

تبیین و تحلیل اصل «کلّ شیء فی کلّ شیء» به سه قرائت در آثار عرفانی امام خمینی

محمدامین زارع*

سیدمحمدجوادی‌یثربی**

سیدمحمود یوسف‌ثانی***

چکیده

«کلّ شیء فی کلّ شیء» یا «کلّ شیء فی کلّ شیء» به عنوان اصلی کلی از جانب ابن عربی مطرح شده و از سوی شارحان وی پذیرفته شده است. این اصل که از دو جنبه وجودی و شهودی در میراث عرفانی ابن عربی تبیین و توجیه شده است، در آثار عرفانی امام خمینی به صورت مستقیم جلوه نداشته و بدان تصریح نشده است. در این پژوهش با تبیین سه مسأله نفس رحمانی - حضور آن در تمام اشیاء عالم و اندماج تمام اسماء و کثرات در آن - اسماء الهی - عینیت اسم و مسمی و حضور تمام اسماء در هر اسمی - و تناظر انسان و عالم - مطابق بودن انسان با کلّ اشیاء عالم - محمل اصل فوق و امکان پذیرش آن در عرفان امام خمینی با سه قرائت، تحلیل و توجیه شده است. بدین صورت که مصداق لفظ «شیء» که در این قاعده دو بار تکرار شده است، می‌تواند نفس رحمانی - کلّ تعینات هستی، اسماء - اسماء و انسان - عالم یا بالعکس باشد.

کلیدواژه‌ها: «کلّ شیء فی کلّ شیء»، نفس رحمانی، اسماء الهی، تناظر عالم و آدم، عرفان امام خمینی.

* دانشجوی دکتری عرفان پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی. رایانامه: aminzare53@yahoo.com

** دانشجوی دکتری عرفان پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی. رایانامه: smj.yasrebi@gmail.com

*** دانشیار مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران. رایانامه: yosefsani@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۳/۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱/۲۷

مقدمه

اصل «کلّ شیء فیه کلّ شیء» در منظومه عرفان ابن عربی مطرح شده و پس از او، از جانب شارحان آثارش به عنوان اصلی کلی پذیرفته شده است (قونوی، ۱۳۷۵: ۱۶۱). اهمیت این اصل نزد ابن عربی چنان است که فهم آن مساوی فهم توحید است: «کلّ شیء فیه کلّ شیء و ان لم تعرف هذا فان التوحید لا تعرفه» (ابن عربی، ۱۴۲۵: ۶۹).

همچنین وی در فصّ سلیمانیه فصوص الحکم با تعبیر «کلّ جزء من العالم مجموع العالم» به این اصل اشاره نموده است.

قونوی نیز فهم اسرار شریعت را مساوی با فهم این اصل می‌داند (قونوی، ۱۳۸۱: ۲۸۶). فرغانی در شرح تائیه ابن فارض ذوق «کلّ شیء فیه کلّ شیء» را ذوق مقام احمدی و مشرب محمّدی (ص) دانسته (فرغانی، ۱۴۲۸، ج ۲: ۱۶۷)، و یا در موضعی دیگر شهود «کلّ شیء فیه کلّ شیء» را از خصایص مقام او ادنی (همان: ۳۰۲) و سرّ آن مقام به شمار آورده است (همان، ج ۱: ۱۴۰).

پذیرش اصل «کلّ شیء فیه کلّ شیء» گرچه ممکن است در بادی نظر با صعوبت همراه باشد، اما با مراجعه به آثار اهل عرفان پس از ابن عربی، روشن می‌شود که این اصل از جانب ایشان به صراحت پذیرفته شده است؛ تا جایی که جندی، این اصل را از اصول تثبیت شده در مشرب تحقیق و کشف دانسته است (جندی، ۱۴۳۳: ۶۰۱). استنادات فراوان عرفای مکتب ابن عربی به اصل «کلّ شیء فیه کلّ شیء» مؤید این مدّعاست.

شبستری در گلشن راز (شبستری، ۱۳۶۵: ۶۰۱) تصویری چنین، از اصل فوق ارائه نموده است:

دل یک قطره را چون بر شکافی برون آید از او صد بحر صافی
دل هر حبه‌ای صد خرمن آمد جهانی در دل یک ارزن آمد

جامی با بیان رباعی منسوب به ابوسعید ابوالخیر:

ای آینه را داده جلا صورت تو یک آینه، کس ندید بی صورت تو
نی نی که ز لطف در همه آینه ها خود آمده‌ای پدید، نی صورت تو

این اصل را چنین تصویر کرده است:

«حقیقت هستی با جمیع شئون و صفات و نسب و اعتبارات که حقایق همه موجودات است در حقیقت هر موجودی ساری است پس در «هر چیزی ناگزیر هر چیزی است».

هستی که بود ذات خداوند عزیز اشیا همه در وی‌اند و وی در همه چیز
این است بیان آنکه عارف گوید باشد همه چیز مندرج در همه چیز

(جامی، ۱۳۶۰: ۳۳).

