

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

برگشت و ریشه بحث اعیان ثابتة به بحث تعین

در وجود است

بحث اعیان ثابتة برگشت و ریشه‌اش به بحث

تعین در وجود است. به طور کلی بحث فنای ذاتی و

وجود و عدم و بقاء و عدم بقاء اعیان ثابتة متفرع بر

بحث تعین وجود است و تا این بحث تعین در وجود

مبین و مشخص نشود، تمام این مباحث نمی‌تواند

منتج باشد و به نتیجه‌ای برسد.

شکی نیست در این که وجود حق وجود

اطلاقی است و لا حدّ و لا رسم است یعنی در آن

ذات مرتبه نمی‌گنجد و مرتبه در آن جا معنا ندارد.

ما برای اینکه اذهان مشوّش نشود از این

اصطلاح فعلاً خودداری می‌کنیم که چرا در آن مرتبه،

مرتبه نمی‌گنجد. فعلاً در آن مرتبه ذات که آن مرتبه

ذات مرتبه لا حدّیت و لا رسمیت در وجود است

بحث می‌شود چون اگر در مرتبه ذات بدون در نظر

گرفتن اسماء و صفات الهی قائل به تمیز و قائل به

اختلاف در مفاهیم بشویم، لازمه‌اش کثرت و خلط و بالتبع احتیاج و ترکیب و امکان خواهد بود.

بناء علیهذا در مرتبه ذات که مرتبه انیت و هویت حق است نه مرتبه ماهویت، چون ماهیت حق عبارت از همان انیت او است، در مرتبه هویت حق حدّ و رسم معنا ندارد، و تعیین در آنجا مستحیل است.

اسم این مرتبه را مرتبه وجود اطلاق می‌گذاریم. یعنی وقتی که به حقیقت حق و به ماهیات او که عبارت از انیت اوست می‌نگریم - با توجه به براهین عدم احتیاج ذات واجب الوجود به غیر - وجود او عین ذات اوست و عین ذاتی اوست نه اینکه مستفاد از غیر و متکی به غیر باشد با توجه به این مسأله، وجود در مرتبه انیت حق؛ وجود منبسط یا وجود بسیط می‌شود. البته وجود منبسط وجودی را می‌گویند که می‌خواهد شکل بگیرد.

یعنی وجود در مقام تشکّل؛ وجود منبسط است اما در مقام بساطت محض به آن وجود بحت و بسیط می‌گویند و یا صرف الحقیقه، اطلاق می‌شود و

همچنین وجود اطلاقى و لا حدّى و لا رسمى و لا
تعینى در آنجا گفته مى‌شود.

بناء علیهذا اگر ما حق را بخواهیم تعریف
کنیم عبارت از وجود غیر متعین است. پس وجود
غیر متعین وجود اطلاقى مى‌شود و وجود اطلاقى
یک معنا و یک مفهوم بیشتر ندارد که عبارت از همان
هستى است. و دیگر در آنجا علم معنا ندارد. اینها
یک مسائل خلیلى دقیقى هست که باید به عدم تمایز
بین مقام اطلاقى حق و بین مراتب اسماء و صفات او
که دالّ بر تمیز بین ذات؛ از نظر رتبه و بین اسماء و
صفات است باید پردازیم و اقوال مختلف در اینجا
که بعضی‌ها قائل به عینیت بین اسماء و ذات هستند
مورد بحث باید قرار بگیرد چون تا در تمام اینها تأمل
نشود ما نمی‌توانیم بحث اعیان ثابته را پیش بکشیم،
چون اعیان ثابته مراتب نازله اسماء کلی الهی هستند.
پس اول باید بحث روی آن اسماء برده شود و
حساب آنها با ذات و صفات مشخص شود و بعد
سراغ اعیان ثابته و بالطبع مسأله فناء ذاتی مورد بحث
قرار گیرد. پس سلسله مراتب، باید محفوظ باشد.

پس بحث اول ما این است که وجود در مقام ذات و ذات در مقام انیت خود - نه در مقام تنازل که از او تعبیر به مقام احدیت می آورند - این ذات نه حدی و نه تعینی دارد. ما باید اسم این ذات را وجود بگذاریم، وجود بحت و بسیط جز مفهوم خودش هیچ مفهومی ندارد. یعنی همین نفس مفهوم وجود تمام معنی الکلمه برای ذات باری تعالی است چون هرچه شما به این وجود اضافه کنید این وجود را متعین و محدود، در یک مفهومی کرده‌اید و اگر این مفهوم در ذات وجود دخالت داشته باشد تحکم در ذات لازم می آید. بناءً علیهذا در مرتبه ذات آنچه را که ما باید مورد توجه قرار دهیم مسئله عدم اختلاف و عدم کثرت مفهومی است که کثرت مفهومی در ذات ناشی از کثرت مصداقی خواهد شد و این کثرت مصداقی یکی از ادله عدم عینیت ذات با اسماء و صفات است و اگر ما قائل به کثرت مفهومی بشویم کثرت مصداقی را هم لازم گرفته‌ایم و کثرت مصداقی خلط و تمکن در ذات را لازم گرفته است. این یک مسأله‌ای است که راجع به این قضیه باید

صحبت بشود.

مسأله دیگر مسأله معلولیت و تنازل اسماء و

صفات الهی است

آیا اسماء و صفات الهی معلول ذات هستند یا اینکه هم رتبه ذات و لازمه ذات هستند؟ ارتباط و نسبت آنها با اسماء و صفات و با ذات چگونه خواهد بود؟

البته منظور ما در وهله اول آن اسمائی که لازمه ذاتند و عبارتند از علم و حیات و قدرت می باشد که به تبع این سه اسم؛ صفات الهی نشأت می گیرد این سه تا اسم هستند و بقیه صفت اند. جنبه خالقیت؛ صفت اوست، جنبه رازقیت و رحمانیت؛ صفت اوست. اسماء الهی عالمیت و حیّ و قادریت است. و در خود این سه اسم باید صحبت شود که این سه اسم باز عین ذاتند مصداقاً و مفهوماً؛ یا مختلف از ذاتند مفهوماً نه مصداقاً و یا بالاخره یا مختلف از ذاتند هم مفهوماً و هم مصداقاً؟ یکی از این سه باید طبعاً در اینجا مورد بحث قرار بگیرد - این هم یک مسأله مهم - .

مطلب دیگر نحوه تنازل اسماء و صفات کلیه الهی در مصادیق جزئیه است. چون هیچ وقت اسم کلی مصادق کلی خارجی پیدا نمی‌کند. یعنی مصادق کلی به عنوان کلی طبیعی نه به عنوان سعی. منظور ما در اینجا این است که این تکثری که ما در عالم وجود می‌بینیم این تکثر بنابر تنازل آن اسم کلی - به معنای سعی نه اسم کلی به معنای کلی طبیعی که اصلاً در آنجا معنا ندارد. - است چون در آنجا اصلاً مفهوم خارجی ندارد در حالی که ما اسم الهی یا صفت الهی را یک وجود خارجی می‌بینیم. حالا به تعبیر ما که تعبیر صحیحی نیست قابل اشاره می‌دانیم. البته می‌گوییم این یک تعبیر صحیحی نیست. یعنی می‌توان او را تعینی از وجود به حساب آورد. اسم علیه یک وجود خارجی دارد نه اینکه به معنای مفهوم کلی اعتباری است که ذا افراد متعدده و ذا مصادیق متعدده و متکثره، نه خیر، علم به عنوان یک هویت مستقله در خارج وجود دارد. قدرت به عنوان یک هویت مستقله در خارج وجود دارد. همان طوری که ما داری قدرت هستیم و این قدرت

را در وجود خودمان احساس می‌کنیم و یک هویت
مستقله، - مستقله یعنی نه به جنبه وجود ذاتی که
واجب بالغير است. هویت مستقله در اینجا در مقابل
هویت اعتباریه است. - و به عنوان یک تشخص در
وجود خودمان قدرت را احساس می‌کنیم. علم را
احساس می‌کنیم، حیات را که همان استمرار بقاء
است احساس می‌کنیم. و هکذا سایر صفاتی که در
وجود خود احساس می‌کنیم. حالا ما می‌خواهیم
جنبه سعی به او بدهیم. یعنی همان طور که ما دارای
قدرت هستیم، یک مصداق سعی کلی هم برای این
قدرت خودمان باید پیدا بکنیم. این قدرت جزئی در
خارج آیا قدرت سعی و اعظمی دارد یا ندارد. آیا
قدرتی مافوق قدرت جزئی ما هست یا نه؟ می‌بینیم
هست و وقتی که ما در مقابل قدرت اقوائی قرار
می‌گیریم مغلوب و محکوم هستیم پس آن قدرت؛
اقوی است و به حکم قاعده امکان اشرف هر وصفی
که در مرتبه متنازل؛ وجود دارد باید آن وصف در
مرتبه اعلاء و اطلاقی خود وجود داشته باشد.

پس بنابراین اگر ما در وجود خود قدرتی

احساس می‌کنیم و در اشیاء قدرتی می‌بینیم باید یک قدرت کلی به معنای سعی وجود داشته باشد که آن قدرت کلی و سعی قدرت اطلاق است یعنی قدرتی است که حدّ ندارد، آن قدرت می‌شود قدرت لا حدّی که آن همان مصداق مفهوم قادر است. مصداق کلمه قادر و قدرت است. باید در اینجا مشخص شود که اسماء و صفات کلیه و سعی الهی آیا اینها عینیت با ذات دارند یعنی مفهوماً عین ذات هستند؟ - البته کسی این حرف را نمی‌زند که بگوید مفهوماً قادر به معنای وجود است. عالم به معنای وجود است و با به معنای موجود است - بلکه منظور آقایان در اینجا عینیت مصداقی است، یعنی مصداق عالم عین مصداق موجود است و عین مصداق باری تعالی عین مصداق حضرت حق است. چطور که ما در الفاظ مشترک لفظی یا الفاظ مترادف «اگر قائل به ترادف شویم» این مسأله را می‌بینیم.

و فرق نمی‌کند که شما ابن عمرو بگویید یا زید بگوئید هر دو یکی است. مفهوم ابن عمرو با مفهوم زید دوتا است اما مصداق آنها در خارج یکی

است. این آقایان که قائل به عینیت اسماء و صفات با ذات هستند می‌گویند درست مثل این می‌ماند که شما بگوئید زید بن ارقم یا اینکه بگوئید غلام خالد. زید بن ارقم اگر غلام خالد باشد هر دو یکی خواهد بود. یا اینکه فرض کنید بگوئید آن شخصی که عمامه او زرد و قبای او سبز و ردای او ابیض است و این در خارج مصداق واحدی دارد. باز یکی خواهد بود. یا اینکه بگویند شخصی که مادر او اسمش فلان است باز مفهوم مختلف و مصداق واحد است.

اگر شما هزار عنوان از معنون واحد بیاورید مصداق؛ که تغییری نخواهد کرد مصداق همان خواهد بود. آیا عینیت اسماء و صفات الهی با ذات چنین است؟ عده‌ای معتقد به این هستند یعنی معتقدند همان طور که ما در مترادفات و در تکثر عناوین مختلف با توجه به معنون واحد معنون را یکی می‌بینیم نه متعدد، اسماء و صفات الهی هم همین طور هستند بنابراین باید در اینجا دقت شود چون یک وقتی ما می‌گوئیم عالم آمد منظور ما زید است. در اینجا مقصود ما ذاتی است که متصف به

علم است و یک وقتی می گوئیم زید بن ارقم آمد در اینجا ذاتی است که همین ذات، جنبه اتصاف به ارقم بودن، مورد لحاظ است. باز در اینجا به ضمیمه ذات مصداق مورد عنایت قرار گرفته است یعنی ذاتی را که در اینجا مد نظر قرار دادیم یک مصداقی دیگر از علم ضمیمه او کردیم و هر دوی اینها مد نظر است. باز در اینجا مصادیق مختلف شد گرچه آن علم تدلی و ایتکا به این ذات دارد اما از نقطه نظر عنایت وقتی که می گوئیم عالم، ذات متصف به علم در اینجا مورد لحاظ است. نخیر. یعنی در اینجا ما می توانیم مناقشه کنیم بگوئیم آن ذات بدون علم را هم شما به آن عالم می گفتید یا نه؟ و این علم، علم حضوری است پس بنابراین اگر این زید عالم نبود شما که نمی گفتید عالم آمد، پس در اینجا شما دو مصداق مد نظر دارید گرچه در استعمال واحد یک لفظ را بکار می برید.

باز آنچه را که قائلین به عینیت اسماء باذات مطرح می کنند مرتبه را از این فراتر می دانند و پا را فراتر می گذارند. آنها معتقدند به اینکه هر صفت و اسمی را که شما در نظر بگیرید بطور کلی اصلاً معنا

ندارد که ذات در آن صفت؛ آمیخته با وصف باشد، بلکه اصلاً وقتی که می گوئید قادرٌ مانند این می ماند که بگوئید عالمٌ؛ وقتی می گوئید عالمٌ فرقی نمی کند با خالقٌ؛ وقتی می گوئید خالقٌ فرقی نمی کند با سایر صفات یعنی مانند است گفته‌اید «حیٌ - قادرٌ رازقٌ» یعنی ذات اصلاً بطور کلی عینیت به معنای هوهویت خارجی است هوهویت در خارج بین اسماء و صفات و بین ذات برقرار می کنند.

کیفیت تعین و تنازل اسماء کلیه الهیه به مظاهر

جزئیة

مسأله دیگر که در اینجا هست و باید مورد تأمل قرار بگیرد این است که کیفیت تعین و تنازل اسماء کلیه الهیه به مظاهر جزئیة به چه صورتی خواهد بود؟ در این باید صحبت شود که آیا رابطه علیت و معلولیت که غیر قابل تشکیک و غیر قابل انکار برای کل احدٌ است و این رابطه بین مظاهر و بین علت العلل آنها که اسماء کلیه الهیه‌اند بالطبع باید باشد؛ این رابطه به چه نحو است؟ پس بنابراین در اینجا بحث علیت و معلولیت پیش می آید. همان بحثی که

بالمال مرحوم کمپانی را ملزم کرد بر اینکه در بعضی از موارد فرمایش مرحوم کربلایی را من حیث لا یشرع بپذیرد، و اشارات مرحوم آخوند - صاحب اسفار - در وحدت عینیه و حقیقه بین اسماء و ذات در بعضی از موارد اسفار ناشی از همین نکته است. یعنی دقت در بحث علیت و معلولیت ما را ملزم می‌کند که قائل به عدم بقاء اعیان ثابته و نفی مستقلات تعینیه و تقیدیه باشیم در قبال ذات شویم و مسأله توحید حقیقی و وجود بالصرافه و بالحقیقه را با حفظ تعینات او بپذیریم. این هم یک مسأله مهم است که به چه نحوه اسماء و صفات کلیه در تعینات و در عالم معانی معلول می‌پذیرند و چگونه تأثیر در معلول ایجاد می‌کنند و ارتباط بین اینها و این وجودات متقیده و مظاهر جزئی به چه نحو خواهد بود. لذا بحث اعیان ثابته پیش می‌آید که نحوه نزول اسماء و صفات چگونه است. آن وقت صحبت در این است که با توجه به این مسأله در مورد اعیان ثابته چه حکم خواهیم کرد؟ آیا در اینجا عین ثابتی وجود دارد یا وجود ندارد؟ آیا عین ثابت یک عین ثابت

تخیلی و وهمی است یا اینکه واقعیت خارجی دارد؟
و بطور کلی حکم ما نسبت به اعیان ثابت با حکم ما
نسبت به مظاهر خارجی آیا متفاوت است؟ یا اینکه
نه؛ به یک نسب و در یک مرتبه ما حکم می‌کنیم،
یعنی هر حکمی را که ما نسبت به مظاهر خارجی و
وجودات متعینه کردیم ما همان حکم را باید به اعیان
ثابت تسری بدهیم. اعیان ثابت آیا قبای خاصی برای
خود دوخته‌اند؟ ما مطلب را در مظاهر مختلفه و در
وجودات متغیره به یک نحوی می‌دانیم و وقتی که به
اعیان ثابت می‌رسیم کمیتمان لنگ می‌ماند و در آنجا
دست و پا می‌زنیم و مسأله را در آنجا می‌خواهیم حل
کنیم، تمام اینها ناشی می‌شود از اینکه برای اعیان
ثابت یک قبای خاصی دوخته شده و یک کادر خاصی
در نظر گرفته شده است جدای از عالم علیت و
معلولیت و اصلاً می‌ترسیم که دست بزنیم اگر دست
بزنیم کل مبدأ و معاد خراب می‌شود و هرچه که
بافتیم پنبه می‌شود، این است؟ در مورد این باید
صحبت شود که هیچ فرقی بین اعیان ثابت و بین هر
چیزی که جنبه مظهریت به خود گرفته، چه سعی چه

غیر سعی باشد. این وجودی که ما الآن به نام اسم
علیم کلی و سعی می‌دانیم خود این وجود عین ثابت
دارد یعنی همین اسم علیم عین ثابت^{۲۸}، همین اسم قادر
خودش عین ثابت^{۲۹} است، همین وجود ملائکه
خودش عین ثابت است. همین وجود قدرت کلی،
حیّ کلی، رحمت کلی، عین ثابت است. یعنی عین
ثابت علت له لأعیان الثابه و الاعیان الثابته علل لمعالی
المسمی بالاعیان الثابته و هلم جری»

این مطلب مطلبی است که باید روی آن دقت
بشود یعنی بطور کلی باید دید چه حسابی را از اول
برای عین ثابت باید باز کنیم.

این بحث را اگر ما از اول بیاوریم پایین،
متوجه می‌شویم که اینقدر این ساده است که اصلاً
یک بحث بسیار ساده و بدون دغدغه را ما سلسله وار
شروع می‌کنیم ان شاء الله می‌آئیم جلو تا به بحث فناء
ذاتی برسیم که بحث فناء ذاتی را باینکه در مقام رد
و در مقام اثبات بر آمده‌اند و راجع به آن بحث
کرده‌اند، تمام این‌ها انشاء الله به حول و قوه خدا

روشن می شود.^۱

اللهم صل علی محمد و آل محمد

^۱ در کلمات بعضی از صوفیه، این مسائل دیده می شود مانند در کلمات شبلی یا در کلمات جنید هم ... هست و یک شعر معروفی است که ظاهراً مال بابا افضل است اینطور که به نظرم میرسد دقیق نمی دانم. این است که:

می گفتم در بیابان رندی دهلی دریده ***

صوفی خدا ندارد او نیست آفریده

این شعر همان نفی اعیان ثابته را می کند و مقام هوهویت را می خواهد اثبات کند که مافوق احدیت است. آن که به اصطلاح آنرا مقام هوهویت، می نامند یعنی اگر ما بخواهیم این را تفسیر کنیم و معنا کنیم برگشتش به همان نکته است. حتی خود شبلی هم در اینجا کلماتی دارد. ان شاء الله به آن می رسیم. و در فتوحات و مهرتابان در مورد اعیان ثابته بحث شده است.