

علم ناآموخته

دکتر عبدالعظیم کریمی

استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی - واحد تهران جنوب

چکیده

علوم در دیدگاه فیلسوفان و عارفان به انواع مختلف تقسیم‌بندی می‌شود. یکی از این تقسیم‌ها، تقسیم علم به حصولی (آموخته) و حضوری (ناآموخته) است: علم حصولی، علمی است که با واسطه صورت‌هایی از معلوم خارجی به دست می‌آید و شامل آن دسته از یافته‌ها و دستاوردهای بشری است که تحقیقات و ادراکات حسی آن را تأیید کند و از طریق منابع بیرونی به دست می‌آید. اما علم حضوری، به‌عکس علم حصولی، علمی است بی‌واسطه و غیرمکتسب. طالبان هر یک از این دو علم به منظور رسیدن به مطلوب خود ناگزیرند که طریق یا طرق خاصی را در پیش گیرند.

در این نوشتار تلاش شده است تا ضمن نگاهی به پیشینه معرفت‌شهودی یا علم ناآموخته و تبیین تفاوت‌های علم حصولی و حضوری، با تکیه بر آموزه‌ها و تجربه‌های برخاسته از سیر و سلوک عارفان، به‌ویژه آموزه‌های مثنوی معنوی، به این پرسش‌ها پاسخ داده شود که منابع، جلوه‌ها و خاستگاه‌های علم لدنی و ناآموخته چیست و چگونه می‌توان به آن نایل شد؟

کلیدواژه‌ها: علم حضوری، علم ناآموخته، شهود، قلب، مثنوی معنوی.

تاریخ دریافت مقاله: 90/12/22

تاریخ پذیرش مقاله: 91/6/15

Email: Karimi@rie.ir

مقدمه

نگار من که به مکتب نرفت و خط ننوشت

به غمزه مساله‌آموز صد مدرس شد

حافظ

«پیغامبر [ص] «می» بود و خط نمی‌دانست نوشتن. علم او بر رسته بود نه بر بسته. امی را دو معنی باشد/ یکی آن که از نانویسنده بود و ناخوانده؛ و اغلب از امی این فهم کنند، اما به نزد محققان، امی آن باشد که علم او مادرزاد بود، آن‌چه دیگران به قلم و دست می‌نویسند، او بی‌قلم و دست نویسد. آخر این همه از کجا آموختی؟ گفت: حق چون مربی و معلم من گشت، تعلیم کرد که: «الرحمن علم القرآن». [1/55] و اگر مرا از خلق بایستی این علم آموختن به صد سال و هزار سال نتوانستی حاصل کردن، و اگر هم بی‌آموختمی، علم آموخته تقلیدی باشد، مقالید آن به دست من نباشد، بر بسته باشد، بر رسته نباشد، نقش علم باشد حقیقت علم و جان علم نباشد. همه کس بر دیوار نقش صورتی تواند کردن، لیکن سرش باشد، عقلش نباشد، چشمش باشد، بینایش نباشد، دستش باشد، عطالش نباشد، سینه‌اش باشد، اما دل منورش نباشد و شمشیر به دستش باشد، اما شمشیرگذارش نباشد. در هر محرابی صورت قنذیلی کنند اما چون شب شود، یک ذره روشنایی ندهد. بر دیوار نقش درخت کنند اما چون بیفشانی، میوه ندهد.» (بهاء‌ولد 1377: 208)

در اسلام از واژه علم به نور، دلیل، حجت، معرفت، ادراک حقیقت و شعور تعبیر شده است. (العلم نور) یقذفه الله فی قلب من یشاء (شهید ثانی 1409: 148): علم نوری است که خداوند متعال در قلب هر کس که بخواهد می‌افکند. در این حدیث، علم به منزله نور و روشنایی است و خاستگاه آن قلب است که قابلیت شهود و حضور را در خود دارد. این دانش قلبی، خلاف دانش عقلی، یک اتفاق ناگهانی و الهامی است که با هیچ ترکیب ماهرانه‌ای از دانش اکتسابی نمی‌توان بدان رسید. علم به معنای عام آن از دو طریق و دو نوع شناخت به دست می‌آید: شناخت حضوری و شناخت حصولی؛ «شناخت حضوری» به معنی دریافت مستقیم و بدون واسطه واقعیت است، و «شناخت حصولی» معطوف به دریافت غیر مستقیم و با واسطه واقعیت است. در وجه تسمیه تقسیم معرفت به حضوری و حصولی گفته شده است:

در علم حضوری، وجود علم عین وجود معلوم است و انکشاف معلوم توسط عالم به واسطه حضور خود معلوم است در نزد عالم، و از این جهت، این علم را «حضوری» می‌نامند، برخلاف علم حصولی که واقعیت معلوم غیر از واقعیت علم است و انکشاف معلوم پیش عالم به واسطه مفهوم یا تصویری است که از وی در پیش خود دارد، و به عبارت دیگر، به واسطه حصول صورتی است از معلوم در نزد عالم و از این جهت، این علم را «حصولی» می‌نامند. (فعالی 1376: 2)

اما علم حضوری و ناآموخته بدون واسطه دریافت و در «صحیفه دل» به نگارش در می‌آید. آن‌گونه که علمای این طریق در وصف آن گفته‌اند:

شهود و کشف عرفانی، هر دو از سنخ حضورند و «قلب» محل این حضور است؛ قلبی که به مقام قرب نایل آمده باشد. پس اگر قلب عارف و دل سالک بر اثر ریاضات و مجاهدات، به حریم اسماء و صفات الهی بار یافت، پرده‌های حجاب ظلمانی و نورانی، یکی پس از دیگری، از پیش چشمان او برداشته می‌شود و عابد در این هنگام، به مقام کشف و شهود دست می‌یابد. بنابراین، مکاشفات دو سو دارند: از یک سو به قلب عارف مرتبط می‌شوند، و از سوی دیگر به حقایق یقینی، و به هر میزانی که این حقایق مستور، پرده از رخسار خویش برگیرند، دیدگان دل به نور جمالشان روشن‌تر می‌گردد. علم حضوری و یافت‌های شهودی، بصیرتی است که به وصف و استدلال و زبان در نیایند، و به عبارتی نوعی اشراق روشن درونی است. البته می‌توان از علم حضوری، صور ذهنی و مفاهیم عقلی برگرفت؛ یعنی آن را به علم حصولی تبدیل کرد، ولی سخن در نفس علم حضوری است که وصف‌پذیر و انتقال‌بردار نیست. (فعالی 1379: 53)

از این رو، معرفت شهودی، حصولی و اکتسابی نیست بلکه حضوری و ذوقی است و بیشتر استخراجی است تا فهمیدنی و انتقالی یعنی این‌گونه از معرفت با خواندن و نوشتن به دست نمی‌آید بلکه حقیقتی است که در عالم حضور دارد و سالک می‌باید با سلوک خود بدان برسد. عرفای اسلامی به خوبی واژه «کشف» را برای این‌گونه از معرفت به کار برده‌اند. در واقع علم لدنی و شهودی، علمی است که در ظاهر عالم هویدا نیست و در باطن عالم وجود دارد و بنابراین رسیدن به آن، به معنی «کشف کردن» آن است؛ کشفی که قابل عرضه به

دیگران نیست و به همین دلیل بسیاری به مخالفت با آن می‌پردازند.

در حقیقت، علم لدنی همان علم شهودی، علم نورانی و علم اشراق و عرفان است که بر اساس آیه «وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا» معنا می‌یابد (کهف 18: 65)؛ این علم، همان علمی است که اهل قرب را به تعلیم الهی و تفهیم ربّانی، معلوم و مفهوم شود، نه به دلایل عقلی و شواهد نقلی، و جان‌مایه آن در ذات آدمی به ودیعه نهاده شده است:

و پیر هرات، خواجه عبدالله انصاری، در وصف عظمت و عمق «علم ناآموخته» گفته است:

آه از این علم ناآموخته

گاه در آن غرقم و گاه از آن سوخته

(خواجه عبدالله انصاری 1372، ج 2: 417)

از همین رو در این جا تلاش شده است که ضمن پیشینه‌کاوی و تباریابی علم حضوری در متون عرفانی و نقد نارسایی‌های علم حصولی، راه‌های وصول به علم ناآموخته از نگاه عارفان و سالکان به ویژه مولانا معرفی گردد.

تباریابی علم ناآموخته

«در آغاز "حقیقت" توأمأ هستی، معرفت و سعادت بود و معرفت ارتباط عمیقی با آن حقیقت ازلی و اساسی داشت. در مسیر نزولی جویبار زمان و انعکاس‌ها و انکسارهای چندگانه «حقیقت» در آیینه‌های بی‌شمار تجلی «آفاقی» و «انفسی» معرفت از هستی و سعادت (یا سرمستی که مشخصه اتحاد هستی و معرفت است) جدا شد. معرفت به ویژه در میان آن بخش از نژاد انسانی که فرایند مدرنیته‌سازی آنها را دگرگون کرده، به کلی خارجی (بیرونی) شد و قدسیت آن زدوده شد و سعادت که ثمره اتحاد با «واحد» و جنبه‌ای از رایحه امر قدسی بود، تقریباً دست‌نیافتنی و از دسترس خیلی عظیمی از آدمیان که امروزه بر این کره خاکی می‌زیند، خارج شد. با این حال ریشه و ذات معرفت همچنان از امر قدسی جدایی‌ناپذیر است، زیرا اساس معرفت، شناخت آن حقیقی است که «جوهر اعلی» یا «امر قدسی» است و تمام لایه‌های وجود و همه اشکال کثرت در مقایسه با آن چیزی جز اعراض نیستند (نصر 1380: 6 به نقل قبادی، از فصل‌نامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، س 7، ش 22، بهار 90: 137)

علم ناآموخته یا معرفت شهودی سابقه‌ای دیرین در ادبیات عرفانی و آموزه‌های دینی دارد و معطوف به شناخت مستقیم و بدون واسطه آدمی از واقعیت است. به همین دلیل شهود و مکاشفه منبع اصلی معرفت در نزد عارفان و سالکان است. آنها بر این باورند که غیر از حواس و عقل، راه دیگری برای دستیابی به معرفت وجود دارد که از طریق شهود و مکاشفه امکان‌پذیر و به علم لدنی معروف است.

بررسی‌های تاریخی و تباریابی‌های معرفت‌شناسی متون عرفانی و فلسفی نشان می‌دهد که نخستین کسی که

به روشنی واژه علم حضوری یا شهودی را به کاربرد و در آثار فلسفی خود از آن بهره گرفت، شیخ اشراق معروف به شیخ اشراق (549-587 ق) بوده است، آنجا که می‌گوید: اولئک هم الفلاسفة و الحكماء، حقاً. ما وقفوا عند العلم الرسمي، بل جاوزوا الى العلم الحضوری الاتصالی الشهودی (التلویحات، مجموع مصنفات شیخ اشراق به نقل از حسین زاده 1385، ج 1: 74)

اما پیش از شیخ اشراق، شهود و مکاشفه که ناظر بر جایگاه و خاستگاه مهم این نوع معرفت در فلسفه اسلامی و آموزه‌های عرفانی باشد در آثار برخی دیگر از فلاسفه و عرفا از جمله فارابی (258-339) و ابن سینا (370-428) محقق طوسی (597-672)، علامه حلی (647-726)، قطب‌الدین شیرازی (634-710) و میرداماد (969-1040) به شکل گسترده‌ای به کاررفته است. این بزرگان، از اصطلاحاتی چون علم حضوری (فارابی)، اتصال و اتحاد (ابن سینا)، اتحاد وجودی (علامه طباطبایی)، علم ناموخته (خواجه عبدالله انصاری) و علم شهودی (مولوی) یاد کرده‌اند.

ابونصر سراج طوسی (378 ق) جزو نخستین عارفانی است که در کتاب خود به نام *اللمع* معرفت شهودی و مکاشفه قلبی را با استناد آیات و روایات تبیین نموده است. در این کتاب، از «مشاهده» بیش از «مکاشفه» سخن به میان آمده است. در نظر او مشاهده، مقام لقای حق است و شهود آن است که وصل حاصل شود. در چنین شرایطی، انسان به مقام حضور خواهد رسید و شهود از جنس حضور است. او به این آیه استشهاد می‌کند که:

إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرٍ لِّمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ (ق 50: 37). حالت مشاهده به اعتقاد وی، عبارت است از:

المشاهدة زوائد اليقين، سطعت بكواشف الحضور، غير خا رجة من تغطية القلب. (ابونصر سراج 1914: 101)

از این بیان چنین برمی آید: نخست اینکه، شهود از مراتب یقین است؛ چنان که طوسی نیز به آن اشاراتی دارد:

المشاهدة حال رفيع، و هي من لوائح زيادات حقائق اليقين (همان: 110)

دوم اینکه، مشاهده و مکاشفه با یکدیگر اختلاف جوهری ندارند؛ بلکه هر دو از یک سنخ بوده، از جنس حضور و قربند:

المشاهدة بمعنى المدانة و المحاضرة و المكاشفة و المشاهدة تتقاربان في المعنى. (ابونصر سراج 1914: 412)

سوم اینکه، شهود یا کشف پس از آنکه «غطاء» از قلب برداشته شود، حاصل می‌گردد. اگر از روی قلب، حجاب و ستر کنار رود، قلب به مقام کشف و شهود نایل می‌شود.

درواقع «علوم کشفی و غیبی نصیب کسانی می‌شود که در طریق تهذیب نفس و پالایش جان از ماسوای

جانان، جهد و کوشش فراوان کنند.» (روحانی نژاد 1386: 265)

قلوب اهل حق آنگاه که به نور حقیقی نزدیک شد و در مقام قرب الهی قرار گرفت، دیدگانشان بینا می‌شود و آنچه قبل از آن از فهم او مستور بود، تبیین می‌یابد و به روشنی و وضوح می‌رسد. این مقام، کشف است. کشف از آن قلب است که به هنگام اتصال حاصل می‌شود.

خواجه عبدالله انصاری (396 - 481 ق) نیز در کتاب *منازل السائرین* از مراتب شهود و مکاشفه پرده‌برداری می‌کند و ضمن هم‌سنخ دانستن وحی و مکاشفه معتقد است که اگر باطن عارف، خواهان ملاقات با باطن امر غیبی شد و این دو باطن با یکدیگر رو در رو شدند، مکاشفه پدید آمده است.

ابن عربی (560 - 638 ق) بیشترین اهتمام را به مسئله معرفت و مکاشفه داشته است. او معرفت خداوند و صفات او را به دو طریق ممکن می‌داند:

راه اول، راه استدلال و فکر است. این راه در معرض خطا است و شک و شبهه در آن راه دارد. (ابن عربی 1383، ج 1: 92)

راه دوم، راه کشف است که علم حاصل از آن، ضروری است. این علم هرگز در معرض شک و شبهه نیست و همواره راهی روشن، سالم و مورد وثوق اطمینان است. «کشف از سنخ علم حضوری است و قابل انتقال به دیگری نیست و در حوزه "من مکاشف" می‌ماند.» (فعالی 1380: 130-131)

فهم این علم از جنس نور و شهود و غیب است؛ علمی که انسان را به منبع غیب متصل می‌کند باید که از منبع غیب نیز ساطع شود. از این رو علم لدنی و ناآموخته را می‌توان به علم غیب نیز تعبیر نمود کما اینکه به استناد آیات قرآنی این علم مختص راه‌یافتگان به درگاه غیب قلمداد شده است. از جمله در آیات زیر آمده است:

1. «عَالَمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَن ارْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ...» [جن 72: 26 و 27]؛ او دانای غیب است و هیچ کس به عالم غیب او آگاه نیست جز پیامبری را که از او خشنود باشد.

از این آیه به دست می‌آید که خداوند سبحان، پیامبر خود را از علم غیب برخوردار می‌کند.

بر اساس این استدلال قرآن با اشاره به انواع اطلاعات غیبی انبیا و اولیا می‌فرماید:

2. «ذَٰلِكَ مِنَ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ»؛ [آل عمران 3: 44]؛ آن، از خبرهای غیبی است که به تو وحی کردیم.

3. و در جایی دیگر از قول حضرت عیسی علیه السلام می‌فرماید:

«... وَ أَنْبَأَكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَ مَا تَدْخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ» [آل عمران 3: 49]؛ و به شما خبر می‌دهم که در

خانه‌هایتان چه می‌خورید و چه می‌اندوزید.

4. قرآن درباره حضرت آدم می‌گوید: «وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» [بقره 2: 31]؛ سپس علم اسماء [علم اسرار

آفرینش و نامگذاری موجودات] را همگی به آدم آموخت.

5. درباره حضرت داوود می‌فرماید: «وَآتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَهُ مِمَّا يَشَاءُ» [بقره 2: 251]؛ و خداوند، حکومت و دانش را به او بخشید و از آنچه می‌خواست به او تعلیم داد.

6. این علوم از حضرت داوود به حضرت سلیمان رسید، او گفت:

«وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ» [نمل 16: 27]؛ و سلیمان وارث داوود شد، و گفت: ای مردم! زبان پرندگان به ما تعلیم داده شده، و از هر چیز به ما عطا گردیده، این فضیلت آشکاری است.

7. درباره حضرت یعقوب آمده است: «وَإِنَّهُ لَذُو عِلْمٍ لِمَا عَلَّمْنَاهُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» [یوسف 12: 12]:

68]؛ و او به خاطر تعلیمی که ما به او دادیم، علم فراوانی داشت ولی بیشتر مردم نمی‌دانند!

8. حضرت یعقوب درباره این اعطای علوم غیبی از سوی خداوند به پسرانش می‌گوید: «قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ

إِنِّي أَعْلَمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» [یوسف 12: 96]؛ گفت: «آیا به شما نگفتم من از خدا چیزهایی می‌دانم که شما نمی‌دانید؟!»

9. قرآن درباره حضرت یوسف می‌فرماید: «وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ»

[یوسف 12: 22]؛ و هنگامی که به بلوغ و قوت رسید، ما «حکم» [نبوت] و «علم» به او دادیم و اینچنین نیکوکاران را پاداش می‌دهیم!

10. خداوند در اعطای علم غیب به حضرت خضر می‌فرماید: «فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ

عِنْدِنَا وَ عَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا» [کهف 18: 65]؛ (در آن جا) بنده‌ای از بندگان ما را یافتند که رحمت (و موهبت عظیمی) از سوی خود به او داده، و علم فراوانی از نزد خود به او آموخته بودیم. (به نقل از منفرد 1389)

مولوی نیز مانند بسیاری از متفکران اسلامی، جهان را محدود به عالم حس نمی‌داند بلکه به آنچه ماوراء حس و تجربه است، توجه کرده است. از نظر او آفرینش از عدم یا نیستی است. نیستی همان منزلگاه غیبی است که خدا اشیاء را از آن به وجود می‌آورد. عالم حس همان عالم طبیعت است که به تجربه حس انسان در می‌آید و عالم غیب تمام اموری است که نزد امور حسی غایب است ولی قلب آن را تأیید می‌کند.

آنچه از پیشینه و منابع دینی و عرفانی علم لدنی و ناآموخته بر می‌آید نشان از آن دارد که جنس و جوهره این علم تفاوتی آشکار با علم حصولی دارد و کسانی که شایسته دریافت این علم می‌شوند بیش و پیش از هر چیز باید از مراتب والای تزکیه و مراقبه باطنی برخوردار باشند. در حقیقت، شرط دستیابی به این منزلت رفیع، قرار گرفتن در مدار شهود و مکاشفه برای دریافت علوم غیب است. زیرا مکاشفه آن است که دل عارف، حجاب‌های ظلمانی و نورانی را در نوردد و با دیده بصیرت به ورای حجب نایل آید و از اسرار غیبی بهره گیرد.

علم لدنی دست انسان را در دست جهان غیب می‌گذارد و حجاب و غطا را از پیش چشمان آدمی بر می‌دارد. حالت شهود، وقتی به دست می‌آید که حق بر قلب عارف بتابد و نور آن، سراپای جان آدمی را فراگیرد.

نقد علم حصولی

«اندیشمندان دنیای جدید از لفظ علم تنها مفهوم کاربردی آن در زبان انگلیسی را می‌فهمند، اما واقعیت این است که در گذشته مفهوم علم با آنچه امروزه به کار برده می‌شود، متفاوت بود. امروزه منظور از علم، معرفت به جهان مادی است که براساس خردورزی و تجربه‌باوری به دست می‌آید، اما در مقام بازشناس علوم سنتی از علوم جدید، می‌توان از علم مقدس و علم نامقدس سخن گفت. (نصر 1379: 169 به نقل از قبادی؛ فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی. س 7، ش 22، بهار 90: 137)

بشر امروزی گرچه غرق در دانش بیرونی است، اما گاه بیگانه از بینش درونی است، او در اسارت دانش اکتسابی، از اصالت دانش اکتشافی محروم گشته است و می‌پندارد که عالم و دوستدار علم است. خواجه پنداشت که من علم دوستم. خود مباحات و فخر دوست بود، علم را آلت آن ساخت. دوستی علم تبع افتاد، او بدان سبب پس افتاد!

تو مقصود دل می‌نگر که از علم چیست؟ جاه یا مال یا مباحات و بزرگ‌منشی و خوش‌کامی و خویش‌داری؟
نفی خود می‌طلبی یا اثبات خویش؟

در طرح هوای خود می‌کوشی یا در مراد هوای خویش؟

عاشق نام و پیام و فرمان دوستی یا عاشق نام و کام خویش؟

خود را در رضای او می‌بازی یا رضای او در متابعت هوای خویش؟ (خواجه عبدا... انصاری 1372: 195)

پاسخ به این پرسش‌های آشوبناک مستلزم برانداختن آن‌دسته از آموخته‌ها و اندوخته‌هایی است که آدمی را از «حقیقت معرفت» و «معرفت حقیقت» به دور داشته است.

گویا معرفت نه این است که او می‌جوید. این معرفت، او را از شناخت حقیقت به دور می‌دارد؛ گویا علم نه آن است که بدان مفتخر است، این علم او را از بینش روشنائی‌بخش باز می‌دارد.

پس راه کدام است و علم کدامین؟ راه، راه دل است و علم، علم نور! علم نور به «واسطه» حاصل نشود. این علم «بی‌واسطه» نازل شود. این علم نه در دفتر درس و ذهن که در صفحه قلب و عشق حاصل شود؛ این علم نه از جنس آموخته و آموختن، که از جنس «نه آموختن» و «سوختن» است؛ این علم نه از راه افزودن از بیرون که از راه افروختن درون یافت می‌شود؛

ای عزیز!

یکی سالک آن است که

هر روز چیزی از آنچه ندانسته است بداند و یاد بگیرد.

و یکی سالک آن است که

هر روز چیزی از آنچه دانسته است فراموش کند.

در یک طریق وظیفه آن است که

هر روز چیزی از کاغذ سپیده سیاه کند.

و در یکی طریق ورد آن است که

هر روز چیزی از دل سیاه سپید گرداند. (عزیزالدین نسفی 1341: 97)

این علم، علم لدنی است، علم حضوری است، علم شهودی است، علم نورانی است. علم اشراق و عرفان است.

از این رو، آدمی را «گور دانش» از «نور بینش» بازداشته است و «کثرت اندوزش»، او را از «کیفیت پردازش» دور ساخته است.

این علم‌های صوری، و صورت‌بندی‌های علمی ما را از «شگفتی و اعجاب» به دور می‌سازد و هر قدر از این علم‌ها پرت‌تر شویم به همان میزان تهی‌تر و محروم‌تر می‌شویم.

از این روست که آن عارف شوریده حال گفت:

هر که تمام عالم شد، از خدا محروم شد و از خود پر شد.

هر که فاضل‌تر، دورتر از مقصود؛ هر چند فکرش غامض‌تر، دورتر است. این کار دل است، کار پیشانی نیست. (شمس تبریزی

1385: 75)

اما آن که آگاهانه و عالمانه از همهٔ آموخته‌ها گذر کند به‌راستی از همهٔ آموخته‌ها برخوردار شده و به «نه» - آموخته» ارتقا یافته است. و آن کس که از «جهل پیش از علم» به مقام «جهل بعد از علم» نایل شود، به فضیلت «فرزانیگی» دست می‌یابد. به قول عزیز نسفی؛ ای عزیز: جهل پیش از علم دوزخ است و جهل بعد از علم بهشت است. (عزیزالدین نسفی 1344: 105)

این سخن سُرّیانی است. زنهار مگویند فهم کردم! هر چند بیش فهم و ضبط کرده باشی، از فهم عظیم دور باشی. فهم این بی‌فهمی است. خود، بلا و مصیبت و حرمان تو از آن فهم است. تو را آن فهم بند است. از آن فهم می‌باید رهیدن، تا چیزی شوی! (مولوی

1372: 55)

پس راه فهمیدن و فهماندن، و طریقت تعلیم و تعلم نه این است که ما می‌رویم، این راه، ما را به «راه روشنایی» نمی‌برد، این راه ما را به «چاه تاریکی» فرو می‌برد.

بدان که تعلم نیز حجاب بزرگ است. مردم در آن فرو می‌رود - گویی در چاهی یا خندقی فرو رفت. و آن گاه، به آخر، پشیمان -

که داند که او را به کاسه‌لیسی مشغول کردند تا از لوتِ باقی ابدی بماند. (شمس تبریزی 1385: 11)

چه بسا بیشتر این آموزه‌ها و آموخته‌ها چیزی جز غفلت و نسیان و دور شدن از آن علم نا آموخته نباشد و به جای آنکه متعلم را به جهل سپید هدایت کند، او را به جهل سیاه فرو برد. پس رها شدن از آموخته‌ها بسی دشوارتر از یافتن آموخته‌هاست!

«یافته برهاندن صعب‌تر از به نیافتن رسیدن. از بهر آنکه هر که نیافته است، نداند که چه رهنانیده است؛ و هر که یافته برهاند، داند

که چه رهانیده است.» (مستملی بخاری 1349:666)

علم و دانشی که آدمی را به جای روشنایی، سیاهی بخشد و به جای آزادی، اسیری دهد و به جای بسط دهی، تنگ نظر کند، این علم و دانش، به جای آنکه آدمی را از خود «رسته» کند، به خود «بسته» می‌کند. به تعبیر حکیم سنایی، علمی که ما را از خود او آزاد نکند، جهل از آن علم صد بار بهتر است:

علم کز تو ترا بنستاند جهل از آن علم، به بود صد بار

(سنایی 1362:200)

از سوی دیگر، علمی که امروزه در سیستم‌های آموزشی به کار می‌رود، بیشتر با ادراکات حسی که همان علم حصولی است، در ارتباط است و به دلیل اینکه در معرفت حصولی مفاهیم و صورت‌های ذهنی نقش میانجی ایفا می‌کنند و خود معلوم به طور مستقیم نزد عالم حاضر نمی‌شود، از این رو، این امکان وجود دارد که ادراکات عالم مطابقت با واقعیات خارجی نداشته باشند و در این نوع از شناخت فقط وضعیت ظاهری و صورت بیرونی اشیاء ادراک می‌شود و شناخت به امور زوال ناپذیر است (بهشتی 1385:65) و به دنبال خود آسیب‌هایی چون پدید آمدن علم ناقص برای بشر علمی که تحت تأثیر حدس و گمان و مشاهدات حسی قرار می‌گیرد و در نهایت به ایجاد مکاتبی چون شکاکیت، پست مدرن، پلورالیزم و... منجر شده؛ مکاتبی که یکی پس از دیگری می‌آیند و هیچ یک راه به جایی نمی‌برند.

در این مکاتب، وجود کل مادی و علیت سخت و متصلب در علوم، مورد تردید قرار گرفت و این دیدگاه قوت گرفت که نه شناخت طبیعت، کار آسانی است و نه کشف قوانین آن، به سادگی امکان‌پذیر است. اعتقاد بشر به قانون‌مندی تاریخ و اصل پیشرفت، متزلزل شد و در همین جا بود که نیچه از راه رسید و مرگ نخست، این باور حاکمیت یافت که واقعیتهای ثابت، ذاتی، مستقر و منسجم وجود دارد که می‌تواند با دیگر ذات‌ها، با استفاده از زبانی شفاف و انعکاس‌دهنده واقعیتهای ارتباط برقرار کند و شکاکان با تلقی‌های مختلف، قائل به عدم امکان معرفت هستند. اگر در اولین گام و سرآغاز هرگونه تلاش فکری و عقلی نتوانیم گرایش شکاکیت را رد کنیم، جا برای هیچ‌گونه بحثی باقی نخواهد ماند و ما قادر به اثبات هیچ امری نخواهیم بود، تا چه رسد به دعاوی دینی (فعالی 1376ب:63)

برتری علم حضوری بر حصولی

با توجه به مطالبی که تاکنون گفته شد و با ورود عمیق‌تر به علم حضوری، می‌توان خصایص و ویژگی‌هایی را برای آن برشمرد تا بتوان ملاک‌های روشن و دقیق‌تری برای تفکیک علم ناآموخته از علم آموخته به دست آورد. در واقع، علم ناآموخته، فراتر از آموزه‌های درسی و علوم اکتسابی، قلمرو وسیعی از تجربه‌های والای عارفان را که آزاد از زمان و مکان است در بر می‌گیرد، به گونه‌ای که از اعراض و ظواهر گذر کرده و به عمق واقعیات

اشیا نفوذ می‌کند. یکی از راه‌های اصل شدن به این معرفت بلاواسطه، طی کردن سلوک باطنی و منازل عرفانی همراه با شهود و تجربه وجودی است.

زیرا «علم حصولی از راه صورت ذهنی که از ورای خودش حکایت می‌کند، تحقق می‌یابد و از طریق صور ادراکی، عالم را نسبت به معلوم آگاه می‌سازد. اما در علم حضوری صورت علمیه حکایت‌گری وجود ندارد؛ یعنی نفس وجود معلوم نزد عالم حاضر است.» (ملاهادی سبزواری، به نقل از بیگدلی 1390: 3)

در علم حضوری واسطه دخالت ندارد، نه صورت خود را میان عالم و معلوم می‌افکند و نه عالم با دست‌گاہ و نیروی خاصی به سراغ معلوم می‌رود. اگر در علم حضوری واسطه‌ای دخالت ندارد و ارتباط عالم و معلوم مستقیم و به صورت مواجهه رو در رو است و اگر در علم حضوری ماهیت و مفهوم نقشی ندارند، پس می‌توان نتیجه گرفت که وجود علمی معلوم همان وجود عینی اوست؛ یعنی معلوم با تمام هستی خویش برای عالم ظاهر می‌شود. به تعبیر فلاسفه اسلامی علم حضوری عاری از تصور و تصدیق است: «و اما تخصیص مقسم التصور و التصدیق بالعلم الحصولی و ان الحضوری لیس تصوراً و تصدیقاً فهو حق.» (فعالی 1376ب، ج 6: 257)

ویژگی‌های منحصر به فرد این نوع شهود و مکاشفه به گونه‌ای است که قابل انتقال به غیر نیست. در واقع راز علم ناآموخته را آن کس می‌داند که خود (بدون واسطه) و از طریق تجربه فاعلی و درونی کشف کرد.

یکی از موانع اصلی دست‌یابی به علم حضوری و معرفت شهودی، همان علم حصولی و معرفت اکتسابی است و تا زمانی که سالک راه حق شهادت نقد این علوم را به خود راه ندهد و از آن عبور نکند، نمی‌تواند به افق روشن این جهان ناشناخته دست یابد.

بر نوشته هیچ بنویسد کسی؟	یا نهالی کارد اندر مغرسی؟
کاغذی جوید که آن بنوشته نیست	تخم کارد موضعی که کشته نیست
تو برادر موضعی ناکشته باش	کاغذ اسپید نابنوشته باش
تا بکارد در تو تخم آن ذوالکرم	تا مشرف گردی از نون و قلم

(مولوی 1964-1961/6/1375)

از این رو حکیمان و فیلسوفان اسلامی ویژگی‌هایی چند در برتری علم حضوری بر علم حصولی را برمی‌شمارند:

1. عدم احتیاج علم حضوری به صور ادراکی حکایت‌گر از معلوم: علم حصولی از راه صورت ذهنی که از ورای خودش حکایت می‌کند، تحقق می‌یابد و از طریق صور ادراکی، عالم را نسبت به معلوم آگاه می‌سازد. در علم حضوری صورت علمیه حکایت‌گری وجود ندارد؛ یعنی نفس وجود معلوم نزد عالم حاضر است.
2. وحدت علم و معلوم: به تعبیر دیگر، علم حضوری علمی است که در آن علم و معلوم یکی است و میان آنها جدایی نیست و معلوم همان علم است. سر این ویژگی، فقدان صورت علمی حکایت‌گری در علم حضوری است.

3. خطاناپذیری علم حضوری: ویژگی دیگر علم حضوری خطاناپذیری آن است، زیرا در علوم و یافته‌های حضوری، خود واقعیت عینی متعلق شهود قرار می‌گیرد. خلاف علم حصولی که صورت‌ها و مفاهیم ذهنی نقش وساطت را در شناخت واقعیت خارجی ایفا و خطای در ادراک را ایجاد می‌کند] زیرا ممکن است میان صورت ذهنی و واقعیت خارجی مطابقت یا عدم مطابقت باشد، ولی آنجا که واسطه‌ای در کار نباشد و خود واقعیت خارجی نزد عالم حضور یابد، خطا به معنای اعتقاد غیر مطابق با واقع، معنا ندارد.

4. تقسیم‌ناپذیری علم حضوری به تصور و تصدیق: علم حضوری موضوع تفکیک و تقسیم آن به تصور و تصدیق نیست، بلکه به علم تصویری و علم تصدیقی منشعب می‌شود؛ زیرا قوام تصور و تصدیق، صورت ذهنیه حکایت‌گر است که علم حضوری فاقد آن است.

5. فقدان وساطت و ویژگی دیگر علم حضوری، این است که معلوم بدون وساطت نزد عالم حضور می‌یابد، در حالی که علم حصولی در حصول معلوم به واسطه نیازمند است.

6. وحدت علم و عالم در علم حضوری، ذات و وجود معلوم نزد عالم حاضر است. عالم وجود عینی آن را می‌یابد و این شهود و یافتن، خارج از ذات عالم نیست، بلکه از شئون وجود اوست. این ویژگی با فرض اتحاد علم، عالم و معلوم و مسئله اصالت وجود، مختص علم حضوری نیست؛ زیرا علم حصولی نیز شیوه وجود عالم است که با تحلیل ذهنی، مفهوم آن از وجود عالم انتزاع می‌شود. (بیگدلی 1390: 4)

اما چگونه می‌توان از دام این علم دانش اکتسابی رها شد و به نور و روشنایی دانش اکتشافی نایل آمد شد؟ چگونه می‌توان ضمن آموختن و یاد گرفتن و دانستن، به مقام والای «نه - آموختگی»، «ندانستگی» و «نایادگیری» نیز دست یافت؟

به نظر می‌رسد اغلب «موانع وجود» بر سر راه دستیابی به علم حضوری از «آموخته‌های موجود» بر می‌خیزد زیرا دانش عاریه‌ای و محفوظات و معلومات بیرونی حجاب سنگین و رنگینی می‌شود که ما را از حس شهود و مکاشفه باطنی باز می‌دارد.

نگاهی به افکار و احوال حکیمان، عارفان و فرزنانگان تاریخ نشان می‌دهد که آنها در هنگامه‌ای از زندگی خویش به فضیلت «روشنایی» و «بصیرت» دست یافته‌اند که با انقلاب درونی و بینش ناگهانی، انبوه دانش اکتسابی و علم رسمی و مدرسه‌ای آزاد و از گنجینه علم لدنی و کشف شهودی، - آن هم با کیفیتی غیر قابل تقلید و «تعلیم» و «تعمیم» - برخوردار گشته‌اند، نمونه بارز آن مولوی است که پس از دیدار شمش به این تحول بزرگ دست یافت. اما این دگرگونی نه با رنج «اکتساب»، که با شوق «اکتشاف»، و نه از آموخته‌های «بیرون»، که از مکاشفات «درون»، به دست آمده است. اصولاً از دید عرفا شناخت واقعی، بدون علم حضوری و لدنی - که همانا کشف و شهود است - به دست نخواهد آمد.

در اینجا برای معرفی بیشتر این نوع علم و معرفت، به برخی از اشعار مولانا در حد بضاعت که بسیار هم

اندک است اشاره می‌شود تا جلوه‌ها، خاستگاه‌ها و شیوه‌های وصول به علم ناآموخته در معرض دید راز آشنایان
طریقت دل قرار گیرد.

مولوی و علم ناآموخته

آن مقلد صد دلیل و صد بیان در زبان دارد ندارد هیچ جان
(مولوی 2482/5/1375)

از منظر مولوی دو نوع علم و دانش وجود دارد؛ یکی علم ابدان که فقط صورت و ظاهر را درک می‌کند و
دیگری، علم ادیان که باطن و معنا را به دست می‌دهد. او ویژگی‌های این دو نوع معرفت را در فیه مافیه این‌گونه
بیان می‌کند:

هر علمی که آن به تحصیل و کسب در دنیا حاصل شود، آن علم ابدان (بدن‌ها) است. و آن علم که بعد از
مرگ حاصل شود، آن علم ادیان است. دانستن علم، انالحق علم... نور و چراغ را دیدن علم ابدان است، سوختن
در آتش یا در نور چراغ علم ادیان است. هرچه آن دید است علم ادیان است، هرچه دانش است علم ابدان
است. (مولوی 1372: 205)

نقد مشهور مولانا از علم حصولی و استدلالی که گفته است:

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی‌تمکین بود
(مولوی 2150/1/1375)

نشانه ورود او به طریقت دیگر برای شناخت حقیقت است.

در اینجا نیز مولانا دو گونه علم را نمایان می‌سازد: علمی که ذهن و دل آدمی را اسیر و سنگین می‌سازد و
علمی که ذهن و دل را آزاد و سبک می‌سازد؛ از نظر او علم‌هایی که بیشتر مردم می‌آموزند از جنس تقلید و
اکتساب است که برای «فروختن» است و نه «افروختن»! و از این رو چنین عالمانی به دنبال مشتری می‌گردند:

علم تقلیدی بود بهر فروخت	چون بیاید مشتری خوش بر فروخت
مشتری علم، تحقیق حق است	دایما بازار او پر رونق است
این خریداران مفلس را بهل	چه خریداری کند یک مشت گل

(مولوی 1520_1516/4/1375)

از نگاه مولوی، «ناآموخته» را «آموختن»، و «آموخته» را «انداختن» مرحله آغازین وصول به ذهنی عاری از
ذهنیت، و دستیابی به فهمی آزاد از وهم، و راه‌یابی به اندیشه‌ای فراتر از اندیشه‌هاست، اما برای رهاشدن از
بند ذهنیت‌ها، باید آموخته‌ها و اندوخته‌هایی که جوشش و پویش درون‌زا را از «ذهن‌ورزی» و «اندیشه‌سازی»
باز می‌دارد با آگاهی بر ندانستگی و جهل به در کرد. از دید مولوی، راه دستیابی به علم و معرفت، آگاهی به
جهل خویش است!

«جهل او مر علم‌ها را اوستاد» (همان 4671/3)

بخش عمده‌ای از حجب ظلمانی که انسان آن را خلق می‌کند علم و دانش موهومی است که ناشی از اوهام و خیالات و تصورات و گرایش‌ها و تمایلات باطل است و انسان آن اوهام و خیالات و تصورات باطل را زینت «علم» می‌بخشد: «زَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ» (نمل 27: 24)

پس، برای راه‌یابی به علم ناآموخته، آموختن‌های عمیق لازم است؛ برای دست‌یابی به علم ناآموخته، گذر از آموخته‌های فراوان لازم است؛ و برای تثبیت و پایداری آموزه‌ها، نفی آموزه‌های ناپایدار لازم است! مولوی جان‌مایه اصلی و هسته بنیادین این فرآیند متضاد و پارادوکسیکال را با تیغ «لا» که همان «نفی» و «اثبات»، و حذف و جذب است، می‌داند.

«من چو لا گویم مراد الا بود!» (مولوی 1759/1/1375)

از نگاه مولوی آدمی تا با تیغ «لا» آنچه را که غیر «الله» است نفی نکند، به آنچه مقصود کمال اوست نایل نمی‌شود.

آدمی تا با سلاح «لا»، وجود خویش را از کشاننده‌های فرو کاهنده «خالی» نکند، کشاننده‌های بالنده در او بیدار نمی‌شود. پس تا این «خروج تهیا» اتفاق نیفتد، آن «عروج علیا» میسر نمی‌شود و تا این آموزه‌های «بازدارنده» فرو نریزد، آن آموزه‌های «فرا کشنده» ظهور نمی‌کند.

در اینجا «نه - آموختن»، و نه آموزی همان آموختن و به آموزی، به قصد برانداختن امور غیر حقیقی است؛ و این برانداختن به قصد برکشیدن و بررستن است!

در واقع آدمی برای نزدیک‌شدن به «حقیقت»، ابتدا باید فرضیه‌هایی که به عنوان «شبه حقیقت» فراگرفته است، نفی کند و این نفی و اثبات دائمی در دست‌یابی به «حقیقت معرفت» و «معرفت حقیقی»، همان اصل تعادل‌جویی متزاید است که همواره بر اثر برهم‌خوردن تعادل موجود و دست‌یافتن به تعادل مطلوب در حرکت است.

تا زمانی که ساخت‌های متعادل اما ایستا و راکد پیشین فرو نریزد، ساخت‌های پویا و متعالی نوین شکل نمی‌گیرد. تعادل‌زدایی به قصد تعادل‌جویی، همان معنایی است که مولوی در قالب «جهل آگاهی‌دهنده» و «ظلم رشدهنده» از آن یاد می‌کند.

جهل او مر علم‌ها را اوستاد ظلم او مر عدل‌ها را شد رشاد

(همان 4672/3)

برای هر مرحله از نفی، خروج از «دنی»، و ورود به «اعلی» لازم است. مردن از «علم حصولی» و زنده‌شدن به «علم حضوری».

مردن از خودپرستی و زنده شدن به خدا پرستی.

تا از خودپرستی فارغ نشوی، خداپرست نتوانی بودن.

تا بنده نشوی، آزادی نیابی.

تا پشت بر هر دو عالم نکنی، به آدم و آدمیت نرسی.

تا از خود نگریزی، به خود نرسی.

اگر خود را در راه خدا نبازی و فدا نکنی، مقبول حضرت نشوی.

تا پای بر همه زنی و پشت بر همه نکنی، همه نشوی و به جمله راه نیابی.

تا فقیر نشوی، غنی نباشی

و تا فانی نشوی، باقی نباشی. (عین‌القضات همدانی 1374:48)

سیر نفی و اثبات در «آموختن» و «نیاموختن» به منزله «لا» گفتن به آنچه فروکاهنده است و نزدیک شدن به آنچه بالنده است، تلقی می‌شود.

آدمی هر قدر از ساحت محدود علم «آموخته» به ساحت نامحدود علم «ناآموخته» نزدیک‌تر می‌شود، حیرت و شگفتی بیشتری را تجربه می‌کند و هر قدر از محدوده زمان خارج، و به گستره بی‌زمانی وارد می‌شود؛ شور تحیر و شوق تفحص او افزون‌تر می‌گردد.

ساعت از بی‌ساعتی آگاه نیست زان که آن سو جز تحیر راه نیست

(مولوی 1375/3/2076)

اما برای عبور از مرحله ایستای «دانستگی» و ورود به مقام پویای «ندانستگی»، باید از دام هوش منطقی و دالان گوش جسمی برگذشت و به هوش معنوی و گوش روحانی رسید.

بادۀ او در خور هر هوش نیست حلقۀ او در خور هر گوش نیست

(همان/1915/5)

برای ورود به این وادی آسمانی، خارج‌شدن از ساحت زمینی و درک ساحت کیهانی لازم است تا اسرار هستی محرم دل شود.

و آن کس که شایسته برخوردار از هوش مستانه است از قید زمان کمی و محدودیت‌های آن آزاد می‌شود و تا این آزادی رخ ندهد از چون و چرای هستی فراتر نمی‌رود.

چون ز ساعت، ساعتی بیرون شوی چون نماند محرم بی چون شوی

(مولوی 1375/3/2075)

ورود به عالم ناآموختگی و ناندیشگی بالنده، آموختن و اندیشیدن از جنس دیگر است. تا زمانی که از کام «افکار گذشته» و دام «آمال آینده» آزاد نشود، همای «اندیشیدن» پر و بال نمی‌گیرد و کلید حل موانع و مشکلات، به دست نمی‌آید.

فکرت از ماضی و مستقبل بود چون از این دو رست، مشکل حل شود

(همان/177/2)

تا زمانی که آدمی از دام هشیاری آزاد نشود به سپهر بی‌کران ناهشیاری نخواهد رسید. و تا زمانی که بستگی‌های گذشته و تعلقات «مامضی» را کنار نگذارد، پرده‌های حقیقت از برابر دیدگان او کنار نمی‌رود!

هست هشیاری ز یاد ما ماضی ماضی و مستقبلت پرده خدا

(همان/2201/1)

همه این نفی و اثبات‌ها، برای رها شدن از فضای «محدود» و ره یافتن به آن «سپهر نامحدود» است! به همین سبب آنچه اصل است «نفی» و «نیستی» است و تا زمانی که به «اصل نیستی» تکیه نشود، «فروغ هستی» نمایان نمی‌شود.

اول نیستی بود، این هستی آخر نیست خواهد شدن. پس نیستی اصل است و بی‌زوال، و هستی فرع او. پس چون ترک دنیا که آن نیستی است و بی‌زوال، و هستی فرع او. پس چون ترک دنیا که آن نیستی است، مسکن ساخته باشی، دارالقرار امروز ترا میسر شده باشد. پس هر کرا در نیستی قرار است و آرام، یقین است که رگ اصلی بر او غالب است و آن نیستی است که «کل شیء یرجع الی أصله». و هر که را علی العکس از هستی قرار است و در هستی قرار دارد یقین دان که بر او فرعیت غالب است. (بهاء ولد 1377: 260)

تا زمانی که تیغ «نفی»، آن چه را که «ناقص و نازل» است از بین نبرد، آنچه کامل تر است ظاهر نمی‌شود.

تیغ «لا» در قتل غیر حق براند در نگر، زان پس ز بعد لا چه ماند

(مولوی 589/5/1375)

با آزاد شدن از قید و بند غیر حق، آنچه باقی می‌ماند شور و عشق و شادابی است.

ماند الا الله باقی جمله رفت شاد باش ای عشق شرکت سوز زفت

(مولوی 590/5/1375)

همین که آدمی به مقام و منزلت آزادی از غیر او راه یافت، دل و دیده‌اش از دویینی و دوانگاری شرک‌گونه رها می‌شود.

خود همو بود اولین و آخرین شرک جز از دیده احول مبین

(همان/591/5)

برای راه یافتن به حقیقت، رها شدن از غیر حقیقت لازم است و برای نزدیک شدن به «او»، دور شدن از «غیر او» لازم است. پس سهم آنچه باید نفی شود بیش از آن چیزی است که باید ثبت شود؛ وزن آنچه باید «نآموخته» شود، بیش از آن چیزی است که باید آموخته شود. و نقش آنچه نباید انجام دهد، بیش از آن چیزی است که باید انجام دهد.

جهل و نادانی بشر تنها نه از «ندانسته»های او، که از «دانسته‌های غلط» او است؛ بشر نه از «نشناخته»های موجود، که از «شناخته‌های موهوم» در رنج است؛ درد و جهل بشر نه از «زندگی بی‌معنی»، که از «معنی‌سازی» کاذب در زندگی است!

معنی آن باشد که بستاند تو را بی نیاز از نقش گرداند تو را

(همان/720/1)

آدمی همواره در حجاب نقش و مقام، مست تخیلات و توهمات خویش است و این تصاویر خیالی مانع یافتن آن ذات بی‌مثال می‌شود.

لیک هرگز مست تصویر و خیال در نیابد ذات او را بی‌مثال

(همان/1/1717)

برای دیدن، نادیدن و برای هوشیاری، ناهشیاری لازم است. تا زمانی که دیده آدمی در قاب و نقاب فریبنده پوشیده شده و نور دیده را در گور عادت مسدود کرده است، دیدن حقیقت، دشوار و بل ناممکن است.
خوی کن بی شیشه دیدن نور را تا چو شیشه بشکند، نبود عمی

(مولوی 991/5/1375)

ره یابی به معرفت شهودی، ره یابی به درون است و نه برون. اکتساب معرفت، ره به برون دارد و اکتشاف آن، ره به درون.

معرفت بیرونی از طریق آموخته‌های اکتسابی صورت می‌گیرد و معرفت درونی از طریق الهام و شهود اکتشافی جان می‌گیرد. اما برخی بدون توجه به این منبع خدادادی در پی کسب آن از بیرون هستند.
تو هنوز از خارج آن را طالبی محلبی از دیگران، چون حالی

(همان/5/1068)

تکیه بر آموخته‌های بیرونی و کاذبی ما را از کشف و شهود درونی باز می‌دارد، همان‌گونه که حکمت‌های برگرفته از دیگران ما را از درک ذریات برخاسته از «فطرت خود بنیاد» دور می‌سازد.
گفت ای بنیاد فطرت ذات تو دو جهان پر شور ذریات تو

(عطار 1386: 156)

با تکیه بر حکمت فطری است که آدمی حکمت دنیوی - که سراسر ظن و شک است - را رها می‌کند و به حکمت دینی رو می‌آورد.

حکمت دنیا فزاید ظن و شک حکمت دینی پرد فوق فلک

(مولوی 3202/2/1375)

اما از آن‌جا که طبع آدمی به گونه‌ای است که همواره تحت تأثیر حکمت‌ها و توهمات خیالی و نیز توهمات برخاسته از ذهن محدود اوست، از درک فیض الهی و حکمت معنوی به دور است.
حکمت‌هایی که از طبع و خیال زاید، ریشه در نور ذوالجلال ندارد.

حکمتی کز طبع زاید وزخیال حکمتی نی فیض نور ذوالجلال

(همان/2/3174)

چگونه می‌توان با نقد دانش آموخته به حکمت دانش ناآموخته نایل آمد؟ چگونه می‌توان از حجاب دانش اکتسابی به روشنایی دانش شهودی دست یافت؟

در واقع پرسش این است که چگونه و از کجا می‌توان به علم ناآموخته نائل شد؟
پاسخ این است که مقدمه دست یابی به علم حضوری، ترک علم حصولی است.
از کجا جویم علم، از ترک علم از کجا جویم سلم، از ترک سلم

(مولوی 823/4/1375 - 824)

تا این نیستی و نفی رخ ندهد، آن هستی و اثبات پدید نمی‌آید. به همین دلیل است که از نگاه مولوی، هستی

عالم ریشه در اصل عدم دارد. زیرا از نگاه او، هستی در نیستی و نیستی در هستی است. اما جمله آدمیان به غلط از عدم و نیستی هراسناک‌اند!

جمله عالم زین غلط کردند راه کز عدم ترسند و آن آمد پناه
(همان/822/3)

آدمیان به این علت از عدم و نیستی در هراسند که نمی‌دانند اساس هستی بر «فقدان» و بنیاد «بقا» بر «فنا» است.

مرده شو تا مخرج الحی الصمد زنده‌ای زین مرده بیرون آورد
(همان/551/1)

ذات هستی بخش می‌داند که همه سودها و موجودی‌ها و دخل‌ها و ثروت‌ها در این «عدم» است.

جای دخل است این عدم از وی مرم جای خرج است این وجود بیش و کم
(همان/680/2)

در کارگاه عدم است که صنعت نیستی، تولیدگر هستی می‌شود؛ هر که به درون این کارگاه «عدم» راه یافت از «نیستی بیرون» نجات یافت.

کارگاه صنع حق این نیستی است پس برون کارگه ای قیمتی است
(همان/690/2)

پس درآ در کارگه یعنی عدم تا ببینی صنع و صانع را به هم
(همان/762/2)

از خدا غیر از خدا را خواستن ظن افزونی است کلی کاستن
(همان/773/5)

تا عدم‌ها را ببینی جمله، هست هست‌ها را بنگری محسوس هست
(مولوی 1361/6/1375)

گر همی خواهی سلامت از ضرر چشم ز اول بند و پایان را نگر
(همان/1360/6)

این بقاها از فنایش یافتی پس چرا رو از فنا بر تافتی
(همان/796/5)

نیست را بنمود هست آن محتشم هست را بنمود بر شکل عدم
نفی را اثبات می‌پنداشتیم دیده‌ای معدوم بینی داشتیم
لاجرم سرگشته گشتیم از ضلال چون حقیقت شد نهان، پیدا خیال
(همان/1025_1027/5)

پس مُردن به قصد زنده شدن، و فنا شدن به قصد بقا یافتن است؛ این است قانون وارونه علم ناآموخته که در متن آموخته‌های علمی فراموش شده است.

با این توصیف، مراد از علم ناآموخته برانداختن اندوخته‌هایی است که از روی غفلت و عادت بر ذهن و دل

آدمی رسوب یافته‌اند. برای زدودن رسوب‌یافتگی‌های حجاب‌زای این آموخته‌ها، تیغ برنده «ناآموختگی» لازم است، زیرا آنچه از روی عادت و غفلت آموخته شود ذهن و دل را از معرفت حقیقت باز می‌دارد. شبلی آستین پر شکر می‌کرد و هر کجا که کودکی می‌دید، در دهانش می‌نهاد که بگو: «الله». پس آستین پر درم و دینار کرد و گفت: «هر که یک بار الله می‌گوید، دهانش پر زر می‌کنم.» بعد از آن، غیرت در او بجنید، تیغی برکشید که «هر که نام الله برد، بدین تیغ سرش را بیندازم!» گفتند: «پیش از این، شکر و زر می‌دادی، اکنون سر می‌اندازی؟» گفت: «می‌پنداشتم که ایشان او را از سر حقیقت و معرفت یاد می‌کنند، اکنون معلوم شد که از سر غفلت و عادت می‌گویند.» (عطار 1372، ج 2: 162)

بنابر این آموخته‌هایی که حجاب معرفت می‌شوند ما را از جمال حقیقت دور می‌سازند. آموختن به قصد ناآموختن، و ناآموختگی به قصد فرهیختگی، گستره بی‌کرانه‌ای است که ذهن آدمی از ذهنیت‌بافی‌های توهمی آزاد کرده و می‌تواند بی‌رنگی و بی‌کرانگی را برای کشف حقیقت تجربه کند. تلاش غایی برای آموختن معطوف به یگانگی و «یکپارچگی» است؛ آن‌جا که ذهن در دام «چندگانگی» و «چند پارگی» گرفتار می‌شود، هر گونه آموزه و آموزش تبدیل به جهل و تاریکی می‌شود و در چنین شرایطی است که ذهن آدمی از کنش مستقل و آزاد باز می‌ماند.

علم ناآموخته در نزد آن کس یافت می‌شود که از یافتن تقلیدی و اکتسابی آزاد شده است. این علم را بی‌تزکیه جان نمی‌توان یافت و این یافتن را بی‌سوختن یافته‌ها نمی‌توان ساخت، اما ساختن در این مقام همان خلق کردن و ابداع نمودن است که تنها با تقوی و تزکیه درون میسر می‌شود. در واقع، هر کس باید دانش خود را خود بنا کند و از تقلید و اقتباس و اکتساب که علم آدمی را عاریه‌ای و تصنعی می‌کند، دوری جوید. خوشا به حال آن کس که ضمن شناخت ذات خویش، کاخ وجود را با سرمایه امن الهی بازسازی و بازآرایی می‌کند.

ای خنک آن را که ذات خود شناخت اندر امن ایزدی قصری بساخت
(مولوی 3341/5/1375)

لازمه این ساخت و ساز معنوی، ویران‌گری بناها و فنا کردن منیت‌هایی است که آدمی را از فضیلت کشف و شهود باطنی بازداشته است.

کی شود کشف از تفکر این انا این انا مکشوف شد بعد فنا
(همان 4146/5)

اگر راه کشف و شهود از درون گشایش یابد حقیقت بی‌پرده و جست‌وجو رخ می‌نماید، و آن کس که در صدد جست‌وجوی حقیقت از بیرون خویشتن است، بداند که این جستن عین گم کردن است.

یار را چندین بجویم جد و چست که بدانم که نمی‌بایست جست
(همان 417/6)

بعد از آن گوید اگر دانستمی این معیت را، کی او را جستمی

(مولوی 41783/6/1375)

جستن برای نجستن، شناختن برای نشناختن، و دانستن برای ندانستن، نشان از نشانه‌هایی دارد که تنها کسانی که در جست‌وجوی آن نیستند، بدان دست می‌یابند. زیرا آن‌گاه که سعی در یافتن چیزی از بیرون وجود خویش می‌کنیم، آن را از دست می‌دهیم؛ آن‌گاه که در پی شناخت امور به پیش‌داوری هستیم، همان «شناخته»‌ها، خود مانع شناختن می‌شود. و آن کسی که در جست‌وجوی حقیقت است خود نمی‌داند که با این جست‌وجوگری امکان رسیدن به حقیقت را از دست داده است. در حقیقت؛ با این پیش‌فرض‌ها هر قدر بیشتر به دنبال دانستن چیزی باشیم، آن دانسته‌ها حجاب بیشتری بر ذهن و دل ما می‌افزاید:

هر چه گویی ای دم هستی از آن پرده دیگر بر او بستی بدان

(همان 4726/3)

حرف گفتن، بستن آن روزن است عین اظهار سخن، پوشیدن است

(همان 699/6)

ممکن است گفته شود این علم و دانش هر قدر اندک و ناقص، اما قدری روشن‌تر واقعیت هستی، و هستی واقعی است و آموخته‌های بیرونی خود منبع آگاهی ما از جهان پیرامون است. اما غافل از آن که اگر بخشی از واقعیت با این دانش بیرونی آشکار می‌شود، بخش‌های دیگر در پرده و حجاب قرار می‌گیرد. به‌بیانی دیگر، اگر یک وجه از یک شیء به واسطه علم بیرونی و حصولی شناخته می‌شود، در مقابل، ده‌ها وجه آن تحریف می‌گردد.

گرچه از یک وجه منطبق کاشف است لیک از ده وجه، پرده و مکنف است

(همان 2794/4)

نسبت بین دانستن و ندانستن، آموخته‌ها و ناآموخته‌ها، و علم و جهل مانند نسبت شعاع دایره با قطر آن است. هر قدر دانش ما بیشتر و بیشتر می‌شود به همان اندازه ناآموخته‌های ما بیشتر و بیشتر می‌شود. پس آموختن برای نیاموختن، دانستن برای ندانستن و با خبر شدن برای بی‌خبر ماندن است!

این خبرها از نظر خود غایب است بهر حاضر نیست بهر غایب است

(مولوی 1016/5/1375)

تا بدانی در عدم خورشیدهاست و آن چه اینجا آفتاب، آنجا سهاست

(همان 1017/5)

ریشه همه زندگی‌های بالنده از مرگ‌های قاهرانه است پس جوهره «حیات پایدار» طی کردن موت‌های متوالی است.

گفت معشوق این همه کردی ولیک
گفتش آن عاشق بگو کان اصل چیست
گفت اصل عشقت و ولاست
گنج زیر خانه است و چاره نیست
گوش بگشا پهن و در باب نیک
آن نکردی آن چه کردی فرع‌هاست
گفت اصل مردنست و نیستست
از خرابی خانه میندیش و مایست

(همان 2541/4)

عاقبت این خانه خود ویران شود گنج از زیرش یقین عریان شود

(همان/4/2543)

پس برای ساختن، ویران کردن لازم است؛ برای باقی ماندن، رفتن لازم است. و برای آموختن نفی آموخته‌ها لازم است و برای یادگیری، نایادگیری لازم است! این سیر متوالی از نفی‌ها به اثبات و از اثبات به نفی همان طریقتی است که عارفان و فرزندان پس از دور شدن از آموزه‌های رسمی و علوم نقلی و آموخته‌های اکتسابی به آن نزدیک شده‌اند.

در نگاه مولوی، آموختن حقیقی، زدودن آموخته‌های حجاب‌زا، و پاک کردن آموزه‌های بیرونی است. او منبع و سرچشمه معرفت حقیقی را قلب پاک و دل صیقل یافته می‌داند. از نظر مولانا، معرفت چیزی نیست که از بیرون به درون راه یابد بلکه منبع آن در نهاد و فطرت آدمی به ودیعه نهاده شده است و برای کشف آن (و نه کسب آن) باید پرده برداری و زنگارزدایی شود تا آئینه تابان وجود، پرتو حقیقی آن را نمایان سازد.

آینه‌ات دانی چرا غماز نیست زانکه زنگار از رخس ممتاز نیست
رو تو زنگار از رخ خود پاک کن بعد از آن، آن نور را ادراک کن

(مولوی 1/1375/35-34)

تا زمانی که آینه دل و دیده جان از غبارها و آلودگی‌ها و موهومات پاک نگردد و تا زمانی که آینه روح صیقل نخورد، حواس باطنی ظاهر نمی‌شوند.

جوینده معرفت و پوینده راه حقیقت پیش از هر چیز باید به نفی و سلب آموزه‌های نادرست اقدام کند. هر قدر این صیقل دهی در حذف و نفی پرده‌ها و حجاب‌های پوشیده بر دل بیشتر گردد، روشنایی و شفافیت درون بیشتر می‌شود. بنابراین هر کس به اندازه صیقل دهی روح و روان خویش به روشن دلی و روشن بینی نایل می‌شود.

هر کسی ز اندازه روشن دلی غیب را بیند به قدر صیقلی
هر که صیقل بیش کرد او بیش دید بیشتر آمد بر او صورت پدید

(همان/4/1242_1243)

از همین روست که آموختن درونی، برانداختن آموزه‌های عاریه‌ای معنا می‌گیرد و رو کردن به معرفت حقیقی، روبرگردان از دانش‌های کاذبی رخ می‌دهد، اما صیقل دادن و برانداختن حجاب‌ها و موهومات کار ساده‌ای نیست. بلکه این انقلاب بزرگ و بنیان‌افکن باید با فضل و توفیق الهی همراه شود؛ این تحول روحی و تطور وجودی، نیازمند جهد و همت والاست.

گر تو گویی آن صفا فضل خداست نیز این توفیق صیقل زان عطاست
قدر همت باشد آن جهد و دعا لیس الانسان الا ما سعی
واهب همت خداوند است و بس همت شاهی ندارد هیچ کس

(همان/4/112_114)

صیقل دادن جان و روح به منزله پوست انداختن اما جان‌پروراندن است و تا دیده از آنچه هست پاک نگردد،

آنچه باید ببیند، نمی‌بیند. به قول پیرهرات:

«دیده پاک باید تا پاک بیند.» (خواجه عبدا... انصاری 1372: 81)

و اهل طریقت گفته‌اند:

جان شو و از راه جان، جان را شناس یار بینش شو، نه فرزند قیاس
(مولوی 1375/3/3191)

تا نگردي او ندانی‌اش تمام خواه آن انوار باشد یا ضلّام
پس قیامت شو، قیامت را ببین دیدن هر چیز را شرط است این
(همان 757/6/758)

اما آنچه آدمی را از این نوع بینش باز داشته است، دیده‌هایی است که غبار آموزه‌های بیرونی آن را تیره و تار کرده است. به قول حافظ «باید غسل در اشک زد تا دیده بر آن پاک انداخت»

لیک صیقل کرده‌اند آن سینه‌ها پاک زاز و حرص و بخل و کینه‌ها
(همان 1/3288)

اهل صیقل رسته‌اند از بوی و رنگ هر دمی ببینند خوبی بی‌درنگ
(همان 1/3288)

بار گران آدمی علم‌های عاریه‌ای، تعالیم اکتسابی و آموزه‌های تقلیدی است. این علم‌ها، به جای آن که نردبانی برای عروج و صعود آدمی باشند، بار گران برگردن او می‌شوند:

چون شدی بر بام‌های نردبان سرد باشد جست‌وجوی نردبان
(همان 3/1398)

اما علم‌های تقلیدی و آموخته‌های کاذبی وبال جان آدمی شده است و او را از عروج آسمانی باز داشته‌اند.

علم تقلیدی وبال جان ماست عاریه است و ما نشسته کان ماست
علم گفتاری که آن بی جان بود طالب روی خریداران بود
(همان 2/2327_2328)

علوم نقلی و تقلیدی به منزله فراورده‌های عاریه‌ای است که ریشه در درون آدمی ندارد. این تعالیم تقلیدی به حکمت و بینش درونی نمی‌انجامد. علم و معرفتی که ریشه در درون نداشته باشد همچون گل‌های مصنوعی است که گرچه زیبا و ماندنی است اما از جان و روح حقیقی عاری است؛ گل‌هایی که گرچه به سادگی و فراوانی یافت می‌شوند، اما هیچ پیوندی با منبع اصلی خود ندارند. این علوم نقلی همچون آب ناودان و آب حوض است که به منبع جوشان و خروشان اصلی وصل نیستند.

سرچشمه حکمت‌های حقیقی در اهلیت‌یابی و اصالت‌یابی است؛ و وصل شدن به سرچشمه‌های حقیقی

مستلزم یگانه‌شدن با منابع اصلی است.

گرچه حکمت را به تکرار آوری چون تو ناهلی شود از تو بری
ورچه بنویسی نشانش می‌کنی ورچه می‌لافی بیانش می‌کنی
او ز تو رو در کشد ای پرستیز بندها را بگسلد و ز تو گریز

(مولوی 322_318/2/1375)

عظم و معرفتی که بر مبنای آخربینی و آخرت‌گرایی نباشد و تنها در خدمت تن‌پوشی و تن‌پروری قرار گیرد، نمی‌تواند نجات‌بخش روح و روان آدمی باشد.

از نگاه مولوی این علم‌ها بنای آخور است و آخور نماد خوراکی‌های حیوانی است که نمی‌تواند تغذیه‌کننده روح متعالی انسان کمال‌خواه باشد.

این همه علم بنای آخور است که عماد بود گاو اشتر است

(همان/3446/1)

اندیشه و دانشی که رهگشای تعالی و توسعه وجود آدمی نباشد نه تنها سودی ندارد بلکه وجود آن مانع گشایش فکر و اندیشه آدمی می‌گردد در حالی که مراد از تفکر و تعقل، گشایش راه‌های نوین و افق‌های روشن برای توسعه‌بخشیدن وجود آدمی است.

پس با این آموخته‌های مسدودکننده نمی‌توان به راه‌های گشایشگر رهنمون گشت. از این رو علمی از جنس دیگر لازم است.

فکر آن باشد که بگشاید رهی راه آن باشد که پیش آید سهی

(همان/3205/2)

علم ناآموخته را اهلیتی آموخته لازم است؛ علم ناآموخته را صاحب‌دلی فرهیخته بازیابد. آن کس که از این اهلیت و فرهیختگی برخوردار نیست از بحر علم حقیقی محروم است.

علم جویی از کتب‌ها ای فسوس ذوق جویی توز حلوا ای فسوس
بحر علمی در نمی‌پنهان شده در سه‌گز تن عالمی پنهان شده

(مولوی 3571_3570/5/1375)

در واقع، دانش حقیقی در اقیانوس وجود فطری پنهان است. آن که به بینش شهودی دست یافته است، امکان کشف این گنج پنهان را در خمیرمایه وجود خود دارد. اما آن که قانع به علم آموخته است از درک این بحر بی‌پایان عاجز است.

قناعی با دانش آموخته در چراغ غیر چشم فروخته
از چراغ خویش بر باید که تا تو بدانی مستعیری نی فنا

(همان/993_992/5)

آن که با علم آموخته و چراغ غیر، نور گرفته است، از نور علم ناآموخته و چراغ فروخته غافل است؛ او دانش عاریه را سد راه درک معرفت حقیقی کرده است.

اما یافتن حقیقت تنها با «عشق» و «نظر» حاصل می‌شود و مابقی ضایع‌کردن علم و معرفت است.

خویش را تعلیم کن عشق و نظر (همان/3194/5)

پس همه آنچه باید آموخت این است که چگونه و چه چیزهایی را نباید آموخت؟ همه آنچه باید داشت، این

است که چگونه نباید داشت؟

او به تعبیر شیخ ابو رجا «آنچه می‌باید که یاد دارد، فراموش کرده، و آنچه می‌باید که فراموش کند، یاد گرفته، و خود را عالم نام کرده.» (ابوالرجاء العمرکی 1359: 198)

و چون این نفی و سلب اصل گردد آن اصلِ اصلِ ظاهر شود.

چون ملایک گوی: لاعلم لنا	تا بگیرد دست تو علمتنا
دل ز دانش‌ها بشستند این فریق	زان که این دانش نداند این طریق
دانشی باید که اصلش زان سرست	زان که هر فرعی به اصلش رهبرست
هر پری بر عرض دریا کی پرد	تا لادن علم لَدَتی می‌برد

(مولوی 1121/3/1375_1124)

پس، چرا علمی بیاموزی به مرد	کش بیاید سینه را زان پاک کرد؟
گر در این مکتب ندانی او هجی	همچو احمد پری از نور حجی
گر نباشی نامدار اندر بلاد	گم نیی و الله اعلم بالعباد

(همان 1129/3/1131)

جهد کن در بی‌خودی خود را بیاب زودتر والله اعلم بالصواب

(همان 3218/4)

برای «هست شدن» آموخته‌ها باید به «نیست شدن» آنها همت گماشت. در فقدان نور بیرونی است که نور درون امکان تابیدن می‌یابد! در نبود پاگیرها و پرگیرهاست که جلوه‌های پنهان حقیقت رونمایی می‌شود. آن کس که بیدار دل است خفته‌اش نیز بینایی است.

خفته بیدار باید پیش ما تا به بیداری بیند خواب ما

(همان 1124/3)

ای بسا بیدار چشم خفته‌دل	خود چه بیند چشم اهل آب و گل
آن که دل بیدار دارد چشم سر	گر بخسبد برگشاید صد بصر

(همان 1132/3/1133)

آن کس که مست دانش اکتسابی است از هستی معرفت باطنی محروم است. در خور هر فکر بسته بر عدم دم به دم نقش خیالی خوش رقم بر عدم باشم نه بر موجود مست زآنکه معشوق عدم وافی‌تر است

(همان 314/5/315)

بر عدم تحریرها بین بی بتان وز سوادش حیرت سودائیان

(همان 318/5)

علم آموخته و تقلیدی از آن رو بی‌خاصیت است که ریشه در جان و روح آدمی ندارد. اما فضیلت علم لدنی، که در پرتو معرفت شهودی حاصل شده است، در آن است که با جوهره وجود و رگ تصعید روح و روان پیوند دارد. به نظر می‌رسد آدمی برای کشف هزاران راه نارفته در فراسوی مکان و زمان خویش سخت در تلاش است و از این طریق عمق اقیانوس‌ها و اوج کهکشان‌ها را درنور دیده است. اما از شناخت وجود خویش و

تصاحب و فرمان بری بر خویشتن عاجز است.

صد هزاران فصل داند از علوم	جان خود را می‌ندانند آن ظلوم
داند او خاصیت هر جوهری	در بیان جوهر خود چون خری
که همی دانم یجوز و لایجوز	خود ندانی تو یجوزی یا عجوز
این روا آن ناروا دانی ولیک	خود روا یا ناروا را بین تو نیک
قیمت هر کاله می‌دانی که چیست	قیمت خود را ندانی احمقی است

(مولوی 1512/4/1375_1516)

از منظر مولوی اساس آفرینش از عدم یا نیستی شکل گرفته است. نیستی همان منزلگاه غیبی یا گنج پنهانی است که خداوند پدید آورده است. برای شناخت این عالم پنهان، از حواس ظاهر کاری بر نمی‌آید. لازمه شناخت غیبی، بهره‌جستن از علم لدنی است. همان علم ناآموخته و ناآزموده و ناگشوده! همان علم و معرفتی که از «عالم ذر» نشان داد و عالم ذر همان عالم امر است که بدون بُعد و مساحت است. تجربه چنین عالمی با واسطه عقل جزوی و علوم اکتسابی و آموزه‌های بیرونی امکان‌پذیر نیست.

برای درک این عالم، معرفتی نه از جنس هوش منطقی (با واسطه) بلکه معرفتی از جنس هوش شهودی (بی واسطه) لازم است. برای درک شهودی و دستیابی به علم لدنی و اتصال به عقل کلی همان‌گونه که در ابتدای این نوشتار اشاره شد، باید راهبرد نفی و سلب «لا» حاکم شود تا زمینه درک آنچه «باید باشد» فراهم آید. تعبیر زیبایی «من چو لا گویم مراد الا بود» از این روست که «عدم و نیستی» در نگاه مولوی پیش نیاز اصلی هستی و موجودیت هر چیزی است.

نتیجه

آنچه از آن سخن به میان آمد از میانه آموزه‌های عارفان اهل دل و رازآشنایان و رازگشایان طریقت شهود برای گشودن دریچه‌ای به نور و روشنایی درونی بود که از آن به عنوان علم لدنی و ناآموخته یاد می‌شود. علم ناآموخته به معنای مخالفت با علم و معرفت نیست بلکه امکان بازیابی و بازخوانی دانش و معرفتی است که آدمی از عالم ذر با خود به همراه دارد. از این رو، این علم از بیرون کسب نمی‌شود بلکه باید از درون کشف شود.

در واقع، خاستگاه اصلی علم لدنی و معرفت شهودی در قلب و دل است و باید با مجاهدت و صیقل دهی روح و روان به آن دست یافت. عارفانی که به مقام شهود رسیده‌اند بر این باورند که راه دستیابی به علم لدنی، از طریق آموزه‌های درسی و مدرسه‌ای نیست بلکه سیر و سلوک باطنی لازم است تا دیده آدمی به نور اشراق روشن شود. در آن هنگام است که همه قواعد و لوازم شناخت علمی و عقلی به هم می‌ریزد و با نور مکاشفه و شهود، جان دگر و جهان دگر می‌شود.

کتابنامه

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

- ابن عربی. 1383. فتوحات مکیه. ترجمه محمد خواجوی. تهران: مولی.
- ابوالرجاء العمرکی. 1359. روضة الفریقین. ترجمه عبدالحی حبیبی. تهران: دانشگاه تهران.
- ابونصر سراج. 1914. اللمع. به تصحیح رینولد نیکلسون. لیدن.
- اصلانی منفرد. 1389. «آیا غیرا ز خدا کسی علم غیب می داند یا نه؟». مجله رشد معارف اسلامی. ش 79.
- بهاء ولد. 1377. معارف سلطان ولد. به تصحیح نجیب مایل هروی. چ 2. تهران: مولانا.
- بهشتی، محمد؛ مهدی فقیهی و علی نقی. 1385. آرای دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت. ج 2. تهران: سمت.
- بیگدلی، زهرا. 1390. چگونگی تبدیل علم حصولی به حضوری در تعلیم و تربیت. قم: موسسه فرهنگی قرآن و عترت صابره.
- پورجوادی، نصر... 1374. عین القضاة و استادان او. تهران: اساطیر.
- جبران، جبران خلیل. پیامبر و دیوانه. ترجمه مهدی مقصودی. تهران: گل.
- جوادی آملی. 1363 الف. «راه تحصیل علم حصولی و شهودی». مجموعه سخنرانی‌ها. تهران: سایت بین‌المللی علوم و حیانی اسرا (ش 1313).
- _____ . 1363 ب. ذکر حکمت آن (مجموعه آثار). قم: موسسه فرهنگی اسراء.
- حسین‌زاده، محمد. 1385. «علم حضوری». فصلنامه علمی پژوهشی در زمینه علوم فلسفی. ش 4. س 1.
- خواجه عبدا... انصاری. 1372. مجموعه رسائل. به تصحیح و مقابله محمد سرور مولایی. چ 2. تهران: توس.
- رنجیر حقیقی، علی. 1376. «معرفت‌شناسی حضوری». کیهان اندیشه. ش 73.
- روحانی نژاد، حسین. 1380. مواجید عرفانی. چ 1. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ریجون، لوید. 1378. عزیز نسفی. ترجمه دکتر مجدالدین کیوانی. تهران: مرکز.
- ری، گریک. 1381. دائر روابطها. ترجمه ع. پاشایی. تهران: فرا روان.
- زاهدی، مرتضی. 1389. سلسله مباحث نظریه تربیت اسلامی. تهران: کتاب قلب و ذهن.
- _____ . 1385. نظریه تربیت اسلامی. تهران: صابره.
- زرین کوب، عبدالحسین. 1379. سرنی. ج 1 و 2. تهران: علمی.
- زیبا کلام، سعید. 1382. «از چیستی علم به سوی چگونگی علم». مجله حوزه و دانشگاه. ش 34.
- سمعانی، شهاب‌الدین ابوالقاسم احمد. 1368. روح الارواح (فی شرح اسماء الملك الفتح). به تصحیح و توضیح نجیب مایل هروی. تهران: علمی و فرهنگی.
- سنایی. 1362. دیوان سنایی. به اهتمام سیدمحمد تقی مدرس رضوی. تهران: کتابخانه سنایی.
- شریف زاده، بهمن. 1379. «علم حضوری پایه ارزش معلومات. نیم‌نگاهی به نظر علامه». فصلنامه ذهن. ش 4 و 5.

شریف‌زاده، حکیمه السادات. 1382. جهان‌شناسی و معرفت‌شناسی مولانا. دانشکده علوم انسانی و اجتماعی دانشگاه مازندران. سایت:

<http://www.daneshju.ir/forum/f590/t26603.htm>

شریف‌زاده، بهمن. 1379. «علم حضوری پایه ارزش معلومات؛ نیم‌نگاهی به نظر علامه». فصلنامه ذهن. س 12. ش 4 و 5.

- شریعت، محمدجواد. 1376. سخنان پیرهرات. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- شمس تبریزی. 1385. مقالات. به تصحیح و تعلیق محمدعلی موحد. چ 3. تهران: خوارزمی.
- _____ . 1373. مقالات شمس. ویرایش جعفر مدرس صادقی. تهران: مرکز.
- شهیدی، سید جعفر. 1373. شرح مثنوی (جزء چهارم از دفتر اول). تهران: علمی و فرهنگی، 1373.
- عزیزالدین نسفی. 1344. کشف الحقایق. به کوشش احمد (مهدوی) دامغانی. تهران: علمی و فرهنگی.
- _____ . 1341. ایشان کامل. به تصحیح ماریژن موله. تهران: انستیتو ایران و فرانسه.
- عین‌القضات همدانی. 1374. خاصیت آئینگی. به تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: نی.
- عطار. 1372. تذکرة الاولیاء. به تصحیح و توضیح محمد استعلامی. تهران: زوار.
- _____ . 1386. مصیبت‌نامه. به تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. تهران: سخن.
- فعالی، محمدتقی. 1379. «علم حضوری و حصولی». مجله ذهن. س 12. ش 2.
- _____ . 1380. تجربه دینی و مکاشفه عرفانی. تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- _____ . 1376 الف. «گذری به معرفت‌شناسی». مجله کیهان اندیشه. س 7.

ش 71

- _____ . 1376 ب. «علم حضوری و حصولی». مجله ذهن. س 12. ش 2.
- قبادی، حسینعلی. 1390. «بحران‌های انسان امروز و پاسخ حکمت اشراق به آنها». فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی. س 7. ش 22.
- کریمی، عبدالعظیم. 1387. ناهمیدگی فهم راز. تهران: عابد.
- مستملی بخاری، محمد. 1349. شرح تعرف. با مقدمه و تصحیح و تحشیه محمد روشن. چ 1. تهران: اساطیر.
- مصباح یزدی، محمدتقی. 1372. آموزش فلسفه. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- منزوی، علینقی و عقیف عسیران. 1362. نامه‌های عین‌القضات (ج 2) تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- موحد، محمدعلی. 1375. شمس تبریزی. تهران: طرح نو.
- مولوی. 1372. فیه ما فیه (مقالات مولانا). ویرایش جعفر مدرس صادقی. تهران: مرکز.
- _____ . 1362. فیه ما فیه. به تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. چ 5. تهران: امیرکبیر.
- _____ . 1375. مثنوی معنوی. به تصحیح و پیش‌گفتار عبدالکریم سروش. تهران: علمی و فرهنگی.
- نصر، سیدحسین. 1379. نیاز به علم مقدس. ترجمه حسن میاننداری. موسسه فرهنگی طه.
- _____ . 1380. معرفت و امر قدسی. ترجمه فرزاد حاجی میرزایی. تهران: فرزاد.

References

The Holy Quran

Nahjol Balagheh

Abu Nasr Seraj. (۱۹۱۴). Al-lam'a. Ed. by Reynold Nicholson. Leiden.

Al omraki, Abolraja', Rowzatol farighin. (۱۹۸۰/۱۳۵۹H). Tr. by Abdolhai Habibi. Tehran: University of Tehran Press.

Aslāni Monfared. (۲۰۱۰/۱۳۸۹H). "Āyā gheir az khoda kasi elm-e gheib midanad ya na?". The Journal of Roshd-e Maāref-e eslami. No. ۷۹.

Attār. (۱۹۹۳/۱۳۷۲H). Tazkeratol Owlia. Ed. and commentary by Mohammad Este'lāmi. Tehran: Zavvār.

----- (۲۰۰۷/۱۳۸۶H). Mosibat Nameh. Ed. by Mohammad Reza Shafi'i Kadkani. Tehran: Sokhan.

Azizoddin Nasafi. (۱۹۶۲/۱۳۴۱H). Ishan-e kamel. Ed. by Marijan Molle. Tehran: Iran-France Institute.

----- (۱۹۶۵/۱۳۴۴H). Kashfol haghāyegh. With the efforts of Ahmad Mahdavi Dāmghāni.

Beheshti, Mohammad Abu Ja'far; Faghihi, Mahdi; Ali Naghi (۲۰۰۶/۱۳۸۵H). Arāye daneshmandan-e mosalman dar ta'lim va tarbiat.

Bigdeli, Zahra. (۲۰۱۱/۱۳۹۰H). Chegoonegi-e tabdil-e elm-e hosooli be hozoori dar ta'lim va tarbiat. Qom: Moassese-ye farhangi-e Quran va etrat-e sabereh.

Einol Ghozāt Hamedani. (۱۹۹۵/۱۳۷۴H). Khasiat-e ayinegi. Ed. by Najib Mayel Heravi. Tehran: Nei.

Fa'āli, Mohammad Taghi. (۱۹۹۷/۱۳۷۶H). A. "Gozari be ma'refat shenasi". The Journal of Keihan-e andisheh. No. ۷.

----- (۱۹۹۷/۱۳۷۶H). B. "Elm-e hozoori va hosooli". Zehn Journal. No. ۷.

----- (۲۰۰۰/۱۳۷۹H). "Elm-e hozoori va hosooli". Zehn Journal. No. ۷.

----- (۲۰۰۱/۱۳۸۰H). Tajrobe-ye dini va mokashefe-ye erfāni. Tehran: Moassese-ye Farhangi-e danesh va andishe-ye moāsser.

Ghobādi, Hossein Ali. (۲۰۱۱/۱۳۹۰H). "Bohrān-hāye ensan-e emrooz va pasokh-e hekmat-e eshrāgh be ānhā". Azad University quarterly journal of mytho-mystic literature. No. ۲۲.

Gibran, Gibran Khalil. (۱۹۹۷/۱۳۷۶H). Payāambar va divāneh. Tr. by Mahdi Maghsoodi. Tehran: Nashr-e Kol.

Grigg, Rey. (۲۰۰۲/۱۳۸۱H). Dao-e rabete-ha (The Tao of relationships). Tr. by A. Pashayi. Tehran: Fara Ravan.

Hosseinzadeh, Mohammad. (۲۰۰۶/۱۳۸۵H). "Elm-e hozoori". The scientific-research quarterly journal on philosophical science. Year ۴. No. ۱.

Ibn Arabi. (۲۰۰۴/۱۳۸۳H). Fotoohāt-e makkiyyeh. Tr. by Mohammad Khājavi. Tehran: Mowla.

Javadi Amoli. "Rah-e tahsil-e elm-e hosooli va shohoodi". A collection of sermons. Tehran: The international website of Olum va Hayani Asra (No. ۱۳۱۳).

Karimi, Abdolazim. (۲۰۰۸/۱۳۸۷H). Nā-fahmidegi-e fahm-e rāz. Tehran: Ābed.

Khajeh Abdollah Ansari. (۱۹۹۸/۱۳۷۷H). Majmoo'e-ye resāel. ۷nd ed. Ed. by Mohammad Sarvar Mowlayi. Tehran: Toos.

Mesbahe Yazdi, Mohammad Taghi. (۱۹۹۳/۱۳۷۲H). Amoozesh-e falsafeh. Tehran: Sāzmān-e tablighat-e eslami.

Mostamali Behari, Mohammad. (۱۹۷۰/۱۳۴۹H). Sharh-e ta'arof. Ed. and commentary by Mohammad Roshan. ۱st ed. Tehran: Asatir.

Monzavi, Alinaghi; Asiran, Afif. (۱۹۸۳/۱۳۶۲H). Nāme-hāye Einol Ghozāt. ۷nd Vol. Tehran: Moassese-ye motāle'āt va tahghighat-e farhangi.

Movahed, Mohammad Ali. (۱۹۹۶/۱۳۷۵H). Shams-e Tabrizi. Tehran: Tarh-e No.

Mowlana. (۱۹۸۳/۱۳۶۲H). Fih-e ma fih. Ed. by Badiozzaman Foroozanfar. ۵th ed. Tehran: Amir Kabir.

----- (۱۹۹۳/۱۳۷۲H). Fih-e ma fih (Mowlana's treatise). Ed. by Ja'far Modarres Sadeghi. Tehran: Markaz.

----- (۱۹۹۶/۱۳۷۵H). Masnavi Ma'navi. Ed. and commentary by Abdolkarim Soroosh. Tehran: Elmi va Farhangi.

Najib, Mayel Heravi. (۲۰۰۲/۱۳۸۱H). Ma'āref-e sultan Valad. Tehran: Markaz-e Nashr-e daneshgahi.

Nasr, Seyyed Hossein. (۲۰۰۰/۱۳۷۹H). Niaz be elm-e moghaddas. Tr. by Hassan Miandāri. Tehran: Moassese-ye farhangi-e Tāhā.

-----, (۲۰۰۱/۱۳۸۰H). Ma'refat va amr-e ghodsi. Tr. by Farzad Haji Mirzayi. Tehran: Foroozān.

Pourjavadi, Nasrollah. (۱۹۹۵/۱۳۷۴H). Einolghozzāt va ostādān-e oo. Tehran: Asatir.

Razavi, Modarres. (۲۰۰۱/۱۳۸۰H). Divān-e hakim Sanāyi Ghaznavi. ۵th ed. Tehran: Sanāyi.

Ridgeon Lloyd. (۱۹۹۹/۱۳۷۸H). Aziz Nasafi. Tr. by Majdoddin Keivani. Tehran: Markaz.

Rowhāninejad, Hossein. (۲۰۰۱/۱۳۸۰H). Mavājīd-e erfāni. ۱st ed. Tehran: Pazhoueshgah-e farhang va andishe-ye eslami.

Sam'āni, Shahāboddin Abolghasem Ahmad. (۱۹۸۹/۱۳۶۸H). Roohol arvāh (Fi sharh-e asma elmalek ol Fattah). Commentary and ed. by Najib Mayel Heravi. Tehran: Elmi va Farhangi.

Shahidi, Seyyed Ja'far. (۱۹۹۴/۱۳۷۳H). Sharh-e Masnavi (the fourth part of the first book). Tehran: Elmi va Farhangi.

Shams-e Tabrizi. (۱۹۹۴/۱۳۷۳H). Maghālāt-e Shams. Ed. by Ja'far Modarres Sadeghi. Tehran: Markaz.

Shari'at, Mohammad Javad. (۱۹۹۷/۱۳۷۶H). Sokhanān-e pir-e harāt. Tehran: Sherkat-e sahāmi-e ketāb-hāye jibi.

Sharifzadeh, Bahman. (۲۰۰۰/۱۳۷۹H). "Elm-e hozoori, paye-ye arzesh-e ma'loomat: nim negahi be nazar-e Allāmeḥ". Zehn Journal. No. ۴ & ۵.

Sharifzadeh, Hakimeh Sādāt. (????). Jahanshenasi va ma'refat shenasi-e Mowlana. University of Mazandaran, Faculty of Humanities. Website: <http://www.daneshju.ir/forum/f۵۹۰/t۲۶۶۰۳.htm>

Zahedi, Morteza. (۲۰۰۶/۱۳۸۵H). Nazariyye-ye tarbiat-e eslami. Tehran: Sabereh.

-----, (۲۰۰۱/۱۳۸۰H). Selsele mabāhes-e nazariyye-ye tarbiat-e eslami. Tehran: Ketāb-e ghalb va zehn.

Zarrinkoub, Abdolhossein. (۲۰۰۰/۱۳۷۹H). Serre nei. Vols ۱ & ۲. Tehran: Elmi.

Zibākālām, Saeed. (????). "Az chisti-e elm be sooye chegoonegi-e elm". The Journal of Howze va Daneshgah. No. ۳۴.