



# گزیده آرای نقادانه امام خمینی در عرفان

این مختصر گزیده‌ای است از تحقیقی گسترده راقم در خصوص آراء نقادانه حضرت امام خمینی قدس سره در عرفان و حکمت و کلام، امید است که عزیزی دیگر آراء نقادانه حضرتش را در فقه و اصول و سیاست و ادب و هنر و سایر اطوار حیات اجتماعی فکری انسانی پی گیرند و توشه‌ای غنی فراراه فردای ما فراهم سازند.

تقدیم و تأخیر آراء در این مختصر تنها وفاق گزینش ماست و گرنه در طرح کلی‌تر سامانی نو مز این آراء را شایسته و بایسته است، چرا که در دسته‌بندی موضوعی مطالب نکات بدیعی فراچنگ جستجوگر خواهد آمد.



## الف: شرح دعای سحر

این کتاب که «مختصر فی شرح الدعاء المتعلق بالاسحار» هم نام دارد، در شرح و تفسیر عرفانی دعای عظیم‌النشانی است که از حضرت امام رضا علیه السلام روایت و نقل شده است و فرمودند این دعایی است که حضرت امام محمد باقر علیه السلام در سحرهای ماه مبارک رمضان آن را می‌خوانده‌اند، و دعا معروف عام و خاص است.

امام خمینی این کتاب را در ۱۳۴۷ هجری قمری آن هنگام که ۲۷ ساله بوده‌اند تألیف نموده‌اند و عظمت مقام علمی امام با تدبیر در کتاب و عنایت به سن ایشان و مقایسه با شرح‌های دیگر به آسانی فهمیده می‌شود.

لازم به تذکر است که جهت استفادة عام به جای نقل متن عربی به نقل ترجمه بسنده می‌شود مگر در برخی موارد، و گرچه در بعضی از موارد ترجمه با ترجمه رایج توسط

حجت‌الاسلام آقای فهری فرق دارد اما علی‌الاصول متن ترجمه را از ترجمه ایشان نقل می‌کنیم:

۱- در مورد چگونگی تقسیم اسماء الهیه به ذاتی و صفاتی و افعالی نظریاتی هست و امام نیز نظری دارند که در بخش «ج» همین مختصر می‌آید، اما در بحث حاضر به جهت دیگری نیز عنایت شده است. قیصری شارح فصوص و ابن فناری صاحب مصباح‌الانس که شرح مفتاح قونوی است در شرح‌های خود به شیخ کبیر محی‌الدین عربی اندلسی نسبت داده‌اند که «نور» از اسماء ذات است. و محی‌الدین هر اسمی را که دلالتش بر ذات ظاهرتر باشد اسم ذات می‌داند.

امام خمینی «نور» را از اسماء صفات، و بلکه از اسماء افعال می‌دانند، زیرا در مفهوم آن «مظهریة الغیر» اخذ شده، پس اگر غیر را اسماء و صفات در حضرت الهیه اعتبار کنیم نور از اسماء صفات است و اگر

# عرفان و فلسفه

محمد هادی مؤذن جامی

بخش در ص ۸۴ اشتباه فاحشی رخ داده چرا که امام می‌خواهند بیان قیصری را در مورد رابطه دو اسم رحمن و رحیم با عقل و نفس که تعیین در تعیین هستند رد کنند اما ترجمه گویا نیست بلکه شبهه‌آور است، برای توضیح بیشتر نک: تعلیقه بر شرح فصوص، ص ۱۵-۱۶).

۳- میرزا جواد آقا ملکی که از مشایخ اصحاب سلوک و معرفت است در کتاب اسرار الصلوة در تفسیر سوره فاتحه فرموده است که رحمت رحمانیه افاضه وجود منبسط در جمیع مخلوقات است چرا که ایجاد او رحمانیت او و موجودات رحم (رحمت) او هستند و رحمت رحیمیه افاضه هدایت و کمال به بندگان مؤمن در دنیا و منت او به جزاء و ثواب در آخرت است.

امام خمینی فرموده‌اند: اگر مراد از وجود منبسط مقام مشیت و الهیت مطلقه و مقام ولایت محمدیه و مانند اینهاست که بین اهل معرفت شایع است، این معنا با مقام رحمانیت که در بسم الله الرحمن الرحیم مذکور است مناسبت ندارد. چرا که رحمن و رحیم در بسمله تابع اسم الله و از تعیینات این اسم هستند و ظل منبسط ظل الله است نه ظل الرحمن.

سپس با نقل اینکه اگر مراد مقام بسط وجود باشد این معنا مناسب مقام و موافق تدوین و تکوین است گرچه مخالف ظاهر

آن غیر را مراتب ظهورات عینیه اعتبار کنیم نور از اسماء افعال است چنانکه خدای تعالی فرمود: «الله نور السموات والارض» و «یهدی الله لنوره من یشاء» (نور/۳۵)، و در دعای کمیل وارد است که: «و بنور وجهک الذی اضاء له کل شیء».

امام خمینی نظیر این بیان را در مورد اسم «رب» دارند که شیخ کبیر آن را از اسماء ذات دانسته و آن نیز به اسماء افعال شبیه‌تر است (ص ۶۶-۶۷).

۲- قیصری در مقدمات شرح فصوص مرتبه اسم «رحمن» را حقیقت وجود به شرط آنکه فقط کلیات اشیاء اخذ شود می‌داند، و آن را رب عقل اول مسمی به لوح قضا و ام‌الکتاب و قلم اعلی می‌شمارد، و می‌گوید اگر حقیقت وجود بشرط آن یکون الکلیات فیها جزئیات مفصلة ثابتة من غیر احتجابها عن کلیاتها باشد مرتبه اسم رحیم و رب نفس کلیه یعنی لوح قدر و لوح محفوظ و کتاب مبین است.

امام خمینی گرچه این سخن را به وجهی صحیح می‌دانند اما مناسب‌تر می‌دانند که مرتبه اسم رحمن مرتبه بسط وجود بر جمیع عوالم چه کلیات و چه جزئیاتش باشد و مرتبه اسم رحیم مرتبه بسط کمال وجود. پس این دو تعیین مشیت هستند به دلیل احاطه به همه عوالم و عقل و نفس تعیین در تعیین است (ص ۷۶، ضمنا در ترجمه این

روزه... ولایت) استناد نموده‌اند و شیخ عارف کامل شاه‌آبادی می‌فرمود: ولایت در این حدیث با فتحه واو است که به معنای دوستی است و اما ولایتی که یکی از ارکان دین و بلکه اصل دین و کمال آن است ولایت با کسره واو است» (ص ۱۱۵)

۶- حضرت امام خمینی با نقل کلام عارف ربانی مولی‌محسن فیض کاشانی در شرح یکی از روایات مشکل و غامض اصول کافی در باب حدوث اسماء منقول از امام صادق علیه‌السلام که «ان الله خلق اسماء بالحروف غیر متصوت... فجعله کلمة تامه علی اربعة اجزاء معالیس واحد قبل الاخر فاظهر منها ثلاثة اسماء لفاقة الخلق اليها و حجب منها واحدا...» بیان داشته‌اند؛ گرچه تحقیق رشیق او را در اینکه اسم مذکور نور محمدی و روح احمدی و عقل کلی است و اجزاء چهارگانه آن جهت الهیه و عوالم ثلاثه (عوالم عقول و خیال و اجسام) یا حس و خیال و عقل و سر یا شهادت و غیب و غیب‌الغیب و غیب‌الغیوب یا ملک و ملکوت و جبروت و لاهوت است، صحیح می‌باشد، اما مناسبتر است که اسم مذکور مقام اطلاق حقیقت محمدیه باشد و چهار جزء مذکور متناسب این مقام، که مقام مشیت است، عقل و نفس و مثال و طبع باشد، چرا که مقام مشیت که مقام اطلاق است با عقل عقل است و با نفس نفس... (ص ۱۲۵-۱۲۸).

۷- در نقد سخن عارف کامل میرزا جواد آقا ملکی تبریزی در اسرار الصلوة که لازم نیست در گفتن بسمله هر سوره، سوره را قصد کنند و مکرر نازل شدن بسمله موجب اختلاف حقیقت آن در هر سوره نیست، می‌فرمایند: حقیقت بسمله در آغاز سوره‌ها

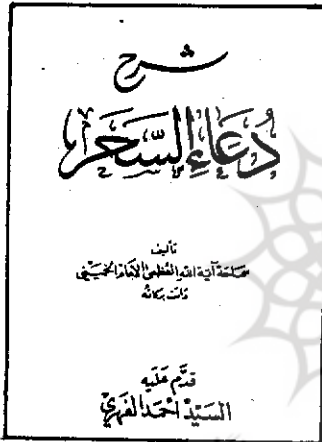
کلام ایشان است. سپس به مقتضای نقد منصفانه گفته‌اند آنچه ایشان فرموده‌اند نیز به اعتبار فناء مظهر در ظاهر صحیح است چرا که مقام رحمانیت از این دید همان مقام الهیت است چنانکه خدای تعالی فرمود: «قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ایاماً تدعوا فله الاسماء الحسنی» (اسراء/ ۱۱۰) (ص ۷۷-۷۸ نیز نک: تعلیقه شرح فصوص، ص ۱۶).

۴- با نقل کلام محقق سبزواری در شرح اسماء حسنی که «کمال قدر جامع بین جلال و جمال است» می‌فرمایند: گرچه این سخن بنا بر آنکه در هر صفت جمالی جلال پنهان و در هر صفت جلالی جمال پنهان است، صحیح می‌باشد، اما اسم تابع آن صفتی است که ظهور دارد نه آنکه پنهان است. و کمال از صفات جمالیه است و جلال در آن منظوم است چرا که کمال صورت تمامیت شیء و از صفات ثبوتیه است گرچه با صفت سلبیه تلازم داشته باشد. (ص ۱۱۳).

۵- در ترجمه شرح دعای سحر موجود ذیل ترجمه بیان امام خمینی در مورد کمال و اینکه ولایت علوی کمال دین و تمام نعمت است و در اشاره به روایت مفصلی در کافی از قول امام باقر علیه‌السلام، با نوشتن به فارسی از امام خمینی نقل شده است که در متن عربی نیست و عیناً به جهت تبرک نقل می‌شود و گرچه نقد مصطلح نیست اما توجه نکته‌ای ظریف در آن عیان است و آن اینکه:

«بعضی گمان کرده‌اند که ولایت یکی از فریضه‌های الهی است مانند دیگر فرایض، و در این قول به روایت بنی‌الاسلام علی خمس (اسلام بر پنج چیز بنا شده: نماز و

الفاعل فی ذاته بحيث ان شاء فعل وان لمیشأ لم یفعل» است و در اصطلاح متکلم «صحق الفعل والترک»، امام خمینی فرموده‌اند اشتباه متکلم در معنای قدرت توهم لزوم موجبیت در حق خدای تعالی بر اصطلاح حکیم است و خواسته تنزیه حق تعالی کند ولی این تنزیه عین تشبیه است و تنقیص للزوم الترکیب فی ذاته والا مکان فی صفة الذاتیة تعالی عن ذلك علواً کبیراً.



ایشان سپس اضافه کرده‌اند که متکلمین تفتن نیافته‌اند که فاعل موجب (غیرمختار) کسی است که به غیر علم و اراده کار کنند یا کار منافر ذاتش باشد و خدای تعالی علم و قدرت و ارادهاش عین ذاتش است و در فاعل واجب بالذات والصفات چگونه این معنا متصور است؟ آیا وجوب ذات و تمامیت صفات و اراده ازلی و علم سرمدی موجب موجبیت است؟ (ص ۱۹۸-۱۹۹).

• لزوم ترکیب بدین اعتبار است که بزعم متکلم صدور فعل از ذات بالفعل وعدم صدور آن بالقوه باشد پس ذات مرکب از فعل وقوه شود و لزوم امکان نیز بدین اعتبار که صحت فعل و ترک لازم‌معاش امکان فعل و ترک و این مباحین وجوب صفت ذاتی است.

با همدیگر اختلاف دارند بلکه تسمیه به اختلاف اشخاصی در شخص واحد به اختلاف حالات و واردات و مقامات اختلاف می‌یابد (ص ۱۳۵).

هم ایشان در پرواز ملکوت (ج ۲ ص ۱۵۳) و تفسیر سوره حمد نیز به این نکته اشاره فرموده‌اند و نیز در بعض آثار دیگر. ۸- ابن عربی در «انشاءالدوائر» اسم عزیز را اسم ذات می‌دانند و امام خمینی مقتضای تحقیق می‌دانند که از اسماء ذات باشد، اگر به معنی «الفرد الذی لا معادل له» باشد (در اصل متن کلمه بمعنی الغالب تصحیف، بمعنی الثالث است) و از اسماء صفات باشد اگر به معنی «القوی» باشد و از اسماء افعال، اگر به معنی «الغالب» باشد.

ایشان سپس از استادشان چنین نقل می‌کنند: اسمایی که بر وزن فعول و فعیل باشد از اسماء ذات است به دلالت آن بر معدنی‌الذات و اصطلاح ایشان «الصیغ المعدنیة» را در این مورد ذکر می‌فرمایند و گویا تلویحاً نظر دارند که اصطلاح عارف کامل شاه‌آبادی هم مطابق تحقیق نیست. (ص ۱۶۷-۱۶۸)، و برای اصطلاح نک: رشحات، ص ۱۰، از کتاب الانسان والفطرة). ۹- آنچه از روایات وارده از ائمه

علیهم السلام برمی‌آید آنکه اراده الهی حادث و از صفات فعل است، امام خمینی با توجه به اینکه مشیت مقام ظهور حقیقت وجود و اطلاق آن است برای خدا اراده‌ای که قدیم و عین ذات باشد قائلند.

ایشان تفصیل این نکته قویم را در رساله طلب و اراده بیان نموده‌اند و اکنون مجال بسط آن نیست. (ص ۱۸۱)

۱۰- قدرت در اصطلاح حکیم «کون

حقیقت مقام نبوت دارد (مصباح، ج ۱۹). کتاب مشتمل بر دو مشکوة است<sup>۳</sup> مشکوة اول مشتمل بر ۵۵ مصباح و مشکوة دوم شامل سه مصباح است، مصباح اول این مشکوة شامل ۲۱ عنوان «نور» و مصباح دوم شامل ۱۴ مطلع، ۴ اصل و یک خاتمه و مصباح سوم شامل ۱۲ فیض و سرانجام پایان کتاب به یک خاتمه و وصیت است.

در مشکوة اول از اسرار خلافت محمدیه و ولایت علویه در حضرت علمیه و در مشکوة دوم از اسرار خلافت و ولایت و نبوت در نشأه عینیّه و عالم امر و خلق بحث شده است، و راستی که همانگونه که امام متواضعانه نوشته اند، «لاظنک ان سمعت به فی غیر تلك المقالة» (ص ۲۰۱).

باید گفت گمان نداریم که در غیر مصباح الهدایة این مطالب را شنیده باشیم. تحریر این کتاب در صبح روز یکشنبه ۲۵ شوال ۱۳۴۹ هجری هنگامی که ایشان ۲۹ ساله بوده اند خاتمه یافته است.

۱- عارف بزرگ قاضی سعید قمی در یکی از نوشته هایش صفات ثبوتیه را از حق جل شأنه نفی کرده و گفته است همه صفات به معانی سلبی باز می گردد و از اینکه صفات حضرت حق عین ذات اوست تحاشی نموده و آن را نفی کرده است. و عجیب تر آنکه گفته است میان اسماء الهی و خلق و

۱۱- اصحاب سلوک و عرفان اختلاف دارند که حقیقت واجب «وجود بشرط لا» است یا «وجود لا بشرط». امام خمینی با ذکر اتفاق بزرگان در اینکه فیض اقدس و فیض مقدس سایه های وجود واجب هستند و ظل الشیء هو هو باعتبار و غیره باعتبار و با ذکر اتفاق و موافقت همه در اینکه حقیقت وجود بلکه موجود حقیقی یکی است و با ذکر اینکه استقرار رأی بزرگان و برهان بر این است که «حقیقت وجود لا بشرط است»، دلیل را این می دانند که حقیقت او وجود صرف است و او مصداق بالذات وجود است (و مصداق ذاتی هرچیز عبارت از آن است که انتزاع آن مفهوم از آن چیز نیازی نداشته باشد که حیثیتی تعلیلی و یا تقییدی در آن دخالت داشته باشد بلکه با قطع نظر از همه چیز و همه حیثیات، آن مفهوم از آن چیز قابل انتزاع باشد و گرنه آن مصداق، مصداق بالذات نیست) و نیز فیض منبسط بر اشیاء (المجامع کل شیء) ظل وجود لا بشرط است، نه بشرط لا، فلیستدبر فی قوله: «هو الذی فی السماء اله و فی الارض اله» (زخرف/ ۸۴)، «و هو معکم اینما کنتم» (حدید/ ۴)، «وهو الاول والاخر والظاهر والباطن» (حدید/ ۳)\* (ص ۲۰۱-۲۱۱).

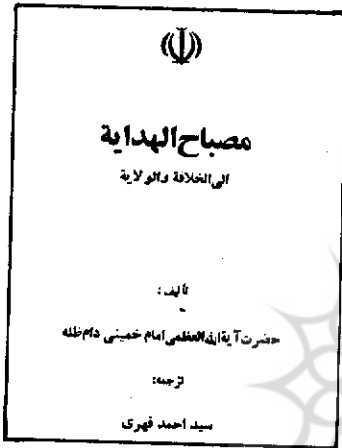
### ب: مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية

امام خمینی در تعلیقه بر مصباح الانس از آن به «مصباح الهدایة الی حقیقة الرسالة و الولاية» (ص ۲۷۶) یاد نموده اند، این کتاب در تحقیق پیرامون حقیقت خلافت محمدیه و ولایت علویه و کیفیت سریان اینها در عوالم غیب و شهود است و اشاره مجمل به

\* تدبر در این آیات نشان می دهد که اگر وجود بشرط لا اخذ شود معانی آیات درست نخواهد بود.

③ شاید برای این دو بخش کلی است که امام در تعلیقات از آن به مشکوة الهدایة الی حقیقة الخلافة و الولاية (ج ۲۳۳) هم یاد کرده اند.

آن بین احدیت و کثرت» خود فرموده‌اند: بنظر می‌رسد عماء همان حضرت فیض اقدس و خلیفه کبری [ومشیت مطلقه] باشد چرا که این حقیقتی است که به مقام غیبی کسی آن را نمی‌شناسد و وساطت بین حضرت احدیت غیبیه و حضرت واحدیت را داراست.



ایشان سپس اضافه کرده‌اند: اینکه ما مقام عماء را به فیض اقدس و نه آن حقیقت غیبی معنی کردیم، از این جهت است که در روایت از «رب» سؤال شده یعنی از ذاتی که متصف به ربوبیت است، در حالی که حقیقت غیبی را صفتی نیست، پس نمی‌تواند مراد از عماء این حقیقت باشد. (ص ۵۷-۵۸).

۳- در مسأله خاص تشیع بداء، امام خمینی منشأ آن را حضرت اعیان ثابته می‌دانند که جز او جل و علا هیچکس از آن حضرت اطلاعی ندارد، و سخن بعضی از محققین را در شرح اصول کافی که «منشأ بداء نه از نزد خداست و نه از ناحیه خلق اول، بلکه منشأ آن فقط خلق دوم است» مورد تأمل قرار داده سپس گفته‌اند: «[او] گمان کرده اگر منشأ بداء غیر از این باشد لازم

همچنین صفت‌هایی که برحق و خلق واقع است اشتراک لفظی وجود دارد.

و عجیب‌تر از این هم راهی است که در طلایع اول از «البوراق الملکوتیه» پیموده است و آن اینکه گفته است: هر چیزی که با صفتی توصیف شود به ناچار دارای صورتی خواهد بود، زیرا صفت بزرگترین حدی است که اشیاء را در عالم معنی محدود می‌کند و هیچ احاطه‌ای در عوالم عالیه روشنتر از احاطه صفت نیست و آنگاه روایتی را که فرموده: «ان الله لا یوصف» (خدا به توصیف نمی‌گنجد) سر کلام و شاهد گفتار دانسته است (ص ۴۳).

امام خمینی دلیل گمان او را این دانسته‌اند که «او نتوانسته است میان اخبار جمع کند و از این رو به چنین اشتباهی افتاده است» سپس از این راه که براساس مبانی خود قاضی سعید «هریک از اسماء همه مراتب اسماء را شامل است پس اگر هر یک از اسماء جامع همه حقایق باشند باید مقام اطلاقی داشته باشند چنانکه اسم الله چنین مقامی را داراست و اگر اسماء الهی دارای مقام اطلاقی باشند باید برای مبادی اسماء که صفات هستند نیز مقام اطلاقی باشد» مطلب را نقد فرموده‌اند (برای تفصیل بحث نک: ص ۴۴-۵۰).

۴- در معنای عماء عارفان سخنان و آراء مختلفی ابراز کرده‌اند. اصل حدیث این است: «سئل عن رسول الله (ص) این کان ربنا قبل ان یخلق الخلق؟ قال (ص): کان فی عماء» امام خمینی ضمن نقل آرائی چون اینکه: «عماء حضرت احدیت است به دلیل عدم تعلق معرفت بدان» یا اینکه: «عماء حضرت واحدیت است به دلیل واسطه بودن

الواحدية وان لم يطلق عليه اسم النبي ولا يجرى على الله تعالى اسم غير الاسماء التي وردت في لسان الشريعة فان اسماء الله توقيفيه (ص ۸۲).

و نکته آخر که اسم نبی را با وجود برهان نمی‌توان بر او اطلاق کرد مظهر کمال تسلیم حضرت امام است. و مقایسه دو گفتار پیرامون نبوت اوج عرفانی ایشان را بر متدبر آشکار می‌سازد.

۵- مرحوم آقا محمد رضا قمشهای در حاشیه بر مقدمات شرح فصوص، اعیان ثابتة هر اسماء الهیه را به ماهیت و وجود قیاس کرده و گفته است: همان گونه که ماهیت تعیین وجود است و اشیاء به ماهیت نسبت داده می‌شود [نه به وجود]، جز خدا [که ماهیت ندارد] لان الشیء یفعل بستعینة، همچنین اعیان ثابتة تعیین اسماء الهیه است\* و عالم به عین ثابتة انسان کامل منسوب است (ص ۱۲۲).

حضرت امام فرموده‌اند: بنظر صاحب نظران و اصحاب ذوق و سلوک مطلب در مقیاس علیه (علاوه بر آنکه قیاس آنها به ماهیت و وجود مع الفارق است) چنان نیست که او قدس سره فرموده است. زیرا انتساب آثار به ماهیت یا بر طبق نظر وحدت در کثرت است و طبق این نظر وجود عبارت است از کل الاشیاء، یا بر طبق نظر اصحاب فلسفه رسمی و اصطلاحی که عالم یعنی کلیات طبیعی در خارج موجود است، نه بر مشرب عرفان. زیرا در نظر عارفان

می‌آید که به ساحت مقدس عالم علی‌الاطلاق جهل راه یابد، این چنین سخنی از تنگی قافیه است که برای او پیش آمده است. آری مانعی ندارد که بداء به آن معنی که آنان گفته‌اند در خلق دوم انجام گیرد ولیکن منشأ بداء همان است که شناختی» (ص ۶۳).

۴- امام خمینی با ذکر سخن کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی در مقدمات شرح قصیده ابن‌فارض که: «النبوة بمعنی الانباء والنبي هو المنبي عن ذات الله وصفاته واسمائه واحكامه ومراداته والانباء الحقيقي الذاتي الاولي ليس الا للروح الاعظم الذي بعثه الله تعالى الى النفس الكلية اولاً ثم الى النفوس الجزئية ثانياً لينبئهم بالسان العقلي عن الذات الاحدية والصفات الازلية والاسماء الالهية والاحكام القديمة» (ص ۸۶) فرموده‌اند: «هذا غاية بلوغهم في حقيقة النبوة بل الخلافة والولاية».

سپس نظر عمیق و ابتکاری خود را ارائه نموده‌اند چرا که نبوتی که او به حقیقی ذاتی اولی وصف کرده ظل نبوت حق حقیقیه در حضرت واحدیت است (ص ۸۶-۸۷).

تعریف حضرت امام از نبوت این است: ان النبوة الحقيقية المطلقة هي اظهار ما في غيب الغيوب في الحضرة الواحدية حسب استعدادات المظاهر بحسب التعليم الحقيقي والانبياء الذاتى فالنبوة مقام ظهور الخلافة والولاية وهي مقام بطونها (ص ۷۷) فالاسم الله الاعظم اي مقام ظهور حضرة الفيض الاقدس والخليفة الكبرى والولى المطلق هو النبي المطلق المتكلم على الاسماء والصفات بمقام تكلمه الذاتى في الحضرة

\* البته او فرموده است که در اینجا تعیین عین متعین در عین و غیر آن در عقل است چون ماهیت که عین وجود در خارج و غیر آن در عقل است.

عالم خیال اندر خیال است.

ایشان سپس اضافه کرده‌اند که ثبوت اعیان ثابتة در علم الهی به وجهی چون ثبوت انوار ناقصه در نور تام، و عقل تفضیلی در عقل بسیط اجمالی است و چون حجابی در ایمان و اسماء نیست هر چه به عین نسبت داده شود به ذات مقدسه نسبت داده می‌شود چرا که تجلیات با آنکه در لباس اسماء و صفات و کسوت اعیان است باز تجلی ذاتی است.

سپس در مورد کلام او که «ان الشئ یفعل بتعینه» (فاعلیت شئ به تعیین اوست) می‌فرمایند: اگر مراد این باشد که انه لا یفعل ذاته بذاته بلا التعین الاسمی والصفتی او فی کسوة الاعیان که این مطلب حق است ولی موجب نفی انتساب فعل به متعین نیست بل الفعل منسوب الی المتعین حقیقة لا التعین، و اگر مراد آن باشد که تعیین فاعل است وجه صحیحی برای این مطلب نیست و اگر مراد آن باشد تعیین آلت متعین است با آنکه خلاف تحقیق است موجب نفی انتساب فعل به متعین نیست.

سپس تحقیق حقیق را آن می‌دانند که ذات در کسوت تعینات اسمائیه بر اعیان ثابتة تجلی کرده و در کسوت اعیان ثابتة بر اعیان خارجیة متجلی شده ولی به دلیل عدم حجاب و صفاء مرآت این تجلی تجلی ذاتی است (ص ۱۲۲-۱۲۵).

۶- در مورد صادر اول و جمع میان سخن حکماء و عرفاء، امام با نقل نظر حکما که صادر اول عقل اول است و نقل نظر قونوی که صادر اول وجود عام منبسط است فرموده‌اند: حکما را نظر بر کثرت است لذا حق داشتند بگویند نخست عقل مجرد

صادر شد سپس نفس و... و در مقام مشیت مطلقه کثرتی متصور نیست بلکه کثرت بعد از آن متحقق می‌شود که مقام تعینات است و مشیت که در کبریای سرمدی مستهلک است حکمی ندارد تا درباره آن توان گفت که صادر شده است یا نه؟

و اما عرفا را چون نظر بر وحدت است لذا بر تعینات عوالم ملک و ملکوت و ناسوت و جبروت نظر نداشته و همه تعینات وجود مطلق را که از آن به ماهیات و عوالم (هر عالمی که باشد) تعبیر می‌کنیم اعتبار و خیال می‌بینند و جهان را خیال اندر خیال می‌دانند و شیخ کبیر محیی الدین فرمود: العالم غیب ما ظهر قط والحق ظاهر ما غاب قط پس در دار تحقق و وجود و محفل غیب و شهود جز حق نیست.

ایشان سپس کلام قونوی را نقد نموده می‌گویند کلام او نزد عرفای کامل ارزشی ندارد چرا که صدور مستلزم مصدر و صادر و متقوم غیریت است و این مخالف طریقه اصحاب عرفان است و برای همین آنها از این معنا به ظهور و تجلی تعبیر می‌کنند و مگر بجز حق تعالی چیزی هست؟ (ص ۱۴۱-۱۴۸).

امام سپس با عنوان اینکه از جهتی عالم همان اسم الظاهر الهی است حکم بالاتر را که مقام برزخیت کبری و وحدت در کثرت و کثرت در وحدت است ارائه فرموده‌اند (ص ۱۴۸-۱۵۰).

۷- در معنی اسفار اربعه گفته شده است: سفر من الخلق الی الحق و سفر من الحق الی الحق بالحق و سفر من الحق الی الخلق و سفر من الخلق الی الخلق بالحق.

امام خمینی رأی خود را درباره این اسفار



کیفیت وصول آنها به وطن اصلی شان آگاه است و در این سفر است که دین و شریعت می آورد (ص ۲۰۷-۲۰۸).

حضرت امام در صفحات ۲۰۴-۲۰۵ مصباح الهدایه نظر آقا محمدرضا قمشه‌ای در خصوص تحقیق اسفار اربعه را آورده‌اند علاقمندان می‌توانند بدانجا مراجعه نمایند، همچنین برای مطالعه نظر عارف شاه‌آبادی نک: شحات البحار، ص ۲۵۸-۲۶۱ از کتاب الانسان و الفطره.

### ج: تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس

این اثر ارزشمند که از هدایای الهی است پس از به غارت رفتن توسط ساواک در سال ۱۳۴۷ شمسی مفقود به فضل الهی در سال ۱۳۶۲ در همدان پیدا شد. تاریخ آخرین تعلیقه که بر مصباح الانس است ۲۶ جمادی الثانیه ۱۳۵۵ قمری است.

کتاب مذکور ۳۲۷ صفحه دارد که از صفحه ۱۳ تا ۲۰۵ شامل تعلیقه بر «شرح فصوص الحکم» قیصری است و از ص ۲۰۹ تا ۳۱۱ شامل تعلیقه بر «مصباح الانس» ابن فناری است که خود شرحی است بر «مفتاح غیب الجمع و الوجود» قونوی.

این تعلیقات حاوی درر و غرری است که امعان نظر و بسط آنها بر اهل این معانی واجب است.

۱- شارح فصوص میزان در تمیز اسماء ذات و غیر آن را به اعتبار ظهور ذات در آن می‌داند. امام خمینی این را خلاف ذوق عرفانی دانسته می‌فرماید: سالک به قدم عرفان، وقتی از فعل خود فانی شود هر

چهار گانه چنین ارائه فرموده‌اند: «نزد من سفر اول من الخلق الی الحق المقید است به رفع حجبی که جنبه یلی الخلقی دارد و رؤیت جمال حق بظهور فعلی او، و به عبارت دیگر انکشاف وجه حق نزد اوست و پایان این سفر آن است که همه خلق را ظهور حق و آیات او می‌بیند.

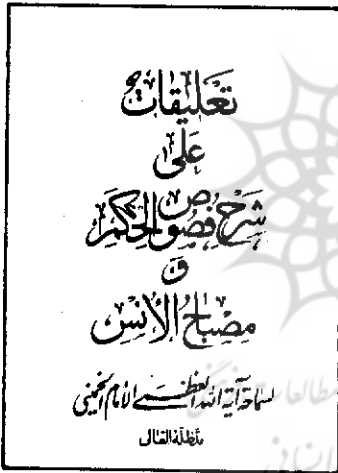
سفر دوم از حق مقید به حق مطلق است و در آن هویات وجودیه نزد او مضمحل گشته و تعینات خلقی بطور کلی در نظر او مستهلک می‌شود و با ظهور وحدت تام قیامت کبری بر پا می‌شود و حق تعالی به مقام وحدانیت برای او تجلی می‌کند و در این مقام است که اشیاء را اصلاً نمی‌بیند و از خود فانی می‌شود و اگر از انانیت او چیزی بماند شیطانی که در جان اوست به صفت ربوبیت ظهور کرده و شطح از او سر می‌زند.

سفر سوم من الخلق الی الخلق الحقی بالحق است یعنی از حضرت احدیت جمع به حضرت اعیان ثابته، و در اینجا حقایق اشیاء و کمالات آنان و کیفیت ترقی شان به مقام نخستین و وطن اصلی شان برای او منکشف می‌شود و تا در این سفر است نمی‌تواند نبی باشد و حق تشریح ندارد زیرا هنوز به سوی خلق در نشأه عینی بازنگشته است.

سفر چهارم من الخلق الی الخلق بالحق است یعنی از خلقی که حق است یعنی حضرت اعیان ثابته به خلقی که اعیان خارجی است به حق یعنی بوجود حقانی خودش، در حالی که همه چیز را جمال حق می‌بیند و مقاماتی را که اعیان خارجی در نشأه علمی دارد می‌شناسد و راه سلوکشان را به حضرت اعیان و بالاتر می‌داند و از

فصلیه می‌دانند (ض ۲۹-۳۰).

۶- شارح حضرات خمسن و عوالم کلیه را ذکر می‌کند ولی امام خمینی ترتیب آن را خلاف ذوق عرفانی دانسته و می‌فرمایند: اول، حضرات حضرت غیب مطلق یا احدیت اسماء ذاتیه است و عالم آن سر وجودی، که کسی را از آن اطلاعی نیست. دوم، حضرت شهادت مطلقه و عالمش عالم اعیان در حضرت علمی و عینی است. سوم، حضرت غیب المضاف الاقرب الی الغیب المطلق که وجهه غیبیه اسمائیه است و عالمش وجهه



غیبیه اعیانیه است. چهارم، حضرت غیب المضاف الاقرب الی الشهادة که وجهه ظاهره اسمائیه است و عالمش وجهه ظاهره اعیانیه است. پنجم، احدیت جمع اسماء غیبیه و شهادیه است و عالمش کون جامع\* (ض ۳۲-۳۳).

۷- شارح در باب حمد فعلی و حالی نظری داده، ولی امام خمینی آن را رد

\* کون در اصطلاح عبارت است از وجود عالم از آن روی که عالم است نه از آن روی که حق است و کون جامع انسان کامل است.

تجلی حق در این مقام بر قلب او از اسماء افعال است و بعد از خرق حجاب فعلی تجلی حق بر قلبش به اسماء صفاتی است و بعد از این تجلی به اسماء ذاتی رخ می‌دهد. (ض ۲۱-۲۲).

۲- شارح جعل را متعلق به خارج دانسته و جعل را ایجاد در خارج می‌داند، اما امام خمینی بر طریق اهل الله وجود را حق و جعل را متعلق به ماهیت دانسته و اطلاق مجعول و جعل به تجلیات وجودیه اسمائیه در علم و عین را مشرب محجوبین می‌دانند (ض ۲۵-۲۶).

بعداً ذکر خواهد شد که امام وجه جمعی برای این مطلب و مجعولیت وجود ارائه داده‌اند (نک: شماره ۶۰ از تعلیقات) لذا در چهل حدیث ص ۵۳۹ از جعل وجود سخن گفته‌اند.

۳- شارح اعیان را از حیث تعیناتش که عدمی است و امتیازش از وجود مطلق، راجع به عدم می‌داند، ولی حضرت امام آن را مخالف ذوق اهل عرفان و مخالف توحید دانسته‌اند و حتی مخالف کلام مشهور عرفا که «الاعیان الثابتة ما شمت رائحة الوجود ازلاً وابدأ» یا «ان العالم غیب ما ظهر قسط والله ظاهر ما غاب قسط» (ض ۲۷-۲۸).

۴- امام خمینی اینکه اسم عبارت از ذات با تجلی ای از تجلیاتش باشد را مقبول نمی‌دانند اگر ذات من حیث هی مراد باشد (ض ۲۹) و این اشاره است به آنکه ذات من حیث هی ظهور و تجلی ندارد (نک: ض ۳۰ و ۷۳).

۵- شارح از قول اهل نظر اختلاف جواهر جنسیه را به اعراض کلیه می‌داند و امام طبق سخنی درست اختلاف را به جواهر

ذاتیه و تجلیات اسمائی و افعالی او در حضرت علمی و عینی به مشاهده حضوری و علم به کیفیت مناقبات و مرادوات و نتایج الهیه در حضرات اسمائیه و اعیانیه به علم حضوری، سپس ایشان احتمال می دهند که حکمت علم به کمال الجلاء و الاستیجلاء باشد، چرا که کمال الجلاء ظهور حق در آینه اتم و کمال الاستیجلاء شهود نفسش در آن است (ص ۵۵).

۱۱- شارح در شرح «وان شئت قلت ان یری عینه» می گوید: شاید مراد اعیان خارجی باشد که تجلی ذاتی برای دیدن آن است. امام این نظر را رد کرده و غایت خلقت و تجلی را ذات الهی می دانند همانطور که در حدیث «کنت کسزاً مخفياً...» بدان اشاره رفته است و اعیان و اسماء را آینه تجلیات و نه عین آن می دانند (ص ۵۶).

۱۲- شارح از قول ابوبکر آورده که «العجز عن درک الادراک ادراک». امام این را رد کرده و آن را اگر ادراک عجز کذایی باشد ادراک می دانند و گفتاوند شاید او چیزی شنیده و حفظ نکرده است مانند آنکه اهل معرفت غایت عرفان را ادراک عجز از عرفان می دانند (ص ۵۸).

۱۳- شارح در مورد جمله «هو للحق بمنزلة انسان العین من العین الذی یکون به النظر» می گوید همانطور که انسان العین (مردمک) مقصود از عین (چشم) است کذلک انسان مقصود اول از عالم است، امام

می کنند. او حمد فعلی را اتیان اعمال بدنی و عبادات و خیرات می داند و امام آن را حمد نمی دانند بلکه حمد فعلی را عبارت از اظهار کمال محمود بالعمل می دانند و قس علی ذلک الحمد الحالی\* (ص ۴۲-۴۳).

۸- شارح حمد قولی او جل و علا ذات خود را در مقام جمعی الهی، به تعریفات او نفس خود را به صفات کمالیه که کتب منزله و صحف منشره او بدان ناطق است می داند. امام خمینی این قول را رد کرده، آن را حمد او در مراتب تفصیلیش می دانند، کما ان سمع و بصیر للعباد سمعه و بصره فی المرأة التفصیلیه، و منی فرمایند حمد او ذاتش را در مقام جمعی الهی ذاتاً یکی است و به حسب تکثیر اسماء اختلاف دارد، پس تجلی اسمایی به فیض مقدس در وجه قولی شق اسماع ممکنات و اعیان است و تجلی به فیض اقدس در وجه قولی به اعتبار شق اسماء است.

فهو تعالی حامد بلسان الذات و محمود الذات و حامد بلسان الاسماء و محموده الذات و الاسماء و حامد بلسان الاعیان و محموده هم مع الاعیان (ص ۴۳-۴۴).

۹- شارح در فص آدمی اطلاق عبد بر پیامبر (ص) را اسائه ادب می داند و امام این سخن را سوء ادب بر خدا و رسول خدا (ص) می دانند چرا که عبودیت بزرگترین افتخار پیامبر (ص) است (ص ۵۴-۵۵).

۱۰- شارح معنی حکمت را علم به حقایق اشیاء علی ماهی علیه و عمل به مقتضای آن می داند. امام خمینی این معنی را رد کرده می فرماید: حکمت که بر پیامبران (ع) افاضه شده عبارت است از معرفت الله و شئون

\* شارح حمد حالی را که به حسب قلب و روح است عبارت از اتصاف به کمالات علمیه و عملیه و تخلق به اخلاق الهیه می داند.

عبارت از تجلی حسی که مظهر مکنون غیبی بر خطرات اعیانی در تجلی واحدی است می‌دانند. ایشان سمع را نیز مقارعه خاصه بین تجلی واحدی و تجلی علمی حاصل بعد از آن می‌دانند (ص ۶۳ - ۶۴).

۱۶- شارح حادث را متصف به وجود و اسماء و صفات را لازم و وجود دانسته و واجب می‌داند که حادث به لوازم وجود متصف شود والا لزوم تخلف اللازم عن الملزوم.

امام آن را (اسماء و صفات را) عین وجود در حضرت علمی و مستهلک در حضرت احدیت می‌دانند و می‌فرمایند چون عالم ظهور حضرت جمع است پس در آن کل اسماء و صفات بطریق ظهور هست و وزان و جوب وزان سایر اسماء و صفات است فالعالم واجب بوجوب ربه که ما انه حی بحیوة ربه عالم بعلم ربه (ص ۶۴ - ۶۵).

۱۷- شارح خراب دنیا و زوالش را منافی بقاء سلطنت اسمائیه در عالم ملک پنداشته، و امام این نظر را رد کرده و با توجه به آیه «کل یوم هو فی شأن» (الرحمن ۲۹/۱) می‌گویند: والعالم دائماً فی الظهور والبطون من الازل الی الابد. (ص ۶۶ - ۶۷).

۱۸- امام خمینی با ذکر رأی استادشان که «تنزیه از نقایص امکانیه تحدید نیست چرا که آنها اعدام هستند و تنزیه از آنها به کمال وجود برمی‌گردد و مرجعش اطلاق است نه تحدید» می‌فرمایند: این سخن در صورتی حق بود که نقایص امکانیه عدم مطلق و غیر موجود ولو بالعرض فرض می‌شد

این را رد کرده منظور ابن عربی را این می‌دانند که انسان مرآت مشاهده اشیاء است و حق بدو به خلق نظر می‌کند که اینک چشم از راه مردمک به موجودات می‌نگرد (ص ۶۰).

۱۴- امام خمینی با ذکر سخن بعض اهل ذوق که حقیقت معراج تذکر ایام سالفه و اکوان سابقه است تا جایی که به تذکر حضرت علمی منتهی شود، گرچه آن را خلاف تحقیق دانسته‌اند اما تذکر مذکور را حق می‌دانند. (ص ۶۳).

اضافه می‌کنیم که در چهل حدیث (ص ۵۲۲) این مطلب با تفصیل بیشتری یاد شده است و نظر امام این است که رجوع قهقری در مشرب عرفان درست نیاید و خلاف سنت الله است. بلکه حقیقت معراج حرکت معنویه انعطافیه است\* که با آن متمیم شود دائره وجود و رجوع شود به عالم غیب جمیع مافی الشهود و این در قوس صعودی صورت گیرد و این طور سلوک شبیه مجذوبیت یک صنف از ملائکه مهیمه متحیره در ذات ذوالجلال است که غفلت از کثرات بکلی دارند و ندانند که آدمی و عالمی خلق شده.

۱۵- درباره کلام و کلام نفسی، امام خمینی حقیقت دیگری برای کلام جز علم و اراده و کراهت و رضا قائلند چرا که نزد تکثیر اسماء و اعتبار مقام واحدیت و کثرت اسمایی صفات به یکدیگر رجوع نمی‌کنند نه اراده به طرف علم به نظام (آنگونه که مشهور بین حکمای محبوب است) و نه سمع و بصر به سوی علم و نه علم به سوی آن دو (انطور که رأی شیخ مقتول سهروردی است). و کلام نفسی در حضرت علمی را

\* در مورد حرکت انعطافیه امام در شرح دعای سحر (ص ۲۶۴-۲۶۵) بیانی دارند فراجع.

ولی چنین نیست. ومنزه نقایص را که حدود وجودند و موجود است (ولو بالعرض) می بیند لذا تنزیه به تحدید برمی گردد.

(ص ۸۶)

براستی تنزیه در جناب الهی نزد اهل حقیقت عین تحدید است و منزه یا جاهل است یا صاحب سوء ادب.

۱۹ - شارح می گوید: حق تعالی به اعتبار اثبات ملک استخلاف خود را و کیل قرار داده است\* حضرت امام این نظر را رد کرده می فرماید: حقیقت ملک استخلاف اثبات ملک برای مستخلف عنه و سلبش از خلیفه است و حقیقت خلافت فقر محض (المشار الیه بقوله (ص): الفقر فخری) است پس و کالت به اعتبار ملک استخلاف نیست، بلکه به اعتبار ملک استقلالی است که نظر قوم نوح (ع) به آن بوده است (ص ۹۵-۹۶).

۲۰ - شارح مراد شیخ کبیر از مقام تلوینی که از مقام تکمین بالاتر است را تلوین در اسماء بعد از صول می داند و امام خمینی مراد شیخ را تلوین حاصل برای سالک بعد از رجوع به خود و بقاء بعد از فناء می داند و این تلوین هم اعلی مراتب تلوین و هم اعلی مراتب تمکین است. (ص ۹۶).

۲۱ - شارح مراد از حدیث «لو دلیم بحبل لہبط علی الله» را این می داند که خدا در باطن زمین است، و امام (س) مقصود را این می داند که خدا در باطن و ظاهر عوالم است کما آنکه امام زمان (عج) فرموده اند: یا باطناً فی ظهوره و ظاهراً فی بطونه (ص ۹۷).

الظلمانیه) را اولیاء مذکور در حدیث «اولیائی تحت قبایی لایعرفهم غیری» دانسته است. امام خمینی می فرماید چنین نیست، و آنکه انیت و انانیت در او باشد ولیّ خدا و تحت قبه او نیست بلکه ولیّ نفس و تحت قبه نفسش است. بلکه مراد فناء از فناء است و هر که نفس خود دید تحت آن قبه نیست و لوفانی باشد ولی فناء خود ببیند. (ص ۹۸-۹۹).

۲۳ - حضرت امام با ذکر نظر استادشان که شیوخ عرفان اسم را آن چیزی می دانند که منشأ اثر باشد، نظر تحقیقی خود را چنین ارائه داده اند، که بعضی اسماء بنفسه و بعضی بالتبعیه منشأ اثرند. (ص ۱۰۲-۱۰۳).

۲۴ - شارح تخیل خلیل (ع) را اثر تخیل خدای تعالی و تجلی او دانسته است و امام آن را نتیجه قرب فرائض می دانند. (ص ۱۱۱).

۲۵ - شارح ضمیر «هو» در قل هو الله احد را برای شأن می داند، و امام این را رد کرده و می فرماید این ضمیر اشاره است به هویت غیبیه که همه صفات نزد آن مستهلک است. (ص ۱۱۲).

۲۶ - عارف شاه آبادی فنا را نتیجه قرب نوافل می داند و بقاء بعد از فناء را نتیجه قرب فرائض، امام می فرماید: در قرب نوافل عبد فانی ذاتی نمی شود، بلکه در این مقام فناء صفاتی روی می دهد و حصول فنا

\* مراد آیه الا تتخذوا من دونی وکیلا (اسراء/۲) می باشد که به نظر ابن عربی در نصوصی در خطاب به قوم نوح (ع) است، گرچه ظاهر آیه خطاب به بنی اسرائیل است.

۲۲ - شارح مراد شیخ از ظالمین (اهل الغیب المکتنفین خلف الحجب

مشهود است وجود و کمالی خارج از وجود و کمال ایشان نیست تا زیادی باشد نعم ماکان فضلا عن الوجود هوالتعین والعدم و عن الکمالات ماکان من سنخ مقابلاتها (ض) ۱۲۸-۱۲۹).

۳۰- شارح در مورد جمله «ان للربوبیه سرأ و هو انت» می گوید آن سر عین ثابت است که اگر زایل شود ربوبیت باطل می شود، چرا که ربوبیت به ربوب است و به زوال ربوب زایل می شود.

امام خمینی این معنی را رد کرده و می فرماید: ربوبیت در این کلام ربوبیت ذاتیه مکتنفه به اسماء و صفات است و سر آن مرتبه ذات عبد و عین خارجیه مکتنفه به اسماء و صفات اوست فکما ان الحق غیب ذاته ظاهر بصفات و اسمائه و مظاهرها کذلک العبد غیب بذاته ظاهر باسمائه و صفاته (ض ۱۳۷).

۳۱- شارح می گوید الظل لا وجود له الا بالشخص، و امام خمینی می فرماید ظل اصلاً وجودی ندارد و اصل آن عدم تنور محل از نور منیر است مانند عالم که خیال می شود موجود است و نیست، (ض ۱۴۹).

۳۲- شارح می گوید: «اذ القلب لیس اوسع من الوجود» امام این را به لسان عامه می دانند و گرنه قلب را اوسع می دانند زیرا مراد از وجود وجود منبسط است و قلب پیامبر (ض) اوسع از آن است. چرا که او به مقام او ادنی که مقام اتصال به احدیت است واصل شده است. (ض ۱۶۷-۱۶۸).

۳۳- شیخ کبیر در فص شعبی و به تبع

و تام به قرب فرایض است. (ض) ۱۱۴-۱۱۵).

۲۷- امام خمینی در مورد «بطن ام» در روایت «السعید سعید فی بطن امه...» می فرمایند شاید مراد از بطن ام مرتبه نفس الامر که عبارت از حضرت علمی است باشد. چرا که سعادات و شقاوات و تمام تقدیرات از این عالم شاخ مایه گرفته و لذا بداء از این عالم منشأ می گیرد. (ض ۱۱۹).

۲۸- شارح در باب رؤیای ابراهیم (ع) قیاس به نفس کرده و سخنی گفته است، امام با رد سخن او فرموده اند: حب مفرط ابراهیم (ع) مانع تعبیر رؤیا شد و او فدا کردن محبوبترین چیزها نزد خود (اسحاق (ع) نزد ابن عربی و اهل سنت و اسماعیل (ع) نزد امامیه) دانست و ابراهیم (ع) توهم فرمود که فداء به گوسفند تعلق گرفته است اما حقیقتاً فناء تام و اضمحلال کلی در حضرت احدیت اصل رؤیا بود و ذبح فرزند یا گوسفند رقیقه ای از این حقیقت است. و جمع بین شریعت و حقیقت مقتضی ذبح گوسفند است ولی شدت محبت ابراهیم (ع) او را از جمع بین اینها مانع شد و او خواست فرزندش را ذبح کند فالفداء یکون علی وهمه (ض ۱۲۷-۱۲۸).

۲۹- شارح روایتی آورده که به پیامبر (ض) در خواب قدحی شیر داده می شود و ایشان آن را می آشامند تا سیر می شوند و زیادی آن را به عمر می دهند و پیامبر خود شیر را به علم تأویل می فرمایند.

امام در تدقیق این حدیث می فرماید: چون پیامبر (ض) متحقق به تمام دایره وجود و مستجمع همه کمالات غیب و

• در چهل حدیث ض ۴۴۲ مطلق عالم طبیعت را هم یکی از معانی دانستند.

مفاض به فیض مقدس بر اعیان در نشأه عینیه عارضی حادث است و اذن در آن نیز عرض حادث است (ض ۱۸۲-۱۸۳).

۳۶- امام خمینی با ذکر سخن استادشان که کلام عین ذات نه کلام قولی که کلام نفسی است (و این خود عبارت است از اعرابه تعالی عما فی غیب احدیته بالتجلی الذاتی علی الحضرة الواحده) می فرمایند: این مسلک حکیم است و ذوق عارف جز این می باشد و کلمات قولیه نیز تجلی ذات به اسم متکلم است. (ض ۱۸۴-۱۸۵).

۳۷- شارح به تبع ابن عربی در مسئله طی الارض و کیفیت مثلاً حصول عرش بلقیس از سبا نزد سلیمان (ع) قایل به ایجاد و اعدام شده است. و امام قایل به صحت انتقال از مسافات بعید و عدم تقیید قدرت الهی هستند، چون نور که در یک ثانیه شصت هزار فرسخ راه می پیماید و این در عالم ماده است که قابل قیاس با قوای روحانی نیست فاجعل هذا مقیاساً لما لا یقاس بالعالم الطبیعی و قواه (ض ۱۹۳).

۳۸- حضرت امام با بیانی عرفانی سخن شارح را در عدم نص نبی (ض) بر خلافت نقد فرموده و اظهار منصب الهی خلافت به تنصیص را از اعظم فرایض بر رسول الله (ض) می دانند چرا که خلافت ظاهره تحت اسماء کونیه است و از خلق مخفی، و اظهار آن به علم الهی لازم است (ض ۱۹۷ و ۱۹۸).

۳۹- شارح حضرت اسمائیه را مقام جمع مطلق دانسته است و امام این را که مقام واحدیت است مقام کثرت اسمائی می دانند که در آن بین اسماء محاط و محیطی و حاکم و محکومی جاری است، اما در مقام

او شارح سخنی در باب اعراض دارند ولی حضرت امام آن سخنان را خلاف تحقیق حکمی و عرفانی می دانند چرا که جوهریت مصطلح حکما منافی عرضیت مصطلح عرفاً نیست. (ض ۱۷۲).

۳۴- شارح عقل اول را از ارواح مهیمه می داند و امام خمینی می فرماید چنین نیست و ملائکه مهیمین مستغرق در بحار انوار جمال محبوب و بسودن فتورند و نمی دانند که خدا خلقی آفریده است و به خود نیز نظر نکنند. (ض ۱۸۰-۱۸۱).

لازم به توضیح است که این مطلب مطابق نظر استاد امام است که معتقدند اولین تعینی که ظهور و جلوه اطلاق پروردگار به خود می گیرد ملائکه مهیمین است و آن ماهیتی است که وقتی وجود پیدا کند فقط مدرک خالق است طوری که از ذات خود هم غافل است و تعین ثانی ماهیتی است که چون وجود پیدا کنند مدرک خود و پروردگار خود است و آن عقل اول است (نک: رشحات البحار، ض ۱۵۱-۱۵۲، از کتاب الانسان والفطره).

۳۵- عارف شاه آبادی در مورد اذن خدا در خوارق عادات که دو قسم ذاتی قدیم و عرضی حادث دارد، فرموده است که: اذن ذاتی قدیم، اذن خدا به عین ثابته احمدی برای احاطه به جمیع اعیان است و العرض غیر ذلک.

حضرت امام می فرمایند: مراد این نیست. سپس با نقل سخن شیخ اکبر «والقابل من فیضه الاقدس» می افزایند که چون قابلیت به فیض اقدس در نشأه علمیه است پس اذن در این نشأه اذن ذاتی قدیمی و به تبع تجلی ذاتی قدیم است، و وجود



احدیت مطلق چنین نیست.

(ص ۲۰۲-۲۰۳).

۴۰- شارح افتقار را لازم حقیقت دانسته ولی امام عین حقیقت می‌دانند. چرا که حقیقت وجودی است که عین ربط و افتقار است مگر آنکه حقیقت را ماهیت بدانیم که افتقار لازم آن است نه عین آن (زیرا ماهیات مناظ استغناء هستند نه افتقار). این بر مسلک حکیم متأله است. اما ذوق عرفانی مقتضی این است که مفترقات ذات ماهیت باشد که معمول است و در وجود جعل نیست گرچه ظهور و بطون و اولیت و آخریت دارد (ص ۲۰۴-۲۰۵).

#### تعلیقات بر مصباح الانس

۴۱- امام از استادشان نقل می‌کنند که اسم مستأثر ذات احدیت مطلق است و این خود همان اسم ذاتی بدون مظهر در نظر ابن عربی است که قابل به دو گونه اسم ذاتی است سپس می‌افزایند به نظر من اسم مستأثر هم اثر در عین دارد اما اثر آن نیز مستأثر است (که اینکه فاقد اثر در عین باشد). (ص ۲۱۸).

۴۲- شارح اسم مستأثر را شئون غیر ظاهر الهی که در صدد ظهور است می‌داند و امام ضمن رد نظر او می‌گویند: ظاهر کلام ابن عربی این است که اسم مستأثر غیر قابل ظهور است، نه به دلیل عدم تناهی شئون بل لکنه من الممكنون الغیبی حتی لو فرض تناهی الشئون الالهیه لم ینظر حکم الاسم المستأثر (ص ۲۱۹).

۴۳- شارح می‌گوید: «والتحقیق ان کون الحق تعالی مختاراً من حیث ذاته الغنیة عن العالمین لا ینافی الوجود من حیث

صفاته...»

امام خمینی این بیان را خلاف تحقیق می‌دانند گرچه استاد استادان ایشان میرزاهاشم (قدس سره) با آن موافق است. بدین دلایل که اولاً اگر مراد از حق مرتبه ذات من حیث هی هی باشد که به صفتی وصف نمی‌شود حتی به اسماء ذاتیه، و اگر مراد مرتبه احدیت باشد نیز گرچه به اسماء ذاتیه متصف است اما اختیار از اسماء ذاتیه نیست. ثانیاً، اگر وجوب منافی اختیار باشد پس اثبات آن برای حق از حیث مرتبه واحدیت بلکه مرتبه ظهور باطل و فاسد است. ثالثاً، وجوب منافی اختیار نیست بلکه آن را مؤکد می‌سازد، و اختیار غیر واجب اختیار نیست عندالتحقیق (ص ۲۲۸-۲۲۹).

۴۴- شارح در جواب معتزله از وجود واسطه‌ای بین وجود و عدم که از آن به حال تعبیر می‌شود تعلیلی علیل دارد و امام در پاسخ، قول به ثبوت ماهیات را از قول به واسطه بین وجود و عدم افتراق می‌نهند و حکماً گفتند: «مالیس موجوداً یکون لیساً صرفاً». (ص ۲۳۰).

۴۵- امام خمینی بطور مبسوط نظر خود را در مورد اعتبارهای فیض منبسط بیان کرده و نظر شارح را غیر منقح می‌دانند. (ص ۲۳۵-۲۳۷).

۴۶- ایشان رأی شارح را در باب نسبت جوهر و عرض و تقویم دومی به اولی درست ندانسته و تقویم و تقویم بین اسماء متجلیه و مظاهر را به وجه دیگری می‌دانند و مطلب را بسط نداده‌اند. (ص ۲۴۶).

۴۷- امام ادراک روحانی جملی را سر وجودی احدی می‌دانند، نه عقل هیولانی، به اصطلاح حکیم، که استادشان آن را



ذهنی به حقیقت خارجی می‌دانند.  
(ص ۲۶۶).

۵۳- امام خمینی اثبات وجود کلی طبیعی به وجود مخلوط را (که یکی از دو قسم آن شمرده شده) علی‌رغم نظر بعض محققین رد کرده و نظر درست را حمل طبیعی بر افراد خارجی از راه اتحاد مفهومی (که مراد نیست) یا وجود (که مدعاست) می‌دانند. (ص ۲۶۷).

۵۴- ایشان در قول شارح مبنی بر «الثانی یقتضی ان یتعین المہیة قبلہا...» نظر دارند و در مورد شارح می‌فرمایند: «والحق ان فی کلام هذا الشارح القاضی فی کثیر من المواضع اغلاط غریبہ. (ص ۲۶۸).»  
۵۵- شارح می‌نویسد: «وهذه النسبة... فانها سرّ سریان وجود الحق فی المظاهر» و امام این مطلب و امثال آن را از لوازم ماهیت و نقص دانسته و از اسرار سریان حق نمی‌دانند. (ص ۲۶۸).

۵۶- شارح دو شبهه نقل می‌کند یکی اینکه اگر وجود مطلق واجب باشد پس کل وجود واجب است و دیگر آنکه وجود لیس بوجود کما ان الکتابه لیست بکاتب. امام اولی را ناشی از عدم فرق بین وجود مطلق و مطلق وجود می‌دانند و دومی را مربوط به اصل تحقق وجود و نه بحث وجود مطلق (ص ۲۶۹-۲۷۰). ضمناً شارح شبهات دیگری نیز مطرح کرده است که امام آنها را نقد فرموده‌اند (نک: ص ۲۷۰-۲۷۳).

۵۷- شارح در مورد علم خداوند می‌گوید که علم او به کلی کلی و به جزئی جزئی است و امام آن را رد کرده و علم او تعالی را به کلی و جزئی، کلی می‌دانند. (ص ۲۷۴).

۵۸- شارح ابداع و اختراع را برای آنچه

محتمل شمرده‌اند. (ص ۲۴۹).

۴۸- شارح گفته است «بل التحقیق ان ذلک القاصر اذا ضم الی الکامل الاخر اقتضی و صفا فوق الکمال لانقصانا» و امام فرموده‌اند: «هذا التحقیق لیس بشیء فان ضم شیء الی شیء لا یفید شیئیة اخری مقتضیة لامر من الامور... (ص ۲۶۰).

۴۹- ایشان برهان شارح را در آنکه «وجود مطلق موجود است به دلیل صدق قول الوجود موجود» غیر دال می‌دانند، چرا که شارح مفهوم را با مصداق و حمل اولی را با شایع درهم آمیخته است و قول محقق طوسی که ماهیت او عین وجودش است را اول دلیل بر مطلوب دانسته‌اند، زیرا سلب ماهیت از او سلب همه تعینات و اثبات احاطه او بر قاطبه وجودات و موجودات، و وجدان همه کمالات است (ص ۲۶۴).

۵۰- همچنین برهان دیگر شارح را مبنی بر اینکه «ان الوجود المطلق لولم یکن موجوداً کنان معدوماً والا کذب اجلی البدیهیات» غلط و ناشی از اخذ مطلق وجود بجای وجود مطلق (که مراد اوست) می‌دانند. (ص ۲۶۴).

۵۱- شارح گمان کرده نسبت مفهوم وجود به ما صدق علیه نسبت حقیقت کلیه بر افراد و ماهیت بر مصادیقش است و امام این را صحیح نمی‌دانند چرا که حقیقت وجود که عین حق است ماهیت کلیه‌ای که بر افرادش صدق کند نیست. (ص ۲۶۵).

۵۲- شارح شبهه‌ای نقل کرده که «ان المطلق لا تحقق له الا فی الذهن والواجب من یجب وجوده فی الخارج...» و پاسخی داده است. امام شبهه و پاسخ را صحیح ندانسته و شبهه را ناشی از اشتباه مفهوم

ظهور آنها» خلاف تحقیق می‌دانند، و می‌فرمایند: بلکه حقایق در ظهوراتشان محتاج او جل و علا هستند چرا که اطلاق مقدم بر تحقق در تعین و فیض منبسط مقدم بر وجود است. (ص ۲۹۸).

۶۴- در مورد عرش به معنی آلت حکمت در افعال، آن را عرش در مقام ظهور می‌دانند و عرش ذات و مستوی سلطنت ذاتیه را اسم جامع احدی و عرش صفات را عین ثابته احدیه احمدی می‌دانند و تفصیلی قائلند که ذکر نکرده‌اند. (ص ۳۰۲-۳۰۳).

۶۵- ایشان بناء شارح را در تضایف در تأثیر و تأثر بین حق و خلق و علت و معلول فاسد، و اصل را اضافه اشراقیه و نور منبسط می‌دانند. (ص ۳۰۳).

۶۶- شارح «کنز مخفی» را مقام اطلاق صرف دانسته لکنه ابطن البطون و مشتملا علی نفائس جواهر الاسماء الستی منها ما یستأثر فی مکنون الغیب. و امام کنز مخفی را مقام احدیت و مقام جمع می‌دانند و مقام اطلاق صرف را جز این و حتی جز مقام احدیت می‌شمارند. در نظر ایشان مقام اطلاق صرف کینونتی رها از اختفاء و کنزیت است و این مقام به هیچ نعتی از نعوت جلالیه و جمالیه (که به خفاء و کنزیت برمی‌گردند) و نیز به بطون و ابطن البطون بودن وصف نشود. (ص ۳۰۵-۳۰۶).

۶۷- شارح حقیقت انسانیه را به اعتبار غلبه حکم وحدت حقیقت محمدیه و به اعتبار غلبه حکم تفصیل و کثرت حضرت عمائیه می‌داند و امام حقیقت محمدیه را صورت اسم الله که جامع احدیت جمع اسماء و جامع احدیت جمع اعیان است می‌دانند و عماء را وجهه غیبیه قدسیه اسم

ماده و مدة ندارد می‌داند و ابداع را مناسب قدرت و اختراع را مناسب حکمت می‌شمارد و تکوین را شامل کل و برای آنچه ماده دارد بدون ماده می‌دانند و احداث را برای آنچه ماده و مدة دارد امام تحقیق را این می‌دانند که ابداع شامل کل موارد مذکور است و نه تکوین فان ایجاده تعالی منزّه عن کل مایتوهم من المادة والمدة و غیر ذلک من سمة المخلوقین. (ص ۲۷۶).

۵۹- شارح، «ظلمت» را مدرک دانسته است، ولی امام خمینی آن را عدم محض و غیر مدرک می‌دانند. (ص ۲۸۴).

۶۰- امام ضمن رد قول شارح به تحقق جعل به اقترا و وجود به ماهیات می‌فرمایند: جعل متعلق به ماهیات است. (ص ۲۸۹).

ایشان (در ص ۲۸۸) به وجهی لطیف بین قول به اصالت وجود و مجعولیت ماهیت و قول عرفا در مجعولیت ماهیت و نیز قول به مجعولیت وجود و اعتباریت ماهیت جمع کرده‌اند.

۶۱- شارح می‌گوید: «واما الاسم الله فقیل اسم لمرتبة الالهوية والظاهر انه اسم الوجود والتجلی باعتبار تلك المرتبة الجامعة» و امام تحقیق را این می‌دانند که اسم الله اسم احدیت جمعی اسمائی است به اعتبار وجه ظهور در عالم اسماء و صفات. (ص ۲۹۳).

۶۲- ایشان قول شارح را در «بل اسمه عین صفته و صفته عین ذاته» شأن مرتبه اطلاقیه نمی‌دانند و به مرتبه احدیت جمع را جمع می‌دانند. (ص ۲۹۵).

۶۳- امام قول شارح و شیخ را «وان افتقر فی تعینه الاسمی الی حقایق الاشیاء او

می فرمایند: «می توان گفت که دنیا گاهی گفته میشود به نشأه نازل و وجود که دار تصرف و تغییر و مجاز است و آخرت به رجوع از این نشأه به ملکوت و باطن خود که دار ثبوت و خلود و قرار است. و این دو نشأه از برای هر نفسی از نفوس و شخصی از اشخاص متحقق است. و بالجمله از برای هر موجودی، مقام ظهور و ملک و شهودی است و آن مرتبه نازل دنیاویه آن است و مقام بطون و ملکوت و غیبی است و آن نشأه صاعده اخراویه آن است» (ص ۱۰۲).

۳- امام با اشاره به احادیثی که فطرت را به توحید تفسیر فرموده اند می گویند: این از قبیل بیان مصداق است. یا تفسیر به اشرف اجزای شیء و فطرت اختصاص به توحید ندارد بلکه جمیع معارف حقه از اموری است که حق تعالی شأنه مفسور فرموده بندگان را بر آن (ص ۱۵۴) و این نکته ای بس اساسی است و استاد امام در بیان مسائل فطرت متفرد بوده اند و جمیع معارف را بدان اثبات نموده اند و امید است کسان دیگری همت خود را مصروف بررسی امالمعارف یعنی فطرت نمایند که گنجها بدان توان یافت.

۴- بعضی معنی عرض را در آیه «جنة عرضها السموات والارض» (آل عمران/ ۱۳۳) ارتفاع و عرض مقابل طول گرفته اند. امام این را بعید می دانند و اظهار می دارند چنین می نماید که مقصود از عرض میزان سعه باشد. (ص ۲۲۷)

الله که از هر کثرت و تفصیلی منزّه است. (ص ۳۰۸-۳۰۹).

۶۸- شارح اشتمال هر اسمی بر باقی اسماء را اثر جمعیت برزخیه انسانیه دانسته و ایشان دلیل را وحدت اسم با ذات و استغراق در بحر وجود می دانند. (ص ۳۰۹-۳۱۰).

### د: چهل حدیث

۱- اربعین نویسی از سنن حسنه ای است که از قرن سوم و چهارم هجری به بعد و در امتثال حدیث نبوی «من حفظ علی امتی اربعین حدیثاً ینتفعون بها بعثه الله یوم القیامه فقیهاً عالماً» رواج یافته. این کتاب ارزشمند که به فارسی و با نثری مشحون از تذکرات اخلاقی و نکات عرفانی نگاشته شده در عصر جمعه ۴ محرم ۱۳۵۸ هجری قمری به پایان رسیده است و با حدیثی در مورد جهاد اکبر شروع و به حدیثی در مورد حد خداشناسی\* خاتمه می یابد.

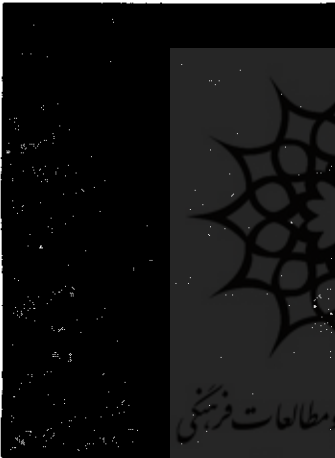
۱- عجب به فرموده علماء رضوان الله علیهم عبارت است از بزرگ شمردن عمل صالح.

و امام فرموده اند: ولی باید عمل را اعم از عمل قلبی و قالبی دانست و کذلک اعم از عمل قبیح و حسن (ص ۵۲) و این نکته که صاحب عمل ناهنجار نیز ممکن است معجب شود نکته ای بس گرانبهاست و «افمن زین له سوء عمله فرآه حسناً» (فاطر/ ۸) اشاره بدان.

۲- در مورد دنیا و آخرت نظریات مختلفی ابراز شده است. امام خمینی

\* مراد ما حدیث وارد در باب آیات مخصوص متعمقون آخر الزمان است یعنی سوره اخلاص و آیات اول سوره حدید.

علم از اعزّ علوم آخرت است، و این ناشی است از حب نفس و حب آن چیزی که به خیال خودش اهل اوست یعنی علم اخلاق به معنای متعارف رسمی، از این جهت از سایر علوم حتی علوم عقلیه تکذیب کرده است. و دیگر آنکه مکاشفات را جزء علوم قرار داده و در تقسیمات علوم وارد کرده است و این خلاف واقع است. بلکه حق آن است که علوم را آن دانیم که در تحت نظر و فکر و برهان درآید و قدم فکر در آن دخیل باشد، و مکاشفات و مشاهدات گاهی نتایج



علوم حقیقیه است و گاهی نتایج اعمال قلبیه. بالجمله مشاهدات و مکاشفات و تحقق به حقایق اسماء و صفات، در تقسیمات علوم نباید داخل شوند، بلکه اینها وادی دیگر و علوم وادی دیگرند، والا امر سهل (ص ۳۳۴-۳۳۵).

۸- صدر المتألهین رضوان الله علیه بیانی دارند مبنی بر آنکه نفس ادراک ملائیم و منافر جنت و نار است و علوم از ملائیمات نفس و جهل از منافرات آن است. امام این کلام را صحیح ندانسته و می‌فرمایند: این مخالف با نظریه خود آن

۵- ایشان از خواجه انصاری نقل می‌کنند که: «شکر اسمی است برای معرفت نعمت» و از راغب نقل کرده‌اند که «شکر تصور نعمت و اظهار آن است» و از سایرین نیز نکاتی نقل کرده سپس می‌فرمایند: آنچه را که این محققین ذکر فرمودند مبنی بر مسامحه است والا شکر عبارت از نفس معرفت به قلب و نفس اظهار به لسان و عمل به جوارح نیست، بلکه عبارت از یک حالت نفسانیه است که آن حالت خود اثر معرفت منعم و نعمت و اینکه آن نعمت از منعم است می‌باشد، و ثمره این حالت، اعمال قلبیه و قالبیه است (ص ۲۹۴).

۶- امام با ذکر اختلافاتی که اعظام علماء در شرح حدیث «انما العلم ثلاثة آية محكمة او فريضة عادلة او سنة قائمة و ما خلاهن فهو فضل» دارند نظر می‌دهند که: «آیه محکمه» عبارت است از علوم عقلیه و عقاید حقه و معارف الهیه و «فريضة عادله» عبارت است از علم اخلاق و تصفیه قلوب، و «سنت قائمه» عبارت است از علم ظاهر و علوم آداب قالبیه (ص ۳۳۰).

۷- غزالی علوم را به دنیاوی و آخرتی تقسیم نموده و علم فقه را از علوم دنیاویه دانسته و علم آخرت را به علم مکاشفه و معامله تقسیم کرده است، و علم معامله را علم به احوال قلوب قرار داده و علم مکاشفه را نوری دانسته که در قلب حاصل شود پس از تطهیر آن. حضرت امام ضمن نقد نظر ملاصدرا درباره این کلام، در مورد اصل سخن می‌فرمایند: و اما اشکال در کلام شیخ غزالی دو امر است.

یکی آنکه علم فقه را از علوم دنیاوی و فقهاء را از علماء دنیا دانسته، با اینکه این

است که چنین گوید که: قلب یا دارای ایمان است به جمیع ماجاء به النبی - صلی الله علیه و آله - یا نه، بنا بر دوم یا اظهار ایمان کند یا نه، بنا بر اول یا ایمان در آن مستقر است یا گاهی ایمان آورد، گاهی رجوع کند و در این حال نیز اظهار ایمان نماید. [و سپس این موارد بر قلوب اربعه تطبیق داده شود] (ج ۴۲۳-۴۴۳).

۱۱- در روایت است که «ان الله عزوجل فوض الی نبيه امر خلقه...» و محدثین و علما پیرامون این «تفویض» نظریاتی ارائه داده‌اند.

امام در این باره می‌فرمایند: ولی در هیچیک از این وجوهی که این بزرگواران ذکر کرده‌اند بیان کمیت تفویض امر به آنها بطور ضابطه برهانی که منافات نداشته باشد با اصول حقه مذکور نشده، و نیز بیان فرق بین این تفویض با تفویض مستحیل\* نشده، بلکه از کلمات آنها و خصوصاً مرحوم مجلسی رحمه الله معلوم می‌شود که اگر مطلق امر ایجاد و امانه و رزق و احیاء به دست کسی غیر حق تعالی باشد تفویض است و قائل به آن کافر است و هیچ عاقلی شک در کفر آن نکند و امر کرامات و معجزات را مطلقاً از قبیل استجابت دعوات دانستند و حق را فاعل آن امور دانند، ولی تفویض تعلیم و تربیت خلق و منع و اعطاء در انفسال و خمس و جعل بعضی احکام را درست و صحیح شمارند. و این مبحث از مباحثی است که کمتر تنقیح مورد آن شده، فضلا از آنکه در تحت میزان

\* مراد تفویض در برابر جبر است و یا تفویض استقلالی.

بزرگوار است در مسفورات حکمیه خود بر رد شیخ غزالی که او را مسلکی است که جنات و دوزخ را به لذات و آلام حاصله در نفس حمل کرده و وجود عینی آنها را منکر شده است (ص ۳۴۹).

۹- امام ضمن بحث در باره ایسنکه «فرشتگان بالهای خویش را برای طالب علم فرش کنند» و توضیح اصناف ملائک، این مطلب را غیر مصادم با برهان بلکه موافق با آن دانسته و از تأویلی که جنس صدر المتألهین در این باره مرتکب شده‌اند اظهار تعجب نموده، چنین بیان داشته‌اند: «با آنکه ملائکه عالم مثال، و تمثلات ملکیه و ملکوتیه ملائکه را [صدر المتألهین] معترف و اثبات آن را در کتب حکمیه و مسفورات علمیه خود فرمودند با بیاناتی بی نظیر که مختص به خود آن بزرگوار است» (ص ۳۵۰-۳۵۲).

۱۰- در روایت از امام باقر (ع) وارد است که قلوب چهار دسته است: «قلب فیه نفاق و ایمان و قلب منکوس و قلب مطبوع و قلب ازهر اجرد... فاما المطبوع فقلب المنافق و اما الازهر فقلب المومن... و اما المنکوس فقلب المشرک» و بعضی گفته‌اند که: وجه حصر قلوب در این چهار نوع آن است که قلوب یا به ایمان متصف هستند یا نه، بنا بر اول یا متصفند به ایمان به جمیع آنچه پیغمبر آورده یا به بعضی دون بعضی، اولی قلب مؤمن است و دومی قلبی است که در آن ایمان و نفاق است. و بنا بر دوم یا در ظاهر تصریح به ایمان می‌کند یا نه، اولی قلب منافق است و دومی قلب مشرک.

امام خمینی در این باره می‌فرمایند: و این با حدیث شریف درست نیاید... بهتر آن

است و هیچ‌یک به دیگری رجوع نکنند... همینطور مصداق بالعرض و مصدوق علیه سلب هر یک از نقایص نیز هست. و نتوان گفت که اعدام و نقایص حیثیت واحده هستند و لا میز فی الاعدام، زیرا که اگر به حسب متن واقع و کبد<sup>۵</sup> نفس الامر ملاحظه شود چنانچه عدم مطلق حیثیت واحده و مع ذلک کل اعدام است وجود مطلق نیز حیثیت واحده و کل کمالات است. پس در این نظر که ملاحظه احدیت و غیب‌الغیوب است صفتی نتوان ثابت کرد نه صفات حقیقیه ثبوتیه و نه صفات سلبیه جلالیه، ولی در نظر دیگر که ملاحظه مقام احدیت و جمع اسماء و صفات است چنانچه صفات ثبوتیه کمالیه متکثرند، هر صفت کمالی را سلب صفت نقص که مقابل با آن است لازم می‌باشد، و ذات مقدس به آن جهت که مصداق بالذات عالم است، مصداق بالعرض لیس بجاهل است و چون قادر است لیس بعاجز است و چنانچه در علم اسماء مقرر است که از برای اسماء و صفات ثبوتیه محیطیت و محاطیت و ریاست و مرئوسیت است از برای اسماء و صفات سلبیه نیز بالتبع این اعتبارات می‌باشد (ض ۵۱۸) و امام این مطالب را میزان صفات ثبوتیه و سلبیه می‌دانند<sup>۶</sup>.

۱۴- بزرگان در معنی «اعرفوا الله بالله»

• در اصل کید آمده که تصحیف است و کید بمعنی

وسطالشیء و معظم الشیء است.

• لازم به ذکر است که نگارنده معتقد است که باید بین صفات سلبیه و صفات جلالیه تمایز قایل شد و اینکه صفات سلبیه را همان صفات جلالیه می‌دانند نوعی تسامح است امید است تفصیل این معنا عرضه گردد ان‌شاءالله.

صحيح آمده باشد.

سپس ایشان با ذکر فقر محض همه موجودات بلکه محض فقر بودن آنان و نفوذ اراده الهی و اشاره به اینکه ملائکه موکل به امور عظیمه چون عزرائیل که موکل به امانه است و کار ایشان از قبیل استجابت دعوت نبوده و از قبیل تفویض باطل (بمعنی استقلال آنها) نیست، می‌فرمایند:

همینطور اگر ولی کامل و نفس زکیه قویهای از قبیل نفوس انبیاء و اولیاء قادر بر اعدام و ایجاد و احیاء به اقدار حق تعالی باشد تفویض محال نیست و نباید آن را باطل شمرد و تفویض امر عباد به روحانیت کامله‌ای که مشیتش فانی در مشیت حق و اراده‌اش ظل اراده حق است و اراده نکند مگر آنچه را حق اراده کند و حرکتی نکند مگر آنچه که مطابق نظام اصلح است، چه در خلق و ایجاد و چه در تشریح و تربیت مانع ندارد بلکه حق است و این حقیقتاً تفویض نیست (ض ۴۶۰- ۴۶۱).

۱۲- اشاعره قائلند که حرام و حلال مقسوم است بطوری که مستلزم جبر گردد و معتزله معتقدند که حرام مقسوم نیست بطوری که مستلزم تفویض شود.

امام خمینی می‌فرمایند: ما به حسب اصول مقرره مبرهنه حلال و حرام را مقسوم از طرف حق می‌دانیم ولی مستلزم جبر و فساد هم نیست (بلکه امر بین‌الامرین است) (ض ۴۷۲)

۱۳- مشهور بین محققین است که صفات سلبیه رجوع به سلب واحد کند که آن سلب امکان است. امام فرموده‌اند: [این مطلب] در نظر نویسنده درست نیاید، بلکه چنانچه ذات مقدس مصداق ذاتی تمام صفات کمال

قابل ذکر است که مقام او ادنی، مقام لامقامی است و اطلاق مقام بر آن نوعی تسامح است و آن عبارت است از اتصال به احدیت که برتر از وجود است و لذا امام با توجه به این مطلب قلب را اوسع از وجود می‌دانند.

۱۵- صدرالمتألهین تسبیح موجودات را تسبیح نطقی نمی‌دانند و قول بعض اهل معرفت را که همه موجودات را دارای حیات نطقی دانسته مخالف با برهان و ملازم با تعطیل و دوام قسر شمرده‌اند.

امام خمینی ضمن اظهار تعجب، این مطلب را مخالف با اصول خود آن بزرگوار دانسته و تأویل تسبیح را به تسبیح تکوینی یا فطری خلاف برهان حکمی و مشرب اجلائی عرفان می‌دانند (ص ۵۵۰).

### ه: سر الصلوة

نام اصلی آن «معراج السالکین و صلاة العارفين» و به فارسی است، این کتاب در بیان اسرار نماز است و شامل یک مقدمه و شش فصل و دو مقاله و یک خاتمه است، و نیز مقاله اول دارای ده فصل و مقاله دوم شامل دوازده فصل است اولی در مقدمات نماز و دومی در مقارنات نماز و مناسبات آن. این کتاب گرانقدر در ۲۱ ربیع‌الثانی ۱۳۵۸ هجری قمری به پایان رسیده است.

۱- شیخ جلیل اشراقی و فیلسوف عظیم‌الشان طوسی علم تفصیلی حق به موجودات را عبارت از تجلی فعلی دانسته‌اند. این تجلی فعلی مقام علم فعلی حق است که نفس حضور در محضر ربوبیت است به مذهب عظمای فلاسفه.

مطالبی عرضه داشته‌اند، امام با ذکر مقدمه‌ای عرفانی در باب این مطلب می‌فرماید که: انسان تا به قدم فکر و استدلال طالب حق باشد سیرش سیر عقلی علمی است و اهل معرفت و اصحاب عرفان نیست چه از ماهیات اشیاء نظر کند و حق را از آنها طلب کند که حجب ظلمانیه است و چه از وجودات آنها طلب کند که حجب نورانیه (و این کلام ناظر به نظر مرحوم فیض است). اول شرط تحقق سیر الی‌الله خروج از بیت مظلم نفس است و وقتی سفر الی‌الله محقق شد اول تجلی که حق تعالی بر قلب کند تجلی به الوهیت و مقام ظهور اسماء و صفات است و این تجلی نیز به یک ترتیب منظمی است از اسماء محاطه تا به اسماء محیطه رسد تا آنکه منتهی شود به رفض کل تعینات، و پس از رفض مطلق تجلی به مقام الله که مقام احدیت جمع اسماء است واقع شود و اعرفاو الله بالله به مرتبه نازله اولیه ظهور پیدا کند.

و در اول وصول عارف به این مقام و منزل، فانی شود در آن تجلی و اگر عنایت ازلی باعث به خود آمدن عارف شود سفر عشقی را شروع کند که حق مبدأ سفر و اصل سفر و منتهی آن است تا آنکه اسماء و صفات در مقام احدیت به ترتیب منظمی بر او تجلی کند، تا آنکه سرانجام به مقام احدیت جمعی و مقام اسم اعظم ظهور نماید و در این مقام اعرفاو الله بالله به مقام عالی تحقق یابد.

ایشان به مقام دیگری پس از این مقام اشاره دارند اما آن را ذکر نفرموده‌اند و گویا مرادشان مقام او ادنی باشد (ص ۵۲۴-۵۲۶)



و اصحاب قلوب نماز در جماعت که حفظ اعداد رکعات را نیز محول به غیر می‌کنند و یکسره دل را متوجه به حق و مناجات او می‌کنند بهتر است (ض ۳۲).

۳- گفته شده نماز چون حمد\* بین بنده و حق منقسم است، سجود برای حق است خاصه، زیرا که عبد فانی است، و قیام برای عبد است چون در خدمت مولی ایستاده، رکوع حالت مشترک است که در آن انوار الهیه در موطن عبد ظاهر می‌شود.

... امام خمینی فرموده‌اند: «و نیز مادامی که عبد در کسوه عبودیت است نماز و جمیع اعمال آن از عبد است و چون فانی در حق شد جمیع اعمال او از حق است و خود را تصرفی در آنها نیست و چون به صحو بعد المحو و بقاء بعد الفناء نائل شد عبادت از حق است در مرآة عبد. و این اشتراک نیست بلکه امر بین الامرین است. و نیز تا سالک است عبادت از عبد است و چون واصل شد عبادت از حق است و این است معنی انقطاع عبادت پس از وصول «و اعبد ربک حتی یأتیک الیقین» (حجر/۹۹) ای الموت (ض ۸۳).

### و: طلب و اراده

بحث طلب و اراده از موضوعات مهم علم اصول و از کهنترین مسائل اعتقادی و یکی از جنجالی‌ترین و غامض‌ترین بحثهای

\* چنانکه در حدیث نبوی (ص) است که از اول سوره تا ایپاک نعبد از حق است و ایپاک نعبد و ایپاک نستعین مشترک بین حق و عبد است و از آنجا تا آخر سوره مختص به عبد است.

امام خمینی اصل مطلب را- که علم فعلی حق به موجودات تفصیلاً عبارت از فیض مقدس است- صحیح و مطابق با برهان و عیان می‌دانند، گرچه ایشان انحصار علم تفصیلی به این مقام را خلاف تحقیق می‌شمارند (ض ۲۱).

معظم‌له در این باب، در کتاب چهل حدیث (ض ۵۱۶-۵۱۷) بیان مبسوطتری را ارائه داده‌اند.



۲- شهید ثانی در اسرار الصلوة برای علاج عدم حضور قلب از عبادت اهل عبادت در خانه تنگ و تاریکی که وسعت آن به قدری باشد که انسان بتواند در آن نماز کرده و هم خود را جمعت سازد یاد کرده است.

امام درباره این قول شهید ثانی اظهار کرده‌اند: «اینکه فرمودند بهتر آن است که در بیت مظلم نماز کند، در غیر فرائض یومیه است، که در جماعت مسلمین خواندن از سنن مؤکده است. بلکه اگر انسان به وظائف و اسرار جماعت قیام کند، رغم آنسف شیطان را بطوری می‌کند که در هیچ عبادتی نمی‌کند... بلکه برای اهل مناجات



صرف هر کمال و جمال است و هیچ حیثیت کمالی نمی‌تواند خود را از صرف‌الوجود به کنار نگه دارد و همه کمالات در صرف‌الوجود و وجود بالصرافه موجود است (ص ۱۲).

۲- معتزله و مستکلمان امامیه، توصیف و تسمیه باری تعالی به متکلم را به ایجاد کلام در شیء (مثلاً شجره موسی (ع) یا نفس نبی) می‌دانند و اشاعره او را صاحب کلام نفسی (کلامی قائم بذات او) می‌دانند. امام هر دو را نادرست می‌دانند زیرا کلامی که معتزله می‌گویند تجددپذیر است

## طلب و اراده

تألیف  
حضرت آیت‌الله العظمی امام خمینی  
در طلب و اراده

مركز نشرات علمی دکن

مذهبی است. دامنه این بحث به لحاظ محتوا و مضمون به وسعت میدان بحث و مناظره‌ای است که از دیرباز میان حکمای یونان و پس از آن اشاعره و معتزله و سپس متأخرین از حکما در گرفت، اما اغلب در حل مسائل آن به اختصار کوشیده‌اند.

امام خمینی در سیر تدریس خارج اصول خود افادات درسی را به صورت رساله‌های جداگانه رقم زده و برای رفع این معضل تاریخی، ریشه‌های فلسفی و عرفانی و روایتی این بحث را دقیقاً پی‌گیری کرده و ارتباط مسأله را با جبر و تفویض و سعادت و شقاوت ذاتی و موجبات آن دو عمیقانه به تجزیه و تحلیل می‌کشند.

این رساله در پنجشنبه ۲۵ ماه مبارک رمضان ۱۳۷۱ هجری قمری (۱۱ اردیبهشت ۱۳۳۱ ه.ش) در شهر همدان به پایان رسیده است.

لازم به تذکر است که آراء حضرت امام در این باره در کتب دیگر خصوصاً شرح دعای سحر و چهل حدیث بطور پراکنده دیده می‌شود (از جمله بحث در مورد اراده ازلی در شرح دعای سحر فی ۱۸۱ و بحث در مورد جبر و تفویض در چهل حدیث فی ۵۴۰-۵۴۳). همه این کتاب در واقع یک نقد وسیع و ژرف در موضوع خود است، بنابراین نمی‌توان به سادگی از آن مطلبی را برگزید و تنها صورت کلی برخی از مطالب مهم ارائه می‌شود.

۱- اشاعره جانب افراط در اثبات صفات قدیمه زائد بر ذات و معتزله جانب تفریط را در نفی صفات از ذات گرفته‌اند. امام خمینی حد وسط را اثبات صفاتی که متحد با ذات باشد می‌دانند. زیرا صرف‌الوجود

و مستلزم تجدد در صفات و ذات حق، و این محال است. و کلامی که اشاعره می‌گویند نیز مستلزم قیام حلولی کلام بذات و لازماًش تغییر در صفات و ذات و این نیز محال است (ص ۲۵-۲۹). اصل بررسی اشکالات در صفحات متعدد آمده که مجال ذکرش نیست (نک: ص ۳۵ به بعد).

ضمناً در خصوص کلام و کلام نفسی در شماره ۱۵ از تعلیقات مطلبی ذکر شد.

۳- رأی متین حضرت امام در مورد اراده آن است که اراده از صفات ذات است گرچه

است. و این عیناً درباره اراده جاری است. و اینکه می‌گوئیم «ان‌الله لم یرد الشر» یعنی شر اصالتاً متعلق اراده حق نیست اما بگونه تبعی و عرضی لامحاله متعلق اراده حق هست. گرچه این اراده‌گذاران و تجددپذیر که در ماست در ساحت مقدس خدای تعالی راه ندارد چون سایر اوصاف (ص ۳۴).

۴- در پاسخ اشکالات اشاعره بر اراده انسانی و اراده الهی، امام به تفصیل بحث کرده‌اند و به دلیل پرهیز از اطاله، به ذکر صفحات بسنده می‌شود (ص ۲۷-۵۳).

۵- امام مسئله جبر و تفویض را با پیگیری دقیق ریشه‌های آن مورد بحث و بررسی و نقد قرار داده‌اند که از ذکر آن نیز درمی‌گذریم (ص ۵۳-۷۷).

۶- میرداماد در پاسخ یکی از اشکالات مهم در رابطه با اراده انسان و نحوه ربط آن به اراده قدیمه جوابی دارد و امام جواب و مثالهای ایشان را نقد کرده و بطور مفصل پاسخ داده‌اند (ص ۹۱-۱۱۳).

۷- در بیان قاعده «الشیء مالم یجب لم یوجد» جمعی از متکلمان آن را در همه‌جا جاری نمی‌دانند و بین فاعل مختار و فاعل غیرمختار فرق گذارده‌اند و امام نظر آنان را به تفصیل نقد کرده‌اند (ص ۱۱۴-۱۲۴).

۸- در اشکال از اینکه چگونه می‌توان بین علم و اراده الهی با فعل آدمی که قابل تخلف است، جمع کرد؟ امام فرموده‌اند، اگرچه اراده حق به نظام اتم تعلق یافته است لکن منافی اختیار انسان نیست همانگونه که علم عنایی حضرت حق که منشأ نظام عالم است منافاتی با اختیار انسان ندارد بلکه اختیار او را تأکید نیز می‌کنند (ص ۱۲۵-۱۲۶).

ظاهر بعضی از روایات خلاف این است (ص ۲۶). چرا که خدای تعالی اجل از آن است که ذات او از اراده خالی باشد، اراده‌ای که از صفات کمال است. گرچه او اجل از آن نیز هست که صدور فعل از ذات او همانند صدور فعل در عالم طبیعت باشد که لازم‌اش ترکیب در ذات حق تعالی است. و اگر اشکال شود که نمی‌شود اراده خدا و علم او عین هم باشد زیرا خدا همه چیز را می‌داند اما شر و ستم و زشتی را نمی‌خواهد، یعنی علم او به همه چیز تعلق می‌گیرد اما اراده‌اش چنین نیست.

پاسخی که امام داده‌اند این است که افاضه خیرات منافاتی با ذات جواد مطلق ندارد، بلکه لازم ذات او اختیار افاضه خیرات است، و معنای اراده حق این است که افاضه خیرات بر حسب ذات مورد رضایت حق است و نسبت اراده‌ای که به خیرات تعلق دارد و به شرور تعلق ندارد با علمی که عین ذات اوست و به همه چیز تعلق دارد نسبت سمع و بصر حق است که با وجود اینکه سمع و بصر عین ذات است به مسموعات و مبصرات نیز تعلق دارد. پس ذات او علم است به هر معلوم و سمع است به هر مسموع، و همچنین است اراده حقانی که متعلق است به خیرات و عین ذات اوست (ص ۳۰).

به توضیح دقیق‌تر علم حضرت حق به اشیاء علم حضوری است لذا معلوم با وجود خود نزد عالم حاضر است نه با ماهیتش، و علم که به وجود تعلق می‌گیرد (و کاشف از آن است) چون وجود همه‌جا مساوق خیر و کمال است. پس تعلق علم به نقیض وجود و کشف از شر و نقص و عدم بالتعب و بالعرض

به اشارتی پاره کن و ما را به محفل پاکان درگاه و مجلس قدس مخلصان خدا خواه بار ده، و حرکات و سکنات و افعال و اعمال و اول و آخر و ظاهر و باطن ما را به اخلاص و ارادت مقرون نما،

بارالها نعم تو ابتدایی است «داد حق را قابلیت شرط نیست» و نوال تو غیرمتناهی باب رحمت و عنایتت مفتوح است و خوان نعمت بی پایانت مبسوط، دلی شوریده و حالی آشفته، قلبی داغدار و چشمی اشکبار، سری سودایی بیقرار، و سینهای شرحه شرحه آتش بار مرحمت فرما و خاتمه ما را به اخلاص به خودت و ارادت به خاصان درگاہت یعنی دیباجه دفتر وجود و خاتمه طومار غیب و شهود محمد و آل و اهل بیت مطهرش- صلوات الله علیه و علیهم اجمعین- به انجام رسان (چهل حدیث، ص ۵۵۵-۵۵۶).

#### منابع و ماخذ کلی

- ۱- تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، مؤسسه پاسدار اسلام، ۱۴۰۶ ق.
- ۲- چهل حدیث، مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۸ ش.
- ۳- سرالصلوة، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۶۹ ش.
- ۴- شرح دعای سحر، نهضت زنان مسلمان، ۱۳۵۹ ش.
- ۵- مصباح الهدایه، پیام آزادی، ۱۳۶۰ ش.
- ۶- پرواز در ملکوت، نهضت زنان مسلمان، ۱۳۵۹ ش.
- ۷- رشحات البحار، نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۰ ش.

۹- ایشان ضمن بررسی دقیق حقیقت سعادت و شقاوت، مایه اشتباه بعضی از محققین را نشان داده‌اند. خصوصاً در مورد محقق خراسانی که اصل قاعده «امور ذاتی علت‌پذیر نیستند» را در مجلس بکار نبرده اشاره کرده‌اند، و اثبات نموده‌اند که سعادت و شقاوت از امور ذاتی نیستند که نیازی به علت نداشته باشند، زیرا نه جزء ذات انسانند نه لازم ماهیت، بلکه هردو از امور وجودیند که محتاج علت‌اند و نه تنها نیازمند علت هستند بلکه از امور اختیاری و ارادی بنده می‌باشند که هر یک از آن دو را که بخواهد می‌تواند به دست آورد (ص ۱۲۹-۱۴۰).

۱۰- با بحث مختصری در مورد اختلاف خلق طینت و سرشت انسانها، نشان داده‌اند که این گمان که اختلاف سرشت سعادت‌مند و شقاوت‌مند در سرنوشت آنان دخالت دارد و جبر حاکم است، گمان باطل است (ص ۱۴۱-۱۵۲).

اکنون در خاتمه از زبان امام سلام‌الله علیه می‌گوییم:

بار خدایا که قلوب اولیا را به نور محبت منور فرمودی و لسان عشاق جمال را از ما و منی فرو بستی و دست فرومایگان خودخواه را در دامن کبریایی کوتاه کردی، ما را از این مستی غرور دنیا هشیار فرما و از خواب سنگین طبیعت بیدار و حجابهای غلیظ و پرده‌های فخیم خودپسندی و خودپرستی را

