



An Analysis of the Concepts of Mysticism and Spirituality, and Their Relationships

Alireza Kermani¹

Received: 18/01/2023

Accepted: 13/02/2023



Abstract

Mysticism and spirituality are phenomena with some aspects, it is necessary to pay attention to these aspects in their definition. The essential essence of mysticism, i.e. intuitive experience, the existential developments that lead to this intuition and the emergence of those intuitions in the form of esoteric propositions, and the science of theoretical and practical mysticism are among the things that have been considered in this article in the definition of mysticism. Spirituality has also been considered an existential transformation that is realized with an interconnected set of beliefs, moods, and personal experiences, along with transcendent feelings, causes a difference in a person's attitude to the universe, and can be emerged through different words, behaviors, and interactions. In this article, through an analytical method, while enumerating the commonalities and differences between spirituality and mysticism and expressing the relationship between the two, it has been pointed out and explained how spirituality and mysticism coincide in some of these levels, and what relationship exists between Islamic mysticism and spirituality that are discussed among Muslim experts.

1. Associate Professor of Imam Khomeini Educational and Research Institute. Qom, Iran.
kermani@iki.ac.ir.

* Kermani, A. R. (1401 AP). An Analysis of the Concepts of Mysticism and Spirituality, and Their Relationships. *Journal of Islam and the Studies of Spirituality*, 1(1). pp. 75-100.
DOI: 10.22081/JSR.2023.62986.1004

Finally, by stating the criteria, the case studies of mysticism and spirituality and the difference between correct mysticism and spirituality and pseudo-mysticism and false spirituality have been dealt with.

Keywords

Mysticism, spirituality, mystical experience, true mysticism, true spirituality.

واکاوی مفهوم عرفان و معنویت و نسبت سنجی آن دو

علیرضا کرمانی^۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۰۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۲۳



چکیده

عرفان و معنویت پدیده‌هایی ذو ابعادند که در تعریف آنها توجه به این ابعاد امری لازم است. جوهره ذاتی عرفان، یعنی تجربه شهودی، تحولات وجودی‌ای که به این شهود منجر می‌شود و ظهورات آن شهود در قالب گزاره‌های باطنی و علم عرفان نظری و عملی از جمله اموری هستند که در این مقاله در تعریف عرفان اخذ شده‌اند. معنویت نیز تحولی وجودی دانسته شده است که با مجموعه‌ای به هم پیوسته از باورها و خلیقات و تجارب انفسی، توأم با احساسات متعالی، تحقق می‌یابد و موجب تفاوت نگرش فرد به عالم هستی می‌شود و به وسیله گفتارها، رفتارها و تعاملات مختلف ظهور پیدا می‌کند. در این مقاله با روشی تحلیلی ضمن برشمردن نقاط اشتراک و افتراق معنویت و عرفان و در مقام بیان رابطه این دو، به ذومراتب بودن آنها اشاره و تبیین شده است که چگونه معنویت و عرفان در برخی از این مراتب بر هم منطبق است و عرفان اسلامی با معنویتی که در میان صاحب‌نظران مسلمان مطرح است، چه نسبتی دارد. در پایان نیز با بیان معیارهایی، به مصداق‌شناسی عرفان و معنویت و تفاوت عرفان و معنویت صحیح با عرفان‌نما و معنویت کاذب پرداخته شده است.

کلیدواژه‌ها

عرفان، معنویت، تجربه عرفانی، عرفان حقیقی، معنویت حقیقی.

۱. دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، قم، ایران.

* کرمانی، علیرضا. (۱۴۰۱). واکاوی مفهوم عرفان و معنویت و نسبت‌سنجی آن دو. دوفصلنامه علمی - تخصصی اسلام و مطالعات معنویت، ۱(۱)، صص ۷۵-۱۰۰.
DOI: 10.22081/JSR.2023.62986.1004

مقدمه

کلمه عرفان مصدر ماده عرف به معنای شناختن است و کلمه معنویت مصدر صناعتی از معنا در مقابل لفظ، ماده، یا صورت و ظاهر است. در معنای اصطلاحی این دو، تعاریف گوناگونی بیان شده است. برخی از این تعاریف، تعاریفی پیشینی برآمده از تحلیل عقلی هستند که بیانگر حقیقت عرفان و معنویت می‌باشند و گویای آنند که عرفان و معنویت چه باید باشند. برخی دیگر از تعاریف، تعاریف یا توصیفاتی پسینی از عرفان و معنویت به‌شمار می‌روند که برگرفته از مؤلفه‌ها یا ویژگی‌های تجارب یا طریقت‌های محقق‌شده‌ای می‌باشند که به نوعی به عرفانی یا معنوی موسومند. با وجود تفاوتی که به طور عمده میان این دو دسته تعاریف وجود دارد، در خصوص عرفان که حقیقتی حضوری و خارج از دسترس حصول عقلی است، می‌توان مدعی شد که در مقام تحلیل و تفصیل تنها با بررسی تعاریف و توصیفات پسینی می‌توان به تعاریف پیشینی نزدیک شد؛ بر این اساس پدیدارها یعنی آن مفاهیم و تعریف‌هایی که توسط عارفان یا عرفان‌پژوهان در بیان مؤلفه‌ها و ویژگی‌های تجارب معرفتی و سلوکی بیان شده‌اند - و نه خود آن تجارب سلوکی یا معرفتی - هر کدام می‌تواند به بُعدی از ابعاد حقیقت عرفان و معنویت یا عوارض آن دو اشاره داشته باشند. از این منظر، حقیقت عرفان و معنویت در مناطق مختلف و در طول تاریخ دارای ظهوراتی تجربی و سلوکی است که خود در مرتبه نازله در بیشتر مفاهیم و الفاظ اظهار شده‌اند و در میان این اظهارات، تشخیص مؤلفه‌ها و ویژگی‌های حقیقت عرفان و معنویت و تمییز آنها از عوارض و زواید می‌تواند ما را به درکی تفصیلی‌تر از معنای پیشینی حقیقت عرفان و معنویت نزدیک کند؛ از این‌رو در این مقاله با بررسی تعاریفی که از عرفان و معنویت بیان شده، سعی شده است به حقیقت عرفان و معنویت نزدیک شویم و رابطه این دو با یکدیگر و مصادیق حقیقی آن دو را بررسی کنیم.

۱. مفهوم عرفان

تعاریف و توصیفات بسیار متنوع و متعددی از عرفان و معادلهای آن از سوی

دین پژوهان، فیلسوفان، عارفان و عرفان پژوهان در شرق و غرب ارائه شده است (رک. دامادی، ۱۳۶۷). این تنوع از جمله در اثر توجه تعریف کننده به بعد یا ابعادی خاص از ابعاد تجربی یا طریقتی عرفان، نوع تلقی تعریف کننده یا مقامی که در آن قرار دارد و مرتبه و استعداد مخاطب می باشد. مرور این تعاریف، در کنار معرفت فطری که هر انسانی از مفهوم و حقیقت عرفان دارد، به علاوه بررسی پدیدارهای عرفانی که در بیان شهود یا نحوه سلوک عارفان و سالکان آشکار می شود، راهی برای نزدیک شدن غیر عارفان به فهم جوهره عرفان و عناصر اصلی آن است. مبتنی بر معرفت فطری اجمالاً می دانیم عرفان، حقیقتی مرتبط با واقعیتی باطنی است؛ اما برای فهم بیشتر جوهره و عناصر اصلی این حقیقت، مناسب است تعاریف و توصیف های متنوعی که در طول تاریخ عرفان و عرفان پژوهی از سوی صاحب نظران بیان شده بررسی گردد و بر پدیدارهایی که مبتنی بر آن معرفت ارتکازی، عرفانی تلقی می شوند دقت شود. در این مجموعه تعاریف - که در این مقاله به دلایلی از جمله گستردگی قلمرو بحث تنها در دو سنت اسلامی و مسیحی مورد توجه قرار گرفته است - می توان از میان پر بسامدترین اموری که مورد تأکید قرار گرفته موارد ذیل را برشمرد: تجربه و معرفت شهودی، مقامات و احوال سلوکی، آموزه ها و تعالیم باطنی، و علمی دارای موضوع و مسایلی خاص. اگرچه تعریف کنندگان گاه عرفان را منحصر در هر یک از این امور دانسته اند، در ادامه بر این نکته تأکید داریم که هر کدام از این امور می تواند بعدی از ابعاد منشوری باشند که از کل آن به عرفان تعبیر می شود و همگی را می توان به عنوان مؤلفه ها یا لوازم عرفان در تعریف عرفان اخذ کرد.

۱-۱. عرفان به مثابه تعالیم باطنی

گاهی در کلام عارفان و عرفان پژوهان، تعالیم باطنی یا آموزه های الهیاتی مبتنی بر شهودات باطنی، عرفانی تلقی شده اند (لاو، ۱۳۹۹، ص ۷۸، American Heritage Dictionary, 1992, p. 1196). این تعالیم بیشتر در تاویل متون دینی یا تبیین آموزه های دین بیان شده اند و هر چند به طور عمده تجارب عرفانی یا سلوکی منبعی برای این تعالیم و آموزه ها بوده

است، اطلاق نام عرفان نه به جهت این تجارب، بلکه به جهت توجه به آن تعالیم باطنی بوده است.

۲-۱. عرفان به مثابه تجربه عرفانی

برخی عرفان را به تجربه عرفانی معنا کرده یا در تعریف خود بر این مؤلفه تأکید داشته‌اند. مراد از تجربه یا شهود عرفانی در معنای عام، احوال و اشراقات باطنی عارف و در معنای خاص یافت حقیقت واحدی است که گاه از آن با عناوینی همچون خدا، برهمن یا واقعیت متعالی یاد می‌کنند (موحدیان عطار، ۱۳۸۸، ص ۳۸۷)؛ اما به‌طور عمده آنجا که در تعریف عرفان بر تجربه یا شهود عرفانی تأکید می‌شود، مقصود بالاترین مرتبه تجربه عرفانی یعنی یافت وحدت است (رک. استیس، ۱۳۷۹، ص ۱۳۵) که عارفان مسیحی از آن به اتحاد با خدا و عارفان مسلمان به شهود حق‌الیقینی و فنای فی‌الله تعبیر می‌کنند؛ برای مثال آکوئیناس عرفان را «معرفت به خدا از راه شهود معنا می‌کند» (Scholem, 1995, p. 4) و جیمز لوبا از آن به «یقین شهودی به جهان بالا حسی» تعبیر می‌کند (Leuba, James, 1999, p. 4) در میان عارفان مسلمان نیز در مواردی چنین تأکیدی مشاهده می‌شود. ابن عربی عارف را کسی می‌داند که حق را در همه چیز مشاهده می‌کند، بلکه همه چیز را حق می‌بیند (ابن عربی، ۱۹۴۶م، ج ۱، ص ۱۹۲) و شیخ بهایی بر آن است که عارف کسی است که خدا خود، اسما، صفات و افعالش را به او نشان داده است (شیخ بهایی، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۹۷). در بسیاری از سنت‌ها تجربه عرفانی دارای دو بعد معرفتی و عاطفی است. بعد معرفتی ناظر به نوعی آگاهی از واقعیت متعالی یا مابعد الطبیعی است که شناختی از متن واقع را به‌دست می‌دهد و بعد عاطفی، همراهی تجربه با احساس عشق و محبت است که گاه با دیگر هیجان‌ات عاطفی همچون خوف و خشیت نیز همراه است.

۳-۱. عرفان به مثابه تجربه سلوکی

در بسیاری موارد عارفان و عرفان‌پژوهان در مقام تعریف عرفان بر فرایند سلوک یا بیان احوال و مقامات باطنی سالکان تأکید دارند. مراد از فرایند سلوک تغییر و تحول انفسی

خاصی است که سالک آن را در خود تجربه می‌کند؛ یعنی «نوعی فرایند متعالی که وجوه تطابق فرد با جهان را به سطحی بالاتر از آنچه ما در فعالیت‌های آگاهانه متعارف خود داریم می‌رساند» (Underhill, Evelyn, 1995, p. 13). در عرفان مسیحی و اسلامی این فرایند را در سه گانه‌هایی سلوکی همچون تهذیب، اشراق و اتحاد؛ شریعت، طریقت و حقیقت؛ اسلام، ایمان و احسان؛ علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین؛ تعلق، تخلق و تحقق به تصویر کشیده‌اند (کرمانی، ۱۳۹۷). از باب مثال، به بیان جنید «تصوّف (عرفان) صافی کردن دل است از مراجعت خلقت، و جداشدن از اخلاق طبیعت، و فرومیرانیدن صفات بشریت، و دوربودن از دواعی نفسانی و فروآمدن بر صفات روحانی و بلندشدن به علوم حقیقی و به کار داشتن آنچه اولاتر است الی الابد، و نصیحت کردن جمله امت و وفا به جای آوردن بر حقیقت و متابعت پیغمبر - علیه الصلاة والسلام - در شریعت» (عطار نیشابوری، ۱۹۰۵م، ص ۳۲) و یا «مبنى التصوف على أخلاق ثمانية من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام: السخاء و هو لإبراهيم، و الرضا و هو لإسحاق، و الصبر و هو لأيوب، و الإشارة و هي لזكريا، و الغربة و هي ليحيى، و لبس الصوف و هو لموسى، و السياحة و هي لعيسى، و الفقر و هو لمحمد ﷺ» (فرید المزیدی، ۱۴۲۷ق، ص ۲۴۲).

۴-۱. عرفان به مثابه علم

عرفان در این معنا رشته‌ای علمی همچون فلسفه است که موضوع و مسائلی خاص به خود دارد، با این ویژگی که شهود یا شناخت بی‌واسطه واقعیت متعالی، مهم‌ترین منبع معرفت در آن به شمار می‌رود. در این تلقی که بیشتر در میان عارفان مسلمان بعد از ابن عربی به چشم می‌خورد، عرفان به دو قسم نظری و عملی تقسیم می‌شود؛ برای مثال قیصری در تعریف عرفان می‌گوید: عرفان عبارت است از علم به حضرت حق سبحان از حیث اسما و صفات و مظاهرش و علم به احوال مبدا و معاد و به حقایق عالم و چگونگی بازگشت آن حقایق به حقیقت واحدی که همان ذات احدی حق تعالی است و معرفت طریق سلوک و مجاهده برای رها ساختن نفس از تنگناهای قید و بند جزئیت و پیوستن به مبدأ خویش و اتصاف وی به نعت اطلاق و کلیت» (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۷).

حاصل آنکه عرفان در کاربرد اصطلاحی خود نه به مطلق معرفت که به معرفتی مستقیم و شهودی اشاره دارد که سلوک، مقوم آن است و آموزه‌های عرفانی و علم عرفان ظهورات بیرونی آن به شمار می‌رود. اگر چه کم و بیش عرفان با این جوهره، مقومات و ظهورات را در بسیاری از سنت‌های عرفانی مشاهده می‌کنیم، اما آنچه که به طور عمده از عرفان در این مقاله مورد نظر است و بنا داریم رابطه آن را با معنویت بررسی کنیم، عرفان اسلامی است. عرفان اسلامی عرفانی است با توصیه‌های سلوکی مطابق با شریعت اسلام که موجب شده است عارف مسلمان به مرتبه‌ای خاص از شهود و تجربه وحدت دست یابد. در این عرفان، دین اسلام میزان تجارب عرفانی عارفان است و در مقام تعبیر نیز عارفان، تجارب خود را به طور عمده با بهره‌گیری از مفاهیم اسلامی بیان می‌کنند.

۲. مفهوم معنویت

هرچند کاربرد واژه معنوی در معنایی مقابل صوری، حسی، جسمانی و دنیوی در میان متفکران مسلمان سابقه‌ای دیرینه دارد، در چند دهه اخیر واژه معنویت بیشتر به عنوان ترجمه واژه لاتین Spirituality و متأثر از تحقیقات غربی با بار معنایی و تاریخی خاص به آن، مورد بحث قرار گرفته است؛ از این رو ابتدا نگاهی اجمالی به سیر معنایی معنویت در جهان غرب خواهیم داشت و در ادامه ضمن دسته‌بندی تعاریف ارائه شده برای معنویت سعی می‌کنیم به تعریفی که می‌تواند مقبولیت بیشتری داشته باشد و بیانگر حقیقت معنویت باشد نزدیک شویم.

