

بررسی تحلیلی رابطه حسن و عشق در اندیشه عرفانی امام خمینی (س)

سید محمود یوسف ثانی^۱

سارا قاسمی^۲

چکیده: مفاهیم حسن و عشق یکی از مهم‌ترین مفاهیم عرفان اسلامی است که ارتباط عمیقی با مفهوم تجلی حضرت حق دارد. در کیفیت تجلی خداوند، این دو مفهوم ترجمان مدارج هستی شناختی و معرفت‌شناختی هستند که در دو قوس نزول و صعود مطرح می‌شوند. بدین ترتیب، در قوس نزول، تجلی حاصل ملاحظه حسن ذاتی خداوند در مرآت اکوان و عوالم است و در قوس صعود، عشق راهبر انسان برای شهود این تجلی جمال مطلق است. در مقاله حاضر این موضوع با رویکرد به اندیشه عرفانی امام خمینی بررسی و تحلیل خواهد شد.

کلیدواژه‌ها: عشق، زیبایی، فطرت، انسان کامل، حسن.

مقدمه

مفهوم حسن از جمله مفاهیم واجد اهمیت بسیار و درعین حال مناقشه برانگیز در ساحت عرفان و تصوف بوده است و آرای گوناگونی درباره آن مطرح شده است. بسیاری بر این عقیده‌اند که حسن از بدیهیات است و قابل تعریف نیست. به‌رغم تعریف ناپذیری حسن، بسیاری از اندیشمندان سعی نموده‌اند تا آن را توصیف کنند و دیدگاه‌های متفاوتی در این زمینه مطرح کرده‌اند. گروهی معتقدند حسن یک مقوله معرفت‌شناختی است و کیفیتی ذهنی است که ذهن آدمی در برابر محسوسات واجد آن می‌شود. از این رو تنها بعد نظری

۱. دانشیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه، تهران، ایران. E-mail: yousefsani@irip.ir

۲. دانشجوی دکتری عرفان اسلامی پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.

E-mail: ghasemi2205@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۷/۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۵/۲۹

پژوهشنامه متین/سال نوزدهم/شماره هفتادوهفت/زمستان ۱۳۹۶/صص ۱۶۳-۱۳۷

دارد.^۱ در مقابل، گروهی معتقدند حسن یک مقوله معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی است که به ذهن و درون انسان و احساسات او محدود نمی‌شود بلکه حقیقتی خارجی است که در دو بعد نظر و عمل، توأمان، مطرح می‌شود.

در سنت عرفانی، عارفان قائل به رویکرد دوم هستند و حسن را حقیقتی عینی در دو ساحت هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی می‌دانند. آن‌ها مفهوم حسن را بر اساس مسئله تجلی حق در دو قوس نزول (تجلی حضرت حق) و قوس صعود (عشق) مطرح می‌کنند. حُسن در این نگرش تجلی و ظهور حسن مطلق در عالم است. به تعبیر آن‌ها حسن حقیقتی عینی است و عینیت در عالم، مساوی تحقق و ظهور حق است؛ بنابراین حسن و زیبایی در عالم مقام ظهور حضرت حق است و پیدایش موجودات همان تجلی حسن و جمال الهی است. اینجا نقطه عطف تجلی و حُسن خداوند است. در روند تجلی حق، در عین حال که عالم به وجود می‌آید حسن حق نیز آشکار می‌شود. تجلی حسن خداوند به جهت حب ذاتی است که خداوند را از مقام لا مقامی به مرتبه اسماء و صفات و از آن به مراتب دیگر وجودی، اعم از ملکوت و ناسوت، ظاهر می‌کند. عرفا نظام هستی‌شناختی خود را با ظهور جمال حق در مراتب وجود ترسیم می‌کنند. آن‌ها بر اساس حدیث «کنز مخفی» معتقدند خداوند در مقام غیب‌الغیوبی خود ناظر بر حسن و جمال ذات خویش است و اراده و حب حق به اظهار این حسن، سبب خلقت گردیده است و پیرو آن خداوند با تنزل از مقام اطلاقی خود، به تبع این حب ذاتی به ذات و کمالاتش، عالم هستی را به وجود آورده است. چنانچه ابن عربی می‌گوید: حرکتی که عبارت است از وجود عالم، حرکت حب (عشق) است... اگر این محبت نبود، عالم به‌عین وجود در نمی‌آمد.^۲ (ابن عربی ۱۹۸۰: ۲۰۳)

بنابراین فرآیند تجلی در اندیشه عرفا دو مفهوم حسن و عشق را تحقق می‌بخشد که نظام خلقت را در دو قوس نزول و صعود تبیین می‌کنند. از یکسو با تجلی حسن و جمال در قوس نزول عالم خلقت وجود می‌یابد و از سوی دیگر عشق به شهود این حسن و جمال حق، موجودات را در قوسی صعودی به مبدأ آن متصل می‌سازد.

این امر حاکی از ارتباط حسن و عشق در نظام عرفانی است، اما تقریر نحوه این ارتباط یکی

۱. مطابق با این دیدگاه، زیبایی امری عینی و واقعی در عالم خارج نیست، بلکه مترادف با احساسی لذت‌بخش است؛ یعنی مربوط به احساس و عاطفه انسانی است. از آنجاکه این دیدگاه زیبایی را احساس می‌داند، مدعی است دریافت این احساس منوط به فعالیت ذوق انسان است. از جمله قائلان این دیدگاه می‌توان به هیوم و کانت اشاره کرد.

۲. «فكانت الحركة التي هي وجود العالم حركة الحب و قد نبه رسول الله صلى الله عليه و آله على ذلك بقوله كنت كنزاً مخفياً لم اعرف فاحببت ان اعرف فلو لا هذه المحبة ما ظهر العالم في عينه فحركته من العدم الى الوجود حركة حب الموجد لذلك».

از مسائل غامض و پیچیده است و استدلال متفاوت عرفا در این زمینه ما را به نتیجه واحدی نمی‌رساند. چنانچه برخی از عرفا رابطه حسن و عشق را از نوع علت و معلول می‌دانند (غزالی ۱۳۵۹: ۱۴۳) و برخی این رابطه را در قالب معد و شرط تبیین می‌کنند (روزبهان بقلی ۱۳۸۳: ۱۴۰، ۹۰) بر اساس شواهد و قرائنی که در آثار امام وجود دارد می‌توان دریافت که امام رابطه حسن و عشق را از نوع رابطه علی و معلولی می‌داند و حسن را به‌عنوان علت عشق معرفی می‌کند.

بنابراین در بخش اول مفهوم حسن و عشق را خاصه در اندیشه امام توضیح خواهیم داد و سپس با توجه به نحوه تجلی حسن و جمال در دو قوس نزول و صعود فرآیند تحقق حسن و عشق را شرح خواهیم داد و در نهایت به این نحوه از پژوهش خواهیم رسید که امام چگونه رابطه حسن و عشق را در نظام علی و معلولی ترسیم می‌کنند.

حسن

در اکثر کتب عرفانی مفهوم حسن هم‌معنا با جمال و نیکویی آمده است (گوهرین ۱۳۷۶ ج ۴: ۲۱۹؛ دهخدا ۱۳۴۳ ج ۹: ۲۳۷؛ غزالی ۱۳۵۹: ۱۵-۱۶؛ روزبهان بقلی ۱۴۲۶: ۱۴۵؛ امام خمینی ۱۳۷۴: ۴۹). بدین ترتیب اندیشمندان تفاوت چندانی مابین حسن و جمال قائل نیستند و آن‌ها را مترادف می‌دانند. در این میان برخی از عرفا مفهوم حسن و جمال را با مفهوم کمال هم مساوق دانسته، معتقدند حسن و جمال به معنای ظاهر کردن کمال معشوق است، بنابراین تفاوتی بین آن‌ها وجود ندارد (غزالی ۱۳۵۹: ۲۳؛ سهروردی ۱۳۷۲ ج ۳: ۲۸۴) چنانچه سهروردی در ترادف کمال و جمال می‌گوید: «از نام‌های حُسن یکی کمال است و یکی جمال» (سهروردی ۱۳۷۲ ج ۳: ۲۸۴) امام نیز همانند سهروردی معتقد است هر آنچه به کمال رسیده و از هر گونه عیب و نقصی مبرا باشد، زیبا است؛ یعنی خداوند با کمال خود زیبا می‌نماید و این مسئله تساوی و ترادف دو اصطلاح مزبور را نشان می‌دهد. امام در شرح حدیث جنود عقل و جهل می‌نویسد:

انسان بالفطره عاشق حق است، که کمال مطلق است، گرچه خودش نداند به واسطه احتجاب نور فطرت. پس انسان غیر محتجب، که کمال مطلق را حق - تعالی شأنه - بداند، و معرفت حضوری به مقام مقدس کامل علی الاطلاق داشته باشد، آنچه از او ظهور پیدا کند، کامل بیند و جمال و کمال حق را در جمیع موجودات ظاهر بیند... و همین‌طور، افعال حق را جمیل و کامل مشاهده کند، و [این‌که] «از جمیل مطلق جز مطلق جمیل نیاید» را به‌عین عیان و مشاهده حضوری

دریابد (امام خمینی ۱۳۸۰: ۱۶۴).

به اعتقاد امام، کمال و جمال دو وجه از یک حقیقت هستند بدین معنا که حضرت حق از همان وجه که وجود است کمال مطلق و جمیل علی‌الاطلاق نیز هست.

ایشان در بیان ارتباط وجود با جمال و کمال با اشاره به مراتب وجود می‌گوید: وجود همه‌اش زیبایی و جمال و نور و روشنی است و هر قدر وجود قوی‌تر باشد زیبایی‌اش تمام‌تر و زیباتر خواهد بود. پس عالم ماده به سبب نقص وجودی از زیبایی کمتری بهره برده و هر اندازه که از شائبه نقص و عدم خالص شود به همان میزان به زیبایی او افزوده می‌شود. به همین دلیل عالم ربانی در نهایت زیبایی و وجود قرار دارد (امام خمینی، ۱۳۷۴: ۵۰-۴۹).

این سخن امام نشان می‌دهد که جمال با وجود، یک حقیقت‌اند. به همان میزان که وجود ذو مراتب است، جمال نیز مراتب دارد و به میزان بهره از وجود در موجودات حضور دارد. از سویی کمال نیز یکی از اوصاف خداوند و مساوق با وجود است، چون تمام اسما و صفات الهی با ذات حق - که همان وجود است - یکی هستند؛ بنابراین با استناد به این قاعده که همه صفات عین یکدیگر و عین ذات هستند، تفاوتی در آن‌ها نیست مگر به اعتبار. چنانچه امام می‌گوید: «[آنچه] به عین هویت هستی و ذات نوریه وجودیه رجوع کند، از صفات لازم الثبوت و واجب التحقق است برای ذات مقدس تعالی شأنه. زیرا که اگر ثابت نباشد، لازم آید یا ذات مقدس صرف وجود و محض هستی نباشد، یا صرف وجود محض کمال و صرف جمال نباشد» (امام خمینی، ۱۳۷۳: ۶۱۶).

این تفکر امام برگرفته از قاعده فلسفی «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» در نظام اندیشه ملاصدرا است. امام بر اساس این قاعده بر آن است که 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 هیچ‌گونه شائبه ظلمت عدم و کدورت نقص در او نیست و از این رو همه اشیاء است و هیچ‌یک از آن‌ها نیست (امام خمینی، ۱۳۷۴: ۵۸).

به همین دلیل، در شرح دعای سحر، ذیل عبارت «اللهم انی اسألك من جمالك بأجمله و کل جمالك جمیل...» می‌فرماید: «بدان که وجود هر چه بسیط‌تر و به وحدت نزدیک‌تر باشد کثرات را شامل‌تر و احاطه‌اش بر اشیاء متضاد تمام‌تر خواهد بود». (امام خمینی، ۱۳۷۴: ۵۶).

عشق

عشق در طول تاریخ تصوف حدود قرن چهارم هجری به‌طور رسمی به‌عنوان احوال وارد کتب

صوفیه شد و حتی در برخی کتب به عنوان مقام از آن یاد شده است.^۱ اما از حدود قرن پنجم عشق تمام تاروپود تصوف را در بر گرفت و حتی برخی از مشایخ صوفیه «اساس سلوک و طریقت خویش را بر عشق نهاده‌اند، حتی عده‌ای نیز بدان سبب که جمال صورت را مظهر مجلای طلعت غیب می‌شمارند، در کار عشق، به صورت پرستی منسوب شده‌اند» (ستاری ۱۳۹۲: ۱۰۴).

عرشیان ناله و فریادکنان در ره عشق قدسیان بر سر و بر سینه‌زنان از غم عشق (امام خمینی علیه السلام ۱۳۷۴: ۱۲۴).

ذکر یک نکته که قبل از ورود به تعریف و جایگاه عشق لازم است به آن پرداخته شود تفاوت کاربرد دو مفهوم محبت و عشق در اندیشه عرفاست. به‌طور کلی در تاریخ تصوف سه نظریه درباره عشق وجود داشته است. گروه اول کسانی بودند که به دلیل معنای افراطی در عشق و عدم کاربرد این واژه در قرآن از استفاده آن تبری می‌جستند؛ مانند مؤلف *منازل السائرين* که هر چند فصلی در محبت نگاشته اما در این فصل هیچ سخنی از عشق به میان نیاورده است یا مؤلف *طبقات الصوفیه*. گروه دوم مانند دیلمی در کتاب *عطف الالف المألوف* کسانی بودند که هر چند فی‌الضمیر کاربرد عشق را باور داشتند؛ اما از افشای آن خودداری می‌کردند و به تعبیری محبت را به جای آن بکار می‌بردند و معتقد بودند با عشق مترادف است؛ و گروه سوم کسانی بودند که عشق و محبت را هم‌معنا و مترادف تلقی می‌کردند و بی‌محابا از عشق سخن می‌گفتند و آن را درباره خداوند بکار می‌بردند.^۲ در این میان عرفای مکتب ابن عربی و امام در گروه سوم از

۱. از جمله این کتب می‌توان به کتاب *التعرف لمذهب التصوف* کلاباذی و کتاب *اللمع فی التصوف* سراج اشاره نمود در این کتاب سراج، از هفت مقام و ده حال که از جمله آن‌ها محبت است، یاد می‌کند. (کلابازی ۱۴۲۲: ۵۳-۵۲) خواجه عبدالله انصاری در *صمد میدان*، میدان صد و یکم را میدان محبت می‌داند (۱۳۷۷ ج ۱: ۲۵۶-۲۵۵، ۲۵۸، ۳۳۳).
 ۲. حال سؤال اینجاست که چه تفاوتی در این دو مفهوم وجود دارد و در عین حال امام خمینی به کدام یک از این مفاهیم اشاره داشته است. با نگاهی به تاریخ تصوف می‌بینیم که تا قبل از قرن سوم هجری عرفا معتقد بودند در قرآن لفظ عشق نیامده است و بر اساس آیه «یجهم و یحبونه» لفظ محبت را بکار می‌بردند. در واقع در آیات قرآن کلمات «حب» و «ودّ» آمده است و حتی در داستان حضرت یوسف^(ع) نیز با اینکه لفظ عشق بسیار شایسته بوده است، اما باز هم بکار نرفته است. به همین دلیل صوفیان نخستین، با احتیاط از عشق صحبت می‌کردند و غالباً لفظ محبت را بکار می‌بردند. صراحت بیان واژه عشق اواسط قرن دوم هجری، یعنی از زمان رابعه عدویه و بایزید آغاز شده است. در مکتب جمال که در قرن سوم هجری به‌طور رسمی شکل گرفت این موضوع به نحو دیگری مطرح شد. با تحول و تکامل عشق در قرن ششم هجری اولین کسی که به صراحت کتابی در بیان عشق نگاشت احمد غزالی بود. از نظر قائلان این مکتب، تفاوتی بین عشق و محبت نیست و اینکه در قرآن آورده نشده است تنها به لحاظ لفظی است و حقیقت عشق و محبت یکی است (روزبهان بقلی ۱۴۲۶: ۱۳۸؛ دیلمی ۱۴۲۸: ۱۳-۱۲؛ ملاصدرا ۱۳۶۸ ج ۶: ۳۴۰). اما در این میان برخی از عرفا در بیان تفاوت محبت و عشق با توجه به تعریف عشق به محبت مفرط؛ (ابن عربی بی‌تا ج ۲: ۳۲۳) محبت را مقدمه عشق می‌دانستند و یا برخی مانند عین‌القضاة در عین‌الینکه محبت و عشق را یکی می‌داند عین‌القضاة

قانلان به عشق قرار می گیرند. به اعتقاد آن‌ها، حب و عشق دو روی یک حقیقت‌اند. چنانچه ابن عربی در مورد کاربرد عشق معتقد است از عشق در قرآن با «شدت حب» تعبیر شده است؛ آنجا که می گوید: «وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ» (بقره: ۱۶۵) نیز در قرآن آمده است: «قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا» (یوسف: ۳۰) یعنی عشقی که زلیخا به یوسف داشت همانند «شغاف» قلب او را فراگرفت. شغاف پوسته نازکی است که قلب را فراگرفته و قلب درون آن ظرف قرار دارد (ابن عربی بی تا ج ۲: ۳۲۳) و امام نیز حقیقت مطلقه وجود را همان حقیقت حب و عشق می داند (امام خمینی ۱۳۸۶: ۱۸)؛ بنابراین دو واژه «محبت» و «عشق» در اندیشه عرفانی امام هم معنا بوده و تفاوتی در کاربرد آن‌ها وجود ندارد.

در باب تعریف عشق، عرفا سعی داشته‌اند تا تعریفی جامع و مانع از عشق بیان کنند، باین حال همه بر این دیدگاه اتفاق نظر دارند که عشق حقیقتی تعریف ناپذیر است (ابن عربی بی تا ج ۲: ۱۱۱) و تنها می توان آن را به خصوصیاتش توصیف کرد. عرفا بر این باورند که اگر کسی بخواهد عشق را تعریف کند در واقع حقیقت آن را نیافته است. ایشان معتقدند عشق مانند وجود است و به همین دلیل نمی توان آن را تعریف کرد (ابن عربی بی تا ج ۲: ۱۱۱؛ ملاصدرا ۱۳۶۸ ج ۶: ۳۴۰) امام نیز معتقد است عشق و محبت خارج از حد تعریف است و آنچه از عاشق می بینیم در واقع آثار عشق است نه حقیقت آن. عشق حقیقتی است که تنها با چشیدن و شهود قابل درک است و شهودات قابل تعریف نیستند و تنها آثار و نشانه‌ای از خود به جای می گذارند «از کوزه همان برون تراود که در اوست» از چنین انسانی که مجذوب مقام احدیت و عاشق جمال صمدیت است هر چه سرزند، از عشق به حضرت حق حکایت دارد (ر.ک: امام خمینی ۱۳۸۵: ۱۱).

امام در مورد این خاصیت عشق می نویسد:

وه چه افراشته شد در دوجهان پرچم عشق آدم و جن و ملک مانده به پیچ و خم عشق

(امام خمینی^{علیه السلام}: ۱۳۷۴: ۱۳۴).

تعریف ناپذیری عشق مانع از آن نشده است که عرفا به این مفهوم توجه نکنند و درباره آن سخنی نگویند. بلکه آن‌ها با در نظر گرفتن این ویژگی در عشق به شرح حال و خصوصیات آن پرداخته‌اند تا بتوانند اندکی از ابهام آن را بکاهند. به عنوان مثال، ابن عربی با توجه به معنای حب

با استفاده از حدیث نبوی محبت و عشق را یک معنی دانسته و می نویسد: «إذا أحب الله عبداً عشقه و عشق عليه، فيقول: عبدى أنت عاشقى و محبى انا عاشق لك إن اردت او لم ترد. او بنده خود را عاشق خود کند، آنگاه بر بنده عاشق شود و بنده را گوید تو عاشق و محب مایی و ما معشوق و حبيب توایم... اگر تو خواهی و اگر نه» (عين القضاة ۱۳۷۳: ۱۱۲) در جای دیگری عشق را مقدمه محبت لحاظ می کند (۱۲۷: ۱۳۷۳).

(که عبارت است از خلوص دل و صفای آن از تیرگی‌های عوارض، به طوری که در دل جز اراده‌ی محبوب چیزی نماند) معتقد است حب زمانی اتفاق می‌افتد که نفس به سوی حق تمایل پیدا کرده باشد و جز حق چیزی را نبیند و فانی در محبوب شود. تعریفی که ابن عربی از عشق ارائه می‌کند چنین است: «وقتی محبت انسان را فراگیرد و او را از هر چیزی جز محبوبش بازدارد و این حقیقت در تمام اجزای بدن و قوا و روحش ساری شود و مانند خون در رگ‌هایش جاری گردد و گوشه‌نش و تمام مفاصل بدنش را در برگیرد، به نحوی که هم جسم او و هم روحش را در آغوش کشد و کلامش کلام محبوب شود و جز سخن او نشنود و جز به او ننگرد و در هر صورتی او را ببیند و چیزی را نبیند، مگر این که به محض دیدن بگوید این همان معشوق من است. این حب را عشق گویند» (ابن عربی بی تا ج ۲: ۳۳۷).

این تعریف ابن عربی بیان ویژگی و خصوصیات عشق است نه تعریف آن به ذاتیاتش. چون در تعریف باید به جنس و فصل یا اموری که قائم مقام آن هستند اشاره شود و در این تعریف از خصوصیتی که عشق در عاشق ایجاد می‌کند سخن به میان آمده است که چون ماهوی نیستند در نهایت نمی‌توانند جنس و فصل باشند.

