

عرفان مدرن؛ چالشی نو در برابر عرفان اسلامی (بازخوانی عرفان مدرن و نقد سویه انسان‌شناختی آن)

محمدجواد رودگر *

چکیده

عرفان مدرن مواجهه با امر متعالی در قالب دین‌داری تجربت‌اندیشانه است که براساس اندیشه و اشعار سهراب سپهری شکل گرفته است. عرفان مدرن مقومات و مؤلفه‌های وجودشناختی، انسان‌شناختی، اخلاقی - فقهی و سیاسی و اجتماعی خاصی دارد که در سویه انسان‌شناختی آن، تقابل «خودی» و «غیرخودی» یا «دیگری» و مسئله فنای فی‌الله و اراده سالک با قرائت خاصی مطرح است و با عرفان سنتی از جمله عرفان اسلامی، تفاوت‌ها و تهافت‌هایی دارد. نوشتار پیش‌روی درصدد پاسخ به پرسش فنای در خدا در مؤلفه انسان‌شناختی عرفان مدرن است و اینکه دارای چه معنا و مبنایی است؟ و چه نقدهایی بر آن وارد است؟ در این مقاله، با تکیه بر هویت و ماهیت فنای فی‌الله و بقای‌الله در عرفان اسلامی، به نقادی، سنجش و ارزیابی قرائت طراح عرفان مدرن (جناب دکتر سروش دباغ)، پرداخته‌ایم که برونداد آن به قرار زیر است: فنا در عرفان اسلامی به معنای نیست‌شدن نیست، بلکه فنای شهودی و رهایی از قیود عدمی و حدود، تعلقات و تعینات وجودی و هجرت از کثرت به وحدت است که عین بقا، به معنای بقاء‌الله است. فنای عرفانی در عرفان اسلامی، تزاید و تصعید، توسعه و تکامل وجودی یا استعلاست و اراده سالک در مقام استغراق در اراده حق تعالی اشتداد می‌یابد تا توحید و ولایت الهیه حادث و حاصل شود.

کلیدواژه‌ها

عرفان مدرن، عرفان اسلامی، انسان‌شناسی، فنای فی‌الله، اراده سالک.



شناخت و سنجش عرفان مدرن که در قالب طرح‌واره‌ای ارائه شد، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر و نقد و تحلیل ماهیت، مبانی، مؤلفه‌ها و کارکردهای آن رسالتی مهم در ساحت عرفان است و آن‌گاه که در تقابل نسبی با عرفان اسلامی قرار می‌گیرد، دغدغه جدیدی پدید می‌آورد و همین امر بر شناخت و سنجش علمی و عقلانی و درعین‌حال عرفانی آن بیشتر تأکید می‌ورزد. محقق ارجمند آقای سروش دباغ، طرح‌واره عرفان مدرن را در برابر عرفان سنتی یا کلاسیک یا همان عرفان اسلامی مطرح می‌کند. وی عارفانی را برای هر کدام از عرفان مدرن و عرفان اسلامی نیز معرفی می‌کند که در شناخت هر چه بهتر و بیشتر عرفان‌های یادشده از حیث مفهومی و مصداقی راه‌گشا است. به همین دلیل، در ابتدای این نوشتار از چرایی طرح عرفان مدرن و مدعیات آن سخن به میان آمده و سپس از مؤلفه‌ها و مقومات عرفان مدرن بحث خواهیم کرد تا هویت و ماهیت عرفان مدرن شناخته شود و فضا برای نقد و بررسی در این زمینه فراهم گردد. البته نقد و ارزیابی عرفان مدرن (هر کدام از مؤلفه‌ها و مقومات) به مقالات متعدد و تخصصی نیاز دارد که در این نوشته تنها به مؤلفه انسان‌شناختی، آن‌هم در مسئله فنای عرفانی و از الزامات آن یعنی اراده سالک پرداخته خواهد شد.

چرایی طرح عرفان مدرن

نویسنده طرح‌واره عرفان مدرن، دو دلیل برای تکوین و تولید عرفان مدرن مطرح کرده است: الف) گسست معرفتی میان سنت و مدرنیته است (نک: دباغ، ۱۳۹۴: ۲۳۱). در میان متفکران و محققان ایرانی داریوش عاشوری، عبدالکریم سروش، داریوش شایگان، محمد مجتهد شبستری و مصطفی ملکیان در باور به گسست معرفتی میان جهان قدیم و جهان جدید اتفاق نظر دارند (نک: همو، ۱۳۹۳: ۹۲، پاورقی؛ ب) عرفان مدرن معلول قرائت عرفانی و معنوی روزآمد و به تعبیر نویسنده آن «در جهان راززدایی‌شده» و دگرگونی‌های جدی نظام معرفتی و اخلاقی و دگرگونی مفروضات وجودشناختی، معرفت‌شناختی و



انسان‌شناختی و بازخوانی و نقد عرفان سنتی شکل گرفته است (همان؛ ج) عرفان سنتی ظرفیت لازم برای تأمین نیازهای سلوکی - معنوی انسان مدرن را در جهان رازدایی شده همراه با عقلانیت جدید ندارد و عرفان مدرن می‌تواند چنین مسئولیتی را برعهده گیرد (نک: دباغ، ۱۳۹۴: ۲۳۱؛ همو، ۱۳۹۳: ۹۲، پاورقی).

مدعیات عرفان مدرن

با توجه به مبانی وجودشناختی، انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی، جامعه‌شناختی (سیاسی - اجتماعی)، اخلاق‌شناختی و شریعت‌شناختی، مدعیات عرفان مدرن را می‌توان در موارد زیر فهرست کرد:

۱. باور به متافیزیک حداقلی

یکی از مبانی اساسی عرفان مدرن، متافیزیک نحیف و حقیر و تنهایی اگزستانسیال است (نک: دباغ، ۱۳۹۳: ۷۷ و ۸۸ و ۲۵۳-۲۵۵).

۲. زیست در جهان رازدایی شده

عرفان مدرن فاصله گرفته از شاهدان عهد شباب فکری و در جست‌وجوی سلوک معنوی و در پی پرواز تا انتهای حضور است (نک: همان: ۷۶ و ۸۸).

۳. عرفان مدرن؛ دین‌داری تجربت‌اندیش یا عارفانه

عرفان مدرن دل‌مشغول تحقق تجربه‌های عارفانه در جهان رازدایی شده کنونی است (نک: همان: ۹۳).

۴. گذار راه آسمان از زمین

چنان‌که نوشته‌اند: «درمیان آوردن عشق نوع‌دوستانه در سلوک اخلاقی و عرفانی و راه





آسمان را تنها از طریق زمین جست‌وجو کردن، امری که به نظر می‌رسد در عرفان سنتی، با این صورت‌بندی کمتر محل تأکید و عنایت واقع شده، هر چند ظرفیت آن را دارد و علی‌الاصول نسبت بدان گشوده است، ولی این مهم در آن صورت‌بندی نشده و به‌مثابه یک امر هنجاریِ مدون و منقح به بحث گذاشته نشده، و باز شدن درهای آسمان بر روی سالک، متوقف بر گام‌نهادن بر روی زمین و نشست و برخاست و هم‌صحبتی با زمینیان نشده است و سالک طریق سنتی، علی‌الاصول می‌تواند بدون پرداختن به امور انضمامی نیز تجربه‌های باطنی دل‌انگیز را از سر بگذرانند. هر چند در عرفان سنتی، پرداختن به دیگران و احسان و شفقت‌ورزی و طلب کردن راحت یاران و دوستان، توصیه شده است؛ اما نه به‌عنوان شرط ضروری لایتخلفِ سلوک معنوی؛ چرا که احوال خوش باطنی و معنوی از راه‌های دیگری نیز نصیب سالک می‌شود. پرداختن به «دیگری» و درد و رنج او و در میان آوردن عشق پیش‌رونده در منظومه عرفان مدرن، شرط ضروری‌ای است که نحوه زیست اخلاقی موجه را امکان‌پذیر می‌کند و به کار انسان‌هایی می‌آید که در دل جهان راززدایی شده کنونی، دل‌مشغول سامان‌بخشیدن به سلوک عرفانی و اخلاقی خویش‌اند» (همان: ۱۱۷-۱۱۸).

۵. تقابل میان خودی و غیر خودی

در عرفان مدرن بر تقابل میان «با خودی» و «بی خودی» در سنت عرفان اسلامی، و نقد مفهوم «فنا» تأکید می‌شود. طراح عرفان مدرن با تکیه بر اشعاری از سهراب سپهری، به شرح نظریه خویش در مقوله «بی خودی» در عرفان مدرن پرداخته و گفته‌اند که عرفان مدرن متضمن فرو نهادن مفهوم «فناء فی الله» و «بی خودی» در معنای نخست است و بر گرفتن «بی خودی» در معنای دوم که در آن «خودمحوری عقلانی» و اراده و اختیار سالک محوریت دارد. برای سالک مدرنی که در جهان راززدایی شده می‌زید و نظام معرفتی و اخلاقی‌اش دستخوش دگرگونی‌های جدی شده و مبانی و مفروضات وجودشناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی او دگرگون گشته، متافیزیک نحیف را برگزیده و هستی را واجد ساحت قدسی بی‌تعین، بی‌رنگ و بی‌صورتی می‌داند که با

«وجودشناسی بنیادین» و «تفکر مراقبه‌ای» به روایت هایدگر در تناسب و تلائم است، و در عین حال دل مشغول سامان بخشیدن به سلوک معنوی و تجربه‌های باطنی خویش و «دیدن یگانگی چیزها» در روزگار پر آشوب کنونی است، تجربه کردن «بی خودی» و فنای در امر بیکران و استحاله در بی‌نهایت - چنان که مدّ نظر عارفان بزرگ سنتی همچون بایزید بسطامی، حلاج، سنایی، عطار نیشابوری و مولوی است - چندان متصور و امکان پذیر نیست.

البته سالک مدرن می‌تواند با تنقیح مبادی و مبانی نظام معرفتی و اخلاقی خویش و نیز پذیرش قرائتی از مفهوم «بی خودی» که با خودمحوری عقلانی و اراده و اختیار درمی‌رسد، با تفقّد احوال باطن، خود کاوی و خودشناسی ژرف، به سر وقت خدای تزیه‌ی بی صورت برود و مواجید معنوی دل‌انگیزی را در روزگار کنونی نصیب برد (دباغ، ۱۳۹۴: ۱۰۸-۱۰۹). ایشان در جایی دیگر با تأکید بر «اراده» و سالک واجد اراده به عنوان یکی از مقومات عرفان مدرن می‌گویند: «مفهوم "اراده" و سالک واجد اراده از مقومات عرفان مدرن است. در مقابل، در عرفان کلاسیک مقصد سلوک عبارت است از زدودن و پیراستن تفرّد و تشخّص و مستحیل و مستغرق شدن در بحر بی‌کران خداوند. مفهوم «فنا» در ادبیات عرفانی، متکفل تبیین همین امر است؛ فنایی که غایت قصوای سلوک است» (همو، ۱۳۹۳: ۸۳). این گزاره در واقع مقصود طراح عرفان مدرن از مؤلفه انسان‌شناختی در قالب «با خودی» و «بی خودی» را روشن تر می‌سازد تا فرق میان عرفان سنتی و مدرن در این زمینه نمایان گردد؛ چنان که می‌گوید: «در عرفان کلاسیک، بهترین عارف آن است که در میان نباشد: "تو خود حجاب خودی حافظ از میان بر خیز." تأکید بر مفهوم فنا و غوطه خوردن در امر بی‌کران و از میان برخاستن و یکی شدن با او، متضمن تخفیف و بی‌اهمیت انگاشتن مقوله اراده است؛ زیرا کسی در میان نیست تا اراده خود را به کار گیرد و محقق سازد» (همان: ۸۳-۸۴). به باور دباغ، نزد عموم عارفان کلاسیک، مستغرق شدن در محبوب و تخفیف اراده و در نظر نیاوردن آن با بی‌التفاتی به دنیای پیرامون همراه است (همان: ۸۴).





۶. نبود رابطه ارگانیکی میان عرفان و مشروعیت سیاسی

در عرفان مدرن به رابطه ارگانیکی میان عرفان و مشروعیت سیاسی (همو، ۱۳۹۴: ۱۱۹) اعتقادی نیست و این درحالی است که معتقدند مشروعیت سیاسی متناسب و متلائم با عرفان مدرن ساز و کار دموکراتیک را پاس می‌دارد و بر صدر می‌نشانند و با آن قابل جمع است (همان). به باور دباغ «عرفان مدرن افزون بر پرداختن به احوال باطنی و انفسی انسان‌ها در روزگاری که به سر می‌بریم، دل‌مشغول امر سیاسی است و آن را جدی می‌انگارد. در ساحت نظر، با برکشیدن متافیزیکی حداقلی و عقلانیت جدید و دیرباب‌انگاشتن دعاوی معرفت‌بخش، مشروعیت سیاسی را از آموزه‌های عرفانی طلب نمی‌کند و با دستاوردهای سیاست مدرن بر سر مهر است» (همان: ۱۲۷).

۷. شریعت‌گرایی حداقلی در سلوک معنوی و عرفانی

طراح عرفان مدرن می‌نویسد: «آیا سالک مدرن "باید" در سامان‌بخشیدن به سلوک معنوی خویش، احکام شریعت را پاس بدارد؟ یا بدون لحاظ کردن مناسک فقهی نیز می‌تواند مناسبات و روابط سلوکی خویش را تنظیم کند و احوال خوش معنوی دل‌انگیزی را نصیب برد؟ ایشان برای پاسخ‌دادن به این پرسش از تقسیم‌بندی رایج میان فقیهان بهره برده و «باب عبادات» را از «باب معاملات» تفکیک کرده و گفته‌اند احکام عبادی، چنان‌که در شریعت اسلام تبیین شده، ناظر به رابطه میان بنده و خداوند است و برخلاف احکام باب معاملات، سویه‌های اجتماعی آشکار و پرننگی ندارد (همان: ۱۴۸-۱۴۹). به باور وی «سالک مدرن در احکام عبادی و مناسک دینی به چشم منابع معنابخش به زندگی نظر می‌کند و با غوطه‌خوردن در آنها می‌کوشد به زندگی خویش معنا بخشد» (همان: ۱۵۰). همچنین «سالک مدرن به روایت نگارنده، در باب معاملات، به فقه‌شناسی روشنفکران و نواندیشان دینی تأسی می‌کند و آموزه‌های ایشان را نصب العین خویش قرار می‌دهد.

نزد عموم نواندیشان دینی در دهه‌های اخیر، موجه‌انگاشتن و به‌کار بستن احکام فقهی اجتماعی، به‌کار بست «اجتهاد در اصول» به جای «اجتهاد در فروع» و تنقیح مبادی و مبانی

انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی و کیهان‌شناختی این احکام و توزین آنها در ترازوی اخلاق وابسته است» (دباغ، ۱۳۹۴: ۱۴۷-۱۵۹). دباغ بر اساس دیدگاه شبستری می‌گوید که احکام فقهی اجتماعی، برخلاف اصول اخلاقی و اعمال و مناسک عبادی، قوانین نفس‌الامری ابدی فراتاریخی نیستند، بلکه عرف زمانه پیامبر درباره ارث، مجازات، سرقت و غیره است که با اندکی دخل و تصرف مورد موافقت پیامبر اسلام قرار گرفته است: «از بررسی تاریخی اوضاع و احوال فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی مکه و مدینه در عصر پیامبر و نیز پاره‌ای از آیات قرآن مجید به دست می‌آید که در آنجا عرف‌هایی درباره نظام خانواده، ارث، مجازات سرقت، قتل، زنا، محاربه و... وجود داشت که نقش آنها حفظ تداوم نظام اجتماعی اعراب بود. کسی آنها را به‌عنوان قانون وضع نکرده بود و کسی آنها را قانون تلقی نمی‌کرد و سخنی در باره ابدی یا موقت بودن آن قوانین نمی‌رفت... در آن اوضاع و احوال، کسی از قوانین الهی نفس‌الامری (لوح محفوظی) که همه انسان‌ها در همه عصرها مخاطب آن هستند، سخنی نمی‌گفت» (همان).

وی آن‌گاه بر محور دیدگاه دکتر عبدالکریم سروش می‌نویسد که نزد نواندیشان دینی، اخلاق فراتر از شرع است و «وجوب فقهی» ملازمی با «وجوب اخلاقی» ندارد؛ زیرا برخی از امور وجوب اخلاقی دارند، اما وجوب فقهی ندارند و به‌عکس. به تعبیر عبدالکریم سروش، مذاق شارع، قبض فقه است و بسط اخلاق: «فقه نازل‌ترین نصیبه نبوت است؛ چون از شرعی به شرعی عوض می‌شود، اما اخلاق فراشرعی است. حج فقط در اسلام واجب است، نه در جمیع شرایع، اما دروغ گفتن همه جا حرام است. همین است که پیامبر ﷺ... رسالت اصلی خود را گسترش اخلاق می‌داند، نه گسترش فقه... مذاق شارع قبض فقه است و بسط اخلاق... قدر متیقن آن است که احکام شرع، وارده در قرآن و حدیث پیامبر، همه موقت و محلی و متعلق به دنیای ماقبل مدرن‌اند، مگر خلاف آن ثابت شود. اینکه مسلمانان همواره بدانها عمل کرده‌اند، ناشی از یکسان بودن دنیاشان با دنیای عصر نبوت بوده است... مناسک و آیین عبادی همچون صلات و صوم و حج و زکات و پرهیز از خمر و خبائث، ماندگارترین و دلرباترین بخش فقه‌اند... سیاسیات و جزئیات مشکوک‌ترین و مندرس‌ترین بخش فقه‌اند و خصلت حجازی و





قیلگی آشکار دارند و جامعه و جان اعراب در آنها حاضر است» (همان).
 پس از معرفی اجمالی عرفان مدرن، در ادامه به تبیین و بازخوانی مؤلفه یا سویه انسان‌شناختی عرفان مدرن و نقد مسئله «فنا فی الله» با تکیه و تأکید بر ماهیت فنا فی در خدا از منظر عرفان اسلامی می‌پردازیم. در نوشتار حاضر با دو تصویر متفاوت و گاهی متهافت با عرفان و عارفان مواجه هستیم. بی‌گمان این دو تصویر از عرفان و عارفان، کارکردهای متناظر، متناسب و متناسخ (درعین حال اشتراک و افتراق) با خود را نیز در بر خواهند داشت: الف) تصویر عرفان اسلامی یا سنتی (کلاسیک)؛ ب) تصویر عرفان مدرن.

الف) عرفان و عارفان در تصویر اول

تصویری که عرفان اسلامی یا سنتی از عرفان و عارفان ارائه می‌دهد به قرار زیر است:
 عرفان به معنای بینش توحیدی و گرایش عبودی در سیر انفسی و سیر باطنی به سوی خدای سبحان، امری فطری و درون‌ذات است که به صورت کشش و جذب و وجودی ظهور می‌یابد. علامه طباطبایی رحمته الله علیه آن را در غریزه واقع‌بینی و درک‌های معنوی، تجربه لذت‌های پایدار و «جذب عرفانی» در توجه به عالم بالا و راهی از راه‌های پرستش خدای سبحان می‌داند که بر عنصر «مهر و محبت» تکیه زده است (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۱۰۴). استاد مطهری نیز خاستگاه عرفان را غریزه خداخواهی و خداجویی (فطرت) و نوعی جذب معنوی میان کانون دل و احساسات انسان و کانون هستی، یعنی مبدأ اعلی و کمال مطلق می‌داند (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۶: ۹۳۵-۹۳۶) و بر این باور است که عرفان در «فطرت» ریشه دارد (همو، ۱۳۸۴، ج ۱۱: ۳۰۵-۳۰۶، ۴۶۷-۴۶۸). به باور مطهری، «درد عارف دردی درونی است؛ یعنی دردی است که از نیازهای فطری پیدا می‌شود و درد عارف از آن منظر که دردی درونی است، خود «درد» برای او آگاهی است؛ نظیر درد هر بیمار که اعلام طبیعت است بر وجود یک نیاز. درد عارف درد رسیدن و یکی شدن و محوشدن است (همو، ۱۳۷۸، ج ۲: ۳۱۸). سالک با سیر و سلوک به اصل خویش باز می‌گردد و دوری و فاصله را با ذات حق از میان می‌برد و در سال‌های قرب از خود فانی و به او باقی می‌گردد (همو، ۱۳۸۳، ج ۲۳: ۳۰). در

عرفان سنتی «توحید عارف، بدین معناست که موجود حقیقی منحصر به خداست و جز خدا هر چه هست «نمود» است، نه «بود».

توحید عارف یعنی «جز خدا هیچ نیست» و اینکه طئی طریق کردن و رسیدن به مرحله جز خدا هیچ ندیدن» (همان: ۲۷)؛ به گونه‌ای که «یک عارف کامل در دنیا با دیدن هر چیزی خدا را ببیند و لذت برد (همو، ۱۳۸۴، ج ۱۱: ۵۸). عارفان را «اهل الله» نامیده‌اند (همو، ۱۳۸۳، ج ۷: ۱۱۱). آری رایحه برانگیخته از عرفان، رایحه خدایی است و رنگ و جودی عرفان، رنگ خدایی است و عرفان مساوی، بلکه مساوق با یاد خدا در همه عرصه‌های حیات است. معرفت عرفانی، معرفتی است که از راه «شهود» حاصل شدنی است (انصاری، ۱۳۷۳: ۵۶۵). به بیان دیگر، عرفان گذر از مراحل علم الیقین، عین الیقین و حق الیقین است (نک: جوادی آملی، ۱۳۸۱: ۳۶-۳۷) که در افق اندیشه ارباب عرفان به دو قسم با نام‌های مختلف «علم الحقایق والمشاهده والمکاشفه در عرفان نظری» (فناری، ۱۴۱۶: ۱۲۷) و «علم التصوف والسلوک» در عرفان عملی موسوم شده است (همان). کاشانی می‌نویسد: «العارف من اشهده الله ذاته وصفاته واسمائیه وافعاله فالمعرفة به حال تحدث عن شهود»؛ عارف کسی است که خداوند ذات، صفات، اسما و افعال خود را به وی نشان داده است. بنابراین، معرفت (و عرفان) حالی است که از پی شهود برمی‌آید (کاشانی، ۱۳۸۱: ۱۰۴). پس عرفان خداشناسی شهودی و خدایابی درونی و رسیدن به مقام توحید معرفتی و معرفت توحیدی و فنا در ذات الهی است. عرفان؛ رابطه خاص میان بنده با خدای اوست که معلول خودآگاهی و خداآگاهی عمیق است. به تعبیر استاد شهید مطهری عارف کسی است که جز خدا هیچ نمی‌بیند و در همه چیز فقط خدا را می‌بیند (نک: مطهری، ۱۳۸۳، ج ۲۳: ۲۷، ۳۰، ۳۸، ۷۰-۷۲ و ۱۳۸۳، ج ۷: ۱۱۶-۱۱۷، ۱۲۳-۱۳۲) و این حقیقت تابان تنها در پرتو تزکیه نفس و ذکاوت عقل و توضیح نفس آن هم به صورت سیروسلوک یا طی مقامات معنوی و منازل عرفانی حاصل شدنی است و به حرکتی جهادی - دائمی همراه با مراقبت نفس پایدار و پویا نیاز هست که تنها مردان خدا و راست‌قامتان ساحت سلوک، توانایی و ظرفیت تحقق چنین حقیقت نورانی را دارند.



ب) عرفان و عارفان در تصویر دوم

عرفان و عارفان در آینه عرفان مدرن، معنا و مبنایی دیگر دارد که لازم است به تبیین آن پردازیم.

عرفان مدرن، عرفانی است که در پی بازخوانی انتقادی سنت سبتر عرفانی است و از نگرش و سلوک عرفانی در جهان راززدایی شده کنونی سخن به میان می‌آورد و با تأکید بر تقابل میان «باخودی» و «بی‌خودی» در سنت عرفان اسلامی، به نقد مفهوم «فنا» پرداخته و سویه انسان‌شناختی و سلوکی خاص به خود دارد (نک: دباغ، ۱۳۹۴: ۹۱-۹۲ و ۲۳۱). البته طراح عرفان مدرن بر این باور است که عرفان مدرن با چنین خاستگاهی در دل سنت عرفان دینی تکون یافته و مؤلفه‌ها و مقومات خود را داراست (همان: ۱۱۱). ناگفته نماند که ایشان در تقریر و بسط سویه‌های مختلف عرفان مدرن، از اشعار سهراب سپهری بهره برده‌اند (همان: ۲۲۶)؛ پروژه‌ای که در آن سهم هر کدام از دل و عقل در جهان راززدایی شده لحاظ شده و میان تجربه دینی، معرفت دینی و کنش دینی که از مقومات عرفان مدرن‌اند نسبت‌سنجی می‌شود (همان: ۲۲۷). وی نام افرادی را به‌عنوان عارفان عرفان مدرن قلمداد می‌کند: «افزون بر سپهری، از شریعتی، بازرگان، اقبال لاهوری، شایگان و مجتهد شبستری نیز به‌عنوان سالکان و عارفان مدرن نام برده‌ام؛ این باب مفتوح است و علی‌الاصول می‌توان بر تعداد سالکان مدرن افزود» (همان: ۲۳۲-۲۵۴). به‌رحال، عرفان مدرن قرائت عرفانی و معنوی امروزی از دنیای پیرامونی خود است که سویه‌های مختلف وجودشناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی، اخلاقی و... دارد و سلوک معنوی در جهان راززدایی شده کنونی است. به تعبیر ایشان، «سالک مدرن به زندگی آری می‌گوید و اراده خویش را اعمال می‌کند و به منصفه ظهور می‌رساند و کارگریزی پیشه نمی‌کند. درعین حال، سالک مدرن، سهم تن را به اندازه لازم می‌پردازد تا مجال برای پرداختن به سهم روح پدید آید» (همان: ۲۴۳). در عرفان مدرن ابتدا بر متافیزیک حداقلی، تنهایی اگزیستانسیال، رهیدن از دار کثرت و رؤیت یگانگی چیزها، عدم اضمحلال اراده سالک و خودآیینی پررنگ، جدی گرفتن زندگی دنیوی و این جهانی و ارج نهادن به دیگر محوری لویناسی، تقابل باخودی و بی‌خودی، تقابل کورمرگی، مرگ‌هراسی با مرگ‌آگاهی و



نظر
صدر

سال بیست و سوم، شماره ۹۰، تابستان ۱۳۹۷

مرگ اندیشی اهمیت می‌یابد. به روایت ویتگنشتاین در رساله منطقی - فلسفی، سالک مدرن توانایی انتقام گرفتن از مرگ را در همین جهان پیرامون به وسیله «زندگی ابدی» دارد؛ زیرا «پیوند عمر بسته به موی است» و «هروقت خوش که دست دهد، مغتنم شمار»؛ نحوه زیستی که در آن «زندگی کردن در حال»، «زندگی درونی» و «زندگی بی‌پرسش» برجستگی خاصی دارد (همان: ۸۳-۱۱۸ و ۱۴۷-۱۴۸).

مقدمات و مقومات فهم عرفان مدرن

درک و دریافت عرفان مدرن بر فهم برخی مقدمات و مقوماتی مبتنی است که باید هر چند به اجمال به بررسی آنها پردازیم:

۱. اصناف دین‌داری

دین‌داران در یک سطح و از یک نوع نیستند و همه از دین یک مفهوم ندارند. گرچه همه ما نام مسلمان بر خود می‌نهمیم، درک ما از اسلام متفاوت است. در یک تقسیم‌بندی کلی دین‌داران بر سه دسته‌اند:

الف) دین‌داران مصلحت‌اندیش. دین‌داری مصلحت‌اندیش، علتی، هویتی، جزمی، جمعی و مناسکی است؛

ب) دین‌داران معرفت‌اندیش. دین‌داری معرفت‌اندیش، استدلالی، غیر جزمی، فردی، فلسفی و کثرت‌گرایانه است.

ج) دین‌داران تجربت‌اندیش. دین‌داری تجربت‌اندیش که می‌توان آن را «دین‌داری عارفانه» نیز نامید، دین‌داری‌ای است که لئی، وصالی، بهجتی، فردی و وجودی است. البته طراح پروژه عرفان مدرن خود نیز در باب اصناف ایمان‌ورزی، چهار سنخ مواجهه با مقوله ایمان را مطرح کرده‌اند که عبارتند از: ۱. ایمان‌ورزی معرفت‌اندیشانه؛ ۲. ایمان‌ورزی شورمندانه؛ ۳. ایمان‌ورزی از سر طمأنینه؛ ۴. ایمان‌ورزی آرزومندانه (همان: ۲۰۹-۲۲۱). وی بر این اعتقادند که «عرفان مدرن» را می‌توان ذیل مقوله دین‌داری تجربت‌اندیش یا دین‌داری عارفانه فهمید؛ عرفانی که دل‌مشغول تحقق تجربه‌های عارفانه در جهان راززدایی شده





کنونی است و پیدایی این تجربه‌ها را در زیست جهان کسانی سراغ می‌گیرد که عادت‌های ذهنی مألوف پیشین خود را ترک گفته‌اند و به نحو دیگری به هستی می‌نگرند. عرفان مدرن در اندیشه به دست‌دادن تلقی موجه و سازگاری از این مقوله در جهان کنونی است (دباغ، ۱۳۹۳: ۹۳).

۲. مؤلفه‌های عرفان مدرن

دباغ در مقالات «طرح‌واره‌ای از عرفان مدرن»، مؤلفه‌های وجودشناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و اخلاقی عرفان مدرن را به بحث گذاشته و حدود و ثغور «عرفان مدرن»، مؤلفه‌های آن، ربط و نسبت و تفاوت و تشابه آن را با عرفان سنتی و کلاسیک روشن کرده است (همان: ۹۱). ایشان با توجه به مؤلفه‌های یادشده معتقدند که «اگر بخواهیم از تقسیم‌بندی قدما بهره‌بریم، می‌توان چنین اندیشید که نسبت میان «عرفان مدرن» و «عرفان کلاسیک»، عموم و خصوص من‌وجه است؛ نه تباین، نه تساوی و نه عموم خصوص مطلق. به بیان دیگر، نه همه مؤلفه‌های عرفان مدرن در عرفان کلاسیک یافت می‌شود، نه عرفان مدرن یکسره در دل عرفان سنتی قرار می‌گیرد و نه این دو، بسان دو دایره متخارج، هیچ فصل مشترکی با یکدیگر ندارند؛ بلکه برخی از مؤلفه‌های عرفان کلاسیک در عرفان مدرن یافت می‌شود و برخی از مؤلفه‌های عرفان مدرن در عرفان کلاسیک. درعین حال برخی از مؤلفه‌های عرفان سنتی در عرفان مدرن یافت نمی‌شود و بالعکس» (همان: ۹۳-۹۴). دباغ برای تبیین این تفکیک و تمایزها و درعین حال نسبت‌شناسی عرفان مدرن با عرفان سنتی از مفهوم «شباهت خانوادگی» ویتگنشتاین بهره‌برده‌اند (همان: ۱۳۶ و همو، ۱۳۹۴: ۲۵۴-۲۵۵).

۳. اندیشه و اشعار سپهری؛ منبع عرفان مدرن

سروش دباغ در سلسله‌مقالات «طرح‌واره‌ای از عرفان مدرن»، از اشعار سپهری برای تقریر و بسط سویه‌های مختلف بهره‌برده‌اند. پرسش محوری وی در این مقالات آن است که چگونه می‌توان در جهان راززدایی‌شده کنونی، سلوک معنوی خویش را

سامان بخشید؟ وی در این پروژه، بخشی از کار را به نقد و بازخوانی برخی آموزه‌های عرفان سنتی مانند مفهوم «فناء فی الله» پرداخته و در بخش دیگری از کار که سوئیۀ ایجابی دارد، مقومات و مؤلفه‌های نحوهٔ زیست مسلمانی و معنوی در دنیای مدرن را تبیین کرده‌اند.

سپهری شاعری است که به زبان پارسی شعر گفته و به سنت ما تعلق دارد. البته سپهری از شعرهای هولدرلین تأثیر پذیرفته است. آنچه در این میان اهمیت دارد و به کار ما می‌آید، صورت‌بندی تجربه‌های معنوی و باطنی اوست؛ تجربه‌هایی که در اشعار مختلف هشت کتاب نمایان شده است. سپهری افزون بر عرفان شرقی، با سنت عرفانی اسلامی نیز آشناست و کتاب‌های شرق اندوه، لحن حماسی دارد و شورمندانه سروده شده و طنین انداز لحن مولوی در دیوان شمس است. سهراب سالکی است که برخلاف مولوی، در جهان راززدایی‌شدهٔ کنونی زیسته است. از این رو، می‌توان از ایده‌ها و نگرش و تجربهٔ زیستهٔ او بهره برد و تلقی نویی از حدود و ثغور سلوک معنوی در روزگار کنونی را سراغ گرفت. افزون بر این، می‌توان از تجربه‌های و احوال دیگر سالکان مدرن نیز برای انجام‌دادن این مهم بهره برد (همو، ۱۳۹۴: ۲۲۶-۲۲۷).

بازخوانی سوئیۀ انسان‌شناختی عرفان مدرن

سوئیۀ انسان‌شناختی در عرفان مدرن از موقعیتی ممتاز و منزلتی ویژه برخوردار است و طراح عرفان مدرن با تأکید بر تقابل میان «باخودی» و «بی‌خودی» در سنت عرفان اسلامی، با نقد مفهوم «فنا» به بسط سوئیۀ انسان‌شناختی و سلوکی عرفان مدرن پرداخته‌اند. وی با طرح این نکته که خودشناسی و خودکاوی از آموزه‌های محوری سنت عرفان اسلامی است، گریختن از خودِ کاذب و عریان‌شدن در برابر خویشتن و بند از بند و تار از پودِ ضمیر شکافتن را که از توصیه‌های سلوکی عموم عارفان است، به اشعاری از شاعران مهم سنتی مثل مولانا و حافظ مستند کرده و به نقد آنها پرداخته‌اند. وی بر این باور است که در «زندگی اصیل»، سالک تنها دل‌مشغول دغدغه‌های راستین خود است و مسائل دیگران را مقلدانه و متصنعانه، مسائل خویش نمی‌انگارد و از پی آنها نمی‌رود.



نظر:



عموم انسان‌ها از مواجهه با خویشتن می‌هراسند؛ زیرا امری مهیب و هراس‌انگیز است. از این‌رو، می‌کوشند به بهانه‌های مختلف به جمعیت پناه برند و یا غفلت پیشه کنند و از گشت‌وگذار در مملکت وجود خویش چشم پوشند؛ هرچند رهایی از خویشتن آسان نیست (همان: ۹۲-۹۳). دباغ آینه مرگ را توصیه پیشنهادی عارفان برای دیدن تصویر خویش معرفی می‌کند و با طرح مسئله مرگ آگاهی به روایت هایدگر، نسبت انسان را با این امر غریب با هدف خودشناسی عمیق‌تر تبیین می‌کند (همان: ۹۳-۹۴). سپس مقوله «باخودی» و «بی‌خودی» را این‌گونه مطرح می‌سازد: «بی‌خودی» و «باخودی» در زمره مفاهیمی است که در ادبیات عرفان سنتی به تفصیل به بحث گذاشته شده است. باخودی با «خود» کاذب و دروغین هم‌عنان است و بیش از هر چیز با خودشیفتگی و تکبر درمی‌رسد. فرد متکبر، بیش از هر امری، «خود» را در جهان پیرامون می‌بیند و آرزوها، امیال و خواسته‌های خویش را پررنگ و برجسته می‌پندارد؛ از این‌رو، «باخود» است و صرفاً دل‌مشغول خویشتن. حال آنکه کسی که «بی‌خود» است، جز «خود» را هم می‌بیند و به تعبیر لویناس معطوف به «دیگری» است و بازنگارزدایی پیشه کردن، از «باخودی» رسته و وجودی تراشیده و صیقل‌خورده یافته است (همان: ۹۴-۹۵).

وی با استناد به اشعاری از مولانا درباره خودشناسی و خداشناسی، به تحلیل مفهوم «بی‌خودی» با مفهوم «فناء فی الله» (فنایی که تداعی‌کننده استحاله، مندک و محوشدن در امر بیکران است) در عرفان مدرن و سنتی می‌پردازد (همان: ۹۵). نویسنده پس از اینکه دیدگاه اقبال لاهوری و شریعتی را در زمینه خودی، غیرخودی و فنا فی الله توضیح می‌دهد، از منظر دیگری به دوگانه «باخودی» و «بی‌خودی» بر مدار اشعار مولانا می‌پردازد و مؤلفه‌هایی را برای مفهوم «باخودی» برمی‌شمارد؛ مثل: ۱. آسیب‌پذیری؛ ۲. غمناکی و بسته‌ابر غصه و همچون خزان، افسرده‌بودن کسی که «با خود» است؛ ۳. زیادت‌طلبی و بی‌قراری.

نویسنده سپس به طرح دیدگاه خویش با عنایت به نگاه و نگره اقبال، شریعتی و مولوی در امر «بی‌خودی» می‌پردازد و می‌نویسد: «بنابر آنچه آمد، می‌توان دو معنای از «بی‌خودی» و «باخودی» را از یکدیگر تفکیک کرد و بازشناخت. مطابق با معنای

نخست، «بی خودی» متضمن مستحیل و مستغرق شدن در امر بی کران و فنا فی الله است. اقبال لاهوری و علی شریعتی به درستی این تلقی از «بی خودی» و «فناء فی الله» در سنت عرفانی را نقد کرده و از «بقاء بالخلق» سخن گفته‌اند. آنها اختیار و اراده سالک را برجسته کرده و اعمال آنها را مقوم سلوک عرفانی رهگشا و کارآمد انگاشته‌اند. افزون بر این، می‌توان از معنای دیگری از «بی خودی» سخن گفت که متضمن اندک‌کاک و فنا فی سالک نیست و در عین حال، سویه‌های اخلاقی و باطنی پررنگی دارد. از این رو، با عنایت به غزل مولانا، مؤلفه‌های «با خودی» و «بی خودی» در معنای دوم از یکدیگر تفکیک شده‌اند. خودشیفتگی، شکنندگی و شکار پشه‌بودن، غمگین و همچون خزان فسرده‌بودن، زیادت‌طلبی، بی‌قراری و آشفتگی از مقومات مفهوم «با خودی» در معنای دوم است. در مقابل، هاضمه فراخ‌داشتن، خود را در میان ندیدن، دریادل‌بودن، دوست‌داشتن و معطوف به «دیگری» بودن و پیل را شکار کردن، شادمان‌بودن و آرامش‌داشتن از مؤلفه‌های مفهوم «بی خودی» در معنای دوم است. عرفان مدرن متضمن عدول از «بی خودی» و «فناء فی الله» در معنای نخست و برکشیدن و برگرفتن «بی خودی» در معنای دوم است و تلاش در جهت تحقق مؤلفه‌ها و مقومات آن در نگرش و ضمیر سالک است. به بیان دیگر، می‌توان در وادی سلوک، «بی خود» شد و به استقبال آن رفت، ولی بی‌خودی‌ای که متوقف بر استحاله، استغراق و فنا فی امر بی کران نیست. بلکه با اوصافی چون اراده، سبکبالی و طمأنینه در می‌رسد.

درواقع آنچه در عرفان مدرن مذموم و مطرود است، «خودمحوری روان‌شناختی» است؛ زیرا «خود» در اینجا محوریت دارد و «دیگری» به حساب نمی‌آید، اما سالک مدرن به تعبیر هنری سیجویک با «خودمحوری عقلانی» بر سر مهر است و آن را جدی می‌گیرد. به بیان دیگر، «دیگرخواهی» و گشوده‌بودن نسبت به دیگران که در عرفان مدرن محوریت دارد، مانع از جدی‌گرفتن خود به نحو معقول نیست. «حب ذات» و «خود» را به حساب آوردن و دوست‌داشتن، به نحو معقول و متعادل، البته روا و برگرفتنی است؛ در مقابل، «خودمحوری روان‌شناختی» که با «با خودی» و خودمداری و خودشیفتگی عجین است، ناموجه است. از سوی دیگر، «بی خودی» در معنای نخست نیز فرونهادنی است؛ زیرا





در آن بقیت و هویت و استقلال سالک بر جای نمی‌ماند و وجود او مضمحل و مندک می‌گردد و از میان رخت بر می‌بندد. بنابراین، «بی‌خودی» موجه و رهگشای مورد نظر عرفان مدرن، از سویی «خودمحوری روان‌شناختی» را فرو می‌نهد و از سوی دیگر، معنای نخست از «بی‌خودی» را که با «فناء فی‌الله» هم‌عنان است، ناموجه می‌انگارد، ولی با «خودمحوری عقلانی» بر سر مهر است. همچنین سالک مدرن «بی‌خود» شده، برای «جذب دوباره اقلیم روح» و دیدن «نیمه پنهان چیزها»، به تعبیر داریوش شایگان در افسون‌زدگی جدید، چشمان تیزبین و ضمیر مستعد و چالاکی دارد» (همان: ۱۰۴-۱۰۵).

دباغ با توجه به تبیین‌هایی که از مؤلفه‌های عرفان مدرن مطرح کرده‌اند، معتقدند عرفانی که بر متافیزیک حداقلی مبتنی است و بیش از اینکه هم‌عنان با جدایی باشد، بر تنهایی اگزیستانسیل مبتنی است،^۱ متضمن رهیدن از دار کثرت و دیدن یگانگی چیزهاست؛ اراده سالک در آن مضمحل نمی‌شود و خودآیینی در آن پررنگ است.

۱. از دیدگاه دکتر سروش دباغ تنهایی اگزیستانسیل، یعنی تنهایی معنوی به میزانی که سالک مدرن با تنهایی معنوی مانوس است و «هجوم خالی اطراف» را تجربه و مزه مزه می‌کند، آرامش و سکینه و طمانینه را نصیب می‌برد؛ طمانینه‌ای که در احوال و گفتار و رفتار ریزش می‌کند، به نحوی که دیگران هم آن را حس می‌کنند و می‌چشند و بوی خوش آن را می‌شنوند. لذا «حیات نشسته تنهایی است». این سخن سپهری، در تناسب با تحقق آرامش حقیقی و تمام عیار روح است که به روایت شوپنهاور در تنهایی معنوی محقق می‌شود؛ تنهایی‌ای که پس از سلامتی، بالاترین نعمت است و با قناعت کردن به خود و «اطفای تموجات ذهنی» و گوش سپردن به صدای هستی و تجربه کردن حیرت و سکوت و خاموشی در ژرفای ضمیر در می‌رسد. یکی از نکات مهمی که در سلوک عرفانی و در نگاه عرفانی به هستی وجود دارد عبارت از این است که انسان ابتدائاً خود را در عالم تنها بیابد. شخص از دایره کثیری از انسان‌ها فراتر می‌رود و به امری ورای این کثرت بیندیشد یا به تعبیری اساساً از دام این کثرت برهد. این مبدأ عزیمت است. در سنت عرفان اسلامی از جایی این «تنهایی» بدل به «جدایی» می‌شود و وقتی شخص به وصال می‌رسد بر آن جدایی فائق می‌آید:

کز نیستان تا مرا ببریده‌اند در نفیرم مرد و زن نالیده‌اند

سینه خواهم شرحه شرحه از فراغ تا بگویم شرح درد اشتیاق

این ابیات، ناله کسی است که از مبدأ عالم جدا افتاده است؛ یعنی آن مقوله تنهایی بدل به جدایی شده است. این بانگ و فریاد سوزناک و دل‌خراش و جگرشکاف است. وقتی این فراق بدل به وصال می‌شود، شخص به غایت قصوای سلوک می‌رسد. حالا ممکن است کسی این مسیر را بیابد، اما آن تنهایی اگزیستانسیل برای او بدل به جدایی نشود. در عین حال تنهایی او از سنخ تنهایی کسانی چون کامو و سارتر نباشد که عبارت است از پوچ و رها دیدن هستی. چنین کسی هم برای خودش معنایی در زندگی می‌یابد، اما نه از سنخ معنایی زندگی کسانی که با تصویر ادیان ابراهیمی از هستی همدل‌اند (دباغ، ۱۳۹۳: ۸۳).

سالک در عرفان مدرن، زندگی این جهانی را جدی می‌گیرد و در پدیده‌های آن به دیدهٔ عنایت می‌نگرد؛ برای هستی نظام اخلاقی قائل است و از خودمحوری عبور می‌کند و دیگرمحوری را ارجح می‌نهد. عرفان مدرن در جهان راززادایی شده به نیازهای معنوی ابدی انسان‌هایی که در این زمانه می‌زیند و در پی سامان‌بخشیدن به سلوک معنوی خویش‌اند و در عین حال جهانشان دگرگون شده و از شاهد‌های عهد شباب فکری خویش فاصله گرفته‌اند، پاسخ می‌دهد و گویا جان عارف مدرن «سمت خیال دوست» به پرواز در می‌آید و «تا انتها حضور» را تجربه می‌کند» (همان: ۸۸).

دباغ پس از تحلیل سویه‌های اخلاقی عرفان مدرن بر اساس نظر لویناس، در جمع‌بندی می‌نویسد: «در عرفان اسلامی سستی، هرچند از مقولاتی چون وفا و احسان و شفقت ورزی بر خلق سخن به میان آمده و بر آیین فتوت و جوان‌مردی فراوان انگشت تأکید نهاده شده، اما به نظر می‌رسد عنایت کردن به درد و رنج دیگران و پا به پای آسیب‌دیدگان و انسان‌های دردمند و رنجور رنج کشیدن، به‌مثابه شرط ضروری سلوک، در نظر گرفته نشده است»؛ یعنی رستگاری اخلاقی و معنوی بدون پرداختن به دیگر انسان‌ها و چشم در چشم انسان‌های رنجور دوختن نیز علی‌الاصول متصور است و محقق شدنی؛ در واقع، پرداختن به دیگری و دل‌مشغول او بودن، شرط ضروری لایتخلف تحقق سلوک معنوی و از سر گذراندن تجربه‌های باطنی نیست. می‌توان با وام‌کردن مفاهیم «آمادگی معنوی»، «دیگری»، «مسئولیت نامتناهی» و در نظر آوردن تفکیک میان «عشق پیش‌رونده» و «عشق بالارونده» از سنت اگزیستانسیالیسم و پدیدارشناسی معاصر، از لحاظ کردن «دیگری» و با او رنج کشیدن، به‌مثابه شرط ضروری سویه اخلاقی عرفان مدرن یاد کرد. به بیان دیگر، مدعا در اینجا توصیه‌ای و تجویزی است، نه تبیینی و توصیفی؛ در واقع، برای تحقق عرفان مدرن، باید «دیگری» و پرداختن به او را لحاظ کرد و سلوک معنوی را حول آن سامان بخشید (همان: ۱۱۷-۱۱۸).

بررسی و نقد

یکی از مسائل بسیار حیاتی و سرنوشت‌ساز عالم سلوک تا شهود، مسئله «فنا فی الله» در





عرفان اسلامی است. به راستی فنای در خدا چیست و چگونه واقع می‌گردد؟ آیا فنا یعنی نیستی و عدم یا فنا در عرفان اسلامی و سنتی، یعنی رهایی از قیود و حدود و تعینات و جودی و در نتیجه وجودیافتگی، توسعه وجودی از نوع دیگر؟ یعنی آن‌گاه که با «بقای بالله» قرین گردد، عین هستی و بودن پس از شدن است؟ فنای در خدا، یعنی شهود اسماء الله، شهود وجه الله که غایت سیر توحیدی سالک الی الله است. در عرفان سنتی، فنای در حق تعالی معنای «عدمی» نداشته و تعبیر به فنا، معنای وجودی دارد و مقام بقای بالله برای نفی فنای به معنای عدمی و بیان اتصال و جودی - شهودی با خداوند یا وصال به حق تعالی است. از سوی دیگر، فنای سالک در خدا به معنای باخودبیگانگی نیست، بلکه عین با خودبیگانگی است. ناگفته نماند که در سلوک تا شهود خود خاکی یا پنداری و وهمی به تدریج دور می‌شود و سالک به خود خدایی، حقیقی و فطری خویش قرب می‌یابد و اراده سالک نیز در متن فنای شهودی قابل تفسیر و بیان می‌شود. بنابراین دو نگاه و قرائت از معنای فنا در عرفان سنتی و مدرن (قرائت شریعتی و سروش دباغ) مطرح است. در عرفان سنتی یا اسلامی فنا، معنای عدمی و باخودبیگانگی یا نفی اراده سالک ندارد، بلکه معنای وجودی و اشتداد و بسط خود حقیقی و اراده سالک (در مقام استغراق اراده سالک در مسلوک الیه) خواهد داشت و این در حالی است که در عرفان مدرنی که دباغ از آن یاد می‌کند، فنای در خدا معنای عدمی و نفی اراده سالک دارد و این تلقی دقیق و کاملی از فنای عرفانی یا فنا در عرفان اسلامی نیست. به تعبیر دل‌نشین استاد شهید مطهری: «عارف چه بسا از حالت فنا به حالت بقا بازگردد، اما نه به این معنا که تنزل کند در حالت اول، بلکه به این معنا که بقاء بالله پیدا می‌کند. این حالت را که فوق حالت «محو» است، «صحو» می‌نامند» (مطهری، ۱۳۸۳، ج ۲۳: ۹۰). اکنون برای روشن شدن فهم ناقص فنای عرفانی از سوی دباغ باید دانست که فنا در عرفان اسلامی چیست؟

مفهوم «فنا» در عرفان سنتی

عرفان اسلامی بیش از آنکه نظری باشد، عملی است و در حقیقت از عرفان آنچه به ذهن تداعی می‌کند، عرفان عملی است و عرفان عملی، یعنی سیر و سلوک یا طی مقامات

معنوی و فتوحات غیبی یا پیمایش منازل سلوکی و مراحل عرفانی از خود تا خدا، از فرش تا فوق عرش، از ملک تا مافوق ملکوت. به تعبیر برخی از بزرگان اهل معرفت این راه را با جهاد اکبر نه جهاد اوسط و اصغر باید طی کرد و «جهاد اکبر» این نیست که انسان بکوشد خوب، عادل و باتقوا باشد، بلکه این مرحله «جهاد اوسط» است؛ «جهاد اکبر» آن است که انسان به جایی برسد که از شرّ «عقل» نجات یابد و از بند «استدلال» و از خطر «برهان» برهد و به وادی «عشق» پایبگذار (آملی، ۱۳۸۳: ۷۲۷-۷۳۰). اگر انسان درصدد این باشد که همیشه با فکر کار کند، در جهاد اوسط مانده و گرفتار عقل است و «عاقل» است؛ نه «عارف» و «عاشق» و «محبّ دوست». او هنوز در محور فکر و در مدار عقل به سر می‌برد، زیرا گرچه توانسته است از گزند جهل رهایی یابد، هنوز نتوانسته است عقل را رام کند» (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۵۴ و نک: همو، ۱۳۷۹، ج ۱۱: ۴۱۲). ناگفته نماند که در عرفان اسلامی عقل و عشق متعارض هستند، نه متضاد و سازگار باهم‌اند. عقل و برهان هم در عرفان نظری و هم در عرفان عملی در منازل مختلف حضور فعال و بالفعل دارند و مقصود از جهاد اکبر که به جهاد عقل و عشق بیان شده است، جهاد میان ماندن و بسنده کردن به عقل استدلالی و مفهومی با عشق است. به بیان دیگر، عقل حسابگر و جزئی یا معامله‌گر و معاش‌اندیش با عشق ناسازگار و در تضاد است و جهاد میان این دو، جهاد اکبر است. پس باید از سه مرحله (۱) قطع؛ (۲) انقطاع؛ (۳) کمال انقطاع، گذشت تا همه حدود عدمی و قیود و کثرات وجودی را یکی پس از دیگری پشت سر گذاشت و به بارگاه قدس ربوبی راه یافت تا بقای بالله پس از فنای فی الله معنا و مصداق واقعی یابد.

استاد جوادی آملی در توضیح این مطالب می‌فرماید: «گسستن و پاره‌شدن ارتباط بین انسان و چیز دیگر، گاهی به صورت قطع است و گاهی به صورت انقطاع و گاهی به صورت کمال انقطاع. قطع ارتباط آن است که انسان کاملاً توجه داشته باشد و بفهمد که چه رخ می‌دهد و از این رو، چه بسا برای ادامه ارتباط تلاش کند و یا برای گسستن آن کمک نماید. انقطاع ارتباط آن است که این گسستن خود به خود حاصل می‌شود و انسان در عین اینکه توجه دارد بی‌اعتنای به آن است. اما کمال انقطاع آن است که انسان





هیچ توجه ندارد که چه رخ می‌دهد و از این گسستن غافل است» (همو، ۱۳۷۷: ۱۱۶). کمال انقطاع، «از محدوده «لا حول و لا قوه الا بالله» گذشتن و مرحله «لا اله الا الله» را پیمودن و به ذروه «لا هو الا هو» رسیدن است. معنای توحید تام، «قطع» توجه به غیر خدا نیست؛ زیرا قطع توجه در حدّ خود توجه و التفات است، بلکه «انقطاع» توجه به غیر است و برای اینکه این «انقطاع» هم دیده نشود، کمال انقطاع، مطلوب موحدان ناب است؛ به گونه‌ای که نه تنها غیر حق دیده نشود، بلکه این ندیدن هم دیده نشود» (همو، ۱۳۷۸: ۱۴۷). چه زیبا امام کاظم علیه السلام فرموده‌اند که: «لیس بینہ و بین خلقہ حجاب غیر خلقہ. احتجب بغير حجاب محبوب واستتر بغير ستر مستور لا اله الا هو الكبير المتعال؛ میان خدای سبحان و خلق او غیر از خود خلق، حجاب دیگری نیست. خداوند بدون حجاب پوشیده و بدون ساتر، مستور و پنهان است» (صدوق، ۱۴۱۵ق: ۱۷۸). «حجاب» مانند اضافه دو قسم است: ۱. حجاب میان دو چیز؛ مانند اضافه مقولی؛ ۲. حجاب یک طرفه؛ مانند «اضافه اشراقی» یک طرفه که شیئی سوم در این میان حاجب نیست، بلکه خود شیء بر اثر تعین محدودش در حجاب است. تعین هر چیزی حجاب همان شیء است. از این‌رو، سالک فانی در بوتۀ فنا هم محجوب است، چون تعین او باقی است، گرچه مرئی او نیست؛ یعنی همین تعین او حجاب می‌شود و سیر و سلوک از مقام قطع تا کمال انقطاع یا فنای افعالی، صفاتی و ذاتی باید به حجاب‌زدایی کامل بینجامد و حجاب از ناحیه سالک و قابل است، نه مسلوک الیه و فاعل. شرح فنای سه‌گانه که به توحید سه‌گانه افعالی، صفاتی و ذاتی منتهی می‌گردد، بدین صورت است که «وقتی انسان به مدد منظر توحیدی، فقر خویش را مشاهده کرد، برای مشاهده و شهود حق باید مراحل طی کند که در هر یک از این مراحل، بخشی از دیوارهای استقلال او فرو می‌ریزد و نمودی از تجلیات خدا برای وی آشکار می‌گردد. «فنا» در اینجا سه معنا می‌یابد:

۱. فنای افعالی: وقتی انسان، ذات خود را فقر محض و ربط صرف دید که فانی در هستی مطلق است، به طوری که این ربط محض هم دیده نشد، افعال کمالی خود را فانی در فعل فاعل مستقل می‌بیند که خدای سبحان است؛
۲. فنای صفاتی: انسان سالک، وقتی از توحید افعالی موسوم به «فنا افعالی»

گذشت، به توحید صفاتی می‌رسد که «فنا‌ی صفاتی» نام دارد. انسان تا اوصاف خود و دیگران را در اوصاف خدای سبحان فانی نیند، موحد راستین نیست؛ زیرا اگر خدا دارای اوصاف کمالی نامحدود است، در کنار صفت نامحدود خدا، صفت دیگر نمی‌گنجد، گرچه محدود باشد... بازده آن «توحید صفاتی» خواهد بود.

۳. فنا‌ی ذاتی: در این مقام، انسان برای هیچ ذاتی استقلال و هستی جدا قائل نمی‌شود و همه ذوات و وجودات را فانی در آن هست محض و ذات صرف می‌داند... وقتی نفس به فنا‌ی ذاتی رسید و همه ذوات را فانی در ذات حق دید و به «توحید نهایی» نایل شد، آن‌گاه به عالی‌ترین سیر ولایت دست می‌یابد و چون برای خود و دیگران هیچ استقلال ذاتی نمی‌بیند، تنها یک ذات را می‌نگرد و آن خدای سبحان است.

از آنچه بیان شد، اشتباه برخی که فنا‌ی فی الله را به معنای نابودشدن انسان می‌دانند، روشن می‌شود، چون نابودی، نیستی و زوال، نقص است نه کمال؛ درحالی که عالی‌ترین درجه کمال (ولایت انسانی) همان فنا‌ی ذاتی است. «فنا‌ی ذاتی» یعنی ذاتی را جز ذات اقدس اله نیند؛ نه خود را، نه صفت خود را و نه فعل و عرفان و خلوص و اخلاص خود را» (نک: همو، ۱۳۷۹: ۴۰۳-۴۰۴؛ همو، ۱۳۸۶: ۲۸۴-۲۸۷). به تعبیر رسای شیخ الرئیس ابن سینا: «ألعارف یرید الحق الأول لا لشیء غیره ولا یؤثر شیئاً علی عرفانه؛ عارف، حق (خدا) را می‌خواهد نه برای چیزی غیرحق، و هیچ چیزی را بر معرفت حق ترجیح نمی‌دهد» (ابن سینا، ۱۳۷۴، ج ۳: ۳۷۵، نمط نهم).

بنابراین عارف عرفان را نیز برای عرفان نمی‌خواهد و فنا‌ی در حق تعالی نیز مقصودش نیست، بلکه در پی معروف و فنا‌ی از فنا و نیل به محبوب است؛ به بیان دیگر، مسئله سالک در سیر الی الله و سیر فی الله در قرائت عرفانی‌اش، مسئله عاشق و معشوق است که: «این حالت فنا‌یی که عاشق پیدا می‌کند، در واقع مرحله تکامل اوست، این فنا و نیستی نیست؛ اگر معشوق واقعی‌اش همین شیء مادی و جسمانی می‌بود، فنا غیرقابل توجیه بود که چطور یک شیء به سوی فنا‌ی خودش تمایل پیدا می‌کند؟ ولی در واقع معشوق حقیقی او یک واقعیت دیگر است و این (معشوق ظاهری) نمونه‌ای و مظهری از اوست و این در واقع با کامل‌تر از خودش و با یک مقام کامل‌تر متحد می‌شود و به این





وسيله اين نفس به حدّ کمال خودش می‌رسد» (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۳: ۵۰۹)، اما چنان که در تفکر فوئرباخ که خدا را مخلوق انسان می‌داند، نه انسان را مخلوق خدا، مسئله فنای فی الله، معنای باخودیگانگی پیدا می‌کند (نک: مطهری، ۱۳۷۴، ج ۱۳: ۵۶۴).

برای آنکه مفهوم «فنا» در عرفان مدرن روشن شود، به تبیین دیدگاه فوئرباخ می‌پردازیم. به باور ایشان، (۱) انسان خدا را آفرید، نه خدا انسان را (خدا مخلوق انسان است، نه انسان مخلوق خدا)؛ (۲) انسان در مقام عمل هنگام مراسم دینی و پرستش و تسلیم، خود را فدای مخلوق خودش می‌کند و در نتیجه از شخصیت خودش تخلیه شده و فانی گشته و شخصیتش از او سلب می‌شود. استاد شهید مطهری پس از طرح دیدگاه ایشان می‌فرماید: «در این زمینه‌ها اینها قاعدتاً به ژست‌های ناچیزگرایانه‌ای که در ادیان - به‌ویژه نزد عرفا - وجود دارد تکیه می‌کنند؛ مثل مسئله «فنا» که در واقع شخص می‌خواهد خودش «نیست» بشود و «هست» آن (خدا) باشد. این دیگر نهایت ازخودیگانگی و انکار خود و شخصیت خود است. یا مثلاً دعا را یک مطهری از همین انکار انسان خودش را می‌داند؛ چون پیوسته به تذلل می‌پردازد و به ناچیز بودن خود و سلب هرگونه کمال از خود اعتراف می‌کند. از همین رو، عده‌ای پیشنهاد می‌کنند که انسان در دعا هم باید قیافه به خود بگیرد (و حالت قهر انقلابی را حفظ کند). قسمت دوم نظر فوئرباخ این بود که انسان را باید به حالت اول برگرداند و انسان باید به خودش بازگردد و خودش را مظهر همه اینها بدانند و تا حد خدایی باید بالا رود و خودش خدای خودش باشد» (همان: ۵۶۵). پس تفسیر فنای فی الله به باخودیگانگی در تفکر فوئرباخ ریشه دارد. این تفکر به تعبیر عالمان علم اصول به نحو تخصصی با تفکر و تفسیر عرفانی در زمینه فنای در خدا متفاوت، بلکه متهافت است. بنابراین می‌توان نقد «فنا فی الله» را در عرفان مدرن با تکیه بر عرفان اسلامی (سنتی - کلاسیک) با سه موضوع و مقوله یا در سه رهیافت انجام داد که خلاصه‌اش چنین می‌شود:

۱. رهیافت حرکت جوهری فلسفی: معنای فنا در حرکت جوهری فلسفی، خروج شی از قوه به فعل در گذر زمان، یعنی حدوث و زوال قوه و فعل به صورت دائمی است؛ یعنی حدوث و بقای فعلیت جدید با فنای فعلیت قبلی در قالب حرکت جوهری

اشتدادی که به معنای فنای نسبی است نه مطلق. افزون بر اینکه فنایی که به بقای کامل تر از قبل می‌انجامد، شدن است؛ شدن و صیوررتی که در آن تصعید تکاملی است.

۲. رهیافت مرگ اختیاری نه احترامی: در مرگ اختیاری اراده سالک همواره محفوظ است و این مرگ حیاتی تکامل یافته‌تر از حیات قبل از خود است و خروج روح و قلب از جسم در مرگ اختیاری که تکاملی است، چنان که خروج روح در مرگ احترامی، تکوینی است. برخی از اهالی معرفت «مرگ ارادی» را به «تولد ثانی» یا «ولادت ثانیه» تعبیر کرده‌اند: «فالنفس الانسانیه مادام لم تولد ولاده ثانیه و لم تخرج عن بطن الدنيا ومشیمة البدن لم تصل الی فضاء الآخرة و ملکوت السموات والارض، کمال قال المسيح ﷺ: لَنْ یلج ملکوت السموات من لم یولد مرتین و هذه الولاده الثانیه حاصله للعرفاء الکاملین بالموت الارادی؛ کسی که دو بار زاده نشود، به ملکوت آسمان‌ها راه نمی‌یابد و ولادت ثانیه که با موت اختیاری حاصل می‌شود، همان مرتبه قلبی است» (صدرای شیرازی، ۱۳۶۸: ۱۵۴).



نظر

عرفان مدرن: چالش‌های نو در برابر عرفان اسلامی

امام خمینی علیه السلام درباره موت ارادی و نیل به فنای تام می‌نویسند: «بعضی گویند یکی از معانی آیه شریفه «وَمَنْ یَخْرُجْ مِنْ بَیْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ یُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ»، این است که کسی که خارج شد از بیت نفس و هجرت به سوی حق کرد به سفر معنوی، پس از آن او را فنای تام ادراک کرد، اجر او بر خدای تعالی است و معلوم است برای چنین مسافری جز مشاهده ذات مقدس و وصول به فنای حضرتش اجری لایق نیست...» (خمینی، ۱۳۸۸: ۳۳۳). از این رو، مرگ ارادی همانا مرگ نفس و امیال و امائی نفسانی است که تعطیل‌نابردار است و ریاضت‌های مربوط به آن دائمی است و اینکه عارفان همواره در «مرگ و زندگی» به سر می‌برند و به تعبیر محمدتقی جعفری «حرکت در نوار مرزی زندگی و مرگ» دارند (جعفری، ۱۳۶۳، ج ۸: ۳۸۶) و در قبض و بسط‌ها و جذب و دفع و جزر و مدهای مختلف چالش‌های حیات و حرکشان سپری می‌کنند و به تعبیر علامه حسن‌زاده آملی «موت اختیاری»، «حیات حقیقی» است: «مَنْ لَمْ یَذُوقْ لَمْ یَدِرْ؛ تا نچشی ندانی» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۴: نکته ۴۸۰).

۳. رهیافت فنای شهودی: این فنا از راه فنای شهودی که با سلوک و جذب و جذب و



سلوک در طی مقامات معنوی و رشدیافتگی تحقق‌پذیر است، به حیات برین رسیدن است. این فنا از نوع فنای شهودی است؛ بدین معنا که فنای عارفِ واصل و سلب تعین منسوب به اوست، ولی بقای وی به وجود الهی و منسوب به خداوند است. بنابراین فنای عارف یا محور رسیدن به بقای الهی و صحو است که عین با خودیگانگی است، نه با خودیگانگی در عرف برخی روشنفکران غربی و دینی. این فنا تصعید مقام است، نه تنزیل مقام یا حرکت صعودی است، نه نزولی و این حرکت از سنخ بودن و وجودیافتگی یا فراطبیعی و طیبه می‌باشد که از وجودیافتگی طبیعی و حیوانی یا فروتر والاتر، بالاتر و برتر است. ناگفته نماند که فنای مورد بحث، از جهت شهود علمی فناست، ولی از جهت وجود عینی، بقا خواهد بود و این تعدد جهت که رافع تناقض است، از سنخ تعدد ذهن و عین نیست؛ زیرا در این مبحث هم فنا عینی است و هم بقا؛ چون منظور از این شهود شهود خارجی و علم حضوری است که نه تنها برتر از «علم‌الیقین» است، بلکه رفیع‌تر از «عین‌الیقین» خواهد بود؛ زیرا سالک واصل، به مقام «حق‌الیقین» باریافته است.

از این‌رو، فنای او عینی است، نه علمی صرف تا با نفی فنا که همان بقاست، جمع شود و مناقض آن نباشد. پس تعدد جهت که مُصَحَّح جمع دو عنوان بقا و لا بقا (فنا) است، به این است که فنای عارفِ واصل و سلب تعین منسوب به اوست، ولی بقای وی به وجود الهی و منسوب به خداوند است. از این‌رو، می‌توان در مشهد فنا و در محضر زوال، شرط دهم را به‌عنوان «وحدت دهم» برای تحقق تناقض یاد کرد، و گرنه دو قضیه ایجابی و سلبی در این باره هر دو صادق است و محذور جمع متناقضان لازم نمی‌آید؛ مثلاً صادق است گفته شود: «عارف واصل، باقی نیست و فانی است. عارف واصل باقی است و فانی نیست.» قضیه سلبی اول، به‌لحاظ بقای شخصی و ماسوایی است و قضیه ایجابی دوم، به‌لحاظ بقای الهی است نه بقای شخصی (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ج ۱۱: ۴۰۹).

با عنایت به چنین تفسیر یا رهیافت‌هایی، هم معنا و مبنای فنای عرفانی در عرفان اسلامی (سنتی - کلاسیک) و هم معنای اراده استعلایی سالک در مقام فنای فی‌الله

روشن می‌شود که اراده عرفانی یا متعالیه که مستغرق در اراده حق تعالی است، اراده‌ای با گستره بیشتر و قلمرو قوی‌تر از اراده‌های عرفی یا دانی است. این مقام و موقعیت با منازل توکل، تسلیم، تفویض و رضای عرفانی قابل تفسیر است. این اراده با تفسیر عرفانی قابل درک و دریافت است، نه با تفسیرهای عامیانه یا کلامی متعارف از اراده انسان یا سالک.

نتیجه‌گیری

طرح‌واره عرفان مدرن با مقومات و مؤلفه‌های مختلف و با تکیه بر اندیشه و اشعار سهراب سپهری و بهره‌گیری از دریافت‌های شخصیت‌هایی مانند امثال اقبال لاهوری، شریعتی، سروش و شبستری شاکله یافته است. در این عرفان، از مواجهه با امر متعالی تا قرائت خاص از فنای فی الله و عبور از خودی به غیر خودی یا دیگرخواهی و تا نسبیّت در مواجهه و تعامل با فقه و شریعت با عنایت به زیست متفاوت سالکان عرفان مدرن و برتر دانستن اخلاق بر فقه و تفسیر خاص از فقه (باب عبادات و معاملات) سخن رفته است. در این طرح‌واره، از اندیشه و اشعار سهراب سپهری بهره گرفته شده و او یکی از عارفان برجسته عرفان مدرن در کنار شریعتی، مجتهد شبستری، داریوش شایگان و ... شناسانده شده است.

یکی از مقومات مهم و سویه‌های سرنوشت‌ساز عرفان مدرن، سویه انسان‌شناختی به‌ویژه در مقام سیر و سلوک تا نیل به منزل فنای فی الله است که در عرفان مدرن مورد توجه جدی است. نیز مسئله فنای فی الله و اراده سالک در دو قرائت عرفان سنتی و عرفان مدرن در تقابل قرار دارد که نتایج هر کدام بررسی شد. فنای فی الله در عرفان اسلامی از سنخ عدم و نیستی نیست، بلکه عبور از قیود و حدود عدمی در مراتب سه‌گانه فنا (فنا فی افعالی، صفاتی و ذاتی) یا رهیدن از کثرات و تعلقات نفسانی و تعینات وجودی در رسیدن به وحدت و مطلق هستی و هستی مطلق مطرح می‌شود؛ یعنی سنخ فنا در عرفان اسلامی، فنای شهودی است که تنها با رهیافت‌های حکمی - عرفانی قابل بیان و تبیین خواهد بود تا نفی اراده سالک یا معنای باخودییگانگی از آن برداشت نشود، بلکه



استعلای اراده سالک با استغراق آن در اراده حق تعالی را نتیجه دهد. بنابراین در عرفان اسلامی (سنتی و کلاسیک)، فنای سالک در مسلوک الیه، با بقای بالله قابلیت تفسیر درست و دقیق دارد و نوعی اشتداد وجودی در پرتو اتصال به حق تعالی است، نه معنایی که برگرفته از نیروانای بودیسم یا باخودبیگانگی فوئرباخ یا معنای عدمی محض و نفی مطلق اراده سالک باشد. فنای عرفانی در قالب تکامل وجودی با قرائت حکمی - عرفانی و در جغرافیای معارف عرفان اسلامی غیر از فنای در قالب‌های دیگر ادیان و عرفان شرقی یا غربی اعم از سنتی و مدرن است. فنای در عرفان اسلامی تصعید وجودی و همواره با بقای بالله یا صحو پس از محو مبنادار و معناپذیر است.



کتابنامه

*قرآن کریم

۱. آملی، سیدحیدر (۱۳۶۲)، اسرار الشریعه واطوار الطریقه وانوار الحقیقه، مقدمه و تصحیح محمد خواجهجویی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۴)، الإشارات والتنبیها، با شرح خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، ج ۱، قم: مطبوعات دینی.
۳. ابن فارسی، حمزه (۱۳۷۴)، مصباح الانس، ترجمه محمد خواجهجویی، تهران: انتشارات مولی.
۴. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۶۴)، هزار و یک نکته، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۵. جوادی آملی (۱۳۷۷)، حماسه و عرفان، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ اول.
۶. _____ (۱۳۷۸)، بیان مرصوص، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ دوم.
۷. _____ (۱۳۷۹)، تفسیر موضوعی قرآن مجید، ج ۱۱، قم: مرکز نشر اسراء.
۸. _____ (۱۳۸۱)، حیات عارفانه امام علی علیه السلام، قم: مرکز نشر اسراء.
۹. _____ (۱۳۸۶)، شمس الوحی تبریزی، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۰. جعفری، محمدتقی (۱۳۶۷)، نقد و تفسیر و تحلیل مثنوی مولوی، ج ۶ و ۱۱، تهران: انتشارات اسلامی، چاپ یازدهم.
۱۱. خمینی (امام) روح الله (۱۳۷۳)، شرح چهل حدیث، تهران: مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی علیه السلام.
۱۲. دباغ، سروش (۱۳۹۳)، در سپهر سپهری، تهران: نشر نگاه معاصر.
۱۳. _____ (۱۳۹۴)، فلسفه لاجوردی سپهری، تهران: انتشارات صراط.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸)، حکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، قم: مکتبه المصطفوی.
۱۵. صدوق، محمد بن علی (۱۴۱۵)، شرح توحید صدوق، قاضی سعید محمد بن محمد مفید القمی، تصحیح و تعلیق: نجفقلی حبیبی، تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
۱۶. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۲)، شیعه در اسلام، تهران: انتشارات اسلامی.
۱۷. فناری، محمد بن حمزه (۱۳۸۴)، مصباح الانس؛ تصحیح و تعلیق محمد خواجهجویی، تهران: انتشارات مولی.



۱۸. کاشانی، عبد الرزاق کمال الدین (۱۳۷۰)، اصطلاحات الصوفیه، قم: انتشارات بیدار، چاپ

دوم.

۱۹. مطهری، مرتضی (۱۳۷۴)، مجموعه آثار، ج ۱۳، تهران: انتشارات صدرا.

۲۰. _____ (۱۳۷۸)، مجموعه آثار، ج ۲ و ۳، تهران: انتشارات صدرا.

۲۱. _____ (۱۳۸۳)، مجموعه آثار، ج ۷، ۲۲ و ۲۳، تهران: انتشارات صدرا.

۲۲. _____ (۱۳۸۴)، آشنایی با قرآن، ج ۱۱، تهران: انتشارات صدرا.

