

تجلی فلسفه صدرایی در تعلیقات امام خمینی(ره)

بر مقدمه قیصری

غلامرضا حسین پور^(۱)

ذات است و گاهی نیز امری زائد بر ذات، اما امام بر این باور است که اساساً تعیین به ذات حق تعالی تعلق نمیگیرد، زیرا تعیین از آثار تجلیات اسمائی است؛ اما آنچه دارای احدیت جمع تعینات است، اسم اعظم و انسان کامل است. هدف اصلی مقاله حاضر تبیین، تحلیل و گاه نقد دقیق مقاصد متن قیصری و تعلیقات امام خمینی(ره) بر آن است. امام(ره) در یک تعلیقه با استفاده از ذخایر فلسفه صدرایی به نقد قیصری پرداخته و در تعلیقه‌یی دیگر، در واقع بر مبنای بخشی از اسفار اربعه، مواضع خود را تبیین نموده است.

کلیدواژگان: جواهر، اعراض، نفس رحمانی، تعیین، فلسفه صدرایی، قیصری، امام خمینی(ره).

مقدمه

فصوص الحکم ابن عربی، مهمترین کتاب در عرفان مکتب ابن عربی و بتعبیری، انجیل این نحله عرفانی است و بزرگان این حوزه شرح و تفسیر متعددی بر آن نوشته‌اند. صدرالدین قونوی

چکیده

فصل چهارم مقدمه قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی، در باب تبیین جواهر و اعراض بر اساس طریقه عرفاست و بیشتر بدنبال تبیین نفس رحمانی است. اما در این بین، بحثی مفصل نیز در بیان نفس رحمانی عرفا به زبان فلسفی دارد. امام خمینی(ره) در تعلیقه‌یی، با استفاده از حکمت متعالیه، به نقد بیان قیصری پرداخته است. قیصری در خاتمه این فصل نکاتی را در باب معنای تعیین و انواع آن نیز بیان کرده که امام(ره) در تعلیقه‌یی دیگر، تبیینی دقیق از انواع تعیین به زبان عرفانی ارائه داده است. این معنای تعیین و انواع آن بقلم قیصری، تقریباً بطور کامل در فصل سوم از مرحله چهارم امور عامه اسفار اربعه انعکاس یافته که نشان از تأثیرپذیری بسیار فلسفه صدرایی از سنت عرفانی ابن عربی بطور عام، و مقدمه قیصری بطور خاص، دارد. از منظر قیصری، اعراض باید فصول جواهر باشند، اما از نظر صدرالمتألهین و بتبع او، امام خمینی(ره)، فصل جواهر، جواهر است نه عرض. قیصری معتقد است گاهی تعیین، عین

(۱). استادیار پژوهشکده امام خمینی(ره) و انقلاب اسلامی، تهران، ایران؛ reza_hossein_pour@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۸/۱۲ تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۱۰/۱۸ نوع مقاله: پژوهشی

DOR:20.1001.1.15600874.1401.27.4.7.3

(۶۷۳-۶۰۷)، عقیف‌الدین تلمسانی (۶۹۰-
 ۶۱۰)، مؤیدالدین جندی (ف. ۶۹۱)، عبدالرزاق
 کاشانی (ف. ۷۳۶)، شرف‌الدین قیصری
 (ف. ۷۵۱)، سیدحیدر آملی (ت. ۷۲۰)، ابن‌ترکه
 اصفهانی (۸۳۵-۷۷۰)، عبدالرحمن جامی
 (۸۹۸-۸۱۷) و عبدالغنی نابلسی (۱۱۴۳-۱۰۵۰)
 از مهمترین عارفان یا محققان عرفانند که شروع
 آنها بر فصوص‌الحکم، مطمح نظر اهل عرفان بوده
 و هست.

اما در این میان، شرح قیصری بر فصوص‌الحکم،
 با جمع شرح و تبیین معانی و الفاظ این کتاب،
 گوی سبقت را از دیگر شروح ر بوده و یادآورده فصلی
 که پیش از شرح کتاب نگاشته شده، فنیترین شرح
 نام گرفت و کتاب درسی شرق عالم اسلام شد.^۱
 قیصری در تبیین شهود اهل عرفان توانا تر از دیگر
 شارحان فصوص‌الحکم ابن عربی است. در واقع
 شرح وی گویا تر از سایر شروحی است که بر
 فصوص‌الحکم نوشته شده است (جوادی آملی،
 ۱۳۸۲/۹: ۵۹۳-۵۹۲).

قیصری در دوازده فصل، مقدمه‌یی را بر شرح
 فصوص‌الحکم خود نگاشته که امروز مشهورتر از
 خود شرح اوست. او این دوازده فصل را بعنوان
 مدخلی بر علم عرفان نوشته و مسائلی همچون
 وجود حق تعالی، اسما و صفات حق تعالی، اعیان
 ثابته، جوهر و عرض، حضرات خمس، عالم مثال،
 مراتب کشف، حقیقت محمدیه، روح اعظم،
 قیامت کبری و ولایت را تبیین نموده است.

فصل چهارم این مقدمه در باب تبیین جوهر و
 اعراض بر اساس طریقه عرفاست. قیصری در این
 فصل بدنبال ارائه تعریفی متفاوت با تعریف حکما
 از جوهر و اعراض است. جوهر و عرض اساساً

اصطلاحاتی فلسفیند که به عرفان نیز راه یافته‌اند.
 حکما جوهر را ماهیتی میدانند که اگر در خارج
 یافت شود، موضوع ندارد و عرض نیز ماهیتی است
 که اگر در خارج یافت شود، دارای موضوع است.
 آنچه در عالم واقع دیده میشود، اعراضی هستند که
 جوهر را پوشانده‌اند و بتعبیری، نمودهایی هستند
 که از بودها حکایت میکنند.

در واقع اگر جوهر در خارج موجود شود،
 موضوعی ندارد که در آن موجود شود؛ جوهر ماهیتی
 تحصیلی است - نه اعتباری - که اگر در خارج
 موجود شود، موضوعی و رای حقیقت آن، وجود
 ندارد تا در آن موجود شود. زمان نیز نحوه تحصیل
 خود جوهر است و هویتی خارجی که جوهر در آن
 واقع شود، نیست، بلکه زمان از عوارض لازمه جوهر
 جسمی است که از مرتبه تحصیل آن منتزع میشود
 (اردبیلی، ۱۳۸۵/۱: ۳۵۸). اما چون همه عوارض
 و جوهر به جنس الاجناس که جوهر است،
 باز میگردند، عرفان نیز با بهره‌گیری از این اصطلاح،
 نفس رحمانی را جوهر اولی مینامند که همه جوهر
 به جوهر بودن آن جوهر میشوند (خمینی، ۱۳۹۴/۲:
 ۱۳).

بتعبیر قیصری، اگر به حقایق اشیاء نظر کنیم،
 میبینیم که برخی از آنها متبوعند که توسط عوارضی
 پیچیده شده‌اند و برخی دیگر تابع اشیاء متبوعند که
 متبوعها (جوهر و توابع) اعراضند و وجود است که
 این جوهر و اعراض را جمع میکند، زیرا وجود
 است که بصورت متبوع و تابع یا جوهر و عرض
 تجلی مینماید (قیصری، ۱۳۹۷/۱: ۹۵).

از منظر عرفا، جوهر حقیقتی واحد و مظهر ذات
 الهی است و عرض مظهر صفات الهی، بهمین
 دلیل همانطور که صفات الهی همواره حجاب ذات

فردا مصلحت

الهی هستند، اعراض نیز همواره جوهر را میپوشانند. این حقیقت واحد جوهری در اصطلاح عرفا موسوم به نفس رحمانی است (همان: ۹۶).

در حقیقت، همه مراتبی که تجلیات حق تعالی — از حضرت احدیت تا عالم ماده — هستند، در دایره وسیع نفس رحمانی واقع میشوند (الحیدری، ۱۴۳۶: ۲/۲۵). از اینجا روشن میشود که نفس رحمانی در برخی از مراحل خود در ذات الهی و صقع ربوبی قرار دارد، و در بعضی از مراحل، خارج از آن است؛ همانطور که نفس انسانی در بعضی از مراتب خود در درون انسان و در برخی مراحل، بیرون از انسان قرار دارد.

نفس رحمانی در مرحله نخست بنحوی بسیط و مجمل ظاهر میشود، بگونه‌یی که همه چیز در آن پنهان است و از ذات الهی با تمایز نسبی در مرتبه احدیت متمایز میشود. سپس تنزل کرده و در مرحله دوم بنحو تفصیلی ظهور میکند، بگونه‌یی که کمالات آن در مرتبه واحدیت از هم متباین میشوند. این دو مرتبه در ذات الهی هستند، سپس تنزل نموده و در مرتبه سوم در عالم ارواح — عقول یا جبروت، و نفوس یا ملکوت —، و بعد از آن در عالم مثال، و پس از آن در عالم ماده، متجلی میشود. عوالم سه‌گانه ارواح، مثال و ماده، خارج از مقام ذات الهی و صقع ربوبی هستند (همان: ۲/۲۹).

بنابراین، نفس رحمانی بمعنایی ذومراتب است، آنجا که در صقع ربوبی است، فیض اقدس و آنجا که خارج از صقع ربوبی و در مرتبه خلقی است، فیض مقدس خوانده میشود. باید گفت نفس رحمانی در بیشتر موارد — بویژه در آثار امام خمینی (ره) — بیشتر ناظر به مرتبه فیض مقدس است تا فیض اقدس. بعبارت دیگر، میتوان گفت نفس رحمانی

تقریباً مساوق با فیض مقدس، مشیت مطلقه، صادر نخستین یا وجود منبسط است.

بنابراین، میتوان گفت فصل چهارم مقدمه قیصری بیشتر بدنبال تبیین نفس رحمانی است.^۲ اما در این بین، اشاره‌یی مفصل نیز به بیان نفس رحمانی اهل عرفان به زبان فلسفی دارد. امام خمینی در تعلیقه‌یی، با استفاده از فلسفه ملاصدرا یا همان حکمت متعالیه، به نقد بیان قیصری پرداخته است. قیصری در پایان این فصل، نکاتی در باب معنای تعین و انواع آن نیز بیان کرده و امام در تعلیقه‌یی دیگر، تبیینی دقیق از انواع تعین به زبان عرفانی ارائه داده است. این معنای تعین و انواع آن بقلم قیصری تقریباً بطور کامل در فصل سوم از مرحله چهارم امور عامه اسفار اربعه صدر المتألهین آمده است (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۱۴-۱۳) که نشان از تأثیرپذیری بالای حکمت متعالیه و فلسفه صدرایی از سنت عرفانی ابن عربی، بطور عام، و مقدمه قیصری، بطور خاص، دارد. ملاصدرا در جای جای اسفار اربعه استشاداتی را از مقدمه قیصری برای تبیین عرشی کلمات خود آورده است؛ از جمله در فصل بیست و دوم از منهج سوم مرحله اول امور عامه، خلاصه‌یی از فصل اول مقدمه قیصری بیان کرده و در فصل بیست و ششم از مرحله ششم امور عامه نیز بخشهایی از فصل اول و چهارم مقدمه قیصری را برای تبیین دیدگاه خود در باب وحدت شخصی وجود آورده است.

نقد تبیین قیصری از جواهر و اعراض حکما

قیصری در بخشی — یا بتعبیر خود وی، تنبیهی — که به تبیین سخن عرفا به زبان فلسفی اختصاص دارد، ضمن انحصار ممکنات در جواهر و اعراض،

جوهر را در خارج عین جوهر قلمداد کرده و امتیاز برخی از جوهر از دیگر جوهر را به اعراض لاحق بر آنها دانسته است. او معتقد است همه جوهر در طبیعت جوهری مشترکند و بعضی از جوهر از برخی دیگر با امور غیرمشترک متمایز میشوند که خارج از طبیعت جوهریند و این امور غیرمشترک، اعراضند.^۳ در واقع جوهر چون جنس انواع جوهری است، در خارج عین افراد جوهر است و بهمین دلیل امتیاز میان افراد جوهر نیز به اعراض است؛ یعنی هر جوهری توأم با اعراض متعدد است که وجه تمایز بین جوهر میشوند (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۴۱۶).

بعبارت دیگر، از منظر قیصری، ممکن یا جوهر است یا عرض. غیر جوهر همان عرض است. امتیاز یک جوهر از جوهر دیگر به جوهر بودن نیست، زیرا جوهر بودن مابه‌الاشتراک است. پس امتیاز به غیر جوهر بودن است و غیر جوهر همان عرض است. پس اعراض باید مابه‌الامتیاز میان جوهر باشند (جلوه، ۱۳۸۵: ۱/۵۴۷). اما امام خمینی تبیین قیصری از جوهر و اعراض عرفانه زبان حکما را مخالف نظر حکما دانسته و میگوید:

قوله: «تنبیه بلسان أهل النظر». لا یخفی؛ أن ما ذكره فی هذا التنبیه مخالف لما ذهب إليه أهل النظر فی باب الجواهر الجنسیة و النوعیة، و كذلك فی الأعراض العامّة و الخاصّة؛ فإنّ اختلاف الجواهر الجنسیة بالجواهر الفصلیة عند أهل النظر لا بالأعراض الكلّیة كما قال. بالجملة: كل ما ذكره مخالف للتحقیق عند أهل النظر، كما هو واضح؛ پنهان نیست که آنچه در این تنبیه گفته شده، مخالف نظر حکما در باب

جوهر جنسی و نوعی و همینطور در باب اعراض عام و خاص است؛ اختلاف جوهر جنسی نزد حکما به جوهر فصلی است نه — چنانکه گفته شد — به اعراض کلی. خلاصه، همانطور که مشخص است، هرآنچه گفته شد، مخالف تحقیق نزد حکماست (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۳۰ — ۲۹).

مابه‌الامتیاز میان جوهر؛ جوهر، نه اعراض

چنانکه گفته شد، از دیدگاه قیصری، جوهر در جوهر بودن مشترکند و چون فصلی که امتیاز جوهری از جوهر دیگر به آنها وابسته است، اگر جوهر باشند لازم می‌آید مابه‌الامتیاز عین مابه‌الاشتراک باشد و این در ماهیات ممکن نیست، پس اعراض باید فصول جوهر باشند (فاضل تونی، ۱۳۸۶: ۸۳).

صدرالمتألهین همین اشکال را از فخر رازی نقل کرده و به آن پاسخ داده است. فخرالدین رازی، در نفی این معناکه جوهر مقوم انواع ذیل خود است، میگوید: اگر جوهر برای انواع جوهر — یا بتعبیر امام خمینی جوهر نوعی — جنس باشد، امتیاز بعضی از آن انواع از بعضی دیگر به فصول خواهد بود، و آن فصول در ماهیات خود یا جوهرند یا اعراض، و فصول جوهر — یا به بیان امام خمینی جوهر فصلی — نمیتوانند اعراض باشند، چراکه قوام عرض به جوهر است، و آنچه مقوم به جوهر است، نمیتواند مقوم جوهر باشد، پس فصول جوهر یا جوهر فصلی باید جوهر باشد. در این صورت، اگر جوهر جنس آن فصول باشد، فصول در جوهر مشترکند و محتاج به فصول دیگر خواهند بود، و از اینرو تسلسل لازم می‌آید (ملاصدرا، ۱۳۹۷: ۴۳۳ — ۴۳۱).

صدرالمثلهین در چند ساحت به این اشکال فخررازی پاسخ داده و میگوید: اولاً، اگر فصل جوهر، در مرتبه ذات، جوهر نباشد، لزومی ندارد که عرض باشد، زیرا در تقسیم ممکن به جوهر و عرض، آنچه معتبر است، اصل ثابت و دائمی در وجود است که ذاتش از غیر متشخص است، در حالیکه جنس عالی و فصل بسیط چنین نیستند.

ثانیاً، اگر فصل جوهر، جوهر باشد، لزومی ندارد که فصلی نیازمند فصلی دیگر باشد، زیرا در این صورت لازم است جوهر ذاتی فصل باشد نه عرض عام. همچنین لزومی ندارد که عرض باشد، زیرا فصل جوهر، در نفس الامر، جوهر است، هر چند در مرتبه ذات خود، من حیث هی هی، جوهر نیست و از این امر لازم نمی آید که در آن مرتبه، عرض باشد، زیرا خلوص برخی از مراتب شیء از ثبوت دو امر متقابل جایز است. مثلاً زید از حیث انسانیت خود موجود نیست و ضرورتی هم ندارد که از این جهت معدوم باشد وگرنه ممتنع الوجود میبود. همچنین زید از جهت ماهیت خود متشخص نیست و لازم هم نیست که در ذات خود کلی باشد. اینکه گفته میشود فصل از عوارض جنس، یا جنس از عوارض فصل، یا وجود از عوارض ماهیات است، مراد از عروض در این مواضع و امثال آن، عروض بر حسب وجود نیست، به این معنا که عارض دارای وجودی غیر از وجود معروض باشد، بلکه این نحوه از عروض، در ظرف تحلیل میان دو معنای موجود به وجود واحد تحقق می یابد. بدین ترتیب فصل جوهر در واقع جوهر است نه عرض، اما معنای جوهر در حد آن دخالتی ندارد و لزومی هم ندارد که محتاج به فصل دیگری باشد،

زیرا با نوعی که در آن است و با انواع دیگر، در معنای جوهر بودن، مشترک است هر چند ممکن است به ذات خود از نوعی که قوامش بدان است، متمایز باشد.

ثالثاً، از منظری خاص، حقایق فصول بسیط، وجودات خاصه اند و وجود، به ذات خود، متشخص است و ماهیات بر حسب مراتب وجود در شدت و ضعف و کمال و نقص تحقق پیدا میکنند (همان: ۴۳۳-۴۳۲). بر همین اساس - همانطور که امام خمینی اشاره کرده است - نظر قیصری در اینباب که فصول جوهر اعراضند، صحیح نیست و بتعبیر امام، اختلاف جوهر جنسی به جوهر فصلی است نه به اعراض کلی. اما به اعتقاد برخی از معاصران، مراد قیصری از اینکه تمایز را در جوهر به اعراض دانسته، جوهر جسمانی است، در حالیکه تمایز جوهر مجرد مانند عقول و نفوس، به شدت و ضعف و سایر جهات متشخص در ارواح است، زیرا جهات متشخص در مادیات خارج از اصل و حقیقت جوهر است و هر امر وجودی بی که در مرتبه ذات جوهر اخذ نشود، هر چند از مراتب وجود جوهر محسوب شود، عرض است و فرق بین کمالات اول - جنس و فصل - و کمالات ثانی - اعراض - همین است. جوهر اگر از عوارض عامه حقایق باشد، باید بر حق تعالی و جمیع مقولات جوهری و عرضی صادق باشد (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۴۱۷).

اساساً معلوم نشد که عارف قیصری، فصول را جوهر میدانند یا نمیدانند، اگر فصول اعراض باشند، همان اشکالی را که خودش بر دیگران کرد، مفری از آن ندارد، اگر فصول جوهر باشند، حیوان جنسی بودن فصل تحصیل ندارد، ناچار محتاج به فصل

است. فصل آن باید امری باشد که از جواهر خارجی به شمار آید. چنین فصلی نفس ناطقه است و ادراک کلیات از آثار و خواص و لوازم این فصل خواهد بود نه عین فصل (همان: ۴۲۹).

انواع تعین

قیصری در پایان فصل چهارم مقدمه خود، عنان سخن را بسمت تعین برده و در باب آن ایده پردازی کرده است. در حقیقت، در اینجا تعین بمعنای تمیز مورد بحث و فحص گرفته شده و سخن از انواع تمیز است. تعین در اینجا - چنانکه صدرالمتهلین در فصل دوم از مرحله چهارم امور عامه اسفار، تشخیص را بر دو معنای تمیز و تشخیص بمعنای اخص اطلاق کرده - بر تشخیص اطلاق نشده است؛ برخلاف واجب الوجود متعین که تعین بر تشخیص اطلاق میشود. تمیز امری نسبی و در سنجش با دیگران است، برخلاف تشخیص که به ذات نظر دارد، زیرا تشخیص بمعنای نحوه وجود شیء و هویت آن است و بهمین دلیل اگر این شیء تنها باشد، با آنکه تمیز ندارد، دارای تشخیص یعنی تحقق است (حسن زاده آملی، ۱۳۹۳: ۴/۷۰۸). پس تعین - بمعنای تمیز - امری نسبی است اما تشخیص امری نفسی (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۶/۸۳).

بعبارت دیگر، تعین شیء غیر از تشخیص آن است، زیرا تعین، امری نسبی است نه تشخیص؛ تشخیص، نحوه وجود شیء و هویت آن است (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۱۳). چنانکه تشخیص حقیقی، از حیث مصداق، عین وجود و از حیث مفهوم، مساوق آن است، بهمین سیاق، تعین از لحاظ مصداق، عین امتیاز و تمیز و از لحاظ مفهوم، مساوق

آن است (همان: ۴۲۷، شماره ۲۱).

اما قیصری معتقد است تعین چیزی است که شیء با آن از غیر خود تمایز می یابد، بگونه بی که غیر آن شیء، در آن تعین با او شریک نیستند. گاهی تعین عین ذات است، مانند تعین واجب الوجود که با ذات خود از غیر خود تمایز پیدا میکند. یا مانند تعینات اعیان ثابتة در علم؛ تعینات اعیان ثابتة عین ذوات اعیان ثابتة اند، زیرا وجود یا اسم الهی با صفتی معین در حضرت علمی، دارای ذات و عین ثابتة است.

تعین گاهی نیز امری زائد بر ذات شیء است که برای آن شیء حاصل میشود نه برای غیر آن شیء، مانند امتیاز نویسنده از بیسواد به نویسندگی، و گاهی نیز با عدم حصول آن امر زائد برای شیء است، مانند امتیاز بیسواد از نویسنده به عدم نویسندگی. حال یا تحقق امری برای این تعین زائد بر ذات، صرف نظر از عدم تحقق غیر آن امر اعتبار میشود - مانند تحقق نویسندگی برای کسی قطع نظر از عدم تحقق مثلاً خیاطی برای او - یا تحقق آن امر با عدم تحقق غیر آن امر برای او اعتبار میشود. بنابراین، تعین زائد بر ذات، به بیان قیصری، گاهی وجودی است - مانند نویسندگی - گاهی عدمی است - مانند عدم خیاط بودن - و گاهی مرکب از وجودی و عدمی است، مانند کسی که نویسنده است و خیاط نیست. اما یک نوع همه انواع تعین را جمع میکند، مثلاً انسان به ذات خود از اسب متمایز است، و با تحقق صفتی وجودی در فردی از افراد انسان، از فردی با صفت وجودی دیگری متمایز است، مانند شخص رحیم که از شخص قهار متمایز است، و فردی با صفتی وجودی از فردی با صفتی عدمی متفاوت است،

فرد نام صدر

مانند تمایز دانا از نادان، و نویسنده غیرخیاط از خیاط غیرنویسنده با صفتی وجودی همراه با عدم صفتی دیگر متمایز است و برعکس.

اما باید توجه داشت که همه تعینات زائد بر ذات از لوازم وجودند. حتی بعضی از عدمها از برخی دیگر از عدمها متمایزند، مانند تمایز عدم شنوایی از عدم بینایی که تمایز آنها نیز به اعتبار وجود آنها در ذهن کسی است که آن عدمها را اعتبار میکند، یا به اعتبار وجود ملکات آنهاست وگرنه عدمها ذات و صفت ندارند تا از هم متمایز شوند.^۴ قیصری، در رساله اساس الوجدانية نیز در باب انواع تعین میگوید: گاهی تعین از جنس محسوسات است، و گاهی از جنس معقولات، و گاهی جزئی از زمان (قیصری، ۱۳۸۱: ۴۸). اما امام خمینی با تبیین دقیق تعینات، ذات را دارای تعین ندانسته و میگوید:

قوله: «فی التعین». اعلم: أنّ الذات من حیث هی لا تعین لها أصلاً؛ فإنّ التعین من آثار التجلیات الأسمائیة. فأوّل التعینات هو التعین بالأسماء الذاتیة فی الحضرة الأحدیة الغیبیة، و بهذا یمتاز الحضرة الأحدیة عن الحضرات الأخر. ثمّ بهذا التعین صارت مبدئاً للتجلی الأسمائی، فوقّع التجلیات الأسمائیة فی الحضرة العلمیة؛ فتعین کلّ اسم بمقامه الخاصّ به. و التعین قد یكون وجودیاً كالتعین بالأسماء الجمالیة، و قد یكون عدمیاً كالتعین بالأسماء الجلالیة، و قد یكون مرکباً، بل كلّ التعینات لها شائبة التركيب؛ فإنّ تحت كلّ جمال جلال و بالعکس. و أيضاً قد یكون التعین فردیاً كالتعین بالأسماء البسیطة، و قد یكون جمعیاً، و الجمعی قد

یكون محیطاً و قد لا یكون. و ما یكون له أحدیة جمع التعینات هو الاسم الأعظم و الإنسان الكامل؛ ذات، من حیث هی، ابدأً دارای تعین نیست، زیرا تعین از آثار تجلیات اسمائی است. پس اولین تعین از تعینات، تعین به اسماء ذاتی در حضرت احدی غیبی است و با این تعین، حضرت احدیت از دیگر حضرات تمایز می یابد. سپس حضرت احدیت، با این تعین، مبدأ تجلی اسمائی میشود و بهمین دلیل تجلیات اسمائی در حضرت علمی واقع میشوند؛ پس هر اسمی با مقام خاص خود با همان اسم تعین می یابد و تعین گاهی، مانند تعین به اسماء جمالی، وجودی و گاهی مانند تعین به اسماء جلالی، عدمی است و گاهی مرکب است، بلکه همه تعینات دارای شائبة ترکیبند، زیرا در هر جمالی، جلال است و برعکس. همچنین گاهی تعین، مانند تعین به اسماء بسیط، فردی است و گاهی جمعی و جمعی گاهی محیطی است و گاهی محیطی نیست. آنچه دارای احدیت جمع تعینات است، اسم اعظم و انسان کامل است (خمینی، ۱۴۱۰: ۳۱-۳۰).

۱. مقام بیتعینی

تعین ولو بسیار ناچیز، دارای کثرت است. اساساً در تعین، کثرت نهفته است و هر چه تعین بیشتر باشد، کثرت بیشتر است و هر چه تعین کمتر باشد، وحدت بیشتر است تا به وحدت محض میرسد که هیچگونه تعینی ندارد؛ یعنی مقام ذات حق تعالی،

من حیث هی هی.

امام بر این باور است که اساساً تعیین به ذات حق تعالی، من حیث هی هی، تعلق نمی‌یابد، زیرا تعیین از آثار تجلیات اسمائی است. ولی در تبیین کلام برخی از حکما، از جمله خواجه نصیرالدین طوسی که معتقد بود: «اگر واجب‌الوجود، تعیین نداشته باشد، نمیتواند علت غیر خود باشد، زیرا شیء نامتعیین در خارج وجود نمی‌یابد و آنچه در خارج وجود نمی‌یابد، نمیتواند موجد غیر خود باشد» (طوسی، ۱۳۸۴: ۳/ ۵۵)، باید گفت واجب‌الوجود از اسماء ذاتی است و بهمین دلیل به تعیین اسماء ذاتی در حضرت احدیت اشاره میکند که تعیین اول محسوب میشود، نه مقام ذات، و از اینرو تعبیر واجب‌الوجود متعین دلالتی به تعیین ذات ندارد.

مقام ذات، یا بتعبیر عرفا، غیب هویت یا هویت غیبی یا حضرت اطلاق ذاتی که لابشرط مقسمی است، قابل شناخت و ادراک و اشاره اسمی نیست و هیچ تعینی ندارد (الحیدری، ۱۴۳۶: ۱۳/۲). به بیان ابن‌ترکه اصفهانی، در حضرت اطلاق ذاتی که عرفا از آن به غیب هویت و مقام بیتعینی یاد میکنند، مجالی برای هیچ اعتباری نیست، بلکه وجود صرف است و بر همین اساس، به اعتبار اطلاق ذاتیش، ترکیب و کثرتی ندارد بلکه بدون اسم و رسم است (اصفهانی، ۱۳۸۷: ۲۶۶). در واقع حق تعالی از حیث حقیقت خود - یعنی از حیث هویت غیبی اطلاق بیتعین خود - نسبتی با غیر خود ندارد، زیرا هر نسبتی اقتضای تعینی میکند و مفروض در او - از جهت هویت غیبی اطلاق او - عدم هرگونه تعینی است (فناری، ۱۳۸۸: ۲۵۲). در حقیقت، تعیین از منظر عرفا، عبارتست از

ذات به اعتبار صفتی از صفات؛ یعنی همان اسم حقیقی از منظر اهل عرفان نه اسم لفظی. بهمین دلیل اگر ذات را به اعتبار صفتی از صفات لحاظ کنیم، تعینی از تعینات حقیقی را لحاظ کرده‌ایم. پس معنای حضرت اطلاق ذاتی یا ذات من حیث هی هی، ملاحظه ذات بدون اعتبار هرگونه صفتی، اسمی یا نعتی است و در نتیجه، تعینی در ذات وجود ندارد، زیرا تعیین عبارت از ذات با اعتبار صفتی از صفات است و حیثیتی که صفت ندارد، تعینی هم ندارد (الحیدری، ۱۴۳۶: ۱۸/۲ - ۱۶).

۲. تعیین اول

وقتی هویت مطلق غیبی برای ذات خود تجلی کند و ظهور یابد، با این تجلی، علم از ذات به ذات بنحو اجمال تحقق می‌یابد و از اینرو اولین توجه از ذات غیبی نمیتواند جز به ذات خود باشد، زیرا غیری در آنجا وجود ندارد؛ ذات الهی به ذات خود توجه میکند و از این توجه علم به ذات محقق میگردد که همه کمالات بنحو اجمال در آن مندک و مندمجند. این تجلی از ذات به ذات است، یا علم ذات به ذات بنحو اجمالی است و بهمین دلیل از این تجلی به تعیین اول یا تجلی اول یا حقیقت محمدیه تعبیر میشود.

بنابراین، اگر ذات به ذات خود تجلی و ظهور کند، با این تجلی، علم از ذات به ذات تحقق پیدا میکند و این علم از ذات به ذات، تعیین اولین مراتب و مقامات است و بنابراین میتوان گفت تعیین اول، علم ذات به ذات از حیث احدیت جمعی است؛ یعنی علم حق تعالی در مقام ذات به ذات از حیث احدیت جامع همه کمالات بنحو نامتناهی است. پس تعیین اول، اولین تعینات حق تعالی بعد از مقام

فرمانبرد

ذات است و تفاوتی میان مقام ذات و تعین اول نیست مگر در وصف احدیت و بهمین سبب، از تعین اول به نزدیکترین تعینات به حق تعالی تأویل میشود.

اما مراد از احدیت، وحدت حقه حقیقه است؛ یعنی وحدتی است بدون لحاظ کثرت مندرج در آن بگونه‌یی که وحدت حقیقی شامل کثرات است اما در این وحدت، کثرات و نسبتها و اعتبارات لحاظ نمیشوند و وحدت بماهی وحدت منظور میگردد. از آنجا که تعین اول عبارت از علم ذات به ذات بنحو حقیقت وحدت جمعی است، باید مطلق کثرت و تمایز و غیریت را در این مقام نفی کرد. از اینجا میتوان دریافت که حکم غالب در این تعین، حکم اسم احدیت است؛ برخلاف مقام ذات که در آن اساساً هیچ اسمی غالب نیست (همان: ۴۴-۴۲).

به بیان قونوی، اولین مرتبه معلوم، مرتبه جمع و وجود است که گاهی برخی از محققان از آن به حقیقه الحقایق و حضرت احدیت جمع و مقام جمع و مانند آن تعبیر میکنند (قونوی، ۱۳۸۸: ۳۵). اما عرفاً تأکید دارند که هیچکس توان و استعداد آگاهی و علم به تعین اول یا حضرت احدیت را ندارد مگر حضرت خاتم الانبیاء (ص) و وارثان علم او، حتی سایر انبیا نیز این توان و استعداد را ندارند.

در نتیجه، وقتی ذات غیب‌الغیوبی به ذات خود تجلی میکند، علم ذات به ذات حاصل میشود و این علم اقتضا میکند که آن ذات نامتعین تعینی داشته باشد و بهمین دلیل تعین اول، علم ذات به ذات و برای ذات در ذات است و این علم، اجمالی است - نه تفصیلی - و بر همین اساس حاوی همه کمالات نامتناهی است، بدون اینکه این

کمالات بنحوی تفصیلی متمایز از یکدیگر باشند. پس علم به ذات اولین تعین را محقق میکند (الحیدری، ۱۴۳۶: ۲/۴۵).

بنابراین از منظر امام خمینی، اولین تعین از تعینات الهی، تعین به اسماء ذاتی در مقام احدیت است که مقام اندماج و استهلاک اسماء و صفات است و در آن اسم یا صفتی از اسم یا صفتی دیگر متباین نیستند. بهمین دلیل با این تعین، حضرت احدیت از دیگر حضرات الهی همچون حضرت واحدیت، حضرت ارواح، حضرت مثال، حضرت شهادت و حضرت کون جامع، ممتاز میگردد. در واقع، با تعین اسماء ذاتی در حضرت احدیت، فیض اقدس که اولین تجلی حق تعالی است در حضرت واحدیت تجلی کرده و باعث ظهور اسماء و صفات حق تعالی بنحو تفصیلی میشود؛ یعنی ابتدا اسم اعظم الله و سپس بواسطه اسم الله سایر اسماء در حضرت واحدیت ظهور میکنند.

۳. تعین ثانی

مقام ذات غیب‌الغیوبی تنزل دیگری نیز دارد؛ او اسماء و کمالات خود را بنحو تفصیلی و متمایز تعقل میکند و بهمین دلیل بار دیگر تنزل می‌یابد و ذات خود را با آنچه در آن کمالات بنحو تفصیلی است، تعقل میکند. پس کمالات از هم تمایز علمی - نسبی پیدا میکنند نه تمایز حقیقی. از این تجلی از ذات و تعقل ذات برای ذات بنحو علم تفصیلی، تعبیر به تعین ثانی میشود که جدا از تعین اول است، که علم در آن بنحو اجمالی و بسیط بود. در مقام تعین ثانی، اسماء و صفات بصورت متمایز از هم و بنحو تفصیلی ظهور می‌یابند. تعین ثانی مانند تعین اول، نسبتی علمی است

اما اندماجی و اجمالی نیست، بلکه تفصیلی است و از نحوه علمی به نحوه وجودی تحول نمی یابد و از اینرو تعیین خلقی نیست. پس همه آنچه در مرتبه تعیین ثانی موجود است و از آن به مرتبه الوهیت تعبیر میشود، موجود بنحو معانی علمی است؛ مانند ذهن انسان که همه آنچه در آن موجود است، چیزهایی هستند که انسان آنها را بنحو علمی و معنایی میداند. اما تمایز در تعیین ثانی تمایز نسبی است نه حقیقی، زیرا وجودی مستقل از حق تعالی ندارد، پس باید توجه داشت که تعیین ثانی مانند تعیین اول، خارج از ذات الهی و صقع ربوبی نیست (همان: ۶۴-۶۱).

بتعبیر امام خمینی (ره)، حضرت احدیت با تعیین اول، مبدأ تجلی اسمائی است و تجلیات اسمائی در تعیین ثانی یا حضرت علمی یا حضرت اسماء و صفات واقع میشوند؛ یعنی هر اسمی با مقام خاص خود با همان اسم تعیین می یابد. تعیین نیز گاهی مانند تعیین به اسماء جمالی، وجودی و گاهی مانند تعیین به اسماء جلالی، عدمی است و گاهی مرکب از اسماء جمالی و جلالی نیز هست، بلکه همه تعینات بنحوی مرکبند، زیرا در هر جمالی، جلال است و برعکس.

بعبارت دیگر، صفات متقابل بدلیل اجتماعشان در عین وجود، بنحو بساطت و تنزه از کثرت، همه در هم داخل هستند و بهمین علت در هر صفت جمالی، جلال هست و در هر جلالی، جمال، منتهی برخی از صفات، در ظاهر، جمالند و در باطن، جلال، و برخی از صفات، برعکس (خمینی، ۱۳۸۶: ۲۳). بنابراین ظهور عالم و نورانیت آن از جمال و مقهور شدنش در تابش نور حق تعالی و سلطه کبریایی او، از جلال است و

ظهور جلال به جمال و اختفای جمال به جلال میباشد (همان: ۲۷).

۴. احدیت جمع تعینات

اسم اعظم الله رب اسماء است، و برزخیت کبری دارد؛ نه جمال بر جلالش غلبه دارد و نه جلال بر جمالش؛ نه ظاهر بر باطنش حاکم است و نه باطن بر ظاهرش؛ چرا که در عین بطون، ظاهر است و در عین ظهور، باطن (همو، ۱۳۸۱: ۲۰) و از اینرو عین ثابت انسان کامل نیز خلیفه اعظم الله در ظهور به مرتبه جامعیت است (همان: ۳۵). در واقع انسان کامل مظهر اسم اعظم الله است و این اسم مستجمع جمیع صفات کمالی است و بهمین دلیل مظهر آن، یعنی انسان کامل نیز مستجمع جمیع صفات کمالی است.

بدین ترتیب امام خمینی (ره) معتقد است تعیین گاهی مانند تعیین به اسماء بسیط، فردی و گاهی نیز مانند تعیین به اسماء کلی، جمعی است و تعیین جمعی نیز گاهی مانند تعیین به اسماء محیطی است و گاهی نیز مانند تعیین به اسماء محاطی؛ اما آنچه دارای احدیت جمع تعینات است، اسم اعظم و انسان کامل است.

بیان دیگر، اسماء الهی دارای مراتبی هستند؛ بعضی از آنها امام و محیط بر برخی دیگرند تا مقام امام ائمه اسمائی که دارای احاطه تام بر دیگر اسماء است، و نیز هر اسمی از آن اسماء دارای مظهري خاص است که با آن اسم ظاهر میشود، بهمین دلیل اقتضای اسم جامع الله اینست که مظهري خاص داشته باشد و مظهر او نیز عین ثابت انسان کامل و کون جامع است که با عین ثابت خود مظهر اسم الله است (الحیدری، ۱۴۳۶: ۲/۱۰۷).

در حقیقت انسان گاه فیض اقدس و گاه فیض مقدس و گاه نیز جامع بین دو فیض میشود و خداوند در افق فیض خود با انسان سخن میگوید (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۹/۴۵۸). مقام «او ادنی» منتهای سیر انسانی و مخصوص حضرت ختمی مرتبت (ص) و اهل بیت او علیهم السلام است و سرّ و حصه وجودی نبی اکرم (ص)، شهود و معنای هر چیزی است، زیرا قلب احدی جمعی محمدی (ص)، مظهر و صورت عین برزخیت کبری است (فناری، ۱۳۸۸: ۷۴).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

۱. فصل چهارم مقدمه قیصری در باب تبیین جواهر و اعراض بر اساس طریقه عرفاست. قیصری در این فصل بدنبال ارائه تعریفی متفاوت با تعریف حکما از جواهر و اعراض است. جواهر و عرض اساساً اصطلاحاتی فلسفیند که به عرفان نیز راه یافته‌اند. جواهر از منظر عرفا، حقیقتی واحد و مظهر ذات الهی است و عرض مظهر صفات الهی، بنابراین همانطور که صفات الهی همواره حجاب ذات الهی هستند، اعراض نیز همواره جواهر را میپوشانند. بر همین اساس این حقیقت واحد جوهری در اصطلاح عرفا موسوم به نفس رحمانی است.

۲. فصل چهارم مقدمه قیصری بیشتر بدنبال تبیین نفس رحمانی است اما در این میان، اشاره‌ی مفصل نیز به بیان نفس رحمانی عرفا به زبان فلسفی دارد که امام در تعلیقه‌ی، با استفاده از فلسفه ملاصدرا، به نقد بیان قیصری پرداخته است.

۳. قیصری در پایان فصل چهارم مقدمه خود، نکاتی در باب معنای تعین و انواع آن بیان نموده و

امام در تعلیقه‌ی دیگر، تبیینی دقیق از انواع تعین به زبان عرفانی ارائه داده است. این معنای تعین و انواع آن بقلم قیصری تقریباً بطور کامل در فصل سوم از مرحله چهارم امور عامه اسفار صدرالمتألهین انعکاس یافته که بیانگر تأثیرپذیری بالای حکمت متعالیه و فلسفه صدرایی از سنت عرفانی ابن عربی، بطور عام، و مقدمه قیصری، بطور خاص، است.

۴. از دیدگاه قیصری، جواهر در جوهریت مشترکند و چون فصولی که امتیاز جوهری از جوهر دیگر به آنها وابسته است، اگر جواهر باشند لازم می‌آید که مابه‌الامتیاز عین مابه‌الاشتراک باشد و این در ماهیات ممکن نیست، پس اعراض باید فصول جواهر باشند. اما از نظر صدرالمتألهین و پیروی از او، امام خمینی (ره)، فصل جوهر در واقع جوهر است نه عرض. اما معنای جوهر در حد آن دخالتی ندارد، و لزومی هم ندارد که محتاج به فصل دیگری باشد.

۵. قیصری معتقد است گاهی تعین عین ذات است و گاهی نیز امری زائد بر ذات. اما امام بر این باور است که اساساً تعین به ذات حق تعالی، من حیث هی هی، تعلق نمی‌یابد، زیرا تعین از آثار تجلیات اسمائی است.

۶. حضرت احدیت یا تعین اول، مبدأ تجلی اسمائی است و تجلیات اسمائی در تعین ثانی یا حضرت علمی یا حضرت اسماء و صفات واقع میشوند؛ یعنی هر اسمی با مقام خاص خود با همان اسم تعین می‌یابد. تعین نیز گاهی مانند تعین به اسماء جمالی، وجودی و گاهی مانند تعین به اسماء جلالی، عدمی است، و گاهی مرکب از اسماء جمالی و جلالی، بلکه همه تعینات بنحوی

مرکبند، زیرادر هر جمالی، جلال است و برعکس.
 ۷. گاهی تعین مانند تعین به اسماء بسیط، فردی و گاهی نیز مانند تعین به اسماء کلی، جمعی است. تعین جمعی نیز گاهی مانند تعین به اسماء محیطی است و گاهی تعین به اسماء محاطی. اما آنچه دارای احدیت جمع تعینات است، اسم اعظم و انسان کامل است که مظهر اسم اعظم الله است.

پی نوشتها

۱. ظاهراً شرح فصوص الحکم کاشانی، بعنوان کتاب درسی، بیشتر در غرب عالم اسلام - عمدتاً شمال قاره آفریقا - از شهرت بالایی برخوردار است.

۲. فصل بیست و نهم از مرحله ششم امور عامه اسفار اربعه نیز در باب نفس رحمانی است.

۳. «تنبيه بلسان اهل النظر؛ اعلم، ان الممكنات منحصرة في الجواهر والاعراض» (قیصری، ۱۳۹۷/۱: ۹۹-۹۸).

۴. «خاتمة فی التعین؛ اعلم، ان التعین ما به امتیاز الشیء عن غیره بحيث لا یشارکه فیہ غیره» (همان: ۱۰۷/۱-۱۰۶).

منابع

آشتیانی، سیدجلال الدین (۱۳۸۰) شرح مقدمه قیصری، قم: بوستان کتاب.

اردبیلی، سیدعبدالعزیز (۱۳۸۵) تقریرات فلسفه امام خمینی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

اصفهان‌ی، صائت الدین ابن ترکه (۱۳۸۷) تمهید القواعد، تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب. جلوه، ابوالحسن (۱۳۸۵) مجموعه آثار حکیم جلوه، مقدمه و تصحیح حسن رضازاده، تهران: حکمت.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲) ریح مختوم، مجلد ۶ و ۹، تنظیم و تدوین حمید پارسانیا، قم: اسراء.

حسن زاده آملی، حسن (۱۳۹۳) شرح فارسی الأسفار الاربعة، قم: بوستان کتاب.

الحیدری، السیدکمال (۱۴۳۶ق) شرح تمهید القواعد فی علم العرفان النظری، تقریراً لابحاث المرجع الدینی السید کمال الحیدری بقلم محمد الربیعی، قم: مؤسسه الامام الجواد (ع) للفکر و الثقافة.

خمینی، روح الله (۱۳۸۱) مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية، مقدمه سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

----- (۱۳۸۶) شرح دعاء السحر، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

----- (۱۴۱۰ق) تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، قم: مؤسسه پاسدار اسلام.

خمینی، سیدحسن (۱۳۹۴) تحریر توحید، تحقیق و نگارش سید محمود صادقی، تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج.

طوسی، نصیرالدین محمد (۱۳۸۴) شرح الاشارات و التنبیها، به انضمام محاکمات قطب الدین الرازی، تحقیق کریم فیضی، قم: مؤسسه مطبوعات دینی.

فاضل تونی، محمدحسین (۱۳۸۶) مجموعه رسائل عرفانی و فلسفی، قم: مؤسسه مطبوعات دینی.

فناری، شمس الدین محمد (۱۳۸۸) مصباح الانس، تحقیق محمد خواجوی، تهران: مولی.

قونوی، صدرالدین محمد (۱۳۸۸) مفتاح الغیب، تحقیق محمد خواجوی، تهران: مولی.

قیصری، شرف الدین داوود (۱۳۸۱) «اساس الوجدانية»، در رسائل قیصری، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

----- (۱۳۹۷) شرح فصوص الحکم، تصحیح حسن حسن زاده آملی، قم: بوستان کتاب.

ملاصدرا (۱۳۸۰) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الاربعة، ج ۲، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۹۷) الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، ج ۴، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

فردا صدرا