Pazhuheshnameh Irfan
N.26 spring and summer 2022
Pages:167-193

Mystical study of the concept of "Nothing" with emphasis on the views of Imam Khomeini

Fatemeh Tabatabai [1]

Abstract: Imam Khomeini has repeatedly used the word "Nothing" and considered it as his attribute and all other beings except God.And understanding and believing in it are necessary for the seekers of perfection and the meeting of the Absolute God. "Nothing" Ontologically because it lacks any determination and is the manifestation of "unseen identity" and "absolute unknown", considered the highest level of existence and the highest manifestation of the divine essence and Epistemologically, it is the highest level of human observation and is one of the examples of "Yodrak Va la Yusaf" (It is understood but not described).On the other hand, it can connect the Two areas of human existence and knowledge (a human being who seeks the truth).Therefore, reaching this level requires that the seeker reach the highest level of her existence, that is, the levels of "secret" and " Top secret"And he(she) must, after the annihilation of the human dimension, To be submitted to his (her) divine direction , And epistemologically , to be reached the highest level of knowledge. That is, intuitive monotheism .. The purpose of this research is to use the teachings and mystical foundations of Imam Khomeini And by descriptive and analytical methods and by library tools, discuss around of his mean about"Nothing".

Keywords: Nothing, monotheism, annihilation, survival, non-existence, negative theology, Imam Khomeini

1 . Associate Professor, Imam Khomeini and Islamic Revolution Research Institute, e-mail: tabatabaii.fa@gmail.com

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-16]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.161]

دوفصلنامه علمی، سال سیزدهم، شماره بیست‌وششم، بهار و تابستان ۱۴۰۱، صفحات ۱۹۳- ۱۶۷

بررسی عرفانی مفهوم «هیچ» با تأکید بر آرای امام خمینی

فاطمه طباطبایی*

چکیده: امام خمینی به‌طور مکرر از واژۀ «هیچ» استفاده کرده و آن را صفت خود و «ما سوی الله» دانسته و فهم و باورآن را برای انسان‌هایی که طالب کمال و لقای معبود مطلق‌اند ضروری شمرده‌اند. هیچ را می‌توان از منظر وجودشناسی ازآن‌جهت که فاقد هرگونه تعینی است و از «هویت غیبی» و«مجهول مطلق» حکایت می‌کند، بالاترین مرتبه از مراتب هستی و عالی‌ترین جلوه ذات الهی یعنی «وجود بشرط لا» و مقام «احدیت» دانست و از جنبه معرفت‌شناسی نیز عالی‌ترین مرتبه ازمراتب شهود و مشاهده انسان و از مصادیق «یدرک و لا یوصف» برشمرد. ازسویی‌دیگر می‌تواند نقطه پیوند دو ساحت وجود و معرفت انسانِ جویای حقیقت باشد. ازاین‌رو نیل به این مقام مستلزم آن است که سالک در سیر انفسی و انبساط وجودی به بالاترین مرتبه وجود خود یعنی مراتب «سرّ» و «خفی» رسیده و با فنای وجهه خلقی، وجهه حقی‌اش ظهور یابد و به لحاظ معرفتی نیز به والاترین مراتب معرفت؛ یعنی توحید شهودی راه یافته باشد. هدف پژوهش حاضر این است که با استناد به آموزه‌ها و مبانی عرفانی امام خمینی به شیوه توصیفی- تحلیلی و با ابزار کتابخانه‌ای مراد ایشان را از واژۀ «هیچ» بیان کرده و چگونگی نیل به آن را بررسی کند.

کلیدواژه‌ها: هیچ، توحید، فنا، بقا، نیستی، الهیات سلبی، امام خمینی

* دانشیار پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی رایانامه:tabatabaii.fa@gmail.com

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-16]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.161]

مقدمه:

واژه «هیچ»[1]، در متون عرفانی به مقام و منزلی اشاره دارد که غایت آمال و آرزوی عارفان بوده است. امام خمینی بیتی سروده‌اند که تبیینی از مفهوم «هیچ»،«عدم»، «فنا» و «نیستی» را در اندیشهٔ عرفانی ایشان ارائه می‌دهد:

نیستم، نیست که هستی همه در نیستی است هیچم و هیچ که در هیچ نظر فرمایی

(امام خمینی، ۱۳۹۳: ۱۱۸)

امام بارها با تعابیری گوناگون از این واژه استفاده کرده و درک چنین حقیقتی را منوط به توجه و درکی عمیق دانسته است.

ما باید توجه داشته باشیم که خودمان چیزی نیستیم، هرچه هست اوست، اگر عنایت او نبود ما هیچ بودیم، چنانچه از ازل هم هیچ بودیم و بعدها هم از حیث حیثیت خودمان هیچیم. این یک حجاب است بین ما و امیدوارم که خدای تعالی آن را بردارد ... و ما بفهمیم که هیچیم و هیچ» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۰: ۳۶۶).

درعین‌حال امام با بیانی شاعرانه این مرتبه را بقایی دانسته‌اند که مقام امن بوده و فرد را از آسیب ماسوی الله مصون می‌دارد.

در پریشانی ما هرچه شنیدی هیچ است هیچ را کس نتوانست که نابود کند

(امام خمینی،۱۳۹۳: ۶۳)

در آثار برخی عرفا با واژگانی مانند «عدم»، «نیستی» و «فنا» مواجه می‌شویم که به نوعی با مفهوم «هیچ» که مد نظر امام است قرابت و همخوانی دارند. بدیهی است معنای هیچ در مصرع «هیچم و هیچ که در هیچ نظر فرمایی» اگر به‌معنای «عدم» گرفته شود در این صورت درخواست از محبوب برای نظر افکندن به عدم، جایگاهی نخواهد داشت؛ زیرا عدم نمی‌تواند متعلَق نظر قرار گیرد. به همین مثابه نمی‌تواند غایت و آمال عارفان قرار گیرد. افزون‌براین اگر به گزاره «من هیچم» و یا «من نیستم» دقت کنیم خواهیم دید این گزاره نیز با تناقضی همراه است؛ یعنی گوینده از هستی‌ای سخن می‌گوید که نیستی بر او عارض شده است.

اهل معرفت بر این باورند که «نیست» و «عدم» گاه به صورت «تام» و گاه به صورت «ناقص» بیان می‌شود. به‌بیان‌دیگر، گاه مفاد «کان تامه» و گاه مفاد «کان ناقصه» قرار می‌گیرد.گزاره «من

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-16]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.161]

نیستم» در ادبیات فارسی هنگامی معنادار است که به صورت ناقص و مفاد کان ناقصه و در بردارندهٔ سه عنصر باشد. به عنوان مثال درگزاره من نیستم که به‌معنای«من در مکانی نیستم» است. عنصر اول «من» و عنصر دوم «در مکان» (مظروف بودن مکان) و عنصر سوم «نیست» است که عدم ناقص است این نیستِ ناقص، گزاره را دارای معنای محصلی می‌کند و می‌فهماند که رابطه‌ای میان ظرف (من) با مظروف (مکان) وجود ندارد. در این گزاره «من» دارای معناست و «خانه» هم دارای معناست با آنکه مورد نفی قرار گرفته اما بیان‌کنندهٔ رابطهٔ دو امر وجودی ظرف و مظروف است.

در «نیستِ» ناقص، عناصر می‌توانند عینی و یا عرضی باشند. به‌طور مثال در گزاره «این، آن نیست.» یا «الف، ب نیست.» عینیت، مورد نفی قرار گرفته است و گاه اَعراض یک حقیقت چنین توصیف می‌شوند. مانند اینکه گفته شود این شیءِ فوق، آن شیء نیست. حال جای این پرسش است که صدق و کذب گزاره‌های عدمی چگونه است؟ و یا نیستی درگزاره‌هایی که در آن «نیست» قرار دارد چگونه درک می‌شود؟ و درک از «عدم» چگونه متصور است؟

گاه دیده می‌شود که از دل گزاره «نیست» گزاره «هست» حاصل می‌شود؛ مثلاً اگر گفته شود «خدا عدم» و یا «عدمی» نیست از باطن این جمله «خدا وجود» است و یا «حقیقتی وجودی» است ثابت می‌شود. بدین‌ترتیب می‌تواند از باطن گزاره سلبی، گزاره ایجابی به‌دست آید. با این باور، الهیات سلبی نیز مطرح می‌شود و قائلان به این اندیشه بر این باورند که درمورد خداوند فقط می‌توان به صورت سلبی سخن گفت.

از طرفداران جدی نظریه مذکور می‌توان به ابن‌میمون متکلم یهودی قرون وسطا، فلوطین، دیونوسیوس و اکهارت اشاره کرد. در میان مسلمانان نیز افرادی مانند قاضی سعید قمی، ملا رجب علی تبریزی و ملا نظرعلی طالقانی براین نظریه اقامه دلیل نموده‌اند. برخی دیگر از عالمان و عارفان مسلمان با طرح قاعدهٔ جمع بین «تنزیه و تشبیه» به جمع «سلب و ایجاب» پرداخته و هرکدام را به مرتبه‌ای از مراتب وجود نسبت داده‌اند. با این نگاه، از دل سلب‌ها و نیست‌ها، هست‌هایی استخراج می‌شود.

با پذیرش مراتب وجود بدیهی است هر مرتبه از وجود اقتضائاتی دارد که می‌تواند مقتضی سلب و ایجاب قرار گیرد. اما دربارهٔ ذات الهی مورد مناقشه قرار می‌گیرد. امام قول برخی از حکما را که برای خداوند صفات ثبوتی و سلبی بیان کرده و صفات سلبی را به‌معنای سلبِ سلب یا سلب

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-16]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.161]

نقص دانسته نمی‌پذیرند و همچنین قول برخی دیگر را که صفات ثبوتی را صفات جمال و صفات سلبی را صفات جلال برشمرده و «ذوالجلال و الاکرام» را جامع هردو نوع صفت می‌دانند خلاف تحقیق برمی‌شمرند؛ با این استدلال که صفات سلبی درزمرهٔ صفات نیستند و در ذات حق تعالی نه سلب ونه سلب السلب راه ندارد و «حق تعالی متصف به اوصاف سلبیه نیست؛ زیرا که اتصاف به سلب در قضایای معدوله است و عقد قضیه معدوله درحق تعالی جایز نیست (امام خمینی، ۱۳۷۰: ۳۰۷) چنین باوری در نگاه ایشان مستلزم ترکیب در ذات مقدس الهی است. با توجه به مباحث فوق به نظر ضروری می‌رسد راهکار پیشنهادی امام خمینی برای نیل به کمال مطلق که هر انسانی براساس فطرت الهی‌اش خواهان آن است، فهم و اتصاف به «هیچ بودن خود» است.

پیشینه پژوهش

براساس جست‌وجوهای انجام شده تألیف برجسته‌ای که به‌طور مستقل به بررسی جایگاه، نقش و تبیین «هیچ» درآموزه‌های عرفان اسلامی پرداخته باشد به چشم نخورد. اما مقالاتی علمی که منعکس‌کننده این مفهوم باشند با عنوان «عدم» ارائه شده است. به عنوان نمونه می‌توان به مقاله «مفهوم «عدم» در آثار بیدل دهلوی و مقایسهٔ آن با اندیشه‌های ابن‌عربی» نوشته سعید قاسمی پرشکوه و محمدحسین بیات اشاره کرد. در این مقاله بیشتر بین بحث وجود و عدم در اندیشه بیدل و ابن‌عربی مقایسه صورت گرفته است.

همچنین می‌توان به مقاله‌ای با عنوان «عدم و معانی آن در *مثنوی* و غزلیات مولانا جلال‌الدین محمد بلخی» تألیف مهدی تدین اشاره کرد. در این مقاله نویسنده متذکر می‌شود که مولوی از واژهٔ عدم، معانی همچون فنای فی‌الله، نیست هست‌نما، هست نیست‌نما، وجود حقیقی، عالم غیب، عالم وحدت و ...را اراده کرده است.

در مقاله‌ای دیگر که با موضوع «دیدگاه عطار نیشابوری درخصوص عدم» تألیف شده به رابطهٔ بین عدم و وجود و همچنین به قلمرو معنایی عدم پرداخته شده و دربارهٔ این دو مفهوم به موازات هم بحث شده است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-16]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.161]

۱. معناشناسی لغوی و اصطلاحی «هیچ»

به‌طورکلی در نگاه واژه‌شناسان «هیچ» از حیث لغوی به معنای امر معدوم، لاشیء و کنایه از اندک و کم است (دهخدا، ذیل واژه هیچ).

همچنین گاه به معنای ابداً و اصلاً به‌کار می‌رود (معین، ۱۳۷۵، ج۴: ۵۲۳۰). در لغت‌نامه معین معنایی برای ترکیب «هیچ چیز» ذکر شده که دلالت بر بی‌اعتباری و بی‌ارزشی دارد (معین، ۱۳۷۵، ج۴: ۵۲۳۰).

اما این مفهوم را از دوحیث وجودشناسی و معرفت‌شناسی می‌توان در نظر گرفت. گاه این دو حیثیت در پیوند تنگاتنگ با یکدیگر قرار می‌گیرند.

در بحث از پارادوکس خلأ- ملأ که توسط استیس ارائه شده است، پیوند دو حیثیت را می‌یابیم. از جهت وجودشناسی گاهی «هیچ» در معنای نیستی است، اما از این مفهوم، هستی تلقی می‌شود. وی مفصل به شرح این امر پرداخته و از عرفان‌های فرهنگ‌های مختلف مثال‌هایی ذکر کرده است که مؤید تعریف مزبور هستند. استیس از ادراک «وحدتی» در تجارب عرفانی مختلف سخن به میان آورده است که حیثیت معرفت‌شناختی «هیچ» را نمایان می‌سازد. از نظر وی این وحدت به خلأ محض، لاوجود، ظلمت و امثال این‌ها تعبیر می‌شود اما ملأ، آگاهی محض، نور محض، حقیقتی پویا و خلاق نیز هستند (استیس، ۱۳۷۵: ۱۶۴ و ۱۶۵). براین‌اساس گاه «هیچ» به‌لحاظ وجودشناسی منشأ همه چیز است. «همه چی از هیچ است و نه هیچ از همه چی».

چنین معنایی از حیث وجودشناسی به ناچیزی امور اعتباری اشاره دارد.

با توجه به معانی ذکرشده دو رویکرد مثبت و منفی دربارهٔ «هیچ» وجود دارد: رویکردی که «هیچ» را پوچی می‌پندارد و سرانجام به نهیلیسم منتهی می‌شود؛ رویکرد دیگر نظر مثبت عارفانی است که «هیچ» را اولین ظهور «مجهول مطلق» (هویت غیبی) و مبدأ همه‌چیز می‌دانند که وجه وجودشناسی دارد. اینکه عرفا فهم و اتصاف به این مرتبه از «هیچ» را تنها راه وصول به معبود مطلق برمی‌شمرند نیز اشاره به وجه معرفت‌شناسی آن دارد. در واقع بالاترین مرتبه وجود و والاترین مرتبه معرفت درک چنین مقامی است.

در بیتی از بیدل «هیچ»، هم به معنای نیستی محض و هم دارای معنای مثبت است. آنجا که می‌سراید:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-16]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.161]

جان هیچ و جسد هیچ و نفس هیچ و بقا هیچ ای هستی تو ننگ عدم تا به کجا هیچ

(بیدل دهلوی، ۱۳۷۶، ج۱: ۷۶۷)

۲. «هیچ» و الهیات سلبی

می‌توان گفت که رد پای موضوع مورد بحث در الهیات سلبی قابل جست‌وجوست. استیس از عرفان‌های ادیان مختلف نمونه‌هایی ذکر می‌کند که بر جنبهٔ سلبی حقیقت مطلق- با هر نامی که می‌توان براساس اعتقادات ایشان بر آن نهاد- دلالت دارد. به عنوان نمونه در عرفان یهود مرتبه ذات است، ناشناختنی، بلاتشخص، بلانهایت و بدون صفات و کیفیات بوده و در این مرتبه «غاسق» است. این درحالی است که صفات او تعلق به عالم «انوار» دارند (استیس، ۱۳۷۵: ۱۸۲).

پس از او فلوطین نیز از علت اول و یا خیر محض با عنوان «احد» یاد می‌کند و با بیان اوصافی مانند: وحدت حقیقی، بساطت، مطلق و عدم تناهی، متعالی و منزه، آن را غیر قابل بیان و غیر قابل توصیف ذکر کرده و می‌گوید: «او هیچ‌یک از همهٔ چیزها نیست؛ و نامی هم برای او وجود ندارد. زیرا درباره‌اش هیچ نمی‌توانیم گفت». او«درفراسوی همهٔ چیزها و در فراسوی عقل» است (فلوطین، ۱۳۶۶، ج۲: ۷۰۴). احد در نگاه او فوق وجود است. او علت هستی است و نه خود هستی، برتر از هستی است (فلوطین، ۱۳۶۶، ج۲: ۶۷۴). برخی دیدگاه فلوطین را در این سخن که احد «لاشیء» است شبیه دیدگاهی دانسته‌اند که در مذهب ذن در آیین بودا دربارهٔ نیروانا گفته می‌شود که او« هیچ چیز» و یا «لاشیء» است (پورجوادی، ۱۳۷۸: ۱۷).

در نگاه فلوطین، الهیات سلبی نه اولین گام در راه شناخت خداوند است و نه منزل آخر، زیرا به ما می‌گوید خدا چه نیست و چه اوصافی را نمی‌توان به او نسبت داد، ولی آیا از این طریق می‌توان به معرفت ایجابی رسید؟ و آیا معرفت سلبی می‌تواند شرط لازم و کافی را برای شناخت خدا فراهم کند؟ در نگاه فلوطین مبدأ نخستین یا خیر محض، باید از هر جهت بسیط باشد. همچنین باید از هرگونه تحدید و ترکیب منزه باشد؛ زیرا حقیقت مرکب، به اجزائش محتاج است (فلوطین، ۱۳۶۶، ج۲: ۷۱۵).

بنابر نظر فلوطین «احد» فوق «وجود» است، علت هستی و نه خود هستی است. پس در ورای وجود و عدم قرار دارد و چون موجود بودن با محدودیت و تناهی و تعین ملازمت دارد درنتیجه نمی‌توان این‌ها را به احد نسبت داد و هرگونه تقید و تحدید را باید از احد سلب کرد. بدین‌ترتیب

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-16]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.161]

احد را نمی‌توان در کنار سایر موجودات به وجود داشتن متصف نمود. «احد» همه چیزها را می‌بیند درحالی‌که هیچ‌یک از آن‌ها نیست. همهٔ چیزها از او برمی‌آیند و او تحت احاطهٔ هیچ صورتی نیست؛ زیرا تنها احد است و اگر همه‌چیز بود موجود می‌بود. به همین دلیل او هیچ‌یک از چیزهایی که در عقل‌اند نیست. بلکه همهٔ چیزها از او پدید می‌آیند و جوهرند زیرا هر یک صورت خاص خود را دارند و درنتیجه متعین بوده و متعلَق معرفت قرار می‌گیرند (فلوطین، ۱۳۶۶، ج۲: ۶۱۵). به اعتقاد او موجودِ بدون تعین و متزلزل و سرگردان در متن واقع قابل متصور نیست. احد نه موجود است و نه معدوم. چیزی در کنار چیزها نیست؛ زیرا پیش‌تر از هر چیز و علت هر چیز است. او وجود نیست، موجود هم نیست؛ عدم نیست، معدوم هم نیست؛ نه ساکن است و نه متحرک؛ نه عقل است و نه روح و نه ماده و نه صورت. در ورای وجود و عدم قرار دارد، پس هیچ است. ما با سلب هرگونه تعین و تحدید به او نزدیک می‌شویم و او را بهتر توصیف می‌کنیم .در اینجاست که ما نمی‌توانیم با واژهٔ« او» از او سخن بگوئیم. هر سخنی هم که دربارهٔ او بگوئیم دربارهٔ او نیست یا بیان رابطه او با موجودات دیگر است و یا بیان احساس و تجربه‌ای است که هنگام مواجهه با او در خود احساس کرده‌ایم (علیزمانی،۱۳۸۷: ۱۰۹).

از تعابیر سلبی رایجی که در عرفانِ ادیان مختلف در باب «واحد» و «وحدت بی‌تمایز» به‌کار رفته است می‌توان به «عدم»، «بی‌چون»، «بی‌تعین»، «ظلمت خیره‌کننده»، «سکوت»، «خلأ محض» «تعرّی» ، «تهی‌وارگی» و امثال این تعابیر اشاره کرد (رک: استیس، ۱۳۷۵ : ۹۸-۹۴).

دیونوسیوس از موجودی سخن می‌گوید که نه موجود است و نه ناموجود، بلکه فوق وجود است. در نگاه او الوهیت، علت همهٔ موجودات است ولی خودش هیچ نیست (استیس، ۱۳۷۵ : ۳۰۱)

ابن‌عربی ضمن تقسیمی که دربارهٔ معلومات انجام می‌دهد به موجوداتی اشاره می‌کند که از حیثی وجود و از حیث دیگری عدم‌اند. به‌عبارت‌دیگر وجهی به‌سوی وجود دارند و وجهی به‌سوی عدم و این مرتبه را «برزخ البرازخ» می‌نامد. او می‌نویسد: سه نوع معلوم وجود دارد که چهارمی برای او متصور نیست.

معلوم نخست: «وجود مطلق» است که هرگز مقید نمی‌شود وآن وجود خداوند تعالی است که واجب الوجود بالذات است؛

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-16]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.161]

معلوم دوم: «عدم مطلق» است که معدوم بالذات است و هرگز مقید نمی‌شود و همان محالی است که مقابل وجود مطلق است. و دو نقیض هیچ‌گاه بدون عامل تمایز، نمی‌توانند از یکدیگر مجزا شوند.

معلوم سوم: یا همان فاصل و عامل تمایز، «برزخ البرازخ» است که وجهی به‌سوی وجود و وجهی به‌سوی عدم دارد. این معلوم ذاتاً با هر دو معلوم دیگر در تعارض است و همهٔ ممکنات در آن قرار دارد و همانند دو معلوم دیگر نامتناهی است.

ابن‌عربی برزخ را خط فاصل الهی میان وجود و عدم می‌داند که نه موجود است و نه معدوم (ابن‌عربی، ۱۴۱۸ق، ج۳: ۴۷). در نگاه ابن‌عربی بالاترین گروه از انسان‌ها کسانی هستند که به مقام بی مقامی رسیده‌اند و مقام بی‌مقامی ارزانی کسانی است که بر طریق پیامبر خاتم (صلوات الله علیه و اله) مشی کرده و عبد محض‌اند واز خود هیچ اراده‌ای و حدّی ندارند (ابن‌عربی، ۱۴۱۸، ج۴: ۷۷-۷۶). اینان به هیچ‌چیز جز خداوند تعلق ندارند و نسبت به پذیرش هراسمی «لابشرط»اند (ابن‌عربی، ۱۴۱۸، ج۴: ۷۷-۷۶). وی از ابویزید بسطامی نقل می‌کند که در جواب این پرسش که چگونه صبح کردی؟ پاسخ می‌دهد که صبح و شامی برای من نیست زیرا صبح و شام مخصوص کسی است که صفتی دارد حال آنکه من صفتی ندارم (ابن‌عربی، ۱۴۱۸، ج۲: ۴۶).

مایستر اکهارت هم از حقیقتی که نه مخلوق است و نه خلقت‌پذیر سخن می‌گوید، آنجاکه می‌نویسد: «بارها از وجود نوری در نفس خود سخن گفته‌ام که نه مخلوق است و نه خلقت‌پذیر» (کاکایی، ۱۳۸۵: ۲۸۹). همچنین وی برای نفس انسان نیرو و یا ساحتی قائل است که کاملاً آزاد است و هیچ صورتی ندارد. کاملاً آزاد و مجرد است. همان‌گونه که خدا در ذات خودش آزاد و مجرد است این نیرو نیز کاملاً واحد است (کاکایی، ۱۳۸۵: ۲۹۲). در این ساحت، نه‌تنها از حس خبری نیست بلکه عقل و اراده هم که دو ویژگی اصلی نفس است محو می‌شوند. زمان و مکان و اضافه و کسب و اکتساب در آنجا نیست (کاکایی، ۱۳۸۵: ۲۹۳).

همان‌گونه که در مقدمه نیز اشاره شد، امام خمینی انتساب اوصاف سلبی به ذات حق تعالی را نمی‌پذیرند و استدلال ایشان این است:

اتصاف به سلب در قضایای معدوله است و عقد قضیه معدوله در حق تعالی جایز نیست، زیرا که مصحح جهات امکانیه و مستلزم ترکیب در ذات مقدس است بلکه

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-16]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.161]

اوصاف سلبیه به طریق سلبِ مطلق بسیط است؛ و آن سلب، صفت است و نه اثبات صفتِ سلبِ سلب (امام خمینی، ۱۳۷۰: ۳۰۷).

ایشان در بیانی دیگر متذکر می‌شود که هرگونه نقصی از ساحت حضرت حق به نحو سلب بسیط، دور است نه آنکه سلب نقص به طریق ایجاب عدولی ثابت باشد. درنهایت بر این باورند که صفات تنزیهی صفت نیستند و فقط حضرت حق به صفات ثبوتی متصف است (امام خمینی، ۱۳۷۰: ۳۰۷). ازاین‌رو قول کسانی را که صفات ثبوتی را صفات جمالی و صفات سلبی را صفات جلالی خوانده و «ذوالجلال و الاکرام» بودن خداوند را تأییدی بر جامع بودن اوصاف سلبی و ثبوتی خداوند می‌دانند مردود می‌شمرند (امام خمینی، ۱۳۷۰: ۳۰۷).

امام خمینی معرفت و شهود این ساحت را ویژهٔ خالصان از «اهل الله» برمی‌شمرند و می‌نویسند: آنچه مورد معرفت اهل الله و علم عالمین بالله است مقام «واحدیت» و «احدیت» است. و واحدیت» برای عامه اهل الله، و «احدیت» برای خلص از اهل الله است (امام خمینی،۱۳۷۰: ۳۰۷).

بنابراین وصول به این مقام، آرزو وآمال هر پویندهٔ راه حقی است که در سپهر خیال و باور و معرفت او تنها یک حقیقت وجود دارد وآن ذات ازلی است که به بیان شاعرانه:

نه به دام قیود، قید شده نه به اطلاق، نیز قید شده

(سبزواری، ۱۳۸۳: ۶۰۴)

حقیقتی که هیچ‌گونه اسم و رسمی ندارد و«ماسوی الله» پرتو و جلوه‌ای از جمال اوست. «تمام عالم از اعلی مراتب وجود تا اسفل سافلین، هیچ است و هرچه هست اوا است» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج۲۰: ۱۵۷). همچنین در جای دیگر می‌نویسند «**واعلم ان العالَم باعیانه وحقائقه کالظل**». (عالم با همهٔ حقایقش، همانند سایه است). و در تعریف ظل می‌افزایند: «**فان الظل هو الوجود الانسابی الذی یتوهم الجاهل انها للعالم**» و سایه نیز همان وجود انتسابی است که جاهل گمان می‌کند چیزی است مانند عالَم و موجود است ولی در تحقیق عرفانی موجود نیست. سپس به مصرعی از شعر معروف لبید بن ربیعه عامری اشاره می‌کنند که گفته است: « **الا کل شیءٍ ما خلا الله باطل**» (امام خمینی، ۱۴۱۰ق : ۱۴۹).

در این نگاه انسان‌ها به میزان معرفت و پیراستگی و رهایی از وجهه‌های خلقی و زدودن تعلقات مادی که عارفان آن را «تخلیه» و مقدمه مقام «فنا» می‌نامند می‌توانند از ساحت «علم الیقین» با قوای

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-16]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.161]

حقانی شده به ساحت «حق القین» برسد و در حالت «صحو بعد از محو» حقایق یقینی عالم وجود را به‌اندازهٔ ظرفیت وجودی‌اش ادراک کند. حقایقی که به تعبیر امام خمینی منشأ همهٔ معارف ایمانی‌اند (امام خمینی، ۱۳۹۲، مقدمه مصباح اول: ۱۳).

۳. وجوه معنایی هیچ

۳-۱. هیچ عدمی تام و هیچِ عدمی ناقص

هیچ در دو صورت «هیچِ عدمی تام» و «هیچِ عدمی ناقص» قابل بررسی است.

درگزاره «هیچ عدمی تام» برخلاف «هیچ عدمی ناقص» فقط دو عنصر موضوع و سلب ظهور دارد. بدیهی است جمله «زید نیست» با جمله «زید عالِم نیست» متفاوت است. گزاره اول مفاد «هیچ عدمی مطلق» که دارای دو عنصر است و گزارهٔ دوم مفاد «هیچ عدمی ناقص» است که دربردارندهٔ سه عنصر است. در اینجا این مطلب با مسئلهٔ «جعل» پیوند پیدا می‌کند؛ زیرا در بیان «جعل» نیز به دو نوع جعل اشاره می‌شود: الف. جعل بسیط که مفاد کان تامه است و در توضیح آن گفته می‌شود «ماجعل الله مشمشه مشمشه»؛ ب. جعل مرکب یعنی وجودی آفریده می‌شود و سپس وصفی برای او اثبات می‌گردد. بدین‌ترتیب گزاره‌هایی مانند زید نیست یا روز نیست، «هیچ عدمی تام» هستند که دارای دو عنصرند.

حال در تحلیل گزاره «نیستم» اگر نیست را در معنای عدمی تام بگیریم با پارادوکس و تناقض مواجه می‌شویم، چون نیستم به‌معنای من نیستم است و این گزاره معنای محصلی ندارد. سخن دکارت که می‌اندیشم پس هستم با همین مشکل مواجه خواهد شد. برخی اشکال این سخن را بر اندیشیدن قرار داده‌اند، ولی به نظر می‌رسد نکتهٔ مهم و قابل تأمل در آن جمله نیز باید روی« منِ» اندیشنده باشد و نه بر اندیشه؛ زیرا اگر دکارت می‌گفت من راه می روم پس هستم و یا من می‌نوشم پس هستم همین تناقض مطرح می‌شد.

در غزل امام خمینی، «هیچم و هیچ که در هیچ نظر فرمائی» اگر هیچِ اول به معنای هیچ تام و سلب تام باشد، گزارهٔ دوم «در هیچ نظر فرمایی» معنای محصلی نخواهد داشت و بیان گزاره‌ای متناقض است. عدم تام، چگونه می‌تواند متعلق نظر قرار گیرد؟ به نظر می‌رسد این پرسشی است که با سؤال دیگری که امام خمینی در جای دیگری با عنوان چگونگی «ربط حادث به قدیم» مطرح

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-16]
[DOI: 10.52547/pje.13.26.161]

کرده‌اند قرابت دارد. ازاین‌رو با تفکیک این دو نوع عدم، می‌توان به معنای «هیچ» در منظومه فکری امام پی برد.

۲-۳. «هیچ»، تجربه عرفانی غیر قابل وصف

اگر بپذیریم که «هیچم و هیچ» سخنی رمزی و بیان «تجربه‌ای عرفانی» است و نه گزاره‌ای خبری که هرکس می‌تواند بیان کند، در این صورت درزمرهٔ تجربه‌هایی است که غیر قابل توصیف‌اند و «من ذاق عرف» درمورد آن‌ها صادق است. در نگاه عارفان انسان هنگامی می‌تواند از هیچ بودن خود آگاه باشد و فقر وجودی خود را شهود کرده باشد؛ که، به مرتبهٔ ایمان و شهود قلبی رسیده باشد و معلومات او از ساحت مفاهیم عبور کرده و به دریای بیکران وجود راه یافته باشد. چنین حالتی مستلزم آن است که

۱. قالبی او را محدود نکرده باشد؛
۲. اضطراب‌های وجودی که لازمهٔ وجود مُلکی او است او را دربرنگرفته باشد؛
۳. از حصار و تنگنای ماهیات و تقیدات و اعتباریات پیراسته باشد؛
۴. از جاذبهٔ ملک و ملکوت و جبروت رها شده باشد.

چنین انسانی با چنین تجربه‌ای و به میزان رهایی از وجوه خلقی و بهره‌مندی از وجههٔ حقی و قوای الهی می‌تواند از هیچ بودن خود و کل ماسوی الله خبر دهد.

استیس چنین تجربه‌ای را به‌کلی مفهوم‌ناپذیر و درنتیجه بیان‌ناپذیر می‌داند. استدلال وی بر این مطلب آن است که در وحدت بی‌تمایز، نمی‌توان مفهومی از« هیچ» یافت؛ زیرا مفهوم فقط هنگامی حاصل می‌شود که کثرت یا لااقل دوگانگی در کار باشد. حال آنکه در وحدت بی‌تمایز، اجزا و ابعادی در او نیست و نمی‌تواند به هیئت مفهوم درآید (استیس، ۱۳۷۵: ۳۱۰). هیچ عدم نیست، موجود هم نیست.

در میان فلاسفه یونان فلوطین تأکید می‌کند که «هیچ» و یا احد همان «خیر مطلق» است چون منشأ خیرات و غایت همه‌چیز است. مبدأ نخستین یا خیر محض است، پس باید از هر جهت بسیط و از هرگونه تحدید و ترکیب منزه باشد؛ چراکه مرکب به اجزائش محتاج است (فلوطین، ۱۳۶۶، ج۲: ۷۱۵). یاسپرس در توجیه سخن فلوطین می‌نویسد: هرچه درباره احد گفته می‌شود درباره خود او

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-16]
[DOI: 10.52547/pje.13.26.161]

نیست بلکه درباره ارتباط او با ماست. فلوطین براین باور است که موجود بودن با محدودیت و تناهی و تعین ملازمت دارد درنتیجه نمی‌توان این‌ها را به «احد» نسبت داد پس هرگونه تقید و تحدید را باید از احد سلب کرد (علیزمانی، ۱۳۸۷: ۱۰۷).

بدین‌ترتیب، احد فوق وجود و علت هستی است نه خود هستی. او را نمی‌توان در کنار سایر موجودات به وجود داشتن متصف نمود. او همهٔ چیزها را می‌بیند، درحالی‌که هیچ‌یک از آن‌ها نیست. همهٔ چیزها از او برمی‌آیند و او تحت احاطهٔ هیچ صورتی نیست؛ زیرا تنها احد است و اگر همه‌چیز بود موجود می‌بود. به همین دلیل او هیچ‌یک از چیزهایی که در عقل‌اند نیست. بلکه همهٔ چیزها از او پدید می‌آیند و جوهرند؛ زیرا هر یک صورت خاص خود را دارند و درنتیجه متعین است (علیزمانی، ۱۳۸۷: ۶۷۰). به اعتقاد او موجود بدون تعین و متزلزل و سرگردان در متن واقع، قابل تصور نیست. بنابراین آنچه برتر از هستی است، احد است و چون معرفت به صورت تعلق می‌گیرد پس امر عاری از صورت قابل شناخت نیست.

همچنین بر این باور است که هستی نیز ملازم با صورت است و ازآنجاکه امر نامحدود و نامتعین عاری از صورت است پس دارای هستی نیست. بدین‌ترتیب می‌گوید:

> *احد نه موجود است و نه معدوم و در ورای وجود و عدم قرار دارد پس «هیچ» است و چیزی در کنار چیزها نیست زیرا پیش‌تر از هرچیز و علت هرچیز است و او وجود نیست. موجود هم نیست. عدم هم نیست . معدوم هم نیست. نه ساکن است و نه متحرک. نه عقل است و نه روح و نه ماده و نه صورت. ما می‌توانیم با سلب هرگونه تعین و تحدید به او نزدیک شویم و او را بهتر توصیف کنیم. در اینجاست که ما نمی‌توانیم با واژه «او» از او سخن بگوئیم. هر سخنی هم که دربارهٔ او بگوئیم دربارهٔ او نیست یا بیان رابطهٔ او با سایر موجودات است و یا بیان احساس و تجربه‌ای است که هنگام مواجهه با او در خود احساس کرده‌ایم* (علیزمانی، ۱۳۸۷: ۱۰۹).

دیونوسیوس نیز در *رساله اسمای الهی* براین باور است که هرچه بالاتر می‌رویم نارسایی زبان آشکارتر می‌شود تاآنجاکه به‌کلی عقلانی بودن را از دست می‌دهیم. و هیچ وصف ایجابی یا سلبی را نمی‌توانیم درمورد «او» به‌کار بریم چراکه او فراتر از همهٔ چیزهایی است که ما تصور می‌کنیم (علیزمانی، ۱۳۸۷: ۱۱۷).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-16]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.161]

در مذهب ذن در آیین بودا با چنین سخنی مواجه می‌شویم که «او» را «هیچ‌چیز» یا «لاشیء» می‌نامد. با این استدلال که شیئیت مستلزم محدود بودن و متعین بودن به تعینات و حدود ماهوی است (پورجوادی ، ۱۳۷۸: ۱۷).

۳-۳. «هیچ»، رمز آئینگی

«هیچ‌ام و هیچ» باور به گزارهٔ آغازین داستان‌هایی است که در گوش همه زمزمه می‌شد که« یکی بود و یکی نبود، غیر از خدا هیچ‌کس نبود»، است. خداوند نیز با چند واژهٔ تأکیدی از هستی خود خبر می‌دهد و می‌فرماید: «انی انا الله» - به‌درستی که من «الله» هستم- و غیر منی وجود ندارد و هشدار می‌دهد که: «لا اله الا انا». غیر از من، الهی وجود ندارد؛ یعنی «مگردید که یافت می‌نشود» چراکه او اصل وجود و کمالات وجود است. اما مطلب دیگری را نیز به انسانی که جانشین خود قرار داده می‌گوید و آن این است که اراده فرموده شناخته شود و از «مجهول مطلق» و «غیب مصون» و «سرّ مکنون» بیرون آید. ساحتی که به تعبیر امام خمینی «**منقطعٌ عنها آمال العارفین**» و «**محجوبٌ عن ساحه قدسها قلوب الاولیاء الکاملین**»، «**غیرُ معروفه لاحدٍ من الانبیاء والمرسلین**» است (امام خمینی، ۱۳۹۲: مصباح ۱). و از میان همهٔ موجودات آسمانی و زمینی انسان را برگزیده چرا که او می‌تواند تقاضا و اقتضای شناخت و شناساندن او را به دیگران داشته باشد. در نگاه عارفان، محبت خدا به ظهور کمالاتش به نحو تامّ و اتم موجب آفرینش انسان کامل گردیده و از میان همه موجودات تنها انسان است که می‌تواند از هستی موهومی خود به‌در آید و آئینه‌وار او را به تمام و کمال نمایش دهد و ارادهٔ خدا را که فرمود: «**احببتُ ان اعرف**» جاری سازد. به تعبیر حاجی سبزواری در *اسرار الحکم*:

سین انسان چون که خیزد از میان اول و آخر نماند غیر آن

(سبزواری، ۱۳۸۳ : ۶۴۳)

بدین‌ترتیب به نظر می‌رسد «هیچ» در اندیشه عرفانی امام «لفظ» و یا به عبارت عارفانه،آئینه‌ای است که حقیقتی بی‌تعین و مجهول مطلق (احدیت) را به انسانی نمایش می‌دهد که او نیز باطن خود را همچون آئینه صاف و صیقل‌زده و با سیری انفسی و زیستنی عابدانه و عاشقانه از وجهه خلقی،

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-16]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.161]

تعینات عاریتی و همچنین زنگارها وآرایه‌های مزاحم رها کرده و «هیچ» شود تا بتواند آئینه‌وار نشان‌دهنده صاحب صورت باشد. به تعبیر مولانا:

چون بمردم، از حواس بوالبشر حق مرا شد، سمع و ادراک و بصر

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۳۱۲۰)

ازآنجاکه خالق ازلی مثل و مانند ندارد، «**لامثل له ولا ندَ له**»، انسان نیز که خلیفه، نماینده و مأمور شناساندن او برگزیده شده باید همچون «مستخلف عنه» خود بی‌مثل و مانند باشد[۲] و این رسالت به نحو اتم تنها با رفض تعینات و در ساحتی برتر از ساحت تصورات و عقلانیات و با وصول به مقام «هیچ» که استغراق در مقام «احدیت» است حاصل‌شود. به تعبیر مایستر اکهارت برای آنکه به وجود خداوند که به هیچ‌چیز شبیه نیست واصل شویم باید به هیچ برسیم (کاکایی، ۱۳۸۵: ۲۹۷). ازاین‌رو انسان به هر میزان که «هیچ» بودن خود را شهود کند، غنی مطلق را باور کرده و ضرورت وجود او را احساس می‌کند.

راه نمایشگری و آیینگی انسان آن است که از «خود» فانی گردد و «هیچ» شود؛ زیرا خداوند اراده کرده که آدمی آیینهٔ ظهور او باشد. اگر انسان «هیچ» بودن خود را فهم کند به درک حق که «مطلق کمال» است خواهد رسید. در این صورت از حجاب شناخت و علم و معرفت رها خواهد شد.

«هیچ‌ام و هیچ» حکایت‌گر فقر ذاتی انسان است. در نگاه امام خمینی مهم‌ترین منزل از منازل سلوک عارف، توجه به «ذل عبودیت و عزّ ربوبیت» است که بیان دیگری از هیچ بودن انسان و همه چیز بودن خداوند است و درک این حقیقت را شاخصی برای سنجش نقص و کمال انسانیت و صحت و صواب سلوک او بیان می‌کنند. ازاین‌رو از منظر ایشان انسانی می‌تواند، عزّربوبی را به نمایش بگذارد که «هیچ بودن» خود را باور کرده و همچون آئینه فقط نمایشگر صورت مقابل خود باشد. ازسوی‌دیگر «هیچ» بودن می‌تواند صفت ذاتی انسان دانست و براساس قاعده «**ذاتی کل شیء لم یکن معللا**» به دنبال برهان برای اثبات آن برنیامد و درک آن را نیز فطری انسان دانست و سخن خدا را که فرمود: «**یَا أَیُّهَا النّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَی اللّه**» (فاطر: ۱۵)، را ناظر به این حقیقت معناکرد. در این صورت هرکس با فطرت غیر محجوبه و با علم حضوری می‌تواند هیچ بودن خود را درک کند و به اندازهٔ نورانیت فطرتش آن را به نمایش بگذارد. شاید مراد خداوند از مخاطب قرار دادن «ناس»

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-16]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.161]

در آیهٔ مذکور تنبه وآگاهی بخشیدن به این مطلب است که همهٔ انسان‌ها نه‌تنها انسان‌های مسلمان و یا مؤمن و موحد بلکه همهٔ انسان‌ها براساس فطرتشان می‌توانند فقر و هیچ بودن خود و ربوبیت و غنای حق را درک کنند. اما به تعبیر صائب تبریزی باید آئینه شد و آن‌گاه جمال حق را طلب کرد. «آئینه شو، جمال پری‌طلعتان طلب». حاجی سبزواری می‌گوید: «اگرچه همه عقول و نفوس و عناصر و افلاک آئینه روی جانان‌اند ولی به جز دل مسکین من هیچ‌کس او را آنچنان که هست نشان نمی‌دهد» (سبزواری، ۱۳۸۳: ۶۲۲).

۴. «هیچ»، مقام رهایی از شرک

امام خمینی از قول صاحب *تفسیر غرائب البیان* در تعریف دین خالص که خداوند برای خود برگزید و از غیر خود پیراسته گردانید و فرمود: «أَلَا لِلّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ... » می‌نویسند: «دین خالص نورِ قِدَم است. پس از متلاشی شدن نور حدوث در بیابان نور عظمت و وحدانیت» (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۳۲۸). همچنین از قول ابن‌عربی با عنوان شیخ محقق نقل کرده و می‌نویسند: نقل است که گفته هرگاه دین از آلایش غیریت و خودیت پاک گشت، برای خدا خواهد بود زیرا با فنای کلی در ذات حق، برای تو ذات و صفات و فعل و دین نمی‌ماند.[۳] (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۳۲۹).

امام خمینی در بیان گسترهٔ حقیقت شرک و غیریت و انانیت، بیانی دارند که می‌توان از آن معنای «هیچ» را دریافت آنجاکه می‌نویسند:

> *تا رسوم عبودیت و غیریت و انانیت باقی است و عابد و معبود و عبادت و اخلاص و دین در کار است، شوب به غیریت و انانیت است و شرک است پیش اهل معارف* (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۳۲۹).

در این نگاه، مقام «هیچ»، مقامی است که نه‌تنها انسان از شرک و دوبینی پیراسته می‌گردد که از تثلیث «عبادت» و «معبود» و«عابد» نیز رها می‌شود. این مقام ویژهٔ خالصان و مخلصانی است که با عبادت خود به آن نائل می‌شوند. به تعبیر امام

> *عبادت اهل خلوص، نقشه تجلیات محبوب است، و در قلب آن‌ها جز ذات حق واحد راه ندارد و با آنکه افق امکان به وجوب متصل و تدلی ذاتی و دنوّ مطلق حقیقی برای آن‌ها پیدا شده و رسوم غیریت بکلی مرتفع شده* (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۳۲۹).

اما نکتهٔ قابل تأمل آنکه می‌نویسند:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-16]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.161]

اینان با این وصف، به تمام وظایف عبودیت اقدام و قیام می‌نمایند اما عبودیت آن‌ها بالرویه و بالتفکر نیست، بلکه عبودیت بالتجلی است (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۳۲۹).

عبودیت بالتجلی، عبادتی است که انسان با وجودی حقانی و قوایی الهی به مصداق حدیث قرب فرائض و نوافل انجام می‌دهد و ارزانی انسانی است که مقام «هیچ» را درک کرده و خود را جز سایه و جلوهٔ محبوب مطلق نمی‌داند و باور دارد که با تجلی و عنایت اوست که می‌اندیشد و زیست می‌کند و به عبادت حق می‌پردازد.

۵. «هیچ» مقام بقای بعد از فنا

خداوند اول آموزگار هستی حقایق هستی را به آدم تعلیم داد و خبر داد که: «عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ کُلَّهَا». یکی از آموخته‌های مهم به انسان این است که دریابد هرجا حقیقتی هست و از وجودی یاد می‌شود تجلی خداوند و پرتو وجود یگانه اوست که «الوجود هوالحق» و به هر اندازه که انسان بتواند با اختیار خود از نقاب «هست» بیرون رود و به « هیچ بودن» خود آگاهی پیدا کند و هیچ شود، می‌تواند به بقای او باقی شود.

آنان که از شراب تو مدهوش گشته‌اند از یاد غیر، جمله فراموش گشته‌اند

(سبزواری، ۱۳۸۳: ۵۵۸)

مایستر اکهارت عارف بزرگ قرون وسطا فنا را مقدمه بقا می‌داند و بر این باور است که راه وصول به وجود از دست دادن حیات و متصف شدن به فناست. او می‌نویسد: شهدا، حیات را از دست می‌دهند تا وجود را به کف آورند (کاکایی، ۱۳۸۵: ۲۵۶). همچنین می‌افزاید: تا وقتی در حال نگاه کردن به آن هستیم، درآن نیستیم. هنگامی که کسی شیئی را تحت شهود و ملاحظه دارد با آن یکی نیست. تنها کسی می‌تواند خدا را ببیند که کور و غافل و جاهل باشد، یعنی عقل و ادراک و رؤیت از او رخت بربسته باشد (کاکایی، ۱۳۸۵: ۲۵۷).

