

Epistemological Methods and Their Application in the Works of Alā al-Dawla Simnānī on the Basis of Sufi Tradition and Mystical Orientation

Kobra Rafiei

Ph.D. Candidate in Persian Language and Literature, University of Isfahan, Isfahan, Iran;
kobra.rafie99@gmail.com

Eshagh Toghiani*

Corresponding author, Professor, Department of Persian Language and Literature, University of Isfahan, Isfahan, Iran; etoghiani@yahoo.com

Seyyed Ali Asghar Mirbagherifard

Professor, Department of Persian Language and Literature, University of Isfahan, Isfahan, Iran;
bagheri@ltr.ur.ac.ir

Abstract

The inevitable necessity in adopting a scientific approach to mystical studies lies in the precise elucidation of the mystical tradition and orientation of the mystics. One of the important components of the mystical tradition is the investigation of the methodology of knowledge, which encompasses the three principal methods employed by the mystics—transmission, reason, and intuition—in attaining maʿrifat Allāh. Relying on the theory of mystical tradition and orientation, this study adopts a descriptive-analytical approach and employs the theoretical framework of structured analysis based on the methodology of epistemological paradigms in order to explain the manner of interaction and correlation among these three methods within the epistemological system of ‘Alā’ al-Dawla Simnānī. The principal findings of this study are, first, the elucidation of Simnānī’s epistemological system, which is founded upon a coherent structure based on three poles (God, man, and existence) and a linear process (ontology, self-knowledge, and maʿrifat al-rabb); and second, the demonstration that Simnānī, in the principles and foundations of mysticism, was fundamentally influenced by the second mystical tradition, while in subsidiary matters he may be counted among the followers of the first tradition (the Junaydī school). This study further demonstrates how the intuition of the intellectual heart, as the highest level of cognition in Simnānī’s intellectual system, is not a sudden occurrence but rather the result of a gradual process and a structured integration of the purified abstract intellect, cleansed from the rust of

* Corresponding Author: etoghiani@yahoo.com

How to Cite: xxxxxxxx

attachments, together with transmitted knowledge. In this epistemic journey, the mystic, through self-purification and spiritual struggle, transforms acquired knowledge into presential knowledge and ultimately, upon attaining the station of *baqā' bi' Llāh*, acquires the insight necessary for perceiving the ultimate goal, namely *tuwḥīd* (*ma' rifat al-rabb*).

Key words: Sufi tradition and mystical orientation, *ma' rifa*, the works of 'Alā' al-Dawla Simnānī.

Introduction

Among the most fundamental issues in Islamic mysticism is the problem of gnosis and epistemological methodology. Explaining the epistemic path of the mystics requires a precise clarification of both theoretical foundations and operative means for reaching the Truth. Alā al-Dawla Simnānī, as one of the distinguished figures of Islamic mysticism, presents a coherent theory concerning the mode of acquiring divine knowledge, in which the role of the “rational heart” (*del-e khordvarz*) is central. Simnānī regards the process of attaining knowledge not as a merely intuitive or passive experience, but as a structured and progressive process in which both instrumental purification (refinement of the heart) and preparatory grounding (application of rational and transmitted principles) are essential prerequisites. The distinctive feature and significance of this study lies precisely in its systematic focus on this epistemological process in Simnānī's works.

From an analytical-structural standpoint, elucidating the intellectual foundations of a mystic presupposes a profound understanding of the theoretical frameworks governing his worldview. Accordingly, the methodological originality of this research is anchored in the theory of mystical tradition and spiritual school, since the inseparable connection between a mystic's tradition, spiritual orientation, and his epistemological methodology constitutes the very foundation of any structured analysis of his intellectual system. Employing an analytical approach, this study treats the framework of mystical tradition and spiritual school not as a predefined mold, but as a dynamic interpretive instrument for explaining the intricate epistemological process manifested in Simnānī's writings. The principal aim is to elucidate how his epistemic methods function, in order to determine Simnānī's precise position within the broader spectrum of mystical traditions.

Research Background

In reviewing the background literature, a study closely aligned with the present research was found under the title "Epistemological Methodology in Rumi's *Masnawi* with an Emphasis on Mystical

Tradition and Spiritual School" (Āqādādi et al, 2020), which, like the present authors, examined the three epistemic methods (reason, transmitted knowledge, and intuition). However, that earlier work merely enumerated these methods by name and failed to provide precise definitions, a structured analysis, or a scientific explanation of each one. It offered only a shadowy outline of these paths: no reflection on their origins, no delineation of a detailed map for each route, and no criterion for tracing the application of these methods within the text. It was at this juncture that the present study ignited its analytical lamp. Adopting a systematic and analytical approach, this research provides a precise definition of each method based on mystical principles and primary sources. Furthermore, by presenting a coherent scientific framework, it offers a structured explanation of how these methods are applied in the works of 'Alā' al-Dawla Simnānī on the basis of his mystical tradition. This approach not only fills the lacuna in previous studies but also enables a more rigorous critical evaluation of these methods.

Numerous works—including books, articles, and theses—have been produced on 'Alā' al-Dawla Simnānī, yet none have succeeded in systematically explaining and delineating his methodological model on the basis of his mystical tradition and spiritual orientation. For instance, the dissertation "The Status of Shaykh 'Alā' al-Dawla Simnānī in Iranian and Islamic Mysticism and Sufism" (Ṭabāṭabā'ī, 2007), while examining Simnānī's life, works, and mystical views and outlining his critical approach, attempts to compile his critiques into three categories—philosophy, theology, and Sufism—along with their subsidiary discussions. The authors of the article "Conditions and Results of Murāqaba and Seclusion in the Thought of Muḥyī al-Dīn Ibn 'Arabī and 'Alā' al-Dawla Simnānī" (Eftekhār & Zamānī, 2011), by focusing on the views of Ibn 'Arabī and Simnānī, seek to demonstrate that murāqaba (vigilant meditation) is, in general, an essential requirement and a necessary element of spiritual wayfaring, constituting one of the pillars of practical Islamic mysticism, and that it is attained specifically through seclusion and retreat in the form of multiple forty-day vigils (arba'īn) under particular conditions. Karbalā'ī (2020), in his article "Unity of Being or Unity of Witness from the Perspective of Shaykh Alā al-Dawla Simnānī, Sayyid Muḥammad Gīsūdarāz, and Shaykh Aḥmad Sirhindī," while elucidating Ibn 'Arabī's conception of God's identity with things, critically examines the views of these three mystics.

A careful examination of the studies on Simnānī reveals that although numerous works have addressed his critique of Ibn 'Arabī's theory of waḥdat al-wujūd (unity of being), these studies have largely focused on surface-level aspects and have neglected the depth of his

epistemological methodology and the influence of Ibn ‘Arabī’s intellectual system upon him. The present study, adopting a novel approach, not only provides a comprehensive delineation of Simnānī’s epistemological system but also offers a more complete picture of his intellectual framework within Islamic mysticism.

Research Method

This study is based on documentary and library research and is organized through a descriptive–analytical approach. The foundation of the work lies in the qualitative analysis of mystical texts. Within this framework, the authors, adopting a systematic approach, elucidate the mystical tradition and spiritual orientation of ‘Alā’ al-Dawla Simnānī and analyze its influence on the application of the three epistemic methods—reason, transmitted knowledge, and intuition—in his works.

Conclusion

The application of the theoretical framework of mystical tradition and spiritual orientation constitutes a novel approach to understanding the epistemic system of ‘Alā’ al-Dawla Simnānī. The aim of this approach is to provide a systematic analysis of how this framework functions in explicating his epistemological methods—an approach which, beyond its methodological originality, has led to innovative findings unprecedented in previous scholarship. This article has demonstrated that Simnānī employs the three paths of reason, transmitted knowledge, and intuition as complementary routes to knowledge, and that he regards the attainment of intuitive knowledge as contingent upon the profound harmony of reason and transmitted sources.

The principal achievement of this study lies in determining Simnānī’s position among the various mystical traditions. Based on an analysis of the structure of his epistemology, although he appears outwardly critical of Ibn ‘Arabī and the second mystical tradition, the foundations of his epistemological system are deeply influenced by the paradigm of that very second tradition and by Ibn ‘Arabī’s intellectual framework. This conclusion revises prevailing restrictive interpretations and presents a more comprehensive picture of Simnānī’s intellectual position within the history of Islamic mysticism.

Within this epistemic system, reason possesses two dimensions: abstract and illumined. Innate reason, so long as it is purified from caprice and attachments and aided by the light of the Sharī‘a and spiritual purification, serves as a guide for the seeker. Illumined reason, through the assistance of the “Light of God,” transcends the level of partial intellect and reaches the horizons of intuitive vision. According to Simnānī’s mystical tradition, the witnessing of Truth constitutes the most reliable path to knowledge. His epistemic system rests upon three poles—God, the human being, and existence. Knowledge of God is

attained through knowledge of existence and subsequently through knowledge of the self, until the seeker, through annihilation of the ego (fanā'), attains subsistence in God (baqā' bi'Llāh) and ultimately reaches the final goal: knowledge of the Lord (ma'rifat al-rabb).



نام مجله-----

دوره ؟، شماره ؟، نام فصل، سال، ص ص

.atu.ac.ir

DOI:

تبیین روش‌های معرفتی و نحوه کاربست آنها در آثار علاءالدوله سمنانی بر مبنای سنت و مشرب عرفانی

دانشجوی دکتری رشته زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران؛

kobra.rafeei99@gmail.comکبری رفیعی 

نویسنده مسئول؛ استاد، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان، اصفهان،

etoghiani@yahoo.com؛ ایران؛

اسحاق طغیانی *



استاد، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران؛

bagheri@ltr.ur.ac.ir

سید علی اصغر

میرباقری فرد 

چکیده

ضرورت اجتناب‌ناپذیر در کاربست رویکردی علمی در پژوهش‌های عرفانی، تبیین دقیق سنت و مشرب عرفانی عرفا است. یکی از مؤلفه‌های مهم سنت عرفانی، واکاوی روش‌شناسی معرفت است که دربرگیرنده سه روش کاربردی عرفا یعنی نقل، عقل و شهود در دستیابی به معرفت الهی است. این پژوهش با تکیه بر نظریه سنت و مشرب عرفانی با رویکردی توصیفی - تحلیلی و با به کارگیری چارچوب نظری تحلیل ساختاریافته بر مبنای متدولوژی پارادایم‌های معرفتی به تبیین چگونگی تعامل و نسبت این سه روش در نظام معرفتی علاءالدوله سمنانی می‌پردازد. یافته‌های اصلی این پژوهش یکی تبیین نظام معرفت‌شناختی علاءالدوله است که بر ساختاری منسجم بر مبنای سه قطب (خدا، انسان، هستی) و فرآیندی خطی (هستی‌شناسی، معرفت‌النفس، معرفت‌الرب) بنا نهاده شده است. و دیگری کشف و اثبات این نکته که علاءالدوله در اصول و مبانی عرفانی به طور بنیادین متأثر از سنت دوم عرفانی و در سطح فروع در شمار پیروان سنت اول (مکتب جنیدیّه) است. این پژوهش نشان می‌دهد که چگونه شهود دل‌خردورز، به عنوان والاترین مرتبه شناخت، در منظومه فکری علاءالدوله، نه یک امر ناگهانی، بلکه ثمره سیر تدریجی و تلفیق ساختارمند عقل مجرد مصفی از زنگار تعلّقات و نقل است. عارف در این سیر معرفتی با تزکیه نفس و مجاهده، معرفت حصولی خود را به معرفت حضوری بدل می‌سازد و در نهایت، با رسیدن به مرتبه بقا بالله، فراست لازم برای ادراک غایت نهایی یعنی توحید (معرفت‌الرب) را کسب می‌کند.

کلیدواژه‌ها: سنت و مشرب عرفانی، معرفت، آثار علاءالدوله سمنانی.

۱. مقدمه

از مهم‌ترین مسائل در عرفان، مسئله شناخت و روش‌شناسی معرفتی است. تبیین سلوک معرفتی عرفا، نیازمند تبیین دقیق مبانی نظری و ابزارهای عملیاتی برای رسیدن به حقیقت است. علاءالدوله سمنانی به عنوان یکی از چهره‌های شاخص عرفان اسلامی، نظریه‌ای منسجم در باب چگونگی معرفت حقیقت ارائه داده است که در آن، نقش «دل خردورز» محوری است. علاءالدوله فرآیند کسب معرفت را نه صرفاً یک تجربه شهودی صرف، بلکه فرآیندی ساختارمند می‌داند که در آن، پالایش ابزاری (تصفیه دل) و آماده‌سازی بستر (استفاده از مبانی عقلی و نقلی) ضرورتی بنیادی است. نقطه تمایز و اهمیت این پژوهش، تمرکز دقیق و روشمند آن بر همین فرآیند معرفتی در آثار سمنانی است.

از منظر ساختار تحلیلی، تبیین مبانی فکری یک عارف، مستلزم فهم عمیق چارچوب‌های نظری حاکم بر جهان بینی اوست. بنابراین، اصالت روش تحقیق این پژوهش، مبتنی بر نظریه سنت و مشرب عرفانی است؛ چرا که ارتباط ناگسستگی بین سنت و مشرب عرفانی عارف و روش‌شناسی معرفتی او، زیربنای تحلیل ساختارمند منظومه فکری اوست. این پژوهش با اتخاذ رویکردی تحلیلی، چارچوب نظریه سنت و مشرب عرفانی را نه به عنوان قالبی پیشینی، بلکه به مثابه یک ابزار تحلیلی پویا برای تبیین دقیق این فرآیند شگفت‌انگیز معرفتی در آثار علاءالدوله به کار می‌گیرد. هدف اصلی، تبیین چگونگی کارکرد روش‌های معرفتی برای تعیین دقیق موقعیت علاءالدوله در میان سنت‌های عرفانی است.

۱-۱- بیان مسأله

آثار علاءالدوله سمنانی در قلمرو اندیشه عرفانی، از مهم‌ترین منابع برای استخراج دقایق معرفت‌شناختی در عرفان اسلامی به شمار می‌روند و می‌توان آن‌ها را نمونه‌ای شاخص از ظرفیت این متون برای مطالعه ساختار معرفت عرفانی دانست. با این حال، بررسی انتقادی پژوهش‌های موجود درباره علاءالدوله نشان می‌دهد که اغلب مطالعات از انسجام روش‌شناختی لازم برای تحلیل نظام معرفتی او برخوردار نبوده‌اند. خلأ اصلی در این تحقیقات این است که پیوند میان سنت و مشرب عرفانی حاکم بر عرفان علاءالدوله و انتخاب ابزارهای معرفت‌شناختی او، به صورت یک نظام تحلیلی منسجم مورد بررسی قرار نگرفته است.

این پژوهش با اذعان به مغفول ماندن این پیوند مهم، بر لزوم ارائه یک تبیین علمی از پیوند بنیادی بین سنت و مشرب عرفانی و ابزارهای شناخت (روشهای معرفتی) در منظومه فکری او تأکید می‌کند. بر اساس این فرض، شناخت مبانی روش‌شناختی عارف، بدون فهم دقیق سنت و مشرب عرفانی او غیرممکن است. بنابراین، این تحقیق با محوریت قرار دادن چارچوب نظری مذکور و با استفاده از روش کیفی - تبیینی، دو پرسش اصلی را مورد کاوش قرار می‌دهد:

- ۱- چگونه سنت و مشرب عرفانی خاصّ علاءالدوله، فرآیند انتخاب و به کارگیری ابزارهای معرفتی او را در تبیین تجربه‌های عرفانی او سامان می‌دهد؟
- ۲- ابزارهای معرفتی محوری که سمنانی برای فهم و تبیین حقیقت به کار برده، کدامند و ساختار هماهنگ آنها چیست؟

پاسخ به این پرسش‌ها، نه تنها ضرورت این جستار را توجیه می‌کند، بلکه مبانی نظری تحلیل منظومه عرفانی علاءالدوله را بر پایه‌های مستحکم‌تری استوار خواهد ساخت.

۲. پیشینه پژوهش

در جستجوی پیشینه، مقاله‌ای همسو با عنوان «روش‌شناسی معرفت در مثنوی مولانا با تکیه بر سنت و مشرب عرفانی» (آقاداتی و همکاران، ۱۳۹۹) یافت شد که روش‌های سه‌گانه معرفتی (عقل، نقل و شهود) را همچون نگارندگان بررسیده بود. با این حال، این اثر پیشین صرفاً به ذکر نام این روش‌ها بسنده کرده و از ارائه تعاریف دقیق، تحلیل ساختارمند و تبیین علمی هر یک از این روش‌ها غفلت ورزیده است و تنها سایه‌ای از این راه‌ها را نشان داده است: نه درنگی در سرچشمه‌های این روش‌ها، نه ترسیمی از نقشه دقیق هر مسیر، و نه سنجش‌ای برای پی‌گیری ردّ پای این شیوه‌ها در متن. این‌جا بود که پژوهش حاضر، چراغ‌دان تحلیلی خود را بر افروخت. در این جستار با اتخاذ رویکردی نظام‌مند و تحلیلی، به تعریف دقیق هر یک از این روش‌ها بر اساس مبانی عرفانی و منابع دست‌اول پرداخته شده است. همچنین، با ارائه چارچوبی علمی و منسجم، کاربست این روش‌ها را در آثار علاءالدوله سمنانی بر مبنای سنت عرفانی او به‌صورتی ساختاریافته تبیین نموده است. این رویکرد نه تنها خلأ موجود در پژوهش‌های پیشین را پر می‌کند، بلکه امکان نقد و ارزیابی دقیق‌تر این روش‌ها را نیز فراهم می‌سازد.

درباره آثار علاءالدوله تاکنون آثار متعددی در قالب کتاب، مقاله و پایان نامه ارائه شده است که هیچ یک نتوانسته‌اند در یک نظام منسجم به تبیین و ترسیم الگوی روش‌شناختی او بر مبنای سنت و مشرب عرفانی او پردازند. مانند: پایان‌نامه «جایگاه شیخ علاءالدوله سمنانی در عرفان و تصوّف ایران و اسلام» (طباطبائی، ۱۳۸۶) که مؤلف ضمن بررسی احوال، آثار و آراء عرفانی علاءالدوله با تبیین جایگاه نقد در آثار او می‌کوشد مجموعه انتقادات وی را در سه بخش فلسفه، کلام و تصوّف با ذکر فروع این مباحث تدوین کند. مؤلفان مقاله «شرایط و نتایج مراقبت و عزلت نزد محی‌الدین عربی و علاءالدوله سمنانی» (افتخار و زمانی، ۱۳۹۰) با تمرکز بر آراء ابن عربی و علاءالدوله سمنانی به دنبال اثبات این نکته‌اند که مراقبه به طور عام از ضروریات و از لوازم سلوک و از ارکان عرفان عملی اسلام به شمار می‌آید. و به طور خاص از طریق عزلت و خلوت در قالب گذراندن اربعین‌های متعدد و با شرایط خاص به دست می‌آید. کربلایی (۱۳۹۹) نیز در مقاله «وحدت وجود یا وحدت شهود از نگاه شیخ علاءالدوله سمنانی، سید محمد گیسودراز و شیخ احمد سرهندی» ضمن بازنمایی منظور ابن عربی از عینیت خداوند با اشیاء، دیدگاه این سه عارف را مورد نقد قرار می‌دهد.

تأمل در پژوهش‌های مربوط به علاءالدوله نشان می‌دهد که گرچه آثار متعددی درباره نقد او بر نظریه وحدت وجود ابن عربی ارائه شده، اما این پژوهش‌ها عمدتاً بر جنبه‌های ظاهری متمرکز بوده‌اند و به عمق روش‌شناسی معرفتی و تأثیرات منظومه فکری ابن عربی بر علاءالدوله بی‌توجه بوده‌اند. این پژوهش با رویکردی جدید افزون بر ترسیم جامع نظام معرفت‌شناختی علاءالدوله، تصویری کامل‌تر از نظام فکری او در عرفان اسلامی ارائه می‌دهد.

۳. روش

این پژوهش بر پایه مطالعه اسنادی و کتابخانه‌ای و با رویکردی توصیفی - تحلیلی سامان یافته است. مبنای کار، تحلیل کیفی آثار عرفانی است. در این چارچوب، نگارندگان با رویکردی نظام‌مند، سنت و مشرب عرفانی علاءالدوله را تبیین کرده و تأثیر آن را بر کاربرت روش‌های سه‌گانه معرفت (عقل، نقل، شهود) در آثار او تحلیل می‌کنند.

۴. یافته‌ها

الگوی سنت و مشرب عرفانی با هدف شناخت علمی طریقه‌های عارفان، اولین بار توسط میرباقری‌فرد (۱۳۹۱) مطرح شد؛ همو در جلد دوم کتاب تاریخ تصوّف (۱۳۹۴) به شکلی

دقیق‌تر و به اختصار به تبیین وجوه تمایز سنت اول و دوم عرفانی پرداخته است. مقصود از سنت عرفانی، مجموعه اصول و مبانی عرفانی است که جهت و هدف سالک را در سلوک بر اساس پنج شاخص هدف و غایت، روش، موضوعات و مفاهیم عرفانی، زبان عرفانی و نظام تعلیم و تربیتی تعیین و تبیین می‌کند. (میرباقری فرد، ۱۳۹۱: ۸۳-۷۳) بر پایه ارکان دو سنت عرفانی، مجموعه‌ای نظام یافته و هدفمند از تعالیم و موضوعات عرفانی شکل می‌گیرد که آداب و معاملات عرفانی سالک را در طریقت مشخص می‌سازد. به این مجموعه هدفمند از تعالیم و موضوعات عرفانی، مشرب عرفانی گفته می‌شود. (میرباقری فرد و رئیسی، ۱۳۹۶: ۱۷۹) یکی از ویژگیهای بنیادی سنت‌های عرفانی تبیین روش معرفت‌شناسی است. مقصود از روش، شیوه استفاده از ابزاری است که عارف برای رسیدن به مقصود، آن را برمی‌گزیند. بنابراین پس از مقدمات لابدی بحث درباب نحوه تعیین سنت و مشرب عرفانی عارف و پس از تعیین سنت و مشرب علاءالدوله سمنانی به تبیین روش‌های معرفتی و نحوه کاربست آنها در آثار او می‌پردازیم.

در بررسی جریان‌های اصلی عرفان اسلامی می‌توان دو سنت متمایز را بازشناخت که هر یک در تبیین نسبت خدا، انسان و عالم و نیز در شیوه تحصیل معرفت عرفانی، دستگاهی مفهومی خاص خود را سامان داده‌اند. تمایز این دو سنت را می‌توان در سه سطح بنیادین صورت‌بندی کرد: مبنای هستی‌شناختی تبیین کثرت، روش تحصیل معرفت، و ساختار کلی معرفت عرفانی. از خلال این سه محور، دو دستگاه متفاوت در اندیشه عرفانی اسلامی آشکار می‌شود.

در سنت اول عرفانی، مبنای هستی‌شناختی عارفان بر «نظریه وسایط» استوار است که در فلسفه و کلام نیز رواج دارد. این نظریه برای تبیین نسبت خالق واحد بسیط با عالم کثرت پدید آمده و بر قاعده فلسفی «الواحد لا یصدرُ عنهُ إلّا الواحد» تکیه دارد. بدین معنا که از علت واحد از آن جهت که واحد است تنها یک معلول صادر می‌گردد. (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۱۲۲؛ طباطبائی، بی‌تا: ۱۴۱-۱۳۸) فلاسفه و متکلمان مهم‌ترین مصداق قاعده الواحد را واجب الوجود می‌دانند و معتقدند که از واجب الوجود، تنها یک معلول بی واسطه که همان عقل اول است صادر می‌شود و عقل اول نیز، نفس کلی و فلک اول و عقل ثانی را به وجود می‌آورد. بدین گونه پیدایش کثرات در گرو سلسله‌ای طولی از عقول و نفوس است که میان حق و عالم نقش واسطه ایفا می‌کنند. (فارابی، ۱۹۹۶: ۳۲۸؛ ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۰۲) از این رو در

این سنت، ساختار معرفت بر دو رکن «خدا» و «انسان» استوار است و کمال عارف در میزان آگاهی او از نسبت وجودی میان این دو تعریف می‌شود. بر همین مبنا، معرفت‌الرب در امتداد معرفت‌النفس تبیین می‌گردد و حدیث «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» (ابن ابی الحدید، ۱۳۶۷: ۲۹۲) مبنای نظری این تلقی قرار می‌گیرد؛ در نتیجه، ساختار کلی معرفت، عمدتاً در رابطه دوگانه انسان و خداوند محدود می‌ماند و عالم هستی در ساختار معرفت نقشی محوری نمی‌یابد. در سطح روش‌شناختی معرفت نیز این سنت، گرایش به اتکای انحصاری بر کشف و شهود دارد؛ بدین معنا که معرفت حقیقی تنها در تجربه شهودی سالک حاصل می‌شود و دیگر منابع معرفتی مانند عقل و نقل، نقشی مستقل در کشف حقیقت ندارند.

در مقابل، عرفای سنت دوم عرفانی نه تنها نظریه و ساینط را نپذیرفتند، بلکه در برخی مواضع آن را نقد و حتی تخطئه کردند. (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۸۱) آنان مبنای هستی‌شناسی عرفانی خود را بر منطق تجلی و ظهور مراتب اسماء و صفات الهی استوار کردند. بر پایه اصل «وحدت حقیقت وجود» موجودات عالم، تعینات و تجلیات وجود حق‌اند و وجودی مستقل در عرض او ندارند؛ بنابراین کثرت موجودات به مراتب ظهور بر می‌گردد. در این تلقی، بر خلاف سنت اول عرفانی که میان وجود حق و مخلوقات، تمایزی حقیقی برقرار می‌کند، کثرات عالم چیزی جز تجلیات پیوسته همان حقیقت واحد نیستند. در این دستگاه، ساختار معرفت از دوگانه انسان و خدا فراتر رفته و به ساختاری سه‌قطبی می‌رسد که در آن، رابطه خدا، انسان و عالم در نسبت متقابل با یکدیگر فهم می‌شود. بنا بر حدیث قدسی «کنز مخفی» (برسی، ۱۴۲۲ق: ۴۱)، آفرینش عالم از اراده حق تعالی برای شناخته‌شدن سرچشمه می‌گیرد؛ از سوی دیگر، بعد باطنی انسان، یعنی روح الهی او (قرآن، حجر: ۲۹)، او را به سوی حق می‌کشاند؛ و از سوی سوم، طبق دعای نبوی «اللهم أرنا الأشياء كما هي» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۴: ۱۱-۱۰)، کمال انسانی در گرو شهود حقیقت اشیا و آگاهی از مراتب وجودی آنهاست. از این رو سالک، در مسیر استکمال خویش، می‌کوشد از رهگذر شناخت حقیقت اشیا به معرفتی عمیق‌تر از حق تعالی دست یابد. در سطح روش‌شناختی نیز در این سنت، کشف و شهود جایگاهی اساسی دارد، اما عارفان آن به این روش بسنده نکرده و در تبیین معارف عرفانی از ابزارهای عقلی و نقلی نیز بهره برده‌اند. (میرباقری فرد، ۱۳۹۴: ۱۴-۱۳)

از آثار علاءالدوله چنین برمی آید که از دیرباز با مبانی سنت اول عرفانی آشنایی داشته است؛ زیرا در جوانی با تعمق در کتاب‌های عارفان سنت اول از جمله قوت القلوب ابوطالب مکی بر وفق دستورالعمل‌های آن به سلوک پرداخته است. (علاءالدوله سمنانی، ۱۳۶۲: ۲۹۹) همچنین آشنایی و مصاحبت او با اسفراینی سی و دو سال طول کشید. (جامی، ۱۳۷۰: ۴۴۸) علاءالدوله نسبت خرقة و خلوت اسفراینی را به جنید و نجم‌الدین کبری از مشایخ بزرگ سنت اول عرفانی می‌رساند. (علاءالدوله سمنانی، ۱۳۶۹: ۳۱۳) او در آثارش از جنید با عنوان تکریم‌آمیز «استاد طریقت» نام می‌برد و بیان او از صبغه فکری جنید و نجم کبری خالی نیست. (علاءالدوله سمنانی، ۱۳۶۲: ۳۵۸؛ همان، ۱۳۶۹: ۳۱۴)

با سنجش آرای علاءالدوله سمنانی بر مبنای چارچوب تحلیلی پیش گفته درباره دو سنت عرفانی، به‌ویژه در مسئله تبیین نسبت میان حق و کثرت عالم، می‌توان جایگاه فکری او را با دقت بیشتری مشخص ساخت. یکی از مهم‌ترین عرصه‌هایی که این تمایز در آن آشکار می‌شود، نحوه مواجهه او با قاعده فلسفی الواحد است. بررسی آثار گواهی نشان می‌دهد که او این قاعده را برای توضیح نسبت حق و کثرت عالم، باطل می‌داند. (علاءالدوله سمنانی، ۱۳۶۲: ۸۵ و ۱۸۹) او با نقد اتکای صرف فلاسفه و متکلمان بر عقل مجرد، منشأ اختلافات آنان را در قیاس واجب بر ممکن و کوشش برای وصول به معرفت الهی از طریق عقلی غیرمنور به نور الله می‌بیند. (همان: ۴۴۷) از نگرگاه او فقط با عقل منور به نور الهی که از نور عقل فطری و تعلیمات نبوی و ارشادات شیخ کامل مدد می‌گیرد، می‌توان به کنه معارف الهی دست یافت. (همان: ۴۴۸ - ۴۴۷ و ۱۸۸ - ۱۸۷) بدین ترتیب، نقد او متوجه بنیان معرفت‌شناختی تبیین فلسفی صدور است. پیامد این موضع در سطح وجودشناسی نیز آشکار می‌شود. علاءالدوله در تعیین «صادر اول» از چارچوب فلسفی فاصله می‌گیرد و به جای عقل اول، «صفات الهی» را به عنوان مصداقی برای صادر اول و نخستین مصادر فیض معرفی می‌کند. در این تلقی، از ذات حق، صفات ذاتی متعدّد به مثابه مصادری معین ساطع می‌شود؛ از این مصادر، مصادر صفات افعال تحقق می‌یابد و از مصادر صفات افعال، فیوضات و افعال الهی مخصوص همان صفات فعلی معین صادر می‌شود و در نهایت، آثار و موجودات عالم در پرتو این فیوض و افعال الهی ظهور می‌یابند. (همان: ۱۹۲ و ۳۹۸) بدین ترتیب، کثرت موجودات نه حاصل زنجیره‌ای از عقول واسطه، بلکه نتیجه تجلی مراتب صفات و افعال الهی در عرصه هستی است. از سوی دیگر ساختار معرفت در منظومه فکری علاءالدوله، ساختاری

سه قطبی است. به باور او خودشناسی و هستی‌شناسی از مقدمات لازم خداشناسی است. او در این زمینه اظهار می‌دارد: «اما هیچ کسی را ممکن نیست که عالم کبیر بالجهت را که آن سر مخلوقی که غیر آدمی است، فهم کند مگر وقتی که عالم صغیر بالجهت و کبیر بالمعنی را که آن آدمی است از روی مشاهده و عیان بشناسد، از آن جهت که هر کس که خود را نشناسد غیر خود را نشناسد، و از شناختن این هر دو عالم، شناخت حضرت عزت حاصل گردد.» (همان: ۲۶۰) از نظرگاه او انسان کامل مانند مردمک در حدقه ملکوت و میوه درخت وجود و واسطه فیض الهی به عالم هستی است. (همان: ۲۲۸) بدین گونه از جمله القاب انسان در سنت عرفانی علاءالدوله (کلام کامل) است: «انسان که خاتم التراکیب و مطلوب لنفسه و حامل امانت و آینه جمال و جلال الهی است آن کلام کامل است که در هیچ عالم مثل او نیست.» (همان: ۲۶۱) بدین ترتیب در منظومه اندیشه علاءالدوله، سالک برای رسیدن به معرفت حق ابتدا باید به معرفت هستی، دست یابد. و در ضمن این معرفت است که در می‌یابد وجود عالم هستی، متکی بر وجود انسان است. پس معرفت رب با معرفت هستی پیوند می‌یابد. بر مبنای تحلیل دقیق چگونگی به کارگیری روش‌های معرفتی علاءالدوله، این کشف بی‌سابقه به دست آمد که علاءالدوله هرچند با برخی آراء ابن عربی از جمله مبحث عینیت خالق و مخلوق، موضع انتقادی اتخاذ کرده است (جامی، ۱۳۷۰: ۴۴۸) اما تحلیل دقیق اصول معرفت‌شناختی او نشان می‌دهد که او در مبانی و ساختار روش‌های دستیابی به معرفت، علی‌رغم مخالفت‌های ظاهری به طور بنیادین متأثر از سنت دوم عرفانی است.

گفتنی است هرچند نظریه سنت و مشرب عرفانی به روش‌های معرفتی اشاره می‌کند، اما نحوه کاربرد دقیق آن‌ها در آثار عرفانی تاکنون مورد بررسی قرار نگرفته است. بنابراین در ادامه این مقاله با هدف ارائه چارچوب نظری برای کاربرد این روش‌ها در آثار علاءالدوله به تبیین نحوه کاربست این روش‌ها در آثار او می‌پردازیم.

روش نقلی

مراد از روش نقلی آن است که در کسب معرفت الرب از آیات قرآن و سیره پیامبر اکرم (ص) و معصومین (ع) بهره برد. آثار علاءالدوله سرشار از آیات و احادیث است. او قرآن و روایات را منبع معرفت‌الله می‌داند و بر این باور است که هر کس که ریاضت بکشد اما از قرآن و حدیث تبعیت نکند آن ریاضت بیهوده، برای او حاصلی جز عذاب نخواهد

داشت. (علاءالدوله سمنانی، ۱۳۶۲: ۱۹۹) بررسی آثار او نشان می‌دهد که کاربرست روش نقلی در آثار او به دو طریق صورت می‌گیرد:

۱- علاءالدوله برای تأیید مدّعی خود و استحکام بخشیدن به آثارش به آیات و روایات استشهاد می‌کند و معتقد است که این آیات و روایات به مانند شاهدانی صادق برای گزاره‌های عرفانی او به شمار می‌آیند: «بعد از این کار به عنایت ازلی افتاد، بعضی را در مقام قرب درجات عالی تر افتد و بعضی را به قدر استعداد پست تر. و هرچند که پست بود آن را پست نتوان گفتن؛ مع هذا بیان قرآن چنین است که: وَ رَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ. و این آیت در این معنی شاهدهی صادق است.» (علاءالدوله سمنانی، ۱۳۶۹: ۷۷) و یا در جایی دیگر در مبحث انسان‌شناسی بر اساس یافته‌های شهودی خود پس از تبیین انواع بدن انسانی به: بدن محلول، بدن مکتسب و بدن محشور، برای تکمیل بحث خود از شواهد و ادله نقلی بهره می‌گیرد و بیان می‌دارد: «اما دلیل بر این سخن که می‌گوییم و دیده‌ایم به دیده معنی، حدیث مصطفوی است که مطابق آنچه دیده آن حضرت فرموده بقوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَرْوَاحُ الْمُؤْمِنِينَ فِي قَنَادِيلٍ مَعْلُقَةٍ تَحْتَ الْعَرْشِ أَوْ بِالْعَرْشِ يَسْرَحُونَ فِي رِيَاضِ الْجَنَّةِ ثُمَّ يَأْوِي إِلَى تِلْكَ الْقَنَادِيلِ یعنی ارواح مؤمنان بعد از مرگ در صورت قندیلها باشد یعنی زجاجة بدن مکتسب چنانکه در قرآن آمده که مصباح دل در زجاجة است.» (علاءالدوله سمنانی، ۱۳۶۲: ۳۴۳)

این شیوه از کاربرست روش نقلی در آثار علاءالدوله سمنانی، پرمودترین شیوه برای درک متن عرفانی و دست‌یابی به معرفت عرفانی است.

۲- در ساحت عرفان گاهی روش نقلی به صورتی دیگر به ایفای نقش می‌پردازد و آن تدارک زیرساخت‌های لازم برای شرح و تعمیق آموزه‌های عرفانی است. به بیان روشن‌تر، عارف بر اساس یک آیه یا حدیث، نظریه عرفانی خود را بسط و گسترش می‌دهد. برای مثال علاءالدوله در تبیین مبحث عرفانی تجلی از آیات و احادیث مرتبط با رؤیت بهره می‌گیرد. او با اذعان به وجوب تصدیق عقیده اشاعره که با استناد به آیه: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (قرآن، قیامت: ۲۳-۲۲) و حدیث نبوی رؤیت: «تَرَوْنَ رَبَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَمَا تَرَوْنَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ؛ لَا تُضَامُونَ فِي رُؤْيَيْهِ» (شریف رضی، ۱۳۸۰: ۶۰) به اثبات رؤیت حق می‌پردازند، اظهار می‌دارد: «به دلیل آن که ما می‌دانیم ذات حق را، جلّ جلاله و صفات او را و علم ما هیچ تقاضای جهت نمی‌کند با وجود آن که علم ما حادث و ذات حق تعالی قدیم است. اگر

دیده حادث را نیز صفتی بخشد که بی جهت حق را ببند، چه زیان دارد.» (علاءالدوله سمنانی، ۱۳۶۲: ۱۲۷)

او برای تبیین بهتر و تعمیق این مسأله، بحث کلامی رؤیت را با رهیافتی عارفانه به بحث تجلی در ساحت عرفان پیوند می‌زند: «اما فرق است میان رؤیت و نظر و ابصار و ما در یک آیت به طریق اختصار با تو بگوئیم ... ابصار تعلق به باطن دارد و آنکه گفتیم ابصار او را ادراک نکند از برای آنکه ادراک، محیط شدن باشد به چیزی پس دیده حقیقت بین بیند اما محیط نگردد به وی و نظر نیز باشد که حقیقت بین شود در تجلیات صوری و معنوی و نوری و رؤیت در تجلی معنوی.» (همان: ۱۲۷)

روش عقلی

مراد از روش عقلی این است که به وسیله عقل و تحلیل‌های عقلی، علائم و نشانه‌های کلی راه کسب معرفت حق را شناخت و معیارهایی به دست آورد که به وسیله آنها راه صحیح را از باطل تشخیص داد. قوه عقل مجرد برای تشخیص هدف و شناخت مسیر اصلی اهمیت بسزایی دارد، ولی برای شناخت جزئیات راه و طرح‌های دقیق آن بسنده نیست و سالک ناگزیر باید از قوه دیگری مدد بگیرد. البته گفتنی است که انکار عقل از سوی عرفا هرگز به معنای ستیز با ذات عقل نیست؛ بلکه مقصود آنان صرفاً محدود دانستن قلمرو شناخت عقل مجرد در زمینه معرفت حق است. (سنایی، ۱۳۸۳: ۶۳؛ عطار، ۱۳۸۳: ۵۶-۵۴۱؛ مولوی، ۱۳۷۳: ۵۱۴)

علاءالدوله نیز مانند دیگر عرفا در آثارش به تبیین ادراک جزئی و محدود عقل مجرد در شناخت حق اشاره دارد:

از عقل، عقیده خیزد از فکر و بال صدق آر به پیش ما که آنست حلال
زیرا که عقل پای سالک، عقل است وز فکر بود تصرف و وهم و خیال
(علاءالدوله سمنانی، ۱۳۶۴: ۳۶۳)

او در آثارش، در باب عقل سخن، فراوان می‌گوید؛ گاهی آن را می‌ستاید و گاهی نیز آن را مذمت می‌کند. از نظرگاه او عقل فقط یک نوع است و آن عقل فطری یا عقل مجرد است که به وسیله سه ابزار: قیاس، حس و نور الله می‌تواند به معرفت آنچه که در طور خود و در زیر طور و آنچه که در بالای طور اوست، دست یابد: «عقل جوهری است مفرد که به قیاس، مجردات را فهم می‌کند در طور خود و آنچه زیر طور اوست به آلات حس، فهم

می‌کند و آنچه بالای طور و مرتبه اوست اگر به هوی آلوده نباشد به نور حق در می‌یابد.» (علاءالدوله سمنانی، ۱۳۶۲: ۳۶۸)

عقلی که علاءالدوله و دیگر عرفا مذمت می‌کنند عقل مجرد صرف و مکدر به هوی است. از نظر او با عقل مجرد تنها در راه رفتن موجب هلاکت راه‌رونده است. (علاءالدوله سمنانی، ۱۳۶۲: ۹۱-۹۰) به باور او عقل مجرد فلاسفه به سبب متابعت نکردن از شرع، از دستیابی به معرفت حقیقی ناتوان است. بنابراین با صراحت اظهار می‌دارد «باید که طالب، رأی علیل ایشان رها کند و متابعت کند پیغمبر هادی مرشد را که مبلّغ است به امر حق تعالی.» (علاءالدوله سمنانی، ۱۳۶۲: ۱۸۹) او مقدمه لازم برای بهره‌گیری از معارف دل‌نبی و تبدیل ایمان غیبی به شهودی و یقینی را تزکیه نفس می‌داند و معتقد است: «هر کسی که دیده عقل او از زندان نجارات و اکدار پاک گردد، آسان شود بر وی، مشاهده کردن وحدت، در محو گشتن کثرت، به نور آن حضرت.» (همان)

مطابق سخنان علاءالدوله می‌توان به این نتیجه رسید که هرچند عقل فطری به تنهایی از معرفت طور ماورای خود عاجز است؛ اما همین عقل مجرد با دارا بودن شرایطی و به مدد نور الله، قابلیت دریافت معارف ماورای عقل را می‌یابد. بنابراین عقل در آثار علاءالدوله همیشه آن عقل مجرد عاجز و خام نیست؛ بلکه می‌تواند با استعانت از ابزارهای دیگر، کارکرد بهتر و ارزش والاتری یابد که در این صورت از آن به «عقل منور» تعبیر می‌کند. پس عقل ممدوح در نگاه او معادل «عقل منور» یا «عقل ربّانی» است. به تبیین کیفیت این بعد از عقل در مبحث روش کشف شهود خواهیم پرداخت.

گفتنی است که آشنایی با علوم دینی و ظاهری و بهره‌گیری از نظر و فکر، شرط لازم برای رسیدن به سرمنزل مقصود و کمال مقدمی پیشینی برای عارف به شمار است؛ زیرا عارف بدون گذراندن مراحل علمی و بدون کار بست عقل و نظر نمی‌تواند به معرفت ناب نائل شود. و اینجاست که اگر پژوهنده با این موضوع اساسی و مهم آشنا نباشد، ممکن است کار بست روش عقلی در آثار عارفان را از نوع استطراد^۱ بدانند، در صورتی که کار بست روش نقلی و عقلی از حیث تقدّمی است. استکمال طریقه نظر پیش از ورود به طریقت از نگرگاه برخی از عرفا چندان اهمیت دارد که در این باب با صراحت اظهار می‌کنند که: «صوفی نخست باید یا حکیم باشد یا متکلم و پیش از استحکام علم حکمت و کلام و بالجمله بی استکمال طریقه

نظر، خواه بر وفق اصطلاح علما و خواه بدون آن ادعای تصوّف، صیّادی و عام‌فریبی است.» (فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳: ۳۸)

کاربرد روش عقلی در آثار علاءالدّوله به دو صورت است:

۱- گذراندن مراحل علمی و نظری، مقدمه و شرط لازم برای نیل به معرفت خداوند است. عارف می‌کوشد در ابتدا با تحصیل علم ظاهر و پیمودن طریق برهان و نظر به معرفتی اجمالی و حصولی از حق دست یابد. علاءالدّوله برای عقل مجرد این اندازه کاربرد را پذیرفته و معتقد است که عقل مجرد هرچند به تنهایی از درک معارف شهودی به تنهایی ناتوان است اما توانایی اثبات ذات حق را دارد: «بدانکه وجود خالی نیست از آنکه واجب باشد همچون وجود حق سبحانه و تعالی یا جایز باشد همچون وجود ممکنات از اعلی تا ثری یا ممتنع باشد همچون معدوم حقیقی که در حیّز وجود نمی‌آید اگر چه بر روی کاغذ نوشته می‌شود. و این ممتنع شود و این ممتنع را محال حقیقی می‌گویند. چون وجود حق تعالی و وحدانیّت او بدلیل و برهان دانستی بدانکه واجب است بر تو تنزیه آن حضرت و مقدّس داشتن ذات و صفات او از جمیع نقایص و معایب و از آن چیزی که مخصوص باشد به مخلوق.» (علاءالدّوله سمنانی، ۱۳۶۲: ۷۳)

۲- عارف یافته‌های حاصل از شهود و مکاشفه خود را در ساختار استدلالی و برهانی تبیین می‌کند. برای مثال علاءالدّوله در تقریر لطائف سبعة به مانند متکلمان و فلاسفه با تعمّق در مقولات اشیاء و ترتیب دادن قیاسات و براهین عقلی آن را به طریق برهان اثبات می‌کند و اظهار می‌دارد: «اکنون بدانکه آنچه یاد کردیم ما در ادای حصر از نیّرات علوی و ملک و جن و معدن و نبات و حیوان و انسان؛ این همه مرگبات است. و مرگب عبارت است از آن چیزی که موجود می‌گردد از ترکیب دو جوهر بواسطه فیض امری؛ و آن دو مرگب، دو فیض دارد... چون فهمیدی این اسرار، و دریافتی این انحصار؛ بدانکه این لطیفه قالبی عبارت است از قابلیت که حاصل می‌شود از اجتماع عناصر در هیأتی معتدل از قبول کردن فیض کرسی غالباً، و فیض عرشی مغلوباً، بی واسطه اجرام فلکی لطیف و بی واسطه سیّارات و ثوابت.» (علاءالدّوله سمنانی، ۱۳۶۲: ۲۲۹)

روش کشف و شهود

کشف و مکاشفه در لغت به معنای رفع حجاب است و در اصطلاح عرفا عبارت است از اطلاع بر معانی غیبی که در حجاب است. (جرجانی، ۱۴۱۹ق: ۸۰) شهود نیز به معنای رؤیت

حق است به چشم دل پس از گذراندن مقدمات و درک کیفیات احوال. (همان: ۵۷؛ تهانوی، ۱۹۹۶ق: ۱۰۴۴) علاءالدوله ابزار رسیدن به معرفت در روش کشف شهودی را مجاهده می‌داند و معتقد است که با تزکیه نفس و ریاضت، قلب انسان آماده دریافت الهامات و اشراقات حق می‌شود. بدین ترتیب به باور او معرفت وقتی به دست می‌آید که انسان، باطن خویش را بعد از تخلیه ماسوی الله و تخلیه به اوصاف الهی آماده پذیرش جلوه‌های خداوندی کند: «دیگر در ریاضت و مجاهده افزودم تا جواب آن حضرت بنماید و در معرفت او بگشاید؛ تا ناگاه از افق قلب سلیم و حجره وجود، آثار الهام به فیض جود ظاهر شد.» (علاءالدوله سمنانی، ۱۳۶۲: ۳۰۵)

همانطور که پیشتر گفته شد در منظومه اندیشه علاءالدوله عنصر «عقل منور» نقش مهمی را ایفا می‌کند. از نظر او سالک به وسیله این عنصر مهم که جایگاه آن در دل است می‌تواند به معرفت شهودی حق دست یابد. اهمیت و ارزش شیوه شهودی «دل خردورز» در آیات و روایات مختلف بیان شده است. قرآن حکیم، قلب را محل ظهور عقل و مرکز معارف الهی دانسته است؛ در آیاتی از قبیل «أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا، لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ لَا تَعْمَى الْقُلُوبُ» (قرآن، حج: ۴۶)؛ «لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَ لَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا» (همان، اعراف: ۱۷۹)؛ (أَفَلَا تَدَّبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا) (همان، محمد: ۲۴)؛ همچنین در کلام پیامبر اسلام (ص): «مَثَلُ الْعَقْلِ فِي الْقَلْبِ كَمَثَلِ السَّرَاحِ فِي وَسْطِ الْبَيْتِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۸: ۹۹)؛ و در بیان حضرت علی (ع): «إِنَّ رَبِّي وَهَبَ لِي قَلْبًا عَقُولًا وَلِسَانًا سَوْوَلًا» (حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۱: ۴۴) و یا در سخن صریح امام حسین (ع): «إِنَّ اللَّهَ إِحْتَجَبَ عَنِ الْعُقُولِ كَمَا إِحْتَجَبَ الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ رَأَتْهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ.» (حرانی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۴۲۵) عرفا نیز به پیروی از آیات و روایات، راز معرفت را در طور ماورای عقل می‌جویند، در قلمرو قلب که سر و کارش با کشف و شهود و برهان الهی است. (عطار، ۱۳۶۴: ص ۵۷؛ مولوی، ۱۳۷۳: ۷۷۸)

علاءالدوله نیز در تبیین «دل خردورز» ابتدا با استشهاد به آیه «لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ» (قرآن، ملک: ۱۲) و با اشاره به این نکته که شنیدن، تعلّق به مقلّد دارد و تعقل به محقق، آشکارا اظهار می‌دارد که محقق، همان صاحب دل است و نتیجه می‌گیرد که اهل ذکر یا صاحب قلب است یا طالب دل. (علاءالدوله سمنانی، ۱۳۶۲: ۱۴۰-۱۳۹) به عقیده او عقل جزئی به مدد محسوسات نمی‌تواند به معرفت ذات حق برسد. بنابراین سالک

برای حصول معرفت حق ناگزیر است که از سه نور مدد بگیرد: در مرحله اول از نور عقل فطری که به حجاب آرزوهای زودگذر و لذات دنیوی آلوده نباشد؛ در مرحله دوم از نور شرع که آن را از کوثر قلب پیامبر دریافت کرده باشد؛ و در مرحله سوم از نورالله است که با تابش آن بر «دل خردورز» معرفت شهودی به دست می‌آید. (همان: ۱۸۷ و ۴۴۹) غرض اصلی علاءالدوله بر تاکید بر لزوم تبعیت از پیامبر اکرم (ص) در این است تا سالک به تبع معرفت ایشان بتواند به معرفت النفس و به تبع آن به معرفت الرب دست یابد.

«عقل منور به نور الله» در آثار علاءالدوله، معرفت خود را مانند فیلسوف و متكلم به وسیله عقل و برهان به دست می‌آورد. اما با این تفاوت که براهین الهی این «عقل ربّانی» به موجب آنکه از «نور الله» ساطع شده، قاطع، خلل ناپذیر و یقینی است: «... بالبرهان القاطع الحاصل من النور الساطع من حضرة الله الواسع علمه و رحمته التي وسعت كل شيء». (همان: ۴۸۰) بنابراین زمانی که خداوند، عقل سالک را به نور خود مشرف گرداند از نور آن، بصیرت و قوه ممیزی در سالک پدید می‌آید که تعبیر واقعات و معنای شهودات را در می‌یابد. (علاءالدوله سمنانی، ۱۳۶۹: ۲۵۹ و ۱۳۳)

عارفان از یک سو با استناد به حدیث فراست (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۲۱۸)، نور خدا را موجب معرفتی شهودی و یقینی می‌دانند. (قشیری، ۱۳۶۱: ۳۶۹-۳۶۶؛ کاشانی، ۱۳۸۵: ۵۳) و از سوی دیگر بر مبنای حدیث قرب نوافل (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲: ۳۵۲) فراست را صفت سالکی می‌دانند که از خویش فانی شده و با تقرب و اتصاف به اوصاف الهی، واجد حواسی دیگرگون، بل «خود» دیگرگون گردیده و به بقاء بالله رسیده است. بنابراین سالک «هر چه بیند و داند و شنود از غلبه نور علی نور، مفهوم و معلوم او شده باشد به حکم بی یسمع و بی یبصر. و به موجب حدیث: فإنه ينظر بنور الله». (علاءالدوله سمنانی، ۱۳۶۲: ۱۶۴)

عنصر «نور الله» در معرفت شناسی علاءالدوله چندان اهمیت دارد که هر گزاره عرفانی که به غیر از فرآیند مذکور حاصل شده باشد، اعتبار معرفتی ندارد. برخی از همبسته‌های نور مانند آینه، پرتو، زدودن، تافتن و... مفاهیمی انضمامی هستند که در آثار او بر مبنای دلالت تلویحی، نقش مهمی در تبیین معرفت عرفانی ایفا می‌کنند:

آئینه خدائی، ای دل ز روشنائی تیره کجا شوی تو، دلدار چون زدودت؟

(علاءالدوله سمنانی، ۱۳۶۴: ۵۷)

پرتو نورش به یقین علم لدنی دهد هر که به نورش رسد عالم ربّانی است

(همان: ۷۲)

شیوه تألیف و نشر بعضی از آثار علاءالدوله نیز نمونه بارزی است برای این که معلوم شود روش کشفی و شهودی تا چه اندازه در سنت عرفانی او اهمیت دارد. او در رساله «سر سماع» می گوید: «وَهَذِهِ رِسَالَةٌ مُنَحْنَى اللَّهِ بِأَلْهَامِهَا مُرْتَجِلَةٌ فِي بَدَايَةِ أَمْرِي... وَهَذِهِ أَوَّلُ رِسَالَةٍ أَجْرَاهَا اللَّهُ عَلَى قَلَمِي مِنْ غَيْرِ اخْتِيَارٍ». (علاءالدوله سمنانی، ۱۳۶۹: ۶) او تصریح می کند معارفی را که در این رساله نشر داده به شیوه کشف و دریافت های عرفانی از خداوند است نه از راه کسب علوم و معارف رسمی.

۵. بحث و نتیجه گیری

به کارگیری چارچوب نظریه سنت و مشرب عرفانی، رویکردی نوین در فهم منظومه معرفتی علاءالدوله سمنانی است. هدف از این رویکرد، تحلیل روشمند کاربرست این چارچوب در تبیین شیوه های معرفت شناسی اوست؛ رویکردی که افزون بر اصالت روش شناختی، به یافته هایی بدیع منجر شده که در هیچ پژوهش پیشین سابقه ندارد. در این مقاله نشان داده شد که سمنانی سه طریق عقل، نقل و شهود را به مثابه مسیرهای متکامل معرفت به کار می گیرد، و وصول به معرفت شهودی را در گرو هماهنگی عمیق عقل و نقل می داند. مهم ترین دستاورد پژوهش، تعیین جایگاه علاءالدوله در میان سنت های عرفانی است. بر اساس تحلیل ساختار معرفتی وی، هرچند او در ظاهر نسبت به ابن عربی و سنت دوم عرفانی موضع انتقادی دارد، اما بنیاد معرفت شناسی او به گونه ای ژرف از پارادایم همان سنت دوم و دستگاه فکری ابن عربی تأثیر پذیرفته است. این نتیجه، ضمن اصلاح تلقی های رایج محدود کننده، تصویری جامع تر از موقعیت فکری سمنانی در تاریخ عرفان اسلامی عرضه می کند.

در این نظام معرفتی، عقل دارای دو بُعد مجرد و منور است؛ عقل فطری تا آنگاه که از هوا و تعلقات پاک باشد و به نور شرع و تزکیه مدد گیرد، راه گشای سالک است، و عقل منور به یاری «نور الله» فراتر از طور عقل جزوی به آفاق شهود می رسد. بر پایه سنت عرفانی علاءالدوله، شهود حق، مطمئن ترین راه معرفت است و نظام معرفتی او بر سه قطب خدا، انسان و هستی استوار است؛ معرفت حق از رهگذر معرفت هستی و سپس معرفت نفس حاصل می شود، تا سالک در فنا از خود، به بقا بالله و نهایت مقصد یعنی معرفت الرب دست یابد.

پی نوشت

۱ - استطراد به معنای از مطلب دور افتادن است. (دهخدا، ۱۳۳۰، ج ۶: ۲۱۶۲) جرجانی نیز در تعریف آن می‌آورد: «سوقُ الکلامِ علی وجهِ یلزم منه کلام آخر و هو غیر مقصود بالذات بل بالعرض». (شریف جرجانی، ۱۴۱۹ق: ۸)

تعارض منافع

نویسندگان هیچ گونه تعارض منافع ندارند.

ORCID

Eshagh Toghiani

 <http://orcid.org/0000-0002-2775-940X>

Kobra Rafiei

 <http://orcid.org/0009-0007-9258-7732>

Ssyed Ali Asghar mirbagherifard

 <https://orcid.org/0000-0001-6044-471X>

منابع

- قرآن.

آقاداتی، سمانه سادات؛ میرباقری فرد، سید علی اصغر؛ خوشحال دستجردی، طاهره؛ روضاتیان، سیده مریم. (۱۳۹۹). «روش‌شناسی معرفت در مثنوی مولانا با تکیه بر سنت و مشرب عرفانی»، متن‌شناسی ادب

فارسی، دوره جدید، سال ۱۲، شماره ۴، ۱۸-۱. <http://doi.org/10.22108/rpl.2019.118354.1551>

ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبه‌الله. (۱۳۶۷). شرح نهج البلاغه. جلد ۲۰. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۴۰۴ق). الشفاء. مقدمه ابراهیم مدکور. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی. ابن عربی، محمد بن علی. (۱۳۷۰). فصوص الحکم. مصحح: ابوالعلاء عقیفی. چاپ دوم، تهران: الزهراء. افتخار، مهدی؛ مهدی زمانی. (۱۳۹۰). شرایط و نتایج مراقبت و عزلت نزد محی‌الدین عربی و علاء‌الدوله سمغانی. اندیشه دینی، ش ۳۸، ۱۱۶-۹۵. (DOI ندارد)

برسی، رجب بن محمد. (۱۴۲۲ق). مشارق الانوار الیقین فی الاسرار امیرالمومنین (ع). بیروت: الاعملى. تهانوی، محمد علی. (۱۹۹۶م). موسوعه کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم. بیروت: مکتبه ناشرین. جامی، عبدالرحمن. (۱۳۷۰). نفحات الانس من حضرات القدس. تصحیح محمود عابدی. تهران: اطلاعات. جرجانی، سید شریف. (۱۴۱۹ق). التعریفات. بیروت: دارالفکر.

حرّانی، ابو محمد. (۱۳۸۲). *تحف العقول عن آل الرسول (ص)*. ترجمه صادق حسن زاده. جلد ۱. قم: آل علی.

حسکانی، عبیدالله بن عبدالله. (۱۴۱۱ق). *شواهد التنزیل لقواعد التفضیل فی الایات النازله فی اهل البيت*. تهران: وزراه الثقافه و الارشاد الاسلامی.

دهخدا، علی اکبر. (۱۳۳۰). *لغتنامه*. جلد ۶. تهران: چاپخانه و موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران. سنایی، مجدود بن آدم. (۱۳۸۳). *حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه*. تصحیح محمدتقی مدرّس رضوی. تهران: دانشگاه تهران.

طباطبائی، سید محمد حسین، بی تا. *نهایه الحکمه*. قم، جامعه مدرسین. طباطبائی، حسن. (۱۳۸۶). *جایگاه شیخ علاءالدوله سمنانی در عرفان و تصوّف ایران و اسلام*، رساله دکتری، دانشگاه تهران.

طوسی، خواجه نصیر الدین. (۱۳۵). *شرح الاشارات والتنبیّات*. قم: البلاغه. عطار، فریدالدین محمد. (۱۳۶۴). *مصیبت نامه*. تصحیح عبدالوهاب نورانی وصال. تهران: زوار. عطار، فرید الدین محمد. (۱۳۸۳). *منطق الطیر*. مقدمه تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.

علاءالدوله سمنانی، احمد بن محمد بن احمد. (۱۳۶۲). *الْعُروه لِاهْلِ الْخُلُوه وَالْجَلُوه*. تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: مولی.

علاءالدوله سمنانی، احمد بن محمد بن احمد. (۱۳۶۹). *مَصَنَّفَاتُ فَارَسِیْ عَلَاءِ الدَّوْلَةِ سَمَنَانِیْ*. به اهتمام نجیب مایل هروی. تهران: علمی و فرهنگی.

علاءالدوله سمنانی، احمد بن محمد بن احمد. (۱۳۶۴). *دیوان کامل اشعار فارسی و عربی*. تصحیح و اهتمام عبدالرفیع حقیقت. تهران: شرکت مولفان و مترجمان ایران.

فارابی، ابونصر. (۱۹۹۶م). *آراء اهل المدينه الفاضله ومضاداتها*. بیروت: مکتبه الهلال.

فیاض لاهیجی، عبدالرزاق. (۱۳۸۳). *گزیده گوهر مراد*. مقدّمه زین العابدین مراغه‌ای. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۶۱). *ترجمه رساله قشیریه*. ترجمه ابوعلی عثمانی. تصحیح بدیع الزمان فروزانفر. تهران: علمی و فرهنگی.

کاشانی، عزالدین (۱۳۸۵)، *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*. تصحیح عفت کرباسی و محمدرضا برزگر خالقی. تهران: زوار.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تصحیح علی اکبر غفّاری و محمد آخوندی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

کربلایی، مرتضی. (۱۳۹۹). وحدت وجود یا وحدت شهود از نگاه شیخ علاءالدوله سمنانی، سید محمد گیسودراز و شیخ احمد سرهندی (نقد و محاکمه)، تهران: انتشارات مدرسه عالی شهید مطهری.. مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ق). بحارالانوار. تصحیح جمعی از محققان. ج ۱۴، ۶۸. بیروت: دارالاحیاء التراث الاسلامیه.

مولوی، مولانا جلال الدین محمد بلخی. (۱۳۷۳). مثنوی معنوی. به کوشش توفیق سبحانی. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.

میرباقری فرد، سید علی اصغر. (۱۳۹۴). تاریخ تصوف ۲. تهران: سمت.

میرباقری فرد، سید علی اصغر. (۱۳۹۱). «عرفان نظری و عملی یا سنت دوم عرفانی؟». پژوهشهای ادب عرفانی (گوهر گویا). سال ۶. شماره ۲. ۸۸-۶۵. <http://doi.org/10.22059/jrm.2020.303842.630072>

میرباقری فرد، سید علی اصغر؛ رئیسی، احسان. (۱۳۹۶). «شیوه تبیین سنت و مشرب عرفانی (نمونه مطالعاتی: عزیزنسفی)». ادبیات عرفانی، سال ۹، شماره ۱۶، ۲۰۲-۱۷۱. <http://doi.org/10.22051/jml.2017.16712.1399>

Sources:

Quran.

- Āqādādī, S; S, A, Mīrbāqerī-Fard and Koṣṣhāl-Dastjerdī. T and S. M. Rowzātīān. (2020). *Epistemological Methodology in Rumi's Masnavi with Emphasis on Sufi Tradition and Mystical Approach*. Matnshenāsi-ye Adab-e Fārsī (New Series), 12 (4), 1–18. <http://doi.org/10.22108/rpl.2019.118354.1551> [In Persian]
- Ala'ud-Dowlah Semnani, A. (1982). *Al-Urwah la'abil al-Khawab wa al-Jahwah*. (N. Mayal Haravi). Tehran: Mola. [In Persian]
- Ala'ud-Dowlah Semnani, A. (1989). *The Persian Works of Ala'od-Dowlah Semnani*. (N. Mayel Heravi. Tehran: elmi wa farhangi. [In Persian]
- Ala'ud-Dowlah Semnani, A. (1985). *A complete collection of persian and Arabic poems*. E. Abdul rafi haqiqat. Tehran: Iranian authors and translators company. [In Persian]
- Efteḵār, M Zamānī, M. (2011). *The Conditions and Results of Spiritual Discipline and Seclusion in the Views of Muḥyi al-Dīn Ibn 'Arabī and 'Alā' al-Dawla Simnānī*. Andisheh-ye Dīnī, no. 38, 95–116. [In Persian]
- Attar, F. (1985). *mosibatname*, Noorani Wesal. A.W. Ed, third edition, Tehran: Zavar. [In Persian]
- Attar, F. (2004). *Manteq al-tayr*, Shafi'i Kadkani. M. R., Ed, Tehran: Sokhan. [In Persian]
- Bersi, R. (2021). *mashareq al-anvar al-yaqin fi al-asrar amir al-momenin*, Beirut: Al-Alami. [In Arabic]
- Dehkhoda, A. (1951). *luqatname*, Volume 6, Tehran: Tehran University Publishing and Publishing House. [In Persian]
- Farabi, A. N. (1995). *Ara-e ahl-e al Madineh va Mozaddateha*. Beirut School: Al Hilal. [In Arabic]

- Fayyāḍ Lāhījī, A. R. (2004). *Gozādeh-ye Gowhar-e Morād*. Introduction by Marāgha'ī. Z. A, Tehran: Vezārat-e Farhang va Ershād-e Eslāmī. [In Persian]
- Jorjani, S. Sh. (1999). *al-tarīfat*. bayrut: dar al-fakr. [In Arabic]
- Jāmī, A. A. (1991). *Nafahāt al-Uns min Ḥaḍarāt al-Quds*, ed. Ābedī. M, Tehran: Ettelāāt. [In Persian]
- Harrani, A. (2003). *Toḥaf al-oqul an al-e al-rasul*, (S. Hassanzadeh.transl), Volume 1, Qom: ale Ali. [In Persian]
- Haskani, U. (1990). *shavahed al-tanzīl le-qavaed al-tafzīl fī al-ayat al-naẓele fī ahl al-bayt*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic]
- Ibn abi al-hadid. A. (1988). *Explanation of Nahjul balagha*. Volume 20. Qum: Ayatollah Marashi Najafi library. [In Arabic]
- Ibn Sina, H. A. A. (1983). *Al-Shafa*. Introduction to Ibrahim Madkour: Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library. [In Arabic]
- Ibn Arabī, M. b. A. (۱۹۹۱). *Fusus al-Hikam*. Afīfī. A. A. Ed, Tehran: al-Zahrā. [In Arabic]
- Kashani, E. (2006), *Mesbah al-bedayat wa meftah al-kefayat*, (E. Karbasi and M. R. Barzegar Khaleghi, Tehran: Zavvar. [In Persian]
- Karbālā'ī, M. (2020). *Unity of Being or Unity of Witnessing from the Perspective of Shaykh Alā' al-Dawla Simnānī, Sayyid Muhammad Gesu Daraz, and Shaykh Ahmad Sirhindi (Critique and Examination)*. Tehran: Enteshārāt-e Madreseh-ye Ālī-ye Shahīd Moṭahharī. [In Persian]
- Kulayni, M. (1987). *Al-Kafi*, (A. A. Ghaffari and M. Akhundi. Ed), Tehran: Dar al - Kutob al-Islamiyya. [In Persian]
- Majlisī, M. B. (1984). *Bihār al-Anwār*, Vol. 14. 68. Ed by a group of scholars. Beirut: Dār Ihya' al-Turāth al-Islāmī. [In Persian]
- Mirbagherifard, S. A. (2015). *Tarikh tasvof* 2, Tehran: Samat. [In Persian]
- Mirbagherifard, S. A. (2012). *"Theoretical and Practical Mysticism or the Second Mystical Tradition?"*, Researches on Mystical Literature (Gohar Goya), (Isfahan University Journal), Year 6, Issue 2, 65-88. <http://doi.org/10.22059/jrm.2020.303842.630072> [In Persian]
- Mirbāqerī-Fard, S. A. A; Raēisi, E. (2017). *The Method of Explaining Tradition and Mystical Approach (A Case Study of Azīz Nasafī)*. Adabiyāt-e Irfānī, 9 (16), 171–202. <http://doi.org/10.22051/jml.2017.16712.1399> [In Persian]
- Molavi, M. J. (1994). *Masnavi Manavi*, (T. Sobhani. Ed), Tehran: Printing and Publishing Organization of the Ministry of Islamic Guidance. [In Persian]
- Qushayri, A. (1981). *Tarjom-e resalaye qushayrie*, Osmani. A. A. Trans, Forozanfar. B. Z. Ed), Tehran: elmi wa farhangi. [In Persian]
- Sana'i, M. (2008). *Hadiqa al-Haqiqa wa Sharia al-Tariqa*, (M.T. Modarres Razavi, Ed.), Tehran: University of Tehran. [In Persian]
- Tahanwi, M. (1996). *Musoe kashaf al-istelabat al-fonun wal-olum*, bayrut: maktabaye nasheron. [In Arabic]
- Tabatabaei, S. M. H. (No date). *Nahayat al -Hikmat*. Qom: Jamee al-Modarresin. [In Arabic]
- Tabāṭabā'ī, H. (2007). *The Place of Shaykh Alā' al-Dowla Simnānī in the Mysticism and Sufism of Iran and Islam*. PhD dissertation, Supervisor: Sheikh-al-Eslāmī. Ali, University of Tehran. [In Persian]
- Tusi, Kh. N. (1996). *Sharh al-Esharat va al-Tanbihat*. Qom: Al-Balaghah. [In Arabic].