

فصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش زبان و ادبیات فارسی»

شماره پنجاه و یکم، زمستان ۱۳۹۷: ۱۴۵-۱۲۳

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۲/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۱۲

## حریم انسان در تفاسیر عرفانی

بر مبنای فصّ یونسیّه ابن عربی و شرح آن از سوی امام خمینی<sup>(ره)</sup>

محمد رضا موحدی\*

### چکیده

آیا حضور و نقش انسان در عرفان اسلامی، چونان پوسته‌ای بی ارزش است و اعتقاد به وجود مطلق، دیگر جایی برای تصوّر حضور انسان باقی نمی‌گذارد؟ آیا می‌توان همچون برخی عارفان، مقام انسانیت را چنان رفیع دانست که گویی همه وجود، انسان است و باقی تصویر و تصوراتی است که در آینه قلب و ذهن انسان نقش می‌بندد؟ پژوهشگر کنجکاو می‌تواند در گفتار و نوشته‌های عارفان، نشانه‌هایی از اندیشه هیچ‌انگاری انسان (آنتی‌هیومنیزم) و نیز انسان‌گرایی (اومانیزم) را بازجوید. بیان این نکته که انسان در نظام هستی چه جایگاهی دارد و در جهان بینی عرفانی از چه موقعیتی برخوردار است، مقصود اصلی این مقاله بوده است. از این‌رو با عنایت به آثار دو عارف صاحب‌نظر در این باره، یعنی ابن عربی و امام خمینی سعی در تبیین این جایگاه شده است. مبنای این تبیین، مبحث پرهیز از هدم بنای انسانیت در فصّ یونسیّه فصوص الحکم و شرحی است که امام خمینی در این باره در آثار عرفانی خود ارائه داده است. از جمع گفته‌های ابن عربی و شارحانش برمی‌آید که: همه موجودات از آن جهت که مظهر و تجلی معشوق و محبوب ازلی هستند، دارای تقدسند. پس زمانی که به هموعان خود، یعنی انسان‌ها نگاه می‌کنیم، یا حتی به جهان گیاهان و حیوانات می‌نگریم، همه آنها را از آن جهت که با آفریننده در ارتباطند می‌بینیم و نه به عنوان وجودی مستقل از مقام الوهیت. این دیدگاه، وجدان انسان را بیدار می‌کند و موجب می‌شود که عشق و محبتی را نسبت به همه هستی در خود بیوراند.

**واژه‌های کلیدی:** عرفان اسلامی، انسانیت، فصوص الحکم، ابن عربی و امام خمینی<sup>(ره)</sup>.

### مقدمه

در میان عرفان‌پژوهان معاصر به‌ویژه آنان که در فضای مباحث انسان‌گرایانه متأثر از اومانیسیم، اندیشه‌ورزی کرده‌اند، گاه این سخن تکرار می‌شود که در عرفان اسلامی، همه وجود و هستی مطلق خداست (ر.ک: تیلیش، ۱۳۷۵). آنگاه این انگاره پدید می‌آید که انسان هیچ جایگاه اصیل و مستقلی از خود ندارد و همه، ظهور و جلوه‌هایی از حضور خدایند؛ پس شأن انسان مغفول و بلکه معدوم انگاشته می‌شود. این پندار تا آنجا پیش می‌رود که به تعبیر برخی اگزیستانسیالیست‌ها، «آنجا که خدا حضور داشته باشد، انسان زیر پای او نابود شده است». اما با کاوش در عرفان اصیل اسلامی و آشنایی با متون کهن آن می‌توان از چنین دریافت‌های نادرست دوری جست و میان مباحث تئوریک در باب مبدأ آفرینش و شأن و مقام انسانیت در عرصه حیات و جهان عینی تفاوت و تمایز قائل شد.

نگاهی مختصر به پیشینه تحقیق در این زمینه نشان می‌دهد که صاحب‌نظران این حوزه کم و بیش به دو سوئه اثبات یا انکار مقام انسان توجه داشته‌اند. در باب مقام و منزلت انسان در عرفان اسلامی، آثار پژوهشی بسیاری را می‌توان رصد کرد. اما به‌ویژه درباره آثار ابن عربی و فصوص او، می‌توان از کتاب ارزشمند «محل الدین ابن عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی» از دکتر محسن جهانگیری، همچنین کتاب «انسان کامل» از ابن عربی ترجمه دکتر گل‌بابا سعیدی، نیز «انسان کامل از دیدگاه ابن عربی و امام خمینی» از نرگس موحدی یاد کرد.

همچنین مقاله‌هایی درباره کلیت مقام انسان از منظر ابن عربی و دیگر عارفان مسلمان یا غیر مسلمان می‌توان سراغ گرفت، هر چند هیچ کدام مستقیماً از منظر فصّ یونسیه و این دیدگاه خاص به موضوع ننگریسته‌اند؛ مقالاتی چون: «خطوط برجسته انسان‌شناسی ابن عربی» (۱۳۸۵) از نصرالله حکمت؛ «انسان کامل از نگاه فیلون و ابن عربی» (۱۳۸۶) از طاهره حاج ابراهیمی؛ «انسان کامل به روایت ابن عربی» (۱۳۸۶) از غلامرضا اعوانی و اصغر دادبه، «ماه و انسان کامل در اندیشه ابن عربی» (۱۳۹۱) از داوود اسپرهم، «انسان‌شناسی از دیدگاه ابن عربی» (۱۲۹۴) از محمد مازن. همچنان که گفته شد، مقاله حاضر با تکیه بر فصّ یونسیه و گفتار صریح ابن عربی در این باب نوشته شده که در منابع پیشین، این رویکرد دیده نمی‌شود.

بنابراین برای پاسخ به این پرسش که انسان در نظام هستی چه جایگاهی دارد و در جهان بینی عرفانی از چه موقعیتی برخوردار است، به شکلی موردی از رویکرد عرفانی ابن عربی به یک مضمون قرآنی (آیه ۹۳ سوره نساء) بهره می‌جوئیم. بهتر است قدر و ارزش انسان و انسانیت را در عرفان اسلامی از زبان بزرگ‌ترین نظریه‌پرداز عرفان نظری بشنویم، تا در مرحله بعد این آموزه با گفتار دیگر صاحب‌نظران مجال مقایسه بیابد.

### فصّ یونسیه و ماجرای حضرت داوود

قدیم‌ترین مأخذی که درباره بنای بیت‌المقدس و سعی حضرت داوود در تکمیل و انجام این بنا سخنی به میان آورده، تورات است. بر اساس آنچه در عهد عتیق نقل شده، دلیل اصلی برای تکمیل نشدن بیت‌المقدس به دست حضرت داوود، این بوده که داوود، خون انسان‌های بسیار (هر چند دشمنان خدا) را بر زمین ریخته بود (کتاب یکم تواریخ ۸: ۲۲؛ لیکن کلام خداوند بر من نازل شده، گفت: چون که بسیار خون ریخته‌ای و جنگ‌های عظیم کرده‌ای، پس خانه‌ای برای اسم من بنا نخواهی کرد، چون که به حضور من بسیار خون بر زمین ریخته‌ای).

بعدها این اقاویل به تفاسیر اسلامی نیز راه یافت و برخی مفسران همچون جارالله زمخشری (متوفای ۴۶۷ ه.ق.) ذیل این آیه از قرآن که «و من یقتل مؤمنا متعمدا، فجزائه جهنم...» به نقل احادیثی پرداختند که به مضمون «ما نحن فیه» بسیار نزدیک است؛ از قبیل: «لزوال الدنيا اهون علی الله من قتل امرئ مسلم» یا «لو ان رجلا قتل بالمشرق و آخر رضی بالمغرب، لاشرك فی دمه» و این حدیث کاملاً همسو که: «ان هذا الانسان بنیان الله، ملعون من هدم بنیانه» (زمخشری، ۱۹۹۸، ج ۱: ۴۷۷).

مفسران عارف نیز ذیل همان آیه ۹۳ سوره نساء چنین آورده‌اند: «ان هذا الإنسان بنیان الله، ملعون من هدم بنیانه و قد روی ان داوود علیه السلام اراد بنیان بیت المقدس. فبناه مرارا. فكلما فرغ منه، تهدم. فشكا الى الله تعالى. فاوحى الله اليه ان بيتي هذا لا يقوم على يدي من سفك الدماء. فقال داود يا رب ألم يك ذلك القتل في سبيلك قال بلى و لكنهم أليسوا من عبادي؟ فقال يا رب فاجعل بنیانه علی یدی من هو منی؟ فاوحى الله اليه ان اوامر ابنك سليمان بينيه. و الغرض من هذه الحكایة مراعاة هذه

النشأة الانسانية و ان إقامتها أولى من هدمها. ألا ترى الى اعداء الدين انه قد فرض الله في حقهم الجزية و الصلح ابقاء عليهم»<sup>(۱)</sup>.

محبی‌الدین ابن عربی (۵۶۰-۵۶۳۸ ه.ق) برای تشریح مفهوم نشأت انسانی و بیان اینکه مراعات جانب انسانیت در هر حال بر انکسار شأن انسانیت و هدم آن تقدم دارد، از حکایت محاکات حضرت داوود با خداوند برای ساخت بیت المقدس بهره می‌گیرد و چنین می‌نگارد:

و اراد داوود بنیان البيت المقدس فبناه مراراً، فكلما فرغ منه، تهدم، فشكا ذلك الى الله، فاوحى الله اليه ان بيتي هذا لا يقوم على يدي من سفك الدماء، فقال داوود يا رب ألم يك ذلك في سبيلك؟ قال بلى! ولكنهم آيسوا عبادي؟ قال يا رب فاجعل بنيانه على يدي من هو مني، فاوحى الله ان ابنك سليمان يبنيه. فالعرض من هذه الحكاية مراعاة هذه النشأة الانسانية، و ان إقامتها أولى من هدمها. ألا ترى عدو الدين قد فرض الله في حقهم الجزية و الصلح ابقاء عليهم، و قال «وان جنحوا للسلم فاجنح لها و توكل على الله» (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۱۶۷).

چون داوود خواست تا بیت المقدس را بنا نهد، آن را بارها ساخت، ولی هر بار که از ساخت آن فراغت می‌یافت، خراب شد. شکایت به خداوند برد و خدای تعالی به او وحی کرد که خانه من به دست کسی که خون بر زمین ریخته باشد، بنا نمی‌شود. داوود گفت: آیا آن قتل در رضای تو نبوده؟ خداوند فرمود: بلی، ولی آیا مقتولین نیز بندگان من نبودند؟ داوود گفت: ای پروردگار، پس بنای این خانه را به دست کسی که از اولاد من است، مقرر گردان. خداوند نیز فرمود: این خانه را سلیمان فرزند تو، بنا خواهد کرد. مقصود از بیان این حکایت، پاسداشت نشانه انسانیت است و اینکه به پا داشتن وجود انسان از ویران کردن آن، اولی است. نمی‌بینی که خداوند در حق کفار که دشمنان دین‌اند، پرداخت جزیه و صلح را مفروض داشته تا ایشان باقی بمانند. و از همین رو در قرآن فرموده: اگر به سوی تو میل کنند، با انقیاد و صلح به ایشان روی کن و آنچه می‌خواهند، به ایشان بده.

ألا ترى من وجب عليه القصاص كيف شرع لولي الدم أخذ الفدية او العفو، فان أبي حينئذ يقتل؟ ألا تراه سبحانه إذا كان أولياء الدم جماعةً فرضيَ واحدٌ بالدية او عفا، و

باقی الاولیاء لا یریدون الا القتل، کیف یراعی من عفا و یرجح علی من لم یعف فلا یقتل  
قصاصاً؟ الا تراه - علیه السلام - یقول فی صاحب النسعه «إن قتلته کان مثله»؟ (ابن عربی،  
۱۳۶۶: ۱۶۷).

نمی‌بینی که چون بر کسی قصاص واجب آید، ولیّ دم می‌تواند فدیّه گیرد و یا عفو  
کند و اگر نبخشد، پس از آن، حقّ قصاص و کشتن برای او باقی است.  
همچنین نمی‌بینی که اگر اولیای دم، گروهی باشند و یکی از آنها به گرفتن دیه  
رضایت دهد یا عفو کند و دیگران جز قتل نخواهند، خداوند -تبارک و تعالی- چگونه  
مراعات جانب عفو می‌کند و او را بر غیر عافی ترجیح می‌دهد تا قاتل از روی قصاص  
کشته نشود.

نمی‌بینی که پیامبر اکرم در حق کسی که مورث او را در صحرا کشته بودند و  
ریسمان پهن او را در دست یکی بشناخت و خواست که به مجرد دیدن آلت قتل در  
دست او، وی را بکشد، فرمود: اگر صاحب نسعه را به مجرد ظنّ (بی‌ثبوت شرعی)  
بکشند، همچون کشنده مورثش، ظالم باشد.

خواجه محمد پارسا (متوفای ۸۲۲ ه.ق.)، فقره پایانی این بحث را چنین به شیوایی  
به فارسی بیان کرده است:

«...و حال آنچنان بود که در زمان رسول -صلی الله علیه و سلم- شخصی را کشته یافتند  
و قاتل ندانستند و آن مقتول را ریسمان پهن بود. ولیّ دم آن ریسمان در دست شخصی  
بدید. وی را بگرفت و نزد رسول -صلی الله و سلم- آورد و خواست تا وی را بکشند. رسول  
فرمود که مجرد این امارات اگر چه وهم را مجال هست، اما قصاص بر این شخص لازم  
نمی‌آید و اگر او را بکشند، او نیز ظالمی باشد همچون کشنده» (پارسا، ۱۳۶۶: ۳۸۵).

این عبارت از سوی محیی‌الدین ابن عربی (و عباراتی که از این پس می‌آید)، همه به  
عنوان استشاداتی است بر اینکه خداوند دوست ندارد تمثالی را که بر اساس صورت  
خود آفریده، به راحتی خراب کنند. بنگرید:

«الا تراه یقول: «جزاء سیئة سیئة مثلها». فجعل القصاص سیئه، ای یسوء ذلک

الفع

مع کونه مشروعا. «فمن عفا و اصلح فاجره علی الله» لانه علی صورته. فمن عفا عنه و لم یقتله فاجره علی من هو علی صورته، لانه احق به اذ انشاء له» (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۱۶۸).

نمی‌بینی که حضرت باری تعالی می‌فرماید: جزای بدی، مثل بدی است. پیداست که قصاص را همچون قتل عمد، سیئه دانسته است، یعنی آن را فعلی مُضَرّ می‌داند، اگر چه مشروع است. بنابراین هر که عفو کند و به صلح گراید، اجر او بر خدا باشد، چرا که بخشیده شده بر صورت حق است. پس اجر عفوکننده بر آن باشد که معفو عنه بر صورت اوست که آن حق است. زیرا حق، سزاوارتر است به عفو کردن از عبید خود. چون خداوند، انسان‌ها را برای خویش آفریده است تا اسما و صفات او در آن ظاهر گردد. همان‌گونه که فرمود: «یا بن ادم خلقت الاشیاء لأجلک و خلقتک لاجلی». می‌بینیم که ابن عربی از تئوری «خلق آدم علی صورته» و این تشابه صوری بهره می‌گیرد تا نشان دهد خداوند مایل نیست همسان خود را در صورت، تخریب کند یا شاهد خرابی آن باشد.

#### ارتباط نظریه هدم بنای آدمی با تجلی ذات و عین الهی در اسما

ابن عربی پس از بهره‌گیری از حدیث «خلق آدم علی صورته» با ورود به مبحث «ظهور حق بر اسم ظاهر»، این باور را می‌پرورد که همه اشیا مستهلک است، در عین ذات حق تعالی ولاجرم فاعل حقیقی اوست؛ هر چند برخی از افعال، مذموم و برخی ممدوح تلقی می‌شود. متن فص یونسیّه چنین است:

«و ما ظهر بالاسم الظاهر الا بوجوده فمن راعاه انما یراعی الحق. وما یذم الانسان لعینه و انما یذم الفعل منه و فعله لیس عینه، و کلامنا فی عینه. ولا فعل الا لله؛ و مع هذا ذمّ منها ما ذم و حمد منها ما حمد» (همان: ۱۶۹).

یعنی: خداوند با اسم ظاهر، ظاهر نمی‌شود مگر با وجودش. پس کسی که وجود او را رعایت کند، حق را رعایت کرده است. انسان از آن روی که انسان است، مذموم نیست، بلکه مذمت او از جهت افعال ذمیمه است و فعل او عین او نیست. پس نباید وجود را به سبب فعلش، ابطال و تخریب کرد، زیرا در حقیقت هیچ فعلی جز از جانب خدای صادر نمی‌شود و صفات اوست که مبدأ فعل است و مبدأ صفات نیز ذات اوست.

پیداست که شیخ اکبر به مطلوب گفته‌های خود رسیده و ثابت کرده که: ذات و عین

وجود خداوند در اسم ظاهر متجلی می‌شود و همه کائنات و از جمله ما انسان‌ها، از جمله اسمای ظاهره او هستیم.

«و لسان الذم على جهة الغرض مذموم عندالله، فلا مذموم الا ما ذمه الشرع، فان ذمّ الشرع لحكمه يعلمها الله او من اعلمه الله، كما شرّع القصاص للمصلحة ابقاءً لهذا النوع و إرداعاً للمتعدّي حدود الله فيه. «ولکم فی القصاص حیاة یا اولی الالباب» و هم اهل لبّ الشیء الذین عثروا على سرّ النوامیس الالهیة و الحکمیة» (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۱۶۸).

ترجمه این بخش از زبان تاج‌الدین حسین خوارزمی (متوفای حدود ۸۳۸) چنین است: «چون شیخ - قدس سره - نفی فعل از عبد کرد، می‌گوید: چون کسی مذمت کند چیزی را که موافق غرض او نیست، این مذمت عندالله مذموم است؛ از آنکه مذمت‌کننده را قبله نظر، موافقت غرض و حظّ نفس خویش است، به خلاف آنچه شرع مذمت آن کند؛ چه مذمت شرع اخبار است از آنچه در نفس چیزی بر آن است. شارع را در این معنا غرضی نیست.

پس هیچ مذموم نیست مگر آنچه به مذمت او ناطق است؛ چه ذمّ شرع از برای حکمتی است که حق می‌داند و آنکه حق به عنایت خویش او را اعلام کرده است» (خوارزمی، ۱۳۶۸: ۸۳۴).

این عبارت تصریح دارد که شیخ محیی‌الدین ابن عربی همچون همه اشاعره، به حسن و قبح شرعی معتقد است، نه حسن و قبح عقلی و اینکه خداوند می‌فرماید: «ولکم فی القصاص حیاة یا اولی الالباب»، خطاب به گروهی دارد که به مغز هر چیزی رسیده باشند و بر اسرار شریعت الهی اطلاع یافته باشند.

و اذا علمت ان الله راعی هذه النشأه و اقامتها و ادامتها، وانت اولی بمراعاتها اذ لك بذلك السعادة، فانه مادام الانسان حیاً، یُرجى له تحصيل صفة الكمال الذی خلق له (همان).

حال که دانستی که خداوند این نشأت انسانی را مراعات می‌کند و قیام و دوام او را می‌خواهد، پس تو به مراعات این نشأت اولی هستی، چرا که مراعات او موجب سعادت توست، زیرا مادام که انسان زنده است، امید به تحویل صفت کمالی دارد که از برای

مخلوق است. بنابراین اگر این را مراعات کنی تا به کمال رسد، بی شک با حُسن جزا، تو را مجازات خواهد کرد (همان: ۳۸۵).

و من سعی فی هدمه فقد سعی فی منع وصوله لما خلق له. هر کس در نابودی این نشأت سعی و تلاش کند که در واقع ساخته شده خداوند است، بی شک در منع وصول به هدف آفرینش آن سعی کرده باشد. بنابراین جزایش از سوی خداوند نیز همان است که او نیز از وصول به کمال نفس خویش، منع گردد.

### تلقی امام خمینی<sup>(ره)</sup>

امام خمینی<sup>(ره)</sup> در تعلیقات خود بر فصوص الحکم، پیش از آنکه به فصّ یونسیه برسد، در نخستین مدخلی که به بحث شأن انسانیت مربوط است (در فصّ آدمی)، می نویسد:

«و حاصل کلام الشیخ أنّ الانسان لما كان نشأته عامّةً لجمیع شئون الاسمائی و الاعیانی، حاصرةً للحقائق الالهیه و الکوئیة، یكون مرآةً لشهود الحقائق کلّها و یكون منزلته من الحق فی رویة الاشیاء، منزلة الانسان العین من العین و لهذا سُمی انساناً، فالانسان الكامل كما أنّه مرآة شهود الحق ذاته - كما افاد الشیخ سابقاً - مرآة شهوده الشیاء کلّها.

قوله و كما ان انسان العین: لیس مقصود الشیخ ما ذكره الشارح فانه علی ذلك تمثیل بعيد؛ بل منظوره ان الانسان مرآة مشاهدة الأشیاء فالحق به ینظر الی الخلق كما ان العین بانسانها ینظر الی الموجودات و اما ما ذكر من كونه اشارة الی نتیجة قرب الفرائض فحقّ...» (موسوی خمینی، ۱۴۱۰: ۵۹-۶۰).

حاصل گفتار ابن عربی این است که چون نشأت انسانیت شامل همه شئون اسمایی و اعیانی می شود و نیز در بردارنده همه حقایق الهیه و کونیه است، همچون آینه ای برای شهود همه حقایق است و جایگاهش نسبت به خداوند، در رؤیت اشیا، جایگاه مردمک چشم انسان است، نسبت به انسان و از همین رو نیز «انسان» نامیده شده است. بنابراین انسان کامل همان گونه که آینه ای برای مشهود ذات حق است - آن گونه که شیخ اکبر پیش از این بیان داشت - آینه ای نیز برای شهود همه اشیا از سوی خداوند است.



و اینکه ابن عربی می‌گوید: «و کَمَا انَّ الْانْسَانَ الْعَيْن...» به هیچ وجه مقصود وی، آنچه شارح (قیصری) بیان داشته نیست؛ زیرا بنا بر شرح این شارح، چنین تمثیلی نه تنها مقرب به ذهن نیست، بلکه خود از ذهن بسی دور است. منظور شیخ اکبر این است که انسان آینه‌ای برای مشاهده اشیاست. بنابراین خداوند به وسیله این آینه به خلق نظر می‌کند، همچنان که چشم به کمک مردمک‌هایش به موجودات دیگر می‌نگرد. اما آنچه درباره نتیجه «قرب الفرائض» گفته است، مطلبی درست است.

جالب توجه این است که تمثیل آدمی به آینه که در تعلیقات امام خمینی هم بدان تصریح شده، در بیرون از مکتب ابن عربی نیز رواج داشته و مثلاً شیخ نجم‌الدین رازی در چند اثر خود از جمله مرصاد العباد، خطاب به انسان می‌گوید:

ای نسخه نامۀ الهی که تویی      وی آینه جمال شاهی که تویی  
بیرون ز تو نیست هر چه در عالم هست      از خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی  
(رازی، ۱۳۵۲: ۳)

همچنین این دوبیتی که می‌گوید:

مقصود وجود انس و جان، آینه است      منظور نظر در دو جهان آینه است  
دل آینه جمال شاهنشاهی است      وین هر دو جهان غلاف آن آینه است  
(همان: ۳)

و نیز این بیت‌ها که می‌گوید:

نظارگیگان روی خوبست      چون درنگرند از کران‌ها  
در آینه نقش خویش بینند      زین است تفاوت نشان‌ها  
(همان: ۵۷)

ابن عربی در فتوحات مکیه نیز بارها از تشبیه سرشت الهی به آینه بهره جسته است. این آینه انعکاس‌دهنده همه چهره‌ها و کثرت‌هاست. هر چند ذات همواره یکی است، اعیان پدیده‌ها چونان چهره‌هایی متفاوت و متکثر در این ذات واحد دیده می‌شوند. «به چهره‌ای که از پدیده در آینه دیده می‌شود بنگر و خود را در آن کاوش کن. اگر بنگری خواهی دید که این چهره میان تو و خود آن آینه که محل دیدن آن است، فاصله انداخته، به گونه‌ای که خود آن آینه را هیچ‌گاه نتوانی دید» (ابن عربی، ۱۴۰۵، ج ۳: ۱۱۶).

امام خمینی در اثر دیگرش می‌نویسد: «انسان بزرگ‌ترین آیه و نشانه حق تعالی است. کسی است که به صورت حق آفریده شده (خلق آدم علی صورته). خلیفه خدا بر حق است و کلید باب معروف خدای متعال است. هر کس او را بشناسد، خدای را نیز شناخته است. او در هر صفتی از صفاتش و از هر تجلی از تجلیاتش، نشانه‌ای از نشانه‌های خداست» (موسوی خمینی، ۱۳۷۱: ۳۸).

حضرت امام همچنین برخلاف نظر برخی از متشرعان که منکر رابطه عاشقانه انسان و خدا شده‌اند، بر مبنای اصل وحدت وجود، مابینت حق و خلق را نمی‌پذیرد و تغایر را امری اعتباری می‌داند و می‌گوید که عالم امکان و جهان کثرات، همه مظهر اسما و صفات آن یگانه‌اند، مظهري که حاکی از مظهر است. جلوه و پرتوی که از ذات واحد نشان دارد. از نگاه عارف وحدت وجودی، عالم صورت، هویت حق و مخلوقات، نمود خالقیت اوست. اهل معرفت که به ارتباط عشق میان خالق و مخلوق قائلند، از آیه شریفه «و نفخت فیہ من روحی» و حدیث معروف «خلق آدم علی صورته» استفاده می‌کند و بر این ارتباط محبانه تأکید می‌ورزد (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۸۵).

همین معنا در دیوان امام خمینی تکرار شده است:

طاق ابروی تو محراب دل و جان من است      من کجا و تو کجا؟ زاهد و محراب کجا  
ما همه موج و تو دریای جمالی، ای دوست      موج، دریاست عجب آنکه نباشد دریا  
(موسوی خمینی، ۱۳۷۲: ۴۳)

نیز در جایی دیگر سروده است:

عاشق روی توام دست بدار از دل من      به خدا جز رخ تو حل نکند مشکل من  
مهر کوی تو درآمیخته در خلقت ما      عشق روی تو سرشته است به آب و گل من  
موج دریاست جهان، ساحل و دریایی نیست      قطره‌ای از غم دریای تو شد ساحل من  
(همان: ۱۴۷)

### توجه به ذکر از منظر نشأت انسانی

محبی‌الدین ابن عربی پس از مبحث هدم آدمی، به بحث درباره حقیقت ذکر و ارزش و مقایسه آن با دیگر عبارات می‌پردازد و باز از همان منظر نشأت انسانی به ذکر می‌نگرد

و می‌گوید که ذکر از جهاد در راه خداوند نیز برتر است، زیرا جهاد و جنگ از هر دو سو (مسلم و کافر) موجب هدم بنیان ربّ می‌شود و هر چند جهاد موجب اعتلای کلمة الله و گاه شامل ثواب شهادت می‌گردد، باز نمی‌تواند هدم نفس را که آفریده پروردگارند،

تدارک کند. از این رو می‌گوید:

و ما احسن ما قال رسول الله -صلی الله علیه و سلم- «ألا انبئکم بما هو خیر لکم و افضل من أن تلقوا عدوکم فتضربوا رقابهم و یضربون رقابکم؟ ذکر الله».

چه نیک فرموده رسول خدا که: آیا شما را به آنچه بهتر باشد از جنگ و شهادت در راه خدا، خبر دهم؟ آن ذکر باری است.

خواجه پارسا در ترجمه خود چنین می‌نویسد: «یعنی اگرچه غزا به امر حق است و درجه شهادت بدان حاصل و شهدا را حکم حیات دارین و سبب اعتلای کلمة الله، اما ذکر الله از آن فاضل‌تر، که غزو موجب هدم بنیان رب است از طرفین و هیچ عملی تدارک این نوع فساد نمی‌کند» (پارسا، ۱۳۶۶: ۳۸۶).

و ذلك انه لا يعلم قدر هذه النشأة الانسانية الا من ذکر الله، الذکر المطلوب منه، فانه تعالی جلیس من ذکره، و الجلیس مشهود للذاکر و متى لم یشاهد الذکر الحق الذی هو جلیسه فلیس بذاکر (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۱۶۸).

این برتری (ذکر بر شهادت در راه حق) از آن جهت است که ثواب این هر دو، رسیدن به بهشت است و ذاکر همنشین با خداست و همنشین باید که مشهود ذاکر باشد. پس می‌توان نتیجه گرفت که حق، مشهود ذاکر می‌شود و مشهود حق، افضل است از حصول جنت، و دیدار در مرحله‌ای فراتر از رسیدن به بهشت دست می‌دهد.

در این کلام شیخ، اشاره‌ای لطیف و دقیق است به غایت آمال عاشقان که همان رؤیت جمال معشوق است و جز آن همه چیز بهانه. آنچنان که مشهود است، شیخ اکبر در آغاز این فقره فرمود: «قدر این نشأت انسانی را نمی‌داند مگر کسی که حق را آنگونه که سزاوار است ذکر کند. این کلام اشاره‌ای است به حقیقت و مراتب ذکر که نهایت آن همنشینی با ذاکر و رؤیت اوست؛ یعنی گفت‌وگو، مقدمه دیدار و محرم راز شدن است. همچنین پیداست که مقصود از ذکر مطلوب آن است که بنده هنگام ذکر زبان، به جان و دل نیز ذکر گوید و جمیع حواس و قوای وی نیز بدین کار اشتغال ورزد و خلاصه تمام وجود او متوجه پروردگار خود شود و همه ماسوی الله و مشغله‌های انسانی از ذهن زدوده شود» (خوارزمی، همان: ۸۳۶).

### مراتب ذکر (بیانگر منزلت انسان)

شارحان فصوص الحکم در اینجا به تفصیل در باب معانی و مراتب ذکر، داد سخن داده‌اند که در اینجا تنها خلاصه‌ای از آنچه را تاج‌الدین حسین خوارزمی در باب مراتب ذکر گفته و به نوعی به بحث منزلت انسان مربوط است، نقل می‌کنیم:

«... و بدان که حقیقت ذکر عبارت است از تجلی حق مر ذات خود را به ذات خود از حیثیت اسم متکلم از برای اظهار صفات کمالیه و کشف نعوت جمالیه، هم در مقام جمع و هم در مقام تفصیل. چنان‌که گواهی داد از برای ذات خود هم به ذات خود که: شهد الله انه لا اله الا هو» (خوارزمی، ۱۳۶۸: ۸۳۷).

البته در حواشی روح‌الله خمینی<sup>(ره)</sup> بر فصوص الحکم در این بخش نکته‌ای در باب ذکر دیده نمی‌شود، اما از زبان سایر شارحان می‌توان این ترتیب را دریافت:

«و این حقیقت را مراتب است، اعلی و اولی‌اش آن است که متحقق شود از حق در مقام جمع از ذکر او سبحانه نفس خود به اسم متکلم به حمد و ثناء بر نفس خویش.

و دوم ذکر ملائکه مقربین که آن تحمید ارواح و تسبیح ایشان است پروردگار خود را.

و سیوم ذکر ملائکه سماویه و نفوس ناطقه مجرّده است.

و چهارم ذکر ملائکه ارضیه و نفوس منطبعه به حسب طبقاتش.

و پنجم ذکر ابدان است و آنچه در وی است از اعضا. و هر یکی ذاکر پروردگار خویش

است به لسانی که بدو اختصاص دارد، چنان‌که شیخ بدین معنا اشاره می‌کند که:

فان ذکر الله سار فی جمیع العبد؛ لامن ذکره بلسانه خاصه. فان الحق لایکون فی

ذلک الوقت الا جلیس اللسان خاصه، فیزاه اللسان من حیث لایراه الانسان، بما هو راء.

فافهم هذا السرّ فی ذکر الغافلین» (همان).

ذکر خداوند در جمیع عبد ساری است؛ در روح و قلب و نفس و قوای روحانی و

جسمانی او، بلکه همه اجزایش. هر کس تنها با زبان به ذکر خدا بپردازد، خداوند نیز در

آن وقت جلیس زبان او نباشد، لاجرم در این حال، زبان با چشمی که خاصه اوست، حق

را می‌بیند و انسان از حیث روح او را نمی‌بیند (همان: ۸۳۸).

فالذاکرین من الغافل حاضر بلاشک و المذکور جلیسه، فهو یشاهده. والغافل من حیث

غفلته لیس بذاکر. فما هو جلیس الغافل. فالانسان کثیر ما هو احدی العین، والحق احدی

العین کثیر بالاسماء الالهیه، کما ان الانسان کثیر بالاجزاء و ما یلزم من ذکر جزء ما ذکر جزء آخر (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۱۶۹).

بی‌شک زبان غافل که ذاکر است، حاضر است و مذکور جلیس اوست. بنابراین ذاکر (مقصود همان زبان مجرد است) مشاهده حق می‌کند و غافل از جهت غفلت ذاکر نیست و حق نیز جلیس او نیست، چرا که کثیر الاجزاء است و برخلاف خداوند که احدی العین است، انسان احدی العین نیست و از ترکیب حقایق مختلف روحانی و جسمانی به وجود آمده است. پس اجزایش کثیر است و لازم نیست که اگر جزئی از او ذاکر باشد، همه اجزای دیگر نیز ذاکر باشند.

فالحق جلیس الجزء الذاکر منه و الآخر متصف بالغفلة عن الذکر. و لابد ان یکون فی الانسان جزء یدکر به یکون الحق جلیس ذلك الجزء فیحفظ باقی الاجزاء بالعنایه. از این رو خداوند جلیس آن جزئی است که ذاکر اوست و جزء دیگر از انسان به غفلت از ذکر متصف است. و چاره نیست از جزئی در انسان که ذاکر حق باشد و خداوند با آن جزء همنشین باشد.

و ما تولی الحق هدم هذه النشأة بالمسمی موتاً و لیس باعدام و انما هو تفریق، فیاخذه الیه، و لیس المراد الا أن یاخذه الحق الیه، «و الیه یرجع الامر کله» فاذا اخذه الیه سوئی له مرکباً غیر هذا المركب من جنس الدار التي ینتقل الیها، وهی دار البقاء لوجود الاعتدال. تاج‌الدین خوارزمی در شرح خویش می‌نویسد:

«چون شیخ -قدس سرّه- بیان این معنی به تقدیم رسانید که عبد محفوظ است، مادام جزوی از او ذاکر حق است و از ذاکر بودن جزوی چاره نیست، لاجرم همیشه محفوظ باشد. پس اگر سائل گوید که: چگونه محفوظ تواند بود که موت بر او طاری می‌گردد؟ در جواب سؤال می‌گوید آنچه مشاهده می‌افتد که حق -سبحانه و تعالی- هدم این نشأت می‌کند به موت اعدام کلی و افناء، بعینه مطلقاً نیست، بلکه تفریق است و روح انسان را که مشتاق و سوخته اشواق است، به حکم «و اننی لاشد شوقاً منهم الیهم» به سوی خویش کشیدن و غایت مراد و نهایت مطلوب غیر از این نیست که حق -سبحانه و تعالی- روح او را که محبوس قفس خاکی و بسته طوارق افلاکی است، اخذ کرده در مقعد صدق بنشانند و از عالم کون و فساد خلاصی‌اش داده، از حسیض نقصان به

اوج کمالش رساند، تا جان مستمند به زبان حال گوید: بیت:  
شکر که ره یافتیم در حرم یار خویش      شکر که بگشاد یار پرده ز دیدار خویش  
کاله بسیار عیب کز همه وامانده بود      چون مدد از بخت دید، یافت خریدار خویش  
و به حکم «الرّوح من أمر ربی»، چون روح از عالم امر است نه از عالم خلق، پس بعد  
از ابتلاء به محنت غربت و کشیدن شداید در غربت آباد عالم به وطن اصلی خویش رجوع  
کند که «وإلیه یرجع الأمر کله». و چون حق اخذ انسان کند به سوی خویش به طریق  
موت، به جای این مرکب ناری از هوای خاکی مرکبی مهیا سازد از جنس سرایی که انتقال  
به سوی اوست که بدن مثالی برزخی است و این ابدان مسوأة را اعتدال حقیقی است، و  
این مرکب مثالی برزخی هر یک را از اهل کمال به حسب درجات و مناسبات اوست با ملأ  
اعلی و ارواح سماویه. لاجرم در نعیم و ناز باشند و هر یک را از اهل ناز نیز این مرکب  
مسوی به حسب درجات و نقایصش باشد؛ لاجرم در سوز و گداز باشند.  
و اما اهل النار فمألهم الی النعیم، ولكن فی النار اذ لا بدّ لصوره النار بعد انتهاء مدّة  
العقاب ان تكون برداً و سلاماً علی من فیها. و هذا نعیمهم.  
بازگشت اهل نار نیز به سوی نعیم است که مناسب اهل جحیم است، یا به خلاصی  
از عذاب یا به واسطه التذادّ به آتش، به سبب نفوذ به آن. یا اینکه به تجلی حق آنچنان  
که نار را در حق ابراهیم، برد و سلام گردانید، آتش را بر ایشان برد گرداند. البته این  
مرحله بعد از انتهای مدّت عقاب باشد» (خوارزمی، ۱۳۶۸: ۸۴۱).  
«فنعمیم اهل النار بعد استیفاء الحقوق نعیم خلیل الله حین ألقى فی النار فأنه علیه  
السلام تعذب برؤیتها و بما تعوّد فی علمه و تقرر من انها صورة تولم من جاورها من  
الحيوان. و ما علم مراد الله فیها و منها فی حقه.  
بنابراین نعیم اهل دوزخ پس از سپری کردن دوران مجازات و باز پس دادن حقوق  
الهی و حقوق مردم، همچون نعیم خلیل الله باشد، در آن هنگام که او را در آتش  
افکندند. ابراهیم از مشاهده آتش و اینکه در ذهن او نشست که این صورتی است که به  
هر جاننداری آسیب می‌رساند، رنجید و ندانست که مراد حق این است که راحت را در  
عین عذاب الیم و نعیم مقیم را در عین جحیم بدو جلوه دهد.

١٣٨ / پژوهش زبان و ادبیات فارسی، شماره پنجاه و یکم، زمستان ١٣٩٧

فبَعْد وجود هذه الألام، وَجَد برِداً و سلاماً مع شهود الصورة اللونية في حقّه؛ وهى  
ن



فی عیون الناس. فالشیء الواحد یتنوع فی عیون الناظرین. هكذا هو التجلی الالهی. حضرت ابراهیم پس از درک این دردها، آتش را برد و سلام یافت. با اینکه در چشم مردم، نار و عذاب بود، اما برای ابراهیم نور و راحت بود. پس یک چیز در عیون ناظرین متنوع می‌شود، چنان‌که تجلی الهی واحد است، اما به حسب استعدادها مختلف است، لاجرم در ظاهر نیز متنوع می‌گردد.

فان شئت قلت ان الله تجلی مثل هذا الامر، و ان شئت قلت ان العالم فی النظر الیه و فیه مثل الحق فی التجلی. فیتنوع فی عین الناظر بحسب مزاج الناظر او یتنوع مزاج الناظر لتنوع التجلی و کلّ هذا سائغ فی الحقایق» (ابن عربی، ۱۳۶۶: ۱۷۰).

خواجه محمد پارسا در این باره چنین شرح می‌دهد که:

«چون معلوم کردی که شیء واحد متنوع می‌گردد و انواع مختلفی می‌نماید و آن چنان بود که حق متجلی بود در مرآت اعیان به صور مختلفی، یا خود اعیان عالم است که متجلی است در مرآت وجود حق به صور مختلفی. و چون ناظر در آن نگرَد، عالم را در ظهورات مثل حق یابد در تجلی کردن به صور. پس به حسب مزاج عیون ناظران و قوت و ضعف روحانیت، آن تجلی متنوع نماید. پس اگر حکم تجلی غالب آید بر متجلی له و احکام تجلی او را استعدادی بخشد مناسب حکم تجلی، وحدت حقیقی بر کثرت تعینات غالب آید، آن را تجلی عینی خوانند. و اگر حکم متجلی له غالب باشد، تجلی متنوع نماند و کثرت بر وحدت راجح آید، و این تجلی را تجلی شهادی خوانند» (پارسا، ۱۳۶۶: ۳۸۹).

امام خمینی<sup>(۵)</sup> نیز بر اساس همین دریافت‌ها و در فضایی برخاسته از اندیشه‌های عرفانی ابن عربی می‌نویسد:

«ثم اعلم ان الانسان الكامل لکونه کوناً جامعاً و خلیفة الله فی الارضیین و آیة الله علی العالمین کان اکرم آیات الله و اکبر حججه، كما عن مولینا و سیدنا امیر المؤمنین او عن سیدنا الصادق علیهما الصلوة و السلام:

ان الصورة الانسانیة اکبر حجج الله علی خلفه و هی الکتاب الذی کتبه و هی مجموع صورة العالمین الی آخر الکلام علی قائله الصلوة و السلام. فهو بوحدته واجدٌ لجمیع

مراتب الغیب والشهادة و ببساطه ذاته جامع لكل الكتب الالهيه، كما فى الآثار العلویة صلوات الله عليه:

اتزعم أنك جرم صغیر و فیک انطوى العالم الاکبر  
و قال الشيخ الكبير محى الدين العربى الاندلسى:  
انا القرآن و السبع المثالى و روح الروح لا روح الاوانى  
و انتبه يا اخ الحقیقة عن نوم الغفله و افتح عين قبلک و بصر فوادک و اقرا کتاب  
نفسک کفى بها شهيداً.

قال تعالى: «سنريهم آياتنا فى الآفاق و فى انفسهم حتى تتبين لهم انه الحق». و قيل:

ليس من الله بمستنكر أن يجمع العالم فى واحد...  
و اخرق حجاب الطليع و الطبيعة، فانك من عالم القدس و الطهارة و دار النور و الكرامة. قال العارف الشيرازى (قدس سره):  
چاک خواهم زدن اين دلقي ريبى چه کنم روح را صحبت ناجنس عذابى است اليم  
فاذا خرقت الحجب الظلمانية راءيت ظهور الحق فى كل الاشياء و احاطته عليها و انها  
آياته و بنيانه الدالة بكمالاتها على كمال منشاء و بارئها» (موسوى خمينى، ۱۳۷۹: ۱۴۶-  
۱۴۷).

محي الدين بن عربى سپس ادامہ می دهد: «ولو ان الميت و المقتول -اي ميت كان او  
اي مقتول كان- اذا مات او قتل لا يرجع الى الله، لم يقض الله بموت احد و لا شرع قتله.  
فالكل فى قبضته، فلا فقدان فى حقه» (ابن عربى، همان: ۱۷۰).

«اگر ميت و مقتول -هر ميتى كه باشد، خواه سعيد و خواه شقى و هر مقتولى كه  
بود، خواه به ظلم و خواه به حق- بميرد و كشته شود و به حق راجع نگردد، حق سبحانه  
و تعالى- هرگز قضای موت بر هيچ احدى نمى گيرد و قتل هيچ احدى را مشروع  
نمى ساخت. پس همه در قبضه اوست. در حق حق هيچ فقدان نيست، چرا كه بر همه  
احاطه دارد. بنابراین هيچ چيز از حيطه او خارج نيست.

فشرع القتل و حكم بالموت لعمله بان عبده لايفوته، فهو راجع اليه؛ على ان قوله «و  
اليه يرجع الامر كله» اى فيه يقع التصرف و هو المتصرف.

خداوند قتل و حکم به موت را مشروع گردانید، چرا که می‌داند این تفریق، سبب اتصال است و این فراق موجب وصال. پس عبد به سوی او بازمی‌گردد. بنابراین گفته‌که: و الیه یرجع الامر کله.

فما خرج عنه شیء لم یکن عینیه، بل هویته هو عین ذلک الشیء و هو الذی یعطیه الکشف فی قوله «و الیه یرجع الامر کله».

با توجه به اینکه همه جهان هستی چه در مجموع و چه جزء جزء آن، امانات الهی نزد انسانند و وظیفه انسان ادای امانت است و این امانات بسیار زیاد است و ادای آنها زمان کافی می‌طلبد، محی‌الدین با طرح این سخن که از گفته ابوطالب مکی برداشت کرده، می‌گوید: انّ الفلک یجری بانفاس الانسان، بل بنفس کل متنفس یعنی گردونده هستی مدیون نفس هر آدمی یا نفس هر نفس زنده‌ای است؛ ولی اگر در این میان از انسان نام می‌بریم، از این بابت است که او در عالم خلق مؤثرتر است و دیگران تابع او. بنابراین اگر جهان به دم انسان می‌چرخد، او نیز باید همواره مصاحب و حافظ امانات الهی در عالم باشد» (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۲۲۵-۲۲۶).

محور بحث‌های حضرت امام در مصباح الهدایه نیز انسان کامل و رسیدن به قلعه سعادت و انسانیت است. او پس از طرح جهان‌بینی خویش، موضع و منزلت انسان کامل را در دو چهره ولایت و خلافت چنین مطرح می‌کند:

«عین الثالث، الانسان الكامل خلیفة الله الاعظم فی الظهور بمرتبه الجامعیه و اظهار الصور الاسمانه فی النشأة العلمیه فان الاسم الاعظم لاستعماعه الجبال الجمال...» (موسوی خمینی، ۱۳۵۹: ۶۹).

جهان، جسمی بی‌جان است که انسان، جان این جسم، روح این بدن است. انسان «علت غایی خلقت» و بذر میوه درخت هستی است که از جهت وجود نخستین موجود و بر همه مقدم و در رتبه ظهور آخرین مخلوق و از همه مؤخر است (فص آدمی، ۱۳۶۶: ۴۹). فهو الاول بالقصد و الآخر بالایجاد.

این غایت قسوامی خلقت، عامل بقای عالم و سبب استمرار هستی است و به نگین و نشان شاهانه‌ای می‌ماند که بر خزانه وجودش زده‌اند تا گنجینه هستی محفوظ بماند: الا تری ان الدنیا باقیة مادام هذا الانسان فیها... (همان: ۵۰). جامی گوید:

آدمی چیست برزخی جامع      صورت خلق و حق در او واقع  
نسخه‌ای مهمل است و مضمونش      ذات حق و صفات بی‌چونش  
متصل با رقایق جبروت      مشتمل بر حقایق ملکوت  
(جامی، ۱۳۸۵: ۵۵)

فهو الانسان الحادث الازلی و النشأة الدائمة البديه و الکمة الفاصلة الجامعه فما  
صحت الخلافة الا الانسان الكامل (فص آدمی، ۱۳۶۶: ۵۰).

انسان کامل، کون جامع است و آیینه تمام‌نمای همه اسما و صفات الهیه می‌باشد. او  
همان حقیقتی است که در بردارنده حقایق است و همان کتابی است که همه کتاب‌های  
الهی در آن است (موسوی خمینی، ۱۳۷۹: ۸۷).

امام خمینی می‌فرماید: همه موجودات ظاهر و باطن و همه عرصه‌های غیب شهادت،  
تحت مراحل گوناگون تجلی اسماء الله قرار دارند و این آفرینش دائم و مستمر، نتایجی برای  
انسان امروزی در نظر دارد که او را در نبرد خود در عرصه‌های مختلف حیات یاری می‌دهد.

همه موجودات از آن جهت که مظهر و تجلی معشوق و محبوب ازلی، یعنی  
خداوندند، دارای تقدسند. پس زمانی که به هموعان خود یعنی انسان‌ها نگاه می‌کنیم یا  
حتی به جهان گیاهان و حیوانات می‌نگریم، همه آنها را از آن جهت که با آفریننده در  
ارتباطند، می‌بینیم و نه به عنوان یک وجود مستقل از مقام الوهیت. این دیدگاه، وجدان  
انسان را بیدار می‌کند و موجب می‌شود که عشق و محبتی را نسبت به همه هستی در  
خود بیوراند، چرا که هستی را حاصل صفت قیومیت خداوند می‌داند.

درک این مطلب که خداوند دارای وجود حقیقی است و انسان به عنوان یک مخلوق،  
از عدم برخاسته و صفت اصلی‌اش فقر و احتیاج است و اگر تجلی دائمی اراده خداوند  
نباشد، انسان به عدم و فنا بازمی‌گردد، موجب می‌شود که انسان، خودخواهی را فراموش  
کند و بت نفس را بشکند. انسان وقتی دریابد وجودش، آینه‌ای است که جلوه‌ای از کمال  
ذات حق در آن منعکس شده است، دیگر هرگز از جانب خویش ادعایی نمی‌کند و  
همواره از اینکه تصویر و جلوه آن کمال مطلق از آینه وجودش محو شود، نگران است.  
در عالم انسانی هر نوع، یک امانت است و وای بر کسی که امانت‌داری نکند و آن را از آن  
خود بپندارد و به ذات حق - که در او تجلی یافته - کفر ورزد.

امام خمینی، هنگامی درباره تجلیات و حق تعالی و دیدن جلوه حق در میان خلق سخن می‌گوید و همانند ابن‌عربی، خلق را در حق می‌بیند و در واقع در آن واحد با مشبه و منزه مواجه می‌شود، یعنی عارفی پا به شرح حقایق می‌گذارد، در بیان صفات خدا، او را از هر تشبیهی منزّه می‌داند. اما برای بیان آن صفات، ناگزیر است از تشبیهاتی به صورت رمز و کنایه استفاده کند (حکیم، ۱۳۸۱: ۶۸)

این دیدگاه که خداوند را در عرصه تنزیه یا تشبیه محدود نمی‌کند، به معرفت الهی نزدیک‌تر است و یکی از راه‌های پیوند میان فرقه‌ها و مذاهب است که با توجه به اسمای الهی، همه جهان را قائم به اسم اعظم می‌داند.

امام با اشاره به تحول جلوه‌های ذات واحد و اسرار پیچیده خارج از حوزه ظاهری عقل و دین می‌گوید:

تاریخچهٔ جمال او شو	بشنو خبر هزار دستان
بردار پیاله و فروخوان	بر می‌زدگان و تنگ دستان
ای نقطه عطف راز هستی	برگیر ز دوست جام مستی
من شاهد شهر آشنایم	من شاهم و عاشق گدایم
فرمانده خیل عاشقانم	فرمانبر یار و بی‌وفایم
از شهر، گذشت ننگ و نامم	بازیچه دور و آشنایم
رازی است درون آستینم	رمزی است برون ز عقل و دینم

(موسوی خمینی، ۱۳۵۹: ۶۵)

### نتیجه‌گیری

آنگونه که در بالا آمد، مقام آدمی و شأن انسان در آموزه‌های اسلامی همچون عصارهٔ هستی است و مظهر و مظهر اراده الهی تلقی می‌شود و به تعبیر شیخ اکبر، او چشمی باشد که خداوند از طریق او به عالم می‌نگرد. در واقع یافتن جایگاه اصلی و نشستن بر مصطبة خلیفه‌اللهی شایستهٔ اوست. کتاب وجود انسان در این صورت است که معنای واقعی و عمیق خود را می‌یابد، زیرا «انسان همانند کتابی است که خدای تعالی آن را با دو دست خود ساخته و رقم زده و همان حقیقتی است که خدای تعالی با حکمت

خویش او را استوار ساخته است».

اینجاست که سر کتاب تکوینی و نسبت آن با کتاب تشریحی، بیشتر خود را می‌نمایاند و ما را بدین حقیقت رهنمون می‌سازد که ریسمانی محکم، انسان‌شناسی و قرآن‌شناسی را به یکدیگر پیوند می‌دهد. شاید از همین‌رو بوده است که بسیاری از عارفان ادوار پیشین، قرآن‌شناسان برجسته‌ای نیز بوده‌اند و این‌گرایش خود موجب پیدایش سلسله‌ای جلیل از تفاسیر عرفانی شده است. ابن عربی در فص یونسیه خود که همچون سایر فصوص، مملوّ از تفسیرهای عرفانی از آیات الهی است، ماجرای ساختن بنای بیت‌المقدس را چونان مقدمه‌ای برای بیان ارزش مقام انسان قرار می‌دهد.

مقصود از این بیان، حکایت پاسداشت نشأت انسانیت است و اینکه به پا داشتن وجود انسان از ویران کردن آن، اولی است. نمی‌بینی که خداوند در حق کفار که دشمنان دین‌اند، پرداخت جزیه و صلح را مفروض داشته، تا ایشان باقی بمانند. و از همین‌رو در قرآن فرموده: اگر به سوی تو میل کنند، با انقیاد و صلح به ایشان روی کن و آنچه می‌خواهند، به ایشان بده. آنگاه چنین نتیجه می‌گیرد که: «و من سعی فی هدمه فقد سعی فی منع وصوله لما خلق له». هر کس در نابودی مقام انسانیت که در واقع پرورش یافته خداوند است، سعی و تلاش کند، بی‌شک در منع وصول به هدف آفرینش آن سعی کرده باشد. بنابراین جزایش از سوی خداوند نیز همان است که او نیز از وصول به کمال نفس خویش، منع گردد.

امام خمینی نیز همچون برخی شارحان فصوص، از بخش‌های پایانی سخنان ابن عربی اینگونه نتیجه می‌گیرد: منظور شیخ اکبر این است که انسان آینده‌ای برای مشاهده اشیاست. بنابراین خداوند به وسیله این آینه به خلق نظر می‌کند، همچنان که چشم به کمک مردمک‌هایش به موجودات دیگر می‌نگرد.

از جمع گفته‌های ابن عربی و شارحانش می‌توان به این برداشت کلیدی و واقع‌بینانه رسید که: همه موجودات از آن جهت که مظهر و تجلی معشوق و محبوب ازلی، یعنی خداوند هستند، دارای تقدسند. پس زمانی که به هم‌نوعان خود یعنی انسان‌ها نگاه می‌کنیم یا حتی به جهان گیاهان و حیوانات می‌نگریم، همه آنها را از آن جهت که با آفریننده در ارتباطند، می‌بینیم و نه به عنوان وجودی مستقل از مقام الوهیت. این

دیدگاه، وجدان انسان را بیدار می‌کند و موجب می‌شود که عشق و محبتی را نسبت به همه هستی در خود بپروراند، زیرا هستی را حاصل صفت قیومیت خداوند می‌داند.

#### پی‌نوشت

۱. برای نمونه بنگرید به: حقی البرسوی، ۱۳۶۶، ج ۲: ۲۶۲.

## منابع

- ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۶۶) فصوص الحکم، با تعلیقات ابوالعلا عفیفی، تهران، الزهراء.
- (۱۴۰۵) فتوحات مکیه، تحقیق عثمان یحیی، افسست از چاپ مصر، در چهار مجلد رحلی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- (۱۳۹۲) انسان کامل، ترجمه دکتر گل‌بابا سعیدی، تهران، جامی.
- اسپرهم، داوود (۱۳۹۱) «ماه و انسان کامل در اندیشه ابن عربی»، مطالعات عرفانی، شماره ۱۶، صص ۲۷-۵۲.
- اعوانی، غلامرضا و اصغر دادبه (۱۳۸۶) «انسان کامل به روایت ابن عربی»، اندیشه دینی، شماره ۳۴، صص ۱۳۵-۱۶۰.
- پارسا، خواجه محمد (۱۳۶۶) شرح فصوص الحکم، تصحیح جلیل مسگرزاد، تهران، نشر دانشگاهی.
- تبلیش، پل (۱۳۷۵) الهیات سیستماتیک، ترجمه حسین نوروزی، تهران، حکمت.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۸۵) دیوان هفت اورنگ، دفتر اول: سلسله الذهب، تصحیح مرتضی مدرس گیلانی، تهران، اهورا.
- جهانگیری، محسن (۱۳۸۱) محی‌الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران، دانشگاه تهران.
- حاج ابراهیمی، طاهره (۱۳۸۶) «انسان کامل از نگاه فیلون و ابن عربی»، مجله قیاسات، شماره ۴۴، صص ۱۲۷-۱۳۶.
- حقی البرسوی، اسماعیل (۱۳۶۶) تفسیر روح البیان، بیروت، دارالفکر.
- حکمت، نصرالله (۱۳۸۵) «خطوط برجسته انسان‌شناسی ابن عربی»، نامه مفید، شماره ۵۳، صص ۱۱-۲۴.
- حکیم، سعاد (۱۳۸۱) «عرفان در اندیشه امام خمینی»، مجموعه مقالات همایش بزرگداشت یکصدمین سال میلاد امام خمینی، به کوشش علی داستانی بیرگی، ترجمه مهدی سرحدی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین (۱۳۶۸) شرح فصوص الحکم، به کوشش نجیب مایل هروی، چاپ دوم، تهران، مولی.
- رازی، نجم‌الدین (۱۳۵۲) مرصاد العباد، به تصحیح دکتر محمدامین ریاحی، تهران، علمی- فرهنگی.
- زمخشری، محمود جارالله (۱۹۹۸) الکشاف، تصحیح عادل عبدالوجود، الطبعة الاولى، ریاض، مکتبه العبیکان.
- طباطبایی، فاطمه (۱۳۸۰) سخن عشق، دیدگاه‌های امام خمینی و ابن عربی، تهران، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- مازن، محمد (۱۳۹۴) «انسان‌شناسی از دیدگاه ابن عربی»، دوفصلنامه فلسفی شناخت، شماره ۷۳، صص ۲۲۱-۲۴۰.



موحدی، نرگس (۱۳۹۳) انسان کامل از دیدگاه ابن عربی و امام خمینی، تهران، عروج.  
موسوی خمینی، روح الله (۱۳۵۹) مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه، ترجمه سید احمد فهری،  
تهران، پیام آزادی.

----- (۱۳۷۱) اربعین حدیث، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.  
----- (۱۳۷۲) دیوان اشعار امام خمینی، چاپ دوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر  
آثار امام خمینی.

----- (۱۳۷۹) شرح دعای سحر، ترجمه سید احمد فهری، تهران، مؤسسه تنظیم و  
نشر آثار امام.

----- (۱۴۱۰) تعلیقات بر فصوص الحکم و مصباح الانس، قم، دفتر تبلیغات حوزه  
علمیه.