Journal of Islamic Mysticism
Print ISSN: 2538-5135 Online ISSN:2980-8421
erfanmag.ir
Scientific Association of Islamic Mysticism of Iran

Shiite Understanding of Prophethood in Imam Khomeini's Reading of Fusus al-Hikam

Gholamreza Hosseinpour[1]

1. Assistant Professor, The Department of Islamic Mysticism, Research Institute of Imam Khomeini and Islamic Revolution / E-mail: reza_hossein_pour@yahoo.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received 21 January 2024
Accepted 1 September 2024
Published online 22 July 2025

Keywords:
Ibn Arabi, Imam Khomeini,
Infallibility of the Prophets,
Abrogation,
Seal of the Prophets,
Seal of the Saints.

ABSTRACT

From Imam Khomeini's perspective, contrary to Ibn Arabi's opinion, the prophets' knowledge of divine commandments does not constitute juristic reasoning (ijtihad), as prophets discover truths based on their awareness of what exists in divine knowledge or the Preserved Tablet (Lawh Mahfuz) according to their spiritual ranks. Similarly, Imam Khomeini holds that, unlike Ibn Arabi's view, abrogation (naskh) does not signify the discovery of a previous prophet's error; rather, the commandment during a previous prophet's time pertained to the specific nation that prophet addressed. Therefore, abrogation means discovering the limitation of the previous commandment, not removing the absolute commandment. In Imam Khomeini's view, the fixed entity (al-ayn al-thabitah) of the Holy Prophet (PBUH) encompasses all fixed entities, including those possessing legislative prophethood, and the fixed entities of the possessors of legislative prophethood are manifestations of the Holy Prophet's fixed entity. Similarly, the external entities of those with legislative prophethood are manifestations of his identity. According to Imam's interpretation, each prophetic period is like a circle, with that period's prophet being the Unicity of union (ahadiyyat al-jam') of that period, and all these circles are points within the circle of the Seal of Prophethood, with the Messenger of God (PBUH) being the seal stone of this circle. Imam Khomeini believes that the Seal of the Prophets is the manifestation of God's Greatest Name (ism al-a'zam Allah), and because the Seal of the Prophets manifests in the form of the Seal of the Saints from his unseen aspect, the Seal of the Saints is the manifestation of this complete Sainthood (wilayah) and one of the manifestations of the Seal of the Prophets in the visible realm. Therefore, in reality, the Seal of the Prophets receives from his own manifestation, and in this sense, the Seal of the Saints has no superiority over the Seal of the Prophets. Thus, this article aims to review, explain and analyze Imam Khomeini's Shiite reading of Ibn Arabi's Fusus al-Hikam on the issue of prophethood.

Cite this article: Hosseinpour, Gholamreza (2025). Shiite Understanding of Prophethood in Imam Khomeini's Reading of Fusus al-Hikam. *Journal of Islamic Mysticism*, 16 (2), 44-64. DOI: http//doi.org/10.22034/16.2.9

© The Author(s).
Publisher: Scientific Association of Islamic Mysticism of Iran.
DOI: http//doi.org/10.22034/16.2.9

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]
[DOI: 10.22034/16.2.9]

Extended Abstract

Introduction

Prophethood (nubuwwah) represents one of the most significant theological concepts in Islamic thought, with distinct interpretations across various Islamic schools. Within this discourse, Ibn Arabi's mystical explications in Fusus al-Hikam have profoundly influenced theoretical mysticism ('irfan-i nazari). However, his interpretations occasionally diverge from Shiite theological principles, particularly regarding prophetic knowledge and infallibility. This research examines Imam Khomeini's critical engagement with Ibn Arabi's text from a distinctly Shiite perspective.

As a prominent Shiite scholar with mastery in both theoretical mysticism and jurisprudence, Imam Khomeini's annotations on Fusus al-Hikam and Qaysari's commentary present a unique reconciliation between Shiite theology and Ibn Arabi's mystical framework. Unlike previous studies that broadly examine Imam Khomeini's views on prophethood, this research specifically analyzes his critical annotations on Fusus al-Hikam to extract his Shiite understanding of prophethood, focusing on prophetic knowledge, infallibility, the comprehensive nature of the Prophet Muhammad's prophethood, and the relationship between the Seal of Prophets and the Seal of Saints.

The methodology employs textual analysis of Imam Khomeini's annotations on Fusus al-Hikam, particularly his marginalia on Ibn Arabi's text and Qaysari's commentary, contextualizing these within broader Shiite theological frameworks and mystical traditions.

Research Findings

1. Prophetic Knowledge and Infallibility:

Imam Khomeini fundamentally challenges Ibn Arabi's suggestion that prophetic knowledge operates through ijtihad (juristic reasoning). According to Ibn Arabi's interpretation of the story of David and Solomon, Solomon's judgment represented divine knowledge while David's represented ijtihad—implying the possibility of error in prophetic judgments. Imam Khomeini rejects this interpretation, asserting that prophets directly discover truths through connection to divine knowledge or the Preserved Tablet (Lawh Mahfuz) according to their spiritual ranks. Their knowledge is not speculative reasoning but direct unveiling (kashf) of divine reality.

This position is foundational to Shiite theology, which upholds complete prophetic infallibility in both knowledge and action ('ismat 'ilmi and 'ismat 'amali). Imam Khomeini's position aligns with established Shiite theological works like Allama Hilli's Kashf al-Murad, which defends prophetic infallibility against Mu'tazilite and Ash'arite positions that allow for minor prophetic errors.

2. The Nature of Abrogation (Naskh):

Ibn Arabi interprets differences between prophetic rulings as corrections of previous prophets' errors. Imam Khomeini rejects this interpretation, arguing that abrogation (naskh) does not indicate discovering a previous prophet's error but rather reveals the contextual limitations of previous rulings

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

[DOI: 10.22034/16.2.9]

intended for specific communities at specific times. Abrogation demonstrates the unfolding of divine wisdom rather than correction of error.

Imam Khomeini distinguishes between apparent abrogation (naskh zahiri) and real abrogation (naskh waqi'i), arguing that divine rulings are always promulgated with awareness of their temporal limitations, even when these limitations are not explicitly stated.

3. Comprehensive Nature of Muhammadan Prophethood:

Imam Khomeini presents the fixed entity (al-ayn al-thabitah) of Prophet Muhammad as encompassing all other fixed entities, including those of other prophets. He describes the Muhammadan reality (haqiqat Muhammadiyyah) as manifesting the Greatest Divine Name (ism Allah al-a'zam), making Prophet Muhammad's prophethood comprehensive of all prophetic manifestations. Consequently, all divine laws and spiritual realities manifest through him, with other prophets representing particular aspects of his comprehensive reality.

Imam Khomeini employs the metaphor of concentric circles, describing each prophetic period as a circle, with all prophetic circles being points within the greater circle of the Seal of Prophethood, whose central seal stone is Prophet Muhammad.

4. The Seal of Prophets and the Seal of Saints:

One of Ibn Arabi's most controversial positions suggests the Seal of Saints (khatam al-awliya', whom he identifies as Jesus or himself in different works) has superiority over the Seal of Prophets in certain aspects. Ibn Arabi suggests prophets receive spiritual knowledge through the mediating function of the Seal of Saints.

Imam Khomeini reinterprets this relationship, positioning the Seal of Saints as a manifestation of the Seal of Prophets' inner reality. Therefore, when the Prophet seemingly "receives" from the Seal of Saints, he is actually receiving from his own manifestation. This interpretation maintains the absolute superiority of the Prophet Muhammad while accommodating Ibn Arabi's mystical insights within a Shiite framework that refuses any suggestion of another figure surpassing the Prophet Muhammad in spiritual rank.

Conclusion

Imam Khomeini's critical engagement with Fusus al-Hikam demonstrates a sophisticated Shiite approach to theoretical mysticism that preserves core Shiite theological principles while benefiting from Ibn Arabi's mystical insights. His interpretation upholds prophetic infallibility in both knowledge and action, reinterprets abrogation as contextual limitation rather than error correction, establishes the comprehensive nature of Muhammadan prophethood as encompassing all prophetic manifestations, and reframes the relationship between the Seal of Prophets and the Seal of Saints to maintain the Prophet Muhammad's absolute superiority.

This research highlights Imam Khomeini's contribution to reconciling Shiite theology with theoretical mysticism, offering a uniquely Shiite reading of Ibn Arabi that differs significantly from Sunni interpretations by figures like Qaysari. It demonstrates how Islamic mysticism can be critically

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

[DOI: 10.22034/16.2.9]

engaged from within specific theological traditions, producing readings that simultaneously preserve doctrinal commitments and expand mystical understanding.

Furthermore, Imam Khomeini's approach illustrates the dynamic nature of Islamic intellectual traditions, where even established mystical texts remain subject to ongoing interpretation and critical engagement through diverse theological lenses. His work establishes a distinctly Shiite mystical hermeneutic that remains faithful to both the letter and spirit of Shiite theological principles.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

[DOI: 10.22034/16.2.9]

[DOI: 10.22034/16.2.9] [Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

پژوهشنامه عرفان
شاپای چاپی: ۵۱۳۵-۲۵۳۸ شاپای الکترونیکی: ۸۴۲۱-۲۹۸۰
erfanmag.ir
انجمن علمی عرفان اسلامی ایران
Scientific Association of Islamic Mysticism of Iran

فهم شیعی از نبوت در خوانش امام خمینی از فصوص‌الحکم

غلامرضا حسین‌پور[1]✉

۱. استادیار، گروه عرفان اسلامی، پژوهشکده امام خمینی(ره) و انقلاب اسلامی، تهران، ایران. رایانامه: reza_hossein_pour@yahoo.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۰۱
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۱۱
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۴/۳۱

کلیدواژه‌ها:
ابن عربی، امام خمینی، عصمت انبیاء، نسخ، خاتم انبیاء، خاتم اولیاء.

چکیده

از منظر امام خمینی، برخلاف نظر ابن عربی، علم انبیاء به احکام، به منزله اجتهاد نیست، زیرا انبیاء حقایق را براساس آگاهی از آنچه در علم حق تعالی یا لوح محفوظ است–برحسب مراتب خود–کشف می‌کنند. نسخ نیز، به باور امام، برخلاف نظر ابن عربی، به منزله کشف خطای پیامبر سابق نیست بلکه حکم در زمان پیامبر سابق، نسبت به امّتی بود که آن پیامبر بدان حکم می‌کرد، و لذا نسخ عبارت است از کشف حدّ حکم سابق، نه رفع حُکم مطلق. از منظر امام، عین ثابته نبی اکرم(ص)، جامع همه اعیان ثابته موجودات، از جمله صاحبان نبوت تشریعی است، و اعیان ثابته صاحبان نبوت تشریعی، مظاهر عین ثابته رسول خدا(ص) هستند، و به همین سان، اعیان خارجی صاحبان نبوت تشریعی نیز مظاهر هویت او هستند. به تعبیر امام، هر دوره‌ای از دوره‌های نبوت هر پیامبری به مثابه دایره‌ای است که پیامبر آن دوره نیز احدیت جمع آن دوره است و همه دایره‌ها نقطه‌های دایره ختمیّت‌اند، و رسول خدا(ص) نیز فصّ و نگین این دایره ختمیّت است. امام معتقد است خاتم انبیاء مظهر اسم جامع الله است، و چون از جهت غیبی خود در صورت خاتم اولیاء تجلّی می‌کند، خاتم اولیاء مظهر این ولایت تامّ و از مظاهر خاتم انبیاء در ظاهر است، لذا در واقع خاتم انبیاء از مظهر خود اخذ می‌کند، و بدین لحاظ، خاتم اولیاء رجحانی نسبت به خاتم انبیاء ندارد. بدین‌سان بررسی، تبیین و تحلیل قرائت شیعیِ امام خمینی–در مسئله نبوت–از فصوص‌الحکم ابن عربی، مطمح نظر این مقاله است.

