

فصلنامه آیین حکمت

سال سوم، تابستان و پاییز ۱۳۹۰، شماره مسلسل ۹ - ۸

سیری در آراء معرفت شناسانه امام خمینی؛

تاریخ دریافت: ۹۰/۲/۲۰

تاریخ تأیید: ۹۰/۵/۲۷

داود بیات*

با پذیرش این مطلب که امام خمینی؛ فارغ از شأن سیاسی، دارای وجهه قوی فقهی، فلسفی و عرفانی بوده، بررسی و تحلیل ابعاد معرفتی و بخصوص مبنای معرفت شناسانه اندیشه‌های ایشان ضرورت می‌یابد. نکته مهم آن‌که معرفت شناسی امام؛ را باید در ذیل مکتب معرفتی حکمت متعالیه ملاصدرا مطالعه نمود. ایشان به پیروی از ملاصدرا، علم را مساوی وجود و فوق کیفیات و مجرد از ماده می‌داند و از طرفی به تبعیت از شیخ اشراق، علم را همان نور می‌شناسد. از نظر ایشان، گرچه حس و عقل، زمینه‌های شناخت موضوعات مختص به خود را فراهم می‌کنند، اما در قیاس با شهود و وحی، قابلیت چندانی ندارند.

از این حیث، معرفت برتر، معرفتی است که محصول شهود متکی بر وحی باشد. البته وحی نه به عنوان رقیب قوای شناسایی آدمی، بلکه به عنوان مکمل آن‌ها شناخته می‌شود که می‌کوشد نقص و ضعف معرفتی آدمیان را مرتفع نماید. خداوند برای تکمیل فیض و لطف خویش بر آدمیان، از طریق ارسال رسل و

* کارشناسی ارشد اندیشه سیاسی در اسلام.

انزال کتب، بی خبری آن‌ها از وسعت عالم وجود و غفلت‌شان از ساحت علوی و تعلقشان به نشئه‌ای دیگر را گوشزد می‌کند.

بررسی آراء امام؛ نشان می‌دهد که مبنای معرفت شناختی ایشان عرفانی - اشراقی است و این معنا را می‌توان از نوع نگاه ایشان به مقوله‌هایی چون چیستی علم، حقیقت، مراتب شناخت و منابع ادراک آدمی دریافت. چنین نگرشی به ساحت معرفت در تلائم و تعامل با سایر وجوه اندیشه فلسفی امام در حوزه‌های مابعدالطبیعه و انسان شناسی و هستی شناسی است.

واژه‌های کلیدی: امام خمینی؛ معرفت شناسی، عقل، شهود، وحی، حکمت متعالیه، عرفان و اشراق، انسان کامل.

مقدمه

برای ورود به بحث ذکر نکات ذیل ضروری است:

۱- در آثار مکتوب امام؛ بحث مجزا و مستوفایی پیرامون معرفت شناسی و مقولات مندرج در آن صورت نگرفته؛ بنابراین برای بررسی این موضوع، ضروری است که آثار مکتوب و ملفوظ امام (مجموعه کتاب‌های عرفانی، فلسفی، اخلاقی، نامه‌ها، پیام‌ها و سخنرانی‌ها) مورد مطالعه قرار بگیرد. همچنان‌که فیلسوفان و حکیمان مسلمان در گذشته توجه مستقل و بالاصاله‌ای نسبت به مباحث شناخت شناسی غیر از مباحثی نظیر «وجود ذهنی»، «تجرد نفس»، «عقل نظری و عملی» و «ملاک صدق و کذب قضایا» (سبحانی، ۱۳۶۳: ۱ / ۹) ابراز نکرده‌اند، در سیره فکری و تألیفی امام؛ نیز، جایگاه مستقلی برای این مبحث پیش بینی نشده و موضوعات مربوطه در لابلای نوشتارها و گفتارهای ایشان ذکر گردیده است.

۲- این مقاله می‌کوشد اثبات کند که مبنای معرفت شناختی اندیشه‌های امام؛ عرفانی - اشراقی است.

نوع نگاه عرفانی - اشراقی امام بر کلام، فلسفه و فقه ایشان سایه گسترده است. از اینرو، تمام علوم بحثی و اصطلاحی، نقش و ماهیتی آلی در قیاس با معرفت حقیقی و اصیل دارند. از نظر ایشان، معرفت حقیقی، «مشاهده حضوری حقایق و سرائر عرفان» (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۵۸) می‌باشد «به طور جزئیت و شخصیت» (همان: ۵۸)، «از اموری که عقل با قدم برهان به طریق کلی دریافته» (همان: ۵۸). از اینروست که «جمیع علوم شرعیه مقدمه معرفت الله و حصول حقیقت توحید است در قلب- که آن صبغة الله است و «من احسن من الله صبغة»- غایت امر آن که بعضی مقدمه قریبه و بعضی بعیده و بعضی بلاواسطه و بعضی مع‌الواسطه است». (همان: ۱۰)

۳- ما در اندیشه‌های امام؛ با نوعی «عمل‌گرایی» مواجه‌ایم که ریشه‌ای معرفت‌شناسانه دارد؛ به این معنی که حکمت عملی در قیاس با حکمت نظری دارای اصالت و افضلیت می‌باشد. از اینرو و فی‌الواقع علم مقدمه عمل است و اگر علم بشر در عمل مؤثر واقع نشود، جز مثنی اصطلاح و کلی بافی چیزی نیست. امام؛ در نقد علم (حکمت) نظری می‌گوید:

این که نزد علماء مشهور است که یک قسم از علوم است که خودش منظور است فی‌نفسه- که در مقابل علوم عملیه است- در نظر قاصر درست نیاید، بلکه جمیع علوم معتبره را به سمت مقدمیت است؛ منتهی هر یک به چیزی و بطوری مقدمه است. پس علوم توحید و توحید علمی، مقدمه است برای حصول توحید قلبی، که توحید عملی است. (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۹)

ایشان با همین رویکرد، به نقد کتب اخلاقی که با رویکرد فلسفی و حکمی [نظری و نه عملی] نوشته شده‌اند پرداخته و آن‌ها را برای رسیدن به مقصود کافی نمی‌داند:

۴- در معرفت شناسی امام؛ «فطرت» جایگاه خاصی دارد، به نحوی که برخی از امهات مباحث معرفت شناسی امام؛ در ارجاع به آن اصل قابل بررسی است. بدون توجه به اصل فطرت، فهم انسان‌شناسی و هستی‌شناسی و فلسفه اخلاق امام؛ مشکل و یا غیرممکن خواهد بود. این اهمیت تا بدان حد است که امام؛ در نامه خود به گورباچف برای اثبات خدا و جهان آخرت به اصل فطرت متوسل می‌شود. البته باید دانست که امام؛ فطرت را نیز در پرتو نگاه عرفانی می‌بیند نه نگاه فلسفی. از نظر امام «... آدمی را به واسطه یک لطیفه ربانی و فطرت الهی متمایز کرده‌اند، فطرتی خدایی که ایشان را بر آن طینت آفریده... این فطرت، همان فطرت توحید خدا در مقامات سه گانه (ذات، صفات و افعال) بلکه فطرت رها کردن همه تعینات و ارجاع همه چیزها به او و اسقاط همه اضافات حتی اضافات اسمایی و فانی کردن همه چیز است نزد او» (صحیفه نور، ۱/ ۱۲-۸).

الف- چستی معرفت

امام؛ در نامه خود به گورباچف تأکید می‌کند که «حقیقت علم همانا وجودی است مجرد از ماده؛ و هر گونه اندیشه، از ماده منزّه است و به احکام ماده محکوم نخواهد شد». (صحیفه نور، ۲۱ / ۲۲۰). این تعبیر امام؛ بسیار شبیه سخن ملاصدراست که می‌گوید «علم علی الطلاق عبارت است از یک نحو وجود مجرد از ماده» (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۱۳۵). امام به تبعیت از نظریه «اصالت وجود» ملاصدرا علم و معرفت را نوعی وجود و به عبارت دیگر خود وجود می‌داند. ملاصدرا

علم و وجود را مساوق دانسته و به این همانی آن‌ها حکم می‌کند؛ و از آنجائی که وجود ذومراتب و مشکک می‌باشد، بنابراین علم نیز دارای سعه و ضیق خواهد بود. امام؛ در تأیید تساوق علم و وجود سخنی دارد که آن را مرور می‌کنیم:

نظام وجود و طراز غیب و شهود، به برکت علم منتظم شده و هر موجودی تحقیقش به این حقیقت زیادتر بوده، به مقام مقدس حق و مرتبه قدس واجبی نزدیک‌تر است. بلکه علم و وجود مساوق هستند و هر جا شعاع هستی افتاده به همان اندازه، شعاع نور علم افتاده است. از این جهت خلو از تمام حقیقت علم، خلو از تمام حقیقت وجود است و خالی از آن معدوم مطلق است. و این مطلب به برهان متین پیوسته است که دار وجود، دار علم است و ذره‌ای از موجودات حتی جمادات و نباتات خالی از علم نیستند و به اندازه حظ وجودی (خود)، حظ از علم دارند. (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۲۵۹)

در نگاه وجود شناسانه امام؛ به ماهیت و چیستی معرفت، این نکته نیز قابل توجه است که علم «از اشرف اسماء الهیه و از صفات موجود بما هو موجود است» (همان: ۲۵۹) و به همان سان که اسماء الهی غیرمتناهی و نامحدود هستند، علم نیز «یک حقیقت غیرمتناهی است» (صحیفه نور: ۱۶/۴۹۶) و به همین علت چون علم حقیقی غیرمتناهی است، «با کمال مطلق، مساوق است» و مورد عشق فطرت (همان). فطرت آدمی طالب و عاشق علم یعنی عاشق کمال مطلق است و «باید دانست که علم به این معنی مشهور پیش عامه که عبارت از علم به مفاهیم و عناوین و علم ارتسامی است مورد عشق فطرت نیست. زیرا که اینها گرچه یک وجهه [ای] در آن نیز باشد، ولی از جهاتی ناقص هستند و هر چه در او نقص باشد، از حدود عشق فطرت خارج است» (همان: ۲۶۲).

