هو العلیم

تحلیل عرفانیِ حقیقت فناء در برابر وجود اطلاقی

نقد استقلال عین ثابت و تبیین صرافت وجود در سلوک شهودی

سلسله دروس خارج اسفار اربعه ـ السّفر الاوّل ، المسلک الاوّل ، المرحلة الاوّل یٰ، المنهج الاوّل ، الفصل الثامن فی مساوقةِ الوجودِ للشّیئیةِ ـ جلسۀ شصت‌وچهارم

استاد

آیةالله حاج سید محمدمحسن حسّینی طهرانی

قدّس الله سرّه

أعوذ بالله من الشّیطان الرّجیم

بسم الله الرّحمٰن الرّحیم

تلمیذ: آیا این مطلب فقط در توضیح فناء درست می‌شود؟ یعنی اینکه ما فناء را طوری توضیح می‌دهیم که منافاتی با بقاء انسان نداشته باشد که فناء یعنی ادراک یک مطلب و آن اینکه....

# صعوبت ادراک وجود سریانی

استاد: ببینید اصلاً صحبت در فناء و عدم فناء نیست، بلکه صحبت در یک قضیّۀ حقیقیّۀ خارجیّه است. اگر فرض کنید که به‌طورکلّی در عالم اعتبار و اصطلاح، فنائی هم نداشتیم ـ همان‌طور که خیلی از افرادی که مخالف با مسائل عرفانی و فناء در ذات و امثال‌ذلک می‌باشند قائل به این مطلب هستند ـ ولی صحبت در این است که ما نحوۀ تنزّل وجود را چگونه فرض کنیم؛ نه‌اینکه فرض کنیم بلکه چگونه آن را می‌توانیم به مرحلۀ برهان بیاوریم، مشکل در اینجا است.

بنابراین مسئلۀ اساسی این است که این نوری که بحت و بسیط است و هیچ شکّی در آن نیست، این نور به یک حقیقت متحقق است و این وجود که با همۀ اضداد به‌ظاهر می‌سازد. و اینکه مرحوم حاجی می‌فرمایند: «و کُنهُهُ فی غایة الخِفاء»، معنای «کُنهُهُ» چیست؟ یعنی یک حقیقتی که این حقیقت با همۀ مراتب وجودی سازگار است. اینجا است که مطلب را خیلی مشکل می‌کند!

الآن شما در عالم مادّه، نمی‌توانید بین دو نوع را جمع کنید. [من‌باب‌مثال] این که ما رویش نشسته‌ایم قالی و از پشم است و این که در مقابل ما قرار دارد از پلاستیک و کائوچو است. امکان ندارد بتوانیم بین این‌دو را مِن جمیع الجهات جمع کنیم، چون اینها در غایت تضاد هستند و به‌طورکلّی این در یک مقوله است و آن در مقوله‌ای دیگر. ما به‌هیچ‌وجه نمی‌توانیم بین این‌دو را جمع کنیم مگر به یک وجه بعید؛ [من‌باب‌مثال] در جسمیّت بین این‌دو را جمع می‌کنیم یا در ثقلیّت بین این‌دو را جمع می‌کنیم یا در مادّه بودن بین این‌دو را جمع می‌کنیم.

حالا چطور ممکن است که شما حقیقتی را در تمام مراتب خودش وجدان کنید؟! این چطور ممکن است؟ یعنی به همین مقدار که بر این فرش که از وبَر است صادق است، بر مسائل عقلیّه و معنویّه و تجرّدیّه هم صادق باشد. یعنی یک حقیقتی که این حقیقت، هم مادّه را در خود می‌گیرد و هم غیر مادّه را! چگونه می‌توان تصوّر کرد؟!

اینجا است که باید انسان فکرش را بسیار عمیق کند! یا اینکه قضیّه را به مرحلۀ شهود برساند و آن حقیقت ساری و جاری در همۀ اشیاء را ملاحظه کند، همان‌طور که عرفا این طریق را رفته‌اند و یا اینکه اگر راهش فلسفی است، به اندازه‌ای به تحلیل و تأمّل و تعمّل عقلی بپردازد و تمام عوارض را از آن حقیقت مفروضه جدا کند تا اینکه اجمالاً بتواند به آن حقیقتی که در همۀ اشیاء با تضادها و اختلاف‌ها صادق است برسد! و این امر بسیار مشکلّی است! و شاید بگوییم که مشکل‌ترین مسئله، رسیدن عقلی به حقیقت وجود است! و اگر این مسئله را انسان ادراک کند دیگر مشکل‌ترین مسائل فلسفی برای او آسان خواهد نمود!

وقتی که شما مدار برای تمام مسائل فلسفی را حقیقت وجود و اصالت وجود قرار بدهید که به‌تبع آن مسئلۀ وحدت وجود و صرافت و اطلاق وجود پیش می‌آید، دیگر تمام مسائل فلسفی اعمّ از نحوۀ نزول تجرّد به کثرت و بساطت به کثرت و وحدت به کثرت، کیفیت ربط حادث به قدیم، ـ که از مشکل‌ترین مسائل فلسفی است! ـ ادراک صرافت وجود، مسئلۀ علّیت و معلولیّت، حرکت و قوّه و فعل و امثال‌ذلک، تمام اینها دیگر قابل حل است و مشکل چندانی برای حلّ‌شان وجود ندارد. فقط نکته اینجا است که ما به آن واقعیت وجود که بین همۀ اشیاء هست برسیم و این مسئلۀ بسیار مهمّی است!

# نقد آموزه عین ثابت

این مطلب مربوط به فناء نیست. یعنی اگر برفرض فنائی هم درکار نباشد و مخالفین برخلاف خود که نفی فناء و نفی ادراک آن مرتبۀ انمحاء در ذات است پافشاری کنند، باز این مسئله‌ای که ما در اینجا داریم به‌حال خود باقی است و آن مسئلۀ «کان اللهُ و لَم یکُن مَعه شیءٌ» و الآنَ کما کان است. یعنی حقیقت انّیت ربوبی در تنزّلش و تعیّنش در مراتب کثرت، غیری را باقی نمی‌گذارد تا اینکه انسان توجهی به آن غیر داشته باشد. آن حقیقت ربوبی، خودش در عین حقیقت خود و ذات خود، آثار و بروزات و ظهوراتی از خود به‌وجود می‌آورد که این آثار و بروزات و ظهورات، آن حقیقت واحده را به صور و اشکال مختلفه بروز و ظهور می‌دهند. لذا در اینجا آن حقیقت اطلاقی و لا حدّی و لا رسمی باید برای همیشه به اطلاق خود و به لا حدّی و لا رسم بودن خود باقی بماند. اگر آن حقیقت محدود شود و اطلاق او ازبین برود پس بنابراین دیگر حقیقت ذات پروردگار متعال که همان وجود بحت و بسیط است دارای حد می‌شود. اینجا است که ما می‌گوییم: هیچ فرقی نیست بین اینکه اصلاً عین ثابتی باشد و بعد ازبین برود یا اینکه از اول اصلاً عین ثابتی وجود نداشته باشد.

اگر مقصود شما از عین ثابت، حقیقت تعیٌّنیة و المستقلة بنفسها و المُتدلّیة بغیرها است و این غیریّت نه از نقطه‌نظر علّت و معلول بلکه نحوٌ مِن الاتّکاء یا قِسمٌ مِن الاتّکاء است، در اینجا باز همان اشکال انفکاک و تقسیم و تجزّی در ذات و امثال‌ذلک لازم می‌آید. اصلاً چگونه ممکن است که شخصی قائل به عین ثابت به این معنیٰ بشود[[1]](#footnote-1) و قائل به تجزّی در ذات نشود؟! این ممکن نیست! چون همین‌که شما عین ثابت را اثبات می‌کنید، اثباتش اقتضای تجزّی در ذات را می‌کند.

تلمیذ: آیا اگر قائل به فناء در ذات هم نباشند باز تجزّی لازم می‌آید؟

استاد: ببنید کسی که قائل به عین ثابت است و درعین‌حال قائل به فناء در ذات نیست، نحوۀ تحقق و هویّت عین ثابت را چگونه فرض می‌کند؟! اگر عین ثابت واقعاً یک حقیقتی در مقابل آن حقیقت اطلاقی است، آن‌وقت صحبت در این است که این تعیّن و تحدّد، خود را از آن حقیقت اطلاقی جدا کرده و درقبال آن قرار گرفته است؛ دقیقاً مثل آجری که در جنب آجر دیگر هست. اگر این معنیٰ را قائل است، این با آن اطلاق منافات و تناقض دارد.

اگر شما قائل به اطلاق در ذات هستید، این عین ثابت را چگونه درقبال او می‌دانید و در آنِ واحد فانی در او نمی‌دانید؟! و اگر قائل به عدم اطلاق او می‌شوید با وجود عین ثابت، لازمۀ این ترکّب در ذات است. پس هیچ چاره‌ای نیست که اینها این معنیٰ را بر گُرده بگیرند که عین ثابت، درعینِ عین ثابت بودن و فی لحظةٍ هی عَینٌ ثابتةٌ، در همان لحظه هم جنبۀ فناء تکوینی و فناء حقیقی خود را در علّت که عبارت است از آن وجود اطلاقی ازدست نمی‌دهد. فقط و فقط همین یک راه برای ما باقی می‌ماند، و غیر از این به هر راهی که برویم به بن‌بست می‌خوریم و باید قائل به تجزّی و ترکّب در ذات بشویم و دست از آن وجود اطلاقی و بسیط برداریم و این یک حقیقتی است که قابل انکار نیست!

# تطبیق آموزۀ صرافت وجود با متون دینی

بناءًعلی‌ٰهذا مسئله در خلق و در عدم خلق هیچ تفاوت ندارد الاّ در عروضِ عوارض و تشکّل. و خود عوارض و تشکّل و تکیّف و تکّمم هم نحوٌ مِن الوجود است. پس بنابراین وجود است که در ذات خود مغیِّر خود است، وجود است که در ذات خود موجِد و موجِب عوارض بر ذات خود است. و به‌واسطۀ این عوارض ذات و تنزّلی که از ذات وجود نشئت می‌گیرد بدون دخالت امر دیگری، این مسئله همان جهتی است که می‌فرماید: «کان اللهُ و لم یکُن معه شیءٌ و الآن کما کان». «کان الله» یعنی همان وجود بالصّرافه‌ای که خدا بود و با آن وجود بالصرافه غیری نبود. یعنی در جنب خدا کس دیگری و ذات دیگری نبود و شیء دیگری در جنب شیئیت او نبود. «کان اللهُ و لم یکُن معه شیءٌ» یعنی یک حقیقت واحد بود و اگر شیئی بود، همان حقیقت بود و اگر ذاتی بود، همان حقیقت بود. «الآن کما کان»، یعنی وجود بالصّرافه، وجود و صرافتش را ازدست نمی‌دهد. وقتی که شما فرض کردید وجود صرافت و بساطت دارد، این إلی‌ابدالآباد صرافت و بساطت دارد. به‌محض اینکه صرافت و بساطت را ازدست داد، این منافات دارد با کلام شما که وجود را بالصرافه گرفتید. اگر تعیّنات، وجود را از صرافت می‌اندازد پس وجود او محدود می‌شود، و محدود محتاج می‌شود، و محتاج از وجوب بالذّات به وجوب بالغیر و امکان ذاتی متبدّل می‌شود. و اگر این صرافت درهمه‌حال صرافت خود را حفظ می‌کند پس دیگر غیری در کنار خود نمی‌بیند تا اینکه آن غیر برای او شاخ بشود، قد علم کند. درهمه‌حال آن وجود صرافت دارد، در عین اینکه کثرت هم دارد، در عین اینکه مَظهر هم دارد و در عین اینکه عین ثابت هم دارد.

تلمیذ: در بعضی از روایات داریم که عین ثابت را اثبات کرده است؛ مثلاً در قضیّۀ حضرت آدم که خودش را می‌بیند و می‌گوید: مثل من کسی نیست و خداوند نور خمسه را نشان می‌دهد و اینکه اینها قبل از تو خلق شده‌اند. در روایت «هو مخزونٌ فی علم الله»[[2]](#footnote-2) دارد، تعبیر عجیبی در آن روایت اخیر دیدم در اینکه علم الله از قبل بوده، هم قبلیّت را اثبات می‌کند و هم وجود را!

استاد: قبلیّت رتبی است دیگر!

تلمیذ: نه، قبل از خلقت در علم الله.

استاد: همان قبلیّت رتبی است. یعنی حضرت آدم چون ادراک نفس را کرد و آن ادراک نفس، جنبۀ مادّیت به‌خود گرفت، این احساس نفس در عالم مادّه و نشئۀ عالم طبع، او را برآن‌داشت که غیری برای خود نبیند و واقعاً هم در آن موقع انسانی نبوده که آدم به او نظر کند، و وقتی که صفات خود را ادراک کرد و آن خصائصی را که خداوند در او به ودیعه گذاشته ادراک کرد، این مسئله برای او پیدا شد که خدا کسی مثل او را خدا خلق نکرده است. چون وقتی که به اشیاء و حیوانات و ملائکه نگاه می‌کند می‌بیند که این صفات برتر را خدا برای او قرار داده است. مثل‌اینکه خود ما با افرادی سر و کار داشته باشیم، احساس می‌کنیم که از لحاظ علمی بالاتر هستیم یا پایین‌تریم و این هم مشخص است. او هم وقتی که به اطرافیاش نگاه می‌کند، خود را از همۀ خلائق برتر می‌بیند. اینجا است که خداوند خطاب می‌کند و می‌فرماید: تو این جنبۀ توجه به نفس را که داری و خصوصیّات را که در خودت می‌بینی، در مرتبۀ مادون مرتبۀ اسماء کلّیه قرار داری و ظهور من در تو ظهوری است که مراتبی را طی کرده است. اگر تو بخواهی به جنبۀ علّیت خلق خودت که همان اسماء کلّیۀ الهیّه است توجه کنی ـ که حقیقت آن اسماء کلّیۀ الهیّه عبارت است از آن انواری که خداوند در اولین مرحلۀ تعیّن خلق کرده که آن نفوس پیغمبر و ائمه علیهم السّلام است ـ آن‌وقت متوجّه می‌شوی که هرچه تو داری از آن جنبۀ علّیت به تو افاضه شده است، نه‌اینکه از خودت آورده‌ای. و اینکه از قبل هست، این جنبۀ علّیت رتبۀ قبل را دارا است.

تلمیذ: این تعبیر «مخزونٌ فی علم الله» دارد.

استاد: «مخزونٌ» یعنی هنوز به جنبۀ تفصیل نرسیده است.

تلمیذ: عالم لاهوت که در علم نیست، بلکه آن حقیقت انوار مقدسه در عین هستند.

استاد: این علم و عین، اصطلاحی است که ما آورده‌ایم. اما درواقع همه آن علم است. ما می‌گوییم: مرحلۀ عین، مرحلۀ علم، علم حضوری، علم حصولی، اما آنچه در عالم حقیقت و تحقق واقع هست علم است. و وقتی که ما علم حق را حضوری بدانیم، این در عین است چه فرق می‌کند؟! فقط اصطلاح عوض کرده‌ایم، اصل مطلب همان است.

# تبیین مسئلۀ فناء

بنابراین جنبۀ عین ثابت، جنبۀ فناء و انمحاء است. و به‌اصطلاح مرتبۀ فناء معلول در مرتبۀ علّت است تکویناً. ما اسم این را فناء می‌گذاریم. پس یک فناء تکوینی داریم و آن فناء جمیع معالیل در علل مافوق خود است تا اینکه برسد به منتهی العلل. این فناء، فناء تکوینی است. چه قائل به فناء اصطلاحی بشویم یا قائل نشویم، این فناء وجود دارد. در ادعیه هم داریم که همه‌چیز فانی است غیر از وجه الله، یا همه‌چیز هالک است الاّ وجه الله، همه‌چیز ازبین می‌روند و فقط او باقی است.[[3]](#footnote-3) فانی درمقابل باقی است. یعنی فقط حقیقت وجودیه که وجه الله است باقی می‌ماند. اما همۀ تعینّات در همان مرتبه‌ای که هستند باز آن جنبۀ فناء را دارند. لذا وقتی که ندای ﴿لِّمَنِ ٱلۡمُلۡكُ ٱلۡيَوۡمَ لِلَّهِ ٱلۡوَٰحِدِ ٱلۡقَهَّارِ﴾[[4]](#footnote-4) می‌آید، وقتی که گَرد انمحاء و فناء بر همۀ کثرات در عالم تجلّی ربوبی و تجلّی مُلکیت و سلطنت مطلقۀ حق می‌نشیند، در آنجا مسئله عوض نمی‌شود و نه‌اینکه انسان زیر و رو بشود و نه‌اینکه انسان ازبین می‌رود بشود و نه‌اینکه همۀ اشیاء خارجی و آنچه در عالم هست گَرد و پودر بشوند و به‌هوا بروند، بلکه همۀ اشیاء به‌حال خودشان هستند و زمین و آسمان وسماوات همه به‌حال خودشان هستند. بله، آنچه هست این است که آن جنبۀ سلطنت و مُلکیّت اعتباری و مِلکیّت اعتباری و استقلال اعتباری و تأثیر و تأثّرات اعتباری و سبب و مسبب‌های اعتباری، تمام اینها ازبین می‌روند و حقیقت امر منکشف می‌شود؛[[5]](#footnote-5) دقیقاً مثل شخصی که در خانواده‌ای رشد کرده و پدر و مادر خود را اشخاصی می‌داند که او را بزرگ کرده‌اند، وقتی که بزرگ می‌شود یک‌دفعه به سندی برخورد می‌کند و متوجّه می‌شود که مسئله چیز دیگری است، به او می‌گویند: پدر و مادر تو دیگری بوده‌اند و آنها در تصادف کشته شده‌اند و تو طفل بودی و اینها سرپرستی تو را تقبل کرده و تو را بزرگ کرده‌اند، این سند به وزن او اضافه و یا کم نمی‌کند بلکه تنها کار این سند این است که مدرَکات او را زیر و رو می‌کند و یک‌دفعه متوجه می‌شود که تابه‌حال اینها را اعتباراً پدر و مادر می‌دانسته است اما ابوین او کسان دیگری بودند که در فلان ده زندگی و زراعت می‌کردند و دارای این خصوصیّات بودند. این قضیّه برای او یک دفعه روشن می‌شود. در روز قیامت که تجلّی مقام اطلاقی حق است و در آنجا می‌گویند: تجرّد هست و تمام اشیاء به تجرّد می‌رسند، معنایش همین است؛ یعنی ادراک این حقیقت که تابه‌حال خیال می‌کردیم که خودمان کسی هستیم و در مقابل حق و در قبال او اطاعت یا مخالفت می‌کنیم و امثال‌ذلک و هر کدام از اشیاء را جدا می‌دانستیم و برای خود، حساب و کتابی قائل بودیم. در روز قیامت آنچه مجسم می‌شود این است که مراتب اطلاقی حق و مرتبۀ تجرّدی حق می‌آید و این جهت استقلالی را از انسان و به‌طورکلّی از همۀ موجودات سلب می‌کند و او را متوجه این نکته می‌کند وجداناً نه علماً، یعنی نه به علم حصولی بلکه به علم وجدانی و حضوری آن فقر و مسکنت و امکان و تدلّی بالغیر و وجود بالغیر و عدم و نیستی خود را وجدان می‌کند و احساس می‌کند که یک حقیقت واحد بیشتر وجود نداشته است.

بنابراین با این بیان، مسئلۀ فناء عبارت است از تجلّی حقیقت اطلاقیِ حق بر قلب سالک و ادراک عینیِ نیستی و عدم خود درقبال وجود بالصرافه و وجود اطلاقی؛ اسم این ادراک را که برای سالک پیدا می‌شود اصطلاحاً فناء می‌گذاریم. اما اینکه ما در بعضی از مراتب می‌بینیم که فناء تبدّل و تحوّل و تغیّر است و به آنجا که می‌رسد تغییر می‌کند [به‌خاطر این است که] ادراک، مقدّمه می‌خواهد و ادراک، دائر مدار رتبۀ نفس است، یعنی نفس در هر رتبه‌ای باشد ادراک او هم همان است. برای‌اینکه این ادراک برای انسان حاصل بشود باید آن نحوۀ تجرّد حقیقی به مرحلۀ بروز و ظهور برسد. یعنی نفس در هر مرحلۀ از تعیّن که از آن حقیقت بالصّرافه ابتعاد پیدا کرده، ـ ابتعاد رُتبی ـ باید آن ابتعاد خودش را ازبین ببرد و تقرّب رتبی به‌جای آن جایگزین کند؛ والاّ نه‌اینکه فناء عبارت از این باشد که سالک به‌طورکلّی نفس و روح خود را ازبین ببرد به‌طوری‌که ما دیگر زید را در خارج نبینیم. نه، ما همین شخص را در خارج می‌بینیم و با دیروز هم هیچ فرقی نکرده و اگر با دوربین دو عکس از دیروز و امروز او بیندازیم، عکس دیروز و امروز تفاوتی با همدیگر ندارند. اگر وزنشان هم کنیم، وزن هر دو مثلاً همان 80 کیلوگرم است و یک مثقال هم تفاوت نکرده است. این‌طور نیست حالاکه امروز فانی شده با دیروز فرق کرده است! این تغییر و تبدل به معنای انمحاء و عدم نیست بلکه ادراک این معنیٰ و ادراک این حقیقت است.

## شرح گفتار علامه‌طهرانی در مسئلۀ فناء

و لذا در بیاناتی که از مرحوم حضرت آقا ـ رضوان الله تعالی علیه ـ در کتاب مهرتابان مشاهده می‌کنیم که پروانه وقتی می‌سوزد کمالش در سوختن و در خاکستر شدن است،[[6]](#footnote-6) ما می‌توانیم این را به‌عنوان تشبیه بیاوریم؛ یعنی پروانه وقتی که این معنیٰ را ادراک می‌کند، ادراک حقیقت پروانه بودن و انّیتش خودش است، به ادراک دیگر متبدّل می‌شود. اما اینکه ما این تشبیه را تشبیه حقیقی بدانیم و پروانه که از جنس حیوان است تبدیل به جنس جماد بشود که رماد است، ما به این کیفیت نمی‌توانیم موافقت کنیم. و قطعاً نظر ایشان هم این نبوده است و در اینجا فقط خواسته‌اند تشبیهی بیان کنند و بفرمایند: همان‌طور که در تبدّل ماهیت حیوانیّت پروانه به ماهیت رمادیّت و جمادیّت تبدّل خارجی پیدا می‌شود، در عالم نفس هم برای سالک یک تبدّل ادراکی پیدا می‌شود و ادراک او از مرحلۀ سببیّت به مسببیّت می‌رسد و از علّیت به معلولیّت می‌رسد و از استقلال به تدلّی بالغیر می‌رسد. این ادراک جهت تکوینی دارد نه جهت اعتباری؛ [چون] تا برای انسان تکویناً تبدّلی پیدا نشود، در عالم فهم و در عالم علم هم تغییری پیدا نمی‌شود. ولی ما صورت ذهنیه را هم تکوین می‌گیریم؛ یعنی یک عینیّت خارجیّه در نفس پیدا می‌شود، و به‌واسطۀ تلطیفی که سالک برای نفس خود به‌وجود می‌آورد، آن تلطیف او را از انانیّت بیرون می‌آورد و به عالم وحدت و عالم اطلاق سوق می‌دهد. از این نقطه‌نظر این تشبیه می‌تواند تشبیه خوبی برای نفس باشد.

تلمیذ: پس در اینجا قائل به حرکت شده‌اند.

استاد: اصلاً همۀ عالم در حرکت است. چطور شما در همۀ عالم، حرکت را قبول می‌کنید و فقط اینجا انکار می‌کنید!

شما می‌خواهید بگویید که حرکت، متحرک ثابتی می‌خواهد که آن حرکت یا در کم و یا در کیف و غیر اینها باشد ولی ما حرکت را عبارت از اختلاف و دوگونه بودن دو حقیقت می‌دانیم؛ یعنی زمانی که به یک حقیقت نگاه کنیم او را به یک کیفیت و در زمان دیگر همان حقیقت را به شکل و نحو دیگری می‌بینیم و اسم این را حرکت می‌گذاریم. والاّ بله! اگر شما بخواهید بگویید که حقیقت وجود عبارت است از عین ثابتی که در عین ثبوت خودش عوارض مختلفی را به‌خود می‌گیرد، این حقیقت وجود در هر حالی یک تعیّن به‌خود می‌گیرد که آن تعیّن با تعیّن دیگری تفاوت دارد و لهذا در هر مرحله‌ای از وجود، وجود جدیدی افاضه می‌شود، [ما می‌گوییم:] منتها شما در اینجا یک امرِ ثابت می‌بینید، یعنی زید به‌واسطۀ حرکت تبدیل به عمرو نمی‌شود، عمرو تبدیل به خالد نمی‌شود، هر کدام با دیگری قاطی و مخلوط نمی‌شوند بلکه هر کدام یک حالت ثباتی دارند، این عبارت است از اینکه آن حقیقت وجود در عین تقیّد خودش جنبۀ تعیّن خود را حفظ می‌کند، یعنی در مرحلۀ تعیّن، آن حقیقت وجود، تعیّن را به تعیّن دیگری تبدیل نمی‌کند و اختلافی را در آنجا به‌وجود نمی‌آورد؛ یعنی در مرحلۀ خلق و در مرحلۀ کثرت وقتی که عنایت خداوند متعال به یک خلق تعلّق گرفت، آن خلق را از بقیّۀ خلق‌ها متمایز می‌کند و اقتضای مرتبۀ علّیت هم همین است. مرتبۀ علّیت یعنی هر علّتی فقط در معلول خاصّ خود تأثیر بگذارد و معلول در معلول دیگری مخلوط نشود؛ وإلاّ لازمه‌اش این است که یک علّت واحده در دو معلول اثر بگذارد یا اینکه دو علّت بخواهند در یک معلول واحده مؤثر باشند.

# بیان معنای حقیقیِ عین ثابت

و علیٰ‌هذا مسئلۀ عین ثابت عبارت است از نزول عالم اسماء و صفات در تجلیات و مجراهای مختلف؛ این را عالم اسماء و صفات می‌گویند، عالم فناء می‌گویند و همین‌طور به آن عین ثابت می‌گویند. اینها عبارات مختلفی است که حکایت از یک معنیٰ می‌کند. این جهت موجب می‌شود که به‌طورکلّی برداشت ما از مسئلۀ علّیت و معلولیّت، قوّه و فعل، وحدت أفعالی، وحدت اسمائی و صفاتی، مسئلۀ وحدت در کثرت، کثرت در وحدت، مسئلۀ وجود بالصرافه و به‌طورکلّی مسئلۀ اصالت وجود یا اصالت ماهیّت تغییر پیدا کند و عوض شود، و به‌واسطۀ این عوض شدن، نحوۀ بینش انسان نسبت به حقیقت عالم وجود تغییر پیدا کند، و دیگر یک وجود واحد را در همۀ این مراتب مشاهده بکند. این نهایت قضیّه و مَفرق طرق بین این نظریه و نظریۀ خیلی از بزرگان است که برای عین ثابت یک وجود استقلالی قائل هستند، در عین اینکه آن را وجود تبعی و ظلّی می‌دانند و برای فرار از خیلی از قضایا بخواهند و یا نخواهند.

اللَهمّ صلّ علیٰ محمد و آل محمد

# اصطلاحات درس

فناء: به معنای زوال و نابودی نیست، بلکه در اصطلاح عرفانی و فلسفی، به معنای ادراک عینی و شهودی سالک از نیستی خود در برابر حقیقت وجود اطلاقی است؛ نوعی انمحاء معرفتی و وجودی که در آن سالک، وجود خود را معلول و وابسته به علت حقیقی می‌یابد و این وابستگی را به‌صورت حضوری و وجدانی درک می‌کند.

بقاء: استمرار وجودی سالک بعد از فناء است، که در آن انسان پس از ادراک نیستی خود، به بقایی جدید و الهی دست می‌یابد؛ بقایی که در پرتو شهود حقیقت مطلق و تنزّه از انانیّت حاصل شده است.

وجود سریانی: نوعی وجود است که به‌صورت ممتد و ساری در تمام مراتب هستی حضور دارد؛ وجودی که جامع جمیع مظاهر و کثرات بوده و از بساطت و شمول برخوردار است.

نور بحت و بسیط: تعبیری عرفانی و فلسفی از حقیقت وجود مطلق است که از هرگونه تعین و ترکیب خالی است و ذاتاً بسیط و صِرف است؛ نوری که همه مراتب وجود از آن نشئت گرفته‌اند.

کُنه وجود: حقیقت نهایی و ژرفای باطنی وجود است که عقل بشری به آن دسترسی ندارد؛ کنه به معنای عمق ذات و باطن نهایی هر چیز است که در مورد وجود، ناشناختنی تلقی می‌شود.

مقام اطلاق: مرتبه‌ای از وجود که هیچ‌گونه تقیّد و تحددی ندارد؛ وجودی که در عین اطلاق، در تمام مراتب هستی حضور دارد و شامل همه مظاهر است بدون اینکه در قید هیچ‌کدام قرار گیرد.

عین ثابت: تعینی علمی و ازلی از موجودات در علم الهی که مبیّن نحوه ظهور آن‌ها در عالم خارج است؛ موجوداتی که در علم خداوند تثبیت‌شده‌اند و به‌صورت مجرّد و غیرمادی هستند، اما شأنی از وجودند، نه دارای وجود مستقل.

اطلاق وجود: بی‌حدّ و شرط بودن وجود حقیقی است که شامل همه‌چیز می‌شود ولی در هیچ‌چیز محدود و محصور نمی‌گردد؛ اطلاق به معنای بی‌نهایتی و فراگیری ذات وجود است.

وحدت وجود: نظریه‌ای که بیان می‌کند همه هستی‌ها مظاهر یک حقیقت وجودی واحدند و کثرت‌ها ظهورات آن حقیقت‌اند، نه اینکه دارای وجود مستقل باشند؛ این وحدت، صِرف و اطلاقی است نه عددی یا مفهومی.

کثرت در وحدت / وحدت در کثرت: بیانی از چگونگی حضور وحدت مطلق در دل کثرات و تحقق کثرات در دل وحدت وجود است؛ مفهومی اساسی در حکمت متعالیه و عرفان که از ساری بودن وجود واحد در مظاهر مختلف حکایت می‌کند.

تجزّی در ذات: به‌معنای قبول اجزا برای ذات حق است که در فلسفه اسلامی و عرفان نظری مردود است؛ چون ذات حق بسیط و صِرف‌الوجود است و امکان تجزّی ندارد.

ترکّب در ذات: به‌معنای ترکیب و پیچیدگی در ذات خداوند است که نفی آن از اصول مهم توحیدی است؛ زیرا ترکب، نیازمندی و امکان را می‌رساند که با واجب‌الوجود بودن خداوند منافات دارد.

فناء تکوینی: نوعی فناء ذاتی و وجودی است که همۀ مخلوقات در برابر خالق و علت حقیقی خود دارند؛ نه به‌معنای نابودی بلکه به‌معنای وابستگی وجودی و انعدام استقلال.

فناء اصطلاحی: اصطلاحی عرفانی برای بیان شهود سالک نسبت به فناء خود در برابر حق است؛ این فناء برخاسته از معرفت شهودی و سلوکی است و مراتب مختلفی دارد.

مرتبه علّیت: مرحله‌ای از وجود است که در آن علت نسبت به معلول تقدم دارد و آن را ایجاب می‌کند؛ مرحله‌ای عالی که در آن وجود علت، منشأ صدور و تحقق معلول است.

معلولیت: حالت وجودی ممکنات نسبت به علت حقیقی؛ در آن ممکن هستی خویش را از علت می‌گیرد و قائم به آن است.

تدلّی بالغیر: وابستگی وجودی یک شیء به غیر خود برای تحقق و بقای آن؛ حالتی که در آن موجود، فقر ذاتی خود را نسبت به علتش وجدان می‌کند.

علم حضوری: نوعی از علم که بدون واسطه صورت و مفاهیم و به‌صورت شهود عینی و بی‌واسطه نسبت به معلوم حاصل می‌شود؛ در این علم، عالم و معلوم یکی‌اند.

علم حصولی: علمی که از طریق مفاهیم و صور ذهنی به دست می‌آید و بین عالم و معلوم واسطه وجود دارد؛ برخلاف علم حضوری، در این نوع علم، معلوم در ذهن بازنمایی می‌شود.

عالم اسماء و صفات: مرتبه‌ای از وجود که در آن، حق متعال با اسماء و صفات خویش تجلی می‌کند؛ این مرتبه مبدأ تعینات و ظهورات در کثرات است.

وجود بالصّرافه: وجودی که خالص از ماهیت، ترکیب، تقیّد و محدودیت است؛ صرف بودن آن به‌معنای ناب‌ترین و محض‌ترین نوع وجود است که تنها در ذات الهی متحقق است.

قوّه و فعل: مفاهیمی که بیانگر حرکت و دگرگونی در موجودات‌اند؛ قوّه یعنی قابلیت و استعداد برای تحقق، و فعل یعنی تحقق‌یافتن و به فعلیت رسیدن آن قابلیت.

تجلی: ظهور و بروز حق در مظاهر گوناگون هستی؛ در عرفان و حکمت، تجلی به معنای صدور تعینات از ذات حق بدون تجزی و ترکّب است.

حرکت: تغییر تدریجی موجود از قوه به فعل؛ در فلسفۀ صدرایی، به‌ویژه با پذیرش حرکت جوهری، حرکت در ذات اشیاء نیز مطرح می‌شود و نه فقط در اعراض.

انّیت: حیثیت تعیّن‌یافته و شخصی هر موجود؛ در عرفان، انّیت مانع شهود وحدت است و در مقام فناء سالک باید از انّیت خود عبور کند.

وحدت افعالی: یکی‌دانستن تمام افعال در عالم با فاعلیت حق تعالی؛ در این نظریه، خداوند فاعل حقیقی همه افعال است و فاعلیت مخلوقات به‌صورت ظلّی و تبعی است.

وحدت اسمائی و صفاتی: نظریه‌ای که تمام اسماء و صفات الهی را به ذات او بازمی‌گرداند و آن‌ها را دارای حقیقتی واحد می‌داند که در تعینات مختلف ظهور کرده‌اند.

عالم لاهوت: مرتبه‌ای از عالم وجود که در آن، تعینات ماهوی از بین رفته و وجود به‌صورت صرف و نورانی و بدون تقیّدات است؛ عالم انوار کلی و حضرات اسمائی است.

ظهور: آشکار شدن حقیقتی در قالب تعیّن و صورت خاص؛ در عرفان نظری، همه کثرات ظهورات همان وجود واحدند که در لباس‌های مختلف پدیدار می‌شوند.

1. جهت اطلاع از قول به اعیان ثابته رجوع شود به شرح فصوص الحکم (قیصری) تعلیقۀ آشتیانی، ص 61 ـ 75. [↑](#footnote-ref-1)
2. بحار الأنوار، ج 92، ص 373:

«... و بِکُلِّ اسمٍ هو مَخزونٌ فی عِلمِهِ و بأسمائِهِ المَکتوباتِ فی اللَّوح....» [↑](#footnote-ref-2)
3. مصباح المتهجد، ج 1، ص 266:

«و أنتَ خالِقُ کُلّ شَی‌ءٍ لا إلَهَ إلّا أنتَ کُلُّ شَی‌ءٍ هالِکٌ إلّا وَجهَکَ الکَریمَ أکرَمَ الوُجوهِ أمانُ الخائِفینَ و جارُ المُستَجیرین.» [↑](#footnote-ref-3)
4. سوره غافر (40)، آیه 16. الله شناسی، ج 2، ص 221:

«پادشاهی و اختیار بر نفوس امروز برای چه کسی می‌باشد؟! از برای خدای واحد قهّار است.» [↑](#footnote-ref-4)
5. جهت اطلاع بیشتر رجوع شود به معاد شناسی، ج 5، مجلس 27. [↑](#footnote-ref-5)
6. مهرتابان، ص 252. [↑](#footnote-ref-6)