

دو فصلنامه تفسیر پژوهی

سال سوم، شماره ششم

پاییز و زمستان ۹۵

صفحات ۵۷-۸۰

احوال قلبی در تفسیر عرفانی امام خمینی(ره)*

رقیه صادقی نیری**

مهدی سلیمان دوست***

چکیده

از آنجا که غالباً زاویه دید امام خمینی(ره) در تفسیر آیات قرآن، مبتنی بر این ساختار عرفانی است که کل تعینات خلقت بنا بر استعداد وجودی، آینه اسماء و صفات ربانی بوده و از حیات و شعور عالم غیب فیض می‌برند؛ می‌توانیم با توجه به جایگاه محوری قلب، نزد عرفا که به عنوان لطیفه‌ای روحانی، دائماً محل نزول و ادراک تجلیات شئون الهی بوده است، به اثبات شهود احوال باطنی آن در مراتبی همچون قرب، ذکر و عبادت بپردازیم. چنین روشی بر خلاف ظاهرگرایی عقلی در الفاظ بر تداعی معانی، تأویل تمثیلی، ذوجوهی و جنبه استشهادی آیات متمرکز می‌شود تا بنا به نظر امام، هر سالک الی الله با ترقی از ایمان برهانی به قلبی بتواند احوال نظری و عملی طریقت خود را با حقیقت وحدت بخش قرآن تطبیق نماید. در این راستا، از سوی دیگر، نحوه ارتباط ذکر حق بر صفات قلب و تزکیه و تهذیب نفس از شرک خفی و رذایل اخلاقی و نیز تاثیر حضور قلب بر میزان خشوع و قرب در عبادت و توافق نیت، قول و عمل در ایمان به توحید است که این امکان را فراهم می‌سازد به ارزیابی نقش و ارزش زیر ساختی قلب سلیم در هدایت و تعادل کلیه قوای ظاهری و باطنی انسان به منظور سیر و سلوک از خودشناسی انفسی به خداشناسی آفاقی بپردازیم.

کلیدواژه‌ها: تفسیر عرفانی، قلب در قرآن، قرب، ذکر، عبادت، امام خمینی(ره).

*- تاریخ دریافت: ۹۵/۰۵/۳۰ تاریخ پذیرش: ۹۶/۰۷/۱۳

** دانشیار دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

*** کارشناس ارشد رشته ادیان و عرفان دانشگاه شهید مدنی آذربایجان

۱- مقدمه

مبانی‌ای که جهت دهنده تفسیر و فصل ممیزه در اندیشه عرفانی امام خمینی بوده و در روش استنباط و استخراج معانی قرآنی تاثیر بخشیده‌اند، از اصول دلالتی‌اند که بر خلاف صدوری، از مشترکات بین همه مفسران فراتر می‌رود و فرایند فهم مراد حق از متن را با نظم زبان شناختی، تبیین می‌کند. (خمینی، ۱۳۹۰، ۲۵) بنا بر دو مراتب بودن قرآن در مراتب بالاتر، معانی مثالی و مجرد وجود دارد که اصل و روح آن کلام را تشکیل می‌دهد که البته بین این لایه‌های باطنی و ظاهری، همواره نوعی مجانست وجود دارد. (خمینی، ۱۳۷۸ ب، ۱۸۱ و ۲۵۵؛ ۱۳۸۶، ۵۸) امام با اشاره به آیه ۲۶۰ بقره، می‌فرماید: «حضرت ابراهیم(ع) به مقام بزرگ ایمان و علم خاص به انبیاء(ع) فناعت نکرد... از ایمان قلبی خواست ترقی کند به مقام اطمینان شهودی.» (همان، ب ۱۹۶) نتیجه اینکه از خود قرآن، دستور عدم توقف در یک حد معین را می‌توان استنباط کرد و هیچ یک از طبقات علمی تفسیر نمی‌توانند به واسطه حجاب خودبینی، بی‌نیاز از مراجعه به یکدیگر باشند.

بر این اساس، یکی از قواعد تفسیر عرفانی امام، وضع الفاظ برای ارواح معانی می‌باشد که با مصونیت از دام مجاز در تفسیر آیات متشابه، مخاطب را از محدود نگری قشری عقل باز می‌دارد و تعلیم شئون الهیه و مقصد از نزول آیه را فراتر از سبب آن می‌یابد: «ذوق عرفانی، که قرآن نیز به اعلی مراتب آن نازل شده است، مقتضی آن است که رحمان بر رحیم مقدم باشد، زیرا که قرآن نزد اصحاب قلوب نازل تجلیات الهیه و صورت کتیبه اسمای حسنا ربوبیه است» (همان، ب ۲۴۷) پس عارفی که وحدت در قلبش جلوه کند، در عین حال فعل را به حق و خلق

احوال قلبی در تفسیر عرفانی امام خمینی (ره) ۵۹

بی‌شایبه مجاز نسبت می‌دهد؛ زیرا قرآن را مانند انسان کامل در مقام احدیت جمع وحدت و کثرت شئون اسماء الله می‌بیند.

امام نتیجه مطلوب از تلاوت قرآن را تاثیر بخشی در احوال قلب و تطبیق اعمال ظاهر و باطن با آن می‌داند تا آیات، صورت باطنی انسان شده و از مرتبه ملکه به تحقق برسد. (خمینی، ۱۳۷۸ الف، ۴۹۷) به نظر می‌رسد استفاده از قاعده «جری و تطبیق» از جمله ذیل آیات ۱۲ اعراف و ۴۳ طه، لازمه تفکر هر انسانی در تطهیر قلب خود از عجب و طغیان نفس شیطانی و فرعون‌ی باشد. برخی عرفا نیز بر اهمیت این اصل در آداب تلاوت، تاکید دارند. (غزالی، ۱۳۷۰، ج ۱، ۶۴۰؛ فیض کاشانی، ۱۳۳۹، ج ۲، ۳۲۶؛ نراقی، ۱۳۸۷، ۵۹۲) از سویی دیگر امام، علم احوال قلوب و کیفیت صلاح و فساد آن را، مقدمه طریق علاج آن می‌داند.

۲- قلب

در اصطلاح عرفا قلب، لطیفه‌ای روحانی است و مظهر اعتدال قوا که به عنوان حقیقت انسان، مخاطب علم و ادراک بوده و در فلسفه، معادل نفس ناطقه است. (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، ۱۹؛ خوارزمی، ۱۳۶۸، ج ۱، ۴۱۸) به عبارتی با ارجاع غالب به آیات ۱۹۳ شعراء و ۴۶ حج، محل تجلیات شئون لایتناهی و مواهب دائمی جلال و جمال الهی بر حسب اختلاف و ترقی احوال قابلیت‌ها در انسان مطرح می‌شود. (خمینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ۱۹۲، قونیوی، ۱۳۷۱، ۵، جامی، ۱۳۷۰، ۲۰۴) امام نیز، قلب را مرکز مقام مشاهده تجلیات در ابتدا، «افعالی» بعد، «صفات و اسمائی»؛ و نهایتاً «ذاتی» می‌خواند؛ سپس برای هر کدام، ۴ درجه علمی، ایمانی، شهودی و فنایی در نظر می‌گیرد. (خمینی، ۱۳۷۷، ۱۷۱؛ ۱۳۶۰، ۲۴؛ ۱۳۷۸ الف، ۴۳۵؛ ۱۳۸۶، ۳۲) در