نتیجه‌ای که از این مقدمات می‌توان اخذ کرد آن است که همچنان که وجود، سراسر حضور و ظهور است نه حصول و کسب، علم نیز شهود و حضور خواهد بود.

از اینجا می‌توان دانست که امام؛ همچون ملاصدرا، در تعریف و تحقق علم، «حضورماهیت معلوم نزد عالم» را ملاک و مناط اصلی می‌داند. این نوع از علم است که مورد طلب و عشق فطرت قرار می‌گیرد نه علم به کلیات مفهومیه حتی علم توحیدی:

پس جمیع علوم جزئییه و کلییه مفهومییه، مورد عشق فطرت نخواهد بود، حتی علم بالله و شئون ذاتیه و صفاتییه و افعالییه، بلکه مورد علاقه و عشق فطرت، معرفت به طور مشاهده حضوریه است که به رفع حجب حاصل شود (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۲۶۲)

در دیدگاه عرفانی امام؛ وجود عین تجلی و فیض است؛ بنابراین، تجلی و افاضه وجود همان تجلی و افاضه علم در موجودات و معلومات به تناسب سعه وجودی آن‌ها است. از این نظر، هر وجودی که به مرکز حقیقت غایی و یا وجود مطلق نزدیک‌تر باشد از تجلی و فیض بیشتر و در نتیجه از علم افزون‌تری بهره‌مند خواهد بود پس علم حقیقی مانند وجود، ماهیتی غیر از فیض و وهب ندارد.

ب - اقسام و مراتب علم

از تعریفی که درخصوص حصول و یا حضور معنای علم از نظر امام؛ ارائه شد، می‌توان چنین برداشت کرد که ایشان تقسیم علم به حصولی و حضوری را قبول داشته و بالطبع تقسیم علم حصولی به بدیهی و نظری را نیز قبول داشته؛ و

لیکن از تسری معنای حصول به جوهره علم به معنای مطلق و اعم کلمه پرهیز داشته است؛ و یا به عبارت دیگر، علم برتر را مساوی با حضور می دانسته و به تبع، حصول (علم حصولی) را مرتبه‌ای اخس و ادنی از آن علم عالی فرض می کرده است. نگاه عرفانی - اشراقی امام به علم سبب می شود که علوم کسبی و حصولی را چندان شریف نپندارد و این از آن جهت است که در نظر ایشان علوم کسبی و «رسمی» از حد شناخت مفاهیم و کلیات فراتر نمی روند. برای تشریح تمایزی که امام؛ میان حصول و حضور می گذارد، می توان از تمثیلی که ایشان برای تفکیک بین مشاهده و علم قایل است، استفاده کرد. ایشان در توضیح این تمایز، رؤیت ستاره زهره را مثال می زند. به نظر ایشان برای رصد ستاره زهره، دو راه وجود دارد: یکی این که عالمی رصدان در خانه بنشینند و با بهره مندی از میزان و قانون و کلیات هیأت و ساعاتی چند از شب گذشته، بر طلوع زهره علم پیدا کند و راه دیگر آن که، فردی بر بلندای قله‌ای مستقر شود و به چشم عیان، طلوع زهره را مشاهده نماید. آن اولی به غیر از «ضم کلیات به یکدیگر و اخذ نتیجه از کلی به کلی» چیزی حاصل ننموده است ولی آن که زهره را می بیند «وجود جزئی آن را حس می کند». آنکه مشاهده نموده است، چشم او از جمال زهره نورانی است و از اشعه آن بهره می برد ولی آن که در خانه نشسته و علم پیدا کرده، همان تاریکی را که قبل از این علم پیش رویش بوده، داراست و هیچ نورانیتی برایش حاصل نمی شود. (اردبیلی، ۱۳۸۵: ۳۴۹-۳۴۸)

امام؛ صاحبان علم حصولی را «اصحاب برهان» می نامد و می گوید: «اصحاب برهان کور هستند، وقتی مشاهده نباشد کور است» (امام خمینی، ۱۳۵۷: ۱۶۳). چنین برداشتی از علم و مراتب آن هم با دیدگاه «عقل گرایان» که با کلیات و

معقولات و مقولات سر و کار دارند در چالش است و هم تجربه گرایان که حصول علم را غیر از راه تجربه، آزمون و حس، ناپذیرفتنی می دانند. به نظر می رسد که چنین تلقی ایی از علم و مراتب آن سایه سنگین خود را بر بحث های معرفت شناسانه امام؛ افکنده است. لذا، ایشان در نهایت، میان علم (ادراک) و ایمان تفکیک قایل شده و ایمان را بر علم ترجیح می دهند. نکته دیگر آن که، ایشان، علوم را هم به اعتبار معلوم و هم غایت و هم عالم تقسیم می کند. معلوم می تواند جهان طبیعت باشد یا جهان ماوراء طبیعت. «علوم طبیعی» علومی هستند که موضوع شان «موجودات طبیعی» است و در مقابل «موجودات الهی» موضوع «علوم الهی» هستند. و واضح است که علوم الهی برتر از علوم طبیعی هستند:

جميع علوم طبیعی در قبال علوم الهی بسیار نازل است. چنانچه موجودات

طبیعی در مقابل موجودات الهی بسیار نازل است. (صحیفه نور: ۱۸/۴۳۴)

از منظر امام؛ «آن چیزی که بشر می تواند ادراک کند و حد ادراک طبیعی خودش هست، این است که تمام طبیعت را [با] همه خصوصیاتش [بفهمد] (صحیفه نور: ۴/۱۸۶).

ایشان در کتاب شرح دعای سحر، همانند ملاصدرا علوم را بر حسب درجات عالم تقسیم بندی می کند. به اعتقاد ایشان، بعد از عالم طبیعت که عالم ظلمات می باشد، عالم مثال قرار دارد که بالاتر و زیباتر از عالم ظلمات طبیعت است. و بعد از آن، عالم روحانیات، مقربین و مجردات و فراتر از همه عالم ربوبی. (امام خمینی، ۱۳۵۹: ۵۷) از اینرو به تناسب درجات هستی به عنوان «معلوم علوم»، علوم مختلفی خواهیم داشت. و به تبع آن، ابزارها و شیوه های خاصی برای شناسایی هر کدام نیاز خواهد بود. اگر برای شناخت عالم طبیعت بتوان از ابزار حس و

تجربه و برای شناسایی عالم مجردات و عقول طولیه و عرضیه از ابزار عقل و استدلال بهره برد، اما برای شناسایی عوالم فوقانی تر، راه دیگری وجود دارد. از نظر ایشان، «مشاهده غیب با انسلاخ از طبیعت و قطع علاقه از آن حاصل می گردد» (اردبیلی، ۱۳۸۵: ۳۴۹). با این اوصاف، تمامی علوم مربوط به عوالم فوق طبیعت، جزء علوم الهی محسوب می شود.

باتوجه به نظر امام؛ می توان علوم را از حیث غایت و مقصود آن علوم نیز رده بندی کرد که از این حیث، تفکیک میان «عقل نظری» و «عقل عملی» قابل توجه است. «برای انسان یک عقل نظری است که غایت آن «ادراک» است و «یک عقل عملی» که مقصود و منظور آن انجام «کارهای معقوله» است (اردبیلی، ۱۳۸۵: ۳۴۱) و چون عمل غایتی برتر از نظر است پس عقل نظری نیز به عقل عملی برمی گردد (همان: ۳۴۱) و اصولاً عقل نظری از باب مقدمه برای عقل عملی است.

تقسیم بندی دیگر علم از نظر امام، تفکیک میان «علم الهی» و «علم انسانی» است که به اعتبار «عالم» صورت می گیرد. علوم که تاکنون از آنها یاد کردیم، علوم انسانی اند اما علم الهی نوع دیگری است. امام؛ برای توضیح علم الهی و اقسام آن به حدیثی از امام جعفر صادق \square استناد می کند و می گوید که همانا خدای تعالی را دوگونه علم است: علمی پوشیده و نهان که آن را به جز او هیچ کس نمی داند و این علم است که منشا بداء است، علم دیگری است که آن را به فرشتگان و رسولان و پیامبران آموخت ما نیز از آن علم برخورداریم. (امام خمینی، ۱۳۶۰: ۶۲)

از نظر امام؛ علم انسانها، انفعالی است و تابعیت، شأن آن است چرا که باید

معلومی باشد تا به آن معلوم علم پیدا کنیم. اما علم حق تعالی که فعلی است و فعل محض، این چنین نیست. (امام خمینی، ۱۳۶۲: ۱۲۸) نتیجه‌ای که از انفعالی بودن علم بشری می‌توان گرفت آن است که علم انسانی چون منشا امکانی دارد لاجرم ناقص و ضعیف است و علم الهی به واسطه وجوب مطلق ذاتش، مطلق و نامحدود است. در عین حال این بدان معنا نیست که علم انسانی از علم الهی استقلال دارد؛ از آنجائی که انسان ممکن است، «اگر کسی ممکن را شناخت که وجود ممکن چیزی جز ربط نیست، خواهد شناخت که فعلش با آن که فعل اوست، در عین حال فعل خدا نیز هست. پس جهان از آن جهت که ربط صرف و تعلق محض است ظهور قدرت خدا و اراده، علم و فعل اوست» (همان: ۷۴). بنابراین بر خلاف دیدگاه اشاعره، علم بشری نه جبری است و نه بر اساس نظر معتزله، تفویض، بلکه امر بین الامرین است. (همان: ۷۴)

ج- منابع معرفت

اگر بگوییم تنوع معرفت‌شناسی‌ها به تنوع منابعی است که معرفت‌شناسان و اندیشمندان برای دست‌یابی به شناخت در نظر گرفته‌اند، سخنی به گزاف نگفته‌ایم. در معرفت‌شناسی از حس، عقل، دل، وحی، شهود و درون‌نگری و نیز مرجعیت یا گواهی به عنوان منابع معرفت یاد می‌شود. (شمس، ۱۳۸۴: ۱۴) معرفت‌شناسان غربی اغلب غیر از حس و عقل، منابع دیگر را اطمینان بخش نمی‌دانند و حتی در حجیت و وثاقت همین دو منبع نیز تردیدهای فراوان پدید آورده‌اند. در سنت حکمی اسلامی، حس، عقل، دل و وحی منابع موثق و متقن معرفت‌اند و البته در این میان وحی که متکی به علم الهی است، جایگاه ویژه و متعالی و به عبارتی نقش میزان و معیار را برای سایر منابع معرفتی دارد؛ البته قرار

گرفتن حس در زمره منابع، به معنای آن نیست که این منبع معرفتی، شأنی هم طراز سایر منابع دارد چرا که در فلسفه اسلامی، حس به عنوان منبع معرفتی، نقش مقدمه برای سایر منابع و جایگاه اخس در بین آنها دارد.

