

مبانی عرفانی امام خمینی علیه السلام و ابن عربی در اندیشه سیاسی و اجتماعی*

زهرا سادات کبیری**

چکیده

امام خمینی علیه السلام با محی الدین در اصول عرفانی مشترک اند، ولی تفاوت‌هایی نیز دارند که مقاله به برخی تفاوت‌ها به صورت مختصر پرداخته است. از نظر هر دو، عارف برای وصول صحیح و کامل به حق، راهی جز جمع شریعت و طریقت و به خدمت گرفتن آنها برای نیل به حقیقت ندارد. بنابراین، در موارد مختلف و متعدد تأکید بر شریعت محمدی کرده‌اند. همان شریعتی که به جهت نفوذ توحید در اصول و فروعش همه جنبه‌های عملی و قلبی انسان را در عرصه فردی و اجتماعی جهت الهی می‌دهد. شریعت اسلام به خاطر اکمال، به همه ابعاد وجودی انسان پرداخته است و همه احکام در محور توحید تبیین و تفصیل شده‌اند. بنابراین، مسائل اجتماعی و سیاسی عین دیانت محسوب می‌شود. به جهت تأثیر ظاهر عمل در باطن سالک، عمل سیاسی یا اجتماعی علت عروج عارف یا سقوط اوست و رفتار سیاسی و اجتماعی انسان، وی را در مسیر اقتضای باطن عمل سیر می‌دهد. پس موحد واقعی با قوای حق تعالی و تبری از دشمنان او سیر الی الله را ادامه می‌دهد و در این مسیر، مظهر اسم عدل

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱/۱۵ تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۲/۵

** کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام، قم.

الهی شده و عدالت حق را در جامعه پیاده می‌کند و تکالیف انبیای الهی را که پس از هر دعوتی به جدال و مبارزه با طاغوت می‌پرداختند، به دوش می‌کشد. بر این اساس، در عین علم فقاہت و شریعت باید متخلق به اخلاق الهیه و تابع انبیا و اولیا و آگاه به زمان باشد.

بنابراین، توحید امام توحید تربیتی است نه توحید صامتی که هیچ اقتضایی نداشته باشد. در توحید تربیتی، عارف می‌بیند و می‌داند که نتیجهٔ اعراض از دنیا به تباهی کشیدن ملت‌های اسلامی و باز کردن راه برای استعمارگران است. پس برپایی حکومت حق و عدالت اجتماعی را بزرگ‌ترین واجبات و از بالاترین عبادات می‌بیند.

واژگان کلیدی: عرفان ابن عربی، عرفان امام خمینی، نظریهٔ ظاهر، عرفان اسلامی، اصول عرفان، ابعاد وجودی انسان.

مقدمه

ظهور حق در همهٔ مراتب سلوک، شریعت، طریقت و حقیقت، مسئله‌ای است که در عرفان ابن عربی و تابعان وی وجود دارد. با ورود شخصیتی مانند امام خمینی علیه السلام که یکی از حلقه‌های شارحین ابن عربی است، عرفان وارد مرحله‌ای جدید شد. شرح امام به‌خاطر احاطهٔ علمی بر مباحث، شرح عارفی است که گزیده‌ای عمل می‌کند و آن را مطابق آیات و روایات شیعی ارائه می‌دهد.

ابن عربی با اینکه فقیه است و فتاوای خود را در کنار فتاوای مذاهب اربعه در فتوحات بیان می‌کند، فقط به‌عنوان یک عارف شناخته شده است نه یک فقیه یا یک متکلم. بنابراین، ظاهراً جامعیت وجودی او به جامعیت حضرت امام خمینی علیه السلام نمی‌رسد. حضرت امام گرچه در بسیاری از موارد از عرفان قوی‌تری برخوردارند، ولی محدود به عرفان و باطنی‌گری نیستند.

ایشان عالم ربانی است که به مباحث عرفانی ابن عربی محیط است و از بین عرفا بیشترین توجه را علماً و عملاً به ابن عربی داشتند.

محل‌الدین در جای جای آثارش به بزرگان دین و اولیای الهی (اهل بیت عصمت و طهارت) اشاراتی دارد و از مقامات آنها سخن گفته است و آنان را به‌عنوان اقطاب و اولیای الهی معرفی کرده است و امام خمینی علیه السلام تفکر اهل بیت علیهم السلام را ظهور متعالی‌ترین اندیشهٔ عرفانی می‌داند و به‌جای اینکه مباحث عرفانی را پست و نایل کند، نفوس و قلوب را متعالی کرده است. بنیانگذار انقلاب اسلامی شخصیتی است که به‌خاطر اعتدال در قوای نظری و عملی و

شهود حقایق عالم بدون غفلت از عالم کثرت، پیوند محکمی میان فقه، عرفان، سیاست، اخلاق، فلسفه و کلام برقرار می‌کند.

وی به‌عنوان فقیهی که مرجعیتش غیرقابل خدشه بود و با غوطه‌ور شدن در دریای عرفان ناب اسلامی و ظهور اسماء حسناى الهی و شجاعت و عدالت، حق در سراسر وجودش مشرب عرفان را در سایه چتر فقهی - عرفانی از نقص‌ها و آلودگی‌ها مبرا ساخت.

نزد این دو شخصیت (ابن عربی و امام خمینی*)، نهایت درجه عارف (در سفر سوم ابن عربی و سفر چهارم امام خمینی)، عارف به هدایت مردم و وصول آنها به حق می‌پردازد. بنابراین، اصل و نهایت مباحث عرفان را باید در متن سیاست و اجتماع جست‌وجو کرد، ولی دستگیری از جامعه انسانی کار هرکس نیست و قله‌ای است که برای معدودی حاصل می‌شود. آنان که در عین انجام شریعت به‌نحو اعلی در مقام تربیت نفس و تزکیه مراقبت‌های لازم را داشته باشند و در عین حضور در جامعه و آگاهی از زمان و حوادث واقعه، پارسایی خود را حفظ کنند.

در این مقاله، به آرای دو شخصیت مهم و اصیل عرفان، یعنی محی‌الدین بن عربی و امام خمینی* می‌پردازیم. عرفانی که در بستر آن عارف واصل، صاحب چشم دوبین است که او را از تک‌بینی و عدم بصیرت به لایه‌های ظاهری و باطنی وجود می‌رهاند و ارتباط جنبه‌های ظاهری حق را با لایه‌های عمیق‌تر آن، چنان درک کرده است که می‌داند و می‌بیند بدون متحقق شدن به شریعت الهی و نیل به طریقت وصول به، حقیقت و قرب الهی ممکن نیست و ظهور شریعت در بُعد عمل، همان فقه و اخلاق و سیاست است.

فصل اول: مبانی عرفانی

از مبانی عرفان بحث توحید و ولایت است، ولی برای درک مسئله توحید و ولایت که با بحث خلافت الهی آمیخته است، توضیح چند مطلب ضرور به‌نظر می‌رسد؛ از آن جمله مسئله وحدت شخصی وجود، نظام تجلی و مظهریت و اسمای الهی و مراتب وجود است.

۱. توحید چیست؟

بحث توحید و وحدت وجود که رکن عرفان اسلامی است و نحوه ورود و خروج از آن در افق دید عارف بسیار اشرف از توحید در منظر حکیم، به‌خصوص فیلسوف مشایی است. بنابراین، به ارکانی که توحید عرفانی در پرتو آنها روشن‌تر می‌شود اشاره می‌شود.

الف) وحدت شخصی وجود

وحدت شخصی وجود مخصوص عرفاست. به اعتقاد محققین، از عرفا حقیقت وجود عاری از قید اطلاق و تقيید است. حقیقت وجود نه کثرت دارد، نه ترکیب و نه صفت. بنابراین، از آن حقیقت چنین تعبیر کرده‌اند: «لا اسم له و لا رسم له و لا نسبه و لا حکم» و آن را وجود صیرف، غیب مجهول و کنز مخفی و عنقاء مغرب نامیده‌اند.

حقیقت وجود «بسیط الحقیقه من جمیع الجهات» است و از آن حیث که واحد است، در مقام تجلی بیش از یک موجود صادر نمی‌شود؛ زیرا، «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد». عرفا این موجود را وجود منسب می‌خوانند که در جمیع کائنات سریان دارد و از جهتی آن را وجود فعلی حق می‌نامند. وجود منسب غیر از حقیقت وجود است. حقیقت، وجود عاری از اعیان و مظاهر است، ولی وجود منسب عین ربط و فقر محض راجع به حق و تجلی اوست. بنابراین، احاطه حق به اشیاء، احاطه قیدی است و احاطه وجود منسب به اشیاء، احاطه سریانی است.

حقیقت وجود به تمام جهات از اشیاء خارج نیست و به تمام جهات داخل در اشیاء نیست؛ زیرا، مستلزم تنزیه صیرف یا تشبیه صیرف است. بنابراین، مقام جمع بین تنزیه و تشبیه، مقصود عرفای محقق است.

خداوند از باب «لیس کمثله شیء»،^۱ تنزیه صیرف است و از جهت «هو سمیع البصیر»،^۲ تشبیه صیرف است. از جهت تنزیه، خارج از اشیاء (احاطه قیدی) و از جهت تشبیه، داخل در اشیاء (احاطه سریانی) است. امیر مؤمنان چه زیبا و کامل فرموده‌اند: «مع کل شیء لا بعارفة و غیر کل شیء لا بمزایله».^۳

بنابراین، خدای متعال به دلیل وجود منسب - که فعل اطلاق حق است - تجلی می‌کند، ولی تکثر در تجلی واحد او نیست، بلکه از ناحیه اعیان و قوایل است. ذات مقدس حق به وحدت اطلاق تجلی بر اعیان می‌کند: «و ما أمرنا الا واحده». پس مفهوم کثرت وحدت را از دیدگاه عرفا بدون درک کامل بحث تجلی و نظام مظهریت نمی‌توان فهمید. ابن عربی حق را ظاهر در مظاهر می‌داند، تا آنجا که می‌گوید: «سبحان من اظهر الاشیاء و هو عینها».^۴

آفتاب رخ تو پیدا شد عالم اندر دمی هویدا شد
غیرتش غیر در جهان نگذاشت لاجرم عین جمله اشیاء شد

محمی‌الدین در فصوص‌الحکم، فص هودی چنین می‌گوید:

هر کس بداند حق عین طریق و راه است، امر را آنگونه که هست

می‌شناسد. پس در حق تعالی سلوک می‌کند؛ زیرا، هیچ معلومی جز او نیست و او عین سالک و مسافر - این طریق - است. پس عالمی غیر او نیست. بنابراین، هر کس بداند آن طریقی که بر آن سلوک می‌کند عین حق است - زیرا سلوک از مرتبه آثار و ماهیت و کثرات به سوی افعال و از آن به سوی اسماء و صفات و از آن به سوی ذات صورت می‌گیرد و جمیع اینها مراتب حق هستند و حق در این مراتب ظاهر است و موجود و معدودی نیست مگر او - شناخته است امر را آنگونه که باید و دریافته است سلوک و سفرش در حق واقع می‌شود و اینکه حق است که مسافر و سالک است در مراتب وجود نه غیر حق. بنابراین، عالم و معلوم اوست نه غیر او.^۵

بنابراین، حق متعال از جهت احاطه قیومی عاری از جمیع قیود است. پس حقیقت، واحد محض و ائیت صیرف است و از جهت احاطه سربانی، متجلی در قوایل و اعیان ثابت است و کثرت اشیاء و ماهیت، از ناحیه اعیان ثابت است که بر حسب ظهور هر اسمی از اسماء الهی، متفاوت‌اند. بنابراین، حق تعالی بر حسب ذات، کثیر نیست، بلکه وجود منبسط - ظهور فعلی - در قالب کثرات تجلی می‌کند. پس تناقضی میان وحدت و کثرت ماهیات مشاهده نمی‌شود.

