

دیدگاه‌های امام خمینی در باب هلیت وجود حق

پریسا گودرزی*

چکیده

قانونی در تفسیر سوره فاتحه، هلیت مطلق حق، را عبارت از اطلاق انبساطی وجود که عاری از هرگونه قید و ترکیب و کثرت است می‌داند. وجود حق از دیدگاه وی عبارت است از صرف وجود به طوری که نه کثرتی در آن اعتبار می‌شود و نه ترکیبی، نه صفتی و نه نعته، نه اسمی و نه رسمی، نه نسبتی و نه حکمی، بلکه وجودش وجودی بحت است. فناری، شارح *مفتاح*، وجود بحت را به معنای وجود مطلق در نظر می‌گیرد یعنی وجودی که هیچ‌گونه قیدی در آن اعتبار نمی‌شود هرچند می‌توان آن را با قیود و بدون آن‌ها اخذ کرد. این وجود بحت همان وجود مأخوذ بلاشرط است نه وجودی که مقید به قید اطلاق شده باشد. قانونی برای اثبات این که واجب‌الوجود، همان وجود مطلق است، پنج برهان اقامه کرده و سپس به طرح شبهات و انتقاداتی دست زده که بر این براهین وارد ساخته‌اند. امام خمینی نیز در تعلیقات خود بر *مصباح‌الانس*، درصدد پاسخ به شبهات برآمده، جز براهین اول تا سوم با براهین دیگر مخالفت دارد و آن‌ها را اثبات‌کننده مدعا نمی‌داند و خطای آن‌ها را ناشی از خلط مفهوم با مصداق و حمل اولی با حمل شایع صناعی یا خلط مفهوم ذهنی با حقیقت خارجی یا خلط وجود مطلق با مطلق وجود می‌داند.

کلیدواژه‌ها: وجود مطلق، مطلق وجود، صرف‌الوجود، وجود بشرط لا، وجود لابشرط.

۱. مقدمه

از جمله مباحث اساسی وجودشناسی عرفانی تعیین مراد از وجود و تشخیص حقیقت آن

* دانشجوی دکتری عرفان، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی p.goudarzi@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۹/۲۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱۱/۲۹

به‌خصوص به هنگام اطلاق بر ذات حق است. از جمله فحول عرفای اسلامی، قونوی است که در کتاب‌های تفسیر *سوره فاتحه*، و *مفتاح الغیب و الوجود* و دیگر آثار خویش توجه خویش را به بحث حقیقت وجود و براهینی معطوف کرده که برای اثبات مطلوب می‌توان اقامه کرد.

در مقاله حاضر قصد داریم که نخست به تفسیر اصطلاحی وجود و انحای معانی آن و سپس به تقریر براهینی پردازیم که قونوی در مقام اثبات هلیت مطلق وجود حق، اقامه کرده است. شبهات وارد شده بر این براهین از جمله دیگر بحث‌هایی است که در این مقاله پی خواهیم گرفت و در نهایت به انتقادات حضرت امام بر براهین و شبهات مزبور، و طرح دیدگاه ایشان در هر یک از مباحث مورد اشاره در کلام قونوی خواهیم پرداخت.

۲. معانی وجود

واژه وجود به اشتراک بر چند معنا، قابل اطلاق است:

نخست، ذات و حقیقت شیء که عدم را طرد می‌کند و با آن در تنافی است. وجود به این معنا، قابل اطلاق بر واجب تعالی، است؛

دوم، معنای مصدری انتزاعی، که در فارسی از آن به هستی و بودن، تعبیر می‌شود. هیچ‌یک از حکما وجود را به این معنا بر ذات اطلاق نکرده چه رسد به این که آن را بر ذات حق تعالی که مبدأ ذوات و اصل وجودات اثباتی است، اطلاق کرده باشد. این نوع وجود، هم با عدم، قابل جمع است و هم عارض عدم می‌شود، زیرا این معنا از وجود، وجودی در خارج با قید خارجیت ندارد؛

سوم، معنای وجدان و نیل که اساساً به محل بحث، ربطی ندارد.

اطلاق وجود به معنای نخست از این معانی سه‌گانه بر واجب تعالی، از دیدگاه حکما و بسیاری از مشایخ عرفان نظیر ابن عربی و قونوی و صاحب کتاب *العروه* در حواشی خود بر *فتوحات مکیه*، به نحو حقیقت است چنان‌که با تعبیری از قبیل «الوجود الحق هو الله» و «بل وجود بحت» و غیره از آن یاد می‌شود (شیرازی، ۱۳۸۶: ۵).

جامی نیز حقیقت وجود را با وجود بحت من حیث هو وجود به تعبیر درآورده و آن را عبارت از وجودی دانسته که انفکاکش از وجود محال است (جامی، ۱۳۵۶: ۲۰). علاءالدوله سمنانی در *حواشی بر فتوحات مکیه*، وجود حق را همان الله تعالی و وجود مطلق را فعل او و وجود مقید را اثر او دانسته و منظور از وجود مطلق را نه آن وجود عام

انتزاعی که وجود انبساطی معرفی کرده است (شیرازی، ۱۳۸۶: ۵). قونوی، وجود حق را عبارت از وجود محضی می‌داند که هیچ اختلاف و کثرتی در آن راه ندارد چنان‌که در *مفتاح الغیب* در باب مبدئیت حق گفته است: «وجود حق عبارت از صرفاً وجود بودن اوست به طوری که نه کثرتی در آن اعتبار می‌شود و نه ترکیبی، نه صفتی و نه نعتی، نه اسمی و نه رسمی، نه نسبتی و نه حکمی، بلکه وجودش، وجودی بحت است» (فناری، ۱۳۶۳: ۱۵۰). قونوی، تعبیری شبیه همین تعبیر را در دیگر آثار خویش به‌کاربرده است (قونوی، ۱۳۸۲: ۷، ۶۴ و ۱۰۸).

فناری، شارح *مفتاح*، وجود بحت را به معنای وجود مطلق در نظر می‌گیرد؛ یعنی وجودی که هیچ‌گونه قیدی در آن اعتبار نمی‌شود، هرچند می‌توان آن را با قیود و بدون آن‌ها اخذ کرد. این وجود بحت همان وجود مأخوذ بلا شرط است نه وجودی که مقید به قید اطلاق شده باشد. بنابراین توضیح، منظور او از وجود بحت یا مطلق، وجودی است که از قیود مأخوذ بشرط، آزاد است، زیرا محض بودن یعنی از هرگونه چیزی، خالص بودن و این وجود، از هرگونه قید و اعتباری، خالص است (فناری، ۱۳۶۳: ۱۵۰). البته این بی‌قید بودن وجود، با نظر به ذات و حقیقت وجود است اما به لحاظ ظهور و تنزل آن از حضرت احدیت تا حضرت واحدیت، می‌توان به اعتبار و نه به حقیقت گفت که وجود، مقید، ممکن و حادث است زیرا وجود از حیث افعال و اسما و صفات، کل و از حیث ذات و وجود، احد است چنان‌که بعضی از عارفان گفته‌اند: «أحد بالذات، کل بالأسماء» و «لیس فی الوجود، سوی الله تعالی و أسمائه و صفاته و أفعاله فالکل هو و به و منه و الیه» (آملی، ۱۳۶۶: ۹۱).

فناری همچنین در تفسیر صفت اختلاف‌پذیر نبودن وجود بحت که قونوی در تعریف خود از این وجود به آن اشاره می‌کند، یک بار آن را به معنای بی‌قید بودن وجود، تفسیر می‌کند و این صفت را از اوصافی می‌داند که از اطلاق تام این وجود، حکایت می‌کند و یک بار آن را به ثبوت هلیت وجود بحت برمی‌گرداند، زیرا اختلافی در ثبوت مطلق وجود نیست و بار دیگر آن را به اختلاف‌ناپذیری در حقیقت وجود حق، تأویل می‌کند تا نشان دهد که اگر اختلافی هست در ظاهر استدلالاتی است که بر نحوه موجودیت این وجود، اقامه شده‌اند (فناری، ۱۳۶۳: ۱۵۰).

سید حیدر آملی، تصور وجود را ذوقی، بدیهی، و ضروری می‌داند (آملی، ۱۳۶۶: ۴۱۲). او با نقل عبارتی از *فخر رازی در المحصل* مبنی بر این‌که وجود حق، بدیهی است

و وجود مطلق، جزئی وجودی است در نتیجه وجود مطلق، بدیهی است و نیازی به تعریف ندارد، آن را مورد تأکید قرار می‌دهد (همان: ۴۱۸). البته ناگفته نماند که محقق آشتیانی در مقدمه خویش بر تمهید القواعد استدلال ابن ترکه را در اثبات وجود مطلق، ناتمام می‌بیند و خطای وی را ناشی از خلط مفهوم وجود مطلق و مصداق خارجی آن، می‌داند (اصفهانی، ۱۳۸۱: ۴۴).

باری قونوی برای اثبات این که حق تعالی یعنی واجب‌الوجود و خالق اشیا، همان وجود مطلق است، پنج برهان اقامه کرده و سپس به طرح شبهات و انتقاداتی دست زده که بر این براهین، وارد ساخته‌اند. در این جا ابتدا به توضیح این براهین و شبهات پرداخته و آن‌گاه نقدهای امام بر آن‌ها را تقریر می‌کنیم.

۳. براهین هلیت مطلقه حق

۱.۳ برهان اول

این برهان از طریق فرض خلف اقامه می‌شود و مفاد آن این است که اگر وجود حق، همان وجود مطلق نباشد پس یا عدم است یا معدوم یا موجود یا وجود مقید.

دو فرض اول، باطل هستند زیرا موجب بطلان ذات حق می‌شوند زیرا عدم علت به عدم معلول می‌انجامد. فرض سوم نیز باطل است زیرا موجود بودن به واسطه وجود، موجود بودن بالغیر است، چراکه یا موجود بودن، صفت وجود است چنان‌که ذوق تحقیق اقتضا می‌کند یا وجود، صفت موجود بودن است چنان‌که اهل ظاهر معتقدند و در هر دو حال، هرچه موجودیتش بالغیر باشد، دیگر واجب‌الوجود نخواهد بود (فناری، ۱۳۶۳: ۱۵۰). شبیه همین استدلال را سید حیدر آملی در آثارش آورده است (آملی، ۱۳۶۶: ۴۲۰؛ آملی، ۱۳۶۲: ۶۲۶).

در این جا قونوی خاطر نشان ساخته که ممکن است کسانی بگویند که وجود، مطابق با مذهب متکلمین، مطلقاً عین موجود و مطابق با مذهب حکما، صرفاً در مورد واجب‌الوجود، عین موجود است، بنابراین از توقف موجودیت واجب بر وجود، توقف وجود بر غیر لازم نیامده است زیرا سببیت موجود برای وجود، در این فرض، اعتباری است و در واقع وجود و موجود با یکدیگر عینیت دارند (فناری، ۱۳۶۳: ۱۵۱).

او در جواب می‌گوید که اولاً، مذهب متکلمین که مبتنی بر اشتراک لفظی وجود است

باطل است زیرا اطلاق وجود با از بین رفتن خصوصیتش از بین نمی‌رود و مذهب حکما که مبتنی بر معقول ثانی بودن مطلق وجود است نیز باطل است زیرا وجود دارای ما به ازای خارجی است و مخصص وجود که عین واجب است اگر ذاتی واجب باشد، لازم می‌آید که واجب، مرکب باشد و اگر معروض تخصص، خود واجب باشد، لازم می‌آید که حقیقت واجب‌الوجود، همان وجود مطلق باشد و این خلاف فرض است.

و ثانیاً، وجود دارای دو معناست: نخست وجود به معنای مقابل و نقیض عدم که معنای اسمی دارد و وجود حقیقی نامیده می‌شود و دوم وجودی که مصدر فعل وجد به معنای موجودیت است و حامل یا محل وجود به معنای نخست است و وجود اضافی نامیده می‌شود. بنابراین، موجودیت، به معنای نخست، به وجود، منتسب بوده و از آن حاصل می‌شود در حالی که وجود به معنای اول، از آن ذاتی است که ذاتاً وجود دارد و بلکه عین آن است.

و اما فرض چهارم که بر اساس آن، وجود همان وجود مقید باشد نیز باطل است، زیرا همان‌گونه که سید حیدر آملی توضیح می‌دهد اگر واجب‌الوجود عبارت از قید و مقید با هم باشد که ترکیب لازم می‌آید و اگر فقط وجود باشد، مطلوب حاصل می‌آید و اگر همان قید باشد، وجود، معروض یا عارض آن می‌شود. حال اگر واجب‌الوجود که همان قید است، معروض باشد، وجود واجب در خارج، معلول می‌شود زیرا کلام در عروض خارجی است در نتیجه واجب، ممکن می‌شود و علتش بر آن تقدم وجودی می‌یابد. و اگر قید که واجب است، عارض باشد، لازم می‌آید که واجب، در خارج محتاج و معلول باشد زیرا عروض، خارجی است و در نتیجه ممکن بودن واجب، لازم می‌آید که خلاف فرض است (آملی، ۱۳۶۶: ۶۲۷).

۲.۳ برهان دوم

قونوی این برهان را این‌گونه تقریر می‌کند که اگر حقیقت حق تعالی همان وجود مطلق، نباشد یا وجود خاص است یا وجودش عقلاً یا خارجاً زائد است و هر دو قول، باطل است پس حقیقتش همان وجود مطلق است.

او می‌افزاید که بطلان قول اول به سبب آن است که ما به النصوصیت اگر داخل در حقیقت واجب باشد، ترکیب آن لازم می‌آید و اگر خارج از آن باشد، واجب، همان وجود مطلق می‌شود و خصوصیت، امری عارضی می‌شود و در این هنگام تمایزش به عدم اعتبار

قید است که با اطلاق، ناسازگار است. بطلان قول دوم نیز به این دلیل است که زیادت خارجی وجود، مستلزم محالات متعددی نظیر تقدم وجود بر وجود، تعدد وجودها، عدم تناهی وجودهای محقق شده در هر موجود و تأثیر معدوم در وجودها و غیره است. در عین حال اگر عارض یا معروض موجود در خارج، واجب‌الوجود باشند، یا تعدد واجب لازم می‌آید یا ممکن شدن واجب (فناری، ۱۳۶۳: ۱۵۳).

۳.۳ برهان سوم

قونوی تصریح می‌کند که تردیدی نیست که آثار کلی اشیای عالم، مستند به حقایق آن‌هاست و از این رو طبیبان، ادویه‌فروشان، و چهره‌شناسان به ترتیب از آثار بالینی و عوارض ظاهری بر سلامتی و مرض، از رنگ و بو بر انواع دوا و دارو، و از رنگ رخساره بر اخلاق و مزاج استدلال می‌کنند. و اگر این حقیقت است که در صور اشیاء، تأثیرگذار است، آثار کلی آن‌ها به حقایق کلی مستند خواهد بود. بنابراین، حقیقتی کلی وجود دارد که در تمام موجودات تأثیرگذار است و آن همان حقیقت وجود مطلق است (همان: ۱۵۴).

۴.۳ برهان چهارم

تقری این برهان از جانب قونوی چنین است که وجود مطلق، موجود است زیرا این گزاره که «وجود، موجود است»، گزاره‌ای صادق است یا به دلیل صحت حمل شیء بر نفس، هرچند که مفید نباشد، یا به دلیل بالذات بودن این حمل، زیرا ماهیات، مجعول نیستند، یا به دلیل بالضروره بودن این حمل، زیرا سلب شیء از نفس، چه در خارج اخذ شود چه در ذهن و چه در هر دو، محال است. درست است که صاحب مواقف و مقاصد، سلب شیء از نفس را در هنگام عدم آن شیء از باب سالبه به انتفای موضوع، جایز می‌دانند اما این در واقع، غلطی فاحش و ناشی از فرق نگذاشتن بین اخذ موضوع به نحو مطلق و بین اخذ آن به نحو موجود است و این فرق، فرقی قاطع است، وگرنه ماهیات معدوم، ماهیت نخواهند بود چه آن‌ها را ممکن فرض کنیم چه ممتنع. همچنین بنابراین نه قضیه ذهنی خواهیم داشت و نه طبیعی و از انتفای مقید یعنی ماهیت مخلوط، انتفای مطلق ماهیت، لازم می‌آید (همان: ۱۵۵).

در این جا تذکر این نکته را برای خوانندگان لازم می‌شماریم که این براهین چهارگانه،

دلالت بر این دارند که وجود، موجود است. زیرا هر موضوعی دارای محمول است پس وجود دارای وجود است و هر چه دارای وجود باشد، موجود است. اگر بگویند که مورد اتفاق متکلمان و حکیمان این است که وجود خاص واجب تعالی، عین ماهیت اوست نه وجود مطلق پس صرفاً این لازم می‌آید که وجود خاص واجب، موجود باشد، این گونه پاسخ می‌دهیم که وجود مطلق بر وجود خاص واجب که عین حقیقت موجوده است، صدق می‌کند و هرچه بر چیزی صدق کند که او عین هویت وجود باشد، موجود خواهد بود؛ در نتیجه مطلق، موجود خواهد بود.

۵.۳ برهان پنجم

قونوی می‌گوید که اگر وجود مطلق، موجود نباشد، معدوم است، وگرنه ارتفاع نقیضین لازم می‌آید ولی معدوم اگر به معنای امر متصف به عدم باشد، لازم می‌آید که وجود به عدم متصف شود و این، اجتماع نقیضین است و اگر به معنای امری باشد که به طور کامل، منتفی است، پس اگر وجود مطلق، منتفی شود، تمام وجود، حتی واجب، منتفی خواهد شد در حالی که ارتفاع وجود واجب، ممتنع است و به همین ترتیب ارتفاع وجود مطلق، محال خواهد بود و هرچه ارتفاع وجودش، محال باشد، وجودش واجب خواهد بود (همان: ۱۵۷).

۴. شبهات خصم

فناری، شارح مفتاح پس از نقل براهین اثبات وجود مطلق بودن حق، به مجموعه‌ای از به اصطلاح «شبهات فلاسفه و متکلمین» اشاره می‌کند که تفتازانی در شرح مقاصد گرد آورده و آن‌ها را به مثابه اشکالاتی لاینحل بر اطلاق وجود حق، پذیرفته است. فناری ضمن بی‌وجه خواندن مباهات تفتازانی به این شبهات و رد ادعای وی و نسبت دادن جهل مرکب به او، یکایک این شبهات را نقل کرده و به آن‌ها پاسخ می‌دهد.

در این جا ما نیز ابتدا به نقل این شبهات به همان ترتیبی که فناری آن‌ها را ذکر می‌کند پرداخته، سپس به طرح پاسخی که فناری از آن شبهه داده می‌پردازیم تا زمینه برای تقریر تعلیقات انتقادی حضرت امام درباره این شبهات و پاسخ آن‌ها در مباحث بعدی فراهم شود.

۱.۴ شبهه اول

مطلق هیچ تحقیقی جز در ذهن ندارد در حالی که واجب‌الوجود، موجودی است که وجودش در خارج، وجوب یافته است. بنابراین واجب‌الوجود نمی‌تواند مطلق باشد (همان: ۱۵۹).

فناری، پاسخ این شبهه را بنا بر قول حق این می‌داند که کلی طبیعی به دلیل موجودیت یکی از دو قسمش یعنی مخلوط در خارج، وجود خارجی دارد در نتیجه موجودی ذهنی نیست. ممکن است اشکال بگیرند که موجود مورد بحث، همان هویت است نه ماهیت کلی، اما باید گفت که هویت همان ماهیت مشخص است که تشخیص نسبتی اعتباری است بنابراین فقط معروضش یعنی ماهیت، امری متحقق تلقی می‌شود.

او می‌گوید که شاید اشکال بگیرند که موجودیت به تشخیصاتش موجودیت است زیرا هویت موجود، همان امور انضمامی است که باعث تشخیص شده‌اند. اما نباید از نظر دور داشت که عامل تشخیص، خود دارای ماهیتی است که طبق فرض موجودیتی ندارد. در نتیجه، تشخیص می‌ماند و انضمامات هم که نسبت‌هایی اعتباری هستند که گرچه عین هویت موجود شده نیستند، در موجودیت آن مداخله دارند.

از نظر فناری، تحقیق مطلب این است که وجود هر موجودی بر حسب مرتبت آن موجود است و ماهیات و هویات، نسبت‌ها و صفات تنزلی او نظیر کلیت و جزئیت است.

۲.۴ شبهه دوم

عام را تحقیقی نیست جز در دل عام؛ بنابراین، عام در دل غیر خود تحقق می‌یابد و این محال است (همان: ۱۶۰).

به اعتقاد فناری، پاسخ این شبهه این است که آنچه تحققش متوقف بر تخصیص و تقیید به خصوصیتی است ذاتی است که دارای ماهیت یا هویتی غیر از وجود باشد و در نتیجه جز با مقارنت ماهیت یا هویتش با وجودش، تحقق نمی‌یابد. اما ذاتی که وجودش عین ذات اوست، وجودش، ذاتی او و برایش واجب است و عدم آن وجود، سلب شیء از ذات اوست که محال است. بنابراین، ذاتی این چنین چگونه بر چیزی توقف داشته باشد حتی اگر آن چیز، تعیین اول احدی جامع باشد؟ البته این ممکن است که هویتش از حیث کمالات اسمائی بر مظاهرش، آن هم به نحو شرطیت نه علیت، توقف داشته باشد.

فناری سپس خلاصه تبیین خود را از مسئله این چنین بیان می‌دارد که حق آن است که ذات مطلق یا بر تحقق صفات و احوال تشخص دهنده خود متوقف است یا بالعکس، این احوال و اوصاف هستند که بر ذاتش توقف دارند یا هیچ‌یک بر دیگری توقف ندارد یا هر یک بر دیگری به نوعی توقف، دارد.

حالت اول آشکارا محال است؛ زیرا توقف تحقق ذات بر تحقق احوالش، دور لازم می‌آورد و اقتضا می‌کند که وضعیت ذات و حال بر عکس حالت مفروض باشد. حالت دوم اقتضا می‌کند که ماهیت پیش از ورود احوالش دارای تعینی شخصی باشد و بنابراین دیگر کلی نباشد که این خلاف فرض است.

حالت سوم نیز محال است؛ زیرا وصف و حال همواره در وجود یافتن، تابع ماهیت هستند و سر آن نیز این است عدم توقف از دو طرف و بلکه از یک طرف، مانع سریان سر جمع احدی الهی می‌شود.

پس انتخاب حق، همان حالت چهارم است که احوال در انتساب وجود بر ذات و ماهیت در تعین بر احوال، توقف داشته باشند.

او می‌گوید که ممکن است بگویند که در این حالت لازم می‌آید که ماهیت قبل از تعین، به وجود آمده باشد اما پاسخ این است که این اشکال وقتی لازم می‌آید که وجود ماهیت به عین وجود احوالش نباشد یا هیچ‌یک از تعینات، لازمه ماهیت نباشد اما ماهیت گرچه بر احوال خویش تقدم ذاتی دارد، از عدم وجود ملزوم بدون لازم، لازم نمی‌آید که ملزوم بر لازم در وجود، توقف داشته باشد. شبیه نسبت بین هیولی و صورت و جوهر و عرض در تشخص، ساری و جاری است و این نسبت است که سر سریان وجود حق در مظاهر است.

۳.۴ شبهه سوم

اگر وجود مطلق، واجب باشد، همانا لازم می‌آید که هر وجودی، حتی وجود خاک و خاشاک، جانوران، و گیاهان، واجب باشد که این سزاوار حق نیست (همان: ۱۶۲).

پاسخ فناری به این شبهه این است که وجود اضافی حقایق ممکنات به معنای موجودیت آنها، نسبتی خاص با وجود حق است نه عین آن وجود، و از وجوب وجود فی‌ذاته، وجوب انتساب آن وجود به موجودی خاص، لازم نمی‌آید. پس این گونه نیست که اگر وجوب، مقتضای ذات وجود باشد، هر جا وجودی باشد، آن وجود با آن وجوب، یافت شود.

حقیقت آن است که موجودات متعدد که بر حسب ماهیت جنسی یا نوعی یا شخصی یا عرضی، متعدد شده‌اند، مجالی نسبت‌های وجودند نه خود وجود. نسبت‌های اسمائی نیز برخی جمالی و لطیف و پسندیده‌اند و برخی جلالی و کثیف و ناپسند اما همه آن‌ها در مقایسه با حیطة قدرت و حکمت و سعه علم و قوت حق، کمال محسوب می‌شوند. بنابراین، اسناد آفرینش امثال جانوران و گیاهان و خس و خاشاک به حق، هرچند از تصریح به آن برای رعایت ادب، اجتناب می‌کنند، خودش عیناً انتساب به اسمای الهی نظیر قاهر، منتقم، ضار، و مذل است، و شکی نیست که با مجموع جلال و جمال، کمال، تحقق می‌یابد.

۴.۴ شبهه چهارم

وجود، موجود نیست، همچنان‌که کتابت، کاتب نیست و سیاهی، سیاه نیست حتی گفته‌اند که مبدأ محمول از افراد نقیضش است مگر آن‌که منظور از این‌که وجود، موجود است این باشد که وجود، وجود است نه این‌که دارای وجود است. اما منظور از این‌که می‌گوییم واجب، موجود است، حالت دوم است نه اولی.

ممکن است بگویند که اگر وجود، موجود نباشد، معدوم خواهد بود و اتصاف شیء به نقیضش لازم می‌آید؛ در جوابشان باید بگوییم که اتصاف شیء به نقیضش وقتی ممتنع است که نقیض بر آن شیء به حمل مواطات، حمل شود مانند این‌که بگوییم وجود، عدم است، اما اگر به نحو اشتقاق حمل شود، محال نخواهد بود مانند این‌که بگوییم وجود، معدوم است یا کتابت، کاتب نیست. به همین دلیل است که فیلسوفان، وجود مطلق را از معقولات ثانی می‌دانند و برخی متکلمان از احوال (همان: ۱۶۳).

به باور فناری، پاسخ این شبهه این است که منظور از موجود، آن چیزی است که دارای وجود باشد نه آن چیزی که وجود از آن صادر شده باشد مانند کاتب. هرچند تحقیق این است که حتی کاتب هم به معنای کسی است که دارای کتابت است نه آن کسی که کتابت از او صادر شده باشد و گرنه هر اسم فاعلی این‌گونه بود در حالی که این‌گونه نیست مانند مائت و متقدم. دارای وجود بودن هم اعم از این است که داری وجود زائد باشد یا غیر زائد و اعم از وجود خارجی و عقلی. بنابراین، وجود، چیزی است که دارای وجودی غیر زائد است زیرا سلب شیء از ذات خود، ممتنع است و از این رو اثباتش واجب است. به همین جهت است که فلاسفه می‌گویند وجود واجب‌الوجود، عین ذات اوست، اشاعره به

عینیت هر موجودی با وجود، معتقدند، اکثر عاقلان، معترفاند به این که وجود، به معنای اول، موجود است و وجود، عین ماهیت موجود است و در عرف نیز کاتب به معنای کسی است که دارای کتابت باشد هر چند بر حسب مفهوم وصفی بر کاتبان صادق نباشد، معمولاً آن را به معنای کسی که دارای کتابتی زائد بر ذات است، در نظر می گیرند. بنابراین، حال دانستن یا معقول ثانی دانستن وجود، باطل می شود مگر آن که وجود را به ماهیت، منتسب سازیم که به این معنا امری معقول است.

۵.۴ شبهه پنجم

وجود مطلق به واجب و ممکن و قدیم و حادث، تقسیم می شود، و آنچه به چیزی و غیر آن چیز، تقسیم می شود، عین آن نیست چه رسد به این که آن چه به ممکن تقسیم شده، واجب و آنچه به حادث تقسیم شده، قدیم باشد (همان: ۱۶۴).

از نظر فناری، پاسخ این شبهه این است که وجوب و امکان و قدم و حدوث، اسم هایی برای نسبت های وجود، یعنی موجودات هستند نه اسمای ذاتی که نسبتشان به مقابلات، متفاوت است. پس درحقیقت، این تقسیم مربوط است به نسبت های وجود نه خود آن.

۶.۴ شبهه ششم

وجود به تکثر مجالی، تکثر می یابد و متکثر، هیچ گاه، واجب نمی شود زیرا وحدت برای واجب، ضرورت دارد (همان).

فناری در پاسخ به این شبهه معتقد است که متکثر و متعدد، نسبت ها و شئون وجود هستند؛ نه عین آن به همین دلیل است که گفته اند وجود به هنگام انضمامش به ماهیات، غیر وجود نمی شود بلکه همواره وجود، وجود می ماند اما به واسطه انضمام، غیر می شود. بنابراین، وجود در حد ذات خویش، با جمیع تعینات، واحد بالشخص بوده در هر آنی و به واسطه تعینات، در شئون، حضور دارد. پس آنچه از تعدد تعینات، لازم می آید تعدد موجودات و موجودیات یعنی نسبت های وجود خواهد بود نه تعدد خود وجود. البته در این حال، گرچه وجود، در خارج، واحد بالشخص است، در ذهن، واجد کلیت و اشتراک خواهد بود و منافاتی بین این دو وضع نیست. در عین حال، تعین غیر وجود به مقارنت

وجود با ماهیت یا هویت است ولی تعین وجود مطلق، عین وحدت و وحدتش عین حقیقتش است و امر ذاتی زوال‌پذیر و انفکاک‌پذیر نیست و لذا قابل تصور و تعدد نخواهد بود مگر در کلیت و جزئیت اما حقیقت ذاتش در همه حال، یکی است. بنابراین وحدتش در اوج کمال است به طوری که در مقابلش، کثرتی نیست.

۷.۴ شبهه هفتم

وجود بر موجودات، به تشکیک، مقول می‌شود زیرا در علت، اقوی و اقدم و اولی از معلول است در حالی که محال است که واجب، بر غیر خودش، به تشکیک، مقول شود زیرا مشکک، زائد است و زائد بر حصص وجود، عین خود آن نیست (همان: ۱۶۷).

بنابر نظر فناری، پاسخ این شبهه این است که مقول شدن، نسبت وجود است؛ پس همان‌گونه که تعدد فقط در نسبت است، تشکیک نیز در نسبت‌های وجود است که بر حسب تفاوت قوایل یا ذاتی یا عرضی بودن وجود، متفاوت می‌شوند. به همین دلیل است که قونوی در *الرسالة الهادیة* گفته است: اختلاف حقیقت مطلقه در چیزی، بر حسب اقوی یا اقدم یا اولی بودن آن چیز، به اختلاف ظهور برمی‌گردد که بر حسب اندازه استعداد قوایل، متفاوت می‌شوند. بنابراین، حقیقت در کل موجودات، واحد است اما تفاوت بین ظهورات، واقع شده است که بر حسب این که چه چیزی تعین آن حقیقت را اقتضا کند، متفاوت می‌شود.

۸.۴ شبهه هشتم

اشتراک معنوی وجود بین واجب و ممکنات، امری است که با برهان روشن به اثبات رسیده است. پس اگر وجود با وجودی زائد یا وجودی که عین وجود باشد، موجود شود، اطلاقی بر جمیع موجودات به آن معنا، یکسان نخواهد بود و در نتیجه، دیگر مشترک معنوی نخواهد بود که خلاف فرض است (همان).

فناری، پاسخ این شبهه را این می‌داند که اشتراک معنوی، مربوط است به نسبت کلی به نحوی مطلق نه ذات وجود که بی‌نیاز از دو عالم است. به علاوه از آنجا که موجود را به چیزی تفسیر کردیم که دارای وجودی زائد یا موجود به همان وجود باشد، معنایی که بین کل، مشترک باشد، فراهم آمده است.

۹.۴ شبهه نهم

دلیلی که برای اثبات زیادت وجود بر ماهیت اقامه کرده‌اند مبنی بر این که ما گاه ماهیت را تعقل می‌کنیم ولی در وجود آن ماهیت، شک می‌کنیم بنابراین آنچه به عنوان معقول داریم غیر از آن چیزی است که به تعقل نمی‌آید، عیناً در وجود وجود هم، جریان می‌یابد زیرا گاه وجود را به تعقل می‌آوریم، اما در وجودش شک داریم. در نتیجه، ناگزیر باید بگوییم که وجود، عین خودش نیست (همان: ۱۶۸).

۱۰.۴ شبهه دهم

مفهوم وجود که همان کون عام است برای همگان، معلوم است چنان که کسانی آن را بدیهی دانسته‌اند در حالی که حقیقت واجب، نامعلوم است. در نتیجه وجود، همان حقیقت واجب نیست (همان).

پاسخی که فناری به این دو شبهه داده، این است که اولاً نمی‌توان کنه ماهیت را به تعقل آورد؛ و ثانیاً با فرض چنین امکانی، همین امکان در مورد تعقل وجود نیز وجود دارد؛ ثالثاً منظور از کون، خود حقیقت وجود نیست بلکه منظور، نسبت وجود است به مجالی و مظاهرش زیرا همان‌گونه که خود قونوی در تفسیر سوره فاتحه متذکر شده است، معرفت ذات الهی گرچه به اعتبار اسم یا حکم یا نسبت یا مرتبه، معلوم باشد، از حیث حقیقتش، محال است مگر بعد از فنای رسوم و احکام و تعینات سالک در پرتو نور حق.

۵. آرای انتقادی امام خمینی

حضرت امام خمینی در باب براهین و شبهات فوق، ملاحظاتی انتقادی دارند که در این جا به ترتیب مباحث پیشین به تقریر آنها می‌پردازیم. قبل از هر توضیحی ذکر این نکته لازم است که از براهین پیش گفته نقدهای ایشان فقط به براهین چهارم به بعد است و این نشان از آن دارد که سه برهان اول، مورد قبول وی است.

۱.۵ ملاحظه اول

ایشان در خصوص برهان چهارم معتقدند که این برهان، قدرت اثبات مدعی مورد نظر نویسنده و شارح، یعنی اثبات این که حق همان وجود مطلق است را ندارد؛ زیرا در این

برهان، غلطی راه یافته که ناشی از خلط مفهوم و مصداق، و حمل اولی با حمل شایع صناعی است (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۱۵۵).

همان‌گونه که در این برهان دیدیم گزاره «وجود، موجود است» به دلیل حمل شیء بر نفس یا بالذات بودن موجودیت برای وجود یا بالضروره بودن آن، صادق دانسته و از آنجا به نتیجه مطلوب، رسیده شد اما به باور امام، این گزاره، به نحو حمل اولی که در آن، مفهوم وجود، موضوع گزاره شده نه مصداق آن، صادق است در حالی که آنچه مطلوب است اثبات موجودیت برای وجود به حمل شایع صناعی و در مقام لحاظ آن به عنوان مصداق خارجی وجود است. همان‌گونه که پیش از این هم دیدیم نظیر این اشکال را محقق آشتیانی بر ابن ترکه وارد کرده است (اصفهانی، ۱۳۸۱: ۴۴).

در این جا حضرت امام ضمن اشاره به استدلال محقق طوسی، مبنی بر این که ماهیت حق تعالی، عین وجود اوست، آن را بهترین دلیل بر مطلوب می‌داند زیرا که سلب ماهیت از حق تعالی، سلب کافه تعینات و تقیدات، اثبات احاطه او بر قاطبه وجودات و موجودات و به معنای دارا بودن جمیع کمالات و مطلق وجود است چنان که مفاد آیه کریمه: «و هو الذی فی السماء اله و فی الارض اله» و حدیث شریفه «لو دلیم بحبل الی الارض السفلی لهبطتم (لهبط) علی الله» است (امام خمینی، ۱۳۸۹: ۱۵۵). همین مضمون در کلام قونوی و دیگران نیز مشاهده می‌شود (قونوی، ۱۳۸۲: ۶۹ و ۱۰۸؛ آملی، ۱۳۶۶: ۴۰۷).

۲.۵ ملاحظه دوم

حضرت امام برهان پنجم را اساساً در اوج سقوط می‌داند و اشتباه موجود در آن را ناشی از این می‌داند که به جای وجود مطلق، مطلق وجود مورد توجه قرار گرفته در حالی که هدف اصلی استدلال، اثبات اولی برای حق است نه دومی که اصلاً محل بحث نیست (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۱۵۷). همان طور که در برهان پنجم دیدیم، استدلال بر مبنای امتناع ارتفاع نقیضین و بر اساس برهان خلف چنین بود که وجود مطلق اگر موجود نباشد پس باید معدوم باشد و اگر معدوم باشد لازم می‌آید که یا وجود مطلق به صفت معدوم، متصف شود که موجب اجتماع نقیضین است یا وجود مطلق به واسطه معدوم شدن، رأساً متفی و در نتیجه اصل وجود، نابود شود که دیگر حتی وجود واجب هم نخواهیم داشت که خودبه‌خود، وجود مطلق هم نخواهیم داشت و این، خلاف فرض ماست. شاید اشاره مستدل مبنی بر این که با معدوم‌انگاشتن وجود مطلق، اصل وجود و در نتیجه وجود واجب،

منتفی می‌شود، نشانه همان خلطی باشد که امام ادعا کرده است زیرا فقط وقتی تالی مزبور یعنی ارتفاع اصل وجود از فرض فوق، لازم می‌آید که مطلق وجود را معدوم انگاشته باشیم زیرا با معدوم شدن وجود مطلق، معدوم شدن وجود واجب لازم نمی‌آید بلکه این مطلق وجود است که اگر مرتفع شود، ارتفاعش به ارتفاع همه‌گونه وجود از جمله وجود واجب می‌انجامد و این نشان از این دارد که مستدل در مقام استدلال خویش، مطلق وجود را با وجود مطلق، خلط کرده است.

گفتنی است که سید حیدر آملی بر مبنای همین تقدم علی الاطلاق وجود واجب، استدلالی متین و به قول خودش، سانحی ابتکاری در آثارش آورده که جالب توجه است. در این استدلال، وی بر مبنای این عبارت مشهور که «کان الله و لم یکن معه شیء»، لازمه کینونت قدیم حق و سلب کافیه اشیا را این می‌داند که وجود مطلق، سابق بر همه موجودات، تحقق خارجی داشته باشد (آملی، ۱۳۶۶: ۴۲۳؛ آملی، ۱۳۶۲: ۶۲۸).

۳.۵ ملاحظه سوم

از جمله شبهاتی که بر اثبات وجود مطلق بودن واجب تعالی، وارد کرده‌اند این است که وصف اطلاق امری ذهنی است در حالی که واجب تعالی، حقیقتی است خارجی؛ بنابراین اثبات عینیت وجود مطلق با واجب تعالی، موجب ذهنی شدن وجود واجب خواهد شد. پاسخی که به این شبهه داده‌اند این است که کلی طبیعی به واسطه وجود یکی از افرادش در خارج، موجود در خارج خواهد شد بنابراین وجود مطلق که همچون کلی طبیعی است، به واسطه وجود یکی از افرادش یعنی وجود واجب در خارج، خارجیت دارد و ذهنی نخواهد بود.

حضرت امام هم خود این شبهه و هم پاسخ آن را مردود می‌داند زیرا شبهه را ناشی از خلط مفهوم ذهنی با حقیقت خارجی می‌داند (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۱۵۹).

توضیح مطلب این است که اطلاقی که در این جا از آن سخن می‌گوییم و در مقام اثبات آن برای حق تعالی هستیم، عین وجود صریح خارجی است که نه تعینی دارد و نه ماهیتی بلکه نوری محض و حقیقتی خالص است که راهی برای بطلان یا تعیین‌پذیری یا لوازم تعیین‌پذیری آن، وجود ندارد. در حالی که اطلاق مفهومی، از دید همه متفکرین اعم از حکیم، متکلم یا عارف، به دور از حقیقت حق است و کسی تاکنون بدان تفوه نکرده است (شیرازی، ۱۳۸۶: ۸). از دید امام خمینی بر پایه همین توضیح، سستی پاسخ این شبهه نیز معلوم می‌شود

زیرا اثبات اطلاق خارجی حق بر وجود کلی طبیعی در خارج مبتنا ندارد. در عین حال، نسبت حقیقت حقه الهیه اطلاق حق، با مفهوم وجود مطلق، نسبت ماهیت با افرادش نیست لذا قیاس آن با کلی طبیعی، قیاس مع الفارق است (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۱۶۰).

حضرت امام اساساً نسبت مفهوم وجود با مصادیق آن را نسبت حقیقت کلی به افراد یا ماهیت به مصادیقش نمی‌داند. اما حقیقت وجود که عین حق است ماهیتی کلی که بر افرادش، صدق کند نیست. امام به خلط کردن حقیقت حق با ماهیت از سوی فناری شارح و دیگران اعتراض کرده و سپس خوانندگان را برای حصول اطلاع بیش‌تر به آثار ملاصدرا ارجاع داده است (همان).

حضرت امام علاوه بر ممانعت از ابتدای اثبات اطلاق وجود حق بر وجود کلی طبیعی در خارج، اساساً با اثبات وجود طبیعی در خارج به واسطه وجود یکی از اقسامش یعنی وجود مخلوط، سخت مخالفت کرده و اصرار برخی اهل نظر بر آن را بیهوده خوانده‌اند. دلیل ایشان بر این موضوع این است که اقسام سه‌گانه یا اعتبارات عقلی سه‌گانه‌ای که ماهیت بدان‌ها تقسیم می‌شود، یقیناً وجودی در خارج ندارند در نتیجه مخلوط نیز وجودی در خارج نخواهد داشت هرچند خود کلی طبیعی وجودی در خارج دارد. حضرت امام راه صحیح اثبات کلی طبیعی در خارج را از طریق حمل کلی طبیعی بر افراد خارجی آن می‌داند و حمل نوعی اتحاد را اقتضا می‌کند که یا مفهومی است که در این‌جا متفی است یا وجودی است که موجب تحقق خارجی کلی در خارج می‌شود. در عین حال ایشان تفصیل بحث را به مجال دیگر حواله می‌کنند (همان).

۴.۵ ملاحظه چهارم

حضرت امام در ذیل شبهه دوم، به طرح دو اشکال بر شارح می‌پردازد و اشکالات وارده را ناشی از بی‌دقتی و کثرفهمی و حتی گم‌گشتگی وی می‌داند؛

۱.۴.۵ اشکال اول

اصل شبهه این است که اگر عام جز در ضمن خاص تحقق نمی‌یابد، پس وجود مطلق صرفاً در ضمن غیر خود تحقق خواهد داشت و این محال است.

شارح در مقام جواب از این شبهه گفته که آن عامی که تحققش متوقف بر تقید و تخصص است، عامی است که دارای ماهیت و هویتی غیر از وجود خود باشد و لذا جز با

مقارنت ماهیت یا هویتش با وجود، تحقق نمی‌یابد اما حقیقتی که عین وجود است و ماهیتی جز وجود ندارد، وجودش ذاتی آن بوده و برایش واجب است و عدمش سلب شیء از نفس آن است و چنین وجودی بر چیزی غیر خود ولو تعیین اول احدی جامع، توقف ندارد. البته ممکن است از حیث کمالات اسمائی، بر برخی مظاهرش توقف داشته باشد اما این توقف به نحو شرطیت است نه علیت.

سپس شارح برای اثبات این مدعا به طرح شقوق چهارگانه‌ای می‌پردازد تا از لابه‌لای آن‌ها به اثبات مطلوب نائل شود. او با تعبیر جمله الکلام، که محل ایراد امام هم همین بخش است، می‌گوید که یا ذات مطلق بر احوال و صفات خویش توقف دارد نه بالعکس یا بالعکس احوال و صفات بر آن ذات، توقف دارند نه بالعکس یا هیچ‌یک بر دیگری توقف ندارد یا هر دو به نحوی بر یکدیگر توقف دارند.

حضرت امام در مقام اشکال، معتقد است که شارح، سخن حقی را از قونوی و دیگران گرفته و آن‌گاه آن را با سخنان نادقیق خویش ممزوج کرده و به خطا رفته است زیرا حقیقت کلام بزرگان را درنیافته است (همان: ۱۶۱). به‌ویژه ایشان به استدلال شارح برای رد شق دوم یعنی توقف یک‌طرفه احوال و صفات بر ذات مطلق، به این‌که لازم می‌آید که ماهیت قبل از عروض احوال و اوصاف، واجد تعینی خاص باشد در نتیجه هیچ‌گونه خصوصیت و قیدی از جمله کلیت نداشته باشد و در نتیجه از اطلاق و کلیت ساقط شود، این اشکال را وارد می‌کنند که مراد از این کلیتی که شارح نسبت به سلبش از ذات مطلق، با تحاشی یاد می‌کند اگر کلیت مفهومی باشد که حق آن است که باید سلب شود و اگر منظور از آن سعه و احاطه وجود باشد، چنان‌که در کلام اهل معرفت هم همین منظور مورد تعبیر قرار می‌گیرد، از آن گزاره شرطی، سلب چنین کلیتی لازم نمی‌آید؛ زیرا لازمه این‌که احوال و اوصاف ذات مطلق بر آن ذات، توقف داشته باشند ولی خود ذات بر آن‌ها توقفی نداشته باشد این نیست که ذات از کلیت سعی و احاطی خود، ساقط شده باشد زیرا این کلیت، مفهومی است که بر عروض احوال و اتصاف به اوصاف، توقف دارد نه کلیت احاطی که ذات مطلق را حاصل است ولو در نبود احوال و اوصاف، چراکه ذات مطلق به نفس ذات خویش دارای سعه و احاطه است و اساساً اطلاق این ذات همان اطلاق سعی و احاطی است.

۲.۴.۵ اشکال دوم

همان‌گونه که دیدیم فناری در توضیحات خود در شبهه دوم، سرّ سریان وجود حق را در

جوهر و عرض و وجود و ماهیت در اشخاص همین می‌دانست که تقید یا اشتراط ذات به برخی لوازم، منافی غنای ذاتی او نیست زیرا این توقف و شرطیت، درواقع، منسوب به برخی از اسمای الهی است نه خود ذات. اما حضرت امام این خصیصه و امثال آن را از جمله لوازم ماهیت و عوارض نقص می‌داند نه از اسرار سریان حق، زیرا کمالات همگی از او هستند و ناشی از اثر ظهورش در خلق، محسوب می‌شوند (همان: ۱۶۰). از نظر امام، این در حالی است که خود نواقص، از عین ماهیات، ناشی می‌شوند زیرا حق تعالی نور آسمان‌ها و زمین است. در خصوص ظلماتی که لازمه تعینات هستند باید گفت که ناشی از کلمه خبیثه هستند. و اگر قائل به این شویم که کل موجودات از جانب حق هستند، انتساب ظلمات به او را به نحو عرضیت و لازمیت، می‌دانیم. ایشان در *مصباح الهدایه* در توضیح همین سریان، حقایق عقلیه و دیگر عوالم صاعده و نازله را ناشی از همان حقیقت مطلقه می‌داند (امام خمینی، ۱۳۸۹: ۶۲).

۵.۵ ملاحظه پنجم

حضرت امام، شبهه سوم و امثال آن را اساساً واهی و ناوارد و آن‌ها را به‌درستی، ناشی از تمایز نهادن بین وجود مطلق یعنی وجودی که نامتعیین و مجرد از کافه ماهیات و تعلقات است و مطلق وجود که در هر وجودی، محکوم به احکام آن وجود است، می‌داند (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۱۶۲). ایشان ضمن بی‌ارزش دانستن تحقیقات فناری، اقتضای زبان اهل معرفت در اتصاف وجود به نقائص امکانی را این می‌داند که وجود را به نحوی مطلق، عین کمال و جمال دانسته و نقص را ناشی از تعینات و ماهیات، بدانیم نه اصل وجود. البته وی این مطلب را با بحث اصلی فناری که اثبات وجود مطلق باری تعالی است، نامربوط می‌بیند. همان‌گونه که امام خود اشاره دارد، بحث کمال و نقص در وجود به ظهور نوری حق و مجالی انوار وی، مربوط است. این تعبیر مورد توجه و تأیید قونوی نیز بوده است (قونوی، ۱۳۸۲: ۶۴ و ۱۰۸).

حضرت امام، شبهه پنجم را نیز ناشی از خلط وجود مطلق و وجود مطلق می‌داند زیرا این وجود مطلق است که واجب است نه مطلق وجود که مفهومی عام و بدیهی است، با حقایق وجودی، ملازمت دارد و به نحوی عرضی، قابل صدق بر آنان به شمار می‌آید (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۱۶۳).

ایشان شبهات هفتم تا دهم را با بحث بی‌ارتباط می‌بیند؛ زیرا در خصوص شبهه هفتم

نظر ایشان این است که اساساً این شبهه در مقابل دیدگاه کسانی قابل طرح است که وجود در هر موجودی را عین آن موجود در خارج می‌بینند اما بنا بر تشکیک خاصی ملاصدرا که در آن، مابه‌الاشتراک عین مابه‌الامتیاز است، زیادتی لازم نمی‌آید بلکه حقیقت وجود دارای عرض عریض می‌شود به طوری که مراتب نقص و کمال پدید می‌آیند اما در همان حال، کمال، عین حقیقت و نقص، خارج از حقیقت وجود است و هویات کماکان در بساطت خویش به سر می‌برند (همان: ۱۶۴-۱۶۷).

همین‌طور در شبهه هشتم، به نظر امام چنین می‌رسد که اشتراک معنوی وجود که روح وحدت وجود است، منافاتی با این که وجود، دارای مراتب باشد، ندارد و بلکه دارای مراتب دیدن وجود، وحدت آن را مورد تأکید قرار می‌دهد (همان: ۱۶۷).

در مورد دو شبهه نهم و دهم، نظر امام این است که آن‌ها نیز با این اعتبار به بحث، مربوط می‌شوند که اگر وجود واجب را عین ماهیتش بدانیم، لازمه‌اش این است که وجود، وجودی مطلق باشد در نتیجه با نفی عینیت وجود واجب با ماهیتش، نفی مطلق بودن وجود، لازم خواهد آمد. بنا بر این تقریر، این شبهه به شکلی غیر مستقیم به بحث اطلاق وجود واجب، مربوط می‌شود (همان: ۱۶۸).

۶. نتیجه‌گیری

هلیت مطلق حق، عبارت است از اطلاق انبساطی وجود که عاری از هرگونه قید و ترکیب و کثرت است. براهین متعددی برای اثبات این هلیت، اقامه شده است اما به نظر می‌رسد حضرت امام جز براهین اول تا سوم با براهین دیگر مخالفت دارند و آن‌ها را اثبات‌کننده مدعا نمی‌دانند. براهین اول و دوم بر مبنای برهان خلف و برهان سوم بر اساس استناد کلی آثار به حقایق اشیا که از آن‌گاه به سریان وجود حق، تعبیر می‌کنند، شکل گرفته‌اند. طبیعی است که مخالفت حضرت امام با براهین سوم به بعد ناشی از مغالطه‌ای است که از خلط وجود مطلق و مطلق وجود در این براهین، رخ داده است.

منابع

- سید حیدر آملی (۱۳۶۶). *المقدمات من کتاب نص النصوص*، تهران: توس.
قونوی، محمد بن اسحق (۱۳۶۲). *رساله النصوص*، تهران: نشر دانشگاهی.

عبدالرحمن بن احمد جامی (۱۳۵۶). *تقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات ویلیام چیتیک و پیش‌گفتار جلال‌الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی.

آملی، سید حیدر (۱۳۶۲). *تقد التقود فی معرفه الوجود*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۳۸۶). *ایقظ النائمین*، تصحیح، تحقیق، مقدمه و تعلیق محمد خوانساری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

فناری، محمد بن حمزه (۱۳۶۳). *مصباح الانس*، تهران: فجر.

امام خمینی (۱۴۱۰ ق). *تعلیقات علی شرح الفصوص و مصباح الانس*، قم: پاسدار اسلام.

امام خمینی (۱۳۸۹). *مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

اصفهانی، علی بن محمد ترکه (۱۳۸۱). *تمهید القواعد*، ترجمه سید جلال‌الدین آشتیانی و محمدرضا قمشه‌ای و محمود قمی، قم: بوستان کتاب.