«کلّ شیء فیہ کلّ شیء» که در برخی متون عرفانی به صورت «کلّ شیء فی کلّ شیء» مطرح شده (کاشانی، ۱۴۲۶، ج ۲: ۴۰۷؛ فرغانی، ۱۴۲۸، ج ۱: ۴۶۶)، علاوه بر جنبه وجودی از جهت شهودی نیز، مورد نظر عارفان بوده است:

«این قلب انسانی اگر با سعه وجودی‌اش که بی‌متهاست ظهور نماید، به تمام این حقایق احاطه استیعابی می‌یابد، تا بدانجا که هر چیزی را در هر چیزی شهود می‌کند» (ابن عربی، ۲۰۰۴: ۴۶).

کاشانی تحت عنوان شهود المتهین، رؤیت مجمل در مفصل و مفصل در مجمل را، همان رؤیت «کلّ شیء فی کلّ شیء» و از بالاترین مراتب شهود به شمار آورده است (کاشانی، ۱۴۲۶، ج ۲: ۴۷۷).

این نوشتار بر آن است که می‌توان با تأمل بر اصول هستی‌شناختی عرفان اسلامی که در جای جای آثار عرفای مکتب ابن‌عربی تبیین شده نیز، اصل «کلّ شیء فی کلّ شیء» را استنباط کرده و بر آن صحه گذاشت. از جمله این آثار، کتب عرفانی امام خمینی است. هرچند در آثار حکمی-عرفانی ایشان تصریح یا اشاره مستقیمی به این اصل نشده است، لیکن با نگاهی تحلیلی به آراء و نظرات‌شان در مجموع می‌توان نتیجه گرفت که این اصل مورد پذیرش ایشان نیز بوده است.

قرائت نخست؛ مبتنی بر مبحث نفس رحمانی از منظر امام خمینی

بر اساس قول به «وحدت شخصی وجود» که بنیانی‌ترین مسأله عرفانی است و بر دیگر مباحث نظام هستی‌شناسی عرفانی اثرگذار است، خلق و خالق یا کثرت و وحدت از هم جدا نبوده بلکه حق عین خلق است و نه چنان است که خالق باشد و مخلوقی جدای از او. عالم پرتو تجلی حق است و به تعبیری خود خداست که در صورت عالم جلوه‌گر می‌شود. بنابراین عارفان کثرات را ظهورات و شئون وجود واحد حقّی می‌دانند. البته اطلاق باری تعالی، اطلاق مقسمی است که تنها نباید در تعینات و شئوناتش یافت، بلکه در عین آنکه در تمامی تعینات حضور دارد، ذاتی و رای آنهاست.

ظهور حضرت حق یا شئونات او در عرفان اسلامی از جهات متعددی مورد نظر عارفان اسلامی بوده و از زوایای گوناگون مورد تبیین ایشان قرار گرفته که یکی از این موارد با

عنوان «نفس رحمانی» مطرح شده که مورد اذعان تمامی عرفای مکتب ابن عربی است. ظهور حق همان نفس رحمانی است و نفس رحمانی از عالی‌ترین شئون تا پایین‌ترین مراحل را در برمی‌گیرد و این نفس در مراحل مختلف شدت و ضعف می‌یابد (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۹۵).

پس آنچه در عرفان اسلامی با عنوان «نفس رحمانی» شناخته می‌شود، حقیقتی است که تمامی تعینات را اعم از امری و خلقی، یعنی تعین نخست، تعین ثانی، عالم عقل، عالم مثال و عالم ماده را در بر می‌گیرد، لذا حقیقتی است گسترده که در تمامی مراتب حضور دارد. اطلاق، قید هویت آن را تشکیل می‌دهد؛ یعنی نفس رحمانی و رای سریان در تمامی تعینات چیزی از خود ندارد. مشخص است چنین اطلاقی با اطلاق مورد نظر در مورد ذات باری تعالی متفاوت می‌باشد.

ظهور هستی خداوند در ماسوا از طریق نفس رحمانی است و می‌توان ذات باری را در یک سو و نفس رحمانی اعم از تعینات امری و خلقی را در سوی دیگر تصور نمود. پس چنانکه قونوی نیز بیان داشته کل هستی چیزی جز یک تجلی نمی‌باشد:

«بنابر کامل‌ترین شهودها، تجلی یکی بیش نیست که به حسب قابل‌ها و مراتب و استعدادهای آنها، برای آن تجلی، تعیناتی ظاهر می‌شود. به همین دلیل، تعدد و نعوت مختلف و اسماء و صفات بدان لاحق می‌شوند، نه اینکه در واقع متعدد باشد» (قونوی، ۱۳۸۱: ۳۸).

چنین تبیینی از بحث تجلی الهی علاوه بر اینکه خوانایی بیشتری با ذوق وحدت‌بین عرفانی دارد، متناسب با قاعده فلسفی «الواحد» نیز خواهد بود.^۱ قونوی نیز توافق خود را با این قاعده (الواحد)، با تبیین عرفانی آن، اعلام داشته است (قونوی، ۱۳۷۱: ۷۴)؛ بدین شرح که اولاً صدور معنی دیگری غیر از علّیت مورد نظر فلاسفه را در بردارد که تجلی، گویای آن است و ثانیاً مصداق صادر نخست، همان نفس رحمانی است نه عقل اول در بیان فیلسوفان (همان).

قید اولیت نیز برای تجلی یا صدور چنین است که دومی برای آن نمی‌توان متصور شد؛ چرا که دارای وحدت حقیقی است. این وحدت، همان‌طور که اشاره شد، وحدتی همچون وحدت لابشرط ذات حق تعالی نیست بلکه به قید «عموم» مقید بوده و مطلق به اطلاق قسمی است.

بحث تجلی در هستی‌شناسی عرفا از وجوه مختلف مورد تبیین قرار گرفته است. در اندیشه امام خمینی نیز آنچه که بیشترین وجه را به خود اختصاص داده، تحلیل این حقیقت

از جهت فیض بودن آن است؛ به عبارتی، دیدگاه اصلی ایشان در تبیین هستی، در اصل از زاویه فیض اقدس و مقدّس تشریح شده است؛ بدین صورت که صُقع ربوبی با فیض اقدس مرتبط بوده و عوالم خلقی با فیض مقدّس. ایشان فیض اقدس را ملاحظه اسماء و صفات الهی دانسته‌اند بدون حالت امکانیه در ممکنات خارجی و فیض مقدّس ملاحظه حقایق خارجی است از آن نظر که حقایق وجودیه‌اند و هر یک مجلی و مظهری از اسما و صفات الهی می‌باشند بی شائبه نقایص و حدود عدمی آنها (ر.ک: امام خمینی: ۱۳۷۲).

تفاوت تجلی و تعین در عرفان نظری، تنها به لحاظ و اعتبار می‌باشد و از جنبه هستی‌شناختی تفاوتی بین آنها نیست. در آثار عرفانی امام خصوصاً *مصباح‌الهدایه*، بیشتر به جنبه تجلی تأکید شده و چندان خبری از تعین نیست. مثلاً فیض اقدس به عنوان نخستین تجلی حق، بیشترین کاربرد را در کتاب *مصباح‌الهدایه* دارد که همین حقیقت از لحاظ دیگر همان تعین اول است. ایشان در بیان مراتب سه‌گانه صقع ربوبی در *آداب‌الصلوة* نیز چنین می‌گویند:

اول مقام غیب احدی؛ دوم مقام تجلی به فیض اقدس، که شاید «عما» که در حدیث نبوی است اشاره به آن باشد و سوم مقام «واحدیت»...؛ ذات، غیب است و دست آمال از آن کوتاه است و صرف عمر در تفکر در ذات، موجب ضلالت است، و آنچه مورد معرفت اهل الله و علم عالمین بالله است، مقام «واحدیت» و «احدیت» است، «واحدیت» برای عامه اهل الله و «احدیت» برای خلص از اهل الله (امام خمینی، ۱۳۷۰: ۳۰۶-۳۰۷).

آشکار است که در قسمت نخست عبارت که مربوط به قوس نزول است، ایشان از عنوان «مقام تجلی به فیض اقدس» برای مرتبه بعد از ذات استفاده نمودند، ولی در ادامه و در قوس صعود، عنوان «احدیت» را که تعین اول است برای همین حقیقت به‌کار بردند. بنابراین از نظر ایشان میان تجلی - که معنای ظهور می‌دهد - و تعین - که معنای مظهر و مجلی می‌دهد - تمایز فقط از این روست که تجلی «فیض» و تعین «مستفیض» است (امام خمینی، ۱۳۷۲: ۳۰-۲۸).

حال مسأله اصلی، جایگاه نفّس رحمانی در نگرش امام خمینی و به عبارتی تناسب این حقیقت با فیض می‌باشد. اهمیت این مسأله آنگاه بیشتر می‌شود که در مراجعه به آثار عرفا، می‌بینیم که آرای مختلفی از جانب آنها در مورد مصداق و جایگاه نفّس رحمانی مطرح شده است. مثلاً برخی نفّس رحمانی را هم‌طراز با تعین نخست دانسته و به عبارتی همان مرتبه احدیت معرفی می‌کنند (قونوی، ۱۳۸۱: ۱۲۱)، و برخی آن را هم‌طراز با تعین ثانی یا همان مرتبه

واحدیت می‌دانند (فناری، ۱۳۷۴: ۳۷۴)، برخی دیگر نیز این حقیقت را خارج از صُقع ربوبی و در حیطة عوالم خلقی به شمار آورده‌اند (قیصری، ۱۳۷۵: ۸۸۲).

البته با تبیینی که در مورد هستی‌شناسی عرفانی در بحث وحدت تجلی و صحت قاعده الواحد صورت گرفت، رأی گروه اول که نفس رحمانی را با تعیین نخست یکی دانسته‌اند، موجه‌تر خواهد بود؛ چراکه با نگاه وحدت‌انگارانه عرفانی، به حکم وحدت اطلاقی حق و راه نیافتن هیچ‌گونه کثرتی به ذات مقدس‌اش، جلوه او نیز واحد می‌باشد و همان یک جلوه به صور مختلف درآمده و مراتب و مراحل گوناگون را تشکیل داده است. نظر بزرگانی چون فرغانی و جندی نیز بر همین بوده است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳: ۵۴۰).

رأی مختار امام خمینی نیز با آرای این بزرگان قابل تطبیق است. ایشان که با مطرح کردن فیض اقدس و مقدس به تبیین هستی نظر داشته‌اند، در تعلیقه بر مصباح‌الانس به صراحت فیض مقدس را ظاهر نفس رحمانی معرفی کرده و فیض اقدس را باطن آن دانسته‌اند:

«تحقیق آن است که حقیقت عمائیه و نفس رحمانی، حقیقت و رقیقتی و باطن و ظاهری و عین و شهادتی دارد... پس حقیقت و باطن و غیب آنها عبارت است از فیض اقدس و تجلی اول، لکن به اعتبار برزخیت و احدیت جمعیه به آن عماء گفته می‌شود و به اعتبار ظهور در کثرات اسمائیه ذاتیه به آن نفس رحمان گفته می‌شود و رقیقه و ظاهر و شهادت آن دو عبارت است از تجلی ظهوری فعلی و فیض مقدس و وجود منبسط، جز اینکه به اعتبار برزخیت به آن، عماء و به اعتبار بسط و ظهور در مراتب تعینات به آن، نفس رحمانی گفته می‌شود» (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۲۹۲-۲۹۳).

پس نفس رحمانی در نظر ایشان همان جمع فیض اقدس و مقدس بوده و به تعبیر دیگر فیض اقدس و مقدس دو وجه از نفس رحمانی می‌باشند.

تعیین که صورت متعین است، وجودی بدون وجود متعین نخواهد داشت. از این رو متعین که همان نفس رحمانی است، ماده صور تمامی تعینات است؛ به تعبیری ماسوای ذات حق چیزی جز نفس رحمانی نبوده و این حقیقت از عرش تا فرش کشیده شده است. تمامی ماسوا، تعینات این حقیقت‌اند و شأنی از آن محسوب می‌شوند و از دیگر سو این حقیقت چیزی جز این تعینات نمی‌باشد.

از آنجا که نفس رحمانی بسیط است و در تمام اشیاء و کثرات حضور دارد و تمام اسماء و صور کثرات در آن مندمج است، می‌توان تساوی ذیل را نتیجه گرفت:

«کلّ شیء فیہ النفس الرحمانی» و «النفس الرحمانی فیہ کلّ شیء» = (کلّ شیء فیہ کلّ شیء)

نَفَسِ رَحْمَانِی در هر چیزی هست و تمام اشیاء در نَفَسِ رَحْمَانِی با جمعیت و احدیت‌اش، مندمج‌اند؛ بنابر این «هر چیزی در هر چیزی هست» یا «در هر چیزی همه چیز هست».

قرائت دوم؛ مبتنی بر مبحث اسماء الهی از منظر امام خمینی

بحث اسماء در عرفان اسلامی به تعبیری نمایانگر وجه ارتباط خاصّ ذات حق با موجودات می‌باشد و تمام عالم، فروغ جمال حق و بازتاب اسماء و صفات اوست.

تبیینی که از نَفَسِ رَحْمَانِی گذشت نمایانگر وجهی عام در مورد ارتباط ذات حق با ماسوای آن بود که به تعبیر فلسفی به ماده تعینات اختصاص داشت، اما ماهیت صورت این اشیاء یا تعینات، مربوط به اسماء الهی است. حال باید بینیم که چگونه بحث اسماء الهی می‌تواند در تبیین و اثبات اصل «کلّ شیء فیہ کلّ شیء» نقش داشته باشد.

اسماء الهی در قوس نزول منشاء تجلیاتی هستند که به ظهور صورت اشیاء به صورت مختص خود می‌انجامد و در قوس صعود نیز، منشأ اشراقات و تجلیاتی است که بر قلب عارف جلوه‌گر می‌شود و او را با حق آشنا می‌سازد. لذا اسماء الهی در عرفان اسلامی از دو جهت هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی قابل بررسی است که بخش نخست آن مرتبط با مسأله این مقاله می‌باشد.

به تعبیر امام خمینی، اسم عبارت است از «ذات، همراه با صفتی خاص از صفات‌اش یا تجلی‌ای از تجلیات‌اش، چنانکه «رحمان» ذات متجلی به رحمت واسع و منتشر است» (امام خمینی، ۱۴۱۶: ۷۳). ایشان متذکر شده‌اند که در این تعریف «ذات من حیث هی» نباید مدّ نظر باشد؛ چرا که ذات از آن حیث که ذات است به هیچ‌گونه تعینی، متعین نمی‌شود و تعین در مرتبه متأخر از ذات است (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۳۰). حاصل اینکه ذات ناشناخته حق، هرگاه از حیث یکی از تعینات کمالی یا از حیث نحوه ارتباط با افعال و عالم خلق لحاظ گردد، موصوف به اسماء می‌شود و بر اساس این تعین ظهور یافته و شناخته می‌گردد.

چنانکه بساطت مطلق حق تعالی عینیت آن با همه صفات را موجب می‌شود، هریک از صفات نیز با یکدیگر عینیت و وحدت خواهند داشت و لازمه چنین عینیتی بین صفات و ذات و بعض صفات با بعض دیگر موجب خواهد شد که هر اسمی از اسمای الهی جامع همه اسماء و مشتمل بر همه حقایق باشد. بنابراین صفات در یکدیگر منظوی بوده و در هر

صفتِ جمال، صفتِ جلال است و در هر صفتِ جلال، صفتِ جمال است؛ یعنی ظهورش، جلال است و بطونش، جمال (امام خمینی، ۱۳۷۲: ۱۹-۲۰).

هر یک از اسمای الهی در حضرت واحدیت، مقتضی آن است که کمال ذاتی خود را که در او و مسمایش نهان است به طور اطلاق اظهار نماید. اطلاق بدین معنا که کمال ذاتی او باید اظهار شود، حتی اگر اقتضای دیگر اسماء را در پرتو ظهور خود محبوب سازد. به عنوان مثال، جمال حضرت حق، مقتضی ظهور جمال مطلق است و معنای این اطلاق آن است که جلال حق محکوم جمال گردد و در او مختفی شود و جلال حق مقتضی آن است که جمال را در باطن خویش گرفته و زیر قهر و سلطه خود آورد و همچنین است دیگر اسمای الهی (امام خمینی، ۱۳۷۲: ۴۰-۴۱).

چنین مسأله ای در برخی از آثار عرفانی در بخش تقسیم‌بندی صفات به جمال و جلال مطرح شده است؛ لذا شاید موجب این پندار باشد که ظهور و بطون، منحصر در صفات جمال و جلال بوده و همه اسماء و صفات الهی را شامل نمی‌شود، لیکن حضرت امام با تفتن به این مسأله در تعلیقه شان بر شرح فصوص که قیصری به روش پیش‌گفته رفته است،^۲ به صراحت اصلی را با عنوان «الاسماء کلها فی الكل» مطرح نموده‌اند (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۱۹). در مصباح الهدایة نیز، با مطرح کردن اسمای کلی چهارگانه الاول و الاخر و الظاهر و الباطن، ظاهر را در اسم باطن مختفی دانسته‌اند و باطن را در اسم ظاهر و همچنین اول را در آخر و آخر را در اول (امام خمینی، ۱۳۷۲: ۲۰).

ایشان با چنین نگاهی در تفسیر حدیث نبوی (ص): «ان الجنة حُفَّتْ بالملکارة والنار حُفَّتْ بالشهوات»، بهشت و مقامات اش را ظهور جمال و بطون جلال و دوزخ و درکات اش را ظهور جلال و بطون جمال معرفی نموده‌اند (امام خمینی، ۱۴۱۶: ۲۳) و در تبیین چگونگی بطون جمال الهی در دوزخ، اینگونه آورده‌اند:

«آتش، صورت غضب الهی است و باطن اش رحمت؛ زیرا خلق شده تا بندگان را از لوازم اعمال شان برهاند» (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۲۰).

از آنچه گفتیم، مشخص می‌شود که محمل اصل «کل شیء فیہ کل شیء» در مبحث اسماء، مسأله عینیت اسم و مسمی است که در تمامی اسماء، مسمی واحد بوده و ذات باری تعالی است. البته بنا بر تعبیر امام خمینی چنانکه گذشت، نه «ذات من حیث هی»، بلکه خلیفه او که همان فیض اقدس است. از این رو، در تمامی اسمای الهی که به اعتبارات گوناگون به اسماء کلی و جزئی، جمالی و جلالی و... تقسیم‌بندی شده‌اند، مسمای هر

اسمی حضرت حق می‌باشد.

از رهگذر این موضوع، امام خمینی با مطرح کردن اصل «الاسماء کلّها فی الكل» دقیقاً به مسأله مورد نظر این مقاله اشاره نموده‌اند؛ لذا اصل مطروحه ایشان را می‌توان عین قاعده «کلّ شیء فی کلّ شیء» دانسته و حتی تعبیر دقیق‌تر و روشن‌تر آن دانست؛ چرا که تمرکز نگرش عرفان اسلامی بر مقوله اسماء در میان سایر نگرش‌ها بی‌بدیل و حائز اهمیت خاص است، تا جایی که موضوع علم عرفان را به تعبیری اسماء و صفات الهی خوانده‌اند (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۵۵). بنابراین به زعم نگارندگان، چنین تعبیری از قاعده فوق می‌تواند به اصطلاح امروزی، تعبیری علمی‌تر بوده و نمایانگر دقت و ظرافت نگاه امام خمینی در عرفان اسلامی باشد.

در پایان این بخش با توجه به اینکه تمام اشیاء عالم چیزی جز ظهورات اسماء نیستند، می‌توان این قرائت را اینگونه صورت‌بندی کرد:

«الاسماء کلّها فی الكل» یا «کلّ اسم فی کلّ اسم» = «کلّ شیء فی کلّ شیء»

وقتی هر شیئی مظهر اسمی از اسماء الهی است و «هر اسمی در هر اسمی مندرج است»، پس می‌توان گفت که «هر چیزی در هر چیزی است».

قرائت سوم؛ مبتنی بر مبحث تناظر انسان و عالم از منظر امام خمینی

با تبیینی که در مورد نگرش مبتنی بر اسماء، در عرفان اسلامی گذشت، مشخص شد که مصداق لفظ «شیء» در هر دو طرف اصل «کلّ شیء فی کلّ شیء»، چیزی جز اسم نمی‌باشد. از آنجا که در نگرش عرفانی، کلّ هستی جولانگاه اسمای الهی است و به تعبیری در هستی جز اسماء نداریم پس در عالم خلق نیز که اشیاء همگی مظاهر این اسماء هستند، بنا بر تسرّی حکم ظاهر به مظهر، «در هر چیزی ناگزیر هر چیزی است».

لیکن از زاویه دیگری در انسان شناسی و جهان شناسی عرفانی می‌توان مسأله فوق را به‌طور خاص در مورد انسان و جهان تبیین نمود:

«کلّ شیء فی کلّ شیء» که به اعتبار سرایت تعین اوّل در جمیع موجودات بر سبیل اجمال و قوه است، در هیچ مظهري تفصیلاً ظاهر نمی‌شود مگر به اقتضای خصوصیت آن مظهر، اما انسان که احدیت جمع جمیع مظاهر است، همه کمالات در وی بالفعل و تفصیل ظاهر می‌شود. این انسان حق تعالی را بر وجهی جامع بین اجمالی که در تعین اوّل است و تفصیلی که در مظاهر متفرقه کویّه است شهود می‌نماید. این جامعیت ویژگی خاص انسان و علت غایی امر ایجابی است.

در نگاه عرفانی، زوجیتی که در قرآن به هر شیئی تسری داده شده در مقیاسی فراتر از طبیعیات مطرح است، چنانکه در مقابل انسان به عنوان نوعی کلی، جهان به عنوان نوع کلی دیگر قرار می‌گیرد (ابن عربی، بی تا: ۷۷).

چنین نگرشی در عرفان اسلامی با عنوان عالم کبیر و عالم صغیر نمودار شده است. عالم کبیر نزد عرفا عبارت است از ماسوی الله که از عقل اول تا عالم ماده را بدون در نظر داشتن انسان شامل می‌شود. از سوی دیگر، انسان به عنوان عالم صغیر در مقابل عالم کبیر است که ابعاد وجودی او در تناظری کامل با عالم کبیر قرار دارد. از این واقعیّت با عنوان «تطابق نسختین» نیز یاد می‌شود (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳: ۶۳۲).

به تعبیر قیصری اولین مظهر آن حقیقت در عالم انسانی صورت روحی مجرد است که مطابق صورت عقل کلی در عالم کبیر است. بعد صورت قلبی است که مطابق و مشابه آن صورت نفس کلی است، سپس صورت نفس حیوانی است که مطابق طبیعت کلی و نفس منطبعة فلکی است. صورت دودی لطیف که در طب، روح حیوانی نامیده می‌شود مطابق با هیولای کلی است، همچنین بعد از آن صورت خونی است که مطابق صورت جسم کل است و بعد از آن نیز صورت اعضا با اجسام عالم کبیر متناظر هستند. و به وسیله این تنزلات در مظاهر انسانی، بین عالم و انسان مطابقت برقرار است (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۹).

در فقره‌ای که از ابن عربی گذشت، او به صراحت چنین نگاهی را برداشتی از قرآن دانسته است. در توجیه منشأ درون عرفانی چنین نگاهی، در هستی‌شناسی عرفانی، می‌توان گفت که تعین نخست و به تعبیری نفس رحمانی اصل تمام موجودات است. این حقیقت در عالم خلق به دو صورت ظهور یافته است یکی عالم و دیگری انسان. بنابراین انسان و عالم، ظهورات آن حقیقت واحدند به اجمال و تفصیل.

امام خمینی نیز در آثار عرفانی خود به چنین تطابقی به صراحت اذعان داشته و مکرراً از اصطلاح عالم کبیر و صغیر بهره برده است، تا جایی که می‌توان این بحث را، شالوده مباحث انسان‌شناختی ایشان محسوب نمود. ایشان انسان را وجود کاملی معرفی می‌نمایند که جامع همه مراتب عقلی و مثالی و حسی بوده و عوالم غیب و شهود و آنچه در آنهاست در او منطوق است (امام خمینی، ۱۴۱۶: ۷).

ایشان در شرح سخنی منسوب به حضرت علی (ع)^۳ چنین بیان می‌دارند:

«انسان با ملک، ملک است، با ملکوت، ملکوت و با جبروت، جبروت؛ انسان با وحدت جمعی و بساطت ذاتی‌اش، صورت مجموع عوالم است

چنانکه عوالم وجودی، صورت تفصیلی انسان است» (همان: ۷-۸).

ایشان در جایی دیگر، بر مثل هم بودن عالم و انسان تأکید داشته و می‌گویند که اگر انسان را منشرح کرده و بسط دهند کاملاً با عالم کبیر مانند انطباق مثل بر مثل، منطبق خواهد شد (اردبیلی، ۱۳۸۱ ج ۳: ۱۱-۱۲). حتی شناخت انسان از غیر راه، از راه مطالعه ذات و وجود خود ممکن می‌دانند (همان).

موضوع مورد بحث این بخش، سطح تکوینی و به عبارتی انسان نوعی است. چرا که در عرفان اسلامی به صورت کلی و بالتبع در اندیشه عرفانی امام خمینی، انسان از دو ساحت مورد بررسی و ملاحظه قرار می‌گیرد؛ یکی سطح تکوینی که موضوع مورد بحث در این سطح، انسان به عنوان یک نوع است و نه یک فرد. نوع انسان از نظر تکوینی، کامل‌ترین هستی در میان هستی‌های جهان است. او عصاره کامل عالم و به تعبیری «عالم اصغر» است. و دیگر، سطحی که انسان به عنوان یک فرد مطرح است که همان سطح معرفتی و مرتبط با قوس صعود است. در این سطح همه انسان‌ها، مراتب یکسانی ندارند، بلکه میان انسان‌ها درجاتی وجود دارد.

امام خمینی در راستای چنین نگاهی، در بحث تناظر عالم و آدم درجات و مراتب انسان‌ها را ناشی از به فعلیت رسیدن یا نرسیدن استعدادهای آنها دانسته‌اند:

«همه جهانی که در عالم هست، در انسان هست، منتها به طور قوه و استعداد، و این استعدادها بایستی با فعلیت یافتن تحقق پیدا کنند» (امام خمینی، ۱۳۷۹، ج ۱۱: ۲۱۹).

هرچند، ایشان در جایی دیگر، انسان را علاوه بر تطابق با کلّ عالم، و رای عالم نیز معرفی کرده‌اند (همان، ج ۱۰: ۶۸). می‌توان با نظر داشتن مبانی عرفانی ایشان، چنین انسانی را دارای صورت فعلیت یافته تمامی این قوه‌ها دانست.

از نگاه امام خمینی این مقام با نظر به «حقیقت محمدیه» در انحصار پیامبر ختمی (ص) و به تبع ایشان، سایرین از حضرات معصومین (ع) است. چنین رویکردی که بحث قوس صعود را شامل می‌شود، مربوط به نگاه دوم به انسان و به عبارتی انسان فردی است. در راستای چنین نگرشی، در عرف عرفای اسلامی از کلّ هستی با عنوان انسان کبیر نیز یاد می‌شود (جامی، ۱۳۷۰: ۹۱)، که در آن انسان به عنوان روح هستی و اصل آن و علت غایی و علت بقای آن مطرح می‌باشد.

انسان کامل اگرچه به اعتبار حاصله از تجلیات در مرتبه نازله از وجود قرار گرفته ولی

به اعتبار سیر صعودی و نیل به مقام تجلی ذاتی و مقام او ادنی مشتمل است بر کلیه حضرات به انضمام شأنی جامع تر و کامل تر و به لحاظ احاطه آن بر عالم اعیان، جمیع حضرات از اجزاء و ابعاض وجود کلی انسان کامل محسوب می شود؛ لذا از آن به عالم اکبر تعبیر نموده اند (قیصری، ۱۳۸۱: ۱۱۷-۱۱۸).

نتیجه بحث اینکه با تقریر مذکور در فوق، چنانچه انسان را عالم صغیر و سایر مخلوقات را عالم کبیر در نظر بگیریم، محمل اصل «کلّ شیء فیہ کلّ شیء» آشکار شده و چنین می توان گفت که مصداق «شیء» در قاعده فوق عالم کبیر و عالم صغیر است؛ لذا «هرچیزی که در مخلوقات عالم است ناگزیر در انسان خواهد بود و بالعکس».

«العالم الکبیر فیہ العالم الصغیر» و «العالم الصغیر فیہ العالم الکبیر» = «کلّ شیء فیہ کلّ شیء»

از آنجا که انسان مطابق کلّ اشیاء عالم است پس می توان در تعبیر «الانسان فیہ العالم»، «کلّ شیء» را جایگزین «الانسان» کرد و گفت «کلّ شیء فیہ العالم» یعنی تمام عالم در هر چیزی هست. از سوی دیگر گذاشتن «کلّ شیء» به جای «العالم» در عبارت «العالم فیہ الانسان» به تعبیر «کلّ شیء فیہ الانسان» منتج خواهد شد، که برآیند آن چیزی جز «کلّ شیء فیہ کلّ شیء» نخواهد بود.

آقا محمد رضا قمشه ای نیز در شرح رسائل قیصری با تأکید بر اینکه بنابر اصل «کلّ شیء فیہ کلّ شیء» هر موجودی جامع کلیه حضرات خمس است، به صراحت تفسیر اصل فوق را بر اساس قرائت سوم این مقاله موجه دانسته و می گویند:

«از آنجا که بین حقایق عنصریه و انواع مستقر در رحم طبیعت، صورت عنصری انسان به اعتبار آخرین تنزل وجود و استقرار در رحم مادر، قابلیت و استعداد تکامل و سیر تدریجی جهت رجوع بدایات وجود را واجد است و از جهت استعداد لازم غیرمعلّل و ذاتی عین ثابت غیرمجموعول، به نحو اعتدال مبراً از انحراف، مظهر جمعیت احکام حقایق مذکوره و جامع کلیه حضرات به تفصیل وجودی است، اهل عرفان انسان کامل را یکی از حضرات خمس دانسته اند، واگر نه هر موجودی جامع کلیه حضرات خمس است و لذا قیل «کلّ شیء فیہ کلّ شیء» (قیصری، ۱۳۸۱: ۱۱۹).

نتیجه

اصل «کلّ شیء فیہ کلّ شیء» یا «کلّ شیء فی کلّ شیء» به عنوان قاعده‌ای کلی و با اهمّیت، در عرفان مکتب ابن عربی مورد پذیرش است.

از آنجا که بنا بر نظریه وحدت شخصیه وجود، تمام هستی تجلّی واحد و سریان حقیقت وجود است و این حقیقت با احدیّت جمعی، با تمام شئون و نسب و صفات و اعتبارات‌اش در حقیقت هر موجودی ساری است، این اصل را می‌توان از لوازم نظریّه وحدت وجود عرفانی به‌شمار آورد و با رویکردهای مختلف تقریرهای متفاوتی از آن ارائه داد.

با نگاهی تحلیلی به آراء و نظرات امام خمینی به این نتیجه می‌رسیم که این اصل مورد پذیرش ایشان نیز بوده است. اصل «کلّ شیء فیہ کلّ شیء» که در آثار عرفانی ایشان، به شکل غیرمستقیم، در آموزه نفّس رحمانی و تناظر انسان و عالم، جلوه نموده است، در مبحث اسماء به شکل مصرّح و با تعبیر «الاسماء کلّها فی الكل» بیان شده است. قاعده فوق حکایت از این دارد که تنوّع و تعدّد صور عالم در کنه خود حقیقتی واحد را به همراه دارند که تکثّر، چیزی جز صورت ظاهری آن حقیقت نیست.

پی‌نوشت‌ها

۱. چنانکه در جهان‌بینی امام خمینی نیز وحدت عقل و کشف دارای جایگاه ویژه‌ای است: «حاشا المشاهدات الذوقیه أنّ تحالف البرهان، و البرهان العقلیه أنّ تقام علی خلاف شهود اصحاب العرفان» (امام خمینی، ۱۳۷۲: ۶۵).

۲. «ذاته تعالی اقتضت بذاته حسب مراتب الألوهية و الربوبية صفات متعدّدة متقابلة كاللطف و القهر و الرحمة و الغضب و الرضا و السخط و غيرها، و تجمعها النوع الجمالیة و الجلالیة إذ كل ما يتعلق باللطف هو الجمال و ما يتعلق بالقهر هو الجلال. و لكل جمال ایضاً جلال» (قبصری، ۱۳۷۵: ۴۳).

۳. دوائك فيك و لاتبصر و دوائك منك و لاتشعر
 انزعم انك جرم صغير و فيك انطوي العالم الاكبر
 وانت الكتاب المبين الذي باحرفه تظهر المضمّر
 فلاحاجه لك في خار يجبر عنك بما يسطر

(مبیدی، ۱۴۱۱ق: ۱۷۵)

منابع

- ابن عربی، محی‌الدین، *انشاءالدوائر*، همراه با *عقلمه‌المستوفز والتدبیرات الالهیة فی اصلاح المملكة الانسانیة*، مکتبة الثقافة الدینیة، بیروت، بی تا.
- _____، *فصوص الحکم*، تعلیقه ابوالعلاء عقیفی، چاپ دوم، انتشارات الزهراء، تهران، ۱۳۷۰.
- _____، *التجلیات*، چاپ اول، دارالحکمة، دمشق-بیروت، ۱۴۲۵ه ق.
- _____، *التجلیات الالهیة*، دارالکتب العلمیة، چاپ دوم، بیروت، ۲۰۰۴م
- اردبیلی، سید عبدالغنی، *تقریرات فلسفه امام خمینی*، ۳جلد، چاپ اول، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۳۸۱.
- امام خمینی، روح الله، *آداب الصلوة*، چاپ اول، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۳۷۰.
- _____، *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس*، چاپ اول، مؤسسه پاسدار اسلام، قم، ۱۴۱۰.
- _____، *التعلیقة علی الفوائد الرضویة*، چاپ اول، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۳۷۵.
- _____، *شرح چهل حدیث*، چاپ چهل و چهارم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۳۸۶.
- _____، *شرح دعاء السحر*، چاپ اول، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۴۱۶ه ق.
- _____، *صحیفه امام*، ۲۲ج، چاپ سوم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۳۷۹.
- _____، *مصباح الهدایة الی الخلافة والولاية*، چاپ اول، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۳۷۲.
- ایزوتسو، توشیهکو، *صوفیسم و تائویسم*، ترجمه محمد جواد گوهری، چاپ چهارم، انتشارات روزنه، تهران، ۱۳۸۹.
- جامی، عبدالرحمن، *لوامع و لوایح در شرح قصیده خمیره ابن فارص*، به اهتمام ایرج افشار، انتشارات منوچهری، تهران، ۱۳۶۰.
- _____، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، چاپ دوم، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۰.
- جندی، مؤیدالدین، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، انتشارات بوستان کتاب، قم، ۱۴۲۳.
- شبستری، شیخ محمود، *گلشن راز*، مجموعه آثار به اهتمام صمد موحد، انتشارات طهوری، تهران، ۱۳۶۵.
- فرغانی، سعیدالدین، *منتهی المدارک فی شرح تانیة ابن فارص*، ۲جلد، چاپ اول، دارالکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۲۸.
- فناری، محمد بن حمزه، *مصباح الانس به همراه مفتاح الغیب قونوی*، تصحیح محمد خواجری، چاپ

- اول، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۷۴.
- قونوی، صدرالدین، اعجازالبیان فی تفسیر ام القرآن، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ اول، بوستان کتاب، قم، ۱۳۸۱.
- _____، النفحات الالهیة، تصحیح محمد خواجه‌سوی، چاپ اول، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۷۵.
- _____، النصوص، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ اول، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۱.
- قیصری، داود بن محمود، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ اول، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.
- قیصری، محمد داود، رسائل قیصری، چاپ دوم، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۸۱.
- کاشانی، عبدالرزاق، لطائف الاعلام فی اشارات اهل الالهام، ۲ جلد، مکتبة الثقافة الدینیة، قاهره، ۱۴۲۶.
- میبسی، حسین بن معین‌الدین، دیوان امیرالمؤمنین (ع)، تصحیح مصطفی زمانی، چاپ اول، دار نداء الإسلام للنشر، قم، ۱۴۱۱ق.
- یزدان‌پناه، سید یدالله، مبانی و اصول عرفان نظری، چاپ پنجم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، ۱۳۹۳.