

The Ontological Transcendence of the Sacred Essence of the Divine in the Mystical Thought of Imam Khomeini

Seyyed Mahmoud Sadeqi*

Department of Islamic Mysticism and Imam Khomeini's Thought, Imam Khomeini and Islamic
Revolution Research Institute, Tehran, Iran. (sadeqi.sm355@ri-khomeini.ac.ir)

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Recived: 2025/5/31
Revised: 2025/11/16
Accepted: 2025/12/1

Cite this article:
Sadeqi, S.M. (2025).
"The Ontological
Transcendence of the
Sacred Essence of the
Divine in the Mystical
Thought of Imam
Khomeini". *Ayeneh
Marefat*, 25(85),
1-18 (In Persian).

<https://doi.org/10.48308/jipt.2025.240052.1633>

ABSTRACT

The term "essence" (dhāt) and the expression "the station of the Essence as the Unseen of the Unseen (ghayb al-ghuyūb)" refer to the consideration of the Essence *qua* Essence (min ḥaythu hiya). By contrast, "manifestations" or "multiplicities" signify the Essence insofar as it is viewed through the specific conditions of ontological loci and levels of existence. The mystics describe the Essence *qua* Essence as an utterly indeterminate horizon which, by reason of its absolute (genus-level) unconditionedness, admits of no name, description, or determination. Consequently, the doctrines advanced by the mystics concerning the Essence are fundamentally apophatic in character. In this vein, Imam Khomeini holds that human knowledge of the Essence—and awareness of that absolute Reality—is restricted to knowledge of the Divine Names and Attributes. In order to clarify what it means to consider or "take into account" the Essence *qua* Essence, Imam Khomeini enumerates certain apophatic features or components within a broader ontological system. Remaining faithful to the implications of his own position, he maintains that the station of the Divine Essence in its most hiddenness—*ghayb al-ghuyūb*—is not even the object of worship for the worshippers. Furthermore, he regards the acknowledgment of the Essence's unknowability and the admission of the insufficiency and incapacity of human cognition to grasp it as the foundational principle of spiritual wayfaring. This study analyzes these apophatic components and elucidates his ontological perspective on this question.

Keywords: Essence (Dhāt), Apophasis (Tanzīh), Hiddenness and Inwardness (Ghayb wa Buṭūn), Inaccessibility / Transcendental Immunity (Maṣūniyya), Manifestation and Disclosure (Tajallī wa Zuhūr)

* Corresponding Author Email Address: sadeqi.sm355@ri-khomeini.ac.ir
DOI: <https://doi.org/10.48308/jipt.2025.240052.1633>



Copyright: © 2025 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

Extended Abstract

Introduction

The doctrine of *tanzīh*, as is well known, stands in contrast to *taʿīl* (negation of all attributes) and *tashbīh* (anthropomorphism). It analyzes the Divine Essence in such a way that, on the one hand, God's transcendence and freedom from all imperfections and limitations is preserved, and on the other hand, knowledge of His attributes and perfections becomes possible.

Theologians, philosophers, mystics, and other adherents of monotheistic thought have each approached the subject of Divine transcendence in different ways. It should be noted that affirming *tanzīh* and negating *tashbīh* and *taʿīl* are among the foundational principles of monotheistic thought. For this very reason, each of the philosopher, theologian, and mystic has addressed it according to their own method.

Imam Khomeini, one of the most significant interpreters of Ibn ʿArabī's school in the contemporary period, articulates the transcendence of the Divine Essence within an ontological system at the highest level of conceptual analysis. His unique formulation of this apophatic system is grounded in an unprecedented understanding of the station of “the Divine beyond all names and marks” — a notion for which no explicit precedent exists in the writings of earlier masters of gnosis.

The innovation of this study lies precisely in examining the *tanzīh* of the Divine Essence within an ontological framework. In fact, according to this research, the mystics have perceived the doctrine of transcendence as a systematic teaching manifested across the degrees of existence. To achieve this, the term *dhāt* (Essence) is first examined in its linguistic sense and then in its semantic transmission into the science of gnosis. Linguistically, the word *dhāt* in Arabic derives from *dhū*, whose final root letter (yāʿ) has been elided. When the term denotes a descriptive state, it is written with a tāʿ — as in *dhāt al-jamāl* (the Essence of Beauty) or *dhāt al-husn* (the Essence of Grace) — since *dhā* is a noun, and *dhāt al-shayʿ* denotes the reality and quiddity of a thing, pointing to its “inner hiddenness.” It is clear that the technical meaning of the term in gnosis stems from this linguistic root.

Discussion

In Islamic mysticism, the term *Essence* (*dhāt*) refers to a station in which God, exalted is He, has no determinations whatsoever by which He could be described with name, mark, or rank. Mystical “ranks” (*maqāmāt*) are, by definition, finite delimitations that distinguish one level from another; but the Divine Essence, by virtue of its absolute and undelimited nature, admits no boundary or qualification.

A crucial aspect of Imam Khomeini's treatment of the Essence and the Absolute Identity of God is his precision in articulating the most subtle dimensions of this theme. Concerning the “Hiddenness of the Essence” (*ghayb al-dhāt*), he emphasizes that human beings gain only incomplete knowledge of the Divine Names, and that the station of the Essence lies entirely beyond the scope of the knowledge of humankind — including even the Seal of the Prophets.

According to Imam Khomeini, the station of the Essence is a realm without manifestation — or beyond manifestation altogether — and the Essence, insofar as it is Essence, is never reflected in any mirror. For this reason, neither seekers (*sālikūn*) nor saints and possessors of illuminated hearts (*arbāb al-qulūb* and Divine friends) can witness this degree. In this perspective, “the Hidden” (*ghayb*) is an absolute hiddenness, distinct from the hiddenness of the station of *aḥadiyya* (the level of pure unity) or the first determination (*taʿayyun awwal*), or the station of *ahadiyya*. This reality has neither name nor mark; it cannot even be indicated. It is, in this precise sense, “the Hidden of the Hidden” (*ghayb al-ghuyūb*). In such a framework, one cannot even aspire to know or imagine understanding this station. Imam Khomeini goes further, declaring that this degree is inaccessible to all — even to the prophets — precisely because absolute undelimitedness entails such impossibility.

As noted, in Imam Khomeini's mystical thought, the Essence *qua* Essence never manifests in any mirror; meaning that even the Divine Names and Attributes have no access to this station. Furthermore, the Names and Attributes are always accompanied by determination and limitation, whereas the essential absoluteness of God refuses any qualification. The key point in Imam Khomeini's analysis is that the Hidden Identity of

the Essence is not the source from which manifestations and emanations proceed; for “manifestation” inherently involves delimitation, and the absolutely undetermined Essence never manifests in this way. Regarding the “inwardness” (*buṭūn*) and hiddenness of the Essence, Imam Khomeini refers to a unique mode of hiddenness, one that even the Divine Name *al-Bāṭin* does not fully express. The inwardness associated with this level has no opposite. He shows that there is a profound difference between this inwardness and the hiddenness found at the level of *wāḥidiyya* (the plane of Divine Names). For the hiddenness at the level of *wāḥidiyya* is itself one of the manifestations of God, whereas at the level of the Essence, there is no manifestation at all.

Accordingly, Imam Khomeini, employing a mystical methodology rooted in direct spiritual insight, analyzes the transcendence of the Essence in ontological terms: The Essence *qua* Essence is absolutely unknown. It cannot serve as the subject of any predicate and accepts no judgment. It transcends any possible conceptual attribution. It is pure, sheer existence; and by virtue of this essential absoluteness, it lies beyond all name, description, or ruling, and no composition or multiplicity can be ascribed to it. Naturally, a station to which no name can be given cannot fall within the scope of human knowledge.

On this basis, Imam Khomeini characterizes the inwardness and hiddenness of the Essence as an ontological property distinct from the hiddenness found in the levels of *ahadiyya* or *wāḥidiyya*. For hiddenness in those levels is a form of manifestation, whereas the Essence *qua* Essence is beyond manifestation and does not appear in any mirror.

Conclusion

These transcendental features are ontological characteristics of the Essence that Imam Khomeini presents with remarkable precision and subtlety. Accordingly, he analyzes the transcendence (*tanzīh*) of the Divine Essence as an ontological degree and thereby links the unknowability of the Essence with its *transcendence*.

تنزیه هستی‌شناسانه ذات مقدس حق در اندیشه عرفانی امام خمینی (قدس سره)

سید محمود صادقی *

گروه عرفان اسلامی و اندیشه امام خمینی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران. (sadeqi.sm355@ri-khomeini.ac.ir)

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخچه مقاله: دریافت: ۱۴۰۴/۳/۱۰ بازنگری: ۱۴۰۴/۸/۲۵ پذیرش: ۱۴۰۴/۹/۱۰ استناد به این مقاله: صادقی، س.م. (۱۴۰۴). «تنزیه هستی‌شناسانه ذات مقدس حق در اندیشه عرفانی امام خمینی (قدس سره)»، <i>آینه معرفت</i>، ۲۵(۸۵)، ۱-۱۸.	اصطلاح «ذات» و تعبیر به «مقام ذات غیب‌الغیوبی» لحاظ ذات «من حیث هی» است و «تجلیات» یا «کثرات» اعتبار ذات با خصوصیات موطن و مراتب. اهل معرفت «ذات من حیث هی» را افقی ناپیدا کرانه معرفی می‌کنند که، به دلیل اطلاق (مَقَسَمی) اسم، رسم و حکمی نمی‌پذیرد. از این رو، آنچه عارفان در باب ذات ارائه کرده‌اند گونه‌ای «تنزیهی» دارد؛ چنان‌که امام خمینی معرفت بشر به ذات و آگاهی انسان از آن حقیقت مطلقه را به علم به «اسماء و صفات» و شناخت آن‌ها محدود می‌داند. امام خمینی، برای تبیین لحاظ و اعتبار «ذات من حیث هی»، ویژگی‌ها یا مؤلفه‌هایی تنزیهی را در نظامی هستی‌شناسانه برمی‌شمرد. امام، در پایبندی به لوازم سخن خود، مقام غیب‌الغیوبی حق را حتی معبود عابدان هم نمی‌داند. افزون بر این، ایشان اعتراف به «ناشناختگی» و اذعان به «نارسایی و ناتوانی علم و آگاهی بشر از فهم و درک ذات» را اصل نخستین سلوک می‌خواند. این پژوهش، با بررسی و تحلیل این مؤلفه‌ها، نگاه هستی‌شناسانه ایشان را در این باب تبیین می‌کند. کلیدواژه‌ها: ذات، تنزیه، غیب و بطون، مصونیت، تجلی و ظهور

<https://doi.org/10.48308/jipt.2025.240052.1633>

* رایانامه نویسنده مسئول: sadeqi.sm355@ri-khomeini.ac.ir

شناسه دیجیتال مقاله: <https://doi.org/10.48308/jipt.2025.240052.1633>



Copyright: © 2025 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

مقدمه

عارفان به هنگام سخن گفتن از ذات از عبارت «غیب‌الذات» بهره می‌گیرند و با این عبارت قصد دارند بگویند حتی نمی‌توان از آن مرتبه سخن به میان آورد. درحقیقت، اهل معرفت بر این باورند که ذات افقی ناپیدا، پنهان، مجهول و مطلقاً ناشناخته است؛ نه استدلال فیلسوف، نه مشاهدات عارف و نه خیال عابد و زاهد هیچ‌یک بدان راه ندارد؛ موضوع هیچ محمولی واقع نمی‌شود و هیچ حکمی هم نمی‌پذیرد. این نکته در اشارات و لطایف متون دینی نیز نهفته است و مخاطبان چنین متونی هم بر این اصل اذعان دارند، لیکن اهل معرفت در این باب راهی را پیموده‌اند که تا پیش از این در میان دانشمندان علوم مختلف اسلامی پیشینه‌ای نداشته است. چنان‌که صائن‌الدین علی بن محمد ترکه در تمهید/قواعد بر این باور است که حضرت اطلاق ذات، که از آن به «غیب‌الهیة» تعبیر شده است، فراتر و برتر از آن است که بتوان برای آن اعتباری تصویر کرد. از این رو، آنچه با عنوان «اعتبارات وجود» مطرح است به آن ساحت تعلق نمی‌یابد. مرتبه ذات وجود بحث و محض است و، به اعتبار این اطلاق ذاتی، فراتر از آن است که اسم یا وصفی بدان تعلق گیرد یا آنکه ترکیب یا کثرتی برای آن تصور شود؛ مرتبه‌ای که نتوان بر آن نامی نهاد نمی‌توان از آن سخن گفت و نیز در حیطه شناخت نمی‌آید (ترکه، ۱۳۶۰: ۱۱۹). به کارگیری اصطلاح ذات نیز به گونه‌ای اعتباری و از نبود لفظ است. صدرالدین قونوی نیز در این باره در عباراتی روشن‌تر و البته جامع‌تر تأکید می‌کند که حق تعالی، از حیث اطلاق ذاتی، نه محکوم حکمی واقع می‌شود، نه به صفتی شناخته می‌شود و نه می‌توان چیزی را به او نسبت داد؛ چراکه «نسب» با تعین و تقید همراه‌اند، وحدت، وجوب وجود، مبدئیت، اقتضای آفرینش و غیره که جملگی نسبت‌هایی در ذات‌اند، مرتبه‌ای از بی‌تعینی و بی‌تغیری را پشت سر نهاده‌اند. قونوی در این فراز آشکارا علم ذات به خود را در مرتبه ذات نفی می‌کند (قونوی، ۱۳۷۱: ۶-۷).

این تعبیر را می‌توان به صورتی دیگر در کلمات محمد بن حمزه فناری نیز مشاهده کرد. صدرالدین قونوی «موضوع اختصاصی» دانش عرفان نظری را «وجود الحق سبحانه» معرفی می‌کند و فناری، برای تبیین و تفهیم این نکته که قونوی از «وجود الحق» (که آن را موضوع دانش عرفان خوانده) مقام غیب‌الغیوبی و هویت مطلقه مجهوله و ناشناخته آن را اراده نکرده، این توضیح را اضافه می‌کند که منظور از وجود الحق حیثیات ارتباطی و نسبت‌ها و تعینات آن است؛ چراکه حیثیت اطلاق حق به اشارت (عقلیه و وهمیه) و عبارت در نمی‌آید. از این رو، نمی‌توان از آن، و احوال آن بحث و گفت‌وگو کرد (فناری، ۲۰۱۰: ۱۴۲).

فناری همچنین، در موضعی دیگر از کتاب خود، مرتبه مافوق تعین اول و مقام «أو أدنی» و «مرتبه احمديه» را فراتر از آن توصیف می‌کند که به اسم و رسم درآید یا متعلق حکمی واقع شود. درحقیقت، مرتبه تعین اول، مقام أو أدنی یا مرتبه احدیت، در نظر عارفان، نخستین تجلی وجود است (که این تجلی نیز حائز ویژگی‌هایی خاص است که موضوع این پژوهش نیست) و فناری، در این موضع، مرتبه مافوق آن را که همانا مرتبه ذات و هویت مطلقه است مرتبه «لاسم» و «لا رسم» و «لاحکم» خوانده است (فناری، ۲۰۱۰: ۶۲۱).

این مقدمه کوتاه موضع عارفان محقق را درباره ذات آشکار می‌سازد. درحقیقت، اهل معرفت ذات را ساحتی ناشناخته می‌دانند که در کمون مطلق است و، چنان‌که خواهد آمد، حتی معبود عابدان نیز واقع نمی‌شود. این نکته که مقام ذات مرتبه «لاسمی»، «لارسمی» و «لاحکمی» حق است مقبول همه اهل تحقیق از عارفان است و این نکته را همه ایشان پذیرفته‌اند که به کارگیری اصطلاح «ذات» برای این مرتبه نیز از سر استیصال و نبود لفظ است.

این پژوهش، با کنار هم نهادن عبارات و اصطلاحات رایج میان محققان دانش عرفان نظری، موضوع «تنزیه ذات» را نزد

ایشان واکاوی می‌کند. درحقیقت، از منظر این پژوهش، اهل معرفت در موضوع «تنزیه ذات مقدس حق» راهی متمایز از سایر الهی‌دانان پیموده‌اند. این نکته البته در نوشته‌های هیچ‌یک از ایشان به تصریح نیامده است، لیکن نظام هستی‌شناسانه‌ای که اهل معرفت ترسیم کرده‌اند صورتی خاص از تنزیه را نمایان می‌سازد که در علوم دیگر الهی سابقه ندارد.

افزون بر این، پیگیری موضوع مزبور در اندیشه عرفانی امام خمینی به‌منزله یکی از مهم‌ترین مفسران مکتب ابن‌عربی در عصر حاضر خود موجب تمایز آن می‌شود؛ چراکه ایشان در نظام هستی‌شناسانه خاصی که ترسیم کرده‌اند ذات مقدس حق را در عالی‌ترین مرتبه خود، حتی معبود عابدان نیز، نمی‌بیند. ترسیم این نظام تنزیه‌ای به فهمی منحصربه‌فرد از مقام «لااسم و لارسمی حق» استوار است که در میان اهل معرفت پیشینه ندارد یا آنکه دست‌کم هیچ‌یک از اهل معرفت در آثار خود این مسئله را به این صورت تصریح نکرده‌اند.

به بیانی واضح‌تر، وجه نوآوری این پژوهش بررسی تنزیه ذات مقدس حق در نظامی هستی‌شناسانه است و این بررسی هم با کنار هم نهادن و تحلیل و بررسی آرای یکی از مهم‌ترین مفسران مکتب ابن‌عربی در عصر حاضر انجام شده است. به نظر می‌رسد که بررسی مسئله تنزیه در نظامی هستی‌شناسانه پیشینه‌ای ندارد. درحقیقت، از منظر این پژوهش، اهل معرفت موضوع تنزیه را به‌گونه آموزه‌ای نظام‌مند، در مراتب هستی، شهود کرده‌اند که هیچ اندیشه‌ای را به ساحت آن راه نیست. این پژوهش کوشیده است، با اشاره کوتاه (در مقدمه) به آرای برخی عارفان محقق (از قرن هفتم تا نهم) و سپس بررسی تفصیلی آرای امام خمینی و تحلیل یک‌یک گزاره‌های مربوط، نظام‌مندی مزبور را در اندیشه ایشان نمایان سازد. طبعاً نیل به این مقصود به بررسی دقیق برخی اصطلاحات مربوط به این ساحت و علت‌گزینش آن نیازمند است. ازاین‌رو، نخست به بررسی اصطلاح ذات و معنای آن و نیز چگونگی نقل معنایی آن در دانش عرفان می‌پردازیم و سپس مسئله ذات و تنزیه آن را در اندیشه امام پی می‌گیریم.

ذات

کلمه «ذات»، بنا بر آنچه در کتب لغت عرب آمده است، از ریشه «ذو» است که لام‌الفعل آن حرف «یاء» محذوف است. این واژه با «واو»، «الف» و «یاء» اعراب می‌پذیرد و معنای آن «صاحب» است و تنها در اضافه به اسماء اجناس به کار گرفته می‌شود. مثال‌های مد نظر اهل لغت کلماتی چون ذومال و ذوعلم است. نیز، اگر این کلمه بر وصفیت دلالت کند، با «تاء» نوشته می‌شود؛ «ذات جمال» و «ذات حسن» مثال‌هایی برای دلالت بر وصفیت است. دلیل آن این است که کلمه «ذا» اسم است (فیومی، ۱۴۱۴: ۲/ ۲۱۱-۲۱۲).

ناگفته نماند که صاحب/تحقیق در تحلیل معنایی کلمه «ذو» آن را در لفظ و معنا به کلمه «ذا» - از اسماء اشاره - قریب می‌یابد و بعید نمی‌داند که این واژه نیز از زمره موصولات و از مشتقات اسماء اشاره باشد (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۳۲۱/۳). صاحب مصباح/المنیر اما بر این باور است که گاهی واژه «ذات» به صورت اسمی مستقل برای تعبیر از اجسام وضع می‌شود. بر همین اساس، ایشان «ذات الشیء» را به معنای حقیقت و ماهیت شیء معنا می‌کند (فیومی، ۱۴۱۴: ۲۱۱-۲۱۲/۲). درمقابل، صاحب تهذیب/اللغة واژه «ذات» را مؤنث «ذو» دانسته است. وی معتقد است که وقتی عرب واژه «ذات صباح» را به کار می‌گیرد، «وقتی» را که به «صبح» یا «یوم» اضافه شده، اراده کرده است، لیکن وی نیز «ذات الشیء» را «حَقِیقَتُهُ و خاصَّتُهُ» معنی کرده که «سریرت پنهان در شیء» را مد نظر دارد (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۳۲۰/۳). بر این اساس، می‌توان گفت که ذات در نظر بیشتر اهل لغت همان «حقیقت و ماهیت شیء» است و روشن است که

معنای مصطلح آن در دانش عرفان نیز از همین معنای لغوی سرچشمه گرفته است، چنان‌که قشیری آن را «ماهیت شیء که موجود بدان قوام یافته» تفسیر کرده است (قشیری، ۱۳۸۹: ۵۰). جرجانی نیز ذات را به چیزی که شیء را از غیر خود متمایز ساخته و به خود مخصوص می‌گرداند تعریف کرده است (جرجانی، ۱۳۷۰: ۴۷).

جیلی، عارف بزرگ قرن هشتم و نهم، باب اول کتاب معروف خود *الانسان الکامل* را به بحث درباره ذات اختصاص داده است. در نظر وی، ذات امری است که اسماء و صفات در عینیت خود بدان استناد می‌یابند. درحقیقت، جیلی بر این باور است که هر اسم یا صفتی به چیزی استناد می‌یابد و آن چیز یا شیء ذات آن شیء است؛ خواه آن شیء معدوم باشد (مانند عنقاء) و خواه موجود. ایشان سپس موجود را به دو نوع «موجود محض» و «موجود ملحق به عدم» تقسیم می‌کند. در نظر او، ذات باری (سبحانه تعالی) موجود محض و ذات مخلوقات موجود ملحق به عدم است. جیلی ذات حق تعالی را نفس وجود حق معرفی می‌کند که اسماء و صفات استحقاق هویت‌یابی از او دارند (جیلی، ۱۴۱۸: ۲۶).

جیلی در ادامه به این نکته توجه می‌دهد که ذات حق همان مرتبه غیبی و غیب‌الغیوبی حق است که عبارات جملگی از افاده معنا درباره آن عاجزند و درحقیقت هیچ‌یک از واژه‌ها واجد استیفای معنا در باب آن مرتبه نیستند؛ چراکه ذات نه در قالب مفهوم عبارات می‌گنجد و نه معلوم اشارات واقع می‌شود، ازاین‌رو که اشیا یا با مفهوم مناسب تطابق می‌یابند و به فهم درمی‌آیند یا به مفهوم متضاد شناخته می‌شوند، و ذات حق در وجود «مطابق» و «منافی» و «متضاد» ندارد. ازاین‌رو، هیچ واژه، کلمه یا اصطلاحی نمی‌تواند معنای آن را حمل کند، و ادراک آن نیز به همین دلیل منتفی است (جیلی، ۱۴۱۸: ۲۶).

عارفان محقق این مرتبه را با تعبیر «لا اسم له و لا رسم له» شناسانده‌اند. درحقیقت و به عبارت دقیق‌تر، «اطلاق مقسمی» ذات موجب می‌شود که این حقیقت هیچ وصف، اسم، رسم یا حدی نپذیرد، چنان‌که محقق قونوی تصریح می‌کند، حق سبحانه، از حیث هویت اطلاقی و احاطی، نه به نامی نامیده می‌شود و نه حکمی بدان اضافه و افاضه می‌شود و نه به وصف و اسمی تعیین می‌پذیرد (قونوی، ۱۳۷۱: ۱۰).

بر این اساس، این اصطلاح ذات در عرفان به مرتبه‌ای اشاره دارد که حق تعالی هیچ‌گونه تعینی ندارد تا به اسم، رسم یا حتی مقامی موصوف شود؛ چراکه مقامات در اصطلاح اهل معرفت به حدودی محدود است و همین حدود آن مرتبه را از مقامات یا مراتب دیگر متمایز می‌سازد، اما حق در مرتبه ذات به اطلاق مقسمی قید نمی‌پذیرد. توجه به این نکته لازم است که به‌کارگیری عنوان «مقام ذات» در اصطلاح اهل معرفت، با توجه به توضیح مختصر گذشته، از باب نبود لفظ و تنگی مجال، و نیز سامان دادن مباحث مربوط به ذات، در کنار مباحث و مسائل مطرح در مراتب تجلیات است.

هویت مطلقه غیب‌الغیوبی حق در دیدگاه امام خمینی

نکته بسیار مهم در رویکرد امام خمینی به مسئله ذات و هویت مطلقه حق دقت ایشان در بیان جنبه‌های دشوار و باریک این بحث است، چنان‌که با اندکی تأمل در نوشته‌های ایشان می‌توان ناپیدایی مباحث پیرامون ذات را دریافت. ایشان درباره «غیب‌الذات» و ناپیدایی آن، در تفسیر سوره مبارکه حمد، به این نکته توجه می‌دهد که انسان از اسماء حق تنها اطلاعی ناقص می‌یابد، و مرتبه ذات اساساً در گستره علم و آگاهی «نوع بشر»، حتی حضرت خاتم‌الأنبیاء (صلی الله علیه و آله) در نمی‌آید: «و آن قدری که بشر می‌تواند از ذات مقدس حق تعالی اطلاع ناقص پیدا کند از اسماء حق است. خود ذات مقدس حق تعالی یک موجودی است که دست انسان از او کوتاه است. حتی دست خاتم‌النبیین، که اعلم و اشرف بشر است، از آن مرتبه ذات کوتاه است. آن مرتبه ذات را کسی نمی‌شناسد، غیر از خود ذات مقدس» (خمینی، ۱۳۷۵).

(۹۵).

کتاب تفسیر سوره حمد محصول سال‌های پایانی عمر شریف امام است و از این نظر در پژوهش اهمیتی افزون‌تر دارد. لیکن باید به این نکته التفات داشت که امام پیش‌تر و در دوره‌های آغازین یا میانی مطالعات عرفانی خود نیز همین مطلب را با دقت و تأمل در کتاب‌های آن دوره آورده‌اند و این امر نشان آن است که در این باب، هیچ تغییری در آرای ایشان رخ نداده است. ایشان در *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح‌الانس*، پس از توضیح اصطلاحات اهل عرفان درباره وجود و اطوار و تجلیات آن، به مسئله ذات التفات می‌یابد و در عبارتی کوتاه به نکاتی پراهمیت توجه می‌دهند که هریک از آن‌ها از دقت و نازک‌بینی ایشان درباره «ذات» خبر می‌دهد. نکته نخست در این تعلیقه آن است که مرتبه ذات مرتبه‌ای بدون تجلی و، به عبارت بهتر، مافوق تجلی است. ذات «من حیث هی» و، به بیان روشن‌تر، از آن جهت که ذات است، در هیچ آینه‌ای متجلی نمی‌شود. از این‌رو، نه اصحاب سلوک را توان یافت این مرتبه است و نه ارباب قلوب و اولیای الهی را توان مشاهده آن مرحله. نکته دوم آنکه غیب در این مرتبه «غیب مطلق» است و با غیب در مرتبه احدی یا غیب در مرتبه تعین اول و مقام احدیت متفاوت است. این حقیقت نه اسم دارد و نه رسم، و حتی به اشاره در نمی‌آید، و به این معنی «غیب غیب» خوانده می‌شود. به این ترتیب و از این طریق، ایشان به مقام اطلاقی حق توجه می‌دهد که حتی نمی‌توان «طمع شناخت» و «هوای فهم» آن مرتبه را هم در سر پروراند که «عنقا شکار کس نشود دام بازگیر» (خمینی، ۱۴۱۰: ۱۴-۱۵).

