

فصلنامه علمی فلسفه تطبیقی



پژوهش‌های فلسفی و ادبیاتی
فصلنامه علمی فلسفه تطبیقی

ادبیات پژوهی مفهوم «عرفان»، «علم» و «عمل» و تحلیل مناسبات ارتباطی آنها

محمد اسماعیل عبداللہی^۱

۱. استادیار گروه حکمرانی فرهنگی اجتماعی، دانشکده حکمرانی، دانشگاه تهران، ایران. رایانامه: m.e.abdollahi@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی	مفاهیم «عرفان»، «علم» و «عمل» سه مفهوم راهبردی در علوم عرفانی به شمار می‌روند. چالش اصلی در ادبیات پژوهشی این مفاهیم، تجزیه و تحلیل مناسبات میان این سه است. در این پژوهش، نقش معانی و قابلیت‌های آن‌ها برای آشکار ساختن روابط پیچیده میان «عرفان»، «علم» و «عمل» بررسی می‌شود. مسئله اصلی پژوهش، یافتن نقاط تلاقی میان این سه مفهوم و شیوه‌هایی است که از طریق آن‌ها این مفاهیم به یکدیگر مرتبط می‌شوند.
تاریخ ارسال: ۱۴۰۳/۱۰/۲۹	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۲۴	فرضیه پایه‌ای این است که «عرفان»، «علم» و «عمل» در هم تنیده‌اند و برای دستیابی به درکی عمیق‌تر از معنا، هر سه نیازمند هم‌زمانی و هم‌گامی با یکدیگرند. این فرضیه از طریق بررسی مطالعاتی که رابطه‌ای عمیق میان این مفاهیم نشان داده‌اند، تأیید شده است. روش پژوهش به کار گرفته شده، تحلیل محتوای متن است که در آن متن به بخش‌های کوچک‌تر تقسیم شده و به صورت جامع بررسی می‌شود تا الگوهای تکرار شونده و معانی پنهان شناسایی گردد.
کلیدواژه‌ها: ادبیات پژوهی؛ عرفان؛ معرفت؛ علم؛ عمل.	یافته‌ها نشان می‌دهد که «علم»، «عمل» و «عرفان» باید به یکدیگر متصل باشند و در عین حال، در تعامل متقابل با یکدیگر قرار گیرند تا بتوانند به کارکردی کامل برسند. نتایج حاکی از آن است که قلب آلوده از معرفت (حیات فکری)، از توفیق عمل محروم خواهد شد و در مقابل، قلب طاهر و تزکیه یافته (حیات اخلاقی) به زیور «معرفت» آراسته می‌شود. این دو ساحت به طور متقابل در یکدیگر اثر می‌گذارند.
	در مجموع، برآیند این پژوهش، دستیابی به درکی عمیق‌تر از تعامل میان «علم»، «عمل» و «عرفان» در ساختار ادبیات عرفانی است؛ درکی که در چرخه‌ای از تحلیل مفهومی شکل گرفته است.

شیوه استناد به این مقاله: عبداللہی، محمد اسماعیل، فلسفه تطبیقی، (۱۴۰۳) شماره ۳، صفحات ۷۶ تا ۹۱، DOI: 10.30487/cph.2025.2026740.1031

ناشر: سازمان مطالعه و تدوین کتب دانشگاهی در علوم انسانی (سمت)



© نویسنده گان

فصلنامه علمی فلسفه تطبیقی



سازمان پژوهش و تأليف کتابهای دانشگاهی در علوم انسانی

A Philological Study of the Concepts of “Mysticism,” “Knowledge,” and “Action” and an Analysis of Their Interrelated RelationsMohammad Esmaeil Abdollahi¹1. Assistant Professor, Department of Cultural and Social Governance, School of Governance, University of Tehran, Tehran, Iran. **Email:** m.e.abdollahi@ut.ac.ir**Article Info****ABSTRACT****Article type:** Review Article**Received:** 2024-04-17**Accepted:** 2024-1-14

The concepts of “mysticism,” “science,” and “practice” are three foundational and strategic notions within mystical studies. One of the central challenges in the research literature on these concepts is the analysis of the relationships among them. This study examines the conceptual meanings of these notions and explores their capacity to illuminate the complex interconnections between “mysticism,” “science,” and “practice.” The core problem addressed in this research is identifying the points of intersection among these three concepts and understanding the mechanisms through which they influence and relate to one another. The fundamental hypothesis proposes that “mysticism,” “science,” and “practice” are inherently intertwined, and that a deeper comprehension of meaning requires their mutual coherence and alignment. This hypothesis is supported through the examination of previous studies demonstrating the profound interrelationships between these concepts. The research employs a content-analysis methodology, in which textual units are segmented and analyzed comprehensively to identify recurring patterns and embedded meanings. The findings indicate that “science,” “practice,” and “mysticism” must be connected and in continuous interaction to achieve complete and effective spiritual functioning. The results also show that a heart tainted by excessive intellectualism is deprived of the capacity for righteous action, whereas a purified and cultivated heart becomes adorned with the ornament of true “knowledge.” These two dimensions mutually reinforce one another. Overall, the output of this study is a deeper understanding of the dynamic interaction between “science,” “practice,” and “mysticism” within mystical literature, as revealed through the cycle of conceptual analysis

Cite this article: Abdollahi, Mohammad Esmaeil (2025). *Comparative Philosophy* (3), 61–76**DOI:** 10.30487/cph.2025.2026740.103**Publisher:** Organization for Researching and Composing University Textbooks in the Humanities (SAMT).

© Authors

مقدمه

در دستگاه تفکر انسانی، «عرفان»، «علم» و «عمل» پدیده‌هایی راهبردی و کلیدی هستند. در دوره‌های مختلف تاریخی، پژوهشگران برای درک عمق این مفاهیم و بررسی مناسبات میان آن‌ها، به گستره پژوهش‌ها و مطالعات علمی روی آورده‌اند. مقاله حاضر، ارائه‌ای تازه از مفاهیم «عرفان»، «علم» و «عمل» است که در فضای ادبیات پژوهی جایگاه می‌یابد. این مفاهیم، با ابعاد متکثر و راهبردهایی که برای کشف و فهم آن‌ها طی می‌شود، از ارزش و اهمیتی بی‌مانند برخوردارند. با توجه به ادبیات پژوهی، می‌توان بر مبانی فلسفی این ارزش‌ها تمرکز کرد و تبیینی عمیق‌تر از «عرفان»، «علم» و «عمل» ارائه داد.

با این حال، چالش اصلی، تجزیه و تحلیل مناسبات میان این سه مفهوم است. در این مقاله، نقش معانی و قابلیت‌های آن‌ها در آشکار ساختن روابط پیچیده میان «عرفان»، «علم» و «عمل» بررسی می‌شود. از این منظر، مقاله حاضر نه تنها مروری بر ظرایف ادبی این مفاهیم ارائه می‌کند، بلکه نشان می‌دهد این روابط چگونه می‌توانند حرکتی نو در جهت شکل‌دهی به ادبیات عرفانی معاصر هدایت کنند. این پژوهش در حقیقت به چند پرسش زیربنایی پاسخ می‌دهد که عبارت‌اند از: ماهیت معرفت چیست و چه تفاوت‌هایی با علم دارد؟ رابطه علم و معرفت، تساوی است یا عموم و خصوص؟ مبانی دستیابی به چنین رابطه‌ای چیست؟ گزاره «عرفان دارایی است و علم دانایی» چگونه قابل تبیین و تصویر است؟ و میان عرفان و عمل چه رابطه‌ای برقرار است: تقدم یکی بر دیگری یا معیت آن دو؟

روش پژوهش

برای تحلیل مفهومی و بررسی ارتباط مفاهیم «عرفان»، «علم» و «عمل» و کشف روابط بین این مفاهیم، می‌توان از روش تحلیل محتوا استفاده کرد. در روش تحلیل محتوا، متن، عموماً به بخش‌های کوچکتر تقسیم شده و به طور آگاهانه و دقیق بررسی می‌شود تا معانی عمیق‌تر و الگوهای موجود در آن شناسایی شود. این روش نیازمند استفاده از ابزارهای تحلیل تکراری و دقیق است. به علاوه، این روش پژوهش بر مبنای واقع‌گرایی بنا شده است، یعنی با فرض اینکه معنا و هدف می‌تواند از متن خارج شود، و به توسعه ایده‌ها و تفسیر استنباطی کمک کند. این روش می‌تواند به روشنی در تعیین تحلیل و نتایج کمک کند. بعد از آنکه تحلیل اولیه انجام شده و الگوها یا ایده‌ها شناسایی شوند، می‌توان از تجزیه و تحلیل مفهومی برای ساخت یک تفسیر کامل‌تر و عمیق‌تر از متن استفاده کرد. در نهایت، این تفسیر و نتایج آن را می‌توان با مطالعات و پژوهش‌های قبلی مقایسه کرد تا درک عمیق‌تری از موضوع به دست آورد.

پیشینه تحقیق

در خصوص داده‌کاو مفاهیم پایه عرفانی و مناسبات میان آن‌ها، پژوهش‌هایی انجام شده است، اما هیچ‌یک نتوانسته‌اند به صورت هدفمند و جامع به این موضوع بپردازند. به طور نمونه، کتاب *عرفان، علم و عمل در فلسفه اسلامی* اثر دکتر محمد خواجوی (۱۳۸۰) به بررسی رابطه عرفان، علم و عمل در سنت فلسفی اسلامی می‌پردازد و می‌تواند برای فهم بنیادی‌تر این مفاهیم سودمند باشد؛ هرچند رویکردی فلسفی دارد و نتوانسته است این مفاهیم را به صورت مستقل بررسی کند. مقاله *معرفت عملی و تعاملی عرفانی* نوشته جعفر اسدی (۱۳۹۰) نیز از منظر عرفان به تحلیل عمل و معرفت می‌پردازد؛ با این حال، تحلیل مفهومی جامعی ارائه نمی‌دهد و سایر مفاهیم همسو را نیز در بررسی خود مداخله نداده است. همچنین کتاب *علم و عمل در تفکر اسلامی: رویکردی قرآنی* نوشته محمود بهمنی (۱۳۹۵) بررسی نسبتاً جامعی از رابطه علم و عمل از دیدگاه اسلامی ارائه می‌دهد، اما نسبت این دو را با معرفت و عرفان بررسی نکرده و جمع‌بندی نهایی آن نیز با نوعی اغتشاش مفهومی همراه است.

پژوهش پیش‌رو، با رصد دقیق مفاهیم پایه در عرفان اسلامی و با رویکردی کاملاً مستقل، و با تکیه بر قرائت‌های تاریخی و منابع لغوی، کوشیده است تبیینی منسجم از سیر معنایی مفاهیم مرتبط ارائه دهد، نسبت‌های ارتباطی و تقدم و تأخر معنایی آن‌ها را ترسیم کند و جایگاه مفهومی این مفاهیم را در نظام عرفانی اسلام به تصویر بکشد.

رابطه علم و معرفت؛ تساوی یا عام و خاص

مفهوم «علم» و «معرفت» از مفاهیم بنیادین و پایه‌ای بسیاری از دانش‌ها به‌شمار می‌روند و تحقیق درباره چنین مفاهیمی که از گستردگی معنایی خاصی برخوردارند، امری دشوار به نظر می‌رسد. واژه «علم» در معانی مختلفی چون دانش، یقین، ادراک، معرفت، آگاهی و... به کار می‌رود. در زبان انگلیسی نیز میان این واژگان تفکیک قائل شده‌اند؛ به طوری که برای «علم» به معنای دانش تجربی از واژه *Science*، برای معرفت از *Knowledge* و برای اطلاعات از *Information* استفاده می‌شود (Rahman, 1975, p. 116)؛ (Murata, 1994, p. 311).

پیرامون نسبت میان علم و معرفت یا علم و عرفان، دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد؛ برخی علم و معرفت را مساوی و هم‌معنا تلقی کرده‌اند (Al-Attas, 1995, p. 79)، برخی دیگر میان آن دو تفکیک قائل شده‌اند (راسل، ۲۰۰، ص. ۴۹) و گروهی نیز رابطه این دو مفهوم را عموم و خصوص مطلق دانسته و علم را اعم از معرفت به‌شمار آورده‌اند. در ادامه، به تبیین رابطه مفهومی میان علم و معرفت پرداخته خواهد شد.

معرفت در لغت

معرفت، در لغت به معنای علم و دانش است. قیومی می‌نویسد: «عَرَفْتَهُ عِرْفَةً وَ عِرْفَانًا، عَلِمْتَهُ بِحَاسَةِ مِنَ الْحَوَاسِ الْخَمْسِ، وَ الْمَعْرِفَةُ اسْمٌ مِنْهُ» (المقری القیومی، ۱۳۸۳، ص. ۴۰۴). عَرَفْتَهُ، یعنی او را به یکی از حواس پنج‌گانه دانستم و معرفت، اسم از عَرَفْتُ است. ابن‌منظور می‌گوید: «العِرْفَانُ: العلم... وَ عِرْفَةُ الْأَمْرِ: أَعْلَمَهُ إِيَّاهُ، وَ عِرْفَةُ بَيْتِهِ: أَعْلَمَهُ بِمَكَانِهِ، وَ عِرْفَةُ بِهِ: وَ سَمَهُ» (ابن‌منظور، ۲۰۰، ج. ۹، ص. ۱۵۳). احمد بن فارس، برای «عَرَفْتُ»، دو معنای اصلی ذکر می‌کند: یکی اموری که پشت سر هم و متصل به هم باشند و دیگری، سکون و آرامش. وی، معرفت و عرفان را به معنای دوم برمی‌گرداند و می‌نویسد: «العین والراء والفاء، أصلان صحیحان، يدل أحدهما علی تتابع الشیء متصلًا بعضه ببعض و الآخر علی السكون والطمأنینة، و الأصل الآخر المعرفة والعرفان. تقول: عَرَفْتُ فُلَانًا فُلَانًا عِرْفَانًا وَ مَعْرِفَةً، وَ هَذَا أَمْرٌ مَعْرُوفٌ، وَ هَذَا يَدُلُّ عَلَي مَا قَلْنَا مِنْ سَكُونِهِ إِلَيْهِ، لِأَنَّ مِنْ أَنْكَرَ شَيْئًا تَوَحَّشَ مِنْهُ وَ نَبَأَ عَنْهُ» (ابن‌فارس، بی‌تا، ج. ۴، ص. ۲۸۱).

از این عبارت، استفاده می‌شود که معرفت، دانشی است که آرامش و سکون به همراه دارد و جمله «من أنكر شيئاً توَحَّشَ مِنْهُ وَ نَبَأَ عَنْهُ» دلالت دارد که سکون، وقتی برای انسان حاصل می‌شود که انسان با چیزی که برخورد می‌کند، آشنا باشد؛ یعنی علم جزئی و تفصیلی به آن داشته باشد نه کلی و اجمالی. این معنا از معرفت، در روایات نیز آمده است. چنان‌که امام صادق (ع) می‌فرماید: «إِنَّ مَعْرِفَةَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ أَنْسٌ مِنْ كُلِّ وَحْشَةٍ وَ صَاحِبٌ مِنْ كُلِّ وَحْدَةٍ وَ نُورٌ مِنْ كُلِّ ظُلْمَةٍ وَ قُوَّةٌ مِنْ كُلِّ ضَعْفٍ وَ شِفَاءٌ مِنْ كُلِّ سُقْمٍ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج. ۸، ص. ۱۴۷).

راغب اصفهانی می‌نویسد: المعرفة و العرفان: ادراك الشیء بتفکر و تدبر لاثره و هو اخص من العلم و یضاده الانکار؛ معرفت و عرفان به درک نمودن اشیاء با تفکر و تدبر در آثار آنها گفته می‌شود. معرفت اخص از علم است، متضاد لفظ معرفت، انکار است [در حالی که متضاد لفظ علم، جهل است]. (راغب اصفهانی، ۱۴۲۶، ص. ۵۸۰). ابی هلال عسکری، می‌گوید: إِنَّ الْمَعْرِفَةَ، أَخْصَ مِنَ الْعِلْمِ. لِأَنَّهَا عِلْمٌ بِعَيْنِ الشَّيْءِ مِنْفَصَلًا عَمَّا سِوَاهُ. وَالْعِلْمُ، يَكُونُ مَجْمَلًا وَ مِنْفَصَلًا؛ (عسکری، ۱۳۹۰، ص. ۵۰۰). همانا

معرفت، اخصّ از علم است؛ زیرا معرفت، عبارت است از علم تفصیلی به عین شیء، با توجه به جهات تمایز آن از اشیای دیگر و علم، اعمّ از اجمالی و تفصیلی است. بنابراین معرفت اخص از علم است و در مورد ادراکاتی بکار می‌رود که انسان با رسیدن به آن، از وحشت و دلهره و اضطراب رهایی پیدا می‌کند یعنی به آرامش و سکونت خاصی می‌رسد که چون این آرامش متاثر از متعلق ادراک است بسته به هر نوعی از متعلق ادراک، درجات متفاوتی پیدا می‌کند.

معرفت در اصطلاح

واژه «معرفت» اولین بار در فلسفه، سقراط به روایت افلاطون بکار برد، به طوری که فیلسوفان پس از او تحت تأثیر افکارش قرار گرفته و آن را به «باور صادق موجه» (کشفی، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۶۷). تعریف نمودند. (Plato, Republic, V, P 477 and 478).

