

بینش حکمی امام خمینی (س)

فاطمه طباطبائی^۱
پروانه عروج نیا^۲

چکیده: از ویژگی‌های مهم حکمت شیعی، پابندی به شریعت، اهمیت ولایت و امامت، جمع آوردن تعقل و اشراق و عدم وابستگی به سلاسل صوفیه است. پیروان این حکمت، مشایخ خود را پرورش یافته‌ی تعالیم معصومان^(ع) و وارث روحانیت انبیا^(ص) هستند با عناوینی چون عالم ربانی، حکیم الهی و عارف بالله، تعالیم خود را حکمت می‌نامند و نه فلسفه صرف. در این تحقیق آرای امام خمینی به عنوان نمونه‌ای از این حکما معرفی می‌گردد و وجوه اشتراک و افتراق آن با تصوف و عرفان بررسی می‌شود. همچنین، درباره‌ی ویژگی منحصر به فرد حکمت امام خمینی در میان حکمای شیعی یعنی توجه به امور سیاسی و نگاه حماسی و اسباب و علل آن، سخن خواهیم گفت.

کلیدواژه‌ها: حکمت، عرفان، ولایت، انسان کامل، سلوک، فطرت، سیاست.

مقدمه

ویژگی الهیات شیعی که از ابتدا خود را با قبول ولایت عقل یا به تعبیر دیگر با گرایش‌های معتزلی شناساند، تقریباً از همان آغاز همراهی آن را با فلسفه نوید داد. همچنین، اعتقاد به ولایت امام به عنوان حجت خدا و قرآن ناطق و مفسر واقعی دین، شیعه را به سمت تفسیری دیگر از سنت و قرآن، که معمولاً فراتر از ظاهر می‌رفت، سوق داد. شیعه بر این باور است که برداشت‌ها و آموزه‌های ارتباط باطنی و شهودی امام با حق نشأت می‌گیرد. از این رو، حتی اگر عقل نسبت به

۱. عضو هیأت علم و مدیر گروه عرفان اسلامی پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.

e-mail: tabatabaie-fateme@yaho.com

۲. عضو هیأت علمی بنیاد دائرة المعارف اسلامی، سرپرست گروه عرفان دانشنامه جهان اسلام.

e-mail: p.orujnia@gmail.com

این مقاله در تاریخ ۱۳۸۸/۱۱/۴ دریافت گردید و در تاریخ ۱۳۸۹/۱/۲۶ مورد تأیید قرار گرفت.

این برداشتها و دریافت‌ها منکر یا مشکوک باشد نباید در صدق و حقانیت آن تردید کند. همین ویژگی دوگانه سبب شده تا تشیع مستعد پذیرش فلسفه‌هایی باشد که برهان عقلی را در کنار دریافت باطنی یا شهودی یا عرفانی می‌نشانند. پس، عجیب نیست که تعلیمات شیخ اشراق در حکمة الاشراق، که با هدف تجدید حکمت ذوقی فرزنانگان ایران تألیف شده بود، مورد استقبال متفکران شیعی قرار گیرد. علمای شیعه به زودی دریافتند که فلسفه شیخ اشراق به راهی که آنان در تلفیق برهان با عرفان می‌جستند، بسیار نزدیک است. به همین دلیل، از همان ابتدا در میان علمای شیعی گرایش‌های اشراقی به چشم می‌خورد. به خصوص نقش امام غایب به عنوان راهنمای غیبی و واسطه فیض باطنی توجه شیعه را به موضوعات عرفانی‌ای که برخاسته از ارتباط پنهان با مجاری فیض حق بود، بیش از پیش جلب کرد.

همچنین ضرورت تلفیق میان عقل استدلالی و شهود قلبی از راه تهذیب نفس، سبب شد تا متفکران شیعی به بخشی از فلسفه، یعنی حکمت عملی یا اخلاق، علاقه‌مند شوند. برای مثال، خواجه نصیرالدین طوسی (ریاضی‌دان، منجم و متکلم شیعی) که شرحی بر *اشارات* ابن سینا دارد، *اخلاق ناصری* و *اوصاف الاشراق* را در حکمت عملی می‌نویسد. اثر اخیر بیشتر به کتاب‌های صوفیه در مقامات و احوال شباهت دارد.^۱ شاگرد وی، جمال الدین حسن بن مطهر حلّی، معروف به علامه حلّی، علاوه بر شرحی بر *اشارات* و *شفای ابن سینا*، حل مشکلاتی نیز بر *تلویحات* سهروردی می‌نویسد. شاگرد دیگر نصیرالدین، قطب الدین شیرازی (ریاضی‌دان، منجم و فیلسوف و صوفی) شرحی استادانه بر حکمة الاشراق سهروردی می‌نویسد. بدین ترتیب می‌توان این دو شاگرد خواجه نصیر را از پیشگامان در ادغام تشیع با فلسفه اشراق دانست (کرین ۱۳۷۳: ۴۵۴-۴۵۱).

به هر حال با پیوند حکمت اشراق با تشیع، راه برای نزدیکی تشیع و تصوف نیز فراهم گشت و با روی آوردن برخی از اندیشمندان شیعی به عرفان نظری ابن عربی ارتباط میان تشیع و تصوف به مراحل حساس و سرنوشت‌سازی رسید. اگر صائِن الدین علی ترکه اصفهانی را شیعه بدانیم، شاید بتوان آغاز این جریان را از صائِن الدین دانست. وی شرحی بر *فصوص الحکم* ابن عربی و نیز شرحی بر قصیده‌های ابن فارض دارد (بههانی و زارع ۱۳۸۲ ج ۷: ۱۶۹). در مقابل، آثار سیدحیدر به طور قطعی

۱. در باب ارتباط وی با صدرالدین قونوی و ارادت وی به ابن عربی ر.ک. به: (مادلونگ ۱۳۷۸: ۱۰۲-۱۰۰)

از آموزه‌های مکتب ابن عربی و حکمت شیعی ایران تألیف یافته است.^۱ بدین ترتیب، نزدیک سازی تصوف با تشیع از ابداعات سید حیدر آملی (۱۳۶۸: ۷۱۹، ۷۸۷ یا ۷۹۴) است.^۲ سیدحیدر معتقد است شیعیان حقیقی، صوفی‌اند و صوفیان حقیقی، شیعیانند. او امامان معصوم^(ع) را منبع علوم و اسرار الهی و بزرگان تصوف و عرفان - از جمله بایزید و جنید - را شاگردان ائمه^(ع) و وامدار آنان در دریافت ولایت و حاملان اسرار آنان می‌داند (آملی ۱۳۶۸: ۹، ۲۲۵-۲۲۴، ۶۱۵-۶۱۴). ورود ابن عربی به عرصه فکری وی نیز به جهت اهمیت مسأله ولایت و خاتم الاولیاء در مکتب ابن عربی است. همین موضوع کافی بود تا سید حیدر میان تصوف ابن عربی با تشیع رابطه‌ای نزدیک ببیند و ابن عربی از منظر او و حکمای دیگر شیعه پس از او لقب شیخ اکبر بگیرد.^۳

بعد از سید حیدر و به خصوص در عصر صفویه، علمای شیعه از طریق فلسفه اشراق یا از طریق ابن عربی تصوف و عرفان را آموختند و بسیاری از علمای فقیه، فیلسوف و عارف و اهل سیر و سلوک عرفانی به شمار آمدند. البته اغلب آنان به هیچ یک از سلاسل صوفیه منسوب به تشیع - مانند نعمت‌اللهی و ذهبیه - وارد نشدند و حتی گاه آنها را تخطئه نیز کردند.

صدرالدین محمد شیرازی ملقب به ملاصدرا از جمله مهم‌ترین شخصیت‌هایی است که در عرفان نظری ابن عربی و فلسفه اشراق استاد بود ولی در هیچ یک از سلسله‌های تصوف وارد نشد. او که نزد شیخ بهایی و میرداماد درس خواند، در *اسفار اربعه* ویژگی‌های مشائی و اشراقی فلسفه اسلامی را با کلام شیعی و وحدت وجود ابن عربی ترکیب کرد (کوپر ۱۳۸۴: ۴۳۲). پس از او تا کنون عمده اندیشمندان ایرانی بر مبنای همین کتاب اندیشیده‌اند. شاگرد وی ملامحسن فیض کاشانی بارزترین چهره فیلسوف و عارف مسلک مکتب ملاصدراست. او بالغ بر ۱۲۰ عنوان کتاب

۱. برای توضیح بیشتر ر.ک.به: (آملی ۱۳۶۷ مقدمه کربن: ۱-۲؛ زرین کوب ۱۳۶۳: ۱۴۱).

۲. البته قبل از سید حیدر کسی که مکتب ابن عربی را به تصوف شیعی نزدیک کرد، شمس‌الدین محمد لاهیجی، مرید سید محمد نوربخش، مؤلف شرح مشهور بر *گلشن راز* محمود شبستری است. شرح او حال و هوای سنت ایرانی ابن عربی و نظریه متافیزیکی وحدت وجود را دارد (کوپر ۱۳۸۴: ۴۳۳).

۳. برای مشاهده نمونه‌هایی از این تأثرات سید حیدر از احادیث اهل سنت از طریق آثار عرفانی کسانی چون غزالی و ابن عربی و راه یافتن آن در فلسفه، عرفان و حدیث امامیه که خلاف مبانی کلامی امامیه است ر.ک.به: (خدایاری ۱۳۸۲: ۸۹-۷۷).

به عربی و فارسی نوشت که از جمله آنها تحریری شیعی از *احیاء العلوم* غزالی به نام *مهجة البيضاء* است. به هر حال، خط سیر اندیشه‌های ملاصدرا و پیروانش تا به امروز نماینده اصلی جریان فلسفه اسلامی و شیعی است و حول محور وحدت عرفان و برهان به راه خود ادامه می‌دهد. در این خط سیر شخصیت‌هایی همچون آقا محمد بیدآبادی، ملاعلی نوری و شاگردانش، ملاهادی سبزواری و ملا عبدالله زنوزی و فرزندش آقا علی زنوزی، و شاگرد ملاعلی، محمدرضا قمشه‌ای و سرانجام میرزا محمد علی شاه آبادی، استاد امام خمینی، را باید نام برد. البته مسلک دیگری هم در میان علمای شیعی وجود دارد که بیشتر به قلمرو عرفان عملی نظر دارد تا عرفان نظری. این گروه از شاگردان آخوند ملا حسینقلی در گزینی یا همدانی هستند، افرادی مانند میرزا جواد ملکی تبریزی، سید احمد کربلایی، شیخ محمد بهاری، سید علی قاضی تبریزی و علامه طباطبایی که بیشتر بر اصالت قرآن و اهل بیت^(ع) در سیر و سلوک تأکید دارند^۱.

