

مراتب نظام هستی از منظر امام خمینی (ره)

(بر اساس تعلیقات مصباح الانس)

غلامرضا حسین پور^(۱)

دربارهٔ مراتب نظام هستی از اهداف این پژوهش است.

کلیدواژگان: امام خمینی، قونوی، فناری، ذات، احدیت، واحدیت، اسماء و صفات.

مقدمه

مفتاح الغیب، نخستین و مهمترین اثری است که رسماً در علم عرفان نظری توسط صدرالدین محمد قونوی (۶۷۳ - ۶۰۷) نگاشته شده و فصل تازه‌یی در مبانی عرفان نظری یا عرفان فلسفی گشوده است. مصباح الانس اثر شمس‌الدین محمد فناری (۷۵۱ - ۸۳۴) نیز شرحی تفصیلی بر این کتاب است که در استدلالی و برهانی کردن مباحث عرفانی سهم بسزایی داشته است.

عرفا و حکمای شیعه پیرو مکتب ابن عربی نیز به مفتاح الغیب و بیشتر به شرح آن، یعنی مصباح الانس نظر داشته‌اند و تعلیقات ارزنده‌یی بر آن نگاشتند. عارفانی چون آقامحمد رضا قمشه‌ای، میرزاهاشم اشکوری، میر سیدمحمد قمی و امام خمینی از جمله این بزرگانند که تعلیقات آنها در تبیین و ایضاح مقاصد کتاب بسیار مفید بوده است.

چکیده

مفتاح الغیب نخستین اثری است که رسماً در علم عرفان نظری توسط صدرالدین قونوی نگاشته شد و مصباح الانس اثر شمس‌الدین فناری نیز بعنوان شرحی تفصیلی بر این کتاب، از آثاری است که در استدلالی کردن مباحث عرفانی سهم بسزایی دارد. عارفانی چون امام خمینی (ره) از جمله محققانی هستند که تعلیقات آنها در تبیین و ایضاح مقاصد مصباح الانس، بسیار مفید بوده است. این جستار بدنبال تبیین مراتب نظام هستی از نظر امام خمینی بر اساس تعلیقات ایشان بر مصباح الانس است. مراتب وجود حق در قوس نزول، همان سلسلهٔ وجودات در نظام هستی است که شامل اعتبارات و تعینات وجود - یعنی مقامات ذات، احدیت و واحدیت - میشود. بعبارت دیگر، حق تعالی دارای تعیناتی است که ابتدا در مقام ذات که البته مقام بدون اسم و رسمی است، متجلی میشود و سپس با تنزل، به مقام احدیت و باز با تنزلی دیگر، به مقام واحدیت میرسد. این مقام واحدیت، مقام تفصیل اسماء و صفات حق است که اعیان ثابته، صور و مظاهر این اسماء و صفات هستند و بهمین ترتیب، اعیان خارجی یا امور واقع نیز مظاهر اعیان ثابته‌اند. ارزیابی، تحلیل و نقد آراء امام خمینی

تاریخ دریافت: ۹۸/۴/۱ تاریخ تأیید: ۹۸/۶/۲۳

(۱). استادیار گروه عرفان اسلامی، پژوهشکدهٔ امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی؛ reza_hossein_pour@yahoo.com

هدف مادر این جستار آنست که به مراتب نظام هستی – بر اساس تعلیقات امام خمینی بر مصباح الانس – پردازیم و سپس آراء امام را در اینباره مورد ارزیابی، تحلیل و نقد قرار دهیم. بدین سان بر اساس تعلیقات امام بر مصباح الانس، از احکام و عوارض این سلسله نظام وجود که نظامی منسجم در منظومه اهل عرفان است، سخن بمیان می آید.

مراتب نظام هستی از امهات مباحث عرفانی است که در آن، از سلسله مراتب وجود در نظام هستی سخن گفته میشود و چینه این نظام مورد واکاوی و دقت نظر قرار میگیرد. مراتب وجود حق در قوس نزول، همان سلسله وجودات در نظام هستی است که شامل اعتبارات و تعینات وجود، یعنی مقامات ذات، احدیت و واحدیت میشود. عبارت دیگر، حق تعالی دارای تعیناتی است که ابتدا در مقام ذات که البته مقام بدون اسم و رسمی است، متجلی میشود و سپس با تنزل، به مقام احدیت و باز با تنزلی دیگر، به مقام واحدیت میرسد. این مقام واحدیت، مقام تفصیل اسماء و صفات حق است که اعیان ثابته، صور و مظاهر این اسماء و صفات هستند و بهمین ترتیب، اعیان خارجی یا امور واقع نیز مظاهر اعیان ثابته اند.

مقام ذات

ابن عربی در فص ادریسی فصوص الحکم میگوید: «اسم، از جهت ذات، همان مسماست و از جهت معنایی که برای آن وضع شده است، غیر از مسماست» (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۸۰). همچنین ابن عربی در همین فص ادریسی، از ابوالقاسم قسی (متوفای ۵۴۶) صاحب خلع النعلین نقل کرده است که «هر اسم الهی، به همه اسماء الهی نامیده و به آنها وصف میشود» (همان: ۷۹). بنابراین، هر اسمی، از جهت دلالتش بر ذات، دارای همه

اسماء است و از جهت دلالتش بر معنایی که اختصاص به آن دارد، از دیگر اسماء متمایز میشود (فناری، ۱۳۸۸: ۱۴۵).

بعبارت دیگر، هر اسمی از اسماء الهی، از جهت حمل اولی ذاتی یا مفهوم و معنا، از دیگر اسماء حق تعالی متمایز میشود اما همه اسمای الهی، از جهت حمل شایع صناعی، دارای یک مصداق هستند که همان ذات اقدس حق تعالی است. بدین لحاظ، امام خمینی نیز ابتدا با معنا کردن دلالت اسم بر ذات به ظهور ذات در آن اسم، میگوید:

قوله: من حیث دلالتها علی الذات، أی من حیث ظهور الذات فیها، فالذات بحقیقة احدیة جمعه ظاهر فی کل اسم، فکل اسم فیہ جمیع الأسماء حقیقة، وان کان التمییز باعتبار الظهور و البطن، فالاسم الرحمن ظاهر فیہ الرحمة، باطن فیہ الغضب، و القهار بالعکس، «فالجنة حفت بالمکاره و النار حفت بالشهوات»، فکل شیء آیه «الله» اسمه الجامع لدی اولی البصائر «ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله قبله و معه»، أی باسمه الجامع كما عن الصادق علیه السلام (خمینی، ۱۴۱۰: ۲۵۷).

از نگاه امام خمینی، ذات با حقیقت احدیت جمعش، در هر اسمی ظاهر است، پس در هر اسمی، حقیقتاً همه اسماء هستند، هر چند تمایز به اعتبار ظهور و بطون است که رحمت در اسم رحمن، ظاهر و غضب در او، باطن است و قهار برعکس آن است که «فالجنة حفت بالمکاره و النار حفت بالشهوات»، پس هر شیئی، نشانه «الله» است که اسم جامع «الله»، نزد صاحبان بصیرت، «ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله قبله و بعده و معه»^۲ یعنی با اسم جامعش است.

به عبارت دیگر، هر اسمی از اسماء الهی، جامع همه

اسماء و مشتمل بر همه حقایق است و همه اسماء در ذات با خود ذات یکی بوده و همه با هم متحدند؛ این لازمه عینیت صفات با ذات و عینیت صفات با یکدیگر است (همو، ۱۳۸۱: ۱۹). پس همه اسماء به اعتبار ظهور هر یک، در جایگاه خودش است که اسم مقابلش در آن پنهان است، اما اسم اعظم «الله»، رب اسماء و رب ربهاست و در حد اعتدال و استقامت و دارای مقام برزخیت کبری است که در آن، هیچ اسمی بر اسمی دیگر غلبه ندارد (همان: ۲۰). بنابراین، مظهریت هر چیزی برای اسم اعظم «الله»، با اختصاص هر مربوبی به اسمی، جز از این جهت نیست که هر اسمی، همه اسماء و حقایق را در بر دارد (همان: ۲۲).

اما بتعبیر برخی از معاصران، وقتی اسم بر حسب مصداق بر ذات دلالت کند و ذات، جامع همه اسماء و صفات باشد، اسم نیز بر همه اسماء و صفات دلالت میکند و از لحاظ مصداق، عین همه اسماء و صفات است و از لحاظ لفظ و مفهوم، غیر از مسمی و مصداق است، نه اینکه این اسم، دلیل بر ویژگی اسم مقابلش باشد بدون سایر اسماء، چنانکه از سخن امام پیدا است و نه اینکه این اسم، اسم ظاهر باشد و اسم مقابلش باطن این اسم ظاهر، چنانکه صریح عبارت امام است. حقیقت اینست که وقتی اسم از جهتی، همان مسمی و مصداق باشد، از جهتی، عین همه اسماء و صفات است، نه ویژگی مقابل و بعنوان بطن آن اسم (شاه‌آبادی، ۱۴۲۶: ۲/ ۱۲۵).

تفسیر صدرالمتهلین از حدیث «ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله قبله و معه»، این است که هر کسی شیئی از اشیاء را با هر ادراکی ادراک کند، در واقع حق تعالی را ادراک کرده است، هر چند از این ادراک جز خواص اولیای الهی غافلند (ملاصدرا، ۱۳۹۷: ۱۳۷).

از نظر شمس‌الدین فناری نیز اولین مرتبه از مراتب عرفانی، غیب هویت و اطلاق صرف را بدور از قید و

اطلاق و حدود، در امور ثبوتی یا سلبی، تحقق میبخشد که از آن با عنوان «کنز مخفی» نام برده میشود زیرا از هر بطنی، باطنتر است. این کنز مخفی، بتعبیر صاحب مصباح‌الانس، شامل گرانباترین گوهرهای اسمائی است که برخی از آن اسماء، مستأثره‌اند و در بیشه غیب آرمیده‌اند و جز حق تعالی یا کسی که جدایش از حق تعالی، بخاطر والایی وجودش، از بین رفته و لذا از کاملترین انسانهای کامل و در عرض تجلی اول - نه غیب اقدس - است، کسی آن را نمیداند (فناری، ۱۳۸۸: ۳۱۲). اما امام خمینی با نقدا این سخن فناری میگوید:

قوله: و هو المکنی عنه بالکنز المخفی. الکنز المخفی هو مقام الواحدیة و الأسماء و الصفات و مقام جمع الکنوز و الکثرات و العلم الذاتی بالأسماء و الصفات و مقام الجمعیة، و اما مقام الإطلاق الصرف عن جمیع القیود و الحصر فی امر ثبوتی أو سلبی فهو غیر ذلک، بل غیر مقام الاحدیة ایضاً، بل هو کینونة مطلقة عن الاختفاء و الکنزیة و غیر ذلک من النعوت الجلالیة الراجعة إلى الخفاء و الجمالیة الراجعة إلى الکنزیة، و لا یتصف بالبطون و لا ابطن البطون و لا یشار إليه بانه مشتمل علی نفائس جواهر الأسماء، لا الأسماء الذاتیة فی مقام الاحدیة و لا الأسماء الصفتیة فی مقام الواحدیة، و الاسم المستأثر راجع إلى غیب الهوية و اعلى مقام الاحدیة (خمینی، ۱۴۱۰: ۳۰۵ - ۳۰۴).

نکات مستفاد از این تعلیقه امام، بدین شرح است:
 ۱. «کنز مخفی همان مقام واحدیت و اسماء و صفات و مقام جمع کنزها و کثرات و علم ذاتی به اسماء و صفات و مقام جمعیت است»؛ یعنی مقام «کنز مخفی»، برخلاف نظر فناری که آن را مقام اطلاق صرف و غیب هویت الهی میداند، مقام واحدیت و تعیین ثانی است.

۲. «مقام اطلاق صرف از همه قیود و حدود، در امور ثبوتی یا سلبی، غیر از مقام واحدیت، بلکه غیر از مقام احدیت نیز هست»؛ یعنی اولین مرتبه از مراتب عرفانی که فناری از آن با عنوان اطلاق صرف و غیب هویت نام میبرد، مقام واحدیت یا کنز مخفی و حتی احدیت نیست. ۳. «مقام اطلاق صرف، هستی مطلق از اختفاء، کنزیت و... است؛ یعنی چه از اوصاف جلالی که به خفاء باز میگردند و چه از اوصاف جمالی که به همان مقام کنز بودن باز میگردند، مطلق است و لذا اساساً به بطون متصف نمیشود و از هر بطنی، باطنتر نیست و به آن، اینگونه هم اشاره نمیشود که مشتمل بر گرانبهاترین گوهرهای اسماء است؛ چه اسماء ذاتی در مقام احدیت و چه اسمای صفتی در مقام واحدیت. اسم مستأثر نیز به غیب هویت باز میگردد و بالاتر از مقام احدیت است.» در واقع به باور امام، مقام اطلاق صرف و غیب هویت، متصف به اوصافی مانند «باطن بطون»، «مشتمل بر گرانبهاترین گوهرهای اسماء»، «شامل اسمای مستأثره» و... که فناری بر شمرده، نمیشود و لذا کاملترین انسانهای کامل هم از اسماء مستأثره آگاهی ندارد، زیرا مرتبه این انسان کامل، تعیین اول یا مقام احدیت است اما اسماء مستأثره، مختص غیب هویت الهی و اطلاق صرفند که بالاتر از مقام تعیین اول است.

مقام احدیت

به باور اهل عرفان، در مقام احدیت همه اعتبارات ساقط میشود و در مقام واحدیت نیز تعلق اعتبارات، در ظهور ذات است؛ یعنی در مقام مظاهر و آیات و شئون ذات. متعلق احدیت، بطون، اطلاق و ازلیت ذات است و ذات به ظهور نمیرسد تا مقام واحدیت و کثرت پیش بیاید و لذا نسبت احدیت به سلب شایسته تر از نسبتش به ثبوت است (فناری، ۱۳۸۸: ۱۷۸).

در واقع احدیت از اسماء سلبی الهی است، زیرا در احدیت، اسماء از حق تعالی سلب میشوند، چراکه اولویت انتساب تجلی دوم به احدیت ذاتی، بخاطر نفی احکام و نسب و الغای آنها از اسماء سلبی است، مانند «ازلی» که اولیت از او نفی شده، «غنی» که نیاز و احتیاج از او بطور مطلق نفی شده، «فرد» که عدیل و شبیه از او نفی شده یا «قدوس» که صفاتی مانند ظلم و دروغ و عبث از او نفی شده است (همان: ۲۰۴). اما امام، الغاء تعینات را در مقام ذات محقق میداند و میگوید:

واما الذات من حیث هی فلا یعتبر فیها الاحدیة ولا الواحیدیة ولا سائر الصفات، ففی الحقیقة اسقاط کافة التعینات و الاعتبار راجعة إلیها لا إلی الاحدیة، فان فیها اعتبار الأسماء الذاتیة بنحو کما مر فی صدر الکتاب (خمینی، ۱۴۱۰: ۲۷۹).

از نظر امام، در ذات، من حیث هی، احدیت و واحدیت و سایر صفات اعتبار نمیشوند، پس در حقیقت الغاء همه تعینات و اعتبارات به ذات باز میگردد نه احدیت، زیرا در احدیت اسماء ذاتی اعتبار میشوند. بدین سان از دیدگاه امام، چون اسماء ذاتی در مقام احدیت یا تعیین اول، معتبر هستند، این مقام ذات حق تعالی است که همه اسماء و صفات از او نفی میشوند.

در حقیقت، یکی از نسبتهای میان افعال الهی با حق تعالی، نسبت بیواسطه افعال با ذات حق تعالی است؛ یعنی میان آن افعال و ذات حق تعالی، غیر از همان نسبتی که با آن نسبت، از اطلاق ذاتی تمایز می یابد، واسطه بی وجود ندارد. بدین ترتیب، این افعال بیواسطه، در این مرتبه، حروف عالی و حروف اصلی و مفاتیح نخستین نامیده میشوند و گاهی نیز از آنها به مفاتیح غیب و اسماء ذاتی و شئون اصلی تعبیر میشود که همه این تعبیرها، بر حسب اعتبارات مترتب در تعیین اول یا مقام احدیت است (اصفهان، ۱۳۸۷: ۲۹۱).

بدین سان همچنانکه امام تأکید میکند، اسماء ذاتی که افعال بیواسطه حق تعالی هستند، از اعتبارات مقام احدیت بحساب می آیند و بدین لحاظ، مقام احدیت دارای اسمای ذاتی و شئون اصلی است و لذا نمیتواند مقام الغای همه اعتبارات باشد.

از منظر عارفانی چون صدرالدین قونوی، تعیین اول یا مقام احدیت، اصل و جامع همه تعینات و منبع همه اشیاء است؛ خواه آن تعیین به حق تعالی نسبت داده شود - یعنی اسم یا صفت یا مرتبه او باشد - یا به کون نسبت داده شود یا امر سومی اعتبار شود که این امر سوم، ظهور حق تعالی، از جهت غیثش، در مرحله دوم به آنجاست که مجلای همه تعینات از آن پدید آمده و همین طور در مراحل سوم و چهارم و به همین ترتیب... (فناری، ۱۳۸۸: ۳۱۴).

بعبارت دیگر، سخن قونوی اینست که هرچه در سرای تعینات وجود دارد و متعین است، البته بصورت اندماجی و اندکاکمی، از همین موطن تعیین اول سرچشمه گرفته است؛ یعنی هرچه در علم و عین یا غیب و شهادت هست، از موطن احدیت و تعیین اول برخاسته است، منتها ظهور یافتن مرحله بعدی، موجب به غیب رفتن مرحله قبلی میشود. امام نیز در تبیین این مطلب میگوید:

إذا اعتبر التجليات الظهورية والبطونية والبسطية و القبضية في كل آن فإنه تعالی «كل يوم في شأن» فما هو مجلی لجميع تعیناته الظاهرة یختفی تحت نور کبریائه و یقبض بتجلیات الأسماء الباطنة ثم یصیر ثانیاً مجلی للتجلی الظاهری ثم الباطنی ثم الظاهری و هكذا (خمینی، ۱۴۱۰: ۳۰۶ - ۳۰۵).

از نظر امام، وقتی تجلیات ظهوری و بطونی و بسطی و قبضی، در هر آنی اعتبار شود، بدین دلیل که حق تعالی، «كل يوم في شأن» (رحمن / ۲۹) است، آنچه مجلای همه تعینات ظاهره اش است، تحت نور کبریائیش پنهان

است و با تجلیات اسماء باطن در قبض است و سپس دوباره مجلای تجلی ظاهری میشود و بعد از آن، باطنی و پس از آن، ظاهری و همین طور ادامه می یابد.

در حقیقت، اینجا سخن از غیب و ظهور تعینات الهی است؛ بدین صورت که تعیین اول، نسبت به ذات اطلاقی، ظاهر است و نسبت به تعیین ثانی و در موطن آن، غیب است. یا وقتی صادر نخستین، ظهور کونی یابد و در اولین نقشش که عقل اول است، ظهور پیدا کند، بواسطه همین عقل اول، به غیب می رود؛ یعنی ظهور مراحل پائینتر، غیب مراحل بالاتر است.

همچنین شمس الدین فناری، با استناد به اعجاز البیان صدرالدین قونوی، قواعدی را در باب تعیین و احکام و اوصاف آن، استنتاج کرده است، از جمله اینکه مبدأ تعیین همه موجودات، مقام احدیت جمع است یا اینکه حقایق اسماء و اعیان، عین شئون حق تعالی هستند که بخاطر تعینشان، از حق تعالی متمایز شدند یا وجودی که به حقایق یا اعیان ثابت نسبت داده میشود، عبارتست از متلب شدن شئون حق تعالی به لباس وجودش (فناری، ۱۳۸۸: ۲۳۵).

مقام واحدیت

از منظر اهل عرفان، تجلی اول، حضرت احدیت جمع وجود و تعیین اول و قابل اول است که مقام «أو أدنی» کنایه از آن است (همان: ۲۰۲) و تجلی ثانی، متضمن تمایز حقایق و مراتبی است که حکم آن در حضرت تعیین اول مستهلک است و بر مثال نفس منتشرهیی که صورت تجلی اول است، ظاهر میشود. این نفس، صورت تجلی اول و ظل جامع آن، برای همه اعتبارات و تعینات است که موسوم به الوهیت و حضرت «قاب قوسین» است و تعیین آن به تعیین ثانی و قابل ثانی و جامع میان طرف اجمال و وحدت و مقابل آنها، تفصیل

و کثرت است، زیرا به واحدیت منتسب است و در مرتبه دوم تعیناتی که همان صورت تعین اول و ظل آن است، واقع شده است (همان: ۲۰۳). امام نیز در باب مقامات «قاب قوسین» و «تدلی» میگوید:

و مقام قاب قوسین عبارة عن التعین الثانی والقابل الثانی لهذا التجلی الثانی الجامع لجميع الاعتبارات كما ان مقام التدلی عبارة عن القابل للفیض المنبسط الظهوری و الوجود البسیط النوری (خمینی، ۱۴۱۰: ۲۹۰)

دو نکته زیر از این تعلیقه امام بدست می‌آید:

۱. «مقام «قاب قوسین»، عبارت از تعین ثانی و قابل ثانی است، زیرا این تجلی ثانی جامع همه اعتبارات است»؛ یعنی مطابق آیه «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» (نجم/ ۹-۸)، انسانهای متعالی و کامل، قوای عالمنده می‌توانند صاحب مقام «قاب قوسین» شوند، اما مقام «أو أدنی» که فراتر از آن قابل تصور نیست، تنها مخصوص خاتم انبیا(ص) است. در واقع مقام «قاب قوسین»، حدی است برای رسول خدا(ص) و جبرئیل و مقام «أو أدنی»، از آن نیز بالاتر است. اما تعین ثانی، مقام واحدیت است، چنانکه تعین اول، مقام احدیت است و لذا مقام «قاب قوسین» همان حضرت واحدیت است که جامع همه حقایق و مراتبی است که در حضرت احدیت، مندمجند. بتعبیر برخی از معاصران، عنوان «قاب قوسین»، وصول سالک فانی به اسماء و صفات ذاتی، بنحو تفصیل است و لذا این سالک، مظهر مقام واحدیت میشود، نه اینکه این عنوان، مقام واحدیت باشد، چنانکه سالک فانی در اسماء و صفات ذاتی، به نحو اجمال، دارای مقام «أو أدنی» میشود و لذا این سالک، مظهر مقام احدیت است. سپس مقام تدلی است که این مقام، مقام تعینات مشیت مطلقه یا صادر نخستین است (شاه‌آبادی، ۱۴۳۲: ۴/ ۲۵).

