

امام خمینی (س) و مسأله جعل

سید مرتضی مبلغ^۱

چکیده: مبحث «جعل» یکی از مباحث مهم فلسفه و عرفان نظری است. جعل به معنی موجود کردن معلول توسط علت است و با مفاهیم علیت، تکوین، خلق و ایجاد، هم معناست. مسأله مهم در مبحث جعل آن است که آیا آنچه مجعول واقع می‌شود، وجود است یا ماهیت یا صیورورت ماهیت به وجود؟ در عرفان نظری و فلسفه‌های اصالت وجودی، به ویژه حکمت متعالیه، با توجه به اصالت وجود، جعل نیز به وجود تعلق می‌گیرد و ماهیت، امری اعتباری است. امام خمینی، علی‌رغم آنکه یکی از بزرگان عرفان نظری و از اصحاب حکمت متعالیه است، در عرفان معتقد به مجعولیت ماهیت می‌باشد و ساحت وجود را از هرگونه جعل و مجعولیت میرا می‌داند. علاوه بر آن، ایشان ادعای مهم و به ظاهر متناقض را مبنی بر جمع بین «مجعولیت ماهیت»، «اصالت وجود و مجعولیت ماهیت» و «مجعولیت وجود و اعتباریت ماهیت» مطرح می‌سازند. در این مقاله سعی شده است ابعاد نظریه امام در مبحث جعل و ایرادهای وارد شده بر آن مورد بحث و بررسی قرار گیرد.

کلیدواژه‌ها: جعل، مجعولیت ماهیت، تعین، وجود عام، تجلیات اسمائی، تجلیات وجودی اسمائی، وحدت شخصی وجود، معنی حرفی.

مقدمه

«جعل» از مسائل مهم فلسفه، به ویژه فلسفه اسلامی است که به ساحت عرفان نیز راه پیدا کرده است. جعل عبارت است از ایجاد شیئی در خارج (آملی ۱۳۸۴: ۱۹۹) و مجعول عبارت است از موجود، و هر چه موجود نیست، مجعول نیست (آملی ۱۳۸۴: ۱۹۸). جعل را می‌توان با مفاهیم «علیت»، «تکوین»، «خلق» و «ایجاد» هم معنا گرفت. در بحث جعل، مسأله مهم آن است که آیا جعل به

e-mail: s.m.moballeg@gmail.com

۱. محقق و پژوهشگر.

این مقاله در تاریخ ۱۳۸۸/۱/۱۶ دریافت گردید و در تاریخ ۱۳۸۸/۲/۲۸ مورد تأیید قرار گرفت.

وجود تعلق می‌گیرد یا به ماهیت یا به نسبت بین آن دو (مطهری ۱۳۶۰: ۱، ج ۱: ۱۹۹-۱۹۸). به بیان دیگر، مسأله مهم در بحث جعل آن است که آیا در فرایند جعل یا علیت، آنچه اتفاق می‌افتد، تحقق خارجی وجود مجعول یا معلول است یا ماهیت آن یا صیورورت ماهیت آن به وجود؟ در پاسخ به این سؤال مهم برخی معتقد به مجعول بودن وجود، برخی به مجعول بودن ماهیت و برخی هم به مجعول بودن صیورورتند.

در واقع آنچه در جعل اتفاق می‌افتد، اعطای واقعیت به شیئی است که واقعیت، ذاتی آن نباشد (جوادی آملی ۱۳۷۵: ۱، ج ۱: ۴۲۰) و واقعیت در نزد قائلین به اصالت ماهیت، عبارت است از «ماهیت» و در نزد قائلین به اصالت وجود عبارت است از «وجود» و در نزد قائلین به مجعولیت صیورورت و اتصاف، عبارت است از «صیورورت و اتصاف» (جوادی آملی ۱۳۷۵: ۱، ج ۱: ۴۲۱).

نکته مهم در منظر فلسفه آن است که جعل در منظر عرفانی به گونه دیگری مطرح است. در عرفان اصولاً به جای ایجاد و تکوین و علیت، از مفاهیمی همچون تجلی، ظهور، تعیین و تشان استفاده می‌شود. چون در این منظر موجودات و حقایق امکانی که همان مجعولاتند، سراسر، تجلیات و تعیینات و شئون حق تعالی هستند:

جمع موجودات عالم از اسماء و صفات عالیه و کلیه گرفته تا کوچکترین اسم از اسامی جزئیه، همگی تعیینات حقیقت وجود و ظهورات آن می‌باشند (حسینی طهرانی ۱۴۲۴: ۱۸۴).

آنچه سواى حق یا غیر حق نامیده می‌شود، عبارت است از ظهور حق تعالی به تعیینات مختلف، یعنی به صور ممکنات (آملی ۱۳۸۴: ۶۶۹). در نظر اهل عرفان جعل اگر به لحاظ وجود خارجی باشد، اعیان ثابت مجعول نیستند ولی اگر به معنای اظهار یا ایجاد باشد، همان‌گونه که اشیای خارجی به فیض مقدس مجعول هستند و ظهور عینی می‌یابند، اعیان ثابت نیز به فیض اقدس و قبل از وجود خارجی، ظهور علمی دارند. همان‌گونه که تحقق اشیاء به وجود ذهنی و یا عینی نیازمند به جعل آن در یکی از دو نشئه ذهن و خارج است، اظهار علمی یا عینی اشیاء نیز نیازمند به جعل الهی است، با این تفاوت که اشیاء در علم الهی به فیض اقدس و در اعیان خارجی به فیض مقدس جعل می‌شوند (جوادی آملی ۱۳۷۵: ۱، ج ۱: ۴۴۸).

در این منظر، خلق و ایجاد موجودات توسط حق تعالی که مضمون اصلی جعل در فلسفه را تشکیل می‌دهد، عبارت است از ظهور و بروز ماهیات امکانیه در اثر تجلیات حق تعالی: «ظهور و بروز اعیان ثابتة و ماهیات امکانیه به تجلی اقدس حق در حضرت علم و ظهور، و بروز و تعیین خارجی در مرتبه عین به فیض مقدس، همان ایجاد حق تعالی است» (آشتیانی بی تا: ۱۶۵).

در حکمت متعالیه که مشرب فلسفی امام خمینی نیز است، از وجود بحث شده و با براهین متقن، اصالت آن به اثبات رسیده است. لذا جعل در این مشرب متعالی فلسفی، صرفاً به وجود تعلق می‌گیرد و مجعول، چیزی جز وجود یا موجود نیست، و ماهیت، امری اعتباری و منتزع از وجود است. در واقع علت یا خالق، صرفاً وجود معلول یا مخلوق را جعل یا خلق می‌کند. اما حضرت امام در ساحت عرفان، علی‌رغم مشرب فلسفی و مشرب عرفانی خود، معتقد به «مجعولیت ماهیت» اند و وجود را از شائبه جعل و مجعولیت مبرا و منزّه می‌دانند (ر.ک. به: اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۲۹۹). این در حالی است که در مشرب حکمت متعالیه که امام نیز بدان معتقد و پایبندند، جعل صرفاً به وجود تعلق می‌گیرد و ماهیت به عنوان یک امر ذهنی و اعتباری به کلی از عرصه جعل حذف می‌شود (ر.ک. به: اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۲۸۳). علاوه بر این، در مشرب عرفانی امام نیز که مشرب وحدت وجود است، متن واقع را صرفاً وجود تشکیل می‌دهد و جایی برای ماهیت نیست. اما از سوی دیگر، امام در توضیح مسائل و ویژگیهای مربوط به «وجود عام» و تبیین دقایق و ظرایف آن، ادعای مهمی را مبنی بر جمع بین: «اصالت وجود و مجعولیت ماهیت» و «مجعولیت وجود و اعتباریت ماهیت» مطرح می‌سازند.

در این مقاله تلاش شده است تا ابعاد سه گانه نظریه امام در خصوص جعل مورد بررسی، تبیین و نقد قرار گیرد. این ابعاد سه گانه عبارتند از: الف) عدم تعلق جعل به وجود؛ ب) تعلق جعل به ماهیت؛ ج) جمع بین «اصالت وجود و مجعولیت ماهیت» و «مجعولیت ماهیت»، که نظر برخی عارفان بزرگ است» و «مجعولیت وجود و اعتباریت ماهیت، که نظر برخی فلاسفه و عرفاست».

بررسی و تبیین نظریات امام در خصوص جعل

امام خمینی در دو نوبت در خصوص جعل اظهار نظر کرده‌اند. یکی در حاشیه بر مقدمه قیصری بر *فصوص الحکم* و دیگر در حاشیه بر *مصباح الانس*. اظهار نظر امام در حاشیه بر مقدمه قیصری مستقیماً در مورد جعل است:

ليس الجعل على طريقه اهل الله متعلقاً بالوجود فان الوجود هو الحق بل الجعل متعلق بالمهيبة ولا فرق بينهما في الحضرة العلمية وغيرها ولا يختص بالخارج فان التجلي باسم الله اولاً و سائر الاسماء بالتبع في الحضرة العلمية يستتبع تعيين المهيئات و ظهورها في الحضرة العلمية، و التجلي بمقام الالوهية في الخارج يستتبع ظهورها في العين و بهذا الظهور الاستتباعي يقال الجعل في بعض الاعتبارات و اما التجليات الوجودية الاسمائية في العلم والعين فلا يطلق عليها المجعول و الجعل الاعلى مشرب المحجوبين (قصرى ۱۳۷۵: ۱۶۰؛ امام خميني ۱۴۰۶: ۲۶-۲۵).^۱

اما اظهار نظر ایشان در حاشیه بر مصباح الانس، در دو نوبت، در مورد «وجود عام» است و در تعلیقه دوم، پس از بحث در مورد وجود عام، در خصوص جعل ماهیت و جمع بین نظریات مختلف، نتیجه گیری کرده اند:

ان الوجود المفاض ليس له مهية، بل هو وجود محض متعلق بالواجب تعالى و ربط محض و تعلق صرف و معنى حرفي، و بهذا يُفترق بينه و بين الواجب تعالى فان الواجب قیوم بذاته مستقل في هويته والوجود العام المتقوم به ذاتاً صرف الاحتياج و محض الفاقه (فناری ۱۳۷۴: ۱۹۳؛ امام خمینی ۱۴۰۶: ۲۸۷).^۲

والحقّ الحقیق بالتصديق عند المشرب الأهل و الذوق الأعلى انّ الوجود العام لا يمكن أن يشار اليه و ان يُحكّم عليه بحكم لا عين الحق ولا غيره لا مفيض ولا مفاض لا هو من الاسماء الالهية ولا الاعيان الكونية بل كلما يشار اليه الله

۱. جعل در مشرب عرفانی اهل الله متعلق به وجود نیست، زیرا وجود عبارت است از حق؛ بلکه جعل متعلق به ماهیت است و تفاوتی بین آنها در حضرت علمیه و غیر آن نیست و اختصاص به خارج (اعیان خارجی) ندارد. همانا تجلی به اسم الله در مرتبه اول و تجلی به سایر اسماء به تبع آن در حضرت علمیه، تعیین ماهیات و ظهور آن در حضرت علمیه را به دنبال می آورد. و تجلی به مقام الوهیت در خارج، ظهور ماهیات را در عین (عالم اعیان خارجی) در پی می آورد. و به این ظهور تبعی از جهت برخی اعتبارها جعل گفته می شود. اما بر تجلیات وجودی اسمائی در علم و عین (حضرت علمیه و اعیان خارجی) اطلاق جعل و مجعول نمی گردد مگر در مشرب محجوبین (فلاسفه).

۲. همانا وجود مفاض ماهیت ندارد، بلکه وجود محض، و متعلق به واجب تعالی است و ربط محض و تعلق محض و معنی حرفی است، و از همین لحاظ نیز بین آن و واجب تعالی فرق گذاشته می شود؛ زیرا واجب، قیوم بالذات و مستقل در ذات است، اما وجود عام (وجود مفاض) از نظر ذات، قائم به واجب تعالی و صرف نیاز و فقر محض است.

هو هو غيره لانه صرف الربط و محض التعلق و كلما كان كذلك فهو معنى حرفي لا يمكن ان يحكم عليه بشيء اصلاً ولهذا يقتضى ذوق التأله ان تكون المهيئات مجعولة و مفاضة و ظاهرة، و اما الوجود فنسبة المجعولية اليه باطله و مع انه مشهود كل احد ولا مشهود الا هو لا يمكن ان يحكم عليه بانه مشهود او موجود او ظاهر او غير ذلك من الاسماء والصفات و بهذا جمعنا بين القول باصالة الوجود و مجعوليته الماهيية و بين القول العرفاء الشاخصين القائلين بان المهيئة مجعولة و بين قول بعض ارباب المعرفة و بعض ارباب التحقيق القائلين بان الوجود مجعول و المهيئات اعتبارية، فافهم و اغتشم (فناى ۱۳۷۴: ۱۹۴؛ امام خمينى ۱۴۰۶: ۲۸۸- ۲۸۷).^۱

خلاصه نظريه امام در خصوص «جعل» را مى توان بدین شرح بیان کرد:

- ۱- وجود، مجعول نیست و جعل به آن تعلق نمی گیرد.
- ۲- ماهیت مجعول است و جعل به آن تعلق می گیرد.
- ۳- مجعولیت ماهیت و عدم مجعولیت وجود، صرفاً مخصوص خارج (اعیان خارجی) نیست و شامل حضرت علمیه - مقام علم خداوند - نیز می شود (ر.ک. به: اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۲۹۹).
- ۴- «منشأ جعل ماهیت» عبارت است از:

۱. حقیقت واقعی مورد تصدیق نزد مشرب شیرین تر و ذوق عالی تر آن است که ممکن نیست به «وجود عام» اشاره شود شود یا بر آن حکمی شود. وجود عام نه عین حق است نه غیر آن، نه مفیض (فیض دهنده) است نه مفاض (فیض گیرنده)، نه از اسماء الهی است و نه از اعیان کونی (موجودات خارجی)، بلکه هر گاه به آن اشاره شود که «او» است، غیر از آن (او) است، زیرا وجود عام صرف ربط و محض تعلق است، و هر چه چنین است، عبارت است از «معنی حرفی» که اصلاً ممکن نیست چیزی بر آن حکم شود، و به همین دلیل اقتضای «ذوق التأله» آن است که ماهیات، مجعول و مفاض ظاهر باشند، و نسبت دادن مجعولیت به وجود باطل است، و با آنکه وجود عام مشهود هر کس است و هیچ مشهودی جز او نیست، اما ممکن نیست بر آن حکم شود که مشهود است یا موجود است یا ظاهر است یا غیر آن از اسماء و صفات است، و به همین دلیل، جمع کردیم بین قول به «اصالت وجود و مجعولیت ماهیت» و بین قول عرفای شامخ که قائل به «مجعولیت ماهیت» اند و بین قول بعضی ارباب معرفت (برخی فلاسفه) و بعضی ارباب تحقیق (برخی عرفا) که قائل به «مجعول بودن وجود و اعتباری بودن ماهیت» اند، پس (این موضوع را) بفهم و مغتشم شمار.

الف) تعین ماهیات و ظهور آن در حضرت علمیه به تبع دو نوع تجلی حاصل می‌شود: تجلی اول که اصلی و اولی است، تجلی به اسم الله در حضرت علمیه یعنی علم الهی است؛ و تجلی دوم که به تبع تجلی اول است، تجلی سایر اسمای الهی در آن حضرت یعنی حضرت علمیه است. ب) ظهور ماهیات در عالم عین (عالم خارج و اعیان خارجی) که به تبع تجلی مقام الوهیت (مقام واحدیت) در خارج حاصل می‌شود.

۵- جعل عبارت است از ظهور استتباعی مذکور، که بنا به بعضی اعتبارات به آن اطلاق جعل می‌شود، نه هر اعتباری.

۶- به «تجلیات وجودی اسمائی» اعم از آنکه در عالم علم (علم الهی) و عالم عین (اعیان خارجی) باشد، اطلاق جعل و مجعول نمی‌شود، مگر در مشرب محجوبین که برخی از فلاسفه و عرفا هستند.

خلاصه نظریه امام در خصوص «وجود عام» و نتیجه‌گیری ایشان نیز چنین است:

۱- وجود عام قابل اشاره نیست و هیچ حکمی درباره آن نمی‌توان کرد.
 ۲- وجود عام نه عین حق است نه غیر آن، نه مفیض است نه مفاض، نه از اسماء الهیه است نه از اعیان کونیه.

۳- وجود عام ربط صرف و تعلق محض است و این همان «معنی حرفی» است که امکان هیچ حکمی درباره آن نیست.

۴- به دلیل آنکه وجود عام این چنین است، اقتضای «ذوق التأله» آن است که «ماهیات، مجعول و مفاض و ظاهر» باشند و نسبت دادن مجعولیت به وجود، باطل باشد.

۵- وجود عام با آنکه مورد مشاهده حضوری (و نه حصولی) هر کس است و هیچ مشهودی جز آن نیست، در عین حال نمی‌توان در مورد آن حکم کرد که «مشهود است» یا «موجود است» یا «ظاهر است» یا «سایر خصوصیات مربوط به اسماء و صفات الهی را داراست» (امام خمینی الف ۱۳۸۱: ۱۳۵ - ۱۳۴).

۶- با توضیحات مذکور می‌توان بین این اقوال و نظریات جمع کرد: الف) قول به اصالت وجود و مجعولیت ماهیت؛ ب) قول به مجعولیت ماهیت که نظر عرفای شامخین است؛ ج) قول به مجعولیت وجود و اعتباریت ماهیت که نظر برخی فلاسفه و عرفاست.

امام در حاشیه دیگری بر *مصباح الانس* در مورد وجود عام، ضمن تصریح بر «معنی حرفی» بودن آن، به دو ویژگی دیگر آن اشاره کرده‌اند:

۱- وجود عام، وجود محض و متعلق به واجب تعالی است (امام خمینی ۱۴۰۶: ۲۸۸-۲۸۷).

۲- وجود عام، فاقد ماهیت است.

سپس تفاوت بین وجود عام، که شباهت تام به واجب تعالی دارد، با واجب تعالی را در «قائم بالذات بودن حق تعالی و مستقل بودن او در هویت» و «قائم بودن ذاتی وجود عام به حق تعالی و نیاز صرف و فقیر محض بودن آن» ذکر کرده‌اند (ر.ک. به: امام خمینی ۱۴۰۶: ۲۸۷).

بررسی و توضیح نظریه امام

۱- امام دلیل اصلی عدم مجعولیت وجود را «حق» بودن وجود ذکر کرده‌اند. در مشرب عالی عرفان، وجود عین حق تعالی است. هیچ چیزی جز حق تعالی موجود نیست و بهره‌ای از وجود ندارد. جز حق تعالی همه چیز عدم است. هر چه هست، وجود است و وجود هم حق تعالی است (لیس فی الذار غیره دیار) (ر.ک. به: امام خمینی ۱۳۸۶: ۲۷۸). وجود، مطلق و واحد شخصی است و هیچ کاستی ندارد که بخواهد کامل شود. وجود، حق تعالی است و حق تعالی، وجود مطلق، بی‌نهایت، کامل و تمام است. جعل وجود به معنی ایجاد بخش یا مرتبه یا مصداقی از وجود است که پیش از جعل نیست، لذا چنین چیزی محال است و به اطلاق وجود خدشه وارد می‌کند. وجود، همه جا را سراسر پر کرده است و جایی برای جعل آن نیست. حق تعالی مبدأ و منشأ صدور و ایجاد چیزی نیست، چون همه چیز هست و چیزی معدوم نیست که بخواهد موجود شود، و همه چیز هم اوست. آنچه هست، حق تعالی (وجود مطلق) و تجلیات اوست. تجلیات حق نیز جز وجود حق نیست. اینطور نیست که حق یک چیز باشد و تجلیات او چیز دیگر. حق تعالی از یک منظر باطن است (ذات احدیت) و از منظر دیگر ظاهر است (تجلیات). تجلی و ظهور حق تعالی، چیزی جز حق تعالی نیست (هو الظاهر والباطن). لذا در این مشرب اصولاً صحبت از جعل وجود یا خلق و ایجاد، فاقد معنی و موضوعیت است.

۲- آنچه حق تعالی یا وجود مطلق یا وحدت شخصی وجود را به کسوت کثرات و حضرات و مراتب و موجودات در می‌آورد، اطوار و شئون و تجلیات اوست. ذات غیبی حق تعالی متجلی به انواع تجلیات می‌شود و به تبع این تجلیات، تعینات مختلف پیدا می‌شود. به بیان دقیق‌تر، تجلیات

حق تعالی، تعینات وجودند و این تعینات، منشأ کثرات و ماهیات است. در واقع وجود با تجلیات خود، لباسهای تعینهای مختلف بر تن می‌کند و در هر جا و در هر ظهور و مرتبه‌ای با لباس خاصی ظاهر می‌شود. آنچه در دار هستی اتفاق می‌افتد تجلیات هستی است که این تجلیات، چیزی جز تعینات در پی ندارد. تعین نیز همان ماهیت است^۱. وجود مطلق در هر تجلی خود از اطلاق لایشرطی خارج شده، تعینی از تعینات یا ماهیتی از ماهیات را بر تن می‌کند. در واقع وجود مطلق، خود را متجلی به انواع تجلی می‌کند و به تبع آن انواع تعینات و ماهیات ظهور می‌کند. این ظهور تعینات یا ماهیات، همان جعل ماهیات است. آنچه در تجلی وجود ظاهر می‌شود، تعین و ماهیت است و مجعول بودن ماهیت بدین معنی و اعتبار است.

تجلیات حق تعالی، ابعاد و سازو کار عظیم و پیچیده‌ای دارد. در واقع، حق تعالی یک تجلی مطلق ذاتی غیبی دارد که منزله از هرگونه کثرت و تعین است و رو به سوی ذات غیبی احدی دارد (حضرت احدیت) و فیض اقدس نامیده می‌شود. این فیض اقدس نیز خود تجلی‌ای دارد که طی آن همه کمالات و اسماء و صفات حق تعالی یک جا و به صورت جمعی در حضرت واحدیت ظاهر می‌شود و به تبع آن اعیان ثابتی که ظهور علمی اسماء الهی در حضرت علمیه‌اند، تعین می‌یابند. این تجلی را فیض مقدس می‌گویند. این تجلی اسمائی دو نوع ظهور دارد:

الف) ظهور در حضرت علمی یا علم حق تعالی؛

ب) ظهور در خارج و اعیان خارجی.

۱. ماهیت در منظر فلسفی مربوط به موجودات امکانی و چیستی آنهاست و حد و رسم موجودات را بیان می‌کند. خداوند فاقد ماهیت است، زیرا واجب و وجود صرف است و فاقد محدودیت و قید و حدّ و رسم است. اما در منظر عرفانی همان‌گونه که اشاره شد، موجودات امکانی، عبارتند از تجلیات و شئون حق تعالی و این تجلیات، هر یک تعینی از تعینات هستی را در پی می‌آورد و هستی را در لباسهای مختلف موجودات امکانی متجلی می‌سازد. لذا مفاهیم «ماهیت» و «تعین» در فلسفه و عرفان مرادف یکدیگرند.

سید حیدر آملی می‌گوید: «وجود از جهت وجود، غیر از واجب نیست و هر چه وجود مقید است، به واسطه وجود واجب، موجود است و غیر واجب بودن آنچه غیر از حقیقت وجود است (یعنی موجودات امکانی) به اعتبار تعین است» (آملی ۱۳۸۴: ۶۳۰).

خوارزمی نیز در شرح *فصوص الحکم* خود اظهار می‌دارد: «تمیز ذات را در هر مرتبه و حضرتی از این مرتبه و حضرتی از این مراتب و حضرات بدان اعتبارات که ذکر شد، تعینات گویند و تجلیات نیز خوانند، و بعضی آن را تنزلات وجود نام نهند» (خوارزمی ۱۳۸۵: ۲۵).

ظهور نوع اول نیز خود در دو مرتبه اتفاق می‌افتد:

(۱) ابتدا تجلی به اسم اعظم الله که مستجمع جمیع اسماء الهی و تجلی کامل است.

(۲) تجلی به هر یک از اسماء دیگر الهی به تبع تجلی اول. تجلیات مرتبه دوم، مراتب طولی و

عرضی خاص خود را دارند.

تعین یا ماهیات که محصول تجلیاتند، اعیان ثابتة نیز نامیده می‌شوند. اعیان ثابتة بنا به قول امام عبارتند از: تعینات تجلیات اسمائی حق تعالی در حضرت و احدیت (قیصری ۱۳۷۵: ۱۵۹؛ ر.ک. به: امام خمینی ب ۱۳۸۱: ۶۱۱).

سید حیدر آملی نیز می‌گوید: «در نزد عرفا، اعیان ثابتة عبارت است از حقیقت موجودات، حقیقت هر موجود نیز عبارت است از نسبت تعین آن در علم حق تعالی» (آملی ۱۳۸۴: ۱۹۸).

از نظر ابن عربی نیز موجودات همانند حضرت حق، ظاهری دارند و باطنی. ظاهر آنها همان است که به صورت اعیان خارجی دیده می‌شود و باطن آنها عین ثابت یا وجود معقول آنهاست که همواره در معقولیت و کلیت خود باقی می‌ماند و محسوس و مشهود نمی‌شود. اعیان ثابتة با اینکه وجود عینی ندارند از موجودات عینی منفک نیستند و در هر چه وجود عینی دارد مؤثر می‌افتند. هر موجود عینی بر حسب اقتضای عین ثابت خود هستی می‌یابد (ابن عربی ۱۳۸۵: ۱۴۶).

نکته ۱: امام در بیان معقولیت ماهیت، تأکید بر «فی بعض الاعتبار» (ر.ک. به: امام خمینی ۱۴۰۶:

۲۶) کرده‌اند. این نکته دقیق حاکی از آن است که اگر تجلیات را به اعتبار آنکه تعینات وجود مطلقند لحاظ کنیم، می‌توان از جعل ماهیت سخن گفت. اما اگر تجلیات از جهت آنکه همان وجود مطلق و وجه ظهور آن است لحاظ شود، یعنی آن را تجلیات وجودی بدانیم — نه تجلیات اسمائی که در آنها لحاظ تعین می‌شود — در آنجا هیچ تعین و ماهیتی در کار نیست و هر چه هست وجود است و در آنجا بساط جعل و معقولیت برچیده است. به همین لحاظ نیز ایشان در پایان تعلیقه بر مقدمه قیصری تأکید می‌کنند که بر تجلیات وجودی اسمائی به هیچ وجه نمی‌توان اطلاق معقول و جعل کرد. گرچه تجلیات اسمائی و تجلیات وجودی اسمائی، دو نوع تجلی نیست، بلکه دو نحوه لحاظ کردن یا دو اعتبار است که در یک اعتبار، تعین و ماهیت ملحوظ می‌شود و در اعتبار دیگر، وجود و وحدت صرف.

نکته ۲: ماهیت در ساحت فلسفه مربوط به اعیان خارجی، یعنی موجودات، اعم از عقلی و مثالی و مادی است که معلول حق تعالی و صادر از او هستند، و به ساحت علم خداوند راه ندارد. در

ساحت فلسفی، خدا خالق موجودات و علت صدور آنهاست. در این ساحت، دوگانگی بین خالق و مخلوق مطرح است. به همین لحاظ به آنچه از حق تعالی صادر می‌شود، مجعول گفته می‌شود، و بر اساس اصالت وجود و حکمت متعالیه، این جعل متعلق به وجود است نه ماهیت. اما در مشرب عرفان کَمَل، جعل معنی دیگری پیدا می‌کند. در آنجا به جای صدور و خلق، با تجلی و ظهور مواجهیم، و به جای ماهیت فلسفی با «تعیّن» سرو کار داریم. در آنجا وجود، همان حق تعالی است و مبرا از موضوع واقع شدن برای جعل و مجعولیت. در این مشرب عرفانی، آنچه اتفاق می‌افتد، صرفاً «تعیّن تجلیات و ظهور آنهاست». حتی بر تجلیات، از جهت وجودی نیز هیچ حکمی نمی‌توان راند و ساحت آنها از اطلاق جعل و مجعولیت، مبرا است. لذا جعل در این مشرب عرفانی در قیاس با معنی فلسفی آن متفاوت است. زیرا در این مشرب، علاوه بر آنکه در عین اعتقاد به اصالت وجود، وجود از دایره جعل خارج می‌شود، قلمرو جعل از اعیان خارجی فراتر رفته، ساحت الوهیت و تعینات تجلیات حق تعالی را نیز دربر می‌گیرد. علاوه بر این در مشرب عرفانی، به اعیان ثابت که مربوط به حضرت علمیه یا مقام علم خداوند است نیز ماهیات گفته می‌شود. لذا تعین و ماهیت در مشرب عرفان، اعم از ساحت الوهیت و ساحت اعیان خارجی است. به همین لحاظ، امام تأکید می‌کنند که جعل ماهیت و عدم مجعولیت وجود اختصاص به خارج (اعیان خارجی) که مربوط به ساحت فلسفه است، ندارد و اعیان ثابت را که مربوط به حضرت علمیه است نیز دربر می‌گیرد (ر.ک. به: اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۱: ۲۴۳). در واقع تفاوت ماهیت در مشرب عرفانی (عرفای کَمَل) با فلسفه اصالت وجودی (سینایی و صدرایی) در دو امر است:

الف) در فلسفه، ماهیت به ساحت الوهیت راه ندارد و مختص موجودات یا اعیان خارجی است، اما در عرفان، ماهیت، ساحت الوهیت را نیز دربر می‌گیرد و علاوه بر ماهیت فلسفی، شامل تعینات تجلیات حق تعالی نیز می‌شود.

ب) در فلسفه، ماهیت عبارت است از: حدّ وجود و این امر صرفاً مشمول اعیان خارجی است که مقید بوده و در دایره ممکنات قرار می‌گیرند. همچنین، این امر مستلزم قائل بودن به دو نوع وجود، یعنی وجود واجب و وجود ممکن است. اما در عرفان چون وجود، همان حق تعالی است و یک مصداق بیشتر ندارد و قابل تقسیم نیست، لذا ماهیت اصولاً هیچ مناسبتی با وجود ندارد و اطلاق حدّ وجود به ماهیت درست نیست، زیرا برای وجود نمی‌توان حدّی قائل شد یا برای آن حدّی لحاظ کرد. آنچه مناسب ماهیت است، تجلیات وجود است، آن هم هنگامی که این تجلیات

از وجه اسماء و صفات حق تعالی لحاظ شوند که به تبع آن، تعین تجلیات حاصل می‌شود. سخن امام در تعلیقه خود بر مقدمه قیصری، علاوه بر تبیین و ایضاح مطلب، حاوی اعتراض و نقد جدی بر قیصری هم هست، زیرا قیصری در مقدمه خود، جعل را به موجودات خارجی، آن هم از جنبه وجودی آنها نسبت داده و «اعیان ثابت» را از قلمرو جعل خارج کرده است. خطای قیصری آن است که در مبحث جعل، ساحت والای منظر عرفانی را به نام منظر عرفانی، به ساحت نازل منظر فلسفی تقلیل داده است.

۳- امام در دو تعلیقه خود بر مصباح الانس به طور دقیق و مفصل در مورد «وجود عام» یا «وجود خاص» بحث کرده و ویژگیهای آن را بر شمرده‌اند، به‌ویژه اینکه «وجود عام»، «صرف ربط و محض تعلق و معنی حرفی» است (ر.ک. به: امام خمینی ۱۴۰۶: ۲۸۸ - ۲۸۷). به همین دلیل حکمی در مورد آن نمی‌توان کرد، زیرا هنگامی می‌توان در مورد چیزی صحبت کرد یا در مورد آن حکمی صادر نمود که به «معنی اسمی» لحاظ شود. در حالت «معنی حرفی» هر چه در مورد آن گفته یا هر حکمی صادر کنیم، آن نیست و چیز دیگری است. امام تأکید می‌کنند که وجود عام را حتی «نه می‌توان گفت حق است نه غیر حق»، «نه می‌توان گفت مفیض است نه مفاض». بدیهی است در مورد وجود عام در این حالت که نظر بر حق و جلوه عام و مطلق اوست و وحدت حق تعالی غلبه مطلق دارد و تمام عالم هستی را دربر گرفته است، بساط هر سخن و حکمی بر چیده شده، از جعل و مجعولیت، اعم از وجود و ماهیت، نیز نمی‌توان سخن گفت. امام از این سخن نتیجه می‌گیرند که اقتضای ذوق التأله آن است که ماهیت مجعول است و انتساب مجعولیت به وجود باطل است. زیرا آنچه در دار هستی رخ می‌دهد، صرفاً «تعین‌های تبعی تجلیات حق تعالی» است. ماهیات نیز همین تعیناتند و لذا مجعولند و صرفاً به آنها می‌توان اطلاق «ظاهر بودن» و «مفاض بودن» کرد. مفاض بودن و ظاهر بودن دو تعبیر دیگر تعین وجودند. برای وجود عام این دو تعبیر را نیز نمی‌توان بکار برد. امام تأکید می‌کنند وجود عام با آنکه مشهود هر کس است و هیچ مشهودی هم جز او نیست، حتی نمی‌توان بر آن حکم کرد که «مشهود است» یا «موجود است» یا «ظاهر است» یا ... چون وجود عام، به نحو حضوری (نه حصولی) مشهود همگان است و در علم حضوری نیز هیچ حکم و اشاره‌ای نیست. به محض آنکه در مورد آن سخن گفته یا حکمی صادر شود - از قبیل مشهود بودن یا موجود بودن - دیگر وجود عام نیست و به سطح مفهوم و تعین تقلیل پیدا خواهد کرد و معنی حرفی بودن آن به معنی اسمی تغییر خواهد یافت.

۴- حضرت امام از مجموع آنچه در مورد «وجود عام» بیان می‌کنند نتیجه می‌گیرند که بین سه قول یا نظریه، جمع کرده‌اند. به بیان دیگر، بین آنها رفع تعارض نموده، آشتی برقرار کرده‌اند. این سه قول عبارت است از:

الف) اصالت وجود و مجعولیت ماهیت؛

ب) مجعولیت ماهیت؛

ج) مجعولیت وجود و اعتباریت ماهیت؛

به نظر می‌رسد قول اول، قول خود امام است و با قول دوم که قول عرفای شامخ است از این جهت تفاوت دارد که ایشان بر «اصالت وجود» هم در کنار «مجعولیت ماهیت» تأکید و تصریح کرده‌اند. به نظر می‌رسد این امر به خاطر آن است که برخی از آن عرفا، از قبیل شیخ اشراق، در نظریه فلسفی و عرفانی خود معتقد به اصالت وجود نیستند. قول سوم نیز مربوط به برخی فلاسفه، به ویژه اصحاب حکمت متعالیه و برخی از عرفاست.

در اینجا نکته نظری وجود دارد و آن اینکه امام در مورد برخی عرفا که معتقد به قول سوم هستند، تعبیر «ارباب تحقیق» را بکار برده‌اند. اما در مورد عرفایی که معتقد به قول دوم هستند، از تعبیر «اهل الله» و «عرفای شامخین» استفاده کرده‌اند و این حاکی از آن است که از منظر امام درک حقیقت مجعولیت ماهیت، در مراتب عالی و برتر عرفان حاصل می‌شود. طبعاً قول اول نیز که علاوه بر اذعان به مجعولیت ماهیت، اعتقاد بر اصالت وجود را نیز به همراه دارد، محصول مراتب عالی تر عرفان است (ر.ک. به: امام خمینی الف ۱۳۸۱: ۱۶۴-۱۲۶).

۵- نقد آیت‌الله جوادی آملی بر نظریه امام

آیت‌الله جوادی آملی در کتاب *رحیق مختوم* عصاره اموری را که از دو تعلیقه امام بر *مصباح الانس* استفاده می‌شود آورده و به تحلیل آن پرداخته‌اند. سپس با اشاره به برخی نکات، ایرادهایی به نظریه امام وارد کرده‌اند. خلاصه ایرادهای ایشان چنین است:

الف) با تلقی «معنی حرفی و محض ربط بودن» وجود، بساط ماهیات جمع می‌شود و مفاهیم جای آن را می‌گیرد. (یعنی ذهن از معنی حرفی صرفاً مفهوم انتزاع می‌کند نه ماهیت، و چون وجود عام و موجودات خاص، همگی معنی حرفی و ربط محض هستند، لذا ذهن از آنها صرفاً انتزاع مفهوم می‌کند، نه ماهیت. لذا دیگر نمی‌توان از ماهیت و جعل آن سخن گفت. ایشان تأکید

کرده‌اند که این نکته مهم، میراث حکمت متعالیه است و پیش از آن توسط کسی مطرح نشده است.

ب) اگر در کلام حضرت امام سخنی از ماهیت نداشتن وجود عام مطرح است، در کنار آن بحث از ماهیت داشتن وجودهای خاص مطرح است.

ج) اگر اسناد مجعول بودن به وجود باطل باشد (چنانچه در نظریه امام آمده است)، اسناد آن به ماهیت به نحو اولی باطل است؛ زیرا ماهیت منتزع از وجود است و اگر وجود، رابط و حرف بود، اصلاً ماهیت ندارد تا مجعول باشد. ایشان با ذکر نکات مذکور و توضیح آن، قسمت اول قول امام مبنی بر جمع کردن بین «اصالت وجود و مجعولیت ماهیت» را مخدوش دانسته و چنین تعبیر کرده‌اند:

چنین جمعی بین قول به اصالت وجود و مجعولیت ماهیت به جمع تبرعی اصولیان و فقیهان و به جمع مکسر - نه سالم - ادیبان شبیه است، نه جمع شهودی عارفان که مظهر بسیط الحقیقه‌اند و کثرت را بدون تکثر در نهان و نهاد خویش جمع می‌نمایند (جوادی آملی ۱۳۷۵ ج ۲: ۴۴۶ تا ۴۴۹)!

نقد ایرادهای (نقد نقد) آیت الله جوادی آملی

برای تبیین نظریات امام و آنگاه نقد ایرادهای آیت الله جوادی آملی باید سه سطح از بحث را که مربوط به سه ساحت متفاوت است از یکدیگر تفکیک نمود و از تداخل و خلط مباحث مربوط به هر سطح به سطح دیگر پرهیز کرد.

الف) تمایز سه سطح بحث

سطح اول) مربوط به ساحت وجود و متن واقع و وحدت است که در آن، وجود همان حق است و هیچ حکمی و اسم و رسمی ندارد. در این سطح همه کثرات در وحدت ذاتی حق تعالی منطوی و مضمحل است و بساط مفاهیم و ماهیات و جعل و مجعول و امثال اینها برچیده است. «وجود عام» و ویژگیهای آن که عین تعلق و محض ربط است نیز مربوط به این سطح است.

۱. ایشان در صفحات ۴۵۱ تا ۴۵۳ بخش ۵ از جلد ۱ کتاب نیز شبیه همین مطالب را به مناسبت دیگری بیان داشته‌اند.

سطح دوم) مربوط به ساحت تجلی و ظهور وجود است. در این سطح نمی‌توان از جدایی و دوگانگی بطون و ظهور وجود سخن گفت. وجود در این سطح از بحث، در تجلی و ظهور لحاظ می‌شود، اما این ظهور و تجلی چیزی جز حقیقت وجود نیست و نمی‌توان آن را از حقیقت وجود تفکیک کرد. لذا در این سطح بحث همچنان در خصوص وجود هیچ حکمی نمی‌توان کرد و آنچه می‌ماند صرفاً «تعیّنات» حاصل از تجلیات وجود است. این تعیّنات گرچه به نحوی شامل ماهیات به معنی فلسفی هم می‌شود، اما اعم از آنهاست و سراسر تجلیات وجود را، اعم از عالم الوهیت و اعیان ثابته و عالم اعیان خارجی، دربر می‌گیرد. موضوع جعل و «مجموعیت ماهیت» مربوط به این سطح است. در این سطح گرچه وجود، اصیل است اما از مجموعیت آن نمی‌توان سخن گفت و آنچه مشمول جعل می‌شود، همان تعیّنات است. جعل در اینجا با جعل در ساحت فلسفی متفاوت است و همان‌گونه که قبلاً اشاره شد، صرفاً می‌توان به ظهور و بروز تعیّنات، اطلاق جعل کرد. آنچه در این ساحت اتفاق می‌افتد، ظهور تعیّنات و مجموعیت آنها (= جعل ماهیت) است و به هیچ وجه از جعل وجود نمی‌توان سخن گفت.

سطح سوم) مربوط به ساحت اعیان خارجی، یعنی موجودات کویّنه، اعم از موجودات مجرد و مادی، است. این سطح از بحث مربوط به فلسفه است و در آن موضوع صدور موجودات از حق تعالی و لحاظ تفکیک و دوگانگی بین علت و معلول و خالق و مخلوق مطرح است. موضوع «جعل» به معنی «قرار دادن چیزی» و «موجود کردن معلول توسط علت» در این سطح مطرح است. مباحث حکمت متعالیه مبنی بر اصالت و مجموعیت وجود و اعتباریت ماهیت نیز در این ساحت است. گرچه در حکمت متعالیه از سطوح اول و دوم نیز بحث می‌شود، اما مباحث با حفظ قواعد مربوط به آن سطوح انجام می‌پذیرد، نه آنچه مربوط به سطح سوم است. اهمیت و ارزش والای حکمت متعالیه نیز در آن است که توانسته است مباحث فلسفی را به نحوی به ساحت تجلیات وجود و مباحث مربوط به آن بکشاند.

ب) نقد ایرادها

ایراد اول آیت الله جوادی آملی هنگامی درست است که موضوع را در سطح سوم بحث لحاظ کنیم. در ساحت اعیان خارجی - آن هم از منظر فلسفی - است که با میراث حکمت متعالیه، دیگر نمی‌توان سخن از ماهیت و مجموعیت آن گفت. اما موضوع جعل ماهیت به معنی ظهور تعیّنات که

مربوط به سطح دوم بحث است، سخن صحیح و متقنی است و با میراث حکمت متعالیه نیز تعارض ندارد. در سطح دوم بحث نه تنها سخن از «مجموعیت وجود» نمی‌توان گفت، بلکه چاره‌ای جز قائل شدن به «مجموعیت ماهیت»، به معنی و اعتبار ذکر شده نیست. این نکته آیت الله جوادی آملی مبنی بر اینکه «با تلقی معنی حرفی و محض ربط بودن وجود - اعم از وجود عام و وجودهای خاص - بساط ماهیات جمع شده و مفاهیم جای آن را می‌گیرد، و لذا دیگر نمی‌توان سخن از مجموعیت ماهیت گفت» نیز مربوط به ساحت اول یا سوم است و به محض آنکه به ساحت دوم وارد شویم، موضوع به گونه دیگری در می‌آید. در آنجا همین که از وجود عام یا وجودهای خاص، انتزاع مفهوم شد، بدین معنی است که برای آنها «تعیین» حاصل شده است، زیرا انتزاع مفهوم از «محض ربط و تعلق بودن وجود» صرفاً با لحاظ کردن نحوه‌ای از تعیین برای آن ممکن است و گرنه از «محض ربط»، بدون لحاظ تعیین، هیچ مفهومی نمی‌توان انتزاع کرد.

در اینجا با توجه به تأکید آیت الله جوادی آملی بر اینکه انتزاع «مفهوم» (نه ماهیت) از وجود ربطی، میراث حکمت متعالیه است، ذکر این نکته نیز ضروری است که مشرب فلسفی حضرت امام نیز مشرب حکمت متعالیه است و ایشان به خوبی بر دقایق و ظرایف آن اشراف داشته و به هیچ وجه از نکاتی که آیت الله جوادی آملی بدان اشاره کرده‌اند غافل نبوده‌اند، و قول سوم که ایشان مطرح کرده و بین آنها جمع نموده‌اند، یکی از دلایل واضح این نکته است.

ایراد دوم آیت الله جوادی آملی نیز وارد نیست. چون اصولاً در هیچ جای تعلیقه‌های امام سخن از ماهیت داشتن وجودهای خاص مطرح نشده است. اگر منظور ایشان، قول امام مبنی بر ماهیت نداشتن «وجود عام» و «مجموعیت ماهیت» است و مجموعیت ماهیت را دال بر ماهیت داشتن وجودهای خاص گرفته‌اند، در سخن امام چنین چیزی مشهود نیست. منظور امام از تعیین تجلیات که مجموعیت ماهیت را از آن نتیجه گرفته‌اند، به معنی ملحوظ نکردن «عین ربط بودن» موجودات - اعم از وجود عام و وجودهای خاص - نیست.

ایراد سوم ایشان نیز مربوط به سطح سوم بحث، یعنی ساحت فلسفی است، و همان گونه که اشاره شد در سطح دوم بحث، با جعل ماهیت به معنی تعیین مواجهیم. این نکته نیز که ماهیت، منتزاع از وجود است و اگر وجود، رابط و حرف بود، اصلاً ماهیت ندارد تا مجعول باشد، مربوط به سطح اول بحث است که در آن بساط همه چیز برچیده است و امام هم در توضیحات مربوط به «وجود عام» بر ماهیت نداشتن آن تأکید کرده‌اند.

با این توضیحات، مخدوش دانستن قول امام مبنی بر جمع بین «اصالت وجود و مجعولیت ماهیت» که مربوط به سطح دوم بحث است، توسط آیت‌الله جوادی آملی قابل قبول به نظر نمی‌رسد. نکته آخر ایشان نیز که این جمع امام را مناسب جمع شهودی عارفان نمی‌داند، نکته عجیبی است! چون اتفاقاً در جمع شهودی عارفان که مظهر بسیط الحقیقه‌اند، بساط جعل و مجعولیت برچیده است، و آنگاه که کثرت را با حفظ وحدت در نهان و نهاد خود جمع می‌کنند، در واقع وحدت و اصالت وجود را که میرا و منزّه از هر گونه جعل و مجعولیت است، با کثرت آن که همان تعینات ماهیات حاصل از ظهور و تجلیات وجود است، جمع می‌کنند، و این همان جمع بین «اصالت وجود و مجعولیت ماهیت» به همان اعتباری است که گفته شد.

