

نسبت معنویت و عرفان اسلامی

علی فضل‌ی / استادیار گروه عرفان پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۱۸ - پذیرش: ۱۴۰۳/۰۸/۲۸

fazliamoli99@yahoo.com

چکیده

با توجه به وجود جریان معنویت در جهان معاصر، در محیط اسلامی پرسشی به وجود آمده که نسبت معنویت با عرفان چیست؟ آیا بین آنها نسبت همسانی برقرار است یا ناهمسانی یا عموم و خصوص؟ در پاسخ، «معنویت مطلق» تعریف شد و آن خودپیدایی عقلی - تجربی از حیث خروج از تعارض‌ها و رهایی از رنج‌ها به سوی یافتن آرامش است. به تعبیر دیگر، «معنویت» یعنی: یافتن خود آرام. سپس «عرفان اسلامی» تعریف شد و آن حرکت توحیدمحورانه دل دردمند و غریب در مسیر گذر از لایه‌لایه‌های دل و عبور از منازل دل تا سرحد یافت شهودی شورانگیز و دهشت‌انگیز خدای سبحان، آن هم در سرسویدای دل است. به تعبیر دیگر، عرفان حرکت دردمندانه و باورمندانه از خودیابی به خدایابی است. پس از این دو تعریف، بین معنویت مطلق و عرفان اسلامی نسبت‌سنجی صورت گرفت که به علت عمومیت معنویت مطلق از جهت دامنه دینی و فرهنگی و مکتبی و از جهت اطلاق در مؤلفه‌های تعریفی، حکم به عموم و خصوص مطلق داده شد. آنگاه معنویت در فرهنگ اسلامی به سه قسم (معنویت اجتهادی - دینی، معنویت عقلی - فلسفی و معنویت تجربی - عرفانی) تقسیم شد و از این رهگذر بین معنویت اسلامی با معنویت عرفانی مقایسه گردید که به علت عمومیت معنویت اسلامی، حکم به عموم و خصوص مطلق داده شد. آنگاه بحثی چالش‌برانگیز آغاز شد و آن نسبت معنویت عرفانی و عرفان اسلامی است. به این هدف، مؤلفه‌های معنویت عرفانی که شامل خود واقعی، ظرفیت‌های خود واقعی، یافتن خود واقعی، تعارض‌های موجود در خود واقعی و در نهایت، آرامش تشریح شد و از این رهگذر با عرفان اسلامی مقایسه گردید و چون معنویت عرفانی قوس آغازین تا میانه عرفان اسلامی است، حکم به عمومیت عرفان اسلامی و خصوصیت معنویت عرفانی داده شد. البته روش تحقیق در این نوشتار روش تحلیلی بر پایه داده‌های فلسفی و عرفانی به سرانجام رسیده است.

کلیدواژه‌ها: معنویت، معنویت عرفانی، عرفان اسلامی.

این نوشتار قصد آن ندارد از این روزنه وارد شود که چرا جهان معاصر دچار بحران معنویت شده است و از بایسته‌های برون‌رفت از این بحران سخن به میان آورد، بلکه می‌خواهد از این دریچه به موضوع بنگرد که چرا بشر امروز به دنبال معنویت است؟ چه چیزی را از دست داده است که می‌خواهد با معنویت به آن برسد؟ بدین‌رویی ابتدا لازم است تعریفی از «معنویت» ارائه شود. سپس نسبت عرفان با معنویت بررسی گردد.

۱. ماهیت معنویت

برای تعریف «معنویت» که امروزه در مجامع علمی کلیدواژه شده است، نه از مسیر تطور معنایی آن در قرون متمادی استفاده می‌کنیم و نه با واکاوی لغوی آن به معنای اصطلاحی آن دست می‌یابیم، بلکه برآنیم تا از چرایی خواسته یا خواسته‌های بشر امروز از معنویت بهره ببریم و به تعریف آن برسیم.

بشر امروز به گونه‌ای فراگیر در زندگی‌اش با اشکال متنوعی از رویدادهای تلخ مواجه است و از این‌رو به بالای «رنج» مبتلاست؛ چه دارا که رنجی مانند تنهایی را می‌چشد و چه ندار که رنجی مانند بی‌پناهی را حس می‌کند. از این رو به دنبال برون‌رفت از تشویش‌ها و اضطراب‌های برآمده از رنج‌هاست. بدین‌رویی به دنبال گذر از زیست حیوانی به زیست انسانی برآمده است؛ یعنی گذر از مسیر تجاوز از حدود اخلاقی اجتماعی به حدود زیست انسانی.

شرح و بیان ماهیت و اقسام رنج روی سخن این نوشته نیست. آنچه در اینجا به دنبال آنیم این است که خاستگاه این همه رنج در آدمی چیست؟ آیا بُعد مادی اوست یا بُعد فرامادی؟ در «من» چیست که ریشه این رنج‌هاست؟ درواقع، «من» کیست؟ خود حقیقی «من» چیست؟ بشر معاصر درصدد خودپیدایی و خودیابی برآمده است؛ زیرا دریافت که اگر به این پرسش پاسخ ندهد، دچار از خود بیگانگی و خودفراموشی شده، به ورطهٔ پژمردگی و بیهودگی می‌افتد. پس خود را با دو مسئله رودررو دیده است: از خود بیگانگی و خودپیدایی، که دومی به درمان اولی می‌انجامد.

این پرسش فیلسوفانه، نه یک پرسش نو، که دیرزمانی است از زبان عقل برخاسته و به حیثیت‌های گوناگون «من» انسان نگریسته؛ چنان‌که علامه حسن زاده آملی در کتابش معرفت نفس می‌نویسد:

من کیستم؟ من کجا بودم؟ من کجا هستم؟ من به کجا می‌روم؟... از کجا آمدم و به کجا می‌روم؟ کیست این گره را بگشاید؟ چرا گاهی شاد و گاهی ناشادم؟ از امری خندان و از دیگری گریانم؟... هرگاه در مقابل آینه می‌ایستم

سخت در خود می‌نگرم و به فکر فرو می‌روم که تو کیستی و به کجا می‌روی؟

من چرا بی‌خبر از خویشتم من کیم تا که بگویم که منم؟

گاه انسانم و گاه حیوانم گاه افرشته و گاه اهرمنم

گاه چون جغدک ویرانه‌نشین گاه چون بلبل مست چمنم

(حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۱، ص ۱۸-۱۶)

این نوشته نمی‌تواند به همهٔ حیث‌های «من کیستم» پاسخ دهد و البته خواستهٔ این نوشته هم نیست، بلکه بر آن است که پرسش «من کیستم؟» را به یک جهت سوق دهد و آن اینکه آیا من جز آنچه که به دیده‌ام می‌آید و در آینه می‌بینم، هستم؟ «من» واقعی من چیست که سرچشمهٔ این دردها و خواسته‌های فرامادی است؟

بشر امروز در اولین گام مطالعاتی‌اش دریافت که او نمی‌تواند فقط همین بعد مادی و جسمانی باشد؛ زیرا خواسته‌های یادشده را برآمده از این بعد نمی‌دید و با بُعد مادی و اختلالات این بُعد تناسبی نداشتند. او با داروی‌های تولیدی روان‌درمانی نتوانست آن دردها را درمان و آن خواسته‌ها را برآورده سازد. پس تلاش‌ها و تجربه‌هایش او را به بیرون از خود مادی و جسمانی افکند. اینجاست که از خود پرسید: اگر من این بدن رعنازی زیبا نیستم، پس کیستم؟ پس در پی روزنه ورود به بُعدی غیر از بعد جسمانی خود برآمد تا به معنای خود دست یابد.

روش عقلی حکیمان و روش تجربی دانشمندان برای ورود به بعد فرامادی انسان، بررسی آثار غیر مادی است که از انسان بروز می‌کند؛ مانند علم و ادراک در فلسفه و رؤیاهای صادق در علوم تجربی. این نقاط ورود اگرچه صحیح هستند و در کتاب‌ها بررسی شده‌اند، لیکن بشر امروز به یک نقطه ورودی نیاز دارد که با آن بتواند مرهمی بر رنج‌هایش بنهد، و آن «آرامش پایدار» است.

آرامش چیست؟ یک ویژگی اخلاقی - احساسی است که ذهن با تکیه بر یک حقیقت یا یک حس، خود را از تعارض شناختی و عاطفی که با خود و دیگران دارد، می‌رهاند. وقتی انسان خواسته خود را با خواسته دیگرش یا با خواسته دیگران در ستیز می‌بیند، درونش را میدان کارزاری می‌یابد که خشم و نفرت در آن برپاست و حس ناامنی، ترس، تشویش و اضطراب را در پی می‌آورد که فریاد رنج در نهاد آدمی برپاست و در نتیجه آرامش از وی می‌گریزد. این نبود آرامش اگرچه در خود واقعی رخ می‌دهد، ولی با دو تعارض خود را آشکار می‌سازد: یکی تعارض درونی و دیگری تعارض بیرونی.

تعارض درونی از ستیز میان اراده به خوبی‌ها و میل به بدی‌ها برمی‌خیزد. تعارض بیرونی نیز، یا از ستیز میان اراده انسان با اراده دیگران در وقت انجام کار و کسب منفعت‌ها، یا از ستیز میان خواسته انسان با رویدادهای طبیعت و یا از ستیز میان اراده انسان با اراده امر متعالی در جهان هستی برمی‌خیزد. در هر صورت، بشر امروز به دنبال آرامش پایدار است تا افزون بر آسایشی که با امکانات رفاهی توانسته برای تن خود مهیا سازد، بتواند در رویدادهای تلخ زندگی در گرداب تشویش‌ها و اضطراب‌ها گرفتار نگردد و خود را بی‌پناه و تنها نبیند. بنابراین برای اثبات وجود بعد فرامادی خود، از نقطه ورودی به نام «آرامش» بهره برده است، با این برهان:

مقدمه اول: «هر انسانی آرامش دارد»؛ زیرا اگر انسان در حیات دنیوی خود آرامش نداشت، از فرط ناآرامی، خود را نابود می‌ساخت. پس هر انسانی سطحی از آرامش را در خود دارد که با آن به زندگی‌اش ادامه می‌دهد.

مقدمه دوم: «هر آرامشی فرامادی است»؛ زیرا:

یکی اینکه آرامش عرضی است و روی انسان می‌نشیند. این عرض نیز کیف است، اما نه هر کیفی، بلکه کیف غیر محسوس و غیر جسمانی. پس آرامش موجودی فرامادی است.

دوم آنکه آرامش که ویژگی احساسی - اخلاقی است، از نبود تعارض ارادی انسان با خود و دیگران برمی‌خیزد و این ویژگی عاطفی، اخلاقی و ارادی امری فرامادی است. پس آرامش امری فرامادی است.

نتیجه برهان: «هر انسانی جنبه فرامادی دارد».

این جنبه فرامادی «روح» نام دارد که از حیث تعلق به جنبه مادی «نفس» نام می‌گیرد. در حقیقت روح آدمی خود واقعی و خود حقیقی اوست و بدنش خود مجازی؛ زیرا آن خودی که در گذر زمان می‌ماند و تغییر نمی‌کند، روح است، نه بدن. روح است که سرچشمه دردها و خواسته‌های یادشده است. علامه حسن‌زاده آملی در یک پرسش و پاسخ ملیح به این «من واقعی» می‌رسد (ر.ک. حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۱، ص ۴۸ به بعد).

بشر امروز با طی روندی که گذشت، اصل وجود من حقیقی و خود واقعی‌اش را اثبات کرد و به مهم‌ترین ویژگی او که فرامادی است، رسید. لیکن پرسش‌های او از ویژگی‌های خود واقعی و من فرامادی به پایان نرسید و به کندوکاو ادامه داد و البته در این کندوکاو به «من» از همه جهت‌ها و حیث‌ها توجه نمود، بلکه «من» حقیقی و خود واقعی‌اش را از حیث درمان رنج‌ها و پاسخ به خواسته‌ها همراه با ریشه‌یابی خود آن رنج‌ها و خواسته‌ها تحلیل و بررسی کرد و در این بررسی‌ها یک پرسش مطرح نمود و آن اینکه در «من» چیست که رنج را از من بزدايد تا به آرامش برسم؟ یعنی سرمایه درونی انسان از این جهت چیست؟ برای یافتن پاسخ باید این پرسش را دوباره به ریشه رنج برگرداند و آن وجود تعارض شناختی و عاطفی انسان در خود با خود و دیگران است. آنگاه سرمایه درونی انسان برای برون‌رفت از این بن‌بست را بررسی کرد. این، خواسته بشر امروز است تا با خود به خود آرام برسد. در حقیقت، تعارض در مواجهه با سه نوع شر، دست و پنجره نرم می‌کند: اول. شر نفسانی؛ دوم. شر اخلاقی؛ سوم. شر طبیعی - که هر یک را در آینده تشریح خواهیم کرد.

با پاسخ به ریشه رنج در خود واقعی، به پرسش اصلی برمی‌گردیم که در «من» چیست که رنج را از خودش بزدايد تا به آرامش برسد؟ در حقیقت، این پرسش به چند پرسش انحلال می‌یابد: در «من» چیست که بتوان با آن رنج را زدود؟ یعنی در «من» چه ظرفیت شناختاری، انگیزتاری و زیستاری وجود دارد که با شناخت و شکوفایی آن ظرفیت‌ها می‌توان به خودپیدایی و خودیابی رسید و از آن طریق به رنج‌های درونی پایان داد و به آرامش رسید؟

بشر امروز با همه تنوع بینشی و منشی و کنشی‌اش، آنگاه که در مقام پاسخ به این پرسش‌ها برآمد و به پاسخ هایش رسید، خود را در مسیر یافتن آنچه از دست داده و به دنبال آن بوده است، دید. پس به پاسخ‌هایش انسجام بخشید و از انسجام به نظامی خاص با موضوعات و مسائل و روش خاص رسید و بر این نظام «معنویت» نام نهاد. اگرچه هر دسته بر پایه اندیشه خویش، نظام مختص خود را تولید کرد و در نتیجه مکاتب مختلفی از معنویت را به وجود آورد، ولی اصل وجود معنویت که به‌طور کلی برخاسته از پاسخ به این پرسش‌هاست، ماهیت خاص به خود گرفت و آن اینکه «معنویت» درک فکری - تجربی خود واقعی است، آنگاه که به خودپیدایی و خودشکوفایی بینجامد. معنویت یعنی: یافتن عقلی و تجربی ظرفیت‌های شناختاری، انگیزتاری و زیستاری خود واقعی به‌منظور ایجاد سازگاری با خود و دیگران. معنویت یعنی: یافتن خود آرام.»

البته اینکه انسان کیست؟ چند ساحت دارد؟ ماهیت خود حقیقی و خود مجازی چیست؟ ظرفیت‌های شناختاری و انگیزختاری و زیستاری در نهاد خود حقیقی چیست؟ متعلق شناخت‌ها و انگیزخته‌ها و زیست‌ها چیست؟ خودپدایی و خودشکوفایی چیست؟ رنج شناختاری و انگیزختاری و زیستاری چیست؟ روش دستیابی به خودپدایی چیست؟ و چگونه می‌توان از این رنج‌ها رها شد و به آرامش رسید؟ این پرسش‌ها در هر مکتبی پاسخ خاص خود را دارد و همین تشتت در پاسخ، ماهیت معنویت را در ساحت لابشرط مقسمی قرار می‌دهد.

مقصود از «ماهیت لابشرط مقسمی» آن است که معنویت به معنای خودپدایی و خودیابی به نحوی است که امکان همراهی هر قید و شرطی با آن هست و با همهٔ شروط و قیودی که مکاتب مختلف مد نظر دارند، همراهی کند، نه اینکه معنویت مقید به قید عموم و اطلاق باشد و دیگر با شروط و قیود سازگاری نداشته باشد. از این‌رو در هر مکتبی به لحاظ نوع پاسخش به یک ماهیت و هویت، بشرط شیء تبدیل می‌شود؛ در فرهنگ دینی به نوعی، در اندیشهٔ غیردینی به نوعی دیگر. حتی در فرهنگ اسلامی به نوعی، در مسیحیت به نوعی و در یهودیت به نوعی دیگر، و در فرهنگ اسلامی، در عرفان به نوعی، در فلسفه به نوعی و در اخلاق به نوعی دیگر. پس معنویت یک ماهیت لابشرط مقسمی است که در گونه‌های بشرط شیء هویت و تشخص پیدا می‌کند. البته پرداختن به همهٔ فرهنگ‌ها و سنت‌ها و مکتب‌ها مقصود این تحقیق نیست. این پژوهشی مفصل می‌طلبد. آنچه هدف این نوشته است، سنجش نسبت معنویت و عرفان اسلامی است.

۲. نسبت معنویت و عرفان

برای نسبت‌سنجی معنویت و عرفان اسلامی، نخست باید عرفان را معنا کرد. عرفان را می‌توان از جنبه‌های هستی‌شناختی، جهان‌شناختی، غایت‌شناختی، روش‌شناختی، سلوک‌شناختی و انسان‌شناختی تعریف نمود که البته اگر بخواهیم گرانیگاه نسبت عرفان و معنویت را به دست آوریم، باید آن را در دریچهٔ انسان‌شناسی ببینیم؛ زیرا همچنان که انسان پایهٔ معنویت است، پایهٔ عرفان نیز هست. به دیدهٔ عرفان، انسان یعنی: حقیقت قلبی او که به درد غربت مبتلاست و برای رهایی از غربت و وصول به دلارام هستی (یعنی معشوق لاهوتی) در صراط مستقیم سلوکی با اعمال خود گام برمی‌دارد و آن اعمال را به‌مثابهٔ منازل بر پایهٔ معرفت توحیدی و با توجه قلبی به خدای بیکرانه در خویش تجربه می‌کند؛ اعمالی که با حقیقت او متحد می‌شوند.

در پی آن اتحاد نیز هر یک از قوای قلبی و منازل سلوکی به فعلیت می‌رسند. سپس آن حقیقت در یک حرکت جوهری استکمالی طولی قرار می‌گیرد و ظرفیت آن حقیقت گام به گام به فعلیت می‌رسد، لطایفش شکوفا می‌شود، اطوار نفس او پویا می‌گردد، وجوه قلبی‌اش با مراتب هستی مناسبت پیدا می‌کند و مقامات قلبی نیز گونه‌های متنوعی از تجلیات الهی را می‌پذیرد تا در نهایت، آن حقیقت چنان توسعهٔ وجودی می‌یابد که بی‌واسطهٔ مراتب هستی، به طور مستقیم به صقع ربوبی متصل شده، زیر سر این اتصال از خود و کائنات غافل می‌شود و فقط به وجود حق - سبحانه - توجه تام پیدا می‌کند و هیچ‌یک از افعال و صفات و ذاتش را نمی‌بیند که این همان مقام «فناء فی الله» است.

پس از آن به «بقاء بالله» می‌رسد، به گونه‌ای که تمام ذات و صفات و افعالش را اسماء ذاتی و صفاتی و فعلی دربر می‌گیرند و او سراسر هستی را تجلی‌گاه اسمای الهی می‌بیند و حضور صمدی و احاطی حق - سبحانه - را در پهن‌دشت هستی می‌یابد. اینجاست که حقیقت وی الهی شده، خود حقیقی‌اش نیز خدایی می‌شود.

در همین ساحت نهایی است که حقیقت او به «قرب نوافل» و «قرب فرائض»، بلکه به جمع دو قرب می‌رسد و به مراتب شهود حق - سبحانه - دست می‌یابد و از خودیابی به خدایابی می‌رسد، آن هم به نحو حضوری و شهودی. اینجاست که حدیث معروف علوی معنا می‌یابد که فرمودند: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»؛ هر که به معرفت شهودی خویش برسد، به تحقیق خدایش را با معرفت شهودی درمی‌یابد.

با توجه به این نکات، «عرفان» را از حیث انسان‌شناختی باید این‌گونه تعریف کرد: «عرفان حرکت دردمندانه حقیقت قلبی غربت‌زده در صراط مستقیم سلوکی است که با اعمال مترتب و البته متکی بر معرفت توحیدی و توجه قلبی، به حرکت جوهری استکمالی طولی می‌انجامد، به گونه‌ای که در این حرکت منازل و قوای سلوکی، لطائف، وجوه و مقامات قلبی آن حقیقت به فعلیت می‌رسند تا در فراخ‌ای وجودش به گونه‌ای مستقیم با ساحت قدس ربوبی اتصال یابد و وجود صمدی و احاطی حق - سبحانه - را در سراسر هستی مشاهده کند. به دیگر بیان، عرفان حرکت توحیدمحورانه دل‌دردمند و غریب در گذر از لایه‌لایه‌های دل و عبور از منازل دل تا سر حد یافت شهودی شورانگیز و دهشت‌انگیز دلارام هستی خدای سبحان در سر سویدای دل است. با توجه به این توضیح، می‌توان «عرفان» را به حرکت دردمندانه و باورمندانه از خودیابی به خدایابی، خودشهودی به خداشهودی، خودپیدایی به خدایپدایی تعریف نمود.

بر این اساس، عرفان اسلامی، برخلاف معنویت ماهیتی بشرط شیء دارد و حقیقت آن تعیین یافته است؛ زیرا در عرفان اسلامی، هویت انسان‌شناختی، هستی‌شناختی، روش‌شناختی، غایت‌شناختی و سلوک‌شناختی به روشنی تبیین شده و ظرفیت‌های شناختاری، انگیزتاری و زیستاری انسان ماهیت رنج‌ها و آرامش‌هایی که در وجودش شکل می‌گیرند، نوع تعارض‌های چندگانه‌ای که وی با آنها برخورد می‌کند و راه‌های برون‌رفت از آن تعارض‌ها که باید ارائه شوند، به گونه‌ای مشخص بیان شده‌اند.

این در صورتی است که معنویت ماهیتی لا بشرط مقسمی دارد که به گونه‌ای اطلاقی فقط اصل وجود برخی از مؤلفه‌های یادشده را در خود دارد، بی‌آنکه به آنها تشخیص ببخشد و تنها وقتی مکاتب و ادیان بر پایه سنت‌ها و اندیشه‌ها و زیرساخت‌های خویش به آن مؤلفه‌ها می‌پردازند، به معنویت تعیین می‌بخشند.

با این بیان، نسبت «معنویت مطلق» با «عرفان اسلامی» مشخص شد. نسبت ماهیت لا بشرط مقسمی که مقسم است به ماهیت بشرط شیئی که قسم است، نسبت عموم و خصوص مطلق است؛ به این معنا که هر فردی از افراد عرفان اسلامی از مصادیق معنویت است، ولی هر فردی از افراد معنویت از مصادیق عرفان اسلامی نیست. وجوه مشترک آن دو عبارت‌اند از: موضوعی به نام خود واقعی، هویت فرامادی خود واقعی، خودیابی، هویت تجربه‌باطنی، وجود رنج درونی

و تعارض درونی. اما وجوه تمایز عرفان اسلامی از معنویت مطلق عبارتند از: هویت و ظرفیت انسان‌شناختی، هویت هستی‌شناختی، خدایابی و خداشهودی؛ تقسیم تجربه باطنی به تجربه سلوکی و شهودی، وجود تعارض اراده انسانی با اراده الهی، و در نهایت، هدف غایی که فناء در خدای سبحان و بقای به اوست.

اما بحث در این سطح نمی‌ایستد؛ زیرا چه بسا پرسشی این‌چنین طرح گردد که چرا نسبت‌سنجی را بین معنویت اسلامی و عرفان اسلامی سوق نمی‌دهید؟ آیا نسبت آنها این‌همانی است یا عموم و خصوص مطلق؟ برای پاسخ، بیان یک مقدمه ضروری است و آن اینکه معنویت لایشرطی در هر یک از ادیان و مکاتب تعیین پیدا می‌کند و به معنویت بشرط شیء تبدیل می‌شود. یکی از ادیان نیز اسلام است. پس در نتیجه یکی از گونه‌های معنویت، معنویت اسلامی است که به معنویت مطلق تعیین می‌بخشد.

در فرهنگ اسلامی نیز برای سامان‌دهی این معنویت و تشریح مؤلفه‌های آن، می‌توان با سه روش از کتاب و سنت بهره برد: روش «اجتهاد اصولی»، روش «اجتهاد فلسفی» و روش «اجتهاد عرفانی». مؤلفه‌ها و مسئله‌ها در روش «اجتهاد اصولی» بر پایه احتجاجات و تنجیسات از کتاب و سنت است. در «اجتهاد فلسفی» بر پایه قواعد و اصول فلسفی از کتاب و سنت است و در «اجتهاد عرفانی» بر پایه قواعد و اصول عرفانی از کتاب و سنت. در حقیقت در اولی اجتهاد عام و در دومی اجتهاد متکی بر استدلال عقلی و فلسفی، و در سومی اجتهاد متکی بر تجربه و تبیین عرفانی است.

با توجه به این، برون‌داد هر یک از این روش‌ها تعیین معنویت اطلاق و مصداق معنویت اسلامی است که برون‌داد اجتهاد عرفانی معنویت عرفانی، برون‌داد اجتهاد فلسفی معنویت فلسفی، و برون‌داد اجتهاد عام معنویت دینی است. هر یک از این معنویت‌های اسلامی می‌تواند ساختار خاص خود با مبانی و موضوع و مسائل مختص خود داشته باشد که سامان‌دهی این ساختارها مجال دیگری می‌طلبد.

با توجه به این، نتیجه نسبت‌سنجی معنویت عرفانی با معنویت اسلامی عموم و خصوص مطلق است؛ زیرا هر فردی از معنویت عرفانی معنویت اسلامی است، ولی برخی از افراد معنویت اسلامی معنویت عرفانی است و برخی دیگر از افراد آن، معنویت فلسفی و معنویت دینی است.

با توجه به این، نوبت طرح این پرسش می‌رسد که نسبت معنویت عرفانی با عرفان اسلامی چیست؟ این‌همانی است یا عموم و خصوص مطلق یا عموم و خصوص من وجه؟

برای پاسخ، نخست باید «معنویت عرفانی» را تعریف کرد. چنان‌که پیش‌تر گفته شد، «معنویت مطلق» به معنای خودیابی در جهت یافتن ظرفیت‌های شناختاری، انگیزتاری و زیستاری در جهت برون‌رفت از تعارض‌های رنج‌آور و دست یافتن به آرامش درونی و ماندنی است. اکنون باید ببینیم که در معنویت عرفانی مؤلفه‌های موجود در ماهیت معنویت مطلق چگونه تشخص می‌یابند و در این میان، کدام‌یک از مسائل عرفان اسلامی نقش‌آفرین هستند تا تعریفی از آنها به دست آید. این مؤلفه‌ها عبارتند از: خود واقعی، یافتن خود واقعی، ظرفیت‌های شناختاری، انگیزتاری و زیستاری خود واقعی، تعارض‌های رنج‌آور در خود واقعی و آرامش پایدار خود واقعی.

۲-۱. مؤلفه‌های موجود در ماهیت معنویت مطلق

۲-۱-۱. خود واقعی

«خودیایی» از دو کلمه «خود» و «یایی» ترکیب شده است که باید هر دو را تفسیر نمود؛ خود واقعی و یافتن آن خود واقعی. خود واقعی را در این فراز و یافتن آن را در بند بعدی توضیح می‌دهیم:

«خود واقعی» از نگاه معنویت عرفانی چیست؟ برای پاسخ اول باید به سراغ انسان‌شناسی سلوکی رفت. انسان در این نگاه انسان‌شناختی، حقیقت قلبی است. اما حقیقت قلبی چیست؟ (فضلی، ۱۳۹۷، ص ۵۱ به بعد)

ارباب سلوک و شهود تعاریف متفاوتی از «قلب» دارند. بسیاری از آنها میدان بحث معنویت عرفانی نیستند، بلکه باید از رهگذر انسان‌شناسی سلوکی به یک انسان‌شناسی معنوی برسیم که مؤلفه‌های انسان‌شناختی را در آن بیابیم، و آن ظرفیت‌های شناختاری، انگیزتاری و زیستاری انسان است که تا مرز آرامش قلبی و عرفانی پیش رفته و آن را در حد مطلوب فراهم می‌سازد. با توجه به این نکته، انسان را از منظر عرفان، آن هم در ساحت معنویت تعریف می‌کنیم:

عرفای اسلامی همچون حکمای اسلامی، انسان را زمانی انسان می‌نامند که روح به طبیعت تعلق گیرد؛ یعنی انسان را بدن مروح و روح متجسد می‌دانند. اما حقیقت انسانی چیست؟ هویت روحی یا هویت طبیعی یا هویت تعلق و نفس نطقی یا هویت جمعی و هیأت اجتماعی؟

به دیده عرفان، حقیقت انسانی، نه هویت روحی و نه هویت طبیعی، بلکه حقیقت قلبی است؛ چنان که عبدالرزاق کاشانی با جمله «قلب آن است که حقیقت انسانی با آن تحقق می‌یابد» (کاشانی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۶) به آن اشاره کرده است. از نظر کسانی مانند مؤیدالدین جندی، این حقیقت غیر نفس ناطقه (جندی، ۱۳۶۲، ص ۱۲۶) و جامع ویژگی‌ها و قوای جسمانی و نفسانی است (جندی، ۱۳۸۰، ص ۸۹).

به دیده جندی حقیقت قلبی نتیجه اجتماع و امتزاج دو ساحت ظاهری و باطنی انسان است که برای شناخت آن باید سه نوع جهت جوهری را شناخت: یکی جهت تجردی تام؛ دیگری جهت تجرد برزخی؛ و سومی جهت مادی؛ یعنی جوهر جسمانی که هویت مادی و تجیزی دارد. جوهر روحانی هویت تجرد ذاتی و فعلی دارد و غیرمادی است. جوهر نفسانی هر چند تجرد ذاتی دارد، هویت تعلق به جوهر جسمانی دارد؛ اما تعلق از نوع تعلق تدبیری و تسخیری، نه تعلق مادی و مکانی.

جوهر جسمانی و جوهر روحانی تباین کلی دارند و هیچ وجه جامعی جز وجود و جوهر ندارند؛ زیرا جسم جوهری است متحیز و ظلمانی که ترکیب، انفعال، تغییر و مامت دارد، و روح جوهری است غیرمتحیز که در تقوم حقیقت و تحقق وجود، به متحیزی نیاز ندارد و نورانیت، حیات و بساطت دارد. چون دو متباین کلی بدون وجه جامع جمع نمی‌شوند، روح بدون وجه جامع با جسم جمع نمی‌شود. اما انسان هر دو ویژگی جسمی و روحی را دارد و مجموعه‌ای از آنهاست؛ پس باید وجه جامعی باشد که با هر دو تناسب داشته باشد و افزون بر داشتن همه قوا، ویژگی‌ها و حقایق روحی، جنبه تعلق به جسم داشته باشد تا آن را تدبیر و تسخیر کند؛ یعنی وجود دو وجهی؛ یکی وجه ذاتی و تجردی و دیگری وجه تعلق تدبیری.

از این رو حق سبحانه جوهری با ویژگی دووجهی خلق می‌کند که جسم پس از تحصیل مزاج عنصری و شئون بدنی، قابلیت قبول آن را دارد. به این جوهر «نفس ناطقه» گویند؛ نفسی که به سبب تعلق به جسم، استعداد، قوا، ویژگی‌ها، فضایل و حقایق متکثر روحی را دارد و با تحقق شرایطی، به آنها ظهور و فعلیت می‌بخشد.

جسم پس از قبول نفس نطقی و حصول ترکیب نفس و بدن، قابلیت می‌یابد که صورت کمالی جدیدی را بپذیرد. این قابلیت در پی امتزاج و تفاعل (یعنی تأثیر و تأثر قوا و خواص و حقایق بدنی با قوا) خواص و حقایق نفسانی به فعلیت تبدیل می‌شود و صورت کمالی جدیدی برای انسان به وجود می‌آید که نتیجه‌اش استکمال حقیقت انسانی است. این صورت کمالی که به آن «هیأت اجتماعی» می‌گویند، با هردو طرف ترکیب مناسبت دارد و در عین داشتن جمیع ویژگی‌ها، احکام و آثار آن دو، ویژگی‌های خاص خود را دارد. این هیأت اجتماعی همان صورت و حقیقت قلبی است که حقیقت انسان است.

با توجه به این توضیح، به پرسش خود برمی‌گردیم و آن، این است که خود واقعی از نگاه معنویت عرفانی چیست؟ به دیده ارباب سلوک و شهود، حقیقت قلبی و هویت و حقیقت انسانی دارای دو مرتبه ملکوی و ملکوتی است که مرتبه ملکوتی به مرتبه ملکوی تعلق اتصالی یا اتحادی دارد. این تعلق برای حقیقت قلبی منطقه خاصی را پدید می‌آورد که منطقه امیال، یعنی منطقه گرایش و خواهش قوای حسی و نفسی و به تعبیر دیگر، قوای نباتی و حیوانی است که «منطقه نفسانی» نام دارد.

این منطقه که هویت مجرد برزخی دارد، حاصل اجتماع تعلق دو مرتبه ملکوی و ملکوتی است، نه صرف مرتبه ملکوی؛ زیرا مرتبه ملکوی از آن حیث که مرتبه ملکوی است، میل ندارد. میل نتیجه تعلق است و نه صرف مرتبه ملکوتی؛ زیرا مرتبه ملکوتی از حیث ذات، مرتبه روحانی است و چنین مرتبه‌ای مرتبه امیال قوای نباتی و حیوانی نیست.

دیگر جنبه هویت ترکیبی حقیقت قلبی، هویت روحانی است که هویت مجرد تام عقلی دارد و با عقول و مفارقات مناسبت دارد و به گونه مستقیم به خدای صمد متصل است.

هویت دارای دو ساحت وجودی است:

یکی ساحت قوای انسانی نطقی قدسی که فعلیت آنها به فضایل اخلاقی (مانند حکمت) می‌انجامد و موجب تناسب انسان با عالم عقل و ساحت قدس ربوی از حیث کمالات عقلی و اسماء الهی می‌گردد؛ مانند قوای علم و حلم.

دیگری ساحت قوای کلی الهی است که فعلیت آنها به منازل سلوکی (مانند رضا و تسلیم) می‌انجامد. این قوا مانند قوه بقا در فنا و صبر در بلاست. به این مرتبه ملکوتی از حیث داشتن این خصوصیات «منطقه روحانی» گویند.

منطقه روحانی منطقه علیای حقیقت قلبی است که دارای اشواق قوای نفس نطقی قدسی و قوای روحی کلی الهی است؛ چنان که منطقه نفسانی منطقه سفالی حقیقت قلبی است که دارای امیال قوای نباتی و حیوانی است.

با این توضیح، ماهیت خود واقعی مشخص شد که هویت مجردی دارد و به دو ساحت «نفسانی» و «روحانی» تقسیم می‌شود.

۲-۱-۲. ظرفیت‌های خود واقعی

با توجه به تعریف و تبیین «حقیقت قلبی» و «هویت انسانی» به‌مثابه خود واقعی، به تشریح اوصاف موجود در آن حقیقت که ظرفیت‌های خود واقعی است، می‌پردازیم (فضلی، ۱۳۹۷، ص ۲۲۵). این اوصاف سه نوع‌اند:

الف) نوع اول

اوصافی هستند که ویژگی‌ها و احکام دو صورت روحانی و نفسانی‌اند؛ یعنی جمیع قوای روحانی و نفسانی در نهاد خود واقعی درج شده‌اند.

ب) نوع دوم

وجود جنود عقل و جهل است، زیرا - چنان که گفته شد - حقیقت قلبی با آن حقیقت تجردی‌اش دو لایه دارد: یکی لایه تجرد تام روحانی و عقلی که در هر دو ساحت ذات و فعل عاری از ماده است و «روح» نام دارد و دیگری لایه تجرد برزخی و نفسانی که در ساحت ذات عاری از ماده، ولی در ساحت فعل با ماده همراه است و به آن «نفس» گویند.

این دو لایه دو منطقه روحانی و نفسانی را در درون آدمی ساخته‌اند و هر یک دارای قوا و جنود مختص خود است. در این دو منطقه خصایصی به نام «جنود» نهاده شده و این جنود همان جنود باطنی هستند که در مقابل جنود ظاهری قرار دارند. جنود ظاهری مانند اعضا و جوارح و جنود باطنی مانند قوا و حواس.

جنود باطنی خود چهار صنف‌اند: جنود ارادی، جنود تحریکی، جنود ادراکی، و جنود خصلی. در این بین، جنود خصلی قوای معنوی و عرفانی حقیقت قلبی به شمار می‌آیند. جنود خصلی صفات و موادی هستند که در دو صنف «خیر» و «شر» در نهاد حقیقت قلبی سرشته شده‌اند و فعلیت هر یک از آنان اشتداد وجودی آن حقیقت را در پی دارد و به سعادت و شقاوت اخلاقی و قرب و بعد الهی می‌انجامد؛ مانند حرص، حسد، مدارا و توکل. به علت وجود این دو صنف، جنود خصلی بر دو قسم «جنود جهل» و «جنود عقل» تقسیم می‌پذیرد. پس جنود خصلی بر دو قسم‌اند: جنود جهل و جنود عقل.

جنود جهل از دامنه نقص در انسانیت خبر می‌دهند و جهت نفسانی و قبح عقلی دارند و بر اثر تبعیت از هوای نفس و غفلت و ادبار از حق - سبحانه - و در صراط ضلالت ظهور پیدا می‌کنند. از این رو در صراط سلوک باید از آن گذر کرد؛ زیرا موجب دوری از خدا می‌شوند. لیکن جنود عقل از دامنه کمال در انسانیت خبر می‌دهند و جهت روحانی و حسن عقلی دارند و بر اثر تبعیت از فرمان الهی و توجه و اقبال به حق - سبحانه - در صراط هدایت ظهور پیدا می‌کنند. از این رو باید در صراط سلوک درصدد فعلیت آنها برآمد تا با واسطه یا بی‌واسطه موجب تقرب الهی گردند.

جنود عقل بر دو قسم‌اند: جنود اخلاقی به نام «فضائل» و جنود سلوکی به نام «منازل» که هر یک طی حرکت حقیقت قلبی به فعلیت می‌رسند. جنود اخلاقی فضائل و کمالات انسانی و روحانی‌اند که حسن عقلی دارند و در حوزه روابط انسان با خویشتن و دیگران نقش‌آفرین‌اند؛ مانند مدارا با خود و دیگران. اما جنود سلوکی منازل و کمالاتی هستند که حسن عقلی دارند و در حوزه روابط انسان با خدا نقش می‌آفرینند؛ مانند شکر و توکل.

ج) نوع سوم

لطائف، اطوار و وجوهی‌اند که همچون قوای معنوی در حقیقت قلبی مستقرند. این قوای معنوی دو دسته‌اند:

اول. وجوه قلبی

قلب حقیقتی است که می‌تواند با مراتب ملکوتی و روحانی ارتباط برقرار کند و این قابلیت از حیث جهات ارتباط، قوای مختلف و متناسب با آن مراتب به وی داده شده است تا طی زندگی معنوی، هریک از آن قوا به فعلیت برسند، با مرتبه متناسب با آن ارتباط برقرار کنند و به آن متصل شوند. این وجوه عبارت‌اند از: وجه حسی و وجه مثالی.

«وجه حسی» وجه تعامل ظاهری با خداست که با انجام موازین شرعی و عقلی به فعلیت می‌رسد.

«وجه مثالی» وجه مواجهه با عالم مثال است که سه جهت دارد: یکی مواجهه از حیث دریافت مکاشفات صوری؛

دیگری مواجهه از حیث دریافت حقایق عقلی در متن مکاشفات صوری؛ و سومی مواجهه از حیث درک احساسی و نه شهودی حضرت حق - سبحانه - به نحوی که گویا او را می‌بیند و وجودش را نزد خویش خیال‌ورزانه تصور می‌کند که به آن «شهود احسانی» گویند.

دوم. لطائف قلبی

قلب در ذات خویش، اطواری دارد که هریک کمالات خاص خود را دارند. این کمالات در مسیر استکمالات و سفر در صراط معنویت به فعلیت می‌رسند. با فعلیت یافتن کمالات متناسب با آن طور، آن طور نیز به فعلیت می‌رسد و اقتضات ذاتی‌اش را بر انسان حاکم می‌کند. این لطائف در فرهنگ عرفان در ساحت معنویت عبارت‌اند از: طبع، نفس، عقل و قلب که هریک در کتب عرفانی تعریف شده‌اند (برای دریافت اطلاعات بیشتر در این زمینه، ر.ک. فضلی، ۱۳۹۷).

۳-۱-۲. یافتن خود واقعی

در معنویت عرفانی، همچون عرفان اسلامی، یافتن به گونه معرفت حضوری و تجربه باطنی است. «معرفت» کشف واقعیت‌هاست که در اثر مواجهه قوای ادراکی با واقعیت‌ها به دست می‌آید. این کشف به سه روش «تعقلی» و «جتهادی» و «تجربی» انجام می‌گیرد که اولی بر پایه مقدمات عقلی محض و دومی با تکیه بر مقدمات نقلی و دینی و سومی بر اساس مقدمات تجربی صورت می‌گیرد. این روش تجربی نیز خود به روش «تجربه حسی» و روش «تجربه فراحسی» تقسیم می‌شود که اولی بر اساس حسابات و مشاهدات حسی و دومی بر اساس وجدانیات و مشاهدات قلبی تقسیم می‌شود. روش «تجربه فراحسی» همان تجربه معنوی است.

برای درک تجربه معنوی، نخست باید دانست که واقعیت‌های معنوی چیست؟ آنچه را که حقیقت قلبی می‌یابد، چیست؟ به دیده ارباب سلوک و معرفت، وقتی انسان در صراط معنویت گام می‌نهد، باطنش آهسته آهسته و گام به گام نوعی تبدل و تغییر را احساس می‌کند و به نوعی در خود پدیده‌هایی همچون «منازل» و «مقامات» را درک می‌کند که بر اثر فعلیت ظرفیت‌های خود واقعی به وجود آمده‌اند.

فعلیت این ظرفیت‌ها دو دسته واقعیت را در حقیقت قلبی پدید می‌آورد: یکی جنود عقلی و منازل سلوکی که در جهت فعلیت چهار لطیفه از لطائف قلبی شکوفا می‌شوند و دیگری حقایق مثالی و کشفی که با وجه مثالی پیوند دارند. درواقع، تجربه معنوی تجربه همین واقعیت‌های معنوی است. بر این اساس این تجربه یک تجربه فراحسی و یک رویداد و رخداد حضوری است که در پی ارتباط مستقیم انسان معنوی با یک واقعیت معنوی و تأثر مستقیم و دریافتی زنده از آن واقعیت در نهاد خود واقعی پدید می‌آید.

البته این تجربه معنوی وقتی به واقعیتی تعلق می‌گیرد، به دو قسم تقسیم می‌شود: تجربه سلوکی و تجربه شهودی. اولی به منازل و مقامات مانند توکل و رضا تعلق می‌گیرد و دومی به حقایق موجود در عالم مثال؛ یعنی حقایق موجود در ماورای طبیعت که حقیقت قلبی به نحو صوری، صور ارواح متجسد و انوار روحانی در عالم مثال را مشاهده می‌کند (فضلی، منتشر نشده، فصل اول).

۴-۱-۲. تعارض‌ها در نهاد خود واقعی

تعارض در فرهنگ عرفانی در دو ساحت رخ می‌دهد: تعارض درونی و تعارض بیرونی. تعارض درونی نیز به سه نوع تعارض بین باورها، بین رفتارها، و بین باورها و رفتارها تقسیم می‌شود. تعارض بیرونی نیز به سه نوع تعارض اراده انسان با اراده دیگران، اراده انسان با اراده شیطان، و اراده انسان با اراده خدای سبحان تقسیم می‌پذیرد.

البته این فراز درصدد تشریح این تعارض‌ها نیست و به ریشه‌ها و نتیجه‌های آنها نیز نظر ندارد، بلکه در مقام توصیف هریک از آنها برای ترسیم موقعیت معنویت عرفانی است.

نخست تعارض درونی دلهره‌آور که گاهی فقط در حوزه باورهاست؛ یعنی چه بسا قوه عقل، باورهای نظری و عملی‌اش (مانند عدالت و حکمت الهی) با شبهات و تردیدهای وهمی به چالش کشیده شود که در نتیجه، در ذهن ستیز تشویش‌آور و ملال‌آور به وجود می‌آید.

گاهی نیز فقط در حوزه رفتارها و کردارهاست؛ یعنی قوه عقل و قوه میل هریک در مسیر برآوردی خواسته‌هایشان به اراده فرمان و جهت می‌دهند تا آدمی رفتارهای مطلوب هریک از آنها را انجام دهد و وقتی که این رفتارها در مقام انجام قرار گرفتند، بین آنها ستیز رخ می‌دهد؛ مانند مدارا و خشم.

گاهی نیز در حوزه باورها و رفتارها با هم است؛ یعنی آدمی انبوهی از باورهای نظری و عملی دارد، لیکن چه بسا دست به اعمالی می‌زند که دقیقاً مخالف آن باورها هستند؛ عدالت را نیکو می‌داند، ولی ستم پیشه می‌کند. توحید را اثبات می‌کند، ولی موحد نیست.

گویند: عارفی ابلیس را به بند کشید و به او گفت: اسرار توحید را بر من بگشا. ابلیس عذر خواست. عارف گفت: تا لب نگشایی بند برنگشایم. ابلیس زبان گشود و از اسرار مگوی توحید برملا ساخت؛ چندان که عارفان، همگی گرد می‌آمدند و انگشت در دهان می‌گزیدند.

اما تعارض بیرونی که به ستیز میان اراده‌ها برمی‌گردد. در واقع جهان سرای تجلی اراده‌هاست؛ از اراده الهی تا اراده انسانی و از این دو اراده تا اراده شیطانی. از اراده‌ها نیز رفتارها و رخدادها برمی‌خیزند و این رفتارها و رخدادها چه بسیار که در تزامم و تعارض‌اند. این تعارض منشأ پرسش چگونگی زیست معنوی را به وجود می‌آورد؛ یعنی انسان معنوی آنگاه که در زندگی گام می‌نهد با سه اراده در تعارض است:

یکی مشیت الهی که قضای خویش را برای وی رقم می‌زند و برای امتحان، رخدادی همچون بلا بر سر وی فرود می‌آورد. افزون بر آن در مسیر جدول وجودی خود، وی استعدادات و اقتضائات و مطالبات و احکام او را به فعلیت می‌رساند و گام به گام در صراط مستقیم وجودی، او را به پیش می‌برد.

دیگری اراده دیگر انسان‌هاست که به سبب تصمیمات مختلف و مطالبات متفاوت با اراده وی که در شرایط گوناگون در تصمیمات و مطالبات دیگری جلوه می‌کند، تعارض پیدا می‌کند و او را به رخدادهای شرورآمیز و حوادث دردآور که سرمنشأ انسانی دارند، مبتلا می‌سازد.

سومی اراده شیطان بر انحراف وی از زندگی معنوی است تا لباس هدایت را از تن وی بیرون آورد و لباس ضلالت به وی ببوشاند. به تعبیر قرآن، شیطان کنار صراط نشسته و کمین کرده است تا انسان‌ها را اغوا کند (اعراف: ۱۶). تعارض این اراده‌ها کار سیر در صراط معنویت را بس دشوار می‌کند.

پس انسان معنوی چه کند؟ راهکار برون‌رفت از این تعارض چیست؟ به نظر می‌رسد زیر بنای حل این تعارضات و وصول به آرامش، در هماهنگی اراده معنوی با اراده الهی در متن زندگی است که از یک‌سو به همت و استقامت انسان و از سوی دیگر به هدایت و عنایت خدا بستگی دارد. ارباب سلوک و معرفت برای این هماهنگی، اصول معرفتی و سلوکی طرح کرده‌اند و ماهیت و مبانی آن را تشریح نموده‌اند.

اصول معرفتی مانند معرفت توحیدی در سه حوزه توحید افعالی، صفاتی و ذاتی، و در این بین توحید افعالی نقش بسزایی دارد؛ زیرا آنگاه تعارض اراده عبد در اراده حق - سبحانه - حل می‌شود و او به آرامش پایدار می‌رسد که انسان معنوی بتواند با درک حصولی و عقلی، توحید، به‌ویژه توحید افعالی را به همراه طهارت قلبی در دل بنشاند و از رهگذر این درک، به حکومت حکیمانه حق - سبحانه - در تمام زندگی خود پی ببرد و در برابر اراده الهی تسلیم گردد و از تعارض‌ها خلاص شود (فضلی، ۱۴۰۱، ص ۱۵۶ و ۱۷۲).

اما اصول سلوکی به سه‌گونه جلوه می‌کنند:

الف. جلوه عام؛ مانند دعا برای برون‌رفت از شرور و کسب رشد و استکمال و یا توسل برای مددگیری از ارباب ولایت و امامت برای حرکت به سوی پروردگار جهان هستی؛

ب. جلوه اخلاقی؛ یعنی فضایل اخلاقی برای ایجاد تناسب با خدا و تحصیل محبت الهی همراه با گذر از تعارضات و تنازعات بشری در زندگی؛

ج. جلوه سلوکی؛ یعنی منازل که دارای میدین، سطوح و مراتب متعدد و متفاوتی‌اند.

آرامش پایدار حد و مرز تمایزدهنده انسان معنوی از غیرمعنوی است؛ زیرا «معنویت: یعنی یافت خود آرام». در حقیقت، آرامش به امتداد وجودی و حرکت خود واقعی، آستانه می‌بخشد و به دامنه ظرفیت‌های خود حقیقی محدودیت می‌دهد و برای برون‌رفت از تعارض‌ها عناصر رهنده را می‌شناساند؛ زیرا آرامش غایت معنویت است و در لطائف، در لطیفه عقل و قلب و در بین وجوه قلبی، در وجه مثالی جای دارد؛ یعنی وقتی لطیفه عقل و قلب به فعلیت رسیدند و وجه مثالی با عالم مثال تناسب ادراکی یافت و با آن مواجه شد و حقایق را مشاهده کرد و آن را دریافت، آرامش به‌مثابه برترین منزل قلبی و مهم‌ترین جنود عقلی به فعلیت تام می‌رسد و انسان به آرامش کامل دست می‌یابد.

البته برای تعریف «آرامش» در ساحت معنویت عرفانی، باید از رهگذر عرفان گذشت و اگرچه این ساحت غایت نهایی و اوج منازل قلبی است، ولی در عرفان، ذیل عنوان دو منزل «سکینه» و «طمأنینه» از منازل وسطای صراط سلوک به شمار می‌آید و به معنای قرار دل و آسودگی ذهن در همه احوال زندگی است که پس از رهیدگی قوای قلبی از تفرقه‌ها و پیدایی جمعیت حقیقت قلبی پدید می‌آید و این رهیدگی و پیدایی نیز بر اثر توجه تام قلبی به ساحت قدس ربوبی ایجاد می‌شود. در یک کلمه، «آرامش رهایی از بی‌قراری‌هاست».

الف) مصداق آرامش

آرامش در عرفان و معنویت، آن‌گونه که خواجه عبدالله انصاری در *منازل السائرین* می‌نویسد، دو مصداق دارد: یکی «سکینه» و دیگری «طمأنینه».

مصداق اول: سکینه

«سکینه» به معنای سکون دل پس از حرکت و اضطراب است که در وقت ناگواری‌ها از سوی خدا به دل پر ایمان هدیه می‌شود. سکینه سکون دل است که مؤمنان از سر موهبت الهی تجربه می‌کنند: «فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ» (فتح: ۲۶). هرگاه این سکینه بر دل فرود آید، سه حالت رخ می‌دهد:

اول. دل را روشن ساخته، تیرگی‌ها و زنگارها را که مایه ناآرامی‌هاست، می‌زداید.

دوم. به ایمان و یقین نیرو می‌بخشد و شک‌ها و تردیدها را که موجب تشویش هستند، می‌زداید.

سوم. آسودگی و راحتی را به ارمان می‌آورد و نگرانی‌ها و دلواپسی‌ها را می‌زداید.

درجات سکینه

سکینه در وادی معنویت دو درجه دارد:

۱) **سکینه اهل خشوع**: درجه اول سکینه اهل خشوع است که با توجه خائفانه و یا محبانه به حق - سبحانه - در عبادت‌ها و طاعت‌های خویش درصدد ادای حقوق خدا و تعظیم و درک حضورش برمی‌آیند. تحقق این سکینه به وجود عناصری بستگی دارد که در جای خود به آن اشاره شد.

۲) **سکینه اهل معامله:** درجه دوم سکینه اهل معامله است؛ یعنی معامله با خود و خدا و خلق خدا. سالک برای معامله با خودش محاسبه نفس؛ برای معامله با مردم مدارا؛ و برای معامله با خدا مراقبه را برمی‌گزیند. تحقق این سکینه به وجود عناصری بستگی دارد که در جای خود ذکر شد.

مصداق دوم: طمأنینه

«طمأنینه» به معنای قرار برآمده از اطمینان بوده که با امنیت پایدار همراه است که دیگر نه ترسی از آن دارد که از مقامش تنزل کند و نه ترسی از خطری دارد که چه بسا در راه او را تهدید کند و بیازارند؛ درست مانند کسی که در سفر، چند نگاهبان دور و برش هستند و او به آسودگی و با احساس امنیت کامل، ترسی از حمله رهنان به خود راه نمی‌دهد. سالک نیز با یقین قلبی به تأیید الهی و تسدید ملکی، ترسی از حملات شیطان و هجوم نفس و لطمات دیگران به خود راه نمی‌دهد و احساس امنیت می‌کند و با آسودگی خاطر راه سفر معنوی را می‌پیماید.

درجات طمأنینه

طمأنینه دو درجه دارد:

یک. درجه عام: درجه عام «طمأنینه قلبی» است که با ذکر به دست می‌آید. ذکر برای دل است که برای لحظه ای خدا را فراموش نکند و از او غفلت نوزد. سالک با یاد خدا ترس خود را، با امید فریاد دل خویش را، با حکم خدا درد و بلای خود را، و با وعده خدا دل خود را آرام می‌گرداند. تحقق این سکینه به وجود عناصری بستگی دارد که در جای خود ذکرشان آمد.

دو. درجه خاص: درجه خاص «طمأنینه قلبی» است که با کشف به دست می‌آید؛ یعنی انسان معنوی با کشف که پنجره ماورای طبیعت است، دل خود را آرام می‌سازد و با وعده الهی شوق وصال خویش را با آرامش درمی‌آمیزد و با لمحات جمع، درد فراق از دل می‌زدايد تا به طمأنینه برسد. تحقق این سکینه به وجود عناصری بستگی دارد که در جای خود متذکر شدیم.

با توجه به تعریف «معنویت عرفانی»، نسبت معنویت عرفانی و عرفان اسلامی مشخص می‌شود و آن عموم و خصوص مطلق است؛ به این معنا که هر فردی از افراد معنویت عرفانی از مصادیق عرفان اسلامی است، ولی هر فردی از افراد عرفان اسلامی از مصادیق معنویت عرفانی نیست؛ زیرا در گستره و هدف غایی تفاوت دارند. گستره معنویت عرفانی از جهت منازل تا میانه صراط سلوک، آن هم فقط سفر اول را دربر دارد و ظرفیت‌های انسان‌شناختی را از جهت لطائف، تا عقل و قلب و از جهت وجوه، تا وجه مثالی را شامل می‌شود و تجربه معنوی فراتر از تجربه شهودی مثالی نمی‌رود و البته هدف غایی آن نیز آرامش پایدار است، به‌خلاف عرفان اسلامی که نه تنها سفر اول، بلکه سه سفر دیگر را نیز دربر می‌گیرد و ظرفیت‌های انسان‌شناختی از جهت لطائف، تا اخفا و از جهت وجوه، وجه جامع الهی را شامل می‌شود و تجربه عرفانی نیز تا سرحد تجربه شهودی حق - سبحانه - که فراتر از جهان امکان است، پیش می‌رود و غایت قصوای آن نیز فنای در حق - سبحانه - و بقای به اوست.

نتیجه گیری

چرا بشر امروز به دنبال معنویت است؟ چه چیزی را از دست داده است که می‌خواهد با معنویت به آن برسد؟ در جهان اسلام، آیا این معنویت همسان عرفان اسلامی است؟ اینها پرسش‌هایی است که این نوشته در مقام پاسخ به آنها برآمد. این مقاله چند کلیدواژه داشت: معنویت مطلق، عرفان اسلامی، معنویت اسلامی و معنویت عرفانی، هرچند غلبه بحث بیشتر روی نسبت معنویت مطلق و عرفان اسلامی بود و همسانی یا ناهمسانی آن دو بررسی شد. معنویت مطلق به نحوی که عموم فرهنگ‌ها آن را بپذیرند، چیست؟ بر پایه آنکه بشر امروز به دنبال معنویت از طریق یافتن خود واقعی خویش است تا به آرامش پایدار برسد، «معنویت خودپیدایی عقلی - تجربی از حیث خروج از تعارض‌ها و رهایی از رنج‌ها به سوی یافتن آرامش است».

عرفان اسلامی نیز به مثابه طرف دیگر نسبت، چه تعریفی دارد؟ «عرفان حرکت توحیدمحورانه دل دردمند غریب در گذر از لایه‌لایه‌های دل و عبور از منازل دل تا سر حد یافت شهودی شورانگیز و دهشت‌انگیز دلارام هستی خدای سبحان در سر سویدای دل است».

پس از این دو تعریف، بین معنویت مطلق و عرفان اسلامی نسبت‌سنجی صورت گرفت که به سبب عمومیت معنویت مطلق از جهت دامنه دینی و فرهنگی و مکتبی و از جهت اطلاق در مؤلفه‌های تعریفی، حکم به عموم و خصوص مطلق داده شد. اما قصد نوشتار فقط در کشف نسبت بین این دو نبود، بلکه درصدد برداشتن گامی فراتر بود و آن پیوستی نسبت معنویت عرفانی و عرفان اسلامی است.

از این رو نخست معنویت اسلامی به «معنویت اجتهادی - دینی»، «معنویت عقلی - فلسفی» و «معنویت تجربی - عرفانی» تقسیم شد و از این رهگذر، بین معنویت اسلامی با معنویت عرفانی مقایسه گردید که به علت عمومیت معنویت اسلامی، حکم به عموم و خصوص مطلق داده شد. آنگاه به تفصیل، نسبت معنویت عرفانی و عرفان اسلامی بررسی گردید و به این هدف، مؤلفه‌های معنویت عرفانی که شامل خود واقعی، ظرفیت‌های خود واقعی، یافتن خود واقعی، تعارض‌های موجود در خود واقعی و در نهایت، آرامش بود، تبیین شد و در تبیین همه این مؤلفه‌ها به آرامش، به مثابه حد تمایزدهنده معنویت عرفانی و عرفان اسلامی اشاره گردید.

از نگاه ارباب سلوک و شهود، آرامش در وادی اودیه از منازل عرفانی است و وادی اودیه در لطیفه قلب و عقل به فعلیت می‌رسد و در پی این فعلیت، وجه مثالی شکوفا شده، انسان معنوی به کشف صوری دست می‌یابد؛ یعنی معنویت عرفانی تا وادی اودیه و در حد کشف صوری است و نه بیش از آن، به خلاف عرفان که کشف آن تا کشف معنوی تا سر حد فنا و بقا که هدف غایی اوست، پیش می‌رود. از این رو نقطه پایان قوس معنویت عرفانی منزل میانی صراط سلوک و عرفان است. بر این اساس، باید به خصوصیت معنویت عرفانی و عمومیت عرفان اسلامی حکم داد. بنابراین در همه وجوه که پله پله پیش رفتیم، وجه عام چیست؟

وجه اول معنویت مطلق نسبت به معنویت اسلامی؛ وجه دوم معنویت اسلامی نسبت به معنویت عرفانی؛ وجه سوم عرفان اسلامی نسبت به معنویت عرفانی.

منابع

- جندی، مؤیدالدین (۱۳۶۲). *نحفة الروح و تحفة الفتح*. تهران: مولى.
- (۱۳۸۰). *شرح فصوص الحکم*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۶۱). *معرفت نفس*. تهران: علمی و فرهنگی.
- فضلی، علی (۱۳۹۷). *پیش‌انگاره‌های انسان‌شناختی علم سلوک*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- (۱۴۰۱). *پیش‌انگاره‌های هستی‌شناختی علم سلوک*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- (منتشر نشده). *پیش‌انگاره‌های معرفت‌شناختی علم سلوک*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۸۱). *اصطلاحات الصوفیه*. تهران: حکمت.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی