

قرائت کلامی امام خمینی از فصوص الحکم ابن عربی

غلامرضا حسینپور^۱

چکیده

مسئله اصلی این تحقیق، بررسی، تبیین و تحلیل قرائت شیعی امام خمینی - در مسئله امامت - از فصوص الحکم ابن عربی است. تحقیق حاضر، با روش توصیفی - تحلیلی انجام شده است، و مهم‌ترین یافته‌های آن نیز این گونه است: امام خمینی - برخلاف نگاه ابن عربی - به وجوب نصب الهی امام، و تصریح به او از جانب رسول خدا(ص) معتقد است، و در این باب، مانند همه متکلمان شیعی سخن می‌گوید. از این منظر، حجّت‌های الهی، از آن جهت که واسطه در ایجاد خلق‌اند، پیش از خلق بوده‌اند، و از آن جهت که حجّت بر خلق‌اند و مردم را هدایت می‌کنند، همراه با خلق‌اند، و از آن جهت که غایاتی هستند که جسمانیات بدان‌ها منتهی می‌شوند، بعد از خلق نیز خواهند بود. امام همچنین معتقد است که مقید کردن قدرت ولیّ خداوند به طرق خاصی غیر از طریق مظهریت او به اسم قدیر الهی، صحیح نیست، زیرا انسان کاملی که مظهر اسم قدیر الهی می‌شود، فرمانروای عوالم خلقی است، و لذا قدرت او - برخلاف نگاه ابن عربی - منوط به تجدد امثال و از این قبیل نیست. بدین سان تمسک امام خمینی به کلام شیعی، عرفان او را به صفت شیعی مزین نمی‌کند، بلکه تنها می‌تواند قرائت و خوانشی از یکی از مهم‌ترین مکاتب عرفانی در عالم اسلام باشد.

واژگان کلیدی

ابن عربی، امام خمینی، امامت، کلام شیعی، امام معصوم.

۱. استادیار، گروه عرفان اسلامی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.

طرح مسأله

از منظر شیعه امامیه، هر امام معصومی ولیّ است اما هر ولیّ‌ای امام معصوم نیست، و امام معصوم در رأس انبیاء و اولیای الهی - به جز رسول خدا(ص) - است. ولیّ - به معنای قُرب و نزدیکی - نیز مأخذِ ولایت است؛ به همین دلیل دوست، ولیّ خوانده شده است، زیرا به دوستدار خود نزدیک است، و در اصطلاح عرفا نیز ولیّ و ولایت همان قرب و نزدیکی به حق تعالی است. ولایت نیز - مانند نبوت - عامّه و خاصّه است؛ ولایت عامّه برای هر کسی که به خداوند ایمان آورد و عمل صالح انجام دهد، حاصل می‌شود. اما ولایت خاصّه فانی شدن در خداوند - به صورت ذاتی و صفتی و فعلی - است (قیصری، ۱۳۸۱: ۲۶ - ۲۷).

بدین سان امامت - از منظر شیعه امامیه - با ولایت عجین، و ولیّ - از این منظر - همان امام است. امامان شیعه - به اعتقاد شیعیان - صاحبان ولایت‌اند، و اولیای کامل نیز همان امامان اهل بیت(ع) هستند. در واقع به باور شیعه، مادامی که زمین باقی است و مردم در آن زندگی می‌کنند، خداوند حجّتی را بر آنان معین می‌کند که قائم به امر آنان است، و لذا آنان را به راه راست و رستگاری و نجات، هدایت می‌کند (شیرازی، ۱۳۸۳: ۲ / ۳۹۵). بدین سان بعد از رسول خدا(ص) زمین خالی از حجّت خدا بر خلق او نمی‌ماند، زیرا مردم همواره نیاز به کسی دارند که آنان را به خداوند نزدیک کرده و هدایت و ارشاد کند، و قرآن و حکمت را به آنان بیاموزد، زیرا هر کسی نمی‌تواند قیّم و مفسّر علوم قرآن باشد.

صدرالدین شیرازی معتقد است بیشتر صاحب نظران و متفکران از مطالعه و فهم کتب پیشینیان - مانند افلاطون و ارسطو - عاجز و ناتوان‌اند، بلکه اذهان آنان از فهم سخنان فارابی و ابن سینا نیز قاصر است، با این حال، چگونه می‌توانند قرآن کریم را که کتاب الهی و کلام ربّانی است و از جانب خداوند بر قلب رسول او نازل شده است، بیاموزند؟ نسبت قرآن کریم به دیگر کتاب‌ها مانند نسبت پروردگار است به مصنّفان این کتاب‌ها. در قرآن کریم، رموز و بطون و محکّمات و متشابهات و تأویلاتی وجود دارد که ظواهر آن، متناقض و بواطن آن، اسرار و انوار پیچیده و مشکلی دارد. بدین سان و با این اوصاف، آیا بعد از رسول خدا(ص) کسی جز علی بن ابی‌طالب(ع) شایستگی این را دارد که قیّم و

مفسر قرآن کریم باشد؟ (همان: ۴۰۰).

با این اوصاف، در این مقاله، مباحثی چون تفاوت میان خلافت معنوی و ظاهری و نقد نگاه ابن عربی در باب خلافت ظاهری، وحدت خلیفه ظاهری پس از رسول اکرم (ص) و منصب الهی آن، خلافت معنوی امام معصوم و نفوذ قدرت ولی کامل در هستی - براساس نگاه شیعی امام خمینی و تعلیقات او بر فصوص الحکم ابن عربی و شرح قیصری بر آن - مورد مذاقه و بررسی قرار می گیرند.

در مورد پیشینه، باید گفت پژوهش مستقلی از این منظر - یعنی بررسی نگاه شیعی امام خمینی؛ آن هم براساس تعلیقات ایشان بر فصوص الحکم ابن عربی - و با عنوان «قرائت کلامی امام خمینی از فصوص الحکم ابن عربی» منتشر نشده است. اما محمد فنائی اشکوری در مقاله «شاخصه‌های عرفان ناب شیعی» (فنائی اشکوری، ۲۰۱۰، ص ۳۰ - ۷) که بیشتر برای پرهیز از خلط تعالیم جهله صوفیه با عرفان اسلامی، به دنبال تبیین عرفان شیعی است، توحیدمحوری، اعتقاد به نبوت و امامت و معاد و شریعت را از شاخصه‌های عرفان ناب شیعی می داند و نهایتاً اوصافی اخلاقی و اجتماعی را برای عارف اصیل شیعی برمی شمارد. محمدجواد رودگر نیز در مقاله «عرفان شیعی و شاخصه‌های آن» (رودگر، ۲۰۱۴، ص ۲۵۸ - ۲۲۷)، معتقد است عرفان شیعی یعنی عرفانی که براساس اصول و مبانی و منبع شیعه شکل می گیرد. مذهب شیعه نیز از منظر نویسنده، دو وجه دارد: وجه ظاهری یا شریعت و وجه باطنی که تنها در پرتو امامت و ولایت قابل درک است. او توحیدگرایی، عبودیت محوری، شریعت محوری و عقلانیت را از شاخصه‌های عرفان شیعی می داند.

قاسم کاکایی و علیرضا وطن خواه نیز در مقاله «مبانی معرفت‌شناسی عرفان شیعی با تأکید بر جامع الاسرار سیدحیدر آملی» (کاکایی و وطن خواه، ۲۰۱۹، ص ۱۶۱ - ۱۴۱)، مهم ترین شاخصه‌ها و مبانی عرفانی شیعی را اعتقاد به توحید وجودی، اعتقاد به تساوق و عینیت شیعه امامیه با صوفی حقیقی، اتکاء عرفان شیعی بر منبع وحی و نقل، اعتقاد به عقلانیت عرفان شیعی و تطابق ذوق با عقل می دانند. از منظر آنان، عرفان شیعی برآمده از دل معارف ناب و عمیق آیات قرآن و روایات معصومین و خاستگاه آن پیش از عقل و شهود، وحی علوی است.

اما مقاله حاضر که به طور مشخص، متمرکز بر تعلیقات عارف و حکیم و فقیه و محدث شیعی معاصر، امام خمینی، بر مهم‌ترین کتاب عرفانی در مکتب ابن عربی است، قرائت امام خمینی از *فصوص‌الحکم* ابن عربی را قرائتی کلامی می‌داند نه عرفانی شیعی. اساساً مسائلی که نویسندگان مقالات فوق در پی آن هستند، بیشتر بسط فروعات عرفان اسلامی است نه اصول و مبانی آن. اصول و مبانی عرفان اسلامی، ریشه در مسائل معرفت‌شناختی، وجودشناختی، جهان‌شناختی و انسان‌شناختی آن دارد. لذا تمام آنچه که نویسندگان مقالات فوق، ادعای تبیین آن را دارند، صرفاً قرائتی از عرفان اسلامی - خصوصاً نظام عرفانی ابن عربی - است نه عرفانی شیعی. در حقیقت، نویسندگان این مقالات، مبانی و اصول خود را از نظام عرفانی ابن عربی و امثال او گرفته‌اند و صرفاً با استشهاد به روایات و ادعیه شیعی، مدعی تبیین عرفانی مستقل و جداگانه‌اند. ضمناً در این پژوهش، جمع‌آوری اطلاعات با استفاده از مطالعات کتابخانه‌ای و مراجعه به آثار عالمان این فن انجام گرفته، و سپس این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی نگاشته شده است.

۱. خلافت ظاهری امام معصوم

ابن عربی - در اواسط *فصّ داوودی فصوص‌الحکم* - در باب خلافت ظاهری پس از رسول خدا(ص)، می‌گوید:

دریافت کردن خلیفه از خداوند عین آن چیزی است که رسول از حق تعالی دریافت کرده است. پس ما به خلیفه به زبان کشف، خلیفه خداوند و به زبان ظاهر، خلیفه رسول خدا می‌گوییم. از این رو، رسول خدا(ص) از دنیا رفت، و به خلافت کسی به عنوان جانشین خودش تصریح نکرد. و کسی را برای جانشینی تعیین نکرد، زیرا می‌دانست که در امت او کسی هست که خلافت را از پروردگار خود دریافت کند، پس او خلیفه از جانب خداوند است، و در حکم شرع با حکم رسول خدا(ص) موافقت می‌کند. پس چون رسول خدا(ص) این را می‌دانست، مانع کسی در امر خلافت نشد (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۱۶۳).

شرف‌الدین قیصری نیز معتقد است که چون رسول خدا(ص) می‌دانست حق تعالی از امت او بندگانی دارد که می‌توانند خلافت را از خداوند سبحان دریافت کنند، کسی را که

خلیفه او باشد، تعیین نکرد و تعیین را به خداوند سپرد. اگر رسول خدا(ص) کسی را برای جانشینی خود تعیین می کرد، مانع کسانی می شد که [شایستگی خلافت را داشتند اما رسول خدا(ص)] خلافت را برای آنان تعیین نکرده بود، لذا مانع کسی در امر خلافت نشد (قیصری، ۱۳۹۷: ۲/ ۱۰۵۵).

اما امام خمینی با نقد نظر ابن عربی، با تفاوت گذاردن میان خلافت معنوی و ظاهری، نگاه ابن عربی را معطوف به خلافت معنوی - نه ظاهری - دانسته، و لذا براساس خاستگاه شیعی و ولوی خود، می گوید:

تصریح به خلافت معنوی - که عبارت است از مکاشفه معنوی حقایق به واسطه آگاهی از عالم اسماء یا اعیان - واجب نیست. اما اظهار خلافت ظاهری که از شئون انبیا و رسالتی که تحت اسمای خلقی است، واجب است، و به همین دلیل رسول خدا(ص) به خلفای ظاهری تصریح کرد. خلافت ظاهری - مانند نبوت - تحت اسمای خلقی است، لذا همان طور که نبوت از مناصبی الهی است که اولویت بر جانها و مالها از آثار آن است، خلافت ظاهری نیز به همین سان است، و از آنجا که منصب الهی امری پوشیده از مخلوقات است، اظهار آن نیز باید به تصریح باشد. و به جان دوست قسم که تصریح بر خلافت از بزرگ ترین واجبات بر رسول خدا(ص) است، زیرا ضایع کردن این امر مهم که با تزییع آن، امر امت متشکست، و اساس نبوت مختل، و آثار شریعت نابود می شود، از زشت ترین زشتی هایی است که هیچ کس راضی نیست آن را به مردم معمولی و متوسط نسبت دهد، چه رسد به نبی مکرم و رسول معظم(ص) (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۱۹۶ - ۱۹۷).

الف. تبیین عرفانی

بنابراین، به باور امام، تصریح به خلافت معنوی واجب نیست، زیرا این خلافت همان مکاشفه معنوی حقایق به واسطه آگاهی از عالم اسماء یا اعیان ثابته است اما تصریح به خلافت ظاهری - مانند نبوت - که تحت اسمای خلقی یا افعالی حق تعالی است، واجب و لازم است و به همین دلیل، رسول خدا(ص) نیز به این خلافت ظاهری تصریح کرده است. بدین لحاظ، باید توجه داشت که موطن اسمای ذاتی، حضرت احدیت است که نحوه اجمال و اندماج و اندکاک اسماء و صفات در این حضرت است. موطن اسمای صفاتی نیز

حضرت واحدیت است که نحوه تفصیل و کثرت اسماء و صفات است. لذا اسمای ذاتی و صفاتی در صقع ربوبی اند اما موطن اسمای افعالی یا خلقی، عوالم خلقی یعنی خارج از صقع ربوبی است، و لذا این اسماء - مانند اسمای خالق، رزّاق، وهّاب و... - دلالت بر احداث شیء می‌کنند؛ یعنی تا عینی از اعیان خارجی - در خارج از صقع ربوبی - نباشد، این اسماء نیز بروز و ظهور ندارند.

بنابراین، مسماهای اسمای افعالی در خلیات اند. به همین معنا، امام معتقد است که خلافت ظاهری - مانند نبوت - تحت اسمای خلقی یا افعالی حق تعالی است، مانند اسم رزّاق که ناگزیر مرزوقی را در اعیان خارجی و خلقی طلب می‌کند. بدین سان و از منظری کاملاً عرفانی، امام به وجوب تصریح نبی اکرم (ص) به خلفای ظاهری بعد از خود باور دارد.

ب. تبیین کلامی

اما لحن امام - در این تعلیقه بر *فصوص الحکم* - پس از بیان نکته و نقد مهم عرفانی فوق، کاملاً کلامی می‌شود. او به وجوب نصّ بر امام و تصریح به او از جانب رسول خدا (ص) معتقد است و در این باب، مانند همه متکلمان شیعی سخن می‌گوید. او دقیقاً همان‌گونه سخن می‌گوید که خواجه نصیرالدین طوسی - در *تجرید الاعتقاد* - و علامه حلّی - در *کشف المراد* - در این باب سخن می‌گویند.

علامه حلّی، مقصد پنجم از *کشف المراد* خود را که در شرح *تجرید الاعتقاد* - مهم‌ترین کتاب کلامی شیعیان - نگاشته، به مسئله امامت اختصاص داده و در مسئله چهارم این مقصد نیز به وجوب نصّ بر امام و تصریح به او پرداخته است. علامه حلّی - مانند همه علمای شیعه - معتقد است که شیعیان امامیه می‌گویند واجب است به امام تصریح شود و او - در حقیقت - تعیین شده باشد. زیدیه معتقدند تعیین امام یا با نصّ و تصریح است یا با دعوت به خویش. بقیه مسلمانان نیز معتقدند راه تعیین امام، یا همان نصّ و تصریح است یا اختیار اهل حلّ و عقد.

به باور علامه حلّی، شیعیان امامیه دو دلیل بر اعتقاد خود به نصّ امام و تصریح به او

دارند:

۱. امام باید معصوم باشد، زیرا اولاً چون امام حافظ احکام شرع است، باید معصوم باشد، ثانیاً اگر از امام خطا سرزند، انکار او واجب است، و ثالثاً اگر از امام گناه سرزند، نقض غرض از نصب امام لازم می‌آید. بدین سان عصمت امام نیز امری پوشیده است که جز خداوند متعال کسی آن را نمی‌داند، لذا واجب است که نصب امام از جانب حق تعالی باشد، زیرا حق تعالی عالم به این شرط است نه غیر او.

۲. نبی اکرم(ص) نسبت به مردم دلسوزتر از پدر بر فرزندش بود، حتی مردم را به اموری راهنمایی می‌کرد که ارزش آن امور قابل قیاس با امر خلافت و جانشینی بعد از خودش نبود. وقتی رسول خدا(ص) یک یا دو روز از مدینه مسافرت می‌کرد، جانشینی را برای خود می‌گمارد تا به امور مسلمین بپردازد، حال چگونه می‌توان اهمال نسبت به امور مسلمین و عدم ارشاد آنان در مهم‌ترین و شریف‌ترین امور را - که از لحاظ قدر و ارزش بسیار والاترند - به رسول خدا(ص) نسبت داد، در حالی که رسول خدا(ص) متوکی امور مردم بعد از خود است، لذا از سیره و روش رسول خدا(ص)، نصب امام بعد از او و تصریح به او و معرفی او به مردم، لازم و واجب می‌آید (حلی، ۱۴۲۵: ۴۹۵ - ۴۹۶).

امام - در کشف/سرار - نیز همین گونه - که البته مقتضای چنین کتبی است - سخن می‌گوید و معتقد است که اگر پیامبری که برای امور بسیار جزئی تکلیف معین کرده است، درباره چنین امر خطیری - یعنی جانشین پس از خود - که بقای اساس دعوت و نبوت مبتنی بر آن است، و استوار ماندن پایه‌های توحید و عدالت با آن پیوند دارد، کلمه‌ای در تمام عمر خود سخن نگوید، چنین پیامبری را عقلاً مورد اعتراض و نکوهش قرار می‌دهند، و او را به پیامبری و عدل و داد نمی‌شناسند (امام خمینی، بی تا: ۱۰۷).

بدین سان امام پس از این احتجاج، شواهدی را از آیات قرآن کریم - مانند آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ؛ ای کسانی که ایمان آورده‌اید، خدا را اطاعت کنید و پیامبر و اولیای امر خود را [نیز] اطاعت کنید» (نساء، ۵۹) - به عنوان دلایل قرآنی برای اثبات امامت و جانشینی رسول خدا(ص) ارائه می‌دهد، و امامان اهل بیت(ع) را مصادیق تامّ و تمام اولوالامر می‌داند (همان: ۱۰۸ - ۱۰۹).

به تعبیر برخی از معاصران، شک نیست که رسول خدا(ص) برای خود وصی تعیین

کرد، و آن وصی، امیرالمؤمنین علی(ع) بود. رسول خدا(ص) می‌دانست که در میان امت او کسی هست که خلیفه است و اوست که در حقیقت، جانشین رسول خدا(ص) است، و اگر جمود و سماجت در ظاهر لفظ شود، باید گفت که چون ابن عربی صاحب عصمت و رسول و نبی نبود، کشف او، برحسب معتقد و سوابق انس و الفت، دچار اشتباه شد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۴۱۰).

۲. وحدت خلیفه ظاهری

ابن عربی - در ادامه فصّ داوودی فصوص‌الحکم - با استناد به این حدیث منسوب به رسول خدا(ص) که می‌فرمود: «اگر با دو خلیفه بیعت شود، خلیفه دومی را بکشید»، در باب یکی بودن و وحدت خلیفه ظاهری پس از رسول خدا(ص)، و اینکه خلیفه رسول خدا(ص) کسی است که به عدالت میان مردم حکم کند، می‌گوید:

اینکه رسول خدا(ص) فرمود: «اگر با دو خلیفه بیعت شود، خلیفه دومی را بکشید»، - این درباره خلافت ظاهری است که در آن شمشیر به کار می‌رود، و اگر آن دو خلیفه [در حکم] متفق باشند، ناگزیر یکی از آن دو کشته می‌شود. به خلاف خلافت معنوی که در آن قتلی نیست. قتل در خلافت ظاهری آمده است، هرچند آن خلیفه [ظاهری اولی که کشته نمی‌شود] مقام [خلافت یا اخذ احکام از خداوند] را دارا نباشد. اگر [کسی که خلیفه است] به عدالت [میان مردم] حکم کند، او خلیفه رسول خدا(ص) است (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۱۶۴ - ۱۶۵).

عبدالرزاق کاشانی - در شرح عبارات فوق - می‌گوید: عبارت نخست ابن عربی در واقع پاسخ به پرسشی مقدر است؛ یعنی از اعتراض و ایرادی ممکن پیش‌گیری می‌کند؛ لذا سؤال مقدر این است که آیا اگر حکم خلیفه‌ای که ولایت دارد و این حکم را از حق تعالی دریافت می‌کند، مخالف حکم ثابت در ظاهر باشد، قتل او بر اهل ظاهر و سلطان قائم به امر شرع - یعنی خلیفه ظاهری - به حکم حدیث نبوی مذکور واجب است؟

پاسخ ابن عربی نیز این است که این امر در خلافت ظاهری است که شمشیر در آن به کار می‌رود، و دریافت نیز فقط با نقل است، لذا اگر دو خلیفه ظاهری در حکم متفق باشند، قتل یکی از آن دو برای وحدت حکم لازم است. اما خلافت حقیقی معنوی را در هر

عصری تنها یک فرد داراست - چنان که خداوند واحد است - و این یک فرد قطب یا نائب اوست، و حکم را تنها به امر الهی آشکار می کند، لذا هیچ کس مخالفی با او ندارد. اما کاشانی تصریح می کند که قتل تنها در باب خلافت ظاهری است، هر چند خلیفه ظاهری اولی، مقام دریافت از خداوند را نداشته باشد، و اگر او عادل باشد، خلیفه رسول خدا(ص) است. بنابراین، از حکم اصل - که وجوب وحدت حق تعالی است - قتل خلیفه ظاهری دوم آمده است، زیرا او دومین خلیفه ظاهری است، و از این جهت که دومین خلیفه ظاهری است، امکان وجود دو خدا تصور می شود که به حکم اصل مذکور - یعنی وجوب وحدت حق تعالی - محال است (کاشانی، ۱۳۸۳: ۴۱۲).

امام خمینی نیز - بر مبنای نگاه شیعی خود - در باب خلافت ظاهری پس از رسول اکرم(ص) یا همان امامت که آن را منصبی الهی می داند، می گوید:

از آنجا که خلیفه ظاهری از جانب حق تعالی نصب شده، و مجری احکام خداوند است، و نهایتاً شأن رسالت دارد، ممکن نیست دو نفر باشند، مگر اینکه نصب کننده دو نفر باشند، همان طور که در حکومت های ظاهری چنین است (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۱۹۸).

بدین سان امام خمینی معتقد است که اولاً خلیفه ظاهری از جانب خداوند نصب می شود؛ یعنی همان نظریه امامت در تشیع که خلیفه برحق پس از رسول خدا(ص) را منصوب از جانب خداوند و معصوم می داند، و ثانیاً این خلیفه ظاهری و امام معصوم، باید در یک فرد تعیین یابند.

علامه حلی، در کشف المراد، در باب وجوب نصب امام بر خداوند، می گوید: استدلال خواجه نصیرالدین طوسی بر وجوب نصب امام بر خداوند، این است که امام لطف است و لطف نیز واجب (حلی، ۱۴۲۵: ۴۹۰).

نفس وجود امام لطف است، زیرا اولاً امام حافظ شریعت است، و آن را از زیاده و نقصان حراست می کند. ثانیاً اعتقاد مکلفین به وجود امام و تجویز نفوذ حکم او بر آنان در هر زمانی، باعث دوری آنان از فساد و نزدیکی آنان به صلاح می شود، و این امر ضرورتاً بدیهی است، و ثالثاً تصرف امام بی شک لطف است، و این تنها با وجود او کامل می شود، لذا نفس وجود امام، لطف است و تصرف او لطفی دیگر.

بنابراین، لطف امامت با این امور کامل می‌شود: ۱. بر خداوند متعال واجب است که امام را خلق کند و قدرت و علم به او دهد و به نام و نسب او تصریح کند، و این فعل الهی است. ۲. بر امام، تحمّل امامت و قبول آن واجب است، و این فعل امام است. ۳. بر مردم، یاری امام و پذیرش فرامین او و امتثال او امر او واجب است؛ اگر مردم وظایف خود را در قبال امام انجام ندهند، منع لطف کامل از جانب آنان است، نه از جانب خداوند متعال و نه از جانب امام (همان: ۴۹۲).

به تعبیر مؤیدالدین جندی، در هر عصری، تنها یک فرد دارای خلافت حقیقی معنوی قطبی کمالی است، چنان که خداوند واحد است، لذا خلیفه او که نائب او در همه چیز است، نیز یک فرد است، و یک حکم کلی را از خداوند واحد احد تنها همان یک خلیفه - یعنی انسان کامل عصر - دریافت می‌کند (جندی، ۱۳۸۷: ۵۸۴ - ۵۸۵).

از منظر شیعه امامیه، امام معصوم دارای هر دو خلافت معنوی و ظاهری است؛ در خلافت معنوی قطب است، و در خلافت ظاهری نیز معصوم و یگانه دوران خود. لذا به تعبیر برخی از معاصران، معنای خلافت معنوی این است که افرادی که هر یک صاحب مقام خلافت الهی هستند، مأموریت سفر چهارم - از اسفار اربعه - را که از جانب حق تعالی به سوی مخلوقات اوست، نداشته باشند. بدیهی است در این خلافت هیچ تزامم صوری‌ای وجود ندارد، زیرا سر و کاری با امر و نهی اجتماع ندارند، و هر یک مطابق کمال وجودی خود منصب الهی دارند، و با عالم خود محشورند. اما در خلافت ظاهری چون خلیفه مبعوث بر مخلوقات است، و حلّ و عقد امور را در دست دارد، و کلام او باید نافذ باشد، و وجود دو خلیفه بدین عنوان، موجب تضادّ و سبب فساد اجتماع می‌شود.

از این منظر، بعید نیست که بر فرض صحّت روایت «اگر با دو خلیفه بیعت شود، خلیفه دومی را بکشید»، مراد این باشد که چون خلیفه تعیین شده بود و خدا و پیغمبر با او بیعت کردند، و غدیر خم یکی از دلایل و حجّت‌های ناطق و گویای این مدّعاست، اگر جز امیرالمؤمنین علی (ع) دیگری ادعای خلافت بکند، موجب فساد و هرج و مرج اجتماع و سدّ باب علم می‌شود. اما اینکه ابن عربی گفت: «قتل در خلافت ظاهری آمده است، هر چند آن خلیفه [اولی] مقام [خلافت یا اخذ احکام از خداوند] را دارا نباشد»، ظاهراً اشاره

است به خلافت ظاهری ابوبکر که حَقّاً در مقام اخذ احکام و معارف الهی مانند علی(ع) نبود، و شاید این سخن ابن عربی از روی تقیه بوده که اوضاع آن زمان اقتضای این سخن را داشت (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۴۱۳ - ۴۱۴).

۳. خلافت معنوی امام معصوم

امام خمینی، در فقره‌ای از تعلیقه خود بر تحمیدیه فصوص الحکم، با اشاره به آیه ۲۳ از سوره اسراء، آن را براساس عقاید شیعیان امامیه تأویل کرده و می‌گوید:

همه نبوت‌ها و ولایت‌ها سایه نبوت ذاتی و ولایت مطلقه رسول خدا(ص)، و دعوتی به سوی او و دعایی برای او و احسانی به اوست، حق تعالی فرمود: «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِأَلْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا؛ و پروردگار تو مقرر کرد که جز او را نپرستید و به پدر و مادر خود احسان کنید» (اسراء، ۲۳). پس رسول خدا(ص) یکی از دو پدر روحانی است، و خلیفه و جانشین او با او در روحانیت یکی از این دو پدر، متحد است، چنان‌که رسول خدا(ص) فرمود: «من و علی دو پدر این امت هستیم»، و این یکی از معانی «قضاء الرب؛ مقرر کردن پروردگار» و یکی از معانی «والدین» است (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۴۸).

الف. تبیین عرفانی

از منظر امام، مقام رسول خدا(ص) مقام اطلاق مشیت و ولایت کلی است اما مقام دیگر انبیاء مقام تقیید مشیت و ولایت جزئی است، و مسلماً مقیّدات نیز مظاهر مطلق هستند، و به همین دلیل، نبوت انبیاء ظهور نبوت رسول خدا(ص) و دعوت انبیاء نیز دعوت به رسول خدا(ص) و نبوت اوست، زیرا نبوت نبی اکرم(ص) روح و باطن همه نبوت‌هاست.

لذا به باور امام، این همان راز معیت و بودن امیرالمؤمنین علی(ع) با انبیاء - به صورت باطنی - و با پیامبر ما(ص) - به صورت ظاهری - است، یا با انبیاء - به صورت نهانی و در سرّ آنان - و با نبی اکرم(ص) - به صورت آشکار - است، و این همان سرّ نبی بودن رسول خدا(ص) هنگام سرشتن گل آدم است، زیرا نبوت رسول خدا(ص) دائمی و سرمدی و ازلی و ابدی است، چنان‌که نبوت عین ثابت او بر دیگر اعیان ثابت‌ه نیز ازلی و ابدی است (همو، ۱۳۸۵: ۷۵ - ۷۶).

امام همچنين با استشهد به کلام رسول خدا(ص) که فرمودند: «من و علی دو پدر این امت هستيم»، و با تأویل تعبیر «والدين» در آیه «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا»، به دو پدر روحانی - یعنی رسول خدا(ص) و مولا علی(ع) - معتقد است خلیفه و جانشین رسول خدا(ص) - یعنی مولا علی(ع) - با او در روحانیت متحد است.

امام، در دیگر آثار خود، نیز با ذکر روایتی از امیرالمؤمنین علی(ع) که فرمودند: «كنت مع الأنبياء باطناً، و مع رسول الله ظاهراً؛ من بر حسب باطن با انبیا(ع) بودم، و بر حسب ظاهر با رسول خدا(ع)»، تصریح می‌کند که امام علی(ع) صاحب ولایت مطلقه کلیه است، و ولایت، باطن خلافت است، و ولایت مطلقه کلیه نیز باطن خلافت مطلقه کلیه است (همو، ۱۳۸۱: ۸۴).

امام تصریح می‌کند که چون در برخی از خطبه‌های امیرالمؤمنین علی(ع) آمده است: «من لوح ام، من قلم ام، من عرش ام، من کرسی ام، من آسمان‌های هفتگانه ام، من نقطه بای بسم الله هستم»، لذا آن حضرت(ع)، بر حسب مقام روحانیت، با رسول خدا(ص) متحد است، چنان که رسول اکرم(ص) فرمود: «من و علی از درخت واحدیم» و فرمود: «من و علی از یک نوریم» و اخبار بسیار دیگری که دلالت بر اتحاد نور آن دو حجّت الهی دارد (همو، ۱۳۸۶: ۷۸).

در واقع از آنجا که - به تعبیر امام - حقیقت ولایت الهی، ربّ ولایت علوی(ع) است، و ولایت علوی(ع) نیز با حقیقت خلافت محمدی(ص) در نشئه امر و خلق متحد است (همو، ۱۳۸۱: ۳۶)، رسول خدا(ص) و علی(ع) - به تعبیر استاد امام، آیت الله شاه‌آبادی - در روحانیت و مقامات معنوی و ظاهری متحد بودند (همان: ۹۰).

امام معتقد است احادیث وارده از اصحاب وحی و تنزیل در باب آغاز خلقت معصومین(ع) و طینت ارواح آنان و اینکه اولین خلق، روح رسول خدا(ص) و علی(ع) یا ارواح آنان است، نیز اشاره به تعیین روحانیت معصومین(ع) دارد که همان مشیت مطلقه یا فیض مقدّس یا صادر نخستین است، زیرا اولین ظهور همان ارواح مقدّس معصومین(ع) است (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۶۱).

امام خمینی همچنين حدیثی را از امام صادق(ع) نقل می‌کند که فرمودند: «إنّ الله ...

خلق نور الأنوار الّذی نورّت منه الأنوار و أجرى فيه من نوره الّذی نورّت منه الأنوار و هو النّور الّذی خلق منه محمّداً و علیاً (کلینی، ۱۳۹۲: ۲/۳۷۶)؛ خداوند نورالانوار را خلق کرد که همه نورها با آن نورانی است، و در آن از نورش که همه نورها از آن نورانی است، جاری کرد، و آن نوری است که از آن نور، محمد(ص) و علی(ع) را خلق کرد» (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۶۱ - ۶۲)، و مراد از نوری که از آن محمد(ص) و علی(ع) را خلق کرد، نورالانوار است که همان وجود منبسط یا همان حقیقت محمدی(ع) و علوی(ع) - به نحو وحدت و بی‌تعینی - است. پس حق تعالی از وجود منبسط، نور مقدّس آن دو بزرگوار را خلق کرد (همان: ۶۳).

ب. تبیین فلسفی - کلامی

صدرالمتألّهین شیرازی - در شرح حدیثی از امام صادق(ع) که فرمودند: «حجّت پیش از خلقت و همراه با خلقت و پس از خلقت است» (کلینی، ۱۳۹۲: ۱/۳۶۶) - می‌نویسد: اساساً غایت همواره شریف‌تر و برتر از صاحب غایت است؛ یعنی در واقع آن چیزی که شیء به خاطر آن چیز موجود است، فراتر و والاتر از منزلت آن شیء است. لذا غرض و غایت در وجود انبیاء و حجّت‌های الهی نیز تنها اصلاح حال مردم نیست بلکه آنچه والاتر از وجود آنان است، قرب و نزدیکی به خداوند و رسیدن به لقای اوست، اما بر افعال آنان - که با آن افعال، تقرب و نزدیکی به خداوند حاصل می‌کنند - هدایت مردم به راه نجات و رساندن آنان به سعادت نیز مترتب است (شیرازی، ۱۳۸۳: ۲/۴۶۷).

در حقیقت، وجود شیء بر دو قسم است: ۱. وجودی در خودش و برای خودش، مانند وجود جواهر مفارق، اما گاهی وجود نسبی عارض آن می‌شود، مانند نفس ناطقه که خودش دارای دو وجود است: وجود حقیقی و برای خودش، و وجودی برای بدن - که وجود نسبی است - و آن، نفس بودن آن و تدبیر بدن توسط آن است، لذا وقتی تعلّق آن به بدن از بین برود، نفس بودن آن از بین رفته اما ذات و حقیقت آن دائمی است، چون وجود نسبی آن غیر از وجود حقیقی آن است. ۲. وجودی در خودش و برای غیر خودش، مانند وجود اعراض و صورت‌های مادی که وجود حقیقی آنها همان وجود نسبی آنهاست، لذا وقتی آن اعراض و صورت‌های مادی از محلّ زایل شوند، از بین می‌روند.

به همین معنا، اینکه امام، حجّتی بر خلق است، اضافه‌ای است که عارض بر امام شده است، و ذات او از این جهت همراه با خلق است، لذا اگر خلقی هم نباشد، حجّتی بر او نیست اما از این موضوع لازم نمی‌آید که در حدّ ذات خود موجود نباشد بلکه ذوات حجّت‌های الهی از این جهت که از مواد و امور جسمانی، والاتر و برترند، در حدّ حقایق و ذوات خود، باقی به بقای الهی‌اند. لذا آنان، از آن جهت که واسطه در ایجاد خلق‌اند، پیش از خلق بوده‌اند، و از آن جهت که حجّت بر خلق‌اند و نوری هستند که با آن نور، مردم را در ظلمات احوالشان به صراط مستقیم هدایت می‌کنند، همراه با خلق‌اند، و از آن جهت که غایاتی هستند که جسمانیات بدان‌ها منتهی می‌شوند، بعد از خلق نیز خواهند بود (همان: ۴۶۸).

۴. نفوذِ قدرتِ ولیّ کامل در هستی

مشهور است که آصف بن برخیا - از یاران سلیمان(ع) - تخت بلقیس - ملکه سرزمین سبا - را در چشم بر هم زدن از سرزمین سبا نزد سلیمان(ع) آورد. حال، ابن عربی به مسئله انتقال تخت بلقیس، از سرزمین سبا به مجلس سلیمان(ع) و کیفیت این انتقال اشاره می‌کند. او معتقد است حصول عرش نزد سلیمان(ع) از طریق اعدام و ایجاد بود؛ یعنی زمان اعدام و نیستی تخت از مکان خود - در سرزمین سبا - همان زمان وجود تخت نزد سلیمان(ع) بود، مانند تجدید خلق با نفّس‌ها، و لذا از نظر ابن عربی، هیچ‌کس به نفس خویش از این امر آگاه نیست که در هر نفّسی، نیست می‌شود و سپس هست می‌گردد (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۱۵۵).

بدین سان ابن عربی - در اواسط فصّ سلیمانی *فصوص الحکم* - درباره مسئله اعدام و ایجاد و تجدّد امثال، در داستان انتقال تخت بلقیس از سرزمین سبا به مجلس سلیمان(ع)، می‌گوید: «مسئله حصول تخت بلقیس از مشکل‌ترین مسائل است، مگر نزد کسی که به آنچه در داستان تخت بلقیس [از ایجاد و اعدام] گفتیم، معرفت یافته باشد» (همان: ۱۵۶).

عبدالرزاق کاشانی - در همین باب - می‌نویسد: آصف بن برخیا از جانب حق تعالی و از قدرت الهی، و به اذن او تأیید شده، و خداوند تصرّف در عالم کون و فساد را به واسطه همّت و قدرت ملکوتی به او عطا کرده بود، و لذا با خلع صورت تخت بلقیس از مادّه آن -

در سرزمین سبا - و ایجاد آن نزد سلیمان(ع)، در تخت بلقیس تصرف کرد، زیرا ممکن نیست که انتقال با حرکت، سریع تر از چشم بر هم زدن بیننده آن باشد، چرا که انتقال، زمانی، و حرکت چشم بیننده، آنی است، و دیدن با باز شدن چشم در یک زمان واقع می شود.

به همین سان، تعینات وجودی حق تعالی نیز در صورت های اعیان ثابتة در علم قدیم الهی دائماً تجدد می یابند، لذا تعین اول وجودی از برخی اعیان - در برخی مواضع - خلع می شود، و به اعیانی که در موضع دیگری و در پی آنها قرار دارند، متصل می شود، و این چیزی جز ظهور عین ثابتة علمی در این موضع و اختفای آن در موضع اول نیست، با اینکه این عین ثابتة در علم و عالم غیب هست (کاشانی، ۱۳۸۳: ۳۹۲ - ۳۹۳).

به هر ترتیب، براساس تجدد امثال، هر ممکنی در هر لحظه فیض جدید از خدا طلب می کند و حق تعالی نیز همواره آن را افاضه می کند (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۳۰۳/۱۱). تجدد امثال نزد اهل معرفت، شامل مجردات و ثوابت نیز می شود؛ یعنی اعم از حرکت عرضی یا جوهری است (همان: ۳۰۸)، و به تعبیر قیصری، تبدل در همه جواهر و اعراض تحقق می یابد، نه فقط در اعراض، آن چنان که اشاعره معتقد بودند (قیصری، ۱۳۹۷: ۲/۱۰۲۰).

اما امام خمینی - براساس خاستگاه شیعی و ولوی خود - معتقد است لازمه این سخن ابن عربی که حصول تخت بلقیس نزد سلیمان(ع) فقط از طریق ایجاد و اعدام بوده است، مقید کردن قدرت ولیّی است که بهره ای از اسم اعظم برده است، و لذا می نویسد:

از آنجا که مسئله حصول تخت بلقیس از مشکل ترین مسائلی است که بر ابن عربی مشتبّه شده و پنداشته که این امر فقط از طریق ایجاد و اعدام بوده است - یعنی حصول امثال آن جز از این طریق ممکن نیست - لذا قدرت ولیّی را که بهره ای از اسم اعظم برده است، مقید کرد. در واقع این مقدار شناخت ابن عارف و کشف اوست. اما کشف محمدی(ص) که اهل بیت او(ع) کاشف آن هستند، اقتضای آن را دارد که قدرت الهی را مقید نکند، و به درستی انتقال از فواصل دور قبل از چشم بر هم زدن و کمتر از آن حکم کند. آیا نمی بینی که نور محسوس - با اینکه از عالم ملک و قوای ملکی است و قابل قیاس با قوای

روحانی نیست - براساس آنچه اهل هیئت جدید تعیین کردند، در یک ثانیه فاصله‌ای نزدیک به شصت هزار فرسخ را طی می‌کند. پس این را مقیاس و معیاری قرار بده برای آنچه با عالم طبیعی و قوای آن قابل قیاس نیست (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۱۹۲ - ۱۹۳).

بدین سان امام خمینی معتقد است قدرت ولی کامل حق تعالی ناشی از مظهر اسم قدیر بودن اوست، نه ناشی از اعدام - یا انعدام یا خلع - و ایجاد - یا اُلْبَس - و تجدّد امثال و این قبیل امور.

اساساً انسان با تقوای الهی به مظهریت اسم قدیر الهی می‌رسد. عمومیت قدرت یا افزایش قلمرو نفوذ قدرت وقتی تحقّق پیدا می‌کند که موجود عینی، مظهر تامّ اسم قدیر شود. بنابراین، هر موجودی مرتبه‌ای از مظهریت اسم قدیر را دارد اما مظهریت تامّ و کامل اسم قدیر، مختصّ انسان کامل است. در واقع تقوای الهی مسیر مظهریت تامّ اسم قدیر را آماده می‌کند، و آن مظهریت تامّ، به افزایش قلمرو نفوذ قدرت در عوالم امکانی می‌انجامد (جوادی آملی، ۱۴۰۱: ۳۴ / ۱۹۹).

امام - در مصباح‌الهدیّه - در باب قدرت انسان کامل و اثبات آن می‌گوید: مراد از تعلیم در آیه «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا؛ خداوند همه اسماء را به آدم تعلیم داد» (بقره، ۳۱)، به ودیعت نهادن صورت‌های اسماء و صفات به نحو لفّ و اجمال و احدیت جمع در انسان است، نه اینکه انسان خالی از علم به اسمای الهی خلق شده باشد، و سپس به او اسمای الهی را تعلیم داده باشند، چرا که انسان مظهر اسم اعظم الله است و این اسم نیز جامع همه مراتب و اسماء و صفات به نحو احدیت جمع است (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۷۱). مراد از تعلیم اسمای الهی نیز تعلیم الفاظ اسمای الهی نیست بلکه تعلیم حقایقی است که الفاظ اسمای الهی، حکایت از آنها می‌کنند و دلالت بر آنها دارند. لذا موضوع تعلیم، مثلاً لفظ علیم نیست بلکه حقیقت خارجی علم است (جوادی آملی، ۱۴۰۱: ۳۴ / ۲۰۴). بدین معنا، اسم اعظم نیز نه لفظ است و نه مفهوم. اسم اعظم منتهای همه اسمای الهی و منتهای همه آثار وجودی در عالم است (همان: ۲۱۱).

امام همچنین برای اثبات قلمرو نفوذ قدرت در انسان کامل و امکان مظهریت او برای اسم قدیر، از مقام «عندیت» استفاده می‌کند. در واقع وقتی انسان به مقام عندیت می‌رسد، از

مفاتیح غیب آگاهی می‌یابد و بدین صورت، قلمرو نفوذ قدرت او افزوده، و مظهر اسم قدیر می‌شود. پس معرفت به مفاتیح غیب به نوعی دانایش می‌کند که به توانایی فراگیر می‌انجامد (همان: ۲۲۳). از منظر امام، مقام عندیت، انسان را در مرتبه فرمانروایی عوالم و اکوان قرار می‌دهد، زیرا مفاتیح غیب در مقام عندیت است (همان: ۲۲۸).

از منظر امام، مقام خلافت الهی از بزرگ‌ترین شئون الهی و گرامی‌ترین مقامات ربوبی و باب ابواب ظهور و وجود و مفتاح مفاتیح غیب و شهود و مقام «عندیت» است که در آن مقام، مفاتیح غیبی هستند که کسی جز خدا آن‌ها را نمی‌داند. اسماء بعد از بطونشان به آن‌ها ظاهر شدند و صفات در پی کمونشان به آن‌ها بروز و ظهور یافتند (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۲۶).

بنابراین، امام در باب مصادیق انسان‌های کاملی که مظهر اسم جامع الهی و طبیعتاً مظهر اسم قدیر او هستند، معتقد است مقید کردن قدرت ولیّ خداوند به طرق خاصی غیر از طریق مظهریت او به اسم قدیر الهی، صحیح نیست، زیرا انسان کاملی که مظهر اسم قدیر الهی می‌شود، فرمانروای عوالم خلقی است، و لذا قدرت او منوط به تجدد امثال و از این قبیل نیست. امام با طرح این نقد، محدودیت این نگاه ابن عربی را منوط به محدوده شناخت و کشف او در این مسئله می‌داند.

از این منظر، امام کشف رسول خدا(ص) و اهل بیت او را اقتضای عدم تقید قدرت الهی می‌داند، زیرا حضرات معصومین(ع) که به مقام مشیت مطلقه و فیض مقدّس می‌رسند، مظاهر تامّ و کامل اسم قدیر الهی‌اند، و لذا دایره نفوذ قدرت آنان به اندازه عوالم هستی است.

نتیجه‌گیری

امام خمینی - برخلاف نگاه ابن عربی - به وجوب نصّ بر امام و تصریح به او از جانب رسول خدا(ص) معتقد است، و در این باب، مانند همه متکلمان شیعی سخن می‌گوید. امام معتقد است که اگر پیامبر درباره جانشین پس از خود که بقای اساس دعوت و نبوت مبتنی بر آن است، کلمه‌ای سخن نگوید، عقلاً او را به پیامبری و عدل و داد نمی‌شناسند.

امام خمینی معتقد است که - برخلاف نظر ابن عربی - اولاً خلیفه ظاهری از جانب خداوند نصب می‌شود، و ثانیاً این خلیفه ظاهری و امام معصوم، باید در یک فرد تعین یابند. به تعبیر صدرالدین شیرازی، زمین خالی از کسی که حجّت خداوند بر خلق او باشد، نیست، اما او یا باید رسول و نبی باشد یا امام و وصی. اما نبوت رسالت و تشریح ختم شد، و امامت که باطن نبوت است، تا قیامت باقی است.

از منظر امام، مقام رسول خدا(ص) مقام اطلاق مشیّت و ولایت کلی است اما مقام دیگر انبیاء مقام تقیید مشیّت و ولایت جزئی است، زیرا نبوت نبی اکرم(ص) روح و باطن همه نبوت هاست. لذا به باور امام، این همان راز معیّت و بودن امیرالمؤمنین علی(ع) با انبیاء - به صورت باطنی - و با پیامبر ما(ص) - به صورت ظاهری - است.

امام معتقد است که مقید کردن قدرت ولیّ خداوند به طرق خاصی غیر از طریق مظهریّت او به اسم قدیر الهی، صحیح نیست، زیرا انسان کاملی که مظهر اسم قدیر الهی می‌شود، فرمانروای عوالم خلقی است، و لذا قدرت او - برخلاف نظر ابن عربی - منوط به تجدّد امثال و از این قبیل نیست. امام با طرح این نقد، محدودیت این نگاه ابن عربی را منوط به محدوده شناخت و کشف او در این مسئله می‌داند.

بنابراین، امام خمینی صرفاً قرائتی یا خوانشی شیعی از مکتب ابن عربی دارد، نه عرفانی مستقل و با صفتی شیعی. به عبارت دیگر، امام، مبانی و اصول عرفانی مکتب ابن عربی را پذیرفته، و تنها در برخی از مسائل فرعی و جزئی - از منظری شیعی - به تبیین یا نقد نظرات ابن عربی پرداخته است. استشهاد امام به ادعیه و احادیثی که شیعیان از طریق اهل بیت(ع) روایت می‌کنند، و تمسک او به کلام شیعی برای اثبات عصمت علمی انبیاء، و توسّل او به نظریه امامت در شیعه برای تبیین مصادیق خلافت ظاهری پس از رسول خدا(ص)، عرفان مورد نظر امام خمینی - و عارفانی چون او - را به صفت شیعی مزین نمی‌کند، بلکه تنها می‌تواند قرائت و خوانشی از یکی از مهم‌ترین مکاتب عرفانی در عالم اسلام باشد.

فهرست منابع

۱. ابن عربی (۱۳۸۰)، فصوص الحکم، تصحیح و تعلیق: ابوالعلاء عفیفی، تهران: انتشارات الزهراء.
۲. جنیدی، مؤیدالدین (۱۳۸۷)، شرح فصوص الحکم، تصحیح و تحقیق: سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳)، ریحی مختوم؛ شرح حکمت متعالیه، ج ۱۱، تنظیم و تدوین: حمید پارسانیا، قم: مرکز نشر اسراء.
۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۴۰۱)، ریحی مختوم؛ شرح حکمت متعالیه، ج ۳۴، تحقیق و تدوین: منصور شمس علیپور، قم: مرکز نشر اسراء.
۵. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۸)، مملّ الهمم در شرح فصوص الحکم، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۶. حلّی، جمال‌الدین (۱۴۲۵ق)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح و تعلیق: حسن حسن زاده آملی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
۷. خمینی، سیدروح‌الله (۱۴۱۰ق)، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، قم: مؤسسه پاسدار اسلام.
۸. خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۸۵)، التعلیقہ علی الفوائد الرضویة، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
۹. خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۸۶)، شرح دعاء السحر، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
۱۰. خمینی، سیدروح‌الله (بی تا)، کشف اسرار، تهران: بی جا.
۱۱. خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۸۱)، مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية، مقدمه: سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
۱۲. رودگر، محمدجوادی (۱۳۹۴)، «عرفان شیعی و شاخصه‌های آن»، فلسفه دین، شماره ۲، صص ۲۵۸ - ۲۲۷.

۱۳. شیرازی، صدرالدین (۱۳۸۳)، شرح اصول کافی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۴. فنائی اشکوری، محمد (۱۳۸۹)، «شاخصه‌های عرفان ناب شیعی»، شیعه‌شناسی، شماره ۳۲، صص ۳۰-۷.
۱۵. قیصری، شرف‌الدین (۱۳۸۱)، التوحید و النبوة و الولاية، در رسائل قیصری، تصحیح: سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۶. قیصری، شرف‌الدین (۱۳۹۷)، شرح فصوص الحکم، تصحیح: حسن حسن‌زاده آملی، در ج ۲، قم: بوستان کتاب.
۱۷. کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۸۳)، شرح فصوص الحکم، مقدمه و تصحیح: مجید هادی‌زاده، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۸. کاکایی، قاسم و علیرضا وطن‌خواه (۱۳۹۹)، «مبانی معرفت‌شناسی عرفان شیعی با تأکید بر جامع‌الاسرار سیدحیدر آملی»، پژوهشنامه عرفان، شماره ۲۳، صص ۱۶۱-۱۴۱.
۱۹. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۹۲)، اصول کافی، ترجمه سیدعلی مرتضوی، قم: انتشارات سرور.