

## فرایند شکل‌گیری دانش عرفان از متون دینی

علی فضلی\*

### چکیده

چگونه عرفان اسلامی از کتاب و سنت برخاسته و در یک ساختار علمی به دانش نظری و عملی تبدیل شده است؟ این پرسشی است که برای پاسخش باید دین را از نگاه عرفانی تحلیل نمود. چه این که از این نگاه دین دارای سه ساحت شریعت، طریقت و حقیقت است که تفاسیر متعددی دارد که در این بین مشهورترینشان تفسیر سعیدالدین فرغانی و تابعان اوست. در این تفسیر شریعت به احکام تکلیفی، طریقت به دقایق سلوکی و حقیقت به حقایق توحیدی تعلق دارند و هم چنان که برای دستیابی به مقاصد شریعت به فقه الاحکام نیاز هست، برای دستیابی به مقاصد طریقت نیز به فقه القلوب و السلوک و مقاصد حقیقت به فقه المعارف نیاز هست. به دیده آن بزرگان هم چنان که فقه الاحکام به فهم و اجتهاد تکلیفی نیاز دارد، فقه السلوک نیز به فهم و اجتهاد سلوکی و فقه المعارف به فهم و اجتهاد شهودی نیاز دارد. اهل عرفان بر پایه برداشتهای سلوکی از ساحت طریقت که نتیجه اجتهاد سلوکی است، به تجربه سلوکی دست زدند؛ چنان که اهل عرفان بر اساس برداشتهای شهودی از ساحت حقیقت که نتیجه اجتهاد شهودی است، به تجربه عرفانی دست زدند. آنان پس از این اقدام، با عقل به توصیف، تبیین، تفسیر و تنسیق آن تجربه‌ها پرداختند که نتیجه تنسیق گزاره‌های سلوکی دانش عرفان عملی، و نتیجه تنسیق گزاره‌های شهودی دانش عرفان نظری است که هر یک از دو دانش دارای موضوع و نظام مسایل خاص به خود هستند. بر این پایه فرایند شکل‌گیری علوم عرفانی از متون دینی به تصویر در می‌آید.

**کلیدواژه‌ها:** شریعت، طریقت، حقیقت، فهم سلوکی، فهم شهودی، تجربه سلوکی، تجربه شهودی، عقل، عرفان.

\* استادیار گروه عرفان پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۰۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۰۴)

## مقدمه

از آن هنگام که عرفان به مثابه یک رویکرد، جنبش، مکتب و دانش در دوره اسلامی پدیدار شد، این پرسش طرح شد که نسبت عرفان و دین چیست؟ توطن عرفان در دین پاسخی بود که ارباب سلوک و شهود با ادبیات و بیانات و شواهدی به آن پرسش دادند. بنا بر این پاسخ، این پرسش را قابل طرح است که فرایند شکل‌گیری عرفان بلکه علوم عرفان، چه علم سلوک و چه عرفان نظری، از دین چیست؟ عارفان چگونه به دین نگریستند و به تحلیل گزاره‌های موجود در کتاب و سنت پرداختند؟ گونه اجتهاد و فهمی که آنان در مقام استنباط مقاصد دینی از آن گزاره‌ها بکار بردند، چیست؟ آیا آنان پس از اجتهاد در صدد تجربه آن مستنبطات برآمدند؟ ماهیت آن تجربه چیست و در بستر سلوکی و شهودی چگونه رخ می‌دهد؟ آیا آنان در مرز همان تجربه‌ها بازایستادند یا با عقل به بیان آن تجربه‌ها دست یازیدند؟ عقل در این بیان دارای چه کارکردهاییست که به دانش عرفان منجر شد؟ پاسخ پله به پله این پرسش‌ها پاسخ به چیستی فرایند شکل‌گیری عرفان و علوم عرفان از دین خواهد بود.

این نوشته قصد دارد با توجه به داشته‌های دینی و عرفانی از گذشته تا به امروز، چه آنچه که در متون عرفانی هست و چه آنچه که از تحلیل فلسفه عرفان به دست می‌آورد، به این پرسش‌ها پاسخ دهد.

### گام اول: دین در سه ساحت شریعت، طریقت و حقیقت

طیف عرفان به گزاره‌های دینی چه در بعد لایه‌های طولی و چه در بعد ساحت‌های عرضی به گونه خاصی نگاه می‌کنند؛ نه آن گزاره‌ها را تک لایه‌ای می‌دانند و نه تک ساحتی. زیرا نه گستره نیازهای دینی جامعه به دامنه خاصی محدود است و نه همه

آنان که برابر ایستای خطاب‌های دینی هستند، دارای یک سطح از درک و فهم هستند. این نگاه به نوعی به بحث گوهر و صدف دین در فلسفه دین برمی‌گردد که خود بحث گسترده‌ای دارد.

در هر صورت طیف عارفان برای تبیین نگاه ویژه خویش از سه اصطلاح بهره جستند و به شرح و تفسیر آن سه پرداختند و آن سه، شریعت، طریقت و حقیقت است. شاید پرسید که خاستگاه سه واژه شریعت، طریقت و حقیقت چیست؟ آیا رد پای آنها در سده‌های نخستین در لسان عارفان هست یا پیش از آن که در لسان آنان شهرت پیدا کند، از زبان عصمت برآمده‌اند؟ میراث گذشتگان چنین به دست می‌آید که این سه واژه برخاسته از یک حدیث مرسله نبوی است که حضرت صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: « الشریعه اقوالی و الطریقه اعمالی و الحقیقه احوالی » (سیدحیدر آملی، ۱۳۶۸، ص ۳۴۶ و ۳۵۹) شریعت گفتار من، طریقت کردار من و حقیقت احوال من است.

شریعت، طریقت و حقیقت در سیر تطور تاریخی سه تفسیر به خود دیده که یکی از آن جلال‌الدین محمد بلخی صاحب مثنوی معنوی، دومی سید حیدر آملی صاحب جامع الاسرار و منبع الانوار، سومی نیز سعیدالدین فرغانی صاحب منتهی المدارک است که ما در اینجا فقط به تفسیر سوم می‌پردازیم.

این تفسیر یک تفسیر دیرین و در عین حال مشهور میان علمای اسلام است که به نظر می‌رسد نخستین بار از سوی محمد بن فضل بلخی از عرفای قرن چهارم (م ۳۱۹ ق) طرح شد (علی هجویری، ۱۳۸۴، ص ۲۱۵) و بعد، از سوی بزرگان عرفان ادامه یافت و بیشتر بحثشان درباره جایگاه شریعت در عرفان بود. مانند عبدالله ابن طاهر

ابهری (م ۳۳۰ ق)، ابوالقاسم قشیری (م ۴۶۵ ق)، علی هجویری (م ۴۶۴ ق)، خواجه عبدالله انصاری (م ۴۸۱ ق)، قطب الدین عبادی (م ۵۴۷ ق)، ابو حفص سهروردی (م ۶۳۲ هـ ق)، ابن فارض مصری (م ۶۳۲ هـ ق)، محیی الدین ابن عربی (م ۶۳۸ ق)، شیخ محمود شبستری (م ۷۲۰ ق). (ر.ک. علی هجویری، ۱۳۸۴، ص ۲۱۵ و ۴۹۹؛ عبدالرحمن جامی، ۱۳۷۰، ص ۱۸۹؛ ابوالقاسم قشیری، ۱۳۸۸، ص ۱۲۷؛ عبدالرزاق کاشانی، ۱۳۷۲، ص ۱۸ و ۱۹؛ قطب الدین عبادی، ۱۳۶۸، ص ۱۷ و ۱۸؛ ابو حفص سهروردی، ۱۴۲۶، ص ۵۱؛ شمس الدین لاهیجی، ۱۳۷۷، ص ۳۰۹ و ۳۳۰؛ محیی الدین ابن عربی، بی تا، ج ۳، ص ۶۹) در بین این بزرگان، سعیدالدین فرغانی به تعریف از شریعت، طریقت و حقیقت پرداخت و علم شریعت را به احکام تکلیفی و علم طریقت را به اخلاق و سلوک و علم حقیقت را به معارف توحیدی تعریف نمود و چنین نوشت:

«و کمال العنایة [ الی خاتم الرسل صلی الله علیه و آله و سلم ] الی من اُکملها نفعاً و اُشملها حکماً تعین میزان قولی جمعی اُکملی له و هو الکتاب العزیز و القرآن الحکیم.. و المتضمن هذا الکتاب بیان شریعتہ العام الحکم الشامل النفع الجامع خلاصه جمیع الشرائع المتصدیه لتکمیل الهیئات البدنیة کالافعال و الأقوال و متضمن ایضاً بیان دقائق علم الطریقه المتعلق بها تکمیل الهیئة النفسانیة و الروحانیة کتعديل الاخلاق و معرفه آفات النفس و نحو ذلك و متضمن ایضاً بیان علم الحقیقه الی هو معرفه الحق تعالی و اسمائه الحسنی و صفاته العلیا.» (سعیدالدین فرغانی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۶۹ و ۱۷۰)

تحقیق حاضر بر پایه این تعریف به تشریح و تفسیر شریعت یعنی احکام تکلیفی، طریقت یعنی تعالیم اخلاقی و سلوکی و حقیقت یعنی حقایق توحیدی می پردازد.