امام؛ منابع معرفتی را نه در عرض یکدیگر بلکه آنها را در طول هم می‌نشانند و همچون ملاصدرا که طبق اصل حرکت جوهری، تمامی ذرات عالم را در «صیروت دائمی» و تکاملی می‌بیند، مراتب معارف را نیز بر حسب مراتب منابع معرفتی در یک رابطه طولی همراه با تقدم و تأخر و تکامل می‌داند. حس در این جدول صعودی و نزولی، در پایین‌ترین مکان و وحی در بالاترین موقعیت واقع است. آشکار است که شدت و ضعف وجودی این دو به تناسب قرب و بعدی است که نسبت به منبع وجود مطلق دارند. از سوی دیگر موضوع حس، طبیعت و امور مادی است که در رتبه اخس میان موجودات قرار دارد و موضوع وحی، عالم ماوراء و غیب است که (با در نظر گرفتن طبقات مختلفش) ساحت غیرمحسوسات می‌باشد و واجد شأن متعالی. توضیحات بعدی، روشن خواهد ساخت که امام؛ در معرفت‌شناسی، گرایش کمتری به عقل‌گرایی مشائیون و اقبال‌و افری نسبت به شهودگرایی اشراقیون دارد که این نکته با توجه به تبعیت و تاثیرپذیری ایشان از مکتب فلسفی و معرفتی ملاصدرا و حکمت متعالیه قابل تشریح و توجیه است.

۱-ج: فطرت و جایگاه معرفت‌شناختی آن

پیش از این مطرح شد که در معرفت‌شناسی امام؛، «فطرت» جایگاه خاصی دارد. لذا ضروری است که پیش از طرح بحث‌های مربوط به منابع معرفت، نکاتی چند در خصوص معنا و مفهوم، جایگاه و کارکرد فطرت در معرفت‌شناسی امام؛ توضیح داده شود. گفتیم که نگاه امام؛ به فطرت نیز همچون موضوعات دیگر

عرفانی است. از اینرو آن را «لطیفه ربانی»، «فطرت توحید»، «فطرت رها کردن همه تعینات» و «ارجاع هر چیز به او» می‌داند. از منظر امام؛ مقصود از فطرت «آن اموری است که جمیع سلسله بشری در آن متفق باشند و هیچ عادت و مذهبی و محیطی و اخلاقی در آن تأثیری نکند. وحشیت و تمدن، بدویت و حضریت، علم و جهل، ایمان و کفر و سایر طبقه‌بندی‌های سلسله بشری امور فطریه را تغییر ندهد. و آنچه اختلاف بین آنهاست در اصل؛ امر فطری نیست، بلکه اشتباهات در مصداق است» (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۹۸)

در آیات قرآن نیز فطرت با عبارت «فطرة الله التي فطر الناس عليها» (روم، ۳۰) مورد تأکید و تصریح قرار گرفته است. امام؛ با توجه به خدایی بودن فطرت آدمی بر این باور است که «فطرت انسانی به دست قدرت جمال و جلال حق - جل و علا - تخمیر شده و از عالم طهارت و قدس نازل شده است. در ابتدا فطرت نورانی و صیقلی است» (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۹۸) از اینروست که ایشان اعلام می‌کند «فطرت انسان فطرت سعید و سعادت‌مند است» (صحیفه نور، ۷ / ۵۰۰) و «عمل صالح آن است که با این فطرت سازش داشته باشد» (همان). فطرت به گونه‌ای است که انسان‌ها در کودکی و به خاطر عدم آلودگی به محیط طبیعت و زندگی سراسر مادی، حظّ بیشتری از نورانیتش دارند.

در کنار نگاه عرفانی‌ایی که امام؛ به مسئله فطرت دارد، می‌توان گرایش فلسفی را نیز در تقریر ایشان از مفهوم فطرت یافت. از نظر امام؛ «احکام فطرت از ابده بدیهیات و از اوضح و اوضحات» است. (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۷۷) چرا که «فطرت انسانی به گونه‌ای است که مطلبی را همین طور قبول نمی‌کند» (صحیفه نور، ۴ / ۳۱۶) و این از آن جهت است که اگر «کسی یک مطلبی بشنود و قبل از این که

دلیلی بر آن مطلب پیدا کند، قبول کند، این از فطرت انسان خارج است». (همان)

امام؛ بر این باور است که فطرت انسانی دو بعد مهم دارد: یکی اصلی و دیگری تبعی؛ اولی که «اصلی است و استقلالی»، توجه دادن فطرت است به کمال مطلق «که حق - جل و علا - و شئون ذاتیه و صفاتیه و افعالیه اوست» و دومی که «عرضی و تبعی است» تنفر دادن فطرت است «از شجره خبیثه دنیا و طبیعت» و «تنفر از نقص» (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۷۹). لذا جمیع دستورات الهیه نیز با واسطه، یا بی واسطه، به این دو مقصد رجوع می کند. بنابراین عشق به کمال مطلق و خیر و سعادت مطلقه و تنفر از نقص و انزجار از شر و شقاوت که مخمّر بالعرض می باشد، در ذات و جوهر انسان سرشته شده است. امور دیگر و سایر گرایش های درونی و ذاتی آدمی به نحوی از انحاء به این دو ویژگی اصلی بازگشت دارد. حقیقت جویی (علم، فلسفه، دانایی، کاوش...) و گرایش به خیر و فضیلت، گرایش به جمال و زیبایی، گرایش به خلاقیت و ابداع، عشق و پرستش از امور فطری اند. همچنین از نظر امام؛ عشق به حریت و آزادی نیز فطری است (همان: ۱۰۲).

ایشان از طریق اثبات فطرت، خدا و معاد را نیز اثبات می کند. از نظر ایشان دین منشایی فطری دارد؛ به این معنا که نیازی درونی و عمیق در وجود آدمی هست که همان عشق به کمال مطلق و میل به جمال و جلال و گرایش به امر قدسی است (شیروانی، ۱۳۸۲: ۱۳۷). امام؛ در نامه خود به گورباچف از طریق فطرت استدلال می کند و از تقلای دائمی آدمی برای رسیدن به کمال مطلق، قدرت مطلق، علم مطلق، نتیجه می گیرد که چون این امور در دنیای طبیعت دست نیافتنی است پس معشوق مطلق آدمی که فعلی است، لاجرم وجود باید

داشته باشد، که آن خداوند است.

امام؛ با استدلال به فطری بودن علم جویی و بی تابی نسبت به فهم و درک حقایق، جایگاه فطرت را در منظومه معرفت شناسی خود مشخص می کند. از یک سو، اگر انسان بدون دلیل نسبت به سخنان دیگران کرنش نماید، بر خلاف فطرت عمل کرده است و از سوی دیگر، امکان دارد، «اختلاط با محبت دنیا و طبیعت» منجر به این شود که «صفحه قلب که به حسب فطرت، صاف بود، زنگار بگیرد». زنگار گرفتگی صفحه قلب آدمی، باعث می شود که «هیچ حقیقتی در او آن طور که هست، نمایش پیدا نکند، بلکه یا اصلاً از حقایق در آن نقشی واقع نمی شود و یا به طور اعوجاج و انحراف واقع می شود» (همان: ۳۱۱). امام؛ با همین نگرش، علم و مراکز علمی مدرن را تخطئه می کند و مصیبت های موجود در دنیا را نتیجه دوری از فطرت و اخلاق می داند. از نظر ایشان «دانشگاه های سرتاسر جهان اگر موازین انسانی را، اخلاق انسانی را، آنچه که در فطرت انسان است، در کنار تعلیم و تعلم قرار دهند، یک عالم، عالم نور می شود». (صحیفه نور: ۱۳/ ۴۱۳)

امام؛ در مباحث و استدلال های خویش در مقوله فطرت، از شیوه بحث و استدلال آیت الله شاه آبادی استاد عرفان خویش بسیار متأثر بوده است. لازم به ذکر است که امام؛ در مجموعه آثار خویش بیش از ۴۰ بار از آیت الله شاه آبادی یاد و به نوشته ها و گفته های ایشان استناد کرده است (عارف کامل، ۱۳۸۱: ۱۰۱).

در عبارات مرحوم شاه آبادی آمده که «همانا اگر به فطرت خود مراجعه کنیم، آن را عاشق کمال و بل خیر مطلق می یابیم» (همان: ۱۸۵) امام؛ در مقوله اثبات معاد از طریق فطرت، استدلال های کاملاً شبیه استدلال مرحوم شاه آبادی عرضه می کند.

