

تأملی در مبانی وجودشناختی صادر اول بر اساس تعلیقات امام خمینی(ره) بر مصباح الانس

غلامرضا حسین پور^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۵/۰۲/۱۱ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۶/۰۴/۲۶)

چکیده

صدرالدین قونوی و به تبع او، شمس‌الدین فناری، معتقدند که بر طبق قاعده‌الواحد، وجود منبسط یا مُفاض، اولین صادر از حق تعالی است. از نگاه قونوی، صادر اول از ذات حق تعالی، وجود عام و فیض ذاتی است که از او به تجلی ساری در حقایق ممکنات؛ از عقل اول تا هیولای اولی تعبیر می‌شود. به عبارت دیگر از منظر قونوی اولین صادر از حق تعالی، وجود عام افاضه‌شده بر اعیان موجودات است و آن چیزی است که از اعیان موجودات، موجود شده است و این وجود عام، میان عقل اول و سایر موجودات، مشترک است و به این معنا، حقیقت جعل متعلق به وجود است. بیشترین تمرکز امام خمینی(ره) نیز برای تبیین مراتب نظام وجود، در «تعلیقات مصباح‌الانس» فناری که شرح «مفتاح‌الغیب» قونوی است، متوجه صادر اول یا به تعبیر او، مشیت مطلقه یا کلی است. به عقیده امام، صادر اول، هیچ کثرتی ندارد و کثرت در مرتبه بعدی آن است که همان تعینات صادر اول به شمار می‌رود؛ اما در عین حال، از نظر او صادر اول دارای اعتبار وحدت و اضمحلال کثرات در ذات آن و اعتبار کثرت و ظهور در مظاهر است. امام مسئله علم حق تعالی به جزئیات را نیز از طریق صادر اول حل می‌کند و برخلاف قونوی و فناری، نسبت مجعول بودن به وجود را باطل می‌خواند، زیرا معتقد است که صادر اول یا وجود عام، ربط محض است و ربط محض، حکمی ندارد و به همین مناسبت نمی‌تواند که مجعول باشد. با این حساب، میان اصالت وجود و مجعول بودن ماهیت را جمع می‌کند.

کلیدواژه‌ها: امام خمینی(ره)، صادر اول، علم حق، فناری، قونوی.

۱. دکتری عرفان اسلامی، پژوهشکده امام خمینی(ره) و انقلاب اسلامی.

مقدمه

«مفتاح الغیب» نوشته صدرالدین محمد قونوی (۶۰۷-۶۷۳ق)، نخستین و مهم‌ترین اثری است که رسماً در علم عرفان نظری به نگارش درآمده است و به دنبال آن فصل تازه‌ای از مبانی عرفان نظری یا عرفان فلسفی گشوده شد. «مصباح‌الانس» شمس‌الدین محمد فناری (۷۵۱-۸۳۴ق) نیز به‌عنوان شرحی تفصیلی در این حوزه، در استدلالی و برهانی کردن مباحث عرفانی سهم بسزایی دارد.

صدرالدین قونوی و به تبع او شمس‌الدین فناری در باب صادر اول سخنان بسیاری را گفته‌اند؛ فناری، فصل دوم از فصول مقدماتی و مقام پنجم از فصل اول تمهید جملی «مصباح‌الانس» را به این مهم اختصاص داده و در مواضع مختلف دیگر هم به نحوی از انحا از آن سخن به میان آورده است. اما هدف ما در این جستار، استخراج مبانی وجودشناسانه صادر اول بر اساس تعلیقات امام خمینی (ره) بر «مصباح‌الانس» است و سپس ارزیابی این استدلالات بر اساس ایضاحات، تبیینات و انتقادات اوست. با توجه به اینکه این تعلیقات اساساً حاشیه بر متن به شمار می‌روند، بدیهی است که باید ابتدا به ایضاح مقاصد متون قونوی و فناری پرداخت و سپس تعلیقات مورد نظر را تحلیل و بررسی نمود؛ لذا ما در ادامه به تبیین مقاصد متن، البته در چارچوب تعلیقات امام خمینی (ره)، خواهیم پرداخت.

تا جایی که نگارنده مطلع است تاکنون جستاری در باب بررسی نقش صادر اول در نظام هستی، آن هم مبتنی بر نظرات امام خمینی نگاشته نشده است و این پژوهش بر اساس تعلیقات امام بر «مصباح‌الانس» به انجام رسیده است.

ضمناً این پژوهش جنبه مبنايي دارد و جزء آن دسته از پژوهش‌های مبنايي نظری به شمار می‌رود که در آن از روش‌های استدلال عقلانی و قیاسی استفاده و بر پایه مطالعات کتابخانه‌ای انجام شده است. این پژوهش همراه با تحلیل محتواست؛ یعنی به‌منظور توصیف عینی و کیفی محتوای مفاهیم، به‌صورت نظام‌مند انجام می‌شود و به دنبال تجزیه و تحلیل و توصیف مطالب است.

قاعده الواحد و صادر اول

طبق قاعده معروف الواحد، از واحد، جز واحد، صادر نمی‌شود و بدین‌سان، ثمره واحد هم مشابه و مناسب با اوست. درواقع، چون واحد، وحدت ذاتی دارد، به تعبیر حکمای

مشاء [۱۳، ج ۳، ص ۲۷۰] اولین صادر از حق تعالی عقل اول است و به تعبیر عرفا و حکمت متعالیه [۱۱، ج ۲، ص ۲۷۰] عقل اول، اولین صادر^۱ از صادر اول، در مراتب خلقی است.

به عبارت دیگر، مطابق با قاعده الواحد که می‌گوید: «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد»، صادر اول، واحد است. حکما، صادر اول از حق تعالی را عقل اول می‌دانند، اما قونوی گفته است که صادر اول از ذات حق تعالی، وجود عام و فیض ذاتی است که از او به تجلی ساری در حقایق ممکنات؛ از عقل اول تا هیولای اولی تعبیر می‌شود که این صادر اول، وجود منبسط و رق منشور است [۱۴، ص ۹۲].

پس عقل اول، خلق اول است و صادر اول، فوق عقل اول است که خود عقل اول نیز اولین کلمه متعین بر این صادر اول است. چنانکه قونوی، در «نصوص»، می‌گوید: از حق تعالی، از جهت وحدت وجودش، جز واحد صادر نمی‌شود، زیرا محال است از واحد، از آن جهت که واحد است، چیزی بیش از واحد، اظهار و ایجاد شود، ولی آن واحد، نزد ما، عبارت است از: وجود عام افاضه شده بر اعیان موجودات و آنچه از اعیان موجودات، موجود شده و آنچه که علم حق تعالی به وجودش تعلق گرفته، ولی هنوز موجود نشده است و این وجود عام که میان قلم اعلی - که اولین موجود و موسوم به عقل اول است - و سایر موجودات، مشترک است، به آن صورت که فلاسفه می‌گویند، نیست [۱۸، ص ۱۹۶].

اما امام خمینی، شیوه قونوی و تحقیق او راجع به صادر اول را نمی‌پسندد و تصریح می‌کند که در کتاب «مصباح‌الهدایه الی الخلافه و الولایه» خود، درباره کیفیت صدور و وجه جمع بین اقوال عرفا و حکما تحقیق کرده و روش قونوی را در این باب، خلاف تحقیق شایسته دانسته است^۲ [۷، صص ۲۳۳-۲۳۴] و با نقل اقوالی از ارسطو، و در حقیقت افلوطین، صدرالدین قونوی و عبدالرزاق کاشانی در مورد کیفیت صدور و تعیین اولین چیزی که از مبدأ اول صادر شده است، نظر تحقیقی خود را ابراز می‌کند [۱۰، ص ۶۴].

۱. اهل عرفان در عین حال که صادر اول را فیض منبسط و وجود اطلاقی می‌دانند، بر عقل اول هم صادر اول اطلاق می‌کنند که این اطلاق، به دلیل قرب بسیار است و تضادگویی نیست، زیرا عقل اول، اولین نقش بر صادر اول است [۵، ج ۶، ص ۵۱۹].

۲. در تقریرات فلسفه امام نیز همین نقدها به قونوی وارد شده است [۱، ج ۲، ص ۲۰۱].

امام خمینی(ره) نیز به تبع صدرالمتألهین از آنجا که مشاهدات ذوقی را مخالف برهان تلقی نمی‌کند و براهین عقلی را بر خلاف شهود اصحاب عرفان نمی‌داند، به جمع میان نظرات عرفا و حکما می‌پردازد [۱۰، ص ۶۵]. به اعتقاد وی، از آنجا که حکما به کثرت و حفظ مراتب وجود در عوالم غیب و شهود و ترتیب اسباب و مسببات و عوالم صعود و نزول نظر دارند، برای بیان اینکه صادر اول، عقل مجرد است و سپس نفس و همین‌طور تا آخرین مراتب کثرات، محق هستند؛ اما مقام مشیت مطلقه را دارای هیچ کثرتی نمی‌داند و کثرت را در مرتبه بعد از آن متحقق می‌داند که همان تعینات مشیت مطلقه است که البته به دلیل مندرک بودن مشیت در ذات احدیت، هیچ حکمی ندارد تا در موردش گفته شود که صادر است یا غیر صادر [۱۰، ص ۶۵].

امام، در شرح دعای سحر، با وضوح بیشتری در باب این مشیت مطلقه سخن می‌گوید و معتقد است که تمامی عوالم غیب و شهود سلسله وجود، از تعینات و مظاهر مشیت هستند و نسبت مشیت به همه تعینات یکی است، هر چند نسبت تعینات به مشیت متفاوت باشد.

در حقیقت، به اعتقاد امام، مشیت از نظر عرفا، همان صادر اول است که دیگر مراتب وجود، به وسیله مشیت موجود شده‌اند.

امام از مفاد حدیثی از امام صادق(ع) که فرموده‌اند: «خداوند مشیت را به نفس مشیت خلق کرد و سپس اشیاء را به واسطه مشیت خلق کرد»، چنین استنباط می‌کند که اساساً در مراتب خلقی، هیچ موجودی جز مشیت مطلقه الهی وجود ندارد و مشیت است که بالذات موجود و از همه تعینات و تعلقات، مجرد است [۹، ص ۹۸].

اما به تعبیر امام از آنجا که نظر عرفا به وحدت و عدم شهود کثرت است و به تعینات عوالم، خواه ملک یا ملکوت، ناسوت یا جبروت، نظر ندارند، معتقدند که تعینات وجود مطلق که از آنها به ماهیات و عوالم تعبیر می‌شود، اعتبار و خیال است. پس در دار تحقق و وجود، هیچ چیزی جز حق تعالی نیست [۱۰، ص ۶۶].

بدین ترتیب امام کلام قونوی را در نزد عرفای کامل بدون مبنا می‌داند؛ زیرا در دیدگاه وی صدور باید مصدر و صادری داشته باشد و از این رو ناگزیر است که متقوم به غیریت و سوائیت شود، امری که مخالف شیوه اصحاب عرفان است و لذا وقتی عرفا می‌خواهند در مورد آن تعبیری را به کار برند، از تعابیر ظهور و تجلی استفاده می‌کنند [۱۰، ص ۶۶].

صدرالمتألهین نیز برای توجیه نظر حکما و جمع میان نظرات عرفا و حکما، می‌گوید:

«اینکه حکما بر اساس قاعده الواحد، اولین صادر از حق تعالی را عقل اول می‌دانند، در مقام تعبیر اجمالی است». در واقع اولیت عقل اول، در قیاس با دیگر موجوداتی است که متعین و متباین بوده و آثار متفاوتی هم دارند، و گرنه عقل اول در تحلیل ذهنی، وجود و ماهیت و لذا نقص و امکان دارد، در حالی که صادر اول، یک وجود مطلق و منبسط است و لازمه‌اش، بر حسب هر مرتبه‌ای، ماهیت و تنزلی است که او را به امکان خاص ملحق می‌کند [۱۱، ج ۲، صص ۲۷۰-۲۷۱]، به عبارت دیگر، صادر اول، در هر مرتبه با ماهیتی قرین می‌شود و اولین ماهیتی که از آن انتزاع می‌شود، عقل اول است و در تنزلات بعدی، ماهیات دیگری هم از آن دریافت می‌شود و از هر ماهیت، نقص و امکان مختص به آن فهمیده می‌شود [۲، ج ۱۰، ص ۷۵].

عقل اول، ماهیت دارد و صادر اول، مطلق به قید اطلاق است و بی‌ماهیت و چون از صقع ربوبی است، باید از امکان خاص و ماهیات موجود در کثرات منزّه باشد، اگر چه صادر اول امکان فقری دارد [۵، ج ۶، ص ۵۲۵].

وساطت صادر اول میان حق و خلق

طبق قاعده الواحد، صادر اول، واسطه ارتباط وجود نامتناهی حق تعالی با کثرات و سلسله ممکنات و ارتباط خلق با حق تعالی است؛ یعنی تعلق حق تعالی به سلسله ممکنات از طریق این صادر اول است. از نظر شمس‌الدین فناری، ارتباط هر ممکنی، از حیث امکانش به حق تعالی، به دو جهت است: (۱) جهت امکان ممکن؛ و (۲) جهت وجوب ممکن، که این وجوب، نسبت به حق تعالی است؛ از جهت وجوب ممکن، غلبه با وحدت و احکام وجوب است و از جهت امکان، غلبه با کثرت و احکام امکان است.

اما تفاوت امتزاج احکام جهت وجوب - که به حق تعالی برمی‌گردد - و جهت امکان، مبتنی بر غلبه یکی از این دو طرف، مراتب وجوب و امکان است که این تفاوت مراتب بر حسب تفاوت استعدادهای ماهیات است [۱۴، ص ۹۵]. به عبارت دیگر، استعداد هر ماهیتی متفاوت با استعداد ماهیت دیگر است که این استعداد هم در مرتبه علم الهی رقم خورده است.

