

Relation between Perfect Human and Ism A'zam (the greatest name), Kawn Jami' (all-comprehensive engendered being) and Jala' and Istijla' (manifestation of God in Himself and Manifestation of God in creation): Investigating Imam Khomeini's Mystical Thought¹

Mohsen Mehrizi*

Ahmad Abedi**

(Received on: 2017-07-11; Accepted on: 2020-02-05)

Abstract

Discussion about *Tawhid* (Unity of God) and *Insan Kamel* (perfect human) form two fundamental pivots in Islamic mysticism. These two concepts are so closely related that, in order to grasp the meaning of Unity of God, discussing perfect human is unavoidable. Studying the relation between "perfect human" and other mystical terms is considered to be a way for understanding the concept of "perfect human" better. Applying analytical method in this article and aiming at further familiarity with the real stance of perfect human in the world as well as illustrating a part of Imam Khomeini's mystical thought, the relation between perfect human and three key terms "*Ism A'zam* (the greatest name)", Kawn Jami' (all- comprehensive engendered being) and Jala' and Istijla' (manifestation of God in Himself and Manifestation of God in creation) will be studied. Eventually, it turns out that in his view, the relation perfect human with *Ism A'zam* is Zahir and Muzhir (the manifested and the locus of manifestation), and with Jala' and Istijla' (manifestation of God in Himself and Manifestation of God in creation) is Tajjali and Mutejalli (self-disclosure and The discloser), and with Kawn Jami' (all- comprehensive engendered being) is sameness. All of these are various illustrations of the same concept.

Keywords: Ism A'zam (the greatest name), Imam Khomeini, perfect human, Jala' and Istijla' (manifestation of God in Himself and Manifestation of God in creation), Kawn Jami' (all-comprehensive engendered being).

1. The article is derived from: Mohsen mehrizi, features of Islamic mysticism from the view point of Imam Khomeini amphasizing "perfect human" and Wilayat (guardianship), supervisor: Ahmad Abedi, Thesis for grade 3 in Hawzah Qom, Qom: Management of Qom Seminary Schools, 2017.

* Phd Student in Islamic Sufism and Mysticism, University of religions and Denominations, Qom, Iran (corresponding author), m.mehrizi1@gmail.com.

** Associate professor, department of philosophy and theology, Qom University, Qom, Iran, ostadaabedi@gmail.com.

رابطه انسان کامل با «اسم اعظم»، «جلاء و استجلاء» و «کون جامع»: بررسی اندیشه عرفانی امام خمینی^۱

محسن مهریزی*

احمد عابدی**

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۴/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۱۶]

چکیده

بحث از «توحید» و «انسان کامل» دو محور اصلی عرفان اسلامی را تشکیل می‌دهد. این دو مفهوم نسبت تنگاتنگ و نزدیکی با یکدیگر دارند، به گونه‌ای که برای رسیدن به توحید، بحث از انسان کامل ضروری است. بررسی رابطه «انسان کامل» با سایر اصطلاحات عرفانی یکی از راه‌های درک بهتر مفهوم «انسان کامل» محسوب می‌شود. در این مقاله به روش تحلیلی و با هدف آشنایی بیشتر با جایگاه حقیقی انسان کامل در عالم هستی و نیز تبیین بخشی از اندیشه عرفانی امام خمینی، رابطه و نسبت انسان کامل با سه تعبیر کلیدی «اسم اعظم»، «جلاء و استجلاء» و «کون جامع» بررسی خواهد شد. در نهایت روشن می‌شود که از نظر وی رابطه انسان کامل با اسم اعظم، رابطه ظاهر و مظهر، با جلاء و استجلاء، رابطه تجلی و متجلی، و با کون جامع، رابطه عینیت است و هر کدام تعبیری از دیگری به شمار می‌آید.

کلیدواژه‌ها: اسم اعظم، امام خمینی، انسان کامل، جلاء و استجلاء، کون جامع.

۱. مقاله برگرفته از: محسن مهریزی، ویژگی‌های عرفان اسلامی از دیدگاه امام خمینی با تأکید بر بحث انسان کامل و ولایت، استاد راهنما: احمد عابدی، پایان‌نامه سطح سه حوزه علمیه قم، قم: مرکز مدیریت حوزه‌های علمیه، ۱۳۹۵.

* دانشجوی دکتری تصوف و عرفان اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران (نویسنده مسئول)
m.mehrizi1@gmail.com

** دانشیار گروه فلسفه و کلام، دانشگاه قم، قم، ایران ostadaabedi@gmail.com

۱. مفهوم‌شناسی «انسان کامل»

واژه «انسان کامل» از دو کلمه «انسان» و «کامل» تشکیل شده است. «انسان» اسم جنس است که برای مذکر، مؤنث، مفرد و جمع به یکسان به کار می‌رود. دیدگاه‌های مختلفی درباره حروف اصلی «انسان» مطرح است. عده‌ای آن را از نظر لغوی مشتق از «انس» به معنای ظاهر و آشکار در مقابل «جن» به معنای مخفی و پوشیده می‌دانند (طریحی، ۱۳۷۵: ۴۶/۴). برخی انسان را برگرفته از ریشه «انس» به معنای اُلُفت گرفتن می‌دانند و این از آن‌رو است که آفرینش نوع انسان به گونه‌ای است که کارش با انس گرفتن قوام می‌یابد و با هر چیزی که مألوف شود انس می‌گیرد. یا از ریشه «نسیان» به معنای فراموشی اقتباس شده است، چراکه انسان عهدی^۱ را که در عوالم قبلی با خدا بسته بود فراموش کرده است (راغب اصفهانی، بی‌تا: ۲۱۵/۱). هر کدام از این تعاریف به صورت نسبی به بخشی از معنای انسان اشاره کرده‌اند. اما به نظر می‌رسد معنای دوم تناسب بیشتر و جامع‌تری با ویژگی‌های انسان در بحث انسان کامل داشته باشد، چراکه انسان در کمال خود به انس حقیقی با معبودش، که همان ذات باری تعالی است، دست می‌یابد.

در باب ماهیت حقیقی انسان، گروهی او را عرض می‌دانند و گروهی دیگر او را جوهر می‌پندارند؛ در بین این عده، گروهی او را جسم برمی‌شمردند، گروهی دیگر لطیفه‌ای روحانی، بعضی نیز او را مجموعه‌ای از جسم و روح به حساب می‌آورند (طریحی، ۱۳۷۵: ۴۷/۴). اما از نظر منطقی در شایع‌ترین تعریف، از انسان به «حیوان ناطق» تعبیر می‌شود و قید «ناطق» به‌تنهایی جامع جمیع شئون کمالیه مراتب ادنای خود از جمله نامیت، جسمیت، معدنیت و حیوانیت است؛ در واقع، ناطقیت هرچند بسیط است اما صورت انسانی محسوب شده و انسانیت انسان به آن وابسته است و در عین بساطتش، جامع تمام کمالات مراتب پایین‌تر از خودش است (موسوی خمینی، ۱۳۸۵: ۳۲۱/۳). ولی برخلاف تعریف شایع انسان در منطق که انسان را به «حیوان ناطق» می‌شناسانند، در عرفان اسلامی و مباحث سیر و سلوکی، ناطق فصل اخیر انسان نیست، بلکه ناطق جنس است و فصل ممیزهای دیگری از هویت او را معرفی می‌کنند. این

فصل ممیزها بسته به سیره عملی انسان تعیین می‌شود که اگر انسان به سوی فرشته‌خویی حرکت کند، به حیوان ناطق فرشته‌منش تبدیل می‌شود، اگر مسیر حیوانی را انتخاب کند تعریف او حیوان ناطق بهیمه‌منش خواهد بود و اگر شیطان‌صفتی را برگزیند حیوان ناطق ابلیس‌منش خواهد شد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۲۰/۹). امام خمینی نیز در این باره معتقد است حقیقت هر شیئی به صورت آن است نه به ماده آن؛ و بر همین اساس، صورت انسانی عبارت است از آنچه برای نفس انسان حاصل شده و به صورت ملکه درآمده است. اگر آن ملکه ملکه حمیده علمیه عملیه باشد طینت شخص از علیین بوده و اگر آن ملکه رذیله باشد طینت شخص از سجین خواهد بود (موسوی خمینی، ۱۳۸۵: ۳۰۷/۳).

امام خمینی می‌گوید در عرفان اسلامی، انسان را به «حیوان ناطق مائت» تعریف کرده‌اند و عرفا صرف گنجاندن حیوانیت و ناطقیت را در ذات انسان کافی ندانسته‌اند و بر افزودن قید «مائت» تأکید داشته‌اند. به نظر آنها، لازم است موت از صورت حیوانیت حاصل شود و انسان به صورت انسانیت و ملکاتی که حقیقت انسانیت به آنها وابسته است نائل شود (همان: ۳۰۸/۲). به تعبیر دیگر و با همان نگاه عرفانی، می‌توان گفت انسان «حی متأله» است. کلمه «حی» به منزله جنس و جامع حیات گیاهی، حیوانی و انسانی مصطلح (حیوان ناطق) است و کلمه «تأله» به منزله فصل اخیر انسان حقیقی است. در واقع، تأله و خداجویی در وجود همه انسان‌ها مکنون و مفطور است و همه آنها «حی متأله» هستند، هرچند این تأله و خداجویی به عنوان استعداد و سرمایه درونی در عده‌ای از مسیر ایمان و مجاهدت و تقوا به شکوفایی رسیده و کمال حاصل می‌شود و عده‌ای دیگر با عبور از مسیر کفر و عصیان به محرومیت از حیات حقیقی انسانی می‌رسند و حیات حیوانی را انتخاب می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۱۴۹-۱۵۲).

کامل‌شدن چیزی به معنای تمامیت پیداکردن و کمال‌یافتن اجزا و صفات آن یا به فعلیت رسیدن استعدادهای و تحقق غایت آفرینش آن چیز است (قیومی، بی‌تا: ۵۴۱/۲). راغب اصفهانی، بی‌تا: ۷۲۶). «کمال» درباره انسان، گاه ناظر به موضوعات مادی به کار می‌رود،

رابطه انسان کامل با «اسم اعظم»، «جلاء و استجلاء» و «کون جامع»: بررسی اندیشه عرفانی امام خمینی / ۲۵۵

مانند بدن و قوای او، و گاه در موضوعات روحی مانند نفس انسان، که کمال هر کدام به حَسَب خود در نظر گرفته می‌شود. کمال بدن به تقویت اعضا و جوارح جسمی محقق می‌شود و کمال روح با تهذیب و تزکیه از رذائل و خبائث درونی به دست می‌آید تا اینکه انسان از قیود حیوانی و علائق نفسانی رهایی یافته، به عالم تجرد و ملکوت راه یابد (مصطفوی، بی‌تا: ۱۱۴/۱۰).

با توجه به معنای کلمات «انسان» و «کامل»، انسان کامل کسی است که همه استعدادها و ظرفیت‌های وجودی‌اش فعلیت یافته باشد. به عبارت دیگر، «انسان کامل کسی است که تمام ابعاد وجود و ارزش‌های انسانی‌اش، به صورت هماهنگ در حد اعلا رشد نموده، آخرین منازل کمال انسانی را پیموده و آخرین قله بلند انسانی و الهی را فتح کرده باشد» (مطهری، ۱۳۶۸: ۱۱۲/۲۳).

امام خمینی در تبیین اوصاف انسان کامل او را به دلیل ابعاد کمالی که از آن بهره‌مند است، آینه حق‌نمایی می‌داند که خدای سبحان ذات خود را در آن مشاهده می‌کند؛ و از طرف دیگر همانند آینه‌ای است که عالم هستی را با تمام اوصاف و کمالات وجودی‌اش نشان می‌دهد (موسوی خمینی، بی‌تا: ۵۹). هرچند دیدگاه‌های نظری گوناگونی درباره ماهیت انسان کامل و کمال واقعی او وجود دارد اما مسلماً انسان کامل مفهومی انتزاعی نیست، بلکه تجلی موجودی عینی، محسوس و قابل درک است که به حد اعلامی فعلیت استعدادش دست یافته و هیچ‌گونه عیب و نقصی در او راه ندارد و مظهر جامع و تام اسماء و صفات الهی محسوب می‌شود که از او می‌توان به «کون جامع» یا «تجلی تام» یا «تجلی اتم اسماء و صفات الهی» یاد کرد؛ گرچه انسان به هر کمالی دست یابد نسبت به کمالات الهی هنوز ناقص است و کمالات او از سرچشمه فیض الهی سرچشمه می‌گیرد. بنابراین، اگر درباره انسان وصف «کامل» استفاده می‌شود، کمال او در مقابل کمال مطلق الهی، نسبی است و همه کمالات به ذات حق برمی‌گردد (نسفی، بی‌تا: ۹۵).

۲. انسان کامل و اسم اعظم

۲. ۱. تبیین مفهوم «اسم»

در تبیین مفهوم «اسم اعظم» ابتدا شایسته است مفهوم «اسم» را در ادبیات عرفانی روشن کنیم. امام خمینی در تعریف اسم می‌گوید:

اسم عبارت است از ذات با صفت معینی از صفات و تجلی خاصی از تجلیات. مثلاً وقتی اسم «رحمان» برای خدا به کار می‌رود منظور ذاتی است که به سبب رحمت منبسط تجلی یافته است و نیز «رحیم» که ذات متجلی به تجلی رحمت می‌باشد و یا «منتقم» که ذات تعیین یافته به انتقام است (موسوی خمینی، ۱۳۸۸ ج: ۷۴).

بر اساس این تعریف و به عقیده عرفا و آنچنان که به مضمون این تعبیر در آثار ابن عربی اشاره شده، اسماء ملفوظه اسم نیستند بلکه اسماء اعیان خارجی‌اند و الفاظ آنها، اسماء اسماء محسوب می‌شوند. بر همین اساس عینیت اسم با مسمی در محدوده الفاظ قرار نمی‌گیرد، بلکه به حقیقت اسماء، که همان ذات با صفات معین یا تجلی خاص است، مربوط می‌شود. برگشت همه این اسماء به همان ذات واحد است و خود همین ذات است که در همه اسماء ساری و جاری است و تمامی نسبت اسمائیه را می‌پذیرد (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۶۵/۱).

