

تاریخ دریافت: ۹۶/۶/۱۲

تاریخ پذیرش: ۹۷/۱/۲۶

جایگاه اعیان ثابتہ در هستی‌شناسی ابن عربی با تکیه بر آراء قیصری

علیرضا سمنانی^۱عبدالرضا مظاہری^۲

چکیده:

اعیان ثابتہ از مهمترین اصطلاحات عرفانی ابن عربی است. هرچند که مفاهیم دیگری قریب به این اصلاح در سنت فکری اسلامی وجود داشته است لیکن ابن عربی خود مبدع این اصطلاح است. شارحان و صوفیان متأثر و به تبعیت از وی آن را بکار بسته‌اند و از آن در مسائل متعدد در تبیین هستی‌شناسی عرفانی، بهره برده‌اند. داود قیصری را میتوان مهمترین شارح محی‌الدین خواند که با دقت فکری کم نظیری به شرح و تبیین آراء وی پرداخته است. بنابراین این مقاله با تکیه به شرح قیصری استوار گشته است. در اندیشه ابن عربی اعیان ثابتہ از لوازم اسماء و صفات الهی و علم ثبوتی حق تعالی است. نقش واسطه‌ای اعیان ثابتہ در پدیداری عالم کارکردی ویژه به آن می‌بخشد که بدون پرداختن به آن، فهم عرفان نظری ممکن نیست. لذا از جایگاه مهم هستی‌شناختی در نظام عرفانی برخوردار است. این مقاله جایگاه هستی‌شناختی اعیان ثابتہ در نظام وحدت وجودی که اساس آن بر تجلی الهی استوار است را تبیین می‌کند و به لوازم وجودشناختی نظریه اعیان ثابتہ می‌پردازد.

کلید واژه‌ها:

اعیان ثابتہ، صور علمی، هستی‌شناسی، ابن عربی، قیصری.

^۱. دانشجوی دکتری گروه عرفان اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

alirezaseemnani۱۹۷۸@gmail.com

^۲. استاد گروه عرفان اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
نویسنده مسئول:

Mazaheri۷۱۱@yahoo.com

پیشگفتار

در میان صوفیه نخستین کسی که مبحث اعیان ثابتہ را در یک نظام هستی‌شناختی طرح می‌کند، ابن عربی است. پس از وی پیروان و شارحان مکتب عرفانی او به شرح و بسط هستی‌شناسی عرفانی او بطور اعم و مسئله‌ی اعیان ثابتہ بطور اخص پرداخته‌اند. لیکن می‌توان شبیه و نظیر مبحث اعیان ثابتہ را در نظامات دیگر فکری در جهان اسلام یافت. هر چند که تفکر فلسفی با ترجمه فلسفه‌های یونانی به زبان عربی شکل گرفت و مباحثی نظیر مثل افلاطونی در این میان بسی کارگر افتاد، اما در سنت‌های فکری اسلامی بحث ثابتات نزد معتزله از قدیمی‌ترین افکار در این زمینه است. مباحث ماهیات نزد حکما و فلاسفه‌ی اسلامی، صور مرتسمه در فلسفه مشائی، مقدم بر اندیشه اعیان ثابتہ در تفکر ابن عربی، مطرح شده‌اند. لیک به نظر می‌رسد به دلایلی که از عهده این مقاله خارج است، اعیان ثابتہ نزد محی‌الدین و شارحان وی دست‌کم، حداقل تفاوت‌های بنیادین با مفاهیم مذکور را داراست.

بخش اول: تعریف اعیان ثابتہ

۱-۱- تعریف اعیان ثابتہ

ابن عربی مسئله اعیان ثابتہ را ذیل مبحث اسماء و صفات الهی مطرح می‌سازد. موطن طرح مسئله، خود جایگاه هستی‌شناختی اعیان ثابتہ نزد ابن عربی را روشن می‌سازد. اعیان در لغت جمع عین به معنای ذات است و علت اطلاق لفظ ثابت به آن از این روست که تغیر، تبدل و تحرک در آن راه ندارد، چرا که علم ثبوتی حق تعالی هستند، لذا از آن معنای وجود عقلی مراد می‌شود. بدین ترتیب اعیان ثابتہ از لوازم اسماء و صفات الهی‌اند. «خزائن علم تعالی من المرتبه الاهیة و السماء و صفاته تعالی و احکامها و لوازمها عالم الاعیان الثابته من علم تعالی». (قیصری، ۱۳۸۱: ۹۰) بدین سان برای فهم اعیان ثابتہ باید به تعریف اسم الهی و رابطه آن با اعیان ثابتہ در عرفان نظری نیز پرداخت.

۱-۲- تعریف اسم

تعریف و معنای اسم همانا اعتبار ذات متصف به صفتی از صفات الهی است یعنی اسماء الهی وقتی تحقق می‌یابند که ذات به صفتی، متصف گردد. چنانچه در کلام قیصری است. «و الذات مع صفته و اعتبار تجل من تجلیاته تسمه ب «الاسم» (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۴)، و در کلام کاشانی «والذات مع آیه صفته کانت اسم». (کاشانی، ۱۳۷۰: ۵)

۳-۱- اعیان ثابتة به منزله صور اسماء الهی

اعیان ثابتة از لوازم اسماء الهی‌اند. قیصری بر همین اساس اعیان را صور اسماء الهی می‌خواند. «اعتبار آنها صور الاسماء» (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۰) یا آن‌ها را حقایق ممکنات و اشیاء در علم حق تعالی می‌داند و یا اعیان ثابتة حقایق اعیان خارجه اعتبار می‌کند «اعتبار آنها حقائق الاعیان الخارجیه». (همان: ۵۰) در این تعریف میان علم باری و اعیان تناظر ضروری برقرار است و اشیاء خارجی تحقق وجودی اعیان ثابتة‌اند.

بنابراین می‌توان اعیان ثابتة، ناظر به رابطه آن با اسماء و صفات الهی را، صور اسماء الهیه دانست و چنانچه اعیان، جمع عین به معنی ذات در نظر گرفته شود، اجمالاً اعیان ثابتة صور ممکناتی که در علم حق تعالی ثابت‌اند، می‌باشند. در رویکرد مذکور اگر رابطه اعیان ثابتة را با عالم خلق در نظر گیریم اعیان همان حقایق موجود است یا حقایق اعیان خارجه‌اند.

بدین ترتیب باید علاوه بر چیستی اعیان بر رابطه اعیان با سایر مقولات در هستی‌شناسی ابن عربی نیز توجه نمود. لذا تعریف و تناظر اعیان با اسماء و صفات الهیه، علم حق تعالی و اعیان خارجه قابل اعتبار است. چنانچه ابن عربی اعیان را از لازم اسم علیم می‌شمارد. از میان همه اعتبارات، ابن عربی و شارحان وی، مهم‌ترین آن را تعریف اعیان بر اساس اسماء الهیه دانسته، جایی که از آن به وحدت متجلی و متجلی له تعبیر می‌کنند.

بخش دوم: ویژگی‌های اعیان ثابتة

در تعریف اعیان گفتیم که از لوازم اسماء حق تعالی هستند و به جنبه علمی بودن آن‌ها در علم باری و صور اسمائی بودن آن‌ها نیز اشاره شد، که جملگی تعاریفی بر اساس چیستی اعیان هستند. در این بخش علاوه بر این ویژگی‌ها به خصوصیات دیگر اعیان اشاره می‌شود.

۲-۱- صور معقول بودن اعیان ثابتة

بنیادی‌ترین تعریف اعیان همان صور معقول در علم حق تعالی هستند «ان الاسماء الهیه صور معقوله فی علمه تعالی ... و تلك الصور العلمیه [العقلیه] من حیث انها عین الذات المتجلیه بتعین خاص و نسبتة معینه هی المسماه ب الاعیان الثابته». (قیصری، همان، ص ۱۴۴) کاشانی نیز آن‌ها را حقایق ثابت ممکنات در علم الهی می‌داند. (کاشانی، ۱۳۷۰: ۹۰)

۲-۲- غیر وجودی بودن اعیان ثابتة

در این میان پر مناقشه‌ترین قول از ابن عربی است که آن‌ها را وجودی نمی‌داند. ابن عربی در برخی آثار خویش به این نکته اشاره کرده است. «الاعیان الثابته ما شمت رائحه الوجود» (ابن عربی،

۱۹۴۶: ۷۵ و ۱۸۶) (همان، ۱۴۲۸: ۳۱۶) (همان، ۲۰۰۳: ۸۶) (همان، ۱۴۲۱، ج ۱: ۶۵۴).

