

ویژگی‌ها و عوامل معرفت‌شناسی عرفانی از نظر امام خمینی (ره)

۱. علی اکبر افتخاری فر: دانشجوی دکتری، گروه عرفان اسلامی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران

۲. علی یار حسینی: گروه عرفان اسلامی، واحد مسجد سلیمان، دانشگاه آزاد اسلامی، مسجد سلیمان، ایران

۳. مریم بختیار: گروه عرفان اسلامی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران

* ایمیل نویسنده مسئول: iau.ir@6639705915

چکیده

هدف پژوهش حاضر تبیین ویژگی‌ها و عوامل معرفت‌شناسی عرفانی از دیدگاه امام خمینی (ره) است. این مطالعه با رویکرد توصیفی — تحلیلی و بر پایه بررسی آثار عرفانی، اخلاقی و عبادی امام خمینی انجام شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که معرفت عرفانی در اندیشه امام، معرفتی حضوری، شهودی، قلبی و وجودی است که از سطح شناخت مفهومی و حصولی فراتر می‌رود و با تهذیب نفس، التزام به شریعت، حضور قلب، ذکر، عبادت و مجاهده درونی تحقق می‌یابد. از منظر امام خمینی، عقل در مسیر معرفت عرفانی جایگاهی مقدماتی و هدایت‌گر دارد، اما وصول به حقیقت نهایی تنها از راه شهود قلبی و پاکی باطن امکان‌پذیر است. همچنین معرفت عرفانی حقیقی با شریعت تعارض ندارد، بلکه در چارچوب وحی، عبودیت و اخلاق دینی معنا می‌یابد. مهم‌ترین عوامل تحقق این معرفت عبارت‌اند از فطرت الهی، عقل، قلب، وحی، شریعت، تهذیب نفس، ذکر و عمل صالح. در مقابل، حب نفس، غفلت، جهل، تعصب، هواهای نفسانی، دل‌بستگی به دنیا، تقلید کورکورانه و ضعف اراده از مهم‌ترین موانع دستیابی به معرفت عرفانی محسوب می‌شوند. نتیجه پژوهش نشان می‌دهد که معرفت‌شناسی عرفانی امام خمینی الگویی جامع از شناخت ارائه می‌دهد که در آن معرفت، اخلاق، شریعت و کمال انسانی در پیوندی عمیق قرار دارند.

کلیدواژگان: معرفت‌شناسی عرفانی، امام خمینی، معرفت حضوری، شهود، شریعت، تهذیب نفس، قلب

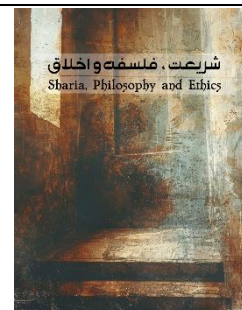
شیوه استناددهی: افتخاری فر، علی اکبر، یار حسینی، علی، و بختیار، مریم. (۱۴۰۵). ویژگی‌ها و عوامل معرفت‌شناسی عرفانی از نظر امام خمینی (ره). *شریعت، فلسفه و اخلاق*، ۱۸(۱)، ۱-۱۸.

تاریخ ارسال: ۲۷ بهمن ۱۴۰۴

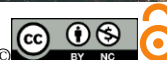
تاریخ بازنگری: ۱۰ اردیبهشت ۱۴۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۷ اردیبهشت ۱۴۰۵

تاریخ چاپ: ۲۸ اردیبهشت ۱۴۰۵



© ۱۴۰۵ تمامی حقوق انتشار این مقاله متعلق به نویسنده است. انتشار این مقاله به صورت دسترسی آزاد مطابق با گواهی (CC BY-NC 4.0) صورت گرفته است.



Characteristics and Epistemological Factors of Mystical Knowledge from the Perspective of Imam Khomeini (RA)

1. Ali Akbar Eftekhari Far: Ph.D. Student, Department of Islamic Mysticism, Ahv.C., Islamic Azad University, Ahvaz, Iran
2. Ali Yar Hosseini*: Department of Islamic Mysticism, MaS.C., Islamic Azad University, Masjid Soliman, Iran
3. Maryam Bakhtiar: Department of Islamic Mysticism, Ahv.C., Islamic Azad University, Ahvaz, Iran

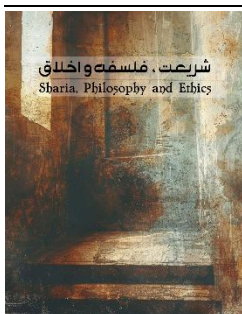
*Corresponding Author's Email: 6639705915@iau.ir

Abstract

The present study aims to explain the characteristics and epistemological factors of mystical knowledge from the perspective of Imam Khomeini (RA). This research adopts a descriptive-analytical approach based on the examination of Imam Khomeini's mystical, ethical, and devotional works. The findings indicate that mystical knowledge in Imam Khomeini's thought is presential, intuitive, heart-based, and existential. It goes beyond conceptual and acquired knowledge and is realized through self-purification, adherence to Sharia, presence of heart, remembrance, worship, and inner struggle. From Imam Khomeini's perspective, reason has a preparatory and guiding role in mystical knowledge, but access to ultimate truth becomes possible only through spiritual witnessing and inner purification. Authentic mystical knowledge does not contradict Sharia; rather, it gains meaning within the framework of revelation, servitude, and religious ethics. The most important factors in attaining this knowledge include divine nature, reason, the heart, revelation, Sharia, self-purification, remembrance, and righteous action. Conversely, self-love, heedlessness, ignorance, prejudice, sensual desires, attachment to the world, blind imitation, and weakness of will are among the main obstacles to mystical knowledge. The study concludes that Imam Khomeini's mystical epistemology offers a comprehensive model of knowledge in which cognition, ethics, Sharia, and human perfection are deeply interconnected.

Keywords: *mystical epistemology, Imam Khomeini, presential knowledge, spiritual witnessing, Sharia, self-purification, heart*

How to cite: Eftekhari Far, A. A., Yar Hosseini, A., & Bakhtiar, M. (2026). Characteristics and Epistemological Factors of Mystical Knowledge from the Perspective of Imam Khomeini (RA). *Sharia, Philosophy and Ethics*, 4(1), 1-18.

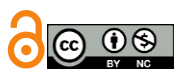


Submit Date: 16 February 2026

Revise Date: 30 April 2026

Accept Date: 07 May 2026

Publish Date: 18 May 2026



© 2026 the authors. This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) License.

Extended Abstract

Mystical epistemology occupies a distinctive position in Islamic intellectual tradition because it approaches knowledge not merely as conceptual representation or discursive reasoning, but as a transformative mode of presence, unveiling, and existential realization. In ordinary epistemology, knowledge is usually discussed through questions of justification, certainty, representation, sensory experience, rational inference, and the relation between mind and reality; however, mystical epistemology adds a deeper dimension by asking how the human being may become inwardly prepared to receive truth through purification, remembrance, spiritual discipline, and the illumination of the heart. In this framework, knowledge is not reducible to abstract concepts, because the highest form of knowing is direct, immediate, and participatory. This distinction is central to the Islamic philosophical and mystical tradition, where acquired knowledge is differentiated from immediate knowledge, and where the latter is regarded as a more direct encounter with reality (4). The works of Imam Khomeini provide a particularly rich field for studying this issue because his mystical thought integrates metaphysics, ethics, worship, self-purification, divine unity, and commitment to Islamic law. In *Misbah al-Hidayah*, knowledge is linked to divine vicegerency, guardianship, and the metaphysical station of the perfect human being (7); in *Sharh Dua al-Sahar*, epistemic ascent is connected to divine names, supplication, and the movement of the heart toward the manifestations of God (8); and in *Forty Hadith*, the value of knowledge is repeatedly measured by its ethical and spiritual consequences rather than by its conceptual accumulation alone (9). This study therefore examines the characteristics and epistemological factors of mystical knowledge from Imam Khomeini's perspective, with attention to its foundations, sources, criteria, obstacles, and transformative effects.

The theoretical foundation of this study rests on the distinction between sensory, rational, revelatory, and mystical modes of knowing. Western epistemological traditions often emphasize reason, experience, doubt, certainty, and the limits of human cognition. Descartes placed certainty at the center of modern epistemology through methodic doubt and the search for an indubitable foundation (2), while Locke emphasized experience and the role of sensory perception in the formation of human understanding (3). Later philosophical developments, including phenomenology, shifted attention toward consciousness and the structures through which things appear to the knowing subject (14). Yet Islamic mystical epistemology moves beyond these frameworks by insisting that the heart, when purified, can become a locus of unveiling and direct awareness. Ibn Arabi's mystical metaphysics provides one of the deepest theoretical backgrounds for this view, especially in his analysis of divine self-disclosure, the perfect human being, and the relation between unity and multiplicity (5, 6). Qaysari's commentary on *Fusus al-Hikam* further clarifies how mystical knowledge possesses an intelligible structure while remaining rooted in unveiling and witnessing rather than mere conceptualization (10). Chittick's interpretation of Ibn Arabi also demonstrates that imagination, heart, unveiling, and divine names are essential to understanding the epistemological depth of Islamic mysticism (11). Within this tradition, Imam Khomeini's position is neither anti-rational nor merely speculative; rather, he regards reason as valid but insufficient, revelation as normative, the heart as the central organ of mystical realization, and spiritual discipline as the condition for the transformation of knowledge into existential certainty.

The findings indicate that mystical epistemology in Imam Khomeini's thought has several defining characteristics. First, mystical knowledge is immediate and presential; it is not merely knowledge about reality but a direct existential awareness of truth. This corresponds to the broader Islamic philosophical distinction between acquired knowledge and immediate knowledge (4). Second, mystical knowledge is theocentric and grounded in divine unity. The mystic does not perceive beings as independent realities but as signs, manifestations, and dependent modes of divine disclosure, a view deeply rooted in the metaphysical tradition

of Ibn Arabi (6) and developed through later Islamic mystical philosophy (10). Third, mystical knowledge in Imam Khomeini's thought is inseparable from Sharia. Authentic unveiling cannot contradict revelation, worship, or religious obligation, because Sharia provides both the path and the criterion for the validity of mystical experience. This is visible in Imam Khomeini's interpretation of prayer as a movement from outward form to inward presence (12). Fourth, mystical knowledge is ethical and transformative. Knowledge that does not purify the soul, humble the self, and reform action remains incomplete and may even become a veil (9). Fifth, the heart is the central locus of mystical cognition. In this sense, the heart is not merely emotional but epistemic; it receives truth when purified through remembrance, discipline, repentance, and divine orientation. This view is consistent with classical Sufi accounts of the heart as the site of unveiling and realization (15, 16). Sixth, mystical knowledge is comprehensive: it does not isolate spirituality from life, ethics, society, or responsibility. Rather, true knowledge transforms the whole human being and reorganizes the relationship between the self, God, creation, and action.

