



Zehn

Home Page: zehn.iict.ac.ir

the Research Institute for Islamic Culture and Thought

Online ISSN: 2981-2097

Nature and Place of Intellect of Spiritual Wayfaring In Spiritual Wayfaring

Ali Fazli ¹

1. Associate Professor at "Mystic Department" in Research Institute for Islamic Culture and Thought (iict), Qom, Iran. E-mail: fazliamoli99@yahoo.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received 23
November 2024
Received in
revised form 13
May 2025
Accepted 14 May
2025
Published online
22 June 2025

Keywords:
*Practical Intellect,
Intellect of
Spiritual
Wayfaring,
Intellect soldiers,
levels of Intellect
of Spiritual
Wayfaring.*

ABSTRACT

One of the philosophical topics of the science of practical mysticism is spiritual wayfaring of epistemology, and one of the issues of this epistemology is the relationship between action and knowledge that arises from reason of spiritual wayfaring and leads to action according to its command. But what is the nature of this reason? How is action of spiritual wayfaring the origin and causes existential perfection? What stages and levels does it have? Therefore, this article, after examining the views and mystics of the divine sages regarding the position of practical reason in the field of spiritual wayfaring. Then, it explains the position of practical mysticism in the theory of the law of ethics of Professor Ali Abedi Shahrudi. Then, the philosophical, mystical, and religious data of those great men, collect. after it explains the nature, types, and levels of reason of practical mysticism using an analytical-explanatory method, and in fact, it considers it to be a cognitive-motivational reason that has knowledge with a practical- spiritual wayfaring characteristic and belongs to the realities of spiritual wayfaring existing in the heart. In addition to this definition, it explains nine issues of the subject of the article, and speak about the truth of the heart, the spiritual area, the intellectual forces, the types of intelligence of spiritual wayfaring, and explain the stages of intelligence of spiritual wayfaring, which include shining, relinquishment, adornment, annihilation.

Cite this article: Fazli, A (2025). Nature and Place of Intellect of Spiritual Wayfaring in Spiritual Wayfaring, *Zehn*, 26 (2), 5-30.

<https://doi.org/10.22034/ZEHN.2025.2046596.2069>



©The Author(s). **Publisher:** Research Institute for Islamic Culture and Thought
DOI: <https://doi.org/10.22034/ZEHN.2025.2046596.2069>

Extended Abstract

Introduction: One of the philosophical topics of the science of practical mysticism is spiritual wayfaring of epistemology, and one of the issues of this epistemology is the relationship between action and knowledge that arises from reason of spiritual wayfaring and leads to action according to its command. But what is the nature of this reason? How is action of spiritual wayfaring the origin and causes existential perfection? What stages and levels does it have? this article wants to answer to questions.

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

Results: One of the issues of the philosophy of the science of spiritual wayfaring is epistemology of spiritual wayfaring, and one of the issues of this epistemology is the relationship between knowledge and action. That knowledge is obtained through reason and reason commands and leads actions of spiritual wayfaring. According to the research that has been done, this reason is intellect of spiritual wayfaring, and conduct intellect is a type of practical reason and in a division, practical reason was divided into moral reason and intellect of spiritual wayfaring. Then, the types and levels of intellect of spiritual wayfaring were explained. Then, the position of conduct intellect in the field of conduct was clarified and its role in issuing conduct action was stated. After that, the problem of the gap between knowledge and action was removed and finally, the levels of Intellect of spiritual wayfaring were explained.

Conclusion: Intellect of spiritual wayfaring is a cognitive-motivational intellect that has knowledge with a practical and spiritual characteristic and belongs to behavioral realities existing in the heart's reality. This intellect is of two types: one is the discursive intellect, which is the power to perceive the principle of realities of spiritual wayfaring, and the direct intellect, which is the power to perceive scientific forms indicating realities of spiritual wayfaring. But what is



important is the position of Intellect of spiritual wayfaring in the valley of Intellect of spiritual wayfaring. this position relies on the principle of monotheistic knowledge; whether practical knowledge and scientific confirmation of the truth of God Almighty, or theoretical knowledge and theoretical confirmation of the truth of God Almighty, which arises from the former admiration and respect for God Almighty, and from the latter comes the understanding of poverty and need for God Almighty. This effect gradually increases in intensity and strength with repetition and instillation of knowledge of intellect of spiritual wayfaring, and Intellect of spiritual wayfaring also commands the will to worship in response to the aforementioned respect and need, which causes the passage through the stages of Intellect of spiritual wayfaring, which are: include shining, relinquishment, adornment, annihilation.

پیشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



چیستی و جایگاه عقل سلوکی در سلوک

علی فضلی^۱

^۱. دانشیار گروه عرفان و معنویت پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ایران.

fazliamoli99@yahoo.com

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۳/۰۹/۰۳

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۴/۰۲/۲۲

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۴/۰۲/۲۳

تاریخ انتشار:

۱۴۰۴/۰۴/۰۱

واژگان کلیدی:

عقل عملی، عقل سلوکی،
جنود عقلی، مراتب عقل
سلوکی.

از مباحث فلسفه علم سلوک، معرفت‌شناسی سلوکی است و از مسائل این معرفت‌شناسی رابطه معرفت با عمل است، معرفتی که از عقل سلوکی برآید و به دستور آن بر انجام عمل می‌انجامد. لیک ماهیت این عقل چیست؟ چگونه مبدأ عمل سلوکی است و موجب استکمال وجودی می‌شود؟ چه مراحل و مراتبی دارد؟ بدین جهت این نوشته، پس از بررسی دیدگاه حکمای الهی درباره جایگاه عقل عملی در وادی سلوک به نگاه عارفان، به ویژگی‌های عقل عملی در سلوک می‌پردازد؛ سپس جایگاه سلوک را در نظریه قانون اخلاق استاد علی عابدی شاهرودی تشریح می‌کند. آن‌گاه پس از جمع‌آوری داده‌های فلسفی و عرفانی و دینی آن بزرگان به روش تحلیلی - تبیینی به تبیین ماهیت و اقسام و مراتب عقل سلوکی می‌پردازد و در ماهیت، آن را عقل شناختاری - انگیزتاری دانسته که دارای معرفتی با خاصیت عملی - سلوکی است و به واقعیت‌های سلوکی موجود در حقیقت قلبی تعلق می‌گیرد. در کنار این تعریف به سه مسئله جهت تبیین موضوع مقاله پرداخته، از حقیقت قلبی و منطقه روحانی و جنود خصال و عقلی، اقسام عقل سلوکی سخن می‌گوید و مراتب عقل سلوکی را که عبارت‌اند از تجلیه، تخلیه، تحلیه، تعلیه و فنا، تبیین می‌کند.

استناد: فضلی، علی (۱۴۰۴). چیستی و جایگاه عقل سلوکی در سلوک، ذهن، ۲۶ (۲)، ۳۰-۵.

<https://doi.org/10.22034/ZEHN.2025.2046596.2069>

ناشر: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

©نویسندگان.

DOI: <https://doi.org/10.22034/ZEHN.2025.2046596.2069>



مقدمه

از نگاه ارباب خردگرای سلوک، برای شناسایی سلوک و علم سلوک پیش از هر چیزی باید نهادی که سلوک از آن برمی‌خیزد، شناخت. این نهاد نیز عقل است و مقصود از عقل نه عقل اکتسابی، که طبیعت عقل است، و در نهاد همگان جای دارد؛ پس برای شناسایی سلوک مانند اخلاق و شناسایی علم سلوک همانند دیگر علوم بشری راهی جز شناسایی عقل وجود ندارد. لیک مقصود از این عقل چیست؟ کدام یک از قوای او مراد است؟ زیرا عقل در تاریخ تفکر فلسفی دو قسم عقل نظری و عقل عملی تقسیم شده که اولی به واقعیات خارج از اختیار و دومی به امورات داخل در اختیار تعلق دارد. فلاسفه سترگ در فلسفه محض بیش از همه به دقایق و زوایای عقل نظری توجه ویژه نشان دادند و زیر سایه آن از عقل عملی به عنوان قسیم عقل نظری سخن گفتند و فلاسفه اخلاق نیز در همین راستا با آنان همداستان شدند؛ گرچه بیش از آنان به عقل عملی به عنوان مبدأ عمل اخلاقی، به این عقل پرداختند تا فرایند صدور عمل اخلاقی از آدمی را به تصویر بکشند. بدیهی است عمل سلوکی که در جنس با عمل اخلاقی اشتراک دارد و در فصل از آن متمایز است و همانند فعل اخلاقی انجامش در دایره اختیار ماست، به عقل عملی تعلق دارد. درواقع به کمک عقل سلوکی فرمان‌های خداوند در وادی سلوک فهم و اجرا می‌شوند و به معرفت‌های سلوکی می‌انجامند و آن معرفت‌ها نیز در یک ساختار منسجم منطقی سامان می‌گیرند و موجب تولید دانش سلوک می‌گردند. پس سلوک در وادی عمل و علم سلوک در سرای دانش، هر دو به مدد عقل عملی صورت تحقق به خود می‌گیرند. این موجب پیدایش این پرسش برای نویسنده شد که ماهیت و موقعیت عقل عملی در سلوک و علم سلوک چیست؟ گونه‌ها و کارکردها و درجه‌های آن در وادی سلوک چیست؟

شایان توجه آن‌که پیش از ورود در بحث، توجه به این نکته ضروریست که زیرساخت این تحقیق، پژوهش و اندیشه ناب فیلسوف عقل، حکیم فروتن، حضرت استاد علی عابدی شاهرودی است؛ چه آنچه که در بنان در آینه کتاب‌هایشان، به خصوص کتاب **قانون اخلاق**، آمده و چه آنچه که در بیان در آینه گفتارهایشان، به ویژه در پاسخ به پرسش‌های نویسنده، آمده است و البته نویسنده پس از تبویب و تشریح و تبیین و استنتاج دقایق از این متون و اقوال به تشریح دیدگاه خویش درباره عقل سلوکی برآمده است.

الف) عقل عملی در وادی سلوک در اندیشه حکمای الهی

اگرچه بزرگان حکمت و فلسفه بیشتر از عقل عملی در اخلاق سخن گفته‌اند، لیک در لابه‌لای سخنان آنان می‌توان به‌نحوی جایگاه عقل عملی در سلوک را استخراج و تبیین کرد.

ابن مسکویه به‌عنوان نخستین فیلسوف به این امر اشاره کرد. آنچه که در اندیشه ابن مسکویه نظر نویسندگان این تحقیق را به‌خود جلب کرد، طرح دو بحث کلیدی توسط وی بوده است؛ بحث اول آن با توجه به کتاب فضائل النفس ارسطوست که اخلاق را برپایه مراتب کمال نفس قرار داده است؛ به‌خلاف کتاب اخلاق نیکوماخوس که اخلاق را برپایه فضیلت عدالت قرار داده است. به‌تقریر جناب استاد علی عابدی شاهرودی، مراتب کمال نفس که مراتب سعادت هستند که مرتبه اول برای قرار دادن اراده عملی در راستای مصالح نفس و بدن در جهان محسوس بر طبق قانون عدالت است. مرتبه دوم جهت‌بخشیدن به اراده عملی در راه صلاح برتر برای نفس و بدن، با پرهیز از هوی و شهوت است و مرتبه سوم که مرتبه انتقال از فضیلت اخلاقی به فضیلت ناب الهی است، مرتبه‌ایست که فعل انسان به‌طور محض برآمده از نیت الهی باشد و هیچ انگیزه‌ای جز خود کردار نیک نداشته باشد. انسان در این مرتبه به تمام معنا پذیرای افعال مبدأ اول و آفریدگار کل جهان است و اراده‌اش در اقتدای به حضرت اله فانی شود و هر خاطری جز شوق به امور الهی از او محو شود (عابدی شاهرودی، ۱۳۹۵، ص ۷۷).

نکته مورد توجه همین مرتبه اخیر است که ما را به مقام سلوکی توجه داده و از وادی اخلاق به وادی سلوک منتقل می‌کند و فضیلت را از مرز فضیلت اخلاقی به حد فضیلت الهی ارتقا می‌دهد به‌نحوی که نسبت این فضیلت به فضیلت اخلاقی نسبت کمال به نقص است. بر این اساس ما می‌توانیم در دستگاه فکری ابن مسکویه به معیار فعل سلوکی دست یابیم و آن این‌که فعل اخلاقی از ملکه عدالت برآید و فعل سلوکی آن است که به‌گونه محض از نیت الهی برآید.

فیلسوف بعدی، خواجه نصیر طوسی است که در اخلاق ناصری فصلی را تعبیه کرده است به نام ترتیب اکتساب فضایل و مراتب سعادت که می‌تواند زمینه‌ساز طرح بحثی در دانش سلوکی عقلی باشد (طوسی، ۱۳۹۹، صص ۱۵۰-۱۵۴). در این فصل بیان شده که باید فضایل قوای نفس را بر طبق ترتیب پدیداری آن قوا در آدمی ترتیب داد. نخست تعدیل قوه شهوی و تحصیل فضایل آن، آن‌گاه تعدیل قوه غضبی و تحصیل فضایل آن و در پایان تعدیل قوه تمیز و نطق و تحصیل

فضایل آن. این نگاه می‌تواند ما را با توجه به آن‌که منازل، جنود سلوکی عقل عملی‌اند و این جنود صنف‌پذیر هستند، به چگونگی ترتیب کلی اصناف منزل سلوکی رهنمون سازد؛ هرچند ما را به ترتیب خود منازل نمی‌رساند.

فیلسوف بعدی صدرالمتألهین است که عقل عملی را آن‌گونه که در **شواهد ربوبیه** (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۰۷) و **مفاتیح الغیب** (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹، ص ۵۲۳) بیان داشته، در وادی سلوک مطرح کرده است. به دیده‌ی عقل عملی می‌تواند به مدد عقل نظری و به کمک نفس و بدن منشأ سلوک، در جهان طبیعت و ماورای طبیعت شود، که این سلوک در اصطلاح عرفانی اسفار چهارگانه نام دارد. البته از نگاه صدرالمتألهین عقل عملی مراتبی دارد که به مدد نفس و بدن آن مراتب را طی می‌کند و آن مراتب عبارت‌اند از: تجلیه، تخلیه، تحلیه و فنا.

ب) عقل عملی از نگاه عارفان

نخست باید پرسید چه ضرورتی دارد که ما به عقل عملی در وادی سلوک بپردازیم؟ اگرچه عارفان تعریف روشنی از عقل عملی ارائه نداده‌اند و تبیینی از جایگاه آن در سلوک بیان نداشته‌اند. اما اشاراتی داشته‌اند که با طرح چند پرسش که نشان از ضرورت عقل عملی در سلوک نیز هست، آغاز می‌کنیم.

اول: سلوک یعنی عزم همراه با جزم، و تصمیم همراه با اراده، بر انجام عمل قلبی و سلوکی، جهت حرکت به سوی کمال الهی و لقاء الهی. منشأ این عزم و تصمیم و اراده و همت چیست؟ آیا عقل عملی نیست؟

دوم: سلوک یعنی به فعلیت رساندن منجیات و منازل بالقوه موجود در حقیقت قلبی و نفس نطقی. آیا این منجیات و منازل، جنود و قوای موجود در عقل عملی نیستند؟

سوم: سلوک یعنی کنترل قوای غضبی و شهوی و جهت‌دهی امیال آن قوا به سوی کمال الهی. آیا عقل عملی وظیفه کنترل‌کنندگی نسبت به این قوا را ندارد؟

چهارم: آیا عقل عملی قوه به‌کارگیرنده حواس باطنی و روحانی قلب مانند چشم باطنی و گوش باطنی برای کشف صوری حقایق مابعدالطبیعی است؟

عارفان به‌صورت بسته‌وگریخته و به اختصار به این پرسش‌ها پاسخ گفتند، ولی به‌عنوان یک پرسمان به آن نگاه نکردند و به تفصیل به آن نپرداختند. از این‌رو روی فلسفه علم سلوک ورود کرده و در مقام تحلیل واقعیات و اعمال سلوکی در حقیقت قلبی، عقل عملی را به‌عنوان قوه عامل سلوکی،

قوة حامل جنود سلوکی، قوة به کار گیرنده حواس روحانی برای کشف صوری، قوة شناخت واقعیت های سلوکی و قوة عامل کنترل کننده قوای نفسانی می نگرد و در یک ساختار منسجم منطقی به آن نگاه می پردازد. پیش از این پرداخت، بیانات عارفان را که به جهاتی از عقل عملی در وادی سلوک و شهود اشاره داشته اند، می توان در چند گام منعکس کرد.

گام اول: این گام در قرن سوم برداشته شده و در آن کارکردهای عقل عملی بیان شد. نخستین عارفی که در این زمینه ورود پیدا کرد و با تأثر از احادیث امامان معصوم موقعیت و ظرفیت عقل در اخلاق و سلوک را تشریح کرده است، حارث محاسبی (م ۲۴۳ق) است که در آثارش مانند *الرعاية لحقوق الله و مائة العقل و النصائح (الوصايا) و المسائل فی اعمال القلوب و الجوارح* به آن پرداخت و با کمال شگفتی فضایل و منازلی را که در وادی اخلاق و سلوک مطرح هستند، طرح و تبیین کرده و اصل سلوک و طریق سلوک را بر پایه عقل به تصویر کشیده و چه بسا کمال عقل از حیث معرفت و سلوک را تبیین کرده است (محاسبی، ۱۴۰۴، ص ۱۲۹).