۶- نقد دیگر بر نظریه حضرت امام

اگر نقدی بر سخن امام و جمع کردن ایشان بین اقوال باشد، به قول آخر برمی‌گردد؛ یعنی جمع بین «مجعولیت وجود و اعتباریت ماهیت». زیرا در هیچ جای توضیحات امام در سه تعلیقه، چنین چیزی استشمام نمی‌شود، بلکه در دو مورد نیز به تخطئه مجعولیت وجود پرداخته و بر مجعولیت ماهیت تأکید کرده‌اند. اینکه امام بدون هیچ گونه توضیحی در تعلیقه بر *مصباح الانس*، بلافاصله پس از باطل دانستن نسبت مجعولیت به وجود و تأکید بر مجعول بودن ماهیت، جمع بین قولی که درست نقطه مقابل قول ایشان است کرده‌اند، جای ایراد دارد و اشکال جدی بحث ایشان است. گرچه از لابلای سخنان ایشان در سه تعلیقه و سایر نظریاتشان در کتب *مصباح الهدایه*، *شرح دعای سحر* و ... می‌توان منظورشان را دریافت و وجه صحیحی برای این نحوه جمع کردن ایشان پیدا کرد، اما ایراد مذکور مبنی بر عدم هیچ گونه اشاره یا توضیح لازم که این جمع کردن را «موجّه» سازد، همچنان پابرجا به نظر می‌رسد.

اما وجه صحیح قول امام با رجوع به سطح سوم بحث، یعنی ساحت فلسفه مشخص می‌شود. اینکه قول سوم ایشان را مربوط به منظر و ساحت فلسفی بدانیم - که مربوط به اعیان خارجی و کیفیت صدور آنها از حق تعالی، و نحوه صدور معلول از علت است - و منظور امام را اینگونه بیان کنیم:

«قول به مجعولیت وجود و اعتباریت ماهیت که مربوط به منظر فلسفی (حکمت متعالیه) و ساحت اعیان خارجی - نه اعیان ثابت - است، با اقوال اول و دوم که مربوط به ساحت دوم بحث،

یعنی ساحت عرفان کملین و تجلیات وجود است، قابل جمع است. با این توضیح که اگر از منظر عارفان کمال به وجود نظر کنیم، وجود، موضوع جعل واقع نمی‌شود و آنچه مجعول است، تعیین و ماهیت است. اما اگر از منظر فلسفی و حکمت متعالیه به وجود نظر کنیم، وجود اصیل است و موضوع جعل - به معنی فلسفی - نیز وجود است و ماهیت، امری اعتباری و منتزع از وجود است و به هیچ وجه موضوع جعل واقع نمی‌شود. این دو منظر هر کدام در ساحت مربوط به خود، صحیح و منطقی است و تعارض بین آنها نیست.»

همان‌طور که اشاره شد، این وجه از تفسیر قول امام را برخی از سخنان ایشان در سه تعلیقه و در کتابهایشان تأیید می‌کند. در تعلیقه بر مقدمه قیصری می‌گویند: «مجعول و جعل بر وجود اطلاق نمی‌شود مگر در مشرب محجوبین» و منظور از محجوبین، برخی فلاسفه و عرفایند، لذا ایشان اذعان دارند که از منظر فلسفی - که منظور، فلاسفه اصالت وجودی و اصحاب حکمت متعالیه‌اند، زیرا فلاسفه اصالت ماهیتی اصولاً اطلاق مجعول و جعل به وجود نمی‌کنند - وجود، مجعول است و ماهیت طبعاً اعتباری خواهد بود. همچنین در تعلیقه بر *مصباح الانس*، قول سوم را منسوب به برخی «ارباب معرفت» و «برخی ارباب تحقیق» می‌دانند. منظور از ارباب معرفت، فلاسفه‌اند و منظور از ارباب تحقیق، برخی عرفا هستند که فقط برای اعیان خارجی (نه برای اعیان ثابت) قائل به جعل هستند. ذکر قول سوم توسط امام که در صدد آشتی آن با دو قول دیگر است، به منزله پذیرش آن قول است. البته با منظری که آنان به وجود نگاه می‌کنند، زیرا اگر امام این قول را قبول نداشتند، بین آن و بین سایر اقوال جمع نمی‌کردند.

در کتاب *مصباح الهدایه* به نیز آنجا که امام در مورد وجود عام و نظریات مختلف عرفا و فلاسفه پیرامون آن بحث می‌کنند، به جمع و ائتلاف نظریات آنان و ارائه وجه صحیح هر یک می‌پردازند و نکات دقیق و عمیقی را مطرح می‌نمایند که منظورشان را از جمع بین اقوال مختلف به وضوح مشخص می‌سازد (امام خمینی الف ۱۳۸۱: ۱۵۰ - ۱۴۵).

از اینها جالب‌تر، نظر امام در کتاب *طلب و اراده* است که از نظر زمانی نیز بعد از تعلیقه‌های مذکور نوشته‌اند. در این کتاب که مباحث آن در سطح سوم و در ساحت فلسفی است، امام به تصریح از «جعل وجود و مجعولیت آن» و «اعتباری بودن ماهیت» سخن گفته و بر آن تأکید کرده‌اند (امام خمینی ۱۳۷۹: ۳۲).

منابع

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین. (بی تا) *هستی از نظر فلسفه و عرفان*، تهران: نهضت زنان مسلمان.
- آملی، شیخ حیدر. (۱۳۸۴) *جامع الاسرار و منبع الانوار*، به انضمام *رسالة نقد النقود فی معرفة الوجود*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
- ابن عربی، محمدبن علی. (۱۳۸۵) *فصوص الحکم*، ترجمه، توضیح و تحلیل محمدعلی موحد و صمد موحد، تهران: نشر کارنامه.
- اردبیلی، سیدعبدالغنی. (۱۳۸۱) *تقریرات فلسفه امام خمینی*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (چاپ و نشر عروج)، چاپ اول.
- امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۴۰۶) *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس*، مؤسسه پاسدار اسلام.
- _____ . (۱۳۷۹) *طلب و اراده*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، مؤسسه چاپ و نشر عروج.
- _____ . (۱۳۸۱) *مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ چهارم.
- _____ . (ب) *شرح چهل حدیث*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ بیست و پنجم.
- _____ . (۱۳۸۶) *شرح دعای سحر*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۵) *رحیق مخنوم (شرح حکمت متعالیه)* قم: مرکز نشر اسراء.
- حسینی طهرانی، سید محمدحسین. (۱۴۲۴) *توحید علمی و عینی*. مشهد: انتشارات علامه طباطبائی.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین. (۱۳۸۵) *شرح فصوص الحکم*، تهران: انتشارات مولی، چاپ چهارم.
- فناری، حمزه. (۱۳۷۳) *مصباح الانس*، تهران: انتشارات مولی، چاپ اول.
- قیصری، محمد داود. (۱۳۷۵) *مقدمه بر فصوص الحکم و شرح فصوص الحکم*، با مقدمه و تصحیح آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۶۰) *شرح منظومه*، تهران: انتشارات حکمت، چاپ اول.