امام خمینی (ره) نیز ابتدای تفاوت امتزاج بر مراتب وجوب و امکان را ملاحظه نموده و در واقع، مراتب وجوب و امکان را متعلق به ابتدا یا مفعول واسطه آن می‌داند و از این رو می‌نویسد: «تفاوت امتزاج جهت *یلی الحقی* و جهت *یلی الخلقی*، مبتنی بر مراتب

وجود و ماهیت است، پس هرگاه قرب از مبدأ فیاض باشد، جهت یلی الحقیقی قوی‌تر است و هم‌چنین برعکس» [۷، ص ۲۳۵].

به عبارت دیگر، با غلبه جهت و احکام وجوب، شرافت و قرب به حق تعالی بیشتر می‌شود و غلبه جهت و احکام امکان هم خست و بُعد از حق تعالی را بیشتر می‌کند. در واقع، مرتبه وجود به وجوب و مرتبه ماهیت به امکان برمی‌گردد.

موجودات از این جهت که فانی در او و وابسته به او هستند و از جنبه «یلی الربی»، قوی هستند، اما از جهات منتسب به خودشان و از جنبه «یلی الخلقی»، ضعیف‌اند [۹، ص ۹۳]. این در صورتی است که قوت در مقابل ضعف باشد، اما اگر قوت، به معنای مبدأ آثار بودن باشد، حق تعالی، مبدأ آثار نامتناهی است و در دار وجود غیر از او و صفات و آثار او، چیز دیگری وجود ندارد [۹، ص ۹۴].

وحدت و کثرت صادر اول

صدرالدین قونوی، در مورد نحوه ارتباط حق با خلق و همین‌طور خلق با حق، به اصولی متوسل می‌شود که یکی از آنها متعین نشدن یک حقیقت کلی، به مظهري از مظاهر خود است [۱۷، ص ۱۳]؛ یعنی حقیقتی که اقتضا و ذاتش، سبب است، اساساً موجب ایجاد کثرت می‌شود و لذا معنا ندارد که در مجلی، مظهر و تعین خاصی ظهور کند و متعین شود؛ زیرا دیگر تعینات و مجالی هم به صورت عام، مظاهر آن حقیقت کلی هستند. بنابراین حقیقت کلی که سبب کثرت و کثیر است، نمی‌تواند تنها در یک فرد تعین یابد [۱۴، ص ۱۰۱].

به تعبیر تفصیلی باید گفت که اگرچه در نظر شمس‌الدین فناری مؤثر حقیقی حق تعالی است، از آنجاکه حقایق کلی اسمایی یا حقایق کلی کونی، اسباب تعینات روحانی‌اند و تعینات روحانی هم اسباب جسمانی‌اند، پس هر تجلی کلی، سبب ظهور جزئیاتش است، اما در عین حال، این تجلی کلی، از جهت سببیتش که عام است، به ظهور معینی از ظهوراتش متعین نمی‌شود، مانند صادر اول که از جهت نسبت عمومش به کل، اقتضای تعین خاصی از تعینات نسبت‌های ظهورش را نمی‌کند.

اما اگر حیثیت سبب کثرت بودن را از تجلی کلی برداریم، در مظاهر خود متعین می‌شود؛ یعنی اگر قید سببیت از او برداشته شود، در برخی از مظاهر خود متعین می‌شود، زیرا تجلی کلی همان‌طور که به ذات خود متعین است، در بعضی از مراتب بطون، البته با لحاظ کلیت‌ش، متعین می‌شود، مانند عقول و نفوس کلی [۱۴، ص ۱۰۳].

به عبارت دیگر، تجلی کلی، از جهت سببیت عامش، در مظهري از مظاهر حسی و

ظاهری خود متعین نمی‌شود، اما در مراتب باطنی، آن هم به نحو کلی، متعین می‌شود و از این نظر می‌توان به شارح کلمات قونوی این اشکال را وارد دانست که عقول و نفوس هم، به هر حال، تعینی از تعینات و مظه‌ری از مظاهر هستند ولو به نحو کلی، نباید تعینی برای تجلی کلی، لحاظ شود.

اما امام خمینی، با غیر منقح خواندن کلام فناری، می‌گوید:

مشیت مطلقه دو اعتبار دارد: اولین اعتبار مشیت مطلقه، اعتبار وحدت و بساطت است که این اعتبار، اضمحلال کثرات در ذات فیض منبسط و فنای صور و تعینات در حضرتش است که با این اعتبار، ظهوری و تعینی در مظه‌ری از مظاهر ندارد و این مقام، مقام باطنی و اولیت فعلی است. اما فیض منبسط، در مقام ذاتش، به صورت استقلالی و به معنای اسمی، متعین به ذاتش است، اگرچه این نظر، نظری باطل و شیطانی است و نظر محققانه‌ای که در مورد آدم(ع) بود، غیر از این است؛ یعنی نظر محققانه به آدم(ع) و همه اسماء، نظری آلی و اسمی بود، پس آدم(ع) متعلم به تعلیم الهی بود، چنانکه حق تعالی با این فرموده خود یعنی «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا»^۱، شهادت داده است. دومین اعتبار مشیت مطلقه، اعتبار کثرت و ترکیب است و این اعتبار، اعتبار ظهور در مظاهر، از تعینات جبروتی و ملکوتی کلی و ملکی ناسوتی جزئی است و با این اعتبار، دارای تعین خاصی نیست. مشیت مطلقه، با همه تعینات متعین می‌شود و نسبتش به همه تعینات، یکسان است، به طوری که «و هو الذی فی السماء اله و فی الأرض اله»^۲ و از نبی اکرم(ص) نقل شده که: «و لو دلیم بحبل إلى الأرض السفلی لهبطتم إلى الله»^۳ و به این اعتبار نیز وارد شده که: «ان معراج یونس(ع) کان فی بطن الحوت کما ان معراج نبینا(ص) کان بالعروج إلى فوق اللاهوت»^۴ که نظر محقق قونوی، به اعتبار دوم؛ یعنی اعتبار کثرت است [۷، صص ۲۳۵-۲۳۷].

اساس سخن امام در این بیان، این است که فیض منبسط یا صادر اول یا همان مشیت مطلقه، دارای دو اعتبار وحدت و کثرت است و نظر قونوی نه فناری - که تجلی کلی را در بعضی از مراتب بطون، مانند عقول و نفوس کلی، دارای تعین می‌داند- نیز به

۱. و همه اسماء را به آدم تعلیم داد (بقره، ۳۱).

۲. او کسی است که در آسمان خداست و در زمین هم خداست (زخرف، ۸۴).

۳. اگر با ریشمانی به پایین‌ترین نقاط زمین فرود آید، باز هم بر خدا وارد شده‌اید.

۴. معراج یونس(ع) در شکم ماهی بود، همان‌طور که معراج پیامبر(ص) با عروج به فوق لاهوت بود.

اعتبار کثرت صادر اول است و اما اهم نکاتی که از این تعلیقه به دست می‌آید، بدین شرح است:

۱- «اولین اعتبار مشیت مطلقه، اعتبار وحدت و بساطت است که این اعتبار، اضمحلال کثرات در ذات فیض منبسط و فنای صور و تعینات در حضرتش است که با این اعتبار، ظهوری و تعینی در مظهری از مظاهر ندارد و این مقام، مقام باطنی و اولیت فعلی است» [۷، صص ۲۳۵-۲۳۷]؛ امام، در «مصباح/لهدایه»، به شکلی مبسوط‌تر از مقامات صادر اول و به تعبیر خودش، مشیت مطلقه پرده برمی‌دارد و می‌گوید که مشیت مطلقه، دو مقام دارد: اول، مقام بی‌تعینی و وحدت، البته نه مقام ظهور به وحدت. مشیت مطلقه، در این مقام، با حضرت غیب؛ یعنی فیض اقدس مرتبط است و لذا در این مقام، هیچ ظهوری ندارد [۱۰، ص ۴۵]. حضرت مشیت مطلقه، به دلیل فنایش در ذات احدیت و مندک شدنش در حضرت الوهیت، فی‌نفسه، حکمی و اساساً نفسی ندارد [۱۰، ص ۴۷].

۲. «اما فیض منبسط، در مقام ذاتش، به صورت استقلال و به معنای اسمی، متعین به ذاتش است، اگر چه این نظر، نظری باطل و شیطانی است و نظر محققانه‌ای که در مورد آدم (ع) بود، غیر از این است؛ یعنی نظر محققانه به آدم (ع) و همه اسماء، نظری آلی و اسمی بود، پس آدم (ع) متعلم به تعلیم الهی بود، چنانکه حق تعالی با این فرموده: وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا، شهادت داده است» [۷، صص ۲۳۵-۲۳۷]؛ تعلیم آدم (ع)، به ودیعت نهادن صور اسماء و صفات به نحو لف و اجمال و احدیت جمع در اوست، نه اینکه حق تعالی، آدم (ع) را مجرد از علم به اسماء خلق کرده باشد و سپس اسماء را به او تعلیم کند؛ یعنی او را با جعل ذاتش، صاحب علم به اسماء کرد [همان، ص ۷۱].

۳. «دومین اعتبار مشیت مطلقه، اعتبار کثرت و ترکیب است و این اعتبار، اعتبار ظهور در مظاهر، از تعینات جبروتی و ملکوتی کلی و ملکی ناسوتی جزئی است و با این اعتبار، دارای تعین خاصی نیست» [۷، صص ۲۳۵-۲۳۷]؛ یعنی دومین مقام مشیت مطلقه، مقام کثرت و تعین به صورت خلق و امر است [همان، ص ۴۵]؛ چنانکه عالم اساساً محصور میان دو مرتبه خلق و امر است و عالم خلق، فرع و تابع عالم امر است [۱۵، ص ۵۱] و مشیت مطلقه در این مقام، ظهور همه اشیاست، بلکه همه اشیا، به لحاظ اول و آخر و ظاهر و باطن است.

حضرت مشیت، چون ظهوری برای حضرت جمع است، همه اسماء و صفات، به احدیت جمع، تجمع می‌یابند و این، مقام تجلی علمی در نشئه ظهور و عین است. پس همه مراتب وجود، مقام علم و قدرت و اراده و سایر اسماء و صفات است، بلکه همه

مراتب، از اسمای حق است. پس حق تعالی در عین تقدّسش، در همه اشیا ظاهر است و در عین ظهورش، از همه آنها منزّه است؛ بنابراین عالم، مجلس حضور حق تعالی است و موجودات، حضار مجلس اویند [۱۰، ص ۴۶].

پس مشیّت مطلقه، ظهور ذات احدی در پیکر ممکنات، به قدر استحقاق آنهاست. به واسطه مشیّت مطلقه است که عالم، جامه امکان می پوشد و متلبّس به لباس اکوان می شود. پس ظاهر است و پوشیده، آشکار است و پنهان، مجرد است و تمثّل یافته، وحدت دارد و متکثر است [۱۰، ص ۴۷].

۴. «مشیّت مطلقه، با همه تعینات متعیّن می شود و نسبتش به همه تعینات، یکسان است، به طوری که و هو الذی فی السماء اله و فی الأرض اله^۱ و از نبی اکرم (ص) نقل شده که: و لو دلّیتم بحبل إلى الأرض السفلی لهبطتم إلى الله^۲ و به این اعتبار نیز وارد شده که: ان معراج یونس (ع) کان فی بطن الحوت کما ان معراج نبینا (ص) کان بالعروج إلى فوق اللاهوت^۳ که نظر محقق قونوی، به اعتبار دوم؛ یعنی اعتبار کثرت است» [۷، صص ۲۳۵-۲۳۷]؛ از منظر امام، اصحاب کشف و معرفت ذوقی درباره این مقام می گویند که حق تعالی در آئینه تعینات و در لباس های مخلوقات و مجلای حقایق و مهبط رقایق، ظهور کرده است، چنانکه آیات و روایات فوق اشاره به همین امر دارند [۱۰، ص ۴۷].

اما اهل حکمت و استدلال می گویند که سلسله موجودات، از دو عالم امر و خلق، مراتب فعل و درجات خلق و امر حق تعالی هستند و حق تعالی از همه عالمیان منزّه است. پس مقام مشیّت مطلقه و حضرت الوهیّت، به دلیل استهلاکش در ذات احدیّت، هیچ حکمی ندارد؛ پس مشیّت مطلقه، معنای حرفی آویخته به عزّ قدس حق تعالی است [۱۰، ص ۴۸].

اما صدر المتألهین در «اسفار» خود بحثی مبسوط و منظمی را به برشمردن خصوصیات و اوصاف فیض منبسط یا صادر اوّل اختصاص داده است که شاید ریشه بسیاری از نظرات امام در باب صادر اوّل یا به تعبیر خودش، مشیّت مطلقه باشد. وحدت وجود منبسط یا همان صادر اوّل، به تعبیر صدر المتألهین، عددی نیست؛

۱. او کسی است که در آسمان خداست و در زمین هم خداست (زخرف، ۸۴).

۲. اگر با ریسمانی به پایین ترین نقاط زمین فرود آید، باز هم بر خدا وارد شده‌اید.

۳. معراج یونس (ع) در شکم ماهی بود، همان طور که معراج پیامبر ما (ص) با عروج به فوق لاهوت بود.

یعنی مبدأ اعداد نیست، زیرا حقیقت منبسط بر پیکر ممکنات و الواح ماهیات است که در وصف خاصی نمی‌گنجد و در حدّ معینی از قدم و حدوث، تقدّم و تأخر، کمال و نقص، علیّت و معلولیت، جوهریت و عرضیت، تجرد و تجسم منحصر نیست. فیض منبسط، بر حسب ذات خود، متعیّن به همه تعینات وجودی و تحصّلات خارجی می‌شود، بلکه حقایق خارجی، از مراتب ذات و انحاء تعینات و تطوراتش هستند و او اصل عالم و عرش خداوند رحمان و در عرف عرفا، حقّ مخلوق به و حقیقه الحقایق است [۱۱، ج ۲، ص ۲۶۷].

