

تمایز عرفان عملی و اخلاق از حیث موضوع

فاطمه طباطبایی*

رضا عباسی**

چکیده: در این نوشتار به این مسئله پرداخته شده است که بین «عرفان عملی» و «اخلاق فلسفی» با دو رویکرد معرفت‌شناختی و وجود‌شناختی، چه نسبتی برقرار است. به همین جهت و با پیش‌فرض علم دانستن اخلاق فلسفی و عرفان عملی، تعاریف هر یک مورد تحلیل و بررسی قرار گرفت و مشخص شد عرفان عملی «مجموعه گزاره‌های باید و نبایدی مربوط به باطن سالک» و اخلاق فلسفی «مجموعه گزاره‌های باید و نبایدی مربوط به نفس صاحب قوا» است و از آنجا که «باطن سالک» در هر دو رویکرد مذکور، جامع‌تر از «نفس صاحب قوا» است، این نتیجه حاصل شد که حوزه عرفان عملی گسترده‌تر از اخلاق است.

کلیدواژه‌ها: عرفان عملی، اخلاق فلسفی، موضوع، نفس، باطن

*عضو هیئت علمی و مدیر گروه عرفان اسلامی پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی

e-mail: tabatabaiaii.fa@gmail.com

e-mail: reza.abasi11@chmail.ir

**دانشجوی دکتری عرفان و تصوف اسلامی دانشگاه سمنان

دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۳/۳؛ پذیرش مقاله: ۹۶/۷/۲۹

مقدمه:

بی‌تردید یکی از دغدغه‌های اصلی پژوهشگران و وفاداران علم عرفان این است که به غنا و اعتلای این علم کمک کنند که خط‌کشی و مرزبندی این علم و تمایزش از سایر علوم می‌تواند از مهم‌ترین اقدامات در این زمینه باشد. از آنجا که اخلاق و عرفان عملی، باید‌ها و نباید‌هایی را برای اعمال و رفتار انسان وضع می‌کنند، شباهت‌های زیادی با یکدیگر دارند. اما ذهن آدمی و به‌خصوص اهل علم، به تفکیک و تمایز امور از یکدیگر برای شناخت بیشتر و بهتر آن‌ها، تمایل دارد. بر این اساس یکی از معضلات پیش روی عرفان‌پژوهان، خلط مباحث مربوط به عرفان عملی و اخلاق است که خود موجب ناهنجاری‌هایی در دسته‌بندی موضوعات مربوط به هر یک از این دو حوزه شده است (برای مثال وجود اصطلاحات یکسانی که در اخلاق به عنوان ملکات و در عرفان عملی به عنوان منازل مطرح می‌شوند). اکنون این پرسش مطرح است که تمایز «عرفان عملی» و «اخلاق» چیست؟

تفکیک عرفان از سایر علوم، در جهت پروژه‌ای بزرگ‌تر به نام «منطق‌نگاری برای عرفان» در نظر گرفته می‌شود. همان‌گونه که برای فلسفه قواعد کلی وجود دارد که سنگ بنای آرا و نظریات فلسفی است، لزوم یک دستگاه منطقی که حاوی قواعد کلی در فضای عرفان باشد و شاخص‌هایی را برای عرفان‌پژوهان مشخص کند، احساس می‌شود.

قدمت و اصالت عرفان عملی و اخلاق و تقسیم هر دو به نظری و عملی، آمیختگی و پیوستگی آن‌ها در آثار نویسندگان، هم‌چنین عدم ارائه شاخص‌های روشن برای تمایز این دو، ضرورت انجام تحقیقی مستقل را به اثبات می‌رساند. لازم به ذکر است که در این نوشتار با یک مکتب اخلاقی خاص سروکار داریم و آن اخلاق فلسفی حکمای مشاء است. پیش‌فرض این تحقیق بر این است که عرفان و اخلاق به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌شوند، هم‌چنین به دلیل اکتشافی بودن، از داشتن یک فرضیه خاص اجتناب شده است.

از آنجا که تمایز علوم از یکدیگر به وجوه مختلفی قابل بررسی است و یکی از آن‌ها معیار قرار دادن «موضوع علم» است، در این نوشتار برای تبیین تمایز اخلاق و عرفان عملی به شناخت موضوع هر یک و مقایسه آن‌ها پرداخته شد تا بتوان به رابطه آن دو پی برد. هم‌چنین به دنبال پاسخ به پرسش‌های فرعی هم‌چون، جایگاه این دو علم در طبقه‌بندی علوم کجاست؟ تعاریف مشهور از

«موضوع علم» چه نسبتی با این دو علم دارد؟ این تمایز به نحو بینونت است یا تشکیک؟ مناطق اشتراک و افتراق آن‌ها کجاست؟ چگونه می‌توان فهمید سلوک عملی داخل در حوزه عرفان است یا اخلاق؟

به‌طور جداگانه در هر دو حوزه «عرفان عملی» و «اخلاق» تحقیقات و مقالاتی نگاشته شده اما در هیچ‌یک از این آثار به این دو موضوع (یعنی اخلاق و عرفان عملی) از آن حیث که چه رابطه‌ای با هم دارند توجهی نشده است. از این رو ارتباط این دو نیاز به بررسی دارد. تلاش جدید این تحقیق، انتخاب بهترین نظر (در صورت وجود) و یا ارائه نظر جدید پیرامون وجه تمایز است. بنابراین این نوشتار از جمله مقالات اکتشافی محسوب می‌شود که با رجوع به متون عرفانی و فهم نسبی نسبت به موضوع عرفان عملی (و نه کنکاش در خود موضوع عرفان عملی که آن خود مجال دیگری می‌طلبد) آن را با موضوع اخلاق فلسفی مقایسه کرده است.

نگاه دو وجهی به موضوع عرفان عملی و اخلاق

بیان تمایز بین دو علم از جمله «مباحث درجه دوم» است که جایگاه آن خارج از هر دوی آن‌ها است، بنابراین بحث پیش‌رو در دو ساحت وجودشناختی و معرفت‌شناختی قابل طرح است و می‌توانیم دربارهٔ نفس سلوک (اخلاقی/ عرفانی) و علم سلوک به‌طور مستقل به تأمل پردازیم. از این رو موضوع «عرفان عملی/ اخلاق» غیر از موضوع «علم عرفان عملی/ اخلاق فلسفی» است. با تفکیک این دو وجه مشخص خواهد شد که اگرچه «علم عرفان عملی/ اخلاق فلسفی» در زمرهٔ علوم اعتباری‌اند چراکه در بردارندهٔ «بایدها و نبایدها» هستند، اما موضوع «عرفان عملی/ اخلاق» یک حقیقت عینی و خارجی است که همان باطن سالک و نفس صاحب قوا است و این مطلب مستلزم هیچ‌گونه تناقضی نخواهد بود چراکه در دو منظر متمایز قرار دارند. البته معنای معرفت‌شناسانه بیشتر محل توجه است؛ چه اینکه این قواعد و دستورالعمل‌ها هستند که می‌توانند در قالب الفاظ و مفاهیم ظهور پیدا کنند تا نظیر سایر علوم با آن‌ها معامله کرد و به دنبال موضوع برای آن بود و از مقایسه و طبقه‌بندی آن سخن گفت. پس اولین نکته‌ای که در این رویکرد بایستی بدان توجه داشته باشیم، جایگاه این دو علم در طبقه‌بندی علوم است.

جایگاه اخلاق فلسفی و عرفان عملی در طبقه‌بندی علوم

اخلاق فلسفی به همراه تدبیر منزل و سیاست مدن، یکی از اقسام سه‌گانه حکمت عملی است. خواجه نصیر در تقسیم حکمت به نظری و عملی می‌نویسد:

حکمت در عرف اهل معرفت عبارت بود از دانستن چیزها چنان که باشد و قیام نمودن به کارها چنان که باید، به قدر استطاعت، تا نفس انسانی به کمالی که متوجه آن است برسد و چون چنین بود، حکمت منقسم شود به دو قسم یکی علم و دیگر عمل (طوسی، ۱۳۳۶: ۴۸).

حکمت عملی از هستی‌های مقدور انسان یعنی افعال اختیاری او بحث می‌کند، اما در حکمت نظری از هستی‌های نامقدور انسان، یعنی اموری که قدرت ایجاد آن‌ها را ندارد، بحث می‌شود (حائری یزدی، ۱۳۷۴: ۱۵ و طوسی، ۱۳۳۶: ۴۸). حکمت نظری شامل علوم است که شایسته دانستن است و گزاره‌های آن از جنس بود و نبود است. علم اخلاق، مبتنی بر مصالح افعال ارادی نوع انسان یا کمال مقتضی آن‌هاست و ناظر به هر نفسی به افراد و تزکیه نفس شخص واحد است؛ چنان که تدبیر منزل ناظر به مشارکت میان بعضی از انسان‌ها در اداره مسائل خانوادگی و سیاست مدن ناظر به مشارکت بین اشخاص انسانی به‌طور عام و برای اداره جامعه و مملکت است (ملاصدرا، ۱۴۱۰ق: ۱۱۶). عرفان عملی نیز در معنای معرفت‌شناختی، مجموعه تفاسیر و گزارش‌هایی است که از کیفیت سلوک عارفانه جمع‌آوری و تدوین یافته است و سالک، سیر خود را براساس آن تنظیم می‌کند، دستورهایی برآمده از گزارش سلوک دیگر سالکان که در ظرف باید و نباید ریخته شده و علم عرفان عملی را شکل داده است. عرفا در تدوین این علم کوشیدند تا منازل تجربه‌شده را پیش روی دیگر سالکان قرار دهند. به‌طور مثال سالکی چون خواجه عبدالله انصاری در سلوک خویش دریافته که منزل یقظه پیش از توبه است بنابراین در سفرنامه *منازل السائرین* این مطلب را به دیگر رهروان طریقت ارائه می‌دهد.

البته محور بودن تجربه سالک در نگارش دستورات عرفانی بدان معنا نیست که عوامل دیگری همچون عقل و شرع و دیگر امور مرتبط، هیچ تأثیری در طبقه‌بندی و رتبه‌بندی مقامات، منازل و یا کیفیت سلوک ندارند؛ زیرا اگر قدر مشترکی در میان نباشد، آن‌گاه نسخه‌نویسی برای دیگر سالکان بیهوده و بی‌معناست. چرا که شاید دلیلی نتوان اقامه کرد که تحولات جزئی و شخصی زید

بتواند برای عمرو نیز اتفاق بیافتد. و این مطلب بسیار مهمی است که با تمسک به آن می‌توان بسیاری از آداب و اعمال و توصیه‌های «بدعت‌گونه» که هیچ ریشه عقلی و شرعی ندارند - و البته متأسفانه در عرفان‌های نوظهور و امروزی وسعت یافته - را از عرفان عملی ناب جدا کرد. پس از فراغت از فهم این مطلب که هر دوی این علوم جزء حکمت عملی محسوب می‌شوند، حال با عنایت به اینکه تمایز موضوعی مدنظر این نوشتار است به‌طور خاص به مسئله «موضوع» خواهیم پرداخت.

نسبت تعریف مشهور «موضوع علم» با عرفان عملی و اخلاق

منطق‌دانان و دانشمندان مسلمان به پیروی از ارسطو، موضوع علم را یکی از ارکان علم می‌دانند. معنای مراد ما از علم عبارت است از «مجموعه‌ای از گزاره‌ها و مفاهیم که عامل وحدت‌بخشی مثل موضوع، روش و یا غایت، آن‌ها را با هم مرتبط کرده است».

مشهورترین تعریف برای موضوع علم این است که «موضوع علم چیزی است که در علم، از عوارض ذاتی آن بحث می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۵۸: ۳۵). تدبر و تجربه در مسائل هر علمی نشان می‌دهد که این مسائل، بیان احکام، آثار و عوارض یک شیء خاص هستند و همین شیء خاص است که همه آن موضوعات و مسائل را به‌صورت افراد یک خانواده گردآورده و ما آن را موضوع آن علم می‌نامیم (مطهری، ۱۳۸۹: ۴۷۱).

تحلیل و بررسی موشکافانه این تعریف به‌عهدده این نوشتار نیست، اما باید دانست که این تعریف مربوط به تمام علوم نمی‌شود چراکه وجود حقیقی تنها برای علوم برهانی اثبات می‌شود، زیرا مقدمات برهان، ضروری، ذاتی، کلی و دائمی هستند و این چهار ویژگی تنها برای قضایایی ثابت است که محمولات آن‌ها عرض ذاتی موضوعاتشان باشند (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۱۴).

با محوریت این تعریف برای موضوع علم، تمایز حقیقی تنها در علوم برهانی امکان‌پذیر است چه اینکه تمایز بین دو امر فرع بر وجود آن‌هاست. بنابراین تمایز حقیقی علوم از یکدیگر نیز، فرع بر موجود بودن آن علوم است. پس اگر علم به معنای مجموعه مسائل دارای وحدت اعتباری باشد، وجود حقیقی نخواهد داشت و در نتیجه این امور معدوم، به دلیل عدم امتیاز در اعدام، نمی‌توانند از یکدیگر ممتاز باشند، بلکه تنها تمایزی که در این صورت برای علوم می‌توان تصور کرد، امتیازی اعتباری است که متناسب با وحدت و وجود اعتباری آن‌ها است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۱۴). بنابراین

بیان تمایز بین عرفان عملی و اخلاق بدون توجه به حقیقی یا اعتباری بودن آن‌ها سخنی ناقص است از این رو بایستی به این مطلب پردازیم که آیا اخلاق و عرفان عملی جزء علوم حقیقی‌اند یا اعتباری؟

بنابر تقسیم‌بندی علوم به حکمت نظری و عملی به روش ارسطویی، در حکمت عملی سخن از بایدها و نبایدها است، که اموری اعتباری‌اند. بنابراین از آنجا که اخلاق و عرفان عملی زیرمجموعه حکمت عملی قرار دارند جزء علوم اعتباری‌اند و تمایز آن‌ها نیز اعتباری است.

