پژوهشنامه عرفان
دوفصلنامه علمی، سال یازدهم،
شماره بیست‌ویکم،
پاییز و زمستان ۱۳۹۸،
صفحات ۲۳۱-۲۰۹

رابطهٔ خدا و خلق در تفسیر عرفانی امام خمینی(ره)

الهه هادیان رسنانی*

چکیده: در اندیشه عارفان، جهانی متمایز از خداوند وجود ندارد و آنچه غیر یا ماسوی الله خوانده می‌شود، مظاهر و مجالی تجلیات وجود الهی هستند، وجودی که خویش را در جهان آفرینش به نمایش می‌گذارد.

نگاه عارف برخلاف عالم و فیلسوف که به جهان از جهت ساختار طبیعی یا هستی شناختی نظر می‌افکنند، معطوف به مظهریت اسما و صفات حُسنای الهی بودن آن است که بهره‌مند از آموزه‌های قرآنی نیز می‌باشد و این بهره‌مندی در آثار عرفانی امام خمینی کاملاً مشهود است؛ تاآنجاکه می‌توان آن را ازجملهٔ شاخصه‌های عرفان امام نسبت به شناخت جهان یا تفسیر عرفانی از جهان دانست.

در بیان عارفان علّت وجودی حجاب هستی، میل ذات الهی به جلوه‌گری خود است و این موضوع به‌خوبی در حدیث قدسی معروف به «کنز مخفی» مشاهده می‌شود.

با سیری در آثار امام خمینی، چنین به دست می‌آید که ایشان دیدگاه‌های تفسیری خاصی درخصوص آیات مرتبط با نگرش عرفانی نسبت به جهان و رابطهٔ خدا و خلق دارند که در این نوشتار با نگاهی به محوری‌ترین آیات تفسیری از نگاه ایشان درخصوص ویژگی‌های جهان، برخی از آرای تفسیری خاص و مهم ایشان در این زمینه واکاوی می‌شود.

کلید واژه‌ها: امام خمینی، رابطهٔ خدا و خلق، وحدت وجود، تجلی، تفسیر عرفانی

---

* عضو هیئت علمی گروه قرآن دانشگاه قرآن و حدیث e-mail:hadian.e@qhu.ac.ir

مقاله علمی پژوهشی است. تاریخ دریافت:۱۳۹۶/۶/۲۰ پذیرش:۱۳۹۶/۸/۲۴

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

مقدمه:

یکی از اساسی‌ترین مباحث عرفان نظری، بحث از شناخت جهان و رابطه خدا و خلق است.

از منظر عرفا، حقیقت هستی، عبارت است از وجود حضرت حق که خویش را در مراتب جهان بازمی‌نماید و به تجلی می‌گذارد. براین‌اساس، از نگاه عرفان اسلامی، مجموع جهان، چیزی جز ظهور حضرت حق نیست و اساسا جهانی متمایز از خداوند وجود ندارد و جز خداوند شأنیت وجود را ندارد و همه آنچه غیر یا ماسوی الله خوانده می‌شود، مظاهر و مجالی تجلیات وجود الهی هستند، وجودی که خویش را در آیینه‌های متفاوت به نمایش می‌گذارد.

در روایتی از رسول خدا(ص) آمده است: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْخَلْقَ فی ظُلْمَةٍ ثُمَّ رَشَّ عَلَيْهِمْ مِنْ نُورِه، فظهر» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج۲: ۵۸۷؛ و ج۳: ۳۶۸؛ نیز رک: جامی، ۱۳۷۰: ۱۷۹-۱۷۸؛ خوارزمی، ۱۳۶۸، ج۲: ۵۲۷). خداوند افاضهٔ وجود را بر ممکنات مقدر ساخت تا از ظلمت ذاتی به نور وجود منور گردند.

بنابراین اگر از چشم‌انداز عرفان به جهان بنگریم، جهان را جلوه‌گاه اسما و صفات الهی خواهیم دید.

در عرفان عملی نیز مطلوب سالک، خداست؛ ولی وجود حق‌تعالی از طریق اسمای الهی در قوس نزول، مایهٔ تجلیاتی است که به ظهور مظاهر و پدیده‌ها می‌انجامد؛ و در قوس صعود نیز منشأ اشراقات و تجلیاتی است که بر قلب عارف جلوه‌گر می‌شود و او را با باطن حق آشنا می‌سازد. بدین لحاظ، شناخت جهان و رابطهٔ خدا و خلق، هم از جهت وجودشناسی، خداشناسی، جهان‌شناسی و هم از جهت شناخت‌شناسی و سلوک، اهمیت اساسی دارد.

نگرش قرآن کریم نسبت به جهان و ارتباط آن با نگرش عرفانی

نگرش قرآن کریم نسبت به جهان، شباهت‌های درخور توجهی با نگرش عرفانی دارد و بلکه می‌توان گفت پیدایش و شکل‌گیری و تکامل چشم‌انداز عرفانی در فرهنگ اسلامی، تحت تأثیر مستقیم آموزه‌های قرآنی بوده است و برخلاف علم و فلسفه که شکل‌گیری آن‌ها کمتر از آموزه‌های قرآن، اثر پذیرفت (البته باید بین فلسفه‌های مشایی، اشراقی و حکمت متعالیه در میزان اثرپذیری از آموزه‌های قرآن فرق نهاد، به‌ویژه حکمت متعالیه که تحت تأثیر مستقیم عرفان اسلامی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

قرار دارد) عرفان تا حدّ زیادی در پرتو آموزه‌های قرآنی شکل گرفت؛ و به همین دلیل است که شباهت‌های قابل‌توجهی بین چشم‌انداز قرآن کریم و عرفان نسبت به جهان، به چشم می‌خورد.

پیدایش و شکل‌گیری و تکامل چشم‌اندازهای عرفانی امام خمینی نیز تحت تأثیر آموزه‌های قرآن کریم است؛ و براین‌اساس مانند قرآن کریم، کانون توجه ایشان در نگاه به جهان هستی، انسان و مسئلهٔ هدایت او است. چنانچه از این چشم‌انداز به جهان نگریسته شود، آن چهره‌ای از جهان دیده می‌شود که به‌نوعی در زندگی و هدایت انسان، نقش ایفا می‌کند. همچنان‌که هدف و غایت در هستی‌شناسی عرفانی نیز، عروج سالک از مراحل و منازل سلوک تا منزل وصال و فنا و رسیدن به مقام انسان کامل است.

تفسیر عرفانی

تفسیر عرفانی، تفسیری است که مفسر در آن با تکیه بر یک سلسله مبادی نظری عرفانی، یافته‌های خود را از حقایق قرآن، در جهت معرفت جهان، خالق جهان، انسان و راه سیر و سلوک برای وصول به حق بیان می‌کند. به بیان آیت‌الله معرفت، تفسیر عرفانی آن است که آیات براساس تأویل ظاهر آن‌ها و مراجعه به باطن تعابیر قرآن و اعتماد بر دلالت رمزی و اشاری آیات صورت می‌گیرد و نه دلالت ظاهری آن، بلکه برخاسته از جوانب کلام و ذوق عرفانی است (معرفت، ۱۳۸۶، ج۲: ۵۲۶).

در تفاسیر عرفانی، مفسران با بطون و اسرار آیات سروکار داشته، معتقدند که قرآن دارای ظاهر است، ولی دارای مفاهیم رمزی بلند و گسترده‌ای است که فهم آن‌ها مخصوص خواص آشنا با اسرار شریعت است و چون قرآن، این معانی باطنی را برای فهماندن به خواص با رمز و اشاره بیان کرده، آنان نیز، آن اسرار نهایی را با همان شیوه رمز و اشاره بیان می‌کنند و ظاهر قرآن را برای طبقه عوام می‌گذراند.[1]

در تفسیر عرفانی به‌جای معلومات، وجدانیات عارف از جهان کبیر (عالم بیرونی) و جهان صغیر (انسان) بیان می‌گردد و چگونگی ارتباط این موضوع با هستی جهان بازگو می‌شود. مفسرین عرفانی در توجه به این گرایش به این آیه شریفه اشاره می‌کنند: «سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الْآفاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» (فصلت: ۵۳). براین‌اساس، همهٔ آیات الهی، نمود حق است و مفسر عرفانی با این صبغهٔ خاص در مقام تبیین آن است (رک: امام خمینی، ۱۳۷۴: ۱۴۵-۱۴۴).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

آنچه امام خمینی در زمینهٔ شرح مقاصد قرآن و تفسیر بازگو می‌کنند، درحقیقت تفسیر عرفانی است. اینکه ایشان یادآور می‌شود که مفسر در هرآیه از آیات قرآن و هر قصه از قصص آن، جهت اهتدای به عالم غیب و حیث راهنمایی به طرق سعادت و سلوک طریق معرفت و انسانیت را به متعلم بفهماند (امام خمینی، ۱۳۷۳: ۱۹۳-۱۹۳۲)، درحقیقت بیان تفسیر خاصی از اقسام تفسیر است. به همین جهت می‌فرمایند:

کتاب تفسیر باید کتاب عرفانی، اخلاقی و مبین جهات عرفانی و اخلاقی... باشد. مفسری که ازاین‌جهت غفلت کرده یا صرف‌نظر نموده یا اهمیت به آن نداده، از مقصود قرآن و منظور اصلی انزال کتب و ارسال رسل غفلت ورزیده است (امام خمینی، ۱۳۷۳: ۱۹۳).

البته ایشان منکر گرایش‌های دیگر در تفسیر نیستند و پیام‌های اجتماعی و سیاسی را هم بازگو می‌کنند؛ اما مقصد اصلی در تفسیر را گرایش و جهت‌گیری عرفانی می‌دانند و این تفسیر را هدایت‌گر به عالم غیب و راهنما به طریق سعادت و سلوک انسانیت می‌دانند.

اگر بخواهیم نمونه‌هایی را که امام خمینی در لابلای کتاب‌ها و آثار عرفانی خویش در تفسیر عرفانی رابطهٔ خدا و خلق بیان فرموده‌اند ذکر کنیم درواقع باید تمامی اوراق آثار ایشان را در این مقاله جای دهیم، زیرا مذاق نگاشته‌های امام بیشتر ناظر به بیان ذات و صفات و اسمای حق تبارک‌وتعالی و رابطهٔ خالق و مخلوق با رویکرد قرآنی است.

بدین‌جهت در این مقاله، نگاهی تحلیلی هرچند کوتاه به نمونه‌هایی از بیانات و نوشته‌های ایشان در باب رابطهٔ خدا و خلق در تفسیر عرفانی ایشان خواهیم داشت.

آیات اول سوره حدید با نظر به وحدت عالم

به تعبیر امام خمینی، می‌توان عالم را به سه نظر نگاه کرد:

۱. یکی نظر کثرت است که عقل و نفس و طبیعت را هم ببینیم. در این نظر مضاف و مضاف الیه و اضافه‌ای هست؛ یعنی: «متجلّی» و «جلوه» و «متجلّی‌به» هست؛
۲. در نظر دیگر به عالم، جلوه و متجلی هست و ماهیات هیچ می‌باشند؛
۳. نظر سوم، نظر وحدت است که در این نظر، عارف می‌گوید: «لیس فی الدار غیره دیّار» و جلوه را در متجلی فانی می‌بیند. با این نظر است که اگر تأییدات الهیه شامل شود،

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

مراتب وجود شئون او دیده می‌شود و این‌طور نیست که غیریتی در عالم باشد. به اعتقاد امام، درآیات شریفه سوره حدید به این نوع نگاه اشاره شده است؛ مثلاً با آیه شریفه: «وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ» (حدید:۴) به نظر اول اشاره شده است.

و درآیه دیگر: «هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْباطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید:۳) نظر را دقیق کرده که غیر از وحدت، چیزی نیست (رک: امام خمینی ۱۳۸۱، ج۲: ۲۴۳-۲۴۲).

رابطهٔ خالق و مخلوق

در جهان‌شناسی عرفانی، هستی ذاتاً واجب و یگانه است، یعنی در جهان هستی جز یک حقیقت واجب وجود ندارد (لیس فی الدار غیره دیّار). این حقیقت یگانه که کمال و جمال مطلق است، اقتضای ظهور دارد؛ چراکه جمال ناگزیر از جلوه‌گری گریزی ندارد. بدین خاطر جهان را پدید آورد. این جهان جسم بی‌جان بود که با آفریدن انسان به‌عنوان «کون جامع» به آن جان بخشید و جهان به‌صورت آیینه آن جمال درآمد (رک: ابن‌عربی ۱۹۴۶، فص آدمی، ج۱: ۴۹- ۴۸).

امام خمینی به این حقیقت این‌گونه اشاره می‌فرمایند:

در سراپای دوعالم رخ او جلوه‌گر است که کند پوچ همه زندگی باطل من

(امام خمینی، ۱۳۷۸الف: ۱۶۸)

بنابراین مجموع جهان، چیزی جز ظهور حضرت حق نیست و هم پدیده‌ها در اثر ظهور حق و سریان حق در آن‌ها ظاهرشده‌اند. اگر حق در موجودات جهان سریان نداشت، آن‌ها موجود نمی‌شدند (رک: ابن‌عربی، ۱۹۴۶، فص آدمی، ج۱: ۴۹).

براین‌اساس در هستی‌شناسی و جهان‌شناسی عرفانی، جز حضرت حق، چیز دیگری وجود واقعی ندارد و جهان یکسره وهم و خیال و به‌عبارتی، تجلیات و ظهورات او هستند.

و سالک باید «حجاب ظلمانی» را از پیش رو بردارد تا نورِ خورشید باشکوه او را ببیند:

بردار حجاب تا جمالش بینی تا طلعت ذات بی‌مثالش بینی

خفاش! زجلد خویشتن بیرون آی تا جلوهٔ خورشید جلالش بینی

(امام خمینی، ۱۳۷۸الف: ۲۲۳)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

حضرت علی(ع) می‌فرماید: «مع کل شیء لابمقارنه و غیر کل شیء لابمزایله» (نهج‌البلاغه، خطبه اول). فقره اول بیان حضرت، اشاره به سریان نور وجود در اشیا دارد، یعنی با اشیا هست ولی نه به‌گونه‌ای که آمیزش با آن‌ها داشته باشد و فقرهٔ دوم، اشاره به خروج ذات حقیقت وجود از اشیا دارد، یعنی بیرون از اشیاست ولی به‌گونه‌ای که جدایی و تمیّز ندارد.

براین‌اساس، اشیا، مقام تفصیل و ظهور آن حقیقت‌اند، بدون آنکه آن حقیقت از مقام شامخ خود تنزّل کند. شیخ فریدالدین عطّار نیشابوری، در کتاب *منطق‌الطیر* می‌گوید:

دائماً او پادشاه مطلق است در مقام عزّ خود مستغرق است
او به سر ناید ز خود آنجا که اوست کی رسد عقل وجود آنجا که اوست

(عطار، ۱۳۷۳: ۵۹)

پس موجودات، چیزی جز ظهور و لمعات وجه و ظهورات نور او و اطوار و شئون و تجلیات ذات او نیستند و احاطهٔ او بر آن‌ها مانند احاطهٔ صاحب سایه بر سایه می‌باشد؛ چنان‌که فرموده: «وَ هُوَ مَعَکُم أینَما کُنتُم» (حدید:۴).

بنابراین رابطهٔ خدا و خلق از دیدگاه وحدت وجود، رابطه بنّا با خانه‌ای که می‌سازد نیست؛ بلکه خلق عین حق است نه چنان است که خالقی باشد و مخلوقی جدا از او. خالق و مخلوق از هم جدا نیستند. عالم وجود، پرتو تجلی حق است (رک: کاکایی، ۱۳۸۱: مقدمه).

عرفا، برای تبیین این نکته از تمثیل کمک می‌گیرند و رابطهٔ جهان و حق را رابطهٔ موج و دریا و صورت آیینه و شخص ناظر در آن دانسته‌اند و اصالت استقلالی برای آن قائل نیستند؛ اما این عقول و حواس ناقص ما هستند که این‌ها را موجود می‌یابند (رک: ابن‌عربی، ۱۹۴۶، ج۱: ۲۴).

تفاوت رابطهٔ خالق و مخلوق در فلسفه و عرفان

چگونگی خلق و آفرینش جهان، از دیدگاه فلسفه و دیدگاه عرفان، فاصلهٔ زیادی دارد.