استناد: حسین‌پور، غلامرضا (۱۴۰۴). فهم شیعی از نبوت در خوانش امام خمینی از فصوص‌الحکم. *پژوهشنامه عرفان*، ۱۶ (۲)، ۶۴-۴۴.

DOI: http//doi.org/10.22034/16.2.9

ناشر: انجمن علمی عرفان اسلامی ایران.

© نویسندگان.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

[DOI: 10.22034/16.2.9]

[DOI: 10.22034/16.2.9] [Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

۱. مقدمه

نبوت از لحاظ لغوی برگرفته از نبأ به معنای خبر است، و در اصطلاح، بعثت برای اِخبار از حق تعالی و برای ارشاد بندگان و هدایت آنان به صراط مستقیم است. نبوت، عامّه و خاصّه است. نبوت عامّه مقرون به رسالت و شریعت نیست اما نبوت خاصّه مقرون به رسالت و شریعت است (قیصری، ۱۳۸۱: ۲۱).

در عین حال–به تعبیر ابن عربی–همه انبیاء نائبان رسول خدا(ص) هستند، و اگر محمد(ص) در زمان آدم(ع) مبعوث می‌شد، انبیاء و همه مردم تا روز قیامت تحت حکم شریعت او بودند، و لذا انبیاء با مدد گرفتن از روح پاک رسول خدا(ص)، شریعت خود را در دنیا به ظهور می‌رساندند (ابن عربی، ۱۴۲۷، ج۱: ۲۰۷).

اما در نگاه عرفانی امام خمینی، نبوت مطلقه حقیقی، ظهور آن چیزی است که در غیب‌الغیوب و در حضرت واحدیت، برحسب استعدادهای مظاهر، و برحسب تعلیم حقیقی و اِنباء ذاتی است. بنابراین، نبوت مقام ظهور خلافت و ولایت است؛ و این دو مقام، بطون نبوت هستند. بدین معنا، اِنباء و تعلیم برحسب مراتب وجود و مقامات غیب و شهود متفاوت است؛ زیرا هر گروهی زبان خاصّی دارد. لذا اِنباء و تعلیم نیز مراتب مختلفی دارند که حقیقت این دو، جامع آن مراتب است.

اوّلین و نازل‌ترین مرتبه از مراتب از انباء و تعلیم–از منظر امام–انباء و تعلیمی است که برای اهل زندان طبیعت در عالم شهادت مطلقه واقع می‌شود. مرتبه دوم از مراتب انباء و تعلیم، برای اهل سرّ–جبروت یا عقول، و ملکوت یا نفوس–واقع می‌شود. مرتبه سوم اما از جانب حضرت اسم اعظم الله–که ربّ انسان کامل است–برای فیض مقدس واقع می‌شود.

مرتبه چهارم از مراتب انباء و تعلیم نیز از جانب حضرت عین ثابت محمدی یا عین ثابت انسان کامل برای دیگر اعیان ثابته رخ می‌دهد، و مرتبه پنجم و نهایی انباء و تعلیم نیز از جانب حضرت اسم اعظم الله–البته با مقام ظهوری او–برای حضرت اسماء و صفات در مقام واحدیت و نشئه علمی واقع می‌شود اما بالاتر از این مرتبه، دیگر نه انبائی است و نه ظهوری، بلکه بطون و کمون در حضرت احدیت است (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۳۹–۳۸).

بدین‌سان در این مقاله، از عصمت علمیِ انبیاء و شئون و مراتب آن سخن می‌رود. آنگاه سعه وجودی نبوت نبی اکرم(ص) مورد بررسی قرار می‌گیرد. پس از آن، از ختم نبوت و رسالت تشریعی بحث می‌شود، و از نبوت عیسی(ع) به عنوان یکی از مظاهر نبوت نبی اکرم(ص) سخن گفته می‌شود، و نهایتاً نیز بحث افضلیّت خاتم انبیاء بر خاتم اولیاء–براساس نگاه شیعی امام خمینی و تعلیقات او بر فصوص‌الحکم ابن عربی و شرح قیصری بر آن–مورد مداقّه و بررسی قرار می‌گیرد.

۲. پیشینه پژوهش

پژوهش مستقلی با عنوان «فهم شیعی از نبوت در خوانش امام خمینی از فصوص‌الحکم» منتشر نشده است. حسن سعیدی در مقاله «ساحتها و اسرار نبوت و ولایت از منظر امام خمینی» (سعیدی، ۱۳۸۲: ۹۴–۷۵) که بیشتر به دنبال ارائه تصویری کلی از نظرات امام درباره نبوت و ولایت است، تنها به معنا و ضرورت نبوت، رابطه نبوت و ولایت، ساحت و اسرار نبوت پرداخته است.

حسین صالحی مالستانی نیز در مقاله «حقیقت نبوت از دیدگاه امام خمینی» (صالحی مالستانی، ۱۳۸۹: ۱۳۴–۹۷)، تلاش کرده است تا تقریرات و بیانات امام را درباره حقیقت نبوت و جایگاه پیامبر، از مجموعه آثار او استخراج و تبیین کند.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

[DOI: 10.22034/16.2.9]

نبوت از دیدگاه امام خمینی (رحیم‌پور، ۱۳۸۰) هم کتابی است از مجموعه تبیان (دفتر چهل و یکم) که فروغ‌السادات رحیم‌پور، آن را از مجموعه آثار و بیانات امام، فقط جمع‌آوری کرده است.

فرق اساسی این مقاله با آثار مذکور، اولاً مسئله‌محوری آن–یعنی بررسی فهم شیعی از نبوت–است، و ثانیاً به طور مشخص، متمرکز بر تعلیقات عارف و حکیم و فقیه و محدث شیعی معاصر–یعنی مرحوم امام خمینی–بر مهم‌ترین کتاب عرفانی در مکتب ابن عربی است که برای نیل به مقصود، بهترین مصداق است.

۳. عصمت علمی انبیاء

از جمله نعمت‌های ویژه‌ای که خداوند به سلیمان(ع) اختصاص داد، علم و حُکم است اما این علم از نوعی خاصّ است که با علم پدرش داوود(ع) تفاوت دارد. داستان از این قرار است که وقتی گوسفندان یکی از مردم وارد کشتزار دیگری شد و به آن آسیب رساند، فردِ آسیب دیده نزد داوود(ع) شکایت برد و فرزندش سلیمان(ع) نیز حضور داشت.

بدین‌سان داوود(ع) برای صاحب کشتزار چنین حُکم و داوری کرد که گوسفندان را به جای آسیبی که به مزرعه‌اش وارد شده، بگیرد اما فرزندش سلیمان(ع) که در آن زمان بیش از یازده سال نداشت، برای صاحب مزرعه چنین حکم کرد که از بهره گوسفندان–یعنی شیر، پشم و زاد و ولد آن‌ها–بدان مقدار برگیرد که کشتزار خود را سر و سامان دهد. داوود(ع) نیز با حکم و داوری فرزندش سلیمان(ع) موافقت کرد (عفیفی، ۱۳۸۰: ۲۷۲–۲۷۱).

بدین‌سان محیی‌الدین بن عربی، در فصّ سلیمانی فصوص‌الحکم، در باب تفاوت حُکم و علم داوود(ع) و سلیمان(ع) و اساساً تفاوت علم انبیا(ع)، می‌گوید:

> *علم داوود(ع) علمی بود که خداوند به او داده بود، و علم سلیمان(ع) علم خداوند در آن مسئله بود، زیرا او بدون واسطه حکم می‌کرد. بنابراین، سلیمان(ع) ترجمان و زبان حق تعالی در جایگاهی از صدق بود، چنان‌که مجتهدی که به حکم خداوند، به گونه‌ای حکم کند که اگر خداوند خود حکم آن مسئله را برعهده گیرد، یا از راه آنچه به رسولش وحی می‌کند، حکم کند، دو اجر [یکی اجر اجتهاد و تلاش و دیگری اجر دستیابی به حکم الهی] دارد؛ و کسی که در دستیابی به این حکم معیّن به خطا رود، یک اجر [اجر اجتهاد و تلاش] دارد، با اینکه از نظر علم و حکم، خطا کرده است. لذا به این امّت محمدی، رتبه سلیمان(ع) [دستیابی به حکم الهی] در حکم و رتبه داوود(ع) [اجتهاد] عطا شد. پس امّت محمدی چقدر امّت با فضیلتی است!* (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۱۵۶).

شرف‌الدین قیصری–در شرح عبارات ابن عربی–می‌نویسد: علم داوود(ع) علمی عطائی و صادر از حضرت وهّاب و مُعطی بود، در حالی که علم سلیمان(ع)، علمی ذاتی–آن‌چنان‌که در علم خداست–بود، و تعبیر ابن عربی که می‌گوید: «او [سلیمان(ع)] بدون واسطه حکم می‌کرد»، اشاره به فنای جنبه بشری سلیمان(ع) در جنبه حقیّ او–با حصول تجلّی ذاتی–است؛ یعنی بشریّت سلیمان(ع) فانی شد، و در واقع حق تعالی بود که در صورت سلیمانی حکم کرد، چنان‌که برای موسی(ع) در صورت درخت تجلّی کرد (قیصری، ۱۳۹۷، ج۲: ۱۰۲۳).

همچنین از منظر قیصری، اینکه ابن عربی گفت: «کسی که در دستیابی به این حکم معیّن به خطا رود، یک اجر دارد، با اینکه از نظر علم و حکم، خطا کرده است»؛ بدین معناست که مجتهد با اینکه از نظر علم–برحسب شرع–و از نظر حکمِ

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

[DOI: 10.22034/16.2.9]

واجب‌العمل–تا زمان ظهور خطایش که زمان مهدی(ع) است–به خطا حکم کرده، یک اجر دارد. به همین دلیل، از نظر قیصری، مذاهب در زمان مهدی(ع) از بین می‌روند و یک مذهب باقی می‌ماند.

در عین حال، قیصری تأکید می‌کند که رتبه سلیمان(ع)، دستیابی به حکم الهی است، و رتبه داوود(ع) اجتهاد است، هرچند خلاف آن چیزی که در علم خداست، واقع شود (همان: ۱۰۲۴). اما امام خمینی با نقد گفتار ابن عربی و قیصری–براساس خاستگاه شیعی خود–در باب علم و عصمت انبیا(ع)، می‌گوید:

> *علم انبیاء به احکام، به منزله اجتهاد نیست، زیرا انبیاء حقایق را براساس آگاهی از آنچه در علم حق تعالی یا لوح محفوظ است–برحسب مراتب خود–کشف می‌کنند. و نسخ به منزله کشف خطای پیامبر سابق نیست بلکه حکم در زمان پیامبر سابق، نسبت به امّتی بود که آن پیامبر بدان حکم می‌کرد. و نسخ عبارت است از کشف حدّ حکم سابق، نه رفع حکم مطلق. مگر اینکه کشف ابن عربی اقتضای این امر را داشته باشد که داوود(ع)–بلکه انبیاء مرسل–در احکام خود بر نهج خطا باشند، و قوم نوح(ع) و سائر کفّار–مانند فرعون ـ عرفای شامخ!* (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۱۹۵–۱۹۴).

۱–۳. منشأ علم انبیاء

از منظر امام خمینی، در تعلیقه فوق؛ «علم انبیاء به احکام، به منزله اجتهاد نیست، زیرا انبیاء حقایق را براساس آگاهی از آنچه در علم حق تعالی یا لوح محفوظ است–برحسب مراتب خود–کشف می‌کنند»؛ یعنی به تعبیر آخوند محمدکاظم خراسانی (۱۳۲۹–۱۲۵۵)–برجسته‌ترین اصولی معاصر ـ در کفایهٔ الاصول؛ وقتی حق تعالی به پیامبر خود وحی می‌کند، حال وحی یا الهام، به دلیل ارتقای نفس زکیّه پیامبر و اتّصال او به عالم لوح محو و اثبات است. کسی که عنایت الهی شامل حال او شده و نفس زکیّه او به عالم لوح محفوظ–که از بزرگ‌ترین عوالم ربوبی و امّ‌الکتاب است–متّصل شده، واقعیات را، آن‌چنان که هستند، کشف می‌کند (خراسانی، ۱۴۳۱، ج۲: ۱۹۷–۱۹۶)، و به تعبیر صدرالمتألهین شیرازی، روح انسانی مانند آئینه است که اگر با عقل قدسی جلا یابد، حقایق ملکوت و نهفته‌های جبروت در او ظاهر می‌شوند (شیرازی، ۱۳۸۶، ج۱: ۵۶).

بدین‌سان گاهی به عقل اوّل یا عالم عقول، «لوح محفوظ»، «امّ‌الکتاب» و «کتاب مبین» گفته می‌شود، اولاً به این دلیل که هر چه در عقل اول یا عالم عقول است، محفوظ و مصون از تغیّر و تبدّل است، و ثانیاً به این دلیل که عقل اوّل یا عالم عقول، کتابی الهی است که شامل صور همه موجودات می‌شود (میرداماد، ۱۳۷۴: ۴۲۳). «کتاب محو و اثبات» نیز همان نفس منطبعه در جسم کلّی، از جهت تعلّق نفس منطبعه یا جزئی به حوادث و رویدادهاست (قیصری، ۱۳۹۷، ج۱: ۱۱۲).

اما عصمت بر دو نوع است؛ علمی و عملی. این دو قسم، ذاتاً و حقیقتاً از یکدیگر انفکاک می‌پذیرند. ممکن است کسی در ملکه علم، معصوم باشد اما در ملکه عمل، معصوم نباشد و بالعکس. اما عصمتی که در انبیاء است، جامع هر دو است و انبیاء در علم و عمل معصوم‌اند؛ یعنی هم کردارشان صالح و مطابق با واقع است، و هم علم و دانش آنان صائب و برخاسته از مبدأیی است که هیچ‌گونه اشتباه و سهو و نسیان در آن راه نمی‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۱۹۹–۱۹۸).

علامه حلّی (۷۲۶–۶۴۸)، در باب عصمت انبیاء–در کشف المراد که آن را در شرح تجرید الاعتقاد خواجه نصیرالدین طوسی (۶۷۹–۶۵۳) نوشته است–می‌گوید: معتزله، ارتکاب گناهان صغیره را–به صورت سهوی یا به صورت تأویلی–بر انبیاء جائز

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]
[DOI: 10.22034/16.2.9]

می‌دانستند. اشاعره نیز، ارتکاب گناهان کبیره و صغیره را–به جز کفر و دروغ–بر انبیاء جائز می‌دانند. اما امامیه به وجوب عصمت انبیاء از گناهان کبیره و صغیره، به سه دلیل ذیل، اعتقاد دارند:

۱. غرض از بعثت انبیاء با عصمت حاصل می‌شود، و لذا عصمت برای حصول غرض، واجب است، زیرا اگر مردم، دروغ و گناه را بر انبیاء جائز بدانند، در امر و نهی و افعال آنان که مردم را به تبعیت از اوامرشان امر می‌کنند نیز جائز می‌دانند، و بدین‌سان مردم به امتثال اوامر انبیاء گردن نمی‌نهند، و این نقض غرض از بعثت است.

۲. تبعیت از پیامبر واجب است، پس اگر پیامبری مرتکب گناهی شود، تبعیت از او، یا واجب است یا واجب نیست؛ عدم تبعیت از پیامبر، باطل است، زیرا فایده بعثت از بین می‌رود، و وجوب تبعیت از پیامبر نیز باطل است، زیرا انجام گناه جائز نیست؛ یعنی با این حساب، تبعیت از پیامبر و عدم تبعیت از او، واجب است، زیرا با نظر به اینکه پیامبر است، تبعیت از او واجب است، و با نظر به ارتکاب گناه توسط پیامبر، تبعیت از او جائز نیست.

۳. اگر پیامبری مرتکب گناه شود، انکار او بر همه واجب است، زیرا نهی از منکر واجب است، و این خود مستلزم آزار اوست، و از این کار نیز نهی شده است. با این اوصاف، این سه دلیل محال‌اند (حلّی، ۱۴۲۵: ۴۷۲–۴۷۱).

اما از نظر عارفان، نبوّت مبتنی بر مقام خلافت الهی است. از این رو، اوصاف حق تعالی–مانند علم، قدرت و...–باید در انسان کامل به عنوان آئینه به ظهور برسد. خلیفه خداوند تنها شخصی است که می‌تواند عصمت مطلقه را بازتابد و تجلّی بخشد. خلیفه خداوند همان انسان کاملی است که مظهر و جامع همه اسمای الهی است.

در واقع انسان کامل، مظهر فیض کامل خداوند است و همه مردم، فرشتگان و سایر موجودات به واسطه او فیض می‌گیرند. انسان کامل مظهر همه اوصاف حق تعالی است، و علم خداوند نیز–به عنوان یکی از اوصاف حق تعالی–شهود محض و حضور صرف است، و دیگر جایی برای سهو و نسیان و لغزش و خطا و جهل و عدم علم باقی نخواهد گذاشت (جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۲۳۷).

۲–۳. معنای نسخ

همچنین امام خمینی–در تعلیقه مذکور–می‌نویسد: «نسخ به منزله کشف خطای پیامبر سابق نیست بلکه حکم در زمان پیامبر سابق، نسبت به امّتی بود که آن پیامبر بدان حکم می‌کرد. و نسخ عبارت است از کشف حدّ حکم سابق، نه رفع حُکم مطلق»؛ یعنی–برخلاف نظر ابن عربی و قیصری–احکام مختلف داوود(ع) و سلیمان(ع) به معنای خطای حکم پدر و صواب حکم پسر نیست. سلیمان(ع) با نسخ حکم داوود(ع)، خطای او را کشف نکرد بلکه حکم داوود(ع) نسبت به امّت او بود که بر آنان حکمرانی می‌کرد و به همین سان، سلیمان(ع) بر امّت خود. بدین لحاظ، نسخ در شرایع الهی، ظاهری است نه واقعی، زیرا نسخ واقعی نشان از تجدید نظر شارع در حکم سابق، و تباین کلّی حکم سابق و لاحق دارد. به عبارت دیگر، از همان ابتدا حکم به صورت محدود بیان شد، بدون آنکه پایان آن بیان شود.

باید توجه داشت که اساساً نسخ نزد پیشینیان مفهومی گسترده‌تر از مفهوم کنونی داشته است. در گذشته، هرگونه تغییری در حکم پیشین را نسخ می‌گفتند اما امروزه نسخ به معنای جایگزین کردن حکم جدید به جای حکم قدیم است (معرفت، ۱۳۷۹: ۱۸۱). اما نسخ در اصطلاح کنونی عبارت است از برداشته شدن حکم سابق با تشریع حکم لاحق–یعنی جدید–که برحسب ظاهر، آن حکم اقتضای دوام داشته است، به گونه‌ای که حکم جدید جایگزین حکم سابق شود، و امکان جمع میان هر دو نباشد، و لذا ناسخ و منسوخ–هر دو–باید حکم شرعی باشند (همان: ۱۸۴).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

[DOI: 10.22034/16.2.9]

اما مراد از عدم جمع میان دو حکم، تضادّ و تنافی میان حکم سابق و لاحق است که اصطلاحاً بدان تباین کلّی گفته می‌شود اما اگر دو حکم به گونه‌ای باشند که امکان وجود هم‌زمان داشته باشند، در این صورت، پدیده نسخ اتفاق نیفتاده است، مانند آنکه حکم سابق، عامّ یا مطلق باشد و حکم لاحق، خاصّ یا مقیّد که در این صورت، حکم لاحق، مُخَصِّص یا مُقَیِّدِ حکم سابق است نه ناسخ. لذا تفاوت میان نسخ و تخصیص این است که نسخ، رفع حکم سابق از همه افراد موضوع است، و تخصیص، رفع حکم از برخی از افراد است، در حالی که حکم سابق درباره برخی دیگر هم‌چنان جاری است (همان: ۱۸۵).

از این رو، نسخ در شرایع الهی، نسخ ظاهری است نه واقعی؛ یعنی برحسب ظاهر، مردم گمان می‌کنند که نسخی صورت گرفته در حالی که واقعاً چنین نیست، و خداوند از اوّل و همان زمان که حکم سابق را تشریع می‌کرد، می‌دانست که مدّت دوام آن حکم، محدود و مشخّص است و صرفاً به دلیل مصالحی، مدّت آن بیان نشده است. در واقع نسخی در کار نیست بلکه خداوند از همان نخست، حکم سابق را به صورت محدود تشریع کرده اما حدّ و نهایت آن را بیان نکرده است که در زمان خود بیان می‌کند. اما در باب تفاوت میان نسخ و بداء، باید توجه داشت که نسخ در تشریع است و بداء در تکوین (همان: ۱۸۷).

۳-۳. مکاشفات غریب ابن‌عربی

امام-در ادامه تعلیقه مذکور-می‌نویسد: «نسخ عبارت است از کشف حدّ حکم سابق، نه رفع حکم مطلق. مگر اینکه کشف ابن عربی اقتضای این امر را داشته باشد که داوود(ع)، بلکه انبیاء مرسل، در احکام خود بر نهج خطا باشند و قوم نوح(ع) و سائر کفّار- مانند فرعون ـ عرفای شامخ!»؛ یعنی اگر نسخ از منظر ابن عربی، به معنای رفع حکم مطلق باشد، پس مکاشفه ابن عربی مقتضی خطاکار بودن انبیاء در احکامشان است، و بدین‌سان فرعون و قوم نوح(ع) بر نهج صواب‌اند. در واقع اشاره امام-در این فقره از تعلیقه مذکور-به تأویلات، مکاشفات و اقوال غریب محیی‌الدین بن عربی در فصوص‌الحکم است.

از جمله تأویلات غریب ابن عربی، باور او به ایمان فرعون است. او در این باب، در اواخر فصّ موسوی فصوص‌الحکم، سخن می‌گوید. شیخ اکبر ابتدا با ذکر دو آیه از آیات قرآن کریم-یعنی آیه ۸۵ سوره غافر؛ «و[لی] هنگامی که عذاب ما را مشاهده کردند، دیگر ایمانشان برای آن‌ها سودی نداد، سنّت خداست که از [دیرباز] درباره بندگانش چنین جاری شده و آنجاست که ناباوران زیان کرده‌اند»، و آیه ۹۸ سوره یونس؛ «چرا هیچ شهری نبود که [اهل آن] ایمان بیاورد و ایمانش به حال آن سود بخشد، مگر قوم یونس که وقتی [در آخرین لحظه] ایمان آوردند، عذاب رسوایی را در زندگی دنیا از آنان برطرف کردیم و تا چندی آنان را برخوردار ساختیم»-معتقد است که این آیات نشان نمی‌دهند که ایمان آنان در آخرت برایشان سودی ندارد، زیرا خداوند در استثنائی-یعنی بخشی از آیه ۹۸ سوره یونس-فرمود: «مگر قوم یونس.»

بدین‌سان از نظر ابن عربی، اراده حق تعالی مبتنی بر این امر است که ایمان آوردن آنان در دنیا، از بین رفتن را از آنان نمی‌زداید، و لذا به همین دلیل، فرعون با وجود ایمان آوردن، از بین رفت. این در حالی است که جریان فرعون باید جریان کسی باشد که به مرگ خود در آن زمان یقین داشته است، اما شواهد و قرائن نشان می‌دهند که فرعون در زمان ایمان آوردن، به مرگ خود یقین نداشت، زیرا-به تعبیر ابن عربی-او مؤمنان قوم بنی‌اسرائیل را می‌دید که در مسیر خشکی-که با معجزه عصای موسی(ع) به وجود آمده بود-راه می‌روند (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۲۱۱).

بدین‌سان هنگامی که فرعون ایمان آورد-برخلاف کسی که در حال احتضار است-به مرگ خود یقین نداشت، لذا فرعون به حکم محتضر محکوم نمی‌شود. در واقع فرعون به همان چیزی ایمان آورد که بنی‌اسرائیل بدان ایمان آوردند. بنابراین-از نظر ابن

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]
[DOI: 10.22034/16.2.9]

عربی–خداوند فرعون را از عذاب آخرت نجات داد، و لذا نجات او، هم از لحاظ حسّی شامل نجات بدن او می‌شود و هم از لحاظ معنا، شامل روح او (همان: ۲۱۲).

از دیگر اقوال غریب ابن عربی، نقل قول او از رجبیّون است. او رجبیّون را در زمره رجال الله–یعنی مردان خدا–می‌داند که در هر دوره‌ای چهل نفرند و علّت تسمیه آنان به رجبیّون نیز این است که حالِ این مقام جز در ماه رجب برای آنان میسّر نیست، و پس از آن، این حال از آنان رخت برمی‌بندد. بدین لحاظ، ابن عربی از قول برخی از رجبیّون نقل می‌کند که آنان رافضیان را در مکاشفه خود در ماه رجب به صورت خوک دیده‌اند (همو، ۱۴۲۷، ج۳: ۱۴). امام خمینی نیز–در پاسخ به ابن عربی–در تعلیقه‌ای بر مصباح‌الانس، می‌نویسد:

> *سالک اهل ریاضت، خودش و عین ثابته خود را در آئینه مشاهده شونده، به خاطر صفای عین ثابته آن مشاهده شونده، می‌بیند، مانند رؤیت برخی از مرتاضان اهل سنت که رافضیان را، به خیال خود، به صورت خوک مشاهده کردند و این مشاهده رافضیان به صورت خوک، نیست بلکه به خاطر صفای آئینه رافضی، مرتاض، خودش را در آن آئینه دید که به صورت خوک است و لذا گمان کرد که رافضی را دیده است، در حالی که جز خودش، کسی را ندید* (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۲۲۱).

اما آنچه از رجبیون درباره رافضیان نقل شد، بر فرض صحّت انتساب، و گذشته از پاسخ امام، باید عنایت داشت که رافضه بر بسیاری از فرقه‌ها اطلاق می‌شود، و هرگز معادل فرقه شیعه دوازده امامی نیست؛ چه اینکه شیعه نیز بر چند گروه اطلاق می‌شود، و هرگز شیعه معادل دوازده امامی نخواهد بود. چه اینکه باید دقّت کرد که آیا مدار تحقیر همان عنوان «رفض» است یا عنوان‌های دیگری مانند «غلوّ» و... . (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۸۴).

عبدالوهاب شعرانی (۹۷۳–۸۹۸)–در الیواقیت و الجواهر–می‌نویسد: «مراد از رافضیان، فرقه جَهمیه است» (شعرانی، بی‌تا: ۵۵۶). لذا از اطلاق رافضه بر جهمیه که در نقطه مقابل شیعه قرار دارد، معلوم می‌شود که باید در موارد اطلاق این کلمه بحث و بررسی کافی به عمل آید (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۸۵).

۴. سعه وجودی نبوت نبی اکرم(ص)

ابن عربی–در فصّ اسحاقی فصوص‌الحکم–در باب رؤیا و تأویل آن، با ذکر روایتی از رسول خدا(ص)–براساس خاستگاه کلامی خود و صرفاً بر مبنای منابع اهل سنت–می‌گوید:

> *آیا نمی‌بینی برای رسول خدا(ص) در خواب کاسه شیری آوردند و فرمود: «شیر را نوشیدم چندان که زیادی و اضافه آن از ناخن‌هایم بیرون زد و بقیه را به عمر دادم». سؤال شد یا رسول الله(ص) تأویل آن چیست؟، فرمود: «علم» (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۸۶).*

عبدالرزاق کاشانی–در شرح عبارات فوق–می‌نویسد: رسول خدا(ص) شیر را به علم تأویل کرد، زیرا شیر غذای بدن‌های اطفال نابالغی است که هنوز بر فطرت خود باقی مانده‌اند، و لذا شیر، صورت علم نافعی است که این علم، خود غذای ارواح نابالغ اما خالص و پاک است، مانند آب که سبب حیات و زندگی است، و عسل که صورت علوم ذوقی عرفانی است، و شراب که صورت دوستی‌ها و عشق‌های شهوانی است (کاشانی، ۱۳۸۳: ۲۱۱).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

[DOI: 10.22034/16.2.9]

شرف‌الدین قیصری نیز–در شرح کلمات ابن عربی–با پیروی از استاد خود–عبدالرزاق کاشانی–می‌گوید: رسول خدا(ص) شیر را به علم تأویل کرد، زیرا علم غذای ارواح است، چنان‌که شیر غذای اجسام است، و ابن عربی با ذکر روایتی از رسول خدا(ص)–که فرمود: «هر کس مرا در خواب ببیند، چنان است که مرا در بیداری دیده باشد»–در پی تحقیق برآمد که آنچه مشاهده می‌شود، چیست؟ و در کدام عالم است؟ (قیصری، ۱۳۹۷، ج۱: ۵۷۳)، و لذا گفت: «بدیهی است که صورت [ظاهریِ] پیغمبر(ص) که به مشاهده حسّی درمی‌آید، در مدینه مدفون است، و صورتِ روح و لطیفه روحانیّت او را کسی مشاهده نکرده است، نه در دیگری و نه در خود؛ و هر روحی به همین سان است. پس روح پیغمبر(ص) در خواب به صورت جسد او مجسّم می‌شود، به همان وضعی که هنگام مرگ بود. پس صورتی که در خواب دیده می‌شود، محمد(ص) است که از حیث روح در صورت جسدی دیده می‌شود شبیه همان که در مدینه دفن شده است» (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۸۷).

اما امام خمینی–با نقد مضمون حدیث فوق که دلالت بر عدم صحّت انتساب آن به نبی اکرم(ص) دارد–براساس خاستگاه شیعی و ولوی خود–در باب دائره نبوت رسول خدا(ص)–می‌گوید:

> *از آنجا که رسول خدا(ص) در همه دایره وجود تحقّق یافته است، و دربردارنده کمالاتی است که در همه عوالم غیب و شهودند، و همچنین برزخیّت کلّی–که مشیّت مطلقه و فیض مقدّس اطلاقی است–دارد، هیچ کمال و وجودی بیرون از حیطه کمال و وجود او نیست. پس رسول اکرم(ص) کلّ وجود ظلّی است، و کلّ او، وجود است، و هیچ وجود و کمالِ وجودی‌ای بیرون از وجود و کمال وجود او نیست که اضافه و زیادی باشد. و فیوضات وجودی و کمالی‌ای که از رسول خدا(ص) به ماسوای او می‌رسد، از راه تجلّی و تشأن است، نه از راه اضافه و زیاده. بله، آنچه زیاده از وجود است، همان تعیّن و عدم است، و آنچه زیاده از کمالات است، از جنسی مقابل جنس کمالات است* (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۱۲۹–۱۲۸).

در واقع به تصریح امام–در مصباح‌الهدایهٔ–روح خلافت محمّدی(ص) و ربّ و اصل و مبدأ آن، خلافت فیض اقدس–در صقع ربوبی–است، و این خلافت با تمام ظهور خود در اسم اعظم الله–که ربّ حقیقت مطلقه محمدیّه(ص) است–ظهور یافت؛ بنابراین، خلافت فیض اقدس اصل خلافت است، و خلافت، ظهور آن (همو، ۱۳۸۱: ۲۷). ظهور به مقام نبوت در نشئه عینی و موطن فیض مقدس و مشیّت مطلقه نیز اظهار حقایق غیبی و اسمای الهی–بر طبق صور اسماء در نشئه علمی و اعیان ثابته–همان نبوت انسان کامل–یعنی حقیقت محمدیه(ص)–است (همان: ۵۶).

نبی اکرم(ص) مظهر اتمّ، آئینه و آیت کامل حقیقت محمدیه است، چرا که حقیقت محمدیه مظهر تامّ اسم اعظم الله است، و اساساً دلالت بر مقام دارد نه شخص. علّت اینکه حقیقت محمدیه به نام خاتم انبیا(ص) نامیده شده، این است که رسول اکرم(ص) اولین کسی است که به مقام حقیقت محمدیه رسیده و راه پیروانش را برای وصول به این مقام باز کرده است (الحیدری، ۱۴۳۶، ج۲: ۵۰–۴۹). بدین معنا، حقیقت وجودی رسول خدا(ص) در همه دایره وجود–اعمّ از صقع ربوبی با مظهریت اسم اعظم الله در عین ثابت اسم الله یا همان حقیقت محمدیه، و خارج از صقع ربوبی در موطن فیض مقدّس و مشیّت مطلقه–تحقّق یافته است، و به طور طبیعی، همه کمالات عوالم غیب و شهود را در بردارد.

بنابراین، هیچ کمالی و وجودی خارج از سعه وجودی رسول خدا(ص) نیست که اضافه و زیادی باشد، و لذا فیض رسول خدا(ص) به ماسوای او نیز از راه تجلّی او بر ماسواست نه از راه اضافه آمدن. بدین‌سان بدیهی است که زیادی و اضافه وجود نیز در مقابل آن است که همان عدم و نیستی باشد، و زیادی کمال نیز مقابل کمال است که نقص باشد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

[DOI: 10.22034/16.2.9]

شرف‌الدین قیصری–در هفتمین فصل از فصول مقدماتی دوازده‌گانه خود بر فصوص‌الحکم که به بحث از انواع مراتب کشف می‌پردازد–نیز حدیث فوق را این‌گونه از رسول خدا(ص) نقل می‌کند که فرمود: «دیدم که شیر می‌نوشم تا از زیر ناخن‌هایم خارج شد، پس زیادی آن را به عمر دادم و آن را به علم تأویل کردم» (قیصری، ۱۳۹۷، ج۱: ۱۲۹). امام نیز–در تعلیقه‌ای–در نقد مضمون این حدیث، می‌گوید: «شاید مضمون این حدیث شاهدی بر صدق آن باشد، زیرا محال است آنچه از سنخ علم است، از رسول خدا(ص)، از این جهت که حقیقت اسم اعظم و آئینه اتم است، اضافه آید» (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۳۸–۳۷). بدیهی است که اساساً چیزهایی از قبیل اضافات علم، از اوهام و مغالطات باشد (قیصری، ۱۳۹۷، ج۱: ۱۲۹، تعلیقه حسن‌زاده آملی).

۵. نبوت عیسی(ع)؛ از مظاهر نبوت نبی اکرم(ص)

هرچند همه حکمت‌های فصوص‌الحکم نبوی‌اند اما ابن عربی، فصّ عیسوی را به این دلیلی به حکمت نبوی اختصاص داد که نبوت عیسی(ع) فطری و غالب بر حال او بود (کاشانی، ۱۳۸۳: ۳۴۹). در واقع به تعبیر قیصری، حکمت نبوی به این دلیل به کلمه عیسوی نسبت داده شد که نبوت عیسی(ع)–به صورت ازلی و ابدی ـ نبوت عامّه–یعنی اِنباء از معارف–و هنگام بعثت، نوبت خاصّه–یعنی تشریعی–بود. به همین دلیل، از نبوت خود در گهواره خبر داد؛ «آتَانِیَ الْکِتَابَ وَ جَعَلَنِی نَبِیًّا؛ (مریم، ۳۰) [خداوند] به من کتاب داده و مرا پیامبر قرار داده است» (قیصری، ۱۳۹۷، ج۲: ۹۰۷).

قیصری اما مراد از این نبوت را نبوت تشریعی نمی‌داند که میان انبیاء مشترک است، زیرا معتقد است اشتراک انبیاء در نبوت تشریعی لازم است، بلکه بدین‌سان مراد از نبوت عیسی(ع)، نبوت عامّه ازلی است که هیچ‌یک از انبیاء و اولیاء در این نبوت مشترک نیستند، زیرا نبوت عامّه نتیجه ولایت است، و انبیاء و اولیاء ولایت را از مشکات عیسی(ع) اخذ می‌کنند، و او به این دلیل که خاتم اولیاست، به صورت ازلی و ابدی، صاحب این مقام است، پس عیسی(ع)، بالذات، نبوت عامّه ازلی دارد و غیر او تنها هنگام تحصیل شرایط ولایت و انباء به این دو امر متّصف می‌شوند (همان: ۹۰۸).

به همین سان، پیامبر ما(ص) به صورت ازلی، نبیّ به نبوت تشریعی است، و انبیای دیگر تنها هنگام بعثت، نبیّ هستند و به خاطر وجود همین سرّ، ابن عربی، حکمت نبوی را بعد از حکمت قَدَری قرار داد، چرا که ولایت را در حکمت قَدَری تبیین کرد، و نبوت عامّه را برای ولایت قرار داد (همان: ۹۰۹).

اما امام خمینی در این باب که عین ثابت نبی اکرم(ص) جامع همه صاحبان تشریع است، و اعیان ثابته آنان، مظاهر عین ثابت او و اعیان خارجی آنان، مظاهر هویت او هستند، می‌گوید:

> *عین ثابت نبیّ، جامع همه اعیان موجودات، از جمله صاحبان تشریع است که اعیان آنان، مظاهر عین او(ص) در حضرت علمیه و اعیان خارجی آنان، مظاهر هویت او که همان فیض مقدس و نَفَس رحمانی است، هستند. و همه شرایع، مظاهر شریعت او هستند. پس او–ازلاً و ابداً–خلیفه خداست، همان‌گونه که–ازلاً و ابداً–نبیّ و رسول است* (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۱۸۰).

همان‌طور که گفته شد–از نظر امام–اسم اعظم الله، ربّ عین ثابت محمدی(ص) در نشئه علمی است (همو، ۱۳۸۱: ۳۰)، و بدین معنا، ظهور دیگر اعیان ثابته، به واسطه عین ثابت محمدی(ص) است. بنابراین، عین ثابت محمدی(ص) نیز بر همه اعیان ثابته خلافت، و بر مراتب آنان، نفوذ و در مقامات آن‌ها نزول دارد، و ظهور هریک از اعیان ثابته نیز–برحسب مقام خود–به تبع ظهور عین ثابت محمدی(ص) است (همان: ۳۱)، و لذا اگر عین ثابت محمدی(ص) نبود، هیچ‌یک از اعیان ثابته ظهور نمی‌یافت و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]
[DOI: 10.22034/16.2.9]

اگر ظهور او نبود، هیچ‌یک از اعیان خارجی پدیدار نمی‌شد. لذا عین ثابت محمدی(ص) با همه اعیان ثابته، معیّت قیّومیّه دارد (همان: ۳۵).

بدین‌سان از منظر امام خمینی، عین ثابته نبی اکرم(ص)، جامع همه اعیان ثابته موجودات، از جمله صاحبان نبوت تشریعی است، و اعیان ثابته صاحبان نبوت تشریعی، مظاهر عین ثابته رسول خدا(ص)–از جهت امکانیِ حضرت واحدیت و علمیه–هستند، و به همین سان، اعیان خارجی صاحبان نبوت تشریعی نیز مظاهر هویت او که همان فیض مقدس و نَفَس رحمانی است، هستند. بنابراین، همه شریعت‌ها نیز مظاهر شریعت او هستند؛ لذا رسول خدا(ص)، به صورت ازلی و ابدی، خلیفه خداوند است، چنان‌که، به صورت ازلی و ابدی، نبیّ و رسول است.

همچنین ابن عربی در ادامه فصّ عیسوی فصوص‌الحکم–در باب علّت تشریع جزیه و دیگر تشریعات در امّت عیسی(ع)–می‌گوید:

> *عیسی(ع) از تواضع بیرون آمد، تا آنجا که برای امّت او تشریع شد که «یُعْطُوا الْجِزْیَةَ عَنْ یَدٍ وَ هُمْ صَاغِرُونَ؛ با [کمال] خواری به دست خود جزیه دهند» (توبه، ۲۹)، و تشریع شد که هرگاه به گونه یکی از آنان سیلی نواخته شود، او گونه دیگر خود را برای کسی که سیلی زده، قرار دهد، و دعوایی علیه او اقامه نکرده و از او قصاص طلب نکند. این از جهت مادر عیسی(ع) بود، زیرا پایین بودن برای زن است، بنابراین، تواضع برای زن است، زیرا از نظر حکم و حسّ، زن تحت مرد است* (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۱۴۰).

عبدالرزاق کاشانی–در شرح عبارات فوق–می‌گوید: از آنجا که اساساً بر احوال جسمانی زنان، خصایل انفعالی غالب است، از نظر حُکم نیز در مرتبه زیرین و پائین‌تری نسبت به مردان قرار می‌گیرند (کاشانی، ۱۳۸۳: ۳۵۸).

شرف‌الدین قیصری نیز–در پاسخ به پرسش مقدّری در باب معنای عبارات ابن عربی–می‌نویسد: اگر گفته شود که در عبارت فوق–یعنی عبارت «برای امّت عیسی(ع) تشریع شد»–ابن عربی، «شُرِّعَ؛ تشریع شد» را به صیغه ماضی گفته است، در حالی که این امر بعد از عیسی(ع) تحقّق یافت، و تشریع کننده آن حُکم، رسول خدا(ص) است نه عیسی(ع)، باید گفت که این صیغه ماضی به معنای صیغه مستقبل است، مانند آیه «وَ نَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ؛ و بهشتیان دوزخیان را ندا دادند» (اعراف، ۴۴) که معنای آن، این است که بهشتیان دوزخیان را در آخرت ندا می‌دهند.

اما اینکه تشریع کننده، رسول خدا(ص) است، از این جهت است که عیسی(ع) نیز هنگام نزول خود از آسمان، ناگزیر است که امر جزیه را مقرّر کند، و لذا حکم شریعت محمدی(ص) برای امّت عیسی(ع) نیز هنگام نزول او از آسمان مقرّر خواهد شد. در حقیقت، آنچه در علم خداوند، ثابت است که باشد و محقّق شود، به منزله آن است که بود و تحقّق یافت (قیصری، ۱۳۹۷، ج۲: ۹۲۸–۹۲۹).

امام خمینی نیز در این باب که چرا تشریع رسول خدا(ص) همان تشریع عیسی(ع) و شریعت رسول خدا(ص) نیز همه شریعت‌هاست، می‌نویسد:

> *از آنجا که عیسی(ع) به مدارج کمالات معنوی رسید تا آنجا که قوس او به قوس ولایت رسول خدا(ص) متّصل شد، تشریع رسول خدا(ص)–که ظهور ولایت و رقیقه آن است–تشریع عیسی(ع) است، پس درست است که گفته شود عیسی(ع) جزیه را تشریع کرد. و همچنین از آنجا که رسول خدا(ص) مقام جمعی احاطی احدی دارد، شریعت او همه شریعت‌هاست، پس*

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

[DOI: 10.22034/16.2.9]

تشریع او(ص) تشریع عیسی(ع) است، و لذا ایمان به او(ص)-از لحاظ روحی و معنوی-ایمان به همه انبیاء است. و این یکی از احتمالات در آیه شریفه است که امر به ایمان به انبیاء می‌کند، و آن را از ارکان ایمان قرار می‌دهد، پس ایمان به انبیاء صرفاً علم به وجود آنان و گواهی به این امر نیست که آنان صاحب شریعت هستند بلکه ظاهراً تحمّل شریعت آنان است (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۱۸۳-۱۸۴).

رسول خدا(ص) مظهر اتمّ اسم اعظم الله است، و لذا همه نبوت‌ها از شئون نبوت آن حضرت بوده و نبوت آن حضرت(ص) دایره عظیمی است که بر همه دایره‌های کلّی و جزئی و بزرگ و کوچک، محیط است (همو، ۱۳۸۱: ۷۷-۷۶). بنابراین، سعه و ضیق دایره نبوت در عالم مُلک نیز برحسب احاطه اسمای حاکم بر صاحب آن نبوت است، و این همان راز تفاوت انبیاء در نبوت است. بدین‌سان نبوت رسول خدا(ص) حاکم بر دیگر نبوت‌ها و نبوت انبیاء، دوره نبوت اوست، و آنان مظاهر او بلکه همه انبیاء خلیفه او هستند، و دعوت آنان نیز دعوت به او و به نبوت او(ص) است (همان: ۸۳). به همین ترتیب، هر دوره‌ای از دوره‌های نبوت هر پیامبری به مثابه دایره‌ای است که پیامبر آن دوره نیز احدیت جمع آن دوره است و همه دایره‌ها نقطه‌های دایره ختمیّت‌اند، و رسول خدا(ص) نیز فصّ و نگین این دایره ختمیّت است.

بدین‌سان دایره نبوت و ولایت عیسی(ع) نیز به دایره نبوت و ولایت رسول خدا(ص) متّصل شد، و لذا تشریع رسول خدا(ص) همان تشریع عیسی(ع) است، و چون رسول خدا(ص) مقام جمعی و احاطی بر همه انبیاء دارد، شریعت او نیز شریعت همه انبیاء است، و لذا ایمان به رسول خدا(ص) نیز ایمان به همه انبیاء است، چنان‌که حق تعالی فرمود: «بگویید ما به خدا و به آنچه بر ما نازل شده و به آنچه بر ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و اسباط نازل آمده و به آنچه به موسی و عیسی داده شده و به آنچه به همه پیامبران از سوی پروردگارشان داده شده، ایمان آورده‌ایم، میان هیچ‌یک از آنان فرق نمی‌گذاریم و در برابر او تسلیم هستیم» (بقره، ۱۳۶). بنابراین، ایمان به انبیاء از ارکان ایمان است، و این امر فقط گواهی به صاحب شریعت بودن آنان نیست بلکه تحمّل شریعت آنان نیز است.

۶. افضلیت خاتم انبیاء بر خاتم اولیاء

ابن عربی، در اواسط فصّ شیثی فصوص‌الحکم-در باب استمداد خاتم انبیا(ص) از خاتم اولیا(ع)-به صورت مبسوط، و در سخنان مناقشه برانگیزی، می‌گوید:

هیچ‌یک از انبیاء و رسولان، [علمی که به صاحب خود سکوت عطا می‌کند؛ یعنی شهود حق و وصول به او را] جز از مشکات رسول خاتم نمی‌بینند، و هیچ‌یک از اولیاء، [شهود حق و وصول به او را] جز از مشکات ولیّ خاتم نمی‌بینند، حتّی رسولان-هرگاه حق تعالی را ببینند-جز از مشکات خاتم اولیاء نمی‌بینند؛ زیرا رسالت و نبوت-یعنی نبوت و رسالت تشریعی-منقطع می‌شوند، اما ولایت هرگز منقطع نمی‌شود. پس رسولان، از این جهت که اولیاءاند، آنچه را که ذکر کردیم، نمی‌بینند مگر از مشکات خاتم اولیاء، چه رسد به آن اولیائی که پایین‌تر از آن‌ها هستند؟ هرچند خاتم اولیاء، در حکم، تابع تشریعی است که خاتم رسولان آن را آورده است، پس این امر لطمه‌ای به مقام او نمی‌زند و کلام ما را نیز نقض نمی‌کند، زیرا او از جهتی پایین‌تر است، همان‌طور که از جهتی بالاتر است (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۶۲).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

[DOI: 10.22034/16.2.9]

عبدالرزاق کاشانی–در شرح عبارات فوق–می‌گوید: همه رسولان از خاتم انبیاء اخذ می‌کنند، و خاتم انبیاء نیز از باطن خود–از این جهت که خاتم اولیاست–اخذ می‌کند، اما ختم ولایت را آشکار نمی‌کند، زیرا رسالت او مانع این امر است، پس اگر باطن خود را در صورت خاتم اولیاء ظاهر کند، ختم ولایت را هم ظاهر می‌کند. نتیجه آنکه همه رسولان و اولیاء، حق تعالی را، از مشکات خاتم اولیاء می‌بینند. پس خاتم رسالت از جهت حقیقت، خاتم ولایت است و از این جهت که خاتم ولایت است، منبع علوم همه اولیاء و انبیاء است (کاشانی، ۱۳۸۳: ۱۲۶).

بدین معنا، خاتم اولیاء–در حکم شرع–تابع است، همان‌طور که مهدی آخرالزمان(عج) نیز این‌چنین است، پس خاتم اولیاء در احکام شرعی تابع محمد(ص) است، و در معارف و علوم حقیقی، همه انبیاء و اولیاء تابع او هستند، زیرا باطن او باطن محمد(ص) است، و به همین دلیل، ابن عربی معتقد است که خاتم اولیاء حسنه‌ای از حسنات خاتم رسولان(ص) و منبع علوم همه انبیاء و اولیاء است، پس او در علم تشریع و احکام، پائین‌تر است، چنان‌که در علم تحقیق و شناخت خداوند، بالاتر است (همان: ۱۲۷). بنابراین، مادامی که محمد(ص) با شریعت در مقام رسالت ظهور می‌یابد، ولایتش با احدیت ذاتی که جامع همه اسماء است، ظهور نمی‌یابد، لذا حسنه او–یعنی ولایت او–به صورت باطنی باقی می‌ماند تا در مظهر خاتم ولایت که وارث او در ظاهر نبوت و باطن ولایت است، ظهور یابد (همان: ۱۲۹).

از منظر شرف‌الدین قیصری، مرتبه نبوت و رسالت ختم شد، و مرتبه ولایت که باطن نبوت و رسالت است، باقی ماند–چرا که ولایت منقطع نمی‌شود ـ پس مرتبه ولایت در اولیاء، برحسب استعداد آنان، ظهور می‌یابد تا اینکه به طور کامل در خاتم اولیاء–که عیسی(ع) است–ظهور پیدا کند (قیصری، ۱۳۹۷، ج۱: ۳۵۰).

بدین معنا، صاحب مرتبه ولایت–برحسب باطن–نیز همان خاتم انبیاء است، زیرا مظهر اسم جامع است، و به همین سان، خاتم انبیاء از عالم غیب خود در صورت خاتم اولیاء برای مخلوقات تجلّی می‌کند، پس خاتم اولیاء مظهر ولایت تامّه است، و به این دلیل که هریک از انبیاء و اولیاء صاحب ولایت است، و خاتم اولیاء مظهر همه ولایت است، پس مظهر حصّه هریک از آنان در مقام جمع خود است، پس خاتم انبیاء حق تعالی را فقط از مرتبه ولایت خودش می‌بینند، نه از مرتبه غیر خود، و لذا تناقضی حاصل نمی‌شود. مثلاً خزانه‌دار به امر سلطان از خزانه چیزی به خدمتکاران می‌دهد، و به خود سلطان نیز می‌دهد، پس سلطان مانند خدمتکاران از خزانه‌دار گرفته است، و این نقصی برای سلطان نیست (همان: ۳۵۱).

امام خمینی–در باب عدم برتری و رجحان خاتم اولیاء بر خاتم انبیاء–خاتم اولیاء را از مظاهر خاتم انبیاء دانسته و می‌گوید:

> *خاتم اولیاء برتری و رجحانی نسبت به خاتم انبیاء ندارد، زیرا خاتم اولیاء از مظاهر خاتم انبیاء در ظاهر است، پس خاتم انبیاء از مظهر خود اخذ می‌کند، و شاهد جمال حق تعالی در آن مظهر است، چنان‌که حق تعالی شاهد جمال خود در آئینه انسان کامل است، و چنان‌که در حدیثی قدسی فرمود: «مخلوقات را خلق کردم تا شناخته شوم»؛ یعنی ذات من برای ذات خودم در آئینه تفصیل شناخته می‌شود، چنان‌که در حضرت جمع–به صورت اوّلی و ازلی–شناخته شده است* (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۷۴).

در واقع امام معتقد است خاتم انبیاء مظهر اسم جامع الله است، و چون از جهت غیبی خود در صورت خاتم اولیاء تجلّی می‌کند، خاتم اولیاء مظهر این ولایت تامّ و از مظاهر خاتم انبیاء در ظاهر است، لذا در واقع خاتم انبیاء از مظهر خود اخذ می‌کند، و بدین لحاظ، خاتم اولیاء رجحانی نسبت به خاتم انبیاء ندارد، همان‌طور که حق تعالی صورت جمال خود را در آئینه انسان کامل می‌بیند، و بدین‌سان ذات حق تعالی برای ذات او در آئینه تفصیلی مشاهده می‌شود.

اما این عبارت ابن عربی، در فصّ شیثی فصوص‌الحکم، که می‌گوید: «رسولان، از این جهت که اولیاءاند، آنچه را که ذکر کردیم، نمی‌بینند مگر از مشکات خاتم اولیاء، چه رسد به آن اولیائی که پایین‌تر از آن‌ها هستند؟ هرچند خاتم اولیاء، در حکم، تابع

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]
[DOI: 10.22034/16.2.9]

تشریعی است که خاتم رسولان آن را آورده است، پس این امر لطمه‌ای به مقام او نمی‌زند و کلام ما را نیز نقض نمی‌کند، زیرا او از جهتی پایین‌تر است، همان‌طور که از جهتی بالاتر است» (ابن عربی، ۱۳۸۰: ۶۲)، موهِم این معناست که خاتم انبیاء از خاتم اولیاء استمداد می‌کند. بدین معنا، شارحان فصوص برای توضیح–یا توجیه–کلام ابن عربی دست به قلم شدند.

عبدالرحمن جامی (۸۹۸–۸۱۷)–در شرح خود بر فصوص‌الحکم–برای وضوح بخشیدن به فقره بحث‌انگیز فوق از ابن عربی، می‌گوید: خاتم اولیاء مظهر احدیت جمع رسول خدا(ص) برای حقایق ولایت باطن اوست، پس استمداد از مشکات خاتم اولیاء، در حقیقت، استمداد از مشکات خاتم انبیاست، زیرا مشکات خاتم اولیاء جزئی از مشکات خاتم انبیاء است.

بدین‌سان استمداد، در حقیقت، از مشکات خاتم انبیاء است، و اضافه شدن استمداد به خاتم اولیاء، به اعتبار حقیقت اوست که این حقیقت جزئی از حقیقت خاتم انبیاء است، و معنای استمداد خاتم انبیاء از خاتم اولیاء برحسب ولایت اوست؛ یعنی استمداد خاتم انبیاء–برحسب نشئه عنصری و مادّی–از حقیقتی است که این حقیقت جزئی از حقیقت او–یعنی خاتم انبیاء–است، و لذا آن ولیّ خاتم مظهر اوست، پس این امر، در حقیقت، استمداد از خودش است نه از غیر خودش (جامی، ۱۴۲۵: ۱۰۱).

مصطفی بالی‌زاده الحنفی (متوفای ۱۰۶۹) نیز–در شرح فصوص‌الحکم خود–در توضیح فقره مذکور، می‌نویسد: نباید پنداشت که خاتم اولیاء بر خاتم انبیاء افضل است، در حالی که خاتم اولیاء تابع خاتم انبیاء در رتبه علم تجلّی ذاتی است، زیرا این گفتار ابن عربی که «از جهتی بالاتر است»، دلالت بر تقدّم خاتم انبیاء در این علم دارد، و از این امر افضل بودن در این مرتبه به دست نمی‌آید (بالی‌زاده الحنفی، ۱۴۲۲: ۴۹).

حسن حسن‌زاده آملی (۱۴۰۰–۱۳۰۷)–از عرفا و حکمای معاصر شیعی–معتقد است که ابن عربی، عیسی(ع) را خاتم اولیاء می‌داند، و در عین حال که عیسی(ع) را خاتم اولیاء می‌داند، همه انبیاء و اولیاء را مقتبس از مشکات رسول ختمی مرتبت(ص) و از باطن ولایت او می‌داند، لذا می‌گوید که اولیاء–حتی انبیاء–از مشکات خاتم اولیاء نور می‌گیرند. این سخن به ظاهر هم به مقام رسول خاتم(ص) لطمه می‌زند و هم تناقض را در گفتار ابن عربی می‌رساند. اما ابن عربی مراد خود را در رفع نقص و نقض بیان کرده است، و قیصری در شرح آن می‌گوید که خاتم انبیاء از عالم غیب خود در صورت خاتم اولیاء–یعنی عیسی(ع)–تجلّی می‌کند. پس این خاتم اولیاء مظهر ولایت تامّه است؛ یعنی ولایت تامّه رسول خاتم(ص) که در حقیقت ولیّ خاتم نیز است، و چون همه انبیاء و اولیاء صاحب ولایت‌اند، و خاتم اولیاء مظهر جمیع ولایت است، پس مظهر حصّه هریک از آنان در مقام جمع خود است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۳۴۷).

لذا از این منظر، خاتم انبیاء حق را از مرتبه ولایت خود می‌بیند، نه از مرتبه غیر خود، زیرا خاتم اولیاء نیز از مراتب خاتم انبیاء است، پس نقص و نقض لازم نمی‌آید. خلاصه اینکه ابن عربی، عیسی(ع) را خاتم اولیای مقتبس از مشکات ولایت خاتم انبیاء می‌داند. اما آیا عیسی(ع)–به صورت مطلق–خاتم اولیاء است؛ یعنی در همه خصوصیات و مراتب ولایت و حالات و کیفیات آن، خاتم اولیاست؟ چنین سخنی از کلمات ابن عربی برنمی‌آید بلکه در حالتی و مرتبه‌ای از ولایت مطلقه، او را خاتم می‌داند، چنان‌که خودش را هم خاتم می‌داند؛ چه اینکه ولایت را جهات بی‌انتها برحسب استعداد اولیاست. شاید بعضی از اولیاء در برخی از خصایص ختم باشند، و در عین حال تابع ولیّ کامل مطلق باشند. این بدان می‌ماند که خطّاطی در یکی از شئون خط–در نسخ یا نستعلیق یا رقاع یا ثلث و...–صاحب شأنی–به اصطلاح خطّاطان–شود، و در آن شأن ختم باشد نه اینکه به صورت مطلق خاتم باشد. با این اوصاف، هم خاتم انبیاء، خاتم است و هم عیسی(ع) و هم مهدی(ع) و هم ابن عربی، هرچند اینان همه از مشکات خاتم انبیا(ص) مقتبس‌اند (همان: ۳۴۸).

همچنین عفیف‌الدین تلمسانی–اولین شارح فصوص‌الحکم، و از شاگردان ابن عربی و صدرالدین قونوی و وصیّ قونوی–در شرح–و در واقع تعلیقات–خود بر فصوص‌الحکم، به تعدّد خاتم اولیاء معتقد است و خاتم اولیاء را در یک فرد حصر نمی‌کند، و تصریح می‌کند که خاتم انبیاء نیز خاتم اولیاء است، و کسی که بعد از خاتم انبیاء و از امّت او می‌آید و مرتبه خاتم اولیاء برای او

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]
[DOI: 10.22034/16.2.9]

حاصل می‌شود، او هم خاتم اولیاء است. در واقع وقتی مرتبه یکی باشد، هرچند اشخاص در عدد بی‌نهایت باشند، این تعدّد اشخاص لطمه‌ای به اصل موضوع وارد نمی‌کند. از این منظر، خاتم اولیاء مزیّتی در ختمیّت ندارد اما رسولان از این جهت که رسول‌اند، تحت مرتبه خاتم اولیاءاند (تلمسانی، ۱۳۹۲: ۱۰۵).

البته–در پایان–باید خاطرنشان هم کرد که تمثیل قیصری–در توجیه کلام ابن عربی–در باب تشبیه رابطه خاتم انبیاء با خاتم اولیاء و انبیای دیگر به سلطان و خزانه‌دار و خدمتکاران نوعی مغالطه است. اساساً تشبیه امور معنوی و حقیقی با امور مادّی و اعتباری صحیح به نظر نمی‌رسد، و لذا باید در اصل تمثیل او مناقشه کرد، چرا که قیاس مع‌الفارقی را به کار برده است.

به همین ترتیب، رکن‌الدین شیرازی نیز–با تأثیرپذیری از قیصری–و با ذکر این نکته که خاتم اولیاء خزانه‌دار ولایت محمدی است، در توجیه سخن ابن عربی، می‌نویسد: انبیاء که خاصّان سلطان انبیاء–یعنی حضرت ختمی مرتبت(ص)–هستند، اگر حق تعالی را ببینند، از مشکات خاتم انبیاء می‌بینند، و اولیاء–که مراتب آنان فروتر از مراتب انبیاء است–چون حق تعالی را ببینند، از مشکات خاتم اولیاء می‌بینند، و از آنجا که هریک از انبیاء صاحب نبوت و ولایت‌اند، هریک از حصّه ولایت خود حق تعالی را می‌بینند که صاحب جمع آن حصّه‌ها خاتم اولیاء است (شیرازی، ۱۳۹۵، ج۱: ۲۳۳).

۷. نتیجه‌گیری

۱. از منظر امام خمینی، علم انبیاء به احکام، به منزله اجتهاد نیست، زیرا انبیاء حقایق را براساس آگاهی از آنچه در علم حق تعالی یا لوح محفوظ است–برحسب مراتب خود–کشف می‌کنند؛ یعنی وقتی حق تعالی به پیامبر خود وحی می‌کند، حال وحی یا الهام، به دلیل ارتقای نفس زکیّه پیامبر و اتّصال او به عالم لوح محو و اثبات است. کسی که عنایت الهی شامل حال او شده و نفس زکیّه او به عالم لوح محفوظ–که از بزرگ‌ترین عوالم ربوبی و امّ‌الکتاب است–متّصل شده، واقعیات را، آن‌چنان که هستند، کشف می‌کند.

۲. به باور امام، نسخ به منزله کشف خطای پیامبر سابق نیست بلکه حکم در زمان پیامبر سابق، نسبت به امّتی بود که آن پیامبر بدان حکم می‌کرد. و نسخ عبارت است از کشف حدّ حکم سابق، نه رفع حُکم مطلق؛ یعنی–برخلاف نظر ابن عربی و قیصری–احکام مختلف داوود(ع) و سلیمان(ع) به معنای خطای حکم پدر و صواب حکم پسر نیست. سلیمان(ع) با نسخ حکم داوود(ع)، خطای او را کشف نکرد بلکه حکم داوود(ع) نسبت به امّت او بود که بر آنان حکمرانی می‌کرد و به همین سان، سلیمان(ع) بر امّت خود.

۳. از منظر امام، نسخ عبارت است از کشف حدّ حکم سابق، نه رفع حکم مطلق. مگر اینکه کشف ابن عربی اقتضای این امر را داشته باشد که داوود(ع)، بلکه انبیاء مرسل، در احکام خود بر نهج خطا باشند و قوم نوح(ع) و سائر کفّار–مانند فرعون ـ عرفای شامخ!؛ یعنی اگر نسخ از منظر ابن عربی، به معنای رفع حکم مطلق باشد، پس مکاشفه ابن عربی مقتضی خطاکار بودن انبیاء در احکامشان است، و بدین‌سان فرعون و قوم نوح(ع) بر نهج صواب‌اند. در واقع اشاره امام به تأویلات، مکاشفات و اقوال غریب محیی‌الدین بن عربی در فصوص‌الحکم است.

۴. از منظر امام، عین ثابته نبی اکرم(ص)، جامع همه اعیان ثابته موجودات، از جمله صاحبان نبوت تشریعی است، و اعیان ثابته صاحبان نبوت تشریعی، مظاهر عین ثابته رسول خدا(ص) هستند، و به همین سان، اعیان خارجی صاحبان نبوت تشریعی نیز مظاهر هویت او که همان فیض مقدس و نَفَس رحمانی است، هستند. بنابراین، همه شریعت‌ها نیز مظاهر

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]
[DOI: 10.22034/16.2.9]

شریعت او هستند؛ لذا رسول خدا(ص)، به صورت ازلی و ابدی، خلیفه خداوند است، چنان‌که، به صورت ازلی و ابدی، نبیّ و رسول است.

۵. به تعبیر امام، هر دوره‌ای از دوره‌های نبوت هر پیامبری به مثابه دایره‌ای است که پیامبر آن دوره نیز احدیت جمع آن دوره است و همه دایره‌ها نقطه‌های دایره ختمیّت‌اند، و رسول خدا(ص) نیز فصّ و نگین این دایره ختمیّت است. بدین‌سان دایره نبوت و ولایت عیسی(ع) نیز به دایره نبوت و ولایت رسول خدا(ص) متّصل شد، و لذا تشریع رسول خدا(ص) همان تشریع عیسی(ع) است، و چون رسول خدا(ص) مقام جمعی و احاطی بر همه انبیاء دارد، شریعت او نیز شریعت همه انبیاء است، و لذا ایمان به رسول خدا(ص) نیز ایمان به همه انبیاء است.

۶. امام معتقد است خاتم انبیاء مظهر اسم جامع الله است، و چون از جهت غیبی خود در صورت خاتم اولیاء تجلّی می‌کند، خاتم اولیاء مظهر این ولایت تامّ و از مظاهر خاتم انبیاء در ظاهر است، لذا در واقع خاتم انبیاء از مظهر خود اخذ می‌کند، و بدین لحاظ، خاتم اولیاء رجحانی نسبت به خاتم انبیاء ندارد، همان‌طور که حق تعالی صورت جمال خود را در آئینه انسان کامل می‌بیند، و بدین‌سان ذات حق تعالی برای ذات او در آئینه تفصیلی مشاهده می‌شود.

منابع

- ابن عربی (۱۴۲۷)، الفتوحات المکیهٔ، تحقیق: احمد شمس‌الدین، بیروت: دار الکتب العلمیهٔ.
- ـــــــ (۱۳۸۰)، فصوص‌الحکم، تصحیح و تعلیق: ابوالعلاء عفیفی، تهران: انتشارات الزهراء.
- بالی‌زاده الحنفی، مصطفی بن سلیمان (۱۴۲۲)، شرح فصوص‌الحکم، تحقیق و تصحیح: الشیخ فادی اسعد نصیف، بیروت: دار الکتب العلمیهٔ.
- تلمسانی، عفیف‌الدین سلیمان (۱۳۹۲)، شرح فصوص‌الحکم، تحقیق و تعلیق: اکبر راشدی‌نیا، تهران: انتشارات سخن.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن (۱۴۲۵)، شرح فصوص‌الحکم، تحقیق: عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت: دار الکتب العلمیهٔ.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲)، آوای توحید؛ نامه امام خمینی(س) به گورباچف و شرح نامه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(س).
- ـــــــ (۱۳۸۱)، وحی و نبوت در قرآن، تفسیر موضوعی قرآن کریم، ج ۳، قم: مرکز نشر اسراء.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۸)، ممدّ الهمم در شرح فصوص‌الحکم، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- حلّی، جمال‌الدین حسن (۱۴۲۵)، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، تصحیح و تعلیق: حسن حسن‌زاده آملی، قم: مؤسسهٔ النشر الاسلامی.
- الحیدری، السید کمال (۱۴۳۶)، شرح تمهید القواعد فی علم العرفان النظری، تقریراً لابحاث، بقلم: محمد الربیعی، مؤسسهٔ الامام الجواد(ع) للفکر و الثقافهٔ.
- خراسانی، محمدکاظم (۱۴۳۱)، کفایهٔ الاصول، تحقیق: عباسعلی زارعی سبزواری، قم: مؤسسهٔ النشر الاسلامی.
- خمینی، سیدروح‌الله (۱۴۱۰)، تعلیقات علی شرح فصوص‌الحکم و مصباح‌الانس، قم: مؤسسه پاسدار اسلام.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

[DOI: 10.22034/16.2.9]

- ـــــــ (۱۳۸۱)، مصباح‌الهدایهٔ الی الخلافهٔ و الولایهٔ، مقدمه: سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(س).
- رحیم‌پور، فروغ‌السادات (۱۳۸۰)، نبوت از دیدگاه امام خمینی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(س).
- سعیدی، حسن (۱۳۸۲)، «ساحتها و اسرار نبوت و ولایت از منظر امام خمینی»، پژوهشنامه متین، دوره ۵، شماره ۱۸: ۹۴ ـ ۷۵.
- شعرانی، عبدالوهاب (بی تا)، الیواقیت و الجواهر فی بیان عقائد الاکابر، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- شیرازی، رکن‌الدین مسعود (۱۳۹۵)، نصوص الخصوص فی ترجمهٔ الفصوص، مقدمه و تصحیح: حامد ناجی اصفهانی، تهران: انتشارات سخن.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۸۶)، مفاتیح‌الغیب، تصحیح و تحقیق: نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صالحی مالستانی، حسین (۱۳۸۹)، «حقیقت نبوت از دیدگاه امام خمینی»، نشریه حضور، شماره ۷۵: ۱۳۴ ـ ۹۷.
- عفیفی، ابوالعلاء (۱۳۸۰)، شرحی بر فصوص‌الحکم، ترجمه نصرالله حکمت، تهران: انتشارات الهام.
- قیصری، شرف‌الدین داوود (۱۳۸۱)، التوحید و النبوهٔ و الولایهٔ، در رسائل قیصری، تصحیح: سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ـــــــ (۱۳۹۷)، شرح فصوص‌الحکم، تصحیح: حسن حسن‌زاده آملی، در ۲ جلد، قم: بوستان کتاب قم.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۸۳)، شرح فصوص‌الحکم، مقدمه و تصحیح: مجید هادی‌زاده، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- معرفت، محمدهادی (۱۳۷۹)، علوم قرآنی، تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید و سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
- میرداماد، محمدباقر استرآبادی (۱۳۷۴)، القبسات، به اهتمام مهدی محقق، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

References

Āmulī, Ḥasan Ḥasanzādah. (1999). Mumidd al-Himam fī Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam [Extending Aspirations in the Commentary on Fuṣūṣ al-Ḥikam]. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance Publishing Organization.

Bālīzādah al-Ḥanafī, Muṣṭafā ibn Sulaymān. (2001). Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam [Commentary on Fuṣūṣ al-Ḥikam]. Edited by Sheikh Fādī As'ad Naṣīf. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.

'Afīfī, Abu al-'Alā. (2001). Sharḥī bar Fuṣūṣ al-Ḥikam [A Commentary on Fuṣūṣ al-Ḥikam]. Translated by Naṣrullāh Ḥikmat. Tehran: Ilhām Publications.

Ḥaydarī, Sayyid Kamāl al-. (2015). Sharḥ Tamhīd al-Qawā'id fī 'Ilm al-'Irfān al-Naẓarī [Commentary on the Introduction to Principles in Theoretical Mysticism]. Recorded by Muḥammad al-Rabī'ī. Imam Jawād Institute for Thought and Culture.

Ḥillī, Jamāl al-Dīn Ḥasan. (2004). Kashf al-Murād fī Sharḥ Tajrīd al-I'tiqād [Unveiling the Purpose in Explaining the Abstraction of Belief]. Edited by Ḥasan Ḥasanzādah Āmulī. Qom: Islamic Publishing Institute.

Ibn 'Arabī, Muḥyī al-Dīn. (2006). Al-Futūḥāt al-Makkīyah [The Meccan Revelations]. Edited by Aḥmad Shams al-Dīn. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.

Ibn 'Arabī, Muḥyī al-Dīn. (2001). Fuṣūṣ al-Ḥikam [The Bezels of Wisdom]. Edited by Abu al-'Alā 'Afīfī. Tehran: Al-Zahrā Publications.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

[DOI: 10.22034/16.2.9]

Jāmī, Nūr al-Dīn 'Abd al-Raḥmān. (2004). Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam [Commentary on Fuṣūṣ al-Ḥikam]. Edited by 'Āṣim Ibrāhīm al-Kayālī al-Ḥusaynī al-Shādhilī al-Darqāwī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.

Javādī Āmulī, 'Abdullāh. (1993). Āvā-yi Tawḥīd; Nāmah-i Imām Khumaynī (s) bih Gūrbāchuf va Sharḥ-i Nāmah [The Voice of Monotheism; Imam Khomeini's Letter to Gorbachev and Commentary on the Letter]. Tehran: Imam Khomeini Works Compilation and Publication Institute.

Javādī Āmulī, 'Abdullāh. (2002). Waḥy va Nubuvvat dar Qur'ān [Revelation and Prophethood in the Quran]. Thematic Interpretation of the Holy Quran, Vol. 3. Qom: Isrā Publishing Center.

Kāshānī, 'Abd al-Razzāq. (2004). Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam [Commentary on Fuṣūṣ al-Ḥikam]. Introduction and Editing by Majīd Hādīzādah. Tehran: Society for Cultural Works and Honors.

Khorasānī, Muḥammad Kāẓim. (2010). Kifāyat al-Uṣūl [Adequacy of Principles]. Edited by 'Abbās'alī Zāri'ī Sabzavārī. Qom: Islamic Publishing Institute.

Khomeini, Sayyid Rūḥullāh. (1989). Ta'līqāt 'alā Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam wa Miṣbāḥ al-Uns [Annotations on the Commentary of Fuṣūṣ al-Ḥikam and Miṣbāḥ al-Uns]. Qom: Pāsdār-i Islām Institute.

Khomeini, Sayyid Rūḥullāh. (2002). Miṣbāḥ al-Hidāyah ilā al-Khilāfah wa al-Wilāyah [The Lamp of Guidance to Vicegerency and Guardianship]. Introduction by Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Tehran: Imam Khomeini Works Compilation and Publication Institute.

Ma'rifat, Muḥammad Hādī. (2000). 'Ulūm-i Qur'ānī [Quranic Sciences]. Tehran: Al-Tamhīd Cultural Publishing Institute and Organization for the Study and Compilation of University Humanities Books (SAMT).

Mīrdāmād, Muḥammad Bāqir Astarābādī. (1995). Al-Qabasāt [The Firebrands]. Edited by Mahdī Muḥaqqiq. Tehran: University of Tehran Publications.

Qayṣarī, Sharaf al-Dīn Dāwūd. (2002). Al-Tawḥīd wa al-Nubuwwah wa al-Wilāyah [Monotheism, Prophethood, and Guardianship]. In Rasā'il Qayṣarī [Qayṣarī's Treatises]. Edited by Sayyid Jalāl al-Dīn Āshtiyānī. Tehran: Iran Institute of Philosophy and Wisdom Research.

Qayṣarī, Sharaf al-Dīn Dāwūd. (2018). Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam [Commentary on Fuṣūṣ al-Ḥikam]. Edited by Ḥasan Ḥasanzādah Āmulī. 2 Volumes. Qom: Būstān-i Kitāb Qom.

Raḥīmpūr, Furūgh al-Sādāt. (2001). Nubuvvat az Dīdgāh-i Imām Khumaynī [Prophethood from Imam Khomeini's Perspective]. Tehran: Imam Khomeini Works Compilation and Publication Institute.

Sa'īdī, Ḥasan. (2003). "Sāḥathā va Asrār-i Nubuvvat va Vilāyat az Manẓar-i Imām Khumaynī" [Domains and Secrets of Prophethood and Guardianship from Imam Khomeini's Perspective]. Pazhūhishnāmah-i Matīn [Matin Research Journal], Volume 5, No. 18: 75-94.

Ṣāliḥī Mālistānī, Ḥusayn. (2010). "Ḥaqīqat-i Nubuvvat az Dīdgāh-i Imām Khumaynī" [The Reality of Prophethood from Imam Khomeini's Perspective]. Ḥuḍūr Journal, No. 75: 97-134.

Sha'rānī, 'Abd al-Wahhāb. (n.d.). Al-Yawāqīt wa al-Jawāhir fī Bayān 'Aqā'id al-Akābir [Rubies and Jewels in Explaining the Beliefs of the Great Ones]. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.

Shīrāzī, Rukn al-Dīn Mas'ūd. (2016). Nuṣūṣ al-Khuṣūṣ fī Tarjamat al-Fuṣūṣ [Specific Texts in Translation of the Bezels]. Introduction and Editing by Ḥāmid Nājī Iṣfahānī. Tehran: Sukhan Publications.

Shīrāzī, Ṣadr al-Dīn Muḥammad. (2007). Mafātīḥ al-Ghayb [Keys to the Unseen]. Edited by Najafqulī Ḥabībī. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation.

Tilimsānī, 'Afīf al-Dīn Sulaymān. (2013). Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam [Commentary on Fuṣūṣ al-Ḥikam]. Edited by Akbar Rāshidīniyā. Tehran: Sukhan Publications.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-09-15]

[DOI: 10.22034/16.2.9]