ادامه، شهود را با معاینه و وجدان، مترادف قرار داده و آن را رویت و ادراک بی‌واسطه، حضوری، عینی و جزئی حقیقت توسط قلب می‌دانند. (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، ۳۴۸، ۱۳۷۷، ۵۸) از سویی در نگاه امام به آیه ۸۵ اسراء: «روح انسانی در مرتبه کمال، از جبرئیل و دیگر ملائکه، اعظم است و از عالم امر بلکه گاهی متحد با مشیت که امر مطلق است، می‌باشد.» و طبق آیه ۱۷ مریم: «برای اولیاء و کمل نیز تمثیل ملکوتی و تروح جبروتی ممکن است.» (خمینی، ۱۳۷۸، ب، ۳۴۱-۳۴۲) پس اولیاء، قدرت دخول در ملکوت و جبروت را با رجوع از ظاهر به باطن دارند و تمثیل آنان در ادراک شهودی قلب بشر فقط به شرط خروج او از حجاب مادی و تناسب وجودی با عوالم مجرد، امکان‌پذیر است. پس منظور از قلب در قرآن، همان روح ملکوتی است که انسان با آن ادراک می‌کند؛ (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۲، ۲۵، ج ۱۳، ۳۰۴) در مکتب ابن عربی نیز، قلب، واسطه بین نفس و روح بوده (کاشانی، ۱۳۷۶، ۱۴۵؛ ۱۳۲۵، ۹۸؛ خوارزمی، ۱۳۶۸، ج ۱، ۴۱۸) و بر اساس آیه ۲۸ فاطر، صاحب خشوع ناشی از تجلی ذاتی بر قلب، از مشاهد مکمل است و هنگامی که قلب، خدارا در بر می‌گیرد، چیز دیگری در آن نمی‌گنجد گویی حق آن را پر می‌کند. (ابن عربی، ۱۳۸۳، ج ۱۱، ۴۲۴؛ ۱۳۶۷، ۶۳) یعنی هنگامی که قلب در تجلی، به حق می‌نگرد؛ امکان ندارد که با وجود آن به غیر نظر کند. امام نیز در تفسیر همین آیه هم سو با آیه ۱۶ حدید، این تجلیات اسماء جلالی را گاهی ممزوج با حب و گاهی خوف می‌بیند و نور رحمانی علم و ایمان را در حال تمکن استقرار آن در عبادت موثر می‌داند (خمینی، ۱۳۷۸، ب، ۱۴-۱۵) پس مراتب خشوع در قلب به ادراک عظمت صفات قهریه حق بستگی دارد و شرط ایمان باطنی در آیه ۲ مومنون است. عارف در پرتو تجلیات فعلی حق بر قلب، (بسته به اسم خاصی که بر او متجلی شده)، به عین

احوال قلبی در تفسیر عرفانی امام خمینی (ره) ۶۱

مشاهده، هر فعلی را از قادر و مرید مطلق، می‌بیند و کثرات، او را از ارجاع آن افعال به ذات احد و معرفت به «فعال ما یشاء» محجوب نخواهند کرد؛ در نتیجه در حال شهود توحید فعلی است که مطلق افعال را از هر مصدر مجازی تنها تحت تأثیر الهی دانسته و به حقیقت بطن: «ما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمی» دست می‌یابد. (خمینی،

۱۳۸۶، ۱۰۴؛ ۱۳۸۱، ج ۳، ۳۵۰)

امام، ضمن آیات ۷۷-۷۹ انعام، غایت حجب هفتگانه نور و ظلمت و لطایف آن را که بین حق و خلق در معراج قرار دارد، در طول نفس، عقل، روح، سر، خفی و اخفی، به قلب می‌رساند تا اقبال عقول جزئی، یعنی خرق حجب الهی از کثرت تعین، تحقق پذیرد که نیازمند ترک انانیت خود و عالم و نیز عدم غفلت از حب فطری کمال مطلق، بنا بر آیه ۱۷۶ اعراف است. (خمینی، ۱۳۷۷، ۴۳-۴۵؛ ۱۳۷۵، ب، ۵۳) برخی عرفا، این لطایف سبعة باطنی را در توصیف تمثیلی انواع مکاشفات معانی توسط الوان منور، نشان می‌دهند. سایه نفس اماره، چون از هر سو گرفتار قالب شهواتی ظرفیت دریافت تجلی مجرد را ندارد. پس نخستین نوری که در انتهای مراقبه اولیه طالب، به حصول بصیرت می‌رسد به رنگ مرکب سیاه و گرم است و معانی معقول را کشف نظری کند. (سمنانی، ۱۳۶۹، ۳۰۲؛ رازی، ۱۳۷۳، ۳۰۰؛ میبیدی یزدی، ۱۳۹۰، ۱۴۶؛ لاهیجی، ۱۳۷۱، ۸۴؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰، ۸۶؛ ۱۳۸۴، ۵۵۹. همدانی، ۱۳۷۰، ج ۱، ۲۹۵) اما نفس، تا در این مرتبه متوقف باشد؛ التباس حق و باطل را تمییز ندهد مگر اینکه با اراده اخلاص و آتش ذکر بر دل خود بزند و حجب حیوانی آن را تطهیر سازد تا قابلیت تنویر یابد. پس حقیقت کشف، امری سلبی است زیرا علمی که از طریق رفع حجب حاضر می‌شود لدنی است؛ در مقام اخفی، عارف به فنای خود در سفر من الحق الی الخلق بالحق، صحو ندارد: «برای

سالک که از عین به سر، ترقی می‌کند باید این توجه صوری را به مرکز برکات ارضیه و ترک جهات متشسته متفرقه را وسیله حالات قلبیه قرار دهد و به صورت بی‌معنی قناعت نکند و دل را که مرکز توجه حق است از جهات متشسته که بتهای حقیقی است منصرف کرده متوجه قبله برکات سماوات و ارض نماید و راه و رسم غیریت از بین بردارد تا به سر: «وجهت وجهی للذی فطر السموات والارض حنیفا» (انعام، ۷۹) تا اندازه‌ای برسد که لسان ذات و قلب و حال شود و از تجلیات غیب اسمایی در قلبش نمونه‌ای حاصل آید و حق از او دستگیری فرماید و از باطن قلب بتهای اصغر و اعظم به دست ولایت مابی ریخته شود... و «انی لا احب الافلین» (انعام، ۷۶) لسان فطری انسان گردد.» (خمینی، ۱۳۷۸، ب، ۱۱۵؛ ۱۳۷۸ الف، ۵۹۰) پس مبدا سفر، بین مظلمه نفس و طریقت آن منازل آفاق و انفس و مقصد آن ذات حق است که بدون فنای دل در اسماء افعال، کمال تحقق نمی‌یابد.

شهود تجلی افعال را که حال قلوب و نزدیک‌تر از صفات و ذات به حق است را محاضره خوانند (کاشانی، ۱۳۲۵، ۱۳۱؛ جامی، ۱۳۷۰، ۱۱۶) البته این مشاهده حضوری فنایی، منافاتی با برهان برحاطه بی‌حد و تنزیهی خدا ندارد. در آیه ۸ نجم مراد از مقام تدلی، همان تجلیات خلقی و جمال فعلی می‌باشد که در عروج، تحقق به مشیت مطلق را که همه تعینات فعلی در آن مستهلک‌اند می‌جوید؛ (خمینی، ۱۳۸۶، ۱۷ و ۵۲؛ ۱۳۷۸ الف، ۴۵۴) پس برای متدلی وابسته به ذات حق حیثیتی به غیر تدلی نیست و برای او ذاتی نیست تا تدلی بر او عارض گردد. از این رو مقام رسول (ص) برای جبرئیل، حجاب نوری بود. (آملی، ۱۳۸۱، ۴۱۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱۳، ۲۲۰؛ ۱۳۸۷، ج ۱۵، ۶۸) زیرا فضیلت ختم نبوت در درجه وجودی برتری از خود انسانیت قرار دارد. و گذر از آن شرط صعود به افضل است. در نتیجه

احوال قلبی در تفسیر عرفانی امام خمینی (ره) ۶۳

بعد از ریاضات و دوام تذکر و حب لقاء، صفای قلبی در محب ایجاد می‌گردد که تحت تجلی اسما و صفات و سپس ذات غیب بوده و فانی در آن شده تا با خرق این حجب نوری تنها احاطه قیومی حق و فنای خود را شهود کند و با العیان وجود خود و جمیع مخلوقات را ظل حق ببیند. امام همانند ابن عربی ذیل آیه ۳۱ بقره، قلب را عادت می‌دهد که در کل ذرات ممکنات، خدا را بجوید (قیصری، ۱۳۸۷، ج ۱، ۱۶۴؛ خوارزمی، ۱۳۶۸، ج ۱، ۲۵۴): «فطرت تعلم اسمایی را که در خمیره ذات دل ثبت است به مقتضای جامعیت نشئه و ظهور از حضرت اسم الله الا عظم به مرتبه فعلیت و ظهور آید.» (خمینی، ۱۳۷۸، ب، ۲۱۵) در عرفان، برخلاف فلسفه، اشیاء را به حق شناسند تا دیده دل به نور وحدانیت شهود کند. (خمینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ۳۱۱؛ لاهیجی، ۱۳۷۱، ۶۰ قیصری، ۱۳۸۷، ج ۲، ۶۰۵؛ آملی، ۱۳۸۱، ۴۱۲) پس به منظور تنزیه ذات مقدس نمی‌توان علم حضوری را انکار کرد و اگر چه تفکر در اکتناه ذات و کیفیت آن بی‌نتیجه است؛ (اسراء، ۸۵) اما می‌توان به استحاله اکتناه ذات و نظر در آن از مجلای اسماء حسنا قایل شد.

قرب

لفظ «قرب» در عرفان به معنی استغراق وجود سالک در عین جمع به غیبت از صفات خود می‌باشد و این نزدیکی حق به قلب بنده، به اندازه قرب قلب او به حق می‌باشد. (کاشانی، ۱۳۲۵، ۴۱۸؛ ۱۳۷۶، ۴۷۲؛ لاهیجی، ۱۳۷۱، ۲۷ و ۸۲) در نگاه عارفانه به آیات ۱۸۶ بقره، ۱۶ قاف و ۵۷ اسراء، قرب مخلوق آن است که با دلش نزدیک بودن خالق را ببیند و اراده کند که با جهت‌دهی قوای ظاهر و باطن در محبت و تسبیح مدام به معشوق ازلی روز الست، حجب فراق دنیوی را در مراقبه قلب خود،

فرو کشد. (سراج، ۱۳۸۲، ۱۰۸؛ غزالی، ۱۳۵۸، ج ۳، ۹۱۶؛ میبیدی، ۱۳۵۷، ج ۹، ۲۸۳؛ ج ۱۰، ۲۹۳؛ قیصری، ۱۳۸۷، ج ۲، ۵۸۱؛ قشیری، ۱۳۷۹، ۱۲۴-۱۲۵) امام ابتدا در تفسیر این آیات، اتصاف ذات مقدس را به قرب و بعد، به دلیل احاطه و شمول قیومی او به دایره وجود، مبنی بر استعاره و مجاز می‌داند و با تنزیه حق از تحدید و تشبیه، حضور ممکنات را نسبت به او تعلق می‌خواند. (خمینی، ۱۳۷۸، الف، ۲۸۸، ۱۳۷۸ ب، ۲۷۰) البته عرفا نیز بر چنین مسئله‌ای تاکید داشته‌اند. (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج ۲، ۵۹۰) از آنجا که حق به صورت جمیع ذرات موجودات، تجلی شهودی می‌کند و بدون وجود او، اعیان ممکنه، عدم اضافی و معدوم محض‌اند، هیچ ممکن الوجودی، از فیض عام رحمانی که افاضه وجود است بی‌بهره نیست و در خور استعداد وجودی خود، به رحمت خاص امتنانی، فایز می‌گردد تا غایت قرب همچون بعد، موجب عدم ادراک نفس شود. (لاهیجی، ۱۳۷۱، ۳۴۹؛ قونیوی، ۱۳۷۵، ۵۱؛ قیصری، ۱۳۸۷، ج ۱، ۱۲۴) بنابراین، تمامی طبقات مخلوقات، نزد خالق لایتناهی بدون حجاب در «اقرب» حضور او، جای دارند؛ (واقعه، ۸۵) زیرا مقید به باطن خود همان اسم مطلق عامی است که علم آن خاص حق است و به تعیین، نه به حقیقتش ظهور می‌کند.

از سویی تنها فطرت قلب، ظرفیت ادراک باطن تجلی را دارد؛ پس هر اسمی که به افق وحدت، نزدیک‌تر و از عالم کثرت دورتر باشد در مقام ظهور کامل‌تر است: «آن تجلی غیبی احدی احمدی است که در حضرت ذات به مقام فیض اقدس که شاید اشاره به آن باشد آیه شریفه «او ادنی» (نجم، ۹) و پس از آن، تجلی به حضرت اسم اعظم است در واحدیت، و پس از آن فیض مقدس و بعد، تجلیات به نعت کثرت است در اعیان». (خمینی، ۱۳۷۸ ب، ۲۴۴) به عبارتی، در چشم‌انداز امام، حقیقت

احوال قلبی در تفسیر عرفانی امام خمینی (ره) ۶۵

قلب کامل با فیض اقدس و غیب با شهادت، متحد است و تنوع آنها مثل تفاوت مرتبه فیض مقدس مشیت با تعین عقل اول، از نوع اعتباری مجازی است اما همچنان صفات حق عین ذات او بسیط می‌باشد و با مالکیت خود، بر قلب کامل، ظهور کند تا زبان او ترجمان قلبش شود و ظاهر او زبان مشاهدات باطنش گردد: «مقام توحید در معرفت افعالی، احدیت جمع تجلیات فعلیه است که مقام فیض مقدس و ولایت مطلقه است؛ نتیجه آن، بهشت افعالی است که تجلیات افعالیه حق است در قلب سالک؛ و شاید تجلی به موسی در اول امر که گفت: «آنست نازا» به تجلی افعالی بوده و آن تجلی که اشاره به آن است قول خدا: «فلما تجلی ربه للجلجل جعله دکا» تجلی اسمایی یا ذات بود.» (خمینی، ۱۳۷۸، ب، ۲۹۵-۲۹۶) بنابر تاویل، طریق اقرب راباید در قلب با برهان لمی از علت به معلول و از موثر به اثر هموار ساخت؛ در «سفر از حق به خلق با حق» نیز، این نایل به مقام نبوت تشریحی، هم می‌تواند به جعل احکام ظاهر و باطن قلب پردازد و هم از معرفت الهی به قدر استعداد خلاق خبر دهد. (خمینی، ۱۳۶۰، ۹۲) چنین عارفی ضمن مشاهده جمال حق در کل آفاق، هم نسبت به جایگاه حقیقی اشیاء در نشئه ناسوت، و هم نسبت به راه رجعت آنان به سوی عالم اعیان ثابت، علم دارد تا با حفظ قرب قلبی به حضور حق، صلاحیت دستگیری از خلق را داشته باشد؛ زیرا هیچ شانی از حق او را در «بقاء بالحق بعد از فنا» از شان دیگرش باز نمی‌دارد. به این علت، سوال موسی مقرب از رب در باره رویت، در لفظ، امتثال امر الهی است.

از طرفی، مقربین که تحت تاثیر شریعت حق، تحول باطنی پیدا می‌کنند، از نعمتی در ظاهر و جنتی نیز در باطن بهره می‌برند که نوع ادراک آن، قلبی است؛ پس قرب به سبیل الله و فنای وجودی در آن، از مومن، جنتی چند وجهی می‌سازد که در

هر زمان و مکان با او است. (واقعه، ۸۸-۸۹) امام در اشاره به آیه ۶ سوره کهف، با معیار حال محبت قلبی به ارزیابی قرب می‌پردازد: «ملاک محبت، ادراک کمال در محبوب است و اگر برهان اتم بر ثبوت کمال محبوب، قائم شود؛ حب، زیاده‌تر خواهد بود» (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۲، ۱۴۱) در تاویل آیات ۳۱ آل عمران و ۵۴ مائده در متون عرفانی نیز، عاشق از آن جهت معشوق را دوست دارد که سببی برای استجلاء کمالش در او می‌بیند. (قونیوی، ۱۳۷۵، ۵۱؛ هجویری، ۱۳۵۰، ۴۴۶؛ شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، ۳۳۴) همچنین، اگر خدا بخواهد عصاره و «سجل مطوی» (انبیاء، ۱۰۴) خلقت را به صورت جمعی و نه تفصیلی ببیند؛ به کون جامع انسان می‌نگرد. با مشاهده این مظهر آینه الهی خدا هم به صورت تفصیلی خلقی خود در یک موجود آگاه می‌شود و هم به دلیل شباهت وجود جمعی حقیقت انسان با وجود جمعی خودش، با او قرب می‌یابد. از این جهت، اختلاف درجات قرب اولیاء، به میزان معرفت الهی آنان است. از سوی: «از حب به معشوق، عشق به آثار او که صورت‌نزل حب به او است، ایجاد می‌شود.» (خمینی، ۱۳۸۱، ج ۲، ۱۴۲؛ ۱۳۷۷، ۲۳۵-۲۳۴؛ ۱۳۷۸، ۱۶، ۲۱۶-۲۱۷) در نتیجه، اولیای اقرب، انسان‌ها را بیشتر از خودشان دوست دارند. البته با هیچ چیز مثل بسط رحمت و مودت، نمی‌توان دل عوام را از عناد در کفر و شرک، منصرف کرد. عرفا، با توجه به آیات ۱۵۶ اعراف، ۷ غافر، ۱۲ انعام و حدیث قدسی: «سبقت رحمتی غضبی» (مسلم، ۱۴۱۲، ج ۸، ۹۵، ابن حنبل، ۱۴۱۲، ج ۲، ۲۴۲) مقابل چنین رحمتی را، عدم می‌دانند نه غضب؛ زیرا تقابل آن با غضب الهی موجب خروج غضب از پوشش رحمت عام و تقیید رحمت مطلق، خواهد شد. (قبصری، ۱۳۸۷، ج ۲، ۵۶۸، خمینی، ۱۳۶۲، ج ۱، ۱۹۴، جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ۲۹۳، ۱۳۸۷، ج ۱۵، ۷۹) در آیات ۱۲۸ توبه و ۳ شعراء، نیز قلب رسول(ص) به عنوان

احوال قلبی در تفسیر عرفانی امام خمینی (ره) ۶۷

مظهر رحمت حق، از دور شدن افراد از ایمان، در تاسف شدید است. پس هر چه قرب انسان کامل به حق، بیشتر باشد، ابتلا و امتحان او برای دعا و تذکر قلبی، بیشتر می‌گردد. (گنابادی، ۱۴۰۸، ج ۲، ۴۷۰)

از آنجا که، ایمان، محبوب فطری بالفعل انسان، بوده و زینت قلوب، قرار می‌گیرد؛ (حجرات، ۷) میان قلب و ایمان، نوعی جاذبه تلازم وجود دارد که با ادراک قرب آن دو به حق، محبت تلقین می‌شود. در عرفان غالباً قرب شهودی را با اشاره به آیات ۱۲۲ انعام، ۵۶ اعراف و ذار یا تعریف می‌کنند که در آن، ادراک ادراک، مقتضی عبادات اختیاری، مراقبه و رحمت خاص رحیمی حق است که صاحب درک را در موضوع ادراک، فانی می‌کند. این قرب موجب معرفت در قلبی می‌شود که غرض خلق مقام محمود نبوت، وحی، امر به تفکر و تذکر و حتی سجده ملائکه بر آدم، به جهت حصول آن است. (لاهیجی، ۱۳۷۱، ۳۵۱، جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱۵، ۸۶) در این مرتبه بنا بر حدیثی قدسی: (کلینی رازی، ۱۳۴۸، ج ۲، ۳۵۲؛ مجلسی، ۱۳۶۳، ج ۱۰، ۳۸۳، بخاری، ۱۴۰۱، ج ۲۳، ۲۲؛ ابن حنبل، ۱۴۰۳، ج ۶، ۲۵۶؛ فخر رازی، ۱۳۸۹، ۶۴۳)، حق، سمع، بصر و لسان بنده در حال فنای صفات می‌شود تا انسان کامل، واسطه بین حق و عالم گردد. (قیصری، ۱۳۸۷، ج ۱، ۱۶۶؛ غزالی، ۱۳۵۸، ج ۴، ۹۱۳؛ میبیدی، ۱۳۵۷، ج ۹، ۲۸۳؛ میبیدی یزدی، ۱۳۹۰، ۴۳؛ خوارزمی، ۱۳۶۸، ج ۱، ۶۷) این همان نتیجه نوافل است که امام، ضمن آیه ۸۰ انعام آن را شامل حال قلبی می‌داند که پس از خرق حجب نفس، به محو و صعق در اسماء و صفات می‌رسد تا حق در وجود او تصرف کند. (خمینی، ۱۳۷۸ الف، ۵۹۱) البته رعایت تنزیه (آل عمران، ۲۸) نه تنها در معرفت بلکه در عبادت نیز ضرورت دارد و قلب را از دعوی توصیف و ثناجویی حق حفظ می‌کند. (خمینی، ۱۳۷۸ الف، ۱۹۳؛

۱۳۷۰، ۱۲؛ ابن عربی، ۱۴۰۰، ۶۷-۶۸) پس توصیف از راه تجلی صفات (حشر، ۲۴) امکان‌پذیر است و تنزیه در تشبیه (فتح، ۱۰) مستور می‌شود تا به تعطیل طریقت خدانشناسی در خودشناسی (حشر، ۱۹، توبه، ۶۷) منجر نگردد. چنانکه انسان با تقرب به «مقام محمود نافله» (اسراء، ۷۹) نه تنها بالعرض مبدایض می‌شود و خیرش به دیگران می‌رسد؛ بلکه بالعرض از نقص حدود نیز می‌رهد و در نزاهت از آن نیز، مظهر «هو الحمید» (صحیفه سجادیه، دعای ۱ و ۵۱) می‌گردد. چرا که کمال حمد در قلب و عمل، فصل مقوم انسان است.

از طرف دیگر، در مقام بالاتر، قرب ایجابی را ذیل آیه ۱۷۲ اعراف، تفسیر می‌کنند که مقتضای رحمت عام رحمانی بوده و حق در صور کل ممکنات ظهور می‌یابد که مقتضی عبادات اضطراری است؛ این ادراک بسیط برای ذوات اعیان ثابته قبل از وجود خارجی حاصل بوده است. (لاهیجی، ۱۳۷۱، ۳۵۰) این وجود مجازی صور ما سواالله، مصداق: «مع کل شیء لا بمقارنه» (نهج البلاغه، خطبه ۱) است؛ در این مرتبه انسان نسبت به حق به منزله مردمک چشم بوده و بنده حالت سمع، بصر و لسان حق را دارد که برای انسان کامل هنگام فنای ذات و بقا به او در «فرق بعد از جمع» حاصل گردد. (قیصری، ۱۳۸۷، ج ۱، ۱۶۶؛ خوارزمی، ۱۳۶۸، ج ۱، ۶۷) این همان نتیجه فرایض است که امام ضمن آیه ۱۱۵ بقره آن را شامل حال قلبی می‌داند که با نیل به «صحو بعد محو» با مشیت مطلقه هم افق گردد و روح او عین مقام ظهور افعالی حق و متخلق به او گردد تا حق در آینه او مخلوقات دیگرش را ببیند. (خمینی، ۱۳۷۸ الف، ۵۹۲) این صحو در قوه تمییز و رجوع به کثرت بعد از وحدت، غیر از غفلت در کثرتی است که عوام در قید آن هستند؛ زیرا کثرت برای آنان حجاب از وجه حق است در حالی که برای مقرب نقش آینه شهود قلبی را ایفا می‌کند.

ذکر

در عرفان، یکی از نتایج «تفکر» که طلب حقیقت از ما ورای حجاب کثرت تعینات بوده و ثمره اعمال شرعی است و بنا بر حدیث نبوی (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۸، ۳۲۵؛ احسانی ابن جمهور، ۱۴۰۳، ج ۲، ۵۷) فضایل یک ساعت آن بر چندین سال تبعید، ارجحیت دارد؛ «ذکر حق» و تذکر از آن ذات مقدس می‌باشد که از صفات قلب است. (خمینی، ۱۳۷۸ الف، ۲۹۲؛ انصاری، ۱۴۱۷، ۱۵؛ آملی، ۱۳۶۲، ۲۰۷؛ فیض کاشانی، ۱۳۳۹، ج ۲، ۴۶۷) پس تذکر بعد از انابه قلب خاشع و تفکر به معنی تبیین ذکر، قبل از تذکر است. (ق، ۳۳؛ نحل، ۴۴) عرفا عموماً با اشاره به آیات ۴۱ احزاب، ۲۸ رعد و ۳ زمر، ذکر خفی (جهر) در قلب را دارای آثار معنوی بیشتری از ذکر جلی لسانی می‌دانند که علامتی بر درک حضور الهی است. (سراج، ۱۳۸۲، ۲۵۷، قشیری، ۱۳۷۹، ۳۴۷؛ ۱۴۰۰، ج ۱، ۲۳۰، هجویری، ۱۳۵۰، ۳۵۷؛ همدانی، ۱۳۷۰، ج ۱، ۲۷۳؛ انصاری، ۱۳۸۸، ۲۸۷؛ غزالی، ۱۳۶۸، ج ۳، ۷۹) گویی میزان تکلف تکرار، تظاهر، زوال‌پذیری و کاهش اثر و درک باطنی معنا در ذکر جلی، از دلایل غلبه و، افضلیت ذکر قلبی بر آن باشد.

امام، نیز با استفاده از آیات ۴۱ هود و ۲۰۵ اعراف، معتقد است: «اگر قلب، متذکر شد، تمام فوایدی که برای ذکر است بر آن مترتب می‌شود؛ ولی بهتر آن است که ذکر قلبی، متعقب به ذکر لسانی نیز گردد. اکمل و افضل تمام مراتب ذکر آن است که در نشئات مراتب انسانی ساری باشد و حکمش به سر و علن جاری شود. پس در سر وجود حق مشهود باشد و صورت باطنیه قلب و روح صورت تذکر محبوب باشد و اعمال قلبیه و قالبیه، تذکری باشد.» (خمینی، ۱۳۷۸ الف، ۲۹۲) پس حکمت

تکرار اذکار آن است که زبان قلب گشوده شود که علامت آن، تبعیت زبان از قلب است تا احساس سنگینی جسم مرتفع گردد و بی اختیار نفس، افعال صوری نیز مثل نیت و قول تحت تاثیر عادت به ذکر باطنی حق که همواره در اتصال با رحیمیت ربانی است حیات یابند. زیرا مقام اسما و صفات فعلیه است که بنا بر تجلی فیض مقدس برای حق ثابت و از تعینات مقام مشیت است و هر مخلوقی با رحمت رحیمی به کمال وجودی می‌رسد. (خمینی، ۱۳۸۶، ۴۳ و ۴۸، ۱۳۶۲، ۱۱۶، ۱۳۶۹، ۲۱۸، ۱۳۸۱، ج ۳، ۳۴۴) بنا بر تاویل آیه ۱۱۰ اسراء، از آن جهت که عطای رحمانی بر انتقام قهر او سبقت می‌گیرد بر ذکر «الله» تاکید می‌شود. (قیصری، ۱۳۸۷، ج ۲، ۹۹۲، آملی، ۱۳۸۱، ۷۰۵ و ۷۱۸) گویی قلبی که به افق رحمت نزدیک‌تر باشد، از اسماء جمال ظاهر شده و تجلیات جمال رحیمیت آن بر جلال قهاریت، غالب بوده و از اینرو رجاء قلب ذاکر بر خوف، پیشی می‌گیرد. از سوی دیگر، امام جمیع اسما و صفات اضافی و سلبی را عین ذات مقدس می‌داند که فقط در اعتبارات مفهومی با هم فرق دارند و همه اوصاف آنها به رحیمیت و رحمانیت ذات رجوع می‌کند؛ (خمینی، ۱۳۷۵ ب، ۱۶۱-۱۶۲، ۱۳۸۶، ۴۶-۴۸) پس همان احوالی که ذکر الله در قلب ایجاد می‌کند در کل اسماء حسنی (حشر، ۲۴) نیز به طور نور مطلق وجود دارد.

یکی از آداب استعاذه در آیه ۹۸ نحل، اخلاص هویت انسانی به جمیع شئون است که قلب را به انوار جلال و جمال فطری الست (اعراف، ۱۷۲) بازگردانده که ذات و هویتی جز ربط به خدا ندارد و بعد به جوارح نیز تسری می‌بخشد تا تعلق خاطری برای تحریک و سوسه شیطانی نماند. در این میان پاسخ به ندای قدسی: «انا جلیس من ذکرنی»، (کلینی رازی، ۱۳۴۸، ج ۲، ۳۵۹) و، ذاکر را از شدیدترین عذاب، یعنی فراق جمال حق، در امان می‌دارد. (خمینی، ۱۳۷۸ ب، ۲۲۲-۲۲۳)

احوال قلبی در تفسیر عرفانی امام خمینی (ره) ۷۱

در نظر غالب عرفا نیز ذیل آیه ۲۴ ابراهیم چنین است: «مشایخ از جمله اذکار، لاله الا الله اختیار کرده‌اند چه صورت آن مرکب از نفی و اثبات است تا ذاکر در وقت جریان این کلمه بر زبان حاضر بود و مطابقت میان دل و زبان نگاه دارد، در طرف نفی وجود جمله محدثات را به نظر فنا مطالعه کند و در طرف اثبات وجود قدیم را به عین بقا مشاهده نماید تا به واسطه ملازمت تکرار این کلمه، صورت توحید در دل قرار گیرد بر مثال شجره طیبه». (کاشانی، ۱۳۲۵، ۱۶۹) امام، بر طبق همین آیه، معتقد است: «اگر قلبی نورانی و صافی از الوات طبیعت شد؛ کلام او نیز نورانی بلکه نور خواهد بود و همان نورانیت قلب جلوه در کسوه الفاظ می‌نماید و در شان ائمه هدی وارد شده است: کلامکم نور... لقد تجلی فی کلامه لعباده» (خمینی، ۱۳۷۸، ب، ۳۰۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۹، ۱۰۷) پس فعل بی‌کلام جلوه ذات فاعل می‌باشد و اگر قلبی ظلمانی شد؛ فعل و قول او نیز فاقد نور گردد و اگر حقیقت ذکر، صورت باطنی قلب گردد؛ حکمش در سایر قوای وجودی انسان هم ذکر حق کند. گویی گستره افضلیت تهلیل در آیات، نسبت به اذکار تحمید و تکبیر و تسبیح، به معنی مشاهده فاعلیت و قدرت حق در خلق و نفی تعلقات خلقیه و فناء فاعلیت آنها در حق است.

