



نقش هنر در تبیین وحدت وجود از طریق بررسی آثار امام خمینی (ره) و مولانا

مریم پیامی^۱ ID، فرج الله براتی^۲ ID*، مریم بختیار^۳ ID

^۱ دانشجوی دکتری گروه عرفان اسلامی و اندیشه امام خمینی (ره)، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران. payami.maryam13@yahoo.com

^۲ (نویسنده مسئول) استادیار گروه عرفان اسلامی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران. farajallahbarati@yahoo.com

^۳ استادیار گروه عرفان اسلامی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران. bakhtiar@iauhvaz.ac.ir

چکیده

نظریه وحدت وجود که یکی از ارکان اسلامی و مهم شاخه عرفان نظری و استخوان‌بندی محکم این مقوله است. این موضوع از دیرباز مورد بررسی و تحلیل صاحب‌نظران و کارشناسان بزرگ عرفان قرار گرفته، و عارفانی چون ابن عربی که از بنیان‌گذاران عرفان اسلامی و نظریه‌پردازان عرفان نظری می‌باشند. همچنین مولانا جلال‌الدین محمد بلخی (مولانا) و امام خمینی (ره) در دوره معاصر ادامه‌دهندگان راه این عارف بزرگ بوده و درباره وحدت وجود نظرات مهم و جدیدی ارائه داده و آن را به شکل قابل‌تقدیری ترسیم کرده‌اند. ولی هنوز این طرح جای سخن داشته و سخنان جدیدی برای علاقه‌مندان و جویندگان حقیقت دارد؛ وحدت وجود یعنی اینکه عالم یکی است و هرچه غیر از آن، مظاهر و تجلیات او هستند و بدون وجود او عالم عدم است، و وجودی ندارد که این است مفهوم وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت، که از طریق رسیدن به این حقیقت، شیفتگان وادی عرفان و سالکان طریق سیروسلوک، در این سفر معنوی رهنمون به سوی حقیقتی واحد شده و آرامشی را که گمشده‌ره‌یافتگان به این وادی است دریافت کرده و با وصل به این حقیقت به توحید و اطمینان واقعی نائل می‌شوند. پژوهش حاضر به روش توصیفی و تحلیلی و با تکیه بر داده‌های منابع کتابخانه‌ای انجام شده است. یافته‌های پژوهش حاکی از این است که وحدت وجود یکی از مقوله‌های محوری در اندیشه‌های مولانا و امام خمینی (ره) است.

اهداف پژوهش:

۱. بررسی اهمیت هنر در تبیین وحدت وجود.

۲. بررسی اصل وحدت وجود در اندیشه‌های مولانا و امام خمینی (ره).

سؤالات پژوهش:

۱. هنر در تبیین وحدت وجود چه نقشی می‌تواند داشته باشد؟

۲. اصل وحدت وجود در اندیشه‌های مولانا و امام خمینی (ره) چه جایگاهی دارد؟

اطلاعات مقاله

مقاله پژوهشی

شماره ۴۸

دوره ۱۹

صفحه ۶۵۲ الی ۶۷۴

تاریخ ارسال مقاله: ۱۳۹۹/۰۷/۰۴

تاریخ داوری: ۱۳۹۹/۰۹/۱۱

تاریخ صدور پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۱۳

تاریخ انتشار: ۱۴۰۱/۰۹/۰۱

کلمات کلیدی

ابن عربی،

مولانا،

هنر،

امام خمینی (ره)،

وحدت وجود.

ارجاع به این مقاله

پیامی، مریم، براتی، فرج الله، بختیار، مریم.

(۱۴۰۱). نقش هنر در تبیین وحدت وجود

از طریق بررسی آثار امام خمینی (ره) و

مولانا. مطالعات هنر اسلامی، ۱۹(۴۷)،

۶۷۴-۶۵۲.



[dori.net/dor/20.1001.1
1735708,1401,19,47,38,6](https://doi.org/10.22034/IAS.2021.263562.1485)



[dx.doi.org/10.22034/IAS
.2021.263562.1485](https://dx.doi.org/10.22034/IAS.2021.263562.1485)



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

مقوله وحدت که از مقولات مهم عرفان نظری است و یکی از اساسی‌ترین ارکان عرفان نظری و استخوان‌بندی آن می‌باشد. این مقوله در اندیشه عرفا و فلاسفه متعددی بررسی شده است. مولانا جلال‌الدین بلخی معروف به مولوی یا مولانا و حضرت امام خمینی (ره) از شخصیت‌هایی هستند که به این مقوله توجه داشته‌اند. امام خمینی (ره) هم در جامعه ایران و هم در جوامع دیگر یک شخصیت سیاسی هستند که رهبر انقلاب اسلامی بوده و معروف شد، نشان به دلیل این بُعد شخصیتی وجودشان است و بُعد عرفانی ایشان را کم‌تر کسی می‌شناسد که در این مقاله تلاش گردیده که بُعد عرفانی وجود ایشان به جهانیان معرفی گردد و همچنین مقام شامخ ایشان با شخصیت شناخته‌شده مولوی که به جرئت می‌توان گفت کم‌تر کسی است که ایشان را شناسد و نام مثنوی معنوی را نشنیده باشد مقایسه گردیده و در این مقاله ترسیم گردیده و به بیان نظرات این دو بزرگوار پرداخته که مولانا و امام، وحدت وجود را چگونه می‌شناسند؟ و چگونه معنا کرده‌اند؟

نظریه وحدت وجود مولانا و امام از نظریه وحدت وجود ابن عربی نشأت گرفته و هر دو بزرگوار مانند ابن عربی که از بنیان‌گذاران عرفان اسلامی می‌باشد هم عقیده‌اند که وجود در عالم یکی است و آن ذات واحد احدیت می‌باشد و بقیه موجودات همه مظاهر و تجلیات این وجود واحد هستند و امام و مولانا وحدت شخصیه وجود را قبول دارند همچون ابن عربی که او هم وحدت شخصیه وجود را قبول دارد. آن چنان که می‌فرماید. حق در اشیاء شناخته نمی‌شود؟ مگر با ظهور اشیاء و از میان برداشته شدن حکم آن‌ها، کسانی که از فتوح مکاشفه بهره‌مندند، چشمشان در اشیاء جز به خدا نمی‌افتد. بعضی از ایشان حق را در اشیاء می‌بینند و بعضی دیگر اشیاء را می‌بینند و حق را در آن‌ها میان این دو فرق است، زیرا گروه اول، در هنگام (فتح) چشمشان جز به حق نمی‌افتد و او را در اشیاء می‌بینند و گروه دوم چشمشان به اشیاء می‌افتد و حق را در آن‌ها می‌بینند. همان‌طور که گفته شد ابن عربی نظریه اش وحدت وجودی است. (وحدت شخصیه وجود) او وجود را اصل، اصل‌ها و همان الله می‌داند، که به واسطه او همه مراتب وجود نمایان شده و حقایق عالم تعیین یافته‌اند، پس از منظر ابن عربی تمام عالم هستی و موجودات عالم مظاهر و جلوه‌گاه حق هستند، در صورت اعیان ثابته که وجودشان، بدون وجود (حق) محال است. وحدت شخصیه وجود در نگاه عرفا در یک کلمه عبارت است از وجود شخصی بی‌نهایت که تمام هستی و همه واقع و خارج را پر کرده است. به صورتی که دیگر برای وجود غیر و دوم جایی نیست و به عبارت دیگر یک وجود به هم پیوسته‌ی یکپارچه و بی‌نهایت، همه متن واقع را در همه سطوح و مراتب پر کرده است و این وجود بسیط صرف و مطلق وجود، همان حق تعالی و خداوند متعال است.

امام خمینی (ره) نیز در دیوان شعرش که به تعبیر علامه حسن‌زاده آملی «دیوان امام، امام دیوان‌هاست» به زیبایی از تمثیل موج و دریا یاد کرده است و می‌گوید:

سر زلفت به ناری زن و رخسار گشا
تا جهان محو شود، خرقة کشد روی فنا

ما همه موج و تو دریای جمالی ای دوست
موج دریاست، عجب آن که نباشد دریا

(خمینی، ۱۳۸۷: ۴۳).

همچنین مولانا در این ابیات زیبا می‌فرماید: گه هر چیز در این عالم است، وجودش از وجود لایزال الهی است.
قطره‌ای که در هوا شد یا بر بخت
از خزینة قدرت تو کی گریخت

گرد آید در عدم یا صد عدم
چو بخوانیش، او کند از مکر قدم

یعنی قطره‌ای که به وسیله باد محو می‌شود، فقط تو می‌توانی آن را از خاک‌ها و بادها پس‌بگیری و دوباره او را قطره سازی و اگر آن قطره به عدم درآید و یا صدبار معدوم شود به مجرد اینکه آن را به سوی وجود بخوانی، آن قطره‌ی ذاتش، از سر، قدم می‌سازد، یعنی با شوق به سوی وجود می‌آید (زمانی، ۱۳۷۲، ش. ب ۱۸۸۷-۱۸۸۶: ۵۸۵). این‌ها همه مبین نظریه وحدت شخصیه وجود هستند که در این نگارش هدف شناساندن و تبیین این اصل مهم عرفان اسلامی است. بررسی پیشینه پژوهش حاکی از آن است که تاکنون اثر مستقلی با این عنوان به رشته تحریر درنیامده است لذا در پژوهش حاضر که به روش توصیفی و و تحلیلی انجام شده است به بررسی دقیق این موضوع می‌پردازد.

۱. نقش هنر در تبیین وحدت وجود

هنر اسلامی هنری است هدفمند و هدفدار که ماهیت وجودیش جهت‌گیری و جهت‌دهی به سوی ذات یگانهایه است. درباره پیدایش هنر اسلامی مطالب فراوان نگاشته شده است. استدین اسلام مبتنی بر توحید است و وحدت را نمی‌توان با هیچ تصویری نمودار ساخت و بیان کرد. اما هنر اسلامی در تمام جنبه‌های خود مبتنی بر حکمت اسلامی است و این یعنی درک این حقیقت که هر اثر هنری باید طبق قوانینی آشکار ساخته و پرداخته شود. هنر اسلامی که «هنری آستره» است توجه، از کثرت به وحدت می‌آورد؛ یعنی در داخل مسجد، نقش انسان به این علت نیامده است که توجه شما به آن نقش جلب نشود و تنها عبادت خدا را انجام دهید. اتمسفر مسجد طوری است که انسان کمی لطیف‌تر شده و متوجه یک نکته دقیق می‌گردد که همان کلمه «لا اله الا الله» است. مه‌ری که به هنر اسلامی، خورده است، مهر وحدت است. دو عامل مهم که در فضا سازی و تزئینات آن کمک می‌کنند، «نقش» و «رنگ» هستند. اغلب فضاهای «معماری اسلامی» در تمام قرون متمادی منقوش بوده‌اند. نقش گاهی همراه با «رنگ» به کار می‌رفته و گاهی بدون رنگ. انسان با توجه به ویژگی‌هایی که در رمزپردازی و نشانه‌سازی‌هایی که در عرصه فرهنگ و هنر و ادب ارائه می‌دهد؛ می‌تواند با بررسی هر کدام از نمادها راهی برای شناسایی پژوهشگران به‌شمار آید تا با مطالعه اشیاء و اشکالی که به نماد تبدیل می‌شوند، مفاهیم والای سمبل‌ها را دریابند (سوزنگر، فریدونی، ۱۳۹۳: ۱). وحدت در هنر اسلامی از

مقوله‌های پیچیده‌ای است که تفحص در آن نیازمند شناخت ابعاد مختلف علوم اسلامی است. وجود وحدت که در آثار هنری دنیای اسلام متجلی گشته مسجل است، اما خصلت و ماهیت این وحدت کمتر به چالش کشیده شده است.

۲. وحدت وجود از منظر ابن عربی

نظریه وحدت وجود منسوب به ابن عربی و مکتب اوست، اما ذکر این نکته ضروری است که خود ابن عربی اصطلاح (وحدت وجود) را به کار نبرده است، اما عبدالرحمن جامی وی را (اسوه فائزان به شهود حق در هر موجودی) می‌نامد (رک: جامی، ۱۳۵۹: ۱۸). در وحدت وجود، حق در اشیاء شناخته نمی‌شود مگر با ظهور اشیاء و از میان برداشته شدن حکم آن‌ها، کسانی که از فتوح مکاشفه بهره‌مند هستند چشمشان در اشیاء جز به خدا نمی‌افتد. بعضی از ایشان حق را در اشیاء می‌بینند و بعضی دیگر اشیاء را می‌بینند و حق را در آن‌ها، میان این دو فرق است، زیرا گروه اول، در هنگام (فتح) چشمشان جز به حق نمی‌افتد و او را در اشیاء می‌بینند و گروه دوم چشمشان به اشیاء می‌افتد و حق را در آن‌ها می‌بینند (ابن عربی، ۵۹۹ ه.ق، ۲: ۵۰۸-۵۰۷). «در باره وحدت وجود سخن می‌گوییم، وجودی که مطلق وجود است و مطلق کمال و کمال مطلق، هم در ذات مطلق است، هم در مقام اسماء و صفات، وجودی که تمامی عالم هستی مجلای اوست و ریز تا درشت پدیده‌های هستی با زبان جان بودنش را فریاد می‌زنند و به تسبیح نشسته‌اند که خود خالق و عاشق و صانعش چنین می‌فرماید «يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ» (سوره جمعه، آیه ۱)؛ تمامی آنچه در آسمان‌ها و زمین هستند خدای بزرگ و حکیم را تسبیح می‌گویند. چه خالق هنرمندی، که ذاتش عین هنر است، چه خالق عاشقی که ذاتش عین عشق است و چه هنرمندانه به ترسیم آفرینش پرداخته و چه شورانگیز و دلنواز تابلوی هستی را هنرمندانه به نقش‌آفرینی نشسته است. چه زیباست، این زیبایی‌ها را دیدن و این هنر را به نظاره نشستن، و چقدر عرفان که اوج معرفت و عشق است توان دیدن این هنر را به عارف می‌دهد. چه زیبا و هنرمندانه عارف، سالک، این هنر آفرینش را می‌بیند و بایان عاشقانه و عارفانه به توصیف می‌نشیند». همان‌طور که گفته شد ابن عربی نظریه‌اش وحدت وجودی است، یعنی وحدت شخصی وجود، او وجود را اصل، اصل‌ها و همان الله می‌داند، که به واسطه او همه مراتب وجود نمایان شده و حقایق عالم تعیین یافته‌اند. پس از منظر ابن عربی تمام عالم هستی و موجودات عالم مظاهر و جلوه‌گاه حق هستند در صورت اعیان ثابت که وجودشان بدون وجود «حق» محال است. همچنین داوود قیصری در مقدمه خود بر شرح فصوص الحکم ابن عربی، به یکی از مهم‌ترین و بنیادی‌ترین اصول هستی‌شناسی عرفانی اشاره می‌کند و می‌گوید: وجود که همانا حق «خدا» است، از این حیث که لایه‌شرط شیء است، نامقید به اطلاق و تفیید است؛ بنابراین نه کلی است، نه جزئی، نه عام است، نه خاص، نه واحد است به وحدتی افزون بر ذاتش و نه کثیر، بلکه این چیزها بر حسب مراتب و مقامات همراه آن است. این وجود مطلق، مقید، کلی، جزئی، عام، خاص، واحد و کثیر می‌گردد، بی‌آنکه دگرگونی در ذات و حقیقتش روی دهد (رک: قیصری، ۱۴۷۱۷: ۴). «بنابراین همه اشیاء محدود به حدود الهی هستند و خداوند محیط بر کل عالم وجود و موجودات همه محاط هستند، او در همه مخلوقات ساری است؛ پس او «حق» و عین وجود است».

امیر عارفان و سرآمد عاشقان، امام العارفین، امیرالمؤمنین، علی بن ابی طالب (علیه السلام)، بالاترین انسان بعد از رسول گرامی اسلام که طبق نص قرآن کریم به منزله جان آن حضرت است «نَفْسَنَا وَ أَنْفُسَكُمْ» (آل عمران، ۶۱)؛ (شما جان من و من جان شما هستیم). عبد خانه زاد خداوند که خلاق متعال با قراردادن میلاد او در کعبه، ولایتش را با توحید و معرفت خود پیوند داده است. شخصیتی که مطابق برخی روایات هزاران سال قبل از خلقت عالم وجود نور او و نور وجود رسول الله (صلی الله علیه و آله و سلم) به صورت یک مجموعه خلق شد (مجلسی، ۲۴/۱۵) و عوالمی را پشت سر گذاشت و به این نشئه از عالم وجود رسید تا در اینجا یکی از آن دو، در لباس نبوت جلوه کند و دیگری در جبّه امامت (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۷۹). این دو بزرگوار در عوالم غیب باهم بودند، و در شهادت در این عالم یکی مظهر آن غیب مطلق است در بعثت و یکی مظهر آن غیب مطلق است در امامت و این دو بزرگوار همان طوری که در عالم غیب و غیب غیب باهم بودند در عالم شهادت هم که آمدند یکی بودند (رک: امام خمینی، ۱۳۶۶: ۲۰/۷۶).

ابن عربی در فصوص، می گوید: «آنچه بر آن «ما سوی الله» غیر خدا گفته شده یعنی «جهان»، نسبت وجود به جهان است، زیرا سایه بی شک، در حس موجود است، محل ظهور این سایه الهی که جهان نام دارد همانا اعیان ممکنات است که از حیث هویت حق، وجود آن است و از حیث اختلاف صورتها در آن، اعیان ممکنات است که این سایه بر آنها گسترده شده است. از حیث یکتایی سایه بودن او، او حق است، زیرا او واحد یکتاپرست و از حیث کثرت صورتها، او جهان است پس جهان، پندارگونه «متوهم» است و دارای وجود حقیقی نیست، این است معنی خیال که پنداری جهان امری زائد به خود ایستاده و بیرون از حق است اما واقع امر چنین نیست (رک: ابن عربی، ۵۵۹ ه.ق: ۱۱۱).

«چه هنرمندی، بالاتر از ذات حق تعالی و چه هنری، بالاتر از خلقت عالم وجود که تا ابد الابد خود عالم هستی و تمامی ذرات آن منبع الهام برای سوختگان راه هنر و عاشقان این عرصه می باشند. پس چه ارتباط زیبایی است بین معرفت به وحدت وجود یعنی توحید و عرفان و هنر و چه والاست این جایگاه برای کسی که هم موحد باشد، هم عارف و هم هنرمند که با پیوند این سه مقوله می تواند آن چنان مدینه فاضله ای بسازد که مدینه فاضله افلاطونی همان عالم «مُثَل» اولین حرف از الفبای این مدینه باشد؛ یعنی اینکه از منظر ایشان جهان بدون وجود حق موجودیتی ندارد و اگر حق نبود جهانی هم نبود و حال که جهان نظاره می گردد این خود دلیل بر وجود «حق» است، زیرا جهان با حق دیده می شود و از دیدگاه او جهان مظهری از وجود حق تعالی است. بنابراین نمونه های بارز و بسیار روشن نظریه «وحدت وجود» را نزد ابن عربی در این گفته های وی می یابیم. پس ناگزیر بر خدا «حق» باید عین هر چیزی باشد، یعنی عین آنچه نیازمند به حق است، اما وصف او بی نیازی از جهان است. و این نظریه را کسانی بپندارند «الله» عین جهان نیست را صحیح نمی داند (همان: ۱۰۲/۴). وحدت وجودی که در عرفان مطرح است به این معناست که چون سالک در خدا فانی شود با او متحد می گردد، مانند قطره ای که چون به دریا برسد تعینات قطره بودن، از او می رود و چون در دریا فانی شده و جز دریا چیزی نیست، می تواند بگوید: «منم دریا»؛ بنابراین در عرفان انسان بی وساطت غیر ما می تواند مستقیماً با حقیقت در ارتباط بوده و باطنش مهبط الهام و اشراق الهی گردد و اصولاً انسان از خدا جدا نیست و

همان‌طور که قبلاً گفته شد؛ عرفان جهان را تجلی و فیض خدا می‌داند و بیشتر به برنامه حرکت باطنی انسان بها می‌دهد و می‌پردازد و در اثر اعتقاد به وحدت وجود، اختلاف میان مذاهب و آیین‌ها را صوری و ظاهری می‌داند و حقیقت پرستش را یکی می‌داند و اصل پرستش را مهم می‌داند، نه مصادیق پرستش را زیرا از دیدگاه عرفان انسان فطرتاً به دنبال پرستش است و فطرت او وحدت وجودی است و این مسئله است که برای عرفان مهم است نه تفاوت میان ملل و نحل».

«درباره امیر عارفان، مظهر تام و تمام واجب‌الوجود گفتیم که او نه تنها توانست بین عرفان ناب و حماسه شورانگیز جمع کند بلکه توانست آن‌چنان هنرمندانه، عرفان و عشق و توحید را به هم آمیزد که تا قیام قیامت منبع الهام است برای شیفتگان حقیقت عرفان و هنر. مناجات و زمزمه‌های عاشقانه، روحیه لطیف و نجاگری باخدای خویش آن‌چنان سبب ارتقا انسان می‌شود که وجودش غار حرائی می‌گردد برای نزول وحی الهی، طور سینایی می‌شود برای تجلی نور حق و این بار خدا با او سخن می‌گوید».

خداوند در هر برهه‌ای از عصر و زمان بندگان صالحی دارد که با آن‌ها مناجات می‌کند و در نهانخانه اسرارشان با آن‌ها سخن می‌گوید. سخن در مناجات آن‌ها با خدا نیست، بلکه سخن در مناجات خدا با آن‌هاست؛ چون انسان می‌تواند با مناجات و راز و نیازهای عاشقانه خود آن‌قدر با خدا انس گیرد و به او نزدیک شود که با او «دلال» داشته باشد؛ یعنی بی‌پرده و صریح و خودمانی با او صحبت کند. بعد از طی این مراحل دل سالک در واقع مانند حرم و مسجدی می‌گردد که خدا در آنجا با صاحب‌دل مناجات می‌کند، همان‌گونه که انسان در مسجد و معبد با خدا مناجات می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۷۹-۱۸۰). «این است معنای واقعی توحید و اتحاد النفسین و پیوستن روح عبد به معبود، یعنی رسیدن به توحید واقعی یعنی خدا را در خود دیدن و خود را در خدا دیدن و دلیل فریاد انا الحق بعضی از واصلان رسیدن به این مقام بوده است».

فارغ از خود شدم و گوس انا الحق بزدم همچو منصور خریدار سر دار شدم (دیوان امام)

«بنابراین وحدت وجود یعنی آنکه وجود، واحد حقیقی است و وجود پدیده‌های هستی، تجلی حق به صورت اشیاء هستند و از منظر ابن عربی وحدت وجود، یعنی اینکه همه هستی یکی است، چنانکه در این جمله با تأکید بیشتری چنین می‌گوید «فسبحان من اظهر الاشياء و هو عینها» پاک و منزّه است کسی که مظهر اشیاء و عین آن‌هاست. پس توحید در عرفان به معنی وحدت وجود مقوله‌ای است که بر اساس آن تنها یک حقیقت، وجود واقعی دارد، و پدیده‌های دیگر همه مظاهر و تعنیات آن حقیقت هستند و بشر در برابر خدا هیچ نیست، ذره‌ای و غباری بیش نیست، موجودی است که بدون خدا و جدای از او «ظلوم و جهول» است. و همچنین عرفا معتقدند که اصل پرستش مهم است و مصادیق پرستش تفاوتی باهم ندارند و کعبه و بتخانه و حرم و دیر و سبحة و پیمان و رب و یار، چندان فرقی ندارند و بر این باورند که خدای تعالی برتر و والاتر از آن است که در انحصار عقیده‌ی خاصی واقع شود زیرا که خود می‌فرماید: «فَأَيْنَمَا

تُولُوا فَمَّ وَجْهَ اللَّهِ» به هر طرف بنگرید خدا آنجاست (سوره بقره، آیه ۱۱۵). و البته شاید دلیل پاره‌ای منازعات بین عرفا و بعضی از متشرعین همین اندیشه عرفا باشد که شاید به دلیل عدم ادراک مفهوم واقعی این اندیشه، عرفان را مسلکی مقابل شریعت دانسته و بعضی از اهالی شریعت سرناسازگاری با اهالی عرفان داشته باشند».

سبک امام در غزل‌هایش «عراقی» است. شعر امام و به‌طور اخص غزلیات و رباعیاتشان، در حوزه ادبیات رمزی عرفانی قرار می‌گیرد. غزلیات امام، اغلب حدیث نفس عرفانی و بیان حال است. اصطلاحاتی که در آن‌ها آمده، همان‌هاست که در شعرهای حافظ، عراقی، عطار و مولوی به‌کاررفته است. عدم تکلفی که در این غزلیات موج می‌زند، احتمالی را که بعضی داده‌اند دال بر اینکه امام این شعرها را سروده‌اند تا به دیگران یاد دهند که چگونه باید شعر عرفانی گفت، رد می‌کند. مشکل این افراد این است که با اصطلاحات به‌طور مطلق برخورد کرده‌اند و ناگهان دیده‌اند که اصطلاحات مربوط به بدایات سلوک در شعری سروده‌ی اواخر زندگی امام آمده است. نکته اینجاست که امام تعبیرات مربوط به درجات گوناگون یک حال یا مقام را گاهی مترادف گرفته‌اند. اگر با چنین دیدی به غزل امام نگاه کنیم از ترادف می و باده و شراب دچار شگفتی و سردرگمی نخواهیم شد (خمینی، ۱۳۸۷: ۲۲).

خوب است در اینجا اشاره‌ای شود به پاره‌ای از سروده‌های ابن عربی درباره‌ی وحدت وجود با مضمون این ابیات پرمغز و زیبا، به کجا بگریزیم، در جهان هستی جز او کسی نیست، کی می‌توان گفت که آیا او هست یا او چیست؟ اگر بگوییم آیا او هست، نیز جز او نیست. پس گریزان مشو و به جست‌وجو می‌پرداز، زیرا هر چیزی که می‌بینی او «الله» است (رک: ابن عربی، ۵۵۹ ه.ق، ۱۵۶/۲). چنانکه پیش‌تر گفته شد عارف حقیقت پرستش را یکی می‌داند. اما او در این مرحله نمی‌ماند بلکه جلوتر می‌رود تا به مرحله‌ی فنای از فنا هم می‌رسد و در اینجاست که به مرحله‌ی بقای بعد از فنا رسیده و بقای او متکی بر بقای ذات واجب‌الوجود می‌شود.

زبان شعر، زبان احساس است، زبان دل و درون و اسرار نهان است و مطابقتش با عرفان که آن‌هم راز درون است و باطن انسان زیبایی آن را دوچندان می‌کند که البته تلفیق این دو هنریکی هنر شعر و یکی هنر تأویل عرفانی و اظهار سر و خفی و اخفی کاری است بسیار ظریف و لطیف و خود پر از رمز و راز بنابراین بیان هنر این هنرمندان هم شور و عشق و قبول مشقت می‌طلبد. این سؤال مطرح می‌شود که امام و مولوی که بودند؟ که توانستند هنرمندانه این دو هنر باطنی و برخاسته از فطرت و نهاد انسان را باهم تلفیق کرده و به ترسیم بکشند. مختصری درباره‌ی امام خمینی (ره) و نوع اشعارش گفته شد و اینک مختصری درباره‌ی مولانا جلال‌الدین محمد مولوی: چرا مولوی شد؟ چه خصوصیتی در او بود و چه شرایطی به‌وجود آمد که توانست این دریای معرفت را به تلاطم وا دارد و این‌همه گوهرها از دل آن بیرون آرد، به‌طوری که بعد از گذشت هفت قرن و همچنین قرون بعدی با زبان روز با ما سخن می‌گوید. خود او می‌گوید:

تا به قرنی بعد ما آبی رسد

لیک گفت سالفان یاری بود

هین بگو که ناطقه جو می‌کند

گرچه هر قرنی سخن آری بود

(مولوی، ۶۶۷، دفتر سوم، ش.ب ۲۵۳۷-۲۵۳۸).

او خود را کسی می‌دانست که جویی می‌کند و آبی در این جو روان می‌نماید تا آیندگان به نوبت بر سر این جوی بنشینند و از آن جرعه‌ها بگیرند.

همه می‌دانیم که مولوی پس از دیدن شمس تبریزی مولوی شد. مولوی قبل از ملاقات شمس یک غزالی بود. غزالی کوهی از علم، معرفت، تقوا و خوف خداوند بود. ملاقات او با شمس یک ملاقات استثنائی بود. و شمس گوهری به نام عاشقی را به او هدیه کرد و پس از آن بود که وی باشخصیت عاشق و طراوت آفرین و تازه‌ای که یافت آن آثار جاودان را پدید آورد. پس امام خمینی (ره) و مولانا هم در عرفان از یک منبع الهام گرفته‌اند و آن ابن عربی است و هم در شعر که هر دو از عراقی الهام گرفته‌اند. اما هر دو در کنار خوف، رجا را هم اضافه کرده‌اند و اشعارشان بوی ناب عشق و امید می‌دهد.»

همان‌طور که ملای رومی در دیباچه جلد پنجم مثنوی می‌گوید: شریعت همچون شمعی است که راه می‌نماید، بی‌آنکه شمعی به دست آری، راه‌رفته نشود و کاری انجام نگیرد چون در راه آمدی؛ این رفتن تو طریقت است و چون به مقصد رسیدی، آن حقیقت است. پس شریعت همان زر ناب است که هر مسمی بخواهد به منزلت آن رسد باید به علم کیمیا خود را به آن زر ناب بمالد؛ یعنی رهسپار طریقت گردد. آنگاه که اوصاف زر ناب شریعت را به خود گرفت، به حقیقت رسیده است (رک: مولوی، ۶۷۲ ه.ق: ۶۴۳). عرفا با اعتقاد به وحدت وجود و با نظر خاصی که درباره‌ی موجودات عالم دارند و همه آن‌ها را در حد اوهام و خیال و ضلال می‌دانند و نیز با توجه به افاضه مستمر وجود، دیگر موضوع تحول ذاتی سالک و فنای وی از مرحله‌ای و بقایش به مرحله‌ای دیگر چندان غیرقابل توجیه به نظر نمی‌رسد. سالک در مسیر تکاملی هر لحظه حدی، از حدود طولی وجود را طی می‌کند و چون هر مرتبه از کمال به گونه‌ای است که مرحله‌ی پایین، در آن فانی است، سالک با هر مرتبه‌ای از وجود بقا یابد، مرحله قبلی وی که نسبت به مرحله فعلی ناقص است در آن فانی خواهد بود و چنین فنا بی حقیقتاً فنای ذات است (امینی‌نژاد، ۱۳۹۰: ۱).

۳. وحدت وجود تشکیکی

«البته درباره‌ی وحدت وجود دیدگاه‌های مختلفی ارائه شده است. وحدت وجود شخصیه که برگرفته از افکار ابن عربی است، و امام خمینی (ره) و مولانا نیز وحدت شخصیه را قبول دارند. وحدت وجود تشکیکی که ملاصدرا بنیان‌گذار آن بوده و وحدت وجود همه خدایی که جهله صوفیه بر این عقیده‌اند. درباره‌ی وحدت شخصیه سخن گفته شد. حال درباره‌ی وحدت وجود تشکیکی مطالبی به رشته تقریر درمی‌آید. صدرالمتهلین شیرازی معروف به ملاصدرا در مورد وحدت وجود تشکیکی چنین استدلال می‌کند. ایشان از تشبیه نظام هستی به هرم استفاده نموده و در بیان این تشبیه چنین می‌فرماید همان‌گونه که رأس مخروط هرم بسیط و ناپیدا است و در عین بساطت محیط و فراگیرنده‌ی تمام جسم مخروط یا هرم است. مقام غیب‌الغیوب مکنون نیز به همین گونه است که در عین احاطه و حضور قیومی در تمام مراتب

هستی اختصاص و تعیین مخصوصی به هیچ‌یک از نقاط مخروط ندارد؛ یعنی در عین اینکه تعیین مخصوصی به هیچ‌یک از ذرات عالم هستی ندارد ولی تمامی ذرات عالم وجود متعین به وجود او هستند، البته از نظر ملاصدرا درجات بهره‌مندی موجودات از وجود کلی یعنی ذات حق شدت و ضعف دارد مانند نور خورشید که اشعه آن هرچه از منبع تابش فاصله می‌گیرد شدت کم‌تر می‌شود.

از دیدگاه ملاصدرا، مراتب قرب و بعد ذاتی و شدت و ضعف تعلقی میان مراتب متکثره حکم فرم است که می‌تواند از کثرت تشکیکی حکایت کند و این بحث خود بر مقدماتی استوار است که ایشان در تفسیر و اثبات آن‌ها، نهایت کوشش را به کار برده، از قبیل اثبات وجود بر اساس برهان صدیقین، یعنی اثبات هستی خدا بر اساس خود هستی و همچنین تشکیک در حقیقت وجود و اینکه حقایق متباین نبوده، بلکه حدود و مراتب یک حقیقت‌اند و این حقیقت واحد دارای دو نوع کثرت است:

الف) کثرت طولی، ناشی از شدت و ضعف مراتب؛

ب) کثرت عرضی ناشی از اضافه و انتساب وجود در هر مرتبه‌ای به حدود و قابلیت‌های مختلف (یثربی، ۱۳۶۶: ۴۵۹).

همان‌طور که در بالا گفته شد بهترین مثال برای استدلال ملاصدرا تابش نور خورشید بر موجودات است که هر چه موجودی به خورشید نزدیک‌تر باشد از تابش و نور و حرارت وجودی خورشید بیشتر بهره می‌گیرد و به مراتب دور شدن از مرکز نور بهره‌مندی موجود نیز کم‌تر شده و این همان مراتب شدت و ضعف بهره‌مند شدن بر اساس قرب و بُعد آن‌ها است.»

۴. خدانشناسی عرفانی

مهم‌ترین و مبنایی‌ترین مسئله در عرفان اسلامی، نگاه ویژه عرفا به خدای متعال است که با عنوان «وحدت شخصیه» از آن یاد می‌شود و از طرفی پیچیده‌ترین مسئله عرفان اسلامی، بلکه تمام علوم الهی است؛ از همین رو در این مسئله کج‌فهمی‌های فراوانی پدید آمده است که موجب شده تا بسیاری از بزرگان اهل معرفت از شرح و توضیح آن روی بگردانند، چنانکه مولانا در دفتر اول مثنوی معنوی می‌گوید:

لیک ترسم تا نلغزد خاطری

شرح این را گفتمی من از مری

گردناری تو سپر، واپس گریز

نکته‌ها چون تیغ پولاد است تیز

کز بریدن تیغ را نبود حیا

پیش این الماس، بی اسپر میا

تا که کز خوانی نخواند برخلاف

زین سبب من تیغ کردم در غلاف

(مولانا، ۶۷۷، دفتر اول، ش.ب ۶۹۳-۶۹۰).

استاد شهید مطهری در اثری که برای آشنایی با علوم اسلامی از جمله عرفان نگاشته‌اند، عمق و سختی فهم مباحث عرفان نظری را یادآور شده‌اند و امام خمینی (ره) در اثر اخلاقی-عرفانی خود بانام چهل حدیث بر دقیق بودن مسئله «وحدت وجود» تأکید کرده و تحصیل مقدمات لازم و اخذ مباحث عرفانی از اساتید فن را امری ضروری می‌شمارند (امینی‌نژاد، ۱۳۹۰: ۲۴۳-۲۴۲). اگرچه در این پژوهش نظرات مختلف را در مورد وحدت وجود به‌طور اجمال بررسی کردیم ولی چون هدف این نگارش وحدت وجود از دیدگاه امام خمینی (ره) و مولانا می‌باشد و چنانکه مطرح شد که هر دو بزرگوار قائل به وحدت شخصیه وجود بوده‌اند؛ بنابراین پژوهش مربوط پیرامون وحدت شخصیه وجود به بررسی پرداخته و موضوعات مختلف را پیرامون این مسئله عنوان می‌کند.

۵. طرح اجمالی از وحدت شخصیه

وحدت شخصیه وجود در نگاه عرفا در یک کلمه عبارت است از وجود شخصی بی‌نهایت که تمام هستی و همه واقع و خارج را پر کرده است. به‌صورتی که دیگر برای وجود غیر و دوم جایی نیست؛ به‌عبارت‌دیگر یک وجود به‌هم‌پیوسته یکپارچه و بی‌نهایت همه متن واقع را در همه سطوح و مراتب پر کرده است و این وجود بسیط صرف و مطلق وجود، همان حق تعالی و خداوند متعال است. از طرح عرفانی وحدت شخصیه در طول تاریخ عرفان حداقل سه برداشت غلط پدید آمده است که هر یک سیر تاریخی و مسائل خاصی را در پی داشته است؛ که عبارت‌اند از:

الف) حلول و اتحاد، که از جمله برداشت‌های غلطی که از وحدت شخصیه، سطحی‌نگران دارند، آن است که براساس این نظریه حق تعالی در همه موجودات رسوخ و حلول کرده و با وجود آن‌ها متحد شده است، از این‌رو بسیاری از کسانی که در زمینه عقاید فرقه‌های مختلف قلم‌زده‌اند، عقیده عارفان را جزء حلولیون قرار داده‌اند. البته لازم به ذکر است که طایفه‌ای از صوفی‌ها نمایان که خود را به عرفا منتسب می‌کنند، به‌طور رسمی همین برداشت را اظهار و ترویج می‌کنند که از دیدگاه عرفای بزرگ و محققان عرفانی آشکارا نفی و رد شده‌اند.

ب) همه‌خدایی: برداشت غلط همه‌خدایی از کلمات عرفا را می‌توان نتیجه برداشت غلط سابق دانست، زیرا وقتی وجود حق در همه موجودات حلول نماید و با آن‌ها متحد شود، نتیجه طبیعی آن خدا بودن همه موجودات خواهد شد، هرچند می‌توان این سوءبرداشت را به‌طور مستقل نیز تقریر کرد؛ زیرا هنگامی که عرفا وجود بی‌نهایت را خدا معرفی می‌کنند، باید چنین نتیجه گرفت که پس همه‌چیز خداست. برخی از شطحیات و کلمات پیچیده و سخت فهم عده‌ای از عارفان نیز به این برداشت نادرست و برداشت‌هایی از این دست دامن زده است.

ج) پوچ بودن غیر خدا: برخی با شنیدن این جمله که وجود بی‌نهایت تا کران هستی را فراگرفته و جایی برای وجود دیگر نگذاشته است، می‌پندارد که از دیدگاه عرفا غیر از خداوند، هیچ‌چیز دیگری واقعیت و حقیقت نداشته و همه موجودات و ممکنات، فقط خیال، توهم و یکسره هیچ و پوچ‌اند. این برداشت نادرست که حتی از سوی برخی تحصیل‌کرده‌های عرفان نیز با عنوان دیدگاه عرفانی عرضه می‌شود، موجب نقد فلسفی بر معرفت عرفانی شده است و

آن، این است که عرفا واقعیت کثرات و موجودات را نفی می‌کنند و آن‌ها را هیچ و پوچ به معنای حقیقی کلمه می‌شمارند، در حالی که تحقق موجودات و واقعیت داشتن کثرت بدیهی بوده و جای هیچ شک و تردیدی ندارد، پس این تحلیل عرفا از مسئله توحید، نادرست و خطاست (امینی‌نژاد، ۱۳۹۰: ۲۴۵-۲۴۲).

باکمال تأسف باید گفت عرفان‌های کاذبی که هم‌اکنون با شیوه‌های مختلف در جهان جولان می‌دهند و بازارگری می‌نمایند و طرفداران زیادی هم دارند و به نام عرفان به جنگ عرفان رفته‌اند و به نام دین سر دین را شکستند شامل این مصادیق می‌شود که به نام عرفان بالاترین ظلم را به عرفان می‌کنند ریشه در همین اندیشه‌های غلط دارد. و چقدر تفاوت است بین انا الحق حلاج و انا الحق این ره گم‌کردگان که خود را خدا می‌دانند، مریدان را به چه کارهای پست و ننگینی سقوط می‌دهد و آن بیچارگان نیز چه تفاخری می‌نمایند که زودتر موفق به بوسیدن پای خدا شوند که خدا در مرادشان حلول کرده و او خداست و زهی سعادت که بتوانند به مقام قرب به خدای زمینی‌شان که همان خدای یگانه است برسند و در این راستا چه سوءاستفاده‌هایی از انسان‌های ره گم‌کرده که نمی‌شود که فرجام آن یا خودکشی است یا رسوایی که بیان این فجایع هم در این مقال نمی‌گنجد و هم حال اهل معنویت و معرفت را دگرگون می‌سازد؛ پس به مختصر بسنده کرده و فقط در حد کوتاه جهت اظهار تأسف گفته می‌شود که متأسفانه عرفان فقط در شاخه نظری و نوشتاری و گفتاری نیست که خیلی زود به مرحله عمل درمی‌آید البته نه برای سالکان حقیقی که آن‌ها باید ریاضت‌ها کشیده و خون‌دل‌ها خورده و آه‌ها از نهان برآورند تا به فتح و کشفی نائل آیند، بلکه برای رهروان دروغین که با یکی دو جلسه مریدان خود را به چه کارهای پست و حقیری می‌کشانند، آری وقتی از این منظر غلط همه‌چیز خداست، پس همه‌چیز خداست!!! پناه به خدا می‌بریم که از گمان آن‌ها پست‌ترین و چندش‌آورترین و پلیدترین چیز خداست و مقدس پاک، حتی برای خوردن می‌شود لذیذترین خوردنی، پس خون می‌خورند،... می‌خورند؛ حتی آدم می‌خورند چون از این طریق حلول و قرب خیلی آسان‌تر به سرانجام می‌رسد. اما عرفای راستین براین عقیده‌اند که یک وجود بسیط، یکپارچه و بی‌نهایت عالم را فراگرفته که همان «یک» وجود خداوند است و دیگر وجودی در میان نیست، اما عرفای راستین براین عقیده‌اند که یک وجود بسیط، یکپارچه و بی‌نهایت عالم را فراگرفته که همان «یک» وجود خداوند است و دیگر وجودی در میان نیست، اما آن وجود واحد، دارای ظهور و تجلی است که این همان وحدت شخصیه ی وجود است که در اصطلاح عرفا از آن به نَفَسِ رحمانی یا وجود منبسط یاد می‌شود که در هر مرتبه‌اش حق تعالی به نوعی ظهور می‌کند، در یک مرحله ظهور کامل و در مرحله دیگر ظهوری ضعیف‌تر که به آن تشکیک خاص الخاصی می‌گویند. البته این متفاوت است با تشکیک ملاصدرا که اختلاف موجودات و کثرت هستی را ناشی از شدت و ضعف در وجود می‌داند، به نظر اهل عرفان اختلاف کثرات عالم بر اثر شدت و ضعف در ظهور وجود است نه نفس آن، در مورد اصل وجود که نزد عارفان با حق تعالی مساوی است، تحقق وجود اطلاقی است؛ یعنی وجود مطلق وجود است. بدون نیاز به علت و قیدی و غیر از وجود هرچه است مقید به وجود حق تعالی است و همه جلوه و مظاهر وجود مطلق یعنی حق تعالی می‌باشند. پس اگر در عرفان برای موجودات و غیر خدا وجودی قائل نیستند این بدان معنی نیست که در جهان هیچ واقعیتی وجود ندارد، بلکه منظور این است که موجودات وجودشان مقید به وجود مطلق است و از

خودشان وجودی ندارند و ظهور و تجلی وجود مطلق هستند؛ یعنی اگر وجود مطلق نباشد، پس هیچ موجودی وجود ندارد».

۶. مثال‌هایی در تبیین وحدت شخصیه وجود

مثال اول: دریا و موج دریا

میان دریا و موج دریا چه نسبتی هست؟ از یک طرف به‌طور قطع موج دریا غیر دریاست، زیرا می‌توان دریایی را تصور کرد که هیچ موجی نداشته باشد و پس از آن موج شود، باید پذیرفت که این موج‌هایی که پدید آمده‌اند غیر از دریا و آب هستند، زیرا زمانی نبودند و هم‌اینک به وجود آمدند، از طرف دیگر موج دریا چیزی بر دریا نیفزوده است، پس از آنکه دریا موج شد، ما چیزی غیر از دریا و آب دریا که همان دریاست و غیر آن نیست نمی‌بینیم، زیرا در همان حالی که دریا موج برداشته، صد درصد متن دریا را آب گرفته است و هیچ بخشی از آن را موج دریا تشکیل نمی‌دهد، اما باین حال کسی نمی‌تواند موج را انکار نماید و آن را فقط امری وهمی و ذهنی بیندارد، چون «موج دریا» است تحقق دارد و هیچ پوچ نیست. عرفا می‌گویند: نسبت حق و خلق شبیه نسبت موج و دریاست؛ زیرا همه موجودات و تجلیات در واقع امواج دریای بی‌کران وجود حق تعالی هستند و حقیقت خلق همان موجی است که از جهتی غیر حق و از جهتی عین حق است و در عین آن که وجودی در کنار وجود حق نیست، اما چون شأن حق است و موج آن دریاست، موجود و متحقق است (امینی‌نژاد، ۱۳۹۰: ۲۵۱-۲۵۲).

این تمثیل در آثار عرفا، به‌ویژه ادبیات عرفانی فراوان آمده است. امام خمینی (ره) در دیوان شعرش که به تعبیر علامه حسن‌زاده آملی «دیوان امام، امام، دیوان‌هاست» به زیبایی از این تمثیل یاد کرده است و می‌گوید:

سر زلفت به کناری زن و رخسار گشا تا جهان محو شود خرقه کشد روی فنا

ما همه موج و تو دریای جمالی‌ای دوست موج دریاست عجب آن که نباشد دریا

(رک: خمینی، ۱۳۸۷: ۴۳).

«علامه حسن‌زاده آملی یکی از عارفان معاصر است که مناجات زیبا و دل‌نشینی دارد که با استفاده از تمثیل‌های عرفانی و ملکوتی وحدت وجود را به نمایش می‌گذارد و آن‌قدر ظریف و زیبا آیات قرآن را با تمثیل‌های عرفانی و مناجات الهی در هم می‌آمیزد که تمام وجود خواننده را دعوت به وحدت وجود الهی می‌نماید؛ چنانکه در الهی‌نامه‌اش در مورد اینکه موج دریا و دریا همان موج است چنین می‌گوید: الهی امواج از دریا خیزد و با وی آمیزد و در وی گریزد و از وی ناگزیر است: انا لله و انا الیه راجعون».

مثال دوم: آیینه‌ها

اگر اتاقی را با آیینه‌های گوناگون، آینه‌کاری نمایند، به‌گونه‌ای که بعضی محدب، بعضی مسطح، بعضی رنگی و بارنگ‌های مختلف و بعضی بدون رنگ، بعضی زنگ‌زده و برخی صیقل دیده، با شکل‌ها و اندازه‌های متفاوت و در جهات و زاویه‌های گوناگون باشند، وقتی انسان وارد این اتاق می‌شود و در وسط آن می‌ایستد، هزاران تصویر ایشان از همان یک فرد در آیینه‌ها پدید می‌آید و هرآینه‌ای به‌حسب استعداد، اندازه، رنگ و شکل خود، تصویر و جلوه‌ای خاص از همان یک انسان پدیدار می‌نماید. پس در این مجموعه هرچند هزاران انسان با خصوصیات و ویژگی‌های مختلف دیده می‌شود، اما همه آن‌ها تجلیات و جلوه‌های همان یک انسان است که در وسط اتاق ایستاده است و اگر امر بر کسی مشتبّه شود و بپندارد که درواقع انسان‌های گوناگونی در اتاق هستند، راه چاره آن است که آیینه‌ها شکسته شود تا حقیقت واحد خود را نشان دهد (امینی‌نژاد، ۱۳۹۰: ۲۵۳).

«سخن عرفا نیز همین است که مثال حق تعالی با موجودات چنین است. همه موجودات از عقل اول تا ماده‌ی نخستین همه آیینه‌های جمال حق هستند و هر موجودی به‌اندازه استعداد و ظرفیت و خصوصیاتش مظهری از حق می‌باشد. در این میان یک وجود بیش نیست، اما آیینه‌ها موجب می‌شوند که یک وجود به شکل وجودها و موجودات دیده شود. به قول شاعر معروف جامی:

معشوقه یکی است، لیک بنهاده به‌پیش
ازبهر نظاره صد هزار آینه بیش
در هر یک از آن آیینه‌ها بنموده
بر قدر صقالت و صفا صورت خویش (جامی)

پس همه عالم صورت‌های مرآتی حق هستند و حق در همه‌ی این آیینه‌ها به‌اندازه وسعت و استعدادشان تجلی کرده است و همه، آیات و نشانه‌های خدا و حق هستند، فَأَيْنَمَا تَوَلَّوْا فَجَهَّ اللَّهُ «به هر سو بنگرید آنجا وجه خداست» (بقره، ۱۱۵). و وقتی آیینه‌ها بشکند، آنگاه حق یگانه و وجود واحد نمایان می‌شود که هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ «همه‌چیز فنا می‌شود به‌جز وجه خداوند» (قصص، ۸۸).

۷. جمال روی حق از دیدگاه امام خمینی (ره)

حجاب

هرچه فراگرفتم و هر چه ورق زدم
چیزی نبود غیر حجابی پس از حجاب
بردار حجاب از میان، تا یابد
راهی به رخ چشم بیگانه‌ی من
بردار حجاب تا جمالش بینی
تا طلعت ذات بی‌مثالش بینی

حجاب به معنی پرده و پوشش است و هر چیزی که مطلوب را از طالب پوشیده دارد و موانعی را گویند که عاشق را از معشوق بازدارد، به نوعی از انواع، از جهت عاشق، به حکم ارادت معشوق، هر چه جز معشوق باشد، مانع وصول معشوق خواهد بود. عاشق راستین کسی است که معشوق را به معشوق بجوید، از این روست که خود سالک، خودی او حجاب راه اوست (خمینی، ۱۳۸۷: ۱۲۴-۱۲۵).

در این اشعار امام، مسئله مهم وحدت وجود را مطرح می‌فرمایند، زیرا که عرفان امام خمینی (ره) نشأت گرفته از عرفان ابن عربی است و مانند ایشان وحدت شخصیه وجود را قبول دارند که تنها وجودی که در عالم است، وجود حق تعالی است و بقیه موجودات، تجلی و مظاهر وجود حق هستند و تا انسان حجاب از خود نزداید موفق به دیدار دوست نمی‌گردد، و سالک طریق الی‌الله برای اینکه به دیدار دوست نائل شود باید تمامی حجاب‌های بیرونی و دورنی را کنار زده و خرق نماید، آن زمان است که دیگر به جز جمال دوست و چهره‌ی یار نظاره‌گر چیز دیگری حتی وجود خودش نمی‌باشد، و به مقام فنای فی‌الله می‌رسد و فقط او را می‌بیند و نگاهش نگاه حق، کلامش کلام حق و عملش عمل حق می‌شود. حق بیند و حق گوید و بر طریق حق عمل کند و این است وصول به حق که همان دیدگاه وحدت وجودی و همان توحید عبادی است.

حَرَم - حَرِیم

به کجا روی نماید که تواش قبله نه ای
آنکه جوید به حرم منزل و مأوای تو را
از صفای گل روی تو هر آن کس برخوردار
برکند دل ز حریم و نکند رو به صفا

حرم و حریم را به جهت حرمت زائدالوصف آن، به خانه کعبه و بیت‌الله اطلاق کرده‌اند. در لسان عرفا مقام بی‌رنگی و بی‌خودی است.

میبیدی از قول خواجه عبدالله انصاری می‌نویسد؛ حرم دو است، ظاهر و باطن؛ حرم ظاهر کعبه است که قبله مؤمنان است و در میان حرم باطن، کعبه‌ای است که نشانه‌ی نظر رحمن، آن مقصد زوار و این محل انوار (خمینی، ۱۳۸۷: ۱۲۶-۱۲۵).

کعبه یک نشانه است که خداجویان و سالکان کوی دوست، خدا گویان و خدا جویان، مسیر سیر و سلوک الهی را پیموده و یکدل و یک‌زبان و همراه و همدل راهی کوی یار شوند. این حرم ظاهر است؛ همان طور که در شعر امام خمینی (ره) آمده است. خانه واقعی دوست درون اوست و در باطن اوست، همان که در حدیث آمده «القلب حرم‌الله» دل انسان حرم خداست و جای خدا در دل است. کعبه ظاهری است برای یکرنگی و یکصدایی، چه بسا عارفان به خدا رسیده وقتی که به دور کعبه طواف می‌نمایند با گوش و دل‌وجانشان بشنوند آوای دوست را که به آن‌ها می‌گوید:

برو بادل بیا دورت بگردم

تو با پا آمدی دورم بگردی

سراب

از درس و بحث و مدرسه‌ام حاصلی نشد
کی می‌توان رسید به دریا از این سراب؟

در این شعر نیز امام (ره) اشاره به مسئله مهم عرفانی وحدت وجود دارد، یعنی آنچه در این عالم است وجود حقیقی لاست و غیر از او هر چه هست سرابی بیش نیست و آب‌نماست. و ذات حق تشبیه به دریا می‌شود که نقطه‌ی مقابل سراب است؛ یعنی اگر به دریا وصل شدی، به خدا رسیدی و موحد گشته‌ای و عالم غیر از او و بدون او سرابی بیش نیست (همان: ۱۸۰).

با این اشعار عرفانی دگرباره می‌رسیم به این اصول مهم عالم وجود که همان وحدت وجود است که وجود اصلی در این عالم فقط وجود ذات باری تعالی است و بقیه موجودات وجودشان قائم به آن وجود حقیقی است و از خود موجودیتی ندارند و چون وجود واحد است آن‌ها هستند و اگر او نبود هیچ نبود و هر چه هست اوست و مظاهر او.

عنقا

برون رفتند از خود تا که دریابند دلبر را
تو در کنج قفس منزلگه عنقا نمی‌دانی

عنقا همان «سیمرغ» است که به اصطلاح اهل عرفان، معرفت‌کنه ذات حق تعالی است و حکما نیز متفق‌اند در اینکه معرفت‌کنه ذات واجب ممکن نیست. عنقا را بر هر مرتبه‌ی کلیه‌ی غیبیه که نسبت به مادون خود اصل و حقیقت باشد، اطلاق نمایند و کوه قاف بر این تقدیر، ادنی باشد و عالم صورت است که سیمرغ، بقاء بالله باشد و کوه قاف، فناء ذاتی، ضمناً «عنقا» در استعمال ادبی کنایه از روح، گاه کنایه از پیامبر اکرم (صلی الله علیه و سلم) و ترکیب «سیمرغ ازل» کنایه از عقل مجرد و فیض مقدس دانسته است. در منطق الطیر عطار، سیمرغ حقیقت کامله‌ی جهان است که مرغان خواستار او، پس از طی مراحل سلوک و گذشتن از عتبات و سنگلاخ‌های مهلک کوه قاف «جایگاه سیمرغ» خود را به او می‌رسانند و خویش را در او فانی می‌بینند، عطار چون دیگر صوفیان او را منبع فیض و سرچشمه‌ی هستی با وجود باری تعالی دانسته است، که کاملاً جان جهان مرغان بلندپرواز این دیر رند سوز، تمام هم خود را صرف شناسایی او می‌نمایند و با همت مرشدان خویش می‌کوشند که پس از طی مراحل سلوک و گذشتن از مخاوف و مهلک راه جان، چون قطره‌ای که در پهنای دریا محو می‌شود، خود را به این مرغ بی‌نهایت برسانند و در اقیانوس عنایات او محو و فانی شوند (همان: ۲۵۱).

همان‌طور که می‌دانیم عنقا «سیمرغ» مرغ عرفانی است و جایگاه او کوه قاف است که دست‌نیافتنی است و هر کس به این جایگاه رسید در آتش وصل سیمرغ می‌سوزد و خاکستر می‌شود و چیزی از او باقی نمی‌ماند و در محبوبش فنا گردیده و بقایش به بقای او موکول می‌گردد. چنان‌که در ادبیات آمده است سیمرغ، مرغی افسانه‌ای است که هزار سال

زندگی می‌کند و بعد از آن هیزمی تهیه کرده و به آتش می‌کشد و بالای آن شروع به خواندن آواز و بال و پر زدن می‌کند و آن چنان مست می‌شود که بال و پر و تمام وجودش در آتش می‌سوزد و خاکستر می‌شود و از خاکستر او دگر باره ققنوسی پدید می‌آید و این سوختن و فنا سبب بقا و دوام او می‌گردد که نکته مهمی که عرفا از این داستان افسانه‌ای دریافت می‌نمایند این است که ققنوس یا عنقا یا سیمرغ را ذات لایزال الهی می‌دانند که هر که در اول فانی شد و در آتش عشق او خاکستر و فنا گردید بعد از آن فنا به بقا می‌رسد. البته این بقا، با بقای قبلیش متفاوت است؛ زیرا این بقا، بقای بالله است و با بقای اوست که همیشه جاودان و باقی است.

لا و آلا

بردار این ارقام را، بگذار این اوهام را

بستان ز ساقی جام را، جامی که در آن لا بود

ز جا برخیز و بشکن این قفس، بگشای غل‌ها را

تو منزلگاه آدم را وراء لا نمی‌دانی

(همان: ۲۸۰).

امام خمینی (ره) می‌خواهد بگوید اگر سالک الی الله بخواهد به خدا برسد، باید خود را فراموش کند و پا روی منیت بگذارد که راه رسیدن به خدا یک قدم است، و آن یک قدم پا گذاشتن روی خود و خودیت و من و مایی است.

۱- نفی خود، نفی غیر و غیریت است و نفی ما سوی الله، مقابل «آلا» که اثبات حق تعالی است، به الوهیت و اختصاص وجود، گاهی «لا» به معنای فانی و معدوم است.

۲- تانگویی «لا» «آلایت» نمی‌آید پدید

پس بگو لا و بسوز ققنوس خویش

(رک: عطار، ۱۳۴۲، ۲۷۶ تعلیقات).

۳- مرشد از دعوت به سوی خویشتن بردار دست

لا اله ت را شنیدستم ولی آلا چه شد؟

در اصطلاح عرفا، مخفف کلمه لا اله الا الله «لا و آلا» است که کلمه‌ی توحید است و اشاره است به دو اصطلاح فنا و بقا به زعم صوفیان، در بعضی موارد صوفیان، از لا نفی کلی و از آلا اثبات کلی را در نظر می‌گیرند (همان: ۲۸۱).

۴- «کلمه لا اله الا الله» یعنی اینکه موحد بانگ توحید برآورده و هر چیز جز الله را نفی وجود نماید و در واقع این جمله شعار توحیدی موحد است که باید با نای نی درون انسان کامل و عارف و سالک سر دهد.

۵- کلمه‌ی «لا اله الا الله» اگرچه صورت نفی دارد، اما عنایت اثبات است و نهایت تحقق، اشارت ارباب معرفت آن است که «لا» در ابتدا کلمه‌ی نفی اغیار و «الا الله» اثبات جلال الهیت است، چون لا از صورت انسانی فکندی در ره حیرت، پس از بود الهیت به الله آی از آلا (رک: انصاری، ۱۳۳۹: ۳۵-۳۷).

۶- «لا اله گو و الهان درون

دور انداز و بگو الا الله

تا شود خاکسترت بر باد بسوزان خویش را

آن زمان یابی الله و شدی از خود برون»

پس تا نگوییم به اَلّا و بعد به الا الله نمی‌رسیم و این است رمز سیر و سلوک الهی که چون اسراریابی به منبع سِرّ دست‌یابی و با وی همراه و هم‌نشین گردی.

۷- اثبات و نفی بدین معنی که شهود مرتبه وجود با سَبَقِ نفی ماسوی که از اول به مرتبه اَلّا از ثانی به مرتبه‌ی لا تعبیر می‌کنند (رک: کی منش، ۱۳۶۶: ۱۴۱).

پس همان‌طور که از منظر بزرگان متعددی استماع گردید، انسان تا مرحله نفی را طی ننماید به مرحله اثبات نمی‌رسد. پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم)، عقل اول و وجود منبسط و حقیقت محمدیه و فیض مقدّس نیز در اولین گام هدایت تمامی بت‌ها را زایل نمود سپس بانگ توحید برآورد. قولوا لا اله الا الله تفلحوا «بگویید هیچ معبودی نیست به جز الله تا رستگار شوید».

خدای تعالی را اسم اعظمی است که هرگاه به آن نام خوانده شود، اگر بر درهای بسته آسمان خوانده شود، درهای فرج گشوده گردد، و این نام اعظم را به حسب مقام الوهیت، یک حقیقتی است و به حسب مقام مألوهیت، حقیقتی دیگر و به حسب مقام لفظ و عبادت، حقیقتی سوم ... (همان: ۶۱).

لا اله عالم معبودیت است و فطرت و الا الله عالم الهیت و ولایت عزّت «لا» دایره منفی است، اول قدم در این دایره باید نهاد، لیکن متوقف و ساکن نباید شد که اگر در این مقام سالک را سکون و توقف افتد، زتا و شرک روی نماید. از «لا اله» چه خبر دارد! هر صد هزار سالک طالب «الا الله» یابی، در دایره «لا»ی پاسبان حضرت «الا الله» چون بادیّه مادون الله به پایان برند، که دایره لا چه خطر دارد؟ عالمی را در دایره لا بداشته است، صد هزار جان را بی‌جان کرده است و بی‌جان شده‌اند. در این راه، جان آن باشد که به الا الله رسد. آن جان که گذرش ندهند به الا الله، کمالیت جان ندارد (رک: عین‌القضاء همدانی، ۱۳۷۰: ۷۴-۷۵).

اولین گام در راه الله عبودیت یا همان عبدت است پس تا عبد نشوی سر تسلیم به درگاه الله فرونیاورده‌ای اما زهی سعادت که از مقام عبدیت به مقام عندیت ره‌یابی و در نزد الله به آرامش و به مقام امن الهی دست‌یابی، پس انسان کامل و سالک عارف به مقام عبدیت رضا نهد و همواره می‌کوشد تا به مقام عندیت و قرب الی الله راه یابد و در اینجاست که به مقام آرائش و اطمینان نفس که همان نفس مطمئننه است رسیده و این وصل تمامی سرزمین وجودش را به تملک می‌کشد.

چه زیبا می‌گوید امام عارفان و عاشقان:

جهد آن کن که لا اله را واپس‌گذاری و به حقیقت الا الله رسی، چون به الله رسی، امن و ایمن شوی:

کلمه لا اله الا الله حصنی فمن دَخَلَ حصنی اَمِنَ من عذابی (حدیث قدسی) «کلمه لا اله الا الله پناه گاه امن من

است، پس هر کس در پناهگاه من وارد شود از عذاب من در امان است (خمینی، ۱۳۸۷: ۲۸۱).

«چه عذابی برای انسان کامل بالاتر از عذاب دوری از ذات اقدس احدیت چون او می‌داند وصل به محبوب چه لذتی دارد و عذاب فراق چگونه است عارف حق شناس از ظاهر حدیث به باطن آن سفر می‌کند و از تفسیر به تأویل می‌پردازد که امن شدن از عذاب یعنی در آغوش محبوب به آرامش رسیدن و در کوی او سیر کردن است».

۸. وحدت وجود و مولانا

بار دیگر ما به قصه آمدیم

ما از آن قصه برون خود کی شدیم؟

گر به جهل آییم آن زندان اوست

ور به علم آییم، آن ایوان اوست

ور به خواب آییم مستان و بیم

ور به بیداری به دستان و بیم

ور بگرییم، ابر پرزرق و بیم

ور بخندیم، آن زمان برق و بیم

ور به خشم و جنگ، عکس قهر اوست

ور به صلح و عذر، عکس مهر اوست

مالکیم اندر جهان پیچ پیچ؟

چون الف او خود چه دارد؟ هیچ هیچ

(رک: خرمشاهی، ۱۳۷۵، ابیات ۱۵۰۹-۱۵۱۴).

«در این ابیات مولانا می‌گوید با توجه به آیه «و هو معکم اینما کنتم» «او با شماست هر جا که باشید» ما در هر حالتی جلوه‌ای از تجلی الهی هستیم و مظهر حق تعالی می‌باشیم و ما از خود چیزی نداریم. در هر حالتی که باشیم ظهور آن واحد یگانه‌ایم، چه در علم، چه در جهل، چه در خواب، چه در بیداری، چه در حال گریه، چه در حال خنده، چه در خشم و چه در مهر، ما از خود چیزی نداریم و همه چیز از اوست که این همان وحدت وجود است که هم امام خمینی (ره) و هم ابن عربی به آن اعتقاد دارند و معنای واقعی وحدت وجود همین است».

همچنین مولانا در ابیات زیبا می‌فرماید: که هر چیز در این عالم است، وجودش از وجود لایزال الهی است.

قطره‌ای کو در هوا شد یا بریخت

از خزینه‌ی قدرت تو کی گریخت

گر درآید در عدم یا صد عدم

چو بخوانیش، او کند از سر قدم

یعنی قطره‌ای که به وسیله باد محو می‌شود، فقط می‌توانی آن را از خاک‌ها و بادها پس بگیری و دوباره او را قطره‌سازی و اگر آن قطره به عدم درآید و یا صدمه‌ی معدوم شود به مجرد اینکه آن را به سوی وجود بخوانی، آن قطره ذاتش، از سر، قدم می‌سازد، یعنی با شوق به سوی وجود می‌آید (زمانی، ۱۳۷۲: ۵۸۵، ابیات ۱۸۸۶-۱۸۸۷).

لازم است گفته شود که شش دفتر مثنوی معنوی آن چنان زیبا و نغز به نگارش درآمده که هیچ استعبادی در این مسئله وجود ندارد که سروده‌های مولانا را الهام الهی بدانیم و ابیات مثنوی از جان عاشق برخاسته و برجان عاشق

می‌نشینند چون شعر دو گونه است جوششی و کوششی، و سروده‌های مثنوی از نوع جوششی هستند؛ یعنی جوشش فطرت الهی، به همین دلیل است که فطرت‌های تشنه را سیراب و سرزمین وجود عاشقان الهی را پر بار و بر می‌کند. و به دلیل این خصوصیت شرح‌ها بر مثنوی نوشته شده و به زبان‌های مختلف ترجمه گردیده است و هر کس به فراخور درک و فهم و احساسش به تفسیر ابیات آن پرداخته است.

از عدم‌ها سوی هستی هر زمان هست یا رب کاروان در کاروان

ای پروردگار هر لحظه، کاروان موجودات، از نهان گاه نیستی، دسته‌دسته به عرصه هستی ره می‌سپارند. مراد از عدم، نیستی محض نیست؛ زیرا نیستی محض تکرارناپذیر است تا به صورت عدم‌ها نیز جمع بسته شود؛ بلکه مراد کتم عدم است (زمانی، ۱۳۷۲: ۱/ ۵۸۵).

خاصه هر شب جمله افکار و عقول نیست گردد غرق در بحر نُغول

باز وقت صبح آن آلهیان برزنند از بحر سر چون ماهیان

(مولوی، ۶۷۷، دفتر اول، ش.ب. ۱۸۹۰-۱۸۹۱).

«شب که انسان می‌خواهد، همه افکار و اندیشه‌های او به‌ظاهر از کار می‌افتند و مسیر نیستی را می‌پیمایند، ولی دوباره صبحگاهان آن اندیشه‌ها که از جانب خدا هستند مانند ماهیانی که سر از دریا بیرون می‌آورند، از دریای قدرت الهی سر برون آورده و دگر باره انسان می‌اندیشد و از عقل الهی بهره می‌گیرد».

ابیاتی از مولانا درباره وحدت در عین کثرت:

این ثنا گفتن زمن، ترکِ ثناست کین دلیل هستی و هستی خطاست

پیش هست او نباید نیست بود چیست هستی پیش او؟ کور و کبود

گر نبودی کور، ازو بگداختی گرمی خورشید را بشناختی

ور نبودی او کبود از تعزیت کی فسردی همچو یخ این ناحیت

(مولوی، ۶۶۷، دفتر اول، ش.ب. ۵۱۷-۵۲۰).

شرح ابیات: ستایش من از حضرت حق، در حقیقت ترک ستایش اوست، زیرا ثنا و ستایش از آثار صحو و با خویشی سالک است و ثنا در مقامی است که وجود «من» هنوز باقی است و میان حق و خلق جدایی دیده می‌شود. ستایش و ثنا گفتن دلیل بر بقای وجود ستایشگر است و این نشان می‌دهد که هنوز سالک به مقام فناء نرسیده است، ثنایی لایق حضرت حق است که خود آن جناب خود را ثنا گوید و این وقتی صورت بندد که هستی بنده از میان برخیزد (رک: اکبرآبادی، ۱۳۸۳: ۳۷).

در مقابل هستی خدا باید وجود موهوم خود را از دست داد و به مقام نیستی و فناء رسید. وجود غیر حق، در برابر وجود حق چه ارزشی دارد؟ مسلماً هیچ ارزشی ندارد، بلکه ناقص و نارساست (رک: شریف، ۱۳۶۷: ۱/۲۲۶). اگر وجود غیر، کور نمی‌بود، قطعاً در برابر وجود حق می‌گذاخت و به فنا می‌رفت. درست مانند یخ از پرتو خورشید حقیقت فانی می‌شد. اما دریغ که چنین بصیرتی ندارد و خود را در برابر حق کسی می‌پندارد (زمانی، ۱۳۷۲: ۱۹۸).

اگر وجود غیر حق به واسطه آنکه ذوق نیستی و فنا را نچشیده عزادار و افسرده نمی‌بود. این جهان مادی به سبب غیریت و جدایی از حق کی افسرده می‌شد؛ یعنی هرگز افسرده و جامد نمی‌شد «اکبرآبادی معتقد است که حیات مادی که در اثر فیضان حق، ایجاد شده مالمال از نشانه‌ها و جواهر الهی است. پس می‌توان آن را یخ نامید که اصل و ماهیت آن از آب است» (اکبرآبادی، ۱۳۸۳: ۳۵۸-۳۵۹). همه این شرح و تفسیرها در یک کلام خلاصه می‌شود، که تا سالک به مرحله فنا نرسد نمی‌تواند ادعای رسیدن به توحید را داشته باشد و بانگ توحید و لا اله الا الله سر دهد. پس چقدر این مسئله عمیق و ژرف است که گفتن این ذکر توحیدی باید با فنا همراه باشد و گرنه ادعا و یاوه‌ای بیش نیست؛ و گوینده را به توحید نمی‌رساند.

نیکلسون با الهام از نظر اکبرآبادی گوید: عالم خلق، تعیینی است از تجلیات صفات الهی، و ذات الهی در آن ساری است. بدین سبب می‌توان آن را به صورت «یخ» توصیف کرد که ذاتاً «آب» است (مولوی، دفتر اول، ۱۰۲). استاد فروزانفر وجه دیگری برای مصراع دوم قائل شده و می‌گوید: مولانا کسی را که ذوق نیستی و فنا را نچشیده باشد عزادار و افسرده می‌خواند و تصور می‌کند که بی‌ذوقی او در دیگران نیز مؤثر افتاده است (رک: شریف، ۱۳۶۷: ۱/۲۲۷).

البته باید بدانیم که تفسیر و تعبیر خیلی واژه‌ها بستگی به دیدگاه انسان دارد انسانی که به دلیل گم کردن راه اصلی تکامل و انسانیت که همان پیمودن مسیر الهی است فقط ذوق و شادی را در خوشی‌های زودگذر نفسانی می‌دانند و نبودن این چیزها سبب عزادار شدن و افسردگی آن‌ها می‌شود. ولی کسی که راه رسیدن به خدا را یافته و آن راه را راه کمال و سعادت و خوشبختی می‌داند و حتی از این مرحله هم فراتر رفته و ذوق و لذت رسیدن به حق حتی فنای در حق را چشیده می‌فهمد که بخشیدن این لذات چه ماتم و افسردگی به همراه دارد و این‌گونه تفسیر می‌کند.

ماهیان را با بیوست جنگ‌هاست

گر چه در خشکی هزاران رنگ‌هاست

که بدان مانند ملک عزّ و جلّ

کیست ماهی؟ چیست دریا در مثل؟

سجده آرد پیش آن اِکرام وجود

صد هزاران بحر و ماهی در وجود

تا بدان آن بحر، دُرافشان شده

چند بارانِ عطا باران شده

تا که ابر و بحرِ جود آموخته

چند خورشیدِ گرم افروخته

تاشده دانه، پذیرنده زمین

پرتو ذاتش زده بر خاک و طین

بی خیانت جنس آن برداشتی

خاک، امین و هر چه دروی کاشتی

کافتاب عدل، بروی تافته است

این امانت، ز آن امانت یافته ست

خاک، سرّها را نکرده آشکار

تا نشان حق نیارد نوبهار

(مولوی، ۶۷۷، دفتر اول، ش.ب: ۵۰۳-۵۱۱).

شرح ابیات:

اگرچه در خشکی یعنی در این جهان مادی هزاران نقش رنگین و مختلف وجود دارد، ولی پیامبران و اولیاء که ماهیان دریای وحدت‌اند با خشکی کثرت و اختلاف، جنگ‌ها دارند. ماهی کیست؟ دریا چیست که من بدان‌ها مَثَل آوردم تا خدا را خدا را بدان تشبیه کنم؟ یعنی من که وحدت هستی را به دریا تشبیه کردم از روی ناچاری است، زیرا خدا را نمی‌توان به دریا تشبیه کرد. بنابراین ماهی کیست و دریا چیست که بتواند، حضرت حق را بدان تشبیه کرد. هرگونه تمثیلی در بیان حق، ناقص و ابتر است. پس این تنها مَثَل است و در مَثَل مناقشه نیست. زیرا در جهان هستی، صدها هزار دریا و ماهی در برابر آن صاحب کرم سر سجده فرود می‌آورد. پس تمثیل دریا برای بیان ذات الله، تنها مَثَل است برای تقریب افهام مردم. و آلا هیچ‌گونه سنخیتی میان دریا و عظمت حق تعالی نیست. چنانکه چند قطره باران بخشش و عطا از بارگاه حق، باریدن گرفته و به وسیله‌ی آن چند قطره، این همه دریاها را پرگوهر پدید آمده است، و چند خورشید جود و کرم از بارگاه الهی تابیدن گرفته تا اینکه این ابر و دریا از او جود و بخشش را آموخته‌اند. پس چگونه می‌توان دریا را مثال حضرت حق دانست؟! از خورشید بخشش و کرم الهی، پرتو دانش و معرفت بر روی خاک و گل تابیده تا آنکه زمین به واسطه پرتو معرفت، دانه را در دل خود جای دهد و آن را بپرورد. خاک، امین و درستکار است؛ چراکه پرتو معرفت حق بر او تابیده و هر چیز که در دل آن بکاری بی‌آنکه خیانتی کند آن دانه را به نحو احسن پرورش می‌دهد و هرگز به جای گندم، جو و به‌عوض جو، گندم نمی‌رویاند. زمین، این امانت‌داری را از آن امانت الهی یافته است که آفتاب حق، صفت عدالت و امانت را بر زمین ساطع کرده است. تا وقتی که امر الهی نرسد و نوبهار نیاید، اسراری که زمین در دل خود نهفته داشته آشکار نکنند (زمانی، ۱۳۷۲: ۱۹۳-۱۹۴). آنچه از تمام این ابیات برداشته می‌شود، همان نظریه وحدت وجودی مولانا است؛ یعنی همان مثال‌هایی که امام خمینی (ره) در ابیات عرفانی خود درباره ذات حق تعالی فرموده و همان تمثیل‌هایی که به کار برده است، مولانا نیز همان تحلیل را دارد و از همان تمثیل‌ها استفاده می‌کند و ذات حق تعالی را دریای معرفت و خورشید سخاوت معرفی می‌نماید که بقیه موجودات غرق در این دریای معرفت هستند و اگر چشم بصیرت داشته باشند، فنای در این بحرند و همه انوار معرفت الهی هستند که از خورشید لایزال وجودش نشأت گرفته‌اند.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش با توجه به پرداختن به نظریه وحدت وجود از دیدگاه امام خمینی (ره) و مولانا به این نتیجه می‌رسیم که هر دو بزرگوار قائل به وحدت شخصیه وجود هستند و جهان را قائم به یک وجود مطلق می‌دانند که اگر این وجود نبود، هیچ نبود و هستی وجود نداشت و هر چه بود عدم و نیستی بود و اگر موجوداتی در عالم هستی نظاره می‌کنند، به دلیل وجود ذات مطلق است که تمامی عالم تجلیات و مظاهر او هستند و بدون او عدم‌اند و این وجود احدیت در مقام ذات و واحد است در مقام اسماء و صفات و تمامی موجودات عالم هستی اسماء و صفات ذات پروردگار هستند و این مقام ذات در اسم اعظم «الله» متجلی می‌شود؛ یعنی «الله» مجلای ذات «احدیت» و «واحدیت» است؛ و مستجمع تمامی اسماء الهی است. و همه اسماء پروردگار در آن مندک و مندمج هستند و یک وجه ید الحقی دارد که مربوط به ذات او می‌شود همان احدیت یا فیض اقدس و یک وجه ید الخلقی دارد که مربوط به ذات او می‌شود همان احدیت یا فیض اقدس و یک وجه ید الخلقی دارد که واحدیت یا فیض مقدس است و نظریه وحدت وجود یعنی پذیرفتن وحدت در کثرت و کثرت در وحدت که هم امام و هم مولانا به این نظریه قائل هستند و این وجه اشتراک نظریه وحدت وجودی این دو بزرگوار است که از نظریه وحدت شخصیه وجود ابن عربی که از بنیان‌گذارین عرفان اسلامی نشأت گرفته است. همچنین نتیجه می‌گیریم که امام خمینی (ره) در عصر معاصر بین حقیقت و شریعت و طریقت به مقام جمع رسیده‌اند و با نظرات خود ثابت کرده‌اند که این سه مقوله با هم یکی هستند و هیچ منافاتی باهم ندارند و همچنین با شناساندن بُعد عرفانی وجود ایشان در کنار شخصیت سیاسی این بزرگوار خط بطلان به تمامی برداشت‌های غلطی که در زمینه عرفان وجود دارد، کشیده می‌شود که عرفان انزواطلبی و دوری جستن از جامعه نیست و یک سالک عارف می‌تواند در مقام نبوت و امامت و ولایت به رهبری تمامی انسان‌ها قیام کرده و سلوک حقیقی با حق در میان خلق بودن است. اندیشه وحدت وجود در هنر اسلامی نیز در نمادهای گوناگونی بازتاب یافته است.

پروژه گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

منابع و مآخذ

کتاب‌ها

قرآن

- ابن عربی، محی‌الدین. (۵۵۹ ق). فتوحات مکیه، ج ۲، تهران: انتشارات شهر.
- امینی‌نژاد، علی. (۱۳۹۰). آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی، قم: مؤسسه آموزشی امام خمینی (ره).
- انصاری، خواجه عبدالله. (۱۳۳۹ ق). کشف‌الاسرار، تهران: امیرکبیر.
- اکبرآبادی، محمد. (۱۳۸۳). گیسوم، تهران: سمت.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۹۵ ق). نفحات الانس، تهران: تهران.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۷). حماسه و عرفان، قم: نشر اسراء.
- خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۷). دیوان امام خمینی (ره)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خرمشاهی، قوم‌الدین. (۱۳۷۵ ش). کشف‌الابیات، تهران: دوستان.
- زمانی، کریم زمانی. (۱۳۷۲). شرح مثنوی، ج ۱، تهران: اطلاعات.
- عطار، فریدالدین. (۱۳۴۲ ق). منطق‌الطیر، تهران: سمت.
- قیصری، داود. (۱۴۱۷ ق). شرحی بر فصوص الحکم، تهران: مؤسسه آموزشی امام خمینی (ره).
- کی‌منش، عباس. (۱۳۶۶ ش). پرتو عرفان، ج ۲، تهران: سعدی.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۶۷۲ ق). مثنوی معنوی، تهران: انتشارات هرمس.
- همدانی، عین‌القضاه. (۱۳۷۰). تمهیدات، تهران: انگیزه مهر.

مقالات

- سوزنگر، میترا؛ فریدونی، پگاه. (۱۳۹۳). «وحدت و کثرت در هنر اسلامی». کنفرانس ملی مهندسی عمران و توسعه پایدار ایران.