

وحدت و کثرت وجود در اندیشه ابن عربی و امام خمینی (س)

محمودرضا اسفندیار^۱

علی اصغر ترکاشوند^۲

چکیده: موضوع وحدت و کثرت وجود در بین عرفا و فلاسفه از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. وحدت وجود با ظهور ابن عربی و ارائه اصول و مبانی عرفان به سبک نظری، جلوه تازه‌ای پیدا کرد و پس از او به یکی از مهم‌ترین ارکان هستی‌شناسی عرفانی تبدیل شد. ابن عربی صراحتاً در کتب مختلف خود علی‌الخصوص در دو اثر مهم خود، فتوحات مکیه و فصوص الحکم، مفصلاً به تبیین این نظریه همت گماشت. از میان عارفان و فیلسوفان متأخر، امام خمینی از وحدت وجود تقریر خاصی به دست داده است. امام در مصباح الهدایه به تبیین مراحل ظهور حضرت حق، رابطه ظهورات با مقام غیب الغیوب و نسبت اسماء و صفات با ذات احدیت پرداخته است. از نظر امام، تمامی ظهورات حق، حجایی برای مقام غیب الغیوب است. در تفسیر سوره حمد نیز امام پس از توضیح اسماء الله و بیان فنای اسم در مستی تأکید می‌کند که انسان تنها از طریق مراتبی از اسمای الهی می‌تواند از ذات مقدس الهی به آگاهی ناقصی دست یابد.

کلیدواژه‌ها: وحدت وجود، کثرت، تجلی، مراتب وجود، ذات، اسماء، صفات.

مقدمه

۱. دانشیار گروه ادیان و عرفان، دانشکده علوم انسانی، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهری، دانشگاه آزاد اسلامی،

E-mail: mresfandiar@gmail.com

تهران، ایران.

۲. دانشجوی دکتری کلام و فلسفه اسلامی، واحد یادگار امام خمینی (ره) شهری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران،

E-mail: tvorkashvand@yahoo.com

ایران.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۴/۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۲/۱۷

پژوهشنامه متین/سال هفدهم/شماره شصت و نه / زمستان ۱۳۹۴/صص ۳۹-۵۲

تبیین دیدگاه ابن عربی درباره وحدت و کثرت وجود مستلزم آشنایی و تسلط بر آراء و افکار اوست؛ زیرا وی آراء و نظریات خود را پیرامون وحدت و کثرت مشخص و صریح همچون یک فیلسوف ارائه نموده، بلکه در ضمن کتب خود و با ابتکار و ابداعات خویش و تصرف در معانی و الفاظ و کلمات جدید، رأی و اندیشه خود را ابراز نموده است و کسی که با افکار و آراء او آشنایی نداشته باشد، در نظر اول نظرات او از جمله در باب وحدت وجود را متناقض و بعضاً متضاد خواهد یافت. فهم دیدگاه ابن عربی در مورد وحدت و کثرت وجود برای فرد مبتدی بدون مراجعه به تعلیقات و شروح آثارش، دشوار است؛ زیرا همان‌طور که گفته شد عبارات وی در این مورد پراکنده و در نظر اول بسیار متناقض می‌نماید.

دلستگی امام خمینی نسبت به مکتب ابن عربی روشن‌تر از آن است که نیاز به اثبات داشته باشد. آثار مختلف امام خصوصاً *مصباح الهدایه*، *تفسیر سوره حمد* و *تعلیقه بر فصوص الحکم* این تأثیرپذیری را به نمایش گذاشته است. در نوشتار حاضر می‌کوشیم به بررسی و مقایسه دیدگاه ابن عربی و امام خمینی در باب وحدت و کثرت وجود از سه منظر اسما و صفات الهی، تشبیه و تنزیه و مراتب وجود پردازیم.

الف) دیدگاه ابن عربی

اسماء و صفات الهی

ابن عربی در *فتوحات اسمای الهی* را «حقایق معقوله» ای می‌داند که از کثرت و اجتماع وجودی دور است و از جهت نسبت کثیر است نه از جهت وجود عینی؛ زیرا ذات حق از حیث ذات واحد است (ابن عربی ۱۳۹۳: ۳۲۲).

از عوامل مؤثر در تقریر عقیده ابن عربی در وحدت و کثرت وجود، بحث درباره روابط اسماء و صفات الهی است که شامل موضوعاتی نظیر عینیت ذات با صفات و یا به تعبیر دیگر وحدت ذات با صفات می‌شود. درباره عینیت ذات و صفات حق تعالی و یا زائد بودن صفات بر ذات حق، نظریات متفاوتی از سوی متکلمان و حکمای اسلامی مطرح شده است. در عرفان ابن عربی ذات حق به اعتبار اَحصاف به صفتی، متجلی می‌گردد و از تعدد این صفات، تعدد تجلیات و ظهورات حاصل می‌شود. به ذات حق به اعتبار اَحصاف به صفتی خاص، اسمی خاص اطلاق می‌شود. از نظر ابن عربی و پیروانش، اسماء و صفات از این حیث که معانی، اعتبارات، نسب و اضافات هستند، عین

ذاتند و از این حیث که به جز ذات حق تعالی موجود دیگری اصالت ندارد غیرذاتند. به عبارت دیگر اسما و صفات از روی اعتبار و تعقل غیرذاتند؛ زیرا به حسب مفهوم از یکدیگر متمایزند و از حیث وجود و تحقق عین ذاتند (ابن عربی ۱۳۹۳: ۳۲۲).

به عبارت دیگر اگرچه اسما متعدد می‌نماید، مسمی واحد است ولی مفهوم واحد نیست؛ زیرا در صورت واحد بودن مفهوم، تعدد اسماء الهی گزاف و عبث خواهد بود. بنابراین، اعتبار نسبی لابد منه و لازم است تا تعدد اسماء را معقول نماید (ابن عربی ۱۳۹۳: ۳۲۲).

طبق نظر ابن عربی علاوه بر وحدت اسماء و صفات با ذات حق، وحدت دیگری نیز در بین اسماء برقرار است بدین صورت، همانگونه که ذات مسمی به جمیع اسماء است، هر اسمی هم به جمیع اسماء موسوم است، یعنی هر اسمی از جهتی عین اسماء دیگر است و از جهتی غیر آنها است و از حیث دلالتش بر ذات عین جمیع اسماء است. از سوی دیگر ذات نیز در جمیع اسماء مندرج است. پس هر یک از آنها مانند ذات، مجمع جمیع اسماء خواهد بود، اما از حیث دلالتش به معنای خاص خود غیر آنهاست. پس می‌توان گفت هر اسمی مصداقاً عین ذات و سایر اسماء ولی مفهوماً متمایز از سایر اسماء است (ابن عربی ۱۳۹۳: ۱۰۱).

کاشانی این موضوع را چنین شرح می‌دهد که «احدیت کثرت و احدیت جمع عبارت است از تعقل کثرت در ذات واحد به حسب نسبت که مسمای جمیع اسماء الهی، ذات واحدی است که به حسب نسب و تعینات اعتبارات تکثر می‌یابد و ذات به اعتبار هر نسبتی و تعینی مقتضی افراد نوعی از انواع موجودات است، اما احدیت عین، همان احدیت ذات است، بدون اعتبار کثرتی که مقتضی غنا از اسماء و مقتضیات آنها یعنی اکوان است» (کاشانی ۱۳۸۴: ۱۲۱).

تشبیه و تنزیه

تشبیه عبارت است از همانند کردن حق به خلق و استناد صفات ممکن به واجب و تنزیه عبارت است از اعتقاد به تعالی حق از خلق و سلب صفات ممکن از واجب. قائلان به تشبیه، به مشبهه و مجسمه مشهورند و در برابر این گروه، حکما و معتزله قائل به تنزیه‌اند. ابن عربی تشبیه و تنزیه را به معنای خاصی به کار برده و فص نوحی از کتاب *فصوص الحکم* را به این بحث اختصاص داده است. از نظر او تشبیه باید با تنزیه توأم باشد که هر یک بدون دیگری ناقص است. معنایی که ابن عربی و پیروانش از این دو اصطلاح اراده می‌کنند با معنای آنها در نزد حکما و متکلمان متفاوت است.

ابن عربی تنزیه و تشبیه را به معنی اطلاق و تقیید به کار برده است. در واقع با فهم دیدگاه او در مورد تنزیه و تشبیه است که از عبارات به ظاهر متناقض او می‌توان به تبیین دقیق‌تری از وحدت و کثرت وجود دست یافت. لذا عبارتهایی مانند عبارت زیر که دلالت بر وحدت در عین کثرت دارد، فقط با جمع میان تشبیه و تنزیه قابل درک است:

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا و ليس خلقاً بذاك الوجه فادكروا
جمّع و فرّق فان العين واحدة و هي الكثيرة لا تبقى و لا تذر

(ابن عربی ۱۳۹۳: ۷۹)

ابوالعلاء عینی در شرح ابیات فوق چنین می‌نویسد: «منظور این است که وجود حقیقت واحد است ولیکن به واسطه تجلی در صورت‌های مختلف، متعدّد می‌گردد. بنابراین وحدت و کثرت، حق و خلق، الله و عالم، دو وجه از یک حقیقت است. لذا آنجا که گفته می‌شود حق، خلق است به اعتبار تشبیه و ظهور حق در صورت خلق است و آنجا که گفته می‌شود حق خلق نیست به اعتبار تنزیه و مقام ذات بدون اعتبار اتّصاف آن به صفاتی از صفات می‌باشد. نتیجه اینکه باید بین حق و خلق جمع کرد و گفت حق، خلق است؛ حق به اعتبار معنای دوم منظور است، یعنی «حق مخلوق به» یا وجود منبسط و مراد از حقی که خلق نیست، مرتبه ذات و حضرت احدیّت است که هیچگونه کثرتی ندارد (عینی ۱۳۷۰: ۳۰).

ابن عربی جمع میان تشبیه و تنزیه را، تنها راه پذیرش توأمان وحدت و کثرت وجود می‌داند. بر اساس فصّ نوحی چون نوح قومش را فقط با تنزیه دعوت می‌کرد، موفق نشد، در حالی که اگر بین تشبیه و تنزیه جمع می‌کرد، در دعوت به حق توفیقی می‌یافت (جهانگیری ۱۳۸۳: ۲۱۸-۲۱۷).

از نظر ابن عربی تنزیه یعنی در نظر گرفتن حضرت حق به اعتبار ذات که غیب مطلق و متعالی از هر وصف و حد و قیدی است و تشبیه یعنی ملاحظه حق، به اعتبار ظهور و تجلی در صور موجودات. در باب وحدت و کثرت هم اگر آنها را به معنی اطلاق و تقیید به کار ببریم، کثرت مؤید وحدت و در واقع ظهور همان وحدت است و وحدت، باطن کثرت. پس این سخن ابن عربی که «فان للحق فی کل خلق ظهوراً» دلالت بر مقام تشبیه و تنزیه توأمان دارد؛ یعنی ظهور حق در مخلوقات که به اقتضای اسم «الظاهر» است، تشبیه حق به خلق و تقیید است اما از این حیث که به اعتبار اسم «الباطن» از هر خیال و گمان و وهمی فراتر است، تنزیه حق از خلق و اطلاق به شمار می‌رود.

مراتب وجود

دیدگاه ابن عربی نسبت به مراتب هستی و ارتباط آن با حضرت حق از طریق شناخت اعیان ثابت‌ه قابل فهم است. ابن عربی «اعیان ثابت‌ه» را مبنای حل و فصل بسیاری از مسائل مهم قرار داده است. از آن جمله مسأله چگونگی صدور کثرت از وحدت است. گفته شد که در عرفان ابن عربی جهان همان تجلی حق است و این تجلی دو مرتبه دارد: نخست تجلی علمی که از آن به تجلی ذاتی حیّی (آملی ۱۳۶۴: ۲۸۳-۲۸۲) و فیض اقدس تعبیر می‌کنند. این مرتبه عبارت است از ظهور حق در صورت اعیان ثابت‌ه. دوم تجلی شهودی وجودی که از آن به فیض مقدس تعبیر می‌کنند (کاشانی ۱۳۸۴: ۱۰-۲۴) که عبارت است از ظهور حق به احکام و آثار اعیان ثابت‌ه. مطابق با دیدگاه ابن عربی اعیان ثابت‌ه ازلاً و ابداً مجعول نبوده و نخواهند بود و تنها از وجود علمی برخوردار هستند و موجودات عینی و خارجی احکام و آثار آن اعیان خواهند بود نه خود آنها (جامی ۱۳۷۰: ۴۸).

بنابراین به هر دو اعتبار، نه خود اعیان ظهور می‌یابد و نه وجود حقیقی من حیث هو، که هر دو ازلاً و ابداً در حالت اختفاء و مرتبه کمون و بطون است و آنچه نمودار می‌گردد به اعتبار اول، احکام و آثار اعیان است و به اعتبار دوم، اسماء و صفات و شئون و تجلیات حق. به عبارت دیگر وجود ممکنات در خارج عبارت است از تعین و تمیز وجود حقیقی در مرتبه‌ای از مراتب ظهور، به سبب تلبس او به احکام و آثار اعیان ثابت‌ه که حقایق ممکنات است. بدین ترتیب ذات حق همان‌طور که به اعتبار تجلی ذاتی مبدأ ظهور اعیان در علم است، به اعتبار تجلی اسمایی نیز مبدأ پیدایش آثار و وجود احکام آنها در خارج است (جهانگیری ۱۳۸۳: ۲۸۱-۲۷۸). بنابراین موجودات خارجی را دو جهت است: یکی جهت خلقت و امکان و عبودیت که جهت ماهیت است و آن را فرق می‌گویند و هر کس این جهت را عین باری تعالی بداند کافر است که جهت مذکور، امکان صرف و عبودیت محض است. دیگری جهت مبدأیت که جهت حقیقت وجود و ربوبیت است و آن را جمع می‌گویند (جهانگیری ۱۳۸۳: ۲۸۱-۲۷۸). ابن عربی و تابعانش برای توضیح نسبت وحدت و کثرت و اینکه موجودات عالم هستی در واقع تجلیات و ظهورات آن حقیقت واحده هستند، از تشبیهات مختلفی بهره برده‌اند. از جمله تشبیه حق تعالی به واحد و خلق به عدد؛ یعنی همان‌طور که از تکرار واحد، عدد حاصل می‌شود از ظهور و تجلی حق تعالی نیز عالم کثرت پدیدار می‌گردد.

همچنین همانگونه که ذات و نام واحد در مراتب اعداد هرگز ظهور نمی‌یابد، ذات حق تعالی نیز - من حیث هو هو - هرگز به مراتب موجودات تنزل پیدا نمی‌کند. این معنی در تشبیه وجود حقیقی به نور و تشبیه اعیان و ماهیات به شیشه‌های رنگارنگ و گوناگون نیز قابل تصور است:

آفتابی در هزاران آبگینه تافته پس به رنگ هر یکی تابی عیان انداخته

جمله یک نور است، لیکن رنگ‌های مختلف اختلافی در میان این و آن انداخته

(عراقی ۱۳۹۱: لمعه ۱۵)

یا تشبیه وجود به شراب و اعیان به جام:

رق الزجاج و راق الخمر فتشابهها و تشاکل الامر

فکأنما خمر و لا قدح و کأنما قدح و لا خمر

(ابن عربی ۱۳۸۸ ج ۲: ۴۵)

یا تشبیه وجود به یک چهره و تشبیه اعیان و ماهیات به آینه‌های گوناگون:

معشوقه یکی است لیک بنهاده به پیش از بهر نظاره صد هزار آینه بیش

در هر یک از آن آینه‌ها بنموده بر قدر صقالت و صفا صورت خویش

(فیض کاشانی ۱۳۹۰: ۴۱)

یا تشبیه وجود حقیقی به دریا و اعیان و ماهیات به امواج و حباب‌ها:

موج‌هایی که بحر هستی راست جمله مر آب را حباب بود

گرچه آب و حباب باشد دو در حقیقت حباب، آب بود

پس از این روی هستی اشیا راست چون هستی سراب بود

(فیض کاشانی ۱۳۹۰: ۴۱)

در یک جمع بندی کلی باید گفت در نگاه ابن عربی وحدت و کثرت همان حق و خلق است و یا تعبیر دیگر ذات حق تعالی بذاته واحد است، آن هم واحد شخصی و همین ذات به اعتبار انصاف آن به صفاتش کثیر است. یعنی ذات وقتی متصف به صفتی می‌شود اسمی حاصل می‌آید و چون صفاتش کثیر است، اسماء الهیه نیز متعدد و متکثر می‌شوند. پس منشأ کثرت، در اسماء و صفات است و از آنجا که صفات نسبت‌های معقوله‌اند و نسبت‌های معقوله در خارج وجود ندارند، به این اعتبار عدمی‌اند. بنابراین کثرت اسمایی از ناحیه شئون مختلف ذات حق تعالی است که به صورت اعیان ثابته ظهور کرده است. پس یک حقیقت واحده است که به مظاهر مختلفه و متکثر ظهور کرده است. ابن عربی در این مورد چنین می‌گوید: «فوجود الکثرة فی الاسماء و هی امور

عدمیه» (پارسا ۱۳۶۶: ۲۲۴). پس حق تعالی به اعتبار اسماء حسنی متجلی و متکثر می‌شود و تکثر هم از ناحیه اسماء و صفات است و اینها نیز نسبی و در نتیجه عدمی هستند. بنابراین تکثر ذات در مقام اسماء و صفات، ناشی از تکثر صفات است و صفات منشأ تکثر اسماء حق هستند و تکثر صفات نیز ناشی از مراتب غیبیه صفات است که در احدیت ذات، عین ذاتند.

ب) دیدگاه امام خمینی

اسماء و صفات

اسم علامت شناسایی است و اسمای الهی هم علامت‌های ذات مقدس اوست که بشر به واسطه آنها می‌تواند به طور ناقص و نسبی به ذات مقدس الهی آگاهی یابد (امام خمینی الف ۱۳۸۱: ۹۷) از نظر امام خمینی اسمای الهی عبارت از تجلیات ذات حق سبحانه و ظهورات وجودی اوست (امام خمینی ۱۳۶۹: ۱۰۳-۱۰۱) دیگر عارفان پیرو ابن عربی نیز در این باب نکات مهمی را مطرح کرده‌اند. از جمله عارف کاشانی در این باره گفته است: «اسم در اصطلاح عرفا از سنخ لفظ نیست، بلکه عبارت است از خود ذات، وقتی با صفت خاص وجودی مانند علیم، قدیر، قدوس، سلام و مانند آن در نظر گرفته شود» (قاسانی ۱۳۷۰: ۲۸).

از نظر امام خمینی اسماء و صفات در سلوک عرفانی سالک اهمیت خاصی دارند ایشان در این

مورد می‌فرمایند:

میزان در این اسماء آن است که سالک به قدم معرفت پس از آن که فنای فعلی برای او دست داد، حق تعالی تجلیاتی که به قلب می‌کند تجلیات به اسماء افعال است، و پس از فنای صفاتی، تجلیات صفاتی، و پس از فنای ذاتی، تجلیات به اسماء ذات برای او می‌شود، و اگر قلب او قدرت حفظ داشت پس از صحو، آنچه از مشاهدات افعالیه خیر دهد اسماء افعال است؛ و آنچه از مشاهدات صفاتی، اسماء صفات و هکذا اسماء ذات (امام خمینی ۱۳۷۰: ۲۵۹).

امام تقسیم بندی سه گانه فوق از اسماء را مستند به قرآن می‌داند (امام خمینی ۱۳۷۰: ۲۵۹) امام خمینی برای فائق آمدن بر دو گانگی آشکاری که «خداوند» را از «وجود» مجزا می‌کند، از مفهوم اسماء و صفات الهی که در مکتب ابن عربی به طور مفصل مورد بحث و بررسی قرار گرفته، به

صورت گسترده بهره برده است. به عنوان مثال، در تفسیر آیه «بسم الله الرحمن الرحيم» که در واقع اولین آیه قرآن و نیز اولین آیه هر یک از سوره‌های قرآنی است، امام تفسیر زیر را از رحمن و رحیم ارائه کرده است: بدان که اسم الرحمان و الرحيم از اسماء الهی جامع و فراگیر بوده و «الرحمان» مقامی است که در برگیرنده تمام گستره وجود است از حیث ظهور و بسط از ناحیه غیب هویت به عالم شهادت به طور مطلق. پس، هر چه که در علم و یا در عین ظهور می‌یابد از تجلیات «رحمت رحمانیه» است. و «الرحيم» مقام احدیت جمع است برای قبض وجود یا بازگرداندن آن به غیب. پس هر چه که به بطون بازگردد و به پیشگاه الهی درآید از «رحمت رحیمی» است، و اسم اعظم الهی مقام احدیت جامع بین قبض و بسط است. بنابراین، اسم اعظم مقام احدیت جمع الجمع است و از این جهت در آیه بسم الله الرحمن الرحيم دو اسم «الرحمان» و «الرحيم» تابع اسم «الله» است (امام خمینی ۱۴۰۶: ۱۶-۱۵).

امام در موضوع «دو گانه بودن رحمت» به ابن عربی نظر دارد. ابن عربی در *فصوص الحکم* می‌گوید که رحمت الهی در دو جهت عمل می‌کند: رحمانیت از حیث ظاهر، در جهت تحقق موضوع ضروری حب الهی و رحیمیت از حیث باطن، در جهت اعاده و تجدید واقعیت اصیل و اولی. چنین به نظر می‌رسد که هم ابن عربی و هم امام بر این باورند تقابل قطعی و اجتناب‌ناپذیر «غیریت» و «عیبیت» از طریق عشق - خواه الهی و خواه انسانی - ضرورتاً موجد تحقق تجربه معرفت خویشن خویش است (کنیش ۱۳۷۹: ۱۵). طبق دیدگاه امام «نخستین تکثری که در عالم وجود واقع شد همین کثرت اسمایی و صفاتی بود که در حضرت علمی و مقام واحدیت جمعی واقع گردید و این خلیفه الهی در صورت تعیین های اسمایی ظهور نمود و لباس کثرت را پوشید و جامه صفات را بر خود بیاراست و این کثرت بود که مبدأ المبادی همه کثرات در عین حقیقت و اصل اصول اختلاف مراتب وجود در دو عالم شد» (امام خمینی ج ۱۳۸۱: ۱۹-۱۸).^۱

امام کیفیت ظهور کثرت از وحدت را چنین روایت می‌کند که «چون حب ذاتی تعلق یافت که ذات خود را در آینه صفات مشاهده کند عالم صفات را ظاهر کرد و با تجلی ذاتی در حضرت

۱. «أول تكثر وقع في دار الوجود، هي هذه الكثرة الأسمائية والصفاتية في الحضرة العلمية ومقام الواحدية الجمعية بظهور الخليفة الإلهية في صور التعينات الأسمائية، و تلبسه بلباس الكثرات و اكتسائه بكسوة الصفات. و هذه الكثرة هي مبدأ مبادئ كل كثرة وقعت في العين، و اصل اصول الاختلاف لمراتب الوجود في الدارين».

واحدیت تجلی کرد. نخست در آئینه تمام‌نما و سپس در آئینه‌های دیگر به ترتیبی که استحقاق آن را داشتند در جهت وسعت و تنگنایی که هر چه وسعت آئینه بیشتر استحقاقش برای تجلی در آن زیادتر بود و پس از این حب ذاتی تعلق یافت تا ذات خود را در عین مشاهده کند لذا از پشت پرده‌های اسماء در آئینه‌های خلقی تجلی کرد و در اثر این تجلی بود که عوالم با ترتیب و نظمی خاص در آئینه‌های وجود تجلی کرد» (امام خمینی ج ۱۳۸۱: ۴۵-۴۴)^۱ بر اساس مطالب فوق، امام خمینی به زیباترین و دقیق‌ترین بیانات عرفانی تا سر حد امکان مراحل ظهور حضرت حق و رابطه ظهورات را با مقام غیب الغیوب، و اسماء و صفات را با ذات احدیت بیان کرده‌اند و چگونگی صدور کثرات از ذات احدیت و جمع بین کثرات و وحدت در تمامی مراحل اسماء و صفات را شرح داده‌اند.

تشبیه و تنزیه

امام خمینی در بحث تنزیه و تشبیه، صریح و روشن با اهل عرفان و تصوف همراهی می‌کند و راه حل‌های مدرسی متألهان مسلمان را مردود می‌شمرد. وی، پس از نمایاندن آگاهی عمیق خود از مشکل ابن عربی در جمع میان تشبیه و تنزیه، می‌کوشد برای حل این مشکل راه حلی ارائه کند. از نظر ایشان تنزیه یعنی تصویر و تصویری از خدا که بر طبق آن، خدا مطلقاً غیر قابل مقایسه با جهان و مغایر با آن است، و تشبیه یعنی تصویر و تصویری از خدا که بر طبق آن، خدا کمابیش شبیه عالم خلقت و ساری و جاری در آن است. امام برای جمع میان این دو (تشبیه و تنزیه)، به شیوه‌ای متوسل می‌شود که به تعبیر یکی از دانشمندان معاصر، دیالکتیک عرفانی است. چنین دیالکتیکی حائز موقعیت مهمی در گفتار ابن عربی است و سپس توسط پیروان وی در به عقد هم درآوردن فلسفه و عرفان دنبال شده است (کنیش ۱۳۷۹: ۱۵). امام خمینی شباهت و اختلاف در صفات را منشأ تشبیه و تنزیه در مقام حضرت حق و موجودات دانسته و در شرح دعای سحر در توضیح «اللهم انی اسئلك

۱. «لَمَّا تَعَلَّقَ الْحَبُّ الذَّاتِي بِشُهُودِ الذَّاتِ فِي مَرَاةِ الصِّفَاتِ، أَظْهَرَ عَالَمَ الصِّفَاتِ؛ وَ تَجَلَّى، بِالتَّجَلِّيِ الذَّاتِي، فِي الْحَضْرَةِ الْوَاحِدِيَّةِ فِي مَرَاةِ جَامِعَةِ أَوْلَا؛ وَ فِي مَرَائِي أُخْرَى بَعْدَهَا، عَلَى تَرْتِيبِ اسْتِحْقَاقَاتِهَا وَ سَعَةِ الْمَرَاةِ وَ ضَيْقِهَا. وَ بَعْدَ ذَلِكَ تَعَلَّقَ الْحَبُّ بِرُؤْيَيْهَا فِي الْعَيْنِ؛ فَتَجَلَّى فِي الْمَرَائِي الْخَلْقِيَّةِ مِنْ وَرَاءِ الْحَجَبِ الْإِسْمَائِيَّةِ، فَأَظْهَرَ الْعَوَالِمَ عَلَى التَّرْتِيبِ الْمُنظَّمِ؛ وَ ظَهَرَ فِي الْمَرَائِي».

من جمالك بأجمله، و كل جمالك جميل...» می گوید: بدان که وجود هر چه بسیط تر و به وحدت نزدیک تر باشد کثرات را شامل تر و احاطه اش بر اشیاء متضاد تمام تر خواهد بود و اشیایی که در عالم زمان متفرقند و از یکدیگر جدا هستند در عالم دهر مجتمع‌اند و در گردهم، و اشیایی که در عالم خارج متضاد و ضد یکدیگرند، در وعاء ذهن ملانم همدیگرند و اشیایی که در نشئه اولی با یکدیگر اختلاف دارند در نشئه آخرت با هم متفقند. همه اینها به آن جهت است که ظرف‌ها هر چه به عالم وحدت و بساطت نزدیکتر باشد وسعتشان بیشتر خواهد بود... بنابراین، آن حقیقت وجود که از همه تعلقات مجرد است و عین وحدت و صرف نور است؛ بسیط الحقیقه و عین وحدت و نور محض است که هیچ گونه شائبه ظلمت، عدم و کدورت نقص در او نیست و از این رو همه اشیاء است و هیچ یک از آنها هم نیست (امام خمینی ۱۴۲۳: ۲۶-۲۵).

مراتب وجود

امام خمینی تحت تأثیر مکتب ابن عربی سلسله مراتب وجود را نتیجه تحقّق اسماء الهی می‌داند. در حقیقت آنچه در عالم وجود و شهود ظهور کرده است، همگی اسماء الهی است و هر اسمی علامت و مظهر پروردگار خود است^۱. ایشان در آثار خویش از مضمون و مفهوم «حضرات الهی» یا «ربوبی» استفاده کرده‌است. از نظر او، حضرات مراتبی هستند که ذات متعال به صورت پیاپی در آنها ظهور می‌کند و سپس به تدریج از کنه ذات به عالم شهادت و اعیان خارجی درمی‌آید. امام با نظریه ابن عربی در مورد دو گونه اعتبار وحدت توافق دارد: وحدت مطلق غیر قابل ادراک ازلی یا «حضرت احدیت» و دیگر تنزل و تعین آن در حضرت «واحدیت». در واقع حضرت واحدیت چیزی نیست، جز تجلی خلاقه ازلی که باعث ظهور کثرت صوری اشیاء و پدیده‌های عالم خلقت گردیده است. امام همچون ابن عربی معمولاً این دو حضرت را با دو نحوه فیض الهی، یعنی به ترتیب فیض اقدس و فیض مقدس، مرتبط می‌داند. در دیدگاه امام، حضرت واحدیت و فیض مقدس، بزرگ‌ترین معمای هستی‌اند؛ زیرا در اینجاست که وحدانیت وجود مطلق، در رشته‌ای از

۱. «... ان سلسله الوجود و مراتبها و دائرة الشهود و مدارجها و درجاتها كلها اسماء إلهية؛ فإن الاسم هو العلامة، و كل ما دخل فی الوجود من حضرة الغیب، علامة بارئه و مظهر من مظاهر ربه» (امام خمینی ۱۴۲۳: ۷۴).

تجلیات بعدی، در مراتب مختلف وجود خارجی تحقق، تعین، و تکثر می‌یابند^۱ (کنیش ۱۳۷۹: ۱۸).

یکی از نتایج دیدگاه وحدت وجودی امام، باور به حاکمیت عشق بر هستی و خداشناسی عاشقانه است، که خصوصاً در اشعار ایشان مجال ظهور یافته است. از نظر وی چون خداوند جان جهان و تنها مؤثر در وجود و دادرس موجودات در رسیدن به کمال حقیقی شناخته شود، پس سزاوار است که انسان در مقام نظر و عمل، تسلیم محض فرمان او باشد و در حوزه اندیشه و شناخت، خداوند احد و واحد را حقیقت محض و ماسوا را مجاز و سایه و سراب ببیند و در عالم هستی تنها ذات احدی را شهود نماید و چشم دل به روی او بگشاید. بدین ترتیب از رهگذر هماهنگی ادراک عقلانی و قلبی یا هماهنگی اندیشه و شهود بر محور ذات اقدس، درخت اندیشه توحیدی رشد نموده و ثمرات آن به بار می‌نشیند:

آنروز که عاشق جمالت گشتم دیوانه روی بی‌مثالت گشتم
دیدم نبود در دو جهان جز تو کسی بیخود شدم و غرق کمال گشتم
(امام خمینی ب ۱۳۸۱: ۲۲۰)

مرگ است اگر هستی دیگر بینی بودی جز بود او نباشد هرگز
(امام خمینی ب ۱۳۸۱: ۲۱۷)

در این عرصه است که موحد دل‌بسته اوست و غیر وصل او هوسی در سر نمی‌پرورد:

عاشق روی توام ای گل بی‌مثل و مثال بخدا غیر تو هرگز هوسی نیست مرا
پرده از روی بینداز بجان تو قسم غیر دیدار رخت ملتسمی نیست مرا
(امام خمینی ب ۱۳۸۱: ۴۱)

این دل‌بستگی و دلدادگی، باطن عشق است و عاشق از رهگذر این عشق، جز تقرب و وصال و شهود نمی‌طلبد و جنت و حور و قصور نمی‌جوید. تنها در این جهان‌بینی توحیدی و خداشناسی

۱. برای نمونه: «...يقال لها الحضرة باعتبار حضورها في المظاهر و حضور المظاهر لديها، فانّ العوالم محاضر الربوبية و مظاهرها و لذا لا يطلق على الذات من حيث هي الحضرة لعدم ظهورها و حضورها في محضر من المحاضر و في مظهر من المظاهر و اما المقام الغيب الأحدى فله الأسم و المظهر و الظهور حسب الأسماء الذاتية و الرابطة الغيبية الأحدى بينها و بين الموجودات بالسّر الوجودی الغیبی...» (امام خمینی ۱۴۰۶: ۳۱).

موخّذانه است که آدمی اندیشه‌های موهوم و مشوّش را رها کرده و افکار خود را بر پایه محکم و استوار بنا می‌کند و به آرامش ابدی می‌رسد:

به تو دل بستم و غیر تو کسی نیست مرا جز تو ای جان جهان دادرسی نیست مرا
 مده از جنت و از حور و قصورم خبری جز رخ دوست نظر سوی کسی نیست مرا

(امام خمینی ب ۱۳۸۱: ۴۱)

ما ندانیم که دل‌بسته اوئیم همه مست و سرگشته آن روی نکوئیم همه
 (امام خمینی ب ۱۳۸۱: ۱۷۹)

در نگاه امام، تمام کثرات جلواتی هستند که نشان از صاحب جلوه دارند. تنها یک چیز مشهود عالم است. کثرات، آیاتِ حاکی از اویند که از او خبر می‌دهند و از خود هیچ ندارند و ارزش انسان در این است که حاصل زندگی‌اش این بینش و باور باشد:

حاصل کون و مکان، جمله زعکس رخ توست پس همین بس که همه کون و مکان حاصل ما
 (امام خمینی ب ۱۳۸۱: ۴۵)

پس آن دلبر پرده نشین از پس حجاب برون می‌آید و عاشق با دل آینه‌دار، نور او را در هستی مشاهده می‌کند:

دلبر پرده‌گی از پرده برون خواهد شد پرتو نور رخش در دو جهان خواهی دید
 (امام خمینی ب ۱۳۸۱: ۱۱۸)

اما با آنکه آن دلبر با صد هزاران جلوه‌گری می‌کند باز در نقاب است. عجب که این زیبارو هم پرده نشین است و هم بی‌حجاب:

ای خوب رخ که پرده‌نشینی و بی‌حجاب ای صد هزار جلوه‌گر و باز در نقاب
 (امام خمینی ب ۱۳۸۱: ۴۷)

ج) جمع بندی و نتیجه‌گیری

تأثیر ابن عربی و مکتب او بر اندیشه و نظام عرفانی امام خمینی غیرقابل انکار است. امام در آثار خود به طور مکرر و متوالی از نظریات و اصطلاحات ابن عربی بهره برده است. اگر بخواهیم دیدگاه جهانشناختی امام خمینی را خلاصه کنیم، می‌توانیم بگوییم ایشان نیز مانند بسیاری از اسلاف خود در مکتب ابن عربی، جهان (ماسوی الله) را پرتوی می‌داند از علم حق به ذات خودش و تجلی ذاتی ربوبی در خلأ ازلی که در هویات و پدیده‌های عالم وجود، به تدریج تعین یافته و

سپس توسط ابناء بشر در عالم هستی ادراک می‌شود. اما عارف کامل کسی است که چشمش از ظاهر کثرت عبور می‌کند و به باطن وحدت می‌رسد و درمی‌یابد کثرت اعتباری و عدمی است، وحدت اصیل و حقیقی است.

منابع

- آملی، سید حیدر. (۱۳۶۴) رساله نقد النقود فی معرفة الوجود، ترجمه سید حمید طبیبیان، تهران: نشر اطلاعات.
- ابن عربی، محمدبن علی. (۱۳۸۸) مجموعه رسائل عرفانی: شامل چهار رساله عرفانی (احدیث، قربت، حجاب ها، شق الجیب)، ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران: ناشر.
- ابن عربی، محمدبن علی. (۱۳۹۳) فتوحات مکیه، ترجمه محمد خواجوی، تهران: نشر مولی .
- ابن عربی، محی الدین. (۱۳۹۳) فصوص الحکم، تهران: نشر الهام.
- امام خمینی، سید روح الله. (۱۴۰۶ق) تعلیقات علی شرح «فصوص الحکم» و «مصباح الانس»، تهران: مؤسسه پاسدار اسلام.
- _____ . (۱۳۶۹) سرالصلوة (معراج السالکین و صلوة العارفين)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، چاپ اول.
- _____ . (۱۴۲۳ق) شرح دعای سحر، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، چاپ دوم.
- _____ . (الف ۱۳۸۱) تفسیر سوره حمد، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، چاپ ششم.
- _____ . (ب ۱۳۸۱) دیوان امام: سروده‌های حضرت امام خمینی (س)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، چاپ سی و هفتم.
- _____ . (ج ۱۳۸۱) مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، چاپ چهارم.
- _____ . (۱۳۷۵) تفسیر سوره حمد، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، چاپ ششم.
- _____ . (۱۳۷۰) آداب الصلاة (آداب نماز)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، چاپ اول.
- پارسا، محمد بن محمد. (۱۳۶۶) شرح فصوص الحکم (ابن عربی)، تصحیح جلیل مسگر نژاد، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- جامی، عبدالرحمن بن احمد. (۱۳۷۰) نقد النصوص فی شرح النصوص، به تصحیح ویلیام چیتیک، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- جهانگیری، محسن. (۱۳۸۳) محیی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران: دانشگاه تهران.

- عراقی، فخرالدین. (۱۳۹۱) *درسواره‌های شرح لمعات*، ترجمه خواجوی، تهران: نشر مولی.
- عقیقی، ابو العلاء. (۱۳۷۰) *تعلیقات علی فصوص الحکم للشیخ الاکبر محیی‌الدین بن عربی*، تهران: الزهراء.
- فیض کاشانی، محمدبن شاه مرتضی. (۱۳۹۰) *الکلمات المکنونه من علوم اهل الحکمة و المعرفة*، ترجمه عبدالحسین حاجی ابوالحسنی، تهران: فراهانی.
- قاسانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۰) *اصطلاحات الصوفیه*، قم: بیدار.
- کاشانی، عبدالرزاق بن جلال الدین. (۱۳۸۴) *شرح فصوص الحکم*، با اشراف سیدجلال الدین آشتیانی، به کوشش مجید هادی زاده تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- کنیش، الکساندر. (۱۳۷۹) «خمینی و میراث حکمت عرفانی اسلام» ترجمه محمد امجد، تهران: *فصلنامه نقد و نظر*، شماره ۲۱.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی