



The Nature of the Knowledge of the Spiritual Wayfaring and its Components

Ali Fazli*

Abstract

Introduction: Mystical knowledge is two types: Intuitional knowledge and the knowledge of the spiritual wayfaring (sulūki). One of the methodological foundations of the practical mysticism is the knowledge of the spiritual wayfaring. what is this knowledge and its components? Is it fallibleness? this article wants to answer to questions.

Method of Study: The method of discovery in this issue is biblical and the method of evaluation is rational analytic.

Findings: The knowledge of the spiritual wayfaring is a direct knowledge that has a Identity of Encompassing, Non-Narrator, Union and practical and it accrues to heart deeds such as inner states and waystations of wayfaring.

The knowledge of the spiritual wayfaring has two characteristics: general characteristics and special characteristics.

General characteristics are such as: No need to conceptual mediator, union with heart, correspondence of knower with cognition, manifestation for knower, infallibility, unquestionability, non-transferability to others and emotional. but special characteristics are such as: Internal, Contextual, Combined, Formative, and intensifiable.

Conclusion: In the philosophy of wayfaring science, in addition to the outlines of this science and its relationship with other sciences and categories, explaining the affirmational principles is of special importance, one of which is the methodological foundation of wayfaring science and basis of the methodological foundation is wayfaring knowledge. This article deals with the nature and components of this knowledge. This knowledge is not obtained from the type of acquired knowledge but from the type of presential knowledge and is obtained only in the world for those who have the

*Assistance Professor at “Mystic Department” in Research Institute for Islamic Culture and Thought (iict). E-mail: fazliamoli99@yahoo.com

Received date: 2021.06. 19

Accepted date: 2021.11.01

power of cognition. Since in this knowledge, the known is non-essential of the universe and requires the mediation of perceptual powers for its perception, it is a non-essential present knowledge, since in this knowledge, the known is non-essential of the knower and requires the mediation of perceptual powers for its perception, it is a non-essential presential knowledge, and because it is known that heart actions and wayfaring homes are the state of the heart, it is in the essence of the knower and knower is aware of it within itself and surrounds it, it is a hearty Surrounding knowledge,

Since the known has no indicative aspect in the knower, the present knowledge is non-indicative, and since the known is one of the characteristics issued by the rational soul and is united with the soul, the present knowledge is union, and since the known from the type of sensual and spiritual actions, the present knowledge is practical, and since those actions are of the type of heart actions such as circumstances and homes, the present knowledge is wayfaring.

The wayfaring presential knowledge has several general and specific characteristics. Common characteristics are: 1) conceptual immediacy; 2) Unity; 3) infallibility; 4) non-transferability; 5) Emotional; 6) Proportion between the knower and the known (perceptual appropriateness); 7) The emergence of known for the knower (perceptual emergence). Specific characteristics are: 1) internal, which indicates the existential belonging of behavioral facts to the heart; 2) a context that informs about the influence of wayfaring experiences and knowledge on the sufi disciple (salek) mental beliefs; 3) a compilation that informs of three wayfaring times in wayfaring knowledge; That is, cognition with the burden of wayfaring musts, cognition with the burden of belonging to the wayfaring action, cognition with the burden of behavioral feeling; 4) genetic, that is, knowledge that is existentially resulting in the entanglement of three aspects: monotheistic, human and practical; 5) gradation, which means the advancement of the power of cognition in the layers of a wayfaring reality.

Keywords: Wayfaring Knowledge, Genetic Knowledge, Integrated Knowledge, Simple Wayfaring Knowledge, Wayfaring Composite Knowledge, Unification, Non-Transferability, Intensifiability.



ماهیت و مؤلفه‌های معرفت سلوکی

علی فضلی*

چکیده

از مبانی روش‌شناختی علم سلوک، معرفت سلوکی است. معرفت سلوکی یک معرفت حضوری امکانی و غیر ذاتی است که هویت احاطی، غیر حاکی، اتحادی و عملی دارد و سنخ معلوماتش اعمال قلبی مانند احوال و منازل می‌باشد و دارای شاخصه‌های عامی مانند بی‌واسطگی مفهومی، اتحادپذیری، تناسب ادراکی، ظهور ادراکی، خطانپذیری و تردیدناپذیری، انتقال‌ناپذیری و احساس‌برانگیزی است؛ هم‌چنان‌که دارای شاخصه‌های خاصی در کنار شاخصه‌های عام، معرفت سلوکی دارای شاخصه‌های خاص است که عبارت‌ند از: درونی (= فراحسی - وجدانی)، زمینه‌مندی (= غیر پیشینی - غیر تحلیلی)، تلفیقی (= شناختی - عملی - احساسی)، تکوینی (= چندوجهی - چندضلعی) و اشتدادپذیری (= تطویرپذیری و تقلب‌پذیری) است. بررسی عناصر موجود در تعریف معرفت سلوکی و تبیین هر یک از شاخصه‌های عام و خاص آن، هدف این نوشته است.

واژگان کلیدی: معرفت سلوکی، معرفت تکوینی، معرفت تلفیقی، معرفت بسیط سلوکی، معرفت مرکب سلوکی، اتحادپذیری، انتقال‌ناپذیری، اشتدادپذیری.

مقدمه

در فلسفه علم سلوک افزون بر چیستی رئوس این علم و نسبت آن با دیگر علوم و مقولات، تبیین مبانی تصدیقی و تحصیلی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است که یکی از مبانی تحصیلی، مبانی روش‌شناختی علم سلوک یعنی دانش عرفان عملی است و پایه و اساس مبنای روش‌شناختی نیز معرفت سلوکی است. نویسنده نخستین بار کلمه معرفت سلوکی را از جناب استاد علی عابدی شاهرودی شنید و به شدت نظرش جلب شد که ماهیت آن چیست؟ چون معرفت سلوکی نه مانند معرفت فلسفی معرفت خالص عقلی است؛ نه مانند معرفت اخلاقی معرفتی صرفاً عمل‌شناختی است؛ نه مانند معرفت شهودی مستقل از فاعل شناساست؛ نه مانند معرفت تحلیلی معرفت پیشینی است؛ نه مانند معرفت گزاره‌ای صرفاً شناخت مفهومی است؛ نه مانند معرفت نظری صرفاً شناختاری است؛ نه مانند معرفت حسی شناخت واقعیت‌های طبیعی است؛ نه مانند معرفت تک‌وجهی شناخت یک واقعیت است. پس معرفت سلوکی چیست؟

سخنی که جناب استاد عابدی شاهرودی در آن از معرفت سلوکی یاد کرد، این است: «حقیقت معرفت یا معرفت به معنای حقیقی و تکوینی که جنبه خالص فلسفی یا کلامی خالص ندارد، بلکه وارد منطقه وجودی می‌شود. این معرفت مساوی است با سلوک وجودی و اخلاقی به طرف خداوند؛ یعنی تقرب وجودی و اخلاقی در این جهت. این معرفت یک معرفت ترکیبی است؛ یعنی در مرتبه واحد هم متضمن شناخت است و هم متضمن سلوک. بر خلاف معرفت نظری که فقط متضمن شناخت است و بر خلاف عمل بدون سلوک که فقط متضمن عمل است و سلوک در آن نیست، سلوک عمل ویژه و کار ویژه است؛ یعنی کاری که انسان را در درجات هستی از مرتبه نازل به درجات عالی انتقال می‌دهد، در جهت قرب به خداوند، این سلوک است. سلوک اخص از عمل است. عمل متضمن معنای معرفتی نیست؛ اما سلوک متضمن معنای معرفتی است. معرفت سلوکی هم متضمن سلوک است، نه مستلزم فقط، علاوه بر اینکه مستلزم سلوکات ویژه است. هر معرفت سلوکی محتوی سلوک و هر سلوک واقعی محتوی

درجه‌ای از معرفت است» (عابدی شاهرودی، [بی‌تا]، ص ۱۶۴-۱۶۵).

به نظر می‌رسد این معرفت در عرف عرفان زیر پر واژگان علم احوال، علم منازل، علم مقامات و علم قلوب انعکاس یافته که در جای خود بررسی خواهند شد. برای واگشایی ماهیت معرفت سلوکی باید دو گام برداشت: یکی شناسه معرفت سلوکی به عنوان تعریف و دیگری نشانه‌های معرفت سلوکی به عنوان ویژگی‌ها و مؤلفه‌ها.

