

تحلیل مبانی انسان شناسه عرفانی امام خمینی * مؤثر در سبک زندگی توحیدی

محمد سنوسی هارون^۱ و محمدمهدی گرجیان عربی^۲

چکیده

جهان بینی عرفانی امام خمینی * که همان مسیر رسیدن به حقیقت است، با سیروسلوک عملی درآمیخته و از ایشان انسانی برجسته و تأثیرگذار ساخته است. این اندیشه عمیق، حیات فردی و اجتماعی ایشان را به شدت تحت تأثیر قرار داده و در شکل گیری سبک زندگی توحیدی امام * نقش بسزایی داشته است. باتوجه به اینکه اندیشه و جنبه های عرفانی امام بر سایر ابعاد علمی و شخصیتی ایشان - اعم از حیات فردی و اجتماعی - غلبه و تجلی داشته و هنوز ابعاد پنهان آن به صورت منسجم و روشمند مورد تجزیه و تحلیل قرار نگرفته است، نویسندگان پژوهش حاضر برآن شدند تا مسئله مبانی انسان شناسی عرفانی امام خمینی * مؤثر در سبک زندگی توحیدی را بررسی کنند.

در تحقیق پیش رو، با مراجعه به آثار و تألیفات امام خمینی * و با استفاده از روش توصیفی تحلیلی و مطالعات کتابخانه ای، مبانی انسان شناختی عرفان امام * و تأثیر آن بر سبک زندگی توحیدی ایشان تبیین شده است. یافته های پژوهش حاکی از آن است که مبانی انسان شناختی و عرفان امام، تأثیر مهمی در سبک زندگی توحیدی ایشان داشته است. امام خمینی * با اتکا به مبانی همچون توحید، توکل، ساحت های وجودی و ملکوتی و نیز ساحت های جسمی، نفسی و قلبی به تأثیرات آنها بر سبک زندگی پرداخته اند. از تأثیرات مبانی اندیشه عرفانی امام در سبک زندگی فردی او می توان به خدامحوری، توکل، اطمینان، شرح صدر و حق پذیری اشاره کرد. این ویژگی ها سبک زندگی امام را به الگویی والا و توحیدی تبدیل کرده است. همچنین روشن شد که اتخاذ سیاست های متفاوت با یافته های رایج بشری در جهت تأمین مصالح جامعه و اهتمام به تشکیل حکومت اسلامی، ریشه در مبانی عرفانی آن امام همام داشته است. این نگاه عمیق توانست تغییر و تحول اساسی در دنیای معاصر ایجاد نماید و زمینه ها و بایسته های تحقق تمدن نوین اسلامی را فراهم سازد؛ بنابراین جهان بینی عرفانی امام خمینی * بر پایه مبانی انسان شناختی عمیقی بنا شده که در شکل گیری سبک زندگی توحیدی ایشان نقش بسزایی داشته است. این سبک زندگی، الگویی والا برای تمامی انسان ها در مسیر رسیدن به کمال و سعادت حقیقی است.

واژگان کلیدی: امام خمینی *، مبانی انسان شناسی، توحید، سبک زندگی، اندیشه عرفانی.

تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۷/۱۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۶/۲۸

۱. دانش آموخته سطح چهار عرفان اسلامی جامعه المصطفی العالمیه، مجتمع آموزش عالی حکمت و دین پژوهی / نویسنده مسئول (msensyh@yahoo.com).

۲. استادتمام گروه فلسفه و کلام دانشگاه باقرالعلوم * (gorjian@bou.ac.ir).

مقدمه

«عرفان» در اصطلاح به جهان‌بینی خاصی اطلاق می‌شود که امکان ارتباط مستقیم و عمیق با خداوند را از طریق شهود و تجربه باطنی فراهم می‌کند، اما عرفان در نگاه امام خمینی علیه السلام مفهومی عمیق‌تر دارد. ایشان عرفان را طریقی برای رسیدن به حقیقت می‌دانند که هم حقیقت را بیان می‌کند و هم مسیر دستیابی به آن را نشان می‌دهد. مسئله اصلی پژوهش حاضر، بررسی مبانی انسان‌شناسی عرفانی امام خمینی علیه السلام و تأثیر آن بر سبک زندگی توحیدی ایشان است.

مطالعات نشان می‌دهد در میان ابعاد شخصیتی امام خمینی علیه السلام، جهان‌بینی عرفانی ایشان از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. این بُعد از شخصیت امام علیه السلام پیش از سایر ابعاد شکل گرفته و مانند چراغی روشن، مسیر شکل‌گیری ابعاد دیگر را روشن کرده است؛ به همین دلیل امام خمینی علیه السلام به عارفی مؤمن، شجاع، مدیر، مدرس، مرجع تقلید، حاکم، سیاستمدار و سالک إلی الله تبدیل شد.

تألیفات عرفانی امام همچون *شرح دعای سحر*، *شرح فصوص الحکم* و *مصباح‌الأنس*، بیانگر اندیشه عرفانی ایشان است. این اندیشه عمیق در تمامی ابعاد حیات انسانی امام حضور داشت؛ به گونه‌ای که در سیاست و حیات اجتماعی ایشان نیز تجلی و تبلور یافت. باتوجه‌به اینکه این بُعد از ابعاد وجودی امام علیه السلام تاکنون به صورت منسجم و روشمند مورد بررسی قرار نگرفته است، تبیین و تحلیل آن ضرورتی انکارناپذیر دارد. نویسندگان تحقیق پیش رو با مراجعه به بیانات و تألیفات امام راحل، مبانی انسان‌شناسی عرفانی ایشان را با استفاده از روش توصیفی و تحلیلی، تجزیه و تحلیل کرده‌اند و تأثیر آنها در سبک زندگی توحیدی را ترسیم خواهند کرد.

۱. مفهوم‌شناسی

در طلوع بحث لازم است تصویر روشنی از واژگان کلیدی و پُرکاربرد و مفاهیم کلی تحقیق ارائه شود.

۱-۱. مبانی انسان‌شناسی

واژه «مبانی» جمع «مبنا» از ریشه «بنی» در لغت به معنای ساختن از ترکیب اجزا و عناصر با یکدیگر در قالب و شکل خاص به کار رفته است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۴۴)؛ از این رو اساس، پایه، ریشه و شالوده هر چیزی را مبنا می‌گویند (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۴، ص ۹۰ / طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۴) و چنان‌که قاموس و مفردات تصریح کرده‌اند، به معنای مفعول «مبنی» آمده است (راغب اصفهانی،

۱۴۱۲، ج ۱، ص ۶۴ / قرشی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۳۲). این واژه در کلام وحی در همان معنای لغوی به کار رفته است؛ چنان که در قرآن کریم می‌خوانیم: «أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خُلُقًا أَمْ السَّمَاءُ بُنَاهَا: آیا شما از حیث خلقت محکم‌ترید یا آسمان که خداوند ساخته است» (نازعات: ۲۷). در آیه «جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً» (بقره: ۲۲)، مقصود از «بِنَاء» مصدر به معنای مفعول است؛ یعنی «زمین را برای شما گسترده و آسمان را بنایی قرار داد» و آیه «الشَّيَاطِينُ كُلٌّ بِنَاءٍ وَ غَوَاصٍ» (ص: ۳۷) دال بر این است که شیطان‌ها و غواص‌ها مسخر حضرت سلیمان * بودند و برای آن حضرت بنا می‌ساختند و در دریا غواصی می‌کردند (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۳۲). به نظر می‌رسد واژه «بنیان» در قرآن همه‌جا به معنای مفعول (مبنی) به کار رفته است؛ مثلاً در آیه دیگر این گونه آمده است: «أَفَمَنْ أُسِّسَ بُنْيَانُهُ عَلَى تَقْوَىٰ مِنَ اللَّهِ وَ رِضْوَانٍ خَيْرٌ أَمْ مَنْ أُسِّسَ بُنْيَانُهُ عَلَىٰ شَفَا جُرُفٍ هَارٍ» (توبه: ۱۰۹).

کلمه مبانی به تدریج در استعمال محققان علوم به حوزه پیش‌فرض‌های کلان و اصول موضوعه کلامی و فلسفی علوم و دلایل اثبات یک نظریه اطلاق شده است (بهجت‌پور، ۱۳۹۲، ص ۲۵-۲۶) و منظور ما از مبانی انسان‌شناسی، یک سلسله مباحث وابسته به یکدیگر و زیربنای فلسفی است که نظریات علوم اجتماعی از آنها سرچشمه می‌گیرند. این مبانی متکی بر فهم و درک انسان‌شناسی است و انسان‌شناسی نیز بر درک هستی‌شناسی استوار بوده و درک هستی‌شناسی نیز به معرفت‌شناسی وابسته می‌باشد. اینها به‌طور منطقی از یکدیگر نشئت می‌گیرند؛ بنابراین با عنایت به اینکه در شکل‌گیری یک نظریه، مسائل گوناگونی همچون مبانی و پیش‌فرض‌ها، نوع نگاه نظریه‌پرداز به معرفت، هستی و انسان در ماهیت و تکوین نظریه دخالت دارد، تعاریف متعددی از مبانی ارائه شده است.

۱-۲. عرفان

راغب اصفهانی در تعریف عرفان و معرفت می‌نویسد: «ادراک از علم خاص‌تر است و معرفت خداوند به واسطه تدبر در آیاتش حاصل می‌گردد، نه درک ذاتش» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ذیل ماده عرف). این فارس عرفان را به معنای شناخت از ریشه عرف به معنای سکون و آرامش می‌داند. عرفان در لغت عرب به نوع خاصی از دانش اطلاق می‌شود که با آرامش روحی همراه باشد؛ از این رو در مورد شناخت خدا که با اطمینان و آرامش روحی همراه است، به کار می‌رود (ابن فارس، ۱۴۰۴، ذیل واژه عرفان). برخی دیگر از لغت‌شناسان عرب، عرفان را به معنای علم و دانش گرفته‌اند که عریف و عارف در معنا مثل علیم و عالم‌اند و نیز عارف به معنای صابر می‌باشد (ابن منظور، ۱۴۱۴، ذیل ماده عرف).

در اصطلاح تعاریف متعددی برای عرفان شده است. از جامع‌ترین آن به تعریف ابن عربی می‌توان اشاره کرد که آن را به معنای «وقوف به آداب شریعت، ظاهراً و باطناً» معنا کرده است و آن «عبارت است از تخلیق به اخلاقی الهی» (سجادی، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۷۷). بعضی دیگر در تعریف عرفان گفته‌اند: عرفان به معنای شهود عظمت حق تعالی از طریق بینایی دل بوده و این بینایی حاصل معرفت انسان به حق می‌باشد که جز از طریق شناخت انبیاء و امامان علیهم‌السلام و قرآن کریم و پیروی از آنان به دست نمی‌آید، عرفان، زدودن حکومت و محبت غیر خدا از قلب است. همچنین تابع قرارداد هر محبت و کششی ذیل لوای عشق حق و موجب آراستگی اعضا و جوارح به اعمال مورد رضایت پروردگان و زیور گرفتن جان از اخلاق الهی است (انصاریان، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲).

به نظر امام خمینی علیه‌السلام: «عرفان عبارت است از معرفت خدا و شئون ذاتی و تجلیات اسمائی و افعالی او در حضرت علمیه و غیبیه با یک نوع مشاهده حضوری. همچنین علم حضوری داشتن به کیفیت صفاتی و مراودات و نتایج الهی در حضرات اسمائی و اعیانی» (خمینی، ۱۴۱۰، ص ۵۵). ایشان در جای دیگر می‌فرماید: «عرفان، علم به کمال جلا و کمال استجلاست و کمال جلا یعنی ظهور حق در مرآت اتم و کمال استجلا یعنی شهود حق، خود را در آن مرآت» (خمینی، ۱۴۱۰، ص ۲۵۲). بر اساس تعاریف ذکر شده امام علیه‌السلام از عرفان، به خوبی می‌توان معنای عارف را فهمید؛ زیرا ایشان در وصف کلمه عارف بایزید بسطامی این گونه می‌گوید: «أدنی صفة العارف أن تجرى فيه صفات الحق و یجری فیہ جنس الربوبیة» (بدوی، [بی‌تا]، ص ۱۱۲)؛ یعنی پایین‌ترین صفت عارف آن است که صفات حضرت حق در او جریان داشته باشد و جنس ربوبیت، تمامی وجودش را فراگیرد و اگرچه این تعریف بیشتر به عرفان عملی می‌خورد، ولی در بعضی از نوشته‌های وی بیشتر جنبه معرفتی کلمه عارف مورد توجه قرار گرفته است.

۱-۳. سبک زندگی

واژه «سبک» در لغت‌نامه‌ها به معانی گوناگونی ذکر شده است. این واژه در عربی از مصدر ثلاثی مجرد به معنای «گذاختن و قالب‌گیر کردن زر و نقره» گرفته شده است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ذیل واژه سلب)، اما امروزه در زبان عربی از معادل «اسلوب» برای رساندن معنای سبک بهره می‌برند. در زبان فارسی این کلمه به معنای مورد نظر تا این اواخر کاربردی نداشته است؛ چنان‌که اصل بحث سبک‌شناسی نیز به دوره معاصر مربوط می‌شود. ملک الشعرای بهار، رضاقلی خان هدایت را نخستین

کسی می‌داند که این کلمه را در کتاب **مجمع الفصحاء** به معنای «روش» به کار برده است (بهار، ۱۳۹۱، ج ۱، ص «ی»). باتوجه به معانی متعددی که برای این واژه ذکر شده، چند نکته قابل توجه است: اول اینکه برخی بر ویژگی زیبایی‌شناختی سبک و برخی بر جنبه تمایزبخشی سبک تکیه دارند، به‌ویژه برای برتری و برخی دیگر از این تعاریف، تجسم امروزی سبک، به‌خصوص ابعاد تجملی زندگی را نشان می‌دهند. دوم آنکه سبک، بیشتر جنبه شکلی، روشی و تکنیکی دارد. همان‌گونه که دیده می‌شود، برخی معانی موجود در لغت‌نامه‌ها بیشتر به کاربرد این واژه در سبک‌شناسی ادبی و هنری اشاره دارند که رفته‌رفته در دیگر حوزه‌ها نیز کاربرد یافته است (مهدوی کنی، ۱۳۸۷، ص ۱).

درباره تعریف اصطلاحی «سبک زندگی» نوشته‌اند: «شیوه‌ای نسبتاً ثابت که فرد اهداف خود را به آن طریق دنبال می‌کند» (کاویانی، ۱۳۹۲، ص ۱۶). همچنین این‌گونه تعریف کرده‌اند: طیف رفتاری‌ای که اصلی انسجام‌بخش بر آن حاکم است و عرصه‌ای از زندگی را تحت پوشش دارد و در میان گروهی از افراد جامعه قابل مشاهده می‌باشد و الزاماً برای همگان قابل تشخیص نیست، اگرچه محقق اجتماعی میان آن و بقیه طیف رفتارهای افراد جامعه، تمایز قائل می‌شود (فاضلی، ۱۳۸۲، ص ۸۳).

در نوشتار حاضر منظور از سبک زندگی، انعکاسی از تجربیات زندگی، موفقیت‌ها، ارزش‌ها، نگرش‌ها و اعتقادات فرد است که درواقع ابراز می‌دارد که او چه کسی است. چه ماهیتی دارد و دوست دارد چگونه شناخته و دسته‌بندی شود.

۲. تحلیل مبانی انسان‌شناختی عرفانی

انسان موجودی بسیار پیچیده و دارای ابعاد و شئون وجودی گوناگون است که بررسی و تحقیق همه آنها در یک شاخه علمی امری ناممکن به‌نظر می‌رسد. هر شاخه‌ای از معرفت که به‌گونه‌ای ساحتی از ابعاد وجودی انسان را مورد بررسی قرار دهد، شایسته عنوان انسان‌شناسی خواهد بود؛ ازاین‌رو عنوان جامع انسان‌شناسی شامل همه شاخه‌های علمی است که به بررسی، شناخت و تحلیل بُعد یا ابعادی از ساحت‌های وجودی انسان یا گروه و قشر خاصی از انسان‌ها می‌پردازد (خسروپناه، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۲۱۵).

۲-۱. ساحت‌های انسان

برای شناخت دقیق انسان، نیاز است ساحت‌های آن مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرد که

در ادامه بدان خواهیم پرداخت.

۲-۱-۱. ساحت‌های وجودی

از جمله مبانی انسان‌شناسی مطرح شده در آثار امام علیه السلام که درباره آن بحث دقیقی صورت گرفته، مسئله ساحت‌ها و مراتب وجود انسان است. ایشان در این باره از دو جهت بحث کرده است: جهت اول بحث پیرامون دو بُعد مادی و معنوی یا ملکی و ملکوتی انسان است. طبق دیدگاه ایشان انسان در سیر صعودی و کمال خود توانایی این را دارد که بُعد مادی (طبیعت) را عبور کند و به بُعد ملکوتی (ماوراء الطبیعه) سیر نماید.

جهت دوم در واقع نتیجه مقایسه و نسبت میان انسان و جهان است و بر اساس آن برای انسان سه مرتبه عقلی، خیالی و حسی (طبیعی) تعریف می‌شود. کیفیت این مراتب سه‌گانه به گونه‌ای است که همانند عوالم سه‌گانه در یکدیگر تأثیر و تأثر دارند.

در ادامه، این سه بحث شامل دو بُعد مادی و معنوی وجود انسان، عوالم سه‌گانه وجود انسان و تأثیر متقابل عوالم سه‌گانه وجود انسان نسبت به یکدیگر با مقداری توضیح تبیین می‌گردد.

الف) بُعد ملکی و ملکوتی

امام خمینی علیه السلام انسان را برخوردار از دو مرتبه دنیا و آخرت یا دو مقام ملک و ملکوت می‌داند. به دید ایشان هر موجودی مقام ظهور (ملک یا شهود) را داراست که مرتبه دنیایی اوست. همچنین مقام باطن (ملکوت یا غیب) را نیز دارد که مرتبه اخروی اوست (خمینی، ۱۳۷۲، ص ۱۲۰). این قاعده بر انسان نیز قابل انطباق بوده و عالم دنیا همان نشئه مادی و مقام ملک او و عالم آخرت همان نشئه باطن و ملکوت اوست (همان، صص ۵۶ و ۱۲). بدن انسان پایین‌ترین مرتبه از مراتب انسانی و مبدأ سیر و حرکت انسان از طبیعت است (همو، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۲۲۵)؛ هرچند در نظر ایشان حقیقت انسان، مجرد از ماده بوده و دارای نفخه الهی است (اردبیلی، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۴۵).

ب) عوالم سه‌گانه وجود

از نظر امام خمینی علیه السلام نفس انسانی در عین وحدت و بسیط بودن دارای مراتب و کثرت‌هاست (خمینی، ۱۳۷۰، ص ۸۵)؛ به همین دلیل ایشان مراتب یا عوالم انسانی را سه عالم یا سه نشئه می‌داند: الف) نشئه آخرت (مقام عقل)؛ یعنی مقام روحانیت یا نشئه غیبیه باطنیه. ب) نشئه برزخ (مقام خیال)؛ یعنی عالم متوسط میان دو عالم (غیب و شهود) و مقام خیال.

ب) نشئه دنیا (مقام طبیعت): یعنی عالم شهادت و مقام ملک یا نشئه دنیاویه ظاهره (اردبیلی، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۳۰۵).

امام خمینی * معتقد است سه مرتبه حسی، خیالی و عقلی نفس انسان به ترتیب با سه مرتبه عالم ماده، عالم برزخ و عالم عقل شباهت دارند. در عالم کبیر این عوالم سه‌گانه به یکدیگر ارتباط دارند و در یک رابطه طولی، عوالم بالاتر محیط بر همه کمالات عوالم پایین‌ترند. درست مانند همین در وجود انسان نیز مراتب سه‌گانه هرچند درحقیقت وجود انسان واحدند، اما یک شخصیت است که دارای سه مرتبه و سه نشئه طبیعت، خیال و عقل است (همان)؛ از این رو امام خمینی * به آیه «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۳۱) استشهاد می‌کند و کل اسماء را بر جمیع مراتب عقلیه، مثالیه و حسیه و عوالم غیب و شهود و هرآنچه در آن دو می‌باشد، شامل می‌داند که مقام انسانی آدم از آن برخوردار گردید (خمینی، ۱۴۱۶، ص ۷).

ج) تأثیر متقابل عوالم سه‌گانه بر یکدیگر

به اعتقاد امام خمینی *:

میان مراتب سه‌گانه وجود انسان نسبت ظاهر به باطن یا نسبت جلوه به متجلی برقرار است. وجه آن هم این است که آثار و خواص هر مرتبه (چه در مراتب کمال باشد و چه در مراتب نقص) به مراتب دیگر نیز سرایت می‌کند» (خمینی، ۱۳۷۰، ص ۸۶-۸۵ / همو، ۱۴۱۶، ص ۳۸۷).

براین اساس مرتبه طبیعت، ظاهر و جلوه مرتبه خیال است و مرتبه خیال، ظاهر و جلوه مقام عقل و برعکس، مرتبه عقل، باطن مقام خیال و مرتبه خیال نیز باطن مرتبه طبیعت است. به عبارت ساده‌تر می‌توان این‌گونه تشریح کرد: همان‌گونه که این لباس، ساتر و پوشاننده بدن ملکی است، خود بدن نیز پوشاننده بدن برزخی بوده و بدن برزخی نیز پوشاننده و لباس نفس است؛ به همین ترتیب هر مرتبه پایین‌تر، ساتر مرتبه بالاتر است (همو، ۱۳۷۰، ص ۹۱).

۲-۱-۲. ساخت‌های جسمی

امام خمینی * برای بدن انسان نیز مراتب و مقاماتی قائل شده است. ایشان بدن انسان را دارای سه مرتبه می‌داند که عبارت است از بدن دنیوی، بدن مثالی و بدن اخروی. این سه مراتب از نظر شخصیت و هویت، وحدت و شخصیت واحدی دارند، ولی از نظر شدت و ضعف یا نقص و کمال با یکدیگر متفاوت‌اند؛ زیرا مثل آن می‌ماند که اگر کسی ناخنش را گرفته و دور بیندازد، این دیگر ناخن

او نیست، بلکه ناخن او آن است که فعلاً با وی همراه است. جسم برزخی او نیز که فعلاً در این دنیا هست، همین بدن دنیوی اوست. بدن برزخی همان جسمی است که در طبیعت بود، ولی به تدریج کامل تر شده و تبدیل به جسم برزخی گردیده است (رحیم‌پور، ۱۳۷۸، ص ۲۳۵).

۲-۱-۳. ساحت‌های نفسی

اگرچه امام علیه السلام در مسئله مراتب و درجات انسان به اقوال گوناگونی اشاره می‌کند، ولی نکته مورد تأکید ایشان این است که همه تقسیم‌بندی‌هایی که در مورد مراتب انسان ارائه شده، اعتباری‌اند. بر اساس یک اعتبار، انسان دارای سه مقام است: مقام ملک و دنیا، مقام برزخ و مقام عقل و آخرت. همه این مقامات در انسان کامل به سه شکل ظهور می‌کند: مقام تعینات مظاهر، مقام مشیت مطلقه و مقام احدیت (خمینی، ۱۳۸۳، ص ۴).

به اعتباری دیگر، انسان دارای چهار مقام است: ملک، ملکوت، جبروت و لاهوت. همچنین با ملاک قراردادن حضرات خمس، انسان می‌تواند پنج مقام داشته باشد: شهادت مطلقه، غیب مطلق، شهادت مضاف، غیب مضاف و کون جامع (همان)؛ از این رو امام راحل ساحت‌های وجودی انسان را جسم، برزخ، نفس، قلب، روح، سر و لطیفه خفیه دانسته است (همو، ۱۳۷۰، ص ۹۱). این بیان امام یادآور و قابل تطبیق با لطائف سبعه عرفانی یعنی طبع، نفس، عقل، قلب، سر، خفی و اخفی است که به یک اعتبار، مراتب انسان را سه مرتبه ظاهر، باطن و سر ذکر می‌کند (همو، ۱۳۸۳، ص ۳۵-۳۶). بر پایه مطالب پیشین می‌توان گفت امام علیه السلام انسان را موجودی دو بُعدی می‌داند که از جسم و نفس شکل گرفته و نیز برای نفس به مراتبی مانند قلب، روح، سر و... قائل است.

۲-۱-۴. ساحت‌های قلبی

امام خمینی علیه السلام در بیانات خویش معانی و مراتب گوناگونی برای قلب برشمرده‌اند. به نظر ایشان مشهورترین معنای قلب همان است که در علم طب و همچنین نزد سایر مردم رواج دارد: گوشت صنوبری شکل که با قبض و بسط یافتن باعث جریان پیدا کردن خون در رگ‌های انسان می‌گردد و تولید روح حیوانی می‌کند (همو، ۱۳۷۲، ص ۱۹۰).

سپس تصریح می‌کند که قلب نیز خود دارای مراتبی است و بالاترین مقام آن سر قلب یا لب لباب می‌باشد. به نظر ایشان، بدن و قوای آن یکسره تابع قلب و لب‌اند (همان، ص ۳۹۲).

الف) قلب در برابر عقل جزئی

از منظر امام * قلب در مقابل عقل جزئی (یکی از قوای ادراکی) است (همان، ص ۸۸). قلب به جایگاهی می‌تواند نایل گردد که محل ظهور اسم اعظم (همو، ۱۳۷۰، ص ۱۱۶) و پذیرنده تجلیات فعلی، اسمائی و ذاتی شود. در واقع قلب انسان، مظهر جمیع اسماء الهی است و می‌تواند مجلای تجلی هر یک از آن اسماء باشد (همو، ۱۳۸۳، ص ۲۲-۲۳). امام خمینی * در جای دیگری نهایت مرتبه و درجه قلب را رسیدن به ربوبیت فعلیه می‌داند (همو، ۱۳۷۰، ص ۲۳۲). مطابق این سخن، قلب به‌تنهایی می‌تواند مجلای تجلیات افعالی پروردگار باشد، نه بیشتر.

ب) انواع قلب

- امام خمینی * بر اساس پذیرش تجلیات اسمای الهی، قلوب را به سه نوع دسته‌بندی می‌کند:
 ۱. قلب‌های جمالی که از اسماء جمال و رحمت پروردگار ظهور یافته‌اند و مجلای تجلی رحمت و جمال پروردگارند.
 ۲. قلب‌های جلالی که از تجلی اسماء جلالی پروردگار ظهور یافته‌اند و خود مجلای تجلی اسماء جلالی پروردگارند.
 ۳. قلب‌های جامع میان جمال و جلال که بین تجلیات جمالی و تجلیات جلالی پروردگار جمع کرده‌اند و به افق اعتدال نزدیک‌ترند (همو، ۱۳۹۵، ص ۱۴۲-۱۴۳).
- افزون‌برآن امام خمینی * باتوجه به حدیثی از امام باقر * از چهار نوع قلب یاد می‌کند:

الف) قلب نورانی و صافی: این قلب مختص مؤمنان است. این قلوب تابع انسان کامل‌اند و در سیر و سلوک خود، پای در راه وی می‌نهند.

ب) قلب مُهرشده و ظلمانی: این قلب به منافقان اختصاص دارد. منافقان به‌دلیل آنکه کدورت و ظلمت‌های منافی با فطرت انسانی همچون حبّ نفس، تعصب‌های جاهلیت و جاه پیدا کرده‌اند، سخن حق را تحت هیچ شرایطی نمی‌پذیرند و با اظهار دیانت ظاهری سعی در پیشرفت خود در دنیا دارند.

ج) قلب واژگون: این قلب به کافران و مشرکان تعلق دارد که از فطرت الهی خارج شده‌اند.

د) قلبی که در آن دورویی و ایمان است: این قلوب گاهی حقیقتاً مؤمن می‌شوند و گاهی نیز به‌ظاهر اظهار ایمان می‌نمایند (همو، ۱۳۷۲، ص ۵۲۵-۵۳۵).

۲-۲. اُسفار اُربعه

عرفان اسلامی درواقع بیانگر حرکت معنوی انسان به سوی کمال است و سیر باطنی او و مراحل و مراتب آن را تبیین می‌کند. سیر و سلوکی که در عرفان اسلامی مطرح است، همان طی طریق و پیمودن مراحل وجود به قصد وصول به کمال است. سفر در اصطلاح عرفانی عبارت است از توجه قلب به سوی حق تعالی؛ همچنان که ملاعبدالرزاق کاشانی می‌گوید: «هو توجه القلب إلى الحق» (کاشانی، ۱۳۸۵، ص ۱۰۳).

سفر و سیر إلى الله در آثار و متون عرفان اسلامی به صورت‌ها و تقریرات گوناگونی ارائه شده است که یکی از مشهورترین آنها اُسفار اُربعه می‌باشد. اسفار اربعه مشهور عبارت‌اند از:

۱. سفر من الخلق إلى الحق؛
۲. سفر من الحق إلى الحق فی الحق؛
۳. سفر من الحق إلى الخلق بالحق؛
۴. سفر من الخلق إلى الخلق فی الخلق بالحق.

ملاصدرا در مقدمه کتاب اُسفار اُربعه این گونه بیان کرده است:

واعلم أنَّ للسَّلاک من العرفاء والأولیاء أسفاراً أربعة: أحدها السفر من الخلق إلى الحق و ثانیها السفر بالحق فی الحق، والسفر الثالث یقابل الأول، لأنَّه من الحق إلى الخلق بالحق، والرابع یقابل الثانی من وجه، لأنَّه بالحق فی الخلق. فرتبت کتابی هذا طبق حركاتهم فی الأنوار والآثار علی أربعة أسفار ... (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۸).

امام ٫ درباره اسفار اربعه به تفصیل سخن گفته است که ظرفیت محدود نوشتار حاضر اجازه تفصیل نمی‌دهد، اما ضرورت و اهمیت بحث اقتضا می‌کند که به اختصار دیدگاه ایشان تبیین گردد.

