

زبان و ادب فارسی
نشریه دانشکده ادبیات و
علوم انسانی دانشگاه تبریز
سال ۵۴، بهار و تابستان ۹۰
شماره مسلسل ۲۲۳

علم و معرفت از دیدگاه خواجه عبدالله انصاری

دکتر مرتضی شجاری*

دانشیار دانشکده ادبیات دانشگاه تبریز

چکیده

صوفیان محقق لازمۀ طی منازل سیر و سلوک را همراه داشتن توشه‌ای به نام علم می‌دانند؛ زیرا از نظر ایشان علت انحراف عده‌ای از سالکان، جهل آنها و اشتغال به مجاهده قبل از عالم شدن است. به باور خواجه عبدالله گرچه علم برای عارف، پای‌بند است اما عارف بدون علم، شیطانی بیش نیست. جهالت زهری است که سالک را به هلاکت می‌رساند. از نظر وی معرفت، روح علم و امری شهودی است که با کسب و تحصیل به دست نمی‌آید. علم در سیر و سلوک عرفانی مانند چراغی است که ظلمات مسیر را روشن می‌کند؛ اما حالی که معرفت در سالک ایجاد می‌کند مانند نردبانی است که موجب صعود او می‌شود. اگر عارفی با عالمان سخن بگوید، و آنها مفهومی از آن سخن دریابند، آن مفهوم، علم است؛ اما علم، برای عارفان، معرفت است. در واقع برای عارف، علم استدلالی به علم لدنی تبدیل می‌گردد؛ یعنی آنچه بر علما معلوم است، برای عارفان مشهود می‌شود. از این رو لازم است که سالک با رفع حجاب علم از احکام آن به احکام احوال و مواجید منتقل شود. در مقام علم و قبل از رفع حجاب آن، این عقل آدمی است که ادراک کرده و از ادراکات او نفس ناطقه به بهجت و سرور می‌افتد؛ اما در مقام معرفت و شهود، نفس ناطقه محو گشته و ادراک به واسطه روح است؛ یعنی روح دارای وجد و سرور می‌شود.

کلیدواژه‌ها: علم، معرفت، حجاب علم، احوال عرفانی، سیر و سلوک.

– تاریخ وصول: ۸۹/۹/۸ تأیید نهایی: ۹۰/۲/۶

* mortezashajari@gail.com

مقدمه

سیر و سلوک در تصوف اسلامی مانند نردبانی است که می‌تواند آدمی را از زمین شریعت به آسمان حقیقت برساند و به تعبیر مولوی پله‌پله از این نردبان بالا رفتن، از مقامات تبتل تا فنا، آدمی را به ملاقات خداوند می‌رساند.^۱ در این سفر، مقامات و منازل متعددی وجود دارد که لازم است سالک آنها را یکی پس از دیگری طی‌نموده تا به مقصود نایل آید. عده‌ای از صوفیان کوشیده‌اند بر پایه تجربه‌های خویش و با بهره‌گیری از آموزه‌های دینی، منازل سلوک و وادی‌های جاده طریقت را با نظم و ترتیب بین آنها بیان کنند. یکی از اولین آثار در این زمینه *اللمع فی التصوف* است که توسط ابونصر سراج در قرن چهارم هجری به نگارش درآمد. در این کتاب هفت مقام ذکر شده که سالک باید با کوشش خود و به ترتیب، آنها را کسب کند. چنین سالکی در مسیر سیر و سلوک، با فضل الهی، دارای احوالی می‌گردد که سراج تعداد آنها را ده تا می‌داند. اما خواجه عبدالله انصاری در قرن پنجم هجری با استقرای کامل مراتب و منازل سلوک، دستگاهی منظم از آنها ساخت و در دو کتاب *صد میدان* و *منازل السائرین* به نگارش درآورد.

در مقدمه *منازل السائرین* (انصاری، ۱۳۸۷: ۴) مقامات سلوک در سه مرتبه کلی منحصر شده است: ۱. به راه افتادن ۲. داخل شدن در غربت سفر ۳. رسیدن به مشاهده. بدیهی است که در هر سه مرتبه «علم» به معنای عام که شامل معرفت و مشاهده نیز می‌گردد، حضور دارد. آدمی بدون علم، نه قصد سفر می‌کند و نه به مقصد می‌رسد. به تعبیر ابوحفص سهروردی: «علم در راه سلوک بنیاد است. و هر بنا که نه بر اساس نهند، زود خراب شود» (سهروردی، ۱۳۸۷: ۷). خواجه عبدالله دلیل راه را علم می‌داند (انصاری، ۱۳۷۷: ج ۲، ۴۴۵). از نظر وی سالک بی‌علم نه تنها در مسیر سلوک به پیش نمی‌رود؛ بلکه «راه باز پس می‌رود» (همان، ج ۱، ۴۱۵).

از نظر صوفیان محقق، آموختن علم و مداومت بر آن اصلی قوی در طریق تصوف است؛ زیرا علم، نوری است که سالک در ظلمت سلوک بدان محتاج است، و یا به تعبیر نسفی آب حیات است که سالک را در این مسیر از مرگ مانع می‌شود: «ملکوت دریای نور است، و ملک دریای ظلمت است. و این دریای نور آب حیوة است و در ظلمت است. باز این دریای نور به نسبت، دریای ظلمت است با دریای علم و حکمت، و علم و حکمت آب حیوة است و در ظلمت است» (نسفی، ۱۳۸۵: ۶۸). در واقع در مراتب و منازل سیر و سلوک، علم درجه‌ای است که باید از ابتدای سلوک تا انتهای آن همراه سالک باشد (ابوالفیض، بی تا: ۱۹۶).

در تاریخ تصوف اسلامی کسانی بوده‌اند که علم را بار خاطر و مانع از سلوک إلی الله می‌دانستند. خواجه عبدالله خود، در رساله ذکر گوید: «عالم علت افزایش» (انصاری، ۱۳۷۷: ج ۱، ۴۱۰). اما چنین علمی که آدمی را بیمار و رنجور می‌کند، در واقع جهل است که نام علم یافته. بنابراین، این سؤال مطرح می‌شود که علم حقیقی و حقیقت علم چیست؟ خواجه در ادامه فقره مذکور گوید: «حکیم علت از فزودن فرود آرد، و عارف علت پاک ببرد» (همان). پس سؤالات دیگری در اینجا مطرح است: حکمت چیست؟ و معرفت چیست؟ تفاوت علم و حکمت و معرفت کدام است؟ علاوه بر اینها، علم به معنای عام که شامل حکمت و معرفت نیز می‌شود، چه نقشی در سلوک إلی الله دارد؟ هدف از این پژوهش، یافتن پاسخ‌های خواجه عبدالله، که با صد میدان و منازل السائرین در عارفان پس از خود تأثیر زیادی داشته، به سؤالات فوق است.

۱. سیر و سلوک

به باور صوفیان، اسلام، دارای ظاهر و باطنی است، ظاهر چون تن است و باطن مانند روح: «تن بی روح مردار است، و روح بی تن نه به کار است» (میبدی، ۱۳۶۱: ج ۲، ۱۹۷). ظاهر اسلام «از شرک برستن و بایمان پیوستن» (همان)، و باطن اسلام «از خود برستن و در حق پیوستن» (همان) است. برای رسیدن به باطن باید از ظاهر آغاز کرد و قدم در راهی نهاد که به آن طریقت گویند^۳. درآیه‌ای از قرآن می‌فرماید: «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا» (نساء/۱۳۶)، خواجه عبدالله در تفسیر آن می‌گوید: «ای شما که از روی تصدیق ایمان آوردید از روی تحقیق ایمان آرید. شریعت پذیرفتید، حقیقت پذیرید» (میبدی، ۱۳۶۱: ج ۲، ۷۴۱)^۴. بنابراین مؤمن واقعی کسی است که «ظاهر بمیزان شریعت برکشد، و باطن بمیدان حقیقت درکشد» (همان، ج ۱۰: ۶۴۵)؛ زیرا گفته‌اند «السَّعِيدُ مَنْ لَه ظَاهِرٌ مُوَافِقٌ لِلشَّرِيعَةِ وَ بَاطِنٌ مُتَابِعٌ لِلْحَقِيقَةِ» (همان).

پیامبر(ص) فرموده است: «الشَّرِيعَةُ اقْوَالِي وَ الطَّرِيقَةُ اَفْعَالِي وَ الْحَقِيقَةُ اِحْوَالِي» (مستدرک الوسائل، ج ۱۱، ۱۷۳). در تفسیر این حدیث، عارفان شریعت را علم، طریقت را روش عملی ساختن شریعت و حقیقت را عبارت از احوال و مقامات درونی می‌دانند که رهرو، طی سیر و سلوک به سوی خدا و در راه خدا کسب می‌کند (چیتیک، ۱۳۸۲: ۱۱). نسفی می‌گوید: «سالک باید که اول از علم شریعت آنچه مالا بد است بیاموزد و یاد گیرد و آنگاه از عمل طریقت آنچه مالا بد است بکند و به جای آورد تا از انوار حقیقت به قدر سعی و کوشش وی روی نماید» (نسفی، ۱۳۸۵: ۱۰).

بنابراین سیر و سلوک یا طریقت دارای مقدمه و غایتی است. مقدمه آن آموختنی است و چیزی جز علم به شریعت نیست که عمل به آن باید همواره همراه

سالک باشد تا در نهایت به حقیقت که غایت سیر و سلوک است، برسد: «هر که ظاهر شریعت دست بدارد، جمال حقیقت از وی روی بپوشد. هر که امر و نهی پست دارد، چه عجب اگر ایمان و معرفت از دل وی رخت بردارد» (میبدی، ۱۳۶۱: ج ۲، ۷۷۴). در آیه‌ای از قرآن سخن از راسخون فی العلم (آل عمران، ۷) است که تأویل آیات الهی را می‌دانند. از نظر خواجه عبدالله «راسخون در علم» کسانی‌اند که علم شریعت که آموختنی است، علم طریقت که معاملتی است و علم حقیقت که یافتنی است را حاصل کرده باشند (میبدی، ۱۳۶۱: ج ۲، ۷۷۴): «راسخان در علم ایشانند که علم شریعت بیاموختند، و آن‌گه باخلاص آن را کار بستند، تا علم حقیقت اندر سر بیافتند» (همان: ۷۷۵).

لازم به ذکر است که از نظر صوفیان اگر کسی اهل طریقت نباشد و تنها به شریعت بسنده کرده، تقوی پیشه کند و اوامر و نواهی خداوند را فرمان برد، مؤمن است و خدای تعالی بر او مهربان (همان: ۱۹۷) و بهشت و نعمت‌های آن نصیب او می‌شود؛ اما آدمی توانایی‌ها و شایستگی‌هایی بیش از این دارد. آیات قرآن گاه تقوی پیشگان را به «جنات و نهر»، گاه به «مقعد صدق» و گاه به «عِنْدَ مَلِیکٍ مُّقْتَدِرٍ» وعده داده است. خواجه عبدالله اولی را برای اهل شریعت، دومی را مختص اهل طریقت و سومی را خاص اهل حقیقت می‌داند: «قدم‌های روندگان در راه تقوی سه است: قدم شریعت در قالب روشن کند. قدم طریقت در دل روشن کند. قدم حقیقت در جان روشن کند. چون روندگان قالب در رسند نزلشان «جَنّاتٍ وَ نَهْرٍ» پیش آرند، چون

روندگان دل در رسند نزلشان «مَقْعَدِ صِدْقٍ» آرند. چون روندگان جان در رسند نزلشان از «پیش آرند» (همان : ۶۲).

آفت جهل در سیر و سلوک

بدیهی است که لازمه طی منازل سیر و سلوک، همراه داشتن توشه‌ای به نام علم است؛ زیرا به تعبیر سری سقطی علت انحراف صوفیه، جهل آنها و اشتغال به مجاهده قبل از عالم شدن است. آن کس که علم را تحصیل کرده سپس به تصوف روی آورد، رستگار می‌شود؛ اما آن که قبل از علم، به تصوف اشتغال ورزد خود را به خطر انداخته است: «جنید «ره» گفت: روزی شیخ من سری گفت: اگر از نزد من برخیزی با که مجالست کنی؟ گفتم: با محاسبی، گفت: نیک است، از علم و ادبش بگیر و تشقیق کلامش را رها کن و به متکلمین واگذار. هنگام جدایی از او شنیدم که (به دعا) گفت: خداوند تو را صاحب حدیثی صوفی گرداند و نه صوفی صاحب حدیث. مقصودش این بود که کسی که علم و حدیث را به دست آورده و سپس به تصوف بگردد، رستگار است، اما کسی که قبل از علم، صوفی شود، خود را به مخاطره انداخته است» (غزالی، بی تا، ج ۱، ۳۸).

علم و معرفت سالک به مانند آتشی است که خیالات فاسد و اندیشه‌های باطل را از بین برده و موجب رستگاری رهرو طریق حق می‌شود: «چون سالک دانا شد و عارف گشت، آن علم و معرفت سالک بمثابت آتش باشد، جمله خیالات فاسد را و اندیشه‌های باطل را» (نسفی، ۱۳۸۵: ۳۳). و لذا حسنه‌ای که مؤمنان در این جهان، خواهان آن‌اند، علم و عبادت است^۵. در واقع علم و ایمان قرین هم‌اند و از هم جدا نمی‌شوند. علم، ظاهر ایمان و ایمان، باطن علم است. قوت و ضعف ایمان به زیادت و

نقصان علم است. چنان که لقمان به فرزندش گفت: همان گونه که محصول کشاورز با آب و خاک به سامان می‌رسد، ایمان نیز با علم و عمل کامل می‌شود.

بنابراین بدیهی است که عرفا غالباً آغاز سلوک برای رسیدن به حقیقت را تحصیل علم و به دست آوردن معرفت می‌دانند. از نظر ایشان هیچ آفتی در این راه بدتر و خطرناک‌تر از جهل نیست:

آفتی نبود بتر از ناشناخت تو بر یار و ندانی عشق باخت

(مولوی، ۱۳۶۳: ج ۳، ۳۷۸۱)

«قوله تعالی: وَ إِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْهِ الرَّسُولِ الْآيَةَ- درین آیت اشارتست که ایمان شنیدنی است و دیدنی و شناختنی و گفتنی و کردنی. سمعوا دلیل است که شنیدنی است، تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضٌ مِنَ الدَّمْعِ دَلِيل است که دیدنی است، مِمَّا عَرَفُوا دَلِيل است که شناختنی است، يَقُولُونَ دَلِيل است که گفتنی است. آن گه در آخر آیت گفت: وَ ذَلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ- این محسنین دلیل است که عمل در آن کردنی است اما ابتدا بسمع کرد که نخست سماع است، بنده حق بشنود، او را خوش آید، درپذیرد، و بکار درآید و عمل کند. رب العالمین قومی را می‌پسندد که جمله این خصال در ایشان موجود است» (میبدی، ۱۳۶۱: ج ۳، ۲۱۴).

و لذا عده‌ای از صوفیان علم را برتر از عمل، و جهل را بزرگ‌ترین معصیت می‌دانند: «هیچ معصیت عظیم‌تر از جهل نیست» (عطار، ۱۳۷۰: ج ۱، ۲۶۰). و عذاب آن هیچگاه منقطع نمی‌شود: «اگر عذاب از جهت نقصان علم باشد، هرگز ازان عذاب خلاص نیابند و اگر عذاب از جهت نقصان طهارت بود، بمرور ایام ازان عذاب خلاص یابد» (نسفی، ۱۳۸۵: ۳۸). اعمال عادی و روزمره جاهل، در عرفان معصیت

تلقی می‌شود و همین اعمال برای عالم عبادت است: «جاهل اگر می‌خورد، و می‌خسپد، و شهوت می‌راند جمله معصیت است، و بعد از ایمان، یعنی بعد از علم، عالم اگر می‌خورد و می‌خسپد، و شهوت می‌راند جمله طاعت است» (نسفی، ۱۳۸۵: ۴۷).

به باور خواجه عبدالله گرچه علم برای عارف، پای بند است، اما عارف بدون علم، شیطانی بیش نیست: «شیخ الاسلام گفت که علم عارف را پای بند است لکن عارف بی علم دیو است» (انصاری، ۱۳۸۶: ۱۷۰)؛ زیرا کار شیطان، وارونه جلوه دادن حقایق و فریب دادن آدمی است و سالک جاهل همواره خود و دیگران را می‌فریبد. جهالت وی را به سوی شیطان می‌کشاند و گمان می‌کند که سالک إلى الله است.

۲. تمایز میان علم و قول به علم

صوفیان محقق همواره میان عالم و کسی که فقط به روایت علم اکتفا می‌کند، تفاوت گذاشته‌اند. از انس بن مالک نقل است که گوید: «هَمَّةُ الْعُلَمَاءِ الدَّرَايَةُ وَهَمَّةُ السُّفَهَاءِ الرَّوَايَةُ» (هجویری، ۱۳۸۷: ۱۹). خواجه عبدالله با تمایز گذاردن میان علم و قول به علم، حقیقت علم را آن می‌داند که آدمی را به عمل صالح برساند: «علما راه به قدم عبرت کنند، سفها از جهل بر قول بسنده کنند، متکلم خود را عالم داند، قول العلم را از عین العلم باز نداند... تأثیر عقل و علم را از تأثیر جهل و ظلم باز نداند، به غلبه قول و عبارت تا در غلط افتد و خلق را در غلط اندازد، چون اهل نفاق در قول شهادت و عمل بی اخلاص» (انصاری، ۱۳۷۷: ج ۱، ۱۰۹).

بنابراین کسی که از علم تنها بر قول آن اکتفاء کند، جاهلی است که به غلط خود را عالم داند؛ زیرا به باور صوفیان آدمی میان دو عالم نور و ظلمت واقع است. علم حقیقی در عالم نور یا همان عالم الهی است و بر دنیای فانی که عالم ظلمت است، جهل حاکم است. بنابراین هر ادراک یا شهود و یا حالتی که آدمی را متوجه

عالم نور کند، علم است؛ و هر ادراک یا حالی که از جهت توجه به عالم ظلمت، نصیب آدمی شود، جهل مرکبی است که از جهت مشابهت در ادراک با علم، به غلط علم نامیده می‌شود.^۷ «گرفت و تحصیل علم را علم باید تا به علم تحصیل کند که هرچه در نمکسار افتد نمک شو، علمی که به جهل‌گیری مدد جهل شو، نفع او ضرر شو... چون به جهل علم را بگرفت همه آلت جهالت سازد و علت‌ها بر هم می‌افزاید» (انصاری، ۱۳۷۷: ۱۴۰).

و لذا صاحب چنین علمی که در واقع جهل است، اگر سال‌ها نیز در قول به علم مداومت کند، نه برای خود و نه برای دیگران، مفید نخواهد بود: «کسی ده سال علم آموزد چراغی برنیفروزد، درویشی حرفی بگوید خلقی در آن بسوزد» (انصاری، ۱۳۷۷: ج ۱، ۱۴۰). معرفت حقیقی آن است که آدمی را به خداوند نزدیک کند: «شناخت صوفیان شناخت است، آن دیگران پنداره است... او که از این [شناخت صوفیان] بهره ندارد، هر چند که هنر او بیش بود از الله دورتر است» (همان، ۱۳۸۶: ۵۵۱). درویش حقیقی علمی دارد که یک ذره آن از دو عالم بهتر است: «یک ذره شناخت به از دو عالم یافت» (همان، ۱۳۷۷: ج ۲، ۴۳۲). این علم موهبتی الهی است که هر کس در خود استعداد ایجاد کند، خداوند بر او افاضه خواهد کرد: «این کار نه به جهد و کوشش است بلکه به عطا و بخشش است. این کار نه به طاعت است بلکه محض توفیق و عنایت است، این کار نه به رنگ و پوست است بلکه به عنایت دوست است» (همان، ۱۴۰).

بنابر آیه کریمه «إنما یخشی الله من عباده العلماء» (فاطر، ۲۸) یکی از ویژگی‌های علم حقیقی آن است که خوف و خشیت در آدمی ایجاد کند: «آن کس را

که این علم باشد و آن گه باین علوم خالق را عبادت نکند اسم آن جهل از وی بنیفتد که آن علم که ضد آن جهل است آنست که الله گفت *إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ* (میبدی، ۱۳۶۱: ج ۱، ۱۰۴). این خشیت، به تعبیر پیر هرات، نفس سرکش آدمی را رام می‌کند (انصاری، ۱۳۸۶: ۲۲۰).

خواجه عبدالله از یکی از عارفان نقل می‌کند که گفت: «امام هر عمل علم است و امام هر علم عنایت» (همان، ۲۱۸). امام صادق (ع) در تفسیر آیه کریمه *«إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ»* (فاطر، ۲۸) عالم را کسی می‌داند که کردارش، گفتارش را تصدیق کند. هر که کردارش گفتارش را تصدیق نکند عالم نیست و از آن حضرت روایت شده است که علم مقرون به عمل و همراه با عمل است پس هر که به راستی عالم باشد به علمش عمل می‌کند و هر کس هم که عمل کند بر دانش او افزوده می‌شود و علم، عمل را صدا می‌زند اگر جوابش را داد می‌ماند و گر نه از آنجا کوچ می‌کند^۱. «مصطفی (ص) گفت: «من عمل بما علم ورثه الله علما لم يعلم». هر که علم شریعت را کار بند نبود، آن علم ضایع کرد، و بر وی حجت گردد، و هر که مر آن را کار بند بود، آن علم ظاهر حجت وی گردد، و علم حقیقت بعطا بیابد» (میبدی، ۱۳۶۱: ج ۲، ۷۷۵).

۳. علم در سیر و سلوک عرفانی

خواجه عبدالله در *منازل السائرین* گرچه علم را در بخش وادی‌های سیر و سلوک^۲ قرار داده است، اما از بخش بدایات و باب اول آن که یقظه است، همواره بر علم و اهمیت آن در سیر و سلوک تأکید می‌کند؛ زیرا «مرد بی‌علم راه باز پس می‌رود» (انصاری، ۱۳۷۷: ۴۱۵). از نظر وی جهالت زهری است که سالک را به هلاکت می‌رساند: «او که با علم نَبُوَد جهل زهر او بود» (همان، ۴۱۴).

علم امری تشکیکی و دارای درجات و مراتب بی‌شماری است. در هر بابی از ابواب سیر و سلوک و هر میدانی از میادین آن، درجه‌ای از علم لازمه توفیق سالک است. در اینجا برای نمونه به نقش علم در چند باب از بدایات سیر و سلوک اشاره می‌کنیم.

جایگاه علم در بدایات سلوک

قسم بدایات در *منزل السائرین* همانند بقیه اقسام دارای ده باب است که برای نمونه به نقش علم در بعضی از ابواب آن اشاره می‌کنیم:

الف. باب اول یقظه است؛ بیداری دل سالک از خواب غفلت که منجر به قیام برای خداست (همان، ۱۳۸۷: ۱۵). بدیهی است که این بیداری، بدون آگاهی از نعمت‌های الهی و «خود را گماشتن به شناسایی منت آن و پی بردن به کوتاهی خویش، در ادای حق آن» (همان: ۱۶) میسر نیست. پیر هرات بعد از بیان سه نوع یقظه، ملاک آنها را «وجوب خلع عادات» می‌داند (همان: ۱۷). لازمه از بین بردن عادت‌ها، شناخت نفس و از بین بردن عادات آن است. بنابراین علمی اجمالی به نفس خویش و شناخت عادت‌های آن مقدمه لازم برای آغاز سیر و سلوک است. بعد از آن علم به شریعت لازمه طی طریقت است، زیرا توبه بدون علم به شریعت امکان پذیر نیست.

ب. توبه که بعد از باب یقظه است، «درست نشود جز پس از شناسایی گناه» (همان، ۲۰) که لازمه آن هم، علم داشتن به اوامر و نواهی خداوند است. خواجه در *صد میدان علم را زندگانی*، و توبه را پادزهر آن دانسته است (همان، ۱۳۸۸: ۸). در توضیح می‌توان گفت که از نظر صوفیان آدمی دارای دو نوع حیات است: یکی حیات جسمانی که در آن با حیوانات مشترک است و در این نوع حیات، سیر و سلوک معنی

ندارد. و دیگر حیات معنوی که به تعبیر پیر هرات، چیزی جز علم نیست. همچنان که در حیات جسمانی زهر و پادزهر وجود دارد، پادزهر حیات روحانی، توبه است.

پ. سالک در محاسبه - مرحله بعد از توبه - باید به مواردی علم داشته باشد، از جمله اینکه: «هر کار که دیو را در آن نصیب است، جنایت است. و هر معاملت که در آن جور است، جنایت است. و هر خدمت که به خلاف سنت است، جنایت است» (همان، ۳۹). بنابراین شناخت شیطان و اوامر او، از جمله ظلم و اعمال خلاف سنت در این مرحله برای سالک لازم است.

ت. در باب انابه، رجوع به خداوند مطرح است و لذا انابه از توبه برتر است؛ زیرا توبه رجوع از مخالفت به موافقت و انابه رجوع به خداوند است (طارمی، ۱۳۷۷: ۸۲). بدیهی است که هر سالکی به اندازه علم خود به خدا، می تواند به او رجوع کند و از آنجا که شناخت خداوند دارای مراتب است، در منازل السائرین سه مرتبه برای انابه بیان شده است (رک. انصاری، ۱۳۸۷: ۲۶).

ث. سالک در مقام تفکر باید عقل خویش را به کار گیرد؛ عقلی که برای دل آدمی به مانند چشم برای نفس است (طارمی، ۱۳۷۷: ۸۵). همچنان که یکی از راه های اصلی و مهم لذت بردن نفس آدمی، دیدن با چشم است، تفکر نیز یکی از مهم ترین طُرُق لذت بردن حقیقی است که جز لذت دل نیست.

ج. در باب «فرار» که هشتمین باب از بدایات است، سه درجه علم به خوبی بیان شده است. در این باب، فرار به معنای گریختن از فانی به باقی است. این معنی، در عامه مردم به معنای گریختن از جهل به علم، در خاصه به معنای گریختن از خبر(علم عامه) به شهود، و در خاصه خاصه به معنای گریختن است از غیر حق - گرچه شهود باشد - به حق تعالی (انصاری، ۱۳۸۷: ۳۸).

۴. علم و ثمرات آن

در آثار صوفیان تعاریف متعددی از علم نقل شده است که هر یک از آنها بیانگر صفتی از علم است؛^۱ اما آیا حقیقت علم قابل تعریف است؟ عده‌ای علم را غیرقابل تعریف دانسته‌اند؛ زیرا از آنجا که علم، دانستن هستی خداوند است، آن را حدی نیست: «شیخ الاسلام گفت که: علم چیست؟ دانستن هستی او. یافت او چون بُود که تو خود در شناخت عاجزی؟» (همان، ۱۳۸۶: ۲۴۲). بنابر این مبنای چیزی غیر از دانستن هستی خداوند، علم محسوب نمی‌شود. گروهی دیگر از صوفیان بر این باورند که علم واجب و علم ممکن را نمی‌توان در یک تعریف گنجانند: «بدان که علم دو است: یکی علم خداوند - تعالی - و دیگر علم خلق. و علم بنده اندر جنب علم خداوند تعالی متلاشی بود؛ زیرا که علم وی صفت وی است و بدو قایم، و اوصاف وی را نهایت نیست؛ و علم ما صفت ماست و به ما قایم، و اوصاف ما متناهی باشد؛ لقوله تعالی: «وَمَا أوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» (۸۵/الإسراء) ... علم او یک علم است که بدان همی داند جمله موجودات و معدومات را، و خلق را با وی مشارکت نیست» (هجویری، ۱۳۸۷: ۱۹-۲۰).

بدیهی است که مقصود از علم در مباحث مربوط به سیر و سلوک عرفانی، علم سالک است. پیر هرات در آثار خویش گاهی علم را به معنایی عام به کار می‌برد که شامل حکمت و معرفت و کشف و شهود نیز می‌شود، و گاهی آن را به معنایی خاص و در مقابل اصطلاحات دیگر به کار می‌گیرد. البته در اکثر موارد قرینه‌ای بر معنای مورد نظر موجود است.

چنان‌که گفتیم خواجه عبدالله علم را در قسم وادی‌های سلوک؛ یعنی پنجمین قسم از اقسام دهگانه در *منازل السائرين* و بعد از باب احسان، قرار داده است. خواجه در تعریف علم گوید: «العلم ما قام بدلیل و رفع الجهل» (انصاری، ۱۳۸۷: ۱۶۱). علم آن است که بر دلیل مبتنی باشد، و جهل را رفع کند. این تعریف - بنابر تفسیر تلمسانی و کاشانی - شامل علوم نقلی نیز می‌شود. زیرا با عقل است که صحت نقل - مانند نبوت و صدق پیامبر(ص) - ثابت می‌شود، بنابراین بازگشت تمام دلایل به عقل است (تلمسانی، ۱۳۷۱: ۳۳۱). «صحت نقل ثابت می‌شود. به برهان پس به درستی که نظری که ثابت می‌شود به او صحت نبوت و صدق رسول، عقلی است. پس مرجع نقل، عقل است، و معرفت اعجاز نیز عقلی است» (طارمی، ۱۳۷۷: ۳۲۹). فرکاوای یکی از شارحان *منازل السائرين* تعریف فوق را دربرگیرنده علم لدنی نیز می‌داند؛ با این توجیه که علم لدنی علمی است که خود دلیل خود است و جهل را رفع می‌کند (فرکاوای، ۱۹۵۳: ۸۳).

هشت وادی بعد از علم را - که در *منازل السائرين* ذکر شده - می‌توان از ثمرات علم - در معنای عام آن - نزد خواجه عبدالله دانست که به اختصار اشاره‌ای به آنها می‌کنیم:

الف. حکمت، علم به اسرار اشیا و علم به ارتباط اسباب و مسببات است (تلمسانی، ۱۳۷۱: ۳۳۹) که موجب می‌شود صاحب حکمت در درجه اول حق هر شی را اعطا کند، و حدش را نگاه دارد و از وقت خود به تأخیر نیندازد. و در درجه دوم نظر خداوند را در وعیدش مشاهده کند، و عدل او را در حکمش بشناسد و مهربانی او را در آنچه منع کرده، ملاحظه کند. و در درجه سوم در استدلال خود به بصیرت، و در ارشاد خود به حقیقت و در اشارت خود به غایت رسد (همان، ۱۳۸۷: ۱۶۵).

ب. بصیرت، یکی از ثمرات علم است و از میدان علم زاید (همان، ۱۳۷۷: ج ۱، ۳۱۱)؛ یعنی علمی است که با جان آدمی آمیزش یافته و به تعبیر خواجه عبدالله همان دیده‌وری است (همان، ۱۳۸۸: ۶۵). آدمی علاوه بر اینکه همانند دیگر حیوانات دارای چشم ظاهر است و با آن می‌تواند اشیای عالم محسوس را که به وسیله انواری چون نور آفتاب، روشن می‌شوند، ببیند؛ این استعداد را دارد که پس از مجاهدات بسیار و کسب علم و با عنایت الهی و انوار علم و کشف (عبدالمعطی، ۱۹۵۴: ۱۳۲) به چشمی باطنی دست یابد و با آن حقایق را مشاهده کرده و از حیرت رهایی یابد (همان، ۱۳۸۷: ۱۶۷). البته چنین بصیرتی آسان به دست نمی‌آید و تنها نصیب صابر می‌شود (میبدی، ۱۳۶۱: ج ۲، ۳۹۸).

پ. فراست، در لغت زیرکی و دانایی است. و در تصوف بر سه وجه است: تفرس تجربه، فراست استدلال و فراست نظر دل (همان، ۱۳۸۸: ۲۲۳). فراست نظر دل، که نتیجه معرفت است، نوری است از طرف خداوند در دل بنده‌اش که به واسطه آن برای بنده چیزهایی کشف می‌شود که بر دیگران مکشوف نیست و به همین معنی در *منازل السائرین* گوید: «فراست» آنس یافتن است با حکم غیب بدون استدلال با شاهد، و بدون خبر جستن از تجربه» (همان، ۱۳۸۷: ۱۷۰). به واسطه فراست است که خبر به عیان، و علم‌الیقین به عین‌الیقین تبدیل می‌شود: «بر درگاه دین اسلام کس عزیزتر از آن نیست که پاک بود و راست. اول نواختی که خدای با وی کند، آن بود که در فراست بر وی بگشاید، و چراغ معرفت در دلش برافروزد، تا آنچه دیگران را خبر بود، او را عیان گردد، آنچه دیگران را علم‌الیقین است، او را عین‌الیقین شود، در مملکت حادثه‌ای در وجود نیاید که نه دل وی را از آن خبر دهند. مصطفی (ص) گفت: «و اتقوا فراسة المؤمن فأنه ينظر بنور الله» (میبدی، ۱۳۶۱: ج ۲، ۷۵۸).

ت. تعظیم، گرچه به معنای این است که آدمی خود را در برابر عظمت الهی ناچیز داند، اما این خود، ناشی از شناخت نسبت به خداست؛ یعنی تعظیم، «معرفتِ عظمت (الهی) است و خود را ذلیل شمردن در برابر آن» (انصاری، ۱۳۸۷: ۱۷۱). در واقع شناختِ خداوند با تذلل در برابر او نسبتی مستقیم دارد؛ یعنی هر قدر شناخت بیشتر باشد، مرتبه عبودیت بالاتر است و آدمی خود را در مقابل آن عظمت کوچک‌تر می‌بیند. بالاترین مرتبه تعظیم، داشتن معرفتی به خداوند است که موجب تسلیم محض و سلب اختیار آدمی می‌شود و رمز آن در شریعت، سجده کردن در نماز است.

ث. الهام نیز یکی از ثمرات علم به خداوند است و «مقام آنان است که ایشان را گفتاری (از مقام قدس) نصیب شود. و آن بالاتر از فراست است» (همان، ۱۷۳)؛ زیرا فراست به‌طور نادر واقع می‌شود و گاهی کار را بر صاحب خود دشوار سازد، اما الهام در مقامی است که گیرنده آن کاملاً آماده است (همان). در واقع فراست اولین مرتبه الهام است و اگر فراست در آدمی تثبیت شود، به الهام تبدیل می‌شود (عبدالمعطی، ۱۹۵۴: ۱۳۹).

ج. سکینه، آرامشی قلبی است که ثمره علم به خداوند است. به تعبیر پیر هرات: «آرامش است که حق فرورستد بر دل دوستان خویش، آزادی آن دل‌ها را» (همان، ۱۳۸۸: ۱۵۷). دل آدمی در عالم طبیعت در بند بسیاری از خواست‌ها، تمایلات و وسوسه‌هاست و لذا آرامش از او دور است. جهالت این بندها را محکم کرده و در پایان انسان را به هلاکت می‌رساند و تنها علم به حقیقت است که می‌تواند این بندها را سست کرده و دل را آزاد کند. هر قدر که علم افزون شود، نتیجه آن یعنی آزادی و آرامش دل، بیشتر خواهد شد.

چ. طمأنینه نیز یکی از ثمرات علم و برتر از سکینه است. خواجه عبدالله در تعریف طمأنینه می‌گوید: «سکون است، که امن صحیح، شبیه به عیان، آن را تقویت بخشد» (همان، ۱۳۸۷: ۱۷۸). وی دو تفاوت میان طمأنینه و سکینه بیان کرده است: یکی اینکه سکینه را گاهی آتش هیبت فرونشاند؛ اما طمأنینه، سکون امن است که در آن راحت انس میسر آید. و دیگر اینکه سکینه همیشگی نیست اما طمأنینه هرگز از صاحب خود زایل نمی‌شود (همان).

ح. همّت، معنایی است که بر دل بنده استیلا دارد و او را تنها به سوی مقصد صحیح می‌کشاند (لخمی، ۱۹۵۴: ۱۴۷). بدیهی است که همّت از ثمرات علم است و لذا پیر هرات می‌گوید: «همّت خواست است از دل به قیمت دل» (همان، ۱۳۷۷: ج ۱، ۲۹۵). و از آنجا که خواست دل هر کس به میزان علم اوست، ثمره علم به خداوند، همّت به حق است و «آن بشارت فوز است، مرد را به یک نیاز از همه نیازها بی‌نیاز کند، و به یک بند از همه بندها آزاد، و به یک در از همه درها مقیم» (همان، ۱۳۸۸: ۱۵۲).

۵. مراتب علم

خواجه عبدالله در کتاب صد میدان علم را به سه قسم استدلالی، تعلیمی و لدنی تقسیم کرده است. علم استدلالی از عقل و تجربه حاصل می‌شود و همان چیزی است که موجب امتیاز انسان از حیوانات دیگر و باعث تکریم آدمیان است. علم تعلیمی که یا به واسطه تعلیم حق در کتاب‌های آسمانی و یا به واسطه تلقین اساتید حاصل می‌شود، موجب عزت آدمیان در دو جهان است. و علم لدنی علمی است که بی‌واسطه از جانب خداوند بر قلب آدمی افاضه می‌شود: «علم دانش است و آن را

اقسام، سه است. علم استدلالی و علم تعلیمی و علم لدنی است. اما استدلالی: ثمرات عقول‌اند و عواقب تجارب‌اند و ولایت تمییز که آدمیان بدان مکرم‌اند، بر تفاوت درجات. اما تعلیمی، آن است که خلق از حق شنیدند، در بلاغ. و از استادان آموختند، در تلقین. که دانایان بدان عزیزند، در دو جهان. اما لدنی سه علم است. یکی: علم حکمت در صنایع، دانش آن یافته به نشان. دو دیگر: علم حقیقت در معاملات، با حق یافته به نشان. سیم: علم حکمت پرنده از حق. به دیده از غیب، و آن خضر راست، صلوات الله علیه» (همان، ۱۳۸۸: ۲۱۹ - ۲۲۰).

در *منازل السائرین* برای علم سه مرتبه بیان شده است: علم جلی، علم خفی و علم لدنی (همان، ۱۳۸۷: ۱۶۱).

الف. علم جلی، همان است که در عرف از لفظ علم فهمیده می‌شود. این علم از سه راه به دست می‌آید: حواس ظاهری و باطنی، تواتر، و تجربیات متعدد.

ب. علم خفی، علمی است که میراث عمل است و بنا بر روایتی از پیامبر (ص) که فرمود: «من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم یعلم» به آن «علم وراثت» نیز گویند. این علم از اهل علوم مرتبه اول مخفی است؛ گرچه نسبت به اهل خودش جلی و آشکار است. این علم مانند گیاهی که در زمین مستعد می‌روید، در دل‌های پاک و صافی از کدورت‌های صفات نفسانی می‌روید و با آب ریاضت خالی از ریا و طلب جاه و غرض و عوض، رشد می‌کند. حق تعالی که از دید دیگران غایب است، برای صاحب علم خفی، ظاهر می‌گردد، و غیر حق که ظاهر است، بر او مخفی می‌شود.

ج. علم لدنی، علمی است که چهار ویژگی دارد: ۱. وجودش، سند صحتش است؛ یعنی مانند علوم منقول با اسناد ثابت نمی‌شود. ۲. ادراکش، شهود اوست؛ یعنی مانند علوم معقول با ادراک عقلی حاصل نمی‌شود. ۳. نعتش، حکم اوست؛ یعنی

نمی‌توان این علم را برای غیر اهلش توصیف کرد. وصف این علم، همان حکمی است که بر اهل خود دارد. باید اهل این علم بود تا وصف و تعریفش را دانست. ۴. میان او و غیب حجابی نیست؛ یعنی این علم، همان علم حق تعالی است که بر اهل این علم تجلی کرده است.

۶. معرفت در سیر و سلوک عرفانی

خواجه عبدالله در *منازل السائرین* معرفت را در بخش نهایات آن قرار داده است. نهایات، امور و مقاماتی است که بعد از سیر و سلوک حاصل می‌شوند. از نظر خواجه، سالک پس از رسیدن به مقام مکاشفه و مشاهده و معاینه که در بخش حقایق واقع‌اند، به معرفت خواهد رسید. و بعد از معرفت است که به فنا و بقا و در نهایت توحید که آخرین باب از بخش نهایات است، می‌رسد.

تعریف معرفت

خواجه عبدالله در تعریف معرفت گوید: «المعرفة إحاطة بعین الشيء كما هو» (همان، ۱۳۸۷: ۲۵۷) «معرفت احاطت است به عین چیز، آن چنانکه آن است» (همان، ۱۳۸۶: ۵۵۲). در این تعریف قید «بعین الشيء» برای بیان تفاوت معرفت و علم است؛ زیرا «علم، ادراک شیء است به صورتی زاید مثل او در ذات مدرک، چنانکه رسم کرده‌اند او را حکما به آنکه علم، حصول صورت شیء است در نفس. پس معرفت، اتحاد عارف است به معروف به بودن ایشان شیء واحدی؛ یا به بودن ذات معروف در

عارف؛ پس نمی‌شناسی تو شیء را مگر به چیزی که در توست از او؛ پس معرفت ذوق است و علم حجاب است» (طارمی، ۱۳۷۷: ۵۳۴).

۷. مراتب معرفت

خواجه عبدالله معرفت را دارای سه مرتبه می‌داند: معرفت صفات و نعوت، معرفت ذات با برانداختن تفریق بین صفات و ذات، و معرفت مستغرق در محض تعریف که استدلال به آن نرسد.

الف. معرفت صفات و نعوت^۱: معرفت عامه است که اگر موجود نشود، شرایط یقین حاصل نگردد. عارف در این مرتبه کسی است که به صفات خداوند که در قرآن و احادیث آمده، آگاه باشد و شواهد آن را در عالم هستی ببیند؛ زیرا تمام کائنات تجلی اسمای حسنی الهی‌اند. اگر آدمی از هوی و هوس پاک گشته، اسیر وهم نباشد، ادراکی لطیف یافته و با نور الهی که در سر اوست، بینا می‌گردد، آنگاه در تفکرات خویش از گمراهی شیطان مصون مانده، به خطا نمی‌افتد. این مرتبه از معرفت سه رکن دارد: ۱. اثبات صفات خداوند؛ صفاتی که در قرآن و سنت وارد شده، بدون اینکه گرفتار تشبیه شود. ۲. تنزیه خداوند؛ یعنی نفی تشبیه از او، بدون اینکه گرفتار تعطیل شود. ۳. ناامیدی از ادراک کنه ذات خداوند و به تأویل گرفتار نیامدن (انصاری، ۱۳۸۷: ۲۵۷)..

ب. معرفت ذات با اسقاط جدایی بین صفات و ذات: معرفت خاصه است؛ یعنی این معرفت مختص به اهل تجلیات اسمائی است؛ کسانی که - به مقتضای حدیث قرب نوافل - خداوند، سمع و بصر آنها می‌شود، با سمع خداوند می‌شنوند و با بصر او می‌بینند، و لذا از دید ایشان - که همان دید الهی است - صفات خداوند به حقیقت، عین ذات، و به اعتبار، غیر از ذات است. این معرفت نیز سه رکن دارد:

۱. ارسال صفات بر شواهد؛ یعنی عارف در این مرتبه آنچه را که مشاهده می‌کند، صفات خداوند می‌داند، «پس بتحقیق که گشاده شود از برای او باب شهود ذات با اسقاط تفریق میان صفات و ذات؛ چرا که شاهد حق، حق است. زیرا که مشاهده نمی‌کند از برای حق، سوای او» (طارمی، ۱۳۷۷: ۵۳۹). ۲. ارسال وسایط بر مدارج؛ یعنی وسایطی مانند مقامات عرفانی را راهی ببیند که او را به مقصود می‌رساند. ۳. ارسال عبارات بر نشانی‌ها؛ یعنی عبارات را به گونه‌ای شهود کند که او را به حقیقت مطلوب برساند؛ عباراتی که قبل از این مرتبه از معرفت، معانی دیگری برایش داشت.

در واقع این سه رکن، حال صاحب معرفت ذات را تبیین کند، که چگونه اشیاء در نظر او ترقی می‌یابند؛ مثلاً آنچه که پیش از این بیگانه می‌دید، صفات حق می‌بیند؛ و این، نوعی ترقی در قرب (إلی الله) است. و نیز وسایطی که آنها را دال بر مدارج می‌دید، اکنون عین مدارج می‌بیند؛ و این نیز نوعی ترقی در قرب است. همچنین عباراتی که آنها را الفاظی خارج از معنای مقصود می‌دانست، اکنون برایش نشانه‌هایی گشته‌اند که او را به مقصود می‌رسانند؛ و این نیز ترقی در قرب است. این سه رکن گواه این است که شخص، اهل معرفت ذات گشته است. با وجود این، صاحب معرفت ذات، از حضرت جمع در حجاب است، اما به او نزدیک شده است (تلمسانی، ۱۳۷۱: ۵۶۴).

ج. معرفت مستغرق در محض تعریف، که استدلال به آن نرسد: معرفت خاصه خاصه است. مقصود از «محض تعریف»، تعریف خداوند است از ذات خود با ذات خود، بدون هیچ واسطه‌ای. وقتی صاحب معرفت خاصه در تعریف حق مستغرق و

فانی شود، به این مرتبه، یعنی معرفتِ خاصه خاصه می‌رسد. این مرتبه از معرفت، مرتبه‌ای است که استدلال به آن نرسد، شاهدهی بر آن دلالت نمی‌کند، و وسیله‌ای استحقاق آن را ندارد؛ زیرا اولاً در استدلال نوعی تثلیث است از دلیل و مدلول و نسبت آنها، ثانیاً در این مرتبه، شاهد عین مشهود است؛ چون بر این مرتبه فنای کلی حاکم است؛ یعنی دلیل و مدلول، و شاهد و مشهود یکی است، و ثالثاً هنگام اشراق نور حقیقت، تمام وسایل - از جمله اعمال، احوال و مقامات - مرتفع می‌شوند. این مرتبه نیز سه رکن دارد: ۱. مشاهده قرب؛ یعنی وقتی رسوم و حجاب‌ها - از جمله خودیت آدمی - مرتفع شوند، همه ماسوی الله فانی شده و قرب حق شهود می‌گردد. ۲. صعود از علم؛ یعنی علم که حجاب معلوم است، رفع شده و صاحب این مرتبه از آن صعود می‌کند. ۳. مطالعه جمع؛ وقتی است که فنای کل حاصل آید؛ یعنی همه چیز در تجلی ذات فانی شود (تلمسانی، ۱۳۷۱: ۵۶۶-۵۶۷).

۸. فرق علم و معرفت

علم و معرفت از اصطلاحاتی هستند که معمولاً اگر هر یک به تنهایی بیان شوند، معنای لفظ دیگر را نیز افاده می‌کند؛ اما اگر با هم و در مقابل یکدیگر به کار روند، معنایی کاملاً متفاوت دارند (إذا اجتمعا إفتراقا و إذا إفتراقا إجمعا). صوفیان همواره علم و معرفت را مقابل یکدیگر و متمایز از هم دانسته؛ اما در اینکه کدام یک برتر از دیگری است، اختلاف نظر داشته‌اند؛ اختلافی که در واقع به اختلاف در تعریف ایشان از «علم» و «معرفت» بازمی‌گردد. خواجه عبدالله نیز مانند اکثر صوفیه معرفت را مقامی الهی و علم را مادون آن می‌داند؛ ولی عده‌ای از صوفیان مانند سهل تستری، بایزید، ابن‌العرف و ابن‌مدین و ابن‌عربی بر این باورند که مقام علم، الهی است و لذا برتر از مقام معرفت است که مقامی ربانی است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲، ۳۱۸).^{۱۲}

از آثار پیر هرات و شرح‌های مختلفی که بر *منازل السائرین* نگاشته شده است، می‌توان موارد تفاوت علم و معرفت را به‌دست آورد که در همه آنها برتری معرفت بر علم مشخص است:

الف. علم حجاب است^{۱۳}؛ زیرا صورتی است در نفس آدمی که مطابق با شیء معلوم و غیر از آن است. این صورت، خود حجاب بر حقیقت شیء معلوم است؛ اما معرفت، شهود عیان است؛ شهودی است که ملازم با حضور شیء و معاینه آن است (طارمی، ۱۳۷۷: ۲۹۲). به تعبیر دیگر حصول علم همراه با غیبت معلوم است؛ اما معرفت از بارقه‌ها و لویح نور وجود است (انصاری، ۱۳۸۷: ۲۳۸) که وجه معروف را آشکار و روشن می‌کند و پس از زوال درخشش نور وجود نیز باقی می‌ماند (همان، ۱۳۷۷: ۴۹۲).

ب. علم تنها حدود و اعمال جسم آدمی را اقتضا می‌کند؛ اما معرفت اعمال و معاملات دل را اقتضا کرده و به آنها حکم می‌کند: «مشاهده معرفت، فوق حدود علم است؛ چرا که معرفت اقتضا می‌کند اعمال و معاملات قلبیه را و حکم می‌کند به آن اعمال و معاملات، چنان‌که اقتضا می‌کند علم، حدود و اعمال قلبیه را» (همان، ۱۳۷۷: ۴۹۳). و لذا علم یا به تعبیری از خواجه عبدالله «معرفت عام» سمعی است و معرفت خاص عیانی: «پیر طریقت گفت: «معرفت دو است: معرفت عام و معرفت خاص. معرفت عام سمعی است و معرفت خاص عیانی. معرفت عام از عین جود است، و معرفت خاص محض موجود. معرفت عام را گفت: «وَ إِذَا سَمِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيَّ الرَّسُولِ». معرفت خاص را گفت: «سَيَّرِيكُمْ آيَاتِهِ فَتَعْرِفُونَهَا». «وَ إِذَا سَمِعُوا» اهل شریعت را مدحت است، «سَيَّرِيكُمْ آيَاتِهِ» اهل حقیقت را تهنیت است» (میبدی، ۱۳۶۱: ج ۳، ۲۱۵).

پ. نتیجه علم، عمل است و نتیجه معرفت، حال است. حال، روح عمل است؛ چنان که معرفت، روح علم است. نسبت معرفت با علم و نیز نسبت حال با عمل، مانند نسبت روح با جسم است؛ و لذا اگر حکمی از احکام علم به حالی از احوال عرفانی عارض شود، همانند آن است که جسم بر روح غالب گشته است و بنابراین آن حال، یا ناقص است و یا اصلاً حال نیست (طارمی، ۱۳۷۷: ۱۸۰؛ و نیز رک. تلمسانی، ۱۳۷۱: ۱۸۷).

ت. از آنجا که معرفت، روح علم و امری شهودی است، با کسب و تحصیل به دست نمی آید؛ گرچه مقدمه آن؛ یعنی علم، اکتسابی است. خواجه عبدالله در تمثیلی زیبا، معرفت را به آبی تشبیه کرده است که از چشمه می جوشد. همچنان که بدون هیچ زحمت و تلاش و به کار بردن صنعتی، آب از دل زمین که در آن غایب بود، می جوشد و روان می گردد، معرفت نیز از احدیت حق تعالی که غیب الغیوب است بر دل عارف جاری می گردد. به بیان شارح منازل السائرین: «...معرفت را به آبی که از چشمه ها جاری می شود، تشبیه کرد؛ زیرا چنین آبی از ورای مکانی غایب از حس می جوشد و برای حس ظاهر می شود. معرفت نیز از غیب آمده و در عالم شهادت ظاهر می شود. و همچنان که آب چشمه ها بدون هیچ سختی و اکتساب و چاه و دولابی ظاهر می شود، معارف نیز موهبتی است که بدون اکتساب از عالم غیب و وهاب علی الاطلاق می رسد»^{۱۴}.

ث. علم در سیر و سلوک عرفانی مانند چراغی است که ظلمات مسیر را روشن می کند؛ اما حالی که معرفت در سالک ایجاد می کند مانند نردبانی است که موجب صعود او می شود. از این رو لازم است که سالک با رفع حجاب علم از احکام آن به احکام احوال و مواجید منتقل شود (تلمسانی، ۱۳۷۱: ۵۰۰).

ج. صاحب حال به مقتضای معرفتش طالب عین و حقیقت است. اما اهل علم را اثر یک شیء حاصل می‌شود و نه حقیقت آن؛ و لذا «خضوع نمی‌کند صاحب حال از برای رسمی از رسوم علم... به درستی که رسم اثر است و صاحب حال، طالب است از برای عین» (طارمی، ۱۳۷۷: ۱۸۰).

چ. کسی که آب معرفت از چشمه دلش بجوشد، از احکام ظاهری علم به معانی باطنی آن می‌رسد؛ یعنی از خبر به عیان، از حجاب به کشف و از علم نقلی به علم ذوقی که موهبت الهی و «علم مواهب» است، منتقل می‌شود. در این هنگام احوال عرفانی بر او وارد شده، و حقایقی را می‌پذیرد که قبل از آن نمی‌پذیرفت؛ زیرا آن حقایق عرفانی، مخالف با علم ظاهر بود (تلمسانی، ۲۱۴)..

ح. علم در معرفت، معرفت خواهد بود؛ اما هیچگاه معرفت در علم نیست؛ زیرا عالی تحت سافل واقع نمی‌شود. بنابراین اگر عارفی با عالمان سخن بگوید، و آنها مفهومی از آن سخن دریابند، آن مفهوم، علم است؛ اما علم، برای عارفان، معرفت است: «فإن العلم فی المعرفة معرفة، و المعرفة لا تكون فی العلم، لأن الأعلى لا یدخل تحت الأدنى، فإن نطق عارف بالمعارف عند أهل العلم ففهموا منها مفهوما، فذلک المفهوم من العلم لا من المعرفة» (تلمسانی، ۱۳۷۱: ۵۲۷). در واقع برای عارف، علم استدلالی به علم لدنی تبدیل می‌گردد؛ یعنی آنچه بر علما معلوم است، برای عارفان مشهود می‌شود: «إدراک العلم فی طوره علم، و إدراکه فی طور المعرفة معرفة، لأن العارف یشهد العلوم بعین المعرفة، فتكون العلوم فی حقّه معارف» (همان، ۵۲۰). علم عارف، علم لدنی است؛ چون از نزد خداوند تعالی است؛ که عالم مطلق به علم ازلی است (همان، ۵۹۷).

خ. معرفت چون فوق ادراک فکری است، تنها برای اهل ذکر حاصل می‌شود و موجب اطمینان قلبی در آنها می‌گردد و لذا در آیه کریمه می‌فرماید: «الَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِذْنِ اللَّهِ وَإِذْ يُلْقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَتَّبِعُونَ الْأَقْدَامَ وَاللَّحَىٰ وَالْحَصَىٰ وَإِذَا يُرْسَلُونَ يُقَالُوا لَوْلَا اللَّهُ لَفَنَّا بِأَنْفُسِنَا وَأَنْفُسِ آبَائِنَا لَوْلَا اللَّهُ لَفَنَّا بِأَمْوَالِنَا وَأَمْوَالِ آبَائِنَا لَوْلَا اللَّهُ لَفَنَّا بِأَنْفُسِنَا وَأَنْفُسِ آبَائِنَا وَأَمْوَالِنَا وَأَمْوَالِ آبَائِنَا لَوْلَا اللَّهُ لَفَنَّا بِأَنْفُسِنَا وَأَنْفُسِ آبَائِنَا وَأَمْوَالِنَا وَأَمْوَالِ آبَائِنَا» (الرعد، ۲۸) (رک. تلمسانی، ۳۴۶). اما علم موجب خوف و خشیت است: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ، مُؤْمِنَانِ إِيشَانَدِ كِه اَز خدای ترسند» (میبدی، ۱۳۶۱: ۱۰). در واقع خوف از خداوند و اطمینان قلبی هر دو از صفات مؤمنانند؛ اما یکی نتیجه علم و دیگری نتیجه معرفت است: «آن نشان مبتدیان است و این وصف الحال منتهیان... وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وصف مرید است، تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ نعت مراد است. وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ اهل شریعت را شعار است. تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ ارباب حقیقت را دثار است. وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ مقام روندگان است. تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ نشان ربودگان است. رونده در راه شریعت بامید نعمت بر مقام خدمت، ربوده بر بساط حقیقت نواخته قربت و زلفت بار از ولی نعمت» (میبدی، ۱۳۶۱: ج ۴، ۱۰-۱۱).

د. یکی از نتایج معرفت، فراست است. فراست - همچنان‌که پیش از این اشاره شد - همان نور قلبی است که پیامبر(ص) درباره آن فرمود: «المؤمن ينظر بنور الله». در واقع، دل آدمی زمینی است که با آب معرفت، گیاه فراست در آن می‌روید؛ زیرا انسان خلیفه حق تعالی است، و خلافت اقتضا دارد که در خلیفه اسرار مستخلف - حق تعالی - باشد؛ اما قلب اکثر آدمیان به واسطه اعراض از عبادت و انجام معصیت، سیاه شده است؛ این سیاهی مانع معرفت است. هنگامی که خداوند قلب بنده خود را از کدورات پاک کند و او را از ظلمت برهاند، آب معرفت از چشمه دل آدمی می‌جوشد و گیاه فراست در آن می‌روید.^{۱۵}

ذ. احرام عالم به شریعت در موسم حج، به تن است و صید بر وی حرام؛ اما احرام عارف به دل است و «طلب و طمع و اختیار بر وی حرام... ثمره احرام دل سه

چیز است امروز، و سه چیز فردا: امروز حلاوت مناجات و تولد حکمت و صحت فراست، و فردا نور مشاهدت و نداء لطف و جام شراب» (همان، ج ۳، ۲۳۷).

ر. وقتی عارف به شهود حقایق برسد، حجاب علم مرتفع می‌شود (انصاری، ۱۳۸۷: ۲۱۹) و دارای احوال و سخنانی خواهد شد که آدمیان آنها را درک نمی‌کنند. و از این روست که خواجه عبدالله عارف را در دنیا و آخرت غریب می‌داند: «فغربة العارف غربة الغربية؛ لأنه غریب فی الدنيا و الآخرة» (همان: ۲۲۸). هیچ یک از اهل دنیا و اهل آخرت عارف را نمی‌شناسد؛ زیرا «او کمال فقر است که او سواد وجه است در دارین و از این جهت است که گفته شده است که إذا تمّ الفقر فهو الله» (طارمی، ۱۳۷۷: ۲۷۱).

ز. علم، صاحب خود را به سختی و تکلف در عبادت می‌اندازد، اما معرفت برای عارف، لذت عبادت را به همراه دارد. به علاوه بلا برای کسی که در حجاب علم گرفتار است، آزمایش است؛ اما برای عارف، نعمت است: «کسی را که روزی دولتی خواهد بود، نخست او را از جام قهر شربت محنت چشانیم» (میبدی، ۱۳۶۱: ج ۳، ۲۳۸). و نیز آدمی اگر با عالم همراه شود، در رنج می‌افتد، اما با عارف در آسایش است؛ عالم چنان است که انگار سرکه و خردل در بینی تو می‌چکاند، اما عارف تو را به بوییدن مشک و عنبر می‌برد (تلمسانی، ۱۳۷۱: ۲۷۰-۴۶۹).

س. در مقام علم و قبل از رفع حجاب آن، این عقل آدمی است که ادراک کرده و از ادراکات او نفس ناطقه به بهجت و سرور می‌افتد؛ اما در مقام معرفت و شهود، نفس ناطقه محو گشته و ادراک به واسطه روح است و روح است که دارای وجد و سرور می‌شود (انصاری، ۱۳۸۷: ۲۱۹). بر همین اساس است که اصطلاح «فتح» را بر

دو قسم می‌دانند: فتح در نفس که موجب علم تام نقلی و عقلی است، و فتح در روح که مُعْطِی معرفت و جودی است (تلمسانی، ۱۳۷۱: ۴۷۱).

نتیجه

۱. از نظر خواجه عبدالله علم توشه‌ای است که لازم است همراه رهروی طریق حق باشد؛ زیرا دلیل راه است و سالک بی علم نه تنها در مسیر سلوک به پیش نمی‌رود؛ بلکه راه باز پس می‌رود. علم امری تشکیکی و دارای درجات و مراتب بی‌شماری است. در هر بابی از ابواب سیر و سلوک و هر میدانی از میادین آن، درجه‌ای از علم لازمه توفیق سالک است.

۲. علم حقیقی آن است که در آدمی خوف و خشیت ایجاد کند. کسی که از علم تنها بر قول آن اکتفاء کند، جاهلی است که به غلط خود را عالم داند؛ زیرا آدمی میان دو عالم نور و ظلمت واقع است. علم حقیقی در عالم نور یا همان عالم الهی است و بر دنیای فانی که عالم ظلمت است، جهل حاکم است. بنابراین هر ادراک یا شهود و یا حالتی که آدمی را متوجه عالم نور کند، علم است؛ و هر ادراک یا حالی که از جهت توجه به عالم ظلمت، نصیب آدمی شود، جهل مرکبی است که از جهت مشابهت در ادراک با علم، به غلط علم نامیده می‌شود.

۳. علم حجاب است؛ زیرا صورتی است در نفس آدمی که مطابق با شیء معلوم و غیر از آن است. این صورت، خود حجاب بر حقیقت شیء معلوم است؛ اما معرفت، شهود عیان است؛ شهودی است که ملازم با حضور شیء است.

۴. نتیجه علم، عمل است و نتیجه معرفت، حال است. حال، روح عمل است؛ چنان‌که معرفت، روح علم است. نسبت معرفت با علم و نیز نسبت حال با عمل،

مانند نسبت روح با جسم است؛ و لذا اگر حکمی از احکام علم به حالی از احوال عرفانی عارض شود، همانند آن است که جسم بر روح غالب گشته است و بنابراین آن حال، یا ناقص است و یا اصلاً حال نیست.

۵. علم در سیر و سلوک عرفانی مانند چراغی است که ظلمات مسیر را روشن می‌کند؛ اما حالی که معرفت در سالک ایجاد می‌کند مانند نردبانی است که موجب صعود او می‌شود. از این رو لازم است که سالک با رفع حجاب علم از احکام آن به احکام احوال و مواجید منتقل شود.

۶. کسی که آب معرفت از چشمه دلش بجوشد، از احکام ظاهری علم به معانی باطنی آن می‌رسد؛ یعنی از خبر به عیان، از حجاب به کشف و از علم نقلی به علم ذوقی که موهبت الهی و «علم مواهب» است، منتقل می‌شود. در این هنگام احوال عرفانی بر او وارد شده، و حقایقی را می‌پذیرد که قبل از آن نمی‌پذیرفت؛ زیرا آن حقایق عرفانی، مخالف با علم ظاهر بود.

پی‌نوشت‌ها

۱. از مقامات تبیت تا فنا پایه پایه تا ملاقات خدا (مولوی، ۱۳۶۳: دفتر ۳: ۴۲۳۵)
۲. «طریق تصوّف را اصلی قوی است و فرعی مثمر؛ و جمله مشایخ که از اهل علم بودند جمله مریدان را بر آموختن علم باعث بودند و بر مداومت کردن، تا ایشان حریص گردند و هرگز متابع لهو و هزل نبوده‌اند و طریق لغو نسپرده‌اند. از پس آن که بسیاری از مشایخ معرفت و علمای ایشان اندر این معانی تصانیف ساخته‌اند و به عبارات لطیف از خواطر ربانی براهین نموده» (هجویری، ۱۳۸۷: ۱۵).
۳. صوفیان پای نهادن در جاده طریقت و حیات معنوی را به سیر و سفر تشبیه کرده‌اند، سفری که از شریعت آغاز می‌گردد: «بدان که طریقت راهی است که از شریعت خیزد که راه بزرگ را شارع گویند و راه خرد و باریک را طریق گویند» (عبادی، ۱۳۴۷: ۱۷). مولوی در مقدمه دفتر پنجم مثنوی، شریعت را شمعی می‌داند که برای طی طریقت لازم است، و بیان می‌کند که سیر و سلوک، انسان را به حقیقت یعنی «الوصول الی الله» می‌رساند (مولوی، ۱۳۶۳: دفتر ۵، ۱-۲).
۴. «شریعت چیست؟ حقیقت چیست؟ شریعت چراغست، حقیقت داغست. شریعت بند است، حقیقت پند است. شریعت نیاز است، حقیقت ناز است. شریعت ارکان ظاهر است، حقیقت ارکان باطنست. شریعت بی‌بدیست، حقیقت بی‌خودیست. شریعت خدمت است بر شریعت، حقیقت غربتست بر مشاهدت. شریعت به واسطه است، حقیقت به مکاشفه است. اهل شریعت طاعت‌دار است و معصیت‌گداز، اهل حقیقت از خویشتن گریزان است و بیکی نازان. اهل شریعت در آرزوی خلد و نعیم باقی است، اهل حقیقت گستاخ و مشغول باقی است» (میبدی، ۱۳۶۱: ج ۲، ۲-۷۴۱).
۵. «و مِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَ فِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً الْآيَةَ ...» - گفته‌اند که حسنه این جهانی که مؤمنان می‌خواهند علم و عبادت است، و حسنه آن جهانی بهشت و رؤیت. این جهانی شهود اسرار است و آن جهانی رؤیت ابصار، این جهانی توفیق خدمت و آن جهانی تحقیق و صلّت، این جهانی اخلاص در طاعت و آن جهانی خلاص از حرقت و فرقت، این جهانی سنت و جماعت آن جهانی لقا و رؤیت، این جهانی ثبات الایمان آن

جهانی روح و ریحان، این جهانی حلاوت طاعت آن جهانی لذت مشاهدت، این جهانی را عمل باید در طاعت آن جهانی را درد باید اندر معرفت، و از عمل تا درد راه دورست او که بدین بصر ندارد و معذورست، حاصل آن عمل حور و قصور است، و صاحب این درد در بحر عیان غرقه نورست» (میبدی، ۱۳۶۱: ج ۱، ۵۱-۵۵).

۶. «و العلم باللّه تعالی و الإیمان به قرینان لایفترقان، فالعلم باللّه تعالی هو میزان الإیمان به یستبین المیزان من النقصان لأن العلم ظاهر الإیمان یکشفه و یظهره و الإیمان باطن العلم یهیجه و یشعله، فالإیمان مدد العلم و بصره و العلم قوّة الإیمان و لسانه و ضعف الإیمان و قوّته و مزیده و نقصه بمزید العلم باللّه عزّ و جلّ و نقصه و قوّته و ضعفه، و فی وصیة لقمان الحکیم لابنه: یابنی کما لایصلح الزرع إلا بالماء والتراب كذلك لایصلح الإیمان إلا بالعلم و العمل» (مکی، بی تا، ج ۱، ۱۹۳).

۷. «اعلم انّ الإنسان بحسب مقام بشریته واقع بین مدینتی العلم و الجهل و عالمی النور و الظلمة و کلّ ادراک أو شهود یقع له أو حال یطرو علیه من حیث توّجه الی دار العلم أو بحیث یجعله متوجّها إلیها فهو علم. و کلّ ادراک أو شهود أو حال یحصل له من حیث توّجه الی دار الجهل أو بحیث یجعله متوجّها إلیها فهو جهل مشابه للعلم لمشابهته للعلم فی أصل الإدراک، و یسمی جهلا مرکبا فی مقابل الجهل الساذج الذی هو عدم الإدراک ممّن شأنه الإدراک لترکبه من الإدراک، و عدم ادراک الجهة العلمیة من المدرک، أو لترکبه من عدم ادراک الجهة العلمیة و عدم ادراک عدم ذلك الإدراک و یسمی داء عیاء أيضا لعجز اطباء النفوس عن علاجها، لأنّ المعالج یعالج من یجد أو یظنّ بنفسه المرض و یسلمّ نفسه للطیب و ینقاد لأمره و هذا المريض یظنّ بنفسه الصّحة و یتأّنّف عن الطیب و لا ینقاد لأمره و لمکان هذا الجهل المشابه للعلم صحّ إثبات العلم و نفيه من موضوع واحد» (کتابادی، ۱۴۰۸: ج ۱، ۳).

۸. «فعن ابی عبد الله (ع) فی بیان قوله تعالی إنّما یخشی الله من عباده العلماء: یعنی بالعلماء من صدّق قوله فعله و من لم یصدق قوله فعله فلیس بعالم، و عنه (ع) انّ العلم مقرون الی العمل فمن علم عمل و من عمل علم و العلم یهتف بالعمل فان أجابه و إلا ارتحل عنه» (همان: ۷).

۹. وادی‌های سیر و سلوک با سعی و اجتهاد دست یافتنی است، عقل در آنها دخالت دارد، و شیطان می‌تواند در آنها تصرف کند: «معظم سیر و سلوک می‌باشد در او [= وادی‌ها]، و از برای سعی و اجتهاد در او قوتی است، و از برای عقل در او مدخلی است، و از برای شیطان در او تصرفی است، و از برای کسب در او غلبه و ظهوری است؛ پس از این جهت است که می‌باشد در او مهالک و مخاوف، و واقع می‌شود در او مهلک‌ها و باریکی‌ها، از برای ازدحام شبهه‌ها به حسب نظر عقلی، و مکاید شیطان از برای مزالک اقدام و لغزیدن اوهام - چنان‌که در اودیه (وادی‌ها) از برای کسی که مسافر شود در او - و اگر نباشد تأیید الهی و برهان قدسی و هدایت شرعی گم می‌شود در او اکثر اهل سلوک، از برای کثرت آفات؛ و لیکن خدای تعالی هدایت می‌دهد به نور خودش کسی را که خواهد به سوی صراط مستقیم» (طارمی، ۱۳۷۷: ۳۲۳).

۱۰. هجویری علم را صفتی می‌داند که زنده به وسیله آن عالم می‌شود: «علم از صفات مدح است و حدش احاطة المعلوم و تبیین المعلوم، و نیکوترین حدود وی این است که العلمُ صفة یصیرُ الحیُّ بها عالماً (هجویری، ۱۳۸۷: ۱۹). عبدالقاهر سهروردی (۴۹۰ - ۵۶۳ ق) بر این باور است که «علم دریافتن چیزی است بدانچه آن، بر آن است و عقل، بصر اوست، و بدان حق را از باطل جدا کنند و نیک را از بد» (سهروردی، ۱۳۶۳: ۸۶). عزالدین محمود کاشانی در تعریف علم می‌گوید: «مراد از علم، نوری است مقتبس از مشکات نبوت در دل بنده مؤمن که بدان راه یابد به خدای یا به کار خدای یا به حکم خدای. و این علم، وصف خاص انسان است و ادراکات حسی و عقلی او از آن خارج. و فرق میان عقل و این علم، آن است که عقل نوری است فطری که بدان صلاح از فساد و خیر از شر متمیز گردد و آن مشترک است میان مؤمن و کافر، و علم، خاص مؤمنان راست» (کاشانی، ۱۳۸۵: ۳۵).

۱۱. تلمسانی دربارهٔ صفت و نعت می‌گوید: «الصِّفَاتُ وَ النَّعُوتُ وَاحِدٌ وَ قَدْ یَفْرُقُ بَيْنَهُمَا بِأَنْ یَقَالَ: الصِّفَةُ بِاعْتِبَارِ النَّظَرِ إِلَى الْمَوْصُوفِ، وَ النَّعْتُ بِاعْتِبَارِ النَّظَرِ إِلَى النَّاعِتِ، فَمَا حِدَّةُ الصِّفَةِ هُوَ الْمَوْصُوفُ، وَ مَا حِدَّةُ النَّعْتِ هُوَ النَّاعِتُ، فِإِضَافَةُ النَّعْتِ إِلَى الْفَاعِلِ لَا إِلَى الْمَفْعُولِ، وَ إِنْ كَانَ أَمْرٌ یَرْجَعُ إِلَى الْإِصْطِلَاحِ اللَّغَوِيِّ فِیْکَشِفُ مِنْ كِتَابِ اللَّغَةِ» (تلمسانی، ۱۳۷۱: ۵۶۰).

۱۲. دلیل ابن عربی بر اینکه مقام معرفت، ربانی است و علم که مقام الهی دارد، برتر از معرفت است، آیات ۸۳ تا ۸۵ سوره مائده است. «وَ إِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِیْضٌ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ یَقُولُونَ رَبَّنَا ءَأَمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ (۸۳) وَ مَا لَنَا لَا

تُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ مَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ وَ نَطْمَعُ أَنْ يُدْخِلَنَا رَبُّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ (۸۴) أَتَابَهُمُ اللَّهُ بِمَا قَالُوا جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَ ذَلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ (۸۵)». در این آیات بیان شده که مخاطبین پیامبر (ص) وقتی آیات قرآن را می‌شنوند، به گریه افتاده و معرفت به حق - و نه علم به او - می‌یابند و سپس می‌گویند «ربنا» و نه «الهنأ». این مطلب مشعر به این است که مقام معرفت، ربانی است و بر خلاف مقام علم، با ایمان مرتبط است و نه با علم و شهود؛ و لذا در ادامه می‌گویند: «أَمَّنَّا» و نه «علمنا»، یا «شاهدنا». آنگاه درخواست می‌کنند که از گروه شاهدان باشند و نمی‌گویند که از شاهدان هستیم؛ چون مقام معرفت - به خلاف مقام علم - مقام شهود نیست. در ادامه می‌گویند امید داریم (و نمی‌گویند یقین داریم) که رب ما (و از لفظ اله ما استفاده نمی‌کنند) با قوم صالح (و نمی‌گویند با بندگان صالح، به خلاف انبیا که در مقام علم‌اند و همواره عبادک الصالحین می‌گویند) محشور کند؛ زیرا عبودیت و بندگی، مختص مقام علم است و نه مقام معرفت. آنگاه خداوند پاداش آنها را بهشت می‌دهد؛ بهشتی که محلّ شهوت‌های نفسانی است. این بهشت البته برای کسانی که در مقام معرفت‌اند، نیکوست؛ اما آنکه در مقام علم است، به ذات الهی - نه به بهشت او - خواهد رسید (ابن-عربی، بی‌تا، ج ۲، ۳۱۸).

۱۳. «العلم حجاب» و «العلم حجاب الله الاكبر» از مأثورات متون عرفانی است و تفسیر مشهور آن همان است که از خواجه عبدالله در متن مقاله نقل شد؛ اما عده‌ای از صوفیان به گونه‌ای متفاوت آن را توضیح داده‌اند، مثلاً ابوحامد غزالی بر این باور است که علم ذاتاً و بدون در نظر گرفتن نوع معلوم دارای شرافت است، حتی علم سحر که باطل است، ذاتاً شرافت دارد؛ زیرا علم، ضد جهل است و جهل از لوازم ظلمت می‌باشد (غزالی، ۲۰۰۶، ج ۳، ۵۹). و لذا در إحياء علوم‌الدین می‌گوید: «و لا يلتفت إلى خرافات بعض الحمقى بقولهم إن العلم حجاب، فإن الجهل هو الحجاب» (غزالی، بی‌تا، ج ۵، ۱۳۳) و در فقره‌ای دیگر گوید: «قالت الصوفية إن العلم حجاب، و أرادوا بالعلم العقائد التي استمر عليها أكثر الناس بمجرد التقليد، أو بمجرد كلمات جدلية حررها المتعصبون للمذاهب و ألقوها إليهم (همان، ج ۳، ۵۱۶). ابن‌عربی نیز در فتوحات می‌گوید: «نحن إذا قلنا العلم حجاب فإنما نعني به يحجب عن الجهل فإن الوجود و العدم لا يجتمعان أعنى النفي و الإثبات» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۴، ۱۱۹). و در فقره‌ای دیگر گوید: من قال

من أهل الله أن العلم حجاب يريدون علم النظر الفكري أى العلم الذى استفاده العاقل من نظره فى الله» (همان، ۳۸).

۱۴. «شبهها بالماء المتفجر من العيون، لأن الماء المتفجر من العيون يأتي من وراء مكان غائب عن الحسن، فيظهر للحسن، وكذلك المعرفة تأتي من الغيب، فتظهر للشهادة، و كما أن ماء العيون يأتي بلا كلفة و لا اكتساب و لا بئر و لا دولاب، كذلك المعارف تأتي من الغيب موهبة من الوهاب بغير اكتساب» (تلمسانى، ۱۳۷۱: ۳۴۶). طارمى نیز اين مطلب را چنین بيان کرده است: «... روان مى شود معرفت حقيقت از عين احديت كه او غيب الغيوب است؛ پس جارى مى شود به سوى ارض قلب، چنانكه روان مى شود آب در عيون از غيب بطون، و جارى مى شود بر ظاهر ارض به هيچ كلفت و صنعت» (طارمى، ۱۳۷۷: ۳۴۱ - ۳۴۲).

۱۵. «أن بصيرة المكاشفة تنبت في القلب الفراسة، شبه القلب بالأرض، و الفراسة بالنبات، و ذلك أن كل قلوب بنى آدم فى الأصل تصلح للفراسة كلها، لأن الله تعالى جعل آدم خليفة، و الخلافة تقتضى أن يكون فى الخليفة أسرار المستخلف الحق تبارك و تعالى، و بنو آدم لهم الميراث من أبيهم آدم، فقلوبهم مؤهلة للعلم الإلهي، لكنهم أعرضوا عن عبادة الله تعالى و أقبلوا على معاصيه، فأظلمت بواطنهم، و اكتسبوا الحرام، فأصبحت قلوبهم فى أكنة، أى فى حجب، قال الله تعالى: كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ»، و الرين هو الكدر و الظلمة المانعة للقلب من البصيرة، فإذا خلص الله تعالى عبده من هذه الظلمات، و طهره من الكدورات، و جذبه بحبل الوصال، و فجر فى قلبه المعرفة حتى أنبت الإشارة، فإن قلبه ينبت فيه الفراسة» (تلمسانى، ۱۳۷۱: ۳۴۶ - ۳۴۷).

منابع

- ابن عربی، محی‌الدین. (بی‌تا)، *الفتوحات المکیة*، بیروت، دارصادر.
- ابوالفیض المنوخی الحسینی، محمود. (بی‌تا)، *التمکین شرح منازل السائرین*، قاهره، دارنهضة مصر للطبع و النشر.
- انصاری هروی (پیرهرات)، خواجه عبدالله. (۱۳۸۸)، *صد میدان*، به کوشش سهیلا موسوی-سیرجانی، چاپ سوم، تهران، انتشارات زوار.
- ----- (۱۳۸۶)، *طبقات الصوفیة*، تصحیح محمد سرور مولایی، چاپ دوم، تهران، انتشارات توس.
- ----- (۱۳۷۷)، *مجموعه رسائل فارسی*، به تصحیح محمد سرور مولایی، چاپ دوم، تهران، انتشارات توس.
- ----- (۱۳۸۷)، *منازل السائرین*، به همراه شرح کتاب از روی آثار پیر هرات از عبدالغفور روان فرهادی، به کوشش محمد عمار مفید، چاپ دوم، تهران، انتشارات مولی.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۸۲)، *راه عرفانی عشق*، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، تهران، نشر پیکان.
- سهروردی، ابوحفص عمر شهاب‌الدین. (۱۳۸۷)، *عوارف المعارف*، ترجمه ابومنصور اسماعیل بن عبدالمؤمن اصفهانی، سایت اینترنتی تصوف.
- سهروردی، عبدالقاهر بن عبدالله. (۱۳۶۳)، *آداب المریدین*، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، مولی.
- طارمی، صفی‌الدین محمد. (۱۳۷۷)، *انیس العارفین*، تحریر فارسی شرح عبدالرزاق کاشانی بر *منازل السائرین*، تصحیح و تعلیق علی اوجبی، تهران، انتشارات روزنه.
- عبادی، قطب‌الدین. (۱۳۴۷)، *التصفیة فی احوال المتصوفة*، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.

- عبدالمعطی، سدیدالدین ابی محمد عبدالمعطی بن ابی‌الثناء محمود بن عبدالمعطی اللخمی الاسکندری. (۱۹۵۴)، شرح منازل السائرین، حقیقه و قدم له لوجیبیه دی بورکی الدومنکی، قاهره، مطبعة المعهد العلمی الفرنسی للآثار الشرقیة.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۷۰)، تذکرة الاولیاء، به کوشش محمد استعلامی، چاپ ششم، تهران، زوار.
- فراوی، حسن بن محمد. (۱۹۵۳)، شرح منازل السائرین، حقیقه و قدم له لوجیبیه دی بورکی الدومنکی، قاهره، مطبعة المعهد العلمی الفرنسی للآثار الشرقیة.
- کاشانی، عزالدین محمود بن علی. (۱۳۸۵)، مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة، به کوشش عفت کرباسی و محمدرضا برزگر خالقی، تهران، زوار.
- گنابادی، سلطان محمد. (۱۴۰۸ق)، تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة، چاپ دوم، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- مکی، ابوطالب محمد بن ابوالحسن. (بی تا)، قوت القلوب فی معاملة المحبوب، مصر، المطبعة المیمنة.
- مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۶۲)، فیه مافیہ، به کوشش بدیع الزمان فروزانفر، چاپ پنجم، تهران، امیرکبیر.
- ----- (۱۳۶۳)، مثنوی معنوی، به کوشش نیکلسون، تهران، امیرکبیر.
- میبیدی، ابوالفضل رشیدالدین. (۱۳۶۱)، کشف الاسرار و عدة الابرار، به کوشش علی اصغر حکمت، چاپ چهارم، تهران، امیرکبیر.
- نسفی، عزیز بن محمد. (۱۳۵۹)، الانسان الکامل، به کوشش ماریژان موله، تهران، انجمن ایران و فرانسه.
- ----- (۱۳۴۴)، کشف الحقایق، به کوشش احمد مهدوی دامغانی، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. (۱۳۸۷)، کشف المحجوب، به کوشش محمود عابدی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات سروش.