

آثار تفکر علامه طباطبائی در اسلام‌شناسی هانری کرین

مهرگان نظامی زاده^۱

استادیار زبان و ادبیات فرانسه، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

مرضیه خزائی^۲

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فرانسه، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۸/۱۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۲/۲۳)

چکیده

این تحقیق به مطالعه مفهوم عرفان، خاستگاه و قابلیتش در پرده برگرفتن از راز آفرینش می‌پردازد. هدف اصلی این پژوهش، بررسی آثار آراء علامه طباطبائی، به عنوان نماینده تفکر شیعی در دوران معاصر، در اندیشه هانری کرین است که بلوغ نظری وی را نه تنها نسبت به این حوزه، به ویژه عرفان اسلامی، بلکه بطور کلی سبب می‌شود. براساس این تحقیق، کرین با تأکید بر این واقعیت که آیین تشیع عرفان ایرانی را نیز در خود دارد و بر خلاف عرفان غربی هیچ مفارقتی بین فلسفه و عرفان در نظر نمی‌گیرد، آن را به عنوان راه حلی برای حفظ جهان در مقابل سکولاریسم معرفی می‌کند.

واژگان کلیدی: اسلام، عرفان، تصوف، هانری کرین، علامه طباطبائی.

^۱ (نویسنده مسئول) E-mail: mehreganzamizadeh@ymail.com

^۲ E-mail: 58khazaie@gmail.com

مقدمه

در تاریخ علم و اندیشه، عقل و عشق همواره دو راه اصلی برای دستیابی به حقیقت و راز خلقت بوده‌اند. انسان با انتخاب هر یک از این دو راه شکل خاص از زندگی (یکی بر اساس عقل و دیگری بر پایه عشق و عرفان) را برای خویش بر می‌گزیند. نقطه تلاقی این دو روش متفاوت در زندگی، آموزه‌های خاص هر یک از این روش‌ها و نیز آموزه‌های مذاهب الهی، در باب روح آدمی و قدرت عقل و عشق است؛ در این میان عشق جز به القای امید رستگاری به بشر نمی‌اندیشد^۱؛ بنابراین، همانگونه که عقل‌گرایان و حکما گاهی از عشق و عرفان، به ویژه از عرفان برای یافتن مسیر خویش در زندگی بهره می‌گیرند، عرفان و تصوف نیز گاهی از عقل و علم سود می‌جویند. وانگهی، هرچند ظاهراً فلسفه راه خویش را از عرفان جدا می‌کند، این دو مسیر کشف حقیقت در مواردی به واسطه عقل که جداکننده خیر از شر است، به یکدیگر پیوند می‌خورند^۲ و بدین سان، عرفان به الهام و اشراق و فلسفه به استدلال منتهی می‌شود.^۳

برهمن اساس، در این مقاله، در ابتدا به شرح عرفان، انواع آن، خاستگاه آن و نیز رابطه عرفان با تصوف و چرایی این رابطه خواهیم پرداخت. سپس در ادامه، سعی خواهیم کرد تا ارتباط میان دو فیلسوف-عارف از دو سرزمین شرق و غرب، علامه طباطبائی و هانری کربن را شرح دهیم. هدف اصلی این مقاله بیان رابطه متقابل میان این دو انسان فرزانه و اساس و نتیجه بحث‌های آنان درباره عرفان و تصوف است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 رتال جامع علوم انسانی

۱. کیانی نژاد، ۱۳۸۹: ۲

۲. همان: ۴

۳. همان

عرفان و تصوف

خاستگاه واژه عرفان، کلمه‌ای یونانی: میستیکوس (*Mystikos*) است که به معنای «پنهان شده و دور از دسترس ادراکات حسی و اندام‌های ادراکی»^۱ است. تصوف و عرفان با راز و آنچه که در «دوران باستان ادیان راز آلود و آغازگر عارفان (*mystes*) (رمز و راز الوزیس آیین میترا و غیره) نامیده می‌شود» پیوند می‌خورند.^۲ طریق عرفانی، «عرفان» نامیده می‌شود که از واژه میستیکوس (*Mystikos*) در زبان یونانی^۳ مشتق شده است و به معنای باطنیه، باطن، غیب، مخفی، محجوب، پنهان و غیره است.^۴

عرفان، امری مستقل و تجربی است که حاصل تجربیات شخصی فردیست که آنرا تجربه می‌کند.^۵ بنابراین، «اکهارت، سنت ترزا، حلاج و یوگای هندو، به دلیل عوامل مختلف شخصی، اجتماعی و جغرافیایی، اشکال بسیار متفاوتی از عرفان را ارائه [و تجربه] می‌کنند».^۶ با بررسی جریان‌های مهم و عرفان جمعی «مردان هوشمند» قرون چهارده و پانزده در سرزمین فلاندر و «مردان خدا» ی قرون هفده و نوزده سرزمین روسیه، اما آژرتو اینگونه نتیجه می‌گیرد که مشخصه خاص عرفان در «پیوند دگرگون کننده اش» با الوهیت نهفته است.^۷ اندیشه حاکم بر عرفای بزرگ (...)، دربرگیرنده اندیشه وحدت جهان، بازگشت بشریت به سوی خداوند، جائیکه از آن آمده است. این جهان در برگیرنده چیزی جز اندیشه خدا اندیشیدن درباره او و دستیابی به [فلسفه] وجود نیست».^۸

1. Corbin, 1981 : 179

2. Ibid

۳. کیانی نژاد، ۱۳۸۹: ۶۶

4. Corbin, 1981: 179

5. Fornoville, tome 50, 1952: 502

6. Ibid

7. Ibid: 503

8. Ibid

وانگهی، تصوف به عنوان شاخه‌ای از عرفان، دیرینه‌ای طولانی در مغرب زمین ندارد. در سال ۱۸۲۱ فریدریک آگوستوس^۱، کشیش آلمانی، واژه لاتین این اصطلاح، صوفیسموس *Sufismus* را ابداع کرد.^۲ می‌گویند: «تصوف با زیارت قبور افراد مقدس توسط بانوان (...) آغاز می‌شود، و نمی‌توان پایانی برای آن متصور شد (...)!»^۳ تصوف مکتبی عرفانی است که در بطن اسلام گسترش یافته و خود را به شکل جنبه باطنی اسلام معرفی کرده است.^۴ تصوف از اندیشه متدینین ساده دل، زاهدان و روحانیون مسلمان متمایز می‌شود^۵ زیرا دوجنبه باطنی و ظاهری برای واقعیت قائل است.^۶

