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

Mystical Foundations of the Human-Divine Relationship with a Focus on Imam Khomeini's Perspectives

Soodabeh Hosseinzade Asl[1]✉ | Seyyed Mahmoud Yousef Sani[2] | Hasan Mehdipour[3]

1. Corresponding Author, Phd student, The Department of Islamic Mysticism, Research Institute Of Imam Khomeini And Islamic Revolution / E-mail: s.hoseinzade1363@gmail.com
2. Associate Professor, The Department of Ibn Sina's Studies, Iranian Research Institute of Philosophy/ E-mail: yosefsani@yahoo.com
3. Assistant Professor, The Department of Islamic Mystticism, Research Institute of Imam Khomeini And Islamic Revolution/ E-mail: logos-57@yahoo.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received 5 October 2024
Accepted 26 November 2024
Published online 22 July 2025

Keywords:
Human, God, Love, Heart, Knowledge, Imam Khomeini.

ABSTRACT

In every intellectual system, understanding the relationships established for human beings plays a decisive role in comprehending human nature and the purposefulness and orientation of one's attitude, action, and motivation. The relationship between humans and God is one of the fundamental relationships in theocentric theological systems, and Islamic mysticism is no exception to this rule. The present study employs an analytical-descriptive approach to explain the foundations of the human-divine relationship from an Islamic mystical perspective, with particular attention to Imam Khomeini's views. Although Imam Khomeini's works do not directly address this topic, for him, like other mystics, connection with the sacred realm remains the primary concern and ultimate goal. In the mystical view, God and humans possess characteristics that make communication possible, and the foundations of this relationship can be examined from three aspects: theological, anthropological, and epistemological. The principal dimension of this relationship is knowledge and understanding, which is realized in the heart—the center of human existential truth—while love constitutes the fundamental motivation in the formation of this relationship.

Cite this article: Hosseinzade Asl, Soodabeh, Yoused Sani, Seyyed Mahmoud, Mehdipour, Hasan (2025). Mystical Foundations of the Human-Divine Relationship with a Focus on Imam Khomeini's Perspectives. *Journal of Islamic Mysticism*, 16 (2), 65-84. DOI: http//doi.org/10.22034/16.2.17

© The Author(s).
Publisher: Scientific Association of Islamic Mysticism of Iran.
DOI: http//doi.org/10.22034/16.2.17

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.22034/16.2.17]

Extended Abstract

Introduction

Understanding the relationships that define human existence is fundamental to comprehending human nature itself. In theocentric theological systems, humans possess four foundational relationships: with God, with the self, with others, and with nature. Among these, the human-divine relationship is considered the most essential, encompassing and influencing all other relationships. Recognizing these relationships plays a crucial role in shaping one's cognitive-perceptual orientation and regulating behavioral-practical interactions. Consequently, understanding the possibility of establishing a connection with God and the nature of this interaction constitutes a key issue in theocentric theological systems.

Islamic mysticism, fundamentally predicated on the human-divine relationship, has consistently sought connection with God as the ultimate desired objective. Both theoretically and practically, it has worked toward explaining and structuring such a relationship. The extensive range of mystical concepts—such as unity (waḥdat), annihilation (fanā), and dual concepts including anthropomorphism and transcendence (tashbīh and tanzīh), absence and presence (ghaybat and ḥuḍūr), collectivity and separation (jam' and tafriqah), intimacy and awe (uns and haybat), contraction and expansion (qabḍ and basṭ), fear and hope (khawf and rajā), proximity and distance (qurb and bu'd)—demonstrates mysticism's endeavor to establish connection with the Divine and provides conceptual frameworks for explaining this relationship.

This study employs an analytical-descriptive methodology to examine the mystical foundations of the human-divine relationship, with particular focus on Imam Khomeini's mystical works. Through investigating available library resources related to the subject and content analysis, it attempts to explain and analyze this relationship and its foundations. The purpose of this examination is to understand the mystical perspective on this relationship in order to achieve and deepen it.

The relationship between God and humans is bidirectional, and the basis of any bidirectional relationship involves the parties in the relationship and the content of the relationship. Understanding the parties and content plays a decisive role in comprehending the possibility and nature of interaction. By "foundations of the relationship," we mean examining this connection from three perspectives: theological, anthropological, and epistemological, which explain the possibility and nature of this connection, as the human-divine relationship is a claim whose possibility requires these foundations.

Research Findings

In Islamic mysticism and Imam Khomeini's perspective, the human-divine relationship is divided into two categories: ontological (takwīnī) connection and legislative/spiritual (tashrīʿī and sulūkī) connection. "Love" (ishq) and "affection" (ḥubb) constitute the most fundamental motivations in forming this relationship in both categories.

From the theological perspective, three divine characteristics enable this relationship: God as personal, God as present, and God as initiator. The God of mysticism possesses levels of manifestation, with His Essence being pure existence beyond all attributes. In the realm of divinity (ulūhiyyat), God manifests

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.17]

as a personal deity characterized by names and attributes, making Him addressable by humans. God is also ever-present throughout creation while maintaining transcendence—present in all things yet beyond them. Furthermore, God initiates the relationship with humans both in the "arc of descent" (creation) and the "arc of ascent" (spiritual return), as evidenced by Quranic verses emphasizing God's prior love for humanity.

From the anthropological perspective, four human characteristics facilitate this relationship: ontological affinity with God, an innate love-oriented nature (fiṭrah), possession of perceptual faculties, and freedom of will. Humans have a unique ontological position as God's vicegerents (khalīfah), created in the divine image and possessing a comprehensive gathering of divine names, making them capable of manifesting divine attributes. The human fiṭrah (primordial nature) is fundamentally oriented toward love of absolute perfection, with God as its true object. Humans possess special perceptual faculties—imagination (khayāl), intellect ('aql), and heart (qalb)—that enable connection with God, with the heart serving as the central faculty where knowledge and love converge. Finally, humans possess relative freedom of will, enabling them to actively seek relationship with God.

From the epistemological perspective, knowledge constitutes the content of the human-divine relationship in both the arc of descent and ascent. Creation itself stems from the divine desire to be known, while in the arc of ascent, the human quest for God centers on gaining knowledge of Him. This knowledge is achieved through divine names and attributes, which are not merely mental concepts but realities reflecting aspects of divine truth. The heart serves as the central faculty for direct knowledge of God through contemplative witnessing (shuhūd). The intellect plays a complementary role, recognizing God's existence and discerning His signs in creation, though ultimately limited in comprehending divine reality in its fullness.

Conclusion

In Imam Khomeini's mystical perspective, as with other mystics, the human-divine relationship holds central importance and forms both the foundation and purpose of spiritual wayfaring. This bidirectional relationship begins before human creation in the form of an ontological connection through God's loving movement toward manifestation, continuing through humanity's return to God via legislative and spiritual connection in the arc of ascent.

The foundations of this relationship can be examined from theological, anthropological, and epistemological perspectives. The God of mysticism possesses characteristics that enable connection with humans, while humans possess unique qualities that allow them to establish a relationship with God. The outcome of this bidirectional relationship is knowledge and understanding, founded on divine names and attributes.

In this relationship, God achieves His purpose of seeing and knowing Himself in the perfect mirror of the human being, while humans—by manifesting divine names and attributes in the arc of ascent—attain self-knowledge in the mirror of divine names and consequently knowledge of God, as indicated by the prophetic tradition: "One who knows oneself knows one's Lord." Just as love initiates this

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.17]

relationship in the arc of descent, it remains the foundation and motivation in the arc of ascent, realized in the heart—the center of human reality where knowledge and love unite.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.17]

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

مبانی عرفانی رابطه انسان و خدا با نگاهی بر آراء امام خمینی(ره)

سودابه حسین‌زاده اصل[۱]✉ | سید محمود یوسف‌ثانی[۲] | حسن مهدی‌پور[۳]

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری، گروه عرفان اسلامی، پژوهشکده امام خمینی(ره) و انقلاب اسلامی، تهران، ایران. رایانامه: s.hoseinzade1363@gmail.com
۲. دانشیار، گروه مطالعات ابن‌سینا، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران. رایانامه: yosefsani@yahoo.com
۳. استادیار، گروه عرفان اسلامی، پژوهشکده امام خمینی(ره) و انقلاب اسلامی، تهران، ایران. رایانامه: logos_57@hotmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۱۴
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۹/۰۶
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۴/۳۱

کلیدواژه‌ها:
انسان، خدا، عشق، قلب، معرفت، امام خمینی(ره).

چکیده

در هر نظام فکری شناخت روابط و مناسباتی که برای انسان در آن نظام مشخص می‌شود، نقشِ تعیین کننده‌ای در شناخت ماهیّت او و هدفمندی و جهت‌گیری نگرشی، کنشی و انگیزشی وی دارد. رابطهٔ انسان و خدا، یکی از روابط اساسی انسان در نظام‌های الهیّاتی خدامحور است و عرفان اسلامی نیز از این قاعده مستثنی نیست. جستارِ حاضر به شیوه تحلیلی– توصیفی در پی تبیین مبانی رابطه انسان و خدا از منظر عرفان اسلامی با نگاهی به آراء امام خمینی(س) است. هرچند در آثار امام خمینی(س) به این مقوله بطور مستقیم پرداخته نشده است، امّا برای او همچون دیگر عرفا ارتباط با امر قدسی، دغدغه اصلی و مقصود نهایی است. در نگاه عرفانی خدا و انسان ویژگیهایی دارند که برقراری ارتباط را ممکن می‌سازند و مبانی این رابطه از سه حیث خداشناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی قابل بررسی است. اصلی‌ترین جنبه این رابطهٔ معرفت و شناخت است که در مرکز حقیقت وجود انسان یعنی قلب محقّق می‌گردد و مقولهٔ عشق، انگیزهٔ بنیادی در شکل‌گیری این رابطهٔ است.

استناد: حسین‌زاده اصل، سودابه، یوسف ثانی، سید محمود، حسین‌پور، مهدی (۱۴۰۴). مبانی عرفانی رابطه انسان و خدا با نگاهی بر آراء امام خمینی(ره). *پژوهشنامه عرفان*، ۱۶ (۲)، ۸۴-۶۵.

DOI: http//doi.org/ 10.22034/16.2.17

ناشر: انجمن علمی عرفان اسلامی ایران.

© نویسندگان.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.22034/16.2.17]

۱. مقدمه

از راه‌های شناخت انسان، فهم چیستی و چگونگی روابط و مناسبات اوست. در بینش الهیّاتی خدامحور، انسان به لحاظ هستی‌شناختی دارای روابط چهارگانه بنیادین است که عبارت از رابطه با خدا، خود، دیگران و طبیعت است و رابطهٔ انسان و خدا بعنوان اساسی‌ترین رابطه انسان، محیط بر دیگر روابط اوست. شناخت روابط انسان، نقش مهمّی در جهت‌گیری نگرشی–معرفتی و تنظیم مناسبات کنشی–رفتاری او دارد. بنابراین فهم امکان برقراری ارتباط انسان با خدا و چگونگی تعامل با او، از مسائل کلیدی در نظامهای الهیّاتی خدا محور است. عرفان اسلامی که مبتنی بر رابطه انسان و خدا است همواره در پی ارتباط و اتصال با خدا به عنوان مطلوب و مقصود نهایی بوده و به لحاظ نظری و عملی در جهت تبیین و نظم بخشیدن به چنین رابطه‌ای گام برداشته است. گستره مفاهیم به کار رفته در عرفان چون وحدت، فنا و دوگانه مفاهیمی چون تشبیه و تنزیه، غیبت و حضور، جمع و تفرقه، انس و هیبت، قبض و بسط، خوف و رجا، قرب و بُعد، حاکی از تلاش عرفان برای برقرای ارتباط و اتصال با خداست و به منظور ارائه چارچوب‌های مفهومی در جهت تبیین این رابطه است.

مقالهٔ حاضر به شیوه توصیفی–تحلیلی در پی بررسی مبانی عرفانی رابطه انسان و خداست و در این راستا تمرکز عمده و ویژه‌ای به آثار عرفانی امام خمینی(س) دارد که با جستجو در منابع کتابخانه‌ای موجود و مرتبط با موضوع و تحلیل محتوا، سعی در تبیین و تحلیل این رابطه و مبانی آن دارد. هدف از این بررسی، شناخت نگاه عرفانی این رابطه، جهت حصول و تعمیق آن است.

ارتباط میان خدا و انسان، دو سویه است و اساس هر رابطهٔ دوسویه، طرفین رابطه و محتوای رابطه است. شناخت طرفین و محتوای رابطهٔ، نقش تعیین‌کننده‌ای در فهم امکان و چگونگی تعامل و رابطه دارد. مقصود از مبانی رابطه، بررسی این رابطه، از سه حیث خداشناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی است که تبیین‌کننده امکان و ماهیت این ارتباط است، زیرا ارتباط انسان و خدا ادعایی است که امکان آن مستلزم مبانی مذکور است. در عرفان اسلامی و در بینش امام خمینی(س)، ارتباط انسان و خدا به دو قسم ارتباط تکوینی و ارتباط تشریعی و سلوکی تقسیم می‌شود و «عشق» و «حبّ» بنیادی‌ترین انگیزه شکل‌گیری این رابطه در هر دو قسم ارتباط است. از حیث خداشناختی، ویژگی‌های شخصی بودن، حاضر بودن و پیش‌قدم بودن و از حیث انسان‌شناختی، سنخیت وجودی انسان با خدا، فطرت کمال طلب و عشق به کمال، برخورداری از ابزار ادراکی و اختیار و آزادی انسان، امکان حصول این رابطه را میسّر ساخته است. از حیث معرفت شناختی، تحقّق اسماء و معرفت به آن، محتوای این رابطه است؛ که در مرکز حقیقت وجود انسان، یعنی قلب تحقّق می‌یابد.

۲. پیشینه پژوهش

در خصوص رابطه انسان و خدا پژوهش‌های متعددی از منظر الهیّاتی، فلسفی، اخلاقی و عرفانی انجام شده است که برخی بطور ضمنی و در خلال مباحث و برخی بطور مستقیم به این موضوع پرداخته‌اند. از جمله آثاری که این رابطه را محور مباحث خود قرار داده‌اند، عبارتند از: پایان نامه‌هایی چون «نحوه ارتباط انسان با خدا از منظر اخلاق اسلامی و عرفان اسلامی» اثر راضیه اسلامی (۱۳۹۳) و «تبیین رابطه خدا و انسان در الهیات کارل بارث» اثر علی بورونی (۱۳۹۴)، کتابهایی چون: «رابطه خدا و انسان در قرآن و تورات» اثر زهرا حلیمی (۱۳۹۷). این آثار رابطه انسان و خدا را از منظر الهیّاتی و اخلاقی مورد بررسی قرار داده‌اند و در اثر راضیه اسلامی هرچند این رابطه، از منظر عرفان اسلامی نیز مورد توجّه بوده امّا به مبانی خداشناسی و انسان‌شناسی عرفانی پرداخته نشده است. در مقالاتی نیز چون: «ارتباط خداوند و انسان از نگاه ابن سینا و غزالی» اثر آفاق کریمی، مرتضی فتحی زاده

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.17]

و شاکر لوایی (۱۳۹۸) و «رابطه بین انسان و خدا از نگاه مولانا» نوشته الهام غزازانی (۱۳۹۶) رابطه خدا و انسان را از منظر بزرگانی چون ابن سینا، غزالی و مولانا مورد واکاوی بوده است؛ امّا در این آثار نیز مبانی عرفانی این رابطه تبیین نشده است. نوآوری مقاله حاضر در قیاس با مقاله های یاد شده، به تبیین مبانی خداشناسی، انسان‌شناسی و معرفت–شناسی عرفانی رابطه انسان و خدا و توجّه و تمرکز ویژه به نگرش امام خمینی(س) در این خصوص باز می‌گردد.

۳. مبانی خداشناسی رابطه انسان با خدا

باتوجّه به رویکرد وحدت‌گرایانه عرفان، که به «وحدت شخصی وجود» یا «وحدت وجود و کثرت نمود» قائل است، خدای مطرح در عرفان اسلامی، ویژگی‌هایی چون خدای شخصی، خدای حاضر، خدای پیش قدم دارد که امکان برقراری ارتباط را میسّر می‌کند. به این ویژگی‌ها که مبانی خداشناسیِ عرفانی رابطهٔ خدا و انسان هستند، در ادامه خواهیم پرداخت.

۳–۱. خدای شخصی

خدای مطرح در عرفان، دارای مراتب است. ذات او صرف وجود و وجود صرف است. وجودِ حقیقی که دارای اسماء و صفات، ظهور و تجلّی نیز است. حق به حیث ذات بسیط است و متّصف به هیچ صفتی نیست؛ لا اسم و لا رسم است (خمینی، ۱۳۸۷: ج۱، ۳۱۶). در این مقام تمامی اسماء در غیب ذات مستهلک هستند و هیچ تعینی وجود ندارد و از آن به «مجهول مطلق» نیز تعبیر نموده‌اند (خمینی، ۱۴۰۰: ج ۴۴، ۱–۲). حق در این مرتبه که فوق تعین است، غیر متشخص است. برقراری ارتباط با خدای غیر متشخص ممکن نیست و هویّت بسیط و ذات غیبی حق در این مرتبه، مانع ادراک و شهود و هرگونه نسبت و ارتباط با موجودات است. به این مرتبه که مرتبه‌ی «همه اوست»، قرآن با ضمیر «هو» اشاره دارد. امام خمینی(س) معتقد است «هو» از اسماء ذاتی است؛ زیرا مرتبه ذات که لا اسم و لا رسم است قابل اشاره هم نیست و هر آنچه مورد اشاره قرار گیرد، تعینی از تعینات یا اسمی از اسماء و یا مظهری از مظاهر است (خمینی، ۱۴۰۰: ج۴۵، ۴۷).

امّا در مرتبه تعین ثانی که همان علم ذات به ذات از حیث الوهیت یا تفصیل است، حق خود را دارای صفات می‌یابد. ظهور علمی و عینی اسماء و صفات با تجلّی فیض اقدس و فیض مقدس از مرتبه ذات واقع می‌گردد (خمینی،۱۴۰۰: ج۴۵، ۱۵). سرسلسله این مرتبه، اسم جامع «الله» است و در مراتب بعدی آن امّهات اسماء و دیگر اسماء قرار دارند. اسماء و صفات حق در تعین ثانی صرفاً تمایز علمی از یکدیگر دارند نه تمایز وجودی. تمایز علمی، تمایز حقیقی نیست بلکه تمایز نسبی است. از این رو این مرتبه را مرتبه «واحدیّت» می‌گویند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳: ۴۳۰–۴۲۹). در واقع در مرتبه «احدیّت» و «واحدیّت» کثرت اسمائی به اعتبار مفهوم است، حال آنکه حقیقت وجود وحدت و صرافت خود را دارد (خمینی، ۱۴۰۰: ج ۴۴، ۱۶۲).