۲- ج: عقل؛ معنا، جایگاه و انواع آن

در آثار امام؛ با دو نوع عقل و یا دو کاربرد از معنای عقل مواجه‌ایم. وی در کتاب کشف اسرار، از عقل به عنوان «فرستاده نزدیک خدا» (امام خمینی، بی تا: ۱۰۵) یاد می‌کند و می‌گوید که قانون‌های آسمانی، همه‌اش بر پایه عقل استوار است. (همان: ۱۰۶) و نیز در توضیح عقل از زبان امام جعفر صادق □ می‌گوید: «اما عقلی که در لسان شریف حضرت صادق □ از آن اسم برده شده، عقل کلی عالم کبیر است که باطن و سر حقیقت عقول جزئی است... و آن جوهری است نورانی مجرد از علایق جسمانی و اول مخلوق از روحانیین است» (اردبیلی، ۱۳۸۵: ۲۲) امام؛ در توضیح ماهیت «عقل کلی عالم کبیر» می‌آورد که در لسان بعضی، از آن به «آدم ابوالبشر» تعبیر شده است که البته این آدم غیر آدم ابوالبشر [است]، بلکه روحانیت آدم، ظهور آن است. (همان: امام خمینی، ۱۳۸۱: ۲۳) ویژگی خاص آن، این است که «این حقیقت را [خداوند] از نور خود خلق فرموده یعنی از فیض منبسط و نور اشراقی خود». (همان: ۲۶)

عقل با این اوصاف، دارای خلافت و سیادت بر دیگر مجردات است: خلافت او عبارتست از خلافت در ظهور حقایق کونیه و نبوت‌اش عبارت است از اظهار کمالات مبدأ متعال و آشکار نمودن اسماء و صفات از خداوند و ولایتش عبارت است از تصرف تام در همه مراتب غیب و شهود. (امام خمینی، ۱۳۶۰: ۱۶۳)

اما عقل در معنای دوم خود همان قوه‌ای است که کار استدلال و استنتاج نظری را انجام می‌دهد که امام؛ آن را «عقل مجرد» و مقابل آن را قوه واهمه می‌داند. در تقریرات فلسفه ایشان می‌خوانیم: «برای انسان یک عقل نظری است که کار آن ادراک است و یک عقل عملی است که کارهای معقوله را انجام

می دهد». (اردبیلی، ۱۳۸۵: ۳۴۱)

امام؛ در نامه خود به گورباچف، در استدلال برای اثبات غیرمادی بودن شناخت، قانون علیت و معلولیت و ادراک معانی کلی را شاهد مثال می آورد و می گوید: قانون علیت و معلولیت که هر گونه شناختی بر آن استوار است. و ادراک معانی کلی و نیز قوانین کلی که هر گونه استدلال بر آن تکیه دارد، معقول است نه محسوس. یعنی برای اثبات معقولیت (بخوانید تجرد و غیرمادی بودن) به عقل و استدلال عقلی متوسل می شود. این مطلب، اشاره به همان نکته ای می کند که طبق معرفت شناسی ملاصدرا، شناخت حسی که شناختی جزئی است تا به رتبه شناخت عقلی که شناخت کلیات و مفاهیم کلی است، نرسد، مفید علم نخواهد بود. اگر عقل نباشد حس به تنهایی نمی تواند جز ظواهر اجسام و اعراض آنها را بر ما نمایان سازد. (بهشتی، ۱۳۸۴: ۳۶۲)

آنچه از مجموع نوشته ها و گفته های امام؛ در خصوص جایگاه عقل می توان فهمید این نکته است که امام؛ برای عقل در منظومه معرفت شناسی خود جایگاه خاصی قایل است. از این حیث عقل نیرویی است خدادادی که نبی و حجت باطنی نیز نامیده می شود. و انسان به واسطه داشتن آن قادر به تشخیص نیک از زشت، صحیح از سقیم و خیر از شر می باشد. ایشان در کتاب *مصباح الهدایه* به تلویح از راهها و منابع مختلف معرفت سخن گفته و از عباراتی، نظیر عقل، استدلال، حکمت متعالی، ذوق، شهود، کشف، آیات قرآن و روایات نام می برد. از اینرو برای عقل و استدلال، حجیت و اعتبار معرفتی قایل می باشد. (مطهری، ۱۳۶۷: ۵۵) و البته آن را زمینه ای برای شهود و حضور می داند. ایشان، با وجود معتبر دانستن عقل، پای آن را در رسیدن به معرفت حقیقی چندان استوار

نمی‌بیند.

حکیم شهید شیخ شهاب‌الدین سهروردی نیز از حکمت بحثی (عقلی) و حکمت ذوقی (تأله) سخن می‌گفت و حکمت ذوقی را بر حکمت بحثی ارجحیت می‌بخشید.

امام؛ در نامه عرفانی خود خطاب به مرحوم سید احمد خمینی؛ می‌نویسد که «... فیلسوفان با براهین عقلیه ثابت می‌کنند حضور حق تعالی را در هر جا، لکن تا آنچه عقل با برهان ثابت نموده، به دل نرسد و قلب به آن ایمان نیاورد، ادب حضور بجای نیاورند...» (امام خمینی، ۱۳۷۴: ۹۲)

از منظر امام؛ عقل، با الفاظ و مفاهیم و کلیات و قیل و قال سر و کار دارد؛
 جامه‌ای کش تار و پود از بیست و نه حرف آید آخر کی رسد بر قامت بالا بلند سرو نوازش

امام؛ اصحاب عقل و برهان را کور می‌داند (امام خمینی، ۱۳۵۷: ۱۶۳) و از اینرو بر این باور است که حقیقتی را که قلوب اولیاء از توجه به آن حقیقت محروم است، چگونه می‌توان با الفاظ که از مقوله مفاهیم است تعبیر نمود (امام خمینی، ۱۳۶۰: ۲۴). او میان علم (ادراک) و ایمان تفکیک و تمایز می‌نهد و ایمان را بر علم (امام خمینی، ۱۳۵۷: ۱) و شهود و حضور را بر عقل برتری می‌بخشد (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۵۹). از نظر ایشان پای استدلالیان چوبین و «برهان‌های مشائیان و قیاس‌های فلاسفه و مجادله‌های اهل کلام» از فهم حقایق عاجز است (امام خمینی، ۱۳۵۷: ۱۰۸).

اما همچنان که پیشتر نیز گفتیم، این مطالب، به معنای نفی اعتبار و حجیت معرفتی عقل نیست. اصولاً عقل مقدمه‌ای واجب برای ذی‌المقدمه‌ای واجب است. امام در تشریح نحوه حصول ایمان به «معارف الهیه و اصول عقاید حقه»،

طی مراحل زیر را ضروری می‌داند:

اول؛ آنکه، حقایق را به قدم تفکر و ریاضت عقلی و آیات و بینات و براهین عقلیه ادراک کند که این مرحله به منزله مقدمه ایمان است.

دوم؛ و پس از آن که عقل، حظ خود را استیفاء نمود به آن قناعت نکند... پس از آن سالک الی الله اشتغال به ریاضات قلبیه پیدا کند و این حکایت را با هر ریاضتی شده به قلب رساند تا قلب به آن‌ها بگردد.. (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۱۹)

بنابراین سیر تکاملی معرفت از شناخت‌های جزئی و حسی که متعلق به امور مادی و جهان طبیعت است عبور کرده و به شناخت عقلی که شناسایی کلیات و مفاهیم است نایل می‌شود. این مرحله از معرفت، شناختی حصولی است که می‌بایستی به مرحله کامله خود یعنی شناخت ذوقی و شهودی که علم حضوری است برسد. عقل با توسل به مفاهیم و کلیات و وساطت آن‌ها، توانایی شناسایی به دست می‌آورد؛ اما شناخت شهودی، درک و دریافت و حضور بی‌واسطه ماهیت واقع است. از آنجائی که شناخت بی‌واسطه، برتر از شناخت با واسطه است، پس شناخت عقلی، در عین اعتبار، شناخت نهایی و یقینی نیست. ورود به ساحت عقل و گذر از آن، یکی از مراحل اساسی آشنایی با حجاب‌های معرفت جهت زدودن و «خرق حجب» است.

۳-ج: قلب و شهود

از نظر امام؛ قلب «مرتبۀ تجرد خیالی است که در آن مرتبه، معقول را به صورت جزئی می‌یابد و این مرتبه لوح نفس است». (اردبیلی، ۱۳۸۵: ۳۴۲) عرفا، قلب را لطیفه‌ای روحانی می‌دانند که به این قلب جسمانی تعلق دارد مانند تعلق اعراض به اجسام و اوصاف به موصوفات و آن حقیقت انسان است. (جهانگیری،

۱۳۷۵: ۲۲۶) در عبارات برخی از بزرگان اهل عرفان، به مرتبه‌ای از نفس یعنی نفس ناطقه، قلب اطلاق می‌شود.

امام؛ قلب را چون آئینه‌ای می‌داند که دارای دو وجه است. اگر آئینه به سوی طبیعت و اشیاء مادی باشد صدر و اگر به طرف غیب باشد و از طبیعت چیزی در آن نقش نگردد قلب است. (اردبیلی، ۱۳۸۵: ۳۴۷) دل یا قلب محل تجلی علم شهودی و حضوری است و محل شکل‌گیری و رسوخ ایمان. از نظر امام؛ قلوب نیز مراتب و درجاتی دارند و شهود و حضور به تناسب آن درجات، مراتبی خواهد داشت:

پاره‌ای از قلوب، عشقی و ذوقی است که خدای تعالی بر آن‌گونه قلب‌ها به جمال و زیبایی تجلی می‌کند... پاره‌ای از قلوب، خوفی است که خدای متعال بر آن‌گونه دل‌ها، به جلال و عظمت و یا کبرایی و هیبت تجلی می‌کند... بعضی از قلوب، هر دو جهت را داراست که خداوند بر آن قلوب به جلال و جمال و صفات متقابله تجلی فرماید و یا به اسم اعظم جامع که این مقام به خاتم انبیاء و اولیای آن حضرت اختصاص دارد. (امام خمینی، ۱۳۵۹: ۶۶)

با این اوصاف، می‌توان دانست که شهود شاهدان نیز به تناسب، نوع تجلی خداوند بر قلوب آن‌ها دارای مراتبی است. این مراتب از رتبه ادنی که رو به طبیعت و حسیات و جزئیات دارد تا درجه اعلا که خداوند به جلال و جمال بر صفحه و آینه دل تجلی می‌کند، ختم می‌شود. کشف و شهود مختص کسانی است که توانسته‌اند با عبادات و ریاضات و مجاهدات، آینه دل را صاف و زنگارها را بزدایند. از اینروست که امام؛ می‌گوید «هر کس چهل روز اخلاص به خدا داشته باشد، چشمه‌های حکمت از دل او بر زبانش جاری می‌شود». (همان:

۳۶) ایشان در توصیه‌ای عرفانی به شاگرد خویش میرزا جواد حجت همدانی این نکات را بیان می‌فرمایند:

«... نیل به چنین جایگاه والایی و مرتبه بلندی ممکن نیست مگر با ریاضت‌های روحی و عقلی و اندیشه‌های مقدس قلبی پس از آن که جان آدمی از پلیدی‌های عالم طبیعت پاک و پاکیزه شود». (صحیفه نور: ۱ / ۱۲-۸)