مایستر اکهارت فنا را به‌معنای وحدت در نیستی معنا می‌کند. و آن را حرکت از یک نوعی نیستی به نیستی دیگری می‌داند. از نیستی «دون وجود» تعلقات و تقیدات، به نیستی «فوق وجود» یعنی ساحت «رب الارباب». در نگاه او کسی که خود را از همه تعلقات بزداید و به نیستی و فنا برسد هم نفس خود را یافته است و هم خداوند را؛ چرا که اتحاد در اینجا در ذات نیستی رخ داده و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-16]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.161]

نه بین دو عین و یا دو جوهر (کاکایی، ۱۳۸۵: ۲۹۸). همچنین تصریح می‌کند که خداوند بسیط و واحد است و تنها قلب بسیط و واحد می‌تواند او را دریابد و این هنگامی رخ می‌دهد که نفس بتواند از خویشتن محدود و مقید و متعین خویش تهی شده و در وجود بی‌تعین و نامحدود خدا فانی گردد (کاکایی، ۱۳۸۵: ۲۹۹). به تعبیر عارفان صاحب‌مقام فنا که هیچ نمی‌خواهد و هیچ نمی‌داند و هیچ ندارد خداوند و معبود مطلق را با چشمانی الهی می‌بیند.

با عنایت به مطالب گفته‌شده «هیچ‌ام و هیچ که در هیچ نظر فرمایی» می‌تواند خواهشی رمزگونه و اظهار آمادگی به خداوند تلقی شود تا او را به «بقای بعد از فنا» برساند. تنفر از فنا و درخواست بقا و جاودانگی در فطرت همه انسان‌ها قرار داده شده و

> *انسان‌ها به حسب فطرت خدادادی و جبلت اصلی، حب بقای مطلق و حیات دائمی سرمدی دارند؛ یعنی بقائی که درآن فنا نباشد و حیاتی که در آن زوال* نباشد (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۳۵۸).

بدین‌ترتیب، در مقام فنا ماندن نیز برای انسان، نامطلوب است و او همچنان خواستار بقا و جاودانگی است و شأن معبود ازلی آن است که خواستهٔ او را در این مقام نیز برآورده سازد و با معیت خود او را به مقام بقا یا همان مقام «هیچ» یعنی وجودی بی‌تعین رهنمون سازد. پس «هیچ‌ام وهیچ» می‌تواند زبان حال و گزارشی از مقام «بقای بعد از فنا» باشد،که اعتراف می‌کند هرچه هست عنایت اوست. «یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد» هبه‌ای از جانب معبود ازلی است. این مطلب را امام بارها به هنگام رخدادهای عظیم در کشور مانند وقوع انقلاب و پیروزی بر رژیم شاهنشاهی و همچنین آزادی شهر خرمشهر از دشمن بعثی عراق، به لطف و عنایت حق ارجاع دادند و تصریح کردند ما هیچ‌کاره‌ایم.

ناگفته روشن است که معرفت و بهره‌مندی از حالات و مقامات عرفانی دارای مراتب و به عبارت دیگر مقول به تشکیک است و هرکس به میزان پیراستگی (تخلیه) عالمانه و آراستگی (تحلیه) عاشقانه می‌تواند به مقام فنا و سپس به بقای بعد از فنا یا صحو بعد از محو راه یابد.

ازسوی‌دیگر «هیچ»، حقیقت تسبیح، تحمید، تحلیل و تکبیر را که تنزیه مطلق حق است به ذهن متبادر می‌سازد. بدین‌ترتیب که انسان در مقام «تحمید» به این حقیقت می‌رسد که فقط خدا را باید ازآن‌جهت که فاعلیت مطلق از آن اوست سزاوار حمد و ثنا بداند. به هنگام «تهلیل» از این حقیقت

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-16]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.161]

پرده برمی‌دارد که هرگونه کمال و زیبایی باید از غیر حق سلب شود. چرا که تمام کمالات و زیبایی‌هایی که در هستی ظهور دارد و متعلَق تهلیل قرار می‌گیرد شأنی از شئون حق تعالی است. در مرتبه «تکبیر» هم قاطعانه اعتراف می‌کند که نباید حق تعالی را بزرگ‌تر از سایر موجودات بداند؛ زیرا در مقام ذات، غیری وجود ندارد تا بزرگ‌تری مطرح شود، بلکه باید او را از هرگونه وصف و صفتی برتر بداند. بدین‌ترتیب، اگر انسان موحد در مراتب توحید سه‌گانه، ذات یا صفت و یا فعلی را سوای حق تعالی می‌دید و سپس آن‌ها را در ذات و صفات و فعل حق فانی می‌یافت و یا به تعبیر امام خمینی در وحدت صرف و هویت محض گم شده و به توحید حقیقی که «اسقاط اضافات و تعینات و کثرات حتی کثرات اسمائی و صفاتی» است نائل شود (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۳۲۷). در مقام «تسبیح» نیز خدای را از هرگونه کمال و وصفی منزه می‌شمارد و هیچ‌گونه غیری و قیدی و کثرت و ظهوری نمی‌بیند تا بخواهد از آن‌ها دوری جوید. در اینجا زبان حال چنین مسبحی جز «هیچ» نمی‌تواند باشد.

۶. «هیچ» و قرب الهی

با استناد به آیه شریفه: «فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّه» (بقره: ۱۱۵) – هر چیزی که مد نظر و محل توجه واقع شود وجه خداوند خواهد بود – نتیجه گرفته می‌شود که غیر از «وجه الله» چیزی وجود ندارد. همچنین خداوند با آیه شریفه «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق: ۱۶) و آیاتی نظیر آن به انسان می‌فهماند که در موطن مخلوقات حضور دارد و در باطنی‌ترین لایه‌ها و مراتب وجودی انسان حضور دارد و از قربی سخن می‌گوید که عارفان آن را «قرب وریدی» می‌نامند. پس اگر شیئی به وجود متصف می‌شود به‌خاطر وجود حقیقتی است که جان هر ذره‌ای از موجودات را پر کرده است. به بیان امام علی(ع) در نهج البلاغه «سَبقَ فی العُلو فلا شیءَ اعلی منه و قَرُبَ فی الدُّنو فلا شیءَ اَقرَ بمنّه» (نهج‌البلاغه، خطبه ۴۹:) و از میان موجودات تنها انسان است که چنین قربی را در عالم شهادت می‌تواند ادراک کند و اتصال به این قرب در پی «هیچ» دانستن خود امکان‌پذیر است. نکتهٔ قابل تأمل اینکه اگر انسان چنین قربی را در زندگی احساس نکرده باشد در روز واپسین که همه حقایق آشکار می‌گردد با حسرت از عدم توجه خود به نزدیک بودن با خداوند یاد می‌کند. «یا حَسْرَتی عَلی ما فَرَّطْتُ فِی جَنْبِ اللّه» (زمر: ۵۶). ازاین‌رو عارف عاشق درخواستش این است که « بر

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-16]
[DOI: 10.52547/pje.13.26.161]

نیستی‌ام فزون کن از راه کرم»؛ زیرا عارفان متأله وجود را از خود نفی و تنها به خدا نسبت می دهند. امام به طالبان حقیقت توصیه می‌کنند:

نیستی را برگزین ای دوست اندر راه عشق رنگ هستی هرکه بر رخ دارد آدم‌زاده نیست

(امام خمینی، ۱۳۹۳: ۷۰)

در احادیث سخن از دو قرب نوافل و فرائض آمده که خداوند می‌فرماید:

وَ مَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدٌ بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَ إِنَّهُ لَيَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّافِلَةِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَ لِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ وَ يَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا إِنْ دَعَانِي أَجَبْتُهُ وَ إِنْ سَأَلَنِي أَعْطَيْتُهُ ...(کلینی، ۱۴۰۷،ج۲: ۳۵۲).

(و هیچ بنده‌ای به چیزی به من تقرب نجوید که نزد من محبوب‌تر از آنچه بر او واجب کرده‌ام باشد، و همانا او به‌وسیلهٔ نماز نافله بمن نزدیک شود تاآنجاکه من او را دوست بدارم، و هنگامی که او را دوست بدارم گوش او شوم همان گوشی که با آن می‌شنود، و چشم او گردم همان چشمی که با آن ببیند، و زبانش شوم همان زبانی که با آن سخن گوید، و دست او گردم، همان دستی که با آن بگیرد، اگر مرا بخواند اجابتش کنم، و اگر از من خواهشی کند به او بدهم).

یعنی خداوند جانشین قوای ادراکی و تحریکی و همچنین اعضای جوارحی و جوانحی او می‌شود و این حالت در پی وصول انسان به مقام «هیچ» دست می‌دهد و خداوند با اشاره به ضمیر «ه» در سمعه و بصره و لسانه و یده و رجله، عین و حقیقت عبد را هم اثبات می‌کند؛ یعنی عبدی مورد نظر و مقرب خداوند واقع شده که به هیچ بودن خود متصف است. ازاین‌رو می‌توان راز محبوب خدا واقع شدن انسان را هم در هیچ بودن و هیچ نخواستن و هیچ ندیدن او دانست. و ثمرهٔ آن را هم در قرب فرائض نظاره کرد که عبد به مرتبهٔ والایی می‌رسد که او چشم و گوش و بینایی و شنوایی حق می‌شود. پس هیچ مقدمه مقرب شدن و محبوب خدا واقع شدن می‌شود.

۷.«هیچ» و وحدت وجود و شهود

از منظر عرفانی می‌توان اساس و بن‌مایه پذیرش «هیچ» را قبول وحدت وجود دانست، مسئله‌ای که از مهم‌ترین و مبنایی‌ترین مسائل عرفان اسلامی است و به‌زعم عارفان همانند «وجود» تصورش

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-16]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.161]

آسان و بدیهی اما سخن گفتن از آن دشوار است. در نگاه ابن‌عربی و پیروان او به‌ویژه امام خمینی، تنها موجود، خداوند است و همهٔ عوالم وجود، تجلی و سایه او هستند. بدیهی است سایه هیچ‌گونه استقلالی از خود ندارد و فقط منعکس‌کننده صورت جلوه‌کننده یعنی متجلی است و ظاهر و مَظهر یکی است. خداوند که وجود مطلق و صرف وجود است به صورت‌های مختلف تجلی می‌کند و نه‌تنها دائم در تجلی است که «کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ»، در مورد او صادق است؛ بلکه در تجلیات او تکرار هم راه ندارد که «لا تکرار فی التجلی» و این حقیقت تنها برای انسانی قابل فهم و شهود می‌شود که به مقام «هیچ» رسیده باشد. او می‌تواند دریابد که صورت‌های مختلف و نقش و نگارهای متنوع همه صورت‌های خداوند است. در نگاه عرفانی همه مظاهر الهی که تجلی خداوندند، محدود به حدودی هستند، ولی انسان می‌تواند با ریاضت و سیر انفسی و وصول به مقام هیچ و «بی‌تعینی» آن وجود نامحدود را شهود کند؛ زیرا انسان به توحیدرسیده با قبول وحدت شخصی وجود با آنکه به جدایی و تباین میان حق و خلق (تمایز احاطی)[۴] باور دارد و از جدایی حق و خلق هم سخن می‌گوید لکن مراقب است به «بینونت عزلی»[۵] دچار نگردد؛ چرا که به گفتهٔ امام علی(ع) آن را جدایی وصفی و نه جدایی وجودی می‌داند که فرمودند: «توحیدهُ تمییزهُ عن خلقه وحکم التمییز بینه صفه لا بینونه عُزله» (طبرسی،۱۳۸۶، ج۱: ۲۹۹). عارف موحد با قبول یگانه بودن وجود، باور دارد کثرات و ممکنات اولاً و بالذات مصداق مفهوم عدم‌اند و به‌خودی‌خود وجودی ندارند. امام خمینی با قبول تشکیک خاص که مابه الاشتراک را عین مابه الامتیاز می‌دانند، متذکر می‌شوند کثرات وجودی نه‌تنها متباین نیستند، بلکه همگی مراتب حقیقت وجودند (اردبیلی، ۱۳۸۵، ج۲: ۲۲).

ابن‌ترکه در *تمهید القواعد* نیز این مسئله را با توحید پیوند زده و صدرالدین شیرازی با پذیرش تشکیک وجود و تکمیل عارفانه آن، یعنی تشکیک «خاص الخاصی» و پذیرش «وحدت شخصی وجود» اثبات می‌کند که هرگز موجودات حیثیت استقلالی ندارند و تنها خداوند است که وجود دارد و هرچه هست پرتو و جلوهٔ آن ذات نامتناهی است. امام علی(ع) در ذکری که از حضرت خضر گرفته‌اند به‌طور صریح و بی‌پرده هرگونه هویتی را جز حق تعالی نفی می‌کنند و می‌گویند: «یا هو یا من لاهو الاهو» (مجلسی،۱۴۰۳ق، ج۳: ۱۴۰). یعنی غیر از او، اویی نیست و هرچه غیر از اوست، شئون

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-16]
[DOI: 10.52547/pje.13.26.161]

و مظاهر همان هویت واحد و یگانه است. با بیان دیگری نیز به همین حقیقت اشاره می‌کنند آنجاکه می‌فرمایند: «مارایت شیئا الا رایت الله قبله و بعده و فیه و معه» (به هر شیئی که می‌نگرم، الله تعالی را قبل، بعد و با او می‌بینم). بدیهی است بدفهمی و تبیین نادرست از این سخن، به حلول و اتحاد یا همه خدایی و یا پوچ و توهمی دانستن موجودات منجر می‌شود.

بدین‌ترتیب عارفان برای القای سخنان خود مخاطبان آشنا طلب می‌کردند و به‌صراحت از نافهمی مخاطب خود شکوه سر می‌دادند. عین القضات همدانی می‌نویسد:

ای دریغا هرگز فهم نتوانی کردن که چه گفته می‌شود باش تا از صورت به حقیقت رسی آن‌گاه بدانی که اصل حقیقت است (عین‌القضات همدانی، بی‌تا: ۱۶۵).

۸. راه وصول به مقام «هیچ»

با استناد به فرمان الهی می‌توان راهکاری برای وصول به مقام «هیچ» را تبیین نمود.آنجاکه خداوند به انسان‌ها فرمان می‌دهد: «فَفِرُّوا إِلَى اللّهِ» (فرارکنید به‌سوی خدا)؛ یعنی همانند انسان ترسناکی که از مواجهه خطر می‌گریزد به‌سوی محل امن که ساحت الوهیت است بشتابید. جای این پرسش است که از چه چیز و چه کسی باید فرار کرد؟ خواجه عبدالله انصاری ضمن معنای فرار، مبدأ و مقصد فرار سالک را نیز تبیین می‌کند و می‌نویسد «**الفرار هو الهرب مما لم یکن الی مالم یزل**». فرار گریختن از نبودها به‌سوی هست‌هاست. بدیهی است لازمهٔ چنین فرار و گریزی فهم «لم یکن» و یا «هیچ» و همچنین شناخت «هست» است.

امام خمینی وصول به مرتبهٔ کمال و رسیدن به مقام هیچ را در عبور از کانال عبودیت و پیمودن سفرهای چهارگانه تبیین می‌کنند و متذکر می‌شوند یکی از آداب عبودیت این است که انسان هیچ قدرتی را از غیر حق نبیند (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج۹: ۱۹۶).

ازاین‌رو انسان خواستار کمال و جاودانگی باید از «خلق» به «حق مقید» سفر کند (امام خمینی، ۱۳۹۲: ۱۱۹). «هیچ» شود تا با عنایت او «هست» شود. بدین‌ترتیب می‌توان گفت دستور سلوکی امام به انسانی که طالب وصول به معبود مطلق و رسیدن به کمال نهائی خود است این است که در گام نخست باید از وجهه‌های خلقی، رؤیت کثرات و تعینات و خودی خود هجرت کند. «هیچ» شود تا با نور خداوند، خالقیت و عزت ربوبیت او را شهود کند. در این مقام به «هستی در عین نیستی» و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-16]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.161]

«نیستی در عین هستی» و یا «هیچ ام و هیچ» و «نیستم و نیست» اشاره می‌کند؛ زیرا در این حالت به وضوح دریافته که هستی فقط از آن خداوند است و خداوند وجود بحت بسیط بی‌کرانی است که از ازل بوده و تا ابد هم خواهد بود و همچنان «**کان الله و لم یکُنْ مَعه شیءٌ**» دربارهٔ او صادق است، ولی درعین‌حال می‌گوید «هستم و هست»، چرا که درمی‌یابد سایه و جلوه اوست و سایه هرگز از صاحب سایه منفک نیست. هستِ او را موجب هستِ خود می‌بیند و می‌گوید تا او هست من هم هستم، اگرچه حادثم درعین‌حال ازلی هم هستم. به تعبیر محیی‌الدین عربی «انسان حادث ازلی است» (ابن‌عربی، ۱۳۶۶ ، فص ادمی: ۵۰). و این درک و دریافت به زبان عارفان ارمغان سفر اول از اسفار چهارگانه مسافر الی الله است وهرگاه بتواند ازاین دریافت نیز رها شود می‌تواند با عنایت خداوند به سفر دوم که به بیان امام خمینی مبدأ آن «حق مقید» و گلگشت در اسما وصفات است به سوی مقصد نهائی سلوک که «وجود بی‌تعین»،«مجهول مطلق» و «عنقا مغرب» بپردازد (امام خمینی، ۱۳۸۶، حدیث ۳۷: ۶۲۵- ۶۲۴). در این صورت آیینه تمام‌نمای کمال مطلق شده و ارادهٔ خداوند (ان اعرف) محقق می‌گردد چنانچه حضرت ختمی مرتبت(ص) فرمودند: «**من رانی فقد رای الحق**». بدین‌سان والاترین انسان‌ها با فنای کامل وجهه‌های خلقی خود آئینهٔ تمام‌نمای کامل مطلق می‌شوند و آیینهٔ وجودشان در محاذات آن حقیقت قرار می‌گیرد. در این صورت هم حق مطلق را به شایستگی می‌شناسند و هم بدون هیچ حجابی به دیگران می‌شناسانند. چنین انسان‌هایی از هرگونه رنگ و تعینی غیر از اوصاف محب پیراسته شده‌اند و به صفت محبت که ذاتی معبود مطلق است متصف می‌شوند. اگرچه به شهود مرتبه‌ای از وجود خود نیز نائل می‌شوند، ولی نمی‌توانند هیچ تعبیری از آن ساحت داشته باشند، زیرا آن مرتبهِ «لا تعین» هیچ رنگ و وصفی ندارد و فقط می‌توان با بیان «هیچ» از آن ساحت خبر داد. ناگفته روشن است، آگاهی و نیل به این حقایق، با برهان عقلی حاصل نمی‌شود و با زبان منطق و برهان نمی‌توان از آن حقیقت پرده برداشت. در این قسمت به سخن امام خمینی استناد می‌کنیم که می‌نویسند: خداوند با زبان‌های گوناگون از حقایق غیبی پرده برداشته و با زبان‌های پنج‌گانه خود را ستوده تا به انسان نیز آموزش دهدکه زبان ظهور، که لسان مشیت و لسان کثرات وجودیه است غیر از زبان‌های دیگر است و در همه حال به نحو حقیقت و نه مجاز است[۶] و نتیجه می‌گیریم انسان نیز که نمایندهٔ خداوند است این توانایی را دارد که با زبان‌های گوناگون سخن بگوید و «هیچ» زبان مرتبه‌ای از مراتب وجود اوست که از«نیستی و هیچ بودن خود

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-16]
[DOI: 10.52547/pje.13.26.161]

در عین هستی» سخن می‌گوید و در مقام ارشاد ، همگان را برای نیل به سعادت به درک هیچ بودن فرامی‌خواند. ابن‌سینا نیز بر این باور است که هرگاه ریاضت به نتیجهٔ مطلوب رسد سرّ، که یکی از باطنی‌ترین مراتب وجود انسان است تبدیل به آئینه می‌شود و در محاذات نور حق قرار می‌گیرد. اینجاست که لذات عالی از آن حاصل شده و شخصی که این نور حق در او تابیده شود شادمان می‌گردد (رک: ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج۳: ۳۸۶). پس تجربه بی‌تعینی و اتصال به آن که می‌توان «هیچ» و «لاوجود»اش خواند، تهی وارگی و عدمی است که ناشی از اتصال به «وحدت بی‌تمایز» (بنا به تعبیر استیس) بوده و عین بقا می‌باشد. رسیدن به چنین بیکرانگیِ لایوصفی هرقدر هم دشوار باشد، عارف مشتاقانه به آن می‌پردازد.

نتیجه:

براساس آنچه در این پژوهش تبیین شده «هیچ» یا مفاهیم هم‌سو با آن به گزاره‌ای متناقض‌نما اشاره دارد؛ یعنی به‌رغم «هیچ بودن»، «نیستی» و« عدم» دلالت بر ساحتی متعالی که نامحدود و نامتعین است دارد. «هیچ»، ورای وجود و عدم است. به‌لحاظ معرفت‌شناسی، معرفتی شهودی است و فراتر از طور عقل است که جایگاه امتناع تضاد و تناقض است. انسان طالب حقیقت با ریاضت و سیر انفسی و فرار از موهومات و هست‌نماها در مراتب وجودی خود سیر می‌کند و با فنای تعینات و رفض ماهیات و پیراسته شدن از هرگونه تعین و محدودیتی حق را که تنها وجود حقیقی است شهود می‌کند و به هیچ بودن خود اقرار و اعتراف می‌نماید. از منظر وجودشناسی نیز می‌تواند بیانگر مرتبه‌ای از مراتب باطنی انسان یعنی مرتبط سرّ و خفی باشد که بقا و هست خود را درگرو وجود و هست حق می‌داند. ازاین‌رو بنابر فطرت کمال‌جویانه‌اش که تنفر از نقص است از محبوب تقاضا دارد که در هیچ نظر فرماید و معیت قیومی‌اش را همچنان از او دریغ مدارد. همچنین می‌توان «هیچ» را نقطهٔ عطف «وجود» و« معرفت» در انسان دانست؛ زیرا تا سالک به‌لحاظ وجودی به مرتبهٔ نامتعین سرّ و خفی نرسد نخواهد توانست مقام بی‌تعین را شهود کرده و آن را متجلی سازد.

پی‌نوشت‌ها:

۱. این مفهوم با اصطلاحاتی همچون «فنا» و «عدم» همپوشانی دارد، اما ازآنجاکه مبنای بررسی ما در پژوهش حاضر، تعبیر امام در بیت مذکور است که فرمود :

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-16]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.161]

نیستم، نیست که هستی همه در نیستی است/ هیچم و هیچ که در هیچ نظر فرمایی

لذا از واژۀ «هیچ» بهره خواهیم برد.

۲. سبزواری در *اسرار الحکم*، تصحیح کریم فیضی ص۵۷۰ می نویسد : آدم، حقیقتی است جامع کل، مثل ندارد، چه ثانی ندارد، «متن» است و همه ممکنات « شرح» او«لفّ» است و همه «نشر. او

۳. **اَلا الدین الخالص عن شوب الغیریه والانانیه لانکَ لفنائک فیه بالکلیه فلا ذات لک و لا صفه و لا فعل ولا دینَ والا لَما خَلُصَ الدین بالحقیقه فلا یکون لله** (رک:ا مام خمینی، ۱۳۸۶: ۳۲۹).

۴. شدیدترین نوع تمایز وتغایر میان حق و خلق است .

۵. بینونت عزلی یعنی دو چیز در ذات و در وجود از یکدیگر متباین و جدا باشند.

۶. «اهل معرفت گویند حق تعالی با السنه خمسه حمد و مدح خود کند. و آن السنه، لسان ذات است من حیث هی؛ و لسان احدیّت غیب است؛ و لسان واحدیّت جمعیّه است؛ و لسان اسماء تفصیلیّه است؛ و لسان اعیان است. و این‌ها غیر از لسان ظهور است، که اول آن لسان مشیّت است تا آخر مراتب تعیّنات که لسان کثرات وجودیّه است» (امام خمینی، ۱۳۷۰: ۲۵۵).

کتاب‌نامه:

- اردبیلی، عبدالغنی. (۱۳۸۵)، *تقریرات فلسفه امام*، چاپ دوم، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- استیس، و.ت. (۱۳۷۵)، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: سروش.
- بیدل دهلوی، مولانا ابوالمعالی عبدالقادر. (۱۳۷۶)، *کلیات بیدل دهلوی*، تصحیح: اکبر بهداروند و پرویز عباسی داکانی، تهران: الهام.
- ابن‌سینا. (۱۳۷۵)، *الاشارات و التنبیهات*، قم: نشر بلاغه.
- پورجوادی، نصرالله. (۱۳۷۸)، *درآمدی به فلسفه افلوطین*، چاپ سوم، تهران: نشر دانشگاهی.
- تدین، مهدی. (تابستان ۱۳۹۱)، «عدم و معانی آن در مثنوی و غزلیات مولانا جلال‌الدین محمد بلخی»، *پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)*، سال ششم، شماره دوم، پیاپی ۲۲، صفحات:۶۴-۲۵.
- دهخدا، علی‌اکبر.(۱۳۷۳)، *لغت‌نامه دهخدا*، تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- فلوطین، (۱۳۶۶). *دوره آثار فلوطین*، تهران: خوارزمی.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-16]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.161]

- سبزواری، هادی بن مهدی. (۱۳۸۳)، *اسرار الحکم فی المفتنح و المختنم*، مقدمه منوچهر صدوقی سها، تصحیح کریم فیضی، قم: مطبوعات دینی.
- طبرسی احمدبن علی. (۱۳۸۶ق)، *احتجاج*، تحقیق محمد باقر خرسان ، نجف اشرف: نشر دار النعمان.
- علیزمانی، امیرعباس. (۱۳۸۷)، *سخن گفتن از خدا*، چ دوم، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- غریب حسینی زهرا؛ صرفی و محمدرضا رشیدی کریم. (بهار و تابستان ۱۳۹۳)، «دیدگاه عطار نیشابوری در خصوص عدم»، *مطالعات عرفانی*، دانشکده علوم انسانی دانشگاه کاشان، شماره نوزهم، صفحات ۱۷۴- ۱۴۳.
- کاکایی، قاسم. (۱۳۸۵)، *وحدت وجود به روایت ابن‌عربی و مایستر اکهارت*،تهران: هرمس.
- قاسمی پرشکوه، سعیدو محمدحسین بیات. (۱۳۹۱)، مفهوم «عدم» در آثار بیدل دهلوی و مقایسهٔ آن با اندیشه‌های ابن‌عربی، *فصلنامه متن پژوهی ادبی*، شماره ۵۴.
- قرآن کریم.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، تصحیح: علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، چاپ چهارم، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
- مولوی، جلال‌الدین‌محمد بن محمد. (۱۳۸۰)، *مثنوی معنوی*، ویرایش رنلد الین نیکلسون، چاپ سوم، تهران: قطره.
- [امام] موسوی خمینی، روح الله. (۱۳۸۶)، *شرح چهل حدیث*، چاپ نهم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشرآثار امام خمینی.
- ـــــــــــــ . (۱۳۷۰)، *آداب نماز (آداب الصلوة)*، چاپ چهارم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ـــــــــــــ . (۱۳۷۸)، *صحیفه امام*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ـــــــــــــ .(۱۳۹۲)، *مصباح الهدایه الی الخلافة و الولایه*، چاپ نهم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ـــــــــــــ . (۱۴۱۶)، *شرح دعاء السحر*، قم : موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ـــــــــــــ .(۱۳۹۳)، *دیوان اشعار*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-16]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.161]

- ـــــــــــــــ . (۱۴۱۰ق)، *تعلیقات علی شرح« فصوص الحکم» و« مصباح الأنس»*، تصحیح: حسن رحیمیان، قم: پاسدار اسلام.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق)، *بحارالانوار*، بیروت: .موسسه الوفاء.
- معین، محمد. ۱۳۷۵. *فرهنگ فارسی*، چاپ نهم، تهران: امیرکبیر.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین. (۱۴۱۸ق)، *فتوحات مکیه*، چهار جلدی، بیروت- لبنان: دار الاحیاءالتراث العربی.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۶۶)، *فصوص الحکم*، تعلیقه ابوالعلا عفیفی، قم: الزهرا.
- مولوی، مولانا جلال‌الدین محمد . (۱۳۷۳)، *مثنوی معنوی*، تصحیح توفیق سبحانی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- همدانی، عین القضات. (بی‌تا)، *تمهیدات*، مقدمه و تصحیح عفیسف عسیران، تهران: منوچهری.
- نهج البلاغه.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-16]

[DOI: 10.52547/pje.13.26.161]