فلاسفه، وجود را دارای یک حقیقت دانسته‌اند که واجد مراتب شدت و ضعف است و تمامی موجودات، هر یک به‌حسب شدت و ضعف وجودی، از آن حقیقت برخوردارند؛ یعنی در سنخ وجود، با هم اشتراک دارند ولی در مرتبه، با هم امتیاز پیدا می‌کنند؛ این وحدتِ حقیقت وجود را

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

وحدت تشکیکی می‌نامند (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۱: ۴۳۱) امّا عرفا مانند ابن‌عربی، حقیقت وجود را عین حق دانسته و موجودات (و نه مراتبش) را مظاهر و تجلیات او می‌دانند.

شبستری گوید:

تعیّن‌ها امور اعتباری است وجود اندر کمال خویش ساری است

(شبستری، ۱۳۸۲: ۵۴)

براین‌اساس در جهان‌شناسی فلسفی، اساس جهان بر کثرت و تمایز استوار است؛ اما در جهان‌شناسی عرفانی، جهان در موجودیتش وابسته به سریان وجود حق در موجودات است و هیچ‌گونه ترتیب و وساطت در میان پدیده‌ها مطرح نمی‌شود. یعنی خداوند سراسر جهان هستی را زیر اراده و قدرت خود دارد و هیچ موجودی واسطهٔ آفرینش موجود دیگر نیست. برخلاف فلسفه که باید نخست عقل اول صادر شود، سپس عقول دیگر و سپس جهان ماده (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۲۵- ۱۲۳).

بنابراین در فلسفه، علیّت، اساس پیدایش و نظام جهان است. این فلسفه ازلحاظ معرفت‌شناسی بر عقل و اندیشه استوار است و کار عقل و اندیشه هم همواره بر محور امتیاز هویّت‌هاست و اینکه هر چیزی همان چیز است و غیر آن نیست؛ ازاین‌رو از نظر یک فیلسوف «آ» همیشه «آ» بوده و هرگز «ب» نیست و اگر «آ» تغییر یافت و تبدیل به «ب» شد، دیگر «آ» نیست. براین‌اساس در جهان‌شناسی فلسفی، علت، علت است و معلول، معلول؛ اما در عرفان اسلامی، نه خلقت مطرح است و نه علیّت فلسفی. عرفای اسلامی، پیدایش جهان را نتیجهٔ تجلی می دانند. در تجلی، ظاهر و مظهر، جلوه‌گر و جلوه‌گاه، از هم جدا نیستند.

چنان‌که به تعبیر امام خمینی، انسان سالک از اعماق فرش تا ورای عرش را جلوهٔ او می‌بیند:

ای پردگی که جلوه‌ات از عرش بگذرد مهر رخت عجین به بن موی موی ماست

(امام خمینی، ۱۳۷۸الف: ۵۲)

صدر المتألهین براساس توجه به همین نکته است که تجلّی و تشأن را با علیّت فرق می‌نهد؛ و معتقد است که هرچه نام وجود دارد، جز شأنی از شئون آن حقیقت واحد نیست. به تعبیر او، آنچه تاکنون می‌گفتیم که در جهان هستی علّت و معلولی هست، اکنون براساس دیدگاه عرفا باید گفت که: علّت یک امر حقیقی و معلول شأنی و جهتی از شئون و جهات اوست. بنابراین بازگشت علیّت هم به این است که آن حقیقت، دارای اطوار و حیثیت‌های گوناگون می‌شود (و هرلحظه به شکلی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

درمی‌آید)، نه اینکه چیزی جدا از او ایجاد شود. به‌عبارت‌دیگر، علیّت در عرفان، تطوّر و تشأن است، نه ایجاد و ابداع (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۲: ۳۰۰ به بعد).

عیب از ماست اگر دوست زما مستور است دیده بگشای که ببینی همه عالم طور است

(امام خمینی، ۱۳۷۸الف: ۴۸)

آیت‌الله حسن‌زاده آملی در این‌باره با بیان تفاوت میان مفهوم رابطه خدا و خلق در اعتقاد فلاسفه و عرفا، بیان می‌دارند که هر دو گروه، وجود را حقیقت واحده می‌دانند، ولی عرفا حقیقت واحده را اختلاف در ظهورات او می‌دانند - که از آن تعبیر به‌مراتب می‌کنند -، نه اختلاف در حقیقت اصل وجود که مراتب این حقیقت واحده به اعتبار شدت و ضعف آن مختلف باشد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۱۵۶)؛ بنابراین کثراتی که ملاحظه می‌شود، با مبنای عرفانی جز اعتبارات چیز دیگری نیست. همان یک وجود حقیقت واحده را به ظهورات متعدد می‌نگریم و بر اساس همین ملاحظات و اعتبارات، بر آن‌ها اسماء نهاده‌ایم. «و کمال توحیده الإخلاص له و کمال الإخلاص له نفی الصفات عنه» (نهج‌البلاغه، خطبه اول).

به تعبیر ایشان، این امر همانند آن است که از جنبش دریا امواج گوناگون پدید می‌آید و ما نامهای فراوان بر آن‌ها نهاده‌ایم. بااینکه جز شکن آب چیز دیگری نیستند و از آن شکن این تعیّن‌ها پیش‌آمده «کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فی شَأْنٍ» (الرحمن: ۲۹) و هیچ موجی با موج دیگر در حقیقت واحده شخصیه آب بودن تفاوت ندارد و ما به لحاظات و اعتبارات، اسمای مختلف بر آن‌ها نهاده‌ایم.

آیت‌الله حسن‌زاده در تبیین این معنی، تمثیلی را به‌کار می‌برند درمورد بنفشه و گل‌گاوزبان که دو مظهر وجودند و دو موج دریای حقیقت‌اند اما هر یک از این دو احکام و آثار حدّی و مرتبه‌ای خاص دارند که دیگری آن را ندارد و تا وجود به اسم بنفشه و عین بنفشه ظهور نکند، به احکام بنفشه متصف نمی‌شود. پس بنفشه بویش، رنگش، خاصیتش و ... همه ظهور حقیقت واحده واجبه است.

به تعبیر ایشان، نسبت خلق به‌حق از نسبت ظل (سایه) به شخص لطیف‌تر و عالی‌تر و دقیق‌تر است زیرا که ظل چیزی است و شخص چیز دیگر، اما موج که خلق است عین همان حقیقت دریاست. زیرا حقیقت دریا، آب است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۱۵۶).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

ما همه موج و تو دریای جمالی ای دوست موج دریاست عجب آنکه نباشد دریا

(امام خمینی، ۱۳۷۸الف: ۳۹)

امام خمینی در ردّ رابطه علّت و معلولی متعارف در میان فلاسفه و اثبات و پذیرش نظریه تجلّی عرفا و هماهنگی آن با مبانی قرآن و سنت، از میان تعبیرات مختلف، «تجلی» را بهتر از دیگر تعبیرات می‌دانند زیرا نزدیک‌تر به آن معنایی است که نمی‌شود از آن تعبیر کرد. به اعتقاد حضرت امام، این ربط بین حق و خلق از مسائلی است که تصور آن بسیار مشکل است زیرا او موجودی است که در هیچ جا غایب نیست، باطن و ظاهر اشیا است و ما نمی‌توانیم از آن تعبیر کنیم (رک: امام خمینی، ۱۳۸۶الف: ۱۷۵و۱۸۱).

دوروی هستی (وجه پوشانندگی و آشکارکنندگی عالم هستی)

در جهان‌شناسی عرفانی، دو گونه گفتار -که درواقع مکمّل یکدیگرند- دربارهٔ هستی دیده می‌شود؛ گفتاری که مبتنی‌بر نفی هستی و جهان است و ناظر بر روی پوشانندهٔ حجاب هستی است و گفتاری که مبتنی‌بر اثبات هستی است و نظر به وجه آشکارکنندهٔ حجاب هستی دارد (رک: بینای مطلق، ۱۳۸۴: ش۲۳: ۲۷).

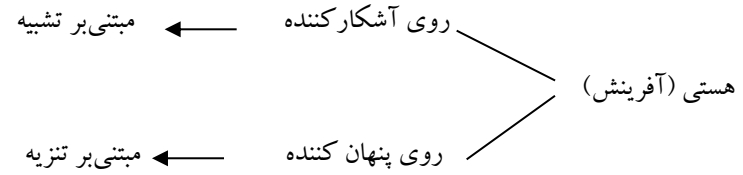
گفتنی است علّت وجودی حجاب، میل ذات الهی به جلوه‌گری خود است. این موضوع به‌خوبی در حدیث قدسی معروف به «کنز مخفی» (گنج پنهان) نیز مشاهده می‌شود:

«کُنتَ کَنزاً مخفیاً فَأَحبَبتُ أَن أُعرَف فَخَلَقتُ الخَلقَ لِکَی أُعرَف» بیشتر عرفا در آثار خود بدین حدیث اشاره‌ای دارند (رک: ابن‌عربی، ۱۳۷۵: ۲۳۶؛ لاهیجی، ۱۳۸۵: ۹۵ و ۲۵۲).

چگونگی حجاب در این حدیث را می‌توان چنین بیان کرد: «گنجی پنهان بودم»: اشاره به ذات الهی است، «پس دوست داشتم»: اشاره به‌قصد و میل الهی به آشکار کردن خویشتن است، «پس آفریدم»: همان آفرینش و هستی است که برابر باروی پوشانندگی حجاب است و «برای آنکه شناخته شوم»: اشاره به روی آشکارکنندگی هستی است؛ زیرا معرفت با آشکارکنندگی پیوند دارد. بنابراین جلوه‌گری الهی، بی‌حجاب، ناشدنی است. ازاین‌رو حجاب، هرچند می‌پوشاند، ولی آشکار نیز می‌گرداند.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

با توجه به این مطلب می‌توان دربارهٔ دوروی حجاب هستی چنین گفت: روی پوشانندهٔ آن، متناظر با قهّاریّت و مطلق بودن است که مبتنی‌بر تنزیه می‌باشد؛ و روی آشکارکنندهٔ آن متناظر با بی‌نهایتی، رحمانیت و زیبایی است که مبتنی‌بر تشبیه می‌باشد.



ای خوب‌رخ که پرده‌نشینی و بی‌حجاب ای صدهزار جلوه‌گر و باز در نقاب

(امام خمینی، ۱۳۷۸الف: ۴۳)

گفتنی است روی پوشانندهٔ هستی در تمثیل غار افلاطون در جمهوری و روی آشکارکنندهٔ آن در روایت زایش جهان در تیمائوس به‌خوبی دیده می‌شود.[۲]

تجلّی و رابطهٔ آن با رابطه میان خدا و خلق عرفانی

واژه «تجلّی» در لغت به‌معنی ظاهر شدن، روشن و درخشنده شدن و جلوه کردن است (سجادی، ۱۳۸۱: ۲۲۳). کلمه «تجلّی»، کلمه‌ای قرآنی است و دو بار در قرآن کریم به معنی پیدا شدن (پدیدار شدن)، هویدا شدن و آشکار شدن به‌کاررفته است.[۳] در عرفان اسلامی، تجلّی به دو معنای سلوکی و وجودشناختی (جهان‌شناختی) آمده است.

معنای سلوکیِ تجلّی

تجلّی در این معنی، منشأ احوال و مقامات عرفانی است.

در سیر مفهومیِ معنایِ سلوکیِ اصطلاح «تجلّی»، اهل عرفان اغلب به تقسیم‌بندی تجلّی به تجلّی ذات و تجلّی صفات و اسماء و تجلّی افعال پرداخته‌اند (سجادی، ۱۳۸۱: ۲۲۴ – ۲۲۳).

امام خمینی درخصوص معنای سلوکی تجلّی، بر سه نوع تجلّی تأکید ویژه دارند و معتقدند که هرکدام، مقدمهٔ دیگری است: مرتبهٔ اول حضور قلب، آن است که با علم برهانی، عالم را محضر ربوبیت بداند و عبادت خود و خود و جمیع حرکات باطن و ظاهر خود را عین حضور و نفس محضر بداند. مرتبهٔ دوم حضور قلب، در تجلی فعلی، مرتبهٔ ایمان و اطمینان است که از تذکر حبیب در سرّ و علن و مناجات با ذات مقدس و خلوت با او حاصل می‌گردد و در این صورت، نورانیت

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

عبادت بسیار می‌گردد و سرّی از اسرار عبادت بر قلب عابد منکشف می‌شود؛ و پس از ریاضات و مجاهدات و دوام تذکر و عشق به حضور و خلوت و تضرع و انقطاع تام، سالک از مرتبه اطمینان و عرفان به مرتبهٔ شهود و عیان می‌رسد و حق به تجلی فعلی مناسب با قلبش، به سرّ قلب او تجلی می‌کند. پس قلب لذت حضور را درمی‌یابد و از عالم فانی می‌گردد و به تجلی فعلی مشغول می‌شود. پس‌ازآن کم‌کم نمونه تجلّیات اسمائیه در قلب سالک بروز می‌کند چون انسان مرآت اسم جامع و مربوب اسم اعظم است، ازاین‌رو می‌تواند جامع جمیع تجلیات اسمائیه باشد و پس از تجلیات اسمائیه نمونه تجلیات ذاتیه که آخر مرتبه حضور قلب در معبود است، حاصل می‌شود (رک: امام خمینی، ۱۳۸۶ب: ۲۳ – ۲۲).

از دیدگاه امام خمینی، نماز نیز درواقع یک دور کامل تجلی است که سالک و عابد با آن حضور قلب، تحت این تجلیات قرارگرفته، با اختتام آن، این سیر نیز به اتمام می‌رسد و به همان حالت آغازین تجلی افعالی بازمی‌گردد (رک امام خمینی، ۱۳۸۶ب: ۱۱۷).

معنای وجودشناختی (جهان‌شناختیِ) تجلّی

اصطلاح «تجلّی» تا پیش از ابن‌عربی، بیش از هر چیز، مفهومی سلوکی بود که چگونگی تقرب وجودی معرفتی سالک را به حضرت حق، از طریق کنار رفتن حجاب‌ها توضیح می‌داد. در مکتب ابن عربی، تجلی در کنار نقش سلوکی، به نظریه‌ای وجودشناسانه و جهان‌شناسانه تبدیل‌شده که عهده‌دار نظام هستی و نحوه ارتباط حق و خلق و ربط جهانِ نموداری کثرت با وحدت مطلق حق است (دادبه، ۱۳۸۵، ج۱۴، مدخل «تجلی»: ۵۹۳– ۵۸۸).

نظریهٔ تجلی در این معنی، مکمل نظریهٔ وحدت وجود محسوب می‌شود، زیرا کثرت مشهود را با وحدت محض وجود سازگار می‌کند.

از نظر ابن‌عربی، نظریهٔ علیّت فلاسفه مستلزم دوگانگی علت و معلول است و نظریهٔ حلول و اتحاد نیز آلودهٔ تشبیه و تجسیم است؛ ازاین‌رو تمام این نظریه‌ها با توحید حق ناسازگار است و ابن‌عربی در تبیین رابطهٔ خدا و عالم (حق و خلق) ضمن نقد نظریهٔ علیّت (ابن‌عربی، بی‌تا: ۲۶۲ – ۲۶۱) و نظریهٔ خلق از عدم زمانی و نظریهٔ حلول و اتحاد، نظریهٔ تجلّی را عرضه می‌کند؛ و در توضیح کیفیت تجلّی و تمییز آن از دیگر انحای ارتباط حق و خلق، از استعارهٔ آیینه استفاده می‌کند (رک: ابن‌عربی، ۱۹۴۶، ج۱: ۴۹– ۴۸).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

تجلی ظهوری و قوس نزولی و صعودی از ترکیباتی است که امام خمینی در آثار خود بدان‌ها اشاره می‌فرمایند (برای نمونه رک: امام خمینی، ۱۳۸۶ب: ۵۷؛ نیز ۱۳۸۴: ۶۵).

برخی ویژگی‌های جهان در تفسیر عرفانی امام خمینی در تبیین ارتباط میان خدا و خلق

با سیری در آثار امام خمینی، چنین به‌دست می‌آید که ایشان دیدگاه‌های تفسیری خاصی درخصوص آیات مرتبط با نگرش عرفانی نسبت به جهان و رابطهٔ خداو خلق دارند که در این مبحث به محوری‌ترین آیات تفسیری درخصوص ویژگی‌های جهان، به بیان برخی از آرا و اندیشه‌های تفسیری خاص و مهم ایشان در این زمینه می‌پردازیم.

۱. سایه بودن جهان

قرآن کریم برای توصیف و ترسیم نسبت میان خداوند و مخلوقات، از مثال سایه و نور استفاده می کند: «أَ لَمْ تَرَ إِلی رَبِّکَ کَیْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَ لَوْ شاءَ لَجَعَلَهُ ساکِناً ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَیْهِ دَلیلا» (فرقان: ۴۵).

این آیه شریفه، از مهم‌ترین آیات مورد توجه عرفا است و بحث سایه و صاحب سایه از مثال‌های بسیار متداول آنان برای بیان نسبت میان حق و خلق است. براین‌اساس، عرفا نیز برای توصیف و ترسیم نسبت میان خداوند و مخلوقات، از مثال سایه و نور استفاده می‌کنند. همان‌گونه که سایه، واقعیت و عینیت و مابه‌ازای خارجی ندارد و اگر نور نباشد، چیزی نخواهد بود، مخلوقات نیز آن‌چنان فقیر و بلکه عین فقر هستند که بدون وجود حق، چیزی نیستند و نیستی و ظلمت محض می‌باشند.

از منظر امام خمینی، جهان هستی به‌اعتبار این‌که علامت و منتسب به خداوند متعال است، سایهٔ گسترده بر وجودات تاریکی است که نور او بر آن‌ها افاضه شده و سایهٔ نور، نور است. بنابراین جهان هستی ازآن‌رو که سایهٔ نور است و به‌اعتبار انتسابش به‌حق تعالی و آیت و نشانه بودن او، نور است؛ اما به‌اعتبار نفس خودش، وسیلهٔ هلاکت و تاریکی است (امام خمینی، ۱۳۷۴: ۲۱ – ۲۰).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

براین‌اساس، عالم طبیعت، نور است و لذا آنچه در متون دینی تکذیب شده و از آن منع گردیده است، این عالم طبیعت نیست؛ بلکه دلبستگی های به این عالم است که ظلمت می‌باشد و انسان را بیچاره می کند (امام خمینی،۱۳۷۸ب، ج۱۳: ۳۵ – ۳۴).

۲. صراط خاص موجودات

در قرآن کریم، ربط خاصّی میان خالق و مخلوقات بیان‌شده است: «ما مِنْ دَابَّةٍ إِلاَّ هُوَ آخِذٌ بِناصِيَتِها إِنَّ رَبِّي عَلى صِراطٍ مُسْتَقيم» (هود: ۵۶).

از منظر عرفانی امام، براساس این آیه شریفه، هر یک از موجودات، صراطی خاص به‌خود و نور هدایتی مخصوص دارند؛ چنان‌که در حدیث شریف می‌فرماید: «الطُرقُ إلى اللهِ بِعَددِ أنفاسِ الخَلائقِ»[۴] (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج۴: ۵۹؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۴: ۱۳۷)؛ اما در این میان، صراط انسانی، طولانی‌تر و ظلمانی‌ترین صراط‌هاست؛ زیرا انسان، جامع تعیّنات و وجودات است، بنابراین محجوب‌ترین موجودات از حق‌تعالی می‌باشد و شاید آیه کریمه: «ثُمَّ رَدَدْناهُ أَسْفَلَ سافِلين» (تین: ۵) اشاره به همین معنی باشد (امام خمینی،۱۳۷۳: ۲۸۹).

بنابراین هر یک از موجودات عالم، دارای تجلّی خاص خود از وجود حق هستند و ربطی خاص به مقام احدیّت دارند. به‌عبارتی، هرکدام از آن‌ها متناسب با مراتب تنزّلات خود، به‌گونه‌ای نور جمال معبود را نشان می‌دهند و آیه شریفه، اشاره به همین ربط میان موجودات با حضرت حق است.

۳. شعور باطنی و تسبیح فراگیر موجودات جهان

قرآن کریم درآیات متعددی به بیان تسبیح فراگیر موجودات جهان پرداخته است، همچون: (اسراء: ۴۴).

از نگاه امام خمینی، تمام سلسلهٔ وجود، آیاتِ ذات و مرآتِ اسما و صفات‌اند و این موضوع، مطابق با مشاهدات اصحاب شهود و نیز موافق با آیات قرآن کریم و اخبار اهل‌بیت(ع) است. چنان‌که در چندین مورد از آیات قرآن کریم، تسبیح تمامی موجودات را گوشزد فرموده است.

از دیدگاه امام، تسبیح و تقدیس و ثنای حق‌تعالی، مستلزم علم و معرفت به مقام مقدس حق و صفات جلال و جمال است و بدون معرفت و علم، تسبیح متحقق نمی‌شود. بنابراین ثنا و تسبیح حق

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

توسط موجودات، از روی شعور و ادراک است (امام خمینی، ۱۳۷۶: ۴۱۷ – ۴۱۶؛ و نیز رک: امام خمینی،۱۳۷۳: ۲۸۰ – ۲۷۹). گرچه این شعور و ادراک، با توجه به کمالات هر موجودی است که به‌اندازهٔ سعه وجودی اوست (امام خمینی، ۱۳۸۶الف: ۹۹ – ۹۸). براین‌اساس، امام در ردّ سخن کسانی که آیات مربوط را حمل بر تسبیح تکوینی کرده اند، می‌فرمایند:

بعضی از باب اینکه نمی‌دانستند می‌شود یک موجود ناقص هم ادراک داشته باشد، آن را حمل کرده بودند به اینکه این تسبیح تکوینی است (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج۲: ۴۵۱ ذیل آیه ۴۴ سوره اسراء)؛ *و حال‌آنکه آیه غیر از این را می‌گوید. تسبیح تکوینی را ما می‌دانیم که یعنی این‌ها موجوداتی هستند و علّتی هم دارند. خیر، مسئله این نیست، تسبیح می‌کنند* (امام خمینی، ۱۳۸۶الف: ۹۹).

امام درجایی دیگر، در تفاوت میان دیدگاه عرفا و فلاسفه درباره تسبیح و ادراک موجودات معتقدند که بین مسلک حکما و عرفا فرق هست، چون عرفا در همه ذرات عالم، ادراک قائل‌اند و همه‌چیز را حیّ و مدرِک می‌دانند، حتی محیی‌الدین عربی، غیر انسان را هم به نام حی ناطق نامیده و حاصل حرفش این است که همه‌چیز حیّ و ناطق‌اند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۱۲۰)، منتها بعضی از موجودات را که ما هم‌افق آن‌ها نیستیم، حیات و نطق آن‌ها را درک نمی‌کنیم؛ مثل جمادات و نباتات، ولی این‌ها هم حیات و قوهٔ ناطقه دارند و ادراک و نطق می‌کنند و آیه: «وَ إِنْ مِنْ شَیْءٍ إِلاَّ یُسَبِّحُ بِحَمْدِه» (اسراء:۴۴) دلالت بر این امر می‌نماید که آن‌ها به‌راستی تسبیح می‌کنند و نطق به حمد دارند، ازاین‌رو آنچه گفته شده که مراد از آیه این است که موجودات، آیات حق‌اند، درست نیست، زیرا آیت بودن ربطی به تسبیح و تحمید گفتن آن‌ها ندارد (امام خمینی، ۱۳۸۱، ج۳: ۴۵۱ – ۴۵۰).

البته باید بدین نکته توجه داشت که همان‌گونه که امام نیز می‌فرمایند، کمالات موجودات، ناقص و درنتیجه، ادراک آن‌ها به‌اندازهٔ سعهٔ وجودی آن‌هاست.

۴. نقصان قابلیت و کمبود ظرفیت وجودی جهان در پذیرش امانت الهی

یکی از آیات برجسته قرآن کریم در آثار عرفانی امام خمینی، آیه امانت است (احزاب:۷۲).

این آیه شریفه از دشوارترین آیات قرآن کریم به‌لحاظ مفهومی و مصداقی است؛ اینکه خداوند، امانت را بر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عرضه کرد و آن‌ها نپذیرفتند و آدم پذیرفت به چه معنی است و عرضه کردن چگونه بوده است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

امام از منظر عرفانی به این آیه نظر داشته و در برخی آثار خویش به شرح و تفسیر آن پرداخته‌اند از نگاه ایشان، بدان جهت خداوند، آغاز پیام خود را با «إنّا» به‌صورت جمع شروع می‌فرماید که صیغهٔ جمع برای احترام و تفخیم می‌آید؛ زیرا امانتی که خداوند بر انسان عرضه کرده، بسیار ارزشمند و مهم بوده است. امانت در باطن، حقیقت ولایت و به‌حسب ظاهر، شریعت یا دین اسلام مانند قرآن و نماز است و ازاین‌رو به‌صورت جمع آورده شده است (امام خمینی، ۱۳۷۳: ۳۲۱).