این دو جریان به کشف و شهود و نیز به چاره‌سازی عقل در سیر و سلوک و نجات اعتقاد دارند و در عین حال قائل به تشریفات و آداب خانقاهی تصوف و مشایخ آن نیستند. اینان بزرگان خود را با عنوان عالم ربانی، حکیم الهی، عارف بالله می‌خوانند و به عرفای بی سلسله یا اهل الله نیز شهرت دارند. این عرفا در واقع خود را علمایی می‌دانند که پرورش یافته تعالیم معصومان، وارث روحانیت انبیا و سرانجام وارثان حکمت شیعی هستند (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۷۹: ۴۲۱-۴۲۰). برای این گروه تمسک به ائمه که خود راه عروج را یافته‌اند از لوازم سیر الی الله است و عبادت بدون ولایت ائمه^(ع) باطل و منتج به نتیجه نیست. بنابراین برای آنان مانند همه شیعیان متابعت از شرع، به معنای متابعت از امامان معصوم و عمل به دستورات آنهاست. از نظر این حکما تنها کسانی که از حضرت رسول^(ص) و اهل بیت ایشان متابعت می‌کنند، باطنشان محل بدایع حکمت می‌شود، زیرا آنان صاحبان حقیقی حکمت هستند (فیض کاشانی ۱۳۶۰: ۲۴۲-۲۴۳).^۲ راه تحصیل حکمت برای حکمای شیعی نیز مانند اهل تصوف الهام یا شهود است و نه کثرت علم، و راه شهود و الهام نیز از طریق متابعت از شرع، تخلیه از رذایل، تقوا، تحلی به فضایل و زهد در دنیا است.

۱. برای توضیح بیشتر ر.ک. به: (مطهری ۱۳۶۹: ۱۴۱؛ ایزد پناه ۱۳۷۵: ۶۷-۶۶، ۷۰-۶۹).

۲. همچنان که از امام صادق^(ع) نقل شده است: «إذا اردت العلم الصحيح فخذ عن اهل البيت فانا رويناه واوتينا شرح الحكمة وفصل الخطاب» (فیض کاشانی ۱۳۶۰: ۲۴۶-۲۴۷).

عرفان یا حکمت امام خمینی نیز حکمت یا عرفانی میان این دو جریان حکمت شیعه است ولی با توجه بیشتر به جنبه‌های اجتماعی و نگاهی حماسی به مبارزه سیاسی با الهام از نهضت امام حسین^(ع) است (ایزدپناه ۱۳۷۵: ۹۶-۸۳).

۱) گرایش امام خمینی به مباحث حکمی

پیش از آنکه مبانی حکمی امام را بیان کنیم، لازم است تا اندکی به سوابق آشنایی ایشان با موضوعات حکمی بپردازیم: امام خمینی حدود پانزده سال به تدریس فلسفه و نیز فقه و اصول اشتغال داشتند (امام خمینی^{علیه السلام} ۱۳۷۶: ۱۰ مقدمه) ایشان در فلسفه تابع حکمت متعالیه صدرالمتالهین بوده ولی به طور خاص تأثیرات زیادی از فلسفه اشراق در آثارشان یافت می‌شود. حتی گفته می‌شود که امام در حوزه، فلسفه اشراق تدریس می‌کردند (عابدی ۱۳۷۸: ۳۵). از نشانه‌های تأثیر فلسفه اشراق در ایشان، وجود برخی تعبیرات فلسفه اشراق مانند نفوس اسفهبديه، هیأه مظلمه یا عناوین برخی فصول آثار امام است از جمله مشکاة، مصباح، نور و مطلع^۱. در مبحث علم خداوند متعال نیز امام نظر شیخ اشراق را پذیرفته و علم خدا را ذاتی و مقدم بر اشیاء و به وجهی دیگر علم خدا را فعلی و عین اشیاء می‌داند (امام خمینی^{علیه السلام} ۱۳۷۶: ۵۴). احتمالاً توجه به فلسفه اشراق سبب گرایش خاص امام به مباحث عرفانی و ذوقی بوده است. این گرایش حتی از تعریفی که درباره فلسفه (حکمت) و غایت آن می‌دهند، آشکار است. ایشان فلسفه (حکمت) را معرفت و مشاهده حضور تجلیات اسمایی و افعالی می‌دانند (امام خمینی ۱۴۰۶: ۵۵) یعنی شناخت توحید ذاتی، صفاتی و افعالی. بنابراین به نظر ایشان فلسفه‌ای که انسان را موحد نکند، فلسفه نیست.

وی به عنوان پیرو حکمت متعالیه معتقد بود که باید میان عرفان و عقل و برهان جمع کرد، زیرا مشاهدات عرفانی با برهان‌های عقلانی مخالفتی ندارد و برهان‌های عقلی نیز برخلاف شهود اصحاب عرفان نیست (امام خمینی^{علیه السلام} ۱۳۷۶: ۶۵). اما اصولاً برخی معارف و حقایق والا از طریق عقل و فلسفه قابل درک نیست و باید تنها از راه عرفان یعنی با صفای قلب از طریق ریاضات و مجاهدات به آن رسید (امام خمینی ۱۳۶۲: ۱۲۹). حاصل برهان نیز اگر با مجاهدت و تلقین به قلب نرسد فایده و اثرش ناچیز است. پس باید قدم برهانی و عقلی را با تفکر، تلقین و ریاضت، تبدیل به قدم‌های

۱. برای نمونه ر.ک. به: (امام خمینی ۱۴۰۶: ۱۷۱؛ ۱۳۶۲: ۶۶، ۵۷، ۱۲۹؛ علی ۱۳۷۶: ۵۴).

روحانی و ایمانی کرد و باورها را از افق عقل به قلب رساند (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۸: ۵۱۵-۵۱۴). امام همچنین بارها تأکید می‌کردند که نباید مراد متون دینی را به ظواهری که عوام و فلسفه عامی (محض) قابلیت فهم آن را دارند مقصور نمود و تفاسیر عرفانی و ذوقی را بیراه و بیگانه با آن دانست و نباید مقامات و بیانات عارفان و بزرگان ساحت ذوق و شهود را انکار کرد^۱. در واقع ایشان سعی داشتند تا علما را به عرفان و معرفت باطنی نزدیک سازند و با عرفای حقیقی آشتی دهند.

آثار اولیه ایشان مانند شرح *دعای سحر* که به سال ۱۳۰۷ در قم نوشته شد و یک‌سال بعد اثر عرفانی دیگرشان به نام *مصباح الهدایه الی خلافة والولایة* نشان از تأثیرات نظرات ابن عربی نیز دارد. امام به علت علاقه به مباحث عرفانی به تدریس عرفان نظری ابن عربی نیز اشتغال داشتند و در قم آثار مربوط به عرفان نظری را به جمعی از دوستان و شاگردانشان تدریس می‌کردند و این کار علی‌رغم مخالفت آیت الله حسین بروجردی از سال ۱۳۲۵ تا ۱۳۴۰ ادامه داشت. اما کمی بعد از رحلت آیت الله بروجردی حوزه درس عرفان را تعطیل کردند، شاید به این دلیل که از دهه ۱۳۴۰ به این طرف به فعالیت‌های سیاسی روی آورده بودند. با این حال، حتی در سخنرانی‌های سیاسی‌شان، طنین مباحث حکمی همچنان به گوش می‌رسید. از جمله در سخنرانی که در اواخر ۱۳۵۱ خطاب به عده‌ای از طلاب دینی ایراد کردند. مرتب بر این نکات تأکید می‌ورزیدند که فعالیت سیاسی باید همیشه با تهذیب اخلاقی و سیر و سلوک معنوی همراه باشد تا ارزشمند و مؤثر باشد و طلاب برای رسیدن به این هدف باید آثار متفکران و فیلسوفان عارف مسلمان را فراگیرند (کنیش ۱۳۷۹-۱۳۷۸: ۲۸) و بدون راهنما نیز نمی‌توان به این آثار مراجعه کرد. علاوه بر این، ایشان تأکید داشتند که نباید سرائر توحید و حقایق معارف را نزد هر کس افشا کرد، زیرا اینها اسراری است که باید مکتوم باشد و عدم مراعات این مسأله از یک سو گمراهی‌هایی پیش آورده است و از سوی دیگر، بعضی از ارباب اصطلاح و ذوق نیز تهتک کردند و مقاصد شریف را با الفاظ زشت و قبیح بیان نمودند و از این جهت اسباب تنفر طبایع ظاهرین را از علوم الهی و تکفیر از سوی علمای ظاهر را فراهم ساخته‌اند (امام خمینی ۱۳۷۷: ۳۲۳-۳۲۲).

گرایش امام به موضوعات عرفانی و حکمی همراه با روحیه ظلم ستیز ایشان سبب شده بود که موضع حکمی امام رنگ حماسی و جهادی به خود بگیرد و از این رو، ایشان از کار اجتماعی و

۱. برای نمونه ر.ک. به: (امام خمینی ۱۳۷۸: ۱۵۵-۱۵۴، ۱۶۸-۱۶۶؛ ۱۳۷۹: ۶۲۷-۶۲۶).

سیاسی نه تنها گریزان نبودند بلکه به استقبال آن می‌رفتند. چنین به نظر می‌رسد که ذائقه فقهی ایشان در طرح ولایت مطلقه فقیه و خصوصیات آن نیز از یک سو از توجه خاص به عرفان نظری و مسأله ولایت در این مکتب نشأت می‌گیرد و از سوی دیگر، به روحیه عرفانی-جهادی ایشان برمی‌گردد. توضیح آنکه به سبب چنین روحیه‌ای، ایشان عارف و حکیم را مبارزی می‌دانند که پلیدی را در خود و در دیگران (اجتماع) بر نمی‌تابد، زیرا وی انسان را جانشین خدا می‌داند و روا نمی‌دارد که انسان در بند درون و بیرون باشد. پس هم کمال خود و هم نیل انسان به مقام معنوی و فانی شدن را خواستار است. از سوی دیگر، ایشان اعتقاد دارند که با عمل به احکام شریعت و رعایت مسائل ظاهری دین می‌توان به باطن دین راه یافت و اگر چنین نشود حتماً در انجام تکالیف دینی قصور شده است (امام خمینی ۱۴۰۶: ۲۰۱؛ طباطبایی ۱۳۷۷ ج ۲: ۲۳۹، ۲۴۶). از اینجاست که به تعریف تازه‌ای از دینداری و عرفان راه می‌برند و معتقد می‌گردند که فقیه راستین عارفی است که از عمل به ظواهر دین و تفکر در آن به بطن و حقیقت دین و مقام انسان رسیده، و کلام و عمل او کلام و عمل الهی شده و ولایتش تجلی ولایت خدا و در نتیجه با توجه به برخی روایات شیعی پذیرفتن این ولایت بر امت اسلامی واجب گشته است، زیرا او انسانی است که غیرت محبوب و جلوه معشوق همه وسوسه‌های انانیت را در او نابود کرده است و تنها چنین شخصی می‌تواند برای نجات انسان از بند خود و دیگران اقدام کند.

از سوی دیگر، همین طرز تفکر و مسئولیتی که ایشان برای خود به عنوان یک فقیه قائل بودند، سبب می‌شد تا در سخنرانی‌ها، درس‌ها و آثارشان در پیش کشیدن مباحث حکمی و اخلاقی بسیار سعی باشند. امام معتقد بودند که مقصود مهم در احادیث شریف و علوم الهی فهم نکات علمی و فلسفی و جهات ادبی و تاریخی نیست، بلکه غایت القصوای این علوم سبکبار نمودن نفوس از تاریکی طبیعت و توجه دادن ارواح به عالم غیب و منقطع نمودن روح از دنیا است (امام خمینی ۱۳۷۷: ۱۰-۸). ایشان به کتاب‌های اخلاقی و شیوه آنها مانند *طهارة الاعراق* ابن مسکویه، *کیمیای سعادت* و *احیاء العلوم* غزالی و حتی *اخلاق ناصری* خواجه نصیرالدین طوسی از این حیث که انسان را به عمل وانی نمی‌دارند، انتقاد می‌کردند. به نظر امام این کتاب‌ها به مباحث طولانی علمی و فنی در باب علوم اسلامی وارد شده و هدف از نوشتن کتاب اخلاق در این میان گم شده است. به نظر ایشان حتی کتابی را که به بیان راه و روش‌های مبارزه با نفس می‌پردازد کتاب اخلاقی نیست بلکه نسخه نویسی است و کتاب اخلاق باید دارو باشد؛ یعنی، نویسنده باید طبیب روحانی و کلامش دوا باشد

نه نسخه و راه علاج. باید قلب ظلمانی با خواندن کلمات نویسنده کتاب اخلاق نورانی شود (امام خمینی ۱۳۷۷: ۱۳-۱۱). از این روست که ما در آثار ایشان با نوعی موعظه و نصیحت که گاه پدری فرزانه به فرزند خود به حکم و وظیفه یا وصیت می‌گوید، یا خطابه‌های با موضوعات بشارتی و اندازی که بزرگان اخلاق بر منابر در تنبیه و تشویق شنوندگان و اتباع می‌گفتند، روبرو هستیم. همچنین این نوع از نوشته‌ها شباهت دارد به کتاب‌هایی که عرفا به شاگردان نوشته و تحت عنوان «مکتوبات» مشهورند یا سخنان مشایخ که مریدان املا می‌کردند و به «ملفوظات» شهرت یافته‌اند. به همین دلیل در آثاری که هدف ایشان اخلاق بوده است، در اکثر عبارات آغازین، کلماتی از قبیل ای فرزند، ای عزیز و یا عباراتی در استغاثه به درگاه خدا و دعوت بدان و نیز اعتراف به خطا و طلب بخشش می‌بینیم.

۲) علما، عرفا و حکما از نظر امام خمینی

امام خمینی نیز مانند اسلاف خود در حکمت شیعی برای مشایخ و استادان خود و نیز عرفای خارج از حوزه خودشان تعبیراتی را به کار می‌برند که این تعبیرات دیدگاه حکمای شیعه را درباره طبقاتی چون علما، فلاسفه و عارفان و صوفیان نمایش می‌دهد. در این گفتار این تعبیرات و تعاریف را در آثار امام خمینی استخراج و بررسی می‌کنیم:

در بسیاری از آثار امام، حکما و فلاسفه و علما (ی‌بالله) در کنار هم به کار رفته‌اند (امام خمینی ۱۳۷۹: ۸۲) و در به کار بردن این القاب قصد بیان جنبه‌های مختلف حیات فکری و علمی آنها وجود داشته است، مثلاً صدرالمتهلین عالم و حکیم، و محقق داماد حکیم متأله و فیلسوف نامیده می‌شود (امام خمینی ۱۳۷۹: ۹۱). اما در بعضی موارد که حکیم و عالم را به تنهایی به کار می‌برند؛ منظور از عالم، مدرسان و دانش‌آموختگان علوم دینی است و منظور از حکیم هم کسانی است که با علم اخلاق سروکار دارند و در عمل هم اهل تهذیب نفس هستند و گاهی هم مراد از حکیم صرفاً آشنایان به فلسفه است (امام خمینی ۱۳۷۷: ۱۵۳، ۴۰۹؛ ۱۳۷۸: ۳۱۰).

ایشان در توضیح برخی حقایق معنوی اصطلاحات عرفا را از اصطلاحات حکما جدا می‌کنند: مثلاً می‌گویند: «و آن یا فیض مقدس است، بنا بر مسلک عرفا، یا عقل مجرد و نور شریف اول است، بنا بر مذهب حکما» (امام خمینی ۱۳۷۹: ۶۴۶). با توجه به نوع اصطلاحات معلوم می‌شود که عرفا طرفداران عرفان نظری ابن عربی مانند، محمدرضا قمش‌ای، کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی،

ملا محسن کاشانی (امام خمینی ۱۳۶۲: ۲۲، ۶۹، ۸۰-۸۱، ۹۴، ۱۰۴، ۱۲۹، ۱۳۷۷: ۳۷۴) و منظور از حکما پیروان فلسفه اشراقی یا صدرایی اند (امام خمینی ۱۳۶۲: ۶۹، ۱۲۹، ۹۴). البته کسانی را هم که نسبتی با عرفان نظری ندارند و از اصطلاحات آنها استفاده نکرده، ولی اهل ذوق عرفانی بوده‌اند با اصطلاحاتی چون «عارف بالله»، «شیخ ارباب معرفت» و «عالم بزرگ معرفت و اخلاق» می‌خوانند، مانند سیدبن طاووس، محمد تقی مجلسی، شیخ بهایی و حاج میرزا جواد تبریزی (امام خمینی ۱۳۸۱: ۴۰). به طور کلی، منظور ایشان از عارف کسی است که اهل ذوق عرفانی و سالک راه حق است و گاه از حیث علمی به مرحله علمای بالله یا حکما نرسیده ولی گاه از حیث مراتب قلبی از آنها فزون‌تر است. اما چنانچه عارفی از علم هم بهره برده باشد به او عارف محقق می‌گویند. منظور از عارف بالله نیز کسی است که حق را به مشاهده حضور می‌شناسد و عارف به جمال و جلال حق است و از روی شهود نقص و عجز خود و کمال واجب را مشاهده می‌کند (امام خمینی ۱۳۷۹: ۷۰، ۶۲۱).

اما وقتی کسانی را حکیم الهی یا ربانی، عالم بالله خطاب می‌کنند، منظور کسانی است که با براهین فلسفی علم به حق پیدا می‌کنند و از آنها در زندگی توقع حق طلبی و خداخواهی واقعی نیز می‌رود، نه فقط آشنایی با علم توحید. به نظر امام این افراد باید علمشان منتهی به عمل و به اصطلاح توحید علمی در آنها با تأمل، تذکر و ارتیاض قلبی به توحید عملی مبدل شده باشد (امام خمینی ۱۳۷۷: ۹، ۳۴۸، ۱۳۷۹: ۶۲۱).

اصطلاح حکیم متأله و عارف کامل را نیز برای برخی فیلسوفان که ذوق عرفانی داشته‌اند به کار می‌برند. مثلاً مرحوم فیض را محدث و عارف کامل می‌نامند (امام خمینی ۱۳۷۹: ۵۴۶). به طور کلی، حکیم متأله نزد ایشان مرتبه‌ای والا در میان اولیاءالله است و از قول ملاصدرا می‌گویند که حکیم کسی است که بدن برای او مانند لباس باشد هر وقت که بخواهد بتواند آن را ترک کند (امام خمینی ۱۳۷۹: ۹۱). از این رو، به نظر امام یکی از ویژگی‌های حکیم زهد است. اصولاً زهد در دنیا و اعراض از آن حکمت پرور است. همچنان که اخلاص نیز چشمه‌های حکمت را از قلب می‌جوشاند (مجلسی ۱۴۰۳ ج ۶۷: ۲۴۲). به نظر ایشان حکیم علاوه بر اینکه دارای برهان و علم به حقایق و از اهل یقین بالله و ملائکه و کتاب‌ها و رسولان است، کسی است که به واسطه علم به مبدأ و معاد نسبت خود را با خلق و با حق فهمیده و دارای ملکه تواضع شده، کبر از دل او بیرون رفته و وارسته

است (امام خمینی ۱۳۷۹: ۸۲، ۱۶۲؛ ۱۳۷۷: ۳۰۸). بنا به تعریفی که ملاصدرا از حکمت ارائه می‌دهد: «الحکمة هی التّشبه بالله» حکیم باید واقعاً به چنین مرتبه‌ای رسیده باشد (امام خمینی ۱۳۷۹: ۹۱). اما نتیجه‌ای که از این تعاریف به دست می‌آید این است که در آثار امام همچون سایر حکمای شیعی درجه‌بندی قاطعی میان عارف بالله و عالم بالله و حکیم الهی صورت نگرفته ولی قدر مسلم آن که بر اساس آثار امام خمینی حکمت حقیقی (آن هم حکمت شیعی) همان عرفان واقعی است و عرفان و حکمت تقریباً معادل هم هستند^۱ یا حکمت مرتبه‌ای از مراتب عرفان به حق به حساب می‌آید. نکته دیگر آنکه، به هر حال حکیم و عارف از صوفی مقامی بالاتر دارد. زیرا همان‌گونه که امام خمینی نوشته‌اند، حکما و علمای شیعی (آشنایان به فلسفه و علوم دینی رسیده از جانب معصومان) به سبب اعتقاد به ولایت، وارث انبیا و مولود به ولادت ملکوتی هستند و علمایی که در نظر و عمل پرورش یافته تعالیم معصومانند، به مقام قلب رسیده و وارث روحانیت انبیا شده‌اند (امام خمینی ۱۳۷۹: ۴۲۱-۴۲۰).

