

نشریه علمی - پژوهشی

پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)

سال ششم، شماره دوم، پیاپی ۲۲، تابستان ۱۳۹۱، ص ۶۵-۸۸

عرفان عملی و نظری یا سنت اول و دوم عرفانی؟

(تأملی در مبانی تصوف و عرفان اسلامی)

سید علی اصغر میرباقری فرد*

چکیده

در سده هفتم هجری تحوّل بنیادی و عمیق در عرفان اسلامی پدید آمد. در اثر این تحوّل مبانی عرفانی دستخوش تغییر و دگرگونی شد، چندانکه سنت تازه‌ای در عرفان اسلامی شکل گرفت و مرزبندی جدیدی در میان طریقه‌ها و مشرب‌های عرفانی به وجود آمد. عده‌ای از معاصران برای تبیین این تحوّل و شناخت ویژگی‌های دو سنت عرفانی پیش و بعد از سده هفتم هجری، عرفان اسلامی را به دو بخش عرفان عملی و عرفان نظری تقسیم کرده‌اند. در این مقاله ضمن نقد و تحلیل این تقسیم‌بندی و تبیین اینکه تقسیم‌بندی عرفان اسلامی به عرفان عملی و نظری اعتبار علمی ندارد و منطبق با ماهیت عرفان اسلامی نیست طرحی تازه برای نقد و تحلیل سیر تحوّل و تطوّر عرفان اسلامی و ویژگی‌ها و تفاوت‌های سنت اول و دوم عرفانی به دست داده شده است.

واژه‌های کلیدی

عرفان اسلامی، عرفان عملی، عرفان نظری، سنت اول عرفانی، سنت دوم عرفانی.

* استاد زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان a_mir_fard@yahoo.com

۱- مقدمه

در تحقیقات معاصر در حوزه تاریخ و مبانی تصوّف و عرفان اسلامی، گاه تقسیم بندی‌هایی مطرح شده که معلوم نیست، مبنای آنها چیست و تا چه حد منطبق با سیر تحول عرفان اسلامی است؟ تقسیم بندی سیر تطوّر عرفان اسلامی به سه دوره زاهدانه، عابدانه و عاشقانه، منسوب کردن عرفان اسلامی به نواحی و مناطق جغرافیایی، ایرانی و عربی خواندن عرفان از جمله این تقسیم بندی‌هاست. مهم آن است که بر پایه این دسته بندیها تحقیقات دیگری شکل می‌گیرد و نتایجی که از این تحقیقات به دست می‌آید، خود زمینه تحقیقات دیگری را فراهم می‌سازد. بر این اساس شمار زیادی پایان نامه، مقاله و کتاب تدوین و تألیف می‌شود؛ اما بدان سبب که درباره این موضوعات تأمل جدی صورت نگرفته؛ معلوم نیست که دستاورد و محصول این تحقیقات تا چه حد می‌تواند قابل اطمینان باشد؟ یکی از کارهای ضروری در تحقیقات عرفانی آن است که هر یک از این تقسیم بندیها در بوتّه نقد و تحلیل قرار گیرد و معلوم شود کدام یک از آنها با ماهیت واقعی عرفان اسلامی و سیر و تطوّر آن انطباق دارد و می‌تواند در تبیین دقایق و زوایای تاریخ و مبانی عرفان اسلامی مؤثر واقع شود.

یکی از مهم‌ترین تقسیم بندی‌هایی که در تألیفات عرفانی بدان استناد می‌شود، تقسیم عرفان اسلامی به عرفان عملی و نظری است. این دو اصطلاح، یعنی عرفان عملی و نظری مکرّر در شماری از تحقیقات عرفانی به کار می‌رود و مبنای نقد و تحلیل مبانی، تاریخ و متون عرفان اسلامی قرار می‌گیرد. در این دسته از تحقیقات مراد از عرفان عملی آن سنت عرفانی است که از آغاز پیدایش تصوّف و عرفان رونق داشت و تا سده هفتم هجری به عنوان سنت غالب عرفانی ترویج می‌شد و عرفان نظری به آن سنت عرفانی اطلاق می‌شود که از سده هفتم هجری خاصه با شکل‌گیری مکتب محیی‌الدین بن عربی رواج پیدا کرد و از آن پس سنت غالب در عرفان اسلامی تلقی می‌شد. بر اساس این تقسیم بندی و با ترسیم این خط تمایز میان عرفان عملی و نظری، عملاً اهل معرفت در دو گروه قرار می‌گیرند: یک گروه عارفان عملی و دیگر عارفان نظری. بی‌تردید این خط تمایزی که میان عرفان عملی و نظری کشیده شده، در زوایای تحقیقات مربوط به عرفان اسلامی نفوذ یافته و کمتر زمینه تحقیقی را می‌توان یافت که از این موضوع تأثیر پذیرفته باشد.

البته این تقسیم بندی و تمایز کردن عرفان عملی از عرفان نظری از یک ضرورت سرچشمه گرفته و آن تحول عمیقی است که در سده هفتم هجری در سیر تحول و تطوّر عرفان اسلامی پدید آمد. دامنه

این تحوّل چندان گسترده و عمیق بود که آن را می‌توان نقطه عطفی در سیر عرفان اسلامی به شمار آورد و بر اساس آن مبانی، تاریخ و متون عرفان اسلامی را مرزبندی کرد و امتیازات هر یک را بر مبنای این معیار برشمرد (← میرباقری فرد، ۱۳۸۵: ۴۸-۴۶۹؛ همان، ۱۳۸۰: ۱۳۲۹-۱۳۱۲) هرچند بسیار ضروری است دقایق و زوایای این تحوّل بنیادی در عرفان اسلامی بررسی، نقد و تحلیل شود و مرزبندی جدیدی که میان طریقه‌های عرفانی در اثر این تحوّل پدید آمد بدقت و جامع تبیین گردد؛ اما این کار مهم و اساسی را نمی‌توان بر پایه تقسیم عرفان اسلامی به عرفان عملی و نظری انجام داد و به صورت علمی و جامع همه آثار و نتایج این تحوّل را بررسی و تحلیل کرد. اگر این تحوّل بدرستی نقد و تحلیل نشود و دقایق و ماهیت آن دقیق و شفاف تبیین نگردد و مبانی و آراء عرفانی این دوره با روشی علمی و منطبق با ماهیت دقیق این تحوّل مرزبندی و متمایز نشود، بی‌تردید در نقد و تحلیل سیر عرفان اسلامی به بیراهه می‌رویم و از مقصود دور می‌افتیم.

این مقاله بر آن است، ضمن نقد و تحلیل تقسیم‌بندی عرفان اسلامی به عملی و نظری، برای بررسی و تحلیل این تحوّل طرحی تازه به دست دهد تا بر اساس آن سیر عرفان اسلامی را به روش علمی و منطبق با ماهیت مبانی عرفانی تجزیه و تحلیل کند.

۲- تقسیم عرفان اسلامی به عرفان عملی و نظری

درباره این تقسیم‌بندی دو پرسش مهم و اساسی وجود دارد: یکی آن که این مرزبندی از چه زمانی در تحقیقات عرفانی راه یافته است؟ دوم آن که آیا این تقسیم بندی می‌تواند ماهیت این تحوّل بنیادی را که در سده هفتم هجری اتفاق افتاد، تبیین کند و تحلیل درستی از مبانی، متون و تاریخ عرفان اسلامی در این دوره به دست دهد و زمینه مقایسه و تطبیق آن را با دوره قبل فراهم سازد؟

درباره پرسش اول باجمال اشاره می‌شود که بررسی و تأمل در منابع متقدم عرفانی نشان می‌دهد که این دو اصطلاح در هیچ یک از متون پیشین به کار نرفته و تقسیم عرفان اسلامی به عملی و نظری مرزبندی جدیدی است که نخستین بار در شماری از تحقیقات و تألیفات عرفانی معاصر از آنها استفاده شده است. به نظر می‌رسد، وضع این دو اصطلاح و تقسیم عرفان به عرفان عملی و نظری متأثر از تقسیم حکمت به دو بخش عملی و نظری باشد. حکمت عملی و نظری دو اصطلاحی است که متقدمان آن را به کار برده و درباره موضوع، تفاوتها و ویژگیهای آن دو سخن گفته‌اند. بنابراین تقسیم حکمت به

عملی و نظری موضوعی است که ریشه در متون متقدم دارد و اهل حکمت از همان ابتدا به طرح این موضوع پرداخته و بر مبنای آن آثار بسیاری تألیف کرده‌اند؛ اما مبحث عرفان عملی و عرفان نظری موضوعی مستحدث به شمار می‌رود و در تحقیقات متقدمان نشانی از آن دیده نمی‌شود. این موضوع از آن حکایت می‌کند که بزرگان و مشایخ عرفان اسلامی که خود در شکل‌گیری آن نقشی مهم بر عهده داشتند، قائل به دو نوع عرفان عملی و نظری نبودند.

