

بررسی انتقادی یکسان‌نگاری «عرفان» با «نگاه هنری به الهیات و دین» (تأملی در دیدگاهی نو درباره عرفان)

تاریخ دریافت: مهر ۱۳۹۷

تاریخ تأیید: مهر ۱۳۹۸

علی شیروانی*

چکیده

در باب چیستی عرفان برخی معتقدند عرفان چیزی نیست جز نگاهی هنری به الهیات و دین. در این مقاله با روشی توصیفی، تحلیلی و انتقادی در پی پاسخ‌گفتن به این پرسش‌ایم که آیا این دیدگاه در نشان‌دادن ارکان و ویژگی‌های اساسی عرفان موفق بوده است. ابتدا گزارشی فشرده از این دیدگاه ارائه شده است. بر اساس این تعریف از عرفان که تحت تأثیر نظریات هنری مکتب فرمالیسم روسی است، عرفان از سنخ هنر است و تخیل، رمز، عاطفه و چندمعنایی که مؤلفه‌های اصلی هنرند، از عناصر اساسی عرفان نیز به شمار می‌آیند. همچنین هر تجربه دینی تجربه‌ای عرفانی و هر تجربه عرفانی تجربه‌ای هنری است. سپس دیدگاه عارفان مسلمان درباره حقیقت عرفان و جنبه‌های مختلف آن ذکر گردیده که طبق آن عرفان شناختی است شهودی و حاصل تهذیب نفس و تصنیف باطن است. در پایان حاصل ملاحظیات نگارنده بر «یکسان‌نگاری عرفان با نگاه هنری به الهیات و دین» بیان گردیده و نشان داده شده است که این دیدگاه افزون بر آنکه فاقد دلیل و شاهد کافی است، دچار به اشکال‌هایی اساسی نیز هست.

واژگان کلیدی: عرفان، فلسفه عرفان، چیستی عرفان، هنر، ادبیات، شفیعی کدکنی.

* دانشیار گروه فلسفه و کلام پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. shirvani@rihu.ac.ir

طرح مسئله

عرفان اگرچه معرفتی است شهودی، همواره موضوعی دلپذیر برای بحث و گفت‌وگو، اندیشه و تأمل نزد بسیاری از اندیشمندان بوده است. یکی از جوانب این بحث که در باب آن سخن‌ها گفته و نظریه‌ها پرداخته‌اند، چیستی عرفان است و از جمله کسانی که به این مبحث دل‌مشغولی داشته و در باب آن اظهار نظر کرده‌اند، دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی، استاد و پژوهشگر ادبیات فارسی است. وی دیدگاه جدیدی درباره چیستی عرفان به دست داده است که می‌توان آن را یکسان‌نگاری «عرفان» با «نگاه هنری به الهیات و دین» نامید. در این مقاله به گزارش و تحلیل و نقد این دیدگاه می‌پردازیم.

شفیعی کدکنی بارها این دیدگاه را در آثار گوناگون خود مطرح کرده است. آنچه در این مقاله مبنای گزارش و تحلیل و نقد دیدگاه ایشان است، عمدتاً دو منبع است: یکی مقدمه دفتر روشنایی و دیگری مقاله «از عرفان بایزید تا فرمالیسم روسی».*

دیدگاه یکسان‌نگاری «عرفان» با «نگاه هنری به الهیات و دین»

به اعتقاد شفیعی کدکنی «عرفان چیزی نیست مگر نگاه هنری و جمال‌شناسانه نسبت به الهیات و دین» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱ الف، ص ۱۷). منظور وی از عرفان در اینجا همان چیزی است که در گذشته در جهان اسلام و نیز امروز در غیر ایران، تصوف خوانده می‌شده و می‌شود** و مراد از نگاه هنری به چیزی یا تلقی هنری*** از چیزی مواجهه

* این مقاله ابتدا در فصلنامه هستی (دوره دوم، س ۲، ش ۳، پاییز ۱۳۸۰) و سپس در کتاب زبان شعر در نشر صوفیه منتشر شده است.

** درباره نسبت میان عرفان و تصوف دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد؛ اما به نظر می‌رسد «عرفان» نام امروزی همان چیزی است که در گذشته و نیز امروز در خارج از ایران، تصوف نامیده می‌شود. واژه عرفان اصطلاحی متأخر است که در ایران، به‌ویژه پس از انقلاب اسلامی رواج یافته است (رک: پازوکی، ۱۳۹۵، ص ۱۲۵-۱۳۰). شفیعی کدکنی آن دو را یکی می‌داند و تفکیک میان آنها را بر نمی‌تابد (شفیعی کدکنی، ۱۳۸۸، ص ۱۰).

*** ایشان گاهی «از خلاقیت هنری» (همو، ۱۳۹۱ الف، ص ۱۹) و نیز «شهود هنری» (همان) سخن

جمال‌شناختی و زیبایی‌شناختی با آن است.

از مجموع سخنان ایشان چنین بر می‌آید که ایشان در این تعریف، در مقام بیان جوهره اصلی عرفان و تصوف است و نه صرفاً ذکر برخی مظاهر و تجلیات یا آثار و لوازم آن. بر این اساس وی معتقد است جوهر حقیقی عرفان تنها نوعی نگاه، تلقی و یا شهود هنری است که به الهیات و دین تعلق می‌گیرد. وی تصریح می‌کند که در این تعریف، منظور از دین، هر دینی و منظور از الهیات هرگونه الهیاتی است (همو، ۱۳۹۲، ص ۷۸) و در توضیح اینکه چرا الهیات را در کنار دین و مذهب به عنوان متعلق نگاه هنری آورده است، می‌گوید: «عرفان امری است که می‌تواند در حاشیه دین خاصی به وجود نیاید. در عرصه تأملات الهی انسان، به محض اینکه نگاه هنری با این تأملات آمیخته شود، عرفان آشکار می‌شود» (همان، ص ۹۸).

از نظر شفعی کدکنی حتی شکاکانی که در اصل الهیات به‌ویژه مسائل نبوت تردید دارند و گاه معتقدند و گاه منکر، در لحظه‌هایی که به جانب اثباتی قضیه کشش پیدا می‌کنند، اگر همان لحظه‌های خود را با نگاه هنری بیامیزند، با همه شکاک‌بودن خویش در آن لحظه‌ها، مصداق عارف‌اند (همان). از نظر وی خاستگاه دین قلمرو تجربه‌های عاطفی است و دین با خرد و منطق کاری ندارد و اصالتاً به هنر نزدیک‌تر است، بلکه اساساً می‌توان گفت دین زلال و دست‌نخورده خود یک پدیده هنری است که البته طی زمان ممکن است کلیشه و تکراری شود (همان، ص ۸۷-۸۸). این عارف است که با تجربه هنری خویش در پیرامون دین، دین را در شکل و صورتی ارائه می‌دهد که بتواند عواطف را بهتر تحت تأثیر قرار دهد و به بیان بهتر حقیقت دین را پیش چشم آورد (همان)؛ بنابراین خاستگاه دین نوعی تجربه عاطفی است و این تجربه در آغاز خود تجربه‌ای زیبایی‌شناختی است؛ زیرا «هر تجربه دینی در آغاز خود تجربه‌ای ذوقی و

می‌گوید؛ مانند شهود هنری نسبت به زوال معرفت که نشانه‌های آن در اجزای رفتار محمد بن‌کرام دیده می‌شود، آن‌گاه که در حضور او چراغ خاموش و خانه ناگهان تاریک شد و وی بی‌هوش گردید و چون به هوش آمد و از او پرسیدند: چه شد که این حال بر تو رفت، گفت: از بیم زوال ناگهان معرفت بی‌هوش شدم (همان).

هنری است، ولی در طول زمان دستمالی و مبتذل می‌شود، کلیشه می‌شود و تکراری می‌شود» (همو، ۱۳۹۱ الف، ص ۲۰-۲۱).

به عقیده ایشان، مؤمنان هر دینی در مواجهه با آن به دو گروه تقسیم می‌شوند: کسانی که نگاهی جمال‌شناختی و هنری (= ذوقی) به آن دارند و دیگران که چنین نگاهی به آن ندارند. دسته نخست عارفان آن دین و مذهب‌اند و دسته دوم غیرعارفان (همان، ص ۱۷-۱۸)؛ بنابراین در هر دینی گروهی از مؤمنان را عارفان تشکیل می‌دهند و عرفان پدیده‌ای جاری در همه ادیان است؛ به تعبیری دیگر «هیچ دین و مذهبی وجود ندارد که در آن نوعی عرفان وجود نداشته باشد» (همان، ص ۱۸).

پرسشی که اکنون مطرح می‌شود، آن است که نگاه هنری چیست و مقومات آن کدام است؟ به تعبیری چه نوع مواجهه و رویارویی یا درک و دریافتی از یک پدیده، نگاهی هنری به آن پدیده است؟ در پاسخ به این پرسش باید به مباحث زیبایی‌شناختی (جمال‌شناختی) که در فلسفه هنر مطرح است، پرداخت؛ اما آنچه به‌اجمال می‌توان بیان کرد، ارتباط وثیق هنر با تخیل، رمز، عاطفه و چندمعنایی است. این امور عناصر و مؤلفه‌های اصلی هنرند. این عناصر در یک پدیده یا در مواجهه ما با آن پدیده هرچه بیشتر و غنی‌تر باشند، جنبه هنری آن قوی‌تر و شدیدتر خواهد بود (همو، ۱۳۹۲، ص ۷۹).

از مجموع آنچه در سخنان شفیمی کدکنی آمده است، رابطه وثیق میان هنر، عرفان و دین از یک سو و رابطه میان تجربه هنری، تجربه عرفانی و تجربه دینی از سوی دیگر دانسته می‌شود. از نظر وی، هر تجربه دینی اصیلی، تجربه‌ای عرفانی است و هر تجربه عرفانی‌ای، تجربه‌ای هنری است؛ زیرا جوهره دین عرفان است و عرفان خود از سنخ هنر است؛ از این رو «تمام ویژگی‌هایی که در تجربه هنری وجود دارد، عیناً در تجربه عرفانی هم وجود دارد» (همو، ۱۳۹۱ الف، ص ۲۳)، از جمله شخصی بودن، غیرقابل انتقال به دیگری بودن و تکرارناپذیری (همان، ص ۲۲). به طور طبیعی تجربه دینی و دست‌کم تجربه دینی اصیل و ناب و اولیه نیز واجد تمامی این ویژگی‌ها خواهد بود. همچنین از بیانات وی استفاده می‌شود که مراد از «هنر» در تعریفی که برای عرفان ارائه کرده است، همان چیزی است که در عرف رایج جمال‌شناسان مورد اتفاق است و او در صدد ارائه

دیدگاهی متفاوت در این خصوص نیست: «هیچ‌کس تا کنون نیامده است که در این قلمرو "قلمرو جمال‌شناسی" بحثی کند و از مسئله تخیل و اهمیت آن در مبانی فهم جمال غفلت کند یا مدعی شود که مخاطب آثار هنری عقل است نه عواطف، یا هنری را بحث کند که آن هنر فقط یک معنا داشته باشد و برای همه مردمان، در همه ادوار تاریخش، معنای واحدی را القا کند و یا نمونه‌ای از هنر را مورد بحث قرار دهد که در آن رمزی نتوانیم جستجو کنیم» (همو، ۱۳۹۲، ص ۷۹). بنابراین نگاه یا تلقی یا شهود هنری نسبت به چیزی نگاهی است که در آن قوه تخیل در شناسایی و معرفی آن چیز فعال است و عواطف با آن درگیرند و به نوعی سمبلیک و رمزآمیز است و معانی گوناگونی را پذیرا می‌باشد.

به باور وی این نگاه هنری به دین و الهیات در زبان نمودار می‌شود و جلوه‌گاه اصلی آن، زبان است؛ «زیرا حال جز در آیینۀ قال قابل دریافت و انتقال نیست» (همان، ص ۹۸). منظور ایشان از زبان، معنای وسیع و گسترده آن است؛ یعنی «هر نوع حرکتی یا سکونی، هر نوعی رمزگانی که بتواند بیان‌کننده این برخورد هنری با الهیات و دین باشد، آن حرکت و سکون، زبان شمرده می‌شود» (همان).

زبان در این معنای عام، فراتر از مقوله واژگان و صرف و نحو است و قلمرو مفهومی آن شامل هر مجموعه‌ای از نشانه‌ها و رمزهاست، به‌ویژه در نظام بلاغی این رمزها (همو، ۱۳۸۸، ص ۹-۱۰). در این تلقی زبان‌شناختی و سوسوری از زبان است که حال و قال عارف دو روی یک سکه تلقی شده، کسانی که مدعی می‌شوند حال عالی ممکن است در قال نازل تحقق یابد، شیاد یا سفیه شمرده می‌شوند (همو، ۱۳۹۱ الف، ص ۲۴). در پاسخ به این اشکال که «عرفان قلمرو حال است و تو آن را داری با قال اشتباه می‌گیری» (همو، ۱۳۹۲، ص ۸۶)، گفته می‌شود «حال و قال دو روی یک سکه‌اند. این دو روی از یکدیگر تفکیک‌ناپذیرند. آنچه از بازیرید باقی مانده، گرچه حال‌های اوست، اما این حال‌ها در آیینۀ قال‌ها باقی مانده است و اگر قال بازیرید نبود، ما امروز دسترسی به حال او نداشتیم» (همان، ص ۸۷).

از نظر شفیع‌ی کدکنی کسانی که در پرتو خلاقیت و نگاه هنری عارف (دارنده

تجربه‌های هنری و خلّاق نسبت به دین) به دین می‌نگرند و عرفان حاصل از نگاه او را تجربه می‌کنند، نیز به گونه‌ای دیگر عارفان آن مذهب‌اند (همو، ۱۳۹۱ الف، ص ۱۹-۲۰)؛ چنان‌که هم آهنگ‌ساز برجسته‌ای مانند بتهون دارای تجربه هنری است و هم تمام کسانی که از آن آهنگ لذت هنری می‌برند؛ همچنین «هم کسی که یک تابلو نقاشی بدیع می‌آفریند، دارای تجربه هنری است و هم تمام کسانی که با ادراک هنری آن تابلو نقاشی را می‌نگرند» (همان، ص ۲۰). هم حافظ دارای تجربه هنری است و هم کسانی که از شنیدن و خواندن غزل‌های او لذت هنری می‌برند.

از آنچه شفعی کدکنی درباره حقیقت عرفان بیان کرده است، دانسته می‌شود که عرفان امری ثابت و ایستا و نیز متواپی و یکنواخت نیست، بلکه اولاً امری متحول و پویا و ثانیاً امری مدرّج و دارای مراتب و به اصطلاح تشکیکی است؛ زیرا ما با نگاه‌های هنری و جمال‌شناختی متعدد و متکثری در طول تاریخ و نیز در جوامع مختلف مواجه هستیم (همو، ۱۳۹۱ الف، ص ۱۸).

امکان‌پذیری سبک‌شناسی عرفانی، فراهم‌شدن معیار مناسب برای فهم و تبیین فراز و فرود تاریخ عرفان و تشخیص عارف از غیرعارف و نیز ارزیابی مرتبه عرفانی عارفان از دستاوردهای تعریف شفعی کدکنی از عرفان است. «با این تعریف، سبک‌شناسی عرفان به همان آسانی امکان‌پذیر می‌شود که سبک‌شناسی شعر یا نقاشی. بر اساس این تعریف، پست و بلند تاریخ عرفان نیز قابل تبیین است. دوره‌های درخشان تاریخ تصوف و نیز دوره‌های انحطاط آن، همچنین در هر دوره‌ای چهره‌های برجسته آن عصر، به میزان بهره‌ای که از برداشت هنری از الهیات دارند، قابل ارزیابی‌اند» (همو، ۱۳۹۲، ص ۸۶). از نظر وی در این امور باید به زبان عارف توجه کرد و عیار هنری آن را سنجید؛ چراکه جلوه‌گاه اصلی نگاه هنری به دین و الهیات، زبان به مفهوم عام آن است (همان، ص ۹۸) و «در همین جاست که نقش زبان به مفهوم سوسوری زبان، در ارزیابی عارفان و آثار عرفانی آنان آشکار می‌شود و در رفتار خلّاق صوفی با زبان» (همان، ص ۸۶).

سنجش دیدگاه یکسان‌انگاری عرفان با نگاه هنری

به نظر نگارنده یکسان‌انگاشتن عرفان با نگاه هنری نسبت به الهیات و دین خطاست، مگر آنکه در مقام نام‌گذاری و جعل اصطلاح باشیم. هر کس می‌تواند نام دلخواه خود را بر پدیده مورد نظر خویش بنهد و مثلاً در موضوع مورد بحث ما بگوید من «نگاه هنری نسبت به الهیات و مذهب» را عرفان می‌نامم. کار وی بی‌اشکال است، اما صرف نام‌گذاری حقیقتی را روشن نمی‌کند.

در نگاهی همدلانه آنچه شفیعی کدکنی گفته است، ناظر به چیزی است که می‌توان آن را «عرفان ادبی» نامید؛ یعنی عرفان آن‌گونه که در میراث ادبی جلوه کرده است که البته قسیم آن «عرفان غیرادبی» است* و مقسم این دو، بیانات عرفانی و به تعبیری، تجلیات عرفان در گفتار و نوشتار است. میراث مکتوب عرفانی ما از یک نظر بر دو دسته است: بخشی از آن دارای جنبه هنری و ادبی به معنای خاص آن است، مانند **مثنوی معنوی مولوی و دیوان حافظ** و بخشی از آن فاقد این جنبه است و یا این جنبه در آن کمرنگ است، مانند **مقدمه قیصری بر شرح فصوص الحکم/بن‌عربی و منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری** که اولی کتابی در باب علم عرفان نظری و دومی اثری در باب علم عرفان عملی است. به بیان دیگر حقایق عرفانی ناظر به احوال یا مکاشفات عرفانی گاهی در قالب متنی هنری عرضه می‌شود- که می‌توان آن را عرفان ادبی نامید- و گاهی در چنین قالبی عرضه نمی‌شود. در حالت نخست، آن متن، حاصل نگاهی عرفانی- هنری به الهیات و دین است.

بنابراین نقش «نگاه هنری نسبت به الهیات و دین» در آفرینش متن عرفانی ادبی است و نشان دادن آن در ذات و جوهر عرفان خطاست. برای روشن شدن این مطلب پیش از بیان ملاحظات خود بر دیدگاه ایشان، بهتر است ابتدا تلقی نگارنده از عرفان بیان شود.

* گاهی «عرفان ادبی» قسیم عرفان عملی و عرفان نظری دانسته می‌شود (ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۹۴، ص ۸۷-۸۸) که خطاست، مگر آنکه مقصود علم عرفان عملی و علم عرفان نظری به شرحی که گذشت باشد، نه خود عرفان.

چیستی عرفان نزد عارفان مسلمان

الف) عرفان: معرفت شهودی

«عرفان»، مانند «معرفت»، مصدر فعل «عَرَفَ» است و به معنای شناخت و بازشناخت و آگاهی و آشنایی و دانایی است. «عارف» نیز به معنای آگاه، دانا، آشنا و صاحب شناخت می‌باشد و مقصود از آگاهی و شناخت در اینجا، آگاهی به حضرت حق است. نوع آگاهی مورد نظر در اینجا، آگاهی شهودی و حضوری است، در برابر آگاهی حصولی و گزاره‌ای و مفهومی که در فلسفه دنبال می‌شود.* از هم اینجا تفاوت میان فلسفه و عرفان نمایان می‌گردد و فاصله میان فیلسوف و عارف مشخص می‌شود:

فیلسوف و عارف هر دو در پی شناخت حق و حقیقت‌اند؛ اما شناخت حق گاهی حصولی و مفهومی است و گاهی حضوری و شهودی. فیلسوف در پی دستیابی به شناخت حصولی حقایق است و عارف در صدد رسیدن به شناخت شهودی و حضوری آن. فیلسوف برای رسیدن به این مقصود بر بدیهیات اولیه تکیه می‌کند و سلوک علمی خویش را از گزاره‌هایی که عقل به‌وضوح، درستی آنها را تصدیق می‌کند، آغاز می‌کند و آن‌گاه از طریق فعالیت عقل نظری و با نیروی تفکر و اندیشه و از طریق استدلال و اقامه برهان پله‌های معرفت حصولی را یکی یکی بالا می‌رود و حقایق هستی و احکام کلی واقعیت را به‌تدریج کشف می‌کند و به صفات و عوارض ذاتی موجود از آن جهت که موجود است، آگاه می‌شود تا سرانجام به یک نظام معرفتی کامل درباره کل هستی و مراتب و احکام و قوانین آن و مبدأ و معاد و مبادی عالی آن و... دست می‌یابد و

* اطلاق «عرفان» بر معرفت شهودی و بی‌واسطه به حضرت حق و اطلاق «عارف» بر صاحب چنین معرفتی، نزد اهل معنا، شاید از این رو باشد که نزد واضعان و کاربران نام عرفان، اولاً موضوع و متعلق این آگاهی امری خاص و بسیط (= حق تعالی) باشد؛ ثانیاً این آگاهی از سنخ دانش‌های متعارف نیست که مسبوق به نادانی محض و جهل مطلق است، بلکه همواره با انسان هست و فقط باید گرد غفلت و نسیان را از آن زدود و نیز آن را پروراند و شکوفا ساخت (ر.ک: موحدیان عطار، ۱۳۸۸، ص ۶۰).

«عالمی عقلی شبیه به عالم عینی» می‌گردد و جهانی ذهنی می‌شود شبیه به جهان خارجی (سبزواری، ۱۳۷۴-۱۳۷۹، ج ۲، ص ۵۰).

اما عارف می‌خواهد حقیقت هستی را نه با واسطه مفاهیم و به نحو علم حصولی، بلکه به نحو شهودی و بدون هیچ واسطه‌ای بیابد و با آن اتصال و ارتباط و اتحادی وجودی و عینی بیابد* و روشن است که از طریق تفکر محض و تنها با استدلال نظری و تشکیل قیاس‌های منطقی و اقامه برهان عقلی نمی‌توان به این مقصود رسید.

ب) راه تحصیل معرفت شهودی: سیر و سلوک به سوی حق

برای رسیدن به این هدف باید راهی دیگر پیمود و شیوه‌ای دیگر در پیش گرفت. آن راه عبارت است از ریاضت، تهذیب نفس، تصفیه باطن از رذایل و آلودگی‌ها (تخلیه) و آراستن آن به فضایل و ارزش‌ها (تحلیه)، آنگاه روشن و شعله‌ور ساختن آتش محبت حق تعالی در دل و قطع همه علقه‌ها و وابستگی‌های مادی و دنیوی، دل به خدا دادن و همه چیز را در راه او قربانی کردن و خدایی شدن و خدایی دیدن و خدایی خواستن و... کسی که این راه را می‌پیماید «سالک الی‌الله» خوانده می‌شود و اگر خوب پیش رود، سرانجام «عارف بالله» و «اهل معرفت» و برخوردار از «عرفان» می‌شود.

ج) آیین‌نامه سلوک معنوی: علم عرفان عملی

طالب علم حصولی به حقیقت (= جوینده فلسفه) برای پیمودن راه علم و دانش و رسیدن به مقصود (= فهم حقایق کلی هستی) نیازمند شیوه‌نامه اندیشیدن و آیین‌نامه تفکر است تا به خطا نرود و نادرست را درست و کاذب را صادق نپندارد و به جای رسیدن به سرچشمه درک حقیقت، سر از سراب گمان‌های باطل

* البته عارف در نهایت فقط خدا را می‌خواهد و هیچ چیز را بر او ترجیح نمی‌دهد، حتی عرفان و معرفت شهودی به او را؛ اینها همه برای او طریق است نه هدف نهایی.

درنیورد. این شیوه‌نامه همان علم منطقی است که در تعریف آن گفته‌اند: «أَلَةُ قَانُونِيَّةٌ تَعْصَمُ مِرَاعَاتُهَا الذَّهْنَ عَنِ الْخَطَا فِي الْفِكْرِ».

طالب معرفت شهودی به حقیقت (= سالک الی‌الله) نیز برای سیر و سفر معنوی خود به سوی حق تعالی (= سلوک الی‌الله) به آیین‌نامه‌ای نیازمند است که راه را از بیراه به او بشناساند و او را آگاه کند از اینکه چه مراحل را باید به ترتیب طی کند و کدام مقامات و منازل را در پیش رو دارد؛ مقام اول کدام است و بر او در این مقام چه می‌گذرد، پس از آن به چه منزل و مقامی باید وارد شود و چگونه باید وارد شود، آن مقام چه احکامی و چه آدابی دارد، در این مقام چه احوالی بر او می‌گذرد و چه صحنه‌هایی را می‌بیند، چه وارداتی بر دل و جان او می‌آید و چه خطرهایی در کمین او نشسته است و چگونه باید از آنها بپرهیزد و خود را از گزند آنها در امان نگاه دارد و آن‌گاه چگونه از آن مقام و منزل به مقام بعدی برود و به همین ترتیب تا سرانجام به سر منزل مقصود که فنای در حق و بقای به حق تعالی است، برسد.

این آیین‌نامه همان است که «علم سیر و سلوک» و «علم عرفان عملی» و یا به اختصار «عرفان عملی»^{*} نامیده می‌شود. «علم سیر و سلوک» برای کسی که می‌خواهد در وادی سلوک قدم بردارد و سرانجام عارف شود، در حکم منطقی است برای کسی که می‌خواهد فیلسوف شود؛ بنابراین نسبت علم عرفان عملی به پیمودن راه سلوک الی‌الله همان نسبت منطقی به تفکر و فلسفه‌ورزیدن است؛ یعنی راه و رسم صحیح و درست سلوک الی‌الله را نشان می‌دهد و رعایت قواعد و اصول آن می‌تواند سالک را از بیراهه‌روی و سقوط و هلاکت نجات دهد.

د) جهان‌بینی عارف و جهان‌شناسی فیلسوف

فیلسوف و عارف هر دو خداشناس می‌شوند؛ اما - چنان‌که اشاره شد - نحوه‌ی شناخت

* چنان‌که توضیح داده خواهد شد، «عرفان عملی» مشترک لفظی است و هم بر «سیر و سلوک الی‌الله» که همان طریقت است، اطلاق می‌شود و هم بر «علم به قواعد و قوانین این سفر»، یعنی «علم طریقت». به تعبیر دیگر گاهی برای اختصار و یا از روی مسامحه واژه «علم» در اصطلاح «علم عرفان عملی» حذف می‌شود.

یکی، مفهومی و حصولی و دیگری، شهودی و حضوری است. افزون بر این، متعلق شناخت آنها متفاوت است. از نظر فیلسوف، واقعیت را موجودات متکثر و متعددی تشکیل می‌دهند که در یک نظام علی و معلولی به یکدیگر مربوط‌اند و در یک سلسله طولی و عرضی قرار می‌گیرند که مبدأ آن خداوند متعال است. خداوند، واجب‌الوجود و بقیه ممکن‌الوجودند. علل‌العلل همه موجودات خداوند است و او سرسلسله نظام هستی است. از نظر عارف، هستی و واقعیت اصیل تنها خداوند است و بقیه، همه تجلیات و شئون اویند (وحدت شخصی وجود). حقیقتی که سالک الی الله در پایان سفر خود به سوی حق آن را شهود می‌کند و می‌یابد، این است که «آغاز و انجام و آشکار و نهان فقط اوست»* و «او به هر چیزی محیط است»** و «به هر سو رو آوردید، آنجا روی خداوند است»*** و «هیچ نجوایی میان سه تن نیست مگر آنکه او چهارمی آنان است ... [و] هرکجا باشند، خدا همراه آنان است»****. عارف نه تنها می‌فهمد، بلکه با همه وجود خود حس می‌کند که خداوند نزدیک است ***** و بلکه از رگ گردن به ما نزدیک‌تر است ***** و از این بالاتر، میان ما و قلب ما حایل می‌شود. ***** از نظر عارف، خداوند برتر از همه چیز است و در عین حال نزدیک‌تر از هر چیزی به هر چیزی است: «سَبَقَ فِي الْعُلُوِّ فَمَا شَيْءٌ أَعْلَى مِنْهُ وَ قُرْبَ فِي الدُّنُوِّ فَمَا شَيْءٌ أَقْرَبَ مِنْهُ» (نهج‌البلاغه، خطبه ۴۹). او در همه اشیا هست، نه با آنها ممزوج است و نه جدای از آنهاست؛ «فِي الْأَشْيَاءِ كَلِّهَا، غَيْرُ مُتَمَازِجٍ بِهَا وَلِبَائِنِ مِنْهَا» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۱۳۸). میان او و مخلوقاتش حجابی نیست مگر خلق او، در حجاب شده بی‌آنکه حجابی ببوشاندش و پنهان شده بی‌آنکه چیزی پنهانش کرده باشد: «لَيْسَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ خَلْقِهِ حِجَابٌ غَيْرُ خَلْقِهِ احْتِجَابٌ بَغَيْرِ حِجَابٍ مُحْجُوبٍ وَ اسْتَتَرَ بَغَيْرِ سِتْرِ مُسْتَوِرٍ» (صدوق، ۱۳۵۷، ص ۱۷۹)، درون اشیاست، نه مانند چیزی که درون چیزی است و بیرون از

* هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (حدید: ۳)
 ** وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطًا (نساء: ۱۲۶)
 *** وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (بقره: ۱۱۵).
 **** مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَا ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ... هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا (مجادله: ۷).
 ***** وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ (بقره: ۱۸۶).
 ***** ... وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ (ق: ۱۶).
 ***** وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ (انفال: ۲۶).

اشیاست نه مانند چیزی که بیرون از چیزی است: «داخل فی الاشیاء لا کشیء داخل فی شیء و خارج من الاشیاء لا کشیء خارج من شیء» (کلینی، ۱۳۳۳، ج ۱، ص ۸۶)، با همه چیز است نه آن گونه که قرین آنها باشد و غیر از همه چیزهاست نه آن گونه که از آنها دور باشد: «مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَ غَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمَزَائِلَةٍ» (نهج البلاغه، خطبه ۱). نزدیکی او به اشیا به چسبیدن او به آنها نمی انجامد و جدایی او از اشیا سبب دوری او از آنها نمی شود: «لَمْ يَقْرُبُ مِنَ الْأَشْيَاءِ بِالتَّصَاقِ وَلَمْ يَبْعُدْ عَنْهَا بِالتَّفَرُّاقِ» (همان، خطبه ۱۶۳). آری، از نظر عارف، توحید خداوند به آن است که او را از خلقش متمایز سازیم و این حکم به تمایز به نحو جدایی موصوف از صفت است (= بینونت وصفی) نه جدایی کامل دو چیز از یکدیگر (= بینونت عزلی).**

ه) علم عرفان نظری

عارف برای رسیدن به چنین معرفت و آگاهی شهودی است که اقدام به سفر می کند و در وادی سلوک گام بر می دارد و در پایان راه موحد می شود و حقیقت توحید را می یابد و آن گاه اگر آنچه را یافته است، در قالب گزاره ها درآورد و برای دیگران بیان کند، نظامی الهیاتی را عرضه می کند که به «علم عرفان نظری» موسوم است که نظامی هستی شناختی است، قابل مقایسه با آن نظام هستی شناختی که در مکاتب فلسفی عرضه می شود.***

* توحیده تمییزه من خلقه و حکم التمییز بینونه صفة لایبونه عذله (ر.ک: طبرسی، ۱۴۰۳، ص ۲۰۱). برای شرح و توضیح آیات و روایات مورد استشهداد و نحوه دلالت آن بر مدعای عارفان (ر.ک: یزدان پناه، ۱۳۹۳، ص ۲۸۵-۲۷۶)

** بسیاری معتقدند باور به «وحدت وجود» فصل ممیز عارف از غیر عارف است (ر.ک: مطهری، ۱۳۷۳-۱۳۹۴، ج ۲۳، ص ۳۸۸-۳۸۹)؛ لکن باید توجه داشت که تفسیر و تبیین و گزارش همه عارفان از وحدت و یگانگی ای که در تجربه های عرفانی خویش یافته اند، یکسان نیست و همه آنها را نمی توان بر آن تفسیری از «وحدت وجود» که در مکتب ابن عربی رواج دارد، حمل نمود؛ افزون بر آنکه در میان پیروان او، در معنای وسیع کلمه، نیز اختلاف نظرهای ظریفی درباره تفسیر «وحدت وجود» به چشم می خورد که از جمله می توان در تفاوت نظر موجود میان دو استاد معاصر عرفان، علامه حسن زاده و علامه جوادی مشاهده نمود. نکته دیگر آن است که باید میان عارف به معنای عام و عارف به معنای خاص و یا حتی به معنای اخص، در این خصوص تمایز قایل شد. اگر هم بتوان «وحدت وجود» را محور جهان بینی عارف به معنای خاص یا اخص کلمه به شمار آورد، نمی توان آن را محور جهان بینی عارف به معنای عام کلمه دانست.

*** اکنون سه نظام هستی شناختی عمده در جهان اسلام وجود دارد: فلسفه مشاء، فلسفه اشراق و فلسفه

علم عرفان نظری* در حقیقت گزارش و شرح یافته‌های معرفتی سالک در پایان سیر الی الله و ترجمه تجربه‌های عارفانه او به زبان عقل است. عرفا کوشیده‌اند آنچه را به نحو شهودی یافته‌اند، برای دیگران بازگویند تا آنها نیز به قدم‌نهادن در وادی سلوک و رسیدن به چنین معرفتی تشویق شوند و اگر هم چنین نکنند، چشم‌اندازی از دور نسبت به آن داشته باشند.

اما علم عرفان عملی** نقشه راه را به طالب معرفت ارائه می‌دهد و راهنمای او برای پیمودن این سفر روحانی می‌باشد؛ هرچند این نقشه راه او را از استاد راه‌پیموده و راه‌بلدی که گام به گام مراقب و هادی او باشد، بی‌نیاز نمی‌سازد (ر.ک: بابایی، ۱۳۸۶، ص ۴۰-۴۱). در تمایز میان عرفان عملی و عرفان نظری گاهی از اصطلاح‌های طریقت و حقیقت استفاده می‌شود؛ به این بیان که گفته می‌شود شریعت عبارت است از احکام و امر و نهی‌های ظاهری شرعی که در علم فقه بیان می‌شود و نیز بایدها و نبایدها و شایدها و نشایدهایی که در علم اخلاق ذکر می‌شود.

طریقت عبارت است از پیمودن راه سیر و سلوک با هدف تقرّب به خداوند و لقای او و اتصال و اتحاد و فنای در او (عرفان عملی) و حقیقت عبارت است از معارفی که پس از عمل بر اساس شریعت و پیمودن مقامات و منازل طریقت به نحو شهودی بر عارف افزوده می‌شود (عرفان نظری). از نظر عرفا، شریعت حافظ و نگهبان طریقت، و

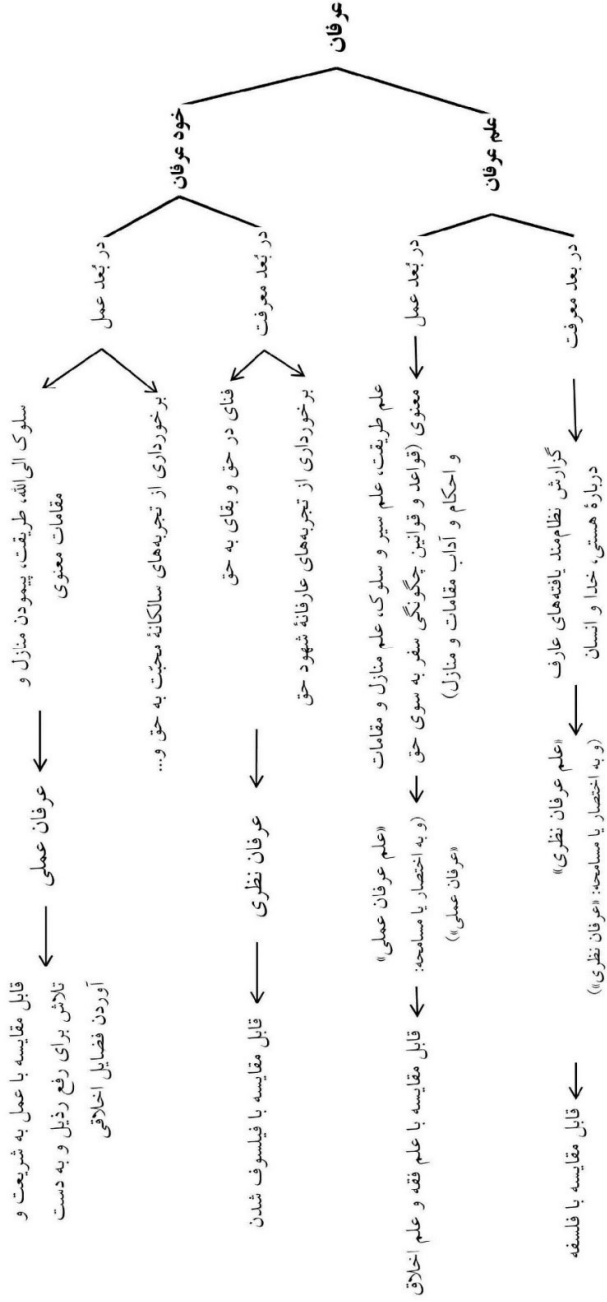
متعالیه که هر کدام نسبت خاصی با عرفان نظری دارند. از این سه، نزدیک‌ترین آنها به علم عرفان نظری، فلسفه متعالیه است و دورترینشان فلسفه مشاء.

* باید میان «عرفان نظری» و «علم عرفان نظری» تمایز نهاد. اولی همان معرفت شهودی است که عارف در پایان سفر به سوی حق واجد آن می‌شود و دومی دانشی حصولی است که بر پایه آن مشاهدات و با زبان عقل و در قالب اصطلاحاتی تعریف شده و تا حدودی وام‌گرفته از فلسفه بیان می‌شود و وارد فضای بحث و گفت‌وگو می‌گردد، گرچه در بسیاری موارد «عرفان نظری» گفته می‌شود و مقصود همان «علم عرفانی نظری» است.

** چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، باید میان «عرفان عملی» و «علم عرفان عملی» نیز تمایز نهاد. اولی قدم‌نهادن در وادی سیر و سلوک و پیمودن منازل و مقامات این سفر است و دومی نقشه این راه است. نسبت میان آن دو نظیر نسبت میان عمل به احکام شریعت و آگاهی از احکام شریعت (علم فقه) است. اولی با تقواشدن است و دومی آگاهی از اینکه تقوا چیست و متقی کیست. البته در اینجا نیز در بسیاری موارد «عرفان عملی» گفته می‌شود، ولی مقصود «علم عرفان عملی» است.

طریقت حافظ و نگهبان حقیقت است؛ یعنی هر کدام سبب جلوگیری و انحراف و خطا در دیگری می‌گردد (ر.ک: کاشانی، ۱۳۸۹، ص ۱۴۴).

از اینجا رابطه علم فقه و علم اخلاق با علم عرفان عملی و نیز رابطه عمل به شریعت و اخلاق با سیر و سلوک به سوی حق (خود عرفان عملی) دانسته می‌شود و همچنین نسبت میان عرفان عملی با عرفان نظری معلوم می‌گردد. عرفان عملی در واقع پیمودن راه صحیح دست‌یابی به معارف شهودی ناب و راستین است.



* «علم عرفان عملی» منطقی و متداولی «عرفان عملی» است.

* «علم عرفان نظری» گزارش تجربه‌های عارفانه کسی است که مراتب سلوک را به پایان رسانده است.

* آموختن «علم عرفان عملی» و نیز «علم عرفان نظری» هر دو بر شروع سلوک الی الله تقدم دارند و سالک را یاری می‌رسانند.

و) خلاصه تلقی عارفان مسلمان از عرفان

«عرفان» در معنای مصطلح آن، نوعی معرفت شهودی و قلبی به حق تعالی است که از طریق سیر و سلوک معنوی و تهذیب نفس و ریاضت و مجاهدت برای سالک حاصل می‌گردد و دارای دو جنبه عملی و نظری است. راهی که سالک می‌پیماید تا با گذراندن مقامات و منازل گوناگون آن یکی پس از دیگری، در نهایت به آن معرفت دست یابد، جنبه عملی عرفان است و «عرفان عملی» خوانده می‌شود. معرفت شهودی‌ای که عارف در میانه راه به‌طور ناقص و در پایان راه به‌طور کامل به آن دست می‌یابد، جنبه نظری عرفان است و «عرفان نظری» خوانده می‌شود.

ناظر بر هر یک از این دو جنبه عرفان، علمی شکل گرفته است که «علم عرفان» خوانده می‌شود. دانش ناظر بر عرفان عملی، بیانگر احکام، ویژگی‌ها، راه رسیدن و خطرات هر یک از منازل و مقاماتی است که عارف در سفر معنوی خود با آن مواجه می‌گردد و «علم عرفان عملی» خوانده می‌شود.

دانشی که تبیین نظری و احیاناً اقامه استدلال بر یافته‌های شهودی عارف در پایان سلوک را بر عهده دارد، «علم عرفان نظری» خوانده می‌شود. علم عرفان عملی قابل مقایسه با علم اخلاق و علم عرفان نظری قابل مقایسه با فلسفه است.

ملاحظات درباره دیدگاه یکسان‌انگاری عرفان با نگاه هنری

یکم. دلیلی که شفیعی کدکنی برای تأیید دیدگاه خویش بدان تمسک می‌کند، توان اثبات این دیدگاه را ندارد. شاهد و دلیل عمده ایشان - فارغ از ادعای بداهت در بسیاری موارد که دلیل بر بی‌دلیلی است - ادعای ملازمت و مقارنت همیشگی عرفان با نگاه هنری نسبت به الهیات و دین است که بررسی گفته‌ها و نوشته‌های برجای مانده از عارفان بیانگر آن است (ر.ک: شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲، ص ۹۴-۹۵)؛ اما بر فرض پذیرش ملازمت و مقارنت این دو نمی‌توان آن دو را یکی دانست: شاید یکی منشأ و خاستگاه دیگری باشد؛ یکی ریشه و دیگری ثمره آن باشد؛ یا یکی علت و دیگری معلول آن

باشد. البته نمی‌توان علت و منشأ یک شیء را همان شیء دانست. این ملاحظه، نقدی
روش‌شناختی بر فرایند اثبات این دیدگاه است که جای بسط بسیار دارد.

دوم. تفسیر ایشان از عرفان، عنصر اساسی عرفان را که همان معرفت شهودی به
حضرت حق است، مغفول می‌گذارد و آن را از ذات عرفان بیرون می‌راند و ریشه
معرفتی درخت عرفان را می‌سوزاند و رابطه عرفان با معرفت را به کلی قطع می‌کند.

سوم. نظریه ایشان بر خلاف تلقی خود عارفان از حقیقت عرفان است. با نگاهی
گذرا بر آنچه در گفته‌ها و نوشته‌های عارفان درباره حقیقت عرفان و تصوف آمده،
به روشنی معلوم می‌شود که تلقی آنان از عرفان با آنچه در این دیدگاه آمده، اگر نگوئیم
مباینت دارد، دست‌کم کاملاً متفاوت است. در این صورت برای شناخت حقیقت عرفان
به کدام مرجع باید روی آورد؛ به گفته‌های کسانی که خود بازی‌گران صحنه عرفان‌اند
یا کسانی که از بیرون صحنه به تماشای آن نشسته‌اند و از دور دستی بر آتش دارند و از
عرفان تنها برخی تجلیات و نمودهای آن را می‌یابند؟

چهارم. یکسان‌انگاری عرفان با نگاه هنری به الهیات و دین مقتضی آن است که آثار
ارزشمند عارفانی چون قونوی، ابن‌ترکه، قیصری و جنیدی که کوشیده‌اند بعد نظری یا
عملی عرفان را در قالبی علمی، نه ادبی و ذوقی، به تصویر کشند، از قلمرو عرفان
بیرون دانسته شود. شفیمی کدکنی نه تنها به این امر ملتزم است، بلکه بی‌مهری خود را
نسبت به چنین آثار ارزشمندی با صراحت اعلام می‌دارد و معتقد است «عرفانی که
اکنون در ایران در محافل و در کتب و نشریات عرضه می‌شود، عرفانی است که تبار
ایرانی را تباه خواهد کرد و کوچک‌ترین جایی برای خرد و اراده و جنبش باقی نخواهد
گذاشت» (همان، ص ۹۹-۱۰۰). از نظر ایشان «عرفان شیخ محیی‌الدین عربی و اتباع او به
روایت شارحان معاصر ما که می‌پندارند هرچه این زبان پیچیده‌تر شود، عرفان عمیق‌تر
می‌شود، نمونه‌ای آشکار است که در آن هیچ جایی برای حضور انسان جز در آینه
حضرات خمس دیده نمی‌شود» (همان).

پرسش آن است که اگر این‌گونه است، چرا کسانی چون عراقی و جامی که بی‌شک
از نظر ایشان عارفانی برجسته‌اند، ابن‌عربی را بزرگ می‌دارند و خود را وامدار

اندیشه‌هایش می‌دانند؟ این گونه اظهارنظرها بیانگر توجه انحصاری به جنبه‌های ادبی و هنری آثار عارفان و غفلت از اندیشه‌های عمیق نظری ایشان است که در آثار امثال ابن عربی و قونوی منعکس شده است.

پنجم. هم‌آغوشی عارفان و تصوف با ادبیات و بیان هنری تا حد زیادی درست و پذیرفتنی است؛ به تعبیری، بسیاری از گفته‌ها و نوشته‌های عرفانی بسیاری از عارفان و نه لزوماً «همه» گفته‌ها و نوشته‌های «همه» عارفان، دارای سبکی ادبی و هنری است و این امر به ویژه در آثار عارفان اولیه بیشتر به چشم می‌خورد* و رفته‌رفته کمرنگ‌تر می‌شود؛ اما تمام سخن در آن است که این امر به تنهایی یکی‌بودن عارفان و تصوف با نگاه هنری به الهیات و دین را اثبات نمی‌کند.

ششم. این دیدگاه تحت‌تأثیر نظریات هنری مکتب فرمالیسم روسی است که باید در جای خود نقد و بررسی و وجوه ضعف و قوت آن شناسانده شود. علقه و علاقه شفعی کدکنی به این مکتب ادبی را به خوبی می‌توان از آنچه در کتاب *رستاخیز کلمات* آورده است و نیز از عنوان مقاله «از عارفان بازید تا فرمالیسم روسی» دریافت. ایشان اگرچه می‌گوید «ما نمی‌خواهیم در نظریه فرمالیسم روسی مستغرق شویم» (همو، ۱۳۹۱، ص ۲۰۸)، معتقد است «در حوزه تحقیقات ادبی و هنری تا وارد قلمرو ساخت و صورت‌ها نشویم، هرگونه حرفی که بزنی، انشانویسی و تزیین وقت خود و خواننده است» (همان، ص ۲۱۸). از آنجاکه به نظر وی عارفان چیزی جز نگاه هنری به الهیات و دین نیست، نتیجه آن خواهد شد که پژوهش‌های عرفانی باید تنها در قلمرو صورت‌ها و فرم‌های ادبی و هنری انجام پذیرد و حاصل پژوهش‌های محتوایی چیزی جز «مشتی

* انگیزه قیصری در بیان نگارش رساله‌ای که عارفان نظری را به صورت علمی دارای مبانی و موضوع و مسائل و روش عرضه می‌کند، همین غلبه عنصر ادبی و هنری در گفته‌ها و نوشته‌های پیشین بود که موجب شده بود عالمان ظاهرین گمان کنند عارفان چیزی جز تخیلات شعری و ذکر طامات نیست: «و هذا العلم و ان كان كشافياً ذوقياً لا يحظى منه الا صاحب الوجد والوجود و اهل العيان و الشهود، لكن لما رأيت أن اهل العلم الظاهر يظنون أن هذا العلم ليس له اصل يبتنى عليه و لا حاصل يتوقف لديه، بل تخیلات شعریة و طامات ذکریة لابرهان لاهله علیها، و مجرد دعوی المکاشفة لا یوجب الاهتداء الیها، بنیت موضوع هذا الفن و مسائله و مبادیه» (قیصری، ۱۳۸۷، ص ۷۰).

کلمات توخالی و انشانویسی» (همان، ص ۲۱۵-۲۱۶) نخواهد بود.

بر اساس آموزه‌های این مکتب ادبی است که شفیع‌ی کل‌کنی در هنر برای فرم اصالت قائل می‌شود و جنبه‌های هنری و ادبی یک اثر را بیشتر در فرم و صورت آن اثر می‌جوید و به محتوا کمتر توجه می‌کند و بلکه گاهی محتوای اثر هنری را با فرم در می‌آمیزد و به تعبیری آن را به «صورت» تحویل می‌برد. یکی از نمونه‌های این امر همان سخنی است که وی در پاسخ به اشکال درآمیخته‌شدن حال با قال در بیان خود ذکر کرده است و پیش از این نقل شد (همو، ۱۳۹۲، ص ۸۷).

فرمالیست‌های روسی بر آن بودند که دوگانه صورت و محتوا و تقابل میان آن دو از اساس نادرست است. در نظر ایشان، محتوا وجود مستقلی ندارد تا در برابر صورت قرار گیرد، بلکه همان چیزی است که از طریق صورت به وجود می‌آید؛ بنابراین نمی‌توان گفت یک اثر ادبی ترکیبی است از محتوا و صورت، بلکه تنها صورت است که نقش اصلی را در پیدایش اثر ادبی بر عهده دارد و «هنگامی که صورت از ویژگی خلاق برخوردار شد، محتوا زاده می‌شود؛ حتی تعبیر زاده می‌شود هم در اینجا درست نیست؛ زیرا تفکیک محتوای هنری از صورت حتی در ذهن هم امکان ندارد» (همو، ۱۳۹۱، ص ۷۲-۷۳). پس به جای آنکه بگوییم «چون جمع شد معانی، گوی بیان توان زد» (ر.ک: دیوان حافظ، غزل ۱۵۴) باید گفت: «وقتی بیان عیان شد حاضر شود معانی» (شفیع‌ی کل‌کنی، ۱۳۹۱، ص ۷۳) و بر همین اساس است که شفیع‌ی کل‌کنی حال را به قال تحویل می‌برد.

در برابر چنین نگرشی، کسانی - از جمله نگارنده این مقاله - معتقدند درآمیختن صورت و محتوا و تحویل‌بردن دومی به اولی خطایی فاحش است که موجب بدفهمی آثار عرفانی و نرسیدن به محتوای اصلی آن می‌گردد؛ از این رو کسانی از اهل ادب که از معارف عرفانی بی‌اطلاع‌اند و علم عرفان نظری و عملی را فرانگرفته‌اند و اهل سیر و سلوک عرفانی نیستند، نمی‌توانند صرفاً با تحلیل‌های فرم‌شناختی ادبی به حقایق آثاری

مانند دیوان حافظ دست یابند و همواره با خطر بدفهمی و سوءبرداشت مواجه‌اند.*

هفتم. طبق این دیدگاه، توانایی فرد بر سرودن اشعاری زیبا و هنری در مسائل الهیاتی حاکی از عارف‌بودن اوست؛ اما آیا به‌راستی می‌توان کسی را که راه سلوک معنوی را نیم‌موده و از احوال عرفانی بهره‌ای نبرده و کشف و شهودی برایش حاصل نگشته، بلکه تنها ذوق ادبی سرشاری دارد و بر اثر ممارست با دیوان‌های عرفانی، بر سرودن اشعار عرفانی توانا شده است، عارف نامید و اگر اشعارش در تراز بالایی باشد، او را همردیف عطار و مولوی دانست؟ معیار ایشان برای شناسایی عارف از غیرعارف را اگر هم جامع افراد بدانیم، مانع اغیار نیست و این یعنی در عرفان عناصری دیگر نیز دخیل است که در نظریه وی مغفول مانده است.

هشتم. در نقد این دیدگاه گفته‌اند که «هنر به معنایی که امروزه به کار می‌بریم - معادل «Art» انگلیسی - مفهومی جدید است که در تفکر مدرن غرب از حدود سه قرن اخیر متداول شده است و نه فقط در سیر تفکر مغرب‌زمین، بلکه در تفکر هیچ‌یک از اقوام گذشته سابقه نداشته است. بدیهی است که نزد هیچ‌کدام از مشایخ بزرگ تصوف اسلامی... نیز چنین چیزی معنا نداشته باشد» (پازوکی، ۱۳۹۵، ص ۱۳۷-۱۳۸).

این نقد وارد نیست. ممکن است اصطلاح هنر (Art) امری جدید و حادث باشد؛ اما مصداق و حقیقت آن امری دیرین و قدیم است؛ چنان‌که اصطلاحاتی مانند تجربه دینی در فرهنگ جدید غرب ظهور کرده است، اما ابداع‌کنندگان این اصطلاح خود معترف‌اند که حقیقت و مصداق آن پیشینه‌ای کهن دارد و از این رو مدعی‌اند که خاستگاه و منشأ اولیه ادیان کهن همانا تجربه دینی مؤسسان آن ادیان بوده است. هنر نیز این‌گونه است و شاید بتوان گفت واقع خارجی آن عمری به درازای عمر بشر دارد؛ چراکه در فطرت و قوه زیبایی‌شناختی آدمی ریشه دارد.

نهم. در میان سخنان شفعی کدکنی اظهارنظرهایی دین‌شناختی از این قبیل که خاستگاه دین قلمرو تجربه‌های عاطفی است و دین با خرد و منطق کاری ندارد و اصالتاً

* به تعبیر استاد مطهری چنین امری در واقع مسخ حافظ است (مطهری، ۱۳۷۳-۱۳۹۴، ج ۲۳، ص ۳۸۷).

به هنر نزدیک‌تر است، نیز وجود دارد که در دیدگاه رمانتیستی کسانی چون شلایرماخر- که می‌توان آن را تجربه‌گرایی دینی نامید- ریشه دارد و بر اساس آن، دین به تجربه دینی تحویل برده می‌شود و دیگر ابعاد و جوانب آن، ثانوی و عرضی به شمار می‌آید. این اظهارنظرها- فارغ از ناسازگاری‌های درونی موجود در آن- محل تأمل جدی است؛ ولی این مقال را مجال پرداختن به آن نیست. این سخن بگذار تا وقت دگر.

نتیجه‌گیری

«عرفان» حقیقتی است دارای ابعاد گوناگون. ذات و جوهر اصلی این حقیقت نوعی معرفت شهودی و قلبی به حق تعالی است که از طریق سیر و سلوک معنوی و تهذیب نفس و ریاضت و مجاهدت برای سالک حاصل می‌شود و دارای دو جنبه عملی و نظری است. راهی که سالک می‌پیماید تا با گذراندن مقامات و منازل گوناگون آن، یکی پس از دیگری، درنهایت به آن معرفت دست یابد، جنبه عملی عرفان است و «عرفان عملی» خوانده می‌شود. معرفت شهودی‌ای که عارف در میانه راه به‌طور ناقص و در پایان راه به‌طور کامل به آن دست می‌یابد، جنبه نظری عرفان است و «عرفان نظری» خوانده می‌شود. ناظر بر هر یک از این دو جنبه عرفان، علمی شکل گرفته است که «علم عرفان» خوانده می‌شود. دانش ناظر بر عرفان عملی، بیانگر احکام، ویژگی‌ها، راه رسیدن و خطرات هر یک از منازل و مقاماتی است که عارف در سفر معنوی خود با آن مواجه می‌گردد و «علم عرفان عملی» خوانده می‌شود. دانشی که تبیین نظری و احیاناً اقامه استدلال بر یافته‌های شهودی عارف در پایان سلوک را بر عهده دارد، «علم عرفان نظری» خوانده می‌شود. علم عرفان عملی قابل مقایسه با علم اخلاق و علم عرفان نظری قابل مقایسه با فلسفه است.

در برابر این دیدگاه، دیدگاه شفیعی کدکنی مبنی بر یکسان‌انگاری «عرفان» با «نگاه هنری نسبت به الهیات و مذهب» قرار دارد. از آنچه در نقد این دیدگاه بیان شد، روشن می‌شود که این دیدگاه اولاً فاقد دلیل و شاهد کافی است؛ ثانیاً با تلقی خود عارفان از

عرفان ناسازگار است؛ ثالثاً متأثر از مکتب ادبی فرمالیسم روسی است و به نقص‌ها و کاستی‌های نظریه‌های آن مکتب مبتلاست؛ رابعاً رابطه عرفان را با معرفت شهودی و احوال عرفانی و سلوک معنوی قطع می‌کند؛ خامساً این تعریف، اگر جامع افراد باشد، مانع اغیار نیست؛ سادساً ابعاد دیگر عرفان را مغفول گذاشته و در آن مغالطه «این است و جز این نیست» صورت گرفته است؛ سابعاً ذات عرفان با برخی نموده‌ها و جلوه‌های آن یکی دانسته شده و مغالطه «وجه و کنه» در آن صورت گرفته است.

در نگاهی همدلانه، سخن شفيعی که کنی ناظر به چیزی است که می‌توان آن را «عرفان ادبی» نامید؛ یعنی عرفان آن‌گونه که در میراث ادبی جلوه کرده است که البته قسیم آن «عرفان غیرادبی» است و مقسم این دو، بیانات عرفانی و به تعبیری، تجلیات عرفان در گفتار و نوشتار است.

منابع و مأخذ

* قرآن کریم.

۱. سید رضی، محمد بن حسین؛ نهج البلاغه؛ ترجمه علی شیروانی؛ قم: دارالعلم، ۱۳۹۱.
۲. بابایی، مهدی؛ «عناصر و مؤلفه‌های عرفان عملی»، فصلنامه معارف عقلی؛ ش ۸، زمستان ۱۳۸۶، ص ۳۹-۵۵.
۳. پازوکی، شهرام؛ نظری به عمل؛ تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۵.
۴. سبزواری، حاج ملأهادی؛ شرح المنظومه؛ تعلیقات حسن حسن‌زاده آملی؛ قم: نشر ناب، ۱۳۷۴-۱۳۷۹.
۵. شفیعی کدکنی، محمدرضا؛ آن سوی حرف و صوت؛ چ ۳، تهران: سخن، ۱۳۸۸.
۶. —؛ دفتر روشنایی؛ چ ۶، تهران: سخن، ۱۳۹۱ الف.
۷. —؛ رستاخیز کلمات؛ چ ۲، تهران: سخن، ۱۳۹۱ ب.
۸. —؛ زبان شعر در نثر صوفیه؛ چ ۳، تهران: سخن، ۱۳۹۲.
۹. صدوق، محمد بن علی بن بابویه؛ التوحید؛ چ ۲، قم: مؤسسه نشر اسلامی، ۱۳۵۷.
۱۰. طبرسی، ابی‌منصور احمد بن علی؛ الاحتجاج؛ تعلیقه محمدباقر موسوی؛ مشهد: نشر المرتضی، ۱۴۰۳ ق.
۱۱. قیصری، داود؛ رسائل قیصری؛ چ ۲، تعلیق و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۷.
۱۲. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳.

۱۳. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۴-۱۳۹۳.
۱۴. موحدیان عطار، علی؛ مفهوم عرفان؛ قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۸.
۱۵. مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی؛ مثنوی معنوی؛ تصحیح رینولد نیکلسون؛ چ ۱۰، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۶.
۱۶. یزدان‌پناه، سیدیدالله؛ حکمت اشراق؛ تحقیق و نگارش مهدی علی‌پور؛ قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹.
۱۷. —؛ «عرفان اسلامی و گستره آن»، مجموعه مقالات فلسفه عرفان؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۴.