دین به عنوان راهبر هدایت گرایانه جامعه بشری یک امر واحد به کامل ترین وجه، معتدل ترین صورت و جامع ترین نقشه است که در راهی فراخ و جاده ای وسیع به نام

صراط مستقیم ترسیم شده و تمامی آموزه‌های تکلیفی، اخلاقی و اعتقادی در آن بیان شده‌اند. به این صراط مستقیم، شرع گویند که گاهی به آن، شریعت عام نیز گویند. قطب الدین عبادی می‌گوید: «شریعت راهیست و پیغمبر نهنده آن راه و دارنده آنست و جاده فراخ را شارع گویند. پس شریعت راه فراخ بود که از آن طرق خیزد.» (قطب الدین عبادی، ۱۳۶۸، ص ۱۶) ابوطالب مکی نیز در قوت القلوب می‌نویسد: «شریعت اسمی از اسمای راه و طریق است؛ راهی واضح، مستقیم و وسیع و این وصف راه جامعی است که تمامی راه‌های میانه را دربر گرفته، به مانند راه فراخی است که تمامی راه‌ها در آن جمع شده‌اند. این راه اسمی متعددی دارد که از آن جمله، صراط مستقیم، سبیل، منهاج، محجّه و منسک می‌باشد.» (ابوطالب مکی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۲۳۴ و ۲۳۵)

شایان توجه آن که صراط مستقیم، یک طریق استوار و پابرجاست که هیچ گونه انحراف و کجی تا مقام لقای الهی را بر نمی‌تابد. یک طریق واقعی و همیشگی که موجودات می‌توانند در پی صیروت و جودی در آن تا سر حد آن لقاء سیر کنند. یک طریق عادلانه که به رحمت الهی برای همه موجودات گسترده شده است. یک شاهراه حرکت که به حکمت الهی در نظام احسن کشیده شده و موجودات به مشیت الهی در آن شاهراه به میل یا اکراه به سوی خدا حرکت می‌کنند. یک طریق تعیینی و ترسیمی که هر موجودی به هدایت الهی آن را می‌پیماید و گام به گام به لقای الهی می‌رسد.

چون لباب صراط مستقیم، پرستش است که «وَأَنْ اَعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ» [یس: ۶۱] پس صراط مستقیم صراط پرستش است. از این رو صراط از حیث پرستش در سه مقام به سه قسم تقسیم می‌شود: صراط مستقیم در مقام تبیین، صراط مستقیم در مقام تحقق و تکون و صراط مستقیم در مقام صیروت و شدن.

اولی، صراط مستقیم تشریحی است که جعل قانون شرع با اراده الهی است که برای نشان دادن طریق حرکت به سوی خدای سبحان ابلاغ و ترسیم شده است تا انسان بر اساس آن حق سبحانه را پرستش کند و به او برسد. پس می‌توان آیین ابلاغی پرستش را صراط مستقیم تشریحی نامید. (قُلْ إِنِّي هَدَيْتِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قَيِّمًا) [انعام/۱۶۱].

دومی، صراط مستقیم وجودی است که جعل و ایجاد قوه و استعداد کمالات الهی و احکام دینی توسط اراده الهی در نهاد آدمی یعنی حقیقت قلبی است تا با این قوه و منه بتواند به سوی غایت وجودی و لقای الهی حرکت کند و آن کمالات و احکام را که آیین تکوینی پرستش هستند، به فعلیت برساند. در فرهنگ دینی به نهاد آدمی از حیث این قوه و منه، فطرت گویند. چه این که فطرت همان روح از حیث کمالات الهی و به تعبیری از حیث بینش‌ها و کنش‌های عقلی است که به صورت بالقوه در او نهاد شده‌اند. (علی فضلی، ۱۳۸۹، فصل اول). (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا) [روم/۳۰] بر این اساس می‌توان آیین تکوینی پرستش را صراط مستقیم فطری نامید.

سومی، صراط مستقیم سلوکی است که فعلیت کمالات الهی و احکام دینی به عنوان آیین پرستش در حقیقت قلبی آن هم به اراده عقلی است؛ یعنی انسان وقتی در مسیر شدن قرار بگیرد و به عنوان متن متحرک به حرکت استکمالی طولی به سوی لقای الهی برود و گام به گام آیین پرستش را در خود به فعلیت برساند، مرحله به مرحله صراط مستقیم را در خویش شکل می‌دهد. از این رو صراط مستقیم سلوکی تجسم صراط مستقیم تشریحی و فعلیت صراط مستقیم تکوینی و فطری در نهاد آدمی

است؛ شکل‌گیری صراط مستقیم سلوکی در پرتو استکمال حقیقت قلبی است و با آن حقیقت متحد است. علامه طباطبایی «فنفس المؤمن هو طریقہ الّذی یسلکہ الی ربّہ و هو طریق ہداه و هو المنتہی بہ الی سعادتہ.» (محمد حسین طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۶، ص ۲۶۱) (فاما الذین آمنوا باللّٰه و اعتصموا بہ فسیدخلہم فی رحمۃ منہ و فضل و یہدیہم الیہ صراطا مستقیما) [نساء/۱۷۵]

با توجه به آنچه بیان شد شرع به عنوان آیین پرستش به عنوان صراط مستقیم تشریحی تبیین و ترسیم شده و به عنوان صراط مستقیم تکوینی و فطری در نهاد آدمی گنجانده شده و به عنوان صراط مستقیم سلوکی در حرکت استکمالی به فعلیت می‌رسد. این آیین که همه آموزه‌های و حیانی را در بر گرفته، به سه دسته تقسیم می‌شود: آموزه‌های تکلیفی، سلوکی و اعتقادی که به آموزه‌های تکلیفی، شریعت و به آموزه‌های اخلاقی و سلوکی، طریقت و به آموزه‌های اعتقادی، حقیقت گویند که انسان باید این سه را از حیث صراط مستقیم سلوکی در خود به فعلیت برساند.

روشن است که هر طریقی و از آن جمله صراط مستقیم آغازی دارد و انجامی. لیک آغاز و انجام آن چیست؟ روح این آغاز و انجام چیست؟ به دیده ارباب سلوک و معرفت آغاز و انجام این صراط یکی است و آن معرفت توحیدی و الهی است. هر چند در آغاز، این معرفت، معرفت علمی و تصدیقی و ذهنی است و در انجام، به معرفت حضوری و شهودی می‌رسد که به اولی حقیقت حصولی و به دومی حقیقت حضوری گوئیم. تمامی تعالیم تکلیفی، اخلاقی و سلوکی برای آن هستند که حقیقت حصولی را به حقیقت حضوری تبدیل سازد و آغاز را به انجام پیوند زند.

برای تبیین نقطه آغاز این صراط یعنی حقیقت حصولی به سخن حضرت امیر

علیه السلام در خطبه اول نهج البلاغه پناه می‌بریم و آن این که پایه دیانت و ریاضت معرفت حصولی خداست و اوج معرفت حصولی خدا نیز معرفت تصدیقی خداست. اوج معرفت تصدیقی خدا نیز معرفت توحیدی است. اوج معرفت توحیدی نیز تنزیه حق سبحانه از احکام کثرت است. اوج تنزیه حق سبحانه، نفی کثرت اسمایی و صفاتی از ساحت ذات و حقیقت وجود خداست؛ آن حقیقت وجودی که توصیف ناپذیر و اشاره ناپذیر است و به گونه نامتناهی و نامحدود تحقق دارد، به نحوی که در هیچ مکانی نیست و بر هیچ چیزی استقرار ندارد و به عنوان یک وجود صرف نامتناهی در عین معیت با اشیای نظام هستی غیر آنان است و در عین غیریت از آنان همراه آنان است.

