

## تمایز آراء عرفانی امام خمینی<sup>(ره)</sup> در مقایسه با سنن صوفیان متقدم

علی فتح الهی<sup>۱</sup>

قاسم صحرائی<sup>۲</sup>

### چکیده

در سخنان صوفیان و مکتوبات عرفانی آنان همواره پرهیز از امور دنیوی، ترغیب به جوع و انزواطلبی و گریز از سیاست و اجتماع از امور مستحسن به شمار آمده است. علی‌رغم آشنایی امام خمینی با مبانی و فلسفه عرفان و امّهات متون صوفیانه و تدریس کتب عرفانی، به نظر می‌رسد که سلوک عرفانی ایشان متمایز از سنت‌های عرفانی متقدمین و حتی گاه در تعارض با آن است.

این نوشتار با روش توصیفی و تحلیل محتوا نشان می‌دهد که نگرش عرفانی امام خمینی، نه تنها به خمول و خلوت وی نینجامید؛ بلکه با وام‌ستانی از عرفان یویای شیعی و نظر بر سیره اهل‌بیت(ع) و توکل مجدانه، نمود اجتماعی قابل ملاحظه‌ای را از خود نشان داده است. ایشان، حول اصل شیعی-عرفانی «ولایت» و با کاربستی کردن نگرش عرفانی خویش، به خلاف سنت رایج عارفان متقدم، با جمع میان فرد و جامعه و فقه و عرفان، ضمن ایجاد پیوند بین ظاهر و باطن، با ایجاد نظام حاکمیتی، بر هم‌گرایی دین و دنیا صحّه گذاشتند.

**واژگان کلیدی:** آرای عرفانی، سنن صوفیانه، امام خمینی، فقاہت و ولایت.

۱. دانشیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه آزاد اسلامی واحد خرم‌آباد، خرم‌آباد، ایران

ali.fathollahi@Yahoo.com

۲. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه لرستان

ghasem.sahrai@yahoo.com

تاریخ پذیرش

۹۷/۳/۶

تاریخ دریافت

۹۶/۱۲/۸

### ۱- مقدمه

نظام‌های علم و عرفان، از عالی‌ترین تجلیات اندیشه انسان‌اند. با وجود دستیابی انسان به فناوری و دانش و تسلط بر طبیعت، همچنان در قبال خویش، سخت بی‌دفاع مانده است. برخی بر این باورند که علم و عرفان به سبب دید متفاوت‌شان از جهان هستی با هم در تقابل‌اند. علم به معنای دانش و دانایی عبارت است از تحقیق دربارهٔ پیکره‌هایی از امور واقع که به طور منظم تنسيق یافته‌اند و نمایانگر عملیات عام طبیعت و یا اجتماع هستند. علم حقیقی، علمی است که مجهولات بشر را معلوم سازد و او را به کمال رسانده و در رفع مشکلاتش یاری دهد. (فرشاد، ۱۳۸۹: ۱۹-۲۱) در مقابل، برخی احساس عرفانی را منبع هر علم حقیقی و احساس عمیق می‌دانند که انسان می‌تواند در زندگی تجربه کند. (همان: ۲۰) عرفان، ارائه‌کنندهٔ روح دین، (آندرهیل، ۱۳۹۲: ۱۲-۱۵) و روح معنوی و قوهٔ پرجاذبهٔ دین اسلام و شریعت محمدی (ص) است که نبوت و ولایت را با ناموس الوهیت پیوند داده و مردم را با منابع وحی و الهام از طریق معنی و حقیقت، نه از راه حسّ و بشریت، آشنا می‌سازد. عرفان اسلامی به عنوان اشرف علوم و معرفتی متعالی، از شاخه‌های درخت تنومند معارف اسلامی است که ریشه در قرآن و سنت دارد. در این میان، حکمت شیعی به مثابه میراث اصیل نبوت رسول خاتم، نظامی از مراتب سلوک معنوی بی‌بدیل را به نمایش می‌گذارد. سلوک عملی مندرج در وصایا و ادعیهٔ ائمه (ع) سرشار از لطائف معنوی و راهبردهای الهام بخش برای بشریت گرفتار در اسارت نفسانیت و مادیات است. پرسش اساسی این نوشتار این است که با آنکه مطالعهٔ سخنان صوفیه و متون کلاسیک عرفانی، ذهن را به سلوک خانقاهی، عرفان شخصی، فردمدار، انزواطلب و گریزان از اجتماع معطوف می‌سازد و سالک طریق، تمام همّ خویش را صرف پرهیز از دام‌های پرفریب اجتماع می‌نماید، و در عصری که همگان، عرفان را قرین زهد، تسلیم و خلوت‌گزینی معنا می‌کردند، امام خمینی ورای نظام صوفیانه خانقاهی و تنها با وام‌گیری و تبعیت از مکتب اهل بیت (ع) و بر مبنای سیرهٔ علمی و عملی آنان، در پرتو سلوک معنوی و تهذیب نفس، با خوانشی دیگرگون از عرفان، نظامی سیاسی- اجتماعی بنیان نهاد. این نوشتار می‌کوشد با بازشناسی مؤلفه‌ای الهام‌بخش در سلوک امام خمینی، به تبیین چگونگی وجوه تمایز سلوک معنوی ایشان در تقابل با سنت صوفیان متقدم بپردازد.

## ۲- پیشینه تحقیق

شایان ذکر است که تاکنون در زمینه مقایسه عناصر برجسته عرفان امام خمینی با سنت عرفانی قدمای صوفیه، تحقیق منسجم و مستقلی به چاپ نرسیده است یا نگارندگان بدان دسترسی نداشته‌اند. البته مقالات و نوشتارهای چندی، آن هم با موضوع تبیین عرفان امام و ربط آن با سیاست‌ورزی و نگرش عرفانی امام خمینی بر ولایت منتشر شده است. نظیر: الف) یدالله چوپانی (۱۳۸۸) در مقاله‌ای تحت عنوان: ولایت در عرفان (با تکیه بر آرای امام خمینی و ابن عربی)، سال ششم، ش ۲۲ فصلنامه تخصصی عرفان، رویکرد عارف نمایان را به حقیقت ولایت، به سبب داشتن اندیشه تقاطعی غیر دینی پنداشته و از سوی عارفان واقعی محل انتقاد می‌داند.

ب) محمد فنایی اشکوری (۱۳۸۹) در مقاله‌ای با عنوان: شاخصه‌های عرفان ناب شیعی، سال هشتم، ش ۳۲ فصلنامه علمی پژوهشی شیعه‌شناسی به بیان مبانی مهم عرفان شیعی مانند توحید، ولایت‌باوری، سنت‌مداری و کمال‌جویی پرداخته است.

ج) رضا فیروزی و یوسف مقدسی (۱۳۹۲) در نوشتاری با عنوان: بررسی رابطه سیر و سلوک عرفانی امام خمینی (ره) و حاکمیت دینی، سال نهم، ش ۳۲ فصلنامه علمی-پژوهشی اندیشه نوین دینی به این نتیجه می‌رسد امام پیوند دهنده علم و دین، عشق و عقل، فقه و عرفان، فرد و جامعه، طبیعت و ماورای طبیعت و سیاست و دیانت بود.

## ۳- پیشینه واگرایی و هم‌گرایی تمایلات صوفیانه و اندیشه شیعی

در طول تاریخ، متشرعان از مخالفان جدی عرفان و اندیشه‌های باطنی محسوب می‌شده‌اند. اکثر متشرعه و فقها اقوال و دعاوی صوفیه را با نظر مخالف نگریسته‌اند. از قدمای اهل مذاهب، بسیاری از حنابله به شدت صوفیه را تخطئه کرده‌اند. (زرین‌کوب، ۱۳۷۷: ۴۸۰/۸) حکیم ترمذی نسبت به جریان‌های عرفانی زمان خود روی خوشی نشان نمی‌داد و از ملامتیان انتقاد و کرامیان را به سبب آموزه «تحریم المکاسب» سرزنش می‌کرد. (عدلی، ۱۳۹۲: ۲۲۹) در پاره‌ای از روایات شیعه از ابوهاشم صوفی و سفیان ثوری که معاصر و معاشر وی بود، قدح کرده‌اند. (زرین‌کوب، ۱۳۶۷: ۱۱۱) اگرچه غالب صوفیان، سلسله خود را به یکی از امامان شیعه می‌رسانند، اما کتب شیعه نیز از طعن و ردّ منقول از ائمه (ع) خالی نیست. البته صوفیان پاره‌ای از این روایات را ضعیف و از اخبار موضوعه دانسته‌اند.

\_\_\_\_\_ تمایز آراء عرفانی امام خمینی<sup>(ره)</sup> در مقایسه با سنن صوفیان متقدم (۱۴۹-۱۲۶) ۱۲۹

(یوسف پور، ۱۳۸۷: ۵۳۲/۱۵) کسانی از قدمای علمای شیعه مانند ابوسهل علی نوبختی، ابن بابویه، شیخ مفید، شیخ طوسی و طبرسی برخی از صوفیان را در غائله حلاج، زندیق، اصحاب اباحه و قائل به حلول و از جمله غلات دانسته‌اند. صاحب تبصرة العوام صوفیان را از اهل سنت می‌شمرد. (همان: ۵۳۲-۵۳۳)

سید حیدرآملی در زمرة عارفانی است که مأخذ و مشرب صوفیان و شیعیان بویژه شیعه دوازده امامی را یکی پنداشته و مسند علوم و مرجع اصول هر دو را به امیرمؤمنان و فرزندان منتهی می‌داند؛ گرچه در بین فرق اسلامی هیچ گروهی مانند شیعه و صوفیه یکدیگر را انکار نمی‌کنند. (آملی، ۱۳۶۸: ۴)

ترنس موریس، بر آن است که در دوره صفویه، فقیهان گرایش‌های باطنی بیشتری یافتند. با ورود و سهیم شدن مخالفان اصلی عرفا در این جریان معنوی، در این دوره، شاهد ترکیب فلسفه مشاء و تصوف از سوی فقیهان هستیم. شیخ بهایی، محمدتقی مجلسی، فیض کاشانی از جمله فقیهان صوفی مشرب این دوره هستند. اگر نتوانیم فیض کاشانی را صوفی وحدت وجودی بخوانیم، بدون شک او یک فیلسوف عارف مشرب است. ملا رجبعلی هم یک صوفی تمام عیار بود که حکمت مشاء تدریس می‌کرد. قاضی سعید قمی قبل از آنکه فیلسوف یا مفسر باشد، عارف و از شاگردان دو مکتبی است که هر دو وامدار عرفان و تصوف هستند. او با آشنایی با افکار حکمت‌های مشاء، اشراق و متعالیه و تحقیق در احادیث و معارف اهل بیت (ع) دست به تألیف زد و احادیث کلامی را شرح کرد. (ر.ک. فیرحی و فدایی، ۱۳۸۶: ۶۵-۶۶)

رسمیت یافتن مذهب تشیع در ایران عصر صفوی، زمینه راه‌یابی گرایش‌های باطنی را به درون حوزه‌های علمیه فراهم ساخت. علاوه بر مجلسی پدر و شیخ بهایی می‌توان از مقدس اردبیلی و محقق سبزواری نیز نام برد. این رخداد، پیوند برخی از علما را با عرفان ایجاد کرد و حوزه‌های علمیه شیعه از پایگاه‌های مهم عرفان شد. البته در این دوره فقهای شیعه، روش باطنی تشیع را به کار می‌بردند. بدین روی، بزرگ‌ترین عرفای معاصر، دقیقاً به خلاف اسلاف تاریخی‌شان از درون مرکز فقاقت، یعنی حوزه‌های علمیه بیرون آمدند. سید علی قاضی طباطبایی، علامه محمدحسین طباطبایی، سید عبدالکریم کشمیری، میرزامحمد شاه‌آبادی، میرزا جوادآقا ملک‌تبریزی، سیدهاشم موسوی حداد، محمدتقی بهجت،

میرزاعلی اکبر مرندی، سیدابوالحسن اصفهانی، شیخ عباس قوچانی و امام خمینی تنها گوشه‌ای از نمود این جریان تاریخی را ارائه می‌دهند. (ر.ک. همان، ۶۶)

#### ۴- گرایش شهودی و اشراقی امام خمینی

روح حساس و جستجوگر امام خمینی (۱۲۸۱-۱۳۶۸ هـ.ش) در عنفوان جوانی باعث شد تا به دروس فقه و اصول بسنده نکند و همزمان به فراگیری ریاضیات، هیئت و فلسفه نیز پردازد. وی علوم معنوی و عرفانی را نزد میرزاعلی اکبر حکمی یزدی و عالی‌ترین سطوح عرفان نظری را نزد آیت الله میرزا محمدعلی شاه‌آبادی آموخت. (ر.ک. انصاری، ۱۳۹۱: ۱۸-۱۵) علی‌رغم، تدریس فقه، اصول، فلسفه، عرفان و اخلاق اسلامی در حوزه علمی قم، در حوزه نجف نیز قریب سیزده سال مبانی نظری ولایت فقیه و معارف اهل بیت و فقه را در عالی‌ترین سطوح تدریس نمود. (همان: ۲۰)

بنا به گواهی آثار و اقرار همگان، امام خمینی فیلسوفی الهی، عارفی ربانی، فقیه‌ی اصولی و مرجع تقلید بود. او با مبانی فلسفه غرب نیز آشنا و بر مبانی و مباحث منطق و فلسفه اسلامی در هر دو گرایش مشائی و اشراقی آن تسلط کامل داشت. شاید بتوان گفت که بینش فلسفی امام تا حدودی متمایل به فلسفه شهودی و اشراقی نزدیک به سبک تلفیقی صدرالدین شیرازی- البته با تفاوت‌ها و امتیازاتی- بود. امام خمینی فلسفه را به منزله راهی برای شناخت مرتبه‌ای از حقایق وجود و موجودات پی می‌گرفت و از این رو نگاه فلسفی وی به حقیقت هستی و وحدت وجود و مراتب آن بشدت متأثر از مکتب عرفانی او بود. آثار امام خمینی مشتمل بر توصیه‌های فراوان در خصوص معانی ژرف عرفانی است. امام به اهل حکمت سفارش می‌کند که از عرضه اسرار این معارف بر ناهلان، منکران و بی‌تدبیرانی که از راه حق و انصاف گم گشته‌اند کاملاً بخل بورزند. (موسوی الخمینی، ۱۳۸۹: ۱۱۱)

#### ۵- وجوه تمایز عرفان امام خمینی

امام خمینی با تصوّف منفی که دین و آیین را در ذکر و ورد منحصر کرده و گوشه‌گیری و پرهیز از انجام مسئولیت‌های سیاسی و اجتماعی را ترویج نماید بشدت مخالف بود. از نظر ایشان خودشناسی اساس خدشناسی و مبنای تهذیب نفوس آدمیان از رذایل و مفاسد اخلاقی و کسب فضیلت‌ها شرط لازم برای نیل به معرفت است. نیل به معرفت حقیقی و

\_\_\_\_\_ تمایز آراء عرفانی امام خمینی<sup>(ره)</sup> در مقایسه با سنن صوفیان متقدم (۱۴۹-۱۲۶) ۱۳۱

مقامات عالی معنوی جز با بيمودن طریقی که انبیای عظام و حجت‌های خدا در زمین آموخته و بيموده‌اند، ممکن نیست. (انصاری، ۱۳۹۱: ۱۸۱-۱۸۰)

به عقیده امام خمینی، دانای علم به جمال جمیل مطلق و ذات باری و تجلیات حق به اقتضای ذوق عرفانی را عارف دانند و آنکه این دانش را از مرتبه عقل به مرتبه قلب آورد و عملی نماید صوفی خوانند. (ر.ک. اردبیلی، ۱۳۹۲: ۱۵۷/۲-۱۵۶) از منظر ایشان ثمره سلوک إلى الله بی‌احتجاب به حجب ملکی یا ملکوتی، یا حجب معاصی قلبی یا قلبی، همان هدایت به «صراط مستقیم» است (ر.ک. امام خمینی، ۱۳۷۰: ۲۸۹ و ۲۹۰). بدون تردید، امام از عرفای بزرگ شیعه، آشنا با مکتب عرفانی ابن‌عربی و در عین حال متأثر از آراء عرفانی ملاصدراست. ایشان در شرح دعای سحر، مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه، سرالصلوة دیدگاه‌های عرفانی خود را با زبان خاص خود شرح می‌دهد. امام عرفان اسلامی را در محضر آیت‌اله میرزا محمدعلی شاه‌آبادی تلمذ نمودند و در حوزه عرفان نظری، فصوص‌الحکم و فتوحات مکیه ابن‌عربی بیش از سایر متون عرفانی نظر او را به خود جلب کرده بود. ایشان از مدرسان و شارحان بزرگ ابن‌عربی بودند و توجه ویژه‌ای به عرفان ابن‌عربی داشتند. در نظر او مباحث این کتب در بیان منازل معرفت از عمق لطیف برخوردار است (امام خمینی، ۱۳۷۶ الف: ۲/۴۶۴).

از منظر امام امتیاز انسان از سایر موجودات، لطیفه ربانی و فطرت الهی یا همان امانت است. مرور گذرای تعالیم تصوف، تفاوت شگرف عرفان امام خمینی را با مشی صوفیانه معمول و مندرج در کتب و تذکره‌های عرفانی نشان می‌دهد. امام با تکریم آرای برخی از عارفان متقدم و نقد و رد مستدل دیدگاهشان، نظر نیک سرشتان از قدمای اصحاب قلوب را نیز تأیید می‌نمایند. (موسوی‌الخمینی، ۱۳۸۹: ۵/۱) پرهیز از انزوا و حضور در عرصه اجتماع و اهتمام به اصلاح امور همگنان و تلاش برای تحقق آمال و اهداف بلند معنوی از طریق ایجاد نظام سیاسی، از جمله تفاوت‌های چشم‌گیر مشی عرفانی امام خمینی به نسبت سایر نحله‌ها و مکتب‌هاست.