صادر اوّل یا حق مخلوق به، در عین وحدتش، با تعدّد موجودات متحد با ماهیات، تعدّد می‌یابد و لذا با قدیم، قدیم است و با حادث، حادث و با معقول، معقول است و با محسوس، محسوس. صادر اوّل، وجود مطلق است که مقید به قید اطلاق است یا همان وجود لابشرط قسمی است و وجه تمایز آن با وجود مطلق حق تعالی که مقید به قید اطلاق نیست یا همان وجود لابشرط مقسمی است، این است که وجود حق تعالی، جز از طریق آثار و لوازمش، مورد اشاره و تمثیل قرار نمی‌گیرد، اما درباره فیض منبسط، از تشبیه و تمثیل استفاده می‌کنند، چنانکه درباره این وجود، گفته شده که نسبت این فیض منبسط به موجودات عالم، از جهتی نسبت هیولای اولی به اجسام شخصی است [۱۱، ص ۲۶۸].

علم حق تعالی به جزئیات از طریق صادر اوّل

به عقیده شمس‌الدین چون حق تعالی دارای اطلاق است، با همه موجودات، معیت ذاتی دارد و حضور او با اشیا، همان علم او به آنهاست، از این رو اشیا، تعینات تعقلات حق تعالی هستند و لذا در این سیاق، هیچ ذره‌ای در زمین و آسمان، خارج از علم حق تعالی نیست و بنابراین علم حق تعالی به کلی، کلی و به جزئی، جزئی است و بر هر چیز، همان‌گونه است که آن چیز بر آن‌گونه است؛ یعنی آن‌طوری که واقع آن شیء است، حتی علم او به خودش، عین علم او به همه معلومات است [۱۴، صص ۱۷۰-۱۷۱].

امام خمینی نیز در باب علم حق تعالی، می‌گوید:

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 جزئیت، از جانب معلوم است، نه از جانب عالم. 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 [۷، ص ۲۷۴].

نکات مورد نظر امام در این تعلیقه، عبارت‌اند از:

۱. امام معتقد است که «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 جزئیت، از جانب معلوم است، نه از جانب عالم» [۷، ص ۲۷۴].

در واقع، به تعبیر صدرالمتألهین، ذات حق تعالی، در مرتبه ذات خود، مظهر همه صفات و اسمای اوست و همین ذات، خود نیز آینه‌ای است که با همین آینه و در همین آینه، می‌توان صور همه ممکنات را مشاهده نمود؛ یعنی ذات حق تعالی، به مثابه آینه‌ای است که صور همه موجودات در آن دیده می‌شوند که البته وجود آینه، وجود صوری که در آن دیده می‌شوند، نیست [۱۲، ص ۵۴].

اما علم حق تعالی به جزئیات مادی، به وزان فاعلیت او نسبت به آنهاست، زیرا جهت ایجاد اشیا و جهت عالمیت به اشیا در حق تعالی یکی است، پس وجود اشیا برای حق تعالی، همان علم او به اشیاست [همان، ص 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» [۷، ص ۲۷۴].

به اعتقاد برخی، علم ذاتی حق تعالی مانند فاعل بودن اوست؛ یعنی همان‌طوری که وجود او متبوع اشیاست، علم او نیز همان حیثیتی است که اشیا نزد او منکشف هستند، لذا علم ذاتی حق تعالی، متبوع و مقدم است، اما علم فعلی حق در مقابل علم ذاتی او، عین وجود خارجی اشیاست و از این لحاظ، سخن از تابع و متبوع مطرح نمی‌شود، زیرا اصلاً تعددی در بین نیست [۳، ص ۲۰۵].

اما حقیقت علم چون حکایت است، تابع معلوم است [۶، ص ۳۳۵] و لذا علم فعلی حق تعالی که عین اشیاست، 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، ظاهراً منافات دارد.

به عبارت دیگر، ظاهر کلام امام در باب علم حق تعالی به معلومات نیز دارای تطوّر است؛ یعنی در یکی از تعلیقات خود بر «مصباح الانس»، با نقل کلامی از ابن عربی در باب تابعیت علم از معلوم، می‌گوید: «همان‌طور که ابن عربی در مواضع متعدّدی از *فصوص‌الحکم* گفته است، تأثیر و ایجاد، تابع قدرت است و قدرت، تابع اراده است و اراده، تابع علم است و علم، تابع معلوم» [۷، ص ۲۴۴].

درواقع، امام در این تعلیقه متأخر خود، علم فعلی حق تعالی به معلومات را نیز بر خلاف نظر رایج تابع معلوم نمی‌داند، زیرا بدیهی است که علم ذاتی حق تعالی تابع معلوم نیست؛ اما در باب علم فعلی حق تعالی، چون متعلّق به موجودات و جزئیات است، نظر رایج عرفا و حکما این است که تابع معلوم است؛ یعنی تا معلوم نباشد، علم فعلی حق نیز محقق نمی‌شود، اما امام با استشهاد به تقدم وجود صادر اوّل بر موجودات که واسطه وحدت و کثرت است و اینکه علم حق تعالی به جزئیات نیز از طریق این فیض منبسط محقق می‌شود، علم فعلی حق را نیز تابع معلوم نمی‌داند.

اما حقیقت آن است که ظاهر این دو تعلیقه امام در باب علم حق نیز با هم منافات ندارند، زیرا در آن تعلیقه‌ای که سخن از تابعیت علم از معلوم است، امام تنها در تأیید سخنان فناری، به نقل کلامی از ابن عربی در همین باب اشاره می‌کند تا شاید بخواهد نظر قاطبه اهل عرفان را در باب علم فعلی حق تعالی گوشزد کند و لذا از نظر خاصّ خود سخنی به میان نمی‌آورد.

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 اوّل و فیض مقدّس، وصف اوست و لذا عالم و تمام اشیا، علم فعلی خداوند است [۱، ج ۲، ص ۲۴۱].

اما وجود منبسط یا صادر اوّل، غیر او نیست، بلکه ظلّ او و عین ربط و متعلق به اوست؛ یعنی مستقل نیست و جلوه اوست، زیرا جلوه شیء غیر از شیء نیست و 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 [۱، ج ۲، ص ۲۴۱].

به 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 اول یا فیض مقدس اطلاق در عین معلوم بودن، علم است و در عین مقدور بودن، قدرت است و در عین حی بودن، حیات است و چون وجودی مخلوق است، از خودش کمالی ندارد و همه کمالات، جلوه کمالات واجب‌الوجود است [۱، ص ۲۴۲]. بدین ترتیب چون صادر اول یا به تعبیر امام، وجود منبسط یا فیض مقدس اطلاق، علم فعلی حق تعالی است و مقدم بر همه تعینات است و همه تعینات (از عقل اول تا هیولای اولی) بر او منتقش هستند، لذا نمی‌تواند تابع معلومات و تعینات باشد. خلاصه اینکه حق تعالی یک تجلی فعلی نوری منبسط اطلاق دارد و این وجود منبسط سعی معلولی و ربطی که صادر اول است و دارای اشد مراتب حضور است، معلوم حق تعالی و علم تفصیلی اوست [۱، صص ۱۷۷-۱۷۸].

مجعول نبودن وجود به اعتبار صادر اول

چنانکه گفته شد، صادر اول که همان واسطه صدور کثیر از حق تعالی است، وجود عام و فیض منبسط است و لذا عقل اول، صادر اول و واسطه صدور کثرت نیست. اما صدرالدین قونوی بر صادر اول بودن وجود عام نیز اشکالاتی وارد کرده است [۱۶، ص ۵۹] تا بر قصور عقل نظری در این باب صحه گذارد، چراکه اعتقاد قونوی و قاطبه اهل عرفان، صادر اول بودن وجود عام است.

بر این اساس، اشکال قونوی این است که اگر ماهیت صادر اول میان موجودات مشترک نباشد و تنها در وجود صادر اول مشترک باشند، صادر اول از ممکنات خواهد بود که همان عقل اول یا قلم اعلی است، زیرا عقل اول نیز وجود و ماهیتی دارد که اگر صادر اول مشتمل بر ماهیتی غیر از وجود نباشد، واجب است، زیرا ممکن برای دریافت وجودش نیازمند است، درحالی که این وجود از این جنبه، بی‌نیاز است، زیرا وجود عین ذات اوست [۱۴، ص ۱۹۳؛ ۱۶، ص ۶۰] که امام نیز برای دفع اشکالات وارد بر صادر اول بودن وجود عام، می‌گوید:

وجود مفاض، ماهیت ندارد، بلکه وجود محضی است که متعلق به واجب‌الوجود است و لذا ربط محض و تعلق صرف و معنای حرفی است. با این حساب، صادر اول و واجب‌الوجود، متفاوت‌اند، زیرا واجب‌الوجود، به ذات خود، قیوم و در هویتش، مستقل

است، اما وجود عامّ متقومّ به او، به ذات خود، احتیاج صرف و نیاز محض است [۷، ص ۲۸۷].

نکات قابل استفاده از این تعلیقۀ امام، به این شرح است:

۱. «وجود مفاض، ماهیت ندارد، بلکه وجود محضی است که متعلق به واجب‌الوجود است و لذا ربط محض و تعلق صرف و معنای حرفی است» [۷، ص ۲۸۷]؛ یعنی درواقع، حق تعالی، وجود مطلق است که حتی مقید به قید اطلاق نیست و لذا لابشرط مقسمی است، اما صادر اول و فیض منبسط، وجود مطلق است که مقید به قید اطلاق است و لذا لابشرط قسمی است.

۲. «با این حساب، صادر اول و واجب‌الوجود، متفاوت‌اند، زیرا واجب‌الوجود، به ذات خود، قیوم و در هویتش، مستقل است، اما وجود عامّ متقومّ به او، به ذات خود، احتیاج صرف و نیاز محض است» [۷، ص ۲۸۷]؛ یعنی حق تعالی یا وجود مفیض، وجود مستقلّ و قائم به ذات خود است، اما صادر اول یا وجود مفاض، وجود رابط و صرف نیاز به حق تعالی است.

همچنین از منظر شمس‌الدین فناری، وجود عامّ از حقایق الهی و مراتب کلی اسمایی است و لذا ذات وجود عامّ همان ذات واجب‌الوجود است [۱۴، ص ۱۹۴] که امام نیز در این باب، می‌گوید:

ممکن نیست که به وجود عامّ، اشاره و برایش حکم صادر شود که عین حق است یا غیر حق، مفیض است یا مفاض، از اسماء الهی است یا از اعیان کونی، بلکه هرگاه به او اشاره شود که او، اوست، او غیر اوست، زیرا ربط صرف و تعلق محض است و هر چه این چنین باشد، معنای حرفی است که اساساً ممکن نیست چیزی بر او حکم شود. اقتضای ذوق التّأله این است که ماهیات، مجعول و مفاض و ظاهر باشند و لذا نسبت مجعول بودن به وجود، باطل است. با اینکه وجود عامّ، مشهود همه است و مشهودی جز او نیست، ممکن نیست که بر او حکم شود که مشهود است یا موجود است یا ظاهر است یا غیر آنها از اسما و صفات است. با این حساب، میان اصالت وجود و مجعول بودن ماهیت و میان نظر عرفای شامخ که قائل به مجعول بودن ماهیت‌اند و میان نظر برخی از ارباب معرفت و برخی از ارباب تحقیق که قائل به مجعول بودن وجود و اعتباری بودن ماهیت‌اند، جمع کردیم [۷، ص ۲۸۷-۲۸۸].

نکاتی که از این تعلیقۀ بحث‌برانگیز امام به دست می‌آید، عبارت‌اند از:

۱. «ممکن نیست که به وجود عامّ، اشاره و برایش حکم صادر شود که عین حق

است یا غیر حق، مفیض است یا مفاض، از اسماء الهی است یا از اعیان کونی، بلکه هر گاه به او اشاره شود که او، اوست، او غیر اوست، زیرا ربط صرف و تعلق محض است و هر چه این چنین باشد، معنای حرفی است که اساساً ممکن نیست چیزی بر او حکم شود» [۷، صص ۲۸۷-۲۸۸]؛ یعنی وجود عامّ یا صادر اول چون ربط محض است و هر چه ربط صرف باشد، قابل ادراک مستقل نخواهد بود، لذا هیچ حکمی نمی‌پذیرد، زیرا تصدیق به ثبوت چیزی برای چیزی، فرع تصور طرفین است. هنگامی که تصور موضوع در اثر ربط محض بودن آن ممکن نباشد، چگونه می‌توان درباره‌ او حکم کرد که مثلاً مفیض است یا مفاض و از اسماء الهی است یا از اسماء کونی [۲، ج ۸، ص ۴۴۶].

۲. «اقتضای ذوق التّأله این است که ماهیات، مجعول و مفاض و ظاهر باشند و لذا نسبت مجعول بودن به وجود، باطل است» [۷، صص ۲۸۷-۲۸۸]؛ یعنی چون صادر اول یا وجود عامّ، ربط صرف است و حکمی ندارد، لذا وجود عامّ هم نمی‌تواند مجعول باشد.

۳. «با اینکه وجود عامّ، مشهود همه است و مشهودی جز او نیست، ممکن نیست که بر او حکم شود که مشهود است یا موجود است یا ظاهر است یا غیر آنها از اسما و صفات است» [۷، صص ۲۸۷-۲۸۸]؛ یعنی چون وجود عامّ، ربط محض است و به علم حضوری، مشهود همه است، نمی‌توان بر او حکم کرد.

۴. «با این حساب، میان اصالت وجود و مجعول بودن ماهیت و میان نظر عرفای شامخ که قائل به مجعول بودن ماهیت‌اند و میان نظر برخی از ارباب معرفت و برخی از ارباب تحقیق که قائل به مجعول بودن وجود و اعتباری بودن ماهیت‌اند، جمع کردیم» [۷، صص ۲۸۷-۲۸۸]؛ به اعتقاد امام، بنا بر مسلک اهل الله، جعل متعلق به وجود نیست، زیرا وجود، همان حق تعالی است، بلکه جعل متعلق به ماهیت است [۷، ص ۲۵]. اساساً جعل به معنای ایجاد و وجود شیء است. اما چون قائلان به توحید حقیقی حق تعالی، دیدند که جعل به معنای واقعی‌اش بر وجود اطلاق نمی‌شود، گفتند که ماهیات، مجعول‌اند؛ یعنی کثراتی که تحقق یا وجوداتی که تعیین می‌یابند، ماهیات مجعول‌اند. ماهیات، مجعول‌اند؛ یعنی وجودات، تعیین یافتند. پس بر اساس تعیینات کثرات، مخلوق‌اند.

