

زبان عرفانی در توصیف اسمای الهی

در بیان امام خمینی

مرضیه کسرائی فر^۱

مسعود صادقی^۲

حسن مهدی پور^۳

چکیده: در دیدگاه امام خمینی که البته متأثر از مکتب ابن عربی و مبتنی بر آیات و روایات است، زبان عرفانی از آغاز امر خلقت و در فرآیند آن در قالب گفتگوی هویت غیبی و موجودات مطرح می‌شود. این گفتگو در واقع طلب و دریافت مداوم وجود است. علاوه بر این، زبان عرفانی از منظری دیگر، در فرآیند صعود عرفانی قابل ملاحظه است. طی این سفر روحانی به تدریج حجاب‌های اسمائی و صفاتی بیشتری از دیدگان سالک رفع می‌گردند و عالم در پرتو روشن‌تری از نور حقیقت مشاهده می‌شود. پس از تجربه عرفانی از مبدأ متعالی، بیان‌ناپذیری آنچه عارف از سر می‌گذراند، اصل مشترکی است که هر صاحب تجربه عرفانی بدان اذعان دارد. با این حال، به منظور انتقال فهمی هر چند ناقص از محتوای تجربه سالک لب به سخن می‌گشاید. او متناسب با مراتب سلوکی خویش زبان ویژه‌ای به کار می‌گیرد و در توصیف مراتب الوهی، اسمائی مبتنی بر ایجاب و سلب را بیان می‌کند.

واژگان کلیدی: زبان عرفانی، اسمای الهی، ایجاب و سلب، تشبیه و تنزیه.

۱. دانشجوی دکتری عرفان اسلامی، پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی، تهران (نویسنده مسئول)

Email: kasraeifar@yahoo.com

۲. استادیار گروه تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی، دانشگاه تهران، تهران

Email: masoudsadeghi@ut.ac.ir

۳. استادیار گروه عرفان اسلامی، پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی، تهران

Email: logos_57@hotmail.com

هدف اصلی عرفان اسلامی معرفت به حضرت الوهی است که در حجاب اسماء و صفات تجلی و تعین یافته است. سالک در جریان تجربه عرفانی بر حسب استعداد خویش مراتبی از تجلی ذات را شهود می‌نماید. اما او معمولاً از انتقال تجربه خویش به دیگران عاجز است؛ زیرا تجربه عرفانی اساساً در قالب زبان مفهومی نمی‌گنجد و تمایز میان صاحب تجربه و موضوع آن در حالت اتحاد عرفانی به تعلیق درمی‌آید، درحالی که کار زبان ایجاد تمایز است. زبان عرفانی از ادراک و احساس باطنی و بدون واسطه ناشی می‌شود. عارف تجربه عرفانی را همانند تجربه عادی هر چند ناقص و یا به صورت مجازی تا حدودی در قالب زبان توصیف می‌کند. البته گاهی دریافت‌های عرفانی برای انتقال به دیگران بدون واسطه کلمات و در قالب شعائر و اعمال نمادین بیان می‌شوند (ضرابها، ۱۳۸۴: ۱۸۳-۱۸۲؛ ۵۳-۵۴: J.Hatab, 1982).

در توصیف تجربه عرفانی گاهی زبان سلب و گاهی زبان ایجاب به کار می‌رود. بیان ایجابی توصیف امر الوهی با استفاده از تصدیقات مثبت است. در مقابل، زبان سلبی بیان این است که حقیقت متعال چه چیزهایی نیست. از دو شیوه بیانی سلب و ایجاب در عرفان اسلامی به زبان تنزیهی و تشبیهی تعبیر می‌شود. عارف با تلفیق این دو زبان بر عدم توانایی نام‌ها و اوصاف در توصیف حقیقت متعال تأکید می‌کند و بر آن است تا فهمی از تجربه خویش را در محدوده زبان به مرتبه ادراک مفهومی انتقال دهد (فلاح رفیع، ۱۳۹۰: ۴۴). در عرفان اسلامی، ابن عربی با زبان عرفانی خاص خویش از شهود درونی‌اش به ما خبر می‌دهد. ابن عربی بر اندیشه عرفانی پس از خود تأثیر پایداری گذاشت و زبان عرفانی ابداعی‌اش در جهان اسلام نفوذ گسترده‌ای یافت (الحکیم، ۱۳۹۱: ۶۳، ۷۹ و ۸۹). در بین پیروان مکتب ابن عربی دیدگاه امام خمینی در خصوص شناخت حق تعالی و اسماء او در تبیین معارف الهی اهمیت ویژه‌ای دارد.

در عرفان اسلامی، برای شناخت ذات و مراتب هستی می‌بایست از سر اسماء و صفات الهی رمزگشایی نمود. نگاه خاص امام در خصوص اسمای حسناى الهی را به‌ویژه می‌توان در آثاری همچون شرح دعای سحر، مصباح الهدایة و تعلیقات بر فصوص الحکم ابن عربی و مفاتیح‌الانس فناری مشاهده کرد. زبان عرفانی امام ناظر به معنای اسماء و به‌ویژه کیفیت صفات الهی است، از این رو، ارتباط مستقیمی با چگونگی و مراتب سلوک عرفانی دارد. در این مقاله ویژگی‌های زبان عرفانی و انواع شیوه‌های بیانی را در توصیف شهود عرفانی از دیدگاه ایشان مورد بررسی قرار خواهیم داد. بر این اساس، جستجو خواهیم کرد که چه ارتباطی میان مراتب هستی، سلوک و

شهود عارف با زبان عرفانی وجود دارد. بحث زبان عرفانی در ادیان و مکاتب عرفانی گوناگون به ویژه در میان دین شناسان مسیحی مورد توجه بوده است. در عرفان اسلامی نیز تحقیقاتی در این زمینه انجام شده است. از جمله این تحقیقات می توان به بحث از زبان عرفان نوشته محمد تقی فعالی اشاره کرد که نظریات مختلف راجع به زبان عرفان و ویژگی های آن را بررسی می نماید. مقاله «تحلیل زبان عرفانی روزبهان بر اساس الگوی مربع تنشی» نوشته زهرا افتخار فسایی، مسعود آلگونه جونقانی و حسین آقا حسینی، به این نکته می پردازد که زبان عرفان کنشی ایستا و از پیش تعیین شده نیست، بلکه روند همیشگی سیوروت و سیالیت تجربه عرفانی در ساحت زبان است و فرآیند زنده «شدن» را باز می نماید. «بررسی تطبیقی ویژگی های زبان عرفانی ابن عربی و مولوی» نوشته قدرت مرتضی صرفی تحقیق دیگری است که به بررسی تأثیر گذاری عرفان بر گفتار این دو عارف پرداخته است. ویژگی مقاله حاضر بررسی زبان عرفانی در توصیف اسماء و تبیین شیوه های بیانی عارف در روند سیر سلوکی در بیان امام خمینی است.

اسمای الهی در بیان امام خمینی

خدای متعال در حدیثی قدسی فرمود: «گنجی نهان بودم دوست داشتم که آشکار شوم پس خلق را آفریدم تا شناخته شوم».^۱ «کنز مخفی» اشاره به همین مرتبه حضرت «غیب الغیوب» دارد. تعینات که صورت اسمای الهی هستند و همچنین خود اسمای الهی که صورت ذات اند، در غیب مطلق به صورت پنهان وجود دارند (امام خمینی، ۱۳۹۲، مقدمه: ۱۴-۱۳). مقام اطلاق صرف که عاری از همگی قیود و حصر در امر ثبوتی یا سلبی است، غیر از مقام کنز مخفی است. صفات و اسمای الهی به صورت مطلق تنها به کنز مخفی اشاره دارند. مقام کنز مخفی به هیچ صفتی متصف نمی شود، زیرا شامل گنجینه های جواهر اسماء و اسماء ذاتی در مقام احدیت است و اسماء صفاتی در مقام واحدیت را در بر نمی گیرد (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۲۵۹ و ۳۰۵).

در بیان همه عارفان از جمله امام خمینی اسماء و صفات پوششی برای ذات و واسطه ظهور آن هستند. تجلی اسمائی و صفاتی در حقیقت گشودگی درهای وجود و مرتبط شدن غیب هستی به شهود است. امام اسم را عبارت از ذاتی می داند که با صفت معینی از صفات و تجلی مخصوصی از تجلیات الهی همراه باشد؛ به عنوان مثال، اسم «الرحمن» ذات متجلی با رحمت منبسط است. تفاوت میان اسم و صفت اعتباری و حقیقت آنها یکی است (امام خمینی، ۱۳۹۱: ۱۰۸). امام بحث لفظی و واژه شناختی درباره اسماء و صفات الهی را وظیفه زبان شناسان می داند. چنین مباحثی به

۱. «كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا، فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرِفَ، فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِأَعْرِفَ».

دور از شأن عارف کامل است، زیرا درحقیقت، حجاب معرفت خدا و قطع کننده راه سلوک به سوی اوست (امام خمینی، ۱۳۹۲: ۲۵). در عرفان اسلامی نام‌های الهی صرفاً امری قراردادی یا نمادین نیستند. در دیدگاه عرفانی، همه عوالم وجود شامل غیب و شهود در واقع، کتاب، آیه و کلام الهی هستند. وجود مطلق و تجلی الهی با همه مراتب و منازل آن کتابی است که در آن هر عالم از عوالم کلی، جزئی و فردی، دفتر، فصل و کلمه‌ای از آن هستند (امام خمینی، ۱۳۹۱: ۸۵). چون تمامی مراتب هستی کلمات وجودی هستند، میان کلام الهی و موجودات ارتباط مستقیمی برقرار است. در دیدگاه ایشان، ایجاد همان انشای کلام است و همان‌طور که کلمه دلالت بر معنا دارد، همگی موجودات نیز دلالت بر خدای متعال دارند. پس برای بررسی زبان عرفان در دیدگاه امام نخست می‌بایست عالم را به عنوان اصوات، حروف یا کلمات کتاب الهی شناخت تا از این طریق شناختی از خدای تعالی و نام‌های الهی او حاصل شود (قمی، ۱۳۷۹: ۲۴۲).

به دلیل ارتباط میان «کلمه» و «موجود» می‌توان قواعد حاکم بر کلمات را به صورت مجازی بر موجودات نیز حاکم دانست. براین اساس، امور عالی یعنی عالم جواهر که فراماده و همانند اسم مجرد از زمانند، اسمای الهی هستند؛ امور مادی و عالم جواهر که همانند فعل با زمان پیوسته‌اند، افعال الهی هستند؛ و موجودات عالم ملک که به لحاظ اصل، استواری و وجود خویش همانند حروف مستقل نیستند، مظاهر اسماء و صفات الهی هستند. همان‌گونه که هر دسته از کلمات ملاک و مرجع وحدت‌بخشی دارند که صرف و تقطیع بر اساس آن واقع می‌شود، همچنین هر دسته از مخلوقات نیز امامی دارند که احوال آنها از نفع و ضرر و معیار عدل به آن باز می‌گردد. این امام همان نبی امت است که کلمه تام و جامعی برای کلمات امت خویش و قیام کننده به عدل در آنهاست (قمی، ۱۳۷۹: ۲۴۳-۲۴۲).

زبان عرفانی

خداوند رازی همیشگی و فهم‌ناپذیر است. این فهم‌ناپذیری را می‌توان به تفاوت درک یک انسان نابینا با شخص بینا از مفهوم رنگ شبیه دانست. غیر عارف از سخنان عارف درباره تجربه خویش بیش از یک فرد نابینای مادرزاد از گفتگو درباره رنگ چیزی درک نمی‌کند. خود عارف اغلب کشف و شهود خویش را بیان‌ناپذیر می‌یابد. این امر به دلیل ویژگی ذاتی و ماهیت تجربه شهودی است. در این تجارب امکان تشکیل مفاهیم وجود ندارد و نمی‌توان آن را به کمک هیچ نوع عقل مفهوم‌سازی به تعریف درآورد. ماهیت عقل به گونه‌ای است که مابین شناسنده و متعلق شناسایی دوگانگی ایجاد می‌کند درحالی که عارف در تجربه شهودی از این دوگانگی فراتر می‌رود (استیس، ۱۳۸۸: ۷۳-۷۰). زبان عرفانی توصیفی است که عارف از تجربه خویش

از امر مقدس ارائه می‌دهد. به‌رغم توصیف‌ناپذیری ذاتی امر عرفانی بسیاری از عرفای بزرگ گزارش‌های زیادی از تجارب خود به‌جای گذاشته‌اند. نمونه‌هایی از آن در توصیف تجارب عرفانی در هر دو متون غربی و شرقی در سنت‌های دینی و عرفانی بودیزم، هندوییزم، یهودیت، اسلام، مسیحیت و دین‌ها و سیستم‌های فلسفی شبه‌دینی بسیار دیگری از هر نوع یافت می‌شود. در این رابطه، می‌توان از آثار نویسندگانی همچون دیونوسیوس آریوپاگی، مایستر اکهارت، و سنت ترزا آویلائی در سنت مسیحیت و نیز عرفایی از سنت اسلامی همچون ابن‌عربی، مولوی و سایر متصوفه نام برد (Ellestrom, 2002: 118-119). از رایج‌ترین شیوه‌های بیانی تجربه شهودی سلب، ایجاب و سکوت عرفانی است که دو شیوه نخست زبانی و دومی غیر زبانی است (Vörös, 2014: 89).

دیدگاه امام خمینی در رابطه با زبان عرفان

نخست لازم به ذکر است که امام راجع به زبان عرفان بحث مستقلی ندارند. اما از میان نوشته‌های ایشان راجع به صعود معنوی و شهود عرفانی می‌توان نظریات مرتبط با بحث زبان عرفانی را استخراج نمود. به عقیده ایشان، عارفان صاحب‌دل با ریاضت و مجاهده از علوم رمزی انبیاء و اولیاء آگاهی می‌یابند. سالکانی که به مقام فنای در ذات، صفات و اسماء رسیده‌اند، علم شهودی و کشف حقیقی دارند و در نتیجه سخن آنها حاکی از دریافت ایشان از حقیقت اسماء و صفات است. اما کسانی که دیده آنها گرفتار ظلمت عالم طبیعت است از علم تنها مفهوم لفظی و نوشته‌های ظاهری را می‌فهمند و نمی‌توانند انوار علوم و تجلیات را مشاهده کنند. از این رو، زبان آنها نیز در توصیف و سخن گفتن از آن گنگ و ناتوان است (امام خمینی، ۱۳۹۱: ۱۶۶-۱۶۵). بحث از زبان عرفان در بیان امام تنها محدود به توصیف عارف از تجربه شهودی نیست. زبان عرفان در بیان ایشان به عنوان گفتگوی دوسویه مابین هویت غیبی و تجلیات به ویژه انسان نیز مطرح می‌شود. در جریان گفتگو، اعیان به زبان استعداد ذاتی و تکلم ثبوتی طلب ظهور خارجی نمودند، حق به اسم «السمیع» کلام آنها را شنید و به اسم «المتکلم» به همه مراتب وجود هستی بخشید (امام خمینی، ۱۳۹۲: ۷۳-۷۲).

بنابر نظر امام کلام حق در مقام هویت غیبی تعیین و زبان ندارد، پس شنیده نمی‌شود. در تعالیم عرفانی در مقام تجلی، فعل الهی بنابر دایره‌ای معنوی مشتمل بر دو قوس نزول و صعود حقیقت وجود را بسط می‌دهد. به نظر می‌رسد که بتوان بحث زبان عرفان را بر اساس این دو قوس وجودی از دو جهت مورد بررسی قرار داد: یکی به عنوان کلام الهی در قوس نزول و دیگری به عنوان کلام تجلیات به خصوص انسان در قوس صعود (امام خمینی، ۱۳۹۲: ۲۵). گفتگوی بین هویت غیبی

و تجلیات در واقع افاضه و دریافت مداوم وجود است. تجلی و تکثر الوهی در قوس نزول پس از تجلی ذات برای ذات حاصل می‌شود. ذات الهی در قوس نزول و در مقام امر و خلق در کسوت حضرات پنجگانه ظهور می‌یابد. هر یک از این حضرات عوالم و اقتضائات خاص خویش را دارا هستند و رابطه ویژه‌ای با اسماء و صفات الهی دارند. امام هم مانند ابن عربی و عارفان پیرو او اولین حضرت از حضرات خمس را حضرت غیب مطلق می‌داند که شامل دو مرتبه تعین ذاتی است. در مرتبه احدیت هر اسم یا صفتی در ذات مستهلک است و بین اسماء هیچ تمایزی نیست. سپس خداوند با فیض مقدس به واحدیت تجلی می‌کند و اسماء، صفات و اعیان ثابته پدیدار می‌شوند. دومین حضرت پس از غیب مطلق، حضرت غیب مضاف نزدیک به غیب مطلق است. در این مرتبه است که فیض مقدس بر صور اسماء و صفات جاری می‌گردد و به این واسطه در عالم ملک وجود عینی می‌یابند. سومین حضرت غیب مضاف نزدیک به عالم شهادت، یعنی عالم اعیان ثابته است. اعیان ثابته ذات معدوم اشیاء هستند که در عالم شهادت وجود عینی و ظهور ندارند ولی پذیرای تجلی اسماء و صفات هستند. چهارمین حضرت شهادت مطلق است و موجودات عالم حس، ظاهر اسماء و صورت‌هایی برای معانی غیبی در عالم مثال هستند. پنجمین حضرت انسان کامل یا احدیت جمع اسماء غیب و شهادت است. در تجلی عینی اسم اعظم عبارت است از انسان کاملی که خلیفه خدا در همه عوالم است. سایر اسماء، صفات و اعیان، نیز از مظاهر اسم اعظم هستند^۱ (قیصری، ۱۳۸۸: ۹۰). سالک سیر صعودی خویش را از عالم طبیعت آغاز می‌کند و با عبور از منازل حضرات پنجگانه به تدریج به موطن اصلی خویش بازمی‌گردد. تجلی الهی بر اساس شهود ارباب مکاشفه در ظهور الهی با اسم جامع، در گذر از سیر صعودی انسان کامل و از دریچه شهود و نگاه او قابل توجه است. شهود این حقایق خاص انسان کامل است که با مقام اطلاقی خویش متجاوز از همه حدودات است و قادر به درک مقام قاب قوسین است. نبی اکرم کلمه تام الهی است که کلام الهی یا حقیقت وحی در درجات و اقسامی بر او نازل گردید و توسط ایشان مشاهده شد (امام خمینی، ۱۳۹۲: ۵۶). بر اساس این سیر وجودی می‌توان زبان عرفانی را در قالب تکلم ذات و تجلیات توصیف کرد که مبتنی بر زبان ایجابی در قوس نزول، زبان سلبی در قوس صعود و در نهایت سیر سکوت عرفانی در مرتبه ذات است.

زبان عرفانی: تکلم الهی

از امهات اسمای الهی در مقام واحدیت می‌توان به اسم «القائل» و «المتکلم» اشاره کرد. در زبان عرفانی گفتگو مبتنی بر حقیقت اسم المتکلم، نخست از جانب حق متعال آغاز می‌شود (امام

۱. (ر.ک: یوسف ثانی و زحمتکش زنجانی، ۱۳۹۵: ۱۲۹-۱۳۶).

خمینی، ۱۳۹۲: ۷۳). کلام غیبی در حقیقت همان فرآیند تجلی الهی از غیب هستی به شهود است. بنابر آموزه‌های ابن عربی ذات حق نخست مشتمل بر حقایق عالم و صور آنها بود. این حقایق درخواست ظهور داشتند پس غمی در باطن ذات پدیدارگشت (قیصری، ۱۳۸۶: ۷۳۵-۷۳۴). همان‌گونه که نفس کشیدن در انسان اندوه را از بین می‌برد و وجدان راحت فراهم می‌آورد، نفس رحمانی غم پنهانی ذات را برطرف ساخت و ظهور کلمات، کمالات زبانی و غیره را سبب گردید. رابطه نفس رحمانی نسبت به اعیان مشابه با حدیث و کلام صادر از نفس انسان است. همچنان‌که تعیین بر نفس انسانی نخست با صدا عارض می‌شود و سپس حروف و کلمات با گذر نفس بر مراتب خارج می‌شوند، نفس رحمانی نیز اولین تعینی است که عارض گردید و به واسطه آن حروف و کلمات وجودی تعیین یافتند. حق به صفت ربوبیت تنفس کرد و تخلیه و ایجاد عالم و مظاهر اسماء و صفات در خارج واقع شد (قیصری رومی، ۱۳۸۶: ۷۷۰ و ۸۷۷). تشبیه کلمه الهی روحانی به کلمه لفظی انسانی شباهت دارد. انتقال کلمه عیسوی توسط جبرئیل به مریم همانند نقل بدون تغییر و تبدیل کلام خدا توسط رسول خدا بود. تفاوت آنها در این است که تعیین این کلمه بر نفس انسانی عارض می‌گردد و تعیین کلمه روحانی بر نفس رحمانی عارض می‌شود. به این سبب، ارواح و موجودات همگی کلمات الهی نامیده - شده‌اند. همچنان‌که کلمات بر معانی عقلی دلالت می‌کنند اعیان موجودات نیز بر موجد خود و بر اسماء، صفات و همگی کمالات او به حسب ذات و مراتبش دلالت می‌کنند (قیصری، ۱۳۸۶: ۲۹۶-۲۹۵ و ۸۵۵). کلام حق تعالی در هر عالمی نیز مناسب با آن عالم است و خبر دادن از آنها به حسب عوالم مختلف متفاوت است. این خبر در واقع اظهار حقایق پنهان در هویت غیبی بر آینه‌های صیقل یافته بر حسب استعداد آنهاست. در ظهور حضرت فیض اقدس در تجلی اول کلام الهی در مقام «احدیت» به نحوی رقیق ظهور یافت و حقیقت اسماء و باطن صفات از مقام پنهان‌بودگی ذاتی به مرتبه پنهان‌بودگی علمی نازل گردید. در حضرت فیض مقدس در مقام «واحدیت» کلام حق به واسطه اسماء و صفات واقع شد. اولین کلمه‌ای که از جانب حق با گوش ممکنات شنیده شد، کلمه «کُن» وجودی است. سپس سخن الهی در عوالم دیگر وجودی و متناسب با هر عالمی گسترش یافت (امام خمینی، ۱۳۹۲، مقدمه: ۲۴ و ۴۱).

زبان عرفانی: تکلم تجلیات

دومین گونه از زبان عرفانی در مکالمه تجلیات الهی و به‌ویژه انسان طی حرکت در قوس صعودی قابل ملاحظه است. در این وجه از گفتگو تجلیات الهی به منظور دریافت فیض وجود و برطرف ساختن نیازهای وجودی، کمالی و صفتی از خداوند درخواست می‌کنند. در نخستین درخواست

اسماء و صفات الهی با زبانی مناسب با مقام خویش از حضرت غیب مطلق خواستند که در حضرت واحدیت ظهور یابند و درخواست آنها مورد اجابت قرار گرفت. ابتدا اسم جامع اعظم و حاکم بر همه اسماء و صفات الهی ظهور یافت و سپس به توسط آن دیگر اسم‌ها به ترتیب احاطه و شمول تجلی یافتند. پس از آن اعیان ثابته و صور اسمای الهی درخواست وجود کردند، بنابراین نخست عین ثابت انسانی و سپس بقیه اعیان به توسط او ظاهر شدند. به همین ترتیب، در هر مرتبه‌ای از مراتب ظهور متناسب با آن مرتبه زبان ابراز نیاز تجلیات به درگاه ربوبی متفاوت است (امام خمینی، ۱۳۹۱: ۱۷۴-۱۷۳). سالک نیز در هر مقام، نشئه و عالمی، زبان و بیانی مناسب آن عالم و نیز استجابتی مناسب آن زبان دارد. پس او در مقام اطلاق و سریان زبانی مخصوص به آن مراتب دارد که با آن از پروردگارش درخواست می‌کند. خدای متعال به واسطه این زبان و اسم خاص این مرتبه خواسته او را اجابت می‌کند. در این مقام، اسم رحمان که ربّ هویت اطلاق می‌شود، او را اجابت می‌کند و از او بدی و اضطراب را مرتفع می‌سازد. انسان در مقام وجود عقلانی، خدای تعالی را با اسم علیم که ربّ نشئه تجریدی است، می‌خواند و اجابت می‌شود. در مقام قلب نیز انسان با زبان دیگری دعا می‌کند و با اسمی که مناسب با آن نشئه است به او پاسخ داده می‌شود. او در مقام جمع میان نشئه‌ها با زبانی مناسب با حضرت جمع دعا می‌کند و با اسم جامع و اعظم پاسخ می‌گیرد (امام خمینی، ۱۳۹۱: ۱۷۶-۱۷۵). بنابراین تجلیات و به ویژه انسان برای دریافت فیض وجود و بازگشت به موطن اصلی نیازمند این گفتگو و سلب جهات امکانی از وجود مطلق هستند.

زبان عرفانی انسان کامل

درباره زبان عرفانی انسان کامل توضیح مستقلی ضروری است. امام خمینی انسان کامل را در تطابق با کتاب هستی می‌داند، دایره وجود با او کامل می‌شود و او اول، آخر، ظاهر و باطن کتاب کلی الهی است (امام خمینی، ۱۳۹۱: ۵۵). حق تعالی به اسم «القاتل» در ولی کامل تجلی می‌نماید و زبان او در این مقام زبان حق می‌گردد. ولی کامل در مقام جذبه الهی و قرب وصال، زبان، دست، چشم و گوش حق است و حق نیز گوش و چشم و زبان ولی کامل می‌گردد. در این مقام در نتیجه تجلی اسمائی و ذاتی جمع بین قرب نوافل و قرب فرایض واقع می‌شود. ابن عربی تصریح می‌کند که برخی از ارباب حق سخن - گفتن ممکنات را قبل از وجودشان می‌شنوند؛ آنها زنده، سخنگو، هشیار به حیات ثبوتی و زبان ایجابی هستند. صاحبان ولایت کلی آنچه بر آنها در عالم ذرّ و اُلسّت از عبادت و شنیدن کلام حق گذشته است، به یاد می‌آورند. خواص کامل به سبب اتصال به حقیقت خود در علم حق آنچه را که در تقدیر استعدادات در حضرت علمی

می‌دانستند، شهود می‌نمایند. بنابراین آنچه ولی کامل در این مقام می‌گوید حاکی از حقیقت اسماء در مقام ذات است (امام خمینی، ۱۳۹۲، مقدمه: ۶۱ و ۶۸-۶۷). بر این اساس، حقایق بر نبی مکرم، پس از عروج به مقام قرب تام، فنای در وحدت و تحقق در مقام بقا، به صورت تدریجی در عالم شهادت به ظهور رسیدند. آنچه در این صعود روحانی بر وجود مستعد او نقش بسته بود، بدون تهی شدن از مقام غیب وجود، به منزل دنیوی خویش وارد و بر نفس و حس باطن او پدیدار شد. آن حضرت مراتب و درجات سخن الهی را در وجود خویش مشاهده می‌نمود و به چشم و گوش عقلی کلام حق را می‌دید و می‌شنید. همچنین صورتی از این حقایق نیز بر حس ظاهر ایشان تجلی می‌یافت. بنابراین فرشته وحی در مرتبه حس نازل و به صورتی مناسب با شهود حسی مجسم می‌گردید و حقایق غیبی را بر آن حضرت القا می‌نمود. به این صورت، سر ذات و اسمای الهی در همه مراتب وجودی ختم نبوت ظاهر گردید و حجاب از قلب و حس او برداشته شد. کسانی که افق ولایت آنها نزدیک به ایشان است و اتحاد معنوی با خاتم انبیا دارند نیز چه بسا ممکن است فرشته نازل به ایشان را مشاهده نمایند و کلام حق را بشنوند. روایت شده است که در بین اصحاب ایشان حضرت علی بوی وحی را قبل از نزول فرشته استشمام می‌نمود. از این رو، نبی مکرم به ایشان می‌فرمود: یا علی، تو می‌بینی آنچه را من می‌بینم، و می‌شنوی آنچه را من می‌شنوم جز اینکه تو نبی نیستی (امام خمینی، ۱۳۹۲، مقدمه: ۷۸-۷۵).

زبان عرفانی: گفتگوی دوسویه

همان‌طور که اشاره شد، زبان عرفان امام در قالب گفتگو مطرح می‌شود. این گفتگوی دوسویه مابین هویت غیبی و تجلیات را می‌توان در سخن ایشان به طور واضح در قالب توصیف «حمد» الهی دریافت. حمد به پنج زبان صورت می‌پذیرد: زبان خود ذات، زبان احدیت غیبی، زبان واحدیت جمعی، زبان اسمای الهی و زبان اعیان ثابت. اعیان مختلف در مراتب هستی قابل حمد و مابقی فاعل الهی هستند. از جمله آنها حمد و ستایش امور متجلی است که از سوی مقام مشیت کلی صورت می‌پذیرد. مراتب پنجگانه به واسطه زبان‌های مختص خویش امر متجلی را به عنوان پاداش ظاهر ساختن ذات حمد می‌کنند با اینکه نفس ایجاد همان حمد امر متجلی و حمد خویشتن از سوی مشیت کلی است. امر متجلی نیز با همگی تعینات خویش حضرات را به عنوان پاداش ایجاد، حمد می‌کند با اینکه نفس وجود حمدی برای او است. همچنین برخی از حضرات دیگری را به اعتبار حقیقت و رقیقه نزول، وحدت و کثرت حمد می‌کنند. به عبارت دیگر، می‌توان گفت که همگی مراتب ظهور، حق هستند و حق حامد و محمود است و همگی مراتب ظهور، خلق هستند و خلق حامد و محمود است. پس حق، حق است و خلق، خلق



است و حق محمود است و خلق حامد است. همچنین حق حامد است و خلق محمود در حالی که حق، خلق و حق، حق است (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۲۱۱).

زبان ایجابی

بیان ایجابی یا بیان تشبیهی به رویکردی در الهیات اشاره دارد که عبارات مثبتی را در توصیف امر الهی به کار می‌گیرد. این رویکرد بر تجربه عرفانی و امکان نام نهادن بر این تجارب بر اساس روابط دنیوی میان خدا و انسان تمرکز می‌کند. زبان ایجابی، تلاشی است برای غرق شدن در اعماق تجربه خدا بر اساس زبان آشنای بشری (B.Perrin, 2007: 113-114). از آنجایی که انسان‌ها ترکیبی از اجسام دارای حواس هستند پس ناگزیر جهان را با واژگان جسمانی و حسی توصیف و از آن مفهوم‌سازی می‌کنند. اوریگن^۱ در مورد زبان حسی به‌ویژه زبان کتاب مقدسی درباره خدا بر این عقیده است که اشاره آن به امور جسمانی لزوماً حاکی از امور روحانی نیز هست؛ به عبارتی، توصیف ایجابی متضمن بیان سلبی است و بالعکس (Rudy, 2002: 1). به‌عنوان مثال، اندیشه دیونوسیوس^۲ عارف مسیحی غالباً رویکردی سلبی دارد و در عین حال شامل نمونه‌ای برجسته از بیان ایجابی در آثار خود است. او در نام‌های الهی نام‌های مختلفی همچون زیبا، خیر، حیات، وجود، نور و کلمه را به خداوند اطلاق می‌نماید و الوهیت نامشهود را با تصاویری از ابعاد جسمانی سه‌گانه مجسم می‌سازد (Rolt, 1920: 58, 120).

در دیدگاه ابن عربی نیز توجه ویژه به توصیف ایجابی از شهود عرفانی قابل ملاحظه است. ذات حق تنها از ورای حجابی از حجاب‌های اسمائی بر موجودات تجلی می‌کند. مبدأ تجلیات اسمائی نیز صفتی از صفات ذات است (قیصری، ۱۳۸۶: ۴۱۴). ذات الهی صورت متعینی به‌منظور ظهور یافتن ندارد. به دلیل استعداد و قابلیت‌های انسان برای ظهور احکام الهی، تجلی ذات به صورت انسان واقع می‌شود. نفس انسان مشتمل بر همگی مراتب هستی و الهی است. حق نیز به‌حسب ظهوراتش مشتمل بر این مراتب است و به‌حسب مراتبش در نفس‌ها ظهور و تجلی دارد. از این جهت نبی اکرم معرفت رب را با معرفت نفس مرتبط دانسته است. بنابراین عارف به نفس عارف به رب است و هر آنچه نفس انسانی مشتمل بر آن است در عالم کبیر به صورت مفصل موجود است (قیصری، ۱۳۸۶: ۴۳۳ و ۵۰۵). از جهت چنین ارتباطی است که در توصیف تجلی ذات به بیان ایجابی از اسماء مشابه با امور انسانی و مادی استفاده می‌شود و بنابر بیانی ایجابی بر جلوه‌های حقیقت متعالی نام -نهاده می‌شود. ابن عربی گاه بر حسب مقتضیات احوال

1. Origen
2. Dionysious

خود در موضعی در تشبیه به حدی مبالغه می کند که روش توصیف او رنگ مادی به خود می گیرد آنچنان که حق را به نام‌های همه موجودات می خواند (عفی، ۱۹۴۶: ۳۱).

از منظر امام، تکلم الهی در واقع ظهور ذات الهی به اسماء و صفات است که به واسطه زبانی ایجابی بیان می شود. اسم به معنای علامت و در زبان عرفانی عبارت از حقیقت وجود همراه با صفتی از صفات حق است. بنابر هستی شناسی منطبق بر دیدگاه امام خمینی، اسمای الهی رابط بین حق تعالی و مخلوقات هستند. نخستین تجلی الهی به منظور مشاهده نفس و کمالات ذات در آینه انسان کامل به عنوان مظهر اسم جامع و اعظم واقع شد. اسماء در سیر نزولی و مقام ظهور نیازمند واسطه اسم اعظم بودند تا از آن طریق برکت و فیض الهی سریان یابد. در مقام تشبیه نسبت اسم اعظم به سایر اسماء همانند نسبت هسته درخت به تنه، شاخه‌ها و برگ‌های آن یا همانند نسبت لشکر به سپاه و افراد آن است. این اسم به حسب ذات بر همه مراتب الهی تقدم دارد و ربّ تمامی اسماست. ظهور تام این اسم تنها برای حقیقت محمدیه و اولیاء کاملی واقع می شود که صورت حقیقت انسانیّت شده باشند (امام خمینی، ۱۳۹۱: ۱۱۰ و ۱۱۳ و ۱۳۸۹، النص، ۵۱: ۱۳۸۷؛ ۱۱۵-۱۱۶). در مبدأ هستی همگی اسماء و صفات متقابل به گونه‌ای بسیط، مجتمع و در هم پیچیده هستند. ذات به حقیقت احدی خویش ظاهر در هر اسمی است و اسماء تنها به اعتبار ظهور و بطون از ذات متمایز هستند. بنابراین هر اسم متجلی از جهت غیبی خویش دارای احدیت جمع است و حکم اسم اعظم را دارد. به همین دلیل، در روایات همه اسماء را کبیره و اسم اعظم دانسته‌اند. تنها تفاوت میان اسماء آن است که ظاهر برخی از اسماء جمال و باطن آنها جلال است و برخی به عکس، به عبارتی، صفات جمال و جلال با یکدیگر متقابلند، یعنی در باطن هر جمالی، جلالی نهفته و در باطن هر جلالی، جمالی پنهان است. به-عنوان مثال، صفت بهاء به معنای نور دارای هیبت و وقار است، اما هیبت در آن در مرتبه باطن و نور در مرتبه ظاهر است (مظاهری، ۱۳۸۷: ۶۳-۶۲؛ امام خمینی، ۱۳۹۱: ۵۴-۵۵).

در اخبار و روایات بر خلقت انسان بر اساس صورت الهی و وجود شباهت میان آنها تأکید شده است. زبان ایجابی و تشبیهی در توصیف نام‌های الهی مبتنی بر تشابه بین خالق و مخلوق به کار گرفته می شود. هر اسم الهی منشأ ظهور جزئی از حقیقت عالم است و آدم به عنوان اسم جامع همگی اسمای الهی ظهور یافته است. بنابراین همگی حقایق در انسان جمع شده است و هیچ معنایی در عالم نیست مگر اینکه در انسان نیز ظاهر شده باشد. پس برای شناخت خدا، شناخت انسان و سبب کمال او ضروری است. همچنین به دلیل همین شباهت می توان از صفات و ویژگی‌های مختص به او در توصیف هویت غیبی استفاده کرد. اما در عین حال امامان معصوم^(ع)

مردم را از سخن گفتن از شکل و صورت منع و چنین سخنانی را تأویل می‌نمودند تا به اندازه عقول عوام با ایشان سخن بگویند و آنها را از در افتادن در تشبیه صرف و الحاد حفظ نمایند (قمی، ۱۳۷۹: ۲۰۱-۲۰۴).

زبان ایجابی حقیقت یا مجازی؟

بررسی این نکته لازم است که آیا زبان ایجابی در بیان عرفانی امام حقیقی است یا در معنای مجازی به کار گرفته می‌شود. در نظر ایشان در اخبار و آیات الهی در هر مرتبه می‌بایست الفاظ را با معنایی متناسب با آن مقام تبیین کرد. به‌طور کلی زمانی که واضح یعنی خدای سبحان بدون توجه به جسم، جوهر و یا محسوس بودن موضوع، لفظ را وضع کرده باشد، در این صورت آن موضوعی برای معنی کلی الهی است و باید حقیقی در نظر گرفته شود. همچنین ممکن است که لفظ در اصل موضوع حقیقتی از حقایق الهی باشد، اما ظهور آن در مراتب نزولی به صورت صنم و شبحی از آن حقیقت واقع گردد. در نتیجه، به‌دلیل اتحاد مابین ظاهر و مظهر می‌توان لفظ موردنظر را حقیقی دانست. اما چنین عملی حتی اگر نیکو باشد، لازم نیست و وجه مجازی آن نیز صادق است. در اسماء نسبت کمال به ذات حقیقی و نسبت تعین و نقص به او عرضی و مجازی است. به‌عنوان مثال، امام معنای لفظ واحد قلم را در هر عالمی از عوالم به‌گونه‌ای متناسب با آن مقام تفسیر می‌نماید: خداوند در عالم امر «با قلم آموخت»، در عالم نفس «در قلوب مؤمنین ایمان را نگاشت»^۲ و در عالم طبیعت «نگهبانان بزرگوار را گماشت تا اعمال بندگان را بنگارند»^۳ و قلم در عالم جسم به ابزار نقش صور در الواح اشاره دارد بدون اعتبار این که آن قلم از جنس نی باشد یا آهن، نقش محسوس بینگارد یا معقول و یا اینکه جنس صفحه از کاغذ یا غیر آن باشد. کاربرد لفظ قلم در هر یک از این موضوعات بنابر وجه اول حقیقت است اما بنابر وجه دوم، قلم موضوعی برای حقیقت عقلی و قلم اعلی و در نتیجه مجازی است (قمی، ۱۳۷۹: ۲۰۸-۲۰۶).

حقیقی بودن اسماء و صفات در بیان امام خمینی

همان‌طور که اشاره شد، نظریات امام راجع به اسماء و صفات الهی مبتنی بر عرفان نظری برخاسته از مکتب ابن عربی است. با توجه به قاعده «وحدت وجود» و ویژگی‌های اسماء و صفات الهی در بیان ابن عربی و نیز قاعده‌ای به نام «معانی عامه» در توصیف اسماء می‌توان عقیده ایشان مبنی بر

۱. «علم بالقلم» (العلق: ۴)

۲. «اولئك كتب في قلوبهم الايمان» (مجادله: ۲۲)

۳. «ان عليكم لحافظين كراما كاتبين» (انفطار: ۱۰-۱۱)

حقیقی بودن اسمای الهی را تبیین نمود. در نظر ابن عربی وجود به‌ذاته از حیث هویت لابه‌شرط شیء است. این وجود غیر مقید به اطلاق و تقیید است و کلی و جزئی نیست اما به حسب مراتب و تجلیات، بدون تغییر در ذات کثرت می‌یابد. ماهیات، مظاهر اسماء و صفات او هستند و وجود اول در علم و سپس در عین ظاهر می‌گردد. از این رو، به گفته ابن عربی وجود همان حق است که در سراسر هستی متجلی است. ابن عربی قید شروط مختلف در حقیقت وجود را فارق بین مراتب الهی، ربوبی و کونی می‌داند. هر مرتبه جلوه‌ای از تجلیات وجودی است که در مراتب هستی ساری و جاری است (قیصری، ۱۳۸۶: ۱۷-۱۳). وجود واحد به‌واسطه همه اشیای معلوم در عالم علوی و سفلی مشهود است. هر اسم الهی متضمن همگی اسماست و با تمامی اسماء وصف می‌شود. نفس انسانی مشتمل بر همگی مراتب کونی و الهی است و حق نیز به حسب ظهوراتش مشتمل بر آن است (ابن عربی، ۱۹۱۱، ج ۱: ۱۳۲-۱۳۱ و ۵۰۵). هر کمالی به اشیاء به‌واسطه وجود می‌رسد در حالی که خود، موجود به ذات است. از این رو، صفات او عین ذات اوست که حقیقت او را ظاهر می‌سازد. موجودات با کمالات خویش همگی مظهاری برای حق هستند و وجود، بقا و همگی صفات آنها در اوست (قیصری، ۱۳۸۶: ۲۴ و ۴۹۸). از آنجا که ظهور در اصل برای حق است و خلق تابع آن هستند، همگی اسمای الهی نیز حقیقی هستند.

دومین نظریه‌ای که دیدگاه امام راجع به حقیقی بودن اسماء و صفات الهی مبتنی بر آن است قاعده «وضع الفاظ برای ارواح معانی» است. این قاعده که امام از آن با عنوان «معانی عامه» یاد می‌کنند، در ساختار اندیشه ایشان جایگاهی بسیار مهم دارد. قلب عارف با پی بردن به سرّ حقایق، معانی را از پوسته تعینات خارج و از تاریکی‌های آن رها می‌سازد تا به نورانیت بی‌تعینی دست یابد. به‌طور کلی، این دیدگاه مطرح می‌نماید که اگرچه واضع لغات هنگام وضع، معانی مطلق و مجرد مکشوف طی سلوک عرفانی را در نظر نگرفته است، با وجود این، الفاظی که در ازای امور محسوس و مادی وضع شده‌اند، دربرگیرنده آن معانی مجرد و مطلق نیز می‌باشند. امام توضیح بیشتر این قاعده را در قالب مثالی مطرح می‌نمایند. در مورد وضع لفظ نور، ایشان بر این عقیده‌اند که واضع به همین انوار حسی و عرضی توجه داشته است؛ زیرا احتمالاً نوری فراتر از انوار حسی برای او قابل ادراک نبوده است. ویژگی نور، ظاهر بودن ذاتی آن و ظاهر شدن دیگر امور به‌واسطه آن است. واضع این لفظ قطعاً به این ویژگی توجه داشته و محدودیت نور و آمیختگی آن با تاریکی مورد نظر او نبوده است. هرچند این ویژگی خاص نور در مورد انوار دنیایی نیز صادق است اما کاربرد کلمه نور برای انوار در عوالم مافوق به حقیقت نزدیک‌تر است زیرا ظهور آنها کامل‌تر و با تاریکی و نقص کمتر آمیخته است. کاربرد آن برای ذات مقدس حق به‌عنوان

نورالانوار و وجود خالص از هر گونه تاریکی، حقیقت محض است. عقول تأیید شده با معرفت الهی اطلاق آن را بر غیر حق مجاز و فقط بر حق تعالی حقیقت می‌دانند. پس چون معنای نور بر وجود منبسط صادق است، در حقیقت ذات حق، نور است حتی اگر واضح برای لفظ نور مصداقی جز نور آفتاب در نظر نگرفته باشد. از این رو، سالکان صاحب معرفت، معنای نور را توسعه داده و این نام را همچنین بر نوری که مصدر انوار است، اطلاق می‌نمایند. همچنین این حکم در مورد همگی الفاظ وضع شده برای معانی کمالی نیز صدق می‌کند. اگر واضح لفظ شیئی را که مصداق آن مفهوم است موضوع آن لفظ نداند، اما اهل معرفت آن مفهوم را بر آن منطبق بدانند، آن لفظ قابل اطلاق بر آن شیء است. کسانی که مراتب صعود عرفانی را نپیموده و در حجاب طبیعت و در تاریکی عالم ملک هستند، حقیقت را از مجاز تشخیص نمی‌دهند و گمان می‌کنند که اسمای الهی مبتنی بر مجاز و استعاره هستند (خمینی، ۱۳۹۰: ۱۱۷-۱۱۵؛ شیواپور، ۱۳۹۴: ۳۰۲).

زبان سلبی

«زبان سلبی» و «بیان تنزیهی» رویکردی در الهیات با تأکید بر این امر که نمی‌توان زبان بشری را برای اشاره به خدای مطلقاً متعالی به کار برد. این رویکرد بر محدودیت شناخت مستقیم یا حتی غیر مستقیم درباره خدا تأکید و تصدیق می‌کند که به رغم تلاش برای بیان تجربه عرفانی، آن فراتر از تمامی زبان‌های بشری است (B. E Perrin, 2007: 113; McGrath, 2011: 188). شنکره^۱ هرگونه شناختی از برهمن را حاصل نادانی می‌داند خواه این معرفت در شکل پایین‌تر خود، یعنی برهمن توصیف شده یا ایشوارا باشد و یا در شکل برتر خود، یعنی برهمنی که متضاد تمامی کیفیات است (H. Jones, 1993: 151). در سنت یهود به ادعای موسی ابن میمون بهترین کار ممکن انکار هر صفتی است که بر خدا اطلاق می‌شود و در نتیجه آن بی‌تردید یک گام به فهم خدا نزدیک‌تر می‌شویم (آر. استیور، ۱۳۹۳: ۷۹). همچنین تائوئیست‌ها تائویی را که قابل بیان باشد انکار کرده و آن را در واقع تائو نمی‌دانند (پرادفوت، ۱۳۹۳: ۱۷۸). دیونوسیوس، بیان سلبی را به‌طور عمده درون سنت مسیحی وارد کرد و بر دقیق‌تر بودن عنصر شناخت سلبی خدا تأکید داشت (Brochert, 1994: 22).

در بیان ابن عربی، زبان سلبی و تنزیهی بیانگر تجلی ذاتی و خودانگیخته حق تعالی است. خداوند در این مرتبه «احدی الذّات» است؛ یعنی در او جز او نیست و در جز او چیزی از او نیست. حقیقت ذات غیب مطلق و به عبارتی فراتر از ساختارهای دوگانه زبان و تفکر، فراتر از همه ارتباط‌ها و میرا از هر نام و نشانی است (شیروانی، ۱۳۸۱: ۲۳۴؛ الحکیم، ۱۳۹۱: ۶۹). ابن عربی

تتزیه را یا فقط از نقایص امکانی و یا علاوه بر آن از کمالات انسانی می‌داند. بعد از مرتبه احدی مرتبه عالم ارواح و عقول مجرد قرار دارد. تتزیه حق از نقایص امکانی مربوط به این مرتبه است؛ زیرا کمالات آنها بالفعل است و در آنها نقص راه ندارد (قیصری، ۱۳۸۶: ۴۹۷). ابن عربی گاهی در تتزیه حق به حدی مبالغه می‌کند که هر مناسبتی بین حق و خلق را رفع می‌نماید. او معتقد است که علم توحید چیزی نیست مگر سلب آن‌چه به غیر از ذات خدای سبحان موجود است. از این روست که خداوند در قرآن کریم می‌فرماید که هیچ شیئی همانند او نیست و پروردگار از آنچه وصف می‌کنند، منزّه است. پس علم به سلب همان علم به خداست (عفیفی، ۱۹۴۶: ۳۱). با وجود این، از نظر او تتزیه صرف نزد اهل کشف و شهود تحدید جناب الهی و تقیید اوست؛ زیرا حق را از همگی موجودات متمایز می‌سازد و ظهورش را در بعضی مراتب قرار می‌دهد. او اقتضای تتزیه و در عین حال اقتضای تشبیه با اسمای ایجابی را دارد (قیصری، ۱۳۸۶: ۴۹۸).