در عالم مسیحی اولین کاربرد واژه معنویت در رسایل پولس گزارش شده است. در این رسایل (Spirituality) نه در مقابل جسمانی یا مادی که در مقابل بدنی (دنیوی) به کار رفته است و روحانی یا معنوی امری دانسته شده است که روح الهی در آن حضور دارد، بی‌آنکه به نوعی دوگانگی نفس و بدن یا ماده و روح اذعان شده باشد (Principe, 1983, p. 13) در قرن دوازدهم تحت تأثیر تفکرات هلنی و گنوسی و باور به جداانگاری روح از ماده، روحانی یا معنوی به ابعاد مجرد و نه مادی و ظاهری اطلاق شد

(کیانی و دیگران، ۱۳۹۴، ص ۲)؛ هرچند که معنای اول به کلی فراموش نشد و در آثار اکوئیناس می توان آن را مشاهده کرد. واژه Spirituality در این دوران همچنین برای اشاره به اموال کلیسا یا هر امر مادی و غیرمادی مربوط به کلیسا به کار می رفت. در این دوران، معنویت به عنوان امری باطنی یا تجربه درونی جدای از باورهای عقلانی یا رفتارهای اخلاقی تلقی نمی شد و درجات دین داری در برخورداری از مراتب مختلف تجربه درونی و عقلانیت و اعمال صالح تعریف می شد. اما با تحقیر عقل و تضعیف عقل گرایی از یک سو و ضعف مبانی عقلانی دین مسیحی از سوی دیگر، توجه به تجربه درونی به عنوان جایگزینی برای مبانی عقلی دین، بیشتر شد و معنویت از تدین گزاره ای مبتنی بر عقل یعنی الهیات عقلانی مستقل گردید (شرف الدین، ۱۳۹۶، ص ۱۱). جدایی معنویت از باورهای عقلی و رفتارهای اخلاقی و توجه انحصاری بر تجربه دینی، معنویت را امری وابسته به شخص کرد و باعث شد تنوع تعاریف آن فزونی بیشتری یابد. محققان گاه با نگرشی خاصی که به معنویت داشته اند به تعریف آن پرداخته اند. در ادامه بدون گزارش انبوه تعاریف معنویت، با استفاده از سخنان برخی از محققان، در ضمن دسته بندی تعاریف به برخی از سنخ معنویت اشاره می کنیم:

معنویت به مثابه حالتی نفسانی: معنویت در این معنا کیفیتی نفسانی است که عارض بر نفس انسانی می شود. تعاریفی که معنویت را به احساس آرامش یا حالت اشراقی مستمر تعریف کرده اند چنین تلقی ای از معنویت دارند. اگرچه توجه به این سنخ معنویت در ادیان و مکاتب سابقه ای طولانی دارد، در دوران اخیر بیشتر مورد توجه متخصصان روان شناسی و بهداشت روانی بوده است.

معنویت به مثابه صفتی انتزاعی: معنویت در این معنا صفت انتزاع شده از کل وجود انسان مرتبط با امر باطنی یا سبک زندگی اوست، بدون آنکه ناظر به حالت نفسانی خاصی باشد (ایراندوست، ۱۳۹۷، ص ۱۱). معمولاً کسانی که چنین نگاهی به معنویت دارند، در مقام تبیین و تعریف معنویت، به بیان مشخصات حیات معنوی یا انسان معنوی پرداخته اند (خسروپناه، ۱۳۸۷، صص ۷۶-۵۹) و سعی می کنند با روشی فلسفی از بررسی جزئیات به مفهوم کلی معنویت دست یابند.

معنویت به مثابه تجربه شهودی: در برخی از تعاریف، انسان معنوی به انسانی دارای شهود تعریف شده و یا معنوی کسی دانسته شده است که تجربه‌ای بی‌واسطه دارد. از این منظر معنویت نوعی تجربه شهودی فراتر از دریافت‌های مفهومی است (شرف‌الدین، ۱۳۹۶، ص ۸۰؛ کینگ، ۱۳۸۳، ص ۷۶). در اینجا روش نزدیک‌شدن به معنای معنویت بررسی پدیدارشناسانه توصیف تجربه‌کننده از آن تجارب است.

معنویت به مثابه فرایند یا راه سلوک: برخی محققان، معنویت را «فرایند بازسازی انسان معنا می‌کنند که با هدف بازیابی فطری و اولیه انسان و بازیابی تصویر صحیحی از خدا شکل گرفته است» (Waijman, 2006)، یا آن را «کوششی برای پیداشدن حساسیت به خود، دیگران، موجودات غیر انسانی و خدا که در درون و فراسوی این کلیت است» معنا کرده‌اند (کینگ، ۱۳۸۳، ص ۷۵). برخی از مکاتب به طور کلی مباحث معنویت را ذیل روش یا راه معنوی بیان نموده‌اند (کینگ، ۱۳۸۳، ص ۷۷). در این مکاتب بیشتر از سفر روح در طی یک راه سخن به میان می‌آید: سنت یهودی از هلاخا یعنی راهی که باید رفت سخن می‌گوید؛ مسیحیت آغازین به آموزه‌های مسیح به عنوان راه اشاره می‌کند و در چین حقیقت نهایی به دائو یعنی راه شهره است... (کینگ، ۱۳۸۳، ص ۸۰؛ پام مکاروم و دیگران، ۱۳۹۵، ص ۱۱۹).

معنویت به مثابه یک رهیافت: از یک منظر، معنویت، رهیافت یا نگرشی به عالم هستی هست. از باب مثال، برخی معنویت را نگرشی به عالم هستی می‌دانند که با وجود آنکه شواهد و قراین فلسفی به سود آن نیست اما با آن، بهداشت روانی فرد بهتر تأمین می‌شود (رک. ملکیان، ۱۳۸۵؛ ایراندوست، ۱۳۹۷، ص ۵۴۱).

معنویت به مثابه تعالیم باطنی: در این تلقی، معنویت، مجموعه‌ای از تعالیم و آموزه‌هایی است که ارتباط با بعد باطنی انسان یا عالم دارند (ایراندوست، ۱۳۹۷، ص ۵۳۱) و انسان را به سوی امر باطنی سوق می‌دهند (شرف‌الدین، ۱۳۹۶، ص ۷۶؛ کینگ، ۱۳۸۳، ص ۷۶). در این تلقی حتی اگر تجربه‌ای هم وجود داشته باشد آموزه‌های مفهومی قبل و بعد از آن را احاطه کرده است و تجربه نیز چیزی جز ظهور آموزه‌های مفهومی نمی‌باشد.

معنویت به عنوان یک علم: در اوایل قرن بیستم برخی با تقسیم الهیات مسیحی به الهیات جزمی، الهیات اخلاقی و الهیات معنوی یا معنویت، الهیات معنوی را الهیاتی فراتر از دو قسم خود و البته مبتنی بر آنها می‌دانستند که از کمال در مسیحیت و راه‌های وصول به آن بحث می‌کند و به دو قسم الهیات زهدگرایانه برای عموم و الهیات عرفانی برای خواص تقسیم می‌شود (Pourrat, 2008, p. v). از این منظر معنویت گاه به عنوان «پژوهشی تطبیقی و انتقادی نظام‌مند در باب تجربه‌ها و آموزه‌های معنوی» تعریف می‌شود (کینگ، ۱۳۸۳، ص ۷۶).

معنویت محصول سیر وجودی: برخی نیز معنویت را محصول مواجهه جان آدمی با امر قدسی می‌دانند که موجب پرورش جان آدمی می‌شود و دارای درجات گوناگونی است (Elkins, 2015, p. 201). در بودایی نیز واژه معنویت نزدیک‌ترین واژه به واژه سانسکریت بهاوانا (bhavana) به معنای شکوفاندن است که به جریان عمیق تبدیلی اشاره دارد که وجود انسان را از بند پندارها و شهوات آزاد می‌کند (کینگ، ۱۳۸۳، ص ۸۱).