سرآغاز تصوف اسلامی، قرن یکم هجری شمسی (پنجاه سال پس از مرگ حضرت محمد "ص") است^۷، از این روی این طریق روحانی، از فلسفه یونان، هند و یا روحانیت مسیحی منشعب نشده است.^۸ از نظر مفسران اسلامی، خاستگاه تصوف حقیقی دین اسلام، کتاب قرآن، احادیث پیامبر و شیوه زندگی پیروان محمد (ص) است.^۹ به همین دلیل، ابوالحسن قشیری در کتابی تحت عنوان: *الرسالات*، صوفی را معادل مسلمان، متدین، مومن و پرهیزگار^{۱۰} معرفی می‌کند.^{۱۱} پس، صوفی معادل نام‌هایی همچون درویش و فقیر نیست، زیرا این اسامی معرف افرادیست که از جامعه کناره‌گیری کرده و گوشه‌ عزلت برگزیده‌اند.^{۱۲} در حالیکه صوفی مرتبا به خانقاه، مکان استقرار راهنما (مراد)، رفت و آمد می‌کند تا بتواند راهنمایی‌های لازم را برای طی طریق عرفانی خویش از راهنما و مراد خویش دریافت کند.^{۱۳} در حقیقت، بی تفاوتی صوفیان

1. Friedrich August
2. Bonaud, 1991 : préface
3. Ibid: 9
- 4 Ibid
5. Ibid: 13
6. Ibid: 11

۷. کیانی نژاد، ۱۳۸۹: ۳۴

۸. همان

۹. همان: ۶۶

۱۰. استخری شیرازی، ۱۳۳۸: ۱۲

11. Assayag, 1992 : 261-262
12. Ibid: 262

نسبت به لذا ید دنیوی بخاطر توانایی‌های زیاد روحی ایشان است.^۱ صوفی مانند عارف خود را به خدا می‌سپارد، و با تکرار منظم یک ذکر (یکی از اسماء خداوند) به «سما» می‌پردازد. وی به کمک سما موفق به تجربه‌ی حالتی از جذب به نام «سکر» می‌شود.^۲ اصول و اعمال تصوف بر پایه‌ی شریعت مذهبی بنا نهاده شده‌اند.^۳ صوفی آموزه‌های ابلاغ شده را تفسیر می‌کند، تا از این طریق به معرفتی دست یابد که به او امکان گذر از سه مرحله‌ی تحقق روحانی (تحقیق) را بدهد؛ هدف این امر دستیازی به « غایت وحی و هدف والای انسان»، یا به بیان بهتر، بازگشت به سوی خدا یعنی معرفت الله است.^۴

از سوی دیگر، با گسترش تدریجی اسلام و تصرف سرزمین‌های مختلف، تصوف در ارتباط با فرهنگ‌های جدید تحول یافته و بارور شده است.^۵ آقا میرزا ذهابی در کتابی با نام: **سوالک**، در باب اهمیت تاریخی تصوف اسلامی می‌گوید: اگر علما و عرفا برای ایجاد چنین راهی (تصوف) به منظور حفاظت از طریق دین و عرفان با یکدیگر هم پیمان نمی‌شدند، پس از مرگ پیامبر اسلام، دین اسلام در خطر ابتلا به انحراف باطنی و ظاهری قرار می‌گرفت.^۶

بطور خلاصه می‌توان اینگونه نتیجه گرفت که عرفان پدیده‌ای موافق با فطرت انسان است، و دو نوع عرفان مذهبی و غیر مذهبی را دربر می‌گیرد. به علاوه، عرفان در تمامی مذاهب یک اصل کلی؛ یعنی بازگشت به سوی معبود را دنبال می‌کند و از طریق همین راه و طریق واحد به نتیجه‌ای واحد نیز دست می‌یابد.^۷

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 رتال جامع علوم انسانی

۱. استخری شیرازی، ۱۳۳۸: ۱۵

2. Ibid: 262

۳. استخری شیرازی، ۱۳۳۸: ۴۱

4. Bonaud, 1991 :15 et 17

5. Ibid: 263

۶. استخری شیرازی، ۱۳۳۸: ۶۱

7. Fornoville, tome 50, 1952 : 503

عرفان غیر مذهبی

گنوسی‌ها (پیروان نوعی عرفان غیر مذهبی) اولین مخالفان کلیسا بودند^۱. واژه «گنوستیسیسم» که معرف «نظام های گنوسی قرون اولیه دوران مسیحیت» است، نمی‌تواند به تمامی این نوع عرفان یا شناخت باطنی (گنوسی) را معرفی کند^۲. زیرا گنوس‌های دیگری همچون گنوس یهودیت، مسیحیت، اسلام و بودائیسیم نیز وجود دارند^۳. مکاتب گنوس تنها شامل مکاتب گنوسی مسیحیت نمی‌شوند، بلکه مکاتب گنوسی ضد مسیحیت را نیز در بر می‌گیرند؛ این مکاتب سعی در تفسیر دوباره مسیحیت از طریق شیوه‌ای جدید داشتند، روشی که دیگر بر وقایع آخرالزمانی تکیه نمی‌کرد، بلکه از طریق روانشناسی و روانکاوی آنرا بررسی می‌کرد^۴. شناخت خود (شناخت اصل خویش) و ضد کوسمیسم دو مبنای اصلی گنوس را تشکیل می‌دهند، این دو اصل به انسان کمک می‌کند تا خود را از دنیایی که در آن اسیر شده است رهایی بخشد^۵؛ گنوس بر اساس دیدگاه ضد کوسمیسم، بر خلاف جهان بینی مکاتب مذهبی زمان خود، معتقد است که انسان در تقابل با جهان خلق شده است و اینکه انسان از تمامی مخلوقات دنیا برتر است^۶، پس نه انسان برای دنیا آفریده شده، نه دنیا برای انسان؛ نه انسان شبیه دنیاست و نه دنیا مشابه انسان است. خاستگاه گنوستیسیسم شامانیسم است. اما قدیمی‌ترین متون گنوسی غیر مسیحی، متون ناق-حمادی^۷ است که تاثیر اندیشه‌های آیین یهود و مسیحیت در آنها مشهود است^۸.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 رتال جامع علوم انسانی

1. Ménard, 1975: 3
2. Corbin, tome I, 1971: XV
3. Ibid
4. Ménard, 1975 : 3
5. Ménard, tome 42, fascicule 1, 1968: 24-25; Corbin, tome I, 1971: 205
6. Couliano, 1990 : 19
7. Nag-Hamadi
8. Ménard, tome 42, fascicule 1, 1968 : 25

گنوس

از نظر **گرانٹ**^۱ گنوس پس از ناامیدی یهودیان، به دنبال تخریب معبد اورشلیم، بوجود آمد.^۲ بنابراین، یکی از اندیشه‌های یهودیت که برخی مبانی مشرق زمین را نیز در درون خود دارد، خاستگاه‌های گنوس است.^۳ در این باره، **هارناک**^۴ نیز معتقد است که گنوس احتمالاً حاصل «یونانی شدن افسانه‌های کهن شرق» است.^۵ **گرانٹ** بر این باور است که معرفت مکتب گنوس نوعی بازشناختن خویش است، این **معرفت دوباره** نسبت به خویش، ریشه در افکار **افلاطون**، **فیلونیسیم** و **یا ماندوکیا ی هندو** دارد؛ طبق این معرفت، آنکس که به خویشتن خویش دست می‌یابد از تمامی دوگانگی‌ها و تمایزات میان درون و برون رها می‌شود.^۶ بنابراین، چون گنوس با معنویت و مذهب در ارتباط است، معرفتی رهایی بخش است. گنوس «اسرار جهان برتر که در وحی الهی نهفته است را آشکار می‌کند»^۷ پس، چیزی فراتر از الهیات است؛ تعمقی است که اسرار الهی را هدف می‌گیرد؛ و در جستجوی کشف ذات الهی است.^۸ بدین ترتیب، از ایمان، اعتقاد و معرفت فراتر می‌رود.^۹ با این حال، نمی‌توان گنوس را از شناخت عرفانی جدا دانست.^{۱۰} در آمیختگی گنوس با معرفت عرفانی، «در عرفان شیعی خود را به شکل اشراق سهروردی» نمایان می‌کند.^{۱۱}

1. Grant
2. Ménard, tome 168, 1965 : 204
3. Ibid
4. Harnack
5. Ménard, tome 42, fascicule 1, 1968 : 27
6. Ménard, tome 168, 1965: 204
7. Corbin, tome I, 1971:26
8. Waelkens et Camelot, tome 45, 1947: 380
9. Corbin, tome I, 1971:XV
10. Ibid
11. Ibid

آگنوس

رد گنوس، هرچند انگیزه‌ای پرهیزگارانه در خود داشته باشد، «بذر آگنوستیسیسم»^۱ را می‌پراکند، زیرا آگنوستیسیسم میان اندیشه و هستی جدایی ایجاد می‌کند و بدین طریق مانع ورود به «دنیای درون» می‌شود، دنیایی که ورود به آن به کمک گنوس امکان‌پذیر بود.^۲ بنابراین، آگنوس برخلاف گنوس با فاصله گرفتن از (فلسفه) باطنیه، خود را به ظاهر و دنیای مادی محدود می‌کند، و از این طریق بذر مادی‌گرایی را منتشر می‌کند.

عرفان مذهبی

بدیهی است که «سرآغاز شناخت مذهبی ایمان به وحی» است.^۳ و ایمان تنها مرحله اول این راه پر پیچ و خم برای رسیدن به رستگاری است که باید پشت سر گذاشته شود. در واقع، مومن از طریق تلاشی معنوی، اخلاقی و عقلانی، از ایمان عبور کرده و به گنوس (عرفان) می‌رسد.^۴ چون گنوس به عنوان شاخه‌ای از عرفان بر رویکرد باطنی تأکید دارد، از طریق کتاب مقدس، همه اهل کتاب را در برمی‌گیرد.^۵ «آیین یهود و مسیحیت، هر یک رویکرد باطنی خاص خود را دارند، و میان این ادیان و گنوس [عرفان] اسلامی نقاط مشترک بسیاری وجود دارد»^۶

کلمان^۷، یکی از حکیمان الهی مسیحی، تأکید می‌کند که گنوس، در ابتدا نتیجه تزکیه معنوی و اخلاقی و سپس نتیجه تزکیه عقلانی است.^۸ او معتقد است که گنوس از طریق همگونی روح و

1. Ibid

2. Ibid: XVI

3. Waelkens et Camelot, tome 45, 1947: 379

4. Ibid

5. Corbin, tome I, 1971: 25

6. Ibid

7. Clément

8. Waelkens et Camelot, tome 45, 1947: 380

کلام و به کمک نیکوکاری بدست می‌آید.^۱ فیلیپ^۲ بر این باور است که از نظر گنوس مسیحیت، عارف واقعی « کسی است که به خویشتن خویش معرفت دارد و از آنچه که متعلق به او است بهره‌مند و از اصل الهی خویش بهره گرفته است».^۳ بنابراین، عارف به کسی اطلاق نمی‌گردد که دنیا را به تمامی تحت سلطه خود در آورده است.

اما از دیدگاه آیین یهود، گنوس از ایدئولوژی‌های گنوسی زوهر و اسحاق لوریا^۴ ریشه می‌گیرد.^۵ در اینجا، نظام نمادهای مورد استفاده در عرفان خاخام‌های قرن دوم، روشی برای بیان اسرار مهم اعتقاد عرفای راستین تلقی می‌شود. تفکر قبلا با ارزش نهادن بر زندگی مذهبی و عناصر آن و با ایجاد ارتباطی تنگاتنگ میان آئین اعتقادی و زندگی معنوی، موجب تجلی و ظهور واقعیات باطنی و پنهان می‌شود.^۶ با اینحال، لازم به ذکر است که قبلا پاسخی ساده به گنوس نیست^۷؛ زیرا قبلا نگرشی ذهنی است که یکی از فرآیندهای اساسی آن نمادگرایی است.^۸ نمادگرایی با بازنمایی یک چیز، رابطه میان پیدا و پنهان را آشکار می‌کند.^۹ خاستگاه این نوع نمادگرایی مذهبی عرفان است. وانگهی، از آنجائیکه در این دیدگاه، انسان تصویری از خداوند و یا تجلی او در نظر گرفته می‌شود، انسان خود را به شکل بازتابی الهی می‌بیند که از ورای آن می‌تواند به باطن چیزها دست یابد.^{۱۰} بدین ترتیب، تحول جسم و ماهیت انسان، ابزاری برای رستگاری و صعود روح به سوی الوهیت است.^{۱۱}

1. Ibid: 381

2. Philippe

3. Ménard, 1975 : 4

4. Isaac Louria

5. Vajda, tome 147, 1955: 65

6. Ibid

7. Ibid

8. Ibid:70

9. Ibid: 72

10. Ibid

11. Ibid:73

12. Ibid

از دیدگاه عرفان نظری، در فلسفه و عرفان اسلامی، سؤالات مشترکی میان عرفا و فلاسفه وجود دارد. از اینجاست که برخی از عرفا و یا صوفیان، برای تشریح سؤالات عرفانی، در نوشتار خود از روش‌هایی مطابق با روش‌های موجود در کتب فلسفه بهره گرفته‌اند و یا حتی، در برخی موارد قبل از تعلیم عرفان و تصوف، به تعلیم موضوعات نظری مانند کتب فلسفی پرداخته‌اند.^۱ بدین ترتیب، استدلال و الهام را درهم آمیخته‌اند، تألیفات سهروردی نمونه بارزی از این امر است، زیرا او تأملات اشراقی خویش را به کمک استدلال‌های ابن سینا و فارابی بیان کرده است.^۲ در تاریخ فلسفه و عرفان اسلامی، اکثریت فلاسفه مانند فارابی و خیام با درک این واقعیت که عقل به تنهایی برای دست یازیدن به اسرار فلسفه وجود کافی نیست، به تصوف و عرفان روی آورده‌اند، زیرا عرفان و تصوف با اتصال به روش باطنی و الهام توانسته‌اند این نقص را جبران کنند.^۳

عرفان اسلامی

در جهان اسلام، عرفان به معنای معرفت و بازشناختن خویش است در حالیکه در فرهنگ لغت این واژه معادل «علم و دانش» است.^۴ بنابراین، عرفان از میستیسیسم [راز باوری]: «مکتبی فلسفی که بخش عمده آن به احساسات و شهود اختصاص داده شده است»، متمایز می‌شود.^۵ از طرفی هم، علم با معرفت متفاوت است، زیرا معرفت به معنای شناخت یا دانش کسب شده پس از عبور از جهالت است.^۶ و اما درباره عرفان باید گفت که علم الهی از آن جهت که علمی قدیم و جاودان

۱. کیانی نژاد، ۱۳۸۹: ۵

۲. همان: ۶.

۳. همان

4. Corbin, 1988: 20

۵. همان: ۶۷

6. Dixel, Le dictionnaire illustré, Le Robert, 2011: 1285

۷. همان: ۶۸

است از جهالت به دور است^۱. بنابراین، جهالت در عارف راه ندارد. قشیری معتقد است عارف عالمی دانشمند است، زیرا نسبت به خداوند شناخت و معرفت کافی دارد.^۲ بر اساس آنچه که پیش‌تر بیان شد، می‌توان اینگونه نتیجه‌گیری کرد که تفکیک میان عرفان و میستیسیم از آنروست که از دیدگاه مذهب اسلامی، عرفان با معرفت الله از ورای اسماء و صفات الهی که این جهان و تمامی هستی آینه تمام‌نمای آنان هستند، رابطه‌ای مستقیم دارد^۳؛ در حالیکه میستیسیم پدیده‌ای هماهنگ با فطرت انسانی است که هدفی جز کشف اسرار باطنی عالم ندارد. از همین روی، میستیسیم، نه فقط در برگیرنده تمامی مذاهب است، بلکه راه و طریقت آن، نزد تمامی ملت‌ها و نژادهای مختلف دنیا، و حتی نزد کسانی که از یک سیستم توتمی بی‌روی می‌کنند، نیز یافت می‌شود.^۴

وانگهی، هر چند گاهی، به اشتباه، عرفان معادل تصوف بکار برده می‌شود، باید متذکر شد که در واقع، تصوف تنها شاخه‌ای از عرفان است، و بخش کوچکی از آن را در برمی‌گیرد.^۵ بنابراین، عرفان در مرتبه‌ای بسیار برتر و والاتر از تصوف قرار می‌گیرد.

عرفان اسلامی از دیدگاه علامه طباطبائی

علامه طباطبائی معتقد است که میان مذهب و تصوف رابطه ویژه‌ای برقرار است، زیرا هر دوی آنان به الوهیت و دنیای ناپیدا معتقدند.^۶ از این روست که اعمال صوفیانه نزد تمام ملت‌ها و حتی بودائیان نیز دیده می‌شود.^۷ اما تصوف به منظور کشف اسرار دنیا، لذا بدنیوی و جسمانی را به

۱. همان

۲. همان.

۳. همان

۴. همان

۵. همان: ۷۰

۶. علامه طباطبائی، ۱۳۸۷: ۸۶

۷. همان

کناری نهاده، و به تزکیه نفس و زهد روی می آورد^۱. و در نهایت، مذاهب شیعه و سنی را تحت تأثیر خود قرار می دهد.^۲

علامه بر این باور است که از سه طریق می توان به حقیقت و راز هستی دست یافت: راه عقل یا همان طریقت فلاسفه که بر پایه استدلال عقلانی واقعیات ملموس بنا نهاده شده است، راه عرفا و صوفیان که تزکیه نفس، شهود و تفکر را در بر می گیرد، و یا از طریق مذهب و رهنمودهای آن که بر باطن چیزها تکیه می کند.^۳ آنچه که موجب تمایز تصوف از تشیع می شود این حقیقت است که تصوف به وجود قطب‌هایی مانند «ولی» اعتقاد دارد، که یکی پس از دیگری در اعصار مختلف ظهور می کند و "سلسله ای" مشابه آنچه که در تشیع «امام» نامیده می شود را به وجود می آورند؛ ولی علی‌رغم آنکه تصوف، از این طریق به امام علی متصل می شود و ادعای پیروی از امام اول شیعیان را مطرح می کند، وجود این قطب‌ها جایگاه امام غایب مذهب شیعه، حضرت مهدی را به چالش می کشد.^۴

در واقع، علامه به نوعی عرفان عملی معتقد است که بر مبنای کنترل همیشگی و دائم اعمال، رفتار و افکار به منظور نزدیکی به خواست الهی بنا شده است. او بر این باور است که این نوع مراقبه فعال و دقیق صفات الهی را در وجود ما متبلور خواهد ساخت و از این طریق، به اخلاقی الهی دست خواهیم یافت: «هر قدر بیشتر به رفتار و افکارم دقت می کنم، شب هنگام، شهود و تأملاتم خالص تر می شوند».^۵ در نتیجه، می توان به روشنی مشاهده کرد که او در تزکیه نفس بسیار ساعی بوده است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 رتال جامع علوم انسانی

۱. همان: ۸۷.

۲. همان.

۳. همان: ۱۳۸۷؛ ۸۷؛ مسعود، ۱۳۷۷: ۲۸-۱۸.

۴. علامه طباطبائی، ۱۳۸۷: ۸۸-۸۷.

۵. همان: ۸۸.

از سویی دیگر، وی، علاوه بر شناخت کامل علامه نسبت به فلسفه، کتب مقدس و عرفان اسلامی، شناخت عمیقی هم نسبت به سایر مکاتب زمان خویش داشت.^۱ بر همین اساس، پس از ملاقات با هانری کربن، این دو عارف بزرگ با مشارکت داریوش شایگان، مطالعه‌ای تطبیقی در مورد مذاهب توحیدی انجام دادند که به اثبات عدم تضاد میان اندیشه‌های مذاهب ابراهیمی و عرفان اسلامی منتهی شد.

هر چند از علامه اثری که به طور ویژه به عرفان اختصاص داده شده باشد وجود ندارد، اما می‌توان از خلال مطالعه آثار وی، به عقاید ایشان در این باره دست یافت.^۲ از نظر علامه، زندگی معنوی بر پایه جهانی روحانی بنا شده است که در نقطه مقابل جهان مادی قرار می‌گیرد و بسیار ناب‌تر و واقعی‌تر از جهانی است که قوانین اجتماعی بر آن حاکم‌اند.^۳

وی معتقد است که اسلام لزوم پیروی از طریقت عرفانی را مطرح کرده است و آموزه‌های معنوی امامان، به ویژه، آموزه‌های امام علی (ع) و تشریح حقایق معنوی و عرفانی توسط برخی از پیروان ایشان خود شواهدی انکارناپذیر بر این موضوع هستند.^۴ گواه دیگر برای اثبات این امر این حقیقت است که تمامی گروه‌های تصوف، امام علی (ع) را راهنمای طریقت عرفانی خویش می‌دانند.^۵ در ضمن، هر چند تصوف از اندیشه‌های اهل تسنن نشأت می‌گیرد، اما تأثیر این اندیشه بر اسلام شیعی انکارناپذیر است.

وانگهی، چون عرفان اسلامی به شکل کاملاً استعاری و غیرمستقیم از واقعیات عرفانی سخن می‌گوید، ولی عرفان‌های غیراسلامی به‌طور مستقیم از آن سخن می‌گویند، علامه میان عرفان اسلامی و عرفان‌های غیراسلامی تمایز قائل می‌شود. از نظر وی، به دلیل بی‌پرده سخن گفتن از واقعیات عرفانی، این عرفان‌ها موجب تحریف یکتاپرستی شده و به ابداع رب‌النوع‌ها و الوهیت‌ها

۱. مسعود، ۱۳۷۷: ۲۸-۱۸

۲. همان

۳. همان

۴. همان

۵. همان

(چند خدایی، و یا شرک) انجامیده‌اند^۱. علاوه بر این، علامه با نقد عرفان هندی و عرفان مسیحی که معتقدند که برخی از طبقات اجتماعی نمی‌توانند زندگی معنوی را تجربه کنند، اذعان می‌دارد که عرفان اسلامی با توجه به توانایی و قابلیت هر فرد، به همه انسان‌ها تعلق دارد^۲. و در نهایت، به کمک برخی ارجاعات قرآنی بر حقیقت عرفان اسلامی صحنه می‌گذارد^۳. از دیدگاه علامه، عارف واقعی کسی است که تنها در جستجوی خداوند است و خود را وقف او می‌کند؛ به همین منظور زندگی زاهدانه‌ای را به امید تزکیه نفس و دستیابی به یقین بر می‌گزیند. در این مسیر، او راهنما و راهبری جز خدا بر نمی‌گزیند. و از طریق شناخت خویشتن خویش به شناخت خدا می‌رسد^۴. پیامبر اسلام نیز این موضوع را اینگونه تایید می‌کند: «من عرف نفسه، فقد عرف ربه» - هر کس خود را شناخت، خدای خود را شناخته است^۵.

میستیسیم، تصوف و عرفان از دیدگاه هانری کربن

از نظر هانری کربن، تصوف، به طور عام، حاصل تلفیق فلسفه و عرفان است^۶. به همین علت، برخی از خصوصیات فلسفه و عرفان را در خود دارد. وانگهی، کربن با شرح تناقض تجربه عرفانی که هم زمان موجب مراقبه ی عرفانی در خود، و رهایی از خویش می‌گردد، تأکید می‌کند که درون انسان محل پیوند میان خدا و جهان هستی است^۷ و تمامی مذاهب دارای منشاء عرفانی هستند. مذاهب در معرفت و هستی آنچه را که بی‌درنگ در عرفان تجربه و آشکار می‌شود را منعکس می‌کنند. معرفت جزئی کلیساها چیزی جز ترجمه ی ملموس و مستقیم تجربه عرفانی نیست (...).

۱. همان

۲. همان

۳. همان؛ بقره/ ۱۵۲؛ الاحزاب/ ۲۱؛ النحل/ ۸۹

۴. همان؛ مسعود، ۱۳۷۷: ۲۸-۱۸

۵. همان

6. Corbin, tome I, 1971 : X

7. Ibid: 31

احکام هنگامی که از منشاء عرفانی خویش تهی می‌شوند (... هنگامی که تجربه شان تجربه‌ای جسمانی است، نه روحانی، منحط شده و از بین می‌روند.^۱

الف. قبالیسم آیین یهود

کرین، متأثر از روش رونکاوای یونگ و اندیشه او در باب روح و حوادث ماقبل تاریخ، توضیح می‌دهد که یونگ با کشف زبان این دوران (ماقبل تاریخ)^۲، نمادها (سمبلها) را مظهر کهن الگوهای ناپیدا، و مکان تجلی روح می‌داند.^۳ برخورد روح با کهن الگوها بر اساس تجربه ی یک عارف، مشابه برخورد من با «نه-من» است، این برخورد وجود عالم مثالی را ثابت می‌کند؛^۴ جهانی که در آن امکان ارتباط مستقیم و فردی میان انسان با خداوند وجود دارد.^۵ از نظر سهروردی، ورود به این عالم در بعد چهارم: **ناکجا آباد**، اتفاق می‌افتد: جهانی روحانی که ورود به آن مستلزم خروج از «این دخمه ی کیهانی» است.^۶

وانگهی، براساس هرمنوتیک (تفسیر) کتاب مقدس، سه معنا برای ساختار گفتار وجود دارد، اولین معنای آن معنایی طبیعی و یا لفظی است و دو معنای دیگر باطنی و پنهان هستند که به ترتیب معنای معنوی و معنای آسمانی نامیده می‌شوند.^۷ این دو معنا، تواما در یک معنای لفظی نهفته اند.^۸ در نتیجه، از دیدگاه کرین، نقطه اشتراک میان تمامی تصوفهای عرفانی و مذاهبی که برپایه کتاب وحی بنا شده‌اند، در نظر گرفتن تواما این سه معنا در کنار یکدیگر است.^۹ از سویی دیگر، چون امام، « خود حکیمی پیامبر گونه است»، و معنای باطنی تمامی وحی‌های آسمانی را آشکار می

1. Ibid: 31

۲. شایگان، ۱۳۷۱: ۴۹

۳. همان

۴. همان: ۴۹-۵۱.