نکته تأسف بار اینجاست که پس از وی این روند در اندیشه و نوشته دیگر عارفان ادامه نیافت، بلکه به نوعی مسئله عقل از وادی عرفان دور نگه داشته شد، بلکه چنان که گفته شد تعارض عقل و عرفان طرح شد. به نظر می رسد کاری بس گرانسنگ باشد که محققان به اندیشه ها و نوشته های حارث محاسبی در حوزه عقل ورود شود و جایگاه عقل در وادی سلوک به تحلیل بنشینند. اگرچه نظام اخلاقی وی از سوی برخی از محققان استخراج و تبیین شده است (قاسمی، ۱۳۹۸).

گام دوم: این گام که در قرن ششم با تأثر از حکمای اسلامی برداشته شد، تقسیم لطیفه عقل به عقل نظری و عقل عملی است. چه این که از نگاه عرفان انسان دارای هفت یا هشت لایه ظاهری و باطنی است که عبارت اند از: طبع، نفس، قلب، عقل، روح، سر، خفی و اخفی. روزبهان بقلی در *عرائس البیان* در هنگام توصیف این لطیفه ها و لایه ها، لطیفه عقل را به عقل نظری و عقل عملی تقسیم می کند و این تقسیم نغزی است که متأسفانه تعریف نشده است (بقلی، ۱۴۲۹، ج ۲، ص ۳۳۹).

گام سوم: این گام که در قرن هشتم برداشته شد، از کارکرد عقل عملی در وادی شهود سخن گفته است؛ به این معنا که عقل عملی قوة به کار گیرنده حواس روحانی جهت ادراک حقایق شهودی در ساحت کشف صوری تعریف شده است. محقق قیصری می نویسد: «منبع هذه الأنواع من المکاشفات هو قلب الإنسان بذاته و عقلة المنور العملي المستعمل لحواسه الروحانية.» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۰۹)

گام چهارم: این گام نیز در قرن هفتم و با تأسی از کتب اخلاقی برداشته شد و آن این‌که عقل عملی قوه کنترل‌کننده قوای نفس است تا نفس را به‌سوی کمال برانگیزاند و به نفس مطمئنه تبدیل کند و قابل فیض الهی سازد. خواجه نصیر طوسی در بحث ریاضت اوصاف الاشراف با پیروی از شیخ‌الرئیس در مبحث مقامات العارفین اشارات و تنبیهات به این جنبه توجه داده است (طوسی، ۱۴۰۳، ج ۳، ص ۳۸۰).

گام پنجم: این گام در قرن یازدهم برداشته شده و در آن مراتب و درجات عقل عملی؛ یعنی، تجلیه و تخلیه و تحلیه و فنا بیان شده؛ مراتبی که محتوای آن به‌صورت پراکنده در کتب عرفای پیشین هست، ولی تطبیق آن با درجات عقل عملی از سوی حکمای بزرگی چون صدرالمتألهین و حکیم سبزواری و علامه رفیعی قزوینی انجام پذیرفته و ملاصدرا در مفاتیح‌الغیب در فصلی با عنوان «فی مراتب العقل العملی للإنسان» به این درجات پرداخته و ما در ادامه از آن بهره‌مند خواهیم شد و به آن خواهیم پرداخت (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹، ص ۵۲۳).

ج) جایگاه سلوک در نظریه قانون اخلاق

جایگاه سلوک در نظریه قانون اخلاق استاد حکیم علی عابدی شاهرودی چیست؟ هرچند پاسخ این پرسش را باید از کتاب تأسیسات قانون اخلاق جست و تا آن کتاب منتشر نشود، پاسخ تفصیلی ممکن نیست، لیک با توجه به اشاره‌های آن حکیم در نوشته‌ها و گفته‌ها می‌توان پاسخ اجمالی به آن داد.

نتیجه تنقیح قانون اخلاق تثبیت دو مسئولیت سلوکی برای دو وظیفه عقل عملی محض به‌عنوان نهاد عملی دستورهای پایه اخلاق است که عبارت‌اند از: پرسش خدا و پرستاری از خلق خدا. توضیح سخن آن‌که:

مقدمه اول: قانون اخلاق به‌طور غیرمشروط و غیرمحدود به یک دستور پایه مطلق و عام که محتوایی فارغ از شروط و حدود دارد و حاوی ملاک تعمیم فراگیر است، فرمان می‌دهد. این ملاک دستور پایه را از جهت محتوایی به‌دستور اختیار نیک تبدیل می‌کند و آن دستور را به‌نحو بالذات قابل تحسین و احترام می‌سازد. این ملاک تحسین‌برانگیز و احترام‌برانگیز نیز تنها در برخی از مفاهیم و قضایا مانند صدق، امانت‌داری، دادگری، درستی، پاکی و پاکیزگی تحقق دارد. البته عقل از حیث این مفاهیم و قضایا عقل اخلاقی عملی است.

مقدمه دوم: این رده از مفاهیم و قضایا یک چیستی عملی بالذات را که فراتر از عقل نظری و

آن سوتر از هر تجربه و تئوری است، نشان می‌دهد که مستقل از اذهان و تصمیمات برقرار است و عقل محض آن را از طریق رده عملی مفاهیم و قضایا ظهور می‌بخشد و تقریر می‌کند و به اراده بر طبق آن دستور می‌دهد و از ناحیه آن دستورهای پایه را برقرار می‌سازد. این چستی عملی بالذات ملاک قانون اخلاق است و در بن هر دستور پایه استقرار دارد و از طریق این سنخ از دستور، قوه اختیار را جهت می‌دهد و به تعیین اخلاقی اراده می‌انجامد، بی‌آن‌که جبر و بخت لازم آید و قوه میل در آن دخالت کند. برای نمونه، در دستور صدق که یک دستور پایه ضروری التعمیم است، محتوایی به‌عنوان نقیض کذب نهفته است. دستور صدق نیز ضرورت تعمیم دارد و نمی‌توان آن را محدود و مشروط کرد. چستی عملی برای ضرورت صدق دلیل می‌آورد که چرا صدق ضرورت دارد و باید به‌گونه تعمیمی انجام گیرد.

مقدمه سوم: تنقیح مناط قانون اخلاق مشخص می‌سازد که این قانون، همه دستورهای اراده را از حیث احترام و تحسین و پیروی ملاک یگانه‌ای که در آن گنجد است، مقرر دارد. این احترام و تحسین و پیروی یکسره غیرمشرط و غیرمحدود است، لیک چنین احترام و تحسین و پیروی‌ای نمی‌تواند در نظام ممکنات محقق باشد. از این رو تنقیح مناط قانون اخلاق به آشکارسازی ایدئال عینی متحقق‌التحصیل در متن واقع می‌انجامد. به فرموده جناب استاد عابدی شاهرودی: «همچنان‌که ملاک قانون اخلاق چستی عملی بالذات است، همچنین ملاک چستی عملی بالذات تصدیق عملی به ایدئال عینی است که اکمل از تصدیق نظری است» (تاریخ گفتگو، ۱۴۰۱/۶/۱۳).

مقدمه چهارم: این ایدئال عینی - که قانون اخلاق از ناحیه آن دستورهای پایه را برای سنخ اراده نیک برقرار می‌کند - از حیث تمامیت ایده، موجودیست که بی‌نهایت کمالات را به‌نحو بساطت حقیقی و اصیل‌دار است و از حیث تحصیل عینی از همه جهات دارای ضرورت بالذات هستی است و از حیث ناب قدسیت اخلاق بدون شائبه امیال به‌طور نامحدود و نامشرط شایسته احترام و ستایش و پرستش است.

بنابراین شناخت قانون اخلاق ایده‌ای کامل و وجودی بی‌پایان و غیرقابل تکرار در متن واقع را، به تصور می‌آورد، که تصدیق وجودش با آن تصور همراه است؛ چون این قانون نامشرط و نامحدود است، از این رو به‌گونه بالذات آشکارساز چستی اخلاق در این ایده و وجود کامل در متن واقع است. ایده‌ای که این قانون بی‌هیچ میانجی آشکار می‌سازد، تنها وجودیست که هستی همه کمالات غیرمتناهی و غیرمحدود را به‌صورت بساطت حقیقی در خود دارد. از این رو تحسین و

احترام و پیروی که حکم قانون اخلاق است در هر موقعیت و تحت هر شرایط و در هر افتراض بی هیچ میانجی به این ایده کامل تعلق می‌گیرد و از طریق آن همه ایده‌ها را تحت شمول خود می‌گذارد. این ایدئال هستی و عینی که مورد تحسین و احترام و پیروی قانون اخلاق است، همان ایده‌ای است که عقل محض از تصور ذات واجب به‌طور یگانه و غیرقابل تکرار دارد و از تصور آن در قانون اخلاق به تصدیق وجودش می‌رسد و آن را به‌گونه نامشروط و نامحدود تحسین می‌کند و احترام می‌گذارد.

این تحسین کامل و احترام مطلق، عقل عملی محض را به پرستش بی‌شائبه و بی‌مداخله امیال آن ایدئال کامل نظام هستی یعنی ذات واجب فرامی‌خواند و وظیفه پرستش او را برای عقل عملی برقرار می‌سازد که البته این پرستش، پرستاری از خلق خدا را نیز که دیگر وظیفه عقل عملی محض است، به همراه می‌آورد. درواقع پایه قانون اخلاق این دو وظیفه است؛ زیرا ما دو مسئولیت بیشتر نداریم؛ یکی مسئولیت در برابر خدا و یک مسئولیت در برابر آفریده‌های خدا که دومی داخل در اولی است و به تعبیری یک مسئولیت است که خودبه‌خود دو جهت پیدا می‌کند. جناب استاد عابدی شاهرودی در مقدمه کتاب **نقد قوه شناخت** چنین نوشته‌اند:

هیچ کرداری نیست که به باشد از پرستش خدا و سپس از پرستاری آفریده‌های خدا؛ ازاین‌رو هر کرداری آن‌گاه شایسته است که در این دو مقوله بگنجد؛ اما از آن‌رو که کردار شایسته از نهاد اخلاق برمی‌آید، به‌خودی‌خود در هر دو مقوله می‌گنجد و چون قانون اخلاق به نیک غیرمشروط و غیرمحدود تعلق دارد، پس به ضرورت کردار شایسته به‌گونه بالذات از مقوله پرستش برمی‌خیزد؛ ازهمین‌رو کردار شایسته به هیچ شرط، مشروط نیست و بدین‌جهت از صمیم خود، پرستاری آفریده‌های خدا را بار می‌دهد (شاهرودی، ۱۳۹۶، ص ۳۱).

(د) ماهیت و مراتب عقل سلوکی

در این فراز تحلیل عقلی و فلسفی عقل سلوکی در ساختار انسان‌شناسی سلوکی تقریر می‌رسد.

یکم: حقیقت انسانی

از نگاه ارباب سلوک و شهود حقیقت انسانی مساوق حقیقت قلبی است و حقیقت قلبی صورت جمعی کمالی احدی است که از طبیعت تا ربوبیت امتداد داشته؛ دارای صورت برزخی حقایق کونی و الهی و صورت قابل تجلیات الهی بوده، صاحب وجوه متعدد و لطایف متکثر و قوای مختلف است (فضلی، ۱۳۹۷، ص ۵۱).

دوم: منطقه روحانی و منطقه نفسانی

حقیقت قلبی دارای دو منطقه است؛ یعنی از حیث تجرد روح، منطقه روحانی و از حیث تعلق به جوهر جسمانی، منطقه نفسانی است. این تعلق برای حقیقت قلبی منطقه خاصی را پدید می‌آورد که منطقه امیال یعنی منطقه گرایش و خواهش قوای حسی و نفسی به‌سوی مطالبات خویش است و منطقه نفسانی نام دارد که حاصل اجتماع تعلق دو مرتبه ملکی و ملکوتی است؛ نه صرف مرتبه ملکی؛ زیرا مرتبه ملکی از آن حیث که مرتبه ملکی است، میل ندارد. میل نتیجه تعلق است و نه صرف مرتبه ملکوتی؛ زیرا مرتبه ملکوتی از حیث ذات مرتبه روحانی است و چنین مرتبه‌ای مرتبه امیال قوای نباتی و حیوانی نیست. پس منطقه نفسانی منطقه سفلی حقیقت قلبی است که وادی امیال قوای حسی و نفسی محسوب می‌شود و حاصل اجتماع دو مرتبه ملکی و ملکوتی است. اما منطقه روحانی مرتبه ملکوتی با هویت عقلی است که منطقه اشواق نیز هست؛ یعنی وادی شوق قوای قدسی و الهی به‌سوی مطالبات خویش است. چنین منطقه‌ای دارای دو ساحت وجودی است؛ یکی ساحت قوای انسانی نطقی قدسی که فعلیتشان به فضایل اخلاقی مانند حکمت و حلم می‌انجامد و موجب تناسب انسان با ساحت قدس ربوی از حیث اسمای الهی و کمالات ربوبی می‌گردد. دیگری ساحت قوای کلی الهی است که فعلیتشان به منازل سلوکی مانند رضا و تسلیم می‌انجامد. بنابراین منطقه روحانی منطقه علیای حقیقت قلبی است که دارای اشواق قوای نفس نطقی قدسی و قوای روحی کلی الهی است (فضلی، ۱۳۹۷، صص ۲۲۴ و ۲۵۲).

سوم: جنود و قوای حقیقت قلبی

جنود در فرهنگ دینی، فلسفی و عرفانی به‌معنای قوا و مواد و خصال است و چنان‌که غزالی در *احیاء العلوم* (غزالی؛ بی‌تا؛ ج ۸، ص ۱۱) و صدرا در *اسفار* (صدرالمتألهین؛ ۱۹۸۱؛ ج ۸، ص ۱۳۸) به اقسام این جنود پرداختند؛ جنود به دو قسم تقسیم می‌شوند: جنود ظاهری مانند اعضا و جوارح که بر جوهر جسمانی نشسته‌اند و جنود باطنی که بر جوهر نفسانی و روحانی نشسته‌اند. جنود باطنی نیز بر چهار صنف هستند: جنود ارادی، تحریکی، ادراکی و خصالی که روی سخن ما در این نوشته جنود خصالی است.

جنود خصالی صفات و موادی هستند که در دو صنف خیر و شر در نهاد حقیقت قلبی سرشته شده‌اند و فعلیت هر یک از آنان اشتداد وجودی آن حقیقت را در پی دارد و به سعادت و شقاوت اخلاقی و قرب و بُعد الهی می‌انجامد؛ مانند حرص، حسد، مدارا و توکل.

به دلیل وجود این دو صنف جنود خصالی بر دو قسم جنود جهل و جنود عقل تقسیم می‌پذیرد. عقل از آن‌رو به جنود آراسته شده است که عقل وارد دنیای طبیعت و موطن تراحم می‌شود و باید قوای نفس و طبیعت را تدبیر کند و گرنه از سوی این قوا فرومی‌ماند و توان استخدام آن قوا را نمی‌داشت. جهل نیز از آن‌رو در انسان خلق شده و به جنودی آراسته شده که کارکرد عقل جز با معارض با جهل شکفته نمی‌شود و عقل در پی این تعارض به تدریج رشد می‌کند و گرنه عقل به مرور خاموش و تعطیل می‌شد. پس جهل به این جنود تجهیز نشده است تا بر عقل پیروز شود، بلکه فقط برای تعطیل نشدن عقل خلق شده است و این تبعیض بین عقل و جهل نیست؛ چراکه در نظام احسن ترجیح بر خیر و کمال است و عقل خیر است و جهل شر است.

بنابراین جنود خصالی بر دو قسم اند: جنود جهل و جنود عقل. جنود جهل از دامنه نقص در انسانیت خبر می‌دهند و جهت نفسانی و قبح عقلی دارند و بر اثر تبعیت از هوای نفس و بر اثر ادبار از حضرت حق سبحانه و در صراط ضلالت ظهور پیدا می‌کنند و لذا در صراط سلوک باید از آن گذر کرد؛ زیرا موجب دوری از خدا می‌شود. اما جنود عقل از دامنه کمال در انسانیت خبر می‌دهند و جهت روحانی و حسن عقلی دارند و بر اثر تبعیت از فرمان الهی و بر اثر اقبال به حضرت حق سبحانه در صراط هدایت ظهور پیدا می‌کنند؛ بنابراین باید در صراط سلوک درصدد فعلیت آن برآمد تا با واسطه یا بی‌واسطه موجب تقرب الهی شود. به جنود عقل در فرهنگ دینی مواد حکمت گویند؛ چنان‌که به جنود جهل مواد ضد حکمت گویند.

جنود عقل بر دو قسم اند: جنود اخلاقی به نام فضایل و جنود سلوکی به نام منازل.

جنود اخلاقی فضایل و کمالات انسانی و روحانی هستند که حسن عقلی داشته، در حوزه روابط انسان با خویش و دیگران نقش آفرینند. مانند مدارا با خود و دیگران. اما جنود سلوکی منازل و کمالات روحانی هستند که حسن عقلی دارند و در حوزه روابط انسان با خدا نقش می‌آفرینند؛ مانند شکر و توکل.

چهارم: جنود عقل در منطقه روحانی

برای تبیین جایگاه جنود عقل در منطقه روحانی و جنود جهل در منطقه نفسانی نخست باید به سه اصل توجه کرد. اول آن‌که هر وجودی که قابل یک مقبول است، قوه آن مقبول در آن قابل وجود دارد و گرنه پذیرای آن نمی‌شد. دوم آن‌که قابل و مقبول باید در یک رتبه وجودی باشند و در یک مرتبه وجودی ترکیب و متحد شوند و گرنه ترکیب و اتحاد دو طرف قبول ممکن نخواهد بود. سوم

آن که باید بین قابل و مقبول تناسب وجود داشته باشد. مقصود از تناسب سنخیت طرفین است. ممکن نیست که نسبت دو طرف قبول تضاد یا تناقض و یا عدم و ملکه باشند و با یکدیگر اجتماع کنند.

با توجه به این سه اصل جایگاه جنود به مثابه مقبول در حقیقت قلبی به مثابه قابل به دست می آید. جنود خصال حقیقت قلبی هستند و بنابر اصل اول خصال به نحو قوه و استعداد در آن حقیقت تقرر دارند و گرنه آدمی توان تحصیل آن را نمی داشت؛ چگونه حقیقتی که قابلیت آن را ندارد که حریص باشد، حریص گردد و حقیقتی که قابلیت آن را ندارد که توکل کند، توکل کند. از این روست که خدا کسب آن را در مدار امر و نهی قرار داده است، و گرنه فرمان حکیم به مالایطاق تعلق می گرفت که از حکیم قبیح است. البته روشن است که این خصال باید بر پایه اصل دوم در عرض رتبه وجودی حقیقت قلبی باشند تا با آن ترکیب شوند و متحد گردند. لیک پرسش اینجاست که چگونه رتبه وجودی آن دو یکسان است، در حالی که برخی از خصال از جنود جهل و برخی از خصال نیز از جنود عقل هستند؟ آیا جنود عقل با همان ساحت وجودی حقیقت قلبی متحد می شود و فرومی نشیند که جنود جهل نشسته و متحد شده است؟ بنابر اصل سوم تردیدی نیست که باید بین خصال مقبول و حقیقت قابل تناسب باشد. چنان که تردیدی نیست که بین جنود جهل با ساحت روحانی که هویت عقلی دارند تناسب ندارند؛ بنابراین ممکن نیست که قوای آن ساحت باشند و در آن ساحت به فعلیت برسند و بر آن ساحت بنشینند؛ چنان که بین جنود عقل با ساحت نفسانی که هویت تعلقی دارد تناسب ندارند. از این رو امکان ندارد که قوای آن ساحت باشند و در آن ساحت به فعلیت برسند و بر آن ساحت بنشینند. دلیل تناسب جنود جهل با منطقه نفسانی و تناسب جنود عقل با منطقه روحانی آن است که جنود جهل مانند حرص در بستر هوای نفس به مطالبات مادی به فعلیت می رسند و منطقه نفسانی جولانگاه هوای نفس است و نه منطقه روحانی که از هوای نفس مبرا است. جنود عقل مانند توکل نیز از سنخ ملکوت و ملکوتیان است و منطقه روحانی ذاتاً ساحت ملکوتی حقیقت قلبی است، به خلاف منطقه نفسانی که ذاتاً از این سنخ نیست؛ بنابراین جایگاه جنود جهل در منطقه نفسانی و جایگاه جنود عقل در منطقه روحانی است.

پنجم: تقسیم عقل به عقل شهودی و عقل سلوکی

از منظر عرفان از گونه های عقل که در منطقه روحانی حقیقت قلبی جای دارند، عقل شهودی و عقل سلوکی است. عقل شهودی قوه معرفت شهودی است که حقیقت قلبی با آن واقعیت های

شهودی موجود در ماورای طبیعت را که از جهت وجودی مستقل از حقیقت قلبی هستند، شکار و درک می‌کند؛ مانند مشاهده حضور حق سبحانه در دل اشیاء. اما عقل سلوکی قوه معرفت سلوکی است که حقیقت قلبی با آن، واقعیت‌های سلوکی موجود در خودش را که به‌عنوان اعمال و احوال قلبی تحقق دارند و از جهت وجودی وابسته به او هستند، درک می‌کند. مانند ادراک سرور شادمانه به قضای حکیمانه حق سبحانه به‌عنوان مقام رضا.

البته عقل سلوکی به خلاف عقل شهودی فقط حیث شناختی و ادراکی ندارد و فقط به شناخت محض توجه ندارد، بلکه به شناختی التفات دارد که خاصیت عملی - سلوکی دارد و برپایه فرامین سلوکی، اراده و همت را به‌سوی فعلیت جنود عقل برمی‌انگیزاند و به‌سوی اعمال سلوکی فرمان می‌دهد و مقرر می‌دارد، بی‌آن‌که اجازه دهد قوه میل نفسانی یا شرایط و اسباب بیرونی در این برانگیزی دخالت کنند.

بنابراین عقل شهودی عقل شناختاری است که فقط دارای حیث معرفت به واقعیت‌های جهان هستی است، اما عقل سلوکی عقل شناختاری - انگیزتاری است که دارای معرفتی با خاصیت عملی - سلوکی است و به واقعیت‌های سلوکی موجود در حقیقت قلبی تعلق می‌گیرد.

ششم: تقسیم عقل سلوکی به عقل سلوکی حضوری و عقل سلوکی حصولی

دیگر تقسیم عقل سلوکی، تقسیم آن به عقل حضوری و عقل حصولی است تا گونه علم عقل به واقعیت‌های سلوکی را که منازل و مقامات و احوال قلبی هستند و در حقیقت قلبی روی می‌دهند و از جهت وجودی به آن وابسته هستند، تبیین کند. بر این اساس عقل سلوکی حضوری قوه ادراک مستقیم و زنده و بی‌واسطه واقعیت‌های سلوکی است که در حقیقت قلبی رخ می‌دهند، به‌نحوی که عالم با معلوم اتحاد وجودی دارد و مرتبه وجودی علم با مرتبه وجودی معلوم یکی است؛ اما عقل سلوکی حصولی قوه ادراک با واسطه و غیرمستقیم واقعیت‌های سلوکی است؛ با واسطه مفاهیم و صورت‌های علمیه؛ به‌نحوی که مرتبه تحقق علم از مرتبه تقرر معلوم خارج است و مفهوم یا صورتی از ذات معلوم در ذهن حاصل شود. پس عقل سلوکی حضوری قوه ادراک اصل واقعیت‌های سلوکی است و عقل سلوکی حصولی قوه ادراک صورت‌های علمی حاکی از واقعیت‌های سلوکی است.

هفتم: فرامین سلوکی و اعمال سلوکی

عقل سلوکی برای مقرر ساختن برنامه‌های سلوکی بر محتوای سلوکی تکیه دارد و این محتوا که هویت عقلی دارد، مجموعه فرامین سلوکی است که در خود همه اعمال روحانی از حیث سلوک را داراست و عقل سلوکی برپایه آن فرامین به اراده فرمان صدور اعمال سلوکی را می‌دهد. لیک اعمال روحانی - سلوکی چیست؟

اما مقصود از عمل روحانی و عمل سلوکی چیست؟ چنان‌که در کتاب پیش‌انگاره‌های وجودشناختی علم سلوک بیان شد، عمل روحانی عملی است که از اراده عقلی برمی‌خیزد و از سنخ جنود عقلی می‌باشد؛ به این بیان که 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 درصدد پاسخ به مطالبات قوای عقلی برآید و اعمال متناسبی را انجام دهد که موجب فعلیت جنود و مواد عقلی می‌شود؛ چون منطقه اشواق و قوای انسانی و جنود عقلی منطقه روحانی حقیقت قلبی است، به این اعمال، اعمال روحانی گوییم که در علم سلوک منجیاتشان گویند.

این اعمال بر چند قسم‌اند: 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 این‌گونه اعمال به‌خود عقل یعنی عقل محض برمی‌گردد 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 برمی‌گردد؛ یعنی عقل محض گاهی بر طبق درک قانون عقلی اخلاق به اعمال فرمان می‌دهد و گاهی بر طبق درک خدا به اعمال فرمان می‌دهد. با توجه به این، اعمال اخلاقی اعمالی هستند که سرمنشأ آن عقل محض از حیث درک قانون اخلاق است. همه فضایل اعمال اخلاقی هستند. اعمال سلوکی اعمالی هستند که سرمنشأ آن عقل محض از حیث درک خدا و توجه به اوست. همه منازل اعمال سلوکی هستند.

شایان توجه آن که حضرت استاد عابدی شاهرودی می‌فرمود: «فعل اخلاقی و فعل سلوکی تمایز عرضی ندارند، بلکه رابطه آن دو طولی است؛ یعنی فعل سلوکی نوع استکمال یافته فعل اخلاقی است. از این رو فعل سلوکی از جهت جنس فعل اخلاقی است؛ یعنی جنس فعل سلوکی و فعل اخلاقی صدور فرمان از عقل محض برپایه حسن و قبح عقلی است؛ ولی فعل سلوکی یک فصل متمیزی دارد که آن را متمایز و برتر می‌سازد. اما آن فصل ممیز چیست؟ یکی از آن فصول آن است

که فعل سلوکی منشأ جابه‌جایی و انتقال آدمی هم در حرکت جوهری استکمالی طولی و هم در ورود در ماورای طبیعت می‌شود» (تاریخ گفتگو، ۱۴۰۰/۴/۳۱).

ولی اینجا یک پرسش وجود دارد و آن این‌که آیا فضایل همیشه اعمال اخلاقی هستند و هیچ‌گاه به اعمال سلوکی تبدیل نمی‌شوند؟ در پاسخ باید گفت: فضایل اگر برپایه درک عقلی قانون اخلاق از عقل صادر شوند، اعمال اخلاقی؛ و اگر برپایه درک خدا از عقل صادر شوند، اعمال سلوکی به‌شمار می‌آیند؛ همچنین فضایل از آن حیث که کمال عقلی هستند و برای حرکت به‌سوی عقول و مفارقات و به هدف تشابه وصفی با آن عقول انجام گیرد، اعمال اخلاقی؛ و از آن حیث که کمال الهی هستند و برای حرکت به‌سوی مبدأ جهان و به هدف تشابه وصفی با خدا انجام گیرد، اعمال سلوکی به حساب می‌آیند. به‌عنوان مثال حلم اگر برپایه درک خدا و به هدف تشابه وصفی با خدا صورت گیرد، در صف اعمال سلوکی قرار می‌گیرد وگرنه در رده اعمال اخلاقی خواهد ماند.

با توجه به این، همه اعمال روحانی از یک حیث اعمال سلوکی هستند و از این حیث هر عمل روحانی - سلوکی یک معامله قلبی در منطقه روحانی، با حق سبحانه است که با توجه به او قوام پیدا می‌کند و با فعلیت هر یک از جنود عقلی (چه فضایل و چه منازل) و در یک سلسله تربیتی آن هم در پی حرکت صعودی، استکمالی و اشتدادی حقیقت قلبی تحقق می‌یابد و به‌صورت کمال وجودی در انسان نمایان می‌شود تا به‌تدریج به غایت سلوک که وصال و لقای الهی یعنی وجدان تام خدا برسد. البته اعمال سلوکی از حیث شدت و ضعف فعلیت جنود و قوای عقلی به دو قسم احوال و مقامات تقسیم می‌شوند که در جای خودش به تفصیل تبیین شد.

بر این پایه، مفاد فرامین سلوکی، اعمال روحانی از حیث سلوک هستند که در عقل سلوکی جای دارند و به اراده فرمان انجام این‌گونه اعمال را می‌دهد.

هشتم: عامل ترجیح‌دهنده عمل سلوکی

برای آن‌که عقل سلوکی از حیث قوه اختیار و تصمیم‌گیری اراده را به‌سوی فعل سلوک وادارد و برانگیزاند، نیاز به عامل مرجح دارد؛ زیرا ترجیح بی‌مرجح محال است. این عامل مرجح چیست؟ عامل مرجح در فرهنگ عرفانی تصدیق حق سبحانه است که بر دو گونه است: تصدیق عملی و تصدیق نظری. تصدیق عملی حق سبحانه که عقل سلوکی را به احترام و تحسین حق سبحانه وامی‌دارد و این احترام و تحسین آن عقل را به پرستش و بندگی خدای سبحان برمی‌انگیزاند و عقل سلوکی نیز دستورهای اراده را به‌سوی افعال سلوکی مقرر می‌سازد تا در پی آن جنود عقلی - سلوکی

به فعلیت برسند. این عامل مرجح در دستگاه قانون اخلاق حضرت استاد عابدی شاهرودی طرح شده و ما پیش از این در چند بند نظریه ایشان را توضیح داده ایم؛ نظریه ای که در حوزه سلوک بر دو اصل پرستش خدا و پرستاری خلق خدا تکیه و تأکید دارد.

تصدیق نظری حق سبحانه عقل سلوکی را به فقر و نیازمندی به حق سبحانه وامی دارد و این فقر و نیازمندی آن عقل را به عبودیت و بندگی در برابر خدای سبحان برمی انگیزاند و او نیز دستورهای اراده را به سوی افعال سلوکی مقرر می سازد تا در پی آن جنود عقلی - سلوکی به فعلیت برسند. این فقر و نیازمندی در دو مرتبه ظهور دارد: یکی در مرتبه وجود صمدی و احاطی حق سبحانه و دیگری در مرتبه اسمای حق سبحانه.

درک فقر در مرتبه وجود صمدی و احاطی حق سبحانه به تصدیق توحید صمدی قرآنی برمی گردد؛ توحیدی که از فقر تام وجودی همه موجودات امکانی از آن جمله وجود خود عارف خبر می دهد. علامه طباطبایی در رساله الولایة در مقام تبیین دستگاه سلوکی خویش این فقر را با بیان عقلی و نقلی به اثبات می رساند و طریقه معرفت نفس را تبیین می کند. چنان که در رساله نور وحدت خواجه حوراء مغربی نیز از منظر دیگری به این توحید و این فقر می پردازد.

درک فقر در مرتبه اسمای حق سبحانه به تصدیق توحید افعالی برمی گردد؛ توحیدی که افعال همه موجودات را از نظر وجودی به ایجاد الهی می داند و از فقر و نیازمندی عارف در مرتبه عمل سلوکی خبر می دهد؛ زیرا سلوک که با فعلیت جنود عقلی - سلوکی یعنی منازل در حقیقت قلبی انجام می گیرد، به صدور اراده عمل سلوکی از سوی قوه اختیار بستگی دارد و این اراده نیاز به عامل مرجح دارد و عامل مرجح نیز درک و معرفت اسمای الهی است. برای مثال وقتی عارف در یک موقعیت سلوکی مانند تنگنای زندگی قرار می گیرد، در خود فقر تام و نیاز شدید به وکالت الهی یعنی اسم وکیل خدای سبحان یا به قدرت الهی یعنی اسم قدیر خدای سبحان را درمی یابد تا به خدا توکل کند؛ در نتیجه خود را در مقام عبدالوکیل و عبدالقدیر می یابد. در این موقعیت است که عقل سلوکی در مقام صدور اراده جهت انجام عمل توکل قرار می گیرد و فعل توکل را در حقیقت قلبی به انجام می رساند. بزرگان عرفان عملی مانند ابوطالب مکی در قوت القلوب (مکی، ۱۴۱۷، ج ۱، صص ۱۴۹، ۱۹۰ و ۱۹۲)، خواجه نصیر طوسی در رساله آغاز و انجام (طوسی، ۱۳۷۴، صص ۶۳ و ۶۴) و ملاصدرا با پیروی از وی در اسفار (صدرالمتألهین؛ ۱۹۸۱، ج ۹، صص ۳۷۴-۳۷۷) به این نکته اشاره کرده اند.

بنابراین عقل سلوکی یک عقل شناختاری - انگیزختاری است که خاصیت سلوکی دارد و بر

تصدیقات تکیه دارد؛ چه تصدیق عملی و چه تصدیق نظری. نتیجه این دو تصدیق، درک دو امر یعنی احترام و نیازمندی و حصول شوق جنود و قوای عقل سلوکی جهت اتصاف به کمالات الهی بلکه اتصال به ساحت قدس ربوبی است تا در پی آن عقل اراده را برای صدور اعمال سلوکی تعیین کند و وادارد.

نهم: شکاف عقل سلوکی و عمل سلوکی

ارباب معرفت در وادی سلوک دغدغه‌مندانه یک پرسش جدی دارند که چرا بین عقل سلوکی و عمل سلوکی شکاف وجود دارد؛ یعنی با آن که عقل سلوکی برپایه فرامین سلوکی اراده را به اعمال سلوکی فرمان می‌دهد، ولی به صدور آن اعمال از سوی اراده نمی‌انجامد، بلکه آن اعمال ترک و چه بسا ضد آن اعمال انجام می‌گیرد. چگونه می‌توان این شکاف را از بین برد و با فرمان عقل سلوکی، معرفت سلوکی به عمل سلوکی بیانجامد؟

چنان‌که بیان شد، حقیقت قلبی دارای دو منطقه روحانی و نفسانی است که در منطقه روحانی عقل با جنودش و در منطقه نفسانی جهل با جنودش حاکم است. عقل برپایه معرفت‌ها قوایش را مشتاق می‌سازند و معرفت‌ها و شوق‌ها اراده را برای فعالیت و فعلیت جنود و قوای خویش تعیین بخشیده، تأثیر گذاشته و فرامی‌خواند تا افعال متناسب با آن جنود یعنی منجیات از وی صادر شود و در نتیجه مطالبات آن جنود محقق شود. چنان‌که نفس نیز براساس جهالت‌ها امیال قوا را برمی‌انگیزاند و جهالت‌ها و میل‌ها اراده را برای فعلیت جنود خویش تعیین بخشیده، تأثیر گذاشته و وامی‌دارد تا افعال متناسب با آن جنود یعنی مهلکات از وی صادر شده، مطالبات آن جنود محقق شود. اینجاست که اراده خود را در میان کارزار معرفت‌ها و جهالت‌ها و موقعیت صدور دو گونه فرمان متعارض و مطالبه دو نوع جنود متضاد و کشمکش دو گرایش متزاحم یعنی اشواق و امیال می‌بیند و در مقام تصمیم خود را در میان دو گونه تعیین و صدور می‌یابد و به تردید می‌افتد که رهاورد این تعارض‌ها و تضادها شکاف میان عقل و عمل است.

با این بیان فرایند کلی این شکاف تبیین شد. لیک چگونه می‌توان اراده را برپایه اصول عرفانی و سلوکی از این تردید و آدمی را از این شکاف رهانید و عقل سلوکی را با عمل سلوکی پیوند داد؟ البته در آغاز باید یادآور شد که چون ما انسان خطاپذیری هستیم، به‌نحو موجه کلیه نمی‌توانیم از این شکاف نجات یابیم، ولی به‌نحو موجه جزئی آن هم به‌صورت تدریجی می‌توانیم این شکاف را برطرف سازیم و جنود عقلی و سلوکی را مرحله به مرحله به فعلیت رسانیم و آهسته آهسته از حال

به مقام برسیم که مقام، نقطه اتصال دایمی عقل سلوکی و عمل سلوکی است.

ارباب سلوک و شهود برای این رهیدگی و پیوستگی طرحی سازمند ارائه می‌دهند. به دیده آنان پایه رهیدگی و پیوستگی معرفت توحیدی است که باید آن را تحصیل کرد و در راه تعمیق آن کوشید و در ذهن تکرار و به عقل تفهیم و تلقین کرد و باورمندان به آن زندگی کرد؛ چه معرفت عملی و تصدیق علمی حق سبحانه و چه معرفت نظری و تصدیق نظری حق سبحانه؛ زیرا جنس همه فرامین سلوکی معرفت توحیدی است و فصل آن‌ها ویژگی خاص هر یک از آن فرامین است. به این جهت گفته شد که درک خدا جزء ذاتی منازل سلوکی است و گرنه منازل نمی‌توانند باشند؛ پس قوام وجودی و ماهوی معارف سلوکی به معرفت توحیدی است. از این رو عقل سلوکی هر آنچه را که به عنوان فرامین سلوکی به اراده فرمان می‌دهد تا به صورت اعمال سلوکی از اراده صادر شوند، به معرفت توحیدی وابسته‌اند.

معرفت توحیدی با درجاتش افزون بر آن که درجه به درجه جهالت توحیدی را از بین می‌برد، دو تأثیر بر عقل سلوکی دارند؛ یکی تحسین و احترام به خدا که از تصدیق علمی حق سبحانه برمی‌خیزد و دیگری درک فقر و نیازمندی به خدا که از تصدیق نظری حق سبحانه برمی‌آید. این تأثیر با تکرار و تلقین معرفت به عقل سلوکی درجه به درجه شدت و قوت می‌گیرد و عقل سلوکی نیز به اقتضای احترام و نیازمندی یاد شده اراده را به پرستش و بندگی فرمان می‌دهد؛ چنان‌که در موقعیت توجه به حق سبحانه قرار می‌گیرد و این توجه موجب زادیش تفرقه و گرایش آن به جمعیت در حقیقت قلبی می‌شود؛ یعنی همه قوای آن حقیقت را در تمامی اطوار و لطایف هفت‌گانه یا هشت‌گانه وجهه الهی می‌بخشد و به شوق می‌آورد؛ آن هم از نوع اشواق روحانی و الهی. البته پیش از آن که افعال و منازل متناسب با قوای قلب و روح و سر و خفی و اخفی را که در منطقه روحانی هستند، به حرکت درآورند، قوای طبع و نفس را که در منطقه نفسانی هستند، از تفرقه به جمعیت می‌کشاند و امیال آن قوا را در آغاز از رده هوی خارج کرده، در ادامه به اشواق روحانی تبدیل می‌کند و افعالشان را که در قالب انجام احکام تکلیفی از حیث سلوک و ترک مهلکات اخلاقی از حیث سلوک هستند، وجهه الهی می‌بخشد. اینجاست که اراده بی‌مداخله ستیزه‌جویانه امیال از عقل سلوکی فرمان می‌برد و درصدد فعلیت جنود و قوای سلوکی و در مقام صدور اعمال قلبی و سلوکی برمی‌آید.

میل چیست؟ میل به معنای تمایل و کشش قوای نفسانی برای ارتباط با اشیای مطلوب خارجی است که در نهاد بشر قرار داده شده و اکتسابی نیست. امیال در مقابل اشواق است؛ زیرا امیال در

منطقه نفسانی و از قوای نفسانی برمی‌خیزند و به نیازهای دنیوی و استکمالات مادی و طبیعی توجه دارند و ارتباط با اشیای خارجی عنصری هدف آنان است. اما اشواق در منطقه روحانی و از قوای روحانی و فطری برمی‌خیزند و به نیازهای معنوی و استکمالات فراطبیعی توجه دارند و ارتباط با اشیای خارجی معنوی هدف آنان است.

با این توضیح، این نکته انسان‌شناختی که حقیقت قلبی دارای منطقه نفسانی است، برملا می‌شود، لیک پرسش اینجاست که از جهت وجودی چرا انسان از این منطقه برخوردار است؟ چرا این منطقه خاستگاه امیال است؟ سبب وجود این امیال چیست؟

چنان‌که گذشت امیال نفسانی خواسته مطالبه‌گرایانه قوای نفسانی هستند؛ چرا که انسان برای زندگی دنیوی و استکمال نوعی، وجودی، روحی و معنوی یک دسته نیازهای ضروری و حیاتی دارد که باید آن نیازها را برآورد و این نیازها نیز به تفکیک صنفی به قوای نفسانی برمی‌گردند و قوای نفسانی نیز در پی تعلق وجودی و تدبیری مرتبه ملکوتی به مرتبه ملکی برای انسان قرار داده شده‌اند تا با امیال برآوری آن نیازها را از انسان مطالبه کنند و انسان نیز با انجام افعال نفسانی به این مطالبه‌ها پاسخ می‌دهد؛ پس منشأ قوای نفسانی تعلق وجودی و تدبیری و منشأ امیال قوای نفسانی و منشأ افعال نفسانی امیال هستند (فضلی، ۱۳۹۷، ص ۲۲۹).

دهم: مراتب عقل سلوکی

ارباب سلوک همچو محمدبن فضل بلخی، سعیدالدین فرغانی و عبدالرزاق کاشانی در مقام بیان شریعت و طریقت به محتوای برخی از مراتب عقل سلوکی پرداختند (هجویری، ۱۳۸۴، ص ۲۱۵؛ فرغانی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۱۰؛ عبدالرزاق کاشانی، ۱۳۷۹، ص ۶۷۷) و ارباب حکمت همچون صدرای شیرازی و حکیم سبزواری و علامه رفیعی قزوینی و علامه حسن‌زاده آملی از مراتب عقل عملی سخن گفتند (صدرالمآلهین، ۱۴۱۹، ص ۵۲۲ و ۱۳۸۱، ص ۱۶۲ و حکیم سبزواری، ۱۴۲۲، ج ۵، ص ۱۷۷). هرچند به‌نظر می‌رسد به برخی از مراتب عقل عملی از حیث سلوک التفات نشان نداده‌اند و ما می‌توانیم با توجه به تبیین آن بزرگان، مراتب عقل سلوکی را تکمیل و تشریح کنیم.

عقل سلوکی از حیث نوع فرمان الهی و از جهت سنخ عمل سلوکی دارای پنج مرتبه است: مرتبه اول: تجلیه؛ در این مرتبه عقل سلوکی فرامین سلوکی را در حوزه احکام تکلیفی متمرکز می‌سازد و اراده را به‌سوی انجام اعمال تکلیفی از حیث سلوک فرمان می‌دهد تا قوای طبع و نفس

تحت انقیاد و اطاعت از احکام شرعی یعنی اوامر و نواهی حق سبحانه، و جوارح در مسیر طهارت و مراقبت کامل قرار گیرند تا رفته رفته هوای آن قوا از بین برود و خوی انقیاد و ملکه تسلیم برای اراده اعمال سلوکی تحقق یابد و عقل سلوکی به حق سبحانه تمرکز و توجه یابد و اراده را به تجسم پرستش در قالب اعمال ظاهری فراخواند.

مرتبه دوم: تخلیه؛ در این مرتبه عقل سلوکی فرامین سلوکی را در حوزه رذایل و مهلکات متمرکز می‌سازد و اراده را به‌سوی پرهیز از رذایل از حیث سلوک فرمان می‌دهد تا قوای نفس از کمند هوایشان برهند؛ حقیقت قلبی از تفرقه نجات یابد و ذهن از خواطر ناپاک و رهزن پاک شود و زمینه جمعیت در آن حقیقت فراهم شود و عقل سلوکی برای توجه به ساحت قدس ربوبی مانع نداشته باشد و اراده نیز از عجز برآمده از تأثیر امیال برهد و بی‌آن‌که تحت تأثیر امیال باشد، برای انجام اعمال سلوکی آزاد شود تا حقیقت قلبی از آسیب سبیل آفت‌زا دور گردد و در صراط پرستش بماند.

مرتبه سوم: تخلیه؛ در این مرتبه عقل سلوکی فرامین سلوکی را در حوزه فضایل و منجیات متمرکز می‌سازد و اراده را به‌سوی انجام فضایل از حیث سلوک فرمان می‌دهد تا اندک اندک جنود و قوای اخلاقی به فعلیت برسند و گام به گام حقیقت قلبی به کمالات الهی متصف شده، تناسب وصفی و قربی با ساحت قدس ربوبی فراهم شود و رفته رفته در حقیقت قلبی جمعیت حاصل شده، توجه عقل سلوکی به حق سبحانه شدت یابد و شوق قوای موجود در منطقه روحانی فزونی یابد و اراده با تأثیر از آن توجه و شوق به‌سوی انجام اعمال سلوکی توان و سرعت گیرد و محبانه برای انجام اعمال سلوکی از عقل سلوکی فرمان برد.

مرتبه چهارم: تعلیه؛ در این مرتبه عقل سلوکی فرامین سلوکی را در حوزه احوال و مقامات و منازل متمرکز می‌سازد و اراده را به‌سوی انجام آن منازل فرمان می‌دهد تا اندک اندک جنود و قوای سلوکی حقیقت قلبی به فعلیت برسند و با این فعلیت آن حقیقت در حرکت جوهری استکمالی طولی قرار گیرد و تعالی یابد و رفته رفته جمعیت در حقیقت قلبی شدت یابد و توجه عقل سلوکی به ساحت قدس ربوبی بیشتر شود و اراده با تأثیر از این توجه برای انجام اعمال سلوکی قوت گیرد.

مرتبه پنجم: فنا؛ در این مرتبه عقل سلوکی فرامین سلوکی را در حوزه توحید سلوکی متمرکز می‌سازد و اراده را به‌سوی تحقق آن توحید فرمان می‌دهد؛ درواقع عقل سلوکی در این موقعیت از اراده می‌خواهد که اراده نکند؛ به او فرمان می‌دهد که ترک اراده کند. سپس فرمان می‌دهد که به‌جای خویش اراده حق سبحانه را جایگزین کند تا هر آنچه را که او خواهد انجام گیرد، به فرموده بایزید بسطامی «أُرِيدُ أَنْ لَا أُرِيدُ» (کاشانی، ۱۳۷۲، ص ۲۰۷) «أَيُّ بَلِّ مَا تُرِيدُ» (مبیدی، ۱۳۷۱،

ج ۲، ص ۱۲۷ و ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۶۸۷). این مرتبه اوج تحقق مقام عبودیت و پرستش است. به فرموده امام صادق ع در تفسیر عبودیت: «أَنْ لَا يَدْبُرَ الْعَبْدُ لِنَفْسِهِ تَذْيِيراً» (طبرسی، ۱۳۸۵، ص ۳۲۷). «أَيَّ بَلِّ اللَّهِ يَدْبُرُ لِلْعَبْدِ تَذْيِيراً حَكِيماً» اینجاست که در حقیقت قلبی، تفرقه به کل از بین می رود و جمعیت به نحو تام و کامل به وجود می آید و عقل سلوکی در وجه خاص به حق سبحانه توجه اتم می کند. تجربه این مرتبه تجربه فناست که پس از گذر از چهار مرتبه تجلیه و تخلیه و تحلیه و تعلیه به دست می آید که به آن فناى هلاک گویند. این فنا به ترتیب فناى توحید افعالی و صفاتی و ذاتی تحقق می یابد که به این سه فنا محو و طمس و محق گویند. تفسیر هر یک در جای دیگر باید صورت گیرد.

نتیجه

یکی از مسائل فلسفه علم سلوک معرفت شناسی سلوکی است و یکی از مسائل این معرفت شناسی نیز رابطه معرفت با عمل است. این که معرفت با عقل به دست می آید و با دستور عقل به عمل منجر می شود. بنابر تحقیق انجام گرفته، این عقل عقل سلوکی است و عقل سلوکی گونه ای از عقل عملی است که در حکمت عملی مورد بحث قرار می گیرد. از این رو نخست از نگاه فلاسفه و عرفا عقل عملی تعریف شد. آن گاه در یک تقسیم عقل عملی به عقل اخلاقی و عقل سلوکی تقسیم شد. سپس دو قسم عقل سلوکی یعنی عقل سلوکی حضوری و حصولی تبیین شد. آن گاه جایگاه عقل سلوکی در وادی سلوک روشن شد و نقش آن در صدور عمل سلوکی بیان شد. پس از آن مشکل شکاف بین علم و عمل برداشته شد و در نهایت مراتب عقل سلوکی تبیین شد.

عقل سلوکی عقل شناختاری - انگیزختاری است که دارای معرفتی با خاصیت عملی - سلوکی است و به واقعیت های سلوکی موجود در حقیقت قلبی تعلق می گیرد. این عقل بر دو قسم است: یکی عقل سلوکی حضوری که قوه ادراک اصل واقعیت های سلوکی است و عقل سلوکی حصولی که قوه ادراک صورت های علمی حاکی از واقعیت های سلوکی است. جایگاه عقل سلوکی در وادی سلوک بر اصل معرفت توحیدی تکیه دارد؛ چه معرفت عملی و تصدیق علمی حق سبحانه و چه معرفت نظری و تصدیق نظری حق سبحانه که از اولی تحسین و احترام به خدای سبحان بر می خیزد و از دومی درک فقر و نیازمندی به خدای سبحان بر می آید. این تأثیر با تکرار و تلقین معرفت به عقل سلوکی درجه به درجه شدت و قوت می گیرد و عقل سلوکی نیز به اقتضای احترام و نیازمندی یاد شده اراده را به پرستش فرمان می دهد که این موجب گذر از مراتب عقل سلوکی می شود که عبارت اند از: تجلیه، تخلیه، تحلیه، تعلیه و فنا.

منابع و مأخذ

۱. ابن عربی، محیی‌الدین (بی‌تا). الفتوحات المکیه. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲. بقلی، روزبهان (۱۴۲۹)، عرائس البیان فی تفسیر حقایق القرآن. تصحیح احمد فرید مزیدی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۳. صدرالمتألهین (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه. تصحیح و تعلیق و تقدیم سید جلال‌الدین آشتیانی، بیروت: مؤسسه تاریخ عربی.
۴. صدرالمتألهین (۱۳۸۱). کسر اصنام الجاهلیه. تصحیح و تقدیم و تحقیق محسن جهانگیری، تهران: نشر بنیاد حکمت اسلامی.
۵. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم معروف به ملاصدرا شیرزای (۱۴۱۹). مفاتیح الغیب. تعلیقات ملاعلی نوری و تقدیم محمد خواجوی، بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.
۶. صدرالمتألهین (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة (اسفار). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۷. طبرسی، علی (۱۳۸۵). مشکاة الأنوار فی غرر الأخبار. النص، المكتبة الحیدریه.
۸. طوسی، خواجه نصیر (۱۳۹۹). اخلاق ناصری. تهران: نشر خوارزمی.
۹. طوسی، خواجه نصیر (۱۴۰۳). شرح الاشارات و التنبیها. قم: دفتر نشر کتاب.
۱۰. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۴). رساله آغاز و انجام. تصحیح و تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۱. عابدی شاهرودی، علی (۱۳۹۵). قانون اخلاق. نشر پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۲. عابدی شاهرودی، علی (۱۳۹۶). نقد قوه شناخت. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۳. غزالی، ابوحامد (بی‌تا). احیاء علوم‌الدین. تصحیح عبدالرحیم بن حسین حافظ عراقی، بیروت: دارالکتاب العربی.
۱۴. فرغانی، سعیدالدین (۱۳۸۶). منتهی المدارک. تحقیق و تصحیح و سّام الخطاوی، قم: انتشارات مطبوعات دینی.
۱۵. فضلی، علی (۱۳۹۷). پیش‌انگاره‌های انسان‌شناختی علم سلوک. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۱۶. قاسمی، اعظم (۱۳۹۸). نظام اخلاقی حارث محاسبی. تهران: نشر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۷. قشیری، ابوالقاسم (۱۳۷۹). رساله قشریه. ترجمه ابوعلی حسن بن احمد عثمانی، تصحیحات بدیع الزمان فروزانفر، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۸. قیصری، داود (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم. تصحیح و تقدیم سید جلال الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۹. کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۲). شرح منازل السائرین. تقدیم و تصحیح محسن بیدارفر، قم: نشر بیدار.
۲۰. کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۹). لطائف الاعلام فی اشارات اهل الالهام. تصحیح و تعلیق مجید هادی زاده، تهران: میراث مکتوب.
۲۱. محاسبی، حارث (۱۴۰۴). النصایح (الوصایا). بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۲. مکی، ابوطالب (۱۴۱۷). قوت القلوب فی معامله المحبوب. ضبط و تصحیح باسل عیون السود، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۳. میبدی، رشدالدین (۱۳۷۱). کشف الاسرار. تهران: نشر امیرکبیر.
۲۴. هادی، سبزواری (۱۴۲۲). شرح منظومه. تصحیح مسعود طالبی، تعلیقه حسن حسن زاده آملی، قم: نشر ناب.
۲۵. هجویری، علی (۱۳۸۴). کشف المحجوب. مقدمه و تصحیح محمد عابدی، تهران: انتشارات سروش.