#### ۱/۵- تمایز در آبخور و خاستگاه بنیادین عرفان

بدون شک، تفاوت منشأ و آبخور بنیادین عرفان امام خمینی تا حدودی متفاوت از آبخور صوفیان متقدم بویژه تصوف ایرانی مکتب خراسان است. به زعم محققان در تصوف

در بین آنچه ممکن است تأثیر بدون واسطه‌ای در پیدایش تصوف داشته باشد علاوه بر پاره‌ای از تعالیم زرتشت و عناصر عرفانی مزدیسنان و مطاوی اوستا، از آیین مانی، عقاید گنوسی، بودایی و مسیحی نیز باید یاد کرد (زرین‌کوب، ۱۳۶۷: ۱). برخی از محققان احتمال تأثیر تصوف اسلامی را از آیین زرتشت مطرح نساخته‌اند، اما نقش حکمت اشراقی فهلویین را در رواج مبادی تصوف، محتاج بررسی دانسته‌اند. (همان: ۳۸۱) به هر حال، زرین‌کوب تأثیر اندیشه‌های گنوسی و بعضی از غلات را در اقوال حلاج مشهود می‌داند (همان: ۱۴۰).

بدون‌شک، خاستگاه و آبشخور اساسی اندیشه‌های عرفانی امام خمینی را در متون اسلامی و روایی، فرهنگ علوی بویژه تعالیم امامان و ادعیه شیعه (ع) باید جست‌وجو کرد. اهتمام امام به رعایت موازین شرع و مبادی قرآنی، پررنگ‌ترین بخش حیات اخلاقی عرفانی ایشان را تشکیل می‌دهد. او با تصوف منفی و مروج ترهب و انزواطلبی مخالف بود.

#### ۲/۵- خدانشناسی عارفانه

اهل شریعت، پاره‌ای از شطحیات و تعابیر صوفیان نخستین درباره توحید را بر نمی‌تافتند. از سخنان حلاج برمی‌آید که او گناه واقعی خویش را قول به توحیدی می‌داند که فقها نمی‌توانستند آن را درک و قبول کنند. حلاج در بیت زیر در بیان گناه خویش می‌گوید: «مرا برای سه حرف که نقطه ندارد و دو حرف نقطه‌دار یعنی «توحید» محاکمه کرده‌اند و بس» (زرین‌کوب، ۱۳۶۷: ب: ۱۴۴).

ثلاثه أحرف لأعجم فیها و معجومان، و انقطع الکلام (همان: ۳۹۶)

غزالی شطح را تلفیق سخنان بیرون از حد شرع و عقل تلقی کرده است. (غزالی، ۱۳۹۰: ۸۳/۳) وی یک نوع از شطح متصوفان را در دعوی اتحاد و برخاستن حجاب و امثال این دعاوی زیانمند دانسته و نوع دیگر را سخنان نامفهوم و غیرسودمند آنان می‌داند. او با استناد به سخن پیامبر (ص): «کلموا الناس ما يعرفون و دعوا ما ینکرون، أ تریدون أن یکذب الله و رسوله؟» بیان سخنی که گوینده یا شنونده را مفهوم نباشد، روا نمی‌داند (همان: ۹۳/۱-۹۲). با آنکه خدانشناسی ابن عربی با برخی از قدماتی قوم جنبه‌های مشترک دارد، اما دارای ویژگی‌های منحصر به فردی هم هست. به زعم وی علم توحید، وهبی و دهشی است و با

\_\_\_\_\_ تمایز آراء عرفانی امام خمینی<sup>(ه)</sup> در مقایسه با سنن صوفیان متقدم (۱۴۹-۱۲۶) ۱۳۳

نظر اندیشه‌ای ادراک نمی‌شود (ابن عربی، بی تا: ۲/۲۹۰). لازم به ذکر است که مسأله توحید نزد ابن عربی در پیوند با بینش بنیادی وحدت وجود، پیچیده می‌شود. زیرا وی وجود را اصل اصلها و همان خدا می‌داند که به او همه مراتب پیدا و حقایق تعین یافته‌اند. (همان: ۲/۳۰۹) حیدر آملی در پی ذکر تعاریف متعدد قدمای صوفیه درباره توحید با صراحت می‌گوید: «لأن المراد من المجموع و المقصود من الكل نفی وجود الغير مطلقاً» (آملی، ۳۵۰: ۱۳۶۷). وی در ادامه در تعریف توحید حقیقی می‌گوید: «التوحيد جعل الشیئين شیئا واحدا، او جعل الوجودین وجودا واحدا» (همان: ۳۵۱). این گونه پنداشت‌ها از خلط ساحت خلق و حق همان چیزی است که بر مذاق بسیاری از فقها و متشرعان عالم اسلام خوشایند نیست.

وجه بارز تمایز عرفان امام خمینی از صوفیان مدعی، پیراستگی سلوک وی از بدعت، شطح و طامات است (موسوی الخمینی، ۱۴۲۰: ۱۴۰). با وجود تأکید فرهنگ شیعه بر عنصر عقل، در پاره‌ای از ادعیه ائمه درک جنبه عرفانی توحید، فراتر از حدّ وهم و فهم عقول آدمیان تلقی می‌شود (ر.ک. نهج البلاغه، حکمت/۴۷۰). در دعای عرفه، خداوند یگانه‌ای بی‌مثل و ذاتی بی‌مانند، میرای از چگونگی و چیستی و همه آگاه است (جعفری تبریزی، ۱۳۸۱: ۱۲ و ۲۰ و ۲۱ و ۲۷) که از بر هم زدن مژه آدمیان نیز آگاه است (همان: ۲۹).

امام خمینی بر آن است که منشأ سخنان تمام عرفا در باب توحید مناجات شعبانیه و همین ادعیه است. (موسوی الخمینی، ۱۳۸۹: ۳۲/۱۳) لذا آنچه خدامداری مکتب اهل بیت (ع) و به تبع آن امام خمینی را از نگرش وحدت وجودی برخی صوفیان و پانتئیسم دیگر ملل جدا می‌سازد، باور ربط توحید با اجتماع و رعایت حقوق آحاد مردم است. چنانکه امام علی (ع) فرمود: «وَشَدَّ بِالْإِخْلَاصِ وَ التَّوْحِيدِ حُقُوقَ الْمُسْلِمِينَ فِي مَعَاقِدِهَا» (نهج البلاغه، خطبه/۱۶۷).

امام خمینی ضرورت انگیزه خدایی را در انجام امور شخصی و فعالیت‌های اجتماعی یادآور می‌شود. (موسوی الخمینی، ۱۳۸۹: ۵۱۲/۱۸) وی در نامه به میرزااجواد همدانی می‌فرماید: «همت تو باید در همه حرکات و سکنات و اندیشه و فکر در توجه به خداوند متعال و ملکوت او باشد، چرا که به سوی خدای متعال مسافری و ممکن نیست در این سفر با قدم نفس راه پیمودن، پس چاره‌ای نیست جز آنکه با قدم خدا و رسول سفر کنی که مهاجرت از سرای نفس با گام‌های آن نتوان.» (همان، ۱۰/۱) از نظر امام، آدمی بر فطرت خدایی و توحیدی آفریده شده و این فطرت، رها کردن همه تعینات و ارجاع همه چیز به او

و اسقاط همه اضافات و فانی کردن همه چیز نزد اوست. امام تصریح می‌کند «هر کس به این منزلت نرسد از فطرت خدا خارج شده و در امانت پروردگار خیانت کرده و نسبت به مقام انسانیت و ربوبیت جاهل و به نفس خویش و حضرت حق ستم کرده است.» (همان، ۹/۱)

با آنکه برخی از عارفان در تفسیر اصل وحدت و تمایز میان خدا و خلق، دچار لغزش شده‌اند؛ اما در عرفان شیعی، تمایز میان خلق و خداوند بسیار آشکار است. عرفان امام خمینی متکی بر برهان عقلی است و خداوند وجودی است فوق این عالم که در همه جا حضور دارد. (ر.ک. همان، ۱۱) از منظر ایشان «توحید از کثرت رو به وحدت رفتن و جهات کثرت را در عین جمع مستهلک و مضمحل نمودن است. این معنی با برهان حاصل نمی‌شود، بلکه به ریاضات قلبیه و توجه غریزی به مالک القلوب باید قلب را از آنچه برهان افاده نموده آگاه نمود تا حقیقت توحید حاصل شود.» (امام خمینی، ۱۳۷۰: ۹۳)

امام جمیع علوم، حتی علم توحید را عملی می‌دانست؛ شامل اعمالی قلبی و قالبی که کثرت را به وحدت برمی‌گرداند. وی تمام ریاضات افعالی و حتی ریای قلبی را ناشی از نقصان توحید افعالی تلقی می‌کرد. (ر.ک. همان، ۱۷۲) ایشان به خلاف بسیاری از عرفای متقدم هیچ مباحثی میان تفسیر علمای ظاهر، محدثین و فقها از توحید با آنچه اهل معرفت و علماء باطن تفسیر می‌کنند نمی‌بیند. وی تفسیر هر دو گروه را در محل خود درست می‌داند، و این را از معجزات کتاب شریف الهی و جامعیت آن می‌داند. (همان، ۱۸۶)

### ۳/۵- تمایز در چگونگی تداوم و تعین ولایت

ولایت‌مداری از اصول بنیادین فرهنگ اهل بیت(ع) و محور سلوک معنوی و عرفانی تلقی می‌شود. در فرهنگ تشیع، حاملان حقیقی ولایت الهی، مجاری فیض و واسطه بین انسان و خدا هستند و طلب حق به وسیله آنان میسر خواهد شد. براین اساس، اینان ابواب حکمت و نشانه‌های آشکاری برای رهنمونی ما هستند که ما را در تاریکی‌ها به راه راست سوق می‌دهند و به باورداشت توحید فرا می‌خوانند. تعبیر «وَعَدْنَا أَهْلَ الْبَيْتِ أَبْوَابَ الْحِكْمِ وَ ضِيَاءَ الْأَمْرِ» (نهج البلاغه، خطبه/۱۲۰) و تأکید «وَبِنَا اهْتَدَيْتُمْ فِي الظُّلُمَاتِ» (همان، خطبه/۳)، بیانگر ولایت علی‌الإطلاق معصومین(ع) و اتکای به ولایت آنان برای درک پرتو هدایت آنان در عرصه توحید است.

\_\_\_\_\_ تمایز آراء عرفانی امام خمینی<sup>(ه)</sup> در مقایسه با سنن صوفیان متقدم (۱۴۹-۱۲۶) ۱۳۵

جمهور عارفان مسلمان سخن رسول الله(ص) «مَنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ شَيْخٌ فَشَيْخُهُ الشَّيْطَانُ» (فروزانفر، ۱۳۶۱: ۳۰) را ناظر به اهمیت تبعیت صادقانه از راهنمای واقعی و راه‌یافته در سلوک معنوی و اجتناب از تکروی در طی طریق دانسته‌اند. در پهنه خطر خیز جهاد اکبر و سیروسلوک، امام خمینی هم بر لزوم تبعیت از مرشدان حقیقی و اصحاب واقعی کشف و کرامت، نه مدعیان حرفه‌ای اذعان می‌کند. وی تمسک به ولایت عظمی را سفینه نجات و راهیابی از غیر این طریق را گمراهی می‌داند. «(انصاری، ۱۳۹۱: ۱۸۱) نَفْسٌ مَهْدَبٌ وَ رُوحٌ مُتَعَالَى وَ كَذَرٌ مُوَفَّقٌ اِمَامٌ (ره) از مراحل عملی سیروسلوک معنوی، خود بهترین گواه بر حقانیت این راه است. با وجود آنکه امام خمینی به سبب نیل به مقامات معنوی و درک شهودی، همه هستی را جلوه‌ای از نور حق می‌پنداشت، با دعاوی انانیت ساده‌اندیشان و عارف نمایان هم به مقابله برمی‌خاست. (ر.ک. همان، ۱۸۱-۱۸۲)

دیدگاه ابن عربی درباره ختم ولایت متشنت است. به زعم وی حضرت عیسی(ع) ختم ولایت علی الإطلاق و نیز ختم ولایت عامه است که پس از او ولی نیست. او در جای دیگر، خاتم ولایت محمدی را در عصر خویش مردی از عرب معرفی می‌کند که وی او را در سال ۵۹۹ق. در شهر «فاس» دیده است. (ابن عربی، بی‌تا: ۴۹/۲) داود قیصری در شرح بیان شیخ، «مهدی منتظر» را ختم ندانسته و در بیان سبب آن به لزوم ترجیح سلاله خلّقی بر سلاله حسی و انتساب به پیامبر اشاره کرده و می‌گوید: «فانّ ذلك من سلالته الحسّیّة و عترته. و الختم لیس من سلالته الحسّیّة، و لکنه من سلاله أعرافه و أخلاقه.» (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۵۸) بسیاری از اعظام شیعه از جمله سیدحیدر آملی مبحث نگرش محیی الدین را درباره ختم ولایت مورد نقد و بررسی قرار داده‌اند. حیدر آملی معتقد است که ختم ولایت مقیده به مهدی(ع) اختصاص دارد نه به خود ابن عربی؛ همچنانکه ختم ولایت مطلقه به حضرت علی(ع) اختصاص دارد، نه به حضرت عیسی(ع). (آملی، ۱۳۶۷: ۲۲۸) امام خمینی ضمن تکریم ابن عربی در بحث عدم تصریح پیامبر به خلافت بعد از خود، شدیداً از این بیان وی انتقاد می‌نماید و در مقام پاسخ ایشان، به خلاف شیخ اکبر، نص و اظهار و تصریح بر خلافت ظاهری را به عنوان منصبی الهی و امری پوشیده و از شوون نبوت و رسالت، واجب می‌داند. (ر.ک. امام خمینی، ۱۴۲۰: ۱۹۷)

با این وصف، ولایت نه تنها محور و دایره مدار عرفان اسلامی، بلکه جمیع مقامات خاتم انبیا را برای علی بن ابی طالب(ع) و اولاد او نیز به نحو تبعیت و وراثت قائل‌اند. (ر.ک.

آشتیانی، ۱۳۷۲: ۶۷۰) اما یکی از وجوه تمایز نگرش عرفانی امام خمینی از عرفای متقدم بویژه ابن عربی، همین تعین ولایت، در افراد خاص است. چنانکه ابن عربی بر لزوم از وُلدِ فاطمه بودن «ختم ولایت» تصریح دارد، اما همچنان خود را خاتم ولایت اصغر در عصر خویش نیز تلقی کرده (ر.ک. ابن عربی، بی تا: ۳/۳۷۳) و بزرگانی چون مولوی بلخی نیز سهواً سریان گوهر ولایت یعنی وجود «امام حیّ قائم» را در غیر فرزندان زهراء (س) ممکن و محتمل دانسته اند. (ر.ک. مولوی، ۱۳۶۲: ۲/۲۱۴)

۴/۵- انفکاک عرفان از صوفیگری: امام خمینی بدون ذکر نام، بسیاری از عرفا را از شیعیان خالص امام علی (ع) و از سالکان طریق آن حضرت و متمسکان به ولایت حضرتش می داند. (موسوی الخمینی، ۱۳۷۶ الف: ۳۶)

امام خمینی، بین تصوف و عرفان از بعد علمی و عملی تفاوت‌هایی قائل است. وی بر آن است که «عرفان، علمی است که به مراتب احدیت و واحدیت و تجلیات به گونه‌ای که ذوق عرفانی مقتضی آن می‌پردازد و از عالم و نظام سلسله موجودات، که جمال جمیل مطلق و ذات باری است بحث می‌نماید و هر کسی که این علم را بداند به او عارف گویند. در مقابل کسی که این علم را عملی نموده، و آن را از مرتبه عقل به مرتبه قلب آورده و در قلب داخل نموده است، به او صوفی گویند.» (اردبیلی، ۱۳۹۲: ۲/۱۵۶) چنانکه ممکن است عالم اخلاق، با وجود علم به مفاسد و تشریح مصالح اخلاقی، خودش تمام اخلاق فاسده را دارا باشد. اما شخص متخلق، اخلاق علمی را در خود عملی کرده است. لذا اهل این فن، محیی الدین عربی را محقق می‌گویند و معنایش تحقیق مطالب علمی عرفانی نیست؛ بلکه مراد آنها از اطلاق محقق بر محیی الدین، این است که او شرایط خلوات و تجلیات و آن رشته سخنانی را که دارند از مقام عقلانی به مرتبه قلب تنزل داده و در نفس خود به حقیقت رسانده است. (ر.ک. همان: ۲/۱۵۷)

از دیدگاه امام افراط اهل تصوف و تفریط اهل ظاهر هر دو از آفات سلوک معنوی است. وی برای تحقق سلوک واقعی، طالبان حقیقت را از افراط جاهلان اهل تصوف و از تفریط غافلان اهل ظاهر تحذیر می‌دهد. دسته اول علم و عمل ظاهری را حشو و مختص عوام می‌داند و گمان می‌برند که اهل سرّ و ارباب قلوب نیازی به این اعمال عبادی ندارند، زیرا بعد از نیل سالک به مقصد، پرداختن به مقدمات، تبعید و اشتغال به کثرات، حجاب است. دسته دوم هم در جانب تفریط، مقامات معنوی و اسرار الهی را یکسر تخیلات و اوهام دانسته و حقیقت آن را انکار می‌نمایند. (ر.ک. امام خمینی، ۱۳۷۰: ۷۹)

\_\_\_\_\_ تمایز آراء عرفانی امام خمینی<sup>(ره)</sup> در مقایسه با سنن صوفیان متقدم (۱۴۹-۱۲۶) ۱۳۷

وای اگر پرده ز اسرار بیفتد روزی فاش گردد که چه درخرفه این مهجور است  
(امام خمینی، ۱۳۷۲ الف: ۵۲)

ایشان در آثار منظوم هم به کرات به نقد علمی تصوف و عملکرد صوفیان بی‌صفا می‌پردازد.

