

تفسیر امام خمینی(ره) از احادیث توحیدی در پر تو فصوص الحکم ابن عربی

غلامرضا حسین پور*

چکیده

امام، مراد ابن عربی از یگانه‌گویی را وحدت حقه حقیقه صرف میدانند، نه وحدت و توحید و تفریدی که همان ارجاع کثرات به وحدت است. امام معتقد است بر اساس حدیث امام معصوم(ع) - در هر اسمی، بدلیل وجود ذات، اسم الله نیز حضور دارد؛ در نتیجه، اسم الله قبل از هر چیز، بعد از هر چیز و با هر چیز، حضور دارد. همچنین از نظر امام، این صاحبان قلوبند که حق تعالی را با هر دو تجلی تنزیه و تشبیه می‌پذیرند. امام حضرت اعیان ثابته را نیز حضرت قضای الهی و قدر ربوبی و منشأ بقاء میدانند. کلیدواژگان: ابن عربی، امام خمینی، وحدت وجود، امام معصوم، حدیث شیعی، فصوص الحکم.

توحید عرفانی در مکتب ابن عربی، گرچه بر اساس وحدت شخصی وجود بنا نهاده شده، اما در عین حال، در لسان عارفی شیعی، همچون امام خمینی(ره)، با استشهاد به احادیث ائمه اهل بیت(علیهم السلام) عجین شده است. در واقع امام درصدد است با استفاده از نظام فکری ابن عربی، به تفسیر و تبیین کلمات معصومین(علیهم السلام) بپردازد. بدین معنا، تبیین معنای اسم الهی، وحدت حقه حقیقه، سریان اسم اعظم الله، تشبیه و تنزیه حق، موطن قضا و قدر و منشأ بقاء، قرائت شیعی امام از فصوص الحکم ابن عربی - در مبحث توحید - را شکل می‌دهند. بدین لحاظ، از نظر امام، اگر اسم الهی از دیدگاه کثرت‌انگارانه در نظر گرفته شود، جلوه‌گاه است و تفاضل در آن واقع می‌شود، اما اگر از دیدگاه وحدت‌انگارانه ملاحظه شود، صورت است و تفاضلی نیز در آن واقع نمی‌شود.

مقدمه

توحید عرفانی در مکتب ابن عربی - اذعان به وحدت شخصی وجود است؛ یعنی تنها یک

* استادیار گروه عرفان، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران؛ Reza_hossein_pour@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۵/۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۸/۱۵ نوع مقاله: پژوهشی

DOR: 20.1001.1.15600874.1403.30.1.3.0

وجود، موجود است و کثرات، سایه‌ها و جلوه‌گاهها و مظاهر آن وجود یگانه‌اند. بدین معنا، تشکیک در حقیقت وجود راه ندارد، بلکه در مظاهر وجود جاری و ساری است. بهمین دلیل، در توحید عرفانی با وجود واحد ذات مظاهر مواجهیم، نه وجود واحد ذات مراتب که دایر مدار وحدت تشکیکی وجود است.

بباور امام خمینی، بر اساس وحدت شخصی وجود، سلسله وجود و منازل غیب و مراحل شهود، از تجلیات قدرت حق تعالی و از درجات بسط سلطنت و مالکیت او هستند، و قدرتی جز قدرت او و اراده‌ی جز اراده او وجود ندارد، و وجودی جز وجود او نیست (خمینی، ۱۳۸۶: ۱۱۳).

گرچه توحید عرفانی بر اساس وحدت شخصی وجود بنا نهاده شده، اما، در لسان عارفی شیعی همچون امام خمینی (ره)، با فهم کلمات ائمه (علیهم‌السلام) عجین شده است. در واقع، امام درصدد است با استفاده از مبانی معرفت‌شناختی، وجود‌شناختی و جهان‌شناختی سنت عرفانی ابن عربی، به تفسیر و تبیین کلمات معصومین (علیهم‌السلام) پردازد، و از اینرو، خطبه‌ها، احادیث و روایات ائمه شیعه را بهترین وسیله برای حرکت در چنین مسیری میدانند، و نهج‌البلاغه، صحیفه سجادیه و کتب حدیثی شیعه بویژه کتاب توحید اصول کافی- را منابع فیاضی برای نیل به این مقصود در نظر می‌گیرد.

کلمات امام علی (ع) در باب وحدانیت حق تعالی، ادعیه امام سجاد (ع) در باب وحدانیت

حق و استهلاک صفات در ذات او، دعای سحر امام محمد باقر (ع) در باب اسماء و صفات حق، احادیث امام صادق (ع) در باب ساری بودن حق در کثرات و مسئله بداء، کلام امام جواد (ع) در باب جمع میان تشبیه و تنزیه حق، توقیع امام عصر (عج) در باب ظهور و بطون حق، از جمله روایات و احادیثی هستند که امام خمینی (ره) با استفاده از نظام فکری ابن عربی، آنها را شرح و تفسیر کرده تا به مخالفان طریقه اهل معرفت بگوید: «به جان دوست قسم که کلمات نوع آنها شرح بیانات قرآن و حدیث است» (همو، ۱۳۸۵: ۳۸).

ما در این مقاله، معنای علوی ذاتی و اسم الهی، معنای وحدت حقه حقیقه و نفی وحدت عددی از حق تعالی، سریان اسم اعظم الله در مراتب نظام هستی، معنای تشبیه و تنزیه حق تعالی و نهایتاً موطن قضا و قدر الهی و منشأ بداء را بر اساس تفسیر امام خمینی (ره) از احادیث اهل بیت (علیهم‌السلام) در باب توحید، و در پرتو تعلیقات او بر فصوص‌الحکم و شرح قیصری بر آن، مورد بحث و بررسی قرار می‌دهیم. پیشتر اثری با موضوع بررسی تفسیر امام از احادیث توحیدی شیعی - آن‌هم بر اساس تعلیقات او بر فصوص‌الحکم ابن عربی - انجام نشده است. مقاله پیش رو، با جمع‌آوری اطلاعات بروش مطالعات کتابخانه‌یی و مراجعه به آثار علمای این فن، و با روش توصیفی-تحلیلی نگاشته شده است.

۱. معنای علو ذاتی و اسم الهی

از آنجا که در قرآن کریم، در بیان مرتبه و جایگاه حضرت ادریس (ع) آمده است: «وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا» (مریم / ۵۷)، ابن عربی، فصّ ادریسی را با تبیین علو جایگاه حضرت ادریس (ع) آغاز کرده، و در پایان این فصّ، درباب علو ذاتی و آنکه علی بالذات است، میگوید:

آنکه بالذات علی است [و علو ذاتی دارد]، همان کسی است که دارای کمالی است که با آن کمال، همه امور وجودی [موجودات عینی] و نسبتهای عدمی [صفاتی که دارای اعیانی در خارج نیستند] را دربردارد... و این علو ذاتی و کمال فراگیر، فقط برای مسمای الله [ذات احدیت که جامع همه اسماء و صفات است] و خاصّ اوست. و اما غیر مسمای الله؛ یا جلوه‌گاه الله [مظهر الله] است یا صورتی [صفت ذاتی] در آن [ذات احدیت]، اگر جلوه‌گاه الله باشد، ناگزیر میان یک جلوه‌گاه و جلوه‌گاهی دیگر تفاضل واقع میشود؛ و اگر صورتی در ذات باشد، آن صورت، عین کمال ذاتی است، زیرا آن صورت [یعنی صفت] عین آن چیزی است که صورت در آن پدیدار شده است. پس علوی که برای مسمای الله است، همان علوی است که برای آن صورت است، هرچند

گفته نمیشود آن صورت همان مسمای الله است، و گفته نمیشود آن صورت غیر مسمای الله است (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۷۹).

امام خمینی (ره)، درباب علو ذاتی حق تعالی، در شرح دعای سحر، تصریح میکند که حق تعالی دارای علو مطلق است و سایر مراتب وجودی، تحت لوای او هستند؛ هیچ چیزی جز حق تعالی، دارای علو مطلق نیست، بلکه علو هر چیزی، ظلّ و سایه علو اوست.

امام تأکید میکند که بنا بر تحقیق استادش -آیت الله شاه‌آبادی- اسم «علی» از اسماء ذاتی است، چنانکه در روایتی از امام رضا (ع) آمده است: «حق تعالی برای خود نامی اختیار کرد که دیگران بتوانند او را به آن نام بخوانند، زیرا تا هنگامی که حق تعالی به نام خود خوانده نشود، شناخته نمیشود. بنابراین، نخستین نامی که برای خود اختیار کرد، «العلیّ العظیم» بود، زیرا او برترین همه اشیاء است، و لذا معنای آن، «الله» است که بر همه چیز علو دارد، و نام «العلیّ العظیم» از اولین نامهای او بود». بهمین دلیل، امام تصریح میکند که از این روایت برمی‌آید که «العلیّ العظیم» به اعتباری - از اسماء ذاتی است که خداوند قبل از خلقت خلق، برای خود اختیار کرده بود (خمینی، ۱۳۸۶: ۱۴۲-۱۴۱).

عرفا معتقدند شهود واحد حق تعالی در اعیان، موجب وجود جلوه‌گاهها و مظاهر برای او میشود، و از اینرو، تفاضلی میان هریک از

جلوه‌گاهها و مظاهر -البته برحسب ظهور حق‌تعالی در برخی از آن جلوه‌گاهها و مظاهر- یا با همه اسماء واقع میشود مانند انسان کامل- یا با بیشتر اسماء واقع میشود مانند انسان غیرکامل- یا با کمترین اسماء واقع میشود، مانند جمادات. بنابراین شهود صورتها در وجود حق‌تعالی نیز موجب میشود هر یک از آن صورتها، عین کمال ذاتی‌یی را داشته باشد که برای همه -یعنی برای مسمای الله- است، زیرا آن صورت عین، همان چیزی است که صورت در آن ظاهر شده است. پس کسی که دارای مسمای الله است، دارای آن صورت است (کاشانی، ۱۳۸۳: ۱۸۳).

بدین ترتیب، غیر ذات احدیت که جلوه‌گاهها و مظاهر او هستند، دارای کمال فراگیر نیستند، بلکه بهره‌یی از آن دارند و بهمین دلیل، این مسئله موجب میشود یک جلوه‌گاه و مظهر، بر اساس حیطة وجودی و عدم آن، دارای فضیلتی باشد که جلوه‌گاه و مظهري دیگر آن فضیلت را نداشته باشد. بدین معنا، صورتی که در ذات احدیت است، همان اسم الهی یا صفت ذاتی در ذات احدیتی است که همان مسمای الله است، اما اطلاق صورت در ذات احدیت به این دلیل است که ذات در آن صورت و صفت پنهان است، و بهمین علت، اسماء را از جمله حجابهای ذات میدانند (قیصری، ۱۳۹۷: ۱/۵۰۹).

نتیجه آنکه، غیر مسمای الله، یا جلوه‌گاهها و مظاهرند، یا اسماء؛ اگر جلوه‌گاهها و مظاهر

باشند، ناگزیر میان جلوه‌گاهها و مظاهر، در مراتب علوی، تفاضل واقع میشود، و اگر غیر مسمای الله، اسماء باشند، دارای آن کمال ذاتی هستند، زیرا با این حساب، یا شامل ذات میشوند، یا به این دلیل که اسم عین مسماست، آن کمال ذاتی را دارند، پس صورت عین آن ذاتی است که آن صورت در آن ذات ظاهر شده است.

اما باید توجه داشت که این کلام به اعتبار عینیت اسم و مسماست، اما به اعتبار غیریت اسم و مسمای دیگر آن کمال فراگیر وجود ندارد، بلکه تنها بهره‌یی از آن وجود دارد. بهمین دلیل، همانطور که در مظاهر و جلوه‌گاهها تفاضل واقع میشود، در اسماء نیز تفاضل وجود دارد (همان: ۵۱۰).

امام خمینی (ره)، نیز هم‌نوا با قیصری، یکی از معانی محتمل جلوه‌گاه و صورت را اسم میدانند، و با اتکا بر باور شیعی خود- با استشهاد به فقره‌یی از دعای سحر منقول از امام محمد باقر (ع)- میگوید:

شاید مراد از «جلوه‌گاه» و «صورت»، اسم باشد، به این صورت که اگر اسم از دیدگاه تکثر و کثرت‌انگارانه ملاحظه شود، جلوه‌گاه است، و لذا تفاضلی در آن واقع میشود، اما اگر اسم از دیدگاه توحید و وحدت‌انگارانه ملاحظه شود، بگونه‌یی که [همه اسماء] در احدیت جمع مستهلک شوند، صورت است، و لذا

تفاضلی نیز در آن واقع نمیشود. چنانکه در دعا آمده است: «پروردگارا، از تو بزرگترین اسماء تو را درخواست میکنم، حال آنکه همه اسمای تو بزرگند»؛ پس ابتدا تفاضلی در اسماء واقع شده، و سپس از نگاه طالب و درخواست کننده سالک - با استهلاک همه اسماء در احدیت جمع، تفاضل میان اسماء نفی شده است (خمینی، ۱۴۱۰: ۱۰۷).

امام ذیل شرح دعای «اللهم انی اسئلك من اسمائك باکبرها، و کل اسمائك کبیره، اللهم انی اسئلك باسمائك کلها»، مینویسد: اسم عبارتست از ذات همراه با صفتی معین از صفات و تجلی‌یی از تجلیات، و این اولین کثرتی است که در دار وجود واقع شده و درحقیقت، این کثرت، کثرتی علمی، و شهود ذات در آینه صفات و اسماء، و کشف تفصیلی در عین علم اجمالی است.

اما تجلی به برخی از اسماء، مقدم بر برخی دیگر است و بهمین دلیل، تجلی ابتدا برای اسماء محیط واقع میشود، و در حجاب آنها برای اسماء محاط. بنابراین، بدلیل احاطه اسماء «الله» و «الرحمن»، تجلی برای دیگر اسماء بواسطه آن دو اسم صورت میگیرد (همو، ۱۳۸۶: ۷۴-۷۳).

از این منظر، اسماء حسناى الهی و صفات علیای ربوبی، حجابهای نورانی ذات احدیت نیز هستند، و همه تعینات اسمائی، در او

مستهلکند، و همه تجلیات صفاتی در حضرتش نهفته است (همان: ۶۹). بنابراین، غیب هویت و ذات احدیت برای کسی ظهور نمی‌یابد مگر در حجاب تعین اسمی، و در هیچ عالمی تجلی نمیکند مگر در نقاب تجلی صفتی (همان: ۷۱). با این اوصاف، چنانکه امام احتمال داده است، «شاید مراد از «جلوه‌گاه» و «صورت»، اسم باشد، به این صورت که اگر اسم از دیدگاه تکرر و کثرت‌انگارانه ملاحظه شود، جلوه‌گاه است، و از اینرو تفاضلی در آن واقع میشود»؛ یعنی حضرت واحدیت که محل بروز و ظهور و تفصیل و کثرت اسماء است، میتواند جلوه‌گاه باشد، و ناگزیر در این جلوه‌گاه، تفاضل میان اسماء محیطی و محاطی بوجود می‌آید.

اما از نظر امام، «اگر اسم از دیدگاه توحید و وحدت‌انگارانه ملاحظه شود، بگونه‌یی که [همه اسماء] در احدیت جمع مستهلک شوند، صورت است، و از اینرو تفاضلی نیز در آن واقع نمیشود»؛ یعنی حضرت احدیت که مقام اسماء ذاتی و محل اندماج و استهلاک و وحدت اسماء است، میتواند صورت باشد، و بهمین دلیل، از این جهت، تفاضلی میان اسماء وجود ندارد، چراکه حضرت احدیت، محل اجمال و متن اسماء است، نه محل تفصیل و تکرر آنها.

بنابراین، عبارت «پروردگارا، از تو بزرگترین اسماء تو را درخواست میکنم»، محل تفاضل برخی از اسماء محیطی بر اسماء محاطی در حضرت واحدیت است، و عبارت «حال آنکه همه اسماء تو بزرگند»، مقام استهلاک همه اسماء

در حضرت احدیت و نفی تفاضل میان اسماء، از نگاه طالب و درخواست‌کننده سالک است.

بهمین علت، امام معتقد است در حقیقت علو، کسی شریک نیست، زیرا هیچ موجودی، فی‌نفسه، علوی ندارد، و از نظر جهات حقی نیز، علو همه موجودات فانی در علو حق تعالی است؛ ازینرو حکم و حیثیتی برای آنها وجود ندارد و همگی در ذات حق تعالی مستهلکند (همان: ۱۴۲).

۲. وحدت حقه حقیقه و نفی وحدت عددی

ابن عربی در میانه فصّ نوحی، با تفسیر آیه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (شوری/ ۱۱) بر اساس تشبیه و تنزیه- مینویسد:

حق تعالی فرمود: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»، تا تنزیه کند، [و فرمود:]: «وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»، تا تشبیه کند. و خداوند فرمود: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»، تا هم تشبیه کند و هم دوگانه‌گویی، [و فرمود:]: «وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»، تا هم تنزیه کند و هم یگانه‌گویی (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۷۰).

قیصری نیز در شرح عبارت فوق، درباب معنای «ک» در «کَمِثْلِهِ» تصریح میکند که کاف گاهی زائد است و گاهی زائد نیست؛ اگر زائد باشد، معنای «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»، تنزیه است، زیرا نفی مثل میکند، و معنای «وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»، تشبیه است، زیرا سمع و بصر، هم بر حق تعالی اطلاق میشود و هم بر بندگان او. اما

اگر کاف زائد نباشد، معنایش اینست که چیزی مثلِ مثلِ او نیست، پس در نفیِ مثل از مثل، به مثل تشبیه کرده، زیرا نفیِ مثل از مثل مستلزم نفیِ مثل از اوست (قیصری، ۱۳۹۷: ۱/ ۴۲۷).

او در ادامه شرح خود میگوید: حق تعالی همچنین با اثبات مثل، دوگانه‌گویی کرد، و با «وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»، تنزیه فرمود، زیرا سمع و بصر درحقیقت برای خداست نه برای غیر او، و در علم فصاحت و بلاغت آمده که چون ضمیر ابتدا بیاید و خبرش معرف به «لام» باشد، بمعنای حصر است، مانند تعبیر «فلان هو الرجل»؛ یعنی مردانگی منحصر در اوست نه در غیر او؛ در اینجا نیز به این معناست که او سمیع و بصیر است، نه غیر او. پس معنای آن، حصر سمع و بصر در حق تعالی است، و او منزّه از نقصان است؛ یعنی تنزیه از نقصانی که عدم سمع و بصر باشد.

بدین‌سان، از منظر قیصری، در عبارت ابن عربی، سمع و بصر اولی، بمعنای تشبیه، و سمع و بصر دومی، بمعنای تنزیه است، زیرا جمع بین تنزیه (در مقام جمع) و تشبیه (در مقام تفصیل) همان مقام کمال (جمع دو مقام جمع و تفصیل) است، و چون سمع و بصر در مقام جمع به حق تعالی برمیگردند، ابن عربی میگوید: «أفرد = یگانه‌گویی کرد» و نمیگوید: «وحد = یگانه کرد»، تا به ما گوشزد کند که فردانیت او جز در عین کثرت نیست، زیرا فردیت ضرورتاً مشتمل بر کثرت است، چون فرد، عدد است و عدد، کثرت است، و وحدانیت مقابل کثرت است (همان: ۴۲۸).

اما امام خمینی(ره)، با نقد شرح قیصری بر عبارت ابن عربی - در باب تفاوت معنای «افراد = یگانه‌گویی کردن» و «تفرید = خالص کردن» - و با استشهاد به کلام امام سجاد(ع) در دعای ۲۸ صحیفه سجادیه بعنوان خاستگاه شیعی خود، میگوید:

تقابل وحدانیت با کثرت، تقابل عزلی نیست، بلکه وحدانیت در عین اینکه خارج از کثرت است، در کثرات ساری و جاری است و با کثرات معیت قیومیه دارد، چنانکه از زیور آل محمد(ص) نقل شده که «الهی! وحدانیت عدد فقط شایسته توست». بنابراین، تعبیر به «أفرد» نه «وحد» - چنانکه قیصری پنداشته - مراد نیست، بلکه ممکن است، به جهتی، تعبیر «أفرد» به صیغه افعال باشد، نه «فرد» و «وحد» به صیغه تفعیل؛ زیرا منظور ابن عربی، وحدت صرف است که همان ذات مقدس در مقام غیب اوست، نه توحیدی، که عبارت از ارجاع کثرات به وحدت و فنای تعینات در دریای وجود مطلق است، و توحید و تفرید، برخلاف افراد، معنای دوم را افاده میکنند (خمینی، ۱۴۱۰: ۹۱).

چنانکه از عبارات فوق پیداست، از منظر امام، مراد ابن عربی از «افراد»، وحدت حقه حقیقه صرف است که همان ذات غیب‌الغیوبی است، نه وحدت و توحید و تفریدی که همان

ارجاع کثرات به وحدت است، و بهمین دلیل، از این منظر، امام معتقد است توحید و تفرید، برخلاف افراد، بمعنای ارتباط ظاهر با مظاهر و ارجاع کثرات به وحدت است، نه وحدت صرفی که بیناز از عالمیان است. از اینرو، بحث در باب تفاوت حق است در مقام ذات غیب‌الغیوب (افراد) با حق در مقام ظاهری که مظاهری دارد (تفرید).

امام تصریح میکند که هویت غیبی احدی و عنقای مغرب و پنهان در غیب هویت، یا همان ذات غیب‌الغیوبی، اسم و رسمی ندارد، و از حقیقت او در ملک و ملکوت اثری نیست، بنابراین، از قلوب اولیای کامل پوشیده است، و برای احدی از انبیا و رسولان، شناخته شده نیست، و از این منظر، معبود عابدان و مراد اصحاب معرفت نیست (همو، ۱۳۸۱: ۱۳).

بدین‌سان، اسماء و صفات الهی - حتی اسم اعظم الله - نیز ارتباطی با این مقام غیب‌الغیوبی ندارند، و بر حسب کثرات علمی خود نمیتوانند، بدون واسطه، فیضی را از حضرت غیب‌الغیوب اخذ کنند. حال که هیچیک از اسماء و صفات الهی نیز با این وصف غیب‌الغیوبی - ارتباطی با حق تعالی ندارند، ناگزیر باید برای ظهور اسماء، خلیفه‌یی الهی باشد که جانشین حق تعالی در ظهور است.

بدین‌معنا، ارتباط کثرات با حق تعالی بواسطه فیض اقدس و خلیفه کبرایی است که از شائبه‌های کثرت و ظهور مبراست، و حجابی

نوری است که مقهور ذات است، و وجود او مندک در هویت غیبی است، از اینرو، تعیین ندارد و موصوف به صفتی نیست. اما این خلیفه الهی اصل ظهور است، و بدین لحاظ، وجهی غیبی بسوی هویت غیبی دارد - که از این منظر، ظاهر نمیشود و وحدت صرف و حقه حقیقه است - و وجهی نیز بسوی اسماء و صفات دارد که با این وجه، در آینه‌های اسماء و صفات در حضرت واحدیت تجلی میکند (همان: ۱۷-۱۶).

با این وصف، از منظر امام خمینی (ره)، وحدت حقه حقیقه و صرف، با واسطه فیض اقدس و خلیفه کبرای الهی، در کثرات جاری و ساری است، و از اینرو بتعبیر امام، تقابل وحدانیت با کثرت، تقابل عزلی - یعنی تقابل و جدایی کامل - نیست بلکه وحدانیت در عین اینکه خارج از کثرت است، در کثرات ساری و جاری است، و با کثرات معیت قیومیه دارد. قیومیت حق تعالی نیز دو معنا دارد؛ قیومیت بمعنای نخست، «القائم بذاته» - یعنی قائم به ذات خود - است، و به این معنا، قیوم از صفات حقیقی محض است و اضافه ندارد، اما قیومیت بمعنای دوم - یعنی مقیم غیر ذات خود - بلحاظ کثرات است.

اما کلام امام سجاد (ع) در دعای ۲۸ صحیفه سجادیه، که فرمودند: «لک یا الهی وحدانیه العدد»، معنای حصر را افاده میکند، یعنی «اله من! وحدانیت عدد فقط شایسته توست»، یعنی تو اله یکتایی؛ این همان وحدت حقه حقیقه در زبان اهل الله است (حسن زاده آملی، ۱۳۷۳: ۷۳).

بزرگان حکمت در عین حال که وحدت عددی را از واجب‌الوجود نفی کرده‌اند، اطلاق عدد را بر او روا داشته‌اند - چنانکه ابن‌سینا در فصل سوم از مقاله هشتم الهیات شفا، میگوید: «فقد بان من هذا و مما سلف لنا شرحه ان واجب الوجود واحد بالعدد» (ابن‌سینا، ۱۴۱۸: ۳۶۴) - اما مراد از آن، واحد بالشخص و بالتشخص و بالتعین است، نه واحد بالعدد مستعمل در کم منفصل. بنابراین، مراد وحدت و توحید واجب‌الوجود است. هیچ عاقلی وحدت عددی را بر ذات واجب‌الوجود روا نمیدارد و هیچ حکیم متأله موحدی بدان تفوه نمیکند، چه رسد به وسائط فیض الهی که عقل کل هستند (حسن زاده آملی، ۱۳۶۲: ۸۱).

امام خمینی (ره)، در تعلیقه‌ی دیگر بر فصّ ادریسی، با استشهاد به کلام امیرالمؤمنین علی (ع) در خطبه ۱۸۵ نهج‌البلاغه، و سخن امام سجاد (ع) در دعای ۲۸ صحیفه سجادیه، در باب نفی وحدت عددی از حق تعالی میگوید:

در زیور آل محمد (ص) آمده است: «الهی! وحدانیت عدد فقط شایسته توست»، و در برخی کلمات اهل بیت (علیهم‌السلام) در وصف حق تعالی آمده است: «واحد به وحدت عددی نیست»؛ از اینرو [با این تعبیر] وحدانیت عدد به اعتبار احدیت جمع کثرات، و به اعتبار اختفاء و استهلاک کثرات در حق، و ظهور حق در کثرات، اثبات شده است. و وحدت

عددی یعنی یک در مقابل دو- نفی شده است، چراکه وحدت عددی در مراتب اعداد ساری نیست، بلکه واحد ساری، در حجاب تعینات، غایب و با همین تعینات نیز ظاهر است (خمینی، ۱۴۱۰: ۱۰۵).

عدد، کمیت متصل است و از واحد تشکیل شده است، درحالیکه واحد عدد نیست؛ چنانکه همه ممکنات از وجود تحقق یافته‌اند ولی وجود، ممکن نیست و بیرون از آنهاست. بتعبیر شیخ محمود شبستری، «شد آن وحدت از این کثرت پدیدار/ یکی را چون شمردی، گشت بسیار» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۳: ۳۲۲). در کلام امیرالمؤمنین (ع) در خطبه ۱۸۵ نهج‌البلاغه که فرمودند: «واحد لا بالعدد»- حق تعالی واحد عددی این یا آن نیست و در مقابل او چیزی قرار ندارد و اگر چنین کنیم، به او اشاره کرده‌ایم و اگر او را واحد عددی دانستیم، او را صمد ندانسته‌ایم.

بنابراین، در روایت امام سجاد (ع) - در دعای ۱۲۸ صحیفه سجادیه که فرمودند: «لک یا الهی وحدانیة العدد»- «وحدانیة» به نصب، مفعول مطلق برای «واحدانیة» است که خبر است و اکنون حذف شده؛ «لک یا الهی [وحدة یا وحدانیة] وحدانیة العدد»، یعنی مثل «وحدانیة العدد»، یعنی همانطور که وحدت موجب تشکیل اعداد شده، وحدت او نیز چنین است (همان: ۳۲۳). اعداد واحد را ابراز میکنند، چنانکه موجودات، حق و

صفات جمال و کمال او را نمودار میسازند (همان: ۳۲۴).

۳. سریان اسم اعظم الله در مراتب نظام هستی
ابن عربی، در فصّ سلیمانی فصوص‌الحکم، در باب حیات در دنیا و آخرت و ادراک آن نزد برخی از مردم، مینویسد:

درواقع همه چیز زنده است و حیات دارد، اما اینکه همه چیز زنده است، در دنیا از ادراک برخی از مردم، باطن و پنهان است، و در آخرت برای همه مردم آشکار میشود، زیرا آخرت دار حیات است. همچنین دنیا نیز عین حیات است، اما حیات آن از برخی بندگان پنهان است تا اختصاص و برتری میان بندگان خداوند بسبب آنچه از حقایق عالم ادراک میکنند، آشکار شود (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۱۵۴).

قیصری در شرح عبارات ابن عربی- معتقد است سریان هویت الهی در همه موجودات، موجب سریان همه صفات الهی (حیات، علم، قدرت، سمع، بصر و...) در موجودات میشود، اما در برخی همه صفات الهی ظهور می‌یابند، مانند انسانهای کامل، و در بعضی همه صفات الهی ظهور نمی‌یابند، بهمین دلیل، محجوبان گمان میکنند صفات الهی در برخی موجودات وجود ندارند، و بدین‌سان، برخی را جاندار و برخی را جماد مینامند.

بر همین اساس، به‌باور قیصری، ابن‌عربی در عبارات فوق، تنبّه داده که همه چیز زنده است و حیات دارد، و سپس باز هم تنبّه داده که این مسئله از ادراک برخی از مردم، باطن و پنهان است، زیرا اگر حیات و زندگی در نفس یک شیء باطن و پنهان باشد، درواقع حیات برای آن شیء بالقوه است نه بالفعل، مانند سایر صفات، بلکه هر چیزی بالفعل دارای حیات است، هرچند بقیه صفات در آن بالقوه باشند، و آشکار است که در آخرت همه مردم دارای حیاتند، زیرا آخرت سرای حیات است؛ بهمین دلیل، جوارح بنده در آخرت به افعال او گواهی می‌دهند (قیصری، ۱۳۹۷: ۲/ ۱۰۱۰).

امام خمینی (ره) نیز بر اساس نگاه شیعی و ولوی خود- با استشهاد به کلام ائمه اهل بیت (علیهم‌السلام)، درباب سریان اسم اعظم الله در همه موجودات، مینویسد:

سریان حقیقت وجودی و هویت الهی که دربردارنده همه صفات کمالی در اشیاء است، اقتضا میکند که همه اشیاء، بالفعل، دربردارنده همه صفات کمالی باشند، هرچند محجوبان این امر را ادراک نکنند. بلکه هر موجودی نزد انسانهای کامل، اسم اعظم است، و لذا از مولای ما امیرالمؤمنین علی (ع)، یا امام صادق (ع)، منقول است که فرمودند: «چیزی را ندیدم، مگر آنکه قبل از آن و با آن، الله را دیدم». و الله اسم جامع همه

اسماء و صفات است، و در این مقام، تفاضلی میان موجودات نیست (خمینی، ۱۴۱۰: ۱۹۰).

امام خمینی (ره) در مصباح‌الهدایه، درباب اسم اعظم الله و سریان او در همه صفات، مینویسد: اسم اعظم الله نزدیکترین اسم به عالم قدس و اولین مظهر از مظاهر فیض اقدس به این اعتبار- است که شامل همه اسماء و صفات میشود. اما اسم اعظم الله، ربّ اسماء و ارباب است، چراکه خود اسماء، ارباب اعیان ثابت‌اند به این دلیل که هر اسمی ربّ عین ثابت خود است- و بهمین دلیل، اسم الله ربّ ارباب است. بدین ترتیب، اسم الله دارای اعتدال و استقامت و برزخیت کبری است، و بهمین دلیل، نه جمال بر جلالش غلبه دارد و نه جلال بر جمالش، نه ظاهر حاکم بر باطنش است و نه باطن حاکم بر ظاهرش. بنابراین، اسم الله در عین بطون، ظاهر است و در عین ظهور، باطن؛ در عین آخر بودن، اول است و در عین اول بودن، آخر (همو، ۱۳۸۱: ۱۹-۲۰).

در عین حال، امام خمینی (ره)، بنا بر سنت عرفان ابن‌عربی، معتقد است برخی از اسماء، باواسطه یا بیواسطه، بر بعضی دیگر حاکمند، چنانکه برخی از اسماء ربّ حقایق روحانی، بعضی ربّ حقایق ملکوتی و گروهی رب صورت‌های مُلکینند. در اسماء جمال، جلال نهفته است و در اسماء جلال، جمال پنهان است، و هر اسمی به‌اعتبار ظهور دولت آن اسم، به آن

اسم اختصاص دارد. با این اوصاف، امام بر این باور است که معصوم(ع) اشاره‌ی لطیف به همین امر داشته که فرموده است: «ما رأیت شیئاً إلا و رأیت الله قبله و بعده و معه أو فیه»، زیرا مظهریت هر چیزی برای اسم اعظم الله بیا توجه به اینکه هر مربوبی به اسمی اختصاص دارد. جز از این جهت نیست که در هر اسمی، همه اسماء و حقایق پنهانند (همان: ۲۲).

بعبارت دیگر، با توجه به این نکته که هر اسمی ربّ مربوب یا عینی ثابت است و اساساً، اعیان خارجی، مظاهر اعیان ثابت و اعیان ثابت، مظاهر اسماء الهی هستند. و در هر اسمی نیز همه اسماء و اعیان ثابت نهفته‌اند، و اسم همان ذات بهمراه صفتی است، پس در هر اسمی، بدلیل وجود ذات، اسم الله نیز حضور دارد، و بهمین دلیل، اسم الله، قبل از هر چیز و بعد از هر چیز و با هر چیزی یا در هر چیز، حضور دارد.

همچنین امام(ره) در شرح دعای سحر تأکید میکند که اهل یقین در این دنیا مانند مسافرانی هستند که آماده کوچ و مهیای سفرند، و نگاه آنان به دنیا فقط از این جهت است که دنیا را مثالی از عالم غیب میدانند، چنانکه امام صادق(ع)، بنا بر روایتی، فرمود: «ما رأیت شیئاً إلا و رأیت الله قبله و بعده و معه». بنابراین، سالکی که به این مقام برسد، هر چیزی را نشانه‌ی از عالم غیب میبیند، زیرا هر موجودی - حتی جماد و نبات - کتابی الهی است که سالک الی الله و مجاهد فی سبیل الله، از آن، اسماء و صفات الهی

را به اندازه ظرف وجودی خود، میخواند. هنگام استهلاک این سالک در غیب هویت و حضرت جمع احدیت، او جامع همه مراتب اسماء و صفات میشود و عالمی مستقل میشود که همه چیز در آن هست (همو، ۱۳۸۶: ۱۴۶).

۴. معنای تشبیه و تنزیه حق تعالی

ابن عربی، در فصّ اسحاقی فصوصالحکم، در باب تشبیه و تنزیه و جمع میان این دو، در یک بیت، میگوید:

و یُقْبَلُ فی مجلَى العقول و فی الذی

یسمی خیالاً و الصحیح النواظر

تجلّی حق در جلوه‌گاه عقول و در آنچه خیال نامیده میشود، پذیرفته میشود و دیدگان صحیح [حق تعالی را در هر جلوه‌گاهی مشاهده میکنند] (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۸۸).

قیصری در شرح این بیت مینویسد: نزد اهل کشف و شهود، حق تعالی در جلوه‌گاه عقول، پذیرفته میشود؛ یعنی در مقام تنزیه، و در جلوه‌گاه مثالی - که خیال نامیده میشود - و حسی نیز پذیرفته میشود، زیرا اهل کشف و شهود، میان دو مقام تنزیه و تشبیه جمع میکنند؛ و «الصحیح النواظر» یعنی «دیدگان صحیح و سالمی که همه آن جلوه‌گاهها را مشاهده میکنند». بنابراین، خبر جمله - یعنی بیننده - به قرینه نواظر یا دیدگان، حذف شده است، یا

اینکه میتوان گفت: «صحيح آن چیزی است که نواظر یا دیدگان آن را در جلوه‌گاههای حق مشاهده میکنند» (قیصری، ۱۳۹۷: ۱/ ۵۸۱).

امام خمینی (ره) اما در تفسیر بیت ابن عربی، در باب جمع میان تنزیه و تشبیه که طریقه صاحبان قلوب است، بر مبنای نگاه شیعی و ولوی خود و با استشهاد به کلام امام جواد (ع)، مینویسد:

یعنی صاحبان عقول، حق تعالی را، وقتی با تنزیه در جلوه‌گاه عقلی تجلی کند، میپذیرند؛ و صاحبان خیال و حسن، حق تعالی را، وقتی با تشبیه در جلوه‌گاه خیالی تجلی کند، میپذیرند؛ و صاحبان قلوب - که دیدگان سالمی دارند - حق تعالی را با هر دو تجلی تنزیه و تشبیه میپذیرند. بنابراین، منزّه، مقید و محدود است، و مشبه نیز مقید و محدود است. هر دوی اینها برخلاف توحید حقیقی است. و احدیت جمع تشبیه و تنزیه، بیرون آوردن از دو حدّ است. و از طریق اهل بیت و اصحاب وحی، به بیرون آوردن حق تعالی از دو حدّ تشبیه و تعطیل، امر شده است (خمینی، ۱۴۱۰: ۱۳۲-۱۳۱).

امام (ره) در مصباح الهدایة تصریح میکند که عارف صاحب کشف و متألّه سالک راه معارف، صاحب دو چشم است: با چشم راست خود، به ارتباط حق و خلق و استهلاک خلق در حق، بلکه نفی غیریت و کثرت مینگرد، و با چشم

چپ خود، به نفی ارتباط حق و خلق و حصول احکام کثرت و اعطاء حقّ هر صاحب حقّی مینگرد، تا گامش در توحید نلغزد و در زمره اهل تجرید قرار نگیرد (همو، ۱۳۸۱: ۱۵). او در ادامه (همان: ۱۶)، از قول امام جواد (ع) نقل میکند که از آن حضرت پرسیده شد آیا جایز است درباره خداوند گفته شود که او شیء است؟، امام نیز در پاسخ فرمودند: «نَعَمْ، يُخْرِجُهُ مِنَ الْحَدَّيْنِ: حَدَّ التَّعْطِيلِ وَ حَدَّ التَّشْبِيهِ؛ بله، [شیء،] او را از دو حدّ تعطیل و تشبیه، بیرون می‌آورد» (کلینی، ۱۳۹۲: ۱/ ۱۸۰).

ملاصدرا نیز در شرح حدیث فوق میگوید: معنای بیرون آوردن از حدّ تعطیل، اینست که چون خداوند شیء نیست، لازم می‌آید لاشیء باشد، و این موجب تعطیلی عبادت و عبودیت میشود. یعنی چون لاشیء موجب تعطیلی عبادت و عبودیت میشود، نقیض آن (یعنی شیء) این تعطیلی را از بین میبرد، و در واقع اطلاق شیء بر حق تعالی، او را از حدّ تعطیل بیرون می‌آورد. معنای بیرون آوردن از حدّ تشبیه، اینست که اطلاق مفهوم شیء بر ذات حق تعالی، مستلزم این نیست که یک شیء مخصوص و محدود به حدّی مانند جسم، صورت، جوهر، عرض، کیف، کم، مثال محسوس یا موهوم یا معقول، یا غیر آن از ذوات ماهیات کلی و جزئی - باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۵: ۷۶).

از نظر او، اساساً مفاهیم عام بگونه‌یی هستند که هیچ چیزی در ذهن و خارج - بیرون از آنها نیست، و از اینرو شامل همه چیز میشوند، مانند

مفهوم شیء، موجود و... بنابراین، اشتغال این مفاهیم بر هر چیزی، عینیتی را در پی ندارد (همان: ۷۱). بهمین دلیل، این مفاهیم در عالم خارج واقع نمیشوند، بلکه آنچه موجود است، امری خاص است، مانند انسان یا فلک یا سنگ یا درخت.

بنابراین، محال است آنچه را که فقط شیء مینامیم، در وجود واقع شود، و اگر معنای شیئیت در خارج یافت شود، از وجود یک شیء، وجود اشیاء نامتناهی لازم می‌آید، زیرا بر اساس این فرض، هرچه در خارج تحقق یابد، شیء است و این شیء دارای شیئیتی است و برای این شیئیت هم شیئیت دیگری است تا بینهایت. این مسئله درباره دیگر مفاهیم عام نیز صادق است. پس عقل این معانی اعتباری را برای هر چیزی اعتبار میکند.

صدرالمتألهین معتقد است گروهی از متکلمان، مذهب تعطیل را در پیش گرفتند؛ یعنی اطلاق شیء و موجود و نظایر آن را بر حق تعالی منع کردند، و اینگونه استدلال نمودند که اگر شیء با اشیاء در مفهوم شیئیت مشترک باشد و اگر موجود با موجودات در معنای موجودیت مشترک باشد، و همینطور اگر صاحب حقیقتی با حقایق در مفهوم حقیقت مشترک باشد. لازم می‌آید خالق اشیاء، شیء و موجود، و اساساً صاحب صفت و هویتی نباشد. او بنای مغالطه این متکلمان را بر این اساس میداند که آنان تفاوتی میان مفهوم یک امر و آنچه بر آن صدق میکند، و میان حمل ذاتی و حمل عرضی قائل

نشده‌اند. اساساً، مراد از اطلاق شیء بر حق تعالی، اینست که بر ذات حق تعالی صدق میکند که شیء باشد، نه اینکه ذات او، خود این معنای کلی باشد؛ که از روشترین بدیهیات و تصورات است (همان: ۷۲).

در عین حال، از منظر امام خمینی (ره)، حفظ مقام عبودیت و ادب در پیشگاه حضرت ربوبی اقتضا میکند توجه به جهت تقدیس و تنزیه بیشتر باشد، بلکه تنزیه برای حال سالک، مناسبتر و از خطرهای دورتر است. بهمین دلیل، تقدیس و تنزیه در زبان اولیا (علیهم‌السلام) متداولتر است، چراکه وقتی اولیا (علیهم‌السلام) به مقام تنزیه میرسیدند، نه اشاره و تلویح، بلکه تصریح لفظی میکردند؛ برخلاف مقام تشبیه و تکثر که تصریح بدان در کلمات انسانهای کامل از اصحاب وحی و تنزیل، کم است، بلکه هرگاه به آن دست می‌یافتند، تصریح بدان را کاملاً کنار گذاشته و به رمز و اشاره سخن میگفتند (خمینی، ۱۳۸۱: ۵۲-۵۳).

۵. موطن قضا و قدر الهی و منشأ بداء

ابن عربی، در فصّ ابراهیمی فصوص‌الحکم، با توجه به تفسیر آیه «فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ» (انعام/ ۱۴۹)، درباره مشیت ذاتی که اقتضای اعیان ثابت است، و اساساً درباب مسئله قضا و قدر الهی، مینویسد:

اگر بگویی پس فایده آیه «اگر خداوند میخواست، همه شما را هدایت میکرد»

چیست؟، میگوییم: چنانچه حرف «اگر» در این آیه، حرف امتناع [هدایت] برای امتناع [خواست خداوند] باشد، پس خداوند نخواست جز آنچه را که امر بر آن است، اما اینکه عین ممکن قابل شیء و نقیض آن است، در حکم دلیل عقل است، و هر کدام از دو حکم معقول واقع شود، همان حکم است که ممکن در حال ثبوتش بر آن بوده است (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۸۲).

عبدالرزاق کاشانی، در باب معنای پرسش و پاسخ ابن عربی در عبارات فوق میگوید: معنای پرسش ابن عربی، اینست که مشیت ذاتی - که اقتضای اعیان ثابته است - اقتضای گمراهی گمراهان و هدایت یافتگان است. معنای پاسخ ابن عربی نیز اینست که حرف «اگر» در آیه مذکور، حرفی است که برای همراهی با امتناع جمله تالی یعنی وجود هدایت - وضع شده است و بهمین دلیل، مستلزم عدم مشیت حق تعالی برای هدایت همگان است، زیرا هر عین ثابته‌یی هدایت را نمیپذیرد، و همه اعیان ثابته نیز هدایت را نمیپذیرند، چراکه مشیت ذات اقدس حق تعالی موجب تنوع استعدادات اعیان ثابته شده است؛ بدین سان، خداوند هدایت برخی و گمراهی برخی دیگر را اراده کرده است (کاشانی، ۱۳۸۳: ۱۹۵).

امام خمینی (ره) نیز بر اساس نگاه شیعی خود، با ذکر احادیثی از اهل بیت عصمت و

طهارت (علیهم السلام)، در باب قضا و قدر الهی و منشأ بداء، مینویسد:

شاید شکم مادر که در روایت آمده که «سعید در شکم مادرش سعید است، و شقی در شکم مادرش، شقی است»، همان مرتبه نفس الامر است - که عبارتست از حضرت علمیه، زیرا سعادت‌ها و شقاوت‌ها و همه تقدیرات از آن عالم شامخ ربوبی است که این عالم و آنچه در آن است، سایه گسترده شده آن است. و از آنجا که همه تقدیرات در آن عالم است، در برخی روایات آمده که بداء از علمی است که انبیا و رسولان آن را نمیدانند، و آن علم مخزون و نگه داشته شده نزد اوست، چنانکه در کافی شریف با اسنادش، از امام صادق (ع) روایت شده که فرمودند: «خداوند دو علم دارد: علمی نهفته و نگه داشته شده که کسی جز او از آن آگاه نیست، و بداء از این علم است، و علمی که به فرشتگان و رسولان و انبیایش آموخت، و ما آن را میدانیم» (کلینی، ۱۳۹۲: ۱/۳۰۶). راست گفت ولی خدا. و مراد از اینکه بداء از آن علم است، اینست که بداء از آن عالم شامخ نشئت گرفته، و منافاتی با ظهور بداء در برخی از نفوس نازله ندارد، زیرا همه موجودات از حضرت علمیه‌اند (خمینی، ۱۴۱۰: ۱۲۰-۱۱۹).

بنابراین، امام در مصباح الهدایة حضرت اعیان ثابته را حضرت قضای الهی و قدر ربوبی دانسته که در این حضرت، هر صاحب مقامی به مقام خود اختصاص می‌یابد، و هر استعداد و قبولی، بواسطه وجه خاصی که فیض اقدس با حضرت اعیان ثابته دارد، مقدر میشود و بهمین دلیل، ظهور اعیان ثابته در حضرت علمیه، همان تقدیر ظهور عینی در نشئه خارجی است، و ظهور در عین خارجی نیز برحسب حصول اوقات و شرایط آن است (همو، ۱۳۸۱: ۳۱).

بدین معنا، از منظر امام، اعیان ثابته موطن قضا و قدر الهی است. در واقع، حضرت اعیان ثابته موطنی است که همه احکام الهی و تقدیرات ربوبی در مورد اشیاء برحسب عین ثابت آنها- رقم می‌خورد. بنابراین، هر چیزی بر اساس اقتضائات و استعدادات عین ثابت خود، اندازه‌ها و احکامی خاص می‌گیرد. اعیان ثابته در صقع ربوبی، مجعول به جعل الهی نیستند، بلکه هریک از اعیان ثابته، از لوازم اسماء الهی در آن موطن هستند، و اقتضائاتی برحسب ذات خود دارند. از اینرو، علم حق تعالی به این اعیان، بمعنای افزوده شدن چیزی بدانها نیست، بلکه علم خداوند به اقتضائات و استعدادات ذاتی خود آنها تعلق می‌گیرد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۵: ۱/ ۵۲۸).

اما بدهاء، مصدر فعل «بدأ» است و هنگامیکه پس از این فعل ماضی، «لی» آورده شود، یعنی بر من آشکار شد. آموزه بدهاء، نشانه تمایز مذهب تشیع دوازده امامی، هم در نظر پیروان

این مذهب و هم در نظر خرده‌گیران بر آنان بوده است (مکدرموت، ۱۳۶۳: ۴۳۵). شیخ مفید در اوائل المقالات، متمایل به جانب خرده‌گیران بر این اصطلاح است (همان: ۴۴۴)، بهمین دلیل، درباره معنای بدهاء همان چیزی را می‌گوید که همه مسلمین درباره نسخ و امثال آن می‌گویند (مفید، ۱۳۸۲: ۳۰-۲۹). او در مورد اطلاق لفظ بدهاء نیز بصراحت اذعان میکند که اگر این اصطلاح در احادیث و روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) نمی‌آمد، اطلاق آن را مناسب نمیدانست (همان: ۳۰).

امام خمینی، در کشف اسرار، به پاسخ کلامی به شبهات پیرامون بدهاء بسنده کرده و تحلیل فلسفی آن را به آثار ابن‌سینا، میرداماد و صدرالمتألهین ارجاع داده است. او تصریح میکند که بدهاء به این معنا که خداوند برای کاری تصمیمی بگیرد و سپس از آن تصمیم برگردد، محال و نارواست و کسی که درباره خداوند چنین پنداری داشته باشد، کافر است (خمینی، بی‌تا: ۸۴). امام، شیعیان را از چنین پنداری منزّه دانسته و معتقد است احدی مانند شیعیان خداوند را تقدیس و تنزیه نکرده و او را از امور ناروا مبرا ننموده است.

بدهاء در لغت بتعبیر امام- بمعنای ظاهر شدن است. گاهی خداوند امری را بواسطه مصلحتی که علم بشر از فهمیدن آن عاجز است، آشکار میکند، بگونه‌یی که انسان گمان میکند خدا می‌خواهد فلان کار را انجام دهد اما نه آن کار را

می‌کند و نه از ابتدا می‌خواست آن کار را انجام دهد (همان: ۸۵). امام صادق(ع) به فرمان خدا، اسماعیل را بدلیل مصالح پنهانی که ما نمیدانیم، به امامت معرفی می‌کند. سپس امام کاظم(ع) را معرفی می‌کند. جاهل گمان می‌کند خدا از تصمیم خود برگشته است، اما خداوند از ابتدا صلاح را در معرفی چند روزه میدید. سپس امری را که از ابتدا در فرمان حتمی و تصمیم خلل‌ناپذیر الهی بود، اظهار می‌کند. البته این روایت از منظر امام مردود است، زیرا از زمان نبی اکرم(ص) تا زمان امام صادق(ع) نزد اصحاب ائمه(علیهم‌السلام) - دوازده امام با اسم و رسم، مشهور و معروف بوده‌اند. بهر حال، این اولین معنای بداء از نظر امام است (همان: ۸۶).

معنای دیگر بداء نزد امام - بهم پیوسته بودن برخی از امور که با نبود یکی از این آنها، دیگری هم حکمی ثابت دارد و با وجود آن، آن دیگری هم حکمی دیگر. خداوند از ازل تصمیم داشت که اگر واقعه کربلا رخ ندهد، امام آن زمان را قائم به امر کند، اما از ازل میدانست که این واقعه رخ می‌دهد. پس در تصمیم او هیچ خللی ایجاد نشده و نقصانی نیز به علم او وارد نشده است (همان: ۸۷-۸۶).

امام، منشأ بداء را همان حضرت اعیان ثابت‌ی می‌داند که جز خداوند کسی از آن آگاه نیست. بهمین دلیل، معتقد است آگاهی از عین ثابت‌ی که برای برخی از اولیا -مانند انسان کامل- رخ می‌دهد، از علم ربوبی بشمار میرود، نه علم انبیا و رسولان. بتصریح امام، اگر بداء برحسب

نشئه عینی در ملکوت باشد، منشأ آن در حضرت علمیه است. بهمین دلیل، اینکه برخی منشأ بداء را در خلق ثانی یا عالم ملکوت میدانند، نه در خلق اول یا عالم عقول، از تنگنایی مجال است. بتعبیر امام، هرچند میتوان ظهور بداء را به عالم ملکوت نسبت داد، اما منشأ آن، حضرت علمی یا اعیان ثابت است (همو، ۱۳۸۱: ۳۲-۳۱).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

۱. از نظر امام خمینی، اگر اسم از دیدگاه کثرت‌انگارانه ملاحظه شود، جلوه‌گاه است، و ازاینرو تفاضل در آن واقع می‌شود؛ یعنی واحدیت که محل بروز و ظهور و تفصیل و کثرت اسماء است، میتواند جلوه‌گاه باشد، و ناگزیر در این جلوه‌گاه تفاضلی میان اسماء محیطی و محاطی بوجود می‌آید. اما اگر اسم از دیدگاه وحدت‌انگارانه ملاحظه شود، صورت است، و بهمین دلیل، تفاضلی نیز در آن واقع نمی‌شود؛ یعنی احدیت که مقام اسماء ذاتی و محل اندماج و استهلاک و وحدت اسماء است، میتواند صورت باشد، و ازاینرو از این جهت، تفاضلی میان اسماء وجود ندارد.

۲. از منظر امام، مراد ابن‌عربی از «افراد»، وحدت حقه حقیقه صرف است که همان ذات غیب‌الغیوبی است، نه وحدت و توحید تفریدی که همان ارجاع کثرات به وحدت است. بهمین دلیل، از این منظر، توحید و تفرید، برخلاف افراد، بمعنای ارتباط ظاهر با مظاهر و ارجاع

کثرات به وحدت است، نه وحدت صرفی که
بینیاز از عالمیان است. پس بحث در باب تفاوت
حق است در مقام ذات غیب‌الغیوب (افراد) با
حق در مقام ظاهری که مظاهری دارد (تفرید).

۳. امام معتقد است اینکه معصوم (ع) فرمود:
«چیزی را ندیدم، مگر آنکه قبل از آن و بعد از
آن و با آن یا در آن، الله را دیدم»، بدین معناست
که با توجه به اینکه هر اسمی ربّ مربوب یا
عینی ثابت است، و در هر اسمی نیز همه اسماء
و اعیان ثابتة نهفته‌اند، و اسم همان ذات بهمراه
صفت است، پس در هر اسمی، بدلیل وجود
ذات، اسم الله نیز حضور دارد. از اینرو اسم الله،
قبل از هر چیز و بعد از هر چیز و با هر چیز یا
در هر چیز، حضور دارد.

۴. از نظر امام، صاحبان عقول، حق تعالی را
وقتی با تنزیه در جلوه‌گاه عقلی تجلی کند،
میپذیرند، صاحبان خیال و حسّ، حق تعالی را
وقتی با تشبیه در جلوه‌گاه خیالی تجلی کند،
میپذیرند، و صاحبان قلوب، حق تعالی را با هر
دو تجلی تنزیه و تشبیه میپذیرند. بنابراین، منزّه،
مقید و محدود است، و مشبه نیز مقید و محدود
است؛ هر دو اینها بر خلاف توحید حقیقی
است. احدیت جمع تشبیه و تنزیه، بیرون آوردن
از دو حدّ است. از طریق اهل بیت (علیهم السلام)
نیز به بیرون آوردن حق تعالی از دو حدّ تشبیه و
تعطیل، امر شده است.

۵. امام خمینی (ره)، حضرت اعیان ثابتة را
حضرت قضای الهی و قدر ربوبی دانسته که در

این حضرت، هر صاحب مقامی به مقام خود
اختصاص می‌یابد، و هر استعداد و قبولی،
بواسطه وجه خاصی که فیض اقدس با حضرت
اعیان ثابتة دارد، مقدر میشود. بهمین دلیل،
ظهور اعیان ثابتة در حضرت علمیه همان تقدیر
ظهور عینی در نشئه خارجی است، و ظهور در
عین خارجی نیز برحسب حصول اوقات و
شرایط آن است.

۶. امام تصریح میکند که بداء به این معنا که
خداوند برای کاری تصمیمی بگیرد و سپس از
آن تصمیم برگردد، محال و نارواست و کسی
که درباره خداوند چنین پنداری داشته باشد،
کافر است. امام، شیعیان را از چنین پنداری منزّه
دانسته و معتقد است احدی مانند شیعیان
خداوند را تقدیس و تنزیه نکرده و او را از
امور ناروا مبرا ننموده است. او منشأ بداء را
حضرت اعیان ثابتة میدانند؛ بهمین دلیل، بر این
باور است که آگاهی از عین ثابتة که برای
برخی از اولیا رخ میدهد، از علم ربوبی بشمار
می‌رود، نه علم انبیا و رسولان.

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

صحیفه سجادیه.

ابن سینا (۱۴۱۸ق) الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق
حسن حسن‌زاده آملی، قم: مرکز نشر اسلامی.

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

- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۶۲) وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، قم: فجر.
- (۱۳۷۳) انه الحق، قم: قیام.
- (۱۳۹۳) شرح فارسی الاسفار الاربعة، ج ۵، قم: بوستان کتاب.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۸۱) مصباح‌الهدایة الی الخلافة و الولاية، مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- (۱۳۸۵) سرّ الصلوة؛ معراج السالکین و صلوة العارفين، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- (۱۳۸۶) شرح دعای سحر، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- (۱۴۱۰ق) تعلیقات علی شرح فصوص‌الحکم و مصباح‌الانس، قم: مؤسسه پاسدار اسلام.
- (بی‌تا) کشف اسرار، تهران: بی‌جا.
- قیصری، شرف‌الدین داوود (۱۳۹۷) شرح فصوص‌الحکم، تصحیح حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۸۳) شرح فصوص‌الحکم، مقدمه و تصحیح مجید هادی‌زاده، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۹۲) اصول کافی، ترجمه سیدعلی مرتضوی، قم: سرور.
- مفید، ابو عبدالله محمد بن نعمان (۱۳۸۲) اوائل المقالات فی المذاهب و المنخارات، به‌اهتمام مهدی محقق، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل.
- مکدرموت، مارتین (۱۳۶۳) اندیشه‌های کلامی شیخ مفید، ترجمه احمد آرام، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل.
- ملاصدرا (۱۳۸۵) شرح الاصول الکافی، ج ۳، تصحیح و تحقیق محمود فاضل یزدی مطلق، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- یزدان‌پناه، یدالله (۱۳۹۵) فروغ معرفت در اسرار خلافت و ولایت، تحقیق و نگارش سعید هلالیان، تهران: عروج.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی