

## صادر نخستین از دیدگاه امام خمینی (س)

مطبه زنده<sup>۱</sup>

چکیده: طرح مسأله صادر نخستین در فلسفه و عرفان، باعث تفسار ب آرای متوطنلان در هر یک از این علوم، و همچنین این علوم با یکدیگر شده است. اختلاف آرا زمانی شدیدتر می‌شود که عارفان متفلسف و متفلسفان عارف به جمع رأی فلاسفه و عرفا می‌پردازند.

در این مقاله، رأی حضرت امام خمینی (س) در مورد صادر نخست در چهار محور پیگیری می‌شود: (۱) قاعده الواحد لا یصدر منه الا الواحد (۲) نظر فلاسفه در مورد صادر نخست؛ (۳) نظر عارفان در مورد آن؛ (۴) حکومت بین آرای دو لوله. سپس نتیجه‌گیری خواهد شد که حضرت امام در یک مورد، جمع آرای فلاسفه و حکما را می‌پذیرند؛ اما در مورد دیگر، در حالی که نظر دو لوله را مخالف با یکدیگر نمی‌داند، اظهار نظر می‌کنند که طرح این بحث در دو علم دو شأن و مقام متفاوت دارد که نباید آنها را با یکدیگر خلط کرد.

کلیدواژه‌ها: مبدأ اول، صادر نخست، عقل اول، وجود منسبط، قاعده الواحد، صدور.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

### مقدمه

یکی از بنیانی‌ترین مباحث در فلسفه و عرفان بحث تقابل تشکیکی میان وحدت و کثرت و چگونگی ربط واحد به کثیر است. بحث این است که چگونه کثرات خلقی به مبدأ یگانه و یکتای آن مرتبند. پیش از آنکه نحوه صدور کثرت از وحدت تبیین شود، دو مسأله اساسی دیگر برای بحث چگونگی ربط واحد به کثیر مطرح می‌شود که عبارت است از:

۱) آیا از مبدأ واحد که حق تعالی است امری صادر می‌شود یا خیر؟ اگر پاسخ خیر باشد که کثرات خلقی بدون توجیه باقی می‌ماند. اگر پاسخ مثبت باشد، این امر بر چه اساسی صورت می‌پذیرد. فلاسفه و عرفا از «قاعده الواحد» برای پاسخگویی به این سؤال استفاده کرده‌اند که بنا بر آن از یکی جز یکی صادر نمی‌شود.

۲) اگر از یکی (واحد اول)، یکی (واحد ثانی) صادر می‌شود، این واحد ثانی چیست، نقش و جایگاه آن کدام است و چه ویژگی‌هایی دارد؟

هدف اصلی این مقاله، پرداختن به محور دوم است، اما قبل از آن ضرورت دارد که از قاعده الواحد و مفاد آن و برخورد آرای اندیشمندان با آن سخن به میان آید و سپس مسأله صادر نخست مطرح گردد. این مسأله، که در دو علم فلسفه و عرفان مورد بحث قرار گرفته، ابتدا به عنوان یکی از مباحث نظری در فلسفه مشاء مطرح شده است و سپس در فلسفه تداوم یافته و به حکمت متعالیه رسیده است. این مسأله در عرفان نظری نیز مطرح شده و عرفا هم آرای در خصوص آن ابراز داشته‌اند.

در این دو علم نامهای گوناگونی به صادر نخست نسبت داده شده است که عبارتند از: عقل اول، قلم، لوح، وجود منبسط، وجود عام، فیض مقدس، حقیقت محمدیه، حق مخلوق به، رق منشور، نور منتشر، هباء، تجلی اول، نور اعظم، ذرّ بیضاء، نفس الرحمان، جوهر، مشیت مطلق و نظایر آن. در این مقاله دو نام «عقل اول» از سوی فلاسفه و «وجود منبسط یا عام» از سوی عرفا برای معرفی صادر نخست مورد استفاده قرار گرفته است.

بحث و گفتگو در مورد صادر نخست بسیار است، در میان تمامی این مباحث در این مقاله مترصد آنیم که آرای حضرت امام خمینی را در مورد صادر نخستین جستجو کنیم. آرای آن حضرت در این مورد عموماً در کتابهای «صباح الایمان»، «شرح جنود عقل و جهل» و «تقریرات فلسفه امام خمینی» مطرح شده است. ذکر این نکته نیز ضرورت دارد که در این مقاله، مباحث عقلی و نظری که از سوی ایشان عنوان شده مدنظر قرار گرفته است و از ذکر مباحث نقلی (قرآن و روایت) که در صدد بیان حقیقت محمدیه و انسان کامل و وجود نوری و روحانی خاتم رسالت و ولایت است و خود نیازمند پژوهشی مستقل است، صرف نظر می‌شود.

پرسش اصلی این است که وقتی حضرت امام آرای فلاسفه عظام و عرفای شامخ را در این مورد ارائه می‌کنند، کدام یک را برمی‌گزینند؟ آیا اختلاف نظر آنها را صرفاً لفظی می‌دانند یا به

اختلاف بنیادی تری قائلند؟ آیا ایشان نیز همچون فلاسفه و عرفای دیگر، به جمع این دو نظر مبادرت می‌ورزند یا رأی دیگری را برمی‌گزینند؟

بنا بر سیر منطقی، نگارش این مقاله از قاعده الواحد آغاز می‌شود و تلقی حضرت امام و دیگران نسبت به آن بازگو خواهد شد. سپس در دو قسمت، از زبان حضرت امام، در مورد نظر فلاسفه و عرفا در مورد صادر نخست بحث خواهد شد و پس از آن حکومت و داوری ایشان در مورد این دو فرقه و آرای خودشان بیان می‌شود و در نهایت به نتیجه‌گیری از مطالب ایشان خواهیم پرداخت.

### قاعده الواحد

قاعده الواحد به طور معمول به صورت «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» بیان شده است. بدین معنی که اگر علتی به تمام معنی واحد باشد و در آن هیچ کثرتی نباشد معلول و اثری که بی‌واسطه از آن به وجود می‌آید واحد و یکی است (ملکشمای ۱۳۶۸ ج ۱: ۳۰۲). این قاعده از قابل توجه‌ترین قواعد فلسفی است و شاید بتوان گفت در فضای عقلانیت نظری، مفری از پذیرش آن وجود ندارد. گفته‌اند قدمت این قاعده به یونان باستان بازمی‌گردد. ابن رشد این قاعده را به تامسپیوس و افلاطون نسبت داده و برخی آن را از آن دموکریتس دانسته‌اند (ابراهیمی دهنانی ۱۳۶۶ ج ۲: ۶۱۴ و ۶۱۳). این در حالی است که فارابی قدمت به کارگیری آن را از طریق زنون، شاگرد ارسطو، به ارسطو بازمی‌گرداند (ابراهیمی دهنانی ۱۳۶۶ ج ۲: ۶۱۲). همچنین مشهور است که این قاعده در کتاب *تئولوژی* میسر دهم مطرح گشته (امام خمینی ۱۳۸۱: ۶۳ متن؛ ابراهیمی دهنانی ۱۳۶۶ ج ۲: ۶۱۲) و در آن آمده است که اولین ابداع حق، شیء تام است که همان هویت عقل است.

اندیشمندان مسلمان اکثراً قاعده الواحد را پذیرفته‌اند، اما برخی نیز در مقابل آن موضع گرفته و با آن مخالفت کرده‌اند. در میان حکما، این قاعده از زمان نخستین فیلسوف مسلمان، ابو اسحاق کندی، وارد کتب فلسفی شد. فارابی، ابن سینا، بهمنیار، ابن رشد، شیخ اشراق، صدر الحکما، خواجه نصیرالدین طوسی و سایر حکما ضمن پذیرش آن، برای اثباتش براهینی اقامه کرده‌اند که مهم‌ترین آنها از آن شیخ‌الرئیس و بهمنیار است.<sup>۱</sup> این در حالی است که در مورد اعتبار آن نیز

۱. برای اطلاع بیشتر رک. به: (ملکشمای ۱۳۶۸ ج ۱: ۳۰۴ - ۳۰۲؛ بهمنیار ۱۳۷۵: ۱۳۴۱؛ سهروردی ۱۳۷۲ ج ۱: ۵۰ و ج

دیدگاههای گوناگونی از سوی فلاسفه ابراز شده است. برای مثال، بعضی همچون ابن سینا محقق طوسی، میرداماد قطب‌الدین شیرازی آن را «اصل الاصول عقلی» یا از «امهات اصول» یا از «فطریات صریح عقل» و نزدیک به «بدیهی» دانسته‌اند<sup>۱</sup> و دیگرانی نظیر آقا حسین خوانساری در تعلیقاتی که بر شرح اشارات دارد، در اصل قاعده تشکیک کرده، و بر این باور است که واحد حقیقی که در آن هیچ کثرتی یافت نشود، وجود ندارد (حکمت ۱۳۸۵: ۱۲۹).

متکلمان مسلمان، برخلاف فلاسفه، بیشتر در جهت مخالفت با قاعده پیش رفته‌اند، به دلیل اینکه این قاعده، منافی عموم قدرت حق تعالی است و با مبانی علم کلام تعارض دارد. از میان آنان می‌توان از ابوالحسن اشعری و پیروانش نام برد که به جهت زاید دانستن صفات الهی بر ذات، و مجهول الکنه بودن ذات حق، به وجود جهات کثرت در حق تعالی قائل شده‌اند (امام عینی ۱۳۸۱: ۱۲۲ مقدمه). همچنین، امام فخر رازی در «مباحث المشرقیه و الاربعین فی اصول الدین» چهار استدلال در اثبات قاعده مطرح می‌کند و همه را به شدت منکر می‌شود.<sup>۲</sup> امام محمد غزالی نیز که شیخ اشاعره دوران خویش است در «تمهات الفلاسفه» این اصل را مورد تمسخر قرار داده و سخنان فلاسفه را تحکمی می‌داند و آن را تاریکی بر روی تاریکی توصیف می‌کند و اعتقاد به آن را به سوء مزاج فلاسفه نسبت می‌دهد (غزالی ۱۳۸۲: ۱۳۳). ملا علی قوشچی نیز جریان قاعده را در مورد باری تعالی مخدوش می‌داند (حکمت ۱۳۸۵: ۱۲۹).

هرفای مسلمان برخورداردی دوگانه با قاعده داشته‌اند. بعضی مانند قونوی و فناری مفاد آن را به طور مسلم پذیرفته‌اند و هیچ گونه انکاری را نسبت به آن روا ندانسته‌اند. صدرالدین قونوی در «مفتاح الاسباب» می‌گوید «والحق سبحانه من حیث وحدة وجوده لم یصدر منه الا الواحد» (فناری بر ۱۳۸۴: ۱۹۱). فناری نیز بر این اعتقاد است که «الواحد من کل وجه لا یصدر عنه الا الواحد، اذلو صدر عنه اثنان، لکان له هلئان» (فناری بر ۱۳۸۴: ۹۰). در حالی که شیخ اکبر محیی‌الدین ابن هریس گاه قاعده را

۱. به اعتقاد خواجه نصیرالدین ابن قاعده از نظر شیخ‌الرئیس بدیهی بوده است، زیرا بوهلی مفاد آن را در کتاب «الکفایات و التعلیقات» ذیل «نتیجه» بیان کرده است. خواجه می‌گوید «دأب شیخ‌الرئیس چنین است که مسائل بدیهی را تحت عنوان «نتیجه» و مسائل غیر بدیهی را ذیل «اشاره» ذکر می‌کند (ابراهیمی دینانی ۱۳۶۶ ج ۲: ۶۲۷ - ۱۶۲۶ ۶۲۲ - ۱۶۱۱ ملکشاهی ۱۳۶۸ ج ۱: ۳۰۲).

۲. البته حکما پاسخ سخنان او را داده‌اند. همه این اشکالها و پاسخها در کتاب «مفردات المثلثین» مطرح گردیده است (ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۲: ۲۰۸ - ۲۰۴).

به شدت مورد انکار قرار داده و گاه با تفسیری خاص، آن را پذیرفته است. او در تأیید قاعده می‌گوید: «ان حق تعالی واحد فلا یصدر منه الا الواحد» (ابن عربی ۱۴۲۱ ج ۱: ۳۹۴). همچنین، وی در انکار نظر فلاسفه و با روحیه‌ای کلامی ادها می‌کند: خداوند اولین موجود را از روی اختیار، بسیط و فرد صادر کرد. اگر اراده‌اش تعلق می‌گرفت می‌توانست موجودات متعددی را صادر کند و این خلاف نظر فلاسفه است که می‌گویند «لا یصدر عن الواحد الا الواحد» (ابن عربی ۲۰۰۲ ج ۲: ۴۱۱). ابن عربی در تصحیحات مکه نیز به بطلان نظر فلاسفه در این مورد اشاره می‌کند (ر.ک. به: ابن عربی ۱۹۹۹ ج ۱: ۳۹۳ و ج ۳: ۱۳۱).<sup>۱</sup>

حضرت امام خمینی از جمله هارفان فیلسوفی است که اعتقاد دارد این قاعده قاعده‌ای محکم است (امام خمینی ۱۳۸۱ ج ۱: ۳۳۶) و در بحث «امتناع تخلف معلول از علت تامه» به تشریح آن می‌پردازد. ایشان قاعده را با دو تقریر «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» (برای هر معلولی، وجود یک خصوصیتی در ذات علت لازم بوده و در حقیقت آن خصوصیت موجب وجود معلول است) و «الواحد لا یصدر الا من الواحد» (شیء واحد که معلول واحد است ظل یک شیء است و مستحق شدن ظل واحد از دو شیء مقتضی اثبیت است و اثبیت منافی با وحدت است، پس شیء واحد از واحد صادر می‌شود) ذکر می‌کند (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۱: ۳۳۵) و بیان می‌دارد از چیزی که بسیط من جمیع الجهات است و هیچ‌گونه تجزیه و تقسیمی در آن راه ندارد، صدور کثیر در عرض هم امکان‌ناپذیر است. همچنین، در جای دیگر بر مبنا بودن این قاعده برای برهین دیگر تأکید می‌نماید: «فلاسفه و حکما از آن برهان متین حکمی اقامه می‌کنند از راه الواحد لا یصدر منه الا الواحد، و الواحد لا یصدر الا من واحد» (امام خمینی ۱۳۸۱: ۳۱۱ همچنین ر.ک. به: ۱۳۸۱ ج ۱: ۳۳۶-۳۳۵).<sup>۲</sup> نهایتاً، حضرت امام همراه و همگام با فلاسفه اذهان دارند از واحد بسیط، شیء بسیط صادر می‌شود و این به دلیل سنخیت میان علت و معلول است، زیرا محال است «مترشح» از چیزی از سنخ، مترشح منه باشد (امام خمینی ۱۳۸۱ ج ۱: ۳۳۶). سید جلال آشتیانی در مورد این قاعده اینگونه نظر می‌دهد:

احدی از ارباب «درایت» این اصل اصیل و قاعده غیر قابل انکار را رد نکرده است. کسانی که صدور کثیر را از حق جایز دانسته‌اند، مبدأ المبادی و نور

۱. برای اطلاع بیشتر ر.ک. به: (حکمت ۱۳۸۵: ۱۴۱-۱۲۷).

۲. حضرت امام در موارد دیگری نیز به این قاعده استناد کرده‌اند. برای مثال ر.ک. به: (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۱: ۹۱، ۵۱، ۲۴۶ و ج ۲: ۸۳، ۱۷۰، ۱۷۱، ۳۱۲، ۳۶۱، ۳۶۶، ۳۷۵، ۳۷۹ و ج ۳: ۵۹).

الانوار را واحد حقیقی ندانسته‌اند، و قائل به صفات زائده و جهات متکثره در حق‌اند (امام خمینی ۱۳۸۱: ۱۲۱ مقدمه).

از آنجا که برخی مفاد این قاعده را چنان عام و شامل لحاظ کرده‌اند که همه اقسام علت و همه انواع وحدت را شامل می‌شود، متذکر می‌گردم در این مقاله علتی که مدنظر است علت فاعلی است و مقصود از علت واحد، علتی است که در ذات آن تنها یک جهت وجود دارد؛ یعنی امر بسیط و یکتایی که در آن اثری از جهت ترکیب و کثرت نیست. پس علت واحد، علت بسیط است. بدین سان، علت واحد و بسیط چیزی است که نه کثیر است و نه مرکب. اما مقصود از معلول واحد، معلولی است که دارای اجزا یا افراد متباین نباشد، و گرنه امکان وجود جهات گوناگون در آن وجود دارد. واحد یعنی آنچه به وجهی از وجوه جهت وحدتی برای آن می‌توان در نظر گرفت (طباطبایی ۱۳۸۳ ج ۲: ۲۷۳-۲۷۴).

### فلاسفه و صادر نخست

پس از پذیرش قاعده الواحد و مفاد آن، مبانی دیگری نیز وجود دارد که حکیم بر اساس آنها، صادر نخست را اثبات و تعیین می‌کند. این مبانی عبارتند از:

۱- اصل بر اصالت وجود است، خواه این اصالت، مطابق نظر مشائیان، بر تباین موجودات استوار باشد یا بنا بر اعتقاد قائلان به حکمت متعالیه بر تشکیک وجود مبتنی باشد که در این صورت وجود صاحب مراتب شدت و ضعف می‌شود.

۲- وجود مطلق تقسیم می‌شود به واجب و ممکن. واجب الوجود بالذات تنها حق تعالی است و سایر موجودات ممکن الوجودند.

۳- رابطه علی میان موجودات (واجب و ممکن، و ممکنات با یکدیگر) برقرار است و بر اساس این رابطه سنخیت میان علت و معلول ضروری است.

۴- صدور به معنای خلق و ابداع است (ابن سینا ۱۳۶۳: ۲۱). بنابراین صادر نخست مخلوق و مبدع اول است.

## الف) عقل اول، صادر نخست

از نظر فلاسفه صادر نخست، عقل اول است: «اول موجود صدر عنه هو العقل الاول و هو ممكن بذاته، واجب الوجود بغيره» (ابن سینا ۱۳۶۳: (۲۲)، ۴۰۸ - ۴۰۲).<sup>۱</sup> صدرالمثالیین نیز بر عقل اول بودن صادر نخست تأکید دارد (ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۷: ۲۰۷-۲۰۶). امام خمینی نیز قائل است که از نظر فلاسفه «اول ماصدره عقل اول است (امام خمینی ۱۳۸۱: ۱۲۱ مقدمه، ۶۴ متن).

فلاسفه بر اساس سلسله مراتبی که برای موجودات قائلند در بحث ربط حادث به قدیم و عقول عشره بر مدهای خود براهینی اقامه کرده‌اند. امام خمینی که از پرورش‌یافتگان حکمت صدرایی است، هنگام تدریس شرح منظومه حاج ملاهادی سبزواری، رأی خود را اینگونه مدلل می‌سازد: برای تعیین صادر یا مخلوق اول باید در میان موجودات (واجب و ممکن) تفحص کرد. صادر نخست نمی‌تواند واجب‌الوجود باشد، چون آن اولین مخلوق است پس دیگر واجب‌الوجود نیست. در نتیجه، برای شناخت آن باید در دایره موجودات ممکن گام زد. موجودات ممکن در بحث مقولات عشره که بحثی ماهوی است به دو دسته اصلی جوهر (جوهر پنجگانه) و عرض (اهراض نه گانه) تقسیم می‌شوند. به اعتقاد حضرت امام، عرض نمی‌تواند صادر نخست باشد زیرا اولاً، وجود فی نفسه فی غیره دارد و از استقلال وجودی برخوردار نیست. بنابراین، ابتدا باید جوهری باشد که این عرض، عرض آن جوهر باشد. ثانیاً، عرض از چنین شایستگی و قابلیت برخوردار نیست که بتواند صادر نخست باشد. سپس ایشان به بررسی یکایک جوهر می‌پردازند: در میان جوهر، ماده یا هیولی نمی‌تواند صادر نخست باشد، زیرا اولاً، قوه محض است و ثانیاً، تلازم میان ماده و صورت که از طریق برهان به اثبات رسیده است، خدشه برمی‌دارد. صورت هم نمی‌تواند به دلیل تلازم میان ماده و صورت صاحب چنین شائی باشد. جسم نیز که مرکب از دو جوهر مذکور است، نمی‌تواند صادر نخست باشد، چون مرکب بودن خلاف قاعده الواحد است. جوهر نفس هم که ذاتاً مجرد و فعلاً مادی است، صلاحیت داشتن چنین مقامی را ندارد، زیرا لازمه آن این است که قبل از نفس، بدنی موجود باشد که نفس، افعال خود را در آن به انجام برساند. بدین ترتیب در میان ممکنات، تنها جوهر عقل که ذاتاً و فعلاً، مجرد از ماده است قابلیت دارد که صادر نخست باشد، زیرا «صرف الفعلیه و بسیط الهویه» است و نسبت به سایر ممکنات از بساطت، تجرد و فعلیت بیشتری برخوردار

۱. شیخ اشراق در حکمة الاشراق صادر نخست را نوری واحد و مجرد از نورالانوار می‌داند: «فنور الانوار... فارق

مایحصل منه نور مجرد واحد» (سهروردی ۱۳۷۲ ج ۲: ۱۲۶).