در میان شارحان وی علاوه بر قیصری (قیصری، ۱۳۷۵، ۶۱) همین معنا مورد تأکید شارحان دیگر نیز قرار گرفته است. (الجنیدی، ۱۴۲۳، ص ۳۳۹) (فناری، ۲۰۱۰: ۲۵۸) (ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۱۳۴) (همان، ۱۳۷، ج ۱، ص ۶۲) (خوارزمی، ۱۳۷۹: ۴۱۲) (جامی، ۱۳۵۸: ۱۳۷) (همان، ۱۳۸۳: ۱۲۹) (همان، ۱۴۲۵: ۱۴۸) (همان، ۱۳۷۰: ۴۷) (همان، ۲۰۰۳: ۸۳) (دهدار، ۱۳۷۵: ۱۹۵).

شارحان معاصر ابن عربی نیز بر همین معنا تأکید کرده‌اند. (گنابادی، ۱۴۰۸: ۷۰) (خمینی، ۱۴۱۰: ۲۷) (آشتیانی، ۱۳۷۶: ۱۲۶) (همان، ۱۳۷۰: ۳۳۹) (تهرانی، ۱۴۱۷: ۵۹) (حسن زاده آملی، ۱۳۷۸: ۱۲۹).

این قول در میان فلاسفه راه یافته است. ملاصدرا و فیض کاشانی متأثر از ابن عربی به این بحث ورود کرده‌اند. (صدرا، ۱۳۶۳: ۳۳۵) (فیض کاشانی، ۱۳۸۷، ج ۳: ۳۲) نظریه عدمی بودن یا وجودی نبودن اعیان ثابتی یکی از مشکل‌ترین اقوال در خصوص مباحث هستی‌شناختی عرفانی را مطرح می‌سازد.

در اعتبار اول چستی اعیان از لحاظ تعین و ممیزه‌ی آنها از وجود مطلق است که در این فرض، اعیان ثابتی را عدمی می‌داند «راجعاً الی العدم». (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۳)

در اعتبار دوم به اعتبار حقیقت و تعینات وجودی، عین وجود است. «وان کانت باعتبار الحقیقه والتعینات الوجودیه عین الوجود» (همان: ۵۳) و مراد وی از عدمی بودن در فرض اول، نه در عدم بودن آنهاست «الاعیان الثابته فی العدم»، نه در عدمی بودن آنها «الموجوده من العدم» و نه در این که عدم، ظرف آنهاست «وان العدم ظرف لها» می‌داند. در نظر وی عدم لا شینت مطلق «الاشیء محض» است. بلکه عدم را به معنای ثبوت در حضرت علمیه «ثابته فی الحضیره العلمیه» و تحقق نیافتن آنها در وجود خارجی «ثابته فی عدمها الخارجی» (همان: ۵۳) می‌داند.

ملاصدرا قول ابن عربی را مانند آراء اعتزالیان در مسئله ثابتات می‌داند و ظاهر آن را باطل می‌شمارد. لذا آن را به معنایی غیر از ظاهر، تفسیر می‌کند. تفسیر وی از قول ابن عربی و عدمی بودن اعیان ثابتی همان ماهیاتی که قبل از ایجاد و تحقق کثرات تفصیلی در وجود بسیط که بصورت اعیانی موجودند، می‌باشد. (نک. صدرا، ۱۹۸۱، ج ۶: ۲۸۳) لذا می‌توان نتیجه گرفت که تفسیر صدرا و اعتبارات قیصری هم راستا هستند.

بخش سوم: اعیان ثابتی و هستی‌شناسی عرفانی ابن عربی

قبل از ورود مستقیم به این بحث لازم است که نظریه‌هایی که در باب رابطه‌ی اسماء و صفات

الهیة با ذات حق تعالی مطرح شده‌اند را بررسی نماییم.

۳-۱- رابطه ذات با اعیان ثابتۀ

در تفکر عرفانی مقام ذات یا هویت غیبیه مطلقاً مخفی است و احدی را بدان راه نیست. تنها حق تعالی است که بذات خویش علم دارد و اعیان ثابتۀ تعینات ذاتی حق و تنزلات کمالات ذات در علم حق هستند. (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۱)

۳-۲- رابطه اسماء و صفات با ذات

در باب رابطه اسماء و صفات الهیۀ با ذات حق تعالی می‌توان به دو نظریه عمده قائل شد. اگر ذات بدون اسماء و صفات الهی اعتبار شوند، زیادت آن‌ها بر ذات بدست می‌آید، لیکن اگر معنای صفات در نظر گرفته شود، صفات الهی همان معنای ذات است و با آن عینیت دارد. این اختلاف در نظریات به سبب نظر گاه و اختلاف اعتبارات است. اسم و مسمی از جنبه‌ای متحدند و از جنبه‌ای دیگر متغایر. زیرا پدیداری هستی براساس تجلی است. (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۱) صفات از آن جهت که معانی و اعتبارات ذات‌اند با ذات عینیت دارند اما از آن جهت که مفهوماً با یکدیگر و با ذات مختلف‌اند بر ذات زیادت دارند. (ابن عربی، ۱۴۱۹: ۱۷) معنای این سخن که عالم تجلی اسماء الهی است آن است که عالم مجموعه تحقق یافته اسماء الهیۀ بصورت عینی است. اسماء واسطه ظهور ذات‌اند.

۳-۲-۲- رابطه اسماء الهی با یکدیگر

باید توجه داشت که میان اسماء الهی روابط مختلفی برقرار است. وقتی مفهوماً اسماء را متمایز از یکدیگر در نظر می‌گیریم و به ظهورات تفصیلی آن‌ها نظر می‌کنیم روابط مختلفی میان آنان قابل نظر است. رابطه اسماء الهیۀ با یکدیگر به اختصار به شرح زیر است.

۳-۲-۱- تعاون اسماء

برخی اسماء با بعضی دیگر دارای رابطه تعاون هستند. بدین معنا که یکی اصل و دیگری فرع برای ظهور است.

۳-۲-۲- تناکح اسماء

تناکح اسماء همان ترکیب و ازدواج آنان برای ظهور است. در لسان عرفانی از آنان به تناکح تعبیر شده است. مظهر محقق از تناکح، دارای صورت واحدی است که جامع اسمائی است که در یکدیگر تاثیر کرده‌اند.

۳-۲-۳- تقابل اسماء

تراحات و اختلافات اسماء را تقابل اسماء گویند. این تراحات اسمائی در تکوین و تشریح‌اند.

مثل هادی و مصل. قیصری تراحمات را تخاصم ممدوح می‌نامد. زیرا تخالفات اسمائی جهت پیدایش نظام احسن ضروری است. (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۳)

۳-۲-۴- تفاضل اسماء

اسماء الهیه دارای تفاضل‌اند و برخی بر برخی دیگر فضل دارند مانند اعظم و عظیم، محیط و محاط و متبوع و تابع. از آنجا که بنیاد خداشناسی ابن عربی اسم‌شناسی است، درک روابط اسمائی با یکدیگر در تکوین، ایجاد نظام احسن، ظهورات وجودی و مظاهر محقق از کمالات اسمائی، ضروری است.

۳-۳- جایگاه هستی‌شناختی اعیان ثابتة در نظر ابن عربی

چنانچه ویژگی‌های بنیادین خداشناسی عرفانی ابن عربی را یکی اسم و صفت شناسانه بودن و دیگری جمع میان نظریه توحیدی و وحدت وجودی در نظر بگیریم و از طرفی ویژگی‌های بنیادین هستی‌شناسی عرفانی وی را یکی اصالت وجودی بودن و دیگری، وحدت وجودی یا وحدت شخصیه وجودی بودن و نظامی مبتنی بر مراتب وجود، در نظر آوریم، به علت در هم آمیختگی بنیادین آنها و ساختارهای هم شکل و یکسان، رفت و برگشت میان خداشناسی و هستی‌شناسی عرفانی ابن عربی، اساساً امکان‌پذیر، بلکه ضروری است. و هر یک به ادراک ویژگی‌های دیگری کمک کرده و فهم دیگری را ممکن، تعمیق و تکمیل می‌کند.

ابن عربی برای حق تعالی دو گونه تجلی قائل شده است. نخست فیض اقدس «الذی هو التجلی بحسب اولیّه الذات و باطنیتها» (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۱) که ظهور حق به صورت اسماء الهیه در حضرت علمیه است «ان الاسماء الهیه صوراً معقوله فی علمه تعالی» (همان: ۴۴) و دیگری فیض مقدّس «الذی هو التجلی بحسب ظاهریتها و آخریتها» (همان، ص ۵۰) که ظهور احکام و آثار اسماء الهی و اعیان ثابت‌اند.

تعیین اول را حضرت یا مقام احدیت یا تعین اجمال کمالات اسمائی و تعین ثانی را حضرت یا مقام و احدیت گویند که ظهور تفصیل اسمائی و اعیانی هستند که از آن دو، از تعین اول به به جلاء، و از تعین دوم به استجلاء، نیز تعبیر کرده‌اند. جلاء شهود حق تعالی در آینه تعینات علمی است و استجلاء ظهور اسماء و اعیان است که مشاهده حق تعالی خود را در آینه دیگری است.