The results show that Imam Khomeini's mystical epistemology offers a balanced model that avoids both rational reductionism and uncontrolled subjectivism. It does not reject reason; rather, it assigns reason a preparatory and clarifying function. Reason can organize concepts, prevent contradiction, and prepare the mind for higher insight, but it cannot replace unveiling and presence. This position is compatible with the broader Islamic intellectual tradition, where reason, revelation, and spiritual realization are not seen as mutually exclusive but as different levels of access to truth (18). It also differs from epistemological approaches that limit knowledge to empirical or conceptual structures, because Imam Khomeini regards knowledge as incomplete unless it reaches the level of inner transformation. The study also shows that mystical knowledge is vulnerable to distortion when separated from purification and Sharia. The main obstacles to mystical knowledge are self-love, arrogance, heedlessness, ignorance, blind imitation, attachment to the world, domination of passions, and weakness of will. Imam Khomeini's warning against the ego is especially important because the ego can appropriate even religious language and mystical terminology for self-glorification (13). Therefore, a person may possess extensive religious or philosophical vocabulary while remaining distant from real knowledge. This point corresponds to the classical mystical warning that terminology is not realization and that true knowledge must be embodied in humility, sincerity, love, and servitude (17). Furthermore, Imam Khomeini's thought connects mystical epistemology with anthropology: the human being is naturally oriented toward absolute perfection, but this orientation can be misdirected toward limited worldly objects. This idea resonates with Islamic accounts of human nature and the innate movement toward truth (21, 22). Thus, mystical epistemology is also a theory of human perfection, because the highest knowledge is inseparable from the highest realization of the human self.

This study concludes that Imam Khomeini's mystical epistemology presents knowledge as a path of existential transformation rather than as a merely theoretical activity. Mystical knowledge, in this perspective, is presential, theocentric, heart-based, Sharia-oriented, ethically transformative, and rooted in the human being's innate desire for absolute perfection. Its realization depends on purification of the soul, discipline of the heart, remembrance of God, worship, self-struggle, and the integration of knowledge with action. Its obstacles are not only intellectual but also moral and existential, because self-love, heedlessness, arrogance, attachment, and passion distort the human capacity to perceive truth. The distinctive contribution of Imam Khomeini's view is that it unites metaphysical insight, religious discipline, ethical purification, and practical responsibility within a single epistemological framework. In this framework, the aim of knowledge is not merely to know propositions about reality, but to become transformed by truth, to overcome the veils of the ego, to see existence in the light of divine unity, and to live in accordance with that vision.

معرفت‌شناسی عرفانی از مهم‌ترین حوزه‌هایی است که در آن نسبت میان شناخت، وجود، انسان، شریعت و حقیقت نهایی بررسی می‌شود. در سنت اسلامی، معرفت صرفاً به معنای انباشت مفاهیم ذهنی یا گردآوری گزاره‌های نظری نیست، بلکه با تحول وجودی انسان، تصفیه قلب، عبور از حجاب‌های نفسانی و رسیدن به مرتبه‌ای از شهود و حضور پیوند دارد. از همین رو، بحث درباره معرفت‌شناسی عرفانی در اندیشه امام خمینی (ره) تنها یک بحث نظری درباره ماهیت شناخت نیست، بلکه بررسی دستگامی فکری است که در آن معرفت، عمل، تهذیب، شریعت، توحید، انسان‌شناسی و سلوک معنوی به هم پیوسته‌اند. در این رویکرد، معرفت عرفانی از آن جهت اهمیت دارد که انسان را از سطح ادراکات پراکنده و واسطه‌مند عبور می‌دهد و او را به سوی شناختی حضوری، شهودی و وجودی هدایت می‌کند؛ شناختی که در آن حقیقت نه صرفاً به‌عنوان موضوعی برای اندیشه، بلکه به‌مثابه امری حاضر و تجربه‌شده در ساحت باطن انسان دریافت می‌شود. در سنت فلسفی غرب، مسئله شناخت از دوره یونان تا دوره جدید غالباً در نسبت با عقل، حس، شک، یقین، تجربه و حدود ذهن انسانی مطرح شده است. راسل در بررسی تاریخ فلسفه غرب نشان می‌دهد که از یونان باستان، مسئله امکان شناخت و نسبت میان عقل و واقعیت در کانون تأملات فلسفی قرار داشته است (1). دکارت نیز با آغاز از شک روشمند، مسئله یقین را در مرکز معرفت‌شناسی جدید قرار داد و کوشید بنیانی تردیدناپذیر برای معرفت انسانی بیابد (2). در مقابل، لاک با تأکید بر تجربه، منشأ بسیاری از معارف را در ادراک حسی و تجربه بیرونی جست‌وجو کرد و بدین‌سان جریان تجربه‌گرایی را تقویت نمود (3). با این حال، معرفت‌شناسی عرفانی در سنت اسلامی از منظری فراتر از دوگانه عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی به مسئله شناخت می‌نگرد و راهی را مطرح می‌کند که در آن قلب، شهود، فطرت و وحی نیز در کنار عقل و حس نقش معرفتی دارند.

در سنت عرفانی اسلامی، معرفت حقیقی نوعی آگاهی حضوری و وجودی است که از طریق کشف و شهود، تهذیب نفس و توجه قلبی حاصل می‌شود. این معرفت با علم حصولی تفاوت بنیادین دارد؛ زیرا در علم حصولی، انسان با صورت ذهنی و مفهوم سروکار دارد، اما در معرفت حضوری، معلوم نزد عالم حاضر است و واسطه مفهومی میان عارف و حقیقت وجود ندارد. جوادی آملی در تبیین معرفت در فلسفه اسلامی، تمایز میان علم حضوری و حصولی را از مباحث اساسی معرفت‌شناسی می‌داند و بر این نکته تأکید می‌کند که در علم حضوری، واقعیت معلوم نزد عالم حاضر است، نه اینکه تنها صورت یا نمایه‌ای از آن در ذهن قرار گیرد (4). همین تمایز در عرفان اسلامی اهمیت مضاعف می‌یابد؛ زیرا عارف در پی آن نیست که صرفاً مفهوم خداوند، مفهوم کمال یا مفهوم حقیقت را بشناسد، بلکه می‌کوشد از طریق سلوک، مجاهده و تزکیه به شهود حقیقت دست یابد. ابن عربی در فتوحات مکیه، معرفت اهل‌الله را بر بنیاد کشف، تجلی، خطاب الهی، اسماء الهی و ادراک مراتب وجود تحلیل می‌کند و بدین ترتیب، معرفت عرفانی را دانشی می‌داند که از افق باطن و از طریق گشودگی قلب به سوی حق تحقق می‌یابد (5). همچنین در فصوص الحکم، معرفت با مسئله انسان کامل، تجلی اسماء و نسبت میان حق و خلق پیوند می‌خورد و نشان داده می‌شود که شناخت عرفانی بدون فهم نسبت انسان با حقیقت مطلق کامل نمی‌شود (6).

امام خمینی (ره) در آثار عرفانی، اخلاقی و تربیتی خود، معرفت عرفانی را در چارچوبی اسلامی، توحیدی و شریعت‌محور تبیین می‌کند. از نظر ایشان، عرفان حقیقی نه‌گریز از دین است و نه نوعی تجربه فردی بی‌ضابطه، بلکه راهی است برای وصول به حقیقت که باید با شریعت، عقل، تهذیب نفس و ایمان هماهنگ باشد. در مصباح‌الهدایه، امام خمینی معرفت را در پیوند با خلافت، ولایت، انسان کامل و مراتب ظهور حقیقت بررسی می‌کند و نشان می‌دهد که معرفت عرفانی، تنها شناخت نظری درباره حق نیست، بلکه ادراک نسبت وجودی انسان با حقیقت الهی است (7). در شرح دعای سحر نیز زبان معرفت، زبان اسماء، تجلیات و مراتب قرب است و انسان در پرتو دعا و توجه قلبی به سوی شناختی بالاتر از مفاهیم

عادی هدایت می‌شود (8). از سوی دیگر، در چهل حدیث، امام خمینی پیوند میان معرفت و تهذیب نفس را برجسته می‌کند و نشان می‌دهد که علم اگر به تزکیه، فروتنی، خشوع و عمل صالح نینجامد، نه تنها عامل کمال نیست، بلکه می‌تواند خود به حجابی بزرگ برای انسان تبدیل شود (9). بنابراین، معرفت‌شناسی عرفانی در اندیشه امام خمینی را باید در کلیت منظومه فکری ایشان فهمید؛ منظومه‌ای که در آن عرفان، اخلاق، شریعت، فلسفه، سیاست و تربیت از یکدیگر جدا نیستند.

در این منظومه، عقل جایگاه مهمی دارد، اما به‌تنهایی برای وصول به حقیقت نهایی کافی نیست. امام خمینی عقل را نفی نمی‌کند و عرفان حقیقی را مخالف عقل نمی‌داند، بلکه معتقد است عقل در مسیر معرفت نقش مقدماتی و روشنگر دارد. عقل می‌تواند حدود مفاهیم را روشن سازد، مبانی برهانی را سامان دهد و انسان را از خطاهای آشکار بازدارد، اما حقیقت عرفانی در مرتبه‌ای فراتر از ادراک مفهومی عقل تحقق می‌یابد. این دیدگاه با سنت عرفانی اسلامی هماهنگ است؛ چنان‌که قیصری در شرح فصوص الحکم، عقل را در فهم ساختار نظری عرفان مهم می‌داند، اما شهود را مرتبه‌ای برتر از ادراک مفهومی معرفی می‌کند (10). در همین زمینه، چیتیک نیز در تحلیل عرفان ابن عربی نشان می‌دهد که عقل، خیال، قلب و شهود در منظومه عرفانی اسلامی هریک شأن خاصی دارند و معرفت عرفانی در افق تعامل این ساحت‌ها پدید می‌آید (11). بنابراین، معرفت عرفانی نه عقل‌ستیز است و نه عقل‌بسند؛ بلکه عقل را در جایگاه خود می‌نشاند و سپس انسان را به سوی مرتبه‌ای از شناخت رهنمون می‌شود که با حضور، شهود و تحول وجودی همراه است.

اهمیت بررسی ویژگی‌ها و عوامل معرفت‌شناسی عرفانی از نظر امام خمینی از آن جهت است که ایشان در سنت معاصر اسلامی، یکی از چهره‌هایی است که عرفان را از انزوا و ذهنیت صرف بیرون آورد و آن را با اخلاق، عمل، اجتماع، سیاست و مسئولیت انسانی پیوند داد. در نگاه امام خمینی، عرفان حقیقی نمی‌تواند نسبت به زندگی، جامعه، عدالت، اخلاق و مسئولیت بی‌اعتنا باشد؛ زیرا معرفت حقیقی هنگامی اصیل است که همه ابعاد وجود انسان را متحول کند. در آداب الصلاه، نماز تنها یک عمل عبادی ظاهری نیست، بلکه میدان تربیت قلب، حضور، ذکر، عبودیت و معرفت است (12). در جهاد اکبر نیز سلوک عرفانی بدون مبارزه با نفس و بدون مجاهده درونی معنا ندارد و انسان تا زمانی که از خودخواهی، غرور، غفلت و دل‌بستگی‌های نفسانی عبور نکند، نمی‌تواند به ادراک حقیقی نائل شود (13). از این جهت، معرفت‌شناسی عرفانی امام خمینی هم ناظر به مبانی نظری شناخت است و هم ناظر به مسیر عملی تحقق آن در وجود انسان.

مقاله حاضر با تکیه بر آثار امام خمینی و منابع اصلی عرفان اسلامی می‌کوشد نشان دهد که معرفت‌شناسی عرفانی در اندیشه ایشان دارای چند محور اساسی است: نخست، تمایز معرفت عرفانی از معرفت حسی و عقلی به اعتبار حضوری، شهودی و وجودی بودن آن؛ دوم، نقش قلب، فطرت، شریعت، عقل و وحی در تحقق معرفت عرفانی؛ سوم، ویژگی‌های عرفان حقیقی مانند قرب الهی، عدم تعارض با عقل، مطابقت با شریعت، هماهنگی با فطرت، محبت به خلق و توجه به همه ابعاد زندگی؛ و چهارم، موانعی چون حب نفس، غفلت، جهل، تعصب، دل‌بستگی به دنیا و ضعف اراده که انسان را از دستیابی به معرفت حقیقی باز می‌دارند. هدف این پژوهش تبیین ویژگی‌ها، عوامل و موانع معرفت‌شناسی عرفانی از منظر امام خمینی (ره) و نشان دادن جایگاه این معرفت در کمال انسان و فهم توحیدی هستی است.

مبانی مفهومی و نظری معرفت‌شناسی عرفانی

معرفت‌شناسی عرفانی بر پایه این فرض اساسی شکل می‌گیرد که شناخت انسان محدود به حس و عقل مفهومی نیست، بلکه ساحت‌های عمیق‌تری از ادراک وجود دارد که با قلب، حضور، شهود و سلوک معنوی مرتبط است. در معرفت‌شناسی متعارف، پرسش‌هایی مانند امکان معرفت، منشأ شناخت، اعتبار ادراک، معیار صدق و نسبت ذهن با واقعیت مطرح می‌شود؛ اما در معرفت‌شناسی عرفانی، این پرسش‌ها به سطحی وجودی منتقل

می‌شوند. در اینجا مسئله فقط این نیست که انسان چگونه گزاره‌ای صادق درباره واقعیت به دست می‌آورد، بلکه مسئله آن است که انسان چگونه می‌تواند خود را از حجاب‌های ادراکی و نفسانی برهاند تا حقیقت در قلب او آشکار شود. این تفاوت سبب می‌شود که معرفت عرفانی با نوعی تحول درونی و اخلاقی همراه باشد. در سنت فلسفی جدید، هوسرل با طرح بازگشت به خود اشیا و تحلیل تجربه آگاهی، توجه معرفت‌شناسی را از صرف داده‌های بیرونی به ساختار آگاهی معطوف کرد (14). با این حال، معرفت عرفانی اسلامی از این نیز فراتر می‌رود؛ زیرا در آن، آگاهی نه صرفاً موضوع تحلیل پدیدارشناختی، بلکه محل تجلی حقیقت و میدان تزکیه و حضور الهی است. از این منظر، قلب عارف نه تنها می‌فهمد، بلکه در پرتو تهذیب و ذکر، ظرفیت شهود حقیقت را می‌یابد.

در سنت اسلامی، معرفت عرفانی غالباً با مفاهیمی مانند کشف، شهود، ذوق، حضور، بصیرت، الهام و تجلی بیان شده است. قشیری در رساله القشیریه، معرفت را در بستر احوال و مقامات عرفانی توضیح می‌دهد و نشان می‌دهد که عارف کسی نیست که فقط اصطلاحات را بداند، بلکه کسی است که از طریق مجاهده، ذکر، اخلاص و مراقبت به مرتبه‌ای از شهود باطنی دست یابد (15). هجویری نیز در کشف المحجوب، معرفت را از سنخ حال و حقیقتی وجودی می‌داند و آن را از دانشی که صرفاً در سطح گفتار و اصطلاح باقی می‌ماند، متمایز می‌سازد (16). خواجه عبدالله انصاری در منازل السائرین، سلوک را حرکت مرحله‌مند انسان به سوی حق می‌داند و معرفت را در نسبت با منازل، مقامات، بیداری، توبه، مراقبه، محبت و فنا قرار می‌دهد (17). این تلقی‌ها نشان می‌دهد که معرفت عرفانی در سنت اسلامی، دانشی است که در متن حرکت انسان به سوی کمال پدید می‌آید و نه دانشی که صرفاً از راه مطالعه و استدلال حاصل شود.

در اندیشه امام خمینی، بنیاد معرفت عرفانی بر توحید، فطرت و حضور استوار است. ایشان حقیقت انسان را موجودی می‌داند که استعداد حرکت از مرتبه طبیعت به سوی مراتب غیب و قرب الهی را دارد. این حرکت هنگامی ممکن می‌شود که انسان از سطح تعلقات مادی و خودبینی عبور کند و با تهذیب نفس، قلب خود را برای دریافت انوار حقیقت آماده سازد. در چهل حدیث، امام خمینی بارها بر این نکته تأکید می‌کند که علم اگر با تزکیه همراه نباشد، حجاب می‌شود و انسان را از حقیقت دور می‌کند (9). چنین نگاهی نشان می‌دهد که در معرفت‌شناسی امام، علم و اخلاق از یکدیگر جدا نیستند. کسی که حقایق عرفانی را تنها در سطح مفاهیم و اصطلاحات فراگیرد، ولی نفس او همچنان گرفتار کبر، خودخواهی، ریا و دنیاطلبی باشد، از حقیقت معرفت فاصله دارد. بنابراین، معرفت عرفانی نوعی دانایی متحول‌کننده است؛ دانایی‌ای که باید در جان انسان بنشیند، قلب را نورانی کند و رفتار او را دگرگون سازد.

یکی از مبانی مهم معرفت‌شناسی عرفانی، تمایز میان علم حضوری و علم حصولی است. علم حصولی دانشی است که از طریق مفهوم، صورت ذهنی و واسطه ادراکی پدید می‌آید، اما علم حضوری دانشی است که در آن معلوم نزد عالم حاضر است. جوادی آملی این تمایز را برای فهم معرفت در فلسفه اسلامی بنیادین می‌داند و بر این نکته تأکید دارد که علم حضوری، به دلیل بی‌واسطه بودن، از سنخ ادراک مستقیم واقعیت است (4). امام خمینی نیز معرفت عرفانی را به همین افق نزدیک می‌کند؛ یعنی معرفت عرفانی از آن جهت ممتاز است که انسان را با حقیقت خارجی و وجودی مواجه می‌سازد، نه فقط با مفهوم آن. در مصباح الهدایه، معرفت به حقیقت ولایت، خلافت و انسان کامل در قالب مراتب وجودی و تجلیات الهی مطرح می‌شود و این امر نشان می‌دهد که معرفت عرفانی در نگاه امام، امری عمیقاً هستی‌شناختی است (7). عارف نه فقط درباره حق سخن می‌گوید، بلکه در سیر خود به مرتبه‌ای می‌رسد که فقر وجودی خویش و وابستگی همه موجودات به حق را شهود می‌کند.

معرفت عرفانی در عین حال که فراتر از عقل مفهومی است، با عقل تعارض ندارد. این نکته برای تمایز عرفان حقیقی از عرفان‌های کاذب اهمیت بنیادین دارد. در برخی جریان‌ها، عرفان به معنای رهایی از ضابطه، نفی عقل، بی‌اعتنایی به شریعت یا توجیه تجربه‌های مبهم شخصی تلقی می‌شود؛ اما در سنت امام خمینی چنین برداشتی مردود است. ایشان عرفان را راهی منضبط، شریعت‌محور و عقل‌پذیر می‌داند. قیصری در شرح عرفان ابن عربی

نیز نشان می‌دهد که عرفان نظری دارای ساختار مفهومی و برهانی خاص خود است و نمی‌توان آن را صرفاً تجربه‌ای بی‌قاعده یا احساس شخصی دانست (10). نصر نیز در تحلیل فلسفه اسلامی تأکید می‌کند که سنت اسلامی، عقل، وحی و شهود را در تعارض ذاتی با یکدیگر نمی‌بیند، بلکه آن‌ها را مراتب و سطوح مختلف فهم حقیقت می‌داند (18). بر همین اساس، امام خمینی عقل را در جایگاه خود معتبر می‌داند، اما توقف در عقل مفهومی را کافی نمی‌داند؛ زیرا عقل می‌تواند راه را روشن کند، ولی شهود قلبی مرتبه‌ای فراتر از فهم مفهومی است.

از نظر امام خمینی، شریعت شرط اساسی اعتبار معرفت عرفانی است. عرفانی که از شریعت جدا شود، به تدریج به ذوق‌گرایی بی‌ضابطه، فرقه‌گرایی، خودمحوری یا انحراف عملی تبدیل می‌شود. در آداب الصلاة، امام خمینی عبادت را صورت ظاهری سلوک نمی‌داند، بلکه آن را راهی برای حضور قلب، معرفت، ادب بندگی و تقرب به حق معرفی می‌کند (12). این نگاه نشان می‌دهد که شریعت در عرفان امام خمینی صرفاً مجموعه‌ای از احکام بیرونی نیست، بلکه صورت عملی حقیقت و مسیر تربیت وجودی انسان است. غزالی نیز در احیاء علوم الدین بر پیوند شریعت، اخلاق و تزکیه تأکید می‌کند و علم دینی را زمانی سودمند می‌داند که به اصلاح قلب و عمل بینجامد (19). در این معنا، شریعت حافظ اصالت عرفان است؛ زیرا تجربه عرفانی را از پراکندگی، توهم و خودفریبی دور می‌سازد و آن را با وحی، اخلاق و عبودیت پیوند می‌دهد.

یکی دیگر از مبانی معرفت‌شناسی عرفانی، جایگاه قلب است. قلب در این سنت، صرفاً عضو جسمانی یا مرکز عاطفه نیست، بلکه لطیفه‌ای ادراکی و معنوی است که استعداد دریافت حقایق غیبی را دارد. ابن عربی قلب را محل تحول، تجلی و گنجایش اسماء الهی می‌داند و از آن به‌عنوان مرکزی یاد می‌کند که می‌تواند صور مختلف تجلی را دریافت کند (5). ایزوتسو نیز در تحلیل مفاهیم عرفانی، قلب را در سنت اسلامی محل گذر از معرفت مفهومی به شهود وجودی می‌داند و نشان می‌دهد که زبان عرفانی بدون فهم نقش قلب قابل درک نیست (20). امام خمینی نیز در آثار خود، به‌ویژه در مباحث اخلاقی و عبادی، قلب را کانون اصلی معرفت عرفانی می‌داند. قلب اگر گرفتار غفلت، ریا، حب نفس و دل‌بستگی به دنیا باشد، نمی‌تواند حقیقت را بپذیرد؛ اما اگر با ذکر، توبه، مراقبه، عبادت و مجاهده پاک شود، قابلیت دریافت نور معرفت را می‌یابد. از این رو، معرفت عرفانی در اندیشه امام، معرفتی قلبی است، اما قلبی که با شریعت، عقل، تهذیب و عبودیت تربیت شده باشد.

مبانی نظری معرفت‌شناسی عرفانی امام خمینی را می‌توان در نسبت میان انسان‌شناسی و هستی‌شناسی ایشان نیز مشاهده کرد. انسان در این دستگاه فکری موجودی چندساحتی است که از طبیعت آغاز می‌کند، اما محدود به طبیعت نیست. او دارای فطرت الهی است و در عمق وجود خود میل به کمال مطلق دارد. طباطبایی در المیزان، فطرت را یکی از بنیادهای فهم انسان دینی می‌داند و نشان می‌دهد که گرایش به حق و کمال در ساختار وجودی انسان ریشه دارد (21). مطهری نیز در مباحث مربوط به فلسفه و عرفان اسلامی، بر این نکته تأکید می‌کند که انسان دارای ظرفیت حرکت از مرتبه حس و طبیعت به سوی عقل، ایمان و شهود است (22). امام خمینی این ظرفیت را در چارچوب سلوک عرفانی توضیح می‌دهد؛ یعنی انسان اگر به فطرت خود بازگردد و از حجاب‌های نفسانی رها شود، می‌تواند مسیر معرفت حقیقی را طی کند. بنابراین، معرفت‌شناسی عرفانی ایشان بر نوعی خوش‌بینی هستی‌شناختی نسبت به استعداد انسان استوار است، اما این استعداد بدون مجاهده و تهذیب به فعلیت نمی‌رسد.

از این مبانی می‌توان نتیجه گرفت که معرفت‌شناسی عرفانی در اندیشه امام خمینی یک معرفت‌شناسی چندلایه است. این معرفت‌شناسی نه تجربه‌گرایی حسی را کافی می‌داند، نه عقل‌گرایی مفهومی را پایان راه می‌پندارد و نه شهود بی‌ضابطه را معتبر می‌شمارد. بلکه میان حس، عقل، قلب، فطرت، وحی، شریعت و عمل نسبتی هماهنگ برقرار می‌کند. در این چارچوب، معرفت عرفانی عالی‌ترین مرتبه شناخت انسانی است، اما این مرتبه تنها برای کسی ممکن است که از راه شریعت، تهذیب نفس، مراقبه، ذکر، عبودیت و مجاهده درونی عبور کرده باشد. به همین دلیل، معرفت‌شناسی عرفانی امام خمینی از یک سو در امتداد سنت ابن عربی، قیصری، قشیری، هجویری و غزالی قرار دارد و از سوی دیگر، با تأکید بر مسئولیت عملی، اجتماعی و اخلاقی انسان، خوانشی پویا و جامع از عرفان اسلامی ارائه می‌دهد.

عوامل، منابع و ابزارهای معرفت عرفانی

معرفت عرفانی در اندیشه امام خمینی بدون توجه به عوامل، منابع و ابزارهای آن قابل فهم نیست. اگر معرفت عرفانی صرفاً دانشی ذهنی بود، می توانست مانند بسیاری از علوم نظری از طریق مطالعه، استدلال و آموزش مفهومی حاصل شود؛ اما چون معرفت عرفانی با تحول وجودی انسان و شهود قلبی پیوند دارد، تحقق آن نیازمند مجموعه‌ای از مقدمات و عوامل درونی و بیرونی است. نخستین عامل مهم در این مسیر، فطرت است. فطرت در نگاه عرفانی و اسلامی، گرایش بنیادی انسان به حقیقت، کمال، خیر و جمال مطلق است. انسان در عمق وجود خود خواهان مطلق است و هیچ امر محدود و گذرای نمی تواند او را به رضایت نهایی برساند. طباطبایی در تفسیر المیزان، فطرت را بنیانی برای فهم دینداری و گرایش انسان به حقیقت می داند و نشان می دهد که میل به خداوند و حقیقت در ساختار وجود انسان ریشه دارد (21). امام خمینی نیز در آثار اخلاقی و عرفانی خود بارها بر این معنا تأکید می کند که انسان ذاتاً طالب کمال مطلق است، اما اشتباه در تشخیص مصداق کمال، او را به سوی دنیا، مقام، شهرت، قدرت یا لذت‌های گذرا می کشاند (9). بنابراین، فطرت هم منبعی برای معرفت است و هم نیرویی محرک برای سلوک؛ زیرا انسان را از درون به سوی حقیقت فرا می خواند.

عامل دوم در معرفت عرفانی، عقل است. عقل در اندیشه امام خمینی جایگاه مقدمی و راهبردی دارد. عقل می تواند انسان را از خرافه، توهم، افراط، تناقض و بی ضابطگی دور کند و مسیر کلی فهم حقیقت را روشن سازد. با این حال، عقل به تنهایی نمی تواند انسان را به شهود حقیقت برساند. عقل مانند چراغی است که راه را نشان می دهد، اما حرکت در راه نیازمند اراده، تهذیب و حضور قلب است. در سنت فلسفه اسلامی، عقل نه دشمن عرفان، بلکه یکی از مراتب ادراک حقیقت است. نصر نشان می دهد که در سنت اسلامی، عقل در معنای عالی خود صرفاً ابزار استدلال منطقی نیست، بلکه نیرویی برای دریافت مراتب وجود و اتصال به حقیقت است (18). قیصری نیز در شرح فصوص، ساختار نظری عرفان را به گونه‌ای توضیح می دهد که نشان می دهد عرفان اسلامی از عقل و برهان بی نیاز نیست، بلکه از عقل برای تبیین شهود بهره می گیرد (10). در اندیشه امام خمینی، عقل هنگامی ارزشمند است که در خدمت عبودیت، معرفت و تهذیب قرار گیرد؛ اما اگر به خودبینی، جدال، غرور علمی یا انکار مراتب بالاتر معرفت منجر شود، به حجابی برای انسان تبدیل می شود.

قلب مهم ترین ابزار معرفت عرفانی است. در نظام عرفانی امام خمینی، قلب محل دریافت انوار الهی، شهود حقیقت و تحقق حضور است. قلب اگر آلوده به گناه، غفلت، خودخواهی، ریا، حسد و دل بستگی باشد، توان دریافت حقیقت را از دست می دهد؛ اما اگر از طریق ذکر، توبه، مراقبه و عبادت پاک شود، به آینه‌ای برای تجلی حق تبدیل می شود. قشیری در الرساله القشیری، مقامات و احوال قلبی عارف را در نسبت با صدق، اخلاص، ذکر، توکل، رضا و محبت توضیح می دهد و نشان می دهد که قلب در سنت عرفانی محل اصلی تحول معنوی است (15). ابن عربی نیز قلب را حقیقتی گسترده و پذیرنده می داند که به دلیل قابلیت تحول، می تواند مظاهر مختلف تجلی الهی را دریافت کند (5). امام خمینی در آداب الصلاه، حضور قلب را روح عبادت می داند و نشان می دهد که نماز بدون توجه قلبی، اگرچه از نظر ظاهری انجام شده باشد، اثر کامل معرفتی و تربیتی خود را آشکار نمی کند (12). از این منظر، قلب نه تنها ابزار معرفت، بلکه میدان اصلی سلوک و تربیت انسان است.

وحی و شریعت نیز از منابع بنیادین معرفت عرفانی در اندیشه امام خمینی است. عرفان حقیقی در نگاه ایشان هرگز از وحی جدا نیست و ادعای کشف و شهود اگر با قرآن، سنت و شریعت ناسازگار باشد، اعتبار ندارد. این نکته یکی از مهم ترین معیارهای تمایز عرفان حقیقی از عرفان کاذب است. غزالی در احیاء علوم الدین نیز بر همین پیوند تأکید می کند و نشان می دهد که سلوک اخلاقی و عرفانی باید بر بنیاد شریعت و عمل دینی استوار باشد (19). امام خمینی در آثار خود، به ویژه در شرح دعای سحر و آداب الصلاه، دعا، نماز و عبادت را صرفاً اعمال ظاهری نمی داند، بلکه

آن‌ها را راه‌های ورود به معرفت الهی معرفی می‌کند (8). شریعت از این جهت منبع معرفت است که انسان را با زبان وحی، آداب بندگی و مسیر صحیح سلوک آشنا می‌کند. همچنین شریعت از این جهت عامل حفاظت معرفت است که مانع می‌شود عارف به دام تجربه‌های بی‌ضابطه، ادعاهای نفسانی یا خیال‌پردازی‌های شخصی بیفتد.

تهذیب نفس از مهم‌ترین عوامل تحقق معرفت عرفانی است. در اندیشه امام خمینی، نفس انسان اگر تربیت نشود، پیوسته حقیقت را تحریف می‌کند و ادراکات انسان را به سوی خودخواهی، شهوت، غضب، مقام‌طلبی و دنیاطلبی می‌کشاند. از این رو، سلوک عرفانی بدون جهاد با نفس ممکن نیست. امام خمینی در جهاد اکبر، مبارزه با نفس را شرط اساسی حرکت معنوی می‌داند و نشان می‌دهد که انسان پیش از اصلاح دیگران و پیش از ادعای معرفت، باید با دشمن درونی خود مواجه شود (13). هجویری نیز در کشف المحجوب، مجاهده، ریاضت مشروع و تصفیه باطن را از لوازم راه عرفانی می‌داند و تأکید می‌کند که معرفت بدون پاکی درون به حقیقت نمی‌رسد (16). در این چارچوب، تهذیب نفس نه صرفاً یک توصیه اخلاقی، بلکه شرط معرفت‌شناختی است؛ زیرا قلب آلوده نمی‌تواند حقیقت را آن‌گونه که هست ببیند. همان‌گونه که چشم ظاهری در صورت بیماری یا تیرگی درست نمی‌بیند، چشم باطن نیز در صورت آلودگی به رذایل، از مشاهده حقیقت محروم می‌شود.

ذکر و عبادت از دیگر عوامل معرفت عرفانی‌اند. ذکر در عرفان اسلامی تنها تکرار لفظی نام خداوند نیست، بلکه نوعی بازگرداندن قلب از غفلت به حضور است. هنگامی که انسان از طریق ذکر، یاد حق را در قلب خود زنده می‌کند، به تدریج از پراکندگی ذهنی، تعلقات نفسانی و غفلت وجودی فاصله می‌گیرد. انصاری در منازل السائرین، ذکر را از منازل مهم سلوک می‌داند و آن را در پیوند با بیداری، توبه، مراقبه و محبت قرار می‌دهد (17). امام خمینی نیز در آداب الصلاة، نماز را جامع‌ترین صورت ذکر و بندگی می‌داند و معتقد است که توجه قلبی در عبادت می‌تواند انسان را از ظاهر الفاظ و حرکات به حقیقت حضور برساند (12). بنابراین، عبادت در معرفت‌شناسی عرفانی امام خمینی نقشی صرفاً تکلیفی ندارد، بلکه ابزاری برای تربیت قلب و گشودن راه معرفت است. عبادت اگر با حضور، اخلاص و توجه همراه شود، قلب را آماده شهود و دریافت حقایق الهی می‌کند.

محبت نیز از عوامل مهم معرفت عرفانی است. در سنت عرفانی، محبت نه صرفاً یک احساس، بلکه نیرویی معرفتی است؛ زیرا انسان به هر چه محبت دارد، به سوی آن توجه می‌کند و در پرتو این توجه، شناخت او از آن عمیق‌تر می‌شود. ابن عربی در فصوص الحکم، محبت را در نسبت با تجلی، اسماء الهی و حرکت وجودی عالم به سوی حق تحلیل می‌کند (6). ایزوتسو نیز در بررسی مفاهیم عرفانی، نشان می‌دهد که محبت در عرفان اسلامی راهی برای عبور از خودبینی و ورود به افق وحدت است (20). امام خمینی در منظومه عرفانی خود، محبت الهی را عامل رهایی انسان از خودمحوری می‌داند. انسان تا زمانی که خود را مرکز عالم می‌بیند، حقیقت را از منظر محدود نفس می‌فهمد؛ اما هنگامی که محبت حق در قلب او غالب شود، ادراک او از هستی دگرگون می‌شود. در این حالت، موجودات نه اشیایی مستقل و جدا از حق، بلکه مظاهر فیض و آیات الهی دیده می‌شوند. این نگاه، معرفت عرفانی را از سطح شناخت نظری به سطح نگرش توحیدی و زیباشناختی نسبت به عالم ارتقا می‌دهد.

تجربه عرفانی و شهود نیز از منابع مستقیم معرفت عرفانی‌اند، اما در اندیشه امام خمینی این تجربه باید با معیارهای شریعت، عقل و اخلاق سنجیده شود. در فلسفه دین و معرفت‌شناسی جدید، تجربه عرفانی گاه به‌عنوان نوعی تجربه شخصی و درونی مورد تحلیل قرار گرفته است. پاپکین در تاریخ شک‌گرایی نشان می‌دهد که یکی از چالش‌های مهم معرفت‌شناسی، نسبت میان تجربه، یقین و امکان خطاست (23). در عرفان اسلامی نیز امکان خطا در ادعاهای شخصی پذیرفته شده است؛ از این رو، هر تجربه‌ای به‌صرف غیرعادی یا درونی بودن معتبر نیست. امام خمینی با تکیه بر سنت اسلامی، کشف و شهود را هنگامی معتبر می‌داند که با وحی، عقل و شریعت ناسازگار نباشد. این نکته اهمیت بسیاری دارد؛ زیرا معرفت عرفانی در نگاه ایشان تجربه‌ای رها و بی‌قاعده نیست، بلکه تجربه‌ای است که در ساختار عبودیت و تربیت دینی معنا می‌یابد.

در نهایت، رابطه علم و عمل یکی از بنیادی‌ترین عوامل معرفت عرفانی است. در اندیشه امام خمینی، علم اگر به عمل منجر نشود، ناقص و گاه زیان‌بار است. علم حقیقی باید قلب را فروتن کند، رفتار را اصلاح نماید و انسان را به سوی قرب الهی سوق دهد. مطهری در تحلیل عرفان اسلامی، بر پیوند میان شناخت، ایمان و عمل تأکید می‌کند و نشان می‌دهد که در سنت اسلامی، معرفت اصیل از حیات عملی انسان جدا نیست (22). امام خمینی نیز در چهل حدیث هشدار می‌دهد که دانشی که موجب غرور، خودبینی و غفلت شود، از حقیقت علم فاصله دارد (9). بنابراین، عمل صالح، عبادت، مجاهده، اخلاق، خدمت، تواضع و مسئولیت‌پذیری اجتماعی، همه در تحقق معرفت عرفانی نقش دارند. معرفت عرفانی در اندیشه امام خمینی نه دانشی منزوی و فردگرایانه، بلکه معرفتی است که همه ابعاد وجود انسان را در بر می‌گیرد و او را در نسبت با خدا، خود، خلق و جهان دگرگون می‌سازد.

ویژگی‌های معرفت‌شناسی عرفانی در اندیشه امام خمینی

نخستین ویژگی معرفت‌شناسی عرفانی در اندیشه امام خمینی، حضوری بودن آن است. معرفت عرفانی در این دیدگاه از سنخ دانشی نیست که صرفاً از طریق مفهوم، استدلال یا صورت ذهنی حاصل شود، بلکه نوعی مواجهه مستقیم و وجودی با حقیقت است. این ویژگی، معرفت عرفانی را از معرفت حسی و عقلی متمایز می‌کند. معرفت حسی به داده‌های ظاهری و محسوسات وابسته است و معرفت عقلی با مفاهیم کلی، برهان و استنتاج سروکار دارد؛ اما معرفت عرفانی با حضور معلوم نزد عالم و رفع حجاب میان عارف و حقیقت تحقق می‌یابد. جوادی آملی در تبیین معرفت حضوری نشان می‌دهد که در این نوع معرفت، معلوم از طریق صورت ذهنی شناخته نمی‌شود، بلکه واقعیت آن نزد عالم حاضر است (4). امام خمینی در مصباح الهدایه، معرفت را در نسبت با حقیقت ولایت، خلافت و تجلیات الهی بررسی می‌کند و از این طریق نشان می‌دهد که معرفت عرفانی به معنای مشاهده مراتب حقیقت و ادراک نسبت وجودی انسان با حق است (7). بنابراین، در اندیشه ایشان، عارف کسی نیست که فقط مفاهیم عرفانی را بداند، بلکه کسی است که حقیقت توحید، فقر وجودی و وابستگی همه موجودات به حق را در ساحت جان خود دریابد.

ویژگی دوم معرفت‌شناسی عرفانی امام خمینی، شریعت‌محوری آن است. در نگاه ایشان، عرفان حقیقی هرگز از شریعت جدا نمی‌شود. شریعت نه مانع سلوک عرفانی، بلکه مسیر معتبر و ضابطه‌مند آن است. هر ادعای عرفانی که انسان را از احکام الهی، عبادت، اخلاق، مسئولیت و بندگی دور کند، از منظر امام خمینی فاقد اعتبار است. این رویکرد با سنت عرفانی اصیل اسلامی هماهنگ است؛ زیرا قشیری نیز در الرساله القشیری، عرفان را از شریعت جدا نمی‌کند و مقامات عرفانی را در بستر التزام دینی، اخلاص، ادب و مراقبت توضیح می‌دهد (15). غزالی در احیاء علوم الدین نیز علم و عرفان را زمانی معتبر می‌داند که با اصلاح قلب، عمل صالح و پایبندی به شریعت همراه باشد (19). امام خمینی در آداب الصلاه، عبادت شرعی را راه ورود به حضور قلب و معرفت باطنی معرفی می‌کند و بدین ترتیب، ظاهر شریعت را به باطن معرفت پیوند می‌زند (12). بر این اساس، عرفان امام خمینی نه شریعت‌گریز است و نه صرفاً مناسکی؛ بلکه ظاهر و باطن دین را در پیوندی زنده و تربیتی می‌فهمد.

ویژگی سوم، عدم تعارض معرفت عرفانی با عقل است. امام خمینی عرفان را امری ضدعقلانی نمی‌داند و با برداشت‌هایی که عرفان را به تجربه‌های مبهم، بی‌منطق یا ناسازگار با عقل فرو می‌کاهند، همراه نیست. در دیدگاه ایشان، عقل مرتبه‌ای معتبر از معرفت است، اما نباید آخرین مرتبه شناخت تلقی شود. عقل می‌تواند بسیاری از مبانی توحید، امکان، فقر موجودات، نیاز انسان به کمال و ضرورت سلوک را روشن کند، اما شهود قلبی مرتبه‌ای فراتر از فهم مفهومی است. قیصری در شرح فصوص الحکم، عرفان نظری را دارای انسجام مفهومی و عقلانی می‌داند و نشان می‌دهد که زبان عرفانی، هرچند از شهود سرچشمه می‌گیرد، می‌تواند در قالبی نظری و منظم تبیین شود (10). نصر نیز تأکید می‌کند که در سنت اسلامی، عقل حقیقی با شهود و وحی در تعارض نیست، بلکه در مراتب مختلف حقیقت عمل می‌کند (18). امام خمینی نیز با همین مبنا، عرفان حقیقی را عرفانی

می‌داند که از عقل عبور می‌کند، نه آنکه عقل را نفی کند؛ یعنی عقل را به جایگاه خود بازمی‌گرداند و سپس انسان را به مرتبه حضور و شهود هدایت می‌کند.

ویژگی چهارم، توحیدمحوری معرفت عرفانی است. در اندیشه امام خمینی، معرفت عرفانی نهایتاً به توحید بازمی‌گردد. عارف در مسیر معرفت، از کثرت‌های پراکنده عبور می‌کند و حقیقت عالم را در پرتو وحدت و وابستگی همه موجودات به حق می‌فهمد. این توحید صرفاً گزاره‌ای اعتقادی نیست، بلکه شهودی وجودی است. ابن عربی در فصوص الحکم، نسبت میان حق و خلق را از طریق اسماء، تجلیات و انسان کامل توضیح می‌دهد و نشان می‌دهد که فهم عرفانی عالم بدون فهم وحدت در کثرت ممکن نیست (6). چیتیک نیز در تحلیل عرفان ابن عربی نشان می‌دهد که معرفت عرفانی به معنای دیدن عالم به عنوان مظهر اسماء الهی است، نه به عنوان مجموعه‌ای از اشیای مستقل و خودبسنده (11). امام خمینی نیز در آثار عرفانی خود، به ویژه مصباح الهدایه و شرح دعای سحر، حقیقت عالم را در پرتو تجلیات و اسماء الهی می‌فهمد (8). بنابراین، توحید در معرفت‌شناسی عرفانی امام، هم موضوع معرفت است و هم روش دیدن عالم؛ یعنی عارف به مرتبه‌ای می‌رسد که همه چیز را در نسبت با حق می‌بیند.

ویژگی پنجم، پیوند معرفت با تهذیب نفس است. امام خمینی معرفت عرفانی را بدون پاک‌سازی نفس و مجاهده درونی ممکن نمی‌داند. نفس انسان اگر مهذب نباشد، حتی مفاهیم عرفانی را نیز به ابزار خودخواهی و برتری‌طلبی تبدیل می‌کند. از این جهت، معرفت عرفانی نه با حفظ اصطلاحات، بلکه با تربیت وجودی حاصل می‌شود. امام خمینی در جهاد اکبر، مبارزه با نفس را اساس سلوک می‌داند و نشان می‌دهد که بزرگ‌ترین مانع معرفت، دشمن بیرونی نیست، بلکه خودبینی، غرور، حب نفس و دل‌بستگی درونی انسان است (13). در چهل حدیث نیز ایشان علم بدون تهذیب را خطرناک می‌داند و هشدار می‌دهد که دانایی اگر به اخلاص و تواضع منتهی نشود، می‌تواند حجاب اکبر گردد (9). هجویری نیز معرفت را از سنخ حال می‌داند و نشان می‌دهد که بدون تحول باطنی، سخن گفتن از عرفان به حقیقت عرفان نمی‌رسد (16). بنابراین، یکی از شاخص‌های معرفت عرفانی اصیل آن است که انسان را اخلاقی‌تر، فروتن‌تر، مسئول‌تر و نزدیک‌تر به حق کند.

ویژگی ششم، هماهنگی معرفت عرفانی با فطرت انسانی است. امام خمینی انسان را موجودی می‌داند که در ژرفای وجود خود طالب کمال مطلق است. این طلب فطری اگر درست فهمیده شود، انسان را به سوی خداوند هدایت می‌کند؛ اما اگر دچار اشتباه در مصداق شود، به دنیاطلبی، قدرت‌طلبی، شهرت‌طلبی و لذت‌گرایی تبدیل می‌شود. مطهری در بحث‌های مربوط به عرفان و فلسفه اسلامی، بر فطرت کمال‌طلب انسان تأکید می‌کند و آن را زمینه‌ای برای حرکت معنوی می‌داند (22). طباطبایی نیز در المیزان، گرایش انسان به حقیقت و کمال را ریشه‌دار در ساختار وجودی او تحلیل می‌کند (21). امام خمینی این مبنا را در قالب سلوک عرفانی بسط می‌دهد و نشان می‌دهد که انسان باید از مطلوب‌های محدود عبور کند تا به مطلوب حقیقی برسد. بر این اساس، معرفت عرفانی با فطرت بیگانه نیست، بلکه بازگشت فطرت به جهت اصلی خود است؛ یعنی بازگشت انسان از پراکنده‌گی‌های دنیا به سوی کمال مطلق.

ویژگی هفتم، جامع‌نگری معرفت عرفانی نسبت به زندگی است. در برخی برداشت‌های ناقص، عرفان به معنای کناره‌گیری از جامعه، بی‌اعتنایی به زندگی، ترک مسئولیت و فرو رفتن در تجربه‌های فردی فهمیده می‌شود؛ اما عرفان امام خمینی چنین نیست. معرفت عرفانی در نگاه ایشان باید همه ابعاد زندگی انسان را متحول کند؛ از عبادت و اخلاق فردی تا رفتار اجتماعی، مسئولیت سیاسی، محبت به خلق، عدالت‌خواهی و خدمت. رحمان در تحلیل اسلام نشان می‌دهد که سنت اسلامی، ایمان و عمل اجتماعی را از یکدیگر جدا نمی‌کند و دینداری را در نسبت با حیات فردی و جمعی می‌فهمد (24). امام خمینی نیز عرفان را از زندگی جدا نمی‌کند، بلکه معرفت حقیقی را منشأ مسئولیت، شجاعت، خدمت و اصلاح می‌داند. در این دیدگاه، عارف حقیقی کسی نیست که از خلق بگریزد، بلکه کسی است که در پرتو معرفت الهی، نسبت خود را با خلق اصلاح می‌کند و محبت، عدالت و مسئولیت را در رفتار خود آشکار می‌سازد.

ویژگی هشتم، تمایز عرفان حقیقی از عرفان کاذب است. امام خمینی به صراحت میان عرفان اصیل و ادعاهای دروغین یا انحرافی فرق می‌گذارد. عرفان حقیقی با شریعت، عقل، تهذیب، تواضع، محبت، ذکر و عبودیت همراه است؛ اما عرفان کاذب با خودنمایی، فرقه‌گرایی، ابهام‌گویی، بی‌قیدی عملی، تحقیر شریعت، ادعاهای بی‌دلیل و گاه سوءاستفاده از احساسات معنوی مردم شناخته می‌شود. کوربن در بررسی تاریخ فلسفه اسلامی نشان می‌دهد که سنت عرفانی و حکمی اسلام همواره درگیر تمایز میان تجربه اصیل معنوی و ادعاهای سطحی یا انحرافی بوده است (25). امام خمینی نیز با تأکید بر شریعت و تهذیب، معیارهایی روشن برای تشخیص عرفان اصیل ارائه می‌کند. در این نگاه، عرفان هرچه حقیقی‌تر باشد، انسان را متواضع‌تر، ملتزم‌تر، اخلاقی‌تر و مسئول‌تر می‌کند؛ و هرچه انسان را مغرورتر، بی‌قیدتر یا جدا از خلق و شریعت سازد، از حقیقت عرفان دورتر است. ویژگی نهم، زیبایی‌شناسی توحیدی معرفت عرفانی است. عارف در پرتو معرفت، عالم را زیبا می‌بیند؛ زیرا آن را مظهر فعل، حکمت و تجلی الهی می‌فهمد. این زیبایی به معنای انکار رنج، شر، ظلم یا نقص‌های جهان نیست، بلکه به معنای دیدن مرتبه‌ای عمیق‌تر از واقعیت است. ایزوتسو در تحلیل مفاهیم عرفانی نشان می‌دهد که نگاه عرفانی به عالم، نگاه به اشیا در پرتو وحدت و معناست (20). امام خمینی نیز در منظومه عرفانی خود، عالم را عرصه ظهور اسماء و صفات الهی می‌بیند؛ از این رو، معرفت عرفانی باعث تغییر نگرش انسان به هستی می‌شود. انسان عادی موجودات را جدا، مستقل و گاه رقیب خود می‌بیند؛ اما عارف آن‌ها را آیات حق و جلوه‌های فیض الهی می‌یابد. این نگاه، محبت به مخلوقات، شفقت، تواضع و آرامش وجودی را تقویت می‌کند و انسان را از بدبینی، پوچی و خودمحوری می‌رهاند.

در مجموع، ویژگی‌های معرفت‌شناسی عرفانی در اندیشه امام خمینی نشان می‌دهد که این معرفت، معرفتی حضوری، شریعت‌محور، عقل‌پذیر، توحیدی، اخلاقی، فطری، جامع و تحول‌آفرین است. این معرفت نه در سطح ذهن باقی می‌ماند و نه به تجربه‌ای شخصی و بی‌ضابطه فروکاسته می‌شود، بلکه با تمام وجود انسان و همه ابعاد زندگی او ارتباط دارد. امام خمینی با تکیه بر سنت عرفانی اسلامی، به‌ویژه میراث ابن عربی، قشیری، غزالی، قیصری و دیگر عارفان مسلمان، الگویی از معرفت ارائه می‌دهد که در آن شناخت حقیقی، راهی به سوی بندگی، کمال، آزادی از نفس و حضور در پیشگاه حق است.

موانع معرفت عرفانی

همان‌گونه که معرفت عرفانی نیازمند عوامل و ابزارهایی چون فطرت، عقل، قلب، شریعت، ذکر، تهذیب و مجاهده است، موانعی نیز دارد که انسان را از وصول به حقیقت بازمی‌دارند. در اندیشه امام خمینی، مهم‌ترین مانع معرفت عرفانی حب نفس است. حب نفس به معنای توجه افراطی انسان به خود، خودمحوری، خودبینی و ترجیح خواسته‌های نفسانی بر حقیقت است. انسانی که گرفتار حب نفس است، حتی دین، علم، عبادت و عرفان را نیز برای تقویت خودخواهی به کار می‌گیرد. امام خمینی در چهل حدیث، حب دنیا، ریا، عجب، کبر و خودبینی را از بیماری‌های خطرناک نفس معرفی می‌کند و نشان می‌دهد که این رذایل چگونه قلب انسان را از دریافت حقیقت محروم می‌سازند (9). در جهاد اکبر نیز ایشان تأکید می‌کند که مبارزه اصلی انسان، مبارزه با همین خودخواهی عمیق و پنهان است که در صورت غفلت، همه اعمال انسان را آلوده می‌کند (13). بنابراین، حب نفس تنها یک رذیله اخلاقی نیست، بلکه مانعی معرفت‌شناختی است؛ زیرا انسان خودمحور حقیقت را آن‌گونه که هست نمی‌بیند، بلکه آن را بر اساس خواسته‌ها و منافع خود تفسیر می‌کند.

غفلت دومین مانع بزرگ معرفت عرفانی است. غفلت یعنی فراموشی حقیقت، فراموشی خداوند، فراموشی مرگ، فراموشی فقر و وجودی و فراموشی مقصد نهایی انسان. قلب غافل به ظاهر زندگی مشغول می‌شود و توان توجه به باطن هستی را از دست می‌دهد. قشیری در الرسالة القشیریه، ذکر را درمان غفلت می‌داند و نشان می‌دهد که سالک باید پیوسته قلب خود را از پراکندگی و فراموشی به سوی حضور بازگرداند (15). انصاری نیز در

منازل السائرین، بیداری را از نخستین منازل سلوک معرفی می‌کند؛ زیرا تا انسان از خواب غفلت بیدار نشود، حرکت به سوی معرفت آغاز نمی‌شود (17). امام خمینی در آداب الصلاة، غفلت در عبادت را نشانه دوری قلب از حقیقت عبادت می‌داند و بر حضور قلب به عنوان شرط اثرگذاری معنوی نماز تأکید می‌کند (12). غفلت سبب می‌شود که انسان حتی در حال انجام اعمال دینی نیز از حقیقت آن‌ها بی‌بهره بماند؛ زیرا جسم در عبادت حاضر است، اما قلب در دنیا، خیال، نگرانی و خواسته‌های نفسانی پراکنده شده است.

جهل و نادانی نیز مانع مهمی در مسیر معرفت عرفانی است. البته مقصود از جهل فقط نداشتن اطلاعات نیست، بلکه ناآگاهی از حقیقت خود، حقیقت جهان، مقصد انسان و راه صحیح سلوک است. گاهی انسان آگاهی‌های فراوان دارد، اما از حقیقت وجود خود جاهل است. همین جهل مرکب می‌تواند او را به غرور علمی، تعصب، انکار مراتب بالاتر معرفت یا گرفتار شدن در ظواهر سوق دهد. راسل در تاریخ فلسفه غرب نشان می‌دهد که بسیاری از نزاع‌های فلسفی از اختلاف در مبانی شناخت و معیارهای حقیقت ناشی شده است (1). پاپکین نیز در بررسی شک‌گرایی نشان می‌دهد که ناتوانی در تشخیص معیار یقین می‌تواند انسان را به تردید، نسبی‌گرایی یا انکار حقیقت بکشاند (23). در اندیشه امام خمینی، جهل خطرناک‌تر هنگامی است که با غرور همراه شود؛ یعنی انسان نمی‌داند و نمی‌داند که نمی‌داند. چنین انسانی نه تنها از معرفت محروم است، بلکه به دلیل پندار دانایی، راه اصلاح را نیز بر خود می‌بندد. معرفت عرفانی نیازمند تواضع معرفتی است؛ یعنی انسان باید محدودیت عقل، حس و دانش خود را بشناسد و با فروتنی به سوی حقیقت حرکت کند.

تعصب و پیش‌داوری از دیگر موانع معرفت عرفانی است. تعصب سبب می‌شود انسان پیش از مواجهه با حقیقت، حکم خود را صادر کرده باشد. چنین انسانی به جای آنکه حقیقت را معیار قرار دهد، باورهای موروثی، تعلقات گروهی، عادت‌های ذهنی یا منافع شخصی خود را معیار حقیقت می‌سازد. لاک در بحث شناخت انسانی، به خطاهایی اشاره می‌کند که از عادت، تربیت، الفاظ و تصورات نادرست پدید می‌آیند و فهم انسان را محدود می‌کنند (3). در سنت عرفانی نیز تعصب یکی از حجاب‌های قلب دانسته شده است؛ زیرا قلب متعصب آماده دریافت حقیقت نیست، بلکه فقط آنچه را می‌پذیرد که با خواسته و پیش‌فرض او سازگار باشد. امام خمینی در نگاه عرفانی و اخلاقی خود، انسان را به رهایی از حجاب‌های نفسانی و فکری فرامی‌خواند. این رهایی به معنای بی‌هویتی یا بی‌اعتقادی نیست، بلکه به معنای آزاد شدن از اسارت خودخواهی‌ها و پیش‌داوری‌هایی است که مانع فهم حقیقت می‌شوند. بنابراین، معرفت عرفانی نیازمند صفای قلب، انصاف، فروتنی و آمادگی برای اصلاح خویش است.

هواهای نفسانی و تمایلات شهوانی نیز از موانع مهم معرفت عرفانی‌اند. نفس انسان اگر تحت سلطه شهوت، غضب، حرص، حسد و لذت‌طلبی باشد، توان حرکت به سوی حقیقت را از دست می‌دهد. هجویری در کشف المحجوب، ریاضت مشروع و مجاهده با نفس را برای عبور از حجاب‌های نفسانی ضروری می‌داند (16). غزالی نیز در احیاء علوم الدین، اصلاح قلب و کنترل شهوت و غضب را از ارکان سلوک اخلاقی و دینی معرفی می‌کند (19). امام خمینی در جهاد اکبر، خطر نفس اماره را بسیار جدی می‌داند و نشان می‌دهد که اگر انسان در آغاز راه مراقب نباشد، نفس به تدریج بر عقل، ایمان و اراده او مسلط می‌شود (13). هواهای نفسانی ادراک انسان را تحریف می‌کنند؛ زیرا انسان گرفتار شهوت و غضب، حقیقت را بر اساس میل و نفرت خود می‌فهمد. چنین انسانی ممکن است برای رفتار نادرست خود توجیه فلسفی، دینی یا عرفانی نیز بسازد، اما این توجیه‌ها در واقع پرده‌هایی تازه بر حقیقت‌اند.

دل بستگی به دنیا از موانع بنیادین معرفت عرفانی است. دنیا در نگاه عرفانی امام خمینی، صرفاً طبیعت یا زندگی مادی نیست، بلکه هر چیزی است که انسان را از حق غافل کند و در خود متوقف سازد. ممکن است مال، مقام، شهرت، علم، عبادت ظاهری یا حتی ادعای عرفان برای انسان دنیا شود، اگر قلب او را به خود مشغول و از خداوند دور کند. امام خمینی در چهل حدیث، حب دنیا را سرچشمه بسیاری از رذایل می‌داند و نشان می‌دهد که وابستگی قلبی به دنیا، انسان را از سلوک بازمی‌دارد (9). ابن عربی نیز در تحلیل مراتب وجود و نسبت حق و خلق، بر این نکته تأکید دارد که

موجودات اگر مستقل دیده شوند، حجاب‌اند، اما اگر در نسبت با حق دیده شوند، آیات و مظاهر حقیقت‌اند (5). بنابراین، مشکل در اصل عالم نیست، بلکه در نوع نگاه و دل‌بستگی انسان است. عارف حقیقی دنیا را نفی مطلق نمی‌کند، بلکه آن را در نسبت با حق می‌بیند و از اسارت آن آزاد می‌شود.

تقلید کورکورانه و القانات بیرونی نیز می‌تواند مانع معرفت عرفانی باشند. انسان اگر بدون تفکر، تهذیب و تشخیص، صرفاً تابع فضای اجتماعی، تبلیغات، عادت‌های جمعی یا ادعاهای اشخاص شود، از مسیر معرفت اصیل دور می‌شود. دکارت با شک روشمند خود می‌کوشید انسان را از پذیرش بی‌چون‌وچرای باورهای نامطمئن رها کند و به بنیانی روشن‌تر برای یقین برساند (2). هرچند روش دکارتی با معرفت‌شناسی عرفانی اسلامی تفاوت دارد، اما اهمیت رهایی از تقلید ناآگاهانه در هر دو قابل توجه است. امام خمینی نیز عرفان اصیل را از فرقه‌گرایی، مریدپروری ناسالم و ادعاهای بی‌پایه جدا می‌کند. در نگاه ایشان، سالک باید تابع حق، شریعت و معیارهای معتبر باشد، نه اسیر شخصیت‌زدگی، هیجان‌های جمعی یا القانات مسموم. عرفان کاذب معمولاً از همین نقطه آغاز می‌شود؛ جایی که افراد به جای تهذیب، تفکر و بندگی، جذب ظواهر، ادعاها و فضاهای احساسی می‌شوند.

ضعف اراده از دیگر موانع مهم معرفت عرفانی است. انسان ممکن است حقیقت را تا حدی بشناسد، راه را بداند و به ضرورت تهذیب آگاه باشد، اما اراده حرکت نداشته باشد. معرفت عرفانی بدون اراده، صبر، استمرار و مجاهده محقق نمی‌شود. قشیری در توضیح مقامات عرفانی نشان می‌دهد که سلوک نیازمند صبر، مراقبه، مجاهده و ثبات قدم است (15). امام خمینی نیز در جهاد اکبر تأکید می‌کند که اصلاح نفس کاری دفعی و ساده نیست، بلکه نیازمند مراقبت مستمر و جدیت عملی است (13). ضعف اراده سبب می‌شود که انسان میان دانستن و عمل کردن فاصله بیندازد. او ممکن است بارها تصمیم به اصلاح بگیرد، اما در برابر عادت‌ها، تمایلات و فشارهای محیطی شکست بخورد. از این رو، تقویت اراده از طریق عبادت، مراقبه، ترک تدریجی عادات نادرست و التزام عملی به شریعت، یکی از شرایط عبور از موانع معرفت است.

یکی دیگر از موانع معرفت عرفانی، گرفتار شدن در الفاظ و اصطلاحات است. عرفان دارای زبان خاصی است و اصطلاحاتی مانند فنا، بقا، تجلی، وحدت، ولایت، انسان کامل، کشف، شهود و حضور در آن به کار می‌رود؛ اما دانستن این اصطلاحات به معنای رسیدن به حقیقت آن‌ها نیست. قیصری در شرح فصوص، مفاهیم عرفانی را به صورت دقیق توضیح می‌دهد، اما همین سنت نظری نیز نشان می‌دهد که مفاهیم باید راهنمای شهود باشند، نه جایگزین آن (10). چیتیک نیز در تحلیل عرفان ابن عربی یادآور می‌شود که زبان عرفانی برای اشاره به حقیقتی فراتر از زبان به کار می‌رود و نباید آن را به بازی مفهومی فروکاست (11). امام خمینی نیز با هشدار نسبت به علم بی‌عمل، این خطر را گوشزد می‌کند که انسان ممکن است در ظاهر عالم، عارف یا اهل اصطلاح باشد، اما قلب او از حقیقت تهی بماند (9). بنابراین، یکی از موانع پنهان معرفت آن است که انسان به جای سلوک واقعی، به دانستن واژگان سلوک بسنده کند.

از دیدگاه امام خمینی، راه عبور از این موانع در بازگشت به شریعت، تهذیب نفس، ذکر، مراقبه، عمل صالح، تواضع، خدمت و حضور قلب است. آداب الصلاه نشان می‌دهد که عبادت، اگر با توجه و ادب همراه شود، می‌تواند قلب را از غفلت خارج کند و مسیر معرفت را بگشاید (12). شرح دعای سحر نیز بیانگر آن است که دعا و توجه به اسماء الهی می‌تواند انسان را از سطح نیازهای محدود به افق معرفت و قرب بالا ببرد (8). در این چارچوب، موانع معرفت عرفانی هرچند متعددند، اما همگی به نحوی به حجاب میان انسان و حقیقت بازمی‌گردند. گاهی این حجاب درونی است، مانند حب نفس، غفلت و شهوت؛ گاهی فکری است، مانند جهل، تعصب و تقلید؛ و گاهی عملی است، مانند ضعف اراده و ترک مجاهده. معرفت عرفانی زمانی تحقق می‌یابد که این حجاب‌ها به تدریج برطرف شوند و قلب انسان قابلیت مشاهده حقیقت را پیدا کند.

معرفت‌شناسی عرفانی در اندیشه امام خمینی، منظومه‌ای جامع و چندبعدی است که در آن شناخت، وجود، اخلاق، شریعت، فطرت، عقل، قلب و عمل در پیوندی عمیق با یکدیگر قرار می‌گیرند. این معرفت‌شناسی برخلاف رویکردهایی که معرفت را تنها به ادراک حسی یا استدلال عقلی محدود می‌کنند، بر این اصل استوار است که انسان ظرفیت دریافت مرتبه‌ای عالی‌تر از شناخت را دارد؛ شناختی که با حضور، شهود، تهذیب و تحول درونی همراه است. از این منظر، معرفت عرفانی نه یک آگاهی صرفاً ذهنی و نه تجربه‌ای بی‌ضابطه و شخصی است، بلکه نوعی شناخت وجودی است که در مسیر بندگی، مجاهده با نفس، توجه قلبی و التزام به شریعت تحقق می‌یابد. امام خمینی با تأکید بر پیوند میان ظاهر و باطن دین نشان می‌دهد که عرفان حقیقی بدون شریعت معتبر نیست و شریعت نیز در ژرف‌ترین سطح خود راه تربیت قلب و وصول به حقیقت است.

در این مقاله روشن شد که معرفت عرفانی در اندیشه امام خمینی دارای ویژگی‌هایی بنیادین است. این معرفت حضوری است، زیرا عارف در آن با حقیقت از طریق واسطه‌های صرفاً ذهنی مواجه نمی‌شود، بلکه به مرتبه‌ای از شهود و حضور دست می‌یابد. این معرفت توحیدی است، زیرا غایت آن مشاهده وابستگی همه موجودات به حق و رهایی از نگاه استقلال‌ی به جهان است. این معرفت شریعت‌محور است، زیرا بدون ضابطه و حیاتی و التزام عملی به دین، هر ادعای عرفانی می‌تواند به انحراف، خودفریبی یا فرقه‌گرایی منجر شود. همچنین این معرفت عقل‌پذیر است، زیرا با عقل تعارض ندارد، بلکه عقل را در جایگاه صحیح خود قرار می‌دهد و سپس انسان را به مرتبه‌ای فراتر از ادراک مفهومی هدایت می‌کند. از سوی دیگر، معرفت عرفانی امام خمینی فطری، اخلاقی و جامع است؛ زیرا با طلب ذاتی انسان برای کمال مطلق هماهنگ است، به اصلاح اخلاقی و تهذیب نفس می‌انجامد و همه ابعاد زندگی فردی و اجتماعی انسان را در بر می‌گیرد.

بررسی عوامل معرفت عرفانی نشان داد که فطرت، عقل، قلب، وحی، شریعت، ذکر، عبادت، محبت، تهذیب نفس و رابطه علم و عمل، هر یک در تحقق این معرفت نقش دارند. فطرت انسان را از درون به سوی کمال مطلق فرامی‌خواند؛ عقل مسیر را از خرافه و بی‌ضابطگی جدا می‌کند؛ قلب محل اصلی دریافت و شهود حقیقت است؛ وحی و شریعت معیار اعتبار و سلامت سلوک‌اند؛ ذکر و عبادت قلب را از غفلت خارج می‌کنند؛ محبت انسان را از خودمحوری می‌رهاند؛ و تهذیب نفس امکان پاکی باطن و آمادگی برای دریافت انوار معرفت را فراهم می‌سازد. در این میان، رابطه علم و عمل جایگاهی اساسی دارد، زیرا دانشی که در رفتار، اخلاق، بندگی و مسئولیت انسان اثر نگذارد، از منظر عرفانی دانشی ناقص و گاه حجاب‌آفرین است. معرفت حقیقی باید انسان را متواضع‌تر، اخلاقی‌تر، مسئول‌تر و نزدیک‌تر به حقیقت کند.

همچنین روشن شد که موانع معرفت عرفانی به شکل‌های گوناگون درونی، فکری، اخلاقی و اجتماعی ظاهر می‌شوند. حب نفس، خودخواهی، غرور، غفلت، جهل، تعصب، هواهای نفسانی، دلبستگی به دنیا، تقلید کورکورانه، القائات نادرست، ضعف اراده و گرفتار شدن در الفاظ و اصطلاحات، از مهم‌ترین موانعی هستند که انسان را از شهود حقیقت بازمی‌دارند. این موانع همگی به نحوی حجاب قلب‌اند. برخی از آن‌ها ادراک انسان را تحریف می‌کنند، برخی اراده او را ضعیف می‌سازند، برخی حقیقت را در سطح الفاظ و مفاهیم متوقف می‌کنند، و برخی او را در بند دنیا و خودمحوری نگه می‌دارند. از این رو، سلوک عرفانی در اندیشه امام خمینی پیش از آنکه ادعای مقام و کشف باشد، جهاد مستمر با نفس، مراقبت دائمی، اصلاح نیت و تربیت قلب است.

نتیجه‌نهایی آن است که معرفت‌شناسی عرفانی امام خمینی را باید نوعی معرفت‌شناسی توحیدی و تربیتی دانست. این معرفت‌شناسی نه به عقل‌گرایی خشک فروکاسته می‌شود، نه به تجربه‌گرایی حسی محدود می‌ماند، نه به ذوق‌گرایی بی‌ضابطه تن می‌دهد و نه از شریعت و مسئولیت عملی فاصله می‌گیرد. در این دیدگاه، انسان موجودی است که می‌تواند از سطح طبیعت و عادت عبور کند و با تهذیب، عبادت، معرفت و مجاهده، به مرتبه‌ای

از فهم حقیقت برسد که در آن خداوند، جهان، خود و دیگران را در نوری تازه مشاهده کند. چنین معرفتی، انسان را از خودبینی به خدایبینی، از غفلت به حضور، از پراکندگی به توحید، از دل بستگی به آزادی درونی و از دانستن صرف به شدن و تحول وجودی می‌رساند. بنابراین، ویژگی‌ها و عوامل معرفت‌شناسی عرفانی از نظر امام خمینی، الگویی کامل برای فهم نسبت میان شناخت و کمال انسانی ارائه می‌کند و نشان می‌دهد که معرفت حقیقی زمانی به ثمر می‌رسد که جان انسان را دگرگون سازد و او را در مسیر قرب الهی، اخلاق، عبودیت و خدمت قرار دهد.

مشارکت نویسندگان

در نگارش این مقاله تمامی نویسندگان نقش یکسانی ایفا کردند.

تعارض منافع

در انجام مطالعه حاضر، هیچ‌گونه تضاد منافی وجود ندارد.

موازین اخلاقی

در انجام این پژوهش تمامی موازین و اصول اخلاقی رعایت گردیده است.

References

1. Russell B. History of Western Philosophy. London: Routledge; 1996.
2. Descartes R. Meditations on First Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press; 1998.
3. Locke J. An Essay Concerning Human Understanding. London: Penguin Classics; 1996.
4. Javadi Amoli A. Epistemology in Islamic Philosophy. Qom: Asra Publications; 2009.
5. Ibn Arabi M. The Meccan Revelations (Al-Futuhat al-Makkiyya). Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya; 2002.
6. Ibn Arabi M. Fusus al-Hikam. Cairo: Dar al-Kitab al-Arabi; 1980.
7. Khomeini R. Misbah al-Hidayah ila al-Khilafah wa al-Wilayah. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works; 2008.
8. Khomeini R. Sharh Dua al-Sahar. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works; 2009.
9. Khomeini R. Forty Hadith. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works; 2010.
10. Qaysari D. Sharh Fusus al-Hikam. Tehran: Iranian Institute of Philosophy; 2013.
11. Chittick WC. The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination. Albany: SUNY Press; 2000.
12. Khomeini R. Adab al-Salat: The Disciplines of the Prayer. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works; 2012.
13. Khomeini R. Jihad al-Akbar (The Greater Struggle). Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works; 2013.
14. Husserl E. Logical Investigations. London: Routledge; 2001.
15. Qushayri Aa-K. Al-Risala al-Qushayriyya. Cairo: Dar al-Hadith; 2007.
16. Hujwiri A. Kashf al-Mahjub. Lahore: Islamic Book Foundation; 2001.
17. Ansari A. Manazil al-Sa'irin. Tehran: Nashr-e Ney; 1993.
18. Nasr SH. Islamic Philosophy from Its Origin to the Present. Albany: SUNY Press; 2006.
19. Ghazali AH. The Revival of the Religious Sciences (Ihya Ulum al-Din). Beirut: Dar al-Ma'rifa; 2005.
20. Izutsu T. Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts. Berkeley: University of California Press; 1984.
21. Tabatabai MH. Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an. Tehran: Islamic Publishing Office; 1981.
22. Motahhari M. Islamic Philosophy and Mysticism. Tehran: Sadra Publications; 2007.
23. Popkin R. The History of Scepticism. Oxford: Oxford University Press; 2003.

24. Rahman F. Islam. Chicago: University of Chicago Press; 1979.
25. Corbin H. History of Islamic Philosophy. London: Routledge; 1997.