نسب عرفانی ظل وجود حق و شئونات و تجلیات ذاتیه‌اند. وجودات ظلّی حقیقت وجود نیستند، بلکه حقیقت وجود همان مرتبه ذات حق است.

از مثال‌هایی که برای درک بهتر این حقیقت میان عرفا مرسوم است، مثال دریا و امواج است که وجود حق را همچون آب دریا می‌دانند. حضرت امام نیز در آثار خود در بیان وحدت حقیقی و وجود صیرف الهی از این مثال استفاده کرده است^۶ و وجود حق را همچون آب دریا می‌داند که به صورت امواج گوناگون از کوچک به بزرگ و بلند و پست، از روی دریا برمی‌خیزد و انسان خیال می‌کند که آب چیزی و موج چیز دیگری است و در واقع آب دریا و موج‌های آن، یک حقیقت و یک شخص بیش نیست و بقیه کثرات، وهم را به گمراهی می‌کشاند.

جمله تصویرات عکس آب جوست چون بمالی چشم خود، خود جمله اوست
لا یحجبتک أشكال یساکلها عمّن تشکل فیها فهی أستار^۷

بنابراین، وجود حق همواره آشکار و پنهان، آغاز و پایان، یکی و بسیار، خالق و مخلوق و عبد و رب است و آشکار بودن او از پنهان بودن، اول بودن او از پایان بودن، یگانگی او از کثرت مظاهر، خالقیت او از مخلوقات و ربوبیت او از عبودیتش مانع نمی‌شود: «هو الاول والآخر والظاهر والباطن و هو علی بکل شیء علیم».

فالحقّ خلق بهذا الوجه فاعتبروا
من يدر ما قالت لم تخذل بصيرته
و ليس يدريه ألّا من له بصر
و هي الكثيرة لا تبقى و لا تذر^۸
وی همچنین در فتوحات آورده است:

فما نظرت عینی الی غیروجهه و لاسمعت أذنی خلاف کلامه.^۹
دیده‌ام جز روی او ندیده و گوشم غیر از سخن او نشنیده است.

در مذهب ابن عربی اثری از دوگانگی خلق و حق نیست و هر چیزی را که نشان از دوگانگی دارد، به دوگانگی اعتباری تفسیر می‌کند. در واقع هستی حقیقتی است واحد که هرگاه از یکسو به آن بنگریم، حق، فاعل و خالق می‌بینیم و چون از وجه دیگر بنگریم، خلق، قابل و مخلوق می‌بینیم. یعنی غیر از حق تعالی چیزی نیست و هرچه هست اوست، جلوه هم جلوه اوست.^{۱۰}
امام خمینی^{۱۱} در تعلیقه به این عبارت ابن عربی «فالاخر عين الظاهر والباطن عين الاول»، می‌فرماید: «فهو ظاهر من حيث هو باطن و بالعكس و اول من حيث هو آخر و بالعكس».^{۱۱}
در واقع این بیان حاکی از آن است که اطلاق ذاتی وسعه وجود حق به نحوی است که در لباس ممکنات و مظاهر متلبس می‌شود و ظواهر وجود در باطن حقیقت حق منضم و منداکاند و این نحوه بدون فهم صحیح و درک درست وحدت وجود و کیفیت سریان ولایت و احاطه قیدی حق، صعب و دشوار است.

(ب) تجلی و ظهور

تجلی و ظهور و نظام مظهریت، ظهور اسماء الله الحسنى و نحوه جلوه کمالات حق تعالی را به نمایش می‌گذارد. تجلی و ظهور همان سریان وجود انبساطی حق در قوایل و اعیان است که وجود مقدس و منزّه پروردگار با یک تجلی واحد و بسیط، همه کثرات مظاهر و جلوه‌ها را به عرصه وجود آورد، کثرات از لوازم وجود منبسطاند. بنابراین، عین ربط و عین سایه و مرآت‌اند.
بهترین توضیح ممکن و تبیین صحیح از تلفیق وحدت و کثرت با نظام مظهریت و تجلی امکان‌پذیر است و ابن عربی آن را به صورت منسجم مطرح کرده است و این تبیین در افکار عرفا و فلاسفه بعدی مانند صدرالمتالهین بسیار مؤثر بوده است.
ابن عربی از ظهور، به نسبت و یا نسب تعبیر می‌کند. از نظر وی ارتباط میان مظاهر و اسماء حق جاری است و امری یک‌جانبه است؛ زیرا، مظاهر در این نسبت وجود مستقلی ندارند و از جهتی حادث‌اند و از جهتی غیرحادث:
فلا تعقل الاسماء الا بأن تعقل النسب ولا النسب الا بان تعقل المظاهر

المعبر عنها بالعالم فالنسب على هذا تحدث بحدوث المظاهر لان المظاهر
من حيث هي الالعيان لا تحدث و من حيث هي مظاهر هي حادثه
فالنسب حادثه.^{۱۲}

امام خمینی * هر نوع تعین و تنزل از مرتبه غیب مغیب را تجلی و ظهور می داند. بنابراین، از جهت اینکه خود آن مرتبه غیب احدیت است، مظهر آن نیز غیب است و ظهور خارجی ندارد، گرچه با موجودات خارجی رابطه سرّی و غیبی دارد که جز خدای متعال کسی بر آن آگاه نیست.^{۱۳} ایشان می فرمایند: «و ولی مقام الغیب الاحدی فله اسم والمظهر والظهور».^{۱۴}

ایشان درباره توضیح «ما رمیت اذا رمیت»، می فرماید: «ما خیال می کنیم که داریم از این نور شمس و از این نور قمر تعریف می کنیم از باب اینکه نمی دانیم ... لکن پرده وقتی برداشته شود می بینیم نه، همه تعریفها مال اوست. برای اینکه جلوه اوست که شما از او تعریف می کنید «الله نور السموات والارض»، هر خوبی هست از اوست. تمام کمالات از اوست، یعنی اینکه همان جلوه اوست «و ما رمیت اذا رمیت» از باب اینکه جلوه است «رمی» هم به آن جلوه است «لکن ان الله رمی».^{۱۵}

بنابراین، «غیر حق تعالی چیزی نیست. هرچه هست اوست، جلوه هم جلوه اوست. لفظ ذی- ظل ناقص است. شاید نزدیک تر از همه مثالها موج دریا باشد ... غیر دریا چیزی نیست. موج دریا همان دریاست. عالم یک موجی است البته مثال باز هم همان طور است که قائل گفته است: خاک بر فرق من و تمثیل من».^{۱۶}

ابن عربی در فتوحات آورده است: «بدان که عالم هه غیب است و هیچ از آن ظاهر نشده و خالق الخلق ظاهر است و هیچ غایب نشده و مردم در این مسئله به عکس می پندارند که می گویند خدا غیب است و عالم ظاهر. آنان به این اعتبار در مقتضای شرک قرار دارند».

ولی حضرت امام بیان می دارد: «کمال اخلاص و مغز حقیقت این گونه است که حضرت حق را نشاید به ظهور و بطون و اولویت و آخریت توصیف نماییم، چه آنجا که جز او کسی در خانه وجود ندارد. برای چه کسی ظهور کند و از چه کسی غایب شود و چه آخریتی تصور توان کرد؛ زیرا، اولویت و آخریت به اعتبار آغاز و انجام است و هنگامی که هرچه جز اوست باطل و هالک باشد، اصلاً آغاز و انجامی نیست. پس کمال معرفت آن است که سالک عجز و قصور خویش را در این مقام کاملاً درک کند».^{۱۷} خدای متعال هر لحظه در شأن جدیدی است و تکراری در تجلی او نیست و عالم به طور دائم در ظهور و بطون است از ازل تا ابد و خداوند از ورای آن، محیط به آن است.^{۱۸} بنابراین، حق تعالی در مقام ظهور عین هر شیء است نه اینکه

در مقام ذات عین اشیاء باشد؛ زیرا، او برتر و متعالی‌تر از آن است بلکه در مقام ذات، اوست و اشیاء اشیاء: «بل هو هو والاشیاء الاشیاء».^{۱۹}

تجلی ذاتی

یکی از مسائل مهم در بحث تجلی و نظام مظهریت این است که تجلیات در هر مرتبه‌ای تجلی ذاتی حق است. چه تجلی فیض اقدس بر اسماء و اعیان تابعه آنها و چه تجلی فیض مقدس بر اعیان خارجی موجودات عالم امر و خلق. حضرت امام نیز مانند ابن عربی قائل‌اند که طبق وحدت شخصی وجود، غیر ذات متعال هیچ چیزی نیست که تجلی و ظهور و نمود داشته باشد. هر چه هست از جمله اسماء و اعیان همه مستهلک و مندک آن ذات احدیت غیبیه مطلقه- اند. بنابراین، از ناحیه پروردگار عالم هیچ حجابی و مانعی در عالم وجود ندارد و ذات اقدس الهی از همه تعینات منزّه است. ایشان بیان می‌دارند: «... با آنکه تجلی به وسیله اسماء در هیکل‌های ممکنات است، با این وصف تجلی، تجلی ذاتی است و به هیچ وجه آلوده به تعینات خلقی نیست و هیچ مناسبتی میان ذات مقدس و ساکنین هیچ‌یک از عوالم نیست»:^{۲۰}

و لک أن تقول إن كنت من اصحاب السرّ أن التجلیات بالفیض المقدس
تجلیات اسمائیه و صفاتیه بل کلها تجلیات ذاتیه «ما من دابه الا هو
اخذ بناصیتها ان ربی علی صراط مستقیم».^{۲۱ و ۲۲}

ج) اسماء و صفات الهی

مقام کنه ذات اقدس و حقیقت وجود بماهو وجود، به معنای مطلق وجود لابشرط مقسمی فراتر از عقول و شهود قلبی عارفان و عاشقان است. آن عروس پرده‌نشین که در حجاب عزّ و جلال است، رخ ذات خود را به هیچ عاشق سالکی نمی‌نمایاند و حجب اسماء و احدیت الهی مانع بروز آن ذات مقدس و متعالی است که جز از حجاب مرآئی رخ نمی‌نماید:

آن حقیقت غیبی را نه نظر لطفی به سوی - اعم از عالم غیب و شهادت -
است و نه نظر قهری ... در هیچ آیینه و صورتی تجلی نکند، غیبی است
که از ظهور مصون و محفوظ است.^{۲۳}

مبحث اسماء از مسائل مهم عرفانی است و اساساً عرفان نیل به حق متعال حیث اسماء و صفات و مظاهرش است:^{۲۴} «والله الاسماء الحسنی فادعوه بها».^{۲۵}

اسماء الهیه همان مفاتیح غیب‌اند؛ زیرا، هویت غیبیه به وسیله این حقایق خود را در مرآئی گوناگون بنا به استعدادها اعیان می‌نمایاند و هر فیضی به وسیله آنها به مظاهرشان در مراتب مادون افاضه می‌گردد. اسماء الهی غیر از اینکه رابطه حق و خلق‌اند، مأخذ معرفتی انسان به

خدای متعال اند. گرچه طبق نظر عرفا (همچون امام خمینی)، انسان کامل محمدی در قدس صعود به مرتبه‌ای از قرب می‌رسد که به وجهه غیبی اسماء که فراتر از مقام اسماء و در واقع شهود علمی آنهاست نایل می‌شود. اسماء، وجه الوهیت انسان کامل و منشأ خلافت او در مراتب و مظاهر وجودی‌اند؛ زیرا، عالم و اشیاء آن سراسر جلوه اسماء و صفات حق‌اند و انسان کامل که همه اسماء‌الله در او محقق شده است، مظهر حق و مسجود ملائک و محیط بر اسماء و صفات است.

اسماء الهی در قدس نزول، باعث ظهور مظاهر و در قدس صعود، منشأ اشراقات و تجلیات بر قلب عارف است. بنابراین، حضرت امام در این باره می‌فرماید: «عارف کسی است که به معرفت خدا از جهت شئون ذاتی و تجلیات اسمائی و صفاتی و افعالی بپردازد».^{۲۶} ایشان بیان می‌دارند: «حضرت حق ذات خود را در آئینه صفات و اسماء شهود فرموده و در عین علم اجمالی، کشف تفصیلی شده است که با این تجلی اسمائی و صفاتی درهای وجود باز و غیب با شهود مرتبط شد».^{۲۷}

عرفا از جمله ابن عربی و حضرت امام معتقدند اسماء در مرتبه متأخر از ذات‌اند. بنابراین، اسم همان ذات من حیث هی همراه تجلی‌ای از تجلیاتش نیست؛^{۲۸} زیرا، ذات از این جهت به هیچ‌گونه تعین متعین نمی‌شود.

امام خمینی درباره تقسیم‌بندی اسماء، نظر خاص خویش را بیان می‌دارند و آنچه را ابن عربی در این تقسیم بیان کرده است، نمی‌پسندند. از نظر ایشان سالک در هر مرحله‌ای از سیر و سلوک با وجود خویش مجالای اشراقات الهیه قرار می‌گیرد و در هر مرحله فنا در فعل و فنا در صفت و فنا ذاتی، اسماء خاص الهی بر او متجلی می‌شود.^{۲۹}

حضرت امام عالم غیب، شهادت، رحمان، رحیم و اسم عظیم را جزء ذاتیه حق می‌دانند؛ زیرا، «غیب» و «شهادت» از اسماء باطنه و ظاهره و «رحمانیت» و «رحیمیت» از تجلیات فیض اقدس‌اند، نه فیض مقدس. بنابراین، از اسماء ذات به‌شمار می‌آیند، ولی ابن عربی نه تنها عالم غیب و شهادت را جزء تقسیمات اسماء نیاورده است، بلکه «رحمان» و «رحیم» را نیز از اسماء صفات معرفی کرده است. از نظر امام، اسم عظیم که منشأ همه عظمت‌هاست اسم ذات است، ولی به این اعتبار که ذات بر ملکوت اشیاء حاکم است و مفاتیح غیب و شهادت به‌دست اوست، می‌توان عظیم را از اسماء صفات معرفی کرد.^{۳۰}

بنا به مشرب توحیدی ابن عربی و تابعان وی، تعدد صفات و تعلقات، رخنه‌ای در توحید ذات

وارد نمی‌سازد؛ زیرا، حقایق آنها همگی مندک و مستجن در احدیت ذاتیه‌اند و هر اسمی به یک اعتبار بر ذات و بر یک اعتبار بر معنای مختص به خود دلالت می‌کند. بنابراین، از حیث دلالتش بر ذات، همه اسماء را داراست و از حیث دلالت بر معنای خود، جدا از غیرش است: «العین واحده والحکم مختلف».^{۳۱}

امام خمینی علیه السلام بیان می‌دارند که همه عالم اسم است، چون عالم، اسم و نشانه ذات مقدس حق تعالی است.^{۳۲} ایشان همچون ابن عربی هر دو اسم الله و الرحمن را جامع‌ترین اسماء در سلسله مراتب شمولی نام‌های الهی دانسته‌اند و آن را مصداق وحدت جمیع که حاوی کل اسماء و صفات است معرفی کرده‌اند.^{۳۳}

نکته دیگر درباره رحمت مطلوب ولی الهی اینکه ولی کامل حق آن رحمتی را که حق شامل بنده خویش می‌کند درخواست می‌کند. بدین صورت حق بنده را مشمول رحمت خود می‌کند و به او رحم می‌کند و وقتی حق عبدی را مشمول رحمت خود می‌کند، در او رحمت ایجاد می‌کند یا رحمت را قائم به او می‌کند، به گونه‌ای که آن عبد قادر می‌شود مخلوقات دیگر را رحم کند. بدین سان، مرحوم، راحم می‌شود. بنابراین، حق متعال اگر ایجاد رحمت در مرحوم کند، به این جهت نیست که او را مشمول رحم خود کند، بنا به عرف مردم بلکه با ایجاد رحمت در عبد، به او صفتی الهی می‌دهد که بتواند با آن بر دیگران رحمت آورد و این فقط از آن عارفان کامل است که فانی در حق شدند.^{۳۴}

حضرت امام علیه السلام نیز قائل‌اند که الرحمن بعد از الله، از سعه وجودی اعظمی برخوردار است و الرحیم کمال موجودات و برگشت آنها را به اصل خود دربردارد. بنابراین، «بسم الله الرحمن الرحیم» نه تنها مفتاح هر سوره و در هر سوره مختص به همان سوره است، بلکه مفتاح اصل وجود در هر مرتبه‌ای از وجود است.^{۳۵}

۱. اسم الرحمن و الرحیم

اسم «الرحمن» مفتاح مفاتیح غیب است که خود به ذاتی، صفاتی و افعالی تقسیم می‌شود و هر کدام به رحمت عام و رحمت خاص تقسیم می‌شوند که هر کدام نیز فروعاتی دارند. رحمت ذاتی حق اقتضای اسماء ذات را کرده و رحمت صفاتی و یا اسمائی، اقتضای اسماء صفات را.^{۳۶} اسم «الرحمن» رحمت امتنایه‌ای است که رحمتش فراگیر است و همه خلق را دربرمی‌گیرد و هر موجودی را بنا بر استعداد وجودی‌اش وجود می‌بخشد: «و رحمتی وسعت کل شیء».^{۳۷} ولی «رحیم» آن اسمی است که به اعتبار فیضان کمالات معنوی بر اهل ایمان بر خداوند

اطلاق می‌شود. در واقع اسم «الرحیم» آن قسمت از رحمت و جود حق است که حق بر خویش واجب کرده است، در مقابل أعمال صالحه بنده به او عطا فرماید: «فَسَأَلْتُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ».^{۳۸} ابن عربی می‌گوید: «خدای سبحان بر خویش رحمت را واجب کرده است تا این رحمت حقی باشد برای عبد بر خدای متعال و خداوند این حق را برای عبد و بر خویش واجب کرده است و عبد با آن أعمال، استحقاق این رحمت را پیدا می‌کند».^{۳۹}

۲. اسم الولی

این اسم از اسماء باقی و زوال ناپذیر است که همچون اسماء دیگر حق، مظهر خود را می‌طلبد و حقیقت آن در مراتب وجودیه از بطن احدیت ذاتیه تا آخرین مراحل وجودی، در عالم شهادت گسترده است، ولی حقیقی و بالذات خدای متعال است: «فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ»^{۴۰} و «هنا لك الولاية لله الحق».^{۴۱}

آنچه از ولایت اولیا و انبیای الهی مطرح می‌شود همان ولایت الهیه است؛ زیرا، ولی الهی در مقام ولایت، به مقام فنای ذاتی، صفتی، فعلی و بقای او نایل گشته است.

۳. اسم اعظم

اسم اعظم چنان احاطه‌ای دارد که جامع «الرحمن» و «الرحیم» است و مقام قبض و بسط وجود را به‌طور جامع در مقام احدیت داراست. بنابراین، عرفا اسم اعظم را اسم «الله» دانسته‌اند؛ زیرا، الله نمایانگر واحدیت و جامع همه اسماء است و آن را اسم ذات مسمی به اسماء و صفات «اسم جامع» دانسته‌اند.

در ترتیب اسماء بر یکدیگر، آن اسمی که دایره شمولش وسیع‌تر است، اسماء دیگر را ناشی می‌شود. این ترتیب و تفرع بی‌نهایت نیست و انتهای دارد و به اسمی می‌رسد که جمیع اسماء را شامل می‌شود و همه صفات ذیل لوای اویند. چنین اسمی چون منشأ و مبدأ اسمی دیگر حق است، جمیع آثار وجودیه از او حاصل می‌شود و مبدأ و منشأ همه آثار وجودی است. این اسم همان اسم اعظم است که مراتبی دارد.

اسم اعظم دو وجهی است. از یک طرف در مقام احدیت ذاتی رو به سوی هویت غیبیه ذاتیه و از یک جهت رو به مقام واحدیت و اسماء و صفات الهی دارد و این همان فیض اقدس است که از هرگونه کثرت و ظهوری منزّه است. چنان که می‌فرمایند:

اسم اعظم‌الله به حسب یکی از مقام‌هایش یعنی مقام جمعیت کل اسماء و مقام ظهورش در آیین اسماء و صفات با غیب‌الغیوب حجاب

نوری مقهورالذاتی است که انیتش مندک در هویت غیبیه است،
معدوم‌التعین بوده ... این خود مقام دیگری است برای اسم اعظم که
حجاب اکبر است ...^{۴۲}

آنچه بیان شد اسم اعظم به حسب مقام الوهیت بود، ولی اسم اعظم بر حسب مقام
مألوهیت همان انسان کامل محمدی است که بزرگ‌ترین مظهر اسم اعظم در مقام الوهیت
است و مسمی به حقیقت محمدیه است. این مقام همان تجلی ثانی فیض اقدس در اعیان
ثابته است که فیض منبسط به عنوان جلوه دیگر آن با سریان در اعیان ممکنات، مراتب
خلقی و امری را متحقق می‌سازد.