امام بر این عقیده‌اند که در کلمات نبی مکرم، ائمه و اولیای کامل زبان ایجابی مبتنی بر تشبیه و تکثیر کمتر به کار گرفته شده و از زبان سلبی مبتنی بر تتزیه و تسبیح حق به گونه‌ای صریح استفاده شده است. علاوه بر این، در مواردی نیز که بین تشبیه و تتزیه جمع کرده و یا تتزیه در عین تشبیه را مطرح کرده‌اند، همیشه جنبه سلبی در کلام ایشان غالب است. بنابراین می‌توان گفت که در زبان عرفانی تقدیس و تتزیه رایج‌تر است و تشبیه مطلق هرگز دیده نشده است. علت غلبه زبان سلبی در بیان صاحبان تجارب عرفانی عمیق آن است که پس از جذب در مقام تمکین، در آنها سکر ناشی از فنا بلافاصله به صحو تبدیل می‌شود و بنابراین خداوند را از آنچه در وصف و بیان می‌گنجد، تتزیه می‌نمایند (مظاهری، ۱۳۸۷: ۲۱۹؛ امام خمینی، ۱۳۹۲، مقدمه: ۱۰۲). امام معتقدند که برای حفظ ادب حضور، سلب و نفی اسماء و صفات برای حال سالک مناسب‌تر است و او را از خطرات بعدی دور می‌نماید. شطحیاتی که از بعضی اصحاب مکاشفه و سلوک صادر می‌شود، به دلیل نقصان سلوک و باقی ماندن خودبینی و غرور درون ایشان است. اما سالکان حقیقی با انکار خودبینی و ترک عبودیت نفس در بالاترین مرتبه توحید و تقدیس قرار دارند و حتی توحید نیز برای آنها حجاب وحدت نیست (امام خمینی، ۱۳۹۲: ۵۳-۵۲). صعود و بازگشت به مبدأ وجودی جز با ترک علاقه‌های دنیوی، لباس جسمانی و ماده ظلمانی امکان‌پذیر نیست. سالک با سلب حجاب‌های ظاهری در عالم ملکوت از اسماء و صفات حق بسیار بیشتر از گرفتاران عالم طبع مشاهده می‌کند، ولی با این حال، حجاب‌های نورانی و ظلمانی مانع اوست. او در مرتبه بعد از عالم خیال و مثال مجرد شده و در مقام قدس و طهارت اقامت می‌گزیند. در نتیجه، سالک از وجه الهی تجلیاتی را مشاهده می‌کند که هیچ چشمی ندیده، هیچ گوش نشنیده



و هیچ وهم یا عقلی بر آن احاطه نیافته است. اما این دسته از سالکان نیز در حجاب‌های تعیین و ماهیت قرار دارند. در آخر کسانی هستند که از دنیا و آخرت بیرون و از غیب و شهادت مجرد شده، به مقام ولایت مطلق متحقق گشته‌اند و جمال محبوب را بی حجاب مشاهده می‌کنند. در این مقام با سلب تمامی حجاب‌ها خلق در وجه ربّ فانی می‌گردد و مقامی بالاتر از این مقام مگر استقرار و تمکین در این مقام وجود ندارد (امام خمینی، ۱۳۹۱: ۱۴۶-۱۴۵).

زبان سلبی سالک در سفرهای عرفانی

زبان عرفانی سالک در هر مرتبه به میزان معرفت او به اسمای الهی وابسته است. در سفرهای چهارگانه سالک، تمامی حجاب‌های خلقی، هویت و تعینات وجودی سلب و رفع می‌شوند و معرفت و شناخت حق حاصل می‌شود (امام خمینی، ۱۳۹۲، النص: ۸۹-۸۸). هر صاحب شریعتی ناگزیر از این سفرهای چهارگانه است ولی مراتب و مقامات آن متفاوت و مغایر است. رسول اکرم به عنوان مظهر اسم اعظم در سفر آخر خویش پس از مشاهده حق با جمیع شئون ظاهری با وجود جامع الهی به سوی خلق بازگشت. این سفرها برای اولیای کامل و حتی سفر چهارم برای امیرالمؤمنین و اولاد معصوم ایشان حاصل شده است. سالکان طریق الهی نیز قادرند با بالا رفتن از مراتب تعینات تا مقام مشیت مطلقه صعود یابند (امام خمینی، ۱۳۹۲، النص: ۹۰-۸۹). در این حال متناسب با احوال و مرتبه سالک تجلی و جذبه‌هایی از لطف و قهر بر او واقع می‌شود. پس زبان ظاهری سالک تابع زبان باطن و حالات قلبی او می‌گردد و نام‌های الهی متناسب با مرتبه و به میزان ادراک او از اسماء بر وی آشکار می‌گردند. هنگامی که سالک از افعال خود فانی و در جمال فعلی محو می‌شود، تجلی حق بر قلب او متناسب با این مرتبه از نوع اسمای افعال است. در این مقام توصیف سالک از مشاهدات خویش در حقیقت به معنای سخن گفتن از اسمای فعلی الهی است. در مرتبه بعدی اسمای افعال محو می‌گردند و حق با اسمای صفاتی بر قلب او تجلی می‌نماید و مشاهدات در این مقام از نوع اسمای صفاتی است. در آخرین مرحله برای سالک محو اسماء صفاتی نیز واقع می‌شود و به میزان توانایی خویش به ذاتی پی می‌برد که اسم از تجلیات آن است و بنابراین مشاهدات او نیز از حضرت اسمای ذاتی است. در آخرین مرتبه سلوک عرفانی و پس از رخداد صحو نیز اگر قلب سالک قادر به حفظ اسماء باشد آنچه که از مشاهدات افعالی خبر می‌دهد، اسمای افعال است، آنچه که از مشاهدات صفاتی می‌گوید، از اسمای صفات است و در مورد اسم ذات نیز این چنین است^۱ (مظاهری، ۱۳۸۷: ۶۸-۶۷؛ امام خمینی، ۱۳۹۱: ۶۰).

۱. امام خمینی مشاهدات فعلی، صفاتی و ذاتی سالک را در قالب ارکان توحید بیان کرده است (امام خمینی، ۱۳۹۲، النص: ۷۹-۸۰).

تنزیه مطلق در حقیقت تشبیه مطلق است

با همه این اوصاف باید گفت که کاربرد بیان سلبی مطلق پذیرفته نیست. تقدیس و تنزیه خداوند به این معناست که جهات نقص و کمالات خاص انسانی را از او سلب نماییم. بنابراین تنزیه کننده چیزی را از خداوند سلب می نماید که هم خداوند و هم انبیای الهی در مقام جمع و تفصیل به او نسبت داده اند (مظاهری، ۱۳۸۷: ۲۰۹-۲۰۸). سلب محض نقایص از ذات ربوبی نتایجی دارد که در نهایت به تشبیه مطلق منجر می گردد. امام معتقد است عمل کسی که حق را تنزیه صرف می کند، یا از روی جهل نسبت به این موضوع است و یا نسبت به پروردگار سوء ادب می نماید (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۸۷). همگی موجودات آینه های ظهور اسماء و صفات هستند و هیچ اسم الهی نیست مگر آنکه در عالم مظهری دارد. به منظور سلب نقایص ممکنات از خداوند لازم است که او را از تمامی موجودات جدا نمود و سپس از نقایص آنها تنزیه کرد. اما در واقع با تحدید ذات و صفات حق در هر مرتبه ای او را از لوازم آن مرتبه تنزیه و در مرتبه بالاتر داخل نموده ایم. هر کس حق را تشبیه کند، در حقیقت به عدم مثلیت مخلوقات با خداوند جاهل است (قمی، ۱۳۷۹: ۱۶۹). آن کس که از اشتراک معنوی بین حق و خلق می گریزد و حق را تنزیه می نماید، در واقع قوه عقلی و ادراکی خود را تنزیه کرده و بیان سلبی و تنزیه را پناهگاه زبان ایجابی و تشبیه می سازد. پس در این صورت او را منزّه دانسته و در عین حال آنچنان محدود و مقید می سازد که هیچ مشبه محدودی غیر او دیده نمی شود. در نتیجه، در توصیف خداوند در دام تشبیهی گرفتار می شود که در کتاب خدا و اخبار صحیح بر نفی آن تأکید شده است (امام خمینی، ۱۳۹۲، النص: ۲۵).

ناکارآمدی زبان سلبی بدون زبان ایجابی

زبان سلبی به تنهایی در توصیف الهی کفایت نمی کند. به عقیده امام قوم نوح دعوت او را اجابت نکرد؛ زیرا که او صرفاً زبان سلبی را برای هدایت قوم به کار گرفت در حالی که می بایست آشکارا میان تشبیه و تنزیه جمع می کرد. قوم نوح به پرستش و محبت مظاهر جزئی خداوند خو گرفته بودند و بت های خویش را واجد صفات کمالی و وسیله تقرب و شفاعت می دانستند. اگر نوح در دعوت خود از زبان ایجابی و بیان تشبیهی نیز استفاده می کرد به خاطر هماهنگی این دعوت با عقاید قوم، بیان تنزیهی او را نیز می پذیرفتند. در واقع قوم نوح خود را به ستر مطلق دعوت کرده؛ چرا که ذات حق منزّه و غیب محض است، پس دعوت او تنها بر گریز و انکار ایشان افزود. مقام غیب محض را هیچ دیده و فهمی ادراک نمی کند در حالی که مقام ظهور تجلی حق در صور موجودات است. بنابراین آنان نیز در پاسخ هم راستا با دعوت نوح خویش را پنهان کردند؛ یعنی انگشتان را در گوش ها فرو بردند و جامه ها بر سر کشیدند (مظاهری، ۱۳۸۷: ۲۱۸-۲۱۷ و ۲۲۶).

امام معتقد است که اگر نوح همانند نبی مکرم آشکارا بین تشبیه و تنزیه جمع می‌نمود، قوم او را اجابت می‌کردند. خداوند متعال در آیه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (شوری: ۱۱) بین این دو جمع می‌نماید. در بخش اول از آیه مبارکه اگر «ك» را زاید بگیریم تنزیه حق تعالی را می‌رساند؛ یعنی خداوند به هیچ وجهی مثل و مانند ندارد. اما اگر «ك» را غیر زاید بگیریم به معنی تشبیه حق تعالی است؛ یعنی در نفی مثل برای خداوند در واقع نخست برای او مثل را اثبات کرده‌ایم و درعین حال بر این نکته تأکید می‌کند که مثلی توانایی برابری با حق تعالی را ندارد. در بخش دوم آیه مبارکه نیز با توصیف حق تعالی به سمع و بصری که انسان‌ها به آن وصف می‌شوند، او را تشبیه کرده‌ایم. در این آیه اگر جمله را براساس قواعد بلاغی حصری در نظر بگیریم به تنزیه حق تعالی پرداخته‌ایم؛ یعنی تنها او سمیع و بصیر است و غیر او این‌گونه نیست. پس در دیدگاه نخست سمع و بصر تشبیهی و در دیدگاه دوم تنزیهی است و به این ترتیب جمع بین تشبیه و تنزیه واقع می‌شود که مقام کمال است (مظاهری، ۱۳۸۷: ۲۱۶ و ۲۲۰).

معرفت حقیقی

به‌طور کلی معرفت عرفانی امری قلبی و مرتبط با فهم عمیق‌تر از اصل حقیقت است. رویکرد الهیات و فلسفه نیز همانند عرفان توصیف دقیق‌تر خداوند است. درحالی که اشیاء به‌خودی‌خود ناتوان از اقامه دلیل برای وجود خداوند به نظر می‌رسند، در فلسفه برای پی بردن به وجود خالق از طریق اشیاء، اصل علت و معلول اقامه می‌شود. در الهیات نیز این اصل برای استنباط امر الهام‌بخش از طریق متون مقدس به کار می‌رود. اما برخلاف این دو، در عرفان عارف به‌شخصه درگیر معرفت شهودی می‌شود و شناخت او به میزان بسط تجربه‌اش گسترش می‌یابد (Brochert, 1994: 23-24). در سلوک عرفانی عارف از طریق شناخت اسمای الهی نسبت به حق معرفت حاصل می‌نماید. اما توجه به این نکته ضروری است که معرفت حقیقی خدای تعالی در شناخت همگی اسماء یعنی جمع بین زبان سلب و ایجاب و درعین حال برتر دانستن حق از تنزیه و تشبیه است. موحد حقیقی به تنزیه در عین تشبیه معتقد است؛ یعنی ذات الهی را از همگی موجودات تقدیس می‌کند درحالی که به کل مقید می‌نماید. تسبیح و تحمیدی که خداوند در کتاب خویش بندگان را به آن دعوت کرده در حقیقت همان تنزیه و تشبیه الهی هستند. در کلام الهی به‌ندرت تسبیح یا تحمید بدون دیگری ذکر شده است و مقارن بودن این دو با ظهور و بطون اسمای الهی مرتبط است. حق سبحان، در هر خلقی ظهور خاصی دارد و درعین حال از هر فهمی پوشیده است. نسبت

خدا به عالم مثل نسبت روح به بدن است یعنی عالم و به ویژه انسان^۱، اسم ظاهر و صورت خداست و درعین حال اسم باطن خداوند به منزله روحی برای اسم ظاهر یا همان عالم است. هر محدود به حدی مظهري از مظاهر حق است، چون ظاهر آن از اسم ظاهر حق و باطنش از اسم باطن اوست. اما خداوند به عنوان روح عالم هیچ گاه از عالم زایل نمی شود و عالم بدون روح، عدم محض است. پس بنابر رابطه بطون و ظهور اسمای الهی زبان سلب و ایجاب نیز از یکدیگر جدایی ناپذیرند (قمی، ۱۳۷۹: ۱۷۱-۱۷۰؛ مظاهری، ۱۳۸۷: ۲۱۲-۲۱۱). موجودات عالم عقل به خاطر نزدیکی به عالم نور، از اقتضائات فعل خویش مقدس و از جهات زمانی و مکانی منزّه می باشند. این حکم در مورد حق به عنوان مبدأ وجود و منزّه از هر کثرت و مقدس از هر ماهیتی به صورت بالاتری صادق است. او تعالی به ظهور اشیاء ظاهر است اما ظهور او مانند ظهور اجسام با انوار حسی نیست و باطن در آنهاست اما باطن بودن او مانند بطون هیچ محجوب مستوری نیست (امام خمینی، ۱۳۸۹، النص: ۵۰-۴۹).

سکوت عرفانی در مرتبه ذات

امام هویت غیبی و حقیقت پنهان شده در حجاب های نورانی و ظلمانی را ساکن در عماء و بطون توصیف می نماید. هویت غیبی و مکنون هیچ اسمی در عوالم ذکر و هیچ نشانه ای در ملک و ملکوت ندارد. ساحت قدس او از ادراک و مشاهده عارفان، سالکان، اولیای کامل و انبیاء پنهان است. این حقیقت مقصود اصحاب معرفت و صاحبان کشف و تجربه نیست. هر گونه اندیشیدن درباره آن یا اشاره به آن در واقع راجع به تعین، اسم یا مظهري از او است. اسماء و صفات الهی ناشی از کثرت با مقام غیبی مرتبط نیستند و فیض را با واسطه اسم اعظم از حضرت او دریافت می کنند. بین اسم اعظم و هویت غیبی نیز حجاب نوری ذات مانع است. برای شناخت او چاره ای جز ظهور اسماء و کشف اسرار غیبی نیست (امام خمینی، ۱۳۸۹، النص: ۱۷-۱۴). از نور مطلق ذات به دلیل شدت ظهور و نیز به خاطر غیرقابل مشاهده بودن آن، تعبیر به ظلمت و «سیاهی» کرده اند. نور ذات ادراک نمی شود ولی ادراک به وسیله آن صورت می گیرد. در مقام واحدیت اثری از نور ذات در ضیاء یا تنزل نور باقی می ماند. عارف سالک در صعود خویش به سوی حق تعالی می بایست حجاب های نورانی و ظلمانی را از جمال حقیقت بزدايد. اما اگر هم این حجاب ها برداشته شوند، دیگر عالمی باقی نمی ماند. عالم غیر حق است و بنابر این غیریت، ادراک او از حق تعالی جز حجاب چیز دیگری نیست. همچنین چون عالم مظهر است محاط بر حق تعالی است، به صورت مختصر او را درک می کند و بنابر این ادراک به ذاته حق تعالی برای او

۱. «إن الله خلق آدم على صورته».

امکان‌پذیر نیست (مظاهری، ۱۳۷۹: ۱۷۵-۱۷۳). با خالص شدن از خودبینی نفس و رفع حجاب‌های ظلمانی، درجاتی از معراج برای سالک محقق می‌شود و او حقیقت نفوذ و بسط احاطه ذات را کشف می‌نماید (امام خمینی، ۱۳۹۱: ۱۵۹-۱۵۸).

سالکان در تجربه خویش در شهود مقام «احدیت» به عجز و ناتوانی در توصیف ذات اعتراف می‌کنند. این مقامی است که عارف واصل زبان خویش را در بیان تجربه قاصر می‌یابد، از این رو، ناگزیر سکوت می‌نماید. واضع برخی اسمای الهی همچون «الله»، «احد» و «صمد» خود حق است و این نام‌ها و تنها عنوان و تعبیری برای آن حقیقت هستند. این اسماء با گفتگو و کلام الهی از اطلاق ذاتی غیب محض تنزل می‌یابند. بنابراین باید گفت که اصل مقام ذات و غیب‌الغیوب اسمی نمی‌پذیرد. به بیان امام اگر حجاب‌های نورانی و ظلمانی گشوده شوند، انوار وجه الهی دیده‌ها را خواهد سوزاند. به همین دلیل، سالک عارف ناتوان از بیان مشاهدات و توصیف تجربه خویش از امر الوهی است. امام این ناتوانی سالک را همانند ناتوانی خفاش در ستایش خورشید تابان و آفتاب‌پرست در توصیف چیستی نور سفید روشن و گیرا می‌داند. به همین طریق قلب و زبان در توصیف مبدأ کلام و مصدر آیات ناتوان است و دریاهای وجود و قلم‌های عالم غیب و شهود از وصف یک تجلی از تجلیات او عاجزند (امام خمینی، ۱۳۹۲، النص: ۲۷-۲۶). علاوه بر اینکه عارف قادر به توصیف مقام ذات نیست، آن مقام به-گونه‌ای است که درک آن نیز جز به شرط سکوت ممکن نیست. در داستان ملاقات موسی (ع) و خضر (ع) شرط سکوت عرفانی به منظور درک تجلی مقام و آگاهی از سرّ ذات قابل ملاحظه است. در این داستان خضر ولی کامل در حضور موسی به عنوان نبی مرسل بود. خضر با بهره‌مندی از فیض اسم «الباطن» به تجلی ذات و اسماء «مستأثره» عالم بود و از این جهت موسی را به سکوت فرامی‌خواند. اما موسی از موهبت‌های حاصل از اسم «الظاهر» بهره‌مند بود و حق با او بی‌واسطه سخن می‌گفت. چون امر جامع و واسطه‌ای بین موسی و خضر وجود نداشت، تلاش آن دو نبی بزرگ به جایی نرسید. اما حضرت محمد (ص) متحقق به مقام جمع بود و حکومت اسمای ظاهری و باطنی در ایشان به اعتدال بود و به همین جهت خود را صاحب دو چشم می‌نامید (امام خمینی، ۱۳۹۲، مقدمه: ۸۹-۸۸، ۹۵-۹۰ و النص: ۴۶).

اقسام اسمای ذات

به‌طور کلی، عرفا اسمای ذات را بر حسب اثر آنها در تعینات به دو دسته تقسیم نموده‌اند. دسته اول اسمای ذات یا به تعبیری «حروف عالیات»، که اثر و مظهر متعینی در عالم ندارند و در احادیث و ادعیه از آنها با عنوان «اسماء مستأثره» یاد شده است. به عبارتی، اسم مستأثره همان

ذات احدی مطلق است که هیچ نسبتی با اعیان و مخلوقات خارجی ندارد. ذات احدی منشأ ظهور مادون خود است و اطلاق اسم بر آن با مسامحه صورت می‌گیرد. اسمای مستأثره مبدأ ظهور و حاکم بر دسته‌ای از اسماء هستند که مبدأ ظهور اعیان ثابت‌اند. امام معتقدند که اسم مستأثره نیز اثری در عین دارد اما اثر آن نیز مستأثره و غیبی است. این اثر به دلیل اعتبار خاصی است که ذات با هر شیء مبتنی بر سرّ وجودی آن دارد و کسی جز خدا آن را نمی‌شناسد (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۲۱۸-۲۱۷). دسته دیگر اسمای ذاتی هستند که در عالم دارای حکم و اثر متعین‌اند و دربرگیرنده اسمای صفات و افعال هستند. شناخت این اثر برای عارفان از طریق مظاهر و تعیینات آنها و برای کاملان با کشف و شهود حاصل می‌شود. اسمای صفات با نوعی تکثر محسوس یا معقول از امهات اسماء منشعب می‌شوند. اسمای افعال به صورت فعل در صورت‌های مختلف متجلی می‌شوند (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۲۲۰-۲۱۸).

نتیجه‌گیری

اسماء و صفات، ظهورات ذات الهی هستند و به واسطه آنها مراتب خلقت خداوند متعال تجلی می‌یابند. زبان عرفانی برآمده از آثار امام در قالب گفتگوی عرفانی بین خالق و مخلوق در دایره وجود مطرح می‌شود. از طرف دیگر، سالک در صعود عرفانی خویش نیز توصیفی از مشاهدات خود دارد و زبان ویژه‌ای را به کار می‌گیرد. بنابر انواع شیوه‌های بیانی زبان عرفانی، سه گونه زبان ایجابی، سلبی و سکوت عرفانی در آثار امام قابل ملاحظه است. از آنجا که خداوند آدم (ع) را بر صورت خویش آفریده است، بهترین نام‌های ایجابی که می‌توانند بیانگر تجلی الهی باشند نام‌ها و صفت‌هایی هستند که اشتراک لفظی با امور انسانی دارند. امام بر آن است که سالک در صعود عرفانی متناسب با احوال خویش واردات و مشاهداتی مبتنی بر سه دسته از اسمای ذاتی، صفاتی و افعالی دارد. همچنین ظهور و جذبه‌هایی از لطف و قهر بر سالک واقع می‌شود و متناسب با افزایش معرفت سالک زبان او نیز در توصیف مشاهدات تابع زبان باطن و متغیر است. بنابر قاعده ارواح معانی، الفاظی که حتی در ازای امور محسوس و مادی وضع شده‌اند، دربرگیرنده معانی مجرد و مطلق می‌باشند. هر چه از امور مادی و محسوس به مراتب بالاتر گذر کنیم معانی این الفاظ به حقیقت نزدیک‌تر است. بر این اساس، صاحبان معرفت اطلاق چنین الفاظی را بر غیر حق مجاز و فقط بر حق تعالی حقیقت می‌دانند. امام به پیروی از تعالیم اولیای دین بر تنزیه و تسیح حق تأکید داشته و از تشبیه مطلق پرهیز نموده‌اند. از آنجایی که خداوند خویش را با نام‌هایی ایجابی همچون سمیع، بصیر، قیوم و... وصف نموده است، بنابر این سلب تمامی صفات تشبیهی و نام‌های ایجابی برابر با انکار آن چیزی است که خداوند و انبیاء به ذات الهی نسبت داده‌اند. تشبیه



مطلق نیز که در واقع مقید ساختن الوهیت به خلق است، نتیجه‌ای جز موجود دانستن حق در خلق و خارج ساختن صفات الهی از مقام اطلاق ندارد. معرفت حقیقی به خدای متعال با جمع بین تنزیه و تشبیه حاصل می‌شود؛ یعنی ذات او غنی از موجودات است و درعین حال عالم صورت حق و موجودات مظاهر صفات او هستند. هویت غیبی، گنجی پنهان شده در پس حجاب‌های نورانی و ظلمانی است و هیچ اسم و اثری ندارد. نور ذات ظلمتی در منتهای ظهور و در شدت تمامیت و اطلاق است، از این رو، سالک واصل عاجز و ناتوان از شهود و توصیف مشهود است. در این مقام زبان عارف در بیان تجربه خویش گنگ و ناگزیر از سکوت است.

منابع

- آر. استیور، دان. (۱۳۹۳) **فلسفه زبان دینی**، ترجمه ابوالفضل ساجدی، قم: نشر ادیان، چاپ دوم.
- ابن عربی، محی‌الدین. (۱۹۱۱) **الفتوحات المکیه**، قاهره.
- استیس، والتر ترنس. (۱۳۸۸) **زمان و سرمدیت**، ترجمه احمد رضا جلیلی، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب قم.
- برادفوت، وین. (۱۳۹۳) **تجربه دینی**، ترجمه و توضیح عباس یزدانی، قم: نشر طه.
- الحکیم، سعاد. (۱۳۹۱) **ابن عربی و زبان تازه عرفان**، ترجمه مسعود جعفری جزئی، تهران: نشر جامی.
- خمینی (امام)، روح‌الله. (۱۴۱۰ق.) **تعلیقات علی شرح «فصوص الحکم» و «مصباح الأئس»**، قم: مؤسسه پاسدار اسلام، چاپ دوم.
- ----- (۱۳۹۱) **شرح دعاء السحر**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ سوم.
- ----- (۱۳۹۲) **مصباح الهدایة إلى الخلافة و الولاية (موسوعة الإمام الخمينی ۴۴)**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ نهم.
- خمینی، حسن. (۱۳۹۰) **گوهر معنا**، به کوشش سید محمد حسن مخبر و سید محمود صادقی، تهران: نشر اطلاعات.
- شیروانی، علی. (۱۳۸۱) **مبانی نظری تجربه دینی، مطالعه تطبیقی و انتقادی آرای ابن عربی و رودولف اتو**، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- شیواپور، حامد. (۱۳۹۴) **نظریه روح معنا در تفسیر قرآن**، قم: دانشگاه مفید.
- فلاح رفیع، علی. (۱۳۹۰) **قامت زبان در ساحت عرفان**، تهران: نشر علم.
- قیصری رومی، محمد داوود. (۱۳۸۶) **شرح فصوص الحکم**، به کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- عقیفی، ابوالعلاء. (۱۹۴۶) **فصوص الحکم الشیخ المحی‌الدین عربی و التعلیقات علیه**، جزء الاول، لبنان: دارالکتب العربی.

- قمی، قاضی سعید. (۱۳۷۹) **شرح الاربعین**، تصحیح و تعلیقه نجفقلی حبیبی، میراث مکتوب، چاپ اول.
 - ضرابیها، محمد ابراهیم. (۱۳۸۴) **زبان عرفان**، تهران: نشر بینادل.
 - مظاہری، عبدالرضا. (۱۳۸۷) **شرح تعلیقه آیت الله امام خمینی بر فصوص الحکم ابن عربی**، تهران: نشر علم.
 - یوسف ثانی، سید محمود و حسین زحمتکش زنجانی. (۱۳۹۵) «مطالعه تطبیقی حضرات خمس از دیدگاه قیصری و امام خمینی»، **الهیات تطبیقی**، سال هفتم، شماره شانزدهم، صص ۱۴۲-۱۲۵.

- B. Perrin, David. (2007) **Studying Christian Spirituality**, New York, Routledge.

- Borchert, Bruno. (1994) **Mysticism, It's history & challenge**, USA, S.wiser.

- E. McGrath, Alister. (2011) **Christian Theology: An Introduction**, Fifth edition, UK, Blackwell Publishing.

- Ellestrom, Lars. (2002) **Divine Madness, On interpreting Literature**, Music, and the Visual Arts Ironically, Bucknell University Press, Lewisburg, London.

- H. Jones, Richard. (1993) **Mysticism Examined**, State University of New York Press.

- J. Hatab, Lawrence. (1982) **Mysticism and Language**, International Philosophical Quarterly, Volume 22, Issue 1, pages 51-64.

- Rolt, Clarence Edwin. (1920) **Dionysius the Areopagite: On the Divine Names and the Mystical Theology**, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library.

- Rudy, Gordon. (2002) **The Mystical Language of Sensation in the Later Middle Ages**, Routledge, Edited by: Francis G. Gentry.

- Vörös, Sebastjan. (2014) **Saying the Unsayable: Mystical Experience and Language**, Disputatio philosophica, Vol. 16, No. 1.