۲-۲-۱. سفر اول

امام خمینی ٫ سفر اول از اسفار اربعه را «سفر من الخلق إلى الحق» عنوان کرده است. به نظر ایشان در اثر این سفر برای سالک حجاب‌هایی که «جنبه یلی الخلقی» دارند، برداشته می‌شود و ظهور فعلی جمال حق برای او میسر می‌شود که عبارت از مشاهده ظهور ذات در مراتب وجود است. از نظر امام خمینی ٫ سفر اول، سفر از خلق به حق مقید است و به همین دلیل ایشان برای وصول به حق مطلق آن را ناگزیر می‌شمارد (خمینی، ۱۴۱۶، ص ۳۱).

بنابراین سالک در سفر اول از جنبه یلی الخلقی اشیا عبور می‌کند و به ظهور فعلی در مظاهر و

موجودات دست می‌یابد و در نهایت این سفر بر سالک منکشف می‌شود که مستقل از حق تعالی چیزی قابل مشاهده نیست و همه موجودات مظاهر و آیینه‌اند و حق تعالی در آنها ظهور و تجلی می‌کند. از همین جا سفر دوم آغاز می‌شود.

۲-۲-۲. سفر دوم

امام خمینی * در ارتباط با سفر دوم می‌نویسد:

و فی هذین السفرین لو بقی من الأنانیة شیء، ینظر له شیطانہ - الذی بین جنیبه - بالربوبیة و ینصدر منه الشطح و الشطحیات کلها من نقصان السالک و السلوک و بقاء الإتیة و الأنانیة؛ و لذلك بعقیده أهل السلوک لابد للسالک من معلّم یرشده إلى طریق السلوک، عارفاً کیفیاته، غیر معوج عن طریق الرياضات الشرعیة ... (همو، ۱۳۷۶، ص ۲۰۷).

ایشان در تعریف آن می‌گوید:

سیر از حق مقید به حق مطلق. در این سفر، هویات وجودیه در نزد سالک مضمحل گشته و تعینات خلقی به‌طور کلی در نظر او مستهلک می‌شود و با ظهور وحدت تام، قیامت کبرا برپا می‌شود و حق تعالی به مقام وحدانیت برای او تجلی می‌کند و در این مقام است که اشیا را اصلاً نمی‌بیند و از ذات و صفات و افعال خود فانی می‌گردد. در این سفر اگر از آنانیت او چیزی باقی مانده باشد، شیطانی که در جان اوست، به صفت ربوبیت ظهور می‌کند و شطح از او سر می‌زند و شطحیاتی که از دیگران صادر شده است، همه از نقصان سالک و سلوک و به‌دلیل وجود بقایایی از انیت و آنانیت آنان بوده است؛ از این‌رو اهل سلوک معتقدند سالک را چاره‌ای نیست از اینکه معلم و رهبری داشته باشد تا او را به راه سلوک رهبری کند و آن رهبر باید به کیفیات سلوک عارف باشد و از جاده ریاضات شرعی خارج نشود که راه‌های سلوک باطنی به‌شماره درنیاید و به عدد نفس‌هایی که مردم دارند، راه برای سلوک إلى الله هست (همان).

۲-۲-۳. سفر سوم

سفر سالک در مسیر عرفان، سفری از حق به‌سوی خلق حقی به‌واسطه حق است. این سفر درونی، از حضرت احدیت جمعی که در آن ذات الهی در وحدت مطلق خویش متجلی است، آغاز می‌شود و به‌سوی حضرت اعیان ثابته که مظهر تجلی حق در کثرت اشیا است، امتداد می‌یابد. در این سفر عرفانی، سالک به حقایق و کمالات اشیا و نیز کیفیت ترقی و تعالی آنها به مقام نخستین خود که

همان مقام قرب الهی است، آگاه می‌شود. همچنین کیفیت بازگشت آنها به وطن اصلی‌شان که همان ذات الهی است، برای او آشکار می‌گردد.

تا زمانی که سالک در این سفر درونی به‌سر می‌برد، نمی‌تواند پیامبر باشد و حق تشریع احکام الهی را ندارد؛ زیرا هنوز به‌سوی خلق در نشئه عینی بازنگشته است و تا زمانی که به عالم عینی بازنگردد، رسالت هدایت و ابلاغ احکام الهی را به‌عهده نخواهد گرفت.

امام خمینی^ع سفر سوم عرفان و سلوک باطنی را این‌گونه تبیین می‌کند:

سفر از حق به‌سوی خلق حقی به‌واسطه حق؛ یعنی سفر از حضرت احدیت جمعی به حضرت اعیان ثابت. در این سفر، حقایق و کمالات اشیا و کیفیت ترقی آنان به مقام نخستین‌شان و کیفیت بازگشت آنان به وطن اصلی‌شان برای او منکشف می‌گردد و سالک تا در این سفر است، نمی‌تواند پیغمبر باشد و حق تشریع ندارد؛ زیرا هنوز به‌سوی خلق در نشئه عینی بازنگشته است (همان، ص ۲۰۸).

۲-۲-۴. سفر چهارم

به بیان امام خمینی^ع، سفر چهارم عبارت است از:

سفر از خلقی که همان حق است - یعنی از حضرت اعیان ثابت - به‌سوی خلق - یعنی به‌سوی اعیان خارجی - به‌وسیله حق - یعنی به وجود حقانی خودش - درحالی که در همه چیز جمال حق را مشاهده می‌کند و مقاماتی را که اعیان خارجی در نشئه علمی دارند، می‌شناسد و راه سلوک‌شان را به حضرت اعیان و بالاتر می‌داند و از کیفیت وصول آنها به وطن اصلی‌شان آگاه است. در این سفر است که دین و شریعت می‌آورد و احکام ظاهری بدنی و احکام باطنی قلبی جعل می‌کند و از خدای تعالی و صفات و اسماء او و معارف حقه، به‌اندازه‌ای که استعداد آن را دارد، دریافت می‌نماید (همان).

امام خمینی^ع در نهایت اسفار اربعه را چنین توصیف می‌کند:

باید دانست که این چهار سفر برای هر صاحب شریعت و رسولی باید وجود داشته باشد، اما درعین حال مراتب و مقامات آنان با یکدیگر متفاوت است؛ بعضی از انبیا و مرسلین مظهر اسم «رحمان» هستند. چنین افرادی در سفر اول، ظهور اسم «رحمان» را در همه عالم مشاهده می‌کنند و در پایان سفر دوم، تمام اشیاء را مستهلک در اسم «رحمان» می‌بینند؛ لذا هنگام بازگشت از این سفر، با رحمت الهی و وجود رحمانی به این جهان بازمی‌گردند و دوره نبوت‌شان محدود می‌شود و همین‌طور است مظاهر دیگر اسماء، بر حسب اختلافاتی که آنان در حضرت علمی دارند تا برسد به مظهر اسم «الله» که او در پایان سفر

اول، ظهور حق را به همه شئونش مشاهده می‌کند و هیچ شأنی از حق تعالی او را از شأن دیگر حق باز نمی‌دارد و در پایان سفر دوم همه حقایق را در اسم جامع الهی مستهلک می‌بیند و بلکه خود نیز در احدیت محض مستهلک می‌گردد؛ پس با وجود جامع الهی به سوی خلق باز می‌گردد، در حالی که نبوت ازلی و ابدی و خلافت ظاهری و باطنی را داراست (همان، ص ۲۱۰-۲۱۲).

۲-۳. انسان کامل

انسان کامل یکی دیگر از مهم‌ترین مباحث عرفانی است که عرفا بدان پرداخته‌اند. نسفی در باب انسان کامل به این نکته اشاره می‌کند که «آدمیان خلاصه کائنات بوده و انسان کامل نیز خلاصه آدمیان است و همه موجودات تحت نظر انسان کامل اند» (نسفی، ۱۳۸۶، ص ۶). جیلی انسان کامل را قطبی که فلک دایره وجود از اول تا آخر دور او می‌چرخد، دانسته و مصداق آن را پیامبر اکرم * می‌داند و تأکید می‌کند که انسان کامل همیشه و در همه اعصار یکی بیشتر نیست (جیلی، ۱۴۱۸، صص ۲۰۷ و ۲۰۹).

حسن‌زاده آملی نیز در تبیین انسان کامل می‌نویسد:

چون خزاین که اسرار الهی است و به‌طور تفصیل در عالم وجود دارد و به‌طور جمع در انسان کامل مطوی است، پس انسان کامل حائز خزاین وجودات اسمای الهی است و بدین معنا حافظ و خزانه‌دار آنها خواهد بود؛ لذا شیخ اکبر، ابن عربی گفته است: انسان کامل مانند نگین انگشتر است که با آن خزانه‌ها را مهر و موم می‌کنند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۲۳).

امام خمینی * علاوه بر اینکه انسان کامل را آئینه حق‌نما می‌داند، آئینه شهود تمام هستی نیز می‌داند (خمینی، ۱۴۱۰، ص ۶۰). به اعتقاد ایشان انسان کامل مرآت اتم خداوند است (همان، ص ۲۵۲) و این مطلب بیانگر نداشتن حد پایانی برای مدارج و مقامات انسان کامل و ازسوی دیگر اثبات‌کننده ولایت مطلقه اوست؛ از این رو امام * ولی مطلق را این‌گونه توصیف می‌کند: «ولی مطلق کسی است که به حسب مقام جمعی خود، مظهر ذات باشد و اسم جامع اعظم رب، رب همه اسماء و اعیان است» (همان، ص ۴۰).

ایشان در مورد ولایت مطلقه پیامبر اکرم * می‌نویسد:

ولایت احمدی * که احدیت جمعی داشته، مظهر اسم احدی جمعی است و سایر اولیا مظاهر ولایت آن حضرت‌اند و ... همچنان که سایر انبیا نیز مظاهر نبوت او هستند؛ پس تمام دعوت‌های انبیا، دعوت به سوی او، بلکه دعوت خود اوست و همچنان که اولاً و ابداً هیچ تجلی‌ای وجود ندارد مگر به اسم

اعظم که محیط مطلق ازلی ابدی است، همچنین هیچ نبوت و ولایت و امامتی جز نبوت و ولایت و امامت آن حضرت نیست و هرچیز دیگری، رشحه‌ای از تجلی اوست؛ پس خداوند متعال ولی مطلق است و آن حضرت نیز ولی مطلق است (همان).

امام با این تفسیر دقیق از ولایت، زمینه را برای حکومت صالحان و مستضعفان فراهم کرده و نظریه ولایت مطلقه فقیه را مطرح می‌کند. چنانچه این نظریه را در مقام عمل با ساختار نظام ولی فقیه در جمهوری اسلامی ایران اجرا کرد.

از نظر امام حقیقت انسان کامل همانند آینه‌ای حق‌نماست. انسان کامل مانند آینه‌ای است که دو چهره دارد: در یک چهره آن، اسماً و صفات خدا ظهور می‌کند و خدای سبحان خود را در آینه حق‌نمای او شهود می‌کند و در چهره دیگر آن، عالم هستی را با تمامی اوصاف و کمالات وجودی نشان می‌دهد. افزون‌بر آن امام راحل اذعان می‌کند که در میان موجودات عالم هستی فقط انسان کامل می‌تواند به منزلتی نایل شود که بتواند به مقام خلافت الهی دسترسی یابد؛ زیرا انسان کامل در عالم هستی محل مشیت مطلقه الهی است؛ یعنی انسان کامل صاحب‌مقام مشیت مطلقه است که موجودات به واسطه آن ظهور یافته و حق و ذوات به آن محقق شده‌اند؛ لذا ایشان وجود انسان کامل را برای نشان‌دادن اسماً و صفات الهی، پیش از موجودات دیگر لازم و ضروری می‌داند و اعتقاد دارد فقط انسان کامل می‌تواند مظهر اسم اعظم جامعه الهی واقع شود (همو، ۱۴۱۶، ص ۶۶).

انسان‌شناسی در اندیشه عرفانی امام خمینی بر محور ولایت می‌چرخد؛ به‌همین دلیل ایشان در این باره می‌فرماید:

پس عبادت‌ها بلکه عقاید و ملکات به‌منزله ماده است و ولایت صورت آنهاست و آنان به‌منزله ظاهرند و ولایت، باطن آنهاست و به این دلیل است که اگر کسی بمیرد و امامی نداشته باشد، به مرگ دوران جاهلیت و کفر و نفاق و گمراهی مرده است ... پس همانا ماده و هیولی بدون صورت و فعلیت وجودی نخواهند داشت ... پس در اسماء الهی «الله» کامل‌ترین اسماء است و در مظاهر اسماء، انسان کامل است که کامل‌تر از همه مظاهر است و در میان شرایع، شریعت او کامل‌تر است و کمال شریعت او به ولایت است (همان).

لذا امام خمینی از ولایت اهل بیت و محبت به آن حضرات، به امانت حق تعبیر کرده و از منظر ایشان در مکتب عرفان و ولایت اهل بیت عصمت و طهارت، دل مؤمن به‌مثابه عرش الهی و سریر سلطنت حق تلقی می‌شود. این مکان مقدس، منزلگاه ذات مقدس الهی و صاحب‌دل آن ذات

مقدس است. توجه به غیر حق تعالی در این مکتب، خیانتی نابخشودنی به ذات الهی تلقی می‌شود. همچنین حبّ به غیر از ذات مقدس و خاصان او که تجلی عشق به او هستند، خیانتی بزرگ در مشرب عرفان و ولایت به حساب می‌آید. ازسوی دیگر دوستی خاندان رسالت * و شناخت مقام مقدس آنها امانتی گران‌بها از جانب حق تعالی در دل مؤمن تلقی می‌شود. این امانت، تجلی محبت به ذات الهی و راهی برای رسیدن به قرب الهی است (همو، ۱۳۷۲، ص ۴۷۹).

امام راحل * حضرت علی * را مظهر تمامی اسماء و صفات الهی می‌داند و می‌نویسد: این بزرگوار شخصیتی است که دارای ابعاد بسیار است و مظهر اسم جمع الهی است که دارای تمام اسماء و صفات است. تمام اسماء و صفات الهی در ظهور و در بروز در دنیا و در عالم، با واسطه رسول اکرم * در این شخصیت ظهور کرده است (همو، ۱۳۸۹، ج ۱۹، ص ۶۳-۶۴).

بنابراین به نظر امام * بزرگ‌ترین و بارزترین مصداق انسان کامل، پیامبر اکرم * و اهل بیت آن حضرت‌اند. این نگاه سلوکی نه فقط در انسان که ازمنظر امام باید در کل جامعه شکل بگیرد. ایشان برای نمونه در مسئله بیداری اجتماعی و سیاسی می‌نویسد:

مسئله این‌طور شده است که دیگر مستضعفین در مقابل مستکبرین قیام کرده‌اند، بیدار شده‌اند، بیداری او قدم است، اول قدم یقظه است. در سیر عرفانی هم یقظه اول قدم است در این سیر، این سیر الهی و عرفانی است، بیدار اول قدم است و کشورهای اسلامی، ملت‌های مسلم، ملت‌های مستضعف در سرتاسر جهان، اینها بیدار شده‌اند و سیاست‌های امریکایی کتک این بیداری را می‌خورند و ان شاء الله پیروز خواهند شد (همو، ۱۳۸۹، ج ۱۲، ص ۳۸۲).

با دقت عمق نگاه عرفانی امام * بحث اول قدم عرفانی (یقظه) در مسئله سیاسی و اجتماعی جاری است و این جریان باید تا رسیدن به مقام ولایت و تبعیت از ولایت ادامه یابد و آثار آن در تمامی ابعاد وجودی انسان‌ها شکل بگیرد.

نتیجه

همان‌گونه که بیان شد، مبانی انسان‌شناسی عرفانی امام خمینی * نقشی عمیق و بنیادین در سبک زندگی ایشان داشته است. این انسان‌شناسی عرفانی، ایشان را به‌سوی زندگی ساده، زاهدانه و متعهد به ارزش‌های الهی رهنمون می‌ساخت. در این سبک زندگی، تزکیه نفس و تهذیب روح در

رأس امور قرار داشت و امام خمینی علیه السلام با تأسی به تعالیم اسلامی، همواره در مسیر تقرب به حق تعالی گام برمی داشت. ایشان در سبک زندگی خویش بر نقش حضور قلب به خصوص در عبادات تأکید فراوانی داشت و شهود حضوری حق تعالی را منشأ جمیع حسنات و ملکات و اجتناب از معصیت می دانست. از نظر امام خمینی علیه السلام احکام و تکالیف عبادی، مقدمه وصول به حقیقت است. به عبارت دیگر ایمان و محبت بدون عمل، بی معنا و بی مغز خواهد بود و رسیدن به حقیقت بدون عمل به شریعت ناممکن است؛ بنابراین در سبک زندگی امام خمینی علیه السلام تزکیه و تهذیب مقدم بر همه امور بوده است. ایشان معتقد بود برای رسیدن به حقیقت و قرب الهی باید از طریق عمل به احکام و تکالیف الهی، قلب خود را تزکیه و نفس خویش را تهذیب کنیم.

امام خمینی علیه السلام توحید را به مثابه سرایت معارف الهی از باطن انسان به ظاهرش می دانست. در نگاه ایشان، توحید صرفاً یک نظریه ذهنی نبود، بلکه باید در تمامی ابعاد زندگی انسان تجلی می یافت. بر پایه این مبنا، در سبک زندگی امام خمینی علیه السلام شاهدیم که معارف الهی فقط در حد علم و آگاهی باقی نمانده بود، بلکه ایشان با قلبی پاک و منزّه از هرگونه تعلق به غیر حق، این معارف را در همه وجود خود جاری و ساری ساخته بود. توحید در نظر امام خمینی علیه السلام در حقیقت یک مفهوم عملی و کاربردی بود که در تمامی سطوح زندگی ایشان، از عبادات و مناسک مذهبی تا تعاملات اجتماعی و سیاسی، نمود می یافت.

در نگاه انسان شناسی امام خمینی علیه السلام، انسان موجودی دو بُعدی است که از جسم و نفس تشکیل شده است. امام علیه السلام برای نفس مراتبی مانند قلب، روح، سر و... قائل بود که هریک نقشی در مسیر تکامل انسان دارند. بر اساس این مبانی انسان شناسی، سبک زندگی امام خمینی علیه السلام تحت تأثیر قرار گرفته بود. از نظر ایشان، انسان در سیر صعودی و کمال خود توانایی عبور از بُعد مادی (طبیعت) و سیر در بُعد ملکوتی (ماوراء الطبیعه) را دارد؛ به عبارت دیگر امام خمینی علیه السلام معتقد بود انسان در مسیر تکامل خویش می تواند از قید مادیات رها شود و به حقیقت وجودی خود که مجرد و معنوی است، دست یابد. این سیر و سلوک نیازمند تلاش و مجاهدت در مسیر خودسازی و تهذیب نفس است.

در میان مبانی انسان شناسی مطرح شده در آثار امام خمینی علیه السلام، موضوع ساحت ها و مراتب وجود انسان از جایگاه ویژه ای برخوردار است. ایشان این موضوع را از دو جنبه بحث می کند:

الف) دوگانگی مادی و معنوی یا ملکی و ملکوتی: امام خمینی علیه السلام معتقد است انسان در مسیر

صعودی و کمال خویش توانایی عبور از بُعد مادی (طبیعت) و سیر در بُعد ملکوتی (ماوراءالطبیعه) را دارد؛ به عبارت دیگر انسان در ذات خویش موجودی فراتر از مادیات و محدودیت‌های دنیای مادی است و به حقیقت وجودی خود که مجرد و معنوی است، می‌تواند دست یابد.

ب) مراتب سه‌گانه وجودی: امام خمینی * در مقایسه و نسبت میان انسان و جهان، برای انسان سه مرتبه عقلی، خیالی و حسی (طبیعی) تعریف می‌کند. این مراتب سه‌گانه به گونه‌ای با یکدیگر در ارتباط‌اند که همانند عوالم سه‌گانه (عقل، مثال و طبیعت) بر یکدیگر تأثیر و تأثر می‌گذارند. امام خمینی * در کنار مراتب روحی و معنوی، برای بدن انسان نیز مراتب و مقاماتی قائل بود. ایشان بدن انسان را دارای سه مرتبه می‌دانست که عبارت‌اند از:

- بدن دنیوی: این مرتبه، همان جسم مادی و قابل مشاهده ماست که در این جهان خاکی با آن زندگی می‌کنیم.

- بدن مثالی: این مرتبه، تجلی لطیف‌تر و غیرمادی بدن انسان است که در عالم مثال یا عالم خیال وجود دارد.

- بدن اخروی: این مرتبه، جسمی است که انسان در آخرت با آن ظاهر می‌شود و از نظر ویژگی‌ها و کیفیت با بدن دنیوی و مثالی متفاوت است.

امام خمینی * تأکید داشت که این سه مرتبه بدن از نظر هویت و شخصیت با یکدیگر وحدت دارند، اما از نظر شدت و ضعف و نقص و کمال با یکدیگر متفاوت‌اند؛ به عبارت دیگر هریک از این مراتب، تجلی و نمود خاصی از وجود انسان در ساحت‌های مختلف هستی‌اند.

امام خمینی * انسان را موجودی دو بُعدی می‌دانست که از جسم و نفس تشکیل شده است. ایشان برای نفس مراتبی مانند قلب، روح، سر و... قائل بودند که هرکدام نقشی در مسیر تکامل انسان دارند. در این نگاه، جسم انسان به منزله ابزاری برای تعامل با دنیای مادی است، درحالی‌که نفس، هویت واقعی انسان را تشکیل می‌دهد و در مسیر تعالی و کمال حرکت می‌کند. مراتب نفس، تجلیات گوناگونی از وجود انسان را نشان می‌دهند که هرکدام در سیر تکاملی انسان نقش دارند.

در اندیشه امام خمینی *، قلب از عقل جزئی (یکی از قوای ادراکی) متمایز است و جایگاهی والاتر دارد. قلب در نگاه ایشان می‌تواند به حدی ارتقا یابد که به محل ظهور اسم اعظم الهی تبدیل شود و تجلیات فعلی، اسمائی و ذاتی خداوند را در خود دریافت کند. این امر نشان‌دهنده ظرفیت

بی‌کران قلب انسان برای تعالی و رسیدن به مراتب بلند معنوی است.

عرفان اسلامی، فلسفه‌ای عمیق و معنوی است که به تشریح مسیر تکامل انسان درجهت رسیدن به کمال می‌پردازد. این مکتب، باطن انسان و مراحل و مراتب سیروسلوک او را تبیین می‌کند. در عرفان اسلامی، انسان به‌عنوان موجودی دارای استعدادهای بی‌شمار شناخته می‌شود که می‌تواند با طی مراحل گوناگون، به حقیقت وجودی خود که همان کمال مطلق است، دست یابد. این سیروسلوک که به «طی طریق» مشهور است، پیمودن مراحل وجودی انسان به‌قصد وصول به کمال می‌باشد. در متون و آثار عرفان اسلامی، سفر و سیر *إلی الله* (سفر به‌سوی خدا) به‌صورت‌های گوناگونی بیان شده است که یکی از مشهورترین آنها «أسفار أربعه» یا «چهار سفر» است. این چهار سفر، مراحل و منازل سیروسلوک را به‌طور نمادین و رمزی به‌تصویر می‌کشد.

در میان مباحث عرفانی، انسان کامل جایگاه ویژه‌ای دارد و مورد توجه بسیاری از بزرگان این مکتب قرار گرفته است. امام خمینی علیه السلام نیز به‌عنوان یکی از عارفان برجسته، دیدگاه عمیق و جامعی درمورد انسان کامل ارائه می‌دهد. از نظر ایشان انسان کامل نه‌تنها آینه حق نماست، بلکه آینه شهود تمام هستی نیز به‌شمار می‌رود. وی معتقد است انسان کامل، مرآت *اتمم* خداوند است و این مقام بیانگر بی‌حدومرز بودن مدارج و مقامات انسان کامل و ازسوی دیگر اثبات‌کننده ولایت مطلقه اوست. به اذعان ایشان، بزرگ‌ترین و بارزترین مصداق انسان کامل، پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت علیهم السلام آن حضرت‌اند. امام علیه السلام معرفت حضوری را مقامی شهودی می‌داند که انسان کامل به مقام مقدس کامل *علی الإطلاق* داشته باشد و هرآنچه از او ظهور یابد، کامل و بی‌نقص باشد و همه جمال و کمال حق را در جمیع موجودات ظاهر ببیند. ایشان از ولایت اهل بیت علیهم السلام و محبت به آن حضرات، به امانت حق تعبیر کرده و تأکید می‌نماید که دل مؤمن عرش و سریر سلطنت حق و منزلگاه آن ذات مقدس و صاحب‌دل ذات مقدس است. مطلب دیگر اینکه امام علیه السلام توجه به غیر حق تعالی را خیانت به حق دانسته و تأکید می‌کند که *حبّ* به غیر ذات مقدس و خاصان او که *حبّ* اوست، خیانت است.

منابع

۱. ابن بابویه (صدوق)، محمد بن علی؛ التوحید؛ قم: جامعه مدرسین، ۱۳۹۸.
۲. ابن فارس، احمد؛ معجم مقاییس اللغة؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۴۰۴ق.
۳. ابن مکرّم، محمد بن منظور؛ لسان العرب؛ ج ۳، بیروت: دار صادر، ۱۴۱۴ق.
۴. اردبیلی، عبدالغنی؛ تقریرات فلسفه امام خمینی *؛ ج ۴، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی *، ۱۳۹۲.
۵. انصاریان، حسین؛ عرفان اسلامی؛ قم: دارالعرفان، ۱۳۸۶.
۶. بهار، محمد تقی؛ سبک‌شناسی یا تاریخ تطور نثر فارسی؛ ج ۱۲، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۹۱.
۷. بهجت‌پور، عبدالکریم؛ تفسیر تنزیلی (به ترتیب نزول)، مبانی اصول قواعد و فواید؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۲.
۸. جیلی، عبدالکریم؛ الإنسان الكامل؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۸ق.
۹. حسن‌زاده آملی، حسن؛ ممدالهمم در شرح فصوص الحکم؛ تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸.
۱۰. خسروپناه، عبدالحسین؛ در جست‌وجوی علوم انسانی اسلامی؛ ج ۲، قم: دفتر نشر معارف، ۱۳۹۳.
۱۱. خمینی، سیدروح‌الله؛ آداب الصلاة؛ ج ۷، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی *، ۱۳۷۰.
۱۲. —؛ تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح‌الأنس؛ قم: مؤسسه پاسدار اسلام، ۱۴۱۰ق.
۱۳. —؛ تفسیر سوره حمد؛ ج ۱۴، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی *، ۱۳۹۴.
۱۴. —؛ سّر الصلاة؛ ج ۹، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی *، ۱۳۸۳.
۱۵. —؛ شرح چهل حدیث؛ قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی *، ۱۳۷۲.
۱۶. —؛ شرح حدیث جنود عقل و جهل؛ ج ۱۶، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی *، ۱۳۹۵.
۱۷. —؛ شرح دعاء السحر؛ قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی *، ۱۴۱۶ق.
۱۸. —؛ صحیفه امام؛ ج ۵، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی *، ۱۳۸۹.
۱۹. —؛ مصباح‌الهدایة إلى الخلافة والولاية؛ ج ۳، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی *، ۱۳۷۶.

۲۰. دهخدا، علی اکبر؛ لغت نامه؛ تهران: چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۲۵.
۲۱. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ المفردات فی غریب القرآن؛ بیروت: دارالشامیه، ۱۴۱۲ق.
۲۲. رحیم پور، فروغ السادات؛ معاد از دیدگاه امام خمینی (ع)؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ع)، ۱۳۹۲.
۲۳. سجادی، سیدجعفر؛ فرهنگ اصطلاحات و تعصبات عرفانی؛ چ ۱۰، تهران: طهوری، ۱۳۹۳.
۲۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة؛ چ ۳، بیروت: دار إحياء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۲۵. طباطبایی، سید محمد حسین؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ قم: صدرا، ۱۳۷۴.
۲۶. —؛ نهاية الحکمة؛ تحقیق و تعلیق عباس علی زارعی سبزواری؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ق.
۲۷. طریحی، فخرالدین؛ مجمع البحرین؛ چ ۳، تهران: مرتضوی، ۱۳۷۵.
۲۸. فاضلی، محمد؛ مصرف و سبک زندگی؛ قم: صبح صادق، ۱۳۸۲.
۲۹. قرشی، علی اکبر؛ قاموس القرآن؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۱.
۳۰. قمی، قاضی سعید؛ أسرار العبادات و حقیقة الصلوة؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۹.
۳۱. —؛ اصطلاحات الصوفیة؛ ترجمه محمد علی مودودلاری؛ چ ۲، تهران: زوار، ۱۳۹۳.
۳۲. کاویانی، محمد؛ سبک زندگی اسلامی و ابزار سنجش آن؛ چ ۴، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۲.
۳۳. مصباح، محمد تقی؛ آموزش فلسفه؛ چ ۲، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی (معاونت فرهنگی)، ۱۳۶۶.
۳۴. مصطفوی، حسن؛ التحقیق فی کلمات القرآن الکریم؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۶۸.
۳۵. مطهری، مرتضی؛ آشنایی با علوم اسلامی؛ چ ۱۵، تهران: صدرا، ۱۳۷۴.
۳۶. معلمی، حسن؛ معرفت شناسی؛ قم: انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۳.
۳۷. مهدوی کنی، محمد سعید؛ مفهوم «سبک زندگی» و گستره آن در علوم اجتماعی؛ تهران: تحقیقات فرهنگی ایران، ش ۱، اردیبهشت ۱۳۸۷، ص ۱۹۹-۲۳۰.
۳۸. مؤدب، سیدرضا؛ مبانی تفسیر قرآن؛ چ ۳، قم: دانشگاه قم، ۱۳۹۳.
۳۹. نسفی، عزالدین؛ انسان کامل؛ چ ۸، تهران: انتشارات طهوری، ۱۳۸۶.