فراز اول: شناسه معرفت سلوکی

معرفت یعنی علم و ادراک و آگاهی و به معنای سلوک نفس به سوی معلوم که با ملاحظه آن معلوم و انفعال نفس از آن معلوم همراه است و دارای دو قسم حضوری و حصولی است و هر یک از این دو در وجود ممکن یا وجودی‌اند یا ماهوی. معرفت حضوری امکانی یا ذاتی است یا غیر ذاتی که غیر ذاتی یا احاطی است یا اتصالی و اتصالی یا حسی است یا فراحسی که فراحسی یا صوری است یا معنوی. احاطی نیز یا قلبی است یا غیر قلبی و قلبی یا حاکمی است یا غیر حاکمی و غیر حاکمی یا آلی است یا اتحادی و اتحادی یا علمی است یا روانی است یا عملی و عملی یا اخلاقی است یا سلوکی.

بر این اساس، معرفت سلوکی در این اقسام کجا می‌گنجد؟

به نظر می‌رسد معرفت سلوکی یک معرفت حضوری امکانی، غیر ذاتی، احاطی، غیر حاکمی، اتحادی و عملی است که سنخ معلوماتش اعمال قلبی مانند احوال و منازل است و با این فصل اخیر آن معرفت حضوری، به معرفت سلوکی تبدیل می‌شود. این نوشته تک‌تک مؤلفه‌های یادشده را توضیح می‌دهد.

۱. معرفت حضوری

تقسیم علم به حضوری و حصولی مقوله‌ای نیست که بتوان در این فراز به تفصیل از آن سخن گفت؛ لیکن به عنوان تعریف پایه باید خاطر نشان کرد که پس از حرکت نفس به سوی معلوم و انفعال و آگاهی‌اش از آن، یا علم همان معلوم است؛ یعنی مرتبه وجودی علم با مرتبه وجودی معلوم یکی است؛ هرچند ممکن است متمایز از مرتبه وجودی

عالم باشد که در این صورت آن معرفت، معرفت حضوری است؛ یا علم غیر از معلوم است؛ یعنی مرتبه وجودی علم متمایز از مرتبه وجودی معلوم است؛ لیکن با مرتبه وجودی عالم یکی است که در این صورت آن معرفت، معرفت حصولی است. پس در علم اگر «تحققه العلمی غیر تحققه العینی» باشد، آن علم، حصولی است و اگر «تحققه العلمی عین تحققه العینی» باشد، آن علم، حضوری است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۱، ص ۳۰۸). پس ملاک در علم حصولی که در این غیریت تبلور یافته، یکی انفکاک وجودی مرتبه عالم از مرتبه معلوم و دیگری حصول مفهوم یا صورت علمی از ذات معلوم است که نقش واسطه را ایفا می‌کند؛ لیکن ملاک در علم حضوری که در این عینیت تبلور یافته، یکی بی‌واسطگی مفهومی و دیگری ظهور موجود برای عالم است که به آن ظهور ادراکی گفته می‌شود؛ از این رو علم حضوری ظهور بی‌واسطه موجود برای عالم است (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۵۳). البته این ظهور که با حضور همراه است، گاهی با نظارت و التفات به علم و معلوم همراه است، مانند علم مرکب و گاهی چنین نیست، مانند علم بسیط. البته باید متذکر شد که علم حضوری به معنای واقعی که برای عالم منشأ اثر باشد و وی از آن آگاهی داشته باشد، شرط نظارت و التفات را داراست؛ از این رو می‌توان علم حضوری را به نظارت بی‌واسطه به موجود حاضر تعریف نمود.

۲. معرفت حضوری بسیط و مرکب

به دیده صدرالمتألهین همچنان که جهل به جهل بسیط و جهل مرکب تقسیم می‌شود، علم نیز به علم بسیط و علم مرکب تقسیم می‌پذیرد؛ چراکه جهل بسیط یعنی نداند و بداند که نداند. جهل مرکب یعنی نداند و نداند که نداند. علم بسیط یعنی بداند و نداند که بداند و علم مرکب یعنی بداند و بداند که بداند. صدرالمتألهین چنین می‌نویسد:

أن العلم كالجهد قد يكون بسيطاً و هو عبارة عن إدراك شيء مع الدهول عن ذلك الإدراك و عن التصديق بأن المدرك ماذا و قد يكون مركباً و هو عبارة عن إدراك شيء مع الشعور بهذا الإدراك و بأن المدرك هو ذلك الشيء (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۱۷).

جهل بسیط دو تفسیر دارد که به یک حقیقت بر می‌گردند.

در تفسیر اول جهل بسیط به معنای ناآگاهی از اصل موضوع است؛ یعنی جاهل نمی‌داند واقعیت چیست (= عدم الادراک بالنسبة الی الواقع) گرچه می‌داند که نمی‌داند؛ یعنی جاهل افزون بر آنکه از موضوع آگاهی ندارد، اذعان دارد که نسبت به آن موضوع جاهل است؛ مثلاً نمی‌داند امتحانش خوب شده یا نشده و خود نیز می‌داند که نمی‌داند یا نمی‌داند زحل چند قمر دارد و به این عدم آگاهی علم دارد.

در تفسیر دوم از جهل بسیط به معنای عدم تعلق واقعیت به قوه شناخت است؛ ولی هیچ تصویری از واقعیت در ذهن نیست.

اما جهل مرکب، در تفسیر اول به معنای عدم آگاهی از ناآگاهی از اصل موضوع است؛ ولی پندار بر آگاهی از آن موضوع حاکم است؛ یعنی نمی‌داند که نمی‌داند، لیکن می‌پندارد که می‌داند (= عدم الادراک بالنسبة الی عدم الادراک بالنسبة الی الواقع)؛ یعنی جاهل به نظر خودش عالم است و از موضوع آگاهی دارد، ولی در نفس الامر علم وی واقعی نیست و جهلی بیش نیست؛ یعنی قضیه ذهنی وی کاذب است؛ مثلاً او می‌گوید امتحانم خوب شده، در حالی که در واقع امتحانش خوب نشده و او نمی‌داند؛ یا می‌گوید زحل ده قمر دارد، در حالی که چنین نیست؛ ولی او از آن آگاهی ندارد.

تفسیر دوم آن است که در جهل مرکب آنچه واقعیت است با آنچه در ذهن نقش بسته، یکی نیست؛ از این رو جهل مرکب با خطای تصدیقی همراه است. علم بسیط نیز دو تفسیر دارد که به یک حقیقت بر می‌گردد:

تفسیر اول آن است که علم بسیط به معنای آگاهی از اصل موضوع است؛ یعنی عالم می‌داند که واقعیت چیست، ولی از این آگاهی غافل است (= الادراک بالنسبة الی الواقع). به تعبیری علم بسیط عبارت است از ادراک شیء بدون اینکه شخص ادراک‌کننده از ادراک خود نسبت به شیء مورد ادراک، آگاهی داشته باشد؛ مانند کسی که کتابی را چند سال پیش خرید و در کتابخانه خویش دارد. پس به علم حصولی می‌داند که این کتاب را دارد، ولی اکنون از آن غافل است و اظهار بی‌اطلاعی می‌کند. یا

به علم حضوری به گل رز خارجی و واقعی که روبه‌روی اوست، التفات ندارد. تفسیر دوم از علم بسیط به معنای تعلق واقعیت به قوه شناخت است، بی‌آن‌که به آن تعلق آگاهی باشد؛ مانند آنکه گل رز به قوه آگاهی تعلق گرفته، ولی به آن تعلق آگاهی نیست. یا همه انسان‌ها به واقعیت حق سبحانه آگاهی حضوری و فطری دارند، ولی به این آگاهی علم ندارند.