بنابراین، اگر اسم بر نفس ذات از آن جهت که ذات متصف به صفت می‌شود اطلاق شود این اسم، عین ذات است از حیث وجودی، و هویت و غیرذات است از حیث معنا و تعیین. به همین لحاظ، صفات خدا به اعتبار اول عین ذات حق تعالی و به اعتبار دوم، غیر ذات وی است و اسماء ملفوظه هم اسماء اسماء هستند (فیض کاشانی، ۱۳۸۵: ۱۴۴/۲). به عبارت دیگر، وجود بدون تعیین، «مسمی» و وجود با تعیین، «اسم» است و نفس تعیین، «صفت» است. از این رو «اسم» بدون اعتبار تعیین، عین «مسمی» و با اعتبار تعیین، غیر «مسمی» است (سبزواری، ۱۳۷۲: ۵۷۴-۵۷۵). امام خمینی با اشاره به همین معنا معتقد

رابطه انسان کامل با «اسم اعظم»، «جلاء و استجلاء» و «کون جامع»: بررسی اندیشه عرفانی امام خمینی / ۲۵۷

است اسماء و صفات و لوازم آنها، یعنی اعیان ثابت، و لوازم اعیان ثابت و لوازم آن لوازم تا آخر و حتی از یک نظر فیض مقدس و ظل منبسط، به علت انکشاف ذاتش برای ذات، بدون تکرر و تعین نزد او منکشف‌اند. به همین دلیل اسم عین مسمی و اعیان، یعنی صورت اسماء، عین اسم و مسمی است. ظل منبسط نیز عین حقیقت الاهی است، هیچ استقلالی ندارد و مستهلک در آن است. اسم و لفظ فقط به منظور تفهیم و فقط در مقام تعلیم و تعلم کاربرد دارد و با مکاشفات و مشاهدات اهل معنا در علوم ذوقی سازگاری و تناسبی ندارد (موسوی خمینی، ۱۳۸۶ الف: ۱۱۸؛ همو، ۱۳۸۸ ب: ۱۰۳).

به نظر امام خمینی، نخستین تکرری که در دار وجود به وقوع پیوسته، تجلی اسمائی و صفاتی خدا است. در حقیقت، به واسطه این تجلی، تکرر علمی و مشاهده ذات در آئینه اسماء و صفات اتفاق می‌افتد. همین تجلی اسمائی و صفاتی باعث شده است غیب با شهود مرتبط شود، درهای وجود باز شود، رحمت الاهی بر بندگان سرازیر گردد و نعمات بر سرزمین‌ها و بلاد مختلف گسترش یابد.

وی در مقام بیان نقش، تأثیر و نیز اهمیت اسماء الاهی، که باعث تبیین بهتر مفهوم «اسم» می‌شود، معتقد است فقط به واسطه صفتی از صفات و اسمی از اسماء است که برای عالمیان و سالکان، تجلی ذاتی میسر می‌شود و چنانچه تجلی اسمائی نبود، عالم در تاریکی و تیرگی و وحشت عدم و خفا باقی می‌ماند. اولیای کامل در پرتو همین تجلی اسمائی است که توانستند اسماء و صفات و لوازم آنها و لوازم لوازم آنها تا آخرین مراتب وجود را مشاهده کنند و عین ثابت هر هویت و حقیقتی را ببینند (همو، ۱۳۸۶ الف: ۷۵). بنابراین، آنچه دیگران بر سر آن مناقشه کرده‌اند نزد عرفا اسم‌الاسم است که غیر از مسمی است. آنچه نزد عرفا اسم محسوب می‌شود همان ذات با همراهی وصف است که عین «مسمی» است.

۲.۲. تبیین مفهوم «اسم اعظم»

عرفا به جهت تفاضل و درجات اسماء، بزرگ‌ترین نام خدا را «اسم اعظم» نامیده‌اند و اکثر آنها اسم اعظم را اسم‌الله (حقیقت اسم‌الله نه جنبه لفظی و اسم‌الاسم آن) دانسته‌اند،

چراکه الله جامع همه اسماء و نمایانگر مرتبه واحدیت است. از نظر آنها، الله اسم ذات مسما به همه اسماء و صفات (اسم جامع) است (کاشانی، ۱۴۲۶: ۹۸). اما ابن عربی در بیان مفهوم «اسم اعظم» آورده است: «الاسم الأعظم الذی لا مدلول له سوی عین الجمع و فیه الْحَی الْقَیُّومُ» (ابن عربی، بی تا: ۱۲۰/۲)؛ «اسم اعظم مدلولی به جز عین جامع، که در آن معنای حی قیوم نهفته است، ندارد».

فناری ضمن اشاره به این بیان ابن عربی، درباره مرتبه لفظی اسم اعظم معتقد است:

شیخ ما (ابن عربی) می‌فرماید: «والحی القیوم در حقیقت، اسمی مرکب از دو اسم دیگر است و این بعضی از اجزای اسم اعظم است که دارای اثر عام است ...» و من (قونوی) می‌گویم این حروف با الحی القیوم و بقیه اجزای اسم، مانند آینه‌ای‌اند برای معنای قدرت و مانند اسمی‌اند که بر چیزی بر سبیل‌المطابقه دلالت می‌کند و به همین دلیل در هر آنچه با این اسم به آن توجه شود اثر می‌گذارد؛ از این رو درباره‌اش گفته شده که این اسم از دیگر اسماء مؤثره، اعظم است و این به دلیل اثر عام آن است که در جمیع انواع و اشخاص اثر می‌گذارد و مثل دیگر اسماء مؤثره نیست که در نوع خاصی اثر می‌گذارند (فناری، ۲۰۱۰: ۲۹۰).

امام خمینی نیز در تبیین مفهوم «اسم اعظم» معتقد است اسم اعظم عبارت از آن اسم و علامتی است که به صورت نقص امکانی نشان‌دهنده همه کمالات حق تعالی است و سایر موجودات که بعد از مرتبه اسم اعظم قرار می‌گیرند به اندازه سعه وجودی خودشان از این کمالات بهره‌مندند (موسوی خمینی، ۱۳۸۸ الف: ۱۰۰؛ همو، ۱۳۸۸ ج: ۱۵۷). ملاصدرا نیز شبیه همین بیان تعبیری آورده است: «شکی نیست که سزاوار است اسم اعظم، معنایش به نحو اجمال مشتمل بر جمیع معانی اسماء الاهی باشد» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۴۳). از نظر وی، شمولیت اسم اعظم بر جمیع اسماء الاهی و اجمالی بودن این اشمال دو نکته اساسی در بیان رابطه اسم اعظم با اسماء و صفات الاهی بوده که منظور از این اجمال همان بساطت و وحدت است. وی دست‌یابی به حقیقت اسم

رابطه انسان کامل با «اسم اعظم»، «جلاء و استجلاء» و «کون جامع»: بررسی اندیشه عرفانی امام خمینی / ۲۵۹

اعظم را فقط برای اولیای مرضیین و علمای راسخین ممکن می‌داند که یا از روایات صحیح گرفته می‌شود یا بر اثر کشف و ریاضت هنگام فراغت از دنیا، که دار وحشت و ظلمت است، به دست می‌آید (موسوی خمینی، ۱۳۸۶ الف: ۸۸).

۲.۳. رابطه اسم اعظم و انسان کامل

از آنچه در تبیین حقیقت اسم اعظم گذشت روشن می‌شود که اسم اعظم واجد همه کمالات خدا است و سایر موجودات هر کدام به اندازه سعه وجودی خود از این کمالات بهره‌مندند. از طرف دیگر، انسان کامل هم به دلیل مقام خلیفه‌اللهی و کمالات وجودی، مظهر و آینه اسم اعظم محسوب می‌شود. امام خمینی در برخی عبارات معتقد است انسان کامل تنها حقیقت و موجودی است که کلیه صفات الاهی را اجمالاً و تفصیلاً دارد و جامع بین عوالم غیب و شهادت است و اسم «الله» الاعظم که امام ائمه اسماء است به واسطه عین ثابت انسان کامل در بقیه اعیان ثابته تجلی می‌کند (همو، ۱۳۸۸ ب: ۳۳۸).

وی در تبیین رابطه انسان کامل با اسم اعظم، در عباراتی انسان کامل را مظهر و تجلی اسم اعظم می‌داند و معتقد است اسم اعظم الاهی به دلیل اینکه جامع جلال و جمال و ظهور و بطون است، در هیچ مظهري با مقام جمعی خود امکان تجلی ندارد. این ناممکن‌بودن تجلی به دلیل بزرگی و صفای مرئی است، که همان ذات حق تعالی از سویی و کدورت آئینه از سوی دیگر است. از این رو لازم خواهد بود آئینه و مظهري وجود داشته باشد که بتواند انوار قدسی در آن آئینه منعکس شود و جلوه‌گر رُخ حق باشد تا عالم قضای الاهی زمینه ظهور پیدا کند. چنانچه این عین ثابت انسانی وجود نمی‌داشت، عینی از اعیان ثابته ظاهر نمی‌شد و اگر این ظهور محقق نمی‌شد نیز عینی از اعیان خارجیه امکان ظهور نمی‌یافت و در نتیجه آن، درهای رحمت الاهی مفتوح نمی‌شد (همو، ۱۳۸۶ ب: ۳۵).

از این تعبیر به‌خوبی روشن می‌شود که در نگاه امام خمینی تجلی و ظهور اسم اعظم الاهی فقط در وجود انسان کامل میسر است و هیچ موجودی از موجودات عالم امکان،

قابلیت این مظهریت را ندارد و در پرتو این مظهریت و تجلی است که رحمت تامه الاهی نیز در این عالم و بر سایر موجودات ظاهر می‌شود؛ اما وی در عباراتی رابطه انسان کامل با اسم اعظم را علاوه بر رابطه «مظهریت» رابطه «عینیت» نیز می‌داند، هرچند در اغلب آثار عرفانی اهل معنا، تعبیر «مظهریت» به کار رفته است. امام خمینی درباره حقیقت اسم اعظم معتقد است اسم اعظم حقیقت عینی انسان کامل بوده و شامل همان حقیقت محمدی (ص) است. از آنجایی که اعیان ثابته، تعیین‌های اسماء الاهی‌اند و چون در حقیقت، تعیین عین متعین است، پس عین ثابت محمدی عین اسم اعظم و سایر اسماء و صفات و اعیان، از جلوه‌ها و مظاهر آن محسوب می‌شود (همو، ۱۳۸۸ ج: ۷۷).

وی همچنین در *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم*، ضمن بیان مراتب تعیین ذات حضرت حق و اقسام تعیین، می‌گوید: «و ما یكون له اُحدیة جمع التعینات هو الاسم الأعظم الإنسان الكامل» (همو، بی‌تا: ۳۱)؛ «آنچه دارای احدیت جمع تعینات است، عبارت است از اسم اعظم و انسان کامل». بر اساس این عبارت، می‌توان نتیجه گرفت که اسم اعظم و انسان کامل، جامع تمام تعیین‌ها است. به این مفهوم در بیان معصومان (ع) که فرموده‌اند «نحن اسماء الحسنی» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۱۴۳) نیز اشاره شده است. اسم اعظم محیط‌ترین و کامل‌ترین اسم الاهی است و چون هر ظهوری در عالم وجود، منتسب به اسمی از اسماء الاهی است، بنابراین لازم است در این عالم، خلیفه‌ای جامع مراتب اسماء و صفات باشد تا اسم اعظم الاهی در آن خلیفه ظهور عینی یابد و احکام ربوبیت را ظاهر سازد، بر اعیان خارجی حکومت کند و همان احاطه‌ای که در اسم اعظم وجود دارد، در آن خلیفه نیز محقق شود. عبارت «اسم اعظم، انسان کامل است» به نحو حمل شایع قضیه‌ای تحلیلی خواهد بود، اما نه به نحو حمل اولی که دارای اتحاد مفهومی باشد. البته باید دانست که گرچه از تحلیل اسم اعظم، انسان کامل استفاده می‌شود اما از مفهوم «انسان کامل» یا مفهوم «صورت حقیقی انسان» مفهوم «اسم اعظم» استفاده نمی‌شود؛ زیرا «انسان کامل» حکایت از ماهیتی خاص دارد و «اسم اعظم الاهی» مفهومی است که حکایت از ماهیتی ندارد.

رابطه انسان کامل با «اسم اعظم»، «جلاء و استجلاء» و «کون جامع»: بررسی اندیشه عرفانی امام خمینی / ۲۶۱

بنابراین، اسم اعظم لفظ و مفهوم نیست بلکه حقیقت عینی و خارجی و مقام است (مرکز فرهنگ قرآن، ۱۳۸۲: ۲۶۴/۳-۲۶۵) که با اعتبارات مختلف، مراتب متفاوتی دارد و همه عوالم از آثار و تجلی این اسم است. هر کس صاحب آن مقام باشد (همانند حضرت علی (ع)) هر لفظی را که بگوید اسم اعظم است، در حالی که اگر همان لفظ را شخص دیگری بگوید، اسم اعظم نیست. از نظر اکثر عرفا انسان کامل با اسم اعظم رابطه مظهریت دارد اما از نظر برخی عرفا و امام خمینی این رابطه، رابطه عینیت نیز دانسته شده است.

۳. انسان کامل و «جلاء» و «استجلاء»

بحث «جلاء» و «استجلاء» یکی از موضوعاتی است که در بررسی مفهوم «انسان کامل» شایسته است بررسی شود. از نظر لغوی، ریشه «جلاء» و «استجلاء»، «جَلَوُ و جَلَى» است که هر دو کلمه، ثلاثی مجرد و معتل اند و به معنای کاری را آشکارکردن است. در قرآن آمده است: «وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى * وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّى» (لیل: ۲-۱)؛ «سوگند به شب، آن هنگام که تاریک شود؛ و به روز، آن هنگام که نمایان شود». و چنانچه جَلَا، يَجْلُو، جَلُوا و جَلَاءٌ در باب استفعال و به صورت استجلاء الشیء استعمال شود، به معنای خواستار آشکارشدن است.^۲

اما از نظر اصطلاحی «جلاء» ظهور و جلوه ذات خدا برای خودش و در خودش است. به عبارت دیگر، جلاء وقتی روی می دهد که حق تعالی بدون استفاده از تعین های خَلْقی به تماشای ذات خود بنشینند. این حقیقت در دو تعین اول و ثانی اتفاق می افتد که به هر یک از تعین های حقی، که همان تعین اول و ثانی است، مرتبه یا تعین جلاییه گفته می شود (ترکه اصفهانی، ۱۳۸۶: ۳۷۶).

اما «استجلاء» ظهور و جلوه ذات حضرت حق برای خودش و در تعین های خَلْقی است. به عبارت دیگر، استجلاء وقتی روی می دهد که خدا جمال و جلال خود را در تعین های خَلْقی ملاحظه کند (حسن زاده آملی، ۱۳۶۵: ۱۳). از این رو به تعین های خَلْقی،

تعینات یا مراتب استجلاییه گفته می‌شود (ترکه اصفهانی، ۱۳۸۶: ۳۷۶). در اصطلاحات الصوفیه ملا عبدالرزاق کاشانی آمده است: «الجلاء هو ظهور ذات المقدسة لذاتها في ذاتها والاستجلاء ظهورها لذاتها في تعيناته» (کاشانی، ۱۴۲۶: ۲۰)؛ «جلاء ظهور ذات مقدس باری تعالی در ذات خود و برای خود است و استجلاء ظهور ذات خدا برای خود در تعین‌های (خَلْقی) خویش است».

در عرفان اسلامی مراد از «جلاء» و «استجلاء» ظهور و بروز خدا در ممکنات است و به همین سبب اهل معرفت همه عالم و موجودات آن را آیات خدا و آیینه‌های خدانما می‌دانند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۵۶/۲). از آنجایی که خدا اراده کرده است که تجلی کمالات اسمایی‌اش را، که شامل کمالات او در نسبت با غیر است، در عالم خارج محقق، و آنها را مشاهده کند عالم خلقت را ایجاد کرد که همان «استجلاء» و به معنای دیدن خود در غیر است (یزدانپناه، ۱۳۹۱: ۵۹۴). ابن عربی در همین باره معتقد است خدا اراده کرده با اسمای حسنائش، که شمارش‌پذیر نیست، عین اسما را مشاهده کند تا تمام امر را در بر گیرد. در چنین حالتی سرّ حق برای خودش ظاهر می‌شود و مانند وقتی است که کسی خود را در چیز دیگری مثل آئینه مشاهده کند. تصویری که در آئینه دیده می‌شود برای شخص همانند سایر تصاویر نیست. اینکه کسی خودش را به واسطه خودش ببیند با اینکه خودش را به واسطه آئینه‌ای که تصویر او را نشان می‌دهد ببیند متفاوت است (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۴۸-۴۹).

«جلاء» به معنای «توانایی بازتاباندن» و «استجلاء» به معنای جلای بیشتری خواستن است. در اصطلاح عرفانی منظور از «جلاء» ظهوریافتن در غیر است، به گونه‌ای که در جلاء، حق تعالی ابتدا در اغیار ظهور می‌یابد و سپس در «استجلاء» خود را در آنها مشاهده می‌کند. اما به دلیل اینکه ذات آنچنان که باید با «جلاء» تنها، بر کثرات آگاهی پیدا نمی‌کند و به کمال نمی‌رسد باید «جلاء» ادامه یابد. نقطه کمال و بالاترین حد «جلاء»، همان حقیقت انسان است که به مبدأ «جلاء» شباهت دارد، البته با این تفاوت که جلاء یا تعین اول با مظاهر آشنا نیست، اما حقیقت انسان تمام مسیر فراز و فرود را

رابطه انسان کامل با «اسم اعظم»، «جلاء و استجلاء» و «کون جامع»: بررسی اندیشه عرفانی امام خمینی / ۲۶۳

در مظاهر طی کرده و در آنها گردش داده شده و «کمال جلاء» رخ داده است. در حقیقت، «جلاء» همان نظاره نخستین است که در آن فقط کشف هستی خویشتن اتفاق می‌افتد، اما در کمال جلاء، که حق تالو خود را به اوج می‌رساند، چیزی از جلاء را بیرون آورده و بار دیگر بر ذات می‌تاباند. به تعبیر دیگر، در کمال جلاء کشف هستی خویشتن بر صورت خود و در آینه‌ای شبیه خود مطرح است. بر این اساس می‌توان گفت تفاوت «جلاء» با «کمال جلاء» به گذرکردن یا گذرنکردن از مراتب مظاهر برمی‌گردد. با کمال جلاء گرچه ظهور ذات حق به وقوع پیوسته است اما هنوز خداوند جلای بیشتری را می‌طلبد و در این مقام است که «استجلاء» واقع می‌شود.

«استجلاء» و کمال آن، برخلاف «جلاء»، از همان ابتدا با نوعی کثرت همراه است. ذات حق در جریان استجلاء، خود را در کثرت اسمائی‌اش می‌بیند و حق تعالی، هم می‌داند که هست و هم می‌داند که چه هست‌هایی در او نهفته است، اما این شهود هنوز کافی نیست و خدا تفصیل و شهود کامل‌تری را می‌طلبد تا اینکه اسمائی را که در عالم خلق به صورت تفصیلی می‌توانند پدید آیند مشاهده کند. استجلاء تا آنجایی ادامه پیدا می‌کند که به بالاترین حد کمال خود برسد و حق از نظر اجمال و تفصیل و به صورت تام و تمام بر خویشتن تجلی کند.^۲ به باور عارفان، «کمال استجلاء» فقط در تجلی «انسان کامل» تحقق‌پذیر است. زیرا فقط در آینه انسان کامل است که حق تعالی می‌تواند خود را بدون نقص ببیند.

بنابراین، عرفا متعلق کمال استجلاء را صورت عنصری «انسان حقیقی» می‌دانند (فرغانی، ۱۳۷۹: ۱۳۵؛ قونوی، ۱۳۷۱: ۴۵)، همان‌طور که در حدیثی آمده است: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۳۴/۱). به عبارت دیگر، خدا «ظهور» و «شهود» خود را، که همان «جلاء» و «استجلاء» است، در قالب انسان کامل رؤیت می‌کند. جندی در شرح خود بر فصوص‌الحکم معتقد است یقیناً کمال جلاء و استجلاء و احاطه شهود بر غیب و شهادت، سرّ مطلوب و علت غایی خلقت عالم است. اگر کمال ظهور و اظهار، آن‌گونه که مطلوب است، حاصل نمی‌شد، عالم سرّ و روحی نمی‌داشت. امر و خلق

عالم، و بالا و پایین، و ظلمانیت و نورانیتش و به طور کلی تمام عالم، مظاهر اسماء الاهی هستند. حکم برخی از اسماء در مقابل برخی دیگر بر هر موجودی که در این عالم هست غلبه دارد و آن اسمائی که غلبه دارند، سند و محل اتکای آن وجودند و حق تعالی از جهت آن اسم معبود و رب آن موجود است. گرچه ظهور حق قبل از کون جامع و مظهر کامل و به صورت ظهور تفصیلی فرقانی تحقق داشته، اما در اصل همان کمال جلاء و استجلاء مد نظر بوده است؛ پس اگر کمال ظهور در مظهر اکمل محقق نشود، مراد از ایجاد عالم حاصل نشده است؛ چون عالم بدون انسان، همانند آینه کدر، چه از نظر ذاتی و صوری، چه از نظر جمعی و تفصیلی و چه از نظر ظاهری و باطنی، قابلیت مظهریت کامل حق را ندارد (الجندی، ۱۴۲۳: ۱۵۰-۱۵۱).

حتی در تعریف «عرفان»، برخی عرفا، از جمله امام خمینی، از واژه «جلاء» و «استجلاء» استفاده کرده‌اند که از جایگاه کلیدی این دو واژه در عرفان اسلامی خبر می‌دهد. وی در تعریف عرفان آورده است: «عرفان، علم به کمال جلاء و کمال استجلاء است و کمال جلاء، به معنای ظهوریافتن حق در مرآت اتم بوده و کمال استجلاء یعنی اینکه حق خود را در آن مرآت مشاهده کند» (موسوی خمینی، بی‌تا: ۲۵۲). با بررسی این تعریف روشن می‌شود که «جلاء» و «استجلاء» با موضوع انسان کامل نیز ارتباط وثیق و تنگاتنگی دارد. امام خمینی در مقام تعریف «کمال جلاء» و «کمال استجلاء» از لفظ «مرآة اتم» استفاده می‌کند و می‌گوید: «کمال استجلاء عبارت است از مشاهده حق تعالی خودش را با اسم جامع در مرآة اتم که همان انسان کامل است. پس ظهور حق در مرآة اتم کمال جلاء و شهودکردن حق تعالی خودش را در آن مرآة، کمال استجلاء است» (همان). چنان‌که از عبارت برمی‌آید، منظور از «مرآة اتم» همان انسان کامل است که خدا در آینه انسان کامل با اسم جامع خود ظهور کرده (جلاء) و در همان آینه خود را مشاهده می‌کند (استجلاء).

طبق دیدگاه ابن عربی و پیروانش، حقیقت انسان یا «انسان کامل»، هم متن عالم در قوس نزول و هم عصاره خلقت در قوس صعود است و گوهر انسانیت در همه مراتب

رابطه انسان کامل با «اسم اعظم»، «جلاء و استجلاء» و «کون جامع»: بررسی اندیشه عرفانی امام خمینی / ۲۶۵

سیر داده شده است و بدون خلقت انسان کامل، استجلای کامل نیز تحقق نمی‌یابد و فقط در آینه انسان کامل، که امام خمینی از آن به «مرآة اتم» یاد می‌کند، خدا می‌تواند خود را بدون نقص در آن رؤیت کند. به عبارت دیگر، رابطه انسان کامل با جلاء و استجلاء رابطه تجلی و متجلی است و بدون حضور انسان کامل در عالم، حق تعالی به غایت مقصود خویش نمی‌رسید.

۴. انسان کامل، کون جامع

امام خمینی ضمن اشاره به تقسیم‌بندی سه گانه ملاصدرا، که عالم امکان را شامل عالم مجردات و عقول، عالم مثال و عالم شهادت و ماده می‌داند، ضمن توضیح هر کدام، چگونگی نسبت آنها با انسان به عنوان کون جامع را شرح می‌دهد. طبق نظر ملاصدرا، عالم مجردات و عقول، از ماده و لواحق آن آزاد است و به شکل و هیئت و استعداد محدود نیست. در واقع، وجود مجردات فوق انحاء موجوداتی است که در تنگنای ابعاد ثلاثه طول و عرض و عمق گرفتارند. پس از عالم عقول و مجردات در مسیر قوس نزول، عالم مثال قرار دارد که این عالم نیز مجرد از ماده و لواحق آن است و مرحله بین عالم عقول و عالم ماده محسوب می‌شود. عالم سوم عالم ماده و شهادت و طبیعت است که عین حرکت به شمار می‌آید و تدرج با ذاتش عجین شده است (همو، ۱۳۸۵: ۵۸۶/۳). «انسان، وجودی است که تمام مراتب عینی، مثالی و حسی در او جمع شده و عوالم غیب و شهادت و آنچه در آنها است در او پیچیده شده است» (همو، ۱۳۸۶ الف: ۷).

علاوه بر این تقسیم‌بندی سه گانه، از منظری دیگر تقسیم‌بندی مشهوری نیز در بیان عرفا به کار می‌رود که در آن عالم را به پنج مرحله تقسیم می‌کنند. هر مرحله به «حضرت» و مجموع این مراحل و مراتب پنج گانه به «حضرات خمس» مشهور است.^۴ بر اساس نظر مشهور اهل عرفان، حضرات خمس به ترتیب شامل عالم غیب مطلق یا لاهوت، عالم جبروت، عالم ملکوت، عالم مُلک یا ناسوت و انسان کامل می‌شود. پنجمین و آخرین حضرت از حضرات پنج گانه، حضرت انسان کامل است. عرفا از این

حضرت تحت عنوان «کون جامع» و «حضرت جامع حضرات» یاد می‌کنند که عالم آن، عالم انسانی و جامع تمام عوالم پیشین و مافیها است؛ تمام مراتب الاهی و کونی به نحو حق‌الیقین در انسان ظهور دارد. به همین دلیل انسان از رتبه احاطه و جمع نسبت به ماسوی‌الله برخوردار است. در بیان امام خمینی، برای انسان کامل اعتبارات و اطلاعاتی همانند «ظل ارفع» و «ظل حضرت جامع الاهی» نیز به کار رفته است (همان: ۱۲۰-۱۲۱). ملاصدرا به کلیت این معنا چنین اشاره می‌کند: «انسان کامل، حقیقت واحدی است که از شئون و مقامات و درجات مختلف بهره‌مند بوده و به حسب هر مقام و مرتبه وجودی، نامی خاص به خود گرفته است» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۲۳).

همه موجودات دارای مقام معلومی هستند و هیچ‌کدام از موجودات به مرتبه و مقام انسان نمی‌رسند و در همان مقام خود متوقف‌اند. مثلاً نبات گرچه از مرتبه هیولانیت حرکت کرده و مراتبی را طی کرده اما در همان مقام نباتیت متوقف است و اگر بخواهد ارتقای مقام یابد و به کون جامع تبدیل شود باید طریق خود را تغییر دهد و از سیر طریق انسانی وارد شود. فقط انسان از مرتبه شهادت، که همان مرتبه عالم ماده است، و مرتبه متوسطه برزخیت و نیز مرتبه تجرد عقلانیت بهره‌مند است و دیگر موجودات این نصیب و بهره را به صورت جامع ندارند (موسوی خمینی، ۱۳۸۵: ۵۸۶/۳).

امام خمینی معتقد است انسان کامل نه‌تنها در عالم طبیعت و دوران حیات مادی کون جامع است، بلکه حتی اگر از طبیعت هم بیرون رفت کون جامع محسوب می‌شود، زیرا در این مرحله نیز انسان هویتی است که هم جسم دارد و هم دارای مرتبه برزخیه است، که شامل نفس و قوه ادراکیه و مدرک جزئیات است؛ و هم از مرتبه عقلانیت، که نشانه عالم عقل و تجرد است، بهره می‌برد. وی انسان را یگانه موجودی می‌داند که استعداد کون جامع بودن را دارا است و حیوان از مراتب سه‌گانه، فقط دو مرتبه طبیعت و برزخیت را دارد و فاقد مرتبه عقل و تجرد است (همان: ۵۸۷/۳).

از نظر امام خمینی، انسان کامل به این دلیل همانند رب خود کون جامع، و مربوب حق تعالی به اسم جامع است که او مظهر جمیع اسماء و صفات الاهی است. انسان

رابطه انسان کامل با «اسم اعظم»، «جلاء و استجلاء» و «کون جامع»: بررسی اندیشه عرفانی امام خمینی / ۲۶۷

کامل از مقام وسطیت و برزخیت کبری بهره‌مند است و در وجود او هیچ اسمی بر اسم دیگر تصرف و غلبه ندارد. به این معنا که سیر انسان کامل بر صراط مستقیم و بر مسیر وسطیه اسم جامع است، برخلاف سایر موجودات که در هر کدام از آنها اسمی از اسماء محیطه و غیر محیطه متصرف و غالب است و مظهر اسم خاصی محسوب می‌شوند و بدء و عود آنها به همان اسم خاص است (همو، ۱۳۸۸ ب: ۵۳۱).

وی ضمن اشاره به بیانی از ابن عربی^۵ معتقد است همه کائنات، آیات و مرآت تجلیات الاهی‌اند اما هر کدام از آنها به اندازه ظرفیت وجودی خود نقش مرآتیت را بر عهده دارند و فقط حضرت کون جامع، که از آن به مقام مقدس برزخیت کبری نیز یاد می‌شود و منظور انسان کامل است، می‌تواند مظهر و آیت اسم اعظم جامع، یعنی «الله»، باشد. به تعبیر دیگر، انسان کامل، همگی و تمامی سلسله وجود است و نیز انسان کامل، اول و آخر و ظاهر و باطن و همان کتاب کلی الاهی است (همو، ۱۳۸۸ ج: ۸۹-۹۰). امام خمینی در تأیید این سخن، به روایتی استناد کرده است: «از مولا و سرور ما امیرالمؤمنین (ع)، یا از سرور ما امام صادق (ع) نقل شده که فرمود: همانا بزرگ‌ترین حجت خدا بر خلقش صورت انسانی است و او همان کتابی است که خدا او را با دست خود نوشته و او مجموع صورت همه جهانیان است»^۶.

از همین رو بود که خداوند متعال انسان کامل را به عنوان کون جامع و مظهر کامل اسماء و صفات الاهی خلق کرد. بر همین اساس، دلیل برگزیده شدن صورت جامعه انسانی بر ملائکه^۷ و تکریم^۸ او نسبت به سایر موجودات، که آدم ابوالبشر (ع) یکی از مصادیق آن است، به همین ظرفیت وجودی و جامعیت انسان کامل برمی‌گردد (همو، ۱۳۸۸ ب: ۶۳۶).

نتیجه

واژه «انسان» از دید لغت‌دانان دارای سه معنا است که هر کدام از سه معنا به نوعی دربردارنده بخشی از خصوصیات انسان است. به نظر می‌رسد معنای دوم، که «انسان» را

برگرفته از واژه «انس» دانسته است، به معنای صحیح نزدیک‌تر باشد. اما درباره تعریف اصطلاحی «انسان» در زبان عرفان اسلامی، ناطق، جنس گرفته شده و فصل ممیزهای دیگری، که سیره عملی انسان بسته به خیر یا شربودن اعمالش آنها را رقم می‌زند، انسان معرفی می‌شود. درباره معنای «کمال» آورده شده است که کمال هر چیزی به حسب همان چیز است و کمال روحی انسان به تهذیب و تزکیه و دوری از خبائث و رذائل اخلاقی است تا اینکه در نهایت به عالم تجرد و ملکوت راه یابد. بنابراین، انسان کامل عبارت است از کسی که همه استعدادها و ظرفیت‌های وجودی‌اش فعلیت یافته و به آخرین درجه بلند انسانی و الهی رسیده است.

اسم اعظم بزرگ‌ترین نام خدا و جامع همه اسماء الهی است. امام خمینی دست‌یابی به حقیقت اسم اعظم را فقط برای اولیای مرضیین و علمای راسخین و آن هم از راه روایات و نیز کشف و ریاضت ممکن می‌داند. از نظر وی، انسان کامل، در حقیقت، مظهر و آینه اسم اعظم محسوب می‌شود و حتی رابطه عینیت بین آنها برقرار است.

امام خمینی در تعریف کمال «جلاء» و «استجلاء» از تعبیر «مرآة اتم» استفاده می‌کند که منظور همان انسان کامل است. خدا در آینه انسان کامل با اسم جامع خود ظهور می‌کند (جلاء) و در همان آینه خود را مشاهده می‌کند (استجلاء). انسان کامل یگانه موجودی است که استعداد کون جامع بودن را دارد؛ نه تنها در عالم طبیعت و دوران حیات مادی کون جامع است، بلکه حتی اگر از طبیعت هم بیرون رفت کون جامع محسوب می‌شود و از تمام مراتب جسمیت، برزخیت و عقلانیت بهره‌مند است.

بنابراین، سه اصطلاح «اسم اعظم»، «جلاء و استجلاء» و «کون جامع»، سه اصطلاح پراکنده و گسسته نیست، بلکه «انسان کامل» همانند نخ تسبیح، حلقه وصل و پیوند بین آنها است. به عبارت دیگر، اسم اعظم بدون کمال‌الجلاء محقق نمی‌شود و هر کس مظهر یا حقیقت اسم اعظم باشد کون جامع خواهد بود.

پی‌نوشت‌ها

۱. اشاره به آیه «وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَنَسَى» (طه: ۱۱۵).
۲. بنگرید به: کتاب العین، أساس البلاغة، المنجد، معجم مقاییس اللغة، لاروس، المعجم الوسيط، ذیل ماده «جَلَى» و «جَلَوُ».
۳. برای مطالعه بیشتر، نک: کاکایی و ملکی، ۱۳۹۱.
۴. گاه اصطلاح «حضرت» برای «عالم» استفاده می‌شود که در این نوشتار نیز مراد از «حضرت» همان «عالم» است و معنای اصطلاحی‌اش مراد نیست.
۵. «شیخ کبیر گفته است همه آنچه از اسماء حق در ممکن صور الاهی بود به نشئه انسانی ظاهر گشت، و انسان به این وجود به رتبه احاطت و جمع رسید و حجت حق بر فرشتگان ثابت گشت» (موسوی خمینی، ۱۳۸۸ ب: ۶۳۶).
۶. «اعلم ان الصورة الانسانية هي اكبر حجج الله على خلقه، و هي الكتاب الذي كتبه بيده و هي الهيكل الذي بناه بحكمته، و هي مجموع صورة العالمين» (موسوی خمینی، ۱۳۸۶ الف: ۱۹۴).
۷. «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَ نُوحًا وَ آلَ إِبْرَاهِيمَ وَ آلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ» (آل عمران: ۳۳).
۸. «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَ حَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَ رَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَ فَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا» (الإسراء: ۷۰).

منابع

قرآن کریم.

ابن عربی، محیی‌الدین محمد بن علی (۱۹۴۶). *فصوص الحکم*، قاهره: دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الاولى.

ابن عربی، محیی‌الدین محمد بن علی (بی‌تا). *الفتوحات المکیة*، بیروت: دار الصادر، الطبعة الاولى.
ترکه اصفهانی، علی بن محمد (۱۳۸۶). *التمهید فی شرح قواعد التوحید*، مصحح: حسن حسن‌زاده آملی، تهران: الف لام میم، چاپ دوم.

الجنیدی، مؤیدالدین (۱۴۲۳). *شرح فصوص الحکم (الجنیدی)*، مصحح: سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب، چاپ دوم.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵). *تفسیر انسان به انسان*، قم: اسراء.

حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۶۵). *هزار و یک نکته*، تهران: رجاء، چاپ پنجم.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (بی‌تا). *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت: دار القلم، الطبعة الاولى.
سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۲). *شرح اسماء الحسنی*، مصحح: نجف‌قلی حبیبی، تهران: دانشگاه تهران، چاپ اول.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). *اسرار الآیات*، مصحح: محمد خواجوی، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*، مصحح: محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). *الاسفار الاربعة*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵). *مجمع البحرین*، محقق: احمد حسینی اشکوری، تهران: مرتضوی، چاپ سوم.

فرغانی، سعیدالدین (۱۳۷۹). *مشارق الدراری: شرح تائیه ابن‌فارض*، مصحح: سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

فناری، محمد بن حمزه (۲۰۱۰). *مصباح الأنس بین المعقول والمشهود*، تصحیح: عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت: دار الكتب العلمية.

فیض کاشانی، ملا محسن (۱۳۸۵). *علم الیقین فی اصول الدین*، قم: بیدار.

رابطه انسان کامل با «اسم اعظم»، «جلاء و استجلاء» و «کون جامع»: بررسی اندیشه عرفانی امام خمینی / ۲۷۱

قانونی، صدرالدین (۱۳۷۱). *النصوص*، مصحح: سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول

قیومی، احمد بن محمد (بی‌تا). *مصابح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی*، قم: مؤسسة دار الهجرة، الطبعة الثانية.

کاشانی، عبد الرزاق (۱۴۲۶). *اصطلاحات الصوفیة*، مصحح: عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الاولى.

کاکایی، قاسم؛ ملکی، محمد (۱۳۹۱). «تحلیل و تبیین جایگاه «جلاء و استجلاء» در عرفان اسلامی»، در: *پژوهش‌نامه عرفان*، ش ۶، ص ۱۱۹-۱۴۲.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). *الکافی*، مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دار الکتب الإسلامية.

مرکز فرهنگ قرآن (۱۳۸۲). *دایرة المعارف قرآن*، تهیه و تدوین: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم: بوستان کتاب، چاپ سوم، ج ۳.

مصطفوی، حسن (بی‌تا). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، بیروت، قاهره، لندن: دار الکتب العلمیة و مرکز نشر آثار العلامة المصطفوی، الطبعة الثالثة.

مطهری، مرتضی (۱۳۶۸). *مجموعه آثار*، تهران: صدرا، ج ۲۳.

موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۵). *تقریرات فلسفه*، مقرر: سید عبدالغنی اردبیلی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دوم.

موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۶ الف). *شرح دعاء السحر (الطبع الجدید)*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ چهارم.

موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۶ ب). *مصابح الهدایة الى الخلافة والولاية*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ ششم.

موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۸ الف). *تفسیر سوره حمد*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ یازدهم.

موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۸ ب). *چهل حدیث (اربعین حدیث)*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ چهارم.

موسوی خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۸ ج). *شرح دعای سحر (ترجمه فارسی)*، ترجمه: احمد فهری، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دوم.

۲۷۲ / پژوهش‌نامه مذاهب اسلامی، سال هفتم، شماره سیزدهم

موسوی خمینی، سید روح‌الله (بی‌تا). *تعلیقات علی «شرح فصوص الحکم» و «مصباح‌الأنس»*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

نسفی، عزیزالدین (بی‌تا). *الإنسان الكامل*، مصحح: ماریژان موله، تهران: طهوری.

یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۹۱). *مبانی و اصول عرفان نظری*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ سوم.

References

Holy Quran.

Ibn 'Arabi, Muhyi-l-Din Mohammad ibn 'Ali (1946). *Fusus al-Hikam* (The Bezels of the Wisdoms). Cairo: Dar Al-Ihya Al- Kutub Al-'Arabiyya, Firrst Edition.

Ibn 'Arabi, Muhyi-l-Din. n.d. *Al-Futuhat al-Makkiyya* (The Meccan Openings). Beirut: Dar Sadir. First edition. [In Arabic].

Turka Isfahani, 'Ali ibn Muhammad. (2007). *Al-Tamhid fi Sharh Qawa'id al-Tawhid* (The Prolegomenon in Elaboration of the Rules of Monotheism). Edited by: Hassan Hassan Zadeh Amuli, Tehran: ALif Lam Mim, Second Edition.

Al-Jundi, Mu'ayyi Al-Din (2002). *Sharh Fusus al-Hikam* (Elaboration of the Bezels of the Wisdoms). Edited by: Seyyed Jalal Al-Din Ashtiyani, Qom: Bustan Kitab [in Persian], Second Edition.

Jawadi Amuli, 'Abdullah (2006). *Tafsir Insan bi Insan* [in Persian], Qom, Asra'.

Hassna Zadeh Amuli, Hassan (1986). One thousand and one points, Tehran: Raja', fifth Edition.

Raghib Isfahani, Husayn ibn Muhammad. *Mufradat Al-Alfaz Al-Quran* (Single words of Quran). Beirut: Dar AL-Qalam, First Edition.

Sabzewari, Molla Hadi (1993). *Sharh Asma' Al-Husna* (Interpreting the noble names), Editted by: Najaf Quli Habibi, Tehran: Tehran Uninversity, First Edition.

Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (1981), *Asrar Al-Ayat* (Secrets of verses), Editted by: Mohammad Khajawi, Tehran: Iran Islamic Associasion of Wisdom and Philosophy.

Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim. (1983). *Mafatih al-Ghayb* (The Keys of the Hidden). Prefaced and edited by Muhammad Khajawi. Tehran: Mu'assisi-yi Tahqiqat-i Farhangi. First edition. [In Arabic].

Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (1981). *Al-Asfar Al-Arba'a* (The Four Journeys), Beirut: Dar Ihya' Al-Turath Al-'Arabi.

Tarihi, Fakhr Al-Din ibn Mohammad (1996). *Majma' Al-Bahrain* (Associasion of Two Seas), Research: Ahmad Hussaini Eshkewari, Tehran: Murtazawi, Third Edition.

Farghani, Sa'id Al-Din (1959). *Mashariq Al-Darari: Sharh Al-Ta'iyi Ibn Farid* [inArabic], Editted by: Seyyed Jalal Al-Din Ashtiyani, Qom , Publication office affiliated to Hawzah Islamic propagation.

- Fanari, Muhammad Hamza. (2010). *Misbah al-Uns bayn al-Ma'qul wa-l-Mashhud* (The Light of Intimacy between the Intelligible and the Perceived). Edited by 'Asim Ibrahim al-Kiyali. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya. [In Arabic].
- Fayd Kashani, Mulla Muhsin. (2006). *'Ilm al-Yaqin fi Usul Al-Din* (Knowledge of certainty in principles of religion), Qom: Bidar.
- Qunawi, Sadr Al-Din (1951). *Al-Nusus* (the Texts) ,edited by: Seyyed Jalal Al-Din Ashtiyani, Tehran: Markaz Nashr Daneshgahi [in Persian], First edition.
- Qayyumi, Ahmad ibn Mohammad. *Misbah Al-Munir fi Gharib Al-Sharh Al-Kabir Lil-Rafi'i* [inArabic], Qom: Mu'assissat Dar Al-Hijrat, Second Edition.
- Kashani, 'Abd Al-Razaq (2006). *Istilahat Al-Sufiya* (Sufi Terms), edited by: 'Asim Ibrahim Al-Kiyali Al- Hussaini Al-Shazili Al- Durqawi, Beirut: Dar-Al-Kutub Al-'Ilmiyya, First Edition.
- Kakaie, Qasim; Maliki, Mohammad (2012). Illustrating and Analyzing the stance of "*Jala' wa Istijla'*" (Manifestation in others and creating the world) in Islamic Mysticism. In: *Mysticism Research Journal*, Issue 6, pp 119 – 142.
- Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub. (1986). *Al-Kafi* (The Sufficient). Edited by: 'Ali Akbar Ghaffari and Mohammad Akhundi, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Arabic].
- Markaz Farhang Quran [in Persian] (2003). *Ancyclopedia of Quran*, Compiled by: Research Center for Islamic Sciences and Culture, Qom: Bustane Kitab [in Persian], Third Edition, V 3.
- Mustafawi, Hassan. *Al-Tahqiq fi Kalimat Al-Quran* (Research in the Words of Quran), Beirut, Cairo, London: Dar-Al-Kutub Al-'Ilmiyya wa Markaz Nashr Athar Al-'Allama Al-Mustafawi [in Arabi], Third Edition.
- Mutahhari, Murtaza. (1989). *Majmu'ih Athar* (Collected Work). Tehran: Sadra. V 23.
- Musawi Khomeini (2006). *Philosophical debates*, Writer: Seyyed 'Abd Al-Ghani Ardebili, Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Work. Second Edition.
- Musawi Khomeini, Seyyed Rohullah (2007.a) *Interpreting the Prayer of the dawn* (new Edition), Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's work, Fourth edition.
- Musawi Khomeini, Seyyed Rohullah (2007. b). *Misbah Al-Hidayat* (Light of Guidance), Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's work, Sixth Edition.

رابطه انسان کامل با «اسم اعظم»، «جلاء و استجلاء» و «کون جامع»: بررسی اندیشه عرفانی امام خمینی / ۲۷۵

Musawi Khomeini, Seyyed Rohullah (2008.a) Interpreting the *Al-Hamd* Chapter, Tehrna: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's work, Eleventh Edition.

Musawi Khomeini, Seyyed Rohullah (2008.b). *Sharh-i Chihil Hadith* (Elaboration of the Forty Hadiths). Tehran: Institute for Compilation and Publication of the Work of Imam Khomeini. Fourth edition. [In Persian].

Musawi Khomeini, Seyyed Rohullah (2008.c) Interpreting the Prayer of the dawn (new Edition), Translated by: Ahmad Fahri. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's work, Second edition.

Musawi Khomeini, Seyyed Rohullah. *Ta'liqat 'Ala "Sharh Fusus Al-Hikam wa Misbah Al-Uns"* (Comments on interpretations of "The Bezels of the Wisdoms" and "Light of Intimacy"), Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's work.

Nasafi, 'Aziz Al-Din. *Insan Kamil* (Perfect Human), edited by: Marijan Mole, Tehran: Tahuri.

Yazdan Panah, Seyyed Yadullah (2013). Principles of theoretical mysticism, Qom: Imam Khomeini educational and Research Institute, Third Edition.