

Explaining the Theoretical Foundations of Islamic Mysticism: From Intuitive Knowledge to Systematic Rational Spirituality¹

Alireza Kermani 

Associate Professor, Department of Mysticism, Imam Khomeini Institute, Qom, Iran.
kermania59@yahoo.com



Abstract

Islamic mysticism is an exalted form of intuitive knowledge concerning transcendent Oneness (*tawḥīd ṣamadī iḥlāqī*) that, within the Islamic intellectual tradition, has manifested itself as a structured spirituality and as a discipline possessing its own foundational principles. The relationship between its subjects and issues is explicated through *‘aql ta’līlī* (causal-rational reason). Mystics have presented various definitions regarding the subject of this discipline, which this article surveys, concluding that their shared comprehensive core is “Absolute Being in terms of its manifestations.” Through a descriptive-analytical method, the article demonstrates that all dimensions of Islamic mysticism - ontological, spiritual-practical, and educational - revolve around this central subject. This centrality necessitates that the data-collection method in mysticism be intuitive (*shuhūdī*), while its transformation into a systematic spirituality requires a rational method, especially one emphasizing descriptive, analytical, and above all causal explanation. The study

1. Kermani, A. (2025). Explaining the Theoretical Foundations of Islamic Mysticism: From Intuitive Knowledge to Systematic Rational Spirituality. *Islamic Spirituality Studies*, 4(1), pp. 68-95.
<https://doi.org/10.22081/jsr.2025.72427.1154>

▣ **Article Type:** Research; **Publisher:** Islamic Sciences and Culture Academy

▣ **Received:** 2025/05/21 • **Revised:** 2025/07/01 • **Accepted:** 2025/07/30 • **Online Publication:** 2025/09/01

© 2025

authors retain the copyright and full publishing rights



concludes that without such causal reasoning, Islamic mysticism cannot attain the structure of an organized science.

Keywords

Mysticism; Islamic Mysticism; Science of Mysticism; Theoretical Mysticism; Practical Mysticism; Intuitive Mysticism; Transmitted Mysticism.

تبیین مبانی دانش عرفان اسلامی: از معرفت شهودی

تا معنویت نظام‌مند عقلانی^۱

علیرضا کرمانی 

دانشیار، گروه عرفان، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران.

kermania59@yahoo.com



چکیده

عرفان اسلامی، معرفت شهودی متعالی از توحید صمدی اطلاقی است که در فرهنگ اسلامی به صورت معنویت نظام‌مند و در قالب دانشی با بنیادهای خاص به خود ظهور می‌یابد و رابطه مسائل و موضوع آن به مدد عقل تعلیلی، تبیین شده است. عارفان تعبیرهای گوناگونی در باب موضوع این دانش بیان داشته‌اند که در این مقاله به آنها اشاره شده و جامع مشترک میان همه آنها «وجود مطلق از حیث ظهورات» معرفی شده است. در این مقاله با روش توصیفی و تحلیلی نشان داده شده است که مسائل دانش عرفان اسلامی اعم از مسائل هستی‌شناسانه، سلوکی، تربیتی و ... بر محوریت این موضوع می‌گردد. محوریت این موضوع سبب شده است که روش در جمع‌آوری داده‌های عرفان، روش شهودی و در تبدیل آن به معنویت نظام‌مند، روش عقلی در کارکرد توصیفی، تحلیلی و به ویژه تعلیلی باشد و نشان داده شده است بدون تعلیل و تبیین علی دانش عرفان اسلامی شکل نمی‌گیرد.

کلیدواژه‌ها

عرفان، عرفان اسلامی، دانش عرفان، عرفان نظری، عرفان عملی، عرفان شهودی، عرفان نقلی.

۱. کرمانی، علیرضا. (۱۴۰۴). تبیین مبانی دانش عرفان اسلامی: از معرفت شهودی تا معنویت نظام‌مند عقلانی. معنویت‌پژوهی اسلامی، ۴(۱)، صص ۶۸-۹۵.

<https://doi.org/10.22081/jsr.2025.72427.1154>

▣ نوع مقاله: پژوهشی؛ ناشر: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

▣ تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۳۱ • تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۴/۱۰ • تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۰۸ • تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۶/۱۰

© ۲۰۲۵ «نویسندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند»



مقدمه

عرفان در لغت، به مطلق شناخت گویند و در اصطلاح شناخت ویژه‌ای از حق است که با ابزاری غیر از حس، عقل و نقل و از راه مجاهده نفس، تصفیه دل و تزکیه قلب حاصل می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۳۳). این تعریف، تعریف عرفان به تجربه نهایی عرفانی است که در آن راه وصول به این تجربه نیز بیان شده است و از این رو ناظر به دو بعد علمی و عملی حقیقت عرفان است.

محور عرفان در بعد علمی، تجربه عرفانی و معرفت شهودی است که همان تفصیل میل فطری و غریزی انسان به یافت واقعیت ثابتی است که طرد عدم می‌کند و در ورای امور متغیر قرار دارد (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف، صص ۹۵-۹۸). این واقعیت ثابت، در بیان فلسفه راقیه و حکمت متعالیه، همان وجود اصیل و رای ماهیات متغیر متکثر است که فیلسوف متأله همت خود را صرف نموده تا مبتنی بر قواعد عقلی، آن را استدلالی کرده و انسان را وا دارد تا با ایمان بدان، راه وصول و یافت آن را که چیزی جز تصفیه و مجاهده نیست بیاماید و به معرفت حضوری آن نائل آید؛ همچنین این واقعیت ثابت، همان واقعیت متعالی، مطلق و مرسل است که مقید به هیچ قیدی نیست (طباطبایی، ۱۳۶۰، ص ۳۳) و در ادیان توحیدی از آن به خدای واحد احد، تعبیر می‌شود؛ و شرایع، قوانین و آدابی را برای قرب به او معرفی می‌کنند.

عرفان در بعد عملی، بیانگر مراتب تطوری حصه وجودی نفس آدمی است که در قالب منازل و مقامات سلوکی و به منظور ارائه طریق وصول به معرفت شهودی حق بیان می‌شود. در این مراحل تطوری، سالک با مجاهده نفس و تصفیه دل، در مسیر استكمال توسعه وجودی می‌یابد و حالات و مقامات متنوعی را تجربه می‌کند. این دو بعد علمی و عملی عرفان در فرهنگ اسلامی ظهور دانشی پیدا کرده و آثار گوناگونی به خود اختصاص داده است. این مقاله سعی دارد با روش توصیفی و تحلیلی، ضمن مراجعه به آثار مهم عرفانی به تعریف، بیان موضوع و روش شناسی دانش عرفان اسلامی در این دو بعد پردازد تا با تبیین بنیادهای این دانش، به شناخت عمیق‌تری از آن دست یابد.

۱. حقیقت عرفان اسلامی

تعریفی که در مقدمه از عرفان بیان شد و بر معرفت شهودی از راه تصفیه باطن تأکید داشت، به عدم انحصار عرفان در دین یا مذهبی خاص اشعار دارد (طباطبایی، ۱۳۸۸ الف، ص ۹۶)؛ امری که با مطالعه و مراجعه به سایر ملل و نحل نیز تأیید می‌شود. اساساً عرفان ریشه در فطرت آدمیان دارد و از این رو در سنت‌های مختلف دینی شاهد عارفان متعددی هستیم. با این وصف، در ترکیب وصفی «عرفان اسلامی»، اسلامی بودن برای توجه دادن به بالاترین مرتبه شهودی حق است که از آن به توحید اطلاقی حق تعبیر می‌کنند و پیامبر اسلام ﷺ مسیر دشوار حرکت به سوی آن را برای طالبان سلوک این مسیر باز نموده است. بر این اساس، نسبت عرفان اسلامی با عرفان در سایر سنت‌ها همچون نسبت اسلام با دیگر ادیان، نسبتی طولی است و عرفان اسلامی به جهت تجربه بالاترین مرتبه توحید، واجد وجود جمعی و کمالی سایر عرفان‌ها می‌باشد و این عرفان‌ها به جهت داشتن جهات نقص و محدودیت، از مرتبه کمالی متمایز شده‌اند؛ بنابراین حقیقت واحدی که متعلق شناخت شهودی در سنت اسلامی قرار می‌گیرد به برکت هدایت‌های پیامبر اسلام، مرتبه متعالی از توحید یعنی توحید صمدی اطلاقی است (رک: طباطبایی، ۱۳۸۸ ب، ص ۳۰). و البته یافت توحید منحصر در این مرتبه متعالی (احدیت) نیست و عارفان در همه سنت‌ها ممکن است مراتبی آمیخته به نقص و محدودیت از توحید حقیقی را مشاهده می‌کنند. با این فرض می‌توان پذیرفت که عرفان اسلامی و غیر اسلامی در نفیس تجربه - و نه تنها در تعبیر - از یکدیگر متمایزند و هر کدام مرتبه‌ای خاص از امر واقع را شهود می‌کنند؛ هر چند که بیشتر عارفان در مقام توصیف تجربه خود از تعبیرهای مشترکی بهره می‌برند.

متفرع بر این تمایز اساسی میان عرفان اسلامی و عرفان در سایر سنت‌ها می‌توان تفاوت‌های دیگری را نیز در این باره بیان کرد: (۱) از آنجاکه پیامبر اکرم ﷺ خود به بالاترین مرتبه توحیدی دست می‌یابد و مسیر وصول به بالاترین مرتبه توحید را هموار کرده است، کلمات، بیانات و تعابیری هم در تناسب با مرتبه معرفتی او برترین کلمات و تعابیر است. وصول به مرتبه احدیت جمع توسط انسان کاملی که با طی مراتب ظاهری

و باطنی، دارای کشفی اتم است و به منظور تکمیل دیگران، مسافر سفر سوم و چهارم می‌باشد، اقتضای زبانی متناسب با این مرتبه متعالی را دارد و از این‌روست که عارف مسلمان، بیانات و حیانی و کلمات ائمه دین را از بهترین بیانات و کلمات دانسته و در مقام تعبیر از شهودات خود از این کلمات و بیانات بهره می‌برد. بر این اساس، اسلامیت عرفان را می‌توان به نوع تعبیرات عارفان مسلمان که مبتنی بر آیات و روایات است مرتبط دانست. ۲) همچنین صاحب بالاترین مرتبه توحید، صاحب اعمال و ملکاتی است که «نقشه تجلیات و صورت مشاهدات جمال محبوب است» (امام خمینی، ۱۳۸۳، ص ۱۱) و از باطن وجود به مرتبه ظاهر او سرایت می‌کند. با این وصف، تعالی مرتبه توحیدی، تعالی در اعمال و رفتارهای ظهور یافته در مرتبه شهادت عالم را نتیجه می‌دهد و سالک مسلمان به منظور وصول به مرتبه غیب و نهایی‌ترین مراحل توحیدی، راهی جز عبور از مسیر ظاهر به باطن ندارد که به کامل‌ترین وجه در اعمال و رفتارهای تشریع شده توسط انسان کامل معرفی شده است (طباطبایی، ۱۳۸۸ ج، ص ۲۴)؛ از این‌رو سنت عرفان اسلامی در سلوک، تابع شریعت اسلام است و اهل سلوک در این سنت می‌کوشند تا با بهره‌گیری از آموزه‌های سلوکی مطرح شده در شریعت اسلام به مرتبه‌ای از حقیقت راه یابند که مورد توصیه دین اسلام است. ۳) از آنجا که عارفان مسلمان برترین مرتبه توحید اطلاقی را مرتبه جمعیت می‌دانند که در پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله متحقق است، کشف اتم محمدی را معیار و میزان ارزیابی تجارب شهودی خود قرار می‌دهند؛ از این‌رو یکی از عنصرهای تأمین‌کننده اسلامی بودن عرفان، معرفی شریعت اسلام به عنوان میزان شهودات عرفانی است.

۲. حقیقت علم عرفان اسلامی

عارف مسلمان که به معرفت شهودی از واقعیت ثابت رسیده و حق ثابت بسیط محیط بر همه کثرات را مشاهده کرده است، از منظری توحیدی به همه کثرات می‌نگرد و در سیری از علت به معلول، بسته به میزان استعداد خود، قادر است به نسبت وحدت و کثرت، روابط میان کثرات، چگونگی صدور کثرت از وحدت، راه رجوع از کثرت به

وحدت و منازل و مقامات این راه آگاهی یابد. در این میان، برخی عارفان این توان و انگیزه را نیز داشته‌اند تا با تبدیل علم حضوری شهودی خود، به علمی مفهومی حصولی و نظام‌مند، معنویتی نظام‌مند تأسیس کنند که می‌توان از آن به دانش عرفان اسلامی یاد کرد. این دانش، قلمرویی وسیع دارد و مباحث گوناگونی در زمینه‌های هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، اجتماعی، سیاسی، اخلاقی، تربیتی، سلوکی و تفسیری را شامل می‌شود که برخی از آنها به ویژه مباحث هستی‌شناختی و سلوکی ظهور مستقل دانشی پیدا کرده و به عنوان علمی با موضوع و مسائل مجزا ارائه شده‌اند.

عارف مسلمان در مباحث هستی‌شناسانه خود به دغدغه‌های هستی‌شناسانه‌ای عنایت دارد که به‌طور عمده مورد توجه فیلسوفان نیز بوده است و با محور قرار دادن یافت خود از توحید اطلاقی، به تبیین مباحثی از جمله رابطه کثرات با یکدیگر و با امر واحد می‌پردازد و پرسش‌های وجودشناسانه را که بعضاً فیلسوفان در ابواب گوناگون فلسفه نیز طرح کرده با مبنا قرار دادن روش شهودی مورد بررسی قرار می‌دهد. این مباحث هستی‌شناسانه دانشی مستقل را شکل داده است که از آن به «علم عرفان نظری» یاد می‌کنند.

مباحث سلوکی عارف به مقصود رسیده، در واقع احکام تطوری حصه وجودی نفس آدمی است که در قالب منازل و مقامات و احوال و آداب سلوکی بیان شده است. در این مباحث، عارف از منظری متعالی به مراحل و موانع رجوع الی الله می‌نگرد و به تبیین علی و توضیح سیر تکاملی انسان اقدام می‌کند. این اقدام، دانشی نظام‌مند و مستقل را به وجود آورده است که از آن به علم سلوک، علم طریقت یا علم عرفان عملی تعبیر می‌کنند.

۳. موضوع دانش عرفان اسلامی

هر علم دارای موضوعی است که محور مباحث آن علم را تشکیل می‌دهد و از این رو شناخت موضوع علم، مقدمه‌ای اساسی برای ورود به علم و آشنایی با آن است و طالب علم را با محور مباحث آن علم آشنا کرده، منظری کلی در اختیار او قرار می‌دهد. ما در

اینجا با توجه به تفکیکی که محققان عرفان در تمایز دانش عرفان نظری در معنای خاص و دانش عرفان عملی بیان داشته‌اند بحث را ادامه داده و در نهایت اشاره خواهیم کرد که موضوع دانش عرفان اسلامی با تمام مباحث آن امری واحد است و این اهداف و دغدغه‌های محققان عرفان است که موجب افراز مباحث متعدد عرفانی و تبدیل آنها به دانش‌هایی مستقل شده است.

۳-۱. موضوع علم عرفان نظری

درباره موضوع دانش عرفان نظری بیانات گوناگونی از عارفان و محققان عرفان وجود دارد که همگی به نوعی به مقصود واحدی دلالت دارند. تنوع این بیانات که حاکی از تفاوت وجه نظر به موضوع دانش عرفان است، به خواننده در جهت وصول به تصویری کامل‌تر از موضوع کمک می‌کند. این بیانات متعدد را ذیل پنج مورد ذکر می‌کنیم.

بیان اول: محققانی همچون صائِن الدین ترکه موضوع عرفان نظری را «وجود»، «وجود مطلق» یا «مطلق وجود» دانسته‌اند (ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۷). براساس نظر این محققان زمانی که عارف قصد دارد از عرفان شهودی حضوری، به عرفان نظری حصولی منتقل شود و دانشی با مختصات دانشی فکری تولید کند، نزدیک‌ترین مفهومی که می‌تواند مراد او از این واقعیت ثابت را پوشش دهد، مفهوم «وجود» یا «حق» است؛ از این‌رو به ازای این واقعیت عام مشهود که به علم حضوری در پیشگاه عارف حاضر است، مفهوم عام وجود یا حق را به کار می‌گیرد که بداهتاً برای عموم معلوم است (ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۷)؛ اما از آنجا که موضوع دانش فلسفه را نیز مفهوم عام و بدیهی وجود دانسته و از آن به «وجود» یا «وجود مطلق» تعبیر کرده‌اند، عارف در مقام تفاوت‌گزاردن میان موضوع عرفان و فلسفه، بر آن است که اگر از وجود مطلق در بیان موضوع فلسفه استفاده می‌شود، این اطلاق خود قیدی برای مفهوم وجود است و برای خارج کردن وجودات مقید به قید طبیعی، ریاضی، اخلاقی و ... از دامنه موضوع فلسفه به کار می‌رود؛ اما اطلاق در موضوع عرفان نظری، قید وجود نیست و از این‌رو مفهوم «وجود» که موضوع

عرفان و حاکی از واقعیت ثابت کلی است، شامل وجود مطلق در مقابل مقید و وجود مقید در مقابل مطلق می‌شود و لذا امری از دایره او بیرون نمی‌ماند. به تعبیر دیگر «وجود مطلق» در اصطلاح فلسفه تنها بر خصوصیات وجودی مصادیق حمل می‌شود و از حمل بر خصوصیات مفهومی و ماهوی آن عاجز است، چنان‌که آن خصوصیات نیز از اندراج در تحت مفهوم وجود ابا دارند؛ اما موضوع علم عرفان، که وجود مطلق لایشرط مقسمی است، چون لایشرط است، شامل همه چیز می‌شود و هیچ چیز ابای از اندراج در تحت آن را ندارد. او تمام حیثیات و خصوصیات را که در جهان هستی است در بر می‌گیرد؛ زیرا که در واقع اوست که در تمامی آنها جلوه کرده است و لذا بیگانه‌ای نیست تا وجود مطلق بر آن اشراف نداشته باشد یا اینکه آن بیگانه مفروض در ذیل آن مندرج نشود (جوادی آملی، ۱۳۹۷، ج ۱، ص ۱۶۴).

بیان دوم: عارفانی همچون صدرالدین قونوی و حمزه فناری، با تعبیر «وجود الحق من حیث الارتباطین» یا «الله الحق من حیث الارتباطین» از موضوع عرفان نظری یاد می‌کنند (فناری، ۲۰۱۰م، ص ۱۴۱). چنین تعبیری اولاً ناظر به این حقیقت است که هستی‌شناسی عارف منطبق بر خداشناسی اوست و از این رو عارف تعابیر «وجود»، «حق» و «الله» را تعابیر مختلفی می‌داند که از واقعیت ثابت مشهود حکایت می‌کنند؛ واقعیتی که احاطه قیومی بر همه کثرات دارد و همه کثرات به واسطه او موجودند. ثانیاً این بیان ناظر به این حقیقت الهیاتی است که کنه ذات حق، دست‌نیافتنی است و علم و معرفت هرگز بدان واصل نمی‌شود و از این رو دانش عرفان نه از کنه ذات که از ظهورات ذات بحث می‌کند: از منظر عارفان، ذات غیب‌الغیوبی حضرت حق، دارای هیچ اسم و رسمی نیست و به جهت عدم ظهورش، برای هیچ کس پیدایی ندارد و از این رو معلوم احدی واقع نمی‌شود (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۳۳) و عارف در بالاترین مراتب شهود خود به بالاترین مراتب ظهورات حق معرفت می‌یابد. نکته قابل ذکر در اینجا آن است که قید «من حیث الارتباطین» در این بیان، با اطلاق مقسمی که در بحث سابق گذشت، منافاتی ندارد. همان‌طور که گفته شد، موضوع فلسفه، وجود مقید به قید اطلاق بود یعنی وجود نه از آن جهت که ریاضی، طبیعی یا ... باشد. این قیود اعتباری، محدوده دانش فلسفه را معین

می‌کند و بیان می‌دارد که فلسفه، دانشی است که قصد ندارد به طبیعیات، ریاضیات، اخلاق یا ... پردازد هرچند وجودهای مقیدی این چنین دارای احکامند و می‌توانند متعلق ادراک باشند؛ اما قید در عرفان، قیدی تکوینی است و نه اعتباری. قید «من حیث الارتباطین» حکایت از این واقعیت دارد که «مطلق وجود» فقط در ضمن ظهورات قابل دستیابی است و به وضوح در ذات غیب الغیوبی خود که هیچ ظهور و تعینی ندارد متعلق ادراک قرار نمی‌گیرد.

بیان سوم: در بیانی دیگر، کسانی همچون داوود قیصری موضوع علم عرفان را «ذات الله و اسماء و صفات او» یا «ذات الاحدیه و نعوت و صفات او» دانسته‌اند (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۵). در خصوص این تعبیر از موضوع، اگر چه به نظر می‌رسد ذات الله یا ذات احدیت در کنار اسماء و صفات، موضوع علم عرفان را تشکیل می‌دهند؛ اما با توجه به عبارات بعدی محقق قیصری مشخص می‌شود که موضوع عرفان از منظر وی، امری متفاوت با منظر امثال صدرالدین قونوی و محقق فناری نیست، بلکه شرح همان بیان با ادبیاتی دیگر است. در واقع از منظر قیصری نیز ذات احدیت یا ذات الله تبارک و تعالی که غیب الغیوب است معلوم احدی قرار نمی‌گیرد، بلکه ذات از حیث اسماء و صفات است که موطن ظهور و تجلی می‌باشد و موضوع دانش عرفان قرار می‌گیرد. عبارت قیصری این چنین است: فحده هو العلم بالله سبحانه من حیث اسماءه و صفاته و مظاهره و احوال المبدأ و المعاد (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۶). براساس این بیان، بحث از اسماء و صفات و افعال حق تعالی از مسائل دانش عرفان می‌باشند و موضوع عرفان همان ذات احدیت یا ذات الله است، اما نه از آن جهت که غیب مطلق است؛ که غیب مطلق معلوم احدی قرار نمی‌گیرد بلکه از حیث اسماء و صفات که در واقع همان حلقه وصل ارتباط حق با خلق و ارتباط خلق با حق هستند (من حیث الارتباطین که در منظر دوم بیان شد).

بیان چهارم: در بیانی دیگر، کسانی همچون سید حیدر آملی موضوع علم عرفان را «معرفة ذات الحق تعالی و أسمائه و صفاته و أفعاله» دانسته‌اند. بیان سید حیدر آملی این چنین است: «موضوع علم التصوف (هو) معرفة ذات الحق تعالی و أسمائه و صفاته و أفعاله، و ما يتعلّق بذلك من المعارف» (آملی، ۱۳۵۲، ص ۴۷۹).

در این بیان سه نکته حایز اهمیت است: اول آنکه، از «معرفت به ذات و اسماء» به عنوان موضوع عرفان نام برده شده است: اشاره به «معرفت به حق»-و نه ذات حق- در موضوع علم عرفان به این نکته انسان‌شناختی توجه می‌دهد که آنچه به عارف یا عالم مربوط است، مرتبه‌ای از وجود است که به قلمرو علم و معرفت او راه یافته است. به طور خاص در علم حضوری و به ویژه در مراتب عالیّه آنکه شهودات حق یقینی عارف است، مدرک و مدرک وحدت و عینیت دارند و از این‌رو علم و وجود کاملاً بر هم منطبق می‌باشند. نکته دوم آن است که، علاوه بر معرفت به ذات حق، معرفت به اسماء و صفات و افعال حق تبارک و تعالی نیز به عنوان موضوع دانش عرفان معرفی شده است: ذکر «معرفت به اسماء، صفات و افعال» در موضوع عرفان نیز به تصریح خود سید حیدر آملی برای توجه دادن به این نکته است که به واقع معرفت به حق تبارک و تعالی، عین معرفت به اسماء و صفات و افعال الهی است. با این وصف رابطه میان مسائل عرفان با موضوع عرفان رابطه تفصیل و اجمال است و در واقع مسائل عرفان گزاره‌هایی هستند که بیانگر مراتب ظهوری حضرت حق می‌باشند و از مرتبه کمون و بطون به مرتبه ظهور رسیده‌اند. نکته سوم، بیانگر جدایی‌ناپذیری روش شهودی از موضوع عرفان در امر تمایز میان عرفان و دانش‌هایی همچون کلام و فلسفه است. سید حیدر آملی موضوع دانش کلام و دانش فلسفه را نیز «معرفت به خدا و اسماء، صفات و افعال او» می‌داند و لذا در این خصوص تمایز میان این سه دانش را روش آنها معرفی می‌کند. براین‌اساس، دانش کلام، معرفت حق را از طریق عقل و نقل به دست می‌آورد، دانش فلسفه، از طریق عقل، و دانش عرفان، از طریق شهود؛ از این‌رو می‌توان گفت که موضوع عرفان «معرفت شهودی به خداوند و اسماء و صفات و افعال او» است که متمایز از معرفت عقلی و معرفت عقلی-نقلی است. حضور روش در موضوع عرفان به این نکته اشعار دارد که وجود، حق، یا الله که به مدد شهود و مراتب بالای علم حضوری ادراک می‌شود، آنچنان با حق، وجود یا الله که با عقل درک می‌شود متفاوت هست که دانشی جدید را شکل داده است که متمایز از دانش کلام و فلسفه می‌باشد (آملی، ۱۳۵۲، ص ۴۷۹).

بیان پنجم: برخی از عارفان از «نفس آدمی» به عنوان موضوع علم عرفان سخن به

میان آورده‌اند و میان این بیان و بیانی که «وجود حق» یا «ذات احدی» را موضوع عرفان دانسته ناسازگاری ندیده‌اند. عبارت ابن عجیه در کتاب ایفاظ الهمم فی شرح الحکم این چنین است: «أما موضوعه، فهو الذات العلیّة لآنه یبحث عنها باعتبار معرفتها ... و قيل: موضوعه النفوس و القلوب و الأرواح، لآنه یبحث عن تصفيتها و تهذيبها، و هو قریب من الأول، لأن من عرف نفسه عرف ربّه» (ابن عجیه، ۲۰۰۵م، ص ۱۹).

وجه سازگاری این دو تعبیر را می‌توان این گونه بیان کرد: موضوع عرفان براساس بیانات گذشته نه ذات غیب الغیوبی حضرت حق که ذات حق از حیث ظهور (من حیث الارتباطین یا من حیث الاسماء و الصفات) است و این ظهور در بالاترین مرتبه و با ویژگی احدیت جمع در نفس انسان انجام می‌شود و عارف، با وجود مطلق در حد و اندازه نفس خود مرتبط شده و به معرفت آن نائل می‌گردد.

۳-۲. موضوع عرفان عملی

محققان، عرفان عملی را از شعب حکمت عملی دانسته‌اند (نائجی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص ۴۳۷). حکمت عملی، حکمتی است که به بررسی موجوداتی (ملکاتی) می‌پردازد که در تحقق آنها شعور و اختیار انسان دخیل است. ایشان همچنین در موارد متعددی عرفان عملی یا علم الطریقه را با عنوان اخلاق نام برده، از آن با تعابیری همچون اخلاق الله (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۶۷)، اخلاق مصطفوی (بقلی شیرازی، ۱۴۲۸ق، ص ۳۸۰) و اخلاق صوفیه (رازی، ۱۴۲۲ق، ص ۱۶۹) یاد کرده‌اند. با عنایت به این امر، عارفان و محققان عرفان در خصوص موضوع دانش عرفان عملی، بیانات گوناگونی دارند. در اینجا نیز توجه به چند بیان در خصوص موضوع عرفان عملی می‌تواند به فهم بهتر موضوع این دانش کمک کند.

بیان اول: برخی با نگاهی کلان، موضوع دانش عرفان را در دو بعد نظری و عملی، «وجود»، «حق» یا «الله» دانسته‌اند. براساس بیان ایشان، اطلاق (مقسمی) وجود و احاطه آن، چنان است که هیچ موجود مطلق (به اطلاق قسمی) یا مقیدی بیرون از آن باقی نمی‌ماند؛ ازاین‌رو، وجود در این معنای عام و کلی، شامل موجوداتی نیز می‌شود که در تحقق آنها شعور و اختیار انسان دخیل است و ازاین‌رو دانشی که به احکام چنین

موجوداتی می‌پردازد نیز احکام موجود مطلق را بررسی می‌کند. بیان محقق قیصری در این خصوص این چنین است:

فموضوع هذا العلم هو الذات الاحدية و نعوتها الازلية و صفاتها السرمدية و مسائله كيفية صدور الكثرة عنها، و رجوعها اليها، و بيان مظاهر الأسماء الالهية و النعوت الربانية، و بيان كيفية رجوع اهل الله اليه، و كيفية سلوكهم و مجاهداتهم و رياضاتهم، و بيان نتيجة كل من الأعمال و الافعال و الاذكار في دار الدنيا و الآخرة على وجه ثابت في نفس الأمر (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۴۱).

در این بیان، بحث از روش مجاهده و منازل سلوکی، ازجمله مسائل دانشی است که موضوع آن وجود احاطی حق است که شامل همه موجودات مطلق و مقید و ازجمله موجوداتی است که تحقق آن منوط به شعور و اختیار آدمی می‌باشد. عارفی که در مقام شهود، واقعیت ثابت طارد عدم را با همه اسما و صفاتش در نهایی‌ترین مراتب آن مشاهده کرده و به معرفت حضوری آن نائل گشته است، از منظری توحیدی به همه کثرات می‌نگرد و علاوه بر حقیقت وحدت، رابطه وحدت با کثرات، روابط میان کثرات و چگونگی صدور کثرت از وحدت، حقایقی ازجمله تطورات وجودی نفس، منازل و مقامات و راه رجوع از کثرت به وحدت نیز بر او آشکار می‌شود. چنین انسان عارفی که به جمعیتی نسبی دست می‌یابد و حق را در مطلق و مقید، مجرد و مادی، ذهنی و خارجی و ... یافته است، به وجود آدمی در مراتب تقیدی علم دارد، راه خروج از تقید به اطلاق را می‌داند و حقیقت اعمال و خلقیاتی را که به سالک توسعه وجودی می‌دهند می‌شناسد و بر همین اساس قادر است منازل و مقامات عرفانی را ترسیم کرده و توصیه‌هایی سلوکی در ضمن دستورالعمل‌های عرفانی ارائه می‌دهد. با این وصف، معلوم می‌شود که همه این مسائل که به سلوک سالک مربوط می‌شود، از احوال و ویژگی‌های مطلق وجودند که در دانشی به نام عرفان عملی گرد هم می‌آیند.

بیان دوم: برخی عارفان از «نفس» به عنوان موضوع علم سلوک یا عرفان عملی نام برده‌اند؛ همان‌طور که در دانش اخلاق برخی صاحب‌نظران «نفس» را به عنوان موضوع مطرح کرده‌اند. علاوه بر عبارت ابن عجیبه که در ذیل موضوع عرفان نظری گذشت،

عبارت ملاحسین واعظ کاشفی در فتوت‌نامه در این خصوص چنین است: «موضوع علم فتوت نفس انسان باشد از آن جهت که مباشر و مرتکب افعال جمیله و صفات حمیده گردد و تارک و رادع اعمال قبیحه و اخلاق رذیله شود به اراده» (به نقل از: همدانی و ریاض، ۱۳۷۰، ص ۲۴۸).

این بیان همان‌طور که اشاره شد بر انطباق معرفت نفس و معرفت حق دلالت دارد؛ چراکه اولاً حد نفس به میزانی است که وجود مطلق را ظهور می‌دهد و دوماً از میان تمامی موجودات (مظاهر)، این نفس آدمی است که به احدیت جمع، حق متعال را ظهور می‌دهد و از همین جهت در آیات و روایات از آن به خلیفه‌الله یا صورت خدا تعبیر شده است. براین اساس، مسائلی همچون شرایط سلوک، منازل و مقامات، آداب سلوک، دساتیر سلوکی و حتی مستحسنان عرفانی همگی بیانگر احوال و ویژگی‌های نفس انسانی است که از تقید به اطلاق راه می‌پیماید.

بیان سوم: برخی از محققان عرفان موضوع دانش عرفان عملی را با این تعبیرات معرفی کرده‌اند: «تعمیر الباطن»، «اعمال و احوال قلبی از آن جهت که رساننده به کمال نهایی است» (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳، ص ۷۳)، «سیر و سلوک الی الله» (شریفی، ۱۳۹۳، ص ۳۱) و «عمل عرفانی یا سیر و سلوک عارفانه» (فناپی، ۱۴۰۱ق، ص ۵۲۰). عبارت محقق فناری این چنین است:

و علوم الباطن ... ان تعلق بتعمیر الباطن بالمعاملات القلبیة بتخلیته عن المهلكات و تحلیته بالمنجیات، فعلم التصوف و السلوک (فناری، ۲۰۱۰م، ص ۱۳۱).

همه این تعابیر نشان‌دهنده قیودی هستند که برای تمایز دانشی خاص اعتبار می‌شوند. توضیح آنکه همان‌طور که گذشت، عارف مسلمان مفهوم وجود مطلق را در مقام حکایت از واقعیت ثابت مشهود به کار می‌برد و احکام و ویژگی‌های آن را که همه ویژگی‌های وجود را شامل است به اندازه‌ای که بدان نیاز داشته یا مجاز به ذکر آن بوده، در آثار عرفانی بیان کرده است؛ ازاین‌رو، آثار عرفانی دارای ابعاد معرفتی متعددی از جمله عرفان نظری، عرفان عملی، عرفان ادبی، عرفان اجتماعی، عرفان تربیتی و ... است. با این وصف کاملاً جا دارد که هریک از این ابعاد با اعتباری افزوده شده، به

صورت دانشی جداگانه ارائه شود. برای مثال، عارف با نگاه کلان خود از منازل و مقامات سلوکی در کنار بسیاری دیگر از مسائلی که همگی ذیل حکمت عملی تعریف می‌شوند، به عنوان احوال و ویژگی‌های وجود مطلق یا وجود نفس نام برده است. حال ممکن است با افراز و جداسازی این بخش از متون عرفانی، دانشی تحت عنوان دانش مقامات و منازل ارائه داد که با موضوع منازل و مقامات و مسائلی حول این موضوع شکل گرفته است، چنان‌که می‌توان از دانشی وسیع‌تر تحت عنوان عرفان عملی، یا عرفان در مقام عمل، و یا علم الطریقه نام برد که به همه یا بسیاری از مسائل مطرح‌شده در زمینه حکمت عملی که در آثار عرفانی آمده است پردازد (فیض کاشانی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۱۹۸).

۴. روش‌شناسی علم عرفان اسلامی

۴-۱. چپستی روش‌شناسی

منظور از روش، مجموع وسایل و ابزارهایی است که وصول به غایت و هدفی را ممکن یا آسان می‌سازد؛ روش‌ها در واقع گام‌هایی هستند که لازم است به منظور دستیابی به هدفی مشخص با نظم خاصی برداشته شوند. و منظور از روش علم، مجموعه‌ای از وسایل و راه‌هایی است که انسان را به شناخت در علمی خاص می‌رساند و از طریق آنها موجه‌سازی گزاره‌های آن علم صورت می‌گیرد (شریفی، ۱۳۹۵، ج ۱، ص ۳۲). اما روش‌شناسی، دانشی درجه دو است که به تحلیل و توضیح روش علم می‌پردازد و میزان قابلیت و توانمندی روش‌های رقیب و میزان موفقیت آن‌ها در دستیابی به واقعیت مورد نظر علم را بررسی می‌کند؛ از این رو می‌توان گفت روش‌شناسی دانشی است که شناخت راه‌های تولید یک علم را در اختیار قرار می‌دهد.

۴-۱-۱. چپستی روش‌شناسی در عرفان

تفاوت اساسی دانش عرفان درباره دیگر علوم، روش‌شناسی این دانش را نیز نسبت به دیگر علوم اعم از طبیعی، انسانی و حتی فلسفی تا اندازه‌ای متمایز می‌کند. دیگر علوم محصول تجمیع گزاره‌های علمی حول موضوعی واحد هستند که در فرایندی تدریجی

به عنوان احوال و عوارض ذاتی موضوع کشف می‌شوند و در نهایت شناختی به نسبت جامع از موضوع مورد مطالعه به دست می‌دهند؛ اما در عرفان، عارف، شناختی جامع و شهودی از موضوع دارد که مقدم بر تجمیع گزاره‌ها است و تولید مرتبه دانشی عرفان برای وصول به معرفتی مفقود برای خود عارف نمی‌باشد؛ اگر چه غیر عارف که مخاطب اصلی دانش عرفان است، در طلب امری مفقود در دانش عرفان است. به تعبیر دیگر سایر علوم در مرتبه کثرت و تفصیل، گردآوری، داوری و تولید می‌شوند و علم عرفان در مرتبه وحدت و اجمال یافت می‌شود و در مرتبه تفصیل در قالب مسائل و به صورت دانشی مستقل و نظام‌وار تولید می‌گردد. با این وصف، مقصود از روش‌شناسی عرفان نه شناخت مجموعه قواعد و توصیه‌هایی برای تولید دانش عرفان بوده و نه مجموعه قواعدی برای تحقیق در دانش عرفان ظهور یافته در متون عرفانی؛ بلکه مقصود از روش‌شناسی در اینجا کشف روش عارفان در تولید دانش عرفان است، چرا که براساس شرط اصلی این دانش، شهودی متعالی از وجود است که در مراتب نازل‌تر به وسیله گزاره‌های علمی و عقلی بیان شده‌اند؛ از این رو، در اینجا با تفکیک انواع عرفان به روش‌شناسی هر یک از این انواع می‌پردازیم.

۴-۱-۲. روش در انواع گوناگون عرفان

عرفان را می‌توان به سه نوع عرفان شهودی، عرفان نقلی و عرفان نظری تقسیم کرد (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج ۱، صص ۴۲۲-۴۴۸).

عرفان شهودی: عرفان شهودی، علم حضوری حق‌الیقینی عارف است به حقیقت وجود که منزلتی رفیع‌تر از علم حصولی و عرفان نظری دارد. عارف در این عرفان، حضور وجود را می‌یابد، جهان‌بینی بدون حجاب مفهوم دارد و به مشاهده بی‌پرده حقایق نائل می‌شود. این نوع عرفان، آن چیزی است که به رویت بر می‌گردد و از صنف علم مصطلح نیست؛ زیرا موضوع، محمول، مسئله و مانند آن همگی از خواص مفهوم‌اند و حقیقت عینی مصون از احکام تصور، تصدیق و برهان می‌باشد (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج ۱، صص ۴۲۲-۴۴۸).

عرفان نقلی: عرفان نقلی، عبارت است از گزارش عارف از یافته‌های شهودی خود یا دیگران بدون هیچ تعلیل یا تبیینی. در این عرفان، عقل با کنشگری توصیفی حضور دارد و براساس آن فنی منقول عرضه می‌شود که ازجمله برای کسانی که خود حقایق را دیده‌اند اما توان وصف آن را ندارند یا برای کسانی که با نگاهی ایمانی و تقلیدی به آنها می‌نگرند سودمند است؛ اما این نقل‌ها از قلمرو اطلاعات تجاوز نکرده و به حوزه علوم وارد نمی‌شوند چراکه هرگز گزارش معراج‌نامه و مانند آن نمی‌تواند عرض ذاتی‌بودن محمول برای موضوع علم را ثابت کند و لذا در ردیف علم مصطلح قرار نمی‌گیرد. اساساً چیزی که در آن تحلیل عقلی نباشد و ماده و مسئله آن به مبنا نرسد و مبانی آن به منبع معرفتی منتهی نگردد علم نخواهد بود (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج ۱، صص ۴۲۲-۴۴۸).

عرفان نظری: عرفان نظری، عرفانی تعلیمی است که با بیان تعلیلی و برهانی و به زبان علمی و استدلالی به تبیین مشهودات عارف در حوزه مفهوم و علم حصولی می‌پردازد. با این وصف، عناصر محوری مطالب عرفان نظری را مفهوم تأمین می‌کند و این عرفان، با عین واقعیت ارتباط مستقیم ندارد. عرفان نظری محصول کنشگری عقل تبیینی یا تعلیلی است و ازاین‌رو علمی است که از مجموع مسائل مؤلف از موضوعات و محمولات با ملاحظه نسبت‌های خاص بین آنها شکل گرفته است (جوادی آملی، ۱۴۰۱، ج ۱، صص ۴۲۲-۴۴۸).

۴-۱-۲. روش در عرفان شهودی

روش‌شناسی عرفان شهودی، مباحثی همچون چیستی و چگونگی تحقق شهود عرفانی، نسبت شهود عرفانی با عقل و مفاهیم عقلی و با نقل و آموزه‌های دینی و میزان تأثیر این دو در آن و جایگاه تعلیم و تزکیه در شهود عرفانی را در بر می‌گیرد. این مباحث همان‌طور که ابعادی معرفت‌شناختی دارند، دارای ابعادی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی هم هستند که توجه به آنها در کنار ابعاد معرفت‌شناختی، به فهم روش‌شناسی عرفان شهودی کمک می‌کند؛ ازاین‌رو، فهم و تبیین روش‌شناسی عرفان

شهودی، نیازمند اشاره به برخی از اصول هستی‌شناختی و انسان‌شناختی است که به اجمال در اینجا به آنها اشاره می‌کنیم.

۱) هستی دارای مراتب (ظهوری) متعددی است که از مرتبه اجمال و اندماج به مراتب تفصیل و ظهور ترتیب یافته است. کلیات این مراتب عبارتند از: عالم معانی یا عالم اسماء و صفات، عالم عقول یا عالم ارواح، عالم مثال یا عالم ملکوت و عالم ماده یا عالم شهادت (قنوی، ۱۳۷۵، ص ۱۸).

۲) وجود نفس انسان به عنوان حصه‌ای از هستی مطلق نیز مراتبی منطبق بر همین عوالم دارد که از آنها این چنین نام برده شده است: مرتبه قلبی، مرتبه عقلی، مرتبه خیالی و مرتبه حسی که به ترتیب بر مراتب چهارگانه عالم معانی، عالم عقول، عالم مثال و عالم ماده منطبق‌اند (امام خمینی، ۱۳۸۳، ص ۴).

۳) همان‌طور که وجود، حقیقت واحدی است که در تمامی مراتب چهارگانه حضور دارد و مقید به هیچکدام از این مراتب نیست، و از این‌رو عوالم ماده، مثال، عقل و فوق عقل، خالی از وجود، قابل تصور نیستند، وجود نفسی انسانی نیز حقیقتی واحد است که در تمامی مراتب حضور دارد؛ اما مقید به هیچکدام نیست و از این‌رو، همه افعال و ادراکات مراتب، حقیقتاً به نفس واحد نسبت داده می‌شوند (امام خمینی، ۱۳۷۶، ص ۱۸).

۴) وجود نفس در بدو حدوث در عالم ماده، وجودی است که صرفاً آثار جسمانی ظهور می‌دهد؛ اما از همان ابتدا این امکان را دارد که آثار مراتب دیگر وجود را نیز ظهور داده، از مرتبه حسی، به مرتبه خیالی و عقلی و نهایتاً به مرتبه قلبی استکمال یابد. واضح است که سخن در اینجا از ظهور مراتب وجودی است و الا وجود نفسی در همان بدو حدوث، همچون دانه بذری که کمالات یک درخت را دارد، به اجمال، مراتب متعدد را داراست (صدرالمتالهین، ۱۳۶۳، ص ۵۳۶).

۵) ظهور آثار مراتب گوناگون وجود انسانی، امری تشکیکی است و انسان ممکن است در مرتبه حسی یا خیالی ظهوری غالب داشته باشد و از ظهور آثار مرتبه عقلی یا قلبی بی‌بهره یا کم بهره باشد.

۶) هر چند نفس انسان دارای مراتبی است که هر یک آثار و کارکردهای مختص به خود دارند: مثلاً در خصوص کارکردهای ادراکی، مرتبه حسی ادراک حسی، و مرتبه خیالی و عقلی به ترتیب ادراک خیالی و عقلی را بر عهده دارند؛ اما نفس انسان جامع همه این مراتب است و این نفس است که هم حس می‌کند و هم تخیل و تعقل دارد؛ گرچه ممکن است، آثار یکی از این مراتب نسبت به آثار سایر مراتب غلبه بیشتری داشته باشد. به تعبیر دیگر نفس هم همچون بدن، دارای مزاجی است که از آن به مزاج معنوی یا مزاج روحانی تعبیر می‌کنند و از مجموعه ویژگی‌های بدنی، معارف حسی، خیالی، عقلی در کنار مجموعه‌ای از ملکات و احساسات تشکیل شده است و ممکن است از این مجموعه یکی بر دیگری غالب باشد و سایر مراتب در حد قوه و اجمال باقی مانده باشند (کرمانی و سربخشی، ۱۴۰۳، صص ۷-۳۴).

با توجه به این اصول

۱) نفس با ابزار حس یا از طریق مرتبه حسی به درک عالم شهادت (ماده) دست می‌یابد، چنان‌که با ابزار خیال و با قوه عقل به درک عوامل بالاتر مثال و عقل نائل می‌گردد و همان‌طور که اگر فرضاً کسی در مرتبه حس متوقف باشد، درکی از امور مثالی ندارد، اگر کسی در مرتبه خیال هم متوقف باشد و یا غالب بر مزاج روحانی او مرتبه خیال باشد، درک عقلی یا درک عقلی عمیقی از حقایق عالم عقل نخواهد داشت و حقایق منقول از این عالم را نهایتاً به صورت خیالی درک می‌کند و به جای یافت حقیقت کلی، صورتی خیالی مبهمی (خیال منتشر) را می‌نشانند و آن را کلی تلقی می‌کند. به همین سان است کسی که از مرتبه عقلی عبور نکرده و طمع درک معارف شهودی را دارد (کرمانی و سربخشی، ۱۴۰۳، صص ۷-۳۴).

۲) مرتبه قلبی در واقع مرتبه‌ای در عرض سایر مراتب نیست؛ بلکه فصل و لذا وجود جمعی آدمی است و نسبت به سایر مراتب انسان جامعیت دارد، چنان‌که همین نسبت میان عالم معانی و سایر عوالم برقرار است. با این وصف محدودنشدن در

مرتبه حسی، خیالی و عقلی و عبور از تعینات این مراحل به معنای وصول به مرتبه قلبی است. صاحب مرتبه قلبی همان‌طور که قادر است آثار مظاهر مادی، مثالی و عقلی وجود را بنگرد، بر این امر تواناست وجود را با آثار جمعی خود و فراتر از آثار تک‌تک تعینات بیابد. با این وصف، مراد از شهود عرفانی، یافت وجود و رای تعینات حسی، مثالی و عقلی است که آن را به قلب نسبت می‌دهند و قلب را تمام حقیقت آدمی بر می‌شمردند (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۱۷۱).

۳) در همه مراتب ادراکی، درک مفهومی مرتبه‌ای متاخر از یافت وجودی دارد. پس از مواجهه حسی حضوری با حقایق عالم شهادت، مفهومی در ذهن شکل می‌گیرد چنان‌که پس از مواجهه عقلی، مفهومی عقلی شکل می‌گیرد و البته این امکان وجود دارد که مفهوم شکل گرفته بوسیله کارکرد انتقالی -توصیفی یا استدلالی- عقل به دیگران هم منتقل شود. در این صورت، اگر قبل از انتقال، شخص به یافت حضوری حقیقت کلی دست یافته باشد، باز مفهوم متاخر از حضور است و اگر دست نیافته باشد در صورتی برای او قابل درک خواهد بود که با حقایق حاضر در نفس او بازتولید شود که باز هم متأخر از حضور خواهد بود.

۴) مفاهیم حسی، خیالی و عقلی حاصل از حضور، در کنار ملکات و احساسات، مزاج روحانی انسان را شکل می‌دهند و قابلیت او را برای مواجهه‌ای خاص با واقعیت تأمین می‌کنند.

۵) براین اساس شهود عرفانی محصول تشابک مجموعه‌ای ادراکات، ملکات و احساسات ما قبل خود است که مزاج معنوی شخص را شکل داده‌اند. این مزاج اندوخته‌ای برای انسان است که به مدد آن کالای معرفتی جدید را فراهم می‌آورد.

۶) در این تشابک، اعمال و عواطف حضور موثر دارند و برای عبور از یک مرتبه نفسی به مرتبه بالاتر نقش ایفا می‌کنند. این اعمال و احوال سبب تهذیب انسان از

تقیّد و حرکت به سوی اطلاق می‌شوند و با ایجاد تناسب با حقیقت وجود ادراکی کامل‌تر از آن را موجب می‌شوند.

۷) نقش دین و شریعت با مجموعه معارف و احکام آن عبور انسان از تقیّد به سوی اطلاق است تا آدمی یافت هرچه کاملتری از حقیقت به دست آورد.

حاصل آنکه روش در عرفان شهودی، شهود قلبی است. مقصود از قلب در شهود قلبی، تمام حقیقت انسان است، یعنی نفس آدمی بی‌آنکه متعین به تعینات حسی، خیالی و عقلی باشد؛ هرچند در ضمن همه این تعینات هم حضور دارد. و مقصود از شهود قلبی یافت حقیقت نه در ضمن تعینات مادی، مثالی و عقلی که فراتر از این تعینات است. این حقیقت، همان است که تحت عنوان واقعیت ثابت مطلق بدان اشاره رفت که ورای همه تغییرات و تعینات است. اما وصول به مرتبه قلبی خود روش و شیوه‌ای خاص را می‌طلبد؛ روشی که در طی آن به نحوی نظام‌مند و گام‌به‌گام سالک از مراتب گوناگون نفس گذر می‌کند و به مرتبه قلبی واصل می‌گردد. همان‌طور که انسان‌ها در میزان بهره‌مندی از مرتبه حسی و عقلی متفاوتند، آنها که به مرتبه قلبی هم رسیده‌اند یکسان نیستند. ازجمله اموری که در میزان وصول به مرتبه قلبی تأثیر دارد و شهود قلبی را تحت تأثیر قرار می‌دهد مجموعه‌ای از باورها، ملکات و احساسات سالک است که از آن به مزاج روحانی تعبیر کرده‌اند. با این وصف سالک اگر چه به سوی مرتبه قلبی حرکت می‌کند و چه بسا به آن مرتبه هم واصل می‌شود؛ اما میزان تقیدات او سبب تمایز وی از دیگر سالکین می‌گردد. تأثیر باورها و رفتارهای دینی در این خصوص دارای اهمیت است. این باورها و رفتارها آدمی را از تقیّد به سوی اطلاق، رهایی و رستگاری پیش می‌برد تا شهودی هرچه ناب‌تر داشته باشد.

۴-۲-۱. روش در عرفان نقلی

همان‌طور که گفته شد، عرفان نقلی، گزارش شهودات سالکانه و عارفانه عارف است. در این نوع از عرفان، عارف، علم حضوری شهودی خود را در قالب علم حصولی مفهومی بدون نظام و ساختار دانشی، بیان می‌کند. عارف در عرفان نقلی، بنا

ندارد عرفان را در ساختار یک دانش با موضوع و مسائلی خاص که مسائل آن ارتباط خاصی به موضوع دارند بیان کند. بلکه تنها اطلاعاتی از سیر و سلوک خود و یافته‌های خود در این سیر بیان می‌دارد. این بیانات می‌تواند برای سالکان و عارفان راه‌پیموده مفید فایده باشد تا مشارکین در اذواق خود را بشناسند و بر استقامت در طریق پایدار باقی باشند؛ اما برای غیر سالکان و عارفان جز از باب حسن ظن به کلام عارف و تعبد فایده‌ای در بر ندارد.

منبع معرفتی، عرفان نقلی، شهود عرفانی یا عرفان شهودی است که روش‌شناسی آن را بحث کردیم. اما روش در عرفان نقلی، روشی عقلی با کارکرد شبیه‌سازی، تحلیل و توصیف است. اساساً هر نوع ورود از عرصه شهود و حضور به عرصه مفهوم و حصول، به مدد کنشگری‌های قوه عقل است؛ اما مادام که این حصول، با کنشگری عقل تعلیلی و استدلالی همراه نشده است، دانش عرفان نظری نخواهیم داشت و با عرفان نقلی مواجهیم. عقل در کارکرد شبیه‌سازی، از مشهودات قلبی تصویرهایی می‌سازد و به خاطره می‌سپرد تا در فعالیت‌های شناختی دیگر از آنها استفاده کند. عقل در کارکرد تحلیلی خود به جداسازی اجزا، وجوه و حیثیات می‌پردازد. در شهود، حقیقت به صورت انباشته، اجمالی و اندماجی دریافت می‌شود و عقل تحلیلی با افراز صور و مفاهیم، در قلمرو علم حصولی به تفصیل آن اجمال اقدام می‌کند. عقل در کارکرد توصیفی خود فراهم آورنده تصدیق بالفعل است. زمانی که عقل تحلیلی یافته‌های فشرده و مندمج در فضای شهودی یا حصولی را می‌گشاید و تصورات بالفعل به وجود می‌آورد، عقل توصیفی مفاهیم انتزاع شده توسط عقل تحلیلی را براساس واقعیت مشاهده شده، به هم پیوند می‌دهد، بر هم حمل می‌کند و گزاره می‌سازد (یزدان‌پناه، ۱۴۰۲، صص ۱۶۳-۱۸۵).

۴-۲-۳. روش عرفان نظری

عرفان نظری در معنای عام خود - که شامل عرفان نظری در معنای خاص، عرفان عملی و دیگر ابعاد دانشی عرفان می‌شود - ظهور دانشی عرفان شهودی است. مقصود از ظهور دانشی، بیان نظام‌مند شهودات عرفانی است که علاوه بر کارکردهای عقل

شیه ساز، تحلیلی و توصیفی از کارکرد عقل تعلیلی استدلالی هم بهره برده است. عرفان شهودی اگرچه معرفتی متعالی است؛ اما دانش، یعنی مجموعه مسائلی حول موضوع واحد، نیست؛ چنان که عرفان نقلی نیز اگرچه در قلمرو علم حصولی مطرح است؛ اما از مجموعه اطلاعاتی متفرق فراتر نمی رود و بنابراین مجموعه گزاره های نقل شده در عرفان نقلی، دانشی با محوریت یک موضوع و مسائلی که رابطه آن با موضوع اثبات شده باشد، شکل نمی دهد. براین اساس، عرفان اگر بخواهد دانش باشد و در حوزه علم حصولی، آدیان را از جهل به سوی علم و کشف واقع رهنمون شود، نیازمند آن است که علاوه بر کارکردهای عقل شیه ساز، تحلیلی و توصیفی از کارکرد عقل تعلیلی استدلالی هم بهره ببرد و رابطه میان مسائل و موضوع را به سبکی که موجب توسعه علم شود و نتیجه انکشاف واقع را در پی داشته باشد، تبیین علی کند.

عقل با کارکرد استدلالی خود از معلوم به مجهول راه می برد. در واقع استدلال حرکت معرفتی پیش رونده است. با استدلال نادیده ها به سان دیده ها می شوند و مجهول ها معلوم می گردند؛ بدین صورت که از معلوم ها بهره گرفته می شود تا چیزهایی معلوم شوند که پیش تر معلوم نبوده اند (یزدان پناه، ۱۴۰۲، صص ۱۶۳-۱۸۵). عقل استدلالی از معلومی بدیهی شروع می کند و با مبنا قراردادن آن به معلوم کردن امری مجهول اقدام می نماید و در مرحله بعد این امر معلوم را مبنا برای دیگر مجهولات قرار می دهد. این فرایند با جستجوی حد وسط انجام می گیرد و رابطه علی با حد اصغر و حد اکبر دارد و به این ترتیب ارتباط حد اکبر (محمول) و حد اصغر (موضوع) را تبیین می کند.

براین اساس برای تولید دانش عرفان علاوه بر عرفان شهودی، لازم است عقل استدلالی هم ورود کند. عقل در این ورود، حد وسطی را که در یافتی بسیط در عرفان شهودی به دست آمده، تبیین علی می کند و و رابطه آن با اطراف برهان را وضوح می بخشد. مزلت شهود عرفانی در دانش عرفان نظری، منزلت حدس در علوم طبیعی و علوم عقلی است و جایگاه قلب بسان جایگاه عقل قدسی است که فیلسوف در مراتب عقل نظری و بعد از عقل بالفعل و بالمستفاده از آن نام می برد. در براهین، قوه حدس برای دست یابی به حد وسط برهان نقشی موثر دارد. برای علم به یک گزاره مجهول که

از موضوع و محمول تشکیل شده است، انبوهی از حد وسط‌های به عنوان پیشنهادی در مقابل عقل قرار می‌گیرد که عملاً جز با قوه حدس نمی‌توان به گزینش یکی از آنها اقدام کرد (رضایی، ۱۳۸۷، صص ۱۹۲-۱۴۴). این حدس در صورتی به صواب نزدیک‌تر است که از نفسی مستعد (با مزاج روحانی معتدلی) برخوردار باشد و الا نمی‌تواند انسان را به واقع برساند و از این رو علمی انکشافی را در پی نخواهد داشت. در خصوص اینکه آیا به صرف به دست آمدن حدسی حد وسط، برهان ارزش معرفتی خواهد داشت و مفید یقین خواهد بود مباحث گسترده‌ای مطرح شده است. از جمله برخی به شخصی بودن حدس توجه کرده و آن را جز برای صاحب حدس یقینی ندانستند و برخی هم اساساً به ظنی بودن حدس حکم کردند (مدرسی، ۱۴۰۰، صص ۷۹-۱۰۲)؛ اما در هر صورت اگر حدس در تجربیات و حتی در معقولات به ارزیابی علمی و عقلی تن دهد و از این ارزیابی موفق بیرون آید، بی‌شک مفید یقین خواهد بود. این ارزیابی در واقع بررسی رابطه علی میان حد وسط و اطراف استدلال است که در معقولات از راه عقل و در تجربیات از راه تکرار تجربه حاصل می‌شود. اما اگر در استدلال‌های فلسفی یا علمی تجربی، حدس از میان انبوهی از حد وسط‌های پیشنهادی به سرعت یا اساساً بدون حرکت به یک حد وسط می‌رسد، در شهود عرفانی به جهت آنکه حقیقت به بساطت خود برای عارف حاضر است، حد وسط به تعیین خود برای عارف مشهود است و فقط لازم است در دانش عرفان، رابطه حد وسط با اطراف استدلال، تبیین عقلی شود تا عرفان شهودی به دانش عرفان نظری تبدیل شود.

نتیجه‌گیری

عرفان به طور عمده به معرفت شهودی یا تجربه نهایی عرفانی تعریف می‌شود که حقیقتی فراگیر در همه ملل و نحل است و بالاترین مرتبه آن یعنی معرفت توحیدی اطلاقی، ویژگی عرفان اسلامی می‌باشد. اما عرفان اسلامی در طول تاریخ ظهور دانشی هم داشته است و عارفان مسلمان معارف شهودی حضوری خود را در قالب مفاهیم و الفاظ به صورتی نظام‌مند با اهداف و انگیزه‌هایی خاص بیان کرده‌اند که از آن به دانش عرفان

اسلامی تعبیر می‌کنیم. در این دانش که از آن به عرفان نظری در معنای عام یاد می‌کنند، مباحث متعدد هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی، جامعه‌شناختی، تربیتی، سلوکی و سیاسی دیده می‌شود که برخی از آنها به نحوی افراز شده، دانشی مستقل را شکل داده‌اند. موضوع این دانش، مطلق وجود است که اطلاق در آن به صورت اطلاق مقسمی لحاظ شده و شامل مطلق در مقابل مقید و مقید در مقابل مطلق می‌شود؛ از این رو امری بیرون از موضوع دانش عرفان قرار نمی‌گیرد. از موضوع این دانش، با بیانات دیگری همچون «وجود من حیث الارتباطین»، «وجود الحق»، «معرفت الله و اسمائه و صفاته» و ... تعبیر کرده‌اند که همگی بیانگر حقیقت واحدی است. اما مباحث دانش عرفان را می‌توان افراز کرده و دانش‌های مستقلی شکل داد که به هدفی خاص به بحث از وجود مطلق به اطلاق مقسمی می‌پردازند. از جمله این دانش‌های مستقل عرفان نظری - در معنای خاص - و عرفان عملی است که اولی به دغدغه‌های هستی‌شناسانه پاسخ می‌دهد و دومی به دغدغه‌های سلوکی - تربیتی. در خصوص روش عرفان نیز باید گفت که عرفان اسلامی آن‌گاه که ظهور دانشی می‌یابد از روش عقلی با کارکرد تعلیلی استدلالی بهره می‌برد. عارفی که معارف خود را از منبع شهود قلبی دریافت کرده است، آنگاه که به تعلیل و استدلالی کردن آن معارف اقدام می‌کند، دانش عرفان ظهور می‌یابد و قبل از آن نه با دانش عرفان که با عرفانی نقلی یا عرفانی شهودی مواجهیم.

فهرست منابع

- آملی، سید حیدر. (۱۳۵۲). المقدمات من کتاب نص النصوص. تهران: قسمت ایرانشناسی انستیتو ایران و فرانسه پژوهش‌های علمی در ایران.
- ابن ترکه، صائن‌الدین. (۱۳۶۰). تمهید القواعد (مصحح: سید جلال‌الدین آشتیانی). تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ابن عجیبه الحسنی، ابوالعباس احمد. (۲۰۰۵م). إيقاظ الهمم فی شرح الحکم. قاهره: دار جوامع الكلم.
- ابن عربی، محی‌الدین. (بی‌تا). الفتوحات المکیه. بیروت: دار الصادر.
- خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۷۶). مصباح الهدایة إلى الخلافة والولاية. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله.
- خمینی، سید روح‌الله. (۱۳۸۳). سر الصلاة. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی رحمته الله.
- بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۴۲۸ق). تقسیم الخواطر. قاهره: دار الآفاق العربیة.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۷). عین نضاح (ج ۱). قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۴۰۱). ماهیت عرفان نظری و تفاوت آن با فلسفه. در: جستارهایی در فلسفه عرفان (علی‌فضلی، ج ۱). قم: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- رازی، محمد بن ابوبکر. (۱۴۲۲ق). حدائق الحقائق. قاهره: مکتبه الثقافه الدینیة.
- رضایی، رحمت‌الله. (۱۳۸۷). حدس و جایگاه آن از دیدگاه ابن سینا. معرفت فلسفی، ۵(۳)، صص ۱۹۲-۱۴۵.
- شریفی، احمدحسین. (۱۳۹۳). مبانی عرفان علمی در اسلام (ج ۱). تهران: سمت.
- شریفی، احمدحسین. (۱۳۹۵). روش‌شناسی علوم انسانی اسلامی. تهران: آفتاب توسعه.
- صدرالمتألهین (ملاصدرا). (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین. (۱۳۶۰). رساله الولاية. قم: موسسه اهل‌البيت علیهم‌السلام.

- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۸۸ «الف»). شیعه در اسلام. قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۸۸ «ب»). رسائل توحیدی. قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۸۸ «ج»). علی علیه السلام و فلسفه الهی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- فرغانی، سعیدالدین. (۱۳۷۹). مشارق الدراری شرح تائیه ابن فارض. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- فناری، حمزه. (۲۰۱۰م). مصباح الانس بین المعقول و المشهود. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- فناهی، محمد. (۱۴۰۱). آفاق عرفان. قم: موسسه امام خمینی رحمته الله علیه.
- فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۳۸۷). مجموعه رسائل فیض (ج ۴). تهران: مدرسه عالی شهید مطهری.
- قونوی، صدرالدین. (۱۳۷۱). النصوص (مصحح: سید جلال الدین آشتیانی). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- قونوی، صدرالدین. (۱۳۷۵). النفحات الإلهیه. تهران: انتشارات مولی.
- قیصری، داوود. (۱۳۸۱). رسائل قیصری (مصحح: سید جلال الدین آشتیانی). تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- کرمانی، علیرضا؛ سربخشی، محمد. (۱۴۰۳). عقل ایمانی در اندیشه عرفانی. مغنویت پژوهشی اسلامی، ۳(۶)، صص ۳۴-۷.
- مدرسی، محمدرضا. (۱۴۰۰). مقایسه فکر و حدس در منطق و نقش حدس در کشف حد وسط. معارف منطقی، (۱۵)، صص ۷۹-۱۰۲.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۶). در جستجوی عرفان اسلامی. قم: انتشارات موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- نائیجی، محمدحسین. (۱۳۸۸). ترجمه و شرح مصباح الانس (ج ۱). قم: آیت الاشراف.
- همدانی، سیدعلی؛ ریاض، محمد. (۱۳۷۰). احوال و آثار میر سید علی همدانی. پاکستان: مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- یزدان پناه، سیدیدالله. (۱۳۹۳). مبانی و اصول عرفان نظری. قم: موسسه امام خمینی رحمته الله علیه.
- یزدان پناه، سیدیدالله. (۱۴۰۲). مختصات حکمت متعالیه. قم: انتشارات آل احمد.