تعیین ثالث نیز همان تعینات مراتب و تعینات خلقی خواهد بود. توشیهیکو ایزوتسو از ابن عربی شناسان معاصر، تجلی حق را «خود برون سازی» می‌نامد که از «خلال مجراهای معین» به ظهور می‌رسد که از مجرای «اسماء الهی» و «اعیان ثابتة» ای که «صورت‌های ذاتی اسماء الهی» هستند ظاهر

می‌گردد. (ایزوتسو، ۱۳۸۷: ۱۷۶)

هستی‌شناسی عرفانی بر مراتب ظهور وجود بنا گردیده است. لذا در هستی‌شناسی عرفانی جایگاه اعیان دارای ذاتِ واسط و نقشی وساطتی است. با بازتاب اسماء و صفات الهیه در مقام واحدیت توسط فیض اقدس، اعیان ثابتة در حضرت علمی ثبوت می‌یابند و با تجلی فیض مقدس احکام و لوازم اعیان ثابتة، اعیان خارجه را متعین و ظاهر می‌کنند. همه وجودات خارجی با این نقش وساطتی اعیان ثابتة است که امکان و مجال تعین و تحقق خارجی می‌یابند. لذا پدیداری موجودات متعین و متکثر، با نظریه اعیان ثابتة تبیین می‌گردد.

بخش چهارم: اعتبارات اعیان ثابتة در نظر قیصری

قیصری برای شرح و فهم جایگاه هستی‌شناختی و چگونگی تدبیر اعیان در وجود و نقش و کارکرد آن‌ها اعیان را به دو اعتبار در نظر گرفته است. نقش واسط‌گون اعیان ثابتة، اساس این اعتبارات به شمار می‌رود و نقش تدبیری آن را در نظام وجود، مشخص می‌سازد.

۴-۱- اعیان ثابتة به منزله‌ی ابدان اسماء الهی

اعیان ثابتة چون ابدان، اسماء را به صورت‌های معقول به ظهور می‌رسانند و بروزات کمالات اسمائی هستند. اسماء از طریق این بدن‌ها به تدبیر هستی می‌پردازند «فهی بالاعتبار الاول کالابدان الارواح». (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۰)

در این اعتبار اسماء با قوای بدنی خود که همان اعیان‌اند، نقش وجودی خویش را در هستی ایفا می‌کنند.

۴-۲- اعیان ثابتة به منزله ارواح اعیان خارجی

در این اعتبار اعیان مانند ارواح، به تدبیر اعیان خارجه می‌پردازند. «بالاعتبار الثانی کالارواح الابدان». (همان: ۵۰) اعیان خارجی بدون ارواح خود که همان اعیان‌اند، نمی‌توانند در هستی منشاء اثر باشند و تمامی تدبیرات وجودی آن‌ها براساس اعیان ثابتة سامان می‌گیرد.

قیصری به روشنی نشان می‌دهد که در این اعتبارات چه آنجا که اعیان به منزله‌ی ابدان‌اند و چه آنجا که اعیان به منزله ارواح اعتبار می‌شوند، تدبیرات هستی، منوط به وجود اعیان ثابتة است. بدین ترتیب اعیان واسطه‌ی فیض حق تعالی در عالم خارج‌اند. پس مظهر ربوبیت حق هستند، لذا اعیان دارای دو جهت ربوبیت و مربوبیت هستند. و این مهم‌ترین جایگاه اعیان ثابتة در هستی‌شناسی عرفانی ابن عربی است. آن‌ها واسطه‌ی فیوضات و مظهر ربوبیت حق تعالی هستند.

بخش پنجم: ملازمات فلسفی اعیان ثابت

مسئله اعیان ثابت مانند هر موضوع هستی شناختی دیگر دارای لوازم فلسفی متعددی می‌تواند در نظر گرفته شود. در این میان دو مسئله اساسی رابطه اعیان ثابت و علم باری قبل از ایجاد عالم و اعیان و رابطه آن با جبر و اختیار از اساسی‌ترین و پیچیده‌ترین موضوعات فلسفی است. که به شرح این دو مبحث بنیادی خواهیم پرداخت.

۱-۵- اعیان ثابت و علم حق تعالی قبل از ایجاد عالم

علم باری قبل از ایجاد از مشکل‌ترین و اختلافی‌ترین موضوعات در علوم اسلامی اعم از فلسفه و کلام و عرفان است. و نزد همه این گرایش‌های فکری، علم پیشین حق تعالی مفروض و واجب است. از طرفی علم به معدوم مطلق از محالات عقلی است که از آن قول به نفی معدوم مطلق دانستن اشیاء پیش از ایجاد، لازم می‌آید. از طرف دیگر اگر اشیاء پیش از ایجاد معدوم مطلق نباشند، قول به ازلیت آن‌ها لازم می‌آید. هر یک از نحله‌های فکری در سنت اسلامی کوشیده‌اند پاسخ‌هایی در خور به این مشکل بدهند. در میان صوفیه ابن عربی با طرح مبحث اعیان ثابت در پی پاسخ بدین مسئله است. او با طرح شیئیت ثبوت اشیاء پیش از ایجاد در علم حق تعالی، عین ثابت را همان حقیقت ازلی اشیاء در علم باری می‌داند «فان الممكنات فی حال عدمها بین یدی الحق ینظر الیها و یمیز بعضها عن بعض بما هی علیه من الحقائق فی شیئیه ثبوتاً» (ابن عربی، بی‌تا، ص ۱۸۰) صدرا نیز متأثر از وی شیئیت ممکن را بر دو قسم می‌داند. شیئیت وجود و شیئیت ثبوت. در نظر ملاصدرا شیئیت ماهوی از وجود جدا نیست.

۲-۵- اعیان ثابت و مسئله جبر و اختیار

در این باب نیز علم پیشین حق تعالی به بحث جبر و اختیار دامن می‌زند. در یک نظر سطحی اعیان ثابت نیز می‌تواند مقوم جبر و نافی اختیار تفسیر شود. از طرفی انسان موجودی است که خویشتن را مختار می‌یابد. صوفیه نیز از اختیار انسان سخن گفته‌اند.

این که فردا این کنم یا آن کنم این دلیل اختیار است ای صنم

(مولانا، ۱۳۷۳: ۷۶۵)

متفکران مسلمان در این زمینه مباحث گسترده‌ای که بی پایان می‌نماید، مطرح کرده‌اند. عرفا از منظرهای مختلف به این بحث پرداخته‌اند و با طرح موضوعاتی نظیر وحدت، وحدت وجود، وحدت ظاهر و مظهر، سعی کردند که پاسخی به این مقوله مطرح سازند. چه جبر در دوگانگی معنا می‌یابد «در وحدت دوئی عین ضلال است» (شبستری، ۱۳۸۲، ص ۵۰) و همچنین طرح مباحثی نظیر

قرب نوافل در حدیث قدسی «لا يزال العبد يتقرب الي با النوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به و بصره الذي يبصر به و يده الذي يبسط به و رجله الذي يمشى به» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۵۲) و (محاسبی، ۱۴۲۱: ۷۲)، که از آن وحدت میان متجلی و متجلی له استفاده می‌شود. و طرح مبحث توحید افعالی و تفاوت‌های آن با جبر، چرا که، جبر ضد اختیار است، اما توحید افعالی در افقی بالاتر مطرح شده و می‌توان آن را نظیر وحدت شهود صوفیه در نظر گرفت. اما پاسخ دیگر را باید در مسئله‌ی اعیان ثابتة جست. ابن عربی وجود هر انسان را براساس عین ثابتة او می‌داند بدین ترتیب ظهور وجود انسان چیزی جز ظهور استعداد طلب ذاتی او از اعیان که شامل همه‌ی اوصاف و افعال اوست، نمی‌باشد. حق تعالی نیز استعداد او را که در عین ثابتة او ترسیم شده است، به وی عطا می‌فرماید. در واقع تجلی حق بر عبد بر اساس عین ثابتة اوست و این یعنی اراده خداوند بر فعل یا استعدادات یا اقتضانات عبد قرار گرفته است نه بر فاعل، که همان انسان است. یعنی حق تعالی موجودات را چنانچه به آنها علم داشت اراده کرده و علم حق مطابق ذوات یا اعیان آنهاست. ابن عربی خلق انسان بر عین ثابتة‌اش را سر قدر گوید. به تعبیر دیگر «سر القدر احکامی است که بر اعیان ثابتة مترتب است». (سبزواری، ۱۳۴۸، ج ۵: ۴۰۲) لذا اعیان ثابتة را سر ربوبیت گویند. (فیضری، ۱۳۷۵: ۲۰۱) پس هرچه هست حقیقتی است واحد و منظری که از آن به مسئله نگریسته شود، تعیین کننده خواهد بود. اگر از بالا به نظام هستی‌شناختی عرفانی نگریسته شود حق تعالی فاعل است و اگر از پایین بدان بنگریم انسان، قابل یا اعیان ثابتة، فاعلیت دارد. همه شئون، احوال و افعال مخلوقات بر حسب طلب آنهاست لذا سعادت و شقاوت، اقتضاء نفوس صاحب آنهاست. پس باید افعال و اعمال انسان را نیز در چهار جوب نظریه وحدت وجود ابن عربی که همان وحدت ظاهر و مظهر است، جست. مظهر از یک حیث عین ظاهر و از حیثی دیگر غیر اوست. حق تعالی که مرید و مختار است، لاجرم مظهر جامع او نیز مرید و مختار خواهد بود. یعنی اختیار انسان تجلی مختار بودن حق تعالی است. چرا که انسان بر صورت خداوند خلق شده است. «ان الله تعالی خلق آدم علی صورته» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۳۴)، (مکی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۹۷) و (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۱۰۶). کامل‌ترین مظهر حق، انسان کامل است. در نظر ابن عربی انسان کامل و حق در هم مستهلک‌اند «الانسان الکامل مستهلک فی الحق و الحق مستهلک فیهِ». (همان، ج ۴: ۴۵۱) لذا اختیارشان نیز در هم مستهلک‌اند.

نتیجه:

ابن عربی که در پی ساخت یک هستی‌شناسی عرفانی نظری بوده است، با طرح نظریات کلانی چون وحدت وجود و مراتب هستی‌شناختی وجود و مقولات وجودشناختی اسماء و صفات الهی،

اعیان ثابت و اعیان خارجه، درصدد طرح یک نظام هستی‌شناختی براساس جمع سنت تصوف ما قبل از خود و تفکر حکمی بوده‌است. مسئله ذات باری و ظهور اسماء و صفات الهی، خلق عالم، تدبیر عالم، ربوبیت و مربوبیت همه در گرو طرح نظریه اعیان ثابت است. اعیان ثابت چون دنده‌های یک زنجیر سایر مقولات وجودشناختی را به یکدیگر متصل می‌سازند. جایگاه واسطه‌ای اعیان ثابت موجب پدیداری عالم و تدبیر آن است. همچنین ابن عربی و شارحانش می‌کوشند به مباحثی نظیر علم باری پیش از ایجاد، رفع اشکال خلق از عدم، مسئله جبر و اختیار با طرح نظریه اعیان پاسخی شایسته دهند. این که پاسخ در میان متفکران از چه میزان مقبولیتی برخوردار است، خود مسئله‌ی دیگری است. اساساً مسئله این است که طرح اعیان ثابت بستری برای فهم هستی‌شناختی عالم و پاسخ‌هایی به اشکالات نظری هستی‌شناسی متعاقب آن فراهم می‌سازد.

- ۱- ابن ترکه، صائن الدین علی، (۱۳۶۰)، تمهیدالقواعد، مصحح: سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات فرهنگ و آموزش عالی .
- ۲- ابن ترکه، صائن الدین علی، (۱۳۷۸)، شرح فصوص الحکم، مصحح: محسن بیدار فر، قم ۲ جلد، نشر بیدار.
- ۳- ابن عربی، محی الدین، (۱۴۲۱)، توجهات الحروف (مجموعه رسائل ابن عربی)، ۳ جلد، بیروت، چاپ اول، ناشر دار المحججه البيضاء.
- ۴- ابن عربی، محی الدین، (۱۴۲۸)، تقسیم الخواطر، مصحح: احمد مزید المزایدی، قاهره، دارالافاق العربیه.
- ۵- ابن عربی، محی الدین، (۱۹۴۶)، فصوص الحکم، قاهره، چاپ اول، دارالاحیاء الکتب العربیه.
- ۶- ابن عربی، محی الدین، (۲۰۰۳)، کتاب المعرفه، مصحح: محمد امین ابوجوهر، دمشق دارالتکوین للطباعه و النشر .
- ۷- ابن عربی، محی الدین، بی تا، الفتوحات المکیه، چاپ اول، بیروت، بیروت، اربع مجلد، ناشر دارالصار.
- ۸- ایزوتسو، توشیهیکو، صوفیسم و تائوئیسم، (۱۳۸۷)، ترجمه: محمد جواد گوهری، چاپ اول، تهران، انتشارات روزنه.
- ۹- آشتیانی، سید جلال الدین، (۱۳۷۰)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، تهران، چاپ سوم، انتشارات امیر کبیر.
- ۱۰- آشتیانی، سید جلال الدین، (۱۳۷۶)، هستی از نظر فلسفه و عرفان، قم، چاپ سوم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
- ۱۱- جامی، عبدالرحمن، (۱۴۲۵)، شرح فصوص الحکم، مصحح: عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ۱۲- جامی، عبدالرحمن، (۱۳۵۸)، الدرہ الفاخره فی تحقیق مذهب الصوفیه (حکمت عمادیه)، مصحح: نیکو لاهیر و علی موسوی بهبهانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ۱۳- جامی، عبدالرحمن، (۱۳۷۰)، نقدالفصوص فی شرح نقش الفصوص، مصحح: سید جلال الدین آشتیانی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی
- ۱۴- جامی، عبدالرحمن، (۱۳۸۳)، اشعه المعات، مصحح: هادی رستگار مقدم گوهری، قم، بوستان کتاب.
- ۱۵- جامی، عبدالرحمن، (۲۰۰۳)، لوائح الحق و لوازم العشق، مصحح: محمد علا الدین منصور، قاهره، چاپ اول، ناشر المجلس الاعلی للثقافه.
- ۱۶- جنیدی، موالدین، (۱۴۲۳)، شرح فصول الحکم، مصحح: سید جلال الدین آشتیانی، قم، ناشر بوستان کتاب.
- ۱۷- حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۷۸)، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، تهران، چاپ اول، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.

Archive of SID

- ۱۸- خمینی، سید روح الله، (۱۴۱۰)، تعلیقات علی شرح «فصوص الحکم» و «مصباح الانس»، مصحح: حسن رحیمیان، قم، ناشر پاسدار اسلام.
- ۱۹- خوارزمی، حسین، (۱۳۷۹)، شرح فصوص الحکم، مصحح: حسن حسن زاده آملی، قم، ناشر بوستان کتاب.
- ۲۰- دهدار، محمدبن محمود فانی شیرازی، (۱۳۷۵)، رقائق الحقایق، مصحح: محمد حسین اکبری ساوی، تهران، شمسی، ناشر مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- ۲۱- سبزواری، ملا هادی، (۱۳۴۸)، شرح منظومه، مصححین: مهدی محقق و توشیهیکو ایزوتسو، تهران ۵ جلد، ناشر مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران
- ۲۲- شبستری، محمود، گلشن راز، (۱۳۸۲)، تصحیح: محمد حماسیان، کرمان، انتشارات خدمات فرهنگی کرمان.
- ۲۳- صدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، مصحح: محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۲۴- صدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱)، الاسفار الاربعه، تصحیح: مطبعه حیدری، بیروت ۹ جلد، ناشر دار التراث العربی.
- ۲۵- صدرا، محمد بن ابراهیم، بی تا، ایقاظ النائین، مصحح: محسن مؤیدی، تهران، چاپ اول، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- ۲۶- فناری، شمس الدین محمد حمزه، (۲۰۱۰)، مصباح الانس بین المعقول و المشهود، مصحح: عاصم ابراهیم کیالی، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- ۲۷- فیض کاشانی، ملا محسن، (۱۳۸۷)، الکلمات المنزونه (مجموعه رسائل فیض)، ۴ جلد، مصحح: محمد امامی کاشانی و بهراد جعفری، تهران، ناشر مدرسه عالی شهید مطهری.
- ۲۸- قیصری داود، (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، مصحح: سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲۹- قیصری داود، (۱۳۸۱)، رسائل قیصری، تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ۳۰- کاشانی، عبد الرزاق، (۱۳۷۰)، شرح فصوص الحکم، چاپ چهارم، قم، انتشارات بیدار.
- ۳۱- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷)، الکافی، مصححین علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران، ۸ جلد، ناشر دارالکتب الاسلامیه.
- ۳۲- گنابادی، سلطان محمد، (۱۴۰۸)، تفسیر بیان السعاده فی مقامات العباده، بیروت، چاپ دوم، ناشر مؤسسه العلم مطبوعات.

Archive of SID

- ۳۳- محاسبی، حارث بن اسد، (۱۴۲۱)، المسائل فی اعمال القلوب و الجوارح (المسائل)، تصحیح: خلیل عمران المنصور، بیروت، ق، ناشر دارالکتب العلمیه.
- ۳۴- مکی، ابوطالب، (۱۴۱۷)، قوت القلوب فی معامله المحبوب، مصحح باسل عیون السود، ۲ جلد . بیروت، ناشر دارالکتب العلمیه.
- ۳۵- مولانا، جلال الدین، (۱۳۷۳)، مثنوی معنوی، تصحیح توفیق سبحانی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.