حق در مرتبه الوهیت که متّصف به اسماء و صفات است، خدای شخصی است و می‌تواند مخاطب انسان قرار گیرد: «قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمنَ أَيًّا ما تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْماءُ الْحُسْنى» (اسراء:۱۱۰). از آنجایی که خدا، وجود حیٍّ قادرِ مریدِ سمیع و بصیر است، و نسبت به احوال تمام موجودات علم و آگاهی دارد، می‌توان او را خواند و به او متصل شد و به درگاهش تسبیح و نیایش کرد و به او عشق ورزید. بنابراین انسان، خدا را در برابر خویش بصورت شخصی تجربه می‌کند ؛ رابطه‌ای که رابطه شخص با شخص است که هم خدا و هم انسان خود را به یکدیگر نزدیک می‌سازند (علیخانی، ۱۳۹۶: ۳۷).

در واقع، مقصود از خدای شخصی، تلقی شخص‌وار از خداست که می‌توان، صفات کمالی همچون عالم، قادر و مرید را به او نسبت داد و با غیر خود رابطه برقرار می‌کند. از این منظر خدای مطرح در عرفان در مرتبه الوهیت، خدای شخصی انسان‌واری

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.22034/16.2.17]

است که واجد صفات کمالی در عالم انسانی است و انسان می‌تواند با تحقق بخشیدن به صورت الاهی خود و تخلّق به اسماء و صفات الاهی رابطه دو سویه «من – تو» با خدا برقرار کرده و او را مخاطب قرار دهد.

۲–۳. خدای حاضر

خداشناسی عرفانی مبتنی بر آیه ۳ سوره حدید است: «هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْباطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ». خدا آغاز و پایان هر موجودی است و در تمام موجودات ظاهر و حاضر است. خدا در همه چیز یافت می–شود زیرا هر چیزی، تجلّی اوست؛ امّا با این حال هرگز نمی‌توان او را یافت (چیتیک، ۱۳۸۲: ۲۰۷). او در باطن تمام امور پنهان است؛ بنابراین دارای علم فراگیر نسبت به هر چیزی است (انعام: ۵۹). عرفا خدا را در عین علوّش نازل در تمام منازل می‌دانند. از این رو بر هر چیزی محیط است (فصلت:۵۴). «حق تعالی با نمایان شدن در صورتهای اشیاء و با صفتی از صفات متعیّن در تعیّنات حسی به همه چیز احاطه علمی و مدبّرانه دارد» (قیصری، ۱۳۹۳: ۶۵).

با توجّه به دیدگاه «وحدت شخصی وجود» تمام موجودات که ظهورات و تجلّی خدا هستند، وجود خود را از او به مثابه منبع غایی، دریافت می‌کنند. بنابراین خدا همراه با تمام اشیاء است و با آنها معیت دارد: «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ» (حدید:۴). همچنین آیه ۱۱۵ سوره بقره «فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» که به حقیقت محیط بودن و حضور خدا در هر چیزی اشاره دارد. وجه الله به تعبیری همان وجود است (ایزوتسو،۱۳۹۰: ۲۳). پس خداوند به تمام موجودات نزدیک است(ق:۱۶). مقصود از نزدیکی، قرب میان حقیقت و پدیدارهاست که قرب وجودی است. امام خمینی(س) معتقد است: «احاطه علمی حق تعالی و حضور به همراه قرب او در دل اشیا، سبب می‌شود که عالَم، مجلس حضور حق و محضر خداوند باشد و موجودات و ممکنات عالم، حاضران مجلس او باشند... حضرت حق با مشیت مطلقه خود، در دل ذرات حاضر است» (یزدان پناه، ۱۳۹۵:ج ۲، ۶۴).

حضور فراگیر خدا ناشی از تجلّی حق در مراتب هستی از عالم غیب تا عالم مُلک وشهادت، به واسطه اسماء الهی و احاطه فیض منبسط بر اشیاء و سریان نفس رحمانی در آنها است (خمینی،۱۴۰۱: ج۱، ۳۴۱). در واقع رویکرد عرفان در شناخت خدا، جمع میان تنزیه و تشبیه است. هیبت، تفرقه، قبض و بُعد که از جلال خدا برمی‌خیزد، بیانگر تعالی خدا و انس، جمع، بسط و قرب که از صفات جمالی حق نشئت میگیرد، حاکی از حضور و ارتباط با خداست. از آنجایی که حق تعالی جامع اسماء و صفات و کمالات است؛ پس در عین تعالی، حاضر و در دسترس است که در هر لحظه و در هرجا حضور آگاهانه دارد. در واقع او برای هر نوع موجودی تجلّی و در نتیجه حضوری خاص و متناسب با آن دارد که همان رابطه الاه–مألوهی است. بنابراین در عین حضوری فراگیر می‌تواند به‌عنوان خدای شخصی مخاطب انسان واقع شود و انسان می‌تواند با او ارتباط برقرار کرده و به او متصل شود.

۲–۳. خدای پیش‌قدم

خداوند در برقراری ارتباط با انسان پیش قدم است. در دایرۀ وجود، که شامل دو قوس نزول و قوس صعود است؛ ارتباط دوسویه میان خدا و انسان برقرار است: ارتباط تکوینی در قوس نزول (رابطه خدا با انسان) و ارتباط سلوکی در قوس صعود (رابطه انسان با خدا). خدا در هر دو قسم تکوینی و سلوکی جهت برقراری ارتباط، پیش قدم است. در قوس نزول، بنا به حدیث قدسی «کنت کنزا مخفیًا فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق لکی أعرف» هستی با حرکت حبّی حق آغاز می‌گردد. اگر محبت حق نبود عالم از عدم ظهور نمی‌یافت (ابن عربی، ۱۹۴۶م: ج۱، ۲۰۳). از این رو بهره‌مندی تمام موجودات از وجود و هستی از رحمت و محبت الاهی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.22034/16.2.17]

برمی‌خیزد. چنانچه تقدّم محبت خدا بر محبت انسان در آیه ۵۴ سوره مائده، «يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَه» نیز حاکی از پیش قدمی خدا در رابطه دوسویه انسان با خداست.

با توجّه به آیه فوق، خداوند انسان را دوست دارد. خداوند ازلی و سرمدی است، بنابراین خدا، انسان را از ازل تا به ابد دوست دارد. انسان نیز با توجّه به اتصال وجودی خود به حق، بطور فطری عاشق خداست (چیتیک،۱۳۹۴: ۱۱). امام خمینی(س) (۱۴۰۰: ج۴۹، ۷۹) عشق به کمال مطلق را فطرت اصیل انسان می‌داند. مطابق با آیات قرآن، منشاء عشق تکوینی خدا نسبت به انسان واقعه عهد الست و حمل امانت و تعلیم جامعیّت اسماء الاهی به انسان و آفریده شدن به صورت خدا و اعطاء مقام خلیفه اللهی به او است (چیتیک، ۱۳۹۴: ۵۰). به سبب چنین حبّی است که به لحاظ تکوینی خدا به انسان نزدیک است و انسان به خدا قرب وجودی دارد.

امّا آیه ۳۱ سوره آل عمران به بعد سلوکی رابطه حبّی انسان با خدا در قوس صعود و نقش هدایت‌گری پیامبر اشاره دارد: «قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ». مطابق با آیه فوق، متعلّق عشق حقیقی انسان خدا است؛ که باید با پیروی از هدایت الاهی، محبت خود را ابزار کند. به عبارتی وسعت و عمق رابطه انسان با خدا در بعد سلوکی و تشریعی، متناسب با میزان پیروی از شریعت نبوی است. لذا عشق آگاهی انسانها، در فراز و فرود است. خداوند در بُعد سلوکی رابطه نیز پیش قدم است. زیرا ارسال پیامبران و نزول کتب آسمانی جهت هدایت انسان، مقدّم بر عبودیّت انسان است. به عبارتی دیگر ایجاد کشش، توسط خدا مقدّم بر کوشش انسان است.

هر چند در بُعد تکوینی رابطه دو سویه خدا و انسان، نسبت خدا با تمام هستی یکسان است اما در بعد سلوکی و تشریعی، رابطه انسانها با او به دلیل اختلاف در سطح آگاهی از حقیقت و میزان حبّ و عشق به خدا، یکسان نیست و نسبتهای متفاوتی دارد.

۴. مبانی انسان‌شناسی رابطه انسان با خدا

انسان نیز دارای ویژگی‌های منحصر به فردی در میان موجودات است که امکان برقراری ارتباط دوسویه میان خدا و انسان را میسّر می‌سازد. ویژگی‌هایی چون سنخیت وجودی انسان با خدا، فطرت کمال طلب و عشق به کمال، مجهّز بودن به ابزارهای ادراکی، اختیار وآزادی انسان.

۴-۱. سنخیت وجودی انسان با خدا

در نگاه عرفانی، تمامی پدیدارها و موجودات هستی به دلیل داشتن وجود ربطی به حقیقت وجود، در نسبت با حق قابل شناسایی و توصیف است. انسان در قوس نزول، آخرین و کاملترین تجلّی خداست؛ که خدا او را با دو دست جمال و جلال خود، سرشته است. مقصود از دو دست، دوگانگی موجود در اسماء و صفات اوست. از این رو انسان وجود جامعی است که تمام حقایق عالم در او جمع شده است (ابن عربی، ۱۹۴۶م: ج۱، ۵۴). جامعیّت انسان یعنی او هم حق است و هم خلق، هم جهت ظاهری و خلقی و هم جهت باطنی و حقی دارد (خمینی،۱۳۸۵: ۲۴۵). در واقع هر آنچه در عالم خلق و حق بصورت منفصل و متمایز به نظر می‌رسد، در حقیقت انسان، به‌صورت یکپارچه جمع است.

