شرح دو بیت از حافظ در آثار عرفانی امام خمینی(س)

شایسته شریعتمداری*

چکیده: اشعار خواجه حافظ شیرازی پس از او، همواره مورد استناد و استشهاد مؤلفان عرفان، چه نظری و چه عملی، قرار می‌گرفته است؛ ازجمله در آثار عرفانی امام خمینی. در این مقاله دو بیت حافظ در آثار امام خمینی و چگونگی استناد و استشهاد ایشان بدان‌ها، پس از بیان معنای کلی آن‌ها، بررسی شده است؛ یکی بیت: «عنقا شکار کس نشود...» و دیگری: «پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت...». بیت نخست از ابیات معروف در مبحث ناممکن بودن اکتناه ذات اقدس در باب معرفت به حق‌تعالی است که امام به تناسب آن را در لابه‌لای مباحث خویش جای داده است. بیت دوم که از ابیات بحث‌برانگیز در مبحث کلامی دخول شرّ در آفرینش است و به جهت ایهام موجود در آن به گونه‌های مختلف تفسیر شده، توسط امام خمینی با استفاده از توحید افعالی به گونه‌ای مورد استناد قرار گرفته است که ایهام آن گشوده بلکه در آن ایهامی دیده نمی‌شود.

کلیدواژه‌ها: عنقا، اکتناه ذات، معرفت به حق‌تعالی، شر در آفرینش، توحید افعالی

---

* استادیار رشته ادیان و عرفان، دانشگاه آزاد اسلامی واحد شیراز Email: shayest88@gmail.com

دریافت مقاله: ۱۳۹۲/۱/۱۸ پذیرش مقاله: ۱۳۹۲/۴/۲۹

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

مقدمه

من این حروف نوشتم چنان‌که غیر ندانست

تو هم ز روی کرامت چنان بخوان که تو دانی

حافظ نزد بسیاری پیش و بیش از آنکه شاعر باشد عارف است: «عارفی که شاعری دون مراتب او بوده است» (قدسی، ۱۳۱۴: ۸). شعر گفتن نه مقصد و نه پیشهٔ او بلکه بهترین راه برای بیان شرح اشتیاق درونی و بیان احوال عرفانی‌اش بوده است.

حافظ آن ساعت که این نظم پریشان می‌نوشت طائر فکرش به دام اشتیاق افتاده بود

او نزد خود حافظ قرآن و نزد مردم عالمی دینی بود که «در علم قرآن بی‌نظیر و در علوم ظاهر و باطن انگشت‌نما بوده است» (قدسی، ۱۳۱۴: ۳). وی تفسیری بر کلام الله نوشته ولی دیده نشده است (قدسی، ۱۳۱۴: ۴). او به علت محافظت بر درس قرآن به جمع‌آوری اشعار خود نپرداخت و شاگردانش پس از او بدین کار پرداختند (رک: قزوینی، بی‌تا: قو).

خاستگاه عرفان حافظ، معارف الهی و انس شدید به کتاب قرآن بوده است؛ همان که مدام از آن می معرفت می‌نوشیده و بدان سرمست می‌شده است:

صراحی می‌کشم پنهان و مردم دفتر انگارند

عجب گر آتش این زرق در دفتر نمی‌گیرد

عرفان سبب تلطیف روح می‌شود و شعر لطیف‌ترین محمل برای بیان احوال عرفانی است، ازاین رو شعر و عرفان دوستان قدیمند و عارفان از دیرباز شاعرانی توانمند. «زبان شعری برای خودش یک زبانی است» (امام خمینی، ۱۳۷۵، ۱۹۳) «شعرا یک زبان خاص شعری دارند همان‌گونه که عرفا دارای زبان خاص به خودشان هستند» (امام خمینی، ۱۳۷۵: ۱۹۳) و «حافظ هم زبان خاصی دارد» (امام خمینی، ۱۳۵۷: ۱۹۳). زبان خاص حافظ زبان عرفانی است و عرفا به زبان همدلی زبان همدیگر را می فهمند و با آن به تفسیر اشعار همدیگر می‌پردازند، امام خمینی که خود عارفی بزرگ بود و عرفان وجههٔ غالب شخصیتی او را تشکیل می‌داد، زبان عرفانی اشعار حافظ را نیک دریافته و در تألیفات عرفانی‌اش جابه‌جا آن‌ها را مورد استشهاد قرار داده است و از مصادیق آن صاحب کرامتی است که حافظ در ابتدای کلام از او خواسته سخنانش را چنان خواند که خود می‌داند. این مقاله به شرح دو بیت از حافظ در آثار عرفانی امام خمینی می‌پردازد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

بیت اول:

عنقا شکار کس نشود دام بازگیر　　کانجا همیشه باد به دست است دام را

این بیت از معروف‌ترین ابیاتی است که در عرفان نظری در مبحث معرفت الهی در رابطه با استحاله اکتناه ذات الهی بسیار مورد استشهاد قرار می‌گیرد. امام خمینی نیز در همین راستا این بیت را در چهار اثر عرفانی خود به عنوان شاهد بر بحث خویش آورده است. ولی پیش از پرداختن به آن‌ها ذکر مقدماتی به منظور درک معنای کلی بیت ضروری است.

معانی و مفاهیم عنقا

الف. مادهٔ نخستین خلقت- «هو الهباء الذی فتح الله فیه اجساد العالم». آن هوایی که خدا در آن و به آن (خلق) اجساد عالم را گشود (ابن‌عربی، ۱۳۶۷: ۱۲). غباری که خداوند اجساد عالم را در آن گشوده است. عنقا عینیتی در وجود ندارد مگر به‌صورتی که در آن گشوده شده است؛ ازاین‌رو عنقا نامیده شده، زیرا به ذکرش شنیده و تعقل می‌شود و وجود و عینیت ندارد (جرجانی، ۱۳۷۷: ۱۱۸).

کنایه از هیولاست که همانند عنقا نادیدنی است و جز با صورت یافت نمی‌شود و معقول است (کاشانی، بی‌تا: ۹) هیولا معرب واژهٔ یونانی (hule) به‌معنای مادهٔ نخستین است که در فلسفهٔ طبیعی ارسطو دربرابر صورت (morphe) قرار دارد و به‌خودی‌خود شناختنی نیست (رک : خراسانی، دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۷، ج ۷ : ۵۸۴ ، ذیل واژه ارسطو).

ب. عنقا نزد عارفان محقق الوجود است و شک و تردیدی در وجود آن ندارند. عقل دهم، عقل فعال را عنقا نامند (رک: سجادی، ۱۳۶۰: ۱۷۵).

ج. معنای دیگر عنقا انسان کامل است، ازآن‌رو که به‌سختی یافت می‌شود و از دیده‌ها مخفی است. شیخ روزبهان عنقا را گاه کنایه از روح و گاه کنایه از پیامبر گرفته و ترکیب سیمرغ ازل را کنایه از عقل مجرد و فیض مقدس دانسته است (رک: سجادی، ۱۳۷۵: ۴۹۱) و مقام انسان کامل که دارای ولایت است و به مقام فنا رسیده است «الولی هو الفانی» (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۴۶) جایگاه عنقاست و بیت ذیل که از عراقی است ناظر به مقام فنای انسان کامل است:

بیرون شود چون عنقا از خانه سوی صحرا　　پرواز گیرد از خود بگذارد آشیانه

فارغ شود ز هستی و ز خویشتن‌پرستی　　بر هم زند ز مستی نیک و بد زمانه

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

حافظ نیز در بیتی عنقا را در معنای انسان کامل به‌کار برده که به مقام انقطاع از خلق رسیده است:

ببر ز خلق و چو عنقا قیاس کار بگیر که صیت گوشه‌نشینان ز قاف تا قاف است

همو در بیتی دیگر از مقام فنا که سرمنزل عنقاست چنین یاد نموده است:

من به سرمنزل عنقا نه به خود بردم راه طی این مرحله با مرغ سلیمان کردم

همان طور که امام خمینی در بیتی منزلگه عنقا را به‌معنای مقام فنا به کار برده است:

برون رفتند ز خود تا که دریابند دلبر را تو در کنج قفس منزلگه عنقا نمی‌دانی

(دیوان امام)

د. به‌معنای ذات حق‌تعالی- مراد از سیمرغ ذات الهی است که «در منظومه *منطق الطیر* برای تعبیر از وجود نامحدود بی‌نشان حق‌تعالی به کار رفته است» (خرمشاهی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۴۲). دکتر احمد رجایی در *فرهنگ اشعار حافظ* می‌نویسد: «نظر به بی‌نشانی و لامکانی گاه تصور می‌شود مراد حافظ از عنقا سیمرغ ذات حق است و بعضی آن را کنایه از پیر و مرشد دانسته‌اند (به نقل از خرمشاهی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۴۱). محمد دارابی می‌گوید: «عنقا در اصطلاح اهل عرفان معرفت کنه ذات حق‌تعالی است» (دارابی، ۱۳۵۷: ۴۴).

چنان‌که ملاحظه می‌شود وجه مشترک همهٔ مفاهیم مذکور، ناپیدایی و بی‌نشانی عنقاست که وجه اصلی کاربرد آن در ادبیات فارسی است. عراقی در این باره گوید:

عشقم که در دو کون و مکانم پدید نیست عنقای مُغربم که نشانم پدید نیست

و نیز مولوی می‌گوید:

غیر تشویش و غم و طامات نی همچون عنقا نام فاش و ذات نی

(مثنوی ، دفتر ششم، بیت ۱۹۶۳)

بی‌نشانی عنقا که کنایه از علو مرتبت و تعالی اوست دسترسی به آن را سخت بلکه محال کرده است، همان‌طور که حافظ می‌گوید:

بگفتا چون به دست آری نشانش که از ما بی‌نشان است آشیانش

برو این دام بر مرغ دگر نه که عنقا را بلند است آشیانه

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

مفهوم عنقا در آثار امام خمینی

۱. امام خمینی در کتاب شرح *چهل حدیث* به مفهوم اخیر دربارهٔ عنقا اشاره می‌نماید که یکی از اصطلاحاتی است که برای اعتبار ذات من حیث هی به‌کار می‌رود به حسب مجهول مطلق بودن آن:

> *هیچ اسم و رسمی از برای او نیست، و دست آمال عرفا و آرزوی اصحاب قلوب و اولیا از آن کوتاه است. و گاهی از آن در لسان ارباب معرفت به «عنقای مُغرب» تعبیر شده: «عنقا شکار کس نشود دام بازگیر». و گاهی تعبیر به «عَماء» یا «عمی» شده... و گاهی به «غیب الغیوب» و «غیب مطلق» و غیر این‌ها شده* است (امام خمینی، ۱۳۷۱: ۶۲۴).

امام خمینی درعین‌حال تمامی این تعبیرات را برای آن مقام، کوتاه و تنها مطابق با جزئی از برهان راجع به آن مقام می‌داند (امام خمینی، ۱۳۷۱: ۶۲۴). شکی در این نیست که عنقا نزد ایشان مقام ذات غیبی است که مجهول مطلق است، اما اینکه مراد از آن غیب مطلق است یا غیب احدی دقیقاً روشن نیست؛ زیرا هر دوی این اطلاق در آثار ایشان به چشم می‌خورد.

۲. در تعلیقات امام خمینی بر *شرح فصوص الحکم* آنجا که مؤلف از اخذ حقیقت وجود بشرط لا سخن می‌گوید: «حقیقة الوجود اذا اخذت بشرط ان لا یکون معها شیء»، به‌کار بردن کلمهٔ اخذ را توسط مؤلف دربارهٔ حقیقت وجود آن‌گونه که از ظاهر کلامش برمی‌آید صحیح نمی‌داند؛ زیرا از نظر ایشان اموری از قبیل اعتبار، اخذ، لحاظ و همانند آن از لواحق و لوازم ماهیات و طبایعند که درحقیقت وجود راه ندارند (رک: امام خمینی، ۱۳۶۴: ۱۴). ایشان سپس یادآور می‌شوند که اصولاً اصطلاحات نزد اهل الله چیزی جز نتیجهٔ مشاهدات و تجلیات وارده بر قلوبشان نیست. ایشان سپس در شرح این تجلیات می‌گوید: نخستین تجلی، تجلی غیبی احدی است که همهٔ اسما و صفات در آن مستهلک است. این همان تجلی به اسم مستأثر است که اختصاص به خداوند دارد و همان مقام بشرط لا و تجلی غیبی احدی و وجههٔ غیبی برای فیض اقدس است که این ذات در مرتبهٔ تجلی است و مرتبهٔ فراتر از آن، ذات در حالت عدم تجلی است و امام خمینی عنقا را معادل با آن گرفته است: «الذات من حیث هی لا یتجلی فی مرآة من المرائی فهی غیب لا بمعنی الغیب الاحدی بل لا اسم لها و لا رسم... ولا طمع لاحد فیها عنقا شکار کس نشود دام بازگیر» (رک: امام خمینی، ۱۳۶۴: ۱۵).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

این در حالی است که امام در جای دیگر از *تعلیقات* عنقا را معادل با حضرت احدیت دانسته است:

اخذ از آن برای احدی حتی برای اسمای الهی امکان‌پذیر نیست: «عنقا شکار کس نشود دام بازگیر» درحالی‌که اخذ از مقام الهیت یا واحدیت به سبب مقام جمعی‌اش ممکن و واقع شده است (امام خمینی، ۱۳۶۴: ۱۳۸).

۳. امام در *مصباح الهدایه* اصطلاح عنقای مغرب را برای هویت غیبی احدی به‌کار برده است:

حقیقتی مخفی در زیر سراپرده‌های نوری و حجاب‌های ظلمانی در عمای بطون و غیب و کمون که در عوالم ذکر حکیم و در ملک و ملکوت هیچ اسمی و رسمی و اثری و نشانی ندارد (امام خمینی، ۱۳۷۲: ۱۳).

۴. اصطلاح عنقا در کتاب *شرح دعای سحر*، که بنا به قولی نخستین اثر عرفانی امام است، اندک تفاوتی با کاربرد آن در آثار دیگر ایشان دارد. عنقا در اینجا از عماء جدا شده و در کنار هویت ساریه[۱] قرار گرفته و قابل انطباق با مفهوم وجود مطلق[۲] دانسته شده است:

اصحاب سلوک و عرفان دراین‌باره اختلاف قول دارند که حقیقت واجب آیا همان وجود لابشرط در مرتبهٔ احدیت و تعین اول و هویت غیبی و مرتبهٔ عماست، بنا به یک قول، و یا وجود در معنای لابشرط شیء یا طبیعت از حیث طبیعت بودن که از آن به وجود مطلق تعبیر می‌شود... و هویت ساریه در غیب و شهود و عنقای نهانی که به صید افکار حکما در نیاید[۳] *«عنقا شکار کس نشود دام باز گیر»* (امام خمینی، ۱۳۷۴ : ۱۱۵).

تفسیر بیت به امتناع معرفت ذات حق‌تعالی

با قرار دادن هویت غیبی و ذات احدی در معنای عنقا، حاصل بیت ناممکن بودن معرفت به کنه ذات اقدس الهی است، همان‌گونه که محمد دارابی در تفسیر این بیت می‌گوید:

عنقا به اصطلاح اهل معرفت کنه ذات حق‌تعالی است. حکما بر این عقیده‌اند که معرفت کنه ذات واجب، ممکن نیست (دارابی، ۱۳۵۷ :۴۴).

مولانا بدرالدین نیز در *بدرالشروح* می‌گوید:

عنقا کنه ذات مقدس است... و معنای بیت آن است که عنقای احدیت شکار استعداد کس نمی‌شود و دام سعی و کوشش از او بازدار زیرا که سعی بی‌حاصل است.[۴]

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

... این بی‌حاصلی شناخت تنها در مورد ذات الهی است. دام سعی گستردن برای شکاری دیگر مثل تجلیات ذاتی صفاتی و افعالی ممکن و مثمر ثمر است (بدرالدین ۱۳۶۴: ۵۳).

و این نکته‌ای است مهم در باب معرفت الهی که به موضوع ما نیز مربوط می‌شود و راهمان را برای ورود به بحثی کوتاه اما منسجم در باب معرفت الهی هموار می‌سازد.

امکان یا عدم امکان معرفت انسان به ذات حق‌تعالی، کیفیت معرفت او به اوصاف خداوند و حد و غایت معرفت انسان به خدا از مباحث مشترک میان علم کلام، فلسفه و عرفان است که در عرفان بیان و راه حل خاص خود را یافته است و دامنهٔ آن به مباحثی همچون توحید، تقدیس، تنزیه، تشبیه، تحدید، توصیف و تجلی کشیده می‌شود.

در علم کلام برای شناخت انسان نسبت به اوصاف خدا دو راه وجود دارد:

راه اثبات و راه نفی. اولی مبتنی بر صفات ثبوتی و تشبیه است و الهیات ایجابی (affirmative theology) نامیده می‌شود و دومی مبتنی بر صفات سلبی و تنزیه است و الهیات سلبی (negative theology) خوانده می‌شود. طریق اول راه اثبات را پیش می‌گیرد و حق‌تعالی را بر حسب صفات انسانی وصف می‌کند و آن‌ها را به‌نحو نامحدود به حق‌تعالی نسبت می‌دهد که تفاوت آن‌ها دربارهٔ خدا و انسان بیشتر کمّی است تا کیفی. طریق دوم از عدم امکان شناخت اوصاف حق‌تعالی آغاز می‌کند مگر اینکه او- تعالی- خود را بر انسان متجلی کند. در این طریق خداوند حقیقتی به کلّی دیگر (wholly other) است که از لحاظ کیفی با مخلوقاتش متفاوت است و اساساً ورای توان درک عقل مخلوق است و هر توصیفی از او- تعالی- هر چند والا، توصیفی انسانی است که سزاوار او نمی‌باشد

(c.f.the cloud of unknowing, 1961:p:15)

تنزیه محض به تعطیل می‌انجامد یعنی مسدود بودن راه شناخت خداوند و تشبیه محض به تجسیم یعنی تصور جسم برای خداوند. درواقع می‌توان گفت: «الهیات تنزیهی پشتوانهٔ الهیات تشبیهی است» (کربن، ۱۳۶۹: ۱۲۹) و تنزیه صحیح به تشبیه صحیح می‌انجامد و این همان راه میانه‌ای است که عرفان نظری از طریق جمع میان تشبیه و تنزیه و روی آوردن به توصیف از راه تجلی پیش گرفته است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

ابن‌عربی در فص نوحی به تفصیل به موضوع تنزیه و تحدید که معادل با تشبیه است، پرداخته است. وی بر این عقیده است که

راه شناخت اجمالی حق‌تعالی جمع میان تنزیه و تشبیه است، زیرا خداوند آن‌گاه که دربارهٔ خود سخن می‌گوید در عین تنزیه به تشبیه پرداخته است: «لَیسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ وَ هُوَالسَّمیعُ الْبصیرُ» (ابن‌عربی، ۱۴۰۰: ۶۷ – ۶۸).

وجه متعالی و وجه متجلی حق‌تعالی

نظریهٔ تجلی یا ظهور ذات الهی در صفات و اسمای الهی مستلزم فرض وجهی دوگانه برای حق‌تعالی است:

فاصلهٔ میان آن دو، چشم‌انداز مشترک تمام فلسفه‌های عرفانی است. فاصله میان خدای غیبی یا کنز مخفی که هیچ اسم و وصفی به او نتوان داد و خدای متعین که متجلی و ظاهر است و تفاوت میان آن دو در عرفان‌های دریافت ابراهیمی عرفان یهودی و مسیحی و اسلامی مشترک است (کربن، ۱۳۶۹: ۱۳۴).

از وجه نخست که متعالی و ناشناخته است در عرفان اسلامی با نام‌هایی همچون غیب الغیوب، عنقای مغرب، هویت غیبی و غیره یاد می‌شود که همان کنه ذات حق و غیب هویت مطلق است و مدرک و مشهود و معلوم هیچ‌کس نتواند بود (جامی، ۱۳۷۰: ۲۶). این وجه به‌تعبیر امام خمینی همان «ذات من حیث هی» است. همان مقام لارسم و لاتعین که هیچ نام حقیقی به خود نمی‌پذیرد جز نام‌هایی مجازی همچون عنقا و عماء و غیره (رک: امام خمینی، ۱۳۷۱ :۶۲۴). از حق‌تعالی در مقام ذات در عرفان یهودی مکتب قبالا (Qabbalah) با تعابیری مجازی همچون اصل اصل‌ها (roof of all roots) حقیقة الحقایق (great reality) وحدت نامتمایز (indifferent unity) و از همه مهم‌تر نامتناهی (Ein-sof) یاد می‌شود (schollem,1954, p:12) که در جلوه‌ها یا صفات ده‌گانهٔ خود به نام سفیروت (sefirot) متجلی می‌شود.

از وجه متعالی در عرفان مسیحی به‌ویژه در رسائل دیونیسیوس آرئوپاگوسی (Dionysius of aropagite) سخن رفته است. همو که در رسائل خداشناسی عرفانی هرگونه سخن دربارهٔ خدا در مقام ذات (God in Himself) را منتفی دانسته است ازآن‌رو که ناشناخته و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

فاقد هرگونه نام و نشان است اما درعین‌حال توسط نام‌هایش در مرتبهٔ ظهور قابل توصیف است (Donald F. Ouclew, E.R,V: 4, p:357).

همچنین در تفسیر شانکارا فیلسوف هندی از مکتب ودانته[۵] که ادویته *(advaita)* یعنی وحدت وجود نامکیف و عاری از ثنویت نامیده می‌شود، برهمن *(Brahman)* که هستی صرف است به دو صورت تعریف می‌شود: ۱. برهمن به صیغهٔ خنثی که مقام ذات است و نیرگونه *(nirguna)* یعنی عاری از هرگونه صفت و کیفیت است. ۲. برهمن به صیغه مذکر که صفات و کیفیات را داراست و سگونه *(saguna)* یعنی دارای صفت خوانده می‌شود. برهمن توسط مایا *(maya)* که قوهٔ خلاقیت اوست از بعد تنزیهی و بی‌صفتی درآمده موصوف به صفات می‌شود (رک: شایگان، ۱۳۵۶، ج ۲: ۷۸۴ – ۷۸۵).

آری حق‌تعالی در مرتبهٔ ذات و وجه متعالی خویش بر همگان مخفی و تنها بر خویش متجلی است. در آن مقام که او–تعالی– تنها نظاره‌گر، عاشق و معشوق خویش است، به گفتهٔ حافظ

که بندد طرف وصل از حسن شاهی　　که با خود عشق بازد جاودانه

«فهو یحب ذاته و یعشقها اکثر فانه بین ان الاول یعشق ذاته ضرورة و یحبها و یعجب بها عشقاً» (فارابی، ۱۳۶۴ : ۱۷).

ولی آیا قول به تعالی ذات احدی به این معناست که باید از هر نوع شناخت نسبت به حق‌تعالی دست کشید و ناامید شد. پاسخ این پرسش منفی است؛ زیرا خداوند خود به‌نوعی باب شناخت را بر بندگانش گشوده و با ظهور در صفات و اسمایش خود را بر آنان متجلی نموده است و این همان قول استواری است که امام خمینی نیز به آن قائل است.

تنزیه، توصیف و تجلی از دیدگاه امام خمینی

فاطی تو و حق معرفت یعنی چه　　دریافت ذات بی صفت یعنی چه

دیوان امام

امام در باب تشبیه و تنزیه همان‌گونه که مشرب عرفانی او ایجاب می‌کند درحالی‌که سخت با تعطیل مخالف است، نه قائل به تنزیه محض است و نه قائل به تشبیه صرف؛ بلکه قائل به توصیف است که از طریق تجلی صفاتی و اسمائی امکان‌پذیر است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

امام در *تعلیقات بر شرح قیصری* در فص نوحی نخست به بیان رأی استاد خویش، آیت‌الله شاه‌آبادی می‌پردازد و سپس رأی خود را بیان می‌دارد. آنچه در رأی آیت‌الله شاه‌آبادی جلب توجه می‌کند اصطلاح تشبیه اطلاقی است که قابل جمع با تنزیه است و دعوت به آن درواقع دعوت به تنزیه است؛ زیرا تنزیه اصولاً محجوب در تشبیه و تشبیه مستور در تنزیه است.آری روش انبیا تصریح به تنزیه و تلویح به تشبیه است (رک: امام خمینی، ۱۳۶۴: ۱۲).

امام با اشاره به حدیث: «لاتتفکروا فی ذات الله» در حدیث دوازدهم از کتاب *شرح چهل حدیث*، مراد از تفکر ممنوع را تفکر در اکتناه ذات و کیفیت آن دانسته است. اما وی که از قائلان به استحالهٔ اکتناه ذات است نظر در ذات را از مجلای صفات و اسما نه‌تنها جایز بلکه برای اثبات وجود، توحید، تنزیه و تقدیس حق‌تعالی لازم دانسته است:

آن غایت ارسال انبیا و آمال و عرفا بوده و قرآن کریم و احادیث شریفه مشحون از علم به ذات، کمالات، اسماء و صفات ذات مقدس است (امام خمینی، ۱۳۷۱: ۱۹۳).

امام خمینی بر این عقیده است که هیچ کتابی از کتب حکما و متکلمان بیش از کتاب کریم الهی و کتب معتبر اخبار مثل *اصول کافی* و *توحید صدوق* در اثبات ذات و اسما و صفات غور ننموده‌اند.[۶] امام خمینی روش توصیف در شناخت خدا را همان روش خدا، خطب و آثار و اخبار رسول اکرم(ص) دانسته است (رک: امام خمینی، ۱۳۷۱: ۱۹۵). وی از امعان نظر در مجموع اخبار مأثور چنین نتیجه می‌گیرد که تفکر در ذات در یک مرتبه ممنوع است که همان تفکر در کنه ذات و کیفیت آن است چنان‌که در حدیث کافی وارد است: «مَنْ نَظَرَ فِی اللّهِ کَیْفَ هُوَ هَلَکَ» ولی تفکر در مرتبهٔ صفات و اسمای حق‌تعالی مجاز بلکه بدان امر شده است (رک: امام خمینی، ۱۳۷۱: ۱۹۵).

امام در شرح حدیث بیست‌وهفتم از *شرح چهل حدیث* هنگام بحث از لقاءالله و کیفیت آن بر همین نقطه‌نظر تأکید ورزیده است. ایشان ضمن محکوم کردن علما و مفسرانی که به منظور تنزیه ذات مقدس، طریق لقاءالله را مسدود دانسته و مشاهدات غیبیه و تجلیات ذاتیه و اسمائیه را انکار نموده و آیات و اخبار لقاءالله را تأویل و بر موارد دیگر حمل کرده‌اند، به بیان مقصود قائلان به لقاءالله می‌پردازد و آن را مرادف با مشاهدهٔ جمال و جلال (که بازگشتش به صفات است) می‌شمرد و بر این عقیده است که مقصود آنان قول به جواز اکتناه ذات مقدس یا امکان احاطهٔ علمی بر ذات حق‌تعالی نیست، بلکه امتناع اکتناه ذات در علم کلی و امتناع احاطه علمی بدان از امور برهانی مورد

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

اتفاق جمیع عقلای ارباب معارف است (رک: امام خمینی، ۱۳۷۱: ۴۵۳). امام سپس لقاءالله و کیفیت آن را به‌معنای تجلیات اسمائی صفاتی بر قلوب صافی شده سالکان الهی می‌داند که درنتیجه خرق همهٔ حجاب‌ها، حتی حجب نوری اسمائی و صفاتی، میان عبد و رب روی می‌دهد و پس از آن تجلی ذاتی و تعلق و تدلی به ذات الهی دست می‌دهد که حاصل آن فنای ذاتی است. امام درواقع، لقاءالله را چیزی جز مشاهدهٔ حضوریه فنائیه نمی‌داند که شرح آن در آیات و حکایات مربوط به معراج آمده است: «دَنَی فَتَدَلیّ فَکاَنَ قَابَ قَوْسَینْ أَوْ أَدْنی» (نجم: ۹). امام سپس قول به لقاءالله به‌معنای تجلیات الهی را نه‌تنها با برهان عدم اکتناه و احاطه و آیات تنزیهی منافی ندانسته بلکه مؤید و مؤکد بر آن می‌داند (رک: امام خمینی، ۱۳۷۱: ۴۵۵).

و ازآنجا که در وجود آن بزرگوار علم و عمل به هم آمیخته و سودمندی علم به بهره‌بری از آن در عمل است، و شیوهٔ او بر این است که در اثنای مباحث علمی از تذکرات عملی غفلت نورزد، در اینجا نیز متذکر می‌شود که باب تجلیات الهی همواره باز است و اگر ما را از آن نصیب و بهره‌ای نیست از آن روست که قلب‌هایمان را که جایگاه تجلی الهی است، غبار توجه به دنیا و مشتهیات آن فراگرفته و آلودگی و غوطه‌وری در شهوات مانع از آن شده است که قلب ما آیینهٔ تجلیات حق‌تعالی و مجلای جلوهٔ محبوب شود (رک: امام خمینی، ۱۳۷۱: ۴۵۵).

همان طور که حافظ فرمود:

جمال یار ندارد نقاب و پرده ولی　　غبار ره بنشان تا نظر توانی کرد

دلایل امتناع معرفت به ذات حق‌تعالی

همان‌گونه که امام نیز متذکر می‌شود محال بودن پی بردن به کنه ذات الهی (اکتناه ذات) از امور مبرهن در کتب حکما و عرفاست (رک: امام خمینی، ۱۳۷۱: ۱۹۲).

برای مثال می‌توان قول فارابی در *فصوص الحکمة* را ذکر کرد: «الذات الاحدیة لا سبیل الی ادراکها بل تدرک بصفاتها و غایة السبیل الیها الاستبصار بان لاسبیل الیها». ذات احدی را هیچ راهی به ادراک آن نیست بلکه از طریق صفاتش ادراک می‌شود و نهایت راه بدو، آگاه شدن از این است که راهی بدو نیست (فارابی، ۱۴۰۵، فص ۵۵: ۸۷). اما چرا راهی به شناخت ذات احدی نیست؟ آن‌گونه که فارابی می‌گوید به این دلیل که لازمهٔ اینکه امری مورد شناخت آدمی قرار گیرد و در ذهن او

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

بگنجد داشتن صفاتی است از قبیل نِدّ (یا همانند)، ضدّ، امکان تجزی به مقدار و انقسام به کثیرین، که هیچ‌یک در ذات واجب‌الوجود نیست (رک: فارابی، ۱۳۶۴، فص۲۰ : ۶۳). بنابراین وجود واجب در ذهن نیاید؛ زیرا هرچه در ذهن آید ممکن است پس همه از او و معلول اوست (رک: فارابی، ۱۳۶۴: ۲۴۷).

عبدالرحمن جامی نیز در *نقد النصوص* می‌گوید: حقیقت علم، احاطه به معلوم است به کشف آن بر سبیل تمییز از غیر او و اطلاق حقیقی ذات (حق) اقتضا می‌کند که متعلّق علم واقع نشود: «حقیقة العلم الاحاطة بالمعلوم و کشف علی سبیل التمییز عن غیره فحقیقة العلم لا تتعلق بها اذ حقیقة الذات تقتضی ان لا تُعَلم» اما آنچه مانع از این می‌شود که ذات احدی مورد علم و معرفت قرار گیرد اطلاق حقیقی آن است (رک: جامی، ۱۳۷۰: ۲۷). و نیز:

انسان که موجودی مقید است هیچ‌گاه به ذات حق احاطهٔ علمی نمی‌یابد همان‌گونه که خداوند دربارهٔ خود خبر داد: «لَایُحِیطُونَ بِهِ عِلْمًا» که اشاره است به اطلاق او سبحانه به اعتبار لاتعین (جامی، ۱۳۷۰: ۲۶).

جامی سپس قول برخی از محققان مقدم بر خود را در این باب بیان می‌کند از جمله قول صدرالدین قونوی در *مفتاح الغیب* را : «ان الجهل بهذه الذات عبارة عن عدم معرفتها مجردة عن المظاهر و المراتب و التعینات لاستحالة ذلک فانه من هذه الحثیثة لا نسبة بین الله سبحانه و بین شیء اصلاً». جهل به ذات عبارت است از عدم معرفت به آن به‌نحو مجرد از مظاهر و مراتب و تعینات (در حال عدم تجلی) و علت این استحاله، حیثیت اطلاق اوست که به دلیل آن میان او و هیچ چیزی هیچ رابطه و نسبتی نیست (به نقل از جامی، ۱۳۷۰: ۲۸).

حد وجودی انسان مانع از معرفت او به حق‌تعالی

باید توجه داشت که فرایند شناخت یا معرفت همواره دارای دو طرف است: یکی موضوع مورد شناخت یا معروف و شناسه که در اینجا ذات حق‌تعالی است و دیگری فاعل شناسایی یا شناسنده که در اینجا انسان است. دلایل عدم امکان معرفت به ذات احدی به این هر دو طرف باز می‌گردد از یک طرف به ذات اقدس الهی که حیثیت اطلاقش او را غیر قابل شناخت می‌سازد و دلیل و شرح

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

آن گذشت، از طرف دیگر به انسان باز می‌گردد که تقید یا حد وجودی‌اش او را از شناخت ذات الهی عاجز و محروم می‌سازد.

دراین‌باره باید دانست که لازمهٔ معرفت به هر چیز، داشتن سنخیت یا مجانست وجودی با اوست. این سنخیت از جنبه‌ای میان ذات الهی و انسان وجود ندارد؛ زیرا اولی دارای اطلاق و وجوب است و دومی دارای تقید و امکان. ازاین‌رو:

انسان هیچ‌گاه آن‌سان که خود را درک می‌کند حق‌تعالی را درک نمی‌کند و همواره در حجابی زائل نشدنی است و هرچند عالم به فقر ذاتی و تمایزش با موجد خویش است اما از آنجا که از وجوب ذاتی، که خاص حق‌تعالی است، بی‌بهره است، هیچ‌گاه او- تعالی- را از این حیثیت درک نمی‌کند و حق‌تعالی از حیثیت این حقیقت (وجوب ذاتی) همواره ناشناخته و نامعلوم خواهد بود زیرا موجود حادث (ممکن‌الوجود) را به قلمرو وجوب راهی نیست (ابن‌عربی، ۱۴۰۰: ۵۵).

همان‌طور که دیدیم مانع شناخت از جانب انسان در اینجا حد وجودی با عین ثابتهٔ او یعنی محدوده و مرز وجودی اوست که نمی‌تواند از آن فراتر رود. بدین‌سان انسان به سبب حبس بودن در حد وجودی‌اش از ادراک خداوند آن‌گونه که هست (به‌نحو اطلاقی) محروم است. همان طور که حافظ فرمود:

تو را چنان‌که تویی هر نظر کجا بیند — به قدر دانش خود هر کسی کند ادراک

رعایت تنزیه در معرفت و عبادت

اگر ناشناخته بودن ذات احدی را در کلام امام پی‌گیریم به نتیجهٔ خاصی در این زمینه می‌رسیم: به عجز انسان از قیام به عبودیت حقیقی حق‌تعالی درنتیجهٔ عجز او از معرفت کامل به حق‌تعالی، زیرا اولی متوقف بر دومی و فرع بر آن است (رک: امام خمینی، ۱۳۷۱: ۲۲۴و ۴۳۳).

امام خمینی در *مصباح الهدایه* کلام خود را در باب ذات احدی غیبی یا عنقای مغرب چنین ادامه می‌دهند:

المنقطع عنها آمال العارفین،تزل لدی سرادقات جلالها اقدام السالکین، محجوب عن ساحة قدسها قلوب الاولیا... غیر معروفه لاحد من الانبیاء و المرسلین و لامعبودة

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

لاحد من العابدین... حتی قال اشرف الخلیقة اجمعین ما عرفناک حق معرفتک و ما عبدناک حق عبادتک (امام خمینی، ۱۳۷۲: ۱۳).

آرزوهای عارفان از آن بریده، گام‌های سالکان نزد سراپرده‌های جلال آن لغزیده، قلب‌های اولیای کامل از ساحت قدس آن محجوب است. معروف احدی از پیامبران و معبودی عابدی از عابدان واقع نشود تا آنجا که اشرف همهٔ آفریدگان فرمود: تو را آن طور که باید نشناختیم و آن‌گونه که سزد نستودیم.

امام در جای دیگر با لحاظ این رابطه، رعایت تنزیه را نه‌تنها در باب معرفت کامل بلکه دربارهٔ عبادت کامل نیز بر سالکان واجب دانسته است:

بندهٔ سالک باید در تمام عبادات متوجه آن (تنزیه حق‌تعالی) باشد و قلب خود را از دعوی توصیف و ثناجویی حق نگاهداری کند و گمان نکند که از برای عبد ممکن است که به حقِ عبودیت قیام کند علاوه بر قیام به حقِ ربوبیت که چشم آمال کمل اولیا از آن منقطع است و دست بزرگان اصحاب معرفت از ذیل آن کوتاه است. «عنقا شکار کس نشود دام بازگیر» و از این جهت گفته‌اند کمال معرفت اهل معارف عرفان عجز خویش است (امام خمینی، ۱۳۷۱: ۳۷۱).

و چه زیبا امام در رابطه با اقرار خاضعانه حضرت رسول اکرم(ص) به عجز از معرفت و عبودیت حق‌تعالی، بیت دیگری از حافظ را به استشهاد بیان می‌کند و حال و وضع دیگران را در مقایسه با پیامبر اکرم(ص) و ائمه معصومین(ع) گوشزد می‌نماید:

ای ضعیف جایی که رسول خدا که اعرف خلق الله است و عمل او از همه نورانی‌تر و با عظمت‌تر است اعتراف به عجز و تقصیر کند ما عرفناک ... گوید و ائمه معصومین علیهم السلام آن‌طور در محضر مقدس اظهار قصور و تقصیر کنند، [جایی که عقاب پر بریزد] از پشهٔ لاغری چه خیزد؟ آری، آن‌ها مقام معرفتشان به عجز ممکن و عزت و عظمت واجب تعالی شأنه، اقتضا می‌کرد آن اظهارات و اعترافات را. ما بیچارگان از جهل و حجاب‌های گوناگون به گردن‌فرازی برخاستیم و خودفروشی و عمل‌فروشی کنیم (امام خمینی، ۱۳۷۳: ۱۷۵ – ۱۷۶).

بدین‌ترتیب از دیدگاه امام خمینی در مبحث شناخت حق‌تعالی باید قائل به مراتب بود:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

مرتبهٔ اول: غیب هویت یا غیب مطلق است که ذات الهی در آن خالی از هرگونه تجلی و فاقد هر اسم است و درنتیجه نشناختنی است.

مرتبهٔ دوم: احدیت غیبی است که ذات در آن دارای تجلی احدی است و اسم دارد ولی مستأثر است؛[۷] یعنی اختصاص به خود حق‌تعالی دارد و بر مابقی مخفی است. ذات در این مرتبه هنوز ناشناخته است.

مرتبهٔ سوم: واحدیت است که ذات در آن درنتیجهٔ تجلی صفاتی و اسمائی در مظهر اسم اعظم الله قابل شناخت است. اما اصطلاح عنقا در آثار امام خمینی هم بر مرتبهٔ اول اطلاق شده است (رک: امام خمینی، ۱۳۷۱، ۶۲۴، ۵۵۳) و هم بر مرتبه دوم (رک. امام خمینی، ۱۳۶۴: ۱۳۸) زیرا به هر حال هر دو از حیطهٔ معرفت آدمی خارج‌اند.[۸]

بیت دوم:

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت　　آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد

این بیت از ابیات بحث برانگیز و پر ایهام اشعار حافظ است که به سبب اشتمال بر نکته‌ای کلامی- حکمی حکمای بسیاری را به شرح و تفسیر واداشته است، اما نکتهٔ کلامی که این بیت متضمن آن است موضوع دخول شر در آفرینش الهی است و ایهام نهفته در آن در رابطه با کلمه خطاپوش است، بدین توضیح که آیا معنا و حاصل گفتهٔ پیر، تصدیق وجود خطا در قلم صنع ولی چشم پوشیدن بر آن و پوشاندن آن است یا نبود خطا و انکار آن توسط پیر.

تفسیر بیت توسط محقق دوانی

شاید بتوان گفت جلال‌الدین دوانی نخستین حکیمی است که به تفسیر کلامی این بیت پرداخته است. وی تقریباً یک قرن پس از حافظ می‌زیسته و آن‌گونه که در *مجالس المؤمنین* آمده رساله‌ای در شرح این بیت نگاشته است (رک: داور، ، ۱۳۱۴: ۱۸۳). دوانی پیش از بیان برداشت خویش از بیت مقدماتی را ذکر کرده است:

مقدمهٔ اول: مشتمل بر معنا و کاربرد کلمهٔ خطا است که همواره دربرابر صواب استعمال می‌شود و گاه صفت گفتار و گاهی صفت افعال است، صواب در گفتار عبارت است از مطابقت با واقع و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

خطا عدم تطابق با واقع است و صواب در عمل عبارت است از موافقت با مصلحت و خطا مخالفت با آن.

مقدمهٔ دوم: دربارهٔ توحید افعالی خداوند به مشرب اشاعره است که نزد آنان فاعل حقیقی، فقط خداوند است و قائل به اختیار در افعال انسانی نیستند.

مقدمهٔ سوم: دربارهٔ این است که افعال الهی معلل به اغراض نیست اگرچه خالی از انواع حکمت و مصلحت نیست.

مقدمهٔ چهارم: دربارهٔ این است که آنچه مورد عنایت الهی است مصلحت کلی نظام عالم است حتی اگر در موارد جزئی از نظر بشر خلاف مصلحت به نظر آید.

دوانی از این مقدمات چهارگانه نتیجه می‌گیرد که اعتقاد به خطا در عالم آفرینش خود اعتقادی خطاست که از نسبت دادن افعال به مظاهر و اعتقاد به فاعلیت آن‌ها و نادیده گرفتن فاعلیت حقیقی حق‌تعالی ناشی می‌شود (رک: خرمشاهی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۴۷۵). بنابراین خطاپوشی پیر از نظر دوانی خطایی است که قاصران درنتیجهٔ خطای اعتقادیشان به قلم صنع نسبت می‌دهند. از نظر پیر که پاک و حقیقت‌بین است پوشیده است و پوشیده بودن خطا بدین معناست که خطا نزد او وجود خارجی ندارد. اینکه برخی میان دو مصراع بیت منافات می‌بینند و مصراع اول را به این معنا می‌دانند که خطایی هست ولی نظر پیر آن را پوشانده است از نظر دوانی نادرست است و پاسخش این است که مراد خطایی است که در نظر قاصران می‌نماید نه خطایی واقعی. به همین دلیل صفت پاک برای نظر پیر آمده است؛ یعنی نظری که اشیا را همان‌طور که هست می‌بیند و اگر خطایی درواقع بود و پیر آن را نمی‌دید شایستهٔ صفت پاک نبود (رک: خرمشاهی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۴۷۶).

تفسیر بیت توسط مولانا بدرالدین

تفسیر دیگر از آنِ مولانا بدرالدین شارح عارف‌مشرب هندی است که در *بدر الشروح* بیان کرده است و چه‌بسا که او رسالهٔ دوانی را دیده باشد؛ زیرا تأثر از سخنان دوانی در عباراتش هویداست. بدرالدین در شرح بیت مذکور می‌گوید:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

آنچه حق سبحانه در وجود آورده از خیر و شر و نفع و ضرر همه به اقتضای عدالت، بی‌خطاست و اینکه خطا نموده می‌شود از کوته‌بینی ماست از آن جهت که از ما صدور می‌یابد (بدرالدین، ۱۳۶۴: ۴۲۳)

نظر پیر نزد بدرالدین نظری است برخاسته از عقیده به وحدت وجود و وحدت شهود که براساس آن دو در عالم وجودی جز حق نیست، درنتیجه جز او دیده نمی‌شود. وی سپس وجوه چندگانه‌ای برای بیت برمی‌شمارد:

وجه اول: اینکه دست پیر کامل، وهمِ خطا در قلم صنع را که بر لوح دل من (گویندهٔ بیت و مخاطب پیر) بود در استتار عدم آورد و به فراز شهود (ان الله حکیم علیم) نشاند (بدرالدین، ۱۳۶۴: ۴۲۴). با این وجه، دیگر جایی برای این پرسش نمی‌ماند که وقتی خطایی نیست دیگر خطاپوشی به چه معناست.

وجه دوم: این است که آنچه در اشیا اصالت دارد حسن و لطافت است و شر و قباحت امری عارضی است و در عبارت بیت جابه‌جایی رخ داده است که با لحاظ آن معنای بیت این‌طور می‌شود: آفرین بر نظر پیر صاحب کمال که خطاپوش است؛ یعنی شر و قبح را که عارضی است از نظرش پوشیده است و آنچه اصل حقیقت است همان را می‌بیند. در این صورت گویندهٔ بیت هم‌عقیده و هم‌جهت با پیر است از آنجا که می‌گوید چه خوش (چه صحیح و دلنشین) گفت پیر که خطا بر قلم صنع نرفت.

وجه سوم: وجهی تنبیهی است و از وجود قاصرانی خبر می‌دهد که در قلم صنع اثبات خطا می‌کنند و به صانع نسبت خطا می‌دهند. این کوته‌بینان دیدهٔ ادراکشان از غشاوهٔ تقلید و صورت‌بینی زدوده نیست و از فاعل حقیقی بی‌اطلاع و از احاطه بر مصالح کلیه نظام عاجزند. اما نظر پیر که از غبار کدورت اغیار پالوده است، خطای موجود در دیدهٔ قاصران را می‌پوشاند که خطایی نمودی است نه واقعی.

وجه چهارم: اینکه ای پیر بدون این کلام ارشادکنندهٔ تو، کار ما از دست رفته بود؛ زیرا هرچه هست نسبت به همه خوب است و خالی از مصلحت نیست و چون صنع خداست و صفت وجود که فی‌نفسه خیر است بر آن رفته، خوب است. پس هرچه محبوب کند نزد محب محبوب است (بدرالدین، ۱۳۶۴: ۲۴۲).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

تفسیر بیت توسط محمد دارابی

شرح دیگر از محمد دارابی عارف سدهٔ یازدهم هجری است. وی قائل به دو معنا برای بیت است: معنای نخست این است که اعلام این کلام پیر، که کلامی قاطع و برخوردار از حجیت و اعتبار برای سالکان است، خود معلوم می‌دارد که هیچ‌گونه خطایی در کارخانهٔ صنع الهی نرفته است. این کلام که زدایندهٔ توهم وجود خطا از ذهن مریدان است کلامی نجات‌بخش و رهانده از گمراهی است و چه‌بسا که مریدان در صورتی که پیر این کلام را اعلام نمی‌کرد درنتیجه نقصان معرفتی خود همچنان در توهم خطا می‌ماندند (رک: دارابی، ۱۳۵۷: ۲۰).

معنای دوم معطوف به‌معنای نظر خطاپوش است؛ یعنی نظری که هیچ خطا نمی‌بیند. البته نه به آن معنا که خطایی هست و پیر نمی‌بیند و یا هست و او چشم خود را بر آن می‌بندد، بلکه اصلاً خطایی وجود ندارد و این در حکم قضیهٔ سالبه است و صدق سالبه، مستلزم وجود موضوع نیست. چه‌بسا که صدق قضیهٔ سالبه به‌واسطهٔ عدم موضوع باشد و محمول از موضوع مسلوب‌عنه باشد. حاصل معنای دوم همچون معنای اول نبود خطا و درنتیجه دیده نشدن آن توسط پیر و مطابقت نظر با واقع امر است. بنابراین اِسناد خطا به قلم صنع ناشی از نقص معرفتی بلکه از نقص وجودی ناظر است که «هر که بی‌هنر افتد نظر به عیب کند» اما عارف که دیده‌ای وحدت وجودی - شهودی دارد و به وجودی جز وجود حق قائل نیست غیر او در عالم شهود نمی‌کند و هرگز در عالم، خطا نمی‌بیند.

> *پس گویا لسان الغیب فرموده که آفرین بر نظر پاک خطاپوش پیر مرشد باد که صفحهٔ صنع را چنان‌که هست خالی از خطا می‌بیند* (رک: دارابی، ۱۳۵۷: ۲۱).

اگر بخواهیم تربیت تاریخی را در نقل اقوال شارحان این بیت رعایت کنیم، پس از دارابی نوبت به شارح گمنامی می‌رسد که به سبب اشتمال کلام او بر برخی نکات عرفانی و نزدیکی نسبی آن به گفتار امام در این باب نقل کلام او خالی از فایده نیست: «اگر قبایح نسبی توهم و تصور شود از قامت ناساز بی‌اندام ماست پس خطاپوشی مستلزم ثبوت خطا نیست». او می‌افزاید:

> *اگر مصراع دوم همچنان گفتهٔ خواجه باشد مراد از خطاپوشی پیر آن است که چشم از هستی موهوم پوشیده است و چون او چشم از جهت یلی الخلق (ناظر به خلق) اشیا که منشأ خطاهای اضافی است پوشیده است، در اشیا جز جهت یلی الحق (ناظر به حق)*

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

که خیر محض است مشاهده نمی‌کند (علی اکبر جوینی نعمت اللهی، ایرانشهر سال دوم شماره ۲، ص ۶۲۱، به نقل از خرمشاهی ۱۳۷۵، ج۱، ص ۴۷۷).

تفسیر بیت توسط استاد مطهری

پس از این شارح گمنام نوبت به تفسیر کلامی- عرفانی استاد شهید مرتضی مطهری می‌رسد که در دو اثر خویش *عدل الهی* و *عرفان حافظ (تماشاگه راز)* به تفصیل به توضیح بیت مذکور پرداخته است. استاد در کتاب *عدل الهی* آنجاکه از شر و منشأ آن سخن می‌گوید، به ایهام این بیت اشاره می‌کند. ایهامی که موجب شده برخی این بیت را به‌منزلهٔ اعتراض حافظ به آفرینش الهی تلقی کنند (رک. مطهری، ۱۳۵۹الف: ۷۹).

استاد به منظور تفسیر بیت به تفاوت میان دو نظر سطحی و محدود عامیانه و نظر عمیق و کل‌نگر عارفانه اشاره می‌کند و کلمهٔ خطاپوش را به‌معنای محو بودن خطا در نظر بی‌آلایش، پاک و عاری از محدودیت پیر می‌داند. نظری که از بالا به جهان به صورت یک کل می‌نگرد و آن را ظل حق و درنتیجه جمیل می‌بیند (رک: مطهری، ۱۳۵۹الف: ۷۹).

استاد شهید در کتاب *عرفان حافظ* برای توضیح این بیت، به عقیدهٔ نظام احسن نزد حکما و پذیرش آن توسط عرفا اشاره می‌کند (رک: مطهری، ۱۳۵۹ب: ۱۰۷) و به بیان جهان‌بینی خاص عرفا می‌پردازد که نتیجهٔ مشاهدهٔ عالم هستی به‌عنوان جلوهٔ کامل صفات حق‌تعالی است. بنابراین اگر عارف نقصی در عالم ببیند بدین معناست که در خدا نقص دیده است:

ولی هیچ عارفی بدین تفوه نمی‌کند (این سخن را بر زبان نمی‌آورد) که در ذات حق، که وجود مطلق و کمال مطلق است، عدم و نقص بتواند راه داشته باشد (رک: مطهری، ۱۳۵۹ب: ۱۱۰).

مگر نظر عارف چگونه نظری است و چه خصوصیتی دارد؟ آن طور که استاد مطهری می‌گوید نظر عارف که غیر از نظر مردم عادی و حتی فیلسوف است، دو ویژگی عمده دارد که دومی نتیجهٔ اولی است. اول اینکه اِشراف دارد یعنی از بالا به عالم می‌نگرد و این از بالانگری، نظر عارف را نظری مجموع‌نگر می‌سازد؛ نظری که به اصطلاح امروزه، می‌توان آن را جامع‌نگر و گستره‌بین (perspective) نامید که در آن به مجموعهٔ اعضا و اجزای یک کلّ در آن واحد نگریسته می‌شود و از تمرکز بر یک عضو و یا توجه به یک جزء اجتناب می‌شود. بنابراین پیر، نقص نمی‌بیند نه

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

ازآن‌رو که نمی‌تواند ببیند بلکه ازآن‌رو که او مجموع عالم را می‌بیند و مجموع عالم همان است که او خود از آن به جلوهٔ ذات تعبیر کرده است و ظلّ جمیل، لاجرم جمیل است (رک: مطهری، ۱۳۵۹ب: ۱۱۵).

اینکه برخی از حافظ‌شناسان معاصر وجود دو لحن جدی و غیر جدی را دربارهٔ این بیت احتمال داده‌اند که بنابر احتمال دوم معنای بیت این است که «پیر ما اصولاً اهل مسامحه و گذشت است و خطاهای موجود را پرده‌پوشی می‌کند، می‌بیند ولی به روی خود نمی‌آورد» (خرمشاهی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۴۶۴) توسط تحلیل فوق‌الذکر از استاد مطهری به‌کلی منتفی می‌شود؛ زیرا ایشان فرض هرگونه اعتراض به خلقت را توسط هر عارف و از جمله گویندهٔ این بیت دور دانسته است و می‌افزاید چگونه ممکن است حافظ با آن‌همه احترام و تعظیمی که برای پیر قائل است این ادعای او را تخطئه کند و او را در این ادعا دروغ‌گو، مسامحه‌گر و احمق و ساده‌دل پندارد (رک: مطهری، ۱۳۵۹الف: ۷۹).

تفسیر بیت توسط امام خمینی

حال نوبت به بیان تفسیر امام خمینی از این بیت می‌رسد که با نگرش خاص عرفانی و مدد از دیدهٔ قرآنی، به‌راحتی ایهام بیت را گشوده بلکه اصلاً ایهامی در آن ندیده است.

امام نیز قائل به دو نظر است اما نه برای دو نفر یعنی عارف و عامی، بلکه برای یک نفر یعنی عارف، وی دراثنای شرح حدیث چهاردهم از کتاب *شرح چهل حدیث* این بیت را شاهد آورده است. او ابتدا انسان عارف به حقایق و آگاه از نسبت میان ممکن و واجب را دارای دو نظر می‌داند: «یکی نظر به نقصان ذاتی خود و جمیع ممکنات و سیه‌رویی کائنات، که در این نظر علماً یا عیناً بیابد که سرتاپای ممکن در ذُلّ نقص و در بحر ظلمانی امکان و فقر و احتیاج فرو رفته» (امام خمینی، ۱۳۷۱: ۲۲۲)؛ «و دیگر نظر به کمال واجب و بسط بساط رحمت و سعهٔ عنایت و لطف او» (امام خمینی، ۱۳۷۱: ۲۲۳). امام سپس این دو نظر را منطبق با دو مقام مذکور در دو آیهٔ شریفه از سوره نساء دانسته سپس هر یک از اقوال قائل بیت را دربارهٔ یکی از این دو نظر و ناظر به یکی از این دو مقام دانسته است: «چنانچه در مقام اول فرماید: قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللّهِ و قائل در این مقام گوید: پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت/ آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد» (امام خمینی، ۱۳۷۱: ۲۲۳).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

مقام دوم مربوط است به آیهٔ: «ما أَصابَکَ مِن حَسَنَةٍ فَمِنَ اللّهِ وَما أَصابَکَ مِن سَیِّئَةٍ فَمِن نَفسِکَ» (نساء: ۷۹) و «قول پیر راجع به مقام دوم و قول خود قائل راجع به مقام اول است». (امام خمینی، ۱۳۷۱: ۲۲۳).

چنانچه ملاحظه می‌شود امام خمینی در تفسیر بیت برخلاف شارحان پیشین سعی در انکار وجود شرّ در عالم خلقت نکرده است بلکه به حسب آیات مورد استنادش به یک اعتبار خیر و شر، هر دو را به حق‌تعالی نسبت داده و به اعتبار دیگر فقط خیر را به حق‌تعالی نسبت داده و شر را از ساحت او دور و منسوب به مخلوقات دانسته است. در اینجا با اِسناد ندادن فعل (شر) به غیر حق-تعالی از طرفی اصل توحید افعالی، که از اصول مسلم نزد عرفا و مبتنی بر اصل «لا مؤثر فی الوجود الا الله» است، خدشه‌دار می‌شود و از طرف دیگر با حفظ و لحاظ آن «حتی نقایص، رذایل و معاصی را نیز باید به حق‌تعالی نسبت داد» (امام خمینی، ۱۳۷۱: ۵۹۹). این همان اشکالی است که امام خمینی ضمن شرح حدیث سی‌وپنجم از *شرح چهل حدیث* آن را مطرح کرده و به آن پاسخ گفته است:

> *حق‌تعالی چون صرف کمال و خیریت و جمال و بهاء است، از این جهت آنچه از ناحیهٔ مقدسهٔ اوست کمال و خیریت است... و آنچه نقص و رذیله و شر و وبال است به عدم و تعین راجع و از لوازم ماهیت است که متعلق جعل و مفاض از حق نیست؛ بلکه شروری که در عالم طبیعت و نشئهٔ تنگ مُلک می‌باشد از تضاد بین موجودات و تنگنایی عالم دنیاست، و تضاد بین آن‌ها متعلّق جعل نشود. پس، آنچه از خیرات و کمالات و حسنات است از حق است؛ و آنچه نقص و شر و معصیت است از خلق است؛ چنانچه فرموده: «ما أَصابَکَ مِن حَسَنَةٍ فَمِنَ اللّهِ وَما أَصابَکَ مِن سَیِّئَةٍ فَمِن نَفسِکَ»* (امام خمینی، ۱۳۷۱: ۶۰۰).

ولی به عقیدهٔ امام خمینی در این نظر نیز نباید افراط کرد، زیرا مظنهٔ شبههٔ دیگری می‌رود؛ یعنی «عزل موجودات در جانب خیرات و عزل قدرت واجبه در جانب شر و این خود مستلزم جبر و تفویض شود [۹] (امام خمینی، ۱۳۷۱: ۶۰۰) و این شبهه در مسلک عرفان و به طریقهٔ برهان دفع شده است (رک: امام خمینی، ۱۳۷۱: ۶۰۰).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

اما روش عرفان همان روشی است که ابن‌عربی در فص آدمی آن را راه و رسم ادبای عالم می‌داند آنجا که می‌گوید: «فکونوا وقایته فی الذم واجعلوه وقایتکم فی الحمد فکونوا ادباء عالمین» (ابن‌عربی، ۱۴۰۰: ۵۶) و حافظ دربارهٔ آن می‌سراید:

گناه گرچه نبود اختیار ما حافظ تو در طریق ادب باش و گو گناه منست

و امام می‌گوید: «تحقق کیفیت آن به اینکه حق‌تعالی اَولی به حسنات است از بندگان و آن‌ها اَولی به سیئات هستند از ذات مقدس حق» (امام خمینی، ۱۳۷۱: ۶۰۰) و اثبات این اولویت منوط به اثبات انتساب از طرفین است، به این بیان:

> *نسبت خیرات به مبدأ المبادی نسبت وجود و بالذات است، زیرا که خیرات ذاتیِ وجود است، و آن در واجب عین ذات و در ممکن به جعل و افاضه است؛ پس اصل افاضهٔ خیرات از واجب تعالی شانه است، و مرآت ظهور و مظهرِ آن، ممکن است؛ و آن نسبت ظاهریت و افاضه، اتم از این نسبت مظهریت و قابلی است. و اما در سیئات و شرور به عکس است؛ لیکن هر دو نسبت محفوظ است؛ زیرا که آنچه از حق مفاض است خیرات است، و لازمهٔ این خیرات، تخلل شرور است به طریق انجرار و تبعیت؛ پس بالعرض به او منتسب و بالذات از نقصان ذوات و قصور ماهیات است* (امام خمینی، ۱۳۷۱: ۶۰۱).

سپس می‌افزاید:

> *چنانچه در آیهٔ شریفه نیز به دو نظر این دو معنی را فرمود: آنجا که سلطان وحدت غلبه کرده و کثرات و نقایص را مضمحل فرموده، فرماید: «قل کل من عندالله» و آنجا که تخلل کثرت را بالعرض ملاحظه فرموده و وسایط را مقرر داشته، فرماید: «ما أصابکَ مِن حَسَنَةٍ فَمِنَ اللّهِ»* (امام خمینی، ۱۳۷۱: ۶۰۱).

امام همچنین در شرح بخشی از حدیث سی‌ونهم «خَلُقْتُ الخَلْقَ وَ خَلَقْتُ الخَیْرَ، و خَلَقْتُ الخَلْقَ وَ خَلَقْتُ الشّرّ» (رک: امام خمینی، ۱۳۷۱: ۶۴۰) به بیان کیفیت تعلق هر دوی خیر و شر به ایجاد و خلقت و کیفیت وقوع شر در قضای الهی پرداخته است (رک: امام خمینی، ۱۳۷۱: ۶۴۲-۶۴۴) و در پایان کلام خود به آن دو مقام مذکور در آیات شریفهٔ سورهٔ نساء اشاره کرده است: مقام اول که ناظر به تعلق خیرات به خلقت و جعل الهی است و منطبق است با آیهٔ: «ما أصابکَ مِن حَسَنَةٍ فَمِنَ اللّهِ» و مقام

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

دوم که ناظر است به تخلل شرور و مضار و غیر آن در قضای الهی به تبعیت و انجرار و منطبق است با آیهٔ «قُلْ کلُ مِّنْ عِندِ اللّهِ» امام اشاره به این دو اعتبار را در آیات شریفه و احادیث اهل بیت عصمت بسیار دانسته است (رک: امام خمینی، ۱۳۷۱: ۶۴۴).

بنابر آنچه گذشت تفسیر امام خمینی از بیت مورد شرح چنین می‌شود:

سخن پیر که گفته است خطا بر قلم صنع نرفت به مقام اول و اعتبار اول (در آخرین عبارت امام) باز می‌گردد که خیرات و کمالات را بالذات متعلق خلقت و مورد جعل الهی می‌بیند و سخن گوینده بیت که اقرار ضمنی بر وجود خطا (یا شر) در قلم صنع دارد، به مقام دوم و اعتبار دوم (در آخرین عبارت امام) باز می‌گردد که تخلل شرور و مضار و غیر آن را در قضای الهی مشاهده می‌کند البته بالتبع. بدین‌سان امام میان سخن پیر و گوینده بیت جمع می‌آورد و هر یک را در یک مقام و به یک اعتبار قابل قبول و معتبر می‌شمرد.

نتیجه

بیت نخست: عنقا شکار کس نشود دام باز گیر... در آثار عرفانی امام خمینی هنگام بحث از امتناع اکتناه ذات اقدس حق‌تعالی بارها مورد استشهاد قرار گرفته است. عنقا را امام خمینی در جایی به معنای هویت غیبی یا ذات حق‌تعالی در مقام عدم تجلی گرفته که مجهول مطلق است وگاهی ازآن به عما و گاه غیب الغیوب و غیب مطلق تعبیر می‌کنند (رک: امام خمینی، ۱۳۶۴: ۱۵). در جایی دیگر ایشان عنقا را معادل با حظرت احدیت دانسته است که اخذ از آن برای احدی حتی اسمای الهی امکان‌پذیر نیست (رک: امام خمینی، ۱۳۶۴: ۱۳۸)، که البته هر دوی این مقام از دسترس معرفت آدمی خارج است، اما نزد امام قول به استحالهٔ ذات حق‌تعالی هرگز به این معنا نیست که راه شناخت خداوند به‌کلی مسدود و تعطیل است. از نظر امام خمینی هرچند اکتناه ذات حق‌تعالی محال است، ولی نظر در ذات از مجلای صفات و اسما جایز بلکه برای اثبات وجود و توحید حق‌تعالی لازم است (رک: امام خمینی، ۱۳۷۱ :۱۹۲). بدین ترتیب میان تشبیه محض و تنزیه محض راهی میانه وجود دارد؛ یعنی روش توصیف که امام خمینی آن را روش خدا، خطب وآثار و اخبار رسول اکرم(ص) دانسته است (رک: امام خمینی، ۱۳۷۱: ۱۹۵) و معتقد است که هیچ کتابی مثل قرآن کریم و کتب معتبر اخبار مثل *اصول کافی* و *توحید شیخ صدوق* در اثبات ذات و اسما وصفات غور نکرده‌اند (رک: امام

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

خمینی، ۱۳۷۱: ۱۹۳). امام از رهگذر بحث عدم امکان و توانایی انسان در معرفت کامل (به ذات) حق‌تعالی به نتیجهٔ دیگری می‌رسد، به عجز انسان در عبودیت کامل برای حق‌تعالی؛ زیرا دومی فرع بر اولی است.

در تفسیر بیت دوم: پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت... که از ابیات جنجال برانگیز وپرایهام حافظ است، امام خمینی برخلاف سایر مفسران این بیت، که در رفع ایهام آن کوشیده‌اند، ایهامی در آن نمی‌بیند و به‌راحتی ابهام آن را می‌گشاید و با الهام از آیاتی از قرآن و روایات از بیت به‌گونه‌ای برداشت می‌کند که سخن پیر و گویندهٔ بیت با هم جمع می‌آیند و هر دو از یک مقام و به یک اعتبار، معتبر شمرده می‌شوند.

پی‌نوشت‌ها

۱. فیصری در مقدمه خود بر *شرح فصوص الحکم* هویت ساریه را چنین تعریف کرد است: «حقیقة الوجود... اذاخذت بشرط شیء (ای بشرط مقسمی و بشرط لاشیء فهی المسماة بالهویة الساریة فی جمیع الموجودات» (*شرح قیصری بر فصوص الحکم*، ص ۲۳).

۲. مراد از وجود مطلق وجود لابشرط شیء است که مقید به هیچ قید نیست. آن حقیقت وجود که عین واجب الوجود است نه کلی است و نه جزیی نه عام نه خاص و نه واحد به وحدت زائده بر ذات و حتی از قید اطلاق نیز معراست (رک: *شرح گلشن راز*، محمد لاهیجی، ۳۴۱).

۳. عبارت بالا از *شرح دعای سحر* بسیار نزدیک است به عبارت آقا محمدرضا قمشه‌ای در اولین *تعلیقه بر مقدمه قیصری* و به نظر می‌رسد امام خمینی با اندک تغییر و تلخیص به نقل آن پرداخته است. عبارت آقا محمدرضا قمشه‌ای چنین است: «قد اختلف اصحاب القلوب من مشایخ العرفا بعد اتفاقهم فی وحدة الوجود وانه هویة غیبة متحققة بنفس طبیعة الوجود من حیث هو، المعبر عند هم بالهویة الساریة فی الواجب و الممکن و الغیب المجهول و غیب الهویة و عنقا المغرب اذ لایبلغه عقول العقلا و لایصطاده اوهام الحکما کما قیل بالفارسیة: عنقا شکار کس نشود» (شرح *فصوص الحکم* قیصری به کوشش آشتیانی، ص۲۵).

۴. باد به دست بودن یعنی تهی و خالی بودن، باد به دست ماندن یعنی کاری بی‌نتیجه و فایدتی حاصل نکردن، باد پیمودن یعنی کاری عبث و بیهوده کردن (رک: *لغت نامه دهخدا*، ج ۶، صص ۳۳۹۵ و ۳۳۹۶).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

۵. Vedanta یکی از مکاتب شش‌گانهٔ فلسفی هندوئیزم کلاسیک و در لغت به‌معنای انتهای وادهاست.

۶. ر.ک: *اصول کافی*، ج ۱، ص۱۹۲، نیز *توحید صدوق* باب نهی عن الکلام فی الکیفیة، ج ۱

۷. برای اسم مستأثر نزد امام نگاه کنید به *تعلیقات بر شرح فصوص الحکم*، ص ۲۱۸

۸. باید توجه داشت اصطلاح احدیت ذاتی نزد عرفا دارای اطلاق‌های چندگانه است و آن‌گونه که آقا محمدرضا قمشه‌ای در تعلیق ۱۶۵۹ خود بر مقدمه *شرح قیصری* آورده است بر سه مرتبه از ذات قابل اطلاق است: «اعلم ان الاحدیة الذاتیة ۱. قد تطلق فی عرفهم علی حقیقة الوجود المطلق ای نفس الوجود من حیث هو و بعبارة اخری الا بشرط المقسمی ۲. قد تطلق علی حقیقة الوجود المأخوذة شرط عدم الکمالات من العلم و القدرة و امثالها فی حال کونها ممتازاً بعضها عن بعض. ۳. و قد تطلق علی حقیقة الوجود مأخوذة بشرط الکمالات و ثبوتها علی نحو التوحد و الاندماج فی غیب ذاته و الاستجنان فی باطن هویته بالتمییز و قدتسمی تلک المرتبة بالواحدیة الاجمالی مقابل الثانیة و التفضیلیة (شرح فصوص الحکم قیصری، به کوشش آشتیانی، ص ۲۹)

۹. برای اطلاع بیشتر از مسئلهٔ جبر و تفویض نزد امام خمینی، ر.ک: *طلب و اراده*، ترجمه و شرح سید احمد فهری، مرکز انتشارات علمی، تهران، ۱۳۶۲، صص ۵۴-۷۳

کتابنامه

- ابن‌عربی، محیی‌الدین. (۱۳۶۷ ق)، *رسائل* ، حیدرآباد دکن.
- ـــــــــــــــ . (۱۴۰۰ق)، *فصوص الحکم*، با تعلیقات ابوالعلاء عفیفی، بیروت: دار الکتاب عربی.
- امام خمینی، روح الله. (۱۳۷۱)، *شرح چهل حدیث*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(س)
- ـــــــــــــــ . (۱۳۶۴)، *تعلیقات بر شرح فصوص الحکم و مصباح الانس*، تهران: مؤسسه پاسدار اسلام.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۷۳)، *آداب الصلوة*، تهران: تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(س).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

- ـــــــــــــــ . (۱۳۷۲)، *مصباح الهدایة الی الخلافة و الولایة*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(س).
- ـــــــــــــــ . (۱۳۷۴)، *شرح دعای سحر*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(س).
- ـــــــــــــــ . (۱۳۷۵)، *تفسیر سوره حمد*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(س).
- بدرالدین (۱۳۶۴)، *بدرالشروح*، تهران: امینیان.
- جامی (۱۴۰۰/۱۳۷۰) عبدالرحمن، *نقد النصوص فی شرح نقش النصوص*، تصحیح ویلیام چیتیک، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی تهران.
- جرجانی، میر سید شریف. (۱۳۷۷)، *تعریفات*، ترجمه حسن عرب و ... تهران: فرزان.
- خرمشاهی، بهاءالدین. (۱۳۷۵)، *حافظ نامه*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- دارابی، محمد. (۱۳۵۷)، *لطیفه غیبی*، شیراز: کتابخانه احمدی.
- سجادی، جعفر. (۱۳۶۰)، *مصطلحات فلسفی صدرالدین شیرازی*، تهران: نهضت زنان مسلمان.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۷۵)، *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*، تهران: کتابخانه طهوری.
- شایگان، داریوش. (۱۳۵۶) *ادیان و مکاتب فلسفی هند*، تهران: امیرکبیر.
- فارابی، ابونصر. (۱۳۶۴)، *فصوص الحکمة*، قم: بیدار.
- قدسی (۱۳۱۴ق)، *دیوان حافظ با حاشیه داور*، چاپ افست رشدیه.
- قزوینی، محمد و قاسم غنی. (بی‌تا)، *تصحیح دیوان حافظ*، تهران: زوار.
- قیصری، داوود. (۱۳۷۵)، *شرح بر فصوص الحکم*، با کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق. (بی‌تا)، *اصطلاحات الصوفیه*، دار الاتحاد العربی.
- کربن، هانری. (۱۳۶۹)، *فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی*، ترجمه سید جواد طباطبایی، تهران: طوس.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۵۹الف)، *عدل الهی*، تهران: صدرا.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۵۹ب)، *عرفان حافظ (تماشاگه راز)*، تهران: صدرا.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

- Doland F.Ouclow,"Dionysius of Areopagite" *Encyclopedia of Religion*",E.d.Mircea Eliade,V.4, pp 356-358.
- Scholem, Gersholem. (1954), *Major Trends in Jewish mysticism*, Schooken Books, Newyourk.
- *The Cloud of Unknowing*, (1691), transelated by Clifton, wlters.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

This document was created with Win2PDF available at http://www.daneprairie.com.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]