

الهام هادی نجف آبادی

دانشجوی دکتری، گروه عرفان در اندیشه امام خمینی، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، دانشکده الهیات و حقوق، نجف آباد، ایران.

سید حسین واعظی^۱

دانشیار، گروه الهیات، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران. دانشیار، گروه الهیات، واحد اصفهان، دانشگاه آزاد اسلامی اصفهان (خوراسگان)، ایران.

اکبر گلی ملک آبادی

استادیار، گروه الهیات، واحد نجف آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف آباد، ایران.

تحلیل معنویت و سلوک، از منظر محی الدین ابن عربی، امام

خمینی و ویکتور فرانکل

چکیده

از نظر ابن عربی و امام خمینی انسان کامل، أعظم و أكمل خلوقات و در بردارنده ی جمیع صفات حق و از نظر فرانکل، انسان پیوسته در پی متعالی ساختن حقیقت وجودی خویشتن می باشد. تحقیق حاضر با هدف بررسی تطبیقی معنویت و سلوک، از منظر ابن عربی و امام خمینی و معناگرایی از منظر فرانکل، درصدد است با روش توصیفی-تحلیلی وجوه مشترک از معنویت و سلوک را در این سه منظر ارائه دهد. یافته های پژوهش حاکی است: از نظر این سه، انسان با سلوک معرفتی خود قادر است به جامعیت فطری خویش آگاه و ساحت فردی مستعد خود را در حرکت استکمالی تا وصول به حقیقت ارتقاء بخشد. این خود ترسیم رجعت دایره وار از مبدأ تا مقصد حقیقت وجودی انسان است. منظور از سیر و سلوک عارفانه ی ابن عربی و امام خمینی در این نوشتار "معنویت" بوده که می توان آنرا با "معناگرایی" فرانکل، هم سو دانست. زیرا هر سه منظر، وصول به این مقصود را جز به کشف و شهود درونی میسر نمی دانند. لذا مسئولیت در کنار جامعیت فطری انسان نزد هر سه دارای اهمیت است. عارف انسان کامل را در تحقق تمام و کمال اسماء الهی در نفس او به واسطه ی سلوک مجاهدانه می داند و فرانکل نیز خوداستعلایی را در گرو مسئولیت پذیری فرد تعریف می کند.

واژگان کلیدی: ابن عربی، امام خمینی، فرانکل، سلوک، معنویت.

مقدمه

مباحث انسان شناسی از مسائلی است که امروزه به صورت جدی برای متفکران و اندیشمندان مطرح است چنانچه واکاوی و پاسخگویی به سوالات و ابهامات و جنبه های مجهول این بحث می تواند در کمیت و کیفیت زندگی انسان بسیار تاثیرگذار باشد؛ حل مشکلات روانی، هدفمندی، معرفت به خدا و شناخت هستی و دریافتن فهمی برای خوب زیستن و انتخاب مسیری رو به رشد را می توان از نتایج اینگونه مباحث دانست. آنچه در این باب می توان تبیین کرد این است که تعالی روح و تکامل نفس در عالم هستی برای عارف و هم روانشناس مستلزم سیر و سیوروتی است که در نزد عارف علم سلوک نفس است و شامل اندیشه های درونی، حالات و عواطف و رفتارهای درونی انسان است؛ چنانچه عارف درصدد شناخت انسان و تغییر او در مواجهه با کل نظام هستی، جستجوی حقیقت، تقرب و به مقصد رسیدن روح تعالی یافته ی خود است و روانشناس نیز در پی شناخت انسان و تغییر و اصلاح او حول محور انسان و در تمامیت شخصیت او به دنبال تکامل نفس انسانی است. علی ای حال؛ این پژوهش قصد دارد با نظر به سه رویکرد عرفانی و روانشناسی و مشخصا با تکیه بر آرای محی الدین ابن عربی عارف بزرگ اندلسی، امام خمینی و ویکتور فرانکل روانشناس وجودگرا و پایه گذار مکتب روان درمانی و معنا درمانی به مؤلفه هایی دست یابد که تکامل و تطبیق انسان را با هستی و چگونگی زیستن او در بالاترین بهره مندی از زندگی اش به خوبی تعریف و تبیین کند و شروط و لزوم یک زندگی هدفمند و متعالی را بیان کرده جنبه ها و ابعاد مختلف زیستی و حیاتی انسان را با سلوک و معنویت روحی او مطالعه و درک نماید.

۱- روش تحقیق

با توجه به اینکه موضوع، ماهیت و اهداف این تحقیق کاملاً تئوریک است نوع مطالعه و روش تحقیق در این نوشتار، روش اسنادی با توجه به آثار مستقیم و غیرمستقیم ابن عربی، امام خمینی و ویکتور فرانکل بوده و هم روش تحلیلی محتوی کیفی می باشد؛ که به منظور بررسی و مطالعه توانایی، قابلیت ها، ظرائف و ظرفیت های روح انسانی و مؤلفه های معنویت و سلوک انسان در دست بررسی قرار خواهیم داد.

۲- ابن عربی

۲- ۱ فردیت (ساحات فردی انسان)

برای انسان دو سطح مورد ادراک تعریف می‌شود. سطح فردی که جسم و نفس در ابتدای خلقت آغاز بودن‌اند و سطح کونی که تکوین و تکامل و تعالی او در حرکتی درونی و برگرفته از جامعیت فطری اوست؛ لیکن درجات آگاهی هر انسان از این جامعیت متفاوت بوده پس در رسیدن به مقصد و تکامل و تعالی خود نیز انسان‌ها باهم متفاوتند. "سطح فردی هر انسانی به صرف انسان بودن دارای ویژگی‌های خاصی است که به صورت بالقوه در سطح کونی (وجودی) انسان نهفته و قابلیت تحقق یافتن دارند. اختلافات موجود نیز ناشی از درجه‌ی وضوح این امر برای خود افراد است. چنانچه سطح وجودی انسان همان انسان کامل است. آگاهی انسان نسبت به جامعیت وجودی خود او را به درجه‌ی علم حق از اسماء و صفاتش نزدیک می‌کند و فقط به این واسطه است که نفس انسان می‌تواند نقش آیین "حق نما" را ایفا کند و غیر از این عملاً به درجه کودنی و غباوت نزول می‌کند. بدین جهت است که گفته می‌شود همه‌ی انسان‌ها در سطح فردی کامل نیستند و تفاوت درجات انسان‌ها در این سطح به تفاوت استعدادها و تجلیات حق بر ایشان باز می‌گردد." (رحیمیان، ۱۳۹۵، ص ۲۵۰). عرفا معتقدند آن کس که در باطن خود سیر نماید و مراتب تعالی نفس را طی نماید از بعد تن و جسم خود فراتر رفته به لطایف عالی^۶ تر نائل گشته و به باطن جهان دست می‌یابد. لذا انسان را ذوبطون و درون او را نیز در سیر و سیورورت به سوی حقیقت تبیین می‌کنند. عارفان هفت بطن یا هفت لطیفه برای انسان قائل‌اند برخلاف فلاسفه که حداکثر دو یا سه ساحت (جسم و روح یا جسم و بدن مثالی و روح) برای انسان قائل‌اند. این لطایف را عارفان به موازات هفت بطن قرآن و نیز هفت بطن جهان می‌دانند.

نفس: جنبه‌های در انسان که فوق بدن و مسلط بر آن است و در برابر غرایز بدنی مقاومت می‌کند.

عقل: نفس ناطقه یا قوه‌ی آن در حیطة‌ی نظر مدرک کلیات است و در حیطة‌ی عمل حسن و قبح شناسی.

قلب: منشأ تحول، دگرگونی و تغییر در انسان و نوری است که به واسطه‌ی آن صاحبش قدم در وادی ایمان می‌نهد.

روح: لطیفه‌ای که محل علوم و الهامات و همچنین محبت و مجرد و مفارق از اجسام است.

سر: باطن قلب و محل شهود و به واسطه وصول به آن است که عارف را "ولی" می‌گویند.

خفی: درجه‌ای که در آن سالک به مقام تمکین می‌رسد و بر آن نور سیاه (تجلی ذات) جلوه‌گر می‌شود و به فنا فی الله می‌رسد. در انبیاء ولایت به این لطیفه منتهی می‌گردد و نبوت را به همراه می‌آورد.

اخفی (لطیفه حقی): که حصول آن مختص به انسان کامل و حقیقت محمدیه (ص) است و در آن بقاء به تمام مراتب حاصل می‌گردد. می‌توان گفت طبع و بدن مربوط به عالم ناسوت است، نفس، عقل، روح و قلب به عالم ملکوت، ستر مربوط به عالم جبروت و خفی و اخفی به عالم لاهوت مربوط است (همان، ص ۲۵۴).

۲ - ۲ وحدت (ساحت تکوینی انسان)

از مهمترین آراء ابن عربی، اعتقاد او به "وحدت وجود" است از آنجا که هرآنچه هست از عالم و آدم و مراتب آن‌ها همه در سطح نزول یافته‌ی حقیقت وجودند. حضرات خمس که در بیان ابن عربی از احدیت آغاز و به انسان کامل منتهی می‌شود؛ همه مراتب وجودند و عالم تجلی ذات اوست در نسبیت امکان. به واسطه‌ی اسماء و صفاتی که پیدایش ذات‌اند و انسان کامل جامع جمیع این اسماء و صفات است و آئینه‌ی تمام و کمال رؤیت حق؛ لذا شناخت انسان تنها راه شناخت حق است. انسان از آن جهت که قابلیت ظهور تمامی اسماء الهی را دارد هرآن اسم که بیشتر در او ظاهر گردد صاحب آن اسم و صفت خواهد شد، تا انسان شریف النفس کاملی که تمامی اسماء را در خود تحقق و تجلی بخشد. هر شیئی مظهري از مظاهر اسماء است که حق به صفتی معین از او ظهور کرده است. پس موجودات مظاهر صفات و مطالع أنوار اسماء اوست و مشارق طوابع آن و أعظم مظاهر صفات او، آدم است که مخلوق گشته از برای حصول جمیع قوایل کلیه در او، پس حق در مظاهر به حسب استعداد هر مظهري و قابلیت هر موجودی ظاهر شد. معرفت حق از معرفت انسان کامل می‌گذرد، چرا که او حامل جمیع اسماء حسنی و مجلای اسم اعظم الله است. پس معرفت هر چیزی به حسب ظهور حق تعالی در اوست. اگر آن چیز مظهر صفتی واحده است پس شناخته می‌شود حق به آن صفت واحده در او و اگر مظهر بعض صفات است پس معرفت حق بر مقدار ظهور این صفات است و اگر آن مظهر، مظهر جوامع قوایل کلیه است پس معرفت حق در او أعظم معارف است و علم آن مظهر الطف لطایف. و موجودی جامع از برای قوایل کلیه نیست الا انسان کامل و اوست أعظم موجودات از جهت معرفت تامه و علم کامل (رحیمیان، ۱۳۹۵، صص ۸۶-۸۵). از این جهت در میان این اشیاء به لحاظ عینی اختلاف گوهری وجود ندارد. اگرچه به لحاظ ذهنی

و معرفتی میان آنها تفاوت چشمگیر وجود دارد. تمامی اشیاء خارجی که ما را احاطه می‌کنند، برای ما چیزهایی هستند که از خارج به آن‌ها می‌نگریم. ما نمی‌توانیم به درون این اشیاء نفوذ کرده و از داخل فعل الهی تجلی را که در درون آنها ساری است تجربه کنیم. ما تنها قادریم که از طریق خودآگاهی، به درون خود نفوذ یافته و از داخل فعل الهی، تجلی را که در آنجا جاری است تجربه کنیم. در این مفهوم است که شناخت خود، گام اول در جهت شناخت پروردگار می‌تواند باشد. (ایزوتسو، ۱۳۹۲، ص ۶۱).

۲ - ۳ معنویت و سلوک

از آنجا که حق تعالی باطن البواطن و حقیقه الحقایق نفس انسانی است، تنها راه معرفت و دستیابی به مراتب باطنی خود نزدیک شدن به آن حقیقت مطلق است. سالک در پرتو مراقبت و مجاهدت و عبادت خالصانه و نیز در اثر دوری گزیدن از لذت‌های حیوانی مستعد دریافت تجلیات حق تعالی شده و مراتب مثالی و عقلی و فراعقلی نفس خود را به شکوفایی رسانده و به آن معرفت حضوری پیدا می‌کند (لاریجانی، ۱۳۸۹، ص ۶). انسان همواره در تحوّل و تغییر و تقلاست تا از نشأتی به نشأت دیگر رسد. این سیر و سلوک نفس به سوی حقیقت و خلع و لبس لحظه به لحظه‌ی او، شوق و شتابی است که از طلب دیدار و ملاقات خدا برمی‌خیزد. نفس جزیی که به سوی کل حقیقی در حرکت و تکامل است. "خط سیر انسان از ابتدا تا انتهای عالم است و در تمام این مسیر، که از عدم به وجود آمده، به سوی بی‌نهایت الهی رجوع خواهد نمود: «... و الیه یرجع الامر کله»، «... و همه کارها به او باز گردانده می‌شود» (هود/۱۲۳) نیز خداوند می‌فرماید: «... و الی الله عاقبه الامور»، «... و پایان همه کارها به سوی اوست» (لقمان/ ۲۲) پس سیر انسان دوری بوده و مجدداً به نقطه‌ی آغازین باز خواهد گشت (ابن عربی، ۱۹۸۵، ج ۴، صص ۱۲۷-۱۲۸). در حرکت جوهری نفس، انسان مراتب و شئون وجودی خود را بسط و تعالی می‌بخشد و از صورت دنیایی و طبعی خود در تدبیر مدام به صورت‌های دیگر متصل می‌شود و چنان است که گویی این نفس در بدن و شأن واحد اتفاق می‌افتد در حالی که چنان نیست. "در حرکت جوهری، جمیع موجودات عالم عنصری، به سوی کمال در حرکتند. در این فرایند عناصر به سوی جماد و جماد به سوی نبات و نبات به سوی حیوان و حیوان به سوی انسان و انسان به سوی خدا سیر می‌کنند (واعظی، ۱۳۹۵، ص ۴۲). پس حقیقت نفس آن‌گونه است که به حکمت و خلقت آفریدگار از بدو ایجاد دائم به سوی او در جریان بوده، چه در هوشیاری و آگاهی ما و چه در ناهوشیاری. در واقع فطرت انسان

آگاهانه در حرکتی دورانی از مبدأ به مقصد که بازگشت به مبدأ اولیه است در جستجوی حقیقت بوده و تا یافتن و رسیدن و تقرب به او باز نمی‌ایستد. "انسان از بدو تولد تا پایان عمر به طور مداوم و بی وقفه در حال سفر و ارتحال است تا نهایتاً به بهشت یا دوزخ برسد و سفر او قطع گردد. پس بر هر عاقلی لازم است که بداند این سفر همراه با سختی و مشقت و بلاهای مختلف همراه است، لذا باید فرد مسافر دائماً متوجه صلاح و مصلحت خویش باشد و در هیچ منزلی قصد اقامت نکند، دایماً در حال کوچ باشد تا بهتر بتواند از شرّ حوادث راه، نجات یابد. پس هیچ مسافری نباید طلب راحتی نماید تا به مقصد برسد زیرا وقوف در هر مقطعی از دنیا موجب هلاکت او خواهد شد (ابن عربی، ۱۳۶۷، ص ۱۵۷). بنابراین سیر در نظر ابن عربی نوعی انتقال است، انتقال از منزل عبادتی به منزل عبادتی دیگر، از عمل مشروعی به عمل مشروعی دیگر، از مقامی به مقامی دیگر، از اسمی به اسم دیگر، از تجلی به تجلی دیگر و از نفسی به نفس دیگر (جهانگیری، ۱۳۷۵، ص ۶۰۹). سالک کسی است که در این احوال، مقامات، اُسماء، منازل، اعمال، تجلیات و انفاس با جهد و ریاضت بدنی و نفسی به تزکیه و تهذیب پردازد. فقه و شرع را در وقت خود رعایت کند و در اولین قدم محاسبه‌ی نفس کرده، قلب خود را از خواطر نفسانی برهاند و همت به سفر کند. در این خصوص نصرالله حکمت معتقد است: برای شناخت انسان که مجموع حقائق عالم است و در سیر حرکتی دورانی در تقلاست بایستی لحظه به لحظه با هستی او و در تکون او در بستر زمان پیش رفت تا بتوان به حقیقت او تقرب یافت. او می‌گوید: جریان خروج و تنزل حقیقت وجود از احدیت مطلق و ظهور و و تجلی آن در مظاهر متکثر و شناخته شدن آن در این مظاهر، که کل هستی را تشکیل می‌دهد؛ یک دایره‌ی تمام است که مشتمل بر دو نیم‌دایره یا دو قوس است که یکی را قوس نزول و دیگری را قوس صعود گویند. مراد از قوس نزول، جریان ایجاد و خلق سراسر عالم است که در انتهای آن انسان به وجود می‌آید و درون تاریخ قرار می‌گیرد و مراد از قوس صعود، حرکت استکمالی و سلوک معرفتی انسان در بستر زمان برای بازگشت به نقطه‌ی شروع قوس نزول؛ یعنی مبدأ است. (حکمت، ص ۱۳۸۵) ابن عربی به طور کلی وصول به معرفت رب را از طریق معرفت نفس به دو روش میسر می‌داند. اول معرفت به اوست و از آن حیث که تو هستی (من حیث انت) و دوم معرفت به اوست از آن حیث که اوست و نه از آن حیث که تو هستی (المعرفه به من حیث هو لا من حیث انت) (ایزوتسو، ۱۳۹۲، ص ۶۲). روش اول که روش استدلال است؛ از مخلوق آغاز و به خالق می‌انجامد. در واقع انسان از درک نقص خود به فهم کمال حق

می‌رسد و از ضعف خود به اطلاق قدرت او و از افتقار امکان وجودی خود به غنای حق، لذا خود را محتاج و سست پنداشته و در تغییر خود به دنبال ثبات، حق را می‌جوید و می‌یابد. که ابن عربی این شیوه را مختص فیلسوفان و متکلمان و نماینده‌ی سطح بسیار نازلی از معرفت خدا می‌داند. روش دوم از درون انسان نشأت می‌گیرد و از طریق نفس- گوهر وجودی انسان- به حقیقت وجود (من حیث هو) ره می‌یابد. این نوع معرفت را معرفت انفسی گویند در مقابل معرفت آفاقی- همان روش استدلالی و صفات و افعال خارج از خویش- است. معرفت انفسی، کشف و شهود درونی انسان است که از خویشتن خود سفر کرده در تعالی نفس به کمال حق نائل می‌شود. یعنی از راه صورت انسانی که به ۶ سان کمالات الهی (صورت رحمانی) خلق شده به مظهر پی برده می‌شود؛ ابن عربی این نحو دلالت را "ادلّ دلیل" از بین دلایل دانسته و به رجحان این راه بر راه دیگر متأكد می‌شود (رحیمیان، ۱۳۹۵، ص ۱۴۶). ابن عربی معتقد است چنان ۶ که اعیان ما از موهبت الهی است حکمت هم از هبه‌ی او بوده که به اهلیش بخشیده است. ابن عربی اوج معرفت شناسی را نزد اهل الله می‌داند که شناخت خدا به خدا و مخصوص خواص و صدیقین است. وی از آنجا که برهان عقلی و استدلال را در راه یافتن به خدا ناکامیاب می‌داند راه حقیقی کشف و شهود و سیر و سلوک را علم ذوقی دانسته که از قلب عارف برمی‌خیزد. پس معرفت علم صرفا نزد عارفان است. "در واقع مسافرین الی الله دو گروه‌اند. گروهی مسافر با افکار خود در معقولات و اعتبارات و دیگری مسافر با اعمال خود و هر کس به هر طریقی قطع مسیر کند مسافر می‌باشد. آنچه محبوب خداست، قطع طریق با فکر در جهت یافتن صانع و آیات اوست. چنین فردی مورد تأیید خدا می‌باشد زیرا در این مسیر امکان ذاتی خویش را یافته و آن قدر سیر می‌کند و از وی رفع حجب می‌گردد تا اینکه دیگر در هر چیزی خدا را می‌بیند و نام مسافر از او زایل می‌شود و به مقام "الست" می‌رسد." (ابن عربی، بی ۶ تا، ج ۲، صص ۳۸۲-۳۸۳).