تعریف مختار «موضوع علم»

اعتباری بودن این دو علم مصحح این امر می‌شود که تعریف «موضوع علم» به «چیزی است که در علم از عوارض ذاتی آن بحث می‌شود» در علم اخلاق و عرفان عملی مناسب نباشد. چراکه برای بایدها و نبایدها ذاتی نیست تا چه رسد به عوارض آن ذات و شاید به همین علت است که اکثر تعاریفی که برای عرفان عملی و اخلاق گفته‌اند از سنخ تعریف به غایت است، از جمله استفاده از مفاهیم «وصول به حق»، «رجوع به حق» و «رؤیت حق» و... در عرفان و همچنین «تشبه به اله» و «انسان دارای قوای معتدل» در اخلاق که در تعاریف آن‌ها اخذ شده است.

بنابراین باید به تعریفی کلی‌تر دست یازیم. برای مثال بگوییم «موضوع علم امری است که محور بحث و گفت‌وگو در آن علم است» بدون اینکه حدود و ثغور این محوریت را به‌طور دقیق مشخص کرده باشیم. یا گفته شود «با توجه به اینکه علم مجموعه مسائل است و هر مسئله یا قضیه، موضوعی دارد بنابراین مجموعه موضوعات نیز باید مندرج در یک عنوان جامعی قرار داشته باشند که می‌توان آن را به‌منزله موضوع علم و یک چتر پوشش‌دهنده برای مسائل قلمداد کرد» همان‌گونه که مشاهده می‌شود در این دو تعریف حقیقی یا اعتباری بودن اخذ نشده است. بنابراین لزومی ندارد تمایزی را که بین عرفان عملی و اخلاق می‌جویم حقیقی باشد بلکه به فرض اعتباری بودن نیز، بیان تمایز صورت گرفته است.

تعریف عرفان عملی

برای فهم دقیق از موضوع عرفان عملی بایستی ابتدا به تعاریف مربوط به عرفان عملی توجه داشت که البته به عقیده نگارنده، شفاف نبودن مسئله تقسیم عرفان، به نظری و عملی نزد قدما (البته تا آنجا

که نگارنده جست‌وجو کرده) باعث می‌شود تا برای داشتن تعریفی روشن‌تر از عرفان عملی به سراغ آثار عرفانی پس از ابن عربی برویم.

تعریف فناری

فناری در مقدمه کتاب مصباح الانس برای تقسیم‌بندی علوم به حدیث نبوی در تقسیم علوم به «علم الابدان» و «علم ادیان» تمسک بسته و عرفان عملی و نظری را ذیل علم ادیان می‌داند و نام «علم التصوف والسلوک» را برای عرفان عملی و همچنین «علم الحقایق والمشاهده والمکاشفه» را برای عرفان نظری برمی‌گزیند.

اما علم ادیان دو قسم است: علم ظاهر و علم باطن. علوم باطنی پس از تحقق بخشیدن به احکام ظاهر و بر روش عملکرد پیشینیان صالح است که اکثر آن‌ها وهبی و نه کسبی است و اگر به اصلاح باطن با انجام اعمال قلبی اعم از خالی کردن آن از مهلکات و آراستن آن به منجیات تعلق بگیرد همان علم تصوف و سلوک است؛ و اگر به چگونگی ارتباط حق و خلق و نشئت گرفتن کثرت از وحدت حقیقی، با وجود جدا بودن آن‌ها باشد، می‌شود علم حقایق، مکاشفه و مشاهده که شیخ کبیر آن را علم به الله و قسم قبل را علم منازل آخرت نامیده است (فناری، ۱۳۷۴: ۱۲).

تعریف قیصری

از بیان دیگری که قیصری در شرح تائیه ابن فارض دارد می‌توان فهمید که ایشان نیز به تمایز میان دو سنخ از علوم اهل الله واقف بوده است:

فحدّه هو العلم بالله سبحانه من حيث اسمائه وصفاته ومظاهره و احوال المبدء والمعاد
و بحقایق العالم و بکیفیه رجوعها إلى حقیقه واحده هی الذات الاحدیة؛ ومعرفه طریق
السلوک والمجاهدة لتخلیص النفس عن مضائق قیود الجزئیة و اتصالها إلى مبدئها و
اتصافها بنعت الإطلاق والکلیة (قیصری، بی تا: ۶).

تعریف قیصری از علم عرفان عملی، وابسته به دیدگاه وی درباره حقیقت تجربه عرفانی است. اصولی همچون وحدت شخصی وجود و فنای عارف در حق، از مفروضات این تعریف است. در تعریف فناری عناصر نظری که در تعریف قیصری مفروض است، منظور نشده است. همچنین به خلاف تعریف فناری، در تعریف قیصری غایت سلوک عرفانی بیان شده است. از ظاهر کلام فناری

در مصباح الانس به روشنی می شود نتیجه گرفت که موضوع عرفان عملی (آباد ساختن باطن انسان با معاملات قلبی) است.

بنابراین علم عرفان عملی مجموعه قواعد و دستورات و تبیین های معطوف به اعمال قلبی و احوال باطنی به صورت منازل و مقامات برای رسیدن به کمال توحید است (بابی، ۱۳۸۶: ۴۰).

تحلیل و بررسی تعاریف عرفان عملی

با کمی تأمل و دقت در تعاریف فناری و قیصری، این پرسش ها به ذهن متبادر می شود که تفاوت قلب و نفس چیست؟ آیا می توان «قیود» در تعریف قیصری را متناظر با «مهلکات» در تعریف فناری دانست؟ مراد از باطن انسان چیست؟ امام خمینی در مورد شناخت انسان می گوید:

بدان که انسان اعجوبه ای است دارای دو نشئه و دو عالم: نشئه ظاهر ملکیه دنیویه که آن بدن او است، و نشئه باطنه غیبیه ملکوتیه که از عالم دیگر است. و نفس او، که از عالم غیب و ملکوت است، دارای مقامات و درجاتی است که به طریق کلی گاهی تقسیم کرده اند آن را به هفت قسمت (امام خمینی، ۱۳۷۵: ۵).

از آنجا که چون نفس را می توان بتوان برای تمام مراتب باطن انسان مقسم قرار داد شاید بتوان مراد قیصری از به کاربردن اصطلاح نفس در تعریف عرفان عملی اشاره به جمیع مراتب باطنی انسان دانست - و نه مرتبه خاص - از این رو همسو با کلام فناری قرار می گیرد. حتی قیصری نیز به این مطلب در مقدمه شرح بر فصوص تصریح دارد «آنچه را که حکما نفس مجرد خوانند، اهل الله قلب دانند» (قیصری، بی تا: ۱۱). کاشانی نیز به این مطلب اشاره دارد «باید دانست که نفس ناطقه که با اصطلاح متصوفه قلب خوانند جوهری است بسیط، مجرد از ماده، مدرک کلیات بذات و از آن جزویات بآلات» (کاشانی، ۱۳۷۹: ۲۸۶). این بیانات ملهم این امر است که اشاره این بزرگان به طور کلی به جنبه روحانی انسان است.

اما در مورد کلام فناری و اشاره ایشان به قلب دو وجه محتمل است: اول همان بود که گذشت یعنی اصطلاح قلب در اینجا به معنای عام آن است و اشاره به باطن دارد به طور کل، که در این صورت در جمع کلام این بزرگان در تعریف عرفان عملی، نوعی مصالحه صورت می گیرد. اما وجه دوم این است که اصطلاح قلب، معنای خاص خود را داشته باشد، یعنی یکی از مراتب سبعه وجود انسان باشد. اینجاست که باید پرسید آیا مراتب دیگر باطن که فوق قلب اند (عقل، روح، سر،

خفی و اخفی) متعلق سیروسلوک عرفانی قرار نمی‌گیرند؟ به نظر نگارندگان جواب این پرسش منفی است؛ چرا که قلب مرتبه‌ای است که ظرف تغییر و تحول است و مراتب فوق قلب به جنبه‌های ثبات و به اصطلاح (یلی‌الهی) اشاره دارند و می‌توان آن‌ها را جزء مقاصد نازله سلوک به حساب آورد که داخل در مقوله غایت می‌شوند و نه موضوع. البته اینکه گفته شد مراتب فوق قلب جزء مقاصد و اهداف نازله‌اند، از دو جهت است، نازل بودن از جهت مقایسه آن‌ها با غایت نهایی سلوک، که نزد این قوم رسیدن به حق و رؤیت اوست، و دوم نگاه استقلالی و منزل و مقصدگونه به این مراتب. اما اگر قائل به این امر باشیم که رسیدن به این مراتب -یعنی مراتب فوق مرتبه قلب- خود برابر است با وصول به حق، دیگر نازل شمردن آن‌ها وجهی ندارد. همچنین منظور از وصول به حق نه وصول به طور مطلق است بلکه رسیدن به اسما و صفات ظهوریافته و متجلی در آن مراتب از حقیقت انسانی است، شاهد این سخن ما این است که از متون عرفانی گاهی چنین برمی‌آید که سیروسلوک سالک، از خود، به خود و در خود است.

موضوع عرفان عملی

با این همه هنوز نمی‌توان از تعاریف فناری و قیصری پی‌برد که موضوع عرفان عملی به‌طور واضح و مشخص چیست؛ چرا که ایشان معنی مراد خود را به روشنی در تعریف جای نداده‌اند. به‌ویژه آنکه گفته شد فرق است میان عرفان عملی و علم عرفان عملی یا رویکرد هستی‌شناسانه با رویکرد معرفت‌شناسانه که مطمح نظر فناری و قیصری نبوده است.

مطلبی که تا اینجا فهم می‌شود این است که موضوع علم عرفان عملی، یعنی همان امری که محور مباحث این علم است، «دستورات مربوط به اعمال و احوال باطن انسان» است، آن‌هم در معنای جامعی که دربرگیرنده همه مراتب باطنی انسان به غیر از بدن می‌شود. همان‌گونه که سراج گوید «اعمال و احوال قلبی و باطنی موضوع بحث در عرفان عملی است» (سراج طوسی، ۱۳۸۲: ۴۳).

البته این مطلب نه به معنی انکار ابزار و وسیله بودن بدن و اعضا و جوارح است بلکه مراد این است که تمایز عرفان عملی را از علومی مثل فقه روشن سازیم؛ یعنی برخلاف علم فقه که موضوع آن اعمال جوارحی انسان است، در علم عرفان عملی، محور مباحث مربوط به اعمال و احوال باطنی است و تفسیر ایشان از عمل بسیار گسترده است و ساحت‌های باطنی انسان را نیز دارای عمل و بلکه

اعمال می‌دانند. بنابراین وقتی گزاره‌های باید و نبایدی پیرامون تحصیل این گونه فضائل یا دفع این چنین رذائلی است با عرفان عملی سروکار داریم. پس هر گزاره دستوری که به نوعی با لایه‌های باطنی انسان سروکار داشته باشد، داخل در علم عرفان عملی است که البته باعث گستردگی حوزه عرفان عملی و نوعی ابهام می‌شود.

با این همه فهم ما از موضوع عرفان عملی فقط محدود به ویژگی «باطنی بودن» آن است بی‌آنکه بزرگان عرفان حد و مرز این ساحت باطن را مشخص کرده باشند. متأسفانه بسیاری از عرفان‌پژوهان معاصر نیز بی‌آنکه در این موضع به‌طور مشخص سخن بگویند هر یکی از ظن خود یار عارفان می‌شود و تصور خود را از «باطن انسان» که موضوع عرفان عملی است، صائب می‌داند. برای نمونه در مورد موضوع عرفان عملی گفته‌اند:

... موضوع علم عرفان عملی واقعی عینی، مانند وجود نیست که آن، موضوع فلسفه اولی است. موضوع عرفان عملی همچون موضوع اخلاق به نحوی! با اعمال و احوال انسانی مرتبط است. موضوع عرفان عملی، عمل عرفانی یا سیر و سلوک عارفانه است (فناپی اشکوری، ۱۳۹۰: ۱۱۵).

البته پرواضح است که گفته ایشان گویی توضیحی است برای واضحاتی که بالاخره روشن نمی‌کند، موضوع علم عرفان عملی به‌طور مشخص چیست.

تعریف علم اخلاق

با شروع نهضت ترجمه آثار حکمای یونان به زبان عربی، تفکر فلسفی و جریان تألیف در علوم نیز پای گرفت و اخلاق فلسفی نیز به موازات دیگر علوم مورد توجه فیلسوفان جهان اسلام قرار گرفت. مشهورترین مؤلفان این گونه اخلاق در جهان اسلام عبارت‌اند از کندی، زکریای رازی، فارابی، ابوالحسن عامری، ابوعلی مسکویه، ابن سینا و خواجه نصیرالدین طوسی (اعوانی، ۱۳۷۷: ۲۰۷). ریشه مباحت اخلاق فلسفی را باید در آثار فلاسفه یونان یافت، اما نوآوری‌ها و ارزش‌افزوده‌ای که حکمای مسلمان و به‌ویژه فلاسفه مشاء به آن دادند، این مجال را می‌دهد تا سهمی مستقل از اخلاق فلسفی را منسوب به حکمت مشاء کنیم.

در نگاهی اجمالی و با مناط تقسیم استفاده یا عدم استفاده از مؤلفه‌های ارزش‌دوارانه می‌توان تعاریف علم اخلاق را به دو دسته تقسیم کرد. تعاریف نوع اخیر بیشتر توصیفی است و اخلاق

به طور مطلق را در نظر دارد اما اخلاق فلسفی مورد نظر در این نوشتار از جمله مصادیق اخلاق ارزشی است که کتب آن مشحون از توصیه‌های ارزش‌مدارانه است. البته مکاتب اخلاقی (بخصوص در اخلاق توصیه‌ای) در باب ملاک‌پسندیده یا ناپسند بودن و موارد و مصادیق هر یک، اختلاف دارند اما همگی در این امور مشترک‌اند که افعال و اوصاف به خوب و بد تقسیم می‌شوند، می‌توانیم افعال و اوصاف را بشناسیم، می‌توان بین افعال و اوصاف شناخته‌شده داوری کنیم، اوصاف و افعال نیک را باید نشر داد، یعنی افراد را به تحصیل و انجام آن‌ها تشویق کرد و به همین ترتیب از رواج بدی نیز جلوگیری کنیم. این ویژگی‌ها در اخلاق فلسفی وجود دارد. بنابراین می‌توان گفت علم اخلاق، علمی است که به بررسی و شناخت صفات پسندیده و ناپسند و چگونگی تحصیل و یا دفع آن‌ها و همچنین به تبع صفات، به بررسی افعال نیک و زشت و انجام و ترک هر یک می‌پردازد.

به گفته خواجه نصیر «آن علمی است که نفس انسانی چگونه خلقی اکتساب تواند کرد که جملگی احوال و افعال که به اراده او از او صادر می‌شود، جمیل و محمود بود» (طوسی، ۱۳۳۶: ۵۰). به نظر علامه طباطبایی علم اخلاق عبارت است از فنی که پیرامون ملکات انسانی بحث می‌کند، ملکاتی که مربوط به قوای نباتی و حیوانی و انسانی اوست، به این غرض که فضائل آن‌ها را از رذائلش جدا سازد و معلوم کند کدام یک از ملکات نفسانی انسان خوب و فضیلت و مایه کمال اوست، و کدام یک بد و رذیله و مایه نقص اوست، تا آدمی بعد از شناسایی آن‌ها خود را با فضائل بیاراید، و از رذائل دور کند و در نتیجه اعمال نیکی که مقتضای فضائل درونی است، انجام دهد. (رک: طباطبایی، ۱۳۷۵: ۲۹۸).

آیت‌الله جوادی آملی، علم اخلاق را به نظری و عملی تقسیم می‌کند. در تعریف ایشان اخلاق نظری علمی است جزئی و از شعب فلسفه، در مقابل علم کلی که فلسفه اولی است. غایت اخلاق تهذیب نفس و تزکیه قوای ادراکی و تحریکی آن است. مبانی و مبادی نظری اخلاق، در علم اخلاق نظری بحث می‌شود. عمده مباحث اخلاق نظری از دید ایشان بحث از نفس است؛ چراکه تهذیب نفس بدون شناخت آن ممکن نیست. ازین رو مباحثی چون اثبات وجود نفس، تجرد آن، تجرد قوای آن و شتون نفس، که برخی از آن‌ها در علم طبیعی تحقیق و بررسی می‌شود، در اخلاق نظری طرح می‌شود (رک: جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۱۴).

موضوع اخلاق فلسفی

موضوع آن نفس و قوای آن است. که برای تأیید این سخن باید به سراغ بزرگان حکمای اسلامی که در زمینه اخلاق هم آثاری از خود به یادگار گذاشته‌اند برویم. ابن سینا معتقد است، اخلاق پیرامون نفس انسان سخن می‌گوید و بر این مبنا از آن با عنوان علم به خود تعبیر کرده است (ابن سینا، ۱۳۵۳: ۳).

از خواجه نصیرالدین طوسی در حوزه علم اخلاق دو کتاب ارزشمند به نام *اوصاف الأشراف* و *اخلاق ناصری* به یادگار مانده است. خواجه طوس همچون ابن مسکویه بر پیوند علم النفس و اخلاق تأکید دارد و حدود ده مسئله از این دو علم را در بخش نخست «اخلاق ناصری» بررسی می‌کند که از آن جمله معرفت نفس انسانی و کمال و نقصان آن است. او در بیان موضوع علم اخلاق می‌گوید:

... پس موضوع این علم (اخلاق) نفس انسانی بود از آن جهت که از او افعالی جمیل و محمود یا قبیح و مذموم صادر تواند شد به سبب ارادات او، چون چنین بود که معلوم باشد که نفس انسانی چیست و غایت و کمال او در چیست و قوت‌های او کدام است که چون آن را استعمال بر وجهی کنند که باید کمال و سعادت می‌کند که مطلوب آن است حاصل آید... (طوسی، ۱۳۶۰: ۵۸).

تحقیق در کیفیت اکتساب فضائل و نیل به سعادت و همچنین ازاله رذائل بدون بررسی نفس انسانی میسر نمی‌شود. به همین جهت است که خواجه شش فصل از مقالات اول کتاب خود را به نفس انسانی اختصاص داده است؛ چون منشأ رفتار انسان، قوا و ملکات نفسانی اوست، زشتی و زیبایی اعمال و رفتار او معلول اعتدال و یا عدم اعتدال قوای درونی او است. در این نظام، شناسایی قوای نفسانی و چگونگی اعتدال و همچنین افراط و تفریط آن‌ها محور و مدار همه مباحث اخلاقی است (آذربایجانی و دیلمی، ۱۳۸۶: ۲۰).

خواجه گوید:

قوای نفس سه است، یکی قوت نفس ناطقه که آن را نفس ملکی خوانند دیگر قوت غضبی که آن را نفس حسی خوانند و سه دیگر قوت شهوانی که آن را نفس بهیمی خوانند (طوسی، ۱۳۶۰: ۴۸).

زکریای رازی نیز در «طب روحانی»، قوای سه‌گانه نفس افلاطون را اساس کار خود قرار داده و از تزکیه نفس سخن می‌گوید (رک: رازی، ۱۹۳۹: ۲۷). ملا احمد نراقی به تبعیت از کتاب جامع السعادات پدرش، در کتاب اخلاقی خود یعنی معراج السعاده، موضوع علم اخلاق را نفس ناطقه انسانی می‌داند (نراقی، ۱۳۸۰: ۱۹).

همچنین ابوسلیمان سجستانی به گزارش المقابسات، ابن مسکویه در تهذیب الاخلاق، غزالی در میزان العمل، علامه حلّی در الالفین، دیلمی در ارشاد القلوب، ملاصدرا در اسفار، ملا محمد مهدی نراقی در جامع السعادات و ابوالحسن عامری موضوع مباحث خود را پیرامون نفس و قوای آن قرار داده‌اند.

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که موضوع علم اخلاق فلسفی از منظر این بزرگان نفس انسانی است. اما همان‌گونه که می‌دانیم نفس را اطلاعات مختلفی است اما حیثیت دارای قوا بودن، بیشتر مدنظر این بزرگان است.

بدان که تن، مملکتی است که خداوند عالم آن را به اقطاع روح مجرد مقرر فرموده و از برای روح در این مملکت از... قوای ظاهریه و باطنیه لشکر بسیار است... از میان ایشان قوای چهارگانه که عقل، شهوت، غضب و وهم باشد... هیچ‌یک از قوا... به غیر از این چهار عنصر، خیال سروری نیست، بلکه هر یک محکوم به حکم حاکم خطّه بدن‌اند (نراقی، ۱۳۸۰: ۲۱).

تمایز موضوعی عرفان عملی و اخلاق از جهت سعه و ضیق

بزرگان عرفان عملی و علمای اخلاق هر دو ادعا دارند که موضوع علومشان به نحوی مربوط به باطن انسانی است، اما با تفحص در کتاب‌های اخلاقی این عالمان به دست می‌آید که آنان در مقام ذکر اهمیت نفس و پرداختن به اخلاق تعابیر بلندی دارند، به طوری که گویی مرادشان تمام جنبه‌های باطنی و ملکوتی انسان است، اما وقتی به شناساندن این نفس - از آن جهت که موضوع علم اخلاق است - می‌پردازند، نفس چیزی جز مجموع چند قوه نیست. به طور مثال نزد برخی چون نراقی چهار قوه شهوت، غضب، وهم و عقل، قوای نفس‌اند. اما خواجه نصیر نفس را دارای سه قوه می‌داند: قوه نطق که با آن ادراک معقولات و تمیز میان مصالح و مفاسد افعال صورت می‌گیرد، قوه شهوی که مبدأ جذب منافع است و همچنین قوه غضبی که مبدأ دفع مضار است. از همین‌جا

می‌توان فهمید یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های نفس که علمای اخلاق از آن بحث می‌کنند ارتباط داشتن با بدن است و صدور فعل خارجی و تکرار آن برای ملکه‌سازی آن در نفس است و این نکته‌ای بسیار مهم است به‌خصوص در مقام تمایز آن با عرفان عملی. آنچه در مورد عرفان عملی گفته شد بیشتر به ساحت‌های باطنی انسان تکیه دارد، حتی اگر هیچ فعل خارجی از سالک صادر نشود؛ زیرا تفسیر عرفا از فعل بسیار وسیع‌تر است.

به نظر می‌رسد هر آنچه موضوع اخلاق است «نفس صاحب‌قوا» است که موضوع عرفان عملی می‌باشد اما نه بالعکس. دلیل این مدعا آن است که مؤلفان عرفان عملی، «تعمیر باطن» را موضوع این علم دانسته‌اند بی‌آنکه مشخص کنند مرادشان از باطن چیست، اما در اخلاق اگرچه موضوع آن نفس است و آن‌هم برای اشاره به یک مقام باطنی انسان است، اما حداقل دو قید «ذو قوا بودن» و همین‌طور «صفات و ملکات صادرکننده فعل» باعث می‌شود که دامنه اخلاقیات ضیق‌تر از عرفان عملی باشد. همچنین انحصار نفس در سه قوه خود باعث تضییق حوزه اخلاق فلسفی است؛ چراکه قوای نفس بسیار متنوع‌تر از آن است که در کلام ارسطو و پیروان او آمده است.

تمایزات فرعی

تمایز از جهت ارتباط با دین

همان‌گونه که در تعاریف عرفان عملی مشاهده شد، مؤلفان عرفان اسلامی چنان جیره‌خوار دین‌اند که حتی تقسیم‌بندی علم نیز نزد آنان متکی به حدیث نبوی است و آن‌ها را کاری با طبقه‌بندی علوم توسط ارسطوییان نیست. با عنایت به فرموده نبی اکرم^(ص) علم به دو دسته علم ابدان و علم ادیان تقسیم می‌شود. آنگاه تمام مباحث عرفانی (عملی و نظری) ذیل علم ادیان قرار می‌گیرد. بحث به همین جا خلاصه نمی‌شود، به تبع این تقسیم، اصطلاحات سه‌گانه شریعت، طریقت و حقیقت نیز رخ می‌نماید که این خود تکیه بر روایتی دیگر از رسول اکرم^(ص) دارد که می‌فرمایند: شریعت اقوال من است و طریقت افعال من است و حقیقت احوال من. رابطه این سه به نحو ظاهر و باطن است رابطه مغز و قشر است. از این رو تفکیک آن‌ها از یکدیگر ناممکن است.

استفاده از کتاب و سنت در میان عارفان به تفسیر و تأویلات این طایفه از این دو منبع محدود نمی‌شود و در سطحی عمیق‌تر، گفتمان قرآنی به گفتمانی عرفانی سرایت می‌کند که در این فضا

واژگان قرآنی به اصطلاحات عرفانی مبدل می‌شود. این مهم از سدهٔ دوم و سوم و توسط عارفانی چون شقیق بلخی و ابوسعید خراز آغاز می‌شود و تا قرن هفتم و هشتم ادامه دارد و یک زبان عرفانی مطابق با بیان قرآنی شکل می‌گیرد (رک: نویا، ۱۳۷۳: ۱۸). اغلب مفاهیم و کلیدواژه‌های عرفان عملی، برگرفته از آیات و روایات است؛ مثل توحید، ولایت، نفس، قلب، معرفت، محبت، خوف، رجا، توبه، تقوا، زهد، ورع، توکل، تسلیم و رضا. نقل است که جنید بغدادی گفته بود: «این راه را کسی باید که کتاب خدای بر دست راست گرفته باشد و سنت مصطفی (ص) بر دست چپ» (عطار نیشابوری، ۱۳۷۴: ۳۶۶).

به فرموده امام خمینی:

هیچ راهی در معارف الهیه پیموده نمی‌شود مگر آنکه ابتدا کند انسان از ظاهر شریعت، و تا انسان مؤدب نشود به آداب شریعت حقه، هیچ‌یک از اخلاق حسنه از برای او به حقیقت پیدا نشود و نور معرفت الهی در قلب او جلوه نکند و علم باطن و اسرار شریعت از برای او منکشف نشود... (امام خمینی، ۱۳۶۳: ۱۰۱).

سیروسلوک عرفانی در اسلام، کوشش برای رسیدن به باطن حقائق دینی و در رأس آن‌ها، لقاءالله است. چنین امری مبتنی بر اعتقاد به آموزه‌ها و التزام به احکام دینی است. بنابراین عرفان عملی (در معنای دینی-اسلامی) یا عرفان عملی نیست و یا اگر هست در تمام احکام خود وام‌دار دین است و البته وام‌داری غیر از تساوق است.

اما اخلاق فلسفی منهای شریعت نیز می‌تواند هویت خود را حفظ کند. مبانی تصویری و تصدیقی اخلاق فلسفی هرگز به این اندازه متنوع و گسترده نیست. یک نفس است با تعدادی قوا. حکمای اسلام در عین انتخاب اصل و روش یونانیان، اخلاق را با بهره‌گیری از فرهنگ آموزه‌های اسلامی توسعه و تعمیق بخشیده‌اند. برای مثال کسانی همچون ابن‌مسکویه بر توافق این نگرش اخلاقی با آموزه‌های دینی تأکید دارند و نه تنها بر توافق اصرار دارند، بلکه حتی به تلفیق این احکام اخلاقی با آموزه‌های باطنی دین مثل عرفان پرداخته‌اند (اعوانی، ۱۳۷۷: ۲۰۷). او مراتب سعادت انسان را چهار مرتبه دانسته که هر یک از مراتب شامل درجات بی‌شماری است، اما جالب این است که این مراتب را با عنوان مقامات و منازل نام‌گذاری کرده است:

الف. مقام موقنان: اول مقامی که به صاحبان یقین تعلق دارد، رتبهٔ حکیمان و اجلهٔ عالمان است؛

ب. مقام محسنان: آنانی اند که به آنچه می‌دانند عمل می‌کنند؛

پ. مقام ابرار: این مقام رتبهٔ مصلحان است کسانی که به حقیقت خلیفه خدا در زمین برای اصلاح عباد و بلادند؛

ت. مقام فائزان: این رتبه که منتهای رتبه اتحاد است و پس از آن مقامی برای مخلوق متصور نیست، مختص به کسانی است که در محبت الهی به مقام مخلصین نائل آمده‌اند (ابن مسکویه، ۱۴۱۰: ۱۱۶).

ابن مسکویه همچنین شقاوت را ضد سعادت و ناشی از انقطاع از خداوند و سقوط از مراحل کمال می‌داند و از درکات با عنوان مساقط و لعائن یاد می‌کند، وی مراحل سقوط و تنزل و دوری از درگاه خداوندی را چهار درکه می‌داند و این مراتب را با مفاهیم دینی و قرآنی تطبیق می‌دهد (ابن مسکویه، ۱۴۱۰: ۴۰). اما با همه تلاش‌هایی که توسط حکمای مسلمان انجام گرفت تا اخلاق فلسفی رنگ دینی بگیرد و برخی فضائل مطلوب در دین، ذیل فضائل کلی مربوط به قوای نفس قرار گیرد، هنوز اخلاق فلسفی به اخلاق سکولار نزدیکی بیشتری دارد و به‌رغم رسوخ نکردن اخلاق دینی در بافت نظام اخلاق فلسفی و با حذف جهت‌دهی‌های دینی، باز هم خللی در نظام اخلاق فلسفی وارد نمی‌شود.

ابتدای حداکثری عرفان بر شریعت باعث می‌شود تا همانند شریعت، نگاهی جامع به بطون مختلف انسان به عنوان سالک و مسافر الی‌الله داشته باشد اگرچه شریعت باز هم نسبت به عرفان عمومیت دارد. چرا که محوری‌ترین موضوع دین چه در بخش هست‌ها و نیست‌ها و چه در بخش بایدها و نبایدها، انسان بما هو انسان است، بدون اینکه مختص به ظاهر و یا باطن او باشد. اما در طول تاریخ آنچه محقق شد این بود که جنبهٔ ظاهرش به فقه و جنبهٔ باطنی‌تر آن، از آن عرفان شد. اخلاقیون نیز گویی نظیر اهل برزخ بین عرفان و فقه قراردارند و به همان اندازه که در احکام خود به باطن دین تکیه کنند به عرفان نزدیک‌اند و بالعکس. از این‌رو عرفان عملی نیز همچون دین (به معنای میراث عالمان دینی)، دربرگیرندهٔ احکام اخلاقی برآمده از عقل، هست اما در آن خلاصه نمی‌شود.

تمایز هستی‌شناسانه

پیش‌تر به دو اعتبار «هستی‌شناسانه» و «معرفت‌شناسانه» عرفان عملی / اخلاق اشاره شد. معنای وجودشناختی «موضوع»، وضع اصطلاحی جدید و معنادهی خاص نگارنده نیست بلکه، به هر شیئی که بتواند دارای کمالی باشد، موضوع اطلاق می‌شود و به هر محلی که متقوم به خود و مقوم چیزی باشد که در آن حلول می‌کند، موضوع گویند (ابن‌سینا، ۱۳۵۸: ۳۱). همچنین گفته‌اند موضوع، به معنی شیء موجود در خارج از ذهن است... موضوع را موجود بذاته و شیء مستقل از ادراک ما نیز گفته‌اند (جمیل صلیبا، ۱۹۸۲: ۴۴۶). موضوع عرفان عملی / اخلاق در این معنا، یک واقعیت عینی و موجود خارجی است، همان وجود سالک است که احوال و عوارضی بر او مترتب می‌شود و مراد از عرفان عملی، نفس سیروسلوک و اعمال قلبی و قالبی عارف یا سالک است.

سَر وجودی انسان در یک قوس نزولی از صقع ربوبی حرکت می‌کند و پس از گذر از مراتبی مانند عالم ارواح و مثال، در مرتبه استقرار که رحم مادر است، نزول اجلال می‌کند. سپس متولد می‌شود و به صورت مزاج انسانی پیش روی ما ظاهر می‌گردد. چنین انسان به دنیا آمده‌ای به دلیل همین نزول، به احکام کثرت متصف می‌گردد و از مبدأ وحدت که صقع ربوبی است محجوب می‌ماند (فرغانی، ۱۳۷۹: ۲۱۸). در قوس صعود نیز برخی انسان‌ها به آن مبدأ وحدت آگاه شده و با توفیق الهی در جانشان شوق بازگشت به آن مبدأ ایجاد می‌شود و عزم عروج می‌نمایند که این همان صیرورت در مسیر سلوک است.

همین‌الگو را می‌توان در مورد اخلاق فلسفی پیاده کرد. کندی همانند افلاطون نفس را به سه قوه شهویه، غضبیه و عاقله تقسیم می‌کند و آن‌ها را به سگ، خوک و پادشاه تشبیه کرده است (آلوسی، ۱۹۸۵: ۲۷۴). اگر یکی از دو قوه شهویه یا غضبیه بر انسان مسلط شود، تمام اهتمام انسان صرف مطالبات آن خواهد شد که ثمره آن به تباهی رفتن انسان است. اگر قوه غضبیه بر فرد حاکم باشد فروغ دانش و حکمت او فروکش خواهد کرد و فرد همانند درندگان زندگی خواهد کرد. از این‌رو صلاح انسان در این است که دو قوه غضبیه و شهویه که وجه مشترک انسان با سایر حیوانات است را تحت سلطه قوه ناطقه و عقل درآورد تا عقل آن‌ها را تدبیر کند.

بنابراین در رویکرد هستی‌شناختی، «نفس صاحب قوای عقل، وهم، شهوت و غضب»، موضوع اخلاق فلسفی است و «باطن و جان سالک» می‌تواند موضوع عرفان عملی باشد. عرفان عملی و

اخلاق به اعتبار دوم که نوعی صیروت است، بازهم تمایزی تشکیکی با عمومیت عرفان عملی دارند. چراکه مراتب متعالی باطن انسانی (که موضوع یا بهتر بگوییم محلّ صیروت عرفانی است) واجد مراتب نازله (منظور نفسِ دارای قوا که محل صیروت اخلاقی است) هستند البته به وجود جمعی و بسیط.

در این صیروت و در اخلاق فلسفی پیروان حکمت مشاء تلاش می‌شود که فرد قوای شهوت، غضب و واهمه را به اعتدال برساند. مراد از اعتدال، حد وسط بین افراط و تفریط افعال مربوط به هر قوه است. اما فرمان به اعتدال قوا را که محوری‌ترین بحث در اخلاق است، عرفان عملی نیز امضا کرده و تشبیه انسان کامل به کُرّه در عرفان بخاطر این است که تمام قوا را به اعتدال رسانده، اما در بازار عرفان عملی احکامی پیدا می‌شود که در دکان اخلاق فلسفی نیست، مثل یقطه، توبه و بسیاری منازل با احکام دیگر که شاید ربطی به فعل خارجی نداشته باشند و فقط تطوراتی در باطن سالک باشند.

نتیجه:

در ضمن تلاش برای بیان تمایز عرفان عملی از اخلاق مشخص شد که این دو علم زیرمجموعه حکمت عملی‌اند و درزمره علوم اعتباری قراردارند که باعث می‌شود تعریف مشهور موضوع علم در مورد آن‌ها کاربرد نداشته باشد. بنابراین به تعریفی کلی‌تر رسیدیم. همچنین هردو به ارائه توصیه‌ها می‌پردازند، اما اوامر و نواهی اخلاق فلسفی محدود به قوای نفس و ایجاد اعتدال در آن‌هاست و قلمرو احکام عرفان عملی، باطن سالک است که این باعث عمومیت عرفان عملی نسبت به اخلاق فلسفی از دو منظر هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه می‌شود. یکی از علل این عمومیت، وابستگی بیشتر عرفان عملی به دین است، اما در مورد اخلاق فلسفی با وجود تلاش‌های فلاسفه مشاء این ارتباط ظاهری و بیرونی است و به عمق جوهر مکتب اخلاقی‌شان نفوذ نکرده است.

درباره موسّع بودن عرفان عملی نسبت به اخلاق، باید توجه داشت که مفهوم عمومیت چیزی است و مفهوم مطلوبیت چیز دیگر. برای نمونه اخص بودن اخلاق فلسفی باعث شده تا احکام و مسائل آن شفافیت بیشتری نسبت به گزاره‌های عرفان عملی داشته باشد. همچنین انتزاعی‌تر بودن

فرامین عرفان عملی نسبت به اخلاق فلسفی باعث تفسیرپذیری‌های مختلف و همچنین مانع اغیار نشدن آن می‌شود که این‌ها خود باعث اعم بودن عرفان عملی است.

همچنین با تسامح، عرفان عملی را با تمام اختلافاتی که در خود فرقه‌ها و نوشته‌های عارفان وجود دارد یک مجموعه لحاظ کردیم؛ حال آنکه با نگاهی تفصیلی و باتوجه به ساحت‌های متنوع باطنی انسان در علم روانشناسی از جمله باورها، احساسات و عواطف، اراده و... بی‌شک در تحقیقات آینده می‌توان به وزن‌دهی عرفان‌های عملی پرداخت تا مشخص شود هر یک به کدام ساحت باطنی بیشتر توجه دارند. اما اختلاف نظرها در اخلاق فلسفی زیاد نیست و همگی با نفس صاحب چند قوه سروکار دارند.

کتاب‌نامه:

- آذربایجانی، مسعود و دیلمی، احمد. (۱۳۸۶)، *اخلاق اسلامی*، چاپ پنجاه و دوم، قم: دفتر نشر معارف.
- آلوسی، حسام‌الدین. (۱۹۸۵ م)، *فلسفه الکنندی و آراء القدامی و المحادثین فیه*، بیروت: دارالطلیعه.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۵۸)، *رساله حدود*، ترجمه مهدی فولادوند، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۵۳)، *دانشنامه علایی*، مقدمه و حواشی و تصحیح محمد معین، تهران: کتاب‌فروشی دهخدا.
- ابن‌مسکویه، احمدبن محمد. (۱۴۱۰ ق)، *تهذیب الاخلاق*، به کوشش حسن تمیم، قم: بیدار.
- اعوانی. (۱۳۷۷)، *دایره المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، ج ۷، چاپ دوم، مدخل اخلاق، تهران: مرکز دایره المعارف بزرگ اسلامی.
- بابایی، مهدی. (زمستان ۱۳۸۶)، «عناصر و مولفه‌های عرفان عملی»، *معارف عقلی*، شماره ۸.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۲)، *تحریر تمهید القواعد*، الزهرا.
- _____ . (۱۳۸۹)، *رحیق مختوم*، ج ۱، اسراء.
- حائری یزدی، مهدی. (۱۳۷۴)، *کاوش‌های عقل عملی*، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- [امام] خمینی، روح‌الله. (۱۳۶۳)، *اربعین حدیث*، طه.
- _____ . (۱۳۷۵)، *چهل حدیث*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- رازی، ابوبکر محمدبن زکریا. (۱۹۳۹ م)، *رسائل فلسفیه*، به تحقیق پل کراوس، قاهره: جامعه فواد.
- سراج طوسی، ابونصر. (۱۳۸۲)، *اللمع*، تهران: اساطیر.

- صلیبا، جمیل و منوچهر صانعی درّه بیدی. (۱۹۸۲)، معجم الفلسفی، دارالکتب اللبنانی.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۵)، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۲، تهران: اسلامی.
- طوسی، خواجه نصیر. (۱۳۳۶)، اخلاق ناصری، تهران: خوارزمی.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. (۱۳۷۴)، تذکرة الاولیاء، تصحیح نیکلسون، تهران: صفی علیشاه.
- فرغانی، سعیدالدین. (۱۳۷۹)، مشارق الدراری، مقدمه جلال الدین آشتیانی، مشهد: دانشگاه فردوسی.
- فناری، حمزه. (۱۳۷۴)، مصباح الانس، تهران: مولی.
- فنایی اشکوری. (۱۳۹۰)، فلسفه عرفان عملی، قم: اسراء.
- قیصری، داودبن محمود. (بی تا)، مقدمه شرح فصوص قیصری و رسائل؛ رسالة التوحید والنبوة والولایة، قم: بیدار.
- کاشانی، کمال الدین عبدالرزاق. (۱۳۷۹)، مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی، مقدمه و تصحیح و تعلیق مجیدهادی زاده، تهران: میراث مکتوب.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹)، مجموعه آثار، تهران: صدرا.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی. (۱۴۱۰ ق)، الحکمة المتعالیه فی الاسفارالعقلیه الاربعه، ج ۴، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- نراقی، احمد. (۱۳۸۰)، معراج السعاده، پیام آزادی.
- نویا، پل. (۱۳۷۳)، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.