این تعریف به تدریج در میان معرفت‌شناسان، مشهور شد اما پذیرش این تعریف اشکالات متعددی را به دنبال دارد. لازمه پذیرش این تعریف، خروج بخش عمده‌ای از معارف بشری از دایره معرفت است، مثل علم حضوری، تصدیقات ظنی و یا کاذب، تصورات، بدیهیات اولیه و حدسیات. همچنین تعریف مذکور، علاوه بر اینکه خود متناقض است، خفی‌تر از معرفت نیز می‌باشد. (ر. ک: طالبی، ۱۳۸۰، ۴۲، ۹۸). خواجه نصیر الدین طوسی در یکی از کتاب‌های عرفانی خود، معرفت را «بالاترین مرتبه شناخت حق تعالی» معرفی می‌کند؛ (طوسی، ۱۴۰۰، ۴، ۷۳). وی در توضیح مراتب شناخت خداوند، مراتب شناخت آتش را مثال می‌آورد. می‌گوید: برخی آتش را با این ویژگی می‌شناسند که به هر چه برسد نابود می‌کند و هر چه در مجاورت آن قرار گیرد گرم می‌شود و یا از طریق مشاهده دود آن می‌شناسند؛ برخی دیگر آتش را با چشم مشاهده می‌کنند و در پرتو نور آن سایر موجودات و اشیاء را می‌بینند. در مورد شناخت خداوند نیز همین مطلب است، گاهی شناخت از نوع شناخت اهل دانش است مثل کسانی که از طریق تصدیق و باور قول دیگران یا از راه برهان و آثار قدرت‌ش، خدا را می‌شناسند و یا اینکه این شناخت از رهگذر ایمان به غیب و از فراسوی حجاب و یا از طریق منافع و فواید گوناگونش حاصل می‌شود. این گروه در حقیقت مثل کسانی هستند که آتش را از مجاورت و احساس گرم شدن یا مشاهده آثار و فواید آن می‌شناسند.

گاهی نیز شناخت از نوع شناخت اهل بینش است که این مرتبه بالاتر از مرتبه قبل است چرا که در این مرتبه، با مشاهده و دیدن، خدا را می‌شناسند؛ اینها مثل کسانی‌اند که آتش را از طریق مشاهده می‌شناختند. این مرتبه از شناخت همان معرفت حقیقی است که نصیب عارفان راستین می‌گردد؛ این معرفت، خود دارای مراتبی است و بالاترین مرتبه آن حضور کامل و مقام یقین است و نهایت معرفت آدمی وقتی حاصل می‌گردد که در نور معرفتش فانی گردد و چون کسی باشد که در میان شعله آتش قرار گیرد و آن را با تمام وجودش احساس نماید. (طوسی، ۱۴۰۰، ج ۴، ص ۷۳). برخی نیز در تعریف معرفت شناسی می‌گویند: «تلاش ذهنی آدمی است که او را در تفسیر آنچه نام هستی می‌گیرد آن را در عالم خودی کشف کند و به تازگی‌ها، ابداع‌ها و دریافته‌های معرفتی توفیق یابد». (ناصر، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۹۴). عین القضاة همدانی، معرفت را، معنایی می‌داند که هرگز تعبیری از آن متصور نشود مگر به الفاظ متشابه، و همین تعبیرناپذیری آن از طریق زبان عادی و عبارت مطابق با آن را وجه تمایز معرفت با علم معرفی کرده است. (همدانی، ۱۳۷۷، ج ۱۰۸). امام خمینی (ره) نیز با نقد کسانی که معرفت را به معنای علم به حقایق اشیاء تصور کرده‌اند، گفته است: معنای حکمت در نگاه اهل الله آن نیست که او - قیصری - تصور کرده، بلکه حکمت عبارت است از معرفت خدا و شناخت شئون ذاتی و تجلیات اسمائی و افعالی او در حضرت علمیه و غیبیه با مشاهده حضوری، و علم حضور به چگونگی مناکحات و امتزاج اسماء و نتایج الهی در حضرت اسماء و اعیان. (خمینی، ۱۴۰۶، ج ۵۵).

بنابراین «معرفت» بالاترین مرتبه شناخت است که از طریق مشاهده و دیدن حاصل می‌شود؛ به عبارت دیگر «معرفت» کشف چیزی در درون خود عارف است که بدان می‌تواند عالم بیرون را با دریافته‌های درونی که از راه دل است، تفسیر کند.

علم در لغت

«علم» در لغت به معنای دانستن، آگاهی، ادراک و معرفت نیز آمده است. راغب اصفهانی، علم را «ادراک الشیء بحقیقه» تعریف کرده است (راغب اصفهانی، ۱۴۲۶، ص ۵۸۰).

بیشتر فلاسفه و منطقدانان برای تحلیل مفهوم علم، روند پیدایش آگاهی در ذهن انسان را بررسی می‌کنند. عده‌ای از فیلسوفان که منشأ پیدایش علم را حواس پنجگانه انسان می‌دانند (نجم‌الدین رازی، ۱۳۵۲، ص ۱۹۳؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۲۰۶) معتقدند علم کودک چیزی جز فرایندهای فیزیولوژیکی در سیستم‌های عصبی و مغزی او نیست؛ یعنی اطلاعات کودک تنها زمانی شکل می‌گیرد که سیستم‌های عصبی تحریک شوند و پالس‌های عصبی به سمت ذهن ارسال شوند. این پالس‌ها تغییرات فیزیکی در مغز ایجاد می‌کنند که همان علم کودک است (طباطبایی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۷۳).

عده‌ای دیگر که اکثریت را نیز تشکیل می‌دهند، علم را غیرمادی و فراتر از ماده قلمداد می‌کنند (Nasr, 1993, p. 31) و بر این باورند که کودک حتی پیش از برخورداری از حواس پنجگانه، اموری مانند گرسنگی، مهر مادری و ... را درک می‌کند و غرایزی در او وجود دارد که برای کسب علم، نیازی به حواس ظاهری ندارد. این دیدگاه بر خلاف نگاه اول، منشأ علم را حواس ظاهری نمی‌داند و باور ندارد که «علم» مفهومی مادی و قابل سنجش و اندازه‌گیری توسط ابزارهای پزشکی است؛ بلکه علم را مفهومی غیرمادی می‌داند که مفاهیم ماورایی و غیرحسی نیز برای انسان قابل درک هستند (همان، ج ۱، ص ۷۵؛ Chittick, 2007، ص ۹۱).

علم در اصطلاح

دیدگاه‌ها درباره مفهوم «علم»، تعریف‌پذیری و تعریف‌ناپذیری متفاوت است (طوسی، ۱۳۹۶، ص ۲۰)، اقسام آن متنوع است (فیاض صابری، ۱۳۸۰، ص ۵۴؛ سبحانی فخر، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۹۱) و ماهیت هر قسم نیز متعدد است. برخی مانند فخر رازی، علم را غیرقابل تعریف می‌دانند (فخر رازی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۳۳۲)، برخی مانند امام‌الحرمین و غزالی آن را قابل تعریف اما دشوار می‌دانند (به نقل از التهانوی، ۱۹۹۶، ج ۲، ص ۱۲۲۰)، و برخی مانند بیشتر اهل فلسفه و منطق، علم را قابل تعریف و حتی نیازمند تعریف می‌دانند (جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۱، ص ۶۷؛ طوسی، ۱۳۹۶، ص ۲۵).

متکلمین علم را صفتی می‌دانند که موجب تمیز اشیاء از یکدیگر می‌شود، و فلاسفه علم را ادراک مطلق تعریف می‌کنند که علاوه بر یقینات، شامل وهم و شک نیز می‌شود. ابن‌سینا علم را ماهیت عرضی می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۰۸)، و ملاصدرا آن را نفس وجود می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۹۰؛ ج ۳، ص ۲۹۵). همچنین شیخ سهروردی علم را ظهور و ظهور را نفس ذات نور می‌داند (سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۱۵).

علم در اصطلاح حکمت متعالیه، وجود مجرد از ماده وضعیه (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۹۲). تعریف شده است، علامه طباطبایی (ره) تلاش کرده تا تعریف جامع‌تری ارائه دهد؛ وی می‌نویسد: حضور موجود مجرد از ماده نزد موجود مجرد دیگر، (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۲۰۵). اگر تعلق معلوم برای عالم به وجود آن باشد علم حضوری و اگر تعلق معلوم برای عالم به ماهیت و صورت آن باشد علم حصولی نام نهاده شده است؛ «علم» در دانش منطق به «پدید آمدن حقایق و اطلاعاتی از اشیاء در ذهن» (جرجانی، ۱۳۲۵، ج ۱، ص ۶۹) تعریف شده که این حقایق، گاهی به معنای مطلق ادراک، معرفت و دانش بکار می‌رود؛ گاهی نیز از طریق عقل و برهان‌های عقلی حاصل می‌شود مثل ریاضیات و گاهی از طریق تجربه و آزمایش بدست می‌آید که بیشتر با عنوان علم تجربی شناخته می‌شود. واکاوی مفاهیم بکار رفته در تعریف دانش منطق، دستاورد دیگری در تعریف از این مفهوم ارائه خواهد داد؛ مفهوم «حقیقت» (طباطبایی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۳۵). و مفهوم «ذهن» دو مفهومی که در فلسفه

اسلامی ارزش معنایی خودش را دارد. «حقیقت» یعنی مطابقت محتوای ذهن با خارج ذهن؛ با این توضیح که عالمی که در خارج از ذهن وجود دارد دارای مراتبی است از ذات بی نهایت خداوند آغاز تا به اینکه به عالم اسفل السافین می رسد. «ذهن» نیز در فلسفه اسلامی نمود روح و مرتبه ای از روح است که شامل دو لایه یعنی عقل و خیال می شود. با ترکیب معنای این دو مفهوم، می توان علم را «اتحاد روح با مراتبی از هستی» تعریف کرد تا از جامعیت و مانعیت قابل قبولی برخوردار شود و همه اقسام علم را شامل شود.

تفاوت علم و معرفت

۱. معرفت در ادراک بسائط و جزئیات است اما علم در ادراک مرکبات و کلیات؛ از همین رو بکار بردن عبارت: «عرفت بالله» (به خدا معرفت پیدا کردم) درست است نه عبارت: «علمت بالله» (به خدا علم پیدا کردم). (عسکری، ۱۳۹۰، ص ۵۰۱).
۲. معرفت مسبوق به تفکر و تدبر است، برخلاف علم که مسبوق به تفکر و تدبر نیست. (راغب اصفهانی، ۱۴۲۶، ص ۵۸۰). البته این در مقام تصور است و اما در مورد تصدیق یک چیز، در برخی موارد نیازمند به تفکر و تدبر است که امور بدیهی نام دارد و در برخی موارد برای تصدیق آن چیز نیازمند دقت نظر و تفکر می باشد که امور نظری نام گذاری شده است.
۳. معرفت فقط مربوط به ادراک موجودیت شیء است در حالی که علم علاوه بر ادراک موجودیت شیء، ادراک جنس، علیت و کیفیت آن نیز می باشد. به همین جهت گفته می شود خداوند عالم است و نمی گویند خداوند عارف است؛ چرا که معرفت از علم قاصری است که با تفکر و تدبر حاصل می شود و خداوند منزله از علم قاصر است. (جزائری، ۱۳۷۳، ص ۲۱۱).
۴. معرفت بر ادراکی که بعد از جهل است و نیز بر دومین از دو ادراکی که به یک چیز تعلق گرفته است و عدم در میان آن فاصله نشده است، اطلاق می شود. یعنی چیزی که ادراک شده و پس از آن فراموش شده است، همان چیز فراموش شده برای بار دوم ادراک می شود؛ این ادراک دوم را معرفت می گویند. این در حالی است که هیچ یک از این دو قید در معنی علم معتبر نیست، از همین رو خداوند به علم وصف می شود نه به عارف. (عسکری، ۱۳۹۰، ص ۵۰۱). شیخ بهایی (ره) نیز می نویسد: برخی بزرگان معتقدند: معرفت غالباً به ادراک دوم از دو ادراک شیء گفته می شود و از همین رو اهل حقیقت را اصحاب عرفان می نامند، چون خداوند، ارواح را پیش از ابدان آفرید، و ارواح، در آن هنگام بر برخی از اشراقات شهودی آگاهی داشتند و بر آفریدگار خویش اقرار می کردند؛ چنانکه خداوند متعال می فرماید: آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: چرا. (اعراف: ۱۷۲) اما با انس و الفتی که با بدن های ظلمانی پیدا کردند، از پروردگار خود غافل شدند و چون با ریاضت، از اسارت خانه غرور و فریب، خلاص می شوند و با مجاهدت نفس، عهد قبلی ایشان تازه می شود؛ برای بار دوم ادراک پروردگار حاصل می شود و این همان معرفت نور علی نور است.
۵. معرفت ادراک تصویری است در حالی که علم ادراک تصدیقی است. (عسکری، ۱۳۹۰، ص ۵۰۱).
۶. معرفت در جایی به کار می رود که چیزی به آثارش درک شود اگرچه ذاتش درک نشود؛ و علم غالباً در جایی به کار می رود که ذات شیء درک گردد. از همین رو گفته می شود فلانی خدا را می شناسد و گفته نمی شود خدا را می داند. «معرفت رب»، بنا بر تمام وجوه، به تدبّر در آثار حاصل می شود. لذا گفته می شود: فلان کس خدا را می شناسد و گفته نمی شود: خدا را می داند؛ چون معرفت بشر به خدا، به تدبّر در آثار اوست، نه به اندیشه در ذات او. (صافی گلپایگانی، ۱۳۹۳، ص ۳۰).

بررسی انتقادی این دیدگاه

۱. تفسیر معنای معرفت به ادراک شیء به آثارش، نه تنها با معنای لغوی معرفت سازگاری ندارد، بلکه از نظر کاربردهای حدیثی آن نیز ناسازگار است؛ زیرا در احادیث، در معرفتِ خدا، به آثار، هیچ توجّهی نشده است و التفات و توجّه تام به خود خدا، مطرح است. چنین معرفتی، از خداست که با هیچ چیزی قابل مقایسه نیست و مایه دل گرمی انسان در تمامی گرفتاری هایش است. اضافه بر این که «معرفت بشر به خدا به تدبّر در آثار او نه به اندیشه در ذات او»، در صورتی صحیح است که معرفت به خود خدا، حاصل شود. یعنی خود خدا، مورد ادراک قرار گیرد اگرچه از راه آثار ممکن است گفته شود میان ادراک شیء از طریق آثار آن، با ادراک شیء از طریق توجّه به خود آن شیء (بدون این که نظری به آثارش شده باشد)، فرق است. مثلاً گفته شود ادراک شیء از طریق آثار، ادراکی مبهم و مجمل است، ولی ادراک از طریق توجّه به خود آن (بدون توجّه به آثار)، ادراکی احاطی است. جواب این است که معرفت اجمالی و مبهم، در مورد خداوند سبحان، بی معناست. خدایی که اظهر از هر ظاهری است، چگونه می شود مبهم و مجمل باشد؟! خداشناسی، اگر از طریق خود او صورت بگیرد، هیچ ابهام و اجمالی در آن نخواهد بود؛ اما اگر از غیر طریق تعریف الهی باشد، اصلاً معرفت خدا نیست. علاوه بر همه اینها، این نظریه با معنای لغوی معرفت - که ادراک عین شیء است، منافات دارد. با توجّه به آثاری که برای معرفت در روایات ذکر شده است، روشن است که این معنا با آن در تخالف است؛ زیرا از آثار معرفت، انس با خدا و آرامش و سکون است و این آثار، با توجّه به معرفت خود خدا، برای انسان حاصل می شود. البته ممکن است که شناخت برخی از آیات الهی، این چنین آثاری را داشته باشند، ولی اگر اثر، از شناخت خود آن آیات مستقل باشد، نمی توان آن را به معرفت خدا مرتبط کرد و اگر به اعتبار آیه و اثر بودن، بوده باشد، در حقیقت، به معرفت خدا بازگشت می کند.

۲. صحّت اطلاق «عَرَفْتُ اللَّهَ» و عدم صحّت «عَلِمْتُ اللَّهَ» از این باب نیست که ادراک خداوند سبحان به صورت جزئی یا از طریق آثار است؛ بلکه از این جهت است که این ادراک، لذّت آور و آرامش بخش است و اطلاق علم و ادراک این جهت را ندارد. به علاوه، در روایات می بینیم همان طور که معرفت، در مورد خداوند سبحان به کار رفته، علم نیز به او، اطلاق گردیده است؛ چرا که ادراک خداوند سبحان، در همه حال، دارای چنین خصوصیتی نیست. به عنوان مثال، انسان در گرفتاری ها و شداید و قطع امید از ماسوی الله، به درک خداوند نایل می شود؛ ولی چنین درکی معمولاً با لذّت همراه نیست. امام صادق (ع) می فرماید: ثَلَاثٌ هُنَّ مِنْ عَلَامَاتِ الْمُؤْمِنِ: عِلْمُهُ بِاللَّهِ وَ مَنْ يُحِبُّ وَ مَنْ يُبْغِضُ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۱۵). نیز می فرماید: أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ، الْعِلْمُ بِاللَّهِ. (همان)

۳. معرفت خداوند سبحان، منحصر به معرفت از طریق آثار نیست؛ بلکه اصل معرفت خدا، با تعریف مستقیم خود او، نفس خویش را به بندگانش، حاصل می شود و آثار هم، انسان را به معروف سابق خویش دلالت می کنند. دلالت آثار هم، به اوست، نه این که ذاتی آنها باشد. همچنین اگر قرار باشد معرفت، به آثار و تفکر در آنها حاصل شود و راه بشر جز این نباشد، آیا در مورد پیامبران و ائمه اطهار علیهم السلام هم، معرفت خداوند انحصاراً با تفکر در آثار به وجود می آید؟ و اگر جواب در آنها منفی است، یعنی در مورد آنها راه دیگری برای معرفت وجود داشته باشد، پس امکان آن در بقیه هم وجود خواهد داشت.

۴. «در عرفان واقعی معرفت به توحید فقط از او به خود اوست و از او به آثارش می باشد که رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم فرمود که «عرفت الاشياء بالله» یعنی من اشیاء را به خدا شناختم و به تعبیر ادعیه او کسی است که خودش بر

خودش دلالت می‌کند و از مخلوقاتش منزّه است». (صمدی آملی، ۱۳۹۳، ص ۲۴۱). یا در بیان امیرالمومنین (ع) چنین آمده که «اغْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۸۵) و در دعای عرفه امام حسین (ع) نیز آمده است: «معبود من شناخت تو از طریق آثار و نشانه‌های عالم وجود باعث دوری مسافت و دیدار می‌گردد، پس برای من وسایلی فراهم ساز که زودتر و آسان‌تر من را به تو برساند...» (ابن طاووس، ۱۴۱۴، ص ۳۳۸). در جای دیگری از امام علی (ع) آمده است: «چشم او را آشکار نیند، لکن دلها به حقیقت‌های ایمان درکش کند» (ابن بابویه، ۱۳۷۰، ص ۳۰). در دعای ابوحمزه ثمالی نیز چنین آمده: «تو را به کمک خودت شناختم، و تو مرا بسوی خودت راهنمایی کردی و تو مرا دعوت کردی و اگر خودت نبود، درک نمی‌کردم که تو کیستی» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۵، ص ۸۲). آنچه حاصل این عبارات است همین است که معرفت عرفانی، چیزی جز شهود متن واقع و حضور در ساحت عین هستی بدون وساطت هیچ گونه مفهوم و ماهیتی نیست.

تحلیل و جمع‌بندی: عرفان، علم است

معرفت، ادراک بساطت و جزئیات است که مسوق به جهل، تدبیر و تفکر است و پیامد آن آرامش و سکونت، قدرت بازدارندگی از خلاف و استواری در فکر و اندیشه است؛ اما علم مطلق ادراک است، چه ادراک در ذات و چه در آثار شیء، اعم از اجمالی و تفصیلی، به گونه‌ای که نقطه مقابل آن جهل است و همانند معرفت، ضمانتی بر پیوست عملی آن وجود ندارد، بلکه ممکن است شخصی مسلط به سلاح علم باشد اما قدرت بازدارندگی از خلاف و استواری فکر و آرامش روحی را نداشته باشد؛ عالم باشد اما عامل نباشد. این در حالی است که شخص، عارف عامل هم هست چرا که آرامش حاصل از معرفت، محصول شناخت جزئی و پایبندی عملی به آن است.

در اینصورت خواهیم گفت رابطه معرفت و علم از نوع عموم و خصوص مطلق است، چرا که هر معرفتی الزاماً علم نیز هست اما هر علمی الزاماً معرفت نخواهد بود؛ بلکه ادراک بسیط و جزئی که به همراه خود آرامش و استواری در فکر و قدرت بازدارندگی از خطاها را داشته باشد، معرفت خواهد بود. به عبارت دیگر، شناخت جزئیات علم و یقین و رفتن راهی که منجر به عمل براساس فرمان خداوند متعال باشد، معرفت نام دارد؛ این نوع رابطه با فرض اینکه علم را به معنای «اتحاد روح با مراتبی از هستی»، نیز بگیریم برقرار خواهد بود، چرا که هر نوع ادراکی چه همراه با سکونت و آرامش خاصی و چه بدون آن، در نهایت موجب اتحاد روح با مراتبی از هستی خواهد شد. از همین رو در دانش منطق و در میان فلاسفه، فرجام علم حصولی را علم حضوری می‌دانند و ادراک حاصل از علم حضوری است که می‌تواند در مقابل انکار قرار گیرد و با خود آرامش و استواری اندیشه و پیمودن راهی که مصداق اطاعت از خداوند است به همراه بیاورد.

دانایی علم و دارایی عرفان

با این تبیین، علم اعم از معرفت است؛ علم دانایی است و عرفان دارایی، کسانی که دارایی را به دست آورده یقیناً اولی (دانایی) را نیز دارد. بنابراین علم شامل عرفان هم خواهد شد و عرفان به عنوان یک علم تلقی می‌شود اما بدیهی است که این دانش در ردیف سایر علوم قرار نخواهد گرفت چرا که عرفان از جمله و بلکه تنها دانشی است که نسبت به سایر دانش‌ها از برتری خاصی برخوردار است. وجوه برتری عرفان بر سایر علوم در برتری موضوع، برتری روش، برتری غایت و برتری میانی و مسایل این علم است که در ادامه به تفصیل مورد بررسی قرار می‌گیرد.

رابطه عمل با معرفت؛ تقدم عرفان یا عمل

آیا اول باید علم عرفان را آموخت و سپس به آن عمل کرد؟ یا اینکه عمل مقدم است و لازمه معرفت الله، تهذیب باطن، تزکیه نفس و عمل صالح است؟ برخی به استناد آیات و روایاتی بر این عقیده‌اند که اگر انسان ابتدا به شریعت پایبند باشد و به تهذیب باطن پردازد خودبه خود درهای معرفت الهی بروی او گشوده می‌شود و نسبت به حقایق هستی معرفت پیدا خواهد کرد. برخی دیگر که آنها نیز به ادله و شواهدی تمسک جسته‌اند بر این عقیده‌اند که عملی که مسبوق به علم نباشد بی حاصل است، از این رو آموختن عرفان را بر عمل مقدم می‌شمرند. در ادامه به تفصیل بیشتر این دو دیدگاه می‌پردازیم:

دیدگاه اول: تقدم عرفان بر عمل

قیصری، شارح «فصوص الحکم» در این زمینه می‌گوید: «علم آیدک الله أن الوصول الی الله سبحانه قسما، علمی و عملی و اما العملی مشروط بالعلمی؛ راه وصول به حقیقت و سیر الی الله دوتاست، علمی و عملی، و طریق عملی مشروط و منوط به آن است که مقرون به علم و آگاهی باشد. (قیصری، ۱۳۸۱، ص. ۵).

جای انکار نیست که ریاضت کشیدن و نفس را به رنج و سختی انداختن، خود دارای آثار و خوارق عاداتی است، آنچنان که در کارهای مرتاضان هندی مشهود است، آنان نفس را مطیع فرمان خود کرده و به انجام اعمال شگفت آور دست یافته‌اند؛ اما راهی که اینان برگزیده‌اند، در حقیقت بیراهه‌ای است که به کعبه مقصود نمی‌رسد. در واقع بهره‌ای که از ریاضت جسمانی برمی‌گیرند همان پاداش دنیوی و قدرت بر پاره‌ای کارهای خارق عادت است و در سرای جاوید بهره‌ای ندارند، و چون هدف اصلی آنان قرب به حضرت حق نیست و برخی از راههایی که می‌پیمایند مورد نهدی خداوند متعال است، در حقیقت از راه راست و صراط مستقیم دور افتاده‌اند؛ اما کسانی که از گناه، به نیت امتثال اوامر الهی، اجتناب می‌ورزند - که این خود نوعی ریاضت مشروع و مبارزه با هوای نفس است - با گذشت زمان، به زلال معرفت دست می‌یابند و به منزلتی ارتقا می‌یابند که انجام امور غیرعادی و شگفت‌آور، در نظر آنان بازی‌های کودکانه جلوه می‌کند. چنان‌که از بیان قیصری برمی‌آید، راه عملی مشروط به علم و معرفت است، و اگر معرفت نباشد از عمل هم ثمری به دست نخواهد آمد، هر چند که شاید آثاری ظاهری در کار و حال او پدید آید؛ اما اگر عمل مقرون به علم و همراه با معرفت باشد، نتایج مطلوب به دست خواهد آمد. «از این رو، سالک الی الله و شیعه عارف نمی‌تواند بی بصیرت و معرفت به سیر و سلوک پردازد، و اگر چنین کند بهره‌ او جز عرفان منفی چیزی نخواهد بود» (طباطبایی، ۱۳۸۰، ص. ۳۳).

دیدگاه دوم: تقدم عمل بر معرفت

روایات زیادی بر تاثیرگذاری و تقدم عمل بر معرفت وجود دارد؛ از جمله این روایات، روایت عنوان بصری از امام صادق (ع) آمده است: «لَيْسَ الْعِلْمُ بِالْعَلْمِ؛ إِنَّمَا هُوَ نُورٌ يَقَعُ فِي قَلْبٍ مَنْ يَرِيْدُ اللّٰهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى أَنْ يَهْدِيَهُ؛ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۲۲۴).

بر پایه این روایت، اراده خداوند به کسی تعلق می‌گیرد که از طهارت نفس و تزکیه روح برخوردار باشد؛ شاهد دیگر، فرمایش امام حسین (ع) در روز عاشورا خطاب به سپاه یزید است. بعد از اینکه آنها را نصیحت می‌کند و از آنها ناامید می‌شود، می‌فرماید: «فَقَدْ مُلِّتُ بِطُونِكُمْ مِنَ الْحَرَامِ؛ (همان، ۴۵، ص. ۸).

شکم‌هایتان از حرام پر شده است یعنی اینکه لقمه حرام و عملکرد حرامی شما مانع از وصول به حقیقت شده است. برخی (مهدوی آزاد بنی، ۱۳۸۸، ج. ۶۹، ص. ۱۱۷) نیز آیاتی از قرآن کریم را شاهد گرفته‌اند؛ (بقره: ۲۵۸).

در این آیه شریفه عدم هدایت و ظلم ملازم یکدیگرند در حالی که «هدایت» از مفاهیم نظری و شناختی است و «ظلم» جنبه و شأن عملی دارد، از اینکه این دو مفهوم در کنار هم آمده است، می‌شود تأثیر عوامل غیرشناختی در شناخت دینی را بدست آورد، یعنی اینکه عمل، در اصل حصول معرفت و کیفیت آن نقش دارد. مومنانی که به تصریح آیات الهی فرصت هدایت و شناخت دارند (بقره: ۹۷) زمانی توانایی نیل به چنان هدفی را خواهند داشت که از ظلم به عنوان یک مفهوم از مقوله عمل، دوری جویند. بنابراین سامان بخشی عملی و اخلاقی در ساختار اعتقادی و معرفتی انسان تأثیر مستقیم دارد و تهذیب اخلاقی شرط تهذیب معرفتی است.

بر اساس این راهبرد (اثر بخشی عوامل غیرشناختی در شناخت دینی) دوری از ارتکاب ظلم و سوء عمل، نباید صرفاً به واسطه ترس از مبتلا شدن به نتیجه سوء عمل، دغدغه مومنان باشد. عمل سوء، افزون بر دوزخ تهدید شده در آیات الهی، می‌تواند دوزخی از جنس جهل و نسیان برای انسان به عنوان نتیجه خود به بار آورد و این جهل و نسیان نیز می‌تواند منشأ اعمال سوء دیگری شود.

در آیه دیگری از قرآن کریم نیز بر نقش اثربخشی عوامل غیرشناختی در معرفت دینی تأکید شده است: *أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمِهِ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ؟* آیا دیدی کسی را که معبود خود را هوای نفس خویش قرار داده و خداوند او را با آگاهی (بر این که شایسته هدایت نیست) گمراه ساخته و بر گوش و قلبش مهر زده و بر چشمش پرده ای افکنده است؟! چه کسی می‌تواند غیر از خدا او را هدایت کند؟ آیا متذکر نمی‌شوید؟! (جاثیه: ۲۳).

بر اساس این آیه شریفه، خداوند بر قلب‌های پیروان هوی و هوس، قفل خواهد زد و مانع از درک حقایق و معرفت نسبت به هستی خواهد شد. و یا آیات دیگری (یونس: ۷۴؛ توبه: ۸۷). که هشدار می‌دهد برای پرهیز از اعمال سوء، در غیر این صورت می‌بایست خود را برای تاوان معرفتی اعمال سوئی که انجام داده‌اند آماده سازند و این تاوان معرفتی، همان دوزخ جهل و نسیانی است که به سراغ آدمی خواهد آمد.

از جمله شواهد دیگری که بر تقدم عمل بر معرفت دلالت دارد و به عبارتی تثبیت کننده نقش عوامل شناختی در معرفت دینی است، دغدغه‌های قرآن کریم نسبت به تنظیم حیات عملی انسان است. چگونگی حیات عملی یا اخلاقی انسان به طور مستقیم بر چگونگی حیات فکری او موثر است. (Izutsu, 2002: 132; Leaman, 1999: 87). از جمله اصول عملی معرفت‌زا مساله توجه به عدل و دوری از ظلم به عنوان دو مقوله عملی است. (مائده: ۸).

در همین زمینه در جای دیگری، قرآن کریم دوری انسان را از طهارت باطن و تزکیه اخلاقی، زمینه ساز کوری و کبری می‌داند و در حقیقت میان حیات معرفتی (فکری) و حیات اخلاقی (عملی) پیوند برقرار می‌کند. (مطففین: ۱۴)

دیدگاه سوم: معیت عرفان و عمل

اگر چه هر یک از دیدگاه‌های قبلی طرفدارانی دارد اما ادله و شواهد قرآنی و سیره فلاسفه مسلمان بر این است تا شأنیت معرفت را همراه با شأنیت عمل بدانیم و مناسب‌تر این باشد تا قائل به معیت این دو با هم باشیم. به مواردی از این ادله اشاره می‌کنیم:

الف) همراهی تعلیم و تزکیه در قرآن کریم:

در قرآن کریم در موارد متعددی تعلیم و تزکیه در کنار هم آمده است با این تفاوت که گاهی تعلیم بر تزکیه مقدم شده مثل: *رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ*؛ (بقره: ۱۲۹) و گاهی

تزکیه بر تعلیم مثل: لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ. (آل عمران: ۱۶۴) براساس این گونه آیات، برداشت می‌شود که عمل صالح و معرفت رابطه دوسویه با هم دارند و هر یک در گسترده‌گی و کیفیت دیگری نقش آفرین است.

ب) معیت ایمان و عمل صالح

در قرآن کریم در بسیاری از موارد، هر جا سخن از ایمان است به عمل صالح نیز در کنار آن اشاره شده است (اعراف: ۱۵۳؛ نحل: ۱۵۷؛ حجرات: ۱۵) و این یعنی اینکه این دو در هم اثر گزارند؛ ایمان بدون عمل صالح ایمان نیست و عمل صالح بدون ایمان، عمل صالح نخواهد بود. شدت پابندی مومن به عمل، عمق ایمان وی را نشان می‌دهد، از همین رو جداسازی ایمان از عمل به معنای فراهم شدن شرایط برای از دست دادن ایمان است. نکته قابل تأمل در اینجا است که شناخت و تصدیق گزاره‌های دینی نیز جزء ایمان به حساب می‌آید بنابراین هم از این جهت که شناخت و تصدیق گزاره دینی، جزئی از ایمان است، معرفت و عرفان نوعی شناخت شهودی حقایق هستی و تصدیق گزاره‌های دینی است که نتیجه آن چیزی جز ایمان نیست و هم از آن حیث که عارف اصیل، محفوف به ایمان واقعی است و مومن حقیقی است، از هر دو جهت فهم ایمان در کنار عمل صالح قابل تصویر است و هر یک بدون دیگری دچار نقصان است.

عمل صالح بازتاب بیرونی ایمان است و ایمان بازتاب درونی عمل صالح. این دو در حقیقت مانند دو کفه ترازویی هستند که سنجش بدون یکی از آن دو ممکن نیست و ایمان بدون عمل صالح، سودی نخواهد داشت. اگر کسی بدون آنکه به برنامه‌های اسلام عمل کند، ادعای ایمان داشته باشد، ایمانش صوری و ادعایی است و هیچ سودی به حال او نخواهد داشت. قرآن کریم در این باره می‌فرماید: يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا؛ روزی که پاره‌ای از نشانه‌های پروردگارت [پدید] آید کسی که قبلاً ایمان نیاورده یا خیری در ایمان آوردن خود به دست نیاورده ایمان آوردنش سود نمی‌بخشد. (انعام: ۱۵۸).

پس جدایی ناپذیری و عدم تفکیک و ارتباط متقابل ایمان و عمل صالح را می‌توان با دلایل قرآنی و روایی ثابت کرد. (نور: ۲۱؛ مائده: ۹۳) در اینجا تنها به یک آیه اشاره می‌کنیم. آیه مبارکه: مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ وَالَّذِينَ يَمْكُرُونَ السَّيِّئَاتِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَكْرُ أُولَئِكَ هُوَ يَبُورُ؛ (فاطر: ۱۰).

این آیه یکی از آیاتی است که رابطه‌ی ایمان و عمل صالح را به خوبی بیان کرده است. علامه طباطبایی (ره) در تفسیر این آیه می‌نویسد: مراد از کلم طیب عقاید حقی است که انسان اعتقاد به آن را زیربنای اعمال خود قرار می‌دهد و قدر متیقن از چنین عقاید کلمه‌ی توحید است که برگشت سایر اعتقادات حق نیز به آن است. وقتی ایمان و اعتقاد حق و صادق بود قهراً عمل صاحبش هم آن را تصدیق می‌کند. یعنی عملی که از او سر می‌زند مطابق با آن عقاید است... هرچه عمل تکرار شود اعتقاد راسخ تر و روشن تر و تأثیرش قوی تر می‌گردد. پس عمل صالح عملی است که سزاوار است مورد قبول خدا واقع شود. چون مهر ذلت عبودیت و اخلاص بر آن خورده و چنین عملی اعتقاد حق را در مؤثر گشتن، یعنی در صعود به سوی خدا کمک می‌کند. پس عمل صالح کلم طیب را بالا می‌برد و به عبارت دیگر به صعود آن کمک می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۱۷، ص. ۳۰).

ج) روایات زیادی که در این باره وجود دارد:

در این زمینه روایات گسترده‌ای وجود دارد بگونه‌ای که تعداد بسیاری از روایاتی که بر همدوشی و معیت معرفت با عمل دلالت دارد تنها در باب «استعمال العلم» اصول کافی آورده شده است. از جمله روایتی از امام محمد باقر (ع) که می‌فرمایند:

لَا يُقْبَلُ عَمَلٌ إِلَّا بِمَعْرِفَةٍ وَلَا مَعْرِفَةٌ إِلَّا بِعَمَلٍ وَمَنْ عَرَفَ ذِكْرَهُ مَعْرِفَتُهُ عَلَى الْعَمَلِ وَمَنْ لَمْ يَعْرِفْ فَلَا عَمَلٌ لَهُ؛ هیچ عملی بدون معرفت پذیرفته نمی شود. و هیچ معرفتی هم بدون عمل نخواهد بود. و هر کس معرفت داشته باشد، معرفت او راهنمای عملش می شود و آن که معرفت ندارد در واقع عملی هم ندارد (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴، ص. ۲۹۴). معرفت شرط پذیرفتن عمل است. (Schimmel, 1975: 92).

در واقع معرفت انسان را به عمل و می دارد. و بنابراین هیچ معرفتی بدون عمل نمی شود. معرفت آثاری دارد که در عمل ظاهر می شود و همواره معرفت انسان راهنمای عمل اوست؛ به طوری که بدون معرفت، عمل کاملاً بی ارزش است. (Fadiman, 2008: 45; Bennabi, 2003: 261) هر چه معرفت انسان بالاتر رود، ارزش اعمال انسان و ارزش خود انسان هم بالاتر می رود. ارزش نماز و حج و صدقه و روزه هم به اندازه معرفتی است که شخص داراست. اگر معرفت را حذف کنیم، آنچه می ماند یک سری اعمال فیزیکی و بدنی بدون روح و بی معناست که نمی توان نام بندگی خدا بر آنها نهاد. پس عبادت باید با معرفت همراه باشد تا ارزش پیدا کند.

در روایتی از امام صادق (ع) آمده است که حضرت فرمودند: خدا عملی را جز با معرفت نمی پذیرد و معرفتی نباشد مگر با عمل، پس کسی که معرفت دارد همان او را بر عمل دلالت کند و کسی که عمل نکند معرفت ندارد، همانا برخی از ایمان از برخی دیگر بوجود آید (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص. ۵۴) یا در جای دیگری از همان حضرت آمده است که: علم با عمل همدوش است. هر که بداند باید عمل نماید و هر که عمل کند خواهد دانست. (همان: ۵۵) یا از علی (ع) چنین نقل شده است که: ای کمیل! هیچ عملی و حرکتی برای انسان متصور نیست، مگر این که در آن نیازمند به معرفت است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۴، ص. ۲۶۷).

د) بعثت انبیاء و همراهی شأنیت معرفت و عمل

از آنجائیکه حیات عملی و اخلاقی انسان به طور مستقیم بر حیات فکری او اثرگذار است، قرآن کریم یکی از اهداف بعثت انبیاء را «تعلیم» بیان می کند (بقره: ۱۲۹) در مقابل نیز «عدل» و برقراری قسط را از اهداف دیگر بعثت انبیاء برمی شمرد (حدید: ۲۵) و این یعنی شأنیت معرفت و تعلیم همراه و همدوش شأنیت عمل و عدل است و هر دو با هم مطرح هستند.

داوری و ارزیابی دیدگاهها

با توجه به ادله ای که بر دیدگاه سوم ارائه شد و تبیینی که صورت گرفت به دست می آید که به نظر می رسد مراد از معتقدین به دو دیدگاه اول و اراده آنها از مقرون بودن علم با عمل یا اینکه علم، چون مجرد است می بایست با روح ارتباط بگیرد و روح طاهر و نفس تهذیب شده خواهد توانست علم را به زنجیر بکشد و کسب معرفت نماید، اصرار آنها بر تقدم یکی بر دیگری نیست بلکه از سیاق گفته ها پیداست که آنچه برای آنها اهمیت دارد هماهنگی و همراهی معرفت با عمل است بگونه ای که یکی بدون دیگری از ارزش ذاتی خود خواهد افتاد و نخواهد توانست نقش ایفا کند. بنابراین آنچه شایسته است از جمع این دیدگاهها به دست آید این اصل مشترک در مواجهه با دو مفهوم «معرفت» و «عمل» است که: قلب آلوده از معرفت (حیات فکری) از توفیق عمل محروم می ماند و دچار جهل و نسیان زدگی خواهد شد و از طرف دیگر، قلب طاهر و تزکیه یافته (حیات اخلاقی) نیز آراسته به زیور شناخت و معرفت الهی خواهد شد و این دو در هم اثرگذار خواهند بود.

نتیجه گیری

«معرفت» اخص از علم است و در مورد ادراکاتی بکار می رود که انسان با رسیدن به آن، از وحشت و دلهره و اضطراب رهایی پیدا می کند یعنی به آرامش و سکونت خاصی می رسد که چون این آرامش متأثر از متعلق ادراک است بسته به هر نوعی از متعلق

ادراک، درجات متفاوتی پیدا می‌کند. «معرفت» بالاترین مرتبه شناخت است که از طریق مشاهده و دیدن حاصل می‌شود؛ به عبارت دیگر «معرفت» کشف چیزی در درون خود عارف است که بدان می‌تواند عالم بیرون را با دریافت‌های درونی که از راه دل است، تفسیر کند. «علم» و «معرفت» هر دو از جمله مفاهیم پایه در عرفان به شمار می‌روند؛ «علم» اعم از «معرفت» است، علم دانایی است و عرفان دارایی، کسانی که دارایی را به دست آورند یقیناً دانایی را نیز دارند. «عمل» نیز از مفاهیم پایه به شمار می‌رود که در ارتباط با «معرفت» مورد سنجش قرار می‌گیرد. در این خصوص باید گفت که قلب آلوده از معرفت (حیات فکری) از توفیق عمل محروم می‌ماند و دچار جهل و نسیان‌زدگی خواهد شد و از طرف دیگر، قلب طاهر و تزکیه یافته (حیات اخلاقی) نیز آراسته به زیور شناخت و معرفت الهی خواهد شد و این دو در هم اثرگذار خواهند بود.

با توجه به عمق موضوع و عمیق بررسی کردن مفاهیم «عرفان»، «علم» و «عمل» در این مقاله، ما روشنگری جدید درباره یکپارچگی ضروری این سه پدیده داشته‌ایم. از یک سو، نتایج این مقاله اشاره دارد به اینکه علم به عمل نیازمند است و معرفت همینطور. بدون عمل، علم زنجیر خود را از دست داده و از ارزش ذاتی و عملی افت می‌کند. همچنین، عمل بدون علم و معرفت راهبرد مناسبی را برای راهنمایی ندارد و خطر سردرگمی و نابهنگام بودن را تجربه می‌کند. از سوی دیگر، ما مشاهده کردیم که مفاهیم علم، عرفان و عمل بیش از حد مورد توجه است که نه تنها به عنوان مجموعه‌ای از اطلاعات بلکه به عنوان یک فرآیند تحولی و رشدی در نظر گرفته میشود که انسان را به سوی کمال می‌برد. تاکید بر هماهنگی و همزیستی معرفت با عمل، نشان می‌دهد که این دو در هم تأثیرگذار هستند و هر کدام به طور جداگانه نمی‌توانند نقش پربراری را در زندگی فکری و عملی انسان ایفا کنند. از طرفی، قلب آلوده از معرفت (حیات فکری) از توفیق عمل محروم می‌ماند و از سوی دیگر قلب طاهر و تزکیه یافته (حیات اخلاقی) به زیور شناخت و معرفت الهی آراسته می‌شود. بنابراین، از طریق مطالعه و تحقیق در موضوع مورد بررسی، ما به نتیجه می‌رسیم که قلب طاهر و تزکیه یافته با استفاده از عمل براساس علم و معرفت، به سمت رشد و کمال می‌رود. این نتیجه گیری با توجه به تأکید بر تعامل بین عمل و معرفت، که هر دو از نیازهای ضروری قلب طاهر و تزکیه شده است، به دست آمده است و می‌تواند راهی جدید، با چشم انداز کامل تر، به سوی فهم ادبیات ایرانی برای ما باز کند.

منابع

- قرآن کریم؛ ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
- ابن بابویه، محمد بن علی؛ التوحید؛ تصحیح هاشم حسینی طهرانی؛ قم: موسسه نشر اسلامی، ۱۳۷۰ش، چاپ دوم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ الاشارات و التنبیها؛ تهران: نشر البلاغه، ۱۳۷۵ش.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی؛ تحف العقول؛ تصحیح علی اکبر غفاری؛ قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ق، چاپ دوم.
- ابن طاووس، علی بن موسی؛ اقبال الاعمال؛ تصحیح جواد قیومی اصفهانی؛ قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۱۴ق.
- ابن فارس، احمد بن فارس؛ معجم مقاییس اللغة؛ تحقیق عبدالاسلام محمد هارون، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، بی تا.
- ابن منظور، محمدابن مکرم؛ لسان العرب؛ بیروت: دارصادر للطباعة، ۲۰۰۰م.
- احمدی، احمد؛ نشست «ماهیت علم، تصور یا تصدیق»؛ فصلنامه کتاب نقد، شماره ۳۷، ۱۳۸۴ش، ص ۶۰.
- اسدی، جعفر (۱۳۹۰). معرفت عملی و تعاملی عرفانی. ۱۹. فصلنامه هنرهای زیبا.
- بهمنی، محمود (۱۳۹۵). علم و عمل در تفکر اسلامی: رویکردی قرآنی. تهران: نشر سنت شناس.
- التهانوی، محمدعلی بن علی؛ کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم؛ تحقیق علی فروید دحروج؛ لبنان: مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۶م، چاپ اول.
- جرجانی، سید علی شریف؛ شرح المواقف؛ قم: نشر شریف الرضی، ۱۳۲۵ش، چاپ اول.
- جزائری، نورالدین محمد بن نعمه الله؛ فروق اللغات فی التمییز بین مفاد الکلمات؛ تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۳ش، چاپ سوم.
- حسین زاده، محمد؛ پژوهشی تطبیقی در معرفت شناسی معاصر؛ قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۵ش، چاپ دوم.
- خمینی، سید روح الله؛ تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس؛ قم: موسسه پاسدار اسلام، ۱۴۰۶ق.
- خواجوی، محمد (۱۳۸۰). عرفان، علم، و عمل در فلسفه اسلامی. چاپ اول. تهران: نشر طرح نو.
- راسل، برتراند؛ عرفان و منطق؛ ترجمه نجف دریابندری؛ تهران: نشر ناهید، ۱۳۸۹ش، چاپ پنجم.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ مفردات ألفاظ القرآن؛ بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۲۶ق.
- سیحانی فخر، قاسم؛ مقاله «ادراک حسی از منظر ابن سینا، سهروردی و ملاصدرا»؛ فصلنامه پژوهش‌های فلسفی کلامی، ش ۲، ۱۳۹۰ش، ص ۹۱.
- سهروردی، یحیی بن حبش؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ تصحیح هانری کربن؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰ش، چاپ اول.
- صافی گلپایگانی، لطف الله؛ معرفت حجت خدا؛ قم: انتشارات دفتر تنظیم و نشر آثار حضرت آیه الله العظمی صافی گلپایگانی، ۱۳۹۳ش، چاپ اول.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة؛ بیروت: دار الاحیاء التراث، ۱۹۸۱م، چاپ سوم.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم؛ رساله فی اتحاد العاقل و المعقول؛ تحقیق بیوک علیزاده؛ تهران: موسسه بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۷ش، چاپ اول.
- صمدی آملی، داود؛ شرح رساله رابطه علم و دین (حسن زاده آملی)؛ قم: انتشارات روح و ریحان، ۱۳۹۳ش، چاپ اول.
- طالبی، محمد حسین؛ مقاله «معرفت چیست؟»؛ فصلنامه معرفت، ش ۴۲، ۱۳۸۰ش، ص ۹۸.
- طباطبایی، سید محمد حسین؛ برهان؛ ترجمه و تحقیق مهدی قوام صفری؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۷ش، چاپ دوم.
- طباطبایی، فاطمه؛ یک ساغر از هزار: سیری در عرفان امام خمینی (ره)؛ تهران: نشر عروج، ۱۳۸۰ش، چاپ اول.
- طباطبایی، محمد حسین؛ اصول فلسفه و روش رئالیسم؛ شرح مرتضی مطهری؛ قم: انتشارات جامعه مدرسین، ۱۳۶۵ش.
- طباطبایی، محمد حسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی؛ قم: اسلامی، ۱۳۸۶ش.
- طباطبایی، محمد حسین؛ نهایة الحکمة؛ تهران: نشر موسسه نشر اسلامی، ۱۳۶۲ش.
- طوسی، خواجه نصیر الدین؛ اوصاف الاشراف؛ تصحیح ابوالفضل مرادی؛ قم: آیت اشراق، ۱۴۰۰ش، چاپ دوم.
- طوسی، خواجه نصیرالدین؛ شرح مساله علم؛ تحقیق علی عالی بحرانی؛ قم: نشر المصطفی، ۱۳۹۶ش، چاپ اول.
- عسکری، حسن ابن عبدالله؛ معجم الفروق اللغویة؛ قم: جامعه مدرسین، ۱۳۹۰ش، چاپ پنجم.
- فخر رازی، محمد بن عمر؛ المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۳۸۷ش، چاپ اول.
- فیاض صابری، عزیزالله؛ علم و عالم و معلوم؛ مشهد: عروج اندیشه، ۱۳۸۰ش، چاپ اول.
- قیصری، داوود بن محمود؛ رسائل قیصری؛ تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱ش.

کشفی، عبدالرسول؛ مقاله «تعریف سه جزئی معرفت و شرط چهارم»؛ پژوهشنامه فلسفه دین، ش ۳، ۱۳۸۳ش، ص ۶۷
کلینی، محمد بن یعقوب؛ الکافی؛ تصحیح علی اکبر غفاری و محمد آخوندی؛ تهران: دارالکتب الإسلامیة، ۱۴۰۷ق، چاپ چهارم.
مجلسی، محمدباقر؛ بحارالانوار؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق، چاپ دوم.
المقری الفیومی، احمد ابن محمود؛ المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی؛ قم: دارالهجره، ۱۳۸۳ش، چاپ سوم.
مهدوی آزادبُنی، رمضان؛ مقاله «بررسی همپایی معرفت و عمل در قرآن کریم»؛ فصلنامه معارف، ش ۶۹، پاییز ۱۳۸۸ش، ص ۱۱۷
ناصر، محمد مهدی؛ مقاله «مبانی معرفتی در فرهنگ و ادب عرفانی فارسی»؛ مجله کلک خیال انگیز، سال اول، ش ۲، ۱۳۷۸ش، ص ۹۴
نجم رازی، عبدالله بن محمد؛ مرصاد العباد؛ تهران: بنگاه نشر و ترجمه کتاب، ۱۳۵۲ش.
همدانی، عین القضاة؛ تمهیدات؛ تصحیح عقیف عسیران؛ تهران: منوچهری، ۱۳۷۷ش.

Al-Attas, S. (1995) »Prolegomena to the Metaphysics of Islam", ISTAC, Malaysia .

Bennabi, M. (2003). »Islam and The Scientific Spirit", Islamic Book Trust, Kuala Lumpur.

Chittick, W.C. (2007) »Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World",
Oneworld Publications.

Fadiman, J., & Frager, R. (2008). »Essential Sufism", HarperOne, US.

Izutsu, T. (2002). »Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts", University of California Press,
Berkeley.

Leaman, O. (1999). »History of Islamic Philosophy", Routledge, UK.

Murata, S., and Chittick, W.C. (1994) »The Vision of Islam", Paragon House, NY.

Nasr, S.H. (1993) »The Need for a Sacred Science", Curzon Press, UK .

Rahman, F. (1975) »The Philosophy of Mulla Sadra", SUNY press, Albany .

Schimmel, A. (1975). »Mystical Dimensions of Islam", The University of North Carolina Press, Chapel Hill.