

بررسی

آرای فلسفی «امام خمینی (ره)»

احمد عابدی

پرداخته اند. ولی کمتر کسی به اندیشه های فلسفی حضرت امام پرداخته است، همچنان که دید جامعی نیز نسبت به او وجود ندارد. ما نیز در این مقالیم که از زاویه علوم به سخنان و کلمات آن فیلسوف دوران پرداخته و آرای فلسفی او را مورد مطالعه و بررسی قرار دهیم.

معروف است که هر کس فلسفه را بدون استاد بخواند به عمق آن پی نخواهد برد و چه بسا به اشتباهات فکری و اعتقادی نیز مبتلا شود. حضرت امام خمینی نیز چند بار به طلاب سفارش نموده است که: فلسفه را باید از اهل آن فرا بگیرید؛ مثلاً در «مصباح الهدایه» پس از نقل کلامی از «ائولوجیا» فرموده:

هر کس می خواهد به آن کتاب رجوع نماید باید آن را از اهلس فراگیرد، زیرا برای هر علمی استادی خاص به خود آن علم وجود دارد و: «ایاک و الرجوع الیه و الی مثله بانیتک و نفسیتک فانه لا یفیدک شیئاً بل لا یزیدک الا حیرة و ضلالة»^۱ یعنی هرگز خودت به تنهایی سراغ این کتاب و امثال آن مرو که در این صورت نه فقط چیزی به دست نمی آوری، بلکه موجب حیرت و ضلالت تو نیز می شود.

سپس کلام ابن سینا را نقل می کند که می گوید: من طبیعیات و ریاضیات و طب را نزد خود فرا گرفتم و زحمت زیادی برایم نداشت، اما الهیات «فلسفه» را نزد خود نتوانستم فرا بگیرم،

حضرت امام خمینی فیلسوفی کامل و متضلع است که تبصر و خبرویت او در حکمت متعالیه زیانزد خاص و عام بوده است. در «آینه دانشوران» آمده است: «از متخصصین علوم فلسفه و عرفان و علاقه مندان به مطالعه کتب صدر المتألهین - در حوزه علمیه قم در روزگار تألیف این کتاب [آینه دانشوران] دانشمند عالی مقام آقای حاج آقای روح الله خمینی بودند»^۱. وقتی که امام در ۲۷ سالگی دست به تألیف «شرح دعای سحر» زدند، کاملاً به فلسفه آشنا بوده و کتاب های فلسفی را به دقت خوانده بودند و حتی نظرات و مبانی جدید خاص خود را اتخاذ نموده بودند.

امام خمینی - رضوان الله علیه - فلسفه را نزد مرحوم آیه الله رفیعی قزوینی و مرحوم حاج میرزا علی اکبر حکیم فرا گرفته است. حضرت استاد حسن زاده آملی می فرمود: «وقتی من به خدمت آیه الله رفیعی رسیدم، ایشان از ذکاوت و استعداد و قریحه سرشار امام خمینی تمجید کرده و می فرمود: این سید بسیار زیرک است و در آینده دست به کاری بزرگ می زند».

حضرت امام علاوه بر تحصیل فلسفه سالیان متمادی به تدریس آن در حوزه علمیه قم اشتغال داشته است. استاد آشتیانی گوید: «امام پانزده سال کتاب شرح منظومه و اسفار را تدریس نموده است»^۲.

گسترده گی شخصیت علمی حضرت امام خمینی به پهنا و گسترده گی همه علوم اسلامی است، اما برخی آن حضرت را تنها از زاویه فقه و اصول می نگرند و به نوآوری ها و ابتکارات او در حوزه مسائل فرعی پرداخته اند و بعضی از منظر اندیشه سیاسی یا از مرصد علوم قرآنی و تفسیر به مطالعه ابعاد وجودی امام

۱. آینه دانشوران، ص ۱۵۲ و، چهل مقاله، ص ۳۰۴.

۲. مقدمه آقای آشتیانی بر مصباح الهدایه، ص ۱۰.

۳. مصباح الهدایه، ص ۶۸، مطلع هفتم از مصباح دوم.

مگر پس از آنکه مدت ها توسل به خدای متعال داشتم حتی گاهی در یک مسأله آن چهل بار به کتاب مراجعه می کردم، اما هیچ چیزی از آن متوجه نمی شدم. سپس امام خمینی گوید:

وقتی ابن سینا که نابغه بزرگ و اعجازی روزگار که کسی در قوت و مدت ذهن به او نمی رسد چنین است و وضعیت دیگران روشن است، با آنکه اشتباهات ابن سینا در این علم کم نیست، و این نصیحت من است بر برادران مؤمن خود که خود را به هلاکت نیندازند.

روشن است که حضرت امام خمینی خود بهتر از هر کس به این نصیحت عمل نموده است. در اینجا بد نیست به این نکته اشاره شود که مسأله «وحدت شخصی وجود» را هر کس در فلسفه و عرفان نزد استادی عالم و آگاه خوانده باشد، آن را پذیرفته و بلکه آن را عین توحید دانسته است، و هر کس خود به مطالعه کتاب های فلسفی و عرفانی پرداخته و این نصیحت امام را به گوش جان نشنیده است. اعتقاد به «وحدت وجود» را نه تنها نپذیرفته، بلکه آن را نوعی کفر و یا لااقل ضلالت و گمراهی دانسته است.

توجه به این نکته نیز ضروری است که آنچه ابن سینا پس از چهل بار مراجعه به کتاب برایش معلوم نشد - و با مطالعه آثار ارسطو عبارات های کتاب را حفظ کرده بود اما مطلب را نمی فهمید و در نتیجه راه حل مشکل را منحصر به عبادت و نماز در مسجد دید و پس از آن - طبق داستان معروف - با خرید یک کتاب و مطالعه آن مشکل او حل گردید - تبیین صحیح موضوع فلسفه بود، و اینکه چگونه می توان طرحی برای الهیات بالمعنی الاعم و بالمعنی الاخص ارائه نمود که شامل همه مباحث فلسفی شده و با موضوع فلسفه هماهنگ باشد. و این نکته ای است که در کتاب فارابی وجود داشت و در کتاب های دیگران به آن پرداخته نشده بود.

ضمناً حضرت امام احترام فوق العاده ای برای همه استادان خود قائل بوده است، گرچه مقام و موقعیت مرحوم شاه آبادی در کلمات امام دارای ویژگی خاصی است. اساتید فلسفه امام گاهی با عنوان «احدالمشایخ من ارباب المعرفة»^۴ و نیز «احد اهل النظر»^۵ یاد شده اند. در اینجا توجه به این نکته نیز مهم است که حضرت امام در بحث های فلسفی خود به مرحوم میرداماد و ملاصدرا بسیار علاقه نشان می دهد و این دو را بیش از سایر فیلسوفان می ستاید و کتاب های آنان را محور تدریس و مطالعه خود قرار داده است؛ مثلاً در شرح دعای سحر میرداماد را اینگونه ستوده است:

«قال السيد المحقق الداماد والسند الممجد الاستاذ ذو الرياضتين العلمية والعملية استاد الكل في الكل»

رضی الله تعالی عنه و جزاه الله عن اولیاء الحکمة و المعرفة افضل الجزاء فی القبسات ...»^۶ و پس از نقل کلام او می فرماید: «انتهی کلامه با لفاظه نوراً لله مضجعه و اسکنه الله جتته و قد بلغ کمال النصاب فی التحقیق و اتی بغایة الصواب و التوفیق، کیف و هو امام الفللسفة و ابن بجلتها و شیخ اصحاب المعرفة و سید سادتها»^۶.

یعنی: سید محقق داماد و سند ممجد، استاد مسندنشین و سعادت مند علوم عقلی و نقلی، استاد همگانی همگان که خدای تعالی از او راضی باد و به پاس خدمتی که به اولیای حکمت و معرفت کرده بهترین پاداش را به او عنایت فرماید، در کتاب قبسات می فرماید ...، و پس از نقل کلام او گوید: پایان یافت کلام آن بزرگوار که خداوند خوابگاه ابدی او را پر از نور نماید و او را در بهشتش جای دهد که در مقام تحقیق به کمال نصاب و نهایت ثواب و توفیق نائل آمده و چگونه چنین نباشد و حال آنکه او پیشوای دانش فلسفه و فرزند حقیقت فلسفه است و شیخ اصحاب معرفت و سرور بزرگانش می باشد. از این عبارت معلوم می شود که امام خمینی احترام خاصی برای میرداماد قائل بوده است. همچنانکه خوابی که امام دیده است مؤید این مدعا است.^۷

در یکی از تابستان ها - که حوزه علمیه قم تعطیل می شود - امام به خمین رفته و در آنجا کتاب قبسات میرداماد را مطالعه کرده و تصمیم می گیرند که آن را برای طلاب تدریس کنند. در عالم رؤیا مرحوم میرداماد را می بینند، محقق مرحوم اظهار می کند که من راضی نیستم کتاب مرا تدریس کنید. پس از مشاهده این رؤیا از خواب بیدار می شوند و در فکر و تأمل فرو می روند که چرا سید به تدریس کتابشان راضی نیست؟ پس از تأمل و تمرکز حواس باطنی به خاطرشان می رسد که مرحوم میرداماد در میان توده مردم و قاطبة اهل علم از عظمت و احترام خاصی برخوردار است و تدریس کتاب او به واسطه عدم آمادگی و شایستگی لازم برخی از متعلمین، سبب می شود که مشتی افراد نادان که از آن حقایق آگاهی صحیحی ندارند، اسائه ادبی به ایشان کنند و مقام شامخ آن بزرگوار در انظار کاسته شود.

حضرت امام خمینی از صدر المتألهین ملاصدرا نیز با عنوان «صدر الحکماء المتألهین و شیخ العرفاء الکاملین»^۸ و نیز عنوان

۴. شرح دهای سحر، ص ۴۴.

۵. همان، ص ۴۴ و ۲۲۷.

۶. همان، ص ۲۰۰.

۷. به مقدمه آقای فهری بر شرح دهای سحر رجوع شود.

۸. شرح دهای سحر، ص ۹۳.

«شیخ العرفاء السالکین»^۹ و یا «شیخ العرفاء الشامخین»^{۱۰} یاد می کند. و یک بار نیز در مقام تمجید از عظمت ملاصدرا فرموده است: «ملاصدرا و ما ادریک ما ملاصدرا»^{۱۱}.
به هر حال بدون احترام به بزرگان علم نمی توان از علم و دانش آنان استفاده نمود.

بزرگش نخوانند اهل خرد

که نام بزرگان به زشتی برد

و امام خمینی تابع این سیره حسنه بوده است.

حضرت امام خمینی کتاب یا رساله ای که اختصاص به فلسفه داشته باشد، تدوین ننموده است و تنها یک تعلیقه از ایشان بر مبحث «اراده» اسفار نقل شده است^{۱۲} که ما آن را عیناً در آینده نقل خواهیم کرد.

امام خمینی از شاخص ترین چهره های علوم عقلی در فلسفه بوده و با آنکه اگر کسی به عمق فلسفه برسد او فیلسوف خواهد بود و مهم آن نیست که ابتکارات جدید و سخن تازه ای در فلسفه داشته باشد، بلکه نفس رسیدن به عمق مسأله حرکت جوهری یا اتحاد عاقل به معقول و ربط حادث به قدیم و معاد جسمانی و ... هر کدام احتیاج به استعدادی فوق العاده دارد، اما در عین حال امام خمینی علاوه بر فهم عمیق مباحث دقیق فلسفی، خود دارای اندیشه های جدید و خاص خود است، گرچه ابتکارات امام در عرفان بیش از فلسفه است و بلکه می توان گفت فلسفه او بیشتر رنگ عرفانی و اشراقی دارد تا مثانی محض، آن گونه که در آینده توضیح خواهیم داد.

به هر حال حضرت امام چون استاد مسلم فلسفه در حوزه علمیه قم بوده و سال ها در محضر اساطین فن فلسفه تلمذ نموده است، خود دارای نظرات و آرای بسیار ارزشمندی است که ما به قدر استطاعت خود - و نه آن گونه که آن حضرت بوده است - از مجموعه تألیفات ایشان آرای فلسفی او را جمع آوری نموده و در اینجا نقل می کنیم:

معرفت حقایق اشیاء

مسأله شناخت از مسائل مهم فلسفه است و همیشه با مشکلات جدی مواجه بوده است. شناخت یا علم را به حصولی و حضوری تقسیم می کنند. ما در علم حصولی تماشاچی و نظاره گر و متأثر از واقعیت خارجی هستیم، اما در علم حضوری بازیگر آن نیز هستیم. اما وقتی ابزار شناخت را منحصر در حواس و عقل و وحی می دانیم با این سؤال مواجه می شویم که شناخت و ادراکات حسی و عقلی چقدر قابل اعتمادند؟ و آیا ارزش این دو برابر با وحی است؟

روشن است که پاسخ منفی است، زیرا عقل و حواس درونی از عوامل درونی و نیز از حواس بیرونی تغذیه می شوند و حواس بیرونی خطا پذیرند، و هرگز واقعیت محض آن گونه که هست به ذهن کسی نمی آید؛ زیرا مثلاً با دیدن یک جنازه، دو صحنه متضاد برای دو نفر حاصل می شود. یک شخص با دیدن آن متأثر می شود و دیگری بی تفاوت از آن می گذرد. همیشه ساختمان ذهن و حواس و جهان خارج از ذهن و پیوند و ارتباط اینها در پدید آمدن شناخت مؤثر است، و به همین جهت مشکل لاینحل شناخت باقی است، تا انسان را به آن محدوده ای برساند که سقراط گفت: «بالا ترین حد فهم من آن است که می فهمم که هیچ چیزی را نفهمیده ام». اینجاست که فیلسوفان به دنبال یافتن راه حل جدیدی و راهی غیر از راه علم حصولی بوده و از علم حضوری و وحی و مکاشفه به عنوان راه های قابل اعتماد در شناخت و معرفت بهره می گیرند. در این صورت باید به دنبال پاسخی برای این سؤالات بود که آیا تحصیل علم و دانش حصولی تنها راه موثق برای رسیدن به حقیقت است؟ یا آنکه تقوی و طهارت دل راه اصلی رسیدن به حقایق می باشد؟ و آیا راه سومی وجود دارد یا خیر؟

مرحوم حاج ملاهادی سبزواری در حاشیه خود بر «شرح منظومه» فرموده است:

«المتصدون لمعرفة الحقایق أربع فرق، لأنهم إما أن يصلوا إليها بمجرد الفكر أو بمجرد تصفية النفس بالتخلية والتخلية أو بالجمع بينهما. فالجامعون هم الاشرافيون و المصفون هم الصوفية و المقتصرون على الفكر اما يرا ظنون موافقة أوضاع ملة الأديان و هم المتكلمون، أو يبحثون على الإطلاق و هم المشاءون»^{۱۳}.

یعنی: آنان که متصدی شناخت حقایق هستند به چهار فرقه تقسیم می شدند، زیرا یا می خواهند فقط با فکر به آن برسند یا فقط تصفیه نفس و تخلیه و تخلیه را ملاک خود قرار داده اند و یا آنکه جمع بین هر دو می کنند. آنانکه جمع بین فکر و تصفیه نفس می کنند «اشرافیون» هستند. و «عارفان» فقط تصفیه نفس را

۹. همان، ص ۱۳۰.

۱۰. همان، ص ۲۱۳.

۱۱. مقدمه شرح دهای سحر.

۱۲. آیت الله استادی در کتاب چهل مقاله، ص ۳۰۲ و نیز در کتاب سی مقاله ص ۲۴۲ از این تعلیقه یاد کرده است. گرچه ایشان از این یک تعلیقه به «دو تعلیقه» یاد کرده اند و در مجله «کیهان اندیشه» شماره ۱۱ عیناً و شماره ۱۸ اشارتاً نقل شده است.

۱۳. شرح منظومه، ص ۷۳، چاپ ناصری.

ملاصدرا نیز فرموده است: «حقیقه الوجود ممکن العلم بها بنحو الشهود الحضوری»^{۱۹}. یعنی: حقیقت وجود که ماهیت و جنس و فصل ندارد، تنها از راه شهود حضوری قابل شناخت است.

در اینجا باید به تفاوت علم حصولی و علم حضوری و محدوده و قلمرو هر کدام توجه نمود. بعضی از امور قابل تعلق علم حصولی نبوده و فقط باید با علم حضوری ادراک شوند. حضرت امام می فرماید: «لیس فهم هذه الحقایق بالبراهین المشائیة والقیاسات الفلسفیه والمجادلات الکلامیه:

پای استدلالیان چوین بود

پای چوین سخت بی تمکین بود

و نعم ما قال العارف الشیرازی (قدس سره):

مدعی خواست که آید به تماشاگه راز

دست غیب آمد و بر سینه نامحرم زد

عقل می خواست کز آن شعله چراغ افروزد

برق غیرت بدرخشید و جهان بر هم زد

و هذا العلم مختص باصحاب القلوب من المشایخ المستفیدین من مشکوة النبوة و مصباح الولاية بالریاضات و المجاهدات»^{۲۰} و پس از توضیح مطلب فوق می فرماید: اگر ما بتوانیم خود را از این دنیا کنار کشیده و به آن آلوده نشویم، در این

۱۴. ر. ک: تعلیقات علی شرح قصص المحکم، ص ۱۸۴، ۱۸۵، ۲۳۳.

۱۵. مصباح الهدایه، مطلع چهارم از مصباح دوم، ص ۶۵.

۱۶. مسأله جمع بین فلسفه و عرفان و عدم تضاد و اختلاف بین این دو به صورت گسترده در کلمات صدر المتألهین مورد تأکید قرار گرفته است.

البته به شرط آن که برهان های فلسفه صحیح بوده و طبق موازین منطقی باشند و مشاهدات عرفانی نیز از خیالات و اوهام به دور بوده و کشف تام و صحیح باشد. که به عنوان نمونه به چند مورد آن اشاره می کنیم: در مقدمه اسفار (ج ۱، ص ۸) می فرماید: «آن حقایق و اسرار الهی که با برهان به دست آورده بودم بالعیان مشاهده نمودم»، و در مسأله اتحاد عاقل به معقول نیز کلامی شبیه به آن دارد (ر. ک: اسفار، ج ۳، ص ۳۱۲، ۳۲۶).

و در بحث معاد جسمانی فرموده: «روش ما همان راه و روش راستخان در علم و ایمان - و جمع بین کشف و برهان - است که حکمت متعالیه را بر سایر مکتبهای فلسفی به همین می داند. (ر. ک: اسفار، ج ۹، ص ۱۷۱). مرحوم آیت الله رفیعی قزوینی فرموده است: «بزرگترین فضیلت علمی مرحوم صدر المتألهین تطبیق قواعد حکمت الهی با قواعد عرفان و طریقه عرفاست، و حال آن که قبل از او مبنایت بین مشرب حکمت و ذوق عرفان مشهود بوده است». ر. ک: سه مقاله و دو نامه، ص ۲، و نیز کتاب رجعت و معراج به ضمیمه مفت مقاله دیگر، ص ۶۵.

۱۷. کشکوله شیخ بهائی، ص ۶۲۸، چاپ ناصری.

۱۸. الاشارات و التنبیها، فصل ۲۷، نمط ۴، ج ۳، ص ۶۵.

۱۹. اسفار، ج ۳، ص ۱۷، و نیز ر. ک: تعلیقات شیخ، ص ۱۳۴ و ۱۳۷.

۲۰. شرح دهای سحر، ص ۱۲.

ملاک قرار داده اند. «متکلمان» فکر را تنها راه رسیدن به معارف می دانند، اما مقیدند که از ظاهر دین تخطی نمایند. «فلاسفه مشاء» کسانی هستند که فکر را تنها راه رسیدن به معارف می دانند چه مطابق با دین باشد چه نباشد.

حضرت امام به عنوان پیرو «حکمت متعالیه» و صدر المتألهین می باشد معتقد است که برای شناخت اشیاء باید بین فلسفه مشاء و اشراق و عرفان جمع نمود، یعنی نه تنها فکر به تنهایی ره به جایی نمی برد و نه فکر با تصفیه نفس کمال مطلوب است، بلکه باید فکر و تصفیه نفس را با عرفان و ظواهر شرع آمیخته نمود تا به شناخت حقیقت دست یافت. و از این جهت بین کلمات فلاسفه و عرفا اختلافی نیست.^{۱۴}

و در «مصباح الهدایه» فرموده است:

«ان طور العرفاء و ان كان طوراً وراء العقل الآتیه

لا یخالف العقل الصریح و البرهان انفصیح، حاشا

المشاهدات الذوقیه ان تخالف البرهان، و البراهین

العقلیه ان تقام علی خلاف شهود اصحاب العرفان»^{۱۵}

یعنی: گرچه عرفان چیزی فراتر از عقل است الا آنکه هرگز عرفان با عقل صریح و برهان روشن مخالفتی ندارد، و نه مشاهدات عرفانی مخالف با برهان های عقلی هستند و نه برهان های عقلی بر خلاف شهود اصحاب عرفانند.^{۱۶}

بنابراین بهترین راه شناخت معارف، جمع کردن بین فلسفه و عرفان یا برهان و مکاشفه است. و خود حضرت امام خمینی این روش را داشت و بلکه از نامه ابو سعید ابوالخیر به محضر شیخ الرئیس و پاسخ او نیز معلوم می شود که آنان نیز معتقد بوده اند که نه تنها فلسفه و عرفان اختلافی ندارند، بلکه ضرورتاً باید بین آن دو جمع نمود.^{۱۷}

بله برخی از معارف بسیار بلند و عمیق با فلسفه قابل دسترسی نبوده و باید تنها از عرفان کمک گرفت، اما این به معنای مخالفت فلسفه با عرفان نیست، زیرا هر مسأله ای را که فلسفه به آن پی ببرد، در آن مسأله بین مکاشفه و برهان صحیح هماهنگی خواهد بود؛ ولی ممکن است عقل و فلسفه اصلاً به یک مسأله ای پی نبرند و آن مسأله فقط جو لاناگاه عرفان باشد؛ همانگونه که ابن سینا فرموده است:

«الاول تعالی لاند له ولا ضد له ولا جنس له ولا فصل له فلا حد له ولا اشارة الیه الا بصریح العرفان العقلی»^{۱۸}، به این معنا که اشاره به ذات مقدس خدا تنها از طریق عرفان عقلی میسر است. مثلاً چیزی که بسیط بوده و جنس و فصل نداشته باشد هیچگاه علم حصولی به آن تعلق نمی گیرد و لذا شناخت آن از غیر طریق مکاشفه امکان نخواهد داشت. همان طور که

صورت علم شهودی و کشف حقیقی پیدا کرده و به این علوم و معارف خواهیم رسید.

بنابراین به نظر حضرت امام خمینی علوم مشائی و استدلال‌های فلسفی و کلامی به تنهایی برای رسیدن به حقیقت کافی نبوده و باید به مشکات نبوت و مصباح ولایت تمسک نموده و از طریق مجاهدات و عبادت‌های شرعی به آنها رسید.

باز در جای دیگر فرموده است: «والایمان بهذه الحقایق لایمکن بالتسویلات الکلامیه ولا البراهین الفلسفیه، بل یحتاج الی لطف قریحه و صقاله قلب و صفاء باطن بالریاضات الخلوات»^{۲۱}.

در توضیح این کلام امام باید گفت: حوزه عقل و تجربه جدای از حوزه قلب و دل است و با کمال تأسف علوم تجربی امروز عرصه را بر مباحث مربوط به دل تنگ کرده است.

دشمنان یا مخالفان عقل سه گروهند: ۱. سوفسطائیان ۲. تجربی مسلکان ۳. عارفانی که همیشه نزاع بین عقل و دل یا عقل و عشق را عنوان می‌کنند. اینان عقل را بوالفضول و اهل هوس و خشک و بی‌احساس دانسته و در پی محبت و دل و عشقند. عرفا عقل را نکوهش می‌کنند، اما در عین حال وقتی استدلال بر نکوهش عقل می‌آورند از خود عقل علیه عقل مدد می‌گیرند و ناخودآگاه عقل را اثبات کرده و بر کرسی سوار کرده‌اند. وقتی مولانا در مذمت عقل می‌گوید:

پای استدلالیان چوبین بود
پای چوبین سخت بی‌تکمین بود

در واقع از شکل اول منطق - که مهم‌ترین تکیه‌گاه عقل است - بر علیه عقل استفاده کرده است، و این خود به معنای پذیرفتن سلطه عقل است، مگر آنکه مرادشان جدل باشد.

به هر حال آنان که با عقل به جنگ عقل رفته‌اند مصداق این شعرند که:

هزار مرتبه خوردم قسم که نام تو را
به لب نیاورم اما قسم به نام تو بود

و لذا ارسطو می‌گوید برای نقد عقل و رد فلسفه باید فیلسوف بود و اگر عقل، عقل را به زمین زند، باز آنکه مسلط شده است عقل است و نکوهش‌هایی که از عقل شده است، مراد عقل جزئی است و همه به همین معنا است؛ مثلاً فراوان در کلمات حضرت امام مذمت از عقل و فلسفه مشاهده می‌شود، مثل:

این فلسفه را که علم اعلی خوانی
برتر از علوم دیگرش می‌سدانی
خاری ز ره سالک عاشق نگرفت
هر چند به عرش اعظمش بنشانی^{۲۲}

و نیز:

فیاطی که به علم فلسفه می‌نازد
بر علم دگسر باشکارا تازد
ترسم که در این حجاب اکبر آخر
غافل شود و هستی خود را بازد^{۲۳}

و نیز:

اسفار و شفای ابن سینا ننگشود
با آن همه جرّ و بحثها مشکل ما^{۲۴}

ابن سینا را بگو در طور سینا ره نیافت
آنکه را برهان حیران ساز تو حیران نمود^{۲۵}

با فلسفه ره به سوی او نتوان یافت
با چشم علیل کوی او نتوان یافت
این فلسفه را بهل که با شهپر عشق
اشراق جمیل روی او نتوان یافت^{۲۶}

این گونه اشعار و کلماتی که از فلسفه مذمت نموده‌اند، هرگز به معنای اشتباه بودن برهان‌های فلسفی یا باطل بودن سخن فیلسوفان نیست، بلکه معنای تمام این اشعار آن است که: «در راه شناخت معارف نباید تنها به فلسفه قناعت نمود». انسان در هر مرتبه‌ای که از علم و دانش قرار گیرد، باز باید این احتمال را بپذیرد که هنوز علوم و دانش‌های بالاتر و مهمتری وجود دارند که از آن خبر است. عرفان سرشار از نکته‌های ذوقی و مکاشفات روحی است که با فلسفه قابل وصف و بیان نیستند و دست فیلسوف به آنها نمی‌رسد. به هر حال حضرت امام می‌خواهد با این سخنان بگوید: «بالا بیایید» و به یک علم قناعت و بسنده ننمایید و همیشه در حال ترقی و تکامل روحی و معنوی باشید. و فوق کل ذی علم علیم.

انسان عارف - چون از افق بالاتری می‌نگرد - می‌بیند که عقل محدود به زمان و مکان بوده و لذا جولا نگاهی در ماورای طبیعت ندارد. عقل همیشه مغرور و خودبین است، حداقل آنکه عقل همیشه معقول و معلوم را می‌بیند به همین جهت «العلم هو

۲۱. همان، ص ۲۶۰، و شبیه این کلام نیز در ص ۲۶۶ ذکر کرده است.

۲۲. دیوان امام خمینی، ص ۲۴۵.

۲۳. همان، ص ۲۰۴ و قریب به آن ص ۲۰۹.

۲۴. همان، ص ۴۴.

۲۵. دیوان امام خمینی، ص ۱۱۵.

۲۶. در دیوان امام کلمه «نتوان» آمده که در متن نیز آورده شد، ولی ظاهراً «بتوان» صحیح باشد.

اهتمام به فلسفه اشراق

در حوزه های علوم دینی از زمان فارابی و ابن سینا فلسفه مشاء از رونق خوبی برخوردار بوده است، و غیر از چند برهه کوتاهی که برخی از فیلسوفان بزرگ به فلسفه اشراق توجه نمودند، نوعاً فلسفه مشاء مورد بحث و تدریس و تحصیل بوده است. پس از صدر المتألهین نیز فلسفه او جایگزین فلسفه اشراق و مشاء گردید، گرچه هنوز فلسفه مشاء به صورت ضعیف در حوزه های علمیه وجود دارد، ولی فلسفه اشراق به طور کلی مورد بی مهری قرار گرفته است، به طوری که هیچ درس رسمی یا غیر رسمی از فلسفه اشراق سراغ نداریم. البته چون فلسفه با استدلال و برهان انس بیشتری داشته و این خصوصیت در فلسفه مشاء وجود دارد و در فلسفه اشراق گاهی سخنانی ذکر می شود که ذوقی بوده یا مبتنی بر کشف و شهود هستند اما دلیل و برهانی بر آنها اقامه نشده است به این جهت فلسفه مشاء برای تعلیم و تربیت و رشد عقلی اثر بیشتری دارد.

اما هرگز نباید این فلسفه را که ریشه های چند هزار ساله دارد فراموش کرد. اندیشه های اشراقی «هرمس»، «جا ماسب»، «بوذرجمهر»، «بودا»، «افلاطون»، «فلوطين»، «شیخ شهاب الدین سهروردی»، و «خواجه نصیرالدین طوسی» افق های روشنی در فلسفه پدید آورده اند که صدر المتألهین در چند جای اسفار نظر اشراقیون را بر نظر فلاسفه مشاء مقدم داشته و خود از آنان پیروی کرده است.

از کتاب های حضرت امام می توان دریافت که به فلسفه اشراق کاملاً توجه داشته و گاهی اصطلاحات آنان را به کار برده است؛ مثلاً در «شرح دعای سحر» می فرماید: «... و النفوس الاسفهبديّة...»^{۲۸} که تعبیر نفوس اسفهبديه از اصطلاحات خاص اشراقیون است و نیز تعبیر «هیأة مظلمة»^{۲۹} به معنای اعراض مخصوص اشراقیون است. در «مصباح الهدایه» نیز فرموده: «و البرهان علیه ما القی فی روعی بلا روية حین بلوغی الی هذا المقام من الرسالة»^{۳۰} این کلام امام دقیقاً شبیه کلام شیخ اشراق در ابتدا و انتهای حکمت اشراق است که می گوید: «مطالب این کتاب یکباره به دل من القاء شده است».^{۳۱}

در مبحث علم خداوند متعال نیز حضرت امام نظر شیخ اشراق را پذیرفته است؛ یعنی علم خدا را ذاتی و مقدم بر اشیاء

الحجاب الاکبر» این علم در عین آنکه نور است حتی اگر چه علم تو حید باشد باز حجاب است، آن هم حجاب اکبر است، زیرا علم همیشه در قید معقول و معلوم خود است، ولی عشق و عرفان همچون شعله ای است که می سوزاند و پیش می رود و لذا عشق مقید به چیزی نیست و حجاب نمی باشد. این عقل حسابگر و جزئی نگر است که نباید در شناخت معرفت به او قناعت کرد، اما عقلی که متعالی باشد او قابل اعتماد است و با دین و وحی سازگاری مطلق دارد.

من هر چه خوانده ام همه از یاد من برفت
الاحدیث دوست که تکرار می کنم

عشق می ورزم و امید که این فن شریف
چون هنرهای دگر باعث حرمان نشود
ولذا فیض کاشانی فرمود:

عقل مراهدایت نکرد و من نه متکلم و نه فیلسوف و نه متصوف و نه متکلف بلکه مقلد قرآن و حدیث پیامبر و اهل بیت (ع) هستم، و این شرع بود که مراهدایت کرد.^{۲۷}

نزد عرفا اصلی ترین راه، راه دل است، و از آن به «قلب» تعبیر می کنند، کلمه قلب فراوان در قرآن و روایات به کار رفته و احکامی بر آن مترتب گشته است، اما معنای آن در شرع معین نشده است. گاهی مراد از قلب همان قلب صنوبری است؛ مثلاً وقتی گفته می شود «لو اکل قلبک طائر لم یشبعه» مراد همین قلب صنوبری است. گاهی نیز به معنای خواسته های نفسانی است، و گاهی به معنای بایدها و نبایدهای اخلاقی است، و زمانی به معنای محبت و عشق و نیز به معنای شهود عرفانی و به معنای وحی نیز به کار رفته است.

از طرف دیگر همیشه علم به عقل نسبت داده شده و ایمان به قلب، و چون یک انسان دو قلب ندارد. طبق نص آیه شریفه قرآن. پس نمی توان گفت دو قلب داریم که یکی صنوبری مادی و دیگری لطیفه ای ربانی در روح انسان است. بلکه باید گفت به جهت شدت ارتباط روح و بدن قلب مادی رقیقه آن قلب معنوی است و قلب معنوی حقیقت و واقعیت این قلب است.

به هر حال امور دینی و عرفانی از قبیل درک و شناخت ملکوت عالم، رقت و رحمت، ذکر قلبی، ایمان به غیب و... همه از وظایف قلب است، و احکام بسیار زیادی در شرع بر این قلب مترتب شده است، و باید این قلب را اصلی ترین راه برای متذکر شدن. که هدف انبیا و اولیا است. دانست و «إن فی ذلک لذکری لمن کان له قلب او القی السمع وهو شهید».

۲۷. الحقایق فی محاسن الاخلاق، ص ۱۰، ۱۶۵.

۲۸. شرح دعای سحر، ص ۹۰.

۲۹. تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۱۷۱.

۳۰. مصباح الهدایه، ص ۶۰ و ۵۹.

۳۱. حکمة الاشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۰ و ۲۵۹.

دانسته و به وجهی دیگر علم خدا را فعلی و عین اشیا
می داند. ۳۲

همچنان که عنوان فصل ها و باب های کتاب «مصباح
الهدایه» حضرت امام «مشکاة»، «مصباح»، «نور»، «مطلع»
است و این کلمات آشکارا حکایت از توجه خاص حضرت امام
به فلسفه اشراق دارد.

بنابراین گرچه حضرت امام تابع مسلک صدر المتألهین و
حکمت متعالیه بوده است و به فلسفه مشاء نیز کاملاً قوف و
اطلاع داشته است، اما بیشترین تأثیر را از فلسفه اشراق پذیرفته
است. و به رغم آنکه فعلاً در حوزه های علمیه اثری از این فلسفه
وجود ندارد، اما امام خمینی این مشرب اشراقی فلسفه را خوب
خوانده و به اسرار آن آگاه بوده است. جناب آقای حائری نیز نقل
کرده اند که حضرت امام فلسفه اشراق تدریس می کردند نه فلسفه
مشاء را. ۳۳

شاید بتوان علت این گرایش خاص امام را به فلسفه اشراق در
بعد اخلاقی و عرفانی ایشان جستجو نمود. امام به حقیقت
کلمه، استاد اخلاق حوزه بوده است و بیشترین توجه و علاقه
ایشان به تهذیب نفس و معنویت و ارتباط با ملکوت عالم بوده
است و چنین حالتی با بحث های خشک عقلی فلسفه مشاء
مناسبت نداشته و به مکاشفات و واردات قلبی اشراقیون شباهت
زیادی دارد.

تعریف فلسفه

برای حکمت و فلسفه تعریف های مختلفی ذکر شده است:
«صیرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی». ۳۴
«استكمال النفس الانسانية بمعرفة حقایق الموجودات علی
ما هی علیها بقدر الوسع الانسانی». ۳۵

«العلم بحقایق الاشياء علی ما هی علیه و العمل بمقتضاه». ۳۶
در این سه تعریف برای فلسفه، بر مسأله معرفت نفس و
کمال آن و شناخت حقایق موجودات و عمل تأکید شده
است. اما حضرت امام تعریف دیگری از فلسفه ارائه داده است:
«حکمت یعنی معرفت و مشاهده حضوری خدا و شئون ذاتی
و تجلیات اسماء و افعال او در حضرت علمیه و عینیه، و نیز علم
حضوری به کیفیت نکاح حضرات اسمائی». ۳۷

اولاً حضرت امام در این تعریف با یک دید عرفانی به فلسفه
نگاه کرده است. ثانیاً ظاهر تعریفات قبلی تأکید بر علم حصولی
بود، ولی امام بر علم حضوری تأکید دارد و قبلاً گفتیم که
شناخت حقیقت وجود - که کار اصلی فلسفه است - تنها با علم
حضوری و نه حصولی، امکان دارد. ثالثاً حضرت امام به جای

«عالم خارج» و «حقایق موجودات» و «حقایق اشیا» شئون ذاتی
و تجلیات اسماء و افعال خدا را قرار داد، یعنی هدف اصلی
فلسفه، شناخت توحید ذاتی و صفاتی و افعالی است و تمام
مباحث فلسفه باید گرد همین محور توحید بگردد. بنابراین
فلسفه ای که سرانجام آن خداشناسی نباشد و انسان را موحد
واقعی نگرداند، فلسفه نخواهد بود. برخی از فلسفه های
الحادی نیز که اکنون در غرب وجود دارد، به نظر امام اصلاً آنها
فلسفه و حکمت نیستند، هر چند نام خود را فلسفه گذارده
باشند.

این نکته را نیز نباید از نظر دور داشت که در تعلیم و تربیت
لازم است که تعریف جامع و مانعی ارائه گردد و کسی که مبتدی
در فلسفه است، باید با همین تعریفات با مسأله آشنا شود، ولی
در واقع تعریف مهم نیست و بلکه چه بسا این گونه تعریفات بازی
با الفاظ شده و انسان را از حقیقت فلسفه دور کنند. در فلسفه
نباید پایند الفاظ و تعریفات بود، آنچه مهم است شناخت و فهم
فلسفه است نه تعریف آن، همچنان که در مورد «خدای
متعال»، «وجود»، «عقل»، «علم» نیز مهم رسیدن به حقیقت
آنها است نه تعریفات آنها. بلکه هرگز تعریفی برای هیچ کدام از
«خدا - عقل - علم - وجود» به صورت دقیق و جامع و مانع
نمی توان ارائه نمود، زیرا گذشته از آنکه اینها جنس و فصل
ندارند، برای عقل بیش از پنجاه تعریف مختلف در کتاب های
فلسفی و کلامی ذکر شده است که هر کدام از آنها با دیگری
متفاوت است و هیچ کدام جامع و مانع نیست.

سل الناس إن كانوا لديدك أفاضل

عن العقل ثم انظر هل جواب محصل

اگر تصور می کنی که مردم عاقلند از آنان پرس که عقل
چیست. سپس بنگر آیا همه یک گونه جواب می دهند؟! ۱

موضوع فلسفه

یونانیان باستان و فلاسفه قدیم تا زمان سقراط «وجود» را
موضوع بحث فلسفه می دانند، و در کتاب ها و کلمات آنان
همیشه «وجودشناسی» محور اصلی بحث است. و افلاطون

۳۲. مصباح الهدایه، مصباح اول از مشکاة دوم، ص ۵۴.

۳۳. مجله نامه فرهنگ.

۳۴. شرح دعای سحر، چاپ ناصری، ص ۷.

۳۵. اسفار، ج ۱، ص ۲۰.

۳۶. شرح فصوص الحکم، قیصری، ص ۶۱.

۳۷. تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۵۵.

* مراد عقل انسانی است نه عقل به معنای جوهر مفارق.

«احد» را موضوع فلسفه دانست ولی ارسطو موضوع فلسفه را «موجود» قرار داد و پیروان او نیز این نظر را پذیرفتند.

اگر موضوع فلسفه «وجود» باشد، در این صورت بحث از ماهیت نباید در فلسفه مطرح گردد، اما اگر «موجود» را موضوع آن قرار دهیم، در این صورت محور اصلی مباحث فلسفه بحث های ماهوی خواهند بود. همچنان که «وجود» اشاره به اصالة الوجود دارد و موجود به اصالة الماهية. در کتاب هایی از قبیل «اسفار» و «شرح منظومه» و «بداية الحكمة» و «نهاية الحكمة» موجود را موضوع فلسفه قرار داده اند نه وجود را. داوری بین این دو نظر و نقض و ابرام آن احتیاج به مقاله ای جداگانه دارد.

حضرت امام خمینی خواسته است بین این دو نظر جمع کرده و اختلاف را حل نماید. به این جهت فرموده است: «... و اما بحسب حاق الواقع فالموجود والوجود شيء واحد لا اختلاف بينهما اصلاً»^{۳۸} یعنی در واقع بین موجود و وجود هیچ تفاوتی نبوده و هر دو از یک چیز حکایت می کنند. طبق این کلام بین سقراط و ارسطو تفاوتی نبوده و هر دو یک چیز را می گویند.

تعریف وجود

اولین مسأله ای که در فلسفه مطرح می گردد «تعریف وجود» است. معمولاً فیلسوفانی که این مسأله را مطرح نموده اند، ادعا کرده اند که تصور وجود برای ما یک تصور بدیهی و بی نیاز از توضیح است. ملاک بدیهی بودن این است که اضافه شدن شواهد و ادله بیشتر چیزی به علم انسان نیفزایند و یا آنکه تصویری بسیط باشد و از چند تصور دیگر تشکیل نشده باشد، زیرا هر چیزی که بسیط بوده و قابل تجزیه به چند جزء یا جنس و فصل نباشد و با همان بساطت به ذهن بیاید بدیهی بوده و بی نیاز از تعریف است (نه آنکه قابل تعریف نیست، زیرا اگر بدیهی چیزی غیر قابل تعریف باشد و نظری قابل تعریف باشد در این صورت تمام نظری ها معلوم و بدیهیات مجهول خواهند شد). دلیل بدیهی بودن تصور مفهوم وجود نیز همین است که این مفهوم اعم از هر مفهوم دیگری است، بنابراین جنس و فصل نخواهد داشت. حاجی سبزواری فرموده:

معرفة الوجود شرح الاسم
وليس بالحد ولا بالرسم
مفهومه من اعرف الاشياء
وکنهه فی غایة الخفاء^{۳۹}

در اینجا دو مسأله وجود دارد: اول بدیهی بودن تصور مفهوم وجود و این که این مفهوم اعرف مفاهیم و اشیا است. دوم درک کنه حقیقت وجود در نهایت خفاء است. به عبارت دیگر مفهوم

وجود به جهت شدت روشن بودن احتیاج به تعریف ندارد ولی شناخت حقیقت آن وجود غیر ممکن است و در نهایت غموض و خفاء قرار دارد، و این دو مسأله با یکدیگر تلازم دارند.

حضرت امام فرموده است: «ان حقیقة الوجود مع كونها نوراً بذاته فی ذاته و مظهر الاشياء غیب محض و مجهول مطلق»^{۴۰} در این کلام ظاهر و باطن بودن وجود توضیح داده است که حقیقت وجود ذاتاً نور است و به خودی خود ظاهر است و هر ماهیتی که بخواد روشن شود باید از نور وجود بهره بگیرد، اما در عین حال غیب محض و مجهول مطلق است.

مقصود فلاسفه و مخصوصاً مرحوم حاجی سبزواری این است که مفهوم وجود بدیهی است و حقیقت مصداق آن غیب است. اما حضرت امام خمینی اصلاً بحث از مفهوم وجود مطرح نکرده است، بلکه به حقیقت وجود پرداخته و معتقد است که این حقیقت در عین آنکه نور است غیب است، این سخن امام تعبیر و بیان دیگری است از «هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن». این کلام فراتر از اختلاف حیثیات است، و مقصود امام تشکیک خاصی مراتب وجود نیز نیست مثل نور که تمام مراتب آن در نور بودن مشترک بوده و در عین حال ممتاز از یکدیگرند، بلکه مراد امام یک نکته دقیق عرفانی است که تجلیات وجود و اول و آخر و ظاهر و باطن بودن آن را بیان کرده است.

خیر بودن وجود

یکی دیگر از مسائلی که تقریباً همه حکما ادعای بدیهی بودن آن را دارند «خیر بودن وجود» است، و همین مسأله یکی از ادله اصالة الوجود است و مرحوم حاجی این را اولین دلیل خود بر مدعای اصالة الوجود قرار داده و می گوید: «لانه منبع کل شرف حتی قال الحكماء: مسأله ان الوجود خیر بدیهية»^{۴۱} در مسأله کیفیت وقوع شر در قضاء الهی و دفع شبهات ثنویین نیز همین مسأله مورد تأکید قرار گرفته است:

«ثم الوجود اعلم بلا التباس
خیراً هو النفسی والقیاس

فکل وجود - ولو كان امکانياً - خیر بذاته و خیر بمقایسته الی غیره»^{۴۲}. حضرت امام نیز به این مسأله پرداخته و معتقد است

۳۸. تعلیقات علی شرح قصص الحكم، ص ۲۶۲.

۳۹. شرح منظومه، چاپ ناصری، ص ۸.

۴۰. تعلیقات علی شرح قصص الحكم، ص ۲۴۰.

۴۱. شرح منظومه، ص ۱۱.

۴۲. همان، ص ۱۵۳.

از آن دو عالم است و عالم ربوبی با ارزش تر از همه است؛ زیرا از هر گونه نقصی مبرا بوده و هیچ گونه آمیزشی با عدم و ماهیت و احکام آن ندارد، بلکه اصلاً هیچ ارزشی نیست مگر آنکه از ناحیه اوست و هیچ زیبایی و روشنائی نیست مگر آنکه نزد اوست؛ همه ارزش ها اوست و همه او ارزش است.

ذیل این کلام حضرت امام تذکر دو نکته لازم است:

اول: حضرت امام عوالم هستی را در قوس صعود چهار عالم دانسته است: ۱. عالم طبیعت ۲. عالم مثل ۳. عالم مجردات ۴. عالم اله. بنا بر این حضرت امام قائل به تریب عوالم است؛ همچنان که ادراک را نیز به چهار قسم تقسیم می کند: حس، خیال، وهم، عقل. و این با اندیشه فلاسفه اشراق مناسب است. اما فلاسفه مشاء عوالم را به سه عالم تقسیم می کنند و عالم مثل را یک عالم مستقل به شمار نمی آورند؛ همچنان که ادراک را نیز سه قسم دانسته و وهم را عقل نازل دانسته اند نه آنکه قوه ای در مقابل سایر قوا بدانند.

دوم: آنکه حضرت امام در پایان سخن خود فرمود: «و هو کل البهاء و کله البهاء» تعبیر دقیقی از قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها» است. ما در آینده این قاعده را مورد بحث فرار می دهیم و به موارد نقص و ضعف آن نیز اشاره خواهیم کرد. در آینده روشن خواهد شد که به جای «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها» بهتر است، گفته شود: «هو کل البهاء و کله البهاء» و یا به تعبیر مرحوم میرداماد گفته شود: «هو الوجود و کله الوجود» و این تعبیر هم از نظر عقلی دقیق تر از کلام ملاصدرا است و هم بهتر قابل استدلال و برهان است، برخلاف کلام شاعرانه بسیط الحقیقه که گذشته از تناقض بدوی صدر و ذیل آن (هر چند گفته شده است با دقت معلوم می شود که معنای اشیاء در صدر و ذیل قاعده به یک معنا نیست)، خلط بین سالبه محصله و موجه معدوله المحمول است.

جمل و اصالة الوجود

برای روشن شدن نظر مبارک حضرت امام باید ابتدا چند مقدمه ذکر شود:

مقدمه اول: مسأله اصالة الوجود و مسأله جعل از امهات مسائل فلسفه اسلامی به شمار می روند و نباید این دو مسأله را تحت یک عنوان مورد بحث قرار داد، گرچه ارتباط و پیوند عمیقی بین این دو مسأله وجود دارد، زیرا هر کس قائل به

که: وجود یکپارچه حُسن و زیبایی و خیر است و هر چه وجود از عدم و فقدان و اختلاط با جهل دورتر باشد، بهتر و زیباتر خواهد بود. بنا بر این عالم مثال بهتر از عالم طبیعت مادی است و عالم روحانیات و مقربین از مجردات بهتر از عالم مثال می باشند، و عالم ربوبی بهتر و با ارزش تر از همه است؛ زیرا از هر گونه نقص و عدم و ماهیه و هیولی منزّه و مبرا است. عبارت حضرت امام چنین است:

البهاء هو الحُسن و الحُسن هو الوجود فكل خير و بهاء و حسن و سفاء فهو من برکات الوجود و اطلاقه حتى قالوا: مسأله ان الوجود خیر و بهاء بدیهیه، فالوجود کله حسن و بهاء و نور و ضیاء، و کلما کان الوجود اقوی کان البهاء اتم و ابهی. فالهیولی لخصه وجودها و نقصان فعلیاتها دارالوحشة و الظلمة و مرکز الشرور و منبع الدناءة... روى عن النبی صلی اللہ علیہ الہ: «یحشر الناس علی صورتحسن عندها القردة و الخنازیر» و هذا کمال حیوانی و الخیر البهیمی و السبعی ایضاً من برکات الوجود و خیراته و نوره و بهاء. فکلما خلص الوجود من شوب الاعدام و الفقدانات و اختلاط الجهل و الظلمات یصیر بمقدار خلوصه بهیاً حسناً، فالعالم المثالی من ظلمات الطبیعة، و عالم الروحانیات و المقربین من مجردات ابهی منهما، و العالم الربوبی ابهی من الكل لخلوصه عن شوب النقص و تقدسه عن اختلاط الاعدام و تنزهه عن الماهیه و لواحقها، بل لا بهاء الا منه و لا حسن و لا ضیاء الا لدیه و هو کل البهاء و کله البهاء... ۴۳

یعنی: ارزش همان زیبایی و زیبایی همان وجود است، پس همه خیر و بهاء و زیبایی به برکت وجود و پرتو آن است؛ به طوری که گفته اند مسأله «خیر بودن وجود» از بدیهیات است. پس همه هستی حسن و زیبایی و نور و روشنی است و هر چه وجود قوی تر باشد بهاء و ارزش آن کامل تر است. هیولی به جهت پستی و نقصان فعلیتش مکان و حشت و ظلمت و مرکز همه شرها و سرچشمه پستی هاست. از پیامبر اکرم (ص) روایت شده که: «مردم به صورت هایی محشور می شوند که بوزینه ها و خوک ها در مقایسه با آنان زیباترند» و همین کمالات حیوانی و خیر و خوبی درندگی نیز از برکت و خیر و نور و ارزش وجود است، و هر چه وجود از اختلاط با عدم و فقدان و همراهی با جهل و ظلمت تهی باشد به همان اندازه خلوص او، ارزشش بیشتر است. و به همین جهت عالم مثل با ارزش تر از ظلمت عالم طبیعت است و عالم روح و مقربان از مجردات با ارزش تر

۴۳. شرح دهای سحر، ص ۲۶-۲۷.

اصالة الوجود باشد، باید در بحث جعل نیز معتقد به مجعولیت وجود بشود (هر چند برخی قائل به مجعولیت اتصاف شده اند) و هر کس معتقد به اصالة الماهية باشد باید قائل به مجعولیت ماهیت نیز بشود.

علامه طباطبائی بحث جعل را از فروع و نتایج مسأله اصالة الوجود قرار داده است.^{۴۴} به هر حال در مسأله جعل بحث از رابطه بین علت و معلول مطرح می شود و این که آیا علت چه چیزی را به معلول خود می دهد، و چون معلول قابل تفسیر و تحلیل به وجود و ماهیت است، آیا وجود معلول از ناحیه علت است یا ماهیت آن، پس بحث در این است که رابطه علیت و مجعولیت در وجود است یا در ماهیت و هر کدام را اصل دانستیم دیگری «بالتبع» فرع و طفیل او خواهد بود.

مرحوم حاجی گوید: «تمام فلاسفه اشراقی معتقد به اصالة الماهية و مجعولیت ماهیتند، و فلاسفه مشاء که معتقد به اصالة الوجودند محققین آنان معتقد به مجعولیت وجود شده اند و غیر محققین از آنان به سوی مجعولیت اتصاف رفته اند».^{۴۵} آیا ممکن است شخصی معتقد به «اصالة الوجود» بوده و در عین حال در باب جعل «مجعولیت ماهیت» را بپذیرد؟ طبق کلام حاجی سبزواری چنین چیزی امکان ندارد و این دو نظر قابل جمع نیستند، ولی بعداً توضیح خواهیم داد که به نظر حضرت امام خمینی نه تنها چنین چیزی قابل جمع است بلکه قائل داشته و سخن او بسیار دقیق و قابل دفاع است و همه ادله و براهین اصالة الوجود در واقع دلیل بر همین قول است.

مقدمه دوم: در باب اصالة الوجود سه نظریه وجود دارد: فلاسفه مشاء و همه پیروان حکمت متعالیه معتقد به اصالة الوجود و اعتباری بودن ماهیتند.

به فلاسفه اشراق نیز نسبت داده شده است که آنان معتقد به اصالة الماهية هستند (البته صحت و سقم این نسبت جای تأمل دارد و به نظر نویسنده این مقاله این نسبت کلاً اشتباه بوده و اشراقیون هرگز معتقد به اصالة الماهية نبوده اند و کلام آنان اشتباه تفسیر شده است).

شیخ احمد آحسانی رئیس مذهب کشفیه نیز معتقد به اصالة وجود و اصالة ماهية بوده است و مرحوم حاجی نیز فرموده: «و ممن عاصرناه من الذین لم یعتبروا القواعد الحکمیة من یقول باصالتهم»^{۴۶}.

البته محقق دوانی فرموده است که ذوق تأله اقتضا می کند که گفته شود در واجب تعالی وجود اصیل است و در ممکنات ماهیت. و وقتی گفته می شود ماهیات وجود دارند، معنایش آن

است که منسوب به وجودند مثل لابن و تأمر که به معنای نسبت به شیر و یا خرماست یعنی شیر فروش و خرما فروش حقیقتاً شیر یا خرما نیستند بلکه تنها ارتباط با خرما و شیر دارند.^{۴۷}

اکنون پس از روشن شدن این دو مقدمه به بیان نظر بسیار دقیق حضرت امام درباره این دو مسأله می پردازیم:

به نظر حضرت امام، وجود عام متعلق جعل قرار نمی گیرد و اشتباه است که کسی بگوید وجود مجعول است، زیرا با آنکه وجود مشهود همه است، اما در عین حال نمی توان حکم کرد به این که وجود مشهود یا ظاهر است؛ زیرا هیچ حکم و صفتی بر وجود آورده نمی شود و از طرف دیگر ذوق تأله اقتضا می کند که ماهیات مجعول و مفاض و ظاهر باشند. و به این وسیله امام جمع بین اقوال مختلف نموده و آشتی و تصالح بین اطراف مختلف برقرار می نماید.

صدر المتألهین معتقد بود که وجود مجعول و ماهیت اعتباری است، و عرفای بزرگ معتقدند که ماهیت مجعول است، و محقق دوانی معتقد به اصالة الوجود و مجعولیت ماهیت است. حضرت امام با تحقیق خود می خواهد بین این سه قول جمع نماید. حضرت امام هم اصالة الوجود را می پذیرد و هم اعتباری بودن ماهیت و هم مجعول بودن آن را.^{۴۸}

حضرت امام همچنان معتقد است که مشرب دقیق عرفانی اقتضاء می کند که گفته شود جعل به ماهیات تعلق می گیرد و در عین حال تعلق جعل به وجود با این کلام تهافتی نداشته و قابل تلفیق و هماهنگی هستند گرچه قول به جعل اتصاف قابل پذیرفتن نیست.^{۴۹}

در این عبارت حضرت امام مجعول بودن وجود را باطل ندانسته و فقط می گوید این قول با قول به جعل ماهیت قابل جمع و هماهنگی است. ولی در جای دیگر امام صریحاً مجعول بودن وجود را باطل می داند و می فرماید: «حکما معتقدند که جعل به وجود تعلق می گیرد نه به ماهیت و بنابر نظر آنان باید ماهیت مناط استغناء باشد نه مناط افتقار. و اما ذوق عرفانی اقتضاء می کند که گفته شود جعل به وجود تعلق نمی گیرد و ماهیت ذات مجعول

۴۴. نهاية الحکمة، ص ۱۱

۴۵. شرح منظومه، ص ۵۷.

۴۶. همان، حاشیه کتاب، ص ۱۰.

۴۷. همان، ص ۲۶ و نهاية الحکمة، ص ۱۱.

۴۸. تعلیقات علی مصباح الانس، ص ۲۸۷. البته در رساله طلب و اراده، ص ۶۴

ماهیات را مجعول بالعرض دانسته است و این همان قول صدر المتألهین و حکمت متعالیه است.

۴۹. تعلیقات علی مصباح الانس، ص ۲۸۹.

مسأله بحث از این است که حقیقت و واقعیت بیش از یک چیز نیست و این کثرتی که دیده می‌شوند کثرت حقیقی نبوده، بلکه شژون و جلوه‌های همان واقعیت واحده هستند و وجود در همه جا به یک معنی است که بر این کثرات حمل می‌شود.

به فلاسفه مشاء نسبت داده شده است که آنان معتقد به کثرت حقیقت وجود بوده‌اند، و وجود را مشترك لفظی می‌دانند.

وعند مشائسة حقایق
تساینست و هو لدی زاهق^{۵۰}

به نظر اینان دو فرد از وجود دو حقیقت متباین از یکدیگر به تمام ذاتند. البته اصل این نسبت باطل است و کلام فلاسفه مشاء به درستی تفسیر نشده است.

برخی دیگر مثل محقق دوانی و بعضی از متکلمین گفته‌اند: مفهوم وجود مطلق واحد است، ولی حصه‌های متعددی دارد.

كسأن من دوق التسأله اقتنص
من قال ما كان له سوى الحصص

این قول از سست‌ترین اقوال در مسأله است و گویا صاحبان آن، مفهوم وجود را با حقیقت آن اشتباه کرده‌اند. آنان دیده‌اند حقیقت وجود واحد است، به این جهت گفته‌اند مفهوم وجود مطلق واحد است و وجود را مثل یک کلی قرار داده‌اند که قابل صدق بر افراد خود است و مرادشان از حصه وجود همان تجلیات آن حقیقت واحده است.

صاحب «مصباح الانس» حقیقت وجود را عین حق متعال دانسته و نسبت آن را به حصه‌های وجود مثل نسبت کلی بر مصادیق و ماهیت بر مصداق‌های خود دانسته است.

حضرت امام خمینی معتقد است که: نسبت مفهوم وجود به مصادیق خود مثل نسبت حقیقت کلیه به افراد یا مثل ماهیت به مصداق خود نیست، و حقیقت وجود را که عین حق متعال است نباید ماهیت کلی دانست.^{۵۴} امام در این مسأله تابع صدر المتألهین بوده و به نظر او در باب تشکیک مراتب وجود و نیز اشترک معنوی و وحدت حقیقت وجود ارجاع داده است،^{۵۵} و تشکیک مراتب وجود را همان تشکیک خاصی دانسته و ما به الاشترک را عین ما به الامتیاز می‌شمرد.^{۵۶}

هستند و وجود دارای ظهور و بطون است، نه جعل و سپس فرموده: «و تحت هذا سرّاً لایجوز اظهاره».^{۵۰}

این سخن امام بسیار شبیه به کلام فیض کاشانی است که فرموده است:

ولیعلم انّ الجعل انما يتعلق بالوجود من حیث الیقین لا من حیث ذاته و حقیقه، لانّ الامکان انما يتعلق بالوجود من حیث الیقین فالتحقیق الا تم ان الماهیه كما انها لیست مجعولة بمعنی ان الجاعل لم یجعل الماهیه ماهیه كذلك الوجود لیس مجعولاً بمعنی ان الجاعل لم یجعل الوجود وجوداً بل الوجود وجود ازلاً و ابداً و موجود ازلاً و ابداً و الماهیه ماهیه ازلاً و ابداً و انما تأثیر الفاعل فی خصوصیه الوجود و تعینه لا غیر.^{۵۱}

ضمناً احتمال دارد مقصود امام از «سر» همان چیزی باشد که فیض آن را اظهار نموده است. این نکته نیز در کلام امام قابل تأمل بود که فرمود: «بنابر نظر حکما باید ماهیت مناط استغناء باشد نه مناط افتقار» زیرا مقصود حکما این است که ماهیت مادون جعل است و اصلاً چیزی نیست که جعل به آن تعلق گیرد نه این که مافوق جعل بوده باشد پس ماهیت مناط استغناء نخواهد بود.

به هر حال دقیق‌ترین نظر - که ابتکار حضرت امام و منحصر به فرد ایشان است - در مسأله اصالة الوجود و مبحث جعل همین نظر عمیق امام خمینی است و به این وسیله بین اقوال و نظرات مختلف نیز نوعی جمع و مصالحه برقرار کرده است.

البته مسأله در اینجا ختم نمی‌شود و باید بین معنای وجود و ماهیت از نظر فلسفه و عرفان تفکیک قائل شد همچنان که معنای جوهر و عرض در فلسفه و عرفان یکی نیست و اگر این مسأله به خوبی بیان شود روشن می‌شود که مصب اشکال‌ها و جواب‌ها یکی نبوده و نفی و اثبات بر یک موضوع نیست و خلط بحث عرفانی و فلسفی این گونه مشکلات را پدید می‌آورد، و این خود نیاز به یک تحقیق گسترده و مستقل دارد که از موضوع بحث کنونی ما خارج است. در پایان این مسأله ذکر این نکته نیز مفید است که به نظر حضرت امام مذهب محقق دوانی همان مذهب عرفا است:

الموجودیه متنسبه بالوجود بالمعنی الاول و هی حاصله للمخلوقات. و لعل المحقق الدوانی اخذ مذهبهم ای من اهل الذوق و العرفان او طابق ذوقه ذوقهم.^{۵۲}

اشترک معنوی و تشکیک مراتب وجود

این مسأله ریشه در مسأله «وحدت وجود» عرفان داشته و از کتاب‌های عرفانی به کتاب‌های فلسفی رخنه کرده است. در این

۵۰. تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۲۰۴.
۵۱. علم الیقین، ج ۱، ص ۲۰.
۵۲. تعلیقات علی مصباح الانس، ص ۲۶۲.
۵۳. شرح منظومه، ص ۲۴.
۵۴. تعلیقات علی مصباح الانس، ص ۲۶۵.
۵۵. همان.
۵۶. تعلیقات علی مصباح الانس، ص ۲۷۱.

در بحث وجودشناسی باید بین «وجود مطلق» و «مطلق وجود» فرق گذارد، زیرا مطلق وجود همان مفهوم عام بدیهی است و لازمه تمام حقایق وجودی است، و صدق این مفهوم عام بر این مصادیق صدق عرضی خواهد بود. اما «وجود مطلق» همان حقیقت عینی وجود و واجب الوجود می باشد^{۵۷} که تنها یک مصداق داشته و بر چیز دیگر حمل نمی شود. اکثر اشتباهات در مسأله وحدت و کثرت وجود ناشی از اشتباه و خلط بین مفهوم و مصداق و نیز وجود مطلق با مطلق وجود می باشد. از اینجا پاسخ یک اشکال نیز روشن می شود و آن این که معمولاً مخالفان با مسأله وحدت وجود به این مغالطه تمسک می کنند که اگر واجب الوجود وجود مطلق است پس حتی اشیاء زشت نیز باید واجب الوجود باشند.

حضرت امام در پاسخ به این مغالطه سست و واهی که افتخار متمسکان به آن است می فرماید:

این شبهه از فرق نگذاردن بین وجود مطلق و مطلق وجود پدید آمده است. آنان مطلق وجود را واجب الوجود پنداشته اند، زهی خیال باطل، مطلق وجود در هر وجود و در هر موطنی حکم همان موطن را دارد، اما وجود مطلق غیر متعین بوده و از تمام ماهیات و تعلقات برهنه است. همه نقص ها و عیب ها مربوط به تعینات و ماهیات است و وجود مطلق هیچ کدام از این تعینات را ندارد.^{۵۸}

اشتراک معنوی وجود در عین آنکه خود یک مسأله مهم فلسفی است، از مقدمات فهم مسأله وحدت حقیقت وجود و نیز مسأله تشکیک خاصی وجود است. و این مسأله امروزه از بدیهیات فلسفه به شمار می رود، مخصوصاً اگر ضرورت ارتباط بین مفهوم و مصداق را در نظر داشته و بپذیریم که یک معنای واحد از امور متباین انتزاع نمی شود. ولی مسأله تشکیک وجود که از مباحث مهم فلسفه ملاصدرا و بلکه اصلی ترین مسأله آن است به این بداهت نبوده و احتیاج به استدلال و برهان دارد. ما این مسأله را ابتدا توضیح داده و سپس نظر حضرت امام را بیان می کنیم.

فلاسفه مشاء پیش از ملاصدرا تنها تشکیک عامی را پذیرفته و تشکیک خاصی را متوجه بوده، اما آن را انکار می کردند؛ همان گونه که در ابتدای نمط چهارم شرح اشارات نیز مورد اشاره قرار گرفته است. مرحوم خواجه نصیر در متن «تجربید» نیز با آنکه در مسأله ششم فرموده است: «ولاتزاید فیہ ولا اشتداد»^{۵۹} ولی در مسأله هفدهم فرموده است: «ویتکثر بتکثر الموضوعات ویقال بالتشکیک علی عوارضها».^{۶۰}

مقصود خواجه نصیر این است که وجود تشکیک مفهومی دارد و حمل آن بر مصادیق خود به نحو توطی نیست، ولی در عین حال تشکیک مصداقی را - که تزاید و اشتداد در مصادیق باشد - نمی پذیرد. ولی اشرافیون تفاوت به کمال و نقص و در نتیجه تشکیک خاصی را پذیرفته اند و صدر المتألهین نیز به پیروی از آنان وجود را مشکک به تشکیک خاصی دانسته و ادعا کرده که وجود دارای مراتب متعدد است و این مراتب در اصل وجود بودن مشترکند و در عین حال متفاوت و متمایز از یکدیگرند و تمایز آنها به همان وجه اشتراکشان برمی گردد.

مسأله تشکیک وجود از امهات فلسفه ملاصدراست، به طوری که تمامی فلسفه صدر المتألهین متوقف بر آن است، زیرا حرکت جوهری، اثبات واجب تعالی به برهان صدیقین، معاد جسمانی، اتحاد عاقل به معقول و ... همه متوقف بر مسأله تشکیک می باشند و عجیب آن است که ملاصدرا برای مسأله ای به این مهمی هیچ استدلال و برهانی نیاورده و تنها به تشبیه کردن آن به نور اکتفا کرده است. در حالی که روشن است که تشبیه یا تمثیل هرگز نمی تواند یک مسأله فلسفی را به اثبات برساند؛ علاوه بر آنکه خود این تشبیه نیز احتیاج به دلیل دارد، و ثالثاً مشبه به یعنی نور نیز اگر با دقت مورد مطالعه قرار گیرد، روشن می شود که مشکک نیست، ضمناً روشن است که با ابطال مذهب منسوب به مشاء - که همان حقایق متباینه است - مذهب تشکیک اثبات نمی شود، زیرا هیچ دلیل عقلی بر حصر وجود بین این دو مذهب دلالت ندارد.

ممکن است کسی مسأله علیت را دلیل بر تشکیک خاصی قرار دهد که همان اختلاف علت و معلول، تفاوت مراتب وجود را اثبات می کند. ولی جالب است بدانیم که خود ملاصدرا در نهایت مسأله علیت را نپذیرفته و به تشان و اطوار که نظر عرفا بوده است گرایش پیدا کرده است و بدون ابطال مذهب عرفا تشکیک ثابت نمی شود. بلکه اگر کسی ادعا کند که:

اولاً، اختلاف موجودات قابل انکار نیست.

ثانیاً، اصالت الوجود هر چیزی غیر از وجود را ابطال می کند.

ثالثاً، ما معتقد به وحدت حقیقت وجود هستیم.

رابعاً، وجود بسیط است.

بنابراین باید این اختلافات موجودات را که غیر قابل انکار

۵۷. همان.

۵۸. همان، ص ۲۶۹.

۵۹. کشف المراد، تصحیح آیت الله حسن زاده، ص ۲۹.

۶۰. همان، ص ۴۱.

حقایق متباینه

مرحوم حاجی در بحث «بیان الاقوال فی وحدة حقیقة الوجود و کثرتها» قول به وحدت حقیقت وجود و اختلاف تشکیکی مراتب آن را به فلهویون نسبت داده است و سپس به بیان کلام مشاء پرداخته و گوید:

و عند مشائفة حقایق
تساینت و هولدی زاهق^{۶۳}

یعنی گروهی از فلاسفه مشاء وجود را حقایق متباین به تمام ذات می دانند، زیرا آنان از طرفی وجود را بسیط می دانند و در این صورت تفاوت موجودات را به فصول نمی توانند تفسیر کنند، زیرا موجب ترکیب می شود، و تفاوت را مستند به عوارض و مشخصات نیز نمی دانند زیرا اگر تفاوت مربوط به عوارض باشد، باید وجود را نوع بدانند. از طرف دیگر تفاوت های موجودات را نیز نمی توانند انکار کنند، بنابراین چاره ای جز این نداشته اند که بگویند وجودات، حقایق متباین به تمام ذاتند، تا هم مسأله بساطت وجود و هم وجود اختلافات را تصحیح کرده باشند. البته در این صورت حمل مفهوم «وجود» بر این حقایق متباین حمل عرض لازم و خارج محمول خواهد بود نه عرضی به معنای محمول بالضمیمه. این چیزی است که مرحوم حاجی به آنان نسبت داده است.

حضرت امام می فرمایند: «آنان که ارتباط بین حق و خلق یا واجب و ممکن را نفی کرده و به اختلاف بین حقایق وجودیه قائل شده اند، خدا را از خلق خود منعزل نموده اند و سرانجام این کلام چیزی غیر از تعطیل و بسته بودن دست خدای جلیل نیست. مبدا شما بر اثر شبهات و توهمات این ارباب فلسفه رسمی لغزش پیدا کنی، زیرا اینان به عذاب دوری از حق مبتلایند، و صحیح آن است که انسان عارف و متاله دارای دو چشم بوده، با یک چشم احکام کثرت و با چشم دیگر نفی غیریت و کثرت نماید، تا آنکه هم مسأله ارتباط و هم استهلاك و نیز تشبیه و تنزیه درست آید»^{۶۴}.

بنابراین پذیرفتن حقایق متباینه موجب می شود که: اولاً سنخیت بین علت و معلول خدشه دار گردد. ثانیاً ارتباط بین واجب و ممکن با مشکل مواجه شود. و ثالثاً سرانجام آن «یدالله مغلوله» می شود، و سبحان الله عما یصفون و تعالی عما یقول الظالمون علواً کبیراً. البته همچنان که قبلاً گذشت در اصل این

است، خارج از وجود ندانسته و در این صورت تشکیک مراتب اثبات می شود.

مرحوم آقا علی مدرس فرموده است:

وقتی اصالت وجود ثابت شد تمام اختلاف وجودات به وجود برمی گردد مثل اختلاف اشخاص در عوارض یا انواع در فصوص یا اجناس در عوارض خاصه، همه به اختلاف در وجود برمی گردند، و چون نمی شود یک مفهوم را بر دو چیز حمل کرد مگر آنکه جهت وحدت باشد، پس باید این وجودات یک جهت وحدت داشته باشند وگرنه لازم می آید یک معنی واحد موجود باشد به وجودات متباین و کثرت در عین وحدت لازم می آید. پس باید یک جهت وحدت باشد. وقتی انسان را با خرس مقایسه می کنیم، یک جهت اتحاد وجودی و یک جهت افتراق وجودی دارد و این افتراق وجودات آنها را از اتحادشان خارج نمی کند. پس هر وجودی اتحادش با وجود دیگر عین افتراقش می باشد. پس ما به الاشتراك عین ما به الاختلاف است و تشکیک خاصی ثابت می شود.^{۶۱}

در روایتی نیز آمده است که: «ان هذه النار من نار جهنم غسلت بسبعین ماء ثم انزلت»،^{۶۲} این حدیث نیز دلالت بر مسأله تشکیک دارد که می فرماید این آتش ظاهری محسوس تنزل یافته آن نار حقیقی است.

با توجه به آنچه گذشت روشن شد که هدف از مسأله تشکیک اثبات آن است که وجود دارای مراتب مختلفی است و اختلافات آنها خارج از ذات آن نیست و لکن آنچه مهم است این است که در تمام ادله تشکیک، ابتدا اختلاف موجودات به عنوان یک پیش فرض مسلم انگاشته است، و این خود محتاج به دلیل است؛ زیرا اگر کسی علت و معلول را بپذیرد در این صورت تفاوت موجودات را پذیرفته است، ولی با انکار آن اصلی ترین مقدمه مسأله تشکیک زیر سؤال می رود.

روشن است که اگر کسی اختلاف موجودات را همان اختلاف در تجلیات بداند، در این صورت نه اختلاف مراتب اثبات می شود و نه تشکیک مراتب وجود، و تا موقعی که سخن عرفا ابطال نشود، این مسأله مهم فلسفی اثبات نمی شود و حضرت امام گرچه در کلمات خود ظاهراً تشکیک را پذیرفته است، ولی با پذیرفتن اختلاف در تجلیات دیگر مسأله تشکیک قابل اثبات نخواهد بود.

۶۱. رساله حمله، ص ۳۹.

۶۲. هستی از نظر فلسفه و عرفان، ص ۴، ۵۲.

۶۳. شرح منظومه، ص ۲۴.

۶۴. مصباح الهدایه، مصباح پنجم از مشکاة اول، ص ۱۵.

نسبتی که حاجی سبزواری به فلاسفه مشاء داده است تردید جدی وجود دارد.

وجود رابط

یکی از تقسیمات وجود آن است که به نفسی و رابط تقسیم می گردد، وجود نفسی همان است که محمول در قضایای هل بسیطه یا کان تامه واقع می شود؛ مثل زید موجود، و وجود رابط آن است که محمول در قضایای هل مرکبه یا کان ناقصه واقع می شود؛ مثل زید کاتب. در قسم اول ثبوت الشیء است و در قسم دوم ثبوت شیء لشیء است. به عبارت دیگر وجود یا فی نفسه است یا فی غیره. همانگونه که در ادبیات می گویند: کلمه یا معنای فی نفسه دارد یا معنای فی غیره دارد. اسم کلمه ای است که معنای فی نفسه دارد و حرف معنای فی غیره دارد. مثلاً حرف جر «من» وقتی معنا دارد که ضمن یک جمله به کار رود، ولی اگر به تنهایی به کار رفت، اصلاً معنا نخواهد داشت. پس معنای فی نفسه یعنی معنایی که مستقل بوده و به تنهایی قابل تصور باشد، اما معنای فی غیره معنایی است که اگر مستقل در نظر گرفته شود، اصلاً معنای خودش را نخواهد داشت.

مفهوم وجود نیز یک مرتبه مستقل در نظر گرفته می شود در این صورت آن را وجود فی نفسه می نامند و می تواند موضوع یا محمول یک قضیه قرار گیرد، و این را «وجود محمولی» می نامند، چون غالباً محمول قضیه قرار می گیرد. و یک مرتبه وجود مثل یک معنای حرفی در نظر گرفته می شود یعنی مثل رابط بین موضوع و محمول است، مثلاً «زید کاتب است» که کلمه «است» رابط بین «زید» و «کاتب» می باشد.

وجود نیز بر دو قسم است:

۱. فی نفسه لثبوت (وجود محمولی) یا (وجود نفسی) مثل جواهر.

۲. فی غیره (وجود رابط) مثل رابط در قضایای کان ناقصه. اما حضرت امام معتقد است که وجود مفاض ماهیت ندارد و فقط ربط محض و صرف تعلق به واجب الوجود می باشد. چنین وجودی معنای حرفی خواهد بود، پس واجب الوجود قیوم بذاته و مستقل در هویت خود است اما وجود مفاض صرف احتیاج و محض فاقت است. به نظر حضرت امام - وجود عام قابل اشاره نبوده و هیچ حکمی نمی توان بر آن آورد، نه می توان گفت او عین حق است و نه می توان گفت او غیر از حق است. و همچنین نه می توان گفت او مفیض است و نه مفاض. نه از اسماء الهیه است و نه از اعیان کونیه. و هر چه که مورد اشاره قرار گیرد که اوست در واقع او نخواهد بود، زیرا او صرف ربط است و محض

تعلق می باشد و چنین چیزی معنای حرفی خواهد بود، و معنای حرفی قابل هیچ حکمی نیست، زیرا اگر حکمی بر آن آورده شود در این صورت معنای اسمی خواهد شد.^{۶۵}

بنابر نظر حضرت امام باید گفت:

وجود:

۱. فی نفسه (فقط واجب فی نفسه است).

۲. فی غیره (وجود مفاض یا همه ماسوی الله).

و تمام جواهر و اعراض عالم جزء وجود فی غیره هستند و معنای حرفی داشته و چون صرف ربط و تعلق محض هستند، قابل هیچ حکمی نیستند، زیرا چیزی که معنای حرفی است اگر مستقلاً به او نظر شود در این صورت معنای حرفی نخواهد بود، پس وقتی این وجود فی غیره به طور صحیح در نظر گرفته شده که او را ربط محض و صرف تعلق به واجب بدانیم و هر حکمی که در فلسفه برای وجود رابط آورده می شود در واقع نوعی نظر استقلالی کردن به آن و خلف فرض است.^{۶۶}

ثابت و حال

معتزله معتقدند که معدوم بر دو قسم است: معدوم ثابت و معدوم منفی. و اشیاء بر سه قسم هستند: ۱- آنچه موجود است. ۲- آنچه معدوم منفی است. ۳- آنچه معدوم ثابت است. معدوم ثابت نزد آنان یک نفس الامریتی دارند. علت آنکه معتزله به این سخن سست معتقد شده اند، این است که دیده اند برخی از قضایای صادق داریم که موضوع آنها معدوم است، پس معلوم می شود که موضوع آنها عدم محض نیست، زیرا از عدم نمی توان خبر داد.

از طرف دیگر معتزله دیده اند که باید بین علم و معلوم تضایف برقرار باشد و چون خدای متعال قبل از ایجاد این عالم علم به آن داشته است و فرض این است که علم قبل از ایجاد، وجود داشته است و از طرف دیگر فرض آن است که آن علم قبل از ایجاد معلوم بوده، در حالی که معلوم وجود خارجی نداشته است. و این در حالی است که بین علم و معلوم تضایف است. بنابراین باید معلوم خدای متعال چیزی غیر از وجود خارجی اشیاء باشد و آن همان عین ثابت اشیاء است و به همین جهت گفته اند که معلومات خدای متعال قبل از ایجاد این جهان چیزی است که ثابت است و نه موجود است و نه معدوم و به این وسیله واسطه بین وجود و عدم را اثبات می کنند.

۶۵. تعلیقات علی مصباح الانس، ص ۲۸۷.

۶۶. برای توضیح بیشتر معنای حرفی رجوع شود به اسفار، ج ۱، ص ۱۴۳.

در مرتبه دیگر قرار گیرد. و چنین چیزی محال است زیرا در تجلی خدا تکرار نبوده و هر لحظه خدا در شأن جدیدی است.

و فی کل شیء له آیه
تدل علی انه واحد

در این شعر احتمال دارد که ضمیر «آنه» به کلمه «کل شیء» برگردد و معنایش این است که هر چیزی منحصر به فرد و واحد است و تکراری در وجود او نیست.

حضرت امام می فرماید: «خداوند دائماً در تجلی است، گاهی تجلی به اسماء ظاهر است، مثل رحمن و مبدع، و گاهی به اسماء باطنی مثل مالک، قاهر، معید. پس هر چیزی دائماً در حال ظهور و بطون است و خداوند نیز هر لحظه در شأن جدیدی است یک لحظه جمال و ظهور و یک لحظه جلال و بطون است.»^{۷۳}

مراد حضرت امام این است که هر چیزی یک لحظه مظهر اسم رحمن و مبدع و مبدع بودن خداست و این لحظه همان لحظه ای است که آن شیء موجود شده است. و لحظه دیگر مظهر اسم قاهر و قابض بودن خداست و این لحظه ای است که معدوم شده است. و هر چیزی در آن لحظه که وجود دارد تنها همان لحظه وجود دارد و لحظه دیگر، شأن جدید و ظهور جدیدی از آن است و همان ظهور و تجلی قبلی نیست.

البته احتمال دارد که مراد امام از این بحث مسأله تجدد امثال باشد که نوعی استدلال بر حرکت جوهری است و بحث آن به زودی مطرح خواهد شد.

صرف الشیء لا یثنی ولا یتکرر

یکی از قواعد بسیار مهم فلسفی عبارت است از این که «صرف الشیء...»، یعنی صرف هر حقیقتی وقتی در نظر گرفته شده و تمام اضافات و شوائب و اغیار از او خلع شود، تنها یک چیز است؛ زیرا همیشه کثرت معلول لواحق از قبیل زمان و مکان و جهت و موضوعات مختلف است، و وقتی آن لواحق در نظر گرفته نشوند، در این صورت آن حقیقت بیش از یک فرد

گروه دیگری از متکلمین گفته اند بین وجود و عدم واسطه ای بنام «حال» وجود دارد.

اکثر فلاسفه در مقام رد این سخنان گفته اند: فطرت سالم کافی است که بطلان اینها را درک نماید.^{۶۷}

نکته مهم در اینجا این است که بعضی از فلاسفه در مقام رد این کلمات متکلمین گفته اند: این دو قول از این جهت مشترک هستند که بین وجود و عدم واسطه ای قرار داده اند، ولی برخی از آنان نام این واسطه را «ثابت» و برخی «حال» قرار داده اند، و در جواب هر دو نظریه گفته اند: چون بین وجود و عدم واسطه وجود ندارد، پس این دو قول باطل هستند.

حضرت امام در اینجا به این نکته بسیار مهم و دقیق توجه داده است که قول به ثبوت ماهیات غیر از قول به حال و واسطه بین وجود و عدم است. این دو قول ارتباطی با یکدیگر ندارند. بنابراین با نفی و انکار واسطه بین وجود و عدم قول دوم را می توان پاسخ داد اما انکار واسطه بین وجود و عدم نمی تواند پاسخ قول اول باشد و بهتر است برای پاسخ قول اول گفته شود:

مالیس موجوداً یکون لیساً
قد ساوق الشیء لدینا الا یساً^{۶۸}

عبارت حضرت امام چنین است: «ان القول بثبوت الماهیات غیر القول بالواسطة بین الوجود و العدم الّتی یعبرون عنها بالحال. و الجواب عن قولهم هو ما ذکره الحكماء من ان ما لیس موجوداً یکون لیساً صرفاً».^{۶۹}

حضرت امام اشاره به شعر مرحوم حاجی دارد که در بالا ذکر شد.^{۷۰}

امتناع اعاده معدوم

بعضی از فلاسفه عنوان این بحث را «المعدوم لا یعاد بعینه»^{۷۱}، و برخی دیگر «لا تکرار فی الوجود» قرار داده اند.^{۷۲} ولی در کتاب های عرفانی گاهی با عنوان «ان الله لا یتجلی فی صورة مرتین» و گاهی با عنوان «لا تکرار فی التجلی» مطرح می شود.

اصل این بحث به جهت تحلیل مسأله معاد مطرح شده است؛ زیرا گروهی از متکلمین تصور کرده اند که انسان با مرگ معدوم می شود و دوباره برای معاد محشور می گردد. فلاسفه در مقابل آنان می گویند: امتناع اعاده معدوم از بدیهیات عقلی است و مسأله معاد ربطی به اعاده معدوم ندارد.

این مسأله هم جزء مسائل علم کلام است و هم از مسائل فلسفه و عرفان. از نظر عرفان معنای اعاده معدوم این است که یک ذات دو وجود داشته باشد و چیزی از مرتبه خود جدا شده و

۶۷. اسفار، ج ۱، ص ۷۶؛ نهایة الحکمة، ص ۱۶.

۶۸. شرح منظومه، ص ۴۴.

۶۹. تعلیقات علی مصباح الاتس، ص ۲۳۰.

۷۰. ر. ک: کشف المراد، ص ۳۲ و نیز شوارق الالهام، ص ۵۵؛ و شرح تخرید المعائد، ص ۱۵.

۷۱. مثل اسفار، ج ۱، ص ۳۵۳ و نیز شرح منظومه، ص ۴۸.

۷۲. نهایة الحکمة، ص ۲۲.

۷۳. تعلیقات علی مصباح الاتس، ص ۳۰۱.

علت نیست، اما در امکان ماهوی توجهی به علت و ارتباط معلول به علت نشده است.

احتیاج معلول به علت در بقای خود، و مناط آن

یکی از مسائل بسیار مهم در فلسفه، و کلام و اعتقادات اسلامی مسأله احتیاج یا عدم احتیاج معلول است به علت در بقای خود. به وسیله این بحث می توان فهمید که ارتباط خدای متعال با جهان چگونه است و آیا الآن جهان نیاز به خداوند دارد یا خیر، آیا جهان تنها دلیل بر وجود خدای متعال در ازل است و یا آنکه از وجود الآن جهان می توان فهمید که همین الآن خدای متعال وجود داشته و حی و حاضر است.

تفسیر و مراد واقعی از آیه شریفه «قالت اليهود یدالله مغلوله غلت ایدیهم ولعنوا بما قالوا بل یداه مبسوطتان» و نیز آیه شریفه: «کل یوم هو فی شأن» به وسیله همین بحث روشن می شود. نادرستی کلام قاضی عبدالجبار که می گوید: «لو جاز علی الباری العدم لما ضر عدمه وجود العالم»^{۷۶} اگر جایز بود خدای متعال از بین برود، عدم او ضرر برای وجود عالم نداشت، نیز به وسیله همین بحث روشن می گردد. قاضی عبدالجبار تصور کرده است که معلول تنها در حدوث خود محتاج به علت است نه در بقای خود. به همین جهت این سخن بسیار زشت و ضعیف را به زبان آورده است.

ضمناً در تورات باب ۲ از سفر پیدایش آمده است:

در روز هفتم خدا از همه کار خود که ساخته بود فارغ شد و در روز هفتم از همه کار خود که ساخته بود آرامی گرفت.^{۷۷}

و در قرآن کریم آمده است: «وما مستنا من لغوب» آن آرام گرفتن خدا از آفرینش و استراحت کردن کنایه از این است که معلول در بقای خود احتیاج به علت ندارد و قرآن کریم آن را پاسخ داده که «وما مستنا من لغوب» یعنی خستگی به ما نرسید تا بخواهیم استراحت کنیم.

برخلاف عبارت تورات که اینک خداوند نقشی در جهان ندارد، قرآن خدا را همیشه فعال و خالق می داند. برای ورود به این مسأله باید دو چیز را به عنوان اصل موضوعی بپذیریم:

۷۴. شرح دعای سحر، ص ۱۶۷.

۷۵. تملیقات علی مصباح الانس، ص ۲۳۲.

۷۶. این جمله را شیخ در فصل اول نمط پنجم اشارات این گونه نقل کرده است: «حتی ان کثیراً منهم لایتحاشی ان یقول: لو جاز علی الباری ...».

شرح اشارات، ج ۳، ص ۶۸.

۷۷. سفر پیدایش، باب ۲، ی ۱.

نخواهد داشت و هیچ چیزی به خودی خود کثرت پیدا نمی کند و صرف الشيء هیچ گاه تمایزی از چیز دیگر نخواهد داشت.

از این قاعده در چند مبحث مهم فلسفی استفاده شده است؛ مثلاً یکی از ادله وجود ذهنی همین مسأله است و نیز یکی از مهم ترین برهان های اثبات توحید می باشد. همچنین در مسأله بسیط الحقیقه کل الاشياء و لیس بشيء منها، و در مسأله اثبات وحدت حقه حقیقه ذات مقدس خدا نه وحدت عددی او از این قاعده مهم استفاده شده است.

حضرت امام در تفسیر اسم شریف «العزیز» فرموده: «عزیز سه معنا دارد: غالب، قوی، فردی که معادل ندارد، و خدای متعال عزیز به معنای سوم است؛ زیرا صرف الشيء لا یشتی ولا یتکرر و کلما فرضته ثانیاً فهو کما هو المحقق فی مقامه».^{۷۴} در اینجا حضرت امام از این قاعده برای اثبات عزیز بودن خدا و این که هیچ چیزی معادل و شبیه او نیست استفاده کرده است. چون خدا صرف الوجود است و صرف هیچ گاه قابل تکرار و تشبیه نیست، پس چیزی مساوی و قابل مقایسه با او نخواهد بود. کمتر کسی از فلاسفه از این قاعده برای اثبات عزت خداوند استفاده کرده است (گرچه در بحث «ند» نداشتن خدا به این قاعده تمسک کرده اند)، ولی حضرت امام یک نکته مهم اعتقادی را از این مسأله فلسفی اثبات کرده اند.

امکان ماهوی و امکان وجودی

یکی از بحث های فلسفی، تفسیر و توضیح معانی مختلف «امکان» است. یکی از اقسام امکان، امکان وجودی است، یعنی آن تعلق و وابستگی معلول به علت خود که معلول در برابر علت هیچ گونه استقلالی نداشته و صرف ربط و وابستگی به علت باشد. این امکان وجودی را امکان فقری یا فقر ذاتی نیز می گویند که تمام موجودات در برابر خدای سبحان فقر محض هستند نه فقیر یعنی حتی از خودشان ذات نیز ندارند که دارای صفت فقر باشد، بلکه ذات آنها چیزی جز وابستگی و ارتباط به خدای سبحان نیست.

و اما امکان ماهوی یعنی چیزی که خود نوعی استقلال ذاتی داشته یا لاقلاً از ارتباط ذاتی او به علت قطع نظر شود.

حضرت امام در مقام بیان فرق بین این دو قسم به نکته بسیار ظریفی توجه کرده و می فرماید: «الامکان الوجودی یعتبر معه الغیر دون الثانی ای الامکان الماهوی».^{۷۵} امام در این عبارت امکان وجودی را از اوصاف وجود دانسته و می گوید در امکان وجودی باید به علت و معلول آن توجه داشته باشیم. یعنی متوجه باشیم که معلول چیزی غیر از اصل ارتباط و وابستگی و فقر به

چون وجود معلول فی نفسه ممکن الوجود است و امکان سبب احتیاج به علت است؟

دوم: آن است که پس از روشن شدن سبب احتیاج، آیا معلول تنها در حدوث خود محتاج به علت و فاعل است یا آنکه هم در حدوث خود محتاج به علت است و هم در بقای خود؟ و به عبارت دیگر آیا معلول فقط در حال حدوث محتاج به علت است یا هم در حال حدوث و هم در حال بقای خود احتیاج به علت دارد.

البته روشن است که پاسخ مسأله دوم از پاسخ مسأله اول روشن می شود، اما به هر حال نباید این دو مسأله با یکدیگر خلط شوند. ولی مرحوم ملا اولیا در حاشیه الهیات شفا این دو مسأله را یکی پنداشته است و می گوید:

... یرید بیان أن المفعول والمعلول كما يحتاج الى الفاعل والعللة في حدوثه كذا يحتاج اليه في بقاءه، وهذه المسألة عين المسألة التي سبق ذكرها، فإن الكلام هناك كان في أن المحسوج الى العلة هل هو الحدوث او الامكان، أي المحتاج إلى العلة هل هو الوجود بعد العدم او من جهة كونه ممكناً، والكلام هاهنا في أن تأثير الفاعل والحاجة إليه في حال الحدوث أو في حال الحدوث والبقاء جميعاً، يعني إن المرتب على العلة والصادر عنها هو نفس الوجود الممكن حادثاً كان أو باقياً ... ٧٨

ولی صدر المتألهین در تعلیقات خود بر الهیات خود بر الهیات شفا تصریح کرده است که این دو مسأله نباید به یکدیگر خلط شوند:

وهذه المسألة غير المسألة التي سبق ذكرها فإن الكلام هناك كان في أن المحسوج الى العلة هل هو الحدوث او الامكان ای المحتاج الى العلة هل هو الوجود من جهة كونه بعد العدم او من جهة كونه في نفسه ممكناً، والكلام هاهنا في أن تأثير الفاعل والحاجة اليه في حال حدوث الشيء والممكن او في حال حدوثه وبقائه جميعاً يعني أن المرتب على العلة الصادر عنها هو نفس الوجود الممكن حادثاً كان أو باقياً. ٧٩

ملاک نیاز معلول به علت

معروف آن است که جماعتی از متکلمین ملاک احتیاج به علت را حدوث اشیاء می دانند، ولی حکما بالاتفاق ملاک

٧٨. الهیات شفا، چاپ سنگی، رحلی، ص ٤٣٢، حاشیه ملا اولیا.

٧٩. تعلیقات الهیات شفا، از ملاصدرا، چاپ سنگی، ص ٢٢٦.

١. اصل علت و معلولیت، برخی از فیلسوفان در این اصل تردیدهایی داشته اند، ولی بحث ما بر این فرض است که اصل علت و معلولیت صحیح است گرچه قبلاً نیز اشاره کردیم که صدر المتألهین و نیز حضرت امام خمینی معتقدند که تحلیل درست مسأله به نفی علت و معلول و پذیرش مسأله تجلی و متجلی می انجامد و درست همان کلام عرفاست، ولی فعلاً با قطع نظر از آن بحث و به روش فلسفه رایج سخن می گویم.

٢. اصل احتیاج معلول به علت در وجود خود. یعنی معلول در اصل پیدایش خود محتاج به علت است. این جای بحث ندارد و روشن است. آنچه محل بحث است این است که معلول آیا همچنان که در اصل حدوث خود محتاج به علت است در بقای خود نیز محتاج به علت است یا خیر و ملاک و مناط این احتیاج چیست.

نتایج مترتب بر این بحث نیز عبارتند از:

١. طبق کلام متکلمین که می گویند «لو جاز علی الباری العدم...» امروز جهان محتاج به خدای متعال نیست، بنابراین شخص متکلم، امروز با وجود این ممکنات نمی تواند اثبات کند که الان خدای متعال وجود دارد، مگر آنکه اول اصل وجود را اثبات کند و سپس به حسنی بودن او پردازد و بگوید زوال برای او غیر ممکن است. به هر حال یک فیلسوف از همین موجودات می تواند اثبات حیات برای خدای متعال بنماید، و نیازی به آن راه طولانی متکلم را ندارد.

٢. طبق کلام متکلمین از این موجوداتی که الان مشاهده می کنیم نمی توانیم برای خدای متعال اثبات وجود کنیم، بلکه باید از سر منشأ آنها خدا را ثابت کنیم. ولی طبق عقیده فلاسفه هر کدام از همین موجودات امروزی می تواند دلیل بر اثبات وجود خدای متعال باشد.

٣. یکی دیگر از نتیجه های این بحث آن است که به عقیده فلاسفه باید علت همیشه مقارنت با معلول داشته باشد اما طبق عقیده متکلمین علت تنها باید مقدم بر معلول باشد و مقارنت علت و معلول لازم نیست.

تفکیک دو مسأله

اینجا توجه به این نکته بسیار مهم است که این دو مسأله را نباید به یکدیگر خلط نمود:

اول: مسأله ملاک و مناط احتیاج معلول به علت چیست؟ و معلول چرا نیازمند به علت است، و ملاک این احتیاج آیا «حدوث» است یا «امکان». یعنی معلول چون حادث است و وجود او پس از عدم بوده است، احتیاج به علت دارد یا آنکه

احتیاج را امکان می‌دانند، و به همین جهت متکلمین معمولاً در آثار خود برای اثبات خدای متعال از «برهان حدوث» استفاده می‌کنند و حکما برای این منظور از «برهان وجوب و امکان»^{۸۰}. همچنین به همین جهت متکلمین همیشه خدای متعال را به اسم «صانع» معرفی می‌کنند و فلاسفه او را به اسم «واجب الوجود» معرفی می‌کنند.

استدلال‌های متکلمین بر آنکه حدوث ملاک احتیاج است.

۱. بعضی از متکلمان مثال‌هایی را ذکر کرده‌اند و از آنها نتیجه گرفته‌اند که ملاک نیاز به علت حدوث است نه امکان:

الف. ساختمانی را که یک بتا می‌سازد فعل اوست و پس از حادث شدن دیگر این ساختمان به آن بتا احتیاجی ندارد.

ب. فرزند در حدوث خود محتاج به پدر است و پس از حدوث احتیاج به او ندارد.

ج. حرارت آب معلول آتش است، این حرارت در حدوث خود محتاج به آتش است، ولی پس از آنکه حادث شد در بقای خود محتاج به آتش نیست.

پاسخ این استدلال

زارع علت زرع نیست و پدر علت فرزند نیست و آتش نیز علت بر حرارت نیست. قرآن کریم نیز فرموده است:

افرايم ماتمون ءانتم تخلقونه ام نحن الخالقون افرايم ماتحرثون ءانتم تزرعونه ام نحن الزارعون، افرايم النار التي تورون ءانتم انشأتم شجرتها ام نحن المنشئون.

ملاصدرا فرموده است:

این آیات شریفه اشاره می‌کند به اشتباهی که بعضی مرتکب شده و فعل را به غیر فاعل حقیقی خود نسبت داده‌اند و نتیجه گرفته‌اند که فعل پس از فاعل خود نیز می‌تواند باقی بماند. در حالی که پدر، بتا، زارع:

روشن کننده آتش و... اینان علت حقیقی برای آن افعال نیستند، نسبت دادن ساختمان به بتا مثل این است که کسی بگوید الکاتب یعالج که در این صورت کاتب از جهت آنکه طیب است، معالجه می‌کند نه از جهت آنکه کاتب است. فعل بتا چیزی غیر از حرکت نیست و همچنین فعل پدر امنا است و فعل زارع انداختن بذر، پس کار آنها تنها همین حرکت است و حرکت جدای از متحرک نیست و فعل بالذات برای فاعل، جدای از خود فاعل نیست، و آنچه قابل جدا شدن از فاعل است در واقع فعل او نیست، بلکه فعل فاعلی است که هرگز از او جدا نیز نیست؛ مثلاً حرکت دست بتا علت است برای

حرکت آجر و اجزاء ساختمان، و هرگاه حرکت دست باشد حرکت آجر هست و هرگاه آن حرکت تمام شد این حرکت نیز تمام می‌شود و این حرکت‌ها باعث پدید آمدن هیئت اجتماعی برای ساختمان و شکل نمی‌شود، بلکه پایان و انتهای حرکت باعث پدید آمدن هیئت اجتماعی برای اجزای ساختمان می‌شود، و حفظ این هیئت و اساک آن از تفرق به جهت قوه مسکه‌ای است که خدای متعال در بیوست آنها قرار داده است، ان الله یمسک

السّموات والأرض ان تزولا.^{۸۰}

مثال آتش و زراعت و پدر و فرزند نیز هر کدام همین گونه توجیهی دارند. برای توضیح می‌توان به «تعلیقات ملاصدرا بر الهیات شفا» مراجعه کرد.

۲. استدلال دوم متکلمین بر آنکه حدوث ملاک احتیاج به فاعل است.

اگر حدوث ملاک احتیاج نباشد، لازم می‌آید که یک شیء پس از حدوث نیز محتاج به فاعل باشد و معنای این کلام تحصیل حاصل است، زیرا چیزی که وجود دارد اگر احتیاج به فاعل داشته باشد، این احتیاج برای آن است که وجود خود را از او بگیرد در حالی که آن شیء وجود دارد و چیزی که وجود دارد اگر بخواهیم به او وجود بدهیم، این تحصیل حاصل می‌شود، و تحصیل حاصل محال است. پس باید ملاک احتیاج تنها حدوث باشد نه امکان.

ابن سینا در الهیات شفا و نیز نمط پنجم اشارات این استدلال متکلمین را نقل کرده و پاسخ داده است و ملاصدرا نیز در تعلیقات پاسخ آن را توضیح داده است و ما پاسخ صدر المتألهین را که توضیح پاسخ ابن سینا است، نقل می‌کنیم:

این وجودی که پس از حدوث است یا واجب لذاته است یا واجب نیست.

اگر واجب باشد مقتضی این وجوب وجود یا خود آن ماهیت است و در نتیجه معدوم شدن آن محال است و چیزی که معدوم شدنش محال باشد، چگونه حادث است؟ و اگر مقتضی این وجوب به جهت چیزی غیر از ماهیت آن باشد و این سه احتمال دارد ۱. حدوث ۲. صفتی از صفات ۳. شیء مباین یکی از این سه چیز باید سبب وجوب لذاته برای آن موجود شده باشد. دو احتمال اول و دوم باطل است. اما حدوث نمی‌تواند علت

۸۰. تعلیقات ملاصدرا بر الهیات شفا، چاپ سنگی، رحلی، ص ۲۲۸. ابن سینا نیز در فصل دوم از مقاله ششم این بحث را مطرح کرده است، ص ۱۷۰ و ۴۳۴.

است. از طرف دیگر حدوث به معنای «وجود الشيء بعد عدمه» است؛ یعنی ترتب ضرورت وجود بر ضرورت عدم، و ضرورت ملاک بی نیازی است، پس تا موقعی که مسأله امکان مطرح نشود اصلاً احتیاج پدید نمی آید. پس تنها ملاک برای احتیاج عبارت از امکان است.^{۸۲}

۲. حدوث صفت برای موجود قرار می گیرد و موصوف باید مقدم بر صفت باشد پس وجود معلول مقدم بر حدوث است، و ایجاد علت مقدم است بر وجود معلول، و وجوب معلول مقدم بر ایجاد علت است، و ایجاب علت مقدم است بر وجوب معلول، و احتیاج معلول مقدم است بر امکان معلول مقدم است بر احتیاج معلول، چون اگر ممکن نباشد باید یا واجب باشد یا ممتنع، و وجوب و امتناع ملاک بی نیازی هستند.

الشی قرر ← خامکن ← فاحتاج ← فاوجب ←
فوجب ← فاوجد ← فوجد ← فحدث

پس اگر حدوث علت برای احتیاج باشد و علت نیز باید مقدم بر معلول باشد، لازم می آید که حدوث به چند مرتبه بر نفس خود مقدم شده باشد و این محال است. پس علت احتیاج همان امکان است و چیزی غیر از آن نمی تواند ملاک احتیاج باشد.^{۸۳}

۳. وقتی چیزی معدوم بود و سپس موجود شد این را می گویند حادث، در معنای «حدوث»، «مفعول»، «مصنوع»، «ایجاد» و... کلماتی مشابه اینها وقتی دقت شود و آنها را تحلیل کنیم، می بینیم سه چیز دخالت دارد: ۱. وجود ۲. عدم ۳. این وجود پس از عدم باشد. سپس می بینیم که عدم ملاک احتیاج به فاعل نیست، بودن وجود پس از عدم نیز فعل فاعل و جعل جاعل نیست، بلکه تنها یک صفت است. پس آنچه که ملاک احتیاج به فاعل است «وجود» می باشد، از طرف دیگر می بینیم این وجود هم در موجودات مادی است و هم در مفارقات و هم در موجودات قدیم زمانی و هم در حادث زمانی. و همه اینها را می توانیم بگویم «واجب الوجود بالغير». و عنوان «تعلق به غیر» و احتیاج به فاعل در همه اینها هست، و از طرف دیگر می دانیم هرگاه دو عنوان کلی داشتیم مثل «حیوان» و «انسان» و سپس یک مفهومی بر هر دوی اینها صدق نمود، مثل عنوان «ماشی» این عنوان ابتدا مربوط به عنوان عام است و سپس شامل

باشد، زیرا حدوث واجب بالذات نیست و چیزی که واجب بالذات نباشد، نمی تواند علت واجب شدن چیز دیگر شود. ثانیاً در حال بقا حدوث باطل شد و بطلان شرط، موجب بطلان مشروط است. اما صفتی از صفات نیز نمی تواند علت برای واجب بودن بشود، زیرا این صفات یک مرتبه لازمه ماهیت هستند بماهیهی، و یک مرتبه لازمه ماهیت موجوده هستند. در صورت اولی لازم می آید که وجوب وجود نیز لازمه ماهیت باشد، زیرا لزوم الملتزم مستلزم لزوم اللازم. در حالی که فرض این است که آن ماهیت حادث است. و در صورت دوم که لازمه ماهیت موجوده باشند پس آن صفات نیز حادث هستند زیرا وقتی ماهیت موجود شد، دارای این صفات است و این صفات موجب وجوب وجودند و در این صورت می گویم این صفات تا خودشان واجب نباشند، نمی توانند سبب وجود چیز دیگر بشوند، زیرا الشيء ما لم یجب لم یجب بسببه شیء آخر. و در این صورت یا صفات حادث باید تا بی نهایت مترتب شوند یا آنکه به صفتی برسند که او خارج از این سلسله باشد و او واجب الوجود باشد. اما ترتب تا بی نهایت علاوه بر بطلان تسلسل باعث می شود که این صفات خودشان جمیعاً حادث باشند و محتاج به علتی خارج از ذات باشند و قسم دوم صحیح است و لازمه اش این است که موجود حادث و باقی وجودش باقی بماند به جهت علتی که خارج از ذات اوست و همین مطلوب است.

۳. سومین استدلال متکلمین بر آنکه ملاک احتیاج به علت حدوث است نه امکان، این است که: اگر فعلی پس از حدوث خود محتاج به فاعل باشد، باید در وجودش محتاج به فاعل باشد و در این هنگام لازم می آید که خود فاعل نیز در وجود شیء محتاج به فاعل باشد و تسلسل لازم می آید.^{۸۱}

پاسخ: لازمه آنکه چیزی در حدوث محتاج به علت نباشد، آن نیست که بتایر این ملاک احتیاج وجود آن شیء باشد تا شما بگویند پس فاعل نیز که وجود دارد محتاج به علت است، بلکه می توانیم بگویم ملاک احتیاج امکان است نه حدوث و نه وجود، و نیز می توانیم بگویم آن وجود را باید فرق گذارد و تقسیم کرد به وجود امکانی و وجود واجبی. و آنچه احتیاج به فاعل دارد وجود امکانی است و در این صورت نقض به وجود فاعل نشده و تسلسل لازم نمی آید.

استدلال های حکما بر آنکه ملاک نیاز به علت امکان است نه حدوث

۱. ماهیت به اعتبار وجود خود ضروری الوجود است و به اعتبار عدم آن ضروری العدم است و اینها ضرورت بشرط محمول می باشند، و ضرورت مناط و ملاک بی نیازی از علت

۸۱. این استدلال را شیخ در فصل اول نمط پنجم اشارات نقل کرده است. ر.ک: شرح اشارات، ج ۳، ص ۶۹.

۸۲. نهاية الحکمة، فصل ششم، مرحله چهارم، ص ۸۰.

۸۳. همان، ص ۸۰.

در بقای خود محتاج به علت است. اما طبق نظر متکلمین معلول تنها در حدوث محتاج به علت است نه در بقای خود. و ابن سینا در «الهیات شفا» نیز به این نکته اشاره کرده است که این مسأله از متفرعات و نتایج مسأله قبلی است.

اما در عین حال چند استدلال برای این مسأله ذکر کرده و آنگاه نظر حضرت امام را بیان می‌کنیم.

۱. از راه امکان ماهوی: با توجه به بحث‌های گذشته روشن شد که امکان از لوازم ماهیت است و ماهیت هم در حال حدوث و هم در بقا محفوظ و ثابت است و لوازم ماهیت - و من جمله امکان - همیشه همراه ماهیت هستند. پس هر گاه که ماهیت وجود دارد حتی در حال بقا محتاج به علت است، پس در حال بقا محتاج به علت است.

۲. از راه امکان فقری: ماهیت یک امری است که از وجود خاص هر چیزی انتزاع می‌گردد، و وجود هر ممکن الوجودی وجود رابط و وابسته به علت است و هیچ گونه استقلالی نداشته و صرف فقر و حاجت به علت است و هیچ گاه از این ویژگی جدا نمی‌شود. بنابراین هر ممکن الوجودی حدوثاً و بقا محتاج به علت است، چون وجود او عین فقر و وابستگی به علت است و هیچ گاه بدون علت قوام و تحقق نخواهد داشت.

۳. صفت «بقاء» نوعی عرض است به نظر متکلمین، و همه متکلمان معتقدند که العرض لایقی زمانین، عرض در دو لحظه باقی نمی‌ماند، بنابراین متکلمین نیز همچون فلاسفه باید بگویند هر چیزی در بقا خود محتاج به علت است (البته این استدلال جدلی است).

۴. حرکت جوهری. این نظریه ملاحظراً اقتضا می‌کند که هر چیزی دائماً در حال حدوث باشد، مخصوصاً اگر حرکت جوهری را همان خلق مدام بدانیم. بنابراین متکلمین که ملاک نیاز را همان حدوث می‌دانند اگر حرکت جوهری را بپذیرند باید، بگویند هر چیزی لحظه به لحظه احتیاج به فاعل و علت دارد.

با توجه به مسأله حدوث ذاتی و حرکت جوهری، پذیرفتن آنکه تنها خدای متعال قدیم بالذات است و همه اشیاء حادث هستند، در عین آنکه بعضی از موجودات ممکن الوجود قدیم زمانی هستند و در عین حال حادث ذاتی و بلکه حادث زمانی هستند، آسان است؛ مثلاً اگر کسی بگوید این جهان مادی لحظه به لحظه جدید است و حادث زمانی می‌باشد ولی این خلق

آن عنوان خاص می‌شود و انسان اگر ماشی است به جهت حیوانیت اوست. در اینجا نیز عنوان تعلق به غیر و احتیاج به غیر باید ابتدا مربوط به واجب الوجود بالغیر باشد و سپس شامل حادث بشود، پس معلوم می‌شود ملاک احتیاج و جوب بالغیر است که همان امکان است. ۸۴

با توجه به آنچه ذکر شد روشن گردید که مناط و علت احتیاج معلول به علت عبارت از «امکان» است نه «حدوث» و حق با حکما است نه متکلمین و به همین جهت اکثر متاخرین از متکلمین نظر حکما را پذیرفته و با قدمای خود مخالفت کرده‌اند.

و اما علت اینکه قدمای متکلمین سخن حکما را نمی‌پذیرفتند این بود که متکلمین قدیم زمانی را منحصر در واجب الوجود می‌دانند و تصور می‌کردند که شرع فرمود، هر موجودی غیر از خدای متعال حادث زمانی است، بنابراین اگر ملاک نیاز و افتقار به علت امکان باشد نه حدوث در این صورت باید قدیم زمانی را در ممکنات نیز بپذیریم و این کفر است به همین جهت متکلمین می‌گفتند ملاک احتیاج حدوث است نه امکان.

و لکن باید توجه داشت که حتی اگر چه شرع فرموده باشد، تنها خدای متعال قدیم است و غیر از او همه چیز حادث است. مراد این است که قدیم ذاتی منحصراً خدای متعال است و غیر او همه حادث‌اند و حادث دو قسم است حادث ذاتی (قدیم زمانی)، و حادث زمانی. تمام آنچه ممکن الوجود است حادث ذاتی است بنابراین سخن حکما خلاف شرع نیست، علاوه بر آنکه طبق نظریه حرکت جوهری و نیز نظریه عرفانی تجدد امثال می‌توان گفت تمام اشیاء ممکن الوجود در عین قدیم زمانی بودن حادث زمانی نیز هستند.

با توجه به آنچه گذشت، روشن گردید که تمام فلاسفه و بلکه عده‌ای از متکلمان چون خواجه در تجرید ملاک احتیاج به علت را همان امکان می‌دانند نه حدوث. حضرت امام خمینی نیز در آثار خود هرگز حدوث را ملاک احتیاج ندانسته و از راه حدوث زمانی به دنبال اثبات واجب نرفته است و صریحاً به مسأله امکان پرداخته و ملاک احتیاج معلول به علت را نیز امکان دانسته و حتی به جای امکان ماهوی که تساوی نسبت به وجود و عدم است امکان وجودی را مورد بحث قرار داده است. ۸۵

احتیاج معلول در بقای خود به علت

پس از آنکه ثابت شد ملاک احتیاج معلول به علت امکان است نه حدوث، روشن می‌شود که معلول هم در حدوث و هم

۸۴. شرح اشارات، ج ۳، ص ۷۵.

۸۵. تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۳۰۱.

همان غیب الغیوبی است که ما هیچ اسم و رسمی از آن نداریم و مرتبه واحدیت دارای اسماء و صفات است، اما آنچه مهم است این است که آیا می توان گفت ابتدا مرتبه احدیت بدون اسماء و صفات بود و سپس اسماء پدید آمدند و یا آنکه می توان گفت اسماء و صفات در مرتبه احدیت وجود ندارند و در مرتبه واحدیت هستند؟ ظاهر آیه هیچ کدام از اینها صحیح نیست؛ زیرا اولاً اسماء و صفات اتحاد و عینیت با ذات مقدس دارند و ثانیاً اگر در مرتبه احدیت هیچ اسمی وجود ندارد، پس حتی اسم خالق بودن نیز باید وجود نداشته باشد. در این صورت اسماء و صفات چگونه پدید آمدند؟! به هر حال اصل اشکال این است که مرحوم حاجی فرموده: «فحدث وجود من المرتبة الاحدية الاسماء والرسوم» و این فاء تفریع در کلمه «فحدث» وجهی ندارد، مخصوصاً که لیس عند ربک صباح ولا مساء.

بله اگر مرتبه واحدیت و احدیت را طولی ندانسته بلکه عرضی بدانیم و کثرتی نیز مطرح نشود و در عین حال حفظ مراتب بشود، در این صورت کلام حاجی می تواند صحیح باشد و گرنه همان اشکال حضرت امام وارد است که نباید اسماء و صفات را جدای از ذات مقدس دانست تا محتاج به علت باشند.

کلی طبیعی

یکی از بحث های مهم و مشترك منطقی و فلسفه تقسیم کلی به طبیعی و منطقی و عقلی است. کلی منطقی و عقلی مسلماً در خارج وجود ندارند. ولی بحث و نزاع در باب کلی طبیعی است: آیا کلی طبیعی در خارج وجود ندارد زیرا آن چیزی غیر از ماهیت نیست. و ماهیت اعتباری است و هیچ اصالتی ندارد. یا آنکه کلی طبیعی در خارج وجود دارد، ولی وجود وصف به حال متعلق آن است، و وقتی گفته می شود کلی طبیعی وجود دارد مقصود این است که فرد او موجود است یا آنکه وجود وصف به حال ذات اوست و خود کلی در خارج وجود دارد؟

حکیم سبزواری می فرماید: «شیخ در شهر همدان با عالم بزرگ و وارسته ای ملاقات کرد که معتقد بود کلی طبیعی در خارج به وجود واحد عددی در ضمن افراد خود موجود است». ۸۹ و در جای دیگر فرموده:

این مرد همدانی تصور می کرد که نسبت آن کلی طبیعی به افراد خود مثل نسبت یک پدر به فرزندان متعدد خود است

۸۶. تعلیقات علی مصباح الامس، ص ۱۷۳ و ۳۰۱.

۸۷. شرح منظومه، ص ۸۲.

۸۸. تعلیقات علی شرح نصوص الحکم، ص ۱۶۵.

۸۹. شرح منظومه، ص ۲۳.

مداوم این جهان همیشه بوده و هیچ سرآغازی ندارد. در این صورت می توان بین بحث فلسفی و بحث دینی حدود همه ماسوی الله جمع کرد و معتقد شد که همه چیز در بقای خود محتاج به خدای تعالی هستند.

حضرت امام خمینی نیز چون معتقد است که معلول دائماً در وجود خود محتاج به علت است چند استدلال بر این مسأله ذکر کرده است اول مسأله امکان فقری را عنوان کرده که چون ملاک احتیاج به علت امکان بود نه حدود پس معلول دائماً محتاج به علت است حدوثاً و بقاءً، و ثانیاً حضرت امام از مسأله عدم تکرار در تجلی کمک گرفته است که معلول در هر لحظه ای یک تجلی جدیدی است و هر تجلی احتیاج به متجلی دارد، و ثالثاً مسأله تجدد امثال عرفان و حرکت جوهری فلسفی هر کدام شاهد خوبی برای احتیاج دائمی معلول به علت است، ۸۶ که این دو مسأله در آینده توضیح داده خواهد شد.

حدوث اسمی

در فلسفه اقسام تقدم و تأخر را ۹ قسم می دانند: بالرتبه - بالشرف - بالزمان - بالطبع - بالعلیه - بالجواهر - بالدهر - بالحقیقه و المجاز - بالحق.

مرحوم حاجی سبزواری یک قسم دیگر به آن اضافه کرده و می گوید:

والحادث الاسمی الذی مصطلحی

ان رسم اسم جا حدیث منمحنی ۸۷

و مقصودش این است که «كان الله و لم یکن معه شیء و لا اسم و لا رسم و لا صفة و لا تعین» که در مرتبه احدیت هیچ اسم و رسمی نبوده است. سپس از مرتبه اسماء و رسوم پدید آمده است. و این اسم ها و رسم ها نبودند و سپس پدید آمدند و دوباره سرانجام نیز مثل اول خواهد شد و مقام فناء در احدیت به آن است که مثل اول شود.

این مسأله را مرحوم حاجی از کتاب های عرفانی گرفته و در فلسفه مطرح کرده است. اما کسی از او در این مسأله پیروی ننموده است.

حضرت امام خمینی می فرماید: «اسماء و صفات موجود به وجود زاید بر ذات مقدس نیستند تا محتاج به سبب باشند» ۸۸. این کلام امام در واقع پاسخ کلام قیصری است که گفته است: اسماء و صفات از ذات مقدس فیضان نموده و لذا محتاج به علت هستند.

از دقت در این کلام استفاده می شود که حدوث اسمی صحیح نیست، زیرا اشک و تردیدی نیست که مرتبه احدیت

و در این صورت آن کلی متصف به صفات متضاد خواهد شد. اما شیخ رئیس معتقد بود نسبت آن کلی به افراد مثل نسبت آباء به اولاد یا چند پدر و چند فرزند است.^{۹۰} این مسأله در اصول فقه در مسأله استصحاب کلی قسم ثانی و ثالث بسیار مهم است. هر کس که عقیده شیخ رئیس را بپذیرد، باید استصحاب کلی قسم ثالث را انکار نماید و کسی که پیرو رجل همدانی باشد، استصحاب کلی قسم ثالث نزد او صحیح خواهد بود. حضرت امام خمینی در این بحث که اگر یک فرد از حقیقت کلیه فرشتگان سجود نماید، آیا باید سجود را به طبیعت کلیه نسبت دهیم یا به افراد آن، می فرماید:

نظر صحیح همان است که شیخ رئیس معتقد بود؛ یعنی طبیعت با اختلاف افراد خود اختلاف پیدا می کند، و انسانیتی که زید در خارج دارد، غیر از انسانیتی است که عمرو دارد و انسانیت هر شخصی غیر از انسانیت شخص دیگر است. پس اگر یک فرد فعلی را انجام داد، می توان آن را به طبیعت نسبت داد، اما اسناد آن به همه افراد جایز نیست.^{۹۱}

بنابراین امام همان نظر مشهور و قول ابن سینا را پذیرفته است.

حرکت جوهری و تجدد امثال

هر نفس نو می شود دنیا و ما
بی خبر از نوشدن اندر بقا
عمر همچون جوی نو نو می رسد
مستمری می نماید در جسد^{۹۲}

مسأله حرکت و اقسام آن از مباحث اساسی فلسفه و عرفان است، و در طول ۲۵ قرن که از عمر فلسفه می گذرد، همیشه فلاسفه بزرگ آن را مورد بحث و کاوش قرار داده اند. پیش از صدر المتألهین همگان وجود حرکت در چهار مقوله کم، کیف، وضع و آین را قبول داشتند، اما وقتی حرکت در جوهر مطرح می شد، می دیدند پذیرفتن آن لوازمی را به دنبال دارد که التزام به آنها برای آنان دشوار می نمود به ناچار اصل حرکت جوهری را انکار می کردند. صدر المتألهین برای اوکین بار مسأله حرکت جوهری را در فلسفه به طوری اثبات و مدلل ساخت که اکثر قریب به اتفاق فیلسوفان متأخر از او، آن را پذیرفتند. حرکت جوهری تأثیر شگرفی بر مباحث فلسفه داشته است و در بحث های زیادی از آن کمک گرفته می شود؛ مثل:

- ۱- حدوث زمانی عالم.
- ۲- پذیرفتن مراتب و مقامات گوناگون و نشأت متفاوت

و جودیه نفس انسانی.

- ۳- ترکیب اتحادی ماده و صورت.
- ۴- امکان سیر از ماده به ماورای ماده.
- ۵- تحلیل صحیح معاد جسمانی.
- ۶- تأثیر اعمال و ملکات انسانی بر روح و نفس او.
- ۷- ربط حادث به قدیم.
- ۸- حدوث جسمانی نفس و بقای روحانی آن.

۹- پذیرفتن حرکت در مقوله فعل و انفعال و متی و ...
بحث از حرکت جوهری بحث فلسفی است و بحث از تجدد امثال و خلق جدید و تبدل تعینات امکانی و عدم تکرار در تجلی بحث عرفانی است. ارتباط و پیوند حرکت جوهری با تجدد امثال خود یک مقاله مفصل را می طلبد.

تجدد الامثال کوناً ناصری

اذ الوجود جوهر فی الجوهری^{۹۳}

ما در اینجا تنها به بحث از نظرات حضرت امام خمینی -رضوان الله علیه- در این مسأله می پردازیم.

یکی از استدلال های عرفا بر تجدد امثال این است که تجلی خداوند تکرار ندارد و کل یوم هو فی شأن. گرچه تجلیات شبیه یکدیگرند، اما هرگز خداوند در یک صورت برای دو نفر متجلی نشده است و نیز در یک صورت برای یک نفر در دو لحظه و دو مرتبه متجلی نشده است. و اتساع الهی اقضا می کند که چیزی در وجود مکرر نشود.^{۹۴}

حضرت امام در این باره می فرماید: «خدا دائماً در حال تجلی است. گاهی به اسم ظاهر خود، مثل رحمن و مبدء، و گاهی با اسم باطن خود، مثل مالک و قاهر و معید. و تمام حقایق دائماً در حال ظهور و بطون هستند. پس کل یوم هو فی شأن از جمال به جلال و از ظهور به بطون دارای شأن های مختلف است.»^{۹۵} و در جای دیگر فرموده است:

جلی خدا ظهور و بطون و قبض و بسط دارد، و آنچه با تجلی تعینات ظاهر پدید می آید، تحت نور کبریاء مخفی می شود و با تجلی اسماء باطن و پس از آن ظاهر و پس از آن باطن و همین طور ...^{۹۶}

۹۰. همان، ص ۹۹، و نیز ر. ک: اسفار، ج ۱، ص ۳۳۴.

۹۱. تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۱۰۰.

۹۲. مثنوی، ص ۳۳.

۹۳. شرح منظومه، ص ۲۴۶.

۹۴. ر. ک: فتوحات مکیه، چاپ جدید، ج ۱۲، ص ۹۷.

۹۵. تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۳۰۱.

۹۶. همان، ص ۳۰۵.

روحانی و قوای ملکوتی قدرتی فراتر از نور حسی داشته و بلکه قابل مقایسه با آن نمی باشند. ۹۹

بنابراین به نظر حضرت امام مسأله تخت بلقیس را نمی توان دلیل بر تجدد امثال یا حرکت جوهری قرار داد.

نکته دیگر این که اشاعره معتقدند که عرض بیش از یک لحظه باقی نمی ماند. محی الدین ابن عربی به آنان اعتراض کرده و می گوید: همه عالم عرض است. ۱۰۰ یعنی اشتباه اشاعره آن است که عالم را مرکب از جوهر و عرض دانسته اند، و این با وحدت وجود سازگار نیست بلکه تمام عالم عرض است و موجب بقا غیر از موجب فناست، پس در هر آئی فنائی و بقایی حاصل می شود و تکراری در تجلی نیست. بلکه یک تجلی موجب فناست و تجلی دیگر موجب بقاست.

حضرت امام این تحقیق ابن عربی را که تمام عالم عرض است، پذیرفته است ۱۰۱ و معتقد است که اشیاء تنها تعینات حقیقت وجودند، و ماهیات قیام بذات خود نداشته، بلکه قیامشان به قیوم مطلق است. پس تمام عالم عرض است. سپس حضرت امام فرموده: حتی خود وجود منبسط نیز عرض و قائم به حق است، گرچه بین قیام وجود منبسط به خدا با قیام ماهیات به وجود منبسط تفاوت بسیار است. پس امام همه اشیاء حتی وجود منبسط را نیز عرض دانسته و قیام تمام این اعراض به خداست. در اینجا حضرت امام عرض را به همان معنای فلسفی در نظر گرفته است؛ گرچه در کتاب های عرفانی معنای دیگری برای عرض ذکر شده که با معنای فلسفی آن تفاوت دارد و حضرت امام نیز به خوبی به آن واقف بوده است و بلکه صریحاً فرموده: «جوهر نزد حکیم همان عرض نزد عارف است». ۱۰۲ به هر حال ماهیات هیچ حقیقتی نداشته و نمی توانند قائم به ذات خود باشند. حضرت امام در مقام اشکال به قیصری و محی الدین فرموده است: «تحقیق آن است که گفته شود تمام عالم چیزی غیر از تعینات نیست و غیر از عرض چیزی نیست. بنابراین نیازی نیست که به تعریف انسان و جسم و حیوان پرداخته و از آن طریق ثابت کنیم که اینها عرض هستند، آن گونه که محی الدین یا قیصری زحمت آن را کشیده اند». ۱۰۳

و این یک دلیل مهم عرفانی است بر تجدد امثال که هر چیزی در هر لحظه جدید است؛ زیرا چیزی که الآن در تحت اسم ظاهر است، در لحظه دیگر مظهر اسم باطن می باشد و از ظهور به بطون و از بطون به ظهور در حرکت است.

یکی دیگر از استدلال های عرفا بر تجدد امثال عمل آصف بن خیا است که از راه اعدام و ایجاد، تخت بلقیس را نزد سلیمان حاضر نمود. ۹۷ محی الدین ابی عربی و قیصری مسأله بردن تخت را در کمتر از یک چشم به هم زدن از باب اعدام و ایجاد می دانند و این چیزی شبیه مسأله اعاده معدوم است که امتناع آن از بدیهیات می باشد، مگر آنکه گفته شود آنچه ایجاد می شود شبیه وجود قبلی است نه عین آن، تا مشکل اعاده معدوم پیش نیاید.

حضرت امام می فرمایند:

این اعدام تخت بلقیس، اعدام مطلق نیست تا مشکل اعاده معدوم مطرح گردد، بلکه اعدام به معنای ادخال تحت اسماء باطنی است که مناسب آن می باشد، و ایجاد به معنای اظهار از اسماء ظاهره که مناسب آن باشد. و این ظهور و بطون از راه انتقال نیست، زیرا افعال افراد کمال (که افعال آنان افعال خداست) اجل است از آن که دارای زمان حرکت باشند یا زمان و حرکت بر آنان تسلط داشته باشد. و مسأله تخت بلقیس و سلیمان احتمال دارد از باب طی مکان یا بقاء زمان باشد، زیرا تمام عوالم خاضع ولی کامل می باشند. ۹۸

این نکته در کلام حضرت امام بسیار مهم و دقیق است و کمتر کسی متوجه آن شده است. مضامین روایات اهل بیت - علیهم السلام - و اعمال آنان تنها با همین سخن عرشی حضرت امام قابل تفسیر است. مثلاً حضرت علی (ع) شبی هزار رکعت نماز می خوانده است و نیز مدت معراج و پنجاه رکعت نماز حضرت رسول (ص) و تمام مسائل معراج در کمتر از چشم به هم زدن بوده است. همچنین است برخی از مکاشفات افراد کمال. حضرت امام سپس در مقام اعتراض به محی الدین که آوردن تخت بلقیس را در کمتر از چشم به هم زدن از باب اعدام و ایجاد می داند، می فرماید:

کشف این عارف همین قدر است که با سخن خود قدرت ولی خدا را محدود کرده است، اما کشف محمدی (ص) اقتضاء دارد که قدرت خدا را محدود نکنیم و بگوییم انتقال از مسافت دور نیز جایز است، حتی اگر چه در کمتر از چشم به هم زدن باشد؛ زیرا وقتی نور حسی در یک ثانیه ۶۰ هزار فرسخ حرکت می کند به طریق اولی نور

۹۷. فصوص الحکم، با تصحیح ابوالعلاء عقیفی، ص ۱۵۵.

۹۸. تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۱۹۱.

۹۹. همان، ص ۱۹۱.

۱۰۰. فصوص الحکم، با تصحیح عقیفی، ص ۱۲۵.

۱۰۱. تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۱۷۱.

۱۰۲. همان، ص ۱۷۲.

۱۰۳. همان.

ضمناً توجه به این نکته نیز مهم است که وقتی گفته می شود عالم در هر لحظه فنا می گردد، مراد این نیست که معدوم شود، بلکه مقصود حرکت تکاملی و تصاعدی عالم است. حضرت امام فرموده است:

این که عالم در حال فناست به معنای عدم نیست، بلکه به معنای رجوع از ملک به ملک است. پس در هر آنی تجلی جدیدی از ملکوت نازل شده به ملک می رسد و از ملک به ملکوت برمی گردد. پس تمام دار وجود در حال تبدل و تجدّد است. پس عالم حادث است و در هر لحظه از عقل به هیولی و از هیولی به عقل می رسد. ۱۰۴

علم

بحث علم یکی از مهم ترین بحث های فلسفی است. بعضی از فلاسفه آن را ذیل مقوله کیف نفسانی قرار داده اند، برخی دیگر آن را از مقوله اضافه دانسته اند و بعضی از فلاسفه نیز مبحث علم و عالم و معلوم را مستقل از سایر مباحث عنوان کرده اند. اما به هر حال بحث علم به صورت پراکنده و متفرق در کتاب های فلسفی مطرح شده است. کسی که بخواهد تحقیق جامع و کاملی درباره علم به دست آورد، باید مبحث وجود ذهنی و بحث کیف نفسانی و بحث عقل و عاقل و معقول و بحث از معرفت نفس و بحث علم واجب تعالی را کنار یکدیگر قرار دهد، تا بتواند درباره علم به نظریه دقیقی دست یابد.

بحث از کیفیت علم واجب تعالی معرکه آرای مختلف بوده و اقوال زیادی در آن وجود دارد. بهترین تفسیر از علم خدا آن است که هیچ کمال وجودی را از ساحت قدس ذات ربوبی نباید دور دانست، و او چون بسیط الحقیقه است، به نحو اعلی واجد همه کمالات است، پس همه چیز معلوم اوست چه مجرد و چه مادی، و این علم او علم تفصیلی است در عین اجمال، و اجمال است در عین کشف تفصیلی. علم اجمالی او قبل از ایجاد است و علم تفصیلی او پس از ایجاد می باشد. حضرت امام نیز نظر شیخ اشراق را در باب علم واجب صحیح می داند که همین چیزی است که بیان شد. ۱۰۵

در اینجا این سؤال مطرح می شود که اختیار و آزادی مردم در اعمال خود با علم خداوند چگونه قابل جمع است؟ معمولاً متکلمین و فلاسفه در مقام پاسخ می گویند علم تابع معلوم است نه آن که معلوم تابع علم باشد.

حضرت امام خمینی نیز گرچه گاهی مسأله تابعیت علم بر معلوم را مطرح کرده است، ۱۰۶ ولی این را به عنوان شرح و بسط کلام محی الدین بیان کرده است، ولی نظر خود حضرت امام این است که: «علم خدا تابع معلوم نیست، زیرا علم ذاتی او به هیچ

وجه تابع معلوم نیست و حتی علم ظهوری فعلی او نیز تابع معلوم نمی باشد زیرا اضافه اضافه اشراقی است و فیض اشراقی و وجود منبسط مقدم است بر ماهیات و تعینات». ۱۰۷

به هر حال حضرت امام نظر شیخ اشراق را در باب علم صحیح دانسته که علم خدا ذاتی و مقدم بر اشیاء است و به وجه فعلی (علم فعلی او) عین اشیاء است. ۱۰۸

مسأله دیگر آن است که آیا علم خداوند به جزئیات علی نحو الجزئی است یا به نحو کلی است؟ حضرت امام علم خدا را به جزئیات علی نحو الکلی می داند. ۱۰۹

و این همان نظر ابن سیناست که به این وسیله مدعی می شود که تغییر جزئیات تغییری در علم خداوند ایجاد نمی کند.

ضمناً نوعاً متکلمین و فلاسفه سمع و بصر را که از صفات خداوند است به همان علم بر می گردانند، اما حضرت امام معتقد است که سمع و بصر به علم برگشت نکرده و آنها را جدا و مستقل از علم می داند، ۱۱۰ گرچه در آن ذات مقدس همه صفات توحید داشته و به یک چیز برگشت کرده و آن هم همان ذات مقدس است.

اراده

چون یکی از صفات کمال برای موجود بما انه موجود «اراده» است و ذات مقدس الهی نباید از هیچ کمالی خالی باشد، پس اراده یکی از صفات الهی خواهد بود. ۱۱۱

صفات خدای متعال به ذاتی و فعلی تقسیم می شوند. علم و قدرت از صفات ذات بوده و کلام و خلق و رزق از صفات فعل است. ولی در مورد اراده اختلاف است، متکلمین اراده را از صفات فعل می دانند و فلاسفه آن را از صفات ذات قرار داده اند. اگر اراده از صفات ذات باشد، قدیم خواهد بود و اگر از صفات فعل باشد حادث است.

اگر اراده به معنای کیفیت نفسانی غیر از علم و شوق باشد، چنین اراده ای در ذات مقدس خداوند وجود ندارد و باید آن را از صفات فعل دانست. و اگر اراده به معنای علم به نظام اصلح باشد، عین علم و از صفات ذات خواهد بود. بسیاری از فلاسفه

۱۰۴. تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۱۷۳.

۱۰۵. مصباح الهدایه، ص ۵۴.

۱۰۶. تعلیقات علی مصباح الانس، ص ۲۴۴.

۱۰۷. همان، ص ۲۷۴. و در رساله «طلب و اراده» ص ۱۲۵ نیز به آن اشاره کرده اند.

۱۰۸. مصباح الهدایه، ص ۵۴.

۱۰۹. تعلیقات علی مصباح الانس، ص ۲۷۴.

۱۱۰. تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۶۳.

۱۱۱. رساله طلب و اراده، ص ۲۴.

تفسیر کراهت

ملاصدرا در بحث از اراده‌ی خدای متعال، حدیث:

ما ترددت فی شیء انا فاعله کترددی فی قبض روح عبدی المؤمن. ۱۱۶

را نقل کرده است و فرموده کسی که بخواهد بین قوانین عقلی و احکام شرعی جمع کند این مسأله برای او از مشکلات علوم خواهد بود. سپس کلام میرداماد را در تفسیر این حدیث نقل کرده است. و پس از آن گوید:

«والذی سنح لهذا الراقم المسکین ان وجود هذه الاشياء الطبيعية الکوئیة وجود تجدی ...»^{۱۱۷} و تردید را به معنای تغییر و تبدلی قرار داده است که در حرکت جوهری مطرح می‌شود. آنگاه فرموده هر تغییر سابقی امکان استعدادی برای رسیدن به مرتبه دیگر می‌شود و نیز فرموده این گونه تغییرات در نوع انسان بیشتر وجود دارد.

حضرت امام خمینی در اینجا تعلیقه‌ای بر کلام صدرالمتألهین نگاشته و پس از اشکال به صاحب اسفار و کافی ندانستن کلام او در شرح حدیث، خود معنای دقیقی برای آن مطرح کرده‌اند. ما در اینجا عین تعلیقه امام را به صورت کامل نقل می‌کنیم:

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله قدس سره: «والذی سنح لهذا الراقم المسکین...» لا یخفی ان ما ذکره مع بعده فی نفسه لا یلائم مع ذیل الحدیث و هو قوله تعالی - علی ما نقل - : «یکره الموت و انا اکره مساءته». «والذی سنح لهذا الضعیف فی معنی الحدیث - والعلم عندالله - یتضح بعد تقدمة مقدمة و هی: ان عبادالله اما عرفاء و اولیاء تكون قبلة توجههم هو جهة، و لا یظنرون الا الی محبوبتهم و هم یشاهدون الحق و ینجذبون الیه فطرة و جبلت و لا یكون العالم حجاباً لهم عن جماله تعالی.

و اما منغمرون فی زخارف الدنیا و یكون وجهة نظرهم الی الدنیا من غیر نظر الی عالم القدس و محفل الانس، و هم الملحدون فی اسماء الله. و اما المؤمنون بالله الذین هم بحسب نور الایمان متوجهون الی عالم القدس و بحسب توجههم الی الکثرة و الملك یکرهون الموت.

۱۱۲. مقدمه آقای آشتیانی بر، مصباح الهدایه، ص ۱۸.

۱۱۳. شرح ده‌های سحر، ص ۱۸۱-۱۸۲.

۱۱۴. تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۶۳.

۱۱۵. رساله طلب و اراده، ص ۳۳.

۱۱۶. اصول کافی، ج ۲، ص ۲۴۶؛ «مرآة العقول» ج ۹، ص ۲۹۷.

۱۱۷. اسفار، ج ۶، ص ۳۹۲، ذیل فصل ۱۲ از موقف چهارم.

در بیان اراده حق تعالی دچار شک و تردید شده‌اند. ۱۱۲ ولسی حضرت امام خمینی این مشکل را به خوبی حل کرده و می‌فرماید:

«خداوند یک اراده‌ای دارد که عین ذات مقدس اوست و قدیم می‌باشد. و یک اراده‌ای دارد که مربوط به مقام فعل بوده و به اعتبار تعینات که حادث و زائل می‌باشند، حکم آنها را دارد، گرچه به جهت مقام اطلاق خود نیز قدیم است. و همان گونه که علم دارای مراتب متفاوتی است، یک مرتبه آن مفهوم مصدری است، و یک مرتبه آن عرض است، و یک مرتبه آن جوهر است و یک مرتبه آن واجب و قائم به ذات و موجود لذاته است. اراده نیز چنین است». ۱۱۳

در اینجا ذکر چند نکته دارای اهمیت است:

۱- کسی که اراده را به معنای علم به نظام احسن بدانند، در واقع صفات خدا را در مرتبه احدیت از معنا و مفهوم خود منسلخ کرده است و در این صورت آن صفات قابل برهان نخواهند بود، زیرا ما برهان را بر همان مفهومی می‌آوریم که خودمان از آن کلمه می‌فهمیم و اگر اراده به معنای علم به نظام احسن باشد، در این صورت ما برهانی بر اثبات اراده در ذات مقدس خدا نداریم و تنها باید بگوییم خدا عالم است و برهان بر علم آورده شود.

۲- علامه طباطبائی اراده را ضمن بحث قدرت مطرح کرده است و ملاصدرا ضمن بحث علم. ولی حضرت امام معتقد است که اراده را نباید به علم تفسیر نمود. ۱۱۴

۳- «رساله طلب و اراده» امام خمینی گرچه به عنوان و ضمن بحث اصولی تألیف شده است، اما یک رساله کاملاً فلسفی بوده و به صورت گسترده از این مسأله بحث کرده است که عصاره آن همان چیزی است که از «شرح دعای سحر» نقل کردیم.

۴- حضرت امام در «رساله طلب و اراده» اراده را از صفات ذات دانسته و سپس فرموده است: «و للاخبار الواردة فی المقام الموهمة خلاف ما ذکرنا توجیه لطیف لا یسع المقام ذلک». ۱۱۵ در روایات معمولاً اراده جزء صفات فعل قرار داده شده است، ولی در کتاب‌های فلسفی جزء صفات ذات شمرده شده است.

امام می‌فرماید: این روایات گرچه ظاهراً خلاف گفته ما را می‌فهمانند، ولی اینها توجیه لطیفی دارند که این رساله گنجایش ذکر آن را ندارد. مقصود از این توجیه لطیف همان است که از «شرح دعای سحر» نقل کردیم. به آن کتاب رجوع شود که در آنجا حضرت امام تعدادی از این روایات را نقل کرده و همان مراتب علم و اراده را بیان نموده است. و این احتمال نیز وجود دارد که این روایات به میزان فهم سائل جواب داده باشند یا مطابق سؤال سائل، زیرا مقصود سائل از «اراده» همان مشیتی است که به اشیاء خارج تعلق گرفته است و این از صفات فعل است.

و کتاب مادی، و کلام امری است و کتاب خلقی، و کلام دفعی است و کتاب تدریجی، و باز کلام آن جهانی است و کتاب این جهانی.

صدرالدین قونوی معتقد است که:

کلام به معنای تأثیر متکلم در مخاطب است به قوه ای که تابع اراده او باشد و به آن وسیله آنچه در نفس اوست به مخاطب ابراز شده و به او رسانده شود، و ایجاد حق تعالی اعیان ممکنات را نیز چنین است زیرا آنها کلمات و حروف خدای متعال هستند که آنها را به وسیله حرکت حسی غیبی از نفس خود اظهار نموده تا به وسیله این کلمات خداوند و اسماء و صفات او شناخته شوند. ۱۲۱

قونوی در این کلام خود می خواهد کلام را به گونه ای تفسیر کند که با ظاهر آیات شریفه قرآن و کلمه بودن عیسی موافق درآید و از این رو اعیان موجودات را کلمات و حروف الهی معرفی می کند.

در کلمات این عرفای بزرگ، تقسیم کلام به نفسی و لفظی مشاهده نمی شود و حتی بعضی از علمای بزرگ کلام نفسی را امری موهوم و پنداری سست تلقی کرده اند، ولی حضرت امام خمینی با نگاه فیلسوفانه خود به این مسأله پرداخته و می فرماید: کلام نفسی کلام ذاتی است، یعنی آنچه در غیب ذات اوست در حضرت اسمائی و مقام و احدیت اظهار شود، بلکه طبق تحقیق عرفانی خدای متعال در مرتبه و مقام احدیت نیز متکلم می باشد، و تکلم او همان فیض اقدس و تجلی اعلائی اوست و مخاطب این کلام ابتدا حضرت اسمای ذاتی است و ثانیاً حضرت واحدیت و اسماء و صفات است. اما مخاطب کلام در مرتبه واحدیت همان انسان کامل است. ۱۲۲

حضرت امام در این تفسیر فلسفی-عرفانی از کلام، تحت تأثیر سخن استاد خود مرحوم شاه آبادی بوده است که وی معتقد بود کلام نفسی عین ذات مقدس است برخلاف کلام لفظی، و کلام نفسی یعنی اظهار خدای متعال آنچه در غیب احدیت اوست به وسیله تجلی ذاتی بر حضرت واحدیت. ۱۲۳

بنابراین خدای متعال هم در مرتبه واحدیت متکلم است و هم در مرتبه احدیت و مخاطب مرتبه واحدیت انسان کامل است و

۱۱۸. مجله کیهان اندیشه، شماره ۱۱، مقاله آقای احمدی یزدی. و نیز شماره ۱۸ ص ۴۴.

۱۱۹. تعلیقه علی شرح المنظومه، قسم المنطق، ص ۳۵.

۱۲۰. همان، ص ۲۱.

۱۲۱. اجازال بیان، ص ۷۴.

۱۲۲. تعلیقات علی مصباح الاتس، ص ۲۷۵.

۱۲۳. تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۶۳.

والله تعالی اخبر عن حالهم من هذه التجاذب الملکوتی والملکی والالهی والخلقی، بقول: ما یكون التجاذب الکذائی فی موجود من الموجودات مثل العبد المؤمن، هو یکره الموت لتوجهه الی الملک وانا اکره مساءته التي هی بقاءه فی الدنیا تبع حب خیره الذی هو تبع حب الذات الاحدی. واما العارف بالله فلا یكون مجذوباً الی الملک الا قليلاً و فی بعض الاحیان حسب اختلاف مراتبهم. واما غیرهما من سایر الناس فلا یكونون مجذوبین الی الله تعالی. من السید روح الله الخمينی. ۱۱۸

حضرت امام اولاً به معنای حدیث توجه کرده و مسأله قبض روح مؤمن نه غیر مؤمن را در نظر داشته است. و ثانیاً هم تردید و هم کراهت را توضیح داده است. ملاصدرا به معنای تردید پرداخته بود، اما کراهت مؤمن و قبض روح را تفسیر نکرد، ولی کلام امام از همه این جهات جامع بوده و غیر از آن که مفردات حدیث را شرح کرده است به توضیح محتوای آن نیز پرداخته است.

یکی از مباحث جنجالی علم کلام مسأله «کلام لفظی و کلام نفسی» است و گویا وجه تسمیه علم کلام به این نام نیز به جهت شدت اهتمام به این مسأله بوده است. آیا کلام خدا حادث است یا قدیم و در نتیجه قرآن حادث یا قدیم، و آیا چه تفاوتی بین کلام و کتاب است؟ اینها سؤالاتی است که متکلمان برای پاسخ دادن به آنها تلاش فراوانی را متحمل شده اند. در فلسفه نیز مسأله کلام خدای متعال مورد بحث قرار گرفته است.

در واقع متکلمان با این مباحث خود کلام خدا را عین کلام انسانی معنا کرده اند و به همین جهت به بیراهه گرفتار شدند، اما در فلسفه و عرفان برای کلام معنایی بهتر و عالی تر از این معنای ظاهری آن در نظر گرفته شده است.

مرحوم میرزا مهدی آشتیانی می فرماید:

فرق بین کتاب و کلام این است که کتاب از عالم فرق و

خلق است و کلام از عالم جمع و امر می باشد. ۱۱۹

و در جای دیگری فرموده است:

کتاب یعنی هر چه که شی در آن نقش بیند چه کاغذ باشد

یا لوح ظاهری یا لوح و صحیفه معنوی یا مجلای کون

وجودی و اعیان خارجی و چه موجود مجرد باشد یا

مادی و چه آنکه نقش آن الفاظ و کلمات باشند یا حروف

عالم هستی یا نقش های معنوی الهی و کلمات تامه

جبروتی ابتدائی. بنابراین حضرت احدیت ذاتی که مرتبه

تعیین اول و جمع الجمع و مقام «اودنی» است، اوکین

کتاب الهی است، بنابراین مقام امری این حضرت را

کلام الهی می دانند. ۱۲۰

طبق کلام مرحوم آشتیانی می توان گفت که کلام مجرد است

مخاطب مرتبه احدیت حضرت اسماء و مقام واحدیت می باشد.

در جای دیگر حضرت امام فرموده است:

کلام نفسی به معنای علم و اراده و کراهت و رضا نیست، زیرا در مقام تکثیر اسمای الهی و در مقام واحدیت صفات به یکدیگر برگشت ندارند، نه اراده به علم برمی گردد آن گونه که مشهور بین فلاسفه محبوب است و نه سمع و بصر به علم برگشت می کنند یا علم به آنها، آن گونه که شیخ اشراق تصور کرده است، بلکه کلام نفسی در حضرت علمیه عبارت است از تجلی حقیقی که مکنون غیبی را بر حضرات اعیان در تجلی واحدی اظهار نماید. ۱۲۴

اگر به مقام واحدیت الهی نگریسته شود، کلام به هیچ کدام از دیگر صفات الهی برگشت نمی کند، ولی در مقام احدیت همه صفات به صورت احدی و جمع الجمعی حضور دارند و در آن مقام کلام همان علم و اراده و کراهت است.

«و حقیقت قرآن شریف الهی قبل از تنزل به منازل خلقیه و تطور به اطوار فعلیه از شئون ذاتیه و حقایق علمیه در حضرت واحدیت است و آن حقیقت کلام نفسی است که مقارعه ذاتیه در حضرات اسمائیه است...» ۱۲۵

شمول اراده خدا

آیا فاعل های طبیعی مثل خورشید در تابش خود و فاعل های انسانی در اعمال مستقل در تأثیر بوده و همه اعمال آنان به خودشان نسبت داده می شود و خداوند پس از آفریدن این فاعل ها از آنان منعزل گردیده، مثل بناء که پس از ساختن بناء کاری به آن ندارد. یا آنکه هر چیزی از فاعلیت و تأثیر منعزل بوده و تنها عادت خداوند بر آن جاری شده که برخی از اشیاء را پس از اشیاء دیگر پدید آورد؟

اشاعره و همه جبری مسلکان هر حادثه ای را مستقلاً و بلا واسطه به خداوند نسبت می دهند و نقش و سائط را انکار می کنند. معتزله نیز قائل به تفویض بوده و خدا را از تأثیر منعزل ساخته و خلق را مستقل در تأثیر می دانند.

تمام شیعیان در طول تاریخ به راهنمایی ائمه طاهرين - عليهم السلام - قائل بوده اند که «لا جبر ولا تفویض بل امر بین الامرین». ولی تفسیر امر بین الامرین و نحوه استدلال بر آن متفاوت بوده است. حضرت امام خمینی در این مقام فرموده است:

کلام معتزله در واقع به معنای استقلال ممکنات در تأثیر و استغنائی آنان از واجب تعالی است یعنی منعزل شدن

حق تعالی و این محال است زیرا ممکن الوجود وقتی ممکن الوجود است که مستقل در تأثیر نباشد. همچنان که نسبت دادن هر چیزی بلا واسطه به خدای متعال مستلزم کثرت در ذات مقدس خداست و محال می باشد. بنابراین قول صحیح آن است که گفته شود موجودات امکانی تأثیر دارند، ولی در تأثیر خود مستقل نیستند و فقط خداوند مستقل در تأثیر است و سایر موجودات عین ربط و فقر و تعلق محض به او هستند. و چون ممکن عین ربط است، پس فعل ممکن الوجود در عین آن که فعل اوست فعل خدا می باشد و این همان امر بین الامرین است و آیه شریفه «و ما رمیت» نیز به آن اشاره دارد بنابراین یک عمل را به خداوند و نیز به وسائط می توان نسبت داد. ۱۲۶

شُرور

یکی از بحث های فلسفی آن است که چگونه شر در قضای الهی پدید می آید. فلاسفه از گذشته تاکنون به این مسأله پرداخته اند. افلاطون شرور را عدمی می دانست و ارسطو شر را قلیل و خیر را کثیر می دانست. و سایر فلاسفه پیرو یکی از این دو نظر بوده اند.

حضرت امام خمینی معتقد است که

شرور از لوازم و تنگناهای عالم طبیعت می باشند، و شرور عدمی می باشند ولی عدم مضاف بهره ای از وجود دارد. به همین جهت شرور احتیاج به فاعل دارند، ولی این شرور مجعول بالعرض هستند نه مجعول بالذات. یعنی اثر هر فاعلی را هم می توان به خدا نسبت داد و هم می توان به وسائط و صاحب آن اثر، ولی سزاوار آن است که همه خوبی ها به خداوند نسبت داده شوند و همه بدی ها به صاحبان آن ها. زیرا همه خوبیها مجعول و مخلوق هستند و منشأ خلقت خداوند می باشد، اما شرور مقتضا و لوازم عالم ماده هستند. پس سزاوار آن است که به همین مادیات نسبت داده شوند. و به عبارت دیگر شرور بالذات به ممکنات نسبت داده می شوند و بالعرض به خداوند. و آیه شریفه که فرموده «کل من عند الله» معنایش این است که همه چیز مجعول خداست چه آنهایی که مجعول بالتبع و بالعرض است. ولی خیرات بالذات «من

۱۲۴. آداب الصلوة، ص ۲۰۰.

۱۲۵. تعلیقات علی فصوص الحکم، ص ۱۸۴.

۱۲۶. شرح اشارات، ج ۳، ص ۱۴۳.

الله» هستند. و شرور بالذات «من الممكنات» می باشند. ۱۲۷

در این فرمایش حضرت امام اولاً شرور نه به صورت عدم محض مطرح شده اند آن گونه که افلاطون می گوید و نه به عنوان خیر کثیر و شر قلیل. بلکه امام مسأله عدم مضاف و وجودی بودن شرور را در نظر گرفته ولی آنها را مثل ماهیت یا اتصاف مجعول بالتبع و بالعرض می داند نه بالذات. مثلاً کسی که بخواهد گندم کشت کند هدف بالذات و اصلی او به دست آوردن گندم است، اما به هر حال لوازمی از قبیل به دست آمدن کاه و... نیز پدید خواهد آمد که مجعول و مقصود بالعرض است.

عنایت الهی

هدف خداوند متعال از آفرینش انسان و جهان چه بوده است؟ نمط ششم اشارات به بحث از غایات و مبادی آنها اختصاص دارد و شیخ در شش فصل ابتدای این نمط به بحث از غایت خداوند پرداخته است و هر گونه غایتی را از فعل خداوند نفی کرده است، بلکه شیخ معتقد است زشت ترین کلام آن است که گفته شود امور عالی و مبادی بالا کاری را برای پایین انجام می دهند. زیرا انجام دادن اینها بهتر است. ۱۲۸ و بعضی به غلط تصور کرده اند که خداوند خودش غایت نداشته، اما فعل او غایت دارد و شیخ این کلام را به شدت رد کرده است.

حضرت امام خمینی در این موضوع معتقد است که:

«گرچه غرض و فایده بر کارهای خدا مترتب است اما خدا در کارهای خود غرضی ندارد. زیرا غرض مؤثر در فاعل است و فاعلیت فاعل معلول علت غایی است، پس اگر کسی بگوید: خدا کاری را انجام می دهد، برای آن که به مردم نفع رساند نه برای نفع خودش، این کلام همان مقدار فاسد و اشتباه است که گفته شود فداکاری را برای رسیدن خودش به یک غرض انجام دهد. هر دو کلام باطل است، چه آنکه غرض برای فاعل در نظر گرفته شود یا غرض برای فعل. البته معنای این کلام آن نیست که کارهای خداوند عبث باشد، بلکه مقصود آن است که خداوند در فعل خود تحت تأثیر چیزی نیست و مستکمل به فعل خود نمی باشد. ولی اشکالی ندارد که گفته شود غایت فعل خدا خود ذات مقدس اوست و خداوند فاعل بالحُب باشد و عاشق ذات خود باشد، همان گونه که حدیث شریف: «كنت كترأ مخفياً فاحببت ان اعرف» دلالت بر آن دارد، یعنی غایت خداوند حب به ذات خودش می باشد. ۱۲۹

بسیط الحقیقة کل الاشیاء

این قاعده از غوامض علوم است و به گفته ملا صدرا جز با کمک خداوند کسی به فهم آن نائل نمی آید و بلکه پیش از او کسی به درستی این قاعده را درک نکرده است. ۱۳۰

در این قاعده گفته می شود: اگر هویت بسیطه الهیه کل الاشیاء نباشد، لازم می آید که ذات مقدس خدا مرکب از کون الشیء و لا کون باشد و این ترکیب است، در حالی که فرض این است که او بسیط بوده و هیچ گونه ترکیبی ندارد. و اگر ما صفات خداوند را به ثبوتیه و سلویه تقسیم می کنیم، به معنای ترکیب از اثبات و سلب نیست، بلکه صفات سلویه خدا در واقع سلب سلب هستند.

این قاعده آثار فراوانی در فلسفه و عرفان دارد؛ مثل مسأله فرد و تام الحقیقة بودن واجب تعالی، و مسأله اجمال در تفصیل و تفصیل در اجمال، و نیز النفس فی وحدتها کل القوی.

النفس فی وحدتها کل القوی

و فعلها فی فعله قدا تظوی ۱۳۱

حضرت امام در کتاب های خود این قاعده مهم را مطرح کرده و چند نکته مهم از آن استفاده کرده است، مثل تجسم ملکات مختلف در قیامت، و یک انسان در یک لحظه می تواند صورت های مختلف داشته باشد، و نیز در مسأله وجود صفات متقابل از قبیل بطون و ظهور و اوکیت و آخریت و سخط و رضا و رحمت و غضب و ضار و نافع در مرتبه ذات مقدس الهی. حضرت امام می فرماید:

حقیقة الوجود المجردة عن كافة التعلقات و عین الوحدة و صرف النورية لما كانت بسیط الحقیقة و عین الوحدة و صرف النورية بلا شوب ظلمة العدم و كدورة النقص فهی كل الاشیاء و لیست بشیء منها. ۱۳۲

معرفت نفس

بعضی از فلاسفه قدیم فلسفه را به «معرفت نفس» تعریف کرده اند، و این نشان دهنده اهمیت این مسأله است. در آیات شریفه و روایات تأکید و اهتمام زیادی به معرفت نفس داده شده است. بحث معرفت نفس در کتاب «شفاء» و «اشارات» و «شرح منظومه» ذیل بحث از طبیعیات قرار گرفته است، و ابن سینا در «اشارات» بحث نفس را برزخ و حدفاصل بین طبیعیات و الهیات

۱۲۷. رساله طلب و اراده، ص ۴۳-۴۵.

۱۲۸. اسفار، ج ۶، ص ۱۱۱.

۱۲۹. شرح منظومه، ص ۳۱۴.

۱۳۰. شرح دهای سحر، ص ۴۵.

۱۳۱. مصباح الهدایة، ص ۱۸.

۱۳۲. همان، ص ۴۰.

نفس صفا حاصل گشته و تجلیات بر او حاصل می شود و شفاعت کبری در این موقع حاصل می گردد. ۱۳۵

زیارت قبور

شاید ابتدا برای برخی از افراد عجیب به نظر رسد که ما مسأله زیارت قبور را به صورت فلسفی مطرح کنیم، اما با اندکی درنگ علت آن روشن می شود. اولین فیلسوفی که بحث زیارت قبور را به صورت فلسفی عنوان کرده است، فخر رازی است که رساله مستقلى در این موضوع نوشته است و یاده برهان فلسفی آن را اثبات نموده است.

امروزه و هابیان این مسأله را به شدت مورد انکار قرار داده اند، اما تاریخ گواهی می دهد که تمام مردم دنیا به قبور بزرگان خود احترام گذارده و بلکه آنها را در بارگاه الهی چو نان و سیله و واسطه قرار می داده اند. مثلاً شاگردان ارسطو پس از مرگ او سر قبر استاد خود مباحثه کرده و در هر مسأله ای که با مشکلی مواجه می شدند، به صاحب قبر متوسل می شدند، و از او تقاضای فهم آن مسأله را می کردند. بنابراین فیلسوفان پیش از اسلام و پس از اسلام و حتی فیلسوفانی که از اهل سنت بوده اند، اعتراف به حقانیت و صحیح بودن زیارت قبور داشته اند، و این چیزی است که با سیره معصومین - علیهم السلام - و نیز با برهانهای عقلی و فطرت الهی انسان موافق است.

حضرت امام خمینی پس از نقل کلام مرحوم شاه آبادی می فرماید: مرحوم میرداماد رساله ای فارسی درباره سر زیارت اموات دارد و سپس فرموده: نفس دو علاقه با بدن دارد: یکی علاقه صوری و دیگری علاقه مادی. و با مرگ علاقه صوری نفس با بدن قطع می شود اما علاقه مادی آن باقی است و همین است سر زیارت اموات. ۱۳۶

آنچه در این مقاله ذکر شد مجموعه بحث های فلسفی بود که در کتاب های حضرت امام خمینی مطرح شده بود که به اندازه فهم و استطاعت نویسنده مقاله بیان شد. از خدای بزرگ، تعالی و علو درجات برای آن فیلسوف و عارف وارسته و یگانه دوران مسألت دارم.

والسلام علیه یوم ولد و یوم ارتحل و یوم بیعت حیا.

۱۳۳. تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، ص ۱۷۰.

۱۳۴. همان، ص ۱۷۵.

۱۳۵. همان، ص ۱۷۰.

۱۳۶. همان، ص ۱۷۵.

قرار داده است و مقصودش این بوده است که نفس انسانی در عالم طبیعت زاده می شود، اما پس از پرورش در عالم ماده وسیله ای برای پرواز در ملکوت می گردد. متأسفانه در کتاب های درسی متداول حوزه مثل «بداية الحکمة» و «نهایة الحکمة» بحث معرفت نفس مطرح نشده است. با اینکه این مسأله از امهات مسائل فلسفی است.

حضرت امام خمینی راه رسیدن به معارف الهی و بلکه تمام حقایق را در معرفت نفس می داند و فرموده است:

والمراة لامثال هذه المعارف بل كل الحقائق للسالك العارف معرفة النفس، فعليك بتحصيل هذه المعرفة فانها مفتاح المفاتيح و مصباح المصابيح من عرفها فقد عرف ربه. ۱۳۳

و در جای دیگر فرموده:

هل قرأت كتاب نفسک و تدبیرت فی تلك الآیة العظيمة التي جعلها الله مرعاة لمعرفته و معرفة اسمائه و صفاته ... ۱۳۴

به هر حال حضرت امام در این عبارت ها سفارش می کند که برای شناخت حقایق راهی غیر از معرفت نفس وجود ندارد و باید به وسیله آن به شناخت نفس نائل آمد.

تکامل برزخی

این مسأله ابتدا در آیات و روایات مطرح شد و پس از آن به صورت یک بحث فلسفی در کتاب های فلسفه عنوان شده است. چون تکامل و حرکت به معنای خروج تدریجی از قوه به فعل است و در مجردات چیزی بالقوه نیست و هر چه دارند فعلیت محض است، پس باید حرکت و تکامل همراه با ماده باشد. بنابراین پس از مرگ و در عالم برزخ که بدن وجود ندارد، باید تکامل نیز وجود نداشته باشد. ولی چون آیات و روایات دلالت بر این تکامل داشته اند فلاسفه به این وسیله متوجه بدن مثالی یا برزخی انسان شده اند که روح به وسیله آن تکامل برزخی پیدا خواهد کرد.

حضرت امام فرموده:

این مقام از مهمات علم سلوک و معرفت است و تکامل برزخی یا تکامل در دنیا متفاوت است، زیرا دنیا دار هیولی و استعداد و ماده است. و به این وسیله ترقی جوهری و کمال ذاتی برای انسان حاصل می شود، اما ترقی یا تکامل اخروی به معنای زیاد شدن درجات انسان است یا تکامل برزخی به معنای از بین رفتن غرائب و حجاب ها و کدورت ها و هیئت های تاریک به وسیله فشار قبر و عذاب برزخ می باشد، و به این وسیله برای