۵. کیانی نژاد، ۱۳۸۹: ۶۶.

6. Corbin, 1981: 179

7. Corbin, tome I, 1971: 139

8. Ibid: 140

9. Ibid: 141

سازد^۱، و از این طریق میان دین نبوی و مذهب عرفانی ارتباط برقرار می‌کند^۲، تنها راه حل این مسئله فهم و شرح «معنای واقعی» و «معنوی» کتاب‌های مقدس، به ویژه قرآن به کمک سخنان و تفاسیر امامان است.

ب. قبالیسم در آیین پروتستان

کربن معتقد است روش‌هایی که در مسیحیت برای بررسی کتاب‌های مقدس به کار می‌رود احتمالاً برای سایر تحقیقات مشابه، به ویژه تحقیقات مربوط به تفسیر آیات قرآن، نیز قابل کاربرد است^۳. مطالعه آثار **هامان** باعث شد تا کربن پنج اصل جهان بینی این مرد بزرگ که یکی از آن‌ها «فلسفه پیامبری» است را تمییز دهد^۴. این نوع فلسفه مدعی است که رابطه پیامبر و وحی الهی را به روشنی آشکار می‌سازد. در ضمن، تفسیر افکار هایدگر، به کربن کمک کرد تا تمام مسائل فلسفی خود، در باب تفسیر و زمان را بیان کند^۵. لازم به ذکر است که تفسیر مورد بحث کربن ریشه در افکار لوتر و آیین پروتستان دارد.

دلمشغولی اصلی کربن، تاریخ قدیسین (تاریخ مقدس) و عالم مثالی نمادها بود، این عالم از دیدگاه کربن یکی از عناصر اصلی عرفان است. بنابراین، چون هایدگر مسئله مرگ را واقعیتی مطلق می‌دانست، و با سخن از نیستی، تحول روح پس از مرگ و رستاخیز را نمی‌پذیرفت، تفسیر او نمی‌توانست به تمامی سؤالات کربن پاسخ دهد^۶. در عوض، جهان بینی ایرانی- اسلامی و بخصوص اندیشه‌های سهروردی به کربن کمک کرد تا به پاسخ سؤالاتش دست یابد^۷.

1. Ibid

2. Ibid:184

3. Ibid:151

4. Shayegan, 1990: 40

5. Ibid:41- 42

6. Ibid: 35 et 46

7. Ibid: 46-47

علاوه بر این، کربن بر این باور است که دین نبوی بدون پذیرش عالم فرشتگان دست یافتنی نیست. اعتقاد به وجود فرشته میان مسلمانان، یهودیان و مسیحیان رایج است، و همین امر هم به اعتقاد او، فیلسوف و پیامبر را نه در مقابل هم که در کنار هم قرار می دهد.

عرفان در ایران

کربن معتقد است که لایسیزاسیون موجب جدایی فلسفه از الهیات شده است. من، در اینجا از هر گونه پیش داوری عقلانی دوری می کنم، زیرا [موجب] محدود کردن مفهوم فلسفه به مفهومی که فلسفه عصر روشنگری و انشعابات آن در غرب مطرح کرده اند، (...) می شود. شاید فلاسفه ای وجود دارند که مابعدالطبیعه را نمی شناسند، اما من گمان نمی کنم بتوانیم مابعدالطبیعه را بدون فلسفه شرح دهیم (...). جدایی میان آنچه که ما «فلسفه» و «الهیات» می نامیم، حاصل لایسیزاسیون و تحولات ناشی از آن است (...).^۱

این امر اعتقاد این شرق شناس فرانسوی به فلسفه ای بدون مرز را آشکار می سازد. به این ترتیب، او به تدریج از فلسفه آلمان فاصله گرفته و به اسلام شیعی روی آورده است. سپس، با تکیه بر «تضاد میان شیعه و سنی»، عدم انطباق میان تصوف و عرفان را شرح داده است؛ زیرا از نظر او، تصوف پیمودن راهی مشخص، طریقت را به پیروانش القا می کند، در حالیکه عرفان در یک فرد به شکل «معرفت به خود» در چارچوبی خارج از چارچوب جامعه و مذهب بسط می یابد.^۲ بدین ترتیب، از نظر کربن، عرفان سهروردی، مکتب اشراق، جایگزین توازنی شده که تسنن میان سه عنصر کلام (الهیات جزئی)، فلسفه (فلسفه یونانی) و تصوف برقرار کرده است، زیرا «میان تصوف در کلام، مکتب اشراق سهروردی و فلسفه یونانی مشابهت [فراوانی] وجود دارد».^۳

1. Charnay, 1981: 275.

2. Ibid: 276.

3. Ibid; Corbin, tome I, 1971: XI.

چون فلسفه ایرانی-اسلامی میان فلسفی و تجربه عرفانی پیوندی ناگسستنی ایجاد می‌کند. بنابراین، از نظر کربن، این فلسفه می‌تواند برای انسان امروز پیامی نجات بخش داشته باشد.^۱ این پیوند فلسفه را از خطر تبدیل شدن به یک بازی ذهنی نجات داده و نیز انسان را به اصلاح مفهوم تصوف در غرب وا می‌دارد.^۲ بر اساس این مفهوم، تصوف به عنوان راهی برای تزکیه نفس و تأمل در جهان هستی، برای رسیدن به خویشتن خویش و معرفت الله معرفی می‌شود، و با تأمل در باب معرفت مطالعه فلسفی را کوچک می‌شمارد؛ به علاوه، از دیدگاه کربن، تصوف در ایران همچنان «برتری معنویت عرفانی اسلام» را حفظ نکرده است.^۳ به گمان وی فلسفه نبوی تشیع که بیشتر تفسیری است تا مکتبی در پی کشف و فاش ساختن زوایای پنهان و باطنی حقیقت، حقیقتی که در پس ظاهر نهفته است.^۴

وانگهی، علی رغم اعتقاد پژوهشگران غربی که معتقدند که تشیع هیچ علاقه‌ای به تصوف ندارد، کربن همچون حیدر آملی، به ما یادآوری می‌کند که صوفی واقعی (به معنای عارف) یک شیعه واقعی و یا به بیان بهتر یک شیعه عرفانی است.^۵

در ضمن، در کنار جمعیت صوفیان شیعه، رهبران معنوی، که هر یک خود عارفی بزرگ هستند، هم وجود دارند که هرگز ظاهری صوفیانه به خود نمی‌گیرند.^۶ از سویی دیگر، از آنجائیکه آئین اسماعیلیه در مواجهه با اسلام همواره به بعد باطنی و تفسیر پذیر کتاب مقدس توجه می‌کند، نمایانگر جنبه عرفانی اسلام است.^۷ از این رو، کربن، تشیع و آئین اسماعیلیه را جدایی ناپذیر

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

1. Corbin, tome I, 1971: X

2. Ibid

3. Ibid

4. Ibid: 43

5. Ibid: XI

6. Ibid

می‌داند.^۱ هرچند که پس از مرگ امام المنصور منتصر بالله در سال ۱۰۹۴، آئین اسماعیلیه به رهبری حسن صباح از عرفان گذر کرد و به تصوف روی آورد.^۲

چون هدف از ولایت امامان در تشیع، آشکار کردن «باطن رسالت انبیا» است، پس عرفان شیعی همان عرفان اسلامی است، بر همین اساس کربن، طرد عرفا توسط اسلام را رد می‌کند.^۳ و از آنجائیکه عرفا هم مانند امامان حقیقت اساسی و نجات بخش اسلام را در باطن آن جستجو می‌کنند، می‌توان رابطه‌ای انکارناپذیر میان تشیع و تصوف در نظر گرفت.^۴ حیدر آملی نیز در این باره می‌گوید: تشیع و تصوف از طریق نبوت، ولایت، شریعت، ظاهر و باطن به یکدیگر پیوند می‌خورند.^۵ اما تصوف، با برجسته کردن بیش از پیش نقش شیخ به عنوان «قطب و راهنما» و با اصرار بر مشاهده شخصی و عینی امام غایب، موجب تحریف شخصیت امام و کم ارزش جلوه دادن نقش ایشان شده و نوعی «تمایل به سکولارشدن ما بعد الصبیعة شیعه ناب را به نمایش گذارده است».^۶ اینچنین، تصوف سنی با تمایل به حذف امام، تعادل میان ظاهر و باطن را از بین برده و از عرفان شیعی (تشیع دوازده امامی) که همواره بر ایجاد هماهنگی، همزمانی و تعادل میان ظاهر و باطن اصرار دارد، فاصله گرفته است.

به علاوه، کربن به صراحت بیان می‌کند که کلیسا با دوری از گنوس (عرفان) و تقلیل دادن جنبه الهی منجی آخرالزمان به جنبه ای اجتماعی، آن‌هم به صورت محض و ساده، موجب سکولار و لائیک شدن الهیات شده است.^۷

بر اساس آنچه که پیشتر بیان شد، می‌توان «همه پدیده‌های مذهب شخصی و تجارب عرفانی را به مثابه جدایی فرد از «محیط اجتماعی» اش تعریف کرد».^۸ در نتیجه، غرب به بهانه "به روز

۱. همان: ۲۱۰.

۲. همان: ۲۱۴.

3. Corbin, tome I, 1971:15-16

4. Ibid

5. Ibid: 17

6. Ibid: 18

7. Ibid:23; Corbin, 2003

8. Corbin, tome I, 1971: 23

بودن (عمل کردن بر اساس مقتضیات زمان خود) و هماهنگی با الزامات علمی زمان خود و همچنین اعلام "برتری جنبه اجتماعی" موجب نادیده گرفتن معنویت، به عنوان اصلی مهم و اساسی، شد.^۱

کربن نقطه اشتراک میان عارفان را امتناع از تحدید شناخت واقعیت یک موضوع بر اساس مستندات عینی و وجود مادی آن موضوع می‌داند؛ مستندات عینی که وجود یک چیز را از نظر انسان مادی توجیه و اثبات می‌کنند، و با چشم‌پوشی از بعد معنوی آن امر، به تعبیر همه عارفان، مادی‌گرایی را ایجاد کرده و گسترش می‌دهند.^۲ در واقع، «در طول تاریخ، عارف [همواره] با کشف دنیای انسان معنوی، آن‌را در مقابل دنیای انسان مادی گرا قرار می‌دهد»^۳ از این رو، تجربه عرفانی خود را به شکل نوعی رهایی از خویش به خارج از مرزهای مادی می‌نمایاند.^۴

کربن در جلد سوم کتاب *اسلام ایرانی*، به کمک نظریات روزبهان بقلی و ابن عربی، دو تن از شخصیت‌های بزرگ تصوف، به طور اخص، از رابطه میان تشیع و تصوف سخن می‌گوید و در این خصوص به موضوع اصلی یکی از مراحل سیر و سلوک درونی روزبهان؛ یعنی تجلی جمال الهی اشاره دارد.^۵ بر اساس این دیدگاه، عشق الهی همان راز تجلی جمال او است؛ این تجلی که ظاهری انسانی دارد، به معنای تجلی صفات الهی در وجود انسانی مانند پیامبر و یا امام است؛ بنابراین، حضرت محمد (ص) تجلی تمامی صفات الهی بر روی زمین است.^۶ کربن با تکیه بر نقش تجلی که در همه نمادهای عرفان اسلامی وجود دارد، اضافه می‌کند که می‌توانیم آن‌را در مفهوم سطح روزبهان^۷ و یا در تجلی ابن عربی مشاهده کنیم.^۸ وی در ادامه، توضیح می‌دهد که تلقی خاص آئین اسماعیلیه از وحدانیت خدا نزد شیعیان دوازده امامی نیز کاربرد دارد. در نتیجه، از نظر کربن،

1. Ibid

2. Ibid: 26

3. Ibid:30

4. Ibid:31

5. Corbin, tome III, 1971: 81-82

6. Shayegan, 1990: 234

7. Corbin, tome III, 1971: 9

8. Shayegan, 1990: 118-119

می‌توان اثبات کرد که این اندیشه تحت تأثیر عرفان اسماعیلی وارد تفکر شیعه دوازده امامی شده است.

در نهایت، می‌توان اینگونه نتیجه گرفت که عرفان اسلامی که از نظر کربن، همان عرفان تشیع ایرانی است، از افکار آئین اسماعیلیه و تصوف ریشه می‌گیرد. بنابراین، این عرفان لاینفک از باطنیه می‌تواند راه جدیدی به روی انسان غربی بگشاید و او را از باتلاق مادی‌گرایی نجات دهد.^۱

نتیجه‌گیری

مشاهده کردیم که عقل و عشق ابزارهایی هستند که می‌توانند ما را به سوی حقیقت راهنمایی کنند؛ عقل بنیان فلسفه را تشکیل می‌دهد و عشق خاستگاه عرفان است. خاستگاه عرفان، که بیانگر هر آنچه که پنهان، ناپیدا و باطنی است، و به دو شکل مذهبی و غیر مذهبی دیده می‌شود، فلسفه یونان است. و در این میان، تصوف نیز یکی از شاخه‌های عرفان است که در درون اسلام رشد یافته است.

دیدارهای هانری کربن با علامه طباطبائی موجب می‌شود تا وی واقعیت تشیع را به عنوان تنها راه هدایت انسان به سوی معنویت بشناسد.^۲ طی این دیدارها علامه تمامی اصول حکمت شیعی را بر سالک فرانسوی عرضه می‌دارد. به این ترتیب، همانگونه که در این فرصت کوتاه اشاره شد، هانری کربن به اتکاء دین پژوهی‌های خود در حوزه آیین تشیع و دیدارهایش با علامه طباطبائی، به عنوان نماینده راستین اسلام ایرانی حداقل در ارتباط با او، می‌تواند چنین نتیجه بگیرد که تفکر لائیک همانا مولود جدایی فلسفه و الهیات است و معنویت تصوف ایرانی و عرفانی که ریشه در امامت و واقعیت امام منتظر دارند، شاید بتوانند گسست ایجاد شده در جهان مسیحیت؛ یعنی جدایی بین الهیات و فلسفه، ایمان و دانش، نماد و تاریخ، را ترمیم کند. سرانجام، کربن، با نگرشی نوین به

1. Corbin, tome I, 1971: 80.

2. Corbin, tome I, 1971: 23.

تصوف، عرفان، روح اسلامی و تبلورشان در اسلام ایرانی و آیین تشیع، پیشنهاد خود را برای مقابله با مسائل ناشی از سکولار شدن جهان و اهداف آن، ارائه می‌کند.

منابع و مأخذ

منابع فارسی

قرآن کریم.

- شاهجویی، محمدامین. (۱۳۸۴). *مقالات هانری کربن (مجموعه ای از مقالات به زبان فارسی): مذاهب شیعه و اسماعیلیه*، زیر نظر شهرام پازوکی، تهران، انتشارات حقیقت.
- شایگان، داریوش. (۱۳۷۱). *آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، ترجمه باقر پرهام، تهران، آگاه.
- استخری شیرازی، احسان الله علی. (۱۳۳۸). *اصول تصوف*، تهران، کانون معرفت.
- کیائی نژاد، زین‌الدین. (۱۳۸۹). *سیر عرفان در اسلام*، تهران، انتشارات اشراقی.
- طباطبائی، علامه سید محمدحسین. (۱۳۸۷). *شیعه: مجموعه مذاکرات با پروفسور هانری کربن*، قم، موسسه بوستان.
- مسعود، امید، (مرداد و شهریور ۱۳۷۷)، «قرآن . عرفان از نگاه علامه طباطبائی»، *مجله کیهان اندیشه*، شماره ۷۹.

(<http://www.noormags.com/view/Magazine/ViewPages.aspx?ArticleId=267>
60, (مهر).

منابع لاتین

- BONAUD, Christian. (1991). *Le Soufisme al-tasawwuf et la spiritualité islamique*, Paris : Maisonneuve Et Larose.
- CHARNAY, Jean-Paul. (1981). *L'Herne, Henry Corbin : Le Sûfi et le Fagih*, (sous la dir. de Constantin Tacou et dirigé par Christian Jambet), Paris, L'Herne.
- CORBIN, Henry. (2003). *L'Imâm cache*, Paris, L'Herne.
- CORBIN, Henry. (1988). *MOLLA SADRA SHIRAZI, LE LIVRE DES PENETRATIONS METAPHYSIQUES*, Lagrasse. Verdier.

- CORBIN, Henry. (1971). *En Islam iranien*, tome, I, III, Paris, Gallimard.
- COULIANO, Ioan Petru. (1990). *Gnoses dualistes d'Occident*, Plon.
- Dixel, Le. (2011). *dictionnaire illustré, Le Robert*, Paris, Nouvelle édition millésime.
- SHAYEGAN, Darius. (1990). *HENRY-CORBIN, La topographie spirituelle de l'Islam iranien*, Paris, édition de la Différence.
- ASSAYAG, Jackie. (1992). « Invulnérables au fer et au feu. Soufisme et fakirisme dans le sud de l'Inde », in : *Revue de l'histoire des religions*, tome 209, n°3.
- FORNOVILLE, Th. Emm Aegerter. (1952). « Le Mysticisme », in : *Revue Philosophique de Louvain*, troisième série, tome 50, n°27.
- JOLIVET, Jean. (1972). « H. Corbin. L'homme de lumière dans le soufisme iranien », in : *Revue de l'histoire des religions*, tome 182, n°2.
- LORY, Pierre. (1993). « Conférence de M. Pierre Lory », in : *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, Annuaire, tome 102 1993-1994.
- MÉNARD, Jacques E. (1968). « Les origines de la Gnose », in : *Revue des Sciences Religieuses*, tome 42, fascicule 1.
- MÉNARD, Jacques E. (1965). « R. M. GRANT. La gnose et les origines chrétiennes », in : *Revue de l'histoire des religions*, tome 168, n°2.
- MICHOT, Jean R. (1989). « Pensée arabo-islamique. Notes de lecture 1983-1988 », in : *Revue Philosophique de Louvain*, quatrième série, tome 87, n°74.
- VAJDA, Georges. (1972). « H. Corbin. En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques, I et II », in : *Revue de l'histoire des religions*, tome 182, n°1.
- VAJDA, Georges. (1955). « Recherches récentes sur l'ésotérisme juif (1947-1953) », in : *Revue de l'histoire des religions*, tome 147, n°1.
- WAELEKENS, Robert, CAMELOT, Th. (1947). « Foi et Gnose, Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie », in : *Revue Philosophique de Louvain*, troisième série, tome 45, n°8.

منابع اینترنتی

- (<http://www.noormags.com/view/Magazine/ViewPages.aspx?ArticleId=267>
60, (مهر) .
<http://morteza-en.blogfa.com/post/7> , (3 octobre 2015).