

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، بهار ۱۳۸۷

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

بررسی دیدگاه‌های اختلافی امام خمینی در تعلیقه بر مقدمه و شرح قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی

دکتر عبدالرضا مظاهری *

چکیده

امام خمینی بر تقسیم‌بندی قیصری بر مراتب عالم اشکال کرده، آن را از لواحق ماهیت دانسته نه وجود و اسم رحمن را مقام بسط (ظهور) و اسم رحیم را مقام قبض (بطون) وجود آورده، اسم «الله» را جمع بسط و قبض دانسته، لذا مانند فلاسفه، اسم رحمن را رب عقل اول و اسم رحیم را رب نفس کلی نمی‌گیرد. جعل را متعلق به ماهیت می‌گیرد و در حضرت علمیه و غیر آن بین وجود و ماهیت فرقی قائل نمی‌شود.

در بحث «شیئیت ثبوت» می‌گوید: عین ممکن هرگز بوی وجود به مشامش نمی‌رسد و وجود واحد شخصی اطلاقی است ولی به واسطه اسماء و صفات و صور اسماء متعدد می‌شود و اختلاف جواهر جنسیه را توسط جواهر فصلیه آورده نه با اعراض کلیه و در باره انواع حمد می‌گوید: حمد فعلی اظهار کمال محمود با عمل است و حمد خداوند را در آینه تفضیلی می‌داند و انواع حمد را ذاتاً یکی می‌گیرد که فقط بر حسب تکرار اسماء و صفات مختلف می‌شوند. واژگان کلیدی: وجود، ماهیت، اعیان ثابت، جوهر، عرض، اسم، حمد.

مقدمه

در فرهنگ اسلامی ما تقابل فلسفه و عرفان سال‌های سال ادامه داشته است تا جایی که

برخی از عرفا پای فیلسوفان را که استدلالی است، در فهم حقایق و اسرار دینی چوبین دانسته‌اند و برخی از فلاسفه هم مدعیات عرفا را غیر عقلانی تلقی کرده‌اند؛ البته این تقابل برای هر یک خیر و برکت هم داشته چون با مطرح کردن شبهات و پرسش‌هایی نو، منجر به گشوده شدن افق‌هایی جدید برای آنها گردیده است.

در طی تاریخ فلسفه و عرفان، دانشمندان بزرگی کوشیده‌اند تا به این تقابل و نزاع خاتمه دهند، چنانکه ابن سینا با نوشتن نمط نهم به بعد/شارات و تنبیهات این هدف را پیش برد و بعد از او شیخ اشراق، حکمت/شراق را به این منظور بنا نهاد. سپس ابن ترکه اصفهانی با نوشتن «تمهید القواعد» به این کار ناموفق ادامه داد و پس از وی علامه دوانی با مطرح کردن «ذوق التاله» و میرداماد با «حکمت یمانی» آن را ادامه دادند تا اینکه سرانجام بنابر قول بسیاری، صدرالمتألهین شیرازی به آن توفیق یافت (عبودیت، ص ۵۶).

اما به نظر این حقیر نمی‌توان کار را در ملاصدرا تمام شده فرض کرد، چون ملاصدرا که خود به شدت تحت تأثیر ابن عربی است (ندری ایبانه، ص ۴۹-۴۱) بین فلسفه با عرفان ابن عربی تفاهم ایجاد کرده است، در حالی که بین شارحان شیعی ابن عربی از همان ابتدا جبهه‌ای دیگر گشوده شده بود تا بین عرفان او با معارف شیعه هم تفاهم ایجاد نمایند (البته خود ملاصدرا هم یکی از آن شارحان است) که معمولاً این هدف را با نوشتن تعلیقه بر فصوص به پیش برده‌اند. از جمله متأخرین آنها می‌توان تعلیقه‌های آقا محمدرضا قمشه‌ای، میرزا ابوالحسن جلوه، فاضل تونی و امام خمینی را نام برد.

امام خمینی در تعلیقات بر شرح قیصری بر فصوص الحکم به عنوان یکی از آن مصلحانی ظاهر می‌شود که هم فلسفه را قبول دارد و هم منطق و هم عرفان را، اما در صدد بیان هیچیک از آنها نیست بلکه هدفی دیگر که همان تفاهم بین عرفان ابن عربی با معارف شیعه است، دنبال می‌کند؛ لذا گاهی دیدگاه‌های فلسفی و یا عرفانی قیصری را رد کرده و در مقابل آن نظریه‌ای جدید ارائه می‌دهد تا این هدف را به پیش برد.

در این مقاله به بررسی تعدادی از آن نظریه‌ها پرداخته می‌شود. امید است که اهل نظر ما را از راهنمایی‌های فاضلانۀ خود محروم نفرمایند.

وجود

در بحث وجود که قیصری در مقدمه خود بر شرح فصوص الحکم آن را به «لا بشر» یعنی مقام غیب الغیوب و «به شرط لا» مقام احدیت و «به شرط شیء»، مقام واحدیت، تقسیم می‌کند و بر مبنای آن به شرح مراتب عالم می‌پردازد؛ امام خمینی بر آن اشکال کرده و گفته اینها از اعتبارات وارده بر حقیقت وجود نیست، بلکه از لواحق ماهیت است و آنگاه بحث «اسماء مستأثره» را مطرح می‌کند که قبل از ایشان این بحث در هیچ کدام از شارحان ابن عربی دیده نمی‌شود.

لذا می‌توان این بحث را چنان که در ذیل خواهد آمد، یک نگاه جدید به مسئله دانست که تنها اختصاص به امام خمینی دارد؛ هر چند که احادیث مربوط به اسماء مستأثره در منابع حدیثی وجود دارد (الحسینی بحرانی، ص ۲۸؛ گیلانی محمدی، ص ۳۷). در این بحث، قیصری وجود را به مراتبی تقسیم نموده است که در زیر به اختصار بیان می‌نمایم.

مرتبه ذات

به مرتبه ذات «عنقای مغرب»، «غیب الغیوب» «کنز مخفی» و «حقیقه الحقایق» نیز می‌گویند.

مقام ذات همان غیب مطلق است که در آن هیچ ظهور و تجلی و تعینی در کار نیست. باطن باطن است، حتی تجلی غیبی مطلق هم ندارد و به شرط لا از همه چیز است. این مرتبه ذات، اصل حقیقت وجود مطلق است که حتی از قید اطلاق هم عاری است. مرتبه ذات از احدیت و واحدیت پنهان‌تر است و باطن مقام احدیت و مبدأ تجلی احدی است یعنی این وحدت، منشأ احدیت و واحدیت است، زیرا "من حیث هی هی" یعنی به طور لا بشر عین ذات است (قونوی، ص ۵۷ مقدمه). به عبارت دیگر، این وحدت، امر مطلق است که به شرط بودن چیزی با او «واحدیت» است، همان‌طور که گفتیم این حقیقت، لا بشر مقسمی است و از این حیث یا حیث هو هو، به هیچ وجه اطلاق و تقید و کلی و جزئی و عام و خاص و مقید نیست. اطلاق حق و وجود بر این مرتبه از ضیق لفظ و نبودن عنوان مشیر است (پارسا، ص ۶۱).

مقام احدیت

به این مقام، مقام «جمع الجمع»، «حقیقه الحقایق»، «مرتبۀ عمائیه»، «حقیقت محمدیه» و «تعیین اول» نیز می‌گویند (ابن ترکه، شرح فصوص الحکم، ص ۱۵).

در این مقام، ذات بدون لحاظ کردن صفتی یا اسمی و تعینی می‌باشد و هنوز حقیقت وجود به شرط لا است و هر اسمی یا صفتی یا تعینی در آن ذات مستهلک است و بین اسماء هیچ تمایز و اسم و رسمی نیست (ابن ترکه، تمهید القواعد، ص ۱۱۴) و ملک از ملکوت، ملکوت از جبروت، و جبروت از لاهوت که همان مرتبۀ احدیت ذات است، متمایز نیست، بلکه وحدتی صرف است و قابلیت محض است بدون اعتبار و ظهور کثرت، اعم از علمی نسبی و عینی خارجی که مقام انقطاع کثرت نسبی و نیز وجودی و استهلاک آن در احدیت ذات است (خمینی، مصباح الهدایه، ص ۹۱).

در اینجا است که خداوند با «فیض اقدس» به «واحدیت» تجلی می‌کند و اسماء و صفات و اعیان ثابته پیدا می‌شوند؛ پس اول تعینی که حقیقت وجود محض به خود می‌گیرد، همین مقام «احدیت» است (رضا نژاد انوشین، ص ۶۵ مقدمه).

مقام واحدیت

همان مقام وحدت اسماء و صفات است که از آن به حضرت «الوهیت» و «عالم معانی»، «مقام جمع»، «تعیین ثانی»، «ربوبیت» و «غیب مضاف» نیز نام می‌برند (حسن زاده، شرح فصوص الحکم، ص ۲۲).

در این مقام، ذات با لحاظ صفتی یا اسمی یا تعینی در نظر گرفته می‌شود یعنی وجود به شرطی شیء است. در این مرتبه، اعیان ثابته بر خود و بر امثال خود ظهور ندارند. بدین لحاظ هم بود که به آن «غیب ثانی» هم می‌گویند (قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۳۵).
 فرق بین احدیت و واحدیت به اجمال و تفصیل است، یعنی اعیان ثابته که در مقام احدیت در ذات مندکند، در مقام واحدیت وجود علمی پیدا می‌کنند. در این مقام است که خداوند با «فیض مقدس» به عالم بعدی تجلی می‌کند (آشتیانی، ص ۲۰۵).

از آنجا که امام خمینی با اصطلاحات فلسفه نیز آشنایی کامل دارد و مبحث اصالت وجود و ماهیت و مراتب وجود و تشکیل آن را به خوبی فهمیده است، تقسیم بندی قیصری

را نپذیرفته و آن را مربوط به ماهیت دانسته، خود تقسیم بندی جدیدی از مراتب وجود مربوط به اسماء ارائه می دهد که پیش از ایشان دیده نمی شود. ایشان در برابر مقام ذات و احدیت و واحدیت، عالم اسماء مستأثره و حرف هفتاد و سوم از اسم الله اعظم را می آورد، زیرا امام بر مبنای وحدت شهود نظر می دهد که بر اثر نتیجه مشاهدات عارف و تجلی حق بر قلب او اتفاق افتاده است. بر همین مبناست که تقسیم بندی خود را به گونه ای ارائه می دهد که برخلاف تقسیم بندی قیصری است که بیشتر رنگ فلسفی و وحدت وجودی دارد. چنانکه در این باره می گوید:

بدان اینکه حقیقت وجود را به شرط لا یا لا به شرط شیء و غیر از اینها گرفته، این اصطلاحات از اعتبارات وارده بر حقیقت وجود نیست و چنانکه ظاهر عبارت مصنف این گونه است، زیرا اعتبار و اخذ و لحاظ و امثال اینها از لواحق ماهیات و طبایع است و درباره حقیقت وجود به کار نمی رود، بلکه آنچه که نزد اهل الله مصطلح است آن جز نتیجه مشاهدات و تجلیات وارده بر قلوبشان نمی باشد، یا به عبارت دیگر این اصطلاحات یا بازتاب تجلیات خداوند بر اسماء و اعیان و اکوان است، یا تجلیات حق بر قلوب اهل الله و اصحاب قلوب و مشاهدات آنهاست (به طور خلاصه از نظر اهل الله) گفته می شود:

که وجود یا تجلی می کند به «تجلی غیبی احدی» که تمام اسماء و صفات در آن تجلی مستهلک است و این تجلی با «اسم المستأثر» و «حرف هفتاد و سوم» از اسم اعظم است و آن مقام به شرط لائیت است و در این مقام برای آن وجود، اسم وجود دارد. اما آن اسم در علم غیب حق مستأثر است.

و این تجلی همان تجلی غیبی احدی به صورت غیبی برای «فیض اقدس» است، اما ذات از حیثی که ذات است در هیچ آینه ای از آینه های الهی تجلی نمی کند و هیچ سالکی از اهل الله او را مشاهده نمی کند و مورد شهود اصحاب قلوب و اولیاء نیز واقع نمی شود؛ پس آن غیب است اما نه به معنی غیب احدی، بلکه نه دارای اسمی است و نه رسمی و نه اشاره ای به آن می شود و هیچ احدی نمی تواند طمع رسیدن به آن را داشته باشد. عنقا شکار کسی نشود دام باز گیر.

و یا تجلی می کند به جمع جمیع حقایق اسماء و صفاتی که آن مقام «اسم الله اعظم» است که رب انسان کامل است که تجلی در آن به طریق کثرت اسمائی است که

شامل جمیع کثرات اسمائی می‌شود و آن مقام واحدیت است (خمینی، تعلیقات، ص ۱۳؛ شرح چهل حدیث، ص ۶۰۹).

رابطه اسم رحمان با رحیم

در این بحث قیصری می‌گوید:

بعضی از محققان مرتبه الهیت را عیناً همان مرتبه عقل اول قرار داده‌اند، به اعتبار آنکه عقل اول مظهر اسم «رحمان» است و اسم «رحمان هم جامع جمیع اسماء است، مانند اسم «الله» که جامع جمیع اسماء است.

این نظر اگرچه از برخی جهات درست است، چون تجلی عام حق از این وجود «رحمان» به مراتب طولی و عرضی عالم می‌رسد، ولی خالی از اشکال نیست، چون اسم «رحمان» در زیر حیطة اسم «الله» است و این خود تغایر بین دو مرتبه را اقتضا می‌کند، زیرا اگر بین آنها تغایری نبود اسم «رحمان» در بسم الله الرحمن الرحیم تابع «الله» قرار نمی‌گرفت (قیصری، مطلع فصوص الحکم، ج ۱، ص ۲۷).

چون اسم «الله» برای حقیقت جامع وجود وضع شده است که شامل تعیین جامع جمیع تعینات نیز می‌شود که اسم «رحمان» نیز یکی از آن تعینات است، لذا تابع اسم «الله» است. پس فرق بین اسم «رحمان» و اسم «الله» مانند فرق «حقیقت محمدیه» و «عقل اول است» چون حقیقت محمدیه مظهر اسم الله است و متجلی در جمیع مظاهر است و عقل اول نیز یکی از تجلیات آن است (آشتیانی، ص ۴۳ مقدمه).

پیش از ورود به اظهار نظر امام خمینی در این مورد لازم است جایگاه "اسم" و "صفت" و "ذات" و "اسم الله" را قدری توضیح دهیم و آنگاه به رابطه دو اسم "رحمان" و "رحیم" با اسم الله بپردازیم.

در اصطلاح عرفا اسم، ذات نیست، بلکه ذات است که به اعتبار صفتی وجودی مانند علیم و قدیر و یا به اعتبار صفتی عدمی مثل قدوس و سلام، نامیده می‌شود (کاشانی، ص ۸)، پس اسم عبارت است از معنایی که محمول بر ذات می‌شود. به همین جهت اسم از آن جهت که اسم است، با صفت تفاوت دارد و به عنوان امری لابه‌شرط بر ذات حمل می‌شود (ابراهیمی دینانی، ص ۳۰۷)، پس هر اسمی از اسماء دارای دو دلالت است. یکی دلالت بر ذات الهی و دیگر بر صفت خاصی که موجب تمییز آن اسم از اسماء دیگر می‌شود. از این

روست که همه اسماء از یک وجه متحدند و از وجه دیگر اختلاف دارند یعنی از آن وجهی که بر ذات الهی دلالت دارند با یکدیگر متحدند؛ چون ذات عین همه آن اسماست (عقیقی، ص ۱۴۶)، لذا می‌گوییم صفات حضرت حق عین ذات اوست و هر یک از صفات عین همدیگرند (خمینی، مصباح‌الهدایه، ص ۳۵)، و از وجهی اختلاف دارند که هر یک بر صفت معینی دلالت دارند که آن صفت معین مخصوص همان اسم است. چنانکه می‌گوییم فلان اسم از اسماء جلال است و فلان اسم از اسماء جمال چون هر یک از اسماء در آنچه مخصوص اوست، ظهور کرده است (جهانگیری، محی‌الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، ص ۳۰۹).

امام خمینی در این باره چنین آورده است:

بدان که اسم الرحمن و الرحیم از اسماء جامع الهی هستند که احاطه تام دارند. اسم «الرحمان» مقام بسط ظهور وجود است و ظهور آن از مکامن غیب هویت به عالم شهادت مطلقه است. چنانچه در علم و عین ظهور می‌نماید و از تجلیات رحمت رحمانیه است.

و اسم «الرحیم» مقام احدیت جمیع قبض (غیب و بطون) وجود است و ارجاع آن به عالم غیب می‌باشد و هنگامی که داخل در بطون می‌گردد و به باب الله وصل می‌شود آن از رحمت رحیمیه است، اما اسم اعظم «الله» مقام احدیت جمع بسط و قبض (ظهور و بطون) وجود است. پس اسم الله دارای مقام احدیت جمع الجمیع است. به همین خاطر است که در بسم الله الرحمن الرحیم، اسم «الرحمن» و «الرحیم» تابع اسم «الله» قرار می‌گیرند. این هنگامی است که «رحمن» و «الرحیم» تابع «الله» می‌شوند و یا تابع «اسم» قرار می‌گیرند. پس اسم اول یعنی اسم رحمان، مقام بسط عینی و اسم دوم یعنی رحیم، مقام قبض عینی است (خمینی، تفسیر سوره حمد، ص ۵).

به عبارت دیگر مقام بسط و قبض «مشیتی» که «اسم» است و برای «اسم» مقام احدیت جمع آن دو (الرحمن، الرحیم) است (مصباح‌الهدایه، ص ۳۱).

[اگر مراد از «اسم» اسم ذاتی و تجلی به مقام جمعی باشد، «رحمانیت» و «رحیمیت» از صفات ذاتیه است که در تجلیات به مقام واحدیت برای حضرت «اسم الله» ثابت است و رحمت رحمانیه و رحیمیه فعلیه از تنزلات مظاهر آنهاست اگر مراد از «اسم» تجلی جمعی فعلی باشد که مقام مشیت است، «رحمانیت» و «رحیمیت» از صفات فعلند].

با این ظاهر شد آن گونه که شارح بیان کرد «اسم رحمان رب عقل اول نیست و «اسم رحیم» هم رب نفس کلی نیست (خمینی، تعلیقات، ص ۱۸۸).

امام خمینی درباره آیات شریفه آخر سوره حشر که متضمن تعدادی از اسماء شریف الهی است که به ترتیب آیه اول به اسماء ذاتیه و آیه دوم به اسماء صفاتی و آیه سوم به اسماء افعالیه اشارت دارد و می فرماید:

وجه تقدم ذاتیه بر صفاتی و تقدم صفاتی بر افعالیه بر حسب ترتیب حقایق وجودیه و تجلیات الهیه است نه بر حسب ترتیب مشاهدات اصحاب مشاهده و تجلیات بر قلوب (آداب الصلوة، ص ۱۶۸).

و سپس درباره آیه مبارکه «هو الذی لا اله الا هو، عالم الغیب و الشهاده هو الرحمن الرحیم» می فرماید:

«عالم الغیب و الشهادت و «الرحمن» و «الرحیم» در ردیف اسماء ذاتیه آمده اند، زیرا غیب و شهادت عبارت از اسماء باطنه و ظاهره باشد که هر دو از اسماء ذات می باشند و رحمانیت و رحیمیت نیز از تجلیات فیض اقدس باشد نه فیض مقدس (تفسیر سوره حمد، ص ۸۶).

باز در فص سلیمانی از قول استاد خود شاه آبادی می گوید:

«الرحمن الرحیم» در «بسم الله الرحمن الرحیم» دو صفت برای «اسم» هستند نه برای «الله» و این دو از رحمت ذاتی الهی هم نیستند (ذاتی عام و ذاتی خاص)، پس آنها در اسم جلاله الله مندرجند (تعلیقات، ص ۱۸۸).

لذا حاصل استفاده از نامیدن آن به مشیت رحمانیه و رحیمیه از خداوند تعالی، ظهور حمد است. یعنی عالم حمدی که عالم عقلی جبروتی است. پس حقیقت آن محامد الهی است و با مشیت ربوبی عوالم ظهور کردند. یعنی عالم ملکی که در راه تربیت و ترقی است و نهایت ترقی آن رسیدن به مشیت رحمانیه و رحیمیه است. به همین دلیل خداوند آن دو "رحمان و رحیم" را در سوره فاتحه تکرار کرده است، اما مشیت مالکیه در مقابل مشیت رحمانیه است، آن برای قبض وجود است. چنانکه رحمانیه برای بسط وجود است (مظاهری، شرح تعلیقیه امام خمینی بر فصوص الحکم، ص ۴۲۰).

اسماء ذات، صفات و افعال

امام خمینی می‌فرماید:

این معیاری که برای تشخیص اسماء ذات و صفات و افعال آورده در ذوق عرفانی ارزش چندانی ندارد، بلکه آنچه در سلوک و مشروب والای عرفانی اقتضا می‌کند این است که هنگامی که سالک به قدم عرفان از افعال خود فانی شود و برای او محو جمال فعلی حاصل شود، خداوند بر حسب تناسب قلبش بر او تجلی می‌کند و هنگامی که حق در این مقام بر قلب سالک تجلی نموده، آن از اسماء افعال است و اگر از مشاهدات خیر داد، خیر از اسماء فعلی می‌باشد و اگر حجاب فعلی را پاره نمود و با تجلی حق با اسماء صفاتی بر قلب او از اسماء افعال محو شد، به اسماء صفاتی رسیده است؛ پس هر چند که در این مقام مشاهده نماید، از حضرت اسماء صفاتی است تا اینکه از حضرت اسماء صفاتی نیز محو گردد و خداوند با اسماء ذاتی بر او تجلی نماید. پس در آن هنگام مشاهدات او از حضرت اسماء ذاتی است. در تمام این مقامات، اهل سلوک بر حسب ضعف و قدرت سلوک و جامعیت مقامشان و غیره با یکدیگر فرق می‌کند. در اینجا شرح و بسط این مطلب خارج از عهده این عجاله است (خمینی، تعلیقات، ص ۲۱).

امام خمینی به این تقسیم اسماء الهی به اسماء ذات، اسماء صفات و اسماء افعال اشکال گرفت و فرمود که میزان ارائه شده در این تقسیم‌بندی صحیح نمی‌باشد؛ یعنی اینکه ابن عربی و تابعین وی، اظهاریت اسماء مذکور در دلالت بر هر یک از ذات، صفات و افعال را میزان قرار داده‌اند. این خلاف ذوق عرفانی است و می‌فرماید:

میزان در این اسماء آن است که سالک به قدم معرفت پس از آنکه برای او فنای از فعلش دست داد و او را محو جمال فعلی حاصل آمد، حق تعالی تجلیاتی که به قلب او می‌کند تجلیات به اسماء افعال است و پس از فنای صفاتی و خرق حجاب فعلی تجلیات صفاتی است و پس از فنای ذاتی، تجلیاتی به اسم ذات برای او حاصل می‌شود و اگر قلب او قدرت حفظ داشت پس از محو آنچه که از مشاهدات افعالیه خبر دهد، اسماء افعال است و آنچه که از مشاهدات صفاتی، اسماء صفات و هكذا اسماء ذات... (خمینی، مصباح الهدایه، ص ۳۸).

جعل ماهیت

قیصری در این مورد می‌گوید:

اعیان ثابتۀ از حیث آنکه صورت علمی خداوند می‌باشند، معجول نیستند، زیرا اعیان ثابتۀ در خارج معدوم‌اند و معجول هم برای موجود خارجی است. چنانچه صورت‌های علمی و خیالی که در اذهان هستند تا زمانی که در خارج تحقق نیابند، معجول گفته نمی‌شوند، زیرا اگر اینگونه باشد ممتنع است هم معجول‌اند چون آنها هم دارای صورت علمی‌اند (قیصری، مقدمه، سید موسوی، ص ۵۴).

پس آن صورت‌های علمی یا ماهیات در صورتی که در خارج تحقق بیابند معجول واقع می‌شوند و جعل آنها هم جزء ایجادشان در خارج نمی‌باشد، زیرا هر ماهیتی از آن حیث که ماهیت است بی‌نیاز از جعل است (اینزوتسو، ص ۲۲۴) و جعل ماهیت، یعنی همان وجود خارجی دادن به ماهیت. نه آنکه جاعل، ماهیت را ماهیت نماید، زیرا این سلب شیء از نفس خود می‌باشد که محال است؛ پس جعل ماهیت یعنی افاضه وجود به ماهیت که با این افاضه وجود است که ماهیت، ماهیت می‌شود (قیصری، مطلع فصوص الحکم، ص ۴۹).

امام خمینی می‌گوید که طبق طریقهٔ اهل الله جعل متعلق به وجود نیست، زیرا وجود همان حضرت حق است، بلکه جعل متعلق به ماهیت است و در حضرت علمیه و غیر آن بین وجود و ماهیت فرقی وجود ندارد و جعل اختصاص به خارج هم ندارد، زیرا تجلی با اسم الله اولاً و سایر اسماء به تبع آن در حضرت علمیه است که تعین ماهیات و ظهور آنها در حضرت علمیه را به دنبال می‌آورد و تجلی به مقام الوهیت در خارج، ظهور ماهیت در عین و خارج را به دنبال می‌آورد و به این ظهور استتبعی است که در بعضی اعتبارات جعل گفته می‌شود؛ اما دربارهٔ تجلیات وجودی اسمائی در علم و عین مطلقاً جعل به کار نمی‌رود. فقط بر مبنای مشرب محجوبین است که به اینها جعل می‌گویند (خمینی، تعلیقات، ص ۳۵). همان‌طوری که ملاصدرا در بیان دیدگاه عرفا در عرفان اهل کشف سخن از تجلی و شئون وجود می‌گوید که همچون آینهٔ تجلیات حق تعالی را به ظهور می‌رساند (ملاصدرا، سفار، ص ۱۵).

شئیت ثبوت

قیصری می‌گوید:

اعیان ثابت از یک طرف موجودند به وجود الله و از سوی دیگر چون وجود را قبول می‌کنند، پس معدوم‌اند. اعیان ثابت از وجود به معنای وجود عینی و ظهور در عالم شهادت برخوردار نیستند، اما از «شیئیت» برخوردارند که این همان «شیئیت ثبوت» است که واسطه بین موجود و معدوم است. یعنی هم موجود است و هم معدوم، نه موجود است و نه معدوم، بلکه ثابت است.

پس اعیان ثابت از حیث تعینشان معدوم‌اند و فرق آن با وجود مطلق همین رو به سوی معدوم داشتن آنهاست؛ هر چند که به اعتبار حقیقت و تعینات وجودی عین وجودند (مطلع فصوص الحکم، ص ۳۵).

چنانکه ابن عربی می‌گوید:

اعیان موجودات وجود ندارند، چراکه معدوم‌اند. هر چند متصف به ثبوت‌اند، لیکن متصف به وجود نیستند... اعیانی که عدم ثابت دارند رایحه وجود را استشمام نکرده‌اند. آنها در همان حال عدم باقی می‌مانند، هر چند صوری از آنها که در موجودات ظاهر می‌شوند، کثیر باشد (فصوص الحکم، ص ۳۹۸).

قیصری در ادامه می‌گوید:

پس اگر از کلام عارفین شنیدی که عین ثابت مخلوق، عدم است و همه وجود از خداست، قبول کن، زیرا آنها آن را از این جهت می‌گویند چنانکه امیر المومنین (ع) در حدیث کمیل فرمود: «صحو المعلوم مع محو الموهوم» مراد از سخن آنها که گفته‌اند: «اعیان ثابت به اعتبار ذات معدومند یا موجود از عدمند» منظورشان آن نیست که عدم، ظرف اعیان است، زیرا عدم لاشیء محض است و ظرف چیزی واقع نمی‌شود (ابزوتسو، ص ۲۲۸)، بلکه مقصود آنها این است که اعیان ثابت در حالی که در حضرت علمیه ثبوت دارند، متصف و متلبس به عدم خارجی می‌باشند، ولی «وهم» گمان می‌کند که این اعیان ثابت، در عدم خارجی ثبوت دارند و خداوند آنها را لباس خارجی می‌پوشاند و آنها را در خارج موجود می‌گرداند (مطلع فصوص الحکم، ص ۵۳).

امام خمینی می‌گوید:

این تتمیم مخالف با ذوق اهل معرفت است و با کلمات آنان منافات دارد، بلکه این یک معنی سستی است که با توحید مخالف است. [زیرا این مباحث از لواحق ماهیات است و درباره حقیقت وجود حق به کار نمی‌روند.] پس قطعاً مقصود آنها این است

که اعیان ثابتة ازلا و ابدا رایحه وجود را استشمام نکرده‌اند و اینکه عالم، غیب و مخفی است و هرگز ظهور و وجود پیدا نمی‌کند (تعلیقات، ص ۲۷).

چون وجود و ظهور برای ممکنات مجازی و عاریت است و عالم که ممکن است در اصل وجود، سایه و نمود وجود حق است و با ملاحظه شئون حق، موجود است اما دارای وجودی فقیر می‌باشد، اما وهم گمان می‌کند که ممکن، وجود واقعی دارد در حالی که ممکن به اعتبار ذات خود عدم و امری موهوم است (فاضل تونی، ص ۴۴).

و خداوند ظاهر و وجود حقیقی است و هرگز غائب و مخفی نمی‌شود (چون وجود و ظهور از شئون خداوند است و نسبت وجود برای خداوند به نحو وجوب است و وجوب مثل وجود امری وجودی است، پس موجود حقیقی و واجب واقعی در متن اعیان اصل وجود است و توحید حقیقی آن است که وجود مجازی ممکنات را محو نمایی و بفهمی که ممکن هرگز بوی وجود به مشامش نرسیده است و وجود، واحد شخصی اطلاقی است و مفهوم وجود بر حسب واقع یک مصداق بیشتر ندارد و بفهمی که این حقیقت وجود که واحد است به واسطه تعدد اسماء و صفات و صور اسماء یعنی اعیان ثابتة و تعیین آنها یعنی اعیان خارجه متعدد شده است).

اما آنچه این فاضل آن را ذکر کرده یا برای کلام امیر المومنین (ع) (صحوا المعلوم مع محو الموهوم) آورده، به‌رغم کمال لطافت این سخن امام علی (ع)، این توجیه یک توجیه زشت است، بلکه مقصود علما از این کلمات، شکستن بت‌ها و محو اوهام و ترک غیر و رها کردن شرک به صورت مطلق است (امام خمینی، تعلیقات، ص ۲۷).

انحصار ممکنات در جواهر و اعراض

در این بحث فقط قسمتی از جواهر جنسیه و عرض عام و خاص را که حضرت امام خمینی به آن‌ها انتقاد دارد بیان می‌نماییم.

قیصری می‌گوید:

ممکنات در جواهر و اعراض منحصر می‌باشند و جوهر در خارج عین افراد جواهر است و امتیاز بعضی از جواهر با بعضی جواهر دیگر با اعراض است که به آنها لاحق می‌شوند، زیرا تمام جواهر در طبیعه جوهریه با یکدیگر اشتراک دارند و امتیاز بعضی از آنها به بعضی دیگر به خاطر امور غیر مشترک است که آن امور غیر ممیزه خارج از

طبیعت جوهریه‌اند. و اعراض نامیده می‌شوند. مثلاً افراد انسانی در حقیقت انسانی که جوهر انسان است با یکدیگر اشتراک دارند ولی در اعراض خارج از ذات مثل علم، قد و رنگ با یکدیگر امتیاز می‌یابند (مقدمه شرح قیصری، ص ۶۰).

اگر سؤال شود چرا جایز نیست که جوهر برای حقایق جوهری عرض عام باشند؟ جواب می‌گوییم: چون عرض عام با افراد و معروضش فقط در عقل مغایر است نه در خارج. عرض عام در خارج عین همان افراد معروضش می‌باشند. اگر چنین نبود عرض عام بر افراد خود به حمل «هوهو» حمل نمی‌شد.

همچنین اگر طبیعت جوهر، عرض عام باشد، باید خارج از ذات حقایق، جوهری باشد و باید حقایق جوهری در ذاتشان غیر از جواهر باشند به خاطر آنکه عارض جوهر می‌شوند و معروض باید ضرورتاً غیر از عارض باشد (فاضل تونی، ص ۵۴).

همچنین اگر آن طبیعت جوهریه به وجود، غیر افراد خود موجود باشد، باید اعراض باشد و با حمل «هوهو» بر افراد خود حمل نشود و باید زائل شدن طبیعت جوهریه موجب زائل شدن افراد خارجی آن نشود. چون عرض خارج از ذات افراد خود است و انعدام لازم بین، موجب انعدام ملزومش نمی‌شود بلکه علامتی برای آن است. در حالتی که با انعدام جوهر، افراد جوهر نیز منعدم می‌شوند. اگر جوهر عین مصادیق جواهر نباشد باید افراد جوهر در خارج غیر جوهر باشند، به خاطر عدم وجود جوهر در آنها که این محال است.

و اگر جوهر عین مصادیق جواهر باشد پس آن در خارج عین آن است که این مطلوب است و همچنین اگر جوهر عین مصادیق جزئی خارجی جواهر نباشد، از این خالی نیست یا داخل در همه حقایق جوهری است که در این صورت لازم می‌آید ترکیب ماهیت از جواهر غیر متناهی، با فرض اینکه جوهر، فصل جواهر هم باشد. به خاطر اینکه جوهر به خاطر جوهر بودن داخل در فصلش هم شود و لازم می‌شود که دیگر جوهر بسیط وجود نداشته باشد (آملی، ص ۴۶۳).

یا اینکه اگر فصل ماهیت از عرض باشد، پس ماهیت از جوهر و عرض ترکیب شده است که در این صورت ماهیت جوهریه تبدیل به ماهیت عرضی می‌شود و اگر جوهر داخل در بعضی از حقایق جوهری می‌باشد در بعضی دیگر داخل نباشد لازم می‌آید که بعضی از

حقایق جوهری که معروض جوهرند در حد ذاتشان غیر جوهر باشند. با قطع نظر از عارضشان یعنی جوهر.

یا اینکه به طور کلی خارج از حقیقت جوهر است که این محال بودنش از نظر دوم که گذشت، بیشتر است. پس مشخص شد که جوهر در خارج عین افرادش است و امتیاز بین جواهر در اعراض خاصه است، زیرا جایز نیست که وجه امتیاز جوهر خودش یا فردی از افراد خودش باشد (قیصری، ص ۶۲).

امام خمینی می گوید:

آنچه که در این تنبیه ذکر کرده با دیدگاه اهل نظر در باب جواهر جنسیه و نوعیه مخالف است. همچنین آنچه را که درباره اعراض عامه و خاصه بیان کرده نیز مخالف با دیدگاه اهل نظر است، زیرا از نظر اهل نظر اختلاف جواهر جنسیه توسط جواهر فصلیه است، نه با اعراض کلیه. خلاصه همان گونه که واضح است کل آنچه را که ذکر کرده مخالف با تحقیق نزد اهل نظر است (تعلیقات، ص ۲۹).

حضرات خمس

قیصری می گوید:

اول حضرت از حضرات کلیه، حضرت غیب مطلق است و عالمش، عالم اعیان ثابت در حضرت علمیه است (قیصری حضرات خمس را از عالم واحدیت شروع می کند و عالم واحدیت را غیب مطلق می گیرد و عالم احدیت و مقام ذات را در این تقسیم بندی نمی آورد).

دوم: در مقابل عالم غیب مطلق، عالم شهادت مطلق است و عالمش، عالم ملک (حسن) است.

سوم: حضرت غیب مضاف است که به دو قسمت تقسیم می شود.

یکی آنکه به غیب مطلق نزدیک تر است و عالمش، عالم جبروت و ملکوت است.

یعنی عالم عقول و نفوس مجرد (پس سوم حضرت عالم ارواح است)

چهارم: قسمت دوم از حضرت غیب مضاف که به عالم شهادت نزدیک تر است و

عالمش، عالم مثال است (که شهادت مضاف هم گفته می شود)؛ پس غیب مضاف به

دو قسمت تقسیم می شود، زیرا برای ارواح، صور مثالی متناسب با عالم شهادت مطلق

وجود دارد و همچنین صور عقلی مجرد متناسب با غیب مطلق نیز وجود دارد.

پنجم: حضرت جامعه برای چهار حضرت ذکر شده است و عالمش عالم انسانی است که جامع جمیع عوامل و آنچه که در آن هاست، می‌باشد (مقدمه، ص ۷۰).

امام خمینی می‌گوید:

آنچه که شارح از ترتیب عوامل ذکر کرده مطابق با ذوق عرفانی نیست، بلکه اول حضرت از حضرات خمس، حضرت غیب مطلق است یعنی احدیت اسماء ذاتی (نه عالم واحدیت که قیصری از آن شروع کرده) و عالمش، آن سر وجودی است که دارای رابطه‌ای غیبی خاص با حضرت احدیت می‌باشد که کسی کیفیت این رابطه پنهان در علم غیب را نمی‌داند و این سر وجودی اعم از سر وجودی علمی اسمائی و عینی وجودی است.

دومین حضرت، حضرت شهادت مطلق است و عالمش، عالم اعیان در حضرت علمیه و عینیه است.

و سومین حضرت، حضرت غیب مضاف است که نزدیک‌ترین به غیب مطلق است و آن جهت غیبی اسمائی است و عالمش، وجه غیبی اعیان است.

چهارم: حضرت غیب مضاف است که نزدیک‌تر به عالم شهادت است و آن وجه ظاهری اسمائی است و عالمش، وجه ظاهری اعیان است.

پنجم: احدیت جمع اسماء غیب و شهادت است و عالمش، کون جامعه است. در اینجا بیانی دیگر برای ترتیب حضرات و عالم وجود دارد که مجال ذکر آن نیست (تعلیقات، ص ۳۲).

انواع حمد الهی

ابن عربی با این سخن شروع نموده است « الحمد لله منزل الحکم علی قلوب الکلم ». « حمد و ستایش خدایی راست که فرود آورنده حکمت‌ها بر قلوب انبیاست » و شروع نموده با آنچه از حمد و ستایش برای خداوند که بر تمام بندگان واجب است و می‌گوید: به همین خاطر است که خداوند تعالی نیز در کتاب عزیزش قرآن کریم با این جمله شروع نموده است.

« الحمد لله رب العالمین » تا اینکه راه ارشاد را به بندگانش آموزش داده و بفهماند و هنگامی که حمد و ثنا بر کمال مترتب می‌شود و هیچ کمالی جز کمال الهی وجود ندارد و هر کمالی پرتوی از کمال اوست پس لاجرم حمد و ثنا فقط مخصوص ذات باری تعالی

است (عقیقی، ص ۵۱) و حمد به سه دسته تقسیم می‌شود حمد قولی، حمد فعلی و حمد حالی.

حمد قولی: حمد و ثنای زبان برای خدای تعالی به صورتی است که خداوند، خودش را از زبان انبیاء ستوده است.

حمد فعلی: انجام عبادات و خیرات بدنی به خاطر خدای تعالی و توجه به آن بزرگوار است، زیرا مانند شکر، همان گونه که حمد و ستایش خداوند در هر حالی از احوال با زبان بر انسان واجب است، با هر عضوی از اعضای بدن نیز واجب می‌باشد. به همین خاطر پیامبر (ص) فرمود: «الحمد لله علی کل حال».

آن امکان ندارد مگر با به کار بردن هر عضوی از اعضای بدن در آن هدف مشروعی که برای آن آفریده شده است. یعنی برای عبادت خداوند تعالی و پیروی از دستورات او نه برای به دست آوردن رضایت و لذت های نفسانی (پارسا، ص ۱۲).

حمد حالی: آن حمدی است که بر حسب روح و قلب می‌باشد مانند اتصاف به کمالات علمی و عملی و تخلق به اخلاق الهی، زیرا مردم مأمورند که خود را به زبان انبیاء متخلق سازند تا اینکه کمالات، ملکه نفس و ذات آنها گردد.

در حقیقت این حمد و ستایش، حمد و ستایش خداوند تعالی برای نفس خود در مقام تفصیلی است که «مظاهر» نامیده می‌شود، زیرا که مظاهر چیزی غیر از ظاهر نمی‌باشند و هیچ تغایری با یکدیگر ندارند (قیصری، مطلع فصوص الحکم، ص ۱۲۹).

امام خمینی می‌فرماید:

بدان که قطعاً حمد همان اظهار کمال محمود و بیان صفات پسندیده اوست و حمد قولی از او مشخص است؛ اما حمد فعلی حالی آن گونه که شارح فاضل بیان کرده است نیست، زیرا انجام اعمال به خاطر خدا حمد نیست و بلکه حمد فعلی عبارت از اظهار کمال محمود با عمل است؛ پس عبادت و خیرات به عبارتی اظهار کمال خداوند و ثنای ذات و اسماء و صفت اوست و حمد برای خدای تعالی است، جز اینکه آنها در باب حمد و ثنا مختلف می‌باشند، زیرا چه بسا عبادتی که در آن ثنای اسماء جمالیه و لطفیه یا جلالیه و قهریه باشد. و گاهی ثنای خداوند بر حسب مقام جمع و اسم اعظم باشد. مانند نمازی که دارای مقام جامعیت است و در آن فناهای سه گانه باشد. به این خاطر نماز مخصوص عبادت شب معراج شد، آن هم شب معراجی که

دارای قرب احمدی احدی محمدی است که به پیامبر (ص) فرمود: «قطعاً پروردگار تو نماز می‌گزارد». پس بر این مبنا کل عبادات و خیرات به اعتبار آنکه محامد الهی را بیان می‌کند، حمدند. بلکه تمام ملکات فاضله به اعتبار آنکه محامد الهی را بیان می‌کنند، نیز حمدند. بر همین منوال حمد حالی را نیز مقایسه کن، نه به آن صورتی که شارح بیان کرده (تعلیقات، ص ۴۲).

قیصری می‌گوید:

اما حمد خداوند ذاتش را در مقام جمعی الهی از نظر حمد قولی آن چیزی است که حق تعالی خودش را در کتب و صحفش با صفات کمالی تعریف نموده است. و از نظر حمد فعلی، اظهار کمالات جمالی و جلالیه از غیب به شهادت و از باطن به ظاهر و از عالم علم به عالم عین در مجالی صفات و محال صفات و محال ولایات اسماست. و از نظر حمد حالی عبارت از تجلیات او در ذات خود با فیض اقدس و ظهور نور ازلی است. پس حامد و محمود در مقام جمع و تفصیل هم خود اوست (مقدمه فصوص، ص ۶۹).

اما باز در جایی دیگر امام خمینی می‌گوید:

حمد خداوند در مقام جمعی الهی آن گونه که قیصری ذکر کرده نیست؛ بلکه حمد خداوند در آینه‌های تفضیلی است چنانچه سمع و بصر بندگان در آینه‌های تفضیلی همان سمع و بصر خداوند است. جز اینکه قرآن دارای مقام جمعی در لیلۃ‌القدر جمعی احمدی است و سایر کتب الهی دارای مقام تفریقی در لیلالی تفریقند، اما حمد خداوند ذاتش را در مقام جمعی الهی بر حسب حمد قولی و فعلی و حتی حالی بدین صورت است که همه این حمد ها ذاتاً یکی می‌باشند فقط بر حسب تکثر اسماء و صفات مختلفند (شرح چهل حدیث، ص ۵۹۸).

پس تجلی اسمائی با فیض مقدس به اعتبار پراکندگی اسماء ممکنات و اعیان، حمد قولی است.

و به اعتبار اظهار کمال و جمال و جلال الهی، حمد فعلی است.

و به اعتبار استهلاک آن در اسماء و صفات، حمد حالی است و ذات و تجلی با فیض اقدس.

به اعتبار پراکندگی اسماء حمد قولی است.

و به اعتبار اظهار آنچه که در سر احدی از اسماء ذاتی است، حمد فعلی است. و حمد حالی نیز معلوم است، زیرا همان حق تعالی است که هم حامد به زبان ذات است و هم محمود الذات است. و حامد به زبان اسماست و محمود الذات و الاسماست. و حامد به زبان اعیان است و محمود الذات و الاسماء و عیان است. و همه آنها در حضرت جمعی و تفضیلی است بلکه همه آنها حامد و محمودند. حتی ذات، حامد اسماء و اعیان است، چنانکه آن از صاحب قلب و بصیرت مخفی نیست (خمینی، تعلیقات، ص ۴۳).

نتیجه گیری

برخورد امام خمینی با فصوص الحکم ابن عربی یک برخورد منصفانه و در عین حال نقادانه است، چرا که از همان ابتدا با دیدی منفی به آن نمی پردازد تا مجبور شود نکات قوت آن را نادیده بگیرد. به همین دلیل است که از ۲۲۸ تعلیقه تنها ۸۰ تعلیقه آن جنبه انتقادی دارد، مابقی آنها جنبه تشریحی و توضیحی دارند (هر چند که در این توضیحات شاهد مثال‌هایی از ادعیه و احادیث معصومین (ع) آورده و با نگاه شیعی به آنها پرداخته و این دو عرفان را به هم نزدیک نموده است)

از این ۸۰ تعلیقه انتقادی تنها ۳۶ مورد آن مربوط به مقدمه قیصری بر فصوص است که این مقاله به بررسی بسیاری از این دیدگاه‌های اختلافی پرداخته و به این نتیجه رسیده که امام خمینی در این مباحث صاحب نظر بوده و نظرات ایشان دارای قوت و استحکام بالایی نیز می باشند. به عنوان مثال:

۱. ابن عربی و شارحان وی در تقسیم بندی اسماء الهی به اسماء ذات و اسماء صفات و اسماء افعال، «اظهرت اسماء» را معیار قرار می دهند، در حالی که امام خمینی «فناى سالک» را میزان قرار می دهد.
۲. در بحث حضرات خمس ابن عربی و قیصری در یک تقسیم بندی «عالم واحدیت» را حضرت اول می گیرند، ولی امام خمینی «احدیث اسمائی ذاتی» را حضرت اول دانسته و عالمش را سر وجودی می گیرد که اعم از سر وجودی علمی اسمائی و عینی وجودی است.

لذا می‌توان ادعا نمود که امام خمینی دارای یک مکتب مستقل عرفانی است که حتی با استاد وی آیت‌الله شاه‌آبادی هم فرق دارد و دلیل آن هم اختلاف نظر ایشان در ۴۰ تعلیقه با آقای شاه‌آبادی است.

منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۰.
- آملی، سید حیدر، نص النصوص فی شرح فصوص الحکم، ترجمه محمد رضا جوزی، تهران، روزنه، ۱۳۷۵.
- ابن عربی، محی‌الدین، فصوص الحکم، ترجمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مولی، ۱۳۸۷.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، نیایش فیلسوف، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۷۷.
- ابن ترکه، صائن‌الدین علی بن محمد، شرح فصوص الحکم، تحقیق محسن بیدارفر، ج ۱، قم، بیدار، ۱۳۷۸.
- _____، تمهید التواعد، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- الحسینی البحرانی، سید هاشم، ینابیع المعاجز و اصول الدلائل، قم، دارالکتب العلمیه، بی تا.
- خمینی، روح‌الله، تعلیقات علی الشرح فصوص الحکم و مصباح الانس، نشر مؤسسه پاسدار اسلام، رمضان ۱۴۰۶.
- _____، تفسیر سوره حمد، ج ۷، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۱.
- _____، شرح چهل حدیث (اربعین حدیث)، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۳.
- _____، مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه، ترجمه احمد فهری، تهران، پیام آزادی، ۱۳۶۰.
- _____، آداب الصلاة، ج ۲، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۰.
- ایزوتسو، توشیهیکو، مفاتیح الفصوص، ترجمه حسین مریدی، انتشارات دانشگاه رازی، ۱۳۸۵.

- پارسا، خواجه محمد، شرح فصوص الحکم، تصحیح دکتر جلیل مسگر نژاد، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶.
- جهانگیری، محسن، محی الدین ابن عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۳.
- خوارزمی، تاج الدین حسین، شرح فصوص الحکم، تحقیق حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
- رضانژاد انوشین، غلامحسین، هدایه الامم یا شرح کبیر فصوص الحکم محیی الدین ابن عربی، ج ۱، تهران، الزهراء، ۱۳۸۰.
- عفیفی، ابوالعلا، شرحی بر فصوص الحکم، ترجمه نصرالله حکمت، تهران، الهام، ۱۳۸۰.
- عبودیت، عبدالرسول، نظام حکمت صدرائی، ج ۱، تهران، سمت، ۱۳۸۵.
- فاضل تونی، تعلیقه بر فصوص الحکم، به اهتمام مهناز رئیس زاده، تهران، مولی، ۱۳۸۶.
- قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، به کوشش جلال الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- _____، مقدمه شرح قیصری بر فصوص الحکم، ترجمه سید حسین سید موسوی، تهران، حکمت، ۱۳۸۷.
- قونوی، صدرالدین، کتاب الفکوک یا کلید اسرار فصوص الحکم، ترجمه محمد خواجهوی، تهران، مولی، ۱۳۷۱.
- کاشانی، عبدالرزاق، اصطلاحات الصوفیه، تهران، مولی، ۱۳۸۷.
- گیلانی محمدی، آیت الله، اسم مستأثر در وصیت امام و زعیم اکبر، ج ۴، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۴.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی، ارسفار اربعه، تصحیح و تحقیق و مقدمه احمد احمدی، باشراف محمد خامنه‌ای، ج ۶، تهران، انتشارات بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۱.
- مظاهری، عبد الرضا، شرح نقش الفصوص محیی الدین ابن عربی، تهران، خورشید باران، ۱۳۸۵.
- _____، شرح تعلیقه امام خمینی بر فصوص الحکم ابن عربی، تهران، نشر علم، ۱۳۸۷.

بررسی دیدگاه‌های اختلافی امام خمینی در تعلیقه بر مقدمه و شرح قیصری ... ۱۴۳

ندری ایبانه، فرشته، تأثیرات ابن عربی بر حکمت متعالیه، تهران، انتشارات بنیاد حکمت
اسلامی صدرا، ۱۳۸۶.

Archive of SID