اراده ذاتی که عین ذات است غیر از اراده فعلی است که خارج از ذات است و مظهر می‌طلبد و قلوب اولیا مظاهر آن است؛ به این منظور امام، با اشاره به آیه ۶ تحریم، مرتبه اعلای استعاده، در ذکر را تشبیه به ملائکه خدا می‌داند تا با اتصال به علم لدنی، آیه محکمه و توحید فعلی، تحت تصرف حق واقع شود و با تذکر مقام الوهیت، ظرفیت تجلی فعلی حق را به دست آورد. در این راستا، حتی ذکر مقامات اولیا نیز در تزکیه قلوب ذاکرین دخیل است، زیرا موجب محبت، تواصل و تناسب نسبت به یکدیگر می‌شود که تجاذب را در پی دارد. در نتیجه به شفاعت منجر

می‌شود که ظاهرش، خروج از جهل به علم در دنیا و باطنش مغفرت ذنوب در آخرت خواهد بود. چنانکه در آیه ۴۰ نور می‌بینیم که سلسله روحی عروج، برعکس مراتب کونیة نزولی، به واسطه‌ای مجرد نیاز دارد تا قلوب ناقص مقید را به احد منزله مطلق نسبت دهد. (خمینی، ۱۳۷۸ ب، ۲۲۳ و ۱۳۶؛ ۱۳۶۰، ۱۳۷۷؛ ۷۷، ۲۵۷)

عبادت

عرفا بیشتر با استشهاد به آیات ۳۲ آل عمران و ۱۶ تغابن، افتتاح و اختتام هر یک از احوال قلبی را در طریقت، نیازمند ادای کامل حق عبادت الهی دیده و اسقاط آن تکلیف را در هیچ وقت جایز ندانند. (شاه‌آبادی، ۱۳۸۷، ۴۰۲؛ سراج، ۱۳۸۲، ۱۳۳؛ قشیری، ۱۳۴۵، ۳۰۷؛ لاهیجی، ۱۳۷۱، ۱۹۸ و ۲۵۳)

به باور امام، در تفسیر سوره حمد، «حضور قلب» همان روح عبادت و معیار سنجش نور و کمال آن است که ادراک فرا ظاهری معانی الفاظ، افعال، اسرار و کیفیت حمد معبود، از مراتب آن هستند. (خمینی، ۱۳۷۸ الف، ۴۳۳): «عبادت را، اهل لغت به معنای غایت خضوع قلب دانسته‌اند و گفته‌اند چون عبادت اعلا مراتب خضوع است، پس لایق نیست مگر برای کسی که اعظم مراتب وجود و کمال و نعم و احسان دارد.» (خمینی، ۱۳۷۵ ب، ۶۷) پس رابطه حقیقی میان انسان و عبادت همانند ارتباط او و شهود قلب، تکوینی است و فقط تعبد حق منزله و نفی غیر او، هدف فعل خلقت (ذاریات، ۵۶) می‌باشد.

امام، کمال عمل را مبتنی بر خوف و خشیت از حق و همچنین نیت و اراده صادقانه قرار می‌دهد. زیرا هریک از اعمال حسنه یا سیئه در قلب، اثری به جا گذارد و عمل صالح که احوال ظلمانی نفس را به نور هدایت بخش تبدیل می‌سازد،

احوال قلبی در تفسیر عرفانی امام خمینی (ره) ۷۳

انواع قلبی و قالبی دارد و عملی که فطرت را به حال ازلی روحی خود برگرداند با مراقبه در زهد و ورع و فقر حاصل شود و شرط عمده عمل قالبی نیز حضور قلب به قصد تذکر و توبه نفس از غفلت قوای حیوانی است: «نسبت نیات به عبادات همان نسبت ارواح به اجسام باشد؛ چنانکه قالب آنها از مقام ملک نفس و بدن آن صادر شود و نیت و روح آنها از جنبه باطن نفس و مقام قلب، صادر شود و هیچ عبادتی بی نیت خالص مقبول حق نیست.» (خمینی، ۱۳۷۸ الف، ۳۲۵) پس بنا بر آیات ۴-۵ ماعون و حدیث نبوی: «نیه المومن خیر من عمله» (حرعاملی، ۱۳۸۳، ج ۱، ۵۰، کلینی رازی، ۱۳۴۸، ج ۲، ۸۴) صرف تصور ذهنی عبادت در شرع، توجه به حمل شایع به خدا نیست، بلکه مراد از نیت، انبعاث روح و سیر از خلق به حق و تحرک از طبیعت به ماورای آن است بعلاوه، میزان پاداش و نوع حشر جسم براساس نیت است (نساء، ۱۲۳؛ آل عمران، ۱۴۳) و تمثل اعمال نیز در قلب، (زلزال، ۶-۸) تحقق می‌یابند.

از سویی در عرفان، علامت صحت تجلیات ربانی در نماز را که سر عبادت جمیع ملائکه در صورت آن درج می‌شود؛ خشوع قلب می‌دانند. (سهروردی، ۱۳۶۳، ۸۸؛ شاه آبادی، ۱۳۸۷، ۳۷۲؛ سراج، ۱۳۸۲، ۱۹۹؛ کاشانی، ۱۳۲۵، ۲۹۵؛ قشیری، ۱۴۰۰، ج ۱، ۷۹؛ غزالی، ۱۳۷۰، ج ۱، ۳۳۶) امام ضمن آیه ۷۹ انعام، با ذکر حدیثی رضوی: (حرعاملی، ۱۳۸۳، ج ۴، ۷۲۷)، تفسیری فراتر از حکم فقه و کلام را در نماز اولیا می‌جوید: «علت اینکه دست‌ها در تکبیر بلند می‌شود آن است که در آن قسمی از انقطاع و تخلیص و تضرع است؛ پس خدا دوست دارد که در وقت ذکر او، بنده منقطع به سوی او باشد و متضرع و خالص باشد و برای آن است که به واسطه رفع ید، انسان متوجه شود و احضار نیت کند و قلب اقبال کند.» (خمینی، ۱۳۷۸ الف، ۵۰۶) به نظر می‌رسد گرچه صحت فقهی عبادت با ادراک حصولی عقل، تامین

می‌شود، اما این نوع اخطار ذهنی ممکن است به حمل اولی نیت باشد لیکن به حمل شایع صناعی غفلت است نه قصد قربت یعنی به لحاظ معنا، نیت است ولی مصداقا غفلت است. (عنکبوت، ۴۵، محمد، ۲۴). پس نماز در عرفان به مقداری که عابد به معانی عبادت، حضور قلب دارد و با احضار معاصی خود در حضور حق، استغفار کند، صحیح است.

از طرف دیگر، تعریف شرک در عبادت که تمام مراتب آن را شامل گردد، مداخله رضای غیر حق در نیت آن است که اگر رضای غیر خود از سایر مردم باشد، شرک ظاهر و ریای فقهی است و اگر رضای خود باشد، آن شرک خفی باطنی است (خمینی، ۱۳۷۸ الف، ۳۲۷) واز آنجا که مرتبه اخفای شک، حالت تلوین و عدم تمکین در توحید است؛ توحید حقیقی، اسقاط اضافات و تعینات بوده و حتی کثرات اسمائی و صفاتی و تمکین در آن خلوص از شک است. پس قلب سلیم (شعراء، ۹۰)، خالی از مطلق شرک و شک است. بنابر آیه ۱۴ مطففین، کسی که تعبد توحیدی ندارد، آثار سوء نیت در عمل مثل حجاب ظلمت روی قلب او را آلوده کرده و ظرفیت در یافت شهود ماورای طبیعت را ندارد از اینرو، عبادات روحی بیشتر از جسمی، در بروز حال یقین به تمیز خواطر خیر و شر تاثیر گذارند. و از تقوا در عمل بر حسب عادت مداوم به بصیرت در تذکر راه می‌یابند. (اعراف، ۲۰۱) چون یقین، محصول عبادت است (حجر، ۹۹) در اصل وجود و عدم و حدوث و بقا، تابع آن است و اگر عبادت، ترک شود، یقین به جهل، بدل خواهد شد.

نتیجه

با نگاهی اجمالی به آرای تفسیری امام خمینی در حوزه عرفان در می‌یابیم که هدف مطلوب از مطالعه قرآن، این است که در احوال قلب انسان، تأثیر بگذارد تا باطن آن،

احوال قلبی در تفسیر عرفانی امام خمینی (ره) ۷۵

صورت آیات و حیانی گردد. از سویی امام، همچون غالب عرفا، موضوع معرفت حقیقی را در مسائلی فراتر از محدوده شریعت، کلام و اهل محسوسات و استدلال قشری و عقلی آن جستجو کرده و در این میان، قلب را تنها عامل ادراکی در شهود باطن و دریافت تجلیات مظاهر آن معرفی می‌نماید. با این وجود، جای هیچ نوع تعارضی را بین مقدمات عقل و نور قلب در موازات صراط مستقیم از خودشناسی تا خداشناسی، باقی نمی‌گذارد. چنانکه بین تاویل و تمثیل احوال و تفسیر معانی لفظی و مجازی آیات محکم و متشابه، تطابقی تکاملی، به چشم می‌خورد. تا مقصد از نزول آیه فراتر از سبب بیان آن در قرآن، بتواند جهت کمال در تخلق به اخلاق الله، را نشان دهد.

با توجه به تفاسیر آیات ۷، ۱۰، و ۷۴ بقره، ۷ و ۱۲۶ آل عمران، ۲۸ رعد، ۸۹ شعراء، ۴ فتح، ۱۴ مطففین، ۴۶ اسراء، ۱۷۹ اعراف، ۷ آل عمران، ۸۴ صافات، ۳۷ ق، ۱۶ حدید و ۲ انفال، به همراه احادیث مربوطه، که در آثار امام، به طور مستقیم درباره احوال قلبی، بحث کرده‌اند و از طرف دیگر، آیاتی که به طور غیر مستقیم، به تشبیهات، مترادفات آن، همانند: صدر، فواد، فتح، و الحاقات معنایی آن که بیشتر تحت مضامین کلی قرب، ذکر، عبادت و مفاهیم جزئی آداب حضور، حب و مشاهده، اشاره می‌کنند، می‌توان نتیجه گرفت: «قلب سلیم»، میرا از هرگونه غفلت، نسیان در اثر تعلق دنیوی و نفسانی است که سالک را از ایجاد ارتباط بی‌واسطه و حضور الهی، باز دارد. چنانکه تا وقتی آثار باطنی تقریب، تذکر و تعبد، در قلبی صاحب احوال، محبت اطمینان، مشاهده و یقین، القا و ادراک نشده و با عادت ذهنی، ملکه وجودی آن نگردد، نمی‌توان از دیگر جوارح و قوای نفس و عقل، و نیز ارکان ارادی نیست، قول و عمل، انتظار ایمان خالص و مستمر داشت. تا احکام الهی را نه از روی جهل

و جبروجوب تکلیف بلکه بنا بر معرفت جمال و شوق، انس و حب حقیقت معروف در قلب، اطاعت کنند.

پس را هکار قرآنی امام، در مورد ادب حضور قلب، این است که کل عالم را محضر مقدس ذات سمیع و بصیر رحمان، در هر زمان و مکان بدانیم و چنان عبادت کنیم که گویی او را شاهد بر همه اعمال خود، می‌بینیم تا با قصد قربت و اخلاص در نیت بتوانیم قابلیت در یافت نور تجلیات اسماء حسنی را در قلب، حاضر کرده و به شهود حقایق الهی نایل شویم. این در حالی است که ابتدا قلب، تحت تاثیر ذکر زبانی حق باشد (اسراء، ۸۴) و بعد از فتح و انبساط روح است که به مقام ملکه ذاکر، ارتقا یافته تا با غلبه بر جسم، حتی زبان به تبع اراده آن، به فعل الهی در آمده و از باطن قلب به ظاهر انسان، سرایت کند تا در هر نفس، بی‌تکلف به عبادت توحیدی بپردازد.

کتابنامه

۱. قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
۲. آملی، سید حیدر؛ (۱۳۸۱)، جلوه دلدار (ترجمه جامع الاسرار و منبع الانوار)، چاپ اول، ترجمه: سید یوسف ابراهیمیان آملی، تهران: رسانش.
۳. آملی، سید حیدر؛ (۱۳۶۲)، اسرار الشریعه و اطوار الطریقه و انوار الحقیقه، چاپ دوم، مقدمه و تصحیح: محمد خواجوی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۴. ابن عربی، محی‌الدین؛ (۱۳۶۷)، رسائل ابن عربی، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
۵. ابن عربی، محی‌الدین؛ (۱۳۸۳)، فتوحات مکیه، ترجمه محمد خواجوی، تهران: مولی.
۶. ابن حنبل، احمد؛ (۱۴۰۱)، مسند، بیروت: احیاء التراث العربی.

احوال قلبی در تفسیر عرفانی امام خمینی (ره) ۷۷

۷. احسائی، ابن ابی جمهور محمد ابن علی ابن ابراهیم؛ (۱۴۰۳)، عوالی اللثالی، تحقیق: مجتبی عراقی، قم: مطبعه سید الشهدا.
۸. انصاری، خواجه عبدالله؛ (۱۴۱۷)، منازل السائرین، تهران: دارالعلم.
۹. بخاری، محمد ابن اسماعیل؛ (۱۴۰۱)، الصحیح، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۰. جامی، نورالدین عبدالرحمان؛ (۱۳۷۰)، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، تصحیح ویلیام چیتیک، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله؛ (۱۳۸۶)، فطرت در قرآن (تفسیر موضوعی قرآن کریم)، جلد ۱۲، چاپ چهارم، قم: اسراء.
۱۲. حسن زاده آملی، حسن؛ (۱۳۸۰)، عیون مسائل نفس و شرح آن، ترجمه ابراهیم احمدیان و مصطفی بابایی، قم: قیام.
۱۳. حر آملی، شیخ محمد ابن حسن؛ (۱۳۸۳)، وسایل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۱۴. خمینی، روح الله؛ (۱۳۷۰)، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، چاپ دوم، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۵. -----؛ (۱۳۷۵ الف)، التعلیقه علی الفوائد الرضویه، قم: موسسه عروج.
۱۶. -----؛ (۱۳۷۵ ب)، تفسیر سوره حمد، چاپ چهارم، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
۱۷. -----؛ (۱۳۷۷)، شرح حدیث جنود عقل و جهل، چاپ چهارم، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۸. -----؛ (۱۳۷۸ الف)، شرح چهل حدیث (اربعین حدیث)، چاپ هفدهم، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۹. -----؛ (۱۳۷۸ ب)، آداب الصلوه (آداب نماز)، چاپ هفتم، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

۷۸ دو فصلنامه تفسیر پژوهی

۲۰. -----؛ (۱۳۸۱)، تقریرات فلسفه امام خمینی، تصحیح سید عبدالغنی اردبیلی، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره).
۲۱. -----؛ (۱۳۶۹)، سر الصلوه معراج السالکین و صلوه العارفين، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره).
۲۲. -----؛ (۱۳۸۶)، شرح دعای سحر، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره).
۲۳. -----؛ (۱۳۶۰)، مصباح الهدایه الی الخلافه والولایه، ترجمه سید احمد فهری، چاپ اول
۲۴. -----؛ (۱۳۷۸پ)، صحیفه امام، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(س).
۲۵. -----؛ (۱۳۶۲)، طلب و اراده، ترجمه و شرح سید احمد فهری، چاپ اول
۲۶. -----؛ (۱۳۷۳)، کشف الاسرار، قم: انتشارات مصطفوی.
۲۷. -----؛ (۱۳۷۲)، جهاد اکبر، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره).
۲۸. خمینی، سیدحسن؛ (۱۳۹۰)، گوهر معنا، به کوشش محمد حسن مخبر و محمود صادقی، تهران: موسسه اطلاعات.
۲۹. خمینی، سید مصطفی؛ (۱۳۶۲)، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح و تحقیق: محمد سجادی اصفهانی، چاپخانه وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۰. خوارزمی، تاج‌الدین حسین؛ (۱۳۶۸)، شرح فصوص الحکم، چاپ دوم، تهران: مولی.
۳۱. رازی، نجم‌الدین ابوبکر؛ (۱۳۷۳)، مرصادالعباد من المیدا الی المعاد، به اهتمام: محمد امین ریاحی، تهران: علمی و فرهنگی.
۳۲. سراج طوسی، ابونصر؛ (۱۳۸۲)، اللمع فی التصوف، تصحیح رینولد نیکلسون، ترجمه مهدی محبتی، تهران: اساطیر.
۳۳. سمنانی، علاءالدوله احمد ابن محمد ابن احمد بیابانکی؛ (۱۳۶۲)، العروه لاهل الخلوه والجلوه، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: مولی.

احوال قلبی در تفسیر عرفانی امام خمینی (ره) ۷۹

۳۴. سهروردی، شیخ شهاب‌الدین ابوحفص عمر؛ (۱۳۶۳)، عوارف‌المعارف، مترجم: ابومنصور عبد‌المومن اصفهانی، تهران: علمی و فرهنگی.
۳۵. شاه‌آبادی، میرزا محمدعلی؛ (۱۳۸۷)، رشحات البحار، تصحیح تحقیق و ترجمه: زاهد ویسی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۶. غزالی، ابوحامد محمد؛ (۱۳۷۰)، احیاء علوم الدین، ربع عبادات، جلد ۱، ترجمان: مویدالدین محمد خوارزمی، به کوشش: حسین خدیو جم، تهران: موسسه علمی فرهنگی.
۳۷. -----؛ (۱۳۵۸)، احیاء علوم الدین، ربع منجیات، جلد ۴، ترجمان: مویدالدین محمد خوارزمی، به کوشش: حسین خدیو جم، تهران: بنیاد فرهنگ ایران.
۳۸. فخررازی؛ (۱۳۸۹)، تفسیر فاتحه‌الکتاب، مترجم: سید جوادهاشمی‌نژاد، قم: فکرآوران.
۳۹. فیض کاشانی، محمد ابن مرتضی؛ (۱۳۳۹)، المحججه البیضاء فی احیاء الاحیاء علوم‌الدین، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران: مکتبه الصدوق.
۴۰. قشیری، ابوالقاسم؛ (۱۳۷۹)، ترجمه رساله قشیری، با تصحیحات و استدرکات بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: موسسه علمی و فرهنگی.
۴۱. قشیری، ابوالقاسم؛ (۱۴۰۰)، لطایف الاشارات، مصر: الهیئه المصریه العامه للکتاب.
۴۲. قونیوی، صدرالدین؛ (۱۳۷۱)، کتاب الفکوک، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مولی.
۴۳. قیصری، داوود ابن محمود؛ (۱۳۸۷)، شرح قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی، جلد ۱ و ۲، ترجمه محمد خواجوی، تهران: مولی.
۴۴. کاشانی، عبدالرزاق؛ (۱۳۷۶)، اصطلاحات صوفیه، تصحیح گل بابا سعیدی، قم: سازمان تبلیغات اسلامی.
۴۵. کلینی رازی، ابی جعفر محمد ابن یعقوب ابن اسحاق؛ (۱۳۴۸)، اصول کافی، با ترجمه و شرح: سید جواد مصطفوی، تهران: انتشارات مسجد چهارده معصوم (ع).
۴۶. گنابادی، سلطان محمد؛ (۱۴۰۸)، تفسیر بیان السعاده فی مقامات العباد، چاپ دوم، بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.

۴۷. لاهیجی، شمس‌الدین محمد؛ (۱۳۷۱)، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تصحیح محمدرضا برزگر خالقی، تهران: زوار.
۴۸. مجلسی، محمدباقر؛ (۱۴۰۳)، بحار الانوار، ترجمه محمد حسن ابن محمد ولی ارومیه-ای، تهران: نشر کتابفروشی اسلامیة.
۴۹. مسلم نیشابوری، ابو الحسین مسلم ابن حجاج؛ (۱۴۱۲)، الصحيح من المسلم، تحقیق: محمد فواد عبد الباقي، بیروت: دارالفکر.
۵۰. میبیدی، ابوالفضل رشیدالدین؛ (۱۳۵۷)، کشف الاسرار و عده الابرار، تفسیر خواجه عبدالله انصاری، جلد ۱ و ۹، به سعی و اهتمام: علی اصغر حکمت، تهران: امیر کبیر.
۵۱. میبیدی یزدی، کمال‌الدین میر حسین ابن معین الدین، (۱۳۹۰)، شرح دیوان منسوب به امیرالمومنین علی(ع)، مقدمه و تصحیح حسن رحمانی و ابراهیم اشک شیرین، تهران: دفتر نشر میراث مکتوب.
۵۲. نراقی، ملا احمد؛ (۱۳۸۷)، معراج السعاده، (علم اخلاق اسلامی و اخلاق عملی)، تهران: انتشارات ولیعصر(ع).
۵۳. هجویری غزنوی، ابولحسن علی ابن عثمان جلابی؛ (۱۳۵۰)، کشف‌المحجوب، به کوشش محمد حسین تسییحی رها، اسلام‌آباد پاکستان: مرکز تحقیقات فارسی ایران.
۵۴. همدانی، مولی عبدالصمد؛ (۱۳۷۰)، بحرالمعارف، جلد۱، تحقیق و ترجمه حسین استاد ولی، چاپ اول، تهران: حکمت.