

مرز میان عرفان با دانشهای همگن

علی شیروانی*

دانشیار گروه فلسفه و کلام، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

چکیده

«عرفان» واژه‌ی آشنا و پربسامد در فرهنگ شفاهی و مکتوب و دارای طیف معنایی گسترده‌ی است و همین امر موجب ابهام در کاربردهای گوناگون آن و بویژه کاربردهای تازه پیدای آن از قبیل «عرفانهای کاذب»، «عرفانهای نوظهور» و نیز بحثهایی مانند «نسبت دین و عرفان»، «نسبت عقل و عرفان» و «نسبت فلسفه و عرفان» شده است. این مقاله درصدد است با تبیین معنا و مفهوم عرفان و تمایز نهادن میان عرفان عملی و عرفان نظری و نیز بیان تمایز میان آن دو با علم عرفان عملی و علم عرفان نظری، مرز میان عرفان (علم عرفان نظری) با فلسفه و نیز تفاوت میان عرفان (علم عرفان عملی) با علم اخلاق را تا حدودی مشخص کند.

کلیدواژگان

عرفان
عرفان نظری
عرفان و فلسفه
علم عرفان
عرفان عملی
عرفان و اخلاق

عرفان و فلسفه؛ معرفت‌شهودی و بینش حصولی
«عرفان» مانند «معرفت»، مصدر فعل «عَرَفَ» است و بمعنای شناخت، بازشناخت، آگاهی،

آشنایی و دانایی است! «عارف» نیز بمعنای آگاه، دانا، آشنا و صاحب شناخت میباشد و مقصود از آگاهی و شناخت در اینجا، آگاهی به حضرت حق است. نوع آگاهی مورد نظر در اینجا، آگاهی شهودی و حضوری است؛ در برابر آگاهی حصولی و گزاره‌ی و مفهومی که در فلسفه دنبال میشود. از همینجا تفاوت میان فلسفه و عرفان نمایان میگردد و فاصله

*.Email: Shirvani@rihu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۹۴/۱۲/۲ تاریخ تأیید: ۹۵/۲/۱
۱. البته «عرفان» و «معرفت» در لغت اخص از «علم» است. هر نوع علم و آگاهی و شناخت، عرفان و معرفت به شمار نمی‌آید، بلکه علم به عین شیء بگونه‌ی متمایز و جدا از غیر را معرفت گویند، در حالیکه علم میتواند مجمل و یا مفصل باشد. در این صورت معرفت و عرفان اخص از علمند. تفاوت‌های دیگری نیز میان معنای این دو واژه بیان شده است که براساس آن نسبت میان آن دو تبیین یا عموم و خصوص من وجه خواهد بود (ر.ک: عسکری، معجم الفروق اللغویة، ص ۵۰۲-۵۰۰؛ دامادی، شرح بر مقامات اربعین، ص ۲۰).

۲. اطلاق «عرفان» بر معرفت‌شهودی و بیواسطه به حضرت حق و اطلاق «عارف» بر صاحب چنین معرفتی، نزد اهل معنا، شاید از اینرو باشد که نزد واضعان و کاربران نام عرفان، اولاً موضوع و متعلق این آگاهی امری خاص و بسیط (= حق تعالی) بوده و ثانیاً این آگاهی از سنخ دانشهای متعارف نیست که مسبوق به نادانی محض و جهل مطلق است، بلکه همواره با انسان هست و فقط باید گرد غفلت و نسیان را از آن زدود و نیز آن را پروراند و شکوفا ساخت (ر.ک: موحدیان عطار، مفهوم عرفان، ص ۶۰).

میان فیلسوف و عارف مشخص میشود.

فیلسوف و عارف هر دو در پی شناخت حق و حقیقتند، اما شناخت حق گاهی حصولی و مفهومی است و گاهی حضوری و شهودی. فیلسوف در پی دستیابی به شناخت حصولی حقایق است و عارف در صدد رسیدن به شناخت شهودی و حضوری آن. فیلسوف برای رسیدن به این مقصود بر بدیهیات اولیه تکیه میکند و سلوک علمی خویش را از گزاره‌هایی آغاز میکند که عقل بوضوح، درستی آنها را تصدیق میکند و آنگاه از طریق فعالیت عقل نظری و بانروی تفکر و اندیشه و از طریق استدلال و اقامه برهان پله‌های معرفت حصولی را یکی یکی بالا میرود و حقایق هستی و احکام کلی و اقعیت را بتدریج کشف میکند و به صفات و عوارض ذاتی موجود از آن جهت که موجود است آگاه میشود تا سرانجام به یک نظام معرفتی کامل درباره کل هستی، مراتب، احکام و قوانین آن، مبدأ و معاد و مبادی عالیة آن و... دست می‌یابد و «عالمی عقلی شبیه به عالم عینی» می‌گردد و جهانی ذهنی میشود شبیه به جهان خارجی و مصداق این بیت شعر:

هر آن کس ز دانش برد توشه‌یی

جهانی است بنشسته در گوشه‌یی

از اینرو، در تعریف حکمت گفته‌اند: «الحکمة صیرورة

الانسان عالمًا عقليًا مضاهايا [ای مشابهاً] للعالم العینی»^۳.

اما عارف می‌خواهد حقیقت هستی را نه با واسطه مفاهیم و بنحو علم حصولی، بلکه بنحو شهودی و بدون هیچ واسطه‌یی بیابد و با آن اتصال و ارتباط و اتحادی وجودی و عینی بیابد^۴ و روشن است که از طریق تفکر محض و تنها با استدلال نظری و تشکیل قیاسهای منطقی و اقامه برهان عقلی به این مقصود نتوان رسید و از اینرو گفته‌اند:

پای استدلالیان چوبین بود

پای چوبین سخت بی تمکین بود

راه تحصیل معرفت شهودی؛ سیر و سلوک به سوی حق

برای رسیدن به این هدف باید راهی دیگر پیمود و شیوه‌یی دیگر

در پیش گرفت. آن راه عبارت است از ریاضت، تهذیب نفس، تصفیه باطن از رذایل و آلودگیها (تخلیه) و آراستن آن به فضایل و ارزشها (تحلیه)، آنگاه روشن و شعله‌ور ساختن آتش محبت حق تعالی در دل و قطع همه علقه‌ها و وابستگیهای مادی و دنیوی، دل به خدادادن و همه چیز را در راه او قربانی کردن، خدایی شدن و خدایی دیدن و خدایی خواستن و...

کسی که این راه را می‌پیماید، «سالک الی الله» خوانده میشود و اگر خوب پیش رود، سرانجام «عارف بالله» و «اهل معرفت» و برخوردار از «عرفان» میشود.

آیین نامه سلوک معنوی؛ علم عرفان عملی

طالب علم حصولی به حقیقت (= جویندۀ فلسفه) برای پیمودن راه علم و دانش و رسیدن به مقصود (= فهم حقایق کلی هستی) نیازمند شیوه نامه اندیشیدن و آیین نامه تفکر است تا به خطا نرود و نادرست را درست و کاذب را صادق نپندارد و بجای رسیدن به سرچشمه درک حقیقت، سر از سراب گمانهای باطل در نیابد. این شیوه نامه همان علم منطقی است که در تعریف آن گفته‌اند:

«آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطأ في الفكر».

طالب معرفت شهودی به حقیقت (= سالک الی الله) نیز برای سیر و سفر معنوی خود بسوی حق تعالی (= سلوک الی الله) به آیین نامه‌یی نیازمند است که راه را از بیراهه به او بشناساند و او را آگاه کند از اینکه چه مراحل را باید بترتیب طی کند و کدام مقامات و منازل را در پیش رود؛ مقام اول، کدام است و بر او در این مقام چه می‌گذرد، پس از آن، به چه منزل و مقامی باید وارد شود و چگونه باید وارد شود، آن مقام چه احکامی و چه آدابی دارد، در این مقام چه احوالی بر او می‌گذرد و چه صحنه‌هایی را می‌بیند، چه وارداتی بر دل و جان او می‌آید و چه خطرهایی در کمین او نشسته است و

۳. سبزواری، شرح المنظومه، ج ۲، ص ۵۰.

۴. البته عارف در نهایت فقط خدا را می‌خواهد و هیچ چیز را بر او ترجیح نمیدهد حتی عرفان و معرفت شهودی به او را. اینها همه برای او طریق است نه هدف نهایی.

چگونه باید از آنها بپرهیزد و خود را از گزند آنها در امان نگاه دارد و آنگاه چگونه از آن مقام و منزل به مقام بعدی برود و به همین ترتیب تا سرانجام به سر منزل مقصود که فنای در حق و بقای به حق تعالی است، برسد. این آیین‌نامه همان است که «علم سیر و سلوک» و «علم عرفان عملی» و یا به اختصار «عرفان عملی»^۵ نامیده میشود. «علم سیر و سلوک» برای کسی که میخواهد در وادی سلوک قدم بردارد و سرانجام عارف شود در حکم منطوق است برای کسی که میخواهد فیلسوف شود. بنابراین، نسبت علم عرفان عملی به پیمودن راه سلوک الی‌الله همان نسبت منطوق به تفکر و فلسفه ورزیدن است، یعنی راه و رسم صحیح و درست سلوک الی‌الله را نشان میدهد و رعایت قواعد و اصول آن میتواند سالک را از بیراهه روی و سقوط و هلاکت نجات دهد.

جهانبینی عارف و جهان‌شناسی فیلسوف

فیلسوف و عارف هر دو خداشناس میشوند اما چنانکه اشاره شد، نحوه‌شناخت یکی، مفهومی و حصولی و دیگری، شهودی و حضوری است. افزون بر این، متعلق شناخت آنها نیز متفاوت است.

از نظر فیلسوف، واقعیت را موجودات متکثر و متعددی تشکیل میدهند که در یک نظام علی و معلولی به یکدیگر مربوطند و در یک سلسله‌تولی و عرضی قرار میگیرند که مبدأ آن خداوند متعال است. خداوند، واجب‌الوجود و بقیه‌ممکن‌الوجودند. علة‌العلل همه موجودات خداوند است و او سرسلسله‌نظام هستی است.

از نظر عارف، هستی و واقعیت اصیل تنها خداوند است و بقیه، همه تجلیات و شئون اویند (وحدت شخصی وجود). حقیقتی که سالک الی‌الله در پایان سفر خود بسوی حق آن را شهود میکند و می‌یابد این است که «آغاز و انجام و آشکار و نهان فقط اوست»^۶، «او به هر چیزی محیط است»^۷، «به هر سو رو آوردید آنجا روی

■ عارف میخواهد حقیقت هستی را نه با واسطه مفاهیم و بنحو علم حصولی، بلکه بنحو شهودی و بدون هیچ واسطه‌یی بیابد و با آن اتصال و ارتباط و اتحادی وجودی و عینی بیابد^۸ و روشن است که از طریق تفکر محض و تنها با استدلال نظری و تشکیل قیاسهای منطقی و اقامه برهان عقلی به این مقصود نتوان رسید.

خداوند است»^۹ و «هیچ نجوابی میان سه‌تن نیست مگر آنکه او چهارمی آنان است... [و] هر کجا باشند خدا همراه آنان است»^{۱۰}. عارف نه تنها میفهمد بلکه با همه وجود خود حس میکند که خداوند نزدیک است^{۱۱} و بلکه از رگ‌گردن به مانزدیکتر است^{۱۲} و از این بالاتر، میان ما و قلب ما حایل میشود^{۱۳}. از نظر عارف، خداوند برتر از همه چیز است و در عین حال، نزدیکتر از هر چیزی

۵. چنانکه توضیح داده خواهد شد «عرفان عملی» مشترک لفظی است و هم بر «سیر و سلوک الی‌الله» که همان طریقت است اطلاق میشود و هم بر «علم به قواعد و قوانین این سفر»، یعنی «علم طریقت». بتعبیر دیگر، گاهی برای اختصار و یا از روی مسامحه واژه «علم» در اصطلاح «علم عرفان عملی» حذف میشود.

۶. «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید، ۳).

۷. «وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا» (نساء، ۱۲۶).

۸. «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَسَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنْ اللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ» (بقره، ۱۱۵).

۹. «مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَا ثَلَاثَةِ الْأَهْوَاءِ رَابِعُهُمْ... هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا» (مجادله، ۷).

۱۰. «وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ» (بقره، ۱۸۶).

۱۱. «... وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق، ۱۶).

۱۲. «وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُخْشَرُونَ» (انفال، ۲۶).

به هر چیزی است^{۱۳}؛ او در همه اشیا هست، نه با آنها ممزوج است و نه جدای از آنهاست^{۱۴}؛ میان او و مخلوقاتش حجابی نیست مگر خلق او، در حجاب شده بی آنکه حجابی بیوشاندش و پنهان شده بی آنکه چیزی پنهانش کرده باشد^{۱۵}، درون اشیاست، نه مانند چیزی که درون چیزی است، و بیرون از اشیاست نه مانند چیزی که بیرون از چیزی است^{۱۶}، با همه چیز است نه آنگونه که قرین آنها باشد و غیر از همه چیزهاست نه آنگونه که از آنها دور باشد^{۱۷}؛ نزدیکی او به اشیا به چسبیدن او به آنها نمی انجامد و جدایی او از اشیا سبب دوری او از آنها نمیشود^{۱۸}. آری؛ از نظر عارف، توحید خداوند به آن است که او را از خلقش متمایز سازیم و این حکم به تمایز، بنحو جدایی موصوف از صفت است (= بینونت وصفی) نه جدایی کامل دو چیز از یکدیگر (= بینونت عزلی)^{۱۹ و ۲۰}.

علم عرفان نظری

عارف برای رسیدن به چنین معرفت و آگاهی شهودی است که اقدام به سفر معنوی میکند و در وادی سلوک گام برمیدارد و در پایان راه موحد میشود و حقیقت توحید را می یابد و آنگاه اگر آنچه را یافته است در قالب گزاره‌ها درآورد و برای دیگران بیان کند، نظامی الهیاتی را عرضه میکند که به «علم عرفان نظری» موسوم است که نظامی هستی‌شناختی است؛ قابل مقایسه با نظام هستی‌شناختی بی که در مکاتب فلسفی عرضه میشود^{۲۱}.

علم عرفان نظری^{۲۲} در حقیقت گزارش و شرح یافته‌های معرفتی سالک در پایان سیر الی‌الله و ترجمه تجربه‌های عارفانه او به زبان عقل است. عرفا کوشیده‌اند آنچه را بنحو شهودی یافته‌اند برای دیگران بازگویند تا آنها نیز به قدم نهادن در وادی سلوک و رسیدن به چنین معرفتی تشویق شوند و اگر هم چنین

نکنند چشم‌اندازی از دور نسبت به آن داشته باشند.

۱۳. «سَبَقَ فِي الْعُلُوِّ فَلَا شَيْءَ أَعْلَى مِنْهُ وَ قَرَّبَ فِي الدُّنُوِّ فَلَا شَيْءَ أَقْرَبَ مِنْهُ» (سید رضی، نهج البلاغه، خطبه ۴۹).

۱۴. «فِي الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا، غَيْرُ مَتَمَازِجٍ بِهَا وَلَا بَائِنٍ مِنْهَا» (کلینی، الکافی، ص ۱۳۸).

۱۵. «لَيْسَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ خَلْقِهِ حِجَابٌ غَيْرُ خَلْقِهِ احْتِجَابٌ بغير حِجَابٍ مَحْجُوبٍ وَ اسْتَتَرَ بِغَيْرِ سِتْرِ مُسْتَوْرٍ» (صدوق، توحید، ص ۱۷۹).

۱۶. «دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشْيَءٍ دَاخِلٍ فِي شَيْءٍ وَ خَارِجٌ مِنْ الْأَشْيَاءِ لَا كَشْيَءٍ خَارِجٍ مِنْ شَيْءٍ» (کلینی، الکافی، ج ۱، ص ۸۶).

۱۷. «مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَ غَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَايَلَةٍ» (سید رضی، نهج البلاغه، خطبه ۱).

۱۸. «لَمْ يَقْرُبْ مِنَ الْأَشْيَاءِ بِالتَّصَاقِ وَلَمْ يَتَّعَدَنَّ عَنْهَا بِالتَّرَاقِ» (همان، خطبه ۱۶۳).

۱۹. «تَوْحِيدُهُ تَمَيُّزُهُ مِنْ خَلْقِهِ وَ حُكْمُ التَّمَيُّزِ بَيْنُونَةُ صِفَةٍ لِابْنُونَةِ غَزَلَةٍ» (طبرسی، احتجاج، ص ۲۰۱) برای شرح و توضیح آیات و روایات مورد استشهداد و نحوه دلالت آن بر مدعای عارفان نگاه کنید به: یزدان‌پناه، مبانی و اصول عرفان نظری، ص ۲۸۵ - ۲۷۶.

۲۰. بسیاری معتقدند باور به «وحدت وجود» فصل ممیز عارف از غیر عارف است. (ر.ک: مطهری، مجموعه آثار، ج ۲۳، ص ۳۸۸ و ۳۸۹). لکن باید توجه داشت که تفسیر و تبیین و گزارش همه عارفان از وحدت و یگانگی بی که در تجربه‌های عرفانی خویش یافته‌اند یکسان نیست و همه آنها را نمیتوان بر آن تفسیری از «وحدت وجود» که در مکتب ابن عربی رواج دارد حمل نمود، افزون بر آنکه در میان پیروان او، در معنای وسیع کلمه، نیز اختلاف نظرهای ظریفی درباره تفسیر «وحدت وجود» بچشم میخورد که از جمله میتوان میان نظریات دو استاد معاصر عرفان، علامه حسن‌زاده و علامه جوادی، مشاهده نمود. نکته دیگر آن است که در اینجا باید میان عارف بمعنای عام و عارف بمعنای خاص و یا حتی بمعنای اخص، تمایز قایل شد. اگر هم بتوان «وحدت وجود» را محور جهانبینی عارف بمعنای خاص یا اخص کلمه به شمار آورد، نمیتوان آن را محور جهانبینی عارف بمعنای عام کلمه دانست.

۲۱. اکنون سه نظام هستی‌شناختی عمده در جهان اسلام وجود دارد: فلسفه مشاء، فلسفه اشراق و فلسفه متعالیه که هر کدام نسبت خاصی با عرفان نظری دارند. از این سه، نزدیکترین آنها به علم عرفان نظری، فلسفه متعالیه است و دورترینشان فلسفه مشاء.

۲۲. باید میان «عرفان نظری» و «علم عرفان نظری» تمایز نهاد. اولی همان معرفت شهودی است که عارف در پایان سفر



اما علم عرفان عملی^{۲۳} نقشه راه را به طالب معرفت ارائه می‌دهد و راهنمای او برای پیمودن این سفر روحانی می‌باشد، هر چند این نقشه راه، او را از استاد راه پیموده و راه بلدی که گام بگام مراقب و هادی او باشد بینای نمی‌سازد^{۲۴}.

در تمایز میان عرفان عملی و عرفان نظری گاهی از اصطلاحهای «طریقت» و «حقیقت» استفاده می‌شود، به این بیان که گفته می‌شود:

شریعت عبارت است از احکام، اوامر و نواهی ظاهری شرعی که در علم فقه بیان می‌شود و نیز باید‌ها و نباید‌ها و شایدها و نشایدهایی که در علم اخلاق ذکر می‌شود. طریقت عبارت است از پیمودن راه سیر و سلوک با هدف تقرب به خداوند و لقای او و اتصال و اتحاد و فنای در او (عرفان عملی). حقیقت عبارت است از معارفی که پس از عمل بر اساس شریعت و پیمودن مقامات و منازل طریقت بنحو شهودی بر عارف افاضه می‌شود (عرفان نظری). از نظر عرفا شریعت، حافظ و نگهبان طریقت و طریقت، حافظ و نگهبان حقیقت است؛ یعنی هر کدام سبب جلوگیری و انحراف و خطا در دیگری می‌گردد:

«کل علم ظاهر یصون العلم الباطن - الذی هو لبّه - عن الفساد، کالشریعة للطریقة، و الطریقة للحقیقة، فان من لم یصن حاله و طریقته بالشریعة، فسد حاله و آلت طریقته هوساً و هوی و وسوسة، و من لم یتوسل بالطریقة الی الحقیقة، و لم یحفظها بها، فسدت حقیقته و آلت الی الزندقة و الإلحاد»^{۲۵}.

از اینجای رابطه علم فقه و علم اخلاق با علم عرفان عملی، و نیز رابطه عمل به شریعت و اخلاق با سیر و سلوک بسوی حق (خود عرفان عملی) دانسته می‌شود و همچنین نسبت میان عرفان عملی با عرفان نظری معلوم می‌گردد. عرفان عملی در واقع پیمودن راه صحیح دستیابی به معارف شهودی ناب و راستین است.

البته مولوی در اینباره بیانی دیگر دارد. از نظر او «شریعت» علم است، «طریقت» عمل است، «حقیقت» الوصول الی الله

[است]»^{۲۶}.

سید حیدر آملی معتقد است شریعت و طریقت و حقیقت اسمهای مترادفی هستند که بر یک حقیقت به اعتبارهای گوناگون صادقند و اختلافی میان آنها در واقع و نفس الامر نیست. وی می‌گوید:

فاعلم ان الشریعة اسم موضوع للسبیل الالهیة، مشتمل علی أصولها و فروعها، و رخصها [=مباحات] و عزائمها [=واجب و حرام]، و حُسنها و أحسنها [=مستحبات]. و الطریقة هی الأخذ بأحوطها و أحسنها و أقومها. و کلّ مسلک یسلک الانسان أحسنه و أقومه یسمی طریقة، قولاً کان او فعلاً او صفة او حالاً. و أما الحقیقة فهی اثبات الشیء کشفاً و عیاناً او حالة و وجداناً. و لهذا قیل: الشریعة ان تعبده، و الطریقة ان تحضره [=در محضر حق باشی]، و الحقیقة ان تشهده [=حق را مشاهده کنی]. و قیل: الشریعة ان تُقیم أمره [=امر او را بر یاداری]، و الطریقة ان تقوم بأمره [=به امر او قیام کنی] و الحقیقة ان تقوم به [=به او قائم باشی].^{۲۷}

بسوی حق واجد آن می‌شود و دومی دانشی حصولی است که بر پایه آن مشاهدات و با زبان عقل و در قالب اصطلاحاتی تعریف شده و تا حدودی وام گرفته از فلسفه، بیان می‌شود و وارد فضای بحث و گفت‌وگو می‌گردد، گرچه در بسیاری موارد «عرفان نظری» گفته می‌شود و مقصود همان «علم عرفانی نظری» است.

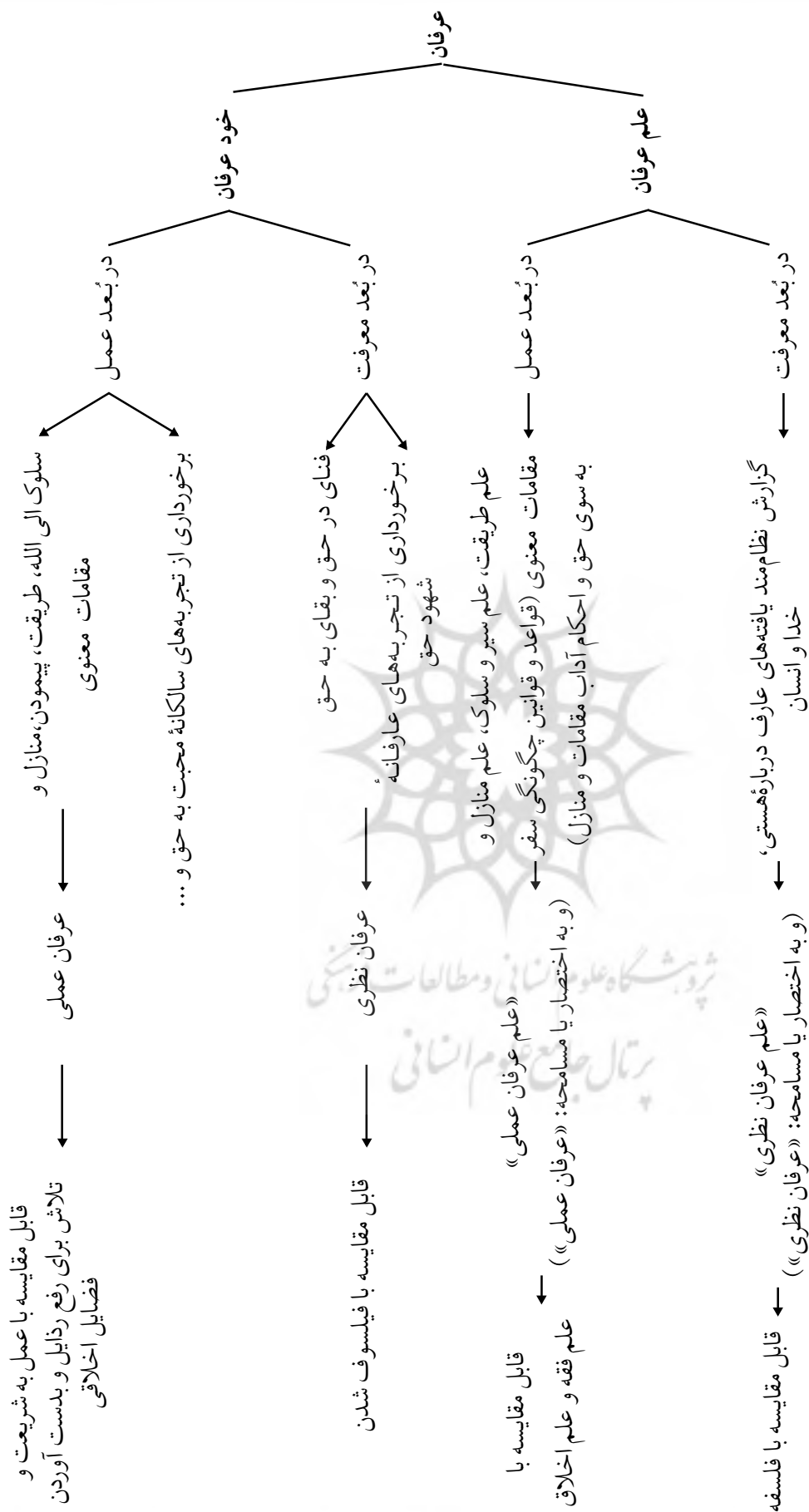
۲۳. چنانکه پیشتر اشاره شد، باید میان «عرفان عملی» و «علم عرفان عملی» نیز تمایز نهاد. اولی قدم نهادن در وادی سیر و سلوک و پیمودن منازل و مقامات این سفر است و دومی نقشه این راه است. نسبت میان آن دو نظیر نسبت میان عمل به احکام شریعت و آگاهی از احکام شریعت (علم فقه) است. اولی با تقوا شدن است و دومی آگاهی از اینکه تقوا چیست و متقی کیست. البته در اینجا نیز در بسیاری از موارد «عرفان عملی» گفته می‌شود ولی مقصود «علم عرفان عملی» است.

۲۴. برای توضیح بیشتر نگاه کنید به: مهدی بابایی، «عناصر و مؤلفه‌های عرفان عملی»، ص ۴۰ و ۴۱.

۲۵. کاشانی، اصطلاحات الصوفیه، ص ۱۴۴.

۲۶. مولوی، مثنوی معنوی، مقدمه دفتر پنجم، ص ۱۱۹.

۲۷. سید حیدر آملی، جامع الأسرار و منبع الأنوار، ص ۳۴۴.



«علم عرفان عملی» منطق و متدلوژی «عرفان عملی» است.
 «علم عرفان نظری» گزارش تجربه‌های عارفانه کسی است که مراتب سلوک را بپایان رسانده است.
 «علم عرفان عملی» و «علم عرفان نظری» هر دو بر شروع سلوک الی الله تقدم دارند و سالک را یاری می‌رساند.

مقامات عارفان

سلوک الی الله با طی منازل و مقاماتی صورت میگیرد که سالک را بسوی لقای خداوند و اتصال و فنای در او میبرد تا به حقیقت توحید برسد و موحدی کامل گردد. این مقامات رابطه‌یی با هم دارند و بصورت پله‌های نردبانی هستند که سالک باید یک به یک از آنها به پله بالاتر صعود کند تا به بام معرفت برسد. هر مقامی علتِ معدّ و مقدمه برای رسیدن به مقام بعدی و زمینه‌ساز و شرط لازم برای وصول به آن میباشد. از اینجا معلوم میشود که علم عرفان عملی، برخلاف علم اخلاق، حالتی پویا و مرحله بمرحله دارد.^{۲۸} وظایف و نیز احوال عارف در هر مقام با مقام دیگر متفاوت است در حالیکه در علم اخلاق مسائل به این شکل بیان نمیشود. عبدالرزاق کاشانی، عارف سرشناس قرن هشتم، در تعریف «مقام» مینویسد: مقام عبارتست از استیفا و دریافت تمام حقوق مراسم. چون بنده تا حقوق آنچه را در منازل است بطور کامل دریافت نکند، ترقی و رفتن به مقام و منزل بالاتر برایش راست و درست نمیشود؛ همچنانکه تا هر کس به قناعت متحقق نشود [و حقیقت قناعت را در خود پیاده نکند] و قناعت در او ملکه نگردد، برایش توکل درست نشده [و ترقی به آن مقام برایش میسر نمیشود] و هرکس تا متحقق به حقوق توکل نشود تسلیم برایش درست نمیشود و همینطور در تمامی مراسم و منازل و مقامات.^{۲۹ و ۳۰}

تفاوت میان مقام و حال

در اصطلاح عارفان، «مقام» مرتبه‌یی از مراتب سلوک است که سالک با تلاش و مجاهدت آن را بدست

می‌آورد اما «حال» چیزی است که از سوی خداوند بر قلب سالک نازل میشود بی آنکه او بتواند به کوشش خود، از آمدن آن جلوگیری کند و یا مانع رفتنش شود. بدیگر سخن، مقامات اکتسابی است و برای تحصیل آن راه و روش مشخصی وجود دارد، اما احوال از سنخ احساسات و عواطف روحانی و بیرون از اختیار سالک و از جمله مواهب و عطایای الهی میباشد. از اینروست که گفته‌اند: «الاحوال مواهب و المقامات مکاسب»^{۳۱} همچنین «حال زودگذر است و مقام باقی است. گفته‌اند: احوال مانند برق جهنده‌اند که زود خاموش میشوند»^{۳۲}.

۲۸. استاد مطهری در بیان تفاوت‌های بخش عملی عرفان با اخلاق به دو تفاوت دیگر اشاره میکند: یکی توجه جدی و اساسی به «رابطه انسان با خدا» در عرفان و دیگری وسیعتر و گسترده‌تر بودن عناصر روحی در عرفان نسبت به اخلاق. (ر.ک: مطهری، مجموعه آثار، ج ۱۴، ص ۵۵۰ و ۵۵۱). البته از منظر دیگر نیز میتوان به مقایسه علم عرفان عملی با علم اخلاق پرداخت و آن عبارت است از اینکه مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و انسان‌شناختی، موضوع، روش، غایت و مسائل این دو علم بیان و با یکدیگر مقایسه شود. مثلاً غایت اخلاق، زدودن رذایل و آراستن نفس به فضایل است، در حالیکه غایت عرفان عملی رسیدن به حق و شهود صفات جمال و جلال او و فنای در او و بقای به اوست (ر.ک: جوادی آملی، حیات عارفانه امام علی (ع)، ص ۲۶؛ همو، عین نضاح، ج ۱، ص ۳۲-۳۰؛ رضایی تهرانی، سیر و سلوک، ص ۵۷-۵۴؛ فنایی اشکوری، «فلسفه عرفان عملی»، ص ۱۲۷-۱۲۳؛ بابایی، «عناصر و مؤلفه‌های عرفان عملی»، ص ۴۹-۵۰).

۲۹. کاشانی، اصطلاحات الصوفیه، ص ۸۸-۸۷.

۳۰. قشیری نیز میگوید: «مقام آن بود که بنده به منزلت متحقق گردد بدو، به لونی از طلب و جهد و تکلف. و مقام هرکسی جای ایستادن او بود بدان نزدیکی و آنچه به ریاضت بیابد، و شرط آن بودگی از این مقام به دیگر نیاورد تا حکم این مقام تمام به جای نیارد» (قشیری، الرسالة القشیریة، ص ۱۲۳؛ ترجمه رسالة قشیریة، ص ۹۱).

۳۱. همانجا.

۳۲. مطهری، مجموعه آثار، ج ۲۳، ص ۸۷.

■ از نظر فیلسوف، واقعیت را موجودات متکثر و متعددی تشکیل میدهند که در یک نظام علی و معلولی به یکدیگر مربوطند و در یک سلسله طولی و عرضی قرار میگیرند که مبدأ آن خداوند متعال است. از نظر عارف، هستی و واقعیت اصیل تنها خداوند است و بقیه، همه تجلیات و شئون اویند.

عزالدین محمود کاشانی در مصباح الهدایه، که ترجمه‌ی از عوارف المعارف ابو حفص سهروردی است، مینویسد:

مراد از حال نزد صوفیان، واردی است غیبی که از عالم علوی گاه‌گاه به دل سالک فرود آید و در آمد [و] شد بود تا آنگاه که او را به کمند جذبۀ الهی از مقام ادنی به اعلی کشد. و مراد از مقام مرتبه‌ی است از مراتب سلوک که در تحت قدم سالک آید و محل استقامت او گردد و زوال نپذیرد. پس حال، که نسبت تفوق دارد، در تحت تصرف سالک نیاید، بلکه وجود سالک محل تصرف او بود و مقام، که نسبت به تحت دارد، محل تصرف سالک بود، و از این جهت صوفیان گفته‌اند: «الأحوال مواهب و المقامات مکاسب»... و منشأ اختلاف اقوال مشایخ - قدس اسرارهم - در احوال و مقامات از اینجاست که یک چیز را بعضی حال خوانند و بعضی مقام، چه جمله مقامات در بدایت احوال او باشند و در نهایت مقام شوند.^{۳۳}

تعداد مقامات و منازل

عرفا طرحهای متفاوتی برای بیان تعداد و ترتیب

مقامات و منازل عرفانی ارایه کرده‌اند. یکی از معروفترین این طرحها همان است که خواجه عبدالله انصاری در منازل السائرین، که از معتبرترین کتابهای علم عرفان عملی است، عرضه کرده و در آن صد منزل و مقام برای سفر بسوی حق ذکر کرده است. برخی این مقامها را هزار و یک^{۳۴}، برخی دیگر هفتصد و برخی هفت و برخی یکی دانسته‌اند.

«این تعدد طرحها و اختلاف در طبقه‌بندیها را نباید حمل بر تعارض کرد، بلکه در واقع گاهی مراحل و مقامات را تفصیل داده‌اند و هزار مرحله درست کرده‌اند و گاهی لب مراحل و مقامات را در صد منزل بیان کرده‌اند و زمانی به عصاره اصلی سلوک نظر داشته‌اند و گفته‌اند: تا مقصد تنها یک منزل در پیش داری؛ بر خود پای‌بند، به خدا میرسی».^{۳۵}

یکی دیگر از علل این اختلاف، تفاوت راههایی است که هرکس به فراخور استعدادها و ظرفیتهای وجودی خود بسوی حق طی میکند، بویژه با توجه به اینکه در این مسیر، راه و رونده متحذند و سالک در نفس خود سفر میکند و نفوس متفاوتند. نکته دیگر آنکه درجه‌بندی و تمایز میان مقامات این سفر، همچون درجه‌بندی رنگین کمان به رنگهای گوناگون است که برحسب دقت نظر و نوع نگاه هر فرد به گونه‌ی میتواند بیان شود: پنج رنگ، ده رنگ، صد

۳۳. کاشانی، مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، ص ۱۲۵.
 ۳۴. منزل و مقام در اصطلاح عرفان اسلامی معنایی نزدیک به هم دارند و تفاوتشان در واقع به اعتبار است. اگر به سلوک سالک نظر شود و اینکه او در حال سفر و گذر و سیر است، حال و وضع و شرایط او منزل خوانده میشود، و اگر به درنگ و مکث او در آن مرتبه نظر شود، به آن مقام گفته میشود (ر.ک: شیروانی، شرح منازل السائرین، ص ۹).
 ۳۵. بابایی، عناصر و مؤلفه‌های عرفان عملی، ص ۴۳ و ۴۴.

رنگ، هزار رنگ و گاهی دو رنگ؛ یکی تیره و دیگری روشن؛ «انّ الراحل الیک قریب المسافة»^{۳۶}.

برخی از عارفان مقامات عرفانی را هفت منزل دانسته‌اند: توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل و رضا^{۳۷}. از یک منظر، سالک چهار سفر در پیش دارد:

۱. سفر از خلق بسوی حق؛

۲. سفر در حق به حق؛

۳. سفر از حق بسوی خلق به حق؛

۴. سفر در خلق به حق.

در بیانی کوتاه این سفرها عبارتند از سفر الی الحق، فی الحق، من الحق، و فی الخلق^{۳۸}. مهمترین این سفرها همان سفر نخست یعنی سفر از خلق بسوی حق است زیرا سالک، اسفار دوم و سوم و چهارم را بگونه‌یی غیراختیاری طی میکند، زیرا این سفرها «پس از رسیدن سالک به مقام فنا صورت میپذیرد و سالک فانی اراده‌یی جز اراده حق در وجودش حکمفرما نیست»^{۳۹}. این سفر نخست است که برای گذر از هر مرحله‌اش خون جگرها باید خورد و اگرچه در آغاز آسان مینماید ولی در ادامه مشکلها در کار می‌آید.

ابن سینا در نمط نهم اشارات درباره همین سفر سخن میگوید و مقامات نه‌گانه آن را بیان میکند و درباره سه سفر دیگر چیزی نمیگوید.

نتیجه‌گیری

«عرفان» در معنای مصطلح آن، نوعی معرفت شهودی و قلبی به حق تعالی است که از طریق سیر و سلوک معنوی و تهذیب نفس و ریاضت و مجاهدت برای سالک حاصل میگردد و دارای دو جنبه عملی و نظری است. راهی که سالک میپیماید تا با گذراندن مقامات و منازل گوناگون آن یکی پس از دیگری

در نهایت به آن معرفت دست یابد، جنبه عملی عرفان است و «عرفان عملی» خوانده میشود. معرفت شهودی‌یی که عارف در میانه راه بطور ناقص و در پایان راه بطور کامل به آن دست می‌یابد، جنبه نظری عرفان است و «عرفان نظری» خوانده میشود. ناظر بر هر یک از این دو جنبه عرفان، علمی شکل گرفته است که «علم عرفان» خوانده میشود. دانش ناظر بر عرفان عملی، بیانگر احکام، ویژگیها، راه رسیدن و مخاطرات هریک از منازل و مقاماتی است که عارف در سفر معنوی خود با آن مواجه میگردد و «علم عرفان عملی» خوانده میشود. دانشی که تبیین نظری و احیاناً اقامه استدلال بر یافته‌های شهودی عارف در پایان سلوک را برعهده دارد، «علم عرفان نظری» خوانده میشود. علم عرفان عملی قابل مقایسه با علم

۳۶. علامه حسن زاده آملی پس از اشاره به اینکه شیخ در نمط نهم اشارات میخواهد احوال اهل کمال و کیفیت ترقی آنان در مدارج سعادت و اموری را که در طی درجات بر آنها عارض میشود، بیان کند، میگوید: «البته این امور عارضی اموری نیستند که به حصر در بیابند و تحت ضابطه‌یی قابل جمع قرار گیرند؛ چون هر صورت و سیرتی و هر بُنیه و جُتّه‌یی در هر شخص به فراخور مزاجش موجود است و مزاج را عرض عریض است... لذا امکان ندارد اینها را تحت ضابطه‌یی درآورد» (حسن زاده آملی، دروس شرح اشارات و تنبیهات، نمط نهم، ص ۱۰).

عین القضاة همدانی نیز در اینباره سخنی با همین مضمون دارد: «دریغ از روشها و احوال درونی، چه نشان توان دادن! اما خود دانسته باشی که روشها بر یک وجه نیست، یعنی روش هر رونده بر نوعی دیگر باشد، و احوال سلوک و ترقی او از دیگری مغایر باشد، مثلاً باشد که مرید بجایی رسد که احوال درونی او ورای طریق پیر باشد، و او را از وجهی دیگر میسر شود. پس اهل سلوک را چندان مقامات و روش است که ممکن نبود با حصر و عدّ آوردن» (عین القضاة، تمهیدات، ص ۳۵۱).

۳۷. قشیری، الرسالة القشیریة، ص ۲۷۱.

۳۸. این سفرهای چهارگانه نگاه کنید به: طباطبایی، رسالة

سیر و سلوک، ص ۱۳۷-۱۳۳.

۳۹. رضائی تهرانی، سیر و سلوک، ص ۱۶۱.

■ علم عرفان نظری در حقیقت گزارش و شرح یافته‌های معرفتی سالک در پایان سیر الی‌الله و ترجمه تجربه‌های عارفانه او به زبان عقل است. اما علم عرفان عملی نقشه راه را به طالب معرفت ارائه می‌دهد و راهنمای او برای پیمودن این سفر روحانی می‌باشد.

اخلاق و علم عرفان نظری قابل مقایسه با فلسفه است.

منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه، ترجمه علی شیروانی، قم، انتشارات دارالعلم، ۱۳۹۱.

بابایی، مهدی، «عناصر و مؤلفه‌های عرفان عملی»، فصلنامه معارف عقلی، ش ۸، زمستان ۱۳۸۶.

جوادی آملی، عبدالله، تحریر تمهید القواعد، تهران، الزهراء، ۱۳۷۲.

-----، حیات عارفانه امام علی (ع)، قم، اسراء، ۱۳۸۰.

-----، عین نضاح، تحقیق و تنظیم حمید پارسانیا، قم، اسراء، ۱۳۸۷.

حسن‌زاده آملی، حسن، دروس شرح اشارات و تنبیهات، نمط نهم، قم، کتابسرای اشراق، ۱۳۸۳.

دامادی، سید محمد، شرح بر مقامات اربعین، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.

رضائی تهرانی، علی، سیر و سلوک، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۲.

سبزواری، حاج ملاهادی، شرح المنظومه، تعلیقات حسن حسن‌زاده آملی، قم، نشر ناب، ۱۳۷۴.

شیروانی، علی، شرح منازل السائرین، تهران، الزهراء، ۱۳۷۳. صدوق، محمد بن علی بن بابویه، التوحید، چاپ دوم، قم، مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۵۷.

طباطبایی (بحرالعلوم)، سیدمهدی، رساله سیر وسلوک، مقدمه و شرح سیدمحمدحسین حسینی طهرانی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۶۰.

طبرسی، ابی‌منصور احمد بن علی، الاحتجاج، تعلیقه محمدباقر موسوی، مشهد، نشر المرتضی، ۱۴۰۳ق.

عسکری، ابوهلال، معجم الفروق اللغویة، چاپ سوم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۶ق.

عین‌القضاة همدانی، عبدالله بن محمد، تمهیدات، مقدمه، تصحیح و تحشیه و تعلیق عقیف عسیران، چاپ چهارم، تهران، منوچهری، ۱۳۷۳.

فنائی اشکوری، محمد، «فلسفه عرفان عملی»، فصلنامه اسراء، ش ۹، پاییز ۱۳۹۰.

قشیری، عبدالکریم بن هوازن، الرسالة القشیریة، تحقیق عبدالحلیم خدوم و محمود بن شریف، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۴.

کاشانی، عزالدین محمود، مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، مقدمه، تصحیح و توضیح عفت کرباسی و محمدرضا برزگر خالقی، تهران، زوار، ۱۳۸۱.

کاشانی، کمال الدین عبدالرزاق، اصطلاحات الصوفیة، تصحیح و تعلیق محمدکمال ابراهیم جعفر، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۰.

کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳.

مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۴.

موحدیان عطار، علی، مفهوم عرفان، قم، دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۸.

مولوی، مثنوی معنوی، تصحیح رینولد نیکلسون، چاپ دهم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۶.

یزدان‌پناه، سید یدالله، حکمت اشراق، تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹.