

تجلی ذوق عرفانی امام خمینی (ره) در مباحث اسما و اعیان ثابتة

غلامرضا حسین پور^۱

چکیده

هدف: هدف از نگارش این مقاله، بررسی، تحلیل و نقد تعلیقات امام خمینی (ره) بر مبنای ذوق عرفانی، بر فصول اسما و اعیان ثابتة مقدمه قیصری بود. **روش:** روش این پژوهش، توصیفی-تحلیلی و بر اساس داده‌های کتابخانه‌ای بود. **یافته‌ها:** همان‌طور که کثرت معانی معقول در نگاه فلسفی صدرالدین شیرازی، بر حسب تعقل ذات الهی در عقل حاصل می‌شود؛ همین کثرت در ذوق عرفانی امام، بر حسب شهود صاحبان مشاهده و اصحاب معرفت حاصل می‌شود. معیار ابن عربی در تمایز اسما از هم نیز به مذاق عرفانی امام خوش نمی‌آید. معیار امام بر حسب تجلیاتی است که به قلب سالک می‌شود. امام معتقد است تجلی در عوالم غیب و شهادت، بر حسب اسما و در حجاب آنهاست و از این نظر، ذات مقدس در جلوه اسما و صفات، تجلیاتی در حضرت علمی دارد که اهل معرفت، تعینات این تجلیات را اعیان ثابتة می‌گویند. از منظر امام، عالم اعیان ثابتة مانع ذاتی بودن ظهور نیست؛ بنابر این، حقایق این اعیان ثابتة هم مانع ظهور ذاتی و تجلی اسمایی و صفاتی نیستند؛ لذا حق تعالی بدون هیچ پرده‌ای، برای مخلوقاتش ظاهر و آشکار است. از منظر ذوق عرفانی امام، جعل هم متعلق به وجود نیست؛ زیرا حق تعالی وجود است و لذا جعل متعلق به ماهیت است. **نتیجه‌گیری:** تعلیقات امام خمینی بر فصول اسما و اعیان ثابتة مقدمه قیصری، نشان می‌دهد که امام به وجود معانی متعدد در تعریف ذوق عرفانی معتقد بود؛ یعنی ذوق عرفانی را در معانی و کاربردهای مختلفی به کار می‌برد.

واژگان کلیدی: قیصری، امام خمینی (ره)، ذوق عرفانی، اسما، اعیان ثابتة، تجلی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۲۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۷/۱۵

۱. دکترای عرفان اسلامی، استادیار گروه عرفان اسلامی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی. تهران، ایران. نمابر:

۰۲۱۵۵۲۳۵۶۶۱ / تلفن همراه: ۰۹۳۹۸۷۷۸۰۳۰ / Reza_hossein_pour@yahoo.com

الف) مقدمه

شرح شرف‌الدین قیصری، در بین شروح فصوص‌الحکم، با جمع شرح و تبیین معانی و الفاظ این کتاب، گوی سبقت را از دیگر شروح ربود و با دوازده فصلی که پیش از شرح کتاب نگاشته شد، فنی‌ترین شرح لقب گرفت و کتاب درسی در شرق عالم اسلام شد. اما اثر عمده قیصری غیر از شرح فصوص‌الحکم ابن عربی، مقدمه جالبی است بر آن به نام «مطلع خصوص‌الکلم فی معانی فصوص‌الحکم» که در تقریر تعلیم مکتب ابن عربی، رساله‌ای مستقل محسوب می‌شود و بیش از اصل شرح که ذی‌المقدمه است، طرز تلقی شخصی او را از مسائل عرفانی و حکمی نشان می‌دهد. او در این مقدمه با لطف بیان و ایجازی عاری از ابهام، مطالبی را مطرح می‌کند که توجه بدان برای فهم مکتب ابن عربی اهمیت خاصی دارد. (رک: زرین کوب، ۱۳۸۹: ۱۳۳)

قیصری در دوازده فصل، مقدمه‌ای را بر شرح فصوص‌الحکم خود تدارک دید که امروز مشهورتر از اصل کتاب است. او این دوازده فصل را به عنوان مدخلی بر علم عرفان نگاشت و خود معتقد است چون علم به اسرار کتاب فصوص‌الحکم متوقف بر شناختن قواعد و اصولی است که عرفا بر آن اتفاق دارند، فصولی را به عنوان مقدمه نگاشته و در آن فصول، اصولی را بیان کرده که مبتنی بر قاعده توحید است؛ به گونه‌ای که از این فصول مقدماتی، بیشتر قواعد علم عرفان دانسته می‌شود و لذا این مقدمه را بر دوازده فصل به شرح ذیل بنیان نهاد: فصل اول در وجود، که حق تعالی است؛ فصل دوم در اسما و صفات حق تعالی؛ فصل سوم در اعیان ثابت؛ فصل چهارم در جوهر و عرض؛ فصل پنجم در عوالم کلی و حضرات خمس؛ فصل ششم در عالم مثال؛ فصل هفتم در مراتب کشف؛ فصل هشتم در اینکه عالم، صورت حقیقی انسان است؛ فصل نهم در خلافت حقیقت محمدیه؛ فصل دهم در بیان روح اعظم و مراتب و اسمائش در عالم انسانی؛ فصل یازدهم در بازگشت روح و مظاهر علوی و سفلی آن به حق تعالی و فصل دوازدهم در نبوت، رسالت و ولایت. (قیصری، ۱۳۹۷، ج ۱: ۱۶ و ۱۸)

اما امام خمینی نیز تعلیقاتی بر فصول دوم و سوم مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم ابن عربی که در باب اسما و صفات و اعیان ثابت - یعنی حضرت واحدیت - است، نگاشته که برای فهم مقدمه قیصری از منظر ذوق عرفانی بسیار مهم است؛ چرا که امام اساساً فصوص‌الحکم را کتابی ذوقی می‌داند. (رک: امام خمینی، ۱۴۱۰: ۵۱)

اساساً اهل عرفان معتقدند مراد از ذوق عرفانی آن چیزی است که عالم، آن را از طریق وجدان و کشف می‌یابد، نه از طریق برهان و کسب و نه از طریق ایمان و تقلید. برهان و

تجلی ذوق عرفانی امام خمینی (ره) در مباحث اسما و اعیان ثابتہ ۲۳

کسب از یک طرف و ایمان و تقلید از طرف دیگر، هر چند بر حسب مرتبه خود معتبرند، اما به مرتبه علوم کشفی نمی‌رسند؛ زیرا شنیدن کی بود مانند دیدن (قیصری، ۱۳۹۷، ج ۲: ۷۱۷). اهل ذوق به طریق تلقی، چیزهایی را می‌یابند که شک و تردید در آنها راه ندارد (فناری، ۱۳۸۸: ۳۴). اهل عرفان، ذوق را به قطره بارانی تشبیه می‌کنند که در ضمن برق معنوی، از حضرت عمائی نازل می‌شود و سوز و التهاب عطش طالبانش را تسکین می‌دهد. (همان: ۶۷)

بدین سان، ذوق عرفانی از منظر امام، موضوع این مقاله است و شاید بتوان از خلال مطالب این فصل به معنای ذوق عرفانی از نگاه امام دست یافت؛ چرا که امام، ذوق عرفانی را در معانی و کاربردهای مختلفی به کار می‌برد.

ب) پیشینه و روش پژوهش

اما در باب تحلیل و تبیین تعلیقات امام خمینی بر شرح فصوص الحکم قیصری، برخی از معاصران طلایه‌دارند؛ از جمله هادی و کیلی در مقاله «معرفی و شرح نقدهای عرفانی امام خمینی بر متن و شرح فصوص الحکم»، که نخست به معرفی ۲۸ تعلیقه از تعلیقات انتقادی امام پرداخته و سپس به شرح و توضیح نخستین تعلیقه از میان این تعلیقات انتقادی همت می‌گمارد. در واقع؛ این مقاله فقط شرح و بسط اولین تعلیقه امام خمینی بر شرح فصوص الحکم قیصری است که در باب وجودشناسی و در حقیقت، اصطلاح‌شناسی عرفانی است و با وجود وعده نگارنده، دیگر ادامه پیدا نمی‌کند و متعرض شرح دیگر تعلیقات امام بر شرح فصوص نمی‌شود.

«شرح تعلیقه آیت‌الله‌العظمی امام خمینی بر فصوص الحکم ابن عربی» تألیف عبدالرضا مظاهری از دیگر آثاری است که به تعلیقات امام خمینی بر شرح فصوص الحکم قیصری می‌پردازد. نویسنده در این کتاب، ابتدا به شرح سخنان قیصری در شرح فصوص الحکم او اشاره کرده، سپس تعلیقات امام را بر مواضع قیصری می‌آورد. این کتاب تقریباً متعرض همه تعلیقات امام بر شرح فصوص می‌شود؛ اما با وجود ادعای نویسنده، تنها به ترجمه تعلیقات امام اکتفا می‌کند.

آنچه در این مقاله مطمح نظر است، بررسی، تحلیل و نقد آن قسم تعلیقاتی است که امام بر مبنای ذوق عرفانی بر فصول دوم و سوم از مقدمه قیصری نگاشته است؛ یعنی مباحثی همچون: تبیین کثرت صفات الهی، معیار تمایز اسمای ذات و صفات و افعال، اعیان ثابتہ و حقیقت جعل ملاحظه و بررسی می‌شوند تا معانی متعدد کاربرد ذوق عرفانی از منظر امام، ایضاً و تبیین شود.

بدیهی است که روش پژوهش در این مقاله، توصیفی-تحلیلی است و بر مبنای مطالعات کتابخانه‌ای انجام می‌شود.

ج) تبیین کثرت صفات الهی

بحث شرف‌الدین قیصری در فصل دوم از مقدمه او بر فصوص‌الحکم، در باب اسما و صفات الهی است؛ لذا از اقسام اسما و صفات ایجابی و سلبی و جلالی و جمالی سخن می‌گوید و اسم الهی را اساساً همان ذات با صفتی معین می‌داند و نتیجه می‌گیرد که اسم، عین مسماست. اما تصریح می‌کند که اسم برای صفت است؛ زیرا ذات میان همه اسما، مشترک است و وقوع کثرت در اسمای حق تعالی به دلیل کثرت صفات اوست و این کثرت به اعتبار مراتب غیبی ذات است و صفات، معانی معقول^۱ در غیب وجود حق تعالی می‌باشند؛ یعنی شئون و تجلیات حق تعالی با این صفات تعین می‌یابد و این صفات و معانی، موجودات عینی هم نیستند، بلکه در علم حق تعالی موجودند و در عالم واقع، معدوم (قیصری، ۱۳۹۷، ج ۱: ۶۶-۶۵). برای مثال، علم و قدرت و حیات، از اموری کلی‌اند که جدا از اعیان موجود (مثل انسان) ما به ازایی در عالم واقع ندارند. پس این صفات، با وجود اعیان موجود، موجودند نه با وجود خودشان؛ لذا در موجود خارجی، مؤثرند و محکوم به عالم بودن و حی بودن و... هستند. (رک: قیصری، ۱۳۸۳، تعلیقه غلامعلی شیرازی: ۵۲)

از سوی دیگر، وقوع کثرت در صفات، به علم ذاتی حق تعالی بازمی‌گردد؛ زیرا علم حق به ذات، موجب علم به کمالات ذاتی او در مرتبه احدیت اوست و محبت الهی نیز اقتضای ظهور ذات او را با هر یک از این صفات، به صورت انفرادی، در حضرت علمی و سپس عینی می‌کند که بدین ترتیب، کثرت در صفات حاصل می‌شود (قیصری، ۱۳۹۷، ج ۱: ۶۶). امام نیز تفاوت جهات مختلف وقوع کثرت در صفات را- که از جهتی به معانی معقول در غیب وجود حق و از جهتی به علم ذاتی حق و محبت الهی بازمی‌گردد- مورد مذاقّه قرار داده و می‌گوید: «تفاوت میان کثرت معقول و کثرتی که از علم ذاتی و محبت الهی ناشی می‌شود، این است که کثرت معقول، بر حسب شهود صاحبان مشاهده و اصحاب معرفت حاصل

۱. معانی معقول یعنی اسمای مندمج در حق تعالی به سبب بساطت او که «بسیط‌الحقیقه کل الاشياء» (قیصری، ۱۳۹۷، ج ۱، تعلیقه حسن زاده آملی: ۶۵)

تجلی ذوق عرفانی امام خمینی(ره) در مباحث اسما و اعیان ثابتہ ۲۵

می‌شود و کثرت ناشی از علم ذاتی و محبت الهی، بر حسب تجلیات ذات حق برای ذات خودش در حضرت واحدیت علمی حاصل می‌شود». (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۲۱-۲۰)

۱. حصول کثرت معقول بر اساس کشف و شهود

اساساً تفاوت میان اسم و صفت در ذهن، مانند تفاوت میان مرگب و بسیط است؛ چون در مفهوم اسم، ذات معتبر است، نه در مفهوم صفت (شیرازی، ۱۴۲۹، ج ۴: ۴۲). اما اینکه وقوع کثرت در اسما به دلیل کثرت صفات است و صفات نیز معانی معقول در غیب وجود حق تعالی هستند، به تعبیر صدرالدین شیرازی، به این معناست که اگر ذات الهی به جهتی در عقل یافت شود یا ممکن باشد که ذهن آن را ملاحظه کند، این معانی از او انتزاع می‌شود، پس او در نفس الامر مصداق این معانی است، بدون اینکه نیاز به تحقق صفت در ذات او باشد. (همان: ۴۳) لذا همان‌طور که کثرت معانی معقول در نگاه فلسفی صدرالدین شیرازی، بر حسب تعقل ذات الهی در عقل حاصل می‌شود؛ همین کثرت در نگاه عرفانی امام، بر حسب شهود صاحبان مشاهده و اصحاب معرفت حاصل می‌شود؛ چنان‌که به باور امام، با تجلی اسمایی و صفاتی، انسانهای کامل، اسما و صفات را تا آخرین مراتب وجود شهود می‌کنند و عین ثابتۀ هر حقیقتی را می‌بینند: «اگر تجلی اسمایی نبود، به دلیل عدم امکان تجلی ذاتی برای احدی از عالمیان، عالم در ظلمت عدم و تیرگی خفا و وحشت بود. تجلی ذاتی بر قلب هیچ سالکی هم ممکن نیست مگر در حجاب اسمی از اسما و صفاتی از صفات. با این تجلی، انسانهای کامل، اسما و صفات و لوازم آنها و لوازم لوازم آنها را تا آخرین مراتب وجود شهود می‌کنند و عین ثابتۀ هر حقیقت و هویتی را می‌بینند». (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۷۳)

۲. کثرت ناشی از علم ذاتی و محبت الهی

اسم عبارت است از ذات با صفت معینی از صفات او و تجلی‌ای از تجلیات او. رحمان، ذات متجلی به رحمت منبسط است و رحیم، ذات متجلی به تجلی به رحمتی است که بسط کمال است و منتقم، ذات متعین به انتقام. لذا این کثرت، از منظر امام، اولین کثرتی است که در دار وجود واقع شد و این کثرت در حقیقت، کثرت علمی است و مشاهده ذات در آیینۀ صفات و اسما و کشف تفصیلی در عین علم اجمالی است.

امام معتقد است با این تجلی اسمایی و صفاتی، ابواب وجود و ارتباط غیب با شهود گشوده شد و رحمت بر بندگان و نعمت در سرزمینها گسترش یافت (همان). بدین سان، کثرت

ناشی از علم ذاتی و محبت الهی، بر حسب تجلیات ذات حق برای ذات خودش در حضرت واحدیت علمی حاصل می‌شود.

سید حیدر آملی در رساله «نقد النقود فی معرفه الوجود»، در توضیح پدید آمدن کثرت در وجود، سه نظر را برگزیده است که نظر سوم را مستفاد از آرای عبدالرزاق کاشانی می‌داند. بر اساس این نظر، ظهور کثرت در وجود، به تقابل وجه ظهور و بطون بازمی‌گردد و بدین سان اسم ظاهر و باطن، منشأ پیدایش کثرات، یعنی ماهیات‌اند. (رک: معارف، ۱۳۹۰: ۴۴۶-۴۴۵)

د) تجلی حق بر قلب سالک؛ معیار تمایز اسمای ذات، صفات و افعال

شرف‌الدین قیصری، در ادامه مباحث دومین فصل از مقدمات دوازده گانه که به بحث از اسما و صفات حق تعالی می‌پردازد، به تقسیمات اسما از جهات مختلف هم نظر دارد و پس از تقسیم اسما به چهارگانه و هفت گانه، از منظری اسما را به اسمای ذات و اسمای صفات و اسمای افعال تقسیم می‌کند. هر چند به تعبیری، همه اسما را اسمای ذات می‌داند، اما به اعتبار ظهور ذات در اسما، آنها را اسمای ذات و به اعتبار ظهور صفات در اسما، آنها را اسمای صفات و به اعتبار ظهور افعال در اسما، آنها را اسمای افعال می‌نامد. (قیصری، ۱۳۹۷، ج ۱: ۶۹)

اما امام معیاری را که قیصری برای تمایز اسمای ذات و صفات و افعال ارائه داده، در ذوق عرفانی نمی‌پسندد و می‌گوید: «معیاری که قیصری در تمیز اسمای ذات و غیره عنوان کرده، در ذوق عرفانی چیزی نیست؛ بلکه آنچه اقتضای سلوک احلی و مشرب اعلی است، این است که اگر سالک با قدم عرفان از فعل خود فانی شود و محو جمالی فعلی برای او حاصل شود، حق تعالی بر حسب تناسب قلب او بر او تجلی می‌کند. پس هر آنچه حق تعالی در این مقام برای قلب سالک تجلی می‌کند، از اسمای افعال است. پس اگر سالک از مشاهدات خود خبر دهد، اخبار به اسمای فعلی است و اگر حجاب فعلی پاره شود و سالک با تجلی حق بر قلب خود به اسمای صفاتی از افعال پاک شود، هر آنچه در این مقام شهود کند، از حضرت اسما و صفات است. حتی اگر از حضرت اسما و صفات فانی شود و حق بر او با اسمای ذاتی تجلی کند، مشاهدات او آن از حضرت، اسمای ذاتی است. و اهل سلوک در هر یک از مقامات، بر حسب قوت و ضعف سلوک و جامعیت مقام و غیره متفاوت است که در اینجا مقام بسط و تفصیل، خارج از عهده این طرح مقدماتی است. (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۲۲-۲۱)

۱. معیار ابن عربی در تمایز اسما

امام معتقد است ابن عربی در انشاء الدوائر، اسما را به اسمای ذات، اسمای صفات و اسمای افعال تقسیم کرده و در میزان این تقسیم گفته است که گرچه تمام اسما، اسمای ذات است؛ اما به آنها به اعتبار ظهور ذات، اسمای ذات و به اعتبار ظهور صفات و افعال، اسمای صفاتی و افعالی می‌گوییم؛ یعنی هر اعتباری که ظاهرتر شد، اسم تابع آن است و از این نظر، گاهی در بعضی اسما، دو یا سه اعتبار جمع می‌شود؛ مانند اسم «رب». (همو، ۱۳۷۸: ۲۵۸)

در واقع؛ ابن عربی در انشاء الدوائر، ابتدائاً تفکر در حق تعالی را جایز نمی‌داند؛ زیرا معتقد است حقیقت او قابل تعقل نیست و لذا می‌ترسد دچار تمثیل و تشبیه شود؛ چرا که حق تعالی تحت حد و وصفی قرار نمی‌گیرد و منحصر نمی‌شود، اما او تفکر در افعال و مخلوقات حق تعالی و نیز اسمای حسنائش را که خودش آنها را در کتابش و از زبان پیامبرش نامگذاری کرده، جایز می‌داند.

ابن عربی می‌گوید برخی از اسمای حق تعالی دلالت بر ذات او می‌کنند و در عین حال، دلالت بر صفات یا افعال او یا بر هر دوی آنها نیز می‌کنند. اما دلالت این اسما بر ذات آشکارتر است؛ لذا اسمای این‌گونه را جزء اسمای ذات قرار می‌دهد؛ هر چند بر برخی از صفات یا افعال یا بر هر دوی آنها نیز دلالت می‌کند.

او همین معیار را در باب اسمای صفات و اسمای افعال از نظر آشکارتر بودنشان به کار می‌برد و ادعا نمی‌کند که یک اسم تنها در یک رسته می‌تواند باشد و خود، مثال اسم رب را می‌زند و تصریح می‌کند که اسم رب به معنای ثابت، دلالت بر ذات می‌کند و به معنای مُصلح از اسمای افعال است و به معنای مالک از اسمای صفات. (ابن عربی، ۱۴۲۶: ۱۵۳)

در واقع؛ همه اسماء، مسمای واحدی دارند و آن، ذات حق تعالی است که به این اعتبار، همه از اسمای ذات به شمار می‌روند. ولی برخی مستقیماً بر ذات ربّانی دلالت دارند؛ مانند اسم الله. مقصود از این اسما اشاره به ذات است. ولی برخی دیگر بر صفات الهی دلالت دارند؛ مانند رحمان و رحیم و بعضی دیگر بر افعال الهی دلالت می‌کنند؛ مانند خالق و رازق. (رک: معارف، ۱۳۹۰: ۴۵۹)

۲. معیار امام خمینی در تمایز اسما

معیار ابن عربی در تمایز اسما هم به مذاق عرفانی امام خوش نمی‌آید و این معیار را مطابق ذوق عرفانی تلقی نمی‌کند. معیار امام در این تمایز، معیار دیگری است: «میزان در این اسما آن است که سالک به قدم معرفت پس از آنکه فنای فعلی برای او دست داد، حق تعالی

تجلیاتی که به قلب او می‌کند، تجلیات به اسمای افعال است؛ و پس از فنای صفاتی، تجلیات صفاتی؛ و پس از فنای ذاتی، تجلیات به اسمای ذات برای او می‌شود. و اگر قلب او قدرت حفظ داشت پس از صحو، آنچه که از مشاهدات افعالیه خبر دهد اسمای افعال است؛ و آنچه که از مشاهدات صفاتی، اسمای صفات؛ و هکذا اسمای ذات». (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۲۵۹)

امام تأکید می‌کند آنچه ابن عربی در انشاء الدوائر گفته، مطابق میزانی که خود به دست داده هم صحیح نیست؛ زیرا این امر با نظر به اسما روشن می‌شود. امام معتقد است که به این تقسیم به «اسمای ثلاثه» در قرآن شریف نیز اشاره شده و آن آیات آخر سوره حشر^۱ است: «شاید اولی آنها اشاره به اسمای ذاتیه و دومی اشاره به اسمای صفاتی و سومی اشاره به اسمای افعالیه باشد. و تقدیم ذاتیه بر صفاتی، و آن بر افعالیه، به حسب ترتیب حقایق وجودیه است و تجلیات الهیه، نه به حسب ترتیب مشاهدات اصحاب مشاهده و تجلیات به قلوب ارباب قلوب». (همان)

از منظر امام، واضح است که آیه دوم، اسمای صفاتی و آیه سوم، اسمای افعالی است: «اما «عالم الغیب و الشهاده» و «رحمن» و «رحیم» از اسمای ذاتیه بودن مبنی بر آن است که «غیب» و «شهادت» عبارت از اسمای باطنه و ظاهره باشد، و «رحمانیت» و «رحیمیت» از تجلیات «فیض اقدس» باشد نه «فیض مقدس». و اختصاص دادن این اسما را به ذکر، با اینکه «حی» و «ثابت» و «رب» و امثال آن به اسمای ذاتیه نزدیک تر به نظر می‌آید، شاید برای احاطه آنها باشد؛ زیرا که اینها از امهات اسما هستند» (همان: ۲۶۰-۲۵۹). «پس اکنون دریاب که چگونه خداوند متعال در آیات مذکور حکم به اتحاد حضرت الهی با غیب هویت فرموده، به اعتبار فنای حضرت الهی در ذات حق و استهلاك آن در انیت خداوند. پس خداوند متعال، به اتحاد صفات جمالی و جلالی و اتحاد اسمای ذاتی و صفاتی و افعالی، به ترتیب منظم، با ذات احدی حکم فرموده است». (همو، ۱۳۸۱: ۲۱)

به تعبیر برخی از معاصران (قیصری، ۱۳۸۳، تعلیقه آشتیانی: ۱۵۹)، سخن در باب تمیز روایات سالکان بعد از فناست. وقتی سالک در مقام جذبه چیزی می‌گوید، میزان و معیاری لازم داریم تا وجوه تفاوت میان روایت از فنا را در افعال یا اسما یا ذات بشناسیم؛ آنچه امام خمینی بر

۱. «او خدایی است که جز او خدایی نیست. دانای پنهان و آشکار، او رحمان و رحیم است. او خدایی است که جز او خدایی نیست، فرمانروای قدوس، سلام، مؤمن، قدرتمند، پیروز، جبار و صاحب بزرگی. خداوند از آنچه به او شرک می‌ورزند پاک و منزّه است. اوست خدای آفریننده، پدید آورنده صورت دهنده. برای اوست نام‌های نیکو. آنچه در آسمان‌ها و زمین است تسبیح گوی اویند و او عزیز و با حکمت است». (حشر: ۲۴-۲۲)

تجلی ذوق عرفانی امام خمینی(ره) در مباحث اسما و اعیان ثابتہ ۲۹

خلاف قیصری، در باب تفاوت میان تجلی ذاتی و اسمایی گفته است، قونوی این گونه در فکوک، تأیید می کند: «اگر وجود منبسط بر ماهیات قابل، از جهت محل ظهور و اصل خود، اعتبار شود، واحد است و به این اعتبار، وجود منبسط، عطای ذاتی نامیده می شود که تابع تجلی ذاتی است؛ زیرا عطای ذاتی، صادر از حق تعالی و به مقتضای ذات اوست و اگر تعدد صور آن عطا در قوابل و تعین آن به قوابل و تنوع آنها اعتبار شود، عطای اسمایی نامیده می شود». (قونوی، ۱۳۸۵: ۱۶۳-۱۶۲)

ه) اعیان ثابتہ؛ آئینه های تجلیات الهی

شرف الدین قیصری در سومین فصل از فصول مقدمات دوازده گانه خود، به بحث از اعیان ثابتہ می پردازد؛ بدین معنا که اسمای الهی دارای صوری معقول در علم حق تعالی می باشند؛ زیرا او عالم به ذات خود و برای ذات خود و اسما و صفاتش است و این صور عقلی از این نظر که عین ذات متجلی به تعین خاص و نسبت معین اند، موسوم به اعیان ثابتہ اند (قیصری، ۱۳۹۷، ج ۱: ۸۱). به عبارت دیگر؛ چون ذات حق تعالی با تعینی از تعینات ملاحظه شود، او را صفت یا اسم می گویند؛ مانند عالم و قادر و هر یک از اسما یا صفات، مظهر خاصی را اقتضا می کند. لذا مظاهر به تبعیت اسما و صفات حاصل می شوند و عرفا مظاهر را چه کلی باشند چه جزئی، اعیان ثابتہ می نامند؛ ولی حکما برای کلیات آنها، ماهیات و برای جزئیات آنها، هویات را مصطلح کرده اند.

اما هر یک از اعیان ثابتہ بر حسب استعداد خود، وجود خارجی را طلب می کند و حق تعالی چون جواد علی الاطلاق است، به هر یک به قدر قابلیت و استعداد اعطای وجود می کند؛ لذا وجودی که از حق تعالی صادر می شود، واحد است و اختلاف آثار موجودات به اختلاف استعداد آنها برمی گردد نه به وجود آنها (فاضل تونی، ۱۳۸۶: ۶۹-۶۸). بدین سان امام در باب اعیان ثابتہ می گوید: «اعیان ثابتہ، تعین تجلیات اسمائی در حضرت واحدیت اند. پس تجلی در آن حضرت، با فیض اقدس است و تجلی کننده، ذات مقدس به اعتبار تعین غیبی احدی، از اسمای مستأثره در هویت غیبی عمائی، بر حسب برخی از اعتبارات است و متجلی در حضرت واحدیت، اولاً دارای اسمای محیطی و ثانیاً دارای اسمای محاطی است و اعیان ثابتہ، تعینات تجلی یا تعینات اسما به دو اعتبارند. پس تجلی برای اسما، بالذات و برای اعیان ثابتہ، بالتبع است؛ چنان که تجلیات عینی بر حسب فیض مقدس نیز دقیقاً همین گونه اند، جز اینکه تجلی کننده در اینجا، ذات بر حسب مقام الوهیت است و تجلی همان فیض مقدس است و متجلی دارای وجودات خاص است و ماهیاتی که اعیان خارجی اند، تعین تجلیات یا

تعیین مورد تجلی قرار گرفته به دو اعتبارند و تجلی برای هویات وجودی، بالذات و برای ماهیات، بالتبع است و اگر از اصحاب سرّ باشی، می توانی بگویی که تجلیات به واسطه فیض مقدس، تجلیاتی اسمائی و صفاتی اند، بلکه همه آنها تجلیاتی ذاتی اند... آینه های تجلیات، اعیان ثابت در علم و عین اند؛ چنان که طریقه عرفای شامخ همین است و اما اسما و صفات در علم و عین، در تجلی با فیض اقدس و مقدس، مندک اند. پس امر از حضرت ذات به فیض مقدس و اقدس صادر شد و اعیان ثابت اطاعت کردند... (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۲۴-۲۲)

۱. تجلی اسمایی

حق تعالی دو تجلی دارد؛ در تجلی ذات به ذات، حق تعالی همه اسما و صفات خود را در آینه ذات شهود می کند. در تجلی دوم، اسما و صفات خویش را بر ذات متجلی می کند که بدین سان این اسما و صفات، مظاهری در آینه ذات می یابند که آنها را اعیان ثابت می نامند. عین ثابت یا ماهیت، چیزی جز صرف تعین نیست؛ با این توضیح که ذات، مطلق است و هر گاه تعین پذیرد؛ این ذات متعین، به اسم موسوم می شود. هر گاه تعین ذات با قطع نظر از ذات، شهود شود؛ عین ثابت نام می گیرد. بدین لحاظ، همه مراتب ماهیات، اعم از اجناس و انواع، از مصادیق تعینات وجود مطلق؛ یعنی اعیان ثابت به شمار می روند که حیظه و شمول این اعیان، بر حسب سیطره و سعه حکومت اسمائی است که اعیان مذکور از تجلی آنها به ظهور رسیده اند. (رک: معارف، ۱۳۹۰: ۴۶۳-۴۶۲)

امام معتقد است که تجلی در عوالم غیب و شهادت بر حسب اسما و در حجاب آنهاست و از این نظر، ذات مقدس در جلوه اسما و صفات، تجلیاتی در حضرت علمی دارد که اهل معرفت، تعینات این تجلیات را اعیان ثابت می گویند. بنابر این، هر تجلی اسمی در حضرت علمی، عین ثابت ای لازم دارد و هر اسمی به تعین علمی، در نشئه خارجی مظهري دارد که مبدء و مرجع آن مظهر، همان اسمی است که مناسب با آن است. (امام خمینی، ۱۳۷۸: ۲۹۳)

از منظر امام، تجلی به برخی از اسما، مقدم بر برخی دیگر است. پس تجلی ابتدا برای هر یک از اسما محیط رخ می دهد و در حجاب آنها برای اسما محاطشان (همو، ۱۳۸۶: ۷۳). اعیان ثابت تعینات اسما الهی اند و تعین در عالم عین، عین متعین است و در عقل، غیر از آن است. پس اعیان ثابت عین اسما الهی اند. (همان: ۷۷)

همچنین امام می گوید آنگاه که ظهور عالم اسما و صفات به پایان رسید و کثرت اسمایی با ظهور فیض اقدس در لباس کثرت اسمایی واقع شد، ابواب صور اسما الهی، حضرت اعیان ثابت را در نشئه علمی و لوازم اسمایی را در حضرت واحدیت گشود. پس هر صفتی به

تجلی ذوق عرفانی امام خمینی(ره) در مباحث اسما و اعیان ثابتہ ۳۱

صورتی متعین شد و هر اسمی متناسب با ذات خود، از لطف و قهر و جلال و جمال و بساطت و ترکیب و اولیت و آخریت و ظاهریت و باطنیت، لازمی را اقتضا کرد. (همو، ۱۳۸۱: ۳۰)

۲. خلافت فیض مقدس

امام معتقد است خلافت فیض مقدس خلافت در ظهور است. حق تعالی اراده کرد که در اکوان ظهور کند تا خود و کمالات ذات خود را در آئینه‌ای کامل و جامع رؤیت کند. لذا به وسیله اسم اعظم اتم که همان مقام احدیت جمع است، تجلی کرد. با این تجلی، آسمان ارواح و زمینهای اجسام روشن شد و همه مراتب وجودی و حقایق نزولی و صعودی از تعین تجلی ذاتی به واسطه اسم اعظم، وجود یافتند.

بنابر این، مقام خلافت، مقام جمع همه حقایق الهی و اسمهای مکنون و مخزون است. پس از آنجا که از ناحیه ربّ و دود، هیچ حجابی در وجود نیست و همه حجابها از ناحیه تعینها و حدود است و نیز از آنجا که هیچ تعینی از ناحیه عالم قدس نیست، پس حجابی هم از آن ناحیه نیست. لذا ذات او بر حسب ذاتش در اشیا ظهور کرد و بر مبنای حد اطلاقش، زمین و آسمان روشن شد. زمین همان حقیقت اطلاقی جامع همه حقایق و تعینات مشهود و معلوم در عوالم از جهت عالم کثرت و جنبه خلقی است.

بنابر این، هر کس بتواند حقیقت استهلاک وجود منسط و حقیقت احاطه قیومی ذات واجب و عدم نسبت هر نسبتی و تناسبی بین آن و خلق و نیز تنزه و دوری او از همه تعینات را بشناسد و درک کند، برای او امکان شناخت این ظهور ذاتی و تجلی اسمایی و صفاتی فراهم می‌شود. هر چند این تجلی به وسیله اسما و در پیکر ممکنات واقع شده، اما تجلی ذاتی بوده و آمیختگی به آلودگی تعینات خلقی نداشته و با هیچ یک از ساکنان عوالم، مناسبتی ندارد. (همان: ۵۱)

همچنین شرف‌الدین قیصری ماهیات را وجودات خاص علمی می‌داند که در خارج، ثابت و جدا از وجود خارجی نیستند تا واسطه میان موجود و معدوم در خارج لازم شود، چنان که معتزلیان بدان معتقدند؛ زیرا بدیهی است که هر چیزی، یا ثابت و موجود در خارج است یا ثابت و موجود در خارج نیست و آنچه در خارج ثابت است، ضرورتاً در خارج موجود است و غیر ثابت هم معدوم (قیصری، ۱۳۹۷، ج ۱: ۹۱-۹۰). اما امام این تعبیر قیصری را در باب انتساب وجودات به اعیان ثابت و وجود ذهنی و خارجی، در ذوق عرفان نمی‌پسندد و می‌گوید: «در این فصل، قصور و سستی در باب مذهب حکما و عرفا، از جمله قرار دادن

اعیان ثابت به عنوان وجودات خاص علمی و ...، به ویژه قرار دادن وجودات، به صورت زائد، بر وجود ذهنی و خارجی، پنهان نیست». (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۲۷)

قیصری، از اعیان و ماهیات در علم، به وجودات خاصه تعبیر کرده است؛ اگرچه جامع این وجودات، یک وجود واحد به وحدت اطلاق است (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۳۷۴). ماهیات، وجودات خاصه‌اند در واقع بر حسب ذهن و خارج؛ اگر چه به اعتبار عقل، مفهوم ماهیت غیر از مفهوم وجود است. پس ماهیت و وجود - به نحو اتحاد امر عینی با امر اعتباری - با یکدیگر متحدند. پس در اصطلاح حکما نیز ماهیت بر وجودات خاصه اطلاق می‌شود. (فاضل تونی، ۱۳۸۶: ۷۵)

اما این وجودات خاصه، تعیین اسمای الهی و با قیام صدور قائم به اسماء‌اند و اسما نیز از ناحیه تجلی به فیض اقدس ظهور پیدا کرده‌اند و کثرت و صدور اعیان از اسما و ظهور اسما از فیض اقدس، همگی در وجود واحد، مندک و در عین وجود، متحدند. لذا ارباب تحقیق گفته‌اند وجه تسمیه فیض اول به اقدس، به این اعتبار است که فیض و مفیض و مستفیض در عین وجود، متحدند؛ ولی بذکر کثرت از ناحیه فیض اقدس به نحو خفا در مرتبه واحدیت و حضرت ارتسام و حضرت امکان، و به نحو بارز و ظاهر و متعین به کثرت خارجی در اراضی مستعد و حقایق قابل و فاعلی تحقق پیدا کرده است. (امام خمینی، ۱۳۸۱، مقدمه آشتیانی: ۴۵)

بنابر این، همان‌طور که عالم اعیان ثابت مانع ذاتی بودن ظهور نیست - گرچه ترتیب اقتضای آن را دارد که اعیان ظاهر باشند و اعیان ثابت در حضرت علمی هیچ‌گونه وجودی نداشته و بودنشان تنها به ثبوت است - حقایق این اعیان ثابت هم مانع ظهور ذاتی و تجلی اسمایی و صفاتی نیستند. پس حق تعالی بدون هیچ پرده‌ای برای مخلوقاتش ظاهر و آشکار است. لذا ظهور حق تعالی این‌گونه است که همه ظهورها از آن اوست و بطون او نیز این‌گونه است که همه باطنها از اوست. اساساً برای هیچ شیئی از اشیا، ظهوری نیست و برای هیچ حقیقتی از حقایق، بطونی نیست؛ بلکه اصلاً هیچ حقیقتی برای هیچ شیئی نیست. (همان: ۵۲-۵۱)

به تعبیر برخی از معاصران؛ «کسی که می‌گوید اعیان ثابت وجودات خاص علمی‌اند، با تحقق کثرت خارجی در مرتبه علمی نمی‌گوید؛ زیرا این موجودات در اسما، مندک‌اند و اسما در ذات، پنهان و کثرت نیز فقط بر حسب تحلیل است و قیام اعیان ثابت به اسما و قیام اسما به ذات، بر حسب تحلیل عقلی، قیام صدور است و از این مقام، آنچه که در غیب به قیام صدور پنهان است، روشن می‌شود». (قیصری، ۱۳۸۳، تعلیقه آشتیانی: ۱۶۱)

(و) طرد شرک؛ مراد عارفان

شرف‌الدین قیصری همچنین در پایان سومین فصل از فصول مقدمات دوازده گانه خود که به بحث از اعیان ثابتہ می‌پردازد، به عنوان مؤخره و نکته پایانی این فصل، سخن از عدمی بودن اعیان ثابتہ می‌گوید و بازگشت این اعیان را، از نظر تعینات عدمی آنها و امتیاز آنها از وجود مطلق، به عدم می‌داند؛ هر چند معتقد است به اعتبار حقیقت و تعینات وجودی، عین وجودند و در این مقام، به سخنی از امیرالمؤمنین علی(ع) استشهاد می‌کند که فرمودند: «صحو المعلوم مع محو الموهوم؛ روشن و صاف شدن معلوم همراه با از بین رفتن موهوم» (قیصری، ۱۳۹۷، ج ۱: ۹۴-۹۳). اما امام خمینی، این نکته پایانی قیصری را برنمی‌تابد و آن را بر خلاف ذوق عرفانی قلمداد می‌کند و می‌گوید: «این نکته پایانی، بر خلاف ذوق اصحاب معرفت و منافی سخنان آنان است؛ بلکه معنایی مبتدل و مخالف توحید است. آیا نمی‌بینی که مراد اصحاب معرفت؛ «اعیان ثابتہ بوی وجود را ازلاً و ابداً استشمام نمی‌کنند» و «عالم، غایب است و هرگز ظاهر نشده و خداوند ظاهر است و هرگز غایب نشده است» است، پس آنچه قیصری گفته، چیست؟! یا برای سخن امیرالمؤمنین(ع) با کمال لطافت آن، این توجیه رکیک چیست؟! بلکه مراد عارفان، شکستن بتها و محو کردن اوهام و رهایی از غیر و طرد شرک به صورت مطلق است». (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۲۸-۲۷)

امام، در این تعلیقه، با نقل دو سخن از ابن عربی، سخنان قیصری را در باب اعیان ثابتہ و استشهاد به سخن امام علی(ع) نمی‌پذیرد و او را به سوء فهم در باب ذوق عرفانی متهم می‌کند و مراد عارفانی چون ابن عربی را محو موهوم می‌داند.

ابن عربی، در فص ادریسی فصوص الحکم در باب اعیان ثابتہ، تصریح می‌کند که «اعیان ثابتہ بوی وجود را استشمام نکرده‌اند» (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۷۶) و قیصری در شرح آن می‌گوید: اعیان ثابتہ، صور علمیه‌ای هستند که در علم حق تعالی، موجود و در خارج، معدوم‌اند و دارای دو اعتبارند: اعیان ثابتہ به اعتبار اول، آئینه‌های وجود حق و اسما و صفات او هستند و به اعتبار دوم، وجود حق، آئینه این اعیان است. بنابر این، به اعتبار اول، وجود متعین در خارج، بر حسب آن آئینه‌های متعدد ظهور می‌یابد؛ چنان که اگر صورت ما مقابل آئینه‌های متعدد قرار گیرد، در هر یک از آنها ظهور می‌یابد و تعدد پیدا می‌کند. پس به اعتبار اول، در خارج چیزی جز وجود نیست و اعیان ثابتہ - که بر حال خود در علم‌اند و در خارج، معدوم - بوی وجود خارجی را استشمام نکرده‌اند. این، زبان حال موحدی است که حق بر او غلبه دارد. اما به اعتبار دوم، در وجود، جز اعیان ثابتہ نیست و وجود حق - که آئینه اعیان ثابتہ در

غیب است، جز از ورای شقّ عزّت و سراپرده‌های جمال و جلال تجلّی نمی‌کند و این زبان کسی است که خلق بر او غلبه دارد. (قیصری، ۱۳۹۷، ج ۱: ۴۸۹)

سید حیدر آملی در جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار می‌گوید: اگرچه حق تعالی حقیقتاً پوشیده نیست، اما مظاهر او، او را می‌پوشانند؛ چرا که به دیدهٔ تحقیق، حق تعالی در کمال ظهور است و در این باب به سخنان ابن عربی استشهاد می‌کند و معتقد است او در یکی از آثار خود به کمال ظهور حق تعالی و مظاهر اسما و صفات او و خفای عالم، بلکه عدم و استتار عالم اشاره کرده که بهتر از آن ممکن نیست. لذا به نقل از ابن عربی می‌گوید: عالم، غایب است و هرگز ظاهر نشده و حق تعالی، ظاهر است و هرگز غایب نشده است؛ اما مردم در این مسئله برعکس صواب رفته‌اند و می‌گویند عالم، ظاهر است و حق تعالی، غایب. با این اعتبار، آنان در مقتضای این تنزل‌اند و همگی بندگان غیر حق شده‌اند. اما خداوند برخی از بندگان را از این بیماری، عافیت بخشیده است. (آملی، ۱۳۸۴: ۱۶۳)

همچنین آملی در باب تفسیر «محو الموهوم مع صحو المعلوم» می‌گوید: «محو الموهوم مع صحو المعلوم، اشاره به رفع مظاهر و مشاهدهٔ ظاهر در مظاهر به صورت حقیقی است؛ زیرا وقتی سالک ناپدید شدن موهومات را که همان غیر و موسوم به مخلوقات - که چیزی جز نقشی تهی و موهوم نیستند و با استیلائی قوهٔ وهم و شیطان بر آن، استقرار و رسوخ پیدا کرده‌اند - هستند، مشاهده کند و از میان رفتن آنها را به طور کامل ببیند، معلوم او که حق تعالی است، از شکوک و شبهات وهمی بیرون آمده و به کلی از حجاب رهایی می‌یابد؛ یعنی آسمان قلب و روح از ابر کثرت خلقی روشن و صاف شده است، مانند صاف شدن آسمان از ابرها و حق تعالی مانند ظهور خورشید بعد از کنار رفتن ابر از آسمان برای او ظهور می‌یابد و حق را چنان مشاهده می‌کند که ماه را در شب چهارده». (همان: ۱۷۲-۱۷۱)

ملا عبدالله مدرّس زنوزی، در انوار جلیه می‌گوید: «محو الموهوم» اشاره است به اینکه ذات اقدس حقیقه‌الحقایق از کثرات وهمیه که عبارت از کثرات عالم خلق است، مبراً و معرّاست. و به اشارت به نفی مطلق کثرت، حتی از ماهیت و وجود و از جهت نقص و تمام ... و ... «مع صحو المعلوم» اشاره است به اینکه چون ذات اقدس در اعلی مراتب تجرّد است، پس عالم است به ذات خود به علم حضوری اشراقی، که اکمل و اظهر انحای علم است. لهذا به کلمهٔ صحو تعبیر فرمودند که به معنای کمال ظهور و انکشاف است». (مدرس زنوزی، ۱۳۸۱: ۳۹۹)

تجلی ذوق عرفانی امام خمینی (ره) در مباحث اسما و اعیان ثابتہ ۳۵

و به تعبیری «محو الموهوم مع صحو المعلوم»؛ یعنی ظهور شمس حقیقت از مشرق احدیت و از بین رفتن کثرات عقلی هنگام ظهور معشوق به صفت عشق که عشق، جنون الهی در سلوک است. (رک: قیصری، ۱۳۸۳، تعلیقه آشتیانی: ۷۴-۷۳)

اما باید گفت از آنجا که برخی از اسما و صفات از برخی دیگر متمایزند، مانند اضافه علم به معلوم و اضافه قدرت به مقدور؛ لذا علم فاقد اضافه به مقدور است و همین طور قدرت فاقد اضافه به علم، و فقدان، سبب امتیاز علم و قدرت از یکدیگر است و فقدان، عدم است. پس امتیاز میان اسما به اعدام است و لذا توابع اسما، یعنی اعیان ثابتہ هم گرچه در مرتبه واحدیت به تبع وجود حق تعالی موجودند، اما معدوم اند؛ به این معنا که با وجودات خاصه به خود، موجود نیستند؛ چنان که صور علمی در نفوس ما هم به تبع وجود نفس موجودند، نه به وجودات خاصه به خود؛ زیرا نفس، صور علمی را در ذات خود ایجاد می کند هر چند مصداقی در عالم خارج نداشته باشد. پس صور علمی به وجود نفس موجودند و در عین موجودیت به وجود نفس، در خارج معدوم اند. لذا عین ثابت با اینکه به وجود حق تعالی موجود است، نسبت به وجود خارجی معدوم است. (فاضل تونی، ۱۳۸۶: ۷۹-۷۸)

ز) حقیقت جعل

شرف الدین قیصری در سومین فصل از فصول مقدمات دوازده گانه خود که به بحث از اعیان ثابتہ می پردازد، در تنبیهی می گوید: اعیان ثابتہ، از این نظر که صور علمی اند، به مجعول بودن وصف نمی شوند؛ زیرا اعیان ثابتہ در عالم واقع، معدوم اند؛ در حالی که موجود خارجی، مجعول است. برای مثال، صور علمی و خیالی در ذهن ما به مجعول بودن وصف نمی شوند؛ زیرا در عالم واقع یافت نمی شوند. پس جعل نسبت به عالم واقع، به صور علمی و اعیان ثابتہ تعلق پیدا می کند و لذا جعل صور علمی و اعیان ثابتہ، همان ایجاد آنها در عالم خارج است. (قیصری، ۱۳۹۷، ج ۱: ۸۷)

اما امام اساساً جعل را متعلق به وجود نمی داند، بلکه معتقد است در مشرب ذوق عرفانی، جعل به ماهیت تعلق می گیرد؛ لذا می گوید: «جعل از منظر عرفا، متعلق به وجود نیست؛ زیرا وجود، حق است. بلکه جعل متعلق به ماهیت است و تفاوتی میان وجود و ماهیت در حضرت علمی و غیر آن وجود ندارد و به عالم خارج اختصاص ندارد؛ تجلی به اسم «الله» اولاً و به سایر اسما به تبعیت از آن، در حضرت علمی، تعیین ماهیات و ظهور آنها را در حضرت علمی به تبعیت از خود وادار می کند و تجلی به مقام الوهیت در عالم خارج، ظهور آنها را در عین به تبعیت از خود وادار می کند و به این ظهور به تبعیت وادارنده، در برخی از اعتبارات، جعل

گفته می‌شود. اما به تجلیات وجودی اسمایی در علم و عین، مگر بنا بر مشرب محجوبان، مجعول و جعل اطلاق نمی‌شود». (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۲۶-۲۵)

۱. معنای جعل

جعل به جعل بسیط و جعل مرکب یا تألیفی تقسیم می‌شود. جعل بسیط آن است که وجود شیء با آن جعل می‌شود؛ یعنی جعل به خود شیء تعلق می‌گیرد و خود شیء ایجاد می‌شود. اما جعل مرکب، قرار دادن چیزی برای چیز دیگری است. در جعل بسیط، وجود خود شیء جعل می‌شود؛ یعنی «جعل الشیء» است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۳، ج ۴: ۴۱۸). اما جعل مرکب، «جعل الشیء شیئاً» است.

بنابر این، متعلق جعل بسیط، وجود نفسی است؛ اما متعلق جعل مرکب، وجود رابط است. رابط، واسطه میان دو چیز است. در جعل مرکب، دو چیز باید موجود باشند. لذا میان شیء و خودش و میان عوارض ذاتی و لوازمش جعل مرکب یا تألیفی برقرار نمی‌شود، بلکه جعل بسیط است؛ زیرا شیء و خودش، شیء و عوارض ذاتی‌اش، و شیء و لوازم آن، دو چیز نیستند تا ربط میان آنها جعل شود؛ بلکه با یک جعل، شیء و لوازم آن تحقق بسیط می‌یابند. برای مثال، جعل یک بار روی چهار نرفته تا بار دیگر روی زوج بودن آن رود، بلکه با یک جعل چهار، همه لوازم از جمله زوجیت جعل می‌شود. (همان: ۴۱۹)

اما آنچه جعل می‌شود، وجود است و محال است که جعل به غیر وجود متعلق باشد (اردبیلی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۲۹۹). مجعول بالذات غیر از وجود چیزی نیست و تنها وجود به جعل بسیط مجعول بوده و موجود است و ماهیت، هیچ و لاشیء است و لاشیء قابل جعل نیست. (همان: ۲۱۷)

در واقع؛ کمال اصل وجود، قابل اعطا و جعل است و جعل به آنچه ممکن است، تعلق می‌گیرد؛ زیرا آنچه ممکن نیست، یا واجب یا ممتنع است و این دو قابل جعل نیست و ماهیت هم از لوازم و حدود وجودات است و حد شیء بعد از وجود شیء بالتبع حاصل می‌شود. پس ماهیت هم قابل جعل نیست. (همان، ج ۱: ۳۸۹)

به تعبیر امام، اثر جعل وجود عین ربط و صرف ربط است؛ طوری که اضافه طرف نداشته باشد، نه اینکه اثر جعل این است که وجود را وجود قرار دهد؛ یعنی موضوعی موجود و محمولی موجود باشد و به آن موضوع وجود بدهد؛ چون در جعل، وجود شیء و لوازم وجود، قابل جعل مرکب نیست: «ما جعل الله الانسان انساناً» و: «ما جعل الله الأربعة زوجاً» به جعل تألیفی. (همان: ۳۵)

۲. تعلق جعل به ماهیت

امام معتقد است جعل از منظر عرفا، متعلق به وجود نیست؛ زیرا حق تعالی وجود است. لذا جعل متعلق به ماهیت است و بدین معنا، تفاوتی میان وجود و ماهیت در حضرت واحدیت و دیگر حضرات، حتی حضرت شهادت مطلقه وجود ندارد. تجلی فیض اقدس در اسم الله و در اسمای دیگر به واسطه اسم الله در حضرت واحدیت که مقام تفصیل اسما و صفات الهی است، اعیان ثابتہ را در حضرت واحدیت به جعل بسیط محقق می کند.

به عبارت دیگر؛ چون اعیان ثابتہ لوازم اسما و صفات اند، وقتی اسما و صفات در حضرت واحدیت ظهور می یابند، اعیان ثابتہ هم به تبع اسما و صفات به جعل بسیط ظهور می یابند. اما تجلی به مقام الوهیت در عالم خارج نیز ظهور ماهیات را در عالم شهادت مطلقه به جعل بسیط محقق می کند. امام همچنین تأکید می کند که به تجلیات وجودی اسمایی در علم و عین، جعل اطلاق نمی شود.

اساساً جعل به معنای ایجاد و وجود شیء است. اما چون قائلان به توحید حقیقی حق تعالی، تصور می کنند جعل به معنای واقعی اش بر وجود اطلاق نمی شود، می گویند ماهیات مجعول اند؛ یعنی کثراتی که تحقق یا وجوداتی که تعیین می یابند، ماهیات مجعول اند. ماهیات مجعول اند؛ یعنی وجودات، تعیین می یابند و لذا بر اساس تعیینات کثرات، مخلوق اند. در واقع؛ کسانی که می گویند ماهیات مجعول اند، قائلان به اصالت وجودند که چون می بینند اولاً و بالذات، جعل به وجود تعلق نمی گیرد، به تعبیری، میان وجود و ایجاد فرق می گذارند و ایجاد را به وجودات متعین متشخص اطلاق می کنند که تعبیر دیگر جعل ماهیات است؛ یعنی تشخیص و تعیین یافتن کثرات وجودی. (رک: حسین پور، ۱۳۹۹: ۲۴۵)

بنابر این، آنها که می گویند ماهیت مجعول است، می دانند که ماهیت بدون اینکه در کنف وجود باشد، اثر و نمودی ندارد. مشائیان با اینکه قائل به اصالت وجودند، به مجعول بودن ماهیت نیز معتقدند. جعل یک چیز، یعنی ظهورش که با حدود و ماهیات است. در واقع؛ ماهیت مجعول است؛ یعنی ایجاد، مجعول است و ایجاداً، وجود در قالب حدود و ماهیت درآمده است. پس جعل به وجود، من حیث هو، تعلق نمی یابد، بلکه جعل وجود به معنای ظهورش است و ظهورش هم وابسته به کثرات و تعیینات است. پس اثر حق تعالی، وجود، من حیث هو وجود، نیست. (همان: ۲۴۶)

کمال الدین محمد لاری، در باب جمع تعلق جعل به ماهیت و وجود، می گوید: آنچه از سخنان عرفا و صوفیه فهمیده می شود، این است که جعل نزد آنها دو قسم است: در قسم اول،

جعل متعلق به اعیان ثابت است و ماهیات، با ذوات و استعدادهایشان، مجعول به این جعل نزد آنها هستند و با این جعل نیز ماهیات متلبس به ثبوت و ظهور علمی می‌شوند. لذا فیض اقدس در عرف آنها، عبارت از این جعل است. در قسم دوم، جعل متعلق به ماهیات، به اعتبار ثبوت عینی است و مجعول به این جعل نزد آنها جز وجود عینی و آنچه از آن تبعیت می‌کند، نیست؛ زیرا ذوات ماهیات و استعدادهایشان، مجعول به جعل در قسم اول‌اند و این جعل، موسوم به فیض مقدس است و اگر در سخنان عرفا آمده که ماهیات، مجعول نیستند، مرادشان قسم دوم جعل است؛ یعنی فیض مقدس نه مطلق جعل، چون به مجعول بودن ماهیات، با ذوات آنها، به جعل در قسم اول تصریح می‌کنند و لذا در این دو قسم سخن در باب تعلق جعل، تخالفی نیست. (قیصری، ۱۳۹۷، ج ۱، تعلیقه حسن‌زاده آملی: ۸۸-۸۷)

بنابر این، کسی که معتقد است ماهیت مجعول نیست، مرادش مجعول بودن در عالم واقع است و کسی که می‌گوید ماهیت مجعول است، مجعول بودن ماهیت در علم، مراد اوست.

ح) نتیجه‌گیری

۱. امام خمینی (ره) تعلیقاتی بر فصول دوم و سوم مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم ابن عربی که در باب اسما و صفات و اعیان ثابت - یعنی حضرت واحدیت - است، نگاشته که برای فهم مقدمه قیصری از منظر ذوق عرفانی بسیار مهم است؛ چرا که امام، اساساً فصوص‌الحکم را کتابی ذوقی می‌داند.

۲. همان‌طور که کثرت معانی معقول در نگاه فلسفی صدرالدین شیرازی، بر حسب تعقل ذات الهی در عقل حاصل می‌شود؛ همین کثرت در ذوق عرفانی امام، بر حسب شهود صاحبان مشاهده و اصحاب معرفت حاصل می‌شود؛ چنان‌که به باور امام، با تجلی اسمایی و صفاتی، انسانهای کامل، اسما و صفات را تا آخرین مراتب وجود شهود می‌کنند و عین ثابت هر حقیقتی را می‌بینند.

۳. معیار ابن عربی در تمایز اسما از هم به مذاق عرفانی امام خوش نمی‌آید و او این معیار را مطابق ذوق عرفانی تلقی نمی‌کند. معیار امام در این تمایز، معیار دیگری است: «میزان در این اسما، آن است که سالک به قدم معرفت پس از آن که فنای فعلی برای او دست داد، حق تعالی تجلیاتی که به قلب او می‌کند، تجلیات به اسمای افعال است؛ و پس از فنای صفاتی، تجلیات صفاتی؛ و پس از فنای ذاتی، تجلیات به اسمای ذات برای او می‌شود. و اگر قلب او قدرت حفظ داشت پس از صحو، آنچه که از مشاهدات افعالیه خبر دهد، اسمای افعال است؛ و آنچه از مشاهدات صفاتی، اسمای صفات؛ و هکذا اسمای ذات».

تجلی ذوق عرفانی امام خمینی(ره) در مباحث اسما و اعیان ثابتہ ◆ ۳۹

۴. امام معتقد است که تجلی در عوالم غیب و شهادت، بر حسب اسما و در حجاب آنهاست و از این نظر، ذات مقدس در جلوه اسما و صفات، تجلیاتی در حضرت علمی دارد که اهل معرفت، تعینات این تجلیات را اعیان ثابتہ می گویند. بنابر این، هر تجلی اسمی در حضرت علمی، عین ثابتہ‌ای لازم دارد و هر اسمی به تعین علمی، در نشئه خارجی مظهری دارد که مبدء و مرجع آن مظهر، همان اسم مناسب با آن است.

۵. از منظر امام، عالم اعیان ثابتہ مانع ذاتی بودن ظهور نیست - گرچه ترتیب اقتضای آن را دارد که اعیان ظاهر باشند، و اعیان ثابتہ در حضرت علمی، هیچ گونه وجودی نداشته و بودنشان تنها به ثبوت است. بنابر این، حقایق این اعیان ثابتہ هم مانع ظهور ذاتی و تجلی اسمایی و صفاتی نیستند. پس حق تعالی بدون هیچ پرده‌ای برای مخلوقاتش، ظاهر و آشکار است.

۶. از منظر ذوق عرفانی امام، جعل نیز متعلق به وجود نیست، زیرا حق تعالی وجود است. لذا جعل متعلق به ماهیت است و بدین معنا، تفاوتی میان وجود و ماهیت در حضرت واحدیت و دیگر حضرات، حتی حضرت شهادت مطلقه وجود ندارد؛ تجلی فیض اقدس در اسم الله و در حضرت واحدیت به جعل بسیط محقق می کند.

منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۸۰). شرح مقدمه قیصری. قم: بوستان کتاب قم.
- آملی، سید حیدر (۱۳۸۴). جامع الاسرار و منبع الانوار. تصحیح: هنری کرین و عثمان اسماعیل یحیی. تهران: علمی و فرهنگی.
- ابن عربی (۱۴۲۶ ق). انشاء الدوائر. عنقاء مغرب فی ختم الاولیاء و شمس المغرب. تحقیق: عاصم ابراهیم الکیالی. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن عربی (۱۳۸۰). فصوص الحکم. تصحیح و تعلیق: ابوالعلاء عفیفی. تهران: الزهرا.
- اردبیلی، سید عبدالغنی (۱۳۸۵). تقریرات فلسفه امام خمینی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۸). آداب الصلوه. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۴۱۰ ق). تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس. قم: پاسدار اسلام.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۶). شرح دعای السحر. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۱). مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه. مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۹۳). شرح فارسی الاسفار الاربعه، ج ۴. قم: بوستان کتاب.
- حسین‌پور، غلامرضا (۱۳۹۹). درآمدی بر عرفان فلسفی امام خمینی؛ بر اساس تعلیقات مصباح الانس. تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۹). دنباله جستجو در تصوف ایران. تهران: امیرکبیر.
- شیرازی، صدرالدین (۱۴۲۹ ق). تفسیر القرآن الکریم، ج ۴. تصحیح: محمد خواجوی. قم: منشورات بیدار.
- فاضل‌تونی، محمدحسین (۱۳۸۶). مجموعه رسائل عرفانی و فلسفی. قم: مؤسسه مطبوعات دینی.
- فناری، شمس‌الدین (۱۳۸۸). مصباح الانس. تحقیق: محمد خواجوی. تهران: مولی.
- قونوی، صدرالدین (۱۳۸۵). الفکوک فی اسرار مستندات حکم الفصوص. مقدمه و تصحیح: محمد خواجوی. تهران: مولی.
- قیصری، شرف‌الدین (۱۳۸۳). شرح فصوص الحکم. تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: علمی و فرهنگی.

تجلی ذوق عرفانی امام خمینی (ره) در مباحث اسما و اعیان ثابتہ ۴۱

- قیصری، شرف‌الدین (۱۳۹۷). **شرح فصوص الحکم**. تصحیح: حسن حسن‌زاده آملی. قم: بوستان کتاب.
- مدرّس زنوزی، ملا عبدالله (۱۳۸۱). **انوار جلیه**. تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: امیرکبیر.
- معارف، سید عباس (۱۳۹۰). **نگاهی دوباره به مبادی حکمت انسی**. ویرایش و تصحیح: محمد رجبی. آبادان: نشر پرسش.
- Amoli, Seyyed Haider (2005). **Jame al-Asrar and Manb al-Anvar**. Edited by: Henry Corbin and Osman Ismail Yahya. Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Ardabili, Seyyed Abdul Ghani (2006). **Presentations of Imam Khomeini's philosophy**. Tehran: Imam Khomeini's works Editing and Publishing Institute.
- Ashtiani, Seyyed Jalaluddin (2001). **Description of Qaisari's Introduction**. Qom: Qom Book Park.
- Fanari, Shamsuddin (2009). **Misbah al-Uns**. Research: Mohammad Khajawi. Tehran: Mola Publications.
- Fazel Tony, Mohammad Hossein (2007). **A Collection of Mystical and Philosophical Books**. Qom: Religious Press Institute.
- Hassanzadeh Amoli, Hassan (2014). **The Persian Commentary on Al-Asfar al-Araba**, Vol. 4. Qom: Book Park Institute.
- Hosseinpour, Gholamreza (2019). **An Introduction to Imam Khomeini's Philosophical Mysticism; Based on Misbah al-Uns's Expositions**. Tehran: Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution.
- Ibn Arabi (2004). **Ensha al-Davaer. Anqae Moqrib at Khatme al-Olia and Shamse al-Maqrib**. Research: Asim Ebrahim Al Kayali. Beirut: Dar Al-Koteb Al-Alamiya Publications.
- Ibn Arabi (2001). **Fusus al-Hikam**. Correction and Suspension: Abul Alaa Afifi. Tehran: Al-Zahra Publications.
- Khomeini, Seyyed Ruhollah (1999). **Adab al-Salat**. Tehran: Imam Khomeini's works Editing and Publishing Institute.
- Khomeini, Seyyed Ruhollah (1989). **Expositions on the Description of Fusus al-Hikam and Misbah al-Uns**. Qom: Islam Pasdar Institute.
- Khomeini, Seyyed Ruhollah (2002). **Misbah al-Hidaya ela al-Khelafate and Al-Walaiya**. Introduction: Seyyed Jalaluddin Ashtiani. Tehran: Imam Khomeini's works Editing and Publishing Institute.
- Khomeini, Seyyed Ruhollah (2007). **Sharhe Doae al-Sahar**. Tehran: Imam Khomeini's works Editing and Publishing Institute.
- Ma'arif, Seyyed Abbas (2011). **A Second Look at the Principles of Onsi Wisdom**. Editing and Proofreading: Muhammad Rajabi. Abadan: Porsesh Publication.
- Modarres Zenozi, Molla Abdullah (2002). **Anware Jaliya**. Editing: Seyyed Jalaluddin Ashtiani. Tehran: Amir Kabir Publications.
- Qaisari, Sharafuddin (2018). **Description of Fusus al-Hikam**. Editing: Hassan Hassanzadeh Amoli. Qom: Qom Book Park.
- Qaisari, Sharafuddin (2004). **Description of Fusus al-Hikam**. Editing: Seyyed Jalaluddin Ashtiani. Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Qunavi, Sadruddin (2006). **Al-Fukuk in the Secrets of Documents of Holm al-Fusus**. Introduction and Editing: Muhammad Khajawi. Tehran: Mola Publications.

- Shirazi, Sadruddin (2007). **Tafsir al-Quran al-Karim**, Vol. 4. Edited by: Muhammad Khajawi. Qom: Bidar Charters.
- Zarrinkoub, Abdul Hossein (2010). **Search Sequence in Iranian Sufism**. Tehran: Amir Kabir Publishing Institute.



تجلی ذوق عرفانی امام خمینی(ره) در مباحث اسما و اعیان ثابتہ ❖ ۴۳

