



The Connection Between Divine Spirituality and the Sense of Existential Poverty in the Qur'an¹

Khadijeh Ziyaei¹ 

Sayed Mahmoud Kaviyani²
Mahruzadeh³

Tahereh

1. PhD student in Comparative Interpretation, Bint al-Huda Higher Education Institute, Al-Mustafa International University, Qom, Iran (Corresponding Author).

Email: kziaii@yahoo.com

2. Assistant Professor, Department of Philosophy and Mysticism, Bint al-Huda Higher Education Institute, Al-Mustafa International University, Qom, Iran.

Email: mahmoud.kaviani@gmail.com

3. Assistant Professor, Department of Quran and Hadith, Bint al-Huda Higher Education Institute, Al-Mustafa International University, Qom, Iran Email: mahrozadeh@gmail.com



Abstract

Based on the content of some Qur'anic verses and narrations, a spiritual person, while experiencing a divine romantic relationship initiated by the Creator, inherently desires to reach the pinnacle of Islamic spirituality, namely, nearness to God. However, due to the flaws and countless temptations embedded within him, which seem to act as obstacles on his spiritual path, he feels a sense of existential poverty in relation to the absolutely Rich Being at the pinnacle of Islamic spirituality. This study, through a descriptive and rational analysis of selected content related to

1. **Cite this article:** Ziyaei, K., Mahruzadeh, T., & Kaviyani, S. M. (2024). The connection between divine spirituality and the sense of existential poverty in the Qur'an. *Islamic Spirituality Studies*, 3(5), pp. 223-252.
<https://doi.org/10.22081/jsr.2025.69913.1102>

* **Publisher:** Islamic Propagation Office of the Seminary of Qom (Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran). ***Type of article:** Research Article

Received: 2024/09/15 • Revised: 2025/02/05 • Accepted: 2025/02/05 • Published online: 2025/05/04

© The Authors



the "divine romantic connection between humans and God" and the "sense of existential poverty" within religious doctrines such as Qur'anic verses and narrations, explores the relationship between these two concepts. The findings indicate that in divine romantic spirituality, there is a need for a perfect human being who embodies the absolute Truth, so that the individual, in understanding God's initiatory role in this relationship, develops a longing and desire for the beloved entity, fulfilling both his natural need and the necessary preconditions for progressing towards divine proximity. Prayer, as the result of divine romantic spirituality and a form of positive humility, depicts the human's acknowledgment of sins, blessings, and praise for God, illustrating his shortcomings in front of the absolutely Rich Being of existence.

Keywords

Spirituality, divine romantic spirituality, divine love, prayer, poverty, existential poverty.

۲۲۴



سال سوم، شماره اول (پیاپی ۵)، بهار و تابستان ۱۴۰۳

ارتباط معنویت معشوقانه و احساس فقر وجودی از منظر قرآن^۱

خدیجه ضیایی^۱  سید محمود کاویانی^۲ طاهره ماهرزاده^۳

۱. دانشجوی مقطع دکتری، رشته تفسیر تطبیقی مجتمع آموزش عالی بنت الهدی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران (نویسنده مسئول).

Email: kziaii@yahoo.com

۲. استادیار، گروه فلسفه و عرفان مجتمع آموزش عالی بنت الهدی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.

Email: mahmoud.kaviani@gmail.com

۳. استاد یار، گروه قرآن و حدیث مجتمع آموزش عالی بنت الهدی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.

Email: mahrozadeh@gmail.com



۲۲۵



ارتباط معنویت معشوقانه و احساس فقر وجودی از منظر قرآن

چکیده

بر اساس محتوای برخی آیات و روایات، انسان معنوی ضمن درک ارتباط معشوقانه که آغازگر آن پروردگار است، فطرتاً خواهان وصول به قله معنویت اسلامی یعنی قرب الهی است؛ اما به دلیل نقایص و وسوسه‌های بی‌شماری که در وجود وی نهفته و گویی نقش بازدارندگی در طی طریق دارد، نوعی حس فقر وجودی نسبت به غنی مطلق عالم هستی که در رأس معنویت اسلامی است، احساس می‌کند؛ لذا پژوهش حاضر با توصیف و تحلیل عقلی مطالب منتخب و مرتبط با «ارتباط معشوقانه انسان با خدا» و «احساس فقر وجودی» در دایره گزاره‌های دینی چون آیات و روایات، به ارتباط این دو مقوله پرداخته است. یافته‌ها نشان می‌دهد؛ در معنویت معشوقانه، به انسان کاملی که مظهر اکمل حق است، نیاز است تا وی ضمن درک نقش آغازگری بودن خداوند در ارتباط با او، گرایش و شوق نسبت به موجود

۱. **استناد به این مقاله:** ضیایی، خدیجه؛ کاویانی، سید محمود؛ ماهرزاده، طاهره. (۱۴۰۳). ارتباط معنویت معشوقانه و احساس فقر وجودی از منظر قرآن. معنویت‌پژوهی اسلامی، ۳(۵)، صص ۲۲۳-۲۵۲.

<https://doi.org/10.22081/jsr.2025.69913.1102>

□ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران) © نویسندگان

□ تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۲۵ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۱۱/۱۷ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۱۷ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۲/۱۴



عاشقی یابد که هم پاسخ به نیاز فطری خود داده باشد و هم مقدمات سیر در مسیر قرب الهی را فراهم گرداند. مناجات که حاصل معنویت معشوقانه و اظهار نوعی حقارت مثبت است، در قالب اعتراف انسان به گناهان، نعمات و حمد و ثنای الهی، نواقص و کاستی‌های وی در مقابل غنی مطلق هستی را به تصویر می‌کشد.

کلیدواژه‌ها

معنویت، معنویت معشوقانه، عشق الهی، مناجات، فقر، فقر وجودی.

مقدمه

در آموزه‌های اسلام، پس از خدا، انسان اساسی‌ترین موضوع و ارسال پیامبران و انزال کتب آسمانی برای رسیدن وی به تکامل و سعادت نهایی وی صورت گرفته است. از طرفی در قرآن و سیره اهل‌بیت (علیهم‌السلام)، مسئله «معنویت» از جمله موضوعات تأثیرگذار در پاسخ به نیازهای اساسی بشر چون برقراری ارتباط او با خداست. این ارتباط که گاهی بصورت حبی است، ارتباطی است بس استوار؛ زیرا خدا از رگ گردن به انسان نزدیک‌تر است (ق، ۱۶) و او را همه‌جا می‌توان دید و (بقره، ۱۱۵) او را بخوانی اجابت می‌کند (غافر، ۶۰). از طرفی نیز انسان کامل که قطب مقابل خداوند است، ماهیتاً گرایش به خدا دارد و نماینده خدا در زمین است (بقره، ۳۰)؛ از این‌رو دستیابی به چنین مقام جانشینی به دست خود اوست که انسان به دلیل نقایص و وسوسه‌های بی‌شماری که در معرض آن‌هاست، گاهی نمی‌تواند به آن دست یابد و نیازمند رحمت خداوند است؛ زیرا به لحاظ وجودشناسی، انسان در سلسله‌مراتب هستی، پایین‌تر از خدا قرار گرفته و به نوعی احساس فقر و نیاز وجودی نسبت به خدا دارد و اظهار فقر وجودی انسان، به درگاه خداوند، مشمول دستیابی وی به فیض خاص الهی و عنایت ویژه پروردگارش می‌گردد؛ لذا با تحلیل و بررسی میان ارتباط حبی - در قالب معنویت معشوقانه - با فقر وجودی انسان به خداوند، این پژوهش در صدد است تا ضمن ارتباط معشوقانه با خدا، از نیازها و نواقص خود نسبت به خداوند آگاه گردد تا با طی مسیر سلوکی، به تقرب الی الله رهنمون شود.

گفتنی است ژرفکاوی اندیشه‌های معرفتی حکیمان متأله و فلاسفه اسلام و لطافت اندیشی‌های عارفان نامدار مسلمان درباره «معنویت معشوقانه» (کفعمی، ۱۴۱۸ق، ص ۵۵۵؛ آل عمران، ۱۵۹) و مسئله «فقر وجودی» (فاطر، ۱۵) مرهون آیات وحیانی و آموزه‌های اهل‌بیت (علیهم‌السلام) همچون نهج‌البلاغه و صحیفه سجادیه است؛ کتاب الاصول العشرة (رساله در بیان طریقت شطار) نوشته نجم‌الدین کبری از جمله آثاری است که با تکیه بر منابع دینی، حاوی مطالب دقیق و متضمن آراء و عقاید قائلین به وحدت وجود است. اسفار اربعه یا سفرهای چهارگانه از صدرالدین شیرازی، بنا بر آثار و تعلیمات عارفان در مراحل

عملی برای رسیدن به خدا است؛ ایشان در این اثر که مهم‌ترین مکتوب فلسفی اوست باروش عقلی به تبیین اصالت وجود، تشکیک وجود، وحدت وجود، حرکت جوهری نفس، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس، و قاعده بسیط الحقیقة پرداخته است. از آنجا که آثار ارائه‌شده در این زمینه‌ها به تنهایی به جنبه‌ای از نیازهای اساسی انسان و یا به پیوند این دو مقوله محدود اشاره کرده، نیاز به تحقیق و پژوهش‌های نو در این زمینه احساس می‌شود؛ زیرا معنویت و احساس فقر وجودی پاسخ‌گوی نیازهای مهم انسان است، لذا پژوهش حاضر با گردآوری مطالب در دایره منابع دینی و با موضوع فقر وجودی و ارتباطی که آغازگر آن خداست، با روش توصیف و تحلیل آیه‌ها و روایت‌ها و استدلال‌های عقلی در صدد بررسی و تبیین «ارتباط میان معنویت معشوقانه با احساس فقر وجودی در انسان» است.

۱. مفاهیم

۱-۱. معنویت

لغوی: ریشه واژه معنویت «عنی» مصدر جعلی به معنای قصد و اراده و «معنی» به آنچه قصد شده اطلاق می‌شود (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۱۴۹) و معنی کلمه یعنی مدلول و مضمون آن و معنای کلام و معنای شعر، یعنی آنچه از آنچه در بیان موجود است، پدید می‌آید (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۱۴۹).

اصطلاحی: در تعریف اصطلاحی «معنویت»، اولاً باید در نظر داشت، حقیقت معنویت ترکیبی از مباحث «اخلاق»، «کلام و اعتقادات» و یا «عرفان» است؛ ثانیاً این واژه در طول تاریخ کاربردهای گوناگون داشته است. تعریف معنویت در این نوشتار ارتباط حقیقی خدا و انسان است که روح انسان بر اثر درک، باور و اعمال متناسب با هدف آفرینش و نظام معیار الهی، رابطه‌ای وجودی و اختیاری با خدای متعال برقرار و پیوسته آن را تشدید می‌کند و در نهایت مراتب کمال را در همه جنبه‌های وجودی خود تقویت می‌سازد. این ارتباط، همان «تقرب الی الله» است که دارای مراتب و درجات است.

۱-۲. فقر

واژه «فقر» به معنای درویشی، بی‌چیزی، نداری، نداشتی و خلاف «غنی» است و جمع آن فقور است و این کلمه عبارت از نداشتن مایحتاج می‌باشد و زبان‌شناسان گفته‌اند: از او نام فقیر گرفته شد، گویا کمر شکسته و کمرش از ذلت و تنگدستی اوست (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۴۴۳).

در اصطلاح فلسفی «فقر» به معنای امکان وجودیاست که به بررسی عمیقی از ماهیت انسان و شرایط وجودی او می‌پردازد (سجادی، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۱۳۸) و در اصطلاح عرفان، حقیقت «فقر»، نیاز است؛ به این دلیل انسان همواره نیازمند است. برخی گفته‌اند: «فقر یعنی فناء فی الله و متحدشدن قطره با دریاست» که این نهایت سیر و مرتبت کاملان است: «الفقر سواد الوجه فی الدارین» (ری شهری، ۱۳۸۳، ج ۹، ص ۶۸). در این سیر سالک کلاً فانی شده و هیچ چیزی از او باقی نمانده و می‌داند آنچه به خود نسبت می‌داده است، همه از آن حق تعالی است و برای او هیچ چیزی نبوده است (ابن عربی، ۱۳۶۵ق، ص ۹۸).

۱-۳. عشق

در لسان العرب در رابطه با واژه عشق آمده: «العشق: فرط الحب و قيل: هو عجب المحب بالمحبوب يكون في عفاف الحب و دعاوته» (ابن منظور، ۱۴۰۵ق، ج ۱۰، ص ۲۵۱).

اصطلاحی: در فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی عشق جبری است که در او هیچ کسب را راه نیست به هیچ سبیل، لاجرم احکام او نیز همه جبر است. اختیار از او و از ولایت او معزول است. مرغ اختیار در ولایت او نپرد. احوال او همه زهر قهر و مکر جبر بود، عاشق را بساط مهره قهر او می‌باید تا او چه زند و چه نقش نهد، پس اگر خواهد و نخواهد آن نقش بر او پیدا می‌شود» (غزالی، ۱۳۵۹، ص ۵۳)؛ بنابراین عشق الهی درجه بالای محبت الهی و یا افراط در محبت است. به عقیده برخی عارفان عشق فرض راه است و برای رسیدن به دریای نامنتهای معشوق باید از پل عشق گذشت. عشق که به جهت کاربرد در کنار محبت یا گاهی به جای آن هم به کاربرده می‌شود، رقیق‌ترین و لطیف‌ترین حالی است که سالک آن را از ناحیه حق دریافت می‌کند.

۴-۱. معنویت معشوقانه

با تأمل در معنای واژگان معنویت و عشق و ارتباط معنوی و حبّی انسان با خداوند، گاه ارتباط از سوی انسان و به قصد طلب و اظهار عجز در پیشگاه الهی است که بدان معنویت عاشقانه گویند و گاه آغازگر و تعالی بخش ارتباط خداوند است که عاشق انسان و برطرف کننده نیازهای اوست: «يَا بَدِيعُ لَا يَنْدُ لَكَ، يَا دَائِمًا لَا تَفَادُ لَكَ... بِمَا بَرَأْتَنِي فَعَدَلْتَ فِطْرَتِي، رَبِّ بِمَا أَنْشَأْتَنِي فَأَحْسَنْتَ صُورَتِي، رَبِّ بِمَا أَحْسَنْتَ إِلَيَّ وَفِي نَفْسِي عَافِيَتَنِي...» (کفعمی، ۱۴۱۸ق، ص ۵۵۵)؛ این امر اقتضای ذات تعالی، اسماء و صفات اوست و از طرفی برای اینکه اسماء و صفات الهی تجلی یابند، باید عالم و مخلوقات موجود باشند تا رحمت، احسان، انعام و ... بدانها سرایت نماید؛ پس موجوداتی چون انسان را خلق می نماید تا با او ارتباط برقرار کنند. انسان نیز بایستی با ادراک این ارتباط با دوری از معصیت الهی این نظام حبّی را حفظ نمایند؛ چرا که معصیت خروج از نظام حبّی است (قیصری، ۱۴۱۶ق، ج ۲، صص ۴۲۳-۴۲۴). صدر المتألهین عشق را به سه گونه اکبر، اوسط و اصغر تقسیم می کند. عشق اکبر، عشق خداوند به انسانهای کاملی است که فناء کامل را به دست آورده و با مصداق «يَجِبُهُمْ وَيَجْبُونَهُ» (مائده، ۵۴) از آن ها یاد می شود. عشق خدا نسبت به بنده، عشقی به خاطر خود خداست (ابن سینا، ۱۳۷۵ش، ج ۳، ص ۳۵۹). مؤید بارز این عشق ماجرای معراج پیامبر ﷺ است که در طی آن حق تعالی عاشق و رسول الله ﷺ معشوق و بر اریکه ناز تکیه زده و خدا او را برای خود «أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا» (اسراء، ۱) می داند (صدر الدین شیرازی، ۱۳۸۳، ج ۷، صص ۱۸۳-۱۸۴).

انسان در این ارتباط اگر به مرتبه کامل انسانیت دست یافته و چنین ارتباطی از سوی خدا را در درون خود احساس و ادراک کرده باشد، در پی شکرگزاری برآمده و در عشق الهی ذوب می گردد. ابن عربی با همین رویکرد، عشق خداوند را ضمن اعلام اینکه شراب عشق، تجلی دائم و انقطاع ناپذیر خداوند است، بالاترین مقام تجلی برای بندگانی معرفی می کند که به معرفت قلبی او دست یافته اند و درحالی که خود جویای فزونی معرفت است، خداوند را برای نیل به مقام عشق او سپاس می گوید. او این برخورداری را ناشی از فضل و کرم الهی می خواند (ابن عربی، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۸۹).

بنابراین آدمی با عشق به وصال و با وصال به درک معشوق نائل می‌گردد. نتیجه عشق؛ یعنی وحدت عاشق و معشوق است.

«معنویت معشوقانه» نه «عرفان معشوقانه»: معنویت نوعی ارائه جدید آموزه‌های عرفانی است که در آن:

- به جای استفاده از زبان دشوار و عبارات تخصصی فراوان، رسالت خود را در قالب ساده‌سازی زبان و ترویج محتوای متناسب با نیازهای انسان امروز می‌داند.
- تهیه، طبقه‌بندی و ارائه برنامه‌های مطابق با جریان‌ها و نیازهای انسان به جای ارائه معارف عمومی و توجه به ابزارها و علوم روز مدنظر قرار می‌گیرد.
- ابزارها و علوم روز و کاربردی‌سازی معارف براساس نیازهای امروز و دغدغه‌های انسان معاصر (مثل: اضطراب، درد، معنابخشی، علاج بیماری‌ها و...) مورد توجه است.
- تمام ابعاد معارف دینی، جهت به کارگیری آن در رفع نیازهای معنوی انسان امروز در نظر گرفته شده است.

۲. عناصر اساسی در معنویت معشوقانه زمینه‌ساز فقر وجودی

«معنویت معشوقانه» دارای عناصری است که توجه به آن زمینه‌ساز احساس فقر وجودی در انسان می‌گردد.

۱-۲. انسان کامل؛ الگوی تحقق‌ساز ارتباط با خدا

گرایش انسان به الگوگیری از موجودات ماوراء الطبیعی و شخصیت‌های برجسته، ریشه در احساس فقر و نیاز وجودی وی دارد. میل به کمال، دوری از نقص و ضعف و نیز اندیشه «خداگونه‌پنداری انسان» موجود در تفکرات دینی و فلسفی حاکی از این مسئله است.

الگوی انسان کامل، که مظهر اکمل حق است، از یک سو مرتبط با ولایت تکوینی و وحدت فعل او با فعل خداوند است و از سوی دیگر جامعیت و حاوی تضادبودن خود

انسان برمی گردد؛ چنین انسانی می تواند علیم و قادر باشد، با این تفاوت که اولاً، وحدت او با حق در مقام اسماء و صفات است نه ذات، ثانیاً، این وحدت نسبی است نه مطلق. چنین نگرشی احساس فقر وجودی انسان را آشکار می سازد، البته وی به عنوان فردی است که در رأس قله کمال قرار گرفته است (انزایی نژاد؛ حجازی، ۱۳۸۴، ص ۴۲).

چنین انسان کاملی، که مصداق اتم آن ائمه معصومین علیهم السلام است، هم عین نفس هر انسان و هم نماینده الهی بروی زمین؛ چون نفس خود و تعینی از تعینات انسان کامل را شناخته، اولاً، به معرفت غنی مطلق عالم هستی، در بالاترین حد ممکن دست یافته، ثانیاً، نیاز خویش به چنین وجود برتر را در خود احساس می نماید (رحیمیان، ۱۳۷۶، ص ۳۶).

عطار نه تنها به عنوان عارفی روشن ضمیر بلکه همچون طیب و روان شناسی حاذق که بر کنه وجود انسان آگاه است، عطر استعدادهای نهفته در وجود انسان که قابلیت بالفعل شدن دارد، می پراکند و مشام او را با رایحه کمال در جامعه ای آرمانی انسانی خویش آشنا می کند. وی انسان کامل را آئینه حق می داند که با اتصال به خداوند، دل او جام جهان نما و تجلی گاه اسرار الهی می گردد (حجازی، ۱۳۷۸، ص ۳۶).

از نظر عطار انسان کامل، پس از سلوک روحانی به شکوفایی استعدادهای نهفته در وجود خویش رسیده و سرانجام در مرحله حقیقت که مرحله ناخود آگاهی متعالی است، در اثر سلوک عرفانی، به مرحله حق الیقین دست می یابد و حقیقت فقر وجودی خود و در نهایت جهان بر او آشکار می شود (عطار، ۱۳۷۹، ص ۱۹۸).

مولانا انسان کامل را دارنده مقام ولایت دانسته و اذعان دارد براساس نص صریح آیات آفرینش انسان از خاک و دارای مراتبی است؛ انسان دو نیمه وجودی خاکی و افلاکی دارد و از آفرینشی هدفمند برخوردار است. هدف از خلقت انسان تحمل بار سنگین امانت الهی و رسیدن به مقام خلیفه اللهی است. برای رسیدن به مقام خلیفه اللهی باید نیمه خاکی با مجاهده نفس، خودسازی، تزکیه نفس و ارائه صفات بشری تحول یابد و در سایه عنایت خداوند هدایت و ارشاد که دو اصل مهم در باورها و عقاید عرفاست، تن خاکی و اوصاف ذمیمه آن را فدای روح افلاکی و صفات الهی کند و به مقام قرب حق نایل آید. در این مرحله است که عنوان انسان کامل می یابد و وجودش

در تصوف حق قرار می‌گیرد و دارای نفس رحمانی می‌گردد.

سلوک عرفانی و رسیدن به مرتبه انسان کامل بدون وجود مرشد معنوی کاری بسیار دشوار بلکه غیر ممکن است، پیوسته پیر راه‌دان باید مشعل افروز طریقت عرفانی باشد؛ نظیر همان راهبردی که خضر علیه السلام برای موسی علیه السلام داشت. از طرفی آنچه انسان کامل را در این مقام نگه می‌دارد پیوسته تذکار این نکته است که انسان کامل همواره در مقام عبودیت و فنای او در حق به منزله تأیید آگاهانه و عاشقانه توحید است. همان چیزی که به عنوان ادب باطن از آن یاد می‌شود. انسان کامل مجلای تجلی عشق است و وجودش انعکاس اسرار حق. هرگونه انحراف از جاده عبودیت سالک را از هدف اصلی دور می‌سازد. رسیدن به مقام ولی حق از طریق کشف و شهود و ایمان اشراقی انجام می‌پذیرد. سالک پس از رهایی از منیت‌ها با انوار روشنی‌بخش حق هدایت می‌یابد، آن‌گاه این هادی نه تنها نسبت به خالق وجود مسئولیت دارد، بلکه وظیفه‌ای در قبال خلق و ارشاد و راهنمایی و راهبری آنان به سوی مسیر الی‌الله بر عهده اوست.

در ادبیات عرفانی ولی کسی است که، حق متولی و متعهد وی گشته و او را از خطا و عصیان باز دارد. مولانا مرتبه ولی و ولایت را مقدم بر نبوت می‌داند و بر این باور است که انبیاء و اولیاء به واسطه ولایت به حضرت حق راه می‌یابند؛ از این رو زمین هرگز از وجود ولی حق خالی نخواهد شد و استمرار ولایت هدایت را به دنبال دارد (مولوی، ۱۳۷۲، ج ۱، صص ۲۱۲۴-۲۱۲۹).

بنابراین چنین انسانی به مدد عشق الهی و با آگاهی از احساس فقر وجودی خویش، با داشتن میل باطنی در جهت وصول به کمالات، در صدد جبران نواقص و نیازهای وجودی خود برآمده که نتیجه آن برقراری ارتباط معشوقانه و رضایت متقابل انسان و خداست.

۲-۱-۱. رضایت متقابل خداوند و انسان

از آنجا که اقتضای ذات و صفات خداوند آن است که به بندگان خود عشق بورزد و آنان را تا سر حد نهایت دوست بدارد، نعمات و برکات خود را بدون درخواست و عجز و انابه‌ای به سوی آنان، فرو می‌ریزد.

انسان کامل با درک عمیق از چنین موهبت الهی، سر تعظیم فرود آورده و درخواستی جز رضایت الهی ندارد: «يَا إِلَهِي أَحْصِي عَدَدًا وَذِكْرًا؟ أَمْ أَيْ عَطَايَاكَ أَقْوَمُ بِهَا شُكْرًا وَهِيَ يَا رَبِّ أَكْثَرُ مِنْ أَنْ يُحْصِيَهَا الْعَادُّونَ، أَوْ يَبْلُغَ عِلْمًا بِهَا الْحَافِظُونَ؟...» (کفعمی، ۱۴۱۸ق، ص ۵۵۵). نتیجه چنین ارتباط نزدیکی، رضایت خداوند از بنده و بنده از خداست: «رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ» (توبه، ۱۰۰).

۲-۲. خداوند محور ارتباط معشوقانه

در ارتباط معشوقانه برخلاف ارتباط عاشقانه، انسان کامل خداوند را آغازگر ارتباط درک می‌نماید؛ زیرا بدون این که وی اظهار طلب و عجز نماید، بدو عنایت کرده و یاریگر و نجات‌بخش او در عرصه‌های مختلف زندگی است و به بنده فقیر خود عشق می‌ورزد: «... وَحَفِظْتَنِي فِي الْمَهْدِ طِفْلاً صَبِيًّا، وَرَزَقْتَنِي مِنَ الْغَدَاءِ لَبَنًا مَرِيًّا،...» (کفعمی، ۱۴۱۸ق، ص ۵۵۵).

این رابطه بین خداوند با انسان به دلیل نیازمندی و جلب توجه از سوی خداوند نیست، بلکه به دلیل غنای ذاتی و کمال مطلق بودن اوست؛ پروردگار به دلیل عشقی که به انسان می‌ورزد و نیز به دلیل نظر لطف و رحمتی که به او دارد، از طرفی انسان‌های کامل را اشرف مخلوقات و جانشین خود بروی زمین قرار داده و از طرف دیگر مشتاقانه در پی رفع نیازهای وی و به کمال رساندن اوست. انسان کامل با درک چنین ارتباط معشوقانه که خداوند متعال عاشق بنده نیازمندش است، بیش‌ازپیش به خداوند نزدیک می‌گردد.

۲-۲-۱. نزدیکی قابل توجه انسان و خدا

اساس محبت‌ها و عشق در قرآن به خدا برمی‌گردد. خدای غنی که خود را دوست دارد، مخلوقات فقیر خود را هم دوست دارد. در ارتباط معشوقانه، علاقه و افری در انسان فقیر نسبت به خداوند غنی به دلیل نظر لطف و کرمی که به او در رفع نیازهایش دارد، ایجاد می‌گردد، به گونه‌ای که هوش و چشم عقل او از بین می‌رود. از مولوی

معنای آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَزِدْكُمْ مِنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِيَ اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» (مائده، ۵۴) و اینکه عاشقی چیست؟ را پرسیدند. مولوی گفت: «چو ما شوی بدانی. هرگاه به تعطیلی قوای وجودیت رسیدی می توانی عاشقی را دریابی» (دهباشی و میرباقری، ۱۳۸۹، ص ۱۵۳).

در عشق ورزی آغازگر خداست؛ «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ»؛ اما پس از آنکه در قلب انسان، گرایش و شوقی نسبت به عاشق به وجود می آید، حرارتی در وجود او اوج گرفته، معشوق از روابط عاشقانه خود با عاشق نیز فراتر و در وی ذوب می گردد: «وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ» (بقره، ۱۶۵). این آیه در حقیقت اشاره به درک عمیق انسان از کمالات خداوند دارد که مرتبه عشق الهی را دو چندان می سازد. آری! عشق وقتی وارد وجود انسان می شود، قلب انسان مانند یک ظرف پر می شود: «إِنَّ هَذِهِ الْقُلُوبُ أَوْعِيَةٌ فَخَيْرُهَا أَوْعَاها فَأَحْفَظُ عَنِّي مَا أَقُولُ لَكَ» (نهج البلاغه، حکمت ۱۴۷).

در ادامه مطالب به این مهم پرداخته می شود که چگونه می توان به وسیله معنویت معشوقانه، احساس فقر وجودی را در انسان ایجاد و یا تقویت نماییم؟

۳. نیاز به مناجات ثمره معنویت معشوقانه

ارتباط معشوقانه دارای آثار ارزش مندی است، از جمله شوق خداوند به مشاهده زیبایی خود در آیینه کائنات و موجودات؛ پس آن ها را با زیبایی تمام خلق کرد و آدم را آیینه تمام نمای جمال خود قرار داد. به عقیده برخی افراد، موجودات زیبا شاهدان خداوند و دوست داشتن آن ها نه تنها خطا نیست، بلکه با آگاهی از قدرت آفرینش گر و رفع نیازمندی آنان توسط وی، می توان به خدا رسید (ستاری، ۱۳۷۴، ص ۲۴۹).

افزون بر این عشق الهی، بنده را در وادی وارد می کند که وی در دام حق اسیر، البته اسیری که امیر است. اسارت در دام عشق حقیقی، موهبت خداوندی است و طبق نظر بیشتر عارفان، عشق الهی موجب پذیرش بیش از پیش عبودیت و نیازمندی محض انسان به رب العالمین می گردد. دقائق می گوید: «این حدیث به علت است و نه از جهد، ولیکن طینت است. کما قال الله تعالی «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» گفت: ایشان را دوست داریم و ایشان

ما را دوست دارند و در میان ذکر طاعت و عبادت نکرد و محبت مجرد یاد کرد از علت» (عطار، ۱۳۷۹، ص ۶۷۷).

پس در «يَجِبُهُمْ وَ يَجِبُونَهُ» خدا به جهت دوست‌داری خلق و رفع نیازهای وجودی، وی را بیافرید. پس در ابتدا بشر معشوق است و عشق خلق به حق که انعکاس و بازتاب عشق ازلی حق است، پس از آن به وجود می‌آید که مخلوق عاشق می‌شود و خالق معشوق. بشر هم خواهان برگشت به مصدر و مرجع وجودی خود که خالق محبوب و معشوق است، می‌باشد.

این‌طور به نظر می‌رسد که نهایتاً عشق حق و خلق در یکدیگر گره خورده‌اند؛ حق، عالم و آدم را برای شناساندن خود و عشق‌بازی با خود آفرید، اگر آن‌ها را خلق نمی‌کرد، شناخته نمی‌شد و خلق هم معشوقی بهتر و شایسته‌تر و بی‌نیازتر از خداوند ندیده که بخواهد به او عشق بورزد (صدرالمآلهین، ۱۴۲۳ق، ج ۷، ص ۱۵۸).

با توجه به مطالب فوق می‌توان دریافت که اولاً، طبق نصّ قرآن شریف در ابتدا خدا عاشق بوده است. ثانیاً، بنده در مسیر کسب عشق الهی که یادآور پیمان ازلی او با خداوند است، گام برمی‌دارد؛ چون اگر عشق خداوند نمی‌بود بشر را که تکه‌ای از وجود اوست، خلق نمی‌کرد تا به او سود برساند؛ پس سالک نیز با انجام مجاهدت، عبادت و فنای خود در عشق حق که آخرین مرحله تکامل وجودی اوست، دست به مناجات و راز و نیاز برداشته؛ چرا که خداوند فرمود: «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق، ۱۶).

انسان فقیر برای برقراری ارتباط با حق و رفع نیازهای وجودی خود، احتیاج دارد به اینکه با خداوند سخن بگوید و راز و نیاز کند و عشق الهی که از طرف وی نصیب او شده، او را بر آن می‌دارد تا با خالق خود مناجات کند و او را بخواند: «وَقَالَ رَبُّكُمُ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ» (غافر، ۶۰).

بنابراین میان عشق الهی و مناجات ارتباط مستقیم برقرار است؛ به همین منظور در این پژوهش برای تعیین ارتباط عشق الهی در قالب مناجات به بررسی مناجات‌ها براساس مضامین آن‌ها پرداخته تا مشخص شود که انسان‌های معنویت‌گرا برای چه منظور با خدا

مناجات کردند؛ لذا در ابتدا مناجات را تعریف کرده و سپس ارتباط آن با احساس فقر وجودی در انسان را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۱-۳. تعریف مناجات و پیشینه آن

مناجات به معنی با کسی راز کردن و راز گفتن و نوعی تجسیم است که در آن، بنده با خدای حاضر و ناظر سخن می‌گوید (فولادی، ۱۳۸۷، ص ۳۵۳). نیز مناجات به عنوان یک نیاز فطری و از گذشته‌های دور جزو مناسک مذهبی و عبادی همه مذاهب بوده و فرقی هم ندارد که معبود آن‌ها چه چیز یا چه کس باشد، بلکه نفس مناجات و برطرف کردن این نیاز فطری مهم است. در قرآن کریم نمونه‌هایی از مناجات آمده: «وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا... أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ * فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ وَكَذَلِكَ نُنَجِّي الْمُؤْمِنِينَ» (انبیاء، ۸۷-۸۸). میدی در کشف‌الاسرار ذیل آیه می‌گوید: «حضرت یونس علیه السلام ابتدا توجه به توحید کرد و گفت: «لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ» پس تنزیه در آن پیوست، گفت «سُبْحَانَكَ»، پس به گناه خویش معترف شد و گفت «إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ». چون این سه خصلت مجتمع گشت در نیایش وی، از حضرت الهیت اجابت آمد که «فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ» (میدی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۷۳۸).

از ائمه معصومین علیهم السلام به ویژه در صحیفه سجاده نمونه‌های عالی مناجات دیده می‌شود: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَخْلَصْتُ بِإِثْقَاعِي إِلَيْكَ وَأَقْبَلْتُ بِكُلِّي عَلَيْكَ وَصَرَفْتُ وَجْهِي عَمَّنْ يَحْتَاجُ إِلَيَّ رِفْدِكَ...» (صحیفه سجاده، ۱۳۷۶ ش، دعای ۲۸، ص ۱۵۸).

در تذکرة الاولیاء عبارت‌هایی تحت عنوان مناجات و با مضامینی چون خوف از عتاب حق، امید به رحمت الهی، شوق دیدار خداوند و عشق و محبت الهی سخن گفته شده است. جنید می‌گوید: «یک روز دلم گم شده بود، گفتم: الهی! دل من بازده! ندایی شنیدم که: یا جنید ما دل بدان روده‌ایم تا با ما بمانی، تو باز می‌خواهی که با غیر ما بمانی!» (عطار، ۱۳۷۹، صص ۴۵۳-۴۵۴).

از قول نصرآبادی در تذکرة الاولیاء آمده: «وقتی در خلوت بودم و به سرم ندا آمد که «تو را این دلیری که داده است که لاف‌های شگرف می‌زنی از حضرت ما و دعوی

می‌کنی در کوی ما؟ چندان بلا بر تو گماریم که رسوا جهان شوی». جواب دادم که «خداوند اگر به کرم در این دعوی با ما مسامحت نخواهی کرد، ما باری از این لاف‌زنی و دعوی کردن پای باز نخواهیم کشید». از حضرت ندا آمد که «این سخن از تو شنیدم و پسندیدم» (عطار، ۱۳۷۹، ص ۸۲۰).

در ادامه به ذکر قالب‌هایی از مناجات که مرتبط با احساس فقر و نیاز انسان به غنی مطلق عالم هستی است، می‌پردازیم.

۲-۳. اقرار و اعتراف انسان در مناجات، نشانه‌ای بر فقر و نیاز او به خداوند متعال

پاره‌ای از مناجات و نیایش‌های قرانی جنبه اعترافی دارد. اعتراف در برابر خداوند قادر و عالم سبب آرامش خاطر و تسلی روح است و در انسان، حس جبران‌ناپذیری خطا را ایجاد می‌کند؛ یعنی هم تخلیه روح و روان آدمی است و هم تخلیه آن! اعتراف به گناهان، نواقص و کاستی‌ها در مقابل خداوند نه تنها فزونی صداقت و شجاعت است؛ بلکه اظهار نوعی حقارت مثبت در برابر پروردگار غنی است. پاره‌ای از مضامینی که در نیایش‌های قرانی، به صورت اعتراف آمده، مصادیق اعترافات سازنده و گاهی نیز سخن دل با خدای گفتن و فقط نوعی ارتباط فقر وجودی با خداست. در این قسمت به برخی اعترافات که هم سو با هدف اصلی نوشتار است، پرداخته می‌شود.

الف. اعتراف به خطا و طلب آمرزش در مناجات و نقش آن بر ایجاد و تقویت احساس فقر و نیاز به خدا

بی‌بهره بودن از عنایات غنی مطلق هستی زوایای گوناگونی دارد، به گونه‌ای که احساس فقر و نیاز را در نهاد آدمی برمی‌انگیزاند؛ از طرفی چون نهاد آدمی و نیازهای او حقیقتی نامحدود است، فقط حقیقت نامحدود می‌تواند ظرف بی‌نهایت وی را پر کند، بر این مبنای ظرف ماده با همه گستردگی که دارد چون محدود است، هیچ‌گاه نمی‌تواند نیاز حقیقی نامحدود را برآورده نماید. ناگزیر انسان برای برطرف کردن نیازمندی مادی و معنوی خود به آن حقیقت بی‌انتهای وصل می‌گردد تا گاهی با مناجات عارفانه در قالب

اعتراف به گناه و طلب آمرزش؛ به خواسته خویش دست یابد.

در قرآن کریم این گونه اعتراف از سوی آدم علیه السلام در ضمن توبه چنین آمده: «رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا» (اعراف، ۲۳). اگر کسی از روی خطا یا فراموشی که ناشی از نبود تکامل وجودی وی است، مرتکب گناهی شود، در گاه الهی برای پذیرش توبه به روی آفریده ضعیف و فقیر باز است و سرگردان رها نمی‌شود. سید قطب استدلال دارد که اگر فرزند تو خطایی کند و بداند که در منزل جز تازیانه نیست، به خانه باز نمی‌گردد؛ اما اگر بداند که با اظهار پشیمانی، عذرش را می‌پذیرد، به خانه باز می‌گردد. غنی مطلق عالم هستی نیز چنین در لحظه‌های ضعف و ناتوانی بشری، وی را یاری می‌بخشد (سید قطب، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۱۲۷۰).

همچنین توبه به عنوان اصل مهم در تشریعات قرآنی، نه تنها به نسبت حدود در قرآن موجب سقوط مجازات دنیوی، بلکه در دفع سایر گناهان بشری نیز مؤثر است. همان‌طور که تشریع حدود با خداوند است و کسی غیر از او نمی‌تواند حدودی تعیین کند، تعیین توبه و تأثیر آن در مجازات نیز از تشریعات خداوند است؛ بنابراین با توجه به نص قرآن کریم در کنار هر مجازاتی، توبه نیز مقرر گشته و کسی در آن حق هیچ گونه تصرفی ندارد (بلعید، ۱۴۲۵ق، صص ۳۰۳-۳۰۶). «قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ» (زمر، ۵۳)؛ بنابراین توبه بازگشت به سوی پروردگار که اگر با «الی» متعدی گردد، به معنی بازگشت از گناه و روی آوردن به طاعت است و اگر با «علی» متعدی شود، به معنی بازگشت از کیفر و قبول توبه است که این معنی در مورد خداوند است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۲۷۸).

منطبق با آموزه‌های دینی، در مقام توبه و استرحام دو عامل سبب جلب رحمت بی‌کران خداوند می‌گردد: یکی درک فقر وجودی و اعتراف بدان، و دیگری درک رحمت بی‌نهایت خداوند غنی و امید به آن. رحمتی که هر قدر بندگان و مخلوقات از آن بهره برند کاستی نمی‌یابد. رحمتی که با اراده تخلف‌ناپذیر خداوند پیوسته و همواره بر مخلوقات سرازیر می‌گردد. البته باید این باورها را در قالب مراحل‌ی که برای مقام

استرحام بر شمرديم به زبان آوريم و بی تردید یکی از منت‌های بزرگی که اهل بیت (علیهم‌السلام) بر ما دارند این است که شیوه مناجات را به ما آموختند و لطافت‌ها، شیوه‌ها و زیبایی‌های نجوا و گفت‌وگوی با معبود را فرایاد ما دادند که مراحل استرحام و توبه عبارتند از:

مرحله اول؛ طبع انسان از ابراز و اظهار فقر وجودی در برابر پروردگار برانگیخته می‌شود و در نتیجه حس اعتراف به گناه و طلب آمرزش در آنان ایجاد می‌گردد؛ در نتیجه وی بایستی به درگاه الهی، فقر وجودی خویش را ابراز دارد.

مرحله دوم؛ باور به این حقیقت که همه کارها به دست خداوند و او دارای قدرت مطلق است و می‌تواند انسان را یاری کند. در مقام استرحام باید به قدرت و توانایی مطلق خداوند اعتراف کنیم و اظهار کنیم که خداوند، کاری از ما ساخته نیست و تنها تو بر جبران گناهان و خطاهای ما توانایی. در قبال عمر و فرصت‌های ازدست‌رفته و خطاهایی که از ما سر زده و خسارت‌هایی که از این ناحیه متوجه ما گردیده، کاری از ما ساخته نیست و فقط خداوند می‌تواند آنها را جبران کند و فرصت تدارک و جبران آنها را در اختیار ما بنهد. از این روی، برای اینکه هرچه بیشتر استعداد درک رحمت الهی را در خود فراهم آوریم، باید علاوه بر اظهار فقر وجودی خویش، به قدرت و توانایی خداوند بر جبران خطاها و گناهانمان اعتراف کنیم.

مرحله سوم؛ در مقام استرحام علاوه بر اعتراف به توانایی خداوند بر جبران گناهان و خطاها، باید اطمینان خویش به جبران خطاها از سوی خداوند را بروز دهیم و به خداوند عرض کنیم که تو گناهان و خطاهای ما را می‌بخشی و بنده‌ات را از درگاهت ناامید نمی‌گردانی. برای ایجاد امید به جبران خطاها از سوی خداوند و اظهار اطمینان به بخشندگی خداوند، باید آن بخش از صفات و اسمای الهی را بر زبان آوریم که حالت تذلل و مناجات و امید به بخشایش خداوند و اطمینان به رحمت او را در ما افزایش می‌بخشد. برای مثال او را به‌عنوان غفور، رحیم، عَفُو، بخشاینده و کریم بخوانیم.

مرحله چهارم؛ توجه به اینکه دیگران نیز مرتکب گناهان شده‌اند و مورد عفو خداوند قرار گرفته‌اند.

مرحله پنجم؛ خطاب به خداوند عرض می‌کنیم که خدایا، تو خود ما را به‌سوی

خویش فرا خواندی و وعده بخشایش و عفو دادی، فرمودی: «وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ» (غافر، ۶۰). چگونه ممکن است خداوند بنده گنهکار خود را فرا بخواند و از او بخواهد که توبه کند تا مشمول عفو قرار گیرد؛ اما به وعده خود عمل نکند. بی تردید چنین گمانی نسبت به خداوند متعال نارواست، و او اگر ما را به سوی خویش خوانده و وعده داده که ما را مشمول عفو و رحمت خویش سازد، حتماً به وعده خود عمل می کند. ما باید در مقام مناجات این باور و اعتقاد را به زبان آوریم (مصباح یزدی، ۱۳۹۳، ج ۱، صص ۱۳-۱۷).

امیر مؤمنان (علیه السلام) به زیبایی در ترسیم این مرحله می فرماید: «مَوْلَايَ، أَسْأَلُ النَّارَ عَلَى وُجُوهِ حَرَّتْ لِعَظَمَتِكَ سَاجِدَةً، وَعَلَى السَّنَنِطَقَةِ بِتَوْحِيدِكَ صَادِقَةً، ... وَأَشَارَتْ بِاسْتِغْفَارِكَ مُدْعِيَةً؟ مَا هَكَذَا الظَّنُّ بِكَ، وَلَا أَحْزِنَا بِفَضْلِكَ عَنْكَ يَا كَرِيمُ» (طوسی، ۱۴۱۱ق، ص ۸۴۴).

اعتراف به خطاکاری اسباب رحمت و حلم و احسان را فراهم می کند و هر که به خداوند حسن ظن داشته باشد به یقین اقرار او به عفو و گذشت الهی منجر شود و این اقرار باید خاضعانه و خالصانه باشد. امام سجاد (علیه السلام) درباره این وضعیت روحی می فرماید: «هَذَا مَقَامٌ مَنْ تَدَاوَلَتْهُ أَيْدِي الدُّنُوبِ وَ قَادَتْهُ أَزِقَةُ الْخَطَايَا وَ اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِ الشَّيْطَانُ فَقَصَرَ عَمَّا أَمَرَتْ بِهِ تَقْرِيطاً...» (صحیفه سجاده، ۱۳۷۶، دعای ۳۱) و ذات حق تعالی همین حال را می خواهد که زمینه گذشت و مغفرت آماده گردد که امام باقر (علیه السلام) بر این قصد پروردگار می فرماید: «لَا وَ اللَّهِ مَا أَرَادَ اللَّهُ مِنَ النَّاسِ إِلَّا خِصْلَتَيْنِ أَنْ يَقْرُؤَا لَهُ بِالنَّعَمِ فَيَزِيدَهُمْ وَ بِالذُّنُوبِ فَيَغْفِرَ لَهَا لَهُمْ» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۳۶). و می فرماید: «وَ اللَّهِ مَا يَنْجُو مِنَ الذَّنْبِ إِلَّا مَنْ أَقَرَّ بِهِ» (کلینی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۲۶).

سرچشمه اقرار به خطای نفس و غلبه شهوات، اعتراف به ربوبیت الله و رسالت پیامبران او و آنچه از نزد آنان رسیده است، می باشد. در این قسمت به نمونه این اعترافات بر مبنای شواهد قرآنی اشاره می نمایم:

یک. اعتراف به خطا و طلب آمرزش حضرت داوود (علیه السلام)

حضرت داوود (علیه السلام) که تبحر در امر داوری داشت، از سوی خدا مورد آزمایش قرار

گرفت تا شیفته توانایی خود نگردد؛ به همین منظور وی در صحنه قضاوتی قرار گرفت و آداب قضاوت را در نظر نگرفته و دچار شتاب در قضاوت گردید. البته این امر برای داوود علیه السلام عدم رعایت کردن امر استجابی است. از امام رضا علیه السلام نقل شده علت آزمایش داوود علیه السلام این بوده که گمان نمود، خلقی از او عالم تر خلق نشده و گویا فقر وجودی خود را نادیده پنداشت؛ لذا خداوند جهت یادآوری فقر وجودی وی، دو ملک را جهت آزمایش وی مبعوث نمود: (تفنی تهرانی، ۱۳۹۸، ج ۱، ص ۵۸۰). «قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعَجِكَ إِلَىٰ نَعَاجِهِ ... إِنَّ لَهُ عِنْدَنَا لَكُلْفَىٰ وَ حُسْنَ مَآبٍ» (ص، ۲۴ و ۲۵).

علامه طباطبایی و برخی مفسران با توجه به عبارات آیات بر این باورند که داوود علیه السلام پس از توجه به مقام خداوند و ضرورت بندگی در برابر او و ترس از فرجام گناهان و خسارت‌هایی که از ناحیه خطاها متوجه انسان می‌شود و نیز امیدواری به فضل و رحمت خداوند، سخن به توبه باز گشود و با زبان استرحام با خداوند سخن گفت. چنان که در مناجات‌ها مشاهده می‌شود، این زبان ویژگی‌های خاص خود را دارد و بر پایه اعتراف به خطاها و طلب آمرزش که به نوعی نمایانگر فقر وجودی انسان و نیاز شدید او به خداوند متعال است، بستر دریافت رحمت الهی را فراهم می‌آورد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، صص ۱۹۳-۱۹۴).

دو. اعتراف به نعمت و شکرگزاری و نقش آن بر ایجاد و تقویت احساس فقر و نیاز به خدا
هر نعمت خدا، شکری را اقتضا می‌کند، اگر بندگانش شکر نعمت را به جا آوردند، خداوند نعمتش را افزایش می‌دهد: «... لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِنْ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ» (ابراهیم، ۷).

از سویی لذت شکر زمانی است که وی بداند شکر شونده، نعمت یا فعل خوبی را برای او ایجاد کرده است. مطابق با نظریه امکان فقری، شکرگزاری فقط برای خداست؛ زیرا شکر در مقابل نعماتی است که از دیگری با میل و اراده صادر گشته و امکان فقری بااثبات اینکه هستی با همه کمالات و نعمات از سوی خداوند است، حمد و شکر را منحصر در ذات اقدس الهی محصور می‌نماید.

البته مراتب شکرگزاری به مراتب معرفتی انسان به خداوند، باز می‌گردد؛ یعنی وقتی انسان به انتساب امور به اراده الهی باور داشت، برای اینکه انگیزه مضاعف جهت شکرگزاری پیدا نماید، باید باور کند که خداوند به فقر انسان نسبت به درگاهش آگاهی دارد و اراده کرده که او از خیرها و نعمت‌ها بهره‌مند گردد؛ به عبارتی برای شکرگزاری از خداوند بایستی دو باور در انسان پدید آید، باور اول با اراده و مشیت الهی محقق می‌گردد و خداوند به تمام امور و حقایق عالم غیب و شهود واقف است: «وَ عِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَ يَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ...» (انعام، ۵۹)؛ و باور دوم اینکه، خداوند چگونه موجودات عالم را از نعمات خود بهره‌مند ساخته و نیازهای آنان را رفع می‌نماید. خداوند نعمت عطا می‌فرماید تا از خیر و منفعت آن برخوردار شویم و چون دارای علم نامحدود و چیزی از علم او مخفی نمی‌ماند، نیاز ناشی از نقص و محدودیت وجودی انسان را دانسته، پس خیر و منفعتی برای موجودات در نظر می‌گیرد که رحمت واسعه برای آنان بوده و به کمال و بهره‌مندی از برکات و رحمت الهی منتهی می‌شود. هنگامی که انسان باور نمود که همه عالم خیر و همه چیز برای او که نیازمند مطلق است، آفریده شده، لحظه‌ای شکرگزاری از نعمات بی‌کران الهی را فرو نمی‌گذارد. چنان باوری منافات با آنکه عالم برای دیگران نیز خلق شده، ندارد؛ زیرا تدبیر و اراده الهی به گونه‌ای است که در یک زمان همه مخلوقات از امکانات و نعمات عالم بهره‌مند می‌گردند. با نظر به ارتباط سیستمی عناصر عالم با هم، انسان به این حقیقت پی می‌برد که خداوند همه عالم را برای او که فقیر مطلق درگاه اوست خلق نموده و در عین حال آن عالم و او را برای دیگری خلق کرده است (قطب راوندی، ۱۳۷۷، ص ۱۶۰).

نتیجه آنچه گفته شد در بیان علامه جعفری چنین آمده: «شکر و سپاس، بهترین عامل سازنده روح انسانی و آغاز ارتباط معقول میان او و عالم هستی و همنوعان خویش است که حاصل معرفتی آن اولاً، اینکه انسان می‌فهمد اصلاً از خلاق هستی و فیض‌بخش کائنات، طلبکار نیست. حاصل چنین معرفتی فیض‌بودن هستی را برای انسان قابل درک می‌سازد. ثانیاً، طراوت و انبساط و سرور درونی با غوطه‌ور شدن در مصائب و سختی‌های

حیات طبیعی هرگز مختل نمی‌گردد. هر نعمتی شایسته شکری است که برای برآمدن از عهده حق آن نعمت بایستی آن را به جای آورد و خود این توجه و آگاهی تدریجاً می‌تواند اراده شکرگزاری را تحریک نموده و این کمال را نصیب انسان سازد» (علامه جعفری، ۱۳۹۸، ج ۱۲، صص ۱۰-۱۳).

لذا باید در حدّ توان و اعتراف به فقر وجودی، در شکرگزاری از خداوند بکوشیم و بدانیم که هر شکر ما، خود توفیقی از جانب اوست که نیازمند شکر و سپاسی دیگر است. آری، سزاوار آنست که انسان در مقام شکرگزاری خداوند، همواره به ناتوانی خویش، معترف باشد؛ همچون موسی علیه السلام که به او وحی آمد: «ای موسی! مرا چنان که سزاوار من است، شکر گزار». عرض کرد: «پروردگارا! چگونه چنان که سزاوار توست، شکر گزارم؟ در صورتی که هیچ شکری نگزارم جز آنکه همان شکرهم نعمتی است که تو عطایم فرموده‌ای». خطاب آمد: «اکنون که دانستی حتّی شکرگزاری نیز از جانب من است، حقّ شکر مرا، چنان که سزاوار من است ادا نمودی» (قطب راوندی، ۱۳۷۷، ص ۱۶۱).

سه. اعتراف به حمد و ثنای خداوند و نقش آن بر ایجاد و تقویت احساس فقر و نیاز به خدا

خدای تعالی تنها موجودی که اسماء و صفاتش، افعال و کارهایش نیکو از روی اختیار است؛ به همین خاطر حمد، واژه‌ای لایق برای ستایش اوست: «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ».

در تحلیل عقلی می‌توان گفت وقتی کمالات وجود مطلوب است، خود وجود به‌طریق اولی مطلوب بوده و هر موجود زنده‌ای تلاش می‌کند تا جای ممکن حیات خویش را حفظ نماید؛ چراکه مطلوب‌ترین امر برای موجودات، حیات است. هنگامی که می‌گوییم: «خدا به ما وجود می‌دهد»، می‌توان پرسید: ما چه هستیم که خدا به ما وجود می‌دهد؟ این «ما» چیست که خدا بدان وجود می‌دهد؟ پیش از آنکه خداوند به ما وجود عنایت کند، ما چیزی نیستیم. این «ما» و «وجود» فقط در تحلیل عقلی از هم گسیخته می‌گردند، و گرنه «ما» چیزی جز همان «وجود» نیست. در قرآن نیز آمده: «إِنَّمَا

أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس، ۸۲). در این گفت و گو خداوند به چه کسی یا به چه چیزی می گوید: «باش؟!» در حقیقت پیش از فرمان الهی، چیزی نیست که به آن دستور «باش» داده شود. این تحلیلی است که در مقام تفهیم فقر وجودی همه چیز به اراده الهی، چاره‌ای جز آن نیست. هنگامی که اراده کنیم این حقیقت که خداوند بر خلق هر چیزی تواناست، را بیان نماییم، به ناچار باید ماهیت و تصویر ذهنی بر او مفروض داریم. این تصویرسازی به خاطر زمینه‌سازی فهم برای ذهن انسان می‌باشد. موضوع جدایی وجود و ماهیت و امور مشابه آن از این قبیل اند (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۱، درس ۲۶).

پس خداوند غنی به هر چه و هر که وجود و حیات بخشیده، بزرگ‌ترین نعمت را به او عنایت فرموده؛ «وجود» نعمتی است که بیش از هر چیز حمد و ثنا می‌طلبد؛ زیرا همه آنچه داریم، وابسته به وجود است. اگر دیگر کمالات برای ما مطلوب‌اند، بدین جهت است که کامل‌کننده وجود ما هستند. همه لحظات زندگی انسان در حقیقت نعمت‌هایی‌اند که خداوند غنی در وجود و بیرون از وجود، برای ادامه حیات مهیا ساخته: «خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» (بقره، ۲۹). این امر انگیزه‌ای در انسان ایجاد می‌کند که بگوید: «الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى مَا أُنْعَمُ».

همچنین در آموزه‌های وحیانی، انسان منشأ کمالات وجودی خود را از خداوند می‌داند و نوعی فقر با عزت و کرامت را پذیرفته: «وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَعْلَقَ عَنَّا بَابَ الْحَاجَةِ إِلَّا إِلَيْهِ، فَكَيْفَ نُطِيقُ حَمْدَهُ أَمْ مَتَى نُؤَدِّي شُكْرَهُ لَا مَتَى» (صحیفه سجاده، دعای ۱). یعنی غنی متعال به زیباترین وجه، آدمی را گرامی داشت و از تحقیر شدن در موقعیت‌های خواری و ذلت دور داشت. خداوند با عزت نامتناهی خود همه نیازهای بندگان را برآورد و آنان را به در خانه ارباب بی‌مروت دنیا حواله نمود؛ جلوه روشن این تکریم، دست همیشه دراز او به درگاه ربوبی است: «أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ» (فاطر، ۱۵). از سویی انسان فقیر لحظه‌ای را به خاطر نمی‌آورد که از عنایت پروردگار خویش بی‌نیاز بوده و بی‌خواست و اراده و لطف او، سودی را جلب یا ضرری را از خود دفع گردانیده باشد.

نتیجه‌گیری

معنویت معشوقانه ارتباطی است میان انسان و خداوند که طی آن آغازگر ارتباط خداوند و تنها انسان کامل که عین نفس هر انسان و خلیفه الهی بر روی زمین است، به درک آن نائل می‌آید. بر اثر درک این ارتباط، انسان در مسیری پا می‌گذارد که امید دستیابی به قرب الی‌الله که هدف والای معنویت اسلامی است را در سر می‌پروراند، درحالی که در ضمن آن، فقر و نیاز خود به غنی مطلق عالم هستی را نیز درمی‌یابد. پس در پی راهی چون عبادت برای اتصال به وجود متعالی است که وی را یاری‌رسان باشد. عبادت در قالب مناجات که حاصل ارتباط معشوقانه انسان با خداست، وی را بر آن می‌دارد در قالب اعترافاتی چون اعتراف به خطا و طلب آمرزش، نعمت و شکرگزاری و حمد و ثنای الهی، به فقر وجودی خویش اعتراف کرده و دست نیاز به سوی درگاه غنی مطلق عالم هستی بالا برد؛ اعتراف به خطا در مقام توبه سبب درک فقر وجودی و درک رحمت بی‌نهایت خداوند غنی و امید به آن را رقم می‌زند.

اعتراف به نعمت و شکرگزاری نیز دو باور در انسان پدید می‌آورد؛ باور اول اینکه، خداوند به تمام امور و حقایق عالم غیب و شهود واقف است و باور دوم اینکه، خداوند است که موجودات عالم را از نعمت‌های خود بهره‌مند ساخته و نیازهای آنان را رفع می‌نماید.

اعتراف به حمد و ثنای الهی نیز به بزرگ‌ترین نعمت الهی یعنی «وجود» و «کمالات وجودی» اشاره دارد که همه آنچه داریم، وابسته به آن است و نوعی فقر با عزت و کرامت انسان را به ارمغان آورده است. به طور کل این اعترافات که حاصل ارتباط معشوقانه انسان با خداست، نقص و ضعف انسان در برابر غنی مطلق عالم هستی را نشان می‌دهد.

فهرست منابع

* قرآن کریم

** نهج البلاغه

*** صحیفه سجادیه

ابن سینا، ابو علی حسین. (۱۳۷۵). الاشارات و التنبیها. قم: نشر البلاغه.

ابن عربی، محی الدین. (۱۴۰۵ق). الفتوحات المکیه. بیروت: انتشارات دار صادر.

ابن فارس، احمد به فارس. (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة (محقق: عبدالسلام محمد هارون). قم: مکتبه الأعلام الاسلامی.

ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۰۵ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر.

انزابی نژاد، رضا؛ بهجت سادات حجازی. (۱۳۸۴). اصل سنخیت در عرفان و همانند سازی در روان شناسی (با گذری در اندیشه های عطار و مولوی). نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تبریز، شماره ۱۹۷، صص ۳۵-۵۴.

بلعید، صادق. (۱۴۲۵ق). القرآن و التشریع. بیروت: منشورات الحلبي الحقوقیه.

ثقفی تهرانی، محمد. (۱۳۹۸). تفسیر روان جاوید. تهران: انتشارات برهان.

جعفری، محمد تقی. (۱۳۹۸). ترجمه و تفسیر نهج البلاغه (تدوین و تنظیم: عبدالله نصری). قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

حجازی، بهجت سادات. (۱۳۷۸). انسان کامل در نگاه عطار. مشهد: دیوار.

حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۷۵). نصوص الحکم بر فصوص الحکم. تهران: رجاء.

دهباشی و میرباقری. (۱۳۸۹). تاریخ تصوف (۱). تهران، سمت.

رحیمیان، سعید. (۱۳۷۶). تجلی و ظهور در عرفان نظری. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

- ری شهری، محمد. (۱۳۸۳). میزان الحکمة. قم: دارالحديث.
- ستاری، جلال. (۱۳۷۴). عشق صوفیانه. تهران: نشر مرکز.
- سجادی، جعفر. (۱۳۶۲). فرهنگ لغت، اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. تهران: انتشارات طهوری.
- سیدقطب. (۱۴۱۲ق). فی ظلال القرآن. بیروت: دارالشروق.
- صدرالمতالہین شیرازی، محمد بن ابراہیم. (۱۳۸۳). الاسفار الاربعة (مصحح: مقصود محمدی). تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صدرالمতالہین شیرازی، محمد بن ابراہیم. (۱۴۲۳ق). الحکمة المتعالیة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین قم.
- طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۱۱ق). مصباح المتہجد و سلاح المتعبد (دعای کمیل). بیروت: موسسه فقه الشیعه.
- عطار، شیخ فرید الدین. (۱۳۷۹). تذکرة الاولیاء (به تصحیح و تحشیہ رینولد آلن نیلکسون، بازنگاری متن، ترجمہ مقدمہ‌ها و تنظیم فہرست از ع-روح بخشان). تهران: اساطیر.
- غزالی، احمد. (۱۳۵۹). سوانح، براساس تصحیح ہلموت ریتز (با تصحیحات جدید و مقدمہ و توضیحات: نصر اللہ پورجوادی). تهران: انتشارات بنیاد فرہنگ ایران.
- فولادی، علیرضا. (۱۳۸۷). زبان عرفان. تهران: نشر فراگفت.
- قطب راوندی، سعید بن ہبہ اللہ. (۱۳۷۷). قصص الانبیاء (محقق: غلامرضا عرفانیان یزدی). مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- قیصری، داود. (۱۴۱۶ق). شرح فصوص الحکم. قم: انوار الہدی.
- کفعمی، ابراہیم بن علی عاملی. (۱۴۱۸ق). البلد الامین و الدرع الحصین (دعای عرفہ). بیروت: موسسه الاعلمی للمطبوعات.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۷۵). الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴ق). بحارالانوار. بیروت: الوفاء.

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۱). آموزش فلسفه. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.

مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۹۳). سجاده‌های سلوک؛ شرح مناجات‌های حضرت سجاد علیه السلام. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه.

مکارم شیرازی، ناصر و دیگران. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

مولوی. (۱۳۷۲). مثنوی (مصحح: محمد استعلامی). تهران: انتشارات زوار.

میبدی، رشیدالدین. (۱۳۸۸). کشف الاسرار و عدة الابرار، تفسیر عرفانی قرآن کریم (به کوشش: سید رضا باقریان موحد). تهران: ارمغان طوبی.

یثربی، یحیی. (۱۳۷۹). فلسفه عرفان. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

References

*The Holy Quran

**Nahj al-Balagha

***Sahifah Sajjadiya

Anzabi Nejad, R., & Hajazi, B. S. (2005). The Principle of Homogeneity in Mysticism and Parallels in Psychology: A Review of the Ideas of Attar and Rumi. *Journal of the Faculty of Literature and Humanities*, Tabriz University, 35-54. [In Persian]

Attar, S. F. D. (2000). *Tadhkirat al-Awliya* (R. A. Nicholson, Ed.). Tehran: Asatir. [In Persian]

Baleed, S. (2005). *Al-Quran wa al-Tashri'*. Beirut: Al-Halabi Law Publishers. [In Arabic]

Dehbashi & Mirbagheri. (2010). *History of Sufism* (Vol. 1). Tehran: Samt. [In Persian]

Fooladi, A. (2008). *The Language of Mysticism*. Tehran: Faragoft Publications. [In Persian]

Ghazali, A. (1980). *Sawanih* (H. Ritter, Ed.; N. Pourjavad, Intro.). Tehran: Foundation of Iranian Culture. [In Persian]

Hajazi, B. S. (1999). *The Perfect Human in Attar's Perspective*. Mashhad: Divar. [In Persian]

Hassan-Zadeh Amoli, H. (1996). *Nusus al-Hikam ala Fusus al-Hikam*. Tehran: Raja. [In Persian]

Ibn Arabi, M. (1984). *Al-Futuh al-Makkiyah*. Beirut: Dar al-Sadr. [In Arabic]

Ibn Faris, A. (1984). *Mu'jam Maqayis al-Lugha* (A. M. Haroon, Ed.). Qom: Maktabat al-Alam al-Islami. [In Arabic]

Ibn Manzur, M. b. M. (1984). *Lisan al-Arab*. Beirut: Dar al-Sadr. [In Arabic]

Ibn Sina, A. H. (1996). *Al-Isharat wa al-Tanbihat*. Qom: Nashr al-Balagha. [In Persian]

Jafari, M. T. (1999). *Translation and Interpretation of Nahj al-Balaghah* (A. Nasri, Ed.). Qom: Office of Islamic Culture Publishing. [In Persian]

- Kaf'ami, I. b. A. (1998). *Al-Balad al-Amin wa al-Durr al-Haseen* (Dua' Arafah). Beirut: Al-Ilmiyyah Publications. [In Arabic]
- Kulayni, M. b. Y. (1996). *Al-Kafi*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Majlesi, M. B. (1984). *Bihar al-Anwar*. Beirut: Al-Wafa. [In Arabic]
- Makarem Shirazi, N. et al. (1995). *Tafseer Namunah*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Persian]
- Mesbah Yazdi, M. T. (2012). *Teaching Philosophy*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
- Mesbah Yazdi, M. T. (2014). *Sajadeh-ye Suluk; Sharh Munajjat al-Imam Sajad* (Vol. 1). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
- Meybodi, R. D. (2009). *Kashf al-Asrar wa 'Addat al-Abrar* (Vol. 2). Tehran: Armaghan Tuba. [In Persian]
- Qeisari, D. (1997). *Sharh Fusus al-Hikam*. Qom: Anwar al-Huda. [In Arabic]
- Qutb Rawandi, S. b. H. (1998). *Qisas al-Anbiya* (G. R. Erfaniyan Yazdi, Ed.). Mashhad: Astan Quds Razavi, Islamic Research Foundation. [In Persian]
- Rahimiyan, S. (1997). *Manifestation and Appearance in Theoretical Mysticism*. Qom: Office of Islamic Propagation, Qom Seminary. [In Persian]
- Reyshahri, M. (2004). *Mizan al-Hikmah*. Qom: Dar al-Hadith. [In Persian]
- Rumi, M. (1993). *Masnavi* (M. Estelami, Ed.). Tehran: Zawar Publications. [In Persian]
- Sadr al-Mutalehin Shirazi, M. b. I. (2004). *Al-Asfar al-Arba'ah* (M. Mohammadi, Ed.). Tehran: Foundation of Islamic Wisdom, Sadra. [In Persian]
- Sadr al-Mutalehin Shirazi, M. b. I. (2004). *Al-Hikmah al-Muta'aliyyah*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi. [In Arabic]
- Sajadi, J. (1983). *Dictionary of Mystical Terms and Expressions*. Tehran: Tahouri Publications. [In Persian]
- Saqafi, M. (1999). *Tafseer Rawan Javid*. Tehran: Borhan Publications. [In Persian]

- Satari, J. (1995). *Sufi Love*. Tehran: Nashr Markaz. [In Persian]
- Sayyid Qutb. (1992). *Fi Zilal al-Quran*. Beirut: Dar al-Shuruq. [In Arabic]
- Tabatabai, M. H. (1996). *Al-Mizan fi Tafseer al-Quran* (Vol. 3). Qom: Islamic Publications Office of the Qom Seminary. [In Persian]
- Tusi, M. b. H. (1992). *Misbah al-Mutahajjid wa Siham al-Mut'abid* (Dua' Kamil). Beirut: Fiqh al-Shi'ah Institute. [In Arabic]
- Yasrebi, Y. (2000). *Philosophy of Mysticism*. Qom: Office of Islamic Propagation. [In Persian]