

امام خمینی (س) و مسأله جعل

سید مرتضی مبلغ

چنگیده بحث «جعل» یکی از مباحث مهم فلسفه و عرفان نظری است. جعل به معنی موجود کردن معلول توسط علت است و با مفاهیم علیت، تکوین، خلق و ایجاد، هم معناست. مسأله مهم در بحث جعل آن است که آیا آنچه معمول واقع می‌شود، وجود است یا ماهیت یا سببورت ماهیت به وجود؟ در عرفان نظری و فلسفه‌های اصالت وجودی، به ویژه حکمت متعالیه، با توجه به اصالت وجود، جعل نیز به وجود تعلق می‌گیرد و ماهیت، امری اختیاری است. امام خمینی، علی‌رغم آنکه یکی از بزرگان عرفان نظری و از اصحاب حکمت متعالیه است، در عرفان معتقد به معمولیت ماهیت می‌باشد و ساحت وجود را از هرگونه جعل و معمولیت مبرا می‌داند. علاوه بر آن، ایشان ادعای مهم و به ظاهر متناقض را مبنی بر جمع بین «معمولیت ماهیت»، «اصالت وجود و معمولیت ماهیت» و «معمولیت وجود و اعتباریت ماهیت» مطرح می‌سازند. در این مقاله سعی شده است ایجاد نظریه امام در بحث جعل و ایرادهای وارد شده بر آن مورد بحث و بررسی قرار گیرد.

کلیدواژه‌ها: جعل، معمولیت ماهیت، تخین، وجود عام، تجلیات اسمائی، تجلیات وجودی اسمائی، وحدت شخصی وجود، معنی حرلی.

مقدمه

«جعل» از مسائل مهم فلسفه، به ویژه فلسفه اسلامی است که به ساحت عرفان نیز راه پیدا کرده است. جعل عبارت است از ایجاد شیئی در خارج (آملی ۱۳۸۴: ۱۹۹) و معمول عبارت است از موجود، و هر چه موجود نیست، معمول نیست (آملی ۱۳۸۴: ۱۹۸). جعل را می‌توان با مفاهیم «علیت»، «تکوین»، «خلق» و «ایجاد» هم معنا گرفت. در بحث جعل، مسأله مهم آن است که آیا جعل به

وجود تعلق می‌گیرد یا به ماهیت یا به نسبت بین آن دو (مطهری ۱۳۶۰ ج ۱: ۱۹۹-۱۹۸). به بیان دیگر، مسأله مهم در بحث جعل آن است که آیا در فرایند جعل یا هلیت، آنچه اتفاق می‌افتد، تحقق خارجی وجود مجعول یا معلول است یا ماهیت آن یا صیروت ماهیت آن به وجود؟ در پاسخ به این سؤال مهم برخی معتقد به مجعول بودن وجود، برخی به مجعول بودن ماهیت و برخی هم به مجعول بودن صیروتند.

در واقع آنچه در جعل اتفاق می‌افتد، اطمینان و واقعیت به شیئی است که واقعیت، ذاتی آن نباشد (جرادی آملی ۱۳۷۵ ج ۱: ۴۲۰) و واقعیت در نزد قائلین به اصالت ماهیت، عبارت است از «ماهیت» و در نزد قائلین به اصالت وجود عبارت است از «وجود» و در نزد قائلین به مجعولیت صیروت و انصاف، عبارت است از «صیروت و انصاف» (جرادی آملی ۱۳۷۵ ج ۱: ۴۲۱).

نکته مهم در منظر فلسفه آن است که جعل در منظر عرفانی به گونه دیگری مطرح است. در عرفان اصولاً به جای ایجاد و تکوین و هلیت، از مفاهیمی همچون تجلی، ظهور، تعین و نشان استفاده می‌شود. چون در این منظر موجودات و حقایق امکانی که همان مجعولاتند، سراسر، تجلیات و تعینات و شئون حق تعالی هستند:

جميع موجودات عالم از اسماء و صفات عالیه و کلیه گرفته تا کوچکترین اسم از اسامی جزئیه، همگی تعینات حقیقت وجود و ظهورات آن می‌باشند (حسینی طهرانی ۱۳۲۲: ۱۸۴).

آنچه سوای حق یا غیر حق نامیده می‌شود، عبارت است از ظهور حق تعالی به تعینات مختلف، یعنی به صور ممکنات (آملی ۱۳۸۴: ۶۶۹).

در نظر اهل عرفان جعل اگر به لحاظ وجود خارجی باشد، اعیان ثابت مجعول نیستند ولی اگر به معنای اظهار یا ایجاد باشد، همان‌گونه که اشیای خارجی به فیض مقدس مجعول هستند و ظهور حینی می‌یابند، اعیان ثابت نیز به فیض اقدس و قبیل از وجود خارجی، ظهور علمی دارند. همان‌گونه که تحقق اشیاء به وجود ذهنی و یا حینی نیازمند به جعل آن در یکی از دو نشئه ذهن و خارج است، اظهار علمی یا حینی اشیاء نیز نیازمند به جعل الهی است، با این تفاوت که اشیاء در علم الهی به فیض اقدس و در اعیان خارجی به فیض مقدس جعل می‌شوند (جرادی آملی ۱۳۷۵ ج ۱: ۴۲۸).

در این منظر، خلق و ایجاد موجودات توسط حق تعالی که مضمون اصلی جعل در فلسفه را تشکیل می‌دهد، عبارت است از ظهور و بروز ماهیات امکانیه در اثر تجلیات حق تعالی: «ظهور و بروز اعیان ثابته و ماهیات امکانیه به تجلی اقدس حق در حضرت علم و ظهور، و بروز و تعیین خارجی در مرتبهٔ هین به فیض مقدس، همان ایجاد حق تعالی است» (آشتیانی بی‌تا: ۱۶۵).

در حکمت متعالیه که مشرب فلسفی امام خمینی نیز است، از وجود بحث شده و با براهین متقن، اصالت آن به اثبات رسیده است. لذا جعل در این مشرب متعالی فلسفی، صرفاً به وجود تعلق می‌گیرد و معمول، چیزی جز وجود یا موجود نیست، و ماهیت، امری اعتباری و متزعج از وجود است. در واقع علت یا خالق، صرفاً وجود معلول یا مخلوق را جعل یا خلق می‌کند. اما حضرت امام در ساحت عرفان، علی‌رغم مشرب فلسفی و مشرب عرفانی خود، معتقد به «مجمولیت ماهیت» اند و وجود را از شائبهٔ جعل و معمولیت مهرا و منزّه می‌دانند (ر.ک. به: اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۲۹۹). این در حالی است که در مشرب حکمت متعالیه که امام نیز بدان معتقد و پایبندند، جعل صرفاً به وجود تعلق می‌گیرد و ماهیت به عنوان یک امر ذهنی و اعتباری به کلی از عرصهٔ جعل حذف می‌شود (ر.ک. به: اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۲۸۳). علاوه بر این، در مشرب عرفانی امام نیز که مشرب وحدت وجود است، متن واقع را صرفاً وجود تشکیل می‌دهد و جایی برای ماهیت نیست. اما از سوی دیگر، امام در توضیح مسائل و ویژگیهای مربوط به «وجود عام» و تبیین دقائق و ظرایف آن، ادعای مهمی را مبنی بر جمع بین: «اصالت وجود و معمولیت ماهیت» و «مجمولیت وجود و اعتباریت ماهیت» مطرح می‌سازند.

در این مقاله تلاش شده است تا ابعاد سه گانهٔ نظریهٔ امام در خصوص جعل مورد بررسی، تبیین و نقد قرار گیرد. این ابعاد سه گانه عبارتند از: الف) عدم تعلق جعل به وجود؛ ب) تعلق جعل به ماهیت؛ ج) جمع بین «اصالت وجود و معمولیت ماهیت» و «مجمولیت ماهیت»، که نظر برخی حارفان بزرگ است؛ و «مجمولیت وجود و اعتباریت ماهیت»، که نظر برخی فلاسفه و عرفاست.

بررسی و تبیین نظریات امام در خصوص جعل

امام خمینی در دو نوبت در خصوص جعل اظهار نظر کرده‌اند. یکی در حاشیه بر مقدمه قیصری بر *فصوص الحکم* و دیگر در حاشیه بر *مصباح* ۶۶۷. اظهار نظر امام در حاشیه بر مقدمهٔ قیصری مستقیماً در مورد جعل است:

لیس الجمل علی طریقہ اهل الله متعلقاً بالوجود فان الوجود هو الحق بل
الجمل متعلق بالموتیة ولا فرق بینهما فی الحضرة العلمیة و غیرها ولا یختص
بالخارج فان التجلی باسم الله اولاً و سائر الاسماء بالتبع فی الحضرة العلمیة
یستتبع تعین المویات و ظهورها فی الحضرة العلمیة، و التجلی بمقام الالهیة
فی الخارج یستتبع ظهورها فی العین و بهذا الظهور الاستباضی یقال للجمل
فی بعض الاعتبارات و اما التجلیات الوجودیة الاسمائیة فی العلم و العین فلا
یطلق علیها المجهول و الجمل الأعلى مشرب المحموبین (قصری ۱۳۷۵: ۱۱۶۰
امام خمینی ۱۳۰۶: ۲۶-۲۵).^۱

اما اظهار نظر ایشان در حاشیه بر مصباح الانس، در دو نوبت، در مورد «وجود عام» است و در
تعلیق دوم، پس از بحث در مورد وجود عام، در خصوص جمل ماهیت و جمع بین نظریات
مختلف، نتیجه گیری کرده اند:

ان الوجود المفاض لیس له مهیة، بل هو وجود محض متعلق بالواجب تعالی
و ربط محض و تعلق صرف و معنی حرفی، و بهذا یفرق بینه و بین الواجب
تعالی فان الواجب تیرم بذاته مستقل فی هوته و الوجود العام المقنوم به ذاتاً
صرف الاحتیاج و محض الفاقه (فناری ۱۳۷۳: ۱۱۹۳؛ امام خمینی ۱۳۰۶: ۲۸۷).^۲
والحق الحقیقی بالتصدیق عند المشرب الأعلی و الذوق الأعلی ان الوجود
العام لا یمکن ان یشار الیه و ان یمکن علیه بحکم لا عین الحق ولا غیره لا
مفیض ولا مفاض لا هو من الاسماء الالهیة ولا الاعیان الکوئیة بل کلماً یشار

۱. جعل در مشرب حرفاتی اهل الله متعلق به وجود نیست، زیرا وجود عبارت است از حق؛ بلکه جعل متعلق به ماهیت
است و تفاوتی بین آنها در حضرت علمیه و غیر آن نیست و اختصاص به خارج (اعیان خارجی) ندارد. همانا تجلی به
اسم الله در مرتبه اول و تجلی به سایر اسماء به تبع آن در حضرت علمیه، تعین ماهیات و ظهور آن در حضرت علمیه را
به دنبال می آورد. و تجلی به مقام الوهیت در خارج، ظهور ماهیات را در عین (عالم اعیان خارجی) در پی می آورد. و
به این ظهور تبعی از جهت برخی اعتبارها جعل گفته می شود. اما بر تجلیات وجودی اسمالی در علم و عین (حضرت
علمیه و اعیان خارجی) اطلاق جعل و مجعول نمی گردد مگر در مشرب محموبین (فلاسفه).

۲. همانا وجود مفاض ماهیت ندارد، بلکه وجود محض، و متعلق به واجب تعالی است و ربط محض و تعلق محض و
معنی حرفی است، و از همین لحاظ نیز بین آن و واجب تعالی فرق گذاشته می شود؛ زیرا واجب، لایموم بالذات و مستقل
در ذات است، اما وجود عام (وجود مفاض) از نظر ذات، قائم به واجب تعالی و صرف نیاز و فقر محض است.

لیه أنه هو هو غیره لأنه صرف الربط و محض التعلیق و كلما كان كذلك فهو
 معنى حرفی لا يمكن ان يحكم عليه بشيء اصلاً ولهذا يقتضى ذوق التالیه ان
 تكون المهیئات مجعولة و مفاضة و ظاهرة، و اما الوجود فنسبة المجمعولة الیه
 باطله و مع أنه مشهود كل احد ولا مشهود الا هو لا يمكن ان يحكم عليه بأنه
 مشهود أو موجود أو ظاهر أو غیر ذلك من الاسماء والصفات و بهذا جمعنا
 بین التول باصالة الوجود و مجعولیه الماهیة و بین القول العرفاء الشامخین
 القائلین بأن المهیة مجعولة و بین قول بعض ارباب المعرفة و بعض ارباب
 التحلیق القائلین بأن الوجود مجعول و المهیئات اعتباریة، فافهم و اهتمم (فنازی
 ۱۳۷۳: ۱۱۹۳، امام خمینی ۱۳۰۶: ۲۸۸-۲۸۷).^۱

خلاصه نظریه امام در خصوص «جعل» را می توان بدین شرح بیان کرد:

- ۱- وجود، مجعول نیست و جعل به آن تعلق نمی گیرد.
- ۲- ماهیت مجعول است و جعل به آن تعلق می گیرد.
- ۳- مجعولیت ماهیت و عدم مجعولیت وجود، صرفاً مخصوص خارج (احیان خارجی) نیست و شامل حضرت علمیه - مقام علم خداوند - نیز می شود (ر.ک. به: ارهیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۲۹۹).
- ۴- «منشأ جعل ماهیت» عبارت است از:

۱. حقیقت واقعی مورد تصدیق نزد مشرب شیرین تر و ذوق حالی تر آن است که ممکن نیست به وجود عام اشاره شود یا بر آن حکمی شود. وجود عام نه عین حق است نه غیر آن، نه مفیض (فیض دهنده) است نه مفاض (فیض گیرنده)، نه از اسماء الهی است و نه از اعیان کونی (موجودات خارجی)، بلکه هرگاه به آن اشاره شود که «اره» است، غیر از آن (اره) است، زیرا وجود عام صرف ربط و محض تعلق است، و هر چه چنین است، جبارت است از معنی حرفی، که اصلاً ممکن نیست چیزی بر آن حکم شود، و به همین دلیل اقتضای ذوق التالیه آن است که ماهیات، مجعول و مفاض و ظاهر باشند، و نسبت دادن مجعولیت به وجود باطل است، و با آنکه وجود عام مشهود هر کس است و هیچ مشهودی جز او نیست، اما ممکن نیست بر آن حکم شود که مشهود است یا موجود است یا ظاهر است یا غیر آن از اسماء و صفات است، و به همین دلیل، جمع کردیم بین قول به اصالت وجود و مجعولیت ماهیت، و بین قول عرفای شامخ که قائل به «مجمعولیت ماهیت» اند و بین قول بعضی ارباب معرفت (برخی فلاسفه) و بعضی ارباب تحقیق (برخی عرفا) که قائل به «مجمعول بودن وجود و اعتباری بودن ماهیت» اند، پس (این موضوع را) بفهم و متفهم شمار.

الف) تعین ماهیات و ظهور آن در حضرت علمیه به تبع دو نوع تجلی حاصل می‌شود: تجلی اول که اصلی و اولی است، تجلی به اسم الله در حضرت علمیه یعنی علم الهی است؛ و تجلی دوم که به تبع تجلی اول است، تجلی سایر اسمای الهی در آن حضرت یعنی حضرت علمیه است.

ب) ظهور ماهیات در عالم هین (عالم خارج و اعیان خارجی) که به تبع تجلی مقام الوهیت (مقام واحدیت) در خارج حاصل می‌شود.

د) جعل عبارت است از ظهور استباعتی مذکور، که بنا به بعضی اعتبارات به آن اطلاق جعل می‌شود، نه هر اعتباری.

د) به «تجلیات وجودی اسمائی» اهم از آنکه در عالم علم (علم الهی) و عالم هین (اعیان خارجی) باشد، اطلاق جعل و معمول نمی‌شود، مگر در مشرب محجوبین که برخی از فلاسفه و عرفا هستند.

خلاصه نظریه امام در خصوص «وجود عام» و نتیجه‌گیری ایشان نیز چنین است:

۱- وجود عام قابل اشاره نیست و هیچ حکمی درباره آن نمی‌توان کرد.

۲- وجود عام نه هین حق است نه غیر آن، نه مفیض است نه مفاض، نه از اسماء الهیه است نه از اعیان کونیه.

۳- وجود عام ربط صرف و تعلق محض است و این همان «معنی حرفی» است که امکان هیچ حکمی درباره آن نیست.

۴- به دلیل آنکه وجود عام این چنین است، اقتضای «ذوق التالیه» آن است که «ماهیات، معمول و مفاض و ظاهر» باشند و نسبت دادن معمولیت به وجود، باطل باشد.

د) وجود عام با آنکه مورد مشاهده حضوری (و نه حصولی) هر کس است و هیچ مشهودی جز آن نیست، در عین حال نمی‌توان در مورد آن حکم کرد که «مشهود است» یا «موجود است» یا «ظاهر است» یا «سایر خصوصیات مربوط به اسماء و صفات الهی را داراست» (امام خمینی در ۱۳۸۱: ۱۳۵-۱۳۳).

د) با توضیحات مذکور می‌توان بین این اقوال و نظریات جمع کرد: الف) قول به اصالت وجود و معمولیت ماهیت؛ ب) قول به معمولیت ماهیت که نظر عرفای شامخین است؛ ج) قول به معمولیت وجود و اعتباریت ماهیت که نظر برخی فلاسفه و عرفاست.

امام در حاشیه دیگری بر مصباح^۱ در مورد وجود عام، ضمن تصریح بر «معنی حرفی» بودن آن، به دو ویژگی دیگر آن اشاره کرده‌اند:

- ۱- وجود عام، وجود محض و متعلق به واجب تعالی است (امام خمینی ۱۴۰۶: ۲۸۸ - ۲۸۷).
- ۲- وجود عام، فاقد ماهیت است.

سپس تفاوت بین وجود عام، که شباهت تام به واجب تعالی دارد، با واجب تعالی را در «قائم بالذات بودن حق تعالی و مستقل بودن او در هویت» و «قائم بودن ذاتی وجود عام به حق تعالی و نیاز صرف و فقیر محض بودن آن» ذکر کرده‌اند (ر.ک.به: امام خمینی ۱۴۰۶: ۲۸۷).

بررسی و توضیح نظریه امام

۱- امام دلیل اصلی عدم معمولیت وجود را «حق» بودن وجود ذکر کرده‌اند. در مشرب عالی عرفان، وجود عین حق تعالی است. هیچ چیزی جز حق تعالی موجود نیست و بهره‌ای از وجود ندارد. جز حق تعالی همه چیز عدم است. هر چه هست، وجود است و وجود هم حق تعالی است (لیس فی الدار غیره دیار) (ر.ک.به: امام خمینی ۱۳۸۶: ۲۷۸). وجود، مطلق و واحد شخصی است و هیچ کاستی ندارد که بخواهد کامل شود. وجود، حق تعالی است و حق تعالی، وجود مطلق، بی‌نهایت، کامل و تمام است. جعل وجود به معنی ایجاد بخش یا مرتبه یا مصداقی از وجود است که پیش از جعل نیست، لذا چنین چیزی محال است و به اطلاق وجود خدشه وارد می‌کند. وجود، همه جا را سراسر پر کرده است و جایی برای جعل آن نیست. حق تعالی مبدأ و منشا صدور و ایجاد چیزی نیست، چون همه چیز هست و چیزی معدوم نیست که بخواهد موجود شود، و همه چیز هم اوست. آنچه هست، حق تعالی (وجود مطلق) و تجلیات اوست. تجلیات حق نیز جز وجود حق نیست. اینطور نیست که حق یک چیز باشد و تجلیات او چیز دیگر. حق تعالی از یک منظر باطن است (ذات احدیث) و از منظر دیگر ظاهر است (تجلیات). تجلی و ظهور حق تعالی، چیزی جز حق تعالی نیست (هو الظاهر والباطن). لذا در این مشرب اصولاً صحبت از جعل وجود یا خلق و ایجاد، فاقد معنی و موضوعیت است.

۲- آنچه حق تعالی یا وجود مطلق یا وحدت شخصی وجود را به کسوت کثرات و حضرات و مراتب و موجودات در می‌آورد، اطوار و شئون و تجلیات اوست. ذات غیبی حق تعالی متجلی به انواع تجلیات می‌شود و به تبع این تجلیات، تمیئات مختلف پیدا می‌شود. به بیان دقیق‌تر، تجلیات

حق تعالی، تعینات و جبروند و این تعینات، منشأ کثرات و ماهیات است. در واقع وجود با تجلیات خود، لباسهای تعینهای مختلف بر تن می‌کند و در هر جا و در هر ظهور و مرتبه‌ای با لباس خاصی ظاهر می‌شود. آنچه در دار هستی اتفاق می‌افتد تجلیات هستی است که این تجلیات، چیزی جز تعینات در پی ندارد. تعین نیز همان ماهیت است^۱. وجود مطلق در هر تجلی خود از اطلاق لابشرطی خارج شده، تعینی از تعینات یا ماهیتی از ماهیات را بر تن می‌کند. در واقع وجود مطلق، خود را متجلی به انواع تجلی می‌کند و به تبع آن انواع تعینات و ماهیات ظهور می‌کند. این ظهور تعینات یا ماهیات، همان جعل ماهیات است. آنچه در تجلی وجود ظاهر می‌شود، تعین و ماهیت است و مجعول بودن ماهیت بدین معنی و اعتبار است.

تجلیات حق تعالی، ابعاد و سازو کار عظیم و پیچیده‌ای دارد. در واقع، حق تعالی یک تجلی مطلق ذاتی غیبی دارد که منزله از هرگونه کثرت و تعین است و رو به سوی ذات غیبی احدی دارد (حضرت احدیت) و فیض اقدس نامیده می‌شود. این فیض اقدس نیز خود تجلی‌ای دارد که طی آن همه کمالات و اسماء و صفات حق تعالی یک جا و به صورت جمعی در حضرت واحدیت ظاهر می‌شود و به تبع آن احیان ثابته که ظهور علمی اسماء الهی در حضرت هلمیه‌اند، تعین می‌یابند. این تجلی را فیض مقدس می‌گویند. این تجلی اسمانی دو نوع ظهور دارد:

الف) ظهور در حضرت علمی یا علم حق تعالی؛

ب) ظهور در خارج و احیان خارجی.

۱. ماهیت در منظر فلسفی مربوط به موجودات امکانی و چیستی آنهاست و حد و رسم موجودات را بیان می‌کند. خداوند فاقد ماهیت است، زیرا واجب و وجود صرف است و فاقد محدودیت و فید و حد و رسم است. اما در منظر عرفانی همان‌گونه که اشاره شد، موجودات امکانی، عبارتند از تجلیات و شئون حق تعالی و این تجلیات، هر یک تعینی از تعینات هستی را در پی می‌آورد و هستی را در لباسهای مختلف موجودات امکانی متجلی می‌سازد. لذا مفاهیم «ماهیت» و «تعین» در فلسفه و عرفان مرادف یکدیگرند.

سید حیدر آملی می‌گوید: «وجود از جهت وجود، غیر از واجب نیست و هر چه وجود ملقّد است، به واسطه وجود واجب، موجود است و غیر واجب بودن آنچه غیر از حقیقت وجود است (یعنی موجودات امکانی) به اعتبار تعین است» (آملی: ۱۳۸۳: ۶۳۰).

خوارزمی نیز در شرح اصول حکم خود اظهار می‌دارد: «تمیز ذات را در هر مرتبه و حضری از این مرتبه و حضری از این مراتب و حضرات بدان اعتبارات که ذکر شد، تعینات گویند و تجلیات نیز خوانند، و بعضی آن را تنزلات وجود نام نهند» (خوارزمی: ۱۳۸۵: ۲۵).

ظهور نوع اول نیز خود در دو مرتبه اتفاق می‌افتد:

- ۱) ابتدا تجلی به اسم اعظم الله که مستجمع جمیع اسماء الهی و تجلی کامل است.
- ۲) تجلی به هر یک از اسماء دیگر الهی به تبع تجلی اول. تجلیات مرتبه دوم، مراتب طولی و عرضی خاص خود را دارند.

تعیّن یا ماهیات که محصول تجلیاتند، اعیان ثابت نیز نامیده می‌شوند. اعیان ثابت بنا به قول امام عسکری (قصری ۱۳۷۵: ۱۱۵۹، ر.ک. به: امام خمینی ب. ۱۳۸۱: ۵۱۱).

سید حیدر آملی نیز می‌گوید: «در نزد عرفا، اعیان ثابت عبارت است از حقیقت موجودات، حقیقت هر موجود نیز عبارت است از نسبت تعین آن در علم حق تعالی» (آملی ۱۳۸۴: ۱۹۸).

از نظر ابن عربی نیز موجودات همانند حضرت حق، ظاهری دارند و باطنی. ظاهر آنها همان است که به صورت اعیان خارجی دیده می‌شود و باطن آنها عین ثابت یا وجود معقول آنهاست که همواره در معقولیت و کلیت خود باقی می‌ماند و محسوس و مشهود نمی‌شود. اعیان ثابت با اینکه وجود عینی ندارند از موجودات عینی منفک نیستند و در هر چه وجود عینی دارد مؤثر می‌افتند. هر موجود عینی بر حسب اقتضای عین ثابت خود هستی می‌یابد (ابن عربی ۱۳۸۵: ۱۴۶).

نکته ۱: امام در بیان معمولیت ماهیت، تأکید بر «افی بعضی الاعتبارات» (ر.ک. به: امام خمینی ۱۴۰۶: ۲۶) کرده‌اند. این نکته دقیق حاکی از آن است که اگر تجلیات را به اعتبار آنکه تعینات وجود مطلقند لحاظ کنیم، می‌توان از جعل ماهیت سخن گفت. اما اگر تجلیات از جهت آنکه همان وجود مطلق و وجه ظهور آن است لحاظ شود، یعنی آن را تجلیات وجودی بدانیم — نه تجلیات اسمائی که در آنها لحاظ تعین می‌شود — در آنجا هیچ تعین و ماهیتی در کار نیست و هر چه هست وجود است و در آنجا بساط جعل و معمولیت برچیده است. به همین لحاظ نیز ایشان در پایان تعلیق بر مقدمه قیصری تأکید می‌کنند که بر تجلیات وجودی اسمائی به هیچ وجه نمی‌توان اطلاق معمول و جعل کرد. گرچه تجلیات اسمائی و تجلیات وجودی اسمائی، دو نوع تجلی نیست، بلکه دو نحوه لحاظ کردن یا دو اعتبار است که در یک اعتبار، تعین و ماهیت ملحوظ می‌شود و در اعتبار دیگر، وجود و وحدت صرف.

نکته ۲: ماهیت در ساحت فلسفه مربوط به اعیان خارجی، یعنی موجودات، اهم از عقلی و مثالی و مادی است که معلول حق تعالی و صادر از او هستند، و به ساحت علم خداوند راه ندارد. در

ساحت فلسفی، خدا خالق موجودات و علت صدور آنهاست. در این ساحت، دو گانگی بین خالق و مخلوق مطرح است. به همین لحاظ به آنچه از حق تعالی صادر می‌شود، مجعول گفته می‌شود، و بر اساس اصالت وجود و حکمت متعالیه، این جعل متعلق به وجود است نه ماهیت. اما در مشرب عارفان کتل، جعل معنی دیگری پیدا می‌کند. در آنجا به جای صدور و خلق، با تجلی و ظهور مواجهیم، و به جای ماهیت فلسفی با «تعیّن» سرو کار داریم. در آنجا وجود، همان حق تعالی است و مبرا از موضوع واقع شدن برای جعل و مجعولیت. در این مشرب عرفانی، آنچه اتفاق می‌افتد، صرفاً «تعیّن تجلیات و ظهور آنهاست». حتی بر تجلیات، از جهت وجودی نیز هیچ حکمی نمی‌توان راند و ساحت آنها از اطلاق جعل و مجعولیت، مبرا است. لذا جعل در این مشرب عرفانی در قیاس با معنی فلسفی آن متفاوت است. زیرا در این مشرب، علاوه بر آنکه در عین اعتقاد به اصالت وجود، وجود از دایره جعل خارج می‌شود، قلمرو جعل از اعیان خارجی فراتر رفته، ساحت الوهیت و تعینات تجلیات حق تعالی را نیز دربر می‌گیرد. علاوه بر این در مشرب عرفانی، به اعیان ثابت که مربوط به حضرت علمیه یا مقام علم خداوند است نیز ماهیات گفته می‌شود. لذا تعین و ماهیت در مشرب عارفان، اهم از ساحت الوهیت و ساحت اعیان خارجی است. به همین لحاظ، امام تأکید می‌کنند که جعل ماهیت و عدم مجعولیت وجود اختصاص به خارج (اعیان خارجی) که مربوط به ساحت فلسفه است، ندارد و اعیان ثابت را که مربوط به حضرت علمیه است نیز دربر می‌گیرد (ر.ک. به: اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۱: ۲۳۳). در واقع تفاوت ماهیت در مشرب عرفانی (عرفای کتل) با فلسفه اصالت وجودی (سینایی و صدرایی) در دو امر است:

الف) در فلسفه، ماهیت به ساحت الوهیت راه ندارد و مختص موجودات یا اعیان خارجی است، اما در عرفان، ماهیت، ساحت الوهیت را نیز دربر می‌گیرد و علاوه بر ماهیت فلسفی، شامل تعینات تجلیات حق تعالی نیز می‌شود.

ب) در فلسفه، ماهیت عبارت است از: حدّ وجود و این امر صرفاً مشمول اعیان خارجی است که مقید بوده و در دایره ممکنات قرار می‌گیرند. همچنین، این امر مستلزم قائل بودن به دو نوع وجود، یعنی وجود واجب و وجود ممکن است. اما در عرفان چون وجود، همان حق تعالی است و یک مصداق بیشتر ندارد و قابل تقسیم نیست، لذا ماهیت اصولاً هیچ مناسبتی با وجود ندارد و اطلاق حدّ وجود به ماهیت درست نیست، زیرا برای وجود نمی‌توان حدّی قائل شد یا برای آن حدّی لحاظ کرد. آنچه مناسب ماهیت است، تجلیات وجود است، آن هم هنگامی که این تجلیات

از وجه اسماء و صفات حق تعالی لحاظ شوند که به تبع آن، تمّین تجلیات حاصل می‌شود. سخن امام در تعلیقه خود بر مقدمه قیصری، علاوه بر تبیین و ایضاح مطلب، حاوی اعتراض و نقد جدی بر قیصری هم هست، زیرا قیصری در مقدمه خود، جعل را به موجودات خارجی، آن هم از جنبه وجودی آنها نسبت داده و «ایمان نایبه» را از قلمرو جعل خارج کرده است. خطای قیصری آن است که در مبحث جعل، ساحت والای منظر عرفانی را به نام منظر عرفانی، به ساحت نازل منظر فلسفی تقلیل داده است.

۳- امام در دو تعلیقه خود بر مصباح^{۱۱۱} به طور دقیق و مفصل در مورد وجود عام، یا وجود خاص، بحث کرده و ویژگیهای آن را بر شمرده‌اند، به‌ویژه اینکه «وجود عام»، «صرف ربط و محض تعلق و معنی حرفی» است (ر.ک. به: امام خمینی ۱۴۰۶: ۲۸۸-۲۸۷). به همین دلیل حکمی در مورد آن نمی‌توان کرد، زیرا هنگامی می‌توان در مورد چیزی صحبت کرد یا در مورد آن حکمی صادر نمود که به «معنی اسمی» لحاظ شود. در حالت «معنی حرفی» هر چه در مورد آن گفته یا هر حکمی صادر کنیم، آن نیست و چیز دیگری است. امام تأکید می‌کنند که وجود عام را حتی آنه می‌توان گفت حق است نه غیر حق، «نه می‌توان گفت مفیض است نه مفاض». بدیهی است در مورد وجود عام در این حالت که نظر بر حق و جلوه عام و مطلق اوست و وحدت حق تعالی غلبه مطلق دارد و تمام عالم هستی را دربر گرفته است، بساط هر سخن و حکمی برچیده شده، از جعل و مجعولیت، اهم از وجود و ماهیت، نیز نمی‌توان سخن گفت. امام از این سخن نتیجه می‌گیرند که اقتضای ذوق التّأله آن است که ماهیت مجعول است و انتساب مجعولیت به وجود باطل است. زیرا آنچه در دار هستی رخ می‌دهد، صرفاً «تمّین‌های تبیی تجلیات حق تعالی» است. ماهیات نیز همین تمّیناتند و لذا مجعولند و صرفاً به آنها می‌توان اطلاق «ظاهر بودن» و «مفاض بودن» کرد. مفاض بودن و ظاهر بودن دو تعبیر دیگر تمّین وجودند. برای وجود عام این دو تعبیر را نیز نمی‌توان بکار برد. امام تأکید می‌کنند وجود عام با آنکه مشهود هر کس است و هیچ مشهودی هم جز او نیست، حتی نمی‌توان بر آن حکم کرد که «مشهود است» یا «موجود است» یا «ظاهر است» یا ... چون وجود عام، به نحو حضوری (نه حصولی) مشهود همگان است و در علم حضوری نیز هیچ حکم و اشاره‌ای نیست. به محض آنکه در مورد آن سخن گفته یا حکمی صادر شود - از قبیل مشهود بودن یا موجود بودن - دیگر وجود عام نیست و به سطح مفهوم و تمّین تقلیل پیدا خواهد کرد و معنی حرفی بودن آن به معنی اسمی تغییر خواهد یافت.

۴- حضرت امام از مجموع آنچه در مورد «وجود عام» بیان می‌کنند نتیجه می‌گیرند که بین سه قول یا نظریه، جمع کرده‌اند. به بیان دیگر، بین آنها رفع تعارض نموده، آشتی برقرار کرده‌اند. این سه قول عبارت است از:

الف) اصالت وجود و مجعولیت ماهیت؛

ب) مجعولیت ماهیت؛

ج) مجعولیت وجود و اعتباریت ماهیت؛

به نظر می‌رسد قول اول، قول خود امام است و با قول دوم که قول حرفای شامخ است از این جهت تفاوت دارد که ایشان بر «اصالت وجود» هم در کنار «مجعولیت ماهیت» تأکید و تصریح کرده‌اند. به نظر می‌رسد این امر به خاطر آن است که برخی از آن حرفا، از قبیل شیخ اشراق، در نظریه فلسفی و عرفانی خود معتقد به اصالت وجود نیستند. قول سوم نیز مربوط به برخی فلاسفه، به ویژه اصحاب حکمت متعالیه و برخی از حرفاست.

در اینجا نکته ظریفی وجود دارد و آن اینکه امام در مورد برخی حرفا که معتقد به قول سوم هستند، تمبیر «اریاب تحقیق» را بکار برده‌اند. اما در مورد حرفایی که معتقد به قول دوم هستند، از تمبیر «اهل الله» و «حرفای شامخین» استفاده کرده‌اند و این حاکی از آن است که از منظر امام درک حقیقت مجعولیت ماهیت، در مراتب عالی و برتر حرفان حاصل می‌شود. طبعاً قول اول نیز که علاوه بر اذهان به مجعولیت ماهیت، اعتقاد و تأکید بر اصالت وجود را نیز به همراه دارد، محصول مراتب عالی تر حرفان است (ر.ک. به: امام خمینی ع. ۱۳۸۱: ۱۶۲ - ۱۲۶).

شد نقد آیت‌الله جوادی آملی بر نظریه امام

آیت‌الله جوادی آملی در کتاب *رحیمی معصوم عصارة اموری* را که از دو تعلیقه امام بر *مصباح‌الاسی* استفاده می‌شود آورده و به تحلیل آن پرداخته‌اند. سپس با اشاره به برخی نکات، ایرادهایی به نظریه امام وارد کرده‌اند. خلاصه ایرادهای ایشان چنین است:

الف) با تلقی «معنی حرفی و محض ربط بودن» وجود، بساط ماهیات جمع می‌شود و مفاهیم جای آن را می‌گیرد. (یعنی ذهن از معنی حرفی صرفاً مفهوم انتزاع می‌کند نه ماهیت، و چون وجود عام و موجودات خاص، همگی معنی حرفی و ربط محض هستند، لذا ذهن از آنها صرفاً انتزاع مفهوم می‌کند، نه ماهیت. لذا دیگر نمی‌توان از ماهیت و جمل آن سخن گفت. ایشان تأکید

کرده‌اند که این نکته مهم، میراث حکمت متعالیه است و پیش از آن توسط کسی مطرح نشده است.

ب) اگر در کلام حضرت امام سخنی از ماهیت نداشتن وجود عام مطرح است، در کنار آن بحث از ماهیت داشتن وجودهای خاص مطرح است.

ج) اگر اسناد معمول بودن به وجود باطل باشد (چنانچه در نظریه امام آمده است)، اسناد آن به ماهیت به نحو اولی باطل است؛ زیرا ماهیت منتزح از وجود است و اگر وجود، رابط و حرف بود، اصلاً ماهیت ندارد تا معمول باشد. ایشان با ذکر نکات مذکور و توضیح آن، قسمت اول قول امام مبنی بر جمع کردن بین اصالت وجود و معمولیت ماهیت را مخدوش دانسته و چنین تعبیر کرده‌اند:

چنین جمعی بین قول به اصالت وجود و معمولیت ماهیت به جمع ترمسی اصولیان و فقیهان و به جمع مکسر - نه سالم - ادیبان شیعه است، نه جمع شوروی‌ها و آنان که مظهر بسیط الحقیقه‌اند و کثرت را بدون تکثر در نهان و نهاد خویش جمع می‌نمایند (جوادی آملی ۱۳۷۵ ج ۷: ۳۳۶ تا ۳۳۹).

نقد ایرادهای (نقد نقد) آیت الله جوادی آملی

برای تبیین نظریات امام و آنگاه نقد ایرادهای آیت الله جوادی آملی باید سه سطح از بحث را که مربوط به سه ساحت متفاوت است از یکدیگر تفکیک نمود و از تداخل و خلط مباحث مربوط به هر سطح به سطح دیگر پرهیز کرد.

الف) تمایز سه سطح بحث

سطح اول) مربوط به ساحت وجود و متن واقع و وحدت است که در آن، وجود همان حق است و هیچ حکمی و اسم و رسمی ندارد. در این سطح همه کثرات در وحدت ذاتی حق تعالی منظوری و مضمحل است و بساط مفاهیم و ماهیات و جعل و معمول و امثال اینها برچیده است. «وجود عام» و ویژگیهای آن که عین تعلق و محض ربط است نیز مربوط به این سطح است.

سطح دوم) مربوط به ساحت تجلی و ظهور وجود است. در این سطح نمی‌توان از جدایی و دوگانگی بطون و ظهور وجود سخن گفت. وجود در این سطح از بحث، در تجلی و ظهور لحاظ می‌شود، اما این ظهور و تجلی چیزی جز حقیقت وجود نیست و نمی‌توان آن را از حقیقت وجود تفکیک کرد. لذا در این سطح بحث همچنان در خصوص وجود هیچ حکمی نمی‌توان کرد و آنچه می‌ماند صرفاً «تعیّنات» حاصل از تجلیات وجود است. این تعیّنات گرچه به نحوی شامل ماهیات به معنی فلسفی هم می‌شود، اما اهم از آنهاست و سراسر تجلیات وجود را، اهم از عالم الوهیت و اعیان ثابته و عالم اعیان خارجی، دربر می‌گیرد. موضوع جعل و «مجموعیت ماهیت» مربوط به این سطح است. در این سطح گرچه وجود، اصیل است اما از مجموعیت آن نمی‌توان سخن گفت و آنچه مشمول جعل می‌شود، همان تعیّنات است. جعل در اینجا با جعل در ساحت فلسفی متفاوت است و همان‌گونه که قبلاً اشاره شد، صرفاً می‌توان به ظهور و بروز تعیّنات، اطلاق جعل کرد. آنچه در این ساحت اتفاق می‌افتد، ظهور تعیّنات و مجموعیت آنها (= جعل ماهیت) است و به هیچ وجه از جعل وجود نمی‌توان سخن گفت.

سطح سوم) مربوط به ساحت اعیان خارجی، یعنی موجودات کونیّه، اهم از موجودات مجرد و مادی، است. این سطح از بحث مربوط به فلسفه است و در آن موضوع صدور موجودات از حق تعالی و لحاظ تفکیک و دوگانگی بین علت و معلول و خالق و مخلوق مطرح است. موضوع «جعل» به معنی «قرار دادن چیزی» و «موجود کردن معلول توسط علت» در این سطح مطرح است. مباحث حکمت متعالیه مبنی بر اصالت و مجموعیت وجود و اعتباریت ماهیت نیز در این ساحت است. گرچه در حکمت متعالیه از سطوح اول و دوم نیز بحث می‌شود، اما مباحث با حفظ قواعد مربوط به آن سطوح انجام می‌پذیرد، نه آنچه مربوط به سطح سوم است. اهمیت و ارزش والای حکمت متعالیه نیز در آن است که توانسته است مباحث فلسفی را به نحوی به ساحت تجلیات وجود و مباحث مربوط به آن بکشد.

ب) نقد ایرادها

ایراد اول آیت الله جوادی آملی هنگامی درست است که موضوع را در سطح سوم بحث لحاظ کنیم. در ساحت اعیان خارجی - آن هم از منظر فلسفی - است که با میراث حکمت متعالیه، دیگر نمی‌توان سخن از ماهیت و مجموعیت آن گفت. اما موضوع جعل ماهیت به معنی ظهور تعیّنات که

مربوط به سطح دوم بحث است، سخن صحیح و متقنی است و با میراث حکمت متعالیه نیز تعارض ندارد. در سطح دوم بحث نه تنها سخن از «مجمولیت وجود» نمی‌توان گفت، بلکه چاره‌ای جز قائل شدن به «مجمولیت ماهیت»، به معنی و اعتبار ذکر شده نیست. این نکته آیت الله جوادی آملی مبنی بر اینکه «با تلقی معنی حرفی و محض ربط بودن وجود - اهم از وجود هام و وجودهای خاص - بساط ماهیات جمع شده و مفاهیم جای آن را می‌گیرد، و لذا دیگر نمی‌توان سخن از مجمولیت ماهیت گفت» نیز مربوط به ساحت اول یا سوم است و به محض آنکه به ساحت دوم وارد شویم، موضوع به گونه دیگری در می‌آید. در آنجا همین که از وجود هام یا وجودهای خاص، انتزاع مفهوم شد، بدین معنی است که برای آنها «تعیّن» حاصل شده است، زیرا انتزاع مفهوم از «محض ربط و تعلق بودن وجود» صرفاً با لحاظ کردن نحوه‌ای از تعین برای آن ممکن است و گرنه از «محض ربط»، بدون لحاظ تعین، هیچ مفهومی نمی‌توان انتزاع کرد.

در اینجا با توجه به تأکید آیت الله جوادی آملی بر اینکه انتزاع «مفهوم» (نه ماهیت) از وجود ربطی، میراث حکمت متعالیه است، ذکر این نکته نیز ضروری است که مشرب فلسفی حضرت امام نیز مشرب حکمت متعالیه است و ایشان به خوبی بر دقائق و ظرایف آن اشراف داشته و به هیچ وجه از نکاتی که آیت الله جوادی آملی بدان اشاره کرده‌اند غافل نبوده‌اند، و قول سوم که ایشان مطرح کرده و بین آنها جمع نموده‌اند، یکی از دلایل واضح این نکته است.

ایراد دوم آیت الله جوادی آملی نیز وارد نیست. چون اصولاً در هیچ جای تعلیقه‌های امام سخن از ماهیت داشتن وجودهای خاص مطرح نشده است. اگر منظور ایشان، قول امام مبنی بر ماهیت نداشتن «وجود هام» و «مجمولیت ماهیت» است و مجمولیت ماهیت را دال بر ماهیت داشتن وجودهای خاص گرفته‌اند، در سخن امام چنین چیزی مشهود نیست. منظور امام از تعین تجلیات که مجمولیت ماهیت را از آن نتیجه گرفته‌اند، به معنی ملحوظ نکردن «همین ربط بودن» موجودات - اهم از وجود هام و وجودهای خاص - نیست.

ایراد سوم ایشان نیز مربوط به سطح سوم بحث، یعنی ساحت فلسفی است، و همان گونه که اشاره شد در سطح دوم بحث، با جعل ماهیت به معنی تعین مواجهیم. این نکته نیز که ماهیت، منتزع از وجود است و اگر وجود، رابط و حرف بود، اصلاً ماهیت ندارد تا مجعول باشد، مربوط به سطح اول بحث است که در آن بساط همه چیز برچیده است و امام هم در توضیحات مربوط به «وجود هام» بر ماهیت نداشتن آن تأکید کرده‌اند.

با این توضیحات، مخدوش دانستن قول امام مبنی بر جمع بین «اصالت وجود و مجمولیت ماهیت» که مربوط به سطح دوم بحث است، توسط آیت‌الله جوادی آملی قابل قبول به نظر نمی‌رسد. نکته آخر ایشان نیز که این جمع امام را مناسب جمع شهودی عارفان نمی‌داند، نکته عجیبی است! چون اتفاقاً در جمع شهودی عارفان که مظهر بسیط الحقیقه‌اند، بساط جعل و مجمولیت برچیده است، و آنگاه که کثرت را با حفظ وحدت در نهان و نهاد خود جمع می‌کنند، در واقع وحدت و اصالت وجود را که مبرا و منزّه از هر گونه جعل و مجمولیت است، با کثرت آن که همان تمیّات ماهیات حاصل از ظهور و تجلیات وجود است، جمع می‌کنند، و این همان جمع بین «اصالت وجود و مجمولیت ماهیت» به همان اعتباری است که گفته شد.

۶- نقد دیگر بر نظریه حضرت امام

اگر نقدی بر سخن امام و جمع کردن ایشان بین اقوال باشد، به قول آخر برمی‌گردد؛ یعنی جمع بین «مجمولیت وجود و اعتباریت ماهیت». زیرا در هیچ جای توضیحات امام در سه تملیقه، چنین چیزی استشمام نمی‌شود، بلکه در دو مورد نیز به تخطئه مجمولیت وجود پرداخته و بر مجمولیت ماهیت تأکید کرده‌اند. اینکه امام بدون هیچ گونه توضیحی در تملیقه بر «صباح الیه»، بلافاصله پس از باطل دانستن نسبت مجمولیت به وجود و تأکید بر مجمول بودن ماهیت، جمع بین قولی که درست نقطه مقابل قول ایشان است کرده‌اند، جای ایراد دارد و اشکال جدی بحث ایشان است. گرچه از لابلای سخنان ایشان در سه تملیقه و سایر نظریاتشان در کتب «صباح الیه»، «فروح نصای سحر» و ... می‌توان منظورشان را دریافت و وجه صحیحی برای این نحوه جمع کردن ایشان پیدا کرد، اما ایراد مذکور مبنی بر عدم هیچ گونه اشاره یا توضیح لازم که این جمع کردن را «موجه» سازد، همچنان پابرجا به نظر می‌رسد.

اما وجه صحیح قول امام با رجوع به سطح سوم بحث، یعنی ساحت فلسفه مشخص می‌شود. اینکه قول سوم ایشان را مربوط به منظر و ساحت فلسفی بدانیم - که مربوط به اهیان خارجی و کیفیت صدور آنها از حق تعالی، و نحوه صدور معلول از علت است - و منظور امام را اینگونه بیان کنیم:

«قول به مجمولیت وجود و اعتباریت ماهیت که مربوط به منظر فلسفی (حکمت متعالیه) و ساحت اهیان خارجی - نه اهیان ثابت - است، با اقوال اول و دوم که مربوط به ساحت دوم بحث،

یعنی ساحت حرفان کملین و تجلیات وجود است، قابل جمع است. با این توضیح که اگر از منظر حارفان کمل به وجود نظر کنیم، وجود، موضوع جعل واقع نمی‌شود و آنچه مجعول است، تعیین و ماهیت است. اما اگر از منظر فلسفی و حکمت متعالیه به وجود نظر کنیم، وجود اصیل است و موضوع جعل - به معنی فلسفی - نیز وجود است و ماهیت، امری اعتباری و متترع از وجود است و به هیچ وجه موضوع جعل واقع نمی‌شود. این دو منظر هر کدام در ساحت مربوط به خود، صحیح و منطقی است و تعارضی بین آنها نیست.

همان‌طور که اشاره شد، این وجه از تفسیر قول امام را برخی از سخنان ایشان در سه تعلیقه و در کتابهایشان تأیید می‌کنند. در تعلیقه بر مقدمه قصری می‌گویند: «مجعول و جعل بر وجود اطلاق نمی‌شود مگر در مشرب محجوبین» و منظور از محجوبین، برخی فلاسفه و عرفایند، لذا ایشان اذهان دارند که از منظر فلسفی - که منظور، فلاسفه اصالت وجودی و اصحاب حکمت متعالیه‌اند، زیرا فلاسفه اصالت ماهیتی اصولاً اطلاق مجعول و جعل به وجود نمی‌کنند - وجود، مجعول است و ماهیت طبعاً اعتباری خواهد بود. همچنین در تعلیقه بر مصباح‌الاسرار، قول سوم را منسوب به برخی «ارباب معرفت» و «برخی ارباب تحقیق» می‌دانند. منظور از ارباب معرفت، فلاسفه‌اند و منظور از ارباب تحقیق، برخی عرفا هستند که فقط برای اعیان خارجی (نه برای اعیان ثابته) قائل به جعل هستند. ذکر قول سوم توسط امام که در صدد آشتی آن با دو قول دیگر است، به منزله پذیرش آن قول است. البته با منظری که آنان به وجود نگاه می‌کنند، زیرا اگر امام این قول را قبول نداشتند، بین آن و بین سایر اقوال جمع نمی‌کردند.

در کتاب مصباح‌الاصلاح^{۱۴۴} به نیز آنجا که امام در مورد وجود عام و نظریات مختلف عرفا و فلاسفه پیرامون آن بحث می‌کنند، به جمع و ائتلاف نظریات آنان و ارائه وجه صحیح هر یک می‌پردازند و نکات دقیق و عمیقی را مطرح می‌نمایند که منظورشان را از جمع بین اقوال مختلف به وضوح مشخص می‌سازد (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۱۵۰ - ۱۴۵).

از اینها جالب‌تر، نظر امام در کتاب طه و زمره است که از نظر زمانی نیز بعد از تعلیقه‌های مذکور نوشته‌اند. در این کتاب که مباحث آن در سطح سوم و در ساحت فلسفی است، امام به تصریح از جعل وجود و مجعولیت آن^{۱۴۵} و «اعتباری بودن ماهیت» سخن گفته و بر آن تأکید کرده‌اند (امام خمینی، ۱۳۷۹: ۳۲).

منابع

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین. (بی‌تا) *هستی از نظر فلسفه و عرفان*، تهران: نهضت زنان مسلمان.
- آملی، شیخ حیدر. (۱۳۸۴) *جامع الاسرار و منبع الانوار*، به انضمام *رسالة تقد النور فی معرفة الوجود*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
- ابن عربی، محمدبن علی. (۱۳۸۵) *فصوص الحکم*، ترجمه، توضیح و تحلیل محمدعلی موحد و صمد موحد، تهران: نشر کارنامه.
- اردبیلی، سید عبدالغنی. (۱۳۸۱) *تقریرات فلسفه امام خمینی*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (چاپ و نشر هروج)، چاپ اول.
- امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۴۰۶) *تفکرات علمی شرح فصوص الحکم و مصباح‌الاسرار*، مؤسسه پاسدار اسلام.
- _____ . (۱۳۷۹) *کلمه و اراده*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، مؤسسه چاپ و نشر هروج.
- _____ . (بد) *مصباح الهدایة الی الصلاة والولاية*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ چهارم.
- _____ . (ب) *شرح چهل حدیث*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ بیست و پنجم.
- _____ . (۱۳۸۶) *شرح دهی سحر*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۵) *رحیق مکنون (شرح حکمت مصباح)* قم: مرکز نشر اسراء.
- حسینی طهرانی، سید محمدحسین. (۱۴۲۴) *توحید علمی و معنوی*. مشهد: انتشارات علامه طباطبائی.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین. (۱۳۸۵) *شرح فصوص الحکم*، تهران: انتشارات مولی، چاپ چهارم.
- فناری، حمزه. (۱۳۷۳) *مصباح‌الاسرار*، تهران: انتشارات مولی، چاپ اول.
- قیصری، محمد داود. (۱۳۷۵) *مقدمه بر فصوص الحکم و شرح فصوص الحکم*، با مقدمه و تصحیح آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۶۰) *شرح منظومه*، تهران: انتشارات حکمت، چاپ اول.

خواننده گرامی چنانچه مایل به اشتراک این فصلنامه می‌باشید، پس از تکمیل برگه اشتراک آن را به ضمیمه اصل رسید بانکی برای مؤسسه چاپ و نشر عروج به آدرس: تهران، خیابان انقلاب، مقابل دانشگاه تهران، شماره ۱۴۳۰ ارسال فرمایید. تلفن: ۶۷۰۶۸۳۳، نمابر: ۶۷۱۲۲۱۱

خواهشمند است مبلغ اشتراک را به حساب جاری ۲۲۷۶۵ بانک تجارت، شعبه چهارراه کالج (کد ۱۸۳)، به نام مؤسسه عروج واریز فرمایید. اشتراک برای داخل کشور: ۳۶۰۰۰ ریال (یکسال: چهار شماره) اشتراک برای خارج کشور: ۱۲۰۰۰۰ ریال (یکسال: چهار شماره) ضمناً جهت دریافت شماره قبلی فصلنامه می‌توانید با تلفنهای مؤسسه عروج تماس حال فرمایید.

برگ اشتراک

نام خانوادگی: نام:
نام مؤسسه:
استان: شهرستان:
خیابان: کوچه:
پلاک: کدپستی:
مبلغ واریز شده: شماره رسید بانکی:
تاریخ رسید بانکی: تلفن تماس:

از ارسال وجه نقد خودداری فرمایید.