

مبانی نظری  
عرفان در اسلام  
و  
مباحث «اعیان  
ثابته» و  
«وجه خاص»

باسمه تعالی

مقدمه

عرفان نظری نوعی تدبّر و تفکر در  
کشف و شهود عرفای واصل است جهت تبیین  
شهودات آنها به زبان عقل و استدلال، زیرا

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابت» و «وجه خاص»

2 .....

اگر سلوک عرفانی همراه با برهان عقلی نباشد خطر آن هست که انسان‌ها با عصای موسی ♦ بیایند و با گوساله‌ی سامری بروند. پس در واقع نمی‌توان از آیه و روایات چیزی را که با اصول برهانی مخالف باشد، استنباط کرد چون انسان مؤمن از طریق عقل، مبنای دین را فهمیده است، حال چگونه می‌شود عقل به مبانی خود پشت کند؟ آری وحی می‌آید و به عقل چیز یاد می‌دهد و آن می‌فهمد.

موضوع علم عرفان «حق» است، و موضوع فلسفه «وجود و موجود» است و آن هم «مفهوم وجود» از آن جهت که متوجه مصداق است و از این جهت باید بین فلسفه و عرفان نظری تفاوت قائل شد.

عرفان نظری در حقیقت حاصل عرفان عملی است. شهود حق و شهود اسماء حق عرفان عملی است، حال اگر عارف حاصل شهودات خود را تدوین نمود عرفان نظری پدید می‌آید و در این راستا بزرگان عرفان می‌گویند که عرفا اگر چیزی را به عنوان برهان اقامه می‌کنند «تأنیساً لِأفهام» است یعنی جهت اُنس فهم‌ها چیزی می‌گویند، ولی یافته را نیازی به برهان نیست. عارف نور حقایق را وجدان می‌کند و به یافته‌ی خود اطمینان کامل دارد.

اگر خواستیم اشیاء را بدون واسطه بشناسیم باید به حضورشان برویم و اگر خواستیم آن‌ها بیایند پیش ما از خود جز «مفهوم» چیزی نمی‌فرستند. باید از خودی بیرون بیاییم تا با متن خارج مرتبط شویم و اگر این نشد با مفهوم ارتباط داریم.

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتة» و «وجه خاص»

3 .....

لذا در تعریف علم می‌گویند: «الصُّورَةُ الحَاصِلَةُ مِنْ شَيْءٍ عِنْدَ الْعَقْلِ»<sup>1</sup> آن صورت حاصله از شیء است در عقل و ذهن. با توجه به این امر باید متوجه بود که «حقیقت» چیزی نیست که به سراغ ما بیاید ما باید به حضور او برویم و خود را آماده کنیم که بر جان ما تجلی کند، از این جهت می‌فرمایند: «أَلْعِلْمُ نَوْرٌ يَقْدِفُهُ اللهُ فِي قَلْبِ مَنْ يَشَاءُ»؛<sup>2</sup> علم نوری است که خداوند بر قلب هر آن‌کس که او را شایسته دید می‌اندازد، عمده ایجاد شایستگی است.

عرفان عملی قابل بحث نیست، نه تصور دارد و نه تصدیق، ولی انسان عارف رسالتی دارد که دیگران را همراه خود بیاورد. حال یا با تصرف در نفوس که این نادر است و در این مسیر عارف از «لَحْظٌ» و یا نظرکردن استفاده می‌کند و نه از «لفظ» و یا از راه استدلال، که عرفان نظری متکفل نوع دوم است.

پیامبر<sup>ﷺ</sup> تمام حقایق دین را مشاهده کرده و سپس با گوش جان آن الفاظ قدسی را شنید و لذا عرفان به معنی شهود معصومانه، کل دین است. ولی به دلیل اختلاف شهود اهل عرفان، پس عرفان، خطابردار است و باید با کشف معصوم مطابقت شود. ترغیب نظر به ملکوت عالم، ترغیب به شهود است، دیدن ملکوت، دیدن قلبی است و نه عقلی و لذا قرآن می‌فرماید: «أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ

1 - مجمع البحوث الإسلامیه، شرح مصطلحات الفلسفیه، ص 11.

2 - مصباح الشریعه، ص 344.

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتة» و «وجه خاص»

4 .....

السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ؛ (اعراف/185)  
آیا در ملکوت و جنبه‌ی باطنی آسمان‌ها و زمین و آنچه خداوند خلق کرده نمی‌نگرند؟  
خطاب قرآن گاهی یا «إِيَّهَا النَّاسُ» است و گاهی «إِيَّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» یا «أُولَئِكَ الَّذِينَ آمَنُوا» و یا «إِيَّهَا الرَّسُولُ». با همه به اندازه‌ی خودشان حرف دارد. راه عمیق‌تر، راه عرفان است و نه راه استدلال. صاحب دل‌بودن، درس و حوزه نیاز ندارد، راه دل، فطرت است. دو علم برای بشر هست؛ یکی علم میهمان مثل علم حوزه و دانشگاه، و یکی هم علم میزبان که خداوند در موردش فرمود: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا» سوگند به نفس و آنچه موجب تسویه و تعادل آن شد، تسویه‌ی نفس به الهام اوست.

تعریف عرفان

باید متوجه بود که «فقر» در اصطلاح عرفا و صوفیه اصل عرفان است و لذا در تعریف عرفان باید «فقر» را تعریف کرد. در این رابطه ابوسعید گوید: «الْفَقْرُ هُوَ الْعَنَى بِاللَّهِ» فقر همان غنای بالله است و برخوردار شدن از ارتباط با حق. زیرا غنا نامی است سزاوار حق و فقر نامی است سزاوار خلق و خدا فرمود: «أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ، وَاللَّهُ هُوَ الْعَنَى الْحَمِيدُ» (فاطر/15) شما فقیران به خداوند هستید و خدا غنی و حمید است. و بر اساس همین تعریف گفته‌اند: فقیر نه آن است که دستش از متاع خالی بود، فقیر آن بُود که طبعش از مراد خالی بُود و طلب چیزی جز حق نداشته باشد. و به همین جهت عرفا صفت درویش را بر خود می‌پذیرند به این معنی که

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتة» و «وجه خاص»

5 .....

خود را هیچ می‌دانند هیچ، و او را همه‌چیز می‌دانند، همه‌چیز.

در عرفان از دو موضوع صحبت می‌شود یکی از خدا به عنوان غایت هستی و یکی هم از انسان کامل به عنوان نمونه عالی انسانیت و عارف از جهت روش سعی دارد در علم حضوری با حقایق به سر برد و قلب خود را در شرایط اُنس با حقایق نگهدارد و به اطلاع از حقایق بسنده نمی‌کند. پس اگر بحث از خدا می‌شود، به صورت حضوری مورد بحث است و اگر بحث از انسان کامل است بحث از اتصال قلبی با آن مقام منیع است.

جنید گوید: «تصوف، صافی‌کردن دل است از مراجعت به خلقت و مفارقت از اخلاق طبیعت و فرو میراندن صفات بشریت و دور بودن از دواعی نفسانی و فرو آمدن بر صفات روحانی و بلند شدن به علوم حقیقی و به کار داشتن آنچه اولی‌تر است اِلَى‌الْأَبَد و خیرخواهی به همه‌ی امت و وفا به‌جای‌آوردن بر حقیقت، و متابعت پیغمبرکردن در شریعت.»

ابوالحسن نوری گوید: «تصوف یعنی آزادکردن جان از کدورت بشری و از هوای نفس خلاص یافتن و لذا فرمود: «الصُّوفِيُّ الَّذِي لَا يَمْلِكُ وَلَا يُمْلَكُ» صوفی آن است که هیچ‌چیز اندر بند وی ناید و وی نیز اندر بند هیچ‌چیز نشود جز خدا، تا سرّ او از مخالفت با حق فرو نشیند.»

عناصر اصلی عرفان

1- وحدت: وحدت در عرفان به این معنی است که «هستی» حقیقت واحدی است که

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابت» و «وجه خاص»

6 .....

در باطن با وحدت کامل خویش، از هرگونه کثرتی منزه است و ظاهری دارد که منشأ نمایش کثرت است و این کثرت‌ها اصیل نیستند بلکه نموداند، مثل سایه‌اند که هیچ حقیقتی ندارد، گفت:

سایه بنماید و نباشد ما نیز چو سایه  
نیست باشیم

2- شهود: شهود به این معنی است که انسان از راه باطن خویش، می‌تواند با حقیقت واحد جهان ارتباط حضوری و شهودی داشته باشد، و این وقتی میسر است که انسان از توجه و تعلقات ظاهری رها شده باشد و جهت قلب خود را متوجه حقایق کند.<sup>3</sup> گفت: رُو مجرد شو، مجرد را ببین دیدن هر چیز را شرط است این

3- فنا: فنا به آن معنی است که سالک به مرحله‌ای برسد که جز حق نبیند و به کلی از نظر به خود منصرف شود و جز حق در منظر او نباشد، لذا گفته‌اند: هدف عالم، فهم حقیقت است و هدف عارف، فنا در حقیقت. گفت:

نیستی هستت کند، ای مرد راه  
تا هست گردی از اله

فنا همان رفع تعین بنده است آنجا که از حجاب خود رها شده و در اثر سیر و سلوک از محدودیت خود آزاد شده و به حقیقت مطلق واصل گشته است.

تا تو پیدائی خدا باشد نهان  
شو، تا که حق‌گردد عیان

<sup>3</sup> - در این مورد به کتاب «چگونگی فعلیت‌یافتن باورهای دینی» از همین مؤلف رجوع شود.

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتة» و «وجه خاص»

7 .....

4- ریاضت: در عرفان، علم حقیقی نه

تنها از عمل جدا نیست، بلکه نتیجه و محصول عمل است. برای رسیدن به آگاهی عرفانی باید به سیر و سلوک پرداخت و خود را از درجات مادون آزاد کرد. عرفان عملی عبارت است از اجرای برنامه‌هایی برای گذشتن از مراحل و منازل و رسیدن به مقامات و احوالی جهت دست یافتن به آگاهی عرفانی و نیل به توحید و فنا، که به آن «طریقت» گویند. عرفان نظری مجموعه تعبیرات عرفا از آگاهی‌ها و دریافتهای شهودی آنهاست درباره حقیقت جهان و انسان و جهاد اکبر یعنی پرداختن و پاک کردن باطن از علائق و نفی وسوسه‌ها از خاطر و این یعنی همان مرگ اختیاری از جهان طبیعت و تولد در عالم ماوراء طبیعت. گفت:

مردن تن در ریاضت، زندگی است  
تن، روح را پایندگی است

در رابطه با ریاضت نفس، پیامبر

فرمودند: «أَعْدَى عَدُوِّكَ نَفْسُكَ الَّتِي بَيْنَ جَنْبَيْكَ»<sup>4</sup> دشمن‌ترین دشمنانت، نفسی است که در نزد خودت می‌باشد. پس مشکل عمده تسلط بر میل‌های نفس است و ریاضت حقیقی همین است. زیرا روح، همنشین ملکوت بوده و با رفع موانع، خودش به ملکوت دست می‌یابد و ریاضت، آزاد کردن روح از موانع است برای رسیدن به اصل ملکوتی آن.<sup>5</sup>

4 - بحار الأنوار، ج 67، ص: 64.

5 - جهت بررسی جایگاه ملکوتی روح، به کتاب «چگونگی فعلیت‌یافتن باورهای دینی» از همین مؤلف رجوع شود.

زمینه و منابع عرفان اسلامی در يك بررسی دقیق و مقایسه بین عرفان اسلامی با سایر مکاتب و ادیان به راحتی می‌توان متوجه بود، عرفان اسلامی هویت مستقل خود را داشته و هرگز از مکاتب دیگر گرفته نشده است و علی‌رغم شباهتهایی که بین عرفان اسلامی و عقاید نوافلاطونی و هندی وجود دارد شخصیت عرفان اسلامی منحصر به خود اسلام است و از متن قرآن و سخنان معصومین<sup>علیهم‌السلام</sup> برگرفته شده و شباهت ظاهری عرفان اسلام با سایر مکاتب عرفانی غیر از آن عمق و معنی خاصی است که در عرفان اسلامی مطرح است. البته کشش فطری هر انسانی از هر ملتی قصه خود را دارد و نباید گفت این کشش چون در قوم قبل بود، قوم بعدی از قبلی برگرفته است. به قول ماسینیون «بذر حقیقی تصوف در قرآن است و این بذرها آن چنان کافی و وافی هستند که نیازی بدان نیست که در سر سفره اجنبی نشست» بنابراین ارجاع عرفان اسلامی به منابع دیگر صحیح نیست، هر چند عارفی که به دنبال حقیقت است، هر سخنی را که بوی حقیقت دهد می‌شناسد و می‌پذیرد، عمده آن است که آن‌ها را در میدان اسلام ارزیابی می‌کند.

موضوع عرفان: موضوع علم عرفان، ذات احدیت و صفات ازلی و سرمدی اوست که همان وجود مطلق است چرا که دار هستی غیر از او دیاری ندارد، پس بحث از ذات حضرت حق بحثی



مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتة» و «وجه خاص»

9 .....

است از تمام عالم هستی. و همه هستی چیزی جز جلوه‌های ذات حق در مظاهر اسماء نیست.

مسائل عرفان: مسائل عرفان عبارتند از: چگونگی صدور کثرت از حضرت حق و چگونگی بازگشت این کثرت به او و نیز بیان مظاهر اسماء الهی و صفات ربانی و کیفیت رجوع و بازگشت اهل الله، به سوی «الله» و نحوه سلوک و مجاهدات و ریاضات اهل الله و بیان نتایج دنیوی و اخروی یکایک اعمال و افعال و اذکار، بر وجهی که در حقیقت و واقع، ثابت و متحقق است. پس می‌توان گفت: مسائل عرفان عبارت است از بحث قوس نزولی و صعودی وجود.

رسول خدا ﷺ فرمودند: «الشَّرِيعَةُ أَقْوَالِي وَ الطَّرِيقَةُ أَفْعَالِي وَ الْحَقِيقَةُ أَحْوَالِي وَ الْمَعْرِفَةُ رَأْسُ مَالِي وَ الْعَقْلُ أَضَلُّ دِينِي وَ الْحُبُّ أَسَاسِي وَ الشُّوقُ مَرْكَبِي وَ الْخَوْفُ رَفِيقِي وَ الْجَلْمُ سَلَاحِي وَ الْعِلْمُ صَاحِبِي وَ التَّوَكُّلُ زَادِي وَ الْقِنَاعَةُ كَنْزِي وَ الصِّدْقُ مَنزَلِي وَ الْيَقِينُ مَأْوَايَ وَ الْفَقْرُ فَخْرِي وَ بِهِ أَفْتَخِرُ عَلَى سَائِرِ الْأَنْبِيَاءِ وَ الْمُرْسَلِينَ»<sup>6</sup>

شریعت قول من است و طریقت فعل من و حقیقت احوال من و معرفت به حق اساس مال من و عقل اصل دین من و «حُب» اساس مکتب من و «شوق» مرکب من و «خوف» رفیق من و «حلم» اسلحه‌ی من و «علم» یار من و «توکل» توشه‌ی راه من و «قناعت» گنج من و «راستی» منزل من و «یقین» مأوای من و «فقر» فخر من و

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتة» و «وجه خاص»

10 .....

به آن فقر افتخار می‌کنم نسبت به سایر انبیاء و مرسلین.

می‌توان گفت: «شریعت»، اقتضای رسالت است و مساوی با اسلام و احکام است. و «طریقت»، اقتضای نبوت است و مساوی است با ایمان و اینکه انسان خود را در حضور حق بیابد و «حقیقت»، اقتضای ولایت است و مساوی است با ایقان و اینکه جز حق نبیند. پس «شریعت» این است که عبادت کنی او را و «طریقت» این است که حاضر شوی در محضر او و «حقیقت» این است که شهود کنی او را.

هرکه بخواهد پیرو شایسته پیامبرش  $\times$  باشد، لازم است که به قدر توانائی، به تمامی یا قسمتی از اوصاف مطرح شده در روایت فوق مَدِّصَف گردد، و دارندگان این اوصاف را مورد انکار قرار ندهد، زیرا همچنان که عرض شد شریعت در واقع اقتضای رسالت است، و طریقت اقتضای نبوت، و حقیقت اقتضای ولایت، یا بگو این‌همه در سه کلمه جمع می‌شود که عبارت است از اسلام، ایمان، ایقان. هر موجودی به حسب استعدادش مکلف است به سوی حق سیر کند تا در حدّ خود به او معرفت پیدا کند و برای او عبادت نماید.

عرض شد موضوع عرفان «وجود» و اسماء الهی و صفات ربانی است که به طور مختصر به آن‌ها می‌پردازیم.

وجود

بدان که «وجود» مِّنْ حَيْثُ هُوَ هُوَ غَيْرِ از وُجُودِ خَارِجِي و ذهنی است. تمام وجودات

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتة» و «وجه خاص»

11 .....

مظاهری از وجودند، حتی وقتی می‌گوئیم «وجودِ مطلق» در واقع وجود را مقید کرده‌ایم به قید اطلاق، بلکه وجودِ مین حیثٌ هُو هُو «حق» است و او «رفیع‌الدرجات ذوالعرش» است. نه جوهر است، نه عرض و نه چیز دیگر: بلکه موجودیت آن به عین ذات آن است نه به امری دیگر همچنان که فرموده‌اند: «كَانَ اللَّهُ وَ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ»<sup>7</sup> خدا بود و با او هیچ چیز نبود. و در شرح آن فرمودند: «كَمَا الْآنَ» همان‌طور که هم‌اکنون خداوند هست و هیچ چیز با او نیست. وجود از حیث تحقق آشکارتر از هر شیئی است تا آن حد که گفته‌اند «بدیهی» است. چون به هر چیزی فکر کنی اول وجود مد نظر هست. و نیز پنهان‌تر از جمیع اشیاء است از حیث ماهیت و حقیقت زیرا هر چیزی حجاب اوست و مانع ظهور اوست و این از ظریفترین نکات عرفان است که «وجود» در عین ظهور مخفی است و در عین مخفی بودن ظاهر است.<sup>8</sup> به همین جهت پیامبر خدا ﷺ فرمودند: «مَا عَبَدْنَاكَ حَقَّ عِبَادَتِكَ وَ مَا عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ».<sup>9</sup> خدایا! عبادت نشدی آن‌طور که شایسته‌ی عبادت بودی و شناخته نشدی آن‌طور که شایسته‌ی شناختن بودی.

همه چیز چه در ذهن و چه در خارج به «وجود» محقق است و او به ذات، محیط بر جمیع اشیاء است و قوام اشیاء به اوست، از

7 - شرح فصوص (قیصری)، مقدمه‌ی قیصری، ص: 14.

8 - در این رابطه گفته‌اند: «زد خنده که من به عکس خوبان جهان/ در پرده عیان باشم و بی‌پرده نمانم»

9 - بحارالأنوار، ج 68، ص: 23.

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتة» و «وجه خاص»

12 .....

آن روی که اگر وجود نبود، شیئی نبود، نه در ذهن و نه در خارج، پس آن مقوم اشیاء بلکه عین اشیاء است و هم او است که در مراتب خویش تجلی می‌کند و به صور و حقایق، خود را در علم و عین پدیدار می‌کند.

سؤال: وجود مِنْ حَيْثُ هُوَ هُوَ چیست؟

جواب: همان «هست» است.

سؤال: من از چیستی او سؤال کردم.

جواب: من هم از چیستی او به تو

جواب دادم، منتها او چیستی‌اش همان هستی‌اش است و جز هستی هیچ چیز دیگر نیست، او فقط هست.

قیوم، احد، واحد، حق

او را نه ضدی است و نه مثلی که این هر دو، مربوط به موجودات‌اند که ضد و مثل دارند و او «وجود» است، پس «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»؛ همه به او محقق گردند، حتی ضدان. بلکه اوست که به صورت ضدان پدیدار آید. نه در ذهن و نه در عین قبول تقسیم نکند، زیرا بسیط است، و چون جنس و فصل برنمی‌دارد پس حدّ برنمی‌دارد، فی حدّ ذات قبول شدت و ضعف نکند، بلکه شدت و ضعف در مراتب بر آن واقع می‌شود.

«وجود» خیر محض است و نیز آنچه در

آن است خیر است و مقوم به آن است، قوام آن بالذات است و للذات، از این روی قیوم است. او را بدایتی نیست وگرنه محتاج بود به علتی که او را ایجاد کند و نه‌ایتی نیست و گرنه عدم بر او عارض گردد، پس ازلی و ابدی است. اول و آخر و ظاهر و باطن همه اوست، به هر شی داناست، به

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتة» و «وجه خاص»

13 .....

احاطه ای که بر ذات اشیاء دارد و همه ای عالم شئونات خود او هستند. جامع جمیع کمالات است و قوام جمیع صفات. «فَهُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ الْعَلِيمُ الْمُرِيدُ الْقَادِرُ بِذَاتِهِ لَا بِصِفَةٍ زَائِدَةٍ عَلَيْهَا»؛ یعنی او حی و قیوم و علیم مرید و قادر به ذات خود است و نه به صفتی زائد بر ذات. این صفات همه مستهلک در مرتبه احدیت او و آشکار در مرتبه واحدیت اویند. حقیقتی است یگانه، به دور از کثرت و به دور از ظهورات کثیره و این صفات نفی یگانگی در ذاتش نمی‌کند، کثرات مقابل وحدت او نیستند بلکه همه مظاهر آن ذات‌اند و عین ذات او هستند. نور محض است از آن روی که ظاهر است به ذاته و مُظْهَر است به غیره، نُور السموات و الارض است، یعنی وجود و پیدائی عالم به اوست. وقتی برای تو روشن شد «وجود» همان حق است سرّ این آیات را می‌فهمی که فرمود: «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ»؛ (حدید/4) او با شما است هر کجا باشید. و «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ»؛ (ق/16) ما از رگ گردن به انسان نزدیک‌تریم. و «هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَ فِي الْأَرْضِ إِلَهُ»؛ (زخرف/84) او هم در آسمان خداوند است و هم در زمین. بر این اساس عرفاً تعبیر «وجه الله» را به وجود برگردانده‌اند، چنان‌چه حضرت علی **♦** در تفسیر وجه‌الله می‌فرمایند: «هذا الوجود كله وجه الله»؛<sup>10</sup> وجود تماماً وجه الله است. گفت:

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابته» و «وجه خاص»

14 .....

دوربینان بارگاه الست  
بیش از این

پی نبرده اند که هست

ظهور و خفا

ما همگی با «وجود» روبه‌رو هستیم که خود را در صفتی ظاهر و در سایر صفات مخفی می‌کند، در یک درخت، صفت حیات خود را ظاهر می‌کند و با ظهور آن صفت، سایر صفات در خفا می‌روند، در حالی‌که وجود جامع همه‌ی صفات است.

تشکیک در مظاهر: وجود، تشکیک‌بردار نیست بلکه مظاهری در ذهن و در خارج دارد و تشکیک در همین ظهورات است و نه در وجود، همان‌طور که تفاوت افراد انسانی در نفس انسانیت نیست، بلکه به حسب ظهور و خواص آن‌ها است لذا آن کس را که اشرف از ملائکه است انسان گویند و آن دیگری را هم که اَضَلّ از انعام است نیز انسان گویند.

پس وجود در ذات خود کثرت‌بردار نیست، بلکه چون به ماهیات اضافه شود از آنجایی که ماهیات در ذات کثیرند، کثرت ظاهر می‌شود و تشکیک محقق می‌گردد.

احدیت: احدیت نظر به حقیقت وجود است وقتی «بشرط لا شیء» اخذ شود، کمال همه چیز را دارد و هیچ کدام از آنها نیست و در همین رابطه گفته‌اند: «بَسِيطُ الْحَقِيقَةِ كُلُّ الْأَشْيَاءِ وَ لَيْسَ بِشَيْءٍ مِنْهَا»؛<sup>11</sup> آن چیزی که بسیط الحقیقه است از جهتی شامل همه اشیاء و

از جهتی هیچ کدام از اشیاء نیست. مثل وقتی که نور را به اعتبار بی‌رنگ بودن اخذ

<sup>11</sup> - مولی علی نوری، التعليقات علی مفاتیح الغیب، ص 464.

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتة» و «وجه خاص»

15 .....

کنیم که همه هفت رنگ را دارا است و هیچ يك از آن هفت رنگ هم نیست. در مقام احدیت، جمیع اسماء و صفات مستهلك است و به آن مقام «جمع الجمع» و «حقیقة الحقائق» و «عماء» نیز می‌گویند.

واحدیت: واحدیت نظر به حقیقت وجود است وقتی به شرط شیء یا به شرط جمیع اشیاء لازمه‌ی آن - از کلی و جزئی- که مسماء به اسماء و صفات است، اخذ شود، یعنی وقتی نظر به حق به اعتبار اسماء و صفات بشود، نظر به مرتبه واحدیت شده است، که مرتبه‌ی الهیت و یا مقام جمع هم می‌گویند.

ربوبیت: وقتی به مرتبه‌ی واحدیت نظر کنیم به اعتبار آنکه آن مقام هر صاحب استعدادی را با تجلی اسماء و صفات به کمال مطلوبش می‌رساند، به آن مقام ربوبیت می‌گویند.

هویت ساری در جمیع موجودات: حقیقت وجود به شرط اطلاق یعنی «لا بشرط شیء» و «لا بشرط لاشیء» اگر اخذ شود توجه به وجود است به آن اعتبار که در همه موجودات جاری است، مثل نورانیت و روشنائی که در همه نورهای زرد و سبز و آبی و نیلی... جاری و ساری است یا مثل حضور نفس ناطقه در همه اعضاء. در این نگاه، خارج از هویت شخصی مخلوق، به حق نظر می‌شود از آن جهت که در همه عالم حاضر است.

همان‌طور که اگر به وجود به اعتبار توجه به ثبوت صور علمیه در عالم توجه شود «اسم علیم» مورد نظر قرار گرفته است.

اسماء و صفات ایزد تعالی  
حق تعالی به حَسَبِ «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ»؛ (الرحمن/29) هر آنی در ظهوری است. دارای تجلیاتی در مراتب الهیه است و به حسب همین تجلیات و شئون و مراتب، او را صفاتی است و اسمایی.

اول کثرتی که در وجود واقع است مرتبه الوهیت است و این مقام، برزخ است بین حضرت احدیت ذاتیه و مظاهر خلقیه.

اسم: ذات را با صفتی معین و به اعتبار تجلی‌ای از تجلیات، «اسم» می‌نامند، پس در واقع هر اسمی از اسماء الهی همان حق است که تجلی کرده و نه غیر حق، منتها به صفتی خاص. مثل «اسم رحمان» که ذات است به صفت رحمت، و یا «اسم قهار» که ذات است به صفت قهر.

عنایت داشته باشید که لفظ «رحمان» که ما به کار می‌بریم در واقع اسم آن اسم است، زیرا «رحمان» خود ذات است به صفت رحمان، که آن ذات چون به این صفت تجلی نمود ما اسم رحمان بر آن می‌نهیم ولی این لفظی که ما به کار می‌بریم، اسم «اسم رحمان» است.

مبنای کثرت

تکثر در عالم بر می‌گردد به علم ذاتی حضرت حق از آن روی که علم الهی بذاته و لذاته موجب علم به کمالات ذات خویش است در مرتبه احدیت. آنگاه محبت الهی اقتضا کرد که ذات در حضرت عینیه ظهور کند و تکثر در مراتب الهی بر این اساس واقع شد. یعنی چون حق به ذات خود حُب



مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتة» و «وجه خاص»

17 .....

دارد و به همه شئونات خود نیز حُب دارد، به اثر خود نیز حُب دارد، می‌خواهد کمالات خود را در مظاهر ببیند، و لذا کمالات خود را ارائه می‌دهد. البته بعضی از آن کمالات و اسماء اصلاند و بعضی فرع و در نتیجه در طول هم قرار دارند پس علم ذاتی به کمالات و محبت او به کمالات موجب کثرت در عالم گشت و مخلوقات ظهور یافت تا نمودی از کمالات حق ظهور یابد.

صفت

گاهی عارف در شهود خود تنها کمال را می‌بیند: می‌گوید صفت را شهود کردم و گاهی ذات را با صفتی خاص شهود می‌کند، در این حال می‌گوید «اسم» را مشاهده کردم. پس در «صفت» کمال را مشاهده کرده، اما در «اسم» ذات را به صفتی خاص مشاهده نموده است.

بعضی از صفات بر دیگر صفات احاطه دارند، که آنها را اُمّهات صفات یا ائمه‌ی سبعة گفته‌اند، که عبارتند از: «حیات»، «علم»، «اراده»، «قدرت»، «سمع»، «بصر» و «کلام». که «سمع» صفت ذات است و کلام ذاتی را می‌شنود و آنچه غیب را آشکار می‌کند کلام است و وقتی که هیچ مبصری نبود او بصیر بود، پس بصیر برای او ذاتی است.

اسماء از جهتی دیگر تقسیم می‌شوند به چهار اسم که عبارتند از: «اول»، «آخر»، «ظاهر» و «باطن» خداوند فرمود: «قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيَّامًا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى»؛ (اسراء/ 110) ای پیامبر! بگو الله یا رحمن را بخوانید، هر کدام را

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتة» و «وجه خاص»

18 .....

بخوانید برای او اسماء حسنایی هست. از این روی جمیع اسماء مظهر اسم رحمان و الله هستند، و لذا اسم «الله» و «رحمان» جامع چهار اسم فوق می‌باشند. ازلیت از «اسم اول» است و ابدیت از «اسم آخر» و ظهور از «اسم ظاهر» و بطون از «اسم باطن». هر جا پای ایجاد در کار است متعلق و مظهر اسم اول است و اعاده و جزاء، مظهر «اسم آخر» است یعنی هر چه هست از این چهار اسم خارج نیست. باید متوجه بود که اسماء جلوه‌های غیب‌اند و از همین روی آنها را «مفاتیح الغیب» گفته‌اند یعنی کلیدهای غیب‌اند و با نظر به اسماء الهی درهای غیب بر قلب سالک گشوده می‌شود.

برخی از اسماء دال بر ذات‌اند که آنها را اسماء ذات نامند، و برخی دال بر صفات‌اند، و برخی دال بر افعال حق‌اند.

اسماء ذات: «هُوَ اللهُ الرَّبُّ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ الظَّاهِرُ الْبَاطِنُ الْأَوَّلُ الْآخِرُ الْكَبِيرُ الْجَلِيلُ الْمَجِيدُ الْحَقُّ الْمَتِينُ الْوَاجِدُ الْمَاجِدُ الصَّمَدُ الْمُتَعَالَى الْغَنَى النُّورُ وَالْوَارِثُ ذُو الْجَلَالِ الرَّقِيبُ»، با این اسماء سالک می‌تواند متوجه ذات باشد، و از طریق آنها ذات را می‌بیند.

اسماء صفات: «أَلْحَى الشُّكُورُ الْقَهَّارُ الْقَاهِرُ الْمُقْتَدِرُ الْقَادِرُ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ الْكَرِيمُ الْغَفَّارُ الْغَفُورُ الْوَدُودُ وَالرَّؤُفُ الْحَلِيمُ الصَّبُورُ الْبَرُّ الْعَلِيمُ الْخَبِيرُ الْمُحْصِي الْحَكِيمُ الشَّهِيدُ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» در این

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتة» و «وجه خاص»

19 .....

اسماء قلبی عارف متوجه صفات حق می‌شود و کمالات او را می‌نگرد و نه ذات او را.

اسماء افعال: «هُوَ الْمَبْدَأُ الْوَكِيلُ الْبَاعِثُ الْمَجِيبُ الْوَاسِعُ الْحَسِيبُ الْمُقِيتُ الْحَفِيزُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمَصُورُ الْوَهَّابُ الرَّزَّاقُ الْفَتَّاحُ الْقَابِضُ الْبَاسِطُ الْخَافِضُ الرَّافِعُ الْمُعَزِّزُ الْمَذِلُّ الْحَكْمُ الْعَدْلُ اللَّطِيفُ الْمَعِيدُ الْمَحْيِی الْمَمِیتُ الْوَالِی الثَّوَابِ الْمُنْتَقِمُ الْمَقْسُطُ الْجَامِعُ الْمَغْنِی الْمَانِعُ الضَّارُّ النَّافِعُ الْهَادِی الْبَدِیعُ الرَّشِید.» در این اسماء سالک افعال حق را می‌نگرد.

بحث اسماء از بحث‌های دقیق عرفان است و جا دارد عزیزان مسئله را همچنان تعقیب بفرمایند.<sup>12</sup>

«اسماء» کلید حقایق‌اند و اگر کسی مقامش مقام «عَلَّمَهُ الْأَسْمَاءُ كُلَّهَا» شد علم به همه مخازن دارد و آن مقام، مقام انسان کامل است که خداوند در رابطه با آن فرمود: «عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره/31) و به جهت چنین مقامی مسجود فرشتگان قرار گرفت.

عده‌ای از اسماء هستند که درباره‌شان گفته شده: «مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ» (انعام/59) کلیدهای گشوده‌ی غیب‌اند، هیچ‌کس آن‌ها را نمی‌داند جز خداوند. و آن‌کس که حق برای او به هویت ذاتیه تجلی کند - مثل انبیاء - از آن اسماء خاص آگاه می‌شوند در حالی که برای اکثر مردم پنهان است. در همین رابطه قرآن می‌فرماید: «عَالِمُ الْغَيْبِ

12 - قیصری در شرح فصوص الحکم محی الدین، در مقدمه خود موضوع اسماء را به‌خوبی شرح داده است.

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتة» و «وجه خاص»

20 .....

فَلَا يُظْهَرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنْ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ» (جن/26) خداوند عالم غیب است و کسی را بر غیب خود آگاه نمی‌کند مگر پیامبری را که برای این امر بپسندد. اسماء «مُسْتَأْتِرَه» اسمائی‌اند که خدا برای خود انتخاب کرده و پیامبر<sup>ص</sup> در دعای خود به آنها اشاره فرمود که: «أَوْ اسْتَأْتَرْتُ بِهِ فِي عِلْمِ غَيْبِكَ»<sup>13</sup> خدایا به حق آن اسمائی که در علم غیب خودت برای خودت انتخاب کردی. این اسماء تحت اسم اول و باطن‌اند و مبدء اسمائی هستند که آن اسماء مبدء اعیان ثابتة می‌باشند و اعیان ثابتة زمينه اعیان خارجیة هستند، که بعداً به خواست خدا در مورد آنها بحث خواهد شد. عقل، روح، نفس، قلب

آنچه در اصطلاح حکما عقل مجرد گفته می‌شود در اصطلاح اهل الله «روح» نامیده می‌گردد و از این روی عقل اول را «روح القدس» گویند و آنچه که حکما نفس ناطقه گویند در نزد اهل الله تعبیر به «قلب» می‌شود، به این دلیل که کلیات در قلب به نحو حقایق موجوداند و سالک شاهد آنها است به شهود عیانی و وقتی اهل الله «نفس» را به کار برند مرادشان «نفس حیوانی» است.

مرتبه‌ی انسان کامل عبارت است از مرتبه جمیع مراتب الهیه کونیه، از عقول و نفوس کلی تا جزئی و مراتب طبیعت، از همین روی که انسان کامل همه مراتب وجود را دارا است، خلیفة الله است، به اعتبار این‌که اسم جامع الله، جامع همه اسماء است، و

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابته» و «وجه خاص»

21 .....

خلیفه او تمام مراتب عالم وجود را دارا است و در همه عوالم حاضر است به جامعیت.

علم خدا به اشیاء: کُلّ اشیاء موجود در خارج از حیث وجود خارجی، داخل است در تحت اسم ظاهر، و حق از حیث ظهور عین ظاهر است، همانطور که از حیث بطون عین باطن است و موجودات خارجی مظاهر اعیان ثابته اند، لذا آنچه ما با حس ناظریم زیر پوشش اسم مبارک «الظاهر» می‌باشد.

عارف معتقد است واجب تعالی همانطور که به ذات خود عالم است، به اشیاء هم به همان نحو عالم است و اشیاء همه شئون ذات خود اوست و اساساً تا علم به آن‌ها نداشته باشد، چگونه خلقت آن‌ها واقع می‌شود؟ حقیقت دانایی حق، واحد است و کل عالم مظهر اسم علیم اوست. اعیان ثابته:

اعیان ثابته عبارت‌اند از حقایق ممکنات که در علم خداوند به صورتی ثابت، قبل از ایجاد، موجودند و در واقع به علم خداوند موجودند، بدون آن که در خارج موجود باشند. به عبارت دیگر از آن جایی که اسماء الهی صورتی معقول در نزد حق دارند، آن صورت معقولی اسماء را که در علم خداوند موجودند «اعیان ثابته» گویند. حال چون خداوند به ذات خود حبّ دارد و خوبترین را که ذات خودش باشد دوست دارد، به آثار ذات خود نیز حبّ دارد و لذا آثار ذات خود را که در علم او به عنوان اعیان ثابته موجودند، ظاهر و خلق می‌کند. پس

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتة» و «وجه خاص»

22 .....

تمام مخلوقات مطابق اعیان ثابتة‌شان که در علم خداوند است خلق می‌شوند.

اولین فیضی که از حق صادر می‌شود «فیض اقدس» گویند، و در نتیجه‌ی فیض اقدس آنچه در علم حق به صورت اعیان ثابت بود، به ظهور می‌آید آن هم به غیبی‌ترین شکل و به همین جهت به آن فیض اقدس گویند.

توجه داشته باشید که عین ثابت عالم قبل از آن که به صورت فیض اقدس ظاهر شود، در علم خدا بود و هنوز صورت مخلوقیت به خود نگرفته بودند.

علم خدا بالذات مستلزم وجود اعیان ثابتة در آن مقام است، بدون هیچ گونه تأخر از ذات خداوند، زیرا علم خداوند عین ذات اوست و وقتی اعیان ثابتة‌ی اشیاء در علم خداوند است، یعنی وجود خداوند عین علم او به اشیاء است، نه این که اعیان ثابتة مخلوق خداوند باشند، آری وقتی خداوند اراده فرمود که آن اعیان صورت خارجی به خود بگیرند آن‌ها را خلق می‌کند.

پس اعیان ثابتة به يك اعتبار صورت مخلوقاتند در علم حق و به اعتبار دیگر حقایق اعیان خارجی‌اند که از طریق فیض اقدس صورت مخلوقیت به خود می‌گیرند، هر چند در مقام فیض اقدس هنوز به صورت تفصیلی واقع نشده‌اند و لذا از هرگونه کثرتی منزه و اقدس‌اند و با تجلی فیض اقدس است که «فیض مقدس» ظاهر می‌شود و عالم ارواح به وجود می‌آید که از همه‌ی نقص‌ها پاک و مقدس است مگر از کثرت، به همین جهت به آن فیض، فیض منبسط گویند. همچنان که

نفس ناطقه در تمام صورتهای خیالیه‌ی خود حاضر است به کثرت صورتهای خیالیه.

ماهیات یا اعیان ثابتة در علم خداوند ثابتاند و از طرفی علم او چیزی جدای از وجود او نیست پس لازم نمی‌آید ذات خداوند محل امور کثیره باشد، آری در صورت تجلی صورتهای علمی، کثرت ظاهر می‌شود ولی صورت این تجلیات در علم خدا به نام ماهیات و اعیان ثابتة از ازل الازل ثابت بوده و به آنها بواطن ظواهر گویند که بطونشان ابدی است و صورت عالم‌اند که در علم الهی ثابت می‌باشند.

اسماء الهی جلوه‌های ذات‌اند به صفات خاص که مطابق اعیان ثابتة که در علم خداوند است جلوه می‌کنند، پس اسماء الهی صورت اعیان ثابتة‌اند و موجودات خارجی در واقع صورت صورتهای اعیان یا ظلالِ ظلال علم خداوندند.

ماهیات یا اعیان را وجودی است خارجی در عالم ارواح و وجودی است در عالم مثال به حالت جسدانی و وجودی است در جسم به حالت جرمانی و به اعتبار برگشت، وجودی است علمی در اذهان ما.

چگونگی علم به حقایق اشیاء

با توجه به نکته‌ی فوق ظهور اعیان یا ماهیات به حسب قرب به حق و بُعد از او، قوی و ضعیف می‌گردند. و از این روی برخی از ظهورات از نظر کمالات دارای جامعیت بیشتری هستند و برخی دیگر که نسبت به حق در بُعد بیشتر هستند از کمالات کمتر و کثرت بیشتری برخوردارند و صور ماهیات چون در

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابته» و «وجه خاص»

24 .....

اذهان ما واقع شود سایه‌هایی باشند از صُور علمیه‌ی خداوند که از طریق اشراق از طرف حضرت حق در ما حاصل می‌شوند و از اینجاست که گفته می‌شود علم به حقایق اشیاء آن‌طور که هستند جز برای کسی که قلب او به نور حق منور شود و حجاب از میانه او و وجود محض مرتفع گردد، حاصل نشود وگرنه تجلی صورت‌های علمیه تحت تأثیر افکار افراد قرار می‌گیرد و آن‌طور که هست در ذهن‌ها ظهور پیدا نمی‌کند.

صُور علمیه را آن‌طور که هست جز از طریق حق نمی‌توان دریافت نمود و انسان به قدر اینّت خویش از آن حقایق در حجاب است و لذا عارف باید متوجه نقص و جهل خود شود و با تمام وجود به حق رجوع کند تا حقایق را آن‌طور که هست بیابد. که «هو‌العلیم الخبیر» اوست که فقط علیم و خبیر است و اگر خوب فهمید که هیچ است هیچ، خداوند به او حکمت می‌دهد و «وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا» (بقره/269) <sup>14</sup> هرکس را حکمت داده شود حقیقتاً خیر کثیر به او داده شده است.

اعیان ثابته از آن جهت که مخلوق نیستند و وجود خارجی ندارند، عدمی‌اند ولی از آن جهت که مظهر وجودند عدم نیستند، مثل صُورت‌های در آینه که واقعاً جرمی از آن‌ها در آینه نیست و به این اعتبار وجودی جز خود آینه ندارند، ولی از آن جهت که حکایت از خارج می‌کنند، در حدّ یک



مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتة» و «وجه خاص»

25 .....

حکایت‌کننده وجود دارند، پس اعیان ثابتة نیز نسبت به خارج، عدم‌اند و خداوند آن صورت‌های علمیه را خلعت وجود خارجی می‌پوشاند و آن‌ها را موجود می‌گرداند.

مقصود از این‌که در مورد اعیان ثابتة گفته‌اند «مَا شَمَّتْ رَائِحَةٌ مِنْ الْوُجُودِ»؛<sup>15</sup> هیچ رائحه‌ای از وجود نبوئیده‌اند، این سخن را در مورد اعیان ثابتة نسبت به خارج گفته‌اند و به همین جهت هم صفت «ثبوت» را برای آن‌ها به کار برده‌اند، چون وجود آن‌ها، وجود علمی است و نه وجود خارجی و تا اَبَدًا لَبَد در مرتبه‌ی اختفا باقی خواهند بود و آنچه در خارج ظاهر و در عالم عین موجود است احکام و آثار آن‌هاست نه خود آن‌ها، چگونگی این ظهور را این‌طور گفته‌اند:

اعیان همه شیشه‌های گوناگون بود کُافِتَاد

بر آن پرتو خورشید وجود

هر شیشه که سرخ بود یا زرد و کبود

خورشید در آن هم به همان شکل نمود

هر يك از اعیان، آثار و احکام خواص

خود را دارد - مثل شیشه‌های رنگارنگ- و خداوند تعالی بر آن اساس عالم را خلق می‌کند زیرا که اعیان‌شان در علم حق موجود است. در مثال فوق، رنگ‌ها موجب فرق است و نوریت جهت جمع همه اشیاء است، عارفان نور را نور و رنگ را رنگ می‌بینند.

بودیم يك وجود، و لیکن گه ظهور

بسیار

از مظاهر بسیار آمدیم

---

15 - محی الدین بن عربی، فصوص الحکم، فص حکمة قدوسیة فی کلمة

### مراتب کلیه

مراتب کلیه و عوالم و حضرات، ظهورات وجود حق‌اند و اعتبارات متعدد دارند که به طور مختصر در باب مراتب کلیه‌ی ششگانه عبارت‌اند از: «تعیّن اول» یا «احدیت» که اولین مرتبه‌ی ظهور است. مرتبه‌ی دوم «تعیّن ثانی» است که به «واحدیت» تعبیر می‌شود که این مرتبه همان مرتبه‌ی ظهور اسماء الهی است. مرتبه‌ی سوم وجود عالم ارواح یا عالم غیب یا عالم ملکوت و یا عالم امر است. و مرتبه‌ی چهارم «عالم مثال» است و مرتبه‌ی پنجم «عالم اجسام» است و مرتبه‌ی ششم «تجلی اتم» را دارا است که عبارت است از عالم انسان. از این‌جاست که آدمی مرکب از جمیع عوالم است و اکمل موجودات است. تمام اسماء حق که در عوالم مختلف به صورت تفصیل ظهور پیدا کرده در انسان کامل به صورت اجمال واقع است.

### حضرات خمس

در مورد حضرات خمس: موجودات از آن حیث که در یکدیگر حضور دارند به حضرات تعبیر شده‌اند. حضرات مظاهر صفات جمال و جلال و کمال‌اند که به پنج مرتبه تقسیم شده‌اند به نام اصول حضرات و هر یک از موجودات در جمع یکی از این مراتب جای دارند که عبارتند از: 1- حضرت غیب مطلق که عالم اعیان ثابته است در حضرت علمیه. 2- حضرت شهادت که مقابل حضرت غیب مطلق است و عالم آن، عالم مُلک است. 3 و 4 - حضرت غیب مضاف است. یکی آن غیبی که نزدیک

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتة» و «وجه خاص»

27 .....

به غیب مطلق است و عالم آن، عالم ارواح جبروتیه و ملکوتیه است، یعنی عالم عقول و نفوس، و دیگر غیبی که نزدیکتر به عالم شهادت است و عالم آن عالم مثال است. 5- حضرت جامع است که جامع چهار حضرت فوق است و عالم آن عالم انسان کامل است که جامع جمیع کمالات حضرات چهارگانه می‌باشد.

در حضرات خمس هر عالم مظهر عالم بالاتر است. یعنی عالم مُلک مظهر عالم ملکوت یا مثال مطلق است و عالم ملکوت مظهر عالم جبروت یا عالم مجردات است. عالم جبروت مظهر اسماء الهیه و واحدیت است و آن مظهر حضرت احدیت است. واحدیت اولین ظهور هویت غیب است.<sup>16</sup>

عالم از نظر ریشه‌ی لغت مأخوذ از علامت است و عبارت است از آنچه که شیء بدان دانسته شود، و اصطلاحاً «كُلُّ مَا سِوَى اللَّهِ» را عالم گویند، زیرا خداوند از جهت اسماء و صفات به عالم دانسته شود و در تعریف عالم گفته‌اند: «العالم عبارة عما يُعَلَّمُ بِهِ اللَّهُ» عالم عبارت است از آنچه که به وسیله‌ی آن خدا دانسته شود. چون هر فردی از افراد عالم اسمی از اسماء الهی را آشکار می‌گرداند.

عالم عقل اول از جهت آن‌که به طریق اجمال، شامل جمیع حقایق عالم و صور آن است، عالمی است کلی که اسم رحمان<sup>17</sup> بدان

16 - تعریفات جرجانی، ص 78 - نقدالنصوص، ص 30 و 31.

17 - حق در عقل به اسم رحمان تجلی نموده، و لذا عقل واسطه‌ی ظهور حق در جمیع موجودات است که از آن به کتاب مبین نیز تعبیر کرده‌اند.

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتة» و «وجه خاص»

28 .....

دانسته شود. و نفس کلیه از آن جهت که به طریق تفصیل شامل جمیع جزئیاتی است که در عقل اول بود، عالمی است کلی که اسم رحیم بدان دانسته شود. در رابطه با نحوه اجمال و تفصیل می‌توان عقل و ذهن انسان را مثال زد که در عقل مفاهیم به صورت اجمال و غیر منفک موجوداند و در ذهن معانی به صورت جزئی و جدا موجود می‌باشند، به این صورت که عقل قواعد را دارد و فکر و ذهن مصادیق آن قواعد را.

از آن جایی که همه‌ی عالم مظاهر اسماء الهی‌اند در دعایی که رسول خدا ﷺ به زهرای مرضیه (آموختند داریم؛ «و بِاسْمِ الَّذِي خَلَقْتَ بِهِ الْعَرْشَ»<sup>18</sup> خدایا از تو تقاضا می‌کنم به حقیقت آن اسمی که عرش را به نور آن خلق کردی.

انسان کامل جامع جمیع عوامل است منتها در مرتبه روح به اجمال و در مرتبه قلب به تفصیل، و حقایق نیز نزد او به صورت اجمال و تفصیل موجود است و لذا «اسم الله» که جامع اسماء است به و سیله‌ی انسان کامل دانسته می‌شود، اسم الله مبدء ظهور جمیع اسماء است و انسان مظهر اسم الله می‌باشد، لذا آنچه در عالم به نحو فرق هست، در انسان به نحو جمع موجود است. در همین رابطه می‌توان گفت: شناسائی حقیقت انسان، شناسائی همه اسماء حق است، اگر کسی بخواهد همه اسماء حق را بشناسد، باید یا سیر در همه‌ی عوامل نماید و یا کتاب نفس

خود را مطالعه نماید که آن اسماء به صورت بالفعل در انسان کامل متعیّن اند.

همچنان که عرض شد عوالم منحصر در پنج مرتبه اند که اهل الله از آن به حضرات خمس تعبیر نموده اند، این پنج حضرت محل بروز حق است به حسب ذات یا به اعتبار صفتی از صفات ذات. عرض شد:

اولین حضرت کلیه «حضرت ذات» است که از آن به غیب الغیوب و عُثْقَاء مُغْرَب تعبیر کرده اند چون مانند سیمرغ دیده نمی شود و جز با صورت پدید نمی آید، پس آن معقول است و به نام هیولای مطلق نامیده می شود. چون مشترک بین تمام اجسام است و به نام عنصر اعظم نیز می نامند. در این مقام شامخ نه از اسم خبری است و نه از اعیان و مظاهر، همان مقام احدیت است که به مقام «أَوْ اَدْنَى» نیز تعبیر می کنند.

دومین حضرت؛ عالم «شهادت مطلقه» و عالم مُلک یا ناسوت است که مقابل مرتبه غیب الغیوب است.

بین عالم غیب مطلق و شهادت مطلقه «حضرت غیب مضاف» است که به دو عالم و یا دو حضرت تقسیم می شود یکی عالم غیب مضاف است از آن جهت که نزدیک است به غیب مطلق که «عالم ارواح جبروتیه و ملکوتیه» نامند و عالم عقول و نفوس مجردة اند، که این سومین عالم است. و چهارمین حضرت عالم غیب مضاف است از آن جهت که نزدیک به عالم شهادت است و آن را «عالم مثال» گویند.

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابته» و «وجه خاص»

30 .....

پنجمین حضرت که جامع چهار عالم مذکور است، عالم «انسان کامل» است و آن را حقیقت محمدی<sup>ص</sup> گویند. که از پنجره اولیاء کُمل الهی ظاهر می‌شود، لذا در این رابطه گفته‌اند:

بود نور نبی خورشید اعظم      گه از موسی  
پدید و گه ز آدم

و با نظر به مقام جامع آن حضرت

گفته‌اند:

دو سر هر دو حلقه هستی      به حقیقت به هم  
تو پیوستی

بنابراین می‌توان گفت: عالم حس، مظهر عالم شهادتِ مضاف یا غیب مضاف است، و عالم مثال، مظهر عالم ارواح و عقول و غیب مضاف است، و عالم ارواح، مظهر غیب مطلق و عالم اسماء و صفات و اعیان ثابته است، البته چون در ذات تجلی نیست و اعیان ثابته، علم ذات الهی به خودش می‌شود، عده‌ای اعیان ثابته را از عوالم به شمار نیاورده‌اند.

حضرت امام خمینی<sup>ره</sup> «رضوان الله تعالی علیه» در رابطه با مقام انسان کامل و حقیقت محمدی می‌فرمایند: «هر يك از موجودات صراطی خاص و هدایتی مخصوص به خود دارند و لذا رسول خدا<sup>ص</sup> فرمود: «وَ الطَّرِيقُ إِلَى اللَّهِ بِعَدَدِ انْفَاسِ الْخَلَائِقِ.»<sup>19</sup> و چون در هر تعین و انانیت، حجابی است ظلمانی و در هر وجود و انیت، حجابی است نورانی، و انسان از آن جهت که مجمع تعینات و جامع وجودات است،

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتة» و «وجه خاص»

31 .....

محبوبترین موجودات است از حق تعالی. و شاید اشاره به این معنی باشد آیه کریمه «ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ» (تین/5) و از این جهت، صراط انسانی طولانی‌ترین و ظلمانی‌ترین صراطها است. و چون «رَبِّ» انسان حضرت اسم الله اعظم است، که ظاهر و باطن و اول و آخر و رحمت و قهر و بالاخره اسماء متقابله نسبت به او علی السواء است، از برای انسان در منتهای سیر باید مقام برزخیت کبری حاصل شود، و از این جهت صراط او ادق از همه صراطها است.<sup>20</sup> پس باید انسانی که در مقام تعین برزخیت کبری است همواره مد نظر انسانها باشد تا بتوانند از جنبه انحراف به بعضی از اسماء و غفلت از بعضی دیگر مصون باشند. ممکن است انسان از حجاب غلو یا کثرت خارج شده باشد ولی این رسیدن به برزخیت و تعادل کبری نیست و به همین جهت امام رضا ♦ می‌فرماید: «نَحْنُ آلُ مُحَمَّدٍ، أَلِنَمَطُ الْاَوْسَطِ الَّذِي لَا يُدْرِكُنَا الْغَالِي وَ لَا يَسْبِقُنَا التَّالِي»<sup>21</sup> ما آل محمد گروهی هستیم میانه رو، آن کس که از حق جلو افتاده و آن که تفریط پیشه کرده و کوتاهی نموده، ما را در نیابد.

عقل اول کتاب الهی است و به اعتبار آن که جمیع حقایق وجودی را به نحو اعلی و اتم در بردارد آن را «أُمُّ الْكِتَابِ» گویند، و همین حقایق کلی موجود در عقل اول به نحو تفصیل در نفس کلیه موجودند و لذا نفس

20 - امام خمینی «رضوان الله علیه»، آداب الصلوة، ص 289

21 - کافی، ج 1، ص 136

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتة» و «وجه خاص»

32 .....

کلیه را «کتاب مبین» گویند و فرق آن‌ها به اجمال و تفصیل است و عالمی که حوادث عالم جسم را تدبیر می‌کند «کتاب محو و اثبات» گویند.

انسان کامل: انسان کامل کتابی است که جامع جمیع کتب الهیه است، و به اعتبار روح و عقل‌اش مقام «أُمُّ الْكِتَابِ» دارد، و به اعتبار قلبش «کتاب لوح محفوظ» است و به اعتبار نفسی که تعلق تدبیری به بدن دارد «کتاب محو و اثبات» است، چنان‌که عارف ربانی امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب **♦** فرمودند:

دَوَائِكَ فَيْكَ وَ مَا تُشْعِرُ  
وَ دَائِكَ مِنْكَ وَ  
مَا تُبْصِرُ

وَتَزَعَمُ أَنَّكَ جِزْمٌ صَغِيرٌ  
وَأَنْتَ الْكِتَابُ الْمَبِينُ الَّذِي  
يَظْهَرُ الْمُضْمَرُ<sup>22</sup>  
وَ أَفِيكَ  
بِأَحْرُفِهِ

یعنی دوی تو در نزد تو است و به آن آگاهی نداری و درد تو از خود تو است و تو نمی‌بینی. تو می‌پنداری همین جرم صغیری در حالی‌که عالم بزرگی در تو پنهان است. تو آن کتاب مبینی هستی که به حروف آن همه پنهانی‌های عالم ظاهر می‌گردد.

انسان، جامع جمیع کتب اصلی الهی است به نحو وحدت، و لذا اگر کسی صحیفه وجود نفس انسانی را مطالعه نماید، تمام حقایق را مطالعه کرده است.

22 - شرح فصوص محی الدین بن عربی، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، ص 91.



### عقل اول و علم فعلی

نسبت عقل اول به مراتب وجود نظیر نسبت روح انسانی است به بدن مادی و جسمانی و قوای آن. نفس کلی، قلب عالم کبیر است، همان‌طور که نفس ناطقه قلب انسان است. به همین مناسبت عالم هستی را انسان کبیر، و عالم وجود انسان را عالم صغیر نامیده‌اند.

عقل اول که تجلی اول حق است، علت و واسطه در فیض است نسبت به دیگر مراتب وجود و نور حق از مشكاة وجود کلی عقل در

عوالم وجود ظهور نموده است و جمیع موجودات، ظهورات و تجلیات و دقایق وجود عقل اند، همان‌طور که قوام بدن انسانی با قوای مادی و نباتی‌اش به روح مدبّر بدن است، جمیع عوالم، متقوم به وجود عقل‌اند و عقل به منزله روح ساری در همه حقایق است.

علم عقل به حقایق خارجی، عین علم به صور موجود در عقل می‌باشد، نه اینکه علم او به حقایق خارجی از طریق توجه به صور خارجی باشد، همچنان که علم خداوند به مخلوقات، عین علم به خود اوست، چرا که کل حقایق به حسب حقیقت، راجع است به وجود مطلق. به عبارت دیگر همان‌طور که علم خدا فعلی است و نه انفعالی، علم عقل نیز فعلی است و این‌طور نیست که با رؤیت مخلوقات علم آن به مخلوقات برای او حاصل شود.

عقل اول، اولین صورت وجود مطلق و حضرت الهیه است که وجود خارجی پیدا نموده و از این جهت دارای کمالات جمیع اشیاء و

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتة» و «وجه خاص»

34 .....

أشبهه موجودات به حق تعالی است. همچنان که همه ی بنی آدم قبل از ظهور در آدم جمع بود و در آنجا يك حقیقت بیشتر نبود و در هنگام ظهور، مختلف شدند، جمیع حقایق در عقل اول جمع اند و همه آنها يك حقیقت اند و با عقل اول اتحاد دارند، یعنی قبل از ظهور به تعینات جزئی، دارای وحدت اند به وجود جمعی، بلکه آدم حقیقی همان عقل اول است به آن دلیل که حضرت ختمی  $\text{ﷺ}$  فرمودند: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي»؛<sup>23</sup> و نیز فرمودند: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْل»؛<sup>24</sup> اولین چیزی که خداوند خلق کرد عقل بود. هرچند به حسب ظاهر آن حضرت از اولاد آدم است، ولی به حسب حقیقت جد حقیقی حضرت آدم، حضرت ختمی  $\text{ﷺ}$  است، بلکه آدم و جمیع انبیاء  $\text{ﷺ}$  از ظهورات آن نیر اعظم اند. لذا گفت:

بود نور نبی خورشید اعظم  
که از موسی پدید و گه ز آدم

و یا در رابطه با مقام حضرت می توان چنین بیان کرد:

من به ظاهر گر ز آدم زاده ام  
معناً جد جد افتاده ام

یعنی درست است که آدم  $\blacklozenge$  جد همه بشریت است و لیکن نبی الله  $\text{ﷺ}$  جد آدم اند، آدمی که او جد همه ی بشریت است.

در روایت داریم که ابن عباس گفت خدمت رسول خدا  $\text{ﷺ}$  بودیم، علی  $\blacklozenge$  وارد شد، همین که چشم پیامبر  $\text{ﷺ}$  به او افتاد در

23 - فصوص الحکم ، التعلیقہ ، ص 319

24 - الفتوحات (4- ج) جلد 1، ص 125

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتة» و «وجه خاص»

35 .....

چهره اش تبسم نمود و فرمود: «مَرَحَبًا بِمَنْ خَلَقَهُ اللهُ قَبْلَ أَبِيهِ بِأَرْبَعِينَ أَلْفَ سَنَةٍ، قَالَ: فَقُلْنَا يَا رَسُولَ اللهِ أَكَانَ الْإِبْنُ قَبْلَ الْأَبِ فَقَالَ نَعَمْ إِنَّ اللهَ خَلَقَنِي وَ عَلِيًّا مِنْ نُورٍ وَاحِدٍ قَبْلَ خَلْقِ آدَمَ بِهَذِهِ الْمُدَّةِ» مرحبا به کسی که خداوند او را چهل هزار سال قبل از پدرش آفرید. عرض کردیم ممکن است پسر قبل از پدر باشد، فرمود: آری خداوند من و علی را از یک نور آفرید پیش از آفرینش آدم به همین مدت.<sup>25</sup>

چگونگی علم به اشیاء

خلاصه آن که همه ی عالم، تعینات عقلاند، چنان که نور ماه در شب و نور خورشید در روز به حسب اصل نور یکی هستند و همه در اصل نوراند، پس هر چه هست عقل است.

جمیع صور دارای حقیقت و اصل کلی اند که تا انسان یک نوع اتصال با آن حقیقت پیدا ننماید علم تامّ به آن صور برایش حاصل نمی شود، فرقی که هست «معلوم» گاهی از سنخ عالم مثال است و گاهی از سنخ عالم عقل و گاهی از مفاهیمی است که فقط حصول ذهنی دارد، ولی در هر حال عالم هیچ انفکاک با اصل و حقیقت خود ندارد و علم تامّ از طریق اتصال با حقیقت عالم حاصل می شود و تا حجاب های نشئه ی عنصری برای

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتة» و «وجه خاص»

36 .....

انسان هست از حقایق غیبی غفلت دارد و هر اندازه حجاب از او زایل شد، حقایق بیشتر برای او ظاهر می‌گردد تا جائی که احاطه به جمیع حقایق پیدا می‌نماید و هر چه به حق نزدیکتر شود بیشتر حقایق اشیاء برایش ظاهر می‌گردد، زیرا حقیقت هر موجودی عبارت است از نحوه‌ی تعین آن موجود در علم حق و حقایق و مراتب خارجی، تعینات همان ظهور علمی حقانند و حقیقت هر چیز باطن اوست و ظاهرش با باطنش متحد است ولی اتحاد دارای مراتبی است، کاملترین علم، همان اتصال به احدیت است، بعد از آن، مرتبه واحدیت است و سالک، حقایق اشیاء را در این حال که متحد با مرتبه واحدیت است در مرتبه احدیت می‌بیند.

انسان در مقام علم به اشیاء در مرحله‌ی اول به صور اشیاء علم پیدا می‌نماید و در این حال نفس به عالم مثال متصل است و در عالم مثال با صورت معلوم متحد است و در مقام علم به معانی، متحد با صور موجود در عقل می‌گردد و انسان کامل که تا مقام «واحدیت» سیر می‌کند با جمیع مراتب عقول و وجود متحد می‌شود و به همه‌ی عوالم احاطه پیدا می‌کند.

تذکر: عقل اول از عالم جدا نیست بلکه فعلیت عالم است، پس همان‌طور که عرض شد علمش فعلی است نه انفعالی، علمش از مراتب مادونش حاصل نشده، بلکه بر عکس، هر چه در خارج هست تابع علم عقل اول است و بر اساس عقل اول حادثه‌ها ظاهر و تدبیر می‌شوند.

آنچه که متعلق به عالم مثال است  
عالم مثال، عالمی است روحانی و از آن جهت که مقدار دارد و به حس باطنی قابل احساس است، شبیه جوهر جسمانی است و از جهت نورانیتی که دارد شبیه جوهر مجرد عقلی است، البته عالم مثال به این معنی در لسان شرع به عالم برزخ تعبیر شده است.

جسم مثالی جسمی نورانی و علمی و زنده و حی است و خداوند در رابطه با آن عالم فرمود: «وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» (عنکبوت/64) و سرای آخرت را حیات است، چه خوب بود می دانستند. عالم مثال مانند عالم عقول از آن جهت که حقایق «وجودی» هستند دارای مراتباند. یکی مرتبه‌ی مطلق که به همان عالم خیال مشهور باشد و یکی عالم خیال مقید که همان قوه متخیله انسان است. انسان، در ادراکات خیالی، متصل به خیال مطلق می‌شود و حقایق را به واسطه‌ی اتصال به آن عالم - که لوح جمیع حقایق است- ادراک می‌نماید.

ادراکات خیالی، گاهی مطابق واقع اند و گاهی مطابق با عالم محسوس نیستند که علت عدم تطابق خیال با عالم محسوس، تصرفات نفس در خیال است.

غلبه‌ی احکام محسوسات و اعتبارات وهمی بر انسان، یکی از موجبات انحراف قوه خیال است و همین امر موجب می‌شود که نفس ناطقه نتواند حقایق را از عالم خیال درست ادراک کند. نسبت خیال انسان به عالم مثال کلی، نظیر جوی‌های باریکی است که از نهری عظیم بهره می‌گیرند و قوای خیالی همه‌ی

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتة» و «وجه خاص»

38 .....

افراد به آن اتصال دارند، درست بودن خیال انسان، و خواب‌هایی که برای انسان حاصل می‌گردد با سلامت بدن و عدم اختلال قوای فکری او ربط دارد و هرچه روح انسان بیشتر صفا داشته باشد و از معاصی و تعلقات و اعتبارات و همی بیشتر دور با شد، خیال او حقایق را درست تر درك می‌کند و رؤیای او نیز صادق‌تر خواهد بود.

صفای خیال پیامبر ﷺ آنچنان بود که جبرئیل را به خوبی ادراک می‌نمودند و ظهور صورت جبرئیل ♦ با ششصد بال، ظهور آن ملک مقرب است در عالم خیال حضرت ﷺ<sup>26</sup> رسول خدا ﷺ آن ملک را با ششصد بال طوری می‌بینند که «قَدْ مَلَأَ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ»<sup>27</sup> بین آسمان و زمین را پر کرده بود.

أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ

اولین مخلوق به «نَفْسُ الرَّحْمَنِ» معروف است و این همان صورت عقلی است که صورت نفس کلی از آن صادر می‌شود و مراحل بعدی عالم وجود یکی پس از دیگری از این مبدء منشعب می‌گردند تا پایان قوس نزولی که انسان است و سپس این انسان در قوس صعودی، مراتب وجودی را پیموده، به مبدء خویش واصل می‌گردد.

فلاسفه، نخستین صادر را «عقل اول» می‌نامند و این همان «روح محمدی» یا «حقیقتِ محمدیه» ﷺ است و واسطه‌ی فیض موجودات دیگر است، چنان‌که نبی اکرم ﷺ

26 - توحید صدوق، ص 116.

27 - بحار الأنوار، ج 9، ص: 240

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتة» و «وجه خاص»

39 .....

فرمود: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي»<sup>28</sup> و لذا هیچ موجودی از حیطة و سلطه‌ی وجودی انسان کامل یعنی مقام حقیقت محمدی  $\text{ﷺ}$  خارج نمی‌باشد، چرا که آن حقیقت، حقیقتی است کلی و نسبت به همه موجودات فراگیر است، چه در ایجاد ، و چه در تدبیر.<sup>29</sup>

ولایت

ولایت را از «وَلِيَّ» به معنی قرب و نزدیکی گرفته‌اند، و در اصطلاح، عبارت است از قرب به حق سبحانه. ابتدا ولایت و قرب به حق برای نبی پیش می‌آید و سپس مأموریت نبوت به او داده می‌شود و لذا ولایت باطن نبوت و مقدم بر نبوت است و ولی کسی است که فانی فی الله و قائم بالله، و ظاهر به اسماء و صفات خدای تعالی است، البته این ولایت مانند «وجود» يك حقیقت مشكك و دارای مراتب است و اولیاء الهی هرکدام در مرتبه‌ای از آن قرار دارند. ولایت انبیاء و اولیاء از شعب ولایت حق است،<sup>30</sup> و ولی کسی است که جهات بشری و صفات امکانی او در جهت ربانی فانی گشته است. لذا انبیاء در واقع اولیای فانی در حق و باقی به حق اند، که از مقام غیب وجود و اسرار آن خبر می‌دهند چون فاصله و بُعدی بین آنها و حق نیست.

28 - بحار الأنوار، ج 1، ص: 97

29- در رابطه با حضور مقام واسطه‌ی فیض با همه‌ی موجودات به

بحث اسم اعظم در مباحث حقیقت نوری اهل البيت  $\text{علیهم السلام}$  رجوع شود.

30- قرآن در رابطه با ولایت خداوند بر مؤمنین می‌فرماید: «لِلَّهِ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» (بقره / 257) خداوند ولی و سرپرست مؤمنان است، آنها را از ظلمات به سوی نور خارج می‌کند.

### طریق کسب ولایت

**الف:** ورود در سلوک: خداوند تعالی فرمود: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» (عنکبوت/69) هرکس در مسیر رسیدن و قرب ما تلاش کند حتماً مسیر صحیح را به او می‌نمایانیم. می‌فرماید در ازاء مجاهده، راه رسیدن به خودمان را برای آن‌ها روشن خواهیم کرد و مجاهده آن است که موانع ارتباط با خدا را سالک پشت سر بگذارد. در ابتدا انسان حیوان راست قامتی است که گرفتار حجاب شهوات خود است، چون متوجه شد که ورای لذائذ حیوانی، لذات معنوی موجود است، به سوی دستورات شریعت و کسب کمالات اخروی می‌رود و با عزم کامل، از مرتبه‌ی پیروی از هوای نفس به سلوک الی الله روی می‌آورد و در این راه باید با محبت و ارادت به اولیاء دین طی سفر را برای خود آسان کند و از هر چه قلبش را از مقصد باز می‌دارد پرهیز کند و متصف به وَرَع و زهد گردد و همواره نسبت به خواهش نفس بدگمان باشد و خود را از وسوسه‌ها که از مظاهر شیطانی است برکنار دارد.

ب: بقاء در سلوک و مشاهده‌ی صور مثالی و معانی قلبی

چون سالک در اثر مجاهده، از دست نفس‌رهایی یافت و جهت دل را از امیال نفس‌آماره به سوی رضوان الهی منصرف نمود و بر این امر صبر و پایداری پیشه کرد، از بهجت و شادمانی ویژه‌ای برخوردار شده و اوقات صافی و خوشی خواهد داشت، با باطنی نورانی از تابش‌های انوار غیبی بهره‌مند می‌شود،



مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتة» و «وجه خاص»

41 .....

هرچند ارزان به دست نمی‌آید و در این مسیر با انواع حیل‌های شیطانی روبرو می‌گردد و شیطان او را آلوده به گناه می‌کند تا مایوسش نماید، ولی اگر مایوس نشد و پس از هر گناهی توبه کرد و بر عزم قبلی خود برگشت، آن باطنِ روحانی برایش پایدار می‌شود. در این مرحله سالک امور غیبی را به صورت‌های مثالی مشاهده خواهد کرد و چون چیزی از حقایق غیبی دستگیرش شد، میل و علاقه‌اش به خلوت و ذکر و مواظبت بر طهارت کامل و عبادت و مراقبه و محاسبه افزون گشته، نسبت به سرگرمی‌های دنیوی دلسرد می‌گردد، باطنش به کلی متوجه حق می‌شود و حالت شوق و محبت در وی پدید می‌آید و در این مرحله است که اگر خداوند مصلحت دانست، مشاهده معانی قلبیه و انوار روحیه به او دست می‌دهد و علوم لَدُنّی و اسرار الهی بر او افاضه می‌شود، و انوار حقیقی گاه بر وی ظاهر گشته و گاه از وی پنهان می‌گردد که به این مرحله «تَلْوین» گویند تا آن جا که عبد به مرتبه‌ی «تَمُکین» رسیده، از «تَلْوین» خلاصی یابد و سکینه و آرامش روحی بر وی نازل آید.<sup>31</sup> پس قدم در عالم جبروت نهاده، شرف مشاهده عقول مجرده و مدبّرات کلی و ملائکه مقرب را به دست آورده، به انوار ایشان متحقق گردد و با

---

31 - برای سالک، هر اسمی تلوینی دارد که در سیر خود از آن خلاص می‌شود و به مقام تمکین نسبت به آن اسم می‌رسد. گفته اند: تلوین صفت ارباب احوال است و تمکین صفت اهل حقایق، پس مادام که عبد در طریق است صاحب تلوین است. (امام خمینی «رِضْوَانُ اللَّهِ تَعَالَى عَلَيْهِ» شرح چهل حدیث، ص 162).

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتة» و «وجه خاص»

42 .....

ظهور انوار سلطان احدیت، گرد و غبار هستی وی از بین می‌رود، آنانیّت او فرو می‌ریزد، از خود برای حق بی خود شده و تعین او در تعین ذاتی حق متلاشی گشته، عین خویشتن را، عین وجود الهی یابد. و آن مقام، مقام «جمع و تفرید» و «اتحاد و توحید» است و در این مقام اغیار از نظر سالک محو و نابود می‌شود<sup>32</sup> و این همان سفر اول از سفرهای چهارگانه سالکان است.

مقام جمع و توحید

«جمع» مقامی است از مقامات که برای سالک باعث زوال حدوث با نور قِدم می‌شود و همه چیزهایی که از وجود علمی به وجود عینی آمده‌اند در منظر سالک نابود می‌گردد. همان‌طور که خدای سبحان بود و چیزی غیر او، با او نبود، همین‌طور در مشاهده سالکِ واصل به مقام جمع، تنها حق موجود است و بس. از سالک و هدف سلوک و سلوک در این مقام خبری نیست بلکه تمام موجودات جهان هستی، همه و همه عبارتند از عین هویت الهی که در مراتب مختلف با صورتهای گوناگون، ظاهر و هویدا گشته‌اند.

---

32 - چون همان‌طور که قبلاً عرض شد تشکیک در مظاهر وجود است و سالک به اندازه‌ای که در میانه‌ی راه است با مظاهر و تجلیات روبرو است ولی وقتی به مرتبه‌ی کمال رسید متوجه می‌شود به اندازه‌ی نقصی که در توحید داشت با جلوات حق مرتبط است و حق براساس ظرفیت او بر او تجلی می‌کند وگرنه وقتی تشکیک در ظهور است هنگامی که سالک به کمال رسید متوجه می‌شود جز «الله» در صحنه نیست و در حکایت احوال خود اظهار می‌دارد: «ما زَأَيْتُ شَيْئاً إِلاَّ وَ زَأَيْتُ اللهَ قَبْلَهُ وَ مَعَهُ وَ بَعْدَهُ» (امام خمینی «رضوان الله‌تعالی‌علیه»، آداب الصلوة، ص 47)

در این مرحله جز حق چیز دیگری در نظر عارف موجود نیست و نگاه وی نگاه حق تعالی خواهد بود بر خویشتن در صورت ناظر و منظور و اگر چیزی بشنود، این حق است که کلام خود را از زبان خویش می‌شنود که به صورت گوینده‌ی آن سخن ظهور یافته است. پیامبر اکرم ﷺ در همین رابطه فرمود: «إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ بِلِسَانِ عَبْدِهِ: سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ»؛<sup>33</sup> و خداوند به زبان بنده اش می‌گوید: خداوند می‌شنود کسی را که حمد او را بگوید. در بیان حالت «قرب نوافل» به همین نکته اشاره شده که خداوند در حدیث قدسی در مقام فنای عبد در رب فرماید: «لَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ مُخْلِصاً لِي حَتَّىٰ أَحِبَّهُ فَإِذَا أَحَبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَ يَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا إِنْ سَأَلَنِي أُعْطِيْتُهُ وَ إِنْ اسْتَعَاذَنِي أَعِذْتُهُ»<sup>34</sup> همواره بنده‌ی من به وسیله نمازهای نافله به من نزدیک می‌شود در صورتی که کاملاً به من اخلاص دارد، تا این‌که او را دوست دارم پس چون او را دوست داشتم گوش او می‌شوم که بدان می‌شنود و چشم او می‌شوم که بدان می‌بیند و دست او می‌شوم که بدان می‌گیرد، اگر از من چیزی بخواهد به او می‌دهم و اگر پناه به من آورد پناهش می‌دهم. و یا آیه‌ای که خداوند به رسول خود می‌فرماید: «مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال/17) آنگاه

33 - ابن ترکه، تمهید القواعد، ص 19، محی الدین، فتوحات

مکی چهارجلدی، ج 1، ص 416.

34 - إرشاد القلوب إلى الصواب، ج 1، ص: 91.

که تو نیزه انداختی، تو نبودى که نیزه انداختی، خدا بود که نیزه انداخت. همه اشاره به مقام جمع دارد. هر چند در این مرحله، وجود بنده و جنبه‌ی عبدانى وی در واقع ثابت و محقق است، اما ناظر از آن جهت که در غلبه نور حق است، جز وجود حقانى، چیز دیگری را مشاهده نمی‌کند. لذا در نظر وی، نه عبد و رب، بلکه تنها رب است که مطرح و باقی است. و در همین رابطه حضرت صادق  $\blacklozenge$  می‌فرمایند: «لَنَا حَالَاتٌ مَعَ اللَّهِ هُوَ فِيهَا نَحْنُ وَ نَحْنُ فِيهَا هُوَ وَ مَعَ ذَلِكَ هُوَ هُوَ وَ نَحْنُ نَحْنُ»<sup>35</sup> برای ما حالاتی است با خدا که او در آن حالات مائیم و ما در آن حالات اویم و مع ذالک او، اوست و ما، مائیم.

در مقام جمع، اگر جنبه‌ی انوار الهی که عقول و اوهام سالک را مقهور خویش می‌سازد، او را فراگیرد، به زمهری «مُهَيِّمَان» یعنی شوریدگان و شیفتگان جمالِ حق سبحان می‌پیوندد که با دوام جذبۀ اش هیجان و شوریدگی‌اش دائمی خواهد شد، و اگر جذبۀ اش دائمی نباشد حالت هَيِّمَانِ وی نیز محدود و گاه به گاه است.

در صورتی که جنبه‌ی انوار الهی سالک را فرا نگیرد، به حال عقل و تمیز باقی ماند و اگر لطف الهی دستگیرش گردد و در این راه منحرف نشود، با اینکه همه چیز را حق می‌بیند، در مقام خویش «تَمَكِّن» یافته،

---

35 - نورعلی‌نور، ج 1، ص 155، اضافات و توضیحات. (کلمات مکنونه فیض، کلمه‌ی پنجاهم)

داخل در مقام «أَلْفَرْقُ بَعْدَ الْجَمْعِ» شده، و لذا خلق و حق را با هم مشاهده خواهد کرد، بی آنکه با نظر به یکی از دیگری محجوب گردد و به شهود وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت نایل آید، اگر گوید همه حق است، راست گفته است و اگر گوید همه خلق است، باز راست گفته است، و اگر گوید که هم حق است و هم خلق، باز هم راست گفته است.

«فَرَقَ بَعْدَ الْجَمْعِ» که «صَحْوُ بَعْدَ الْمَخْوِ» نیز می‌نامندش، مقام کُمَّلَانِ مَكْمَل، از انبیاء و اولیاء علیهم‌السلام است و برای صاحب این مقام، خلوت و جلوت و کناره گیری از خلق و آمیزش با ایشان، فرقی ندارد، زیرا که نه با نظر به حق، از خلق محجوب شود و نه با نظر به خلق از حق محجوب گردد، چنین شخصی هرگاه خلق را به چیزی فرمان دهد، ادب را با ایشان در نظر داشته، جز به مقتضای مراتب ایشان، و جز به آنچه خواسته و مطلوب حق در این مراتب است، فرمان نمی‌دهد و خود در این حال ملازم مقام جمع عبودیت گشته، جز قصور و ناتوانی و نیاز و مسکنت در خود نمی‌بیند و به دلیل همین ملازمتِ سالک بر مقام عبودیت و حفظ ادب حضرت حق در مقام فرق بعد از جمع است که به زبان حال خواهد گفت:

لَا تَدْعُنِي إِلَّا بِيَاغِبْهَا  
فَإِنَّهُ أَشْرَفُ  
أَسْمَائِي

مرا جز به عنوان عبد او نخوانید که این بالاترین اسم برای من خواهد بود. زیرا

این مقام «فرق بعد از جمع» است که از مقام «جمع» بالاتر است.

تذکری در مورد فنا

قیصری شارح فصوص محی الدین ابن عربی تذکر می‌دهد که: منظور از فنا، نیستی مطلق بنده نیست، بلکه منظور فنای جهت بشریت وی در جهت ربانی است و این فنای بشری حاصل نمی‌شود مگر در اثر توجه تامّ به آستان حقّ مطلق، با این توجه است که جهت حقی تقویت شده و بر جهت خلقی وی غالب گردد، تا جائی که جهت خلقی را مقهور و فانی سازد. مانند یک تکه زغال که در مجاورت آتش قرار گیرد، به جهت قابلیت که در آن نهفته است کم کم مشتعل شده، تبدیل به آتش شود و مصدر همان آثاری می‌گردد که آتش مصدر آن آثار بود، از قبیل، سوزاندن و پختن. در حالی که پیش از اشتعال، جسمی تیره و سرد بود. چنین توجهی جز در اثر محبت ذاتی که در دل بنده نهفته است ممکن نخواهد بود. و ظهور این محبت جز با اجتناب از صفات متضادّ با این محبت میسر نمی‌گردد و این اجتناب همان «تقوا» است که در واقع پرهیز از محبت و علاقه به غیر حق است، پس مرکب انسان در فنای فی‌الله، محبت و زاد و توشه‌اش تقوا است. و این فنا موجب آن می‌گردد که بنده، تَعَيَّنَ حَقَّانِی یافتن و موصوف به صفات ربانی شود و همین است معنی بقاء بِالْحَقِّ. بنابراین در حال فنا، تعیین بنده به طور کلی و مطلق از میان برداشته نمی‌شود.

اسفار چهار گانه

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتة» و «وجه خاص»

47 .....

سفر اول سیر از خلق به حق است که سالک، ذات مطلق احدیت را بی‌ملاحظه شئون و اعتبارات و تعینات مشاهده می‌کند.

سفر دوم سفر فی‌الحق است، که مشاهده‌ی ذات احدی است به اعتبار تعینات و صفات و اسماء الهی.

سفر سوم سفر مع‌الحق است که مشاهده‌ی ذات است به ذات و نه به صفات و همان فناء در هویت مطلقه است که منصب ولایت می‌باشد و از آن جهت که هر نبی باید ابتدا ولی باشد، ولایت باطن نبوت است.

سفر چهارم سیر از حق به خلق است که بقاء بعد از فناء است برای ابلاغ اوامر الهی تا پیراکنندگان وادی کثرت به وحدت حقیقی برسند و این همان نبوت است.

در نگاهی دقیق‌تر در مورد «اسفار اربعه» گفته‌اند:

قطب عالم وجود و حقیقت انسان کامل، باید در جمیع مراتب وجودی سیر نماید و متجلی در جمیع حقایق گردد. در این رابطه امیرالمؤمنین ♦ خود را حاضر در تمام عوالم وجود می‌یابند و می‌فرمایند: «أَنَا اللُّوحُ، أَنَا الْقَلَمُ، أَنَا الْعَرْشُ، أَنَا الْكُرْسِيُّ، أَنَا السَّمَاوَاتِ السَّبْعُ، أَنَا نَقْطَةُ بَاءِ بِسْمِ اللَّهِ.»<sup>36</sup>

زیرا انسان کامل که مقامش مقام جامعیت اسماء الهی است و همه‌ی موجودات مظاهر اسماء الهی هستند، در جمیع موجودات سریان دارد، و لذا انسان کامل در جمیع حقایق وجود حاضر است و از حیطة وجود او هیچ

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتة» و «وجه خاص»

48 .....

حقیقتی خارج نمی‌شود. در دعای هر روز ماه رجب که به توصیه‌ی حضرت ولی عصر<sup>علیه السلام</sup> در وصف ائمه‌ی معصومین<sup>علیهم السلام</sup> می‌خوانید، اذعان می‌کنید: «فِيهِمْ مَلَأَتْ سَمَائُكَ وَ أَرْضُكَ»<sup>37</sup> پس آسمان و زمین‌ات را با آن‌ها پر کردی. و این می‌رساند که ائمه‌ی اطهار<sup>علیهم السلام</sup> به واسطه‌ی واجد بودن مقام وساطت در فیض و داشتن جمیع مراتب وجودی، با جمیع حقایق معیت وجودی دارند.

حقیقت انسان کامل محمدی<sup>ص</sup> و یا عَלוٰی<sup>♦</sup>، اگرچه به اعتبار وجود جمعی، متجلی در جمیع حقایق‌اند، ولی به اعتبار وجود عنصری که آخرین منزل وجود آن‌هاست، به حکم رجوع هر فرع به اصل خود، با حقیقت اصلی خود متحد می‌شوند و در حال اتحاد، جمیع مراتب وجودی را در پیش خود می‌یابند، و به اعتبار وجود جمعی خود، خویش را ساری در جمیع حقایق می‌بینند و عوالم وجودی را مملو از وجود خویش مشاهده می‌نمایند و همه‌ی عوالم را از بالا تا پایین در تحت سیطره‌ی خویش شهود می‌نمایند.

وقتی حق به ذات و صفات و افعال خود در عبد تجلی نماید، عبد، خود را شهود نماید در حالتی که جمیع مراتب وجودی، اعضاء و شعب و فروع وجود او هستند و روایاتی که می‌گوید: «کتاب مبینی که «لا رَطْبٌ وَ لَا يَابِسُ إِلَّا فِي كِتَابِ مُبِينٍ» وجود مقدس حضرت علی<sup>♦</sup> است»<sup>38</sup> اشاره به همین مسئله

37 - شیخ عباس قمی، مفاتیح الجنان

38 - جنابادی، تفسیر بیان السعاده، ج 2، ص 134.



مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتة» و «وجه خاص»

49 .....

دارد. و به همین معنا اشاره دارد سخن امام سجاد ♦ که فرمودند: «أَيُّهَا النَّاسُ أَنَا ابْنُ مَكَّةَ وَ مِثِّي- أَنَا ابْنُ زَمَزَمَ وَ الصَّفَا...».<sup>39</sup> ای مردم! من پسر مکه و منا هستم، من پسر زمزم و صفا می‌باشم، یعنی در تمام این آیات الهی حاضر می‌باشم.

سالک بعد از سیر کامل در جمیع اسماء حق، از حق به خلق رجوع می‌نماید و شروع به دعوت خلق به عین توحید می‌نماید.

سیر ولی کامل از حق به خلق به نور حق، موجب می‌شود که سالک در این سفر به کمالات لایق خود دست یابد و به مرتبه‌ی حق‌الیقین نائل شود و حقیقت «هو الأول و الآخر و الظاهر و الباطن» را شهود کند که حق در عین ظهور، باطن، و در عین بطون، ظاهر است، به نحوه سریان حق در اشیاء و علم حق به شراشر وجود، که ناشی از احاطه‌ی قیومیه‌ی اوست.

ولی کامل بعد از حصول علم تامّ به مراتب وجودی و وقوف بر استدعای اعیان ثابتة و استعدادات ماهیات، به مقام کمال تام و صلاحیت از برای ارشاد مردم می‌رسد و در این حال قطب عالم امکان و ولی کامل تام است.

با توجه به مطالب فوق روشن می‌شود که هر نبیّ مشرّع و هر ولی کامل، باید چهار سفر از اسفار اربعه را طی نماید و عارف هر چقدر به شرح خصوصیات آن اسفار بیشتر

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتة» و «وجه خاص»

50 .....

آگاهی یابد طی منازل برای او بهتر انجام می‌گیرد.<sup>40</sup>

آری؛ سفر عبارت است از حرکت از موطن و توجه به سوی مقصد و سفر اهل الله برای رسیدن به موطن اصلی یعنی سیر فی الله است که این راه را با قدم معرفت و شهود طی می‌کنند.

سفر اول: سفر از خلق به حق است؛ با از میان برداشتن حجب ظلمانی و روحانی که بین او و مقصد فاصله شده اند، تا به مقام وحدت صرّفه برسد، چرا که تا انسان محتجب به کثرات است از شهود وحدت محروم است و هر چیزی را به وصف کثرت شهود می‌کند، لذا باید با ریاضات علمی و عملی به مقام قلب رسید<sup>41</sup> و از قلب به مقام روح و از روح به مقام سرّ نائل آمد، در مقام روح و سرّ حجب نورانی را باید طی کرد.

سالک بعد از فنای در وجود حق و انغمار در وحدت، وجودش حقانی گشته و حالت محو در واحدیت وجود به او دست می‌دهد و از کثرت به کلی غافل می‌گردد و با عنایت الهی به مقام صحو بعد از محو می‌رسد و سفر اول او تمام می‌شود.

---

40 - جهت تفصیل بیشتر در امر اسفار اربعه به شرح مقدمه‌ی قیصری از مرحوم سید جلال الدین آشتیانی، صفحه‌ی 664 رجوع شود.

41 - از حضرت امام جواد ♦ در رابطه با حرکت قلبی به عنوان اولین منزل در این مسیر آمده است که؛ «أَلْقِصْدُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى بِالْقَلْبِ أَوْ أَلْبَلُغُ مِنْ إِتْغَابِ الْجَوَارِحِ بِالْأَعْمَالِ» (بحار الأنوار، ج 67، ص 60) با قلبها خدا را قصد کردن رساتر است از به زحمت انداختن خود با اعمال.

سفر دوم: قبلاً در شرح سفر دوم عرض شد، آن سفر، سفر از حق به حق است که سفر «من الحق الی الحق بالحق» می‌باشد، سالک در این سفر جهات خلقی‌اش در مقابل جهات حقی‌اش محو گردیده و به مقام ولایت نائل آمده است. در این سفر سالک از نظر به مرتبه‌ی ذات حق شروع به سیر در اسماء و صفات حق می‌نماید و به اسماء و خواص اسماء علم پیدا می‌کند و به مظاهر اسماء یعنی اعیان ثابتة واقف می‌شود و به مستدعیات آن‌ها پی می‌برد و به اسرار قضا و قدر واقف می‌شود و ولایت او، ولایت تامه‌ی الهیه می‌گردد. ذات و صفات و افعال خود را فانی در حق و در افعال و صفات حق می‌نماید، به چشم حق می‌بیند و به سمع حق می‌شنود و به این ترتیب دایره‌ی ولایت چنین سالکی تمام شده و سفر دوم او به پایان می‌رسد و فناء او قطع شده و به حال صحو می‌رسد و سفر سوم شروع می‌گردد.

سفر سوم: سفر «عن الحق الی الخلق بالحق» است سیر سالک در این موقف در مراتب افعال است. یعنی بعد از سیر در کثرت اسماء و صفات، حال مشغول سیر در افعال و مظاهر خارجی اسماء می‌گردد. این سفر با سفر اول متقابل است که آن سیر از کثرت به وحدت بود و این از وحدت به کثرت است، با این فرق که در سیر به کثرت، وحدت را از دست نمی‌دهد. سالک در حالتی سیر در کثرت می‌نماید که به خواص و آثار و احکام جمیع حقایق پی برده و جمیع عوالم را به شهود حق شهود می‌کند و حظی از مقام نبوت

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتة» و «وجه خاص»

52 .....

را واجد می‌شود، هرچند هنوز تابع نبی مطلق است.

سفر چهارم: سفر از «خلق بخلق بالحق» است که سالک خلاق و آثار و لوازم آن را شهود می‌کند و به تفصیل به منافع و مضار اجتماع بشری و احوال خلاق پی می‌برد و به رجوع خلاق به حق و کیفیت آن، علم تفصیلی حاصل می‌نماید و خلق را به مقام جمع دعوت می‌نماید و دارای شأن تشکیل مدینه‌ی فاضله است.

عرض شد هر پیامبر مشرّع اسفار اربعه را طی می‌کند، ولیکن برخی انبیاء مظهر یک اسم کلی یا چند اسم اند، لذا اگر متحقق به مظهریت اسم رحمان باشند، در سفر اول اسم رحمان را ظاهر در وجود می‌بینند و سفر ثانی او به استهلاک اشیاء در اسم رحمان تمام می‌شود و سیر در جمیع اسماء ندارد، بلکه به وجود رحمانی و به صورت رحمت واسعه به عالم خلق رجوع می‌کند، لذا دوره‌ی نبوت او محدود است، برعکس پیامبری که اسماء حق را یکی بعد از دیگری شهود می‌نماید تا به مقام مظهریت اسم جامع و اسم اعظم برسد که حق را به جمیع شئون خود شهود نماید و دارای نبوت ازلیه و خلافت ظاهریه و باطنیه می‌گردد. ولی مطلقاً تابع این مقام، مانند پیامبری که حامل اسم جامع است، متحقق به اسم الله و دارای وجود جامع الهی می‌باشد. آری این مقام از برای حقیقت محمدیه  $\text{ﷺ}$  به نحو اصالت و از برای خلفاء معصومین او به نحو تبعیت و وراثت، ثابت است، بلکه روحانیت ائمه  $\text{علیهم السلام}$  و رسول الله  $\text{ﷺ}$

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتة» و «وجه خاص»

53 .....

به حسب باطن ولایت یکی است و تعدد آن‌ها اعتباری است و در راستای باطنیت ولایت، امیرالمؤمنین ♦ فرمودند: «كُنْتُ مَعَ الْأَنْبِيَاءِ سِرًّا وَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ جَهْرًا»<sup>42</sup> من با سایر انبیاء با حالت باطنی و سرّی بودم و با رسول خدا ﷺ به صورت آشکارا و ظاهراً.

شرح اصطلاحات عرفانی<sup>43</sup>

حضرت آیت الله حسن زاده آملی «حفظه الله تعالی» در کتاب نور علی نور در ذکر و ذاکر و مذکور می‌فرماید: «شایسته است که برخی از اصطلاحات متوَعَّلین در توحید و ارباب ذوق و عرفان و اهل ایمان و ایقان را برای زیادت بصیرت دیگران و آشنایی آنان عنوان کنیم» و اصطلاحات عرفا را چنین مطرح می‌کنند:

پیر مغان = حضرت امیرالمؤمنین ♦

بزم = مجلس خاص اهل حق

تجلی = نور مکاشفه که بر دل عارف متجلی

شود

خال = کنایه از وحدت مطلقه

ترسا و بچه ترسا = مرد روحانی عاری از

صفات نفسانی

خرابات = مقام فنا

خراباتی = اهل فنا

خط = ظهور تعلق ارواح به اجسام

خمار و باده فروش = پیران کامل و مرشدان

واصل

دیر مغان = کنایه از مجلس عرفا و اولیاء

<sup>42</sup> - امام خمینی «رضوان الله علیه»، مصباح الهدایة إلى الخلافة و الولاية،

ص 77.

<sup>43</sup> - از شیخ محمود شبستری، صاحب کتاب «گلشن راز».

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتة» و «وجه خاص»

54 .....

رند= اشاره به اولیاء عرفا که وجودشان از غبار بشریت پاک است  
ساقی= فیاض مطلق یا ساقی کوثر  
ساغر و صراحی و خمخانه و میخانه = دل عارف کامل  
شاهد= معشوق

شراب= سُکر محبت و جذبه‌ی حق  
عشق= مقام ولایت مطلقه علویات  
قلندر= صاحب مقام اطلاق، حتی از قید اطلاق  
مشاهده، مکاشفه و محاضره= حضور قلب  
کلیسا و کنشت= عالم معنی و شهود  
غمزه، کنار و بوسه= فیوضات و جذبات قلبی  
زلف= مرتبه‌ی امکانیه از محسوسات و معقولات<sup>44</sup>

امیر حسین حسینی هروی خراسانی نامه‌ای برای شیخ محمود شبستری می‌نویسد و سؤالاتی به صورت شعر در رابطه با اصطلاحات صوفیه از او می‌پرسد و به صوفیه اشکال می‌گیرد که چرا الفاظ و واژه‌هایی را به کار می‌برند که خلاف شرع مقدس است. و شیخ محمود به همان سبک جواب می‌دهد، که به اختصار خدمت عزیزان عرضه می‌شود.

سؤال:

چه خواهد مرد معنی زان عبارت که دارد  
سوی چشم و لب اشارت؟  
چه جوید از رخ و زلف و خط و خال کسی کاند  
مقامات است و احوال؟

جواب:  
هر آن چیزی که در عالم عیانست چه عکسی ز آفتاب آن جهان است

44 - آیت‌الله‌حسن زاده آملی «حفظه‌الله‌تعالی»، نور علی نور، در ذکر و

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابت» و «وجه خاص»

55 .....

هر چیز که در این عالم است ظهوری از عالم غیب است و صورتی در زیر دارد آنکه در بالاستی.

جهان چون زلف و خال و خط و ابروست که هر چیزی بجای خویش نیکوست

پس حالا که جهان هم مثل زلف و خال و خط صورت است و مجموع آنها جهان را زیبا کرده است پس باید بدانی که:

تجلی گه جمال و گه جلال است رخ و زلف، آن معانی را مثال است

حق گاهی با اسم جمال تجلی می‌کند و گاهی در موطنی با اسم جلالش تجلی می‌نماید، و لذا جهان حالات متفاوت دارد، پس در واقع همه‌ی این عالم تجلی اسماء الهی است که ما به «رخ» و «زلف» که مثال و نمودی از آن حقایق است، نام می‌بریم:

چو محسوس آمد این الفاظ مسموع از بهر محسوسند موضوع

این الفاظ در ابتدا وقتی گفته می‌شود، منظور همان محسوساتند ولی اگر خواستیم عالم غیب را که نهایت ندارد و محسوس نیست، معرفی کنیم باید از همین الفاظ محسوس استفاده نمائیم. پس بدان که: ندارد عالم معنی نهایت کجا بیند

مر او را لفظ، غایت

کجا لفظ می‌تواند آن معانی را

معرفی کند و بیان نماید.

معانی هرگز اندر لفظ ناید که بحر

قُلْزُم اندر ظرف ناید

پس حالا که اینطور است، کاری باید

کرد و به این جهت:

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتة» و «وجه خاص»

56 .....

چو اهل دل کند تفسیر معنی بمانندی

کند تعبیر معنی

با يك چیزی که تا حدی مانند آن معنای غیبی باشد آن را معنی می‌کند، می‌گوید «رخ» تا مظهر حسن خدایی را به زبانی به ما خبر دهد.

که محسوسات از آن عالم، چو سایه است

که این چون طفل و آن مانند دایه است

عالم محسوسات سایه‌ی آن حقیقت غیبی

است و واقعاً گواه صادقی نیست، هم‌چنان‌که دایه، پرستار خوب برای طفل نیست، لذا محسوسات آینه‌ی نمایش حق نیستند که نیستند، هم‌چنان‌که سایه هیچ خصوصیتی از صاحب سایه را نمی‌نماید.

به نزد من خودُ الفاظِ مأوَّلُ بر آن

معنی فتاد از وضع اول

از نظر عارف این الفاظِ مأوَّلُ مثل رخ

و زلف و غیره، اصلاً برای معانی معنوی وضع شده‌اند و از آن معانی نقل به این محسوسات شده‌اند، چون آن معانی اصل و این‌ها فرع‌اند، پس اول مفهوم معنوی اراده شده، بعد از طریق آن مفهوم معنوی به محسوسات نظر شده است.

نظر چون در جهان عقل کردند از آن

جا لفظها را نقل کردند

اول این معانی به طریق عقلی درک

گشته‌اند و سپس با استعمال در محسوسات، معانی عقلی ترک شده‌اند به طوری که ابتدا وقتی «واژه» رخ را وضع کردند نظر به تجلیات الهی داشتند که ظهور می‌کند و سپس صورت افراد را با همان واژه معرفی نمودند و سایر الفاظ را هم بر همین قیاس بدان.



ولی تا با خودی زنهار، زنهار

عبارات شریعت را نگهدار

ولی در هر حال نباید از سرتقلید

عبارات عرفا را به کار گیری، بلکه اگر

بیخود از خود شدی و معانی بر جان تو غلبه

کرد و سر از پا نشناختی، آن وقت است که

الفاظ عرفانی را به عنوان حکایت از

احوال خود می‌توانی به کار گیری.

که رخصت اهل دل را در سه حال است

فنا و سُکر و پس دیگر دلال است

اهل دل در سه حالت اجازه دارند از

تعبیرهای عرفانی استفاده کنند، یکی مقام

«فنا» و بیخودی است که هرچه از سالک

شنیده شود، گوینده، حق است. یکی هم مقام

«سُکر» که به سالک حیرتی از سر محبت به حق

دست می‌دهد و برای او نشاطی حاصل می‌گردد

که حواس او از محسوسات اطرافش غافل است و

عقلش مغلوب عشق است و به جهت بیخودی

نمی‌داند چه بگوید. یکی هم مقام «دلال» یا

اضطراب است و آن حالتی است مادون سُکر،

حالتی است که هرچه بر قلب سالک می‌رسد

همان را بی‌اختیار بر زبان می‌آورد.

هر آنکس کو شناسد این سه حالت

بداند وضع الفاظ و دلالت

پس عرفا با این اصطلاحات، حالات خود

را برای همدیگر بازگو می‌کنند، بیگانه از

این حالات را چکار که پا در حریم این

الفاظ می‌گذارد و نمی‌داند دلالت این الفاظ

به کجاست؟

تو را گر نیست احوال مواجید

کافر زندانی به تقلید

مشو

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابت» و «وجه خاص»

58 .....

تو را که از این احوال وجدانی و مواجید بهره‌ای نیست، نباید این معانی را از سر تقلید اداء کنی که این کفر است. مثلاً يك انسان معمولی اگر بگوید: «می‌خوردم» در واقع اظهار به فسق کرده است. مجازی نیست احوال حقیقت ز هرکس

ناید اسرار طریقت

این‌ها از سر مجاز این معانی را استخدام نکرده‌اند، واقعاً مستی خود را نام سُکر نهادند ولی این حالات کار هرکس نیست تا با این الفاظ بخواهد آن حالات را بیان کند.

نگر کز چشم شاهد چیست پیدا رعایت

کن لوازم را بدان‌جا

نظر کن از چشم و لب چه اثری مورد نظر است، همان را در عالم معنی رعایت کن.

ز چشمش خاست بیماری و مستی ز لعلش

نیستی در تحت هستی

از مشاهده جمال او بیماری دوری سالک از آن مقام اجل نمایان شد و در مستی فراق فرو رفت و از لعل لبش نیستی، هستی یافت و عدم ظهور کرد و مکنونات ظاهر گشت.

ز چشم اوست دل‌ها مست و مخمور ز لعل اوست

جان‌ها جمله مستور

ز چشم و نظر اوست که دل‌های خلیق مست و خرابند و از لب لعل اوست که جان‌ها و ارواح مجرده جمله مستور و در حجاب عزت‌اند و چون او لب نگشوده ظهور ندارند.

ز چشم او همه دل‌ها جگر خوار لب لعلش

شفای جان بیمار

از چشم اوست که همه گرفتار فراق‌اند و از لب روح بخش اوست که جان بیمار فراق،

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابت» و «وجه خاص»

59 .....

شربت وصال می‌چشد و ظهور از آن لب بر جان سالک واقع می‌شود.

به چشمش گرچه عالم در نیاید  
لبش هر ساعتی لطفی نماید

اگرچه استغناى حق و عدم التفاوت او اقتضا دارد که اصلاً عالم ظهور نکند، ولی لبش با تجدید فیض و تجلی فیض رحمانی، نیستی را در مقام هستی می‌آورد.

نیابد زلف او يك لحظه آرام  
گهی بام آورد، گاهی کند شام

زلف پریشان و ظهورات او همواره در تجلی است، گاهی تمام قلب سالک متوجه کثرات عالم می‌شود و جان سالک از حق باز می‌ماند و تیره و تاریک می‌گردد و گاهی هم نور حق بر دلش تابان می‌شود و از کثرات بگذرد و به حُسن او نظر کند.

رُخ اینجا مظهر حسن خدایی است  
مراد از خط جناب کبریائی است

در اصطلاح این قوم، رخ مظهر حُسن و جمال الهی یعنی جامعیت کمال اسمائی و صفاتی است که لازمه ذات حق است که ذاتش عین صفاتش است و مراد از خط، جناب و کناره مقام کبریائی حق است که همان عالم ارواح مجرده باشد که ظهوری از مقام کبریایی است.

بر آن رخ نقطه‌ی خالش بسیط است که اصل و مرکز دور محیط است

بر آن رخ محبوب که ذات اوست که ظهور کرده، نقطه‌ی خال که حقیقت وحدت است، بسیط و بدون هر کثرتی است و آن اصل و مرکز دایره وجود است که همه‌ی وجودات را فرا گرفته، مثل مرکز دایره که منبسط شده

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتة» و «وجه خاص»

60 .....

و سطح دایره را ساخته، بدون آنکه خودش متکثر گردد.

سؤال:

شراب و شمع و شاهد را چه معنی است؟  
خراباتی شدن آخر چه دعوی است؟

جواب:

شراب و شمع، ذوق و نور عرفان

ببین

شاهد که از کس نیست پنهان

شراب حالی است که از جلوه‌ی محبوب

حقیقی بر دل سالک عاشق روی می‌دهد و سالک را مست می‌کند و شمع، نور عرفان است که در دل عارف صاحب شهود افروخته می‌گردد و دل را منور می‌کند، شاهد هم یعنی حق به اعتبار ظهورش، که از کسی پنهان نیست.

ز شاهد بر دل موسی شرر شد  
شرابش آتش و شمعش شجر شد

از شاهد ازل که فروغ نور تجلی است،

بر دل موسی ♦ جرقه‌ای متجلی شد و آتش شراب موسی گشت و گفت «إِنِّي آنَسْتُ نَارًا»؛<sup>45</sup> من با آتشی مانوس شدم و چه آتش گوارایی که از مشاهده‌ی آن در او بی‌خودی پدید آورد و شمعش شجر وادی ایمن شد و جانش را منور کرد.

شراب بی‌خودی در کش زمانی

مگر از دست

خود یابی امانی

زیرا که تا گرفتار خودی و خودیت

هستیم، در ظلمت حجاب می‌باشیم و همواره تعلقاتمان ما را آزار می‌دهند.

شده فارغ ز زهد خشک و طامات

گرفته دامن

پیر خرابات

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتة» و «وجه خاص»

61 .....

از عبادات ظاهری بدون حالات روحانی فارغ شو و از طامات و خودنمائی‌ها خود را برهان، در آن حال دامن مرشد کامل و پیر خرابات را خواهی گرفت.

خراباتی شدن از خود رهائی است  
خودی کفر است اگر خود پارسائی است

خراباتی‌شدن یعنی ترك عادات و نظر نکردن به خود، زیرا که فعل و صفت را به خود نسبت دادن کفر است و پوشاندن حق، هر چند که به پارسائی خود نظر کنیم باز حق را پوشانده ایم و همین کفر است.

خراباتی، خراب اندر خراب است  
که در صحرای او عالم سزاب است

در آن حالت که همه‌ی فعل‌ها را فعل حق و همه‌ی ذات‌ها را تجلی ذات حق و همه‌ی صفات را، صفات حق می‌یابی دیگر سر از دست نمی‌شناسی و عالم را يك نمود می‌یابی که بود او حق است و بس و در این حالت خودیت برای سالک خراب شده است و همه عالم برای او جز سرابی بیش نیست.

سؤال:

بت و زُنار و ترسائی در این کوی همه

کفر است و گرنه، چیست؟ برگوی

در کوی شریعت همه این تعبیرات کفر است،

پس چرا عرفا به کار می‌برند؟

جواب: بت اینجا مظهر عشق است و وحدت

بود زُنار بستن عقد خدمت

در اصطلاح عرفان و اهل شهود، بت حقیقت

مطلقه است و محبوب حقیقی در صورت او پیدا

شده و زُنار بستن یعنی کمر خدمت را برای

اطاعت از محبوب حقیقی بستن.

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتة» و «وجه خاص»

62 .....

چو اشیاء هست، هستی را مظاهر از آن جمله یکی بت باشد آخر

«بت» از آن جهت که «بت» است مظهر حق است زیرا قرآن فرمود: «فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ»: (بقره، / 115) بر هر چه نظر کنی، وجه الله است. و بت هم یکی از مظاهر هستی مطلق است.

نکو اندیشه کن ای مرد عاقل که بت از

روی هستی نیست باطل

بدان، ایزد تعالی خالق اوست ز نیکو

هر چه ظاهر گشت نیکوست

وجود آنجا که باشد، محض خیر است اگر شری

است در وی او ز غیر است

مسلمان گر بدانستی که بت چیست بدانستی

که دین در بت پرستی است

مسلمان اگر از حیث حقیقت می دانست

که «بت» مظهر کیست؟ و «بت» را از آن جهت

که وجود است می شناخت و نه از آن جهت که

«بت» است، دین حق را در بت پرستی می دانست.

و گر مشرک ز بت آگاه گشتی کجا در دین

حق گمراه گشتی

ندید او از بت الا خلق ظاهر بدین علت

شد اندر شرع کافر

تو هم گر زو نبینی حق پنهان به شرع

اندر نخوانندت مسلمان

اگر تو هم از بت، حق پنهان و آن

وجه ربط به حق را نبینی، در شریعت مسلمان

نخوانندت.

ز ترسای غرض تجرید دیدم خلاص از ربّیهی

تقلید دیدم

چون تجرید و بریدن از علائق دنیوی

از نشانه های شاخص دین حقیقی حضرت عیسی

است، ترسای یعنی متابعت از آن بزرگوار

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابت» و «وجه خاص»

63 .....

در قطع تعلق از دنیا و ما فیها و خلاص شدن از چشم و هم‌چشمی‌ها در بیشترداشتن دنیا.

تو را تا در نظر اغیار و غیر است  
اگر در مسجدی آن عین دیر است  
چو برخیزد ز پیشت کسوت غیر شود بهر تو  
مسجد صورت دیر

اگر برای غیر خدا کاری نکنی، همه جا مسجد و نیایشگاه تو با حق است.

به باطن، نفس ما چون هست کافر  
مشو راضی بدین اسلام ظاهر

سعی کن از اسلام ظاهری به باطن اسلام سیر کنی و اسلام باطنی را به باطن خود سیر دهی تا جانت مسلمان شود و مقصود واقعی عرفان جز این نیست که اسلام را به جان و عمق روح مسلمان سیر دهد و یک عارف واقعی نمی‌تواند به همین ظاهر اسلام بسنده کند و از حقیقت آن خود را محروم دارد.

اهل البیت<sup>علیهم‌السلام</sup> و سیر عرفان حقیقی

قرآن در مورد پیامبر<sup>صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم</sup> و کشف قلبی

آن حضرت فرمود: «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى»؛ (نجم/11) آنچه را قلب آن حضرت شهود کرد، عین حقیقت بود و بعد فرمود: «مَا رَأَى الْبَصَرُ وَمَا طَعَى»؛ (نجم/17) دید او نه خطا رفت و نه لغزش نمود. برعکس ما که اول چشم می‌بیند و بعد دل می‌فهمد. اهل کشف اول با قلب می‌فهمند و بعد با چشم می‌بینند زیرا با جنبه‌ی ملکوتی اشیاء با اشیاء مرتبط‌اند.

عقل تا آنجا که می‌تواند بفهمد، یک

مأموم خوبی است به امامت قلب. همچنان‌که باید پیامبر<sup>صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم</sup> را جلو بگذارد و از او

پیروی کند، اولین شرط همین است که سالک از حرام جدا شود و از واجب محروم نماند. ائمه علیهم السلام عرفان را در قالب دعا به ما آموختند، به ما گفتند؛ اول بگو: «یا رب» و از دور او را صدا بزن. تا آرام آرام بگویی «رب» به معنی ای پروردگار من و بعد ساکت شو تا «رب» تو با تو سخن بگوید. در مناجات شعبانیه عرضه می‌داری: «إِلَهِي وَ اجْعَلْنِي مِمَّنْ نَادَيْتَهُ فَأَجَابَكَ وَ لَأَحْظُتَهُ فَمَصَعَقَ لِيَجْلَالِكَ فَنَاجَيْتَهُ سِرًّا وَ عَمِلَ لَكَ جَهْرًا»؛ ای خدا مرا از آنان قرار ده که چون او را ندا کنی تو را اجابت می‌کند و چون به او متوجه شوی از تجلی جلال و عظمتت مدهوش می‌گردد پس تو با او در باطن راز می‌گویی و او به عیان به کار تو مشغول است. و از این طریق ذوق عرفانی را در ما رشد می‌دهند.

استاد درون، قاعده‌ی درون را می‌شناسد و سالک را از راهنمایی‌های درونی محروم نمی‌کند، خضر برای همیشه هست. فرمود: «اتَّقُوا اللَّهَ وَ يُعَلِّمَكُمُ اللَّهُ»؛ (بقره/282) تقوی پیشه کنید و خدا شما را تعلیم می‌کند و خدا معلم شما خواهد بود. می‌فرماید: شما آنچه را می‌دانید عمل کنید، تعلیم آنچه نمی‌دانید به عهده‌ی من است. پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند: «مَنْ عَمِلَ بِمَا عَلِمَ وَرَتَّهُ اللَّهُ عِلْمَ مَا لَمْ يَعْلَمْ»؛<sup>46</sup> هرکس آنچه را می‌داند به کار بندد، خدا دانش آنچه را نمی‌داند به او ارزانی دارد. عمده آن است که با نگاه



مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابته» و «وجه خاص»

65 .....

عرفانی جلو رویم تا عمل ما زمینه‌ی تعلیم الهی گردد.

دیوار خرابه‌ی دو یتیم چون پدرانشان صالح بودند، مورد عنایت خضر قرار گرفت و آن را تعمیر کرد، وقتی خداوند صلاح پدر را بهانه قرار می‌دهد تا آینده فرزندان را به کمک خضر تأمین کند، ما را برای صالح‌شدن تنها نمی‌گذارد. وقتی از طریق معارف عرفانی مسیر را درست تشخیص دادیم و دامن اهل البیت<sup>علیهم‌السلام</sup> را گرفتیم، گاهی خداوند با سؤال سؤال کننده مسائل ما را حل می‌کند و گاهی ره‌گذری منشأ پیام می‌شود. گاهی فرزند آدم را با یک کلاغ تعلیم می‌دهد، ظاهراً یک کلاغ است که دارد گودال می‌کند، ولی مأمور تعلیم ما است، اگر نگاه ما عرفانی شد «در و دیوار جهان، خضر من است.» به طوری‌که: داد او را قابلیت شرط نیست بلکه شرط قابلیت داد اوست

والسلام علیکم و رحمة الله و  
برکاته

اعیان ثابتة

بسم الله الرحمن الرحيم

كُنَّا حُرُوفًا عَالِيَاتٍ لَمْ نُقَلِّ متعلقاتٍ في  
ذَرَى أَعْلَى الْقُلَلِ

انا انت فيه و نحن انت و انت هو

والكل في هو هو فسَلَّ عَمَّنْ وَصَل<sup>47</sup>

ما حروف عالی و بلندی بودیم که گفته نشدیم. آویزه هایی در سایه ی بلندترین قله ها. در آن: من تو هستم و ما تو و تو اوئی. و همه در او اوست و از کسی که رسیده بپرس.

در مصرع اول از حقیقت عالم سخن به میان می آید که حقیقت اسمای الهیه و در نظر عرفا موسوم به «اعیان ثابتة» است.

اعیان ثابتة، همان حقایق من و شماست که در ازل در علم خداوند موجود بودند و یا همان وجود علمی ماست. به قول مولانا:  
ما نبودیم و تقاضامان نبود  
لطف تو

ناگفته ما می شنود

در آن موقع که ما نبودیم حقایق ما نزد خداوند حاضر بود. و «اعیان» یعنی حقایق و «ثابتة» یعنی ثبوت علمی حقایق نزد خداوند، و چون این علم الهی علمی زاید بر ذات او نیست، پس ازلی و ابدی است. بنابراین این اعیان ثابتة ازلی و ابدی هستند. و چون غیر حق تعالی و علم ذاتی او غیری نیست. این اعیان در خارج معدومند ازلا و ابدًا و اگر وجودی برای

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتہ» و «وجه خاص»

67 .....

اینها متصور شویم، وجودی کونی است و بدین خاطر عالم را کائنات می خوانند و البته این وجود کونی همان است که شیخ اکبر می گوید:

كلما فى الكون وَهْم او خيال  
المرايا او ظلال

هر وجودی در عالم کون، توهم و خیالی بیش نیست و یا عکس هایی در آینه ها و یا سایه هایی است. یا

انما الكون خيال  
و هو الحق  
بالحقيقه

ان من يعرف هذا  
حاز اسرار الطريقه  
همانا عالم، خیالی بیش نیست و خداوند بالحقیقه حق و موجود است، هرکس این را بداند، حایز اسرار طریقت شده است و به حقیقت رسیده است.

پس شیخ که در شعر اصلی می گوید ما حروف عالی و بلندی هستیم، منظورش همان حقایق ازلی و ابدی من و شماست. و اینکه می گوید: «گفته نشدیم.» منظور این است که از عدم خارج نمی شویم و همیشه این حقایق موجودات، معدوم اند و اگر گفته شوند یعنی از عدم خارج شوند در وجود با حق تعالی مزاحمت ایجاد می کنند. پس ما اگر هم وجودی بگیریم توهم وجود است و در اصل و حقیقت هیچ سخنی گفته نمی شود.

در مصرع دوم آویخته در سایه ی بلندترین قُلل. این بلندترین قُلل همان مرتبه حقایق ماست قبل از حدوث و تکوین که عینیت با ذات الهیه دارد. ابن فناری این قُلل رفیعہ را امهات اسماء ذاتی گفته که

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتة» و «وجه خاص»

68 .....

سخنی پسندیده است. البته، به علت معدومیت حقایق اعیانی، مانعی ندارد که این اعلی القل را همان حضرت احدیت ذات اعتبار کنیم. در آنجا به علت غلبه حکم وحدت و قهر احدیت، من، تو هستم و ما تو هستیم و تو او هستی. یعنی شاید این تكثر توهمی، حکم من، تو و ما را بدهد. اما در حقیقت همه ی اینها یکی است و نه من و نه تو و نه مایی در آنجاست. و حقیقت فنا در ذات احدیت هم، فنای همین احکام اعتباری اعیان ثابتة و فنای کون است. که حتی سید کائنات و نور موجودات هم می گوید: «ما عرفناک حق معرفتک و ما عبدناک حق عبادتک».

در مصرع آخر می گوید همه در او، اوست و دیگر سخنی از من و تو نمی آورد. که بالحقیقه من و تو و ما همان او بوده ایم. پس همه او هستیم و این اوست که اوست. سپس می گوید از کسی که رسیده بپرس یعنی کسی که دیگر از من و تو و ما خارج شده. آیا کسی که رسیده را نشانی مانده تا من از او بپرسم یا اینکه پس از برگشتنش از آن مقام، زبانی مانده که بگوید و اگر هم زبانی مانده مرا گوشی نیست. پس برس تا پرشست عین جواب باشد.

اعیان ثابتة یکی از آموزه های بنیادین در عرفان اسلامی و به تعبیر دیگر یکی از دستاوردهای اندیشه ی عرفانی در سیر تاریخی آن می باشد. اهمیت آن را می توان در همپوشی و ارتباط تنگاتنگ مباحث آن با بحثهای الاهیاتی مهمی مثل علم حق تعالی و اختیار انسان دانست. ابن عربی به طور

مفصل و واضح - البته پراکنده و بدون نظام - به این مبحث پرداخته است. پس از ابن عربی پیروان رمزگشای او نظیر قونوی و جندی و تا حدی فرغانی به این بحث و مباحث مربوط به آن پرداخته اند. قونوی در بحث تابعیت علم از معلوم و استعداد و اقتضای اعیان ثابته و جندی در مباحث سزالقدر، تسلط و توانایی بسیاری از خود نشان داده اند. پس از آن شارحان دیگری نظیر کاشانی و قیصری به شرح و بسط و دسته بندی مباحث پرداخته اند. قیصری در اثر ماندگار خود «مطلع خصوص الکلم فی معانی فصوص الحکم» به طور مفصل و نظام مند به این بحث پرداخته و فهم آن را بسیار آسان و سهل کرده است. کاشانی نیز با توضیحات دقیق گام دیگری در تبیین این بحث برداشته است. در نهایت جامی محصول دو سه قرن کوشش محققان را در آثار خود از جمله نقد النصوص فی شرح نقش النصوص گرد آورده است.

با ورود عرفان به حوزه شیعی در قرون بعدی و ارائه تحلیل های عقلانی که محصول تلاقی حکمت متعالیه و مباحث نظری عرفان بود، زوایای دیگری از بحث نمایان شد. ملا صدرا و پیروان او در قرون بعدی به تحلیل این بحث در نظام حکمت متعالیه پرداختند. این تحلیل ها در آثار بزرگانی مثل آقا محمدرضا قمشه ای و میرزا هاشم اشکوری به چشم می خورد.

در مباحث هستی شناسی عرفانی، بحث اعیان ثابته اهمیت زیادی دارد و می توان آن را یکی از مهم ترین دستاوردهای

اندیشه‌ی عرفانی دانست. این بحث کلید فهم بسیاری از مباحث مهم در حوزه‌ی عرفان اسلامی می‌باشد؛ از جمله مباحثی نظیر علم حق تعالی، قضا و قدر، جبر و اختیار، خیر و شرّ و مباحث دیگری که به آن اشاره خواهد شد. آنچه بر اهمیت این آموزه افزوده است ارتباط آن با مسئله علم پیشین حق تعالی می‌باشد که یکی از مسائل مهم هستی‌شناسی در تمام حوزه‌های الهیاتی اعم از کلام و فلسفه و عرفان است. در عرفان اسلامی بحث از علم حق تعالی با بحث تعینات اسمایی حق و اعیان ثابتة گره خورده است؛ بنابراین در بررسی دیدگاه عرفا در مورد علم حق تعالی تبیین مسئله اعیان ثابتة از ضروریات می‌باشد.

تعریف اعیان ثابتة و اسامی آن  
به طور کلی تعاریف اعیان ثابتة را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

الف. دسته‌ای از تعاریف ناظر به رابطه اعیان ثابتة و عالم خلق می‌باشند؛ بر این اساس اعیان ثابتة حقایق موجودات و اعیان خارجی بوده و اعیان خارجی ظلّ اعیان ثابتة هستند. اعیان ثابتة به اعتبار اینکه حقایق اعیان خارجی هستند مانند روح برای بدن می‌باشند.

ب. دسته‌ای دیگر از تعاریف رابطه اعیان ثابتة با اسماء الاهی را مدنظر قرار می‌دهند. بر این اساس اعیان ثابتة مظاهر و صور اسماء الهیّه و تعین تجلیات اسماییه حق می‌باشند. اسماء الاهی دارای صوری در علم حق تعالی هستند؛ این صور علمیه از آن

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتة» و «وجه خاص»

71 .....

جهت که عین ذات متجلی به تعین خاص، یعنی تعینات اسمایی حق در مرتبه واحدیت، هستند اعیان ثابتة نامیده می شوند. مانند تعریف حضرت امام خمینی که می فرمایند: «الاعیان الثابتة هی تعین التجلیات الأسمائیة فی الحضرة الواحدیة».<sup>48</sup>

ج. دسته سوم از تعاریف، ناظر به ارتباط اعیان و حق تعالی می باشند؛ اعیان، نسب علمی حق تعالی هستند. حقایق اشیاء در علم حق تعالی، عین ثابت نامیده می شوند به نام های دیگر نیز از آن ها یاد شده که عبارت باشد از: در اصطلاح دیگران ماهیت یا المعلوم المعدوم و حروف غیبیهی معنویه، کلمات وجودیه، کلمات غیبیه و حروف وجودیه، حروف معنویه، کلمات معنویه، حقایق الهیه، اعیان علمیه، اعیان حقایق، صور علمیه الهیه، صور اسماییه، صور قدری، ارواح حقایق خارجیه، حقایق امکانی، ظلال اسماء، صور عالم در علم الاهی، قوایل تجلیات الهیه (در برابر اسماء الهی که فواعلند)، صور ازلی اصلی علمی، صورت علمی ازلی غیبی (در مقابل صورت عینی وجودی).

جایگاه اعیان ثابتة در هستی شناسی عرفانی جایگاه اعیان ثابتة، تعین ثانی یا حضرت واحدیت می باشد، یعنی همان کمالات ذاتی حق با یک مرتبه نزول به صورت اعیان ثابتة ظهور می کند. اعیان ثابتة در حقیقت تنزل کمالات ذات حق در علم حق به صورت تفصیلی می باشند؛ پس اعیان ثابتة همان

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابته» و «وجه خاص»

72 .....

ظهور اسماء حق هستند. هر اسمی از اسماء حق دارای حقیقتی می باشد که همان عین ثابت است. اعیان ثابته همگی دارای حقیقت علمی و ثبوت علمی هستند و به تعبیری علم حق تعالی هستند؛ پس هر عین ثابت حامل کمالات یکی از اسماء حق می باشد. در تعین ثانی هنوز از مراتب و تعینات خلقی خبری نیست؛ یعنی فوق عالم خلق و در مرتبه علم حق است. زیرا تعین علم ذات به خود از حیث تفصیل اسمایی می باشند. کمالات و اوصافی که در مقام ذات و احدیت به صورت اجمال بود، در تعین ثانی به صورت تفصیل اسمایی بروز می کند. به عبارت دیگر کمالات حق تعالی به صورت اسماء ظهور می کند.

در مورد نحوه وجود و حضور حقایق و اعیان ثابته در احدیت و ذات، عرفا در زبان تمثیل می گویند: «الحقائق فی الاحدیه کالشجرة و اغصانها و اوراقها و ازهارها و ثمارها فی النواه فالاعیان الثابته هی حقائق الممكنات فی علمه تعالی». حقایق در عالم احدیت مانند وجود درخت و شاخه ها و برگها و شکوفه های آن در دانه است، عمده آن است که متوجه باشیم اعیان موجودات در ذات خود ممکن الوجودند و ممکن الوجود در ذات خود خلق نشده زیرا نسبت به وجود و عدم، لا اقتضا است و در صورتی که خداوند به آن وجود بدهد، موجود می شود. پس وجود ممکن الوجود در ذات خود به خودش است ولی وجود آن به معنی خارج شدن از لا اقتضا بودن به موجود شدن از خدا است. پس اگر کسی پرسید عامل ممکن الوجود بودن ممکن الوجود به



مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتة» و «وجه خاص»

73 .....

چه چیز است، جواب آن است که به خودش می‌باشد و اگر پرسید چه عاملی موجب شد تا ممکن‌الوجود خلق شود جواب آن است که خدا آن را خلق کرد و بر روی آیهی «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه/50) فکر کنید که می‌فرماید: پروردگار ما کسی است که به هر چیزی خلقت آن را به آن داد. یعنی هر چیزی خلقت مخصوصی دارد که خدا آن خلقت را به آن می‌دهد و آن را موجود می‌کند. از اضافه «خلق» به ضمیر «ه» استفاده می‌شود که هر چیز، خلقت خاصی دارد که از آن خود اوست؛ یعنی هر چیز فقط گونه‌ای خاص از وجود را می‌تواند بپذیرد و بس و خداوند همان خلقت خاص را به آن می‌دهد و این همان عدلی است که به معنای «امتناع نکردن از افاضه و رحمت به آنچه امکان وجود و یا کمال وجود دارد.» (عدل الهی از شهید مطهری، ص 81 و 82 و 170 و 172). ابن‌سینا می‌فرماید: «ما جعل الله المشمشة بل اوجدها» خدا زردآلو را زردآلو نکرده است، بلکه زردآلو را ایجاد کرده است. زردآلو برای مثال ذکر شده است، منظور، همه‌ی موجودات است. خدا اشیاء را آفریده است و آنها ذاتاً اختلاف دارند. خدا زردآلو را آفریده، سیب را آفریده، انار را آفریده و هكذا، ولی چنین نبوده که قبلاً همه آنها یکنواخت بوده‌اند و خدا بین آنها اختلاف برقرار ساخته است.

خدا زمان را آفریده است. زمان خاصیت معینی دارد، گذشته و حال و آینده در آن هست. خدا زمان را چگونه آفرید؟ آیا اول زمان را مانند يك گلوله نخ به صورت يك

مجموعه که همه اجزاء آن با هم آفریده و سپس آن را کش داده و باز کرده و به صورت فعلی درآورده است ؟ و نیز جسم را آفرید . آیا اول جسم را بدون کشش و امتداد و حجم آفرید و بعد به آن ، کشش و حجم داد ؟ یا آفریدن جسم مساوی است با آفریدن کشش و امتداد و بعد و حجم و تقدم و تأخر ، میان آفریدن جسم و آفریدن کشش و امتداد ، دوگانگی نیست .

#### فیض اقدس و فیض مقدّس

پس از آنکه حق تعالی در اولین تجلی در تعین اول و به لحاظ احدیت ظهور کرد، کمالات و اسماء و صفات نهفته در خود را مشاهده کرده و به طلب جلا و ظهور آنها پاسخ گفت؛ این کمالات و صفات به صورت تفصیل اسمایی و اعیان ثابته در تعین ثانی ظهور یافتند. به این مرتبه، مرتبه جلا می گویند؛ جلا عبارت است از دیدن حق، خود را در آیینه تعینات علمی. سپس به طلب استجلا و ظهور اسماء و اعیان ثابته پاسخ داده و با تجلی دیگری در عالم عین و تعینات خلقی ظهور کرد؛ این مرتبه را مرتبه استجلا گویند که عبارت است از دیدن حق خود را در آیینه غیر و تعینات خلقی. پس جلا نزد اهل عرفان همان فیض اقدس بوده و کمال جلایی حق همان مرتبه ظهور حق در تعین ثانی می باشد. استجلا نیز همان فیض مقدس است. به بیانی دیگر جلا عبارت است از ظهور ذات مقدس برای ذات خود در خود، و

استجلا عبارت است از ظهور ذات برای ذات خود در غیر.

با توجه به وجود اعیان ثابتة می‌توان گفت: تجلی حق در جهان مشهود در صورت های نامنظم نیست؛ صورت هایی که حق در آنها تجلی می‌کند حقایق ازلی ای هستند که با تجلی اول پا به عرصه وجود گذارده اند؛ برای مثال اگر فرض کنیم در عرصه اعیان ثابتة چیزی جز اسب و انسان وجود نداشت در جهان خارج نیز چیزی جز اسب و انسان یافت نمی‌شد.

اعیان ثابتة به لحاظ امکان وجود آثارشان در خارج یا عدم امکان آن به اعیان ممکنه و ممتنعہ تقسیم می‌شوند. اعیان این ویژگی را، به تبع اسماء پیدا می‌کنند؛ زیرا آنها صور و مظاهر اسماء هستند. این اسماء خود دو دسته اند: برخی طالب ظهورند و در تعینات خلقی ظاهر می‌شوند؛ یعنی علاوه بر مظاهر علمی دارای مظاهر خارجی نیز هستند. به تعبیردیگر باطنی هستند که با ظاهر جمع می‌شوند. اعیان ثابتة این اسماء را اعیان ممکنه می‌نامند. دسته‌ی دیگر طالب بطون اند. این دسته، اسماء غیبی و باطنی هستند و هرگز در تعینات خلق ظاهر نمی‌شوند؛ و این اسماء در لسان شارع و عرفا اسماء مستأثر نامیده می‌شوند. اعیان ثابتة این اسماء را اعیان ممتنعہ گویند. این اسماء جلوه‌ی خلقی ندارند.

اعیان ممکنه همگی به اعتبار مظاهر خارجی شان در خارج موجود می‌شوند و هیچ

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتة» و «وجه خاص»

76 .....

کدام از آنها در بطون و مرتبه علم باقی نمی مانند. حق تعالی بر اساس اسم وهاب و جواد (که اولین اسمایی هستند که در اعیان اثر می کنند) به آنها وجود عطا می کند.

اعیان ثابتة به تبع اسماء دارای مراتب خاصی هستند؛ اسم جامع الله اولین و کلی ترین اسمی است که در تعیین ثانی ظهور می یابد و همه اسماء (حتی امهات اسماء) جلوه اویند و از او نشأت می گیرند. بنابراین عین ثابت انسان کامل که مظهر اسم جامع الله است، اولین عین ثابتی است که در حضرت علمیه ظهور می یابد. پس از او اجناس عالیه که مظاهر و اعیان امهات اسماء (اسم اول و آخر و ظاهر و باطن یا اسماء هفتگانه حی، مرید، علیم، قادر، سمیع، بصیر، متکلم) هستند، قرار دارند. پس از این، اجناس اعیان متوسطه هستند که مظهر و عین ثابت اسمایی می باشند که تحت امهات اسماء قرار دارند. در مرتبه بعد اجناس سافله قرار دارند که مظاهر اسمایی هستند که از حیث احاطه پایین تر از اسماء قبلی اند و از نکاح اسماء و اجتماع آنها اعیان غیرمتناهی دیگری ایجاد می شود که هر کدام از آنها دارای عین ثابتی در وجود علمی هستند.

ادله اثبات اعیان ثابتة

الف. ادله نقلی: حدیث قدسی مشهوری در کتب عرفا نقل شده است که در مباحث عرفانی به وفور از آن استفاده می کنند؛ در مبحث اعیان ثابتة این حدیث را دلیلی بر اثبات اعیان ثابتة می دانند: «روی عن رسول

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتة» و «وجه خاص»

77 .....

الله ﷻ عن الله سبحانه أنه قال: «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِيًّا فَاحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ وَ خَلَقْتُ الْخَلْقَ لِيَكِيَ أَنْ أُعْرَفَ» ابن عربی در ذیل این حدیث می‌گوید: «أما الخبر النبوی... ففی قوله: «كنت كنزا» إثبات الأعیان الثابتة التي ذهبت إليها المعتزلة. و هی موضوع قوله تعالى: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (سوره ی نحل، آیه ی 40) كنز مخفی همان اعیان ثابتة است که صور اسماء و کمالات حق تعالی هستند. حدیث دیگری که مفاد آن را بر اعیان ثابتة تطبیق کرده اند، حدیثی است منسوب به پیامبر اکرم ﷺ که فرمودند: «ان الله خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره»<sup>49</sup> در استدلال به این حدیث گفته می‌شود که خلق موجودات در ظلمت همان مرتبه عین ثابت و تقدیر آنها است که سابق بر ایجاد در خارج می‌باشد.

در برخی از روایات ائمه علیهم السلام از اشیاء به عنوان ظل و سایه یاد شده است؛ در توحید شیخ صدوق حدیث مسندی از عمار بن عمرو النصیبی آمده است که «قال سألت جعفر بن محمد ◆ عن التوحید قال: «لَا ظِلٌّ لَهُ يُمَسِّكُهُ وَ هُوَ يُمَسِّكُ الْأَشْيَاءَ بِأَظْلَتِهَا»؛ خداوند سایه‌ای ندارد و موجودات را با سایه‌ی آنها نگه می‌دارد. علامه طباطبایی در ذیل این روایت می‌گوید: «والاخذ بالأظله هو تقويم الحق عز اسمہ الأشیاء

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابته» و «وجه خاص»

78 .....

بالمهیّات و التعینات و بعبارت آخری ظهور الحق سبحانه فی المظاهر بالتعینات الماهویه»؛<sup>50</sup> نکه داشتن موجود به وسیله‌ی سایه‌شان همان استحکام بخشیدن به آنها با ماهیت و تعینشان می‌باشد. در روایت دیگری آمده است «ثم بعثهم ای الخلق فی الظلال. قلت: و ایّ شیء الظلال. قال: الم تر الی ظلك فی الشمس شیء و لیس بشیء» سپس موجودات را در سایه هایشان برانگیخت [راوی گوید] پرسیدم سایه آنها چیست. فرمودند: آیا به سایه خود در خورشید نظر نکرده‌ای که چیزی هست و از طرفی هیچ نیست. علامه در ذیل این روایت می‌گوید: «و هذا هو المهیّات أو الوجودات المستعارة بالعرض.»<sup>51</sup>

ب. دلیل شهودی

دلیل عمده اهل معرفت بر اثبات اعیان ثابته، شهود اعیان می‌باشد؛ عارف در سیر صعودی و سلوک عرفانی خود به مرحله‌ای می‌رسد که عین ثابت خود (و احیاناً دیگر موجودات) را شهود کرده، حقیقت و تمام احوال و انتقالات خود را در حضرت علمیه حق مشاهده می‌کند. تا قبل از دستیابی به این مرحله از کشف، علم عارف به احوال و اعیان به صورت اجمالی و با اعلام و الهام حق می‌باشد، اما علم تفصیلی به احوال وجودیه قبل از وقوع و تفصیل آن

50 - علامه طباطبایی «ره»، رسائل توحیدی، ص 14

51 - همان، ص 14

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتة» و «وجه خاص»

79 .....

در خارج، نتیجه شهود اعیان ثابتة در حضرت علمیه است.<sup>52</sup> دستیابی به این کشف و شهود اعیان ثابتة در حضرت علمیه مرتبه نهایی کشف است. شهود اعیان ثابتة و دستیابی به سر القدر برای سالک در سفر دوم از اسفار چهارگانه عرفانی حاصل می شود؛ زیرا در این سفر است که عارف می تواند اعیان را در مرآت حق ببیند و عین ثابت موجودات با تجلی حق، مشهود او می شود.

شهود عین ثابت موجودات برای انسان کامل و حجت خدا که قطب عالم می باشد ضروری است؛ به واسطه این شهود و علم به حقایق اشیاء و اعیان است که می تواند خلیفه خدا گردد و حق هر موجودی را بر اساس اقتضاء و استعدادش به او عطا کند. انسان کامل ظاهر و باطن عالم را ربوبیت می کند و از لوازم این ربوبیت اعطا و افاضه جمیع اقتضا و احتیاجات موجودات است و این تصرف بر حسب استعدادها بدون علم به اعیان ممکن نیست.

میان علم عارف به اعیان ثابتة و علم حق به آنها تفاوتی ظریف وجود دارد. عارف اعیان را در مرتبه واحدیت و پس از تعین علمی در حضرت علمیه مشاهده می کند؛ در حالی که علم و اطلاع حق به اعیان قبل از تعین علمی آنها می باشد، یعنی اعیان قبل از واحدیت که نسب ذاتیه هستند و صورتی ندارند معلوم حق است. در وسع هیچ مخلوقی نیست که مانند حق بر اعیان موجودات اطلاع

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتة» و «وجه خاص»

80 .....

پیدا کند.<sup>53</sup> اعیان در مقام ذات همان شئون ذاتیه و حروف عالیات هستند که علم به آنها برای احدی از مخلوقات ممکن نیست و این همان مرتبه‌ی غیب است که ائمه<sup>علیهم‌السلام</sup> علم به آن را برای خود نفی می‌کردند.  
ج. دلیل عقلی

فاعل دارای اراده هرگاه بخواهد موجودی را ایجاد کند باید مراد او ممتاز و مشخص از غیر باشد؛ وگرنه مقصود و مراد او امکان وقوع نخواهد داشت. نتیجه اینکه هر چیزی ممتاز و مشخص از غیرش باشد، دارای ثبوت است. پس موجودات قبل از آن‌که اراده شوند دارای ثبوت هستند.  
رابطه‌ی اعیان ثابتة با عین ثابت انسان کامل

اسم جامع الله اولین و کلی‌ترین اسمی است که در تعین ثانی ظهور می‌کند و همه اسماء (حتی امهات اسما) جلوه‌ی او و نشئت گرفته از او می‌باشند. عین ثابت انسان کامل نیز که مظهر اسم جامع الله است دارای همین اولیت و اطلاق می‌باشد؛ یعنی اولین عین ثابتی است که در تعین ثانی تعین می‌یابد. همه اعیان ثابتة مظاهر این حقیقت بوده و او جامع جمیع اعیان است.

حقایق و اعیان ثابتة همه مظاهر حقیقت انسانیه - که همان حقیقت انسان کامل است - هستند. همان‌گونه که اسم جامع الله بر همه‌ی اسماء، فیض و استمداد دارد، حقیقت محمدیه - که صورت اسم جامع الله است - نیز



مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتة» و «وجه خاص»

81 .....

سمت سیادت و فیاضیت بر اعیان ثابتة داشته و واسطه فیض به اعیان براساس استعداد و اقتضای ذاتی آنهاست و این همان سمت خلافت الهیه است.

اعیان ثابتة، تعیینات اسماء الهیه و اسماء الهیه تجلیات اسم جامع الله، و به اعتباری اجزای او و فیاض از او هستند. بنابراین تمام اعیان ثابتة تجلیات و کمالات حقیقت انسانیة (عین ثابت انسان کامل) هستند.<sup>54</sup>

اعیان را صُور اسماء الهی خوانده‌اند. اسماء الهی صُوری از سنخ علم در تعیین ثانی و علم حق دارند؛ چراکه حق تعالی عالم به اسماء خود است و صور علمی اسماء در علم حق قرار دارند. این صور علمی با اسماء حق متحد هستند؛ اتحادی از نوع اتحاد ظاهر و مظهر یا متحصّل و لامتحصّل. به این صور علمی اسماء در علم حق، اعیان ثابتة گفته می‌شود؛ پس اعیان صور اسماء می‌باشد.

اعیان ثابتة را حقایق اشیاء خارجی دانسته‌اند. هر شیء خارجی واجد حقیقتی در علم حق تعالی می‌باشد که آن حقیقت همان عین ثابت اوست و شیء خارجی در حقیقت، تنزل و سایه ای از آن است. (رسالة النصوی، قونوی، ص 74)

گفته شد اعیان ثابتة و قوایل اقدسیه با فیض اقدس حق تعالی در تعیین ثانی ظهور می‌یابند و سپس با فیض مقدس اعیان خارجیة، موجود می‌شوند. فیض حق

تعالی از مجرای اعیان ثابتة عبور می کند و به حسب قابلیت اعیان در عالم خارج ظهور می یابد. در برخی تعبیر آمده است که اعیان ثابتة، ربّ اعیان خارجیة هستند و ربوبیت حق در اعیان خارجیة از طریق اعیان ثابتة می باشد؛ به عبارت دیگر اعیان ثابتة مظهر ربوبیت حق می باشند. اعیان ثابتة فیض را از حق تعالی می گیرند و به اعیان خارجی افاضه می کنند. از این رو اعیان ثابتة سبب انبساط شعاع نور حق در عالم می شوند. عالم در حقیقت چیزی جز تجلی حق در صور اعیان ثابتة نیست.

حق تعالی براساس اسم جواد و وهاب، اقتضاء و طلب اعیان ثابتة برای ظهور در خارج را اجابت نمود و به آنها لباس وجود پوشانید. اما ترتیب ظهور اعیان در خارج بر چه اساس و سزّی استوار است؟

یکی از عوامل تقدم و تأخر ظهور اعیان ثابتة در خارج، سعه و محدودیت آنهاست. برخی از اعیان سمت سیادت و احاطه بر دیگر اعیان را دارند. به تعبیر دیگر مفیض و ربّ اعیان ثابتة‌ی مادون خود بوده و واسطه‌ی فیض حق به آنها می باشند. این اعیان در ظهور و بروز آثارشان در خارج، مقدم هستند. عین ثابت انسان کامل واسطه فیض برای سایر اعیان ثابتة است؛ از این رو اولین عینی که در خارج ظهور می کند انسان کامل است.

قیصری در مقدمه‌ی شرح فصوص در رابطه با اعیان ثابتة می گوید: «إِنَّ لَلْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّةِ صَوْرًا مَعْقُولَةً فِي عِلْمِهِ تَعَالَى لِأَنَّهُ عَالِمٌ بِنَاتِهِ

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتة» و «وجه خاص»

83 .....

لذاته و اسمائه و صفاته. و تلك الصور العلمية من حيث أنها عين الذات المتجلية بتعيين خاص و نسبة معينة هي المسماة بالاعيان الثابتة، سواء كانت كلية و جزئية في اصطلاح أهل الله؛» اسماء الهی صورت های معقولى در علم حق دارند، زیرا خداوند بالذات عالم به ذات و اسماء و صفات خویش است و این صورت های علمی از آن جهت که عين ذات متجلى به تعین خاص و نسبت معين می‌باشند در اصطلاح اهل الله اعیان ثابتة نامیده می‌شوند چه کلی باشند و چه جزئی.

عبدالرزاق کاشانی عین ثابت را این

گونه تعریف می‌کند: «العین الثابتة» هی حقیقة الشیء فی الحضرة العلمية لیست بموجود بل معدومة ثابتة فی علم الله و هی المرتبة الثانية من الوجود الحقی» عین ثابت همان حقیقت شیء در حضرت علمی است، موجود نیست بلکه معدوم است و در علم خدا ثابت است و آن مرتبه‌ی دوم وجود حق می‌باشد. از تعبیر کاشانی معلوم می‌شود که ایشان میان وجود و ثبوت تفاوت قائل است. هر شیء دارای دو مرتبه است: مرتبه‌ی ثبوت که منظور حضور او در مرتبه‌ی علم خداوند است و مرتبه‌ی وجود که منظور وجود شیء در مرتبه‌ی عالم عین و ظهور او در خارج است. به عبارتی می‌توان گفت: مرتبه‌ی سابق همه‌ی اشیاء در علم حق، عالم اعیان ثابتة است، در مکتب ابن عربی از این مرتبه به مرتبه‌ی «شیئیت ثبوت» تعبیر می‌شود. (ثبوت هر چیز در مرحله‌ی علم حق) در مقابل «شیئیت وجود» که مرتبه‌ی ظهور عینی خارج از ذات حق است و موجودیت

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابت» و «وجه خاص»

84 .....

شیء فی نفسه و نزد خود. در شیئیت ثبوت، اشیاء و اعیان تنها دارای ترتیب رتبی به تبع اسمای الهی عام و خاص و اخص الهی می‌باشند اما در شیئیت وجودی علاوه بر ترتیب رتبی به تبع اسماء، گاه به ترتیب ظهوری تدریجی در زمان نیز متصف می‌شود.

اعیان همه شیشه‌های گوناگون بود کافتاد

بر آن پرتو خورشید وجود

هر شیشه که بود سرخ یا زرد و کبود خورشید در

آن هم به همان رنگ نمود

در معنای آیه‌ی: «قُلْ لَوْ كَانَ

الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ

قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَ لَوْ جِئْنَا

بِمِثْلِهِ مَدَدًا» (سوره‌ی کهف، آیه‌ی 109) گفته‌اند:

کلمات خداوند تعالی همان اعیان حقایق

هستند و کلمات اسماء مشترک، بین مظاهر

مشترک اند بر خلاف اسماء مختصه که کمالات

آنها نیز مختص است.

اعیان ثابت را به دو اعتبار

می‌توان در نظر گرفت: اعتبار اول آنکه

اعیان آینه‌ی وجود حق باشند در این صورت

آنچه که در آینه ظاهر است اسماء و صفات و

شئون حق است بنابراین آنچه که در خارج

ظاهر می‌شود یا تجلیات وجود است و یا

وجودی که متعین شده است به وسیله‌ی اعیان.

اعتبار دوم آنکه وجود حق آینه و مرآت

اعیان باشد؛ (بنابراین با این اعتبار

چیزی غیر از وجود حق در خارج نیست و

اعیان بویی از وجود خارجی نبرده اند.) و

این دو اعتبار مربوط به احوال مختلف

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتة» و «وجه خاص»

85 .....

شاهدان و عارفان است که در شهود اول خلق بر او غالب و در شهود دوم حق بر او غالب است.

اثر وجود حق سبحانه در اعیان ثابتة در نسبت ظهور است؛ یعنی اعیان را و احوال اعیان را عین، ظاهر می‌گرداند، همچنان‌که در علم بود؛ و اثر اعیان ثابتة در وجود حق سبحانه تعین و تقید وی، و تعین و تقید صفات وی است؛ زیرا که وجود را فی نفسه اطلاق و عدم تعین و تقید است. و همچنین اسماء و صفات او را؛ و چون به احکام و احوال عینی از اعیان ثابتة منصبغ گردد، و به سبب آن انصباغ، متعین و متقید گردد و به حسب تعین و تقید وی، اسماء و صفات وی نیز متعین و متقید شوند؛ زیرا که ظهور اسماء و صفات به حسب استعداد اعیان است و شک نیست که استعداد هر عینی، نوعی از تعین و تقید را تقاضا می‌کند چه در ذات و چه در اسماء و صفات.<sup>55</sup>

---

55 - اعیان ثابتة را می‌توان به این شکل نیز تقریر کرد که : تا شینی در مقام علم موجود نباشد ممکن نیست در مقام عین واقع گردد، و اعیان به حسب امکان ، وجودش در خارج ممکن است ولی اسمائی هستند که از خلقت و نسبت خارج اند و جز خود خدا کسی از آن ها آگاهی ندارد، زیرا که به وجود تعلق نمی‌گیرند و به همین اسماء اشاره دارد سخن پیامبر ﷺ که فرمودند: «أَوْ اسْتَأْثَرْتُ بِهِ فِي عِلْمِ الْغَيْبِ» (مهج الدعوات و منهج العبادات، ص 14). یا به اسم مستأثرت که در غیب تو است . و این اسماء وجودات علمیه‌ای هستند که وجود عینی و خارجی برایشان نیست . هر حقیقت ممکن، هر چند که به اعتبار ثبوتش در حضرت علمیه ازلاً و ابداً هیچ بوئی از وجود نبوئیده، لیکن به اعتبار مظاهر خارجیة اش همگی در خارج موجودند و هیچ شینی از ممکنات در عالم الهی باقی نیست که از مخزن علمی بیرون نیامده باشد چرا که این‌ها به لسان استعداد طالب وجود عینی خویش‌اند، و اگر بخشنده جواد وجود

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابت» و «وجه خاص»

86 .....

## علم جامست و فیض او میّ بی او همه عالم است لا شی

آن‌ها را به آن‌ها نبخشد، دیگر جواد، جواد نخواهد بود و نمی‌شود بعضی ایجاد شوند و بعضی ایجاد نشوند، چرا که ترجیح لازم می‌آید، در حالی که هر کدام تا دنیا باقی است بدون انقطاع در وقت خود که شرایط ظهورش فراهم شد ظهور می‌کند، تا همچنان که در آخرت هم ظهور می‌کند، به طوری که در حدیث صحیح داریم، «اگر مؤمن در بهشت فرزند بخواد، حمل و وضع و دندان در آوردن فرزندش در یک ساعت همان‌طور که خودش بخواد، واقع می‌شود» و خداوند فرمودند: «وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهُ أَنْفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدْعُونَ \* نَزَلًا مِّنْ غُفُورٍ رَّحِيمٍ» (سوره‌ی فصلت، آیات 32 و 31). برای شما در بهشت آنچه بخواهید و بخوانید هست، و همه پذیرایی است از خدای رحیم . برای اعیان ثابت‌ه دو اعتبار هست، به اعتباری آن‌ها صور اسماء‌اند و به اعتباری آن‌ها حقایق اعیان خارجی‌اند، اعتبار اول مثل ابدان برای ارواح (که اعیان حکم بدن را برای اسماء دارند) و به اعتبار دوم مثل ارواح برای ابدان (که اعیان روح‌اند و اعیان بدن). و اعیان از آن حیث که ارواح حقایق خارجی‌اند و دارای جهت ربوبیت و ربوبیت هستند، قبول می‌کنند فیض را از جهت اول ربوبیت می‌کند صور خارجی‌ه را از جهت ثانی، پس اسماء مفاتیح غیب و الشهادة هستند مطلقاً و اعیان ممکنه مفاتیح شهادت‌اند، و هنگامی که فیض بر اعیان و بر اسماء از حضرت جمع بدون انقطاع و به حسب استعدادشان جاری شود، شیخ در کتاب فصوص نسبت داد فیض مطلق را به حضرت جمع و قابلیت را به اعیان هر چند که اعیان نیز فیاض‌اند صور ما تحت خود را از حیث ربوبیت، اعیان آن صور را و نباید توهم شود که اعیان فقط جهت قابلی دارند و اسماء جهت فاعلی.

ماهیات همگی وجودات خاصه علمیه هستند، زیرا که در خارج ثبوتی ندارند بلکه واسطه بین موجود و معدوم هستند (همچون آینه‌اندکه از خود چیزی ندارد، فقط مظهر اسماء الهی هستند) و در علم حق تعالی ثابت‌اند و علم حق هم همان وجود حق است، چرا که علم عین ذات اوست و اگر ماهیات غیر وجودات متعینه در علم الهی باشد، لازم می‌آید از خود وجودی غیر از وجود علمی حق داشته باشند، و این به معنی آن است که ذات حق تعالی محل امور کثیره متغایره باشد و این با وحدت ذاتی حق منطبق نیست.

شاید بتوان گفت: معیت حق با مخلوقات مثل معیت مرکب است با جملات، به طوری که مرکب در قالب جملات ظاهر شده و خود را به معانی خاص در قالب جملات نشان داده.

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتة» و «وجه خاص»

87 .....

او را نبود ظهور بی ما  
را نبود وجود بی وی

منشاء اعیان ثابتة

اعیان تاخر زمانی از ذات حق ندارند زیرا آنها معلومات ازلی و ابدی حق تعالی هستند و خداوند به ذات خود عالم است بنابراین به لوازم و کمالات ذات خود هم بدون تاخیر عالم است. قیصری می‌گوید: «علمه تعالی ذاته بذاته يستلزم الاعیان من غیر تاخرها عنه تعالی فی الوجود فبعین العلم الذاتی يعلم تلك الاعیان لا بعلم آخر».

علم خداوند به ذاتش مستلزم علم به اعیان است. و خداوند با همان علم ذاتی به اعیان علم دارد، نه به علم دیگری؛ بنابراین تاخر اعیان از ذات حق معنا ندارد.

عرفا معتقدند اعیان ثابتة مجعول نیستند و این تعبیر در متون مختلف عرفان نظری به چشم می‌خورد که «الاعیان الثابتة ما شَمَّتْ رائحة الوجود» اعیان ثابتة بویی از وجود نبرده‌اند.

خداوند می‌فرماید: «وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَ لَکِنْ کَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ» (سوره ی هود، آیه ی 118) می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ» (سوره انبیاء، آیه ی 101) کسانی که از پیش از جانب ما در حق

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتة» و «وجه خاص»

88 .....

آنان نیکی مقرر شده است، آنان از آن (آتش جهنم) دور داشته شوند. منظور از سابقه‌ی نیکو همان جایگاه ایشان در علم حق تعالی است که در آنجا مشمول عنایات خداوند بوده اند. نظیر آن، آیه‌ی دیگری است که می‌فرماید: «أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ» (سوره‌ی یونس، آیه‌ی 2) ابن عربی این آیه را چنین تاویل نموده است: «أى سابق عناية عند ربهم فى علم الله» یعنی از ابتدا در علم حق تعالی از عنایت خداوند برخوردار بوده‌اند. قرآن می‌فرماید: «إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ» (سوره‌ی قلم، آیه‌ی 7) بی‌گمان پروردگارت داناتر است که چه کسانی از راه او به در افتاده‌اند و هم او به ره یافتگان داناتر است. این آیه و آیاتی نظیر آن، علم خداوند را به سرنوشت و عاقبت هرکسی اعم از هدایت یافتگان یا گمراهان، مطرح می‌کنند.

عرفا می‌گویند مقصود از این علم، علم خداوند به هدایت مهتدین یا ضلالت گمراهان در حال حضور اعیان ثابتة آنها در حضرت علمی است.

براساس این آیه و آیاتی که قبلاً ذکر شد مفهوم آیه‌ی شریفه‌ی «قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ» (سوره‌ی انعام، آیه‌ی 149) کامل می‌شود. «ظهور حق به صورت‌های اعیان جز بر وجهی که اعیان بر زبان حالشان خواستند نمی‌باشد و نقص و کمال به اعیان نسبت داده



مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتة» و «وجه خاص»

89 .....

شده است، یعنی زمانی که حق به صورت های اعیان بر آنچه که از نقص و کمال هستند ظاهر شد این نقص و کمال در حقیقت جز از خود اعیان نمی باشد. برای اینکه حق تعالی به صورت های آنان ظاهر نشد، مگر بر آنچه که آنان از نقص و کمال بر آن بودند. پس نقص و کمال و سعادت و شقاوت از اعیان می باشد نه از حق تعالی.

طبق سخن فوق برای خداوند هنگام کشف کلی -که به قیامت نامیده شده است- از جهت نسبت دادن نقص و کمال آنان به خودشان نه به حق، حجت بالغه بر موجودات است.»  
می فرماید: «وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَ إِنْ تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا» (سوره ابراهیم، آیه 34) و از هر آنچه از او خواسته اید به شما بخشیده است و اگر نعمت الهی را بشمارید، نمی توانید آن را چنان که هست شمارش کنید. درخواست و سؤال اعم از سؤال بعد از خلق و سؤال قبل از خلق است. منظور از سؤال قبل از خلق، طلب و تقاضایی است که اعیان ثابتة برای ظهور خود و ویژگی های خود دارند زیرا خداوند براساس سؤال و درخواست هرکس به او فیض و عنایت می رساند. «یعنی آشکار شدم به صورت هریک از شما بر اساس آنچه که با زبان استعداد و قابلیتان سؤال و درخواست کردید.» به همین جهت خداوند فرمود: «قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا» (سوره ابراهیم، آیه 84) بگو هرکس فراخور خویش عمل می کند؛ و پروردگارتان دانایتر

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابت» و «وجه خاص»

90 .....

است که چه کسی ره یافته‌تر است. یعنی بگو هریک از شما جز بر اساس شاکله، که همان صورت و صفت خود است، کاری را انجام نمی‌دهد و هدف از همه ی آنها این که برای مردم بعد از رسولان، حجتی بر خدا نباشد و همه بدانند که نقص و کمال و ثواب و عقاب از خود اوست نه از غیر او و از من جز عطا کردن به حسب سؤال یا زبان حال نیست.» فرمود: «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً» (سوره ی انسان، آیه 1) آری مدتی از روزگار بر انسان گذشت که هنوز چیزی قابل ذکر نبود. در تفسیر این آیه روایتی از امام صادق  $\blacklozenge$  نقل شده که فرمودند: «شیئا مقدورا و لم یکن مکونا». در تقدیر (یا تحت قدرت) خداوند بوده، اما در عرصه ی تکوین نیامده بود. این سخن مؤیدی بر علم خداوند قبل از خلق و مسئله ی اعیان ثابت می‌باشد.

رفع شبهه جبر در اعیان ثابت

هرکس در مقام عین ثابتی خودش به خودش موجود است و نحوه ی موجودیتش به خودش برمی‌گردد و در عین آن که اختیار نیز به نحوه ی موجودیت عین ثابتی انسان برمی‌گردد و با توجه به فطرتی که هرکس دارد، می‌تواند حق را از باطل تشخیص دهد و هرگونه شخصیتی که برای خود انتخاب کرده به فعلیت در آورد و از این جهت برای خداوند حجت بالغه است و هیچکس را هیچ اعتراضی نیست.

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتة» و «وجه خاص»

91 .....

حاصل کلام: اعیان ثابتة که حقایق

اشیاء در حضرت علمیه اند، هیواتی هستند که از نفاد و زوال مبرایند. اعیان ثابتة به نام های دیگری مانند کلمات معنوی، حقایق الهی و حروف وجودی موسومند. اعیان ثابتة به وجود خارجی موجود نیستند و فقط ثبوت علمی دارند. اعیان ثابتة صور و لوازم ذاتی اسماء الهیاند. حقیقت هر اسمی ذات و همراه صفتی از صفات الهی است. ذات الهی که در همه ی اسماء مشترک است، نقشی در تکرر و تعدد ندارد. تکرر اسماء به صفات بر می گردد نه به علم و منشاء تکرر صفات، علم ذاتی حق است. اسمائی که خود به سبب صفات متکرر شده اند، طلب ظهور می کنند و این ظهورات و تجلیات همان اعیان ثابتة اند که در حضرت علمیه موجوداند.

ملاحظه فرمودید که طبق حدیث قدسی «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِياً» اگر محبت خداوند به مخلوقاتش به عنوان محل ظهور اسماء الهی نبود، هیچ حقیقتی ظهور نمی کرد و از طرفی اگر محبت بندگان به خداوند واقع نشود بندگان به هیچ کمالی دست نمی یابند. پس تنها کسانی راه کمال را درست پیموده اند که «تَمَّيْنُ فِي مَحَبَّةِ اللَّهِ» شده اند و در محبت به حضرت حق به کاملترین درجه نایل گشته اند. آن ها قله های انسانیت اند که از طریق محبت به چنین مقامی رسیده اند و از این طرف هم محبت ما به آن ها راه رسیدن به آن مقام است و در زیر سایه ی چنین معرفتی است که به اهل البیت<sup>علیهم السلام</sup> اظهار می دارید: «مَنْ أَحَبَّكُمْ فَقَدْ أَحَبَّ اللَّهَ» هرکس به شما محبت بورزد به خدا

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتة» و «وجه خاص»

92 .....

محبت ورزیده است و از آنجایی که مسیر محبت، قلب و باطن انسان است، پس می‌توان گفت: ولایت و محبت به ائمه علیهم‌السلام رشته‌ای است باطنی که ما را به محبت الهی متصل می‌گرداند.

خداوند بنده‌اش را در محبت تکوینی به عنوان مخلوق، دوست دارد، اما در محبت تشریحی می‌خواهد او را به عنوان محبوب دوست بدارد و راز «يُحِبُّكُمْ اللهُ» در همین نکته نهفته است که می‌فرماید: اگر خدا را دوست دارید «إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ، فَاتَّبِعُونِي، يُحِبُّكُمْ اللهُ».

نحوه‌ی حضور حقیقت در مخلوقات

1- عنایت داشته باشید هر نظمی که در هرجایی یافت شود یک موضوع عقلی است و صورت و تجلی عقل می‌باشد، حتی نظمی که در بین موزائیک‌های کف اطاق هست یک موضوع عقلی است و عقل با نظر به نسبتی که بین موزائیک‌ها می‌یابد متوجه‌ی آن می‌شود در حالی‌که حس، فقط موزائیک‌ها را حس می‌کند و نه نسبت بین آن‌ها را. با توجه به این امر می‌توان با نظر به واقعیات خارج، متوجه عقل موجود در خارج شد.

2- در هرچه بنگرم، تو پدیدار آمدی ای نانموده رخ، تو چه بسیار آمدی حقیقت «نَفْسِ رَحْمَانِي» از آن جهت که مطلق و ساری در تمام درجات وجودی است - چه در مراتب عوالم جبروتی و چه در عوالم مثالی و چه در عالم شهادت و چه در قوس صعودی تا وصول به اصل خود- در مقام ذات، متعیّن به حدّی نیست جز حدّ «اطلاق».

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتة» و «وجه خاص»

93 .....

این حقیقت مرسله و مطلقه، که ظلّ وجود حق است؛ از جهتی عین وجود مطلق، عاری از قید اطلاق است و از جهت سریان و ظهور در مظاهر مقیده، عین مقیدات است که از آن‌ها به «اثر» تعبیر کرده‌اند. و از آن جهت که نفس ظهور حق است و «ظهور الشیء بجهة الإطلاق» عین

شیء است، احکام غیریت مغلوب احکام وحدت است. در عقل، عقل و در نفس، نفس است و در هر شیء که ظاهر گردد از جهت قبول حدود، عین آن شیء است، و غیر آن شیء است از جهت اطلاق «والله من ورائهما محیط». و در لسان شرع بر «وجود منبسط»، مشیّت و اراده‌ی فعلیه و رحمت و واسع‌ی الهیه و «حقّ مخلوق» به «اطلاق گردیده. و در کلام الهی به این حقیقت اشارت رفته است که «أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ» مخاطب به خطاب مبرم حق در این کریمه‌ی مبارکه حضرت ختمی مرتبت است و «رَبِّ» آن حضرت تعین اول است و اوست، علیه و آله السلام و التحیة، که حق را متجلی به

وصف اطلاق در موجودات مشاهده می‌نماید. و کسی می‌تواند مخاطب به این خطاب باشد که بین او و شمس الشمس عوالم غیب و شهود فاصله موجود نباشد: «أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ» (سوره‌ی سجده، آیه‌ی 23) این فیض عام ساری همان حقیقت است در مقام ظهور.

اگر وجود اطلاق در صورت نفَس رحمانی به مقام ظهور تنزل ننماید، هیچ تعینی در اسمائ حاصل نشود، و پر معلوم است که نفَس

رحمانی اگر پا در میان نگذارد، اسماء الهیه تعین نپذیرند.

فرمود: «كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَ لِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ» تا بدانی که گفتن و شنیدن و دیدن از ایشان نیست بلکه ایشان به منزله‌ی نای‌اند که نوا در ایشان از نفس رحمانی است یا به مثبت کوه که صدا در ایشان از زمزمه‌ی عشق ربّانی است. پس هم به زبان دوست در مخاطبه‌ی او گویند:

ما چو نائیم و نوا در ما ز توست  
چو کوهیم و صدا در ما ز توست  
ما چو شطرنجیم اندر بُرد و مات  
مات ما تویی ای خوشصفت  
ما که باشیم ای تو ما را جان جان  
ما باشیم با تو در میان

آری بر موجب قضیه‌ی مرضیه «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ»:  
بی‌شک این آواها از شه بود  
از حلقوم عبد الله بود

3- از فیض منبسط به وجود مطلق نیز تعبیر شده است به دلیل آن‌که این وجود از هر قیدی به غیر از قید اطلاق مبرا می‌باشد. اما اطلاق و شمول فیض منبسط، اطلاق و شمول مفهومی نیست. شمول و اطلاق آن، شمول و اطلاق سعی است. فیض منبسط با حضور خود به اشیاء رنگ می‌دهد و از چیزی رنگ نمی‌گیرد. البته رنگ‌گرفتن وجود منبسط از غیر، به این معنا نیست که غیری هست و به او رنگ نمی‌دهد، بلکه به این معناست که با حضور اطلاق او غیری باقی نمی‌ماند و آنچه که

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابت» و «وجه خاص»

95 .....

غیر می‌نماید چیزی جز حضور و ظهور آن وجود مطلق نیست. پس از ناحیه‌ی وجود منبسط است که اعیان به وجود خاص خود ظاهر می‌شوند و آثار خاص خود را می‌نمایانند.

4- وجود منبسط غیر از مفهوم وجود عام بدیهی است که از معقولات ثانیه محسوب می‌شود. انبساط وجود مطلق در ممکنات به انبساط نور در اشراقاتش تشبیه شده است. همان‌گونه که نور در همه‌ی اشراقات آن بسط و جریان دارد و اشراقات، چیزی زائد بر نور نیستند و از اطوار آن به‌شمار می‌آیند، وجود منبسط نیز ظهوراتی دارد که همگی از اشراقات آن محسوب می‌شوند.

5- تقیّد به مطلق‌بودن برای وجود منبسط وصفی زائد بر ذات آن نیست که بتوان ذات آن را بدون قید لحاظ کرد، بلکه تقیّد به اطلاق، ذاتی وجود منبسط است. به عبارت دیگر نمودبودن، عین ذات وجود منبسط است، و هر آنچه متعیّن است زیر پوشش وجود منبسط قرار می‌گیرد. وجود منبسط مقدم بر مراتب ممکنات نیست، بلکه در هر مرتبه‌ای عین آن مرتبه است، زیرا مراتب، حقیقتی خارج از آن ندارند و از آن ظهور یافته‌اند. وجود مطلق به حسب ذات و بدون انضمام امر دیگر متعیّن به جمیع تعینات وجودی و تحصّلات خارجی است؛ بلکه حقایق خارجی از مراتب ذات آن و نحوه‌ی تعینات و گونه‌های آن حاصل می‌شود. پس ذات وجود منبسط به همه‌ی تعینات وجودی، تعین دارد.

6- برای وجود منبسط نام‌های فراوانی در کتب فلسفی و عرفانی ذکر شده است. از جمله این نام‌ها می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: قیومیت مطلقه، فیاضیت عامه، روح اعظم، قلم اعلی، حق ثانی، حق مخلوق به، روح قدس اعلی، مشیت ثانیه، ازل ثانی، حقیقه محمدیه، رحمة واسعة، فلک حیاة، عرش

رحمان، تجلی ساری، رِق منشور و نور مرشوش.  
متحد بودیم و یک گوهر همه  
بی‌سر و

بی‌پا بودیم آن سر همه  
یک گوهر بودیم همچون آفتاب  
بی‌گره بودیم  
و صافی همچو آب  
چون به صورت آمد آن نور سره  
شد عدد چون  
سایه‌های کنگره

7- طبق دیدگاه وحدت شخصی وجود، کثرت حقیقی در کار نیست و هر آنچه غیر حق است از ظهورات وجود آن است. کثرتی که در اینجا از آن بحث می‌شود، کثرت در ظهورات و نمودات است و نه در حقیقت وجود. آنچه در نظریه‌ی وحدت شخصی وجود رخ می‌دهد انتقال کثرت و به تبع آن تشکیک از حقیقت وجود به ظهورات آن می‌باشد. صدرالدین قونوی در این زمینه می‌گوید: «برتری و تفاوت بین ظهورات وجود حق به حسب امر مظهر است که مقتضی تعیین یک حقیقت به نحو مخالف تعیین امر دیگر است. پس در حقیقت از حیث وجود تعدد، جزء و اختلافی واقع نیست».

8- اعتباری بودن ممکنات به معنی نفی وجود از آن‌ها نیست. بلکه اعتباری به معنی آن است که ممکنات فی حد ذاته و بدون لحاظ تجلی حق و سریان وجود منبسط بر آن‌ها،



مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتة» و «وجه خاص»

97 .....

هلاکت ذاتی دارند. اما با توجه به تجلی نور حق و ظهور آن، اشیاء، «وجود ظلی و ظهوری» دارند.

9- «ممکن در مرتبه‌ی ذاتش اصلاً موجود نیست - نه فی نفسه، نه بنفسه و نه لنفسه-».

10- از تجلی حق در اشیاء به «اضافه‌ی اشراقیه» نیز تعبیر شده است. از آن جهت که ممکنات ذاتاً معدومند و تنها ظهور و بروز و نمایی از وجود واجب می‌باشند، هم چون اشراقی از اشراقات حق وابسته و نیازمند به او می‌باشند. آنچه در عالم محقق است خورشید وجود حق و اشراقات اوست که عین نیاز به او هستند.

11- یکی از اسامی وجود منبسط «حق مخلوق» به «یعنی حقی که همه‌ی اشیاء از آن پدید می‌آیند (حقی که «مخلوقٌ بهِ السموات و الأرض» می‌باشد). این عبارت خود مؤید تحقق کثرتِ ظهورات است. از سوی دیگر در عرفان ابن عربی گاهی دیده می‌شود که حق و خلق، عین هم شناخته می‌شوند و گاه غیر هم. آنجا که حق و خلق عین هم هستند، مقصود از حق، حق مخلوقٌ به و وجود انبساطی است و آنجا که غیر هم شناخته می‌شوند، مقصود از حق، ذات احدیت حق است که منزّه از خلق می‌باشد.

12- مقصود این است که وجود، حقیقت واحد است و بر خلاف آنچه حواس به ما عرضه می‌دارد، کثرت موجودات خارجی و تعدد و دوگانگی در کار نیست، بلکه حق و خلق دو وجه از یک حقیقت هستند که اگر از جهت وحدت نظر کنی، آن را حق می‌یابی و اگر از

جهت کثرت به آن بنگری، آن را خلق می‌نامی. یعنی حق به اعتبار ظهورش در صور اشیاء خلق است، اما به اعتبار احدیت ذاتی، دیگر خلق نیست، بلکه حق است که متعالی از خلق می‌باشد. از این رو در عرفان اسلامی حق در مرتبه‌ی ذات، حکمی دارد و در مرتبه‌ی خلق، حکمی دیگر. در مجموع می‌توان گفت با آن‌که حقیقت واحد است ولی تعینات کثیرند. تعینات نیز که نسبت هستند بدون آن عین واحد، تحقق نمی‌یابند. پس در دار هستی جز آن عین واحد، غیری متحقق نیست و هم اوست که در عین وحدت، در مظاهر و مجالی تجلی می‌یابد و کثرت می‌پذیرد.

وجود منبسط: «ایجاب حقیقی حق، وجود منبسط است که در عقل، عقل است و در نفس، نفس است و در طبع، طبع است و ماء سیال در اودیه است به قدر آن‌ها، و اشراق حق است بر مہیات جبروتیه ملکوتیه و ناسوتیه و مقام ظهور و معروفیت ذات است...». در عرف عارفان، مرتبه‌ی تعین دوم را مقام واحدیت، حضرت اسماء و صفات، علم تفصیلی، نشئه‌ی اعیان ثابته، مقام قاب قوسین، رحمت وصفیه، حقیقت محمدیه بیضائیه، صبح ازل و برزخیه‌ی ثانیه گویند.

هریک از عیان ثابته، در حضرت علمیه، به لسان استعداد، خواستار وجود خارجی بودند، حق چون جواد مطلق است؛ با ظهورش به فیض مقدس، اشیاء از علم در عین و مقام استجلاء رخ نمودند. تجلی ایجادی و فیض مقدس را به اعتبار آن‌که بر همه‌ی اشیاء انبساط دارد، وجود منبسط گویند. این تجلی که ظهور فعل

حق به صورت ممکنات است؛ افاضه‌ی وجود بر همه‌ی موجودات فرمود، هر عینی از اعیان هستی‌یافته در خارج را دو اعتبار است: یکی از حیث حقیقت که عبارت است از تجلی حق در مظاهر ممکنات که از آن تجلی شهودی تعبیر می‌رود. اعتبار دیگر از حیث تعیین و تشخیص است که با این اعتبار، اعیان و اشیاء را خلق و ممکن نامند، همه‌ی نقایص و موجودات ممکن از این جنبه است. اشیاء که کثرات جهان است در واقع عدم است، اصل همه‌ی اشیاء، حق است، چه اصل هر شیء در حقیقت هستی اوست و عالم که نیستی است، به حق که هستی است موجود شده و بازگشت همه به اوست و به جز او دیاری نیست. پرتو وجود حق است که ممتد و منبسط بر کثرات و اعیان ممکنات است؛ تجلی ایجاد و فیض مقدس را در عرف عرفاء وجود منبسط، اضافی اشراقی، اضافی قیومی، نفس رحمانی، اضافی رحمانی، رحمت واسعه، نور وجه، وجه الله الواحد، امرالله الواحد، تجلی فعلی، روح اول، آدم اول، حقیقت محمدیه، ظل ممدود، حق مخلوق به، کلمه‌ی کُن وجودی، آب حیات ساری، مشیت ساری در ذراری و دراری، هباء منثور و رِق منثور گویند. حضرت علی ♦ با نظر به وجود منبسط حق عرضه می‌دارند: «يَا مَنْ دَلَّ عَلَيِّ ذَاتِهِ بِذَاتِهِ وَ تَنْزَرَهُ أَنْ مُجَانَسَتْ مَخْلُوقَاتٍ وَ جَلَّ أَنْ مُلَائِمَةً كَيْفِيَاتِهِ».

ویژگی‌های وجود منبسط

الف- عموم و انبساط در وجود منبسط، نه

به نحو عموم مفهومی و صدق بر مصادیق

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتة» و «وجه خاص»

100 .....

کثیره است و نه به نحو حلول و یا تخلل و امثال آن، بلکه سعی وجودی و احاطه‌ی سریانی است.

ب- وجود منبسط در نظرگاه عرفانی، مظهر اول است و به عبارتی دقیق‌تر؛ ظهور اول و نه معلول اول، در حالی‌که حکما عقل را رأس سلسله‌ی علی و معلولی پس از واجب تعالی می‌دانند.

ج- آنچه اولاً (و در ضمن آخراً) صادر می‌شود وجود منبسط است که واحد به وحدت حقّی ظلیه است که مقطع اعلایش عالم عقول است و وسطش عالم مثال و در انتها عالم طبیعت قرار دارد. همه‌ی مظاهر به ظهور وجود منبسط ظاهر می‌شوند.

سؤال: این‌که گفته می‌شود هرکس مطابق عین ثابت‌ه‌ی خودش عمل می‌کند، موجب نمی‌شود تا این سؤال پیش آید که چه چیزی عامل متفاوت‌شدن عین ثابت‌ه‌ی افراد باشد؟

جواب: همان‌طور که مستحضرید تفاوت عین ثابت‌ه‌ی هرچیز و هرکس به حقیقت امکانی آن مربوط است مثل وقوع عدد 4 که بین 3 و 5 است و یا عدد 10 که بین 9 و 11 می‌باشد و این وقوع از خود آن اعداد است. به طوری که این اعداد امکانی جز این ندارند که در این موقعیت باشند. همین‌طور امکان شخص صدام جز همین وقوع و امکان نیست. مثل عدد 4 است که جایش بین 3 و 5 است و وقوع حضرت امام خمینی «رضوان‌الله‌تعالی‌علیه» جز این نیست که هستند. مثل عدد 10 است که بین 9 و 11 است. منتها اشتباه از این جا پیش می‌آید که آن

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتة» و «وجه خاص»

101 .....

وقوع اولیه که در آن مرحله هیچ نقص و کمالی برای صاحبانش نیست مگر امکان کمال یا نقص، آن را به کمال یا نقص انتهایی افراد نسبت می‌دهیم.

در ابتدا امکان صدام‌شدن صدام به عنوان یک انسان خون‌خوار در عین ثابتگی او هست، منتها در عین اختیار و شعور فطری که دارد. درست است هرگز صدام نمی‌تواند امام خمینی شود ولی به جهت اختیاری که دارد می‌تواند شهید خرازی شود. چون عین ثابتگی او، امکان چنین بودنی دارد. همین طور که در ابتدای امر عین ثابتگی امام خمینی امکان انسانی عالم و عارف و شجاع را دارد و او با انتخاب‌خوب خود، مطابق عین ثابتگی خود امام خمینی شد و هرگز نمی‌توانست صدام یا شهید خرازی شود. همین طور که یک زن بر اساس امکان وقوع خود زن می‌شود. در مسیر زن بودنش و مطابق عین ثابتگی‌اش می‌تواند زن خوبی شود و یا زن بدی. ولی هرگز نمی‌تواند مرد شود چون عین ثابتگی او اقتضای زن بودن او را دارد. او در مسیر عین ثابتگی‌اش می‌تواند مطابق فطرتش عمل کند یا نکند. همین‌طور که امام خمینی می‌توانست مطابق عین ثابتگی‌اش که شبیه عدد 10 است، انتخاب‌های بدی بکند و یک انسان باسواد ولی خطرناکی بشود. هرچند نمی‌توانست یک صدام بدی شود، چون اقتضای عین ثابتگی‌اش آن نحوه بودنی است که عدد 10 در آن جایگاه هست و نه عدد 5.

پس اگر فردا حضرت امام خمینی از خدا بپرسد چرا من را امام خمینی کردی با این‌همه وسعت کار و در دسر، جواب آن است که

امکان خودت، امام خمینی بودن بود و انتخاب‌های خودت هم به اقتضای همان عین ثابتة و امکان وجودیت انجام گرفت. مثل اینکه اگر یک زن بپرسد چرا من را زن کردید؟ جواب می‌دهند امکان زن بودن از آن خودت بود و هرچه هم عمل کردی با انتخابی عمل کردی که مقتضای زن بودن توست، چه مطابق فطرت عمل کرده باشد و چه مطابق نفس امّاره. در همه‌ی این موارد حجت خدا در جواب این اعتراض‌ها بالغه و بی نقص است و می‌تواند بدی یا خوبی افراد را متوجه‌ی خودشان بکنند.

توجه به جایگاه عین ثابتة در کنار حکمت الهی و احسن بودن نظام عالم موجب می‌شود تا متوجه باشیم که خداوند به آن اعیانی اذن خلقت می‌دهد که با خلقت آن‌ها نظام احسن الهی ادامه پیدا کند، پس این اشکال پیش نمی‌آید که اگر امکان بودن هر موجودی از خودش است پس وجود پدیده‌ها در عالم مربوط به خود پدیده‌هاست زیرا وجود دادن پدیده‌ها مربوط به خدا است - هرچند امکان آن‌ها مربوط به خودشان باشد- و خداوند به اقتضای حکمتش به آنچه صلاحیت وجود داشتن دارد، وجود می‌دهد.

شیخ عطار در رابطه با ظهور حقیقت حق در آینه‌ی اعیان اشیاء می‌گوید:

ای روی درکشیده به بازار آمده..... خلقی بدین  
طلسم گرفتار آمده

غیر تو هرچه هست سراب و نمایش است..... کانجا نه  
اندک است و نه بسیار آمده

اینجا حلول کفر بود اتحاد هم..... کین وحدتی است  
لیک به تکرار آمده

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتة» و «وجه خاص»

103 .....

یک صانع است و صنع هزاران هزار بیش.... جمله ز  
نقد علم نمودار آمده  
بحری است غیر ساخته از موج‌های خویش.... ابری است  
عین قطره به بازار آمده  
این را مثال هست به عینه یک آفتاب.... کز عکس او  
دو کون پر انوار آمده  
دیدى کلام حق، که علی‌الحق یک است.... و بس‌پس در  
نزول، مختلف آثار آمده  
سنگ سیه مبین و یمین اللہش ببین.... کانجا جهان  
است محو جهاندار آمده  
یک عین متفق که جز او ذره‌ای نبود.... چون گشت  
ظاهر این همه اغیار آمده  
عکسی ز زیر پرده‌ی وحدت علم زده.... در صد هزار  
پرده‌ی پندار آمده  
برخود پدید کرده ز خود سر خود دمى.... هجده هزار  
عالم اسرار آمده  
یک پرتو اوفکنده جهان‌گشته پر چراغ.... یک تخم  
گشته این همه بر بار آمده  
در باغ عشق یک احدیت که تافته است.... شاخ و درخت  
و برگ گل و خار آمده  
بر خویش جلوه دادن خود بود کار تو.... تا صد  
هزار کار ز یک کار آمده  
از قهر دور مانده و انکار خواسته.... وز لطف قرب  
یافته اقرار آمده  
چون در دو کون از تو برون نیست هیچ کار.... صد  
شور از تو در تو پدیدار آمده  
زلف تو پیش روی تو افتاده دادخواه.... روی تو  
پیش زلف به زنهار آمده  
بر خود جهان فروخته از روی خویشتن.... خود را به  
زیر پرده خریدار آمده  
ای ظاهر تو عاشق و معشوق باطنت.... مطلوب را که  
دید طلب کار آمده  
این خود چه نقطه‌ای است که عرق طواف اوست.... هفت  
آسمان مقیم چو پرگار آمده  
والسلام علیکم و رحمة الله و برکاته

### وجه خاص

در تعریف «سرّ» داریم که آن حصه‌ی وجودی انسان از حق است از آن جهت که تجلی وجودی حق به شبکه‌ی اعیان ثابته‌ی انسان‌ها برخورد می‌کند و این همان «وجه خاص» هر مخلوقی است که حق به طور مستقیم با آن مخلوق ارتباط دارد. یک ارتباط به صورت سلسله‌ای با حق داریم که در فلسفه مدّ نظر است و عرفا نیز آن را قبول دارند مثل آن‌که جبرائیل واسطه است برای رساندن وحی و یا واسطه‌هایی مثل عرش و کرسی و حجاب‌های نوری در میان است و یک ارتباط نیز هست که آیه‌ی «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ» و یا «هُوَ مَعَكُمْ» متذکر آن است که آن را «وجه خاص» گویند و گزارش «لِي مَعَ اللَّهِ وَقْتُ» از آن خبر می‌دهد که در آن وجه خاص حتی جناب جبرائیل نیز واسطه نیست و آیه‌ی «فَأِنِّي قَرِيبٌ» آن را



مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتة» و «وجه خاص»

105 .....

می‌رساند و اینکه در وصف حق گفته می‌شود «دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ فِي شَيْءٍ» از این جهت است که حق در وجه خاص با اشیاء مرتبط است و نه به صورت واسطه‌ها و سلسله‌ها.

قونوی در کتاب شرح الحدیث خود در صفحه‌ی 156 می‌گوید: رسول خدا قبل از جبرائیل وحی را در وجه خاص خود داشت زیرا حیطه‌ی ذاتی حق مقتضی «هُوَ مَعَكُمْ» است و اینکه فرمود: «أَلَا إِنَّهُ يَكُلُّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ» او به هرچیزی محیط است. به اعتبار ارتباط حضرت حق است با وجه خاص مخلوقات. هر سالکی که به مقام فنا برسد به وجه خاص پی می‌برد و اولین بار محی‌الدین وجه خاص را مطرح کرد و روشن نمود عارف به وجه خاص موجودات نظر دارد و «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ» خبر از آن دارد که نسبت حق با وجه خاص مخلوقات به چه شکل است.

وجه خاص را قرب و ریدی نیز می‌گویند با نظر به آیه‌ی «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلْمُ مَا تُؤَسُّوسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ

حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق/16) که متذکر ارتباط خاصی است بین حضرت حق و مخلوقات و مولوی این ارتباط را چنین تبیین می‌کند که:

اتصالی بی‌تکیف بی‌قیاس هست ربُّ

النَّاسِ رَا بَا جَان نَاسِ

از لحاظ ارتباط با حق به نحو وجه خاص می‌توان گفت: «الطَّرْقُ إِلَى اللَّهِ بِعَدَدِ أَنْفَاسِ الْخَلَائِقِ» که حکایت از احاطه‌ی وجودی حق با هرکس دارد از آن جهت که حق عین اشیاء است و اینکه حق به نفس احاطه‌اش در دل هر ذره‌ای حاضر است. به این معنا که چون حق هست این اشیاء هستند، پس رابطه‌ای بی‌واسطه بین حق و موجودات در میان است و «وجه خاص» همان حصه‌ی

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتة» و «وجه خاص»

106 .....

وجودی اشیاء است بدان معنا که آن اشیاء را حق پر کرده است.

نفس ممکنات موجب ترتیب سلسله می‌شود ولی «وجوب بالغیر» موجب وجه خاص است. پس کثرات یک وجوب بالغیر دارند و یک وجه ممکن که وجه خاص همان وجوب بالغیر اشیاء است. وجوب بالغیر در عرفان به آن معنا است که موجودات موجودند به حیثیت تقییدیهی حق، در حالی که وجوب بالغیر در فلسفه یک نحوه انفصال بین حق و خلق را متبادر می‌کند.

در بحث وحدت شخصی نمی‌گوییم آن علتِ انتهایی، فاعل قریب است، چون خودِ خداوند به عنوان فاعل قریب در وجه خاص است که کار می‌کند و بقیه مجرای فیضانند. فاعل عرفانی که توحید افعالی را درست می‌کند از آن جهت است که عرفا معتقدند همان وقتی که مثلاً دست من کار می‌کند، حق آن کار را می‌کند. وحدت ذاتی حق شامل همه‌ی مخلوقات است و همه‌ی کثرات را در خود غرق می‌کند، پس هرچه غیر حق است مُعَدّ است ولی نه غیر مؤثر و این است توحید افعالی. اسباب مثل عقل اول و یا مثل جبرائیل در توحید افعالی قابل پذیرش‌اند. حکیم الهی جای اسباب را مطابق آن‌جایی که خداوند قرار می‌دهد، قرار می‌دهد و لذا می‌گوید: خداوند است که با وجه خاص خود کار می‌کند ولی در مجرای اسباب. پس در دل هر ذره حق است که کار می‌کند و بدین لحاظ اسباب نفی نمی‌شوند آن‌طور که اشاعره نفی می‌کنند و عادة الله را مطرح می‌نمایند.

فیلسوف مسلمان از آن‌جایی که متوجه قرب الهی است، فاعل مطلق را خداوند می‌داند و می‌گوید: وقتی خداوند از همه به هرچیزی نزدیکتر است پس در تأثیر نیز از همه اولی‌تر است. به

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابته» و «وجه خاص»

107 .....

گفته‌ی علامه طباطبایی «رحمت‌الله‌علیه» وقتی معلول عین ربط به علت باشد هیچ حکمی از خود ندارد مگر بِالْعَلَّةِ و ملاصدرا می‌گوید: حق در مقام بساطت و وحدانیت با هر چیزی هست لا بالمقارنه. همان‌طور که در وجود، شأنی نیست مگر شأن حق، هیچ فعلی هم نیست مگر فعل حق، پس به نفس اراده زید فعل حق است که ظاهر می‌شود. او «عَالٍ فِي دُنُوهِ» است یعنی در عین نزدیکی‌اش به هرچیزی، متعالی است، پس حق است که بی‌واسطه عمل می‌کند و حیثیت عبد در فعل‌اش همان حیثیت ربّ است در آن فعل، دو تا نیست، به همین جهت تا توحید ذات حل نشود توحید فعل حل نمی‌شود.

وقتی بقیه‌ی موجودات مجرای فیض شدند در سلسله مراتب وجود هرکدام در جای خود مجرای خاصی از فیض‌اند و لذا حق در عقل اول یک نحوه مؤثر است و در عقل ثانی یک نحوه‌ی دیگر ولی همواره حق در صحنه است و حق در موطن معلول حاضر است.

وجه خاص، انسان را متوجه حضور حق می‌کند که حق در مقابلش حاضر است. وجه خاص همان عین ثابته و همان ما فیه مِنَ الْحَقِّ است که طریق سرّ و مقام حق‌الیقین است.

قونوی در صفحه‌ی 257 نفعات می‌گوید: انسان دارای یک ادراک متعالی است که آن ادراک حقیقت انسان است از حیث تجلی حقیقتِ مطلق در استعداد کلی انسان یا در عین ثابته‌ی او و از این جهت خداوند مصاحب کل موجودات است و حصه‌ی وجودی هر موجودی همان حق است به تقیید عین ثابته‌ی موجود و چون حق دمبدم مدد می‌دهد، قیوم است.

اگر انسان سیر کند و از طریق تجلی وجه خاص، احکام امکانی را مستهلک نماید، حکم اتحاد بین آن تجلی و حق ظاهر می‌شود و از آنجایی که

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابت» و «وجه خاص»

108 .....

علت به معلول خود علم حضوری دارد، موقعی که معلول به وجود فقری خود توجه کند به علت خود علم حضوری می‌یابد و نسبت خود با حق را که همان حصه‌ی وجودی‌اش می‌باشد احساس می‌کند.

اگر به واسطه‌ها درست نظر شود متوجه حضور حق به آن واسطه‌ها می‌شوید و نسبت حق با خود را بهتر درک می‌کنیم ولی دلایل و واسطه‌ها یک طرف، حجت الله ﷺ به عنوان واسطه‌ای بین ما و حق یک طرف، اصلاً واسطه‌ها در مقایسه با حضرت حجت ﷺ قابل مقایسه نیستند، شأن اصلی در همه‌ی واسطه‌ها از حجت الله است. اشکال شیخ احمد احسانی آن است که ذات را کنار می‌داند و همه‌ی امور را تفویض به حضرت حجت ﷺ می‌داند در حالی که باید متوجه بود بالاترین معده، امام زمان ﷺ هستند می‌توان از حضور امام در دل خود بهره ببرید تا در محضر حضرت حق باشید، به اعتبار عین ثابت‌هی انسانی حضرت و تجلی کامل بر آن عین ثابت.

آنچه در شریعت می‌یابیم مربوط به بقاء بعد از فناء است که در این مقام جمع حضرات شده و در آن حق خلق و حق حق اداء می‌شود. در این نگاه واسطه‌ها نادیده گرفته نمی‌شوند بلکه توحید افعالی به‌خوبی روشن می‌گردد و تأویل عرفانی که در این مقام محقق می‌شود در حقیقت تفسیر حقیقی قرآن است چون عارف در این مقام به اسرار شریعت رسیده.

با توجه به مطالب فوق روشن می‌شود وجه خاص لایه‌ی اصلی هر انسانی است و با لایه‌های عقلی و خیالی پوشیده شده و تنها در مقام فنا است که انسان به وجه خاص یا عین ثابت‌اش می‌رسد که آن هم در مقام حضور در تعین ثانی محقق می‌شود. از طرفی شریعت با دستوراتی که می‌دهد وجه خاص خفته را شکوفا می‌کند تا احساس سالک

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتة» و «وجه خاص»

109 .....

به شهود برسد و انسان متوجه شود با حقیقت روبه‌رو است.

در نگاه عرفانی در عالم امر هیچ واسطه‌ای بین مخلوقات و خدا نیست، بر عکس عالم خلق که حتی عقل اول سبب کونی و وجودی دارد. در نگاه عرفانی از یک طرف عالم امر، عالم عقل و ملائکه است و از طرف دیگر چون همه‌ی مخلوقات وجه خاص دارند همه وجه امری دارند. هرچه در عالم است اول است چون «إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس/82) پس اراده‌ی اول خدا به آن‌ها خورده. علم حق به جزئیات، علم به وجه خاص آن‌ها است. وجه خاص موجب فیوضاتی می‌شود که صرفاً مربوط به آن موجود است.

در جمع بندی می‌توان گفت: نزد عرفا ارتباط موجودات با حق تعالی به دو نحو می‌باشد:

الف) از «طریق ترتیبی»: و به اصطلاح، از طریق سلسله‌ی علت و معلولی که در این سلسله هر موجودی به توسط سلسله‌ای از علل یا معدّات یا مظاهر به حق تعالی مربوط می‌شود و تجلی و فیض را از این مجرا دریافت می‌دارد و فیضی که به آن می‌رسد به وساطت اموری است که بین ما و حق قرار دارد و همین سلسله است که در خلال سیر عروجی عبد به سمت حق تعالی، باید طی شود و پله به پله و مقام تا مقام باید پیموده شود و در واقع این سلسله مصحح «سلوک» است جهت طی طریق بنده تا قرب الهی و در روایات در ارتباط با همین وجه وارد شده که «أَبَى اللَّهُ أَنْ يُجْرِيَ الْأَشْيَاءَ إِلَّا بِالْأَسْبَابِ»؛ حق تعالی ابا دارد که اشیا را جز به وسیله‌ی اسبابشان به جریان اندازد. از این رشته به «رشته‌ی سبب‌سازی» تعبیر شده است.

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتة» و «وجه خاص»

110 .....

ب) دیگر نحوه‌ی ارتباط حق تعالی به موجودات از طریق «وجه خاص» است که ارتباطی است بلاواسطه بین حق تعالی و اشیاء و طریق‌ی که هر موجود و مظهری مستقیماً از حق تعالی فیض مخصوص به خود را دریافت نموده و هیچ موجود دیگری در این امر وساطت ندارد. حقایق وجودی از همین وجه خاص که سرّی است بین خداوند و مخلوق به هر موجود تجلی می‌یابد، ظهور آثار از موجودات و اختلاف تأثیرات از همین وجه است و از همین وجه خاص، از جمله نوعی علم به موجود افاضه می‌شود که خاص آن است و تفاضل اهل الله به نحوه از این علم است، عالم امر تنها از راه وجه خاص به حق متعال مرتبط است. از این طریق به «رشته‌ی سبب‌سوزی» نیز تعبیر شده است. زیرا حق تعالی از هرچیز به مخلوق نزدیکتر می‌باشد. گفت:

ناظر روی تو صاحب نظرانند ولی

سرگیسوی تو در هیچ سری نیست که نیست

عرفا مستند قول به این وجه خاص را علاوه بر کشف و شهود آیات: «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق/16)، و

«وَلِكُلِّ وُجْهَةٍ هُوَ مُوَلِّئُهَا مُوَلِّئُهَا» (بقره/148)، و «مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ

بِنَاصِيئِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (هود/56) را ذکر می‌کنند و

نیز روایاتی از پیامبر اکرم  $\text{ﷺ}$  که حاکی از مقامات و حالاتی از ایشان می‌باشد که هیچ ملک مقرب یا نبی مرسل را بدان راهی نبوده.

ابن عربی حدیث «مَا رَأَيْتُ شَيْئاً إِلَّا وَرَأَيْتُ اللَّهَ قَبْلَهُ» را دال بر نظر به وجه خاص می‌داند؛ و نیز ادعیه‌ای نظیر فقره‌ای از در دعای کمیل مؤید این معنا می‌باشد، آنجا که پس از درخواست عفو از گناهایی که ملائکه و کرام الکاتبین نوشته اند، فرشتگانی که وکیل در

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتة» و «وجه خاص»

111 .....

نگهداری آنچه از انسان سر می‌زند می‌باشند،  
عرضه می‌دارد: «وَجَعَلْتَهُمْ شُهُودًا عَلَيَّ مَعَ جَوَارِحِي وَكُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ

عَلَيَّ مِنْ وِرَائِهِمْ وَ الشَّاهِدَ لِمَا خَفِيَ عَنْهُمْ وَ بِرَحْمَتِكَ أَخْفَيْتَهُ» آنها را

همراه با اعضای من شاهد اعمال من قراردادی و خود از پس آنان بر آنچه از آنان پوشیده مانده گواه بودی که به رحمت خودت آن را پنهان نمودی.» در اینجا به راه پنهانی که حق با بنده خود بدان مربوط است و درورای سلسله ظاهری ماموریت ملائکه و اسباب و ترتیبات صوری قرار دارد، اشاره شده است.

عارف در «حالت جمع» و غلبه‌ی وحدت، ندای

«لامؤثر فی الوجود الالاه» و زمزمه توحید

افعالی و رفع اسباب و وسایط می‌سراید، که از

آن به وجه خاص تعبیری نمایند، و در هنگام

«فرق» و غلبه‌ی کثرت، زمزمه سبب‌سازی را سر

می‌دهد، از این دید، قهرا یکی از دو تاثیر،

حقیقی بوده و دیگری مجازی. به تعبیر مولانا

این سببها بر نظرها پرده‌هاست که نه

هر دیدار صنعش را سزااست

دیده‌ای باید سبب سوراخ‌کن

حجب را برکنند از بیخ و بن

ابن عربی در آثار خود سه دیدگاه را در

ارتباط با مباحث مورد نظر مطرح می‌کند که

عبارتند از: 1- دیدگاه شهود کثرت یا دیدگاه

فرق. 2- دیدگاه شهود وحدت یا دیدگاه جمع 3-

دیدگاه شهود وحدت در کثرت و اضمحلال کثرت در

وحدت یا دیدگاه جمع الجمع. که به ترتیب حاکی

از درجات مختلف سیر و سلوک عارف می‌باشد.

ایشان مساله را از دیدگاه سوم یعنی جمع

الجمع مطرح نموده و از آنجا که این دیدگاه،

خود نوعی شهود نسبت به جنبه و ابعادی از

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابت» و «وجه خاص»

112 .....

حقیقت می‌باشد، می‌توان این‌طور گفت که تحقق و ظهور حقایق عالم و اعیان موجودات به دو لحاظ، موردشهود عارف قرار می‌گیرد:

1 - به لحاظ تجلی ساری و وجود منبسط: که به این لحاظ، همه‌ی عالم مستقیماً به حق تعالی منسوب‌اند چرا که وجودی جز وجود منبسط نداشته و همه‌ی عالم مستهلک الاحکام در آن وجود منبسط می‌باشند، از این رو حکم همان تجلی ساری را پیدا نمود و ربط بلاواسطه به حق تعالی خواهند داشت. و بنا به این لحاظ يك ظاهر و صادر مطرح نیست و آن هم وجود عام است (وجودی منبسط که ثانی ندارد) و همه موجودات از آنجا که به وجود عام موجودند، مستقیماً به حق تعالی مربوطند.

این همه عکس می و نقش مخالف که نمود يك فروع رخ ساقی است که در جام افتاد و هرگز اشکال توارد دو علت بر معلول واحد لازم نمی‌آید، چرا که اصولاً مظاهر حق تعالی از طریق همین وجه خاص به حق تعالی موجودند و سایر وسایط نقشی جز معدّ و مجرای فیض بودن ندارند و مجازاً آن‌ها را علل وجودی نامیده‌اند.

بر در شاهم گدایی نکته‌ای در کار کرد  
گفت برهر خوان که بنشستم خدا رزاق بود

2 - به لحاظ تعینات: که بدین لحاظ، برخی تعینات در رتبه متقدم قرار گرفته و بعضی در رتبه متاخر و گروهی مجرای فیض و ظهور برای عده ای دیگر واقع می‌شوند - به حسب ترتیب متوالی اسمایی که مظهر آنها می‌باشند - از باب مثال، اگر موج‌های موجود در سطح دریا را به لحاظ خود موج‌ها که تشکلات دریا و آب می‌باشند بنگریم، برخی موج‌ها عظیم‌تر و برخی کوچک‌تر، برخی مقدم و برخی مؤخر، گروهی در



مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتة» و «وجه خاص»

113 .....

پایین و سطح آب و عده ای در فراز و بالای آب و گاه به نحوچند طبقه قرار دارند و طبعاً هر يك، حکمی خاص به خود را دارند، که نباید باحکم دیگری اشتباه نمود، اما اگر همان موج‌ها را به لحاظ حقیقت تشکیل‌دهنده آن‌ها یعنی آب لحاظ کنیم، در زیر همه، آب قرار دارد و از این حیث همگی مستقیماً مربوط به آب می‌باشند، بلکه همگی جز آب و تعینات آن چیزی نیستند. پس در این مقام مقایسه با همدیگر معنا ندارد، همه دریا هستند.

بدین ترتیب، هم سلسله ترتیبی و هم وجه خاص، دو مرتبه از واقعیت وجودی بوده در عین حال که رؤیت هرکدام از آن دو، مرتبه ای خاص از شهود رامی طلبد، چرا که از طرفی هرکدام از آن دو از ظهور اسمای حق ناشی شده اند، سلسله ترتیبی از ظهور اسما که برخی جزئی‌اند و برخی کلی و وجه خاص از ظهور اسم اعظم (الله) که مستجمع جمیع کمالات اسما می‌باشد- و از طرف دیگر، عرفا و سالکان راه حق، هرکدام به حسب حالات و مقاماتی (نظیر غلبه‌ی وحدت یا کثرت یا...) که داشته‌اند، از این امر باخبر می‌گردند. و آنها که واجد مرتبه جمع الجمع بوده‌اند، حق وحدت و کثرت هر دو را ادا نموده و به تقسیم‌بندی مزبور اشاره نموده‌اند.

در واقع سلسله‌ی طولی در اسباب، خود مؤکد حضور وجود منبسط در اعیان ثابتة است و خود ناشی از وجه خاص بوده و وجه خاص بر آن، تقدم عقلی و رتبی دارد، در این بین، هر موجود از حیث وجه خاص، مستند به واجب است و از حیث سلسله‌ی طولی، مستند به اسباب، بدین نحو که وجه خاص، رشته‌ی ایجاد و تحقق ظهوری اوست که در این مقام بین واجب و ممکن فاصله نیست و علیت و تاثیر حقیقی نیز همین ایجاد از طریق

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابتة» و «وجه خاص»

114 .....

وجه خاص است و اما سلسله‌ی طولی، رشته‌ی اعداد و شرایط استفاضه است و اسباب در تناکح و توالد و پیدایش، معداتند و به عنوان میانجی و شرط و حصول تجلی از وجه خاص در موجودات و مظاهر، مطرح می‌باشند، پس هرکدام از دو سلسله را در جای خود و با حفظ سمت خاص خود می‌توان واقعی دانست.

نکته: از آنجا که مبحث قبل، منجر به تایید هر دو جنبه‌ی شهودی (سلوکی) و وجودی مربوط به وجه خاص شد، در مورد وجه سلوکی آن و ارتباطش با وجه وجودی می‌توان گفت: این وجه مربوط به قلب سالک است و در واقع، مقام سرّ و سرّالسرّ او را تشکیل می‌دهد و چنان‌که گذشت، تحقق جذبه، از طریق همین وجه است.

از طریق وجه خاص که هر مطلق با مقید دارا می‌باشد و ناشی از احاطه قیومیه و سریانیه حق است که از آن به مقتضای «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» به «قرب وریدی» و به مدلول کلام معجز نظام «وَلِكُلِّ

وَجْهَةٍ هُوَ مُوَلِّيُّهَا» به «تولیه» نیز تعبیر شده است. و مولانا به رشته‌ی سبب سوزی از آن تعبیر کرده که:

از سبب سوزیش من حیران شدم

و ز سبب سازیش سرگردان شدم

از سبب سازیش من سودایم

و ز سبب سوزیش سوفسطایم

. حق تعالی به قیومیت خود عین اشیاء است، زیرا اشیاء جز وجود نیستند، و وجود هم غیر وجود او تعالی شأنه نیست: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید/ 4). عین اشیاء بودن او به واسطه تجلی و ظهور اوست در ملابص اسماء و صفات در دو عالم علم و عین. و غیر اشیاء بودن حق از آن جهت است که

مختلفی و محتجب باشد در ذات خود. و ایجاد او- تعالی- اشیاء را عبارت از اختفای اوست در آنها، یعنی به این اختفا آنها را ظاهر نموده، تا او- تعالی- در ملابص پنهان است، موجودات عیان خواهند بود. اثر وجود حق سبحانه در اعیان ثابتة در نسبت ظهور است، یعنی اعیان را و احوال اعیان را در عین ظاهر می‌گرداند، همچنان که در علم بود، و اثر اعیان ثابتة در وجود حق سبحانه تعین و تقید وی و تعین و تقید صفات وی است، زیرا که وجود را فی نفسه اطلاق و عدم تعین و عدم تقید است، و به احکام و احوال عینی از اعیان ثابتة منصب گردد و به سبب آن انصبغ متعین و متقید گردد و به حسب تعین و تقید وی اسماء و صفات وی نیز متعین و متقید شوند، زیرا که ظهور اسماء و صفات به حسب استعداد ایشان است، و شك نیست که استعداد هر عینی نوعی از تعین و تقید را تقاضا می‌کند چه در ذات و چه در اسماء و صفات.

موجودات ممکنه مظاهر و صور اسماء و صفات الهی‌اند و ظاهر در هر يك اسماء و صفات، حق است به قدر قابلیت وی مر ظهور آنها را. پس همه موجودات را آینه‌های متعدد فرض کن و آن چه می‌بینی در ایشان از کمالات محسوسه و معقوله، صور اسماء و صفات حق تعالی دان، بلکه همه عالم را يك آینه فرض کن و در وی حق را بین به همه اسماء و صفات وی تا از اهل مشاهده باشی، پس از این برتر آی و چنین ملاحظه کن که تو چون عالم را می‌بینی و می‌دانی و ذات تو محیط است به همه و همه مرتسمند در ذات تو، پس ذات تو آینه‌ای است مر آنها را. در اول مشاهده حق سبحانه در غیر خود می‌کردی و اکنون در خود می‌کنی. پس از این برتر آی و

آن را ملاحظه کن که ممکنات من حیث هی غیر موجودند، پس ایشان را از میان بیرون کن و همه را صور تجلیات حق بین و قائم به وی، پس همه کمال و جمال حقاند سبحانه که در حق مشاهده می‌کنی. بعد از آن از این نیز برتر آی و خود را از میان بیرون کن و حق را مدرک و شاهد بین، فهو الشاهد و المشهود.

معلوم شد که هر موجودی از موجودات را دو جهت است نسبت با حق سبحانه: یکی جهت معیت وی با حق سبحانه و احاطه و سریان وی، بی توسط امری دیگر، و این جهت را طریق وجه خاص گویند و فیضی که از این طریق می‌رسد بی‌واسطه است و توجه بنده را به این جهت توجه به وجه خاص گویند و استیلاهی این جهت را بر بنده و استهلاك و اضمحلال بنده را در این جهت، جذب گویند. و جهت دیگر، سلسله ترتیب است که فیضی که به عبد رسد به وساطت اموری است که در معیت و سائط بالوجود الحق سبحانه مدخلی داشته باشند، و چون بنده بر همین طریق متصاعداً به حق سبحانه و تعالی باز گردد، به آن صورت که يك مرتبه را باز می‌گذارد به مرتبه فوق آن ترقی می‌کند تا به آن اسمی که مبدأ تعیین وی است برسد و در آن مستهلك و مضمحل گردد. این طریقه را سلسله ترتیب گویند، و روش بنده را به این طریق مرتبه بعد مرتبه‌ی سلوک گویند، و واصل به این طریق را اگرچه کمتر باشد از واصل به طریق اول، احاطه‌ای هست به احوال مراتب که واصل به طریق اول را نیست، و واصل به طریق اول را چون بازگردانند و بر طریق سلسله ترتیب باز به مطلوب رسانند وی را مجذوب سالک خوانند، و سالک بر طریق ثانی را چون سلوک وی منتهی به وجه خاص و استهلاك در آن گردد سالک مجذوب گویند، و هر يك از این

مبانی نظری عرفان در اسلام و مباحث «اعیان ثابته» و «وجه خاص»

117 .....

دو صاحب دولت اقتدار را شاید و تربیت مریدان از وی آید.

نتیجه این‌که هیچ موجودی نیست جز آن که ارتباطش با حق تعالی از دو جهت است: یکی از جهت زنجیره ترتیب و وسایط، و دیگری از آن جهت که وسایط را در آن حکمی نیست و این وجه را که هیچ واسطه‌ای در بین آن و پروردگارش نیست وجه خاص نامیده‌اند، در حالی‌که نظر به این وجه برای بیشتر خلائق بسته است، و پیغمبر<sup>ص</sup> بر این وجه در مواضع مختلف از بیانات و اشاراتش آگاهی داده است زیرا گاهی از جبرئیل روایت می‌کرد و دیگر گاه از خداوند متعال- بدون واسطه‌ی جبرئیل- و می‌فرمود: پروردگارم به من فرمود. و همچنین می‌فرمود: مرا با خداوند وقتی است که در آن وقت غیر از پروردگارم [هیچ کس] نمی‌گنجد.

والسلام علیکم و رحمہ اللہ و برکاته