برای پاسخ به پرسش دوم؛ یعنی ارزیابی میزان اعتبار علمی این تقسیم‌بندی سه فرضیه را بررسی می‌کنیم:

۱. این تقسیم بندی معتبر است و با ماهیت عرفان اسلامی انطباق کامل دارد و می‌تواند بخوبی دقایق و زوایای این تحول را تبیین و تفسیر کند و تفاوت‌های عرفان اسلامی را پیش و بعد از سده هفتم به طور کامل آشکار سازد.

۲. تقسیم عرفان به عملی و نظری، منطبق با ماهیت عرفان اسلامی است؛ اما برای تبیین کامل و دقیق تحول عرفان اسلامی در سده هفتم هجری طرح کاملی نیست و نمی‌تواند امتیازات عرفان اسلامی را پیش و بعد از سده هفتم تبیین کند.

۳. این تقسیم بندی با ماهیت عرفان اسلامی انطباق ندارد و به هیچ وجه قادر به تفسیر و تبیین سیر تحول و تطور عرفان اسلامی نیست.

اگر بخواهیم بر اساس این نظریه سیر عرفان و تصوف اسلامی را بررسی کنیم؛ بناچار باید این موضوع را بپذیریم که عرفان، دو سویه مجزا و مستقل از هم دارد: یکی عملی: یعنی معاملات و آداب و رسوم، دوم نظری: یعنی مسائل علمی که مبتنی بر تفکر و اندیشه است. مراد از عرفان عملی، آن بخشی از عرفان اسلامی است که بر انجام معاملات خاص شامل عبادات و آداب و رسوم استوار است و موجب تزکیه نفس می‌شود و عرفان نظری گونه‌ای از عرفان اسلامی است که تنها به طرح مسائل علمی و نظری می‌پردازد. در واقع صبغه عملی عرفان را عرفان عملی و صبغه نظری و علمی آن را عرفان نظری می‌گویند. بر این اساس می‌توان میان عمل و نظر؛ یعنی میان معاملات و آداب عرفانی با بینش و تفکر درباره موضوع عرفان در عرفان اسلامی تمایز قائل شد. در این دیدگاه عرفان اسلامی در دو صورت مستقل و مجزا ظهور پیدا کرده است: یکی عرفانی که صرفاً مبتنی بر معاملات و آداب است و دیگر عرفانی که تنها جنبه نظری و علمی دارد.

این مهم‌ترین نتیجه‌ای است که از این نظریه به دست می‌آید. حال باید بررسی کرد که این موضوع با ماهیت عرفان اسلامی انطباق دارد و بخوبی می‌تواند مبانی و سیر تطوّر عرفان اسلامی را تحلیل کند؟ برای تأمل در این مسأله ابتدا به دو موضوع اشاره می‌کنیم:

۳- نقد و تحلیل

۱. تا قرن دوم هجری تصوّف و عرفان اسلامی به صورت مشخص و متمایز در میان مسلمانان شناخته نمی‌شد. گزارش ابوالقاسم قشیری و ابوالحسن علی هجویری درباره آغاز تصوّف (۴ قشیریه، ۱۳۶۱: ۲۴؛ هجویری، ۱۳۸۴: ۷۸) و قرائن و مستندات پرشمار در این باره اثبات می‌کند که تصوّف از نیمه قرن دوم هجری شکل گرفته و به طور رسمی و مشخص در تاریخ اسلام شناخته می‌شده است. خاستگاه و سرچشمه عرفان اسلامی قرآن، احادیث و سیره معصومین (ع) است و زمینه‌های شکل‌گیری آن در صدر اسلام به وجود آمد. ^۱ از آن روزگار تا نیمه دوم هجری، حدود یکصد و پنجاه سال زمان سپری شد تا تصوّف و عرفان اسلامی شکل گرفت. (۴ دهباشی و میرباقری فرد، ۱۳۸۴: ۶۴-۵۲) در این دوره طولانی عده زیادی بر اساس تعالیم اسلام مشی زاهدانه در پیش گرفتند و شماری از آنها مانند زهاد ثمانیه در این راه چندان پیش رفتند که در روزگار خود شهرت زیادی پیدا کردند ^۲ اما تا سده دوم هجری هیچ یک را صوفی و عارف نخواندند. اینکه چه عاملی سبب شد، اهل زهد با عنوان صوفی و عارف شهرت پیدا نکنند و مشی آنها را تصوّف و عرفان نخوانند، ولی در نیمه سده دوم هجری عده‌ای را صوفی و عارف بگویند، موضوع مهمی است که با بحث ما ارتباط کامل دارد. آنچه موجب شد گروهی در سده دوم صوفی خوانده شوند، نه آن بود که آنها بیش از اهل زهد، زهد می‌ورزیدند و عبادت می‌کردند. تنها عاملی که موجب تمایز اهل تصوّف و عرفان از اهل زهد و عبادت شد، نوع تفکر و بینش آنها بود. تا زمانی که تفکر و بینش عرفانی شکل نگرفت، عرفان و تصوّف اسلامی ظهور پیدا نکرد. این موضوع بدین معناست که اندیشه و بینش عرفانی رکن اصلی عرفان و تصوّف است و تا این رکن رکن وجود نداشته باشد، عرفان و تصوّف نیز تحقق پیدا نمی‌کند.

۲. ابن سینا در نمط نهم از کتاب اشارات و تنبیهاات مبحث مهمی مطرح می‌کند که بخوبی ماهیت

عرفان و تصوّف اسلامی را آشکار می‌سازد. او در تعریف زاهد، عابد و عارف چنین می‌گوید:

المعرضُ عن متاع الدنيا و طيباتها يخلص بإسم الزاهد و المواظبُ على فعل العبادات من القيام و الصيام و نحوهما يخلص بإسم العابد و المنصرفُ بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سرّه يخلص بإسم العارف. (ابن سینا، ۱۹۶۸-۱۹۵۷: ۵۸-۵۷)

در تعریفی که ابن سینا از عارف به دست می‌دهد، معلوم می‌کند، آنچه عارف را از زاهد و عابد متمایز می‌سازد، فکر و اندیشه اوست که به قدس جبروت تمایل پیدا می‌کند و موجب می‌شود که نور حق بر ضمیر او بتابد. بر اساس تعریف و توضیحات ابن سینا میان عارف با عابد و زاهد رابطه عموم و خصوص مطلق وجود دارد. بدین ترتیب هر عارفی مانند زاهد زهد می‌ورزد و مثل عابد عبادت می‌کند؛ اما زهد او با زهد زاهد و عبادتش با عبادت عابد متفاوت است، زیرا اندیشه و هدف وی با آنها تفاوت دارد. از مجموعه مباحثی که ابن سینا مطرح می‌کند، می‌توان دریافت که آنچه موجب می‌شود، مشی عرفانی پدید آید تفکر و اندیشه‌ای است که عارف را به وصال حق می‌رساند و معاملات و عبادات موجب می‌شود تا این تفکر و اندیشه در او قوت گیرد.

این مباحث و همچنین دلایل متعدد دیگری که مجال طرح آنها در این جا فراهم نیست، اثبات می‌کند در هیچ دوره‌ای تصوف و عرفان اسلامی بدون فکر و اندیشه عرفانی تحقق نیافته است. هر جا مشی و شیوه‌ای عرفانی خوانده شده، مبتنی بر تفکر و اندیشه بوده است. با این مقدمات می‌توان نتیجه گرفت که تقسیم عرفان اسلامی به عرفان عملی و نظری نادرست است و با ماهیت عرفان و تصوف انطباق ندارد. هیچگاه عرفان اسلامی بدون تفکر و اندیشه وجود نداشته است؛ یعنی هیچ دوره‌ای از عرفان اسلامی را نمی‌توان عرفان عملی خواند. در نقطه مقابل، هیچ بخشی از تاریخ عرفان اسلامی را هم نمی‌توان عرفان نظری نامید. بدین ترتیب می‌توان نتیجه گرفت که فرضیه اول و دوم درباره تقسیم‌بندی عرفان اسلامی به عرفان عملی و نظری صادق نیست و تنها فرضیه سوم درباره آن درست است.

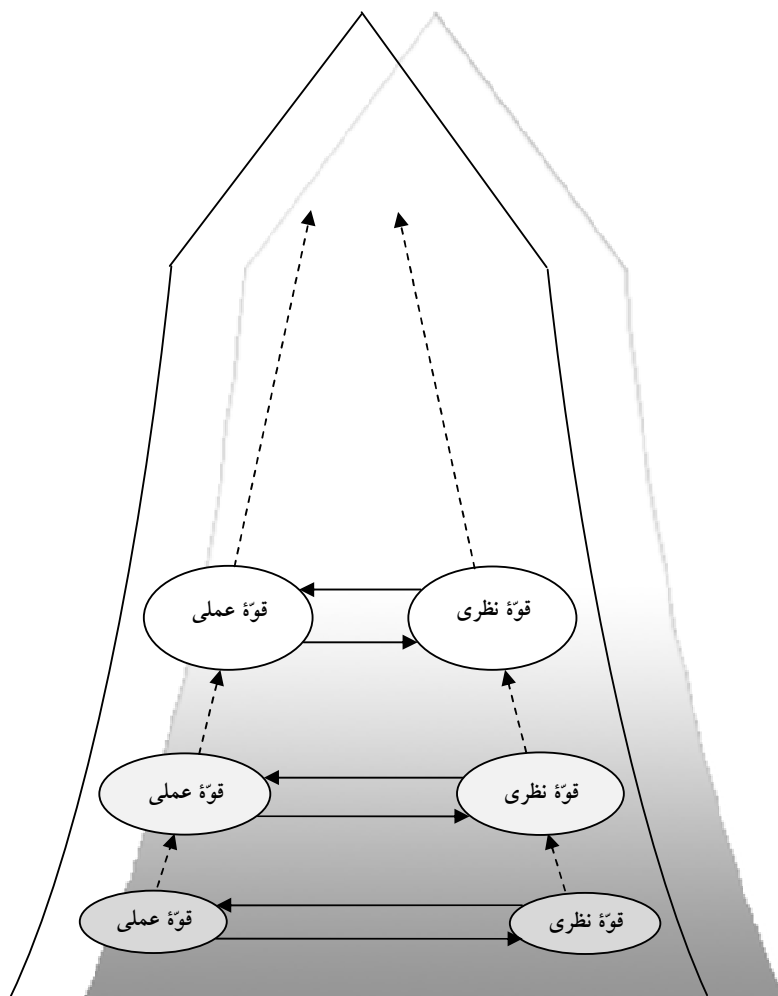
۴- قوه نظری و عملی

برای روشن شدن این موضوع ساختار عرفان اسلامی را از منظری تازه بررسی می‌کنیم. عرفان اسلامی مبتنی بر دو قوه نظری و عملی است. (میرباقری، ۱۳۸۵: ۲۷۰-۲۶۹) مراد از قوه نظری آن تفکر و اندیشه‌ای است که عارف را به سوی معرفت حق سوق می‌دهد و قوه عملی نیز آن نیرویی است که از معاملات عرفانی سرچشمه می‌گیرد و با قوه نظری پیوندی استوار دارد. هیچ مشرب عرفانی خالی از این

دو قوه نیست. می توان ویژگی اصلی عرفان اسلامی را ترکیب این دو قوه دانست. آنچه موجب می شود، عرفان اسلامی از دیگر علوم متمایز شود و همچنین با مشی عملی اهل زهد و عبادت تفاوت پیدا کند، همین موضوع؛ یعنی اتکاء عرفان بر دو قوه نظری و عملی است. عرفان اگر در مباحث نظری خلاصه شود، تفاوتی با دیگر علوم پیدا نمی کند و اگر بر معاملات صرف مبتنی باشد، جز مشی زاهدانه و عابدانه نیست. هنر عرفان اسلامی آن است که به گونه ای ظریف و پیچیده این دو قوه را به هم آمیخته و از ترکیب آنها شیوه تازه ای پدید آورده که هم با مشربهای عملی متفاوت است، هم با علوم می که متکی بر مباحث نظری است. البته پیوند این دو قوه با یکدیگر و پیوستگی آنها با عرفان اسلامی مبتنی بر دو اصل است:

الف. در عرفان اسلامی قوه نظری و عملی هم وزن و هم رتبه نیست. قوه نظری بر قوه عملی تقدم دارد. در واقع می توان گفت، اصل و اساس عرفان اسلامی قوه نظری است و قوه عملی بدان جهت ارزش و اعتبار دارد که موجب تقویت قوه نظری می گردد. قوه نظری موجب شکل گیری تفکر و اندیشه ای می شود که عرفان اسلامی بر پایه آن شکل می گیرد و قوه عملی زمینه را برای عارف فراهم می سازد تا قوه نظری در او نیروی بیشتری پیدا کند. به عبارت دیگر قوه نظری به عارف جهت می دهد تا از غیر عارف متمایز شود و قوه عملی موجب تقویت قوه نظری می شود.

ب. قوه نظری و قوه عملی با هم تعامل دارند و بر یکدیگر تأثیر می گذارند؛ یعنی تعامل و تأثیر این دو قوه دو سویه و دائمی است. قوه نظری موجب شکل گیری قوه عملی و انجام معاملات عرفانی می گردد. وقتی قوه عملی شکل گرفت؛ سبب قوت قوه نظری می شود. باز قوه نظری بر قوه عملی تأثیر می گذارد و آن را تقویت می کند. قوی تر شدن قوه عملی سبب قوت بیشتر قوه نظری می گردد. این تعامل و تأثیرها و تأثرها به طور مداوم ادامه دارد و عارف در سیر استکمالی خود دائماً قوه نظری و عملی را در خود تقویت می کند. با توجه به اصل اول؛ یعنی آن که قوه نظری اساس عرفان اسلامی است و قوه عملی زمینه را برای تقویت این قوه فراهم می سازد، این جا می توان گفت، میزان تقریب عارف به خداوند و پیش رفتن در سیر الی الله به میزان قوت قوه نظری او بستگی دارد. هر چه این قوه نیرومندتر شود؛ عارف را بیشتر به پیش می برد و به همین اندازه قوه عملی نیز در وی قوت می گیرد.



نمودار تعامل قوه نظری و عملی

بر این اساس اگر به ماهیت عرفان اسلامی توجه کنیم به این نتیجه می‌رسیم که طرح تقسیم عرفان اسلامی به عرفان عملی و نظری طرحی علمی و منطبق با ماهیت عرفان اسلامی نیست. عرفان و تصوف اسلامی در همه دوره‌ها مبتنی بر دو قوه عملی و نظری بوده و صبغه صرفاً نظری یا عملی بخشیدن به آن در هیچ دوره‌ای درست نیست.

با این مقدمات این ضرورت بخوبی احساس می‌شود که برای بررسی و تحلیل سیر تحوّل عرفان اسلامی باید طرحی نو درافکنیم؛ طرحی که بتوان بر اساس آن به صورت علمی و جامع، تحلیلی درست و دقیق از تاریخ و مبانی تصوّف و عرفان اسلامی به دست داد. در این جا طرحی ارائه می‌شود که می‌تواند دقایق و زوایای عرفان و تصوّف عرفان اسلامی را تبیین کند و زمینه شناخت دقیق آنها را فراهم آورد.

در این طرح با تبیین روش، غایت و هدف، رویکرد، موضوع و زبان مشربها و طریقه‌های عرفانی سیر تحوّل و تطوّر عرفان اسلامی بررسی می‌شود. بر اساس این طرح، عرفان و تصوّف اسلامی از آغاز پیدایش تا سده دهم هجری به دو دوره یا سنت تقسیم می‌شود: دوره یا سنت اول عرفانی؛ دوره یا سنت دوم عرفانی. با تبیین تفاوت‌های سنت اول و دوم عرفانی شاخصها و معیارهایی به دست می‌آید که بر پایه آن می‌توان با روشی علمی، مبانی، تاریخ و متون عرفان اسلامی را منطقاً با ماهیت آن نقد و تحلیل کرد.

۵- سنت اول و دوم عرفانی

بعد از شکل‌گیری تصوّف و عرفان اسلامی اهل طریقت از همان دوران اولیه در مشی و سلوک با هم اختلاف داشتند. عده‌ای مشرب خود را بر پایه حزن استوار ساختند و گروهی بر محبت تکیه کردند و کسانی توکل را اصل قرار دادند و شماری بر محور رضا طی طریق کردند. با گذشت زمان دامنه و عمق این اختلافات بیشتر شد و بتدریج مشربها، طریقه‌ها، سلسله‌ها و مکتب‌های مختلفی در قلمرو عرفان اسلامی پدید آمد و هر روز بر شمار آنها و گستره اختلافاتشان افزوده می‌شد. این تحوّل و تطوّر در مشربهای عرفانی تا سده هفتم هجری ادامه داشت. از سده ششم بتدریج این اختلافات عمیق‌تر و بنیادی‌تر شد و آرام آرام در مبانی عرفانی نیز نشانه‌های تغییر و دگرگونی ظاهر شد. این تحوّل در سده هفتم هجری به اوج خود رسید و مبانی و اصول عرفانی را دچار تغییر و دگرگونی کرد. در اثر این تحوّل مرزهای جدیدی در قلمرو عرفان اسلامی شکل گرفت و مشربهای تازه‌ای ظهور پیدا کرد. این مشربها با طریقه‌های دیگر در روش، رویکرد، غایت، موضوع و زبان تفاوت اساسی داشتند.

گرچه سده هفتم هجری نقطه عطف این تحوّل است؛ اما نمی‌توان مرز دقیق و مشخصی از نظر زمانی برای این دو سنت عرفانی معلوم کرد و نمی‌توان گفت که سنت اول بعد از سده هفتم هجری تدوام نیافت و سنت دوم پیش از سده هفتم هیچ ظهور و بروزی نداشت. شواهد و مستندات نشان می‌دهد، از

یک سو سنت اول بعد از سده هفتم نیز رواج داشته و از سوی دیگر سنت دوم جدا و منقطع از مبانی سنت اول نبوده است؛ چندان که ریشه بعضی از مبانی سنت دوم را می‌توان در آرا و اندیشه‌های عرفانی اهل طریقت در سنت اول جستجو کرد. البته به این نکته مهم باید توجه کرد که رواج سنت اول عرفانی از سده هفتم به بعد سخت تحت تأثیر این تحول قرار گرفت و از آن چندان تأثیر پذیرفت که بتدریج تغییر ماهیت داد و به سنت دوم گرایش و تمایل پیدا کرد.

۵-۱- ویژگی‌های دو سنت اول و دوم عرفانی

هر یک از دو سنت عرفانی ویژگی‌هایی دارند. شناخت این ویژگی‌ها، تفاوتها و تمایزهای این دو سنت عرفانی را آشکار می‌سازد. با تمییز این دو سنت عرفانی می‌توان میزان انطباق مبانی و تعالیم مشربها و طریقه‌های سنت عرفانی را با سنت اول و دوم عرفانی معلوم کرد. بدین جهت در این جا ویژگی‌های دو سنت اول و دوم عرفانی را بررسی می‌کنیم.

۵-۱-۱- غایت و هدف

در هر دو سنت عرفانی، مقصد عارف دست یافتن به معرفت است. آنچه در غایت و هدف سالک در دو سنت عرفانی تمایز به وجود می‌آورد، برداشت و تفسیر متفاوتی است که از معرفت به دست می‌دهند.

در سنت اول عرفانی مبنای معرفت دو رکن است: یکی خداوند و دیگری انسان. بر این اساس معرفت وقتی حاصل می‌شود که عارف بدرستی جایگاه انسان و خداوند را بشناسد و نحوه ارتباط این دو را دریابد. درجه و مرتبه کمال هر عارف به میزان معرفت او بستگی دارد. هر اندازه معرفت عارف به جایگاه انسان و خدا و چگونگی ارتباط آنها با یکدیگر عمیق‌تر باشد، مراتب کمال را بیشتر طی می‌کند.

به موجب من عرف نفسه فقد عرف ربه معرفت وقتی حاصل می‌شود که انسان جایگاه خود و رب خود را بشناسد و نسبت خود را با خدای خود دریابد. جایگاهی که انسان در آن قرار دارد، مبدأ خوانده می‌شود و حضرت دوست، مقصد. تمرکز عارف بر این متمرکز است که او چگونه می‌تواند به مقصد و مطلوب دست یابد. برای رسیدن به مقصود مراحل وجود دارد که این مراحل را با عناوین مختلف مانند برج (← سلمی، ۱۳۶۹: ۴۶، روزبهان بقلی، ۱۳۶۴: ۲۱۹)، چشمه (سلمی، ۱۳۶۹: ۳۰)، نور (نویا، ۱۳۷۳: ۱۴۱، ۱۴۲)، منزل (ویا/ ۸۴، حکیم ترمذی، ۱۹۶۵: ۱۴۲، ۱۴۳، انصاری، ۱۳۶۱: ۱۰-۲۳، عین‌القضات، ۱۳۴۱: ۸۷)، دریا (نویا، ۱۳۷۳: ۲۸۹، ۲۹۱)، میدان (انصاری، ۱۳۶۱: ۵۲۰، ۵۴۲)، معرفت

(نویا، ۱۳۷۳: ۳۰۴)، درجه (ابن سینا، ۱۹۶۰-۱۹۵۷: ۴۴۵، ۴۴۶)، بحر (۱۱)، وادی (عطارد، ۱۳۷۴: ۱۸۰) معرفی کرده‌اند. وقتی در وجود انسانی طلب پیدا شد و او به دنبال مطلوب حرکت کرد؛ وی را طالب و سالک می‌خوانند. سالک با پیمودن این مراحل می‌تواند کمال را طی کند و به مقصود برسد. کمال حقیقی با رسیدن به مقصد حاصل می‌شود. حرکت از مبدأ به سوی مقصد و پیمودن این مراحل را سلوک می‌گویند. عرفای سنت اول همه بر این موضوع اتفاق نظر دارند. اختلاف آنها با یکدیگر در تعداد این مراحل و تقدّم و تأخّر آنهاست. اختلاف بر سر تعداد مراحل سلوک در این سنت عرفانی متنوع و گسترده است، چندان که شمار این مراحل از سه مرحله شروع می‌شود و تا صدها مرحله ادامه می‌یابد. بخشی از این اختلاف نظر مشربهای این دوره نیز در این موضوع است که کدام یک از مراحل مقدم بر دیگر مراحل است و همچنین چه مرحله‌ای در سلوک عارف تأثیرگذارتر و مؤثرتر به شمار می‌رود. آیا خوف و قبض و هیبت افضل است یا رجا و بسط و انس؟ سکر بر صحو ترجیح دارد یا صحو بر سکر؟... بخش دیگری از اختلاف اهل طریقت در این دوره، بر سر آداب و نوع معاملات عرفانی است. عامل شکل‌گیری مشربها، طریقه‌ها و سلسله‌های عرفانی نیز این اختلاف نظرهاست. با وجود این همه اختلاف نظر، همه آنها بر این موضوع اتفاق نظر دارند که عارف باید به معرفت خدا دست پیدا کند و با این معرفت به کمال می‌رسد و این معرفت با پیمودن مراحل سلوک و رسیدن به مطلوب حاصل می‌شود.

در سنت دوم عرفانی تفسیری متفاوت از کمال و معرفت به دست داده می‌شود. در این سنت معرفت بر سه رکن استوار است: خداوند، انسان و هستی. معرفت با شناخت جایگاه این سه رکن و رابطه سه گانه آنها حاصل می‌شود. به اعتقاد پیروان این سنت، وجود یکی بیش نیست و آن وجود خداوند است. این وجود، مراتب و درجاتی دارد. هر مرتبه، مظهر مرتبه بالاتر است و خود بر مرتبه فروتر متجلی می‌شود. بدین ترتیب مراتب و درجات هستی با هم پیوند پیدا می‌کنند.

این مراتب از مرتبه احدیت به طریق فیض اقدس تعین پیدا می‌کنند. این سیر تا عالم تجربی یا عالم شهود که پایین‌ترین مرتبه هستی است، ادامه می‌یابد. این عالم، مظهر همه صفات و اسماء الهی است. در این سنت عرفانی جایگاه انسان پیچیده‌تر و با عظمت‌تر از جایگاه وی در سنت اول است. از نظر عرفای این سنت، انسان نیز مانند عالم شهود بتنهایی مظهر همه اسماء و صفات خداوند است. بدین جهت او را عالم صغیر می‌خوانند. از این دیدگاه مقام انسان بالاتر از جایگاه عالم هستی است؛ زیرا

مراتب و درجات هستی از طریق انسان کامل تعیین پیدا می‌کند. بدین سبب از جمله القاب انسان در این سنت عرفانی «کلمه فاصله جامعه» است. ابن عربی درباره این موضوع؛ یعنی این که انسان واسطه فیض حق تعالی به عالم هستی است، چنین می‌گوید:

«فسمی هذا المذكور إنساناً و خلیفةً، فأما إنسانیته فلعوم نشأته و حصره الحقائق کلها. و هو للحق بمنزلة إنسان العین الّذی یكون به التّظر و هو المعبرُ عنه بالبصر. فلهذا سمی إنساناً فإنه به ینظر الحقّ إلى خلقه فیرحمهم. فهو الإنسانُ الحادِثُ الازلی و النشءُ الدائمُ الابدی و الکلمةُ الفاصلةُ الجامعة؛ قیامُ العالم بوجوده فهو من العالم کفصّ الحاتم من الحاتم، و هو محلّ النقش و العلامة الّتی یختم الملک علی خزائنه» (ابن‌العربی، ۱۳۶۴: ۵۰)

ابن عربی از این تعبیر که انسان «کلمه فاصله جامعه» است، این معنی را اراده کرده که وی واسطه فیض الهی و مراتب هستی است و خداوند از طریق او به عالم هستی فیض می‌رساند. بر این اساس وجود عالم متکی و مبتنی بر وجود انسان است.

بدین ترتیب معرفت انسان به معرفت هستی پیوند می‌خورد. به موجب من عرف نفسه فقد عرف ربه، معرفت خداوند بعد از معرفت آدمی به خود حاصل می‌شود و چون معرفت انسان بدون معرفت هستی ممکن نیست، پس معرفت خدا با معرفت هستی پیوند می‌خورد.

در این طریق، شناخت هستی صرفاً یک شناخت نظری نیست؛ بلکه این شناخت با رسیدن به مراتب کمال حاصل می‌شود. بدین جهت در این سنت عرفانی کمال و مراتب آن بر مبنای حدیث نبوی «اللهم أرنا الأشياء كما هي»^۳ تعیین و تبیین می‌گردد. از این نظر مراتب انسان کامل به میزان معرفت هر عارف به اشیا بستگی دارد. آنها برای اشیا سه مرتبه برمی‌شمارند: طبایع، خواص و حقایق و مراتب کمال را بدین ترتیب تعیین می‌کنند: گروهی بر طبایع اشیا آگاهی می‌یابند و عده‌ای بر خواص اشیا و شماری بر حقایق اشیا. بالاترین مرتبه کمال آن است که انسان به حقایق اشیا معرفت پیدا کند.^۴ آن که حقایق اشیا را دریابد طبایع و خواص اشیا را نیز دریافته است.

بدین ترتیب معلوم می‌شود دیدگاه هر دو سنت عرفانی درباره معرفت تا چه اندازه با هم تفاوت دارد.

۵-۲-۳ روش

در سنت اول عرفانی تنها ابزار شناخت قابل اعتماد که می‌تواند سالک را به مقصود برساند، روش

کشف و شهود است. به اعتقاد اهل طریقت این روش که مبتنی بر تجارب شخصی و مواجید ذوقی است، میان عارف و عالم غیب پیوند برقرار می‌کند و او را قادر می‌سازد تا بدون واسطه از اسرار الهی باخبر شود و متناسب با شرایط و توانایی‌های خود راه مناسب را برای رسیدن به مطلوب پیدا کند. از نظر متصوفه هیچ ابزار دیگری نمی‌تواند جایگزین این روش گردد. بدین جهت مبانی فکری و عملی آنان منطبق با این شیوه شکل می‌گرفت و تعالیم آنان بر این مبنا استوار بود که هر نوع معرفتی که از این طریق حاصل شده، اصیل و قابل اعتماد است و معارف و دریافتهایی که با روش‌های دیگر به دست آید، خیال و اوهام است و بدین جهت نمی‌توان برای پیمودن راه طولانی و پرپیچ و خم سلوک به آنها اعتماد کرد. آثار و تألیفات عرفانی مشحون از شرح و بیان این موضوع است و تعالیم عرفانی بر این رکن استوار. بدین جهت در این سنت عرفانی کسانی که از روشهایی غیر از روش کشف و شهود برای دریافت حقیقت استفاده می‌کنند؛ حاصل کارشان بی‌اعتبار است. در متون عرفانی این دوره مکرر باشارت یا بصراحت، دیگر شیوه‌های معرفت‌شناسی مذموم شمرده شده است و کسانی که از این راهها در پی رسیدن به حقیقت و شناخت هستند گمراه و سرگردان خوانده شده‌اند. این نگرش موجب شد عقلی را که بعضی از حکما و متکلمان به عنوان ابزار شناخت به کار می‌گرفتند در برابر عشق قرار دهند. عشق نماینده سربلند روش کشف و شهود به شمار می‌آمد و بر عقل برتری داشت. داستان مکرر نزاع عقل و عشق در میان اهل طریقت، بیانگر شرح و بیان ویژگی‌های این دو ابزار شناخت و چگونگی پیروزی همیشگی عشق در برابر عقل است.

در سنت دوم عرفانی، روش کشف و شهود اهمیت و جایگاه خود را حفظ کرد و پیروان این سنت نیز مانند اسلاف خویش در سنت اول، معرفتی را که از این طریق حاصل می‌شد، معتبر شمردند و آن را برای رسیدن به مطلوب و مقصود خویش لازم می‌دانستند؛ اما آنها برخلاف پیروان سنت اول دیگر ابزارها و روشهای شناخت مانند روش عقلی و استدلالی و روش نقلی را که اهل حکمت و کلام از آنها سود می‌جستند، نفی و انکار نمی‌کردند و اعتقاد داشتند، آن معرفتی که با روش کشفی و شهودی به دست می‌آید، می‌تواند با دیگر روشها هم تأیید و تبیین شود. بدین جهت در این سنت عرفانی از به کارگیری سه روش کشفی، عقلی و نقلی سخن به میان می‌آید. سید حیدر آملی از عارفان سده هشتم هجری در این باره می‌گوید:

«إعلم هذا الأصل مشتمل علی بحث الوجود و إطلاقه و بدهته من طریق الموحدین من أرباب

التصوّف عقلاً و نقلاً و کشفاً» (آملی، ۱۳۷۴: ۶۲۳).

وی در مقدمه شرح فصوص الحکم درباره انگیزه خود از تألیف این کتاب چنین می‌نویسد: «و با خود شرط کرده‌ام که هر شبهه‌ای را که با آن بدون تحقیق قصد تشیع بر شیخ حاتمی داشته‌اند با تمسک به عقل و نقل و کشف توضیح دهم و قصد کرده‌ام در هر کجای کتاب فصوص الحکم که نکته‌ای یا غلطی در آن واقع شده، به طریق اعتراض و التزام بدان اشاره کنیم و سپس به مقتضای روش سه گانه عقلی و نقلی و کشفی به توضیح و توجیه آن پرداخته، علت آن را بیان کنم» (همان، ۱۳۷۵: ۱۶). ممکن است این تصور پیش آید که به کار گرفتن چند روش برای حصول مقصود در سنت دوم عرفانی موجب گردد، از میزان اهمیت و اعتبار روش کشف و شهود در مقایسه با سنت اول کاسته شود. تأمل در آثار و آراء این سنت عرفانی، بخوبی نشان می‌دهد که نزد پیروان این سنت عرفانی نه تنها از ارزش و اهمیت این روش چیزی کاسته نشده؛ بلکه پیوند این روش با روشهای دیگر سبب شده، روش کشف و شهود ظرفیت‌های بیشتری پیدا کند و نقش گسترده‌تر و عمیق‌تری بر عهده گیرد. سید حیدر آملی به طور ضمنی این سه روش را با هم مقایسه کرده و جایگاه برتر روش کشف و شهود را در مقایسه با دیگر روشها و ابزارهای شناخت نشان داده است. وی در بیان این سه روش، روش نقلی را «بیان الدعوی علی سبیل الخطاب» و روش عقلی را «بیان صغری علی سبیل البرهان» و روش کشفی را «بیان الکبری» خوانده است (← آملی، ۱۳۷۴: ۶۶۸-۶۶۴).

شیوه تألیف و نشر فصوص الحکم به وسیله محیی الدین بن عربی به عنوان یکی از مهم‌ترین منابع سنت دوم عرفانی نمونه بارزی است، برای این که معلوم شود، روش کشف و شهود در سنت دوم تا چه اندازه اهمیت و اعتبار دارد. وی در مقدمه فصوص الحکم می‌گوید:

«فإی رأیتُ رسولُ الله، صلّی الله علیه و سلّم، فی مبشّرة أربینها فی العشرِ الاخرِ من محرّم سنة سبعٍ وعشرون و ستّمائة بمحرّسة دمشق و بیده، صلّی الله علیه و سلّم، کتاب، فقال لی هذا «کتاب فصوص الحکم» حُذِه و اخرجُ به إلى الناسِ ینتفعون به، فقلتُ السمع و الطاعة لله و لرسوله و أولی الامر مِنّا كما أمرنا» (ابن العربی، ۱۳۶۴: ۴۷).

ابن عربی با بیان این موضوع تأکید می‌کند، معارفی که در این کتاب نشر داده به طریق کشف و دریافت‌های عرفانی از پیامبر اکرم (ص) دریافت‌ه و مأمور شده است تا آن را بدون هیچ تغییری به میان خلق ببرد و آنها را از معارف این کتاب بهره‌مند سازد. وی از خداوند استعانت می‌جوید تا آنچه را مأمور

شده انجام دهد، بدون نقصان و بی آن که بر آن بیفزاید، درست همان گونه که پیامبر اکرم (ص) حد آن را معلوم کردند به انجام برساند (همان، ۴۷-۴۸). بدین جهت ابن عربی بعد از بیان مقدمه وقتی می‌خواهد، اولین فص از فصوص را بیان کند چنین می‌گوید:

«فأول ما ألقاه المالكُ على العبدِ فصُّ حكمة إلهية في كلمة آدمية» (همان، ۴۸). در این عبارت مراد ابن عربی از «مالک»، یا خداوند است که در این حالت منظور از «عبد» رسول خداست؛ یا از «مالک» رسول خدا را اراده کرده که در این صورت مراد از «عبد» «ابن عربی» است. در هر دو حالت ابن عربی تصریح می‌کند، فصوص الحکم را به طریق مکاشفه و مواجهه عرفانی دریافت کرده، نه از راه اکتساب علوم و معارف رسمی. وی در آغاز فصل‌های دیگر با تعبیر «من ذلک» در واقع همین عبارت را تکرار می‌کند و یادآور می‌شود که آنچه را در هر فص می‌آورد حاصل مواجهه عرفانی است. تلفیق این سه روش در سنت دوم عرفانی و استفاده از آنها در کنار هم نتایج و دستاوردهای مهمی به همراه داشت که در مجال دیگری باید بدانها پرداخت.

۵-۲-۳- رویکرد

با تأمل در روش و غایت دو سنت عرفانی می‌توان گفت، رویکرد هر دو سنت عرفانی، معرفت‌شناختی است. با توجه به این که «معرفت» در دیدگاه این دو سنت عرفانی با هم متفاوت تفسیر و تعبیر می‌شود، به طور طبیعی معرفت‌شناسی نیز در هر دو سنت تفاوت دارد. معرفت‌شناسی در سنت اول مبتنی بر رابطه شخصی و انفرادی عارف با خداوند و میزان و نوع مواجهه عرفانی اوست؛ اما در سنت دوم معرفت‌شناسی با هستی‌شناسی پیوند می‌خورد و چنان که پیش از این گفته شد، معرفت‌شناختی با معرفت‌انسان و هستی حاصل می‌شود.

۵-۲-۴- موضوعات و مفاهیم

تفاوت هدف و غایت، روش و رویکرد در دو سنت عرفانی موجب شده، مفاهیم و موضوعات آنها نیز با هم یکسان نباشد. رابطه موضوعات و مفاهیم در دو سنت عرفانی، رابطه عموم و خصوص مطلق است؛ یعنی آنچه در سنت اول مطرح می‌شود در سنت دوم نیز به آن توجه شده؛ اما مفاهیم و موضوعاتی در سنت دوم بیان شده که در سنت اول نشانی از آنها دیده نمی‌شود. بدین ترتیب مجموعه مفاهیم و موضوعات عرفانی در هر دو سنت می‌تواند به دو دسته تقسیم شود:

الف. موضوعات مشترک: شماری از مفاهیم و موضوعات عرفانی در هر دو سنت به کار رفته

است. این مفاهیم شامل مراحل سیر و سلوک و مواجید عرفانی و مجموعه مباحثی است که از کشف و شهود سرچشمه می‌گیرد.

این موضوعات بدان جهت در هر دو سنت به کار رفته که هر دو از کشف و شهود برای رسیدن به معرفت استفاده می‌کنند. وقتی ابزار شناخت مشترک باشد، دریافت‌ها و نتایج آن نیز می‌تواند مشترک باشد. این موضوعات مشترک می‌توانند به دو قسم تقسیم شوند: یکی موضوعاتی که هم اشتراک لفظی دارند و هم اشتراک معنوی. این دسته از موضوعات، اصطلاحات و مفاهیمی را در برمی‌گیرد که عرفای هر دو سنت آنها را در یک مفهوم و معنی و مقصود به کار می‌گیرند. دوم موضوعاتی که اشتراک لفظی دارند؛ اما معنی و مفهوم مشترک ندارند. به تعبیر دیگر شماری از اصطلاحات و مفاهیم عرفانی در هر دو سنت به کار می‌روند؛ اما معنی و مقصود از آنها در هر سنت عرفانی با دیگری متفاوت است. با مثالی این موضوع را بیشتر تبیین می‌کنیم. «تجلی» از جمله مفاهیم و اصطلاحاتی است که در هر دو سنت به کار رفته است. در سنت اول تجلی نقش مهمی را در مراحل سیر و سلوک ایفا می‌کند و در سنت دوم نیز این اصطلاح از مفاهیم کلیدی است. با وجود این، معنا و مفهوم تجلی در سنت اول، کاملاً با سنت دوم متفاوت است. این تفاوت در معنا و مفهوم به جهت نقش و کاربرد متفاوت آنها در دو سنت عرفانی است. در سنت اول تجلی در مبحث مشاهده و در برابر استتار مطرح می‌شود و شامل سه مرتبه: تجلی ذات، صفات و افعال است. تجلی در این جا این نقش را ایفا می‌کند که سالک را از مرحله مجاهده به مشاهده برساند و زمینه‌ای فراهم سازد که وی به یقین دست پیدا کند. تجلی در این سنت برای آن به کار گرفته می‌شود که سالک را در سیر استکمالی خود برای رسیدن به مراحل بالاتر یاری کند. این کاربرد کاملاً متناسب با غایت و روش سنت اول عرفانی است. در سنت دوم نیز تجلی از مفاهیم کلیدی و مهم است. بر اساس تعالیم این سنت تجلی موجب می‌شود، مرتبه‌ای از هستی از مرتبه بالاتر ظهور پیدا می‌کند. در این جا تجلی نقش مهمی در انبساط و تفصیل وجود برعهده دارد. تبیین جایگاه تجلی در این سنت نیز با غایت و روش سنت دوم عرفانی همخوانی دارد. در بررسی و تحلیل متون عرفانی باید به این نکته توجه شود، وقتی ما با اصطلاح تجلی در یک متن روبه‌رو می‌شویم، ضرورت دارد، ابتدا تأمل کنیم این اصطلاح در قلمرو سنت اول عرفانی به کار رفته یا سنت دوم.

شمار زیادی از مفاهیم و اصطلاحات مشترک در دو سنت عرفانی کاربردی مشابه تجلی دارند. بدین جهت این ضرورت بخوبی احساس می‌شود که برای نقد و تحلیل متون عرفانی براساس روش و

شیوه‌ای علمی و دقیق، این دسته از مفاهیم شناسایی شوند تا به تفاوت معانی و کاربرد آنها با دقت توجه شود. بر این اساس دیگر نمی‌توان گفت وقتی احمد غزالی از عشق سخن می‌گوید و کتابی مستقل درباره‌ی این موضوع تألیف می‌کند، عشق را در همان نقش و مفهومی به کار می‌برد که فخرالدین عراقی در لمعات آن را به کار برده است. با وجود تفاوت مشرب احمد غزالی و عراقی بی‌تردید کاربرد و مفهوم عشق نیز نزد آنها متفاوت است.

ب. موضوعات اختصاصی. چنان که گفته شد آنچه در سنت اول عرفانی مطرح شده در سنت دوم نیز بدان توجه گردیده است. در مقابل، در سنت دوم موضوعاتی بیان شده که در سنت اول بدانها پرداخته نشده است. با توجه به تفاوت روش، غایت و رویکرد دو سنت عرفانی دامنه‌ی این موضوعات گسترده و متنوع است. بدین جهت یکی از ویژگی‌های مهم سنت دوم عرفانی آن است که قلمرو عرفان اسلامی در این سنت نسبت به دوره‌ی گذشته وسعت و عمق بیشتری پیدا کرده و موضوعاتی به نام عرفان اسلامی مطرح شده که پیش از آن این موضوعات در دیگر علوم اسلامی خاصه در فلسفه و کلام بیان می‌گردیده است. برای آشنایی با موضوعاتی که در مجالس و محافل عرفانی این دوره بدانها توجه می‌شده این عبارات عزیز نسفی می‌تواند سودمند باشد:

«جماعتی درویشان، کثرهم الله، که در صحبت یکدیگر می‌بودیم با این بیچاره حکایت کردند که چندین گاه است که ما این الفاظ و اسامی که دانایان از علما و حکما و انبیا و اولیا، علیهم الصلوه و السلام، گفته‌اند و در میان خلق معروف و مشهور گشته است، می‌شنویم و می‌خوانیم و از حقیقت این الفاظ و اسامی بی‌بهره و بی‌نصیبیم؛ همچون لفظ وجود و ربّ و الله و خلق و امر و مُلک و ملکوت و مُلک و شیطان و انسان و آدم و ولی و نبی و سالک و سلوک و شرک و توحید و کفر و ایمان و طاعت و معصیت و مبدأ و معاد و بهشت و دوزخ و حیات و ممات و دنیا و آخرت و شب قدر و روز قیامت و سما و ارض و تبدیل ارض و طی سما و صاحب شریعت و قائم قیامت و ختم نبوت و ختم ولایت و مانند این» (نسفی، نسخه خطی، برگ ۲).

او در جای دیگر می‌گوید:

«وقتی در ولایت ما در شهر نسف؛ بلکه در تمامت ماوراء النهر این بحث در افتاد که صفت ولایت قوی‌تر است یا صفت نبوت و بعضی کس پنداشتند که مگر این بحث در نبی و ولی است. چون در خراسان به خدمت شیخ المشایخ سعدالدین حموی - قدس الله روحه - رسیدم در نبی و ولی این بحث

هم می‌کردند و اکنون بعد از وفات وی اصحاب وی این بحث هم می‌کنند» (نسفی، ۱۳۷۱: ۳۱۶).
بر آنچه نسفی گفته می‌توان دهها موضوع و اصطلاح دیگر افزود که در این سنت عرفانی مطرح و بیان شده است. بر این اساس می‌توان دایره واژگانی و اصطلاحی وسیعی در نظر گرفت که به طور خاص در سنت دوم عرفانی به کار رفته و وجود آنها در هر متن عرفانی راهنمای مناسبی است تا طریقه عرفانی صاحب آن متن شناخته شود.

۵-۲-۵- زبان عرفانی

یکی از موضوعات مهمی که در تحقیقات عرفانی باید بدان توجه شود، زبان عرفانی است. شاخه‌های مختلف علوم و معارف برای بیان و انتقال مفاهیم و موضوعات خود زبانی خاص دارند. در عرفان اسلامی نیز برای بیان تعالیم و مواجید عرفانی از زبانی استفاده می‌کنند که به آن زبان عرفانی می‌گویند. البته ماهیت زبان عرفانی با زبان دیگر علوم و معارف تفاوت دارد. تعالیم و موضوعات دیگر علوم اکتسابی است و می‌تواند به دیگران منتقل شود؛ اما مفاهیم و تعالیم عرفان اسلامی مبتنی بر دریافتها و مواجید شخصی است. انتقال تجارب شخصی و دریافتهای ذوقی غیر ممکن یا بسیار سخت است. شرح و بیان ما درباره هر یک از این تجارب فقط می‌تواند مخاطب را تا حدودی با آنها آشنا کند. وقتی انتقال این تجارب ساده تا این حد دشوار؛ بلکه ناممکن می‌نماید؛ بدیهی است که بیان و انتقال تجارب پیچیده‌ای مانند تجربه‌های عرفانی دشوارتر است. اگر زبان عرفانی را با زبان دیگر علوم مقایسه کنیم، بخوبی می‌توانیم تفاوت آنها را در ساختار و عناصر تشکیل دهنده زبان معلوم سازیم. اصطلاحات و تعابیر خاص از مهم‌ترین عناصری است که شاکله زبان هر علمی را تشکیل می‌دهند. اصطلاح به واژه‌ها و تعابیری اطلاق می‌شود که با توافق محققان آن علوم در معنای معلومی به کار می‌رود. از ویژگی‌های اصطلاح آن است که مفهوم و تعریف آن ثابت و غیر قابل تغییر است و در دوره‌های مختلف مفهومی مشترک نزد اهل آن علوم دارد. آنها برای بیان و نشر تعالیم خود از این اصطلاحات و تعابیر استفاده می‌کنند. اصطلاحات در زبان عرفانی نقشی پیچیده‌تر از اصطلاحات در زبان دیگر علوم بر عهده دارند. در این زبان، اصطلاحات مفهوم ثابتی ندارند و یک اصطلاح عرفانی بر خلاف اصطلاحات در زبان دیگر علوم ممکن است، چندین مفهوم و تعریف داشته باشد. گاهی شمار تعاریف یک اصطلاح از ده، بیست و سی تعریف فراتر می‌رود. به عنوان مثال «تصوف» یکی از اصطلاحات مهم عرفانی است. طریقه علمی و عملی اهل طریقت «تصوف» و «عرفان» خوانده می‌شود. به طور طبیعی این اصطلاح باید

تعریف معلوم و واحدی داشته باشد تا حدود و ثغور مبانی این علم را تعیین کند و مرز آن را از مرز دیگر علوم و معارف متمایز سازد؛ اما در متون عرفانی «تصوّف» تعاریف متنوع و پرشماری دارد که نمی‌توان بر اساس آنها تعریفی واحد به دست داد. دیگر اصطلاحات عرفانی نیز از این ویژگی برخوردارند. بدین ترتیب کاربرد اصطلاح در زبان عرفانی، با کاربرد آن در زبان دیگر علوم متفاوت است. نقش عمیق اصطلاح در زبان عرفانی از جمله عواملی است که در کنار عوامل دیگر موجب شده زبان عرفانی ساختار و کاربرد پیچیده‌ای داشته باشد.

زبان عرفانی همراه با تطوّر تاریخ و مبانی عرفانی در دوره‌های مختلف تحوّل و دگرگونی می‌یافت و متناسب با شرایط هر دوره خصائص تازه‌ای پیدا می‌کرد. این موضوع چندان مهم تأثیرگذار است که باید در مجالی مستقل و مبسوط دقایق آن نقد و تحلیل شود. در اینجا تنها اشاره می‌شود که میزان تحوّل و تغییر زبان عرفانی در دوره‌های مختلف با تغییر و تحوّل در مبانی عرفان اسلامی تناسب داشت؛ یعنی هر نوع تحوّل در مبانی عرفانی به طور مستقیم بر روی زبان عرفانی تأثیر می‌گذاشت. مهم‌ترین تحوّل در زبان عرفانی هنگامی روی داد که سنت دوم عرفانی در سده هفتم هجری شکل گرفت. تحوّل عمیق و بنیادینی که سنت دوم در مبانی و مفاهیم و موضوعات عرفانی پدید آورد، در زبان عرفانی نیز تأثیرگذار بود؛ چندان که زبانی عرفانی که در سنت دوم به کار گرفته شد با زبانی که در سنت اول عرفانی استفاده می‌شد، تفاوت‌های اساسی داشت.

زبانی که برای بیان و شرح تعالیم و مواجید عرفانی در سنت اول به کار می‌رفت، زبانی پیچیده و چند وجهی است. در سنت دوم عرفانی علاوه بر این زبان، زبان دیگری شکل گرفت که ویژگی‌های تازه‌ای داشت. در این زبان عرفانی اولاً دایره واژگانی جدیدی به وجود آمد که مجموعه اصطلاحات، مفاهیم و تعبیر عرفان اسلامی را وسعت و غنای بیشتری بخشید؛ ثانیاً اصطلاحات این زبان بر خلاف اصطلاحات زبان سنت اول مفاهیم و تعاریفی ثابت و معلوم دارند.

۶- نتیجه

برای نقد و تحلیل سیر تحوّل و تطوّر عرفان اسلامی در دوره اخیر گاهی عرفان اسلامی به عرفان عملی و نظری تقسیم شده است. این تقسیم‌بندی برای تبیین تفاوت‌ها و تمایزاتی است که در مبانی و مشرب عرفانی اهل معرفت در سده هفتم پدید آمد. با نقد و تحلیل این نظریه معلوم می‌شود که این تقسیم‌بندی

مبنای علمی ندارد و منطبق با ماهیت عرفان اسلامی نیست. مهم‌ترین دلیلی که این نظریه را رد می‌کند آن است که بنا بر مستندات و قرائن مختلف مبنای عرفان اسلامی بر پایه دو قوه نظری و عملی استوار شده و اندیشه و بینش عرفانی کانون و هسته هر مشرب و طریقه عرفانی است و تفکیک این دو قوه از یکدیگر ممکن نیست. تحولاتی که در تاریخ عرفان اسلامی پدید آمد و اختلافاتی که در میان مشربهای عرفانی پدید آمد همه به این موضوع مربوط است که در هر یک از طریقه‌های عرفانی قوه نظری چگونه شکل گرفته و عمق و غنای آن چه اندازه است؟ بدین جهت عرفان اسلامی از یک سو با دیگر علوم اسلامی که صرفاً بر پایه مباحث نظری شکل گرفته‌اند، تفاوت پیدا می‌کند و از سوی دیگر با مشی عملی کسانی که صرفاً به انجام آداب و عبادات می‌پردازند. بر این اساس عرفان اسلامی را نمی‌تواند صرفاً عملی یا نظری خواند.

بر مبنای دو قوه نظری و عملی می‌توان عرفان اسلامی را به دو دوره یا سنت تقسیم کرد: دوره یا سنت اول عرفانی؛ دوره یا سنت دوم عرفانی. با تبیین ویژگیهای این دو سنت عرفانی این مجال فراهم می‌شود که سیر تحول و تطور عرفان اسلامی با روش علمی و منطبق با ماهیت عرفان اسلامی نقد و تحلیل شود.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- برای آشنایی با سرچشمه عرفان اسلامی نک: تاریخ التصوف الاسلامیه من البدایه حتی النهایه القرن الثانی / ۳۰-۳۳؛ ارزش میراث صوفیه / ۱۲-۱۳؛ ابعاد عرفانی اسلام / ۴۶-۴۸؛ با عرفان عارفان مسلمان / ۴۹-۵۶، ۶۸؛ عرفان نظری / ۳۵ به بعد، ۷۳، ۷۷-۷۹، ۹۳-۹۴، ۱۰۵-۱۰۶؛ تاریخ تصوف (۱) / ۳۳-۴۵.
- ۲- برای تفصیل درباره زهاد ثمانیه نک: العقد الفرید ۱۲۸/۳؛ تاریخ التراث العربی، مجلد اول، جزء چهارم / ۹۲.
- ۳- حدیث نبوی: کشف الاسرار / ۳۵/۱، ۴۲/۵؛ تفسیر ابوالفتوح / ۱۸۱۴/۱؛ تفسیر فخر رازی / ۲۷/۱، ۳۹۷/۳؛ مفاتیح الغیب / ۱۰۹/۱، ۱۸۴/۲؛ اللباب / ۲۳۹/۸؛ روح البیان / ۸۲/۱، ۴۴۴/۲. در عوالی اللالی (۱۳۲/۴، ۱۹۱) چنین روایت شده است: اللهم أرنا الحقایق كما هی.
- ۴- برای تفصیل ← کشف الحقایق / ۵۹؛ بیان التنزیل / ۷۱-۷۸؛ ۲۷۰ به بعد.

منابع

- ۱- آملی، حیدر بن علی. (۱۳۷۵). مقدمه کتاب نص النصوص در شرح فصوص الحکم؛ ترجمه محمدرضا جوزی؛ تهران: روزنه.

- ۲- ----- (۱۳۷۴ / ۱۹۶۹). **جامع الاسرار و منبع الانوار** (به انضمام رساله نقد النقود في معرفة الوجود)؛ تصحيح هانري كرين، عثمان اسماعيل يحيى؛ قسمت ايران شناسی انستيتو ايران و فرانسه؛ تهران: شركت انتشارات علمي و فرهنگي.
- ۳- ابن سينا، حسين بن عبدالله. (۱۹۶۰-۱۹۵۷). **الاشارات و التنبهات مع شرح نصير الدين الطوسي**؛ بتحقيق الدكتور سليمان دنيا، دارالمعارف.
- ۴- ابن عبدربه، احمد بن محمد. (۱۴۲۰ق / ۱۹۹۹م). **العقد الفريد**؛ تحقيق بركات يوسف هبود؛ بيروت: دارالارقم بن ابي الارقم.
- ۵- ابن عربي، محمد بن علي. (۱۳۶۶). **فصوص الحكم**؛ تصحيح ابوالعلاء عفيفي؛ الزهراء.
- ۶- ابوالفتوح رازي، حسين بن علي. (۱۳۸۲ق). **روض الجنان و روح الجنان في تفسير القرآن**، مشهور به تفسير حسين بن علي ابوالفتوح رازي؛ تصحيح و حواشي ابوالحسن شعراني؛ به تصحيح علي اكبر غفاري؛ تهران: كتابفروشي اسلاميه.
- ۷- ابوحفص عمر بن علي. (۱۴۱۹ق / ۱۹۹۸م). **اللباب في علوم الكتاب**؛ تحقيق عادل احمد عبدالموجود، علي محمد معوض؛ الطبعة الاولى، بيروت.
- ۸- احسائي، ابن ابي جمهور. (۱۴۰۵ق). **عوالي اللآلي**؛ قم: انتشارات سيد الشهداء.
- ۹- انصاري، خواجه عبدالله. (۱۳۶۱). **منازل السائرين**، ترجمه روان فرهادي، تهران، موسي.
- ۱۰- بدوي، عبدالرحمن. (۱۹۷۷م). **التاريخ التصوف الاسلاميه من البدايه حتى النهايه القرن الثاني**؛ الكويت: وكالة المطبوعات.
- ۱۱- حكيم ترمذي، محمد بن علي. (۱۹۶۵م). **ختم الاوليا**، تحقيق عثمان يحيى، بيروت، مطبعه كاتوليكيه.
- ۱۲- حقي، اسماعيل بن مصطفى. (بي تا). **روح البيان**؛ بيروت: دارالاحياء التراث العربي.
- ۱۳- دهباشي، مهدي؛ ميرباقری فرد، سيد علي اصغر. (۱۳۸۴). **تاريخ تصوف (۱)**؛ تهران: سازمان مطالعه و تدوين كتب علوم انساني دانشگاهها (سمت)، مركز تحقيق و توسعه علوم انساني.
- ۱۴- روزبهان بقلی، روزبهان بن ابي نصر. (۱۳۶۴). **شرح شطحيات**، تصحيح هانري كرين، تهران، طهوري.

- ۱۵- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۲). *ارزش میراث صوفیه*، چاپ پنجم؛ تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۲.
- ۱۶- سزگین، فواد. (۱۴۱۲ق). *تاریخ التراث العربی*؛ نقله الی العربیه محمود فهمی حجازی؛ راجعه عرفه مصطفی؛ قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
- ۱۷- سلمی، ابو عبدالرحمن. (۱۳۶۹). *مجموعه آثار*، گردآوری نصرالله پورجوادی، تهران، نشر دانشگاهی.
- ۱۸- شیمیل، آن ماری. (۱۳۷۴). *ابعاد عرفانی اسلام*؛ ترجمه و توضیحات عبدالرحیم گواهی؛ تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- ۱۹- عطار، فریدالدین. (۱۳۷۴). *منطق الطیر*، مقامات طیور، تصحیح صادق گوهرین، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- ۲۰- عین القضات، عبدالله بن محمد. (۱۳۴۱). *مجموعه مصنفات* (زبدہ الحقایق، شکوی الغریب، تمهیدات) تحقیق عقیف عسیران، دانشگاه تهران.
- ۲۱- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۱ق/ ۲۰۰۰م). *مفاتیح الغیب*؛ الطبعة الاولى؛ بیروت: دارالنشر، دار الکتب العلمیه.
- ۲۲- ----- (بی تا). *تفسیر رازی*، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- ۲۳- قشیری، عبدالکریم بن هوازن. (۱۳۶۱). *ترجمه رساله قشیریہ*، ترجمه حسن بن احمد عثمانی؛ تصحیح بدیع الزمان فروزانفر؛ چاپ دوم؛ تهران: علمی و فرهنگی.
- ۲۴- قمی نیسابوری، حسن بن محمد. (۱۴۱۶ق/ ۱۹۹۶م). *غرائب القرآن و رغائب الفرقان*؛ تحقیق زکریا عمیران؛ الطبعة الاولى؛ بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۲۵- میدی، احمد بن محمد. (۱۳۶۱). *کشف الاسرار و عدة الابرار*؛ به کوشش علی اصغر حکمت؛ تهران: امیرکبیر.
- ۲۶- میرباقری فرد، سید علی اصغر. (۱۳۸۵). «اندیشه‌های عرفانی میرداماد»، جستاری در آرا و افکار میرداماد و میرفندرسکی، مجموعه مقاله و گفتار فرهنگستان علوم، تهران: فرهنگستان.
- ۲۷- ----- (۱۳۸۱). «تحوّل عرفان اسلامی در قرن هفتم هجری و نقش آن در شکل‌گیری مکتب اصفهان»؛ مجموعه مقالات همایش بین المللی قرطبه و اصفهان: دو مکتب

- ۴۶۹- فلسفه اسلامی؛ زیر نظر سید علی اصغر میرباقری فرد با همکاری فاطمه بستان شیرین؛ ص ۴۸۰، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ۲۸- ----- (۱۳۸۰). «جایگاه عزیز نسفی در عرفان قرن هفتم هجری»؛ محقق نامه، به اهتمام بهاء الدین خرمشاهی و جویا جهان بخش؛ ص: ۱۳۲۹-۱۳۱۲؛ تهران: سینانگار.
- ۲۹- نسفی، عزیزالدین بن محمد. (۱۳۷۱). **انسان کامل**؛ تصحیح ماریژان موله، تهران: انجمن ایرانشناسی فرانسه در تهران.
- ۳۰- ----- (۱۳۷۹). **بیان التنزیل**؛ شرح احوال، تحلیل آثار، تصحیح و تعلیق سید علی اصغر میرباقری فرد؛ تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ۳۱- ----- (۱۳۵۹). **کشف الحقایق**؛ به اهتمام و تعلیق احمد مهدوی دامغانی؛ چاپ دوم؛ تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۳۲- ----- . نسخه خطی شماره ۶۴۴۳۶؛ کتابخانه مجلس شورای اسلامی / برگ ۲.
- ۳۳- نوپا، پل. (۱۳۷۳). **تفسیر قرآنی و زبان عرفانی**، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: نشر دانشگاهی.
- ۳۴- نیکلسون، رینولد الین. (۱۳۷۲). **عرفان عارفان مسلمان**؛ ترجمه اسدالله آزاد؛ مشهد: دانشگاه فردوسی.
- ۳۵- هجویری، علی بن عثمان. (۱۳۸۴). **کشف المحجوب**؛ مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی؛ تهران: سروش.
- ۳۶- یشربی، یحیی. (۱۳۷۴). **عرفان نظری**؛ چ دوم؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.