بنابراین مهمترین آموزه از آموزه‌های حقیقت، معرفت توحیدی است که مبنای پرستش است، به نحوی که اقامه پرستش در دو حوزه احکام شریعت و سلوک طریقت به یقین توحیدی بسته است. زیرا یک عمل تکلیفی و سلوکی آنگاه نام پرستش می‌گیرد که درک خدا در متن آن حضور داشته باشد. به فرموده امام باقر علیه السلام: «عملی که با شك و انکار همراه باشد، سودی ندارد.» (شیخ کلینی، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۴۰۱). بر این اساس سلوک بر معرفت تصدیقی استوار است و سالك برای حرکت در صراط پرستش باید بر بال معرفت بنشیند. البته معرفت تصدیقی با سلوک اندك اندك ژرفا یافته، شدت و قوت می‌یابد تا در نهایت که نمود اوج پرستش و بندگی است، به معرفت شهودی تبدیل گشته، خدای سبحان نه به صرف تصدیق ذهنی بلکه با قلبی سرشار از ایمان به مشاهده آید. به فرموده حضرت امیر علیه السلام: «ما كنت اعبد ربا لم أره» بعد که از ایشان پرسیدند: چگونه پروردگار را می‌بینید؟



فرمود: «لم تره العيون بمشاهدة الابصار و لكن رأته القلوب بحقائق الايمان» (شیخ کلینی، ۱۴۲۵، ج ۱، ص ۱۳۸)

اما در اینجا خواهید پرسید که چگونه می توان صراط پرستش را در خود به فعلیت رساند و در نتیجه آغازش را به انجام رساند و از معرفت تصدیقی به معرفت شهودی رسید؟ به دیگر بیان حلقه پیوند معرفت مفهومی و عقلی با معرفت قلبی و شهودی چیست؟

این حلقه را باید در گونه اعمال پرستش جست. با اعمال است که آدمی معرفت مفهومی خود را به معرفت وجودی ارتقا می دهد و از ذهن به عین می آید. زیرا این اعمال، اعمال ارادی روحانی و از سنخ جنود عقل هستند که از عقل عملی و سلوکی برمی خیزند و عقل نیز با پشتوانه معرفت توحیدی اراده را به انجام آنها وامی دارد، به نحوی که پس از انجام با حقیقت قلبی متحد می شوند و آن حقیقت را به حرکت استکمالی طولی به سوی لقای الهی می برند و گام به گام صراط پرستش را در آن حقیقت شکل بالفعل می دهند تا آن که در نهایت به صقع ربوبی متصل شود و مراتب شهود باری تعالی را تجربه کند. این اعمال که تحقق دهنده صراط پرستش در نهاد آدمی هستند، بر دو قسم اعمال سلوکی و اعمال تکلیفی تقسیم می شوند که اولی به ساحت طریقت و دومی به ساحت شریعت برمی گردند.

طریقت با اعمال سلوکی تحقق می یابد. عمل سلوکی یک معامله معنوی در منطقه روحانی آدمی با خدای صمد است که با درک از خدا و توجه به او قوام پیدا می کند و با فعلیت هر یک از جنود عقلی و در یک سلسله ترتیبی آن هم در پی حرکت صعودی، استکمالی و اشتدادی حقیقت قلبی تحقق می یابد و به صورت کمال

وجودی در انسان نمایان می‌گردد تا به تدریج به غایت سلوک یعنی وجدان تام خدا برسد. این معامله، حاصل یک تجربه قلبی - سلوکی است و این تجربه نیز یک رخداد حضوری است که در پی ارتباط مستقیم حقیقت قلبی با یک واقعیت معنوی که مستقل از تجربه و وابسته به آن حقیقت است و در پی دریافتی زنده از آن واقعیت تحصیل می‌یابد. در یک سخن آن که عمل سلوکی یک تجربه قلبی با هویت عقلی و سر منشأ عقلی در منطقه روحانی نهاد باطنی است که با توجه و درک خدا قوام پیدا می‌کند و با فعلیت جنود و قوای عقلی صراط پرستش را در یک حرکت جوهری طولی محقق می‌سازد تا حقیقت قلبی درجه به درجه منازل را تجربه کند و به تدریج به وجدان حضوری خدای صمد دست یابد. (علی فضلی، ۱۴۰۱، ص ۵۹)

در فرهنگ قرآنی به اعمال سلوکی که به گونه پلکانی درجه درجه هستند، درجات، مراقی، حالات، منازل و طبقات گویند. چنان که امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «ان الایمان عشر درجات بمنزله السلم یصعد منه مرقاة بعد مرقاة»؛ (کلینی، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۷۱) همچنین می‌فرماید: «ان للایمان حالات و درجات و طبقات و منازل» (کلینی، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۶۰) چنان که امام سجاد علیه السلام به اشاره در ترسیم این درجات می‌فرماید: «أعلى درجة الزهد أدنى درجة الورع و أعلى درجة الورع أدنى درجة اليقين و أعلى درجة اليقين أدنى درجة الرضا» (محمدی، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۱۴۷) این درجات به عنوان منجیات از حیث نسبت با صراط مستقیم، سبیل سلامت نام می‌گیرند. «يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ» [مائده/۱۷] چنان که درکات یعنی مهلکات از حیث نسبت با صراط جحیم، سبیل آفت نام می‌گیرند.

«وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ» [انعام/۱۵۳]

شریعت نیز با اعمال تکلیفی تحقق می‌یابد. اعمال تکلیفی که بر اساس اوامر و نواهی شرعی تعیین شده‌اند، چندین نسبت با صراط پرستش دارند: اول آن که اعمال تکلیفی تجسم و تجسد پرستش هستند، به نحوی که بندگان با انجام ظاهری و قالبی آن اعمال، به پرستش ظهور و به آن صراط تجسد می‌بخشند. دوم آن که لازمه پای‌بندی به اعمال تکلیفی پیوند دایمی با صراط مستقیم را در پی دارد. زیرا همه رفتارها و گفتارها موضوع احکام پنجگانه شرعی هستند تا ملاک و معیار پیوست و گسست از صراط پرستش مشخص باشد. سوم آن که اعمال تکلیفی تقرب‌ساز هستند و موجب حرکت حقیقت قلبی در صراط پرستش هستند. زیرا هر یک از اعمالی که از سوی خدا امر شده‌اند، بنابر حسن ذاتی از روی خاصیت ذاتیشان تقرب‌ساز و قرب‌آفرین هستند، چنان که آن سری از اعمال که از سوی خدا نهی شده‌اند بنابر قبح ذاتی از روی خاصیت ذاتیشان دوری از خدا را در پی دارند. چهارم آن که اعمال تکلیفی باعث تعمیق پرستش هستند. زیرا هدف اعمال تکلیفی ملکه ساختن انقیاد و بندگی؛ دوری گردانی از ناسوت و روی آوری به لاهوت و در نهایت ملکه ساختن توجه تام به خداست. (شیخ الرئیس؛ ۱۳۶۳، ص ۴۴۶)

با توجه به آنچه گذشت، چیستی شریعت، طریقت و حقیقت تبیین؛ و رابطه و نسبت آن سه با یکدیگر مشخص؛ و نسبت هر یک با صراط مستقیم پرستش روشن شد و بر این اساس، گام اول فرایند شکل‌گیری عرفان اسلامی برداشته شد و اکنون باید گام دوم را برداشت و آن این که ارباب سلوک و شهود چگونه از طریقت و حقیقت به دو دانش عرفان یعنی عرفان عملی و عرفان نظری دست می‌یابند؟ اینجاست که بحث فقه السلوک و فقه المعارف (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۱۹) از سوی ارباب سلوک و شهود

مانند ابوطالب مکی و صدرالمتألهین مطرح شده‌اند. زیرا هم چنان که برای دستیابی به مقاصد شریعت به فقه الاحکام نیاز هست، برای دستیابی به مقاصد طریقت نیز به فقه القلوب و السلوک و مقاصد حقیقت به فقه المعارف نیاز هست. به تعبیری هم چنان که تا گزاره‌های شریعت در فقه الاحکام بررسی مجتهدانه نشوند و مقاصد شارع فهم نشوند، به اعمال تکلیفی در نمی‌آیند، گزاره‌های طریقت و حقیقت نیز تا مورد بررسی مجتهدانه قرار نگیرند و از آنها مقاصد شارع در ساختار فقه السلوک و فقه المعارفی استنباط و فهم نشوند، به اعمال سلوکی در نخواهند آمد و به معارف توحیدی تبدیل نخواهند شد.

### گام دوم: فهم عرفانی؛ فهم سلوکی و فهم شهودی

به دیده ارباب سلوک و شهود، هم چنان که فقه الاحکام به فهم تکلیفی و در نهایت به اجتهاد فقهی نیاز دارد، فقه السلوک نیز به فهم سلوکی و اجتهاد عرفانی - سلوکی و فقه المعارف به فهم شهودی و اجتهاد عرفانی - شهودی نیاز دارد.

در این فراز نمی‌توانیم درباره اجتهاد عام که همه اجتهادهای یاد شده را در بر دارد و دارای اصول عام هست، بحث کنیم و باید به تحقیقاتی که در این باره صورت گرفته مراجعه کنیم. اما از ارکان اجتهاد عام، فهم است. فهم که از عقل و قلب برمی‌آید، گوش دل است که روی متن قرار می‌گیرد تا پیامش را بشنود. به فرموده حضرت امیر علیه السلام: « فَاسْمَعُوا أَيُّهَا النَّاسُ وَ عُوا، وَ أَحْضِرُوا أَدَانَ قُلُوبِكُمْ تَفْهَمُوا (تفقهوا)»، (ای مردم، بشنوید و به خاطر بسپارید و گوش دل حاضر آرید تا نیک دریابید. (سید رضی، ۱۳۸۳، خطبه ۱۸۷)

### الف. ماهیت فهم عرفانی

فهم چیست؟ فهم، انتقال معانی و حقایق خاص به قوه شناخت است که پس از مواجهه و درگیری شناختاری آن قوه با متن رخ می‌دهد. در واقع، فهم در مرتبه

برداشت است. انتقال و برداشت هنگامی به گونه صحیح و رسا صورت می‌گیرد که به متن پرسشی عرضه شود و پاسخی طلب گردد. این پرسش‌ها نیز هنگامی از ذهن برمی‌خیزند که دانسته‌های پیشین شکل گرفته باشند. دانسته‌ها نیز می‌توانند از وجدانیات و تجربیات پیشین خود فهمنده برخاسته باشند که در زندگی آنها را چشیده و در دل خویش چو دُرّ و گوهر گرد آورده باشد و می‌توانند از آموزه‌های دینی باشند که به دلیل حشر دایمی با کتاب و سنت به وجود آیند و می‌توانند از یک دستگاه منتظم علمی با مسایل پیوسته که در ذهن فهمنده جای دارد، برخاسته باشد، یعنی آن دانسته‌ها را در پی کسب یک دانش به دست آورده باشد. در هر سه صورت آن دانسته‌ها چنان ذهن را می‌پروراند که او را نسبت به جهان پیرامون و متون تخصصی و کتب پیش‌رویش پرسشگر می‌سازد و برای پاسخی متناسب منتظرش می‌گذارد تا آگاهی‌ها و دانسته‌هایش بیش از پیش گردد. چراکه با بارش آن باورها قوه شناخت از کائنات و متون چیزی می‌فهمد که چه بسا دیگران چنین درک و فهمی ندارند. پس هر باوری در هر دانشی در قوه شناخت پرسشی متناسب و پاسخی درخور و درکی خاص و فهمی ویژه پدید می‌آورد که آگاهی و باور جدیدی را در پی دارد. از این روست که فردی که زیست‌شناسانه یا روان‌شناسانه به جهان و جهانیان می‌نگرد، با فردی که فیلسوفانه یا عارفانه به آن دو می‌نگرد، تفاوت دارد؛ چراکه پدیده‌ها، رویدادها، نسبت‌ها و پیوندها را به گونه متفاوت می‌بیند و می‌شنود و می‌فهمد و به گونه متمایز تشریح و تفسیر می‌کند؛ حتی زبانش با ادبیات خاصی شکل می‌گیرد. در یک کلمه فهم، نسبت ذهن به آن چیزی است که از دیگری می‌رسد.

فهم عرفانی چیست؟ به دریافت معنایی از متن است که اولاً از مواجهه قوه

شناخت با متن؛ ثانیاً با عبور از لایه ظاهری به لایه باطنی از روی بصیرت عقلی و ثالثاً با طرح پرسش از آن لایه باطنی با تفکر عقلی و رابعاً با شنیدن پیام آن متن با استماع قلبی حاصل می‌شود. فهم عرفانی آنگاه به دست می‌آید که عقل و قلب با یکی از متون وجودی و دینی مواجه شود و با آن درگیری شناختاری پیدا کند و در خویش نیاز به آگاهی درباره آن را احساس کند و با بصیرت عقلی به سراغ آن متن رود و با تفکر عقلی شروع به طرح پرسش از آن متن کند و در انتظار پاسخ بنشیند تا آن که بر پایه استماع قلبی از آن معنا و پیام عرفانی بشنود و پاسخی درخور دریابد. در حقیقت، عارف بر پایه مقام سلوک و شهودش وقتی با یکی از لایه‌های متن مناسبت پیدا کرد، با آن لایه مواجه می‌شود و به گونه اجمالی و اشاری درمی‌یابد که این لایه، معنا و حقیقتی را در خویش دارد که به صورت تفصیلی برای وی آشکار و برملا نیست و در صدد یافت آن معنای تفصیلی برمی‌آید تا واقعیت و معنایی از آن لایه برای قوه شناختش ظهور ادراکی یابد و منکشف شود و آهنگ آن واقعیت و معنا به سمعش برسد و در نتیجه آن یافت اجمالی و اشاری به یافت تفصیلی مبدل شود. به دریافت آن واقعیت و معنا فهم عرفانی گویند که از مواجهه قوه شناخت با متن و بر اثر بصیرت عقلی و تفکر عقلی جهت عبور از لایه ظاهری به لایه باطنی به دست می‌آید.

#### ب. اقسام فهم عرفانی؛ فهم تدوینی سلوکی و فهم تدوینی شهودی

پس از تعریف فهم عرفانی، اکنون به اقسامش می‌پردازیم. تقسیم اول، تقسیم فهم عرفانی به فهم تکوینی و فهم تدوینی؛ چه این که قوه شناخت یا با تأثر از متون دینی مقاصد را درمی‌یابد و می‌فهمد که به آن فهم تدوینی گوییم و یا با تأثر از متون خارجی معانی و حقایق را می‌فهمد و می‌یابد که به آن فهم تکوینی گوییم. تقسیم دوم، تقسیم

فهم عرفانی به فهم سلوکی و فهم شهودی که اولی دریافت معانی و دقایق سلوکی از متن دینی یا وجودی است و دومی دریافت معانی و حقایق شهودی از متن دینی یا وجودی است. البته بحث ما در این نوشته، به تقسیم فهم تدوینی به فهم تدوینی سلوکی و فهم تدوینی شهودی اختصاص دارد.

چنانچه اشاره شد، فهم تدوینی برداشت و دریافت و انتقال معانی و حقایق خاص به قوه شناخت است که پس از مواجهه و درگیری شناختاری آن قوه با متن کتاب و سنت رخ می‌دهد. در حقیقت این فهم بر وجود معانی سلوکی و وجودی در آیات و روایات تکیه دارد و به لحاظ متعلق فهم به دو قسم سلوکی و شهودی تقسیم می‌شود؛ یعنی اگر متعلق فهم طریقت دین باشد، فهم سلوکی خواهد بود و اگر متعلق فهم حقیقت دین باشد، فهم شهودی خواهد بود و البته برای دست یافتن باید عناصر و مؤلفه‌های محیطی که فهم سلوکی و فهم شهودی در آن شکل می‌گیرند، ترسیم گردند. چنان که در کتاب پیش‌انگاره‌های معرفت‌شناختی علم سلوک بیان شد، اصل اساسی و قضیه کبروی در این راستا آن است که تولید هر علم دینی با نظام منتظم دینی با مجموعه مسایل متناسب و مرتبط دینی و با توجه به کتاب و سنت و بر پایه اصول و قواعد دینی و به روش اجتهادی ممکن است که نخستین گام این تولید با استخراج و تجمیع آیات و روایات حول موضوع واحد با رویکرد واحد در جهت رسیدن به یک شبکه منتظم علمی امکان دارد. استخراج و تجمیع نیز به تتبع وافر درباره هر مسأله از مسایل دینی مربوط به آن موضوع بستگی دارد. در گام بعدی باید دست به استنباط یعنی کشف مقاصد کلام الهی و خطاب محمدی زد. استنباط نیز به نحو ضروری به فهم نیاز دارد. فهم نیز از عقل و قلب بر می‌خیزند (سید رضی، ۱۳۸۳،

حکمت، ۳۲۰) و به معنای درک پاسخ یک پرسش است. همان گونه که پس از پرسش شما از کسی و پاسخ وی، شما می‌گویید فهمیدم از این رو فهم به استنطاق تکیه دارد. (سید رضی، ۱۳۸۳، خطبه ۱۵۸) زیرا استنطاق طرح سؤال از کتاب و سنت و طلب جواب از آن دوست. البته خاستگاه این سؤال هر امری می‌تواند باشد؛ دانسته‌های علمی، دانسته‌های دینی و تجربه‌های زندگی. در هر صورت، استنطاق با معرفت تصویری و تصدیقی کلام الهی و خطاب الهی امکان می‌یابد و این دو معرفت نیز به ظهور ادراکی آن کلام و خطاب به پرسشگر نیاز دارند. ظهور ادراکی نیز به عرضه معنای مقصود کلام و خطاب به قوه شناخت بستگی دارد و این عرضه نیز پس از تحقق مناسبت ادراکی بین آن کلام و خطاب با قوه شناخت صورت می‌گیرد. مناسبت ادراکی نیز به معنای هم‌افقی قوه شناخت با هر یک از معانی مقصود است تا آن قوه در افق آن معانی قرار گیرد و آن معانی در کمند ادراک آن قوه قرار گیرند و برای آن ظهور یابند. تناسب نیز به تربیت و تقویت قوه شناخت نیاز دارد تا آن قوه در افق‌های مختلف طولی و عرضی کلام الهی و خطاب محمدی قرار گیرد. یکی از مهمترین عوامل تربیت و تقویت قوه شناخت در جهت تولید علم دینی خاص با رویکردی خاص، طرح سوالات متنوع در سطوح مختلف و با زوایای متعدد است که در درجه اول از خود کتاب و سنت و در درجه دوم از کتب فنی آن علم و در درجه سوم از اندوخته‌های علمی و تجربی پرسشگر برمی‌خیزند. در حقیقت فهم در یک حرکت دورانی از تعامل پی در پی قوه شناخت با متن در مسیر تناسب سازی طولی و استظهار ادراکی و هم‌افقی معنوی صورت می‌گیرد. یعنی فهم همیشه در یک موقعیت رفت و برگشت در تکامل است.



### گام سوم: تجربه عرفانی؛ تجربه سلوکی و تجربه شهودی

پیش از ورود به بحث، باید توجه دهیم که ما در صدد تحلیل فرایند شکل گیری علوم عرفان اسلامی از متون دینی؛ یعنی کتاب و سنت هستیم. در این فرایند، اول به ماهیت دین از حیث سه ساحت شریعت، طریقت و حقیقت پرداختیم. دوم به فهم مجتهدانه از متن دین پرداخته، اقسامش را بر اساس نوع تعامل قوه شناخت با آن متن بیان داشتیم. اینک به بهره‌گیری ارباب سلوک و شهود از این برداشت‌های مجتهدانه در ساحت عمل رسیدیم. همان‌گونه که فقهای بزرگ پس از اجتهاد احکام تکلیفی پای‌بند به انجام آن احکام بودند و هستند، عارفای بزرگ نیز پس از اجتهاد دقایق سلوکی و حقایق وجودی در صدد تجربه آن برآمدند و برمی‌آیند. البته روشن است که در هر برون داد عرفانی اول فهم عرفانی و بعد تجربه عرفانی صورت می‌گیرد، ولی در یک نگاه کلان نسبت فهم و تجربه لزوماً پیشینی و پیسینی نیست، بلکه چه بسا تجربه‌ای خاستگاه یک پرسش عرفانی برای تحصیل فهمی باشد و بعد آن فهم دستمایه انجام یک تجربه عرفانی گردد. پس با دیده کلی باید نگاه دورانی بین فهم عرفانی و تجربه عرفانی داشت و گفت، هر فهم عرفانی برخاسته از یک پرسش عرفانی است که چه بسا از تجربه عرفانی پیشین نشأت گرفته باشد و آن فهم نیز به تجربه عرفانی پسین و جدیدی منتهی گردد.

تجربه عرفانی چیست؟ تجربه شهودی چیست؟ تجربه سلوکی چیست؟ تجربه عرفانی یکی رویداد حضوری است که در پی ارتباط مستقیم یعنی بی‌واسطه مفهوم با متن واقعیت معنوی و تأثر زنده از آن واقعیت تحقق می‌یابد. این واقعیت بر دو قسم است: واقعیت شهودی از جهت وجودی هم مستقل از فاعل و سالک است و

هم مستقل از تجربه وی. از این رو چه سالک باشد و چه نباشد؛ چه تجربه وی باشد و چه نباشد، آن واقعیت شهودی برقرار و موجود است. مانند وجود حق سبحانه و وجود مثالی. اما واقعیت سلوکی از جهت وجودی هم به فاعل و سالک وابسته هست و هم به تجربه وی. مانند اعتماد به خدا در توکل. از این رو تا سالک نباشد، آن واقعیت نخواهد بود. زیرا اعتماد او به خداست. با شناخت تمایز این دو واقعیت، تجربه شهودی از تجربه سلوکی متمایز می‌شوند.

تجربه سلوکی خبر از ارتباط مستقیم دل با این واقعیت می‌دهد. زیرا تجربه عرفانی از سنخ علم حضوری است و در علم حضوری عالم با معلوم ارتباط مستقیم دارد. پس در تجربه عرفانی باید فاعل تجربه با متعلق تجربه ارتباط مستقیم داشته باشد. این ارتباط دو پیام دارد: یکی خبر از انتقال ناپذیری اصل تجربه می‌دهد. زیرا تجربه عرفانی یک رخداد شخصی است که به علم حضوری ادراک می‌شود و چون علم حضوری به حضور واقعیت مجرب نزد عارف وابسته است، از این رو آن تجربه انتقال نمی‌پذیرد، هر چند اگر شرایط خاص حضور و تشریف به ساحت آن واقعیت برای دیگری نیز حاصل گردد، او نیز به نحو شخصی آن تجربه را خواهد داشت و این انتقال نیست، بلکه تجربه مستقیم است. از این رو مقصود از شخصی خصوصی نیست تا تجربه دیگران درباره آن واقعیت محال شمرده شود، بلکه شخصی یعنی انتقال‌ناپذیر. افزون بر آن که چون تجربه خارج از حیطه مفاهیم است و انتقال با مفاهیم صورت می‌گیرد، از این رو تجربه قابل انتقال نیست. پیام دوم این ارتباط تأثیر مستقیم و دریافت زنده از واقعیت تجربه شده است. به حتم وقتی فاعل با یک واقعیت معنوی تماس می‌گیرد، به طور مستقیم از آن تأثیر می‌پذیرد. این تأثیر نیز حاکی از ظهور خاص

آن واقعیت برای فاعل است. در حقیقت آن ظهور است که محرک تأثیری را ایفا می‌کند. این تأثیر نیز با دریافت داده‌هایی از آن واقعیت مجرب همراه است. شاید بتوان این ظهور را ظهور ادراکی نامید. ما این نکته را در کتاب «پیش‌انگاره‌های معرفت شناختی علم سلوک» تبیین کردیم که به امید خدا چاپ خواهد شد.

### گام چهارم: عقل در مقام توصیف، تبیین، تفسیر و استنباط

عارفان پس از برداشت‌های عارفانه، چه سلوکی و چه شهودی، به تجربه‌های سلوکی و شهودی دست زدند. آنگاه در مقام گزارش این تجربه‌ها برآمدند. این گزارش‌ها که از سوی عقل صورت می‌گیرد، موجب پیدایش گونه‌های مختلفی از گزاره‌عرفانی شده است که عبارتند از: گزاره‌های توصیفی، گزاره‌های تبیینی، گزاره‌های تفسیری و گزاره‌های استنباطی.

گزاره‌های توصیفی در مقام چستی هستند تا واقعیت‌ها را به همان گونه که دیده می‌شوند، گزارش کنند. این گزارش پس از آن که واقعیت هر یک از دو طرف گزاره مشاهده شده و تصورشان بر صفحه‌ی قوه‌ی شناخت نقش بسته شده، نخست به هلیه بسیطه از وجود هر یک از آن دو طرف خیر می‌دهد و در آن خیر، توصیفی بسیط می‌سازد. سپس مجموعه‌ای مرکب از آن تصورات می‌سازد و به صورت هلیه‌ی مرکبه بیان می‌کند و در آن بیان، توصیفی مرکب می‌سازد.

گزاره‌های تبیینی در مقام چرایی هستند تا تدلیل‌ها و تعلیل‌های هر یک از توصیفات روشن شوند؛ به تعبیری تبیینات حدود و سطای توصیفات را در قالب قیاسات بر ملا می‌سازند تا توجیه و تأیید عقلی برای آن توصیفات نشان دهند. در حقیقت تبیین به هدف توجیه در صدد ارجاع توصیف به دلیل صدق است.

شایان توجه آن که تبیین یک توصیف چه بسا از خود عارف توصیف‌گر؛ و چه بسا از سوی غیر وی همچون فیلسوف تحلیل‌گر صورت می‌گیرد که البته مقصود در اینجا گونه نخست یعنی تبیین عارف توصیف‌گر است. زیرا برای عرفان پژوهان چنین گزاره‌هایی اعتبار عرفانی دارد. اگرچه آن عارف تبیین‌گر حدود وسطا را گاهی نیز با تحلیل عقلی به دست می‌دهد؛ یعنی حدود وسطا را از عقل محض برمی‌گیرد که در این صورت آن تبیین، تبیین عقلی است. گاهی نیز از سلوک و شهود اخذ می‌کند که می‌توان به آن تبیین، تبیین سلوکی و تبیین شهودی نامید. در این گونه تبیینات گاهی حدود وسطا از همان متن سلوکی و شهودی که به توصیف در آمده، برای تدلیل آن توصیف به کار گرفته شده و گاهی نیز میراث تجربه‌های پیشین است و برای تدلیل توصیف جدید به کار گرفته شده است. بنابراین در عرفان دو گونه تبیین وجود دارد: تبیین عرفانی (یعنی سلوکی یا شهودی) و تبیین عقلی.

گزاره‌های تفسیری در مقام بیان و توضیح و به تعبیری ابهام‌زدایی و آشکارسازی نهاد‌های گزاره‌ها و نسبت آن نهادها در آن گزاره‌ها و متن خود گزاره‌هاست. اگرچه باید توجه داد که این توضیح می‌تواند متکی بر سلوک و شهود و یا بر اساس تحلیل‌های عقلی باشد؛ هر چند تفسیر متکی بر سلوک و شهود مجموعه و جُنگی از توصیفات است و لذا نوعی از توصیف به شمار می‌آید. در عرفان دو گونه تفسیر وجود دارد: تفسیر تصورات و تفسیر تصدیقات.

تفسیر تصورات در حوزه تعریفات و تقسیمات است، یعنی در مقام شرح ماهیت نهادها، اقسام آن نهادها، مؤلفه‌ها و ویژگی‌های موجود در هر یک از آن نهادها است. اما تفسیر تصدیقات در مقام بیان گزاره‌هاست، یعنی پرده‌برداری از مقاصد و

آشکارسازی مدالیل مراد با توجه به سیاق گزاره‌های عرفانی در نسبت نهادها، ضرب و پیوند آن گزاره‌ها با گزاره‌های توصیفی و تبیینی همگن، بررسی فراگزاره‌ای با نگاه به دستگاه عرفان نظری و بازخوانی آن گزاره‌ها بر اساس پیش‌فرض‌های عارف. عرفان نظری مملو از این گونه تفاسیر است. چراکه عارفان پس از گزارش‌شان چه بسیار که در صدد شرح سخن خویش برآمده‌اند.

گزاره‌های استنباطی گزاره‌های پسین هستند که پس از گزاره‌های توصیفی، تبیینی و تفسیری به دست می‌آیند. استنباط مذکور به معنای استخراج و استنتاج آموزه‌های عرفانی است و این امر با تلاش محققانه و قانون‌مندانه در جهت اکتشاف و استخراج آموزه‌ها از منابع اصلی عرفان و بر پایه پیش‌فرض‌های عرفانی صورت می‌گیرد. مقصود از منابع اصلی منابعی هستند که ارباب سلوک و شهود با تنسیق و تنظیم دانش‌واره گزاره‌های توصیفی، تبیینی و تفسیری‌شان به ارث گذاشته‌اند. این تلاش که با طرح یک مسئله آغاز می‌شود و با رجوع به منابع اصلی ادامه می‌یابد، نخست به پژوهش جامع و کامل درباره آن مسئله دست می‌زند و با بکارگیری قواعد عام تفهّم و اکتشاف در صدد فهم قضایا، تضارب آراء، رفع تزااحمات برمی‌آید تا مقصود و مراد عرفان را استنتاج کند و به عنوان آموزه عرفانی آن را در دستگاه علمی عرفان بگنجانند. این روند از آن روست تا این آموزه برای عرفان‌پژوهان حجیت و مدرکیت عرفانی پیدا کند.

گزاره‌های استنباطی بر سه قسمند: گزاره‌های تجمیعی، گزاره‌های تفریعی و گزاره‌های تأسیسی.

گزاره‌های تجمیعی، گزاره‌هایی هستند که پس از گردآوری گزاره‌های توصیفی،

تیبینی و تفسیری همگن درباره یک مسئله و تضارب و جمع‌بندی آن گزاره‌ها به دست می‌آیند و به عنوان مقاصد استنتاجی عرفان طرح می‌شوند.

گزاره‌های تفریعی، گزاره‌هایی هستند که از اصول عرفانی و قواعد کلی استخراج می‌شوند، به این نحو که مسایل در صغرای قیاس قرار گرفته و اصول به عنوان کبرای قیاس تعیین می‌شوند تا نتایج بالقوه‌ای که در اصول موجودند به عنوان فروع فعلیت یابند. گزاره‌های تأسیسی و تولیدی، گزاره‌های هستند که پس از تجمیعات و تفریعات، بر پایه قواعد عرفانی و موازین سنجش گرانه و با رویکرد اصلاح‌گرانه در مقام پاسخ به چندی از پرسش‌های نو و جدید به وجود می‌آیند. (علی فضلی، ۱۳۹۶، فصل اول)

### گام پنجم: ساختار علم سلوک و عرفان نظری

عارفان پس از برداشت‌های دینی، تجربه‌های عرفانی آن برداشت‌ها و گزارش‌های عقلی از آن تجربه‌ها، در مقام تنسیق، یعنی ساختاردهی این گزاره‌ها برآمدند و به تولید علم دست زدند و چون این گزاره‌ها از دو صنف هستند، یکی سلوکی و دیگری شهودی، پس علمی که عارفان تولید کرده‌اند، بر دو قسم است؛ علم سلوک و عرفان نظری که هر یک دارای موضوع و مسایل خاص به خود هستند.

### الف. چیستی عرفان نظری

عرفان نظری، عرفان علمی است که به عنوان ترجمان تجربه عارفانه در ساحت هستی‌شناسی شهودی جای دارد و در عرف عرفان به آن علم حقایق و مشاهده و مکاشفه گویند. این علم متعهد تفسیر وجود، نظام وجود، تجلی وجود و مراتب وجود بر پایه مکاشفه و شهود و نه بر پایه استدلال عقلی است؛ اگرچه بر اساس اصول عقلی و با اسلوب منطقی در مقام تنظیم و استخراج قرار گرفته و ساختار علمی یافته است. به

دیگر بیان عرفان نظری ترجمه و تعبیر حقایق و معارف توحیدی یعنی وحدت شخصی وجود و لوازم آن است که عارف آن را از راه شهود حق یقینی یافته و با عقل تحلیلی به توصیف و تبیین کشانده و در یک دستگاه هستی‌شناسی شهودی نشان داده است. (سید الله یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۷۳ - ۷۶)

موضوع عرفان نظری حق سبحانه است. به گفته صدرالدین قونوی «موضوعه الخصیص به وجود الحق سبحانه» (صدرالدین قونوی، ۱۳۷۴، ص ۶) از این رو قیصری تعریف عرفان نظری را به گونه بررسی همین موضوع می‌کشد و آن را به علم به خدا از حیث اسما و صفات و مظاهر او و علم به حقایق عالم و چگونگی بازگشت آن حقایق به ذات احدیت تعریف می‌نماید. (قیصری، ۱۳۹۸، ص ۷)

گاهی در عرفان به جای وجود حق تعالی وجود من حیث هو هو را به کار می‌برند. چراکه از دید عارف حق مساوق وجود من حیث هو هو است. (صائن الدین ترکه اصفهانی، ۱۳۸۷، ص ۱۷۲)

مسائل عرفان نظری از یک نگاه احکام و محمولات وجود من حیث هو هو هستند که به طور کلی در سه مسأله کلان تقسیم می‌شوند:

اول: وحدت شخصی وجود. مقصود از آن انحصار وجود حقیقی در ذات حق سبحانه است و کثرت موجود در نظام هستی تجلیات و ظهورات اسما و صفات آن وجود واحدند. این تجلیات موجودیت مجازی دارند و این موجودیت مجازی به معنای موجودیت بالعرض است که به حیث تقییدی شأنی حق سبحانه از تحقق نفس الامری برخوردارند.

دوم: انسان کامل. مقصود از آن، انسان با بدن عنصری است که از حیث باطنی

صاحب مقام تمحض و تشکیک است؛ مقامی که فوق دو مقام قرب فرائض و نوافل می‌باشد. در حقیقت از حیث قوس صعود با نفس رحمانی متحد است و واحدیت اندراجی در تعین اول را در تجلی ذاتی برقی احدی می‌یابد و لذا به نفس رحمانی حقیقت محمدیه نیز گویند. با توجه به این مقام انسان کامل را کون جامع یعنی جامع دو حضرت وجوب و امکان و برزخ دو حضرت حق و خلق گویند.

سوم: مراتب تجلی و تعین وجود. چراکه نظام هستی در نخستین تقسیم به دو ساحت تقسیم می‌شود: یکی ساحت ذات و دیگری ساحت تعین و تجلی ذات.

در ساحت ذات، مهمترین مسأله به عنوان محوری‌ترین احکام، اطلاق مقسمی است. اطلاق مقسمی به معنای عدم اعتبار قید و حد است، چه قید عموم و سریان و چه قید خصوص و جزئیت و این به خلاف اطلاق قسمی است. زیرا اطلاق قسمی به معنای اعتبار عدم قید است و مقصود از عدم قید نه هر گونه قید بلکه فقط قید خصوص است. لذا اطلاق قسمی به معنای اعتبار قید عموم و سریان است.

در ساحت تجلی ذات، باید بر تجلی اجمالی - تفصیلی نظام هستی توجه نمود. این تجلی دو مرتبه دارد: یکی مرتبه اجمالی که به آن تعین اول گویند و دیگری مرتبه تفصیلی که به آن نفس رحمانی گویند و آن موضوع اطلاق قسمی است.

تعین اول، تجلی وجود من حیث هو هوی حق سبحانه با نعت وحدت ذاتی حقیقی است که به نسبت علم ذات به ذات فقط یعنی از حیث وحدت حقیقی تعریف می‌شود و دارای دو لحاظ نفس الامری، یکی احدیت و دیگری واحدیت است. احدیت لحاظ بشرط لاسست که به اعتبار اسقاط همه اسماء و کمالات بازمی‌گردد و واحدیت لحاظ بشرط شیء است که به اعتبار اثبات و شمول بر همه اسماء و کمالات



به نحو اندماجی برمی‌گردد. این واحدیت اندراجی در تعیین اول ملاک و منشأ همهٔ تعینات علمی و عینی نظام هستی است و از اوست که نفس رحمانی انتشا می‌یابد. نفس رحمانی تجلی وجود من حیث هو هوی حق سبحانه با نعت سریان و انبساط است. این تجلی با آن تودهٔ کمالات و اسما دو حصه دارد به نام فیض اقدس و فیض مقدس.

فیض اقدس که منزله از کثرت وجودی است، یک فیض علمی است که در صقع ربوبی جای دارد و به گونهٔ تعیین ثانی جلوه دارد. تعیین ثانی تجلی وجود من حیث هو هوی حق سبحانه از حیث رحمانیت و الوهیت است که به نسبت علم ذات به ذات از حیث تفصیل کمالات و صفات تعریف می‌شود. این تفصیل دو جهت دارد، یکی جهت اسمایی و متن هر یک از کمالات مفصل؛ و دیگری جهت اعیانی به نام اعیان ثابته که حدود آن کمالات مفصل و حقایق اعیان خارجیه هستند. اینجاست که دو مسألهٔ اصلی و محوری در عرفان نظری شکل می‌گیرد: یکی ماهیت، مراتب و اقسام اسمای الهی و دیگری ماهیت و احکام اعیان ثابته.

فیض مقدس نیز فیض وجودی است که در عالم خلقی سریان دارد و اعیان خارجیه را به صورت تعینات خلقی ظهور می‌بخشد و دارای سه مرتبهٔ عالم عقل، عالم مثال و عالم ماده می‌باشد. این بود اجمالی از دستگاہ عرفان نظری.

#### ب. چیستی علم سلوک

پژوهشگران علوم دینی با مطالعهٔ آثاری در باب ارزشهای الهی و کمالات انسانی که در تمدن اسلامی نوشته شده، با دو گونه آثار نظام‌مند و سازوار برخوردند؛ آثار عرفانی به مثابهٔ آیین علم سلوک و دیگری، آثار اخلاقی که نمایندهٔ علم اخلاق هستند.

علم اخلاق به عنوان نظام سازمند اخلاقی علمی است که پس از بازشناسی صفات پسندیده و ناپسند انسان، به گونه‌ی روشمند «به چه باید کردها و چه نباید کردها» می‌پردازد. این علم در تمدن اسلامی به طور کلی در سه جریان و گرایش مطرح است: یکی گرایش اخلاق فلسفی است که در آن علم اخلاق بر بنیان‌های انسان‌شناسی فلسفی و روش عقلی و استدلالی تکیه شده است و در آن عقل عملی، سعی می‌کند صفات خوب و بد را به عنوان رذایل و فضایل بشناسد. شایان ذکر است گرایش یاد شده بر اساس نظریه اعتدال اخلاقی تنظیم شده است؛ به تعبیری کمال‌گایی اخلاق فلسفی اعتدال اخلاقی است. به اخلاق فلسفی که قسمی از حکمت عملی است، حکمت خُلقی نیز گویند. «تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق» ابن مسکویه، «اخلاق ناصری» خواجه نصیر طوسی و «جامع السعادات» محمدمهدی نراقی از آثار اخلاق فلسفی به شمار می‌آیند.

دیگر گرایش، گرایش اخلاق روایی و نقلی است که در آن، اخلاق بر پایه کتاب و سنت و به صورت نقل آیات و روایات ذیل هر یک از مسایل، فضایل و رذایل، سامان گرفته است؛ هر چند در طول تاریخ نظام علمی و ساختار دانشی به خود نگرفته و چندان نیز به روش اجتهادی به آیات و روایات پرداخته نشده است، اما می‌توان به روش اجتهادی به یک نظام علمی از اخلاق روایی دست یافت. کتاب‌هایی چون جلد دوم «اصول کافی» شیخ کلینی، «ارشاد القلوب» دیلمی، «محاسن الاخلاق» فیض کاشانی، «اخلاق النبی» ابوحنیفان اصفهانی، «مصابیح القلوب» عبدالرحمن سلمی، «اطوار الذهب» زمخشری و «کبائر» شمس الدین ذهبی را می‌توان از صنف این گرایش برشمرد.

دیگر گرایش، گرایش اخلاق عرفانی است که در آن علم اخلاق با هدف وصول به خدای سبحان و با توجه به تجربه‌های عرفانی استوار شده و بر پایه قانون تناسب و تخلق شکل گرفته است؛ یعنی در اخلاق عرفانی سخن از تخلق به اسمای الهی (تخلقوا باخلاق الله) است که پس از مقام تجلی سلوکی اسمای الهی بر دل پدید می‌آید و به صورت فضایل بروز می‌کند. گرایش مذکور را می‌توان در آثاری چون احیاء علوم الدین ابوحامد محمد غزالی، محجبه البیضاء فی احیاء الاحیاء و الحقائق فی محاسن الاخلاق ملا فیض کاشانی مشاهده کرد. گفتنی است این گرایش به دلیل تشابه نگرشی و روشی با علم سلوک در زمره عرفان عملی قرار می‌گیرد. با این تفاوت که اخلاق عرفانی در مقام تخلق اسمایی است و عرفان عملی در مقام تجلی اسمایی است.

علم سلوک به عنوان دانش عرفان عملی، علمی است باطنی که در ساحت طریقت جای داشته و با پشتوانه آموزه‌های دینی ساحت اعمال و احوال قلبی را شناخته و بر پایه قوانین عرفانی و تجربه‌های سلوکی به گونه روشمند به چگونگی معامله قلبی می‌پردازد. همچنین علم سلوک، راه پیراستگی از مهلکات و آراستگی به منجیات را تبیین کرده و به گونه ترتیبی و تدریجی آن اعمال و آن منجیات را در یک نظام منسجم ترسیم می‌کند تا از این رهگذر صراط ترقی به مقام عنایت - تقرب تام به خدای سبحان - به مثابه کمال و غایت سیروسلوک، روشن سازد. (علی فضلی، ۱۳۸۹، صص ۵۷ - ۶۹) بنابراین علم سلوک علمی سازوار است که متعهد تفسیر چگونگی سلوک به غایت کمالی قصواست؛ متکفل تشریح تحولات قلب در طول سیر الهی است، و به هدف مجموعه دستورها و قاعده‌های معطوف به اعمال و احوال قلبی در قالب منازل و مقامات می‌باشد.

با توجه به این تعریف، موضوع علم سلوک روشن شد و آن اعمال قلبی از حیث ایصال به کمال حقیقی یعنی قرب تام به خدای سبحان است. مقصود از اعمال قلبی صفات دل هستند که از فعل و انفعالات قلب در صراط سلوک و در هنگام معامله با خدای سبحان برمی آیند. از این روست که به علم سلوک علم قلوب نیز گویند. (ابوطالب مکی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۴۳ و ۲۵۰ و ۲۶۱) راز قید حیث ایصال به کمال حقیقی اشاره به جنبه صعودی و تدرجی اعمال قلبی است. زیرا سلوک یعنی حرکت از نقص به کمال در صراط مستقیم. چون کمال سالک قرب الهی است. از این رو حرکت سالک به سوی قرب الهی است و وصول به قرب الهی با پیمودن صراط مستقیم ممکن است. چون مبدأ و منتهای صراط مستقیم یعنی دنیای مادی و عرش الاهی در یک رتبه وجودی و در عرض هم نیستند، لذا صراط مستقیم یک قوس صعودی و عروجی است. از این رو سیر در صراط یک سیر طولی است و سیر طولی آن هنگام میسور است که سالک اعمال قلبی را در سلسله‌ای پویا و تصاعدی ترتیب دهد و به گونه متوالی آن اعمال به انجام برساند. به این جهت به اعمال قلبی درجات گویند که گاهی هویت ظاهری مانند اعمال تکلیفی و گاهی هویت باطنی مانند منازل هستند که البته این منازل گاهی حال و گاهی مقام هستند.

بیشترین مسایل علم سلوک نیز منازل سلوکی هستند که چینش سازوار این مقامات در آثار عرفانی بر یک و تیره نیست. در این میان سه دستگاه از اهمیت بیشتری برخوردارند: یکی دستگاه ابونصر سراج در اللمع، دیگری دستگاه خواجه عبدالله انصاری در منازل السائرین است و سومی روزبهان بقلی شیرازی در مشرب الارواح که می توان هر یک از سه دستگاه را به صورت طرح‌واره ترسیم نمود.

## نتیجه‌گیری

این نوشته در مقام پاسخ به این پرسش اصلی است که چگونه عرفان اسلامی از کتاب و سنت برخاسته و در یک ساختار علمی به دانش نظری و عملی تبدیل شده است؟ در مقام پاسخ نیز به تحلیل دین و ساحت‌های آن پرداخته و آن را دارای سه ساحت شریعت، طریقت و حقیقت دانسته که تفاسیر متعددی دارد که در این بین تفسیر مولانا صاحب مثنوی معنوی، تفسیر سید حیدر آملی صاحب جامع الاسرار و منبع الانوار و تفسیر سعیدالدین فرغانی صاحب منتهی المدارک است که تفسیر فرغانی بیش از همه شهرت داشته و مبنای این نوشته قرار گرفته است. در تفسیر وی شریعت به احکام تکلیفی، طریقت به دقایق سلوکی و حقیقت به حقایق توحیدی تعلق دارند، به نحوی که صراط مستقیم پرستش با معرفت حصولی حقایق توحیدی آغاز شده و با اعمال تکلیفی حفظ شده و اعمال سلوکی طی شده تا آن که به معرفت حضوری و شهودی حقایق توحیدی می‌انجامد. پس از اثبات وجود این سه ساحت، گام بعدی طی شد؛ یعنی هم چنان که برای دستیابی به مقاصد شریعت به فقه الاحکام نیاز هست، برای دستیابی به مقاصد طریقت نیز به فقه القلوب و السلوک و مقاصد حقیقت به فقه المعارف نیاز هست. به دیده آن بزرگان هم چنان که فقه الاحکام به فهم و اجتهاد تکلیفی نیاز دارد، فقه السلوک نیز به فهم و اجتهاد سلوکی و فقه المعارف به فهم و اجتهاد شهودی نیاز دارد. پس از این مرحله، گام بعدی برداشته شد و آن این که ارباب عرفان کوشیدند تا هر آنچه که فهم و استنباط نمودند، وجدان کنند و تجربه نمایند؛ یعنی بر پایه برداشت‌های سلوکی از ساحت طریقت که نتیجه اجتهاد سلوکی است، به تجربه سلوکی دست زدند؛ چنان که بر اساس برداشت‌های شهودی از

ساحت حقیقت که نتیجه اجتهاد شهودی است، به تجربه عرفانی دست زدند. پس از این، مرحله بعدی شکل گرفت؛ یعنی هر آنچه که تجربه کردند، با عقل نخست در مقام گزارش، توصیف و در مقام تدلیّل، تبیین و در مقام شرح، تفسیر کردند و از مجموع توصیف‌ها و تبیین‌ها و تفسیرها دقایق و حقایق متعددی را استنباط کردند. سپس با عقل به تنسیق یعنی ساختاردهی این گزاره‌های توصیفی، تبیین، تفسیری و استنباطی پرداختند که نتیجه تنسیق گزاره‌های سلوکی دانش عرفان عملی، و نتیجه تنسیق گزاره‌های شهودی دانش عرفان نظری است که هر یک از دو دانش دارای موضوع و نظام مسایل خاص به خود هستند. بر این پایه فرایند شکل‌گیری علوم عرفانی از متون دینی به تصویر در می‌آید.



## منابع

۱. سید رضی، (۱۳۸۴)، **نهج البلاغه**، ترجمه سید جعفر شهیدی، تهران، شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
۲. آملی، سید حیدر، (۱۳۶۸)، **جامع الاسرار و منبع الانوار**، تصحیحات هنری کرین و عثمان اسماعیل یحیی، تهران، تهران، انجمن ایرانشناسی فرانسه و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی..
۳. \_\_\_\_\_، (۱۴۱۴)، **المحیط الاعظم و البحر الخضم**، تهران، تحقیق و تقدیم و تعلیق سید محسن موسوی تبریزی، وزرات فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۴. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۲)، **اسرار الشریعه و انوار الحقیقه و اطوار الطریقه**، تحقیق و تقدیم و تعلیق سید محسن موسوی تبریزی، قم، نور علی نور.
۵. ابن سینا، (۱۳۶۳)، **الهیات شفاء**، تصحیح و تقدیم ابراهیم مدکور، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
۶. ابن عربی، محیی الدین، (بی تا)، **الفتوحات المکیه**، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۷. ترکه اصفهانی، علی بن محمد، (۱۳۸۷ش)، **تمهید القواعد**. تقدیم و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه.
۸. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۸ الف)، **شرح فصوص الحکم**. تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر. قم: نشر بیدار.
۹. جامی، عبدالرحمن، (۱۳۷۰) **نفحات الانس من حضرات القدس**، تحقیق محمود عابدی، تهران: نشر اطلاعات.
۱۰. سهرودی؛ ابو حفص عمر بن محمد بن عبدالله (۱۴۲۶ق)، **عوارف المعارف**. ضبط و تصحیح محمد عبدالعزیز خالدی. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۱. صدرالدین شیرازی (۱۴۱۹ق)، (۱۹۸۱م)، **الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه** (اسفار)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۲. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۳)، **المیزان**، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
۱۳. طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۳۷۵ش)، **شرح الاشارات و التنبیها**. قم: نشر البلاغه.
۱۴. عبادی، قطب الدین (۱۳۶۸)، **صوفی نامه یا التصفیہ فی احوال المتصوفه**، تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران، سخن.

۱۵. غزالی، ابو حامد، (بی تا)، احیاء علوم الدین. تصحیح عبدالرحیم بن حسین حافظ عراقی، بیروت: دارالکتب العربی.
۱۶. فرغانی، سعیدالدین (۱۳۸۶ ش)، منتهی المدارک، تحقیق و تصحیح و سام الخطاوی، قم: انتشارات مطبوعات دینی.
۱۷. فناری، محمد بن حمزه (۱۴۱۶ ق)، مصباح الانس. تصحیح و تقدیم محمد خواجوی، تهران: مولی.
۱۸. فضل‌ی، علی، (۱۴۰۱) پیش‌انگاره‌های هستی‌شناختی علم سلوک، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۹. \_\_\_\_\_، (بی تا) پیش‌انگاره‌های معرفت‌شناختی علم سلوک، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۰. \_\_\_\_\_، (۱۳۹۶) معیار سنجش گزاره‌های شهودی وجودی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۱. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۹)، علم سلوک، قم، نشر معارف.
۲۲. قشیری، ابوالقاسم، (۱۳۸۸)، رساله قشریه، ترجمه ابوعلی عثمانی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۳. قونوی، صدرالدین (۱۳۷۴ ش)، مفتاح الغیب. تصحیح محمد خواجوی، تهران: نشر مولی.
۲۴. قیصری، داود (۱۳۷۵ ش)، شرح فصوص الحکم، تصحیح و تقدیم سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۵. \_\_\_\_\_، (۱۴۲۵ ق)، شرح تائیه ابن فارض؛ تصحیح و تحقیق احمد فرید مزیدی. بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۶. قیصری، داود، (۱۳۹۸) رساله التوحید و النبوه و الولایه، رسائل، تصحیح و تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، و موسسه آموزشی پژوهشی حکمت ایران.
۲۷. کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۲ ش)، شرح منازل السائرین. تقدیم و تصحیح محسن بیدار فر. قم: نشر بیدار.
۲۸. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۵)، اصول کافی، تهران، دارالاسوه، چاپ پنجم.
۲۹. لاهیجی گیلانی، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۷)، مفاتیح الاعجاز در شرح گلشن راز، پیشگفتار علیقلی محمودی بختیاری، تهران، علم.



۳۰. محمدی ری شهری، محمد (۱۴۲۲)، میزان الحکمه، قم، دارالحدیث.
۳۱. مکی، ابوطالب (۱۴۱۷)، قوت القلوب فی معامله المحبوب، ضبط و تصحیح باسل عیون السود، بیروت، دارالکتب العلمیه.
۳۲. نسفی، عزیزالدین، (۱۴۰۱)، انسان کامل، تهران، انتشارات طهوری.
۳۳. هجویری، علی بن عثمان (۱۳۸۴)، کشف المحجوب، مقدمه و تصحیح محمد عابدی، تهران، انتشارات سروش.
۳۴. یزدان پناه، سید یدالله، (۱۳۸۹)، مبانی و اصول عرفان نظری، قم: مؤسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی.