به عبارت دیگر، انسان خط فاصل و برزخ میان حق و خلق است. این امر سبب استحقاق او برای خلافت، نسبت به دیگر پدیدارهاست (ابن عربی،۱۹۴۶م: ج۱، ۵۶). به استناد قرآن نیز انسان خلیفه خدا است (انعام:۱۶۵). جانشین باید متّصف به همه

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.22034/16.2.17]

صفات الاهی جز وجوب ذاتی او باشد و تمام اسماء الاهی در او تحقق یابد و گرنه توانایی جانشینی را ندارد. از این رو در عین ثابت بودن مقام عبد و بندگی برای انسان، نسبت به تمام پدیدارها در جهان هستی، ربوبیّت دارد. انسان به اعتبار ربوبیتش برای عالم و اتصافش به صفات الاهی، حق است و به اعتبار عبودیّت و مربوبیّتش، خلق است (قیصری، ۱۳۷۵ :۳۷۰). البته ربوبیّت انسان ذاتی او نیست بلکه ربوبیّت تبعی است.

امتیاز جامعیّت وجودی، خلافت و ربوبیّت انسان نسبت به دیگر پدیدارها، برخاسته از آفرینش خاص اوست که به صورت خدا خلق شده است (ابن عربی، ۱۹۴۶م: ج ۲، ۲۲۱). از آنجایی که انسان بر صورت الهی آفریده شده است، ملبّس به تمام اسماء و صفات خداست و روحش از دم الهی یا نفخ نفس رحمانی اوست. صورت آن چیزی است که یک شیء با آن خود را ظاهر می‌سازد. در واقع هر آنچه که مظهر و آشکارکنندهٔ امر دیگر باشد صورت آن شیء تلقی می‌گردد. بر این اساس همه پدیدارها صورت و وجه خدا هستند که به اندازه وسعت وجودی خود، حق را نشان دهند. بنابراین آفرینشِ انسان به صورت خدا به این معنا است که حق تعالی خود را به تمامی در وجود مظهر انسانی آشکار می‌سازد و انسان می‌تواند همه اسماء و صفات و کمالات خداوند را به منصهٔ ظهور برساند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳: ۵۹۷).

این وجه انحصاری که صورت الاهی خوانده شده است با نفس رحمانی یا دم الاهی (حجر:۲۹) حقیقت و جوهر اصیل انسان را شکل می‌دهد و به وجود نوعی سنخیت میان خدا و انسان در ساحتی از وجودِ خود اشاره دارد (موحدیان عطار، ۱۳۸۸: ۳۴۷). این ساحت انسانی را که با خدا سنخیت دارد، بلکه از خودِ خداست؛ می‌توان «خود متصل» نامید که در مقابل «خود منفصل» در اشاره به جهت خلقی اوست.

به واسطه همین ساحت است انسان همچون خدا، حیٌّ عالمِ مریدِ قادرِ سمیعِ بصیرِ متکلّم است (نسفی،۱۳۸۶: ۹۳). همچنین به این واسطه است که امکان تعلّق عشق انسان به خدا میسّر است. این عشق از سنخ میان تجلّی و متجلّی بوده و مقتضای معرفت و حسن و جمال در دو طرف است (موحدیان عطار، ۱۳۸۸: ۳۵۲). همچنین از این طریق است که می‌توان خدا را بی‌واسطه شناخت. البته به شرط آنکه بتوان دلبستگی‌ها و سایه‌های عالم خلق و تاریکیهای درونی را از آن تطهیر کرد؛ سایه‌هایی که مانع برقراری ارتباط عمیق و وثیق با خدا هستند. وقتی تاریکی–های نفسانی در درون انسان کنار برود، از طریق این ساحت الاهی می‌توان خدا را همه جا حاضر دید و او را شناخت (نصر،۱۳۹۴: ۱۴۴).

۲–۴. فطرت عشق‌آگاه انسان

اهل عرفان به استناد آیات قرآن، انسان را سرشته به فطرتی می‌دانند که در همه انسانها مشترک و تخلف ناپذیر و ثابت است «فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْها» (روم:۳۰). فطرت در لغت به معنای شکافتن و ایجاد و ابداع است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ج۱، ۴۶۰). آیت الله شاه‌آبادی فطرت را کیفیت و چگونگی ایجاد معنا کرده است (شاه–آبادی،۱۳۸۶: ۳۱۴). از این رو فطرت به خلقتی تازه و خاصّ در انسان اشاره دارد.

امام خمینی(س) (۱۴۰۰: ج۵۰، ۱۰) فطرت را مختص انسان می‌داند. فطرت در نگاه ایشان «حالت و هیئتی است که خلق را بر آن قرار داده، که از لوازم وجود آنها و از چیزهایی است که در اصل خلقتْ خمیرهٔ آنها بر آن مخمّر شده است» (خمینی،۱۴۰۰: ج ۴۶، ۲۰۰). در واقع فطرت به ذاتیاتی در نهاد و سرشت اولیه انسان اشاره دارد که مرتبط با نحوه آفرینش و تکوین خاص او است. از این رو فطرت فارغ از هرگونه تبعیض و تمایزی برای تمام انسانها عمومیّت دارد و از آنجایی که مرتبط با اصل خلقت آنهاست، بصورت بالقوّه و امری غیراکتسابی، تغییرناپذیر، عمومی و همیشگی و همه‌جایی است (ابوترابی،۱۳۹۷: ۹۸).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.17]

فطرت از لوازم وجود مُدرِک است (شاه آبادی، ۱۳۸۷ :۲۱). از این رو خدا نیز دارای فطرت است که مقصود از آن علم و عشق است. به عبارتی خدا دارای علم و حبّ ذاتی نسبت به خود است. ادراک حق نسبت به ذات خود، کامل‌ترین ادراکات است. همچنین از آنجایی که بنیان عشق، علم به کمال است، پس ذات حق در نهایت عشق و ابتهاج به خود است. عشق به مظاهر هم از آثار عشق به ذات خود است چه آنکه: «من عَشِق شیئاً عَشِق آثاره» (شاه آبادی، ۱۳۸۷ :۲۵-۲۹).

همانطور که قبلاً بیان شد، انسان به صورت خدا آفریده شده است؛ لذا انسان نیز بر علم و عشق مفطور است و فطرتی عشق آگاه دارد. از آنجایی که علم و عشق دو رکن اساسی فطرت است، بنابراین حقیقت فطرت، قلب انسان خواهد بود. چراکه قلب، برزخ میان عقل و روح است و لذا آثار هر دو مرتبه یعنی ادراک و عشق را دارد. امام خمینی(س) (۱۴۰۰: ج۴۹، ۸۰) نیز قلب را مرکز فطرت می‌داند. از آنجایی که قلب مختص انسان است، فطرت نیز مختص به انسان خواهد بود. لذا می‌توان گفت فطرت امیال و گرایشات قلب است که دو وجهه دارد: یکی رو به عالم غیب و روحانیت، و دیگری رو به عالم شهادت و طبیعت.

انسان با فطرت عالمه نسبت به خود علم حضوری دارد و همچنین نسبت به حقیقت غایی هستی، آگاهی فطری دارد؛ اگرچه ممکن است این آگاهی ناخودآگاه یا غیر فعال باشد که در شرایط أنفسی و إدراکی خاصی ظهور یابد (موحدیان عطار، ۱۳۸۸ :۳۳۲) و فطرت عاشقه یعنی انسان عاشق خود و کمال خود و چیزهایی است که با او نسبتی دارند. انسان فطرتاً عاشق کمال و خیر است و عشق صفتی است که در متن وجود آدمی تحقق دارد. عشق به کمال بی‌نهایت است. یعنی انسان هرآنچه به دست آورد خواهان کاملتر از آن است. بنابراین فطرت، عاشق کمال صرف یا کمال مطلق است و به علم، قدرت، حیات و شادی و سرور نامتناهی و نامحدود و ابزار کمالات بی‌نهایت عشق می‌ورزد (غفوری نژاد، ۱۳۹۸: ۱۹۰-۱۹۱). از این رو فطرت انسانی اگر متوجّه معشوق حقیقی که کمال صرف است، شود، همواره در طلب و در پی وصال معشوق حقیقی خواهد بود.

امام خمینی (۱۴۰۰: ج۴۹، ۷۸) نیز با تقسیم فطرت دو قسم مخموره و محجوبه فطرت عشق به کمال مطلق را فطرت اصلی انسان می‌داند و متعلّق حقیقی عشق انسان را ذات حق دانسته است (خمینی، ۱۴۰۰: ج ۴۶، ۲۰۷). فطرت عشق به کمال اساس خداخواهی است. ازنظرِ عارف، خدا نه یک وجود انتزاعی صرف، بلکه متعلق عشق اوست. فطرت عشق به کمال مطلق حاکی از آن است که علاوه بر آنکه خدا به واسطه حرکت حبّی خود به منظور تجلّی و ظهور برای ارتباط میان انسان و خدا پیش قدم است، انسان نیز به واسطه فطرت عشق طالب و خواهان ارتباط با مبداء خود است که کمال صرف و خیر محض است.

۳-۴. برخورداری از ابزار ادراکی

برقراری ارتباط با ابزارهای ادراکی میسّر است. در نگاه عرفانی انسان به ابزارهای ادراکی ویژه مجهّز است که ارتباط با خدا را برای او را مقدور می‌سازد که مهمّترین آنها عبارت از خیال، عقل و قلب است.

۱-۳-۴. خیال

خیال یکی از قوای ادراکیِ پنجگانه باطنیِ نفس است که کم و بیش با قوه ذهن منطبق است. حواس باطن نفس عبارت از حسّ مشترک، خیال، وهم، حافظه و متصرّفه است (نسفی، ۱۳۸۶ :۸۹). خیال در این معنا به قدرت خاص نفس اشاره دارد که واسط میان عالم روحانی و عالم جسمانی است. خیال از یک طرف محسوسات را که با حواس ادراک شده‌اند ترویح و در حافظه ذخیره می‌کند و از طرف دیگر امور روحانی دریافتهٔ قلب را با شکل و صورت بخشیدن تجسیم می‌کند (چیتیک،۱۳۸۳ :۸۹).

حکماء مشائی کارکرد قوّه خیال را حفاظت و نگهداری صورت‌های گردآمده توسط حسّ‌مشترک می‌دانند. حسّ مشترک، مُدرِک است و قوه خیال صرفاً حافظ این مدرکات است (طوسی،۱۳۷۵: ج۲، ۳۳۵). امّا در حکمت متعالیه «خیال» خود، مُدرک

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.22034/16.2.17]

است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۱۸). ملّاصدرا با یکی دانستن قوه خیال و متخیّله، کارکرد خیال را، علاوه بر حفظِ مُدرِکات حس مشترک، ترکیب و تفصیل صور و خلق و ایجاد صور جدید دانسته است (برقعی،۱۳۹۱ :۳۱). بنابراین قوه خیال علاوه بر حفظ و نگهداری صور جزئی محسوس، نقش صورتگری معانی را بر عهده دارد و کارکرد اصلی آن، تصویرسازی ذهنی است.

در نگاه عرفانی علاوه بر جنبه انسان‌شناسانه، جنبه هستی‌شناسانه قوّه خیال نیز مورد توجّه است. «خیال» دارای مراتب است: «خیال مقید یا متصل» و «خیال مطلق یا منفصل». «خیال مقید» قوه متخیّله انسان و «خیال مطلق» عالم مثال در قوس نزول و قوس صعود است. خیال مقید ظلّی از خیال مطلق است که در اثر ارتباط با آن عالم، حقایق را به دست می‌آورد (خمینی، ۱۴۰۱: ج۲، ۱۵۱). از این طریق قوّه خیال می‌تواند ره‌آورد معرفتی داشته باشد. نسبت «خیال مقید» به «خیال مطلق» نیز، به تعبیر اهل معرفت، نسبت آب باریکه‌ای است که به دریایِ عظیم متّصل می–شوند و «خیال مقید» از آن منبع عظیم عالم مثال منشعب می‌شود (جامی،۱۳۷۰ :۱۵۶). قوّه خیال همچون عالم «خیال مطلق» نقش واسطه دارد. همانطور که عالم مثال واسط میان عالم شهادت با عالم معقول است، قوه خیال نیز واسط میان قوای حسّی با قوّه عقل است.

قوّه خیال به جهت تجرّدش بسیار فرّار است. از این رو سبب تشویش خاطر است. امّا با تمرین و ممارست و تربیت می‌توان آن را تحت اختیار عقل و اراده قرار داد. طریق رام نمودن آن عمل نمودن به خلاف آن است (خمینی، ۱۴۰۰: ج ۴۸، ۵۷). قوّه خیال هرچه بیشتر تحت تدبیر قوّه عقل و تربیت معنوی باشد و طهارت بیشتری داشته باشد، بهتر و مؤثرتر از عهدهٔ صورتگری معانی و یاریگری قوّه عقل برآمده و ابزاری برای کسب معرفت و در واقع از معدّات معرفت خواهد بود. چنین طهارتی با مراقبه و حضور قابل حصول است (رودگر، ۱۳۸۹: ۱۵۲–۱۵۳).

۲–۳–۴. عقل

قوّه عقل از قوای اصلی نفس انسانی است و اساساً تعیین کنندهٔ هویت او است. این قوّه وجه امتیاز او از دیگر موجودات است که ناشی از تکوین او به صورت الاهی است. هرچند عقل میان انسان و موجودات عالم عقول یا فرشتگان مشترک است اما کمال مراتب عقلی مختص انسان است (رازی،۱۳۸۱ :۴۶). این قوّه را به دلیل ویژگی بازدارندگی از انحراف و تنظیم کننده‌گی آن، عقل گفته‌اند. امّا حقیقت عقل «نه قسمی از اقسام موجودات بلکه عقل خود، جمله موجودات است و وجود او راست؛ از آنکه به عقل بر همه اقسام وجود محیط توان شد و به هیچ قسم از اقسام موجودات بر عقل محیط نمی‌توان شد» (رازی،۱۳۸۱: ۳۶).

عقل در تقریر فلسفه، ناظر بر دو امر است. از حیث هستی‌شناسی و جنبهٔ مابعد الطبیعه، به موجود تّام و مجرّدی اشاره دارد که واسطه فیض میان عالم الوهی و عالم مادی است. عقل از این حیث بر عوالم مثال و ماده و همچنین بر فلک الافلاکِ متخیّله و متصوّره و متفکّره و صاحب نفس نیز، محیط است (خمینی،۱۳۸۱، ج۲ ،ص.۸۵). حیث دیگر، جنبه معرفت شناختی عقل است که به قوّه‌ای از قوای نفس و مرتبه‌ای از وجود انسان اشاره دارد با آن معقولات را از طریق برهان درک میکند و سبب کشف مجهولات و گسترش معلومات انسان می‌گردد. قوّه عقل از این حیث قوّه تمیز و ابزار کسب معرفت از طریق تفکّر است که یا با دانش ذاتی و شهودی خود و یا به واسطهٔ دریافتهای حواس پنجگانه و قوّه خیال ادراک می‌کند (چیتیک،۱۳۹۰، صص.۳۱۱–۳۱۲). حکماء مشاء کارکرد قوّه عقل را ادراک مفاهیم کلی به واسطه انتقال نفس از عالم محسوس و متخیّل به عالم معقول دانسته‌اند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق: ج۱، ۱۰۷).

در نگاه امام خمینی(س) قوّهٔ عقل «قوّهٔ روحانیه‌ای است که به حسب ذات، مجرّد و به حسب فطرت، مایل به خیرات و کمالات، و داعی به عدل و احسان است» (خمینی،۱۴۰۰: ج۴۹، ۲۱). ایشان در آثار خود، عقل را در معنای فلسفی بکار برده و با

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.22034/16.2.17]

تقسیم عقل به نظری و عملی، از آنها به قوّه فعّاله و قوّه هادیه تعبیر می‌کند (خمینی،۱۴۳۰ق: ج۷، ۳۸۵). عقل نظری مربوط به ادراک مفاهیم کلّی و عقل عملی مربوط به امور و معانی جزئیه و ادراک حسن و قبح افعال پسندیده از ناپسند و تحریک قوای عملی به انجام اعمال شایسته است. هرچند امام خمینی(س) این دو را به یکدیگر باز می‌گرداند، امّا کمال انسان نه به عقل نظری بلکه به عقل عملی می‌داند (صاحبی،۱۴۰۱: ۶۱۲-۶۲۲).

عرفا برخلاف فلاسفه، بحث منسجمی در خصوص عقل ندارند. عمدهٔ مباحث آنها در جهت بیان ناکارآمدی عقل در شناخت خداست. آنها هرچند همچون فلاسفه قائل به هر دو جنبه مابعدالطبیعی و جنبه معرفتی عقل هستند و عقل انسانی را پرتوی از نخستین مخلوق روحانی یا همان صادر اول و عقل کل می‌دانند که خاصیت معرفت‌زایی و پذیرندگی حقایق را دارد؛ امّا آن را ناکارآمد در شناخت حقیقت خدا می‌دانند. در نگاه عرفانی سیطرهٔ و احاطهٔ عقل در عوالم خیال و طبیعت و ماده است و به حق تعالی که فراتر از عقل است احاطهٔ ندارد تا قادر بر شناخت باشد. بنابراین عقل از جهتی عالم‌ترین و از جهتی جاهل‌ترین است (ابن عربی، بی‌تا: ج۲، ۱۱۴). قوّه عقل فقط می-تواند وجود خدا را اثبات کند و کارآیی آن صرفاً در امور مادی و دنیوی جهت تدبیر معاش و مصالح انسانهاست. با این حال عقل بالاترین فیض و نعمت الاهی است و آدمی می‌تواند با تفکّر در پدیدارهایِ هستی در آفاق و أنفس، ظهور حق را در هر یک از ذرّات کائنات جلوه‌گر ببیند و خدا از طریق نفس خود بشناسد (چیتیک،۱۳۹۰: ۳۱۸).

۳-۳-۴. قلب

«قلب» از مراتب و ساحات وجودی انسان و برزخ میان عقل و روح است. قلب قوّه‌ای فراتر از گستره عقل است؛ چرا که هر انسانی عقل دارد اما همه انسانها قلب ندارند (ق: ۳۷). از آنجایی که هر آنچه برزخیّت دارد، آثار هر دو طرف را دارد، قلب نیز آثار عقل و روح را دارد. عقل محلّ إدارک و روح محلّ محبت است. از این رو هم کسب معرفت و هم آتش محبت و ذوق و اشتیاق به قلب نسبت داده شده است. در واقع قلب جایی است که عقل و عشق به هم می‌رسند. از این رو قلب دائماً در حال تغییر و دگرگونی یا تقلّب است. و از همین جاست که حقیقت انسان به قلب اوست.

در نگاه عرفانی قلب محلّ معرفت دانسته شده است. ابن عربی نیز با این تلقی، در توصیف قلب می‌گوید: «نیروی پنهانی است که حقایق الهی را به گونه‌ای آشکار که آمیخته به شبهه نباشد، درک می‌کند» (ابن عربی، ۱۹۴۶م: ج۲، ۱۳۹). به عبارت دیگر قوّه قلب، انرژی نهانی است که حقایق الاهی را از طریق معرفت قدسی ناب بدون هیچ شائبه‌ای در می‌یابد. نیروی قلب همان مصداق واژه همّت است که به معنای عمل تدبّر، تصوّر، قصد، اشتیاق و به عبارت دیگر به معنای احضار است (کربن، ۱۳۸۴: ۳۲۹).

در قرآن نیز عملِ فهم و ادارک به قلب نسبت داده شده است (اعراف: ۱۷۹). قلب برای ادراک دارای قوایی است. بنا به نگاه عرفانی قلب دو قوّه دارد؛ قوّه علم و قوّه حبّ و ارادت. با استفاده از قوّه علم می‌توان حق را شناخت و بین حق و باطل را تمییز داد؛ امّا با استفاده از قوّه ارادت و حبّ می‌توان در طلب حق و دوست داشتن و ترجیح آن بر باطل بود (قشیری، ۲۰۰۸م: ۳۸۱) .

عرفا معرفت قلب را «نور عقل» یا «بصیرت» خوانده‌اند. «بصیرت نور عقل است که به نور اقدس منوّر است و پشتوانه هدایت حق است و منتهی مراتب عقل در ادراک است و آن را «قوه قدسی» گویند. یعنی در استنباط ادعاهای علمی به حقایقی می‌رسد که جز با نور بصیرت قابل درک نیست و برای قلب مانند بینایی به چشم است» (کاشانی، ۱۳۸۵ :۵۰۵). با «بصیرت» حقایق و اسرار الاهی مکشوف قلب عارف می‌شود. بصیرت رؤیت مستقیم چیزی است که به رؤیت حواس در نمی‌آید و به معنای

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.22034/16.2.17]

شاهد حقیقی بودن است. چنین رؤیتی مستلزم حاضر ساختن قلب از طریق چشم باطنی بصیرت است که همان اندام شهود قلب است (کربن، ۱۳۸۴ :۳۴۱). از این رو آنچه که جهت ادراک قلب ضرورت دارد، حاضر ساختن آن است (ق:۳۷).

هرچند عرفا عموماً به دلیل پیروی از رویکرد قرآن، قلب را نه مرکز عاطفه بلکه مرکز ادراک می‌دانند و آن را محلّ ایمان و مرکز درک صحیح و تفکّر قرار می‌دهند؛ امّا در نگاه عرفانی قلب محل واردات و احوالاتی چون محبّت است (هجویری، ۱۴۲۸ق: ۳۳۸). از سوی دیگر ایمان که محلّ آن قلب دانسته شده است، در واقع معرفت آمیخته به محبّت و عشق است. به طور کلی آنچه که توسط عقل از طریق برهان ادراک شده است، چنانکه به قلب برسد، و به وسیله قوّه ارادت با شوق و محبّت آمیخته گردد، برهان عقلی به ایمان و باور قلبی مبدّل می‌گردد (خمینی، ۱۴۰۰: ج۵۰، ۸۷).

۴-۴. اختیار و آزادی اراده

از دیگر سرمایه‌های وجودی انسان برای تعیین سبک زیستی خود در دنیا، داشتن اراده آزاد و اختیار و برخورداری از حق انتخاب است. در نگاه کلامی و الهیّاتی اسلام در خصوص مسأله اراده و اختیار انسان، سه دیدگاه اساسی وجود داد: قائلین به جبر، قائلین به تفویض و قائلین به امر بین الامرین. عرفا انسان را صاحب اراده می‌دانند و اساساً قدم نهادن در راه طریق سلوک، اقدامی فعالانه است. آنها در این مسأله، نظریه امر بین الامرین را پذیرفته‌اند. اعتقاد به جبر، سبب سلب تکلیف از انسان و اعتقاد به تفویض، منافی با دیدگاه «وحدت شخصی وجود» است؛ چراکه مبتنی بر استقلال وجود انسان است. امام خمینی(س) (۱۴۰۰: ج۴۴، ۸۳) معتقد است پذیرفتن نظریه «امر بین الامرین» نه جمع میان جبر و اختیار بلکه اضطرار در عین اختیار و اختیار در عین اضطرار است.

اختیار جزوِ جدای‌ناپذیر آفرینش و هویّت انسان و وجه امتیاز او از سایر موجودات است که بر اساس آن می‌تواند خیر یا شر و سعادت یا شقاوت خود را رقم زند. در نگاه عرفانی، انسان موجود مختاری است که آزادانه قدرت انتخاب دارد. در هر عمل اختیاری آزادانه، شخص شرایط انسانی خود را به عنوان یک امر مسلم پذیرفته است؛ زیرا انسان بودن مستلزم برخورداری از درجه‌ای از آزادی و انتخاب کردن یعنی خود را در شرایط الزام برای پاسخگویی در برابر انتخابها نهادن است. انسانها اگر در موقعیتی قرار گیرند که با علایق‌شان سنخیت دارد، آزادانه اقدام می‌کنند و واقف هستند که انتخاب‌هایشان چه پیامدهایی دارد (چیتیک، ۱۳۸۲ :۴۷).

امام خمینی (۱۳۷۶: ج۳، ۲۹) معتقد است مختار بودن انسان به حکم وجدان و آگاهی بی‌واسطه خود و مطابق با حکم عقل و عقلاء بدیهی است. چرا بنا به حکم عقل مکلّف بودن و عقوبت کردن نه با اکراه و اجبار، بلکه صرفاً با مختار و صاحب اراده بودن فاعل، قابل تائید است و اراده داشتن نیز مستلزم انتخاب است. امّا اختیار انسان، نه مطلق بلکه نسبی است. از آنجا که وجود ماسوی الله در طول وجود حق است و نسبت موجودات با حق، نفس ربط و اتصال است و هیچ استقلالی ندارند پس اختیار انسان در طول و تحت اختیار و اراده خداست و اگر ملاک اختیار، یکسان بودن فعل و ترک آن باشد؛ بدیهی است انسان نیز همچون خدا صاحب اراده است. هرچند اراده آنها از لحاظ شدت و ضعف باهم اختلاف دارد (شاه‌آبادی،۱۳۸۷: ۲۵۸). از این رو انسان با اختیار و اراده خود در قوس صعود برای برقراری ارتباط با خدا می‌تواند آزادانه گام برداشته و سرنوشت خود را انتخاب و رقم زند. «اراده» در عرفان با گره خوردن به عشق، معنای جدید می‌یابد که از آن تعبیر به «ارادت» می‌شود که سالک با سرسپردگی و حبّ در پی ارتباط و اتصال با خداست (طباطبایی، ۱۳۸۱ :۸۶).

۵. مبانی معرفت‌شناختی رابطه انسان با خدا

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.17]

همانطور که بیان شد، ارتباط انسان و خدا در دایرهٔ وجود، محقّق می‌گردد. محتوای رابطه انسان و خدا، هم در قوس نزول وهم در قوس صعود، معرفت و شناخت است. در نگاه عرفانی اساس حرکت حبّی حق در قوس نزول، شناخت حق به غیر خود است و در قوس صعود، اساس حرکت استکمالی و عزم و همّت سالک، رسیدن به معرفت الله است (قشیری، ۱۳۷۴: ۵۱۷). حال این پرسش مطرح می‌شود که مبانی معرفت حاصله از رابطه انسان و خدا چیست و چه ویژگی‌ها و چه ابزار ادراکی دارد؟

در قوس نزول، ارتباط تکوینی میان خدا و انسان برقرار است که ارتباط و اتصالی وجودی است و ناشی از آفرینش خاص او یعنی آفرینش به صورت خداست. آفرینش در نگاه عرفانی تجلّی و ظهور حق است. با توجّه به دیدگاه «وحدت شخصی وجود» تنها خدا وجود حقیقی دارد و غیر او تجلّی و مظاهر حق هستند. بنیان تجلّی و حرکت ایجادی خدا بنا به حدیث نبوی کنز مخفی، حبّ ذاتی حق تعالی برای شناخته شدن است که ناشی از آکنندگی کمال اوست.

مشاهده و شناخت خود به خود، غیر از شناخت خود به دیگری است که همچون آیینه، بتواند تمام اسماء و صفات حق را نشان دهد (ابن عربی، ۱۹۴۶م: ج۱، ۴۸). به‌مقتضای «من أحبّ ذاته أحبّ آثاره» تجلی ذاتی با ظهور اسماء و صفات و سریان عشق در پدیدارهای هستی ملازم است. (خمینی، ۱۴۰۰: ج۴۴، ۸). بنابراین حرکت حبّی حق به ظهور پدیدارها در عالم خلق انجامید و ظهور و تجلّی حق به واسطه اسماء و صفات الاهی که حاکم بر مظاهر عالم غیب و شهادت هستند، رخ می‌دهد. در واقع مقصود اصلی از آفرینش «استجلاء» یعنی دیدن خود در آیینهٔ غیر است. همه پدیدارهای هستی به وجود آمده‌اند تا نشان‌دهندهٔ و معرفی‌کننده اسماء و صفات حق باشند. در میان پدیدارهای هستی، انسان به دلیل جامعیّت اسمائی خود، آیینه تمام نمای حق است. امام خمینی(س) معتقد است کمال استجلاء آن است که حق خود را با اسم جامع در آیینه انسان کامل مشاهده کند (خمینی، ۱۴۰۰: ج ۴۵، ۴۵).

در این نگاه، شناخت و معرفت حق علّت و حبّ و عشق نیروی محرکه آفرینش است. لذا بنیان معرفت و شناخت در قوس نزول، اسماء و صفات الاهی است. در این نگاه اسماء و صفات الاهی صرفاً مفاهیم ذهنی نیستند بلکه از سنخ حقایقی‌اند که هریک جنبه‌ای از حقیقت الاهی را منعکس کرده و ظاهر می‌سازند. انسان که بر صورت خدا آفریده شده است، تنها وجودی است که می‌تواند با محبّت آگاهانه به حق و شناخت او که کنز مخفی بود، شکاف میان عالم حق و خلق را پرکند.

در قوس صعود نیز محتوای رابطهٔ میان انسان و خدا، کسب معرفت و شناخت حق است و آگاهی و شناخت ذات حق هرچند بصورت ناقص و نسبی از طریق اسماء الاهی برای انسان میسّر است. ارتباط تشریعی یا سلوکی خود بر دو قسم شفاهی و غیرشفاهی است. ارتباط شفاهی که با ارسال پیامبران و کتب از سوی خدا و اظهار بندگی و عمل به فرامین الاهی از سوی انسان تحقّق می‌یابد (محمد:۲). این رابطهٔ که مبتنی بر وحی و کلام الاهی است که خدا خبر از اسماء و صفات خود می‌دهد (حشر: ۲۳) و منجر به معرفت و شناخت حق می‌گردد. بنیان این رابطهٔ که هدایت الاهی را در پی دارد، باتوجّه به آیه ۳۱ سوره آل عمران عشق و محبت است و کارکرد آن بازگرداندن انسان به سوی خداست.

ارتباط غیرشفاهی نیز خود بر دو قسم، باواسطه و غیر مستقیم (آفاقی) و بی واسطه و مستقیم (انفسی) است. ارتباط غیر شفاهی باواسطه، از طریق تجلّی خدا در آفاق و انفس و مشاهده، توجّه و آگاهی انسان نسبت به آیات و مظاهر الاهی در جهان هستی و خود انسان، میسّر می‌گردد (ذاریات:۲۱-۲۰). امّا ارتباط غیرشفاهی بی‌واسطه، ارتباط میان وجه حقی یا به عبارتی خود متصل انسان با خداست: «أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِه» (انفال:۳۴) که در تعبیر عرفا همان، شهود قلبی حق است که سبب نیل به شناخت و معرفت خدا می‌گردد. «خدا تعالی ما را حوالت فرمود که برای شناختن او، در حادث بنگریم و گفت که آیات خود

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.22034/16.2.17]

را در آن نمایان گردانیده است، پس ما از طریق خود به خدا راه یافتیم ... و چون او را به خود و از خود شناختیم، هرچه راکه به خود نسبت کردیم به او نسبت کردیم... و خدا خود را به وسیله ما برای ما وصف کرد. چون او را دیدیم، خود را دیدیم و او نیز چون ما را دید، خود را دید» (ابن عربی، ۱۹۴۶م: ج۱، ۵۳).

علاوه بر آنکه امکان ارتباط و اتصال انسان با خدا وجود دارد، لوازم این ارتباط به لحاظ معرفت‌شناسی نیز فراهم است. مواجههٔ مستقیم و بی‌واسطه انسان با خدا که به طریق انفسی است، با اتصال و ارتباط ساحتی از وجود انسان با واقعیت کل یا خدا میسّر می‌گردد (موحدیان عطار، ۱۳۸۸: ۲۱۱) که عرفا آن را «قلب» می‌نامند. قلب محلّ معرفت حق و پذیرش تجلیّات و عطایای الاهی و جایگاه تحوّل است. قلب دارای چنان وسعتی است که می‌تواند خدا را در برگیرد (خمینی، ۱۴۰۱: ج۲، ۱۷۸–۱۷۹). قلب بصورت حضوری و وجدانی حقایق را شهود می‌کند و برای ادراک لازم است که حاضر باشد. عرفا طریق صحیح اتصال و شناخت خدا را، کشف و شهود حضوری قلب می–دانند، چرا که از طریق قلب که جایگاه فطرت الاهی انسان است، ارتباط میان وجه حقی انسان و خدا حاصل می–شود و انسان را به قرب و معرفت الاهی می‌رساند.

دیگر قوّه‌ای که در ارتباط انسان با خدا سهم دارد، عقل است. عقل ابزاری برای کسب آگاهی و تدبیر امور عوالم خلقی و وجه خلقی انسان است. به عبارتی عوالم هستی و وجه خلقی انسان، متعلّق شناسایی قوه عقل انسان قرار می‌گیرد. تمام پدیدارهای هستی که مظهر و نشانه الاهی و تعیّن اسمی حق هستند می‌توانند انسان را به معرفت خدا رهنمون شوند. از این رو خدا در قرآن انسان را به تفکر در آیات آفاقی و انفسی دعوت می‌کند (روم:۱۳). «از درجات تفکر، فکرت در لطایف صنعت و اتقان آن و دقایق خلقت است، به قدری که در طاقت بشر است. و نتیجهٔ آن علم به مبدأ کامل و صانع حکیم است» (خمینی، ۱۴۰۰: ج۴۶، ۲۲۰). از آنجایی که انسان ربّ عوالم خلقی است با قوه عقل بر آنها سیطره و تسلط دارد. این طریق ارتباط به خدا، با واسطه عوالم خلقی و غیر مستقیم و از طریق ظاهر به مَظهر است. از روست که عرفایی چون ابن عربی طریق عقل را در شناخت خدا ناکارآمد می‌دانند؛ زیرا ممکن است صاحبش را دچار تلبیس و عدم صدق کند (کاکایی،۱۳۸۲ :۱۹۲).

در ارتباط انسان با خدا که منجر به معرفت و آگاهی انسان چه از طریق عقل و چه از طریق قلب می‌گردد، ادراک و آگاهی با نور حق است. خدا خود نور است (نور: ۳۵) و نور حق ظاهر کننده هرچیزی است: «الظّاهِرُ بِذاتِهِ الْمُظْهِرُ لِغَیْرِهِ هُوَ النّورُ». ابن عربی معتقد است ادراک به اسم نور است و هر آنچه ادراک می‌کنیم وجود حق در صورت ممکنات است (ابن عربی، ۱۹۴۶م: ج ۱، ۱۰۳–۱۰۲). درواقع در ارتباط تشریعی و سلوکی نیز مبنای معرفت خدا، اسماء و صفات الاهی است. آنچه در این ارتباط نصیب انسان می‌گردد شناخت و به ظهور و فعلیّت رساندن اسماء و صفات الاهی است. در نگاه عرفانی نهایت صعود انسان مرتبه اسم جامع الله دانسته شده است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳: ۵۷۵).

۶. نتیجه‌گیری

در نگاه عرفانی امام خمینی(س) همچون دیگر عرفا، ارتباط انسان و خدا اهمیّت محوری داشته و اساس و هدف سلوک را شکل می‌دهد. این ارتباط دوسویهٔ از قبل از آفرینش انسان در قالب ارتباط تکوینی و وجودی با حرکت حبّی حق شروع شده است و تا بازگشت انسان به سوی او در قالب ارتباط تشریعی و سلوکی در قوس صعود امتداد می‌یابد. ارتباط تشریعی بر دو قسم شفاهی و غیر شفاهی است و ارتباط غیر شفاهی خود به دو صورت با واسطه و بی واسطه است. ارتباط با واسطه از طریق پدیدارها و مظاهر خلقی با استفاده از قوّه ادراکی عقل میسّر می‌شود؛ امّا ارتباط غیر شفاهی بی‌واسطه، در متن فطرت انسان و قلب او رخ می‌دهد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.17]

بنا به ارکان رابطه، مبانی ارتباط انسان و خدا از سه حیث خداشناسی، انسان شناسی و معرفت‌شناسی قابل توجّه است. خدای مطرح در عرفان دارای ویژگی‌هایی است که امکان ارتباط با او را برای انسان میسّر می‌سازد و از سوی دیگر انسان نیز بنا به ویژگیهای خاصّ خود قادر به برقراری ارتباط با خداست. حاصل این ارتباط دوسویهٔ معرفت و شناخت است و مبنای این معرفت، اسماء و صفات الاهی است. در این رابطهٔ دو سویه خدا به مقصود خود که شناخت و رؤیت خود در آیینه تمام نمای انسان است می‌رسد و انسان نیز با ظهور جامعی اسماء و صفات الاهی در قوس صعود، به معرفت خود در آیینه اسماء الاهی و به تبع حدیث نبوی «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» به معرفت خدا می‌رسد. همانطور که آغاز این رابطه در قوس نزول، عشق و حبّ است در قوس صعود نیز بنیان و انگیزه آن حبّ و عشق است که در مرکز حقیقت وجود انسان یعنی قلب، جایی که آگاهی و عشق به هم می‌رسند، محقّق می‌گردد.

منابع

- قرآن کریم.
- ابوترابی، احمد (۱۳۹۷). اصول و مبانی امور فطری. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی(س).
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). الشفاء–البرهان. تصحیح ابوالعلاء عفیفی، قم: مکتبه آیت الله المرعشی نجفی.
- ابن عربی، محیی‌الدین(بی‌تا). فتوحات المکیه (اربع مجلدات). بیروت: دارالصادر.
- ابن عربی، محی الدین (۱۹۴۶م). فصوص الحکم. قاهره: دار إحیاء الکتب العربیهٔ، ۲ جلدی.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۹۰). خلق مدام در عرفان ایرانی و آیین بودایی ذن. ترجمه شیواکاویانی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- برقعی، زهره (۱۳۹۱). خیال و ادراک. مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، ۸۹، ۲۹–۴۶.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰). نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص. جلال الدین آشتیانی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- چیتیک، ویلیام (۱۳۸۲). درآمدی بر تصوف و عرفان اسلامی. جلیل پروین، تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- چیتیک، ویلیام (۱۳۸۳). عوالم خیال ابن عربی و مسأله کثرت دینی. ترجمه محمود یوسف ثانی، تهران: انتشارات پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- چیتیک، ویلیام (۱۳۹۰). طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن عربی. ترجمه مهدی نجفی افرا، تهران: جامی.
- چیتیک، ویلیام (۱۳۹۴). عشق الهی: سیر به سوی خدا در متون اسلامی. ترجمه امیرحسین اصغری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- خمینی، روح الله (۱۳۷۶). تنقیح الإصول. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- خمینی، روح الله (۱۳۸۱). تقریرات فلسفه. عبدالغنی موسوی اردبیلی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- خمینی، روح الله (۱۳۸۵). انسان‌شناسی در اندیشهٔ امام خمینی. مرضیه اخلاقی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- خمینی، روح الله (۱۳۸۷). توحید از دیدگاه امام خمینی(س). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- خمینی، روح الله (۱۴۰۰). موسوعهٔ الإمام الخمینی قدس سره الشریف. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- خمینی، روح الله (۱۴۰۱). تجلیات الهیّه. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س) .
- خمینی، روح الله (۱۴۳۰ق): صحیفه الامام ، مصحح منیر مسعودی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، ج۷.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.17]

- رازی، نجم الدین(۱۳۸۱). رسالهٔ عشق و عقل. ترجمه تقی تفضلی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- راغب الاصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). مفردات فی غریب القرآن. بیروت: دارالعلم الشامیه.
- رودگر، محمدجواد(۱۳۸۹). خیال ابزار معرفت. ذهن، ۱۱(۴۴)، ۱۳۹-۱۶۷.
- شاه آبادی، محمدعلی (۱۳۸۶). رشحات البحار. ترجمه زاهد اویسی، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- شاه‌آبادی، محمدعلی (۱۳۸۷). فطرت عشق. ترجمه آیت الله فاضل گلپایگانی. تهران: سازمان انتشارات فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- صاحبی، باقر (۱۴۰۱)، حکمت معنوی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۶۰). أسرار الآیات و أنوار البینات. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی.
- طباطبایی، فاطمه (۱۳۸۱). اراده از نگاه عارفان. پژوهشنامه متین، ۴ (۱۶)، ۸۵-۱۰۴.
- طوسی، نصیرالدین (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیهات. قم: نشرالبلاغه.
- علیخانی، اسماعیل (۱۳۹۶). مبانی خداشناسی قرب به خدا در اسلام و مسیحیت. آیین حکمت، ۳۴ (۹)، ۳۳-۵۷ .
- غفوری نژاد، محمد (۱۳۹۸). نظریه فطرت در تفسیر، فلسفه و عرفان اسلامی. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- کاکایی، قاسم (۱۳۸۲). وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت. تهران: انشارات هرمس.
- کربن، هانری (۱۳۸۴). تخیّل خلاق در عرفان ابن عربی. ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران: جامی.
- قشیری، ابوالقاسم (۱۳۷۴). رساله قشیریه، ترجمه ابوعلی عثمانی، تهران: نشر علمی و فرهنگی.
- قشیری، ابوالقاسم (۲۰۰۸م). نحوالقلوب الکبیر. مصحح احمدعلم الدین جندی، قاهره: الهیئه المصریه العامه للکتاب.
- قیصری، داود (۱۳۹۳). رسائل قیصری: التوحید النبوه و الولایه، اساس الوحدانیه، نهایه البیان فی درایه الزمان. ترجمه حیدر شجاعی، تهران: انتشارات مولی.
- قیصری، داود (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم. جلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحارالانوار. بیروت: دار إحیا التراث العربی.
- موحدیان عطار، علی (۱۳۸۸). مفهوم عرفان. قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
- نسفی، عزیزالدین (۱۳۸۶). کشف الحقائق. تهران: نشر علمی و فرهنگی.
- نصر، حسین (۱۳۹۴). گلشن حقیقت. ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: نشر سوفیا.
- هجویری، ابوالحسن علی (۱۴۲۸ق). کشف المحجوب. قاهره: مکتبهٔ الثقافهٔ الدینیهٔ.
- یزدان‌پناه، یدالله (۱۳۹۵). فروغ معرفت در اسرار خلافت و ولایت. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- یزدان پناه، یدالله (۱۳۹۳). مبانی و اصول عرفان نظری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

References

Abootorabi, A. (2018). Principles and fundamentals of innate matters. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.

Al-Qushayri, A. (1995). Risalat al-Qushayriyya. (A. Uthmani, Trans.). Tehran: Scientific and Cultural Publications.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.17]

Al-Qushayri, A. (2008). Nahw al-qulub al-kabir. (A. Jundi, Ed.). Cairo: Egyptian General Book Organization.

Al-Raghib al-Isfahani, H. (1991). Mufradat fi gharib al-Quran. Beirut: Dar al-'Ilm al-Shamiyya.

Al-Tusi, N. (1996). Sharh al-Isharat wa al-Tanbihat. Qom: Nashr al-Balaghah.

Barqi, Z. (2012). Imagination and perception. Islamic Studies: Philosophy and Theology, 89, 29-46.

Chittick, W. (2003). Introduction to Sufism and Islamic mysticism. (J. Parvin, Trans.). Tehran: Imam Khomeini and Islamic Revolution Research Institute.

Chittick, W. (2004). Ibn 'Arabi's imaginal worlds and the problem of religious diversity. (M. Y. Thani, Trans.). Tehran: Imam Khomeini and Islamic Revolution Research Institute.

Chittick, W. (2011). The Sufi path of knowledge: Ibn al-'Arabi's metaphysics of imagination. (M. N. Afra, Trans.). Tehran: Jami Publications.

Chittick, W. (2015). Divine love: Progress toward God in Islamic texts. (A. H. Asghari, Trans.). Tehran: Scientific and Cultural Publications.

Corbin, H. (2005). Creative imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi. (E. Rahmati, Trans.). Tehran: Jami Publications.

Ghafouri Nejad, M. (2019). The theory of fitrah in Islamic exegesis, philosophy, and mysticism. Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought.

Hajviri, A. (2007). Kashf al-Mahjub. Cairo: Religious Culture Library.

Ibn 'Arabi, M. (n.d.). Al-Futuhat al-Makkiyya. Beirut: Dar Sadir.

Ibn 'Arabi, M. (1946). Fusus al-Hikam. Cairo: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyya.

Ibn Sina, H. (1983). Al-Shifa, Al-Burhan. (A. Afifi, Ed.). Qom: Ayatollah Mar'ashi Najafi Library.

Izutsu, T. (2011). Constant creation in Iranian mysticism and Zen Buddhism. (S. Kaviani, Trans.). Tehran: Scientific and Cultural Publications.

Jami, A. (1991). Naqd al-Nusus fi Sharh Naqsh al-Fusus. (J. Ashtiani, Ed.). Tehran: Ministry of Islamic Guidance Publications.

Kakaei, Q. (2003). Unity of existence according to Ibn 'Arabi and Meister Eckhart. Tehran: Hermes Publications.

Kashani, A. (2006). Revealed truths. Tehran: Scientific and Cultural Publications.

Khomeini, R. (1997). Tanqih al-Usul. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.

Khomeini, R. (2002). Philosophical transcriptions. (A. G. Mousavi Ardabili, Ed.). Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.

Khomeini, R. (2006). Anthropology in Imam Khomeini's thought. (M. Akhlaqi, Ed.). Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.

Khomeini, R. (2008). Monotheism from Imam Khomeini's perspective. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.

Khomeini, R. (2009). Sahifeh-ye Imam. (M. Masoudi, Ed.). Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.

Khomeini, R. (2021). Mawsu'at al-Imam al-Khomeini. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.

Khomeini, R. (2022). Divine manifestations. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.

Majlisi, M. B. (1983). Bihar al-Anwar. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.17]

Movahedian Attar, A. (2009). The concept of mysticism. Qom: University of Religions and Denominations Publications.

Nasr, S. H. (2015). The garden of truth. (E. Rahmati, Trans.). Tehran: Sophia Publications.

Nasafi, A. (2007). Kashf al-Haqa'iq. Tehran: Scientific and Cultural Publications.

Qaysari, D. (1996). Commentary on Fusus al-Hikam. (J. Ashtiani, Ed.). Tehran: Scientific and Cultural Publications.

Qaysari, D. (2014). Qaysari's treatises: On unity, prophethood and sainthood; The foundation of oneness; The ultimate explanation in understanding time. (H. Shojaei, Trans.). Tehran: Mola Publications.

Razi, N. (2002). Treatise on love and intellect. (T. Tafazzoli, Trans.). Tehran: Scientific and Cultural Publications.

Rudgar, M. J. (2010). Imagination as an instrument of knowledge. Mind, 11(44), 139-167.

Sahebi, B. (2022). Spiritual wisdom. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.

Shah-Abadi, M. A. (2007). Rashahat al-Bihar. (Z. Oveysi, Trans.). Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought.

Shah-Abadi, M. A. (2008). The innate nature of love. (Ayatollah Fazel Golpaygani, Trans.). Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought.

Shirazi, S. M. (1981). Asrar al-Ayat wa Anwar al-Bayyinat. Tehran: Islamic Society of Wisdom and Philosophy.

Tabatabai, F. (2002). Will from the mystics' perspective. Matin Research Journal, 4(16), 85-104.

Yazdan Panah, Y. (2014). Fundamentals and principles of theoretical mysticism. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.

Yazdan Panah, Y. (2016). The light of knowledge in the secrets of vicegerency and guardianship. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.22034/16.2.17]