

جایگاه عرفان در طبقه‌بندی علوم

بیوک علیزاده*

چکیده: بی‌تردید آشنایی تفصیلی با یک علم بعد از احاطه بر همهٔ مسائل و اجزای آن علم امکان‌پذیر است؛ اما آشنایی اجمالی با مروری بر موضوع، مبادی، کلیات مسائل، روش تبیین، چگونگی ارتباط و داد و ستد میان آن علم و علوم دیگر، وجه نیاز آدمیان به آن علم و... حاصل می‌شود. این نوع آشنایی، برای آنکه طالب مجهول مطلق نشویم، در آغاز تعلم و تعلم هر علمی، امری ضروری است. قدامت بحث از عناوین یاد شده را در مدخل علوم، تحت عنوان «رئوس ثمانیه» مطرح می‌کردند. این نوع مباحث در روزگار ما، که بسیار هم مورد توجه است، در فلسفه‌های مضاف مورد بررسی قرار می‌گیرد. در این مقاله نگارنده به منظور نشان دادن جایگاه عرفان در طبقه‌بندی علوم، نکات یاد شده در بالا را، در خصوص دانش عرفان مورد بحث و گفتگو قرار داده و کوشیده است از این رهگذر روزنه‌ای به فلسفه عرفان بگشاید.

مقدمه

بحث دربارهٔ جایگاه عرفان در طبقه‌بندی علوم جایگاهی برون عرفانی و به تعبیر دقیق‌تر فراعرفانی است.^۱ از این رو شیوهٔ بحث در این مقوله متفاوت از مباحث متعارف عرفانی است.

* عضو هیأت علمی گروه عرفان اسلامی پژوهشکدهٔ امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی.

بحث فرامعرفتی به این شیوه درباره هر دانشی در دو مرحله می‌تواند انجام گیرد: ۱- منطقی و شناخت‌شناسانه؛ ۲- تاریخی.

در مرحله اول توجه اساسی معطوف به ملاحظات معرفت‌شناختی و ضوابط منطقی در طبقه‌بندی علوم، ساختار، وحدت و تمایز دانشها از یکدیگر است. اما در مرحله تاریخی، پیدایش و تطور یک علم مورد توجه قرار می‌گیرد و جایگاهی را که علم در آزمونهای مختلف تاریخی به دست آورده است، نشان داده می‌شود. در این مقال با اسلوب معرفت‌شناختی و منطقی به بررسی هویت دانش عرفان می‌پردازیم و در مواردی از گزارشهای مورخان در این خصوص بهره خواهیم برد.

به اقتضای شیوه یاد شده، نخست باید درباره علم بودن عرفان بحث کنیم و به این سؤال پاسخ دهیم که عرفان به کدام معنا علم است؟ روشن است که پاسخ به این سؤال مستلزم بررسی معانی علم می‌باشد. در ادامه به معرفی ارکان عرفان، خواهیم پرداخت. بررسی ملاکهای وحدت و تمایز علوم از یکدیگر منطقاً مقدم بر هر بحثی است که نتیجه آن نشان دادن جایگاه یک علم در میان دانشهاست. در تکمیل این بحث درباره تفاوت‌های تصوف و عرفان، عرفان عملی و عرفان نظری و همین‌طور درباره تفاوت‌های عرفان عملی و اخلاق از یک سو، عرفان نظری و فلسفه از سوی دیگر صحبت خواهیم کرد. آخرین بحث این مقاله بررسی برتری عرفان بر دانشهای دیگر است.

معانی علم

بررسی کاربرد واژه «علم» در گفتمانهای فلسفی و غیره نشان می‌دهد که این واژه معانی متعدد و مختلفی یافته است. در اینجا برخی از این تعاریف را که با مقصود ما در این بحث مرتبط هستند، معرفی می‌کنیم:

الف) یک معنای علم، مطلق ادراک و دانستن است؛ چه ادراک تصور، چه ادراک تصدیقی، چه ادراک یقینی، چه غیریقینی. در فرهنگ سنتی و ادبیات قدیم علم معنا و کاربرد وسیعی داشت. علم حصولی و علم حضوری، علم نظری و علم عملی،... همه به طور یکسان علم نامیده می‌شد.

ب) فقها و اصولیان از علمای اسلامی، علم را به معنای «یقین» استعمال می‌کردند. یقین که یک حالت روان‌شناختی می‌باشد، عبارت است از اذعان به مضمون یک گزاره توأم با اعتقاد جازم. یقین به این معنا^۲ در مقابل شک، وهم و ظن است. اگر میزان اعتقاد و اطمینان انسان به مضمون یک گزاره به اندازه میزان اطمینان او به نقیض آن گزاره باشد، حالت او شک است و در غیر این صورت سه حالت پیش می‌آید: یا درجه اطمینان او به مضمون گزاره صد در صد و به مضمون نقیض آن صفر است، این حالت، یقین است و یا به هر دو سو اعتقاد دارد؛ اما میزان اطمینان او به یک سو بیشتر از دیگری است، در اینجا حالت راجح را «ظن» و حالت مرجوح را «وهم» می‌نامند.

ج) علم گاهی به مجموعه‌ای از گزاره‌ها و مفاهیم اطلاق می‌شود که عامل وحدت بخشی آنها را با هم مرتبط کرده و به صورت مجموعه واحدی درآورده است. این عامل وحدت بخش ممکن است موضوع، روش و غایت باشد.^۳ عوامل یاد شده موجب اتحاد و یگانگی مجموعه گزاره‌ها و مفاهیم و به تبع منجر به پیدایش رشته‌های مختلف علوم می‌شود،^۴ همین‌طور باعث تمایز دانشها از یکدیگر نیز می‌گردد. بنابراین، در مبحث دسته‌بندی علوم به عنوان ملاکهای طبقه‌بندی مورد بررسی قرار می‌گیرند.

د) در معرفت‌شناسی^۵ معمولاً علم را مترادف با «معرفت» به کار می‌برند و برای تحقق آن سه شرط در نظر می‌گیرند. از نظر معرفت‌شناسان^۶ وقتی می‌توان گفت A (شخص) می‌داند که P (گزاره):

اولاً P صادق باشد؛

ثانیاً A باور داشته باشد که P و به تعبیر دیگر A به مطابقت P با واقع، یقین داشته باشد؛

ثالثاً باور A به P موجه باشد.

یعنی A بتواند با سیری استدلالی ثابت کند که از چه راهی به این باور رسیده است و به سخن دیگر، باور او نتیجه استدلال بوده باشد. با شرط نخست، علم و معرفت از جهل مرکب جدا می‌شود و با شرط سوم اموری از قبیل حدس صائب (Lucky guess) از دایره شمول معرفت خارج می‌شود.

تعریف «باور صادق موجه» (True justified belief) برای معرفت، از عصر افلاطون

(۴۲۷ - ۳۴۸ ق. م.) به بعد رایج شده است.^۷ معرفت‌شناسان در پاسخ به اینکه آیا معرفت به معنای یاد شده محقق شده یا نه یا آنچه که انسان به دست آورده است، باورهای موجه می‌باشد، هم‌سخن نیستند. عده زیادی از آنها پاسخشان منفی است و فقط به باور موجه اکتفا کرده‌اند.

ه) گاهی علم را معادل یا «علم تجربی» به کار می‌برند؛ کلمه Science در زبان انگلیسی معادل این معناست. این کاربرد متأثر از پیشرفتهای خیره‌کننده‌ای بود که بعد از رنسانس نصیب دانشهای تجربی گردید که این خود نیز وامدار تغییر و تحولات پدید آمده در روشهای علوم تجربی می‌باشد.^۸

اکنون سؤال این است که عرفان به کدام یک از معانی پنجگانه یاد شده می‌تواند «علم» محسوب شود؟

چنین به نظر می‌رسد که عرفان به همه معانی مذکور، علم است. به تعبیر دیگر، علم را به هر یک از معانی پیشین که بگیریم متصف کردن عرفان به علم، توصیف نابجایی نیست. با این قید که علم شمردن عرفان به برخی از معانی یاد شده مستلزم اندکی تصرف و توسعه در معنای آنهاست.

بی‌تردید حاصل تلاش عارفان، مجموعه‌ای از دانسته‌هاست که در اختیار کل افراد بشر قرار گرفته و همانند دانسته‌های دیگر، در تاریخ معرفت بشری تأثیرگذار بوده و نقش آفرینی کرده است. پس بدون شک، عرفان به معنای نخست علم است.

درخصوص معنای دوم که برای علم ذکر کردیم، از آنجا که یافته‌های عرفانی برای خود عارفان یقین‌آور است؛ درجه ايقان آنان با توجه به تجربیات عرفانی خود، از سطح بالائی برخوردار است. بنابراین، عرفان به معنای دوم هم علم است؛ یعنی متشکل از گزاره‌های یقینی می‌باشد. علم دانستن عرفان به معنای سوم مستلزم آن است که نخست در باب ارکان علم؛ یعنی اموری که بدون تحقق آنها یک رشته علمی ایجاد نمی‌شود، بحث و گفتگو نماییم. آنگاه با معرفی ارکان عرفان علم بودن آن را به کرسی نشانیم.

ارکان علم

چنان‌که پیش از این گفتیم هر علمی تشکیل شده از گزاره‌ها و مفاهیم که محور وحدت بخشی

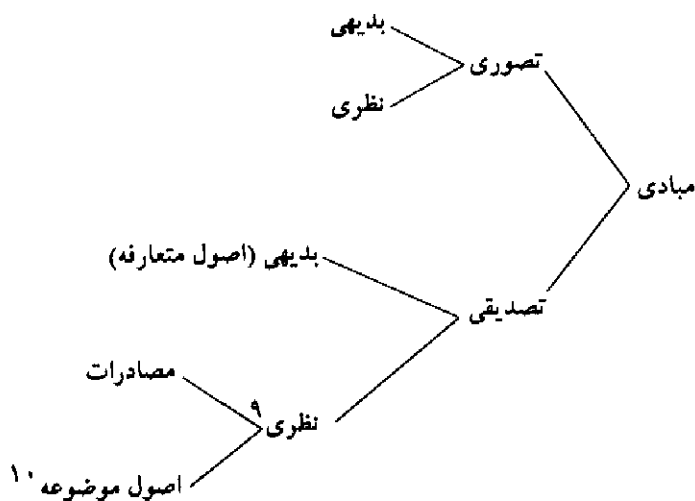
آنها را به همدیگر پیوند داده است و از همین روست که در هر علمی دو عمل انجام می‌شود: یکی تعریف مفاهیم و دیگری اثبات گزاره‌ها. نکته قابل توجه این است که در یک رشته علمی نه هر مفهومی را می‌توان تعریف کرد و نه هر گزاره‌ای را اثبات و این ناشی از طبیعت تعریف و استدلال است.

استدلال بر یک گزاره اینگونه است که دو گزاره دیگر پیدا می‌کنند که گزاره مورد نظر، نتیجه منطقی آنها باشد. حال اگر خود آن گزاره‌ها هم نیازمند استدلال باشند، باید برای هر یک از آنها نیز دو گزاره دیگر یافت و به این ترتیب به چهار گزاره دیگر حاجت خواهیم داشت و همین‌طور برای اثبات آنها به هشت گزاره و سپس به شانزده گزاره و هلم جزاً.

اکنون سؤال این است که آیا در یک علم هر گزاره‌ای نیاز به استدلال دارد؟ و برای اینکه ما علمی را تأسیس کنیم، باید همه گزاره‌های آن را اثبات کنیم؟ به سخن دیگر، در سیر قهضیایی پیش‌گفته برای اثبات یک گزاره، آیا باید مقدمات آن و مقدمات مقدمات آن را نیز تالایتهای اثبات کرد؟ اگر چنین باشد، ما هیچ گزاره‌ای را نخواهیم توانست اثبات کنیم و به تبع، علمی تحقق پیدا نخواهد کرد.

در خصوص تعریف مفاهیم و اصطلاحات یک علم نیز مطلب از همین قرار است؛ چه تعریف یک مفهوم عبارت از این است که دست‌کم دو مفهوم دیگر را واسطه قرار دهیم و مفهوم مورد نظر را به واسطه آنها تعریف کنیم. در اینجا نیز این سؤال مطرح می‌شود که آیا در یک علم همه مفاهیم نیازمند به تعریف هستند؟ و در آن علم لازم است همه اصطلاحات، به ترتیبی که در خصوص اثبات گزاره‌ها گفتیم تعریف شوند؟ پاسخ پیش‌گفته، در اینجا نیز لازم می‌آید. از آنچه گفتیم این نکته به دست می‌آید که برای تحقق یک علم در مقام استدلال، باید به گزاره‌هایی برسیم که سیر استدلال ما متوقف شود. در مقام تعریف نیز مفاهیم تعریف‌ناپذیر، نهایت مسیرند.

گزاره‌هایی که به عنوان تکیه‌گاه یک علم برای اثبات گزاره‌های دیگر قرار می‌گیرند، اعم از آنکه بدیهی باشند یا نظری، گزاره‌های پایه می‌نامند. گزاره‌های پایه همراه با مفاهیم تعریف نشده که برای تحقق یک نظام معرفتی ضرورت دارند، مبادی نام دارند. مبادی یک علم معمولاً مشتمل بر اقسامی است که در نمودار زیر نشان داده شده است:



مبادی اعم از تصدیقی و تصویری یکی از ارکان علم به معنای سوم است. افزون بر مبادی، موضوع و مسائل هم از ارکان علم دانسته شده است. موضوع یک علم که ممکن است امری واحد یا اموری متعدد باشد؛ عبارت است از یک عنوان جامع، کل یا کلی که در آن از حالات و ویژگیهای مربوط به آن عنوان و به تعبیر منطق دانها از عوارض ذاتیه آن بحث می‌شود.^{۱۱} مسائل یک علم نیز عبارت است از گزاره‌هایی که موضوعات آنها زیر چتر موضوع علم قرار می‌گیرد. رابطه موضوع علم با موضوعات مسائل ممکن است رابطه یک کلی با جزئیات آن باشد و ممکن است رابطه یک کل با اجزاء آن.^{۱۲}

گفتنی است که ممکن است یک عنوان، موضوع دو یا چند علم قرار گیرد و اختلافشان در روشهای مختلف یا غایبات متعدد باشد و نیز امکان دارد موضوع واحدی با قید معینی موضوع یک علم و با قید دیگری موضوع علم دیگر قرار گیرد. برای مثال «ماده» از حیث ترکیبات درونی و خواص مربوط به تجزیه و ترکیب عناصر موضوع علم شیمی و به لحاظ تغییرات ظاهری و خواص مترتب بر آنها موضوع علم فیزیک قرار گیرد.

تا به اینجا دیدیم که هر علمی مشتمل بر سه رکن موضوع، مسائل و مبادی است و بدون این سه رکن یک رشته علمی تحقق پیدا نمی‌کند. اکنون نوبت معرفی ارکان عرفان است. چنان‌که پیشتر گفتیم، وقتی می‌توان از جایگاه عرفان در طبقه‌بندی علوم سخن گفت که عرفان یک رشته معرفتی در عرض دانشهای دیگر باشد و برای آنکه چنین باشد دارا بودن سه رکن یاد شده ضروری است. بحث این قسمت را با بررسی موضوع عرفان شروع می‌کنیم و بعد از آن به ترتیب دربارهٔ مسائل و مبادی عرفان سخن خواهیم گفت.

موضوع و مبادی عرفان

نخست باید به این نکته اشاره کنیم که عرفان را از جنبه‌های مختلفی می‌توان مورد بررسی قرار داد. عرفان از آن حیث که یک دستگاه علمی و فرهنگی است، دارای دو بخش عملی و نظری می‌باشد. بخش عملی عرفان، علم سیر و سلوک است. در این بخش بعد از نشان دادن مبدأ و مقصد سیر و سلوک، دربارهٔ اینکه سالک برای رسیدن به مقصد چه آدابی را باید رعایت کند و از چه مراحل و منازل باید عبور کند و در حال سفر چه احوالی بر او رخ می‌نماید، بحث و گفتگو می‌شود. این بخش از عرفان از آن حیث که دربارهٔ بایدها و نبایدها صحبت می‌کند و به تعبیر دیگر مشتمل بر گزاره‌های توصیه‌ای (Normative) است، شبیه علم اخلاق است. اما بخش نظری عرفان، جهان‌شناسی است و مشتمل بر گزاره‌های توصیفی (Descriptive) می‌باشد. عرفان در این بخش همانند فلسفه به تفسیر هستی می‌پردازد.

عرفان عملی مقدمهٔ عرفان نظری است، چراکه کشف و شهود؛ یعنی روش معرفت عرفانی و یگانه و وسیلهٔ نیل به حقیقت از نظر عرفا، حاصل سیر و سلوک و مبتنی بر تصفیة درون است. از همین روست که مولوی توصیه می‌کند:

خویش را صافی کن از اوصاف خود
تا ببینی ذات پاک صاف خود
ببینی اندر دل علوم انبیا
بسی کتاب و بسی معید و اوستا

و به همین جهت است که برخی در تعریف عرفان گفته‌اند:

عرفان معرفتی است مبتنی بر حالتی روحانی و توصیف‌ناپذیر که در آن

حالت برای انسان این احساس پیش می‌آید که ارتباطی مستقیم و بی‌واسطه با وجود مطلق یافته است. این احساس البته حالتی است روحانی، و رای وصف و حدّ، که در طی آن عارف ذات مطلق را نه به برهان، بلکه به ذوق و وجدان درک می‌کند.^{۱۳}

درباره کشف و شهود که حاصل عرفان عملی و روش عرفان نظری است، در ادامه بحث سخن خواهیم گفت.

از آنچه گفتیم این نکته به دست می‌آید که عرفان به عنوان یک دانش نظری درباره هستی بحث می‌کند و از این رو موضوع آن همانند فلسفه «وجود بما هو وجود» و به تعبیر عرفا «وجود لایشرط» است. با این تفاوت که وجود در جهان بینی عرفانی مختص خداوند است و بقیه مظاهر و شؤون آن وجودند. «بود» حقیقی خداوند است و باقی «نمود» هستند. سعدی در بوستان این نکته را با لطافت خاصی بیان می‌کند:

ره عقل جز پیچ در پیچ نیست	بر عارفان جز خدا هیچ نیست
توان گفت این نکته با حق شناس	ولی خرده گیرند اهل قیاس
پس این آسمان و زمین چیستند	بنی آدم و دیو و دد کیستند
عظیم است پیش تو دریا به موج	بلند است خورشید تابان به اوج
همه هرچه هستند از آن کمترند	که با هستی اش نام هستی برند
چو سلطان عزت علم برکشد	جهان سر به جیب عدم در کشد

وقتی موضوع عرفان خداست، مسائل آن چیزی جز اسماء و صفات و مظاهر و شئون او نخواهد بود. مبادی عرفان نیز افزون بر مفاهیم و اصطلاحات خاص عارفان که ادبیات ویژه‌ای را پدید آورده است و علاوه بر اعتبار کشف و شهود، سخنان انبیا و اولیاء الله است. بویژه در عرفان اسلامی که بیشتر مباحث در کتابهای آنان با آیه‌ای از قرآن و بعد از آن با حدیثی از پیامبر اکرم (ص) آغاز می‌شود.^{۱۴} بحث این قسمت را با سخنی از شیخ بهایی (۹۵۳ - ۱۰۳۱ ه. ق.) که در آن ارکان عرفان به خوبی معرفی شده است، به پایان می‌بریم.

التصوف علم يبحث فيه عن الذات الأحادية و اسمائه و صفاته من حيث
أنها موصلة لكل من مظاهرها و منسوباتها الى الذات الإلهية فموضوعه

الذات الأحدية و نعوتها الأزلية و صفاتها السرمدية و مسائله كيفية صدور الكثرة عنها و رجوعها إليها و بيان مظاهر الأسماء الالهية و النعوت الريانية و كيفية رجوع اهل الله تعالى إليه سبحانه و كيفية سلوكهم و مجاهداتهم و رياضاتهم و بيان نتيجة كل من الأعمال و الأذكار في دار الدنيا و الآخرة على وجه ثابت في نفس الأمر و مباديه معرفة حده و غايته و اصطلاحات القوم فيه. ۱۵

آیا عرفان معرفت است؟

پیشتر گفتیم که معرفت‌شناسان علم را مترادف با معرفت دانسته‌اند و معرفت را به «باور صادق موجه» تعریف نموده‌اند. در اینکه آیا گزاره‌های عرفانی می‌توانند جزء مصادیق باور صادق موجه به‌شمار آیند یا به دو ویژگی اول معرفت در خصوص آنها باید قناعت کرد، سؤال مهمی است که برای پاسخ دادن به آن نکات زیر باید مورد بررسی قرار گیرد:

۱- یقین عارفان به حاصل کشف و شهود خویش؛

۲- تفکیک کشف و شهود و تجربه عرفانی از «تعبیر» و «تفسیر» آن؛

۳- اعتبار و کفایت کشف و شهود و میزان دلالت آن.

در مورد مطلب اول، بی‌شک عارفان ادراکات عرفانی را بیش از ادراکات حسی و عقلی موجب جزم و مایه یقین می‌دانند؛ از باب مثال برای ادراک آتش سه نوع فهم را می‌توان در نظر گرفت: یکی اینکه، از دیدن دود به وجود آتش پی ببریم؛ دوم اینکه، از نزدیک شعله‌های آتش را که زیانه می‌کشد مشاهده نماییم و سوم اینکه، در درون آتش قرار بگیریم و با تمام وجود نور و حرارت آن را بچشیم. عارفان علم خود را از سنخ اخیر می‌دانند.

درباره مطلب دوم و سوم، نخست لازم است «کشف» و «شهود» و به تعبیر دیگر «تجربه عرفانی» را که تاکنون به تکرار به کار برده‌ایم، تعریف کنیم. ادراک عرفانی قبل از هر نوع شکل و تعینی؛ یعنی قبل از آنکه در کسوت زبان درآید و پیش از آنکه در پرتو تئوریه‌ها و نظریات تبیین‌گر شرح و تفسیر گردد، «تجربه» نامیده می‌شود. تجربه عرفانی همانند علم حضوری است. اگر برای بیان تجربه یا علم حضوری فقط از عنصر زبان استفاده کنیم و تنها لباسی که بر قامت ادراک ناب

عرفانی و ادراک حضوری می‌پوشانیم، کسوت زبان باشد؛ در این صورت از واژه «تعبیر» استفاده می‌کنیم.^{۱۶} تفاوت تفسیر و تعبیر این است که در تفسیر افزون بر زبان از تئوریهای تبیین‌گر هم بهره می‌گیریم. این تفکیکها را از باب مثال برای ادراک گرسنگی در نظر بگیرید، اصل ادراک و تجربه گرسنگی که همان علم حضوری ما به گرسنگی است و بدون هیچ نوع صورت علمی برای آدمی حاصل می‌شود و به هیچ‌وجه قابل انتقال به دیگران نیست، «تجربه» می‌نامند. اگر برای بیان آن فقط از زبان کمک بگیریم، می‌گوییم: «من احساس گرسنگی می‌کنم» اما اگر از تئوریهای ارائه شده در باب پدیده گرسنگی هم کمک بگیریم، به تناسب آن تئوریها بیانات متفاوتی خواهیم داشت. برای مثال ممکن است به جای گزاره «من احساس گرسنگی می‌کنم» بگوییم: «معدۀ من خالی است» این دو گزاره را به ترتیب تعبیر گرسنگی و تفسیر آن می‌نامند.

علاوه بر تفاوت یاد شده بین تعبیر و تفسیر، قدما از حیث صدق و اعتبار نیز میان آنها فرق می‌گذاشتند. از این حیث «تعبیر» را تابع تجربه و «تفسیر» را تابع تئوریهایی می‌دانستند که برای تبیین آنها به کار رفته است. همچنانکه کذب و عدم مطابقت با واقع، در تجربه و علم حضوری راه ندارد؛ چرا که در علم حضوری میان علم و معلوم دوگانگی وجود ندارد و معلوم عین علم است، در تعبیر از تجربه نیز چنین است. اما تفسیر به جهت آمیختگی با تئوریهای تبیین‌گر و با در نظر گرفتن اینکه صدق و کذب در آن تئوریها راه دارد، متصف به صدق و کذب می‌شود و در این جهت تابع تئوریهای یاد شده است. ویتگنشتاین فیلسوف اتریشی‌الاصل انگلیسی با آوردن مثالهای نقضی، تفاوت یاد شده را مورد مناقشه قرار داده است.

از آنچه گفتیم می‌توان نتیجه گرفت که عرفان نسبت به تعریف «باور صادق موجه» از معرفت، هم‌سرنوشت با دیگر علوم و دانشها می‌باشد. از آن حیث که باور عرفان بر یافته‌های خویش شدیدتر است و از درجه یقین بالایی برخوردار است و همچنین کشف و شهود که یکی از چهار روش کسب علم و دانش^{۱۷} است و در اختیار همگان قرار دارد، بر روشهای دیگر این برتری را دارد که در مقام گردآوری، به شرحی که خواهیم آورد، کمک‌رسان و خادم دانشهایی همچون فلسفه می‌باشد. بنابراین، می‌توان نوعی اولویت را جهت مصداق‌پذیری تعریف یاد شده به عرفان داد.

عرفان را به یک لحاظ جزء علوم تجربی هم می‌توان به حساب آورد، به شرط آنکه معنای

«تجربه» را وسیعتر از آنچه در عرف مصطلح است، در نظر بگیریم. پسوند «تجربی» را معمولاً وقتی به کار می‌برند که یافته‌های ما دربارهٔ یک پدیده، قابل تحقیق از طریق:

۱- مشاهده (Observation)

۲- آزمایش (Experiment)

۳- اندازه‌گیری (Measurement)

باشد. تجربه به این معنا در عرفان راه ندارد، اما این بدان معنا نیست که عرفان خالی از هر نوع تجربه‌ای است. در بحث پیشین که در باب تجربه، تعبیر و تفسیر عرفانی بود «تجربه عرفانی» را تعریف کردیم. «تجربه» در عرفان معنایی متفاوت دارد، اما خالی از نوعی اشتراک در عناصر معنایی نیست. در معنای یاد شده از تجربه، دست کم دو نقطهٔ مشترک وجود دارد: یکی اتکا بر ادراک حسی^{۱۸} است و دیگری تکرار پذیری و همگانی بودن تجربه است که هم در عرفان میسر است و هم در دانشهای تجربی مصطلح.

دربارهٔ مورد مشترک اول، یادآوری این نکته لازم است که به دنبال دو نوع قوهٔ حسی؛ یعنی ظاهری و باطنی در وجود آدمی دو نوع ادراک حسی برای او حاصل می‌شود. ادراکات حسی باطنی، همان علوم حضوری ما هستند که درخصوص سنخیت آنها با تجربهٔ عرفانی پیشتر صحبت کردیم.

در باب مورد مشترک دوم هم باید گفت که تهذیب نفس و خودسازی، یک سری امور انحصاری برای انسانهای ویژه نیست؛ بلکه همگان می‌توانند به ندای عارفان و اولیا لبیک گویند و قدم در این راه بگذارند و با رعایت ادب سیر و سلوک و به کار بستن دستورات و ضوابط آن به نتایج کمابیش مشترکی دست یابند.^{۱۹}

حاصل بحث ما تا به اینجا این است که عرفان یک رشتهٔ معرفتی است؛ علم و معرفت را به هر یک از معانی پنجگانه که بگیریم، دانش عرفان از آن معنایی بهره نیست. اکنون نوبت آن است که با بررسی طبقه‌بندی علوم و نشان دادن ملاکهای وحدت و تمایز دانشها، جایگاه عرفان را در این میان تعیین و مشخص کنیم.

طبقه‌بندی علوم

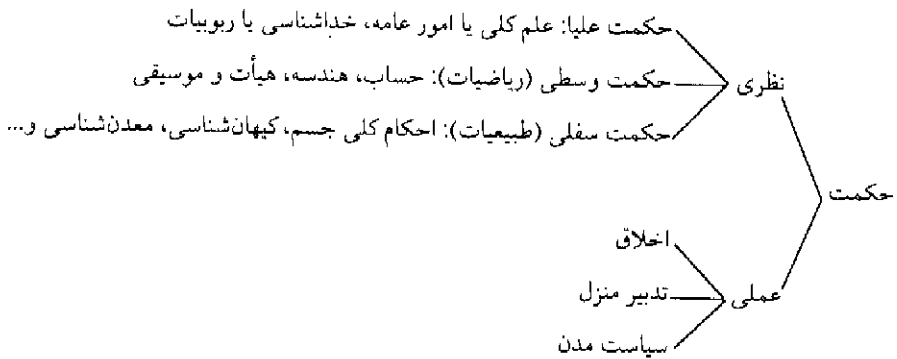
طبقه‌بندی (Classification) در هر علمی ابزار کارآمدی برای شناخت و معرفت است و به یک معنا می‌توان گفت که علم چیزی جز طبقه‌بندی که حاصل آن تکثیر واحد و توحید کثیر است،^{۲۰} نمی‌باشد. تاریخ علم، حکایت از آن دارد که دانشمندان افزون بر طبقه‌بندی موضوع و متعلقات علم خود، در قالب طبقه‌بندیهای طبیعی یا مصنوعی،^{۲۱} به طبقه‌بندی خود علوم و دانشها هم دست زده‌اند. این طبقه‌بندی که از منظر فرامعرفتی صورت می‌گیرد موجب شناخت بهتر دانشها و سهولت مقایسه آنها با یکدیگر می‌شود. در طول تاریخ علم، طبقه‌بندیهای متعددی از علوم به عمل آمده است، سبب این تعدد، ملاکهای گوناگونی بوده است که مبنای رده‌بندی محسوب شد. ذیلاً برخی از این ملاکها را بررسی می‌کنیم، سعی ما بر آن است که جایگاه عرفان را در هر یک از طبقه‌بندیهای مورد بحث نشان دهیم.

ملاکهای وحدت و تمایز علوم

اموری همچون موضوع، روش، غایت و... را از آن جهت که هر یک از آنها محور وحدت بخشی محسوب می‌شود و اجزای یک علم را گرد هم می‌آورد و از مفاهیم و گزاره‌های متعدد و متکثر مجموعه واحدی می‌سازد، ملاک وحدت و از آن حیث که موجب تمایز و جدا شدن مجموعه‌های مختلف از یکدیگر می‌شود، ملاک تمایز نامیده می‌شوند. در زیر این ملاکها را بررسی می‌کنیم.

۱. تقسیم علوم با ملاک موضوع

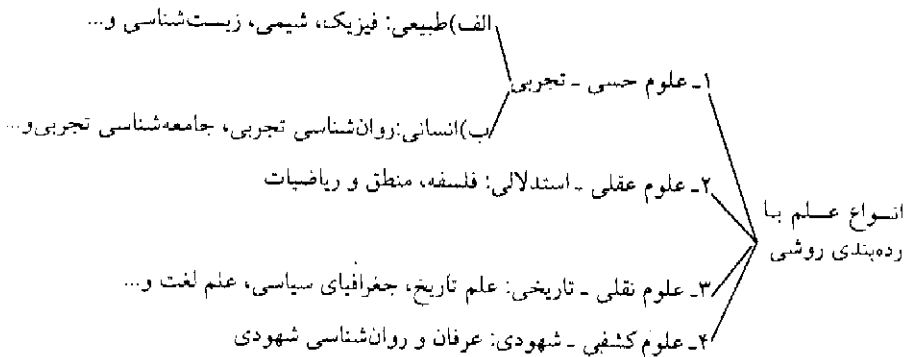
رایجترین نوع طبقه‌بندی علوم در میان اندیشمندان مسلمان، طبقه‌بندی با ملاک موضوع است^{۲۲} که منسوب به ارسطو می‌باشد. در این طبقه‌بندی ابتدا علوم را به حقیقی و اعتباری، آنگاه علوم حقیقی را به نظری و عملی تقسیم می‌کردند. یونانیان این دو قسم را فلسفه علمی و فلسفه نظری و مسلمانان آنها را حکمت^{۲۳} عملی و حکمت نظری نامیده‌اند. هر یک از انواع حکمت نیز به نوبه خود به سه دسته تقسیم می‌شد و به همین جهت این طبقه‌بندی را طبقه‌بندی مسدس ارسطویی می‌نامیدند. این تقسیم‌بندی در نمودار زیر نشان داده می‌شود:



پیشتر گفتیم که عرفان دارای دو بخش عملی و نظری است؛ عرفان نظری را در تقسیم یاد شده می‌توان در رده حکمت علیا و عرفان عملی را، هم ردیف اخلاق دانست. روشن است که این امر با در نظر گرفتن اشتراکات عرفان نظری با فلسفه و عرفان عملی با اخلاق امکان‌پذیر است.^{۲۴}

۲. طبقه‌بندی روشی علوم

طبقه‌بندی رایج تا دوره رنسانس با ملاک موضوع و گاهی با ملاک غایت بوده است. اندیشمندان بعد از رنسانس همچون دکارت و دیگران بر اهمیت روش تأکید نمودند و توجه علم‌شناسان را به نقش اساسی روش جلب کردند. از آن زمان به این سو، طبقه‌بندی روشی علوم رایج شده است. امروزه معمولاً طبقه‌بندی با ملاک روش آغاز می‌شود و دانشهای هم روش را با ملاک موضوع تقسیم و رده‌بندی می‌کنند. در نمودار زیر طبقه‌بندی روشی علوم را ملاحظه می‌کنید:



روشها به جهت تنوع سؤاها و مسائل علوم، مختلف است. روش پاسخ به این سؤال که «در اتاق چه کسی است؟» متفاوت است از روش پاسخ به این سؤال که فی المثل «هدف و غایت زندگی چیست؟» جواب سؤال اول «برو و ببین» و جواب سؤال دوم «بنشین و ببندیش» است. همین طور به کسی که پرسش او راجع به مسائل تاریخی است، می‌گوییم «برو و پرسی» و کسی را که از چند و چون حالات روانی سؤال می‌کند به درون‌بینی و غور در خویش دعوت می‌کنیم. چنان‌که از نمودار بالا پیداست روش عرفان، روش شهودی و درون‌بینی است؛ بنابراین عرفان جایگاه روشنی در رده‌بندی روشی علوم دارد. در تعریف «شهود» و «درون‌بینی» یاد شده، برگسون (Bergson)، فیلسوف عارف مسلک فرانسوی،^{۲۵} می‌گوید:

آنگونه همدلی عقلانی است که به وسیله آن به درون «موضوع» می‌توان
راه یافت تا آنچه را در وجود موضوع امری بی‌مانند و توصیف‌ناپذیر است
بتوان باز شناخت.^{۲۶}

شبهه این سخنان را در آثار عارفان، بسیار می‌توان دید، نقل قول زیر از آن جمله است:

اهل خلوت راگاه در اثناء ذکر و استغراق در آن، حالتی اتفاق افتد که از
محسوسات غایب شوند و بعضی از حقایق امور عینی بر ایشان کشف شود
چنان‌که نایم در حالت نوم و متصوفه آن را واقعه خوانند و گاه بود که در
حال حضور بی‌آنکه غایب شوند این معنی دست دهد و آن را مکاشفه
خوانند.^{۲۷}

مولوی با بیانی شاعرانه توصیه می‌کند که برای شناخت احوال جهان نباید از بیرون کارگاه به دیدن نقوش و آثار ظاهری پرداخت، بلکه باید از راه مکاشفه و شهود به عالم تجرد و اطلاق که درون کارگاه است، راه یافت و آنجا حقیقت امور و واقع اشیاء را دید و آنچنان که هستند، باید شناخت.

تو برو در کارگه بینش عیان
آنکه بیرون است از وی غافل است
تا بینی صنع و صانع را به هم^{۲۸}

کارکن در کارگه باشد نهان
کارگه چون جای‌باش عامل است
پس در آدر کارگه یعنی عدم

۳. طبقه‌بندی بر اساس قوای ذهنی

در این نوع طبقه‌بندی که در معرفت‌شناسی جدید مورد توجه و بحث قرار گرفته است، قوای حافظه (memory)، مخیله (imagination) و عاقله (reason) عمدتاً ملاک طبقه‌بندی قرار گرفته است.^{۲۹} حافظه موجد تاریخ است؛ تاریخ به شعبه‌های فرعی تاریخ مدنی (civil history) که به بررسی تاریخ انسان می‌پردازد و تاریخ طبیعی (natural history) که رویدادهای طبیعت را ثبت و ضبط می‌کند، تقسیم می‌شود. تاریخ طبیعی نقش مهمی در علم ایفا می‌کند زیرا در آن، امور واقعی که به کار استقراء می‌آیند، گردآوری می‌شود. مخیله، موجد شعر یا برانگیختن اندیشه‌های مهار نشده است. عاقله، خطه فلسفه و قلمرو خاص آن است.

در این طبقه‌بندی که مورد توجه بیکن، دیدرو و دالامبر واقع شده است، قوایی که دست‌اندرکار تولید دانشهای مورد نظر آنان بود، مد نظر قرار گرفته است. به همین جهت، در این طبقه‌بندی جایی برای عرفان در نظر گرفته نشده است. البته اگر قوای ادراکی آدمی منحصر به مواردی بود که آنان برشمرده‌اند، اصولاً جایی برای عرفان در این نوع طبقه‌بندی وجود نمی‌داشت. ولی چنان‌که در این مقاله خواهیم گفت عارفان افزون بر «دل» که ابزار ادراک علوم شهردی و پذیرفته شده از سوی بسیاری از اندیشمندان غربی است، از قوای ادراکی دیگری همچون «روح» و «سُر» نام می‌برند که آدمی به واسطه این قوا به لایه‌های درونی هستی و به باطن عالم راه پیدا می‌کند. از این رو، عرفان در این نوع طبقه‌بندی هم جایگاه معینی دارد.

۴. طبقه‌بندی علوم با ملاک غایت

چنان‌که پیشتر گفتیم، قداماً معمولاً به تبعیت از ارسطو دانشها را با ملاک موضوع طبقه‌بندی می‌کردند. این ملاک به جهت تعریفی که از موضوع علم به دست می‌دادند و به تبع رابطه‌ای که بین مسائل و موضوع یک علم قائل بودند،^{۳۰} مشکلاتی را در فراگیری همه علوم و به دست آوردن یک رده‌بندی جامع از دانشها پدید آورده بود. برای مثال، مسائل علوم مصرف‌کننده^{۳۱} همچون کلام و اصول فقه و علوم اعتباری همچون فقه و حقوق و علومی که مشتمل بر گزاره‌های شخصی‌اند همچون تاریخ، جغرافیا و... چنین ارتباطی را با موضوعات خودشان

ندارند؛ یعنی همه مسائل آنها از عوارض ذاتیه موضوعشان خیر نمی‌دهند. در چنین مواردی بود که قدما به «غایت» تمسک می‌جستند.

در معرفت‌شناسی جدید نیز ملاک غایت مورد توجه است، با این ملاک علوم را به عملی و نظری، آلی و اصالی، معرفتی و مهارتی، توصیفی و توصیهای تقسیم می‌کنند. علوم نظری علمی هستند که غایت دانستن آنها خودشان هستند؛ اقبال آدمیان به این علوم جهت ارضای غریزه کنجکاوی و حقیقت‌جویی است. اما «علوم عملی» به دانشهایی اطلاق می‌شود که هدف از دانستن آنها تغییر و دگرگون کردن است. متعلق این تغییر گاهی خود انسان است و گاهی جهان بیرون از او که همان طبیعت است. علم اخلاق و علوم فنی و تکنولوژیک، جزء دانشهای عملی محسوب می‌شوند.

تقسیم علوم به آلی و اصالی به لحاظ خادم و مخدوم بودن برخی از دانشها نسبت به یکدیگر است. علوم آلی یا خادم به دانشهایی اطلاق می‌شود که سبب به وجود آمدن آنها دانشهای دیگر (دانشهای مخدوم) بوده است و این علوم مقدمه و ابزار تحقیق در آنها هستند، به گونه‌ای که اگر آن علوم دیگر نبود، این علوم هم به وجود نمی‌آمدند. برای مثال علم اصول فقه را در نظر بگیرید، این علم به دلیل علم فقه و برای فراهم آمدن اصول و ضوابطی که در امر تفقه به کار فقیهان می‌آید، به وجود آمده است. اگر علم فقه نبود یا نیازی به استنباط احکام امور مستحدثه از منابع فقهی وجود نداشت — همان‌طور که در عصر ائمه علیهم السلام چنین بود — علم اصول فقه هرگز به وجود نمی‌آمد. علم جبر نیز نسبت به علم حساب چنین است؛ علم جبر برای سهولت در محاسبات ریاضی از یکسو و عمومیت و شمول بخشیدن به احکام ریاضیات از سوی دیگر، پدید آمده است و این کار در سایه به کارگیری زبان نمادی است که امکان‌پذیر شده است.

علمی همانند اصول فقه و جبر را که خادم علوم دیگر هستند و برای خدمت به آنها به وجود آمده‌اند، علوم آلی می‌نامند و علوم مخدومی همچون حساب و فقه یا علمی که برای دانشهای دیگر به وجود نیامده‌اند و اقبال بشر به آنها فقط برای خود آنها و حاجتی که آدمیان به خود آن علوم دارند، بوده است علوم اصالی نامیده می‌شوند.

در تقسیم علم به معرفتی و مهارتی و به تعبیر غربیها «بدانیم که» (Knowing that) و «بدانیم

که چگونه» (Knowing how) علم به معنای مطلق دانستن مقسم قرار گرفته است. برای قسم اول دانشهایی از قبیل فیزیک، شیمی و فلسفه را می‌توان مثال زد و برای قسم دوم دانستی‌هایی مثل رانندگی، خیاطی و شاعری را. معرفت و مهارت با خصوصیات و ویژگی‌هایی که در پی می‌آیند، از همدیگر متمایز می‌شوند:

الف) رشد معرفت کمی ولی رشد مهارت کیفی است؛

ب) مهارت امری مشکک و دارای مراتب است ولی معرفت چنین نیست؛

ج) معرفت قابل انتقال و صدق و کذب‌پذیر است، ولی مهارت چنین نیست.

در تقسیم علوم به توصیه‌ای و توصیفی وجه و صبغه غالب دانشها مورد نظر است. اگر غالب گزاره‌های یک علم، گزاره‌های توصیفی باشند و از حیث صورت و قالب به صورت «X هست»، «X نیست» و «X با Y نسبت R را دارد» ارائه شوند و از حیث محتوا خبری و گزارشی درباره یکی از پهنه‌های هستی؛ یعنی خدا، انسان و طبیعت ارائه نمایند، علم مشتمل بر این گزاره‌ها توصیفی نامیده می‌شود. علم توصیه‌ای و دستوری علوم هستند که به جای توصیف و تفسیر هستی، دستورالعملهایی را برای تغییر هستی و راه و روشی را برای رسیدن به اهداف معینی توصیه می‌کنند. گزاره‌های این علوم، گزاره‌های معیارگذار (Normative) و انشایی هستند که صدق و کذب در آنها راه ندارد. در آثار عرفانی با هر دو نوع گزاره مواجه هستیم با این تفصیل که گزاره‌های عرفان نظری غالباً توصیفی و گزاره‌های عرفان عملی اکثراً توصیه‌ای هستند.

۵. تقسیم علوم به طبیعی و غیرطبیعی

مراد از «علوم طبیعی» در این تقسیم مجموع دانشهایی است که از طرق عادی تعلیم و تربیت و کسب علم به دست می‌آیند. طرق عادی کسب علم همان چهار روشی است که پیشتر مورد بحث قرار گرفت؛ یعنی روش تجربی، روش عقلی، روش تاریخی و روش شهودی. افزون بر این علوم، دانشهایی هم هستند که از طرق غیرعادی مثل وحی و الهام به دست می‌آیند. در این قسم علاوه بر علوم وحیانی، علوم فرا روان‌شناسی^{۳۲} هم گنجانده می‌شود. اگرچه این علوم، بالقوه از علوم طبیعی‌اند؛ یعنی ممکن است در آینده مجاری طبیعی برای تعلیم و تعلم آنها یافت شود

ولی در حال حاضر چنین نیستند.

روشن است که در این تقسیم، عرفان در زمره علوم طبیعی قرار می‌گیرد. چرا که راه و روش تعلیم و تعلم در عرفان امری همگانی است. سیر و سلوک، ریاضت و تهذیب نفس امری صعب و مشکل می‌باشد؛ اما امکان‌پذیر است و در اختیار همه قرار دارد.

۶. تقسیم علوم به موهوب (لدنی) و کسبی

در فرهنگ اسلامی و بویژه در ادبیات عرفانی از دو نوع علم سخن به میان آمده است: یکی علمی است که از طریق سیر در آفاق و انفس و دیدن و شنیدن و یادگرفتن دانستی‌هایی که جان آدمی را زینت می‌دهد و بر کمالات او می‌افزاید، حاصل می‌گردد و دیگری علمی است که از طریق تصفیه باطن و زدودن زنگار دل، از درون آدمی می‌جوشد و بر زبان او جاری می‌شود.^{۳۳} در اینجا نیازی به یادگیری و معلم و استاد وجود ندارد و به سخن مولوی:

خویش را صافی کن از اوصاف خود تا ببینی ذات پاک صاف خود.

بینی اندر دل علوم انبیا بی کتاب و بی معید و اوستا

در اهمیت کشف و شهود، صوفیه سخنان بسیار دارند و تمثیل معروف مسابقه بین نقاشان چینی و نقاشان رومی^{۳۴} نیز که در ادب فارسی انعکاس و جلوه روشن و زیبایی یافته است در بیان اهمیت این نوع معرفت است. در حدیث نبوی آمده است: «لیس العلم بکثرة التعلیم و التعلیم بل هو نور یقذفه الله فی قلب من یشاء من عباده.» در روایت دیگری می‌خوانیم: «من أخلص لله اربعین صباحاً أجرى الله ینایع الحکمة من قلبه علی لسانه.» حافظ با اقتباس از این روایت می‌گوید:

سحرگه رهروی در سرزمینی همی گفت این معما با قرینی

که‌ای صوفی شراب آنکه شود صاف که در شیشه برآرد اربعینی

عارفان به طور معمول علم خود را که از قسم دوم است، بسیار بالاتر از علوم قسم اول می‌دانستند. مرحوم زرین‌کوب در این باره می‌نویسد: «اینکه صوفیه غالباً اذواق و مواجید خویش را مستند و میزان حقیقت می‌دانسته‌اند و علم و برهان را حجاب می‌شمرده‌اند و کنار

می‌نهاده البته از مواردی است که به سبب آن از جانب کسانی مثل ابن‌الجوزی و ابن‌قیم‌الجوزیه و اقران آنها بر این جماعت طعن‌ها رفته است و غالباً صوفیه معتدل نیز از آن تحاشی داشته‌اند. اما صوفیه به هر حال برین اذواق و مواجید خویش زیاده تکیه داشته‌اند و بسا که حکم ذوق و کشف را بیش از حدیث و خبر و قیاس معتبر می‌شمرده‌اند. گویند یکی را از صوفیه پرسیدند که چرا سفر نگزینی تا از عبدالرزاق حدیث شنوی؟ گفت آن کس که از رزاق حدیث شنود با سماع عبدالرزاق چه کار دارد؟ از بایزید نقل کرده‌اند که پیش او گفتند فلان کس از فلان حدیث آموخت و از او چیزها نوشت. شیخ گفت «مساکین اخذ و اعلمهم میتاً عن میت و أخذنا علمنا عن الحی الذی لایموت» از دیگری نقل کرده‌اند که گفته است چون صوفی بی‌نی که به «اخیرنا و حدثنا» مشغولست دست از وی بشوی. ۳۵

برتری عرفان بر دانشهای دیگر

عارفان مسلمان غالباً دانش عرفان را برترین دانشها دانسته‌اند، چه آنجا که از شریعت و طریقت و حقیقت سخن گفته‌اند و حقیقت را بر آن دو ارجح دانسته‌اند و چه آنجا که از علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین سخن به میان آورده‌اند و برتری حق‌الیقین را نشان داده‌اند. برای تبیین برتری عرفان بر دانشهای دیگر به مقتضای روشی که در این مقاله اتخاذ کرده‌ایم، لازم است نخست ملاکهای برتری علوم بر یکدیگر را برشماریم، آنگاه با ملاکهای یاد شده دانش عرفان را محک زنیم. گفتنی است که این ملاکها را از مطاوی سخن عارفان نیز می‌توان به دست آورد، بویژه آنجا که دعوی برتری عرفان را مطرح نموده‌اند. البته فیلسوفان قبل از عارفان از برتری دانشها بر یکدیگر سخن گفته‌اند؛ رتبه‌بندی حکمت نظری به علیا، وسطی و سفلی توسط یونانیان که مورد قبول فیلسوفان مسلمان واقع شد، مؤید این گفته است. در زیر ملاکهای مورد نظر فیلسوفان و به دنبال آن ملاکهای دیگری را که به طور طبیعی می‌توان در نظر گرفت، برمی‌شماریم.

ملاکهای ارجحیت علوم بر یکدیگر

۱- ملاک مورد نظر یونانیان در رتبه‌بندی حکمت نظری ملاحظات تعلیمی بود؛ بر اساس این ملاحظات متعلم نخست باید طبیعیات را فرا بگیرد، آنگاه به آموختن ریاضیات اقدام نماید. آموختن ریاضیات یکی از مواد پیش نیازِ ضروری الهیات به شمار می‌رفت. معروف است که می‌گویند بر سر در آکادمی افلاطون این جمله حک شده بود «هر کس هندسه نمی‌داند وارد نشود». یونانیان به درستی این نکته را دریافته بودند که سروکار طبیعیات با اشیاء و امور حسی است و این امور به جهت انسی که آدمیان در زندگی روزمره با آنها دارند، به سهولت از طریق حواس فراچنگ ذهن می‌آیند. اما متعلق ریاضیات، امور انتزاعی است که حس را بدان راهی نیست. با این حال می‌توان از طریق ترسیم، اشیاء ریاضی را تا مرز محسوسات پایین آورد، ولی چنین کاری را با موضوعات الهیات که انتزاعی محضند، نمی‌توان کرد. به همین جهت، توصیه آموزشی و تعلیم و تربیتی یونانیان این بود که متعلمان نخست باید طبیعیات را بیاموزند، آنگاه به فراگیری ریاضیات بپردازند و در این صورت است که می‌توانند به راحتی الهیات را فراگیرند.

۲- تلقی فیلسوفان مسلمان و یونانیان از علیا بودن الهیات با یکدیگر تفاوت داشت؛ بر اساس یک تلقی در حوزه اندیشه اسلامی، رتبه‌بندی یاد شده متناظر با رتبه‌بندی طبقات هستی است. پایین‌ترین طبقه هستی، جهان ماده است و به همین علت این جهان «دنیا» و «ناسوت» نام گرفته و دانش متعلق به این طبقه از هستی به تبع آن «حکمت سفلی» نامیده شده است. اشرف طبقات هستی، عالم الوهیت است و بدین جهت، دانش متعلق به آن را الهیات و «حکمت علیا» نامیده‌اند.^{۳۶}

۳- تلقی دیگری که در میان فیلسوفان رواج داشت به رابطه منطقی و ساختاری دانشها مربوط می‌شد. قابل ذکر است که یکی از ارکان علوم، مبادی آنهاست و همان‌طور که گذشت مبادی نظری دانشها اعم از تصویری و تصدیقی باید در علم دیگری تبیین و اثبات گردد. از نظر فیلسوفان مسلمان، علمی که عهده‌دار اثبات و تبیین مبادی علم دیگر بود، برتر از آن محسوب می‌شد. به گمان آنان الهیات از آن جهت حکمت علیاست که از سویی، خود فاقد مبادی نظری است و از سوی دیگر، متکفل اثبات و تبیین مبادی قصوای دانشهای دیگر می‌باشد و به همین دلیل بر آنها

ریاست و برتری دارد.^{۳۷}

اما عارفان ملاکهای دیگری را برای برتری عرفان مطرح نموده‌اند. از میان ملاکهای مذکور، ملاک دوم که اشرفیت و برتری یک علم را به شرف و برتری موضوع و متعلق آن می‌داند، مورد توجه عارفان است. آنان عالم را از آنچه به مدد عقل ظاهر و به مقیاس قیاس دریافت می‌کنند عظیمتر، وسیعتر و گونه‌گونتر می‌یابند. به نحوی که، آنچه را به مدد حس و عقل ظاهر درمی‌یابند، عالم ملک یا عالم ظلمت و عالم خلق نیز می‌نامند. در صورتی که، در ورای این عالم ظاهر به چیزی که باطن عالم است نیز فائلند و آن را عالم ملکوت یا عالم نور و عالم امرهم می‌خوانند و بین عالم ملک و عالم ملکوت نیز به عوالم بسیاری معتقدند و وجود این عوالم را حجاب قلب می‌دانند و لازمه معرفت واقعی را خرق این حجابها می‌پندارند و از طرفی مکاشفات عرفانی در حقیقت عبارت است از آنچه به ادراکات باطنی از این حجابها بیرون می‌آورند. به این ترتیب متعلق این ادراکات، ساحت برتر هستی یعنی باطن عالم و عالم ملکوت و نور است که عقل را بدان دسترسی نیست. به همین جهت آنان اصحاب علوم دیگر را مورد طعنه و مذمت قرار داده‌اند که سروکار آنها با امور پست مادی است. مولوی در مذمت حرفه طبیبان می‌گوید:

آن طبیبان را بود بولی دلیل این دلیل ما بود وحی جلیل^{۳۸}

طبیبان برای پی بردن به مرض بیمار سروکارشان با بول بیماران است، حال آنکه دلیل عارفان و طبیبان الهی وحی جلیل است.

فلسفه اگرچه در نهایت در پی خداشناسی است، اما از آن حیث که فیلسوفان مخلوقات خداوند را واسطه شناخت او قرار می‌دهند و به این ترتیب راه وصول به حق را دور و طولانی می‌کنند، مورد مذمت عارفان قرار گرفته‌اند. مولوی بعد از بیان داستان کسی که دنبال گنج بی‌رنجی بود و آن را به دعا از خدا می‌خواست، به هنگام نتیجه‌گیری، فیلسوفان را مورد خطاب قرار می‌دهد که:

ای کســمان و تیرها برساخته صسید نزدیک و تو دور انداخته
آنچه حق است اقرب از حبل الوریـد^{۳۹} تو فکنده تیر فکرت را بعید^{۴۰}

و در جای دیگر:

فلسفی خود را ز اندیشه بکشت
گو بدو چندان که افزون می دود
گو بدو کاو راست سو گنج پشت
از مراد دل جسداتر می شود
جاهدوا فینا بگفت آن شهریار
جاهدوا عنا نگفت ای بی قرار

گاهی فلسفه را بدان جهت که علم سبب دانی است با عرفان که علم رازدانی است مقایسه می کند و آن را حقیر می شمارد:

ز سبب دانی شود کم حیرت
حیرت تو ره دهد در حضرتت^{۴۱}

ملاک دیگری که در برخی از سخنان عارفان مایه برتری عرفان بر دانشهای دیگر محسوب شده است، پرهیز از تقلید است. آنان عرفان را یگانه معرفت دور از تقلید به حساب می آورند. کلام شنیدن است ولی عرفان دیدن؛ فیلسوفان هم اگرچه در مقام تعریف،^{۴۲} شعار «نحن ابناء الدلیل اینما مال نمیل» سر داده اند؛ اما در مقام تحقق، از آفت تقلید مصون نمانده اند.^{۴۳} سخن مشهور بایزید که «أخذتم علومکم میتاً عن میتٍ و اخذنا علمنا عن الحی الذی لایموت» اشاره به همین نکته دارد.

بالا بودن درجه اطمینان بخشی، یکی دیگر از ملاکهای برتری علوم است. در صناعات خمس منطوق، با این ملاک صنعت برهان را بر دیگر صنایع برتری می دادند؛ چرا که مقدمات قیاس برهانی همواره گزاره های یقینی هستند.^{۴۴} با این ملاک نیز اگر دانشها را محک زنیم، عرفان در صدر می نشیند؛ چرا که آموزه های عرفانی، شهودی هستند و عارف را به حق الیقین می رسانند. باز به جهت شهودی بودن یافته های عرفانی، این دانش از خطا و نسیان مصون است؛ زیرا در ساحت علم حضوری و شهودی خطا و نسیان راه ندارد. عارفان همواره ادراکات ذوقی را که به مدد لطایفی همچون «قلب»، «روح» و «سر»^{۴۵} حاصل می گردد «از ادراکات عقلی قویتر و شریفتر می دانند و عقل را از ادراک آن معانی در حجاب می بینند.» و «البته این ادراکات را بیش از ادراکات حسی و عقلی موجب جزم و مایه یقین می شناسید و این است آنچه معرفت صوفیه و طریقه آنها را از معرفت حکما و اهل علم جدا می کند.»^{۴۶}

از جمله ملاکهای برتری دانش عرفان را می توان وسعت قلمرو آن دانست. می دانیم که گستره

هستی از منظر چشم دانشهای مختلف یکسان نیست؛ برای مثال قدما تحت سیطرهٔ جهان بینی ارسطویی، کل هستی را در کره‌ای که نُه فلک تو در تو آن را احاطه کرده بود، محصور می‌دانستند. حال آنکه از منظر طبیعیات جدید، جهان ماده از چنان وسعتی برخوردار است که میان اجزای آن میلیونها سال نوری فاصله وجود دارد.

عارفان جهان ماده را هر چقدر که وسیع باشد جزء بسیار کوچکی از هستی می‌شمارند. عالم ماورای ماده که عارفان به آن اعتقاد دارند، بسیار وسیعتر از عالم ماده و محیط بر آن است. اگرچه فیلسوفان نیز به جهان ماورای ماده قائلند، اما جهان عارفان بسی گسترده‌تر از آن است که فرا چنگ عقل فلسفی درآید. لطایفی همچون «قلب»، «روح» و «سر» در ساحت وجود آدمی لازم است تا حجابهای حایل بین عالم ملک و ملکوت خرق گردد.

ملاک دیگری برای برتری و ارجحیت عرفان بر دانشهای دیگر می‌توان در نظر گرفت، و بزرگی الهام‌بخش بودن آن است. استیس در فصل اول از کتاب عرفان و فلسفه این جمله را از راسل نقل می‌کند که «احوال عرفانی، الهام‌بخش بهترین چیزهایی است که در بشر می‌توان سراغ گرفت».^{۴۷} آنگاه از فلاسفه بزرگی نام می‌برد که عرفان و علم را در خود جمع داشته‌اند.^{۴۸} باروری فلسفهٔ ملاصدرا و آن همه نوآوری^{۴۹} که در حکمت متعالیهٔ او وجود دارد، بیشتر مدیون کشف و شهودهای عارفانه است که او در مقام گردآوری^{۵۰} از آنها برخوردار شده بود.^{۵۱}

بر ملاکهای یاد شده موارد دیگری هم می‌توان افزود ولی به جهت پرهیز از تطویل به همین مقدار بسنده می‌کنیم. آنچه در این باب آورديم به روشنی نشان می‌دهد برتری عرفان که دعوی عارفان است، ادعای گزافی نیست.

یادداشتها:

۱) متعلق علم ماگاهی واقعی از واقعیات عالم خارج است، برای مثال دربارهٔ سنگها و انواع آن تفحص می‌کنیم و به پرسشهایی دربارهٔ اجزاء تشکیل‌دهنده، نحوهٔ شکل‌گیری، انواع و... پاسخ می‌دهیم و به این ترتیب دانشی به وجود می‌آید که آن را «علم سنگ‌شناسی» می‌نامیم و گاهی دربارهٔ علم سنگ‌شناسی بحث می‌کنیم؛ یعنی متعلق علم ما یک رشتهٔ علمی است و به پرسشهایی از قبیل: وجه حاجت انسانها به آن علم، روشهای تبیین در آن، چگونگی ارتباط و داد و ستد میان آن علم و علوم دیگر و امثال اینها، پاسخ می‌دهیم؛

حاصل چنین بحثی یک «فرا معرفت» یا معرفت درجه دوم است. قداما بحثهایی از این دست را در مدخل علوم، تحت عنوان «رؤوس ثمانیه» مطرح می‌کردند ولی امروزه چنین مباحثی که بسیار هم مورد توجه است، در دانشهای مستقلی تحت عنوان «فلسفه...» (به جای «...») نام یک علم یا معرفت درجه اول فرار می‌گیرد) آورده می‌شود. از این رو، بحث این مقاله، یک بحث فرامعرفتی و متعلق به حوزه فلسفه عرفان است.

۲) افزون بر معنایی که در متن آوردیم «یقین» معانی دیگری هم دارد. اگر معنای یاد شده را «یقین معرفت‌شناختی» بنامیم، انواع دیگری برای یقین خواهیم داشت که می‌توان آنها را «یقین روان‌شناختی» (Subjective)، «یقین عام» (Objective) و «یقین منطقی - ریاضی» (Mathematico-logical) نامید. یقین منطقی - ریاضی به اموری تعلق می‌گیرد که خلاف آنها مستحیل و محال عقلی است؛ یعنی تحقق خلاف آنها به تناقض منتهی می‌شود. یقین عام، یقینی است که برای آدمی به واسطه استنتاجهای منطقی از مقدمات مورد اجماع پدید می‌آید. برای مثال یقین به گزاره‌های: «خورشید فردا از مشرق طلوع می‌کند»، «سرب در هوا شناور می‌ماند»، «آتش آب را بخار می‌کند» و... یقین عام است. یقین روان‌شناختی وقتی حاصل می‌شود که انسان نسبت به مطلبی یا مضمون گزاره‌ای که کنجکاوی او را برانگیخته است، سکون و آرامش پیدا کند و دست از تکاپو نسبت به آن بردارد. برای مثال اگر شما آدرس جایی را از کسی بپرسید، اگر به هر علتی به گفته او نتوانید اعتماد کنید، در این صورت شما یقین نیافته‌اید و به تکاپوی خود ادامه می‌دهید. اما اگر آدرس را از کسی بپرسید که به او اعتماد دارید، در این حالت بدون پرسش از فرد دیگری به دنبال آدرسی که از او گرفته‌اید روان می‌شوید، یقین روان‌شناختی برخلاف انواع دیگر یقین ممکن است ناشی از زودباوری و ساده لوحی باشد. گفتمانی است که نسبت انواع یقینی‌ها به یکدیگر تبیین نیست و احیاناً میان آنها نوعی همپوشی می‌توان دید؛ برای مثال اگرچه هر یقینی روان‌شناختی یقینی معرفت‌شناختی نیست ولی همه یقینی‌های معرفت‌شناختی یقینی‌های روان‌شناختی هستند.

۳) امام خمینی (س) در این باره ضمن درس خارج اصول - بنا به نقل برخی از شاگردانشان - نظریه دیگری که ابتکار خودشان بوده است ارائه نموده‌اند. ملاک مورد نظر ایشان سختیت و تناسب مسائل یک علم است. این ملاک هم موجب وحدت اجزای یک علم و هم سبب تمایز آن از دانشهای دیگر است. نظریه امام بعد از نقد و بررسی دقیق ملاکهای پیشین ارائه شده است. رجوع کنید به: عبدا... جوادی آملی، **رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه**، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۵، صص ۲۱۸ - ۲۲۰.

۴) از همین روست که در هر رشته علمی دو کار انجام می‌گیرد: یکی اثبات گزاره‌ها و دیگری تعریف مفاهیم. آنچه تفاوت دارد روشهای اثبات گزاره‌ها و تعریف مفاهیم است.

۵) «معرفت‌شناسی» (Epistemology) عنوان شاخه‌ای از فلسفه است که متعلق آن علم و ادراک است. سه دانش مرتبط با علم و ادراک وجود دارد که عبارتند از: الف) روان‌شناسی ادراک؛ ب) وجودشناسی علم و ادراک؛ ج) علم‌شناسی یا معرفت‌شناسی.

در روان‌شناسی ادراک، بحث از این است که چه فرایندهایی در روان ما رخ می‌دهد که ما صاحب علم می‌شویم و به سؤلهایی از قبیل: چه فرایندی در روان انسان رخ می‌دهد که او دارای تصور خاصی می‌شود یا دارای تصدیق معینی می‌گردد یا دو چیز را با هم مقایسه می‌کند یا استدلالی را درست و استدلالی را نادرست تشخیص می‌دهد یا فکر می‌کند و... پاسخ داده می‌شود.

در وجودشناسی علم، سخن از نحوه وجود علم و ادراک است و به پرسشهایی از این قبیل پاسخ داده

می‌شود که علم مادی است یا مجرد؟ از مقوله جوهر است یا اعراض؟ و... در معرفت‌شناسی از مسائل متنوعی همچون ارزش معلومات، راههای حصول علم، وسعت و قلمرو علم بشر و... بحث و گفتگو به عمل می‌آید. بحث تفصیلی در این باره را در منابع زیر بجوید:

محمود آبروانی، روان‌شناسی احساس و ادراک، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۷۴؛ بیوک علیزاده، «جایگاه معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی»، فصلنامه پژوهشی دانشگاه امام صادق (ع)، شماره ۸، مرتضی مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و تعلیقات مقالات ۳ تا ۶؛ مرتضی مطهری، شرح مبسوط منظومه، تهران: انتشارات حکمت، جلد ۳، بخش دوم، ۱۳۶۹؛

Audi Róbert, *Epistemology*, Routledge, 1998; Dancy Jonathan, *An Introduction to Contemporary Epistemology*, Basil Black.

۶) رجوع کنید به: دیوید و. هاملین، تاریخ معرفت‌شناسی، ترجمه شاپور اعتماد، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۴؛ مجله قیاسات، سال ۴، شماره ۱۲.

۷) رجوع کنید به: دیوید و. هاملین، همان، ص ۱۲۸.

۸) طبیعیات قدیم که علوم تجربی روزگار ما جانشین آن شده است، به جهت اتکا به مبادی فلسفی ارسطو و گرفتاری در جنبه جهان‌بینی ارسطویی از پیشرفت بازمانده بود. این طبیعیات «جوهراً یک علم محافظه‌کار (بی‌ابداع)، غیر کمی، غیر تئوریک، غایت‌گرا، اثبات‌گرا، ذات‌گرا، کل‌گرا و عاجز از پیش‌بینی بود و دائماً میان دو منطقه ظواهر و طبایع در حرکت بود و منطقه واسطه‌ای نمی‌شناخت.» تحت تأثیر جهان‌بینی یاد شده که عمدتاً در الهیات و امور عامه عرضه شده بود، «مهمترین نسبت‌هایی که ارسطوییان شیفته کشفشان بودند، نسبت معلول و علت و ذات و ذاتی و طبع و طبیعی بود. نسبت‌های عرضی (در برابر ذاتی) و قسری (در برابر طبیعی) و ریاضی (در برابر علمی) جایگاهی رفیع در علم ارسطویی نداشتند» و این به جهت اعتقاد و التزام به قواعدی همچون «القسر لایدوم» و «الذی بالعرض لایدوم» بود. «طبیعت‌شناسی جدید را» در قیاس با علم ارسطوییان، به حقیقت «قسریات» باید خواند نه طبیعیات. تفصیل بیشتر این بحث را در مقدمه ادوین آرتور برت، مبادی مابعدالطبیعی علوم نوین، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی بخوانید.

۹) گزاره‌های پایه در یک علم اگر مستغنی از دلیل باشند، اصول متعارفه نامیده می‌شوند ولی اگر چنین نباشند و در اصل نیاز به دلیل داشته باشند ولی برای بناکردن یک علم بپذیریم که در آنها چون و چرا نکنیم، در این صورت اگر حالت مخاطب نسبت به این گزاره‌ها پذیرش و قبول باشد، «اصول موضوعه» و در صورتی که موضع او نفی و انکار باشد، «مصادرات» نامیده می‌شوند. رجوع کنید به: خواجه نصیرالدین طوسی، اساس الاقتباس، تصحیح مدرس رضوی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ چهارم، ۱۳۶۷، ص ۳۹۳.

۱۰) در فلسفه غرب از دو قرن پیش به این سو، به مبادی تصدیقه علوم اعم از اصول متعارفه و غیر آن یکجا «اصول موضوعه» (Axiom) اطلاق می‌کنند. اکسیوم یا اصل موضوع را نباید با «اصل موضوعی» (Axiomatic) خلط کرد؛ اصطلاح اخیر صفت علوم و معارفی قرار می‌گیرد که برای بناکردن آنها جز به تعدادی اصل موضوع و چند تعریف به چیز دیگری حاجت نیست و همه گزاره‌های آن علم با یک رابطه طولی از اصول و تعریف‌های اولیه استنتاج می‌شود. هر علمی که چنین ویژگی را دارا باشد، مثل هندسه و برخی از نظام‌های منطقی، علم اصل موضوعی یا اکسیوماتیک نامیده می‌شود.

۱۱) رجوع کنید به: ابن سینا، منطق شفاء، مبحث برهان؛ خواجه نصیرالدین طوسی، همان، ص ۳۹۳ به بعد.

- ۱۲) منطق دانها معمولاً موارد زیر را به عنوان تفاوت‌های کل و کلی ذکر می‌کنند: الف) کلی بر افراد خود قابل حمل است در صورتی که کل بر اجزاء خود قابل حمل نیست، ب) کلی ممکن است بدون فرد خارجی باشد اما وجود کل مستلزم وجود اجزاء است، ج) کلی با از دست دادن بعضی از افراد یا حتی همه افراد از کلی بودن نمی‌افتد و تغییری در آن راه نمی‌یابد، اما کل با از دست دادن چند جزء یا حتی یک جزء از اجزاء خود، ناقص می‌شود؛ یعنی دیگر آن کل سابق نیست، ه) کلی امر ذهنی است در صورتی که کل امر خارجی است. به همین دلیل است که می‌گویند «ی» در «کلی» یای نسبت است؛ یعنی منسوب به «کل». نسبت «کلی» به «کل» آن است که کلی جزء جزئی خودش است و جزئی آن، کل کلی است. برای توضیح بیشتر رجوع کنید به: محمد خوانساری، *منطق صوری*، تهران: انتشارات آگاه، چاپ چهاردهم، ۱۳۷۱، صص ۸۱ - ۸۲.
- ۱۳) عبدالحسین زرین‌کوب، *ارزش میراث صوفیه*، تهران: امیرکبیر، چاپ ششم، ۱۳۶۹، ص ۱۰.
- ۱۴) ضیاءالدین سجادی، *مقدمه‌ای بر میانی عرفان و تصوف*، تهران: انتشارات سمت، ۱۳۷۲، ص ۷.
- ۱۵) کشکول، چاپ نجم الدوله، جلد ۵، ص ۴۹۰.
- ۱۶) توضیحات بیشتر را از مآخذ ذیل بجویید: والتر ترنس استیس، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: انتشارات سروش، چاپ سوم، ۱۳۶۷، صص ۲۱ - ۲۸.
- ۱۷) طرق عادی کسب معارف چهار روش کلی است، این روشها عبارتند از: الف) روش حسی - تجربی، دانشهایی که روش داورری در آنها حسی - تجربی است به دو شاخه طبیعی و انسانی تقسیم می‌شوند. علم شیمی و فیزیک از جمله دانشهای تجربی - طبیعی و روان‌شناسی تجربی و جامعه‌شناسی تجربی از قسم علوم انسانی دانشهای تجربی هستند. ب) روش عقلی - استدلالی، در علوم همجور فلسفه، ریاضیات و منطق از این روش استفاده می‌کنند. ج) روش نقلی - تاریخی، این روش در دانشهایی مانند علم تاریخ، علم لغت و امثال آنها به کار می‌رود. د) روش کشف و شهود یا درون‌بینی، که خاص شاخه‌های متعدد عرفان و شاخه مهمی از روان‌شناسی است.
- ۱۸) ادراک حسی (Perception) متفاوت از تجربه حسی (Experiment) است. ادراک حسی حاصل مواجهه مستقیم حواس آدمی با اشیاء و واقعیات است. مُدَرِّک حسی عبارت است از صورت نفسانی که هنگام تأثر حس در ذهن به وجود می‌آید. اما در تجربه افزون بر ادراک حسی اصولی همچون بکنواختی جریان طبیعت، «حکم الأمثال فیما یجوز و فیما لایجوز واحد» و «الإتفاقی لایکون داتمیاً و لا اکثریاً» دخالت داده می‌شود و به قول قدما قیاس خفی به وجود می‌آید.
- ۱۹) آیاتی همچون «الذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبیلنا» و روایاتی مانند «عبدی اطعنی حتی اکون لک...» ضمن آنکه راه خودسازی و تهذیب نفس را نشان می‌دهند، نویدبخش همگانی بودن آن هم هستند.
- ۲۰) برای مثال در فلسفه از موجود واحدی که در فهم عرفی محل توجه نیست مقولاتی همچون وجود، ماهیت، جوهر، عرض، قوه، فعل، علت، معلول، وحدت، کثرت و... استخراج می‌کند و این چیزی جز تکثیر واحد نیست و آنجا که از وحدت وجود سخن به میان می‌آورند و در بن همه کثرات حقیقت واحدی را می‌بینند و به اثبات می‌رسانند، کارشان توحید کثیر است.
- ۲۱) طبقه‌بندی مصنوعی آن است که اشیاء را بر حسب صفات ظاهری آنها از یکدیگر جدا کنند و بر اساس این صفات، اشیاء را در طبقات مختلف قرار دهند و طبقه‌بندی طبیعی عبارت است از مرتب کردن اشیاء بر اساس شناخت صفات ذاتی و نسبی و روابط ضروری آنها. رجوع کنید به: جمیل صلیبا، *فرهنگ فلسفی*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۶۶، ص ۲۲۷.

۲۲) رجوع کنید به: ابن سینا، **الشفاء المتطق**، تصحیح ابراهیم مدکور، چاپ مصر، جلد ۱، صص ۱۲ - ۱۴.

۲۳) این نامگذاری مقتبس از قرآن و تحت تأثیر آموزه‌های قرآنی بود. قرآن کریم یکی از رسالت‌های پیامبران را تعلیم حکمت (جمعه ۲۶: ۲) و حکمت را مساوی خیر کثیر (بقره ۲: ۲۶۹) دانسته و حامل حکمت را مورد ستایش قرار داده است (لقمان ۳۱: ۱۲). در روایات هم آمده است که «الحکمة ضالة المؤمن» حکمت گمشده مؤمن است. اطلاق حکمت به فلسفه و مابعدالطبیعه لزامی به دنبال داشت که در جای دیگر به آنها پرداخته‌ام. رجوع کنید به: بیوک عزیزاده، «درآمدی به معرفت‌شناسی»، **مجله ندای صادق**، زمستان ۱۳۷۷.

۲۴) عرفان نظری همانند فلسفه الهی به تفسیر هستی می‌پردازد و دربارهٔ خدا، جهان و انسان بحث می‌کند. با این تفاوت که فلسفه در استدلال‌های خود تنها به مبادی و اصول عقلی تکیه می‌کند ولی عرفان، مبادی و اصول به اصطلاح کشفی را مایهٔ استدلال قرار می‌دهد و آنگاه آنها را با زبان عقل توضیح می‌دهد. ضمناً تفسیر عرفان از هستی با تفسیر فلسفه از آن تفاوت‌های عمیقی دارد. نقطهٔ مشترک عرفان عملی با علم اخلاق آن است که هر دو دربارهٔ چه باید کرده‌ها بحث می‌کنند. با این تفاوت که از میان ارتباطات چهارگانهٔ آدمی؛ یعنی ارتباط انسان با خویش، با انسان‌های دیگر، با طبیعت و با خداوند رابطهٔ با خداوند بیشتر مورد توجه عرفان عملی است ضمن آنکه رابطه‌های دیگر را مغفول نمی‌گذارد و حال آنکه همهٔ سیستم‌های اخلاقی ضرورتی نمی‌بینند که دربارهٔ روابط انسان با خدا بحث کنند فقط سیستم‌های اخلاقی دینی این جهت را مورد عنایت و توجه قرار می‌دهند نه سیستم‌های اخلاقی سکولار (Secular) و دین‌زدایی شده. البته بین عرفان عملی و اخلاق تفاوت‌های دیگری هم وجود دارد که در این مختصر نمی‌گنجد. رجوع کنید به: مرتضی مطهری، **آشنایی با علوم اسلامی**، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیه قم، صص ۹۱ - ۱۸۸.

۲۵) جهت آشنایی با زندگینامه، آرا، احوال و آثار برگسون (۱۸۵۹ - ۱۹۴۱) رجوع کنید به: چارلز کولستون گیلیسی، **زندگینامهٔ علمی دانشوران**، زیر نظر احمد بیرشک، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، جلد ۲، ۱۳۷۵.

۲۶) به نقل از: عبدالحسین زرین‌کوب، همان، ص ۲۹.

۲۷) عبدالرحمن بن احمد جامی، **نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص**، (ابن عربی) با مقدمه و تصحیح و تعلیقات ویلیام چیتیک، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰، ص ۶۴.

۲۸) جلال الدین محمد مولوی، **مثنوی معنوی**، به کوشش رینولدالین نیکلسون، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴، دفتر دوم، ابیات ۷۶۱ - ۷۶۳.

۲۹) نیکلاس کاپالدی، **فلسفهٔ علم**، ترجمهٔ علی حقی، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۷۷، ص ۷۴.

۳۰) بر اساس تعریف قدما، موضوع هر علمی عبارت است از یک عنوان جامع، کل یا کلی که در آن از حالات و ویژگی‌های مربوط به آن عنوان و به تعبیر منطوق‌دانها از عوارض ذاتی آن بحث می‌شود. مسائل یک علم نیز عبارت از گزاره‌هایی است که موضوعات آنها زیر چتر موضوع علم قرار می‌گیرد. رابطهٔ موضوع علم با موضوعات مسائل ممکن است رابطهٔ یک کلی با جزئیات آن باشد و ممکن است رابطهٔ کل با اجزاء آن محمول‌های مسائل نیز همواره از عوارض ذاتیهٔ موضوع علمند.

۳۱) مجموعهٔ دانشها را از یک لحاظ به دو گروه تولیدکننده و مصرف‌کننده تقسیم می‌کنند، علوم تولیدکننده به دانشهایی اطلاق می‌شود که وجه غالب در کار آنها تولید تئوری و نظریه‌سازی است. اما علوم مصرف‌کننده

نظریه‌سازی نمی‌کنند بلکه حسب نیاز از نظریات تولید شده در علوم دیگر استفاده می‌نمایند. (۳۲) بیش از ۴۰ شاخه علمی وجود دارد که از قدیم‌الایام در تمام مکاتب وجود داشته است؛ جادو، کتب‌بینی، طالع‌بینی، جفر، فکرخوانی، تله‌پاتی و... از جمله این شاخه‌ها هستند. قدما این دانشها را «علوم غریبه» می‌نامیدند. در انگلستان آنها را «علوم روحی» و در آمریکا «علوم فراوان‌شناسی» می‌نامند. در این کشورها انجمنهای علمی بیطرفانه‌ای به وجود آمده است که با روشهای گزینشی خاصی، افراد را با استعدادهای ویژه عضو می‌کنند. یکی از کارهای این انجمنها تدوین و انتشار دانشهای یاد شده در قالب کتاب است. برخی از کتابهایی که در این موضوعات به زبان فارسی ترجمه شده است عبارتند از: ملوین مورس، ادراکات لحظات نزدیک به مرگ و تحولات روحی آن، ترجمه رضا جمالیان؛ کارلیس اویسیس و ارلاندر هارالدسون، از مرگ بازگشتگان، ترجمه بهنام جمالیان و...

(۳۳) در احادیث آمده است که: «من أخلص الله أربعين صباحاً أجرى الله ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه» یعنی هر کس که چهل روز خود را برای خدا خالص گرداند و به او اخلاص بوزد خداوند سرچشمه‌های حکمت را از قلب او بر زبانش جاری می‌کند. سنت چله‌نشینی در میان عرفا و صوفیه از چنین آموزه‌های نشأت گرفته است.

(۳۴) مولوی «قصه مری کردن رومیان و چینیان در علم نقاشی و صورت‌نگری» را در مثنوی معنوی اینگونه روایت کرده است که:

چینیان گفتند ما نقاشتر	رومیان گفتند ما را کتر و فرّ
گفت سلطان امتحان خواهم در این	کز شماها کیست در دعوی گزین
چینیان صد رنگ از شه خواستند	پس خزینه باز کرد آن ارجمند
هر صبحی از خزینه، رنگها	چینیان را رانبه برد از عطا
رومیان گفتند نه نقش و نه رنگ	در خور آید کار را جز دفع زنگ
در فرو بستند و صیقل می‌زدند	همچو گردون ساده و صافی شدند

چینیان با استفاده از انواع رنگها و با تکیه بر دانش رنگرزی و مهارت صورت‌نگری، نقش باشکوهی پدید آوردند، در عوض رومیان دیوار مقابل تابلوی چینیان را صیقل دادند. روز داوری پس از برده‌برداری از دو تابلوی متقابل، نقش و نگار چینیان به دیوار صاف و صیقل‌یافته رومیان منعکس شد و شاه عکس تصاویر نقاشان چین را بر دیوار آینه‌گون رومیان تابناکتر و شفافتر یافت. مولوی بعد از بیان داستان چنین نتیجه‌گیری می‌کند:

رومیان آن صوفی‌اند ای پدر	بی ز تکرار و کتاب و بی هنر
لیک صیقل کرده‌اند آن سینه‌ها	پاک از آرز و حرص و بخل و کینه‌ها
آن صفای آینه وصف دل است	صورت بی‌منتها را قابل است
اهل صیقل رسته‌اند از بوی و رنگ	هر دمی ببینند خوبی بی‌درنگ
نقش و قشر علم را بگذاشتند	رایت عین الیقین افراشتند

مأخذ این قصه، حکایتی است در: امام محمد غزالی، احیاء العلوم، جلد ۳، ص ۱۱۷ برای شرح کامل قصه به همراه نقد و بررسی رجوع کنید به: نادر وزین‌پور، آفتاب معنوی، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۱، صص ۲۵۵ - ۲۶۲.

(۳۵) عبدالحسین زرین‌کوب، همان، ص ۱۶۰.

۳۶) ابن سینا در تعریف حکمت نظری و بیان برتری آن بر دانشهای دیگر تعبیری دارد که در ضمن آن دو ملاک برای برتری علوم ارائه شده است. آن تعبیر این است: «الحکمة هي أفضل علم بأفضل معلوم». برتری علوم و به تبع برتری متعلق آن را در متن توضیح دادیم، ملاک دیگری که در اینجا مورد نظر ابن سیناست برهانی بودن استدلالهای حکمت نظری است، افضل بودن برهان نیز به جهت یقینی بودن مقدمات آن است. رجوع کنید به: الهیات شفاء، چاپ سنگی، انتشارات بیداز، بی تا، ص ۲۸۲.

۳۷) رجوع کنید به: همان، چاپ مصر، صص ۱۷ - ۲۴.

۳۸) جلال الدین محمد مولوی، همان، دفتر سوم، بیت ۲۷۰۷.

۳۹) بر اساس آموزه‌های قرآنی خداوند نسبت به آدمی از خود او به او نزدیکتر است. برخی از آیات که چنین مضمونی را دربردارند عبارتند از:

«وَ إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ...» بقره (۲): ۱۸۶.

«و نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَ لَكِن لَّا تُبْصِرُونَ» واقعه (۵۶): ۸۵.

«... وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» ق (۵۰): ۱۶.

«... وَ أَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِهِ...» انفال (۸): ۲۴.

۴۰) جلال الدین محمد مولوی، همان، دفتر ششم، بیت ۲۳۵۳.

۴۱) همان، دفتر پنجم، بیت ۷۹۵.

۴۲) هر علمی در مقام تعریف اولاً خالص و جامع و مانع است، ثانیاً کامل است، ثالثاً صادق می‌باشد. اما علم تحقق یافته هیچ‌یک از این اوصاف را ندارد. از باب مثال وقتی فلسفه را به «علمی که از غوارض ذاتی موجود از آن حیث که موجود است بحث می‌کند» تعریف می‌کنیم، مقصودمان دانشی است که هر یک از گزاره‌های آن حالتی از حالات خاص موجود بما هو موجود را توصیف می‌کند و البته هر یک از این گزاره‌ها صادق است و مجموع این گزاره‌ها همه حالات و احکام موجود بما هو موجود را به دست می‌دهند. این در مقام تعریف است، ولی فلسفه در مقام تحقق؛ یعنی آنچه که فیلسوفان تولید کرده‌اند، مشتمل بر گزاره‌های غیرفلسفی و غیرصادق هم هست و همه مسائل فلسفی هم تاکنون کشف نشده است و الا هیچ کشف تازه‌ای در فلسفه رخ نمی‌داد.

۴۳) خضوع بیش از حد ملاصدرا به عنوان یک فیلسوف در مقابل اساطین، اکابر و بزرگان از آن جمله است. رجوع کنید به: بیوک علیزاده، «ماهیت مکتب فلسفی ملاصدرا و تمایز آن از مکتبهای دیگر»، خردنامه صدرا، شماره ۱۰.

۴۴) محمد حسین طباطبایی [علامه]، برهان، مبحث مقدمات برهان.

۴۵) قلب نزد صوفی لطیفه‌ای است روحانی که محل معرفت است. چنان‌که روح لطیفه‌ای است محل محبت و سر لطیفه‌ای است محل مشاهده، رجوع کنید به: عبدالحسین زرین‌کوب، همان، صص ۱۰۱ - ۱۰۲.

۴۶) همان، ص ۱۰۲.

47) Bertrand Russell, *Mysticism and logic and other Essays*, London: Longmans, 1921, pp. 1, 4

12.

۴/ والتر ترنس، همان، ص ۱.

۴۰) رجوع کنید به: بیوک علیزاده، همان.

۵) مقام گردآوری (Context of Discovery) مقابل مقام داوری (Context of Justification) است. این دو

مقام در هر علمی قابل تصور است. در مقام گردآوری مواد خام جمع‌آوری می‌شود، اعم از مواد سالم و فاسد در مقام داوری به جداسازی صالح از فاسد مبادرت می‌شود.

(۵۱) یکی از ویژگیهای کم نظیر ملاصدرا آن است که در خصوص ابداعات فلسفی خویش، پشت صحنه مقام گردآوری خود را، گه‌گاه به معرض نمایش گذارده است. هرچند در مقام گردآوری، قانون را از کجا آورده‌ای، وجود ندارد ولی دانستن آن و علی‌الخصوص شنیدن آن از زبان صاحب علم، خالی از لطف نیست و برای روان‌شناسی عالمان نکته‌آموز است. صدرا بسیاری از ابتکارات فلسفی خود را با تور کشف و شهرد فراچنگ آورده است و هرچند آنها را در مقام داوری از غربال منطق و استدلال عقلی گذرانده است، گزارشهای دلنشینی هم از مقام گردآوری ارائه نموده است. مسأله اتحاد عاقل و معقول یکی از دهها نمونه است. رجوع کنید به: محمد بن ابراهیم صدرا، *الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة*، جاب لبنان، جلد ۳، ص ۳۱۲ به بعد.