

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت
دانشگاه شهید بهشتی، بهار ۹۸

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University
کد مقاله، ص ۲۶۴۱۴

طمأنینه محض: بررسی امکان وجود حالات نفسانی غیر التفاتی

عادل مقدادیان*
مسعود صادقی**

چکیده

وجود حالات نفسانی محض و غیر التفاتی به ویژه آگاهی محض از مسائل محل تلاقی فلسفه ذهن و فلسفه عرفان است. غالب احوال و مقامات مطرح از سوی عارفان دارای متعلق هستند. اما در منازل عرفانی گاه سخن از به دست آوردن احوال و مقاماتی است که داشتن متعلق دربارهی آنها بی معناست و لزوماً در مورد آن حال و مقام «به - از» معنا ندارد. معتقدان به این دیدگاه صرفاً با بررسی حالت آگاهی محض، به عنوان یک حالت نفسانی غیر التفاتی که از سوی عارفان گزارش شده است، در جهت اثبات وجود این نوع حالات استدلال کرده‌اند. اما به نظر می‌رسد حالات نفسانی غیر التفاتی دیگری نیز وجود دارد. یکی از این حالات نفسانی غیر التفاتی مقام عرفانی «طمأنینه محض» است. اما آیا حقیقتی به نام طمأنینه محض و بدون متعلق امکان پذیر و فهم پذیر است یا هر طمأنینه‌ای لزوماً دارای نسبت است و «به» متعلقی وابسته است؟ می‌توان گفت که عارف در مرتبه‌ای از سیر و سلوک در حالتی قرار می‌گیرد که بی آنکه به چیزی قرار و آرام بیابد در فراختایی از طمأنینه خواهد بود. روح او صرفاً در اطمینان است نه آنکه مطمئن به چیزی باشد. دو استدلال از منظر عرفانی بر تحقق طمأنینه محض می‌توان ارائه کرد: تلازم علم و طمأنینه و پیوند طمأنینه با تقدیر عهد الست در عرفان اسلامی.

کلیدواژه‌ها: تجربه عرفانی؛ آگاهی محض؛ طمأنینه محض؛ حیط التفاتی؛ حیط غیر التفاتی.

مقدمه

آیا حالات یا کیفیات نفسانی، لزوماً باید متعلق داشته باشند و التفاتی باشند یا کیفیات نفسانی

meghdadiyan@abu.ac.ir
masoudsadeghi@ut.ac.ir

* عضو هیئت علمی دانشگاه بین المللی اهل بیت علیهم السلام (نویسنده مسئول)
** عضو هیئت علمی دانشگاه تهران

تاریخ دریافت: ۹۷/۹/۱۸ تاریخ پذیرش: ۹۸/۲/۲۵

محض و غیر التفاتی نیز وجود دارند؟ موافقان وجود حالات غیر التفاتی می‌گویند این نوع حالات و تجارب در برخی تجارب عرفانی تحقق می‌یابد. عموماً نمونه این حالات غیر التفاتی را آگاهی محض عرفانی دانسته‌اند. اما آیا آگاهی همیشه ذات الاضافه است و متوجه شیئی خارجی است یا آگاهی می‌تواند محض باشد؟ آیا گزارش زبانی از آگاهی غیرالتفاتی، ممکن است یا بر فرض وجود آگاهی غیرالتفاتی، وقتی زبان از این نوع آگاهی بخواهد گزارش دهد، ناگزیر به ورطه التفات وارد می‌شود؟ در سال ۱۹۹۱ فورمن در کتاب مسئله آگاهی محض به مخالفت با ساختگرایان پرداخت که مدعی بودند همه آگاهی‌های ما چه حسی و چه غیرحسی برخاسته از پیش زمینه‌های ذهنی است. فورمن می‌گفت ما حقیقتی به نام آگاهی محض داریم که خود دو بخش است: آگاهی محض به صورت سمادی مطلق؛ و آگاهی محض به صورت سمادی فعال. سمادی مطلق یک حالت بدون محتواس است که در آن هیچ امکانی برای پاسخ دادن به محرک‌های جهان خارج وجود ندارد و سمادی فعال که در آن شخص می‌تواند در صورت لزوم به جهان خارج پاسخ دهد (فورمن، ۱۳۸۴، ص ۵۳). بررسی امکان وجود کیفیت نفسانی دیگر یعنی «طمأنینه محض» و معنا داشتن آن در عرفان اسلامی، تأیید دیگری بر وجود حالات غیر التفاتی خواهد بود.

بحث از حیثیت التفاتی، به طور خاص با برنتانو شروع شد که در سال ۱۸۷۴م نظریه «التفاتی بودن» را به عنوان ویژگی متمایز کننده حالات ذهنی مطرح کرد. این نظریه برای مقابله با نظریه هیوم در خصوص حجاب بودن حواس برای دریافت ذهنی طراحی شد. اگر متعلق علم ما یک حالت ذهنی برگرفته از شیء خارجی است، از کجا معلوم که سوای درک ذهنی برگرفته از حواس ما، شیء واقعی در خارج وجود داشته باشد. این شکاکیت هیومی پاسخی می‌طلبید که نظریه «التفاتی بودن آگاهی و شناخت» از سوی برنتانو به دنبال آن پاسخ بود. پاسخ این بود: اجسام فیزیکی خارجی غیرالتفاتی‌اند اما ذهنیات ما التفاتی‌اند و کار آن‌ها کشف جهان غیرالتفاتی بیرونی است. وسیله این شناخت ذهنی حواسند. این پاسخ بعدها توسط هوسرل در پدیدارشناسی توسعه پیدا کرد.

در فلسفه اسلامی، برخی از فیلسوفان معتقدند که ادراک همیشه متعلق داشته و به بیان فلسفه اسلامی «ذات الاضافه» است. حال این پرسش مطرح است که می‌توان چیزی را درک کرد که نه در عالم خارج، عین آن وجود دارد و نه در ذهن؟ بهترین مثالی که فلسفه اسلامی برای تقریب به ذهن این مسئله بیان می‌کند ادراک «وجود محض» و «عدم محض» است. این دو مقوله از عرفان

وارد فلسفه صدرایی شده است. ابن سینا، در تبیین «آگاهی» برای انسان، تمثیلی دیگر نیز دارد که آن را «انسان معلق» می‌نامد. او می‌گوید اگر انسان در یک خلأ محض، معلق و حواس پنجگانه او نیز تعطیل باشد، باز هم حضور خود را در می‌یابد و بود و نبود حواس بدنی، عامل و مانع از «آگاهی ذهنی» نیست (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۶۱). ادراک انسان از نظر ابن سینا یا به وجود عینی و از طریق حواس پنجگانه تعلق یافته است یا به وجود انتزاعی ذهنی، اما به هر حال در نگاه ابن سینا، همه آگاهی‌ها التفاتی هستند. حتی «وهم» (همان، ص ۸۴). با همه استقلالش از نفس الامر عینی و ذهنی؛ و «غریزه» (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۲۵۳) با آنکه علم اعطایی و به تعبیر ابن سینا «الهام» است و «فعل نفسانی» نبوده بلکه انفعال است، باز هم، نسبت «از - به»، در مورد آن صادق است و به عبارتی نسبت بین «ادراک» «Noesis» و متعلق آن ادراک «Noema» در علمی که ابن سینا تقریر می‌کند، همیشه باقی است. البته فلسفه ابن سینا با بیان مسئله علم بدون دخالت حواس پنجگانه و بلکه بدون داشتن متعلق خارجی یک قدم به تبیین آگاهی محض نزدیک گردید، هر چند به طور صریح در فلسفه اسلامی هیچ گاه مجال طرح نیافت.

باید اشاره کرد که ویژه‌نامه پدیدارشناسی مجله فرهنگ (شماره ۱۱ پاییز ۱۳۷۱) و به طور خاص مقاله دکتر احمد احمدی تحت عنوان «برنتانو و نظریه التفاتی بودن آگاهی» (احمدی، ۱۳۷۹، ص ۱۴۶ - ۱۳۳) از نخستین تلاش‌ها در بررسی نظریه التفاتی بود. آگاهی غیر التفاتی نخستین بار توسط کی. سی. فورمن و در کتاب عرفان و مسئله آگاهی محض تبیین گردید. اما تا جایی که نگارنده این مقاله تفحص کرده، تحقیق مجزایی در خصوص امکان وجود حالت نفسانی غیرالتفاتی دیگری سوای آگاهی محض انجام نپذیرفته و این تحقیق از این لحاظ نوآورانه است.

مفهوم حالات غیرالتفاتی

حالاتی مانند درد، قلقلک، و خارش هرگز ذات الاضافه نبوده و دو کلمه (از - به) درباره آن معنا ندارد. ما در مقابل این بیان که «او می‌ترسد» بلافاصله پرسش «از چه؟» را مطرح می‌کنیم؛ اما در مقابل گزارش «او درد دارد، یا او خارش دارد»، سؤال «از چه؟ نسبت به چه؟» معنا ندارد. البته در این تحلیل باید مراقب باشیم متعلق داشتن را به معنای علت داشتن نگیریم. علت خارش یا درد، متعلق خارش و درد نیست. دیوید آرمسترانگ استدلالی را به نفع آگاهی محض عنوان می‌کند. او می‌گوید برای همه پیش آمده است که در حین رانندگی در مسیر همیشگی خود

ناگهان متوجه شوند که به مقصد رسیده‌اند، بی‌آنکه به خیابان‌ها و کوچه‌ها و مسیری که طی کرده‌اند توجهی داشته باشند. این چیزی شبیه به همان آگاهی صرف است. لایکن (Lycan) معتقد است که یک حالت آگاهی حالتی است که شخص «از» بودن در آن حالت مطلع است و چون همین کلمه «از» دلالت به حیثیت التفاتی دارد، ما حالت درونی نداریم که غیرالتفاتی باشد. از همین رهگذر است که راننده غافل نیز در پس زمینه آگاه بودن خود، آگاهی التفاتی دارد و ما نمی‌توانیم محتوای آگاهی را بزدااییم و آگاه باشیم، بدون آنکه از چیزی آگاه باشیم (پوراسماعیل، ۱۳۸۸، ص ۱۲۵). با این مقدمه، می‌توان پذیرفت که به لحاظ فلسفی انکار حالت نفسانی غیر التفاتی مورد وفاق نیست. نخستین تمایز آگاهی غیر التفاتی (بر فرض وجود) با آگاهی التفاتی همین است که در آگاهی غیرالتفاتی، متعلقی که بشود مورد اشاره قرار بگیرد وجود ندارد، در حالی که «حیث التفاتی، حاکی از جوهره مشترک دسته‌ای از تجارب است که قصد تمیز و تحدیدشان را داریم، ویژگی خاص و غریب مشیر بودن» (فورمن، ۱۳۸۴، ص ۱۲۴).

از همین نقطه می‌توان وارد نگاه عرفان اسلامی به مسئله آگاهی شد. بزرگ‌ترین متعلق آگاهی و شناخت برای عارفان، خداست. اما این جمله در خود تضاد و پارادوکسی غریب دارد، چرا که خدای عارفان هیچگاه به شناخت در نمی‌آید. در احادیث عرفانی این نکته به صراحت آمده است که هر چیزی که به عنوان خدا، متعلق شناخت انسان قرار بگیرد، مخلوق و هم و ذهن انسان است و خدا نیست.

کل ما میزتموه بأوهامکم فی أدق معانیه مخلوق مصنوع مثلکم مردود إلیکم (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ص ۴۰۸).

خدا هیچگاه متعلق شناخت قرار نمی‌گیرد چون قابل اشاره نیست و کسی که خدایش مورد اشاره قرار گیرد، او را بی‌نیاز ندانسته است:

ولا صمده من اشار الیه (ابن شعبه حرّانی، ۱۳۶۳، ص ۶۲).

از اشتباهاتی که در مبحث آگاهی عرفانی غیرالتفاتی و بلکه هر کیفیت نفسانی عرفانی دیگری که غیرالتفاتی بودن برای آن معنا داشته باشد، اتفاق می‌افتد، خلط مبحث توصیف تجربه با مسئله واقع شدن در تجربه، آن هم در همه انواع تجربه‌های عرفانی، حتی تجربه عرفانی محض است. افرادی همچون هیک یا کانت، که آگاهی غیرالتفاتی را ناممکن دانسته‌اند در دام این لغزشگاه افتاده‌اند:

خود تجربه، همانند صورتی که در آن گزارش می‌شود، با مفاهیمی شکل می‌گیرد که عارف با خود به تجربه‌اش می‌آورد و آن مفاهیم، بدین وسیله تجربه‌اش را شکل می‌دهند. فرایند تمایز یافتن تجارب عرفانی به نمادها و الگوهای مقبول جوامع دینی خود امری تجربی است و پیش از تجربه، در حین آن، و بعد از آن در کار است (کتر، بی تا، ص ۲۶).

فورمن، صافی‌های ذهن و زبان توصیف تجربه را به یک میزان در شکل‌گیری تجربه، نفی می‌کند. او حتی برخلاف استیس، تجربه ذات مشترکی که عارفان در سنت‌های عرفانی و زبانی خود، با توصیف متفاوت آن را بیان کنند، قبول نمی‌کند. بلکه این تجربه بدون پیش زمینه را در ساحتی نوین از یک هوشیاری که محتوای آن به علت محض بودن قابل بیان با الفاظ معمول نمی‌داند، بلکه خود تجربه این ساحت جدید از هوشیاری را عامل ایجاد یک زبان جدید «متناسب با سطح توقعات و انتظارات حاصل از تجربه» می‌داند (Forman, 1999, p.109). البته این تجارب عرفانی، برای صاحب تجربه، بالاترین نوع کیفیت نفسانی را می‌سازد، اما برای غیر دارندگان آن تجربه، حتی به همان زبان رمزآلود متولد شده از خود تجربه هم، هر مقدار بیشتر توصیف شود، زیانبارتر است.

اینکه تجارب عرفانی تجاربی شناختی نیستند، به این معناست که از هیچ طریق ساده و مستقیمی نمی‌توانید هیچ ادعای شناختی را برچنان رخدادی مبتنی سازید. . . یک تجربه غیر التفاتی، به خودی خود، نمی‌تواند به عنوان دلیلی برای یک واقعیت، یا حتی یک گزاره به کار برده شود، زیرا ماهیت گزاره‌ای ندارد (فورمن، ۱۳۸۴، ص ۱۳۵).

بنابراین، تجربه‌ای مانند «آگاهی محض» یا «طمأنینه محض»، برای خود سالک و اصل درک کردنی است اما برای دیگران قابل بیان، قابل استناد و قابل فهم نیست. درک کننده این تجربه «گنگ خواب دیده است» و «عالم همه گر» از شنیدنش هستند.

شخصی و انحصاری بودن و عدم امکان انتقال یک کیفیت نفسانی به غیر، باعث بی اعتبار بودن آن صفت نخواهد بود. اما مسئله ما، امکان توصیف یک تجربه عرفانی بدون متعلق مثل «آگاهی محض» یا «طمأنینه محض» یا حتی حجیت داشتن آن تجربه برای خود یا دیگران نیست، مسئله مهم تر واقع شدن در خود تجربه است. ویلیام جیمز به دو نوع ادراک اشاره می‌کند:

در مؤسسات آموزشی ناینیایان (از طریق علم مفهومی) به آنها همان قدر درباره نور می‌آموزند که در مدارس عادی، اما تیزهوش ترین ناینیایان مادرزاد، حتی از کم تعلیم ترین کودکان سالم (که به نور علم حسی دارند)، علم کمتری به نور دارند (James, 1983, p.652).

اما فورمن معتقد است باید یک ادراک دیگر نیز به این تقسیم بندی اضافه شود: پیشنهاد می‌کنم که به تقسیم دوتایی معرفت شناختی جیمز، یک شکل سوم علم را نیز اضافه کنیم: علم هوهویی. در علم هوهویی، عالم به چیزی علم پیدا می‌کند به این صورت که خود آن چیز می‌شود (فورمن، ۱۳۸۴، ص ۱۸۸).

آیا در مقام تجربه عرفانی، مواجهه فاعل شناسا و شیء صورت می‌گیرد؟ آیا عارفان به صورت التفاتی مورد تجربه را درمی‌یابند؟ خود ایشان معتقدند اینگونه نیست. چرا که التفات در درون خود معنای دوئیت را دارد. اما یک کیفیت نفسانی محض، حاوی معنای یکی شدن فاعل شناسا با آن کیفیت است. در مرتبه‌ای که سالک همه مقصود خود (خدا یا یهوه یا برهمن یا هر حقیقت محضه‌ای) را درک کرده، دیگر نمی‌تواند به مقصود اشاره کند و گزارشی از آن بدهد. لذا کیفیت نفسانی مانند آگاهی محض، مالکیت بردار نیست. بلکه مالک انسان است. به تعبیر فورمن ما نمی‌توانیم همان‌طور که میوه کیوی را در کف دست شخصی قرار می‌دهیم، آگاهی محض را نیز به ملکیت کسی در آوریم و بگوییم این آگاهی است (همان، ص ۱۸۵).