در تفسیر امام، امانت به معانی مختلفی آمده است؛ چنان‌که در روایات برای آن، مصادیق گوناگونی ذکر شده است. برخی از معانی امانت در تفسیر ایشان عبارت‌اند از:

- **تکالیف الهیه**

تکالیف الهیه و بلکه اعضا و جوارح و قوای انسان که توسط آن‌ها، انسان فعالیت می‌کند و وجود آن‌ها در موفقیت و کامیابی وی سرنوشت‌ساز است (امام خمینی، ۱۳۷۶: ۴۷۶-۴۷۵).

- **ولایت مطلقهٔ الهی**

در نگاه تأویلی حضرت امام، یکی از معانی امانت، ولایت مطلقهٔ الهی است. چنین ولایتی که پیوستگی خاصی را با حضرت حق بیان می‌کند، از اختصاصات انسان است و هیچ موجودی لایق آن نیست و این ولایت، مقام فیض مقدس است و انسان کامل یکی از مصادیق آن است و چون نقطه پیوند فیض مقدس با فیض اقدس، اسما و صفات الهی است، ازاین‌رو انسان کامل، مظهر کامل اسما و صفات الهی است (امام خمینی، ۱۳۷۶: ۶۳۵).

- **مقام اطلاقی**

به اعتقاد امام، شاید مراد از امانت عرضه‌شده بر زمین و آسمان‌ها و کوه‌ها که از پذیرفتن آن سر باز زدند و انسان ظلوم و جهول، بار پذیرش آن را بر دوش کشید، مقام اطلاقی باشد. چراکه آسمان‌ها و زمین و همهٔ آنچه در آن‌هاست، موجوداتی محدود و مقیّدند و موجود مقیّد از پذیرش حقیقت اطلاقی امتناع می‌ورزد، درحالی‌که «امانت» سایهٔ خداوند مطلق است و سایهٔ مطلق نیز مطلق می‌باشد، ازاین‌رو تمامی موجودات متعیّن از پذیرفتن آن سر باز می‌زنند؛ اما انسان با داشتن مقام ظلومیت – که عبارت از گذشتن از جمیع حدود و تخطی از تمامی تعینات است و همان مقام «لامقامی» در سخن پروردگار است که فرمود: «یا أَهْلَ یَثْرِبَ لا مُقامَ لَکُم» (احزاب:۱۳) – و نیز با دارا بودن مقام

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

جهولیت - که عبارت است از فنای از فنا - قابلیت حمل و پذیرش آن امانت را داشت؛ پس هنگامی‌که به مقام قاب قوسین رسید، امانت را به حقیقت اطلاقی‌اش، به حقیقت پذیرفت (امام خمینی، ۱۳۸۴: ۵۶).

با این نگاه، امام خمینی، دو وصف ظلوم و جهول را بالاترین وصف انسان می‌دانند. ایشان، ظلوم (بسیارستمگری) بودن انسان را به این جهت می‌دانند که همهٔ بت‌ها را شکسته و نسبت به آن‌ها ناسپاسی کرده، چون امانت الهی را قبول کرده است؛ و جهول بودن او را بدین دلیل می‌دانند که به چیزی جز ذات حق توجه ندارد، او غافل از همه است؛ چنین خصوصیتی شامل همه انسان‌ها نمی‌شود بلکه تنها شامل کسانی است که امانت‌داران واقعی هستند و این اوصاف را دارا می‌باشند هرچند که ما می‌توانیم آن را دریافته باشیم و در آن راه باشیم (امام خمینی،۱۳۷۸ب، ج۱۹: ۲۵۳).

براین‌اساس روشن می‌گردد که چرا آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها از پذیرفتن امانت، سر باز زدند؛ چنان‌که در تحلیل امام، این عدم پذیرش تکوینی بوده و براثر نقصان قابلیت و کمبود ظرفیت وجودی آنان بوده است.

- **ولایت اهل‌بیت(ع)**

تأویلی دیگر از امانت در فرمایشات امام، به ولایت اهل‌بیت(ع) است.

به اعتقاد ایشان، ولایت اهل‌بیت عصمت و طهارت و دوستی خاندان رسالت(ع)، امانت حق است؛ چنانچه در احادیث شریفه بسیاری، امانت را در آیه شریفه به ولایت امیرالمؤمنین(ع) تفسیر فرموده‌اند و غصب ولایت و سلطنت آن حضرت، خیانت به امانت تفسیر شده است (امام خمینی، ۱۳۷۶: ۴۸۰).

۵. تطابق میان عالم تکوین با عالم تدوین

«سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الْآفاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَق» (فصّلت: ۵۳).

یکی از مبانی عرفانی امام خمینی و بلکه رایج‌ترین مبنای ایشان و دیگر عرفا در تأویل آیات قرآن کریم، تطبیق دادن عالم هستی با قرآن مجید است، به این معنی که همان‌گونه که وجود، دارای مراتب و درجات چندگانه و متفاوت است؛ قرآن نیز دارای مراتب و درجات معنایی چندی می‌باشد. همان‌گونه که زمین دارای طبقات مختلف و آسمان دارای هفت مرتبه و لایه است، قرآن نیز چنین است و هرکدام از این مراتب، نماینده و انعکاس‌دهندهٔ تمام مرتبهٔ قرآن می‌باشد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

به تعبیر دیگر، هم جهان تکوین آفریدهٔ خداست و هم کتاب تدوین و هر دو از نظام واحدی برخوردار هستند. به همین دلیل می‌توان از شناخت جهان هستی، به شناخت قرآن پی برد و ویژگی‌های کتاب تدوین را به جهان تکوین سرایت داد.

قرآن، تجلی‌گاه و جلوه‌گاه اسم اعظم الهی است و چون اسم اعظم یک واقعیت جامع و محیط است، می‌توان این موجود جامع را در جهان تکوین مشاهده کرد. خداوند یک کتاب بیشتر ندارد، اما این کتاب دارای مراتب و درجات و تعینات گوناگون است، بدین روی می‌توان هر مرتبه‌ای را با مرتبهٔ دیگر مقایسه کرد (ایازی، ۱۳۸۴، ج۱: ۵۱۹).

صاحب تفسیر *بیان السّعاده* در تحلیل تطابق میان قرآن و جهان چنین تعبیر می‌نماید که قرآن سخن خداوند است که در آغاز ظهور و بروزش، رها از هرگونه قید و محدودیتی بود و چون آسمان و زمین با این وصفِ قرآن، تاب شنیدن کلام و انعکاس آن را نداشت، خداوند آن را از مقام اطلاقش تنزل داده و با حجاب‌های تعیّنات عقلی محجوب ساخت و او را در پرده‌ای از محدودیت‌های عقلی قرار داد. در اینجا بود که مراتب گوناگون قرآن، منعکس‌کنندهٔ مراتب جهان شد. به‌طور مثال اگر جهان مراتب عقلی داشت، در مرتبه‌ای، از مصادیق قرآن شد و پس‌ازآن، باز معانی را پایین‌تر آورد و با محدودیت‌های بیشتری قرار داد و درنتیجه عالم مثال در جهان خارج، از مصادیق قرآن شد. از این مرتبه هم آن معانی را پایین‌تر آورد و عالم اجسام و محسوسات از مصادیق آن گردید. سپس آن را به پایین‌ترین مراتب تنزل داد و پوشش صوت، حروف و کتابت و نقوش بر آن پوشانید تاجایی‌که گوش‌ها و دیده‌ها تاب شنیدن و دیدن آن را داشته باشند، در این مرحله هم حروف و نقوش، مصادیق قرآن شد و چون‌که تمام مراتب وجود، مصادیق قرآن است، قرآن بیانگر همه‌چیز شد و هیچ تر و خشکی را نتوان یافت، مگر اینکه در او وجود دارد (گنابادی، ۱۴۰۸ق، ج۱: ۱۳).

برای تطابق میان عالم تکوین با عالم تدوین، استدلال‌ها و تحلیل‌های متفاوتی ارائه و همگی برای این مقصود طراحی‌شده‌اند که صفات یکی را به دیگری تعمیم دهند و از شناخت قرآن به شناخت جهان و اجزای آن برسند. امام خمینی در تحلیل و استدلال بر تطابق میان کتاب تدوین با کتاب تکوین چنین بیان می‌دارند که همان‌گونه که کتاب تدوین الهی از جهتی هفت بطن و به اعتبار دیگر هفتاد بطن دارد که جز خدا و راسخان در علم کسی آن را نمی‌داند؛ همچنین کتاب‌های

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

تکوین الهی انفسی و آفاقی موبه‌مو مثل آن است و دارای هفت بطن و هفتاد بطن می‌باشد (امام خمینی، ۱۳۷۴: ۵۹).

ایشان همچنین درخصوص تطابق کتاب تکوین و تدوین الهی معتقدند که هر موجودی، حتی جماد و نبات، کتابی الهی است که سالک الی الله و مجاهد فی سبیل الله، اسماء و صفات الهی را به‌قدر ظرفیت وجودی خود، از آن می‌خواند. انسان کامل ازآن‌جهت که «کون جامع» و جانشین خدا در زمین و نشانه خدا در عوالم است، گرامی‌ترین نشانه‌های خدا و بزرگ‌ترین حجت است، چنانچه از امیرالمؤمنین(ع) و یا امام صادق(ع) آمده است: «إنَّ الصوره الإنسانیه أکبر حجج الله علی خلقه و هی الکتاب الذی کتبه بیده و هی مجموع صوره العالمین»؛ (همانا صورت انسانی، بزرگ‌ترین حجت خدا بر آفرینش اوست و آن کتابی است که حق با دست خود نگاشته است و او مجموع صورت همه جهانیان است». پس انسان به‌تنهایی دربردارندهٔ همه مراتب غیب و شهادت است و به بساطت ذاتش، جامع تمام کتاب‌های الهی است؛ چنان‌که در آثار علوی آمده است: أتزعم أنَّکَ جِرمٌ صغیر/ و فیه انطوی العالم الأکبر (تو گمان می‌کنی همین جرم کوچکی/ بااینکه در تو جهانی بزرگ نهان گشته است) (امام خمینی، ۱۳۷۴: ۱۴۷ – ۱۴۶).

۶. تطابق میان انسان کامل با عالم کبیر

انسان کامل، کون جامع (هستی فراگیر) و یا به‌تعبیری جهان کوچک (عالم صغیر) خوانده می‌شود، انسانی که تمام کیفیات موجود در کل جهان را به‌تنهایی در خود جای داده است.

امام دراین‌باره چنین توضیح می‌دهند که همه ما سوی الله جلوه‌گاه‌های انسان کامل به‌شمار می‌روند و همین معنا در زیارت جامعه کبیره تأکید شده و ملاصدرا نیز با شرح و بسط بیشتری آن را توضیح می‌دهد (امام خمینی، ۱۳۷۵: ۶۰). ایشان همچنین معتقدند که قدرت حق‌تعالی تنها به انسان کامل که حامل سرّ الهی است، بخشیده می‌شود و همهٔ ماسوی‌الله به‌منزلهٔ جزء این انسان کامل محسوب می‌شوند (امام خمینی، ۱۳۷۵: ۶۰).

نظریهٔ انسان کامل امام خمینی اهمیت بسیاری دارد و در تفسیرها و تأویل‌های ایشان جایگاه بزرگی پیدا کرده است. انسان کامل به این دلیل اهمیت دارد که طریق شناخت حق است. ازسوی دیگر قرآن کتاب انسان‌سازی است، الگویی که از این انسان به‌دست می‌دهد، مبنای شناخت تعالیم و رهنمودها می‌گردد. به این جهت طرح انسان کامل ازسوی امام با دو تأکید انجام می‌گیرد:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

الف. شناخت حق و ظهور او با ظاهر ساختن اسما و صفات انجام می‌گیرد؛ و انسان کامل و خلیفهٔ عظما، مظهر اسم اعظم یعنی الله می‌شود و ارتباطش با قرآن به این جهت است که انسان کامل تنها کتاب الهی و قرآن، مظهر و مجلای اوست.

ب. صفت انسان کامل محیط بر همهٔ موجودات است و تمام موجودات تحت تربیت و تدبیر آن صورت حقیقی هستند؛ و اگر انسان کامل نباشد، خدای متعال هرگز به آن حقیقت مورد پرستش قرار نمی‌گرفت و به یکتایی شناخته نمی‌شد و فرمانش اطاعت نمی‌گردید (ایازی، ۱۳۸۴، ج۱: ۵۲۴ – ۵۲۳).

گفتنی است گاهی تأویلات امام خمینی مانند سایر عرفا از طریق پیوند میان عالم کبیر با عالم صغیر و مرتبط کردن این پیوند با عالم تدوین یعنی قرآن کریم است. به عنوان مثال بسیار دیده می‌شود که ایشان به مناسبت آیه‌ای دربارهٔ توصیف بخشی از جهان هستی مانند آب که مایهٔ زندگانی و پاکی است به تأویل دست می‌زند و آن را به امور معنوی ارتقا داده و درخصوص آیه شریفه: «وَ أَنْزَلْنا مِنَ السَّماءِ ماءً طَهُوراً * لِنُحْيِيَ بِهِ» (فرقان: ۴۹-۴۸). بیان می‌دارند: این آب وسیلهٔ پاکی انسان می‌گردد تا آن موجود حی قیوم را مشاهده کند و همان‌طور که آب وسیلهٔ طهارت و وضو می‌شود، وسیلهٔ مشاهدهٔ حق می‌گردد. ایشان از آب و کارکردهایش سخن می‌گوید و آن را به انسان و حالات او تطبیق می‌دهد. از خاک که در احکام تیمم آمده و وسیلهٔ تطهیر اضطراری انسان است، استفاده می‌فرماید که این خاک نشانهٔ اصل انسان است و خداوند متعال فرموده است: «مِنْها خَلَقْناكُم» (طه: ۵۵) و این برای آن است که از این خاک که طبیعت و جزء عالم کبیر است، تفکر کنی در ذات خود و معرفت پیدا کنی که چه کسی تو را ایجاد کرده و از چه آفریده و برای چه ایجاد کرده است پس خاضع شوی و تکبّر را از سر بگذاری (امام خمینی، ۱۳۸۶ب: ۴۱).

بنابراین فلسفهٔ طرح تطابق انسان کامل با عالم کبیر و پیوند آن با عالم تدوین، در مرحلهٔ نخست به علت شناخت انسان طرح گردید. گاهی انسان به جهان تشبیه می‌شود و گاهی جهان به انسان.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

نتیجه:

براساس آنچه بیان گردید روشن می‌شود که انسان، موضوع و کانون نگاه امام در تفسیر عرفانی جهان است؛ زیرا انسان، هدف و ثمرهٔ اصلی آفرینش همهٔ کائنات و افلاک آسمانی و ارکان زمینی است؛ موجودی که آغاز سیر نزولی‌اش از عالم الهی با گذر از همهٔ مراتب و طبقات هستی بوده و سرانجام او در بازگشت و سیر صعودی‌اش نیز با عبور از همان مراتب و طبقات و وصال به حضرت حق است.

این اشرفیت انسان، ویژگی تنها انسان‌های هدایت‌یافته به نور الهی است؛ زیرا انسان کامل مخلوق لأجل‌الله و ساخته شده برای ذات مقدس حق است و همهٔ انسان‌ها به‌وسیلهٔ تربیت صحیح و بیرونی به‌وسیله کامل‌ترین انسان‌ها، قابل اصلاح بوده و می‌توانند به‌سوی کمال بروند.

براین‌اساس، طرح مسئلهٔ انسان کامل و روشن کردن زوایای وجودی او در عرفان اهمیت پیدا می‌کند و حضور خودش را در همهٔ تجلیات و مراحل اسفار و مقامات سلوکی به اثبات می‌رساند.

بدون تردید، اساس عرفان نظری امام خمینی و دیگر عرفا، به کیفیت «رابطهٔ حق و خلق» و چگونگی وصول به‌حق و لقاءالله و رفتن از کثرت به وحدت مبتنی است. شناخت این حلقهٔ اتصال میان جهان آفرینش و خالق هستی، از مهم‌ترین مباحثی است که مورد بررسی عرفا قرارگرفته است.

پی‌نوشت‌ها:

۱. برای آشنایی بیشتر با سبک و شیوهٔ تفسیر عرفانی و نیز معروف‌ترین تفاسیر عرفانی (رک: معرفت، ۱۳۸۶، ج۲: ۵۸۷- ۵۲۶).

۲. بارزترین مثال برای وجه پوشانندهٔ حجاب یا هستی نزد افلاطون همان تمثیل غار است. افلاطون در این تمثیل، هستی را چون غاری می‌پندارد. در غار افلاطون نوری از پشت سر اسیران و یا تماشاگران ساطع می‌شود. در این غار نور ضعیف مزبور بر افرادی که بیرون غار در حال حرکت‌اند پرتو افکنده و پژواک آن به دیوار انتهای غار می‌تابد و سبب می‌شود که اسیران مزبور میان واقعیت وجود افراد بیرون از غار و سایهٔ آن‌ها بر دیوار غار، دچار اشتباه شوند. بنابراین آدمیان، ازسویی در غار به‌سر می‌برند و ازسوی دیگر زندانی هستند. ازاین‌رو جز سایه نمی‌بینند، جز سایه نمی‌اندیشند، جز سایه نمی‌گویند و جز سایه نمی‌شنوند؛ زیرا به گفتهٔ افلاطون، از تربیت عاری هستند و تربیت نیز در اینجا همان کسب معرفت حقیقی است. بدین ترتیب به‌گفتهٔ افلاطون، در نظر آن‌که چنین تربیت یافته است، هستی دیگر تاریکی نیست؛ بلکه نشانه و پرتو خیر است. از

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

همین روی در رساله تیمائوس برخلاف آنچه در تمثیل غار به وصف درآمده است، بر روی آشکارکنندهٔ حجاب هستی تأکید می‌ورزد. رساله تیمائوس، روایت زایش جهان است. جهان پدیدار گردید زیرا خداوند خواست تا همه‌چیز هرچه بیشتر به خودش مانند شود. در این گفتار دیگر سخن از سایه‌ها و یا غار به میان نیست. هر چه هست، خداگونه است؛ ازاین‌روی افلاطون جهان را «خدای آفریده» می‌خواند. بدین ترتیب، روایت تیمائوس از هستی، برخلاف تمثیل غار، نمودار روی آشکارکنندهٔ حجاب است. به‌عبارت‌دیگر، تمثیل غار مبتنی‌بر تنزیه و روایت تیمائوس استوار بر تشبیه است. حجاب چون درنهایت از ذات الهی پیدا می‌شود، همچون آشنایی است که هرچند می‌پوشاند و درنتیجه گمراه می‌کند (همچون سایه‌ها در غار) ولی به خاستگاه خود نیز راهبر و رهنمون است؛ و به‌عبارتی، آنچه دور می‌کند، همان نیز نزدیک می‌گرداند:

گفتم که بوی زلفت گمراه عالمم کرد /گفتا اگر بدانی هم اوت رهبر آید (رک: بینای مطلق ۱۳۸۴: ش ۲۳، با اندکی تصرف).

۳. یک مرتبه در سوره لیل آیه ۲: «و النّهارِ إذا تَجَلّی»؛ و دیگرمرتبه در سوره اعراف آیه ۱۴۳ که می‌فرماید: «فَلَمّا تَجَلّی رَبُّهُ لِلجَبَلِ جَعَلَهُ دَکّاً وَ خَرَّ موسی صَعِقا».

۴. این حدیث منسوب به پیامبر اکرم(ص) است (رک: فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج۴: ۵۹؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج۷: ۵۹؛ همو، ۱۴۰۳ق، ج۶۴: ۱۳۷؛ هاشمی خویی، ۱۴۰۰ق، ج۱۷: ۳۱۹؛ درخصوص منابع عرفانی آن رک: امام خمینی،۱۳۷۳: ۱۰).

کتاب‌نامه:

- ابن‌سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله. (۱۳۷۵)، *الإشارات و التنبیهات*، قم: نشرالبلاغه.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین. (۱۳۷۵)، *رسائل*، تهران: مولی.
- ـــــــــــــــــ. (بی‌تا)، *الفتوحات المکیه* (۴ جلدی)، بیروت: دار صادر.
- ـــــــــــــــــ. (۱۹۴۶)، *فصوص الحکم*، قاهره: دار احیا الکتب العربیه.
- [امام] خمینی، روح الله. (۱۳۷۳)، *آداب الصلوة (آداب نماز)*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ـــــــــــــــــ. (۱۳۷۵)، *التعلیقه علی الفوائد الرضویه*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

- _____. (۱۳۸۶الف)، *تفسیر سوره حمد*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____. (۱۳۸۱)، *تقریرات فلسفه امام خمینی*، سید عبدالغنی اردبیلی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____. (۱۳۷۸الف)، *دیوان امام (مجموع اشعار امام خمینی)*، تعلیقات علی‌اکبر رشاد، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____. (۱۳۸۶ب)، *سر الصلوة معراج السالکین و صلوة العارفین*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____. (۱۳۷۴)، *شرح دعاء السحر*، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____. (۱۳۷۶)، *شرح چهل حدیث (اربعین حدیث)*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____. (۱۳۷۸ب)، *صحیفه امام مجموعه آثار امام خمینی*. (بیانات، پیام‌ها، مصاحبه‌ها، احکام، اجازات شرعی و نامه‌ها)، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____. (۱۳۸۴)، *مصباح الهدایة إلی الخلافة و الولایة*، با مقدمه: جلال‌الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ایازی، محمدعلی. (۱۳۸۴)، *تفسیر قرآن مجید برگرفته از آثار امام خمینی*، مقدمه، تحقیق و تعلیق ناظر: محمدهادی معرفت، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- بینای مطلق، سعید. (۱۳۸۴)، «دوروی هستی در عرفان و تمثیل غار افلاطون»، *مجله عرفان ایران*، ش ۲۳: ۱۸).
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۷۰)، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی
- حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۷۸)، *ممد الهمم در شرح فصوص الحکم*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین بن حسن. (۱۳۶۸)، *شرح فصوص الحکم*، تهران: مولی.
- دادبه، اصغر. (۱۳۸۵)، مدخل «تجلی»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران: مرکز دائره المعارف بزرگ اسلامی.
- زمخشری، محمود. (۱۴۰۷ق)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دار الکتاب العربی.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

- سجادی، جعفر. (۱۳۸۱)، *فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی*، طهوری.
- شبستری، شیخ محمود. (۱۳۸۲)، *گلشن راز*، تصحیح و تحقیق محمد حماصیان، کرمان: خدمات فرهنگی کرمان.
- عطار نیشابوری، فریدالدین.(۱۳۷۳)، *منطق الطیر*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی. (۱۴۰۶ق)، *الوافی*، اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی(ع).
- قرآن کریم.
- کاکایی، قاسم. (۱۳۸۱)، *وحدت وجود به روایت ابن‌عربی و مایستر اکهارت*، تهران: هرمس.
- گنابادی، سلطان محمد. (۱۴۰۸ق)، *تفسیر بیان السعاده*، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- لاهیجی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۵)، *مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز*، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: زوّار.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق)، *بحارالأنوار*، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- ــــــــــــــ . (۱۴۰۴ق)، *مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول*، تصحیح و تحقیق: هاشم رسولی محلاتی، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- معرفت، محمدهادی. (۱۳۸۶)، *التفسیر و المفسرون*، مشهد: الجامعه الرضویه للعلوم الاسلامیه.
- ملاصدرا، صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶)، *تفسیر ملاصدرا*، قم: بیدار.
- ــــــــــــــ . (۱۳۶۸)، *الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعه*، قم: منشورات مصطفوی.
- نهج‌البلاغه.
- هاشمی خویی، میرزا حبیب‌الله. (۱۴۰۰ق)، *منهاج البراعه فی شرح نهج البلاغه*، به کوشش: حسن حسن‌زاده آملی و محمدباقر کمره‌ای، تحقیق و تصحیح: ابراهیم میانجی، تهران: مکتبة الإسلامیة.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]