبانی هستی‌شناسی و معرفت‌شناختی او دارد.

کلیدواژه‌ها: اعیان ثابتة؛ معدوم ثابت؛ ابن تیمیه؛ ابن عربی؛ عرفان.

مقدمه

ابن تیمیه را باید عالمی پُر تألیف و پرکار دانست که در عرصه‌های گوناگون علمی آثار متعددی

بر جای گذاشته است. این آثار، نشان می‌دهد که وی عقل و علوم عقلی را در مقابل دین و شریعت می‌داند. او تعقل در باب مسائل ماوراء طبیعی را همچون سلف خود ممنوع و پرسش از آن را بدعت می‌داند (ر.ک: اله‌باشتی، ص ۱۴۴ و میرهاشمی، ص ۱۷۵)؛ در هندسه‌شناسی او، خدای سبحان غیب مطلق و مجرد تام نیست؛ بلکه خداوند در قیامت به‌عنوان پاداش مؤمنان با چشم سردیده می‌شود (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۲۳). همچنین تقسیم موجود به واجب و ممکن را نمی‌پذیرد (همان، ج ۳، ص ۳۲) تا از پذیرش فرض موجودات قدیم که واجب نیستند امتناع کرده باشد. ابن تیمیه نه تنها در سیاست، بلکه در تمام شئون تفکر خود، گفتار، رفتار و نوشتار آمویانه (به سبک بنی‌امیه) عمل می‌کند و بدین‌وسیله ظاهرگرایی، عقل‌گریزی و مادی‌گرایی را در آثار خود تئوریزه کرده است (ر.ک: جلیلی و بوالحسنی).

ابن تیمیه معتقد است «وحدت وجود» بر دو پایه لرزان استوار است که به کفر و الحاد می‌انجامد. وی با جستجو در کلمات ابن عربی، قونوی، تلمسانی و فرغانی، «عینیت خالق و مخلوق» و «أعیان ثابتة» را دو رکن اصلی وحدت وجود معرفی می‌کند.

آنچه باید گفت آن است که ابن تیمیه وحدت وجود را همان حلول و اتحاد می‌داند؛ درحالی‌که وحدت شخصی وجود به معنای نفی تحقق عینی از ماسوی الله و پذیرش وجود داشتن آنها به تبع وجود حق که به‌عنوان تجلیات و شئون حق است به معنی حلول غیر حق در حق یا اتحاد غیر حق با حق نیست؛ زیرا لازمه حلول و اتحاد، دوگانگی در تحقق و وجود است؛ این در حالی است که تحقق و موجودیت بالذات فقط در انحصار حضرت حق است. پس باید پرده اوهام را کنار زد و فقط به یک موجود و وجود بالذات باورداشت و هر چه غیر حق تعالی است به معنای تحقق بالذات آن نیست بلکه از شئون و تجلیات حق است (معلمی، ج ۱، ص ۶۱۴)؛ بنابراین هرگونه دوییت و ثنویت در این مقام عین ضلالت است؛ و دوییتی وجود ندارد تا با حق متحد شود یا در او حلول کند.

«همه چیز تو راستی آنکه جز تو نباشد، و هرکس چیزی جز تو موجود بیند احوال و دویین می‌باشد». تذکر این نکته خالی از لطف نیست که صعب و مستصعب عرفان فراوان است؛ بیان اطلاق ذاتی که هیچ حکمی و وصفی نمی‌پذیرد در عین حال به نفس احاطه و سعه (در مقام ظهور) با اشیاء عینیت دارد صعوبت دارد. توصیف حقیقت در لباس عبارات مانند ریختن «بحر در کوزه» است. برخی افراد حتی بین تناهی و عدم تناهی مقداری در فلسفه و عدم تناهی

وجودی حق در عرفان تفاوت قائل نشده لذا «نامتناهی بودن خداوند» را محال، موهوم و توهم نظریه پردازان وحدت وجود دانسته‌اند (ر.ک: میلانی، ص ۱۹).

از انتقادات ابن تیمیه باید این گونه استنباط کرد که وی هیچ کدام از مبانی و لوازم آموزه وحدت وجود را نمی‌پذیرد و بین مفهوم وجود مطلق و وجود مطلق خارجی فرقی نمی‌گذارد. وجود مطلق مقصود عارفان که اعلا مرتبه وجود است، اطلاق و وحدت حقیقت ذاتی اوست؛ وجود مطلق منزله و رها از هرگونه قیدی است حتی از قید اطلاق. آن گاه که در متن موجودات حاضر می‌شود وجود حق از حیث اطلاق مقسمی حضور دارد و از حیث همان اطلاق غیر آن موجودات است (ر.ک: جلیلی و بوالحسنی)؛ اما ابن تیمیه بدون توجه به مقصود گوینده و فروعات این سخن، در فتاوا و رسائل خود آن را کفر صریح دانسته است^۱ (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۱۶۱ و ۱۴۳). وی وجود مطلق عارفان را یک مفهوم ذهنی و مطلق کلی عقلی یاد می‌کند که فقط در ذهن موجود است: «گروهی به ثبوت اعیان در عدم قائل نیستند؛ بلکه معتقدند: وجودی نیست مگر وجود حق؛ اینان بین مطلق و معین فرق می‌نهد؛ وجود مطلق را همان می‌دانند که در موجودات متعین شده و در خارج سریان دارد؛ مانند حیوانیت و انسانیت که برای هر حیوان و انسانی ثبوت دارد؛ چنین چیزی کلی طبیعی نامیده می‌شود. آنها وجود مطلق را احاطی دانسته و می‌گویند: وجود مطلق از هر قیدی اطلاق دارد. این وجود نزد تمام عقلا فقط در ذهن یافت می‌شود نه خارج، آن گونه که نقطه، سطح و جسم مطلق، وجود خارجی ندارد بلکه فقط وجود ذهنی دارد» (همو، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۳۰۷).^۲ او همچنین ذهنی بودن وجود مطلق را به ارسطو و پیروان او در پاسخ به افلاطون مستند می‌کند. ابن تیمیه در اینجا مانند بیشتر موضع‌گیری‌هایشان تفاوت بین مفهوم وجود مطلق و مصداق وجود مطلق (عمداً یا سهواً) غافل می‌شود؛ حال آنکه عارفان مصداق بالذات خارجی وجود مطلق را خداوند می‌دانند (ر.ک: همو، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۱۶۲).

ابن تیمیه با تقسیم وجود به غیب و شهادت نشان می‌دهد که دیدگاه هستی‌شناسانه وی ریشه در محسوسات دارد: غیب را چیزی می‌نامد که از مشاهده و نظر، پنهان (مانند ملائکه) است و در آخرت مشهود خواهد شد (همو، ۲۰۰۵، ج ۱، ص ۳۰۸)؛ منکر موجودات مجرد و غیر مادی است (آنچه را که حکما مفارق می‌نامند) حتی مجرد خداوند را نمی‌پذیرد و هستی را در محسوسات منحصر نموده و موجودات عالم غیب را نیز محسوس می‌انگارد و می‌نویسد: والملائكة يمكن أن يشهدوا و يروا و الرب تعالى يمكن رؤيته بالأبصار (همان، ص ۳۱۰).

طبیعی است فردی با چنین هستی‌شناسی مادی‌گرا (جسم‌گرا) و حس‌گرایانه درباب اعیان ثابت‌ه چگونه داوری خواهد کرد؟ (ر.ک: اله‌بداشتی، ص ۱۴۵ و میرهاشمی، ص ۱۷۷). این در حالی است که جسم‌گرایی را به شیعیان نسبت داده است (ر.ک: نصیری و مروجی، شماره ۲۵، ص ۱۳۳).

اعیان ثابت‌ه در عرفان

اعیان ثابت‌ه از کلید واژه‌های محوری و جزء مهم‌ترین نوآوری‌ها و ابداعات ابن‌عربی است (یزدان‌پناه، ص ۴۶۳)؛ در اهمیت و جایگاه این اصطلاح در آموزه‌های عرفانی همین بس که ابن‌تیمیه آن را، یکی از دو رکن و اصل اول اندیشه ابن‌عربی دانست. تبیین فنی و علمی این آموزه می‌تواند گره‌های زیادی را باز کند و نتایج علمی مشکل را از منظر عرفانی حل کند؛ در واقع ابن‌عربی با ارائه نظریه اعیان ثابت‌ه تحلیل نوینی در مسئله تبیین علم الهی (علم پیشین حق تعالی به اشیاء قبل از ایجاد)، تجلی حق و آفرینش، مسئله اختیار انسان و نفی جبر و تفویض، قضا و قدر عرضه نمود و بر الهیات عرفانی در راستای استدلالی نمودن مشهودات عارف در پیچه‌ای نو گشود. البته در این میان مسئله علم پیشین حق، به اشیاء قبل از ایجاد و مسئله اختیار انسان، از مهم‌ترین و چالشی‌ترین فروع و لوازم فلسفی موضوع اعیان ثابت‌ه است؛ آثار و تحلیل‌های نظریه‌پردازان عرفان نظری در طی تاریخ این علم نشان می‌دهد آنها همواره درصدد توجیه و پاسخگویی به این چالش فکری بوده‌اند.

بنابراین عارفان در مباحث خود مبانی، ویژگی‌ها و احکامی مانند «عدمی بودن؛ عدم معجولیت؛ شیئت ثبوت و مرآتیت» برای اعیان ثابت‌ه ذکر کرده‌اند.

پیشینه اعیان ثابت‌ه

استعمال اصطلاح اعیان ثابت‌ه پیش از محی‌الدین سابقه ندارد؛ تعبیر «ثابتات ازلیه» از ابداعات و واژگان اختصاصی برساخته کلام اعتزالی است. اما ظاهراً نخستین بار شیخ اکبر با گرت‌برداری و وام‌گیری زبانی از معتزله، این واژه را با مفهوم جدید در تاریخ عرفان برای بیان دیدگاه خود درباره علم پیشین الهی به موجودات پیش از ایجاد به استخدام دستگاه عرفانی خود درآورد. پس از وی نیز با مباحث قونوی، جندی، فرغانی، قیصری و دیگر پیروانش تبیین فنی گردید و به‌عنوان یک اصطلاح مستقر عرفانی شناخته شد؛ البته پیشینه و دیرینه تاریخی مفهومی این آموزه به لحاظ محتوایی - با ملاحظه تمایزات - متناظر به اندیشه‌های کهنه بشری و قابل تطبیق و مقایسه با

آنهاست (ر.ک: شجاری)؛ می‌توان ردپای این مفهوم را در حکمت گاهانه ایرانی و فروهر زرتشتی؛ هیولای اولی ارسطو؛ عقل اول فلوطین؛ مُثُل افلاطونی^۳ و عقل بذری جاستین قدیس با تعبیر دینی و اسطوره‌ای و فلسفی مشاهده کرد (ر.ک: خاتمی، ص ۵۴-۴۸ و شجاری). پس از ظهور اسلام نیز حکمای مشاء و متکلمان معتزله با طرح بحث صور مُرتسمه و ثابتات اُزلیه درباره این مفهوم نظریه‌پردازی کرده‌اند (خاتمی، ص ۵۵).

کلید واژه‌های معدوم ثابت، شیء ثابت و ثابت ازلی نخستین بار از سوی ابویعقوب حشام ابداع و وارد علم کلام معتزله شد و با عنایت شاگردانش ابوعلی و ابوهاشم جُبّایی و قاضی عبدالجبار پرورش یافت. در واقع اصطلاح ثابتات ازلی در فضای ادبیات کلامی این گروه پرتکرار و قابل فهم است. طبق این باور اعتزالی ثبوت اعم از وجود است و شیء اعم از موجود است و معدوم (ممتنع) اعم از منفی است؛ آن‌ها معدوم ممتنع و ممکن را منفی نامیدند. در این میان -همان گونه که ابن تیمیه نیز اشاره کرده - معدوم ممکن را ثابت دانسته و از ثابتات ازلی در خارج (نه در ذهن) سخن گفتند. برای ذوات و اعیان معدوماتی که وجودشان ممکن هست، در عدم پیش از وجود خارجی ثبوت و تقرر قائل شدند؛ برخلاف فلاسفه این تقرر و ثبوت ماهیات را در خارج دانستند. در پندار معتزله «تأثیر فاعل، یعنی خداوند، در این ذوات و ماهیات این است که به آنها لباس هستی می‌پوشاند، نه اینکه تقرر و ثبوت می‌بخشد، زیرا این ذوات و ماهیات، متقرر و ثابت ازلی بوده‌اند» (جهانگیری، ص ۳۷۸). در حقیقت معتزله با ازلی، غیر مجعول و ثابت دانستن ذوات، اندیشه جدیدی با مفهوم‌سازی خاصی بنیان نهادند؛ با تقسیم معدوم به ممتنع و ممکن دیگر وجود و عدم نقیض نبودند، بلکه ثبوت و تقرر و عدم نقیض یکدیگر شدند (فخر، ج ۱، ص ۴۵). آنها با ثابت دانستن معدوم ممکن بین وجود و عدم واسطه قائل شدند. این مفهوم‌پردازی به همین جهت با مخالفت متکلمان اشاعره واقع گردید^۴ و امثال ابن تیمیه نیز طبق عادت مألوف خود آنها را تکفیر نمود.

مفهوم‌شناسی اعیان ثابتة

اعیان ثابتة از مباحث مهم هستی‌شناسی عرفانی و از دستاوردها و آموزه‌های عرفان نظری در بحث اسماء و صفات الهی‌اند. یکی از لوازم اسماء و صفات و ناظر به آن، بحث اعیان ثابتة است؛ رابطه اعیان ثابتة و اسماء و صفات، کلید فهم بسیاری از مقولات وجودشناسی (علم الهی، قضا و قدر، جبر و اختیار، خیر و شر) است. پیش‌تر اشارت رفت که ابن عربی واژه و مفهوم اعیان ثابتة را از

معتزله گرفته است. حال این پرسش مطرح است که آیا این دو آموزه کلامی و عرفانی را می‌توان یکسان انگاشت؟ ابن تیمیه کفر اعیان ثابت را بیشتر و بدتر از نظریه معتزله دانست؛ برای اعتبارسنجی داوری او باید اعیان ثابت را از منظر ابن عربی و تابعانش با ثبوتات ازلی سنجید سپس محاکات نمود.

اعیان ثابت از پیچیده‌ترین مسائل عرفانی است (کاشانی، ج ۱، ص ۱۹۸). اهل معرفت با لحاظ‌های گوناگون برای آن اسامی دیگری نظیر: صور علمیه الهیه، حقیقت ازلی اشیاء، حروف غیبیه، حروف عالیات، حروف معنوی، اعیان حقایق، صور اسما الهیه، ارواح حقایق خارجی، قوایل کلیات الهیه و شئون ذاتی حق بیان نموده‌اند (نوروزی، ص ۴۹)؛ برای این اصل لایتغیر وجود اشیاء، محی‌الدین اعیان ثابت، سعد الدین حمویه نیز به جای آن، اصطلاح «اشیاء ثابت» و نسفی «حقایق ثابت» را پیشنهاد کرده‌اند (نسفی، ص ۲۴) اما همگی به یک حقیقت اشاره دارد؛ توجه به مصطلحات قوم نشان می‌دهد آنها به تبعیت از ابن عربی، به ذوات، حقایق و ماهیات اشیاء در «تعین ثانی و موطن علم حق» اشاره دارند.

بیان نکته استطرادی در باب زبان عرفان و اشکالات ابن تیمیه

پیش از ورود به تبیین و بررسی سخنان ابن تیمیه لازم است استطراداً مطلب مهمی را در باب نقد افکار و اندیشه‌ها مورد تأکید قرار دهیم. همان‌طور که پیشتر اشاره شد، انتقادات ابن تیمیه بر دیدگاه‌های مخالفانش (چه رسد به عارفان) نه تنها همدلانه نیست بلکه با ذهنیتی عوامانه و ظاهر‌گرایانه و بدون توجه به مقصود عارفان از استخدام تعابیر عرفانی به نقد و تکفیر آنان نشسته است. التفات به زبان عرفان در قاموس فکری و ذهنی وی جایی ندارد که اگر داشت عینیت را حلول و اتحاد یا همه‌خدایی نمی‌پنداشت. عرفان نظری که وظیفه برهانی نمودن مشهودات عارف را بر دوش می‌کشد، دارای مبادی تصویری و تصدیقی است. عارفان برای بیان‌پذیری و برهانی نمودن مشهودات خود در قالب استدلال اصطلاحات خاص خود را دارند؛ اهل معرفت تصریح کرده‌اند: «هر علمی را بیانی است و هر بیانی را زبانی است و هر زبانی را عبارتی و هر عبارتی را طریقی و هر طریقی را جمعی‌اند مخصوص» (تذکره الاولیاء، ج ۲، ص ۷۰؛ به نقل از فولادی ص ۸۵) حتی کتاب‌هایی با عنوان اصطلاحات عرفان (اصطلاحات الصوفیه. عبدالرزاق کاشانی) نگاشته‌اند. از قرون نخستین عارفان جنبه تبیینی و تأویلی زبان عرفان را در گفتار و نوشتار خود ایضاح نموده و در گذر دوران سطح زبان عرفان را گسترده‌تر و روشن‌تر نموده‌اند: سطح

تناقضی، رمزی، استدلالی (عقلی) و استنادی (نقلی) (ر.ک: فولادی، ص ۱۵۳) همین، فهم مبادی و مبانی عرفان را صعب بلکه مُستعصب نشان می‌دهد. در اینجا به چند نمونه اشاره می‌شود:

۱. اعتباری بودن ماسوی الله یا وهم و خیال پنداشتن عالم کثرات تعریف و تبیین خاص عرفانی دارد.

۲. وجود در اصطلاح عارفان یا کون با اصطلاح وجود در فلسفه متفاوت است (ر.ک: جوادی آملی، ص ۱۹۱).

۳. تشخیص در دیدگاه فلاسفه با تشخیص عرفانی یکسان نیست. نزد فلاسفه تشخیص همان عوارض و امارات نسبی‌ای است که فاقد وجوه مستقل هستند؛ در نتیجه حاصل و حاضر برای خود نخواهد بود اما تشخیص نزد اهل عرفان به معنی همان وجود مطلق است که غیری در مقابل آن نیست و تمایز او به احاطه است (همان، ص ۳۳۱).

۴. واژه اطلاق در اطلاق مقسمی ذات بی‌آنکه وصف یا قید آن باشد عنوان مُشیر است و مقصود عارفان با فلاسفه در این باب به یک معنا نیست (همان، ص ۱۹۷).

۵. نمونه دیگر مفهوم «شیئیت» است؛ اعیان ثابتة از منظر عرفانی عدم مضاف است نه عدم مطلق؛ به این بیان که به اعتبار خارج معدوم‌اند و به اعتبار وجود علمی موجوداند. لذا بین شیئیت ثبوتی و شیئیت وجودی تمایز وجود دارد.

۶. مطلب دیگر؛ آن‌چنان که فهم آموزه توسل، استغاثه و زیارت در قاموس تشیع با ذهنیت و پیش‌فرض‌های سلفی و ظاهرگرایانه صعب مستعصب است (شاید هم ناممکن) قضاوت آنها درباره آموزه‌های عرفان نظری نیز همین‌گونه است؛ بنابراین در هر نقدی بر عرفان لازم است به مفهوم‌سازی و مفهوم‌پردازی عارفان از واژگان توجه شود.

البته درباره اهداف و نیت انسان‌ها داوری نمی‌کنیم؛ اما معتقدیم بدون اعتناء به مقصود قوم و از ظن خود نمی‌توان به حقیقت رهنمون شد. «هرکسی از ظن خود شد یار من از درون من نجست اسرار من».

به هر روی کسی که صرفاً از فضای کلام یا فلسفه اغتذاء می‌کند و با اصطلاحات و مفاهیم این علوم سروکار دارد بدون عنایت به مفاهیم و زبان اهل معرفت در بادی عرفان، کُمت او کُننگ است و مرکب راهواری در اختیار ندارد. تعابیر و تعاریف هر علمی مختص به همان است و نمی‌توان آنها را برای اعتبارسنجی و معیار علوم دیگر مانند عرفان که موضوع، مسائل و مبادی آن

متمایز با دو علم پیشین است قرارداد. این امری بدیهی است که در آثار ابن تیمیه مغفول مانده است.

۵. تبیین اعیان ثابت از منظر ابن تیمیه

اصل اولی که ابن تیمیه از سخنان ابن عربی و شارحان مکتب وی، استخراج نموده و بر آن تاخته است، اصل «المعدوم شیءٌ ثابتٌ فی العدم» یا همان «اعیان ثابت» است. وی پیش تر وجود مطلق عرفانی را رد کرده و آن را یک مفهوم ذهنی برشمرده است و عقیده دارد که «این اصل از آن معتزله است؛ ابو عثمان الشحام و شیخ ابی علی جبایی از نخستین کسانی هستند که معدوم را «شیء ثابت در عدم» می دانستند (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۱۴۳). آنان ماهیات و اعیان را ثابت، غیر مجعول و غیر مخلوق می دانند، و وجود هر شیء را زائد بر ماهیت او گفته اند». ابن تیمیه می نویسد: معتزله و روافض در این سخن از آنها پیروی کردند. آنان قائل بودند هر معدومی، امکان وجود دارد؛ زیرا حقیقت و ماهیت و عین معدوم در عدم ثابت است؛ چه اگر غیر این بود، معدوم و غیر معدوم از یکدیگر تفکیک نمی شد (همان جا)^۵. ابن تیمیه به برخی علمای اهل سنت نسبت داده که آنها این قول را کفر شمرده اند؛ اما او با اشاره تفاوت سخن معتزله و عارفان می نویسد: [معتزله] معترف اند که خداوند متعال خالق معدومات است؛ اما ابن عربی آنها را «عین حق» دانسته و معتقد است معدومات بالذات در عدم ثابت اند و با حق که بدانها علم داشته، یکی هستند؛ گرچه شکل آنها قدیم نیست ولی مواد آنها قدیم است^۶. پس تمام سخن ابن عربی بر این اصل بنا شده است. او در ادامه برداشت خود را این گونه بیان می کند: آنها [عارفان] باور دارند که معدوم در عدم شیء ثابت است؛ ماهیات و اعیان غیر مجعول است و مخلوق نیست و وجود هر چیزی بر ماهیت آن زائد است و وجود صفت موجود است (همان، ص ۱۴۴).

از منظر ابن تیمیه این سخن شبیه قول معتقدان به قدم عالم یا قدم ماده و هیولای آن است؛ گروهی می گویند «عین معدوم در قدم ثابت است» و گروهی می گویند «ماده عالم قدیم است و اعیان تمام اشیاء در قدم ثابت است» و برخی نیز می گویند «مواد تمام عالم قدیم است اما بدون صورت». درحالی که به اتفاق جمیع عقلا این سخن باطل است. سخن صوفیه نیز چنین است (همان جا). طبق باور ابن تیمیه معتزله با همه ضلالت و گمراهی شان از ابن عربی بهتر بودند؛ زیرا معتقد بودند معدوم در خارج شیء ثابت است؛ اما صاحب فصوص اعتقاد بدتری دارد (همان، ج ۱۱، ص ۲۴۱).

نقد ابن تیمیه بر اعیان ثابته

ابن تیمیه این دیدگاه را نادرست و ناشی از سوء برداشت می‌داند که صوفیان گمان کرده‌اند: خداوند پیش از آنکه اشیاء را به وجود بیاورد و بیافریند به آنها علم داشته است و فرموده است: «أَمَّا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس / ۸۲). پس معدوم در علم و قدرت و اراده او پیش از وجود متمایز و ثابت بوده است، سپس به آن لباس وجود پوشانده است، ولی آنها نمی‌دانند که مجرد علم به شیء برای ثبوت آن کافی نخواهد بود و علم و تقدیر الهی مستلزم ثبوت ماهیات اشیاء نیست:

لَيْسَ بِمُجَرَّدِ تَصَوُّرِنَا لَهَا يَكُونُ لِأَعْيَانِهَا ثُبُوتٌ فِي الْخَارِجِ عَنْ عِلْمِنَا وَأَدْهَانِنَا كَمَا نَتَصَوَّرُ جَبَلَ يَأْقُوتُ... فَثُبُوتُ الشَّيْءِ فِي الْعِلْمِ وَالتَّقْدِيرِ لَيْسَ هُوَ ثُبُوتٌ عِنْدَهُ فِي الْخَارِجِ بَلْ الْعَالِمُ يَعْلَمُ الشَّيْءَ وَيَتَكَلَّمُ بِهِ وَيَكْتُبُهُ وَ لَيْسَ لِذَاتِهِ فِي الْخَارِجِ ثُبُوتٌ وَ لَا وَجُودٌ أَصْلًا (همان، ج ۲، ص ۲۹۴).

ابن تیمیه منشأ اشتباه پیروان وحدت وجود را تفسیر ناروای آنان از «علم الهی» دانسته و گفته است: آنها گمان کرده‌اند که چون خداوند پیش از ایجاد عالم همه چیز را می‌داند، [گمان کرده‌اند خداوند] معدومی را که خلق می‌کند در علم و اداره و قدرتش متمایز است؛ بنابراین معتقد شده‌اند که این تمایز موجب می‌شود تا معدومات ثابت باشند و حال آنکه واقعیت امر این گونه نیست.

معدوم در علم و کتاب الهی متمایز است، حتی ما انسان‌ها نیز این تمایز را می‌شناسیم، معدوم ممکن و معدوم ممتنع را می‌شناسیم؛ مثلاً می‌دانیم حضرت آدمی بود، قیامتی هست و می‌دانیم اگر اهل جهنم به دنیا بازگردند باز همان کارهای ناشایست را انجام می‌دهند^۷، اموری را می‌دانیم و می‌توانیم تصور کنیم یا رد کنیم یا مشکوک باشیم. به صرف دانستن و تصورشان آن چیز تحقق خارجی نمی‌یابد. ثبوت اشیاء در علم خداوند به معنی تحقق ضروری آن در خارج نیست. تقدیر الهی نیز همین حکم را دارد. ابن عمر از پیامبر (ص) نقل نموده است.

ان الله كتب مقادير الخلايق قبل ان يخلق السموات والارض بخمسين الف سنة.^۸

ابن تیمیه افزون بر حدیث فوق به احادیث دیگر در این خصوص نیز متوسل می‌شود^۹ تا نشان دهد که مجرد علم به شیء برای ثبوت آن کافی نخواهد بود و علم و تقدیر الهی مستلزم ثبوت ماهیات اشیاء نیست.

او سپس می‌نویسد: موضع اهل سنت و جماعت و عموم عقلا بنی آدم از هر صنفی این است که معدوم فی نفسه شیء محسوب نمی‌شود ثبوت و هستی آن یکی است، آیات قرآنی نیز بر این مطلب دلالت دارند: «أن المعدوم ليس في نفسه شيئاً و أن ثبوته و وجوده و حصوله شیء واحد كما دل عليه: و قد خلقتك من قبل و لم تك شيئاً و يا آیه «أنا خلقناه من قبل و لم يك شيئاً»^{۱۰} در هر دو آیه خداوند می‌فرماید: او (انسان) قبل از آفرینش چیزی نبوده است. وی در جمع‌بندی نقد خود با تقسیم معدوم به ممتنع و ممکن خود می‌گوید: به اتفاق عقلا معدوم ممتنع، شیء محسوب نمی‌شود چنین چیزی در علم انسان می‌تواند باشد؛ اما معدوم ممکن با وجود علم به آن، فی نفسه شیء به حساب نمی‌آید؛ شیء دانستن معدوم نظری باطل است (همو، ۱۴۲۱ق، ج ۴، ص ۱۷). در جای دیگر همین دیدگاه را تکرار می‌کند: «اگر اعیان ثابتة که امری معدوم‌اند شیء باشند نمی‌توان آنها را انکار کرد...؛ پس معدوم شیء نیست زیرا معدوم قابل تصور نیست» (همو، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۱۵۶)؛ ایشان با این مقدمه نتیجه می‌گیرند: «علم خداوند به اشیاء تعلق می‌گیرد، نه به ماهیات و اعیان ثابتة که معدوم‌اند».

از مجموع سخنان ابن تیمیه چنین برداشت می‌شود که وی ثبوت و وجود را دارای یک مفهوم می‌داند و چیزی که وجود ندارد ثبوت هم ندارد. از این منظر، معدوم همانگونه که وجود خارجی ندارد ثبوت خارجی هم ندارد (میرهاشمی، ص ۱۷۳)؛ درحالی‌که دیدگاه عرفانی مغایر این برداشت است.

نقد ابن تیمیه بر غیر مجعول بودن اعیان ثابتة

یکی دیگر از احکام اعیان ثابتة از منظر هندسة وجودشناسی عرفانی، عدم مجعول دانستن آنهاست؛ به این بیان که آنها ماهیات و صور علمی اشیاء در حضرت علمی حق تعالی هستند که در خارج موجود نمی‌شوند و از جایگاه علمی خود هنگام تحقق تجافی ندارند. به اعتبار ثبوت‌شان در این حضرت، هرگز در موطن عین تحقق خارجی نمی‌یابند.^{۱۱} بلکه به اعتبار مظاهر خارجی، همه در خارج موجود می‌شوند و از غیب به شهادت می‌آیند؛ پس اشیاء خارجی به‌عنوان مظاهر، آثار و احکام آنها در عالم خلق تحقق و ظهور می‌یابند.^{۱۲} ابن تیمیه با رد این نظریه در نقد آن تصریح می‌کند: اهل سنت و جماعت و تمام عقلا اجماع دارند که ماهیات مجعول‌اند و ماهیت هر چیزی غیر از وجود آن نیست. وی می‌گوید: «ماهیات مجعول است و ماهیت هر شیء عین وجود آن است و وجود شیء زائد بر ماهیت آن نیست و آنچه در خارج است، عین شیء و

وجود آن و ماهیت آن است.^{۱۳} شبهه این اشخاص ناشی از آن است که می‌گویند گاهی انسان ماهیت چیزی را تصور می‌کند، اما از وجود آن خبر ندارد؛ پس ماهیت غیر از وجود است. ابن تیمیه می‌گوید: ماهیت همان وجود ذهنی علمی است و در خارج، عین وجود شیء است و دو امر جداگانه به نام وجود و ماهیت وجود ندارد. علم خداوند به اینکه اشیاء موجود خواهند بود، به معنی داشتن ماهیات و اعیان ثابتة نیست؛ اما پیروان مکتب ابن عربی معتقدند: وجود زائد بر ماهیت است و ماهیات را غیر مجعول می‌دانند بعضی هم بین وجود و واجب و ممکن فرق نهاده و می‌گویند: «الوجود الواجب عین الماهیة اما الوجود الممكن فهو زائد علی الماهیة». انسان گاهی به ماهیت شیء علم دارد؛ اما به وجودش علم ندارد و وجود مشترک [معنوی] بین موجودات بوده و ماهیت هر چیزی مختص به آن است (همان‌جا).

وی با این مقدمه، نتیجه می‌گیرد: باور به عدم مجعولیت اعیان ثابتة آموزه‌ای نادرست است.

اعیان ثابتة و ابن عربی

مقصود از عین و اعیان در آثار ابن عربی و شارحان او، برابر با ذوات یا ذات دارای شناسه است (میرآخوری، ۱۳۹۵، ص ۲۲۰). اعیان در نوشته‌های او سرشت و گوهر پدیده‌ها است که یک پدیده را از پدیده دیگر متمایز می‌کند (همان‌جا). برپایه باور عرفانی، خداوند جهان را بر اساس علم بی‌پایان خود آفریده است؛ بنابراین به عین ثابت هر چیزی در علم خود آگاهی دارد. اعیان ثابتة واسطه و میانجی میان خدا و تعینات خلقی هستند. اعیان ثابتة سرشتی دوگانه دارند کنش‌پذیر و کنش‌گر (قابل و فاعل)؛ بر کرانه عدم و وجود ایستاده‌اند؛ نه موجود خارجی هستند نه معدوم محض (لاموجودة و لامعدومة)؛ هیچ‌گاه رخت وجود عینی بر تن نمی‌کنند. نسبت به مراتب بالاتر، معدوم و کنش‌پذیر و در پیوند با مراتب پایین‌تر کنش‌گر؛ به اعتبار خارج معدوم‌اند به اعتبار عدم محض ثابت‌اند نه معدوم محض؛ متصف به وجود علمی هستند. در حقیقت، اعیان ثابتة علم تفصیلی حق تعالی پیش از ایجاد اشیاء در حضرت علمی و تعین ثانی هستند. البته اعیان ثابتة خود دارای مراتب‌اند در مرحله ذات که مقام غیب مطلق است در نهایت اجمال و اندماح‌اند و در تعین ثانی با توجه تفصیلی حق به صورت اعیان ثابتة تعین و تجلی می‌یابند؛ لذا گفته شد هستی ندارند و معدوم‌اند (در خارج)، در عین حال نیز ثابت و پایدارند (در مرتبه علم الهی) (قیصری، ص ۱۰۲۵). با این بیان مقصود ابن عربی از اعیان ثابتة روشن شد. همان‌طور که پیش‌تر

نیز اشاره شد که ابن عربی در مواجهه با متفکران نحله‌های معاصر خود در مسئله علم پیشین الهی، با دو پرسش و اشکال بنیادین روبروست:

۱. اگر اشیاء پیش از ایجاد معدوم محض هستند، چگونه علم الهی به آنها تعلق گرفته است؟
۲. اگر اشیاء را معدوم محض ندانیم لازمه آن قول به ازلی بودن آنهاست؛ در حال که ازلی نیستند؟ پاسخ این اشکال چیست؟

ابن عربی برای پاسخ به مطالب فوق طرحی نو در انداخته است؛ وی اشکال را با طرح «ثبوت شیئیت اعیان ثابتة در موطن تعین ثانی» پس از ایجاد پاسخ می‌دهد؛ اعیان ثابتة حقیقت ازلی و ثابت اشیاء است. با تأمل در اسامی به کاررفته برای اعیان ثابتة در کتب عرفانی این موضوع روشن تر می‌شود؛ به ویژه اصطلاحاتی که ناظر به ارتباط اعیان ثابتة با حقایق اشیاء در صقع ربوبی‌اند: صور علمیه الهیه، حقیقت ازلی اشیاء، صور اسما الهیه، شئون ذاتی حق.

در حقیقت ابن عربی در جواب به مطلب دوم بیان می‌کند که مقصود از عدم، عدم مطلق نیست؛ بلکه عدم (ممکن) خارجی است. حقایق و اعیان اشیاء نه در مقام غیب الغیوبی بلکه در مقام صقع ربوبی و حضرت علمی ثبوت علمی یا شیئیت ثبوتی دارند؛ یعنی به لحاظ وجود خارجی معدوم‌اند و پا به عرصه وجود نمی‌گذارند اما به لحاظ شیئیت وجود در عالم خارج موجودند (ر.ک: فناری، ص ۱۷۳). شاهد قرآنی این تقریر، این دو آیه است: «لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً» (انسان / ۱) و «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ...» (النحل / ۴۰) آیه اول، ثبوت شیئیت معدوم ممکن و آیه دوم، ثبوت شیئیت وجود خارجی را می‌رساند (همان‌جا) بنابراین خطاب «شیء» در آیه قبل از ایجاد، همان اعیان ثابتة در حضرت علمی و تعین ثانی است. این معنا همان چیزی است که ابن تیمیه در نقد خود التفاتی به آن ندارد (ر.ک: ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۱۴۴). در اینجا برخی از عبارات مرتبط ابن عربی با تقریر بالا را مرور می‌کنیم:

فإن الممكنات في حال عدمها بين يدي الحق ينظر إليها ويميز بعضها عن بعض بما هي عليه من الحقائق في شئيتها ثبوتها ينظر إليها بعين أسمائه الحسنی كالعليم (فتوحات، بی تا، ج ۳، ص ۳۸۰) و فلم تزل الأعيان الثابتة تنظر إليه بالافتقار أزلاً ليخلع عليها اسم الوجود (ابن عربی، ج ۳، ص ۸۸).

حال با بررسی اقوال ابن عربی می‌توان یکسان‌انگاری آموزه ثابتات ازلیه را با اعیان ثابتة توسط ابن تیمیه داوری کرد؛ البته سخنی که دال بر بطلان کامل نظریه معتزله بیان شده باشد نیست؛ اما به نظر می‌رسد وی میان نظریه اعیان ثابتة و ثابتات ازلی تفاوت قائل است. آنجا که می‌نویسد:

طائفة تقول إن لها أعياناً ثبوتية هي التي توجد بعد أن لم تكن و ما لا يمكن وجوده كالمحال فلا عين له ثابتة و هم المعتزلة و المحققون من أهل الله يثبتون بشوت الأشياء أعياناً ثابتة و لها أحكام ثبوتية أيضا بها يظهر كل واحد منها في الوجود»^{۱۴} (همان، ج ۴، ص ۲۱۱).

تمایز مهم این دو نظریه در همین جمله ابن عربی بیان شده است؛ ثابتات معتزله پس از اینکه نبودند ایجاد می شوند (آنها معدوم را در حال عدم دارای ثبوت و شیئیت دانستند). اما اهل معرفت برای اعیان ثابته، شیئیت ثبوتی و شیئیت وجودی قائل اند و آنها را مجعول نمی دانند؛ آنها وجود خارجی ندارند؛ یعنی معتقدند که «اعیان ثابته به اعتبار تجلی ذاتی حق، مبدأ ظهور اعیان در علم می شوند و به اعتبار تجلی اُسما بی مبدأ پیدایش آثار و وجود احکام آنها در خارج می گردند» (جهانگیری، ص ۳۸۰). در واقع این جمله ابن تیمیه «عندهم أنه ثابت في العلم» (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۱۴۴) تقریر صائب و حاکی از باور عارفان نیست.

البته همان طور که ابن تیمیه نیز در نقد خود تصریح کرد، ادله مشترک نقلی هر دو نظریه در تمسک به آیات قرآنی یکسان است (آیات ۴۱ سوره نحل و ۸۲ یس). ابن عربی تمسک معتزله به آیه قرآنی را «أدل دلیل» بر ثبوت شیئیت اشیاء ممکن در حال عدم می داند (همان، ج ۱، ص ۷۳۲). وی در جای دیگر فتوحات تصریح می کند «ففي قوله "كنتُ كُنزاً" إثبات «الاعیان الثابته» التي ذهبت إليها المعتزلة» (همان، ص ۴۰۹).

اعیان ثابته و ارتباط آن با نظام هستی

در دستگاه عرفان نظری ساختار و چینش نظام هستی در یک تقسیم بندی کلی به دو مرتبه یا مقام تقسیم می شود؛ مرتبه صقع ربوبی و مرتبه خارج صقع ربوبی (مرتبه تعینات خلقی). البته مقام ذات، مقام لاتعینی و غیب مطلق است، بنابراین خارج از حضرات خمس و تجلیات الهی است و مشهود احدی نخواهد بود که «عنقا شکار کس نشود»؛ این مقام به سبب اطلاق مقسمی و عدم تناهی وجودی دارای نسبت «عینیت و تعالی» با اشیاء است. در این مقام تمام حقایق و کمالات وجودی به نحو اندماجی و اندکاکی و شئون ذاتی حق موجودند (از جمله علم ذات به ذات و علم به اعیان ثابته). مرتبه صقع ربوبی شامل تعین اول و تعین ثانی است؛ تعین اول علم ذات به خود از جهت احدیت جمعی و وحدت حقیقیه است (فناری، ص ۲۵۵) و حلقه واسطه مقام ذات با تعینات مقید است. در این مرتبه، هستی بی تعین (ذات) به مرتبه تعین و تجلی، تنزل هستی شناختی می کند و جامع همه تعینات مادون است. تعین ثانی دومین تجلی و تعین ذات الهی

است؛ این مرتبه علم ذات به ذات به نحو تفصیل و امتیاز نسبی (نه حقیقی) است (قونوی، ص ۳۲). در این موطن برخلاف تعین اول علم الهی حضرت حق به کثرات به نحو تفصیل (نه اجمالی) تعلق می‌گیرد و آنها معلوم به حق و در عین وابستگی به حق از یکدیگر تمایز نسبی دارند؛ برخلاف نظریه معتزله که ثابتات، مستقل از حق موجود بودند و حق به آنها علم داشت و برخلاف حکمای مشاء حق تعالی به تمام کثرات در تعین ثانی علم دارد و ارتسام معلوم‌ها در حضرت علمی حق است نه ذات حق؛ علمی که تمایز و کثرتی نسبی از ذات است (نه حقیقی)؛ بنابراین اعیان ثابته لحاظ نفس الامری مستقل از ذات حق تعالی را ندارند؛ درحالی که ابن تیمیه ادعا کرد^{۱۵} از دیدگاه عرفانی، اعیان ثابته از خداوند بی‌نیاز هستند (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۲۹۴).

همان گونه که اشاره شد اهل معرفت مفهوم‌سازی و مفهوم‌پردازی ویژه خود را دارند؛ یکی از این مفاهیم تقسیم اعیان ثابته به اعیان ممتنع الظهور و ممکن الظهور است. مقصود آنان آن است که اعیان ثابته برخی از اسمای الهی استعداد و طلب فیض می‌کند تا ظهور کنند؛ اما اعیان برخی از اسماء نیز طلب ظهور در خارج صقع ربوبی را ندارند. در متون دینی به آنها اسما مستأثر اطلاق می‌شود (آملی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۱۸۹)؛ لذا استعمال ممتنع برای اعیان ثابته را نباید با صفت امتناع در مفاهیمی نظیر شریک الباری که عین ثابت ندارد یکسان پنداشت.

اعیان ثابته و ارتباط آن با اسماء الهی

عارفان بر این باورند که اعیان ثابته مظاهر و صور اسماء حق تعالی‌اند. بر پایه نظریه تجلی، هر یک از اسمای الهی مظهري برای خود دارند؛ مظاهر در حقیقت عین ثابت اسما هستند؛ بنابراین نسبت ارتباط اعیان ثابته با اشیای خارجی رابطه مظهر و ظاهر است؛ اعیان وجودی (خارجی) مظهر و مجلای اعیان ثابته‌اند؛ در حقیقت، اشیای خارجی آثار و احکام اعیان ثابته هستند. پس به یک لحاظ، اعیان ثابته آینه ظهور اسما و صفات و تجلیات الهی‌اند و اسمای الهی از مجرای اعیان به متن خارج راه می‌یابند. اعیان ثابته ممکن، نقش واسطه و وصول فیض میان اسما و اعیان خارجی است (قیصری، ص ۶۶). البته اسمای الهی و اعیان ثابته در تعین ثانی به واسطه فیض اقدس ظهور می‌یابند و بر اساس لسان استعداد تقاضای ظهور در تعین خلقی و خارج از صقع ربوبی دارند و به واسطه فیض مقدس، اعیان خارجی موجود می‌گردند (قیصری، ص ۶۱ و ترکیه اصفهانی، ص ۱۴۴). در این صورت، علم حق تعالی به موجودات همان علم وی به عین ثابته هر

شیء است. در واقع اعیان خارجی علم فعلی حق‌اند به این معنا که همان علم حق به عین آمده و ظهور کرده است.

مبدییت و الوهیت اسمای الهی در تعیین ثانی با اسم جامع «الله» آغاز می‌شود؛ همه اسماء جزئی و حتی اسمای اربعه و سبعة از تجلیات این اسم شریف است. به عبارت دیگر همه اسماء زیرمجموعه این اسم‌اند اما به صورت مندک و مستهلک در آن؛ اسم جامع الله که همان الله وصفی است در تمام اسماء جزئی به حسب مراتب الهی و مظاهر آنها تجلی کرده است؛ در حقیقت می‌توان برای این اسم، دو اعتبار قائل شد: ظهور و شمول یا سریان و اندماج؛ پس به اعتبار اول همه اسماء مظهر اسم الله‌اند و به اعتبار دوم مندمج و مستهلک در آن هستند (ر.ک: قیصری، ص ۴۵ و فناری، ص ۲۰۳). در اینجا هست که ارتباط و نسبت اسمای الهی و اعیان ثابتة آشکار می‌شود. با تناحج اسماء، اسمای جزئی پدید می‌آیند که هر یک برای خود مظهري دارد و اعیان ثابتة مظاهر این اسماء هستند.

تمایز اعیان ثابتة با نظریه‌های رقیب

از آنجا که ابن تیمیه در نقدهای تند خود نظریه اعیان ثابتة را بدتر از نظریه اعتزالیون دانست؛ لازم است در این زمینه تبیین بیشتری بیان شود. در آثار ابن عربی مطلب صریح بر بطلان ثابتات ازلی وجود ندارد؛ اما از سخنان وی و شارحان مکتبش برمی‌آید که تفاوت عمده این دو دیدگاه در ثبوت «موطن و جایگاه» معدومات ممکنه و اعیان ثابتة است. موطن ثابتات موطنی و رای ذهن است و موطن اعیان ثابتة تعیین ثانی و علم حق است.

به هر روی مسئله اعیان ثابتة در عرفان ابن عربی از لوازم مبحث اسماء و صفات حق و در موطن حضرت علمیه حق تعالی پیگیری می‌شود. در تعیین ثانی اسمای الهی از یکدیگر تمایز می‌یابند و اسماء و صفاتی مثل واجبیت، واحدیت و مبداییت ظهور می‌یابند. به تصریح استاد یزدان‌پناه این بحث از «امتیازهای عرفان اسلامی و شاهکارهای عارفان مسلمان است» (یزدان‌پناه، ص ۴۴۲). همین موضوع، تمایز اعیان ثابتة با نظریات رقیب را بیشتر نمایان می‌کند و از آسیب‌های آن برکنار می‌ماند.

دیدگاه‌های متناظر با اعیان ثابتة برای تعلق علم حق به اشیا قبل از ایجاد و استحاله علم به معدوم، موطنی جهت ثبوت اشیا قبل از تحقق خارجی بیان می‌کنند که هر یک از منظر منتقدان

دچار اشکال فنی و علمی است: برابر با - مثل افلاطونی؛ حقایق اشیا در عالم مثال یا در نهایت در عالم ارواح و عقول است که خود عالم خلقی است.

صور مرتسمه؛ طبق نظر مشهور فلاسفه مشاء، موطن صور مرتسمه را ذات حق می‌دانند (ابن سینا، ص ۲۹)^{۱۶} که مستلزم تکثر در ذات الهی است (ر.ک: نوروزی، ص ۳۱ و خاتمی، ص ۵۸). معتزله ثبوت معدوم ثابت را در خارج نه ذهن، قائل است.

اعیان ثابتة نظریه‌ای مترقی و به نوعی تکمیل یافته نظریات پیشین است و ضمن اثبات علم الهی ازلی به اشیاء و ثبوت علمی آنها در علم حق پیش از ایجاد، اشکال تغییر و تکثر در ذات حق را ندارد.

تفاوت‌های اعیان ثابتة و ثابتات ازلی	تشابه و کارکرد ثابتات ازلی و اعیان ثابتة
<p>- خداشناسی، انسان‌شناسی و جهان‌شناسی ابن عربی بر اعیان ثابتة استوار است (جهانگیری، ص ۳۷۸).</p> <p>- اعیان ثابتة معدوم (ماشمت رائحة من الوجود) و غیر معقول‌اند = وجود خارجی ندارند. مظهر دارند.</p> <p>- ثبوت و موطن اعیان ثابتة در صقع ربوبی و تعیین ثانی است؛ خلافاً للمعتزله (معدومات پیش از وجود در خارج تقرر و ثبوت دارند).</p> <p>- اعیان ثابتة وجود مستقل ندارند وابسته به وجود حق‌اند؛ خلافاً للمعتزله (ثابتات پیش از وجود، مستقل از فاعل و جاعل در خارج ثبوت دارند و خداوند به آنها لباس هستی می‌پوشاند).</p> <p>- اعیان ثابتة واسطه بین نفی و وجود نیست؛ بلکه در حضرت علمی «وجود علمی» دارند؛ خلافاً للمعتزله (معدومات را واسطه بین نفی و وجود می‌دانند).</p> <p>- خلق از منظر ابن عربی یعنی اعطای وجود خارجی به ثابتات و موجودات علمی یعنی آثار و احکام آنها (معتزله: اعطای وجود خارجی به ثابتات خارجی) (همان، ص ۳۷۹).</p> <p>- موجودات خارجی دارای دو جهت، یا اعتبار و لحاظ‌اند. جهت خلقی و جهت حقانی.^{۱۷}</p>	<p>- ثبوت و تقرر اعیان ثابتة و ثابتات ازلی بر موجودات مقدم است. جعل و تقرر بخشیدن به موجودات بر مبنای آنهاست.</p> <p>- هر دو دیدگاه درصدد تبیین علم ازلی باری تعالی به موجودات پیش از ایجاد است (پاسخ به این چالش که علم به معدوم محض تعلق نمی‌گیرد پس علم خداوند پیش از ایجاد به چه چیزی تعلق گرفته است؟ معتزله در پاسخ متعلق علم حق را معدوم ثابت ازلی و عارفان اعیان ثابتة دانستند).</p> <p>- تشابه هر دو آموزه در تمسک به دلایل نقلی (از جمله آیات نحل: ۴۰ و یس: ۸۲) است.</p> <p>- معدوم ممکن، اعیان ثابتة و ماهیات به وجود و عدم نسبت تساوی دارند؛ نه معدوم محض‌اند نه موجود (تا مشکل تعدد قدما پیش آید)، بلکه نوعی ثبوت دارند و معلوم حق هستند.</p>

نتیجه

جَعَلَ و استعمال اصطلاحات در هر علمی و فنی در اختیار متخصصان همان علم است، برای فهم و ارزیابی آن علم، لازم است از همان مفاهیم و اصطلاحات مدنظر بهره جست؛ اما همواره منتقدان وحدت وجود به‌ویژه ابن تیمیه طبق مفاهیم عارفان به تبیین، تفسیر و ارزیابی کلمات اهل معرفت نمی‌پردازد بلکه با قاموس قشری‌گرایی و عوامانه به تحلیل و تکفیر عارفان اقدام می‌کند که این روش علمی نیست. این در حالی است که حتی قامت رسای فلسفه سینوی یا صدرایی نیز با همه عظمت و شکوهی که دارند همتای آن جامه‌ای که جام جهان‌نماست نخواهد بود، گاهی جامه رسا نیست و زمانی پیکر کوتاه است؛ دستگاه اندیشه ابن تیمیه و ادبیات سلفی‌گری او از نزدیکی به اندیشه جام جهان‌نما عاجز است چه رسد به فهم یا رد آن. آموزه اعیان ثابتة نه اشکالات ثابتات ازلی را دارد و نه کاستی‌های دیدگاه‌های متناظر و رقیب را. علم حق تعالی به اشیاء در مقام ذات، صورت اندماجی و مستهلک دارد. اما اعیان ثابتة در تعین ثانی که اسمای الهی از یکدیگر تمایز نسبی می‌یابند به‌عنوان نسب و اضافات اشراقی از سنخ علمی تبیین می‌شود؛ در این صورت اشکال تعدد قدما و کاستی‌های دامن‌گیر دیدگاه‌های مشابه، مرتفع می‌شود. عارفان با تبیین تمایز بین «شیئیت ثبوت» و «شیئیت وجودی» اشکالات امثال ابن تیمیه را پاسخ می‌دهد. در نظام فکری ابن عربی و پیروان وی، اعیان ثابتة ممکن، به میزان استعداد و دریافت تجلیات الهی در خارج صقع ربوبی وجود خلقی می‌یابند و از بطون به ظهور می‌رسند.

یادداشت‌ها

۱. القونوی ... وَهَذَا فَرْقٌ بَيْنَ الْمُطْلَقِ وَالْمُعَيَّنِ فَعِنْدَهُ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْوُجُودُ الْمُطْلَقُ الَّذِي لَا يَتَعَيَّنُ وَلَا يَتَمَيَّزُ وَأَنَّهُ إِذَا تَعَيَّنَ وَتَمَيَّزَ فَهُوَ الْخَلْقُ سِوَاءَ تَعَيَّنَ فِي مَرْتَبَةِ الْإِلَهِيَّةِ أَوْ غَيْرِهَا . وَهَذَا الْقَوْلُ قَدْ صَرَّحَ فِيهِ بِالْكَفْرِ أَكْثَرَ مِنْ الْأَوَّلِ وَهُوَ حَقِيقَةُ مَذْهَبِ فِرْعَوْنَ وَالْقَرَامِطَةِ (ابن تیمیه، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۱۶۱).

۲. وَمِنْ هَؤُلَاءِ طَائِفَةٌ لَا يَقُولُونَ بِبُيُوتِ الْأَعْيَانِ فِي الْعَدَمِ، بَلْ يَقُولُونَ: مَا تَمَّ وُجُودٌ إِلَّا وَوُجُودُ الْحَقِّ. لَكِنْ يُفَرِّقُونَ بَيْنَ الْمُطْلَقِ وَالْمُعَيَّنِ، فَيَقُولُونَ: هُوَ الْوُجُودُ الْمُطْلَقُ السَّارِي فِي الْمَوْجُودَاتِ الْمُعَيَّنَةِ، كَالْحَيَوَانِيَّةِ الثَّابِتَةِ فِي كُلِّ حَيَوَانٍ، وَالْإِنْسَانِيَّةِ الثَّابِتَةِ فِي كُلِّ إِنْسَانٍ، وَهَذَا الَّذِي يُسَمَّى الْكُلِّيَّ

- الطَّبِيعِيَّ وَيُسَمُّونَ هَذَا الْوُجُودَ: الْإِحَاطَةَ، فَيَقُولُونَ: هُوَ الْوُجُودُ الْمَطْلُوقُ، إِمَّا بِشَرْطِ الْإِطْلَاقِ عَنْ كُلِّ قَيْدٍ، وَهَذَا يُسَمَّى الْكُلِّيَّ الْعَقْلِيَّ. وَهَذَا عِنْدَ عَامَّةِ الْعُقَلَاءِ لَا يُوجَدُ إِلَّا فِي الذَّهْنِ لَا فِي الْخَارِجِ،...
۳. طبق مَثَل افلاطونی موجودات جهان محسوسات، دارای حقیقتی در ماوراء طبیعت هستند؛ این موجودات سایه آن حقایق برین و گوهرهای اصیل‌اند. موجودات جهان محسوس ظواهرند؛ اصل این حقایق موجودات مجرد عقلی هستند که پیش از تحقق معلوم باری تعالی است.
۴. دکتر جهانگیری دلیل معتزله و رد آن را این گونه می‌نویسد: دلیل ایشان بر این ادعا، یعنی تقرُّر و ثبوت ماهیات ممکن، این است که معدوم معلوم است و هر معلومی، متمیِّز است، و هر متمیزی ثابت است، پس معدوم ثابت است. جای تردید نیست که استدلالشان نادرست است، زیرا قضیه «هر متمیزی ثابت است» درست نمی‌باشد، که مقصودشان از ثبوت، چنان‌که اشاره شد، ثبوت خارجی است نه ثبوت ذهنی، و برای هر اندیشمندی روشن است که هر متمیزی در خارج ثابت نیست. خلاصه کلام، سخن این طایفه با اصول حکمت سازگار نیست، که از نظر عقل و به حسب اصول حکمت، ثبوت مرادف با وجود است و چیزی که ثابت است موجود است و آن چیزی که در خارج موجود نیست و به اصطلاح معدوم است، ثابت هم نیست» (جهانگیری، ص ۳۷۸).
۵. یقولون: ان کل معدوم یمکن وجوده فإن حقیقته و ماهیته و عینه ثابتة فی العدم لانه لولا ثبوتها لما تمیز المعلوم المخبر عنه من غیر المعلوم المخبر عنه (احمد، ص ۸۲۳).
۶. یقولون: عین وجودها عین وجود الحق، فهي متمیزه بدواتها الثابته فی العدم متحده بوجود الحق العالم بها وان ابن عربی اذا جعل الاعیان ثابته لزمه وجود کل ممکن، و لیس هذا قول المعتزله، فهذا فرق ثالث (همان جا).
۷. لو ردوا العادوا لما نهوا عنه (انعام / ۲۸).
۸. ثبوت الشی فی العلم و التقدير لیس هو ثبوت عینه فی الخارج (همان، ج ۴، ص ۱۹).
۹. مثل حدیث: کنت نبیا و آدم بین الروح و الجسد. بخاری و مسلم این حدیث را از احادیث مستفیضه و مورد قبول اهل علم دانسته‌اند و گفته‌اند: هذا حدیث الصادق المصدوق. اما ابن تیمیه حدیث کنت نبیا و آدم لاماء و لاطین جعلی می‌داند (همان، ج ۴، ص ۱۹) یا این حدیث را نیز

- جعلی می‌داند: قال النبی ان اول ما خلق الله القلم. فقال اکتب، قال: ما اکتب؟ قال: اکتب القدر، ما کان و ما هو کائن الی الابد.
۱۰. هر دو آیه از سوره مبارکه مریم است به ترتیب آیه ۹ و ۶۷ (تو را که پیش از این چیزی نبوده‌ای بیافریده‌ام).
۱۱. اعلم، ان للاعیان الثابتة اعتبارین: اعتبار انها صور الأسماء و اعتبار انها حقایق الأعیان الخارجیة (قیصری، ص ۶۵).
۱۲. به تعبیر محی الدین عربی در فصوص «الأعیان ماشمت رائحة الوجود» و یا «ما شمت رائحة الوجود أزلا و إبدًا».
۱۳. أن الماهیات مجعولة و أن ماهیة کل شیء عین و جوده، و أنه لیس الشیء قدراً زائداً علی الماهیة بل لیس فی الخارج الالشیء الذی هو الشیء و هو عینه و نفسه و ماهیته و حقیقته و لیس وجوده و ثبوته فی الخارج زائداً علی ذلك (همان‌جا).
۱۴. در نظر اشاعره، ممکن در حال عدم، یعنی پیش از ایجاد، عینی ندارد و در صورتی دارای عینی می‌شود که حق آن را ایجاد می‌نماید. در نظر معتزله، ممکن پیش از ایجاد دارای عینی است ثابت که حق به آن وجود می‌بخشد، ولی ممتنع را که وجودش در خارج محال می‌نماید، عین ثابتی نمی‌باشد. اما محققان اهل الله برآنند که برای اشیا اعیانی است ثابت، و آن اعیان را احکامی است ثبوتی که آن احکام، در خارج ظهور و وجود می‌یابند.
۱۵. ابن تیمیه: «یقول ابن عربی أن الأعیان ثابتة فی العدم غیبة عن الله فی أنفسها و وجود الحق هو وجودها» (۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۲۹۴).
۱۶. انتساب این دیدگاه به مشاء محل اختلاف نظر پژوهشگران است؛ برخی این انتساب را ناصواب و مغایر با آموزه‌های مشاء می‌دانند. اما در اینجا طبق نظر رائج و مشهور انتساب این دیدگاه به مشاء ذکر شده است (ر.ک: نوروزی، ص ۳۰).
۱۷. ابن عربی در فص هودی: «فقل فی الکنون ما شئت. إن شئت قلت هو الخلق، و إن شئت قلت هو الحق و إن شئت قلت هو الحق الخلق و إن شئت قلت لا حق من کل وجه و لا خلق من کل وجه و إن شئت قلت بالحیرة فی ذلك».

منابع

- آملی، سید حیدر، تفسیر المحيط الأعظم، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۲۲.
- ابن تیمیه، احمد، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، الرياض، دار العاصمة، ۱۴۱۴ق.
- _____، مجموع الفتاوى، تحقيق: انورالباز، الرياض، دار الوفاء، ۱۴۲۶ق.
- _____، مجموعة الرسائل والمسائل، تحقيق محمد رشيدرضا، بيروت، دارالكتب العلمية، ۱۴۲۱.
- _____، الرد على المنطقيين، بيروت، دار المعرفة، ۲۰۰۵.
- ابن سينا، التعليقات، تحقيق از عبد الرحمن بدوى، قم، مكتبة الاعلام الاسلامى، ۱۴۰۴.
- ابن عربى، محيى الدين، الفتوحات المكيه، بى جا، بى نا، بى تا.
- احمد، محمد، الجامع فى رسائل شيخ الاسلام ابن تيمية، بيروت، المكتبة المصرية، ۲۰۱۱.
- الهبداشتى، على، خدای سلفیه، قم، كتاب طه، ۱۳۹۳.
- ترکه اصفهانى، صائى الدين، تمهيد القواعد، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۰.
- جلیلی، رضا، رحمان بوالحسنی، "تحليل انتقادى مقایسه‌ای مواجهه اهل سنت و ابن تیمیه با فضائل فاطمه زهرا (س)"، پژوهشنامه کلام، ش ۱۰، ص ۹۶-۷۱، ۱۳۹۸.
- _____، "تحليل انتقادى دیدگاه ابن تیمیه در باب وجودشناسی عرفانی"، مجله علمی جاویدان خرد، پاییز و زمستان، شماره ۳۸، ص ۹۲-۶۳، ۱۳۹۹.
- جوادی آملی، تحریر تمهید القواعد، تهران، الزهراء، ۱۳۷۲.
- جهانگیرى، محسن، محيى الدين ابن عربى چهره برجسته عرفان اسلامى، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
- خاتمی، محمود، ابن عربی و آموزه اعیان ثابته، تهران، نشر علم، ۱۴۰۰ق.
- رازى، فخرالدين، المباحث الشرقيه، بيروت، دارالكتاب العربى، ۱۴۱۰ق.
- شجاری، مرتضی، "اعیان ثابته از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا"، مجله مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۶۷، ص ۶۵-۵۵، ۱۳۷۹.
- فناری، محمد، مصباح الانس، تهران، مولی، ۱۳۷۴.

- فولادی، علیرضا، زبان عرفان، تهران، فرا سخن، ۱۳۸۹.
- قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- قونوی، صدرالدین، رسالۃ النصوص، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
- کاشانی، عبدالرزاق، لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام، قاهره، مكتبة الثقافة الدينية، ۱۴۲۶ق.
- معلمی، حسن، حکمت صدرایی، قم، حکمت اسلامی، ۱۳۹۳.
- میرهاشمی، سیدمحمد، مبانی فکری سلفیہ جدید، قم، نشر ادیان، ۱۳۹۹.
- میلانی، حسن، فراتراز عرفان، مشهد، اعتقاد ما، ۱۳۹۵.
- نسفی، عزیز، الانسان الکامل، تحقیق: ماریژان موله، تهران، طهوری، ۱۳۸۶.
- نوروزی، اصغر، اعیان ثابتہ در عرفان، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۰.
- نصیری، مهدی و محمد محسن مروجی، "تقابل هستی شناسی عرفانی و سلفی"، جاودان خرد، شماره ۲۵، بهار ۱۳۹۳.
- یزدان پناه، یدالله، اصول و مبانی عرفان نظری، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی امام خمینی، ۱۳۸۹.

Ibn Taymiyyah's Views on Mystical Perception of "Fixed Entities" (Ayn Sabitah); A Critical Analysis

Reza Jalili*

Morteza Khosroshahi**

Abstract

Ibn Taymiyyah claims that "Fixed Entities" should be considered as one of the important pillars of the Unity Theory. He believes that the stable non-existent and considering it as an object by Ibn Arabi is blasphemous and worse than Eternal Fixed (Sabetate Azali) which stated by Mutazila. This study attempts to discover Ibn Taymiyyah's ideas by descriptive-analytical method. Ibn Taymiyyah can be considered as does not have enough knowledge about mysticism and its terms. since in all his works, he has criticized its principles and foundations with an academic and materialistic mind, as well as without paying attention to the common mystical language and terms. Fixed entities in Ibn Arabi's point of view, in second determination of the Almighty, have a fixed objectivity, not an existential object and is directly related to the manifestation of divine names and attributes. Accordingly, he believes that the divine

* University of Religions and Denominations, Phd Student

rezajalili@chmail.ir

** University of Religions and Denominations, Phd

dr.morteza.khosroshahi@gmail.com

names emerge through the path of the fixed entities and the external entities are the manifestations and existential effects of the fixed entities. Therefore, it should be said: neither the defects of the eternal fixed (Sabetate Azali) affect this theory nor the criticisms of Ibn Taymiyyah. Ibn Taymiyyah's critique is rooted in his ontological and epistemological foundations.

Key Terms: *Fixed Entities, Stable non-existence, Ibn Taymiyyah, Ibn Arabi, Mysticism.*