از صوفی‌ها صفا ندیدم هرگز زین طایفه من وفا ندیدم هرگز  
(همان: ۲۱۷)

امام در معارضه با اصناف ریاکار و متظاهر تحت هر عنوان، با مستی و دلدادگی یار به جنگ همه مدعیان ظاهرپرست و بی‌عشق می‌رود.

با صوفی و باعارف و درویش به جنگیم پرخاشگر فلسفه و علم کلامیم  
ما زاده عشقیم و پسرخوانده جامیم در مستی و دلدادگی یار تمامیم  
(همان: ۵۷)

**۵/۵- تأکید بر خردورزی:** تحقیر عقل و استدلال و ناتوان پنداشتن آن از اصول گفتمان صوفیانه است. اگر حجیت عقل را مردود ندانند، دست‌کم عناصری از حوزه معرفت شهودی را عقل‌گریز می‌دانند. به زعم آنان ادراک عقلی، اکمل طرق نیل به معرفت نیست؛ زیرا حقایقی فراتر از عقل وجود دارد که آنها را با تعقل نمی‌توان دریافت. به عقیده ابوالحسین نوری از صوفیان قرن سوم، عقل در ادراک وجود خداوند ابزاری ضعیف و ناتوان است که تنها عاجزی چون خود را می‌تواند بشناسد. (ر.ک. کلاباذی، ۱۴۲۲: ۸۱) برخی حریم عشق را فراتر از تیررس عقل می‌دانند. (حافظ شیرازی، ۱۳۶۸: ۷۹) گروهی نیز عقل را عنصری حسابگر، لاپابالی و حریف و رقیب عشق قلمداد می‌کنند. (ر.ک. مولوی، ۱۳۶۲: ۱۹۶۷/۶) حال آن‌که عقل «در الهیات و کلام شیعی از ارکان اصلی معرفت به شمار می‌رود. در عرفان اسلامی نیز بویژه از نگاه شیعی عقل نه معارض با شهود، بلکه معاضد آن است.» (فنائی اشکوری، ۱۳۸۹: ۱۲)

در دیدگاه امام خمینی هرگز عرفان با عقل صریح و برهان روشن مخالفتی ندارد و مشاهدات عرفانی هم مخالف با براهین عقلی نیست. (موسوی الخمینی، ۱۳۷۶ ب: ۶۵) به خلاف نگاه تحقیرآمیز صوفیان بر عقل و استدلال، امام خمینی، افاضه عقل به آدمی را از سنخ نعمت‌های دنیوی موهبتی روحانی تلقی می‌کند. (ر.ک. امام خمینی، ۱۳۷۰: ۲۹۴)

ایشان معتقد است که تقوای عقل، صرف نکردن آن در علوم غیر الهی است. (همان: ۳۶۹) وی قائل به هم‌آغوشی عقل و دین است (ر.ک. اردبیلی، ۱۳۹۲: ۵) و اینکه در مسائل اعتقادی، حجیت از آن عقل است و تعبد هیچ وجهی ندارد. ایشان حکومت امام علی (ع) را تلفیق حاکمیت عقل، عدل و ایمان می‌خواند. (ر.ک. موسوی الخمینی، ۱۳۸۹: ۳۶۲/۲) از نظر امام عقل مرتبتی از مراتب سلوک است که سالک در سلوک معنوی، با مجاهده، خلوت و عشق، به واسطه ریاضات قلبیه از حدّ عقل و برهان در لوح قلب به سرحدّ عرفان می‌رسد، تا حقیقت و نور ایمان در دل سالک جلوه‌گر شود و سرانجام به منزل کشف و شهود قدم می‌گذارد. (امام خمینی، ۱۳۷۰: ۹۴)

#### ۶/۵- پیوند فقه و عرفان در اندیشه امام خمینی

عرفان و شهود، روشی برای فهم دین و گزاره‌های دینی است. عرفان معرفتی قلبی، و فقه دانشی نقلی است. امام (ره) در بحث از علوم مفید عقلی، نقلی و قلبی، شأن علم فقه را بحث از اعمال قلبی و تبیین وظایف نشئه‌ظاهری سالک می‌داند و شأن دانش عرفان را تبیین اعمال قلبی و این دو را لازم و ملزوم هم تلقی می‌کند. (امام خمینی، ۱۳۷۲: ۳۸۸) عرفان غیرمشرعانه یا ناهماهنگ با شرع، عرفانی است که اعتقاد به خدا را بدون اعتقاد به دخالت خداوند در تدبیر عالم و وحی عرضه می‌کند. (ر.ک. فنائی اشکوری، ۱۳۸۹: ۱۴) اما در اسلام پایبندی به فقه و شریعت از ارکان سلوک عرفانی است. رعایت احکام شریعت در سلوک عرفانی امری ضروری و اساسی است، زیرا اطاعت خداوند و تبعیت از رسول (ص) تنها در سایه عمل به احکام شریعت میسر می‌گردد. (همان، ۱۵)

با وجود آنکه قشیری به همت صوفیان متقدم بر رعایت چارچوب شرع و بیان پیوستگی شرع و سلوک می‌گوید: «کلُّ شریعه غیر مؤیده بالحقیقه، فَعَیْرُ مَقْبُولٍ، وَ کُلُّ حَقِیْقَه غَیْرُ مؤیده بِالشَّرِیْعَه فَعَیْرُ مَقْبُولٍ» (قشیری، ۱۹۹۸: ۱۱۸) سید حیدر آملی (ق. ۸) نیز بر لزوم پیوستگی میان شریعت، طریقت و حقیقت صحه گذاشته‌اند: «اعلم أنّ الشریعه و الطریقه و الحقیقه و ان کانت بحسب الحقیقه واحده، لکنّ الطریقه اعلی من الشریعه رفعه و قدرا، و الحقیقه اعلی منهما مرتبه و شرفا. و کذلک أهلها، لانّ الشریعه مرتبه اولیّه، و الطریقه مرتبه وسطیّه، و الحقیقه مرتبه منتهائیه. فکما أنّ الوسطَ یكون کمالاً للبدایه و لا یمکن حصوله

\_\_\_\_\_ تمایز آراء عرفانی امام خمینی<sup>(۵)</sup> در مقایسه با سنن صوفیان متقدم (۱۴۹-۱۲۶) ۱۳۹

بدونها، فکذلک النهایة تکون کمالا للوسط و لا یمكن حصولها بدونہ.» (آملی، ۱۳۶۸: ۳۵۴) گرچه صوفیان اباحی ظواهر شرع را ضروری نمی‌دانند.

از دیدگاه امام خمینی «اگر ظاهر شریعت راهی به سوی باطن برای سالک نگشاید با حقیقت بیگانه است، و همچنین طریقتی که با شریعت آغاز نشود و در جاده شریعت به سیر خود ادامه ندهد، در بیراهه‌ای می‌تازد که هرگز به سرمنزل مقصود نخواهد رسید.» (قربانی، ۱۳۸۵: ۴۵) پس شریعت ظاهر و عرفان باطنی است که پیوند واقعی آن دو در ولایت ایجاد می‌شود و تنها راه ارتباط با عالم غیب، شناخت و اطاعت از مقام ولایت پیامبر و ائمه طاهرین می‌باشد.

اهتمام امام به رعایت موازین شرع و مبادی قرآنی، پررنگ‌ترین بخش حیات اخلاقی عرفانی ایشان را تشکیل می‌دهد. او با تصوّف منفی که مروج ذکر و ورد صرف و گوشه‌گیری و پرهیز از انجام مسئولیت‌های سیاسی و اجتماعی باشد بشدت مخالف بود. او معتقد بود: «نیل به معرفت حقیقی و مقامات عالی معنوی جز با پیمودن طریقتی که انبیای عظام و حجت‌های خدا در زمین آموخته و پیموده‌اند ممکن نیست. از این رو امام خمینی روش‌ها و ریاضت‌هایی که از چهارچوب شرع انور و دستورات دینی خارج باشد را جایز نمی‌شمرد و از مقدس‌مآبی و تقدّس‌فروشی و عرفان ریایی بیزار بود.» (انصاری، ۱۳۹۱: ۱۸۲) جامعیت مقام فقهی و عرفانی امام خمینی و تشکیل نظام سیاسی مبتنی بر نظریه عرفانی- فقهی «ولایت» و ایجاد همگرایی میان این دو عنصر که در سنت صوفیان گذشته متخالف می‌نمود، بیانگر رویکرد تلازم فقه و عرفان در مشی ایشان است.

به عقیده علامه جوادی آملی، در سنت رایج و معمول صوفیان جمع میان شریعت، طریقت و حقیقت با سیاست ممکن نیست. اما حضرت امام عارفی سیاسی است که نه تنها شریعت و دیانت را عین سیاست تلقی می‌کرد، بلکه بالاتر از آن حقیقت را عین با سیاست می‌پنداشت. (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۸۸)

**۵/۵- دنیاگریزی صوفیانه از دیدگاه امام:** مطالعه متون کلاسیک صوفیانه نشان‌دهنده راهبرد مبتنی بر جوع، زهد، ریاضت، ترهّب و ترک دنیا نزد جمهور صوفیان اولیه مانند ابراهیم ادهم، بشر حافی، معروف کرخی، سری سقطی، مالک دینار و... در تقابل با دنیا است. (غنی، ۱۳۴۰: ۲-۲۷)

نگاه امام خمینی بر دنیا به تاسی از سیره علوی، نگرشی مرکب‌انگارانه برای وصول به اهداف والای حیات انسانی بر دنیا است. (ر.ک. ابن‌ابی‌الحدید، ۱۹۶۵: ۳۱۷/۲۰) امام خمینی بر آن است «آنچه مایه نجات انسان‌ها و آرامش قلوب است وارستگی و گسستگی از دنیا و تعلقات آن است که با ذکر و یاد دائمی خدای تعالی حاصل شود.» (موسوی‌الخ‌مینی، ۱۳۸۹: ۵۱۱/۱۸-۵۱۰) امام نه صرف گوشه‌گیری صوفیانه را دلیل وصول به حق می‌داند، و نه ورود در اجتماع و تشکیل حکومت و پذیرش مسئولیت اجتماعی را گواه بر بریدن از حق تعالی. به زعم ایشان ملاک و میزان عمل انسان، نیت و انگیزه است. وی در بیان مصادیق هر دو صنف، معتقد است که چه بسا عابد و زاهدی گرفتار دام ابلیس، دچار آفات خودبینی، خودخواهی، غرور، عُجب و بزرگ‌بینی و تحقیر خلق اللّٰه و شرک خفی و امثال آن باشد که همین امر او را از حق دور و به شرک می‌کشاند. و چه بسا متصدی امور حکومت چون داود نبی و سلیمان پیامبر(ع) و بالاتر و والاتر چون نبی اکرم(ص) و امام علی(ع) و حضرت مهدی(ع) در عصر حکومت جهانی‌اش با انگیزه الهی به قرب حق نائل شوند. پس میزان عرفان و حرمان، انگیزه است و هر قدر انگیزه‌ها به نور فطرت نزدیکتر و از حُجب وارسته‌تر باشند، به مبدأ نور حق تعالی نزدیک‌تر خواهند بود. (ر.ک. همان، ۵۱۲/۱۸)

۷/۵- غایت انگاری عرفان در تقابل با دیگر علوم: سخنان برخی از عرفان‌مسلمان در طول تاریخ، ناظر به مذمت علم رسمی، تقبیح کتاب و دفتر و نیز هدف‌پنداری عشق‌ورزی و عرفان است. اما تحلیل سخنان امام و خاستگاه روایی بیانات ایشان نشان می‌دهد که علم فی‌نفسه ارزش تلقی می‌گردد. آنچه در این راستا ضرورت دارد، ترجیح موضوع عرفان بر موضوع سایر علوم است، نه ترجیح خود عرفان بر اصل موضوع شناخت که خداوند است.

حکمای بزرگ مانند شیخ‌الرئیس، صرفاً خداوند را غایت سیر عرفانی تلقی کرده‌اند، و هدف انگاری، عرفان را نوعی حجاب، رادع سلوک و دوگانه‌پرستی پنداشته‌اند. (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۴۵۴) با وجود مشابهت دیدگاه امام خمینی، وی عرفان را در قیاس و مواجهه بر سایر علوم ترجیح می‌دهد. لذا تأثیر عرفان در حوزه‌های دیگر دانش و علم از جمله ویژگی‌های عرفان امام خمینی است. بدین معنی که ایشان ضمن قائل شدن به استقلال علوم دیگر، عرفان را غایت نهایی همه علوم دانسته و غیر آن را حجاب تلقی می‌نمایند. (منصوری لاریجانی، ۱۳۷۷: ۱۴۵)

\_\_\_\_\_ نماز آراء عرفانی امام خمینی<sup>(ره)</sup> در مقایسه با سنن صوفیان متقدم (۱۴۹-۱۲۶) ۱۴۱

## ۸/۵ - جامعه‌گرایی عارفانه

تأکید بر مجاهدت فردی و ترجیح شیوه سلوک انزواطلبانه بسیاری صوفیان متقدم نشان از عافیت‌طلبی جماعتی از صوفیه مسلمان دارد. واکاوی و مذاقه حوادث زندگی شیخ نجم‌الدین رازی (۵۷۴-۶۵۴هـ.ق) صاحب مرصاد العباد شاهد تاریخی این مدعاست. او در هجوم مغولان با رها کردن اقارب و نزدیکان حتی زن و فرزندانش در حلقه محاصره قوم تاتار و برای حفظ جان خود، فرار را بر قرار ترجیح داد. وی در بیان گزارش این واقعه می‌گوید:

بارید به باغ ما تگرگی      وز گلبن ما نماند برگی

(نجم‌الدین رازی، ۱۳۱۲: ۱۱)

با آنکه عزلت، زهد و خمول از صفات اهل توحید و طوایف عرفای متوحدین است؛ اما هرگز، منظور از خمول و گمنامی، منحصر دانستن سلوک عبودی در وظایف فردی صرف و ترک وظایف اجتماعی نیست. (ر.ک. شجاعی، ۲۰۱۲) در منظومه فکری امام خمینی، مهم‌ترین وظیفه انبیاء(ع) برقرار کردن یک نظام عادلانه اجتماعی از طریق اجرای قوانین و احکام است. (ر.ک. امام خمینی، ۱۳۸۹: ۲۷۰/۱) یکی از وجوه ممتاز عرفان شیعی به طور عام، و امام خمینی به طور خاص، جمع میان زهد فردی و حضور فعال در عرصه اجتماع است. وظایف اجتماعی و مسئولیت‌های الهی از قبیل: جهاد و دفع ظلم، اهتمام به امور مسلمین، ارشاد و هدایت آنان همواره دغدغه انبیای الهی، ائمه، و بزرگان دین بوده است. در حیات صوفیانه متصوفه قرون اولیه اسلامی مانند ابراهیم ادهم و ابوحامد غزالی، نوعی انزوای از مردم و جامعه‌گریزی به چشم می‌خورد. این کژتابی‌های سلوکی در گرایش معنوی شیعه هیچ جایگاهی ندارد. لذا ربط دادن سلوک معنوی و عرفان با متن اجتماع و احساس مسئولیت در قبال آنان از نمودهای بارز سلوک معنوی و عرفان امام خمینی است. او مسایل عرفانی را از انزوای حصار فردی و مستور بودن در قلب سالکان به همه عالم هستی رسوخ و سرایت داد. ایشان آمیختن و ارتباط مباحث عرفانی را به مسائل جامعه، نه تنها خارج از شأن سلوک معنوی نمی‌دانست، بلکه نیاز آحاد جامعه را به سیر و سلوک عرفانی از هر دانش دیگری ضروری‌تر و لازم‌تر به حال دنیا و عقبای آنان می‌دانست.

در دیدگاه امام، عارف کامل می تواند یک مصلح اجتماعی یا حاکم حکیم و رهبر واقعی توده مردم باشد. (ر.ک. افراسیاب پور، ۱۳۸۰: ۴۸۷) این امر مقوم پیوند فرد با اجتماع در اندیشه عرفانی-سیاسی امام خمینی است. از این رو، اساس اندیشه عرفانی امام را مبتنی بر محضرشناسی و مظهرشناسی دانسته اند؛ یعنی عارف وقتی در اثر ریاضت و سیر و سلوک خود را به محضر حق تعالی برساند، همه جای عالم را محضر خدا می بیند و اگر خود را مظهر خدا و جلوه ای از او ببیند، روح شجاعت و حماسه در او تبلور می یابد. آنگاه از هیچ قدرتی جز خدا نمی ترسد، زیرا خود را در محضر خدا می بیند. این دو، اساس اندیشه اصلاح اجتماعی و نهضت دینی امام است. (ر.ک. منصور لاریجانی، ۱۳۷۷: ۱۴۴)

در این راستا حضرت امام ضمن اندرزهای اخلاقی- عرفانی به فرزندش، او را به حراست نفس خویش، از حرص و طول امل در عنفوان جوانی سفارش می کند و در بیان نکوهش درویش مآبی و انزوای از مردم و مبارزه اجتماعی برای تحقق عدالت -به عنوان سیره انبیا و عارفان حقیقی -کنار کشیدن از جامعه و گوشه گیری را از صفات جاهلان مُتَنسِّک و درویشان دکان دار می داند. (موسوی الخمینی، ۱۳۸۹: ۵۱۲/۱۸-۵۱۱)

#### ۶- نتیجه گیری

بررسی سخنان و آثار امام خمینی نشان می دهد که ایشان، عارفی خدامحور و گریزان از نام و نشان است که تنها پروای خداوند به او آرامش می دهد. با وجود آنکه عناصر و مکاتب بیگانه ممکن است بر اندیشه صوفیان مسلمان تأثیر گذاشته باشد، اما سهم عمده اثرگذاری بر سلوک معنوی امام، پس از قرآن و سنت به تعالیم امامان شیعه و ادعیه آنان اختصاص دارد. مقایسه اندیشه عرفانی امام نشان دهنده تمایزی چشمگیر و قابل توجه با سنت صوفیان خانقاهی است که به پاره ای از آنها اشاره می کنیم:

(۱) شباهت های ماهوی عرفان امام خمینی، با سیره و سلوک معنوی اهل بیت (ع) و اثرپذیری از مبانی علوی به مراتب بیش از سنت های عرفانی رایج و تصوف خانقاهی است.