۳- امام خمینی

۳- ۴ مراتب و درجات سالک

سیر و سلوک نفس سالک به سوی حقیقت، از ماده ۶ ی اولیه که هیولی اول نامیده می‌شود و در عالم مادیات است آغاز و در سفری با طی مراتب وجود، تکامل و تعالی می‌یابد. برای این مراتب تعبیر مختلفی بیان کرده ۶ اند. ارتقای مقام سالک تا حق را قوس صعودی و از حق به خلق را قوس نزول گویند. در مراتب و درجات سالک به اعتباری دارای دو مقام است: یکی

مقام دنیا و شهادت و دیگر مقام آخرت و غیب؛ که یکی ظلّ رحمن و دیگر ظلّ رحیم است و به حسب این اعتبار در ظلّ و مربوط جمیع اسمای ذی ظلّ و رب در حیطه‌ی دو اسم "رحمن" و "رحیم" واقع است. این دو مقام در انسان کامل از ظهور مشیت مطلقه از مکامن غیب احدی تا مقبض هیولی یا مقبض ارض سابع، که حجاب انسانیت است، به طریقه‌ی عرفای شامخین _ و این یکی از دو قوس وجود است - و از مقبض تراکم فیض تا منتهی النّهیه غیب مشیت و اطلاق وجود _ و این قوس دوم است _ می‌باشد. پس انسان کامل به حسب این دو مقام، یعنی مقام شهادت و ظهور به رحمانیت و مقام غیب و ظهور به رحیمیت تمام دایره وجود است. "ثُمَّ دَنَى فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى؛ و در عین بلندی رتبه‌اش به خدا نزدیک و نزدیکتر شده، او رسول را آنقدر بالا برد که بیش از دو کمان و یا کمتر فاصله نماند." (النجم / ۸-۹) و به اعتباری دارای سه مقام است: یکی مقام مُلک و دنیا، دوم مقام برزخ، سوم مقام عقل و آخرت و در انسان کامل این سه مقام یکی مقام تعینات مظاهر است و یکی مقام مشیت مطلقه، که برزخ البرازخ است و به اعتباری مقام عما است و یکی مقام احدیت جمع اسماء است و در آیه‌ی شریفه بسم الله اشاره به این سه مقام تواند بود: الله، که مقام احدیت جمع است و اسم که مقام برزخیت کبری است و تعینات رحمانی و رحیمی مشیت. در اعتباری دیگر انسان را چهارمقام است: ملک و ملکوت و جبروت و لاهوت. اعتباری دیگر دارای پنج مقام است: شهادت مطلقه، غیب مطلق، شهادت مضافه و غیب مضاف و مکان کون جامع؛ مطابق حضرات خمس متداول در لسان عرفا و به اعتباری دارای هفت مقام، معروف به هفت شهر عشق و هفت اقلیم وجود، در السنه‌ی عرفا است و به اعتباری تفصیلی دارای صد منزل یا هزار منزل است (خمینی، ۱۳۶۹، صص ۳-۴). بنابراین نفس که در طبیعت سیر می‌کند کائنی است که رو به ترقی می‌گذارد و مجرد می‌شود و جنبه‌ی کائنی آن فاسد می‌شود و جنبه‌ی تجردی آن باقی می‌ماند (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، صص ۸۶-۸۷). پس شهود این مقام یا رسیدن به آن جز از راه پیمودن نردبان تعینات ممکن نیست. پیش از رسیدن به این مقام، سالک بعضی از اسماء الهی (مثل عقول مجرد و ملائکه مهیمنه و رئیسه) را زیباتر از دیگر اسماء می‌بیند، لذا باشکوه‌ترین و زیباترین و کامل‌ترین اسماء را درخواست می‌کند، ولی وقتی به مقام قرب مطلق رسید و رحمت واسعه و وجود مطلق و ظل منبسط و وجه باقی را که همه موجودات در آن فانی و همه عوالم، اعم از اجساد ظلمانی و ارواح نورانی، در آن مستهلک‌اند مشاهده کرد، درمی‌یابد که نسبت مشیت با همه آنها یکی است و مشیت

با همه چیز هست: "... فَأَيْنَمَا تَوَلَّوْا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ ... (البقره/۱۱۵) به هر طرف رو بگردانید آنجا وجه الله است" و "وَهُوَ مَعَكُمْ ... (الحديد/۴) او با شماست" و «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ ...» (الواقعه/۸۵) ما از شما به او نزدیک‌تریم" ... و «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق/۱۶) ما به انسان از رگ گردن نزدیک‌تریم". در این هنگام است که سالک افضلیت را از آنها نفی می‌کند و عرضه می‌دارد: "وَكُلُّ بَهَائِكَ بِهِيَ وَكُلُّ جَمَالِكَ جَمِيلٌ؛ و همه مراتب زیباییات زیباست و همه مراتب جمال تو نکوست" (خمینی، ۱۳۸۸، ص ۲۲).

۳-۵ کیفیت تدریجی در سلوک

تکامل آدمی، با حرکت و رشد نفس تحقق می‌یابد. و این حرکت به یکباره نیست. قدم به قدم و مرحله به مرحله اتفاق می‌افتد. بدان ترتیب که قشر به قشر از ظاهر به باطن حرکت کند و قیود و حجاب غیر بشکافد و به عمق و باطن نفوذ و سلوک کند. نفس آنگاه که از طبیعت بگذرد و از اسارت ماده درآید به تجرد و ادراک عوالم بالاتر دست یابد و مقام به مقام و درجه به درجه ارتقاء یابد. پس سلوک تا حق کیفیتی تدریجی است. (نفس انسانی در حرکت جوهری) به تدریج که از طبیعت بالاتر می‌رود، طبیعت را کنار زده و پرده‌های آن را می‌شکافد و اعتنا به جسمانیت نمی‌کند و چون صفا می‌یابد، تعلق فطری کم می‌شود و در حقیقت مغز طبیعت است و هر قدر مغز رو به صفا می‌رود؛ قشر، نازک می‌شود و جوهر مغزی قوت می‌گیرد و لذا از آن طرف که ترقی در قوه زیاد می‌شود، توجه به عالم غیب نسبت به توجه فطری و جبلی بیشتر می‌گردد (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۳۴). بدان، سالکی که با قدم معرفت به سوی خداوند می‌رود به غایت مقصود نمی‌رسد و در احدیت جمع مستهلک نمی‌شود و رب مطلق خود را مشاهده نمی‌کند، مگر آنکه گام به گام و به تدریج در منازل و مراحل و مدارج و معارج [گونگون] از خلق به سوی حق مقید سیر کند و اندک اندک قیود را برطرف کرده از عالمی به عالم دیگر و از منزلی به منزل بعد منتقل شود تا سرانجام به حق مطلق برسد. آری، گذر از منازل حواس و خیالات و تعقلات و عبور از سرزمین فریب به سوی مقصد نهایی و رسیدن به نفی علمی و عینی صفات و رسوم و جهات ممکن نیست، مگر پس از گذر تدریجی از مراحل میانی، از برزخ‌های زیرین و برین تا رسیدن به عالم آخرت و سیر از آن به عالم اسماء و صفات؛ آن هم از آنچه احاطه کمتری دارد به آنچه احاطه بیشتری دارد تا وصول به الهیت مطلق و پس از آن به احدیت عین الجمع که در آن تمامی تجلیات خلقی و اسمائی و صفاتی مستهلک گشته و همه تعینات علمی و عینی فانی گردیده است

(خمینی، ۱۳۸۸، صص ۱۶ - ۱۷). نتیجه اینکه عروج سالک به مقام مشیت مطلق که همه تعینات فعلی در آن مستهلک است ممکن نخواهد بود، مگر بعد از بالا رفتن تدریجی در مراتب تعینات؛ یعنی سالک ابتدا باید از عالم طبیعت به عالم مثال و ملکوت عروج کند (در حالی که مراتب این عالم را درجه درجه طی می‌کند) و سپس، از عالم ملکوت با رعایت مراتب آن به عالم ارواح مقدس، و از عالم ارواح مقدس به مقام مشیت که همه موجودات خاص و تعینات فعلی در آن مستهلک‌اند بالا رود، و این است مقام تدلی در آیه شریفه " ... دَنَا قَتَدَلِي ...؛ نزدیک و نزدیکتر" (النجم/۸) (همان، ص ۲۰).

۳ - ۶ شریعت، طریقت، حقیقت

سیر و سلوک را ادب و آدابی است و هدف آن، تربیت یافته‌گی انسان و رسیدن به مقام شامخ انسانیت و آدمیت است. امام خمینی، قوانین شرعی را با سلوک عارفانه‌ی سالک نه تنها مغایر نمی‌داند بلکه آداب الشریعه را لازمه‌ی راه سالک می‌داند. آن نفسی که متشرع می‌گردد اراده‌ای قوی دارد برای مقابله با موانع و مکاید شیطانی و غیرحق. امام خمینی اصل شریعت را همان سیر و سلوک عارفانه از شریعت تا طریقت و در نهایت به حقیقت می‌داند؛ اسفار اربعه‌ی ایشان تفسیر همین راه است. او هرگز انسان را در هیچ مرحله و مرتبه‌ای از انجام فرائض و تکالیف بی‌نیاز نمی‌داند. بی‌نیازی از منزلی از منازل سلوک، شطحنی بیش نیست و حکایت از نقصان سلوک و سالک دارد. به عبارت دیگر: هرگونه ادعای بی‌نیازی از ریاضات شرعیه، حکایت از دو مطلب دارد: اول نقصان حاصل در سیر و سلوک؛ دوم نقصان حاصل در سالک؛ بنابراین قابل پذیرش نیست و اگر در این مورد سخنی از بزرگی رسیده باشد باید آن را تأویل نمود (سپاهی، ۱۳۸۲، ص ۱۷۹). امام خمینی تمام مراتب حق را شامل سه مقام معارف الهیه، اخلاق و ملکات فاضله و اعمال صالح می‌داند؛ آن که تابع این مقام‌ها شد به اقتدار پایدار خواهد ماند و آن که از هوای نفس تبعیت کرد از حق بازماند. همان طور که میزان در منع حق و صدّ آن اتّباع هوای نفس است، میزان در جلب حق و پیدایش آن متابعت شرع و عقل است و بین این دو منزل، که یکی متابعت کامله‌ی هوای نفس است و دیگری متابعت مطلقه‌ی کامل عقل است، منازل غیر متناهی است، به طوری که هر قدمی که به تبعیت هوای نفس برداشته شود، به همان اندازه منع از حق کند و حجاب از حقیقت شود و از انوار کمال انسانیت و اسرار وجود آدمیت محجوب گردد؛ و به عکس هر قدمی که بر خلاف میل نفس و هوای آن بردارد، به همان اندازه رفع حجاب شود و نور حق

در مملکت جلوه کند(خمینی، ۱۳۸۰، ص ۱۷۰). بدان خداوند این نشئه انسانی را به کمال و تمامش از حیث روح و جسم و نفس بر صورت خود آفریده است. پس کسی نمی‌تواند حل نظام این نشئه انسانی را متولی و مباشر گردد مگر آن کس که او را خلق کرده و آن حق سبحانه است (خلق، نقش خداوند متعالند، نقش او را حق نداری به هم بزنی و ضایع کنی مگر جایی که خود نقاش فرمان داده باشد. مثل اجرای حدود و نحو آن). و حل نظام نشئه انسانی نیست مگر به دست او یا به امر او. که الله یتوفی الأنفس حین موتها (زمر/ ۴۲) این آیه مشعر است که بدون واسطه امر تکلیفی تشریحی است و آن جا که به امر اوست به واسطه امر تکلیفی تشریحی است. چنانکه فرمود: " ... و مَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ ... " (البقره/ ۲۲۹) و هر کس از مقررات خدا فراتر نهد قطعاً به خودش ستم کرده است. او از حد الهی تجاوز کرده است و در خراب کردن چیزی سعی کرده که خداوند به امارتش امر فرمود (حسن زاده آملی، ۱۳۷۸، ص ۴۲۲). قول حق تعالی تماماً پسندیده است و سخط در آن راه ندارد، و او با قول تکوینیش ماهیات را به راه مستقیمشان از حیث وجود و کمالات وجود هدایت نمود و با قول تشریحی خود نفوس مستعد را برای خروج از قوه به فعل در جهت علم و عمل، هدایت کرد. پس، هر کس که با هدایت تکوینی یا تشریحی هدایت شد به سبب پیروی از قول تکوینی خداوند و اطاعت از امر «کن» و پیروی از قول تشریحی و اطاعت او امر تکلیفی اوست و هر که هدایت نشد به دلیل عدم استعداد و مخالفت با امر تکوینی حق و شقاوت او و عدم اطاعتش از امر تکلیفی خداست. و پسندیده‌ترین اقوال در تکوین همان قول ذاتی است که به واسطه آن اسماء الهی در حضرت علمیه به ظهور رسیدند و گوش اعیان ثابته پنهان در غیب واحدیت نواخته شد. و در تشریح، علم توحید است که خداوند به واسطه فرشتگان و رسولانش بر بندگان افاضه نموده و [نیز] علم تهذیب نفس که سعادت بندگان بسته بدان است؛ و از همه پسندیده‌تر، توحید محمدی است که در ليله مبارکه محمدیه به واسطه کلام جمعی احدی قرآنی نازل شده است. (خمینی، ۱۳۸۸، ص ۱۲۷).

۴- ویکتور فرانکل

۴ - ۱ مسئولیت فردی انسان

از نظر فرانکل زیست انسان را دارای سه بُعد است: زیست جسمانی، زیست روانی و زیست روحانی، که زیست روحانی همانا سازنده شخصیت انسان است. (فرانکل، ۱۳۷۲، ص ۱۸). او انسان را فراتر از تن جسمانی و گستره‌ی قابلیت‌ها و استعدادهای محیطی و حتی ارثی دانسته،

موجودیت انسان را روحانی می‌داند، روحانی و نه صرفاً مذهبی. از آن جهت که روح مایه بنیادین و اساس فکری، ارادی و عملی انسان است. چرا که انسان در زیست روحانی، فراتر از خود حرکت کرده و می‌تواند تمامی زندگی و تکامل حیات خود را در دست گیرد. ویکتور فرانکل یک روانشناس وجودگراست که اشاره به وجود حقیقی انسان دارد. نگاه خاص این نوع روانشناسی به انسان؛ معطوف به توانائی‌ها و اصالت و آزادی انسان است؛ چنان‌چه در مرتبه‌ی وجودی بالاتر و افضل از نبات و حیوان قرار دارد. انسان با اختیار و اراده‌ی خویش قادر است خود را تعالی بخشد. حتی می‌تواند در برون جستن از خود و غفلت از اصالت خویش، به سوی نیستی حرکت کند. وجود اصیل، وجودی است که عوامل و اجبارهای بیرونی نتوانند خودشان را بر او تحمیل کنند. اما انسان موجودی است که می‌تواند بین اصیل ماندن و از دست دادن اصالت خود دست به انتخاب بزند (حیدری، ۱۳۸۶، ص ۱۲۲). اعتقاد به وجود انسان در روانشناسی وجودگرا، یعنی اعتقاد به ارزش، معنا و هدفمندی انسان که فرد انسان با توجه و معنویت و آگاهی در خویشتن خود می‌تواند وجود خویش و جهان خویش را در دست گیرد. لذا تمام سعی فرانکل بر آن است که انسان را متوجه عظمت خویش سازد و او را در مسیر رشد و تعالی و شکوفائی قرار داده و به او بفهماند که هر انسان خود مسئول زندگی خویش است. در صورتی‌که آگاهانه بخواهد، می‌تواند با اراده و اختیار و عمل خود به معنای زندگی‌اش دست یابد و خود را کشف نماید.

۴ - ۲ معنویت

به اعتقاد فرانکل و در تجارب حاصل از سالها رنج و اسارت او، عاملی که قطعاً در پیروزی و نجات انسان مؤثر است، دریافت شخصی انسان از معناست. معنایی که اختصاصی و شخصی بوده و تنها انسان با معنویت خود می‌تواند آن را تحقق بخشد و هرگز نباید از یاد برد که هر انسان در جهان یکتاست پس، در زندگی هدف، هنگامی هدف است که با معنا باشد (فرانکل، ۱۳۷۲، ص ۱۸). معنا از نظر وی یعنی دریافت معنوی و روحانی هر شخص در درون خود و کشف و احاطه بر ظرفیت‌های وجودی انسانی خود و به فعلیت در آوردن و تحقق آنچه از حقیقت درونی خود می‌یابد. چنان‌چه در هر شخص منحصر به خود اوست که در تمام لحظات عمر خویش می‌تواند در رنج‌ها، شادی‌ها، سختی‌ها، تصمیم‌ها، وظایف و مسئولیت‌هایش معنا را در آنها بیابد و در نهایت به نجات و خرسندی و پیروزی دست یابد. فرانکل «معنا» را اساس درمان و روش درمانی خود قرار داده است. بنابراین تمامیت تجارب

و نظریه‌های فرانکل حول محور این امر یعنی معنا می‌چرخد. شاید چنین بتوان گفت که معنا، رجعت انسان به خود است چنانچه بتواند خود را بشناسد، بفمَد و دریابد. بنابراین شناخت و دریافت، معنای حقیقی وجود خود و زندگی خویش را تحقق بخشد. اساس پایه‌گذاری مکتب او بر معنا و معنا درمانی است. بنابر اصل لوگوتراپی، تلاش برای یافتن معنی د زندگی اساسی‌ترین نیروی محرکه هر فرد در دوران زندگی اوست (فرانکل، ۱۳۹۶، ص ۱۴۳). معنادرمانی در واقع تکنیکی است که از طریق آن انسان از مکانیسم‌های زیستی و روانی خود فراتر رفته به دنبال کشف و یافتن معنایی در زندگی خود، جهان درون و برون خود را کنکاش می‌کند تا بتواند ارزش، قصد و غایت زندگی خود را دریابد و در سلوکی آگاهانه و خردمندانه روح حقیقی وجودی خویش را تعالی بخشد. در واقع فرانکل به مدد هستی‌شناختی و تلفیق آن با روانکاوی و با نگاهی پدیدارشناختانه درصدد است انسان را برای زندگی عینی و واقعی تربیت کند و او را از سطح ذهن و محدودیت‌های انسانی تا مدارج بلند آگاهی و تعالی بالا بکشد، تا آنجا که انسان جوهره‌ی زندگی و حقیقت وجودی خود را دریابد. معنا، یافته‌ی انسان از خود و در خود است؛ در خود خویشتن، یافته‌ای که انسان را از موجودی ذهنی به وجودی واقعی و سپس به کمال حقیقی می‌رساند. معنا، هماهنگ‌کننده و آگاهی‌دهنده‌ی انسان به خود است که پا از غرایز جسمانی و سائق‌های وجودی ذهنی و حتی عینی فراتر گذاشته ارزش و اعتبار وجودی و روحانی خود را دریابد و به سمت بهتر شدن و تکامل یافتن و تعالی بخشیدن خود حرکت کند. فرانکل از انسان می‌خواهد خود را از تعاریف سطح پایین مکاتب و روان‌شناسان و روانکاوانی که انسان را تا حد مکانیسم‌های دفاعی تنزل داده و تا حد صرفاً تخلیه‌ی تنش و حفظ بقاء تضعیف کرده‌اند برهاند و با کمک استعدادهای درونی چون وجدان خلاق و آزادی و مسئولیت و اراده و ارزش‌های فردی و منحصر به فردش مسیری انتخاب کند که به خودتعالی و فرارفتن از خود تا غایت وجودی‌اش واصل گردد. او با تشریح و تبیین نظریه معنا درمانی خود می‌کوشد مفاهیم ارائه شده را تا حد ممکن قابل فهم و کاربردی سازد و ضعف و غفلت آدمی را به قدرت و آگاهی رشد دهد.

۴-۳ انسان در جستجوی معنای غایی

فرانکل معتقد است انسان فطرتاً خداجو است؛ او رابطه‌ای درونی با امر متعالی دارد که فراتر از خود بوده و انسان در سیر و سلوک شخصی و درونی خود به سوی او در حرکت است. به اعتقاد فرانکل، انسان فی نفسه معنوی است و این امر معنوی چه به صورت هوشیارانه و چه

ناهوشیار در وجود آدمی فعلیتی بالقوه دارد که بسته به آگاهی و آزادی و مسئولیت‌پذیری انسان در مقابل وجود خویش پیدا شده و یا پنهان می‌ماند. او روح را به‌عنوان مرکب و محل معنا که در انسان زیست می‌کند معرفی می‌کند. فرانکل این ناهوشیاری معنوی را استعداد و درک فطری انسان می‌داند که حتی اگر بدان آگاهی نداشته باشد تحولات وجودش به گونه‌ای است که در جهت رسیدن به این شعور معنوی است و خاصیت این شعور و طلب، استعلایی بودن آن است و آن نیرویی که ارتقاء بخش انسان و عامل وحدت او از سیطره‌ی تکثرهای زیستی است؛ وجدان می‌باشد. پدیده‌ی وجدان به خوبی به عنوان مدلی برای تشریح بیش‌تر مفهومی که از ناهوشیاری معنوی داریم به‌کار می‌آید. وجدان به همراه مسئولیت‌پذیری، یک پدیده‌ی اصلی و اولیه حقیقی است، پدیده فروکاست‌ناپذیری است که در وجود انسان، در مقام یک موجود تصمیم‌گیرنده، جایگاهی فطری و درونی دارد (فرانکل، ۱۳۹۵، ص ۴۹).

وجدان از آنجا که موجودیت و هویت مستقلی از هر فعل و فهمی دارد- به تعبیر فرانکل پیش منطقی است- نمی‌توان آن را در گرو اخلاقیات یا عقلیات قرار داد چون در واقع وجدان در رخ دادن است که معنا می‌یابد چنان‌چه خود بخود آشکار نیست و در تحقق و فعلیت پیش‌بینی شده توسط او قابل تبیین است. لذا فرانکل وجدان را امری شهودی می‌داند. وجدان را نمی‌توان در چهارچوب غرایز حیوانی گنجانند چرا که وجدان غریزه‌ی اخلاقی است که هدف فردی داشته و قابلیت عینی بودن و ملموس بودن دارد. زندگی بر پایه وجدان همیشه به معنای زیستن در یک سطح بسیار شخصی شده و آگاهی از عینیت و ملموس بودن تام و تمام هر موقعیتی است (فرانکل، ۱۳۹۵، ص ۵۰). فرانکل هر آنچه را که از ناهوشیاری معنوی و خویش‌تن معنوی در انسان باز می‌تابد، اصیل می‌داند. جایی که غریزه و تن و روان در آن مداخله نکند و از عمق وجودی عواطف و احساسات انسانی برآید. می‌شود این رابطه را بر پایه ارتباط میان خویش‌تن جاری و ساری و یک توان استعلایی هم به تصور درآورد، هر چند اگر بخواهیم آن را صورت‌بندی کنیم با چیزی روبرو می‌شویم که من آن را ناهوشیاری استعلایی می‌خوانم. که پاره و جزئی از ناهوشیاری معنوی است. این مفهوم به این معنی است که انسان همیشه در یک رابطه‌ی معنوی با امر استعلایی قرار دارد، حتی اگر فقط در سطحی ناهوشیار باشد (فرانکل، ۱۳۹۵، ص ۷۸). فرانکل معنویت انسان را همان معناجویی و تحقق بخشیدن به معنای وجودی انسانی می‌داند که در عین آگاهی و آزادی و مسئولیت‌پذیری به عنوان شاخص‌های مهم انسانیت، باعث وحدت بدن و روان و بُعدروحانی او می‌شود و تمامیت انسانی

و وجودی خود را می‌یابد. باید دانست که دیدگاه‌های فرانکل، درباره‌ی دین و معنویت بسیار بارزتر و آزاداندیشانه‌تر است. خدای او، خدای یک ذهن بسته و متعصب نیست. خدای یک فرقه‌ی خاص هم نیست. خدای او حتی دین نهادینه هم نیست؛ بلکه خدای وجودی درونی انسان، یعنی خدای دل است (بوئری، ۱۳۹۱). از نظر فرانکل در جهان هستی و فراتر از جهان هستی که ما می‌بینیم معنای غایی و نهایی وجود دارد که انسان از درک و فهم آن عاجز است، این معنای ما فوق، از منطق ژرف‌تر است لذا به واسطه منطق قابل اثبات و توضیح و بیان نیست (فرانکل، ۱۳۹۶، ص ۱۸۷). او نگرش یونگ را به خدا و مذهب سوءتفاهم می‌داند. چراکه در تضاد یونگ که مذهب را بسته به کهن الگوها و ناهوشیاری جمعی دانسته و در واقع وابسته به وراثت در معنای زیست شناختی تلقی می‌کند، فرانکل دین و معنویت را یک عامل وجودی و نه غریزی و زیستی دانسته که فی‌نفسه در وجود آدمی نهاده شده و صرفاً یک رویداد روانی و جسمانی نیست. از نظر وی دینی بودن ناهوشیار، از مرکز شخصی فرد نشأت می‌گیرد نه از انبوهی غیرشخصی از تصورات و انگاره‌ها که در میان همه‌ی انسان‌ها مشترکند. (فرانکل، ۱۳۹۵). فرانکل فرامعنا یا ابر معنا را فراتر از اندیشه‌ی انسان دانسته که بسته به اعتقاد و ایمان انسان محقق می‌گردد، ایمانی که درعین نادیدن خداوند به واسطه دعا و نیایش با او ارتباط می‌گیرد. او معتقد است انسان قابلیت خودتعالی بخشی را با تحقق معنا در خود فعال می‌کند و در فطرت و غریزه‌ی خود به واسطه معنا و روح با چیزی یا کسی غیر از خودش ارتباط دارد و به سوی آن چیز یا آن کس رو می‌کند. او در عین ارتباط با درون خود، میل به فراتر از خود رفتن دارد. او می‌داند که خود را دقیقاً تا آن جا به فعلیت می‌رساند که خودش را از یاد ببرد، و هنگامی خودش را از یاد می‌برد که خود را در معرض داد و دهش قرار دهد؛ خواه این داد و دهش خدمت به عامل و آرمانی بالاتر از خودش باشد یا دوست داشتن کسی غیر از خودش. حقیقت این است که تعالی جستن از خود، جوهره‌ی هستی آدمی است (فرانکل، ۱۳۹۵، ص ۱۶۰، الف). فرانکل «فراتر از خود رفتن و تعالی خویشتن» را به عنوان پدیده‌ای مؤثر و روحانی معرفی می‌کند. پدیده‌ای که در کشف معنا توسط فرد به کار می‌رود؛ چنانچه او ایمان را امری خود جوش و شخصی می‌داند و کشفی که از مشاهده‌ی موجودیت خود نسبت به شهود وجود حقیقی و متعالی پیدا می‌کند و در مسیر حقیقت جویی، میل به فراتر رفتن و یافتن سرچشمه‌ی وجود در او برانگیخته می‌شود. این توانایی فاصله گرفتن از خود و تمامیت خود، به انسان کمک می‌کند از تمرکز بر خود دست برداشته و

مفهومی از خود نداشته باشد (فرانکل، ۱۳۷۵). فرانکل در شناخت نسبت به امر غایی؛ قائل است که تفاوت فرد دینی و غیر دینی در مسیر استعلایی آنهاست. فرد غیر دینی در وجدان متوقف و وجدان را آخرین نقطه و فتح قله می‌داند و به حُسن فعلی اکتفا می‌کند ولی فرد دینی وجدان را مسیری در جستجوی حقیقت دانسته و راه را ادامه می‌دهد و این رشد در او زنده و پویا است. وی این تفاوت را در سرسپردگی و به مخاطره انداختن خویشتن می‌داند که خطر را به جان می‌خرد و هم چنان تا اوج پیش می‌رود (فرانکل، ۱۳۹۵).

نتیجه‌گیری

در مقایسه دیدگاه‌های سه اندیشمند مورد بحث در این نوشتار می‌توان چنین نتیجه گرفت که در نظریه سلوک معنوی ابن عربی، نفس و روح و به طور کلی ساحت درونی انسان است که دارای جامعیت کامل بوده و مستعد تعالی و تکامل است. امام خمینی سلوک و معنویت را در نفس انسان تدریجی دانسته و معتقد است تمام مراتب حق شامل سه مقام معارف الهیه، اخلاق و ملکات فاضله و اعمال صالح است. آن که تابع این مقام‌ها شد به اقتدار پایدار خواهد ماند و آن که از هوای نفس تبعیت کرد از حق بازماند. در معناگرایی فرانکل نیز بُعد روحانی انسان، مهم‌ترین بُعد وجودی اوست که به واسطه‌ی تعالی خویشتن، قابل و مستعد ارتقاء و استکمال است. معرفت، آگاهی، آزادگی، ذوق، محبت و عشق از ویژگی‌های سلوک عارفانه‌ی ابن عربی بوده و کشف و شهود بی‌واسطه از خلق تا حق؛ قوس صعودی در معرفت شناسی اوست. اسفار اربعه امام خمینی نیز مشهود از سیر خلق به حق و عنایت حق به خلق است تا وصال به حقیقت. فرانکل نیز برتر شدن انسان را در مسئولیت‌پذیری، آزادی و آگاهی متصور است. خدا آگاهی و خودآگاهی، خداشناسی و خودشناسی، مستلزم رجعت انسان به اصل و حقیقت خویش است که هر سه بزرگ بدان اقرار دارند. وجود مطلق ناشناختنی در عرفان ابن عربی و امام خمینی و امر غایی متعالی فرانکل وجه مشترک دیگر است که در این خصوص هر سه قائل‌اند: تنها با مجاهدت نفس و کشف و شهود انفسی و درونی می‌توان به حقیقت والا رسید. نکته حائز اهمیت این‌که ابن عربی و امام خمینی هم مشرب وی، با معرفت شگرف عرفانی خویش به عوالم وجود، حقیقت وجود، باری تعالی و انسان، در قیاس با متفکری دیگر درنیاید، چنان‌که فرانکل علی‌رغم تخصص در نظریه معناجویی‌اش در ساحت انسان شناسی، تنها در قالب انسان و حیطة‌ی محدود علم کسبی ایراد سخن داشته

است. لیک انگیزه ایشان و دیگر محققان از این سنخ، کسب معرفت بوده و همه در جستجوی حقیقت مخصوصا انسان بوده که هرکس به بیان خویش گره‌ای از این مهم گشوده است.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن عربی. محیی‌الدین. (۱۹۸۵). فتوحات مکیه. دوره ۴ جلدی (قطع رحلی) بیروت. دار صادر
۳. ابن عربی. محیی‌الدین. (۱۳۶۷). رسایل (ده رساله‌ی ترجمه به فارسی). مقدمه تصحیح و تعلیق: نجیب مایل هروی. تهران. انتشارات مولی
۴. ایزوتسو. توشیهیکو. (۱۳۹۲). صوفیسم و تائوئیسم. ترجمه محمدجواد گوهری. تهران. انتشارات روزنه
۵. اردبیلی، عبدالغنی، (۱۳۸۱)، تقریرات فلسفه امام خمینی، ج ۳، نشر موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، چاپ یکم، تهران.
۶. بوئری. جورج. (۱۳۹۱). نظریه و عمل در معنا درمانی فرانکل. اطلاعات حکمت و معرفت. ترجمه مسعود فریامنش. شماره ۱۲. صص ۲۸-۳۲
۷. سپاهی، مجتبی، (۱۳۸۲)، شریعت، طریقت و حقیقت از منظر امام خمینی (ره)، مجموعه مقالات امام خمینی و اندیشه‌های اخلاقی-عرفانی (۴)، نشر موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۸. جهانگیری. محسن. (۱۳۷۵). محیی‌الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی. تهران. انتشارات دانشگاه تهران
۹. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۷۸)، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، تهران، چاپ اول
۱۰. حکمت. نصرالله. (۱۳۸۵). تاریخیت انسان در عرفان ابن عربی. پژوهشنامه علوم انسانی. شماره ۵۲. صص ۱۶۹-۱۸۰
۱۱. حیدری. مجتبی، (۱۳۸۶). معنادرمانگری فرانکل در نگاه تحلیل و نقد. معرفت. شماره ۱۱۹، صص ۱۲۱-۱۴۰.
۱۲. خمینی، روح الله، (۱۳۸۸)، شرح دعای سحر، نشر موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، تهران.
۱۳. خمینی، روح الله، (۱۳۶۹)، سرالصلوة، نشر موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، چاپ یکم، تهران.
۱۴. خمینی، روح الله، (۱۳۸۰)، شرح چهل حدیث، نشر موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، چاپ بیست و چهارم، تهران.
۱۵. رحیمیان. سعید. (۱۳۹۵). مبانی عرفان نظری. تهران. سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)
۱۶. فرانکل. ویکتور. (۱۳۷۲). پزشکی و روح. ترجمه فرخ سیف بهزاد. تهران. انتشارات درسا

تحلیل معنویت و سلوک، از منظر محی الدین ابن عربی، امام خمینی و ویکتور فرانکل (صص ۱۴۸/۱۳۰)

۱۷. فرانکل. ویکتور. (۱۳۹۶). انسان در جستجوی معنی. ترجمه نهضت صالحیان- مهین میلانی. تهران. انتشارات درسا
۱۸. فرانکل. ویکتور. (۱۳۹۵). الف. انسان در جستجوی معنای غایی. ترجمه شهاب الدین عباسی. تهران. انتشارات کتاب پارسه
۱۹. فرانکل. ویکتور. (۱۳۷۵). خدا در ناخود آگاه (و بیماری‌های قلبی آدمی). ترجمه ابراهیم یزدی. تهران. نشر خدمات فرهنگی رسا
۲۰. لاریجانی. صادق. عزیزی علویجه. مصطفی. (۱۳۸۹). تبیین معرفت نفس از دیدگاه ابن عربی. پژوهش‌های فلسفی- کلامی. شماره ۱- ۲. (۴۶-۴۵)، صص ۵-۳۵
۲۱. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۹)، مشکات (آموزش عقاید ۳- ۱)، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، چاپ چهارم.
۲۲. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۶)، مقالات فلسفی، انتشارات صدرا، چاپ دهم، تهران.
۲۳. واعظی. سیدحسین. (۱۳۹۵). مرغ باغ ملکوت (نفس از دیدگاه ابن عربی و ملاصدرا). اصفهان. انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی خوراسگان