

عناصر و مؤلفه‌های عرفان نظری

مهدی بابایی

چکیده

عرفان اسلامی در یک تقسیم‌بندی به دو بخش عرفان نظری و عرفان عملی تقسیم می‌شود. این تقسیم با بهره‌گیری از متون شریعت و کلمات عرفا و با توجه به محتوای مباحث عرفانی صورت گرفته است.

این نوشتار با فرق نهادن بین تجربه عارفانه و علم عرفان نظری، به تبیین و توضیح عناصر و مؤلفه‌های بنیادین علم عرفان نظری می‌پردازد. عناصر تشکیل دهنده علم عرفان نظری عبارت‌اند از: عنصر روش (کشف و شهود)؛ عنصر محتوا (وحدت شخصیه وجود)؛ و عنصر تعبیر و ترجمه و توصیف. در خلال این تبیین از برخی شبهات در این زمینه و پاسخ به آنها سخن به میان آمده، و در پایان با توجه به عناصر بنیادین عرفان نظری، تعریف‌هایی از این علم مطرح شده است.

کلیدواژه‌ها

عرفان نظری، عرفان عملی، تجربه عارفانه، تجربه سالکانه، کشف و شهود، وحدت شخصیه وجود، تعبیر و ترجمه.

در یک دسته بندی کلی، عرفان اسلامی به دو بخش عرفان عملی و نظری تقسیم می‌شود. این تقسیمی است که عرفا خود به آن التفات داشته‌اند و برای هر بخشی، نام‌های مختلفی به کار برده‌اند؛ چنان‌که فتاری از عرفان عملی به «علم التصوف و السلوک» و از عرفان نظری به «علم الحقایق والمشاهدة والمکاشفة» تعبیر کرده است. وی همچنین بیانی از ابن عربی نقل کرده است که در آن عرفان عملی را «علم منازل الآخرة» و عرفان نظری را «علم الله» نامیده است. (مصباح الانس، ۲۷) نیز با توجه به همین تقسیم، محقق قیصری تعریفی از عرفان ارائه داده که ناظر به هر دو بخش است:

فحده هو العلم بالله سبحانه من حيث اسمائه و صفاته و مظاهره و احوال المبدأ و المعاد و بحقایق العالم و بکیفیه رجوعها الی حقیقه واحده هی الذات الاحدیة (= عرفان نظری) و معرفة طریق السلوک و المجاهدة لتخليص النفس عن مضایق القیود الجزئیة و اتصالها الی مبدءها و اتصافها بنعت الاطلاق و الكلية (= عرفان عملی) (رسائل قیصری، رسالة التوحید و النبوة و الولاية، ۷).

به نظر می‌رسد یکی از عواملی که در شکل‌گیری این تقسیم نقش داشته، بحث عرفا درباره «شریعت»، «طریقت» و «حقیقت» است. آنان دین را مجموعه‌ای از این ابعاد سه‌گانه می‌دانند. «شریعت» همان مجموعه دستورات و احکامی است که به صورت باید و نباید مطرح می‌شود. از این روی، شامل فقه و اخلاق اسلامی است. «طریقت» نیز سیر و سلوک راه رسیدن به خداوند است؛ و «حقیقت» معرفت الله و توحید است که در پایان طریقت به معرفت شهودی به حق سبحانه و توحید می‌انجامد (قشیری، الرسالة القشیریة، ۱۵۹؛ هجویری، کشف المحجوب، ۵۵۸؛ آملی، جامع الاسرار، ۳۴۳؛ کاشانی، اصطلاحات الصوفیة، ۱۴۴).

هجویری در کشف المحجوب می‌نویسد:

محمد بن الفضل البلخی (متوفای ۳۱۹) گوید: «العلوم ثلاثة: علم من الله و علم مع الله و علم بالله». علم بالله، علم معرفت است کی همه اولیای او، او را بدو دانسته‌اند و تا تعریف و تعرف او نبود ایشان وی را ندانستند...؛ علم من الله، علم شریعت بود کی آن از وی به ما

فرمان و تکلیف است؛ و علم مع الله، علم مقامات طریق حق و بیان درجات اولیا بود (ص ۲۵).

در عبارت فوق «علم بالله» ناظر به عرفان نظری و «علم مع الله» ناظر به عرفان عملی است؛ چنان که در بیانات عرفا «علم الحقیقه» و «علم الطریقه» نیز آمده است (کاشانی، لطائف الاعلام فی اشارات اهل الالهام، ۴۲۱) که اسامی دیگری برای این دو علم اند. بنابراین علم عرفان نظری در خود شریعت و اسلام ریشه دارد و مضامینی در آیات و روایات هم وجود دارد که عارفان را به چنین علمی سوق داده است. از این روی، نظر کسانی که پنداشته‌اند عرفان نظری امری مستحدث است و به یک‌باره در قرن هفتم سر برآورده است یا از خواجه عبدالله انصاری آغاز شده است، (ابن خلدون، مقدمه، ۶۱۹) صحیح نیست. بنابراین علم عرفان در خود شریعت و اسلام ریشه دارد؛ زیرا اصطلاحات «شریعت» و «طریقت» و «حقیقت» پیش از ایشان وجود داشته است. افزون بر این، کلمات و سخنان عارفان به صورت پراکنده درباره حقایق و معارفی مانند وحدت شخصی وجود، در سخنان معروف کرخی (متوفای ۲۰۱/۲۰۰) (همدانی، تمهیدات، ۲۵۶)، بایزید بسطامی (متوفای ۲۶۱) و دیگران بوده است. پس اندیشه تفاوت بین مباحث عرفان در دو بخش «عملی» و «نظری» به پیش از خواجه عبدالله انصاری باز می‌گردد.

گفتنی است اصطلاح «عرفان نظری» در مقابل «عرفان عملی» اصطلاحی برساخته در صد سال اخیر است؛ لیکن قیصری در شرح فصوص اصطلاح «عرفان علمی مجرد» را برای این علم به کار برده است (جزء ثانی، ۱۱۹۹). برخی از محققان نیز همین واژه «عرفان علمی» را بر واژه «عرفان نظری» ترجیح داده‌اند (عابدی شاهرودی، [در مقدمه] مفاتیح الغیب، ۲۶).

نکته دیگر آنکه عرفان نظری غیر از تجربه عارفانه است. تجربه عارفانه، به حقایق و معارفی گویند که عارف در مرحله فنا و بالاتر از آن، که بقای پس از فنا باشد، به نحو شهود حق یقینی یافته است. گرچه تجربه عارفانه پشتوانه اصلی عرفان نظری است، نفس این تجربه، عرفان نظری نبوده، آنچه را عارف و سالک الی الله به منزله گزارش از این تجربه و شهود ارائه می‌دهد و به زبان و قلم می‌آورد، عرفان نظری است که در گذشته به آن «علم اشاره» نیز می‌گفتند (کلابادی، التعرف لمذهب

التصوف، ۸۷). پس می‌توان گفت عرفان نظری، ترجمه، تعبیر و بیان شهودات و حقایقی است که پس از طی مراحل سیر و سلوک و رسیدن به مقام فنا و بقای بعد از فنا به عارف دست می‌دهد. اصل در عرفان نظری حقایق و معارفی‌اند که به نحو شهود حق‌الیقینی برای عارف حاصل شده است؛ لیکن عرفان نظری از آنچه در کتب عرفانی نقل و نوشته شده است تألیف یافته، که تعبیر و ترجمه حقایق و معارف توحیدی است. از این روی، عارفان گاه لفظ «ترجمه» را برای این مقصود به کار برده‌اند (قونوی، التفحات الالهیه، ۳۵، ۳۸). پس عرفان نظری یعنی آنچه هم اکنون در کتاب‌های بزرگان موجود است که البته می‌توان آن را علم عرفان نظری نیز خواند.

در یک تقسیم‌بندی می‌توان تجربه‌های عرفانی را به دو دسته تقسیم کرد: تجربه سالکانه، تجربه عارفانه.^۱ «تجربه سالکانه» همان طریقت است که بنا بر آن، سالک الی‌الله در مقام عمل کارهایی انجام می‌دهد که او را به سوی حق تعالی و مقام وصال سوق می‌دهد. به عبارت دیگر تجربه سالکانه همان معاملات قلبی است که به صورت منازل و مقامات باید طی شود. گزارش از تجربه سالکانه، سامان‌بخش علم عرفان عملی است.

«تجربه عارفانه» نیز اصطلاحی است ناظر به مراحل نهایی سلوک، که طی آنها مشهوداتی نصیب سالک می‌شود. تجربه عارفانه، تجربه‌ای شهودی است که برای عارف رخ می‌دهد و او از رهگذر آن حقایقی، به‌ویژه حقایق توحیدی را می‌یابد. بنابراین تجربه عارفانه دو جنبه یا جهت دارد:

یک جنبه آن به شهود مربوط است، و جنبه دیگر به مشهودات؛ به عبارتی وقتی سالک الی‌الله به مقام فنا و بقای پس از فنا نائل آمد، حقایق و معارف توحیدی برای او حاصل می‌شود. راه رسیدن به این حقایق و معارف شهود است و نفس این معارف و حقایق، مشهودات سالک. عرفان نظری در بیان مطالب، و امدار تجربه عارفانه است؛ یعنی مشهودات نهایی را گزارش، ترجمه و توصیف می‌کند. بنابراین تجربه عارفانه از عناصر شکل‌دهنده عرفان نظری است، اما افزون بر تجربه

۱. این بخش از مقاله با استفاده از درس‌های استاد یزدان‌پناه به نگارش درآمده است.

عارفانه، باید عنصر تعبیر و ترجمه را نیز افزود. پس عناصر و مؤلفه‌های بنیادین عرفان نظری عبارت‌اند از:

۱. تجربه عارفانه؛ ۲. تعبیر، ترجمه و توصیف.

البته در تجربه عارفانه، شهود به همراه حقایق و معارف توحیدی (مشهودات) حضور دارد، و بنابراین در مجموع می‌توان گفت در شکل‌گیری عرفان نظری یا علم عرفان نظری سه عنصر مدخلیت دارد: ۱. روش، که همان شهود قلبی یا روحی است؛ ۲. محتوا، یعنی حقایق و معارف توحیدی که عمدتاً وحدت شخصیه و لوازم آن است؛ ۳. ترجمه، تعبیر و توصیف.

اینک به شرح هر یک از آنها می‌پردازیم:

عنصر روش (شهود)

کشف و شهود در عرفان به معنای «اطلاع بر معانی غیبی و امور حقیقی است که در ماورای حجاب است، از روی وجود [یعنی وجدان آنها، به گونه‌ای که مکاشف، متحقق به حقیقت مکشوف گردد (مقام حق‌الیقین)] و یا از روی شهود [و رؤیت که همان مقام عین‌الیقین است]» (قیصری، شرح فصوص الحکم، ۱۲۷)

بنابراین کشف و شهود نوعی معرفت و شناخت است، لیکن نه از سنخ معرفت‌های حصولی که از راه مفاهیم به دست آمده باشد، بلکه معرفت حضوری و وجدانی است که بیشتر یافتنی است تا فهمیدنی.

راه رسیدن به کشف و شهود، و به عبارت دیگر ابزار چنین معرفتی تزکیه و تصفیه روح است، یعنی سیر و سلوک عملی و ریاضت و عشق؛^۱ چنان‌که در کلمات عرفا آمده است: «المشاهدات

۱. ریاضت نوعاً به عشق می‌انجامد. به اعتقاد عرفا، عشق به حق تعالی ذاتی و جبلی است. تنها کدورات و غبارهایی بر آن نشسته که با ریاضت و مجاهدت برطرف می‌شود و در نتیجه آن عشق ذاتی و جبلی جلوه می‌کند و رخ می‌نماید. بنابراین در عرفان ریاضت و عشق هر دو با هم مطرح است. در جریان سیر و سلوک به تدریج ریاضت به عشق و سپس به مقام فنا می‌انجامد، و در مقام فنا به عارف کشف و شهود دست می‌دهد.

عاشقی پیاداست از زاری دل نیست بیماری، چو بیماری دل

علت عاشق ز علت‌ها جداست عشق، اسطرلاب اسرار خداست

(مثنوی، دفتر اول، بیت ۱۰۹ و ۱۱۰)

مواریث المجاهدات» (مجویری، کشف المحجوب، ۲۷۹).

سیر و سلوک و به تعبیری تجربه سالکانه از سنخ حرکت و صیوروت و جود می باشد که با ریاضت آغاز می شود و عارف در هر منزل و مقامی دم به دم قیودات جزئی را کم کرده، از تنگناهای مادیات رهایی می یابد، و از این طریق حقیقت و جود اش را به عالم بالا سوق می دهد تا اینکه به مقام صقع ربوبی^۱ (تعیین اول و ثانی) راه می یابد. بدین ترتیب، عارف با آن مقام اتصال و جود پیدا می کند و چنان مجذوب حق تعالی می گردد که دیگر به جنبه خلقی اش التفات ندارد. وی فانی در حق تعالی می شود و به مقام فنا و بقای پس از فنا نائل می گردد (ر.ک: رسائل قیصری، ۷). در این مقام برای عارف کشف و شهود روی می دهد، یعنی قلب او محل تابش انوار حق می گردد و حقایق و معارف توحیدی که عمدتاً وحدت شخصیه و جود و لوازم آن است در جانش می نشیند.

برای توضیح بیشتر، باید به چند نکته پردازیم:

نخست آنکه کشف و شهود از جنس حضور بوده، حضور و شهود با اتحاد و اتصال همراه است، چنان که غیبت با کثرت و حجاب و ظلمت آمیخته است. از این روی، کشف و شهود از آن سالکی است که به مقام اتصال و اتحاد رسیده باشد؛ چنان که اگر چشم سر با یک شیء جسمانی روبه رو شود شهود حسی به او دست خواهد داد: «مکاشفات العیون بالابصار و مکاشفات القلوب بالاتصال» (سراج، اللمع، ۳۴۶؛ کلابادی، التعرف لمذهب اهل التصوف، ۱۰۸). بر این اساس، عارف و سالک الی الله در صورتی به مقام اتصال و اتحاد با حق نائل می آید که به صقع ربوبی راه یابد و متحقق به آن مقام گردد؛

نکته دیگر اینکه منبع مکاشفات، قلب است، و بر این اساس، کشف و شهود نوعی معرفت و شناخت است که از دل سرچشمه می گیرد و قلب انسان واجد آن می گردد؛ یعنی اگر قلب عارف و سالک بر اثر ریاضت و مجاهدت به حریم اسما و صفات الهی بار یافت پرده های حجاب ظلمانی و نورانی، یکی پس از دیگری از روی قلب او برداشته می شود، و در این هنگام کشف و شهود، به

۱. همه عارفان مسلمان تذکر داده اند که حق را در مقام ذاتش، احدی نمی تواند بیابد؛ لیکن انسان می تواند تا تعین اول و تعین ثانی راه یابد که فنا

در این مراحل معنا دارد.

عارف دست می‌دهد؛

سوم اینکه کشف و شهود از مراتب یقین، و بلکه خود یقین است؛ چنان که در کلمات عرفا آمده است: «المشاهدة حال رفیع و هی من لوائح زیادات حقائق یقین» (اللمع، ۶۹) و نیز «الیقین هو الکشف» (همان، ۷۰)؛ «التعرف لمذهب اهل التصوف، ۱۰۳». همچنین از کلمات قیصری در شرح فصوص نیز به دست می‌آید که کشف و شهود در مرحله حق یقین و یا عین الیقین برای عارف حاصل می‌آید (ص ۱۲۷). لیکن عارف و سالک الی الله در مرحله عین الیقین، حقیقت را مشاهده می‌کند و در مرحله حق الیقین با حقیقت متحد و یگانه می‌شود؛ چنان که محقق طوسی درباره یقین و مراتب آن فرموده است:

«در مثل آتش که در باب معرفت گفته آمد مشاهده هر چه در نظر آید به توسط نور آتش به مثبت علم الیقین است و معاینه جرم آتش که مغبض نور است بر هر چه قابل اضائت باشد به مثبت عین الیقین، و تأثیر آتش در آنچه بدو رسد تا هویت او محو کند و آتش صرف بماند حق الیقین» (اوصاف الاشراف، ۷۴).

در جای دیگر نیز درباره معرفت گفته است: «نهایت معرفت اینجا باشد که عارف متنفی شود مانند کسی که به آتش سوخته و ناچیز گردد» (همان، ۷۸).

از آنچه گذشت روشن می‌شود که کشف و شهود به نحو حق الیقینی، زمانی برای عارف و سالک روی می‌دهد که به مقام فنا نائل آید؛ چنان که عزالدین محمود کاشانی در این باره می‌گوید: «مشاهده از کسی درست آید که به وجود مشهود قائم بود، نه به خود؛ چه حدثان را طاعت تجلی نور قدم نتواند بود. تا شاهد در مشهود فانی نشود و بدو باقی نگردد مشاهده او نتواند کرد» (مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، ۱۳۱). این نوع از کشف و شهود است که ما را به وحدت شخصیه وجود و لوازم و فروع آن می‌رساند؛

نکته چهارم نیز اینکه فنا در لغت به معنای محو یا نابود شدن است و در عرفان چنین تعریف می‌شود: «فنا عبارت از آن است که به واسطه استیلای ظهور حق بباطن، به ماسوای او شعور

نماند، و پوشیده نباشد که فنای فنا در فنا مندرج است؛ زیرا که صاحب فنا را اگر به فنای خود شعور باشد صاحب فنا نباشد، به جهت آنکه صفت فنا و موصوف آن از قبیل ماسوای حق اند سبحانه؛ پس شعور به آن منافای فنا باشد» (جامی، لویح، ۱۹).

تلاش سالک الی الله برای رسیدن به مقام فنا، توحید نام دارد، که به معنای یکی کردن و یگانه گردانیدن یا وحدت بخشیدن است. به قول جامی «تخلیص و تجرید او از تعلق به ماسوای حق سبحانه، هم از روی طلب و ارادت، و هم از جهت علم و معرفت است. یعنی طلب و ارادت او از همه مطلوبات و مرادات منقطع گردد و همه معلومات و معقولات از نظر بصیرت او مرتفع شود. از همه، روی توجه بگرداند و به غیر از حق سبحانه شعورش نماند؛ تا حدی که در آخر کار حتی آگاهی وی از فنای خود باید از شعور وی زایل شود» (همان، ۲۰).

عارف و سالک در مرحله فنا مشاهده می کند که چگونه همه اشیا ی این جهان استحکام و جودی ظاهری خود را از دست می دهند؛ روان و آبگون می شوند؛ و سرانجام در یکپارچگی مطلق آغازین «وجود» محو می شوند (ایزوئسو، تحلیلی از وحدت وجود، ۹۰).

عارف، در ادامه سیر و سلوک عرفانی اش، پس از مقام فنا به مرحله بالاتری می رسد که «بقاء بعد الفناء» نام دارد، و آن عبارت است از بقای ابدی در واقعیت مطلق و با واقعیت مطلق. در این مقام انسان، شعور عادی خود را دوباره به دست می آورد و جهان کثرت دوباره با رنگ های گوناگون ظاهر می شود، ولی از آنجا که او از تعین خویش وارسته است، جهان کثراتی که مشاهده می کند ماورای تعین است. عارف در این مقام، خود و تمام چیزهای اطراف خود را تعینات و تجلیات متکثر از حقیقت واحد می بیند. از این روی، بقای پس از فنا، به رؤیت قیومیت الهی بر همه اشیا معنا شده است (کاشانی، لطائف الاعلام، ۱۳۴)؛

نکته آخر نیز اینکه کشف و شهود، چنان که گذشت، هویت معرفتی دارد؛ یعنی یکی از منابع مهم زایش علم و معرفت است. از دیدگاه عارفان مسلمان، کشف و شهود نه تنها یکی از منابع تولید علم و معرفت است، بلکه ایشان آن را مهم ترین و والاترین این منابع می دانند و علم حاصل از آن را «علم ارثی»، «لدنی»، «وهبی» و «باطنی» می نامند.

ابن عربی راه وصول به معرفت خداوند را از دو راه ممکن می‌داند: طریق کشف و شهود، و طریق فکر و استدلال. وی در این باره می‌گوید:

«والطریق الموصل الی العلم باللّه طریقان لاثالث لهما و من و حدّ الله من غیر هذین الطریقین فهو مقلد فی توحیده (الطریق الاول) طریق الکشف و هو علم ضروری یحصل عند الکشف یجده الانسان فی نفسه لایقبل معه شبهة و لایقدر علی دفعه... (والطریق الثانی) طریق الفکر والاستدلال بالبرهان العقلی و هذا الطریق دون الطریق الاول...؛ (ابن عربی، الفتوحات المکیة، ۳۱۹/۱)... طریق کشف، علم ضروری است که برای انسان واجد کشف حاصل می‌شود و نزد خود می‌یابد که این علم قابل شک و شبهه نیست؛ برخلاف طریق فکر و استدلال که چنین نیست. از این روی، طریق فکر و استدلال پایین‌تر از طریق کشف است.»

چنان که قیصری نیز در شرح فصوص، این دو راه را معتبر دانسته، لیکن می‌گوید علوم حاصل از کشف و شهود بالاتر از علوم حاصل از فکر و نظر است؛ زیرا علوم فکری در قیاس با علوم کشفی همانند خبر در مقایسه با مشاهده است:

«المراد بالذوق ما یجده العالم علی سبیل الوجدان و الکشف لا البرهان و الکسب و لا علی طریق الاخذ بالایمان و التقليد فان کلاً منهما و ان کان معتبراً بحسب مرتبته لکن لایلحق بمرتبة العلوم الکشفیة اذ لیس الخبر کالعیان» (ص ۲۴۵).

بنابراین از دیدگاه حکما و عارفان مسلمان واقعیت یکی بیش نیست لیکن راه رسیدن به واقع دو امر است: عقل و دل، یا به تعبیری برهان و شهود، که هر دو راه معتبرند و از واقع خبر می‌دهند، اما راه دل و شهود قوی‌تر از راه عقل و برهان است؛ زیرا عقل و برهان از طریق مفهوم به واقع می‌رسد و لسی راه دل و شهود حضوری و وجودی است. عارف از طریق شهود به حاق و متن واقع می‌رسد و با آن اتصال وجودی می‌یابد و با آن متحد می‌شود، و همین امر موجب اعتبار آن خواهد بود.

با توجه به آنچه گذشت، نظر کسانی که تجربه عرفانی را فارغ از محتوای معرفتی دانسته‌اند صحیح نیست. فردریک شلایر ماخر (۱۷۶۸-۱۸۳۴م) تجربه‌های دینی و عرفانی را حاوی بار معرفتی

و شناختاری ندانسته، آنها را دارای نوعی ارزش عاطفی و احساسی قلمداد کرده است. به تعبیر وی، تجربه‌های دینی و عرفانی نوعی «احساس وابستگی محض و یکپارچه به مبدأ یا قدرتی متمایز از جهان‌اند» و از آنجا که این تجربه‌ها نوعی احساس یا عاطفه‌اند، از مفاهیم و تصورات ذهنی مستقل بوده، از حد تمایزات مفهومی فراتر می‌روند و در قالب وصف و بیان نمی‌گنجند. وی بر آن است که افکار و عقاید و اعمال دینی جنبهٔ ثانوی داشته، در واقع چیزی جز تجلی احساسات دینی و عرفانی نیستند (پترسون، عقل و اعتقاد دینی، ۴۱).

از دیگر متفکرانی که تحت تأثیر دیدگاه مزبور، تجربه‌های دینی و عرفانی را از سنخ احساسات دانسته‌اند، رولف اتو (۱۸۶۹-۱۹۳۷) است. به اعتقاد وی، تجربه‌های دینی و عرفانی نوعی احساس است، یا به بیان بهتر مجموعهٔ پیچیده‌ای از احساسات است که به شکل‌های متنوعی در می‌آیند. به اعتقاد وی، امر مینوی در سه نوع احساس متجلی می‌گردد: ۱. احساس وابستگی مطلق؛ ۲. احساس خشیت و خوف؛ ۳. احساس شوق و جذب. ساحت قدسی خداوند که همان حقیقت و ذات اوست از طریق این احساسات قابل درک است، نه از طریق عقل؛ گرچه عقل نیز توانایی درک اوصافی از خداوند را دارد و می‌تواند مفاهیمی را برای اشاره به خداوند داشته باشد، لیکن حقیقت خداوند یعنی ساحت قدسی او تنها احساسی و عاطفی است نه معرفتی (همان، ۴۲).

یکی از مشکلات نظریهٔ اتو این است که اگر تجربه‌های دینی و عرفانی فقط یک سلسله احساسات و عواطف شورانگیز و مجذوب‌کننده باشد، چگونه می‌توان بر اساس این احساسات غیر معرفتی، گزاره‌های صدق و کذب بردار دینی و عرفانی ناظر به واقع، که در الهیات و عرفان یافت می‌شوند، به دست آورد؟ (همان، ۴۳؛ نیز رک: قائمی‌نیا، تجربهٔ دینی و گوهر دین، ۳۶؛ رحیمیان، مبانی عرفان نظری، ۴۱؛ فعالی، تجربهٔ دینی و مکاشفهٔ عرفانی، ۴۵۳).

بنابراین احساسات و عواطف همیشه برخاسته از شناخت‌ها، باورها و اعتقادات است؛ چنان که انسان تا گل زیبایی را نبیند از آن احساس لذت نخواهد کرد، و نیز انسان تا به خداوند و اوصاف او معرفت نیابد هرگز در برابر او احساس خشیت و هیبت نخواهد کرد. از این روی، معرفت دینی و عرفانی بر احساسات و عواطف پاک توحیدی تقدم دارد یا قرین و همراه آن است؛ چنان که عارفان

مسلمان کشف و شهود را قرین حالات و ویژگی‌های نفسانی از قبیل حیرت، سکر، ذوق، شوق، وجد، عشق و امثال آن دانسته‌اند که این حالات به طور کلی کشف و شهود را همراهی می‌کنند (کشف المحجوب، ۴۸۷؛ الرسالة القشربیه، ۷۱، ۷۲، ۳۲۹؛ الفتوحات المکیه، ۶۰۹/۱). قیصری در شرح فصوص گفته است:

«القائنات چهار نوع است: رحمانی، ملک‌ی، نفسانی و شیطانی. القای رحمانی جهت معرفت‌بخشی دارد لیکن همراه بالذات عظیمه‌ای است که تا مدت‌ها در عارف باقی می‌ماند» (۱۳۷/۱).

عنصر محتوا

گفته شد تجربه عارفانه، که به مراحل نهایی سلوک نظر دارد، دارای دو جهت است: یک جهت به شهود مربوط است و جهت دیگر به مشهودات. مشهودات عارف همان عنصر محتوا در عرفان نظری است. به تعبیر دیگر، سالک با سیر و سلوک (طریقت) یا جذب به مقام فنا و بقای پس از فنا نائل می‌شود. در این مقام سالک و عارف به نحو شهود حق‌الیقینی حقایق و معارفی را می‌یابند که از آنها به «حقیقت» تعبیر می‌شود. حقیقت نوعاً همان مباحث وحدت شخصیه وجود و لوازم آن است؛ یعنی معرفت شهودی به حق سبحانه، علم به اسما و صفات و مظاهر الهی، رابطه حق با مظاهر (رابطه وحدت با کثرت) و نحوه بازگشت کثرت به حقیقت واحدی که ذات احدی است.

بنابراین باید توجه داشت که عنصر محتوا در عرفان نظری، هر چیزی را که عارف، هر چند به نحو کشف‌صوری، شهود کند، در بر نمی‌گیرد، بلکه محتوای شهود در صورتی که وحدت شخصیه و لوازم و فروعات آن باشد، جزو مباحث عرفان نظری به شمار می‌آید. به عبارت دیگر، محتوای شهوداتی که از نوع حق‌الیقینی و از سنخ کشف معنوی و خواطر ربانی-نه کشف‌صوری و خواطر ملکوتی- باشد وحدت شخصیه و لوازم و فروعات آن است؛ یعنی محتوای عرفان نظری مباحث هستی‌شناسانه شهودی است، نه هستی‌شناسی فلسفی و عقلی، آن هم از نوع شهودات حق‌الیقینی که بنیاد اساسی برای شکل‌گیری علم عرفان نظری به شمار می‌آید.

عنصر ترجمه و تعبیر

چنان که گذشت، علم عرفان نظری غیر از تجربه عارفانه است. گرچه تجربه عارفانه پشتوانه اصلی علم عرفان نظری است، نفس این تجربه، عرفان نظری نبوده بلکه پس از این تجربه و شهود، آنچه گزارش می‌شود علم عرفان نظری به شمار می‌آید. به تعبیر دیگر اصل و حقیقت عرفان نظری حقایق و معارف حضوری‌ای است که عارف به حق‌الیقین یافته است. هرگاه عارف از این حقایق گزارش دهد، آن معارف حضوری و شهودی را به علم حصولی تبدیل می‌کند، و با حصولی شدن این حقایق و معارف حضوری، علم عرفان نظری سامان می‌یابد. این روند حصولی شدن حقایق و معارف حضوری، و به تعبیری آن لحظه گذر و انتقال از حضور به حصول را «ابراز»، «تعبیر»، «ترجمه» و «توصیف» و غیر آن می‌گویند. در واقع عارف آن حقیقت مکشوف را به عبارت تبدیل می‌کند، و از همین رو، گاهی از آن به «عبارت» نیز تعبیر می‌کنند.

بنابراین، در تجربه عارفانه مشهود تا ترجمه و توصیف نشود و به گزاره حصولی تبدیل نگردد علم عرفان نظری پدید نمی‌آید. از این روی، در شکل‌گیری علم عرفان نظری، ترجمه و تعبیر نقش اساسی دارد، و ما از رهگذار آنها با هزاران گزاره معرفتی در عرفان نظری مواجه می‌شویم که در انتقال آن حقایق و معارف به دیگران مدد می‌رساند.

فراگرد تبدیل حضور به حصول، که همان به عبارت در آوردن و ترجمه کردن است، کاری عقلانی است که عقل (عقل تحلیلی و توصیفی نه عقل انتقالی) آن را بر عهده دارد. بنابراین می‌توان گفت عنصر تعبیر و ترجمه، بخش عقلانی علم عرفان نظری است.

در توضیح این مطلب باید گفت در مباحث فلسفی دوروش استدلالی و تحلیلی کاربرد دارد. هر دوروش، کاری عقلانی است. در استدلال، نوعی عقل انتقالی در کار است که از معنایی به معنای دیگر منتقل می‌شود. لیکن در روش تحلیلی بدون هیچ انتقال و استنباطی، آنچه به ادراک و شهود در آمد، تجزیه و تحلیل، و سپس توصیف و تبیین می‌شود. عقل تحلیلی پس از ادراک و شهود وارد عمل می‌شود. حال این ادراک و شهود خواه از ناحیه حس باشد و خواه از ناحیه عقل یا قلب و یا روح، عقل مزبور، آنچه به طور شهودی ادراک شده، تجزیه و تحلیل می‌کند و حیثیات مختلفی را

که در آن حقیقتِ مشهود نهفته است افزاز و انتزاع می‌کند و برای هر یک از آنها مفهومی می‌سازد که این مفاهیم حاکی از آن حیثیات مختلف، و نشان دهنده آنهاست. بنابراین کار عقل تحلیلی افزاز، انتزاع و مفهوم‌سازی است. پس از این مرحله، عقل توصیفی این مفاهیم را بر یکدیگر حمل، و به صورت گزاره بیان می‌کند. عقل توصیفی با این گزاره، توصیف و گزارشی از آن حقیقت مشهود ارائه می‌دهد. مستند و مصحح کار عقل توصیفی همان یافت و شهود است. عقل توصیفی هر آنچه را ادراک و شهود شده است بعینه توصیف می‌کند. امروزه این روش را «پدیدارشناسی» می‌خوانند که در عرفان به آن «ترجمه» یا «تعبیر» می‌گویند، از این روی، عرفا می‌گویند: فاصله‌ای بین شهود و تعبیر نیست؛ زیرا تعبیر، ترجمه همان شهود است؛ و از این روی، عارف فقط همان شهود خود را بی‌کم و کاست توصیف و تعبیر می‌کند؛ هر چند در این توصیف به زبان و الفاظ نیاز دارد.

بنابراین در فراگرد حصولی شدن حقایق و معارف حضوری، نخست مقام دریافت حقایق و معانی به نحو شهود قلبی و روحی یا شهود عقلی در ضمن شهود قلبی است. سپس مقام تحلیل، تفصیل، انتزاع و افزاز است که به مدد عقل تحلیلی صورت می‌گیرد. به تعبیری در مرحله قبل یک حقیقت مندمج و انباشته از حیثیات مختلف به طور شهودی ادراک شده بود، و در این مرحله عقل تحلیلی آنها را افزاز و انتزاع کرده، در قالب‌های مفهومی قرار می‌دهد، یا به تعبیری، از آنها تصویرسازی می‌کند. در مرحله سوم، که مقام حمل و توصیف و تعبیر است، عقل توصیفی این مفاهیم را بر یکدیگر حمل، و به صورت گزاره و قضیه بیان می‌کند. اما چون حمل و توصیف کاری عقلانی است که از طریق عقل صورت می‌گیرد، چنین عقلی را توصیفی خوانده‌اند. برای مثال با ادراک و شهود حسی به معرفتی نظیر سفیدی کاغذ دست می‌یابیم. سپس عقل تحلیلی و توصیفی کاغذ و سفیدی و ارتباط بین آنها را تحلیل و انتزاع و افزاز، و سپس آنها را بر یکدیگر حمل می‌کند و به صورت «این کاغذ سفید است» از آنها گزارش می‌دهد. به عبارت دیگر، حقیقتی در خارج با نوعی پیوستگی خارجی شهود شده است لیکن عقل تحلیلی و توصیفی این پیوستگی را تحلیل و انتزاع و افزاز کرده و سپس آنها را در قالب‌های مفهومی قرار داده است و بر یکدیگر حمل می‌کند.

این کار همان گزارش یا ترجمه صریح و یا توصیف پدیدارشناسانه است که از طریق عقل تحلیلی و توصیفی صورت می‌گیرد، و مستند این گزارش و ترجمه همان یافت و شهود است. عارف نیز در مقام علم عرفان نظری از منظر هستی‌شناختی از شهود خود ترجمه‌ای صریح و توصیفی پدیدارشناسانه می‌کند؛ چنان که عارف در تجربه عارفانه خود حقیقت واحدی را که کل هستی را پر کرده، یافته است؛ و نیز در این حقیقت یکتا و وحدت‌اطلاقی حق را نیز یافته است. در اینجا عارف از عقل تحلیلی و توصیفی خود مدد جسته، معنای وحدت‌اطلاقی را از حقیقت مشهود انتزاع و افراز می‌کند و سپس به صورت یک گزاره از آن گزارش می‌دهد: «حق تعالی واحد به وحدت اطلاقی است». در اینجا مستند و مصحح کارهای عقلانی بر روی مشهود (انتزاع، افراز و حمل و توصیف) همان شهود عارف است یعنی اگر از عارف پرسیده شود به چه دلیل حق تعالی واحد به وحدت اطلاقی است، می‌گوید به این دلیل که من چنین شهود کرده‌ام و حق تعالی را واحد به وحدت اطلاقی یافته‌ام. عارف در اینجا یک مترجم صادق است و از آنچه در مترجم است گزارش می‌کند؛ او چیزی از خود نمی‌افزاید بلکه آنچه شهود کرده، بیان می‌دارد.

البته عارف در ترجمه و گزارش از مشهودات خود، به گزینش اصطلاحات نیاز دارد. به تعبیری، عارف در ترجمه صریح از شهود خود، از تمام ذخیره‌های زبانی اعم از زبان عرفی، زبان شرع، زبان فلسفی و کلامی و حتی زبان عرفانی پیش از خود، استفاده می‌کند؛ چنان که وقتی از طریق شهود حسی، سفیدی کاغذ را یافته‌ایم، برای توصیف و گزارش این واقعیت، از مجموعه الفاظ و مفاهیمی که داریم لفظ «کاغذ» و «سفیدی» را برگزیده، سپس به صورت یک گزاره از آن گزارش می‌دهم تا حاکی از آن واقعیت مشهود باشد. لیکن گاه در بین الفاظ و اصطلاحات موجود، لفظی که حاکی از آن حقیقت مشهود باشد وجود ندارد، و از این روی، عارف گاه لفظی را که مفهومی مشابه با حقیقت مشهود دارد برگزیده، در آن دخل و تصرف و به اصطلاح حکاکی می‌کند و سپس آن را بر آن حقیقت مشهود اطلاق می‌نماید. این امر همان گزینش اصطلاح است که عارف در ترجمه صریح از مشهودات خود به آن نیاز دارد.

بنابراین در مجموع می‌توان منابع اصطلاحات عرفان نظری را این چنین برشمرد:

الف) شریعت؛ مانند لفظ «عماء» و «نفس رحمانی»؛
ب) کلام؛ مانند لفظ «عین ثابت»، «ذات» و «تجدد امثال»؛
ج) فلسفه؛ مثل لفظ «وجود»، «وجود من حیث هو وجود» و «هیولای نخستین»؛
د) زبان عرفی و متعارف؛ مانند بحث غذا در فصوص؛ (قیصری، شرح فصوص الحکم، تحقیق استاد حسن زاده آملی، ۷۴۶/۲)

ه) عرفان پیش از خود؛ مانند لفظ «فنا» که ابن عربی آن را از عرفای پیش از خود برگرفته است، با این تفاوت که به آن عمق بخشیده و معنایی عمیق تر از آن اراده کرده است.

عارف اصطلاحات را از منابع فوق یا استقراض می‌کند و معنای جدیدی به آن می‌دهد و یا اینکه با همان معنا البته با عمق بیشتری به کار می‌برد؛ مثلاً در فضای فلسفه مشائی تعبیر «الوجود من حیث هو وجود» بوده است، و ابن عربی این اصطلاح را با عمق بیشتری درباره حقیقت وحدت شخصیه به کار برده است؛ همچنین «هیولای اولی» در فلسفه مشائی نوعی قابلیت برای همه صور مادی است، که ابن عربی در این محتوا دخل و تصرف کرده و آن را توسعه داده و مفهوم جدیدی پدید آورده است، و بعد آن را درباره حقیقت «نفس رحمانی» که قابل تمام صور است، به کار می‌برد.

نکته قابل توجه این است که در عرفان نظری مباحث هستی‌شناسانه مطرح است. به دیگر سخن عرفان نظری معارف و گزاره‌هایی است معطوف به مباحث هستی‌شناختی، که از راه شهود به دست آمده‌اند. از این روی، غنای تحلیلی و توصیفی عارف بر قوت فلسفی او مبتنی است. هر قدر عارف از لحاظ عقلی و هستی‌شناسی کامل تر و قوی تر باشد، دست او در گزینش اصطلاحات و تحلیل و توصیف و ترجمه مشهوداتش بازتر است. البته ناگفته نماند که هر قدر شهود شفاف تر و کامل تر باشد قدرت بر ترجمه و تعبیر نیز بیشتر است.

نکته دیگر، تعبیرهای متعدد از یک حقیقت، در فرهنگ‌های مختلف است. محض نمونه، عارف مسلمان لفظ «خدا» را برای آن حقیقت مشهود، یعنی وحدت شخصیه، گزینش کرده است؛ چون این لفظ در عرف دارای اوصافی است که عارف همین اوصاف را در آن حقیقت مشهود می‌یابد؛ اما

در فرهنگی دیگر، مثلاً لفظ «تائو» متناسب با آن حقیقت، گزینش شده است (ر.ک: استیس، عرفان و فلسفه، ۱۸۳). در این زمینه هر چه فرهنگ، غنای زبانی بیشتری داشته، و عارف نیز از قوت عقلی و فلسفی بیشتری برخوردار باشد، گزینش بهتری صورت می‌گیرد.

گفتنی است فلاسفه دین در این امر اختلاف نظر دارند که آیا انفکاک و جدایی تفسیر و تعبیر از تجربه امکان دارد یا نه؟ برخی فلاسفه معتقدند تفاسیر در ذات تجربه حضور ندارند، بلکه اموری هستند که پس از تجربه بر آن بار می‌شوند، و برای تجربه دینی و عرفانی، به رغم اشکال متنوع آن، هسته مشترکی قائل اند که در همه فرهنگ‌ها و سنت‌ها ثابت و یکسان است. به این دسته از فلاسفه -مانند ویلیام جیمز، اتو و استیس- «ذات‌گرا» گویند.

در برابر، پاره‌ای دیگر از فلاسفه دین، برای تجارب دینی و عرفانی هسته مشترکی قائل نیستند، بلکه این تجربه‌ها را متأثر از مفاهیم و اندیشه‌های پیشین شخص تجربه‌گر می‌دانند، یا به تعبیری فرهنگ‌های گوناگون دینی را در متن این تجربه‌ها دخیل می‌دانند. این دسته از فلاسفه را -مانند کنز و پرادفوت- «ساخت‌گرا» یا «ساختار‌گرا» می‌خوانند.^۱

بدین ترتیب از نظر ذات‌گرایان می‌توان بین تجربه و تعبیر مفهومی از آن، تمایز نهاد؛ باورها و ذهنیات عارف در تجربه مؤثر است؛ اما این تأثیر محدود به تفسیر و توصیف او از تجربه است نه خود تجربه؛ لیکن آنان معتقدند عارف به تجربه خام وارد نمی‌شود تا در مرحله بعد آن را تفسیر کند. به دیگر سخن هرگز نمی‌توان تجربه‌ای بدون تعبیر داشت، اما شکی نیست که متن تجربه چیزی است و تعبیری که از آن ارائه می‌شود چیزی دیگر (عرفان و فلسفه، ۱۹، ۲۸؛ پرادفوت، تجربه دینی، ۳۴۵).

در مقابل، ساختار‌گرایان معتقدند تجربه محض وجود ندارد، بلکه در نفس تجربه عناصری از

۱. البته «کنز» رابطه میان تفاسیر یعنی باورهای پیشین و تجربه را «رابطه علی» می‌داند. به اعتقاد او ارتکازات و باورهای سابق تجربه‌گر، علت پیدایش تجارب دینی و عرفانی‌اند. اما در مقابل «پرادفوت» رابطه ارتکازات ذهنی و باورهای پیشین را با تجربه رابطه مفهومی دانسته است؛ به این معنا که ارتکازات ذهنی و باورهای پیشین تجربه‌گر به این تجارب شکل می‌دهند و علت صوری این تجارب هستند. به دیگر سخن، فرهنگ و باورهای پیشین عارف در ساختار و صورت تجارب عرفانی دخیل‌اند.

تفسیر و توصیف دخالت دارد. بنابراین ما واقعاً تجربه‌عریان و تعبیر ناشده‌ای نداریم، و در واقع تجربه همان تفسیر و توصیف است (ر.ک: قائمی نیا، تجربه دینی و گوهر دین، ۲۸۰؛ فعالی، تجربه دینی و مکاشفه عرفانی، ۴۹۱-۴۹۲).

در مقابل این دو دیدگاه، دیدگاه سومی را می‌توان مطرح کرد، و آن اینکه تجربه محض و تفسیر ناشده وجود دارد، و در نتیجه تفسیر از تجربه منفک است، و می‌توان تجربه عرفانی فارغ از تفسیر داشت. بر این اساس، عارف می‌تواند حقیقت مشهود بدون زبان و تعبیر در اختیار داشته باشد که در مرحله بعد آن را در کسوت زبان و تعبیر در آورد؛ چنان که مثلاً کسی که تاکنون عسل نخورده است وقتی عسل می‌خورد و مزه آن را احساس می‌کند، در مرحله احساس شیرینی، باورها و ذهنیات او هیچ دخالتی ندارند و مزه عسل را بدون واسطه مفاهیم خود درک می‌کند. این مرحله کاملاً شهودی است. اما در مرحله دوم، یعنی شناسایی مزه عسل و معرفی آن به دیگران، به باورها و اندوخته‌های ذهنی خود مراجعه می‌کند و به کمک نظایر آن مزه، آن را می‌شناسد و می‌شناساند؛ مثلاً در توصیف آن می‌گوید مخلوطی از شیره سیب و شیره خرماست. بنابراین مرحله توصیف و تفسیر را نباید با مرحله دریافت و چشیدن آن حالت یکی دانست (تجربه دینی، ۳۱۸ و ۳۳۴). مفاهیم و باورهای عارف فقط در هنگام تعبیر و توصیف تأثیر دارند نه هنگام شهود، و این تأثیرپذیری نیز فقط در حد استقراض اصطلاحات و مفاهیم مشابه و به کارگیری آنها برای گزارش و ترجمه صریح از مشهودات خود است، نه چیز دیگر. البته همان‌گونه که پیش تر گفته آمد، موضوع بحث، شهودات حق‌الیقینی است که در مرحله فنا و بقای پس از فنا روی می‌دهد؛ نه مکاشفات صوری و شهودات عین‌الیقینی که در آنها ذهنیات و باورهای عارف تأثیر گذار است.

گاه عارف در گزارش و ترجمه صریح از مشهودات خود، تبیینی نیز از آن ارائه می‌دهد. مراد از تبیین، تفسیر و بیان حقیقت و عمق مشهودات است. به تعبیر دیگر، تبیین، بیان چرایی و راز و رمز حقایق مشهود است. عارف بسیاری از گزارش‌ها و ترجمه‌های صریح را تفسیر، و منشأ آنها را بیان می‌کند؛ مثلاً گزارشی از حقیقت «قلم»، «لوح» و «عین ثابت» ارائه می‌دهد، و سپس حقیقت و سرّ

آنها را نیز بیان می‌کند (ر.ک: قونوی، *الفحات الالهیه*، ۱۱-۱۳). البته تمام این موارد بر شهود مبتنی است؛ زیرا عارف به سر‌هستی دست یافته است، نه اینکه در سطح بماند و با عقل انتقالی و استنباطی به عمق منتقل رود. او در عمق و بطنان هستی حقایق را شهود کرده است. به عبارت دیگر، او به صقع ربوبی (تعین اول و ثانی) راه یافته و در آنجا حقایق را یافته است، و از این روی، تبیین‌های او به شهود مستند است که توسط عقل تحلیلی و توصیفی صورت می‌گیرد؛ یعنی عقل تحلیلی و توصیفی آنچه را که عارف یافته است تحلیل و توصیف می‌کند.

گاهی فردی که خود شهود ندارد، می‌تواند با استناد به شهودات عارف تبیین‌هایی ارائه دهد؛ یعنی روی شهودات عارف کار عقلانی مستقل انجام دهد؛ بدین صورت که به کمک عقل تحلیلی و توصیفی مجموعه گزارش‌های عارف را تجزیه و تحلیل کند و از آن تبیین جدیدی به دست دهد؛ برای مثال، تعبیر تجلی در کلمات عرفا آمده است و درباره آن گزارش‌هایی داده‌اند. فرد غیر عارف که به شهودات عارف ایمان دارد و شهودها و گزارش‌های او را اخبار از واقع می‌داند، با توجه به این گزارش‌ها می‌تواند فضایی فلسفی برای حقیقت تجلی ترسیم سازد و سپس تبیین جدیدی از آن ارائه دهد و چرایی آن را بیان کند. نمونه دیگر، بحث اصالت وجود است که در تعبیرات عرفا به چشم می‌خورد، و صدرالمآلهین با توجه به گزارش‌های عرفا درباره این بحث، تبیین جدیدی از آن ارائه داده است.

کار دیگر عارف، غیر از توصیف و تبیین، استخراج لوازم و فروعات است. عارف در این مرحله نیز با استناد به شهود خود، به کمک عقل تحلیلی و توصیفی فروعات و لوازمی را بیان می‌کند. به دیگر سخن، عارف در نفس شهود خود، این متفرعات را یافته است و سپس از آنها گزارش می‌دهد؛ چنان‌که قونوی در *نفحات* چنین کرده است (۶۰، ۶۱، ۷۲، ۱۲۱، ۱۳۸، ۱۳۹ و ...).

البته در اینجا نیز از مجموع گزارش‌های عرفا درباره حقیقتی، لوازم و نتایجی را می‌توان استنباط کرد. در این باره از عقل استدلالی و انتقالی مدد می‌گیرند، نه عقل تحلیلی و توصیفی. در اینجا نیز کار عقل استنباطی مبتنی بر شهودات عارف و گزارش‌های آنهاست.

کار دیگری که در عرفان نظری به چشم می‌خورد، تنظیم و تنسيق است؛ به این معنا که آنچه در

عرفان نظری گفته شده، یک نظام منسجم است که حتی می‌توان آن را یک دستگاه فلسفی منسجم به شمار آورد. در اینجا نیز تنظیم و تنسيق گاه مستند به خود شهود است؛ یعنی نفس تنظیم و تنسيق همراه حقایق و معارف، مورد شهود عارف قرار گرفته است. به عبارت دیگر، آن حقایق و معارف شهودی، خود یک امر منظم و منسجم و دارای روابط است. معمولاً عارفی که به صقع ربوبی (تعیین اول و ثانی) راه یافته است، در آنجا حق تعالی را با تعیناتش (مثلاً حضرات خمس)، و نیز ارتباط آن تعینات را با یکدیگر می‌یابد (ر.ک: همان، ۱۸). در این صورت عارف تنها همان شهودش را - که یک امر منظم و منسجم است - ترجمه و توصیف می‌کند. اما لیکن گاهی عارف تنظیم و تنسيق را در شهودات خود نمی‌یابد، بلکه از تحلیل و مقایسه چند شهود خود با یکدیگر به این نتیجه می‌رسد که آنها با یکدیگر نوعی ارتباط دارند. به عبارت دیگر، از شواهد موجود یا از احکام شهودات خود به تنظیم و تنسيق پی می‌برد. در اینجا تنظیم و تنسيق با واسطه به شهودات مستند است؛ یعنی عقل از تحلیل و بررسی آن شهودات به آن دست می‌یابد. البته شخص غیر عارف نیز می‌تواند با بررسی و تحلیل شهودات عارف به این نتیجه برسد. تمام این موارد را می‌توان جزو علم عرفان نظری به شمار آورد.

بنابر این هر چند ما خود اهل شهود نباشیم، می‌توانیم به کمک عقل تحلیلی و توصیفی و نیز عقل استدلالی در عرفان نظری کارهایی انجام دهیم. البته در این زمینه ابتدا باید به شهودات عرفا اعتنا کرد؛ به این معنا که شهودات عارف و گزارش او از شهوداتش را اخبار از واقع بدانیم و در مرحله بعد به کمک عقل تحلیلی و توصیفی و نیز عقل استدلالی آنها را تجزیه و تحلیل کرده، تبیین‌های جدیدی ارائه دهیم، یا لوازم و فروعاتی از آنها استخراج کنیم و یا حتی به نظم و ترتیب آنها پی ببریم. گفتنی است این امر در فلسفه ملاصدرا و فلسفه پس از او بسیار رواج یافت. از این روی، در سیر تاریخی عرفان نظری، پس از ملاصدرا مرحله جدیدی پدید آمده است که در آن از غنای زبانی موجود در فلسفه او برای تبیین مطالب عرفانی مدد می‌گیرند، و نیز محققانی در عرفان نظری ظاهر شدند که بدون شهود، و چه بسا بدون سلوک، محقق در عرفان نظری به شمار آمده، نظریاتی در

فضای وحدت شخصی و لوازم آن ارائه دادند.

بنابراین عناصر و مؤلفه‌های بنیادین علم عرفان نظری که تا به حال بررسی کردیم، از این قرارند:
 ۱. به لحاظ محتوا: وحدت شخصیه وجود و لوازم و فروعات آن؛ ۲. به لحاظ روش: شهود قلبی و روحی؛ ۳. تعبیر و ترجمه آن حقایق و معارف شهودی به صورت گزاره‌های حصولی.

البته برخی، عناصر دیگری را مانند توصیف ناپذیری و راز آلود بودن، یا عشق و ریاضت بدان افزوده‌اند؛ لیکن این امور جزو عناصر تشکیل دهنده عرفان نظری به شمار نمی‌آیند. راز آلود بودن و حالت سرّی و رمزی داشتن، از لوازم بحث وحدت شخصیه است؛ زیرا بررسی عمیق‌ترین ساحت وجود، سرّی‌ترین امر نیز خواهد بود؛ لیکن این امر در علم عرفان نظری محوری نیست. توصیف ناپذیری نیز اگر به معنای دشواری و پیچیدگی زیاد مسئله باشد، از لوازم وحدت شخصیه شمرده می‌شود، و اگر به معنای ناسازگاری با عقل باشد جای نقد فراوان دارد.

همچنین اگر عرفان به معنای عام، یعنی عرفان نظری و عملی در نظر باشد، مقولاتی چون عشق و ریاضت را می‌توان در آن دخیل دانست؛ لیکن در عرفان نظری عشق و ریاضت عناصری اساسی نیستند؛ هر چند کشف و شهود معمولاً در پی عشق و ریاضت و سلوک به دست می‌آید.

در مجموع اگر بخواهیم عرفان نظری را با این سه عنصر (تجربه عارفانه، وحدت شخصیه، تعبیر و ترجمه) در نظر بگیریم با علم خاصی همانند علوم دیگر روبه‌رو هستیم که از یک جهت می‌توانیم بگوییم از گزاره‌هایی علمی مشابه گزاره‌های فلسفی برخوردار است.

تعریف عرفان نظری

پیش از تعریف عرفان نظری، توجه به این نکته ضروری است که مراد ما از «ترجمه و تعبیر» به منزله یکی از عناصر بنیادین در علم عرفان نظری، مجموع کارهایی است که تا به حال بیان کردیم؛ یعنی ترجمه و توصیف، تبیین، گزینش اصطلاحات، استخراج لوازم و فروعات، و تنظیم و تنسيق.

با توجه به عناصر و مؤلفه‌های بنیادین عرفان نظری، تعاریف ذیل را می‌توان مطرح ساخت:

۱. بیان و تعبیر حقایق و معارف توحیدی، که از راه کشف و شهود به دست آمده باشد. به عبارت

دیگر، توصیف و تبیین و تنظیم حقایق و معارف توحیدی به دست آمده از راه کشف و شهود، که این شهود معمولاً در پی ریاضت و سیر و سلوک حاصل می‌شود (استاد یزدان‌پناه، درس‌های مصباح‌الانس).

قید «معمولاً» در عبارت فوق برای این است که برخی بدون ریاضت و سیر و سلوک و با جذب به آن مقام می‌رسند؛ لیکن انسان به طور معمول با سیر و سلوک و ریاضت به این حقایق دست می‌یابد. شخص سالک با ریاضت و سیر سلوک به تدریج قیدهایی جزئی را از پیش روی برمی‌دارد تا بتواند با عوالم بالا مناسبت پیدا کند؛ اما در جذب مناسبت ذاتی با حق تعالی وجود دارد و نیاز به تحصیل آن نیست؛ چنان‌که انبیا و امامان علیهم‌السلام این گونه بوده‌اند.

دولت آنست که بی خون دل آید به کنار
ورنه با سعی و عمل باغ جنان این همه نیست
(دیوان خواجہ حافظ شیرازی، ۲۲)

۲. کار پدیدارشناسانه فلسفی بر روی شهود حق و جلوه‌های او. به تعبیر دیگر، کار پدیدارشناسانه فلسفی بر روی مشهودات نهایی عارف (سر وجود و احکام و متفرعات آن) (استاد یزدان‌پناه، همان).

۳. تبیین فلسفی (بیان و تعبیر) تجربه عمیق عرفانی از حیث هستی‌شناختی (همان).

قید «هستی‌شناختی» گویای آن است که بسیاری از تجربه‌های عرفانی با احساسات و عواطف پاک توحیدی همراه‌اند که عارف در عرفان نظری آنها را مدنظر قرار نمی‌دهد و حذف می‌کند و صرفاً وجه معرفتی و هستی‌شناختی آن را تبیین می‌کند. بنابراین عرفان نظری بحث هستی‌شناختی شهودی (نه هستی‌شناختی فلسفی و عقلی) است که معمولاً با عنوان وحدت شخصیه وجود مطرح می‌شود؛

۴. «العرفان العلمی الذی یتعهد تفسیر الوجود و نظامه و تجلیه و مراتبه علی اساس المکاشفة و

الشهود، لا علی اساس الاستدلال العقلی» (عابدی شاهرودی، [در مقدمه] مفاتیح الغیب، ۲۶).

در تعریف عرفان علمی می‌توان گفت: علمی است که بر پایه اصول و داده‌های مکاشفه و شهود،

حقیقت وجود و مراتب و تجلیات و اسما و صفاتش را به گونه‌ای منطقی تفسیر و تبیین می‌کند؛

۵. فناری در مصباح الانس می گوید: «ان تعلق [علوم باطن] بکیفیه ارتباط الحق بالخلق و جهة انتشاء الکثرة من الوحدة الحقيقية مع تباينهما و ذلك باضافاتها و مراتبها فعلم الحقایق و المکاشفة و المشاهدة» (ص ۲۷).

در این تعریف، عبارت «کیفیه ارتباط الحق بالخلق...» همان نگاه هستی شناسانه به حق و تجلیات آن است، و تعلق علوم باطن به کیفیت ارتباط... تبیین و توصیف رانیز به همراه دارد. همچنین عنصر روش رانیز از نامگذاری عرفان نظری به «علم الحقایق و المکاشفة و المشاهدة» می توان دریافت.

در پایان این مقال، توجه به دو نکته شایسته است:

اول. برخی معتقدند عرفان نظری علمی است که عقل و استدلالات عقلی را به استخدام در آورده تا معارف کشفی و ذوقی را اثبات کند. به تعبیر دیگر، عرفان نظری علمی است که حقایق و معارف شهودی عارفان را از طریق عقل و منطق مدلل و مستدل می سازد (رمضانی، مقدمه التمهیدی شرح قواعد التوحید، ۶). لیکن در این باره باید گفت اگر استدلال عقلی آوردن و برهانی کردن حقایق و معارف عرفانی یکی از عناصر عرفان نظری به شمار آید، یا به تعبیری این امر در شکل گیری عرفان نظری نقش داشته باشد، بسیاری از کتب عرفانی رانمی توان منابع عرفانی دانست؛ زیرا در این کتب به ندرت، بر معارف شهودی استدلال و برهان اقامه می شود. از همین رو، قیصری در شرح فصوص هنگامی که می خواهد بر مطلبی برهان و استدلال بیاورد، از تعبیر «تنبيه للمستبصرين» یا «تنبيه بلسان اهل النظر» استفاده می کند (شرح فصوص الحکم، جزء اول، ۳۷، ۹۸). وی همچنین در مقدمه شرح تائیه ابن فارض تصریح می کند: «هر برهان و دلیلی که آورده ام بدان لحاظ بوده که با مخالفان به روش و اصول مورد قبول خودشان برخورد داشته باشم» (رسائل قیصری، «رسالة التوحید و النبوة والولاية»، ۷).

بنابراین دفاع عقلی از حقایق و معارف شهودی جزو مباحث عرفان نظری نبوده، کاری فلسفی است، و بدون آن هم علم عرفان نظری شکل می گیرد. البته عقل استدلالی در تکمیل عرفان نظری، مانند استخراج لوازم و فروعات، تنظیم و تنسيق مطالب و تقویت مبانی عرفان کار ساز است؛

دوم، برخی ادعا کرده‌اند عرفان نظری خالی از حال و شیدایی است، و لطف و شور و حالی که لازمه عرفان است در آن نیست، و گفته‌اند: «جنید از تصوف یک نوع علم درست کرد و کوشید در کنار علم کلام و علم شریعت، برای تصوف نیز جاباز کند و همین نکته بعدها تصوف را از جوشندگی و فیضانی که به عنوان حال داشت بیرون آورد و آن را در ردیف سایر علوم "قال" قرار داد و به انحطاط آن منتهی شد» (زرین کوب، جست‌وجو در تصوف ایران، ۱۱۴).

در پاسخ این مدعا باید گفت عرفان به صورت یک مجموعه به هم پیوسته شامل عرفان نظری، عرفان عملی و ادبیات استعاری است که این سه به یکدیگر مدد می‌رسانند، اما هر یک شأنی خاص خود دارند. شأن عرفان نظری این است که حقایق ناب توحیدی و اسرار عالم و شریعت را به دقت تبیین کند، و عرفان نظری اساساً به همین منظور پدید آمده است، و تلقی خود عرفان نیز همین بوده است. عارف در مقام عرفان نظری تنها جهت معرفتی کشف را منتقل می‌سازد و از شور و حال و احساسات پاک توحیدی همراه آن صرف نظر می‌کند. البته در برخی گزارش‌ها، آن حالات نیز دیده می‌شود، اما در عرفان نظری، گزارش معرفت‌شناسان در نظر است. بنابراین عارف در عرفان نظری احساسات و عواطف پاک توحیدی را حذف می‌کند و با دقت فراوان در تبیین حقایق مکشوف می‌کوشد. عارف برای انتقال احساسات و عواطف پاک توحیدی، ادبیات استعاری و بیانات ذوقی را در اختیار دارد. ادبیات استعاری بخشی از میراث صوفیه است که در آن حقایق و معارف عرفانی به صورت ذوقی و احساسی بیان می‌شود. به عبارت دیگر، عارف می‌باید مشهودات خود را به صورت تخیلی درآورد و آنها را در قالب الفاظی همچون چشم، ابرو، زلف، خال و لب بیان کند تا بتواند احساسات و عواطف خود را گزارش دهد و منتقل سازد، و بدیهی است که دقت و تیزبینی عرفان نظری در آن وجود ندارد. بنابراین ادبیات استعاری و بیانات ذوقی، به بهای کم کردن دقت در بیان حقایق و معارف، احساسات و حالات توحیدی را منتقل می‌سازد، و عرفان نظری، به قیمت صرف نظر کردن از احساسات و حالات، در تبیین معارف مذاقه می‌کند. با این بیان می‌توانیم نتیجه بگیریم که مولانا و ابن عربی یک حقیقت را با دو شیوه تبیین می‌کردند.

منابع

۱. آملی، سید حیدر، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انجمن ایران‌شناسی فرانسه، ۱۳۶۸ش.
۲. ابن التریکه، صائن الدین علی بن محمد، *التمهید فی شرح قواعد التوحید*، تصحیح و تعلیق حسن رمضان خراسانی، بیروت، مؤسسه ام القرى للتحقیق و النشر، ۱۴۲۴ق.
۳. ابن خلدون، عبدالرحمن، *مقدمه ابن خلدون، تاریخ ابن خلدون*، تصحیح خلیل شمادة، سهیل زکار، بیروت، دارالفکر، ۱۴۳۱ق.
۴. ابن عربی، محیی الدین محمد، *الفتوحات المکیه*، ۴ج، بیروت، داراحیاء التراث العربی، [بی تا].
۵. استیس، والتر، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، سروش، چاپ سوم، ۱۳۶۷ش.
۶. ایزوتسو، توشیهیکو، *تحلیلی از وحدت وجود، در آفرینش وجود و زمان*، ترجمه مهدی سررشته‌داری، تهران، انتشارات مهراندیش، ۱۳۸۳ش.
۷. پترسون، مایکل، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه سلطانی و نراقی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶ش.
۸. پراد فو، وین، *تجربه دینی*، ترجمه عباس یزدانی، قم، مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۷ش.
۹. جامی، عبدالرحمن، *لواحیح*، تصحیح محمد حسین تسبیحی، تهران، ۱۳۵۶ش.
۱۰. حافظ شیرازی، شمس الدین محمد، *دیوان شعر*، به اهتمام سید ابوالقاسم انجوی شیرازی، تهران، انتشارات جاویدان، ۱۳۷۶ش.
۱۱. زرین کوب، عبدالحسین، *جستجو در تصوف ایران*، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۹ش.
۱۲. سراج طوسی، ابونصر، *اللمع*، تصحیح نیکلسون، تهران، انتشارات جهان، [بی تا].
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد، *مفاتیح الغیب*، تحقیق محمد خواجوی، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۱۹ق.
۱۴. طوسی، خواجه نصیر الدین، *اوصاف الاشراف*، تصحیح سید مهدی شمس الدین، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰ش.
۱۵. فعالی، محمد تقی، *تجربه دینی و مکاشفه عرفانی*، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۸۰ش.
۱۶. فناری، محمد بن حمزه، *مصباح الانس*، تهران، انتشارات مولی، ۱۴۱۶ق.
۱۷. قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم، *الرساله التفسیریة*، تحقیق عبدالحلیم محمود، محمود بن الشریف، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۴ش.
۱۸. قونوی، صدرالدین، *النفحات الالهیه*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷۵ش.

۱۹. قیصری، داوود بن محمود، شرح فصوص الحکم، تحقیق حسن حسن زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۴ش.
۲۰. _____، رسائل، تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱ش.
۲۱. کاشانی، عبدالرزاق، لطائف الاعلام فی اشارات اهل الالهام، تهران، نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۹ش.
۲۲. کاشانی، عزالدین محمود، مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران، مؤسسه نشر هما، ۱۳۷۶ش.
۲۳. کلابادی، ابوبکر محمد، التعرف لمدرب اهل التصوف، تصحیح عبدالحلیم محمود، طه عبدالباقی سرور، قاهره، ۱۳۸۰ش.
۲۴. هجویری، علی بن عثمان، کشف المحجوب، تصحیح محمود عابدی، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۸۳ش.
۲۵. همدانی، عین القضاة، تمهیدات، تصحیح عقیف عسیران، تهران، انتشارات منوچهری، ۱۳۷۳ش.





ثرويشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگي
پرتال جامع علوم انسانی