است. از این رو از سایر ممکنات به حق نزدیک‌تر است و اشرف آنهاست (ر.ک. به: اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۳۶۸-۳۶۷).

### ب) ویژگیهای عقل اول

از آنجا که فلاسفه به مراتب وجود اعتقاد دارند واژه «اول» را که در عقل اول یا صادر نخست به کار می‌برند، اولی است که در مقابل ثانی و ثالث و رابع و ... قرار می‌گیرد. چون سلسله معالیل سلسله‌ای طولی است که از نقطه‌ای آغاز می‌شود که آن عقل اول است و به نقطه‌ای می‌انجامد که در نهایت هیولای اولی در عالم طبیعت است.

#### ۱) عقل اول، صاحب ماهیت

بیان شد که عقل اول ممکن به امکان ذاتی است. امکان ذاتی، اعتباری عقلی است و لازمه ماهیت است که ماهیت هرگز از آن منفک و جدا نمی‌شود و همواره بدان متصف است. به علاوه، ماهیت برای اتصاف به امکان به انضمام هیچ ضمیمه‌ای نیاز ندارد. امکان ذاتی یا خاص به معنای سلب ضرورتین وجود و عدم است. این ویژگی ما را به سوی حکم ماهیت سوق می‌دهد که: «الماهیه من حیث هی لیست الاهی، لا موجوده و لا معدومه». بنابراین برای سلب ضرورتین وجود و عدم به هیچ مؤنه دیگری نیاز نیست. پس برای اتصاف ماهیت به امکان و انتزاع امکان از ماهیت، ذات امکان کفایت می‌کند. بدین ترتیب، موجود ممکن دارای ماهیت و حد است (ابن سینا ۱۳۶۳: ۲۴۳). امام خمینی در این مورد این چنین اظهار نظر می‌کند:

از مبدأ اعلی و وجود صرف بما آنه وجود، عقل اول به نحو اطلاق و عدم تعدد صادر نگردیده است و صادر اول به صراحت و بساطت صرف الوجود ابسط نیست، بلکه مقید به ماهیت و حد است و مکلما صادر ثانی و عقل دوم تا آنجا که مراتب عقول و نفوس تمام شده و عالم طبیعت شروع شده و بالاخره تا هیولای اولی، وجودی محدود از وجود محدود و دارای ماهیت صادر شده است و به این نحو برای اشیاء طولیت قائل شده که یکی در طول دیگری واقع شده و همه، موجود محدود و صاحب ماهیت می‌باشند (اردبیلی

۱۳۸۱ ج ۲: ۱۸۵-۱۸۲).



## ۲) عقل اول، همین ربط

یکی از مباحثی که در امور عامه فلسفی مطرح است بحث تقسیم وجود به فی نفسه (وجود مستقل یا محمولی یا معنای اسمی) و فی غیره (وجود رابط یا لا فی نفسه یا معنای حرفی) است. نکته دیگری که در این بحث مطرح می‌شود این است که این دو نوع وجود اختلاف نوعی ندارند و می‌توان یک موجود را به لحاظ استقلال نگاه کرد، اما اگر بخواهیم رابطه آن موجود را با علتش لحاظ کنیم، هستی معلول را همین ربط و نیاز به علت خواهیم دید. بنابراین وجود معلول در رابطه با علت، وجود رابط است و هیچ‌گونه استقلالی ندارد. امام خمینی در توضیح مطلب چنین می‌گوید:

وجودی که صرفاً التعلق است همین مربوط له است و غیر او نیست؛ چون وجود تعلق و ربطی، در وجود مستقل نیست و مثل معنای حرفی که با قطع نظر از تعلق چیزی نیست و نمی‌شود آن را مستقل در نظر آورد، و وجودی در ضمن غیر است در حالی که غیر نیست و غیر خارج از او و غیر او نیست (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۲۷۳).

از نظر امام اگر رابطه علت و معلول را لحاظ کنیم به لحاظ استقلالی در نمی‌آید و هیچ حکمی ندارد؛ زیرا خودش در موضوعیت مستقل نیست تا موضوع احکامی قرار داده شود (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۲۷۳). همچنانکه برای همین در «سرت من البصره الی الکوفه» لحاظ استقلالی معنا ندارد:

لحاظ این موجودات ممکنه خاصه با واقعیتی که دارند و اثبات حکمی برای آنها محال است، چون آنها در مفهومیت مستقل نبوده و اگر بخواهیم برای آنها حکمی اثبات نماییم، باید برای آنچه که همین ربط است فرض استقلال نماییم (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۲۷۳).

این اعتقاد امام در حالی است که حکمای مشاء برای معلول نسبت به علت استقلال و نفسیت قائلند، اما امام می‌گویند:

وقتی عقل، صادر اول را ملاحظه می‌کند می‌بیند که این وجود در مرتبه ذات، در وجود استقلال نداشته و ممکن است وجود داشته باشد یا نداشته باشد و از این موجود با این حد و تقصان که در وجود استقلال ندارد، یک حد انتزاع نموده و او را به این حد نیز تجزیه می‌نماید (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۲۷۳).

### ۳) عقل اول، بسیط مرکب

باز به دلیل اینکه عقل اول، ممکن به امکان خاص است مشمول قاعده «کل ممکن زوج ترکیبی» (ابراهیمی دینانی ۱۳۶۶ ج ۲: ۴۸۲ - ۴۷۰) می‌شود. فقط در جایی که امکان ذاتی باشد ترکیب و امتزاج راه پیدا می‌کند. زیرا جایگاه بساطت، احدیت، ازلیت و نظایر آن در افقی خارج از امکان ذاتی، یعنی در افق وجود ذاتی است. حضرت امام برای اثبات اینکه عقل اول به نحوی مرکب است بحث تحلیل خارجی و عقلی را مطرح می‌کنند. تحلیل خارجی، تحلیلی است که پس از آن در خارج، دو جنس مختلف پیدا شود. تحلیل عقلی، تحلیلی است که پس از آن در خارج، جز محلل چیزی در کار نباشد، به چنین محلی از نظر خارجی بسیط و از نظر عقلی مرکب می‌گویند. عقل اول، امری ممکن، بسیط و خارجی است و «بسیط خارجی هنگامی که مورد تحلیل عقلی واقع می‌شوند، مرکب عقلی می‌گردند» (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۳۷۱).

این ترکیب از نظر امام می‌تواند به صورت ترکیب میان «وجود و عدم» لحاظ شود. ایشان در بحث چگونگی بروز کثرت در عالم، ضمن برشماری انواع ترکیب<sup>۱</sup> از شرالترکیب یا ترکیب وجود و عدم نام می‌برد. در ترکیب وجود و عدم اینطور نیست که اجزای مرکب در خارج به صورت متقابل و مستقل وجود داشته باشند:

این ترکیب یک ترکیب عقلی است که اختلاط از وجدان و فقدان است و یک جزء مرکب موجود نیست و برای مفهوم آن، ما بازاء خارجی مشهود و محسوس و قابل اشاره و از سنخ وجود نیست.  
... یک قسم مرکب هست که با انحلال عقلی به وجدان و فقدان منحل می‌شود (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۳۷۳).

بیان دیگری از این نوع ترکیب، ترکیب از طریق «جهات و حیثیات متعدده» است. در موجودات ممکن اگر دو مفهوم گوناگون وجود داشته باشد، به دو جهت متفاوت در آن موجود بازمی‌گردد. مثلاً وقتی در مورد عقل اول گفته می‌شود که «موجوده» و «ناقص» است، یعنی: مفهوم موجود بر جهت وجودیه او که صادر از مبدأ است منطبق می‌باشد. و محال است که مفهوم ناقص هم بر همان جهت منطبق باشد، بلکه آن جهت

۱. ترکیب صورت و هیولی، ترکیب اجزاء مقداویه، ترکیب امور موجوده مختلف و ترکیب از وجود و عدم (ر.ک. به: اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۳۷۲).

تصییق از علت و محدودیت و حیثیت تعینی در او، مصداق مفهوم ناقص است ... بر موجودات دیگر هر یک از دو مفهوم موجود و ناقص، از یک حیثیت صادق نیستند (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۳۷۲).

این برخلاف وجود واجب بالذات است که مفاهیم متعدده (مانند علم و قدرت و حیات و ...) از یک حیثیت بر او صادق است و غیر از حیثیت وجود حیث دیگری برای بسیط من جمیع الجهات متصور نیست.

بیان دیگری از این نوع ترکیب به ضیق وجودی معلول نسبت به علت نسبت داده می‌شود که از آن با عنوان ترکیب ممکن از «وجود و ماهیت» یاد می‌شود. معلول نسبت به علت نقصان دارد و لذا صادر بعد از صدور، متعاقب با نقصان است. شیخ فونوی در کتاب *تکوسه* در مورد عقل اول و جهت ترکیبی آن چنین می‌گوید:

بسیط‌ترین موجودات که همان عقل اول است فقط یک نوع از ترکیب را دارد و آن اینکه وی را ماهیتی است که انصاف به وجود دارد، پس از جهت احکام کثرت امکانی بیش از یک حکم ندارد و آن اینکه در ذات خود ممکن است و غیر از این یک اعتبار واجب بسیط است (فونوی ۱۳۸۵: ۱۷).

به این طریق نوهی ترکیب در عقل اول وجود دارد که می‌توان آن را ترکیب جهات یا ترکیب وجود و عدم یا ترکیب وجود و ماهیت یا ترکیب نقص و کمال نامید:

عقل اول از کمال و نقص و از وجود و عدم مرکب است و معنای ترکیب عقلی همین بود که گفتیم، پس معنای ترکیب عقلی این نیست که عقل اول در خارج مثل واجب‌الوجود، من جمیع الجهات بسیط باشد و چنانکه واجب به هیچ وجه ترکیب ندارد، او هم ترکیب نداشته باشد و عقل بدون ملاک و بدون اینکه نحوه وجود آنها در خارج مختلف باشد یکی را مرکب و دیگری را بسیط بدانند... معلول اول در خارج وجودی متشابهک و متعاقب با عدم و مرکب از وجود و عدم است و این معنای ترکیب عقلی است و علت عقلی بودن ترکیب این است که عقل در تحلیل می‌تواند فقدان و نقصان و حدسیت را یک طرف و وجدان و وجود را طرف دیگر قرار دهد (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۳۷۵).

### ۴) عقل اول، صادر از وجود

به دلیل برخورداری عقل اول از نوعی ترکیب، طرح این پرسش سزاوار است که چه چیز از مبدأ اول صادر می‌شود که این ترکیب در عقل اول ایجاد می‌شود؟ به باور حضرت امام: «عقل اول و صادر اول غیر از وجود نیست، زیرا از حق جز وجود صادر نمی‌شود و جهت صدور تنها وجود است» (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۳۷۰). ایشان این نظر خود را بر پایه این چهار مقدمه اظهار کرده‌اند:

- ۱- از بسیط من جمیع الجهات، جز واحد صادر نمی‌شود (و آن واحد چیزی جز وجود نیست).
- ۲- به حکم معلولیت، معلول از وجود علت ناقص تر است در حالی که وجود علت اقوی از وجود معلول است (همین نقص وجودی معلول است که پای ترکیب را به میان می‌کشد).
- ۳- تحلیل دو قسم خارجی و عقلی دارد. (صادر نخست، تحلیل خارجی نمی‌پذیرد و از این جهت بسیط است، اما تحلیل عقلی می‌پذیرد).
- ۴- آنچه از واجب‌الوجود صادر می‌شود، یک امر وجودی بسیطی است که در آن از آن حیثی که صادر شده ترکیبی نیست. با توجه به این مقدمات:

*از واجب‌الوجود دو چیز صادر نمی‌شود تا برخلاف قاعده از بسیط، کثیر صادر گردد، بلکه صادر غیر از یک حقیقت بسیطه که تنها وجود است نیست و چیز دیگری که ما بازا داشته باشد صادر نمی‌شود و صادر بسیط است (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۳۷۴).*

بدین سان، معنای بساطت در واجب‌الوجود و عقل اول متفاوت است: در خداوند «حیثیات عدمی اصلاً... راه ندارد و بسیط من جمیع الجهات است و لذا یک چیز که کثرت نوعی یا کثرت فردی ندارد از او صادر می‌شود» (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۳۷۶)، اما کثرت نوعی و کثرت فردی داشتن یک چیز است و کثرت عقلی نداشتن چیز دیگر:

*از عقل اول که وجودی متشابهک با عدم است کثیر صادر می‌شود، البتّه از جهت عدمی آن، چیزی صادر نمی‌شود تا گفته شود که عدم منشأ اثر نیست بلکه علی‌ایّ حال کثرات از وجود صادر می‌شود، متشابه از متحیث که وجود است به خاطر کثرت حیثیات، صادر کثیره صادر می‌شود (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۳۷۶-۳۷۵).*

در نتیجه، اصل وجود عقل اول از علت صادر شده است ولی نقص نسبت به علت، ذاتی آن است و نقص از مبدأ صادر نشده است.

## عرفا و صادر نخست

عرفا نیز با پذیرش صریح یا ضمنی قاعده الواحد، به بحث صادر نخست از حق تعالی می‌پردازند. آرای ایشان نیز بر مبانی استوار است که عبارتند از:

- ۱- وجود، وحدت شخصی دارد و وحدت تشکیکی آن باطل است. بنابراین، حق تعالی تنها موجود است و ماسوی الله هر چه که هست مظاهر و جلوات آن وجود یگانه‌اند.
- ۲- نتیجه بند نخست این است که وجود مراتب ندارد و به واجب و ممکن تقسیم نمی‌شود. در نتیجه، وجود مساوق است با واجب<sup>۱</sup>.
- ۳- صدور به معنای ظهور و تجلی و جلوه است (ر.ک. به: اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۱۸۷).

## الف) وجود منبسط، صادر نخست

عرفا بر این باورند که صادر نخست از حق، وجود منبسط یا وجود عام است. فناری در این مورد می‌گوید:

لم لا يجوز ان يكون الواحد الصادر الاول عن ذات الحق هو الوجود العام ...  
 وهو الفيض الذاتي المبرهنه بالتجلی ساری فی حقایق الممكنات والامداد  
 الالهی المقتضی قوام العالم، وهو وجود المنبسط ورق منشور والنور اسم  
 حاله (فناری بد ۱۳۸۳: ۹۲).  
 فلان الصورة الوجودية العامة كما مر اول صادر من الحق تعالی (فناری ۱۳۸۳:  
 ۳۶۷).

شیخ کبیر قونوی معتقد است «ذلك الواحد عندنا هو الوجود العام المفاض على اعيان المكونات» (فناری بد ۱۳۸۳: ۱۹۱). امام خمینی می‌فرماید: «ان اول ما صدر منه تعالی و ظهر عن حضرة الجمع، هو الوجود العام المنبسط» (امام خمینی ۱۳۸۱: ۶۳ متن) یا می‌فرماید: «صادر از حق وجود سعی بسیط است

۱. توجه به این نکته ضرورت دارد که گرچه مبانی عرفا در بسیاری از موارد با فلاسفه متفاوت است، اما عرفا در موارد متفاوتی با استفاده از اصطلاحات فلسفی وارد مباحث عرفانی می‌شوند و به این جهت اصطلاحات فلسفی در مقول عرفانی زیاد دیده می‌شود.

و بس (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۱۸۷). وجود منبسط، وجود عام و فراگیر و عمومی است که پهن است و انبساط دارد و سراسر هستی را دربردارد.

### ب) ویژگیهای وجود منبسط

لازم است ذکر شود که در نظر محققین از اهل عرفان، واژه «اول» در صدر نخست که برای وجود عام و منبسط به کار گرفته می‌شود، اولی نیست که ثانی و ثالث ... در برابر آن قرار گیرد. حق تعالی تنها یک جلوه بسیط دارد که سراسر هستی را فرا گرفته است که به صدور او کل ماسوا صادر می‌شود و دوم در مقابل او معنا ندارد. وجود عام و منبسط فعل حق تعالی و مقید به قید اطلاق است که کلیه عوالم هستی را دربردارد. به عبارت دیگر، بعضی اعتقاد دارند که وجود عام اصلاً صادر نیست تا اول و غیر اول داشته باشد، بلکه نفس صدور حقیقی و اشراق فعلی حضرت حق است.

### ۱) وجود منبسط، فاقد ماهیت

چنانکه پیش‌تر ذکر شد ماهیت، از آن چیزی است که امکان ماهوی دارد. در نتیجه، آنچه امکان ماهوی ندارد، ماهیت هم ندارد. بحثی که در این قسمت قابل طرح است در دو حوزه قابل پیگیری است: ۱) ماهیت نداشتن وجود منبسط؛ ۲) طرد ماهیت به طور کلی.

محققان از عرفا، وجود منبسط را فاقد ماهیت و وجود بی‌ماهیت می‌دانند: وجود بما آنه وجود، غیر محدود و صرف‌الوجود است و صدور وجودی محدود و صاحب ماهیت از او محال است (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۱۸۴). بنابراین وجود عام و منبسط همچون حق تعالی نامحدود است، چرا که «صدور موجود محدود از موجود غیر محدود، محال است» (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۱۸۵).

عرفا در ردّ نظر فلاسفه می‌گویند: حکما در استدلال خود بر تعیین صدر نخست کلیه موجودات را مورد بررسی قرار داده‌اند و ضمن آنکه عدم شایستگی اهراس و جواهر چهارگانه را برای صدر نخست بودن به اثبات رساندند، اذهان داشتند که عقل اول صدر نخست است. اما عرفا به اثبات عقل اول، به عنوان صدر نخست نیز اشکال می‌گیرند به این مضمون که به همان دلیل که سایر موجودات صلاحیت و شایستگی صدر نخست بودن را ندارند عقل اول هم از چنین شایستگی‌ای برخوردار نیست. چون به اثبات خود حکما، صاحب ماهیت است «لذا قابلیت و لیاقت

ندارد از آنچه که خود تعین و محدودیت ندارد، صادر گردد؛ (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۱۸۶). حضرت امام در تعلیقه خود بر مصباح‌الاسم هم می‌نویسند: «ان الوجود المفاض لیس له مهیة بل هو وجود مخض» (امام خمینی ۱۴۰۶: ۲۸۷، فناری ۱۳۸۴: ۱۹۳). پرسش حرفای شامخ این است که چگونه از صرف‌الوجود غیر متعین که نامحدود و نامتناهی است، امر متعین و محدود صادر می‌شود؟ شیخ قونوی نیز در مقام هفتم تمهید جملی کتاب منطوح‌الغیب می‌گوید: وجود عام از جهت وحدت مناسبت با اول تعالی دارد و فایض از اوست (فناری ب. ۱۳۸۴: ۱۳۸).<sup>۱</sup>

اما در مورد طرد ماهیت به طور کلی این نکته قابل ذکر است که حرفا برای اثبات نظر خویش، در مقابل فلاسفه، به کلی منکر وجود ماهیات (مایقال)<sup>۱</sup> می‌شوند و آنها را چیزی جز اوهام و شوائب نمی‌دانند:

ماهیات و حدود غیر از شوائب و اوهام چیزی نیست و اصلاً تعین و حد در نظام وجود غیر قابل تصدیق بوده و وجود ماهیات به کلی باطل می‌باشد (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۱۸۶).

امام خمینی دلیل طرح مبحث ماهیت در فلسفه را حضور متعلمین تازه وارد در قلمرو نظر می‌داند که در ابتدای ورود، ذهنشان با تعینات و کثرات مانوس است و برای چنین اشخاصی نمی‌توان گفت همه آن ماهیاتی که می‌شناسند، باطل است. بنابراین در ابتدا برای ارفاق به آنان، ماهیات را موجودات بالعرض معرفی می‌کنند، اما در ادامه کار وقتی با علوم عقلی و نظری مانوس شدند به آنان گفته می‌شود «الماهیه من حیث هی لیست الاهی» یعنی ماهیت حتی وجود بالعرض هم ندارد و باید آن را کنار گذاشت و در نهایت برای بیان مرادشان از آیه ۲۳ سوره نجم مدد می‌جویند (ر.ک.ه: ۴، اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۱۸۷).

حقیقت نوریة وجودیه ... بدون مراتب و بدون تفاوت و بدون ماهیات و حدود، احماق را بر کرده و این حدود غیر از حسیات چیزی نبوده و شوائب و اوهام می‌باشد. از ضعف عقول و دیده‌ها است که ظلمت را در مقابل نور، چیزی می‌بینند (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۱۸۸-۱۸۷).

۱. اصلاً حرفا واژه «ماهیت» را برای اعیان ثابت به کار می‌برند و استفاده از این واژه (ماهیت) در فلسفه و عرفان به نحو مشترک لفظی است.

از نظر ایشان تنها چشم محاط است که ماهیت را می‌بیند. حدقه چشمی که کوچک است، توانایی نگاه کردن به اصل نور را ندارد. حدقه تنگ چشم فقط می‌تواند انسان و حیوان و گیاه و ... را ببیند. «تو چون حدقه چشمت را توسعه نداده‌ای، این ماهیات را می‌بینی و اگر حدقه را بزرگ کنی، یک حقیقت دیده و باقی را اعدام خواهی دیده» (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۱۹۰).

## ۲) وجود منبسط، واحد بسیط

از آنجا که وجود در عرفان وحدت شخصی دارد و مراتب وجود باطل است، تنها یک وجود مستطیل بسیط و پهن و گسترده هست که وجود منبسط نام دارد و آن فعل حق تعالی است. بنابراین اینطور نیست که سلسله موجودات به صورت طولی از عقل اول تا هیولای اولی استمرار داشته باشد. اینطور نیست که وجودی باشد و وجود دیگری بسیط‌تر از آن باشد و عقل اول بسیط‌ترین موجودات ممکن باشد؛ بلکه:

صرف الوجود با تمام ابسطیت و غیر محدودیت ظهور کرده است... یک کمال است که ظهور نموده و یک جمال است که تجلی کرده و غیر از یک حقیقت نوریّه واحده که عبارت از وجود ابسط و وجود منبسط است، چیز دیگری نیست و آن وجود است که نور و ظهور و کمال و جمال است و حقیقت نوریّه وجود است که علم و قدرت و اراده است. حقیقت نوریّه وجودیه است که به نحو غیر محدود و غیر متناهی، پهناور و مستطیل، با یک هویت و یک حقیقت... احماتی را پر کرده (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۱۸۷).

حضرت امام این حقیقت نوریّه وجودیه را به اشراق آفتاب تشبیه می‌کنند که همان‌طور که یک نور است که به داخل اتاق بنا پنجره‌های مشبک می‌تابد و چندین نور به نظر می‌رسد، همین‌طور هم اگر با قوت عقل به صرف نور نگاه شود، بیش از یک حقیقت نوریّه دیده نخواهد شد. «قوت نظر لازم است که انسان این تکثر را بردارده» (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۱۸۹) و وحدت و بساطت را ببیند. اگر قوت نظر باشد انسان می‌تواند «از ورای عالم و کنگره قصر دار امکان، به عالم طبیعت و امکان نظر کند، یک حقیقت و یک هویت را به صراح ذات و بدون تفاوت و کثرت و تعدد [ببیند]» (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۱۸۹).



لیس مقدس اخلاقی و ظهور اَبسط و وجود غیر محدود از لسان عرفا اخلا  
گردیده است؛ زیرا نمی‌تواند وجود محدود از وجود صرف غیر محدود  
صادر گشته و ظهور نماید (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۱۹۲).

### ۳) وجود منبسط، عبدی عین معبود

همچنان که حق تعالی با داشتن اسماء و صفات گوناگون در مرتبه واحدیت ذات در کمال بساطت و وحدت است، و تعدد مفاهیم باعث تعدد در ذات نمی‌شود و وجود منبسط هم که صادر از اوست، وحدت و بساطت دارد؛ بین این وجود منبسط و اضافه اشراقیه و بین ذات، فرقی در جهت وحدت نیست مگر اینکه عبد اوست؛ (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۱۷۹). وجود منبسط، یک وجود طویل و یک شعاع پهناور بیست است که وحدت آن انشلام نمی‌پذیرد، همان‌طور که وحدت حق در مرتبه واحدیت انشلام نمی‌پذیرد. این نشان می‌دهد که وجود منبسط همان حق است اما در مرتبه فعل:

وجود منبسط از هیچ جهت فرقی با مبدأ اصلی نداشته مگر اینکه کمال او تنزلی بوده و کمال مبدأ، کامل و تمام بلکه فوق التمام می‌باشد و او این جهت تنزلی و تنقصی را که عبارت از جهت صدور است، دارد که در حقیقت، معلولیت و صرف ربط و تعلق به مبدأ بوده و به تمام هریت متعلق و مربوط به مبدأ بوده، چنانکه مبدأ به تمام هریت متعلق و مربوط الیه است و تمام وجودی او به وجود غیر می‌مبدأ است. تنها فرق از این جهت است که مرتبه او ناقص و نازل است و الا او آیت معلولی مبدأ بوده و هر کمالی که در مبدأ به نحر اصلی و فوق التمام و وجوب بالذات وجود دارد، در او هم به نحر تنقص و تنزل هست (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۱۷۹).

پس وحدت و بساطت وجود منبسط مثلث نمی‌شود، همه آنچه در مورد حق می‌توان گفت به وجود منبسط نیز می‌توان نسبت داد، با این تفاوت که وجود منبسط هم به اضافه اشراقیه، وجودی معلولی و تنزلی است، پس حقیقت وجود منبسط هم وجود است، مثلاً وجود متنزل کمالی؛ (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۱۸۰).

حضرت امام تأکید دارند فرقی میان وجود منبسط و مبدأ آن وجود ندارد، الا اینکه وجود منبسط عبد اوست. پس همان‌طور که اوصاف کمالیه حق مصداقاً عین وجود است، اوصاف کمالیه وجود منبسط هم عین وجود است بدون اینکه از جهت وحدت مصداقی تفاوتی در کار باشد. به

بیان دیگر، بنا بر قاعده الواحد، واحد دوم همان واحد اول است؛ و بهذا یفرق بینة و بین الواجب تعالی فان الواجب قیوم بذاتیه شتغل فی هویتة و الوجود العام المتقوم به ذاتاً صرف الاحتیاج و محض الفاقه (امام خمینی ۱۴۰۶: ۲۸۷)!

پس آنچه در عالم است کمال و جمال ذات و فعل حق است و غیرى وجود ندارد. وحدت حقه حقیقه جا برای غیر نمی گذارد. به صدور صادر نخست، کل ماسوا صادر می شوند و او، غیر حق نیست و ثانی ندارد. وجود هام منبسط با ذات همینیت دارد و مرتبه نازله ذات است که حقیقتاً کثرت بر نمی دارد و بسیط است.

### ۴) وجود منبسط، معلول مطلق

حضرت امام رابطه علی را در مورد صادر نخست و مبدأ آن صادق می داند و از این رو، وجود منبسط را معلول می خواند و بر این عقیده است که:

وجود منبسط اطلاقى، کمال البسط بوده و هیچ حیثیتی و رای حیثیت معلولی در او نبوده و به تمام ذات... برای علی است که به تمام ذات واحد حیثیت علیت است... و جرد منبسط به صراح ذات، حیثیت ربطی به چیزی دارد که به صراح ذات، تمام علیت و انقضاست (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۱۷۷).

ایشان در تأیید رابطه علی و معلولی بین حق تعالی و وجود منبسط، از رابط و مربوط بودن نیز استفاده می کنند و می فرمایند وجود منبسط «نوری بسیط وحید است که به صرافت، ذات حیثیت معلولیت دارد و ما أصابک من حسنّة فمّن الله و معلول به تمام وجود مرتبط بوده و علت به تمام وجود مربوط الیه می باشد و هیچ حدی از ناحیه او نیست او ما أصابک من سئیة فمّن نفسیک» (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۱۷۸). حضرت امام، تأکید می کنند که وجود منبسط همین اینکه معلول است مقید به قید اطلاق نیز می باشد:

معلول به صراح ذات، وجود فیض مقدس اطلاقى بوده و معلول به تمام ذات حیثیت معلولی داشته، بدون اینکه حیثیت دیگری و رای حیثیت معلولی و وجود انبساطی داشته باشد (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۱۷۸).

۱. او به این جواب بین او و بین واجب تعالی جدایی داده می شود، زیرا واجب به ذات خود قیوم است و در هويت خویش مستقل، و وجود هام که متقوم به اوست، ذاتاً صرف احتیاج و محض فقر و نیاز است (فنازی ب ۱۳۸۲: ۱۸۷).

طبق این بیان، از نظر امام خمینی فیض مقدس اطلاق، معلول است و این نظری است که بعضی از عرفا نسبت به آن مناقشه دارند.

##### ۵) وجود منبسط، عین ربط

همچنانکه عقل اول نسبت به واجب الوجود، ربط محض و صرف است وجود منبسط هم همین گونه است. ایشان در دو تعلیقه بر مصباح الایمان از وجود عام سخن می‌گویند و در هر دو بر عین ربط بودن وجود منبسط تأکید می‌کنند:

[۱] ان الوجود المفاض لیس له مهیة، بل هو وجود محض متعلق بالواجب  
تعالی و ربط محض و متعلق صرف و متعلق حرفی (امام خمینی ۱۴۰۶: ۱۲۸۷  
فتاویٰ ج ۱۳۸۴: ۱۹۳).

[۲] ان الوجود العام لا یسکن ان یشار الیه و ان یشکک علیه بحکم، لاجن الحش  
ولا غیر. لامفیض و لامفاض، لاهو من الأسماء الالهیه و لا الاهیة الکوئیة،  
بل کلمة یشار الیه انه هو، هو غیره، لانه صرف الربط و محض التعلق و کلمة  
کان کلک فیه معنی حرفی لا یسکن ان یشکک علیه بشیء اصلاً (امام خمینی  
۱۴۰۶: ۲۸۸ - ۱۲۸۷ فتاویٰ ج ۱۳۸۴: ۱۹۳).

هنگامی که حضرت امام، نظر حاج ملاهادی سبزواری را مطرح می‌کند که مطابق آن امر خدا (بنا بر آیه «الا له المخلوق و الامر») وجه الله (نام دیگری برای وجود منبسط) است، سپس اینگونه اظهار نظر می‌کند که:

۱. چنانکه ملاحظه می‌شود حضرت امام در نقل قول اول وجود عام را مفاض، می‌خواند در حالی که در نقل قول دوم آن را «لامفیض و لامفاض» می‌داند.

۲. [۱] وجود مفاض ماهیت ندارد، بلکه وجودی خالص و ناب است و تعلق به واجب تعالی دارد و ربط محض و تعلق صرف و معنی حرفی است؛ (فتاویٰ ج ۱۳۸۴: ۱۸۷).

[۲] وجود عام را امکان اشاره کردن بدان و حکم به آن نیست، نه حین حق تعالی است و نه غیر او، نه مفیض است و نه مفاض، نه از اسماء الهیه است و نه از امیان کوئی، بلکه، هر وقت اشاره بدو شود که او است، او غیر آن است، زیرا وجود عام صرف ربط و محض تعلق است و هر چه که چنین باشد آن معنی حرفی است که امکان ندارد بر او مطلقاً حکم به چیزی شود؛ (فتاویٰ ج ۱۳۸۴: ۱۸۸).

امر خدا وجه اوست و وجه او نه او نه غیر اوست... وجه او عین ربط به او  
و غیر مستقل در مفهومیت است... وجه نیز چنین است؛ که به حسب عین،  
مرآت ظهور حق است و برای او نفسیت و استقلال نیست (اردبیلی ۱۳۸۱ ج  
۲: ۲۷۲).

ایشان در جای دیگر نیز بر این جنبه ربطی و تعلق تأکید می‌کنند:

وجود منبسط اطلاعی... به تمام ذات، ربط صرف و تعلق محض... برای علتی  
است که به تمام ذات واجد حیثیت علت است... حق صرف الوجود... یک  
تجلی فعلی نوری منبسط اطلاعی داشته و این وجود منبسط سعی معلولی و  
ربطی که دارای اشد مراتب حضور بوده، معلوم او بوده و علم تفصیلی او  
می‌باشد (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۱۷۸-۱۷۷).

امام خمینی در بحث کیفیت تعلق نفس به بدن هم از موضوع وجود ربطی وجود منبسط سخن  
می‌گوید و اشاره دارد که برترین نوع تعلق از نظر صدرالحکما تعلق میان «ماهیت و وجود» است،  
در حالی که امام نسبت به نظر ملاصدرا انتقاد دارد و می‌فرماید: بالاترین نوع تعلق «تعلق بین دو  
وجود مطلق» است (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۶۶). یعنی بین وجود مبدأ اهلی و وجود منبسط که اطلاعی و  
عین تعلق به صرف الوجود است. ایشان اشعار می‌دارند که حتی به کاربردن واژه «تعلق» در اینجا از  
روی تسامح است زیرا «وجود منبسط، صرف التعلق و عین التعلق و عین الربط است» (اردبیلی ۱۳۸۱ ج  
۳: ۶۱). از منظر امام، چون حقیقت وجود مشککه است، تعلق و ربط هم جنبه تشکیکی دارد، یعنی  
اهلی مرتبه وجود امکانی اهلی مرتبه تعلق را داراست و داشتن اهلا مرتبه تعلق به معنای داشتن اهلی  
مرتبه فقر است. بدین ترتیب، فقیر بودن به این معناست که چون حقیقتاً وجود معلولی، عین ربط و  
تعلق به وجود هلی است و چون صادر نخست از وجودات دیگر اشد است، پس تعلق آن به مبدأ و  
ربط بودنش به مبدأ، هم اشد است و بر این باورند که شاید معنای «الفقر فخری» همین باشد:  
«هرچه حیثیت محل صدور، اقوی باشد حیثیت صادره هم اقوی خواهد بود، و حیثیت صادره عین  
ربط و تعلق است» (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۶۴). بنابراین «صادر اول تعلق تام به تمام ذات دارد» (اردبیلی  
۱۳۸۱ ج ۳: ۶۷). حضرت امام در مورد رابطه حق تعالی و وجود منبسط بر این باورند که:

یک وجود منبسط به اضافه اشراقیه فضای عالم را پر کرده است بدون اینکه  
با ذات مبدأ و اسماء و صفات او فرقی داشته باشد، مگر اینکه وجود منبسط  
مرتبه نقص است... و هر نقصی که دیده می‌شود از لوازم مرتبه معلولیت

است که بالذات از جهت کمال نسبت به علت، تنقص دارد... و این وجود منبسط ظلّ رب است... و این حقیقت هوشی بسیط است؛ زیرا این هوش بسیطه از آن هوش بسیطه است... ظل ذات و شعاع ذات و ربط به ذات است و هیچ فرقی از جهت بساطت و وحدت و عدم انشلاک... با ذات مبدأ نداشته جز اینکه مخلوق او و صادر از اوست (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۱۸۱-۱۸۲).

البته اینکه وجود منبسط نسبت به مبدأ اول، ناقص است به این معنی نیست که واجد کمالات نباشد، چون هر اندازه واسطه بین معلول و علت کمتر باشد کمالاتش بیشتر و نقصش کمتر خواهد بود (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۱۸۱).

### حکومت میان دو فرقه از سوی حضرت امام

با اقوال فلاسفه و عارفان در مورد صادر نخست آشنا شدیم، اما هنوز جای این پرسش هست که نخستین جلوه صادر احدی، آیا حقیقتاً عقل اول است یا وجود عام و منبسط و فیض مقدس؟ به اعتقاد فلاسفه مشاء، صادر نخست عقل اول است و لایحیر. برخی از عرفا هم ترجیح داده‌اند که فقط وجود عام را به عنوان صادر نخست معرفی کنند. اما هم در فلسفه و هم در عرفان هستند کسانی که به جمع میان این دو همت گمارده‌اند. برای مثال می‌توان از ملاصدرا نام برد. ملاصدرا در مواردی تنها عقل اول را صادر می‌داند، اما در مواردی نیز تلاش کرده تا میان این دو صادر به نحوی جمع کند. صدرالمآلهین تفاوت میان وجود منبسط و عقل اول را به اجمال و تفصیل بازمی‌گرداند و می‌گوید: از حق تعالی شیء واحد (انسان کبیر) یعنی کل عالم با وحدت شخصی صادر شده است. این شیء واحد دو اعتبار دارد: اجمال و تفصیل. اگر در نگرش خود نسبت به عالم، به آن به عنوان یک حقیقت واحد نظر کنیم به اجمال به آن نظر کرده‌ایم. اما اگر توجه خود را به موجودات کثیر منعطف کنیم، آن وقت اول موجود را عقل اول خواهیم دانست که اشرف موجودات است.<sup>۱</sup>

۱. وی در این مورد چنین می‌گوید: فالصادر من الحق تعالی شیء واحد هو الانسان الکبیر بخصمه، لکن له اعتباران: اعتبار اجمال و اعتبار تفصیل... فاذا نظرت الی مجموع العالم بما هو حقیقه واحده، حکمت بانه صدر عن الواحد الحق صدوراً واحداً و جملأً بسیطاً، و اذا نظرت الی مراتبه المصله واحداً و احداً، تحکم بان الصادر منه اولاً هو اشرف اجزائه و اتم مقدماته و هو العقل الاول، اذ العقل هو کل الاشياء كما مر ذکره (ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۷).

شارح مصباح الهدیه نیز به وجه جمع بین قول ارباب تحقیق از عرفا و حکما، اینگونه اشاره می‌کند: «معنای کلام آن بزرگ زمانه<sup>۱</sup> آن است که «فیض مقدس» نفس ظهور و جلوه حق و هین تدلی و ظهور اوست، نه مغاض و متعین؛ و عقل اول نخستین تعین طاری بر فیض مقدس است (امام خمینی ۱۳۸۱: ۱۲۹ مقدمه).

حضرت امام در دو کتاب خود یعنی شرح حدیث جنود عقل و جهل و مصباح الهدیه در مورد نسبت این دو صادر نخست سخن گفته‌اند که به ترتیب به ذکر نظر حضرت امام در مورد آنها می‌پردازیم.

حضرت امام در مقدمه حدیث جنود عقل و جهل، از اصل حقیقت عقل و جهل سخن می‌گویند و عبارت «ان الله خلق العقل» را با دو تأکید مورد تفسیر قرار می‌دهند. در تفسیر اول به «مخلوق بودن عقل» تأکید می‌شود و با استمداد از آیه «أَلَا لَ الْخَلْقِ وَالْأَمْرِ»، امر را فیض اشراقی منبسط، و خلق را عقل اول معرفی می‌کنند: «حقیقت عقل - که اول مخلوق از روحانین است - تعین اول و اولین منزل نور پاک فیض منبسط الهی است» (امام خمینی ۱۳۸۲: ۲۶). عقل از نور الهی خلق شده یعنی از فیض منبسط و نور اشراقی خلق شده است. به اعتقاد امام، تجلی ذاتی حق و نور ظهوری جمال جمیل مطلق، همین فیض مطلق و مشیت اشراقیه است و این همان نور است» (امام خمینی ۱۳۸۲: ۳۷). این تفسیر برآمده از حدیث ذیل است که: «ان الله خلق العقل و هو اول خلق ... من نوره». منظور از نور در اینجا نور اشراقی و فیض منبسط اطلاق می‌گردد.

در تفسیر دوم، بر نسبت «عقل مخلوق با الله» تأکید دارند. الله را اسم اعظم جامع برای مقام احدیت جمع می‌دانند و می‌فرمایند:

ذات مقدس حق - جلّ و علا - به حسب تجلی به اسم اعظم و مقام احدیت جمع، به مقام ظهور به فیض مقدس اطلاقی و وسطیت آن در سرآت عقل اول به جمیع شؤون و مقام جامعیت تجلی فرمود (امام خمینی ۱۳۸۲: ۲۹).

همچنین، در جای دیگر بر این نکته که عقل از نور منبسط و اضافه اشراقیه خلق شده است تأکید می‌کنند و اظهار می‌دارند که جمیع دار تحقق، ظهور فیض منبسط است؛ اما اختصاص عقل اول یا عالم عقول به آن شاید برای این باشد که عالم عقلی جلوه تام و اولین تجلی این فیض است (امام خمینی ۱۳۸۲: ۳۱). حضرت امام در مطلع اول مصباح ثانی از مصباح الهدیه هم به چنین جمعی

۱. منظور استاد آشتیانی، حضرت امام خمینی است.

میان عقلی اول و وجود منبسط یا مشیت مطلقه قائلند: «أَنَّ الْحَقِيقَةَ الْعَقْلِيَّةَ الثَّابِتَةَ بِالْبِرَاهِينِ الْعَقْلِيَّةِ الْمُتَقَنَةِ ... هِيَ التَّمَيَّنُ الْأَوَّلُ لِحَضْرَةِ الْمَشْبُهَةِ الْمَطْلُوقَةِ» (امام خمینی ۱۳۸۱: ۵۹ متن).

شارح مصباح<sup>۱</sup>، در تأیید نظر امام که نظر اکثر عرفاست، اظهار می‌دارد:

اولین تمین لاحق یا حاصل و عارض بر وجود منبسط و نفس رحمانی و مشیت مطلقه و حقیقت محمدیه، تمین در کسوت عقل اول است؛ و در کمال اسمائی اولین جلوه و ظهور حق، وجود منبسط و مشیت فعلیه می‌باشد، که از سماء اطلاق بر اراضی تقید نازل می‌شود (امام خمینی ۱۳۸۱: ۱۱۶ - ۱۱۷ مقدمه).

حضرت امام در کتاب مصباح<sup>۲</sup> به مصباح ثانی، مطلع چهارم بحث «حکومت بین کلام دو فرقه» را یک بار دیگر مطرح می‌فرماید.<sup>۱</sup> ایشان در نظر دارد طوری بین این دو فرقه «القاء الحجاب» (امام خمینی ۱۳۸۱: ۶۵ متن) کند که اختلاف میان ایشان مرتفع گردد. ابتدا متذکر می‌شود که بیانات حکما و عرفا در تعارض با یکدیگر نیست:

فان طور العرفا و ان كان طوراً وراء العقل، إلا أنه لا يخالف العقل الصريح و البرهان الفصيح، حاشا المشاهدات الذوقية ان تخالف البرهان و البراهين العقلية ان تقام على خلاف شهود اصحاب العرفان (امام خمینی ۱۳۸۱: ۶۵ متن).

در مرحله بعد، درصدد برمی‌آیند حلت تعارض ظاهری عقیده آنان را تبیین نمایند. نظری که امام در اینجا ابراز می‌دارند، همان نظری است که از ایشان در کتاب تقریرات نیز می‌بینیم و آن این است که بین نظر فلاسفه و عرفا اختلاف مقام و شأن وجود دارد و هر یک در مرتبه خاص خود بحث را طرح می‌ریزند. این اختلاف به نحوه رویکرد این دو گروه بازمی‌گردد که فلاسفه با دیده کثرت‌بین، و عرفا با دیده وحدت‌بین نظاره‌گر عالمند. ایشان می‌گویند: حکمای شامخ و فلاسفه معظم چون دیده کثرت‌بین دارند، توجهشان به مراتب موجودات و حوالم غیب و شهادت و ترتیب اسباب و مسببات و حوالم صاعده و نازله معطوف است (امام خمینی ۱۳۸۱: ۶۵ متن). دیدن انسان و

۱. البته ایشان در شرح حدیث جنود عقل و جهل هم وقتی در مورد عقل سخن می‌گویند به کتاب مصباح<sup>۳</sup> ارجاع داده‌اند و گفته‌اند که این مقصد را در کتاب مصباح<sup>۴</sup> به طور والی مورد بحث قرار داده‌ایم (امام خمینی ۱۳۸۲: ۲۸).

حیوان، ملک و ملکوت و جبروت و ... از استغراق در کثرت ناشی می‌شود و وقتی کسی مستغرق در کثرت شود حکم وحدت را کنار می‌گذارد (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۲۰۲).

هرفای شامخ و اولیای مهاجر الی الله چون دیده وحدت‌بین دارند، کثرات را مشاهده نمی‌کنند و به تعینات هوالم ملک و ملکوت، ناسوت و جبروت التفاتی ندارند و ماهیات و هوالم از نظرشان چیزی جز اعتبار و خیال نیست، زیرا اینها خود حقیقت ندارند و در ظل یک حقیقت معنا می‌یابد و ظل و سایه چیزی است که در موردش می‌توان گفت که وجود دارد یا وجود ندارد. سپس سخنی از محیی‌الدین می‌آورند که: «العالم غیب مظهر قطه؛ و الحق ظاهر ما غاب قطه؛ در دار تحقق و وجود و محفل غیب و شهود، هیچ چیز جز حق نیست که اول و آخر و ظاهر و باطن است و غیر او همه وهم و خیالات است (امام خمینی ۱۳۸۱: ۶۶ متن).

این تفاوت ناشی از آن است که گام زدن در راه فلسفه تنها مؤنه عقلی می‌خواهد که وصول به آن امکان‌پذیرتر است. در حالی که لازمه همراهی کردن با عرفا، درک و تلقی نظر آنان و داشتن ذوق عرفانی است که کمتر کسی از آن بهره‌مند است. سخنان عرفا و رای برهان است و از طریق کشف و شهود حاصل می‌شود. حتی برای فهم سخنان آنان باید ذوق عرفانی داشت چه رسد به نظریه‌پردازی کردن در مباحث عرفانی.

اگر این چنین است و به طور کلی شان و مقام دو علم فلسفه و عرفان با یکدیگر متفاوت است، آیا راهی برای جمع میان این دو وجود دارد یا هر یک باید راه خود را در پیش گیرد و به حوزه یکدیگر دخالت نکنند؟ نظر امام در این خصوص چیست؟

امام خمینی وقتی شرح منظومه را تدریس می‌کردند، اعتقاد شخصی خود را مبنی بر عدم تداخل و خلط علوم ابراز داشتند. امام بر این باورند که عالم هر علمی باید در فن خود خلوص و تمحض داشته باشد تا بتواند از مسائل آن تغذیه کند و آنها را طوری تحلیل نماید که دچار سوء هاضمه نشود؛ عرفایی که مطالب عرفان را از غیر راه کشف و شهود و ذوق و سیر عملی، به صورت استدلال درآورده‌اند هم با عرفان محض و هم با فلسفه محض مخالفت کرده‌اند (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۲۰۰).

از نظر امام حتی محقق قونوی، که از اکابر عرفان نظری و شاگرد ابن عربی است، مصداق چنین خلطی است. امام اشاره می‌کنند که قونوی، صادر نخست را فیض منبسط و وجود اَبسط و غیر محدود می‌داند و این در حالی است که از لفظ صادر و مصدر و صدور استفاده می‌کند. امام



نسبت به استفاده قونوی از این الفاظ عکس‌العمل نشان می‌دهند و می‌گویند که چنین نگرشی از دیده کثرت‌بین برمی‌خیزد (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۲۰۱). ایشان در مطلع پنجم از مصباح ثانی نیز اعتراض خود را بر قونوی بار دیگر تکرار می‌کنند: «إِنَّ كَلَامَ الْمُحَقِّقِ الْقُونَوِيِّ أَيْضاً لَيْسَ عِنْدَ الْعَرَفَاءِ الْكَامِلِينَ بِشَيْءٍ... فَإِنَّ الصَّدُورَ لَا بُدَّ مِنْ مَصْدَرٍ وَ صَادِرٍ، وَ يَتَقَوَّمُ بِالْفِعْرِيَّةِ وَ السَّوَالِيَةِ. وَ هِيَ مُخَالِفَةٌ لَطَرِيقَةِ اصْحَابِ الْعَرَفَانِ» (امام خمینی ۱۳۸۱: ۶۶ متن). البته شارح مصباح گفته‌اند که این نظر امام را نمی‌پسندند: «بیان این معنی که ضروری صدور فرض مصدر و صادر و ... فرع بر غیریت و تعدد است، چندان وجیه نمی‌باشد» (امام خمینی ۱۳۸۱: ۱۲۹ مقدمه). امام نمی‌پسندند که یک شخص صاحب دو دیده وحدت‌بین و کثرت‌بین باشد، چون این امر، این تالی فاسد را دارد که در همین استغراق در کثرت ... دیدن یک هویت حقیقیه سبب به نحو اوسط حکم به متناقضین است» (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۲۰۲). وی داشتن این دو نگرش را همراه با هم خصوصیت چشم احوال می‌دانند و فساد آن، از نظر ایشان این است که:

اگر کسی بخواهد به اوسطی که نسبت به همه این کثرات اوسط دارد قائل باشد، لابد باید آن را مفهوم انتزاعی وجود دانسته که از نظام وجود متنزع گشته و فقط مفهوم اعتباری غیر حقیقی می‌باشد (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۲۰۲).

این در حالی است که در عرفان به وجود کلی سیمی و هینی قائلند و فاصله از کل سیمی و هینی تا کلی مفهومی و اعتباری بسیار است:

بعد از نظر به کثرت، وجود منبسط را صادر اول دانستن و به یک واحدی اوسط از جمیع مراتب وجود، قائل شدن، خطی بین عرفان و فلسفه است... این نظر یک ذوق و تمییز و بارقه الهی می‌خواهد که بتواند ماهیات را احصاء دانسته و برای آنها حکمی قائل نباشد (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۲۰۳-۲۰۴).

ایشان در نهایت می‌فرمایند: «چون ما عارف نیستیم از روی براهین فلسفی به مراتب علی و معلولی قائل هستیم (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۲۰۴).

### نتیجه‌گیری

در چهار محور که در این مقاله مورد بحث قرار گرفت، علاوه بر تثبیت و پذیرش قاعده الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد از سوی فلاسفه و عرفا ویژگیهای صادر نخست در فلسفه و عرفان از نظر

گذشت. در این ویژگیها موارد مشابه و مخالفی یافت می‌شود که ذکر آنها برای جمع‌بندی، خالی از فایده نیست. صادر نخست نزد فلاسفه و عرفا تشابهاتی به قرار ذیل را داراست:

۱) هر دو صادر نخست را معلول و مخلوق معرفی کردند. این نظر در میان فلاسفه اختلافی نیست، ولی برخی از عرفا نسبت به مخلوق بودن صادر نخست بحث دارند. چون از نظر آنان، صادر نخست، فیض مقدس است و فیض مقدس مخلوق نیست. همچنین، معلولیت صادر نخست، بیان دیگری است از رابطه علی و معلولی میان مبدأ اول و صادر نخستین که این مسأله هم مورد قبول همه عرفا نیست و برخی به جای رابطه علی به تشاؤن قائل شده‌اند.

۲) هر دو، عقل اول و وجود منبسط را هین ربط به حق تعالی می‌دانند و به رابطه کمال و نقص بین آنها اعتقاد دارند و بنا بر همین اعتقاد، حق تعالی را صاحب وحدت حقه حقیقیه می‌دانند و صادر نخست را واجد وحدت حقیقیه ظلیه.

۳) هر دو، عقل اول و وجود منبسط را قابل اشاره نمی‌دانند، چون تنها امر محسوس است که می‌توان به آن اشاره کرد و به همین جهت کلیه خصوصیات محسوسات در مورد آنها منتفی است. اما مخالفت آرای آنان با یکدیگر در موارد ذیل خلاصه می‌شود:

۱) فلاسفه عقل اول را واجد ماهیت و محدودیت می‌دانند، ولی از نظر عرفا وجود منبسط ماهیت و محدودیت ندارد.

۲) فلاسفه برای عقل اول نوعی ترکیب قائلند، اما عرفا وجود منبسط را بسیط می‌دانند.

۳) فلاسفه به دلیل اعتقاد به ربط طولی میان مراتب وجود، عقل اول را اولین صادر حقیقی می‌دانند که پس از آن صوادر ثانی و ثالث و ... قرار دارد. در حالی که عرفا اولیت صادر نخست، یعنی وجود منبسط، را اولیت غیرحقیقی می‌دانند، چون ثانی و ثالثی در مقابل آن قرار ندارد.

چنانکه مشاهده شد، حضرت امام دو برخورد نسبت به صادر نخستین از خود ابراز داشتند که بنا بر هر دوی آنها و بنا بر مقایسه‌ای که میان دو صادر نخست انجام گرفت اختلاف میان حکما و عرفا اختلاف لفظی نیست و اختلاف بنیادی است. ایشان در موردی به جمع نظر عرفا و حکما پرداختند و عقل اول را اولین تعین وجود عام و مثبت مطلقه معرفی کردند. البته شبیه به این دو جمع در آثار فلاسفه و عرفای دیگر هم قابل مشاهده است (برای مثال شیخ قونوی و ملاصدرا).

در مورد دوم بیشتر ترجیح دادند که جایگاه و شأن هر یک از دو علم فلسفه و عرفان را در معرفت (عقلی و ماورای عقلی) مشخص کنند و بگویند که این دو مقام از یکدیگر متمایزند و هر

یک از این علوم شان خاصی دارند که حقا این نظر، نظر صائبی است و دیگران هم آن را متذکر شده‌اند. امام در ادامه، نظری اظهار کردند مبنی بر عدم تداخل علوم عرفان و فلسفه در یکدیگر که جریان تاریخی این دو علم خلاف آن را نشان می‌دهد و این دو علم در تاریخ تفکر بسیار به یکدیگر نزدیک شده‌اند. خود حضرت امام و شخصیت فلسفی - عرفانی ایشان مظهر چنین تلفیقی است. در نتیجه، دفاهی که استاد آشتیانی نسبت به فونوی اظهار داشت وجهی‌تر به نظر می‌رسد تا انتقادی که امام نسبت به فونوی روا داشت. به هر حال، برخورد امام نسبت به این مسأله دوگانه است.

نکته دیگری که در فرمایشات امام قابل مشاهده است این است که ایشان حتی در مواقعی که بحث را از نظر عرفانی پیگیری می‌کردند بر اصطلاحات و مبانی فلسفی باقی بودند. برای مثال در عین حال که از وجود منبسط سخن می‌گفتند از مراتب تشکیکی وجود نیز صحبت به میان می‌آوردند و تا پایان نظر خود را نسبت به رابطه علیّ حتی در عرفان نیز حفظ کردند.

نکته دیگر اینکه، حضرت امام تالی فاسد دیده کثرت‌بین و وحدت‌بین داشتن را این دانستند که چنین اشخاصی به کلی سیمی اعتقاد ندارد و کلی برای آنان انتزاعی و مفهومی خواهد بود، که البته این نتیجه‌گیری ضرورت و الزامی ندارد و امکان آن هست که به کلی سیمی اعتقاد داشت و میان دو دیده وحدت و کثرت‌بین نیز جمع نمود.

#### منابع

- ابراهیمی دینانی، فلامحسین. (۱۳۶۶) *فوائد علمی فلسفی*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ابن سینا. (۱۳۶۳) *التبیینات*، با مقدمه ابراهیم مذکور، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ اول.
- ابن هری، محیی الدین. (۱۳۲۱) *مجموعه رسائل ابن هری، تنبیهات علی حلو الحقیقه المحمديه العلیه*، بیروت.
- \_\_\_\_\_، (۱۹۹۹) *مترجمات فلسفی*، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۹ جلدی.
- \_\_\_\_\_، (۲۰۰۲) *مجموعه رسائل ابن هری، التدریبات الالهیه فی اصلاح المملکه الانسانیه*، بیروت.
- اردبیلی، عبدالغنی. (۱۳۸۱) *تقریرات فلسفه امام خمینی*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
- امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۸۰) *کتاب عقل*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دهم.

- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۱) *صباح الهداية الى الصلاة والولاية*، با مقدمه سيد جلال‌الدين آشتياني، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، چاپ چهارم.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۲) *شرح حديث جلود علي و جمل*، تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، چاپ هشتم.
- \_\_\_\_\_ . (۱۴۰۶) *تطبيقات على شرح لصوص الحكيم و صباح الاسب*، قم: مؤسسه پاسدار اسلام.
- \_\_\_\_\_ . بهمنيار، ابوالحسن. (۱۳۷۵) *التصحيح، تصحيح و تعليق مرتضى مطهري*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- \_\_\_\_\_ . حكمت، نصراله. (۱۳۸۵) *ابن عربي و نقد قاعدة الواحد، مجله فلسفه*، شماره ۱۲.
- \_\_\_\_\_ . سه‌رودي، شهاب‌الدين يحيى. (۱۳۷۲) *مجموعه مصنفات شيخ اشراق*، به تصحيح و مقدمه هنري كرين، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، چاپ دوم.
- \_\_\_\_\_ . طباطبايي، سيد محمد حسين. (۱۳۸۳) *بداية الحكمة*، ترجمه علي شيرواني، قم: بوستان كتاب.
- \_\_\_\_\_ . خزالي، محمدبن محمد. (۱۳۸۲) *تفهيم التلاسه*، ترجمه علي اصغر حليبي، تهران: جامي، چاپ نخست.
- \_\_\_\_\_ . فتاري، محمدبن حمزه. (ب. ۱۳۸۳) *صباح الاسب*، به تصحيح محمد خواجوي، تهران: انتشارات مولی، چاپ دوم.
- \_\_\_\_\_ . (ب. ۱۳۸۳) *ترجمه صباح الاسب*، ترجمه محمد خواجوي، تهران: انتشارات مولی، چاپ دوم.
- \_\_\_\_\_ . قونوي، صدرالدين. (۱۳۸۵) *ترجمه و متن كتاب كنوك با شيد اسرار لصوص الحكيم*، ترجمه محمد خواجوي، تهران: انتشارات مولی، چاپ دوم.
- \_\_\_\_\_ . ملاصدرا، صدرالدين محمد بن ابراهيم قوام شيرازي. (۱۹۸۱) *الحكمة المتعاليه: في الانسار المطلبه الاربعة*، بيروت: دار احياء التراث العربي.
- \_\_\_\_\_ . ملكشاهي، حسن. (۱۳۶۸) *ترجمه و شرح اشعار و تفسيرات*، تهران: سروش، چاپ دوم.