(۲) امام خمینی ضمن نقد ادعای بسیاری از صوفیان ریاکار، بدون ذکر نام اشخاص، بسیاری از عرفا را از شیعیان خالص امام علی (ع) و از سلاک طریق آن حضرت و متمسکان به ولایت حضرتش می داند.

\_\_\_\_\_ تمایز آراء عرفانی امام خمینی<sup>(۵)</sup> در مقایسه با سنن صوفیان متقدم (۱۴۹-۱۲۶) ۱۴۳

۳) عرفان امام مبتنی بر ویژگی فراقومی و جهان‌شمول است، حال آنکه در تحلیل‌های پژوهشی نوین، بر عرفان‌های آریایی، عربی، یونانی و هند و بودایی و مسیحی تأکید می‌شود.

۴) با وجود غلبه صبغه عقل‌ستیزی در گفتمان صوفیه، عنصر عقل‌گرایی، از اوصاف منحصر به فرد عرفان امام خمینی است.

۵) در مقابل صمت و سکوت، جوع و ریاضت شدید، خلوت و گریز از اهل و دیار، در سلوک امام خمینی تمایلات جامعه‌گرایی به وضوح به چشم می‌خورد. لذا به خلاف شیوه معمول صوفیان انزواطلب، خلوت‌گرا و جامعه‌گریز، امام به تحقق عملی سلوک و حضور اندیشه عرفانی در عرصه اجتماع اعتقاد تام دارد.

۶) تحذیر از مجالست با اصحاب قدرت و اهل سیاست، رویه غالب نزد صوفیان مسلمان است، اما امام اعتقاد جازم به تلازم عرفان و سیاست برای اصلاح امور اجتماع دارد.

در سنت صوفیان صرفاً بر بعد باطنی و معنوی ولایت تأکید می‌شود، ولی امام خمینی قائل به آمیختن بعد فقهاتی ولایت با بعد باطنی آن در عرصه اجتماع برای اصلاح مردم است

### کتابنامه

#### قرآن کریم.

- آشتیانی، جلال‌الدین. ۱۳۷۲. شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم. چاپ سوم، قم: انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم.
- آملی، حیدر. ۱۳۶۸. جامع الاسرار و منبع الانوار. تصحیح هنری کربن و عثمان یحیی، چاپ دوم، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۱۳۶۷. المقدمات من کتاب نص النصوص. تصحیح هنری کربن و عثمان یحیی، چاپ دوم، تهران: انتشارات توس.
- آندرهیل، اولین. ۱۳۹۲. عارفان مسیحی. ترجمه حمید محمودیان و احمدرضا مؤیدی، چاپ دوم، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- ابن ابی‌الحدید، عزالدین ابوحامد. ۱۹۶۵. شرح نهج البلاغه. به تحقیق ابوالفضل ابراهیم، چاپ دوم، بیروت: دار احیاء التراث.
- ابن سینا، ابوعلی حسین. ۱۳۶۳. الاشارات و التنبيهات. ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، چاپ اول، تهران: انتشارات سروش.
- ابن عربی، محیی‌الدین. بی‌تا. الفتوحات المکیه. بیروت: انتشارات دارصادر.
- اردبیلی، عبدالغنی. ۱۳۹۲. تقریرات فلسفه امام خمینی. چاپ چهارم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام خمینی(ره).
- افراسیاب پور، علی اکبر. ۱۳۸۰. زیباپرستی در عرفان اسلامی. چاپ اول، تهران: انتشارات کتابخانه طهوری.
- انصاری، حمید. ۱۳۹۱. حدیث بیداری(نگاهی به زندگی‌نامه آرمانی - علمی و سیاسی امام خمینی). چاپ چهل و سوم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام خمینی(ره).
- جعفری تبریزی، محمد تقی. ۱۳۸۱. نیایش حسین علیه السلام در صحرای عرفات. چاپ سوم، تهران: انتشارات به نشر.
- جوادی آملی، عبدالله. ۱۳۸۴. بنیان مرصوص امام خمینی در بیان و بنان. تحقیق و تنظیم محمدامین شاهجویی، چاپ ششم، قم: انتشارات اسراء.

\_\_\_\_\_ تمایز آراء عرفانی امام خمینی<sup>(ه)</sup> در مقایسه با سنن صوفیان متقدم (۱۴۹-۱۲۶) ۱۴۵  
چوپانی، یداله. ۱۳۸۸. «ولایت در عرفان با تکیه بر آراء امام خمینی و ابن عربی». سال  
ششم، ش ۲۲ فصلنامه تخصصی عرفان، صص ۷۸-۱۰۸.  
حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد. ۱۳۶۸. دیوان. تصحیح قزوینی و غنی، چاپ دهم،  
تهران: انتشارات اقبال.  
زرین کوب، عبدالحسین. ۱۳۷۷. «اسلام (تصوف و عرفان)». دایرةالمعارف بزرگ اسلامی،  
مجلد ۸، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، چاپ اول، تهران: انتشارات مرکز دایرةالمعارف  
بزرگ اسلامی.  
----- ۱۳۶۷. جستجو در تصوف ایران. چاپ سوم، تهران: انتشارات امیرکبیر.  
شجاعی، محمد. ۱۳۷۱. مقالات (طریقه عملی تزکیه). چاپ اول، تهران: انتشارات سروش.  
عدلی، محمدرضا. ۱۳۹۲. صوفیان و بوداییان (سیری در تصوف اسلامی و رهبانیت  
بودایی). چاپ اول، تهران: انتشارات هرمس.  
غزالی، ابوحامد. ۱۳۹۰. إحياء علوم الدين. ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی، به کوشش  
حسین خدیوچم، چاپ هفتم، قم: انتشارات علمی و فرهنگی.  
غنی، قاسم. ۱۳۴۰. تاریخ تصوف (بحث در آثار و افکار و احوال حافظ). چاپ دوم،  
تهران، انتشارات کتابفروشی زوار.  
فرشاد، محسن. ۱۳۸۹. اندیشه های کوانتومی مولانا (پیوند علم و عرفان). چاپ پنجم،  
تهران، نشر علم.  
فروزانفر، بدیع الزمان. ۱۳۶۱. احادیث مثنوی. چاپ سوم، تهران، انتشارات امیرکبیر.  
فنائی اشکوری، محمد. ۱۳۸۹. «شاخصه های عرفان ناب شیعی». فصلنامه علمی -  
پژوهشی شیعه شناسی، سال هشتم، شماره ۳۲، صص ۳۰-۷.  
فیرحی، داود و مهدی فدایی مهربان. ۱۳۸۶. «پیوند عرفان و سیاست از منظر عزیزالدین  
نسفی». فصلنامه پژوهش علوم سیاسی، شماره چهارم، صص ۴۷-۷۴.  
فیروزی، رضا و یوسف مقدسی. ۱۳۹۲. «بررسی رابطه سیر و سلوک عرفانی امام خمینی(ره)  
و حاکمیت دینی»، سال نهم، ش ۳۲ فصلنامه علمی-پژوهشی اندیشه نوین دینی،  
صص ۷-۲۲.

۱۴۶ فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

- قربانی، قدرت‌اله. ۱۳۸۵. «زمینه‌ها و مبانی کلامی و عرفانی اندیشه سیاسی امام خمینی». **مجله حضور**، شماره ۵۶ صص ۴۰-۶۲.
- القشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن. ۱۹۹۸. **الرساله القشیریه**. الطبعة الأولى، بیروت: انتشارات دارالکتب العلمیه.
- قیصری رومی، محمد داوود. ۱۳۷۵. **شرح فصوص الحکم**. به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، چاپ اول، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کلابادی، محمد بن ابوبکر. ۱۴۲۲. **التعرف لمذهب التصوف**. تقدیم الدكتور یوحنا الحبيب، الطبعة الأولى، بیروت: انتشارات دارصادر.
- منصور لاریجانی، اسماعیل. ۱۳۷۷. **سیری در اندیشه عرفانی امام خمینی**. چاپ اول، تهران: مرکز نشر فرهنگی آیه.
- موسوی الخمینی، روح الله. ۱۳۷۰. **آداب الصلوة (آداب نماز)**. چاپ اول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام خمینی (ره).
- ۱۴۲۰. **تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الأنس**. چاپ دوم، تهران: مؤسسه پاسدار اسلام.
- ۱۳۷۲ الف. **دیوان امام (مجموعه اشعار امام خمینی)**. چاپ دوم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام خمینی.
- ۱۳۷۲ ب. **شرح چهل حدیث**. چاپ نوزدهم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام خمینی.
- ۱۳۸۹. **صحیفه امام (مجموعه آثار امام خمینی)**. مجلد ۱، ۱۳ و ۱۸، چاپ دوم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام خمینی (ره).
- ۱۳۷۶ الف. **کتاب البیع (تقریر لما افاده الاستاذ الاکبر آیه الله العظمی الامام الخمینی قدس سره)**. گردآوری محمدحسن القدیری، چاپ اول، مطبعه مؤسسه العروج.
- ۱۳۷۶ ب. **مصباح الهدایه الی الخلافة و الولاية**. ترجمه احمد فهری زنجانی، چاپ دوم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار حضرت امام خمینی (ره).

\_\_\_\_\_ تمایز آراء عرفانی امام خمینی<sup>(ع)</sup> در مقایسه با سنن صوفیان متقدم (۱۴۹-۱۲۶) ۱۴۷  
 مولوی بلخی، جلال الدین محمد. ۱۳۶۲. **مثنوی معنوی**. تصحیح نیکلسن، به اهتمام دکتر  
 نصرالله پورجوادی، چاپ اول، تهران: انتشارات امیر کبیر.  
 نجم الدین رازی، ابوبکر عبدالله بن محمد. ۱۳۱۲. **مرصاد العباد من المبدأ و المعاد**. به  
 اهتمام حسین حسینی، چاپ اول، تهران: چاپخانه مجلس.  
**نهج البلاغه**. ۱۳۶۸. ترجمه جعفر شهیدی، چاپ اول، تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.  
 یوسف پور، محمد کاظم. ۱۳۸۷. «نقد اهل تشیع از تصوف». **دایرةالمعارف بزرگ اسلامی**،  
 مجلد ۱۵، چاپ اول، تهران: انتشارات مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی.

#### References:

##### **Qorân-e karim.**

- Aadli, Kohmmad Rezâ. 2013/1392. **Soufiân va Bodâeian**, Tehrân: pub. Hermes.
- Âshtiâni, Jagâl al-din. 1993/1372. **Sharh-e Moqddamh-e Ghisari bar Fosous al-hekam**. Qom: pub. Hozeie elmieh qom.
- Afrâsibpour, Ali Akbar. 2001/1380. **Zibâparasti dar Erfân-e Islâmi**. Tehran: pub. Ktâbkhân-e Tahouri.
- Âmoli, Bahâoddin Hidar. 1989/1368. **Jâm-e olasrâr va Manbaolanvâr**. Ed. by Hanry Korban and osmân yahyâ. 2st ed. Tehrân: pub. Elmi va farhangi.
- , 1988/1367. **Al-Moghadamât men ketâb-e Nass al-nosoos**. Ed. by Hanry Korban and osman yahya. 2st ed. Tehran: pub. Toos.
- Anderhil, Avelin. 2113/1392. **Ârefân-e Masihi**. translated by Mahmodiân and Moâyedi, Tehran: pub. university of Religion and sects.
- Ansâri, Hamid. (2012/1391) **Hadis-e Bidâri**, Tehran, Co. nashr-e Aasarr-e Emam khomini.
- Ardebili, Âbdolghani. 2013/1392. **Taghrirat falsaf-e Emam khomini**. Tehran: pub. nashr-e Asarr-e Emam khomini.
- Hâfeiz Shirâzi. 1989/1368. **Divân**. Ed. by Mohammad Qazvini and Ghâsem-e Ghani. Trhrân: pub. Eighbâl.
- Fairohi, Dâvood and Mahdi-e Fadaii mehrbân. 2007/1387. "Peyvand-e Erfân va Siâsat az Manzar-e aazizoddin-e Nasafi", **political science Journal**, No. 4, pp.47-74

- Fanâei-e ashkevari, Mohamad. 2000/1389. "Shakhsehâi-e Erfân-e nab-e shiaai". **Shiaeshnasi Journal**, No. 32, pp. 7-30
- Farshâd, Mohsen. 2010/1389. **Andishehai-e kovantomi Maolanâ**. Tehran: pub. Elmi.
- Firouzi. Rezâ and yousof-e Moghaddasi. "Barresi râbtehi-e sir va soulok-e erfâni imâm khomini va Hkhominikemiyat-e Dini". **Andish-i novin-e dini Journa**, No. 32. P.7-22.
- Foroozânfar, Badiâa-ozzamân. 1982/1361. **Ahâdith-e Masnavi**, Tehran: pub. Amir Kabir.
- Ghani, Ghâsem. 1961/1340. **Târikh Tasawof( Bahs-e dar âsar va afkâr va ahvâl-e Hâfez)**. Tehran: pub. Zovvar.
- Ghazzâli, Abu Hâmed. 2011/1390. **Ehyâ-e aaoloum-e al-din**, translated by M. Mohmad. Khârazmi, editer Hosin Khadivjam, Qom: pub. Elmi va Farhangi.
- Ghisary-e Rumi, Dâvood Mohmmad 1996/1375. **Sharh-e Fosoos al-Hekam**. editor Jalâl al-din-e Âshtiyâni, Tehran, Pub. Elmi va Farhangi.
- Ghorbâni, Ghodratollâh. 2006/1385. "Zamineha va mabani-e kalami va erfani-e Andisheh syasi-e Emam Khomini". **Hozour Journal**, No. 56.
- Ghoshairi, Abolghasem ibn-e Havazen, (1999/1378) Beirut: pub. Daralkotob alaalmiiah.
- Ibn-e, Arabi Mohiedin. no date. **Al-Fotoohâte-Imakkii-e**. Beirut: pub. Dâr Sâder.
- Ibn-e Abel Hadid, Ezzodin Abouhâmed. 1965/1344. **Sharh-e Nahjolbalâghgeh**. research Abulfazl Ebrâhim, Beirut: pub. Dar EhiĀ.
- Ibn-e Sinâ, Abu Ali. 1984/1363. **AleshĀrat va-ltanbihĀt**. translated by Hasan Malekshhi, Tehran: pub. Soroush.
- Jaafary Tabrizi, Mohammad taghi. 2011/1390. **Niaesh-e Hosein dar sahrae aaraf Journal**. qom: pub. Beh Nashr.
- Javâdi-e Āmoli, Ābdollâh. 2005/1384. **Bonyân-e Marsous Emam khomini dar bayân**. banan, research Mohamad amin-e Shahjouie, Qom: pub. Esrâe.
- Choupani, Yadollâh. 2009/1388. "Velâyat dar erfân". No. 22. **Journal of Erfan**, P. 78-108.
- Kellâbâzi, Mohamad Aboubakr. 1442. **Altaarrof le mazhab-e tasavvof**, Dr. Johana alhabib, Beirout: Darsâder.
- Mansour-e larijâni, Esmâaail. 1998/1377. **Seiri dar Andishei-e Erfani-e Emâm Khomaini**. Tehran: pub. Ayeh,

\_\_\_\_\_ تمایز آراء عرفانی امام خمینی<sup>(ره)</sup> در مقایسه با سنن صوفیان متقدم (۱۴۹-۱۲۶) ۱۴۹

Mosavi alkhomini, Roohollâh. 1991/1370. **Adâb-e Al-Ssalat**, (adab-e namaz). Tehran: Co. nashr-e Asarr-e Emam khomini.

-----, 1999/1420. **Taalighât aalâ Sharh-e fosos al-hekam va Mesbâh al-ons**. Tehran: pub, pasdâr-e islam.

-----, 1993/1372A. **Divân-e Ashâr**. Tehran: Co. nashr-e Asârr-e Emâm khomini.

-----, 1993/1372B. **Sharh-e Chehel Hadith**. Tehran: Co. nashr-e Asârr-e Emam khomini.

-----, 2010/1389. **Sahifei-e Emam(Majmoue-I Asarr-e Emâm Khomeini)**. Tehran: Co. nashr-e Asârr-e imâm khomini.

-----, 1997/1376A. **Ketab Al-baiaa Imâm Khomini**, Ed. Mohammad Hasan Ghâdiri, Tehran: pub. Alorouj.

-----, 1997/1376B. **Mesbâh al-hedayeh ela lkheghfat va Ivelayah**, Tehran: Co. nashr-e Asarr-e Emam khomini.

Mowlavie balkhi. 1983/1362. **Masnavi- Maanavi**. Ed. by R. A. Nikelson. 5st ed. Tehran: Amir Kabir.

**Nahj olbalâghgeh**. 1989/1368. translater Jaafar-e Shahidi, Tehran: pub. Enghlâb-e Islami,

Najmoddin-e Râzi. Aboubakr aabdollâh ibn-e Mohamad. 1933/1312. **Mersâd al- Âibâd**. Ed. Hosein-e Hosini, co. Majgles.

Shojâii, Mohamad. 1992/1371. **Maghâlât**. Tehran: pub. Soroush.

Yousoufpour, Mohammd Kâzem. 2008/1387. "Naqd-e Ahl-e Tashaioaa az Jasavvof". Tehran: **Great Islamic Encyclopedia**, Vol. 15. Ed. Kâzem Mousavi Bojnoordi, Tehran: Co. Islamic Ency.

Zarrinkoob, Abdolhosien. 1998/1377. "Islâm (Tasavvof va Erfân)" Tehran: **Great Islamic Encyclopedia**, Vol. 8. Edited by Kâzem Mousavi Bojnoordi, Tehran: Co. Islamic Ency.

-----, 1987/1367. **Jostojou dar Tasawof-e Irân**, Tehran: pub. Amir Kabir,