

بررسی و تطبیق فلسفه و عرفان مولانا و امام خمینی در بعد هستی‌شناسی

□ بیتا جمشیدی

مقدمه

این مقاله مشتوفی و بیانات و آثار حضرت امام را از دیدگاه عرفان و فلسفه در بحث هستی‌شناسی مورد بررسی قرار می‌دهد. مولوی بیشتر یک معلم اخلاق است تا یک فیلسوف و در بیان اندیشه‌هایش کمتر متوجه به استدلالهای منطقی و دیدگاههای فلسفی شده است. مولانا یافته‌های فلاسفه را به دلیل توجه و تأکید خاص آنها بر عقل و بیاعتبار دانست احساس و دریافت باطنی ناقص می‌بیند. با این حال او به تمام مسائل حیات فلسفی و دینی عصر خویش پرداخته است و با پذیرش فلسفه اسلامی در آثارش از اصول و اصطلاحات فلسفی عصر خویش مانند عقل کل، هیولا، عقول افلاک و تجسد اعمال در دنیا و آخرت و... بحث کرده است. (گلپیمارلی، ۱۳۷۴) در هر حال مقصود مولانا از طرح مباحث فلسفی بیشتر تعلیم یک سیستم اخلاقی و عملی بوده است تا ارائه یک نظام فلسفی. او متفکری است دیندار و اندیشه‌هایش ریشه در اسلام دارد در واقع وی با آن تفسیر و توجیه‌های شخصی و اختصاصی خود در سیستم فرهنگ اسلامی فعالیت می‌کند. (جعفری، ۱۳۷۶) اما مولوی به تعبیر سروش دینداری است تجربت اندیش.



هستی‌شناسی امام خمینی نیز، دینی با صبغه‌ای عرفانی است. و فلسفه درعرفان یا عرفان در فلسفه می‌باشد.

به همین دلیل در ابتدا هستی‌شناسی رادر بعد عرفانی بررسی کرده، سپس وارد حوزه فلسفه خواهیم شد.

هستی‌شناسی عرفانی

هستی ذاتاً واجب و یگانه است و در جهان هستی، یک حقیقت واجب، وجود دارد. ابن حقیقت یگانه که کمال و جمال مطلق است، اقتضای ظهور دارد، چون جمال، از جلوه‌گریزی ندارد. برای این ظهور، یک مظهر جامعی لازم بود که نماینده همه اسماء و صفات بی شمار حق باشد. بدین خاطر، جهان را پدید آورد. بنابراین مجموع جهان، چیزی جز ظهور حق نیست و همه پدیده‌ها در اثر ظهور حق و سریان حق در آن ها ظاهر شده‌اند. ابن عربی می‌گوید: "عالی چنان نهان است که هرگز آشکار نگشته است و حق تعالی چنان آشکار است که هرگز پنهان نگشته است. اما مردم به خطأ رفته و بر عکس این حقیقت، جهان را آشکار دانسته‌اند و حق را پنهان. از این جاست که دچار شرک و ظاهر بینی و صورت پرستی گشته‌اند. و خدا تنها برخی از بندگانش را از این بیماری نجات بخشیده است." (یشریی، ۱۳۸۴)

واقعیت جهان

در هستی‌شناسی عرفانی جز حضرت حق، چیز دیگری وجود خارجی نداشته و جهان یکسره وهم و خیال است. ابن عربی رابطه جهان و حق را رابطه موج و دریا و صورت و آینه و شخص ناظر در آن دانسته، اصالت و استقلالی برای آن قائل نیستند، اما این عقول و حواس ناقص ما هستند که این ها را موجود می‌یابند. از آن جا که دین بر اساس عقل و اندیشه بشر استوار شده است، حکم‌ش در مورد جهان و پدیده‌های آن باید چنان باشد که عقل و اندیشه بتواند آن را تصور کرده و تصدیق نماید. در حالی که دیدگاه عرفا در باره جهان هستی و میزان بهره مندی آن



□ در هستی شناسی عرفانی جز حضرت حق، چیز دیگری وجود خارجی نداشته و جهان یکسره وهم و خیال است. ابن عربی رابطه جهان و حق را رابطه موج و دریا و صورت و آینه، دانسته، اصالت و استقلالی برای آن قائل نیست

از واقعیت، جز برای کسانی که از معرفت شهودی، تجربه شخصی داشته باشند، قابل قبول نخواهد بود. وهمه دیدگاه های دینی قابل ابلاغ، انتقال و تعلیم اند. در حالی که معارف شهودی، چنین نیستند. و تکلیف همه انسان ها به مقتضای چنان معرفتی، یک تکلیف شاق و تکلیف بما لایطاق خواهد بود. دین، تکلیف را جز در حد توان انسان درست نمی داند. «لایکلف الله نفساً الا وسعها»
(یشربی ۱۳۸۴، ص ۹۸)

انگیزه آفرینش

در قرآن کریم، فلسفه آفرینش بر محور انسان می چرخد. خداوند که همه چیز را برای انسان آفریده است، انسان را برای چه آفریده است؟ پاسخ این سؤال این است که «و ما خلقت الجن و الانس الا يعبدون» (الذاريات، ۵۶) اما از نظر عرفان اسلامی، انسان و جهان برای آن پدید آمده اند که آن وجود یکانه خواسته است که تجلی کند و ظهور یابد. اگر چه از ابن عباس روایت شده که لیعبدون به معنی لیعرفون است. یعنی خداوند جن و انس را تنها برای آن آفریده است که او را بشناسند. البته این شناختن خود مقدمه پرستیدن است. در رابطه با خدا و خلق، همین شناخت خداوند را، غالب متكلمان و علمای دین نخستین واجب، برای هر انسان بالغ می دانند. آن معرفتی که در عرف دین مطرح است، یک معرفت مستند به عقل و اندیشه است، البته در حد امکان، در صورتی که عرفا به دنبال وصال و معرفت شهودی هستند. به عبارت دیگر هدف آفرینش از نظر دینی، همان است که خلق، خدا را بشناسند و پرسند، در حالی که هدف از دیدگاه عرفا آن است



که خدا تجلی کند و شناخته شود.

چگونگی پیدایش جهان

از نظر دین، خداوند آفریدگار و خالق جهان است، در حالی که از نظر عرفان، خداوند در

جهان تجلی کرده است و به وسیله آن ظاهر شده است. (شمیری، نقیب زاده، ۱۳۸۴)

گر دوست بی نظیر است، ما نیز ناگریزیم ما را وجود از وی، او را ظهور از ما

«مابعد الطبيعه در يك تعريف فراگير، تحقيق در كنه وجود و هستي است. اين شاخه از فلسفه به پژوهش در اموری که فراسوی تجربه اند می پردازد و به پرسش هایی در سه حیطه چیستی خدا و هستی، چیستی جهان و چیستی انسان پاسخ می دهد و هدفش شناخت چیستی زندگی و جهان به عنوان يك كل است». (هالینگ دیل، ۱۳۶۴)

هستی‌شناسی مولانا تصوف را مایه و مقامی بی نظیر بخشیده است. تا آن جا که مکتب مولوی، به مثابه پرمایه‌ترین مکاتب تفسیر کننده هستی، پیوسته، در برابر نظام‌های فلسفی، و اندیشه‌های نیهیلیستی و شک‌گرایی و انکارگرایی، و نیز برداشت‌های ساده و بی عمق مسلک‌های مختلف دینی از جهان، از پایایی و استحکام شگرفی بر خوردار بوده است. (دهباشی، ۱۳۸۲)

مولانا در يك سوی وجود، جان جهان را می بیند، و در يك سوی دیگر، جهان را. در فاصله میان جهان و جان جهان است که انسان حضور خود را در کائنات تجربه می کند. جهان و جان جهان از يكديگر جدا نیستند، بلکه جان جهان در جهان سریان دارد و بیرون از جهان نیست. این معنی که به وحدت وجود تعبیر می شود، محور آثار صوفیان قرن هفتم به بعد است و بهترین روشنگران این جهان بینی، که با آنچه در آثار حجاج و برخی دیگر از صوفیان دیده می شود فرق دارد، مولوی و ابن عربی هستند. (زمانی، ۱۳۸۲)

در مبحث هستی‌شناسی انسان با دو سوال اصلی مواجه است. ۱) جهان هستی از کجا پدید

آمده است؟ ۲) چرا پدید آمده است؟

مولانا آرزو می کند کاش هستی قادر به شناساندن خویش به ما بود. زیرا انسان که عقل و



حواس و همه وجود او جزی از هستی است قادر به شناخت چیستی هستی نیست و نظام های فلسفی به جای گشودن معماهی هستی، معماهی بر آن می افزایند:

کاشکی هستی زبانی داشتی تا هستان پرده ها برداشتی
هر چه گویی ای دم هستی ازان پرده دیگر بر او بستی بدان (۳/۴۷۲۵-۲۶)

در هر حال به اعتقاد مولانا فقط یک وجود حقیقی موجود است و در همه جهان یک وجود جاری است و آن خدادست. بنابراین در جهان بینی او عالم عینی و محسوس از خود وجود مستقلی ندارد. همه عالم اعراض خدایند و خدا یگانه جوهر هستی. جهان جسم و خدا جان اوست: (همان منبع).

پس بود دل جوهر و عالم عرض سایه دل چون بود دل را غرض (۳/۲۲۶۶)
او چو جان است و جهان چون کالبد کالبد از جان پذیرد نیک و بد (۱/۱۷۶۴)

مگر این که ادراک آدمی از آفات خود رها شود (این آفات در بحث موانع در ک معرفت مطرح شده است). مولوی آدمی را سرشار از جهل می داند پس معارف و دانشها ای این جهل

نشأت می گیرد این نوع کشف حقیقت را مولوی تعبیر به «خون به خون شستن می کند».

آفت ادراک آن قابل است و حمال خون به خون شستن محال است و محال (۳/۴۷۲۷)

جز خداوند، همه موجودات در افعالشان، عرضی زائد بر ذات خود دارند، زیرا دارای نقص ذاتی هستند و می خواهند بدان فعل، خود را کمال بخشنند. مثلاً کسی که در کسب دانش می کوشد، می خواهد نقصان جهل خود را جبران کند، ولی خداوند به طور شائی و ذاتی، کامل است، لذا هستی را در جهت استکمال خود به ظهور نیاورد. یعنی این طور نبوده که خدا عطیه هستی را به موجودات بخشید تا وهایت و جوادیتش تحقق یابد بل او پیش از خلقت جهان نیز در همه صفات کامل بوده است.

بدینسان مولانا ظهور هستی را بر مبنای جود و لطف تفسیر می کند. (همان منبع)

من نکردم امر تا سودی کنم تا که من بر بندگان جودی کنم (۲/۲۶۳۲)
از برای لطف، عالم را بساخت ذره ها را آفتاب او نواخت (۲/۱۷۵۹)
گفت پیغمبر که حق فرموده است قصد من از خلق، احسان بوده است
آفریدم تا زمان سودی کنند تا زشهمد دست آلوی کنند (۲/۲۶۳۵-۳۶)



جهان خدا مرکزی

جهان مولانا جهانی است خدا مرکز و خدا محور و همان گونه که سروش می نویسد: «خدا مرکزی بودن یعنی این که همه راهها به خداوند ختم می شود همه تلاش ها به خاطر او انجام می شود همه چیز تفسیر نهایی خود را به واسطهٔ خداوند پیدا می کند، همه ارزش ها به او منتهی می شود و همه‌ی جهان چه جهان هست ها و چه جهان باید ها همه از او سرچشمه می گیرد و متکی و قائم به اوست». (سروش، ۱۳۷۹، ص ۱۶۰) خدای مولانا خدایی است هستی آفرین و اخلاق آفرین، همه وجودها و باورها از او فرو می ریزد. حضور این خدا در همه‌ی مثنوی و فیه مافیه و دیوان شمس و نیز زندگی مولانا پیداست: «همه مقرنده به یگانگی خدا و به آن که خدا خالق است و رازق است و در همه متصرف است و رجوع به وی است و عقاب و عفو را اوست». (جلال الدین مولانا، ۱۳۷۴، ص ۱۶۸)

این خدا از فرط وضوح نپیداست: «جان ز پیدایی است و نزدیکی است گم» (۱/۱۱۲۰)

اما نیاز به اثبات ندارد «خدا ثابت است اثبات او دلیلی را دلیلی می نیابد. اگر کاری می کنی

خود را به مرتبه و مقامی پیش او اثبات کن». (همان منبع، ص ۱۲۶)

و این خالق همه عالم‌ها چنان لطیف است که در هیچ مکانی و عالمی نمی‌گنجد: «اجسام را عالم است، تصورات را عالم است و توهمات را عالم است و حق تعالی و رای همه عالم هاست. نه داخل است نه خارج... و حق تعالی در این عالم تصورات نگنجد و در هیچ عالمی که اگر در عالم تصورات بگنجد لازم شود که مصور بر او محیط باشد، پس او خالق تصورات نباشد پس معلوم شود که او رای همه تصورات و عالم هاست». (همان منبع، ص ۱۵۰) به اعتقاد صوفیه و مولانا نیز همه‌ی موجودات عالم مظهر اسماء و صفات خدایند و او به واسطه اسماء و صفات خویش در آن‌ها تجلی می‌کند. مثلاً خدا با اسم نور در هستی تجلی می‌کند:

گفت با جسم آیتی تا جان شد او گفت با خورشید تا رخشان شد او (۱/۱۴۵۲)

اما ما ظاهر این اسماء را می‌دانیم و حقیقت آن‌ها را خدا می‌دانند:

اسم هر چیزی بت ما ظاهرش اسم هر چیزی بر خالق سرشن (۱/۱۲۳۹)

در مثنوی، کثرت و تنوع ظاهری جهان در قالب مثال‌های گوناگون به تصویر در می‌آید.



□ مولانا خلقت را کریمانه می‌داند. به نظر او این حادثه عظیم را جود الهی می‌تواند تبیین کند نه عدل او، زیرا موجودات معدوم از هر نظر (هم از نظر قابلیت و هم از نظر استحقاق) معدوم هستند

مطابق این مثال‌ها، حقیقت و خدا در هستی به مثابه «آب در میوه‌ها، و نور چشم و چراغ‌ها متفاوت جلوه می‌کند، در حالی که خود آن، وجودی یگانه و بی‌نقش دارد. مولوی و برخی دیگر از صوفیه، گاه تصویر دیگری از جهان بینی خود پدید آورده اند که با این گونه مثال‌ها قدری تفاوت دارد. مثال «دریا و موج» یا «سایه‌های کنگره» که اگر اندکی در آن دقیق شویم تفاوت عمیقی را در بین دو حقیقت حاصل از آن‌ها خواهیم دید. زیرا در مثال‌های نوع اول حقیقت و پدیده‌های جهان از دو جنس متفاوت هستند آب و تفاله یا ماده میوه، نور چشم یا چراغ، اما در مثال‌های نوع دوم، این پدیده‌ها یک ذات دارند و تنها شکل ظاهر و تجلی است که آن‌ها را در ظاهر از یکدیگر متفاوت می‌کند. دریا و موج‌ها، نخ و گره‌ها، سایه کنگره و بریدگی‌ها ای آن. در نوع اول این مثال‌ها با گونه‌ای هستی شناسی «همه با خدایی» یا «خدا در همگان» مواجهیم که البته، هم با تعبیر «جان جهان» و یک «روح و هزاران تن» موافقت دارد و هم با یک تعبیر توحیدی و قرآنی که خدا را نور مشکات جهان می‌خواند. (هیاشی، ۱۳۸۲، ص ۲۵۳)

اصل هستی، مبنی بر وحدت و ظهور کثرات، جنبه اعتباری و نمودی دارد.

منبسط بودیم و یک جوهر همه	بی‌سر و بی‌پا بدمیم آن سر همه
یک گوهر بودیم همچون آفتاب	بی‌گره بودیم همچون آفتاب
شد عدد چون سایه‌های کنگره	چون به صورت آمد آن سورسره
تا رود فرق از میان این فریق	کنگره ویران کنید از منجیق

مولانا در تعبیر نوع دوم یعنی «دریا و موج و نخ و کنگره» به نوعی از هستی نگری که به آن

آیین یک بنی یا مونیسم گفته می شود اشارت دارد بدین معنی که همه هستی از یک بن یا اصل پدید آمده و موجودات مختلف آن، اشکال و جلوه هایی است که این اصل واحد پیدا کرده است مثل آب دریا در شکل امواج و سایه های کنگره. البته تعبیر مولوی در این تشییهات (هستی به دریا) تنها متوجه روح جهان است، در جسم جهان فقط یک روح جاری است ». (دھباشی، ۱۳۸۲، ص ۲۵۳)

و کثرت فقط در عالم ماده و اجسام و صور که در قید زمان و مکان اند راه دارد وی با مثال های متعدد این مفهوم را بیان می کند به طور مثال وقتی صد سیب را می شماری گرچه تعدد و تکثر به وضوح پیداست اما وقتی این ها می فشاری همه آن ها یک آب دارند، یک اصل و یک گوهر

دارند: (قراملکی، حاجی آبادی، سال هشتم، بی تا)

گرتوصددسیب و صدآبی بشمری صد نماند، یک شود، چون بفسری (۱/۶۸۰)
کثرت و تعدد فقط در عالم محسوس است در امور معنوی این تقسیم بندی وجود ندارد:
در معانی قسمت و اعداد نیست در معانی تجزیه و افراد نیست (۱/۶۸۱)

راز آفرینش و فناي موجودات

به نظر می آيد عدمه ترین صفتی که ما برای خدا قائل هستیم آفرینندگی اوست. مولانا خلقت را کریمانه می داند و به نظر او این حادثه عظیم را جود الهی می تواند تبیین کند نه عدل او، زیرا موجودات معدوم از هر نظر (هم از نظر قابلیت و هم از نظر استحقاق) معدوم هستند. بنابراین بر پایه عدل که به معنای عطا به اندازه استحقاق است هیچ خلقتی صورت نمی گرفت و هیچ معدومی به هستی نمی آمد. (سروش، ۱۳۷۵)

قابلی گر شرط فعل حق بدلی هیچ معدومی به هستی نامدی (۵/۱۵۴۲)
«مولانا در حکایتی راز پیدایش و فناي موجودات را باز گو کرده است. اين حکایات بر مبنای روایتی میان موسی و خداوند ترتیب یافته است. حاصل این گفت و گو چنین است که هر موجودی برای کمال لایق خود آفریده شده است که باید بدان برسد. و این که در هر پدیده ای به نسبت قابلیت آن، خدا جلوه یا حلول دارد. (زمانی، ۱۳۸۲، ص ۷۸) آیات (۴/۳۰۰۱-۷) و (۴/۳۰۱۵-۲۹)

شعر و نطق و نیایش موجودات

مولانا با استناد به آیات قرآنی معتقد است که هر موجودی ولو نبات و جماد، خداوند را نیایش می کند، و این نیایش هم به زبان قال است و هم به زبان حال و تکوین و می گوید نباید نیایش موجودات را تأویل کرد و گفت مراد از نیایش حجر و شجر، تسبیح تکوینی آن هاست. بدین معنی که هر موجودی با هیأت خود، معرفت خداست، چنان که اثر نشان دهنده مؤثر است. مولانا این گونه تأویلات را نمی پذیرد و می گوید تسبیح موجودات به زبان خاص خود آن هاست و هر کس حجاب ها را از گوش باطنی خود بردارد می تواند صدای آنان را بشنود. مولانا و ابن عربی در نطق و تسبیح موجودات مانند هم می اندیشیده اند، چنان که ابن عربی در ذیل آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ وَبِحَمْدِهِ...» (اسراء، ۴۴) می گوید: تسبیح، مختص زنده خردمند است. و من بارها از راه کشف و شهود شنیده ام که سنگ ها با سخنی خاص ذکر خدا گویند. (زمانی، ۱۳۸۲)

جمله اجزای جهان پیش عوام مردم و پیش خدا دان و رام
یوم دین که زلزله ای این زمین باشد گواه حال ها (۶/۸۶۰-۶۱)

مولانا در تبیین این که حتی جمادات هم در ک و شعور دارند دو حکایت ستون حناه و شهادت دادن سنگ ریزه در دست ابو جهل به حقانیت رسول خدا را هم می آورد. (۱/۲۱۱۳-۲۱-۶۰)

هستی شناسی از منظر امام خمینی سلسله مراتب وجود

از دیدگاه عرفانی، فلسفه آفرینش، در خواست و اراده خداوند متعال برای شناساندن خودش نهفته است. از این دیدگاه، خداوند همانند کنزی مخفی است که برای شناساندن خود خلق می کند. این تغییر بر روایت قدسی استوار است که: «کنت کنزا مخفیا فاحبیت ان اعراف فخلقت الخلق لکی اعراف» من گنجی پنهان بودم، دوست داشتم که شناخته گردم، پس آفریدگان را آفریدم، برای این که شناخته شوم. اراده خداوند برای آفرینش، در مراحل مختلفی تحقق پذیرفه که در اصطلاح عرفا به حضرات خمس معروف است. هر کدام از عرفا، در تقسیم بندی این مراحل، اصطلاحات خاص خود را به کار بردۀ اند. برای نمونه حضرت امام از قول جرجانی،



در تعریف حضرات خمس، عبارات و اصطلاحات ذیل را به کار برده است:

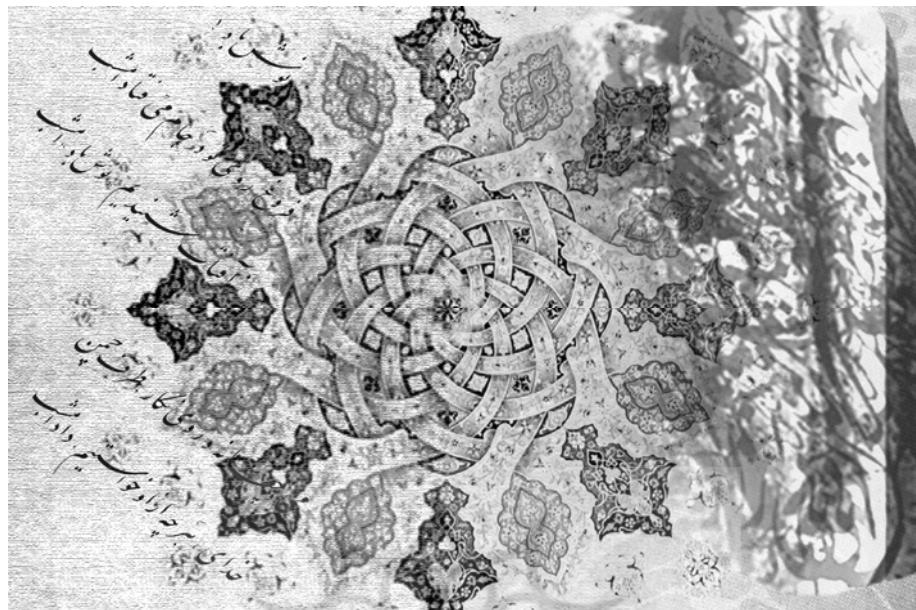
- ۱) حضرات غیب مطلق و عالم اعیان ثابت.
- ۲) حضرات علیه که در برابر حضرات شهادت مطلق است (عالم ملک).
- ۳) عالم ارواح جبروتی و ملکوتی یعنی عالم عقول و نفوس مجرد.
- ۴) عالم مثال که عالم ملکوت نامیده می شود.
- ۵) حضرتی که جامع چهار حضرت گذشته است و عالم آن عالم انسان است که جامع همه عوالم می باشد. (خمینی، ۱۳۷۴: ص ۳۰)

همچنین حضرت امام سلسله مراتب وجود را به کتاب های متعدد و تصنیف های متکثر که در آن عالم به مثابه کتابی مستقل و ابواب و آیات و کلمات خاص است تشبیه کرده است:

«و اگر سلسله مراتب وجود را کتاب های متعدد و تصنیف های متکرمه دانستیم، هر عالم کتاب مستقلی خواهد بود که ابواب و آیات و کلماتی دارد و به اعتبار مراتب و انواع و افراد و آیه شریفه «لا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین» هیچ تر و خشکی نیست مگر این که در کتاب مبین هست». (انعام، ۵۹) (همان منبع، ص ۲۴۴-۲۴۵)

و در تعبیر دیگر سلسله مراتب وجود را به دو اعتبار کثرت در وحدت و وحدت در کثرت مطرح کرده است، که بنا بر اعتبار اول، سلسله وجود یک کلمه است و کلمه کن وجودی است که در آیه شریفه به آن اشاره شده است، هرگاه اراده کند که به چیزی بگوید باش پس او موجود خواهد بود. و در خطبه روز فطر از حضرت علی(ع) آمده است: خدایی که به کلمه او هفت آسمان برپا و زمین های هفت گانه برقرار شد و کوه های محکم استوار و بادهای تلقیح کننده در وزیدن و ابرها در جو آسمان در حرکت و دریاها در حدود خودشان ایستاده اند. پس مبارک باد الله پروردگار جهانیان. و در اعتبار دوم سلسله وجود، کلمات است. مسئله مهم تعیین جایگاه انسان در سلسله مراحل مطرح شده از سوی حضرت امام با توجه به این تفسیر عرفانی است. (همان)





وحدت وجود

هر وجودی که عدم بنمود سر بر یکی زهر است و بر دیگر شکر اولین بحثی که در فلسفه مطرح می‌گردد مسئله وجود است. معمولاً فلسفه‌فانی که این مسئله را مطرح نموده‌اند ادعا کرده‌اند که تصور وجود برای ما یک تصور بدیهی و بی نیاز از شواهد و ادله بیشتر یا تصویری بسیط می‌باشد که از چند تصور دیگر تشکیل شده باشد، زیرا هر چیزی که بسیط بوده و قابل تجزیه به چند جزء یا جنس یا فصل نباشد و با همان بساطت به ذهن بیاید بدیهی بوده و بی نیاز از تعریف است (نه آن که قابل تعریف نیست، زیرا اگر بدیهی چیزی غیرقابل تعریف و نظری چیزی قابل تعریف باشد در این صورت تمام نظرها معلوم و بدیهیات مجھول خواهد بود). دلیل بدیهی بودن تصور مفهوم وجود نیز همین است که این مفهوم اعم از هر مفهوم دیگری است، بنابراین جنس و فصل نخواهد داشت. در اینجا دو مسئله وجود دارد:

۱- بدیهی بودن تصور مفهوم وجود و این که این مفهوم اعرف مفاهیم و اشیاء است.



۲- در که حقیقت وجود در نهایت خفاء است. به عبارت دیگر مفهوم وجود به جهت روشن بودن احتیاج به تعریف ندارد ولی شناخت حقیقت آن غیر ممکن است و در نهایت غموض و خفاء قرار دارد، و این دو مسئله با یکدیگر تلازم دارند. حضرت امام فرموده اند: «ان الحقيقة الوجود مع كونها نور بذاته في ذاته و مظهر الاشياء غيب ممحض و مجهول مطلق». در این کلام ظاهر و باطن بودن وجود توضیح داده شده است که حقیقت وجود ذاتاً نور است و به خودی خود ظاهر است و هر ماهیتی که بخواهد روشن شود باید از نور وجود بهره بگیرد، اما در عین حال غیب ممحض و مجهول مطلق است. (تعليقات على شرح فصوص، ص ۲۴۰)

وحدت وجود زیربنای بسیاری از مباحث عرفانی است، از این رو عرفابیش از هر موضوع دیگری به طرح آن پرداخته اند. ابن عربی، پدر عرفان نظری اسلامی، در اکثر آثار خود این مطلب را عنوان داشته و شارحین و مفسرین آراء وی به تفصیل درباره اوسخن گفته‌اند. حضرت امام نیز در تعلیقه خود بر فصوص الحكم ابن عربی به شرح این نکته عمیق عرفانی پرداخته اند. اینکه به طرح مبانی وحدت وجود به عنوان مقدمه‌ای در بیان مطلب ذکر می‌گردد:

۱- حقیقت وجود اصل است.

۲- وجود، منشأ جميع آثار است.

۳- وجود خیر است.

۴- وجود، واحد به وحدت شخصی و ذاتی است و نه به وحدت سنتی و عددی.

۵- وجود، از تمام شروط حتی شرط اطلاق، لا به شرط است.

۶- وجود، از تمام قیود حتی قید اطلاق، مطلق است.

۷- وجود، واحد است پس موجود هم که قائم به آن است نیز واحد است.

از دیدگاه وحدت وجود، ذات حق بی نیاز مطلق است. مولانا در این باره بیان می‌دارد که:

چون بدو زنده شدی آن خود وی است وحدت ممحض است آن شرکت کی است (۴/۲۷۶۶)

بی تجلیات اسماء و صفات حق، موجودات عالم را وجودی نیست، و بی حقایق کلیه معقوله که در قدیم، قدیم است و در حادث، حادث، احکام اسماء و صفات حق را ظهوری نیست.

□ در منظر حضرت امام، حقیقت وجود ذاتاً نور است و به خودی خود ظاهر است و هر ماهیتی که بخواهد روشن شود باید از نور وجود بهره بگیرد اما در عین حال غیب مغض و مجھول مطلق است

۸- هر فردی از افراد عالم، در وجود، به وجود واجب الوجود نیازمند است و ذات الهیه من حیث هی غنی علی الاطلاق است. اما ظهور اسماء و صفات به اعیان موجودات بستگی دارد. دیدگاه حضرت امام در مساله وحدت وجود در ضمن شرح ایشان بر فصوص الحكم ابن عربی آورده شده است. حضرت امام تعلیقه ای بر مقدمه قیصری بر فصوص الحكم دارد که بیانگر آراء ایشان در باب وحدت وجود است. حضرت امام وحدت را به اعتبار احادیث جمع کثرتش بهترین مثال برای حق می داند و به این کلام از امام سجاد(ع) استناد می کنند که عرضه داشته است: «لک یا الهی وحدانیة العدد» هر چند در فصوص دیگر انکار وحدت عددی به معنای وحدت در مقابل دوئیت و... شده است. (آشتیانی، ۱۳۷۵)

انسان نیز به واسطه این که وحدانیتش جامع تمام تعینات خلقیه و امریه است، پس خداوند، تعالی شانه، به صورت اوست و صورت انسان مثالی برای اوست. (همان منبع) «خلق الله آدم على صورته». حضرت امام به این نکته اشاره دارند که گاه نظر به تکثیر است که در این صورت تفاضل است و گاه نظر به توحید است که در آن مقام در احادیث جمع مستهلک شده و دیگر تفاضلی نیست. ایشان توضیح مطلب را به شرح دعای سحرارجاع می دهنند که در آن گفته می شود «اللهم انی اسئلک من اسمائک باکبر ها و کل اسمائک کبیره». (همان منبع، ص ۵۵۶)

خیر بودن وجود

خیر بودن وجود از بدبیهیات است، و این مسئله یکی از ادلّه اصالّت وجود است. حضرت امام



وجود را یکپارچه حسن و زیبایی و خیر دانسته و می فرمایند هر چه وجود از عدم و اختلاط با جهل دورتر باشد، بهتر و زیباتر خواهد بود. بنابراین عالم مثال بهتر از عالم طبیعت مادی است و عالم روحانیت و مقربین از مجردات، بهتر از عالم مثال می باشد و عالم ربوبی بهتر و با ارزش تر از همه است، زیرا از هرگونه نقص و عدم و ماهیه و هیولی منزه و مبراست. در مورد اهمیت و ارزش عالم ربوبی نیز مولانا به این نکته اشاره می کند و عالم اول را بی ارزش تر از عالم ثانی می داند.

این جهان یک فطرت است از عقل کل عقل چون شاه است و صورت ها رسما
عالم اول جهان امتحان عالم ثانی جزای این و آن
حضرت امام در این زمینه می فرمایند: ارزش همان زیبا و زیبا همان وجود است، پس همه خیر و بها و زیبایی به برگت وجود و پرتو آن است، به همین دلیل ایشان مسئله خیر بودن وجود را از بدیهیات می داند. (شرح دعای سحر، ترجمه فارسی، ص ۳۱۱) پس همه هستی حسن و زیبایی و نور و روشنی است و هر چه وجود قوی تر باشد بها و ارزش آن کامل تراست. هیولی به جهت پستی و نقصان فعلیش مکان وحشت و ظلمت و مرکز همه شرها و سرچشممه همه پستی هاست. از پیامبر اکرم (ص) روایت شده است که: مردم به صورتهایی محشور می شوند که بوزینه ها و خوک ها در مقایسه با آنان زیباترند و مولانا در این زمینه بیان می دارد:

وقت محشر هر عرض را صورتی است صورت هر یک عرض را نوبتی است
این عرض ها از چه زاید از صور وین صور هم از چه زاید از فکر (۲/۹۷۸-۷۹)
سیرتی کان بر وجودت غالب است هم بر آن تصویر حشرت واجب است (۲/۱۴۲۰)

چگونگی شکل‌گیری عالم از نظر حضرت امام

از نظر حضرت امام عالم با اراده حق به وجود آمده است. ایشان در این مورد می فرمایند: خداوند به هر چیزی که اراده وجود آن را داشته باشد می گوید باش آن هم موجود می شود. ولی این گفتن نه به واسطه صدایی است که به گوش می رسد و نه آوازی که شنیده می شود. بلکه کلام خود سبحان عبارت از فعل اوست و اهل معرفت گفته‌اند که تکلم حضرت حق عبارت از تجلی حق است که چون اراده و قدرتش تعلق بگیرد که آنچه را در غیب است اظهار کند و ایجاد



نماید، آن تجلی حاصل می شود. (امام خمینی، ۱۳۷۴، ص ۱۰۴) حضرت امام عالم غیب و شهادت را جلوه حضرت حق دانسته و این معنی را از آیه کریمه "الله نور السماوات والارض" که در قرآن آمده است استفاده کرده و می فرمایند: «خالقی که با جلوه سراسر نورانی خود، عوالم غیب و شهادت و سر و علن را به نعمت وجود آراسته و به برکت برگزید گانش به ما رسانده که: الله نور السماوات والارض و با ظهور جمیلش پرده از جمالش برافکنده که هو الاول والآخر والظاهر والباطن». (امام خمینی، ۱۳۶۹)

سپس درباره نور بودن موجودات و فنای ذاتی همه می موجودات در ذات اقدس الهی می فرمایند: «همه موجودات نورند، همه هم نورالله هستند. الله نور السماوات والارض یعنی وجود سماوات و ارض که عبارت از نوراست از خداست و آن قدر فانی در اوست که الله نور السماوات نه اینکه الله ینور السماوات... یعنی هیچ موجودی در عالم نداریم که یک نحوه استقلالی داشته باشد استقلال معنایش این است که از امکان خارج بشود و به حد وجوب برسد. موجودی غیر از حق تعالی نیست.» (امام خمینی، ۱۳۷۵) و مولانا در مورد نور بودن موجودات می فرمایند:

نور او برقه های مطالوب را طالب شود (۷/۲۸۶۴)
آن چنان مطالوب را غایب شود (۴/۱۹۵۶)
لقمه های نور را آکل شوی (۴/۱۹۵۷)
فیض آن جان است که این جان، جان شده است
عکس آن نور است کاین نان، نان شده است
نور خورشیدم فتابه بر شما
لیک از خورشید ناگشته جدید (۳/۲۲۸۷)
من چو خورشیدم درون نور غرق
می ندانم کرد خوبیش از نور فرق (۳/۲۴۰)
قوت اصلی بشرنور خداست (۲/۱۰۸۴)
نور نور چشم، خود نور دل است
کاو زنور عقل و حسن، پاک و جداست (۱/۱۱۳۰-۲۹)

حضرت امام فنای موجودات در حق تعالی را ضمن مثالی که می تواند تا حدودی بیانگر چگونگی فنا باشد آورده و می فرمایند: «نمی توانیم یک مثال منطبق پیدا بکنیم، ظل و ذی ظل ناقص است، شاید نزدیکتر از همه مثال ها موج دریا باشد، موج نسبت به دریا. موج از دریا خارج نیست، موج دریاست، نه دریا موج دریا. این موج هایی که حاصل می شود، دریاست که متموج می شود، اما وقتی ما به حسب ادراکمان تصور بکنیم کأنه به نظر ما می آید که دریا و موج [دو چیزند در حالی که] یک معنای عارضی است برای آن. واقع مطلب [این است که] غیر دریا چیزی

نیست، موج دریا همان دریاست. عالم یک موجی است. البته مثال باز هم همان طور است که قائل گفته است که خاک بر فرق من و تمثیل من مثال ندارد». (همان منبع، ص ۱۵۷)

خاک بر فرق سر و تمثیل من

ای بروون از وهم و قال و قیل من

نظر امام خمینی در علم و شور موجودات

حضرت امام ذیل حدیث هفدهم از کتاب چهل حدیث، در بیان آن که تمام موجودات، دارای علم و حیات اند چنین گفته اند: «... هر یک از موجودات، دارای علم و حیات و شعور است، بلکه تمام موجودات، دارای معرفت به مقام مقدس حق جل و علا هستند، چنانچه وحی به اعضا و جوارح و به بقاع ارض به کتمان و اطاعت آن‌ها فرمان الهی را، و تسبیح تمام موجودات، که در قرآن شریف نص بدان شده و احادیث شریفه مشحون به ذکر آن است، خود دلیل بر علم و ادراک و حیات آنها، بلکه دلیل بر ربط خاص بین خالق و مخلوق است که احدی از آن مطلع نیست جز ذات مقدس حق تعالی و من ارتضی من عباده» [به بخشی از آیه سوره جن اشاره دارد که می‌فرماید: «علم الغیب فلا یظہر علی غیبیه احذا الا من ارتضی من رسول؛ او دانای غیب است و بر عالم غیب او کسی، آگاه نیست مگر آن کسی که از رسولان برگزیده است]. و این خود یکی از معارف است که قرآن کریم و احادیث ائمه معصومین، گوشزد بنی انسان فرمودند و موافق با برهان حکمای اشراق و ذوق اصحاب عرفان و مشاهدات ارباب سلوک و ریاضت است و در علوم عالیه ما قبل الطیعه به ثبوت پیوسته است که وجود، عین کمالات و اسماء و صفات است و در هر مرحله ظهور پیدا کند و در مرآتی تجلی نماید، با جمیع شئون و کمالات، از حیات و علم و سایر امehات سبعه، ظاهر گردد و متجلی شود و هر یک از مراحل تجلی حقیقت وجود و مرتب تنزلات نور جمال کامل معبود، دارای ربط خاص به مقام احادیث و معرفت کامنه خفیه به مقام روییت می‌باشد، چنانچه در آیه شریفه می‌فرماید: «و ما من دابة الـا هو آخذ بناصیتها» (سوره هود، آیه ۵۶: ... و هیچ جنبدهای نیست مگر این که او زمام اختیارش را به دست خود گرفته است) گویند: «هو» اشاره به مقام غیب هویت و «اخذ بناصیه» همان ربط اصل غیبی سری وجودی است که هیچ موجودی را راهی به معرفت آن نیست.» (امام خمینی، ۱۳۷۳، ص ۲۸۳) ایشان، ضمن حدیث



□ حضرت امام، وجود را یکپارچه حسن و زیبایی و خیر دانسته و می فرمایند هرچه وجود از عدم و اختلاط با جهل دورتر باشد بهتر و زیباتر خواهد بود

بیست و ششم (در فضیلت علم) این چنین به بیان اعتقاد خویش می پردازد. «در چندین موضع از کتاب الهی، تسبیح کافه موجودات را گوشزد فرموده: يسبح لله ما في السماوات و ما في الأرض» (جمعه، ۱) «و ان من شيء الا يسبح بحمده » (اسراء، ۴۴)

و پر واضح است که تسبیح و تقدیس و ثنای حق تعالی، مستلزم علم و معرفت به مقام مقدس حق و صفات جلال و جمال است و بدون هیچ گونه معرفتی و علمی، متحقق نشود و در اخبار شریفه به طوری این مطلب شریف را با صراحة لهجه بیان فرمودند که به هیچ وجه، قابل توجیه و تأویل نیست، ولی اهل حجاب و محجویین از معارف الهیه، از اهل فلسفه رسمیه و مجادلات کلامیه، تأویل کمال خداوند کردند به تأویلات باراده ای که علاوه بر مخالفت با ظواهر آیات و نصوص آن، در بعضی موارد، مثل قضیه تکلم نمل در سوره نمل و مخالفت با نصوص کثیره واردہ از آئمه اطهار، علیهم السلام، مخالف با برهان متین حکمی نیز می باشد... پس موجودات و ثنای آنها حق را، از روی شعور و ادراک است و در حدیث است که رسول اکرم(ص) فرمودند که وقتی قبل از بعثت شبانی می کردم، گاهی می دیدم که گوسفندان بی جهت رم می کنند و وحشت زده می شونند. پس از آمدن جبرئیل سبب را سؤال کردم. گفت این وحشت از صدای ضربتی است که به کافر می زند که همه موجودات، آن را می شنوند و از آن رم می کنند غیر از

تلین ». (امام خمینی، ۱۳۷۳، ص ۴)



نتیجه گیری

در بحث هستی شناسی با این سؤال مواجهیم که جهان هستی از کجا و چرا پدید آمده است؟ مولانا در پاسخ به این سؤال آرزو می کند که کاش هستی خود قادر به شناساندن خویش به ما بود خداهستی را جهت استکمال خود به وجود نیاورده است و مولانا ظهور هستی را بر مبنای جود و لطف خدا تفسیر می کند نه عدل او، خدای مولانا نیاز به اثبات ندارد و از فرط وضوح ناپیداست. به اعتقاد صوفیه و مولانا و حضرت امام همه موجودات عالم مظہر اسماء و صفات خدا هستند و او به واسطه اسماء و صفات خود در آن ها تجلی کرده است. در بحث کثرت که در مقابل وحدت قرار می گیرد مولوی تبیین اساسی خود از مسئله کثرت را در قالب مثالهای گوناگون مطرح می کند. به طور مثال حقیقت و خدا در هستی به مثابه آب در میوه‌ها و نور چشم و چراغ‌ها متفاوت جلوه می کند اما در جایی تصویری دیگر ارائه می دهد مثل دریا و موج البته در این دو مثال تفاوت عمیقی وجود دارد چون در مثال نوع اول حقیقت و پدیده های جهان از دو جنس متفاوت هستند (آب و ماده میوه، نور چشم یا چراغ) اما در مثال نوع دوم پدیده ها یک ذات دارند (دریا و موج). امام با نور دانستن همه موجودات آن را در ذات اقدس الهی فانی می داند و همان مثال موج و دریا را بیان کرده که ما بر حسب ادراکمان آن را دو چیز تصور می کنیم در حالی که دوئیتی وجود نداشته و هر دو یک چیزند. مولانا در تعبیر دریا و موج به نوعی به آینین یک بنی یا مونیسم اشاره می کند که همانند نظر امام است. امام مفهوم وجود را تصوری بدیهی دانسته و در ک آن را در نهایت خفا می داند چون مفهوم وجود به دلیل روشن بودن احتیاج به تعریف ندارد. امام در این زمینه می فرمایند حقیقت وجود ذاتاً نور است و به خودی خود ظاهر و هر ماهیت برای روشن شدن باید از نور او بهره بگیرد و در همین حال غیب محض و مجھول مطلق است حضرت امام وحدت را به اعتبار احادیث جمع کثرتش بهترین مثال برای حق می داند هر چند انکار وحدت عددی به معنای وحدت در مقابل دوئیت شده است و چون انسان وحدانیتش جامع تمام تعینات خلقيه و امریه است پس صورت انسان نیز مثالی برای اوست خلق الله آدم علی صورته.

در بحث شعور و نطق موجودات مولانا با اعتقاد به این که همه موجودات خدا را نیاش



می کنند تسبیح موجودات را به زبان خاص خود آن ها دانسته که برای شنیدن صدای آن ها هر کس باید حجاب ها را از گوش باطنی خود بردارد و حکایت ستون حنانه و شهادت دادن سنگریزه در دست ابوجهل را در این باره بیان می دارد. امام نیز با داشتن نظری مشابه، هر یک از موجودات را دارای علم و شعور دانسته، تسبیح و تقدير و ثنای حق تعالی را مستلزم علم و معرفت به مقام قدس حق و صفات جمال و جلال می داند.

منابع:

۱. قرآن کریم.
۲. آشتیانی، سید جلال الدین (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۳. آینه پژوهش (۱۳۷۸). سال دهم، شماره چهارم، هجر- آبان.
۴. بلخی، جلال الدین محمد (۱۳۷۶). (مثنوی معنوی، مطابق با نسخه نیکلسون به کوشش مهدی آذر یزدی) (خرمشاهی). تهران: پژوهش.
۵. بلخی، جلال الدین محمد (۱۳۷۴). مقامات مولانا (فیه مافیه) ویرایش محمد جعفر صادقی. تهران: نشر مرکز.
۶. جعفری، محمد (۱۳۷۶). تفسیر و نقد و تحلیل مثنوی. تهران: انتشارات اسلامی.
۷. خمینی، روح الله (۱۳۷۵). تفسیر سوره حمد. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۸. خمینی، روح الله (۱۳۷۳). شرح چهل حدیث، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۹. خمینی، روح الله (۱۳۷۴). شرح دعای سحر (ترجمه فارسی)، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۰. دهباشی، علی (۱۳۸۲). تحفه های آن جهانی، تهران: نشر سخن.
۱۱. زمانی، کریم (۱۳۷۲). شرح جامع مثنوی معنوی. دفتر سوم و پنجم. تهران: انتشارات اطلاعات.
۱۲. سروش، عبد الکریم (۱۳۷۹). ایدئولوژی شیطانی. تهران: موسسه فرهنگی صراط.
۱۳. شمشیری، بابک؛ نقیب زاده، عبد الحسین (۱۳۸۴). فرایند تعلیم و تربیت با اقتیاس از مبانی اسلامی.
۱۴. صحیفه امام (۱۳۶۹). مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۲۲ جلد. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۵. گولپیتاری، عبد الباقی (۱۳۷۴). نثر و شرح مثنوی شریف. ترجمه توفیق، سبحانی؛ جلد دوم. تهران: انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۶. هالینگ، دیل (۱۳۸۱) تاریخ فلسفه غرب. ترجمه عبد الحسین آذریگ. تهران: ققنوس.
۱۷. یشربی، یحیی (۱۳۸۴). پژوهشی در نسبت دین و عرفان. تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
۱۸. عرفانی اسلامی، دو ماهنامه پژوهشی، دانشگاه شاهد. سال دوازدهم. شماره ۱۲.