حاصل آنکه برای معنویت تعاریف متعددی برشمرده‌اند و می‌توان گفت که شاید ارائه تعریف واحدی که مقبولیت عام داشته باشد از معنویت امکان ندارد (Koenig, 2012, p. 36)، اما می‌توان از معنویت تعریفی مفهومی ارائه داد که به نحوی به مجموع ابعاد فوق‌ذکر توجه داشته باشد. در این تعریف علاوه بر اینکه به هدف توجه شده است فرایندشدن و ظهورات علمی و عملی هم مورد لحاظ قرار گرفته‌اند. بر اساس این تعریف، معنویت تحولی وجودی است که با مجموعه‌ای به هم پیوسته از باورها و خلیقات و تجارب انفسی، توأم با احساسات متعالی، تحقق می‌یابد و موجب تفاوت نگرش فرد به عالم هستی می‌شود و به وسیله گفتارها، رفتارها و تعاملات مختلف ظهور می‌یابد (رک. شرف الدین، ۱۳۹۶، ص ۷۶؛ کینگ، ۱۳۸۳، ص ۷۶) و زمانی که این باورها باورهای منطبق بر دین فطری اسلام باشند و آن تجارب، محصول سلوکی مطابق با احکام دین اسلام باشند و به صورت گفتارها، رفتارها و تعاملاتی مورد پذیرش اسلام ظهور یابند، معنویت، معنویتی اسلامی خواهد بود.

۳. نسبت معنویت و عرفان

همان طور که گفته شد تنوع تعاریف معنویت و عرفان حکایت از ابعاد مختلف این دو و تأکید و توجه سنت‌ها یا افراد مختلف بر یک یا چند بعد از این ابعاد دارد. این تنوع ابعاد و تعاریف، به نوعی موجب ابهام و پیچیدگی هر یک از این دو مفهوم شده و بیان رابطه این دو را با ابهام و پیچیدگی مضاعفی مواجهه کرده است. در برخی متون و در سخنان گروهی از صاحب‌نظران، عرفان و معنویت در کنار هم و ظاهراً به یک معنا به کار رفته است. به‌ویژه در سنت غربی برخی از محققان، تاریخ عرفان مسیحی را با عنوان تاریخ معنویت مسیحی گزارش کرده‌اند (Pourrat, 2008; Aumann, Jordan, 1985 & Holder, Arthur, 2005)؛ و در متون عرفان اسلامی، گاه انسان معنوی، انسان عارفی تلقی شده است که کلاً یا تا حدی قوای روحانی او بر قوای طبیعتش سلطه داشته باشد (قونوی، ۱۳۷۲، ص ۵۸). از سوی دیگر صاحب‌نظران میان عرفان و مفاهیمی همچون زهد و زهدگرایی، اخلاق، ایمان، تقوا فرق گذاشته‌اند، اما معنویت را در کنار هر یک از این مفاهیم و به عنوان تفسیر معنایی آنها به کار برده‌اند که به نوعی نشان از تفاوت معنای عرفان و معنویت دارد. با این وصف، مبتنی بر آنچه در مفهوم‌شناسی عرفان و معنویت بیان شد، می‌تواند به اختصار ضمن بیان نقاط اشتراک و افتراق این دو، به نسبت‌سنجی میان آنها پردازیم.

توجه به باطن: با توجه به آنچه گذشت می‌توان گفت یکی از امور مشترک در عرفان و معنویت، توجه به باطن است؛ بر این اساس عرفان و معنویت‌گرایی از اقسام باطن‌گرایی به شمار می‌روند. البته باید توجه داشت که باطن‌گرایی در این دو به معنای انکار ظاهر نیست؛ بلکه به طور خاص در عرفان و معنویت اسلامی، راه وصول به باطن، ظاهر است و اساساً باطن بدون ظاهر، باطن نخواهد بود؛ همچنین به نظر می‌رسد در عرفان مصطلح، جوهر اصلی این توجه باطنی، توجهی حضوری به حقیقت واحد از طریق شهود قلبی حق‌الیقینی است که سلوک باطنی، مقوم و راه وصول به آن است. اما معنویت، وضعیتی عام‌تر دارد. معنویت، علاوه بر این توجه حضوری، شامل هر یک از پذیرش قلبی گزاره حاکی از واقعیت باطنی، احوال عاطفی که در پی آن توجه حضوری یا پذیرش قلبی حاصل می‌شود، همچون احساس هیبت، آرامش و طمأنینه و

اعمال و رفتاری که به این موارد رهنمون می‌کند نیز می‌شود؛ به تعبیر دیگر عرفان در صورتی عرفان است که سخن از تجربه‌ای شهودی وحدت‌محور در میان باشد، اما وضعیت در معنویت متفاوت است و شامل عرفان، اخلاق، تقوا و ایمان عقلی هم می‌شود.

نسبت با واقعیت متعالی: فارغ از تبیین‌های طبیعت‌گرایانه‌ای که برخی از فیلسوفان عرفان مبتنی بر کارکردهای زیستی یا اجتماعی-فرهنگی از تجارب عرفانی دارند (جونز، ۱۴۰۰، صص ۲۷۵-۳۵۳)، خود عارفان، دغدغه کشف واقع دارند و تجارب خود را شهود متن واقعیت باطنی تلقی می‌کنند. از منظر ایشان، خدا یا واقعیت متعالی، وجودی همیشه حاضر است که می‌توان او را در وجه ظهورش شهود کرد. اما معنویت، نسبت به این امر لابشرط است و در برخی مراتب خود و به‌ویژه در معنای مدرن آن، غیبت و ناپیدایی واقعیت متعالی را پیش‌فرض دارد و بیشتر در پی تغییر سبک زندگی یا وصول به حالت آرامش، شادی و امید در بعد پیدای این عالم است.

ذو مراتب بودن: صدق مفاهیم عرفان و معنویت بر افراد و مصادقشان ذو مراتب است. حتی اگر بنا به اصطلاح شایع، جوهره عرفان را تجربه عرفانی وحدت‌محور بدانیم که به بیان عارفان مسلمان با شهود حق‌الیقینی و متحقق‌شدن به مقام ولایت، و به هنگام وصول به مرتبه درون صقعی و فنا در مرتبه جمعی تعیین ثانی حاصل می‌شود، باز هم چنین عرفانی دارای مراتب است و درجات مرتبه درون صقعی و مراحل خصایص ولایت از منظر این عارفان انتهایی ندارد؛ همچنین معنویت امری ذو مراتب دارد و از احساس که مرتبه نازل شهود قلبی است آغاز شده و تا مراتب مختلف ایمان، یعنی پذیرش قلبی گزاره‌هایی که عقلا به اثبات رسیده تا شهودات عین‌الیقینی و حق‌الیقینی را شامل می‌شود.

نسبت با دین: چنان‌که در ادامه خواهد آمد، حقیقت عرفان و معنویت از دین به معنای مجموعه معارف، اخلاقیات و فروع فقهی که حیطه ظاهر و باطن را شامل می‌شود جدایی‌ناپذیر است و بسیاری از اهل عرفان و معنویت در غرب و شرق و در گذشته و حال بر این امر تأکید داشته و دارند. اما در دوران اخیر معنویانی ظهور یافتند که راه

خود را از دین جدا کرده و به صراحت، دین (الهی) را انکار کرده یا دست کم آن را در دستیابی به معنویت لازم ندانستند. اما برخلاف معنویت در دروان پیشرفته، جریان اصلی عرفان به‌ویژه در سنت اسلامی تجربه، سلوک و آموزه‌های عرفانی خود را جدای از دین ندانسته و عارفان این سنت، با وجود تفسیر متفاوتی که گاه از برخی آموزه‌های دینی داشته‌اند و علی‌رغم برخی اتهامات، خود را پایبند به باورها و احکام دین می‌دانسته‌اند.

با توجه به این نکات، به نظر می‌رسد عرفان در معنای اصطلاحی آن که با مؤلفه‌هایی چهارگانه تعریف شد، از جهاتی تفاوت‌هایی با معنویت دارد. (۱) جوهره عرفان، تجربه نهایی وحدت‌محور است و هدف در آن مواجهه‌ای شهودی با واقعیت همه‌جا حاضر است. اما جوهره معنویت هر نوع ارتباط با معنا یا باطن امور است هر چند این ارتباط به صورت تجربه وحدت‌محور نباشد؛ به تعبیر دیگر معنویت، دست کم در برخی مراتب آن دغدغه مواجهه با امر حاضر را ندارد و با غیب و باطن در وجه غیبی و باطنی آن مواجهه می‌شود. با این وصف، عرفان را باید در مراتب بالای معنویت جستجو کرد، هر چند که مراتب بالاتری از معنویت وجود دارد که در آن‌جا سخن از تجربه نبوی است و نه تجربه عرفانی. (۲) مبتنی بر هدف عرفان، یعنی وصول به مرتبه وحدت اطلاق، سلوک عرفانی برای رسیدن به چنین منظوری انجام می‌گیرد که با سلوک معنوی که مراتب آن ایمان به غیب، اخلاق عقلی و حالات عاطفی را شامل می‌شود، متفاوت است. (۳) در عرفان به هنگام شهود و در ضمن طی مقامات سلوکی، در سیری محبی یا محبوی، عواطفی متعالی در حاشیه آن معرفت و این سلوک ظهور می‌کند؛ اما به جهت وسعت و گستره معنویت و شمول آن نسبت به احساسات و عواطف، دست کم در برخی از مراتب معنویت، عواطف و احساسات جایگاه مرکزی دارند. (۴) عارف بعد از وصول به تجارب حق‌الیقینی و وصول به طور وحدت اطلاق که بعد درونی عرفان را تشکیل می‌دهد، چه بسا در بعد بیرونی، مبتنی بر معرفت به وجه مشهود واقعیت متعالی، به تحلیل و بررسی وحدت و رابطه آن با کثرت در قالب علمی با موضوع و مسائلی خاص می‌پردازد و راه وصول به این معرفت را در ضمن بیان مقامات و منازل سلوکی بیان می‌کند؛ اما در

مراتبی از معنویت به جهت تأکید بر جنبه غیبی و باطنی شاهد چنین علمی نیستیم. حاصل آنکه با بررسی اجمالی کاربردهای معنویت و عرفان، مفهوم معنویت گستره صدق عام‌تری دارد. معنویت به‌ویژه با توجه به تحول معنایی آن در سیر تاریخ مسیحی، طیف متنوعی را شامل می‌شود. در یک سوی این طیف، معنویت و صف عارفانی می‌باشد که مبتنی بر شریعت، به شهود واقعیت متعالی فراتر از ماده دست یافته‌اند که می‌توان از آن به معنویت شهودی یاد کرد، و در سوی دیگر، مدعای کسانی است که با اعتقاد به اختفای الهی، امکان شهود خدا را نفی می‌کنند و اساساً منکر واقعیت فراتر از ماده بوده، معنویت را به اوصاف و ویژگی‌های ذهنی مادی فرو می‌کاهند که از آن به معنویت سکولار نام می‌برند؛ هر چند که در ادامه خواهیم دید که این نوع معنویت از محدود مصادیق معنویت حقیقی خارج است.

همچنین در رابطه عرفان و معنویت توجه به این نکته لازم است که عرفان اسلامی بعدی بیرونی دارد که از آن به علم عرفان نظری و عملی تعبیر می‌شود. در علم عرفان نظری، سخن از غایت عرفان یعنی وحدت است و نسبت وحدت با کثرات و چیستی و جایگاه انسان کامل جامع مورد بررسی قرار می‌گیرد. عرفان عملی هم به منازل و مقاماتی می‌پردازد که سالک در مسیر سلوک خود از آنها عبور کرده تا به غایت وحدت برسد؛ از این رو علم عرفان عملی محصول تجارب سالکانه‌ای است که به هدف وصول به غایت عرفان محقق شده‌اند و علم عرفان نظری بیان عقلی و تحلیلی شهود نهایی عارف به همراه لوازم و فروع آن است؛ بر این اساس در خصوص رابطه این دو علم با معنویت باید گفت که اگر مراد از معنویت، بعد شهودی یا سلوکی عرفان باشد، معنویت نیز بعدی از ابعاد عرفان خواهد بود و نسبتش با علم نظری و عملی نسبت شهود و سلوک با این دو علم خواهد بود. اما اگر مراد از آن مراتب غیر شهودی معنویت باشد در این صورت اگر چه نسبتی مستقیم با این دو علم ندارد اما می‌تواند از آنها تأثیر بپذیرد و این تأثیر در دو بعد فواید و آسیب‌ها قابل بررسی است: یکی از ویژگی‌های علم عرفان نظری بیان غایت نهایی سیر باطنی و لوازم هستی‌شناسانه آن است. توجه به این غایت، محصول مطالعه علم عرفان نظری است که باعث می‌شود سالک به اهداف میانی دلخوش و قانع نباشد و

در پی آن باشد که این توجه اجمالی مفهومی را به شهودی تفصیلی و عینی بدل کند؛ همچنین در علم عرفان، به فلسفه و سرّ اعمال سلوکی و عبادی توجه داده می‌شود و انجام عمل معنوی با توجه به فلسفه و اسرار آن نتایج بهتری به دنبال دارد؛ همچنین در علم عرفان مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی مورد نیاز در مراتب معنویت مورد بحث قرار می‌گیرد. اما آسیبی که علم عرفان برای معنویت می‌تواند داشته باشد خلط علمی مفهومی با یافت عینی وجودی است. گاه شخص با مطالعه علم عرفان و فهم برخی گزاره‌های عرفانی، توهم یافت واقعیت و وصول به درجات بالای معنویتی را دارد که محصول شهود عینی وجودی است.

۴. مصداق‌شناسی معنویت و عرفان

افراد و سنت‌های بسیاری در طول تاریخ و عرض جغرافیا بوده و هستند که ادعای معنویت و عرفان داشته یا به این دو شهره‌اند؛ از این رو مصداق‌شناسی معنویت و عرفان به معنای معرفی این افراد یا سنت‌های معنوی و عرفانی نمی‌تواند باشد؛ بلکه مراد از مصداق‌شناسی در این جا اولاً بیان معیارهایی در دسترس است که بتوان بر اساس آنها مصداق عارف را از عارف‌نما و معنویت درست را از معنویت کاذب تشخیص داد و ثانیاً اشاره به اوصاف و ویژگی‌هایی است که بتوان بر اساس آنها در دایره معیارها تنوع سنت‌ها یا طریقت‌های عرفانی را توضیح داد. وجود معیارهایی برای تشخیص معنویت و عرفان درست، منطبق است بر حدود و مشخصات صراط واحد و مستقیمی که متن دینی بدان توجه داده است و بیان اوصاف و ویژگی‌های طریقت‌های مختلف عرفانی به نوعی به رسمیت شناختن تنوع مصداق عرفان و معنویت ذیل آن صراط واحد است که از آن در قرآن با تعبیر سبل یاد شده است و این هر دو در فرهنگ اسلامی امری واضح و به رسمیت شناخته شده‌اند.

دو معیار کلی و اساسی که عارفان مسلمان به عنوان معیار عرفان حقیقی بیان می‌کنند و در ارزیابی تجارب شهودی و سلوکی خود به کار می‌گیرند عبارتند از: مطابقت با شریعت اسلام و عدم مخالفت با قواعد مسلم عقلی. از منظر ایشان، عرفان زمانی مطرح

است که در حوزه شهود و سلوک تطابق کاملی با عقل و شرع وجود داشته باشد (رک. یزدان‌پناه، ۱۳۹۲، ص ۷۸). این هر دو معیار بعینه معیارهایی عمومی در ارزیابی عرفان و معنویت می‌باشند که در تعابیر برآمده از شهود و سلوک یا معنویت‌های ارائه‌شده از سوی مدعیان معنویت ظهور یافته است؛ به عبارت دیگر، غیرعارفانی که در بعد معرفتی به شهود دست نیافته‌اند و در بعد سلوکی، به تحولی وجودی نرسیده‌اند و بنابراین با مجموعه‌ای از گزاره‌های نقلی عرفانی مواجه‌اند، با معیار عقل و نقل دینی است که به صدق یا کذب این گزاره‌ها راه می‌برند و به نقد و بررسی گزاره‌های عرفانی می‌پردازند. مبنای پذیرش شریعت به عنوان معیار از یک سو بر این امر مبتنی است که باطنی‌ترین مراتب عالم بر پیامبر اکرم ص مکشوف شده است و ایشان مبتنی بر این کشف عمیق، علاوه بر ارائه طریق که مشروط به اشراف بر طریق است، مراتبی از حقایق را که معرفت به آنها برای سعادت آدمی لازم است بیان داشته‌اند و از سوی دیگر، طریقت ظهوریافته در قالب احکام شرعی یا معارف مطرح‌شده در ضمن بیانات نقلی، در دسترس عموم است و می‌تواند میزانی همگانی برای ارزیابی دستورات سلوکی یا تعبیرهای از شهود باشد. مبنای پذیرش عقل و تطابق با قواعد عقلی به عنوان معیار نیز از آن جهت است که اولاً عقل، ابزار در دسترس و مشترک فهم حقایق است و ثانیاً متن واقعی که به چنگ عقل می‌افتد همان متن واقعی است که مشهود عارف است هر چند که از جهت نوع ادراک، تفاوت در حضور و حصول دارد.

با این وصف، صدق حقیقت عرفان و معنویت، هم در معرفت درجه اول برای خود مدعیان عرفان و معنویت، و هم در معرفت درجه دوم و از جمله برای غیرعارف و اهل معنا در صورتی است که از بعد هستی‌شناختی، منطبق بر متن واقعیتی باشد که شرع و عقل بدان صحنه می‌گذرانند و از بعد عملی هم مویّد به نقل باشد و عقلانیت سلوکی داشته باشد. عقلانیت در سلوک مستند به نقل دینی، مبتنی بر عقلانیت دین الهی است و در منطقه الفراغ نقل دینی، مبتنی بر تجارب سلوکی متخصصان در این حوزه است.

مبتنی بر این معیارهای کلی، مدعیات ضدعقلی و ضددینی مانند مدعیاتی که نتیجه انکار اصل تناقض (استحاله ارتفاع یا اجتماع متناقضین) و نه تشخیص مصادیق امور

متناقض است یا مدعیاتی که با صراحت با توحید یا نبوت در تعارض است و همچنین رفتارهای ضدعقلانی و ضددینی مثل سلوک برخلاف احکام مسلم شرعی یا اخذ مسیر سلوکی از کسانی که خود طی مسیر نکرده‌اند و اشراف بر سلوک ندارد همگی از دایره مصادیق عرفان و معنویت حقیقی خارج است. چنانکه گرایش‌های فردگرایانه که همگی به ابعاد اجتماعی انسان توجهی ندارد یا گرایش‌هایی که مبتنی بر انکار عوالم فرامادی است به حکم عقل و شرع از این دایره بیرون هستند (رک. شرف‌الدین، ۱۳۹۶، صص ۸۰ و ۸۳).

با این وصف، معنویت مدرنی که نتیجه تغییر در نوع نگاه به دین و عقل در تاریخ غرب مسیحی بوده است و تأثیرات آن محدود به عالم غرب نیست، از دایره این معیارها خارج است. توضیح آنکه، در ابتدای تاریخ مسیحی معنویت شهودی در کنار باور عقلی و عمل اخلاقی و به همراه تعبد و ایمان، جزو مسیحیت یا جوهره آن به‌شمار می‌رفت، اما به جهت انکشاف عقل‌ناپذیری اصول باورهای مسیحی، ایمان غیر گزاره‌ای و معنویت مبتنی بر تجربه و نه عقل و نقل گسترش یافت. در ادامه با حصر تجربه در تجربه مادی مبتنی بر مبانی فیزیکی، تجربه معنوی نیز تبیین‌هایی مادی پیدا کرد و بدون نیاز به فرض عالم روح، غیب و معنا یا اثبات مرتبه‌ای غیر مادی در وجود آدمی، معنویت و تجارب معنوی با ویژگی‌های طبیعت گرایانه تبیین گردید. این وضعیت آن‌گاه وخیم‌تر شد که معنویت، بُعد تجاری هم پیدا کرد و تربیت معنوی با ادعای رشد همه‌جانبه وجود انسان به منظور رسیدن به آرامش، کاهش درد و رنج و برای سلامت روان و موفقیت در آزمون‌های عالم مدرن امری لازم تشخیص داده شد.

این رهیافت به معنویت به جهت فارغ‌بودن از مبانی ثقیل متافیزیکی، مورد استقبال ذهن خو گرفته به مادیات انسان مدرن قرار گرفت و عناصر، ویژگی‌ها و شرایط آن در علوم فراروانشناسی، روانشناسی، تعلیم و تربیت و ... مورد بحث واقع شد. در این میان، برخی از متدینان مسلمان هم این رهیافت معنویت طبیعت‌گرا را نوعی طبیعت‌گرایی روش‌شناختی تشخیص دادند که می‌تواند بدون انکار مبانی متافیزیکی دین و تنها با صرف نظر از مبانی، معنویتی متناسب با هاضمه انسان مدرن عرضه کند و برای تقاضای

فطرت معنویت خواه انسان پاسخی حداقلی داشته باشد. در این رویکرد فرض بر آن است که مبانی متافیزیکی که در معنویت دینی وجود دارد اگر عقل ستیز نباشند عقل گریزند و انسان اگر بخواهد متدین باقی بماند چاره‌ای جز تعبد نسبت به این مبانی ندارد. با این وصف متدین، متعبدی است که تقلیدوار عقل خود را به جهت وصول به غایات دینی به قربانگاه برده است. اما از آنجا که انسان مدرن روی خوشی به دین متعبدانه نشان نمی‌دهد ناچار به عرضه معنویتی هستیم که به موضوع این تعبد یعنی مبانی متافیزیکی تعهدی ندارد و می‌تواند بدون آنها هم حیات داشته باشد (رک. ملکیان، ۱۳۸۵، صص ۴۵-۵۲). اما این معنویت در معرض مشکلی جدی است: به جهت شخصی بودن، فقدان معیارهای عقلی استدلالی و کنار گذاشتن سنت دینی، ملاکی برای ارزیابی چنین معنویتی وجود ندارد و علی القاعده هر ادعایی در این زمینه که به تأمین آرامش و رهاشدن از درد و رنج و تحقق شادی و امید وعده دهد باید به رسمیت شناخته شود. البته گاه در بیان معیار چنین معنویتی از عقلانیتی عملی سخن گفته شود. بر اساس این عقلانیت، معنویتی که در زندگی بشر بیشترین سهم را در کم کردن رنج و درد داشته باشد و به امید و شادی بینجامد در آزمون معنویت حقیقی موفق خواهد بود. اما در این خصوص توجه به این نکته لازم است که بر اساس مبانی معرفت شناختی حقیقی بودن یک تجربه یا باور معنوی به تطابق آن با واقع است و حقیقی بودن یک رفتار معنوی در رابطه ایصالی آن به مطلوب حقیقی است و پذیرش عقلانیت عملی به عنوان معیار منطقی ملازمه‌ای با حقیقی و غیر حقیقی بودن معنویت در بعد باور و رفتار ندارد.

حاصل آنکه محصول توجه به این معیارها تشخیص صراط مستقیم عرفانی است که بر تعیین حدود سلبی عرفان حقیقی تأکید دارد. اما در این دایره طریقت‌ها و اشخاص متعددی قرار می‌گیرد که با حفظ معیارها، تنوع سبل سلام یعنی راه‌های جزئی تر وصول به حقیقت را تأمین می‌کنند. علت این تنوع به طور عمده به تفاوت در ذوقه‌ها، نگرش‌ها و استعدادهای اشخاص بر می‌گردد که به پاره‌ای از کلیات آنها اشاره می‌کنیم.

عرفان ریاضتی، معرفتی و محبتی: در عرفان، متناظر با سه قوه ادراکی، عاطفی و

رفتاری سه راه سلوکی ریاضت، معرفت و محبت ارائه می‌شود که بر سالک است با بهره‌گیری از ظرفیت‌های سه قوه، به بهترین نحو از این طرق سلوکی بهرمنند شود (فناپی اشکوری، ۱۳۹۵، صص ۱۳-۲۶). اما با این حال در سنت‌های سلوکی مختلف گاه یکی از این طرق سلوکی مورد تأکید بیشتری قرار گرفته است. برخی اصل کار خود را بر ریاضت قرار داده و برآنند که اگر می‌خواهی عالمی الهی شوی بدون آنکه به رنج افتی و بی‌آنکه بر امور مقرب به عالم قدس مداومت داشته باشی به امری ممتنع یا شبیه به آن حدیث نفس کرده‌ای! برخی نیز مرکب سفر بلکه براق سیر الی الله را عشق به خدا دانسته‌اند و درباره عشق آن قدر گفته و نوشته‌اند که گویی شرح سلوک جز شرح عشق و ادوار و احوال آن نیست. از باب مثال، نجم‌الدین کبری با تقسیم طریقت‌ها به سه طریقت ابرار، اخیار و شطار، این اخیر را که تکیه بر محبت و عشق الهی دارد طریقت خود معرفی می‌کند (نجم‌الدین کبری، ۱۳۶۳، صص ۳۱-۳۸). برخی نیز معرفت را راه وصول معرفی می‌کنند. از این منظر معرفت و به‌ویژه معرفت به نفس ملازم معرفت ربّ قلمداد شده است و نزدیکترین راه عملی به شمار می‌رود و گسستن از غیر خدا و توجه به خدا به وسیله اشتغال به معرفت نفس یا توجه به نفس حاصل می‌شود.

عرفان خوفی و رجایی: خوف و رجا به ترتیب ثمره تجلی صفات جلال و جمال بر قلب عارف است و از آنجا که خداوند در عین جلال دارای جمال است و در عین جمال دارای جلال، مطلوب نهایی عارف نیز موازنه خوف و رجاست، اما گاه در میان عارفان کسانی جلال الهی بر ایشان بیشتر متجلی شده است و به سمت خوف گرایش بیشتری دارند و عرفانی خوفی یا مناجاتی را ظهور می‌دهند و کسانی دیگر بیشتر جمال الهی را می‌بینند و با تکیه بر رجای به خداوند متعال به اصطلاح عرفانی خراباتی دارند (رک. تمدن، ۱۳۹۸، صص ۸۵-۱۱۰).

معنویت الهی، اخروی و دنیوی: گاهی هدف از معنویت وصول به کمال مطلوب و رضایت الهی است و گاهی به جهت رسیدن به نعمت اخروی بهشت است و گاهی نیز هدف رسیدن به زندگی توأم با آرامش، امید و شادی و به دور از رنج و درد در دنیا است. همان‌طور که پیش‌تر بیان شد احساس آرامش امری مطلوب است که در حاشیه معنویت الهی و اخروی حاصل می‌شود؛ از این رو اگر معنویت دنیوی به انکار یا

نفی مبانی دینی از جمله اعتقاد به واقعیت متعالی منجر نشود می‌تواند از مصادیق یا مراتب معنویت حقیقی به شمار آید.

معنویت تجربی، عقلی و تقلیدی: در معنویت شهودی یا تجربی توجه به باطن، محصول شهود قلبی حقایق باطنی است که به مراتب حقایق باطنی، خود دارای مراتبی است. در معنویت عقلی، توجه باطنی نتیجه تأملات عقلی و ایمانی استدلالی به همراه لوازم عملی آن است که به طور خاص در اخلاق عقلی خود را ظهور می‌دهد. معنویت تقلیدی محصول تعبد صرف به گزاره‌های معنوی است.

حاصل آنکه، عرفان و معنویت هم در رتبه تجربه و هم در مرتبه گزاره و علم، بر دین فطری و عقل یقینی منطبق‌اند و این دین و عقل که هر دو بیانگر واقعیت هستند، معیاری برای تشخیص مصادیق حقیقی عرفان و معنویت به‌شمار می‌روند. اما در دایره وسیع عرفان و معنویت، تجارب، گزاره‌ها و طریقت‌های سلوکی متعددی می‌توان یافت که همگی راه‌هایی فرعی (سبل) در بستر صراطی مستقیم هستند که به واقعیت مطلق ختم می‌شود.

نتیجه‌گیری

جوهر مشترک عرفان و معنویت توجه به امور باطنی است که می‌تواند به صورت احساسات، تجربه معرفتی، عمل سلوکی-اخلاقی، علمی با موضوع و مسائلی خاص، نوعی الهیات معطوف به باطن و یا رهیافتی متفاوت به جهان ظهور یابد. در مورد عرفان، این امور باطنی، سلسله مراتب باطنی عالم وجود یا نفس انسانی هستند که در نهایت به تجلیات ذاتی حق منتهی می‌شوند. اما در معنویت، این امور باطنی بسته به مبانی متافیزیکی ممکن است حقایقی ماوراء طبیعی در عالم هستی یا نفس آدمی باشند و یا به ویژگی‌های ذهنی فیزیکی فروکاسته شوند. اما از آنجا که امور فیزیکی به واقع حقایقی باطنی به شمار نمی‌آیند، معنویت که بر محور پذیرش انحصاری این امور و انکار حقایق باطنی باشد معنویت حقیقی نخواهد بود. معیار حقیقی نبودن عرفان و معنویت هم برای اهل تجربه و سلوک و هم برای کسانی که با گزاره‌های عرفانی و معنوی مواجهند عقل و شریعت است. محوریت شریعت بر انسان کامل و جامعی است که تمام مراتب عالم

معنا را طی نموده است و با اشراف به نظام عالم از حقیقت و راه‌های وصول به آن گزارش می‌دهد و محوریت عقل بر قواعد مسلمی است که ناظر به واقع‌اند و در دسترس عموم قرار دارند؛ بر این اساس معیار در دسترس برای قضاوت در مورد حقیقی و غیرحقیقی بودن عرفان و معنویت برای عموم انسان‌ها عقل و شریعت است. گزاره‌های ناظر به واقع در مورد امور غیبی و باطنی وقتی قابل پذیرش‌اند که با قواعد نظری عقل و گزاره‌های هستی‌شناسانه شریعت منافات نداشته باشند و گزاره‌های ناظر به عمل در عرفان و معنویت زمانی پذیرفتنی هستند که با قواعد عملی عقل و توصیه‌های رفتاری و اخلاقی شریعت همراه باشند. این همراهی لزوماً به معنای تمسک به نصوص دینی نیست بلکه در حوزه تخصصی سلوک مثل هر حوزه تخصصی دیگری، علوم و تجارب تحصیل شده که مخالفتی با مبنای عقل و شریعت ندارد معتبر شناخته می‌شوند.

فهرست منابع

۱. ابن عربی، محی الدین. (۱۹۴۶م). فصوص الحکم. قاهره: دار إحياء الكتب العربية.
۲. ایراندوست، محمدحسین. (۱۳۹۷). چیستی معنویت و سیر معناپذیری آن در غرب. نشریه فلسفه دین، ۱۵(۲)، صص ۵۲۷-۵۴۸.
۳. مکارول، پام؛ جیمز آکانر، توماس و میکز، الیزابت. (۱۳۹۵). ارزیابی تنوع تعریف‌ها در معنویت (مترجم: محمدامین خوانساری). نشریه هفت آسمان، (۷۱)، صص ۱۱۱-۱۳۰.
۴. تمدن، الهام؛ ازه‌ای، تقی. (۱۳۹۸). بررسی آثار تجلی صفات جمالی و جلالی خدا در سالک از دیدگاه روزبهان بقلی. پژوهش‌های ادب عرفانی، ۱۳(۴۰)، صص ۸۵-۱۱۰.
۵. جونز، ریچارد. (۱۴۰۰). فلسفه عرفان (مترجم: علیرضا کرمانی). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۶. خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۸۷). عوامل و موانع ترویج معنویت. نشریه حصون، (۱۶)، صص ۵۹-۷۶.
۷. دامادی، سیدمحمد. (۱۳۶۷). شرح مقامات اربعین یا مبانی سیر و سلوک عرفانی. تهران: دانشگاه تهران.
۸. شرف الدین، سید حسین. (۱۳۹۶). سبک زندگی با رویکرد معنوی. پژوهش‌نامه سبک زندگی، (۴)، صص ۷۳-۹۷.
۹. شیخ بهایی. (۱۴۰۳ق). کشکول بهایی (مصحح: محمد الکریمی). بیروت: اعلمی.
۱۰. عطار نیشابوری، فرید الدین. (۱۹۰۵م). تذکره الأولیاء (مصحح: رینولد آلین نیکلسون) مطبوعه لیدن.
۱۱. فرید المزیدی، احمد. (۱۴۲۷ق). الإمام الجنید سید الطائفتین. بیروت: دار الكتب العلمية.
۱۲. فنایی اشکوری، محمد. (۱۳۹۵). مراحل سلوک در عرفان اسلامی. نشریه معرفت، (۲۲۹)، صص ۱۳-۲۵.
۱۳. قونوی، صدرالدین. (۱۳۷۲). شرح الأربعین حدیثا. قم: بیدار.

۱۴. قیصری، داوود. (۱۳۸۱). رسائل قیصری (مصحح: سید جلال‌الدین آشتیانی). تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۵. کرمانی، علیرضا. (۱۳۹۷). سه‌گانه‌های سلوک در عرفان اسلامی و مسیحی. انوار معرفت، (۱۵)، صص ۹۳-۱۰۷.
۱۶. کیانی، معصومه؛ مهرمحمدی، محمود؛ صادق‌زاده قمصری، علیرضا؛ نوذری، محمود و باقری، خسرو. (۱۳۹۴). مفهوم‌شناسی معنویت از دیدگاه اندیشمندان تربیتی غربی و مسلمان. اسلام و پژوهش‌های تربیتی، ۷(۱۴)، صص ۹۷-۱۱۸.
۱۷. کینگ، اورسلا. (۱۳۸۳). معنویت (مترجم: علیرضا شجاعی). نشریه هفت آسمان، (۲۳)، صص ۷۳-۹۴.
۱۸. لاو، آرتور. (۱۳۹۹). دیونوسیوس آریوپاغی: بررسی تاریخ و اندیشه‌ها (مترجم: علیرضا کرمانی). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۱۹. ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۵). سازگاری معنویت و مدرنیته. بازتاب اندیشه، (۷۷)، صص ۴۵-۵۲.
۲۰. نجم‌الدین کبری، احمد بن عمر بن محمد. (۱۳۶۳). الأصول العشرة (مترجم و شرح: عبد الغفور لاری، چاپ اول). تهران: انتشارات مولی.
۲۱. یزدان‌پناه، سیدیدالله. (۱۳۹۲). اصول و مبانی عرفان نظری. قم: مؤسسه امام خمینی علیه السلام.
22. *American Heritage Dictionary*. (1992). U.S. Houghton Mifflin Company, third Ed.
23. Aumann, Jordan, (1985). *Christian Spirituality in the Catholic Tradition*, Reprinted by Wipf and Stock Publishers.
24. Elkins, David N. (2015). Beyond Religion, Towards a humanistic Spirituality, in: K. J. Schneider, J. F. Pierson, & J. F. T. Bugental. (Eds.). *The handbook of humanistic psychology: Theory, research, and practice*. pp. 681–692.
25. Holder, Arthur. (2005). *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, Blackwell Publishing Ltd.
26. Koenig, Harold; King, Dana; Carson, Verna B. (2012). *Handbook of Religion*

and Health. Oxford University Press.

27. Leuba, James, (1999). *Psychology of religious mysticism*, London, Routledge.
28. Pourrat, p. (2008). *Christian Spirituality*, Translated by W. H. Mitchell, London, Borns Gates and Washbourne.
29. Principe, Walter, (1983). Toward defining spirituality, Spring 1983. SR. *Sciences Religieuses*, 12(2), pp. 127-141.
30. Scholem, Gershon. (1995). *Major Trend in Jewish mysticism*, U. S. Schocken Books.
31. Underhill, Evelyn. (1995). *Essential of mysticism and other Essays*, USA, One word Publications.
32. Waaijman, K. (2006). What is Spirituality? *Acta Theologica Supplementum*, N8.

References

1. *American Heritage Dictionary*. (1992). U.S. Houghton Mifflin Company, third Ed.
2. Attar Neishabouri, F. (1905). *Tazkira al-Awlia* (Nicholson, R. A, Ed.) Leiden Press.
3. Aumann, Jordan, (1985). *Christian Spirituality in the Catholic Tradition*, Reprinted by Wipf and Stock Publishers.
4. Damadi, S. M. (1367 AP). *Description of the authorities of Arbaeen or the basics of the mystical journey and lifestyle*. Tehran: University of Tehran. [In Persian]
5. Elkins, David N. (2015). Beyond Religion, Towards a humanistic Spirituality, in: K. J. Schneider, J. F. Pierson, & J. F. T. Bugental. (Eds.). *The handbook of humanistic psychology: Theory, research, and practice*. pp. 681–692.
6. Fanaei Eshkavari, M. (1395 AP). The stages of conduct in Islamic mysticism. *Marafet magazine*, (229), pp. 13-25. [In Persian]
7. Farid Al-Muzidi, A. (1427 AH). *Imam Al-Junaid Seyyed al-Ta'ifatain*. Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah. [In Arabic]
8. Gheisari, D. (1381 AP). *Qeisari's Treaties* (Ashtiani, S. J, Ed.). Tehran: Research Institute of Hikmat and Philosophy of Iran. [In Persian]
9. Holder, Arthur. (2005). *The Blackwell Companion to Christian Spirituality*, Blackwell Publishing Ltd.
10. Ibn Arabi, M. (1946). *Fass al-Hakm*. Cairo: Dar Ihya Al-Kotob al-Arabiya.
11. Irandoost, M. H. (1397 AP). What is spirituality and its meaningfulness in the West. *Journal of Philosophy of Religion*, 15(2), pp. 527-548. [In Persian]
12. Jones, R. (1400 AP). *The philosophy of mysticism* (Kermani, A. R. Trans.). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
13. Kermani, A. R. (1397 AP). Triads of conduct in Islamic and Christian mysticism. *Anwar Marafet*, (15), pp. 93-107. [In Persian]
14. Khosropanah, A. H. (1387 AP). Factors and obstacles to promote spirituality. *Hassoun magazine*, (16), pp. 59-76. [In Persian]

15. Kiani, M., & Mehr Momhammadi, M., & Sadeghzadeh Qamsari, A. R., & Nowzari, M., & Bagheri, K. (1394 AP). The concept of spirituality from the point of view of Western and Muslim educational thinkers. *Islam and Educational Research*, 2(14), pp. 118-97. [In Persian]
16. King, U. (1383 AP). Spirituality (Shojaei, A. R, Trans.). *Haft Asman magazine*, (23), pp. 73-94. [In Persian]
17. Koenig, Harold; King, Dana; Carson, Verna B. (2012). *Handbook of Religion and Health*. Oxford University Press.
18. Lauth, A. (1399 AP). *Dionysius Areopaghi: Review of History and Thoughts* (Kermani, A. R, Trans.). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]
19. Leuba, James, (1999). *Psychology of religious mysticism*, London, Routledge.
20. Malekian, M. (1385 AP). Compatibility of spirituality and modernity. *Reflection of thought*, (77), pp. 45-52. [In Persian]
21. McCarroll, P., & James O'Connor, T., & Meeks, E. (1395 AP). An Evaluation of the variety of definitions in spirituality (Khansari, M.A, Trans.). *Haft Asman magazine*, (71), pp. 111-130. [In Persian]
22. Najmuddin Kobra, A. (1363 AP). *Al-Usul al-Ashrah* (Lari, A, Trans. 1st Ed.). Tehran: Mowla Publications. [In Persian]
23. Pourrat, p. (2008). *Christian Spirituality*, Translated by W. H. Mitchell, London, Borna Gates and Washbourne.
24. Principe, Walter, (1983). Toward defining spirituality, Spring 1983. *SR. Sciences Religious*, 12(2), pp. 127-141.
25. Qonavi, S. (1372 AP). *Sharh al-Arba'aeen Haditha*. Qom: Bidar. [In Persian]
26. Scholem, Gershon. (1995). *Major Trend in Jewish mysticism*, U. S. Schocken Books.
27. Sharafuddin, S. H. (1396 AP). A lifestyle with a spiritual approach. *Lifestyle Research Journal*, (4), pp. 73-97. [In Persian]
28. Sheikh Baha'ei. (1403 AH). *Kashkul Baha'ei* (Al-Karami, M, Ed.). Beirut: Alami. [In Arabic]

29. Tamadon, E., & Eje'ei, T. (1398 AP). An Examination of the manifestation of God's beautiful and glorious attributes in the seeker from the perspective of Rozbahan Baghli. *Mystical Literature Researches*, 13(40), pp. 85-110. [In Persian]
30. Underhill, Evelyn. (1995). *Essential of mysticism and other Essays*, USA, One word Publications.
31. Waaijman, K. (2006). What is Spirituality? *Acta Theologica Supplementum*, N8.
32. Yazdan Panah, S. Y. (1392 AP). *Principles and foundations of theoretical mysticism*. Qom: Imam Khomeini Institute. [In Persian]