

# تبیین وجود واحد ذات مظاهر بر اساس تعلیقات امام خمینی<sup>(ره)</sup> بر مصباح الانس

غلامرضا حسین پور<sup>۱</sup>

**چکیده:** مفتاح الغیب صدرالدین قونوی، نخستین اثری است که رسماً در علم عرفان نظری نوشته شده است و مصباح الانس اثر شمس الدین فناری نیز شرحی تفصیلی در این زمره است که در استدلالی کردن مباحث عرفانی سهم بسزایی دارد. عارفانی چون امام خمینی از جمله محققانی هستند که تعلیقات آنها در تبیین و ایضاح مقاصد مصباح الانس، بسیار مفید بوده است. اما این جستار به دنبال تبیین وجود واحد ذات مظاهر - بر اساس تعلیقات امام خمینی<sup>(ره)</sup> بر مصباح الانس - است؛ بدین معنا که با استفاده از اصولی چون ظاهر و مظهر، مؤثر و متأثر و وجود بالذات و بالغیر، وحدت شخصی وجود و مشکک و ذومراتب بودن مظاهر آن، بررسی می شود تا با طرح این اصول، ثابت شود که ظاهر، واجب و مؤثر حقیقی و بالذات، حق تعالی است و بقیه موجودات، مظاهر و مجالی او هستند و لذا تنها یک وجود واحد به وحدت شخصی هست که همان حق تعالی است. ارزیابی، تحلیل و نقد آرای امام از اهداف این پژوهش است.

**کلیدواژه ها:** امام خمینی، قونوی، فناری، وحدت وجود، ظاهر، مؤثر، واجب.

---

۱. استادیار گروه عرفان اسلامی پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.

Email: reza\_hossein\_pour@yahoo.com

## مقدمه

مفتاح الغیب، نخستین و مهم ترین اثری است که رسماً در علم عرفان نظری به وسیله صدرالدین محمد قونوی (۶۰۷ - ۶۷۳) نگاشته شده و به این ترتیب فصل تازه‌ای از مبانی عرفان نظری یا عرفان فلسفی گشوده شده است و مصباح الانس اثر شمس‌الدین محمد فناری (۷۵۱ - ۸۳۴) نیز یک شرح تفصیلی در این حوزه است که در استدلالی و برهانی کردن مباحث عرفانی سهم بسزایی دارد. عرفا و حکمای شیعه پیرو مکتب ابن عربی نیز به مفتاح الغیب و بیشتر به شرح آن یا همان مصباح الانس نظر داشتند و تعلیقات منیفی بر آن نگاشته‌اند. عارفانی چون آقامحمد رضا قمشه‌ای، میرزاهاشم اشکوری، میرسیدمحمد قمی و امام خمینی از جمله این بزرگان‌اند که تعلیقاتشان در تبیین و ایضاح مقاصد کتاب بسیار مفید بوده است.

اما قونوی و به تبع او فناری، کتاب خود را در چهار فصل فاتحه، تمهید جملی، کشف سرّ کلی و انسان کامل سامان داده است و در بخش مقدمات فصل تمهید جملی، ده اصل از اصول عرفانی را برای تصحیح ارتباط حق با عالم و عالم با حق طرح می‌کند که می‌توان گفت این اصول - یعنی مباحثی چون اقتضا و علیت، مشابهت و مناسبت، ظاهریت و مظهریت، شناخت اشیا، تأثیر و تأثر و... - در واقع در پی تبیین وجود واحد ذات مظاهرند؛ یعنی عرفا، بر خلاف حکما، حقیقت وجود را مشکک و ذومراتب نمی‌دانند، بلکه به وحدت شخصی وجود قائل‌اند و لذا تشکیک و سعه و ضیق را در مظاهر وجود جایز می‌شمارند که به این وجود در زبان عرفان، وجود واحد ذات مظاهر می‌گویند.<sup>۱</sup>

در حقیقت، قونوی با طرح این اصول و مبانی در پی آن است که ثابت کند ظاهر، واجب و مؤثر حقیقی و بالذات، حق تعالی است و بقیه موجودات، مظاهر و مجالی او هستند؛ یعنی ظهور، وجوب و اثر، به صورت حقیقی، تنها از آن حق تعالی است و ماسوای او، تنها در سایه و مجلای او از این اوصاف بهره می‌برند. بر این اساس، تنها حقیقت برخوردار از وجود، حق تعالی است و بقیه موجودات، مظاهر و مجالی و سایه‌های او هستند و وجود آنان به تبع وجود حق تعالی و به تعبیری، بالعرض است و تنها وجود بالذات، وجود حق تعالی است.

در واقع حقیقت وجودی، در جوهر و ذات خود، واحد است و با صفات و اسمای خویش، متکثر می‌شود؛ در این حقیقت وجودی، تعددی راه ندارد مگر با اعتبارات و نسب و اضافات. چون به این حقیقت وجودی نظر کنیم، می‌بینیم که از جهت ذات خود، حق و از جهت صفات

۱. سلسله نوارهای درس‌های منتشر نشده آیت‌الله حسن‌زاده آملی در شرح مصباح الانس، درس ۲۰۹.

و اسمائش - یعنی از جهت ظهورش در اعیان ممکنات - خلق یا عالم است. پس این حقیقت وجودی، حق و خلق، واحد و کثیر، قدیم و حادث، اول و آخر و ظاهر و باطن است (ابن عربی، ۱۳۸۰، مقدمه مصحح: ۲۴ - ۲۵).

به عبارت دیگر، همان طور که حق به ذات خود، وجودی حقیقی دارد، وجودی اضافی نیز دارد که وجود او در اعیان ممکنات است؛ این وجود اضافی نسبت به حق مانند سایه‌ای است که بر سایر موجودات می‌افتد و لذا با اسم ظاهر، به موجودات، وجود اعطا می‌شود (همان، ۲۷). بدین سان در این جستار، به تبیین و بررسی آن مباحث از وجود واحد ذات مظاهر می‌پردازیم که مد نظر امام در نگارش تعلیقات بر مصباح‌الانس بودند و به همین مناسبت آرای امام را در این سیاق ارزیابی، تحلیل و نقد خواهیم نمود.

## ۱. ظاهر و مظهر

### الف) معنای ظهور ظاهر در مظهر

یکی از اصولی (قنوی، ۱۳۸۸: ۱۴) که صدرالدین قنوی، در باب نحوه ارتباط حق با عالم و عالم با حق، بدان اشاره می‌کند، این است که یک شیء، از یک جهت، نمی‌تواند هم ظاهر باشد و هم مظهر. به باور او، مظهر هر شیئی، صورت آن شیء است و هر آنچه که حقایق غیبی، خودشان را با آن نشان می‌دهند، صورت است (فناری، ۱۳۸۸: ۱۰۹).

در واقع مظهر، صورت و آیت ظاهر است که به اندازه سعه وجودی خود، ظاهر را نشان می‌دهد؛ بنابراین اولاً ظاهر که در مظاهر خود را نشان می‌دهد، به اندازه سعه وجودی مظاهر است؛ یعنی شیء نیز مطابق با مجالی و بر حسب ظرف مظاهر، تعین می‌یابد و ثانیاً مظهر دیده نمی‌شود و آنچه که دیده می‌شود، ظاهر است که خود را در مظهر نشان می‌دهد (همان: ۱۱۰).

صاحب **نفحات الهیه**، ایجاد این صورت و مظهر در عالم را نیز در اثر اجتماع و امتزاج یا به تعبیر عرفانی، در اثر نکاح اسماء الله می‌داند و می‌گوید ظهور و ایجاد شیء، تنها با نکاح تحقق می‌یابد (قنوی، ۱۳۸۴: ۶۱). پس صور یا مظاهر ظاهر، با نکاح اسما پدید می‌آیند.

اما قنوی برای درک بهتر رابطه موجود میان ظاهر و مظهر، از مثال آئینه استفاده می‌کند؛ بدین صورت که بیننده یا به تعبیر خودش، مُنطیع، خود را در آئینه به گونه‌ای ببیند که تمام آئینه، صورت بیننده را فراگیرد و خود آئینه دیده نشود. بدین سان ظاهر، منطیع و بیننده در آئینه است و مظهر هم که خود همان آئینه است، دیده نمی‌شود، چون سراسر آئینه یا مظهر، عکس رخ بیننده یا منطیع است. پس حق تعالی که ظاهر است، در آئینه مظاهر دیده می‌شود و مظاهر دیده



نمی‌شوند و حق تعالی دیده می‌شود؛ از این رو قونوی به تعبیر فنی تر خود می‌گوید هر هیئت و اجتماعی یا هر صورت و مظهری، از جهتی، اول و مظهر است و چیزی که به آن صورت و مظهر، متصل و متعین می‌شود؛ یعنی مطلق ذات، آخر و ظاهر است، زیرا حکم مظهر، حکم آئینه است، پس هنگامی که آئینه، با منطبع پُر شود، دیده نمی‌شود و تنها منطبع در آن دیده می‌شود (فناری، ۱۳۸۸: ۱۱۱؛ قونوی، ۱۳۸۴: ۴۲).

امام نیز تبیین بهتری از این تعبیر قونوی را ارائه می‌دهد و می‌گوید:

قوله: من وجه اول، و هو وجه كونه مرآة به يظهر مطلق الذات و يكون المرئی بهذا الاعتبار آخراً و ظاهراً، و ان كان من وجه آخر آخراً و هو اعتبار كونه ناشئاً من الذات، و الذات بهذا الاعتبار اول (خمینی، ۱۴۱۰ق: ۲۳۹).

از منظر ایشان، اینکه قونوی معتقد است هر صورت و مظهری، از جهتی، اول است، در واقع از این جهت، آئینه است که با آن، مطلق ذات ظاهر می‌شود و به این اعتبار که رؤیت شده، آخر و ظاهر است، هر چند آئینه یا مظهر، از جهتی دیگر که جهت ناشی بودنش از ذات است، آخر است و ذات به این اعتبار، اول.

در حقیقت، به تعبیر امام، از لحاظ ظهور، آنچه ظاهر و اول است، مظهر است که مجلایی برای ظهور ظاهر است و آنچه در مظهر، ظاهر شده، آخر است که منطبع در مظهر و ظاهر در آن است، اما مظهر نیز خود، مظهر ظاهر است و به تعبیر قرآنی: «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن». به عبارت دیگر، اگر اول بودن مظهر و آخر بودن ظاهر، از جهت مقام اثبات باشد، درست است اما اول بودن مظهر و آخر بودن ظاهر، از جهت مقام ثبوت، باطل است، پس التزام به آن معنای محصلی ندارد، چنان‌که بحث در مقام فعل و ایجاد و نه مقام ذات و هویت و احدیت و واحدیت، به معنای این است که اگر نظام احسن نسبت به فاعل و معطی لحاظ شود، ظاهر است و اگر نسبت به ذوات و ماهیات ممکن لحاظ شود، مظهر و محضر و منظر است (شاه‌آبادی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، تعلیقه: ۱۶۰).

بنابراین، به تعبیر قونوی هر مظهری، باطن نیز است و ظاهر، همان منطبع در آن است، با اینکه منطبع، از جهت اعتبار تقدمش بر حالت انطباع - که حالتی است که بعد از مقابل هم قرار گرفتن منطبع با آئینه حاصل می‌شود - باطن و روح این ظاهر است (فناری، ۱۳۸۸: ۱۱۱؛ قونوی، ۱۳۸۴: ۴۳).

**صدر المتألهین** بحث مبسوطی را در *اسفار*، به آئینه بودن ممکنات نسبت به حق تعالی اختصاص داده و گفته‌است که همه ماهیات و ممکنات، آئینه‌های وجود حق تعالی و مجالی حقیقت او هستند و خاصیت هر آئینه‌ای، آن است که از صورتی که در آن تجلی کرده، حکایت

می‌کند اما برای کثرات و ممکنات، به دلیل جهات نقص و امکانی که در آنها هست، حکایت از حق تعالی در نهایت ضعف و دوری ممکن است (شیرازی، ۱۴۲۸ق، ج ۲: ۲۹۱). وی همچنین با نقل گفتاری از ابن عربی (ابن عربی، ۱۴۲۷ق، ج ۱: ۴۵۹؛ شیرازی، ۱۴۲۸ق، ج ۲: ۲۹۲) در باب آئینه بودن ممکنات برای حق تعالی، می‌گوید که حکمت خلق آئینه و حقیقت ظاهر در آن، این است که بنده به کیفیت سریان نور حق تعالی در اشیا و تجلی او در آئینه‌های ماهیات و به ظهور حق تعالی در هر شیئی، بر حسب آن شیء، آگاهی یابد (شیرازی، ۱۴۲۸ق، ج ۲: ۲۹۳)، افزون بر این، همان‌طور که ممکنات، آئینه حق تعالی هستند، حق تعالی نیز آئینه ممکنات است، چنان‌که ابن عربی می‌گوید که حق تعالی آئینه تو برای مشاهده خودت است و تو آئینه او هستی تا او اسمای خود و ظهور احکام آن اسما را مشاهده کند (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۶۲؛ شیرازی، ۱۴۲۸ق، ج ۲: ۲۹۸).

اما قونوی برای درک بهتر رابطه ظاهر و مظهر، سه اصل را بنیان می‌نهد: ۱. مظهر نمی‌تواند ظاهر باشد؛ ۲. مظهر نمی‌تواند، به ذاتش، ظاهر باشد و ۳. مظهر در چیزی غیر از ظاهر خود، نمی‌تواند ظهور یابد (قونوی، ۱۳۸۸: ۱۴). به عقیده فناری و مطابق با قاعده ظهور، در تعین، ظاهر از مظهر تبعیت می‌کند اما در ظهور، بر عکس است؛ یعنی مظهر برای اینکه خودش را نشان دهد، تابع ظاهر است. این قاعده ظهور، بنا بر نظر فناری، در اصول سه‌گانه قونوی، در باب ظاهر و مظهر، ساری و جاری نیست، جز در یک صورت و آن اینکه ظاهر، با ذات و حقیقت خود، در اوصاف خود ظهور کند؛ به گونه‌ای که حکم این اوصاف با این ظاهر، از جهتی امتیاز و از جهتی اتحاد داشته باشد که از جهت امتیاز، ذات در مظهر، ظاهر و صفت، مظهر باشد و از جهت اتحاد؛ یعنی از این جهت که صفت شیء عین خود شیء است، ظاهر و مظهر یکی باشند (فناری، ۱۳۸۸: ۱۱۱-۱۱۲).

به عبارت دیگر، ظاهر و مظهر، در واقع یکی باشند اما به اعتبار، از هم امتیاز داشته باشند تا هم امتیاز ظاهر و مظهر لحاظ شود و هم وحدت آنها؛ لذا نقد امام به قونوی و فناری از همین جهت امتیاز است که می‌گوید:

قوله: فبجهه ما به الممايزه، لا يخفى ان ما ذكره الشارح في بيان كلام الشيخ غير تام، بل ظاهر كلام الشيخ ايضاً كذلك، و ان كان له وجه صحه، لان الأصل المذكور عدم جواز كون شيء واحد من جهة واحده ظاهراً و مظهراً، و اما إذا تعددت الحثيات فليس مضمولاً للأصل حتى يصح الاستثناء، و الظاهر من كلام الشيخ و المصرح في كلام الشارح كون الحق ظاهراً و مظهراً من جهتين: جهتي الوحده و الكثرة، و هذا غير منفي بالأصل، نعم! يكون للحقيقه الوجوديه ظاهريه و باطنيّه و اوليه و اخريه غير ما ذكرها، يعرفها الراسخون مع صفاء الفطره و سلامه الذوق، فان حقيقه الوجود مع كونها نوراً



بذاته فی ذاته و مظهر الأشياء غیب محض و مجهول مطلق (خمینی، ۱۴۱۰ق: ۲۳۹ - ۲۴۰). امام در این تعلیقه، ضمن ناتمام دانستن شرح بیان قانونی به وسیلهٔ توسط فناری، ظاهر بیان قانونی را نیز ناتمام می‌داند، اگرچه وجهی از حقانیت هم برای آن در نظر می‌گیرد. به باور امام، اصل قانونی این بود که یک شیء، از یک جهت، نمی‌تواند هم ظاهر باشد و هم مظهر و لذا وقتی تعدد حیثیات پیش بیاید، اساساً مشمول اصل قانونی نمی‌شود تا استثنایی لحاظ شود. ظاهر بیان قانونی و تصریح بیان فناری این است که حق تعالی، از دو جهت وحدت و کثرت، هم ظاهر است و هم مظهر و این، غیر از آن چیزی است که در بیان قانونی نفی شده‌است.

از نظر امام، حقیقت وجودی، ظاهری و باطنی و اولیتی و آخریتی دارد؛ اما این، غیر از آن چیزی است که قانونی و فناری ذکر کردند که البته این حقیقت را راسخان، با صفای فطرت و سلامت ذوق می‌دانند، زیرا حقیقت وجود، با اینکه به ذاتش و در ذاتش، نور و ظاهر کنندهٔ اشیاست، غیب محض و مجهول مطلق است. اما همان‌طور که برخی از معاصران هم تأکید می‌کنند، ابتدا و انتهای سخنان قانونی و فناری، از جهت وحدت و تعدد حیثیت، متفاوت است؛ یعنی از انتهای سخنان آنان، وحدت جهت در عنوان ظاهری و مظهریت برمی‌آید و از ابتدای سخنان آنان، تعدد جهت در عنوان ظاهری و مظهریت (شاه‌آبادی، ۱۴۲۳ق: ج ۱، تعلیقه: ۱۶۶)؛ اما ظاهراً تنها ابتدای سخنان آنان، مطمح نظر امام بوده‌است، در حالی که قانونی اگر در ابتدا و به‌عنوان یک اصل کلی؛ یعنی هم برای واجب و هم برای ممکن، وحدت ظاهر و مظهر را نفی می‌کند اما در انتها و از این جهت که ذات حق تعالی، ظاهر و صفات حق تعالی، مظهر است، وحدت ظاهر و مظهر را اثبات می‌کند و این را تنها در شأن الهی می‌داند که «حق تعالی می‌تواند ظاهر باشد، در عین حال که مظهر است و مظهر باشد، در عین حال که ظاهر است» (قونوی، ۱۳۸۸: ۱۴).

به عبارت دیگر، حق تعالی در مقام ذات و اسما و صفات ذاتی، وحدت جهت دارد و به جهت واحد، ظاهر و مظهر و ظهور است، همان‌طور که علم و عالم و معلوم است و همین‌طور سایر صفات و اسمای ذاتی، اما در مقام فعل و ایجاد، با تعدد جهت و حیثیت، ظاهر و مظهر است و نه با وحدت جهت و حیثیت؛ یعنی از جهت اضافه به فاعل، ظاهر است و از جهت اضافه به قابل، مظهر (شاه‌آبادی، ۱۴۲۳ق: ج ۱، تعلیقه: ۱۶۶)؛ لذا بدین لحاظ، این نقد امام بر قانونی و به تبع او بر فناری، وارد نیست.

### ب) ظاهر و مظهر عرفا و فاعل و قابل حکما

شمس‌الدین فناری برای تأنیس نظرات عرفا و حکما، برای این اصل عرفا که یک شیء، از

یک جهت، نمی‌تواند هم ظاهر و هم مظهر باشد، شاهدی از نظرات حکما می‌آورد و آن اینکه یک شیء بسیط، نه مرکب، از یک جهت، نمی‌تواند هم فاعل و هم قابل باشد، چرا که فاعلیت که جنبه تأثیری دارد، از شئون ظاهر است و قابلیت که جنبه تأثیری دارد، از شئون مظهر است. او دلایلی هم بر این ادعا اقامه می‌کند که از جمله می‌توان گفت که اگر یک شیء، از یک جهت، هم فاعل باشد و هم قابل، دور پیش می‌آید، چون بدین لحاظ، یک شیء، از یک جهت، هم مؤثر می‌شود و هم متأثر که بدین سان توقف شیء بر خودش لازم می‌آید که محال است (فناری، ۱۳۸۸: ۱۱۴).

به باور فناری، اقتضای این اصل حکما که می‌گویند یک شیء، از یک جهت، فاعل و قابل نیست، این است که صفات حق تعالی، اگرچه در وجود با ذات حق تعالی متحدند اما به لحاظ امتیاز نسبی و از جهت معنا، از ذات حق تعالی جدا هستند و لذا این اقتضا، با مبنای عرفا موافقت دارد (فناری، ۱۳۸۸: ۱۱۵). امام نیز تبیینی و نقدی به این سخن فناری دارد و می‌گوید:

قوله: و لما اقتضى أصلهم هذا، أى مقتضى عدم جواز كون الشيء قابلاً و فاعلاً هو الامتياز النسبي بين الذات و الصفات تحقيقاً للذات و الصفة، و اما كونها متحدة مع ذاته تعالى فى الوجود فليس مقتضى هذا الأصل، بل هو مقتضى أدلة التوحيد، و الحاصل ان الجمع بين القاعدتين يقتضى الامتياز النسبى و الاتحاد الوجودى (خمینی، ۱۴۱۰ق: ۲۴۰).

بیان امام، در تشریح سخن فناری، این است که اقتضای سخن حکما که قائل به امکان قابل و فاعل بودن یک شیء، از یک جهت، نیستند، همان امتیاز نسبی موجود بین ذات حق تعالی و صفات اوست که تحقیقاً برای ذات و صفت است. اما امام با نقد برداشت فناری می‌گوید اینکه صفات با ذات حق تعالی در وجود متحد هستند، مقتضای این اصل حکما نیست، بلکه مقتضای دلایل توحید است؛ یعنی عینیت ذات و صفات، از مقتضیات نگاه توحیدی است. حاصل جمع میان این دو قاعده هم به باور امام، مقتضی امتیاز نسبی میان ذات حق تعالی با صفات او و اتحاد وجودی میان آنهاست. اما به باور برخی از معاصران، اولاً محال بودن دو جهت در مرتبه ذات، امتیاز نسبی نیست، زیرا امتیاز نسبی، درست است و ملاک تحقق، عنوان مظهریت در ذات حق تعالی است؛ ثانیاً ملاک در تحقق ظهور و ظاهر و مظهر در مرتبه ذات، تنها یک جهت است و آن، صرف وجود است و ثالثاً اگر امتیاز میان ذات و صفات، از جهت نسبت باشد و نه از جهت وجود و عین، آنگاه همه صفات از جهت وجود عین ذات هستند، پس در این مقام دو قاعده نیست که یکی از آنها از

۱. صدرالمآلهین در اسفار اربعه به صورت مبسوط، به این قاعده پرداخته و اقوال حکما و متکلمان را در این باب بررسی کرده است (شیرازی، ۱۴۲۸ق، ج ۲: ۱۴۶ - ۱۵۱).



لحاظ وجود، اقتضای اتحاد صفات با ذات کند و دیگری از لحاظ نسبت، امتیاز صفات از ذات باشد و اقتضای ظاهریت و مظهریت کند (شاه‌آبادی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، تعلیقه: ۱۷۷).

سخن امام در این تعلیقه، اساساً همسان با نظرات صدرالمتألهین در اسفار است که برای جمع سخنان حکما که صفات الهی را عین ذات الهی می‌دانند و عرفا که صفات را از جهت، مغایر با ذات می‌دانند و می‌گویند سخن حکما با عرفا منافاتی ندارد؛ چرا که معنای عینیت صفات با ذات نزد حکما این است که وجود حق تعالی در مرتبه ذات، با قطع نظر از انضمام معنا یا اعتبار کیفیت یا حالتی غیر از ذات، مصداق حمل مفهوم آن صفات است (شیرازی، ۱۴۲۸ق، ج ۲: ۲۵۷). به عبارت دیگر، عینیت صفات حق تعالی با ذات او نزد حکما، به معنای عروض اعراضی نیست که وابسته به موضوع هستند و عارض بر آن می‌شوند و یا به معنای حضور عنوان سلبی، نسبی یا اضافی نیز نیست؛ بلکه بدین معناست که عرفا نیز از قائلان به عینیت صفات با ذات‌اند. اما بی‌تردید، مفاهیم صفات و معانی کلی‌ای که از ذات حق تعالی انتزاع می‌شوند و در ذهن موجودند، بر حسب مفهوم و معنا، با هم مغایرند اما بر حسب هویت و وجود یا مصداق، واحدند و مغایرتی با ذات حق تعالی ندارند. پس اسمای الهی، بر حسب معنا، مغایر با ذات حق تعالی هستند و از لحاظ وجود، متحدند (همان: ۲۵۸).

شمس‌الدین فناری، در ادامه تقریر اصل حکما که می‌گویند یک شیء، از یک جهت، فاعل و قابل نیست، معتقد است که این اصل، فرعی هم دارد و آن، این است که اگر صفات که به اعتبار، از ذات جدا انگاشته می‌شوند، موجود و مستقل باشند، یا قدیم‌اند یا حادث. حال اگر صفات، قدیم باشند که تعدد قدما و لذا تعدد واجب پیش می‌آید که محال است و اگر صفات، حادث باشند، دو محذور لازم می‌آید: ۱. تعطیلی صفات پیش می‌آید، چون ذات از ابتدا حائز و واجد آنها نبوده است و ۲. حوادث گوناگون قائم به ذات حق تعالی می‌شوند و ذات حق تعالی محل حوادث می‌شود که محال است (فناری، ۱۳۸۸: ۱۱۵). امام نیز در مورد محذور اول حدوث صفات می‌گوید:

قوله: لزم تعطیلها، ای تعطیل الذات الإلهیه لو كانت الصفات زائده علیها و هی خالیة عنها فی مرتبتها، أو تعطیل الصفات لو كانت الذات فی مرتبتها واجده إياها أو نائبه عنها لعدم الاحتیاج إليها، تأمل (خمینی، ۱۴۱۰ق: ۲۴۱).

امام دو احتمال را در باب حدوث صفات حق تعالی مطرح می‌کند:

۱. «اگر صفات حق تعالی، زاید بر ذات باشند و ذات، در مرتبه ذات، خالی از صفات باشد، تعطیلی ذات الهی پیش می‌آید»؛ یعنی چون صفات الهی موجب کمال ذات‌اند و لذا اگر کمالی باشد که ذات از آن خالی باشد، یا باید آن کمال را واجب دیگری ایجاد کند یا با فعل معلول

ایجاد شود یا با خود ذات (اردبیلی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۱۲۴ - ۱۲۵) که هر سه امر، موجب تعطیلی ذات الهی می‌شوند.

۲. «اگر ذات حق تعالی، در مرتبه ذات، واجد صفات باشد یا به دلیل بی‌نیازی از صفات، نایب آنها باشد، تعطیلی صفات پیش می‌آید؛ یعنی حق تعالی تنها ذاتی قدیمی دارد، بدون اینکه دیگر صفات را، چه عین ذات باشند و چه زائد بر ذات، داشته باشد بلکه ذات، نایب صفات است؛ یعنی آثاری که از صفات ساخته‌است، از ذات هم ساخته‌است، مانند قائم مقام حاکم که حاکم نیست، ولی کار او را انجام می‌دهد (همان: ۱۳۲). بدین ترتیب، چون صفات حادث‌اند و ذات، نیازی به صفات ندارد و همه کارها از خودش ساخته‌است، تعطیلی صفات پیش می‌آید. ولی چنان که برخی از معاصران (شاه‌آبادی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، تعلیقه: ۱۷۹) معتقدند، شاید سخن امام بیشتر دلالت بر عدم تعطیلی صفات از ذات دارد و نه تعطیلی آن، زیرا معنای تعطیلی صفات از ذات، این است که ذات، در مرتبه ذات، واجد صفات نباشد، نه اینکه ذات، واجد صفات باشد. اساساً علت اعتقاد اشعریه و کرامیه به زیادت صفات بر ذات هم این است که آنها می‌پنداشتند که یک شیء واحد بسیط، فاعل و قابل نمی‌شود؛ یعنی اگر صفات عین ذات باشند، لازم می‌آید که ذات، فاعل و قابل صفات باشد و چون تالی باطل است، پس مقدم نیز باطل است، پس صفات، به صورت مطلق، زائد بر ذات‌اند و لذا این محذور لازم نمی‌آید، در حالی که نمی‌دانستند راه برهان عینیت صفات حقیقی، این راه نیست (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۲۴۲).

## ۲. وجوب بالذات و بالغیر

صدرالدین قونوی می‌گوید با کشف و شهود به این نتیجه رسیده‌است که ارتباط همه موجودات با حق تعالی از دو جهت است: یکی جهت سلسله ترتیب و وسایط است که ابتدای آن عقل اول است و دیگری، جهت وجوب هر موجودی است که به طرف حق تعالی است و از این جهت، بر هر موجودی، وجوب صدق می‌کند، هر چند وجوبش، وجوب بالغیر است و لذا مراد محققان از این وجوب در اینجا، به وجهی غیر از مراد دیگران است (فناری، ۱۳۸۸: ۸۶؛ قونوی، ۱۴۱۶ ق: ۱۵۶).

امام نیز تفاوت نگاه حکما و عرفا را در باب وجوب بالغیر این گونه تبیین می‌کند:

فان مراد الحكماء من الوجوب الغیری هو الوجوب بعلة و أسبابه، و المحقق لا یری اکثره فی هذا النظر، و ایضاً الحکیم یقول بان الوجوب الغیری صفة للممكن علی وجه الاستقلال، و العارف المحقق لا یستقل عنده وجود سوی الوجود القیوم المطلق (خمنی، ۱۴۱۰ ق: ۲۳۰).



امام به دو صورت این تفاوت دیدگاه‌ها را تبیین می‌کند:

۱. «مراد حکما از وجوب بالغیر، وجوب به علل و اسبابش است، اما محقق کثرتی را از این نظر نمی‌بیند»؛ از نظر حکما، وجوب بالغیر یعنی اینکه یک شیء بر حسب ذاتش هم امکان وجود داشته باشد و هم امکان عدم، ولی به حکم غیر، موجود شود؛ یعنی چون علتش وجود پیدا کرده است، وجودش ضرورت یابد (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۰: ۱۰۰).

اما به عقیده امام محقق که شرایط خلوات و تجلیات را از مقام عقلانی به مرتبه قلب تنزل داده و در نفس خود به حقیقت رسانده است (اردبیلی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۱۵۷)، کثرت علتی - معلولی یا وجوبی - امکانی را از این منظر نمی‌بیند و به تعبیر صدرالمتألهین تقسیم وجود به وجوب و امکان، از جهت امتیاز میان وجود و ماهیت است که وجوب به وجود و امکان به ماهیت بازمی‌گردد و در نهایت، مغایرت میان جهت ربوبیت و عبودیت است؛ اما از حیث سنخ وجود صرف و وحدت حقیقت، وجوب بالغیری نیست که متصف به امکان بر حسب ذات شود، چرا که آنچه واجب بالغیر است، ممکن بالذات است (شیرازی، ۱۴۲۸، ق، ج ۲: ۲۵۴)، در حالی که وجود، واجب بالذات است. اساساً وجوب بالغیر در حقیقت وجود معنا ندارد، زیرا در اینجا دو چیز به نام اثر و مؤثر نیست تا مغایرت در بین باشد و اگر اثر می‌گوییم، آیت اوست (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۳، ج ۶: ۴۵۵ - ۴۵۶) و لذا یک واحد به وحدت شخصی وجود، موجود است.

۲. «حکیم، وجوب بالغیر را صفت ممکن، به صورت استقلالی، در نظر می‌گیرد اما نزد عارف محقق، غیر از وجود حق تعالی، هیچ وجودی مستقل نیست»؛ از نظر حکما، ممکن بالذات که به واسطه علت خاصی، وجوب بالغیر پیدا می‌کند، در مقابل واجب بالذات است (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۱۰: ۱۰۱) و چون این واجب بالغیر که متصف به امکان است، دارای ذات است، در مقابل واجب بالذات، صورت استقلالی هم می‌یابد.

صدرالمتألهین وجود ممکن را فاقد ذات و به دنبال آن، فاقد امکان ذاتی می‌خواند و بدین ترتیب، واجب بالغیر، بدون آنکه متصف به امکان ذاتی باشد، با وجود واجب ملازم می‌شود. پس صدرالمتألهین ممکن بالذات بودن واجب بالغیر را نفی می‌کند، زیرا اگر هر واجب بالغیری، ممکن بالذات باشد، چون امکان ذاتی بر مدار ماهیت است، وجوب بالغیر نیز مربوط به ماهیت خواهد بود و مانند امکان ذاتی از قلمرو وجود بیرون می‌رود، ولی انفکاک میان وجوب بالغیر و امکان ذاتی، موجب می‌شود که اصل وجود به دو قسم واجب بالذات و واجب بالغیر تقسیم شود (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۹: ۵۵۸)، بنابراین تنها وجود مستقل، وجود حق تعالی است و بقیه موجودات، عین فقر و صرف ربط به او هستند.

### ۳. مؤثر و متأثر

#### الف) معنای اثر مؤثر در متأثر

«تأثیر مؤثر بر متأثر به دلیل مناسبت میان آن دو» نیز از اصولی است که صدرالدین قونوی برای تصحیح ارتباط میان حق و عالم مقرر می‌کند و می‌گوید اگر مؤثر در متأثری اثری می‌گذارد، به واسطه نسبت و مناسبتی است که میان آن دو وجود دارد (قونوی، ۱۳۸۸: ۱۵). شارح کلمات قونوی نیز در تأیید این اصل قونوی، می‌گوید تأثیر مؤثر در متأثر، ایجاد مقتضای مؤثر در متأثر است، پس اعمال کلمات بر حسب مقتضایشان است (فناری، ۱۳۸۸: ۱۱۸).

اساساً باید میان مؤثر و متأثر مناسبتی باشد تا مؤثر بر متأثر، اثری داشته باشد؛ یعنی نسبت یا مناسبت یا مشابهتی که در طرفین مؤثر و متأثر است، مقتضای آن اثر است و به تعبیر فلسفی، ملزوم، مقتضی لازم است که مقتضی و مقتضای، همان علت و معلول اند (شیرازی، ۱۴۲۸ ق، ج ۲: ۱۷۴)؛ بدین صورت که مقتضی، فاعل و موجب و مقتضای، معلول و اثر اوست؛ اما شمس‌الدین فناری برای تفهیم بهتر تأثیر مؤثر در متأثر که ایجاد مقتضای مؤثر در متأثر است، از مثال کلمات استفاده می‌کند و می‌گوید اعمال کلمات بر حسب مقتضایشان هستند؛ یعنی خود کلمات، مقتضی هستند و اعمالشان، مقتضایشان است. چون وقتی مؤثر در متأثر اثر می‌گذارد و آن اثر، مقتضایش می‌شود، دیگر نمی‌توان آن مقتضای را از مقتضی جدا کرد و لذا اعمال کلمات هم بر حسب مقتضایشان است. امام نیز به نکته مهمی در مثال فناری اشاره می‌کند و نشان می‌دهد که شارح کلمات قونوی، از مثال خوبی برای تفهیم اصل قونوی استفاده کرده است:

قوله: فاعمال الکلم ... إلى آخره، بناءً على ان اعمال الکلم کاوضاعها تكون بالاوضاع الإلهية التابعه للتجليات الاسمائيه في الحضرة الواحدية، كما الامر كذلك في كل ما في دائرة (خمینی، ۱۴۱۰ ق: ۲۴۲).

به باور امام، اعمال کلمات مانند وضع کلمات که برای عناوین عامه وضع شده است، باید به وضع الهی باشد که مانند همه ظهورات، تابع تجلیات اسمایی در حضرت واحدیت است. به عبارت دیگر، همان‌طور که اسم و فعل و حرف که کلمات انسان‌اند، بر حسب مقتضایشان عمل می‌کنند (اشکوری، ۱۳۸۸: ۱۱۸)، سلسله‌مراتب وجودات هم که کلمات حق تعالی هستند (اردبیلی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۳۵۲) بر اساس اقتضایشان اثر گذارند.

کلم یا کلمات، هم به نحوه کاربردشان در دستور زبان باز می‌گردند و هم به کلماتی که در تعبیرمان از آنها استفاده می‌کنیم و هم به کلمات وجودی؛ یعنی همان وضع الفاظ برای معانی عامه؛ مثلاً یک فعل که یک کلمه است، اقتضا می‌کند دو مفعول داشته باشد یا تعبیراتی که به کار می‌بریم، هر کدام اقتضای خودشان را دارند و همین‌طور کلمات وجودی عالم که هر کدام



بر حسب اقتضایشان عمل می‌کنند؛ اما به تعبیر امام، ظهورات و کلمات وجودی، تابع تجلیات اسمای حق تعالی در حضرت واحدیت هستند که مقام جمع و تفصیل اسما و صفات الهی است، چنان‌که تجلی ذاتی، در حضرت احدیت و مقام جمع‌الجمع است که مقام اندکاک و جمعیت اسما و صفات حق تعالی است.

### ب) مؤثر حقیقی

بر اساس اصل وحدت وجود، تنها مؤثر در وجود، حق تعالی است که «لیس مؤثر فی الوجود الا الله»؛ اما سؤال اینجاست که اگر تنها مؤثر حق تعالی است، چرا به مظاهر و کثرات هم مؤثر می‌گویند، مانند مؤثر بودن ارواح بر ابدان یا تأثیر ارواح نسبت به مادونشان و عالم طبیعت؟ صدرالدین قونوی در پاسخ می‌گوید که این عنوان مؤثر بودن کثرات، بر حسب ظاهر است، زیرا کثرات در واقع معد هستند و در حقیقت، مؤثری در متأثری تأثیر ندارد، چرا که اشیا در خودشان مؤثرند و آنچه را که در ظاهر، علل و اسباب می‌خوانیم، شروطی هستند که در ظهور اشیا مؤثرند، نه اینکه در آنجا حقیقتی باشد که در حقیقت دیگری تأثیر بگذارد (فناری، ۱۳۸۸: ۱۱۹؛ قونوی، ۱۳۹۰: ۹۹)، پس مؤثر تنها حق تعالی است.

اما باز سؤالی پیش می‌آید و آن اینکه همین که کثرات و مظاهر، در ظهور و تأثیر، مدد رسان حق تعالی هستند، نوعی تأثیر دارند و لذا مؤثرند. قونوی باز در پاسخ می‌گوید که همان‌طور که کثرات و مظاهر، تأثیر علی و سبب ندارند، تأثیر امدادی هم ندارند، پس در آنجا چیزی نیست تا به چیزی مددی برساند و کمک حال باشد، بلکه مدد از باطن شی به ظاهرش می‌رسد (همان)، پس ممد هم حق تعالی است.

باز سؤال دیگری مطرح می‌شود و آن اینکه بر اساس نسبت موجود میان مؤثر و متأثر، همان‌طور که مؤثر در متأثر اثر گذار است، متأثر نیز اثری در مؤثر دارد؛ یعنی همان‌طور که وجود متأثر و مظاهر از مؤثر یا حق تعالی است، ظهور مؤثر هم از متأثر و مظاهر است و لذا در این بین، رابطه‌ای دوسویه برقرار است، چنان‌که خود قونوی، در نفعات الهیه، می‌گوید: «فرع یا مظاهر یا متأثر، اثری در اصل یا مؤثر یا حق دارد، از این جهت که او را مقید و مشخص و معین می‌کند» (قونوی، ۱۳۸۴: ۵۶)، پس تأثیر کثرات در حق تعالی، سبب شده که حق تعالی، خودش را نشان دهد و در واقع تأثیر، اظهار حقیقت حق تعالی در لباس کثرات و مظاهر است، اما قونوی پاسخ می‌دهد که تجلی نوری وجودی، اظهارکننده یا به ظهور رساننده است و نه کثرات. حق تعالی بالاتر از آن است که از غیر، متأثر شود و لذا اظهار یا به ظهور رساندن، تأثیر در حقیقت آنچه

ظاهر شده، نیست؛ یعنی تجلی نوری وجودی، مؤثر نیست بلکه تنها مظهر است (فناری، ۱۳۸۸: ۱۲۰؛ قونوی، ۱۳۹۰: ۹۹). بدین سان قونوی تصریح می کند که مظاهر، نه مؤثرند و نه ممدند و نه مظهر، بلکه مؤثر و ممد و مظهر، تنها حق تعالی است.

اما علت اذعان قونوی به تأثیر گذاری مظاهر در حق تعالی در نفحات الهیه و رد صریح آن در **نصوص** را باید در روش نگارش او جستجو کرد که ذومراتب است؛ یعنی همه نوشته های او برای همه افراد در هر مرتبه و جایگاهی نیست. قونوی گاهی مطلبی را برای مبتدیان سیر و سلوک و گاهی برای متتهیان آن می نویسد، چنان که در **مفتاح الغیب** می گوید که این کتاب نه برای عامه مردم نوشته شده و نه برای خواص، بلکه تنها برای کسانی نوشته شده که در میانه مسیر سیر و سلوک اند و لذا این کتاب به منزله توشه راه آنهاست (قونوی، ۱۳۸۸: ۳۴)؛ بنابراین اگر قونوی در نفحات الهیه بر اثر مظاهر بر حق تعالی تأکید کرده، آن را در حقیقت به مبتدیان و محجوبانی گفته که در ابتدای سیر و سلوک اند تا اندک اندک با این مفاهیم آشنا شوند و نظر نهایی را در **نصوص** بیابند که «لیس مؤثر فی الوجود الا الله».

### ج) ظهور مؤثر در متأثر

صدرالدین قونوی معتقد است که آثار اشیا در خود اشیا و در وجود کاشف آنهاست و اثر آنها در وجود، چیزی جز اظهار نیست و وجود نیز بدون مرتبه یا قابل، اثری ندارد (فناری، ۱۳۸۸: ۱۲۰؛ قونوی، ۱۳۸۴: ۵۷). همان طور که قبلاً هم بیان شد، اشیا اثر یا آثاری ندارند و اثر و تأثیر از آن حق تعالی است و لذا آثار اشیا در خود اشیاست؛ یعنی اعیان ثابته اشیا بر طبق اقتضای عین ثابتشان، خواهان ظهور در عالم خارج هستند؛ اما آثار اشیا در وجود کاشف آنها هم هست؛ یعنی در وجودی که به اندازه اقتضا و استعداد اعیان ثابته متعین شده است. اثر اشیا در وجود، تنها اظهار است؛ یعنی اعیان ثابته اشیا، آینه وجود حق تعالی هستند و لذا چون حق تعالی رب است، مربوط می خواهد و رب بدون مظاهر معنا ندارد و باید قابلی باشد تا وجود، اثری داشته باشد. امام نیز هم نظر با قونوی می گوید:

قوله: ولا اثر له ... إلى آخره، أي لا اثر للوجود مطلقاً إلا بتعین من التعینات و حقیقه من الحقائق، كما الامر كذلك فی الفیض الأقدس، بل الذات من حیث هی غیب مطلقاً ما ظهرت قط حتی فی ذوات الموجودات الكونیه، المؤثر هو الذات مع تعین من التعینات (خمینی، ۱۴۱۰ ق: ۲۴۳-۲۴۴).



امام در این تعلیقه، ضمن صحه گذاردن بر کلام قونوی، می گوید:

۱. «وجود، به طور مطلق، اثری ندارد، جز با تعینی از تعینات و حقیقتی از حقایق، چنان که همین امر در فیض اقدس هم هست»؛ یعنی همان طور که گفته شد، رب، مربوب و مظهر می خواهد، چنان که مثلاً رازق، مرزوق می خواهد و لذا به نظر امام، فیض اقدس هم همین طور است؛ یعنی بدون مظاهر، فیض نیست و تجلی معنا ندارد.

۲. «ذات، از این جهت که غیب است، به طور مطلق و هرگز، حتی در ذوات موجودات کونی هم ظهور نمی یابد»؛ یعنی چنان که بدیهی است، حق تعالی در مقام ذات، ظهور و بروز و اسم و رسمی ندارد.

۳. «مؤثر، ذات است با تعینی از تعینات»؛ یعنی ذات حق تعالی برای اینکه مؤثر باشد، باید تعینی از تعینات یا مظهری از مظاهر، موجود باشد تا حق تعالی، مؤثر باشد، چرا که مؤثر، متأثر می خواهد. اما به تعبیر برخی از معاصران، اولاً تجلی ذاتی در مقام احدیت و واحدیت، جز این نیست که ذات از لحاظ ظاهر و ظهور و مظهر، به نحو اجمال در مقام احدیت و به نحو تفصیل در مقام واحدیت باشد؛ ثانیاً اگر مشیت مطلقه یا صادر نخستین لحاظ شود، تجلی ذات در مقام فعل و ایجاد نیز ظاهر و ظهور و مظهر در مرتبه فعل است و اما اگر مراتب تعینات مشیت مطلقه لحاظ شود، جعل ظهور مقید است و نه تعین ظهور، چنان که ظهور اطلاق که فعل حق تعالی است، ظهور اسمای ذاتی است که در مقام ذات، علت و مؤثر در تحقق ظهور اطلاق است، پس این امر نیز جعل ظهور اطلاق است و نه تعین ظهور و ثالثاً هویت غیبی بدون تعین، مربوط به ظاهر و ظهور و مظهر نیست، حتی در مقام تجلی ذاتی اما هویت غیبی با تعین یا تجلی ذاتی در مقام احدیت یا واحدیت بر حسب مقام ذات به صورت اجمال و تفصیل است یا تجلی ذات در مقام فعل و ایجاد (شاه آبادی، ۱۴۲۳ ق: ج ۱ تعلیقه: ۲۰۳).

ژوهش های عرفانی / سال اول / شماره دوم / پاییز و زمستان ۱۳۹۷

### د) تأثیر و تأثر عرفا و صور نوعیه حکما

حال، شمس الدین فناری برای تأنیس اقوال عرفا و حکما، در این باب که تأثیر و تأثر از یک ذات است، از صور نوعیه اهل حکمت سخن به میان می آورد؛ یعنی همان طور که نزد عرفا، پیدایش آثار از کثرات، به اقتضای عین ثابت آنهاست، در حکمت هم این امر، به اقتضای صور نوعیه است.

فناری از زبان حکما می گوید که سوزاندن آتش و غرق کردن آب، مثلاً به واسطه فاعل مفارق نیست، زیرا فاعل یا عقل مفارق برای همه یکسان است، پس باید این امر در خود جسم

باشد. اما این امر، عرض نیست، زیرا اگر تغییردهنده‌ای آن را تغییر دهد، با از بین رفتن این تغییردهنده، آن امر برخلاف عرض، دوباره به اصل خود بازمی‌گردد. اما این امر، از هیولی و صورت هم نیست، زیرا این دو در همه اجسام هستند. پس این امر باید از ذات جسم نشأت بگیرد که همان صورت نوعیه است (فناری، ۱۳۸۸: ۱۲۲)؛ یعنی اجسام علاوه بر صورت جسمیه که در همه اجسام هست، صورت نوعیه‌ای دارند که مختص هر جسم خاصی است و در حقیقت، شیئیت شی به آن است.

در واقع این برهان، همان است که ابن سینا در نمط اول اشارات بدان پرداخته و اثبات کرده که همان‌طور که جسم، بدون صورت جسمیه تحقق ندارد، بدون صورت نوعیه نیز محقق نمی‌شود و تقریباً همان دلایلی را که خواجه نصیرالدین طوسی در شرح عبارات ابن سینا و در اثبات صورت نوعیه آورده (طوسی، ۱۳۸۴، ج ۲: ۱۳۰)، فناری نیز بدان‌ها اشاره کرده است.

فناری به این قول حکماشکال می‌کند به این شکل که نباید گفت این دلیل، در اختصاص جسم به آن صورت نوعیه بازمی‌گردد، چرا که اگر اقتضای سبب از طریق علیت قبلی باشد، تسلسل پیش می‌آید. به عبارت دیگر، اگر اختلاف آثار اجسام، به دلیل اختلاف صور نوعیه آنها باشد، در این صورت، صور نوعیه خاص عناصر نیز به صور دیگری بازمی‌گردند و هر کدام مسبوق به علتی دیگرند که تسلسل در علل پیش می‌آید، اما اگر اقتضای سبب از طریق معادلات قبلی باشد، باید آثار خاص اجسام هم همین‌گونه باشند؛ یعنی آثار اجسام، مانند سوزانیدن و غرق کردن، معد باشند و اثر از جای دیگری آمده باشد و لذا احتیاجی به صور نوعیه نیست (فناری، ۱۳۸۸: ۱۲۳). امام نیز با تأیید این نظر فناری می‌گوید:

قوله: الدلیل یعاد فی اختصاصه ... إلی آخره، حاصله اننا ننقل الکلام فی اختصاص الأجسام بالصور النوعیه، فان كان بالفاعل المفارق فكذا إلی آخر الدلیل، و ان كان بصوره مختصه أخری هلم جرا تسلسل، هذا كله فيما إذا كان علی طریق العلیه، و اما إذا كان الاجتماعات السابقه معده لافاضه الصوره النوعیه، فلم لایجوز ان یفاض الآثار بواسطه الإعدادات السابقه من غیر وساطه الصوره النوعیه (خمینی، ۱۴۱۰ ق: ۲۴۴ - ۲۴۵).

امام در این تعلیقه به‌عنوان نتیجه‌گیری از سخنان فوق، دو نکته را طرح می‌کند:

۱. اگر در اختصاص آثار اجسام، به صور نوعیه نقل کلام کنیم و آثار اجسام، از فاعل مفارق باشد که دلیلش ذکر شد و اگر آثار اجسام، به صورت دیگری اختصاص داشته باشند، تسلسل پیش می‌آید<sup>۱</sup> که همه این دلایل، از طریق علیت است.

۱. این پذیرش تسلسل از سوی امام، مورد نقد برخی از معاصران قرار گرفته است؛ چرا که به باور آنان این تسلسل،



۲. اگر اجتماعات قبلی برای افاضه صورت نوعیه، معد باشند، چرا روا نباشد که این آثار، به واسطه معدات قبلی، بدون وساطت صورت نوعیه، افاضه شوند؛ یعنی مفارقات با این معدات، آثار اجسام را محقق می‌کنند.

در واقع امام، نظر فناری را در عدم احتیاج به صورت نوعیه، برای توجیه اقتضای پیدایش آثار از کثرات، برخلاف نظر حکمای مشاء، می‌پذیرد. شاید این نگاه امام به صور نوعیه، به خاستگاه صدرایی او بازمی‌گردد که مطابق این خاستگاه، صور نوعیه، محض وجودات خاصه برای جسمانیات‌اند و وجود بما هو وجود، نه جوهر است و نه عرض (شیرازی، ۱۴۲۸ق، ج ۵: ۱۴۱). فناری، در ادامه، در باب جوهر نبودن صور نوعیه نیز می‌گوید که اگر قوای موسوم به صور نوعیه، در اجسام محسوس باشند، تابع عالم ارواح و معانی‌اند، پس چرا امور مؤثر، همان ارواح و معانی نباشند؟ و اگر این صور نوعیه، معقول و مجردند، در جسم نیستند و این خلاف فرض است، چون صورت باید در جسم باشد تا آن را محقق کند و چگونه اجسام به آن صور معقول و مجرد، متقوم‌اند؛ یعنی محال است که جزء جسم، مجرد باشد.

افزون بر این، بنا بر قاعده تحقیق، جوهریت مانند عرضیت، نسبت است و تفاوت میان جوهریت و عرضیت، در تابعیت و متبوعیت است، پس چرا روا نباشد که نسبتی متبوع که حقایق، تابع آن‌اند به نسبتی که تابع حقیقت دیگری است، متقوم باشد، مانند حرکت سریع و حرکت کند (فناری، ۱۳۸۸: ۱۲۳). به عبارت دیگر، آثار و اعراض تابع صور نوعیه باشند و صور نوعیه تابع ارواح و معانی و مفارقات. اما امام با نقد این سخنان فناری می‌گوید:

قوله: علی ان الجوهریه كالعرضیه ... إلى آخره، كون الجوهریه و العرضیه نسبه لا یقتضی جواز تقوم أحدهما بالآخر، كما ان العقلیه و الجسمیه ایضاً نسبه و لا یجوز تقوم أحدهما بالآخر، فان مظاهر الأسماء تابعه لها، فالأسماء المتبوعه تقتضی الجوهریه و التابعه تقتضی العرضیه و المراتب محفوظه «و لن تجد لسنه الله تبدیلاً»، و النقص بالحركه السریعه و البطیئه فی غیر محله، اما علی مسلک الحکیم فظاهر، و اما علی مذهب اصحاب التحقیق فلان الحركه لا یتقوم بهما، بل الحق تقوم الحركه بالتجلیات المتبوعه من وجه و هما متقومان بالتابعه، بل التقویم و التقویم بین الأسماء المتجلیه و المظاهر دون المظاهر بعضها مع بعض الأوجه آخر غیر ما یفهمه الجمهور و یحتاج إلى مشرب احلی و تحقیق فی الأسماء المحیطه و المحاطه و لیس هنا محل تحقیقه (خمنی، ۱۴۱۰ق، ۲۴۵ - ۲۴۶).

تسلسل تعاقبی است و لذا باطل نیست، زیرا تسلسل باطل، تسلسل ترتبی تجمعی است و نه تسلسل ترتبی تعاقبی (شاه‌آبادی، ۱۴۲۶ق، ج ۲: تعلیقه ۲۰۸).

امام در این تعلیقه، سخنان فناری را طی سه نکته نقد می‌کند:

۱. «جوهریت و عرضیت، نسبتی هستند که این نسبت، مقتضی امکان تقوم یکی از آنها به دیگری نیست، چنان‌که عقلیت و جسمیت نیز نسبتی هستند که تقوم یکی از آنها به دیگری روا نیست، زیرا مظاهر اسما، تابع اسما هستند و لذا اسمای متبوع، مقتضی جوهریت هستند و اسمای تابع، مقتضی عرضیت»؛ یعنی از منظر امام، تقوم جوهر به عرض و تقوم عرض به جوهر، معنای محصولی ندارد، چرا که موجب دور می‌شود و لذا جوهر، مظهر اسمای متبوع و عرض، مظهر اسمای تابع است که هیچ‌کدام از آنها به دیگری تقومی ندارد.

۲. «مثال نقض، به حرکات سریع و کند، مناسب نیست که بنا بر مسلک حکیم، مشخص است اما بنا بر مذهب اصحاب عرفان، حرکت، متقوم به آن دو نیست بلکه حقیقت آن است که تقوم حرکت، از یک جهت، به تجلیات متبوع است و این دو حرکت، متقوم به تجلیات تابع هستند»؛ یعنی به باور امام، همان‌طور که جوهر و عرض، نسبت به هم تقومی ندارند، حرکات سریع و کند نسبت به حرکت و حرکت نیز نسبت به این دو، تقومی ندارد.

بدین‌سان مثال نقض، درست نیست، زیرا حرکات سریع و کند، حرکاتی نسبی هستند که نسبت به حرکت سومی سنجیده می‌شوند و در حرکات جزئی معنا دارند، اما در حرکتی که مربوط به کل عالم است، سرعت و کندی راه ندارد، زیرا آن حرکت را با حرکتی دیگر نمی‌توانیم بسنجیم (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱۴: ۵۱).

تجلیات وجود یا متبوع است یا تابع که متبوع، همان جوهر و تابع همان عرض است (قیصری، ۱۳۸۳: ۷۵؛ شیرازی، ۱۴۲۸ق، ج ۲: ۲۵۴) و لذا از نظر امام، بر اساس مسلک عارفان، حرکت، متقوم به سرعت و کندی نیست بلکه حرکت، متقوم به تجلیات متبوع است و سرعت و کندی، متقوم به تجلیات تابع‌اند و به تعبیر برخی از معاصران، حرکات سریع و کند، یک امر واحدند نه دو امر، مانند حقیقت وجود بر حسب مراتب، شدید و ضعیف، زیرا حقیقت وجود در همه مراتبش، یک امر واحد بسیط است و لذا ذات حرکت، مظهر اسمای متبوع است و سرعت و کندی، مظهر اسمای تابع (شاه‌آبادی، ۱۴۲۶ق، ج ۲، تعلیقه: ۲۰۹).

۳. «تقویم و تقوم میان اسمای متجلی و مظاهر، به استثنای برخی از مظاهر با برخی دیگر، به جهتی، غیر از آن چیزی است که عموم می‌فهمند و احتیاج به تحقیق در اسمای محیطی و محاطی دارد»؛ یعنی از منظر امام برخی از صفات و اسمای الهی، محیط و برخی دیگر، محاط‌اند و برخی از برخی دیگر برترند (خیمینی، ۱۳۸۶: ۱۶).



به عبارت دیگر، برخی از صفات الهی بر سایر صفات، احاطه تام دارند - مانند صفات ائمه هفت گانه حیات، علم، قدرت، اراده، سمع، بصر و کلام - و برخی دیگر نیز چنین نیستند (همان: ۲۱) و لذا تجلی به برخی از اسما، مقدم بر برخی دیگر است؛ یعنی تجلی ابتدا برای اسمای محیط واقع می‌شود و در حجاب آن اسما، برای اسم محاط و لذا به خاطر احاطه اسمای «الله» و «الرحمن»، تجلی برای دیگر اسما، به واسطه این دو اسم صورت می‌گیرد (همان: ۷۳-۷۴).

### جمع‌بندی

۱. قونوی - و به تبع او فناری - با طرح ده اصل از اصول عرفانی برای تصحیح ارتباط حق با عالم و عالم با حق - که می‌توان گفت این اصول در واقع در پی تبیین وجود واحد ذات مظاهرند - بر آن است که ثابت کند ظاهر، واجب و مؤثر حقیقی و بالذات، حق تعالی است و بقیه موجودات، مظاهر و مجالی او هستند؛ یعنی ظهور، وجوب و اثر، به صورت حقیقی، تنها از آن حق تعالی است و ماسوای او، تنها در سایه و مجلای او از این اوصاف بهره می‌برند. بر این اساس، تنها یک وجود واحد به وحدت شخصی هست که همان حق تعالی است و بقیه موجودات، مظاهر او هستند.

۲. به باور امام، وقتی در این اصل قونوی که یک شیء، از یک جهت نمی‌تواند هم ظاهر باشد و هم مظهر، تعدد حیثیات پیش بیاید، اساساً مشمول اصل او واقع نمی‌شود. ظاهر بیان قونوی این است که حق تعالی، از دو جهت وحدت و کثرت، هم ظاهر است و هم مظهر و این، غیر از آن چیزی است که در بیان قونوی نفی شده است. اما ابتدا و انتهای سخن قونوی، از جهت وحدت و تعدد حیثیت، متفاوت است؛ یعنی از انتهای سخن او، وحدت جهت برمی‌آید و از ابتدای سخن او، تعدد جهت. اما ظاهراً تنها ابتدای سخن او، مطمح نظر امام بوده است و بدین لحاظ، این نقد امام بر قونوی وارد نیست.

۳. از منظر امام، اگر ذات حق تعالی، در مرتبه ذات، واجد صفات باشد یا به دلیل بی‌نیازی از صفات، نایب آنها باشد، تعطیلی صفات پیش می‌آید؛ یعنی چون صفات، حادث‌اند و ذات، نیازی به صفات ندارد، تعطیلی صفات پیش می‌آید. اما ظاهراً سخن امام بیشتر دلالت بر تعطیل نبودن صفات از ذات دارد و نه تعطیلی آن، زیرا معنای تعطیلی صفات از ذات، این است که ذات، در مرتبه ذات، واجد صفات نباشد، نه اینکه ذات، واجد صفات باشد.

۴. از نظر امام، مراد حکما از وجوب بالغیر، وجوب به علل و اسبابش است، اما عارف کثرتی را از این نظر نمی‌بیند. حکیم، وجوب بالغیر را صفت ممکن، به صورت استقلالی، در نظر



می‌گیرد اما نزد عارف، غیر از وجود حق تعالی، هیچ وجودی مستقل نیست.

۵. امام معتقد است که وجود به‌طور مطلق، جز با تعینی از تعینات، اثری ندارد و ذات، از این جهت که غیب است، به‌طور مطلق، حتی در ذوات موجودات کونی هم ظهور نمی‌یابد. پس مؤثر، ذات است با تعینی از تعینات.

۶. همان‌طور که در عرفان، پیدایش آثار از کثرات، به اقتضای عین ثابتۀ آنهاست، در حکمت نیز این امر، به اقتضای صور نوعیه است. ولی امام، نظر فناری را در بی‌نیازی به صورت نوعیه، برای توجیه اقتضای پیدایش آثار از کثرات، بر خلاف نظر حکمای مشاء می‌پذیرد.

### فهرست منابع

- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۴۲۷) *الفتوحات المکیه*، تحقیق احمد شمس‌الدین، بیروت: انتشارات دارالکتب العلمیه.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۰) *فصوص‌الحکم*، تصحیح و تعلیق ابوالعلاء عقیفی، تهران: انتشارات الزهراء.
- اردبیلی، سیدعبدالغنی. (۱۳۸۵) *تقریرات فلسفه امام خمینی*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- اشکوری، هاشم. (۱۳۸۸) *تعلیقات مفتاح‌الغیب و مصباح‌الانس*، تحقیق: محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۲) *رحیق‌مختوم*، ج ۹، قم: مرکز نشر اسراء.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۳) *رحیق‌مختوم*، ج ۱۴، قم: مرکز نشر اسراء.
- حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۹۳) *شرح فارسی الاسفار الاربعه*، جلد‌های ۴ و ۶، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- \_\_\_\_\_ . سلسله نوارهای درس‌های منتشر نشده شرح مصباح‌الانس.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶) *مفاتیح‌الاسرار لسلاک‌الاسفار*، ج ۲، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- خمینی، روح‌الله. (۱۴۱۰ق) *تعلیقات علی شرح فصوص‌الحکم و مصباح‌الانس*، قم: مؤسسه پاسدار اسلام.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۸) *تعلیقات مفتاح‌الغیب و مصباح‌الانس*، تحقیق: محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶) *شرح دعاء‌السحر*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱) *مصباح‌الهدایه الی‌الخلافة و الولاية*، مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).



- شاه آبادی، محمد. (۱۴۲۳ق) **رشحات العرفان**، ج ۱، قم: مهدی یار.
- \_\_\_\_\_ . (۱۴۲۶ق) **رشحات العرفان**، ج ۲، قم: مهدی یار.
- شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۴۲۸ق) **الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه**، قم: منشورات طلیعه النور.
- طوسی، نصیرالدین محمد. (۱۳۸۴) **شرح الاشارات و التنبیها**، به انضمام محاکمات قطب الدین الرازی، تحقیق: کریم فیضی، قم: مؤسسه مطبوعات دینی.
- فناری، شمس الدین محمد. (۱۳۸۸) **مصباح الانس**، تحقیق: محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی.
- قونوی، صدرالدین محمد. (۱۳۷۲) **شرح الاربعین حدیثاً**، مقدمه و تصحیح حسن کامل بیلماز، قم: انتشارات بیدار.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۸) **مفتاح الغیب**، تحقیق محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۹۰) **النصوص**، تصحیح و تحقیق حامد ناجی اصفهانی، قم: انتشارات آیت اشراق.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۴) **النفحات الالهیه**، تصحیح محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی.
- \_\_\_\_\_ . (۱۴۱۶ق/۱۹۹۵م) **الهادیه**، در: المراسلات بین صدرالدین قونوی و نصیرالدین طوسی، تحقیق و ملخص آلمانی مفسر: گوردون شوبرت، بیروت: دارالنشر فرانتس اشتاینر.
- قیصری، شرف الدین داوود. (۱۳۸۳) **شرح فصوص الحکم**، به کوشش سیدجلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۸) **مجموعه آثار استاد شهید مطهری**، ج ۱۰، تهران: انتشارات صدرا.