امام نیز عشق را غیر قابل تعریف می‌داند، با این حال سعی دارد تا به خصوصیات عشق آن را توصیف کند. از این رو امام برای ذکر خصوصیات عشق در *سرالصلوة* آورده است: «حقیقت عشق آتشی است که از قلب عاشق طلوع می‌کند و جذوه آن به سر و عن و باطن و ظاهرش سرایت می‌کند؛ و همان تجلیات حبی در سر قلب به صورت عشقبازی در ظاهر درمی‌آید: از کوزه برون همان تراود که در اوست» (امام خمینی ۱۱: ۱۳۸۵).

عالم عشق است هر جا بنگری از پست و بالا سایه عشقم که خود پیدا و پنهانی ندارم
هرچه گوید عشق گوید، هرچه سازد عشق سازد من چه گویم من چه سازم من که فرمانی ندارم
(امام خمینی الف ۱۳۷۴: ۱۵۰).

عشق در نظام اندیشه امام، هم در ایجاد و هم در بقای عالم نقش دارد: «و لو لا ذلك الحب، لما يظهر موجود من الموجودات و لا يصل أحد إلى كمال من الكمالات؛ فإنَّ بالعشق قامت السموات» (امام خمینی ۱۳۸۶: ۷۱). این اندیشه امام برگرفته از نقش عشق در هدایت و استكمال انسان به سوی محبوب مطلق است. عشق علاوه بر اینکه سبب تجلی حق در عالم هستی است، در عین حال، برای بازگشت این زیبایی به مقر عز الهی نیز مدد می‌رساند. با توجه به اینکه سیر در عرفان دارای دو قوس نزول و صعود است و بر طبق آیه «إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (بقره: ۱۵۶) تمام عالم به مدار اصلی خود بازمی‌گردد، تجلی جمال و حسن حق نیز باید به جایگاه خود بازگردد

و عشق در این راه وسیله رسیدن به این مهم است و در واقع «محبت و عشق، براق سیر و رفراف عروج است» (امام خمینی ۱۳۸۰: ۷۶).

خواست از فردوس بیرونم کند خوارم کند عشق پیدا گشت و از مُلک و مَلک پُرآن نمود
(امام خمینی^{علیه} ۱۳۷۴: ۱۱۵).

بعد از بیان مفهوم حسن و عشق حال باید به فرآیند تحقق این دو در عالم هستی پردازیم تا بتوانیم نحوه رابطه آن‌ها را در اندیشه امام تبیین نماییم. همان‌طور که در مقدمه نیز آوردیم حسن و عشق در عالم هستی در فرآیند تجلی حضرت حق تحقق می‌یابند بنابراین برای تبیین رابطه حسن و عشق ناگزیر باید به جایگاه تجلی پردازیم. تجلیات خداوند در دو قوس نزول و صعود شکل می‌گیرد که هر یک منتج به تحقق مفهومی در عالم می‌گردد که می‌تواند ما را به هدف از این پژوهش نزدیک کند.

تجلی حضرت حق در قوس نزول

در جهان‌بینی عرفانی، خداوند به واسطه حب ذاتی، از مقام اطلاق خود تنزل می‌یابد و خلقت عالم محقق می‌شود. حضرت حق در مقام ذات خود، از آن‌جهت که صاحب مقام اطلاق است، از هر اسم و صفتی منزّه است و هیچ حد و رسمی بر نمی‌تابد. به تعبیر قونوی «حق تعالی را از جهت اطلاقی اش نمی‌توان به حکمی محکوم یا با وصفی توصیف کرد و یا منسوب به نسبت‌هایی مانند وحدت، وجوب وجود، مبدئیت، اقتضائیت ایجاد، صدور اثر و تعلق علم به خود یا غیر خود کرد، زیرا لازمه تمام این‌ها تعین و تقیید است.» (قونوی ۱۳۶۲: ۷) و به اعتقاد امام نیز ذات غیبی الهی چون در تصور هم قابل گنجایش نیست، حضرت امتناع است و این ذات، من حیث هی، منشأ ظهور و تجلی نیست (امام خمینی ۱۴۱۰: ۱۴). چنانکه آشتیانی در مقدمه خود بر *مصباح الهدایه* امام درباره این مقام ذات می‌نویسد:

حقیقت وجود که همان حقیقت عشق باشد که گاهی به ظهور معشوقی متعین و گاهی به صورت عاشقی جلوه نماید، در مقام غیب منزّه از تعین معشوقی و عاشقی است. بلکه عشق صرف است که از قید اطلاق و تقیید منزّه است. و در آن مقام، عاشق در جمال معشوق فانی، و هر دو در حقیقت عشق مندمک و مستجن‌اند، و از تعین خبری نیست که تعالی العشق عن همم الرجال (امام خمینی ۱۳۸۶: ۱۶ مقدمه).

ذات حق واجد تمام تعینات به نحو مندمج است و با تنزل در مقام تقیید این تعینات صورت

تفصیلی پیدا می‌کند.^۱

تنزل حق از مقام اطلاق به تقیید سبب ظهور کثرت در عالم است و در نظام تجلی، عالم و کثرات عبارتند از جلوه همان ذات یا مقید شده همان مطلق «العالم لیس الا تجلیه فی صور أعیانهم الثابتة الّتی یستحیل وجودها بدونه» (ابن عربی ۱۹۸۰: ۸۱). به طوری که «به واسطه أحببت، وحدت صرف منتزل به کثرت شد و از این حرکت، اسما و صفات ظاهر شدند و منشأ این حرکت غیبی عشق به ذات و اسماء و صفات بود و سبب این تجلی عشق و محبت بود» (ابن عربی ۱۳۷۰: ۱۳۹). وقتی خداوند با تجلی از مقام غیب خود خارج می‌شود زیبایی او نمایان می‌گردد.

امام در تأیید این اندیشه معتقد است اگر حب ذاتی حضرت حق نبود، هیچ موجودی از موجودات عالم پا به عرصه ظهور نمی‌گذاشت و به هیچ کمالی از کمالات نمی‌رسید. چنان که به نظر ایشان آسمان‌ها نیز بر پایه عشق استوار است (امام خمینی ۱۳۸۶: ۷۱).

ذات حق بی‌اسم و رسم است و هیچ کس از آن مقام خبر ندارد و نه خبر آورده است، ولی محبت از صفات بارز حق تعالی است که ذاتی لاینفک از ذات اوست؛ چه در مقامی که هیچ کس و هیچ چیز جز ذات خداوند مطرح نبود، محبت و عشق بود که در حضرت ختمی مرتبت تعیین یافت و او را از مقام وحدت به کثرت در آورد (امام خمینی ۱۳۸۵: ۹۳)؛ بنابراین خلقت با تجلی حق بر ذات خود آغاز می‌شود؛ اما اینکه «چه عاملی سبب تنزل وجود مطلق از مقام اطلاق خود می‌شود» موضوع بحث ما در اینجا است که مؤید رابطه حسن و عشق در اندیشه امام است.

در نظام عرفانی امام، بحث تجلی از مهم‌ترین و محوری‌ترین مباحث عرفانی است و ایشان در مواضع مختلفی از آثار خود به این مسئله پرداخته است. امام، به تبع عارفان مکتب وحدت وجود، نظریه تجلی را برگرفته از آیه تجلی حق بر موسی^(ع) در کوه طور می‌داند: «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ» (اعراف: ۱۴۳). امام نیز به کرات به این آیه اشاره کرده است و از تجلی نور حق بر دل بنده سخن می‌گوید:

موسی نشده، کلیم کی خواهد شد / در طور رهش مقیم کی خواهد شد
تا جلوه حق تو را ز خود نرھاند / با یار ازل ندیم کی خواهی شد
(امام خمینی الف ۱۳۷۴: ۲۰۸).

او در بحث حضرات خمس، جهان هستی را مرهون فیض اقدس و تجلی نخستین حق می‌داند که به واسطه حب ذاتی به وجود آمده است. ایشان متذکر می‌شود که خدا ذات خود را در آینه

۱. البته باید توجه داشت که وقتی مطلق از مقام اطلاقی خود به مقام تقیید تنزل می‌کند، باز هم همان مطلق مقسمی است که مقید شده، نه این که مطلق و مقید مقابل هم باشند و بینشان تباین مصداقی تصویر شود؛ بنابراین این اعتقاد عرفا که «در عالم وجودی نیست مگر حق» از اعتبار خود ساقط نمی‌شود.

صفات شهود می کند و سپس به ظهور این عالم و عوالم دیگر می پردازد (امام خمینی ۱۳۸۶: ۴۵-۴۴) و معتقدند همین حب ذاتی است که مدیر و مدبر ملک و ملکوت است (امام خمینی ۱۳۷۳: ۱۲۷). از آنجا که جمال حق سبب آفرینش و خروج حق از مقام اطلاق است پس عالم به جهت جلوه حسن حق شکل گرفته است.

فرآیند این تجلی اسماء حق به دو نحو صورت می گیرد: تجلی جمالی و تجلی جلالی. هر یک از اسماء جمالی، خود نمایانگر جلال خداوند است و هر یک از اسماء جلالی جمالی را در خود نهان دارد. وقتی خداوند به صفت جمال بر بنده سالک تجلی می کند او با رؤیت جمال حق مقهور قهاریت و سیطره جلال حق می شود و هرگاه به صفت جلال تجلی کند، عارف را در پرده غیرت و عزت کبریایی فرو می پوشد تا غیری او را چنان که خود حق می داند در نیابد، لطف پنهان خداوند را حکایت می کند که ناشی از صفات جمال اوست (جهانگیری ۱۳۵۹: ۲۲۶-۲۲۵). تجلیات جمال خداوند مستلزم رؤیت حُسن و جمال^۱ خداوند است و همین امر سبب بهجت عارفان می شود. در اندیشه امام اسماء جمال همواره بر اسماء جلالی خداوند تقدم دارند^۲ (امام خمینی ۱۳۸۶: ۱۸)؛ زیرا عشق و حب سبب ایجاد عالم بوده است و این حب در باطن خود واجد جلال و عزت

۱. در آثار امام مضمونی مبنی بر تفاوت جمال و حسن مطرح نشده است و امام جمال و حسن را در یک معنا به کار برده اند. تنها در دعای سحر اصطلاح بهاء را مترادف با جمال آورده است. به تعبیر امام خداوند خود را به صفت جمال نامیده است چنانچه در **شُوح دعای سحر** خداوند به بهاء معرفی شده است. امام با اشاره به عبارت «اللهم انی اسألك من بهائک بأبهاء و کلُّ بهائک بهیُّ اللهم انی اسألك ببهائک کُلَّه» جمال خداوند را با بهاء یکی می گیرد؛ بنابراین حُسن و جمال را با بهاء مترادف تلقی می کند و بهاء را به معنای حُسن می گیرد و حُسن را وجود معرفی می کند (امام خمینی ۱۳۷۴: ۵۳-۵۲). لیکن امام در جای دیگری از همین دعا معتقد است که بهاء و جمال باهم تفاوت دارند. بدین صورت که بهاء عبارت است از نور و تابش و روشنی که جهت بروز و ظهور در آن ملاحظه گردیده و مأخوذ شده باشد؛ برخلاف جمال که جهت ظهور در آن ملاحظه نشده است.

بنابراین، صفات ثبوتیه همگی جمال است، ولی همگی بهاء نیست، بلکه برخی از آن‌ها بهاء است. این نگاه امام نشان می دهد که بهاء علی الظاهر برتر و بالاتر از جمال است و دایره شمول آن بیشتر است و به مرتبه جامع صفات جمالی و جلالی بازمی گردد چنانچه در ادامه می آورد: بهی به اعتباری از اسماء ذات و به اعتبار دیگر از اسماء صفات و به اعتبار سوم از اسماء افعال است در حالی که جمیل از اسم ذات و اسم صفت است؛ و از اسم افعال نیست. بهاء هر چند در معنی نور باهیب و وقار معنی می شود ولی به هر حال هیبت آن در مرتبه باطن است و ظهور آن به نور است. به همین دلیل از صفات جمالی است و در حیطه متعلقات لطف و جمال حق قرار دارد، به همین دلیل جمال بر آن شامل است (امام خمینی ۱۳۷۴: ۵۲-۵۴).

۲. ایشان در این باره می نویسد: «أول ما ظهر من مظاهر الاسم الأعظم مقام الرحمانیة و الرحیمیة الذاتیین؛ و هما من الأسماء الجمالیة الشاملة علی کلِّ الأسماء؛ و لهذا سبقت رحمته غضبه»: آنچه نخستین بار از مظاهر اسم اعظم الهی ظاهر می شود، مقام رحمانی و رحیمی ذاتی است و این دو از اسماء جمالی هستند که شامل همه اسماء الهی می شوند و از این روست که رحمتش بر غضبش پیشی گرفت (امام خمینی ۱۳۸۶: ۱۸).

حق است به همین دلیل اسماء جمالی حق بر اسماء جلالی او تقدم می‌یابند. هر چند عالم «خمرت طینه بیدی» است و به دودست جمال و جلال خداوند آفریده شده است؛ اما این جنبش حق از مقر ذات عزت و جلال خود، مرهون جمال و عشق حق به رؤیت خویش است.

نتیجه تجلی حضرت حق در قوس نزول

فرآیند تجلی جمالی در قوس نزول به تحقق عشق در عالم وجود منتهی می‌شود. در واقع عشق گوهر نهفته جمال است که جمال در مراتب تجلی خود، آن را به ظهور می‌رساند. ما در بیان سیر نزول حق از مقام غیبی خود در مرتبه اسماء و صفات دانستیم که خداوند جهان را بر محور عشق به رؤیت حسن ذات خویش آفریده است و همین امر سبب تنزل ذات به مقام احدیت و واحدیت و... گردیده است. به بیان دیگر جهان از عشق آفریده شد و عشق، اولین مرتبه، عشق خداوند به حسن خود بوده است. از این رو تفکیک تقدم و تأخر زیبایی و عشق در نظام عرفانی قدری با سختی روبه‌رو خواهد شد. در چنین نظامی عشق، نقش آفرینش‌گری را دارد و برخلاف برخی از عرفا که عشق را از جمله مقامات می‌دانند در اینجا نه در حد مقام بلکه به منزله هدف از خلقت معرفی می‌شود. شاید بتوان این مطلب را در نگاه دیگری به نحوه تجلی خداوند بهتر نشان داد. در تفکر عرفانی تجلی خداوند به دو صورت تجلی و جود و شهودی حاصل می‌شود. در تجلی و جود خداوند از ذات غیبی خود به مرتبه اسماء و صفات و صور اعیان اعم از اعیان ثابته و خارجه تنزل پیدا می‌کند در این تنزل حسن خداوند هر لحظه در مرتبه‌ای از ظهورات خود را نشان می‌دهد و به تناسب هر مرتبه عشقی از رؤیت آن حسن شکل می‌گیرد. در تجلی شهودی، همین حسن، سیر صعودی خود را در پی می‌گیرد؛ یعنی خداوند، با لمح‌هایی از این حسن و جمال بر بنده سالک، او را در مسیر وصول به خود قرار می‌دهد و به تناسب قابلیت سالک در دریافت این تجلیات او را با عشق خود مانوس می‌گرداند؛ بنابراین ما حاصل تجلیات جمالی خداوند ظهور حب و عشق ذاتی خداوند است. در قوس نزول، زیبایی به تناسب مراتب خود را می‌نمایاند و در قوس صعود این زیبایی در حجاب ظهورات قرار می‌گیرد و به تناسب آمادگی بنده، او را با جمال الهی قرین می‌سازد تا به مرتبه نهایی و تجلی کامل این زیبایی دست یابد.

تجلی حضرت حق در قوس صعود

دانستیم که حق با تجلی حسن و جمال در سیر نزول، در آینه کثرات ظهور می‌کند. حال باید ببینیم بر اساس چه معیاری موجودات به این جمال الهی رغبت دارند و برای رسیدن به آن تلاش

می‌کنند؟ و چه عواملی انسان را در این تمایل مدد می‌رساند؟ چرا که آنچه در این سیر نزولی ظاهر می‌شود همواره در نهاد خود میل به رجوع به موطن اصلی خویش دارد که در یک سیر صعودی به هدفی متعالی دست یابد. این میل باطنی و ذاتی موجودات به مقصد متعالی (ذات حضرت حق) به تعبیر امام، ناشی از فطرت کمال طلب آن‌ها است که وی در آراء و نظرات خود به طور مفصل به آن پرداخته است. چنانچه خداوند بعد از خلقت انسان می‌فرماید: «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» (مؤمنون: ۱۴). در این آیه خداوند خود را به خلق کننده‌ای در بهترین وجه و حُسن معرفی می‌کند و اشاره دارد که انسان را بر مبنای این زیبایی خلق کرده است.

۱. فطرت

امام شوق ذاتی موجودات به حسن و زیبایی حق را بر مبنای فطرت ذاتی آن‌ها می‌داند. به تعبیر امام دو صفت رحمانیت و رحیمیت خداوند اظهار اعیان ثابت است از غیب هويت تا شهادت مطلقه؛ بنابراین تمام ذرات عالم برای آمدن از غیب به شهادت باید فطرتی آمیخته به عشق داشته باشند، چون ظهور موجودات در عالم شهادت به دو اسم رحمان و رحیم خداوند است و این دو اسم واسطه تجلی حق می‌شوند تا موجودات از عالم کمون و غیب، با عشق به جمال و ذات حضرت حق، به عالم شهادت راه یابند (امام خمینی ۱۳۸۵: ۹۱).

به بیانی دیگر، جمال جمیل حق در قوس نزولی همچون نوری برخاسته از بطن غیب در هیکل ممکنات تجلی کرد و به حسب استحقاقشان آن‌ها را از ظلمت عدم رهانید و مصداق «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور: ۳۵) شد. این نور در قوس صعودی به آتش مبدل می‌شود که حقیقت عشق عاشق به آن جمال سرمدی است و نور این آتش از قلب عاشق طلوع می‌کند و جذوه آن به سر و علن و باطن و ظاهر او سرایت می‌کند و همان تجلیات حبی در سر قلب با صورت عشق‌بازی در ظاهر درمی‌آید (امام خمینی ۱۳۸۵: ۱۱؛ ۱۳۷۳: ۴۶۱).

نسفی در کتاب *انسان کامل* خود درباره این عشق فطری می‌نویسد: «ای درویش، عشق آتشی است که در عاشق می‌افتد و موضع این آتش دل است و این آتش از راه چشم به دل می‌آید و در دل وطن می‌سازد... و در آخر چنان شود که جمال معشوق و دل عاشق را از غیر خود خالی یابد» (نسفی ۱۳۸۶: ۱۶۲)؛ بنابراین جمال حق در تاروپود مخلوق سرایت می‌کند و او را به حق سوق می‌دهد. امام معتقد است وجود فطرت در انسان ابده بدیهیات است و به هیچ وجه اختلافی در آن نیست چون همه انسان‌ها به این امر پی برده‌اند و آن را می‌پذیرند. چنانکه فرمود: «لا تبدل لخلق الله» (امام خمینی ۱۳۷۳: ۱۸۱-۱۸۰).

از نظر امام در فطرت تمامی موجودات حب ذاتی و عشق جبلی ابداع شده است (امام خمینی الف ۱۳۷۳: ۲۸۸؛ ب ۱۳۷۳: ۵۷۶، ۹۱).

ذرات وجود، عاشق روی ویند با فطرت خویشتن ثناگوی ویند
ناخواستسته و خواسته دل‌ها همگی هر جا که نظر کنند در سوی ویند
(امام خمینی الف ۱۳۷۴: ۲۱۲).

لایق طوف حریم تو نبودیم اگر زچه‌رو پس ز محبت بسرشتی گل ما؟
(امام خمینی الف ۱۳۷۴: ۴۵).

امام در تفسیر آیه «فَطَرَتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (روم: ۳۰) این فطرت را به دو نوع اصلی و تبعی تقسیم می‌کند. فطرت اصلی، فطرت عشق به کمال مطلق است و فطرت تبعی، فطرت تنفر از نقص است. فطرت عشق به کمال مطلق سبب وصول انسان به محبوب مطلق است و فطرت تبعی انسان را مهیای چنین وصلی می‌کند. به تعبیر امام سایر فطریات در وجود انسان به این دو فطرت برمی‌گردد (امام خمینی ۱۳۸۰: ۸۲).

حتی فطرت تنفر از نقص مَخْمَرُ بِالْعَرَضِ است و به تبع عشق به کمال، این فطرت در انسان وجود دارد (امام خمینی ۱۳۸۹: ۶۲۸). این دو فطرت، فطرت غیرمحبوبه هستند که متأثر از احکام طبیعت نشده‌اند و تمام مقصود عالم به این دو فطرت منتهی می‌شود. این دو فطرت براق سیر و رفرع عروج به سوی مقصد اعلی است و نشئه باقیه، معشوق فطرت است (امام خمینی ۱۳۸۰: ۱۰۱). فطرت ذاتی انسان - حتی اگر محبوب‌های غیر حق را برگزیند - بازهم با رفع حجاب به حق متصل خواهد شد. اگر این گونه حجب از رخسار شریف فطرت برداشته شود، عشق به کمال در انسان ظهور می‌کند و به فعلیت می‌رسد و در پی عشق به کمال، گرایش به همه خوبی‌ها حاصل می‌شود (امام خمینی ۱۳۸۰: ۸۰). علت این امر خاستگاه فطرت است که به تعبیر امام از عالم طهارت و قدس است و به همین خاطر گرایش به فضیلت و نیکی در جبلت هر انسانی نهفته است. «ما از عشق پدید آمده‌ایم و با عشق سرشته شده‌ایم» (ابن عربی بی تا ج ۲: ۳۲۳).

۲. مقدمات سلوک

دانستیم که در منظومه فکری امام عشق بهترین راه برای فعلیت یافتن سلوک الی الله است. یکی از ویژگی‌های برجسته اندیشه عرفانی امام توجه ایشان به دو بعد نظر و عمل در حیطه سلوک است. وی با تلفیق مبانی نظری و عملی مباحث هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی را توأمان پیش

می‌برد و هر دو را به‌مثابه دو بال معرفت و وجود برای تحقق جمال مطلق در وجود انسان به کار می‌گیرد. در آثار ایشان بحث از عشق تحت دو مؤلفه معرفت و عبادت قابل تحلیل است. چون عرفان مقدمه عشق است و سراسر عالم وجود به عشق و محبت آمیخته است، ولی تا نسبت به این عشق درک و معرفتی حاصل نشود نمی‌توان به مطلوب خود رسید.

منظور از این معرفت، درک عقلی نیست بلکه مقصود معرفت شهودی است که برتر از معرفت عقلی است. معرفت در نظر امام با ادراک شهودی و حضوری حقیقت خارجی معلوم رخ می‌دهد. در واقع عارف با ذات و حقیقت شخصی و جزئی اشیا و عوالم وجود، اتحاد و اتصال می‌یابد. امام، با توجه به تعریف علم در فلسفه به «حضور ماهیت معلوم نزد عالم»، علمی را مقصود عشق فطری می‌داند که معرفت به‌طور مشاهده حضوری است و به همین دلیل حتی علوم توحیدی را (اعم از علم بالله و شئون ذاتیه و صفاتیه و افعالیه) خارج از بحث جمال و عشق می‌داند (امام خمینی ۱۳۸۰: ۲۶۲).

ابزار کسب این معرفت، قلب انسان است. چون مَثَل قلب مَثَل طائری است که دائماً از شاخه‌ای به شاخه‌ای پرواز می‌کند. مادامی که درخت آرزوی دنیا و حب به آن در قلب برپا است، طائر قلب بر شاخه‌های آن متعلق است (امام خمینی ۱۳۸۵: ۳۰).

عارف در مسیر سلوک الی الله، پس از تزکیه نفس و تطهیر قلب خویش و بهره‌گیری از عوامل مؤثر در معرفت، مقامات و منازل را طی می‌کند که به‌تناسب هر مقام، معرفتی خاص از جانب خداوند بر قلبش متجلی می‌گردد. به تعبیر امام، اگر حضور قلب برای کسی حاصل نشود هیچ عبادتی از او پذیرفته نیست، چون «روح عبادت و تمام و کمال آن به حضور قلب و اقبال آن است» (امام خمینی ۱۳۸۵: ۱۵). تازمانی که انسان به ریشه ظهور تجلیات جمالی حق نرسیده باشد چطور می‌تواند جمال حق را در عالم بیابد و به آن عشق بورزد. چنانچه امام می‌گوید: قلوب اولیاء آئینه تجلیات حق و محل ظهور اوست چنانکه خدای تعالی فرموده است: «ای موسی زمینم و آسمانم مرا فرامی‌گیرد ولیکن دل بنده مؤمنم مرا فراگیر است» (امام خمینی ۱۳۷۴: ۶۰).

امام قلب را مانند آئینه‌ای می‌داند که دارای دو وجه است. اگر آئینه به‌سوی طبیعت و اشیای مادی باشد صدر و اگر به‌طرف غیب باشد و از طبیعت چیزی در آن نقش نگردد قلب است (اردبیلی ۱۳۸۵ ج ۳: ۳۴۷).

منظور از قلبی که بتواند مقام تجلی جمال حق را نظاره کند و عالم و حتی تجلیات جلالی را تحت سیطره جمال حق ببیند، قلبی است که در مقام جمع دو وجه جمال و جلال حق را مشاهده کند. چون خود این قلب دارای اطوار مختلفی است که به‌تناسب آن سالک عاشق می‌تواند بهره از جمال

مطلق داشته باشد. «پاره‌ای از قلوب عشقی و ذوقی است که خدای تعالی به این گونه دل‌ها به جمال و زیبایی و بهاء تجلی کند، و پاره‌ای از قلوب خوفی است که خدای تعالی بر آن گونه قلب‌ها به جلال و عظمت و کبریا و هیبت تجلی می‌فرماید، و بعضی از قلوب هر دو جهت را داراست که خداوند بر آن به جلال و جمال و صفات متقابله تجلی فرماید و یا به اسم اعظم جامع تجلی کند، که این مقام به خاتم انبیاء و اوصیاء آن حضرت اختصاص دارد» (امام خمینی، ۱۳۷۴: ۶۰).

در نتیجه، فطرت عشق طلب انسان خواهان معرفتی است که سالک را به مشاهده حضوریه متصل می‌کند و این معرفت نیازمند قلبی است که بتواند این معرفت را دریابد و آن را به سر منزل مقصود برساند؛ بنابراین، معادله عشق در نظام فکری امام یک معادله سه محوری شامل قلب، معرفت و جمال است؛ یعنی عشق در قوس صعود به هدف رسیدن و وصول به زیبایی مطلق باید معرفتی حضوری کسب کند و این معرفت در قلب رخ می‌دهد و البته نه هر قلبی، چون هر کس فطرتاً شایق به کمال است و به تشخیص خود کمال را در چیزی قرار می‌دهد (مثلاً در امور اخروی یا دنیوی) ولی اهل الله در جمال حق کمال و در کمال او جمال را یافته‌اند (امام خمینی، ۱۳۷۳: ۱۲۷). اینکه قلب مهیای دریافت معرفت به جمال شود و سالک را به عشق در حق متصل کند از نظر امام در پرتو رفع حجاب صورت می‌گیرد. رفع حجاب قلب در درک عشق به زیبایی مطلق و الهی زمانی تحقق پیدا می‌کند که سالک به تهذیب نفس پردازد. تهذیب نفس مستلزم عبادت سالک است. قلب زمانی نورانیت پیدا می‌کند و به تجلیات لاهوتی مزین می‌شود که به تخلیه رسیده باشد؛ یعنی محبت به دنیا و لوازم و متعلقات آن به کلی از قلب انسان زایل شده باشد.

امام برای رسیدن به سر منزل مقصود و دریافت جمال الهی تأکید زیادی به مسئله عبادت دارد. عبادت تنها وسیله‌ای است که انسان در تمام مراتب تا فنای فی الله و حتی بعد از آن نیاز دارد. چون «اگر از اهل حب و عشق بودند، لذت مناجات حق و اشتیاق ملاقات محبوب را با ملک هستی بدل نمی‌کردند و با حق و عبادت او عشق‌بازی می‌کردند» (امام خمینی، ۱۳۸۵: ۶۳). تهذیب نفس و عبادت به تعبیری مؤید زهد و اعراض از دنیاست.

لازم به ذکر است ادعای اینکه زهد در وصول به جمال عشق را راهبر است به این معنا نیست که عرفان امام عرفانی زاهدانه باشد بلکه امام، در چیش طریق وصول به حق، زهد را مقدمه سالک برای عشق می‌داند. می‌توان گفت عشق امام عشقی زاهدانه است و تفاوت سخن امام با عرفان زاهدانه در این است که در عرفان زاهدانه سالک از خوف خداوند و عذاب آخرت از دنیا روی گردان می‌شود و تنها به وجه جلالی و تنزیهی خداوند توجه دارد، ولی در عرفان امام، سالک خوف خداوند را به عشق مبدل می‌کند و تنزیه و تشبیه را باهم می‌بیند و به سمت کمال

لایتناهی حق سیرمی کند. به همین روی در عرفان عاشقانه امام زهد تنها مقدمه است و سالک عاشق به آن بسنده نمی کند.

امام در شرح حدیث جنود عقل و جهل فصل کاملی را به این مسئله اختصاص داده است. در این فصل امام به سه درجه از زهد اشاره می کند. زهد درجه اول زهد عامه است و آن عبارت است از اعراض از دنیا برای رسیدن به نعیم آخرت. امام صاحب این زهد را اسیر شهوت می داند؛ چون زاهد از شهوت زایله حقیره به حکم عقل اجتناب می کند و درصدد رسیدن به لذات باقیه شریفه است. درجه دوم، زهد خاصه است که عبارت است از اعراض از مشتتهای حیوانی و لذایذ شهوانی برای رسیدن به مقامات عقلانی و مدارج انسانی. در این مقام اعراض از مشتتهای حیوانی و لذایذ اتفاق می افتد اما به هر حال قدم نفسانی در کار است و به تعبیر امام زهد حقیقی نیست بلکه ترک شهوت و لذت است برای شهوت و لذت.

درجه سوم زهد، اخص خواص را شامل می شود و عبارت است از اعراض لذات روحانی و ترک مشتتهای عقلانی برای رسیدن به مشاهده جمال جمیل الهی و وصول به حقایق معارف ربانی. امام این مقام را اول مقامات اولیا و معبین می داند که از مراتب عالیه زهد است (امام خمینی ۱۳۸۰: ۲۹۶). یعنی زهدی حقیقی است که به مشاهده جمال جمیل الهی ختم شود و تنزیه و جلال الهی به جمال منتهی گردد.

به کجا روی نماید که تواش قبله نه‌ای آنکه جوید به حرم منزل و مأوی تو را
همه جا منزل عشق است که یارم همه جاست کوردل آنکه نیابد به جهان جای تو را
با که گویم که ندیده است و نبیند به جهان جز خم ابرو و جز زلف چلیپای تو را
(امام خمینی الف: ۱۳۷۴: ۴۲).

در دیدگاه امام تحقق این هدف درگرو عبادت است و سالک از طریق آن می تواند به محضر جمال الهی دست یابد. ایشان با نظر به فرمایش حضرت علی^(ع) می گوید:

«ای عزیز، عبادت و اطاعت حق تعالی از بارزترین شجره عشق الهی است که البته عبادت احرار، میوه کامل این درخت است عبادتی که برای حب حق تعالی و یافتن آن ذات مقدس تحقق می یابد و خوف از جهنم یا شوق بهشت، محرک آن نیست مانند عبادات ائمه اطهار^(ع) که فرمودند: عبادت ما، عبادت احرار است که فقط برای حب خداست نه طمع به بهشت یا ترس از جهنم.» (امام خمینی ب: ۱۳۷۳: ۵۷، ۳۲۶).

او در جای‌جای اثر خود عشق را براق عروج و رفرق وصول به مقام جمال الهی می داند؛ اما وقتی به مراحل سیر و سلوک عارف می پردازد و تهذیب نفس را لازمه شروع وادی عشق

می‌داند نماز را به‌عنوان براق عروج و رفراف وصول سالک معرفی می‌کند. ایشان معتقدند که عشق به جمال و کمال، انسان را به سیر در مراتب تجلیات سوق می‌دهد و این عشق نردبان وصول است؛ اما در جای دیگری این نسبت را به نماز می‌دهد. این به معنای تناقض در سخنان امام نیست بلکه به تعبیر ایشان نماز جلوه کامل عشق در عالم است که تمام جمال حق را به نظاره می‌گذارد. مگر نه اینکه عشق یعنی شهود جمال؟ پس از آنجا که این عشق به جمال و مشاهده حضوریه حق در نماز به‌حد اعلای خود می‌رسد، تفاوتی در واژه عشق و نماز در اندیشه امام نیست. چه بگوییم عاشق به مشاهده جمال حق دست یافته است و چه بگوییم نماز محل اتصال به جمال الهی است، فرقی در میان نیست.

چنانکه امام در توضیح این امر می‌گوید:

بالجمله، آنها که عبادت حقّ و مناجات محبوب مطلق و مکالمه با مالک الملوک را تکلیف نمی‌دانستند و سربار خود نمی‌پنداشتند، اگر از اهل حب و عشق بودند، لذت مناجات حقّ و اشتیاق ملاقات محبوب را با ملک هستی بدل نمی‌کردند و با حقّ و عبادت او عشق‌بازی می‌نمودند (امام خمینی ۱۳۸۵: ۶۳) پس، قلوب عشقیّه شوق و جذبه بر آنها غالب آید و با قدم حبّ و عشق قدم در محضر انس گذارند؛ و قلوب آنها بدان جذبه غیبیه تا آخر نماز به عشق محضر و حاضر با ذکر و فکر حقّ معاشقه و معانقه کند (امام خمینی الف ۱۳۷۳: ۱۲۲).

چنانکه انبیا و اولیا با وجود آنکه از واصلین طریق الی الله هستند باز به نماز عشق می‌ورزند و «با آنکه محو جمال‌اند و جلال و فانی در صفات و ذات، مع ذلک هیچ‌یک از مراحل عبودیت را غفلت نکنند. حرکات ابدان آنها تابع حرکات عشقیّه روحانیه آنهاست، و آن تابع کیفیت ظهور جمال محبوب است» (امام خمینی ۱۳۷۳: ۳۵۰).

نماز تجلی عشق‌بازی عارف عاشق با حضرت دوست است و به همین دلیل در نظام اندیشه امام مهم‌ترین عامل رسیدن به جمال حقیقی نماز است. «سالک مادامی که در سلوک و سیر الی الله است نمازش براق عروج و رفراف وصول است. و پس از وصول، نمازش نقشه تجلیات و صورت مشاهدات جمال محبوب است» (امام خمینی ۱۳۸۵: ۱۱).

نتیجه تجلی حضرت حق در قوس صعود

۱. وحدت عشق

در مسلک عرفانی، عالم هستی بیانگر سلسله‌ای از اجزاست که در نهایت به مبدأ کائنات متصل

می‌گردد؛ اما در نگاه عاشق در دایره وجود تنها یک موجود است که هم عاشق و هم معشوق و هم عشق است. در واقع «عارف بالله حق را در جمیع امکانه و احیاز مشاهده، و همه را کعبه آمال و وجهه جمال محبوب ببند و از تقيید به مرآتى دون مرآتى خارج، و» «ما رَأَيْتُ شَيْئًا إِلَّا وَرَأَيْتُ اللَّهَ فِيهِ وَمَعَهُ» گوید و فریاد «دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَدْخُولِ شَيْءٍ فِي شَيْءٍ» زند و ندای «هُوَ مَعَكُمْ أَيُّنَمَا كُنْتُمْ» را به جان بشنود و شهود کند» (امام خمینی ۱۳۸۵: ۶۶). چراکه وحدت وجود مستلزم وحدت عشق و عاشق و معشوق است.

به تعبیر ابن عربی: «عشق صفت چیزی است که وجود و هستی یافته است و وجود تنها از آن خداست... و اگر خوب بیندیشی [پس می‌بینی] هیچ عاشق و معشوقی جز خداوند عزوجل نیست، چون در عالم هستی جز حضرت حق - که همان ذات و صفات و افعال است - وجود ندارد.» (ابن عربی بی تا ج ۲: ۱۱۴).

بنابراین خداوند به عنوان تنها موجود و برترین هستی، واجد تمام کمالات به نحو اتم است و معشوق بودن حق مستلزم عاشقی درخور ذات کبریایی اوست. به تعبیر زیبای عبدالرحمن جامی «اگر نوای عزت معشوقی است از آنجاست؛ و اگر ناله غربت و محنت عاشقی است هم از آنجاست» (امام خمینی ۱۳۸۶: ۱۹ مقدمه).

این مسئله برای یک عاشق در ابتدای امر تحقق پیدا نمی‌کند. با توجه به اینکه خداوند در سیر نزول از ذات مطلق خود تنزل کرده است و به تدریج در مراتب ظهوری خود مقید شده است و جهان کثرات را ظاهر و خود در پشت این تجلیات پنهان شده است، به همین منوال، در سیر صعودی به سوی حق، عاشق عارف درمی‌یابد که در این وادی او نبوده است که به حق عشق ورزیده بلکه این خداوند است که در قالب ظهورات خود به جمال خود عاشق بوده است. چنانکه امام می‌گوید عالم هستی همگی سایه حضرت محبوب‌اند حتی عشق جبلی فطری نیز متعلق به محبوب مطلق است (امام خمینی ۱۳۷۳: ۱۲۷)؛ بنابراین در ظاهر امر سه وجه عشق و عاشق و معشوق وجود دارد ولی باطن امر تنها اوست.

این ما و منی جمله زعقل است و عقال است در خلوت مستان نه منی هست و نه مایی
(امام خمینی الف ۱۳۷۴: ۱۸۷).

به اعتقاد امام در صورتی انسان می‌تواند به این وحدت دست یابد که از جسمانیت رها شده باشد. خداوند در پشت حجاب مخلوقات خود را پنهان می‌کند و بنا به تجلی دمام هر آنی در جلوه‌ای رخ می‌نماید. با جلوه‌گری دمام معشوق، عاشق در اینجا در هر حالت و چهره‌ای، جمال محبوب خویش را می‌جوید و به بیانی، دائماً در سرگردانی و حیرت دیدار معشوقش به

هر چیزی سوق می‌یابد.

در قوس اول، یعنی همان تجلی وجودی، خداوند تنها به تنزل در آینه اسماء و صفات و... می‌پردازد، اما در قوس بعدی - که تکاپوی عاشقانه انسان برای رخداد جمال در وجودش است - باید خود را در مسیری قرار دهد که بتواند بارقه‌های الهی را دریافت کند و به تعبیری مشمول تجلی شهودی حق قرار بگیرد و به فنای فی الله دست یابد و این وحدت را در عالم وجود، شهود کند.

۲. انسان کامل

در نظام عرفانی، هر موجودی مظهر اسم خاصی از اسمای الهی است و به تناسب همان اسم به خداوند عشق می‌ورزد. چنانکه خداوند می‌فرماید: «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا» (رعد: ۱۷). در نتیجه هر کس به میزان ظرفیت وجودی خود می‌تواند جمال حق را نشان دهد. به تعبیر امام: «همه ذرات کائنات آیات و مرآت تجلیات آن جمال جمیل عزّ و جلّ هستند، منتها آنکه هر یک به اندازه وعاء وجودی خود» (امام خمینی ۱۳۷۳: ۶۳۶). بهره‌مندی از جمال متوجه میزان درک انسان به آن صفات جمالی خداوند است؛ یعنی تا زمانی که شخص به جمال معشوق خود آگاه نشده باشد، نمی‌تواند عشق او را دریابد. درک جمال و زیبایی خداوند باعث بروز رابطه‌ای عاشقانه می‌شود و تحقق عشق مستلزم درک زیبایی مطلق است که با خروج از عالم ناسوت و ماده است.

خداوند عشق ورزیدن را آغاز کرد و بعد از عشق خود به بنده، از عشق بنده به خود نیز سخن راند و چنین فرمود: «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» (مائده: ۵۴) چرا که «عاشق لذات و هم معشوق لذات است و این معشوق بودن هم از جانب خود و هم از جانب غیر خود حاصل می‌گردد» (ملاصدرا ۱۳۵۴: ۱۵۲). از این رو «عشق خداوند به موجودات، همان عشق خداوند به ذاتش است».

امام در شرح دعای سحر، در لفافه، به عشق و محبت الهی در دو جهت عشق خداوند به بندگان و عشق بندگان به خداوند اشاره دارد. چنانچه در تعریف محبت می‌نویسد: «محبت الهی - که علت ظهور وجود است و نسبتی است مخصوص میان رب الارباب و مربوبین که باعث اظهار وجود است و این نسبت از طرف پروردگار عالمیان به گونه تأثیر و افاضه است و از طرف مربوبین و موجودات تحت تربیت او به گونه استفاضه و تأثر - بر حسب نشئه‌ها و موجوداتی که پذیرای این نسبت هستند مختلف است» (امام خمینی ۱۳۷۴: ۱۷۸-۱۷۷).

امام، با اذعان به رابطه عاشقانه حق و خلق، معتقد است که بر مبنای اصل وحدت وجود،

۱. لازم به ذکر است هرچند امام از رابطه مخلوقات با حضرت حق سخن می‌گوید ولیکن منظور از این ارتباط را در محدوده غیبیه الهی وارد نمی‌داند و معتقد است «این حقیقت غیبیه هیچ ارتباطی به مخلوقات ندارد و حقیقتش

بین حق و خلق مابیتی نیست بلکه همه هستی مظهر تجلی اسمای الهی است. انسان مخلوق بر صورت حق است و مظهر اسم خداوند است و به واسطه همین اسم با خدای خویش ارتباط می‌یابد. در حدیث کنز مخفی نیز ابتدا از عشق حق به بنده با عبارت «أحببتُ أن أعرف» سخن آمده است که بر تقدّم عشق خداوند به ظهورات خود دلالت دارد و در ادامه «خلقت الخلق لکی أُعرف» حاکی از عشق بندگان نسبت به اوست؛ بنابراین بر دو روی عشق اشاره دارد: هم عشق حق به بندگان و هم عشق بندگان به حق. امام خمینی رابطه دوسویه عشق حق و خلق را بیان می‌کند، در عین حال محبت به نوع انسانی را نیز مؤید حب خداوند می‌داند تا جایی که این محبت به خلق را سبب رفع حجب از انسان دانسته است. ایشان در تأیید این سخن خود به روایتی از حضرت موسی^(ع) استناد می‌کند که به خداوند «عرض کرد: فمن فی سترک یوم لا ستر إلا سترک؟ کیان‌اند در پناه تو که از تعلقات رسته و در قید حجب نیستند و به وصال جمال جمیل تو رسند؟ فرماید: دو طایفه: آن‌هایی که متذکر من‌اند ابتدائاً. یا آنکه در راه من با یکدیگر محبت ورزند، که آن نیز تذکر من است در مظهر جمال تام من، یعنی انسان» (امام خمینی، ۱۳۷۳: ۲۹۰).

این نظر امام در وهله اول گویا به رابطه انسان با دیگران اشاره دارد ولی با کمی تعمق می‌توان دریافت جایی که امام می‌گوید: «آنان در راه من با یکدیگر محبت ورزند که آن نیز تذکر من است در مظهر جمال تام من؛ یعنی انسان» اشاره به تجلی جمال الهی در صورت انسانی دارد. چنانکه در جایی از آثار خود آورده است: «و فطرت‌های الهی، چنانچه پس‌از این معلوم شود، از الطافی است که خدای تعالی به آن اختصاص داده بنی‌الانسان را از بین جمیع مخلوقات، و دیگر موجودات یا اصلاً دارای این‌گونه فطرت‌هایی که ذکر می‌شود نیستند، یا ناقص‌اند و حظ کمی از آن دارند» (امام خمینی، ۱۳۷۳: ۱۸۰).

به بیان دیگر، ذات غیبی خداوند فی‌نفسه متعلق عشق قرار نمی‌گیرد. در نتیجه منظور از عشق به جمال خداوند تنها مرتبه اسماء الهی است که ظهور کامل آن در اسم اعظم الله است که در عین

با حقیقت مخلوقات تباین داد و هیچ سنخیتی میان او و آنان اصلاً وجود ندارد.» و اینکه برخی از اولیا رابطه خلق و حق را نفی می‌کنند به همین مرتبه اشاره دارند و هرگاه عارفی حرف از نفی غیریت می‌زند مرتبه نازل این حقیقت غیبیه را در نظر دارد (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۱۴).

بنابراین امام هر آنچه درباره خداوند و رابطه دوسویه عاشقانه با خلق می‌گوید فارغ از مرتبه حقیقت غیبیه است و از این‌رو همیشه آن مرتبه را در نهایت خفا و کمون می‌داند و البته در همان‌جا اشاره دارد که برای احدی از انبیا شناخته شده نیست و حتی مورد عبادت کسی قرار نگرفته است. برخلاف شارح قصص که معتقد است: «هیچ احدی از اولیا مشاهده جمال حق نمی‌کند مگر از مشکات ولی خاتم که روح‌الله و کلمه ملقی به مریم است، حتی رسل نیز در حالت مشاهده از مشکات او بینند» (خوارزمی، ۱۳۸۵: ۱۲۹).

ثابت انسان کامل تجلی یافته است. انسان کامل، مانند اسم خود، واجد جامعیت اعیان ثابت است و به منزله خلیفه الهی در عالم عمل می‌کند. این خلیفه، به عنوان مظهر آئینه حق، جمال الهی و در پس آن جلال الهی را نشان می‌دهد. از این رو نسبت به بقیه موجودات شایستگی بیشتری برای مظهریت حق دارد. بدین صورت که حقیقت غیبی اطلاقی را بر حسب حقیقتش ظهوری نیست، پس به ناچار از برای ظهورش آئینه‌ای باید تا عکس او در آن آئینه منعکس شود. پس تعینات صفاتی و اسمائی همگی آئینه‌های انعکاس نور عظیم و محل ظهور اوست (امام خمینی ۱۳۸۶: ۲۸-۲۷).

انسان کامل به مثابه چشم خداوند است که به آن خود را می‌بیند. چنین انسانی به بیان عرفا «انسان العین» است.

او (انسان کامل) برای حضرت حق به منزله انسان العین است که به واسطه او دیدن حاصل می‌شود و همان طوری که منظور از دیده همان انسان العین است - که به واسطه او عالم ظاهر که صورت حق است مشاهده می‌شود - همچنین است انسان کامل؛ زیرا که مقصود اولیه از خلق عالم او بوده است چون که به واسطه او اسرار الهیه و معارف حقیقیه مقصوده از خلق ظاهر می‌شود و به واسطه او اتصال اول به آخر حاصل می‌شود (قیصری رومی ۱۳۷۵: ۷۱).

این انسان کامل، عین ثابت تمام افراد انسانی است و هر چند بالقوه در نهاد تمام انسان‌ها وجود دارد، از آنجا که انسانیت انسان به دل اوست و دل محل بروز کمالات الهیه و شئون حق است، تنها با تطهیر دل می‌تواند وجه جمالی خداوند را در وجود خود به فعلیت برساند. به تعبیر ابن سینا «وقتی ریاضت عارف را به مقصد رساند سر او آئینه جلا داده‌ای می‌گردد که روبه‌روی حضرت حق قرار گرفته است. در این صورت لذتی بسیار عالی روی می‌آورد و گشایشی در نفس خود می‌یابد، از آن جهت که اثر حضرت حق را در خود می‌بیند. در این زمان عارف نگاهی به خود دارد و نگاهی به جناب حق.» (ابن سینا بی تا ج ۳: ۳۸۶).

به اعتقاد امام انسان حیوانی بالفعل است، در ابتدای ورود در این عالم؛ و چنانچه قوای حیوانی خود اعم از شهویه و غضبیه را تربیت نکند، چه بسا هیچ‌یک از معارف الهی و اخلاق فاضله در او بروز نکند و جمیع انوار فطریه در او خاموش شود (امام خمینی ۱۳۷۳: ۱۶۹-۱۶۸) و در صورتی که در جهت تصفیه و اصلاح خویش از خواب بیدار شود و اولین منزل انسانیت (یقظة او) متحقق شود می‌تواند خود را از حیوانیت نجات دهد و در طریق انسانیت وارد شود (امام خمینی ۱۳۷۳: ۹۸).

ایشان در کتاب *ادب نماز آورده است*: «اگر از جمیع انواع ظلمات - که اول آن ظلمات عالم طبیعت است به جمیع شئون آن و آخر آن ضلالت توجه به کثرات است به تمام شئون آن -

خالص شد، نور مطلق در قلبش تجلی کند و به طریق مستقیم انسانیت - که در این مقام طریق رب است - انسان را هدایت کند. «انَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (هود: ۵۶) (امام خمینی^{علیه السلام}: ۱۳۷۳: ۲۰۴).
وقتی سخن از ارتباط عاشقانه با حق می‌گوییم منظور عشق به مرتبه ظهور جمال الهی در آینه انسان کامل است که به تعبیر امام «حقیقت محمدیه» است که خلافتش عبارت است از حقیقت ولایت. وقتی از رؤیت جمال خداوند در شهودات خود سخن می‌گوییم، این دیدن، دیدن خود ذات الهی نیست بلکه انسان کامل به عنوان عین ثابت اسم اعظم الله، با شهود ذات خود جمال پنهان الهی را نشان می‌دهد.

بنابراین خداوند ذات خود را در آینه صفات مشاهده کرد عالم صفات را ظاهر کرد و با تجلی ذاتی در حضرت واحدیت تجلی کرد؛ نخست در آینه تمام‌نما و سپس در آینه‌های دیگر، به ترتیبی که استحقاق آن را داشتند (امام خمینی ۱۳۸۶: ۴۵-۴۴). آنگاه عوالم هستی را خلق کرد و وحدت ذاتی خود را در بستر کثرت عوالم و آینه‌ها متجلی ساخت.

در اندیشه امام، انسان به دلیل فطرت عاشقانه، سیر و سلوکی را آغاز می‌کند تا بتواند به مرتبه عین ثابت انسان کامل دست یابد و بتواند دیده‌ای شود که خداوند در آن جمال خود را ببیند و ابتهاج به ذاتش تحقق یابد. همین اشتیاق درونی، انسان را به هر جمالی سوق می‌دهد و اگر مواظبت بر نفس نداشته باشد در مهلکه دنیا و جمال ظاهری آن اسیر خواهد شد. او با اشاره به آیه «كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيَتْهَا وَ كَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى» (طه: ۱۲۶) از فتوحات ثلاثه سخن می‌گوید و انسان را به فتح این موانع توصیه می‌کند و می‌نویسد: چنان‌که نسیان آیات و کوری باطنی از رؤیت مظاهر جمال و جلال حق سبب عمای در عالم دیگر شود، تذکر آیات و اسماء و صفات و یادآوری حق و جمال و جلال او قوت دهد بصیرت را و رفع حجب نماید به قدر قوت تذکر و نورانیت را. چنانچه تذکر آیات حق و ملکه شدن آن، بصیرت باطنی را به قدری قوت دهد که جلوه جمال حق را در آیات مشاهده نماید و تذکر اسماء و صفات موجب شود که حق در تجلیات اسمائیه و صفاتیه شهود کند و تذکر ذات بی‌حجاب آیات و اسماء و صفات رفع جمیع حجب کند و یار بی‌پرده تجلی نماید (امام خمینی^{علیه السلام}: ۱۳۷۳: ۲۹۰-۲۸۹).

این فتوحات ثلاثه و رسیدن به جمال مطلق در گرو تجلیه و تخلیه نفس از شواغل دنیاست. امام حتی گذشتن از زن و فرزند را به خلع نعل حضرت موسی^(ع) تشبیه می‌کند و انسان را به رهایی از بیت مظلمه دنیا فرامی‌خواند (امام خمینی^{علیه السلام}: ۱۳۷۳: ۵۲) چراکه لازمه عشق استغراق در جمال محبوب است که نفی جمیع محبت‌ها است (امام خمینی^{علیه السلام}: ۱۴۱۰: ۱۱۱).^۱

۱. حتی حضرت رسول^(ص) که واصل الی الله بود از دیدن غیر حق و حجب شکوه دارد و می‌فرماید: «لَيْغَانُ عَلِيٍّ

وادی عشق، جایگاه مقدسان و مخلصان است و شرط گام نهادن در این وادی، پاک و خالص شدن و دل کندن از محبوب‌های مقید است (امام خمینی علیه السلام ۱۳۷۳: ۵۲) و دل مؤمن عرش و سریر سلطنت حق و منزلگاه آن ذات مقدس است و توجه به غیر حق تعالی خیانت به حق است و به غیر ذات خدا و خاصان او در مشرب عرفان خیانت به شمار می‌آید (امام خمینی علیه السلام ۱۳۷۳: ۴۸۰).

ارتباط حسن و عشق

با توجه به آنچه بیان شد دانستیم که در اندیشه عرفانی امام حسن حضرت حق عالم موجودات را به حب ذاتی به ظهور می‌رساند و این موجودات در یک سیر صعودی همواره به مبدأیی متعالی شوق دارند که با فطرت آن‌ها در آمیخته است؛ بنابراین رابطه حسن و عشق رابطه‌ای دوسویه است به طوری که هر جا سخن از حسن است عاشقی وجود دارد و هر جا عشقی زمزمه می‌شود، حسن وجود خواهد داشت. رابطه حسن و عشق بر هیچ کس پوشیده نیست و هر انسانی ناخودآگاه این دو مفهوم را در کنار یکدیگر لحاظ می‌کند؛ اما جدای از این بحث، سؤال اصلی در این است که در این ارتباط کدام یک می‌تواند نقش علت و دیگری معلول را داشته باشد و اصلاً منشأ این ارتباط از کدام یک از این دو مفهوم آغاز می‌شود؟

در مباحث قبلی تا حدی این مسئله موشکافی شد، ولی اهمیت آن مذاقه بیشتری را می‌طلبد. در ظاهر امر بسیاری از عرفا عشق را عشق به حسن معرفی می‌کنند و دقت در این جمله از تقدم حسن حکایت می‌کند اما با اندکی دقت درمی‌یابیم که این جمله هر چند به ظاهر ساده است، جای تأمل دارد. این سخن عرفا برگرفته از حدیث قدسی «كنت كنزاً مخفياً...» است در این حدیث خداوند، به جهت عشق به رؤیت حسن و جمال خود، عالم هستی را می‌آفریند.

پرتو حسنت به جان افتاد و آن را نیست کرد
عشق آمد دردها را هر چه بد درمان نمود
(امام خمینی علیه السلام ۱۳۷۴: ۱۵).

برخی مانند ملاصدرا تصور جمال را سبب ایجاد عشق می‌دانند (ملاصدرا ۱۳۵۴: ۱۸۴) و برخی معتقدند عشق باعث می‌شود چیزی زیبا باشد. چون گاه با اموری روبرو هستیم که در نگاه اشخاص مراتب مختلفی از زیبایی را دارند و حتی گاهی امری نازیبا در نگاه کسی زیبا می‌نماید؛ مانند داستان عاشقانه لیلی و مجنون که لیلی زیبایی خاصی نداشت و مجنون در مذمت کسانی

قَلْبِي وَ اَنِّي لَأَسْتَعْفِرُ اللَّهَ فِي كُلِّ يَوْمٍ سَبْعِينَ مَرَّةً. این دیدن به تعبیر امام «برای کمال است؛ و اگر قلب آنها قوی نباشد و اشتغال به کثرات مانع از حضور شود، به مجرد آن که آن اشتغال کم شود طائر قلوب آنها به آشیانه قدس خود پرواز کند و دست‌آویز جمال جمیل گردد» (امام خمینی علیه السلام ۱۳۷۳: ۴۷).

که لیلی را نازیبا می‌دانستند، زیبایی لیلی را در چشمان خود می‌دید:

عاشق آن لیلی کور و کبود ملک عالم پیش او یک تره بود

(مولوی ۱۳۷۶: ۱۷۵-۱۷۴).

معجز عشق ندانی تو، زلیخا داند که برش یوسف محبوب چنان زیبا شد

(امام خمینی^{علیه السلام} ۱۳۷۴: ۸۹).

به نظر می‌رسد جمال مولد عشق است یعنی ابتداءً باید موضوع عشق موجود باشد تا بتواند عشق را بیافریند. بدین تقریر که جمال نهفته حضرت حق در ظهور و جلوه‌گری خود سبب تحقق وجدی شورانگیز و شعفی بی‌پایان می‌شود که عشق نام دارد.

در اندیشه امام جمال بر عشق تقدم دارد چرا که هر فطرتی اساساً جمال طلب است چنانچه می‌گوید: «پس کلیه کمالات از پرتو جمال جمیل علی الاطلاق است و تجلی نور مقدس کامل است و دیگر موجودات را از خود چیزی نیست و فقر محض و لاشیء مطلق‌اند. پس کلیه کمالات از او است و به او راجع است» (امام خمینی^{علیه السلام} ۱۳۷۳: ۶۴۳).

درواقع وقتی جمال طلبی فطرت انسان مطرح می‌شود اشاره به غلیانی دارد که مدام نهاد آدمی را به سوی خود جلب می‌کند؛ بنابراین ابتدا باید امری باشد تا عنصر دوم را به سمت خود جذب کند. وجود عشق متعلق می‌خواهد و عقلاً متعلق قبل از متعلق باید حضور داشته باشد.

در جای دیگری امام آورده است: «پاک کن آینه قلب را تا نور جمال حق در او جلوه کند، و تو را از عالم و هر چه در اوست بی‌نیاز کند، و آتش محبت الهی در قلب افروخته شده تمام محبت‌ها را بسوزاند که همه عالم را به یک لحظه آن ندهی، و چنان لذتی ببری از یاد خدا و ذکر آن که تمام لذات حیوانی را بازیچه بدانی» (امام خمینی^{علیه السلام} ۱۳۷۳: ۴۲)؛ که این سخن اشاره به وجود جمال ذاتی عالم و موجودات دارد.

این قافله از صبح ازل سوی تو رانند تا شام ابد نیز به سوی تو روانند

سرگشته حیران همه در عشق تو غرقند دل سوخته هر ناحیه بی‌تاب و توانند

بگشای نقاب از رخ و بنمای جمالت تا فاش شود آنچه همه در پی آنند

ای پرده‌نشین در پی دیدار رخ تو جانها همه دل‌باخته، دل‌ها نگرانند

(امام خمینی^{علیه السلام} ۱۳۷۴: ۱۰۲).

اما باید توجه داشت که شاید در وهله اول و ناگزیر جمال وجود داشته باشد و این علت بودن آن را بر عشق تأیید می‌کند، ولی به‌رحال جمال بدون عشق معنایی ندارد و صراحتاً به

وجود عشق ظاهر می‌گردد و چه بسا بتوان عشق را علتی بر جمال تلقی کرد. این ادعا با مطلب قبلی تناقض ندارد. بلکه ارتباط جمال و عشق چنان آمیخته شده است که از هر سو نگریسته شود باز ذهن انسان را به سمت دیگری متمایل می‌سازد و نمی‌توان به راحتی مدعی شد که جمال ابتدا بوده است یا عشق؛ اما اگر قائل به بیان سلسله مراتب عقلی باشیم شایسته است که جمال را علت موجد عشق بدانیم چون خداوند به رؤیت زیبایی خود عشق را آفرید. به تعبیر امام، عاشق مجذوب حسن و جمال الهی است (امام خمینی الف ۱۳۷۳: ۱۰۸).

نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه بیان شد می‌توان دریافت جمال و عشق تعبیر دو محور هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی در نظام عرفانی امام است. تجلی جمال خداوند در عالم وجود که به عبارتی سبب خلق عالم گردیده است در بردارنده عشقی است که در تمام هستی سریان دارد و همه موجودات را به سوی هدفی متعالی فرامی‌خواند و با تلفیق نظر و عمل، سالک عاشق را به عبودیت سوق می‌دهد و از این راه او را به کامل‌ترین حقیقت هستی، یعنی جمال مطلق، می‌رساند. وظیفه انسان این است که خود را از هر گونه کثرت طلبی و شرک رها کند و زمینه تحقق عشق به این جمال مطلق را در خود مهیا سازد. در این صورت است که چشم حقیقت‌بین انسان گشوده می‌شود و جمال الهی را مشاهده می‌کند.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (بی تا) *الإشارات والتنبیها (مع المحاکمات)*، شارح: محمد بن محمد قطب الدین رازی، قم: دفتر نشر کتاب.
- ابن عربی، محی الدین. (بی تا) *الفتوحات المکیه*، بیروت: دار التراث العربی.
- _____ . (۱۳۷۰) *کتاب المسائل (التنزیلات لیلیه)*، مقدمه و تصحیح و ترجمه و تعلیق: سید محمد دامادی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ . (۱۹۸۰) *فصوص الحکم*، به کوشش ابوالعلاء عقیفی، بیروت: انتشارات دارالکتاب العربی.
- اردبیلی، عبدالغنی. (۱۳۸۵) *تقریبات فلسفی امام خمینی*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۸۰) *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ . (۱۳۸۵) *سوال‌الصلوة*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ . (۱۳۸۶) *مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية*، مقدمه: سید جلال الدین آشتیانی، تهران:

مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

- _____ . (الف ۱۳۷۳) *آداب الصلوة*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ . (ب ۱۳۷۳) *شرح چهل حدیث*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ . (۱۳۸۹) *تفسیر و شواهد قرآنی در آثار امام خمینی*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ . (۱۴۱۰ ق) *تعلیقات علی شرح «فصوص الحکم» و «مصباح الانس»*، قم: مؤسسه پاسدار اسلام.
- _____ . (الف ۱۳۷۴) *دیوان امام*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ . (ب ۱۳۷۴) *شرح دعای سحر (ترجمه فارسی)*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ . (۱۳۷۷) *مجموعه رسائل فارسی خواجه عبدالله انصاری*، تصحیح محمد سرور مولایی، تهران: انتشارات توس.
- _____ . (۱۳۵۹) *محی الدین بن عربی؛ چهره برجسته عرفان اسلامی*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- _____ . (۱۳۸۵) *شرح فصوص الحکم*، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات مولی.
- _____ . (۱۴۳۱) *نعت نامه*، زیر نظر دکتر محمد معین، انتشارات دانشگاه تهران.
- _____ . (۱۴۲۸ ق) *عطف الالف المألوف علی الادم المعطوف*، تحقیق حسن محمود عبداللطیف الشافعی و جوزیف نورمنت بل، بیروت: دارالکتب اللبنانی، چاپ اول.
- _____ . (۱۴۲۶ ق) *مشرب الارواح*، با تصحیح عاصم ابراهیم کیالی حسینی شاذلی درقاوی، بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
- _____ . (۱۳۹۲) *عشق صوفیانه*، تهران: نشر مرکز، چاپ هفتم.
- _____ . (۱۳۷۲) *مجموعه مصنفات*، با تصحیح و مقدمه هانزی کرین، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
- _____ . (۱۳۷۳) *تمهیدات*، مقدمه و تحشیه و تعلیق عقیق عسیران، انتشارات منوچهری، چاپ چهارم.
- _____ . (۱۳۵۹) *سوانح العشاق*، با تصحیح هلموت ریتر با تصحیحات جدید، مقدمه و توضیحات نصرالله پورجوادی، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
- _____ . (۱۳۶۲) *النصوص*، به کوشش جلال الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- _____ . (۱۳۷۵) *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- _____ . (۱۴۲۲ ق) *التعرف لمذهب اهل التصوف*، مراجعه و تحقیق شمس الدین احمد،

بیروت: انتشارات دارالکتب العلمیه.

- گوهرین، سید صادق. (۱۳۷۶) *شرح اصطلاحات تصوف*، تهران: انتشارات زوار، چاپ دوم.
- ملاصدرا، صدرالدین محمدبن ابراهیم. (۱۳۵۴) *مبدأ و معاد*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ . (۱۳۶۸) *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه*، مقدمه محمدرضا مظفر، قم: مکتبه المصطفوی، چاپ دوم.
- مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۷۶) *مثنوی*، با تصحیح عبدالکریم سروش، تهران: علمی فرهنگی.
- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۸۶) *کتاب الانسان الکامل*، با مقدمه هانری کرین، تصحیح ماریژان موله، ترجمه ضیاءالدین دهشیری، تهران: طهوری.