با این همه، بهترین، گویاترین و صریح‌ترین عبارت ایشان را در این باب باید در کتاب *مصباح‌الهدایة الی‌الخلافة و‌الولایة* جست که، در آغازین سطور کتاب و در مصباح نخست آن، تو گویی «اصل نخستین سلوک» را معرفت و شناخت این امر مهم معرفی می‌کند: «بدان ای مهاجر به‌سوی خدا با گام‌های معرفت و یقین - خدای تعالی رزق مرگ در این طریق روشن و آشکار را روزی تو و ما کرده و ما و تو را از رهروان و سالکان راه یافته قرار دهد - که همانا هویت غیبیه احدیه و عنقای مغرب ساکن در غیب هویت و حقیقت پوشیده در سرپرده‌های نوری و حجاب‌های ظلمانی در عماء و بطون و غیب و کمون است؛ و برای او در عوالم ذکر حکیم نه اسمی است و نه رسمی، و در ملک و ملکوت برای آن حقیقت مقدسه اثر و نشانه‌ای نمی‌توان یافت. امل و آرزوی عارفان به وصول او ناممکن و گام‌های سالکان در سرپرده جلالش لرزان، دل‌های اولیای کامل از ساحت قدسش در حجاب، و ناشناخته برای همه پیامبران و رسولان. معبود هیچ عابد و سالک راه‌یافته‌ای نیست و مقصود هیچ صاحب معرفتی از اصحاب کشف و یقین واقع نمی‌شود، تا آنجا که برگزیده خلقت گوید: «آن‌چنان که شایسته توست تو را نشناختیم، و آن‌گونه که سزاوار بندگی توست بندگی‌ات را نکردیم.» و این مسئله به تحقیق در آثار صاحب‌دلان آمده که گفته‌اند اظهار عجز از معرفت غایت و اوج معرفت اهل کشف است» (خمینی، ۱۳۸۶: ۱۳).

به این ترتیب، در نظر امام خمینی، غیب هویت، و حقیقت پنهان در پس حجاب‌های ظلمانی و پرده‌های نورانی، نه در گستره ذکر حکیم می‌گنجد، نه در ملک و ملکوت نقش اثر و نشانه‌ای دارد، نه در دایره آرزوهای عارفان جای می‌گیرد، نه گام‌های سالکان به آستانه درگاهش می‌رسد؛ از ساحت قلوب اولیای کامل محبوب است. از همه مهم‌تر اینکه هیچ‌یک از پیامبران و فرستادگان (علیهم السلام) به مقام معرفت این هویت غیبی بار نمی‌یابند. نهایت اینکه ذات، در مقام غیبی، معبود هیچ عابد، سالک و زاهد هم نیست. افزون بر این، مقصود اصحاب معرفت و شهود هم واقع نمی‌شود. امام در پایان این سخن به این کلام نبوی (صلی الله علیه و آله) استناد می‌کند که «ما عرفناک حق معرفتک، و ما عبدناک حق

عبادتک» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۴۶/۸) و دیگر بار این مصرع از شعر حافظ را که «عنقا شکار کس نشود دام بازگیر» تکرار می‌کند.

بنابراین، در نظر امام، غیبِ هویتِ پنهان در پس حجاب‌های ظلمانی و نورانی نه نامی دارد و نه نشانی؛ نه شناختنی است و نه حتی پرستیدنی؛ نه رسیدنی و نه دست‌یافتنی، و نه حتی می‌توان آن را آرزو کرد. این ویژگی، که نخستین ویژگی «ذات من حیث هی» یا غیبِ هویت است، دست همگان را از آن مقام کوتاه می‌دارد؛ به این معنی که حتی پیامبران هم از درک آن مرتبه محروم‌اند، چنان‌که اطلاق آن مرتبه چنین چیزی را اقتضا می‌کند.

تنزیه از ظهور و تجلی

پیش‌تر گذشت که، در اندیشه عرفانی امام خمینی، «ذات من حیث هی» یا «ذات از آن جهت که ذات است» در هیچ آینه‌ای متجلی نمی‌شود (خمینی، ۱۴۱۰: ۱۴-۱۵). به این معنی، نکته دیگر در بحث از هویت غیبی غیب مطلق در دیدگاه امام خمینی آن است که در آن مرتبه، حتی اسماء و صفات حق نیز راهی ندارند؛ زیرا اگر اسماء و صفات را به آن مرتبه راه بود، مظاهر آن‌ها در آن مرتبه فرصت حضور می‌یافتند. افزون بر اینکه اسماء و صفات با تعین و تقید همراه‌اند و اطلاق ذاتی حق از هرگونه قید و تعینی ابا دارد. بر این اساس، می‌توان گفت که مرتبه غیب‌الغیوبی حق، به حسب ذات و «من حیث هی»، هیچ‌یک از عوالم را ایجاد نمی‌کند یا فیضی به آن‌ها نمی‌رساند؛ چراکه ظهور و بروز فیض در قالب اسماء یا صفات تقید را لازم می‌آورد. به عبارت بهتر، این حقیقت غیبی با اسماء و صفات، و عوالم و مظاهر، هیچ ظهور و ارتباطی ندارد، و هیچ‌چیز از آن ساحت سرچشمه نمی‌گیرد: «این حقیقت غیبی به هیچ‌یک از عوالم غیب و شهود، از [موجودات] روحانی حاضر در حضرت ملکوت، و فرشتگان مقرب ساکن در حضرت جبروت نظری نمی‌افکند؛ به لطف یا به قهر و به ایشان توجهی نمی‌کند. به رحمت یا به غضب، حتی به ذات خود، بی‌واسطه چیزی، به اسماء و صفات هم نظر نمی‌کند، و در هیچ صورت یا آینه‌ای متجلی نمی‌شود. غیبی است مصون از ظهور، پوشیده‌ای است که حجاب نور از جمالش کنار نمی‌رود. پس او باطن مطلق است و غیبی که مبدأ اشتقاق واقع نمی‌شود» (خمینی، ۱۳۸۶: ۱۴).

به این ترتیب، در نظر امام، ذات بی‌تعین به حسب مقام بی‌قید، بی‌تعین و اطلاقی خود هرگز تجلی نخواهد کرد. درحقیقت، در نظر امام، ذات غیب‌الغیوبی از ظهور و تجلی منزّه و مبرا است. از این رو، همواره در پرده غیب در کمون است. ظاهراً مهم‌ترین نکته در این بیان امام آن است که هویت غیبی سرچشمه آنچه جریان یافته و صادر شده معرفی نمی‌شود. برخی محققان درباره این فراز کلام ایشان نوشته‌اند: «حضرت امام ذات غیب‌الغیوبی را باطن مطلق و غیبی می‌دانند که مبدأ مشتق نیست. توضیح بیشتر آنکه، براساس آنچه گفته شد، ذات غیب‌الغیوبی باید باطن مطلق و غیب مطلق باشد و، در این مقام، دیگر نباید سخن از «غایب مطلق» به میان آورد، بلکه باید به چنین ذاتی، «غیب مطلق» گفت؛ زیرا اطلاق غیب در این مقام به‌گونه‌ای نیست که مبدأ برای اشتقاق مشتق باشد. در تعبیر عرفی، بین مبدأ مشتق با خود «مشتق» فرق گذاشته می‌شود؛ مثلاً در عرف، «قیام» غیر از «قائم» است و قیام را مبدأ مشتق و قائم را خود مشتق می‌دانند. لکن، در مقام ذات غیب‌الغیوبی، هیچ نحوه تکثری راه ندارد، و بدین دلیل نمی‌توان صفت را از موصوف و مبدأ مشتق را از خود مشتق جدا کرد. در این مقام، سخن از «غایب» در برابر غیب مطرح نمی‌شود، بلکه او خود غیب است، آن هم غیب مطلق» (یزدان‌پناه، ۱۳۹۵: ۳۸۰/۱-۳۸۱).

ذات در مرتبه غیبی هیچ نظر و توجهی، نه لطف و نه قهر، و نه رحمت و نه غضب، به هیچ‌یک از عوالم ندارد؛ در اسماء

و صفات خود نظر و تجلی نمی‌کند؛ از ظهور و بروز مصون است و هیچ نوری توان کشف ستر از وجه بی‌وجهی او را ندارد. توجه به این نکته بسیار مهم است که «تجلی» با تقید و تعین همراه است و ذات بی‌تعین مطلق، به حسب مقام، هرگز متجلی نخواهد شد. امام خمینی خود در فرازی دیگر در همین رابطه می‌نویسد: «این حقیقت غیبیه را با آفریدگان پیوندی نیست؛ حقیقتی متبائن با آن‌ها دارد، و میان او و آن‌ها اصلاً سنخیتی نیست و ابداً اشتراکی میان او و آن‌ها وجود ندارد. پس، اگر در مطاوی کلمات و سخنان اولیای کامل از نفی ارتباط و عدم اشتراک و تباین بالذات سخنی شنیدی، کلام ایشان بر همین اصل حمل می‌شود؛ و [نیز] اگر در سخنان ایشان از حکم به اشتراک و ارتباط، بلکه نبود تغایر و غیریت سخنی شنیدی، بر مرتبه‌ای غیر مرتبه احدیت غیبیه حمل می‌گردد» (خمینی، ۱۳۸۶: ۱۴-۱۵).

بدین ترتیب، در نظر امام خمینی، این حقیقت غیبی با خلق و عوالم خلقی مرتبط نیست و در حقیقت خود با آفریده‌ها متباین است؛ بین او و آن‌ها هیچ سنخیتی نیست؛ و اگر در سخنان اولیای کامل از نفی ارتباط و عدم اشتراک و تباین ذاتی سخنی در میان است، بر همین مقام حمل می‌شود؛ و اگر صاحبان کشف از اشتراک و ارتباط، بلکه رفع تغایر و غیریت سخن می‌گویند، بر مرتبه‌ای غیر از این مرتبه حمل می‌شود.

به این ترتیب، در نظر امام، مقام ذات غیب‌الغیوبی مطلق و بی‌نهایت و از هر قید و اسمی مبرا است، چنان‌که در نظر عارفان محقق، ذات حق تعالی در مقام اطلاقی خود منشأ آثار نخواهد بود. درحقیقت، ذات با تعین اسمی، مبدأ و دارای اثر محسوب می‌شود؛ چراکه مبدئیت آثار و اقتضا و ایجاد خود تعین به شمار می‌رود که ذات غیب‌الغیوبی - چنان‌که گذشت - از هر تعینی منزله و مبرا است و به مبدئیت و ایجاد متصف نمی‌شود. توجه به این نکته ضروری است که در نظر امام خمینی نه تنها مقام ذات، بلکه مقام احدیت و تعین اول نیز با مخلوقات و کثرات ارتباطی ندارد، چنان‌که در تعلیقات خود بر شرح فصوص/الحکم قیصری [«فانّ الذّات من حیث هی، بل من حیث مقامها الأحدى، غیر مربوط بالخلق و لم یکن منشأ للآثار و الفیوضات.»] این مسئله را تصریح کرده‌اند (خمینی، ۱۴۱۰: ۱۸۲).

بطون و غیب ویژه ذات

امام خمینی، پس از طرح مسئله عدم تجلی در مرتبه ذات، و نیز با طرح مسئله نبود اسم و رسم و حکم در این مقام، به نکته‌ای توجه می‌دهد که نگاه خاص وی به موضوع مزبور را آشکار می‌سازد؛ به این معنا که ایشان، در مسئله «بطون» و «غیب» و کمون ذات، نوعی خاص از غیب را مد نظر دارد؛ چیزی که «اسم باطن» حق هم بیان‌کننده آن نیست. این نکته، اگرچه از مجموعه کلمات مرحوم ایشان اصطیاد می‌شود، امام در کتاب مصباح/الهدی/إلی/الخلافة والولاية به ویژگی خاص این بطون و خصوصیت منحصر این غیب توجه می‌دهد و می‌نویسد: «بطون و غیبی که به این حقیقت غیبیه نسبت دادیم با «ظهور» (اسم مبارک ظاهر)، که از صفات حق در مقام واحدیت و حضرت جمعیه است، مقابل نیست؛ و [منظور] از باطن در این مقام نیز اسم [مبارک] باطن نیست که از اسماء الهی و از امّهات اسماء حقیقیه است؛ زیرا «بطون» که از صفات قدسی حق و «باطن» که از اسماء ربوبیه اوست، هر دو تجلی حق در آن مقام‌اند، و هر دو از حضرت غیبیه متأخرند؛ بلکه [باید اعتراف کرد که] تعبیر به مثل این اوصاف و اسماء به دلیل نارسایی الفاظ و نبود کلمات است؛ زیرا حقیقتی که قلب اولیا از توجه و التفات به آن محروم است چگونه می‌تواند با چیزی از مقوله مفهوم به تعبیر درآید؟» (خمینی، ۱۳۸۶: ۱۴).

به این بیان، بطون یا غیبی که به این حقیقت غیبی (ذات) نسبت داده می‌شود مقابلی ندارد؛ یعنی بطون و غیبی که در

ذات از آن سخن می‌رود در هیچ‌یک از عوالم مقابل ندارد! درحقیقت، امام با طرح این نکته نمایان می‌سازد که میان این بطون و غیب و بطون و غیبی که در مرتبه واحدیت ظهور دارد و از اسماء و امهات اربعه است تفاوتی عظیم است؛ زیرا آنچه در مرتبه واحدیت به صورت اسم باطن مطرح است تجلی‌ای از تجلیات حق است، لیکن در این مرتبه (ذات) هیچ تجلی‌ای نیست؛ باطن در مرتبه واحدیت اسم است و اسم «ذات متعین به صفت» است، درحالی که بطون ذات دارای اطلاق است و هیچ تعینی نمی‌پذیرد.

امام خمینی توضیح می‌دهد که بهره‌گیری از اصطلاح بطون و غیب نیز از تنگی مجال و نبود لفظ است و حقیقتی که قلب اولیا از توجه به آن محروم است نمی‌تواند در قالب الفاظ و مفاهیم درآید. ایشان در این زمینه این شعر فارسی را به گواهی سخن خود می‌آورد:

من گنگ خواب‌دیده و عالم تمام کر

من عاجزم ز گفتن و خلق از شنیدنش (خمینی، ۱۳۸۶: ۱۴)

به این بیان، دلیل عدم انتصابِ باطن و غیب به مقام ذات، و تفکیک این دو از اسم باطن و غیب حاضر در مرتبه واحدیت و حضرت جمعیه، ویژگی «لا اسم له و لا رسم له» و مقام بی‌تعینی و وحدت بی‌کثرت ذات است؛ چراکه هر اسمی از اسماء، و هر صفتی از اوصاف، تعین و تکثیری را نشان خواهد داد که ذات از آن منزّه است. بنابراین، بطون منسوب به ذات در برابر صفت ظهور که از صفات متقابل است نخواهد بود؛ زیرا صفات متقابل از کثرت ناشی می‌شوند که موطن آن مقام واحدیت و حضرت جمعیه است، و روشن است که این مرتبه و «تعین به صفت بطون» پس از تنزل از مقام ذات است. «ذات من حیث هی» یا ذات، از آن جهت که ذات است، هیچ تعینی ندارد. بنابراین، تعبیر «بطون و غیب ذات» را باید به گونه‌ای معنا کرد که هیچ تعینی را برای ذات به همراه نداشته باشد؛ چراکه مقام ذات، «من حیث هی»، هیچ گونه‌ای تجلی ندارد و غیب ذات، بنا بر آنچه پیش‌تر گذشت، از ظهور منزّه و مبرا است و معلوم احدی هم نیست. از این‌رو، در مرتبه ذات (من حیث هی)، از آن جهت که ذات است، «مطلق» است.

بر این اساس، باید التفات داشت که عبارات «غیب»، «بطون» و مانند آن درباره ذات، اگرچه از جهتی راه‌گشا و مقرب است و به آن حقیقت غیب‌الغیوبی توجه می‌دهد، رنگی از تعین بر چهره دارد. از این‌رو، امام در پایان این فراز تصریح می‌کند که استفاده از این تعبیر از سر ناچاری و تنگی مجال و در مقام بیان است. به همین دلیل هم، هرگاه که این اوصاف و اسماء درباره ذات به کار رود، باید به این نکته التفات داده شود که مراد از این اصطلاح جهات تعینی آن نیست، بلکه درباره این مرتبه نمی‌توان در قالب الفاظ و مفاهیم سخن گفت و قامت الفاظ و مفاهیم، برای بیان آن حقیقت نامتناهی، نارسا و کوتاه است. البته باید به عجز کلمات و عبارات در ارائه معرفتی ناقص از آن مقام توجه داد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۵: ۳۸۳-۳۸۷/۱).

ویژگی‌های مرتبه ذات در اندیشه عرفانی امام خمینی

بنا بر آنچه در باب ذات گذشت، می‌توان با تأمل در آثار و نوشته‌های امام خمینی موارد ذیل را درباره هویت مطلقه حق از اندیشه ایشان اصطیاد کرد:

الف) در نظام هستی‌شناسانه‌ای که بر «وحدت شخصیه وجود» استوار است، «هستی» و «حقیقت آن» تنها از آن خداست

و در اصل «هستی و وجود» شریکی نیست؛ مخلوقات هیچ یک مصداق بالذات «وجود» و «موجود» نیستند و اطلاق «موجود» به آن‌ها مجاز است و کثرات (مخلوقات)، تنها «تجلی» و «جلوه»ی ذات و وجود حقیقی‌اند.

آنچه اهل معرفت در باب «مراتب تجلیات» مطرح کرده‌اند نیز همان «ذاتِ ظهور یافته در مواطن» است. به این بیان، باید گفت که وجود، یا به تعبیری ذات، کثرت نمی‌یابد، بلکه همه کثرات و تعینات جلوه و تجلی «ذاتِ واحدِ احد» اند که قامت بلند و رسای او را نمایان می‌سازند، چنان‌که امیر مؤمنان علی بن ابی‌طالب (علیه‌السلام) در بیان توحیدی خود به آن اشاره فرموده‌اند: «دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشَىءٍ دَاخِلٍ فِي شَيْءٍ، وَ خَارِجٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَا كَشَىءٍ خَارِجٍ مِنْ شَيْءٍ، سُبْحَانَ مَنْ هُوَ هَكَذَا وَ لَا هَكَذَا غَيْرُهُ»؛ [در همه چیز حاضر است، اما نه حضوری که چیزی در چیزی باشد؛ و از همه چیز برتر و بیرون است، اما نه برتری و بیرونی که چیزی از چیزی خارج باشد. پاک و منزّه است کسی که این گونه است و هیچ کس جز او این گونه نیست] (کلینی، ۱۴۰۷: ۸۵/۱؛ صدوق، ۱۳۹۸: ۲۸۵ و ۳۰۶).

ب) بر این بنا، «کثرات» همان تعینات ذات بی‌تعین و مراتب کثرات همان لحاظات و اعتبارات ذات مقدس حق تعالی به شمار می‌روند. در نتیجه، هستی‌شناسی عرفانی نیز به معنای شناختِ مراتب و مراحل تجلی ذات حق است. دسته‌بندی مراتب تجلیات در دو ساحت «صقع ربوبی» و «عوالم خلقی» نیز از همین نگاه سرچشمه گرفته است.

«ذات»، و تعبیر به «مقام ذاتِ غیب‌الغیوبی»، لحاظ و اعتبار ذات «من حیث هی» است، و تجلیات اعتبار ذات با خصوصیات مواطن. البته، همین اعتبارات را می‌توان یک بار از منظر تجلیات حق در متن واقع و نفس‌الامر تحلیل کرد و دیگر بار آن را از منظر تجلیات بر قلب صاحبان قلب! امام خمینی با التفات به همین اصل اعتبارات مزبور را یک‌به‌یک برمی‌شمرد، به این صورت که «برای ذات مقدس حق اعتباراتی است که برای هر اعتباری اصطلاحی مقرر شده؛ یکی «اعتبار ذات من حیث هی»، که به حسب این اعتبار، ذات مجهول مطلق است، هیچ اسم و رسمی برای او نیست، دست آمالِ عارفان و آرزوی اصحابِ قلوب و اولیا از آن کوتاه است، گاهی از آن در لسان ارباب معرفت به «عناقِ مُغرب» تعبیر شده: «عناقِ شکار کس نشود دام بازگیر»، گاهی تعبیر به «عماء» یا «عمی» شده ... و گاهی از آن به «غیب‌الغیوب» و «غیب مطلق» و غیر این‌ها تعبیر شده است» (خمینی، ۱۳۷۳: ۶۲۴). ایشان در پایان این فراز، که در باب «اعتبار ذات من حیث هی» است، بار دیگر به این نکته توجه می‌دهد که این تعبیرات جملگی از افاده معنا در این باب کوتاه است، و به کارگیری آن به حسب ذوق عرفانی و ملاحظات مربوط به آن است.

امام در ادامه توضیح می‌دهد که «اعتبار دیگر اعتبار ذات است به مقام تعین غیبی و عدم‌ظهور مطلق، که این مقام را «احدیت» گویند...، و دیگر اعتبار ذات است به حسب مقام واحدیت و جمع اسماء و صفات که از این مقام تعبیر شده به مقام «واحدیت» و مقام «احدیت جمع اسماء» و «جمع‌الجمع» و غیر آن، و این مقام را به حسب اعتبار احدیت جمع، مقام «اسم اعظم» و «اسم جامع‌الله» گویند؛ و اعتبار دیگر اعتبار ذات است به حسب مرتبه تجلی به «فیض مقدس» و مقام ظهور اسمائی و صفاتی در مرائی اعیانی، چنانچه مقام «واحدیت» به تجلی به «فیض اقدس» است. و این مقام ظهور اسمائی را مقام «ظهور اطلاق» و مقام «الوهیت» و مقام «الله» نیز گویند، به حسب اعتباراتی که در اسماء و صفات مقرر است» (خمینی، ۱۳۷۳: ۶۲۴-۶۲۵).

چنان‌که روشن است، امام با لحاظ اعتبارات ذات بی‌تعین، مراتب تجلیات را یک‌به‌یک برمی‌شمرد، لیکن ذات را در کمون مطلق می‌خواند که در آرزوی اصحاب قلوب و اولیا هم نمی‌آید و عباراتی چون عماء و عنقاء و... نیز به همین ناشناختگی و ابهام آن التفات دارد.

ج) امام خمینی در آداب‌الصلوة تأکید می‌کند که مقام ذات مقام بی‌مقامی است. به عبارت بهتر، مقام نیست؛ چراکه اساساً ذات در مقابل مقامات دیگر نیست، بلکه مقامات جملگی در ذات حاضرند. به این بیان، ذات در عین غیریت عین همه مقامات است و تعبیر به «مقام» نیز تنها به دلیل اشاره و بیان ارتفاع حضور آن در همه مقامات به کار گرفته می‌شود (خمینی، ۱۳۷۰: ۲۹۲).

د) امام چون دیگر عارفان محقق ذات را مقام بی‌تعینی و، به زبان فلسفی، مقام اطلاق مقسمی و لابه‌شرطی معرفی می‌کند. از این رو، هیچ اسمی از اسماء در این مرحله متعین نیست؛ چراکه اسم، از نگاه عارف، «ذات متعین به صفت» است و، تا ذات به صفتی تعین نیابد، اسمی پدید نمی‌آید. بر این اساس، مرتبه اسم مرتبه تعین است و، به عبارت روشن‌تر، اسم از تعین خبر می‌دهد (قونوی، ۲۰۱۰: ۲۹).

امام خمینی نیز بر این باور است که اسماء ذاتی در مرتبه احدیت، اسماء صفاتی در مرتبه واحدیت، و اسمای فعلی در خارج از صقع ربوبی و در عوالم خلقی، از گونه‌ای تعین خبر می‌دهند. بر این اساس ذات، که مرتبه بی‌تعینی است، از همه اسماء و صفات، و حتی اسماء ذاتیه منزّه و مبرا است (خمینی، ۱۳۷۰: ۲۹۲ و ۳۰۶-۳۰۷؛ خمینی، ۱۴۱۰: ۱۴-۱۵، ۳۰، ۱۷۶-۱۷۵، ۲۰۳، ۲۲۸، ۲۷۸، ۳۰۵).

به این بیان، در مبنای امام خمینی، اسماء ذاتیه از تعین ذات به مقام احدیت خبر می‌دهند. لیکن ذات، از آن جهت که ذات است، از تجلی و ظهور منزّه است و، تا تجلی و ظهور نباشد، اسمی نخواهد بود. از این روست که امام و عارفان محقق چون او در مواضع مختلف بر این نکته تأکید دارند که مقام ذات مقام «لا اسم له و لا رسم له» است: «هو و این کلمه شریفه اشاره به مقام «هویت مطلقه» است من حیث هی هی، بدون آنکه متعین به تعین صفاتی یا متجلی به تجلیات اسمائی باشد؛ حتی اسماء ذاتیه که در مقام احدیت اعتبار شود» (خمینی، ۱۳۷۳: ۶۵۲).

ه) به این ترتیب و بنا بر آنچه گذشت، ذات «وجود من حیث هو هو» است که به دلیل عدم تناهی و اطلاق خارجی، آن را «مطلق وجود» و «وجود به اطلاق مقسمی» و «وجود لابه‌شرط» و «هویت مطلقه» و «مقام اطلاق ذاتی» می‌خوانند. وجود به دلیل عدم تناهی به هیچ چیز دیگر مجال ظهور و بروز نمی‌دهد؛ چراکه نامتناهی است و همه شراشر وجود را پُر کرده است، و در دل هر متناهی حاضر است، و البته متناهی به وجود و حضور او موجود است. پس تنها او «هست» و دیگران «هستی» ندارند. به بیان دیگر، کثرات و تعینات همه مجازند و «تنها ذات، مصداق بالذات «هستندگی» است. همین هویت اطلاقی و عدم تناهی ذات موجب شده است که در علم نیاید و متعلق شناخت واقع نشود؛ چراکه شناخت حقیقی و اکتناه به حقیقت شیء معلول احاطه شناسنده و عالم است، و این در حالی است که وجود خود بر همه چیز محاط است. از این رو، مخلوقات متناهی - حتی اشرف خلایق و خاتم انبیا - که بر وجود احاطه‌ای ندارند، نمی‌توانند وجود بحت را بشناسند.

شناخت کنه هر شیء نیز زمانی محقق می‌شود که عالم شناسا به مرتبه وجودی شیء بار یابد، و این در حالی است که مرتبه وجودی متناهی متناهی است، و با ذات نامتناهی مناسبتی ندارد. از این رو، از شناخت کنه ذات محروم است. این همان نکته‌ای است که امام خمینی با بهره‌گیری از عبارت منقول از رسول حق (صلی الله علیه و آله) در پی بیان آن است: «ما عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ وَ مَا عَبَدْنَاكَ حَقَّ عِبَادَتِكَ» (خمینی، ۱۳۸۶: ۱۳).

و) چنان که گذشت، مرتبه ذات را مرتبه‌ای خوانده‌اند که «لا اسم له و لا رسم له» است و امام خمینی نیز با عبارت «لا اسم لها فی عوالم الذکر الحکیم، و لا رسم، و لا أثر لحقیقتها المقدّسة فی الملک و الملکوت، و لا وسم» (خمینی،

۱۳۸۶: ۱۳) به این حقیقت پرداخته است. عبارت «الذکر الحکیم» که از شریفه «ذَالِكَ نَتْلُوهُ عَلَیْكَ مِنَ الْآیَاتِ وَ الذِّكْرِ الْحَكِيمِ» (آل عمران/ ۵۸) برآمده، به عالم عقول و لوح محفوظ اشاره دارد؛ به این معنا در هیچ یک از عوالم عقول، نفوس و ماده، اسم و رسمی و وسمی از او نیست. دلیل آنکه ذات هیچ اسم و رسمی ندارد ناشناختگی آن است. لیکن ذات را به صورت اعتباری و با لحاظ اعتبارات مختلف به نام‌هایی می‌خوانند که هریک از این نام‌ها وجهی تنزیهی از آن حقیقت را به تصویر می‌کشد، چنان‌که به اعتبار همین ناشناختگی و عدم ظهور و تجلی مطلق، آن را سر مکنون، مجهول مطلق، هویت غیبیه، عنقای مُعرب، غیب مصون و مقام غیب‌الغیوبی خوانده‌اند. جامی در نقد/النصوص، با همین توضیح، برخی نام‌های اعتباری آن حقیقت مقدس را برمی‌شمرد و می‌نویسد: «کنه ذات حق و غیب هویت مطلق او تعالی و تقدس، مدرک و مفهوم و مشهود و معلوم هیچ کس نتواند بود، کما أخبر هو عن نفسه بقوله: «وَلَا يَحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا» (طه/ ۱۱۰). «غیب هویت حق» سبحانه اشارت است به اطلاق او سبحانه، به اعتبار لا تعینش، یعنی حضرت ذات بی‌تقید به اعتبار ماعدا و عدم اعتبار ماعدا؛ و این حضرت را «غیب الغیب» و «باطن کل باطن» و «هویت مطلقه» نیز گویند» (جامی، ۱۳۷۰: ۲۶).

امام خمینی نیز در آثار مختلف خود از ذات با اعتبارات مختلف، با نام‌هایی چون «هویت غیبی احدی»، «عنقای مُعرب»، «پنهان در غیب هویت»، «حقیقت پنهان در حجاب‌های نوری» و... یاد می‌کند که در «عماء»، «بطون»، «غیب» و «کمون» است. اعتبار مشترک در همه این اسماء عدم تجلی است؛ لیکن هریک از این نام‌ها، افزون بر اعتبار عدم تجلی، ویژگی تنزیهی دیگری را نیز در خود دارند؛ در مثل از آنجاکه ذات، مقام و مرتبه‌ای دست‌نیافتنی است، امام خمینی آن را «عنقای مُعرب» و «آشیانه‌گرفته در غیب» خوانده است: «عنقا شکار کس نشود دام باز چین»؛ به این معنا که قوای ادراکی آدمی هیچ‌گاه نمی‌تواند در محدوده فهم ذات به پرواز درآید؛ چنان‌که سیمرغ خیال به شکار هیچ پرنده و جنبنده‌ای در نمی‌آید.

امام مرتبه ذات را با عبارت «الحقیقة الكامنة تحت سرادقات النورية والحجب الظلمانية فی «عماء» و بطون و غیب و کمون» (خمینی، ۱۳۸۶: ۱۳) معرفی می‌فرماید. به این معنا، در نظر جناب ایشان، ذات حق با تجلی و ظهور در عوالم حقی و خلقی، تعین یافته و مقید می‌شود. به عبارت دقیق‌تر، حق سبحانه و تعالی، به نفس تجلی، در حجاب تعین و تقید می‌رود؛ چراکه مطلق با تجلی خود، در مقید پنهان و مخفی می‌شود. به این بیان، ذات در ظهور و تجلی پنهان است (خمینی، ۱۴۱۰: ۹۷ و ۱۰۴).

به این بیان ذات در پس پرده وجود پنهان می‌شود. این وجود که حجابی است برای ذات، گاهی نورانی، و زمانی ظلمانی است، و ذات در پس این حجاب‌ها که تجلیات‌اند، پنهان است.

ز) به این ترتیب، حق سبحانه و تعالی، در مقام ذات، هیچ اسمی ندارد و طبیعی است که در عوالم و تعینات هم اسم و رسمی و وسمی و نشانی، که از ذات «بما هو ذات» خبر دهد، نداشته باشد، و نشانه‌ای از او، آن‌گونه که ذات است، در عوالم نخواهد بود. از این‌رو، امام خمینی ذات غیب‌الغیوبی حق را معبود و مقصود احدی نمی‌بیند؛ چراکه «عبادت» برآمده از معرفت و شناخت است و، وقتی چیزی معلوم نباشد، معرفت بدان میسر نخواهد بود. از این‌روست که امام دست آرزوی عارفان را از او کوتاه و پای آمال سالکان را در آن لغزان خوانده‌اند (خمینی، ۱۳۸۶: ۱۳).

به این بیان، شناخت و معرفت او تنها در شناخت و معرفت تجلی واحدی و احدی او محصور است و، جز این، به او راهی نیست. از این‌رو، عارفان نهایت معرفت ذات را «اعتراف به عجز از ادراک ذات» خوانده‌اند؛ چراکه هرکس به مقام اطلاقی

ذات التفات کند درمی‌یابد که اطلاق ذات و بی‌نهایت بودن آن مانع ادراک ذات است. از این‌روست که شیخ اکبر محی‌الدین ابن عربی می‌نویسد: «سبحان من لم يجعل سبيلاً إلى معرفته إلّا العجز عن معرفته» یعنی منزّه است کسی که راهی به معرفت خود فراهم نفرمود، جز اعتراف به عجز از معرفت خود! (ابن عربی، بی‌تا: ۱۲۶/۱).

حاصل سخن

یکی از مباحث مهم و محوری در شناخت حق تعالی بحث از تنزیه ذات مقدس است؛ نظریه تنزیه، چنان‌که روشن است، در مقابل تعطیل و تشبیه، ذات مقدس حق را به‌گونه‌ای تحلیل می‌کند که، از یک سو، تعالی حق و تنزه او از نقایص و محدودیت‌ها محفوظ بماند و، از سوی دیگر، شناخت اوصاف و کمالات حق در همین خصوص محقق شود. این روش البته با فضای کلی آیات و روایات نیز سازگار است.

ناگفته نماند که متکلمان، فیلسوفان، عارفان و نیز دیگر باورمندان به اندیشه‌های توحیدی، هریک به صورتی متفاوت به موضوع تنزیه ذات پرداخته‌اند، لیکن التفات به این نکته لازم است که اثبات تنزیه ذات و نفی تشبیه و تعطیل در زمره مبادی و مبانی اندیشه توحیدی به شمار می‌آید و همین مسئله موجب شده است که فیلسوف، متکلم و عارف فراخور روش خاص خود به آن بپردازد.

امام خمینی، بنا بر آنچه گذشت، با توجه به نگاه عرفانی و روش شهودی به‌کارآمده در دانش عرفان نظری، تنزیه ذات را به‌گونه‌ای هستی‌شناسانه می‌کاود، چنان‌که ذات در این نگاه، «من حیث هی» و مطلقاً ناشناخته است. به عبارتی، موضوع هیچ محمولی واقع نمی‌شود و هیچ حکمی نمی‌پذیرد؛ فراتر و برتر از آن است که بتوان برای آن اعتباری تصور کرد؛ وجود بحث و محض است و به اعتبار این اطلاق ذاتی فراتر از آن است که اسم یا وصفی بدان تعلق یابد یا ترکیب یا کثرتی برای آن تصور شود. طبعاً مرتبه‌ای که نتوان بر آن نامی نهاد در حیطه شناخت در نمی‌آید.

بر همین اساس، امام غیب و بطون ذات را خصوصیتی در ذات توصیف می‌کند که از غیب و بطون در مرتبه احدیت یا واحدیت امتیاز دارد؛ چراکه غیب و بطون در مراتب وجودی احدی و واحدی گونه‌ای از تجلی است و ذات من حیث هی مافوق تجلی است. از آن جهت نیز که ذات است در هیچ آینه‌ای متجلی نمی‌شود.

این ویژگی‌های تنزیهی خصوصیتی هستی‌شناسانه است که به نظر می‌رسد امام با دقت نظر و باریک‌بینی خاص خود درباره ذات مطرح کرده است. این نگاه البته در فرهنگ روایات نمونه‌های بسیاری دارد، چنان‌که امیر مؤمنان در خطبه‌ای توحیدی بدان پرداخته‌اند: «لَمْ يَطْلُعِ الْعُقُولَ عَلَى تَحْدِيدِ صِفَتِهِ وَ لَمْ يَحْجُبْهَا عَنْ وَاجِبِ مَعْرِفَتِهِ»؛ [عقل‌ها را بر غایت نهایت صفات خود آگاه نساخت و (نیز) آن‌ها را از شناخت خویش به مقدار واجب بازداشت] (شریف الرضی، ۱۴۱۴: خ ۴۹). درحقیقت، امام خمینی تنزیه ذات را به صورت مرتبه‌ای وجودشناختی یا به‌گونه‌ای انتولوژیک تحلیل کرده و بدین‌ترتیب ناشناختگی ذات را با تعالی آن همراه ساخته‌اند.

سپاسگزاری

نویسنده از همه استادان و داوران، که با راهنمایی‌های راه‌گشا و اشارات دقیق خود زمینه‌های لازم را برای ارتقای سطح علمی این پژوهش فراهم آوردند، قدردانی و سپاسگزاری می‌کند. این مقاله کاملاً مستقل به نگارش درآمده و مسئولیت محتوای آن جملگی بر عهده نگارنده است.

منابع

- ابن عربی، محی‌الدین (بی‌تا). *الفتوحات المکیة*. بیروت: دارالصادر.
- ترکه، صائ‌الدین علی بن محمد (۱۳۶۰). *تمهید القواعد*، تحقیق و تصحیح آیت‌الله سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰). *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- جرجانی، سید شریف علی بن محمد (۱۳۷۰). *کتاب التعریفات*. تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- جیلی، عبدالکریم (۱۴۱۸ق). *الإنسان الكامل*. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- خمینی، روح‌الله (۱۳۷۰). *آداب الصلاة*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (قدس سره).
- خمینی، روح‌الله (۱۳۷۳). *شرح چهل حدیث (ربعین حدیث)*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (قدس سره).
- خمینی، روح‌الله (۱۴۱۰ق). *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (قدس سره).
- خمینی، روح‌الله (۱۳۷۵). *تفسیر سوره حمد*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (قدس سره).
- خمینی، روح‌الله (۱۳۸۶). *مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية*، با مقدمه استاد سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (قدس سره).
- شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴ق). *نهج البلاغة*، تصحیح صالح، صبحی. قم: انتشارات هجرت.
- صدوق، محمد بن علی، ابن بابویه (۱۳۹۸ق). *التوحید*. قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- فنازی، شمس‌الدین محمد بن حمزه (۲۰۱۰). *مصباح الأنس بین المعقول و المشهود*، تحقیق و تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- فیومی، احمد بن محمد (۱۴۱۴ق). *المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير*. قم: مؤسسه دارالهجرة.
- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم (۱۳۸۹ق). *اربع رسائل فی التصوف*. بغداد: مطبعة المجمع العلمي العراقي.
- قونوی، ابی‌المعالی صدرالدین محمد بن اسحاق (۲۰۱۰). *مفتاح الغیب (مصباح الأنس)*، تحقیق و تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی. بیروت: دارالکتب العلمیة.
- قونوی، ابی‌المعالی صدرالدین محمد بن اسحاق (۱۳۷۱). *النصوص*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تهران: دارالکتب الاسلامیة.
- مجلسی، مولی محمد باقر بن محمدتقی (۱۴۰۴ق). *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی. تهران: دارالکتب الاسلامیة.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۸). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی (اسوه).
- یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۹۵). *فروغ معرفت در اسرار خلافت و ولایت*، شرحی بر رساله مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية اثر امام خمینی، تحقیق و نگارش سعید هلالیان. تهران: چاپ و نشر عروج.

References

- Ibn Arabi, Muhyi al-Din (n.d.). *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*. Beirut: Dār al-Ṣādir.
- Fanārī, Shams al-Dīn Muḥammad Ibn Ḥamzah (2010). *Miṣbāḥ al-Uns bayn al-Ma'qūl wa al-Mashhūd*, edited and corrected by 'Āṣim Ibrāhīm al-Kayyālī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.

Fayyūmī, Aḥmad Ibn Muḥammad (1414/1994). *Al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Gharīb al-Sharḥ al-Kabīr*. Qom: Mu'assasat Dār al-Hijra.

Jāmī, 'Abd al-Raḥmān (1991). *Naqd al-Nuṣūṣ fī Sharḥ Naqsh al-Fuṣūṣ*. Tehran: Sāzmān-e Chāp va Intishārāt-e Vizārat-e Ershād-e Eslāmī.

Jīlī, 'Abd al-Karīm (1418/1997). *The Perfect Man*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Jurjānī, Sayyid Sharīf 'Alī Ibn Muḥammad (1991). *Kitāb al-Ta'rīfāt*. Tehran: Nāṣir Khusrow.

Khomeini, R. (1991). *Ādāb al-Ṣalāt*. Tehran: Mu'assasah-ye Tanzīm wa Nashr-e Āthār-e Emām Khomeinī. [In Persian]

Khomeini, R. (1994). *Sharḥ-e Chihil Ḥadīth (Arba'īn Ḥadīth)*. Tehran: Mu'assasah-ye Tanzīm va Nashr-e Āthār-e Emām Khomeinī. [In Persian]

Khomeini, R. (1989). *Miṣbāḥ al-Hidāyah Ilā al-Khilāfah wa al-Wilāyah*, with an introduction by Ostād Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Tehran: Mu'assasah-ye Tanzīm va Nashr-e Āthār-e Emām Khomeinī.

Khomeini, R. (1410/1989). *Ta'līqāt 'Alā Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam wa Miṣbāḥ al-Uns*. Tehran: Mu'assasah-ye Tanzīm va Nashr-e Āthār-e Emām Khomeinī.

Khomeini, R. (1996). *Commentary on the Chapter of al-Ḥamd*. Tehran: Mu'assasah-ye Tanzīm va Nashr-e Āthār-e Emām Khomeinī. [In Persian]

Kulaynī, Muḥammad Ibn Ya'qūb (1407/1987). *Al-Kāfī*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.

Majlisī, Mullā Muḥammad Bāqir Ibn Muḥammad Taqī (1404/1984). *Mir'āt al-'Uqūl fī Sharḥ Akhbār Āl al-Rasūl* [The Mirror of Minds in Explaining the Reports of the Family of the Prophet], corrected by Sayyid Hāshim Rasūlī Maḥallātī. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.

Muṣṭafawī, H. (1989). *Al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qur'ān al-Karīm*. Tehran: Intishārāt-e Wizārat-e Farhang wa Irshād-e Islāmī (Uswah).

Qūnawī, Ṣadr al-Dīn Muḥammad Ibn Ishāq (1992). *Al-Nuṣūṣ* [The Texts]. Tehran: Markaz-e Nashr-e Dāneshgāhī.

Qūnawī, Ṣadr al-Dīn Muḥammad Ibn Ishāq (2010). *Miftāḥ al-Ghayb (Miṣbāḥ al-Uns)* [The Key to the Unseen (The Lamp of Intimacy)], edited and corrected by 'Aṣim Ibrāhīm al-Kayyālī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

Qushayrī, Abu al-Qāsim 'Abd al-Karīm (1389/1969). *Arba' Rasā'il fī al-Taṣawwuf* [Four Treatises on Sufism]. Baghdad: Maṭba'at al-Majma' al-'Ilmī al-'Irāqī.

Ṣadūq, Muḥammad Ibn 'Alī, Ibn Bābawayh (1398/1978). *Al-Tawḥīd* [Monotheism]. Qom: Jame'y-e Modarresin Publication.

Sharīf al-Raḍī, Muḥammad Ibn Ḥusayn (1414/1994). *Nahj al-Balāghah* [The Peak of Eloquence], corrected by Ṣubḥī Ṣāliḥ. Qom: Intishārāt-e Hijrat.

Turka, Ṣā'in al-Dīn 'Alī Ibn Muḥammad (1981). *Tamhīd al-Qawā'id*, corrected and edited by Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Tehran: Intishārāt-e Anjoman-e Islāmī-ye Ḥikmat wa Falsafa-ye Irān.

Yazdānpāh, S. Y. (2016). *The Radiance of Gnosis in the Secrets of Successorship and Guardianship: A Commentary on Imam Khomeini's Treatise "Miṣbāḥ al-Hidāyah ilā al-Khilāfa wa al-Wilāyah"*. Tehran: Chāp wa Nashr-e 'Urūj. [In Persian]

*This page is intentionally
left blank.*