آیا طمأنینه محض یعنی طمأنینه بدون متعلق و نسبت (از - به) معنی دارد؟ طمأنینه در قرآن، گاه با متعلق، ذکر شده است. مثل طمأنینه به دنیا «و رَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ اطْمَأَنُّوا بِهَا» (یونس / ۷)، طمأنینه به ذکر خدا «الَّذِينَ آمَنُوا وَ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد / ۲۸)، طمأنینه به ایمان «مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ...» (نحل / ۱۰۶) اما در آیه شریفه «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنِّةُ» (فجر / ۲۷)، سخن از طمأنینه مطلق است که انسان را فرا می‌گیرد و متعلق و دربارگی و نسبت «از - به»؛ درباره آن معنا نداشته باشد، به این نوع از طمأنینه، «طمأنینه محض» می‌گوییم. اما این «طمأنینه محض» چگونه تحقق پیدا می‌کند؟ همان‌گونه که پیشتر بیان شد عرفان اسلامی با عنایت به این نقل عرفانی که «العلم يورث السكون و الطمأنينة» و برقرار نمودن رابطه میان رخداد علم محض با مقام طمأنینه محض، وجود چنین طمأنینه غیرالتفاتی را گزارش داده است. البته بیان مسئله اطمینان به تقدیر الهی و تبیین این حقیقت که اگر فردی به تقدیر روز الست خویش دست یابد، بدان جهت که به اصطلاح عرفانی سرّ قدر خویش را یافته است به طمأنینه محض نیز دست می‌یابد راه دیگری برای اثبات این حقیقت است.

ادله اثبات طمأنینه محض

۱. تلازم علم و طمأنینه در عرفان اسلامی

گفته شد آگاهی عرفانی به خدای متعال، التفاتی نیست، بدان معنا که در خدانشناسی عرفانی، نمی‌شود متعلق علم را نشان داد. نه به این خاطر که ذات او در حوزه محسوسات نیست و نه به آن دلیل که خدا یک مفهوم «کلی» است بلکه بنا بر ادعای عارفان، در برخی از کیفیات نفسانی، به جای التفات یا حتی اتصال، عارف به وحدت می‌رسد، فلذا متعلق هیچ وقت معنا پیدا نمی‌کند. به این ترتیب کیفیات نفسانی غیرالتفاتی معنا دارد، الا قابل بیان و گزارش زبانی نیست و باید در سنت عرفانی، وجد و فهم شود و به تعبیر ویتنگشتاینی با بازی زبانی عرفانی، به آن نگریسته شود. طمأنینه محض، ارتباطی وثیق با آگاهی محض دارد. از همین رهگذر است که در بیان عارفان آمده است:

العلم یورث السکینة و الطمأنینة (سلمی، ۱۴۲۴ق، ص ۳۷۰).

در بسیاری از نقل‌ها و روایات عرفانی دیگر، علم نور دانسته شده است.

العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء (امام صادق (منسوب)، ۱۴۰۰ق، ص ۱۶، الباب السادس) نور، یک اعطای الهی است که خدا آن را در دل کسانی که بخواهد می‌اندازد و به واسطه آن سالک عارف قدرت می‌یابد میان حق و باطل تمیز بنهد، بدون آنکه به راهنمایی دیگری نیاز داشته باشد. در تعبیر قرآنی از این قدرت تمیز که باعث ثبات رأی و قدم سالک می‌گردد تعبیر به نزول فرقان گردیده است. «...وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ» (آل عمران / ۴) با این تقریر، با توجه به اینکه عارفان معتقد به نوعی علم و آگاهی مطلق و بدون متعلق هستند، که در آن سالک به جای آنکه مالک علم خود باشد با آگاهی محض یکی شده است، و از سویی هر مرتبه از آگاهی و علم با مرتبه‌ای متناظر خودش در مراتب طمأنینه، ارتباط جدایی ناپذیر دارد؛ بنابراین معنای این روایت عرفانی که علم ملازم طمأنینه است، در مقامی که ما هستیم این خواهد بود که عارف با وصول به آگاهی محض، دارای طمأنینه مطلق نیز می‌گردد. او در این مقام نیاز به هیچ متعلق دنیوی یا معنوی ندارد که طمأنینه‌اش «از - به» آن متعلق باشد.

بر اساس اندیشه صوفیانه در ذیل آیه «وَنَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا» (شمس/۷)، نفوس همه انسان‌ها قابلیت برای همه علوم دارند (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۳۳) همه آنها در اول خلقت پاک بودند و نفوس در عالم ارواح (عالم تخمیر فطرت) عالم گردیده بود.

أنها كانت عالمة فی أول الفطرة و صافیة فی ابتداء الاختراع (همان، ص ۲۳۴).

به یاد آوردن آن علوم در این دنیا یا اکتسابی است و از راه تفکر به دست می‌آید یا غیر اکتسابی است که خود دو گونه است. نخست علم وحیانی یا همان علم نبوی و دوم علمی که از الهام به دست می‌آید و بلاواسطه از خدا گرفته می‌شود. این علم را علم لدنی می‌گویند.

العلم الحاصل عن الوحي يسمي علما نبويا، و الذي يحصل عن الإلهام يسمي علما لدنيا، و العلم اللدني هو الذي لا واسطة في حصوله بين النفس و بين الباري (همان، ص ۲۳۲).

ابن عربی این علم لدنی را حاصل از تجلی عرفانی دانسته و به تبع دیگر عارفان آن را «ذوق» می‌نامند.

التجلی الذي هو ذوق هو بدء جعل السكينة في القلب، فإذا أكمل الإنسان شرائط الايمان و أحكمها حصل من الحق تجل لقلب هذا المؤمن الذي هو بهذه الصفة يسمي ذلك التجلی ذوقا هو بدء جعل السكينة في قلبه لتكون تلك السكينة له بابا أو سلما إلى حصول أمر مغيب (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۵۹).

ذوق، که ایجاد کننده بالاترین مرتبه سکینه و پایین‌ترین مرتبه طمأنینه است، از مراتب بالای آگاهی و ادراک است (کاشانی، ۱۹۸۱، ص ۱۶۲). اما این آگاهی، آگاهی محض و بی‌واسطه است (عباسی ۱۳۹۴، ص ۱۰۸-۹۵ مقاله «ذوق»). به همین علت است که غزالی در المنقذ من الضلال ذوق را در برابر شنیدن و آموختن از منبعی قرار داده است. او فهم و تصدیق بسیاری از امور غیبی را از طریق ذوق میسر می‌داند. به عنوان مثال تنها راه درک تجربه نبوی را همان ذوق عرفانی می‌داند (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۸۲، ۸۹ و ۹۴ - ۹۲) این افق مشترک سکینه و طمأنینه، از کیفیت نفسانی محض و غیر ذات الاضافه پرده برمی‌دارد.

شاید بتوان این گونه برداشت کرد که سکینه در بالاترین ساحت خود یعنی سکینه حاصل از معاینه؛ و طمأنینه در پایین‌ترین حد خود یعنی طمأنینه حاصل از حسی شدن امور مغیب، نعتی هستند که اولاً بدون دخالت سالک نصیب او می‌شود و ثانیاً او را در وجد و آگاهی و آرامشی مطلق و محض قرار می‌دهد که نسبت و «از - به» در مورد آن آرامش و آگاهی معنا ندارد. عبارت ابن عربی ظاهراً به همین معنا اشاره دارد که می‌گوید سکونی که طبق آیه «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا» (روم / ۲۱)، خدای متعال آن را بدون قانون علیت و به صرف ازدواج میان زن و مرد قرار می‌دهد، صرفاً به علت تأثیر دست رحمانیت الهی و امری آسمانی است و سکون که صفتی مخصوص بزرگان طریقت است اصلاً زائیده همین کشش الهی است.

فیکون قلب العبد حیث ماله و إن حیثته ید الرحمن و آین ید الرحمن من السماء فقد أجمع العذلان علی إن المال له من القلب مکانة علیة و . . . الزوجة فقد جعل الله بینها و بین بعلمها المودة و الرحمة و السکون إليها و السکون صفة مطلوبة للأکابر و هی الطمأنینه (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۶۱۵).

در اثر یکپارچگی آگاهی (عرفان بالله) با وجود عارف، او حتی چشم بر هم زدنی از خدای تعالی فاصله ندارد. لذا دلیلی برای اضطراب و عدم طمأنینه او هم نخواهد بود. نکته‌ای که از ابن عطاء در تفسیر آیه «یا أیتها النفسُ الْمُطمئنَّةُ» (فجر / ۲۷) بیان شده است به همین مسئله اشاره دارد:

المطمئنة هی العارفة بالله تعالی التي لا تصبر عن الله طرفة عین (سلمی (۱)، ج ۱، ص ۲۱۶).
از همین رهگذر که نفس عارفِ واصل، به وحدت با منبع آگاهی محض دست یافته است، در سنت عرفانی ما به «نفس مطمئنه» این عارف، «نفس واحده» نیز گفته‌اند.
«النَّفْسُ الْمُطمئنَّةُ» هی النفس الواحدة (سلمی (۲)، ص ۲۸۹).

نفسی که دوئیت برایش بی‌معناست چیزی نیست که یگانگی او با منبع کمال و معدن علم را دچار اضطراب نماید بلکه چیزی نیست که از بیرون او یا از درون او بخواهد باعث طمأنینه‌اش بشود. به همین خاطر طمأنینه او از عاملی نشأت نگرفته و به سببی وابسته نیست و «طمأنینه محض» است. از همین روست که یحیی بن معاذ رازی گزارشی از رسیدن به طمأنینه از طریق تلازم آن با علم و معرفت به دست داده است. طمأنینه محض که در آن به سبب برداشته شدن دوئیت، اختیار بنده چیزی جز اختیار خدا نیست. او می‌گوید تا زمانی که انسان در طلب معرفت است، به وی هشدار می‌دهند که اختیار نکن و ارادت نکن تا اینکه به معرفت دست یابد. زمانی که معرفت حاصل شد، اذنی از غیب رسد که اینک اگر می‌خواهی اختیار کن و اگر نمی‌خواهی اختیار نکن، زیرا که همه اینها تابع ارادت و اختیار غیب می‌گردند (سراج طوسی، ۱۹۱۴، ص ۳۹).

۲. تقدیر و طمأنینه محض در عرفان اسلامی

بر اساس روایات و ادعیه عرفانی در تقدیرات الهی بدی راه ندارد و همه تقدیرات خدای متعال، خوب و بی‌نقص هستند.

فلک الحمد علی تقدیرک الحسن الجمیل (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۹، ص ۱۱۵).

نفس انسانی وقتی وارد این دنیا می‌گردد به نسبت حرکت یا عدم حرکتش به سمت آن تقدیر زیبا و بی‌نقص اولیه و ویژه خویش، حالت‌های مختلفی را خواهد داشت. اگر به سمت آن تقدیر ازلی برود مطمئن خواهد گردید و الا نفسش دائماً او را به بدی امر می‌نماید مگر آنکه مورد رحمت الهی قرار بگیرد.

چون نفس ناطقه که حقیقت انسان است مغلوب صفات ذمیمه شد و در پی هوا و هوس افتاد وی را «نفس اماره» گویند؛ قال الله تعالی: «إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي» (یوسف / ۵۳) و این استثنا مقوی این قول است. و چون در پرتو نور ایمان، قباحت احوال خود مشاهده کند و لایمه آن بر خود گیرد، و اخلاق ذمیمه و حمیده معارض گردند، اسم «لوامگی» بر وی افتد؛ و چون از صفات ذمیمه مصفا گشت و به نور اخلاق حمیده مزین شد [و] مورد الهامات الهی گردید «نفس ملهمه» گویند؛ و چون از آثار طبیعت و دواعی ظلمت تمام صاف و پاک گشت، بر صرف حق آرام یافته، مطمئن گویند (تبادکانی، ۱۳۸۲، ص ۵۱۲).

«نفس ملهمه» که همان نفس برخوردار از علم لدنی است با اتمام قوس صعود، مقصود الهی از قوس نزولی و ویژه نفس خویش را درک خواهد کرد و به تقدیر الهی خود اطمینان می‌یابد و با قاطعیت معتقد می‌گردد که خطا بر قلم صنع نرفته است. از همین رهگذر است که یکی از متعلقات اطمینان به نفس در ادعیه، اطمینان به تقدیر الهی است:

اللَّهُمَّ فَاجْعَلْ نَفْسِي مَطْمَئِنَةً بِقَدْرِكَ (ثقفی، ۱۳۹۵، ج ۲، ص ۸۴۷).

فردی که مسیر تحول نفس را از نفس اماره تا نفس مطمئنه با ریاضت و مخالفت با خواسته‌های نفس می‌پیماید، قلبش که همان هسته درونی نفس انسان است، مطمئن می‌شود. راز ارتباط شش آیه‌ای که در آنها از «قلب مطمئن» سخن به میان آمده است و تک آیه‌ای که از «نفس مطمئنه» یاد شده، همین است که نفسی که با او جهاد شود و با خواسته‌هایش مخالفت گردد با هسته درونی خود یعنی قلب یکی می‌شود. در باور صوفیان این قلب هم از آن جهت مورد عنایت است که در بردارنده «سر» است.

لطيفة مودعة في القلب كالروح في البدن و هو محل المشاهدة كما ان الروح محل المحبة و القلب محل المعرفة (جرجانی، ۱۳۷۰، ص ۵۱).

«سر وجودی» هر فرد محل استقرار «قدر معلوم» هر شخص است و به همین خاطر به آن «سر قدر» هم می‌گویند.

قال تعالی: «وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ» (الحجر / ۲۱) و هو الاستحقاق الذي يطلبه الخلق (کاشانی، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۴۲۸).

عبدالقادر گیلانی، رابطه نفس و قلب و علت مورد خطاب قرار گرفتن نفس با صفت «مطمئن» را همین آشکار شدن «سَرِّ قَدَر» نهفته در قلب هر انسان برای نفس آن فرد، می‌داند.

یعنی به حصه کل موجود من الحق بالتوجه الإیجادی (همان، ص ۴۲۴).

برخی از صوفیان نیز گزارش طمأنینه را از راه اثبات تقدیر به دیگران بیان کرده‌اند. ابوسعید ابوالخیر از آن دسته است. ابوسعید با هر نوع تدبیر و برنامه ریزی مخالف بود. از همین روست که به استاد ابوبکر می‌گوید: «از راه تدبیر برخیز و بر راه تقدیر نشین» (منور، ۱۸۹۹، ص ۲۵۰).

شیخ الاسلام گفت یک روز بر سر منبر بر زبان شیخ برفت «لا یجد السَّلَامَةَ اِحدٌ حَتَّى یكون فی التَّدبیر کاهل القبور» بدین لفظ بیان کرد که سلامت در بی‌اختیاریت و از راه تدبیر دور بودن و خود را در عجز با اهل گورستان برابر کردن (ابوروح، ۱۳۴۱، ص ۵۰).

گزارش این طمأنینه به تقدیر، در اشعار عارفان نیز به چشم می‌خورد. حافظ می‌گوید:

ساقیا می‌ده که با حکم ازل تدبیر نیست قابل تغییر نبود آنچه تعیین کرده‌اند

(دیوان حافظ، غزل ۱۲)

حاصل کلام این است که با برداشت عرفانی صوفیان از قرآن کریم، مطمئن گردیدن نفس به سبب مطلع شدن او از خبری است که در تقدیر ازلی از سوی حق تعالی رفته و در لطیفه‌ای به نام قلب در وجودش نهاده شده است. نفس سالک به واسطه قلب، این خبر را از سر خویش دریافت خواهد کرد. خبر این است: «سالک به خود خدا می‌رسد نه به چیزهایی که خدا به او عنایت می‌کند.» او مورد خطاب قرار می‌گیرد که به سوی «رب» بازگردد. همان ربی که تو مظهر آن بوده‌ای و تحت ربوبیت آن اسم از اسامی رب بوده‌ای. اما این رجوع، رسیدن و پایان ندارد. با تجلی این اسم در نفسی که رب خود را یافته و مطمئن شده است، سفر مع الحقی که تمامی ندارد در سیر فی الله که همان جنت اسماء و صفات است و نه فقط جنت نعیم، تا همیشه ادامه خواهد یافت:

مقام ایشان پیوسته در خرابات وجود است، و جام ایشان مدام مالا مال شراب شهود، هرچ نعیم هشت بهشت است نقل مجلس این خراباتیان را نمی‌شاید. چه این جمله را چرب علف آخر نفس ملهمه و نفس لوامه ساخته‌اند که «فِیْهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْاَنْفُسُ وَ تَلَذُّ الْاَعْيُنُ» (زخرف / ص ۷۱) نفس

مطمئنه را با آن اطمینان نیست، او را از خوان «ابیت عند ربی و یطعمنی و یسقینی» نواله «ارجعی الی ربک» می فرستند (رازی، بی تا، ص ۱۹۰).

در روایات عرفانی به این حالت همیشگی «نفس مطمئنه»، مقام «عندیت» گفته شده است که برگرفته از روایت نبوی مورد ادعای عارفان است که:

ینی لست كأحدکم، إنی أبت عند ربی یطعمنی و یسقینی (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۲۳۳).

بنابر آنچه گفته شد، علاوه بر تلازم طمأنینه با آگاهی، که نتیجه منطقی آن اثبات وجود «طمأنینه مطلق»، با ثابت شدن وجود «آگاهی مطلق» است، عارفان از طریق بحث پیرامون رابطه «طمأنینه محض» با «تقدیر الست» نیز به این مسئله رسیده‌اند که مقام «نفس مطمئنه» که از آن با عناوین «نفس واحده» یا «مقام عندیت» نیز یاد کرده‌اند، اثبات کننده وجود «طمأنینه مطلق» است. استدلال آنان برای این گزاره به این طریق است که نفس در مقام وحدت با رب و ویژه خودش، دیگر خودی ندارد که او را دچار اضطراب کند و نفس او در مرتبه خودش و رب و اسم مخصوص خودش، «نفس الله» شده است، و چون «نفس الله» هیچگاه دچار «اضطراب»، «انقلاب»، «تردید»، و در یک کلام «عدم طمأنینه» نمی‌گردد، پس این نفس واصل نیز، هیچگاه دچار اضطراب نشده و به طمأنینه مطلق، دست خواهد یافت. مطلبی که در بیان سهل تستری که ملاصدرا با توضیحات خود آورده، کاملاً مطرح شده است.

لیس نفس المؤمن (لیست نفس للمؤمن)، نفس المؤمن دخلت فی البیع الذی باعها فیهِ و اشترائها منه، و تلا هذه الآية: «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ»، فقال: دع النفس الی رب النفس، . . . و من سلم نفسه الی الله بعد المبايعة بطیبة نفسه کنینا محمد صلی الله علیه و آله، بمقتضى محبة و صحة ارادته و استقامة حاله، فالنفس له، لان بالبيع و الشراء و تسلیم لله تعالی صارت النفس نفس الله و صارت الرحمة مكتوبة علیها (شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۷۲۲).

او در ادامه مطالبش نفسی را که به مرتبه «نفس الله» دست یافته، مشمول رنگ خدایی (صبغة الله)، دانسته که بنا بر آیه «صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً» (بقره/ ۱۳۸)؛ شکل گرفته در قالب فطرت روز الست و مخطوط به نوشتار تقدیر اول است و به خاطر صیوررت و بازگشت دوباره به این پیشینه خود با خنکای یقین، سکون یافته و به واسطه تأیید روح القدس و دست یابی به روح الامین، عطر طمأنینه مطلق از آن به مشام می‌رسد.

فانصبغت النفس المضافة الى الله بصبغته تعالى، و هي «احسن من الله صبغة»، و صارت مفروغة في قالب فطرته، و تحملت مقادير خطه و كتابته، فظهرت بذلك و صارت ثوبه بيضاء مغسولة في بحر نوره بماء الرحمة، ساكنة ببرد اليقين، مطمئنة آمنة، فاخذ الله تعالى اياها باليمين، مطمئنة معطرة بنفس روح القدس و الروح الامين (ابن ترکه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۸۷).

نباید فراموش کرد که خطاب «ارجعی» در قرآن کریم، متوجه «نفس مطمئنه» است. بدیهی است اعلان رجوع طبیعی که در آیه استرجاع آمده است با امر به رجوع که در خصوص نفس مطمئنه وارد شده است فرق دارد. بنابراین آنچه پس از حصول نفس مطمئنه و فروکش کردن شعله شوق، برای سالک مشتاق، ادامه سلوک را ممکن می کند باید چیزی غیر از رسیدن به اطمینان نفس باشد که اکنون به دست آمده است و آن نبود هر نوع نفسی غیر از نفس الله در وجود سالک است. عارفان به این مسئله «تجلی ربانی» می گویند:

تجلی حق ناگاه آید اما بر دل آگاه آید» اما فرق میان تجلی روحانی و تجلی ربانی: . . . دیگر آنک با حصول تجلی روحانی طمأنینه دل پدید نیاید، و از شوایب شک و ریت خلاص نیابد، و ذوق معرفت تمام ندهد، و تجلی حق بخلاف و ضد این باشد (رازی، بی تا، ص ۱۵۹).

سالک در این مقام، مشمول خطاب ارجعی می گردد و به نتیجه عملی طمأنینه غیر التفاتی، یعنی لذت و سرور دائمی دست می یابد.

و عند ذلك يحصل لها من اللذة و السرور، و الابتهاج و الحبور، ما يشغلها عن النظر إلى ذاتها فضلا عن غيرها، إذ النظر إلى ذاتها حجاب لها عن كمال المشاهدة، فتفنى عن نفسها، ثم ترى أن استشعارها للفناء عن نفسها شائب في صفو المشاهدة، فتفنى عن رؤية فنائها، فتصل بذلك إلى بقائها السرمدي الذي هو البقاء بربها لا بذاتها، إذ ذاتها فانية، و ذلك غاية قدسها و نعيمها، و تسمع الكلام الإلهي: «يا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَةً * فَادْخُلِي فِي عِبَادِي * وَ ادْخُلِي جَنَّتِي» (انصاری اسیدی، بی تا، ص ۹۱).

انسانی که در این دنیا به «طمأنینه محض» دست نیابد، در آخرت هم به آن دست نخواهد یافت و نهایت به همان بهشت و نعمات آن دست خواهد یافت، چون آن دنیای انسان موافق با این دنیایش رقم می خورد.

«و من لم يسمع هذا النداء في هذه الدار لم يسمعه غدا في دار القرار إذ السابقة على وفق اللاحقة» (همان جا).

نتیجه

امکان وجود آگاهی محض و غیر التفاتی محل نزاع فیلسوفان عرفان است. بزرگ‌ترین موضوع شناخت عرفانی، خداست و حال آنکه از دیگر سو خدای عارفان متعلق شناخت قرار نمی‌گیرد. چون شناخت مساوی اشاره و محکی قرار گرفتن است. بالاترین درجه شناخت خدای عارفان، حیرت است. به بیان دیگر آگاهی عرفانی آگاهی التفاتی نیست و صرفاً محو شدن در یک دریافت است. حال اگر غیر از آگاهی محض بتوان از حالات عرفانی دیگری هم سخن گفت که فاقد متعلق و حیث التفاتی باشند تأیید دیگری برای ادعای قائلان به امکان فراهم شده است. خداشناسی عارفان مسلمان و بویژه سخنان آنها در مورد حالتی چون طمأنینه چنین تأییدی را فراهم می‌آورد. در این تحقیق دو راه برای وجود نوعی دریافت «هوهویی» بیان شده است. در حالات هوهویی، دریافت چیزی به این معناست که دریافت کننده، خود آن چیز می‌شود. از مجموع گزارش‌های عارفان در خصوص این اتحاد (که برای احتراز از معنای دوگانگی بهتر است از آن تعبیر به یکی شدن و یکی بودن بنماییم) می‌توان استنباط کرد حقیقتی معنوی به نام «طمأنینه محض» امکان وجودی دارد. حقیقتی غیر ذات الاضافه که اکتسابی نیست و وجود عارف را فرا می‌گیرد و متعلق و دربارگی و نسبت «از - به»؛ نیز برای آن بی‌معناست. به نظر می‌رسد آن خصوصیتی که عارفان در توضیح مراتب و درجات سه گانه طمأنینه بیان کرده‌اند در مرتبه سوم آن با ویژگی‌های طمأنینه محض یکی است. آن‌ها برای مرتبه سوم طمأنینه چهار ویژگی را مطرح کرده‌اند: ۱. مسبوق به سابقه اضطراب و قلق نیست؛ ۲. به علت عدم وجود متعلق، دوگانگی نفس مطمئنه و عامل اطمینان در آن بی‌معناست؛ ۳. طمأنینه مالک انسان است و بر او فرود آمده و وجود او را فراگرفته است نه آنکه انسان مالک طمأنینه باشد؛ ۴. این نوع طمأنینه، رفت و آمد نداشته و جزء احوال نیست بلکه جزء مقامات است و دائمی است.

منابع

قرآن کریم

ابن ابی جمهور، محمد، *عوالی اللثالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة*، قم، دار سیدالشهداء للنشر، ۱۴۰۵ق.

ابن ترکه، صائن الدین علی، *شرح فصوص الحکم (ابن ترکه)*، قم، بیدار، ۱۳۷۸.

ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبیها*، قم، نشر البلاغة، ۱۳۷۵.

- _____، تصحیح سعید زاید، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، تحف العقول، قم، جامعه مدرسین، ۱۳۶۳.
- ابن عربی، محیی الدین، الفتوحات المکیة (۴ج)، بیروت، دار صادر، بی تا.
- ابوروح، لطف الله، حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر، به کوشش ایرج افشار، تهران، بی نا، ۱۳۴۱.
- امام صادق (منسوب)، مصباح الشریعة، بیروت، اعلمی، ۱۴۰۰ق.
- انصاری اسیدی، عبدالرحمن، مشارق أنوار القلوب و مفتاح أسرار الغیوب، بیروت، دارالکتب العلمیة، بی تا.
- تبادکانی، شمس الدین محمد، تسنیم المقربین، تهران، کتابخانه موزه و اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۲.
- ثقفی، ابراهیم، الغارات، تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۹۵ق.
- جامی، عبدالرحمن، مقامات شیخ الاسلام حضرت خواجه عبدالله انصاری، کابل، وزارت مطبوعات، ۱۳۴۳ق.
- جرجانی، سید شریف علی، کتاب التعریفات، چ ۴، تهران، ناصر خسرو، ۱۳۷۰.
- حافظ شیرازی، شمس الدین محمد، دیوان حافظ، چ ۴، تهران، زوار، ۱۳۸۵.
- رازی، نجم الدین، مرصاد العباد، تهران، بی نا، ۱۳۲۲ق.
- سراج طوسی، ابو نصر، اللمع فی التصوف، لیدن، مطبعة بریل، ۱۹۱۴.
- سلمی، ابو عبدالرحمن محمد، تفسیر ابن عطا (مجموعه آثار السلمی)، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹.
- _____، تفسیر حسین بن منصور حلاج (مجموعه آثار السلمی)، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹.
- _____، طبقات الصوفیه، چ ۲، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۴ق.
- شیرازی (ملاصدرا)، محمد بن ابراهیم، مفاتیح الغیب، تهران، مؤسسه تحقیقات و مطالعات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- عباسی، بابک، به عبارت محال (چهارده جستار در دلالت شناسی مفاهیم عرفانی)، تهران، هرمس، ۱۳۹۴.

غزالی، ابو حامد محمد، المنقذ من الضلال، مجموعه رسائل الإمام الغزالی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۶ق.

_____، مجموعه رسائل الإمام الغزالی، بیروت، دارالفکر، ۱۴۱۶ق.

فورمن، رابرت کی سی، عرفان ذهن آگاهی، ترجمه: انزلی، عطاء، قم، انتشارات دانشگاه مفید، ۱۳۸۴.

فیض کاشانی، محمد محسن، الوافی، اصفهان، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی علیه السلام، ۱۴۰۶ق.

کاشانی، عبد الرزاق، اصطلاحات الصوفیة، چاپ محمد کمال ابراهیم جعفر، مصر ۱۹۸۱م.

_____، لطائف الإعلام فی إشارات أهل الإلهام، قاهره، مکتب الثقافة الدّینیة، ۱۴۲۶ق.

کنز، استیون، ساخت گرای، سنت و عرفان، ترجمه و تحقیق سید عطا انزلی، قم، انجمن معارف اسلامی ایران، بی تا.

گیلانی، عبد القادر، الفتح الربانی و الفیض الرحمانی، قاهره، مکتب الثقافة الدّینیة، ۱۴۲۶ق.

مجلسی، محمد باقر، بحار الانوار، ج ۲، بیروت، دار إحياء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.

منور، محمد، اسرار التوحید فی مقامات ابی سعید، سن پترزبورگ، ناشر الیاس میرزا بورغانسکی، ۱۸۹۹م.

Forman, Robert , *Mysticism, Mind, Consciousness*, Albany, :Suny Press, 1999

James, William, *The Principles of Psychology*, introduction by G.A, 1983.

احمدی، احمد، «برنتانو و نظریه التفاتی بودن آگاهی»، مدرس علوم انسانی، زمستان ۱۳۷۹، دوره ۴ شماره ۱۷.

پوراسماعیل، یاسر، «نظریات مرتبه بالاتر درباره آگاهی»، ذهن، سال دهم، شماره ۲، پیاپی ۳۸، تابستان ۱۳۸۸.