در واقع، معتقدان به مجعول بودن ماهیات، قائل به اصالت وجودند که چون می‌بینند اولاً و بالذات، جعل به وجود تعلق نمی‌گیرد، به تعبیری، میان وجود و ایجاد فرق می‌گذارند و ایجاد را به وجودات متعیّن متشخص اطلاق می‌کنند که تعبیر دیگر جعل ماهیات است؛ یعنی تشخص و تعیین یافتن کثرات وجودی [۴، درس‌های ۱۳۴-۱۳۵].

بنابراین آنهایی که ماهیت را مجعول می‌شمارند، می‌دانند که ماهیت بدون اینکه در کنف وجود باشد، اثر و نمودی ندارد. مشائیان قائل به اصالت وجود و در عین حال، مجعول بودن ماهیت هستند. جعل یک چیز یعنی ظهورش که با حدود و ماهیات است. درواقع، ماهیت، مجعول است؛ یعنی ایجاد، مجعول است؛ یعنی ایجاداً، وجود در قالب حدود و ماهیت درآمده است. پس جعل به وجود، من حیث هو، تعلق نمی‌یابد، بلکه جعل وجود به معنای ظهورش است و ظهورش هم وابسته به کثرات و تعینات است. پس اثر حق تعالی، وجود، من حیث هو وجود، نیست [۴، درس ۱۷۲].

طبق نظر عرفا و حکمت صدرالمتألهین، اساساً جعل به وجود تعلق می‌گیرد و لذا وجود، مجعول است. امام نیز، در «تقریرات فلسفه» که خود را ملزم به شرح افکار صدرالمتألهین می‌دانست، صراحتاً وجود را مجعول و تعلق جعل به ماهیت را محال قلمداد می‌کند [۷، ص ۳۸۹]؛ مثلاً انسانیت، ماهیت است و ماهیت قابل جعل و اعطا نیست، بلکه آنچه قابل اعطاست، وجود انسانی است که خدا مرتبه‌ای از وجود را به او اعطا فرموده است. منتهی از لوازم آن، مرتبه حیوان ناطق بودن است که در مرتبه تنزل از جهت حد عدمی آن، این ماهیت انتزاع می‌شود.

امام، در شرح حکمت صدرالمتألهین، تنها وجود را به جعل بسیط مجعول می‌داند که حقیقتاً موجود است و لذا ماهیت، هیچ و لاشیء است و لاشیء قابل جعل نیست و از کمال، کمال صادر می‌شود و به واسطه سنخیت بین علت و معلول، وقتی علت، صرف کمال و وجود باشد، آنچه از او صادر می‌شود نیز کمال است، چنانکه علت صرف وجود در رأس وجود قرار گرفته و هیچ عدمی در او راه نداشته و به تمام وجود، تام و به تمام کمال، کامل است. پس قضیه جعل، صدور کمال از کمال است و این صدور بدون نقص در مصدر است، چون نقص منافی صرفیت است و چیزی که صرف نیست، واجب‌الوجود نیست [۱، ج ۲، ص ۲۱۷].

بنابراین کمال، اصل وجود است که قابل اعطا و جعل است و جعل به آنچه ممکن است، تعلق می‌گیرد، زیرا آنچه ممکن نیست؛ یعنی واجب یا ممتنع، قابل جعل نیستند و ماهیت هم از لوازم و حدود وجودات است و حد شیء بعد از وجود شیء بالتبع حاصل می‌شود، پس ماهیت هم قابل جعل نیست.

اما امام، در مباحث عرفانی خود، چنانکه در «تعلیقات شرح فصوص الحکم» و «مصباح‌الانس» آمده، برخلاف عارفانی چون قونوی و فناری و حکمت صدرالمتألهین، معتقد است که جعل به ماهیت تعلق می‌گیرد، نه وجود. البته او همچنان به اصالت

وجود معتقد است و از منظر خود و طبق عدم تعلق جعل به وجود عام، میان قول به اصالت وجود و مجعول بودن ماهیت جمع می‌کند.

البته امام، در «تقریرات فلسفه»، فرض تعلق جعل به ماهیت را هم طرح می‌کند و می‌گوید که در خارج هم بر فرض اینکه جعل به ماهیات متعلق باشد، با جعل ماهیات، اجزا منجمل می‌شود و به علت دیگری که بعد از جعل ماهیت به جعل‌های دیگری اجزا را جعل کند، احتیاج نیست؛ بلکه با جعل ماهیات، اجزا واجب می‌شوند که وجوب، مناط استغناست.

نتیجه اینکه اجزا به عین جعل ماهیت، جعل شده و محتاج به جعل دیگر و سبب دیگری و رای جعل ماهیت و سبب آن نیست. بعد از جعل انسان، انسانیت به جعل ثانوی، جعل نمی‌شود و همین‌طور ناطق به جعل دیگری و با علت و سبب دیگری جعل نمی‌شود [۱، ج ۱، ص ۲۴۳].

درواقع، امام، در مباحث عرفانی خود، در بحث از دفع شکوک از صادر اول، تعلق جعل را به ماهیت صحیح می‌داند. از نظر امام، اقتضای ذوق تأله این است که ماهیت، مجعول باشد، نه وجود و با اینکه وجود عام یا صادر اول، به علم حضوری، مشهود همه است، ممکن نیست که بر او حکم شود که مشهود است یا موجود است یا ظاهر است یا از اسما و صفات است.

به عبارت دیگر، چون صادر اول، ربط محض است و ربط محض، حکمی ندارد، لذا صادر اول یا وجود عام و مفاض هم نمی‌تواند مجعول باشد که با این حساب، میان اصالت وجود و مجعول بودن ماهیت، جمع می‌کند [۷، صص ۲۸۷-۲۸۸]. درحقیقت، به اعتقاد امام، چون وجود، همان حق تعالی است، بنا بر مسلک اهل عرفان، جعل نمی‌تواند به وجود تعلق یابد، بلکه جعل متعلق به ماهیت است.

نتیجه‌گیری

۱. بیشترین تمرکز امام، در مراتب نظام وجود، متوجه صادر اول است که به انحاء مختلف، به این وجود منبسط، در تعلیقاتش بر «مصباح‌الانس»، پرداخته و وساطت آن را میان حق و خلق و نیز وحدت و کثرت آن را تبیین کرده است که مسلماً علت اصلی اهمیت آن، واسطه بودنش میان اعیان الهی و کونی و یا حق و خلق است. اما شاید بسیاری از نظرات امام، در باب صادر اول، ریشه در تبیینات صدرالدین شیرازی داشته باشد، چون او در *سفار* بحث مبسوطی را به برشمردن خصوصیات و اوصاف صادر اول اختصاص داده است.

۲. از نگاه قونوی، صادر اول از ذات حق تعالی، وجود عامی است که از او به تجلی ساری در حقایق ممکنات؛ از عقل اول تا هیولای اولی، تعبیر می‌شود. اما امام معتقد است که صادر اول، هیچ کثرتی ندارد و کثرت در مرتبه بعد از آن است که همان تعینات صادر اول است که البته به دلیل مندک بودن صادر اول در ذات احدیت، اساساً هیچ حکمی ندارد تا در موردش گفته شود که صادر است یا غیر صادر. بر همین اساس امام با نقد تعبیر قونوی که لفظ صادر را در باب وجود عام به کار می‌برد، می‌گوید که صدور اساساً مصدر و صادری دارد و لاجرم متقوم به غیریت می‌شود و لذا از تعبیر «مشیت مطلقه» به جای «صادر اول» استفاده می‌کند تا بگوید که بر اساس وحدت وجود، دوئیت و غیریتی در کار نیست و بدیهی است که این مبنای امام، تنها تغییر در تعبیر نیست، بلکه یک موضع وجودشناختی و از نتایج اعتقاد به وحدت شخصی وجود است.

۳. از نظر امام، صادر اول دارای دو اعتبار وحدت و کثرت است؛ به این صورت که اولین اعتبار صادر اول، اعتبار وحدت و بساطت و اضمحلال کثرات در ذات آن است که با این اعتبار، هیچ ظهوری در مظهري از مظاهر ندارد و دومین اعتبار صادر اول نیز اعتبار کثرت و ترکیب و یا اعتبار ظهور در مظاهر است که البته با این اعتبار، تعین خاصی ندارد. صادر اول، با همه تعیناتش متعین می‌شود و نسبتش به همه تعینات، یکسان است. در واقع به اعتقاد امام، مشیت مطلقه، به دلیل فنایش در ذات احدیت و اندکاکش در الوهیت، فی نفسه، حکمی و اساساً نفسی ندارد. اما چون مشیت مطلقه، رابط موجود میان حق و خلق است و بدین لحاظ، دیگر مراتب وجود نیز به وسیله همین مشیت مطلقه موجود شده‌اند، با همه تعینات خلقی، تعیین می‌یابد.

۴. از منظر قونوی، صادر اول یا وجود عام، میان عقل اول و سایر موجودات، مشترک است و به این معنا، جعل متعلق به وجود است، چنانکه فناری و صدرالمتألهین شیرازی نیز جعل را متعلق به وجود می‌دانند. اما از نظر امام، اقتضای ذوق التأله این است که ماهیات، مجعول باشند و لذا نسبت مجعول بودن به وجود را باطل می‌دانند. در واقع، از منظر امام چون صادر اول یا وجود عام، ربط صرف است و ربط صرف، حکمی ندارد، لذا نمی‌توان بر وجود عام هم حکمی اقامه کرد و آن را مجعول دانست.

در حقیقت، عارفانی چون قونوی و به دنبال او، فناری و همچنین صدرالدین شیرازی، حقیقت جعل را متعلق به وجود می‌دانند و اعیان ثابت را که مظاهر اسمای الهی هستند، نامجعول. اما به اعتقاد امام، بنا بر مسلک عارفان، جعل متعلق به وجود نیست، بلکه

متعلق به ماهیت است، زیرا وجود، همان حق تعالی است و حق تعالی قابل جعل نیست؛ یعنی افرادی همچون امام که قائل به توحید حقیقی حق تعالی هستند، پس از درک این مطلب که جعل به معنای واقعی اش بر وجود که حق تعالی است، اطلاق نمی‌شود، برخلاف عارفانی چون قونوی، معتقد شدند که ماهیات، مجعول هستند که شاید این نظر امام، برخاسته از غیرت توحیدی او باشد.

۵. امام، معضل علم حق تعالی به جزئیات را نیز براساس صادر اول حل می‌کند؛ یعنی از نظر امام، صادر اول، علم فعلی حق تعالی است. به عبارت دیگر، حق تعالی یک تجلی فعلی منبسط اطلاقی دارد که صادر اول و معلوم حق تعالی و علم تفصیلی اوست و چون مقدم بر همه تعینات است، تابع معلومات و تعینات نمی‌تواند باشد.

منابع

- [۱] اردبیلی، سیدعبدالغنی (۱۳۸۵). *تقریرات فلسفه امام خمینی*. تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- [۲] جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲). *رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه*. جلد‌های ۸ و ۱۰، قم، مرکز نشر اسراء.
- [۳] ----- (۱۳۷۲). *شرح حکمت متعالیه*. بخش سوم از جلد ششم، تهران، انتشارات الزهراء.
- [۴] حسن‌زاده آملی، حسن. سلسله نوارهای درس‌های منتشر نشده شرح مصباح‌الانس.
- [۵] ----- (۱۳۹۳). *شرح فارسی الاسفار الاربعه*. ج ۶، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
- [۶] حلی، جمال‌الدین حسن (۱۴۲۵). *کشف‌المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*. تصحیح و تعلیق: حسن حسن‌زاده آملی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- [۷] خمینی، روح‌الله (۱۴۱۰). *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح‌الانس*. قم، مؤسسه پاسدار اسلام.
- [۸] ----- (۱۳۸۸). *تعلیقات مفتاح‌الغیب و مصباح‌الانس*. تحقیق: محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی.
- [۹] ----- (۱۳۸۶). *شرح دعاء السحر*. تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- [۱۰] ----- (۱۳۸۱). *مصباح‌الهدایه الی الخلافه و الولایه*. مقدمه: سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).

- [۱۱] شیرازی، صدرالدین محمد (۱۴۲۸). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. ج ۲، قم، منشورات طلیعه النور.
- [۱۲] ----- (۱۳۸۲). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*. تصحیح و تحقیق: سیدمصطفی محقق داماد، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- [۱۳] طوسی، نصیرالدین محمد (۱۳۸۴). *شرح الاشارات و التنبیها*. تحقیق: کریم فیضی، قم، مؤسسه مطبوعات دینی.
- [۱۴] فناری، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۸). *مصباح الانس*. تحقیق: محمد خواجه‌جوی، تهران، انتشارات مولی.
- [۱۵] قونوی، صدرالدین محمد (۱۴۲۹). *اعجاز البیان فی تفسیر امّ القرآن*. تصحیح: سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی.
- [۱۶] ----- (۱۴۱۶). *المراسلات بین صدرالدین قونوی و نصیرالدین طوسی*. تحقیق و ملخص ألمانی مفسر: گوردون شوبرت، بیروت، دارالنشر فرانتس اشتاینر.
- [۱۷] ----- (۱۳۸۸). *مفتاح الغیب*. تحقیق: محمد خواجه‌جوی، تهران، انتشارات مولی.
- [۱۸] ----- (۱۳۹۰). *النصوص*. تصحیح و تحقیق: حامد ناجی اصفهانی، قم، انتشارات آیت اشراق.