اما علم مرکب در تفسیر اول به معنای آگاهی از ادراک موضوع است؛ یعنی علم به علم به واقعیت، توجه به ادراک واقعیت، التفات به معلوم. درحقیقت می‌داند که می‌داند (=) الادراک بالنسبة الی الادراک بالنسبة الی الواقع؛ لذا نه تنها آگاهی از اصل موضوع است، بلکه خود این آگاهی نیز درک می‌شود و مورد غفلت قرار نمی‌گیرد؛ مانند کسی که کتابی را چند سال پیش خرید و آن را در کتابخانه گذاشت و می‌داند که این کتاب را دارد و به این آگاهی نیز آگاهی دارد یا آن کسی که به گل رزی که می‌شناسد، توجه و التفات دارد و اگر التفات نداشته باشد، علمش مرکب نیست. به گفته ابن‌عربی هر موجودی که از قوه ادراک برخوردار است، هر لحظه علم جدیدی کسب می‌کند، ولی به آن توجه ندارد. پس به لحاظ نفس‌الامری علم دارد، ولی به ذهنش نمی‌رسد که این علم علم است (ابن‌عربی، ۱۹۹۴م، ج ۱، ص ۱۶۶). بنابراین در علم مرکب در این تفسیر دو امر طرف تعلق شناخت و آگاهی است: یکی آن مدرک و معلوم و دیگری آن آگاهی به آن مدرک و معلوم.

در تفسیر دوم آنچه واقعیت است با آنچه ادراک شده، یکی است و به این یکی بودن نیز آگاهی دارد به گفته استاد ابراهیمی دینانی عالم در عین آنکه یک شیء را ادراک می‌کند، این معنا را نیز درک می‌کند که آنچه مورد ادراک واقع شده، همان چیزی است که عالم آن را ادراک کرده است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۰، ص ۵)؛ مانند گل رزی که در واقع هست و آنچه مورد ادراک عالم قرار گرفت، یکی است و وی از این یکی بودن آگاه است؛ بنابراین در علم مرکب در این تفسیر دو امر طرف تعلق شناخت و آگاهی است: اول آگاهی از واقعیت و دومی آگاهی از یکی بودن مدرک با واقعیت.

این تقسیم در علم حصولی روشن است؛ زیرا عالم با آنکه با یک صورت ذهنی از یک معلوم خارجی آگاهی دارد، یا از آن غافل است که در حد علم بسیط باقی می‌ماند، یا به آن توجه و التفات دارد که می‌شود علم مرکب؛ هم‌چنان‌که درک می‌کند آنچه واقعیت دارد با آنچه در ذهن به عنوان صورت دارد، مطابقت دارد و یکی است. بدیهی است نباید پنداشت آن کس که علم حصولی بسیط دارد، ولی علم حصولی مرکب ندارد، به جهل مرکب مبتلاست؛ زیرا جاهل به جهل مرکب نمی‌داند که نمی‌داند، ولی جاهل به علم مرکب نمی‌داند که می‌داند؛ پس عدم علم حصولی مرکب به معنای جهل مرکب نیست.

آنچه دشوار می‌نماید و البته اهمیت بسزایی نیز دارد، آن است که آیا علم حضوری نیز این تقسیم را می‌پذیرد؟ چه تصویری می‌توان از این تقسیم نشان داد؟ چگونه می‌شود معلومی که بی‌واسطه نزد عالم است و ظهور ادراکی نیز دارد و وی به آن علم دارد، مورد غفلتش قرار گیرد؟ چگونه می‌شود عالم در عین آنکه وجود معلوم را ادراک می‌کند، این معنا را نیز درک کند که آن معلوم، همان چیزی است که وی آن را ادراک کرده است؟ مگر معلوم و علم در علم حضوری یکی نیستند؟ مگر می‌شود واقعیتی که معلوم باشد و معلوم نیز همان علم باشد و عالم نیز بی‌واسطه از آن واقعیت آگاهی داشته باشد، ولی به خود آن آگاهی علم نداشته باشد و نداند که آن واقعیت همان چیزی است که علم به آن تعلق دارد.

به نظر می‌رسد برای پاسخ بنا به تفسیر اول باید به حیث نظارت و التفات توجه نمود؛ یعنی با وجود آنکه واقعیت به عنوان معلوم از جهت وجودی نزد عالم است و عالم نیز بی‌واسطه با آن ارتباط مستقیم وجودی دارد، چه بسا التفات به آن علم و ارتباط که خود نیز واقعیت حضوری‌اند، ندارد؛ مانند کسی که درد دارد یا گرسنه است، ولی به دلیل شدت اشتغال به آن توجه ندارد یا کسی که محو تماشای یک فیلم است و شما نیز او را صدا می‌زنید. گوش وی نیز ارتعاشات صوتی را می‌گیرد، ولی نمی‌شنود؛ یعنی ادراک شنیدن رخ نمی‌دهد؛ زیرا آن فرد به آن توجهی ندارد و از آن غافل است؛ از این

رو علم حضوری بسیط دارد، ولی علم حضوری مرکب ندارد. بی‌جهت نیست که برخی بر این باورند که ادراک حالت انفعالی دارد و به صورت خودکار صورت می‌گیرد. آن که این ادراک را ادراک می‌سازد و در کمند فاعل شناسا قرار می‌دهد، توجه است؛ یعنی توجه و آن دریافت از واقعیت همراه و همزمان است که البته این توجه خود علم حضوری است.

اما پاسخ بنا به تفسیر دوم آن است که چه بسا بر پایه علم بسیط از واقعیت آگاهی است؛ لیکن عالم به این ادراک نرسیده که آنچه را که واقعیت است، با آنچه آگاهی دارد، یکی است. پس علم حضوری بسیط دارد، ولی علم حضوری مرکب ندارد؛ مانند کسی که احساس گرسنگی می‌کند. وی به این گرسنگی علم حضوری دارد؛ ولی به اشتباه به جای گرسنگی عصبی، گرسنگی غذایی را نشانده است؛ یعنی نمی‌داند آنچه واقعیت دارد با آنچه می‌داند، یکی است. پس علم حضوری بسیط دارد، ولی علم حضوری مرکب ندارد. اینجاست که امکان خطا در علم حضوری قابل تصور است؛ برای مثال کسی که پایش قطع شده، احساس می‌کند شصت پایش درد یا خارش می‌کند، در اصل خارش به درستی رفته و در علم حضوری بسیط به خطا نرفته؛ ولی حقیقت آنچه را ادراک کرده، با واقعیت یکی نیست؛ یعنی در علم حضوری مرکب خطا رخ داده، اگرچه خطایی در علم حضوری بسیط که احساس درد یا خارش است، رخ نداده است یا آنکه چشم واقعاً عصایی را که نیمی از آن داخل آب است، شکسته می‌بیند؛ ولی واقعیت این نیست، بلکه واقعیت شکست نور است که در شعاع دید آن قرار نگرفته و لذا واقعیت با مدرک یکی نیستند و این یعنی خطای در علم حضوری. منشأ این خطا چیست؟ آیا خطا در متن علم حضوری مرکب رخ می‌دهد یا دخالت امر بیرونی مانند قوه خیال آن علم را به خطا سوق می‌دهد. این نکته بسیار مهمی است که حکما و عرفای اسلامی به آن پرداختند.

صدر/ برای علم حضوری بسیط ادراک حق سبحانه برای همگان بحسب فطرت را به تصویر کشاند، هرچند بسیاری به این ادراک آگاهی ندارند و از علم حضوری مرکب

بهره‌ای ندارند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۱۷). افزون بر آنکه این پرسش را بر ذهن نقش می‌زند که آیا علم حضوری مرکب همانند علم حضوری بسیط خطا نمی‌پذیرد یا همانند علم حصولی خطا می‌پذیرد؟ البته صدرالمتألهین امکان خطای علم حضوری مرکب را رد نمی‌کند:

أما الإدراك المركب سواء كان على وجه الكشف كما يختص بالأولياء والعرفاء أو بالعلم الاستدلالي كما يحصل للعقلاء المتفكرين في صفاته وآثاره فهو ليس مما هو حاصل للجميع... و فيه [ای فی الإدراك المركب] يتطرق الخطاء والصواب... بخلاف الأول [الإدراك البسيط] فإنه لا يتطرق إليه الخطاء والجهالة اصلاً (همو، [بی تا]، ص ۴۷).

۳. معرفت حضوری ذاتی و غیر ذاتی

در معرفت حضوری ذاتی، معلوم ذات خود عالم است؛ نه غایب از اوست و نه از او جداست و نه نیازی به وساطت قوای ادراکی است و این هنگامی رخ می‌دهد که ذات عالم برای خود وی ظهور یابد؛ مانند علم نفس ناطقه به ذات خویش که بی‌دخالت و وساطت قوایش به ذات خویش علم دارد؛ چنان‌که در برهان هوای طلق شیخ‌الرئیس در نمط سوم اشارات تبیین شد. لیکن اگر در معرفت حضوری، معلوم غیر ذات عالم باشد و برای ادراکش به وساطت قوای ادراکی نیاز باشد، آن معرفت، معرفت حضوری غیر ذاتی است؛ چه آنکه آن معلوم در ذات عالم باشد و عالم در درون خویش به آن آگاهی داشته باشد، مانند علم نفس ناطقه به احوال و صفات و مراتب و قوای خویش و چه آن معلوم خارج از ذات عالم باشد و عالم با آن ارتباط مستقیم وجودی داشته باشد، مانند علم نفس ناطقه به محسوسات خارجی و حقایق عینی.

۴. معرفت حضوری اتصالی و احاطی

در معرفت حضوری برون‌شناخت که ملاک آن در ارتباط مستقیم وجودی عالم با معلوم خارجی است، دو گونه ارتباط وجود دارد: یکی ارتباط اتصالی و دیگری ارتباط احاطی. بر این پایه، معرفت حضوری غیر ذاتی بر دو قسم است: معرفت حضوری احاطی و

معرفت حضوری غیر احاطی (ر.ک: فضلی، ۱۳۹۵، ص ۱۷۵).

معرفت حضوری احاطی علمی است که عالم به نحوی به واقعیت معلوم احاطه داشته، در آن حضور وجودی دارد و آن واقعیت نیز به نحوی در متن وجودی عالم حضور دارد و این خود، بر پنج قسم است: معرفت احاطی اطلاقی؛ معرفت احاطی نسبی؛ معرفت احاطی اتصالی؛ معرفت احاطی تعلقی و معرفت احاطی قلبی.

معرفت احاطی اطلاقی علمی است که عالم به همه حقایق و تعینات و ممکناتی که در مراتب علمی و عینی نظام هستی موجودند، اشراف کامل و تام دارد و در متن وجود معلوماتش حضور وجودی دارد. چنین معرفتی به نحو ذاتی به غیب هویت حق سبحانه و به نحو ظلی به انسان کامل معصوم اختصاص دارد.

معرفت احاطی نسبی و اضافی علمی است که عالم به همه حقایق و تعینات مادون مرتبه وجودی خویش اشراف کامل دارد و در متن وجودی آنان حضوری وجودی دارد، ولی توان احاطه به حقایق موجود در مراتب فوق وجود خویش را ندارد؛ مانند علم احاطی عقل اول به مراتب مادونش.

معرفت احاطی اتصالی علمی است که عالم مادون مرتبه وجودی معلوم است که پس از استکمال وجودی با واقعیت آن معلوم اتصال برقرار می‌کند و در بخشی از آن واقعیت حضور وجودی می‌یابد و به حیثی از حیثیات، به جهتی از جهات، به وجهی از وجوه و به اثری از آثار واقعیت معلوم احاطه پیدا می‌کند که ارباب حکمت و معرفت به آن احاطه جزئی و بعضیه گویند؛ به خلاف دو معرفت احاطی قبلی که به آنها احاطه کلیه و تامه گویند. درحقیقت در این معرفت احاطی آن حیث و آن جهت معلوم، معلوم حضوری عالم است؛ مانند علم معلول به علتش.

معرفت حضوری تعلقی، علمی است که عالم، نفس ناطقه و معلوم، اعیان خارجی است و هر دو نیز در یک رتبه وجودی اند که نفس ناطقه چنان قدرت و قوت و وسعت دارد که اعیان خارجی کاملاً به او تعلق داشته، از مراتب و شئون او می‌باشند. این گونه تعلق درباره نفوس کلیه الهیه است که مؤید به روح القدس اند، در ماده کائنات تصرف

می‌کنند، تحقق می‌یابند و اعیان موجودات به منزله اعضا و جوارح آنان می‌شوند؛ پس ملاک در معرفت حضوری تعلقی، تصرف عالم در معلوم است.

در کنار این اقسام چهارگانه نباید از معرفت احاطی قلبی غافل شد که نفس ناطقه و حقیقت قلبی بر علوم ذهنی و اعمال قلبی و احوال و منازل سلوکی و فضایل اخلاقی احاطه وجودی دارد.

در معرفت حضوری غیر احاطی در عین آنکه عالم با معلوم خارجی ارتباط مستقیم و اتصال وجودی برقرار می‌کند، نه در متن معلوم حضوری وجودی دارد و نه قدرت تصرف در آن را دارد. اگر آن معلوم از محسوسات خارجی باشد، آن معرفت، معرفت حضوری حسی نام دارد و اگر آن معلوم از موجودات فراحسی باشد که در مراتب و عوالم ماورای طبیعت تقرر دارند، آن معرفت، معرفت حضوری فراحسی است.

۵. معرفت حضوری صوری و معنوی

معرفت حضوری غیر احاطی فراحسی که در ادبیات عرفانی به آن کشف گویند، بر دو قسم است: یکی کشف صوری و دیگری کشف معنوی که هر یک اقسامی دارد و در کتب عرفانی به تفصیل تعریف شده‌اند. کشف، یک نوع آگاهی از ماورای حجاب یعنی مرتبه تقرر معانی غیبی و امور حقیقی است که به نحو حضوری یا وجدانی حاصل می‌شود. این کشف در صورتی معنوی نام می‌گیرد که به خلاف کشف صوری نه از طریق حواس پنج‌گانه و نه به امور مثالی و برزخی تعلق گیرد، بلکه به حقایق مجرد از صورت که معانی غیبی و حقایق عقلی‌اند، تعلق گیرد؛ به تعبیری اگر ظهور حقایق مثالی برای عالم رخ دهد، آن کشف صوری است و اگر ظهور معانی غیبی برای عالم رخ دهد، آن کشف معنوی است (ر.ک. قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۰۷).

۶. معرفت حضوری آلی و اتحادی

معرفت حضوری احاطی قلبی به دو بخش حضوری حاکی و غیر حاکی تقسیم می‌شود که اولی همان صورت علمی در نفس است و از موجود عینی به عنوان معلوم بالعرض حکایت می‌کند و دومی که جنبه حکایتی ندارد، بر دو قسم است: یکی معرفت حضوری

آلی و دیگری معرفت حضوری غیر آلی یعنی اتحادی.

در معرفت حضوری آلی معلومات، قوای نفس و آثار و افعالشان هستند؛ چه قوای ظاهری مانند بینایی و شنوایی و چه قوای باطنی مانند قوای ارادی و تحریکی و ادراکی؛ چون ارتباط وجودی نفس با قوای آلی خویش است و آن قوا برای وی ظهور ادراکی دارند، به آن معرفت حضوری آلی گوئیم.

در معرفت حضوری غیر آلی معلومات، خصایص صادر از نفس اند که پس از واکنش و انفعال نفس از متن واقع انشا شده و به نفس قیام صدور و فقری دارند و نفس با آن معلومات اتحاد وجودی دارد؛ از این رو به آن، معرفت حضوری اتحادی گویند. این خصایص بر سه گونه اند: یا علمی اند یا روانی و یا عملی. خصایص علمی مانند علوم و معارف ذهنی و قلبی که بنا بر اتحاد عالم به معلوم با نفس متحدند. خصایص روانی مانند احساساتی چون غم، شادی، لذت، نفرت، ترس، وحشت، دلهره، امید، آرامش، اعتماد به نفس، رنجیدن، شگفتی، بی میلی، دلتنگی، بی انگیزگی، سردرگمی و تأسف است. خصایص عملی نیز مانند اعمال اخلاقی و سلوکی که بنا به اتحاد عمل و عامل با نفس متحدند. اگر معرفت حضوری به خصایص روانی تعلق گیرد، معرفت حضوری روانی نام می‌گیرد و اگر به اعمال نفسانی و روحانی مانند اخلاقیات و مقامات تعلق گیرد، معرفت حضوری عملی نام می‌گیرد.

۷. معرفت حضوری اخلاقی و سلوکی

ملاک این تقسیم سنخ اعمال و افعال است؛ چه اینکه اعمال یا از سنخ جنود عقل اند یا از سنخ جنود جهل (فضلی، ۱۳۹۷، ص ۲۵۲)؛ یعنی دسته‌ای از اعمال ریشه در امیال جاهلانه دارند؛ یعنی وقتی امیالی که به معنای تمایل و کشش قوای نفسانی جهت تحصیل مطالباتشان است، از کنترل عقل خارج گردند و از جهل نشئت گیرند، به اراده جهت می‌دهند تا برای تحصیل مطالبات قوای نفسانی اعمالی را به انجام رسانند که این موجب فعلیت جنود و مواد جهل می‌گردد. چون منطقه امیال، قوای نفسانی و جنود جهل منطقه نفسانی حقیقت قلبی است، به این اعمال، اعمال نفسانی گوئیم که در علم

اخلاق رذایل و در علم سلوک مهلکات نام دارند.

دسته‌ای از اعمال ریشه در اشواق عاقلانه دارند؛ یعنی اشواقی که توجه، التفات و گرایش قوای عقلی به حسن و نیکی است، از عقل نشئت گیرند، به اراده جهت می‌دهند تا در صدد پاسخ به مطالبات قوای عقلی برآید و اعمال متناسبی را انجام دهد که موجب فعلیت جنود و مواد عقلی می‌گردد. چون منطقه اشواق و قوای انسانی و جنود عقلی منطقه روحانی حقیقت قلبی است، به این اعمال، اعمال روحانی گوئیم که در علم اخلاق فضایل و در علم سلوک منجیات گویند.

اعمال روحانی از حیث خاستگاه عقلی به اعمال اخلاقی و اعمال سلوکی تقسیم می‌شوند. مقصود از خاستگاه عقلی آن است که عقل بدون تأثر از تمایلات نفسانی سرمنشأ اعمال روحانی می‌باشد؛ به تعبیری فرمان عقل به انجام این گونه اعمال به خود عقل یعنی عقل محض بر می‌گردد و میل در این فرمان نقش ندارد. بر این اساس عقل در این جایگاه به دو گونه ورود دارد و این دوگونگی به دو نحو از درک عقل بر می‌گردد؛ یعنی عقل محض گاهی طبق درک قانون عقلی اخلاق به اعمال فرمان می‌دهد و گاهی طبق درک خدا به اعمال فرمان می‌دهد که بر این پایه، اگر منشأ اعمال عقل محض از حیث درک قانون اخلاق باشد، آن اعمال، اعمال اخلاقی‌اند. همه فضایل، اعمال اخلاقی‌اند. اگر منشأ اعمال عقل محض از حیث درک خدا باشد، آن اعمال اعمال سلوکی‌اند. همه منازل، اعمال سلوکی‌اند.

با توجه به این، ظهور بی‌واسطه اعمال اخلاقی در حقیقت قلبی برای عالم معرفت حضوری اخلاقی است و ظهور بی‌واسطه اعمال سلوکی در حقیقت قلبی برای عالم معرفت حضوری سلوکی است؛ اعمالی که از نفس عالم و عامل ایجاد می‌شوند و به گونه غیر ذاتی غیر حاکی در دامنه وجودی وی تحقق دارند.

البته اعمال سلوکی به اقسامی مانند احوال و مقامات تقسیم می‌شود که ما در کتاب

پیش‌انگاره‌های معرفت‌شناختی به آن پرداختیم.

بنابراین معرفت سلوکی معرفت حضوری امکانی غیر ذاتی درون‌شناخت غیر حاکی

اتحادی عملی است که سنخ معلوماتش اعمال قلبی مانند احوال و منازل است. درحقیقت اعمال قلبی همان واقعیت‌های سلوکی‌اند که معرفت سلوکی به آن تعلق می‌گیرد.

فراز دوم: شاخصه‌ها و مؤلفه‌های معرفت سلوکی

پس از شناخت ماهیت معرفت سلوکی باید مؤلفه‌ها و شاخصه‌های آن را تبیین نمود که برخی عام و برخی خاص‌اند:

گام اول: شاخصه‌های عام

شاخصه‌های عام که در دیگر علوم حضوری نیز وجود دارند، عبارت‌اند از: بی‌واسطگی مفهومی، اتحادپذیری، تناسب ادراکی، ظهور ادراکی، خطاناپذیری و تردیدناپذیری، انتقال‌ناپذیری، بی‌نیازی به دلیل و احساس برانگیزی.

۱. بی‌واسطگی مفهومی

بارزترین شاخصه معرفت سلوکی همانند دیگر علوم حضوری، نبود واسطه مفهومی میان عالم و معلوم است. هرچه باید توجه ویژه داشت که در این گونه معرفت واسطه آلی باقی و برقرار است؛ زیرا حقیقت قلبی از طریق یکی از قوای سلوکی با واقعیت‌های سلوکی ارتباط حضوری یافته، به آن واقعیت‌ها علم پیدا می‌کند. این قوای سلوکی همان لطایف و وجوه قلبی‌اند که هر یک از آنها در کتاب انسان‌شناسی سلوکی تعریف شده‌اند؛ برای نمونه آن کس که قوه نفسش به فعلیت نرسیده باشد، نمی‌تواند مقام اسلام و منزل وادی بدایات مانند توبه و ریاضت را تجربه کند و به معرفت حضوری دست یابد.

۲. اتحادپذیری

دومین شاخصه معرفت حضوری و درونی اتحادپذیری است؛ یعنی بر پایه قاعده اتحاد علم و عالم همه معرفت‌های حضوری که در دامنه حقیقت قلبی پدید می‌آیند، با آن حقیقت متحد می‌شوند. همان گونه که واقعیت‌های سلوکی نیز بنا بر اتحاد عمل و عامل با آن حقیقت متحد می‌شوند. در هر دو صورت، چه علم و چه عمل با اتحادشان

موجب اشتداد وجودی حقیقت قلبی و باعث حرکت استکمالی طولی و تطوّر سلوکی آن حقیقت به سوی حق سبحانه می‌شوند (ر.ک: همو، ۱۳۹۶، ص ۳۲).

۳. تناسب ادراکی

سومین شاخصه برجسته معرفت حضوری تناسب ادراکی است که در عرفان اسلامی، اصطلاحی ویژه، دقیق و نغز است و در بحث فهم سلوکی که ما آن را در «پیش‌انگاره‌های معرفت‌شناختی علم سلوک» که اکنون مشغول نگارش آن هستیم، به آن پرداخته شد. آنچه در اینجا می‌بایست اشاره نمود، آن است که مناسبت سلوکی به معنای نسبت معنوی بین دو طرف معرفت سلوکی است که از هم‌افقی لطایف باطنی به عنوان ادراک‌کننده با واقعیت‌های سلوکی به عنوان ادراک‌شونده خبر می‌دهد؛ چراکه آدمی دارای لطایف هشت‌گانه است که همان حیثیات وجودی و قوای سلوکی حقیقت قلبی بوده و عبارت‌اند از: طبع، نفس، قلب، عقل، روح، سرّ، خفی و اخفی. هر یک از این لطایف به نوع خاصی از واقعیت‌های سلوکی معرفت حضوری دارند؛ برای نمونه قوه خفی واقعیت فنا را به نحو حضوری درک می‌کند و نه قوه روح.

شایان توجه است که تناسب در وادی سلوک همانند تناسب در وادی شهود به دو بخش تناسب ظهوری و تناسب خفایی تقسیم می‌شود. تناسب ظهوری تناسب فعلیت‌یافته کنونی حقیقت قلبی با یک واقعیت سلوکی و مقتضی شناخت آن واقعیت است؛ لیکن تناسب خفایی تناسب بالقوه حقیقت قلبی با دیگر ساحات و درجات آن واقعیت سلوکی است که می‌تواند از پنجره و دریچه شناخت حاصل از تناسب ظهوری به حکمی از احکام پنهان واقعیت‌های سلوکی مرتبط شود و از آن آگاهی یابد. اگرچه در این آگاهی نباید از تأثیر شناخت حصولی آن حکم از طریق متون دینی و عرفانی غافل شد که چه بسا معرفت پیشین حصولی نقش بسزایی در معرفت پسین حضوری دارد (ر.ک: همو، ۱۳۹۵، ص ۳۳).

۴. ظهور ادراکی

چهارمین شاخصه برجسته علم حضوری و معرفت سلوکی، ظهور واقعیت سلوکی

موجود در حقیقت قلبی برای قوه شناخت است؛ چه بسا واقعیت سلوکی است، لیکن برای قوه شناخت ظهوری ندارد تا به آن التفات صورت گیرد؛ از این روست که ظهور از ارکان ادراک است و البته هرچه تناسب بیشتر باشد، احکام آن واقعیت بیشتر ظهور پیدا می‌کند. آن کس که تنها با درجه اول توکل تناسب دارد، فقط آن درجه برای وی آشکار می‌گردد؛ ولی از درجه دوم که برای وی ظهور ندارد، آگاهی ندارد. هرچند آن تناسب که تناسب ظهوری با درجه اول است، پلی برای پیدایش تناسب خفایی با درجه دوم توکل است.

۵. خطاناپذیری و تردیدناپذیری

اگرچه در فلسفه و عرفان اسلامی این نکته شهرت دارد که معرفت حضوری خطا نمی‌پذیرد و در این سنخ شناخت تردیدی راه ندارد، چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، تنها معرفت حضوری بسیط است که خطاناپذیر و تردیدناپذیر است؛ ولی در معرفت حضوری مرکب، امکان خطا و تردید وجود دارد. حکمای بزرگ در عصر حاضر مانند علامه طباطبایی در اصول فلسفه و روش رئالیسم و آیت‌الله مصباح یزدی در آموزش فلسفه به این امکان پرداختند و اسباب وقوع خطا را تبیین نمودند. یکی از آن حکیمان بزرگ حضرت استاد علی عابدی شاهرودی است که وقتی این جانب درباره خطای علم حضوری مرکب پرسیدم، ایشان چنین پاسخ دادند:

«علم شهودی آگاهانه است؛ یعنی شهودکننده به شهودش آگاه است و این آگاهی از نوع علم حصولی است؛ یعنی از بیرون شهود بر شهود آگاهی دارد و چون علم حصولی است، اگر ضروری نباشد و به عقل ضروری و عقل همگانی بازنگردد، در معرض خطاست و امکان خطا در آن وجود دارد.

آگاهی بر شهود به دو گونه واقع می‌شود: آگاهی بر خود شهود و آگاهی از طریق شهود به مشهود. آگاهی بر شهود بسیط است و در آن خطا راه ندارد؛ زیرا خطا در جای است که انطباق امکان داشته باشد و در اینجا انطباق راه ندارد؛ از این رو خطا در شهود سالبه به انتفاع موضوع است؛ چراکه در مرحله شهود، صدق و کذب از راه سنجش آن

با خارج از شهود راه ندارد؛ اما آگاهی بر مشهود از طریق شهود ضروری نیست و خطاپذیر است. ممکن است متعلق شهود در واقع فی نفسه نباشد و در ظرف نفس تحقق داشته باشد. تشخیص اینکه متعلق در واقع است یا در نفس، نیاز به حکمت ما بعد طبیعت (از راه عادی بشری) دارد و نیاز به مراجعه علم خطاناپذیر دارد (از راه غیر عادی بشری مانند نبی و امام)؛ از این رو آگاهی ترکیبی شهود، آگاهی خطاپذیر است؛ مانند احساس درد که درد هست و تحت شهود و مشاهده واقع می‌شود؛ ولی آن چیزی که مشاهده را ارزنده می‌کند، متعلق مشاهده است؛ مانند آنچه در رؤیا می‌بیند شهود است؛ ولی وقتی بیدار شد، می‌فهمد که متعلق شهود در نفس او بوده است. اگر رؤیا صادق باشد، متعلق شهود در واقع هم تحقق داشته و دارد. پس خطا در ناحیه مشهود است نه شهود. پس آن آگاهی متعلق احساس یا شهود، متعلق خارجی نداشته و فقط در ظرف ذهن اتفاق افتاده [که این دقیقاً خطاست].

آنچه موجب شد دکارت شک را در همه چیز به صورت دستوری آیین قرار دهد، همین است؛ حتی اموری که به وسیله احساس و مشاهده دریافت می‌شود، از واقع تخطی دارد. سپس به اینجا کشیده شد که شاید عالمی را که می‌بینیم، و رای دیدن و فراسوی دیدن کسی نباشد؛ از این رو در مقام پاسخ گفته که ما باید به یک نهاد خطاناپذیری در انسان رجوع کنیم و از آنجا شروع کنیم. درست است که در هر چیزی می‌توان شک را جاری ساخت، در اینکه شک می‌کنم، نمی‌توان شک کرد. چه موجود آگاه شک بورزد و چه باور کند و چه گمان برد، در هر صورت اندیشه ورزیده است؛ از این رو دکارت به اینجا رسید که من می‌اندیشم پس هستم (أَنِّي أَفَكِّرُ إِذْنًا أَنَا موجود). اندیشه امری است که قابل انکار نیست؛ می‌اندیشم، پس هستم. کوچیتو پایه تضمین آگاهی در خارج از کوچیتوست و شک از راه کوچیتو برطرف می‌شود. برخی در غرب و شرق بر این سخن اشکال کردند؛ ولی اصل سخن دکارت پابرجاست؛ زیرا هر کاری که بکنیم چه وجود را انکار کنیم یا نه، اندیشه کردیم و در این اندیشیدن دو چیز غیر قابل حذف است: یکی اندیشه و دیگری من. مقصود دکارت در این می‌اندیشم که به

علم حصولی است، دو چیز است: یکی اندیشه و دیگری من که هیچ کدام قابل حذف نیستند. چه اشتباه اندیشیده باشم و چه درست اندیشیده باشم، باز هم اندیشیدن به صورت حصولی رخ داده و من که اندیشه می‌کنم نیز قابل حذف نیست» (گفت‌وگو با حضرت استاد عابدی شاهرودی).

۶. انتقال‌ناپذیری

شاخصه بعدی معرفت سلوکی انتقال‌ناپذیری است؛ معرفت سلوکی یک رخداد شخصی است که در درون حقیقت قلبی روی می‌دهد؛ زیرا واقعیت سلوکی به عنوان طرف تعلق این معرفت در درون آن تحقق می‌یابد؛ از این رو خود معرفت سلوکی قابل انتقال نیست؛ هرچند اگر شرایط خاص این رخداد برای دیگری به وجود آید، او نیز می‌تواند به نحو شخصی آن را دریابد. در هر صورت این معرفت یک تجربه و وجدان مستقیم است و هر کس خواستار آن است، خود باید تجربه کند. از این جهت مقصود از شخصی‌بودن خصوصاً بودن نیست تا تجربه دیگران درباره آن واقعیت محال باشد، بلکه شخصی یعنی انتقال‌ناپذیری. افزون بر آن، چون این معرفت خارج از حیطه مفاهیم است و انتقال با مفاهیم صورت می‌گیرد، در حیطه حضوری، قابل انتقال نیست.

۷. بی‌نیازی به دلیل

شاخصه هفتم معرفت سلوکی برای اثبات خویش نیاز به دلیل و استدلال عقلی ندارد؛ زیرا در حقیقت قلبی و دامنه وجودی خود عارف رخ می‌دهد و نزد خود وی حضور دارد، پس نیازی به اثبات ندارد؛ برای مثال دندان‌پزشک از بیماری که دندانش درد می‌کند، نمی‌تواند بپرسد آیا درد دارید؟ این پرسش بی‌مورد است؛ زیرا درد و منشأ درد نزد خود اوست؛ اگرچه می‌تواند از علل و عوامل درد بپرسد. به همین وزن است آن کس که در دل خویش در موقعیت‌های تلخ، رضا به قضای حکیمانه الهی را به نحو حضوری تجربه و درک می‌کند و این درک نیاز به دلیل ندارد. آفتاب آمد دلیل آفتاب.

۸. احساس‌برانگیزی

شاخصه هشتم معرفت سلوکی برانگیختگی احساسات معنوی و قلبی است؛ یعنی بر

پایه رابطه شناخت و احساس، معرفت‌های سلوکی انفعالات و واکنش‌هایی را در حقیقت قلبی در پی دارد که همان احساسات معنوی و عواطف سلوکی‌اند؛ درست مانند آن که در کوهساری در پهن‌دشتی گل نرگس و نسترن و سوسن و لاله ببیند و از نگاه به آنان به وجد آید و از وجودشان دچار ابتهاج شود. در وادی سلوک این گونه احساسات بسیارند که به نظر می‌رسد باید در جای خود به تفصیل به آن پرداخت؛ احساساتی مانند ربایش و جذب، آرامش و سکینه، تشنگی و عطش، درد و فراق، گرفتگی و قبض، گستردگی و بسط، شکستگی و انکسار، نشاط و ابتهاج، بی‌تابی و بی‌قراری، بهت‌زدگی و حیرت، روی‌آوری و آمادگی و اقبال.

گام دوم: شاخصه‌های خاص

در کنار شاخصه‌های عام، معرفت سلوکی دارای شاخصه‌های خاص است که عبارت‌اند از: درونی (فراحسی - وجدانی)، زمینه‌مندی (غیر پیشینی - غیر تحلیلی)، تلفیقی (شناختی - عملی - احساسی)، تکوینی (چندوجهی - چندضلعی) و اشتدادپذیری (تطورپذیری و تقلب‌پذیری).

۱. معرفت فراحسی - درونی

چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، معرفت‌های عرفانی که معرفت‌های فراحسی - وجدانی‌اند، بر دو گونه‌اند: یکی معرفت سلوکی و دیگری معرفت شهودی. معرفت شهودی به حقایق ملکوتی و الهی که بیرون از دامنه وجودی عارف مشاهده‌گر هستند و در تحقق به او وابسته نیستند و مستقل می‌باشند، تعلق می‌گیرد. لیکن معرفت سلوکی به واقعیات معنوی و سلوکی تعلق می‌گیرد که در حقیقت قلبی و دامنه وجودی سالک واجد بروز می‌کنند و در تحقق به او وابسته‌اند و او آنان را در خویش وجدان و ذوق می‌کند و می‌چشد؛ یعنی آنچه معرفت به آن تعلق می‌گیرد مانند حق سبحانه نیست تا معرفت از سنخ معرفت شهودی باشد، بلکه مانند مقام توکل و رضاست که در پی معامله قلبی برای سالک در حقیقت قلبی رخ می‌دهد و وابسته به اوست.

۲. زمینه‌مندی

واژه زمینه‌مندی در فلسفه عرفان به گونه گسترده بررسی و بحث شده و البته جای توجه ویژه دارد. به دیده برخی مانند کتزر (کتز، ۱۳۸۳، ص ۳۷) سنت‌های دینی و عرفانی برای وصول به غایت تعریف شده‌ای در یک فرایند به شدت ساختاریافته، سالک را برای معرفت‌هایش آماده می‌کنند؛ به این معنا که وی را از نظر ایدئولوژیکی و وجودی برای وصول به تجربه‌ای که شکل آن در نهایت از قبل مورد انتظار است، در چارچوب آگاهی خاص عارفانه قرار می‌دهد؛ از این رو هیچ معرفت عرفانی خالص وجود ندارد و جنبه باواسطگی جنبه ناگزیر اوست؛ پس هر معرفت سلوکی زمینه‌مند است؛ یعنی عارف چیزی را تجربه می‌کند که در انتظار تجربه اوست. پرودوفوت (پراودفوت، ۱۳۷۷، ص ۱۶۹) نیز بر درهم‌تنیدگی و درهم‌پیچیدگی آن مفاهیم، عقاید و تعبیر با متن معرفت عرفانی تأکید می‌ورزد؛ به گونه‌ای که آن مؤلفه‌ها نه از معرفت تفکیک‌پذیرند و نه از آن تأخر دارند. درحقیقت باورها در وادی عرفان پیشامعرفتی و پیشاتجربی‌اند و نه پسامعرفتی و پساتجربی؛ یعنی باورها شکل‌دهنده آن معرفت‌ها هستند و به آنها تعیین می‌بخشند نه آنکه نتیجه آنها باشند. البته شایان توجه آنکه کتزر و پرودوفوت علی‌رغم همانندی در زمینه‌مندی معرفت‌ها و تجربه‌های عرفانی به باورها، در ارتباط باورها با معرفت‌های عرفانی اختلاف دارند. به دیده کتزر بین باورها و معرفت‌های عرفانی رابطه علی برقرار است، بر خلاف نگاه پرودوفوت که این ارتباط را علی نمی‌داند، بلکه مفهومی می‌شمارد؛ یعنی معرفت‌ها و تجربه‌های هر یک از سنت‌ها و فرهنگ‌ها با رجوع به قواعد حاکم بر آن سنت‌ها و فرهنگ‌ها قابل شناسایی هستند.

بنابراین زمینه‌مندی به معنای پیشینگی شرایط، مفاهیم و باورها بر معرفت‌های عرفانی است. اصل اساسی در زمینه‌مندی، گریزناپذیری معرفت‌های سلوکی از جنبه باواسطگی باورهاست.

به دیده نویسنده بیشتر معرفت‌های حضوری-سلوکی، زمینه‌مند و پسینی‌اند؛ زیرا بدون برخی باورها مانند باورهای توحیدی و عرفانی که پیش‌فرض‌اند، امکان تحقق

ندارند. تا آن هنگام که سالک به عنوان فاعل شناسا در متن معرفت‌های سلوکی حضور داشته باشد، این زمینه‌مندی برقرار است، مگر آنکه در حال فنا باشد که خود وی نیست تا از تأثیر باورهایش بر تجربه فنا سخن گفت. هرچند نباید از انتظارات و توقعات باورمندان سالک نسبت به تجربه و وجدان فنا پیش از رخداد آن غافل شد.

۳. معرفت تلفیقی

معرفت سلوکی درحقیقت دارای سه بار سلوکی است: یکی شناختی با بار باید و نباید سلوکی؛ دیگری شناختی با بار تعلق به عمل سلوکی؛ سومی شناختی با بار احساس سلوکی.

اول آنکه از نگاه ارباب سلوک برای گذر از وابستگی‌های قلبی و برون‌رفت از بن‌بست‌ها و رویدادهای زندگی سلوکی ضروری است. این ضرورت، عقل عملی سلوکی را به بایدها و نبایدهای معنوی و سلوکی فرمان می‌دهد. بایدهای سلوکی به انجام عمل با توجه به خدا فرا می‌خواند و نبایدهای سلوکی به پرهیز از غفلت در عمل دعوت می‌کند. پس هر معرفت سلوکی در نهاد خویش یک باید یا نباید سلوکی دارد. دوم آنکه معرفت سلوکی - چنان‌که بیان شد - به یک واقعیت سلوکی تعلق می‌گیرد و این واقعیت سلوکی نیز یکی از اعمال سلوکی مانند احوال و مقامات است که در دامنه حقیقت قلبی رخ می‌دهد.

سوم آنکه هر معرفت سلوکی به نوعی احساسات خوشایند و عواطف پاک توحیدی، حرکت‌آفرین، شورانگیز و رهایی‌بخش را به بار می‌آورد و احساسات ناخوشایند و عواطف ناپاک را از دل می‌زداید؛ مانند توکل که حس آرامش و رضا که حس رضایتمندی از زندگی را می‌آفریند و افسردگی و نگرانی و اضطراب را از دل دور می‌کنند.

۴. معرفت تکوینی

سالک با هر گامی در سیرش به نحو حضوری با یک واقعیت سلوکی مواجه می‌شود؛ واقعیتی که در حقیقت قلبی وی پدید می‌آید و به شکل احوال و مقامات خود را نشان

می‌دهد. وی با هر گامی این واقعیت را با قوه شناخت ادراک می‌کند و معرفتی را در خویش می‌یابد که از جهت تکوینی و وجودی حاصل درهم‌تنیدگی سه وجه و ضلع است؛ سه ضلعی که معطوف به یکدیگرند و با یکدیگر تعامل دارند و همزمان در حقیقت قلبی تحقق می‌یابند: یکی وجه توحیدی؛ دومی وجه انسانی؛ سومی وجه عملی. وجه توحیدی دو جهت دارد: یکی از آن روست که هر منزلی از منازل و هر درجه‌ای از درجات آن به‌نوعی برخاسته از مرتبه‌ای از مراتب توحید و حیث و وجهی از وجوه آن مرتبه است؛ زیرا هر منزل با درک از خدا عجین شده و این درک نیز حاکی از وجوه توحید است؛ چنان‌که توکل بازتاب توحید افعالی است؛ به نحوی که اگر توحید افعالی نباشد، واقعیت توکل شکل نمی‌گیرد. دوم از آن روست که هر منزلی از منازل حاصل تجلی سلوکی یکی از اسمای الهی است؛ به نحوی که اگر آن تجلی رخ ندهد، قوه آن منزل در حقیقت قلبی به فعلیت نمی‌رسد؛ مانند توکل که حاصل تجلی خدای وکیل است. از این رو سلوک سیر توحیدی در درجات توحیدی و تجلیات سلوکی است و همزمان معرفت سلوکی نیز در این سیر درجه به درجه بیشتر و بیشتر می‌گردد.

وجه انسانی از آن روست که قوه ادراک و وجدان هر منزلی و مرتبه تحقق آن منزل لطیفه‌ای از لطایف چندگانه انسانی است؛ به نحوی که اگر آن قوه و لطیفه نباشد، به هیچ وجه آن منزل نه پدید می‌آید و نه درک‌شدنی است؛ برای نمونه منزل محبت را قوه روح و منزل انفصال را قوه سر می‌یابد؛ از این رو سلوک سیر قلبی از لطیفه اولی به لطیفه آخری است و همزمان معرفت سلوکی نیز در این سیر از لطیفه به لطیفه بیشتر و بیشتر می‌گردد.

وجه عملی از آن روست که معرفت سلوکی با تحقق یک واقعیت سلوکی که همان عمل سلوکی است، رخ می‌دهد و سلوک که سیر قلبی در اعمال و منازل است، همزمان موجب پیدایش و گسترش معرفت سلوکی می‌شود.

۵. اشتدادپذیری

گاهی از اشتدادپذیری علم حضوری به یک حقیقت مانند حقیقت نفس می‌گویند و مقصود پیشروی قوه شناخت در لایه‌های تو در توی حقیقت قلبی یعنی نفس ناطقه است که این، روی سخن ما نیست و در جای خود مانند حکمت متعالیه باید دنبال گردد. گاهی از اشتدادپذیری علم حضوری به حقایق هستی مانند مراتب فوق مادی تعبیر می‌کنند و مقصود ورود وجودی حقیقت قلبی در مراتب هستی و صعود پله به پله آن حقیقت در آن مراتب و مشاهده حقایق موجود در آن مراتب است که این نیز روی سخن ما نیست و در جای خود مانند عرفان نظری و حکمت متعالیه باید پیگیری شود. گاهی نیز از اشتدادپذیری علم حضوری را واقعیت سلوکی می‌گویند و مقصود پیشروی قوه شناخت در لایه‌های یک واقعیت سلوکی است؛ چراکه از نگاه ارباب سلوک یک منزل از یک جهت سه لایه و از جهت دیگر سه درجه دارد. در فرهنگ آنان سه لایه عبارت‌اند از: تمهید، اصل و نتیجه که اصل همان منزلی است که در وادی خود است؛ برای نمونه منزل صبر در وادی اخلاق اصل است و در وادی‌های پیشین مانند وادی ابواب کمال، نقش تمهیدی دارد و در وادی‌های بعدی -مانند وادی حقایق- نتیجه دارد؛ همچنان‌که در نگاه آنان سه درجه عبارت‌اند از: درجه مبتدیان، درجه مریدان و درجه اصلان که سالک پس از ورود در آن منزل بر اثر حرکت استکمالی و اشتدادی خویش درجه‌ای از آن درجات را در خود تجربه و وجدان می‌کند. در هر دو جهت، چه لایه و چه درجه، سالک گام به گام فهم جدیدتری از واقعیت سلوکی و عمل سلوکی در خود دریافت می‌کند و بر معرفتش افزوده می‌شود؛ یعنی با سیر خویش گام به گام تناسبش را با آن واقعیت می‌افزاید تا آهسته‌آهسته حیث‌های خفایی آن واقعیت برای وی برملا شوند و ظهور یابند و او آن حیثیات را به نحو حضوری درک کند و معرفتش را اشتداد بخشد. این معنای اشتدادپذیری، مقصود این شاخصه است.

نتیجه

در فلسفه علم سلوک افزون بر چیستی رئوس این علم و نسبت آن با دیگر علوم و

مقولات، تبیین مبانی تصدیقی و تحصیلی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است که یکی از آن مبانی، مبانی روش‌شناختی علم سلوک است و پایه و اساس مبانی روش‌شناختی نیز معرفت سلوکی است. این نوشته به ماهیت و مؤلفه‌های این معرفت پرداخته است.

این معرفت نه از سنخ علم حصولی که از سنخ علم حضوری است و فقط در جهان برای آنان که قوه‌شناخت دارند، به دست می‌آید و چون در این معرفت، معلوم غیر ذات عالم است و برای ادراکش به وساطت قوای ادراکی نیاز دارد، یک معرفت حضوری غیر ذاتی است و چون معلوم که اعمال قلبی و منازل سلوکی احوال قلبی است، در ذات عالم است و عالم در درون خویش به آن آگاهی دارد و بر آن احاطه وجودی دارد، یک معرفت حضوری احاطی قلبی است و چون معلوم در درون عالم جنبه‌حکایی ندارد، معرفت حضوری غیر حاکمی است و چون معلوم از خصایص صادر از نفس ناطقه است و با نفس متحد است، معرفت حضوری اتحادی است و چون معلوم از سنخ اعمال نفسانی و روحانی است، معرفت حضوری عملی است و چون آن اعمال از سنخ اعمال قلبی مانند احوال و منازل است، معرفت حضوری سلوکی است.

معرفت حضوری سلوکی دارای چند شاخصه‌عام و خاص است. شاخصه‌های عام عبارت‌اند از: (۱) بی‌واسطگی مفهومی؛ (۲) اتحادپذیری؛ (۳) خطاناپذیری؛ (۴) انتقال‌ناپذیری؛ (۵) احساس‌برانگیزی؛ (۶) تناسب میان عالم و معلوم (تناسب ادراکی)؛ (۷) ظهور معلوم برای عالم (ظهور ادراکی). شاخصه‌های خاص نیز عبارت‌اند از: (۱) درونی که از تعلق وجودی واقعیات سلوکی در حقیقت قلبی خبر می‌دهد؛ (۲) زمینه‌مندی که از تأثیر تجربه‌ها و معرفت‌های سلوکی از باورهای ذهنی سالک خبر می‌دهد؛ (۳) تلفیقی که از سه بار سلوکی در معرفت سلوکی خبر می‌دهد؛ یعنی شناخت با بار باید و نباید سلوکی، شناخت با بار تعلق به عمل سلوکی، شناخت با بار احساس سلوکی؛ (۴) تکوینی، یعنی معرفتی که از جهت وجودی حاصل درهم‌تنیدگی سه وجه توحیدی، انسانی و عملی است؛ (۵) اشتدادپذیری که مقصود، پیشروی قوه‌شناخت در لایه‌های یک واقعیت سلوکی است.

منابع و مأخذ

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، «علم بسیط و علم مرکب»، خردنامه صدرا؛ ش ۲۳، ۱۳۸۰.
۲. ابن عربی، محیی‌الدین؛ فتوحات مکیه؛ دار احیاء التراث العربی، ۱۹۹۴م.
۳. پراودفوت، وین؛ تجربه دینی؛ ترجمه عباس یزدانی؛ قم: نشر طه، ۱۳۷۷.
۴. شیخ اشراق؛ مجموعه مصنفات؛ تحقیق و تصحیح و تقدیم هانری کربن؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۵. صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۶. —؛ «رساله التصور و التصدیق»، در: الجوهر النضید؛ قم: بیدار، ۱۳۷۱.
۷. —؛ ایقاظ النائمین؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، [بی تا].
۸. عابدی شاهرودی، علی؛ مجموعه مصاحبه‌ها و دیدارها کنگره ملی علامه سیدحیدر آملی؛ گردآورنده دبیرخانه کنگره؛ بابل: دانشگاه شمال، ۱۳۹۸.
۹. فضلی، علی؛ «مقاله ماهیت و اثبات اتحاد عمل و عامل در علم سلوک»، مجله انوار معرفت؛ ش ۱۲، ۱۳۹۶.
۱۰. —؛ پیش‌انگاره‌های انسان‌شناختی علم سلوک؛ تهران: نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۷.
۱۱. —؛ معیار سنجش گزاره‌های شهودی وجودی؛ تهران: نشر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۵.
۱۲. قیصری، داود؛ شرح فصوص الحکم؛ تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۳. کتز، استیون؛ ساخت‌گرایی، سنت و عرفان؛ ترجمه سیدعطا انزلی؛ قم: آیت عشق، ۱۳۸۳.