۱-۳-ج: حجاب معرفت

از جملات بالا شاید چنین استنباط شود که امام؛ فلسفه را تخطئه و عرفان را تبرئه می‌کند؛ در حالی که این گونه نیست و ایشان به یکسان از هر دو دانش، زمانی که تأثیر عملی نداشته باشند انتقاد می‌کند. از نظر ایشان، هر گونه اشتغال علمی که مانع از رسیدن حقیقت به قلب و حصول ایمان و شهود غیب شود، حجاب و مانع است. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۱)

در جوانی سرگرم به مفاهیم و اصطلاحات پرزرق و برق شدیم که نه از آن‌ها جمعیت حاصل شد، نه حال...، اسفار اربعه با طول و عرضش از سفر به سوی دوست بازم داشت؛ نه از فتوحات، فتحی حاصل شد و نه از فصوص الحکم، حکمتی دست داد، تا چه رسد به غیر آن‌ها... (ضیایی، ۱۳۸۱: ۷۲)

از این سخنان امام؛ نباید چنین پنداشت که ایشان با کسب علم و تحصیل فلسفه و آموختن عرفان مخالف بوده و از باقی ماندن در جهالت جانبداری می‌کند. این سخنان در حالی است که امام؛ در جاهای مختلف، بر ضرورت کسب علوم و به ویژه فلسفه و عرفان تأکید و در برخی از تألیفات خویش از ارسطو به عنوان پایه‌گذار منطق یاد و از زحمات و خدماتش به جهان فلسفه و منطق قدردانی می‌کند. (همان: ۸۹) همچنین در جاهای دیگر از سقراط، افلاطون،

ابن سینا، شیخ اشراق و ملاصدرا و سایر فلاسفه به نیکی یاد و تصریح می‌کند که نقد علوم اصطلاحی و بحثی به معنای رد فلسفه و عرفان و خروج از دایره علم نیست:

نمی‌گوییم از علم و عرفان و فلسفه بگریز، و با جهل عمر بگذران که این انحراف است؛ می‌گوییم کوشش و مجاهده کن که انگیزه، الهی و برای دوست باشد و اگر عرضه کنی، برای خدا و تربیت بندگان او باشد نه برای ریا و خودنمایی. (همان: ۱۰۱)

از نظر امام؛، جمیع فضایل اخلاقی جزء جنود عقل، و علم و معرفت، شأن عقل است، پس حاکم شدن رذایل اخلاقی و فراموش کردن تهذیب نفس و عدم مجاهده با هواها و وساوس، بزرگ‌ترین مانع کسب معرفت اصیل و حقیقی است. از آنجائی که معرفت واقعی، مانند تجلی و انعکاس نور در آینه است، زمانی این تابش عملی خواهد شد که آینه قلب صاف و از رذایل پاک باشد.

از موانع دیگر نیل به معرفت اصیل، درگیر شدن در قیل و قال‌ها و زرق و برق کلمات و اصطلاحات اهل فلسفه و عرفان است که در این صورت خود این دانش‌ها هم حجاب‌اند؛ البته حجاب اکبر:

فاطمی که بر علم فلسفه می‌تازد بر علم دگر با شکارا می‌تازد

ترسم که در این حجاب اکبر آخر غافل شود و هستی خود را باز

(همان: ۷۴)

در کتاب شرح دعای سحر، نمونه‌های زیر را می‌توان دید که در نقد علوم رسمی و اصطلاحی گفته شده است:

علم رسمی سراسر قیل است و قال نه از و کیفیتی حاصل و نه حال

علم نبود ز غیر علم عاشقی مابقی تلبیس ابلیس شقی

(امام خمینی، ۱۳۵۹: ۱۰۶)

و در جای دیگری در نقد فلسفه و عرفان اصطلاحی که فیلسوف و عارف را از مقصد و مقصود باز می‌دارد ابیات زیر سروده شده است:

بشکنیم آینه فلسفه و عرفان را از صنم‌خانه این قافله بیگانه شویم

فارغ از خانقه و مدرسه و دیر شده پشت پای زده بر هستی و فرزانه شویم

با فلسفه ره بسوی او نتوان یافت با چشم علیل کوی او نتوان یافت

این فلسفه را بهل که بی شهپر عشق اشراق جمیل روی او نتوان یافت

(ضیایی: ۷۴)

از نظر امام؛ حجاب‌های معرفت دو نوع‌اند: یا ظلمانی‌اند و یا نورانی. «کلیه امور دنیوی اگر موجب توجه انسان به دنیا و غفلت از خداوند متعال شود باعث حجب ظلمانی می‌شود و اگر دنیا وسیله توجه حق و رسیدن به آخرت، که دارالتشریف است باشد، حجاب‌های ظلمانی به حجب نورانی مبدل می‌شود». (امام خمینی، ۱۳۷۲: ۴۶) برای رفع حجاب‌ها، چاره‌ای جز آشنایی و ورود در آن‌ها نیست. نویسنده کتاب *نهضت فلسفی امام خمینی* در این خصوص توضیح می‌دهد که این علوم گر چه حجاب اکبراند، اما انسان باید وارد این حجاب‌ها شود و با ورود به این حجاب‌ها، روش‌های رفع حجب را بشناسد. وی همچنین از نامه‌ای یاد می‌کند که امام؛ خطاب به مرحوم سید احمد خمینی نگاشته و توضیح داده که باید با قدم علم لنگ لنگان پیش روی و این هر علمی باشد، حجاب اکبر است که با ورود به این حجاب‌ها، به رفع حجب آشنا می‌شوی. (ضیایی، ۱۳۸۱: ۹۹)

با این اوصاف، می‌توان پذیرفت که امام؛ از منظر ذوق و عرفان، دانش‌های

رسمی فلسفه و عرفان را (که از حد عقل و حکمت نظری عبور نکرده و به سرحد عقل عملی نرسیده‌اند) تخطئه کرده و حجاب اکبرشان می‌پندارد. همچنین می‌توان گفت که تمایلات ذوقی و شهودی امام، مهر خود را در بسیاری از ابعاد فکری ایشان حک نموده است.

امام؛ با توسل به ذوق و شهود، می‌کوشد حجاب‌های ظلمانی و نورانی را رفع و سفارش می‌کند که فرد جوینده معرفت، بایستی درونش را چنان آرایش نماید که محل نزول و تجلی فیض الهی گردد:

اگر به آنچه گفتیم احاطه یافته باشی، مشروط به اینکه عزمی لطیف و ذوقی سالم با لسان استعداد که از لسان ظاهر بلیغ‌تر و منطقی از منطق ظاهر صریح‌تر و کلامش عزیزتر است، با چنین زبان و منطق دل و ذکر باطن، و دعای قلب از حضرت علمی، خواستار شوی که از دریاهاى علوم، قطره‌ای به تو افاضه کند و از تجلیات علمی، اندکی بر دل تو تجلی نماید. تا به اجازه او شناختی حاصل کنی و به یاری و توفیقش برای تو منکشف شود که اشیاء چگونه از حیث ذات منتسب به اویند. (امام خمینی، ۱۳۵۹: ۱۸۰)

۴-ج: وحی

در حکمت متعالیه، برهان و عرفان در خدمت وحی و قرآن قرار می‌گیرند. ملاصدرا روایات نبوی 6 و احادیث ائمه 7 را همچون آیات قرآن دارای ریشه‌ای الهی و متصل به فیض رحمانی می‌دانست که بازگوکننده برترین حقایق‌اند. امام؛ نیز بر این باور است که روایات ائمه 8 همچون قرآن «از سرچشمه کامل علم لدنی رسول اکرم 6 که از طرح وحی الهی و علم ربانی» (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۵) و «از سرچشمه علم رحمانی و فیض سبحانی» است و دور از «تصرف هوا و نفس

اماره و دیو پلید شیطان» (همان، ۴) می‌باشد. از نظر امام؛ وحی بزرگ‌ترین و مهم‌ترین منبع معرفت بشری است و اگر نبود انباء از غیب، انسان‌ها هیچ‌گاه نمی‌توانستند به عالم ماوراء دسترسی داشته باشند. از اینروست که «قرآن را مرکز همه عرفان‌ها» و مبدأ همه معرفت‌ها (صحیفه نور، ۱۹/۴۳۸) می‌داند و بر این باور است که قرآن و وحی حبل‌المتین عقل و دل و بحث و ذوق بوده و ماهیت وحی، پدیده‌ای شگفت‌انگیز و رازآلود و عظیم است که کسی قادر به درک عمق آن نیست:

«جریان وحی کردن بر پیامبر و نازل کردن کتاب‌های آسمانی به انبیاء و رسول، از علوم ربانی است که کمتر کسی می‌تواند پرده از کنه آن برگیرد». (امام خمینی، ۱۳۶۲: ۲۳)

عظمت و عمق این پدیده، به گونه‌ای است که حقیقت ابعاد آن برای احدی به جز خود رسول اکرم ﷺ حاصل نشده است:

«... دست ما کوتاه از آن است و ما یک چیزی از دور، از خیلی دور می‌شنویم و درکش را نمی‌توانیم بکنیم» (صحیفه نور، ۱۹/۲۲۴)

از نظر امام؛ کیفیت نزول قرآن از طریق علم (علم حصولی) قابل دستیابی نیست، اما اولیاء و اهل معرفت از طریق کشف و شهود، می‌توانند کیفیت آن را بدانند، ولی باید دانست که این امر جز با وساطت و دستگیری پیامبر اکرم ﷺ حاصل نمی‌شود. (امام خمینی، ۱۳۷۲: ۳۲۱-۲۲)

۵-ج: نبوت

هنگام بحث از وحی به عنوان منبع و مبنای معرفت از نظر امام؛ هم ماهیت و جایگاه نبوت و رسالت اهمیت می‌یابد و هم شرعی که آورنده وحی ارائه‌اش

کرده است. می‌دانیم که بحث از نبوت، یکی از جدی‌ترین و عمیق‌ترین مباحث، هم در حوزه کلام و هم در حوزه عرفان می‌باشد. در علم کلام موضوعاتی از قبیل ضرورت هدایت عامه، اختصاصات پیامبران، نقش تاریخی پیامبران، هدف نبوت و بعثت، معجزات پیامبران، ختم نبوت، قرآن و ویژگی‌های آن و همچنین ویژگی‌های پیامبر اکرم (مطهری: ۱۳۵۷) مورد بحث قرار می‌گیرد. از نظر امام؛ که نسبت به نبوت رویکردی عرفانی دارد، نبوت «عبارت است از آن که حقایقی را که در هویت غیبی نهان است بر آئینه‌های صیقلی که استعداد آن را دارند که وجه غیبی در آن‌ها بر حسب استعدادشان از حضرت غیب نازل شده و به واسطه این فیض اقدس در آن‌ها ظهور یابد اظهار شود. پس اسم اعظم الله یعنی مقام ظهور در حضرت فیض اقدس و خلیفه کبری و ولی مطلق همان نبی مطلق است». (امام خمینی، ۱۳۶۰: ۸۳)

پیامبری و نبوت محل اتصال عالم شهود به عالم غیب و حوزه کثرات با ساحت وحدت است. نبوت، یعنی رسیدن به آن رتبه وجودی و علمی که توان مشاهده و درک حقایق غیبی را داشته و آن را به ساکنان زمین منتقل نماید. چهره درخشان عرفان اسلامی یعنی محی‌الدین ابن عربی نیز نبوت را «اخبار از حقایق یعنی ذات و اسماء و صفات حق تعالی و معرفت احکام شریعت از طریق وحی» می‌داند. (جهانگیری، ۱۳۷۵: ۴۶۴)

۱-۵- ج: جایگاه شریعت در منظومه معرفتی امام؛

از نظر امام؛ دین مضمون پیام پیامبران و به عبارت دیگر، عبارت است از آن چه خداوند توسط رسولان خود برای هدایت بشر در اختیار ایشان گذارده است. به همین جهت ایشان به طالبان علم و سالکان معرفت گوشزد می‌کند که هیچ

راهی در معارف الهی پیموده نمی‌شود مگر آن‌که انسان از ظاهر شریعت شروع کند و متأدب به آداب شریعت حقه شود (شیروانی، ۱۳۸۲: ۱۴۹). شریعت متکی بر شهود حقانی پیامبر و حجیت و اعتبار خود را مدیون چنان شهودی است. شهود باطنی نبی، او را مستقیماً به سرچشمه و منبع فیاض معرفت و علم مطلق یعنی ذات باریتعالی متصل می‌کند. آنچه او به عنوان شریعت و یا دین می‌آورد، بیان انسانی (برهانی و ظاهری) آن شهود الهی (عرفانی و باطنی) است. شهود نبی و به ویژه شهود نبی خاتم⁶، میزان و معیار شهودهای صاحبان بصیرت است. به تعبیری، حقیقت متعالیه خود را در لباس شریعت متنزل ساخته است. بنابراین برای رسیدن به حقیقت، گذر از شاهراه شریعت، تنها طریقت ممکن است:

«طریقت و حقیقت جز از طریق شریعت حاصل نمی‌شود و این ظاهر است که طریق برای باطن بوده و بلکه ظاهر غیرقابل انفکاک از باطن می‌باشد». (همان: ۱۴۹)

از اینرو امام^۷، کسانی را که می‌خواهند غیر از طریق ظاهر (شریعت) به باطن دست یابند بی‌بهره از نور الهی می‌داند مانند «بعضی از عوام صوفیه» (بهشتی، ۱۳۸۴: ۵۱) سیدحیدر آملی نیز شریعت، طریقت و حقیقت را سه نام برای یک چیز می‌داند، بی‌آنکه اختلافی میان آن سه باشد. از نظر او شرع مانند گردوی کاملی است که روغن و مغز و پوست دارد. پوست گردو شریعت است، لب آن طریقت است و روغنی که در آن وجود دارد، حقیقت است. (منصوری، ۱۳۸۲: ۴۶۱) بنابراین سنت نبوی⁶ (قول، فعل، تقریر) و سیره ائمه[□] یگانه راه طلب معرفت و نیل به حقیقت می‌باشد و طالبان معرفت و سالکان طریقت بایستی به ترازوی آنان، فهم خویش را بسنجند و از تقدم و تأخر نسبت به ایشان بپرهیزند.

از این نکته می‌توان پی برد که چرا فقه به مثابه حامل احکام شریعت، از نظر امام؛ چنان اهمیت و اولویت می‌یابد که «تئوری واقعی و کامل اداره انسان از گهواره تا گور» می‌شود. (صحیفه نور: ۲۱ / ۲۹۰ ۲۸۹) با این اوصاف، شریعت و فقهت تنها مجرای انتقال حقایق به زبان بشری به انسان‌هاست.

ج- قلمرو معرفت

در معرفت‌شناسی، بحث از امکان شناخت جهان خارج، و امکان حصول علم و معرفت و نیز حوزه‌هایی که می‌توان شناخت و یا نمی‌توان شناخت، از بحث‌های مهم و جدی این دانش هستند. این که حدود شناسایی آدمی و یا قلمرو معرفت او تا کجا ادامه می‌یابد، نکته‌ای است که فیلسوفان و عارفان مسلمان نیز بدان اهتمام ورزیده‌اند.

به قول نویسنده کتاب *ادراک حسی از دیدگاه ابن سینا*، مسئله مطابقت علم با خارج به حدی نزد فلاسفه، روشن بوده است که آن را هدف و غایت فلسفه و فیلسوفان دانسته‌اند. و گفته‌اند انسان می‌تواند در مقام علم، مشابه و مضاهی عالم عین شود. (همان: ۵-۱۴۴) در فلسفه اسلامی، مرز بین فلسفه و سفسطه و یا رالیسم و ایده‌الیسم همین بحث بدیهی بودن وجود عینی و نیز ضرورت و بداهت انطباق معرفت ما با واقعیت خارجی است. گر چه می‌توان در این خصوص تفاوت باریکی میان سنت فلسفی و سنت عرفانی مشاهده نمود. در فلسفه با نگاه کثرت‌نگر، موجودات یکی پس از دیگری اثبات می‌شوند تا در نهایت به اثبات موجود و سببی منجر شود که او را هیچ سببی نباشد؛ اما در عرفان و طریق سلوک و ذوق، اشیاء و موجودات مرتبه به مرتبه نفی می‌شوند تا به موجود باقی برسند که فنا در او راه ندارد. (بهشتی، ۱۳۸۴: ۱۲۰) البته این بدان

معنا نیست که عرفا جهان خارج را نفی می‌کنند و وجود عینی را منکر می‌شوند، بلکه بدین مفهوم است که از نظر آنان، موجودات و تعینات همگی جلوات یک وجود حقیقی و اصیل‌اند، که بدون آن وجود اصیل، اینان نیز موجود نخواهند بود. حضرت امام؛ در کتاب *مصباح الهدایة* خویش عبارتی دارد که این تلقی را تأیید می‌کند:

«تعین‌ها امور اعتباری است و جهان عبارت است از تعین کل، پس جهان آفرینش در نظر آزادگان، اعتبار اندر اعتبار و خیال اندر خیال است». (امام خمینی، ۱۳۶۰: ۱۰۲)

امام؛ در ادامه می‌کوشد میان کثرت موجودات و وحدت وجود، جمع نماید. از اینرو از فیلسوف می‌خواهد که «تعینات را در حضرت احدیت مستهلک ببیند» و «تنها با چشم چپ به جهان وجود» ننگرد و همچنین از عارف می‌خواهد که «به کثرات توجه نموده و با دیده چپ تعینات را ببیند» و عدالت را آن می‌داند که جوینده حقیقت از یک سو مانند عارف در دریای وحدت مستغرق شود و همچون فیلسوف، مقام‌های تکثیر را ببیند. چرا که این موضع به «عدالتی که آسمان‌های هفت‌گانه لطیفه انسانیت بر آن بر پا است» نزدیک‌تر است. (همان: ۱۰۲)

اجمالاً دانستیم که از نظر امام؛ در عین حال که جهان و تعینات هستی، همگی خیال اندر خیال و اعتبار اندر اعتبار است و بایستی توحید و وحدت وجود حاکم باشد، اما نفی واقعیات و تعینات و بریدن از آن نیز وفق عدالت نیست. از آنجائی که معرفت‌شناسی امام؛ بنیانی هستی‌شناختی دارد و هستی و وجود مقدم بر همه چیز است، پس از نظر ایشان، مدعای سوفسطائیان و شک‌گرایان در خصوص تردید در وجود عالم خارج و نیز شک در واقع نمائی

معرفت ما نسبت به واقعیات، باطل می‌باشد. نکته دیگری که تأکید مجدد بر آن ضروری است، این است که ذهنیت امام؛ در این مبحث نیز، عرفانی و ذوقی است. از اینرو مانند فلاسفه سخن نمی‌گوید و از استدلال‌های فلسفی برای اثبات مدعا بهره نمی‌گیرد. از دیدگاه شخصیت ذوقی مسلکی چون ایشان که قایل به وحدت و اصالت وجود است، وجود به مانند نور چنان بدیهی و فارغ از تعریف و اثبات است که نمی‌توان به کمک کلمات آن را وصف کرد. وجود همچون نور، ظاهر بالذات و مظهر للغير است. و هستی تجلی آن وجود ازلی و ابدی است. امام؛ نیز همچون شیخ اشراق که معتقد بود خالق هستی در مشرق نورانیت مستقر بوده و عالم طبیعت در مغرب تاریکی و ظلمت است و انسان متوجه حقیقت عالم ملکوتی است (نصر، ۱۳۸۲: ۳۹۶)، از نور و ظلمت سخن می‌گوید. (امام خمینی، ۱۳۵۷: ۱۴۴) اینکه هستی را سایه‌ای از خود نورالانوار که در اثر اشراق نورالانوار پدید آمده (تدین، ۱۳۷۸: ۲۱) و یا آن که اعتبار اندر اعتبار بدانیم، تفاوتی نمی‌کند، مهم آن است که جهان هستی و هر آنچه در آن است، نمودی از آن وجود ازلی و ابدی است و از این‌ها می‌توان پی به آن برد.

ولی اثبات عینیت و ظهور قطعی عالم خارج از ذهن از نظر امام؛ به معنای پذیرش توان درک تمام عوالم هستی توسط معرفت انسانی نیست. از نظر ایشان، حوزه‌ها و اموری وجود دارند که فهم و علم بشری قادر به درک و شناخت آن‌ها نیست. (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۰: ۱۰) از اینروست که امام؛ تصریح می‌کند اگر قرآن نبود باب معرفت‌الله الی‌الابد بسته بود. از نظرایشان، همچنان که پیشتر گفتیم حصول علم نسبت به جهان غیب و عالم فوق محسوسات، بدون بهره‌مندی شهود متکی به وحی ممکن نیست و یا شناخت حقیقت وحی برای انسان‌ها و حتی

دانشمندان میسر نیست مگر به وساطت شهود نبی اکرم⁶ و اولیاء الهی. از این جهت ایشان بر این باور است که ادراک بشری متعلق به اعراض می شود نه جواهر. از نظر امام؛ «خود جسم سیر است، ظل همان سیر است، ظل همان احدیت است و ادراک بشر از آن چیزی که ظل سر مطلق است، ناقص است، مگر آن کسی که به قدم ولایت به آن جا رسیده باشد». (امام خمینی، ۱۳۵۹: ۱۵۹)

ایشان بر نقصان معرفت بشری انگشت تأکید می نهد:

چون ناقص هستیم از حیث علم، از حیث عمل، از هر جهتی ناقص هستیم جزع و فزع می کنیم، این برای نقصان معرفت ماست به مقام باری تعالی... (صحیفه نور: ۲/ ۲۳۵)

از این جا می توان به بحث مراتب و درجات معرفت و ادراک رسید. از نظر امام؛ طبعاً معرفت و علم ذومراتب و مشکک است. هر وجودی که از سعه وجودی بیشتری برخوردار باشد از نورانیت افزون تر و قرابت زیادتری به مبدء وجود برخوردار است، و ضرورتاً از علم و معرفت افزون تری بهره مند خواهد بود. از نوشته های امام؛ چنین برمی آید که از دید ایشان، انسان ها می توانند روی طیفی قرار گیرند که یکسر آن انسان «لحمی حیوانی است» و سر دیگر آن «انسان کامل». در شرح دعای سحر می خوانیم:

«آنانی که در این پست ترین منزل و درک اسفل و زمین پست، بار انداخته اند و در این رستم آباد شهرستان مردگان، منزل گزیده اند، حق برای آنان جلوه گر نخواهد شد مگر از پشت هزار پرده ظلمانی و نورانی که این حجاب ها بر روی هم انباشته شده اند». (امام خمینی، ۱۳۵۹: ۱۶۶)

ایشان بر این نظر است که انسان از بدو تولد در غلاف طبیعت قرار می گیرد.

و احتجاجات و ظلمات و کدورات بر نفس او غالب می‌شود. و امکان بیرون آمدن از این حجاب‌ها و سیر بسوی فطرت اصیل و کمال مطلق را ندارد مگر به کمک و یاری فیوضات ربانی و ریاضات مختلفه. (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۷۸) عموم انسان‌ها در حجاب‌های متعددی از قبیل حجاب تن، مادیت، تعلق به دنیا و علم گرفتارند و همین گرفتاری، حظ آن‌ها از علم و معرفت را کاهش می‌دهد. بنابراین به هر میزان که انسان بتواند از حجاب‌های مختلف ظلمانی و نورانی رها شود. به همان میزان، توانایی عبور به لایه‌های عمیق‌تر معرفت را خواهد داشت. زمانی که انسان‌ها، صرفاً با ابزار حس به شناخت هستی می‌پردازند، لاجرم معرفت آن‌ها در حد شناسایی طبیعی و مادی خواهد بود. مرحوم آشتیانی قولی از امام؛ را در خدا شناسی و درجات آن نقل و نکته‌ای را گوشزد می‌نماید که قابل تأمل است:

«یک درجه از معرفت، تحصیل علم به خداوند است از طریق موجودات محسوسه‌ای که جزء عجایب خلقت هستند و شتر از عجایب خلقت است. اگر معرفت انسان، مادام‌العمر منحصر شود به معرفت به حق از طریق حیوان عجیب الخلقه و از طور محسوس به اطوار معقولات تجاوز ننماید و از عقال عقل خلاص نشود و مخاطب به این خطاب مبرم نگردد که «اولم یکف بربک انه علی کل شیء شهید» او شترشناس است نه خدا شناس» (آشتیانی، ۱۳۶۸: ۴).

گاهی معرفت انسان‌ها توسط قوه فاهمه و عقل شکل می‌گیرد که حدی فراتر از محسوسات دارد. اما باز راه درازی بسوی مقصد دارد. معرفت قلبی و شهود فراتر از حد شناخت عقلی، قرار دارد؛ این رتبه‌بندی را می‌توان در فقره‌ای از کتاب تفسیر سوره حمد مشاهده کرد:

«یک وقت ما واقعیات را به حسب ادراکاتی که داریم حساب می‌کنیم وضعش

چطور است، یک وقت ما از واقعیات به حسب عقل چیزی برداشت می‌کنیم؛ و یک وقت از واقعیات به حساب مقام قلب چیزی برداشت می‌کنند، و یک وقت مقام شهود و این طور معانی در کار است...» (امام خمینی، ۱۳۵۷: ۱۶۰)

دانستیم که از نظر فرد شهودگرایی چون امام؛ وجود غیر از وجود حق چیز دیگری نیست:

«و اصلاً به حسب واقع، غیر حق تعالی چیزی نیست، هر چه هست اوست...»

(همان: ۱۶۰)

بر این منوال، باید گفت اگر وجودی خارجی غیر از وجود حق وجود ندارد، پس مطابق خارجی علم، غیر از وجود او چیزی نخواهد بود؛ یعنی هر نوع شناخت ولو نسبت به دیگر امور باشد فی الواقع متعلق شناخت و معرفت اوست و نه چیز دیگر. به این ترتیب صدق و حقیقت در معرفت‌شناسی امام؛ معنا می‌یابند. استدلال موضوع از این قرار است:

انسان بر حسب فطرت خویش همچنان که عاشق جمال مطلق، کمال مطلق و قدرت مطلق است، عاشق علم مطلق نیز می‌باشد. چون عشق فعلی بشر به علم، معشوق واقعی و فعلی دارد و آن ذات احدیت می‌باشد، و از آن جایی که هر نوع عشق به کمال و جمال و قدرت و علمی، فی الواقع، عشق به کمال، جمال، قدرت و علم حق تعالی است، پس تمامی شناخت‌های انسان‌ها از هر چیزی، گویی شناخت حق تعالی است. همان‌گونه که بشر در تشخیص و تعیین مصداق معشوق فعلی خود ممکن است دچار خطا شود، در خصوص علم و معرفت نیز، محتمل است که انسان به شناخت تعینات و اعتباریات سرگرم شود و تصور کند که علم واقعی و اصیل همان است. در حالی که باید توجه نمود که علم مطابق با

واقع و حقیقی، صرفاً علم به ذات، اسماء، صفات و افعال حق تعالی (از آن حیث که موجودات تجلی اسماء و صفات حق اند) بدون توجه به تعینات و ممکنات است. خلاصه آن که، متعلق معارف بشری (از آن حیث که متعلق در دار وجود غیر از ذات حق تعالی نیست) ذات باری تعالی است، پس صدق معارف همراه خود آن هاست. حقیقت نیز چون وجود و علم مشکک و ذومراتب است و انسان‌ها به حسب درجه وجودی خویش، حظی از حقیقت می‌برند. خرق تعداد بیشتری از حجاب‌ها، به معنای نزدیک شدن به بطون عمیق‌تر حقیقت است.

با این اوصاف حقیقت از دیدگاه امام؛ هیچ‌کدام از تعاریف «مورد اجماع بودن»، «مفید بودن»، «در عمل سهل و آسان بودن» (مطهری، ۱۳۶۷: ۲۲۰-۱۷۰) و... را ندارد، بلکه حقیقت همان معنای صدق و تطابق معلوم بالذات با معلوم بالعرض یا انطباق وجود ذهنی و وجود عینی که مدنظر حکماء مسلمان است را افاده می‌کند. البته با این تفاوت که کثرت واقعیات خارجی و کثرت معلومات و معارف حاصل از آن‌ها، به معنای کثرت حقایق نیست؛ و به عبارت دیگر وحدت حاکم بر هستی، اقتضاء وحدت حقیقت را دارد. گویی معرفت یا معارف، متعلق خارجی دیگری غیر از ذات احدیت ندارند. اگر هستی در نظرگاه عرفانی-اشراقی، تجلی و اشراق است، بنابراین علم نیز نوعی اشراق و تجلی خواهد بود؛ اشراق و تجلی نور علم بر عالمان به تناسب سعه وجودیشان است.

نتیجه‌گیری

وقتی به آثار مکتوب و غیر مکتوب امام خمینی؛ نیز مراجعه می‌کنیم با کتاب یا فصل مجزایی در خصوص مباحث معرفت‌شناسی مواجه نمی‌شویم؛ اما با غور در آن‌ها نکات حائز اهمیتی را می‌یابیم که بسیار قابل تأمل و بررسی‌اند. از

اینرو کوشیدیم که با مطالعه آثار امام؛ از جمله کتاب‌های عرفانی، اخلاقی، فلسفی و نیز نامه‌های عرفانی و اخلاقی و تعدادی از سخنرانی‌ها و تحلیل آن‌ها، برخی از آراء معرفت شناسانه ایشان را استخراج نماییم. در بررسی‌ها به این نکته رهنمون شدیم که معرفت شناسی امام معرفت شناسی عرفانی و اشراقی است. و با همین نگاه به مقولات مرتبط با حوزه معرفت شناسی از قبیل چیستی علم، امکان شناخت، ابزارها و منابع شناخت، تعریف حقیقت و چگونگی دست یابی به آن می‌پردازد. بررسی و تحلیل این آثار نشان می‌دهد که امام؛ به اقتضای مکتب فلسفی و عرفانی ملاصدرا علم را وجود مجرد غیر مادی (که محکوم عوارض ماده نیست) و مساوق با وجود دانسته. و بر این باور است، که موجودات به میزان حظ وجودی خود، از حظ علمی نیز برخوردارند. به عبارت دیگر دار وجود همان دار علم است و موجودات به تناسب قرب و بعدشان به مرکز و مبدأ علم، سعه وجودی نیز دارند و از اینرو تأکید می‌نماید، که عالم غیر مهذب به میزان وسع علمی و سعه وجودی خود افساد می‌کند. از نظر امام؛ انسان با توسل به ابزارهایی چون حس، عقل، دل و وحی می‌تواند هستی را در ابعاد مادی و غیر مادی شناسایی و نسبت به آن اشراف پیدا کند. گرچه سهم و حظ هر کدام از ابزارها، در شناسایی ابعاد هستی متفاوت می‌باشد به گونه‌ای که وحی در بالاترین درجه و حواس آدمی در پایین‌ترین رتبه واقع شده‌اند. به این ترتیب ابزارهای شناسایی همچون طبقات عالم در یک رابطه عمودی قرار دارند به نحوی که سهم حس و عقل، طبیعت و کلیات عقلی و سهم دل (ذوق و شهود عرفانی) و وحی، غیب و ماوراء الطبیعه است. از دیدگاه امام؛ معرفت اصیل، علم حضوری (و نه علم حصولی و کسبی) و مشاهده سرایر امور با اتکاء به شهود متکی بر وحی

انسان کامل (نبی خاتم) می‌باشد.

محصول شهود انسان کامل (انسانی که علم خویش را از طریق بهره‌مندی از فیض الهی و بصورت مستقیم و بی‌واسطه دریافت می‌کند) شریعت می‌باشد که همچون شاهراهی برای کسب معرفت تلقی می‌شود. این بدان معناست که رسیدن به حقیقت - برخلاف آنچه برخی از صوفیه باور دارند - بدون گام گذاردن در مسیر شریعت و طی طریق آن ممکن نیست. موضوعیت و طریقت یافتن شریعت در اندیشه امام؛ بیان دیگری از جایگاه فقه در اندیشه و عمل انسان مسلمان تلقی می‌شود که به طور قهری به بسط نقش فقاہت در تنظیم زیست فردی و جمعی مسلمانان می‌انجامد.

از دیگر نکات حائز اهمیت در معرفت‌شناسی امام؛ آن است که از نظر ایشان عمل نسبت به نظر (حکمت عملی در قیاس با حکمت نظری) دارای اولویت و اصالت بوده و علوم نظری نقشی غیر از مقدمیت و آلیت برای علوم عملی ندارند. به این سبب، علم فاقد عمل و دانش بدون زهد و تهذیب را وزر و وبال دانسته و صاحبان علوم (از جمله فقه و حکمت حتی علم عرفان) را در صورتی که علم‌شان مصروف بازی با کلمات و ضم کلیات به کلیات شود محصور در حجاب‌های ظلمانی و نورانی می‌پندارد. بدین ترتیب می‌توان گفت که انسان برای نیل به قله حقیقت (که طبق معرفت‌شناسی امام؛ چیزی غیر از معرفت نسبت به ذات، اسماء و صفات حق تعالی نیست) باید از این حجاب‌ها عبور کرده و خود را اسیر علوم و معارف رسمی و کسبی ننماید. نقد علوم متعارف، البته نه به معنای نفی آن‌ها بلکه به مفهوم انذار و هشدار نسبت به اکتفاء و اعتناء صرف به آن معارف است.

از نظر امام؛ زبان علوم زبان اصطلاح و برهان و قیل و قال است و زبان انبیاء

و رسولان الهی زبان فطرت و حال و جان. ایشان فطرت را نیز از زاویه عرفانی و (نه برهانی) نگریسته و آن را لطیفه ربانی و شامل آن اموری می‌داند «که جمیع سلسله بشری در آن متفق باشند و هیچ عادتی و مذهبی و محیطی و اخلاقی در آن تأثیری نکند». گرچه مؤانست و التفات بیش از حد به مادیت و طبیعت، فطرت حقیقت جوی آدمی را محتجب و منحرف کرده و انسان را در شناخت مطابق با واقع با مشکل مواجه می‌سازد.



منابع

- آشتیانی، سیدجلال الدین، ۱۳۸۰، *شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا*، ویرایش دوم، چاپ چهارم، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- آشتیانی، سید جلال الدین، ۱۳۶۸، «در رثای امام عارفان»، *کیهان اندیشه*، شماره ۲۴، خرداد و تیر.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۷۰، *منطق و معرفت از نظر غزالی*. تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۸۱، «عرفان در اندیشه امام خمینی»، *مجموعه مقالات و رویدادهای همایش یکصدمین سال میلاد امام خمینی - بیروت، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام*؛.
- ابن عربی محی الدین (بی تا)، *انسان کامل* «دو رساله از شیخ اکبر محی الدین ابن عربی» جمع و تألیف: محمود محمود الغراب، مقدمه و ترجمه و توضیح: دکتر گل بابا سعیدی، تهران، مؤسسه فرهنگی و هنری دکتر داود سلیمانی.
- اردبیلی (آیت الله) عبدالغنی، ۱۳۸۵، *تقریرات فلسفه امام خمینی*، تهران، مؤسسه چاپ و نشر عروج
- اسکفلر اسرائیل، ۱۳۶۷، *چهار پراگماتیست*، ترجمه، محسن حکیمی، بی نا.
- امام خمینی، ۱۳۵۷، *تفسیر سوره حمد*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام؛.
- امام خمینی، ۱۳۶۱، *صحیفه نور*، جلدهای ۲۱-۱۸-۱۶-۱۳-۱۰-۷-۴-۲-۱، تهران، مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
- امام خمینی، ۱۳۸۱، *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، چاپ ششم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام؛.
- امام خمینی، وصایای عرفانی - اخلاقی، تأیید صلاحیت فلسفی - عرفانی یکی از شاگردان، *صحیفه نور*، ۱۳۶۰، ج ۱، تهران، مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.

- امام خمینی، ۱۳۵۹، شرح دعای سحر، ترجمه: سیداحمد فهری، تهران، انتشارات نهضت زنان مسلمان.
- امام خمینی، ۱۳۶۰، مصباح الهدایه الی الخلافه والولایه، ترجمه: سید احمد فهری، تهران، پیام آزادی.
- امام خمینی، ۱۳۶۲، طلب و اراده، ترجمه: سیداحمد فهری، تهران، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
- امام خمینی، بی تا، کشف اسرار، بی نا.
- امام خمینی، ۱۳۷۲، جهاد اکبر یا مبارزه با نفس، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام؛
- امام خمینی، ۱۳۷۲، آداب الصلاة، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام؛
- امام خمینی، ۱۳۷۴، وعده دیدار (نامه عرفانی امام؛ به حاج سیداحمد خمینی)، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام؛
- بهشتی، سید احمد، ۱۳۸۴، و حیاتیات و عقلانیت عرفان از دیدگاه امام خمینی، قم، بوستان کتاب.
- تدین، عطاءالله، ۱۳۷۸، سهروردی شیخ اشراق مدیحه سرای نور، تهران، انتشارات تهران.
- جمشیدی، محمدحسین، ۱۳۸۴، اندیشه سیاسی امام خمینی، تهران، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- جمالی، مصطفی، ۱۳۸۲، «از عرفان فردی تا عرفان اجتماعی»، مجموعه آثار، ج ۱۵، کنگره امام خمینی و اندیشه‌های اخلاقی و عرفانی.
- جهانگیری، محسن، ۱۳۷۵، محی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، چاپ چهارم، تهران، دانشگاه تهران.
- حائری یزدی، مهدی، ۱۳۷۹، تنوری شناخت در فلسفه اسلامی (تقریرات درسی)، گردآورنده: عبدالله نصری، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- سبحانی، جعفر، بی تا، سیمای انسان کامل (تفسیر سوره فرقان)، چاپ چهارم.

- سبحانی، جعفر، ۱۳۶۳، *شناخت در فلسفه اسلامی*، ج اول، قم، انتشارات توحید.
- شاه آبادی، آیت الله، محمد علی، ۱۳۸۱، *عارف کامل*، چاپ دوم، تهران، بنیاد علوم و معارف اسلامی.
- شمس، منصور، ۱۳۸۴، *آشنایی با معرفت شناسی*، تهران، طرح نو.
- شهرزوری، شمس الدین محمد، ۱۳۸۰، *شرح حکمه الاشراق*، تصحیح و تحقیق: دکتر حسین ضیایی تربتی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شیروانی، علی، ۱۳۸۲، «تجربه دینی از دیدگاه امام خمینی»، *مجموعه آثار*، ج ۱۵، کنگره اندیشه‌های اخلاقی، عرفانی امام، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.
- ضیایی، علی اکبر، ۱۳۸۱، *نهضت فلسفی امام خمینی*، تهران، مؤسسه چاپ و نشر عروج.
- فعالی، محمد تقی، ۱۳۷۹، *معرفت شناسی دینی و معاصر*، قم، انتشارات معارف.
- قربانزاده، قربان علی، ۱۳۸۱، *میانی مصلحت عمومی در اندیشه سیاسی امام خمینی*، تهران، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۶۷، *آموزش عقاید*، تهران، مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۷، *انسان کامل*، تهران، انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۵۷، *وحی و نبوت*، چاپ دوم، قم، انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۶۷، *مسئله شناخت*، تهران، انتشارات صدرا.
- ملکیان، مصطفی، ۱۳۸۱، *راهی به رهایی*، تهران، نشر نگاه معاصر.
- منصور، خلیل رضا، ۱۳۸۲، «جایگاه عرفان در اندیشه سیاسی، اجتماعی امام خمینی و»، کنگره اندیشه‌های اخلاقی، عرفانی امام، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.
- نصر، سیدحسین، ۱۳۸۲، *مجموعه مقالات*، به کوشش سیدحسن حسینی، تهران، انتشارات سروش.
- نصری، عبدالله، ۱۳۷۱، *سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب*، چاپ سوم، تهران، انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی.