

«مقایسه مراحل سیر و سلوک و سفر عرفانی در آثار عطار و امام خمینی (ره)»

دکتر فرهاد کاکه رش^۱

چکیده

عارفان در دوره‌های زمانی مختلف در باب چگونگی سلوک، سخن گفته‌اند. معروف‌ترین وادی‌های عرفانی به هفت وادی عطار شهرت دارد که تا امروز هم بر عرفان و عارفان تأثیر فراوانی داشته است. نگارنده این مقاله به بررسی تطبیقی دیدگاه‌های عطار نیشابوری و امام خمینی، در باب سفر و مراحل سیر و سلوک پرداخته است. در این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی، مراحل سیر و سلوک و سفر عرفانی در آثار و سروده‌های عطار و امام خمینی مقایسه و بررسی شده و مفاهیم، الفاظ مشترک و متباین در این دو، مشخص گردیده است. هر دو عارف برای مراحل سیر و سلوک مراتبی قائل هستند؛ گرچه در باب شرح و تبیین آن اختلاف نظرهایی بین آن‌ها دیده می‌شود. نکته مهم این است که هر دو عارف در جهت هدف مشترکی کوشیده‌اند و آن بیان عرفان به زبانی درخور فهم مردم عادی است؛ زیرا به‌زعم هر دو عارف، عرفان ضرورت حیات انسان در تمام اعصار است و قدم گذاردن در این وادی تمامی جوانب حیات انسان را در برمی‌گیرد، لذا باید آن را از دشواری‌ها و پیچیدگی‌های خاص علمی مبرا ساخت تا بتواند کل جامعه بشری را فراگیرد.

کلیدواژگان: عطار نیشابوری، امام خمینی، مراتب سلوک و عرفان.

۱-۱. اهمیت و بیان مسأله

یکی از مسائلی که مهمی که در میان اهل عرفان مطرح بوده، مسئلهٔ مرحله‌بندی و چگونگی سیر و حرکت سالکان به سوی حق است. «سلوک در لغت عرب عبارت از رفتن است علی‌الاطلاق و سالک یعنی رونده. شاید که در عالم ظاهر سیر کند و شاید که در عالم باطن سیر کند و به نزدیک اهل تصوف سلوک عبارت از رفتن مخصوص است و همان سیر الی‌الله و سیر فی‌الله است و سیر الی‌الله نهایت دارد و سیر فی‌الله نهایت ندارد.» (نسفی، ۱۳۸۱: ۱۰۳) صاحب زبده‌الحقایق در جایی دیگر در تعریف سلوک می‌گوید: «سلوک نزدیک اهل تصوف عبارت از رفتن است از اقوال بد به اقوال نیک و از افعال بد به افعال نیک و از اخلاق بد به اخلاق نیک و از هستی خود به هستی خدای؛ یعنی چون سالک بر اقوال و افعال و اخلاق نیک ملازمت کند انوار معارف بر وی روی نماید و چیزها را چنانکه چیزها هست بداند و ببیند و چون معارف روی نمود و در معارف به کمال رسید، چیزها را چنانکه چیزها هست دانست و دید. عارف آن باشد که از هستی خود بمیرد به هستی خدای زنده شود اگرچه سالک را هرگز هستی نبود اما می‌پنداشت مگر هست.» (همان: ۱۰۳) اساساً هویت سلوک عرفانی برخلاف علم اخلاق منوط به حرکت طولی و سیر تکاملی و منزل‌به‌منزل راهیان این طریق است و هر عارفی بسته به جهان‌بینی خاص خود بر اساس تجربه عملی و دریافت‌های باطنی که داشته، سیر انسان به سوی حق را دارای یک سلسله مراحل و مقامات معنوی دانسته است به طوری که شرط توفیق و کامیابی سالک، وابسته به طی موفقت آمیز آن مراحل و منازل است. عارفان، در بیان مراتب سلوک هم عقیده نیستند. هرکدام از حقیقت واحد، تعبیری مجزا دارند؛ تعداد مقامات در عرفان، صرفاً نمادین است؛ زیرا در طریقه‌های متعدد عرفان اسلامی، تعداد مقامات ثابت و یکسان نیست چنانکه ابوسعید ابوالخیر چهل مقام و ابونصر سراج هفت مقام را مطرح می‌کنند، عطار نیز در منطق‌الطیر هفت وادی اما در مصیبت‌نامه چهل مرحله را طرح می‌کند. عطار به تفکیک احوال و مقامات قائل نیست (صادقی شهپر، ۱۳۹۲: ۸۲) کسانی که به هفت منزل سلوک معتقدند آن را از آیات قرآنی گرفته‌اند و «سماوات سبع» و «ارضین سبعه» را مطرح کرده‌اند. ارضین سبعه به حجاب‌های هفت‌گانهٔ ظلمانی اشاره دارد و متناسب است با حواس ظاهری انسان. سماوات سبع نیز به حجاب‌های هفت‌گانهٔ نورانی اشاره دارد و متناسب است با مراتب نفس» (تهرانی، ۱۳۸۱: ۱۰۵)

عارفان در شرح و تبیین این منازل و مقامات داد سخن داده و بسیار کوشیده‌اند، اما به دلیل پیچیدگی و دیربایی مفاهیم و اصطلاحات عرفانی یارای عرضه آن به جامعه را نداشته‌اند. از این رو، این مباحث از حلقه اختصاصی عارفان خارج نشد و گسترش نیافت. در این میان، عارفانی همچون امام خمینی و عطار گرچه به سنت‌های عرفانی مختلف وابسته بوده‌اند، اما مبانی و پیش‌فرض‌های مشترک و در حقیقت روح واحدی که بر منظومه فکری هر دو عارف غلبه داشت، باعث شد برای ورود عرفان یعنی همان حیات معنوی به زندگی مردم و ساحت جامعه، خصوصاً در جهان مدرن که چنین خلأیی بیشتر احساس می‌شود، به تلاش‌های علمی و عملی دست زنند. در حیطه نظر، هر دو کوشیدند عرفان را در قالبی ساده و امروزی عرضه کنند تا فراخور حال انسان‌هایی باشد که علاقه‌مند به حیات

معنوی ولی ناآشنا به اصطلاحات خاص آنند؛ این تلقی خاص از دیربایی و دشواری عرفان را که در بسیاری از اذهان وجود دارد بزدایند و نشان دهند عرفان دعوتی است در متن زندگی، نه دنیایی خارج از حوصله و توان بشر عادی و زیستنی است لازمه نگرش غیرسطحی و ژرف از حیات بشر و مفهوم و مقصد حقیقی آن. البته این تلقی در نظرگاه امام، به منصفه عمل نیز رسید، چنانکه ایشان حکومت اسلامی را بستر ساز حیات معنوی انسان می دانستند. تبیین مراحل سلوک بایبانی درخور فهم عموم مردم، از نگرش خاص امام خمینی و عطار به انسان نشأت می گیرد. چنان که بر مبنای نهاد مشترک بشر و ابعاد گوناگون وجود انسان، قائل به امکان و ضرورت سلوک شده اند. لازمه این مبانی، نگرش خاص «طی طریق انفسی» به حقیقت سلوک است. اکنون با توجه به مطالب فوق مسئله اصلی نوشتار حاضر این است که از نظر عطار و امام خمینی یک سالک برای وصول به مقصود که همان فنای فی الله است ابتدا در کدام مرحله باید گام نهد و کدام مقامات را باید طی کند؟

۲-۱. پیشینه تحقیق

در زمینه عرفان اسلامی که سیر و سلوک از مباحث مهم آن به شمار می آید کتب و مقالات متعددی نوشته شده است: «بررسی تطبیقی مراحل سلوک در منطق الطیر عطار و یوگاسوتراهای پاتنجلی»، نوشته رضا صادقی شهپر و علی صادقی شهپر (۱۳۹۲). در این مقاله هشت مرحله سلوک در یوگاسوتراه با هفت وادی منطق الطیر عطار به صورت تلفیقی مقایسه شده است. موانع و مراحل سلوک در منطق الطیر عطار، نوشته جلیل مسعودی فرد (۱۳۹۲). بیان کرده است برای غلبه بر موانع این سفر روحانی، انسانها در یک حرکت جمعی با مشارکت مسئولانه همه اعضا و هدایت پیری درآشنا می توانند به تهذیب نفس پردازند و خود را برای دیدار دوست آماده سازند. «نگاهی به هفت وادی عطار در منطق الطیر» نوشته رسول چهرقانی (۱۳۹۲). نویسنده توضیحاتی درباره وادیها و شرح احوال مرغان داده است. نگارنده بعد از بررسی و تفحص و جستجو در بانکهای اطلاعاتی، مشخص شد تحقیق مدونی که با عنوان این پژوهش سازگار باشد و اهداف آن را بیان کرده باشد، وجود ندارد

۳-۱. روش تحقیق

روش این پژوهش، بر اساس روش کیفی با رویکردی توصیفی - تحلیلی است و مبانی نظری آن مربوط به هفت وادی سیر و سلوک عطار و مقامات اربعین است. بدین گونه که صورت های عملی و کمال یافته مبادی تصوف در شعر دو عارف بررسی و اصول آن با یکدیگر مقایسه می شود و در آخر اختلاف و اتحاد در مراتب آن دو تشریح خواهد شد.

۲- بحث

۲-۱. سفر و سلوک عرفانی

اهل معرفت از سلوک تعاریف و تفاسیر مختلفی به دست داده اند که هر یک از آنها به نوعی حکایت گر بعدی از ابعاد این حرکت عظیم معنوی است. عزیزالدین نسفی در کتاب زبده الحقایق، سلوک از دیدگاه اهل عرفان را این چنین نقل می کند: «به نزدیک اهل تصوف سلوک عبارت از رفتن مخصوص است، همان سیر الی الله و سیر فی

الله است» (نسفی، ۱۰۳: ۱۳۸۱). در موضعی دیگر خود در تعریف آن می‌گوید: «سلوک عبارت از رفتن است از اقوال بد به اقوال نیک و از افعال بد به افعال نیک و از اخلاق بد به اخلاق نیک و از هستی خود به هستی خدای» (همان: ۱۰۳). امام خمینی نیز در تفسیری تقریباً مشابه با سایر اهل عرفان و با الهام از آیه شریفه «وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا» (نسا/۱۱۰). سلوک عرفانی را به معنای هجرت از منزل نفس و عقلانیت به سوی حق می‌دانند. مؤید این مطلب که امام خمینی سلوک را به معنای هجرت می‌دانند سخن ایشان است در کتاب شرح حدیث جنود عقل و جهل: «پس تا خروج از بیت نفس و بیرون رفتن از انانیت نباشد سفر الی‌الله و هجرت به سوی او محقق نشود؛ و پیش اهل معرفت تمام ریاضاتش ریاضات باطل است و چون خروج از بیت محقق شد سالک شود. سالک پس از خروج از بیت و هجرت الی‌الله مشاهده کند که تمام حرکات و سکانات به حول و قوه خدا است و خودش دخالت در چیزی ندارد.» (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۴۱۸). بنابراین می‌توان گفت از نظر ایشان سلوک نوعی هجرت حرکت و خروج معنوی از حسیض نفسانیت محدودیت خودبینی و خودپرستی به اوج خدایینی خدا است.

۲-۲. بررسی تطبیقی - تحلیلی مراحل سیر و سلوک عطار و امام خمینی

۲-۲-۱. بقا

از منظر امام خمینی، انسانی به هدف حیات دست‌یافته که به تعبیر عرفا به سفر چهارم خود رسیده باشد یعنی همان‌که «قرب فرایض» نامیده می‌شود؛ و مصداق بارز آن انبیای الهی هستند. سالک در این مرتبه از فنا بازآمده، باقی به بقای خداوند می‌گردد؛ یعنی در اینجا دیگر این خلق نیست که صفات حق را پوشیده، بلکه حق است که با صفات خلق ظاهر شده است (کاکایی، ۱۳۸۲: ۳۵۳). به تعبیر دیگر، پس از فنای تام و محو کامل، گاه عنایت ازلی شامل حال سالک می‌گردد و او به خود آمده و حالت «صحو» برایش دست دهد. در این‌جا است که وجود او وجودی حقانی شده و حق تعالی در آینه جمال وی به مشاهده دیگر موجودات می‌نشیند.

باید دانست این رجوع به کثرت پس از فنای محض، غیر از کثرتی است که انسان‌ها پیش از سلوک در آن قرار دارند؛ زیرا این کثرت برای عموم افراد بشر عامل دوری از حق است، اما برای سالک در این مقام، آینه مشاهده حقیقت است «ما رأیتُ شیئاً إلاّ وَ رأیتُ اللهَ قَبْلَهُ وَ بَعْدَهُ وَ مَعَهُ وَ فِيهِ» (امام خمینی، ۱۳۸۲: ۵۹۲). هم‌چنان‌که آثار عملی این دیدگاه امام در تلاش ایشان برای تشکیل حکومت اسلامی متجلی گردید.

بعضی از صوفیه، بقا را مقامی مجزا در سلوک می‌دانند و معتقدند: «فنا و بقا لازم و ملزوم یکدیگرند سالک تا فانی در حق نگردد، اوصاف الهی را واجد نخواهد شد.» (گوهرین، ۱۳۶۸، ج ۱: ۳۲۱). بقا در اصطلاح صوفیان عبارت است از آن‌که بعد از فنای از خود، خود را باقی به حقیقت دیده (تهانوی، ۱۳۴۶: ۱۵۹). در منطق الطیر نیز اوج بقا بعد از فنا را در «سیمرغ در پیشگاه سیمرغ» آمده است:

چون همه بی خویش با خویش آمدند در بقا بعد از فنا پیش آمدند
نیست هرگز، گر نوست و گر کهن زان فنا و زان بقا کس را سخن

لیکن از راه مثال اصحابنا شرح جستند از بقا بعد الفنا
زان که اسرار البقا بعد الفنا آن شناسد کو بود آن را سزا
بعد از آن او را بقایی داده کل عین عزت کرده بر وی عین ذل
تا نگردی محو خواری فنا کی رسد اثبات از عز بقا
(عطار، ۱۳۷۰: ۲۳۷)

۲-۲-۲. تجرید و تفرید

تجرید و تفرید دو مقام مختلف در سلوک است. مراد از تجرید در ظاهر ترک اعراض دنیوی است؛ ولی از نظر باطنی نفی اعراض اخروی و دنیوی و تفصیل این جمله در قطع تعلقات ظاهری است و تفرید قطع تعلقات باطنی. در اصطلاح صوفیه، تجرید از خلایق و علایق و عوایق و تفرید از خود است. (تهرانی، ۱۳۸۱: ۲۵۳). پس از آن که انسان نسبت به وجود عالم فراتر و لزوم رسیدن به آن آگاهی یافت، نرم نرمک از خواب گران خویش برخاسته و جهان معنوی را از مؤلفه‌های واقعی جهان انسانی خود یافته، نیاز به وجود راه‌کارهای عملی را به شدت احساس می‌کند. لذا بخش اعظمی از مراحل سلوک انسان در بیان این راه‌کارها در جهت آماده‌سازی عارف برای مواجهه بی‌واسطه با حقیقت خلاصه می‌شود. از نظر امام خمینی انسان موجودی دوبعدی است و هر یک از این مراتب در تناظر با یکی از مراتب عالم هستی قرار دارد. (امام خمینی، ۱۳۸۲: ۱۲) از سوی دیگر، زیستن انسان در عالم خاک و انس یافتن وی با این عالم موجب شده آینه وجود آدمی غبارآلود شود. لذا به‌زعم این دو عارف، آماده‌سازی سالک همان تطهیر او است (خمینی، ۱۳۷۸: ۳۸۸). عطار وادی تفرید و تجرید را مرادف مقام توحید می‌پندارد، اما امام، تجرید را شرط تفکر و درنهایت مربوط به حیرت پنداشته است.

بعد از این وادی توحید آیدت منزل تفرید و تجرید آیدت
روی‌ها چون زین بیابان درکنند جمله سر از یک گریبان برکنند
چون بسی باشد یک اندر یک مدام آن یک اندر یک، یکی باشد تمام
چون برون است از احد وین از عدد از ازل قطع نظر کن وز ابد
(عطار، ۱۳۷۰: ۲۰۶)

۳-۲-۲. توکل

توکل در لغت به معنای کار خود را به خدا واگذار کردن و اعتماد کردن به او است؛ که سبب سعی و تلاش انسان می‌شود و اعتماد به نفس را افزون می‌کند «در لغت تفویض امر است به سوی کسی که به او اعتماد باشد مقام والایی است که جزء خواص از عرفا و موحدان آن را درک نمی‌کنند به‌طور کلی معیار شناختن توکل اعتماد به حق است و گسستن از غیر.» (سجادی، ۱۳۸۱: ۱۴۵).

امام خمینی در مورد توکل در شرح جنود عقل و جهل بحث مبسوطی دارند و در شرح چهل حدیث امام ابتدا

توکل از دیدگاه لغویین و آنگاه به سخن عرفا از جمله خواجه عبدالله انصاری استشهاد می‌کنند: «چنانچه صاحب منازل‌السرائرین می‌فرماید: لَتَوَكَّلْ كَلَهُ الْأَمْرِ كَلَهُ إِلَى مَالِكَةَ وَ التَّوَكُّلُ عَلَى وَكَالَتِهِ يَعْنِي تَوَكُّلَ وَاعْتِمَادَ تَمَامِ أُمُورٍ است به صاحب آن و اعتماد نمودن است [بر] وکالت او. (امام خمینی، ۱۳۸۸: ۲۱۴)؛ و در شرح جنود عقل و جهل، توکل را برابر حرص می‌آورند؛ و برای توکل ارکانی قائل‌اند بدین قرار که توکل حاصل نشود، مگر پس از ایمان به چهار چیز که این‌ها به منزله ارکان توکل هستند: اول؛ ایمان به آن‌که وکیل عالم است به آن‌چه موکل به آن محتاج است، دوم؛ ایمان به آن‌که او قادر است به رفع احتیاج موکل، سوم؛ آن‌که بخل ندارد، چهارم؛ آن‌که محبت و رحمت به موکل دارد.» (امام خمینی، ۱۳۸۷: ۲۰۰).

امام در این رباعی، به سالک چنین سفارش می‌شود که خود را از طایفه دوم متوکلین برهاند که ایشان اهل علم و برهاند و او را تشویق می‌کند که به طایفه سوم متوکلین که اهل شهود و عرفانند متصل سازد:

فاطی! ز علایق جهان دل بر کن
از دوست شدی به این و آن دل بر کن
یک دوست که آن جمال مطلق باشد بگزین
تو و از کوی و مکان دل بر کن
(دیوان، ۱۳۶: ۲۰۰)

در این رباعی، امام (ره) به سالک راه حق توصیه می‌نماید که فقط به الله توجه می‌نماید و فقط او را به‌عنوان دوست انتخاب نماید و اگر دوست ما او باشد هیچ گزندی و آسیبی نمی‌بینیم، زیرا همه عالم از اوست و او مقتدر و توانا است. عطار و امام خمینی، توکل را هنر مردان حق و انبیاء دانسته‌اند. از نظر آنان، توکل قدرتی ابراهیم وار و یونس‌آسا به طالب خود می‌بخشد.

گفت ذوالنون می‌شدم در بادیه
بر توکل، بی عصا و زاویه
(عطار، ۱۳۷۰: ۱۴۴)

از نظر عطار سالک واقعی باید توکل کند و مسیر عاشقان را طی کند که همان از مشکلات و سختی‌ها نهراسیدن و فدای معشوق شدن است.

ضرورت می‌باید شد چه پیچی توکل کن که او داند که هیچی
به راه عاشقان بر زن قدم تو چه باشی از سگی در راه کم تو
(عطار، ۱۳۵۹: ۱۸۲)

۲-۲-۴. رجا

رجا در لغت معنای «امیدواری و امیدوار شدن است» و در اصطلاح «تعلق قلب به حصول امری در آینده که بدان آرزومند است» (سجادی، ۱۳۸۱: رجا). واژه رجا در قرآن معانی متعددی دارد که در «وجوه قران» به این معانی چنین اشاره شده است: بدان‌که رجا در قرآن بر سه وجه باشد: وجه نخستین رجا به معنی طمع داشتن بود؛ و وجه دوم رجا به معنی ترسیدن بود؛ و وجه سیم رجا به معنی امید داشتن بود» (تفلیسی، ۱۳۶۰: ۱۰۹).

امام (ره) با توجه به سخن بزرگان دین و عرفای اسلامی به بحث در کُتُب خود پرداخته است به‌خصوص

در کتاب شرح چهل حدیث و شرح جنود عقل و جهل که در اینجا به آن بحث اشاره می‌شود: «حدیث کنند که حق تعالی به طوری در قیامت بسط بساط رحمت کند که شیطان طمع مغفرت حق را کند. در این عالم که حضرت حق به حسب روایت نظر به آن نفرموده از وقتی که خلقت فرموده آن را و رحمت در آن نازل نشده مگر ذره‌ای نسبت به عوالم دیگر، این همه رحمت و نعمت الهی و لطف و بخشش ذات مقدس سرتاپای همه را فراگرفته و هر چه پیدا و ناپیدا است سفره نعم و عطای حضرت باری تبارک و تعالی است که اگر جمیع عالم بخواهند به شمه‌ای از نعمت و رحمت او احاطه کنند نتوانند؛ پس چه خواهد بود در عالمی که عالم کرامت و مهمان‌خانه عطای ربوبیت و جایگاه رحمت و بسط رحیمیت و رحمانیت است؛ شیطان حق دارد طمع به رحمت کند و امید عطای حق نماید.» (امام خمینی، ۱۳۸۸: ۲۲۶). در بیت ذیل امام فقط در آرزوی دیدار یار است، فقط و فقط آرزوی ملاقات و دیدار بار محبوب را دارد:

لطف کن ای دوست! از رخ پرده‌گشا، ناز کم کن
دل تمنایی ز دلبر غیر دیداری ندارد
(دیوان، ۷۲: ۶)

هم‌چنین امام در دو بیت ذیل، تنها مفر و پناهگاه خود را در درگاه الهی می‌داند و در واقع فقط به در میکند امیدوار است؛ زیرا می‌کند همه اوست و غیر او کسی وجود ندارد زیرا می‌کند تجلی‌گاه حق است:

ساغر از دست ظریف تو گناهی نبود جز سر کوی تو، ای دوست! پناهی نبود
در امید ز هر سوی به رویم بسته است جز در می‌کند، امید به راهی نبود
(دیوان، ۱۰۳: ۱)

سالک برای رسیدن به محبوب خویش، هرگز ناامید نمی‌شود تا آن‌جا که از هر تلاشی در راه رسیدن به او دریغ نمی‌ورزد و جهد و کوشش او تا بدان‌جا که به معشوق برسد:

گر برانی ز درم از در دیگر آیم گر برون رانندیم از خانه، ز دیوار شدم
(دیوان، ۱۳۶: ۲)

عطار مانند ابن عربی، حکم رجا و خوف را یکی دانسته‌اند: «ان الرجا کمثل الخوف فی الحکم» (سعیدی، ۱۳۸۷: ۳۷۵) و تعلق قلب است به حصول امری محبوب. (همان: ۳۷۴).

گر رجا و خوف نه در پی بدی پس شما را کار با من کی بدی
(عطار، ۱۳۷۰: ۲۶)

۲-۲-۵. رضا

رضا آخرین مقام در سیر و سلوک عرفای، است. در لغت به معنی خشنود و خرسندی است و در اصطلاح اهل تصوف شادی دل است به آنچه پیش آید. رضا کما بیش از دیدگاه امام خمینی مترادف با تسلیم و فنا است و از سخن عرفا نیز چنین برمی‌آید که ایشان نیز آن را یکی از مقاماتی می‌دانند که بسیار در نزد ایشان ارزشمند است. چنان‌چه غزالی در کیمیای سعادت آن را مترادف با محبت و شوق می‌آورد و در مورد آن چنین می‌نویسد: «بدان‌که

رضا به قضای حق تعالی بلندمرتبه مقامات است و هیچ مقام و رای آن نیست که محبت مقام بهترین است و رضا به هر چه حق تعالی کند ثمره محبت است؛ نه ثمره هر محبتی بلکه ثمره محبتی که بر کمال بود و از این گفت رسول (ص) الرِّضَا بِالْقَضَاءِ بَابُ اللَّهِ الْأَعْظَمِ، گفت درگاه مهین حق تعالی رضا است به قضای وی» (غزالی، ۱۳۶۱: ۶۰۶). امام خمینی (ره) در شرح حدیث جنود عقل و جهل، رضا در برابر سخط قرار می دهند و در مورد رضا می فرمایند: «بالجمله، مقام رضا عبارت است از: خشنودی و فرحناکی عبد از حق و مرادات او و قضا و قدر او؛ و لازمه این خشنودی، خشنودی از خلق نیز هست و حصول فرح عام است.» (امام خمینی، ۱۳۸۷: ۱۶۲). سالک در مقام رضا، دیگر برای خود چیزی نمی خواهد بلکه خواست او خواست محبوب است چنانچه امام خمینی (ره) گفته است: «و «راضی» فانی کرده است اراده خود را در اراده حق و از برای خود اختیاری نکند.» (امام خمینی، ۱۳۸۸: ۲۱۷).

اقامتگه هستی به صفر خوام رفت به سوی نیستیم رخت کشان خواهی دید
(دیوان، ۱۱: ۴)

اگر سالک بدان چه از حق برایش پیش می رسد راضی باشد رضا مقدمه ای برای تسلیم می شود. «حقیقت ایمان رضا به رضای دوست بودن است، تسلیم امر او گردیدن و امور خویش به ذات اقدس الهی سپردن است.» (رستگار، ۱۳۸۵: ۵۳). از زبان ذوالنون آمده است: «رضا شاد بودن دل است در تلخی قضا و تلخی نایافتن بعد از قضا و جوش زدن دوستی در عین بلا.» (عطار، ۱۳۹۰: ۱۳۳). عطار معتقد است اگر بنده از خداوند رضا بجوید این نشان نارضایتی خود بنده است زیرا هرکس از خداوند راضی باشد باید بنشیند و صبر پیشه کند تا ببیند خداوند برایش چه می خواهد و باید بدان چه از حق می رسد شاد باشد.

کسی کو در رضا عین کمال است چو راضی او رضا جستن محال است
رضا ده صبر کن بنشین و مخروش چه سودا می پزی مستیز و کم جوش
(عطار، ۱۳۵۹: ۲۰۹)

در تذکره الاولیا از قول ابوخیف آمده است: «رضا بر دو قسم بود: رضا بدو و رضا از او و رضا بدو در تدبیر بود و رضا از او در آنچه قضا کند» (عطار، ۱۳۹۰: ۲۳۹). امام خمینی و عطار به رضای نوع دوم نظر داشته اند: برو جان پدر تن در قضا ده به تقدیرات یزدانی رضا ده
(عطار، ۱۳۷۰: ۱۰۳)

۲-۲-۶. زهد

واژه زهد بر اساس نظر خرمشاهی در کتاب حافظنامه، در قرآن نیامده است ایشان در این مورد، چنین می گویند: کلمه زهد در قرآن مجید به کار نرفته ولی «زهد» در معنای ناخواه و بی رغبت به کاررفته است: وَكَانُوا فِيهِ مِنَ الزَّاهِدِينَ، (یوسف/۲۰) این معنی به وضوح بازگو شده است به نحوی که اشخاص از سردرگمی در آن محفوظ باشند. پیامبر (ص) در مورد زهد چنین می فرماید: «الزُّهْدُ فِي الدُّنْيَا يُرِيحُ الْقَلْبَ وَالْبَدَنَ، وَالرَّغْبَةُ فِي الدُّنْيَا، يَعْنِي غَدَشْتَنَ از جهان، تن و جان را آسایش دهد و دل بستگی به جهان غم و اندوه را افزون کند و شکم پرستی دل را

سخت کند (فرید تنکابنی، ۱۳۸۶: ۳۶۰).

گرچه از هر دوجهان هیچ نشد حاصل ما غم نباشد، چو بود مهر تو اندر دل ما
(دیوان، ۴۱: ۱)

این بیت، اشاره به بالاترین مرتبه از زهد دارد زیرا همان‌طور که اشاره شد زهد چشم‌پوشی از دنیا است چنان‌چه در سخن بزرگان دینی به آن اشاره شد و حتی عرفا، هنگامی که منظور آن‌ها از زهد چشم‌پوشی از دنیا و مافیها باشد بنابراین زهد در مرتبه پایین در نظر آن‌هاست چنانچه: ابوعثمان گوید زهد دست برداشتن [است از] دنیا و باک نداشتن از آن اندر دست هر که بود (قشیری، ۱۳۷۹: ۱۷۶).

امام (ره) دریکی از غزلهایش، درویش را معادل همان زاهد می‌داند چنین می‌سرایند:

آن‌که دل بگسلد از هر دوجهان، درویش است آن‌که بگذشت ز پیدا و نهان، درویش است
خرقه و خانقه از مذهب رندان دور است آن‌که دوری کند از این و از آن درویش است
نیست درویش که دارد کلاه درویشی آن‌که نادیده کلاه و سر و، جان درویش است
حلقه ذکر میارای! که ذاکر یار است آن‌که ذاکر بشناسد به عیان، درویش است
هر که در جمع کسان دعوی درویشی کرد به حقیقت، نه که با ورد زبان، درویش است
صوفی ای کو به هوای دل خود شد درویش بنده همت خویش است، چسان درویش است
(دیوان، ۴۱: ۵۰)

بیت اول، اشاره به همان «زهد عارفین» دارد که از هر دوجهان چشم‌پوشی می‌کنند و فقط خواستار لقای رب هستند و به غیر آن نمی‌اندیشند و ظاهراً مصرع دوم بیت اول پیدا اشاره به دنیا دارد و نهان اشاره به آخرت، زیرا آن‌چه اکنون به چشم می‌آید و قابل حس و درک، دنیای ظاهری است که همه انسان‌ها آن را درک کرده و می‌شناسند و آخرت آن‌چه به چشم ظاهر درک نشود و از دیدگان ظاهرین پنهان است. در ابیات بعد از خرقه و خانقاه و کلاه‌داری و حلقه صحبت می‌کند که به درویش توصیه می‌کند که به‌ظاهر آن‌ها نباید اکتفا کرد و حقیقت درویشی را به سالک می‌شناساند؛ و در بیت پنجم نیز از ریا و خودنمایی، درویش را بر حذر می‌دارد و در بیت آخر آب پاکی را روی دست درویش می‌ریزد و به او می‌گوید که باید محض خدا درویش بود نه به دنبال تمنیات دل و هواجس نفسانی. درجایی از دیوان امام (ره)، امام زاهد را قلندر خطاب می‌کند و خصوصیت مهم زاهد را که روی گردانیدن از دنیا است را به او گوش‌زد می‌نماید:

زهد مفروش ای قلندر! آبروی خود مریز زاهد ار هستی تو پس اقبال بر دنیا چه شد؟
(دیوان، ۱۳۸۸: ۴)

عطار، چنان‌که از کلام او پیدا است، به دو نوع زهد معتقد است، اما فقط به زهد مسلم (محمود) اشاره کرده است.

نه همه زهد مسلم می‌خرند هیچ بر درگاه او هم می‌خرند
(عطار، ۱۳۷۰: ۱۰۳)

زهد بفروشم و رسوایی خریم دین براندازیم و ترسایی خریم
(همان: ۸۷)

۲-۲-۷. طلب

اولین گام سلوک، از نظر عطار طلب است «طلب آن را گویند که سالک شب و روز در یاد او (خدا) باشد، اگر دنیا و نعمتش و اگر عقبی و جنتش را به وی دهند قبول نکند. همه عالم طلب مراد کنند و بلا و محبت و عطا و منع و رد و قبول خلق بر وی یکسان باشد.» (تهانوی، ۱۳۴۶: ۳۹۷). از نگاه شبستری گام اول سلوک توبه است «موحد، ۱۳۶۵: ۲۶». «در اصطلاح، صوفیان توبه را باب الابواب می خوانند؛ زیرا که اول چیزی که طالب سالک به سبب و وسیله آن چیز به مقام قرب حضرت خداوندی وصول می یابد، توبه است» (برزگر خالقی و کرباسی، ۱۳۷۱: ۲۱۸).
سراج طوسی گوید: ذوالنون را از توبه پرسیدند، گفت: «عوام باید از گناهان توبه کند و خواص از غفلت» (۱۳۸۲: ۹۸). توبه خواص از غفلت، ناشی از طلب است.

عطار از زبان هدهد، وادی طلب را برای سایر پرندگان چنین بیان می کند: که این وادی پر از رنج و بلا است باید از مال و ملک خود گذشت و در خون گام نهاد و همه چیز را از دست داد تا دل به نور الهی متصف گردد. عطار علی رغم بیان هفت وادی سلوک، از مقام توبه نیز غافل نیست و صد عالم فتوح و محو صدها گناه را از برکت توبه می داند:
تو یقین می داند که صد عالم گناه از تف یک توبه برخیزد ز راه
(عطار، ۱۳۷۰: ۸۴)

عطار وادی نخست را طلب نامیده است. به گفته (گوهرین ۱۳۶۷: ۳۰۷)، طلب در اصطلاح صوفیه یعنی جست و جو کردن از پی مراد، مطلوب و محبوب. شیخ فریدالدین درباره این مفهوم، چنین سروده است:

چون فرو آیی به وادی طلب پیشت آید هر زمانی صدتعب
صد بلا در هر نفس اینجا بود طوطی گردون، مگس اینجا بود
چون نماند هیچ معلومت به دست دل ببايد پاک کرد از هرچ هست
چون دل تو پاک گردد از صفات تافتن گیرد ز حضرت نور ذات
چون شود آن نور بر دل آشکار در دل تو یک طلب گردد هزار
چون شود در راه او آتش پدید و شود صد وادی ناخوش پدید
(عطار، ۱۳۹۱: ۱۸۳).

همان گونه که از نام وادی طلب برمی آید، نخست باید در دل سالک، بارقه، شوق و طلبی برای گام نهادن در مسیر دشوار سلوک پدید آید و با گذر زمان بر شدت اشتیاق او افزوده شود و سالک در آتش سوزناک طلب، از تضرع دست نکشد. هجرت و سفر از خویشتن به سوی حقیقت در عرفان مراتب و منازل مختلفی دارد. گرچه نخستین گام ورود به سفر از منظر عرفای مختلف، متفاوت بوده است، اما امام و عطار بیداری را سرآغاز سلوک عارف می دانند؛ زیرا به زعم ایشان، «نقطه آغاز حرکت انسان و تغییر جهت او به سوی حقیقت هستی از چنان اهمیتی

برخوردار است که می‌توان به‌طور مستقل آن را از مراحل سه‌گانه سلوک به شمار آورد» (امام خمینی، ۱۴۲: ۱۳۸۸).
امام اولین شرط سیر الی‌الله و سفر به‌سوی محبوب را خروج از خودبینی و خودخواهی می‌داند و راهکار این خروج را ریاضت و تقوا همراه با خمیرمایه عشق تصویر کرده. (طباطبایی، ۱۳۷۹: ۱۲۷). در دیوان خود نیز به این راه‌کار اشاره می‌کند:

گفتم از خود برهم تا رُخ ماه تو ببینم چه کنم من که از این قید منیت نرهیدم؟
کوچ کردند حریفان و رسیدند به مقصد بی‌نصیبم من بیچاره که در خانه خزیدم
(امام خمینی، ۱۳۷۷: ۱۴۶)

ایشان از این سفر با تعبیر مختلفی از قبیل صفر عقلی، عرفانی، عشقی، آخرتی و الی‌الله یاد می‌کند. برای نمونه درباره‌ی سفر عقلی می‌نویسد: «وقتی انسان با قدم فکر و استدلال سائر الی‌الله می‌شود سیرش عقلی و عملی است.» (همان: ۶۲۵). البته بزرگان عرفان ضمن ضروری دانستن این سفر، معرفتی را که از این راه نصیب سالک می‌شود درخور یقین نمی‌دانند. وی دریکی از غزلهایش از خودخواهی و غرور، توبه می‌کند و به سالک نیز چنین توصیه می‌شود که بزرگ‌ترین توبه، توبه از خودی است و تا زمانی که انسان برای خود، وجودی مستقل از وجود حق می‌داند درخور توجه نیست.

با دلتنگ، به‌سوی تو سفر باید کرد از سرخویش، به بت‌خانه، گذر باید کرد

(دیوان، ۷۴: ۱)

در این بیت از امام، سالک از خویشتن به‌سوی او سفر می‌کند و در توبه نیز که اولین سفر سالک است به‌سوی خداوند؛ سالک از خودخواهی به خداخواهی سفر می‌کند و خواسته‌ی خدا را بر خواسته‌ی نفس ترجیح می‌دهد. در ادامه ابیات می‌گوید:

در ره جستن آتشکده، سر باید باخت به جفاکاری او، سینه سپر باید کرد

(دیوان، ۷۴: ۷)

انسان تائب، باید در جستجوی حقیقت خویش، آرام ننشیند و جفای دوست را باید به جان و دل پذیرا شد و آتشکده، همان محل آتش است که زردتشتیان از آن محافظت می‌کنند که مبادا آتش خاموش گردد و انسانی که در پی توبه است و می‌خواهد به آن آتشکده دست یابد، باید در این راه سربازی کند و آتشکده در زبان و لسان اهل معرفت چنین معنا شده است: «عالم عشق و قلب مالامال از عشق الهی است چنان‌که آن را زوالی نیست و کسی که در آن عشق مست غرق گردید او را چه پروای دین و عبادات مشوب بشائبه‌ی غرض بهشت و این است معنی انسانیت» (سجادی، ۱۳۸۱: آتشکده)

۲-۲-۸ فقر و فنا

فقر در لغت به معنای بی‌چیزی و تنگدستی و تهیدستی است و در اصطلاح صوفیان «سالک راه حقیقت به مقام فقر که عبارت است از عدم تملک اسباب نرسد الا بعد از عبور بر مقام زهد. چه اول تا رغبت او از دنیا منصرف

نگردد عدم تملک از او درست نیاید؛ و اسم فقر بر کسی که رغبت دارد به دنیا اگرچه هیچ ملک ندارد عاریت و مجاز بود، چه فقر را اسمی است و رسمی و حقیقتی، اسمش عدم تملک باوجود رغبت و رسمش عدم تملک باوجود زهد و حقیقتش عدم امکان تملک» (عزالدین کاشانی، ۱۳۸۷: ۳۷۵)

مهم‌ترین آیه از آیات الهی که همه بزرگان و علماء و دانشمندان، بعنوان شاهد مثال فقرموجودات در برابر خداوند می آورند آیه ذیل است که می فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ، یعنی هان ای مردم! شما نیازمند به خداوند هستید و خداوند است که بی نیاز ستوده است» (فاطر / ۱۵). امام در خصوص فقر می فرماید:

هیچ دستی نشود جز برخوان تو دراز کس نجوید به جهان جز اثر پای تو را
(دیوان، ۲۳۸: ۲)

همه موجودات نیازمند خداوند تبارک و تعالی هستند، چه به این حقیقت معترف باشند و چه نباشند، در شرح جنود عقل و جهل آمده است: «تمام ذرات کائنات از خوان نعمت و ظل رزاقیت ذات مقدسش برخوردارند؛ و چون ذات مقدسش کامل مطلق و کمال مطلق است و لازمه کمال مطلق، رحمت مطلقه و رزاقیت علی الاطلاق است، دیگر موجودات و نعمت‌های آنها ظل رحمت او و جلوه رزاقیت اویند و هیچ موجودی را از خود کمال و جمال و نعمت و رزاقیتی نیست؛ و هر کس نیز به صورت، دارای نعمت و کمالی است، در حقیقت، مرآت رزاقیت و آینه کمال آن ذات مقدس است؛ چنانچه از کریمه شریفه «إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ» که حصر رزاقیت به حق تعالی فرموده.» (امام خمینی، ۱۳۸۷: ۱۸۷). عرفای راستین و واقعی کسانی هستند که هنگام وارد شدن در وادی و مقام فقر، بیشتر به فقر معنوی و فقر الی الله توجه دارند تا فقر مادی؛ زیرا در مقام زهد آنها از دنیا و مافیها چشم‌پوشی کرده‌اند و همان‌طور که می دانیم سالک هنگامی که در مقامی منزل می‌گزیند تا حق آن مقام کاملاً ادا نشود به مقام دیگری راه نمی‌یابد لذا فقری که اکثر عرفا از آن دم می‌زنند فقر معنوی و فقیر بودن نسبت به خداوند را مدنظر دارند نه چیز دیگر. به حسب روایاتی که به ما رسیده، پیامبر (ص) می‌فرماید: «فقر، افتخار من است و به آن می‌بالم» (ری شهری، ۱۳۸۳: ۴۵۱)؛ و امام (ره) با توجه به همین فقر است که می‌گوید:

عاشقان، صدرنشینان جهان قدس‌اند سرفراز آن‌که به درگاه جمال تو گداست
(دیوان، ۴۵: ۳)

و امام هنگامی که در مورد خداوند صحبت می‌کند خود را به‌مانند عبد ذلیلی می‌داند که از خود هیچ ندارد و خود را هیچ می‌انگارد و خداوند را صاحب همه‌چیز می‌داند:

تا که از هیچ، کنم کوچ به‌سوی همه‌چیز بوالهوس در طمع گنج نهان آمده‌ام
(دیوان، ۱۳۳: ۷)

سفر از هیچ، به‌سوی همه‌چیزم در پیش لنگ‌لنگان روم و هم‌سفری می‌جویم
(دیوان، ۱۶۲: ۶)

امام در این رباعی برای رسیدن به خداوند خود را نیازمند و فقیر می‌داند و از پیر می‌خواهد که به او کمک کند ولی راه واقعی را در نادانی می‌داند، چنانچه در شرح گلستان آمده است: «العجز عن العرفان عرفان» ترجمه: عجز از شناسایی حق، خود نوعی شناسایی است. (خزائلی، ۱۳۷۹: ۱۱۹).

ای پیر! بیا به حق من پیری گن
حالم ده و دیوانه زنجیری گن
از دانش و عقل، یار را نتوان یافت
از جهل، در این راه مدد گیری گن
(دیوان، ۱۶۲: ۲۱۳)

عطار فقر را هفتمین وادی سیر و سلوک معرفی می‌کند که سخن گفتن در باب آن روا نیست، فقر وادی فراموشی، لنگی، کری و بیهوشی است. عاشق در معشوق گم و نیست می‌شود که در پایان داستان منطق الطیر عطار، مرغان سالک در سیمرخ حقیقت، محو می‌گردند و تجلی او را در خود می‌بیند و به فنا فی الله که همان مقام فقر است می‌رسند (عطار، ۱۳۷۰: ۲۱۹). عطار عشق را سبب پیدایش فقر می‌داند و سپس فقر است که به سوی کفر راهنمایی می‌کند و در اینجا منظور از آن همان ایمان حقیقی است.

عشق سوی فقر در بگشایدت فقر سوی کفر ره بنمایدت
چون تو را این کفر و این ایمان نماند
این تن تو گم شد و اینجا نماند
(عطار، ۱۳۷۲: ۶۷)

با توجه به مطالب فوق، استنباط می‌شود که امام در دیوان شعرش تماماً نظر به فقر معنوی یا حقیقی دارد. همه انسان‌ها نسبت به خداوند فقیرند و اوست که بی‌نیاز و ستوده است. عطار واژه فنا را مترادف فقر دانسته و آن را آخرین وادی در منطق الطیر شمرده است:

هفتمین، وادی فقر است و فنا بعد از این روی روش نبود تو را
درکشش افتی، روش گم گرددت گر بود یک قطره قلمم گرددت
(عطار، ۱۳۷۰: ۱۸۰)

هم‌چنین فقر را مستغرق شدن بنده در حق می‌داند، به گونه‌ای که بشریت بنده در ربوبیت حق محو شود. بعد این وادی فقر است و فنا کی بود اینجا سخن گفتن روا هر دو عالم نقش آن دریاست بس لنگی و کری و بیهوشی بود عین وادی فراموشی بود هر که گوید نیست این سوداست بس
(همان: ۲۱۹)

نتیجه‌ای که در بحث «فقر» گرفته می‌شود این است که امام در دیوان شعرش تماماً نظر به فقر معنوی یا حقیقی دارد و همه انسان‌ها نسبت به خداوند فقیرند و اوست که بی‌نیاز و ستوده است.

۲-۲-۱۰. کشف

هنگامی که سالک غبار از آینه جان زدود پرتو حق بر جان وی می‌تابد و بر عالم منعکس می‌گردد. در حقیقت

این مرتبه را می‌توان ثمره ریاضات و مجاهدات مراحل پیشین دانست و از این‌روست که هر دو عارف بر موهوبی بودن الطاف حق در این مرتبه تأکید می‌کنند.

در نخستین مرتبه، سالک خداوند را در مخلوقاتش می‌یابد و می‌بیند؛ در واقع جهان حس در نظر سالک تجلی خداوند می‌گردد و ظهور امر نامتناهی در شکلی متناهی؛ لذا وی می‌تواند به آگاهی آزاد دست یابد، جایی که اشیای عالم به گونه‌ای دیگر بر او نمایان می‌شوند و پیوندی برادرانه میان اجزای عالم را ادراک می‌کنند.

گرچه اشراق در اندیشه امام بیشتر بر مرحله‌ای انتقالی در میان مراحل سلوک دلالت دارد؛ یعنی زمانی که صفحه جان سالک بر اثر تطهیر از آلودگی‌ها و تیرگی‌ها مستعد تابش نور حق گردیده و همچون آینه‌ای، پرتو حق در وجود خویش را منعکس می‌کند. این پرتو از باطن وجود سالک آغاز می‌گردد و به ظاهر وی می‌رسد تا آنجا که تمام وجودش را در برمی‌گیرد. (امام خمینی، ۱۳۸۷: ۶۰).

امام خمینی هم‌چون عرفای دیگر شهود را با معاینه و وجدان مترادف دانسته و به‌طور کلی آن را رؤیت و ادراک بی‌واسطه، حضوری، عینی و جزئی حقیقت توسط قلب می‌داند. «مشاهده رؤیت به‌عین قلب است» (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۵۸) مشاهده در شرح اسفار چنین تعریف شده است: «مشاهده آن است که انسان صورت شخصیه مشاهده را در صورت خیالیه بیابد.» (امام خمینی، ۱۳۸۵: ۳۴۸).

ایشان در شرح چهل حدیث شهود را دیدن صورت باطن می‌داند که البته یکی از مصادیق آن رؤیت باطن دنیا است. اگر از این مقام (مقام علم و ایمان و اطمینان) بالا رود و به مقام شهود و وجدان رسد و صورت باطنیه این عالم را و صورت باطنی آن عالم را و علاقه به آن را ببیند این عالم برای او سخت و ناگوار می‌شود. (امام خمینی، ۱۳۸۲: ۱۲۲)

بنابراین می‌توان گفت: «معنای شهود این است که واقعیت را بی‌واسطه چنانکه هست بیابیم.» (حسین زاده، ۱۳۸۹: ۲۶۰). یکی از مهم‌ترین تفاوت‌ها و وجوه تمایز بین مقام شهود و منازل سه‌گانه پیشین رویت عینی و مشاهده حضوری برخی از حقایق است و سالک تا پیش از رسیدن به منزل مشاهده که در واقع حاصل و ثمره مراتب قبل است همچنان در مرتبه‌ای از حجاب گرفتار می‌باشد.

پرسش مهم دیگری که در اینجا مطرح می‌شود این است که وقتی سالک به مقام مشاهده واصل گشت چه حقایق و اموری را مشاهده می‌کند؟ به عبارت دیگر موضوعات و اموری که متعلق به خود وی قرار می‌گیرند کدامند؟ در پاسخ باید گفت متعلقات و اموری که به مشاهده عارف درمی‌آیند موارد فراوان و مصادیق متنوعی را در برمی‌گیرد که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از شهود باطنی دنیا، عالم برزخ و موجودات مثالی، قیامت و برخی احوالات آن، مشاهده اسمای الهی آگاهی از اسرار درونی و باطنی انسان‌ها، شهود فقر و تعلق ذاتی خود به حق. (امام خمینی، ۱۳۷۲: ۳۲). در این میان امام خمینی برای شهود اسمای الهی در مراتب گوناگون سلوک اهمیت ویژه‌ای قائل بوده و در آثار عرفانی خود به‌ویژه شرح دعای سحر، مصباح الهدایه، تعلیقات و مصباح الانس، چگونگی تجلیات و کیفیت شهود صفات حق و مسائل پیرامون آن را فراوان مورد بحث و تحقیق قرار داده‌اند. لازم به ذکر است از آن‌جهت که از دریچه نگاه عارف در سراسر عالم وجود، چیزی جز ذات و صفات حق تحقق ندارد «لیس وی الوجود الا هو

ومظاهره» (آملی، ۱۳۸۶: ۲۸۱). به یک اعتبار می‌توان گفت همه مواردی که به‌عنوان مصادیق مشهودات عرفانی ذکر گردید از مراتب مشاهده اسمای الهی به شمار می‌آیند. عطار نیشابوری برخلاف نظر امام در منطق‌الطیر، کشف را مقام افرادی چون حضرت رسول (ص) و شیخ صنعان می‌داند:

هم پیامبر گفت در کشف و حجاب حق نخواهد کرد با عثمان عتاب

(عطار، ۱۳۷۰: ۲۶)

۲-۲-۱۱. ورع

صاحب‌اللمع، اهل ورع را سه گروه می‌داند و آن سه گروه را بدین‌صورت معرفی می‌کند: اهل ورع سه گروه‌اند: آنان که از شبهه‌ها می‌پرهیزند، شبهه‌هایی که یک‌سویشان حلال مطلق و دیگر سو را حرام مطلق گرفته است. شبهه‌ها چیزهایی هستند که به‌روشنی حلال نیستند؛ مانند گفته ابن سیرین که: چیزی سبک‌تر از پرهیز نیست، هر چیز که به گمانم افکند رهایش می‌سازم، گروه دیگر آنان که می‌پرهیزند از هر آنچه قلب و زبان‌شان درگرفتن و خوردن آن به گمان می‌افتد؛ و این پرهیز خاص ارباب قلوب و پختگان است مانند آنچه از پیامبر آمده است که گفت: گناه هر چیزی است که دلت را تیره سازد؛ و گروه سوم پرهیزگاران، عارفان و رسیدگان هستند، چنانکه ابوسلیمان دارانی گفت: هر چه تو را از خدا دور سازد شوم است و همان‌گونه که سهل بن عبدالله وقتی از او حلال ناب را پرسیدند گفت: حلال آن است که خدای در آن نافرمانی نشود و حلال ناب آن است که خدا از یاد برده نشود. گروه اول پرهیزگاران عام‌اند و دوم پرهیزگاران خاص و سومین پرهیزگاران خواص و ورع به دنبال خود زهد را می‌آورد. (سراج، ۱۳۸۹: ۹۹). امام در شرح چهل حدیث در این مورد چنین می‌فرماید: و در عابد است که عبوس کند بر مردم و چین بر جبین اندازد، گویی از مردم پرهیز کند یا به آن‌ها غضب کرده است؛ و بیچاره نمی‌داند که ورع در پیشانی نیست و چین آن و در عبوس صورت نیست و در برگرداندن صورت و اعراض از مردم نیست و در گردن کج کردن و سرپایین انداختن نیست و در دامن جمع کردن نیست، بلکه ورع در قلب است. پیغمبر (ص) فرمود: «تقوا اینجاست و اشاره فرمود به سینه خود.» (امام خمینی، ۱۳۸۸: ۸۵).

اگر انسان در پی اصلاح خود نباشد هیچ زمانی نمی‌تواند به لقاءالله برسد زیرا این سفر باید چنان طی گردد که انسان هر لحظه از جهت الهی، بهتر و برتر شود لذا در مقام «ورع» از هر چیزی که اعمال او را باطل گرداند دوری می‌گزیند و گاه از عبادات خود می‌ترسد که نکند رنگ خدایی نداشته باشند:

تا چند زدست خویش فریاد کنم از کرده خود، کجا روم داد کنم

طاعات مرا، گناه باید شمردی پس از گنه خویش، چسان یاد کنم

(همان: ۲۰۷)

در توضیح این بیت می‌توان به گفته امام (ره) در کتاب آداب‌الصلوه، اشاره کرد آنجا که می‌گویند: «بدان ای عزیز که ما تا در این حجب غلیظ عالم طبیعت هستیم و صرف وقت در تعمیر دنیا و لذائذ آن می‌کنیم و از حق تعالی و ذکر و فکر او غافل هستیم، تمام عبادات و اذکار و قرائات ما بی‌حقیقت است - نه در الحمدالله محامد

را می‌توانیم به حق منحصر کنیم و نه در ایاک نَعْبُد و ایاک نَسْتَعین راهی از حقیقت می‌پوییم؛ بلکه با این دعوی بی‌مغز در محضر حق تعالی و ملائکه مقربین و انبیاء مرسلین و اولیاء معصومین رسوا و سرشکسته هستیم.» (امام خمینی، ۱۳۷۳: ۲۸۲).

۳. نتیجه

یکی از مسائل مهم و اساسی عرفان، بحث سیر و سلوک است. هر انسانی که در پی رسیدن به سعادت ابدی است، باید خود این مسیر را طی نماید و لذا یکی از مباحث مهم در سیر و سلوک بحث مقام است. از نظر عارفان مقام آن است که بوسیله بنده کسب گردد؛ زیرا از جمله امور اکتسابی محسوب می‌شود و از ویژگی‌های مقامات در نزد عارفان به متنوع و متعدد بودن آن می‌توان اشاره نمود و این تنوع به دلیل سخنی است که از اکابر ایشان نقل شده است «الطرق الی الله به عدد انفاس الخلائق» از خصوصیات دیگر مقام، برابری است که برای آن آورده شده است. از جمله: مرحله، منزل، عقبه، وادی، درجه و ... است.

مهم‌ترین نکته‌ی این پژوهش در سرچشمه و آبشخور اصلی اندیشه‌ها و تفکرات مشترک در نگاه عرفانی عطار و امام خمینی است که آن را می‌توان در چند کلمه خلاصه کرد: قرآن، تفسیر، حدیث، شاعران و صوفیان قبل از آنها و متکلمین. امام خمینی و عطار بر اساس مبانی مشترکی همچون اعتقاد به «دو ساحتی بودن وجود انسان و جهان» به ضرورت ورود عرفان و حیات معنوی به ساحت زندگی مردم معتقد بوده، یکی از مقدمات آن را ساده‌سازی مطالب و مباحث عرفانی از جمله مراحل سلوک برای عامه مردم می‌دانسته‌اند.

سیر و سلوک، مهم‌ترین رکن عرفان، همواره مورد توجه اهل تصوف بوده است. عطار عارف بزرگی است که تمام موجودیت ادبی خود را وقف تصوف و تبیین مراحل سلوک کرده است. او علاوه بر این که در دو منظومه منطق الطیر و مصیبت‌نامه به شرح وادی‌های سلوک پرداخته، در تمام آثارش به مقامات عرفانی مانند توبه، ورع، زهد و ... توجه کرده است و آثارش به خصوص سه منظومه الهی‌نامه، منطق الطیر و مصیبت‌نامه یک دوره کامل سلوک عرفانی هستند، اما شیوه طرح مقامات و بسامد آنها یکسان نیست و دقیقاً اهمیت این مقاله به سبب همین بررسی است. در مقابل امام خمینی نگرشی جامع‌تر و شاید آفاقی‌تر به سلوک و مراتب آن داشته‌اند. در عین حال از نگرش انفسی نیز غفلت نورزیده‌اند و ساحت معنوی انسان را معادل روح وی دانسته‌اند که ذهن و اعمال آن نیز پرتو و جنبه‌ای از آن محسوب می‌شود. علاوه بر آن که در بعد عملی نیز در جهت استقرار حیات معنوی در جامعه تأثیرگذار بوده‌اند. آثار امام خمینی (ره) به‌عنوان متنی عرفانی، سرشار از مفاهیم عرفانی است. در این پژوهش، مراحل سیر و سلوک در آثار امام و عطار مورد بررسی قرار داده‌ایم و در مورد هر مرحله، با توجه به آثار منشور امام و همچنین سخنان عرفا به توضیح مطلب پرداخته‌ایم البته غیر از این مسائل که در این تحقیق آمده است مسائل متعددی در زمینه عرفانی وجود دارد که در سروده‌ها و نوشته‌های امام از نظر عرفان و اخلاق می‌تواند مورد تحقیقات بعدی قرار گیرد.

منابع

- ۱- قرآن کریم. (۱۳۸۴). ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: انتشارات دوستان.
- ۲- امام خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۱). شرح حدیث جنود عقل و جل. چ ۲، تهران: نشر و تنظیم آثار.
- ۳- _____ . (۱۳۷۲). شرح چهل حدیث، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ۴- _____ . (۱۳۷۷). دیوان اشعار، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ۵- _____ . (۱۳۷۸). تفسیر سوره حمد، چ ۱۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ۶- _____ . (۱۳۸۲). شرح چهل حدیث، چ ۲۸، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ۷- _____ . (۱۳۸۸). تفسیر سوره حمد، چ ۱۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ۸- آملی، حیدر. (۱۳۸۲). جامع الاسرار و منبع الانوار، چ ۴، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۹- برزگر خالقی، محمدرضا و عفت کرباسی. (۱۳۷۱). تصحیح و تعلیقات مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تهران: زوآر.
- ۱۰- تغلیسی، ابوالفضل حبیب بن ابراهیم. (۱۳۶۰). وجوه قرآن، به کوشش دکتر مهدی محقق، تهران: بنیاد قرآن.
- ۱۱- تهنوی، مولوی محمد اعلین اعلی. (۱۳۴۶). کشف اصطلاحات الفنون، تهران: خیام.
- ۱۲- تهرانی، مجتبی. (۱۳۸۱). درآمدی بر سیر و سلوک، چ ۳. تهران: دانشگاه تهران.
- ۱۳- حسینی زاده، مائده السادات. (۱۳۸۹). «مقایسه مراحل سلوک در عرفان عملی از دیدگاه امام خمینی (ره) و اولین آندرهیل به همراه ترجمه کتاب عرفان عملی» (پایان‌نامه کارشناسی ارشد)، استاد راهنما: مسعود صادقی، استاد مشاور: سید محمود یوسف ثانی، تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- ۱۴- خزائی، محمد. (۱۳۷۹). شرح گلستان، تهران: انتشارات فخر رازی.
- ۱۵- سجادی، سیدضیاء الدین. (۱۳۹۳). مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف، تهران: سمت.
- ۱۶- سجادی، سید جعفر. (۱۳۸۱). فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران: انتشارات طهوری.
- ۱۷- صادقی شهپر، علی و رضا. (۱۳۹۲). «بررسی تطبیقی مراحل سلوک در منطق الطیر عطار و یوگاسوتره های پانتجلی» فصل‌نامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب، س ۹. ش ۳۱. صص ۱۶۸-۱۲۹.
- ۱۸- عطار، فریدالدین محمدابراهیم. (۱۳۵۹). الهی‌نامه، تصحیح هلموت ریتز، تهران: توس.
- ۱۹- _____ . (۱۳۷۰). منطق الطیر، به اهتمام سیدصادق گوهرین. تهران: علمی و فرهنگی.
- ۲۰- _____ . (۱۳۷۴). دیوان، تصحیح تقی تفضلی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲۱- کاکایی، قاسم. (۱۳۸۲). وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، تهران: هرمس.
- ۲۲- کاشانی، عزالدین محمود بن علی. (۱۳۸۷). مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، به تصحیح استاد جلال‌الدین همایی، تهران: مؤسسه نشر هما.
- ۲۳- گوهرین، سیدصادق. (۱۳۶۸). شرح اصطلاحات تصوف، چ ۳. تهران: زوآر.

۲۴- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۸۱). زبده الحقایق، ج ۲، تهران: طهوری.

۲۵- هجویری غزنوی، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۷۶). کشف المحجوب، با مقدمه قاسم انصاری. تهران: طهوری.