۳) نظر امام و حکمای شیعی درباره تصوف

حکمای شیعی، به خصوص بعد از سید حیدر، آشکارتر از پیش اصطلاحات صوفیه را به کار می‌بردند و اعتقاد داشتند که بسیاری از اکابر عرفان و تصوف از تربیت یافتگان و از ریزه‌خواران عرفان ائمه بودند به همین دلیل این اصطلاحات جزئی از میراث امامان شیعه بوده است. امام نیز درک برخی از معارف دینی را جز در سایه آشنایی با عرفان و حکمت میسر نمی‌دانند. به گمان ایشان عرفان، باطن همه احکام شرعی است. کتاب *سِرِّ الصَّلَاةِ* ایشان تلاشی برای تطبیق فقهات با سیر و سلوک عرفانی بوده است و اینکه طریقت منهای شریعت ناقص است و بدون تحصیل علوم ظاهر نیز هیچ یک از اسرار و علوم باطنی شریعت برای ما آشکار نخواهد شد (امام خمینی ۱۳۷۹: ۸؛ ۱۴۰۶: ۲۰۱). ضمناً رسیدن به حقایق باطنی و قلبی انسان را از دانستن جنبه‌های ظاهری دین و عمل بدان بی‌نیاز نمی‌سازد. امام عقیده دارند:

طریقت و حقیقت جز از راه شریعت تحقق پذیر نیست، چرا که ظاهر راهی به باطن دارد، بلکه ظاهر از باطن جدایی ناپذیر است... هر کس که بخواید

۱. ر.ک. به: (امام خمینی الف ۱۳۷۶: ۷۳؛ ۱۳۷۹: ۸؛ ۱۴۰۶: ۲۰۱).

غیر از راه ظاهر به باطن برسد همانند برخی از عوام صوفی مسلک، پس از سوی پروردگار برای او بینه‌ای وجود ندارد (امام خمینی ۱۴۰۶: ۲۰۱).

بنابراین کسانی از صوفیه که خود را از اعمال قالبی (انجام فرایض) بی‌نیاز می‌دانند و همچنین گروهی هم که به طور کلی مقامات معنوی و اسرار الهی را منکرند و جز ظاهر، صورت و قشر نمی‌بینند، هر دو از طریق درست بیرون رفته‌اند. به نظر ایشان تا نفس از نشئه صوری دنیوی حظی می‌برد و از حیات ملکی نصیبی دارد، بساط کثرت به کلی برچیده نمی‌شود پس مملکت ظاهر را از موطن عبودیت اخراج کردن از غایت جهل است؛ همچنانکه انکار مقامات و سد طریق عرفان شدن. امام درباره ارتباط شیعه و عارفان می‌گویند:

به این عارفان و حکیمان که از شیعیان خالص علی بن ابی طالب و اولاد معصوم او هستند و در راه آنان قدم برمی‌دارند و به ولایت دوستی آنان متمسک‌اند، گمان بد میر و مبادا که درباره آنان سخن ناپسندی بزنی (امام خمینی ۱۳۷۸: ۸۱-۷۹).

در جای دیگر مخاطب را از نقد سخنان عرفا و از اینکه فساد و بطلان را به سخنانشان نسبت دهد بر حذر می‌دارند (امام خمینی ۱۳۸۱: ۳۸). البته این سخنان نشانه‌ای از ارزیابی مثبت تمام تصوف از نظر ایشان نیست. زیرا، امام مانند سایر حکمای شیعی اغلب صوفیان اهل سنت را از اهالی مدینه معرفت قلمداد نمی‌کند، اما از این میان برخی مانند ابن عربی و خواجه عبدالله انصاری از این قاعده مستثنی شده‌اند. البته ایشان خواجه عبدالله انصاری را خواجه عارف (امام خمینی ۱۳۷۷: ۲۱۴) و شارح آثار او را مانند کمال الدین عبدالرزاق عارف و عارف حکیم می‌نامد و نه صوفی (امام خمینی ۱۳۷۹: ۲۶۱-۲۶۰، ۳۲۸، ۱۳۷۷: ۴۰۹).

لازم است ذکر شود که خارج کردن تصوف اهل سنت از دایره توجه و عنایت حکمای شیعی به منزله پذیرش تصوف شیعی نیز نیست. همان‌گونه که قبلاً گفته شد، آنها از انتساب به هر سلسله صوفیانه‌ای تحاشی می‌جویند. امام درباره برخی از مشایخ صوفی شیعی که معمولاً پساوندهای «علی شاه» را به دنبال القابشان یدک می‌کشند، می‌گویند:

آنان که در مسند دستگیری نشسته و بر خود نامه‌های مجذوب‌و‌بعلی شاه نهاده‌اند، و خود را دارای سر شریعت یا دارای مقام ولایت کلیه می‌دانند، سارقان سخنان فلاسفه و حکما، دزدان مفاهیم، متکبر، دچار حب نفس و طالب دنیا‌بند (امام خمینی ۱۳۷۹: ۹۱).

و شطحیات آنان دعوی های گزاف و ناشی از حب نفس است و اگر به راستی از اولیای خدا بودند نباید این اندازه اظهار مقام و مرتبت می کردند و قلوب مردم را به جای اینکه متوجه خدا باشد متوجه خودشان نمایند. زیرا: ان اولیائی تحت قبایی لا یعرفهم غیری (امام خمینی ۱۳۷۹: ۱۶۲).

امام به این تلقی صوفیه نیز در بیگانه دانستن عرفان از سیاست و کناره گیری از مبارزه سیاسی سخت معترض بودند. زیرا همان طور که خواهیم گفت در حکمت امام میان عرفان و سیاست رابطه متقابل وجود دارد.

۴) مبانی حکمت نظری امام خمینی

از نظر حکمای شیعه پس از بحث از توحید و شناخت حق تعالی مهم ترین بحث در حکمت نظری، بحث درباره انسان کامل است که از لحاظ انسان شناسی و جهان شناسی و حتی معاد شناسی اهمیت خاصی دارد. این نظریه که نخستین بار از سوی محی الدین بن عربی مطرح شد. بحثی مشترک میان حکمای شیعه و عرفان نظری است. این عقیده ربط و نسبتی نیز با اعتقاد شیعه درباره امامت و ولایت دارد، زیرا مصداق انسان کامل به گمان علمای شیعه تنها رسول اکرم (ص) و ائمه (ع) هستند. اینان مجرای فیض و خزانه دار اسرار الهی و تنها مربی حقیقی برای تعالی انسانند. از طریق آنان است که انسان به مبدأ خود وصل می شود. بنابراین شناخت مقام انسان و مصادیق انسان کامل، ویژگی ها و ولایت و خلافت او یکی از ضروری ترین حقایق نظری و عملی (اخلاقی) تلقی می گردد.

۴-۱) نقش انسان کامل

شاید اولین پیوند دهنده میان این نظریه ابن عربی با تفکرات حکمای شیعی، سید حیدر آملی است. بعدها این نظریه تا حدی در فلسفه ملاصدرا^۱ و پس از او در شاگردش فیض کاشانی رشد بیشتری پیدا کرد.

به نظر حکمای شیعه از جمله امام خمینی، طرح الهی در ارتباط با عالم خلقت، در شخصیت انسان کمال خود را می یابد و انسان کامل چون در وجود خود هم واجد صفات خداست و هم

۱. ملاصدرا در تفسیر آیه مبارکه نور شرحی بر نظریه انسان کامل می آورد (ملاصدرا ۱۳۶۲ ج ۷: ۱۷۱-۱۹۰).

واجد مشخصات جهان به مقامی می‌رسد که نیابت و خلافت الهی را به عهده می‌گیرد و صفات حق را به عنوان بنده واقعی به کامل‌ترین نحو ظاهر می‌سازد و به هر صاحب حقی حقش را اعطا می‌نماید. به معنای دیگر، انسان کامل حاکم جهان و مجرای اراده الهی است و تنها مخلوقی است که به وی مشاهده تعالی ذاتی حق و حضور حلولی او در تمامی وقایع و اشیاء عالم مادی اعطا شده است (کنیش ۱۳۷۹-۱۳۷۸: ۲۵) و همچنین انسان کامل جامع جمیع سلسله مراتب هستی است (فیض کاشانی ۱۳۶۰: ۱۱۷-۱۱۸). افزون بر اینها، انسان کامل در پیدایش عالم مؤثر بود و جهان بدون وجود او نیز دوامی نخواهد داشت. فیض کاشانی به پیروی از سید حیدر آملی انسان کامل را قطب الاقطاب، خلیفه اعظم، قلم اول، عقل اول، انسان کبیر، روح اعظم، نور محمدی و حقیقة الحقایق می‌نامد و انبیا و امامان را مظاهر انسان کامل در عالم خارج در نظر می‌گیرد. بدین ترتیب مقام نبوت و ولایت با انسان کامل یکی می‌گردد (فیض کاشانی ۱۳۶۰: ۱۳۳-۱۳۰).

دیدگاه امام هم دنباله همان رویکرد بزرگان مکتب ابن عربی و حکمای شیعه به این موضوع است. البته گاه تعابیر تازه و نیز توضیحاتی همراه آن شده است. در اینجا نگاهی به آثار امام در این مورد داریم: انسان کامل مظهر اسم جامع و اعظم خداست بالاترین ربط و معرفت را نسبت به خدا دارد. عالم ملک از فلکیات، عنصریات و جوهریات و عرضیات مقدمه وجود انسان کامل است و از این حیث انسان غایت خلقت، نهایت و عصاره عالم و غایة القصوای آن و به عبارت دیگر، انسان اول و آخر عالم است (امام خمینی ۱۳۷۸: ۲۶۲). انسان کامل مظهر کامل و آئینه تمام نمای خدا دانسته می‌شود. به تعبیر دیگر، انسان کامل مثل خداوند و آیت کبرای اوست که به صورت او خلق شده و خلیفه حق بر خلقش (امام خمینی ۱۳۶۲: ۱۳۰، ۶۸، ۱۵۷) و مرآة اتم خداوند است (امام خمینی ۱۴۰۶: ۲۵۲).

یکی از نشانه‌های انسان کامل حدّ یقف نداشتن اوست، زیرا این حقیقت در قوس نزولی دارای مرتبه هیولایی است که قابل تجلی رب است و بر حسب قوس صعودی دارای افق اعلا و مرتبه حضرت احدیت است (امام خمینی ۱۴۰۶: ۷۸، ۱۲۲-۱۲۱). امام برخلاف فناری که می‌گوید: همه کمالات الهی در انسان کامل و مظهر اسم جامع وجود دارد مگر آنچه که مختص به جناب حق است، مانند جوب وجود و ازلیت و احاطیت (فناری ۱۳۶۳: ۵۱-۵۰). این مختصات را هم در انسان کامل جمع می‌داند تنها فرق انسان کامل با حق فرق ظاهر و مظهر یا غیب و شهادت و جمع و فرق است (امام خمینی ۱۴۰۶: ۲۹۶-۲۹۵).

انسان کامل که مصادیق آن پیامبر اسلام (ص) و امام علی (ع) و ائمه هدی و امام زمان (عج) هستند دارای مقام شامخ روح القدسند (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۶: ۲۳۴؛ ج ۱۲: ۴۲۳). در این مقام غفلت، سهو، نسیان و سایر حوادث امکانی و نقایص ملکی وجود ندارد (امام خمینی ۱۳۷۹: ۵۴۵). انسان کامل دارای اراده‌ای است که به موجب آن هیولای عالم امکان مسخر و تحت اختیار اوست. اصل معجزه و کرامت همان اظهار قدرت و ربوبیت و نیز سلطنت چنین ولایتی در عالم سفلی و عالی است. اما انسان کامل از اظهار معجزه تن می‌زند به خاطر جنبه عبودیت که برای او از تصرف در عالم امکان که نوعی ربوبیت است مهم‌تر است (امام خمینی الف ۱۳۷۶: ۵۳؛ ۱۳۷۹: ۶۱۳).

انسان کامل شکاف میان امر مطلق حق را نیز با عالم کثرت پر کرده است. به عبارت دیگر، از طریق این مقام، یعنی روحانیت انسان کامل (مقام روحانیت رسول)، ربط حادث به قدیم و متغیر به ثابت حل می‌شود (امام خمینی ۱۳۷۸: ۱۳۷-۱۳۵).^۱ بدین ترتیب اهل بیت (ع) که مظهر انسان کاملند، واسطه عالم غیب و شهودند. اگر آنها نبودند باب عالم هستی افتتاح نمی‌شد و نیز بدون آنها عالم به حشر و قیامت خود نیز نائل نمی‌گردد و وصول به فنای ذات مقدس و استغراق در بحر کمال برای هیچ کس ممکن نیست جز به طفیل ذات مقدس انسان کامل عالم بالله و جامع علم و عمل (امام خمینی ۱۳۷۹: ۴۱۸).

۲-۴) ولایت انسان کامل یا خلافت امامان شیعه

بحث ولایت پیوند ناگسستگی با انسان کامل دارد و حکمای شیعی نیز به آن بسیار پرداخته‌اند، سید حیدر آملی در دو کتاب *جامع الاسوار و منبع الانوار و المقدمات من کتاب نص النصوص* مباحث گسترده‌ای را به ولایت اختصاص داده است. به نظر سید حیدر که دنباله نظریه ابن عربی است ولایت که تجلی یکی از اسمای الهی یعنی «ولی» است در شخص نبی اسلام یعنی مظهر انسان

۱. به عقیده ایشان چون ذات مقدس حق از حیث مقام احدی خود هیچ ارتباطی با خلق نداشته و منشأ آثار و فیوضات نمی‌باشند باید برای ارتباط بین خلق و خالق رابطی باشد که همان مقام انسان کامل (مقام رسالت و امامت) است (امام خمینی ۱۴۰۶: ۱۸۲). مقام وساطت انسان کامل از حیث سببیت عالم هستی را خوارزمی (خوارزمی ۱۳۶۸: ۷۱) و نسفی در *مقصد الاقصی* (نسفی بی تا: ۲۲۶) قبلاً مطرح کرده بودند.

کامل وجود دارد (آملی ۱۳۶۸: ۱۰۰).^۱ با دقت در آثار امام نیز آشکار می شود که بخش اعظم مباحث عرفانی ایشان به بحث از ولایت و خلافت و رابطه آن با انسان کامل اختصاص یافته است. امام به مانند برخی از اهل معرفت امانتی را که در آیه ۷۲ از سوره احزاب از آن سخن رفته است، مقام ولایت مطلقه یا فیض مقدس می داند که تنها انسان کامل به صورتی تام و تمام این امانت را به دوش می کشد (امام خمینی ۱۳۷۹: ۶۳۵). به نظر ایشان نیز سایر اولیا و انبیا مظاهر ولایت محمدی و علوی هستند. پس تمام دعوت‌های انبیا دعوت به سوی این ولایت بلکه دعوت او بوده است. پس خداوند متعال ولی مطلق و آن حضرت هم ولی مطلق است (امام خمینی ۱۴۰۶: ۴۱-۴۰).

به طور کلی تفاوت چندانی میان سخن حکمای شیعی با شارحان اهل سنت ابن عربی درباره ولایت جز در بسط موضوع ولایت و تعیین مصداق خاتم ولایت وجود ندارد.^۲ اما اهمیت این بحث به این جهت است که می توانست مبانی اعتقادی شیعه را به ضرورت امامت و پیوند آن با رسالت و نبوت، با براهینی نیمه فلسفی تقویت کند و در واقع نوعی برهان کلامی برای اصول مذهب شیعه بود. در مکتب ابن عربی خلافت معنوی انسان کامل و ولایت او بر جمیع موجودات عالم در حکمت شیعی تبدیل می شود به ضرورت خلافت حقیقی انسان کامل بر جوامع انسانی که مصداق آن هم امامان هستند (ر.ک. به: فیض کاشانی ۱۳۶۰: ۱۸۷) از این روست که موضوع انسان کامل و به تبع آن ولایت از مسائل محوری در حکمت شیعی بشمار می آید.

از نظر امام حقیقت خلافت و امامت ظهور الوهیت است. انسان کامل با ولایت خویش از مبدأ فیض و منشأ خیرات وجودی، فیض جویی و خیرطلبی می کند و سپس این فیض و خیر او در قالب نبوت، رسالت، امامت و خلافت ظاهر می شود (امام خمینی ۱۳۷۶: ۱۹۶). در واقع خلافت و امامت باطن ولایت و ولایت باطن خلافت و امامت است. امام از خلافت و امامت تعبیر به مقام فقر محض می کند زیرا فقر محض لازمه فناى ذاتی و بقای به حق و این مقام بالاترین درجه ولایت است و به آن مقام فیض مقدس و ولایت مطلقه محمدیه یا مقام علویه نیز می گویند (امام خمینی ۱۴۰۶: ۹۵-۹۶).

۱. قیصری می گوید که قطب ازلی و ابدی، اولاً، آخراً، ظاهراً و باطناً همان حقیقت محمدی است، همان گونه که حضرت فرموده است: «کنت نبیا و آدم بین الماء والطين» (۱۳۸۷ ج ۱: ۱۲۳).

۲. نظریه خاتم ولایت را نیز ترمذی بیان کرد و بعدها ابن عربی یک جا حضرت مهدی^(ع) و در جای دیگر خود را خاتم ولایت دانسته و سید حیدر در تعیین این مصداق با وی در پیچید (ر.ک. به آملی: ۱۳۶۸: ۴۳۳).

به نظر امام، براساس لطف و عنایت الهی لازم بود تا پیامبر^(ص) مبعوث شود^۱. همچنین افرادی به واسطه پیامبر^(ص) از سوی خدا برای حفظ احکام الهی و آموزش آن تعیین شوند. ایشان حضرت مهدی^(عج) را مانند رسول خدا^(ص) حاکم بر جمیع موجودات و تمسک به ائمه که خود راه عروج را یافته‌اند از لوازم سیر الی الله می‌دانند. عبادت بدون ولایت ائمه و اعتقاد به امامت آنان باطل است.

۵) اصول حکمت عملی امام خمینی

امام برای تهذیب نفس تقریباً همان توصیه‌های علمای اخلاق را برای به اعتدال درآوردن قوای نفس و عمل برخلاف مشتبهات نفس دارند، ولی در کنار آن به تفکر و تلقین و قرائت قرآن و دعا و توسل نیز بسیار سفارش می‌کنند. ایشان در آثارشان به اقتضای موضوع، شرایط و مخاطبان بالحن موعظه و نصیحت به برخی از مهمات و لوازم در تهذیب و تکمیل نفس اشاره کرده‌اند، ولی اثری مستقل دربارهٔ مقدمات، لوازم و مراتب سلوک ندارند، شاید نزدیک‌ترین کتاب‌های ایشان به کتاب‌های سلوکی یا حکمت عملی، دو اثر *چهل حدیث* و *شرح حدیث جنود عقل و جهل* باشد. در این گفتار از آثار امام اصول و مهمات تهذیب نفس و سلوک استخراج شد تا با شناخت آنها بتوانیم نمایی از حکمت عملی ایشان ترسیم کنیم:

۵-۱) فطرت عشق

خداوند فطرت همهٔ موجودات را با عشق خود مخمر کرده است. از پایین‌ترین تا بالاترین مرتبه وجود به دنبال حق، یعنی به دنبال او هستند (امام خمینی ۱۳۷۵: ۳۰). پس فطرت انسان نیز فطرتی عاشقانه به سوی حق یا صفات جلال و جمال (علم، قدرت و حیات مطلق) اوست. به تبع این فطرت، انسان از هر چه با صفات جمال و جلال خدا در تعارض باشد، گریزان است. پس انسان دارای دو فطرت است: یکی اصلی و استقلال‌ی دیگری تبعی و فرعی. فطرت اصلی عبارت از عشق به حق و تبعات آن یعنی کمال و خیر و سعادت مطلق است و فطرت تبعی عبارت از تنفر از نقص و شر و شقاوت است. انسان با فطرت اصلی به حق واصل می‌شود و با فطرت تبعی از غیر حق

۱. امام بر خلاف نظر ابن عربی در فرض داودی که گفته است رسول خدا تصریح به خلافت نکرده بود، می‌گوید که خلافت ظاهری از شئون نبوت و رسالت است و تحت اسمای کونی است و باید آن حضرت تصریح کند و این از اهم واجبات است (امام خمینی ۱۴۰۶: ۱۹۷-۱۹۶).

می‌برد. پس انسان باید این دو فطرت را به منزله دو بال خود قرار دهد و با آن به آشیانه اصلی خود پرواز کند (امام خمینی ۱۳۷۹: ۱۸۷). تمام دستورات الهی نیز به تبع این دو فطرت به احکام اصلی و استقلالی و دیگری فرعی و تبعی بنا نهاده و منقسم شده است. مقصد احکام اصلی و استقلالی توجه دادن به کمال مطلق که همان حق و شئون ذاتی و صفاتی و افعالی اوست که مباحث مبدأ و معاد و مراتب سلوک و بسیاری از احکام از قبیل نماز و حج بی واسطه یا با واسطه به این مقصد مربوط می‌شود. مقصد احکام تبعی دور کردن فطرت از دنیاست و احکامی مثل روزه و صدقه و توصیه به تقوا و ترک فواحش برای بریدن فطرت از شجره خبیث دنیا و طبیعت است (امام خمینی ۱۳۷۷: ۷۷-۶۷، ۸۹-۸۰).

امام بر اساس اعتقاد به این فطرت است که رابطه عشق میان انسان و خدا را می‌پذیرد و همچنین بر اساس اعتقاد به وحدت وجود مابینت حق و خلق را نمی‌پذیرد و تغایر را امری اعتباری می‌داند و می‌گوید که عالم امکان و جهان کثرات همه اسماء و صفات حقند (طباطبایی ۱۳۸۰: ۸۵-۸۴). مسأله فطرت برای ایشان چنان اهمیتی دارد که نه تنها کمال‌خواهی و آزادی خواهی را هم از گرایش‌های فطری می‌داند که نیاز به اثبات ندارد و تنها باید آن را بیدار کرد (امام خمینی ۱۳۸۱: ۶۸؛ ۱۳۷۷: ۱۰۲). بلکه وجود مبدأ و توحید و معاد و استجماع ذات حق بر جمیع کمالات، ضرورت نبوت، وجود ملائکه، کتاب‌های آسمانی را از احکام و از لوازم فطرت می‌داند^۱. اضافه بر اینها، از نظر ایشان ولایت نیز از موضوعات فطری محسوب می‌گردد به این معنا که فطرت فنای در کمال را می‌خواهد و حصول فنا وابسته به حقیقت ولایت است، از این جهت است که به گمان ایشان در روایات گاهی از فطرت به عنوان فطرت اسلام یا توحید، فطرت معرفت و فطرت ولایت تعبیر شده است (امام خمینی ۱۳۷۷: ۱۰۱-۱۰۰).

امام با توجه به فطرت عاشقانه در انسان، انگیزه آدمی را برای سیر و سلوک و یافتن هدایت کافی می‌داند و به نظر وی در برنامه سیر و سلوک باید بر عشق و تقویت جنبه‌های عاطفی پیوند انسان با خدا تکیه کرد. اما مقدمه هدایت به سوی سلوک نیز شناخت فطرت و معرفت به جنود آن یعنی عقل و مخالفانش یعنی جنود جهل است. بنابراین برنامه سلوک عبارت از بیدار کردن فطرت

۱. برای توضیح بیشتر درباره فطریات ر.ک. به: (امام خمینی ۱۳۷۹: ۱۸۲-۱۸۱).

مخمور است که وزیر عقل و مبدأ خیرات است و مبارزه با فطرت محجوب که وزیر جهل و مبدأ شر است. (امام خمینی ۱۳۷۷: ۸۶).

۲-۵) عبادت و عبودیت

به نظر امام حقیقت عبودیت وقتی روی می‌نماید که شخص از انانیت خارج یا انانیتش فانی شود. به عبارت دیگر، انسان با عبودیت از خودپرستی بیرون می‌آید و به حقیقت ربوبیت نایل می‌شود. بدین ترتیب کنه ربوبیت، عبودیت حقیقی است. وی برخلاف نظر قیصری که عبودیت را نوعی اسائه ادب نسبت به پیامبر^(ص) می‌داند، آن را بالاترین افتخار قلمداد می‌کند (امام خمینی ۱۴۰۶: ۵۴-۵۵، ۱۰۶). به نظر ایشان به علت عبد حقیقی و فانی بودن در حق است که اطاعت پیامبر^(ص) اطاعت حق است و مطابق تشهد در نماز، شهادت به رسالت، پس از شهادت به وحدانیت قرار می‌گیرد و همچنین در تشهد مقام عبودیت پیامبر^(ص) مقدم بر رسالت است. زیرا اصلاً مقام رسالت در نتیجه عبودیت حاصل شده است (امام خمینی ۱۳۷۸: ۱۰-۹).

از نظر ایشان از جمله لوازم یا عوامل موفقیت در سلوک رسیدن به ذل عبودیت و عز ربوبی است. زیرا هرچه خودبینی و انیت در انسان بیش تر باشد، از نگاه به حق محجوب تر و از کمال دورتر است. پس طریق سیر در ربوبیت سیر در مدارج عبودیت است. ایشان در *آداب الصلوة* درباره اهمیت نماز و نقش آن در رسیدن به درجه عبودیت بسیار سخن گفته‌اند (امام خمینی ۱۳۷۸: ۷-۹).

۳-۵) سلوک علمی و عملی و داشتن مربی در آن

از نظر امام همه گونه علوم و معارف به خصوص علم به مهلکات و منجیات نفس و طرقت تخلی و تحلی در مبارزه با نفس برای سعادت انسان بسیار اهمیت دارد. یادگیری این علوم در واقع نوعی سلوک علمی و مقدمه و بذر سیر و سلوک عملی است (امام خمینی ۱۳۷۹: ۴۵۷). اما یادگیری علوم شرعی و عقلی بدون سلوک عملی انبازداری اصطلاحات است و چنین علومی به جای فروتنی و خاکساری، سرکشی و تکبر ایجاد می‌کند (امام خمینی ۱۳۷۷: ۲۰۰-۲۰۳، ۳۴۱). پس باید پس از یاد گرفتن علوم الهی به ریاضات عملی روی آورد و با کمک عمل، تأملات عقلانی و تکرار معارف آنها را وارد قلب کرد، تنها از این طریق است که ایمان به دست می‌آید. به نظر ایشان کلیه مفاسد اخلاقی از آنجاست که قلب از ایمان بی‌خبر می‌ماند و آنچه عقل به واسطه برهان یا اخبار انبیا بدان

علم حاصل کرده است به قلب رسوخ نمی‌کند (امام خمینی ۱۳۷۹: ۱۱۲) و علمی هم که به قلب نرسد و به ایمان مبدل نگردد، حجاب اکبر است (امام خمینی ۱۳۷۹: ۴۵۷).

ایشان همچنین توصیه می‌کردند که برای سلوک علمی به خصوص فهم اسرار الهی، علم بالله، اسماء و صفات - که در کتاب‌های عرفانی آمده است - باید نزد مشایخ و عرفای بزرگوار رفت و از آنها این معارف را فرا گرفت و خودسر و با خودآموز نمی‌توان به این حقایق دست یافت. در ضمن در انجام ریاضت‌های عملی و تأملات عقلی برای تهذیب نفس نیز باید استاد معنوی و معلم اخلاق داشت.^۱

۴-۵) تفکر

از منظر امام مانند همه حکمای شیعی، عقل جوهری است نورانی، مجرد از علایق جسمانی، اول مخلوق از روحانین، تعین اول فیض مقدس، نور نبی در عالم تخلیق و ابداع که انکار آن موجب و مستلزم انکار بسیاری از ضروریات عقل و دین است (امام خمینی ۱۳۷۷: ۲۲).

مهم‌ترین نقش عقل^۲ در سیر و سلوک علاوه بر یادگیری و فهم علوم دینی، تفکر در حقایق دینی و نظارت بر اعمال و احوال نفس است. به این معنا که انسان لااقل در هر شب و روز مقداری - ولو کم هم باشد - باید درباره فلسفه زندگی، هدف انبیا، وظایف انسان در زندگی، به ذل نفس و فقر خود و بی‌نیازی خدا ... فکر کند (۱۳۷۹: ۸-۶). برای استقامت و مجاهدت در توبه نیز سالک باید هر روز در سه محور به تفکر مشغول باشد: مشارطه (شرط عدم مخالفت با خدا) مراقبه (متوجه عمل بودن) و محاسبه (حسابرسی از نفس) (امام خمینی ۱۳۷۹: ۹).

۱. ر.ک. به: (امام خمینی ۱۳۷۶: ۲۱۴-۲۱۳؛ ۱۳۷۹: ۴۵۷).

۲. امام با توجه به سخن امام باقر^(ع) (کلینی بی تا: ۱۰)، عقل را به عنوان نخستین تعین ذات حق در نظر می‌گیرد و این سخن خدا را به عقل که فرمود باز آید، به معنای دستوری از حضرت جمع به نخستین مظهر برای ظهور در همه مراتب عالم ملک و ملکوت می‌داند. پس عقل به امر پروردگار در همه عالم نفوذ دارد تا کمالات عالم اسماء و صفات را ظاهر و خیرات خود را در مراتب کمالات منتشر سازد. همچنین سخن خدا به عقل که گفت من تورا جز در کسی که محبوب من است به سرحد کمال نمی‌رسانم، اشاره به آن دارد که ظهور عقل در مراتب موجودات به اندازه استعدادی است که برای آنان در حضرت علمی به واسطه حب ذاتی تقدیر شده است. اگر این حب نبود هیچ موجودی از موجودات پا به عرصه ظهور نمی‌گذاشت و هیچ کس به کمالی از کمالات نمی‌رسید. (امام خمینی ۱۴۰۶: ۱۶۳-۱۶۱).

۵-۵) اخلاص

اخلاص از مهم‌ترین فضایل و اول مقامات اولیاست و در برابر آن ریا قرارداد که اُم رذایل است و راه به شرک و نفاق می‌برد. مبارزه با ریا چنان اهمیت دارد که اگر شخص احساس کند که - واجباتش آلوده به ریا می‌شود می‌تواند واجبات را در خفا انجام دهد، با آنکه به جا آوردن آشکارای واجبات مستحب است (امام خمینی ۱۳۷۹: ۵۴، ۵۷). در مراتب بالای قرب به حق نیز انسان باید با اخلاص و خالی از قصد حظ نفسانی باشد، چون در غیر این صورت سفر در نفس خواهد بود نه به سوی حق (امام خمینی ۱۳۷۸: ۱۶۰-۱۶۳).

۵-۶) تسلیم در برابر سیرت معصومان^(ع)

تسلیم یکی از جنود عقل است و همان‌گونه که عقل اقتضا می‌کند که در برابر طیب حاذق و نسخه‌های او بی‌چون و چرا مطیع بود، باید در برابر دستورات و نسخه‌های طیبان حاذق روح، یعنی سیرت نبی اکرم و معصومین که اولیای حقدند، تسلیم شد (امام خمینی ۱۳۷۷: ۴۰۳). به نظر امام و سایر حکمای شیعه، اگر رسول اکرم^(ص) و امامان معصوم^(ع) که واسطه فیض حق و رابط حق و خلقتند، نبودند احدی لایق استفاده از غیب نبود (امام خمینی ۱۳۷۸: ۱۳۷-۱۳۵).

گفتنی است که به نظر ایشان در مبارزه با نفس با سه قوه وهم، غضب و شهوت نباید چندان مبارزه کرد که به نابودی آنها منجر شود، زیرا این قوا می‌توانند از جنود رحمانی باشند، به همین دلیل نیز انبیا جلوی شهوت و غضب را به طور کلی نگرفته‌اند. پس باید در برابر دستورات شرع و سفارش‌های معصومین^(ع) تسلیم شویم، زیرا این دستورات اجازه تجاوز و سلطه یکی از این سه قوا را بر دیگری نمی‌دهد و هر سه را در حد اعتدال نگاه می‌دارد (امام خمینی ۱۳۷۹: ۱۸، ۱۶).

۵-۷) مشارکت در امور اجتماعی و خدمت به مردم

برای امام سلوک و رسیدن به کمال تنها در جهت نجات خود فرد نیست. وی در تقسیمی که از محبوبین خدا دارد، میان عارف و یک مصلح اجتماعی و دینی به نوعی پیوند برقرار می‌کند. ایشان می‌گویند که محبوبین خدا دو قسمند: گروهی که در مقام جذبه و فنا باقی می‌مانند و اینان همان «اولیایی تحت قبایی لایعرفهم غیری» هستند زیرا به جهت احوال بهلولی مردم آنها را به عنوان ولی

نمی‌توانند بشناسند (امام خمینی ۱۴۰۶: ۱۰۹). دسته دوم پس از پایان سفر با تجلی فیض اقدس^۱ برای هدایت محرومان به خود بازگردانده می‌شوند و خداگونه به مردم عشق می‌ورزند و خواستار هدایت آنانند (امام خمینی ۱۳۸۱: ۹۱؛ ۱۳۷۸: ۳۲۲).^۲ اینان تمامی عالم را مظهر خدا می‌انگارند و از هیچ قدرتی جز خدا نمی‌ترسند بنابراین روح شجاعت و حماسه در آنها تبلور می‌یابد. این مسأله اساس اندیشه اصلاح اجتماعی و نهضت دینی از نظر امام است. انبیا و ائمه نیز چون عارف بالله بودند و خلائق را مظهر حق می‌دانستند، خود را برای حفظ و نجات انسان‌ها از چنگال ظلم و ستم به خطر می‌انداختند و بدین ترتیب از نظر ایشان عرفان باید منشأ تحول اجتماعی و مبارزه و حماسه باشد (منصوری لاریجانی ۱۳۷۷: ۱۴۸، ۱۴۵). ایشان در یکی از سخنرانی‌هایشان می‌گویند:

کسانی که گمان می‌کنند اهل سلوک و عارف فقط باید بنشینند و ذکر بگویند و به مردم کاری نداشته باشد باید بدانند که این سلوک در انبیا و نیز امیرالمؤمنین زیادتر از دیگران بوده ولی اینطور نبوده که آنها در خانه بنشینند و هیچ کاری با کسی نداشته باشند و فقط حلقه ذکر درست کنند (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۲۰: ۱۱۶).

ایشان در هیچ مرتبه‌ای میان محبت به خدا و رجوع به فطرت الله و به یاد محبوب بودن با فعالیت‌های اجتماعی، سیاسی برای خدمت خلق منافات نمی‌بینند. فقط توصیه می‌کنند که شخص خود مراقب باشد تا به اسم خدمت به خلق از خدا باز نماند (امام خمینی ب ۱۳۷۶: ۹۳).

۸-۵) منازل و مقامات در سایه سلوک عاشقانه

از نظر امام محبت نسبت اصلی و مهمی میان رب الارباب و مریوبین است و همین نسبت سبب اظهار وجود بر حسب نشئه‌ها و قابلیت موجودات مختلف گشته است. بدین ترتیب محبت الهی مقتضی ظهور ذات به جمیع صفات به نحو افراد و تفصیل گردید (امام خمینی ۱۳۶۲: ۱۴۱-۱۴۰). هدایت انسان

۱. فیض اقدس عبارت از حصول اعیان ثابت (به تعبیر حکما ماهیات) و استعدادهای اصلی آنها در علم باری تعالی است و مراد از فیض مقدس حصول آن اعیان در خارج با تمام لوازم و توابع آنهاست.

۲. عزیرالدین نسفی انسان اهل دعوت را تمام نمی‌داند. او انسان کامل و اهل دعوت و دستگیری و هدایت خلق را انسان کامل بالغ و آن که دعوت خلق نمی‌کند و صفت او رضا و تسلیم است انسان کامل حر می‌نامد که مقامش از کامل بالغ بالاتر است (نسفی ۱۳۷۹: ۲۱۷-۲۱۶).

نیز با هر روشی که از سوی خدا صورت بگیرد به جهت عنایت خاص یا محبتی است که به مخلوقاتش دارد.

امام توجه به این محبت و ایجاد پیوند عاطفی با حق را در هدایت و سیر و سلوک انسان بسیار مهم می‌دانند. به نظر ایشان عبادت واقعی یا عبودیت - که ثنای معبود است - در سایه خضوع و خشوع و تضرع عاشقانه به دست می‌آید (طباطبایی ۱۳۸۰: ۱۰۶-۱۰۵). حتی عشق به مردم نیز نتیجه محبت به خداست و ائمه^(ع) که محب و شیفته حقیقی و عارف به حقند، از آنجا که جمال محبوب را در همه موجودات می‌بینند خداگونه به مردم عشق می‌ورزند و خواستار هدایت آنانند (امام خمینی ۱۳۸۱: ۹۱؛ ۱۳۷۸: ۳۲۲).

۶) حکمت و سیاست

حکمای شیعی عموماً اهل گریز از مردم و گوشه نشینی نبوده و گاه به جهت برخی مصالح اجتماعی با مقامات دولتی مراوداتی نیز داشته‌اند، اما توجه به مسئله تهذیب نفس برای آنان چندان اهمیت داشته که مانع مشغول شدن آنها به درگیری‌ها و بحران‌های سیاسی می‌شده است. ای بسا انتظار منجی و محول کردن بهبود اوضاع به معصوم آنها را از این مشغله بازداشته بود. از این‌رو، دیدگاه امام در میان شاگردان این گروه از حکما تقریباً استثناست. به نظر امام اسلام تمامش سیاست است و سیاست مدن از اسلام سرچشمه می‌گیرد و از این‌رو، به زعم ایشان احکام سیاسی اسلام بیش از احکام عبادی است. حتی عبادت‌های اسلامی هم سیاسی است و منشأ خدمات اجتماعی و سیاسی می‌گردد (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱: ۱۶؛ ج ۳: ۳۳۸؛ ج ۱۰: ۲۷).

به نظر ایشان هدف سیاست کسب سعادت دنیوی انسان است و سعادت اخروی بشر نیز در بند سعادت دنیوی او و سعادت دنیوی و اخروی انسان هر دو در گرو اطاعت از قوانین انبیا است. بنابراین دیانت سیاسی است که هدایت و اداره مردم را در امور دنیوی و سعادت اخروی در مسیر صراط مستقیم بردوش دارد و هدف و برنامه اسلام نیز تحصیل سعادت دنیوی و اخروی بوده است و پیامبران نقش کلیدی در رهبری سیاسی در جهت کسب این دو سعادت انسان داشته‌اند (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱: ۱۲). به گمان ایشان سیاست جدای از دین نیست، و جدایی دین از سیاست به منزله کنار گذاشتن اسلام است (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۳: ۳۳۹). ایشان در یکی از سخنرانی‌هایشان می‌گویند که در سیر الهی لازم نیست که انسان گوشه‌ای بنشیند و بگوید من می‌خواهم سیر الی الله

بکنم سیر الی الله همان سیره و روش انبیا و خصوصاً پیامبر اسلام (ص) وائمه معصومین (ع) است که در عین حالی که در جنگ وارد می‌شدند و می‌کشتند، حکومت نیز می‌کردند (امام خمینی ۱۳۷۴: ۶۰). همین برداشت از رابطه جدانشدنی میان سیاست با سیر الی الله به منزله راهی برای سعادت انسان از دلایل توجه امام به امور سیاسی بوده است.

در واقع از نظر امام موانع سیر روحانی انسان دو گونه است: (۱) مانع درونی همان حب نفس و خودخواهی‌ها و در نتیجه غفلت از خداست. (۲) زیر بار قدرت‌های سلطه‌گر و به تعبیر دیگر حکومت‌های استبدادی رفتن. ایشان انحطاط بشر را در تسلیم و اسارت در برابر سایر انبای بشر با عنوان شاه و سلطان می‌داند. به نظر امام باید در برابر نابرابری میان انسان‌ها قیام کرد تا همه بنده خدا باشند، ولی قدرت‌های سلطه‌گر نظام‌های شرک آلود ایجاد می‌کنند، نظام‌هایی که انسان‌ها بنده غیر خدا می‌شوند. از این رو، وی تمام مبارزات علیه استبداد و استعمار را نشأت گرفته از اعتقاد به توحید می‌داند؛ یعنی، از این اصل که همه باید بنده خدا باشند و همه انسان‌ها باهم برابرند (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۵: ۵۴۴، ۳۸۷). عمل صالح نیز در علم اخلاق امام همان مبارزه سیاسی برای از بین بردن شرک از جامعه اسلامی بوده است. به نظر ایشان همه مسلمانان موظفند تا آثار شرک را از جامعه دور کنند، با این کار شرایط اجتماعی مساعد برای تربیت افراد مؤمن و با فضیلت فراهم می‌شود (امام خمینی بی تا: ۳۵). بنابراین نه تربیت اخلاقی و عرفانی با مبارزه سیاسی بیگانه است نه یک عارف می‌تواند از این وظیفه سرباز زند (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۷: ۲۰۵).

۷) سخن پایانی

خصوصیات حکمت امام خمینی و حکمت شیعی به طور خلاصه عبارتند از: اعتقاد به حقایق و اسراری که تنها در سایه تعالی نفس و با چشیدن به دست می‌آید، توجه به عقل، علم آموزی، اهمیت اخلاص و عبودیت، تأکید بر محبت خدا به انسان و سازنده بودن این محبت در تهذیب نفس، اعتنا به مشارکت در امور اجتماع، محبت و شفقت با مردم و مهم‌تر از همه تسلیم در برابر امامان معصوم به عنوان تنها ناجی انسان در مسیر پر پیچ و خم هستی. البته حکمت امام در عین داشتن خصوصیات حکمت شیعی ویژگی‌های خاصی نیز دارد که از اعتقادات و روحیات ایشان نشأت می‌گیرد که از جمله مهم‌ترین آنها لاینفک بودن خدمت اجتماعی و سیاسی با سلوک عرفانی است. در این حکمت سلوک فردی فضیلت به حساب نمی‌آید، حتی «نجات فردی» دور

از عرفان و محبت به خداست. خدمت اجتماعی نیز فقط کمک به انسان‌های نیازمند نیست، بلکه خدمت اجتماعی به معنای فراهم آوردن امکانات رشد، ترقی و سعادت دنیوی و اخروی از طریق مبارزه سیاسی با نظام‌های طاغوتی به منظور نجات همه انسان‌ها از بندگی غیرخداست. گفتنی است که در این حکمت سالک در هر مرحله‌ای از مبارزه با نفس در عین مشغول بودن بدان می‌تواند به دخالت در امور سیاسی بپردازد، فقط ایشان توصیه می‌کنند که شخص مراقب باشد تا به اسم خدمت به خلق از خدا باز نماند، ولی در این حکمت روشن نیست که آیا هر انسانی چنین قابلیت و توانی را دارد که در دو جبهه (درون و بیرون) مبارزه کند و چگونه چنین امری برای همه ممکن می‌گردد.

منابع

- آملی، سید حیدر. (۱۳۶۸) *جامع الاسرار و منبع الانوار، به انضمام رساله نقد النقود فی معرفه الوجود*، چاپ هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، تهران: انجمن ایران شناسی فرانسه، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۶۷) *المقدمات من کتاب نص النصوص فی شرح فصوص الحکم*، چاپ هانری کربن و عثمان یحیی، تهران: توس، چاپ اول.
- امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۷۴) *اسلام ناب در کلام و پیام امام خمینی*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ (ب) (۱۳۷۶) *مصباح الهدایه الی الخلافه والولایه*، با مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ سوم.
- _____ (۱۳۶۲) *شرح دعای سحر*، به کوشش سید احمد فهری، بی جا: مرکز نشر علمی و ثقافتی، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۷۵) *تفسیر سوره حمد*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۷۷) *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
- _____ (۱۳۷۸) *آداب الصلوة، آداب نماز*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ پنجم.
- _____ (۱۳۷۹) *شرح جهل حدیث (اربعین حدیث)*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام خمینی (س)، چاپ بیست و دوم.
- _____ (۱۳۸۱) *سر الصلوة*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ هشتم.

- _____ . (۱۳۸۵) *صحیفه امام*، ۲۲ جلدی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ چهارم.
- _____ . (۱۴۰۶ ق) *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس*، بی جا: مؤسسه پاسدار اسلام، چاپ اول.
- _____ . (بی تا) *ولایت فقیه*، «حکومت اسلامی» بی جا: بی نا.
- _____ . (۱۳۷۶) *وعدۀ دیدار*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ پنجم.
- _____ . (۱۳۷۵) *درآمدی بر مبانی آثار و اندیشه های امام خمینی* (س)، تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج، چاپ اول.
- _____ . (۱۳۸۲) «ترکه اصفهانی، صائغ الدین علی» *دانشنامه جهان اسلام*، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، تهران: بنیاد دائرة المعارف اسلامی.
- _____ . (۱۳۸۲) *تابستان* «رویکرد حدیثی سید حیدر آملی در جامع الاسرار»، *فصلنامه علمی تخصصی علوم حدیث*، سال هشتم، شماره دوم.
- _____ . (۱۳۶۸) *شرح فصوص الحکم ابن عربی*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات مولی، چاپ دوم.
- _____ . (۱۳۶۳) *دنباله جستجو در تصوف ایران*، تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ اول.
- _____ . (۱۳۸۰) *سخن عشق*، تهران: انتشارات پژوهشگاه امام خمینی و انقلاب اسلامی، چاپ اول.
- _____ . (۱۳۷۷) «حیاگری امام خمینی (س) از منظر عرفان و دعا»، *مجموعه مقالات: کنگره بین المللی امام خمینی و احیاء تفکر دینی*، (۱۳-۱۱ خرداد ۱۳۷۶)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
- _____ . (۱۳۷۸) «بررسی آرای فلسفی امام خمینی»، *آینه پژوهش*، شماره ۴ مهر - آبان.
- _____ . (۱۳۶۳) *مصباح الانس فی شرح مفتاح غیب الجمع و الوجود*، تهران: انتشارات فجر، چاپ دوم.
- _____ . (۱۳۶۰) *کلمات مکنونه من علوم اهل الحکمه و المعرفه*، تهران: انتشارات فراهانی، چاپ دوم.
- _____ . (۱۳۸۷) *شرح فصوص الحکم*، ترجمه محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی، چاپ اول.
- _____ . (۱۳۸۱) *رسائل قیصری «فی التوحید و النبوه و الولاية اساس الوجدانیه و النهایه البیان فی الدرایه الزمان»*، با حواشی عارف محقق محمد رضا قمشاهی، با تصحیح و تعلیق و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ دوم.
- _____ . (۱۳۷۳) *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: انتشارات کویر.
- _____ . (بی تا) *اصول کافی*، ترجمه سید جواد مصطفوی، تهران: علیمه اسلامی.
- _____ . (۱۳۷۹-۱۳۷۸) *زمستان و بهار* «بازنگری عرفان: خمینی و میراث حکمت عرفانی اسلام»، ترجمه محمد امجد؛ *نقد و نظر*، شماره اول و دوم، سال ششم.

- کوپر، جان. (۱۳۸۴) «رومی و حکمت: قرائتی از شرح سبزواری بر مثنوی»، *میراث تصوف ۲*، ویراسته لئونارد لویزن، ترجمه مجدالدین کیوانی، تهران: نشر مرکز، چاپ اول.
- مادلونگ، ویلفرد. (۱۳۷۸) «جایگاه آثار اخلاقی طوسی در فلسفه، تشیع و تصوف»، ترجمه پروانه عروج نیا، *معارف*، دوره ۱۶، شماره ۳، آذر- اسفند.
- مجلسی، محمدباقر بن محمد تقی. (۱۴۰۳ق) *بحار الانوار*، بیروت: مؤسسه الوفاء، چاپ دوم.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۶۹) *آشنایی با علوم اسلامی ۲*، کلام، عرفان و حکمت عملی، تهران: انتشارات صدرا، چاپ هفتم.
- ملاصدرا، صدرالدین شیرازی. (۱۳۶۲) *تفسیر آیه مبارکه نور*، ترجمه فارسی از محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی، چاپ اول.
- منصوری لاریجانی، اسماعیل. (۱۳۷۷) *سیری در اندیشه عرفانی امام (ع)*، تهران: مرکز نشر فرهنگی آیه، چاپ اول.
- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۷۹) *بیان التنزیل*، به کوشش علی اصغر میر باقری، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، چاپ اول.
- _____ . (بی تا) *مقصد الاقصی*، به کوشش حامد ربانی، تهران: انتشارات گنجینه.

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