ظهور خارجی این حقیقت در مقام ملک در بُنیة محمد بن عبدالله نمایان می‌شود که باطن او
با ائمه دیگر، اتحاد نوری دارد.

۴. اسم مستأثر

این اصطلاح از روایات و ادعیه گرفته شده است. آنجا که می‌فرمایند: «باسمک الذی
أستأثرته فی غیب علمک».^{۴۳}

در روایتی از امام محمد باقر^{علیه السلام} بیان شده است:

ان اسم الله الاعظم علی ثلاثین و سبعین حرفاً ... و نحن عندنا من الاسلام
الاعظم اثنان و سبوحون حرفاً و حرف واحد عندالله تعالی أستأثر به فی
علم الغیب عنده.^{۴۴}

مستأثر در لغت به معنای برگزیده شده آمده و انتخاب شده است؛ زیرا، علم به آن مختص
حق تعالی است و کسی از آن آگاهی ندارد.

بسیاری از بزرگان عرفا معتقدند اسم مستأثر مظهر ندارد، از جمله: شیخ کبیر قونوی و شیخ
محمی‌الدین. چنان که ابن عربی در *کشف‌المعنی* درباره اسم مستأثر چنین بیان می‌دارد: «این اسم
تنها مختص به علم حق تعالی است که خلق را بدان راهی نیست».^{۴۵}

ولی حضرت امام در *تعلیقات به مصباح‌الانس* چنین قائل شده‌اند: اسم مستأثر مثل سایر
اسماء بر حسب وجود خارجی دارای اثر است، با این تفاوت که اثرش مثل خود آن اسم مستأثر
است و همچون خود اسم، غیب و پنهان است: «عندی إن الاسم المستأثر ایضاً له اثر فی العین الا
ان اثره ایضاً مستأثر».^{۴۶}

هر موجودی سرّ وجودی دارد که این سرّ وجودی همان ارتباط خاص میان حضرت احدیت و
اشیاء است و هیچ جنبنده‌ای نیست مگر اینکه تحت قبضه حق تعالی است و هیچ کس کیفیت

این ارتباط غیبی را نمی‌داند؛ زیرا، رابطه غیبی میان اسماء مستأثر باشد، مظهر آن نیز مستأثر در علم غیب حق تعالی است.^{۴۷}

د) حضرات و عوالم هستی

معنای «عالم» در اصطلاح اهل عرفان، عبارت است از ظل ثانی حق که همان اعیان خارجی و صور علمیه‌اند^{۴۸} و همین‌طور، عالم را از «عَمَّا يَعْلَمُ به الله» که مأخوذ از علامت است عبارت دانسته‌اند.^{۴۹}

قیصری نیز عالم را در اصطلاح کل ماسوی‌الله می‌داند و اینکه هر فردی از آنجا که مظهر اسمی از اسماء الهی است و با آن اسم از اسماء الهی قابل شناخت است، خود، عالمی است.^{۵۰} همه عرفای محقق و موحد و حکیمان الهی بر این عقیده‌اند که ذات اقدس الهی از آن جهت که واحد است، جز واحد صادر نمی‌کند که این واحد به دلیل جامعیت، کامل‌ترین و شریف‌ترین موجودات است و از همه تعینات و حدود مبراست. حکما به آن، عقل اول گویند و عرفا آن را وجود منبسط خوانند.

ارتباط حق با اشیاء به وسیله وجود منبسط، ملازم با نسب و اضافات است که این نسبت از ارتباط اسماء حق با اشیاء حاصل می‌شود. بنابراین، مجموع عالم و مراتب آن، مظهر اسماء است. از نظر امام خمینی^{۵۱}، حضرت یعنی حضور و ظهور حق در مظاهر و عالم یعنی مظهر و مرتبه‌ای خاص برای حقیقت وجود که حاضر و ظاهر است. بنابراین، میان حضرات و عوالم فرق گذاشته‌اند، به این صورت که حضرات را به وجهه الهی و حقی نسبت داده‌اند و عوالم را به وجهه کونی و خلقی؛ زیرا، حضور منحصر به حق است و مظهریت و محضریت از خصوصیات خلق است. پس با تحقق یافتن پنج حضرت، پنج عالم نیز متحقق می‌شود؛ زیرا، هر کدام از عوالم محل ظهور مرتبه‌ای از حضرات است، پس بر هم منطبق و متفق‌اند.

ایشان در تعلیقه خود بر شرح فصوص می‌فرمایند:

حضرات خمس را حضرات می‌نامند به این اعتبار که در مظاهر حضور دارند و مظاهر نزد آنها حاضرند؛ زیرا، عوالم محضر ربوبیت می‌باشند و به همین دلیل بر ذات حق بما هو، حضرت گفته نمی‌شود چون ظهور و حضوری در مظهر یا محضری ندارد.^{۵۱}

امام خمینی^{۵۲} در *سراصلوة* مراتب و مقامات را چنین مشخص کرده‌اند:

انسان به یک اعتبار، دارای دو مقام است: یکی شهادت و دیگری غیب و به اعتباری دارای سه مقام است: یکی ملک عماء و مقام احدیت جمع

احدیت جمع اسماء و به اعتباری دارای چهار مقام است: ملک، ملکوت، جبروت و لاهوت و به اعتباری دارای پنج مقام است: شهادت مطلقه، غیب مطلق، شهادت مضافه، و مقام کون جامع. مطابق حضرات خمس متداول در لسان عرفا و به اعتباری دارای هفت مقام معروف به هفت شهر عشق و هفت شهر اقلیم وجود در السنه عرفاست و به اعتباری تفصیلی دارای صد منزل یا هزار منزل است.

بنابراین:

اعلم یا حبیبی أن العوالم الکلیه الخمسه ظل الحضرات الخمس الالهیه، فتجلی الله تعالی باسمه الجامع الحضرات فظهر فی مرآة الانسان فان الله خلق آدم علی صورته ... و هو الاسم الاعظم والظل الأرفع و خلیفة الله فی العالمین.^{۵۲}

۲. موحد کیست؟

دومین رکن از عرفان نظری، شناخت موحد و خصوصیات و مراتب اوست که از آن به انسان کامل تعبیر می‌شود. گرچه نخستین بار این تعبیر در مکتوبات ابن عربی وارد شده است، ولی در میان عرفای بعد از او نیز مرسوم گشت. در واقع موحد حقیقی همان انسان کامل است که بعضی خصوصیات و مقامات آن به‌طور اختصار بیان می‌شود.

الف) انسان کامل دارای ولایت و خلافت کلید الهیه است

قیصری در رساله توحید و ولایت، ولایت را همان قرب الی الله معرفی کرده است. بنابراین، ولی خدا کسی است که با خداوند نزدیک است.^{۵۳}

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان برای ولایت معانی زیادی قائل شده است، ولی اصل معنای ولایت، از بین رفتن واسطه میان دو شیء است، به نحوی که میان آن دو آنچه از آنان نیست فاصله ایجاد نکند.^{۵۴}

محل الدین نیز ولایت را آن فلکی می‌داند که محیطیت کلی و عام دارد^{۵۵} و از آنجا که احاطه اش کلی است، انبائش نیز عام و کلی است.

ولایت یک اضافه اشرافیه است که مقام طرفین در این حقیقت، یکسان نیست و امری است که زمامش فقط به دست مولا است و مؤلی علیه فرع بر این رابطه ولایی است.^{۵۶}

ولی خدا و انسان کامل کسی است که جمع همه شئون الهیه کرده باشد و لطیفه الهیه که در همه مراتب وجودیه است، حقیقت او را منور کرده باشد. در واقع، حقیقت ولایت زمانی بر بنده جلوه می‌کند که رسوم عبودیت در او فانی شود؛ عبودیتی که جوهره و کنه آن ربوبیت است.^{۵۷}

طهری

سال هشتم - شماره ۳۱ - بهار ۱۳۸۹

۱۹۸

بنابراین، انسان کامل ولایت مطلقه کلیه دارد که همان باطن خلافت کلیه الهیه^{۵۸} در ظهور به مرتبه جامعیت و اظهار صور اسمائی در نشئه علمیه است. امام خمینی * بیان می‌دارند که این ولایت از آن حقیقت محمدیه و علویه است: «حقیقت خلافت و ولایت ظهور الوهیت است و آن اصل وجود کمال آن است و هر موجودی که حظی از وجود دارد، از حقیقت الوهیت و ظهور آنکه حقیقت خلافت و ولایت است حظی دارد و لطیفه الهیه در سراسر کائنات از عوالم غیب تا منتهای شهادت، بر ناصیه همه ثبت است و آن لطیفه الهیه، حقیقت وجود منبسط و نفس الرحمن است و حق مخلوق^{۵۹} به است که به عینه باطن خلافت ختمیه ولایت مطلقه علویه است».^{۵۹} در جای دیگر، ایشان ولایت انسان کامل را همان مقام باء بسم الله معرفی می‌کنند که مقام سببیت و نقطه سر سببیت است و علی * سر ولایت و سببیت است.^{۶۰}

ب) تجلی اعظم الهی

در نظام تجلی مجلای اسم اعظم الهی و قریب‌ترین موجود به ذات اقدس و مرآت اتم و اکمل حق متعالی، امانت‌دار ولایت الهیه، کامل‌ترین مظهر حق،^{۶۱} محبوب‌ترین موجود عندالله و آنکه کمال جلا و استجلا به اوست، صاحب مقام برزخیت کبرای الهیه که میان وجوب و امکان مستقر گشته است و مبدأ کل عالم، ظل الله و (نه صرفاً ظل الرحمن)،^{۶۲} مظهر احدیت و واحدیت^{۶۳} و نخستین ظهور وجود با توجه به آیات و روایات و اقوال محققین از عرفای وارسته به خصوص امام خمینی * و محی‌الدین بن عربی، وجود ذی‌جود صاحب مقام ناب قوسین و او آدنی است. حقیقتی که واسطه فیض الهی و مثل اعلاى الهی و آیت کبرای حق است^{۶۴} و مشکات استضاء اولیا و قبله کل ماسوی الله است. همان حقیقت محمدیه و عین ثابت انسان کامل است که کون جامع معرفی شده است و واسطه ایجاد و رجوع موجودات به حق تعالی است^{۶۵} و ابن عربی او را اول ظاهر فی‌الوجود و صاحب مقام هباء - به خاطر سعه وجودی حضرت - معرفی می‌کند که عالم از تجلی او نشأت گرفته است.

از آنجا که ظاهر و مظهر، حقیقت واحد دارند و یکی‌اند،^{۶۶} درک کامل مقام عظمای ولایت کلیه حقیقت محمدیه از درک ما خارج است.

شایان ذکر است که ابن عربی حقیقت انسان کامل را تا مقام واحدیت و جبروت بیان می‌کند،^{۶۷} ولی حضرت امام آن را تا مقام احدیت به اوج می‌رساند.

ابن عربی نیز مقام حضرت امیر مؤمنان * را سر انبیای الهی و ایشان را اول ظاهر

فی الوجود می‌داند و همین‌طور اقرب‌الناس به رسول اکرم ﷺ معرفی می‌کند.^{۶۸} بنابراین، حضرت امیرؓ را صاحب ولایت مطلقه‌ای می‌داند که رسول اکرم ﷺ نیز واجد آن بوده‌اند و از یک سنخ است: «أنا و علی و علی من شجرة واحدة»^{۶۹} و «أنا اللّوح، انا القلم، أنا الكرسي، أنا السموات السبع أنا نقطه باء بسم الله».^{۷۰}

امام خمینیؑ که خود از صاحبان ولایت و از شیعیان خاصه و حقیقی اهل بیت و ائمه اطهارند، صاحب ختم نبوت و ولایت خاصه مطلقه را همان قلب تقی نقی احمدی احدی جمعی محمدی می‌داند که حق تعالی به جمیع شئون ذاتیه، صفاتی، اسمائیه و افعالیه بر آن تجلی کرده است.^{۷۱} بنابراین، ولایت او مرجع و مآب ولایت است. ایشان بیان می‌دارند از آنجا که نبوت دارای ختم است، ولایت نیز دارای ختم است و در زمان هر نبی، ولی هست که مظهر ولایت آن نبی است و اگر نبی و رسول خاتم باشد، ولی او که در مقام ولایت اوست نیز خاتم است ... بنابراین، ختم ولایت از مظاهر ختم رسالت است، پس خاتم ولایت در مورد خاتم رسالت تفاوت و تقاضی ندارد.^{۷۲} به همین دلیل حضرت رسول به‌عنوان انسان کامل حاکم بر جمیع موجودات است. خاتم رسل و خاتم ولایت کلی، بالاصالة است و بقیه ولایات ائمه اطهار و اقطاب عالم، از جمله حضرت مهدیؑ، ولایت بالتبع است.

ج) خلیفه یک حقیقت واحد است و هر ربوبیتی مظهر ربوبیت خلیفه است

حقیقت خلیفه حقیقتی واحد است، ولی از آنجا که عارف کثرت را در وحدت و وحدت را در کثرت می‌بیند، ذوجهین بودن خلیفه را نیز می‌بیند، گرچه حقیقتاً یک چیز است.^{۷۳} بنابراین، همه خلافت‌ها و ربوبیت‌ها از منشأ خود و رب‌الارباب نشأت گرفته است؛ زیرا، او مرجع و مآب همه ولایت‌ها و خلافت‌هاست و برای هر موجودی جهت ربوبیتی است که ظهور حضرت ربوبی در اوست، ولی مرئی و موجودات در مرتبه ظهور ربوبیت متفاوت‌اند. بنابراین، مرآتی، مظهر ربوبیت مقیده الهی است و مرآتی چون وجود ذی‌جود ختمی مرتبت، مرآت اتم و اکمل و صاحب ولایت مطلقه و خلافت کلیه الهیه است، ازلاً و ابداً. پس همه مراتب ولایت و خلافت، مظاهر خلافت کبرای اوست: «هو الاول والآخر والظاهر والباطن» و در واقع جمیع دعوات، دعوت به اوست که مصدر و مبدأ کل و مرجع و منتهای جُل است.^{۷۴}

۱. خلافت عام و خلافت تشریح انسان کامل

ابن عربی خلیفه را دلالت بر انسان کاملی می‌داند که در بالاترین درجات خود در صور انبیا و رسل و اولیا ظاهر می‌شود. خلافت گاهی از نوع عام آن است که قدر مشترک میان انبیا، رسل و

اولیاست و مقصود از این خلافت، ولایت است؛ زیرا، همه در یک نقطه یعنی دانستن علم باطن مشترک‌اند و گاهی از نوع تشریحی است که خلافت تشریح می‌نامند و آن خلافت پیامبرانی است که خدا آنان را به سوی مردم فرستاده است. این انبیا علم باطنی دارند و در عین حال از علم ظاهر که همان علم شریعت است نیز برخوردارند. از این رو، آنان را خلفایی می‌نامند که رسول‌اند. محی‌الدین رسولان الهی را از طرف خدای متعال صاحب صفت حکم و مُلک معرفی می‌کند که باید هنگام ضرورت، با شمشیر از رسالت خود دفاع کنند. وی موسی علیه السلام را جزء این دسته معرفی می‌کند و می‌گوید: «پس خلیفه دارای شمشیر، عزل و ولایت است».^{۷۵} گرچه هر رسولی چنین مقام خلافتی ندارد، همان‌طور که هر نبی، رسول نیست.

۲. اوج مقام خلافت کلید الهیه از نظر امام خمینی و ابن عربی

فیض اقدس نخستین تعیین حق تعالی و همان تجلی ذات به ذات خود است که از حب ذاتی حق نتیجه می‌شود و از جهتی همان مرتبه احدیت حق است که از آن به «کان‌الله و لم یکن معه‌الشیء»^{۷۶} تعبیر شده است که تجلی در آن پذیرفته نیست: «التجلی فی‌الاحدیة لایصح ...»^{۷۷} زیرا، این حقیقت وجود به شرط لا، از تعینات است و نام دیگرش مقام جمع‌الجمع و حقیقة‌الحقایق است.

امام خمینی مقام احدیت را همان حقیقت محمدیه و مقام جمع بین قرب فرایض و قرب نوافل معرفی می‌کنند که مبدأ و منشأ مقام واحدیت اسماء و صفات الهی است. فیض اقدس و وجهه غیبی احدی که حضرت امام آن را نور اقرب و مقام غیبی می‌نامند، نخستین خلیفه الهی است که تالی غیب ذات و ظل مرتبه غیب‌الغیوبی حق است. این خلیفه همه کمالات مستجن در غیب هدایت را با خود دارد و حقیقة‌الحقایق نامیده می‌شود و باطن اسم الله است. بنابراین، باطن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله با اسم اعظم الهی متحد است. در واقع مقام او آدنی همان برزخیت کبراست که در عین فقر محض همه موجودات و تعینات، در آن مندرک و مستهلک‌اند. این مقام از عالم ارواح و عقول فراتر است و به اسم اعظم و ولایت مطلقه یا مقام علویه تعبیر می‌شود و همان پرچمی است که آدم و من‌دونه همه زیر آن پرچم‌اند.^{۷۸} بنابراین، او آدنی یعنی اتصال به احدیت و چون قلب حضرت ختمی مرتبت صاحب این مقام است، اوسع از وجود منبسط است.^{۷۹}

ابن عربی انسان را کون جامع معرفی می‌کند^{۸۰} که به صورت الهی خلق شده است^{۸۱} و به این جهات او را خلیفه الهی بر روی زمین می‌داند که جامع جمیع اسماء جلال و جمال حق است،^{۸۲}

ولی با همه این اوصاف، مقام انسانی را تا مرتبه واحدیت می‌داند نه احدیت. وی بیان می‌دارد که خلیفه نزد عرفا همان وجود منبسط است که حقیقت محمدیه نام دارد و در نزد حکما، عقل اول و قلم اعلاست که خداوند او را ابداع کرده است.^{۸۳}

د) مراتب توحید در انسان کامل

مقام توحید، ارکان و مراتبی دارد و عارف به هر مرحله از توحید و وحدت که نایل شود، معرفت او نیز افزون شود و با اکتساء به کسوت توحید، علوم از اعلی‌علیین بر قلب منور او افزوده می‌شود. امام خمینی^۳ ارکان چهارگانه توحیدی را این‌گونه بیان می‌دارند:

رکن اول توحید، توحید افعال است و تحمید نامیده شود. در این مقام، موحد همه ثنایا و ستایش‌ها را منحصراً مخصوص باری تعالی می‌داند و ماسوی را مستحق ستایش نمی‌داند.

رکن دوم توحید، تهلیل نام دارد که مقام ظهور توحید صفات و بطون توحید افعال و ذات است. در این مرتبه همه کمالات و صفات عالم را در صفات حق مضمحل می‌بیند.

رکن سوم توحید، تکبیر نام دارد که در آن، توحید ذات ظاهر و دو توحید دیگر باطن‌اند و سالک در این مقام همه هویت‌ها و ائیت‌ها را مندک و مضمحل و مستهلک در ذات اقدس الهی می‌بیند.

رکن چهارم توحید، تسبیح نام دارد. در این مقام، حق تعالی از سه توحید ذات، صفات و افعال تنزیه می‌گردد؛ زیرا، در این سه توحید، نوعی کثرت و تلوین قابل اعتبار است و حق، منزله از آن است. تمکین در این مقام است که توحید به سرحد کمال می‌رسد.

حضرت امام در انتهای رکن چهارم، مقام اعلائی دیگری را بیان می‌کنند به نام مقام «توغل» که نتیجه همه این مقامات و مراتب توحیدی است. ایشان می‌فرمایند:

آن عبارت از آن است که اصلاً فعل و صفتی را حتی از خدای متعال نبیند و کثرت را با کلی نفی کند و وحدت صیرف و هویت محض را شهود کند و این وحدت است که در عین بطونش ظاهر و عین ظهورش باطن است و تنزیه در هر مقامی در دو مقام دیگر منطوی و پوشیده است.^{۸۴}

این مقام فراتر از آن چیزی است که ابن عربی در این عبارت توحیدی آورده است: و لیس وجود الّا وجود الحق، بصور احوال ماهی علیه‌الممکنات فی أنفسها و أعینها.^{۸۵}

هیچ وجودی نیست مگر وجود حق که به صورت‌های ممکنات در نفوس و اعیان‌شان است.

ه) اکتساء به کسوت ولایت در اسفار اربعه

ابن عربی در کتاب «کتاب الاسفار عن نتایج الاسفار» به حقیقت سفر اشاره می‌کند و آنها را

فقط به سه قسم تقسیم کرده است:

۱. سفر از جانب خدای تبارک و تعالی؛
۲. سفر به سوی خداوند تبارک و تعالی؛
۳. سفر در خداوند تبارک و تعالی.

به نظر ابن عربی: «سیر، نوعی انتقال از منزل عبادتی به منزل عبادتی دیگر، از عمل مشروعی به عمل مشروع دیگر، از مقامی به مقام دیگر، از اسمی به اسم دیگر و از تجلی به تجلی دیگر است ...».^{۸۶}

محل الدین سفر را درجهٔ اعلای سلوک می‌داند که توجه قلب در آن به الله است. بنابراین، امری قلبی است نه چیزی خارج از آن.^{۸۷} در این سفر، سالک باید بیش از هر چیز علم فقه را بیاموزد و از احکام شریعت آگاه باشد و مراعاتش کند.

طبق نظر امام، اسفار اربعه چهار مرحله است که به آن اشاره می‌شود و ایشان نیز مانند سلف از عرفای محققین، سالک را محتاج معلمی می‌داند که او را از نقص در طی مراحل دریافت‌های شرعی و شطحیات و بقای انانیت برهاند.

سفر اول از خلق به سوی حق مقید - فیض مقدس و تجلی فعلی حق - است که برای سالک پس از رفع حجاب‌های امکانی، رؤیت جمال حق حاصل می‌شود. سفر دوم از حق مقید آغاز می‌شود و به حق مطلق می‌رسد که در این مرحله همهٔ هویت‌های وجودی در نزد او نابود می‌شود و همهٔ تعینات امکانی مستهلک می‌شود. در این مرحله، ذات، صفات و افعال او در حق فانی می‌شود، سپس اگر توفیق شامل حالش شود سفر سوم را آغاز می‌کند که از حق به سوی خلق با حق است و بعد از آن سفر چهارم را شروع می‌کند که سفر از خلق - اعیان ثابته - به سوی اعیان خارجی می‌باشد. در این مرحله است که انسان کامل صاحب شریعت می‌شود و از حق سبحانه و اسماء و صفات او و معارف دیگر به مردم خبر می‌دهد.

۲۰۳

حضرت امام بیان می‌دارند که رسیدن به مراتب و مراحل نهایی فقط برای مقام ختمی مرتبت و اوصیای معلوم آن حضرت امکان‌پذیر است.^{۸۸} بنابراین، اگر در کلمات بعضی از اهل عرفان، مسئلهٔ اسفار اربعه به صورت گسترده عنوان شده است و عارفان سالک را از سالکان این مسیر معرفی کرده‌اند، مقصود همان مراحل ابتدایی (سفر اول یا سفر دوم) و یا اسفار اربعه دربارهٔ برخی اسماء الهیه (و نه همهٔ اسماء حق) است. پس پرواز بر قله‌های نهایی اسفار

اربعه برای افراد غیر چهارده معصوم میسور نیست و به همین دلیل، نقص در سیر است که برخی اهل سلوک دچار شطحیات می‌شوند و این امر نشان‌دهنده ناپختگی سالک و باقی ماندن انانیت و شیطان در نفس اوست.^{۸۹}

فصل دوم: ظهور مبانی عرفان ناب اسلامی در اندیشه و عمل

با توجه به آنچه از مباحث هستی‌شناسی و انسان‌شناسی مطرح است، ساختمان فکری و شالوده اندیشه عرفانی در این دو حوزه نزد دو عارف محقق و مقرب به درگاه قدس، مشابه است، ولی در جزئیات اختلاف‌هایی وجود دارد که دقت در آن، توحید حضرت امام خمینی علیه السلام را پررنگ‌تر و متعالی‌تر می‌نمایاند. البته نزد هر دو بزرگوار و محقق به مقام قرب، مسائل مشترکی هست، بستری که در آن تأثیر عرفان در اندیشه و عمل ظاهر می‌شود که به بعضی از آنها اشاره می‌شود.

طریق

الف) جمع وحدت و کثرت

عارف در طی طریق و گذر از مقامات و منازل - اسفار - قبل از مشاهده حق، نگاه کثرت‌بین دارد، چنان‌که او را از وحدت بازمی‌دارد، ولی پس از فنای در وجه حق، از عالم کثرت غافل می‌شود و چشم او وحدت‌بین می‌شود (سفر اول).

در سیر بعدی (سفر دوم)، سیر در اسماء و صفات الهی دارد و در سفر سوم، با حفظ وحدت به کثرت برمی‌گردد که آن را صحو بعد از محو می‌گویند. نکته مهم اینکه عارف در هر مقام متوجه احکام همان مقام است. بنابراین، حکم هر مرتبه باید همان‌طور که هست رعایت شود و با احکام مراتب دیگر خلط نشود؛ زیرا، خلط احکام مراتب سیر و سلوک باعث کفر و إحداد و شطحیات است.

تا زمانی که انسان در طبیعت و عالم ناسوت مقید است و دل به آن سپرده است، سیری صورت نخواهد گرفت. بنابراین، علمای اخلاق و اساتید سلوک عرفانی شاگردان خود را از دل بستن و توجه صرف به عالم کثرت بازمی‌دارند، ولی همان‌طور که چشم بستن بر عالم وحدت و قدس ربوبی شایسته انسان نیست، غفلت و گریز از عالم کثرت و احکامش نیز صحیح نیست. میان تسلیم، تسبیح و ذکر در عالم وحدت و حفظ شئون عالم کثرت منافاتی نیست، گرچه منظر عارف با منظر فقیه و متکلم یکی نیست، ولی جمع این منظرها ممکن است، البته وجود جامع می‌طلبد که با نگاه توحیدی و جامعش همه مسائل را در لوای دو مراتبی خود جمع کند. او هیچ

موجود مقید و محدود را اله خود نمی‌گیرد، گرچه معبودش عین ظهور است و او را دلیل بر اشیاء می‌داند نه اشیاء را دلیل بر او.

بنابراین، گرامی داشتن همه مظاهر الهی با مباحث فقهی و کلامی - مانند حرمت، نجاست و معصیت - منافاتی ندارد. مباحث فقهی، فعل انسانی در عالم طبیعت است که عارف متحقق به علوم الهیه با نگاه حق‌بین، مسائل فقهی را از موضع فقه و مسائل کلامی را از حوزه کلام و مباحث فلسفی را از حوزه فلسفه می‌نگرد.

در نظر او مبارزه با کفار در عالم هدایت و شریعت مطرح است و منافاتی با نظام احسن الهی ندارد؛ مانند حضرت ابراهیم که حفظ حریم الهی و توجه به مقام قدس ربوبی (مقام وحدت) را منافی شکستن بت‌ها و اصنام نمی‌داند. بنابراین، انسانی می‌تواند خلیفه شود که از غلبه کثرت بر وحدت و یا وحدت بر کثرت و خلط احکام هر مرتبه در مرتبه دیگر، به شدت بپرهیزد.

(ب) تأثیر و تأثر عمل و نظر

عرفان به دو حوزه عملی و نظری تقسیم می‌شود که در قسمت نظری، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی عارف به زبان و الفاظ بیان می‌شود. عارف با عرفان عملی، سلوک خود را به انجام می‌رساند و در طی طریق، مشاهدات و مکاشفات دارد و آنچه را که می‌بیند با الفاظ هرچند محدود در حد ممکن بیان می‌کند. در واقع جنبه باطنی و غیبی عالم را با چشم دل مشاهده می‌کند و در ظاهر دنیا متوقف نیست و سعادت حقیقی را در طی مراحل باطنی و گذر از ظاهر می‌بیند، گرچه ظاهر را نفی نمی‌کند و احکام آن را در همان مرتبه رعایت می‌کند.

(ج) یلی الحق ولدی الخلق

همه مراتب هستی از فیض اقدس و الله ذاتی تا نازل‌ترین مرتبه وجودی عالم ناسوت، دو وجه دارند که یکی روی به حق تعالی است و جلوه باطنی و وجهه حقی اشیاست و دیگری به عالم کثرت و جنبه خلقی و ظاهری آنان است. هیچ مرتبه و هیچ یک از ظهورات حق از این قاعده مستثنا نیستند. بنابراین، عارف واقعی چشم دوبرین دارد. جنبه خلقی موجودات او را غافل از جنبه الهی و وجهه حقی نمی‌کند. عارف متحقق و کامل می‌داند که بین ظاهر و باطن ارتباطی جدایی‌ناپذیر است، گرچه روی به عالم وحدت و سیر به حق دارد، ولی سیر او به معنای عدول و نادیده گرفتن جنبه کثرت و خلقی اشیا عالم نیست. سیر عارف، سیر

کش دار و دامنه دار است. ورود او در مرحله بالاتر، برابر با عدم وجود در مرتبه پایین تر نیست و چون سالک با اندیشه و عمل خود عروج می کند و هر عملی جنبه ظاهری و باطنی دارد، در سرعت و کیفیت صعودش به شدت تأثیرگذار است؛ زیرا، سعادت و اوج مقام انسانی با عمل او رابطه مستقیم دارد.

د) اندیشه و عمل اجتماعی - سیاسی در عرفان

براساس مطالب پیش گفته، عمل عارف در مشاهدات و عروج وی تأثیر می گذارد و نظر او را که بیان مکاشفاتش است، اوج می دهد. بنابراین، عارف هرگز به مسائل اجتماعی و سیاسی بی تفاوت نیست؛ زیرا، رفتار سیاسی و اجتماعی در زندگی دنیوی باطن و اثری دارد که در صعود و مراتب انسانی مؤثر است، چون حوزه سیاست و عمل اجتماعی گرچه امری دنیوی است، ولی از جنبه باطنی اخروی است و بر نحوه رفتار سیاسی صحیح که مبدأ صعود او در مراتب متعالی است، اسرار می ورزد؛ زیرا، رفتار او رفتار قرآنی و دنباله رو رفتار انبیای عظام که بزرگ ترین عارفان عالم اند، است: «ان الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفاً كانهم بنیان مرصوص». ^{۹۰} آنها از دعوت شروع می کردند، ولی به قتال می انجامید؛ زیرا، عارف و ولی الهی ظلم به خلق را مهم ترین عامل نزول انسانی می داند که صرفاً و ظاهراً یک رفتار مذموم نیست، بلکه سیر و سلوک ناپسند اخروی و باطنی است: «ان رهبانیه امتی الجهاد فی سبیل الله». ^{۹۱}

شریعت، طبیعت و حقیقت، امر واحد ذومراتب اند. عارف با نگاه جامع و توحیدی، حضور خود را در بستر سیاسی لازم می بیند و حیات معنوی خود را از نحوه رفتار و اعمال به دست می آورد. در مورد همه اعمال و رفتارها یکسان نیست؛ اعمالی را که در جهت سعادت او مؤثرند می طلبد و اگر این اعمال در سایه هدایت دیگران و حرکت آنها به سوی حق باشد، به سیر فردی محدود نمی شود. عارفی که اشراف به ظاهر و باطن دارد و در هدایت آدمیان جمع وحدت و کثرت کرده است، بدون غلبه یکی بر دیگری، عالم را تحت ولایت تکوینی و تشریحی الهیه می بیند. بنابراین، رفتار دنیوی افراد را براساس شریعت فقه الهی سامان می دهد. ^{۹۲} شریعتی که حتی احکام فردی اش جنبه اجتماعی و سیاسی دارد. پس اندیشه سیاسی سالم و برآمده از شریعت که همان اندیشه عرفانی است که در انبیا و اولیا به اوج خود رسیده است و ساسة العباد ساسة (رسالة العباد) است، ^{۹۳} به همین دلیل جدایی و انفکاک بین شریعت

و حقیقت ناصحیح است؛ زیرا، شریعت صورت ظاهری احکام الهیه و طریقت رفتار فردی و اجتماعی فرد، برای نیل به حقیقت است و حقیقت رؤیت حق با چشم جان و وصول به اسرار هستی، در حد وجودی انسان است. از این رو، همان‌طور که ولایت مطلقه الهیه مراتب ظهوری دارد، شریعت و طریقت و حقیقت امر واحدی است که سه نام به لحاظ سه مرتبه را داراست. بنابراین، وصول عارف به حقیقت که نهایت تلاش و سراًوست، از مسیر شریعت که کاملاً آغشته با احکام سیاسی و اجتماعی است و طریقت و اخلاق و دوری از امیال پست و حیوانی صورت می‌گیرد، پس رفتار سیاسی که در بستر شریعت صورت می‌گیرد از نظر ظاهری متعلق به عالم کثرت است، ولی از جنبه باطنی، عمل عرفانی و اخروی است و طریقه‌ای برای نیل به حقیقت است.

سالک اخلاق، فقه، سیاست و طریقت و نیل به مکاشفات حقه عرفانی و حقیقت را تطورات امر واحد می‌داند. فقه، ظاهر اعمال را شکل می‌دهد که در مسائل سیاسی و اجتماعی ظهور می‌کند، اخلاق، قوانین و نحوه سلوک را بیان می‌کند و عرفان، باطن عالم و اسرار هستی را می‌نمایاند.

بنابراین، عارف با توجه به هستی‌شناسی و انسان‌شناسی خود با پذیرش مرجعیت وحی، اسرار هستی را در قالب شریعت و رفتار سیاسی و اجتماعی ظاهر می‌کند و صعود عرفانی خویش را از سلوک فقهی - سیاسی تأمین می‌کند.

نتیجه

با توجه به مطالب پیش‌گفته، تأثیر عرفان ناب اسلامی بر اندیشه و گفتار سیاسی، اجتماعی، اخلاقی و فقهی حضرت امام خمینی آشکار می‌شود. ایشان در بخش‌های متعدد برای انسان کمالات نامتناهی در نظر می‌گیرد که هرکس براساس توانایی و ظرفیت روحی خود، از این خوان رحمت الهی بهره می‌برد.^{۹۴} در واقع دغدغه اصلی انبیا و رسولان الهی بعد از اكمال اسفار اربعه، هدایت‌گری و دستگیری مردمی است که از سر غفلت و دنیاخواهی در چاه تاریک مادیات گرفتارند: «بدان که انسان چون ولیده همین عالم است و مادر او همین دنیاست و اولاد این آب و خاک است، حب این دنیا در قلبش از اول مغروس است و هرچه بزرگ‌تر شود این محبت در دل او نمود می‌کند».^{۹۵} «بنابراین، انبیا آمده‌اند که افسار گسیخته انسان را مهار نمایند و تحت ضوابط درآورند و بعد از اینکه مهار شد، راه را نشان دهند تا برسد به کمالاتی که سعادت اوست».^{۹۶}

عارف متحقق به اخلاق، حجب ظلمانی را در نور می‌بیند و ظهور حق در همهٔ اشیاء و احاطه- اش بر آنها را مشاهده می‌کند. بنابراین، انسان بدون معنویت را حیوانی بیش نمی‌داند و آزادی حاصل از این حیوانیت را سعادت نمی‌داند: «آزادی تنها سعادت ملت نیست. مادیات تنها سعادت ملت نیست. اینها در پناه معنویات سعادتند. بکوشید تا معنویات را تحصیل کنید».^{۹۷}

اندیشهٔ توحیدی امام علیه السلام بسیار عمیق و جوششی بود و در اعماق اندیشه و قلب و عمل او نفوذ داشت. توحید امام، توحید تربیتی است، آنچنان که توحید انبیای عظام علیهم السلام بوده است: «از امتیازات مکتب توحید بر تمام مکتب‌هایی که در عالم است این است که در مکتب‌های توحید، مردم را تربیت می‌کنند و آنها را از ظلمات خارج می‌کنند و هدایت به جانب نور می‌کنند».^{۹۸}

علما وارثان انبیای الهی

امام علیه السلام طبق روایات و آموزه‌های قرآنی، هدایت مردم را بعد از انبیا بر عهدهٔ علما و وارثان آنها می‌داند و متابعت از اولیا و انبیا را کلید سعادت دنیا و آخرت معرفی می‌کند: «آنچه از جانب او و اولیای اوست، تمام است. اکنون نوبت اقدام ماست. آنها راهنمایند و ما راهرو، آنها عمل خود را انجام داده‌اند به وجه احسن ... تو نیز از خواب غفلت برخیز و راه سعادت خود را طی کن ...».^{۹۹}

ایشان در ذیل حدیث که از رسول اکرم صلی الله علیه و آله روایت شده است،^{۱۰۰} علما را بعد از انبیا متکلف علوم ثلاثه، عرفان، اخلاق و فقه می‌دانند.^{۱۰۱} محی‌الدین مراتب علما را در فراگیری علوم الهیه بیان کرده است و علمایی که علومشان را از تقوا به‌دست می‌آورند، صاحب بالاترین مأخذ علمی بیان کرده است.^{۱۰۲}

ایشان با تفسیری که از این سه مرتبهٔ علمی بیان می‌دارند، گواه بر این مطلب‌اند که انسان جامع غیب و شهادت است و کسی که جامع غیب و شهادت است، شریعت را در خدمت طریقت و این دو را در خدمت حقیقت قرار می‌دهد و میان این سه امر جدایی نمی‌اندازد. امام علیه السلام این مسئله را در تعلیقه بر فصوص‌الحکم ذیل آیه: «و لو أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَ الْإِنْجِيلَ وَ مَا أَنْزَلْنَا إِلَيْهِمْ مِنَ الرِّبِّهِمْ لَأَكْلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَ مَنْ تَحْتَ أَرْجُلِهِمْ»^{۱۰۳} آورده‌اند که از این آیه به‌خوبی برمی‌آید که نیل به معرفت و باطن، جز از راه ظاهر و حفظ آن میسر نیست و کسی نمی‌تواند بدون رعایت ظواهر شرعی، ادعای رسیدن به باطن داشته باشد. در این منظر، هم شریعت صرف و هم حقیقت صرف محکوم است. میان شریعت، طریقت و حقیقت هماهنگی است و هریک عین سیاست است، گرچه سیاست در هر مرحله مناسب با همان

مرحله است. بنابراین، عرفان، فقه و حکمت امام * «جهانی بنشسته در گوشه‌ای» نیست، بلکه فقه و عرفان او جهانی شد که همه عالم را از ندای توحید و سیر به حق لبریز کرد. پس، در اندیشه وی فقط ولایت فقیه مطرح نیست. در عرصه حکمت، ولایت حکیم را قائل بود و در عرصه عرفان، ولایت عارف را و هر سه را در عمق خود آجین کرد.^{۱۰۴}

از این رو، وظیفه‌ای که انبیا برای ظهور عدل الهی در جامعه بشری داشتند، اکنون بر عهده علماست: «اساساً انبیای خدا مبعوث شده‌اند برای خدمت به بندگان خدا، خدمت‌های معنوی و ارشادی و اخراج بشر از ظلمات به نور و خدمت به مظلومان و ستم‌دیدگان و اقامه عدل، عدل فردی و اجتماعی^{۱۰۵} و با عدل اجتماعی و هدایت عمومی، ولایت قطب عالم امکان ظهور می‌یابد و با سیر جامعه اسلامی به سوی حق اتصال به ولایت قوی شده، عدالت الهی متحقق می‌شود. بنابراین، «نتیجه اعراض از دنیا و سیاست، به تباهی کشیدن ملت‌های اسلامی و باز کردن راه برای استعمارگران خونخوار است ... ولی حکومت حق به نفع مستضعفان و جلوگیری از ظلم وجود و اقامه عدالت اجتماعی همان است که مثل سلیمان بن داود و پیامبر عظیم‌الشأن اسلام ﷺ و احیای بزرگوارش برای آن کوشش می‌کردند از بزرگ‌ترین واجبات و اقامه آن والاترین عبادات است»:^{۱۰۶}

الَّذِينَ آمَنُوا وَ هَاجَرُوا وَ جَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَكْثَرًا
 ذَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ وَ أُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ.^{۱۰۷}

بنابراین، عرفان امام * عرفانی است که همه لایه‌های معرفت و هستی را درنور دیده است و پا به ساحت‌هایی گذاشته است که تاکنون جز انبیا و اولیای آن قدم نهاده‌اند. عرفان او که همان امتداد عرفان اجداد معصوم و مطهرش است، به دلیل تعالی و علو درجه در نازل‌ترین ساحت‌های زندگی و در همه رفتار و اعمال آدمی در زندگی اجتماعی و خانوادگی و فردی راه می‌پیماید. ایشان به خاطر عمق وجود توحیدی، نور توحید را در عرصه عمل متجلی ساخت، چنان که خود نیز واجد توحید عالی بود. توحیدی که در آن هر چه بر قلب وارد می‌شود هر خوف و رجا و هر غم و نشاطی و هر آنچه به ذهن می‌آید همه را از خدا بداند و در همه احوال و در کثرات تجلی از اینکه حال انسان تحت قدرت الهی است غفلت نکند. بنابراین، عالم را محضر الهی می‌بیند و می‌گوید عالم محضر خداست، در محضر خدا معصیت نکنید. ولی متولیان اسلام مظلوم بودند و هر کس به خاطر عدم بصیرت و یا عدم جامعیت وجودی،

بُعدی از آن را گرفته و بُعد دیگر را رها کرده است، ولی امام خمینی علیه السلام آن عارف جامع الوجودی است که در بُعد نظر و عمل، جلوه وجود جامع انبیا شد و اسلام را از غربتش رهانید و جلوه‌های دیگر آن را نمایان ساخت:

اینکه در روایات است که اسلام غریب است، از اول غریب بوده است و الان نیز غریب است؛ زیرا، غریب کسی است که او را نمی‌شناسند ... هیچ‌وقت به‌طوری که باید باشد شناخته نشد ... همیشه یک ورق را گرفته‌اند، آن ورق دیگر را حذف کرده‌اند ... یک مدت زیادی گرفتار عرفا بودیم ... یک وقت هم گرفتار شدیم به یک دسته دیگری که همه معنویات را برمی‌گرداندند به این طرف (مادیات).^{۱۰۸}

بنابراین، در نظام مظهریت عرفانی، عارف نه تنها با تحقق به اسماء الهی همچون نور، ظاهراً لنفسه است، بلکه ظهورش به نحوی است که مظهر لغیره نیز می‌شود. مظهر لغیره جنبه ارتباط عارف با جامعه و دیگران است که متناسب با سعه وجودی، اجتماع را به سوی مرکز نور ذات متعال الهی رهنمون می‌شود. چنانکه قرآن کریم می‌فرماید: «وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ»^{۱۰۹} و «وَجَعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ»^{۱۱۰}.

طرح

پی نوشت‌ها:

۱. شوری: ۱۱.
۲. همان.
۳. نهج البلاغه، خ ۱.
۴. فتوحات (۴ جلدی)، ج ۲، ص ۴۵۹.
۵. تاج‌الدین خوارزمی، شرح فصوص الحکم، تحقیق آیت‌الله حسن‌زاده آملی، ص ۵۲۸.
۶. تفسیر سورة حمد، ص ۱۶۰.
۷. جندی، شرح نصوص، ص ۲۰۱.
۸. فص ادیسی، فصوص الحکم.
۹. فتوحات، ج ۲، بیروت، دار صادر، بی‌تا، ص ۴۵۹.
۱۰. امام خمینی، تفسیر سورة حمد، ص ۱۶۰.
۱۱. تعلیقه علی شرح فصوص الحکم و مصباح‌الانس، ص ۱۶۱.
۱۲. ابن عربی، فتوحات مکیه، ج ۱۲، ص ۱۷۵.
۱۳. فصوص الحکم، تعلیقه امام خمینی، ص ۱۶.
۱۴. همان.
۱۵. امام خمینی، تفسیر سورة حمد، ص ۱۰۶ و ۱۰۷.
۱۶. تفسیر سورة حمد، ص ۱۶۰.
۱۷. شرح دعای کر، ص ۶۹ (پاورقی).
۱۸. فصوص الحکم، تعلیقه امام خمینی، ص ۴۵.
۱۹. عبدالرحمان جامی، اشعه‌المعات، ص ۱۲.
۲۰. مصباح‌الهدایه، ص ۵۱.
۲۱. هود: ۵۶.
۲۲. مصباح‌الهدایه، ص ۵۲.
۲۳. امام خمینی، مصباح‌الهدایه، ص ۱۴.
۲۴. قیصری، رساله توحید، نبوت و ولایت، ص ۷.
۲۵. اعراف: ۱۸۰.
۲۶. امام خمینی، تعلیقات به شرح فصوص و مصباح‌الانس، ص ۵۵.
۲۷. امام خمینی، شرح دعای سحر، ص ۷۳.
۲۸. امام خمینی، تعلیقات بر فصوص و مصباح‌الانس، ص ۲۹ و ابن عربی، فصوص الحکم، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، ص ۱۰۴-۱۰۵.
۲۹. امام خمینی، آداب‌الصلوة، ص ۲۵۷ و ۲۵۸ و شرح دعای کر، ص ۳۳.
۳۰. همان.

۳۱. فتوحات، ج ۳، ص ۳۱.
۳۲. تفسیر سورة حمد، انتشارات پیام آزادی، ص ۲۱.
۳۳. فصوص الحکم، تصحیح ابوالعلاء، ص ۱۱۹ و تعلیقات شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، ص ۱۴.
۳۴. همان، ص ۲۵۲.
۳۵. شرح دعای سحر، انتشارات اطلاعات، ص ۱۴۲-۱۴۳.
۳۶. محسن جهانگیری، ابن عربی، فصوص الحکم، تعلیقه ابوالعلاء، ص ۲۰۸.
۳۷. اعراف: ۱۵۶.
۳۸. اعراف: ۵۶.
۳۹. فصوص الحکم، تعلیقه ابوالعلاء عفیضی، ص ۲۶۴.
۴۰. شوری: ۹.
۴۱. کهف: ۴۴.
۴۲. مصباح الهدایه، ص ۱۶.
۴۳. بحار الانوار، ج ۸۵، ص ۲۳۶؛ ج ۹۵، ص ۴۰۱ و ج ۹۸، ص ۲۴۴.
۴۴. کافی، ج ۱، ص ۳۳۴، باب ما اعطی الائمه من اسم الله الاعظم، ترجمه سیدجواد مصطفوی، تهران دفتر نشر فرهنگ اهل بیت.
۴۵. آشتیانی، شرح مقدمه قیصری، ص ۲۶۱ و ابن عربی، کشف المعنی عن سرالاسماء الله الحسنی، ص ۲۶-۲۷.
۴۶. امام خمینی، تعلیقه بر شرح فصوص، مصباح الانس، ص ۲۱۸.
۴۷. فصوص الحکم، تعلیقه امام خمینی، دارالمحجة البيضاء، ص ۱۶ و ۱۷ (با تلخیص).
۴۸. کشف اصطلاحات الفنون والعلوم، محمدعلی التهانوی، ج ۲، ص ۱۱۵۸.
۴۹. شرح مقدمه قیصری، سیدجلال الدین آشتیانی، ص ۴۴۸.
۵۰. شرح مقدمه قیصری، سیدجلال الدین آشتیانی، ص ۹۰.
۵۱. تعلیقه علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، مؤسسه پاسدار اسلام، ص ۳۱ و سرالصلوة امام خمینی، ص ۴.
۵۲. شرح دعای سحر، انتشارات اطلاعات، ص ۲۱۴.
۵۳. رساله توحید و ولایت، ص ۲۶.
۵۴. المیزان، ج ۱۰، ص ۸۸.
۵۵. شرح فصوص الحکم، عبدالرزاق کاشانی، ص ۲۰۳.
۵۶. ولایت در قرآن، آیت الله جوادی آملی، ص ۳۸.
۵۷. تعلیقه علی شرح فصوص، امام خمینی، ص ۱۷۹.
۵۸. مصباح الهدایه، ص ۸۴.
۵۹. آداب الصلوة، ص ۱۴۱.

طرح

سال هشتم - شماره ۳۱ - بهار ۱۳۸۹

۶۰. همان، ص ۲۷۴.
۶۱. شرح دعای سحر، ص ۶۶.
۶۲. همان، ص ۴۸.
۶۳. تعلیقات به شرح فصوص، دارالمحجة البيضاء، ص ۶۱.
۶۴. شرح دعای سحر، ص ۵۶.
۶۵. تعلیقه علی الفوائد الرضویه، امام خمینی، ص ۴۸-۴۹.
۶۶. شرح دعای سحر، ص ۸۷، مرکز نشرالعمی والثقافی با مقدمه سیداحمد فهری، ۱۳۶۲.
۶۷. فتوحات (۴ جلدی)، ج ۱، ص ۵۴.
۶۸. شرح مقدمه قیصری، سیدجلال الدین آشتیانی، ص ۳۸.
۶۹. بحار الانوار، ج ۱۵، ص ۱۱، باب بدأ خلقه؛ بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ق.
۷۰. همان، ج ۳۳، ص ۲۳۰.
۷۱. آداب الصلوة، ص ۱۸۳.
۷۲. تعلیقه علی شرح فصوص الحکم، ص ۷۴.
۷۳. مصباح الهدایه، ص ۱۵.
۷۴. تعلیقه علی فصوص و مصباح الانس، ص ۳۸.
۷۵. فصوص الحکم، ابن عربی، ص ۲۰۷.
۷۶. فتوحات، ج ۱۰، چاپ جدید، ص ۲۷.
۷۷. فصوص الحکم، انتشارات الزهراء، ص ۶-۷.
۷۸. شرح دعای سحر، ص ۲۴.
۷۹. تعلیقه علی شرح فصوص الحکم، ص ۱۶۸.
۸۰. فصوص الحکم، فص آدمی، ص ۵۴.
۸۱. فتوحات، ج ۱، ص ۲۱۶.
۸۲. همان.
۸۳. الیواقیت، ج ۲، ص ۲۰، به نقل از ابن عربی، محسن جهانگیری، ص ۳۳۱.
۸۴. مصباح الهدایه، ص ۸۰.
۸۵. فصوص الحکم، نص یعقوبی، ص ۹۶.
۸۶. فتوحات، ج ۳۸۰ و ۳۸۱.
۸۷. رسائل ابن عربی، رساله الانوار، ص ۵.
۸۸. مصباح الهدایه، ص ۸۷ و ۸۸.
۸۹. همان، ص ۸۸.
۹۰. صف: ۴.
۹۱. بحار الانوار، ج ۸، ص ۱۷۰.
۹۲. فتوحات، ج ۱۴، ص ۶۱۱ و ۶۱۲.

۹۳. زیارت جامعۀ کبیره.
۹۴. صحیفۀ امام خمینی، ج ۱۴، ص ۳۸۷.
۹۵. شرح چهل حدیث، ص ۱۲۲.
۹۶. صحیفۀ امام خمینی، ج ۱۱، ص ۴۵۰.
۹۷. همان، ج ۷، ص ۵۳۴.
۹۸. همان، ج ۹، ص ۲۸۸.
۹۹. عدل الهی از دیدگاه امام خمینی، تبیان، دفتر ۱۷، ص ۱۲۳.
۱۰۰. انما العلم ثلثه: آیه محکمه، أو فریقۀ عادلۀ اوسنۀ قائمۀ و ما خلاهنّ فهو فضل: اصول کافی، ج ۱، ص ۳۲.
۱۰۱. نبوت از دیدگاه امام خمینی، تبیان، دفتر ۴۱، ص ۵۷۵ و ۵۷۶.
۱۰۲. فتوحات (۱۴ جلدی)، ج ۱، ص ۱۶۱؛ ج ۲، ص ۳۶۲ و ۳۶۱؛ ج ۳، ص ۳۵۹ و فتوحات (۴ جلدی)، ج ۳، ص ۴۰۱.
۱۰۳. مائده: ۶۶.
۱۰۴. ولایت فقیه، جوادی آملی، ص ۲۷۴.
۱۰۵. نبوت از دیدگاه امام خمینی، تبیان، دفتر ۴۱، ص ۱۹۱.
۱۰۶. همان، ص ۱۹۴.
۱۰۷. توبه: ۲۰.
۱۰۸. نبوت از دیدگاه امام خمینی، دفتر ۴۱، ص ۲۱۱ و ۲۱۲.
۱۰۹. انعام: ۱۲۲.
۱۱۰. حدید: ۲۸.

طهری

سال هشتم - شماره ۳۱ - بهار ۱۳۸۹