

پیوند فلسفه و عرفان در جهان اسلام*

سید حسین نصر**

ترجمه مسعود صادقی علی آبادی***

چکیده: بی‌شک فلسفه و عرفان اسلامی، که در طول تاریخ خود فراز و نشیبهای بسیاری را پشت سر گذاشته‌اند، متضمن ژرف‌اندیشیها و مزایایی هستند که در فلسفه‌ها و عرفانهای که در دامن ادیان دیگر پرورش یافته‌اند، یافت نمی‌شود و از این رو شاید نتوان براحتی آنها را نادیده گرفت. فهم فلسفه اسلامی بدون درک اهمیت عرفان اسلامی و تأثیرش بر بسیاری از شخصیت‌های اصلی فلسفه اسلامی، از فارابی و ابن سینا گرفته تا چهره‌های دوره معاصر، امکانپذیر نیست. همین‌طور است فهم عرفان اسلامی که رشد و تحول آن تا حد زیادی متأثر از فلسفه اسلامی بوده است. در این نوشتار سید حسین نصر ضمن کاوش در خصوص ربط و نسبت تاریخی فلسفه و عرفان اسلامی، سرنخهایی به دست

* این مقاله ترجمه‌ای است از:

S. H. Nasr and O. Leaman (eds.), "Introduction to the mystical tradition", **History of Islamic Philosophy**, London: Routledge, 1990, vol. 1, pp. 367 - 73.

** سید حسین نصر که اینک استاد مطالعات اسلامی در دانشگاه جورج واشنگتن است، تاکنون در تهران، بیروت و بعضی ایالت‌های امریکا، سمتهای دانشگاهی داشته است. وی نوشته‌های جامعی در ابعاد گوناگون فلسفه اسلامی دارد و آثارش به بیش از بیست زبان ترجمه شده است.

*** کارشناس گروه عرفان اسلامی پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی.

می‌دهد که با توجه به آنها می‌توان ربط و نسبت این دو شاخه از معرفت را شنید و وام‌دهیهای آنها را به یکدیگر از هم بازشناخت.

برای سخن گفتن از سنت عرفانی اسلام، بیش از هر چیز فهم معنای عرفان (mysticism) در عالم اسلامی، به ویژه با توجه به ماهیت پر ابهام معنای این اصطلاح در انگلیسی امروز، ضرورت دارد؛ ما تنها هنگامی می‌توانیم از عرفان اسلامی سخن بگوییم که معنای اولیه و اصلی این اصطلاح را، که بحث از اسرار الهی است، بفهمیم. باید خاطر نشان کرد که معنای ریشه‌ای فعل یونانی *muo*، که از آن واژه *mysterion* و *mysticism* مشتق گردیده، سکوت یا لب فرو بستن است. دقیقاً به همین معنا می‌توان در عالم اسلامی آن را با اصطلاحاتی چون اسرار یا باطن مرتبط دانست، یا یادآوری اینکه عارفان مسلمان غالباً خودشان را حافظان اسرار الهی می‌دانند. در عالم اسلامی، عرفان به معنای بُعد باطنی اسلام است که غالباً با تصوف و همچنین با باطن‌گرایی شیعه، هم دوازده امامی و هم اسماعیلی، یکی انگاشته می‌شود.^۱

علاوه بر این، عرفان اسلامی، بدین معنا که بیان شد، در درجه اول طریقی معرفت است که عنصر عشق طبعی ساختار وحی اسلامی به آن ملحق می‌گردد، اما خیلی بندرت عرفان احساساتی و فردگرایانه‌ای می‌باشد که در بسیاری از حلقه‌ها در فضای مسیحی از رنسانس به این سو پدید آمد. دقیقاً به همین دلیل عرفان اسلامی در طی سالها با فلسفه اسلامی پیوند نزدیک داشته است؛ و می‌توان گفت که علی‌رغم انتقاداتی که بسیاری از عارفان اسلامی از فیلسوفان اسلامی بویژه از سده ششم [ه. ق.] / دوازدهم [م.] تا سده نهم / پانزدهم کرده‌اند، فیلسوفان اسلامی، خصوصاً فیلسوفان دوره اخیر، به همان خانواده روحانی تعلق دارند که عارفان اسلامی بدان متعلقند، زیرا هر دو دغدغه دستیابی به معرفت نهایی را دارند.^۲ مدت زیادی طول نکشید تا عقل فیلسوفان اسلامی با روح القدس، و فرشتگان جهان دینی با عقول فلاسفه یکی شدند. همچنین نباید فراموش کرد که برخی از عارفان اسلامی، ابن فلاطون نام گرفتند.

آنچه لازم است بر آن تأکید بیشتری شود این است که باطن‌گرایی اسلامی و بویژه تصوف، برای قرن‌ها سرشار از حیات و پویایی باقی ماند تا برای درک و فهم حق و فعلیت بخشیدن استعدادهای قوه عقلی در درون انسانها ابزارهای عملی تدارک ببیند. ابزارهای عملی که امکان

حصول شناخت، دانش یا معرفتی محقق را که فیلسوفان اسلامی نمی‌توانستند از آن غفلت ورزند، فراهم می‌ساخت. در واقع، به همان نحو که از انقلاب علمی به این سو فلسفه غربی بیش از پیش خدمتگزار علمی شد که مبتنی بر داده‌های تجربی مأخوذ از حواس بیرونی بود، فلسفه اسلامی حتی بیشتر از آن با ثمرات طریق دیگری از معرفت درآمیخت که بر حواس باطنی و گشودن «چشم دل» (عین القلب به عربی) مبتنی بود. چشم دلی که می‌تواند جهان نامرئی را که از چشم ظاهر پوشیده است «ببیند».

نخستین فیلسوف برجسته اسلامی که در او علاقه مستقیم به تصوف مشاهده می‌شود فارابی است که در واقع خود عارفی عامل بود. اما، تأثیر تصوف بر نوشته‌هایش، بجز در فصوص الحکم، که برخی آن را به ابن سینا نسبت داده‌اند، آشکار نیست. حضور تصوف را عمدتاً می‌توان در زندگی شخصی فارابی دید که بی‌شک باید بر اندیشه وی تأثیر نهاده باشد. این حضور در تصنیفهای موسیقی وی نیز آشکار است. برخی تصدیق می‌کنند که پاره‌ای از این تصنیفات تا به امروز در سلسله‌های صوفیه، چه در ترکیه و چه در شبه قاره هند و پاکستان، خوانده و نواخته می‌شود.

رابطه با تصوف در خلف اصلی فارابی در مکتب مشاء، ابن سینا، آشکارتر است. هرچند اکثر محققان معاصر، گزارش ملاقات او را با ابوسعید ابی‌الخیر، صوفی مشهور خراسان، ساختگی دانسته‌اند. شکی نیست که ابن سینا به تصوف علاقه بسیار داشته^۳ و حکمة المشرقیه‌ی او مالا مال از اندیشه‌های عرفانی است.^۴ علاوه بر این، در نمط نهم آخرین شاهکارش، الاشارات و التنبيهات، تحت عنوان «فی مقامات العارفين» قویترین دفاع از تصوف را از جانب فیلسوفان اسلامی به عمل آورده است. در آنجا وی آشکارا دستیابی عارفان یا صوفیان دارای گرایشهای عقلانی را به معرفت به عالم روحانی و امکان کشف اسرار نهان آن را می‌پذیرد.^۵ این فصل از اثر جاودان ابن سینا که در هزار سال گذشته در ایران و جاهای دیگر تدریس شده، نه تنها شاهدی بر تأثیر تصوف بر فلسفه اسلامی است، بلکه خودش نیز در تقویت این تأثیر مؤثر بوده است.

در همین دوره ظهور فلسفه اولیه مشاء و پدید آمدن شخصیت‌هایی چون فارابی و ابن سیناست که شاهد پیدایش فلسفه اسماعیلی - که در سده‌های چهارم / دهم و پنجم / یازدهم

با شخصیت‌هایی چون حمیدالدین کرمانی و ناصر خسرو به ارج خود رسید - هستیم. کل این مکتب، فلسفه را با بُعد باطنی اسلامی یکی می‌کند.^۶ آموزه‌های اساسی فلسفه یا حکمت اسماعیلی چون تأویل، رابطه امام و عقل انسانی، آیین پاگشایی، دوره‌های نبوت و امام‌شناسی و همچنین پیدایش عالم و انسان‌شناسی شاهی است بر ارتباط نزدیک با بُعد باطنی گروی اسلامی. علاوه بر این، تعلیمات عرفانی یونانی - اسکندرانی چون تعلیمات فیثاغوریان و هرمسیان انعکاسی در فلسفه اسماعیلی یافت، که نمونه آن تأکید زیادی است که در رسائل اخوان‌الصفا بر معنا و اهمیت عرفانی اعداد دیده می‌شود.

در حالی که فلسفه مشاء در سرزمینهای غربی اسلام، هم مورد نقد متکلمان اشعری و هم عارفانی چون غزالی و سنایی واقع می‌شد، شکوفایی فلسفه اسلامی در سرزمینهای غربی اسلام همچنان در ارتباط نزدیک با تصوف بود. در واقع، کل پدیده فلسفه اسلامی در اسپانیا، تأثیر اولیه تصوف بر تفکر فلسفی ابن مسرح را با خود به همراه داشت. تقریباً همه فیلسوفان اسلامی برجسته اسپانیا، به استثنای ابن رشد، بُعد عرفانی قوی داشتند که بوضوح در نوشته‌هایشان انعکاس یافته است. در تأیید این قول تنها ذکر عشق عرفانی ابن حزم، عرفان ریاضی ابن سیدبداجوزی، آموزه شهود عقلی ابن باجه و نقش عقل فعال در ابن طفیل کفایت می‌کند. اما آشکارترین تجلی رابطه بین تصوف و فلسفه را می‌توان در آخرین فیلسوف بزرگ اندلسی، ابن سبعین مشاهده کرد. ابن سبعین که هم عارف بود و هم فیلسوف، یکی از تلفیق‌های مهم بین آموزه عرفانی و فلسفه را در تاریخ تفکر اسلامی پدید آورد.

در قرن ششم / دوازدهم، در سرزمینهای شرقی اسلام و بویژه در ایران بود که مهمترین و مؤثرترین تلفیق تصوف و فلسفه، به دست شهاب‌الدین سهروردی، مؤسس مکتب اشراق، صورت گرفت. سهروردی، عارفی که در جوانیش بر فلسفه ابن سینا نیز اشراق داشت، دیدگاه فلسفی جدیدی پدید آورد که مبتنی بر معرفت اشراقی بود و بین تعلیم عقلانی ذهن و تزکیه درونی جمع می‌کرد. خود سهروردی از اهمیت این تلفیق بین معرفت عقلانی و تجربه عرفانی کاملاً آگاه بود و عارفان را در کنار فیلسوفان مشاء به عنوان جاعلان مقولات و مراحل قرار داد که به ظهور مقولات و مراحل «حکیم متأله» که آرمان آموزه اشراقی بود، می‌انجامید.^۷ فلسفه اسلامی با سهروردی ارتباطی تفکیک‌ناپذیر با درک روحانی و تزکیه درونی پیدا کرد که تقریباً در

طول تمام دوره‌های اخیر تاریخ اسلامی پیوند خود را با حیات عرفانی حفظ کرد. فیلسوفان اشراقی بعدی که مفسران اصلی سهروردی بودند مانند محمد شهرزوری و قطب‌الدین شیرازی و ارائه‌کنندگان متأخر آموزه‌های وی مانند ابن ترکه اصفهانی هم فیلسوف بودند و هم عارف.

ارتباط نزدیک بین فلسفه و عرفان در واقع ویژگی تقریباً تمام فلسفه متأخر اسلامی است. احیاگر فلسفه مشائی ابن سینا در قرن هفتم / سیزدهم، نصیرالدین طوسی - که در عین حال یکی از ریاضی‌دانان و منجمان تاریخ نیز بود - اوصاف الاشراف را در باب فضایل عارف نگاشت. معاصر وی افضل‌الدین کاشانی که هم فیلسوف بود و هم شاعر، عارفی است که آرامگاهش به عنوان قدیس تا به امروز، زیارتگاه زایران است و جلال‌الدین دوانی که هم فیلسوف بود و هم متکلم، به آموزه‌های باطنی و اشراقی علاقه جدی داشت و حتی به شرح و تفسیر آرای سهروردی پرداخت.

در دوره صفویه با تأسیس مکتب اصفهان در قرن دهم / شانزدهم، ارتباط بین فلسفه و عرفان برای بیشتر فیلسوفان تقریباً به عنوان امری مسلم درآمد و تجربه حق از طریق عمل و تعقل، از بحث فلسفی درباره حضرت حق تقریباً جدایی‌ناپذیر شد؛ و از این رو، ارتباط بین حقیقت‌الوجود و مفهوم الوجود در مابعدالطبیعه اسلامی این دوره، اهمیت فراوان یافت.^۸ مؤسس مکتب اصفهان، میرداماد، یکی از فیلسوفان شدیداً عقل‌گرا، اشعاری عرفانی با تخلص اشراق سرود و رساله‌ای در باب تجربه سُکرآور عرفانی تألیف کرد.^۹

چهره اصلی این مکتب، ملاصدرا، دوره‌ای طولانی از تزکیه درونی را به همراه تعلیم ظاهری متحمل شد و در کنار تعقل، اشراق و وحی را به عنوان منابع اصلی معرفت در نظر گرفت. دیدگاه فکری جدیدی که وی پدید آورد و بر سه بنیان وحی، اشراق درونی و تعقل استوار است «حکمة‌المتعالیه» نام گرفت. وی بسیاری از اساسی‌ترین آموزه‌هایی را که در آثارش ذکر شده، وحی و الهام الهی می‌داند. از این رو، به این آموزه‌ها با اصطلاحاتی مانند حکمة العرشیه اشاره می‌کند.^{۱۰} برخی از آثار ملاصدرا، مانند شواهد الربوبیه، رنگ و بوی کاملاً عرفانی دارد و نویسنده مدافع شدید عارفان بزرگ اسلامی مانند ابن عربی است که از او به طور گسترده در شاهکارش، اسفار الاربعه، نقل قول می‌کند. ملاصدرا همچنین رسائلی در شرح احوال خود - سه اصل و کسر الاصلنام الجاهلیه - نوشت و در آنها در حالی که به برخی از صور عامیانه و

انحرافی تصوف انتقاد می‌کند، قویاً از عارفان اصیل و آموزه‌های آنها دفاع می‌کند. در واقع، فهم فلسفه یا حکمت صدرایی، بدون فهم تأثیر عظیم آموزه‌های ابن عربی و تعلیمات عرفانی دیگر، مانند تعلیمات غزالی بر ملاصدرا، امکانپذیر نیست.

فلسفه اسلامی، این ارتباط نزدیک با عارفان را، بویژه تا آنجا که به طرفداران بعدی مکتب ملاصدرا مربوط بود، حفظ کرد. شاگردان بلاواسطه وی، عبدالرزاق لاهیجی و ملامحسن فیض کاشانی به سبب فضای سیاسی آن روز تا حدی از ملاصدرا دوری گزیدند و عمدتاً خودشان را وقف علوم دینی و الهیات کردند. اما آثاری با الهام از استادشان نگاشتند و هر دو اشعاری عرفانی تصنیف کردند. کاشانی چند رساله عرفانی مهم نیز به نثر نگاشت، که از جمله می‌توان از کلمات مکتونه نام برد. شاگرد آنان قاضی سعید قمی نیز رسائل عرفانی مهمی تألیف کرد و در واقع باید وی را فیلسوف عرفانی برجسته‌ای دانست.^{۱۱} به همین ترتیب، فیلسوفان قاجار که تعالیم ملاصدرا را احیا کردند در عین حال هم عارف بودند و هم فیلسوف. برجسته‌ترین چهره آنها حاج ملاحادی سبزواری است که علاوه بر متون منطقی و فلسفی، متونی عرفانی نیز، هم به نثر و هم به نظم، تألیف کرد. در واقع وی را باید قدیس فیلسوف نامید؛ چون معاصرانش و نسلهای بعدی نیز وی را هم شخصیت فلسفی برجسته و هم قدیسی عارف دانسته‌اند.^{۱۲}

این گرایش در قرن چهاردهم / بیستم نیز ادامه یافت. بسیاری از معروفترین فیلسوفان اسلامی سده گذشته ایران، مانند میرزا مهدی آشتیانی، سید محمد کاظم عصار، علامه طباطبایی و مهدی الهی قمشه‌ای، هم فیلسوف بودند و هم عارف؛ بسیاری از آنها با جدیت تمام طریقتی روحانی را در پیش گرفتند. بنابراین در این دوره شواهدی وجود دارد بر ارتباطی کهن و پیوندی متأخر بین فلسفه و عرفان که پیشینه آن به ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا برمی‌گردد.

این وضعیت مختص و محدود به ایران نیست. در هند نیز که فلسفه اسلامی بویژه در طول دوره مغول رو به شکوفایی نهاد، همین ارتباط نزدیک بین عرفان و فلسفه در بین بسیاری از چهره‌های اصلی مشاهده می‌شود. مهمترین چهره بین آنها شاه ولی‌الله دهلوی است که شاید بزرگترین متفکر اسلامی آن شبه قاره باشد. در مطالعه آثارش تعیین اینکه آیا وی متکلم، فیلسوف یا عارف است، دشوار می‌نماید. حقیقت این است که وی در عین حال هر سه بود، متفکری که تلفیقی دیگر نیز بین این رشته‌ها پدید آورد. به همین نحو، می‌توان شخصیتهایی از

این سنخ را در امپراتوری عثمانی و همچنین در جهان عرب در دوره‌های جدید مشاهده کرد. یکی از مهمترین شخصیت‌های دینی مصر در قرن چهاردهم / بیستم عبدالحلیم محمود است که شیخ الأزهر نیز بود. او هم عارف بود و هم فیلسوفی اسلامی و آثاری مهم در هر دو موضوع نوشت.

در دوره‌های جدید، تأثیر و نفوذ تفکر غربی بسیاری از افراد را در جهان اسلام هم از تصوف و هم از فلسفه سنتی اسلامی دور کرده است، اما تا حدی که این فلسفه، که ریشه در سنتی به قدمت دوازده قرن دارد، باقی بماند ارتباط بین عرفان و تفکر فلسفی نیز باقی می‌ماند. به هر حال، ماهیت فلسفه اسلامی را، آنگونه که در طی قرن‌ها بسط و گسترش یافته، بدون درک اهمیت واقعی که می‌توان آن را عرفان اسلامی نامید و فهم تأثیرش را بر بسیاری از شخصیت‌های اصلی فلسفه اسلامی از فارابی و ابن‌سینا گرفته تا چهره‌های دوره معاصر، نمی‌توان کاملاً فهمید.

یادداشتها:

(۱) بنگرید به:

M. Lings, *What is Sufism?* (Cambridge, 1993);

[مشخصات کتابشناختی ترجمه آن چنین است:

مارتین لینگز، *عرفان اسلامی چیست؟* ترجمه فروزان زاسخی، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، تهران، ۱۳۷۸

T. Burckhardt, *An Introduction to Sufism*, trans. D. M. Matheson (Wellingborough, 1990);

همچنین بنگرید به:

S. H. Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (London, 1994).

(۲) در باب رابطه بین تصوف و فلسفه اسلامی در بافت فرهنگ ایرانی بنگرید به:

S. H. Nasr, "The Relation between sufism and Philosophy in Persian Culture" (trans. H. Dabashi), in S. H. Nasr, *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*, ed. M. Aminrazavi (London, 1995).

همچنین بنگرید به بررسی مهم فریتوف شروان:

F. Schuon, *Sufism - Veil and Quintessence*, trans. W. Stoddart (Bloomington, 1981), Chapter 5, "Tracing the Notion of Philosophy": 115-28.

(۳) بنگرید به:

Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (Albany, 1993): 191 ff.; B.

Forouzanfar, "Abu Ali Sina Wa tasawwuf", in Dh. Safa (ed.), *Le Livre du millenaire d'Avicenne*, 2 (Tehran, 1953): 188 ff.

(۴) بنگرید به:

H. Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital*, trans. W. Trask (Irving, 1980).

(۵) بنگرید به: ابن سینا، *الاشارات و التبیہات*، ویراسته محمود شهبایی (تهران ۱۹۶۰): ۱۵۱.

(۶) کرین در آثارش به طور گسترده به این موضوع می‌پردازد. خصوصاً بنگرید به:

L'Homme et son ange (Paris, 1983); With S. H. Nasr and O. Yahya), *A History of Islamic Philosophy*, trans. L. Sherrard (London, 1993); also his *Cyclic Time and Isma'ili Gnosis* (London, 1983).

(۷) بنگرید به:

"Suhrawardi". in Nasr, *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*; Nasr, *Three Muslim Sages* (Delmar, 1975), Chapter 2:52 ff.

[مشخصات کتابشناختی ترجمه این اثر چنین است: سید حسین نصر، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، تهران: انتشارات امیرکبیر]

H. Corbin, *En Islam Iranien*, 2 (Paris, 1971); I. R. Netton, "The Neoplatonic Substrate of Suhrawardis Philosophy of Illumination: *Falsafa as Tasawwuf*" in L. Lewisohn (ed.), *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism* (London, 1992): 247-60.

(۸) بنگرید به:

T. Izutsu, *The Concept and Reality of Existence* (Tokyo, 1971).

(۹) بنگرید به:

H. Corbin, "Confession extatique de Mir Damad, in his *En Islam Iranien*, 4 (Paris, 1972): 9 ff.

(۱۰) بنگرید به:

J. Morris (trans.). *Mulla Sadra's Wisdom of the Throne* (Princeton, 1981); and Nasr, *Sadr al-Din Shirazi and his Transcendent Theosophy* (Fehran, 1977), especially Chapters 4 and 5: 69 ff.

(۱۱) در باب این شخصیتها بنگرید به:

H. Corbin. *La Philosophie iranienne islamique aux XVII et XVIII siècles* (Paris, 1981): 96-115: 179-87; and 245-91.

کرین همچنین بررسی جداگانه مهمی را به اثر فمی در باب نمادگرایی تعبیه اختصاص داده است. بنگرید به: Corbin. *Temple and Contemplation*, trans. P. Sherrard (London, 1986): 183-262.

(۱۲) بنگرید به:

"Sabzawari". in Nasr. *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*; and M. Mohaghegh and T. Izutsu (trans.). *The Metaphysics of Sabzawari* (Delmar, 1977).