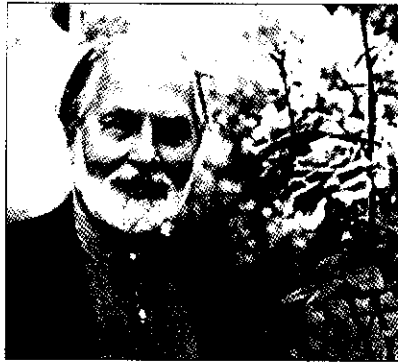


مقدمه



است، ولی نه کلام است و نه فلسفه و در عین حال بسیاری از مباحثی را که موضوع کلام و فلسفه است، هرچند از منظری دیگر، مورد بحث قرار می‌دهد. این نوع معرفت امروزه تصوف علمی (در زبان عربی **التصوف العلمي**) در مقابل تصوف عملی، خوانده می‌شود. در کشورهای فارسی زبان از آن به «عرفان نظری» تعبیر می‌کنند. طالبان و اساتید این معارف همیشه آن را علم برتر (علم اعلی) دانسته‌اند و در سیاق اسلامی، این علم منطبق با چیزی است که صاحب این قلم در جاهای دیگر از آن به «علم قدسی» تعبیر کرده است. این معارف به صورت فشرده در قرآن کریم، حدیث و نوشته‌های صوفیان اولیه آمده است. از قرن ۱۰ میلادی (۲ هجری به این سو، در آثار اساتیدی چون حکیم ترمذی، ابو حامد محمد غزالی، احمد غزالی و عین القضاة همدانی، بیان این معرفت صراحت بیشتری یافت و در قرن ۷/۱۳ به دست ابن عربی، که هرچند همه نوشته‌هایش به این علم اعلی نمی‌پردازد، به طور کامل شرح و بسط داده شد. این مجموعه معارف از انواع دیگر کتب تصوف، مانند رساله‌های تصوف عملی، آثار مربوط به احوال و مقامات معنوی، ترجمه احوال صوفیان، اشعار صوفیانه و غیره متمایز است، ولی در طی هفت قرن گذشته این معارف بیشترین تأثیر را بر بسیاری از ابعاد تصوف و همچنین بر فلسفه و حتی کلام اسلامی متأخر داشته است. تصوف علمی یا عرفان نظری، به رغم تأثیر فراوانش در بسیاری از بخشهای جهان اسلام در قرون گذشته، همواره مخالفانی هم داشته است. مخالفان آن، برخی از علمای قرآن و حدیث، برخی از فقهای اهل ظاهر، بسیاری از متکلمان، برخی از فیلسوفان خود گرا تر و حتی برخی از صوفیان مرتبط با مراکز متصوفه (خانقاه) و فرقه‌های رسمی تصوف، بوده‌اند.

در واقع این صوفیان با تبیین نظری حقایق مخالفان، زیرا معتقدند که این حقایق باید پنهان بماند و آنها را کاملاً به سنن روحانی و کشف معنوی مرتبط می‌دانند. ولی با همه این اوصاف، این معارف در طی تمامی این قرن‌ها محفوظ مانده، پوسته در حال شکوفایی بوده و تأثیری شایان در بسیاری از ابعاد فکری اسلامی بر جای نهاده است و در عین حال بسیاری آثار را گل سرسبد همه معارف می‌دانند.

تاریخچه مختصر سنت عرفان نظری

نخستین شالوده عرفان نظری

پیش از پرداختن به خود عرفان نظری و اهمیت آن در دنیای امروز، لازم است تاریخچه مختصری از جلوه‌های مختلف این علم برتر را در طی اعصار و در سنت اسلامی به دست دهیم؛ این علم برتر که خود وراثت تاریخی و تحولات زمان قرار دارد، در قلب «حکمت خالده»، بنا به فهم مراجع سنتی از آن، نهفته است^۱ و در حذرات خود به رنگها و سیغهای آلفیمی زمان و مکانهای مختلف محدود نیست، البته حکمتی که موضوع بحث این علم برتر است، همیشه موجود بوده است و همیشه هم موجود خواهد بود، ولی در قالب سنتهای مختلفی که این حکمت در قلب آنها نهفته است، در اشکال و صور متمایزی تدوین و تنظیم شده است. در سنت اسلامی این معرفت به شیوه‌ای اصیل از پیامبر اسلام (ص) به شماری از صحابه‌اش و مهتر از همه به امام علی (ع) و در نسلهای بعدی به شیوخ متصوفه و البته به ائمه شیعه که بسیاری از آنان، اقطاب تصوف در روزگار خویش نیز بوده‌اند، به ارث رسیده است. به علاوه این معرفت که به صورت شفاهی منتقل شده، اغلب در قالب اشارات، تلویحات، لطائف، حقایق و اشعار رمزی و مانند آن، به بیان آمده است.^۲

به تدریج از قرن چهارم هجری (دهم میلادی) به بعد، برخی صوفیان مانند حکیم ابو عبدالله ترمذی (متوفی ۳۲۰/۹۳۸) به صورتی منظم‌تر درباره پاره‌ای از ابعاد نظریه تصوف رساله‌هایی تحریر کردند. برای مثال ترمذی درباره نظریه اصلی تصوف، یعنی درباره ولایت و ولایت، به معنای قدرت و همچنین قداست سلوکی و معنوی، مطالبی نوشت. یک قرن پس از وی، ابو حامد محمد غزالی (متوفی به ۵۰۵/۱۱۱۱) هم در «احیاء العلوم» و هم در رساله‌های مختصری چون «الرساله اللدنیة» (که به اعتقاد برخی محققان منسوب به اوست) و نیز در تفسیر عرفانی آیه مبارکه نور در «مشکوٰۃ الانوار»، مطالبی درباره خود موضوع علم الهی تألیف کرد. برادر وی، احمد غزالی (متوفی به ۵۲۰/۱۱۲۶) در کتاب «سوانح»، به زبانی عاشقانه به تشریح عرفان و مابعدالطبیعه همت گماشت. ندکی پس از وی، «عین القضاة همدانی» (متوفی به ۵۲۵/۱۱۳۶) موضوع علم الهی را مورد بحث قرار داد و در «مکتوبات» و «تمهیدات» شرحی فلسفی درباره برخی تعالیم عرفانی عرضه داشت و در عین حال در کتاب «زبدة الحقایق»، گرایشهای خودگرایانه موجود در اندیشه برخی فیلسوفان را مورد انتقاد قرار داد و راه دیگری را برای معرفت خاطر نشان کرد که آن راه، جز راه عرفان نیست. این شخصیتها به نوبه خویش، زمینه را برای عرفان نظری ابن عربی فراهم ساختند. هرچند این عربی شخصیتی بزرگ و معنوی بود که نمی‌توان آثار او را صرفاً به تأثیرات تاریخی اسلافش، محدود ساخت.^۳

بسیاری از افراد، به حق ابن عربی را پدر عرفان نظری یا تصوف علمی دانسته‌اند.^۴ همان‌طور که قبلاً گفتیم، نوشته‌های وی فقط به مابعدالطبیعه محض و عرفان نمی‌پردازد. نوشته‌های وی درباره تفسیر قرآن و حدیث، معنای آداب و شعائر دینی، علوم سنتی مختلف اعم از

عرفان نظری و تصوف علمی و اهمیت آنها در دوران کنونی

دکتر سید حسین نصر

ترجمه دکتر انشاءالله رحمتی



اطلاعات معرفت
شماره اول

علم اشارات و رموز، معنای رمزی حروف الفبای عربی، اخلاق، فقه و بسیاری موضوعات دیگر از جمله شعر، که همه آنها نیز ماهیتی باطنی و عرفانی دارند، به تفصیل بحث کرده است. تا آنجا که به موضوع این مقاله مربوط است، باید بحث خویش را به آن بخش از آثار وی محدود کنیم که تماماً به عرفان نظری و مابعدالطبیعه پرداخته است؛ یعنی به آثاری که مستقیماً درباره علم اعلا و واقعیت مطلق بحث می کند. وگرنه همه آثار ابن عربی و مکتب وی، همانند نوشته های بسیاری از عارفان دیگر، به نحوی از انحاء با عرفان یا معرفت مرتبط است. اثر مهم و اصلی ابن عربی در موضوع عرفان، که برای همه سنت عرفان نظری در اسلام نیز محوریت دارد، همان کتاب **فصوص الحکم** و بخشهای خاصی از شاهکار وی یعنی **الفتوحات المکیه** است؛ و نیز چند رساله مختصر از جمله **«نقش الفصوص»** است؛ **نقش الفصوص** در واقع شرح منحصی است که خود ابن عربی بر **فصوص** نوشته است.

به هر تقدیر شارحان بعدی، **فصوص** را متن اصلی سنت عرفان نظری یا تصوف علمی تلقی کرده اند. بسیاری از آثار بعدی این سنت، در حقیقت شروخی است بر این متن که از عالم غیب الهام شده است. نگارش این قبیل شروع، که بسیاری از آنها خود آثاری «اصیل» است، از قرن ۱۲ تا ۱۷ م تا به امروز ادامه دارد. این شروع برای فهم این سنت اهمیت بسیار دارد و به علاوه از ماهیت گسترده تأثیر این سنت از مراکش تا دنیای مالایی و چین، حکایت می کند. مسافانه به رغم تحقیقات بسیاری که در طی چند دهه گذشته در این حوزه صورت گرفته است، هنوز تاریخ جامع شروع فصوص در دست نیست. کما اینکه تاریخ مبسوط سنت عرفان نظری و یا خود مابعدالطبیعه عرفانی نیز تدوین نشده است.

ابن عربی در سال ۱۲۴۰م/۶۳۷ق در دمشق بدرود حیات گفت و از همان دمشق بود که تعالیم وی انتشار یافت. برخی از شاگردان بلافاصله وی که مخصوصاً جذب مابعدالطبیعه محض و عرفان شده بودند، همراه با شماری از شاگردانش که با فلسفه اسلامی آشنایی داشتند، درصدد تفسیر تعالیم استاد به روشی نظام مندتر و فلسفی تر برآمدند و بدین وسیله زمینه را برای تدوین نظام مند همان علم اعلا و حقیقت که مورد اهتمام سنت عرفان نظری است، فراهم ساختند. نخستین شارح **فصوص**، شاگرد بلافاصله ابن عربی و دوست نزدیک قونوی، **عفیف الدین تلمسانی** (۱۲۹۱/۶۹۰) بود که همه متن **فصوص** را به اختصار شرح کرد. ولی تأثیر گذارترین مروج تعالیم استاد در زمینه عرفان و مابعدالطبیعه **صدرالدین قونوی** (۱۲۲۴/۶۷۳) بود؛ قونوی بیانی نظام مند از تعالیم استاد به دست داد و همین نوع بیان از خصوصیات بارز بیانات بعدی از عرفان نظری است.^{۱۰} این مهمترین اثر ابن عربی شرحی بر **فصوص** نوشته است، ولی اثری با عنوان **«الفکوک»** تألیف کرد که به تبیین کتاب **فصوص** می پردازد و بسیاری از متصوفه و عارفان بعدی، آن را کلید فهم اسرار و رموز متن ابن عربی دانسته اند.^{۱۱} قونوی همچنین صاحب آثار دیگری با ماهیت عرفانی است که عمده ترین آنها **«مفاتیح الغیب»** است؛ **مفاتیح الغیب** از آثار ماندگار در زمینه عرفان نظری است و خود این متن همراه با شرح آن به قلم شمس الدین فناری به نام **«مصباح الانس»** به صورت یکی از متون اولیه برای آموزش عرفان نظری به خصوص در ترکیه و ایران، درآمد.^{۱۲} قونوی شاگردانی تربیت کرد که خود چهره های بزرگ و تابانکی در سنت عرفان نظری شدند؛ ولی پیش از پرداختن به شاگردان قونوی، لازم است از شاعری یاد کنیم که هم روزگار با ابن عربی بود و نقش فوق العاده ای در تاریخ این سنت ایفا کرد. این شاعر **عمر بن الفاراض** (متوفی به ۶۳۷/۱۲۳۵)، شاید بزرگترین شاعر صوفی در زبان عربی است که **«تائیه»** وی بیان کاملی از تعالیم عرفانی به زبانی منظوم است و شروع چندی بر آن نوشته شده است و خود این شروع جزء متون اصلی عرفان محسوب می شود.^{۱۳} به علاوه شاعران پارسی گوی برجسته ای نیز در این سنت حضور دارند؛ شاعرانی مانند **فخرالدین هراقی** (متوفی به ۶۸۸/۱۲۸۹)، **اوحمدالدین کرمانی** (متوفی به ۶۳۵/۱۲۳۸)، **شمس الدین مغربی** (متوفی به ۸۰۹/۱۴۰۹)، **محمود شبستری** (متوفی در حدود ۷۱۸/۱۳۲۸) و **عبدالرحمن جامی** (متوفی

به ۸۹۷/۱۴۹۲) و البته شاعران ترک زبان و افرادی در شبه قاره هند نیز تعالیم ابن عربی را به زبان شعر بیان داشته اند؛ ولی منظومه های آنها به معنای دقیق به متون علمی سنت عرفان نظری که موضوع بحث ما در این مقاله است، تعلق ندارد، هر چند بحث پاره ای از شروع تألیف شده بر این اشعار، مانند **«شرح گلشن راز»** شمس الدین لاهیجی (متوفی در پیش از ۹۰۰/۱۴۹۴) و نیز برخی متون نثر نوآم با شعر مانند **«اشعه اللمعات»** و **«الوایح»** جامی به این سنت تعلق دارد.

شاگردان قونوی

حال برگردیم به شاگردان قونوی. تا آنجا که به موضوع این مقاله مربوط است، برجسته ترین و تأثیر گذارترین شاگرد قونوی برای سنت بعدی، پیش از همه **سعدالدین فرغانی** (متوفی به ۶۹۵/۱۲۹۶) بود که تفسیر استادش به زبان فارسی بر تأثیر را گردآوری کرد و بر مبنای آنها اثری به دو زبان فارسی و عربی (همراه با اضافاتی) تحت عنوان **«مشارق الدراری و منتهی المدارک»** تألیف کرد.^{۱۴} در ثانی باید از مؤیدالدین **جندی** (متوفی به ۷۳۰/۱۳۳۰) مؤلف نخستین شرح مبسوط بر **فصوص** یاد کرد؛^{۱۵} که شرح بسیار روانتر شاگردش، **عبدالرزاق کاشانی** (متوفی به ۷۳۰/۱۳۳۰) نیز متأثر از اوست. این هر دو شخصیت آثار برجسته دیگری هم در زمینه عرفان نظری مانند رساله فارسی **«نفحات الروح»** به قلم جندی و **«تأویل القرآن»** به قلم کاشانی به رشته تحریر درآوردند. رساله **«تأویل القرآن»** را به غلط به ابن عربی نسبت داده اند. این اثر بیانگر گونه کامل نوشته های است که اصول عرفان و حکمت الهی و مابعدالطبیعه را بر مبنای تفسیر معنای باطنی قرآن، تبیین می کند. در همین دوران نخست که مکتب عرفان نظری شکل گرفت، شخصیت های برجسته دیگری نیز با حلقه ابن عربی و قونوی در ارتباط بودند، هر چند که شاگرد قونوی محسوب نمی شوند. از جمله این افراد می توان از **سعدالدین حموی** (متوفی به ۶۹۶/۱۲۹۵) و **شاگرد وی هزیزالدین نسفی** (متوفی در پیش از ۷۰۰/۱۳۰۰) نام برد. نسفی چندین اثر عامه پسند به زبان فارسی بر مبنای نظریه وحدت وجود و انسان کامل تألیف کرد؛ اما در این تاریخچه مختصر نمی توان به همه شخصیت های از این دست پرداخت.

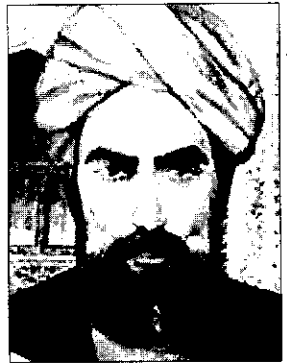
جهان عرب

از همان شالوده نخستین که در سوریه و آناتولی پی افکنده شد، تعالیم مکتب ابن عربی و عرفان نظری به نواحی مختلف جهان اسلام، انتشار یافت. درباره برخی از مهمترین شخصیتها در هر یک از این نواحی به اختصار بحث خواهیم کرد و با جهان عرب آغاز می کنیم. در سرزمین مغرب اسلامی، یک سنت عرفانی بسیار نیرومند، در طی قرون، برقرار بوده است. تصوف مغربی هر چند وقف عرفان در شکل ناب آن شده است که نمونه اش را در شخصیت های چون **ابومدین**، **ابن میشیش** و **ابوالحسن شاذلی** می بینیم، ولی این تصوف برخلاف آنچه در شرق جهان اسلام دیده می شود،^{۱۶} به شرح و بیانهای نظری مبسوطی از عرفان، مبادرت نکرده است. بیشتر آثاری که دستاورد این ناحیه بود، به سلوک طریقت صوفیانه و تبیین تعالیم عملی تصوف اهتمام داشتند تا اینکه در قرن ۱۲/۸، در آثار **احمد بن حبیب** (متوفی به ۱۲۴۳/۱۸۰۹) به رساله هایی برمی خوریم که مربوط به ادبیات عرفان نظری است، ولی سنت شفاهی مبتنی بر تعالیم ابن عربی، به حیات خود ادامه داد که نمونه اش در تعالیم شخصی و همچنین آثار مکتوب به قلم اساتید معروف تصوف مغرب عربی در قرن ۱۲/۸ مانند **شیخ الملوی** (متوفی به ۱۲۵۷/۱۹۴۳) و **شیخ محمد التادلی** (متوفی به ۱۳۷۷/۱۹۵۲) دیده می شود؛ اما آثار صوفیان مغربی در زمینه عرفان، معمولاً کمتر از آثار صوفیان شرق جهان اسلام، شکل نظام مند و فلسفی دارد.

یک نمونه عالی از تعالیم عرفانی به زبان عربی که دستاورد مغرب عربی است، در آثار **عبدالقادر جزایری** (متوفی به ۱۳۰۰/۸۸۳) **شیخ صوفی** و **امیر خطه الجزایر دیده می شود**؛ وی زمانی که در دمشق در تبعید به سر می برد، آثار ابن عربی را تدریس می کرد. **امیر عبدالقادر** همچنین چندین اثر مستقل در زمینه عرفان مانند کتاب **«المواقف»**^{۱۷} را به رشته تحریر درآورد. تا به امروز متن **فصوص** و



ابو حامد غزالی



شمس الدین غزالی

■ عرفان در باره مبدأ هستی و همه مراتب تجلی آن از منظر وحدتی که حاکم بر همه موجودات است و بخصوص برای جهان بینی اسلامی محوریت دارد، بحث می کند

■ علم قدسی همان مابعدالطبیعه ای است که در قلب جاویدان خرد نهفته و گاهی از آن این دانش مرتبط با چیزی است که در غرب از آن با عنوان الهیات عرفانی و فلسفه عرفانی نام می برند.

در فلسفه اسلامی، عرفان نظری معیار نهایی برای قضاوت در باره حکمت حقیقی است



نوعی سنی



شاد دست اله ولی

فتوحات در برخی مراکز تصوف در مغرب عربی به خصوص در مراکز مربوط به طریقه شاذلیه تدریس می شود؛ طریقه شاذلیه در طی قرون همچنان به تألیف نوع خاصی از ادبیات صوفیانه اشتغال داشته است که سرآغاز این نوع ادبیات به ادعیه ابوالحسن شاذلی (متوفی به ۶۲۵/۱۲۵۸) و مخصوصاً به رساله های قطب سوم این فرقه یعنی ابن عطاءالله اسکندری (متوفی به ۷۰۹/۱۳۰۹) بازمی گردد. در قرون بعدی این دو جریان، که جریان نخست از فرقه شاذلیه متقدم و جریان دوم از عرفان ابن عربی نشأت می گرفت، در بسیاری از شخصیت های برجسته تصوف در همان ناحیه و همچنین نواحی دیگر، به هم آمیخت.

در بخش شرقی جهان عرب، تا آنجا که به نگارش متون مکتوب مربوط می شود، علاقه بیشتری به عرفان نظری وجود داشت؛ اما جالب توجه اینکه مصر که همواره مرکز اصلی تصوف بوده، در این میان استثناست. در آن سرزمین باستانی، همیشه تصوف عملی و اخلاقی صوفیانه، بیشتر از تفکر نظری و تصوف علمی مورد توجه بوده، گو اینکه تعالیم شیخ اکبر در مصر دوران ممالیک در قرن ۷۸۳، رواج داشته است. همچنین در مصر کسانی بودند که به ساده کردن تعالیم ابن عربی اهتمام داشتند. شاید مهمترین شخص از آن میان عبدالوهاب شعرائی (متوفی به ۹۷۳/۱۵۶۵) است که آثار معروف وی تقریر عامه پسندتری از فتوحات و فصوص ارائه می دهد.^{۲۰} به علاوه او کوشید تعالیم شاذلی را با تعالیم ابن عربی پیوند بزند؛ اما در قیاس با آنچه در سرزمین های دیگر دیده می شود، باید گفت در مصر شروح برجسته اندکی بر متون بزرگ عرفان تحریر شده است. در عین حال بسیاری از شخصیت های مصری به تدریس و تحقیق در زمینه عرفان نظری اهتمام داشته اند. در این میان شایان توجه است که حتی مصلح تجدیدطلب مصری، محمد عبده نیز در اواخر عمرش به مطالعه ابن عربی روی آورده است. اما در بسیاری از محافل آن سرزمین تا به امروز، همچنان مخالفت های با این قبیل آثار عرفانی وجود داشته است که نمونه اش تظاهراتی است که چند سال پیش به دلیل انتشار فتوحات، با تصحیح انتقادی عثمان یحیی، در مقابل مجلس ملی مصر برپا شد.

در بین در مکتب زبید و به خصوص در دوران حاکمیت سلسله رومیان تا قرن ۹۷۵ علاقه وافری به عرفان ابن عربی وجود داشت. اسماعیل الجبرتی (متوفی به ۸۰۶/۱۴۰۳)، احمد بن الرداد (متوفی به ۸۲۷/۱۴۱۷) و عبدالکریم جیلی (متوفی به ۸۳۷/۱۴۲۸) مخصوصاً از شخصیت های برجسته این مکتب در بین به شمار می آیند.^{۲۱} عبدالکریم جیلی که اصالتاً ایرانی بود، ولی در بین اقامت داشت، به دلیل شاهکارش با عنوان **الانسان الكامل**، درخور اهمیت بسیار است. **الانسان الكامل** او کتابی اصیل در زمینه عرفان است که تا به امروز به عنوان متن آموزشی عرفان نظری، از مراکش تا هندوستان، مورد استفاده قرار می گیرد. این کتاب حاوی بیانی منسجم تر در خصوص تعالیم ابن عربی است.^{۲۲} در شرق جهان عرب، مخصوصاً در فلسطین بزرگ و سوریه، علاقه ای مداوم و مستمر به عرفان نظری و نیز به تألیف شروح مهم بر آثار ابن عربی مانند شرح عبدالغنی نابلسی (متوفی به ۱۱۲۳/۱۷۳۱) بر فصوص به چشم می خورد.^{۲۳} به علاوه دفاعیات ابراهیم الحسن الکورانی (متوفی به ۱۱۰۷/۱۶۹۰)، محقق کردتیار مقیم مکه از عرفان ابن عربی، در سوریه و نواحی اطراف آن، بسیار تأثیرگذار بوده است؛ اگر چه در سوریه نیز، همانند مصر و جاهای دیگر، بسیاری از فقها و متکلمان که سابقه آنها به ابن تیمیه و شاگردان سعدالدین قفطانزی بازمی گردد، با آموزه های عرفان ابن عربی مخالفت کرده اند ولی این مکتب در آن سرزمین بسیار سرزنده است و تا به امروز به حیات خویش ادامه می دهد. یکی از برجسته ترین صوفیان روزگار مکه چند سال پیش در بیروت بدرود حیات گفت، سیده فاطمه یثروطیه بود که عنوان **«الرحله الی الحق»** را بر کتاب اصلی اش در موضوع تصوف نهاد و این عنوان با الهام از رویایی بود که در آن ابن عربی را به خواب دیده بود.^{۲۴}

ترکیه در دوران حکومت عثمانی

در بخش ترک نشین حکومت عثمانی، سنت نیرومند و مستمر تحقیق در زمینه عرفان نظری را مشاهده می کنیم

که این سنت به خود قونیوی و حلقه درس او در قونیه بازمی گردد. از جمله شخصیت های برجسته ای که پس از تأسیس این مکتب پدیدار شدند، می توان از داوود قیصری (متوفی به ۷۵۷/۱۳۵۰) و شمس الدین فناری (متوفی به ۸۳۲/۱۴۳۱) نام برد. قیصری که شاگرد کاشانی بود، آثار چندینی در زمینه عرفان، از جمله شرحی بر **«تائیه»** ابن فارض تألیف کرد. ولی مهمترین اثر وی شرح او بر فصوص است که یکی از جامعترین شروح این متن به شمار می رود و تا به امروز همچنان از رایجترین شروح فصوص است.^{۲۵} او همچنین مقدمه ای بر شرح خود بر فصوص تحت عنوان **«المقدمه»** نوشت و در آن همه تعالیم عرفانی را به شیوه ای عالمانه تلخیص کرد. شرح بسیاری بر خود این مقدمه نوشته شده است که از آن جمله می توان از تعلیقه های مهم آیت الله خمینی که اندکی بعد به آن خواهیم پرداخت و همچنین از شرح بزرگ و ارزشمند مرحوم سید جلال الدین آشتیانی (متوفی به ۱۳۲۶/۱۹۰۵) بر این مقدمه نام برد.^{۲۶} در مورد فناری باید گفت که او علاوه بر اینکه منصب قاضی القضاات در امپراتوری عثمانی داشت و فقیه برجسته بود، در عین حال صاحب اثری است که بسیاری از عرفان پژوهان ایرانی و ترک، آن را از عالیترین متون عرفانی تلقی می کنند و این اثر همان **«مصباح الاینس»** است.^{۲۷} نکته جالب توجه اینکه امروزه در بورسا که مدفن او در آنجاست و نیز در دیگر نواحی ترکیه او را به عنوان فقیه و در ایران او را به عنوان یک عارف می شناسند. علاوه بر این دو شخصیت بزرگ، باید از **بالی افندی** (متوفی به ۹۶۰/۱۵۵۳)، شارح معروف ابن عربی و بسیاری از عارفان دیگر یاد کرد که آثار برجسته ای در زمینه عرفان نظری تا قرن ۸۴۲، از خود به یادگار گذاشته اند. در حقیقت این مکتب در امپراتوری عثمانی، از جمله در مناطقی چون بوسنی، بسیار تأثیرگذار بوده است و در میان متفکران ترک زبان، تا دوران معاصر، تأثیر آن مشهود است. در زمره این متفکران می توان از افراد زیر نام برد: احمد عونی **کونوک** (متوفی به ۱۳۵۷/۱۹۲۸) که شرحی چهار جلدی بر فصوص تألیف کرد. فرید رام (متوفی به ۱۳۶۳/۱۹۴۴) که در عین حال عارف، فیلسوف، شخصیت سیاسی و صاحب چندین اثر درباره عرفان ابن عربی بود و اسماعیل فنی اورتقرل (متوفی به ۱۳۵۹/۱۹۴۰)، فیلسوفی که تعالیم ابن عربی را برای ابطال خطاهای فلسفه جدید غرب، مخصوصاً ماتریالیسم مورد استفاده قرار داد. آثار او در برانگیختن علاقه به مابعدالطبیعه و احیای آن در ترکیه قرن ۱۳۲۰ بسیار مؤثر بوده است.^{۲۸}

هند اسلامی

در این تاریخچه مختصر از سمت غرب به شرق حرکت کردیم و منطقی این بود که در این موضع از بحث به ایران و مناطق مجاور از جمله بخش شیعه نشین عراق که از دوران صفویه به این سوابق فکری نزدیکی با ایران دارد و نیز افغانستان که متعلق به همان دنیای فکری ایران است، بپردازیم؛ ولی به دلیل نقش محوری ایران در رشد و ترویج عرفان نظری در چند قرن گذشته، ایران را در پایان این مقاله مورد بحث قرار می دهیم و در این مرحله ابتدا به اقصای شرق یعنی به هندوستان، آسیای جنوب شرقی و چین می پردازیم.

اگرچه هرگز تحقیق جامعی درباره همه شخصیت های برجسته مرتبط با مکتب ابن عربی و عرفان نظری در شبه قاره هند انجام نشده است، ولی تحقیقاتی که تا کنون صورت گرفته است، حکایت از تأثیر مسترده این مکتب در آن ناحیه دارد. از همان ابتدا در قرن ۸۱۴/۱۴۰۳ میر سید علی **همدانی** (متوفی به ۷۸۹/۱۳۸۵)، عارف ایرانی که به کشمیر مهاجرت کرده بود، به ترویج افکار ابن عربی در هندوستان کمک کرد. او نه فقط شرحی فارسی بر فصوص به رشته تحریر درآورد، بلکه رساله های مستقلی نیز در زمینه عرفان تألیف کرد.^{۲۹} یک قرن بعد علاءالدین علی بن احمد مهانمی (متوفی به ۸۳۵/۱۴۳۲) علاوه بر نوشتن شروحی بر فصوص ابن عربی و **نصوص قونیوی**، چندین اثر مستقل در زمینه عرفان و با فحوائی فلسفی تر به زبان عربی به رشته تحریر درآورد. سبک و سیاق این آثار از بسیاری جهات به آثاری که بعداً در ایران در زمینه عرفان نوشته شد، نزدیک بود. به علاوه او شرحی بر **«جام جهان نما»** شمس الدین مغربی





به زبان عربی نوشت که برخی معتقدند در این اثر تا حد زیادی از «شارق‌الداری» فرغانی الهام گرفته است. جالب توجه این است که اشعار شمس مغربی که همانند اشعار بسیاری از شاعران دیگر از قبیل اوحدالدین کرمانی، عراقی، شبستری، شاه‌نعمت‌الله ولی (متوفی به ۸۳۷/۱۴۳۱) و جامی بر پایه نظریات اصلی عرفان نظری مانند وحدت وجود سروده شده است، در نظر آن دسته از پیروان مکتب ابن عربی که با زبان فارسی آشنا بوده‌اند، همان مقام والا و ارجمندی را داشت که اشعار ابن فارض نزد پیروان عرب زبان، ترک زبان، فارسی زبان و هندی مکتب او از آن برخوردار بود.

هوادران برجسته عرفان نظری در هندوستان بسیار فراوان‌اند و حتی نمی‌توان همه معروفترین افراد را در آن میان در اینجا نام برد.^{۲۰} ولی باید بادی از شخصیتی به میان آوریم که احتمالاً عمیقترین استاد این مکتب در شبه قاره هند است.^{۲۱} او محب‌الله اله‌آبادی (متوفی به ۱۰۵۸/۱۶۴۸) است که به اله‌آبادی نیز شهرت دارد. اله‌آبادی شرحی بر فصوص به زبان عربی و حتی شرحی مفصلتر بر این کتاب به زبان فارسی دارد و علاوه بر نوشتن شرحی معتبر بر فتوحات، رساله‌های مستقلی در زمینه عرفان نیز تألیف کرده است. آثار وی به جای تأکید بر احوال و مواجید روحانی که بسیاری از متصوفه در هند و جاهای دیگر آنها را تنها منبع معرفت دانسته‌اند، بر حکمت و تعقل تأکید می‌ورزند. اهمیت آثار محب‌الله اله‌آبادی در سنت عرفان نظری (موضوع بحث این مقاله) و تأثیر بعدی وی در هندوستان، بسیار زیاد است. او یکی از قلال این مکتب نه تنها در هندوستان که در کل جهان اسلام است.

نظریه اصلی عرفان ابن عربی، یعنی وحدت وجود، در هندوستان حیات خاص خود را داشته است. هرچند برخی متصوفه مانند شیخ احمد سرهندی، با تفسیر متعارف این نظریه مخالفت کردند، ولی بسیاری از متصوفه، از جمله عارفان بزرگی چون کیسودراز و نظام‌الدین اولیاء و کثیری از شاگردانشان، این نظریه را به حسن قبول تلقی کردند. تاریخ تصوف در شبه قاره هند، بدون لحاظ سهم مهمی که عرفان نظری در آن داشته است، قابل تصور نیست. حتی فیلسوفان و متکلمان برجسته هندی مانند شاه ولی الله دهلوی (متوفی به ۱۱۷۶/۱۷۶۲) آثاری نوشتند که بسیار ملهم از این مکتب بود و تأثیر این مکتب تا قرن ۱۲۲۰، همان طور که در مورد برخی آثار مولا اشرف علی ثانوی (متوفی به سال ۱۸۴۳/۱۹۲۲) دیده می‌شود^{۲۲}، ادامه یافت. به علاوه به محض اینکه مکتب فلسفه اشراق و مکتب حکمت متعالیه، به هندوستان رسید، میان این دو مکتب و مکتب عرفان، به همان صورت که در خود ایران نیز دیده می‌شود، تعامل‌های بسیاری برقرار شد.

آسیای جنوب شرقی

اکنون به آسیای جنوب شرقی و دنیای مالایایی می‌پردازیم؛ در این دیار با پدیده‌ای منحصر به فرد مواجه می‌شویم و این پدیده همان سهم مکتب ابن عربی (که گاهی از آن به وجودیه تعبیر شده است) در شکل گیری زبان مالایایی به عنوان یک زبان عقلی مناسب برای طرح مباحث اسلامی است. حمزه فنصوری (متوفی به ۱۰۰۰/۱۵۹۲)، مهم‌ترین شخصیت این مکتب، یک شاعر برجسته مالایایی زبان بود و سهم عمده‌ای در ترویج زبان مالایایی به عنوان یک زبان اسلامی برعهده داشت و در عین حال به زبانهای عربی و فارسی نیز مسلط بود. به علاوه او استادی متبحر در آراء مکتب ابن عربی بود.^{۲۳} شمس‌الدین سوماترای (متوفی به ۱۰۴۰/۱۶۳۰) نیز به لحاظ علاقه و دبستگی به این مکتب از او پیروی کرد. اگرچه برخی از صوفیان مالایایی چون نورالدین رامزی با این مکتب مخالفت کردند و بیشتر مالایاییها به جنبه عملی تصوف و نه جنبه نظری آن توجه بیشتری نشان دادند، ولی مطالعه عرفان نظری در برخی نواحی همچنان ادامه یافت و حتی امروز نیز در مالزی، سنگاپور و اندونزی محافظی موجود است که از این مکتب پیروی می‌کنند و همچنان به مطالعه بسیاری از متون رسمی این مکتب ادامه می‌دهند.^{۲۴}

چین

در اینجا چند کلمه‌ای هم درباره چین باید بیان کنیم. تا

قرن ۱۷م، اقی، در آثار آن دسته از مسلمانان چین که به بحث درباره موضوعات فکری و عقلانی می‌پرداختند، این مباحث بر مبنای متون عربی و فارسی مطرح می‌شد. فقط در قرن ۱۷۷۷ بود که آنها درصدد استفاده از زبان چینی کلاسیک برآمدند و سعی کردند تا مابعدالطبیعه و فلسفه اسلامی را به زبان آیین نوکنفوسیوسی بیان کنند. از این زمان به بعد بود که مجموعه درخور توجهی از تفکر اسلامی در قالب زبان چینی شکل گرفت که فقط در زمان ما به صورت منظم مورد مطالعه قرار گرفته است. جالب توجه اینجاست که دو مورد از آثار کلاسیک اسلامی که از همان آغاز به زبان چینی ترجمه شد.^{۲۵} اول کتاب «لواح» جامی بود که ملخص عالمانه‌ای از عرفان نظری به زبان فارسی است و به خامه لیو چی (متوفی در حوالی ۱۶۷۰) با عنوان Chen-Chao-Wei «کشف ساحت باطن حق» به زبان چینی ترجمه شد. دومین اثری که به زبان چینی ترجمه شد، کتاب «اشعه‌اللمعات» بود که همان طور که گفتیم، این هم اثری از جامی است؛ موضوع بحث آن عرفان است و به خامه پوناچی Pa Na-Chih (متوفی پس از ۱۶۹۷) با عنوان Chao-Yuan Pi-Cheh «راز نهان جلوه نخستین» به زبان چینی ترجمه شده است. به علاوه نخستین متفکر مسلمان چینی که تعالیم اسلامی را به زبان چینی بیان کرد، یعنی وانگ دای یو Wang Tai-yu (متوفی به ۱۶۵۷ یا ۱۶۵۸) در همین سنت عرفانی سیر می‌کرد؛ او در سال ۱۶۴۲ کتابی با عنوان تفسیر حقیقی بر تعالیم حقیقی به رشته تحریر درآورد و پس از آن نیز چندین اثر دیگر در این زمینه تألیف کرد. بنابراین مقدر چنین بود که مکتب عرفان نظری سهم بارزی در این رویارویی میان سنتهای فکری چینی و اسلامی در چند قرن گذشته داشته باشد.

ایران

و نیز مقدر این بود که ایران به صورت یکی از مراکز اصلی، اگر نگوییم مهم‌ترین مرکز، رشد عرفان نظری در دوره متأخر آن، درآید. حوزه قونوی از قبل با فرهنگ ایرانی کاملاً در ارتباط بود و بسیاری از اعضای این حوزه، از جمله خود قونوی بر برخی از آثار خود را به زبان فارسی می‌نوشتند. فخرالدین عراقی، شاگرد قونوی، یکی از بزرگترین شاعران فارسی گوی دانسته‌اند. از میان دیگر اعضای این حوزه می‌توان از سعدالدین حموی و شاکردوی عزیزالدین نسفی نام برد که به آسانی در قالب زبان شیرین فارسی در زمینه مطالب عرفانی قلم می‌زدند و نیز می‌توان از اوحدالدین بلیانی (متوفی به ۶۸۶/۱۲۸۸) از شیراز که اثر معروف وی با عنوان «رساله الاحدییه» را مدتها به ابن عربی نسبت می‌دادند^{۲۶} و نیز از عبدالرزاق کاشانی، از شخصیت‌های بزرگ مکتب عرفان نظری و شارح برجسته فصوص، نام برد. از قرن ۸۱۴ ه، بعد از یک سو مکتب عرفان نظری، از طریق تألیف آثاری متنور به زبانهای فارسی و عربی چه در قالب شرح بر فصوص و دیگر متون اصلی عرفان و چه در قالب رساله‌های مستقل، در ایران ادامه یافت. از سوی دیگر تأثیر عمیق این مکتب در ادبیات صوفیانه به خصوص شعر مشهود است. یک نمونه عالی از این نوع شعر، گلشن راز شیخ محمود شبستری، یکی از بزرگترین شاهکارهای شعر عرفانی به زبان فارسی است که اصول و مبادی عرفان ابن عربی را در قالب ابیاتی با نوعی زیبایی ملکوتی، خلاصه می‌کند. به همین دلیل شرح محمد لاهیجی بر گلشن راز در قرن ۹۸۵، یکی از متون اصلی عرفان نظری تلقی شده است. اما در اینجا بحث ما فقط منحصر به آثار متنور و مدون عرفان نظری است نه آثار شعری منظم. هرچند که البته همان طور که در آثار عراقی، شاه‌نعمت‌الله ولی، جامی و بسیاری از افراد دیگر دیده می‌شود، ارتباط میان این دورا نباید نادیده گرفت.

حادثه مهم دیگری که در قرن ۸۱۴ ه روی داد و تأثیری عمیق بر تاریخ این مکتب در طی دوران حکومت‌های صفوی، قاجار و پهلوی بر جای گذاشت، تألیف و تلفیق عرفان ابن عربی در مذهب تشیع بود؛ مذهب تشیع دارای تعالیم عرفانی مخصوص به خود است که محققان از آن به «عرفان شیعی» تعبیر می‌کنند. این دو مکتب به ظاهر متضاد، در باطن به هم مرتبط‌اند و هر دوی آنها به ساحت باطنی و عرفانی وحی اسلامی بازمی‌گردند. بیشتر از هر کس این



نوالی مروتی

- مسلمانان چین موضوعات و مباحث فکری را بر مبنای متون عربی و فارسی مطرح می‌کردند و تنها از قرن ۱۷م اقی بود که کوشیدند تا مابعدالطبیعه و فلسفه اسلامی را به زبان آیین نوکنفوسیوسی بیان کنند
- در سنت اسلامی معرفت به شیوه‌ای اصیل از پیامبر (ص) به شماری از صحابه و مهمتر از همه به امام علی (ع) و در نسل‌های بعدی به ائمه شیعه و شیوخ متصوفه به ارث رسید



سید حیدر آملی (متوفی به ۱۳۸۵/۷۸۷) بود که میان این دو شاخه درخت پیوندی برقرار کرد، هر چند که او، به خصوص در مسأله ولایت انتقاداتی به ابن عربی وارد می‌دانست. بسیاری از شخصیت‌های دیگر نیز در دوره‌های بعد از او تبعیت کردند. سید حیدر هم یک متکلم بزرگ در مذهب امامیه بود و هم عارفی شیدا و دلپسته به مکتب ابن عربی. کتاب وی با عنوان «جامع الاسرار»، یکی از متون اصلی برای فهم عرفان ابن عربی در متن و بطن تفکر شیعی است.^{۳۷} سید حیدر صاحب شرحی بر فصوص و نیز صاحب رساله‌های مستقلی در زمینه مابعدالطبیعه است، بدون مطالعه آثار سید حیدر، فهم کامل سیر تحولات بعدی عرفان نظری در ایران و همچنین فهم کامل حکمت متعالیه ملاصدرا، ممکن نیست.

مقطع زمانی میان قرن‌های هشتم تا دهم هجری (چهاردهم تا پانزدهم میلادی)، بیشترین فعالیت در زمینه عرفان نظری و مکتب ابن عربی در ایران است. شرح نویسی بر کتاب «فصوص» همچنان ادامه یافت. به احتمال زیاد، نخستین شرح فارسی بر فصوص، شرح رکن‌الدین مسعود شیرازی معروف به بابا رگنا (متوفی به ۷۶۸/۳۶۷) بود. بسیاری از شرح‌های دیگر فارسی به همت شخصیت‌هایی چون تاج‌الدین خوارزمی (متوفی در حوالی سال ۸۳۵/۱۳۳۵) و شاه‌نعمت‌الله ولی، ابن‌ترکه (متوفی به ۱۲۲۷/۸۲۷) و جامی، که به یک معنا این دوره با او به پایان می‌رسد، نوشته شد. این فعالیت گسترده در عرصه عرفان، علاوه بر شکوفایی تصوف مکتب خراسان و آسیای مرکزی و تعالیم عرفانی عمیق بیشتر در قالب شعر و به همت شخصیت‌هایی چون عطار و مولانا از یک سو و مکتب نجم‌الدین کبری از سوی دیگر، با مکتب ابن عربی نیز ارتباط خاص داشت. در خصوص اهمیت مکتب‌های خراسان و آسیای مرکزی و تعالیم مابعدالطبیعی آنها، هرچه بگوییم، کم گفته‌ایم. ولی در این مقاله که موضوع بحث آن عرفان نظری و ارتباط آن با مکتب ابن عربی است، درباره آنها بحث نمی‌کنیم.

در میان عارفان این دوران، صائِن‌الدین ابن‌ترکه اصفهانی، به لحاظ تأثیرش بر شخصیت‌های پس از خویش، سرآمد اقران است. او که صاحب رساله‌های مستقلی در زمینه مابعدالطبیعه و علوم سنی است، شرحی نیز بر فصوص نوشت که به صورت اثری معروف، قبول عام یافت.^{۳۸} ولی به دلیل کتاب «تمهید القواعد» است^{۳۹} که او را یکی از ارکان عرفان نظری در قرون بعدی در ایران به شمار می‌آورند. این تحقیق عالمانه در زمینه عرفان، در دوران قاجار به عنوان یک متن درسی معروف برای آموزش سباحث عرفانی در ایران، شناخته شد و تا به امروز همان اعتبار خود را حفظ کرده است که نمونه‌اش در تحریر مبسوط آن به قلم فیلسوف و عارف ایرانی معاصر، عبدالله جوادی آملی، دیده می‌شود.^{۴۰}

شخصیتی که ملقب به «خاتم شعرای پارسی‌گوی» است، یعنی عبدالرحمن جامی از شهر هرات، به یک معنا خاتم این دوره عرفان نظری در ایران نیز محسوب می‌شود. جامی که یکی از بزرگترین شاعران پارسی‌گوی است، استادی متضلم در عرفان ابن عربی نیز بود و به یک معنا در آثار خویش میان دو جریان متمایز معنویت اسلامی که از ابن عربی و جلال‌الدین رومی سرچشمه می‌گرفت، جمع کرد. جامی صاحب چندین شرح بر آثار ابن عربی مانند «انقذ النصوص فی شرح نقش الفصوص» است.^{۴۱} جامی علاوه بر این، آثار فوق‌الذکر مانند «لوائح و اشعة اللمعات» را که تلخیصی از تعالیم این مکتب است، تألیف کرد. این دو اثر اخیر هر دو شاهکاری ادبی است که تا به امروز به عنوان متون درسی در عرفان نظری مورد استفاده قرار می‌گیرد.^{۴۲}

با گسترش و رواج تشیع دوازده امامی در ایران در دوران صفویه، تحولی در فضای تدریس و تحصیل عرفان ایجاد شد. در دوران اولیه حکومت صفویان، بسیاری از طرق تصوف رواج و رونق یافت،^{۴۳} اما از قرن ۱۷۷۷ به این سو، به خصوص در میان علمای شیعه که از این پس به جای لفظ «تصوف» از لفظ «عرفان» استفاده می‌کردند، مخالفتهایی علیه تصوف صورت گرفت. هر چند انواع دیگر آثار صوفیانه و عرفانی در این دوران از سوی طریقه‌های مختلف صوفیه مانند «طریقه ذهبیه» انتشار می‌یافت و عرفان شیعی نیز در برخی محافل رونق یافته بود، ولی در قیاس با دوران قبل، آثار جدیدانندی در این دوره در موضوع عرفان نظری به منصف ظهور رسید. تأثیر اصلی مکتب ابن عربی از طریق آثار ملاصدرا (متوفی به ۱۰۵۰/۱۶۴۰) نمایان شد. ملاصدرا ساخت متأثر از آرای شیخ اکبر (ابن عربی) بود و در «اسفار» و دیگر آثار خویش به وفور مطالبی را از ابن عربی نقل می‌کند.^{۴۴} ولی به بیان اصطلاحی، مکتب ملاصدرا به نام حکمت شناخته می‌شود نه به نام عرفان، گو اینکه ملاصدرا عارف هم بود و کاملاً به تعالیم ابن عربی احاطه داشت؛ ولی ملاصدرا عناصری از تعالیم عرفانی را در «حکمت متعالیه» خویش تلفیق کرد و بر خلاف ابن عربی یا قانونی رساله‌های مستقلی در موضوع عرفان محض تألیف نکرد. قابل توجه اینجاست که ملاصدرا برخلاف کاشانی یا فیضی نه شرحی بر فصوص از خود بر جای گذاشت و نه رساله‌ای همانند «تمهید القواعد» تألیف کرد، هر چند که ابن‌ترکه را نیک می‌شناخت. به علاوه شاگردان وی مانند فیض کاشانی که عارف هم بود و یا فیاض لاهیجی، نیز آثار عمده‌ای در زمینه عرفان نظری محض، تألیف نکردند. مکتب عرفان نظری، یقیناً در دوران صفویه تداوم یافت، ولی حرکت عمده فکری این دوران متوجه ایجاد مکتب حکمت متعالیه بود که آرای اصلی عرفان مانند نظریه وحدت وجود را در نظام فلسفی خویش تلفیق کرده بود، ولی ساختار نظریات این مکتب، شیوه بیان و نوع استدلال و احتجاج آن، از عرفان متمایز است. به علاوه موضوع حکمت وجود به شرط لا است، حال آنکه موضوع عرفان «وجود لا بشرط» است. به هر تقدیر تا آنجا که به ایران مربوط است، باید گفت در دوران قاجار تعالیم عرفان نظری به صورت جدی احیا شد و شروح مهمی درباره متون اصلی این سنت به رشته تحریر درآمد. این احیای عرفان نظری مقارن با احیای تعالیم مکتب ملاصدرا بود و بسیاری از اساتید این دوران هم حکیم بودند و هم عارف، و حال آنکه عرفان همچنان

■ برای عده‌ای شگفت‌آور است که می‌بیند آیت‌الله خمینی که بسیار علاقه‌مند به عرفان عملی بود (که بر ریاضت، عزلت و ترک دنیا تأکید می‌کند)، در اواخر عمر کاملاً وارد صحنه سیاست شد. کلید این معما را باید در مراحل سلوک که ملاصدرا در آغاز اسفار اربعه به آن پرداخته، جستجو کرد. این اسفار هم شامل مرحله سفر از «خلق» به «حق» است و هم شامل مرحله بازگشت به «خلق» به همراه «حق» ■ اگر چه بخش اخیر زندگی آیت‌الله خمینی (ره) به حسب ظاهر با زندگی آقا محمد رضا قمشه‌ای بسیار متفاوت است. ولی بخش نخست زندگی وی بسیار شبیه به همان شخصیتی است که او وی را «استاد الاساتید» خوانده است. آیت‌الله خمینی نیز همانند آقا محمد رضا ذوق شعری داشت و سخت مستغرق در سنت شعر عارفانه بود.



عقبات معرفت

شماره اول

تأثیری عمیق بر فلسفه داشت. نخستین شخصیت برجسته دوران قاجار در زمینه عرفان، که باید در اینجا از او یاد کرد سید رضی لاریجانی (متوفی به ۱۲۷۰/۱۸۵۳) است که در حکمت شاگرد ملا علی نوری بود ولی در مورد شجره او در عرفان مطالب چندانی نمی‌دانیم.^{۳۷} گفته‌اند که او حالات روحانی رفیعی داشت و معاصرانش او را «صاحب حال، مالک باطن» لقب داده‌اند.^{۳۸} می‌دانیم که در اصفهان به تدریس فصوص و تمهید القواعد اشتغال داشت و او را مرشد طریقت و همچنین استاد عرفان نظری می‌دانسته‌اند. مهمترین شاگرد سید رضی، آقا محمد رضا قمشاهی (متوفی به ۱۳۰۶/۱۸۸۹) است که بسیاری از صاحب نظران ایرانی در زمینه عرفان، او را این عربی ثانی و برجسته‌ترین شارح متون عرفانی مانند فصوص از زمان قونوی به بعد، می‌دانند. آقا محمد رضا در اصفهان^{۳۹} تحصیل و بعدها به تهران مهاجرت کرد و شاید از این پس تهران به مدت چندین دهه مهمترین مرکز آموزش عرفان نظری شد. او در تهران شاگردان بسیاری هم در حوزه عرفان و هم در حوزه حکمت تربیت کرد. همچنین تعلیقه‌ها و شروح مهمی بر آثاری چون تمهید القواعد و شرح قیصری بر فصوص و آثار ملا صدرا به رشته تحریر درآورد و رساله‌های مستقلی نیز تألیف کرد. آقا محمد رضا نیز همانند بسیاری از اساتید عرفان نظری، شاعری خوش قریحه بود و اشعاری سرود و در شاعری انصه‌ها تخلص می‌کرد. متأسفانه بسیاری از اشعار وی از دست رفته است. بعلاوه باید توجه داشت که آقا محمد رضا بر اهمیت سلوک معنوی و نیاز به پیر و مرشد روحانی تأکید می‌ورزید.^{۴۰}

یکی از شاگردان برجسته آقا محمد رضا، میرزاهاشم اشکوری رشتی (متوفی به ۱۳۳۷/۱۹۱۴) شارح مصباح الانس بود که سرپرستی حوزه تدریس عرفان را در تهران پس از آقا محمد رضا به عهده گرفت. او نیز استاد حکیمان و عارفان سرشناس قرن گذشته مانند میرزا مهدی آشتیانی (متوفی به ۱۳۶۲/۱۹۵۳)، میرزا احمد آشتیانی (متوفی به ۱۳۵۹/۱۹۴۰) سید محمد کاظم عصار (متوفی به ۱۳۹۶/۱۹۷۵) و محمد علی شاه آبادی (۱۳۶۹/۱۹۵۱)^{۴۱} بود. محمد علی شاه آبادی شخصیتی مخصوصاً در خور اهمیت است، اما نه فقط به خاطر نوشته‌های خود او در زمینه عرفان که «رشدات البحار» از آن جمله است، بلکه به این دلیل که او استاد آیت‌الله خمینی در عرفان نظری است. آیت‌الله خمینی فصوص را در محضر او بدون حضور هیچ شاگرد دیگری فراگرفت.^{۴۲} بسیاری از اندیشه‌های آیت‌الله خمینی در تعلیقات، شرح دهای سحر و مصباح الهدایه الی الخلاقه والولایه، بیانگر تفاسیر مرحوم شاه آبادی است و او خود برای استاد خود احترام و شأن و منزلت والایی قائل بود. شهرت و نفوذ استقام گسترده آیت‌الله روح الله خمینی (متوفی به ۱۴۰۹/۱۹۸۹) مانع از آن شده است تا بسیاری از مردم در جهان غرب و حتی در خود جهان اسلام خارج از ایران، آثار عرفانی وی و حتی جایگاه رفیعش در تاریخ معتد عرفان نظری را (که اجمال آن گذشت)، به طور جدی مورد توجه قرار دهند.^{۴۳} تردیدی نیست که او در سنین جوانی علاقه‌مند به عرفان شد و در سالهای بعد نیز که به تحصیل علوم نقلی و حتی حکمت اشتغال داشت، عشق و علاقه شدید وی به عرفان همچنان پابرجای ماند، با آنکه البته او استاد میرزا حکمت متعالیه ملا صدرا هم بود.^{۴۴} او در آثار خویش میان عرفان شیعی^{۴۵} و عرفان ابن عربی جمع کرده است. برای مثال «شرح دهای سحر» به سنت عرفان شیعی تعلق دارد و «تعلیقات علی شرح فصوص الحکم» و مصباح الانس متعلق به سنت عرفان ابن عربی است؛ البته سنت ابن عربی به همان صورتی که عارفان شیعه طی قرون گذشته آن را تفسیر کرده و آرای بدیع بسیاری را در مقام فهم این متون کلاسیک مطرح ساخته‌اند. کتاب «مصباح الهدایه الی الخلاقه والولایه»، ترکیبی از این دو مکتب عرفان است. دیگر آثار عرفانی آیت‌الله خمینی مانند چهل حدیث، سر الصلوة، آداب الصلوة و شرح حدیث جنود عقل و جهل، آثاری است که ماهیتی باطنی و عرفانی دارد و این آثار یادآور آثار امثال فیض کاشانی یا قاضی سعید قمی است و حتی به آثاری قدیمی‌تر از آثار فیض کاشانی و قاضی سعید، یعنی به آثار کلاسیک تصوف شباهت دارد. و البته نمی‌توان آنها را کاملاً تحت مقوله عرفان نظری به

معنایی که قبلاً در این مقاله تعریف کردیم محسوب کرد.^{۴۶} آیت‌الله خمینی در ضمن اشعاری که دارای ماهیت حکمی و عرفانی نیز هست، سروده است

برای بسیاری از افراد جالب توجه است و حتی ممکن است شگفت‌آور باشد که می‌بینند آیت‌الله خمینی که در اوایل عمرش نه فقط به عرفان نظری بلکه به عرفان عملی که بر ریاضت و عزلت و ترک دنیا تأکید می‌کند، بسیار علاقه‌مند بود، در اواخر عمرش کاملاً وارد صحنه سیاست شده است. کلید این معمار را پیش از هر چیز باید در همان مراحل سلوک معنوی و سفر آدمی از خلق به سوی حق و رجعت وی از حق به سوی خلق که ملاحظه‌در در آغاز اسفار اربعه به آن پرداخته است، جستجو کرد. این اسفار هم شامل مرحله سفر از «خلق» به «حق» است و هم شامل مرحله بازگشت به «خلق» به همراه «حق». ثانیاً کلید این معمار را باید در تفسیر آیت‌الله خمینی از مراحل این سفر و چگونگی تطبیق آن در مورد خودش و رسلانش در زندگی جستجو کرد. به هر تقدیر اگر چه بخش اخیر زندگی وی به حسب ظاهر با زندگی آقا محمد رضا بسیار متفاوت است، ولی بخش نخست زندگی وی بسیار شبیه به همان شخصیتی است که او وی را «استاد الاماتید» خوانده است. آیت‌الله خمینی نیز همانند آقا محمد رضا ذوق شعری داشت و سخت مستغرق در سنت شعر عارفانه بود. لازم است در آینده مطالعات دقیق‌تری درباره رابطه میان جنبه‌های نظری و عملی زندگی آیت‌الله خمینی در ارتباط با تعالیم عرفان و به طور کلی درباره زندگی چند شخصیت سیاسی معروف جهان اسلام در قرن ۱۴^{۴۷}، مانند حسن البنا، بنیانگذار جنبش اخوان المسلمین و مولانا مودودی بنیانگذار «جماعت اسلامی» پاکستان، صورت گیرد. حسن البنا و مودودی نیز هر دو، در حالی که اوایل عمر به نحوی از انحاء خویش را وقف تصوف کرده بودند، سخت درگیر فعالیت‌های سیاسی شدند؛ اما در مورد هیچ یک از شخصیت‌های سیاسی معروف جهان اسلام در قرن ۱۴^{۴۸}، پیوندی آن چنان نزدیک با تصوف و عرفان به صورتی که در مورد آیت‌الله خمینی دیده می‌شود، وجود نداشته است. مشاهده شخصیت‌هایی از این قبیل، مسائل مهمی را در خصوص فهم رابطه بیان تصوف و عرفان از یک سو و فعالیت سیاسی ظاهری از سوی دیگر، مطرح می‌کند. اما چنین مسائلی در اینجا موضوع بحث ما نیست. آنچه در اینجا باید مورد توجه قرار بگیرد، این است که آیت‌الله خمینی صرف نظر از دیدگاهها و فعالیت‌های سیاسی‌اش، شخصیتی مهم در تاریخ بلند عرفان نظری در جهان اسلام محسوب می‌شود.

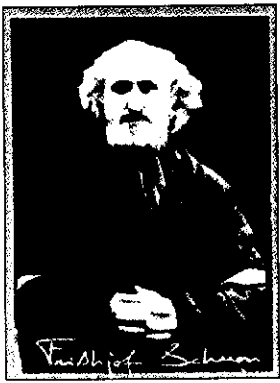
سنت عرفان نظری تا به امروز در ایران پابرجاست.^{۴۹} پس از نسل شخصیت‌هایی چون آیت‌الله خمینی و علامه طباطبائی (متوفی به ۱۴۰۶/۱۹۸۳) که عارفی بزرگ بود، ولی شرحی بر آثار ابن عربی نوشت، و همچنین سید محمد کاظم عصار که از اساتید مهم عرفان به شمار می‌آید، شخصیت‌های برجسته‌ای چون سید جلال‌الدین آشتیانی، حسن زاده آملی و جوادی آملی که هر دو شخصیت اخیر هنوز در قم به تدریس اشتغال دارند، در عرصه عرفان ظاهر شدند. شرح آشتیانی بر مقدمه قیصری بر فصوص، و همچنین دیگر شروح وی چون شرح بر «تمهید القواعد و نقد النصوص»، از مهمترین متون عرفانی دوران معاصر محسوب می‌شود. در عین حال شرح حسن زاده آملی بر فصوص با عنوان «مدالهم در شرح فصوص الحکم»^{۴۹} و نیز «تحریر تمهید القواعد» به قلم جوادی آملی، هر دو به خوبی نشان می‌دهد که مکتب عرفان نظری در ایران حیاتی پر از نشاط دارد.

موضوع بحث عرفان نظری چیست؟

پیش از پرداختن به اهمیت عرفان نظری و تصوف علمی لازم است چند کلمه‌ای درباره مباحث این علم‌اعلی بیان کنیم. و پیش از تعیین موضوعات و مباحث عرفان نظری، باید معلوم کرد که چنین معرفتی چگونه حاصل می‌شود. معرفت به «حقیقت برین» یا «جوهر برین» خود برترین نوع معرفت است و اصل و اساس معرفت اصیل نیز همین است. همان طور که قریه‌توف شوان یکی از برجسته‌ترین شارحان عرفان و حکمت الهی در دوران

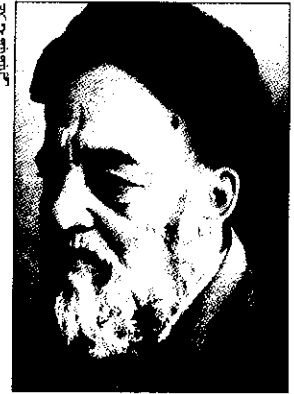


آیت‌الله محمد علی شاه آبادی

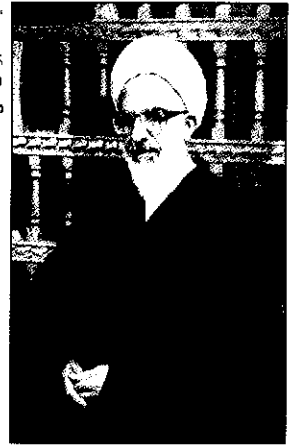


میرزا آشتیانی

- معارفی که در متون عرفان نظری آمده
- ارجمندترین علم است و مسلمانان باید آن را به عنوان هدیه‌ای آسمانی، عزیز بدارند. این مجموعه مکتوبات از قونوی تا قمشاهی و از شاه‌آبادی تا آشتیانی و حسن زاده آملی حاوی دانشی بسیار غنی است
- امام خمینی (ره) فصوص را در محضر آیت‌الله شاه‌آبادی فراگرفت و بسیاری از اندیشه‌هایش در تعلیقات، شرح دهای سحر و مصباح الهدایه، بیانگر تفاسیر مرحوم شاه‌آبادی است. او برای استاد خود احترام و شأن و منزلت والایی قائل بود
- مقدر این بود که ایران به صورت یکی از مراکز اصلی اگر نگوییم مهمترین مرکز رشد عرفان نظری درآید. حوزه قونوی از قبل با فرهنگ ایرانی کاملاً مرتبط بود و بسیاری از اعضای این حوزه آثار خود را به فارسی می‌نوشتند



علاء الطیبه



آیت الله جوادی آملی

بدون مطالعه آثار سید حیدر آملی، فهم کامل سیر تحولات بعدی عرفان نظری در ایران و همچنین فهم کامل حکمت متعالیه ملاصدرا ممکن نیست

تألیف و تلفیق عرفان ابن عربی در تشیع حادثه مهمی بود که در قرن هشتم هجری روی داد

تشیع دارای تعالیم عرفانی مخصوصی است که محققان از آن به «عرفان شیعی» تعبیر می کنند.

این دو مکتب در باطن به هم مرتبط اند و به ساخت باطنی و عرفانی و حتی اسلامی بازمی گردند

معاصر گفته است: «گوهر شناخت همان شناخت گوهر پرین است.»^{۵۹} این شناخت در کتب قلب (یا عقل شهودی) آدمی موجود است و تحصیل آن بیشتر به صورت «یادآوردن» است تا «یافتن». این شناخت در نهایت یادآوری، با همان تذکر به معنای افلاطونی این کلمه است. قوه مرتبط با این شناخت همان عقل شهودی (نوس) است، که البته نباید این عقل شهودی را با عقل استدلالی یا عقل جزئی خلط کرد. کارکرد شایسته این عقل شهودی در نهاد آدمی در بیشتر موارد نیازمند تجلی عینی یعنی همان وحی است.^{۶۰} به هر تقدیر تحصیل این شناخت همیشه نیازمند شهود عقلی است که در نهایت موهبتی الهی و در واقع قوه چشیدن حقیقت است. در سنت اسلامی این شناخت برتر یا عرفان با صفات ذوق، حدس، اشراق و حضور همراه است. کسانی که توانایی فهم عرفان را دارند، باید از موهبتهای خاص شهود عقلی برخوردار باشند (در ضمن این شهود عقلی را نباید با استدلال و احتجاج عقلی خلط کرد). به علاوه، در اسلام عرفان همیشه با معنای باطنی وحی مرتبط بوده است و تحصیل عرفان منوط به نیروی سلوکی و باطنی ولایت است که از منبع نبوت سرچشمه می گیرد و بسیاری از عارفان بزرگ مسلمان از ابن عربی گرفته تا سید حیدر آملی، و از آقا محمد رضا قمشه ای گرفته تا محمد علی شاه آبادی تا آیت الله خمینی همه با تفسیر و تعبیرهای مختلف درباره همین ولایت سخن گفته اند.

حال باید دید موضوعات و مباحث عرفان نظری و تصوف علمی چیست. باید یادآور شویم که هدف ما در اینجا نه شرح و بسط تعالیم ابن مکتب،^{۶۱} بلکه فقط اشاره به موضوعاتی است که مورد توجه ابن مکتب است و می توان گفت موضوع برتر عرفان همان مبدا اعلی یا حق است که مطلق و نامتناهی است و حتی به شرط اطلاق و عدم تاهای هم محدود نیست و عرفا اغلب گفته اند که حق وجود مطلق است و حتی به قید مطلق بودن هم مقید نیست. بنابراین موضوع عرفان همان حق است که هم ورای وجود است و هم وجود مطلق. عارفان متأخر این موضوع برتر عرفان را «وجود لا بشرط مقسم»، یعنی وجود کامل غیر مقید و غیر مشروطی که مقسم برای همه اقسام و انواع وجود است، دانسته اند. بنابراین عرفان فقط به مباحث فلسفی نمی پردازد، بلکه درباره مابعدالطبیعه ای بحث می کند که موضوع آن مرتبه مافوق وجود در حق اعلی است (وجود به معنای متعارف کلمه، نخستین تعین آن است). شروع بحث عرفان با ذات الهی است که فوق هر حد و قیدی است، و از این ذات گاهی به حق تعبیر شده است. به علاوه عرفان درباره تکثر نسبی در مرتبه الزهوی، یعنی مرتبه اسما و صفات حق، که در حقیقت تعینات ذاتی و جلوه های متعدد ذات اعلای حق اند، بحث می کند.

این علم اعلی یعنی عرفان، تجلیات مبدا هستی، همراه با همه مراتب کلی وجود از مرتبه ملانکه مقرب تا مرتبه عالم مادی را نیز مورد بحث قرار می دهد، ولی همه آنچه را که در مرتبه عالم موجود است، در پرتو مبدا هستی می نگرد. عرفان از مرتبه مبدا هستی نزول کرده، به تجلیات آن نیز می پردازد و در نتیجه جهان شناسی را به عنوان نوعی شناخت جهان در ارتباط با مبدا هستی یا به عنوان نوعی شناخت با هدف فراهم ساختن نقشه ای برای هدایت و جهت یابی انسان هائی که در بند عالم مادی اند و می خواهند به سوی حقائق ورای عالم سیر کنند، مورد بحث قرار می دهد. این علم اعلی همچنین به ضرورت درباره اوضاع و احوال بشر با همه گستردگی، ژرفا و رفعت آن بحث می کند و این علم، حاوی ژرفترین نوع دانش درباره انسان است که اگر اصطلاح «انسان شناسی» را به معنای سنتی و نه به معنای جدید آن در نظر بگیریم، می توان از آن به انسان شناسی تعبیر کرد، همچنین می توان از این علم با عنوان علم روح یا «روح شناسی» که از جهان بینی دنیای جدید غایب است، نام برد. بالاخره عرفان درباره مبدا هستی و همه مراتب تجلی آن از منظر وحدتی که حاکم بر همه موجودات است و به خصوص برای جهان بینی اسلامی محوریت دارد، بحث می کند. می توان گفت دو آموزه مبنایی «وحدت وجود» و «انسان کامل» بر

مابعدالطبیعه یا عرفان اسلامی حاکمیت دارد و البته آموزه انسان کامل نه فقط شامل انسان شناسی عرفانی است، بلکه علاوه بر این بر مبنای تطابق میان عالم صغیر و عالم کبیر، شامل نوعی جهان شناسی رمزی هم می شود. به علاوه عرفان نظری در حقیقت دین و وحی در ژرفترین معنای آن می پردازد. مسأله رابطه میان عرفان و طریقت باطنی از یک سو و ساخت رسمی و ظاهری دین از سوی دیگر مسأله ای پیچیده است که در اینجا نمی توان به آن پرداخت؛ ولی بدیهی است که در هر جامعه سنتی، عرفان و طریقت باطنی با فضای دینی که در آن شکل گرفته است، پیوندی ناگسستی دارد و این معنا در مورد عرفان یهودی و عرفان امثال شنکره در آیین هندو و همه مکاتب عرفانی دیگر به یک اندازه صدق می کند. به هر تقدیر در مقاله ای که موضوعش عرفان در سنت اسلامی است، باید از اهتمام بسیار عمیق عارفان به حقایق دین و تبیین معارف آن در ژرفترین سطح آن از سوی این جماعت یاد کنیم. نمونه چنین اهتمامی در رساله های عرفانی درباره معنای باطنی مناسک و شاعران اسلامی کاملاً مشهود است.^{۶۲} عرفان نظری نه فقط به ساحات عملی دین، بلکه به اصول عقاید پایه ای اسلام مانند آفرینش، نبوت، معاد، و غیره نیز اهتمام دارد.^{۶۳} اساتید عرفان اسلامی درباره ادله آفرینش و کیفیت آن بحث می کنند. آنها از «خلق فی الله» و همچنین از «خلق بالله» سخن می می آورند.^{۶۴} آنها نظریه اعیان ثابته و دمیدن وجود بر آنها از طریق نفس رحمانی را که علت وجود عالم مخلوق است، تبیین می کنند. خود آفرینش را تجلی خداوند می دانند و درباره خلق جدید (تجدید الخلق)^{۶۵} بحث می کنند. به علاوه عرفان نظری درباره مبدا و مقصد موجودات به تفصیل سخن می گوید. ژرفترین بیانها درباره معادشناسی اسلامی بر مبنای قرآن کریم و حدیث در نوشته هایی چون «فتوحات مکیه» ابن عربی آمده است.

همچنین در همه ادیان و فرهنگهای سنتی، عرفان مبنایی را برای علم صورتهای، من جمله صورتهای هنری فراهم می آورد و زبان رمزها را قابل فهم می سازد. عرفان و مابعدالطبیعه هر چند که در بالاترین سطح درباره ذات بی شکل و صورت بحث می کند، ولی می تواند مبنایی برای علم رمزها، به خصوص در عالمی که در آن «روح رمزاندیش» از دست رفته است، فراهم سازد.^{۶۶} در عالم اسلام، رساله های مربوط به عرفان نظری موضوع صورتهای و رمزها را در بخشی جداگانه مورد بحث قرار نمی دهد، ولی اصول و مبادی این علم، را تشریح می کند. این اصول سپس در صورت لزوم در حوزه آن علم به کار بسته می شود. نوشته های ابن عربی و جلال الدین بلخی (رومی)، سرشار از چنین نمونه هایی است. این قبیل اساتید هم علم تاهویل معنوی را فراهم می سازند و هم آن را در مورد صورتهای دینی و هنری مختلف، رمزها و اسطوره ها و البته رمزها و اسطوره هایی که در خود قرآن کریم آمده است، به کار می بندند.

عرفان دانش اشراقی و شهودی است، بنابراین طبیعی است که عرفان نظری به شناخت به معنای دقیق کلمه یعنی در درجه اول به شناخت قدسی و شناخت ذات قدسی ولی همچنین به درجات و مراتب پائین تر شناخت اهتمام داشته باشد.^{۶۷} درست است که بیشتر فیلسوفان سنتی و از جمله فلاسفه اسلامی، نیز درباره این موضوع بحث می کنند، ولی فقط در آثار مربوط به عرفان نظری است که جامعترین بحث درباره این موضوع و از جمله بحث درباره شناخت برتر که خود عرفان است، آمده است. به علاوه عرفان نظری یا «علم قدسی» همان مابعدالطبیعه ای است که در قلب جاویدان خرد به معنای سنتی کلمه نهفته است. گاهی از آن به حکمت (الیه) حکمت به معنایی که پیش از دوران جدید از آن مراد می شده است، تعبیر کرده اند و همچنین این دانش مرتبط با چیزی است که در زبانهای غربی از آن با عنوان الهیات عرفانی و فلسفه عرفانی نام می برند. در فلسفه اسلامی، عرفان نظری معیار نهایی برای فضولت درباره حکمت حقیقی (philosophia vera) است.

عرفان نظری در رشد و شکوفایی فلسفه سنتی و نیز علوم سنتی، سهمی به سزا داشته است و کلید ژرفترین



شماره اول



اطلاعات حکمت و معرفت

شماره اول

فهم از همه علوم سنتی اعم از علوم خفیه یا غریبه است. همه مکاتب فلسفه سنتی که تا امروز در جهان اسلام، رواج داشته است و از جمله مهمترین آنها یعنی مکتب اشراق سهروردی (متوفی به ۱۱۹۱م/۵۹۷ق) و حکمت متعالیه ملاصدرا، همه آنها پیوند نزدیکی با عرفان دارد. در واقع می توان گفت که پس از دوران قرون وسطی و رنسانس در مغرب زمین، فلسفه هرچه بیشتر با علوم جدید ارتباط یافت و حتی زیردست این علوم شد که نمونه آن در مورد کانت به وضوح دیده می شود، ولی در عالم اسلام، پیوند فلسفه با عرفان هرچه بیشتر تقویت شد و فلسفه مواد اولیه و بصیرتهای مبنایی خود را نسبت به واقعیت که در حقیقت مبنای تفکر فلسفی است، از عرفان اقتباس کرد. برای تصدیق این مدعا، کافی است به مطالعه آثار ملاصدرا مانند الشواهد الربوبیه یا رساله های آقا علی مدرس مانند «بدایه الحکم»، بپردازیم. بسیاری از آثار فیلسوفان اسلامی متاخر در مرز میان حکمت و عرفان قرار می گیرند، گو اینکه این دو رشته، همچنان کاملاً متمایز از هم است.

اهمیت عرفان نظری در دوران کنونی

امروزه جهان اسلام، تا حد زیادی نسبت به سنت فکری خویش بی توجه است و در عین حال برخی فیلسوفان مسلمان تجددطلب، به خصوص در جهان عرب و تاحدی در ترکیه در دوران معاصر، فلسفه اسلامی دوره اخیر را دقیقاً به دلیل ارتباط آن با عرفان مردود می دانند؛ چه، آنها عرفان را به عنوان صرف mysticism (عرفان در سنت غربی) به صورتی تحقیرآمیز مورد انتقاد قرار می دهند. در سوی دیگر طیف مخالفان فلسفه اسلامی متاخر، کسانی قرار دارند که آنها را به اصطلاح «بنیادگرا» می خوانند؛ این افراد هم با عقل و هم با عرفان مخالفند و به سنت فکری اسلامی، که عرفان در قلب آن قرار دارد، پشت می کنند و به علاوه به بهانه تلاش برای نجات اسلام، این سنت فکری را مورد انتقاد قرار می دهند. آنها نمی دانند که در حقیقت برای مواجهه با چالشهای دنیای جدید که در درجه اول چالشهایی فکری است، امروزه اسلام بیشتر از هر چیز نیازمند همین ساحت فکری است. برخی از بزرگترین مسائلی که امروزه در حوزه فکر و نظر، فراوردی اسلام قرار دارد، در شرح زیر است: هجوم جهان بینی سکولاریستی (دنیاگرا) و فلسفه سکولار؛ گسترش علم و فناوری مبتنی بر دیدگاه سکولار درباره طبیعت و نیز درباره شناخت طبیعت؛ بحران زیست محیطی که کاملاً مرتبط با گسترش فناوری جدید است؛ کثرت گرای دینی و نیاز به فهم عمیق از ادیان دیگر؛ نیاز به دفاع از خود دین در برابر همه حملات سکولاریستی یا حملات انحصارطلبانه مسیحیت علیه آن، حملاتی که در درجه اول از غرب سرچشمه می گیرد؛ نیاز به فهم مبنایی هنر و معماری اسلامی و به کار بستن این مبانی برای خلق هنر و معماری اصیل اسلامی در زمان معاصر؛ ارائه پاسخی اسلامی به پرسش مربوط به نسبت دین و علم؛ تدوین علم النفس یا روان شناسی اسلامی و تأسیس بنیادی استوار برای هماهنگی ایمان و عقل. سهم عرفان برای حل این مسائل، سهمی محوری است. اصل متحد کننده ایمان و عقل را فقط در عرفان می توان یافت. اگر فقط عرفان را فهم کنیم، اهمیت شایان آن را نیز برای مسلمانان امروز درک خواهیم کرد. به علاوه عرفان در دام استدلال قیاسی صرف به صورتی که در برخی از مکاتب فلسفه اسلامی آمده است و این نوع استدلال برای بسیاری از انسانهای امروز، بیگانه است، گرفتار نمی شود. بنابراین شکفت اینچاست که به یک معنا عرفان برای افراد برخوردار از شهود عقلی، سهل الوصولتر از مکاتب سنتی فلسفه اسلامی است؛ هرچند که البته این مکاتب نیز می تواند در واقع می باید سهم مهمی در حیات فکری جهان اسلام در دوران معاصر داشته باشد.

همان طور که قبلاً گذشت، در جهان اسلام سنتی، برخی فقها، متکلمان و فیلسوفان، ولی یقیناً همه آنها، با عرفان نظری مخالف بوده اند. به علاوه صوفیانی هم که معتقد بودند عرفان نتیجه ای است که از طریق حالات معنوی و نه از طریق خواندن کتب عرفانی، حاصل می شود، بارها به مخالفت کرده اند. تیتوس بوركهارت روزی به

راقم این سطور گفت که وقتی در جوانی برای نخستین بار به فاس (مراکش) رفته بودم، کتاب فصوص را برداشتم و نزد استادی رفتم تا این متن اساسی معرفت یا عرفان را نزد او فراگیرم. استاد لیخندی زد و گفت: «کسانی که آنقدر باهوش هستند که فصوص را بفهمند، نیازی به فراگیری آن ندارند و کسانی که آنقدر باهوش نیستند که آن را بفهمند، صلاحیت فراگیری آن را به هر حال ندارند!» با این حال آن استاد فصوص را به سیدابراهیم جوان (تیتوس بوركهارت) تعلیم داد؛ ولی با این سخن می خواست اهمیت عرفان تحقق یافته در وجود آدمی و نه صرف فهم نظری آن را یادآور شود؛ یعنی اهمیت عرفان به عنوان دانشی که همین که در وجود آدمی تحقق یافت، او را از قید جهل آزاد می سازد، دانشی که ذاتاً نجات بخش است. بوركهارت خلاصه ای از فصوص را به زبان فرانسوی ترجمه کرد و این ترجمه سهمی اساسی در معرفی عرفان نظری و تعلیم این عربی به غربیان داشت. در واقع اگر چه تشریح و تبیین عرفان و مابعدالطبیعه در غرب به همت اساتیدی چون رنه گنون، فریتزوف شووان، خود بوركهارت و دیگران مستقیماً با الهام و شهود درونی و همچنین تعلیمی در اصل غیر اسلامی، مرتبط بود، ولی آنها پیوندی بس نزدیک نیز با سنت عرفان اسلامی به معنای مورد بحث در این مقاله داشتند.

البته بدیهی است که آدمی با صرف مطالعه متون عرفانی یا حتی فهم آنها صرفاً در ساحت ذهن، عارف نمی شود. باید حقایق آن متون را در وجود خویش متحقق ساخت و عین علم و شناخت به این حقایق «بود». با این حال مجموعه معارفی که در متون عرفان نظری و تصوف علمی آمده است، از چمنندترین علم است و مسلمانان باید آن را به عنوان هدیه ای آسمانی، عزیز بدانند. این مجموعه مکتوبات وسیع از ابن عربی و قونوی تا آقا محمد رضا قمشه ای و امیر عبدالقادر و در دوران معاصر از مولانا نانوی، محمدعلی شاه آبادی و آیت الله خمینی تا سید جلال الدین اثنبانی و حسن زاده آملی حاوی دانشی بسیار غنی است. دانشی که فقط به تنهایی می تواند عمیق ترین پاسخها را برای مسائل مرم فکری، معنوی و حتی عملی فراهم سازد. ولی بالاتر از همه فقط همین سنت می تواند برای مسلمانانی که توانایی فهم و استغراق در آن دارند، دانش برین درباره حق مطلق و علمی را که متحقق شدن به آن غایت قصوای وجود انسانی است، فراهم سازد. ۶۸

۱. اصطلاح لاتی «Scientia Sacra» را با هدف متمایز ساختن این علم از «علم مقدس» (Sacred Science) که معنایی عام تر دارد و علوم جهان شناختی سنتی را نیز شامل می شود، به کار می بریم. ۲. در مورد مخالفت ها با اندیشه های ابن عربی، رک. به: Alexander Knysch, Ibn Arabi in the Later Islamic Tradition - The Making of a Polemical Image In Medieval Islam, IAlbany, NY: State University of New York Press, 1991). ۳. درباره فهم سنتی از حکمت خالده رک. به: نصر، معرفت و معنویت، ترجمه اشاده الله رحمتی، نشر سهروردی، چاپ دوم، ۱۳۸۱. همچنین رک. به: فریتزوف شووان، «دریابی مفهوم فلسفه»، در گوهر و صدف عرفان اسلامی، ترجمه مینو حجت، نشر سهروردی، چاپ اول، ۱۳۸۱.

۴. رابطه ی میان عرفان شیعه و تصوف، موضوعی جذاب و در عین حال بسیار درخور اهمیت است، که در اینجا نمی توان بدان پرداخت. برخی محققان غربی، مهمتر از همه هانری کرین، این موضوع را از دید مابعدالطبیعی و مواردی تاریخی مورد بحث قرار داده اند. برای مثال رک. به: کتاب وی با عنوان: En Islam iranien, Vol. III, Les Fidèles d'amour - Shi'ism et Soufisme (Paris: Gallimard, 1972) PP. 149ff. See also Mohammad Ali Amir Moezzi and David Streight, The Divine Guide in Early Shiism: The Sources of Esotericism in Islam (Albany, NY: University of New York Press, 1994) و همچنین رک. به: سیدحسین نصر، آموزه صوفیان، ترجمه حسین جلدیری و محمدهادی امینی، انتشارات قاصد سرا ۱۳۸۱. ۵. متأسفانه تاریخ کامل یا نسبتاً کاملی نه درباره خود تصوف و نه درباره تصوف نظری، در دست نیست. حتی جزئیات مکتب ابن عربی به هیچ وجه شناخته نیست. در مرحله کنونی تحقیقات ما فقط چند قطعه معدود از این رشته کوه شکوهمند را می شناسیم و همچنان لازم است موضوعات بسیاری درباره آن در عرصه تحقیقات



آیت الله بهزاد اشقیانی



آیت الله کاشی غاسملو

■ تصوف مغربی هر چند وقف

عرفان در شکل ناب آن شده

به شرح و بیانهای نظری

عرفان مبادرت نکرده است.

بیشتر آثار این ناحیه

به تبیین تعالیم عملی تصوف

اهتمام دارد. آثار صوفیان مغربی

معمولاً کمتر از آثار

صوفیان شرق جهان اسلام

شکل نظام مند و فلسفی دارد

■ تعالیم عرفان نظری

در دوران قاجار به صورت جدی احیا

شد و شروح مهمی

درباره متون اصلی این سنت به رشته

تحریر درآمد. این ماجرا

مقارن با احیای تعالیم مکتب ملاصدرا

بود و بسیاری از اساتید این دوره

هم حکیم بودند و هم عارف

و حال آنکه عرفان همچنان تأثیری

عمیق بر قلمه داشت



عراق به فلسطینی و شهید مطهری



آیت الله حسن زاده آملی

بین آملی، مورد بحث و تشریح فریگیرد.
 ۶ به عنوان نمونه‌ای از رابطه میان ابن عربی و عارفان مقدم بر وی، می‌توان بحث وی دربارهٔ ولایت و با مباحث آنان مقایسه کرد. این موضوع از سوی محققان بسیاری چون مینل چودکیویچ و وینام جتیک (رک: به: کتابهای وی که ذیلاً نام می‌بریم) نوشته‌های حکیم زمرنی مورد بحث قرار گرفته است. در مورد دیدگاه‌های حکیم ترمذی رک: به: زمرنی، کتاب **ختم الولاة**. تصحیح عثمان یحیی (بیروت: Imprimerie Catholique، ۱۹۶۵). همچنین رک: به: Bernd Rüdke, Drei Schriften des Theosophen Irmid (Beirut: In Kommission bei Franz Steiner-Verlag Stuttgart, 1992).
 ۷ یک مجموعه آثار اصفهانی داری درباره ابن عربی به زبانهای اروپایی و همچنین ترجمه‌هایی از بسیاری از آثار وی به خصوص به زبان فرانسه موجود است. درباره زندگی و آثار ابن عربی، رک: به: کبود عذاس، **ابن عربی، سفر بی بازگشت**. ترجمه فریدالدین راهبر، انتشارات نیلوفر، ۱۳۸۲.
 ۸ و نیز رک: به:

Stephen Hirtenstein, *The Unlimited Mercifier: The Spiritual Life and Thought of Ibn Arabi* (Ashland, OR: White Cloud Press, 1999).

برای مقدمه‌ای بر تعالیم وی، رک: به: William Chittick, *Ibn Arabi: Heir to the Prophets*, (Oxford: One World, 2005).

در مورد آثار ابن عربی، رک: به:

Osman Yahya, *Histoire et Classification de l'oeuvre d'Ibn Arabi* (Damascus: Institut Français de Damas, 1964) برای تعالیم عرفانی ابن عربی، رک: به:

W. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* (Albany, N.Y. State University of New York Press, 1989); *his The Self - Disclosure of God* (Albany N.Y. State University of New York Press, 1998); Michel Chodkiewicz, *An Ocean Without Shore: Ibn Arabi and the Law*, trans. David Streight (Albany, N.Y. State University of New York Press, 1993); *idem, Seal of the Saints - Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn Arabi*, trans. Liadain Sherrard (Cambridge, UK: The Islamic Texts Society, 1993); Toshikyo Iizumi, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley, CA: University of California Press, 1984), Part I, pp. 7-283.

و نیز رک: به: هنری کریب، **نخیل خلاق در عرفان ابن عربی**؛ ترجمه انشاءالله رحمتی، نشر جامی، چاپ اول، ۱۳۸۲.

۹ رک: به: ابن عربی **فصوص الحکم**، انتشارات الزهراء، چاپ دوم، ۱۳۷۰.

این اثر را تیتوس بوركهارت، به فرانسه ترجمه کرده و تعلیقه‌هایی به آن نوشته است. و انگلاد کوم، سیمور آن را از فرانسه به انگلیسی ترجمه کرده است. ترجمه بوركهارت از فصوص با توضیحات مفیدی بر مبنای طبیعت ابن عربی همراه است. آخرین و موقرترین ترجمه فصوص به زبان انگلیسی ترویر است.

Caner Dagli, *The Ringstones of Wisdom (Fusus al-Hikam)* (Chicago: Kazi Publications, Great Books of the Islamic World, 2004). See also Charles - Andre Gillis, *Le livre des Chateaux des Sagassies* (Beirut: Al-Bouraq Editions, 1997).

۱۰ رک: به: ابن عربی، **فتوحات المکیه**، دار احیاء التراث العربی، بی تا. این اثر نیز نظر مینل چودکیویچ ترجمه شده است.

۱۱ درباره تاریخ مکتب ابن عربی و عرفان نظری، رک: به: مقاله ویلیام جتیک، به عنوان «مکتب ابن عربی در تاریخ فلسفه اسلامی» زیر نظر سیدحسین نصر و اولیور لیمان با مشخصات زیر:

History of Islamic Philosophy (London: Routledge, 2001), pp. 510-523.

و نیز رک: به: سیدحسین نصر، **الفصوص قرن هفتم و مکتب ابن عربی**، در **آموزه صوفیان**، انتشارات فقیه، ۱۳۸۲. و نیز آن ماری شیمیل **فصوص نظری** در ابعاد عرفانی اسلام، با مشخصات زیر:

Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press, 1978), pp. 259-286.

در چندین مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی بر آثار فلسفی و عرفانی مختلف به تصحیح خود، نشان، مانند تصحیح **فصوص الحکم قیصری** (تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۵). اشارات مهمی در خصوص این مکتب آمده است. همچنین رک: به: اثر فوق‌الذکر از A. Knysh.

۱۲ رک: به: وینام جتیک، **اسمان و عمل در اسلام** (Albany, NY: State University of New York Press, 1992).
 ۱۳ اشارات خمس، از قونوی تألیفی، به قلم جتیک

Muslim World, Vol. 72, 1982, pp. 107-128. Chittick, "The Last Will and Testament of Ibn Arabi's Foremost Disciple and Some Notes on its Author", Sophia Perennis, Vol. 4, no. 1, 1978, pp. 43-58.

نیز رک: به: محمد خواجوی، **دو صدساله ابن عربی** (تهران: انتشارات مولی، ۱۳۷۸، صص ۱۱۲-۱۷). این اثر حاوی یکی از بهترین تلخیص‌ها از زندگی، آثار و افکار قونوی است.

۱۴ رک: به: کتاب **الفکر**، تصحیح خواجوی (تهران: انتشارات مولی، ۱۳۷۱).

۱۵ رک: به: تصحیح محمد خواجوی از ابن اثر (تهران: انتشارات مولی، ۱۳۷۲). این مجلد حجیم، علاوه بر متن‌هایی از قونوی و فزاری، حاوی حاشیه‌هایی به قلم اعضای مندرج مکتب عرفان نظری در ایران، از آقا محمد رضا فشمه‌ای، میرزا هاشم تنگوری و سیدمحمد

نیز رک: به: سیدحسین نصر، **الفصوص قرن هفتم و مکتب ابن عربی**، در **آموزه صوفیان**، انتشارات فقیه، ۱۳۸۲. و نیز آن ماری شیمیل **فصوص نظری** در ابعاد عرفانی اسلام، با مشخصات زیر:

Mystical Dimensions of Islam (Chapel Hill, NC: The University of North Carolina Press, 1978), pp. 259-286.

در چندین مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی بر آثار فلسفی و عرفانی مختلف به تصحیح خود، نشان، مانند تصحیح **فصوص الحکم قیصری** (تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۵). اشارات مهمی در خصوص این مکتب آمده است. همچنین رک: به: اثر فوق‌الذکر از A. Knysh.

۱۶ رک: به: وینام جتیک، **اسمان و عمل در اسلام** (Albany, NY: State University of New York Press, 1992).
 ۱۷ اشارات خمس، از قونوی تألیفی، به قلم جتیک

Muslim World, Vol. 72, 1982, pp. 107-128. Chittick, "The Last Will and Testament of Ibn Arabi's Foremost Disciple and Some Notes on its Author", Sophia Perennis, Vol. 4, no. 1, 1978, pp. 43-58.

نیز رک: به: محمد خواجوی، **دو صدساله ابن عربی** (تهران: انتشارات مولی، ۱۳۷۸، صص ۱۱۲-۱۷). این اثر حاوی یکی از بهترین تلخیص‌ها از زندگی، آثار و افکار قونوی است.

قسی تا آیت‌الله روح اله جعینی و حسن زاده آملی است. نویسندگان ترک نیز شروع می‌شمارد بر این اثر نوشته‌اند.
 ۱۳ آرنور سی. آزبیری این اثر را همراه با دیگر اشعار ابن فارض در اثر زیر تصحیح (و به انگلیسی) ترجمه کرده است: *The Mystical Poems of Ibn al-Farid* (London: E. Walker, 1952 and Dublin: E. Walker, 1950).

نیز رک: به: Emil Homerin, *The Wine of Love and Life* (Chicago: The university of Chicago Press, 2005).

۱۴ رک: به: مشارق الدراری با تصحیح و شرح و مقدمه سیدجلال آشتیانی مشهد، چاپخانه دانشگاه، فروردی ۱۳۹۸ هجری قمری.

۱۵ رک: به: اثر او با عنوان **شرح فصوص الحکم** (قم: بوستان کتب، ۲۰۰۲).

۱۶ رک: به: کاشانی، شرح **فصوص الحکم** (دهره: مصطفی البیسی الحلی، ۱۹۶۶) نیز رک: به: اثر وی با عنوان **مجموعه الرسائل و المصنفات**، تصحیح مجید هادی زاده (تهران: میراث مکتوب، ۲۰۰۰). و همچنین ترجمه اثر وی با عنوان:

Tratés sur la predestination et le libre arbitre, trans. Omar Guyard libre (Beirut: Al - Bouraq, 2005).

۱۷ درباره تصوف مغرب رک: به: Vincent Cornell, *The Realm of the Saint - Power and Authority in Moroccan Sufism* (Austin, TX: University of Texas Press, 1998).

۱۸ وقتی بوركهارت در دهه ۱۹۳۰ در مراکش بود، مستقیماً حضور این تعالیم را تجربه کرد.

۱۹ رک: به: Michel Chodkiewicz, *Spiritual Writings of Amir Abd Al-Kader*, trans by team under James Chrestensen and Tom Manning (Albany, NY: State University of New York Press, 1995); and *Le Livre des haltes*, edited and trans. by Michel Lagandé (Leiden: Brill, 2000).

۲۰ رک: به: Micheal Winter, *Society and Religion in Ottoman Egypt: Studies in the Writing of Abd al-Wahhab al-Sha'ran* (New Brunswick, NJ: Transaction Books, 1982).

۲۱ رک: به: A. Knysh, op.cit. pp. 225 FF.

۲۲ رک: به: جبلی، **الانسان الکامل**؛ تیتوس بوركهارت گردیده‌هایی از این کتاب را به زبان فرانسه ترجمه کرده است. ترجمه‌ای انگلیسی بواسط ترجمه فرنسوی بوركهارت نیز با مشخصات زیر از آن موجود است.

Angela Clune-Seymour (Shelborne, Glos. Hesham Press, 1963).
 و نیز رک: به: آرنولد لیکسون، **مطالعاتی در زمینه عرفان اسلامی**، به مشخصات زیر:

Studies in Islamic Mysticism (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1979), Chapter II, pp. 77ff.

۲۳ رک: به: بابیسی، شرح **دیوان ابن الفارض** (بیروت، دار التراث، ۱۹۶۶) و نیز رک: به:

Elizabeth Sirithey, *Sufi Visionary of Otoman Damascus: Abd al-Ghanni al-Nabulsi, 1941-1731* (London: Routledge Curzon 2005).

۲۴ رک: به: Leslie Cadavid ed. and trans, *Two Who Attained* (Louisville, KY: Fons Vitae, 2005).

۲۵ در برتو بخشی که درباره اهمیت عرفان نظری داشتیم، باید توجه داشت که این اسنده عرفان، اگر بخواهیم تغییر، مروزی به کار ببریم، رئیس عالی یک دانشگاه در امپراتوری عثمانی بود. درباره قیصری رک: به: مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی بر **رسال قیصری** (تهران: انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۷۵). نیز رک: به:

Mehmet Beyraktar (ed), Dawud Qaysari - Rasa'il (Kayeseri: Metropolitan Municipality 1997); and also Emil Homerin, . Op.cit.

تعلیقه‌های بسیاری بر شرح قیصری بر مضمون نوشته شده است که از آن جمله تعلیقه‌های آیت‌الله خمینی است. رک: به:

آیت‌الله العظمی الامام الخميني **تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس** (قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۱۰). شرح و تعلیقه‌های بسیاری در خصوص قیصری، در دوران عثمانی، موجود است.

۲۶ رک: به: اثر او با عنوان **شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی**، همراه با مقدمه‌هایی به دو زبان فرانسه و انگلیسی به قلم هازری کریب و سیدحسین نصر بر این اثر (مشهد، انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۹۶۶).

۲۷ رک: به: این نوشتار ۱۲.

۲۸ رک: به: مذاخ مربوط به این شخصیت‌ها به قلم ابراهیم کایلین در توریر:

Oliver Leaman (ed), *Dictionary of Islamic Philosophy*, (forthcoming)

۲۹ رک: به: مقاله ویلیام جتیک با عنوان «مکتب ابن عربی» در توریر: S. H. Nasr and Oliver Leaman (eds), *History of Islamic Philosophy*, P.025.

درباره حضور مکتب ابن عربی در هندوستان به طور کلی، رک: به: W.Chittick, "Notes on Ibn 'Arabī's Influence in the ubcontinent" in *The Muslim World*, Vol LxxIII, no.3-4, July - October, 1992, pp. 218 - 241, and Seyyid 'Alī' Abbas Rizvi, *A History of Sufism in India*, (2 Vols), (New Dehli: Munshiram Manoharlal, 1978), in Passim.

■ در یک سوی طیف مخالفان فلسفه، بنیادگرایان قرار دارند که هم با عقل و هم با عرفان مخالفند و به سنت فکری اسلامی پشت می‌کنند و به بهانه تلاش برای نجات اسلام، این سنت را مورد انتقاد قرار می‌دهند. آنها نمی‌دانند که برای مواجهه با چالش‌های دنیای جدید امروزه اسلام بیشتر از هر چیز نیازمند همین ساخت فکری است

■ به محض اینکه مکتب فلسفه اشراق و مکتب حکمت متعالیه به هند رسید، میان این دو مکتب و مکتب عرفان، به همان صورت که در خود ایران نیز دیده می‌شود، تعامل‌های بسیاری برقرار شد





۳۰. چیتیک بسیاری از این شخصیت‌ها را از تر فوق‌الذکر از او (در پی نوشت ۲۸) مورد بحث قرار می‌دهد.

۳۱. ر.ک. به: همان اثر از چیتیک، صص ۲۳۳ به بعد. برای مطالعه ر.ک. به:

Shah Wahullah of Delhi, Sufism and the Islamic Tradition, Trans. G N. Jalbani, ed. D.B.Fry (London: Octagon Press, 1980).

این اثر هم حاوی ترجمه‌ای از لمعات، یکی از متون فلسفی عمده شاه ولی الله و هم حاوی ترجمه‌ای سطعات است. این هر دو متن، و به خصوص متن نخست، نشانگر تأثیر عرفان نظری بر این شخصیت فکری بزرگ است. درباره ثانوی، ر.ک. به:

Fund Nadeem, "A Traditional Islamic Response to the Rise of Modernism", in Joseph Lumbard(ed.), Islam Fundamentalism, and the Betrayal of Tradition (Bloomington, IN: World Wisdom Books, 2004), PP. 79-116.

۳۳. ر.ک. به: محمد تقی‌العماس، عرفان حمزه فنسوری (کوالالمپور، انتشارات دانشگاه مالایا، ۱۹۷۰).

۳۴. ر.ک. به: مقاله ویلان موریس با عنوان «آسیای جنوب شرقی» در اثر زیر:

Nasr and Leaman (eds.), History of Islamic Philosophy, PP.113 ff.

35. Sachiko Murata, Chinese Gleanings of Sufi Light: Wang Tai - Yu's Great Learning of the Pure and Liu Chih's Displaying the Concealment of the Real Realm (Albany, NY: State University of New York Press, 2000), PP.32 ff. See also Zvi Ben - Dor Benita, The Dao of Muhammad: A Cultural History of Muslims in Late Imperial China, (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2005).

۳۶. ر.ک. به:

(Paris: Les Deux Halyani, Epitre sur l'Unicite absolue, trans. Michel Chodkiewicz Oceans, 1982).

۳۷. ر.ک. به: جامع الاسرار، تصحیح هانری کربن و عثمان بچی (پاریس، ۱۹۶۹)، همچنین نص النصوص یا تصحیح هانری کربن و عثمان بچی (تهران ۱۹۷۵). این اثر حاوی شرح املی بر قصص است. نیز ر.ک. به:

Henry Corbin, En Islam iranien, Vol. I, III, PP. 149 ff.

۳۸. این شرح یا تصحیح رجعی منظومی (تهران: دانشگاه مک گیل و انتشارات دانشگاه تهران، ۱۹۸۰) انتشار یافته است.

۳۹. این اثر مفصل به تحقیق و تصحیح مایل هروی با عنوان شرح قصص الحكم (تهران: انتشارات مولی، ۱۳۶۸) منتشر شده است.

۴۰. به تصحیح محسن بیدارفر (قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۸).

۴۱. این اثر با تصحیح و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی (تهران: انجمن حکمت، ۱۹۷۶) انتشار یافته است. درباره این ترجمه همچنین ر.ک. به:

H. Corbin, En Islam iranien, Vol. I, III, PP.233ff.

و همچنین ر.ک. به: اثر قریب‌الانشاء سید محسن نصر با عنوان: فلسفه اسلامی از ابتدا تا به امروز، فلسفه در سرزمین نبوت، فصل دوم. (Albany, NY: State University of New York Press).

۴۲. ر.ک. به: جوادی آملی، تحریر تمهید القواعد تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲). این متن میسوط از آثار عمده‌ای است که در دوران اخیر در زمینه عرفان نظری انتشار یافته است.

۴۳. این اثر با تصحیح و بنیام چیتیک (تهران: انجمن حکمت، ۱۹۷۷) منتشر شده است. این تصحیح یا مقدمه‌ای اساسی به قلم سید جلال‌الدین آشتیانی که به بحث درباره برخی از دشوارترین مباحث عرفان پرداخته است، همراه است.

۴۴. صاحب این قلم معتقد است که اشعاع اللمعات را در طی دوره‌ای چندساله در محضر سید محمد کاظم عصار، که با کمک این متن خوش پرداخت، مستقلاً اصل عرفان را تشریح می‌کرد، فرا گرفته است.

۴۵. درباره تشیع در دوران صفوی، ر.ک. به: اثر صاحب این قلم با عنوان:

Traditional Islam in the Modern World (London: KPI, 1987), Chapter 4, PP.59-72.

۴۶. ر.ک. به: سید حسین نصر، صدرالدین شیرازی و حکمت متعالیه وی، ترجمه حسن موزنجی (تهران، مهروردی، ۱۳۸۲)، فصل چهارم، ر.ک. به:

Yahya Christian Bounaud, L'Imam Khomeyni, un gnostique meconnu du xxe sieccle (Beirut: Les Editions AI - Bouraq, 1997), pp.80-82.

یونو، در این اثر، مانند سید جلال‌الدین آشتیانی، از چندین شخصیت مانند ملا حسن گیلانی (متوفی به ۱۶۸۳/۱۰۹۴) و محمدعلی مظفر (متوفی به ۱۷۸۲-۸۲/۱۹۸) نام می‌برد. ولی تاریخ عرفان نظری از دوران صفویه تا سیدرضی به هیچ وجه روشن نیست. احتمالاً سیدرضی عرفان را در محضر ملا محمدجعفر آبانده‌ای فرا گرفته بود.

۴۸. در مورد وی ر.ک. به: منوچهر صدوقی سهد، تاریخ حکما و عرفای متأخر (تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۸۱) صص ۲۶۲-۲۶۱.

۴۹. درباره آقامحمد رضا ر.ک. به: اثر فوق‌الذکر از صدوقی، صص ۲۵۹ به بعد. درباره او و دیگر شخصیت‌های اصلی مکتب تهران، همچنین ر.ک. به: سید حسین نصر، فلسفه اسلامی از ابتدا تا به امروز، فصل ۳. نیز درباره همه تاریخ عرفان در ایران از پایان دوران صفویه به بعد، ر.ک. به: مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی بر شرح المشاعر لاهیجی (مشهد، انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۹۶۲) و نیز شرح وی بر شواهد اروپوییه ملاصدرا (مشهد، انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۹۶۷).

۵۰. ر.ک. به: اثر فوق‌الذکر از صدوقی، صص ۲۶۷.

۵۱. صدوقی سها این شخصیت‌ها را مورد بحث قرار داده است. نیز ر.ک. به: اثر راقم این سطور با عنوان، فلسفه اسلامی... در مورد شاه‌آبادی بزرگ ر.ک. به: اثر فوق‌الذکر از بچی یونو.

۵۲. تحقیق فوق‌الذکر از یونو، صفحه ۸۷.

۵۳. تحقیق اساسی یونو (به زبان فرانسه) در این میان یک استثناست. چیزی مشابه آن به زبان انگلیسی موجود نیست. در دهه ۱۹۶۰، یک روز در محضر استاد برجسته‌ام علامه طباطبائی، که دوست آیت‌الله خمینی بود، وقتی صحبت از افکار فلسفی ایشان به میان آمد، از علامه پرسیدم: «کدام مکتب فلسفی بیشترین جاذبه را برای آیت‌الله خمینی داشت؟» علامه پاسخ داد: آیت‌الله خمینی خیلی حوصله احتیاج‌های منطقی فلسفه مشائی را نداشت، بلکه بیشتر به ملاصدرا و ابن عربی علاقه مند بود. همین دیدگاه را امیرامهدی حائری نیز که در محضر آیت‌الله خمینی تحصیل کرده بود، تأیید می‌کند. ایشان می‌گوید: «او امام خمینی را علاقه چندانی به فلسفه مشائی و منصف نداشت. تدریس اسفار او بیشتر جنبه عرفانی داشت. او عرفان را به خوبی در محضر آقای شاه‌آبادی فرا گرفته بود و همه وقت خویش را صرف مطالعه آثار ابن عربی می‌کرد. بنابراین او از منظر ابن عربی و نه از منظر ابن سینا و قرطبی به اسفار نظر می‌کرد. وقتی به عبارات ابن سینا و فارابی می‌رسید، در اثر نیروی سرشار عرفان، کاملاً معذب می‌شد و در بند قیود فلسفی می‌تود.» (آخرندامه مشهوری، ۱ ژوئن ۲۰۰۵، صص ۷۷).

۵۵. درباره جریان‌های عرفانی مختلف در تشیع، ر.ک. به: پیش‌درآمد صاحب این قلم بر اثر زیر:

Husayni Tihrani, Kernel of the Kernel (Albany, NY: State University of New York Press, 2003), pp. xiii-xix.

۵۶. در مورد آثار عرفانی آیت‌الله خمینی، ر.ک. به: اثر فوق‌الذکر از بچی یونو، فصل دوم، صص ۱۰۳ به بعد. نهادی به نام مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی در تهران، همه آثار ایشان، از جمله آثار عرفانی و همچنین دیوان اشعار وی را منتشر ساخته است.

۵۷. این مطلب نه فقط در مورد ایران، بلکه در مورد محافل شیعی در عراق، مانند حوزه نجف، لاقابل تجدید سابق دلیل صحت می‌کند. در دوران قاجار و اوایل دوران پهلوی، تهران بیشتر به عرفان نظری و نجف بیشتر به عرفان عمیق مشهور بود، گو اینکه متونی چون قصص نیز در نجف از سوی اساتید بزرگی که شخصیت‌های والایی چون علامه طباطبائی در محضرشان این متن اساس را فرا گرفته‌اند، تدریس می‌شد.

۵۸. این کتاب در تهران به همت سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، به سال ۱۳۷۸ منتشر شده است.

۵۹. عین عبارت فرانسوی شویون چنین است:

"La substance de la connaissance es la Connaissance de la Substance."

F.Schuon, Formes et substance dans les religions (Paris: Dervy - Livres, 1975, P.35).

۶۰. تصاحب این قلم در معرفت و معنویت به تفصیل درباره این موضوع بحث کرده است. نیز ر.ک. به:

Schuon, Stations of Wisdom (Bloomington, IN: World Wisdom Books, 1995), pp. 1-42.

۶۱. صاحب این قلم در معرفت و معنویت، فصل چهارم، درباره تعالیم این علم برتر سخن گفته است. این علم برتر، البته مابعدالطبیعه به معنای سنتی آن نیست. ر.ک. به:

Rene Guenon, "Oriental Metaphysics" in Jacob Needelman (ed.), The Sword of Gnosis, (Boston: Arkana, 1986), pp.40-56.

شویون صفحات درخشان از آثار خویش را به این موضوع اختصاص داده است، که از آن جمله است کتاب وی با عنوان:

Survey of Metaphysics and Esotericism, trans. Gustavo Polit (Bloomington, IN: World Wisdom Books, 1986).

نیز ر.ک. به:

S.H.Nasr(ed.), The Essential Writings of Frithjof Schuon (Bloomington, IN: World Wisdom Books, 2005), pp.309 FF.

۶۲. برای مثال ر.ک. به: مارتین لینگر، عارفی از الجزایر، ترجمه نصرالله پورجوادی، مرکز مطالعه فرهنگ‌ها، چاپ نخست، ۱۳۶۰، فصل دوم، و نیز ر.ک. به:

Henry Corbin, Temple and Contemplation, trans. Philip and Lidaia Sherrard (London: KPI, 1986), pp.183 FF.

۶۳. از دیدگاه مابعدالطبیعی، خلقت باید پیش از وقوع عمل خارجی خلقت، در خدا واقع شود. درباره این آموزه مهم در قالب تعالیم دینی متعدد ر.ک. به:

Leo Schaya, La Creation on Dieu (Paris, Dervy - Livres, 1983) ر.ک. به:

W.Chittick, The Self- Disclosure of God: Principles of Ibn al-Arabi's Cosmology (Albany, NY: State University of New York Press, 1998).

۶۵. ر.ک. به:

Toshihiko Izutsu, Creation and the Timeless Order of Things, (Ashland, OR: White Cloud Press, 1984).

۶۶. برای فهم نمونه‌های این شأن مابعدالطبیعی و عرفان ر.ک. به: Rene Guenon, Fundamental Symbols: The Universal Language of Sacred Science, trans. Alvin Moore, ed. Martin Lings (Cambridge, UK: Quinta Essentia, 1995); and Martin Lings, Symbol and Archetype: A Study of the Meaning of Existence (Cambridge UK: Quinta Essentia, 1991).

۶۷. صاحب این قلم در معرفت و معنویت به تفصیل در این باره بحث کرده است.

۶۸. ر.ک. به: اثر قریب‌الانشاء صاحب این قلم با عنوان در باغ حقیقت، In the Garden of Truth (San Francisco, CA: Harper, for "thorning")



میرزا کاظم گلستانی



جلال‌الدین آشتیانی

■ اصل متحد‌کننده ایمان و عقل را فقط در عرفان می‌توان یافت.

اگر فقط عرفان را فهم کنیم اهمیت شایانش را نیز برای مسلمانان امروز ترک خواهیم کرد.

به علاوه عرفان در دام استدلال قیاسی صرف که برای بسیاری از انسانهای امروز بیگانه است گرفتار نمی‌شود

■ بدیهی است که آدمی با صرف مطالعه متون عرفانی یا حتی فهم آنها صرفاً در ساخت ذهن، عارف نمی‌شود.

باید حقایق آن متون را در وجود خویش متحقق ساخت و عین علم و شناخت به این حقایق بود