

تاریخ دریافت: ۹۳/۱۱/۲۰

تاریخ پذیرش: ۹۴/۲/۱۵

سلوک عملی در پرتو عرفان فلسفی، قرائت امام خمینی (ره)

از منازل سلوکی فرغانی

غلامرضا حسین پور^۱

محمد سعیدی مهر^۲

چکیده

مفتاح الغیب قونوی مهم‌ترین اثری است که در علم عرفان نظری نگاشته شد و مصباح‌الانس فناری نیز چونان شرحی تفصیلی بر مفتاح‌الغیب در استدلالی کردن مباحث عرفانی سهم بسزایی دارد. اما فصل پایانی بخش فاتحه مصباح‌الانس، اختصاص به مباحث سیر و سلوک دارد که فناری در این فصل، طریقه خواجه عبدالله انصاری را در منازل‌السائرین مطرح می‌کند که در واقع بازنویسی طرح فرغانی در منتهی‌المدارک است، زیرا فرغانی منازل سیر و سلوک خواجه عبدالله انصاری را بر وفق مبانی مکتب استادش قونوی، تقریر و عرفان عملی را از منظر عرفان فلسفی مورد بررسی قرار داده است. امام خمینی (ره) نیز در تعلیقات خود بر این فصل از مصباح‌الانس، برخی از منازل سلوکی خواجه عبدالله را با تقریر فرغانی مد نظر قرار می‌دهد و نکات بدیعی را، خصوصاً از منظر عرفان نظری، گوشزد می‌کند. این تعلیقات را به واقع می‌توان قرائت امام از منازل سلوکی فرغانی خواند که در مجموع، همدلانه نگاشته شده است.

کلید واژه‌ها:

امام خمینی (ره)، خواجه عبدالله انصاری، فرغانی، فناری، منازل سیر و سلوک.

^۱ - دکترای عرفان اسلامی از پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی. نویسنده مسئول:

Reza_hossein_pour@yahoo.com

^۲ - استاد گروه فلسفه - دانشگاه تربیت مدرس.

پیشگفتار

مفتاح غیب‌الجمع و الوجود معروف به مفتاح‌الغیب نخستین و مهم‌ترین اثری است که رسماً در علم عرفان نظری توسط صدرالدین قونوی نگاشته شد و به این ترتیب فصل تازه‌ای از مبانی عرفان نظری یا عرفان فلسفی گشوده شد؛ زیرا ابن عربی که گشاینده این باب بود فرصت تدوین و تنظیم و جمع نظریاتش را پیدا نکرد و این قونوی بود که به عنوان شاگرد مستقیم و فرزند خوانده ابن عربی فرصت این مهم را یافت و مفتاح‌الغیب از این حیث اولین و جامع‌ترین کتابی است که توسط او نوشته شد. قونوی بر آن بود تا عرفان ابن عربی را با شیوه‌ای ارسطویی - ابن سینایی بر مسند حکمت و نظر قرار دهد و آن را به عنوان یک علم بررسی کند.

این کتاب از همان ابتدا مطمح نظر حکما و عرفا بود و تعلیقات و شروح بسیار نافع بر آن نگاشته شد. مصباح‌الانس بین المعقول و المشهود مشهور به مصباح‌الانس اثر محمد بن حمزه فناری، چونان شرحی تفصیلی در این زمره است که در استدلالی و برهانی کردن مباحث عرفانی سهم بسزایی دارد.

مصباح‌الانس مشتمل بر چهار بخش اصلی: فاتحه، تمهید جملی، کشف سرّ کلی و خواصّ انسان کامل و هر بخشی خود متفرّع بر فصولی است. اما بخش فاتحه کتاب شامل پنج فصل است که فصل پنجم یا پایانی این بخش، اختصاص به مباحث سیر و سلوک دارد؛ یعنی فناری پس از بیان تقسیمات علوم الهی در فصل اول و بیان سبب اختلاف امت و تبیین صراط مستقیم الهی در فصل دوم و نقد عقل نظری حکیمان در فصل سوم و تبیین موضوع و مبادی و مسائل علم عرفان در فصل چهارم به طرح مباحثی راجع به عرفان عملی یا طریق سیر و سلوک در فصل پنجم بخش فاتحه کتاب می‌پردازد.

فناری در ابتدای بحث در تنظیم مقاصد سیر و سلوک، چهار طریق را مطرح می‌کند: اول طریقی است که ابو‌حامد غزالی در قسم دوم جواهرالقرآن؛ یعنی همان کتاب اربعین اختیار کرده است؛ دوم راهی است که همان غزالی در کتاب منهاج‌العابدین پیموده است؛ سوم طریق ابن عربی در مواقع النجوم است و چهارم روشی است که خواجه عبدالله انصاری در منازل‌السائرین اتخاذ کرده است.

صاحب مصباح‌الانس از دو طریق نخست که طریق غزالی است چیزی نگفته و تنها به ذکر عناوین این دو کتاب بسنده کرده است، اما پس از ذکر مختصری از طریق سوم که طریق ابن عربی است، طریق چهارم را که طریق خواجه عبدالله انصاری است با تفصیل بیشتری تبیین کرده است؛

سلوک عملی در پرتو عرفان فلسفی، قرائت امام خمینی (ره) از منازل سلوکی فرغانی / ۳۵

یعنی پس از بیان مختصری از طریق ابن عربی در مواقع النجوم، طریق خواجه عبدالله انصاری در منازل السائرین را مطرح می‌کند که فصل پنجم از بخش فاتحه کتاب مصباح الانس را شاید بتوان خلاصه‌ای از منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری دانست.

پس از خواجه عبدالله انصاری، تنی چند از شاگردان صدرالدین قونوی بر وفق مکتب او، به شرح منازل السائرین پرداختند؛ از آن جمله، عقیف‌الدین تلمسانی، سعیدالدین فرغانی و عبدالرزاق کاشانی. شرح عبدالرزاق کاشانی، اگر چه بسیار و امدار شرح تلمسانی است اما از لحاظ عمق و تحقیق بر شرح تلمسانی ارجحیت دارد، کما اینکه از لحاظ وارد کردن اصطلاحات فنی از شرح واضح و ساده تلمسانی دشوارتر است. (کاشانی، ۱۳۹۲: ۶۶)

اما سعیدالدین فرغانی در مقدمه مبسوطش بر شرح قصیده تائیه ابن فارض، به نام منتهی المدارک، که در واقع تقریرات درس‌های صدرالدین قونوی در شرح تائیه ابن فارض است، (فرغانی، ۱۳۹۲: ۱۲۳ - ۱۲۴) منازل سلوکی پیر هرات را بر وفق مبانی مکتب استادش صدرالدین قونوی، تقریر و عرفان عملی را از منظر عرفان نظری یا فلسفی مورد بررسی قرار داده است.

بدین لحاظ، آنچه فناری در بیان منازل و مقامات در بخش پنجم فاتحه مصباح الانس آورده، در واقع بازنوسی نگاه محققانه فرغانی در منتهی المدارک است؛ یعنی فرغانی مقدمه‌ای را مشتمل بر چهار اصل: «ذات و اسماء و صفات»، «احکام ارواح و عالم ملکوت»، «عالم مثال» و «مراتب انسان» بر شرح تائیه ابن فارض می‌آورد و فناری، طریق مشهور به خواجه عبدالله انصاری را با کمی اختصار از همان اصل چهارم مقدمه فرغانی بر شرح تائیه ابن فارض با عنوان «مراتب و درجات و احوال انسان» آورده و تا پایان فصل نیز به آن وفادار می‌ماند.

اما قصد ما در این نوشتار آن است که تعلیقات امام خمینی (ره) را بر فصل پنجم از بخش فاتحه کتاب مصباح الانس، تبیین کنیم. امام خمینی در تعلیقات خود بر این فصل از کتاب مصباح الانس، برخی از منازل سیر و سلوکی خواجه عبدالله انصاری را با تقریر فرغانی مورد دقت نظر و موشکافی خود قرار داده و نکات بدیعی را، خصوصاً از منظر عرفان نظری، گوشزد می‌کند. این تعلیقات را به واقع می‌توان قرائت امام از منازل سیر و سلوکی فرغانی خواند که در مجموع همدلانه نگاشته شده است چرا که در عرفان عملی، برخلاف عرفان نظری، سخن از نقد و نقّادی شاید معنای محصلی نداشته باشد.

بدیهی است که چون تعلیقه اساساً حاشیه بر متن است ابتدا باید به ایضاح مقاصد متن پرداخت و سپس تعلیقه مدّ نظر را مورد بررسی قرار داد. لذا ما در ذیل، مطابق با تعلیقات امام خمینی (ره)، به تبیین مقاصد این فصل خواهیم پرداخت.

حقیقت آن است که تمام کتب و یا مقالاتی که برای تبیین نگاه امام خمینی به مسائل عرفان عملی نگاشته شده‌اند با کاوش در کتب خاص آن مرحوم در حوزه عرفان عملی، مانند سر الصلوٰه، آداب الصلوٰه، شرح حدیث جنود عقل و جهل و یا شرح چهل حدیث به تبیین سیر و سلوک انسان در وادی منازل عرفانی پرداخته‌اند.

اما این نوشتار تنها در پی تبیین مواضع امام خمینی در باب تعلیقاتی است که او بر آخرین حلقه کتب تدریسی عرفان نظری نگاشته است و لذا از این حیث، این نوشتار بدیع و نوآورانه است خصوصاً از این جهت که برخلاف کتبی که در تبیین منازل سیر و سلوک نگاشته شده، در قالب عرفان فلسفی به تبیین مباحث عرفان عملی می‌پردازد.

اما این نوشتار جنبه مبنایی دارد و به کشف حقایق می‌پردازد و از رسته پژوهش‌های مبنایی نظری است که از روش‌های استدلال عقلانی و قیاسی استفاده می‌کند و بر پایه مطالعات کتابخانه‌ای انجام می‌شود. از نظر شیوه نگرش نیز به دسته تحقیقات توصیفی - تحلیلی تعلق دارد که در آن، علاوه بر تصویرسازی آنچه هست، به تشریح و تبیین دلایل چگونه بودن و چرایی وضعیت مسئله می‌پردازد. این پژوهش همراه با تحلیل محتواست؛ یعنی به منظور توصیف عینی و کیفی محتوای مفاهیم، به صورت نظام‌مند انجام می‌شود و به دنبال تجزیه و تحلیل و توصیف مطالب است.

انحراف مراتب نفس انسانی

سعیدالدین فرغانی، برای بحث از منازل و مقامات سلوکی انسان، سخن را از حقیقت نفس انسانی و چگونگی غفلت او و در نهایت، انحراف مراتب نفس انسانی آغاز می‌کند و متأثر از ابن سینا، نفس انسانی را دارای صورتی می‌داند که متشکل از روح بخاری، قوه حیوانی و نفس ناطقه انسانی است.

ابن سینا در مبحث نفس شفاء (ابن سینا، ۱۴۱۷: ۳۵۷) از روح بخاری، به مَطَّیْه یا مَرکب اولی نفس ناطقه تعبیر می‌کند؛ یعنی نفس ناطقه به وسیله این روح بخاری به بدن تعلق پیدا می‌کند. در واقع، روح بخاری، جسم است و روح حیوانی نیست، بلکه روح بخاری، مَطَّیْه روح حیوانی و روح انسانی است که اولین بار، نفس ناطقه به روح بخاری تعلق می‌گیرد و به وسیله او به بدن تعلق می‌یابد. پس نفس انسانی، روح بخاری و روح حیوانی و روح انسانی دارد اما همین تعلق داشتن به روح بخاری؛ یعنی بدن داشتن و عنصری بودن که بدینسان برای انسان حجاب پیش می‌آید.^۱ اما این نفس، از اصل فطرت خویش، به خاطر غلبه احکام طبیعت و حیوانیت، محجوب شده و

^۱ - سلسله نوارهای درس‌های منتشر نشده آیت‌الله حسن‌زاده آملی در شرح مصباح‌الانس، درس ۶۲.

لذا از اصل فطرت غفلت پیدا کرده و متوجه لذت‌های نشئه حسّی زودگذر شده که این غفلت، شامل سه حقیقت سرّ، روح و نفس^۱ اوست و به واسطه غلبه احکام کثرت بر این حقایق سه‌گانه، اخلاق و اوصاف او نیز یا به جانب تفریط و یا به جانب افراط منحرف شده و به خاطر همین غفلت، اثر قلب وحدانی اعتدالی در نفس و روح و سرّ او در خفاء مانده و مشوّش و مضطرب است بلکه نسبت به برخی از اشخاص، به کلی از بین رفته است، مانند از بین رفتن صورت و معنای انسانی در مسخ شدگان.

به عبارت دیگر، اگر نفس انسان از اصل فطرت خود غافل و منحرف شود، نهایتاً مسخ می‌شود که این تذکر در ابتدای راه و به عنوان مقدمه، برای سالک الی الله، توصیه‌ای بجا و مناسب است.

تذکر

فرغانی به تبع خواجه عبدالله انصاری، وادی‌های سلوک را به ده قسم و هر قسمی را هم به ده منزل تقسیم کرده است. اما فرغانی در برخی از اقسام، سه منزل از ده منزل را که میزان و معیار اصل‌اند و منازل دیگر، متفرّع بر آنها هستند مورد تحلیل و بررسی قرار می‌دهد.

اما در اولین قسم از اقسام وادی‌های سلوک؛ یعنی قسم بدایات، منازل توبه و اعتصام و ریاضت، مهم‌ترین منزلی‌اند که شارح پیر هرات در پی ایضاح آنهاست. توبه، بازگشت از مخالفت به موافقت و از ظاهر به باطن است و اعتصام به حبل الله، همان تمسک به امر و نهی شریعت الهی است.

اما ریاضت نیز از بین بردن سرکشی نفس با قطع مألوفات و مأنوسات آن و مخالفت با خواسته‌های آن و بزرگترین رکن ریاضت هم ملازمت مداوم بر ذکر عام «لا اله الا الله» و یا ذکر خاص دیگری برای از بین بردن حجابی معین و مشخص است که البته باید با القای مرشدی باشد که اقتضای عین ثابت شخص را بیابد تا اثرش در از بین بردن حجاب‌های ظلمانی و دفع خواطر شیطانی، مؤثرتر باشد. (فرغانی، ۱۴۲۸، ج ۱: ۱۲۷ - ۱۲۸) لذا امام، در باب ذکر عام، می‌گوید:

«ای ذکراً عاماً فی جمیع حالاته من غیر ان یکون مقامه مقامه هذا الذکر، فان هذا المقام لایحصل له الا فی قسم النهایات، و الحاصل ان هذا الذکر فی هذا المقام لیس ذکراً للذاکر، بل وسیله الی ازاله الحجاب.» (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۲۲۲)

امام در این تعلیقه، در باب بزرگترین رکن ریاضت؛ یعنی ذکر، معتقد است که سالک باید ذکر عامی را در همه حالات و مقاماتش بگوید بدون اینکه مقامش، مقام این ذکر باشد؛ یعنی ذکر عام را

^۱ - مراحل و عوالم نفس‌اند؛ یعنی نفس انسانی مراتبی دارد که عبارتند از: طبع، نفس، قلب، روح، سرّ، خفی و اخفی.

خاصّ مقامی که اکنون واجد آن است نگوید چرا که این مقام برای او تنها در قسم نهاییات حاصل می‌شود، نه اکنون که در قسم بدایات است. بنابراین این ذکر در این مقام، ذکر خاصّ این ذاکر نیست بلکه وسیله‌ای برای برداشتن حجاب است آن هم با القای مرشدی کامل.

اصولاً امام معتقد است که قلب باید به یاد حق تعالی عادت کند تا صورت قلب، صورت ذکر حق و کلمه «لا اله الا الله»، صورت اخیر و کمال اقصای نفس شود که زادی بهتر از این ذکر برای سلوک الی الله یافت نمی‌شود. (امام خمینی، ۱۳۹۰: ۲۹۱)

انبساط

پیشتر گفته شد که فناری در تنظیم مقاصد سیر و سلوک، مختصری از طریق ابن عربی در مواقع النجوم را هم بیان می‌کند. او پس از طرح مختصری از مواضع ابن عربی می‌گوید: ابن عربی همه فضایل را نتیجه توفیق قرار داده که بر طبق عنایت الهی تقسیم شده است. توفیق است که انسان را در هنگام هر عملی از مخالفت با احکام الهی حفظ می‌کند و وقتی این توفیق به کمال خود رسید از آن به عصمت تعبیر می‌کنند و این، عنایت حق تعالی به بنده‌اش قبل از اینکه موجود شود، است.

سپس ابن عربی مردم را در نتایج توفیق به دو گروه تقسیم می‌کند: برای برخی توفیق به کمالش حاصل می‌شود که او قطب و حجت خداست و برای عده‌ای نیز توفیق تا آنجایی است که خداوند علیم تقدیر کرده است. اگر توفیق، صحیح باشد نتیجه‌اش انابه است؛ یعنی بنده موفّق، عبد مُنِیب است. بنابراین انابه، نشان از صحت توفیق دارد. (فناری، ۱۳۸۸: ۵۵ - ۵۶)

اما نتیجه انابه و علامت آن، توبه^۱ است و نتیجه توبه، حزن و نتیجه حزن، خوف است و از جمله ثمرات خوف، خلوت است و نتیجه خلوت، اندیشه و نتیجه اندیشه، ذکر است و نتیجه ذکر، حضور با مذکور و نتیجه دوام ذکر، دوام حضور است و دوام حضور همان دوام مراقبه است و نتیجه دوام مراقبه، حیا از حق و نتیجه حیا، ادب مع الله است و نتیجه ادب، مراعات حدود شرعی و قُرب است و نتیجه قُرب، وصال است و نتیجه وصال، اُنس با خداست و نتیجه اُنس، اِدلال (افراط در محبت) و انبساط است و انبساط، رهایی خوی و اخلاق و دوری از وحشت شرم است. (فناری، ۱۳۸۸: ۵۶ - ۵۷)

در واقع، ابن عربی در تعریف انبساط، همان را می‌گوید که خواجه عبدالله انصاری در منازل السائرین آورده است. (کاشانی، ۱۳۹۲: ۴۱۷) اما امام خمینی درباره انبساط می‌گوید: «ارسال السجیة ای ترک الطبیعة علی حالها من غیر حصول الهمیمان و الوحشة الحاصلة فی بدو

^۱ - برخلاف خواجه عبدالله انصاری در منازل السائرین که توبه را مقدم بر انابه آورده است.

الامر عند ملاقاته المحبوب، فان فی ملاقاته المعشوق وحشهُ و هیماناً ابتداءً یرفع عند الانس. (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۲۲۲)

چنانکه مشخص است این تعلیقه امام در باب انبساط است که آخرین منزل از منازل قسم اخلاق است. انبساط، ارسال سجیه است؛ یعنی ترک تکلف و تصنع در گفتار و رفتار و خوی و اخلاق. و مراد از حشمت، حیاء است که بی‌تردید در انسان با حیاء، هراس هست. (تلمسانی، ۱۳۹۰: ۳۴۰) انبساط، حرکت به مقتضای فطرت بدون تکلف در رعایت ادب است. اصل انبساط در این قسم، مطلق گذاردن نفس بر مقتضای خلق و سرشت و دوری از وحشت شرم و حیاست. (حکیم، ۱۳۸۷، ج ۱: ۵۴۷)

ارسال سجیه، واگذاری طبیعت به حال خود است بدون تکلف در رعایت ادب و دوری و احتراز از وحشت حیاء در ترک ادب است. (کاشانی، ۱۳۹۲: ۴۱۷) چرا که هنگام دوری از محبوب، وحشتی که موجب درد و اندوه است حاصل می‌شود که هنگام انس با او از بین می‌رود و لذا تأکید امام بر آن است که انبساط، واگذاری طبع به حال خود است بدون حصول هیمان و وحشت حاصل از آن در آغاز امر و در هنگام ملاقات با محبوب، چرا که در ملاقات با معشوق، وحشت و هیمان ابتدایی‌ای هست که هنگام انس از بین می‌رود.

وجدان و هیمان

سالک پس از طیّ مقامات و اقسام بدایات و ابواب و معاملات و اخلاق و اصول و اودیه، وارد قسم احوال می‌شود که هفتمین مقام از مقامات ده‌گانه سیر و سلوکی است که در این قسم، حقیقت حبیّ به اقتضای حدیث قرب نوافل که حق تعالی، گوش و چشم و زبان بنده می‌شود، خواصّ و شئونش را در قلب و سرّ و نفس و روح سالک، ظاهر می‌کند تا بقیه قیود باقی مانده و تعین و تقدیر سالک به آن‌ها را از بین ببرد و لذا اولین منزل از منازل مقام و قسم احوال، غیرت است که مقتضای از بین بردن غیریّت و تکاندن آثار خلقی از دامن آثار حقّی است تا سالک از پس پرده خلق، حق را ببیند و بدینسان شوقی در او حاصل می‌شود که از این غیرت برخاسته است.

اما سالک پس از آن دچار اضطراب غریبی می‌شود که حاصل اثر شوق در اوست و عطشی بر او مستولی می‌شود که جز با قطره‌ای از چشمه عنایت الهی سیراب نمی‌شود و آنگاه است که این سالک، اثر درد و قهر را از آن اضطراب غریب که حاصل شوق در او بود وجدان می‌کند و می‌یابد به گونه‌ای که او را از تعینش فنا می‌کند و دچار هیمان می‌شود که غیبتی را که از اثر وجدان حاصل شده است محقق می‌کند (فرغانی، ۱۴۲۸، ج ۱: ۱۳۴ - ۱۳۵) که امام خمینی در باب هیمان می‌گوید:

«تحقیق الغیبه من اثر الوجدان، ای الفناء عن اثر الالم و القهر الحاصل فی حال الوجدان، و الفرق

بین الوجدان و الهمیمان کالفرق بین الفناء و الفناء عن الفناء.» (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۲۲۳)
همیمان- که غیبت یا فنا را از تعین خلقی بنده که از اثر وجدان حاصل شده، به تحقیق می‌رساند-
به تعبیر امام؛ یعنی فنا شدن از اثر درد و قهر حاصل در حال وجدان که فرق میان وجدان و همیمان
مانند فرق میان فنا و فنا شدن از فناست.

در حقیقت، این تعبیر از همیمان با سومین مرتبه از معنای آن تطبیق می‌کند که فنای رسم یا تعین
خلقی بنده در بقای حق تعالی و غرق شدن در دریای شهود ذات است چنانکه معنای سومین مرتبه
از مراتب وجدان نیز بنده را از شهود دنیا و آخرت فانی و این دو را در نگاه او، عدم صرف و
لاشیء محض می‌کند. (کاشانی، ۱۳۹۲: ۶۰۳ و ۶۱۵) بدین سان، تفاوت وجدان که فنای بنده از
شهود دنیا و آخرت است و همیمان که فنای تعین خلقی بنده در بقای حقی است، تفاوت فنا و فنا
شدن از فناست.

لحظ

قسم احوال، باعث ارتقای سیر سالک می‌شود و او را از حضرات نازل جزئی به حضرات رفیع
کلی که شامل اسم ظاهر است منتقل می‌کند که حکم این اسم ظاهر، رؤیت وحدت وجود در عین
کثرت ظاهر است و با برداشتن قیود جزئی، سیر سالک برای طی مدارج اطوار انسانی، قوت و
قدرت بیشتری می‌یابد که به همین سبب، برخی این قوت و قدرت را قسم ولایات نامیدند. بدین
سان، سر سالک با آن قدرت و قوتی که یافته، عین ثابتش را با همه کمالاتش می‌بیند و نهایت نسبی
و یا حقیقی^۱ خود را ملاحظه می‌کند. (فرغانی، ۱۴۲۸، ج ۱: ۱۳۵)

در واقع، قسم ولایات، مراتب فناء است به گونه‌ای که حق تعالی، خودش متوکی امر بنده‌اش
می‌شود و بنده توان هیچ تصرفی ندارد؛ زیرا نه وجودی دارد و نه ذاتی و نه وصفی و نه فعلی. پس
این مقامات فناء در ید قدرت حق تعالی است که آنچه را که می‌خواهد با بنده‌اش می‌کند تا اسم و
رسم بنده‌اش محو شود و لذا با حیاتش او را احیاء می‌کند و با بقائش او را باقی می‌دارد.

اما لحظ، نگاهی پنهانی است؛ زیرا بنده ظاهراً ماسوی الله را می‌بیند ولی در حقیقت، حق تعالی را

^۱ - سالک در سیرش، در قوس صعود، به آنجایی می‌رسد که در قوس نزول، از آنجا آمده بود، لذا نهایت برخی از
سالکان، اسماء جزئی در حضرت واحدیت و نهایت برخی هم، اسماء کلی در حضرت واحدیت است، چنانکه نهایت
رسول خدا(ص) و وارثان کامل او، حضرت احدیت است.

سلوک عملی در پرتو عرفان فلسفی، قرائت امام خمینی (ره) از منازل سلوکی فرغانی / ۴۱

می‌نگرد و عالی‌ترین مرتبه لحظ هم ملاحظه عین جمع است که اولین شهود حقیقت احدیت با فناء محض است که ملاحظه عین جمع، موجب فناء همه چیز می‌شود. (کاشانی، ۱۳۹۲: ۶۲۹ - ۶۳۴) اما امام خمینی در باب این ملاحظه سرّ سالک می‌گوید:

«فیلحظ السرّ، ای یلحظ السرّ بقوه نور الولاية عينه الثابتة بجميع کمالاته و یلحظ نهایته النسبیه التي هی الوجود الاضافی و الفيض المقدس الاطلاقی او الحقیقه التي هی فی الحضرة العلمیه و الواحدیه، ای یلاحظ عينه الثابتة فی الحضرة العلمیه و یلحظ الحضرة العلمیه من حيث ترتیبها الوجودی الترتیبی الذاتی التي هی روح الترتیب الواقعی فی عالم الدهر الذي هو روح الترتیب الزماني و التغير و التصرم الكونی فی العالم المادی و الامتدادی و هو وقته الذي یحصل التجلی له فيه.» (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۲۲۳ - ۲۲۴)

بیان امام در این تعلیقه، در حقیقت، تفسیر آن کلام فرغانی در باب لحظ است که «سرّ سالک عین ثابتش را با همه کمالاتش می‌بیند و نهایت نسبی و یا حقیقی خود را ملاحظه می‌کند». از این تعلیقه، نکاتی به این شرح به دست می‌آید:

۱. «سرّ سالک، با قدرت نور ولایت، عین ثابتش را با تمام کمالاتش می‌بیند؛» مراد از سرّ سالک، حصّه و مجرای وجودی سالک در عالم است که این حصّه و مجرای وجودی او به دریای بی‌کران هستی متصل است و لذا این حصّه وجودی‌اش را سرّ او می‌گویند. در واقع، سالک از این حصّه و سرّ، افاضات را دریافت می‌کند و می‌گیرد.^۱

اما عین ثابت هر کس هم وجود علمی او در حضرت واحدیت است که به سان این وجود علمی در عالم خارج محقق می‌شود؛ (قیصری، ۱۳۸۳: ۶۱) یعنی تمام اقتضانات انسان در عالم خارج بر اساس تقدیر او در عین ثابتش است که اگر کسی با قدرت نور ولایت، اقتضای عین ثابتش را ببیند تمام اقتضاناتش را در عالم خارج می‌بیند.

۲. «سرّ سالک، نهایت نسبی‌اش را که وجود اضافی و فیض مقدّس اطلاقی است یا نهایت حقیقی‌اش را که در حضرت علمیه و واحدیت است ملاحظه می‌کند؛ یعنی عین ثابتش را در حضرت علمیه می‌بیند؛» نهایت نسبی، همان وجود تبعی و ظلّی وجود ممکن سالک است که از تجلّی فیض مقدّس الهی در عالم اعیان خارجی حاصل شده و نهایت حقیقی نیز وجود علمی اوست که با تجلّی فیض اقدس در علم خداوند و عالم اعیان ثابت شکل گرفته است (قیصری، ۱۳۸۳: ۶۵) که سرّ سالک، این نهایت نسبی و یا حقیقی خود را ملاحظه می‌کند یا همان عین ثابتش را در

^۱ - سلسله نوارهای درس‌های منتشر نشده آیت‌الله حسن‌زاده آملی در شرح مصباح‌الانس، درس ۳۳.

حضرت علمیه می‌بیند که دستیابی به یکی از این دو نهایت حقیقی و یا نسبی، به وسع و همت سالک بازمی‌گردد.

۳. «سرّ سالک، حضرت علمیه را از حیث ترتیب وجودی ترتیبی ذاتیش که روح ترتب واقعی در عالم دهر است می‌بیند»؛ امام، حضرت علمیه را روح عالم دهر دانسته که منظور باید همان «سرمد» باشد که روح «دهر» است.^۱ اساساً حکما معتقدند که عقل، سه نحوه کون و بودن را درک می‌کند: اول، کون در زمان است که غیر از زمان است و مقوله «متی» است^۲ و دائماً در سیلان است.

دوم، کون و بودن شیء با زمان است، نه در زمان که «دهر» نامیده می‌شود و این دهر، محیط بر زمان و نسبت ثابت به متغیر است و وهم، توان ادراکش را ندارد؛ زیرا وهم هر شیئی را در زمان ماضی و حال و مستقبل دیده است. سوم، کون و بودن ثابت با ثابت است که «سرمد» نامیده می‌شود که محیط بر دهر است. (ابن سینا، ۱۳۹۱: ۴۲۱-۴۲۲)

پس نسبت ثابت به ثابت، سرمد و نسبت ثابت به متغیر، دهر و نسبت متغیر به متغیر، زمان نامیده می‌شود که با این تعریف، دهر از زمره اسماء فعلیه خداوند خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱۴: ۲۹۴) که بدین لحاظ، به بیان امام، سرّ سالک، حضرت علمیه یا سرمد را که روح عالم دهر است می‌بیند.

۴. «عالم دهر، روح ترتب زمانی و تعیر و نقصان کونی در عالم مادی و امتدادی است و این، وقت سرّ سالک است که در آن وقت برایش تجلی حاصل می‌شود»؛ دهر، ظرف زمان است؛ زیرا بر زمان محیط است و زمان به منزله بدنی است که دهر، روح آن است. (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۳: ۷۹)

در واقع، طبیعت، تنزل و ظلّ عالم ملکوت است. نوع مادی یک ذات در عالم طبیعت وجود دارد و نوع عقلانی آن در عالم ملکوت. آنچه مطابق با زمان این عالم است وجودی است که در آن عالم، متناسب با زمان است؛ یعنی وجود ملکوتی زمان که اصطلاحاً دهر نامیده می‌شود. (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۱۱: ۴۸۷) در واقع، نسبت ابدیات به زمان، دهر است، زیرا زمان، متغیر و ابدیات، غیر متغیرند. (ابن سینا، ۱۳۹۱: ۹۹) بنابراین به لسان امام، آن وقت که در آن، برای سرّ سالک، تجلی حاصل می‌شود. دهر نامتغیر و ثابت است که روح و باطن زمان متغیر است؛ یعنی وقت تجلی برای سرّ

^۱ - البته برخی، از جمله محقق اشکوری، حضرت علمیه را، از جهت ترتیب ذاتی، منشأ و باطن زمان می‌دانند. (اشکوری، ۱۳۸۸: ۶۸).

^۲ - مقوله «متی» از اعراض نسبی نه‌گانه است؛ یعنی هیثی است که از وجود و کون شیء در زمان حاصل می‌شود، همان‌گونه که مقوله «این»، از وجود و کون شیء در مکان حاصل می‌شود. (اردبیلی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۳۹۶)

سالک، دهر ثابت است و زمان تجلی برای سالک، زمان متغیر.

مکاشفه و مشاهده

وقتی سالک، منازل قسم ولایات را پیمود دیگر با عنوان «ولی»، وارد قسم حقایق می‌شود چرا که در اوایل سیر، محب است که با ورود به قسم حقایق، محبوب حق تعالی شده و شایستگی عنوان ولی را می‌یابد و با این مقام ولایت، قسم حقایق برایش آشکار می‌شود و بدینسان، سیر اوّل که سیر محبّی بود و اکتسابی پایان یافته و سیر و سفر دوم را که سیر محبّوبی است و غیر اکتسابی آغاز می‌کند.

اما در سیر محبّی، حجاب‌های کثرت از آئینه وحدت وجود برداشته می‌شود تا وحدت وجود، از کثرت نفس و صور عالم متجلی شود که در واقع، آن حقیقت واحد از دل این کثرات، طبیعتاً خود را به صورت نزولی نشان می‌دهد که در سیر دوم یا سیر محبّوبی، حجاب وحدت وجود نیز پاره می‌شود.

اما آنکه در این قسم حقایق شهود می‌کند سرّ وجودی ظاهری است و آنکه مورد شهود واقع می‌شود سرّ وجودی باطنی است، بلکه سرّ وجودی ظاهری، آئینه سرّ وجودی باطنی است و سرّ وجودی باطنی، با احکام و آثارش، بر سرّ وجودی ظاهری ظاهر است. (فرغانی، ۱۴۲۸، ج ۱: ۱۳۷ - ۱۳۸) بدینسان، امام خمینی در باب سرّ وجودی ظاهری می‌گوید:

«سرّ وجودی ظاهری: و هو عین العبد و المشهود هو الحق، و لما وصل العبد الی مقام المحبّوبیة بحصول جمعیه الاسماء الظاهرة یصیر سیره باسراء الحق فیسیر بقدومه، فان المحبّوب مجذوب؛ فیقع المكاشفه بین الحق و العبد برؤیه کل منهما جمیع الاحکام و الاثار فی الآخر و یصیر کل مرآة الآخر، الا ان هذا السیر و الاسراء یكون فی بادی الامر من وراء حجاب العقائد و التعلقات و غلبه بعض الاسماء فیكون المشهود اسماء مقیده الهیة فی مرآة خلقی او حقّی مجرد او مادی، كما اخبر الله تعالی عن خلیله ابراهیم (علیه السلام) بقوله: «فلما جنّ علیه اللیل رأی کوكباً...» الی آخر المراتب و التدرجات و الکمالات، ثم یخلصه عن المظاهر و یسیره فی الظاهر، الا انه مع تمیز بین الحق و العبد فیقع المشاهدة ثم یسیره حتی یعاین کل منهما الآخر بلا وصف و تمیز، الا کون الحق ظاهراً بهویة العبد و باطناً الی آخر المراتب و المقامات.» (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۲۲۵ - ۲۲۶)

امام در این تعلیقه دو منزل از منازل قسم حقایق؛ یعنی مکاشفه و مشاهده را بیان می‌کند. اما نکاتی که از این تعلیقه برداشت می‌شود:

۱. «سرّ وجودی ظاهری، عین ثابت عبد است و مشهود، حق و هنگامی که عبد به مقام محبّوبیت

با حصول جمعیت اسماء ظاهره رسید سیرش به واسطه سیر دادن (اسراء) حق واقع می‌شود پس با قدم حق سیر می‌کند چرا که محبوب، مجذوب است؛^۱ یعنی سالک یا ولی، دیگر با عین ثابتش، که سرّ وجودی ظاهری اوست حق تعالی را شهود می‌کند و در این سیرش که سیر محبوی است و غیر اکتسابی، دیگر سیرش با قدم حق است چرا که دیگر، مجذوب سالک^۱ است نه سالک مجذوب.

۲. «پس مکاشفه بین حق و عبد با رؤیت هر یک از آن دو در تمام احکام و آثار دیگری واقع می‌شود و هر کدام آینه دیگری می‌گردد جز اینکه در ابتداء امر، این سیر و اسراء، از وراء حجاب عقائد و تعلقات و غلبه بعضی از اسماء است؛^۲ مکاشفه، سریان سرّ بین دو باطن است که در این باب حقایق، رسیدن سالک به ماورای حجاب علم است تا اعیان ثابته را در عین حق تعالی شهود کند. (کاشانی، ۱۳۹۲: ۷۰۳)

در این مکاشفه، حق و عبد آینه یکدیگر می‌شوند و مصداق «المؤمنُ مرآةُ المؤمن»؛ یعنی عبد آئینه حق است؛ یعنی از مظاهر اسماء و صفات اوست و حق تعالی هم آئینه انسان در مقام مکاشفه می‌شود که عین ثابتش را که صورت علمیه‌اش است در آئینه حق می‌بیند.^۲

اما این تعبیر امام که مکاشفه در ابتداء از ورای حجاب است به مراتب و درجات مکاشفه برمی‌گردد که مکاشفه، در درجات پایین‌تر، یا با علم است که حجاب معلوم است و یا با حال است؛ یعنی با واردات و تنزلات و تجلیات است که اگر چه برطرف کننده حجاب علم‌اند اما دائمی نیستند بلکه اعلی درجه مکاشفه، مکاشفه با چشم حقیقت است که رسوم و آثار را محو می‌کند و غایت این مکاشفه، مشاهده است. (کاشانی، ۱۳۹۲: ۷۰۶)

۳. «پس مشهود، اسماء مقیده الهی در آینه خلقی یا حقّی مجرد یا مادی است، چنانکه خداوند تعالی به خلیش، ابراهیم(ع) با این فرموده: «چون شب بر او پرده افکند ستاره‌ای دید گفت: این پروردگار من است و آنگاه چون غروب کرد گفت غروب کنندگان را دوست ندارم.» (انعام، ۷۶)، نهایت مراتب و درجات و کمالات را خبر داد پس او را از مظاهر پاک می‌کند و در ظاهر سیر می‌دهد جز اینکه همچنان تمیّز بین حق و بنده هست پس مشاهده واقع می‌شود؛^۳ یعنی سالک، اسماء الهی را در آئینه خلقی یا حقّی شهود کرده و از مظاهر خلقی پاک شده که آنگاه مشاهده واقع می‌شود.

^۱ - مجذوب سالک، کسی است که با جذبه‌ای که عائدش می‌شود، قدم در وادی سلوک می‌گذارد و لذا در حضور تامّ است، اما سالک مجذوب، در حجاب است و در سیر که به راه افتد، به زحمت و ریاضات شرعی، به کمالش می‌رسد. پس در مجذوب سالک، ابتدا جذبه است و سپس تلاش و در سالک مجذوب، ابتدا تلاش است و سپس جذبه.

^۲ - سلسله نوارهای درس‌های منتشر نشده آیت‌الله حسن‌زاده آملی در شرح مصباح‌الانس، درس ۸۰.

بدینسان، در بیان امام باید مقدماتی طی شود تا سالک به مقام مشاهده برسد که در واقع، مکاشفه از مقدمات مشاهده است، زیرا مکاشفه، ولایت صفت است که چیزی از تعینات خلقی در صفت باقی است که این تعینات و صفات خلقی بنده باید در صفات حق فنا شود و مشاهده واقع گردد. اساساً مشاهده، برداشته شدن کامل حجاب و شهود ذات و فوق مکاشفه است، زیرا مشاهده که ولایت عین و ذات است، فنای ذات بنده در ذات حق است که مستلزم فنای صفات بنده در صفات حق تعالی است؛ زیرا بقاء صفات با فناء موصوف، محال است. (کاشانی، ۱۳۹۲: ۷۰۸ - ۷۰۹)

۴. «سپس او را سیر می‌دهد تا هر یک از آن دو، دیگری را بدون وصف و تمیّز ببیند، جز اینکه وجود حق به لحاظ ظاهری به هویت بنده و از لحاظ باطنی با نهایت مراتب و مقامات است»؛ یعنی عالی‌ترین مرتبه مشاهده که مشاهده جمع است و استغراق بنده در حضرت جمع یا واحدیت با فناء در آن محقق می‌شود که بنده در آن، حق را به حق شهود می‌کند و حق تعالی ذات خود را در یکی از مراتب ظهور خود که همان مرتبه بنده است مشاهده می‌کند و هنگامی که بنده پس از فناء، به سوی بقاء بازگردانده شود دوباره موجود به وجود حق تعالی می‌شود و در این مرتبه است که عالم به اسرار حق و تنزلات او در حالات و درجاتش می‌شود. (کاشانی، ۱۳۹۲: ۷۱۳-۷۱۴)

بقاء و تحقیق

هنگامی که سالک به انتهای قسم حقایق رسید متعرّض دخول در قسم نهایات - که آخرین قسم از اقسام ده‌گانه سیر و سلوک است - و حضرت جمع‌الجمع که همان مقام احدیت و تعین اول است می‌شود چرا که پیش از آن، در حضرت جمع و مقام واحدیت و تعین ثانی بود. لذا سالک از حضرت جمع‌الجمع استمداد می‌طلبد که بدینسان، عنایت ازلی - با فناء معرفت مقیدش به یکی از دو تجلی ظاهری و باطنی و با فناء تعین هر یک از این دو تجلی ظاهری و باطنی و تمیّزش در حضرت جمع‌الجمع یا احدیت و با فناء از شهود این فناء - دستش را می‌گیرد که این زمان، هنگام ظهور کمالات دو اسم «الظاهر» و «الباطن» به عین تعین و برزخیت ثانی و یا مقام واحدیت است.

اما این برزخیت ثانی، حکم به امتزاج و فعل و انفعال بین آن دو اسم ظاهر و باطن و بین احکامشان می‌دهد که از این دو اسم ظاهر و باطن، حقیقت قلب جامعی متولد می‌شود که عین آن برزخیت ثانی است و از مشرق این قلب، خورشید تجلی جمعی که جامع بین دو اسم ظاهر و باطن است طلوع می‌کند. امام خمینی نیز در باب مقامات بقاء و تحقیق می‌نویسد:

«عین التعین الثانی: و هو مقام الواحدیة کما ان التعین الاول مقام الاحدیة، و اذا تولد القلب

فی هذا المقام من حکومت البرزخیه علیهما يحصل مقام البقاء و اشار بقوله: فیطلع من مشرق هذا القلب - الی اخره الی مقام التحقیق. (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۲۲۶ - ۲۲۷)

امام در این تعلیقه کوتاه، به دو منزل از منازل قسم نهایات؛ یعنی منازل و ابواب بقاء و تحقیق اشاره می‌کند که در ذیل بررسی می‌شوند:

۱. «عین تعین ثانی، مقام واحدیت است، چنانکه تعین اول، مقام احدیت است و هنگامی که قل در این مقام، از حکم برزخیت بر دو اسم ظاهر و باطن متولد شد، مقام بقاء حاصل می‌شود؛ یعنی قلب انسان کامل، مظهر حقیقی تعین ثانی یا مقام واحدیت است که این قلب تولد یافته در مقام واحدیت، قلب چهارمی است که ظهور کرده است.

قلب اول از نفس متولد می‌شود. قلب دوم نیز از جمعیت نفس عیان می‌گردد و از روح نیز قلب سوم به ظهور می‌رسد. اما قلب پنجمی هم هست که قلب احدی جمعی و قلب خاتم انبیا(ص) است که رب النوع همه قلب‌ها و اوسع قلوب است. (فرغانی، ۱۴۲۸، ج ۱: ۱۲۹ - ۱۴۱)

امام، تولد این قلب چهارم از اسماء ظاهر و باطن را مقام بقاء می‌داند؛ یعنی نفس آنگاه که جامع دو اسم ظاهر و باطن شد بقاء می‌یابد.

اما مقام بقاء عنوانی است برای آنچه که بعد از سقوط و فناء تعینات خلقی باقی می‌ماند و آنچه پس از فنای همه رسوم و تعینات خلقی باقی است چیزی جز حق تعالی نیست و قبل از حضرت جمع یا واحدیت هم بقاء نیست. (کاشانی، ۱۳۹۲: ۷۷۹)

۲. «اینکه از مشرق این قلب، خورشید تجلی جمعی ذاتی کمالی طلوع می‌کند به مقام تحقیق اشاره دارد؛ یعنی از باطن این قلب، امر جامع دو اسم ظاهر و باطن تجلی می‌کند که مقام تحقیق است.

تحقیق؛ یعنی تجرید صفات حق که همراه سالک است از شائبه تعینات خلقی در مقام بقاء بعد از فناء، چرا که اگر بنده، به حقیقت، به حال بقاء بعد از فناء متحقق شود حق را به حق شهود می‌کند و شائبه‌ای از خلق را استشمام نمی‌کند (کاشانی، ۱۳۹۲: ۷۸۳ - ۷۸۴) و به تعبیر برخی، تحقیق این است که حق تعالی سالک را با تجلی ذاتی از خورشید حقیقت تثبیت کند و او را از کلیت رسوم و اشارات برگزیند تا قلب محقق شود و نزد حق استقرار یابد. (حکیم، ۱۳۸۷، ج ۱: ۶۱۰)

پس بنا بر نظر امام، وقتی از باطن انسان کامل، جمعیت اسماء ظاهر و باطن تجلی کند او از همه تعینات خلقی رها می‌شود و حق را به حق شهود می‌کند.

تلبیس و وجود

وقتی سالک در منزل بقاء، باقی به بقای حق تعالی شد قدرت می‌یابد تا به هر لباسی که خواهد درآید و در هر مظهري که خواهد ظاهر شود. در این هنگام، سالک این توان را می‌یابد که به هر صورتی که از حق و خلق تجلی کرده است نائل شود که این همان مقام تلبیس است. سپس به واسطه سریان در هر معدوم و موجودی، به حقیقت وجود جمعی که با آن، مقصود را در همه اشیاء می‌یابد متحقق می‌شود. (فرغانی، ۱۴۲۸، ج ۱: ۱۳۹ - ۱۴۰)

البته لازم به ذکر است که منظور از معدوم، معدوم مطلق نیست بلکه معدوم ممکن است که در گذشته بود و در آینده هست ولی اکنون زمان ظهورش نیست که اخبار به غیب نیز از اینجا سر بر می‌آورد که انسان کام در هر مرحله از وجود قرار گیرد هم قبلش را می‌خواند و هم بعدش را، چون سلسله طولی وجود، به صورت علت و معلول به هم پیوسته است.^۱ اما امام در مورد تفاوت مقامات وجود و تلبیس می‌گوید:

«و الفرق بین هذا المقام، ای مقام الوجود و مقام التلبیس بالجمع و التفصیل، فان التلبیس من مقام التفصیل و الوجود من مقام الجمع.» (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۲۲۷ - ۲۲۸)

امام معتقد است که «تفاوت میان مقام وجود و مقام تلبیس به جمع و تفصیل است، چرا که تلبیس از مقام تفصیل و وجود از مقام جمع است»، لذا برای فهم کلام امام، باید معانی تلبیس و وجود را بررسی کنیم.

تلبیس، پنجمین منزل از منازل مقام نهایات است که معانی گوناگونی دارد: معنای اول تلبیس، آن است که حق تعالی بر اهل تفرقه که همان محجوبین از حق‌اند تلبیس به کون و وجود موجودات عالم می‌کند؛ یعنی خود را برای محجوبین در لباس کائنات و اسباب و علل ظاهری می‌پوشاند و حوادث را مستند به اسباب و مکان و زمان می‌کند و قضایا را به حجت‌ها و احکام را به علل نسبت می‌دهد در حالی که موجد حقیقی همه این‌ها حق تعالی است.

معنای دوم تلبیس، تلبیس اهل غیرت است با مخفی کردن اوقات خود از مردم تا اوقاتشان را مشوش نکنند و تغییر ندهند و کراماتشان را، هم برای صیانت نفسشان و هم برای اینکه مردم به آنان اقبال نکنند، کتمان می‌کنند و لذا ملبس به لباس اشتغال و کسب و کار و امور عادی می‌شوند.

معنای سوم تلبیس هم تلبیس اهل تمکن؛ یعنی انبیاء و وارثان آنان است که با تلبسشان به لباس اسباب ظاهری بر مردم ترحم می‌کنند تا مردم در آسودگی به سر برند چرا که می‌دانند مردم اهل

حجاب از حق‌اند و نمی‌توانند از اسباب منقطع شوند و به حق تعالی توکل کنند.

اما وجود، ششمین منزل از منازل قسم‌نهایت است و در لسان اهل عرفان، به معنای دستیابی به حقیقت شیء است چرا که دستیابی به حقیقت شیء، خالص‌ترین مرتبه از مراتب شهود شیء است که با این لفظ، اشاره به عین وجود حق تعالی می‌کنند چرا که هنگام فناء همه رسوم، تعریف حق ممکن نیست؛ زیرا معرفتش همان وجودش است.

وجود هم به سه معناست: اول به معنای علم لدنی و دوم به معنای وجود حق تعالی است که نمی‌توان هیچ اشاره‌ای به او کرد که او عین جمع احدی است و سوم، به معنای اضمحلال رسم و موجودیت شیء در وجود است. (کاشانی، ۱۳۹۲: ۷۸۷-۷۹۴)

بدینسان روشن شد که چگونه در لسان امام، مقام وجود، مقام جمع احدی و اجمال است و مقام تلبیس، مقام تفصیل.

نتیجه‌گیری:

همان‌طور که ملاحظه شد، امام خمینی منازل: تذکر، انبساط، وجدان، هیمان، لحظ، مکاشفه، مشاهده، بقاء، تحقیق، تلبیس و وجود را بر مبنای تحلیل سعیدالدین فرغانی از منازل‌السائرین خواجه عبدالله انصاری، در قالب تعلیقاتی غالباً موجز و مختصر مورد بررسی و تأمل قرار داد که ما هم تا حدی در صدد رمزگشایی از این تعلیقات برآمدیم.

چنانکه مشاهده شد امام به جز در چند مورد جزئی که آن هم تنها ذکر احتمال و تسامح است نقد خاصی بر قرائت فرغانی از منازل سیر و سلوک ندارد و بیشتر، از منظر عرفان نظری یا فلسفی، به تبیین و ابضاح متن می‌پردازد برخلاف تعلیقاتش بر دیگر بخش‌های مصباح‌الانس، که نگاه نقادانه‌اش غالب است.

قطعاً یکی از دلایل تفاوت این نگاه‌ها، به خصوصیات ذاتی عرفان نظری و عرفان عملی برمی‌گردد که در یکی، مباحث نظری رجحان دارد و در دیگری، ذوق و احیاناً شهود که امری خصوصی است و آن چنان قابل بررسی و نکته‌سنجی نیست.

اما از آنجا که امام، در کنار غور در مبانی عرفان عملی، حکیمی صدرایی و عارفی محقق در عرفان نظری است در تبیین مبانی عرفان عملی نیز از ساحت عرفان فلسفی مدد می‌گیرد تا بنیان مبانی سیر و سلوک را استوارتر و براهین اقامه شده بر آن را حکیمانانه‌تر کند، خصوصاً که متن مورد تعلیقات او نیز اساساً از آن سعیدالدین فرغانی از نخستین عارفانی است که در غنی کردن زبان اهل عرفان سهم بسزایی دارد.

سلوک عملی در پرتو عرفان فلسفی، قرائت امام خمینی (ره) از منازل سلوکی فرغانی / ۴۹

اندراج مباحثی چون تعیین اول و ثانیاً مقام احدیت و واحدیت، حضرت علمیه و اعیان ثابته، فیض اقدس و مقدس و...، در تبیین مبانی عرفان عملی می‌تواند فصل نوینی برای بیان منازل سیر و سلوک عارفان باشد و در تدقیق این منازل به کار آید و بر استحکام آن بیفزاید. طریقی که توسط سعیدالدین فرغانی آغاز شد و با تحلیل‌های حکیمان عارفی چون امام خمینی ادامه یافت.

منابع و مأخذ:

- ۱- ابن سینا، (۱۳۹۱)، التعليقات، مقدمه، تحقیق و تصحیح: سیدحسین موسویان، چاپ اول، تهران: انتشارات مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- ۲- -----، (۱۴۱۷)، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق: آیت الله حسن حسنزاده آملی، الطبعة الأولى، قم: مرکز النشر التابع لمكتب الاعلام الاسلامی.
- ۳- اردبیلی، سیدعبدالغنی، (۱۳۸۵)، تقریرات فلسفه امام خمینی، ج ۱، چاپ دوم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(س).
- ۴- اشکوری، میرزاهاشم، (۱۳۸۸)، تعليقات مصباح الانس، تحقیق: محمد خواجوی، چاپ سوم، تهران: انتشارات مولی.
- ۵- تلمسانی، عقیف الدین، (۱۳۹۰)، شرح منازل السائرين، تحقیق و تعليق: محسن بیدارفر، چاپ اول، قم: انتشارات بیدار.
- ۶- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۳)، رحيق مختوم، ج ۱۴، چاپ اول، قم: مرکز نشر اسراء.
- ۷- حسنزاده آملی، حسن، سلسله نوارهای درس های منتشر نشده «شرح مصباح الانس»
- ۸- حکیم، محمدعلی، (۱۳۸۷)، لطائف العرفان، ج ۱، ترجمه: حمیدرضا صادقی، چاپ اول، قم: انتشارات آیت اشراق.
- ۹- خمینی، امام روح الله، (۱۴۱۰)، تعليقات على شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، چاپ دوم، بی جا: مؤسسه پاسدار اسلام.
- ۱۰- ---، ---، (۱۳۸۸)، تعليقات مصباح الانس، تحقیق: محمدخواجوی، چاپ سوم، تهران: انتشارات مولی.
- ۱۱- ---، ---، (۱۳۹۰)، شرح چهل حدیث، چاپ پنجاه و دوم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(س).
- ۱۲- شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۴۲۸)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۳، الطبعة الثانية، قم: منشورات طلیعة النور.
- ۱۳- فرغانی، سعیدالدین، (۱۳۹۲)، مشارق الدراری، مقدمه و تعليقات: سیدجلال الدین آشتیانی، چاپ سوم، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- ۱۴- -----، -----، (۱۴۲۸)، منتهی المدارک فی شرح تائیه ابن فارض، ج ۱، تحقیق: عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، الطبعة الأولى، بیروت: دارالکتب العلمیة.

۱۵- فناری، محمدبن حمزه، (۱۳۸۸)، مصباح الانس، تحقیق: محمدخواجوی، چاپ سوم، تهران: انتشارات مولی.

۱۶- قیصری، داوود بن محمود، (۱۳۸۳)، شرح فصوص الحکم، به کوشش: سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۱۷- کاشانی، عبدالرزاق، (۱۳۹۲)، شرح منازل السائرین، تحقیق و تعلیق: محسن بیدارفر، چاپ چهارم، قم: انتشارات بیدار.

۱۸- مطهری، مرتضی، (۱۳۸۸)، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۱۱، چاپ پنجم، تهران: انتشارات صدرا.