۲. «مقام «تدلی» عبارت از قابل فیض منبسط ظهوری و وجود بسیط نوری است»؛ یعنی عروج به مقام تحقق به مشیت مطلقه یا فیض منبسط که تعینات فعلی در آن مستهلکند، ممکن نیست، مگر بعد از بالا رفتن تدریجی در مراتب تعینات. یعنی باید از عالم طبیعت، بصورت تدریجی، بسوی عالم مثال و ملکوت و از عالم ملکوت، با رعایت مراتب آن، به عالم ارواح مقدس و از عالم ارواح مقدس، به مقام مشیت که همه موجودات خاص و تعینات فعلی در آن مستهلکند، عروج کرد که این، مقام «تدلی» در آیه «دَنَا فَتَدَلَّى» (نجم/ ۸) است. پس آنکه به ذات خود متدلی است، حیثیتی جز تدلی ندارد، نه اینکه ذاتی باشد که تدلی بر آن عارض شود (خمینی، ۱۳۸۶: ۱۷).

سعیدالدین فرغانی نیز در باب مقام واحدیت میگوید: تعین ثانی یا مقام واحدیت، جامع میان احدیت و واحدیت و همان حقیقت انسانی است که به اعتبار غلبه حکم وحدت، موسوم به حقیقت محمدیه است و به اعتبار غلبه حکم تفصیل و کثرت، حضرت عمائی است (فرغانی، ۱۴۲۸: ۱/ ۳۶؛ فناری، ۱۳۸۸: ۳۲۳). امام نیز در باب حقیقت محمدیه میگوید:

قوله: باعتبار غلبة حکم الوحدة، و عندی ان الحقیقة المحمدية صورة الاسم الله الجامع لاحدية جمع الأسماء كما انها جامعة لاحدية جمع الأعیان و اما العماء فهي الوجهة الغيبية القدسية للاسم الله المنزهة عن كل كثرة و تفصیل (خمینی، ۱۴۱۰: ۳۰۹ - ۳۰۸)

نکاتی که از این تعلیقه امام برمی‌آید، بدین شرح است:

۱. «حقیقت محمدیه، صورت اسم «الله» است که جامع احدیت جمع اسماء است، چنانکه جامع احدیت جمع اعیان است»؛ یعنی صورت اسم اعظم «الله»، عین ثابت انسان کامل است که اولین ظهور در نشئه

اعیان ثابتة، در حضرت الوهیت است (همو، ۱۳۸۱: ۳۰). از آنجا که هر چه در عالم کون هست، آیتی است از آنچه که در غیب است، ناگزیر برای حقیقت عین ثابت انسانی - یعنی عین ثابت محمدی - و حضرت اسم اعظم نیز مظهری در عالم عین هست تا احکام ربوبی را ظاهر کند و بر اعیان خارجی حکم براند و این یعنی حکمرانی اسم اعظم بر سایر اسماء و عین ثابت انسان کامل بر سایر اعیان ثابتة. بنابراین، هر موجودی که دارای این صفت الهی ذاتی باشد، در این عالم خلیفه خواهد بود، همانطور که در اصل نیز چنین بوده است (همان: ۸۲).

۲. «عماء، وجهه غیبی قدسی اسم «الله» است که منزله از هر کثرت و تفصیلی است؛ یعنی اسم اعظم «الله» بر حسب مقام تعینش که مقام جمع همه اسماء و صفات و ظهورش در همه مظاهر و آیات است، اولین موجودی است که از حضرت فیض اقدس و خلیفه کبری فیض میگیرد (همان: ۱۷) و چون حقیقت عماء همان فیض اقدس و خلیفه کبری است و این همان حقیقتی است که کسی آن را به مقام غیبش نمیشناسد (همان: ۲۹)، لذا اولین موجودی که از عماء، فیض میگیرد، اسم اعظم «الله» است و لذا عماء، وجهه غیبی اسم اعظم «الله» است.

اسماء و صفات حق

۱. علم

از آنجا که حق تعالی دارای اطلاق است، با همه موجودات معیت ذاتی دارد و حضور او با اشیاء، همان علم او به آنهاست. بدین سان اشیاء تعینات تعقلات حق تعالی هستند و لذا در این سیاق، هیچ ذره‌یی در زمین و آسمان، خارج از علم حق تعالی نیست. بنابراین، علم حق تعالی به کلی، کلی و به جزئی، جزئی است و بر هر چیز

همان گونه است که آن چیز بر آن گونه است؛ یعنی چنانکه واقع آن شیء است. حتی علم او به خودش عین علم او به همه معلومات است (فناری، ۱۳۸۸: ۱۷۱ - ۱۷۰). امام نیز، در باب علم حق تعالی، میگوید:

قوله: و بالجزئی جزئی، بل علمه بالکلی و الجزئی و المحيط و المحاط و العقل و الهیولی کلی محیط علی نعت واحد بلا اختلاف حیثیة ولا تقدم، فهو تعالی يعلم الجزئیات علی نعت الاحاطة و الکلیة، و التقیید و الجزئیة من ناحية المعلوم لا العالم، و لیس علمه تابعاً للمعلوم، لا فی العلم الذاتی، و هو واضح، و لا فی العلم الظهوری الفعلی، و ذلك لان الفیض الاشرافی و الوجود المنبسط مقدم علی الماهیات و التعینات کما هو مبرهن فی محله و معلوم عند اهله (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۲۷۴).

نکات مورد نظر امام، در این تعلیقه، بدین شرح است:

۱. در نگاه امام «علم حق تعالی به کلی و جزئی و محیط و محاط و عقل و هیولی، کلی و محیط بر یک وصف است، بدون اختلاف حیثیت و تقدم. پس حق تعالی جزئیات را بر وصف احاطه و کلیت میداند و تقیید و جزئییت، از جانب معلوم است، نه از جانب عالم؛ بتعبیر صدر المتألهین، ذات حق تعالی در مرتبه ذات خود مظهر همه صفات و اسمائش است و همین ذات، خود نیز آینه‌یی است که با همین آینه و در همین آینه، صور همه ممکنات مشاهده میشوند؛ یعنی ذات حق تعالی بمتاب آینه‌یی است که صور همه موجودات در آن دیده میشوند که البته وجود آینه وجود صوری که در آن دیده میشوند، نیست (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۵۴). اما علم حق تعالی به جزئیات مادی، به وزان فاعلیت او نسبت به آنهاست، زیرا جهت ایجاد اشیاء و جهت عالمیت به اشیاء در حق تعالی یکی است، پس وجود اشیاء برای

حق تعالی همان علم او به اشیاء است (همان: ۵۵).
 ۲. از منظر امام «علم حق تعالی تابع معلوم نیست، نه در علم ذاتی – که بدیهی است – و نه در علم ظهوری فعلی و آن به این دلیل است که فیض اشراقی و وجود منبسط، مقدم بر ماهیات و تعینات است، چنانکه در محل خودش، مبرهن و نزد اهلش، معلوم است». علم ذاتی حق تعالی مانند فاعل بودن اوست؛ یعنی همچنانکه وجود او متبوع اشیاء است، علم او نیز همان حیثیتی است که اشیاء نزد او منکشفند و لذا علم ذاتی حق تعالی، متبوع و مقدم است. اما علم فعلی حق، در مقابل علم ذاتی او، عین وجود خارجی اشیاء است و از این لحاظ، سخن از تابع و متبوع مطرح نمیشود، زیرا اصلاً تعددی در بین نیست (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۲۰۵).

اما حقیقت علم چون حکایت است، تابع معلوم است (حلی، ۱۴۲۵: ۳۳۵) و لذا علم فعلی حق تعالی که عین اشیاء است، به باور ابن عربی و تأیید امام، تابع معلوم و مؤخر است. اما امام در این تعلیقه، علم فعلی حق تعالی را نیز تابع معلوم نمیداند که این نظر با نظر قبلی او، در تأیید سخن ابن عربی، در باب تابعیت علم از معلوم (خمینی، ۱۴۱۰: ۲۴۴)، ظاهر منافات دارد. وجه توجیه این اختلاف، تقدم صادر نخستین بر تعینات است.

امام تصریح میکند که اوصاف حق تعالی در مرتبه ذات، متحد با ذات و عین ذات است و تمام کمالات ذاتی در مرتبه ذات هست که علم ذاتی حق تعالی است. اما در مرتبه دیگری نیز برای حق تعالی، اوصافی است که در آن مرتبه، عالم و وجود منبسط یا صادر نخستین و فیض مقدس، وصف اوست و لذا عالم و تمام اشیاء، علم فعلی خداوند است (اردبیلی، ۱۳۸۵: ۲/۲۴۱).

اما وجود منبسط یا صادر نخستین، غیر او نیست، بلکه ظل او و عین ربط و تعلق به اوست؛ یعنی مستقل نیست و جلوه اوست، زیرا جلوه شیء غیر از شیء نیست.

چون این وجود منبسط و جلوه حق، سراسر عالم و از سنخ وجود است، پس در عالم غیر از وجود چیزی نیست و چون مفهوم علم چیزی نیست و آنچه حقیقت دارد مصداق علم است، پس مصداق علم عین وجود است (همانجا). عبارت دیگر، حق تعالی که وجود صرف است، باید جلوه او نیز وجود باشد و چنانکه متجلی در مرتبه ذات، وجود صرف است و وجود صرف، عین تمام کمالات و عین علم و حیات است، جلوه نیز که عین ربط است، در مرتبه فعل عین کمالات و عین علم و حیات است.

بنابراین، صادر نخستین یا فیض مقدس اطلاقی در عین معلوم بودن، علم است و در عین مقدر بودن، قدرت است و در عین حی بودن، حیات است و چون وجودی مخلوق است، لذا از خودش کمالی ندارد و همه کمالات، جلوه کمالات واجب الوجود است (همان: ۲۴۲). بدین سان چون صادر نخستین یا بتعبیر امام، وجود منبسط یا فیض مقدس اطلاقی، علم فعلی حق تعالی و مقدم بر همه تعینات است و همه تعینات، از عقل اول تا هیولای اولی، بر او منتقشند، لذا نمیتواند تابع معلومات و تعینات باشد.

صدرالدین قونوی نیز، در نفعه پنجم نفعات الهیه، در باب حقیقت علم سخن میگوید و حصول علم به شیء و کمال معرفت به آن را متوقف بر اتحاد با آن شیء معلوم و اتحاد با شیء را نیز متوقف بر زوال همه آن چیزهایی که عالم را از معلوم متمایز میکند، میداند (قونوی، ۱۳۸۴: ۳۲). اما در پاسخ به چیستی علت جهل شیء به خودش با اینکه آن شیء از خودش جدا نیست، میگوید: تجلی حق تعالی در هر چیزی سریان دارد و لذا در هیچ چیزی متعین نیست و با اشاره عقلی و حسی مورد اشاره قرار نمیگیرد و همین سرمعتی است که حق تعالی در کتب خویش بیان کرده و بندگان برگزیده او بر آن مطلع شده‌اند.

بنابراین، هر شیئی، از جهت آن سرّی که سبب وجودش و مقیم اوست، نامتناهی است و به اسم یا وصف یا مرتبه یا غیر آن، مقید نمیشود (فناری، ۱۳۸۸: ۲۱۹؛ قونوی، ۱۳۸۴: ۳۳). لذا امام نیز دوباره، در باب علم حق تعالی، میگوید:

قوله: غیر متناه و لا متقید، و هذا سرّ قول المحققین: ان الله تعالی يعلم الجزئیات بالعلم الکلی الشامل الغیر المقید، و ما عرفه الناس حق معرفته و بدلوه تبدیلاً (خمینی، ۱۴۱۰: ۲۹۶). از نظر امام، سرّ گفتار عرفا اینست که خداوند متعال، جزئیات را با علم کلی شامل غیر مقید میداند و مردم، چنانکه شایسته حق است، او را نشناخته‌اند و آن را تغییر داده‌اند. در نگاه امام، علم حق تعالی به کلی و جزئی و محیط و محاط، کلی و محیط بر یک وصف است و لذا حق تعالی، جزئیات را بر وصف احاطه و کلیت میداند که تقیید و جزئیت، از جانب معلوم است، نه از جانب عالم (همان: ۲۷۴).

اما از نظر برخی از معاصران، اولاً، سرّ وجودی مقام مشیت مطلقه و اضافه اشراقی است، نه چنانکه امام تصور میکند، وجود واجب بالذات مبدأ اضافه اشراقی باشد. ثانیاً، علم در ذات واجب الوجود، با ملاک علیتش برای ماسوا، یکی است و برای همه مراتب مادونش، علمش به نفسش، قبل از ایجاد در مرتبه ذات است و این علم، لا بشرط است نه بشرط لا. برای حق تعالی علم دیگری نیز در مرتبه فعلش هست که اضافه اشراقی اوست و عبارتست از حضور فعلش برای خودش که عین فعلش است و نه عین ذاتش (شاه‌آبادی، ۱۴۳۲: ۴/۱۴۸).

۲. اختیار

نسب‌نامه بحث از اختیار در کلمات صدرالدین قونوی، به بحث اقتضاء و علیت باز میگردد؛ بدین‌سان که قونوی،

بنا بر کشف و شهود عرفانی، میگوید: اگر شیئی، بدون هیچ شرطی، اقتضای امری کند که این اقتضاء ذاتی او باشد، این شیء پیوسته بر آن اقتضاء است و تا ذاتش موجود است، این اقتضاء دائمی خواهد بود (قونوی، ۱۳۸۸: ۱۲).

شمس‌الدین فناری نیز برای نزدیک کردن این اصل قونوی به کلمات حکما، با طرح بحث علت و معلول رایج میان حکما، ذات شیء را علت تامه معلول میداند که معلول از این علت تامه‌اش تخلف نمیکند. او دلیل اقامه میکند که اگر معلول از علت تامه‌اش تخلف کند، رجحان وجود ممکن بدون مُرَجِّح پیش می‌آید و سپس در مقابل کسانی که ترجیح بلامرجِّح را روا میدانند، پاسخ میدهد که مُرَجِّح همان اختیار است (فناری، ۱۳۸۸: ۷۷-۷۶). بتعبیر صدرالمتألهین، اختیار صفتی است که مُرَجِّح بودن ذاتی آن است؛ یعنی ترجیح صفت ذاتی اختیار است (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۲۸۰).

فناری، اختیار عبد را نیز مستند به اختیار حق تعالی میکند و استناد به اختیار حق تعالی را مانع اختیار عبد نمیداند، چرا که اختیار عبد، صورت و مظهر اختیار حق تعالی است. خلاصه کلام اینکه، حق تعالی - از جهت ذاتش که بینیا از عالمیان است - مختار است و این امر، منافاتی با وجوب از حیث صفاتش ندارد (فناری، ۱۳۸۸: ۷۸-۷۷). اما امام، این سخن فناری را که حق تعالی از جهت ذاتش مختار است، خلاف تحقیق دانسته و میگوید:

قوله: و التحقيق ان کون الحق تعالی مختاراً، أقول: هذا خلاف التحقيق جداً. و ان صدقه استاذ مشایخنا العارف الجلیل المیرزا هاشم (قدس‌الله اسرارهم) - اما اولاً فلان المراد من الحق من حیث ذاته الغنیة ان کان مرتبة الذات من حیث هی فهی لا یتصف بصفة

اصلاً - حتی الأسماء الذاتية - كما هو محقق عند اصحاب المدرج، و ان كان المراد مرتبة الاحدية فهي و ان اتصفت بالأسماء الذاتية لكن الاختيار لا يكون من الأسماء الذاتية كما هو معلوم عند ارباب المعارج، مع ان الوجوب ان كان منافياً للاختيار، فاثباته للحق من حيث مرتبة الواحدية بل مرتبة الظهور و الفيض المقدس باطل فاسد، مع ان هذا تعطيل و ايجاب باطل مختلطاً، مع ان قوله (صلى الله عليه و آله): «كان الله و لم يكن معه شيء»، لا يتوقف على هذا، فان الأشياء غير كائن مع الحق حتى في مرتبة الظهور و ان كان الحق مع كل شيء و الحق ان هذا الوجوب لا ينافي الاختيار بل يؤكد، بل الاختيار الغير الواجب ليس اختياراً عند التحقيق و ليس هاهنا محل البسط و التفصيل (خمینی، ۱۴۱۰: ۲۲۸ - ۲۲۹).

امام در این تعلیقه، به وزان دو بخش سخن فناری در باب مختار بودن حق تعالی از جهت ذات و عدم منافات وجوب حق تعالی با اختیار او، به شرح ذیل، ابتدا به جرح و نقد بخش اول سخن فناری و سپس هم‌افق با او، به تبیین بخش دوم سخنش می‌پردازد:

۱. به باور امام، حق تعالی در مقام ذات، من حیث هی هی، اساساً متصف به هیچ صفتی - حتی به اسماء ذاتی - نمی‌شود. اگر مراد از مقام ذات، مرتبه احدیت باشد، اگرچه در این مرتبه متصف به اسماء ذاتی است، اما اختیار از اسماء ذاتی نیست. با این حساب، کلام فناری که حق تعالی را از جهت ذاتش دارای اختیار میداند، بر نهج صواب نیست، و لوائیکه محقق اشکوری که استاد استاد امام است، آن را تصدیق کرده و گفته باشد: «اینکه حق تعالی از جهت ذاتش مختار است،

منافاتی با وجوبش ندارد» (اشکوری، ۱۳۸۸: ۷۸)، چراکه اختیار از صفات فعل است (خمینی، ۱۳۸۶: ۱۰۶).

۲. از نظر امام، اختیار حق تعالی منافاتی با وجوبش ندارد، چراکه اگر وجوب با اختیار منافات داشته باشد، اثبات اختیار برای حق تعالی، از جهت مرتبه واحدیت، بلکه مرتبه ظهور و فیض مقدس، باطل و فاسد است و تنافی وجوب حق تعالی با اختیارش، نفی صفات خداست. عدم تنافی وجوب و اختیار، با این فرمایش رسول خدا (ص) هم‌که فرمودند: «خداوند بود و چیزی با او نبود»، از بین نمی‌رود، زیرا اشیاء با حق تعالی حتی در مرتبه ظهور، نیستند، اگرچه حق تعالی با هر شیئی هست. پس حقیقت اینست که وجوب منافاتی با اختیار ندارد بلکه بر آن تأکید میکند. بعبارت دقیق، اختیار غیر واجب، اختیار نیست.

نظر اخیر امام، دقیقاً یادآور نظریات صدر المتألهین است که می‌گوید: وجوب به اختیار، نه تنها منافاتی با اختیار ندارد بلکه بر آن تأکید میکند، زیرا تمامترین نوع سببها آنست که وجود مسبب، با آن واجب شود و نیز تمامترین نوع اختیارها هم آنست که مقصود و مراد، با آن واجب شود (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۳۲۹). به باور صدر المتألهین، اصولاً تفاوت میان مختار و غیر مختار - خواه در مورد ما باشد یا در مورد حق تعالی - اینست که تازمانی که اختیار نسبت به وجود و عدم مراد و مقصود متساوی است، برای رجحان دادن یکی از دو طرف امر متساوی بردیگری، صلاحیت ندارد و هنگامی که به حد وجوب برسد، وقوع آن ضروری میشود. پس اراده قطعی باید نزد حق تعالی باشد که در آنجا، وجوب فعل وجوب ذاتی ازلی است. اما در غیر حق تعالی، خالی از شائبه امکان نیست و اگر ضرورتی در آنجا هست، ضرورت بالغیر است (همان: ۳۱۰).

لذا اینکه گفته میشود تفاوت میان موجب و مختار، اینست که مختار، هم توان انجام عمل و هم توان ترک عمل را دارد اما موجب توان ترک عمل را ندارد، سخنی باطل است، زیرا اختیار در جایی است که تساوی باشد و حتمیتی در کار نباشد و لذا حادث شدن مقصود و مراد، ممتنع است، جز نزد اشاعره که علیت و معلولیت میان اشیاء را نفی میکنند.

اساساً اختیار آنجایی است که یکی از دو طرف تساوی، بر دیگری ترجیح یابد که موجب انجام فعل شود. در این هنگام، میان اختیار و سایر موجبات، تفاوتی از این جهت باقی نمیماند بلکه تفاوت تنها در اینست که مختار به صدور فعل از خود که منافاتی با او ندارد، علم دارد اما غیر مختار به آنچه از او صادر میشود، علم ندارد، مانند قوای طبیعی (همان: ۳۱۱) بنابراین اینکه حق تعالی، عالم و مختار است، یک حقیقت است (همان: ۳۲۹). عبارت دیگر، اختیار حق تعالی برای اشیاء، عین علمش به آنان است و لذا اختیار و علم، عین ذاتش هستند (همان: ۳۷۰).

حق تعالی هنگامی که بداند که فلان فعل را در فلان وقت انجام میدهد، آن فعل اگر واقع نشود، علم حق تعالی باید جهل باشد که این امر محال است و هر چه که منتهی به محال شود، محال است. پس عدم وقوع آن فعل، محال است و وقوع آن فعل، بدلیل محال بودن خروج آن فعل از دو طرف نقیض، واجب است (همان: ۳۱۱). بنابراین، حق تعالی در صدور افعالش مختار است و افعال او به اختیار و اراده او هستند.

این صفت یا نسبت علمی است، در نتیجه قرآن هم دارای احاطه است، چنانکه حق تعالی فرمود: «ما فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» (انعام / ۳۸). عبارت دیگر، همانگونه که حق تعالی بر همه امور احاطه دارد، کتاب خدا که کلام اوست نیز دارای احاطه بر همه معانی است. نگاه نقادانه امام اینبار احاطه مورد نظر قونوی در مورد کلام حق تعالی را هدف قرار داده و میگوید:

ليس الكلام من حيث ظهوره الملكي و خصوصاً الذي هو من مقولة اللفظ و الصوت صفة للحق من حيث هويته الاحاطية حتى يتفرع عليه ما ذكر، كما ان قوله تعالى: «ما فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» لا يدل على مقصوده بوجه، نعم! الكلام الذاتى الذى هو التجلى باظهار ما فى الغيب على ذاته المقدسة صفة من صفاته فى الحضرة الجمعية الكمالية، و الكلام الظهورى الوجودى الذى هو التجلى بالفيض المقدس لإظهار ما فى الغيب على الحقائق التفصيلية صفة من صفاته الفعلية و لهما الاحاطة و الشمول، و لهذا الكلام اللفظى ايضاً احاطة بمعنى آخر و هو وجه السر الوجودى الذى يعرفه المحققون، و هو غير الأوضاع اللفظية، نعم! لو كان الألفاظ موضوعة لأرواح المعانى أو أرواح المعانى مرادة للحق من كلامه لكان تلك الاحاطة حقاً. كما الامر كذلك (خمینی، ۱۴۱۰: ۲۳۲ - ۲۳۱).

امام در این تعلیقه، چند نکته مهم را در نقد کلمات قونوی مطرح میکند:

۱. «کلام، از جهت ظهور ملکیش و بویژه از آن جهت که از مقوله لفظ و صوت است، صفت حق تعالی بلحاظ هویت احاطیش نیست تا آنچه که قونوی گفته است، بر آن متفرع شود، چنانکه فرمایش حق تعالی که فرمود: «ما فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» نیز بوجهی، بر مقصود

۳. کلام

صدرالدین قونوی معتقد است هر صفتی از صفات حق تعالی، به تمامترین و کاملترین وجه به او نسبت داده میشود و بدین لحاظ، کلامش نیز صفتی از صفات حق تعالی یا نسبتی از نسبتهای اوست و چون قرآن، صورت

قنوی دلالت نمیکند».

۲. «کلام ذاتی که تجلی به اظهار آنچه که در غیب بر ذات مقدسش است، صفتی از صفات حق تعالی در حضرت جمعیت کمالی است و کلام ظهوری وجودی که تجلی به فیض مقدس برای اظهار آنچه که در غیب بر حقایق تفصیلی است، صفتی از صفات فعلیش است و این دو کلام ذاتی و ظهوری، دارای احاطه و شمولند». کلام ذاتی ظهور ذات برای ذات است و لذا در مقام جمع‌الجمع یا احدیت است (حسن‌زاده‌آملی، ۱۳۸۷: ۱/۴۱۹). حق تعالی در این مقام، دارای اسماء ذاتی است و کلام ظهوری وجودی نیز در مقام عالم‌اعیان خارجی و صفت فعلی حق تعالی است.

۳. «کلام لفظی، همچنین دارای احاطه به معنایی دیگر است و آن وجه سرّ وجودی است که محققان آن را میدانند و آن غیر از اوضاع لفظی است». یعنی از منظر امام کلام لفظی، از جهت سرّ وجودی هر کسی که مجرای ارتباطی مستقیم او با حق تعالی است، دارای احاطه است.

۴. «اگر الفاظ، موضوعی بر ارواح معانی باشند یا ارواح معانی، مراد حق تعالی از کلامش باشد، آن احاطه باید باشد؛ یعنی الفاظ برای عناوین عامه وضع شده‌اند. عبارت دیگر، واضح که حقیقت چیزی را دیده و کلامی وضع کرده است، «موضوع له» ی که واضح برای آن حقیقت در نظر گرفته، سعه دارد و چیزهایی که فرضاً به عقل خود واضح هم نرسیده، مصداق آن حقیقت است (اردبیلی، ۱۳۸۵: ۲/۳۴۶).

پس حضرت احدیت، حقیقتاً متکلم است، زیرا تکلم برای اظهار مافی‌الضمیر وضع شده است و ضمیر هم بمعنای غیب است نه دل، زیرا آن سخن که الفاظ برای معانی عامه وضع شده است، در خود ضمیر هم جاری است (همان: ۳۴۷). به تعبیر قنوی، تمام معانی

متعدد کلمات قرآن کریم در زبان، مراد حق تعالی است و هیچ متکلمی در کلام حق تعالی به معنایی که اقتضای زبانی است که به آن زبان نازل شده است، تکلم نمیکند (قنوی، ۱۴۲۹: ۱۸۷).

بدین‌سان قرآن دارای عوالم سبعة است؛ یعنی در هر عالمی، قرآن آن عالم از سنخ همان عالم است. اگر پیغمبر قرآنی را که در عقل اول است، اظهار میکرد، کسی آن را نمیفهمید و لذا بطن داشتن قرآن اینست که الفاظ برای معانی عامه وضع شده‌اند و در عین حال که قرآن یک حقیقت است، تمام عالم را، در هر مرتبه‌ی، شامل است. پس مراد از بطون همان معانی عامه است که بنحو حقیقت، شامل همه عوالم است، منتهی هر کس به اندازه وسع انسانیش نسبت به عوالم، معانی عامه قرآن را میفهمد (اردبیلی، ۱۳۸۵: ۲/۳۵۸).

اعیان ثابتة

شمس‌الدین فناری میگوید: حق تعالی هر ممکنی را قبل از تحقق به وجود عینی، شیء نامیده است، چنانکه فرمود: «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (نحل / ۴۰) که البته اقتضای وجود خارجی نمیکند بلکه ثبوت در علم الهی تصحیح‌کننده خطاب حق تعالی به ممکنات است و این ثبوت در علم خداوند، خود نوعی از وجود-وجود علمی - است، اما نسبت به عالم نه نسبت به خود آن شیء در وجود خارجی. بجز معدومات ممکن، محالات هم در دایره این ثبوتند، البته نه وجود نفسی خودشان، و این آن چیزی نیست که معتزلیان میگویند، زیرا این گروه از متکلمان معتقدند ممکنات معدوم، بدون وجود خارجی، در خودشان ثابتند. اما این گفته آنان قطعاً باطل است، چراکه واسطه‌ی میان وجود و عدم نیست (فناری، ۱۳۸۸: ۷۹ - ۸۰). امام در نقد این گفتار فناری میگوید:

قوله: إذ لا واسطة بين الوجود والعدم، هذا التعليل عليل، فان القول بثبوت الماهيات غير القول بالواسطة بين الوجود والعدم التي يعبرون عنها بالحال، و الجواب عن قولهم هو ما ذكره الحكماء من ان ما ليس موجوداً يكون ليساً صرفاً إلى غير ذلك (خميني، ۱۴۱۰: ۲۳۰ - ۲۲۹).

امام در این بیان خود تعلیل شارح کلمات قانونی را ناتوان و علیل دانسته است، زیرا بحث ثبوت ماهیات غیر از بحث واسطه میان وجود و عدم است که از آن به حال تعبیر میکنند. بحث ثبوت ماهیات همان بحث اعیان ثابت است که صور علمیه اشیا در صقع ربوبی هستند. ثبوت ماهیات جدا از وجود خارجی در عقل است (قیصری، ۱۳۸۳: ۶۶). بتعبیر قانونی، شیئیت دارای دو اعتبار است؛ شیئیت وجود و شیئیت ثبوت. مراد از شیئیت وجود، موجود بودن شیء در عالم خارج نزد خودش و دیگران است و اما شیئیت ثبوت، عبارتست از صورت معلومیت هر شیئی در علم حق تعالی، بصورت ازلی و ابدی که بر یک صورت ثابت غیر متغیر و غیر متبدل است، بلکه با ویژگی خود از دیگر معلومات متمایز است (قانونی، ۱۳۸۴: ۱۴ - ۱۳).

معتزلیان، معدومات را به دو قسم تقسیم کرده اند؛ قسمی که ممتنع است و آنها را منفیات گویند و قسمی که ممکن الوجود است و آنها را معدومات ثابت نامیده اند (اردبیلی، ۱۳۸۵: ۸/۱). اساساً معتزله برای تصحیح علم باری به معدومات و قدم علم او، بنا بر مبنای خود که علم را از مقوله اضافه میدانند، به ثبوتات مقرر قائل شدند و گفتند ثبوتات در خارج و عین، نه معدومند و نه موجود، بلکه دارای تفرری هستند که علم خداوند به آنها تعلق گرفته است. آنها نمیتوانستند بگویند خداوند به معالیل معدومه خود عالم نیست، لذا به ثبوتات که نه معدوم و نه موجودند، قائل شدند. ثبوتات بنا بر عقیده معتزله، در

اعیان است و بنا بر عقیده عرفا در مرتبه واحدیت (همان: ۱۵۴/۲ - ۱۵۳).

بحث واسطه میان وجود و عدم که به «حال» نزد معتزله معروف است، امری است که امام پاسخ آن را با آوردن مصراعی از منظومه سبزواری با عنوان «ما ليس موجوداً يكون ليساً»، به حکما احاله داده که طبق نظر آنان، آنچه موجود نیست، عدم صرف است. در واقع، معتزله بین وجود و عدم واسطه قائل شدند و گفتند ممکن است چیزی نه موجود باشد و نه معدوم، مانند جوهریت و جسمیت. جوهریت از آن جهت که صفت برای امر موجود است، موجود است و از آن جهت که در خارج جوهر است نه جوهریت، معدوم است و لذا جوهریت را حال نامیدند (همان: ۸/۱). اما آنچه موجود نیست، عدم صرف است و شیئیت و موجود و وجود، مساوی یکدیگرند (سبزواری، ۱۳۹۰: ۱/۲۴۶).

جمع بندی

۱. از منظر امام خمینی مقام «کنز مخفی»، برخلاف نظر فناری که آن را مقام اطلاق صرف و غیب هویت الهی میدانند، مقام واحدیت و تعیین ثانی است. اولین مرتبه از مراتب عرفانی نیز که فناری از آن با عنوان اطلاق صرف و غیب هویت نام میبرد، مقام واحدیت یا کنز مخفی و حتی احدیت نیست.

۲. از نظر امام، در ذات، من حیث هی، احدیت و واحدیت و سایر صفات اعتبار نمیشوند، پس در حقیقت، الغاء همه تعینات و اعتبارات، به ذات باز میگردد نه احدیت، زیرا در احدیت اسماء ذاتی اعتبار میشوند.

۳. صادر نخستین یا فیض مقدس اطلاق، در عین معلوم بودن، علم است و در عین مقدر بودن، قدرت است و در عین حی بودن، حیات. و چون وجودی مخلوق است، لذا از خودش کمالی ندارد و همه کمالات

او جلوه کمالات واجب الوجود است. بدین سان، چون صادر نخستین یا بتعبیر امام، وجود منبسط یا فیض مقدس اطلاق می‌شود، علم فعلی حق تعالی است و مقدم بر همه تعینات است و همه تعینات از عقل اول تاهیل اولی، بر او منتقشند لذا نمیتواند تابع معلومات و تعینات باشد.

۴. اختیار از اسماء ذاتی نیست. با این حساب، کلام فناری که حق تعالی را از جهت ذاتش دارای اختیار میدانند، درست نیست. از نظر امام، اختیار حق تعالی منافاتی با وجوبش ندارد، چراکه اگر وجوب با اختیار منافات داشته باشد، اثبات اختیار برای حق تعالی، از جهت مرتبه واحدیت، بلکه مرتبه ظهور و فیض مقدس نیز باطل و فاسد است و تنافی وجوب حق تعالی با اختیارش، نفی صفات خداست.

پی‌نوشتها:

۱. «پس بهشت را ناگواریها در بر گرفته و جهنم با شهوات پوشیده شده است» (روایتی است که امام علی(ع) از رسول خدا(ص) نقل کرده است).
۲. «هیچ چیز را ندیدم، مگر آنکه قبل از آن و بعد از آن و همراه آن، خدا را دیدم» (روایتی است از امام علی(ع)).

منابع

ابن عربی (۱۳۸۰) *فصوص الحکم*، تصحیح و تعلیق ابوالعلاء عقیقی، تهران: الزهراء.

اردبیلی، سید عبدالغنی (۱۳۸۵) *تقریرات فلسفه امام خمینی*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(س).

اشکوری، هاشم (۱۳۸۸) *تعلیقات مفتاح الغیب و مصباح الانس*، تحقیق محمد خواجه‌جوی، تهران: مولى.

اصفهانى، صائى الدين ابن ترکه (۱۳۸۷) *تمهيد القواعد*، مقدمه، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲) *شرح حکمت متعالیه*، بخش سوم از جلد ششم، تهران: الزهراء.

حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۷) *دروس شرح فصوص الحکم*، قیصری، قم: بوستان کتاب.

حلی، جمال‌الدین (۱۴۲۵ق) *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*، تصحیح و تعلیق آیت‌الله حسن‌زاده آملی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۱) *مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية*، مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(س).

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

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

سزوارى، ملاهادی (۱۳۹۰) *شرح المنظومة فی المنطق و الحکمة*، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار. شاه‌آبادی، محمد (۱۴۲۶ق) *رشحات العرفان*، ج ۲، قم: مهدی‌یار.

----- (۱۴۳۲ق) *رشحات العرفان*، ج ۴، قم: مهدی‌یار.

فرغانی، سعیدالدین (۱۴۲۸ق) *منتهی المدارک فی شرح تائیه ابن فرض*، ج ۱: تحقیق عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت: دار الکتب العلمیة.

فناری، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۸) *مصباح الانس*، تحقیق محمد خواجه‌جوی، تهران: مولى.

قونوی، صدرالدین محمد (۱۳۸۴) *النفحات الالهیة*، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران: مولى.

----- (۱۳۸۸) *مفتاح الغیب*، تحقیق محمد خواجه‌جوی، تهران: مولى.

----- (۱۴۲۹ق) *اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم: مرکز النشر الاسلامی.

قیصری، شرف‌الدین (۱۳۸۳) *شرح فصوص الحکم*، بکوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.

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

----- (۱۳۸۱) *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة*، ج ۶: تصحیح و تحقیق احمد احمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۸۲) *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة*، تصحیح و تحقیق سیدمصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

----- (۱۳۹۷) *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة*، ج ۱: تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.