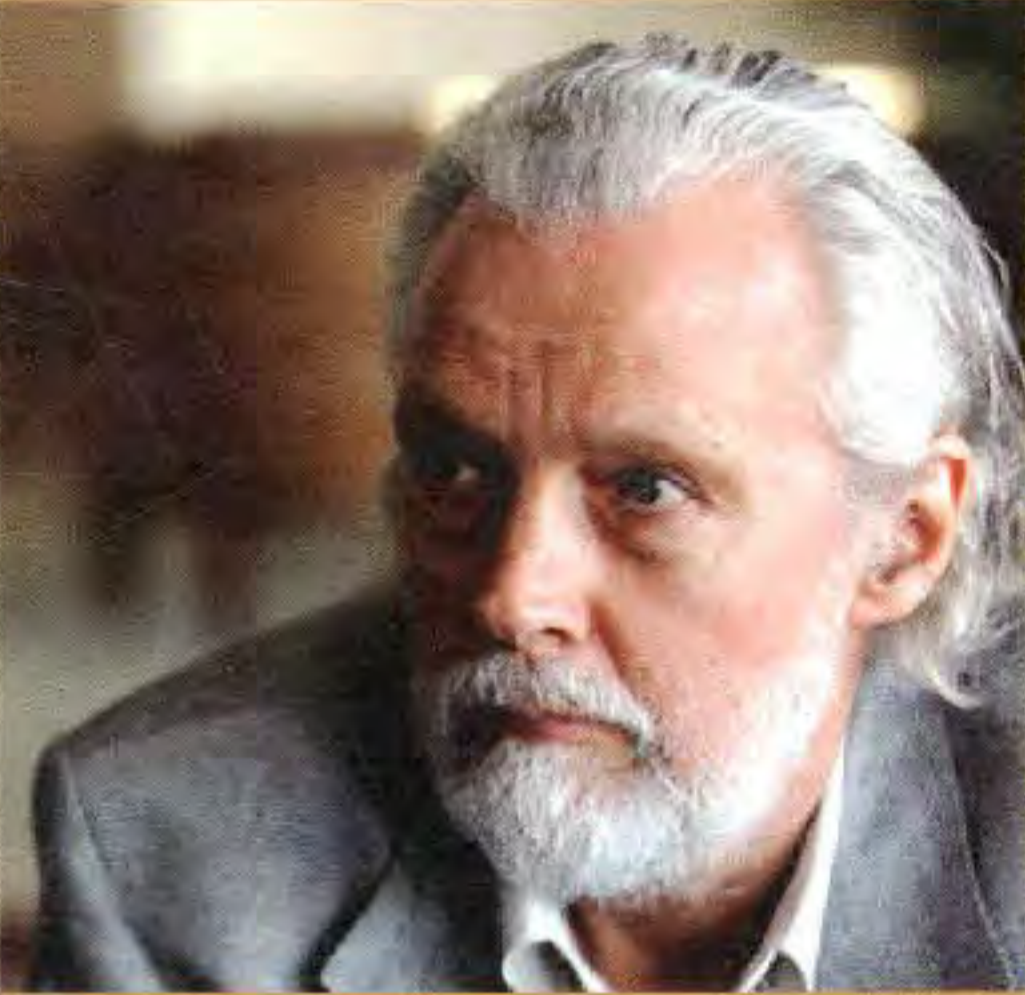


زندگی نامه  
خدمات علمی و فرهنگی



پروفیسور

ویلیام حمدانی

مجموعه زندگی نامه‌ها

## طبقه بندی و نام وزمینه علمی تکریم شدگان

### آیات عظام و خجج اسلام و استادان حوزه

حاج شیخ هادی نجم آبادی، ۱، فقیه و اصولی  
شهید مرتضی مطهری، ۹، مدرّس و واعظ و استاد دانشگاه  
میرزا مهدی مدرّس آشتیانی، ۱۳، استاد و مدرّس فلسفه در حوزه و دانشگاه

حسینعلی راشد، ۱۵، مدرّس و واعظ و استاد دانشگاه  
محمدعلی مدرّس تبریزی، ۲۳، فقیه و رجالی و محدّث  
محمدتقی آملی، ۲۷، مدرّس فقه و اصول و فلسفه  
سید محمد کاظم عصّار، ۴۰، مدرّس و استاد فلسفه در حوزه و دانشگاه  
عباسعلی محقق خراسانی، ۴۷، واعظ و محدّث و قیام کننده علیه نظام  
استبدادی

حاج ملاهادی سبزواری، ۵۶، فیلسوف و منطقی و ادیب و فقیه  
سید حسن موسوی بجنوردی، ۵۹، فقیه و اصولی  
میرزا ابوالحسن شعرانی، ۶۵، مدرّس فلسفه و کلام و منطق  
سید جلال الدین آشتیانی، ۷۰، استاد و مدرّس فلسفه در حوزه و دانشگاه  
علی دوانی، ۸۵، مورّخ و مدرّس حوزه  
ابوالفضل نجم آبادی، ۸۹، فقیه و مدرّس



شیخ آقا بزرگ تهرانی، ۹۴، کتاب شناس و رجالی  
 محمدتقی ادیب نیشابوری، ۹۹، مدرس ادب و بلاغت عربی  
 شیخ ابو عبدالله زنجانی، ۱۰۲، تاریخ اسلام و قرآن

### استادان و پژوهشگران در حوزهٔ علوم انسانی

محمدحسن لطفی، ۳، مترجم آثار فلسفی  
 محمد قزوینی، ۵، ادیب و مورخ و ناقد ادبی  
 سیدجعفر سجادی، ۷، استاد فلسفه و منطق  
 عبدالحسین نواتی، ۸، نویسنده و مورخ  
 محمدحسن گنجی، ۱۰، جغرافی‌دان و هواشناس  
 جلال‌الدین همائی، ۱۱، ادیب و فیلسوف و استاد علوم بلاغت  
 فتح‌الله مجتبائی، ۱۶، استاد تاریخ ادیان و هندشناس  
 یحیی ماهیار نوابی، ۲۰، استاد ادبیات فارسی و زیانهای باستانی  
 سیدعلی موسوی بهبهانی، ۲۱، استاد علوم قرآنی و ادب عربی  
 مجتبی مینوی، ۲۲، مورخ و ادیب و استاد ادبیات تطبیقی  
 جواد حدیدی، ۲۵، ادبیات تطبیقی و زبان فرانسه  
 محمود روح‌الامینی، ۲۹، استاد جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی  
 سیدضیاءالدین سجادی، ۳۲، استاد زبان و ادبیات فارسی  
 بهاء‌الدین خرّمشاهی، ۴۳ مترجم و ادیب و قرآن‌شناس  
 زین‌العابدین مؤتمن، ۳۷، استاد زبان ادبیات فارسی  
 علی محمد کاردان، ۳۹، استاد روانشناسی و علوم تربیتی  
 حمید فرزام، ۴۹، استاد زبان و ادبیات فارسی  
 سیداحمد ادیب پیشاوری، ۵۲، استاد و ادیب زبان فارسی و عربی  
 نصرالله پورجوادی، ۵۴، استاد تصوف و عرفان  
 اسماعیل حاکمی‌والا، ۵۵، استاد زبان و ادبیات فارسی  
 غلامحسین یوسفی، ۵۷، استاد زبان و ادبیات فارسی

- رضا داوری اردکانی، ۵۸، استاد فلسفه و جامعه‌شناسی  
 عباس اقبال آشتیانی، ۶۰، مورخ و ادیب و ناقد ادبی  
 ناصر کاتوزیان، ۶۱، قاضی و استاد حقوق  
 محمد خوانساری، ۶۲، استاد منطق و فلسفه و ادب عربی  
 سیدحسن قاضی طباطبایی، ۶۳، استاد ادبیات فارسی و عربی  
 احمد بهمنیار کرمانی، ۶۷، استاد ادبیات فارسی و عربی  
 محمد نخجوانی، ۶۹، نسخه‌شناس و کتاب‌شناس  
 غلامحسین شکوهی، ۷۱، استاد علوم تربیتی  
 عبدالرسول خیام‌پور، ۷۲، استاد زبان و ادبیات فارسی  
 عبدالمحمد آیتی، ۷۵، مترجم و پژوهشگر ادب فارسی و عربی  
 محمدتقی مصطفوی، ۷۷، مورخ و باستان‌شناس  
 سعید نفیسی، ۷۸، ادیب و مورخ  
 مهدی آذرین‌زدی، ۸۰، ادبیات و کتابهای کودکان  
 عباس حرّی، ۸۱، کتابداری و اطلاع‌رسانی  
 محمدعلی موحد، ۸۲، حقوق‌دان و مولوی‌شناس  
 عبدالجواد فلاطوری، ۸۳، اسلام‌شناس و استاد فلسفه  
 علی اکبر دهخدا، ۸۴، ادیب و لغت‌شناس  
 محمد پروین گنابادی، ۸۷، مترجم و ادیب  
 بدیع الزمان فروزانفر، ۸۸، محقق و استاد زبان و ادبیات فارسی  
 جعفر شهیدی، ۹۰، استاد زبان و ادب فارسی و پژوهشگر  
 سید محمدمعین، ۹۲، لغت‌شناس و استاد زبان و ادب فارسی  
 علی اکبر شعاری‌نژاد، ۹۳، روانشناسی و علوم تربیتی  
 علی اصغر فقهی، ۹۷، مورخ و استاد زبان و ادب فارسی  
 غلامحسین مصاحب، ۱۰۰، تاریخ ریاضیات و دائرةالمعارف‌نویس  
 محمدامین ادیب طوسی، ۱۰۳، لغت‌شناس و استاد زبان و ادب فارسی  
 جعفر سلطان‌القرائی، ۱۰۴، کتاب‌شناس و نسخه‌شناس



محمد امین ریاحی، ۱۰۵، شاهنامه شناس و استاد زبان و ادب فارسی

### استادان و پژوهشگران در حوزه علوم محضه و تاریخ علوم

احمد بیرشک، ۲، ریاضیات و تاریخ علوم ریاضی

محمود نجم‌آبادی، ۴، تاریخ پزشکی اسلامی - ایرانی

یدالله سبحانی، ۶ آب شناسی و آبیاری

محسن هشترودی، ۱۹، ریاضیات و تاریخ علوم ریاضی

علیقلی بیانی، ۲۴، آب شناسی و سدسازی

پرویز شهریاری، ۳۱، ریاضیات و تاریخ علوم ریاضی

اسدالله آل بویه، ۳۳، ریاضیات و هندسه

عبدالغفارخان نجم‌الدوله، ۵۱، ریاضیات

حسن تاج بخش، ۷۳، تاریخ پزشکی و دامپزشکی اسلامی - ایرانی

هوشنگ اعلم، ۷۶، تاریخ داروشناسی و گیاهان دارویی در اسلام و ایران

### استادان و دانشمندان خارجی

توشی هیکو ایزوتسو، ۱۷، فلسفه اسلامی و قرآن شناسی

سید محمد تقیب العطاس، ۲۸، اسلام در دوره معاصر

سید امیر حسن عابدی، ۳۰، زبان و ادب فارسی در شبه قاره

نذیر احمد، ۳۸، زبان و ادب فارسی در شبه قاره

رشدی راشد، ۷۹، تاریخ ریاضیات اسلامی

ویلیام چیتیک، ۹۱، عرفان و تصوف

### بانوان فاضل

توران میرهادی، ۱۴، تعلیم و تربیت

شیرین بیانی، ۴۴، تاریخ ایران

ژاله آموزگار، ۴۵، زبانهای باستانی

پروین اعتصامی، ۴۶، شاعر و ادیب  
فاطمه سیاح، ۴۸ ادبیات تطبیقی  
زهرا رهنورد، ۵۰، هنرشناسی  
نوش آفرین انصاری، ۵۳، کتابداری  
مهری باقری، ۹۵، زبان و ادب فارسی و فرهنگ عوام  
تاج زمان دانش، ۱۰۱، حقوق و جرم‌شناسی

### دانشمندان گُرد و اهل سنن

عبدالحسین شرفکندی، ۱۲، شاعر و مترجم  
ابراهیم یونسی، ۲۶، مترجم  
احمد ترجانی‌زاده، ۴۱، زبان و ادبیات فارسی  
عبدالحمید بدیع‌الزمانی کردستانی، ۴۲، زبان و ادب عربی  
مستوره کردستانی، ۷۴، شاعر و مورخ

### مبتکران و نوآوران

عبّاس سحاب، ۱۸، جغرافیا و کارتوگرافی  
جبار باغچه‌بان، ۳۶، روش آموزش زبان فارسی به کودکان و ناشنوایان  
کیومرث صابری فومنی، ۶۴، ادیب و طنزپرداز  
محمد بهمن‌بیگی، ۶۶، ایل‌شناس و تعلیم و تربیت‌عشایر  
بابا صفری، ۶۸، مورخ و پژوهشگر  
احمد منزوی، ۳۴، کتاب‌شناس و نسخه‌شناس و فهرست‌نگار  
حسن حکمت‌نژاد، ۳۵، طراح فرس و قالی  
حسن رشیدی، ۸۶، معلم و پدیدآورنده مدارس جدید  
اریاب کیخسرو شاهرخ، ۹۶، ازبانیان کتابخانه مجلس و انجمن آثار فرهنگی  
علی اقبالی، ۹۸، ازبانیان مدارس کشاورزی

با ملاحظه‌ای اجمالی به این صورت آشکار می‌گردد که در انتخاب افراد برای تعظیم و تکریم رعایت تناسب شده و کوشش شده از طبقات گوناگون که دارای رشته‌های علمی مختلف بوده‌اند بهترین‌ها برگزیده شوند به ویژه کسانی که ما به آثار و تألیفات و شرح احوال آنان برای تدوین بزرگداشت‌نامه دسترسی داشته‌ایم.

این موجب تأسف است که ما جا و مکان مناسبی که بتوانیم جوانان و دانشجویان را در این مراسم جای دهیم، نداریم و همیشه باید سرخجالت به زیر داشته باشیم که حاضران در این مراسم باشکوه ناچارند در راهروها و دهلیزها و حتی روی زمین حیاط انجمن بنشینند. ما که برای پرورش جسم جوانهای خود استادیوم صدهزار نفری داریم آیا سزاوار نیست برای تربیت جان و روحشان جای مناسبی داشته باشیم تا آنکه آنان مشمول: «فربه شده به جسم و به جان لاغر» نشوند.

امید است که این بئ‌الشکوی مورد توجه اولیای امور قرار گیرد و آنچه را که در این سرآغاز نگاشته گردیده جدی بنگرند و در صدد رفع کاستی آن برآیند و این را بدانند که هر کس از این مراسم بهره بردارد، ثوابش نصیب آنان خواهد گردید که در این هدف مقدس ما را یاری کرده‌اند. بعون الله تعالی و کرمه.

مهدی محقق

رئیس هیأت مدیره

انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

خردادماه ۱۳۸۹



## پیش‌گفتار

به نام خداوند جان و خرد

ویلیام چیتیک در زمانی به تهران آمد که از یک‌ربع قرن پیش از آن یعنی پس از شهریور ۱۳۲۰، تهران به کانونی از علم و معرفت و بسترگاهی مناسب برای مطالعات و تحقیقات در زمینه فلسفه و عرفان اسلامی تبدیل گشته بود. این بالندگی و شکوفایی فلسفه و عرفان هم در حوزه علمیّه تهران و هم در دانشگاه تهران به خوبی آشکار و هویدا بود. در حوزه — تا آن‌جا که من به خاطر دارم و خود نیز در جریان آن قرار گرفته بودم — استادان زیر مجلس و محفل درس داشتند که نه تنها طلاب حوزه بلکه برخی از استادان و دانشجویان دانشگاه از افاضات آن اساطین حکمت و عرفان برخوردار می‌شدند:

۱. مرحوم میرزا محمدعلی شاه‌آبادی که در مسجد جامع تهران درس اخلاق و عرفان می‌گفت.
۲. مرحوم میرزامهدی مدرّس آشتیانی که در مدرسه سپهسالار قدیم شفا و اسفار تدریس می‌کرد.
۳. مرحوم شیخ محمدتقی آملی که در منزل خود در چهارراه

حسن آباد فقه و فلسفه درس می داد.

۴. مرحوم سید محمد کاظم عصار تهرانی که در مدرسه عالی سیهسالار (شهید مطهری فعلی) کفایه و شرح منظومه تدریس می کرد.

۵. مرحوم میرزا ابوالحسن شعرانی که در منزل خود واقع در سه راه سیروس شرح منظومه تدریس می کرد.

۶. مرحوم میرزا مهدی الهی قمشه‌ای که در منزل خود در خیابان ری کوجه مشاور به تدریس شرح منظومه می پرداخت.

در دانشکده الهیات مرحوم استاد محمود شهابی کتاب شفا و مرحوم شیخ حسینعلی راشد کتاب اسفار و مرحوم شیخ محمدعلی حکیم شیرازی شرح فصوص محیی الدین و رساله قشیریه را در عرفان تدریس می کردند و در دانشکده ادبیات استادانی هم چون جلال الدین همایی و بدیع الزمان فروزانفر عرفان اسلامی را براساس آثار مولانا جلال الدین محمد بلخی به ویژه مثنوی معنوی تدریس می کردند و استادانی هم چون دکتر غلامحسین صدیقی و دکتر یحیی مهدوی و دکتر سید احمد فرید دانشجویان را در جریان فلسفه غرب و مقایسه آن با فلسفه اسلامی قرار می دادند. در این دو جریان حوزوی و دانشگاهی طلابی هم چون: میرزا محمد حسین شاه آبادی، حاج آقارضا شیرازی، حاج شیخ یحیی عابدی، سید محمد رضا علوی تهرانی، شیخ محمد رضا ربانی تربتی، حاج آقا مصطفی مسجدجامعی، حاج حسن آقا سعید تهرانی و دهها مانند آنان پرورش می یافتند و از دانشگاه دانشجویانی هم چون: محسن جهانگیری، رضا داوری اردکانی، امیرحسین آریان پور، سید جعفر شهیدی، سیدعلی موسوی بهبهانی، حسن ملکشاهی، سید جلال الدین مجتبوی، محمد رضا شفیع کدکنی و دهها مانند آنان بیرون آمدند که هم اکنون چراغ علم و معرفت را در مراکز علمی کشور روشن نگه

داشته‌اند، هر چند برخی از آنان روی در نقاب خاک کشیده‌اند. حال که روبه‌رو شدن چپتیک را با فضای فلسفی و عرفانی در حوزه علمیّه تهران و دانشگاه تهران گزارش کردیم باید دو رویداد مهم را در این زمینه - که یکی در آغاز اقامت او در تهران و دیگری در اواسط دوران اقامت او به‌وجود آمد - یاد کنیم: نخستین رویداد، تأسیس مؤسسه مطالعات اسلامی، دانشگاه مک‌گیل شعبه تهران در سال ۱۳۴۷ و دومین رویداد، تأسیس انجمن فلسفه ایران در سال ۱۳۵۲ بود.

تأسیس مؤسسه مطالعات اسلامی نتیجه کوشش‌هایی بود که این حقیر طی سال‌های ۱۳۴۴-۱۳۴۷ در دانشگاه مک‌گیل کانادا انجام داده بود. این کوشش‌ها عبارت بود از: تدریس کلام شیعی براساس شرح باب حادی عشر علامه حلی و اصول فقه شیعی بز پایه معالم‌الاصول حسن بن زین‌الدین شهید ثانی، و تصحیح متن و ترجمه شرح منظومه حاج ملاهادی سبزواری، و تهیه کتاب‌ها و رساله‌هایی که به‌وسیله دانشمندان شیعه ایرانی در چهارصد سال اخیر تألیف شده از جمله: کتاب قبسات میرداماد، تعلیقه مرحوم میرزامهدی مدرس آشتیانی، و طرح‌ریزی نشر آثار منطقی دانشمندان ایرانی که بعدها به‌صورت کتابی تحت عنوان منطق و مباحث الفاظ منتشر شد. این فعالیت‌ها موجب شد تا مقدمات تأسیس پایگاهی علمی در ایران به‌وجود آید و پروفیسور توشی‌هیکو ایزوتسو که به مدت دو سال با من در ترجمه انگلیسی شرح منظومه سبزواری در کانادا همکاری کرده بود، جهت ادامه فعالیت‌های یادشده و بازبینی ترجمه شرح منظومه، ژاپن و کانادا را ترک کند و رحل اقامت در تهران افکند. ترجمه ما از سبزواری در سال ۱۹۷۷ م. / ۱۳۵۶ ش. در نیویورک چاپ شد و متن عربی با مقدمه انگلیسی ایزوتسو و مقدمه فارسی من در سال ۱۳۴۸ در تهران



چاپ و منتشر و طیّ مراسمی در محلّ مؤسسه رونمایی گردید. هم‌چنان‌که تعلیقۀ آشتیانی بر شرح منظومۀ سبزواری با مقدمۀ انگلیسی ایزوتسو در سال ۱۳۵۲ منتشر و طیّ مراسمی در مؤسسه با حضور رؤسای سابق و رئیس وقت دانشگاه تهران در سال ۱۳۵۳ رونمایی شد. در این مراسم سفیران کانادا و انگلیس و استادانی هم‌چون دکتر سیدحسین نصر و دکتر سیدجعفر شهیدی و استاد مجتبی مینوی حضور داشتند. ویلیام چیتیک که در آن زمان تحصیلات خود را در دانشگاه تهران ادامه می‌داد و در شرف اتمام آن بود در آن مجلس حضور داشت. فعالیت‌های مؤسسه — با حضور پروفسور ایزوتسو و نیز پروفسور هرمان لندلت که کتاب *کاشف الاسرار نورالدین اسفراینی* را با مقدمه‌ای مفصّل برای مؤسسه آمادهٔ طبع می‌ساخت و در نشر مجموعهٔ سخنرانی‌ها و مقالات در فلسفه و عرفان اسلامی با من همکاری داشت — پژوهشگران جوانی را که برای اسلام‌شناسی و ایران‌شناسی به ایران می‌آمدند، وادار به اقامت می‌کرد. از این روی، چیتیک پس از اتمام دورهٔ دکتری مصمّم شد در ایران بماند. چنان‌که همسر او هم ساچیکو موراتا پس از اخذ درجهٔ دکتری به قصد ادامهٔ تحصیلات در فقه شیعه قصد رحیلش بدّل به اقامت شد. در واقع تهران برای این جوانان مدینه‌ای فاضله گردیده بود که آرزوهای دیرین معنوی آنان را تحقق می‌بخشید:

شهری که من این‌جا برسیدم خردم گفت  
این‌جا بطلب حاجت و زین منزل مگذر

رویداد دوم تأسیس انجمن فلسفه در سال ۱۳۵۳ به ریاست دکتر

سیدحسین نصر بود که آرزوی آنان را که می‌خواستند در تهران بمانند و از فضای فلسفی و عرفانی آن برخوردار گردند متحقق می‌ساخت. انجمن فلسفه هم همان اهداف مؤسسه مطالعات اسلامی را دنبال می‌کرد با این تفاوت که مؤسسه بودجه‌ای نداشت و در سال ۱۳۵۰ در شرف انحلال و تعطیل قرار گرفته بود که نامه دکتر سیدحسین نصر به رئیس دانشگاه تهران مبنی بر این که سالی صد و پنجاه هزار تومان دانشگاه به مؤسسه کمک کند، آن را از انحلال نجات بخشید که اکنون آثار منتشر شده آن به فارسی و عربی و انگلیسی افزون از صد جلد کتاب نفیس شده است. انجمن فلسفه با همت مدیر مدبر آن و علاقه وافر او به نشر و گسترش فرهنگ و معارف شیعه و پشتوانه بزرگ مالی که داشت ایزوتسو را به خود جذب کرد و از مؤسسه به انجمن منتقل گردید. و او که در انجمن شاگردان مستعدی هم چون نصرالله پورجوادی و غلامرضا اعوانی و ویلیام چیتیک پیدا کرده بود هر چند که نام و عنوان انجمن سبب شده بود که همکاران بین‌المللی او، او را «فیلسوف درباری» بنامند ولی عشق به ایران و فلسفه و عرفان ایرانی او را تا زمان انقلاب در ایران نگاه داشت و در انجمن فلسفه به تدریس *فصوص الحکم* محیی‌الدین ابن عربی برای دانشجویان پرشور خود ادامه داد. فضای سیاسی ایران و درگیر شدن مدیر انجمن با سیاست، انجمن را از رنگ و رونق پیشین انداخته بود. و نه تنها ایزوتسو بلکه دانشجویان هم کم‌کم مأیوس می‌گشتند، به گفته ناصر خسرو:

زیرا که علم دینی پنهان شد  
چون کار دین و علم به غوغا شد

به یاد دارم پروفیسور محسن مهدی استاد دانشگاه هاروارد در همان اوقات طی نامه‌ای به من نوشت که: «من جیمز موریس<sup>۱۱</sup> را برای آموختن فلسفه و عرفان شیعی به انجمن فلسفه فرستاده‌ام. اکنون او گله دارد که مدیر انجمن به علت درگیری با مشاغل گوناگون عنایتی به انجمن ندارد و این جوان قصد بازگشت دارد و این برای انجمن شکست به‌شمار خواهد آمد». او از من خواست که چاره‌ای بیندیشم که آن جوان برنگردد. من او را خواستم و پیشنهاد کردم که من درسی هفتگی در کلام شیعه بر پایه متن شرح باب حادی عشر علامه حلی در مؤسسه مطالعات اسلامی ارائه می‌دهم او می‌تواند به‌عنوان مستمع آزاد در آن شرکت کند. او در آن سال همراه با یان ریشارد جوان فرانسوی - که بعدها مجله چکیده‌های ایرانشناسی را که به زبان فرانسه در پاریس منتشر می‌شد همکاری می‌کرد - به درس من می‌آمدند و هر دو خوشنود بودند از این‌که درسی ارائه می‌شود که آنان بتوانند از آن برخوردار گردند.

ویلیام چیتیک در جریان فعالیت‌های من و مؤسسه مطالعات اسلامی قرار داشت و در مراسم بزرگداشت‌ها و سخنرانی‌های مؤسسه شرکت می‌کرد. سخنرانان مؤسسه از ایران‌شناسان و اسلام‌شناسان بزرگ جهان بودند از جمله: مونتگمری وات، ریچارد والزر، ریچارد کیلبانسکی، فرید جبر، عبدالرحمن بدوی، معن زیاده، محمد ارکون، لوی گارده که در سخنرانی اخیر برای آخرین بار مرحوم دکتر علی شریعتی را دیدم که چند روز پس از آن از ایران خارج شد و دیگر برنگشت و در همین مجلس شریعتی با دکتر نصر برای نخستین بار با هم روبه‌رو

<sup>۱۱</sup> اکنون استاد بخش الهیات کالج بوستون در امریکاست.



شدند.

غرض از اطالۀ سخن دربارهٔ مؤسسهٔ مطالعات اسلامی و انجمن فلسفهٔ ایران و حضور ایزوتسو و فعالیت‌های این دو نهاد و ارتباط چیتیک با آن، این بود که فضای علمی و بسترگاه فلسفی و عرفانی این پژوهشگر جوان — که بعدها منشاء تولید آثار فراوانی در حکمت و عرفان و فلسفه شد — مشخص گردد و ریشه و سرچشمه‌های اندیشه‌ها و افکار او شناسایی شود و این امر تبیین شود که چیتیک زاده و پروردهٔ فضای فرهنگی ایران است که در بهترین ایام زندگی‌اش توانست آراء و اندیشه‌های خود را با استفاده از آن فضا شکل بخشد.

چیتیک در آثار خود نه تنها به‌طور کامل به معرفی شیخ اکبر محیی‌الدین ابن‌العربی و مولانا جلال‌الدین محمد بلخی پرداخته بلکه شناساندن دانشمندان اسلامی — ایرانی دیگر در غرب مرهون کوشش‌های این پژوهشگر یرتوان است از جمله افضل‌الدین کاشانی، عبدالرحمن جامی، فخرالدین عراقی، سعیدالدین فرغانی، بهاء ولد، سلطان برهان‌الدین، صدرالدین قونوی، صدرالدین شیرازی، احمد سمعانی، فیض کاشانی، شمس تبریزی، عبدالرحمن اسفراینی، محمدبن منور، امیر خسرو دهلوی و مانند اینان.

او در معرفی پیمبر اکرم (ص) و امام حسین (ع) و امام زین‌العابدین (سجاد) به غرب سهم بسزایی داشته است. و ترجمهٔ او از زبور آل‌محمد (ص) یعنی صحیفهٔ سجادیه جا و مکانتی شایسته در غرب یافت و برخی از کشیشان و اتیکان شیفتهٔ مناجات‌ها و ادعیهٔ آن امام همام شدند و از آن در اذکار و اوراد خود اقتباس کردند. چیتیک علمای معاصر را نیز مغفول نداشته و در برخی از آثار خود اندیشه‌های مرحوم علامه سیدمحمدحسین طباطبایی و مرحوم امام راحل را مورد

بررسی و تحلیل قرار داده است.

آثار فراوان چیتیک نه تنها جای خود را در جهان علم غرب باز کرد و او به‌عنوان یک چهرهٔ عرفان‌پژوه و مولوی‌شناس برجسته شناخته شد بلکه در ایران نیز مورد توجه اهل علم به ویژه جوانان و دانشجویان فلسفه و عرفان قرار گرفت. برخی از کتاب‌های او ترجمه و مورد بهره‌برداری فارسی‌زبانان واقع شد از جمله: *عواالم خیال*، انتشارات هرمس، ۱۳۸۲؛ *راه عرفانی عشق*، تعالیم معنوی مولوی، نشر پیکان ۱۳۸۲ و *من و مولانا*، *زندگانی شمس تبریزی*. صیت شهرت چیتیک به حوزه‌های علمیّهٔ جمهوری اسلامی ایران نیز کشیده شد و در همین چند روز اقامت کوتاه او از او دعوت به‌عمل آمد که سفر کوتاهی به قم، دارالحدیث و به مشهد، دفتر تبلیغات اسلامی داشته باشد و دریافت خود و دانشمندان مغرب‌زمین را از فرهنگ شیعی و عرفان اسلامی به‌ویژه آنچه که مربوط به علوم اهل‌البیت — علیهم‌السّلام — است برای آنان بازگو کند ولی او متأسفانه وقت نداشت و به فرصتی دیگر موکول کرد.

چیتیک مردی خوش‌چهره و هش و بش و بسام است؛ همیشه خنده بر لب دارد. صورت ظاهری او حکایت از سادگی باطنی او دارد. در زندگی نیز ساده‌زیستی را برگزیده و کتاب و دیوان و دفتر برایش اهمیت دارد نه چیز دیگر. من در نیویورک چند روزی مهمان او بودم در آپارتمانی که مشترکاً با دانشجوی سابق من در مک‌گیل آقای پروفیسور دکتر کریم کرو اجاره کرده بودند. این در زمانی بود که من برای شرکت در سمیناری که — دربارهٔ اصول فقه در دانشگاه پرینستون برگزار شده بود — دعوت شده بودم و آقای پروفیسور سیدمحمدحسین مدرّسی طباطبایی که آغاز اقامت خود را می‌گذرانید و نیز پروفیسور آن‌ماری

شامل در همین آپارتمان از من دیدن کردند. در زمانی که من در کوالالامپور در مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی تدریس می‌کردم چیتیک و همسرش برای شرکت در سمیناری دربارهٔ مذهب کنفوسیوس به مالزی آمده بودند و ملاقاتی میان ما و پروفیسور سید محمد نقیب‌العطاس رئیس مؤسسه رخ داد که بسیار مفید و سودمند بود.

آثار و مقالات چیتیک به زبان‌های گوناگون از جمله: اندونزیایی، ترکی، آلبانیایی، اسپانیولی، روسی، بوسنیایی و فرانسوی ترجمه شده است. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی بخشی از مراسم بزرگداشت‌های خود را ویژه دانشمندان خارجی گردانیده که به فرهنگ و علوم و معارف اسلامی سه ایرانی خدمت کرده‌اند و تاکنون در این بخش پروفیسور نذیر احمد، پروفیسور امیر حسن عابدی، پروفیسور سید محمد نقیب‌العطاس، پروفیسور توشی‌هیکو ایزوتسو و پروفیسور رشدی راشد در طی سال‌های اخیر مورد تجلیل و بزرگداشت قرار گرفته‌اند و این بدین منظور است که طلاب حوزه‌ها و دانشجویان دانشگاه‌های ما از آنچه در جهان علم می‌گذرد آگاه گردند و روزی هم آنان بتوانند کالای معنوی خود را در سطح بین‌المللی عرضه نمایند و از انزوای علمی بیرون آیند.

حال که از پروفیسور چیتیک به‌طور مستوفی سخن رفت لازم می‌نماید از همسر پُرکار و پُر توان و یار وفادار و مددکارش که او نیز به سهم خود به زبان و ادب فارسی و فرهنگ اسلامی خدمت کرده است سخن به میان آید. خانم دکتر ساجیکو موراتا که علاقهٔ شدیدی به زبان فارسی و فرهنگ ایرانی داشت و سخن گفتن با این زبان را از همان آغاز ورود به ایران فرا گرفته بود در سال ۱۳۵۰ از رسالهٔ دکتری خود

به راهنمایی این جانب تحت عنوان: هفت پیکر نظامی و نقش زن در آن دفاع کرد و به درجهٔ دکتری نائل آمد. او که تشنهٔ علم و معرفت بود به این پایه خرسند نبود و می‌گفت می‌خواهد یک دوره فقه و اصول شیعه را نزد استاد در ایران بخواند. او نخست نزد من کتاب *معالم الاصول* حسن بن شهیدثانی را آغاز کرد و من که در آن روزگار سرگرم نشر کتاب‌های: مجموعه متون و مقالات در فلسفه و عرفان اسلامی، منطق و مباحث الفاظ و قبسات میرداماد بودم فرصت ادامهٔ این درس را نیافتم و او را راهنمایی کردم که به دانشکدهٔ الهیات برود و مطالعات و تحصیلات خود را نزد استاد دکتر ابوالقاسم گرجی ادامه دهد که او این پیشنهاد را پذیرفت و تحصیلات خود را در آن دانشکده تا کارشناسی ارشد به پایان برد و رسالهٔ خود را تحت عنوان: «ازدواج موقت و آثار اجتماعی آن» به رشتهٔ تحریر درآورد که آن رساله در سال‌های بعد به چاپ رسید و ترجمهٔ انگلیسی آن هم منتشر شد. ساچیکو پیش از ازدواج با چیتیک و پس از آن، با همسر من دوست و در ارتباط بود و مدتی هم در منزل پدر بزرگ همسر مرحوم سر مهندس محسن انصاری در خیابان جمهوری، مقابل مسجد سجّاد، کوچهٔ انصاری زندگی می‌کرد. این دو مدتی با هم نزد مرحوم سید محمد رضا علوی تهرانی امام جماعت مسجد امیرالمؤمنین در خیابان کارگر تفسیر کشف الاسرار میبیدی را به درس می‌خواندند و آن مرحوم هم که زبان انگلیسی می‌دانست برخی از اشکالات خود را در مقالات انگلیسی که دربارهٔ اسلام بود، نزد ساچیکو رفع می‌کرد. این زوج دانشمند تا مدتی که در ایران بودند با ما مراوده داشتند؛ به خاطر دارم که «هستی» دختر ما که دو سه سال پیش نداشت چیتیک را «سی پیج» خطاب می‌کرد که روزی چیتیک با خنده و شوخی به او گفت: پس بگو «سیم پیج» که لااقل معنایی هم داشته



باشد.

«انجمن آثار و مفاخر فرهنگی» مفتخر است که به پاس خدمات  
چهل‌ساله این دانشمند عرفان‌پژوه و مولوی‌شناس در شصت و پنجمین  
سال از عمر پُربار و برکت او مراسم بزرگداشت و تجلیل او را برپا  
می‌دارد تا قاطبهٔ اهل علم به‌ویژه دوستداران عرفان و فلسفهٔ اسلامی —  
ایرانی از خدمات علمی و فرهنگی این دانشی‌مرد آگاه گردند و  
کوشش‌های او را در معرفی فرهنگ شیعه و مآثر و آثار خاندان  
رسول (ص) ستایش نمایند و توفیق و سلامتی او را برای ادامهٔ این راه  
مقدس از خداوند متعال خواستار شوند. بِنَهٗ تَعَالَى و کَرَمِه.

مهدی محقق  
رئیس هیات‌مدیره  
انجمن آثار و مفاخر فرهنگی





سازمان اسناد و کتابخانه ملی  
جمهوری اسلامی ایران

## وحدت وجود از دیدگاه ابن عربی

نوشته ویلیام چیتیک

ترجمه فرزانه فرخزاد (قولیان)

در میان صوفیانی که زبان فلسفه را برای بیان تعالیم اسلام به کار برده‌اند، ابن عربی ملقب به شیخ اکبر دارای مقامی بس والا است. او به سال ۵۶۰ ق / ۱۱۶۵ م در مرسیه واقع در اسپانیای مسلمان‌نشین چشم به جهان گشود. از نوجوانی استعداد خارق‌العاده‌ای در امور معنوی از خود نشان داد. در یکی از متون معروف (فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۱۵۳-۱۵۴)، ابن عربی از دیدار با ابن رشد سخن به میان می‌آورد که طی آن، ابن رشد از سیمای ابن عربی - که در آن هنگام نوجوانی بیش نبود و هنوز موی بر چهره نداشت - نور حکمتی را می‌بیند که سال‌ها در جست‌وجوی آن بوده است. این دیدار سخت نمادین می‌نماید، زیرا آثار ابن رشد - که در جهان اسلام به دست فراموشی سپرده شده بود - به صورت یکی از عوامل عمده‌ای درآمد که مغرب‌زمین را به سوی خردگرایی غافل از عوالم میانه وجود سوق داد. حال آن‌که آثار ابن عربی در موضوع

شناخت، دو وجه خردگرایی و معناگرایی را هماهنگ ساخت و ذهن مسلمانان روشنفکر را متوجه حضور اشرافی ملائک و ارواح کرد. ابن عربی به سال ۵۹۷ ق / ۱۲۰۰ م در واقعه‌ای مشاهده می‌کند که می‌باید به مشرق زمین برود. بنابراین به سال ۵۹۹ ق / ۱۲۰۲ م حج می‌گذارد و آنگاه در سرزمین‌های مرکزی اسلام شهر به شهر سفر می‌کند تا سرانجام در دمشق مستقر می‌شود و به سال ۶۳۸ ق / ۱۲۴۰ م در همان‌جا چشم از جهان فرو می‌بندد. از ابن عربی پانصد اثر به جا مانده است، از آن جمله کتاب عظیم فتوحات مکیه و خلاصه‌ای از تعالیم او به نام *فصوص الحکم* که به صورت مشهورترین کتاب وی درآمده است. شاگردان متعدد ابن عربی دست به انتشار عقاید و آراء وی در سراسر جهان اسلام زدند و در طی دو قرن، نظرات ابن عربی به همه زوایای تفکر اسلامی راه یافت. تأثیر وی بر متفکران اسلام تا قرن حاضر نیز ادامه یافته، چنان‌چه امروز بسیاری از مسلمانان او را برجسته‌ترین متفکر اسلام می‌دانند.

### وحدت وجود

ابن عربی را پایه‌گذار عقیده به وحدت وجود به‌شمار آورده‌اند. این عقیده، بنیان تعالیم اسلام (یعنی توحید یا یگانگی خدا) را در قالب هستی‌شناسی فلسفی بیان کرده است. با این حال، ابن عربی خود هیچ‌گاه اصطلاح وحدت وجود را به کار نمی‌برد و طرح این اصطلاح برای دیدگاه او، بیش‌تر برخاسته از گرایش‌های پیروانش و تحولات اندیشه اسلامی در دوران پس از اوست تا نوشته‌های خود او. بسیاری از شاگردان نامدار ابن عربی به سرکردگی صدرالدین قونوی (متوفی ۶۷۳ ق / ۱۲۷۴ م) که پرنفوذترین مرید اوست، کوشیدند بیان عقلایی



تصوف را با فلسفه مشائیان هماهنگ سازند و در نتیجه «وجود» یا «هستی» در مدار توجه آنان قرار گرفت. به این ترتیب اصطلاح «وحدت وجود» (یعنی ترکیب کلمه «وحدت» که با «توحید» هم‌ریشه است، با کلمه «وجود» که مبحث اصلی فلسفه بوده است) ما را متوجه این نکته می‌کند که با ترکیبی از سنت‌های دینی و فلسفی سروکار داریم. حال آن‌که در آثار خود ابن عربی کلمه «وجود» که در قرآن هم نیست، نقش نسبتاً کمی دارد. ابن عربی مانند اغلب صوفیان متقدم و برخلاف فیلسوفان و علمای علم کلام، بخش اعظم اصطلاحات اساسی خود را از قرآن و احادیث نبوی اقتباس کرده و پیوسته نشان می‌دهد که این منابع اسلام سرچشمه علمی نظیر عرفان، فقه، کلام، فلسفه و نحو است.

تحقیق درباره تاریخچه اصطلاح وحدت وجود امری تازه است. بررسی‌های اولیه نشان داده که قونوی (یعنی شاگرد ابن عربی) این اصطلاح را حداقل دو جا در آثارش به کار برده، حال آن‌که شاگرد قونوی یعنی سعیدالدین فرغانی (متوفی ۶۹۵ ق / ۱۲۹۶ م) آن را در کتاب فارسی خود مشارق الدراری و هم‌چنین ترجمه عربی آن منتهی المدارک به کرات به کار می‌برد. با این همه نه قونوی و نه فرغانی هیچ‌یک اصطلاح «وحدت وجود» را به معنایی که در قرون بعد پیدا کرد، به کار نبرده‌اند. از نظر آن‌ها این عبارت دیدگاه کلی نیست، بلکه متضمن این نکته بدیهی است که «وجود» حقیقتی است منفرد و یگانه. در این بین، بعضی پیروان ابن عربی، از جمله ابن سبعین (متوفی ۶۹۹ ق / ۱۲۷۰ م) و عزیزالدین نسفی (متوفی پیش از ۷۰۰ ق / ۱۳۰۰ م) این اصطلاح را برای اشاره به جهان‌بینی حکما و صوفیان به کار می‌بردند. بعدها ابن تیمیه، فقیه حنبلی (متوفی ۷۲۸ ق / ۱۳۲۸ م) که مشهور است که به

همه مکاتب نظری اسلامی تاخته است، اصطلاح «وحدت وجود» را با اصطلاحات کفرآمیز «اتحاد» و «حلول» هم معنا گرفت. از دوران ابن تیمیه به بعد، وحدت وجود (بیش تر و بیش تر) برای عقاید و تعالیم ابن عربی و پیروانش به کار می‌رود. هر چند در نظر فقهای از قبیل ابن تیمیه، این اصطلاح مذموم و هم‌طراز کفر و الحاد به‌شمار می‌آمد، لیکن اکثر متفکران اسلامی «وحدت وجود» را یک اصطلاح فلسفی و عرفانی معادل «توحید» دانسته‌اند.

ابن عربی هیچ‌گاه این اصطلاح را به کار نبرده است، لیکن در آثارش پیوسته عباراتی دارد که کم یا بیش به همین معناست و جای تردید نیست که «وحدت وجود» را به معنی تحت‌اللفظی کلمه قبول داشته است. در عین حال، وحدت وجود گویای همه جوانب هستی‌شناسی او نیست زیرا به همان اندازه که به وحدت وجود می‌پردازد، از کثرت حقیقت نیز سخن به میان می‌آورد و در بسیاری از نوشته‌هایش برای «وجود» عنوان «واحد الکثیر» را ذکر می‌کند.

در واقع ابن عربی اصطلاح «وجود» را در نوشته‌های متنوع خود به معانی گوناگون به کار می‌برد: وجود به عبارت ساده حقیقتی و احد است که آن را در سطوح و مراتب گوناگونی می‌توان دریافت، هم چون «نور» که تقریباً مترادف آن و در قرآن یکی از نام‌های خداست. وجود در بالاترین سطح، همان حقیقت مطلق و لایتناهی خداست، واجب‌الوجودی که نمی‌تواند وجود نداشته باشد. در سطوح پایین‌تر، «وجود» همان جوهر کلیه موجودات یا «ما سوی الله» است، و این توصیفی است که متفکران اسلام از جهان هستی یا عالم به دست می‌دهند. ابن عربی بر آن نیست که خود «وجود» را وصف کند، زیرا وجود فی‌نفسه توصیف‌ناپذیر و ناشناختنی است. لیکن وی تمثیل‌های متعددی مطرح می‌کند که به

وسيلة آنها می توان حقیقت وجود را تصور کرد. برای نمونه، نور فی نفسه واقعی است واحد و نامریی، اما به واسطه آن می توان رنگ ها و شکل ها و اشیاء را ادراک کرد. به همین ترتیب، وجود نیز حقیقت یگانه ای است که به واسطه آن همه اشیاء به ظهور می آیند و در جهان ادراک می شوند، هر چند فی نفسه نامریی و دست نیافتنی است.

خلاصه کلام، این نکته درست است که ابن عربی به وحدت وجود معتقد است زیرا به صراحت می گوید وجود حقیقتی است یگانه و هرگز دو وجود نتواند بود. او همانند متقدمان خود بارها کلمه توحید یعنی «لا اله الا الله» را به معنی این که در عالم وجود به جز خدا نیست، تعبیر می کند. با این همه بیشتر تر آثارش صرف تبیین واقعیت کثرت یا چندگانگی در چارچوب وحدت الهی شده است. این تصور که ابن عربی وجود را یکی می داند و کثرت مشهود را در جهان به توهم یا جهل نسبت می دهد، تصویری است نادرست، هر چند بعضی منتقدان کوتاه نظر بر این گمانند. نزد ابن عربی کثرت تقریباً به اندازه وحدت واقعیت دارد. با این همه وقتی ابن عربی به حقیقت کثرت قایل می شود، نمی خواهد بگوید وجود کثرت مانند وجود خداست، زیرا وجود فقط یکی است. براساس تمثیل نور می توان حقیقت رنگ ها را تأیید کرد بی آن که برای هر رنگ وجود مستقلی قایل شد. سرخ یا سبز فقط به واسطه نور وجود دارد و بنابراین از حیث جوهر نورانی هر دو یک چیز، و از لحاظ حقیقت خاص خود دو چیز متفاوتند.

به این ترتیب، هر چند جهان هستی به واسطه وجود خدا موجود می شود، در عین حال هر چیز یا هر موجود دارای خاصیت های خود است. این اشیاء همان «ما سوی الله» هستند و خداوند «وجود» است، و در نتیجه اشیاء به خودی خود وجود ندارند. ابن عربی بر آن است که هر

آن‌چه در عالم هستی به ادراک درمی‌آید، وجود فی‌نفسه ندارد بلکه به واسطه وجود خداست که موجود می‌شود و این به همان ترتیب است که هر یک از رنگ‌ها فی‌نفسه وجود ندارد بلکه به واسطه وجود نور موجود می‌شود.

اگر هستی اشیاء به یک‌سو نهاده شود، آن‌گاه می‌توان در مورد اشیاء فی‌نفسه پرسشی مطرح ساخت. ماهیت هر عین (از قبیل سنگ و درخت و آدمی و خورشید و عالم) فی‌نفسه و بدون در نظر گرفتن هستی آن چیست؟ ابن‌عربی می‌گوید هیچ عینی وجود حقیقی ندارد: پس ماهیت هر عین (خواه در عالم هستی باشد یا نباشد) پیوسته یکسان است زیرا از وجود برخوردار نیست. اما هر عین دارای دو حال یا وضعیت است. هر عین که در جهان حادث هست، وجود عارضی خاصی دارد که هنگام ناپدید شدنش، آن را به خدا باز پس می‌دهد — مثلاً هنگام مردن انسان یا خاک‌شدن سنگ. با این وصف هیچ‌گاه وجود ظاهری هر عین، ماهیت آن را تغییر نمی‌دهد، زیرا از آغاز فاقد وجود بوده و هستی خود را دمی از حضرت حق وام گرفته است. اعیان در مقام اصلی خود، یعنی ثبوت باقی می‌مانند.

اما اعیان وقتی وجودی ندارند، چگونه می‌توانند ثبوت داشته باشند؟ ابن‌عربی ماهیت این اعیان ثابت را این‌گونه تبیین می‌کند: هست یا نیست اعیانی که از آن‌ها سخن گفتیم مربوط است به جهان یا جهان حادث. لیکن جهان حادث، تجلی جهان قدیم است که در تحلیل نهایی همان وجود است. به کلام قرآن: خدا جهان را و هر چه در آن است می‌آفریند. خدا نه تنها وجود قدیم، بلکه علم قدیم و ازلی نیز هست، همواره همه اشیاء را می‌شناسد، حتی پیش از آفریدن آن‌ها همه نمودهای‌شان را در اقامت موقت آن‌ها در جهان می‌داند. علم خدا با



اشیاء فی نفسها دقیقاً مطابق است. شیء فی نفسه را «حقیقت» شیء موجود با «عین ثابت» می نامند. به این ترتیب در حیطة علم خدا — که تغییر نمی پذیرد — اعیان همواره ثابتند، حال آنکه از نظر عالم خارجی یا موجودند یا معدوم. گاهی هر چه را در حیطة علم خداوند است «معلومات معدومه» می نامند. کثرت آنها نمی تواند موجب کثرت وجود باشد هم چنان که کثرت اندیشه های آدمی موجب کثرت ذهن وی نیست.

ابن عربی ارتباط مرموز میان وجود عالم خارجی و اشیاء معدوم را در زمینه های گوناگون تبیین می کند. دو نمونه از آنها را می توان به صورت خلاصه بررسی کرد: نخست تبیین ماوراء طبیعی و دیگری تبیین از نظر جهان شناسی. قرآن صراحت دارد که خدا ظاهر و باطن است (۵۷/۳)، یعنی هر آنچه بر ما آشکار شده، خداوند یا وجود است. می دانیم که وجود یکی است اما در واقع به جای خدای یگانه، شاهد جهان کثرتیم. این کثرت چگونه توجیه می شود؟ ابن عربی می گوید: وقتی وجود در عالم ظهور می کند خود را در قالب محل ظهور (مظهر) یعنی همان عالم جلوه می دهد نه در قالب بطون، زیرا وجود به عنوان باطن، به تصور نیامدنی و ناشناختنی است. از آن گذشته، در تجلی جهانی، مراتب محدودتر تجلی یعنی اشیاء یا اعیان جهان نیز هست. این مظاهر به خودی خود معدومند زیرا تنها خداوند وجود دارد. پس هر چه ادراک می شود وجودی با احکام و کیفیت های اعیانی است که این ها خود در معدومیت ثابتند. این وضع به گذر نور از منشور شباهت دارد، یعنی هر چند رنگ های گوناگون دیده می شود اما فقط یک نور است که وجود دارد. ابن عربی از این رو می گوید: خداوند از حیث خودش باطن است، اما از حیث مظاهر ظاهر است. مظاهر خودشان کثیرند اما نه از حیث

وجود که در آنها تجلی کرده است. وحدت در ظهور آنها — که همان وجود آنهاست — نهفته است و کثرت در اعیان آنها که وجودی ندارند. به این ترتیب خدا همان وجود اشیاء است اما خود در آن اشیاء نیست.

ابن عربی وقتی درباره ساختار عالم سخن می‌گوید ارتباط میان وجود و اعیان را در قالب نفس الرحمن تشریح می‌کند. طبق نص قرآن، خداوند رحمان است و رحمتش همه چیز را فرا می‌گیرد (۷/۱۵۶). ابن عربی به این نکته اشاره دارد که وجود بگانه حقیقی است که شامل تک‌تک موجودات عالم می‌شود. پس وجود همان رحمت حق است، زیرا به واسطه وجود است که خدا همه چیز را از عدم در علم وی — و به سبب آن از هیچ رحمتی برخوردار نیستند — به عالم هست می‌آورد، یعنی به همان جایی که می‌توانند به حقیقت خود دست یابند و آن را درک کنند. ابن عربی با توجه به احادیثی که در آنها حضرت رسول به نفس الرحمن اشاره می‌کند، و نیز براساس بعضی آیات قرآن که در آنها از نفخة خداوند ذکری رفته است، خلقت را با نفس کشیدن مقایسه می‌کند. نفس هم چون ماده زیربنایی است که همه چیز در آن ویژگی‌هایی دارد. اعیان ثابت به واسطه آن به اعیان موجوده بدل می‌شوند بی آنکه ثبوت خود را در حیطه علم خداوند از دست بدهند، و بی آنکه موجودیت حقیقی بیابند. ابن عربی در همین زمینه به آیات قرآنی متعددی هم اشاره می‌کند که در آنها از خلقت خداوندی با عنوان «کلمات حق» یاد شده است. این کلمات خداوندی به گفته ابن عربی اعیان یا موجودات مفرد هستند. خداوند هر بار که نفس الرحمن را به صورت بازدم بیرون می‌دهد، تکلم می‌کند. با هر بازدم سراسر عالم شکل خاصی به خود می‌گیرد و از آن جا که هر کلمه خداوند حقیقی است مفرد و متمایز،

کثرت واقعیت دارد. اما چون نفس خداوند حقیقت هستی است، همه اشیاایی که در عالم وجود دارند، در آن هستی سهیم اند. کلمات به این نفس بستگی دارد، لیکن این نفس نیازی به کلمات ندارد؛ خداوند تکلم می‌کند، نه به این دلیل که نیروی خارجی او را وادار به این کار می‌کند، بلکه به این دلیل که ذاتاً رحمان و رحیم است و اراده می‌کند که به موجودات هستی ببخشد. به این ترتیب، وجود مطلق رحمت و شفقت را که صفات ذاتی او هستند با هستی بخشیدن به «غیر» و «ماسوی» نشان می‌دهد.

اگر در قیاس میان نفس الهی و نفس انسانی کمی پیش‌تر برویم به یکی دیگر از تعلیمات بنیادی ابن عربی برخورد می‌کنیم که در این جا مطرح می‌شود. آیا نفس انسان، خود انسان است؟ این سؤال را نمی‌توان با «بله» یا «نه» پاسخ داد. از یک لحاظ نفس انسان، خود انسان نیست، زیرا انسان، انسان است و نفس او چیزی جز نفس نیست. لیکن در عین حال انسان بدون نفس، کالبدی بیش نیست و نفس بدون انسان تنها هوایی است مرطوب. پس در واقع این دو حقیقت به نحوی تفکیک‌ناپذیرند. به همین ترتیب نفس الرحمان، خود خداست و در عین حال با خداوند تفاوت دارد. به همین ترتیب کلماتی که با نفس حق بیان می‌شود، خود نفس است و در عین حال با آن تفاوت دارد. از این رو هیچ‌یک از اعیان موجود با خدا هم‌سانی مطلق ندارد، در عین حال که تفاوت مطلق هم ندارد. ارتباط دقیق میان این دو، رمزی است ابدی، حتی اگر بتوانیم با تحقیق و تتبع و با یاری حق ذره‌ای از آن را دریابیم.

**انسان کامل: هستی‌شناسی اسماء الهی**

درباره وجود — به قسمی که در این جا به شرح آن پرداخته‌ایم — چه

می‌دانیم؟ نخست آن‌که هیچ نمی‌دانیم؛ یا به عبارتی می‌دانیم که وجود توصیف‌ناپذیر است و به تصور در نمی‌آید، زیرا از آن تنها همان بخشی را درک می‌کنیم که در دسترس ماست. در عین حال هیچ چیز از آن به معنای دقیق در دسترس نداریم به دلیل آن‌که خود معدوم هستیم. به عبارت دیگر، چگونه ممکن است رنگی که قابل رؤیت است، حقیقتِ غیر قابل رؤیت نور را درک کند؟ در عین حال، علی‌رغم این همه، ما در واقع می‌توانیم وجود را تا اندازه‌ای درک کنیم، دقیقاً به این علت که درباره خود و جهان پیرامون خود دانشی داریم و همه این واقعیات به همان حقیقت مطلق اشاره دارند که از آن پدید آمده‌اند.

تحلیل کیفیات وجود در عالم به منظور درک حقیقت وجود فی‌نفسه به یک روش فلسفی مربوط می‌شود، و ابن عربی بی‌آن‌که این روش را نادیده بگیرد، توجه خود را بیش‌تر به بررسی تجلی وجود در زبان بشر، یعنی در متون مقدس معطوف می‌دارد. منظور از متون مقدس در واقع قرآن و احادیث نبوی است (البته ابن عربی اعتبار متون مقدس سایر مذاهب را نیز قبول دارد).

طبق این متون مقدس، وجود — یعنی خداوند — خود را به صورت وحی بر انسان ظاهر می‌کند تا او را از حقیقت خود مطلع کند. اطلاعاتی که از طریق این متون درباره خداوند به دست می‌آوریم در اسماء الهی که در قرآن و در احادیث آمده خلاصه می‌شود. هر اسم مطلبی درباره حقیقت غایی وجود به ما می‌گوید، اگرچه آن حقیقت غایی را هرگز نمی‌توان چنان‌که هست شناخت. اکثر نوشته‌های ابن عربی با تشریح قرآن و احادیث سروکار دارد، زیرا وی پیوسته در صدد آن بوده که به مدد قرآن اصول الهی یا مستندات الهیه را در مورد تمامی پدیده‌های جهان هستی کشف کند. خداوند که به صورت مطلق خود غالباً «ذات»



نامیده می‌شود، از هر پدیده‌ای فراتر است. اما در مورد این که خدا چگونه اشیاء را به عالم هست می‌آورد، نکته‌ای مطرح است که حقیقت وجود را برای ما روشن می‌کند. این نکته هم از لحاظ زبانی در قرآن تشریح شده و هم از لحاظ هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی. ابن عربی غالباً آیه‌ای از قرآن را ذکر می‌کند که در آن به انسان گفته می‌شود به عالم و به درون خود به دیده دقت بنگرد تا آیات حق را مشاهده کند (۴۱/۵۱).

پس ما درباره وجود چه می‌دانیم؟ آن چه که قرآن به ما گفته است می‌دانیم. برای مثال می‌دانیم که وجود حی است و علیم و مراد و قادر و متکلم و جواد و مقسط. این هفت اسم الهی را که در قرآن آمده غالباً امهات صفات می‌دانند، صفاتی که منشاء سایر اسماء الهی است. از طریق این اسماء و سایر اسماء الهی، می‌توان به بسیاری از صفاتی که وجود به آن متصف است پی برد، لیکن هرگز نمی‌توان به خود وجود که از صفات خود فراتر است و در عین حال صاحب همه آنهاست، پی برد. این اسماء از یک سو به حضرت حق اشاره دارد، و از سوی دیگر به اشیاء و اعیان، زیرا اشیاء برای آن که به عالم هست بیایند باید به نحوی بازتاب وجود باشند و گرنه محال است که «هست» شوند.

از دیدگاه ابن عربی اسماء الهی هم از نظر معرفت‌شناسی و هم از لحاظ هستی‌شناسی، پلی است میان حادث و قدیم. به عبارت دیگر بدون اسماء حق و صفات حق که در قرآن آمده، آگاهی یافتن از حقیقت وجود محال است. در عین حال این اسماء واقعیت راستین وجود را می‌نمایانند و نشان می‌دهند که وجود چگونه در آیات و نشانه‌های خود، یعنی اشیاء موجود در عالم متجلی می‌شود. حیات راستین، معرفت راستین، اراده راستین، قدرت راستین، و... تنها از آن حضرت

حق است؛ در عین حال هر یک از اشیاء عالم جنبه‌های خاصی از حیات، معرفت، اراده، قدرت حق را ظاهر می‌کند و بدین سان تجلی وجود است. حیاتی که ما از آن برخورداریم، حیات حقیقی نیست، زیرا حیات حقیقی از آن حضرت حق است و پس در عین حال حیات ما واقعیتی دارد، چه اگر نداشت، دیگر ما نه معرفتی داشتیم، نه فهم و درکی.

زمانی که خداوند به اعیان هستی می‌بخشد، هر یک از اعیان بر حسب حقیقت خود هست می‌شود. یعنی که مثلاً خداوند به درختی هستی می‌بخشد و آن درخت به همان صورتی به عالم وارد می‌شود که حضرت حق از ازل برای آن می‌شناخته است، با تمام کیفیات ویژه‌ای که به آن درخت خاص، در آن مکان و زمان خاص مربوط می‌شود. اعیان ثابت را نمی‌توان با مثل افلاطونی مقایسه کرد زیرا این مثل بیش‌تر کلی هستند تا جزئی. لیکن اسماء الهی را می‌توان با مثل افلاطونی مقایسه کرد، زیرا هر یک از اسماء الهی در قرآن نشانه یکی از صفات هستی است که اعیان تا حدودی در آن سهیم هستند. در عین حال گاه ابن عربی می‌گوید که اسماء الهی بی‌نهایت متعددند، زیرا هر یک از اعیان که یکی از خاصیت‌های وجود را نشان می‌دهد، مظهر وجود است و آن را به اسمی موسوم می‌کند. با این تعبیر هر شیء‌ای نمایانگر یکی از اسماء الهی است و بنابراین این اسماء جزئی‌اند. این دو نگرش نسبت به اسماء الهی باعث شد بعضی پیروان ابن عربی بین نودونه اسم الهی و اعیان ثابت نمایز قایل شوند و اسماء الهی را اسماء کلی بنامند و اعیان ثابت را اسماء جزئی بخوانند.

طبق نظر ابن عربی هر یک از اعیان موجود، از تمامی صفات حق برخوردار است، زیرا تجلی هستی است، و هستی عین خداست و او

حقیقتی است موسوم به جمیع این اسماء. لیکن هر یک از اعیان ظاهرکننده همه صفات نیست. پس عالم، برحسب این که هر یک از اعیان ثابته تا چه اندازه صفات حق را در جهان ظاهر کند، متفاضل و دارای مراتبی است. مدت حیات بعضی موجودات طولانی و بعضی دیگر کوتاه است، و بعضی هم ظاهراً هیچ حیاتی ندارند - گرچه صوفیان می‌توانند از طریق «کشف»، حیاتی نامرئی را حتی در سنگ مشاهده کنند. پس هر یک از صفات خداوند به درجات مختلف خود را باز می‌تاباند: علم، اراده، قدرت، کلام، رحمت، عدل، جود، عفو و غیره. هر یک از اعیان برحسب استعداد خاص خود، می‌تواند وجود را به میزانی کم یا زیاد ظاهر کند. سنگ، قدرت را به صورت انفعالی ظاهر می‌کند. گیاه آثار حیات، علم، اراده و قدرت فعال را ظاهر می‌کند. حیوان همه این صفات را با شدت بیش‌تری ظاهر می‌کند. در رأس این هرم مریی هستی، انسان قرار دارد که بالقوه مظهر هر یک از اسماء الهی است.

طبق یکی از احادیث مشهور: «خلق الله آدم علی صورته»، یعنی الله انسان را به صورت خود خلق کرده است و ابن عربی می‌گوید که در این جا نام «الله» به کار رفته چون الله، اسم جامع است و سایر اسماء جملگی به آن اشاره می‌کنند. پس انسان بالقوه مظهر جمیع اسماء الهی است، حال آنکه سایر موجودات عالم فقط مظهر چند اسم الهی‌اند. همه موجودات مظهر وجود هستند، لیکن تجلی وجود در نهایت ابهت خود، تنها از انسان میسر است. با توجه مجدد به امهات اسماء می‌توان این نکته را به سهولت دریافت. حیوان و انسان از این لحاظ که می‌توانند مظهر حیات، علم، اراده و قدرت باشند، وجه اشتراکی دارند. لیکن انسان در مقایسه با حیوان می‌تواند این صفات را با شدت بیش‌تری بروز

دهد. چگونه می‌توان قدرت چنگیزخان را با قدرت فیل مقایسه کرد؟ یا علم بودا را با علم زنبور عسل؟ گذشته از این‌ها فقط انسان است که می‌تواند مظهر آن سه صفت دیگر خداوند در جهان محسوسات باشد. تکلم خاص انسان است و بخشندگی و عدل هم قابل اطلاق به حیوان نیست، مگر به صورت استعاری.

اما همهٔ ابناء بشر تکلم را چنان که در شأن کمال وجود است، به کار نمی‌گیرند. عدهٔ کمی از انسان‌ها بخشنده و عادلند و همهٔ انسان‌ها به یکسان از علم، اراده، قدرت و سایر صفات حق برخوردار نیستند. از آن‌جا که انسان‌ها صفات حق را تحقق می‌بخشند و به شیوه‌های گوناگون آن‌ها را در زندگی خود ظاهر می‌سازند، ابن عربی ابناء بشر را به پنج مقولهٔ اصلی تقسیم می‌کند: کافر، مؤمن، ولی، نبی و رسول. او صدها صفحه از آثار خود را به تشریح این موضوع اختصاص داده که چگونه انواع انسان‌ها اسماء الهی را به درجات مختلف ظاهر می‌کنند. پس انسان‌شناسی ابن عربی در واقع نوعی هستی‌شناسی است مبتنی بر اسماء و صفات الهی که در تعالیم قرآن آمده است.

تذکر این نکته لازم است که از نظر ابن عربی — و اکثر متفکران مسلمان — اخلاقیات هم، چون انسان‌شناسی ریشه در هستی‌شناسی دارد. به عبارت دیگر انسانی که بخواهد به انسانیت کامل خود تحقق ببخشد باید آن صفات الهی را که درون خودش است بروز دهد. صفات انسان حقیقی همان صفات الهی است، یعنی به وجود تعلق دارد. این صفات الهی همان صفات اخلاقی‌اند، از این جهت که برای هر عمل درست، مهرآمیز و انسانی این صفات الهی الگویی ارابه می‌دهند. قرآن به ما می‌گوید که خداوند بخشنده، عادل، بخشایشگر، مهربان، حلیم، رحیم و امثال این‌هاست و این‌ها دقیقاً همان صفاتی است که انسان باید



به آن‌ها منتصف باشد تا به کمال اخلاقی و معنوی دست یابد. از این رو ابن عربی طریق صوفیان را با «تخلق به اخلاق الله» یکی می‌داند و این اخلاق را با اسماء الهی یکسان می‌شمارد. به عبارت دیگر اخلاقیات و رفتار اجتماعی معیارهای مطلق دارند که در اصل با همان اصول حاکم بر جهان طبیعی یکی است. در نتیجه، تجلی کامل وجود تنها در نظم اخلاقی درستی که میان انسان‌ها برقرار می‌شود، میسر است.

ابن عربی تجلی کامل وجود را با صراحت تمام به «انسان کامل» مرتبط می‌سازد. از یک سو انسان کامل (در برابر انسان حیوان) مجموعه همه صفات پسندیده انسانی و نمونه خرد و لطف و همه نیکی‌های اخلاقی و معنوی است. او فرد و جامعه را به سوی برقراری تعادلی آرمانی با «خیر غایی» راهنمایی می‌کند. او نماینده خداوند است در میان انسان‌ها، و آن‌ها را به سوی سعادت اخروی رهنمون می‌شود. او در تجلی انسانی خود به صورت نبی و اکابر اولیاء ظاهر می‌شود.

از طرف دیگر انسان کامل هدف عالم وجود (جهان هستی) است، زیرا خداوند تمامی صفات خود را در او متجلی می‌سازد؛ تنها در اوست که وجود به شکوفایی کامل خود می‌رسد. هیچ موجودی غیر از انسان کامل استعداد ظاهر ساختن همه خصوصیات اخلاقی خداوند را در جهان هستی ندارد. اگر وجود به خودی خود، قدیم مطلق باشد، تنها می‌تواند در قالب انسان کامل، که همه اسماء الهی را به تساوی و با هماهنگی کامل ظاهر می‌کند، به تجلی کامل خود دست یابد. از این رو ابن عربی می‌گوید که اولیاء محمدی - یعنی آن‌ها که وارث علوم و خصوصیات اخلاقی حضرت محمدند - در «مقام لامقام» قرار دارند. به عبارت دیگر آن‌ها به هر کمالی که در عالم وجود یافت می‌شود، آراسته‌اند، و به همین سبب نمی‌توان کمال آن‌ها را با هیچ کمال دیگری



یکسان دانست. سایر اولیاء الله تابع اسماء الهی خاص یا کمال‌های خاص خود، از جمله علم، کلام، جود، عدل، رحمت، حلم و نظایر این‌ها هستند. لیکن اولیاء محمدی به هر یک از اسماء الهی و به هر کمالی تحقق می‌بخشند، از این رو تابع هیچ اسمی، هیچ کمالی و هیچ مقامی نیستند، بلکه برعکس رفتار آن‌ها با نیازهای مربوط به شرایط مختلف هماهنگی کامل دارد، زیرا آن‌ها مظهر حقیقت غایی وجودند. آن‌ها نیز هم‌چون ذات الهی ناشناختنی و درک‌ناشدنی‌اند و با این حال از هر امر نیکی که به تصور درآید، لبریزند.

### تنزیه و تشبیه

از یک سو وجود از حیث این‌که وجود است غیر قابل شناخت و متعالی‌تر از موجودات و معدومات است که شمار همه این‌ها بی‌نهایت است. و از سوی دیگر، وجود از طریق موجودات و کتاب‌های آسمانی تجلی کرده و انسان‌ها می‌توانند توسط این آیات و علائم به صفات وجود پی ببرند. در اصطلاح علم کلام، عدم شناخت و متعالی بودن خداوند را «تنزیه» گویند. به عبارت دیگر خداوند را نمی‌توان با هیچ چیز دیگری مقایسه کرد و هیچ موجودی نمی‌تواند در مقام وجود قرار گیرد. تنها دانش ما از خداوند این است که در حقیقت چیزی درباره او نمی‌دانیم. این طرز تفکر قبل از ابن عربی در میان علمای علم کلام رایج بوده و او تنها بر آن صحنه گذاشته است. وانگهی ابن عربی به این نکته اشاره می‌کند که این توصیف از خداوند تصویر کاملی ارایه نمی‌دهد، زیرا برای آیات خداوند در دنیای آفرینش توضیح رضایت‌بخشی در بر ندارد. در حقیقت ابن عربی معتقد است که تحلیل علمای علم کلام از حقیقت خداوند براساس عقل بوده و عقل آدمی غیر از صفات سلبی

خداوند را درک نمی‌کند و به تنهایی قادر به کسب دانش مثبتی از خصایص الهی نیست. از این رو کتب آسمانی دانش مثبت را برای انسان مهیا می‌سازد و عقل آدمی نیز تا هنگامی که از کتب آسمانی پیروی کند، به هیچ وجه گمراه نخواهد شد. لیکن اکثر متفکران — به خصوص علمای علم کلام — اصرار می‌ورزند که تأویل کتب آسمانی می‌بایست براساس ادراک عقلانی آن‌ها در مورد این‌که چه صفاتی قابل استناد به خداوند است، صورت گیرد. در نتیجه اساساً این علما هرگونه توصیفی که خداوند را به اجزاء عالم هستی شبیه می‌سازد، قبول ندارند.

اگر ماهیت عقل این باشد که به صفات سلبی خداوند و تنزیه او پردازد، قوه خیال استعداد درک تشبیه الهی را دارد. مقایسه ابن عربی بین علمی که از طریق عقل کسب شده و علمی که از راه قوه خیال حاصل شده، بسیار مفصل و خارج از حوصله این نوشتار است. لیکن می‌توانیم به اختصار به شرح نتایج آن پردازیم. علم کامل از خداوند است که هم تنزیه و هم تشبیه را دربرگیرد. خداوند از حیث این‌که وجود مطلق است، قابل مقایسه با بقیه موجودات نیست، لیکن خداوند صفات وجود را در دنیای هستی آشکار می‌سازد و به این دلیل باید گفت که خداوند به نحوی با مخلوقات خویش شباهت دارد.

اما جهان چیست؟ جهان یا عالم هستی «غیر» است، زیرا به صورت ماسوای ذات خداوند تعریف شده است. لیکن از هر جهت غیر نیست، زیرا آن همه کلماتی است که در نفس الرحمان متعین شده است و نفس نیز به گونه‌ای با متنفس یکی است. هم‌چنین جهان، تجلی خداوند در مظاهر خود است و وجود از طریق جهان هستی صفات و خصایص خویش را آشکار می‌سازد. این صفات همان اسماء کلی و جزئی یا به عبارتی نودونه اسم خداوند و اعیان ثابت‌اند. بدین ترتیب نفس رحمانی

حقایق عالم غیب را مشهود می‌سازد. لذا به تعبیری جهان هستی غیر از خداوند است، زیرا ذات الهی بی‌نهایت ماورای آن است. لیکن به تعبیری دیگر، عالم هستی عین خداوند است، زیرا چیزی در عالم هستی وجود ندارد که به یکی از اسماء الهی اشاره نکند. کلمات بی‌شماری که توسط خداوند بیان شده با نفس یکی است و نفس نیز با رحمان یکی است، در نتیجه کلمات با رحمان یکی است.

ابن عربی پیوسته به شرح این دو نظر یعنی یکی بودن خداوند با جهان هستی و غیربودن خداوند با آن می‌پردازد و عقیده خویش را در این جمله به ظاهر بسیار ساده عنوان می‌سازد: او نه او (هُوَ لَا هُوَ). موجودات در آن واحد هم عین وجودند و هم غیر وجود.

وانگهی از طریق قوه خیال می‌توان به حقیقت «او نه او» پی برد و ابن عربی به بحث درباره مراتب گوناگون خیال می‌پردازد و خیال در تعالیم او نقش اساسی دارد چنانچه ابن عربی معتقد است که بدون شناخت خیال حصول دانش واقعی میسر نیست. واقعیتی که در مرتبه خیال تحقق می‌پذیرد — و آن را نباید واقعیتی تخیلی پنداشت — در واقع مابین دو واقعیت دیگر است و از این روست که می‌توان وجود آن را هم تصدیق و هم انکار کرد. از مثال تصویر آینه برای روشن کردن این مطلب بسیار استفاده شده است. تصویر شخص در آینه به مثابه پلی است بین انسان و آینه. در عین حال که این تصویر هم انسان است و هم آینه، نه انسان است و نه آینه. به همین صورت می‌توان گفت که رویاهای مان حقایق عالم خیالند. برای مثال اگر شخصی پدر خویش را در خواب مشاهده کند، باید گفت که آن شخص پدر خود را — و نه مادر و یا برادر خود را — دیده است، لیکن در عین حال آن چه آن شخص مشاهده کرده است، کسی جز خود او نیست. بنابراین حقیقت خیالی که

شخص مشاهده می‌کند، در واقع پل یا برزخی است بین فرد و پدر او و دقیق‌ترین جمله‌ای که می‌توان در مورد این رویا گفت این است که: «اونه او».

از نظر ابن عربی خیال شامل سه مرتبه کلی است. در مرتبه انسانی خیال دنیای تجارب درونی انسان یا تخیل اوست. به عبارتی دیگر این عالم شامل نفس آدمی است که در مرتبه وسط یا برزخ بین روح — که بر طبق قرآن از دم الهی نشأت یافته — و بدن — که خداوند آن را از گِل سرشته است — مستقر است. صفات روح عبارتند از نور، حیات، علم و صفات دیگر خداوند، در حالی که بدن از اجزاء کثیری متشکل شده، تاریکی، عناصر مادی، جهل و عدم صفات الهی بر آن چیره است. وانگهی نفس آدمی ترکیبی است از این دو عنصر، نه نور محض است و نه تاریکی محض، بلکه مقام و مرحله‌ای است بین نور و ظلمت و لذا به طرز مبهمی از تمام صفات خداوند برخوردار است. هر نفسی نمایانگر صفاتی است ویژه آن نفس و امکان ترقی به سوی کمال «لامقامی» در وجود آن نهفته است. در این مقام لامقام تمام صفات الهی به کامل‌ترین وجهی تجلی می‌نماید. لیکن همواره این امکان هست که انسان‌ها به سوی کثرت و ظلمت سقوط کنند و در پریشانی و صفات حیوانی سرگردان شوند. قلمرو نفس خیال است و ابهام، مخلوط بودن است و حیرانی. در میان راه‌های پیچیده و معضلی اثبات و نفی، تنها راه امن، راهی است که توسط پیامبران انتخاب شده است.

بنا به عقیده ابن عربی، مرتبه دوم خیال در عالم کبیر یا به عبارتی دنیای خارج از انسان صورت می‌گیرد. این عالم خارجی شامل دو عالم بنیادی و خلق‌شده غیب و شهادت یا ارواح نامرئی و اجسام مرئی است که با روح و بدن عالم صغیر مطابقت دارد. در عالم ارواح فرشتگانی که



بر طبق نمودارهای سنتی از نور خلق شده‌اند، می‌زنند در حالی که عالم اجسام از معادن و نباتات و حیوانات و انسان‌هایی متشکل شده که تمام اجزاء مریبی آن از گِل ساخته شده است. وانگهی مابین این دو عالم، عوالم دیگری با صفات مرکب از این دو عالم بنیادی است و از تمامی این عوالم وسط با نام «عالم خیال» یاد شده است. برای مثال، جن در این عوالم مابین وجود دارد و از آتش خلق شده و لذا به مثابه پلی است بین نور و گِل. آتش همانند نور، نورانی است، لیکن بدون سوخت فراهم شده از عالم گِل، نمی‌تواند پابرجا باشد. آتش همواره در صدد آن است که به صورت نور درآید، ولی به دلیل اصل خویش وابسته دنیای تاریکی است. موجودات ملکوتی از عالم نور به سوی عالم خیال می‌آیند و در این هنگام است که توسط پیامبران و اولیاء الله مشاهده می‌شوند. کتب آسمانی به پیامبران وحی می‌شود و بینش نورانی عالم اعلی در قالب کلمات متبلور می‌شود و بدین وسیله انسان‌هایی که پریشانی و ظلمت بر آن‌ها چیره است، قادر به ادراک نور روح می‌شوند. مرتبه سوم خیال بزرگ‌ترین عالم بینابین است و شامل کل عالم هستی یا نفس الرحمان است. عالم هستی مابین وجود مطلق و عدم مطلق واقع شده و هرچه که در این عالم موجود است، «اونه او» یا «آن نه آن» است. وانگهی این توصیف هم بر حالت فعلی عالم اطلاق می‌شود و هم بر صبرورت و تحول آن. به عبارت دیگر، هر لحظه از زمان به اعتباری با لحظه ماقبل و مابعد خود یکی است و به اعتباری از آن‌ها متفاوت است. در این جا ابن عربی به موضوع لایتناهی بودن وجود اشاره کرده و این اصل را عنوان می‌کند که «لا تکرار فی التجلی: تجلی الهی به هیچ‌گاه تکرار نمی‌شود»، زیرا خداوند بی‌نهایت است و برای او حد و رسمی وجود ندارد و از این لحاظ هیچ دو موجودی یا دو لحظه زمانی



وجود ندارد که از هر حیث با یکدیگر یکی باشند. این نظریه مشهور ابن عربی درباره «تجدید خلق در هر آن» است و او درباره عالم هستی چنین می نویسد: «به جز ذات خداوند همه چیز قابل تغییر است، گاه این دگرگونی سریع انجام می شود و گاه آهسته. به جز ذات خداوند همه چیز خیال جداکننده و سایه ای زوال پذیر است... به جز ذات او همه چیز پیوسته از صورتی به صورتی تغییر می کند و این جریان تا ابد ادامه خواهد داشت و خیال چیزی نیست جز این... بنابراین عالم هستی تنها در خیال ظاهر می شود» (فتوحات مکیه، جلد دوم، ص ۳۱۳).

از حیث ذات وجود واحد است، لیکن از حیث اسماء و تجلیات، کثیر است. با این که با موجودات قابل مقایسه نیست، لیکن با همه مخلوقات مشابه است. تنها در انسان کامل وجود به نحو کاملی تجلی می نماید، زیرا در انسان کامل تمامی اسماء الهی کاملاً ظهور کرده است. همان گونه که خداوند از دو کمال برخوردار است، یعنی کمال ذات و کمال اسماء، انسان کامل نیز از دو کمال بهره مند است: اول کمال حقیقت ذات اوست که همان صورت خداوند است، دوم تجلیات عَرَضِی اوست که به وسیله آنها اسماء الهی در مواقع خاصی آشکار می شود. از حیث اولین کمال همه انسان های کامل (ذاتاً) یک موجود بیش نیستند و در حقیقت می توان از انسان کامل به عنوان حقیقتی بی همتا یا کلام الهی یاد نمود. و از حیث دومین کمال، هر انسان کاملی در عالم هستی وظیفه معینی به عهده دارد و از این رو تعداد انسان های کامل زیاد است و هر کدام مشغول انجام دادن وظیفه ای که خداوند به آنها محول کرده است، می باشد. درباره کمال ذاتی انسان کامل چنین در قرآن آمده است که تفاوتی میان پیامبران خداوند نیست (۲/۲۸۵)، لیکن از حیث کمال عَرَضِی خداوند بعضی از آنها را بر بعضی تفضیل

داده است (۲/۲۵۳).

خلاصه کلام این که ذات انسان‌های کامل که همان ذات وجود است از ثبوت و پایداری برخوردار است، در حالی که آنان پیوسته در حال تغییر و دگرگونی‌اند، زیرا تجلیات مداوم الهی شامل حال ایشان است و ایشان صفات اسماء الهی را در مواضع گوناگون و پایان‌ناپذیر عالم هستی آشکار می‌سازند و قلب انسان کامل پیوسته در حال مشاهده تقلبات پی‌پایان است، زیرا در درون آن انسان کامل تجلیات الهی را که هیچ‌گاه تکرار نمی‌شوند، مشاهده می‌نماید.

خداوند جهان را به این خاطر آفرید که کمال ذات خویش را آشکار سازد. بر طبق حدیث قدسی: «کنْتُ کُنْزاً مَخْفِياً فَاحْبَبْتُ اَنْ اَعْرِفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ اَعْرِفَ: گنجی پنهان بودم، خواستم شناخته شوم، خلق را آفریدم تا شناخته شوم». به عبارت دیگر وجود از طریق عالم هستی امکانات لایتناهی‌ای که در درونش نهفته است، ظاهر می‌کند. لیکن تمامیت خویش را تنها می‌تواند از طریق انسان کامل آشکار سازد، زیرا انسان کامل تنها موجودی است که تمامی خصایص عالم هستی یعنی کلیه اسماء و صفات الهی را از قوه به فعل درمی‌آورد. انسان کامل تنها موجودی است که به هدف انسانی یعنی آشکار ساختن صورت الهی که براساس آن انسان خلق شده است، نایل می‌آید.

ابن عربی بیش‌تر توجه خویش را به مبحث انسان‌شناسی معطوف می‌دارد تا هستی‌شناسی؛ یعنی توصیف حقیقت انسان کامل و راه رسیدن به کمال. جنبه‌های عملی تعالیم ابن عربی — که به مراتب مفصل‌تر از جنبه‌های نظری‌ای است که در این جا به آن اشاره کرده‌ایم — شامل مباحثی است درباره‌ی این که چگونه انسان‌ها با نظم دادن به عقل و خیال خویش قادر به درک جنبه‌های تنزیه و تشبیه الهی می‌شوند.

وانگهی درکی صرفاً عقلایی از حقیقتِ «اونه او» به هیچ وجه در راه صعود به عالم نور به انسان کمکی نمی نماید. دنیای درونی خیال تنها هنگامی می تواند به مکان تجلیات وجود تبدیل شود که از انسان هایی که به درجه کمال نایل شده اند پیروی کنیم، یعنی از پیامبران و اولیاء خدا.

خلاصه این که حقیقت غایی وجود هم بی نهایت از ما دور است و هم همیشه در درون ماست. در مقام تنزیه، وجود با واحد مطلق یکی است و در مقام تشبیه، وجود در موجودات کثیری که در عالم هستی مشاهده می کنیم، تجلی می نماید. حق تعالی از طریق لطف و رحمت خویش تمام موجودات را به وجود می آورد و وجود «بالتقوه» در تمام موجودات هست. عالم هستی نیز به توبه خود تمام صفات وجود را به صورت تفصیلی متجلی می سازد. انسان ها استعداد دارند که به حضرت حق رجعت کنند و بدین وسیله به مقام اصلی خویش و به صورت اعیان ثابت (که هنوز به وجود نیامده اند) برسند. تمامیت وجود در انسان کامل متجلی می شود، زیرا اعیان معدومه آنان به صورت الهی که همان صورت وجود است، خلق شده است. این جا مقام لامقامی است که تمام مقام ها را دربر می گیرد، آنچه که او نیست، همه اوست و وحدت در کثرت کمالات انسان تجلی می نماید.

فہرست منابع:

۱. ابن عربی، ۱۳۲۹ ق، فتوحات مکیہ، چاپ مصر.
2. Chittick, W.C. 1989. *The sufi path of knowledge: Ibn al-`Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: SUNY Press.



## نظر احمد سمعانی درباره رحمت خداوند

نوشتۀ ویلیام چیتیک  
ترجمۀ کریم زبانی



تصوف بیش از همه تجلیات دیگر اسلام بر هدف نهایی علم و عملی اسلام، که همان دگرگون ساختن نفس انسان به یاری عشق به خدا و دریافت حضور او در زندگی روزانه است، انگشت می‌گذارد. این تأکید در حکم، ژرفابخشیدن به اسلام است؛ بدین معنی که تصوف می‌خواهد خدا را، و تنها خدا را، هدف جست‌وجوی فرد و انگیزه همه فعالیت‌های او و هم‌سفر دایمی او قرار دهد.

از جمله نمودهای تصوف در تاریخ اسلام، یک رشته ادبیات نظری گونه‌گون و غنی است که همه رده‌های علم و عمل اسلامی را در بر می‌گیرد. در بحث خداشناسی، آنچه که رویکرد صوفیانه را مشخص می‌سازد تأکید بر حضور خدا در جهان و نفس است، در حالی که کلام بر غیبت و دوری خدا از جهان تأکید می‌نهد. برای منظوری که مقاله حاضر دنبال می‌کند، این دو تأکید مختلف، بازتاب پُراهمیتی دارد. کلام چون



توجه خود را منحصرأ بر غیریت و تنزیه و ماورای جهان بودن خدا متمرکز می‌سازد، آن دسته از صفت‌های خدا را برجسته می‌نماید که منجر به فاصله‌گذاری بین خدا و هدف‌های انسان می‌گردد. پاپ جان پل دوم در کتاب اخیر خود گفته است: «خدای قرآن... در نهایت، خدایی است بیرون از جهان، خدایی که فقط ذوالجلال است نه خدایی که با ماست [تأکید از پاپ است] (جان پل دوم ۱۹۹۴، ص ۹۲). چنین تصویری از خداوند را فقط معدودی از مسلمانان ممکن است پذیرا باشند. ولی این جمله بازتابی است از فحوای غالب در کلام. با این حال، کلام، یکی از روش‌های اسلامی است و مطمئناً، در گذر تاریخ، مهم‌ترین روش آن نبوده است. در بنیاد، کلام همیشه یک فن علمایی بوده و اثر ناچیزی بر چگونگی گذران زندگی و انجام مناسک مذهبی پیشینه مسلمانان داشته است. به عکس، تصوف پیوسته نه تنها طبقه فرهیختگان، بلکه همه سطوح جامعه اسلامی را زیر تأثیر گرفته است. نتیجه آن‌که، تعبیر تصوف از خداشناسی اسلامی نفوذ بیشتری بر شکل‌گیری نگرش، یا رویکرد یک مسلمان عادی به خداوند داشته و نحوه نگرش صوفی به خدا، نمایانگر نزدیکی، تشبیه، و ظهور خدا در جهان است — در واقع همان مفهوم «خدای با ما»ی تعبیر پاپ.

این تعبیرهای متفاوت تصوف و کلام، هنگامی که فقط سرفصل‌های خداشناسی بحث شده را مورد توجه قرار می‌دهیم، روشن و آشکار نخواهند بود. چرا که لازم است به روش‌های بیانی این دو مکتب نیز نگاهی ویژه داشته باشیم تا دریابیم که چگونه تأکیدهای متفاوت آن‌ها، به صورت مظاهر توضیح دیانت اسلام درآمده است. اگر با این عربی، که از بزرگان مسلم الهیات و تصوف است، همگام شویم، به یاری درک این نکته که روش اساسی مورد استفاده صاحب‌نظران کلام، تعبیر عقلی و

استدلالی قرآن است، در حالی که روش بنیادی صاحب نظران تصوف تفسیر تمثیلی و رمزی همان متن است، قادر به تفاوت گذاری بین دیدگاه های کلام و تصوف خواهیم گردید. به دیگر سخن، کلام، از عقل به عنوان ابزار اصلی سود می جوید، در حالی که تصوف، خیال خلاق را به کار می گیرد. به بیان ابن عربی، کلام بر غیبت و غیریت خدا اصرار می ورزد و در این رهگذر، آیه «و هیچ چیز مثل او نیست» [الیس کمثله شیء] (۱۱/۴۲) را به عنوان اصل پایه ای تفسیر برمی گزینند. در نتیجه، صاحب نظران کلام کوشش بسیار می کنند تا به روش عقلی ثابت کنند که خدا فراسوی درک انسان است، و برآنند که تا این مهم را با برگرداندن تمثیل های عینی زبان قرآن به بیانی انتزاعی، به پیش ببرند. تصوف، برخلاف این روش، بر این نکته پامی فشارد که خداوند نه تنها غایب و غیر است، بلکه هم حاضر و عین است. آیه های قرآنی که به منظور بیان اصل بنیادی تفسیر مورد استناد تصوف قرار می گیرد، گویای دریافت اسلامی «خدای با ما» است. این آیه ها شامل «او با شماست هر جا که باشید» (۴/۵۷) و «به هر سو که رو کنید وجه خداوند است» (۱۱۵/۲) می شود.

سخن را کوتاه کنیم؛ عقل خداوند را از جهان، انتزاع می کند، اما خیال، جهان را مثال و آیت خداوند می بیند. عقل، غیبت را می شناسد، و خیال حضور را. هنگامی که پیامبر در حدیث معروف خود، اسلام را به سه بُعد تقسیم کرد - اسلام / شریعت، ایمان، احسان - فرمود که احسان به معنی این است که، شما باید خدا را چنان عبادت و خدمت کنید که گویی او را می بینید («الاحسان ان تعبد الله کأنک تراه»).<sup>۱</sup> ابن عربی، همین واژه «گویی» (کان) را در جایگاه کلید فهم حضور خدا در همه چیزها قرار می دهد؛ و دقیقاً همان تأکید است بر خیال به عنوان

واسطه‌ای مناسب برای نمود خدا و رحمت فراگیرش که خود بیانگر و توضیح‌دهنده انتشار و نفوذ بیش‌خداشناسی تصوف در ادبیات اسلامی پیشامدرنیزم است. تا این زمان، همیشه محبوب‌ترین شکل ادبیات در کشورهای اسلامی، شعر، آن هم شعری که همراه با آهنگ و موسیقی خوانده می‌شود، بوده است. درون‌مایه اصلی شعر، عشق، و بخشی از هنر شاعر، آوردن معشوق در خیال است. کاری که شعرای صوفی به انجام رسانده‌اند، قرارداد خدا در مرز وصول بوده است. این تصادفی نیست که — اگر نه همه — بسیاری از شاعران بزرگ زبان‌های اسلامی صوفی بوده‌اند، در حالی که هیچ‌یک از صاحب‌نظران کلام به عنوان شاعر شهرت ندارند.

هدف بنیانی نوشتارهای صوفیانه همیشه این بوده که مردم را نسبت به حضور خدا آگاه سازد و عشق به او را در دل‌شان برانگیزاند. مقولات و سخنان انتزاعی، آتش عشق را شعله‌ور نمی‌سازند. عاشقان دوست دارند نزدیک معشوق باشند و آن‌جا که نمی‌توانند او را در آغوش خود داشته باشند، دست‌کم بتوانند او را در خاطر خود داشته باشند. تصویری که در خاطر می‌پروراند باید زیبا، جذاب و گیرا باشد تا عشق را برآشوبد. این تصویر باید مشوق آنس و یاد دایمی باشد. پیداست که مقولات انتزاعی چنین اثری نخواهند داشت. به همین دلیل است که ابن عربی می‌نویسد: «اگر ما در دلایل عقلی — که باور متفکران منطوق‌گرا، دانایی بر ذات حق را بنیان می‌داند و نشان می‌دهد که او «چنان نیست» و «چنین نیست» — مانده بودیم، هیچ آفریده‌ای هرگز عاشق خدا نمی‌شد» (نقل شده در چیتیک ۱۹۸۹، ص ۱۸۰). به دیگر سخن، هرگاه در اسلام، سخن گفتن از خدا منحصرأ در اختیار صاحب‌نظران کلام و فقیهان باقی مانده بود، مسلمانان خدایی می‌داشتند که به گفته پاپ

«فقط ذوالجلال» بود؛ آفریدگان از او می‌ترسیدند اما به او عشق نمی‌ورزیدند. ولی، خوشبختانه، پیشینهٔ سخن اسلام دربارهٔ خدا، ریشه در تمثیل‌های عینی قرآن، حدیث و سنت‌های شاعرانه زبان‌های اسلامی دارد. چنین زمینه‌ای، فهم حضور خدا و عاشق‌شدن به او را آسان می‌کند، و این بدان معنی است که عشق به خدای مهربان پیوسته رمز محبوبیت دین اسلام در میان مردم بوده است.

اگر خدا در جهان و در نفس حضور دارد، این حضور به دلیل عشق او و توجهش به آفریدگانش است، و همین عشق و توجه اوست که نوعاً، رحمت او خوانده می‌شود. از دیدگاه صوفی، حضور خداوند است که از اهمیت بسیار برخوردار است نه غیبت و دوری او.

در گذر سده‌ها، شمار زیادی از فرهیختگان، حکیمان، و اولیای نامدار، زیر نام تصوف سخن گفته‌اند. بسیاری از آنان، به‌ویژه پس از سدهٔ یازدهم میلادی، با دیدی الهی دربارهٔ جایگاه رحمت در منظومهٔ مفهومی اسلامی صحبت کرده‌اند. بیش‌تر صوفیانی صاحب‌نظری که در غرب نیز به خوبی شناخته هستند، هم‌چون رومی [مولوی] و ابن عربی، بارها از رحمت خداوند بر آفریدگانش سخن رانده‌اند. برای ابن عربی، به‌ویژه، تنها نقطهٔ مرجع ثابتی که همه چیز را باید با آن دآوری کرد، رحمت خداست.

اگر بخواهید صفت الهی دیگری در تصوف بیابید که بیش از رحمت دربارهٔ آن سخن رفته باشد، بی‌شک عشق است. از جنبه‌های بسیار، عشق مهم‌ترین موضوع یگانه در ادبیات صوفیه به‌شمار می‌رود. بدیهی است که عشق و رحمت به‌گونه‌ای بسیار نزدیک با هم پیوند دارند و تقریباً مترادف به‌کار می‌روند. اما در ردهٔ خداشناسی، بین این دو مفهوم، یک اختلاف بزرگ وجود دارد که در بهره‌گیری از قرآن کاملاً آشکار



است. در قرآن، خدا هم مهربان است و هم دوستدارنده. انسان نیز می‌تواند مهربان و دوستدارنده باشد. معشوقِ خداوند، آفریده او، به ویژه انسان، است. انسان نیز می‌تواند عاشقِ خدا یا آفریده‌های او بشود. ولی مهربانی انسان تنها می‌تواند متوجه آفریده‌های دیگر باشد. به سخن دیگر، خدا می‌تواند معشوقِ آدمی باشد ولی نمی‌تواند مورد رحمت او قرار گیرد. از این روی، عشق در حکم یک خیابان دو طرفه است، ولی رحمت تنها در یک جهت — از خداوند به سوی آفریدگان — جریان دارد.

برای آن‌که دریافت درستی از درک صوفیه در مورد رحمت الهی داشته باشیم، شایسته است نگاه کوتاهی بر چگونگی کاربرد این واژه در قرآن بیفکنیم. نخستین کلید برای رشته معانی این واژه را احتمالاً می‌توانیم در جمله مبارکه سرآغاز سوره‌های قرآن بیابیم: «بسم الله الرحمن الرحیم» (به نام خداوند بخشنده مهربان). رحمان و رحیم هر دو از ریشه رحمت گرفته شده و چنین استنباط می‌گردد که هر یک، مشخص‌کننده یک نوع رحمت است. مفسران قرآن و دانشمندان الهیات کوشش فراوانی برای تشریح اهمیت اشاره به این دو نام الهی متفاوت از رحمت خداوند به کار برده‌اند. ابن عربی اغلب این دو نام را با دو گونه رحمتی که مفهوم ضمنی این آیه قرآن است، ربط می‌دهد: «عذاب من متوجه کسانی است که من اراده می‌کنم، ولی رحمت من همه چیز را در بر می‌گیرد، پس آن [رحمت] را برای کسانی تجویز می‌کنم که پرهیزکارند و زکات می‌دهند و کسانی که به آیات ما ایمان آورده‌اند. کسانی که از پیامبر پیروی می‌کنند...» (۷/۱۵۶ و ۱۵۷). این آیه‌ها با تفاوت‌گذاری بین بخشش و عذاب آغاز می‌گردد، و می‌گوید عذاب بر کسانی اعمال خواهد گردید که خداوند اراده کند (و البته آیه‌های دیگر این نکته را



روشن می‌سازد که آنان بندگان ناسپاس و بی‌ایمان هستند). در بخش دوم آیه گفته شده است که بخشش شامل همهٔ چیزها خواهد بود، و «همهٔ چیزها» الزاماً تنبیه‌شدگان را هم دربرمی‌گیرد. آن‌گونه که ابن عربی مایل است مطرح سازد، حتی خودِ عذاب نیز هدف بخشش قرار می‌گیرد. زیرا که آن هم یکی از «چیزها» است. در پایان، آیه به مشخص ساختن کسانی که بخشش به ایشان مقرر می‌گردد — آنان که پیامبر را پیروی می‌کنند — می‌پردازد.

این آیه بارها به عنوان شاهی بر دو گونه رحمت، که با رحمان و رحیم مشخص می‌شوند، مورد استناد قرار گرفته و خواننده شده است. رحمت ناشی از بخشایندگی، جهان‌شمول است، زیرا «همهٔ چیزها» را در بر می‌گیرد و مانند باران، که بر نیک و بد یکسان می‌بارد، بی‌استثنا به همه نشان داده می‌شود. به تعبیر ابن عربی و مکتب او، این رحمت خودِ هستی است، بخشایش و موهبت «بودن» است — موهبتی که بدون بخشندگی خداوند، درک‌پذیر نخواهد بود. هیچ چیز بیرون از دامنهٔ این رحمت قرار نمی‌گیرد؛ زیرا هر چیزی که در کیهان وجود دارد مشمول هستی و خوبی خداست.

اما، رحمت و مهربانی کسانی را درخور می‌شود که به خدا ایمان دارند و از پیامبرش پیروی می‌کنند. این‌گونه رحمت فراگیرندهٔ همهٔ چیزها نیست بلکه تنها شامل کسانی خواهد بود که با رعایت و به‌کار بستن فرمان‌های او — چنان‌که در قرآن و دیگر کتاب‌های آسمانی آمده است — لطف و عفو خدا را به دست می‌آورند. این رحمت، نقطهٔ مقابل مفهومی عذاب است. کسانی که در پوشش رحمت دوم قرار گیرند هرگز عذاب نخواهند دید. ولی آن‌ها که تنها زیر چتر رحمت نوع نخست قرار می‌گیرند، در واقع تا زمانی که حاکمیت خدا را رد می‌کنند، در رنج و

عذاب خواهند بود.

در بحث تصوف از رحمت، مهم‌ترین اصل یگانه، شاید حدیثی است که پیامبر ضمن آن به ما می‌گوید، بر عرش احدیت نوشته شده است: «رحمت من بر خشم من پیشی می‌گیرد». با پذیرش وجود دورده ابتدایی برای رحمت، دورده نخست مربوط است به رحمت جهان‌شمول خداوند. همان‌گونه که عرضه شد، این رحمت نیکی سرشار و بی‌اندازه خداست که آغازگر پیدایش هستی کیهانی و همه موجودات آن است. خشم، اقتداری است در زنجیره آفرینش که هستی را از موجودات کیهان باز می‌ستاند. در نهایت خداوند، به سخن قرآن، هم هستی بخش (محي) و هم مرگ بخش (ممیت) است. تجلی خشم در میان موجودات به صورت مرگ و انهدام و عذاب است. اما رحمت خدا بر خشم نابودگر پیشی می‌گیرد؛ بدین معنی که خشم و نابودی، دو کیفیت حادثی (عرضی) در کیهان‌اند. کیفیت‌های بنیادین واقعیت، رحمت و بزرگواری است، زیرا که رحمت و بزرگواری عین ذات خدا و سرچشمه همه خوبی‌ها هستند؛ در حالی که خشم و عذاب، تنها در حالتی دور و جدا از ذات خدا — یا در نیستی — قابل فهم و تصور پذیرند. در هر صورت همه موجودات از طریق هستی‌ای که به آن‌ها داده شده، «هست» شده‌اند و این «بودن»، بر «نبودن»، که فقط آن‌ها را لمس می‌کند پیشی می‌گیرد؛ چرا که «نبودن»، ریشه در واقعیت ندارد. بنابراین، کیهان در پوشش رحمت قرار دارد — چه آفریدگان، در هر موقعیتی، از این حقیقت آگاه باشند و چه نباشند. سخن کوتاه کنیم؛ در رده نخست، معنی «رحمت خدا بر خشم او پیشی می‌گیرد»، این است که صفت‌های بنیادین واقعی — خوبی، بخشایش، دهش، عطف و شفقت — سرشار و بی‌پایانند، و آنچه در تضاد با این کیفیت‌ها قرار

داشته باشد، همیشگی نیست.

در ردهٔ دوم، اصل پیشی گرفتن رحمت خدا بر خشم او، دارای مفهوم ضمنی ویژه‌ای در مبحث رستاخیز می‌گردد. صفت خداییِ مهربان (رحیم)، پیوند دارد با رحمتی که نصیب روندگان به بهشت می‌گردد، رحمتی است که بهرهٔ روندگان به دوزخ نخواهد شد. لیکن حتی در دوزخ هم، در درازمدت، رحمت بر خشم پیشی می‌گیرد، همان‌گونه که در آغاز آفرینش پیشی گرفته است. خداوند به تدریج گناهکاران را از آتش می‌رهاند. کسانی که گناهان‌شان چنان است که، به سخن قرآن، روی بخشش نخواهند دید، در آتش خواهند ماند ولی در نهایت امر، دیگر از آتش احساس درد و عذاب نخواهند کرد. خلاصهٔ کلام، این اصل قرآنی که رحمت خداوند همه چیز را در بر می‌گیرد، در آخر کار، باید پیروز باشد. سرانجام، هر آفریده‌ای لطف و بخشش خدا را، به حالتی دلبذیر و خوشایند، تجربه خواهد کرد. بدین سان اندیشهٔ «جاودانی» نبودن عذاب دوزخ در ادبیات تصوف، یک امر عادی است و حتی مورد تأیید برخی از صاحب نظران کلام نیز قرار گرفته است.

سخن از مفاهیم ضمنی دیگر درک صوفیان از رحمت و تقسیم آن به دو گونه را می‌توانم باز هم ادامه دهم، ولی در آن صورت، در جایگاه انتزاعی و عقل‌گرایانهٔ بحثی قرار خواهم گرفت که از ویژگی‌های کلام است. این روش صحبّت از خداوند در بخشی از نوشتارهای صوفیان نیز موجود است، ولی بیش‌ترین صوفیان، تصویرها و نماد (سَنَبِل)‌هایی را ترجیح می‌دهند که برای ذهن گیرایی داشته باشد. برای کسی که در پی یافتن نمونه‌ای از راه‌های زیبایی است که صوفیان به کار می‌برند تا به ما امکان تصور خداوند را بدهد و عشق به خدا را در ما شعله‌ور سازد، بهترین کاری که می‌تواند بکند این است که شعرهای مولانا [ای] رومی را

بخواند. اما از آن جا که رومی اکنون در غرب کاملاً شناخته شده است، بهتر می‌بینم به اثری کم‌شهرت از یک صوفی موعظه‌گر متعلق به سده دوازدهم، به نام احمد سمعانی (متوفی ۵۳۴ ق / ۱۱۴۰ م) اشاره کنم، که فردی بود از یک خانواده مشهور نیشابور در ایران.

نظرها و نوشتارهای فارسی سمعانی درباره نام‌های خداوند، در عصر مدرن تقریباً به فراموشی سپرده شده بود، و فقط در همین اواخر انتشار یافت. بنابراین وی در جامعه دانش‌پژوهان عمدتاً نادیده گرفته شده است. به هر صورت، این اثر ششصد صفحه‌ای یک اثر کلاسیک نثر پارسی، و سرودی است باشکوه در ستایش از رحمت خداوند. در دنباله این نوشتار گزیده‌هایی کوتاه، ولی نوعی، را از اثر سمعانی نقل خواهم کرد.<sup>۲</sup>

نخستین گزینه، از شرحی که سمعانی درباره نام‌های بخشاینده (رحمان) و مهربان (رحیم) نگاشته گرفته شده است. از آن جا که این دو نام در جمله «به نام خداوند بخشاینده مهربان» [بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ] ظاهر می‌شوند، سمعانی، ضمن اشاره‌های دیگر، اشاره‌ای هم به رابطه بین نام خدا (الله)، که مهم‌ترین نام از نام‌های اوست، و دو نام دیگر رحمت، دارد. باید توجه داشت که نگارنده کتاب، در نوشتار خود به‌طور مکرر، صفت‌های حاکی از دوری و ماورایی بودن خداوند (مثل: جلالت و قهاریت) را در کنار صفت‌های حاکی از نزدیکی و حضور او در جهان (مثل: جمال و بزرگواری) قرار می‌دهد. می‌نویسد: «الله اخبار است از قدرت حق — جل جلاله — بر ابداع، الرحمن الرحیم اخبار است از نصرت او به امتناع. پس وجود مراد او به قدرت او، و توحید عباد او به نصرت او...»

سوی دیگر: سماع این کلمه شرابی است در قدح ریخته، در کاس



استیناس کرده، حق — جل جلاله — احباب خود را بی واسطه داده... چون دوستان خدای — جل جلاله — در بوستان لطف بر چمن عهد در انجمن عشاق، این شراب اشتیاق بکشند در طلب آیند؛ چون در طلب آیند در طرب آیند؛ چون در طرب آیند از قفس کونین بپرند؛ چون بپرند برسند؛ چون برسند در خود رسند. آن‌گه در آن حالت، عقول ایشان مستغرق لطف گردد و قلوب ایشان مستهلک کشف شود؛ خود را گم کرده و او را یافته، آفتاب لطف ازلی در دلش تافته، نسرين اُنس در آن روضهٔ قدس دمیده، عبر عهد برآمده، شنبلیلهٔ وفا و گل صفا سر بر زده، بلاهل کرامات بر ریاچین اشارات سراییده.

سری دیگر: مکاشفت کرد با بندگان خود به الله؛ که اسم الله قهرآمیز است، طاقت سماع این کلمه نداشتند. دل‌هاشان را مرهم نهاد به الرحمن تا بقا یافتند، و الا از هیبت کلمهٔ الله معدوم گشتندی که از ایشان نام و نشان نماندی...

سری دیگر: رحمان است به ترویج، رحیم است به تلویح؛ رحمان است به مبارز، رحیم است به انوار؛ رحمن است به نفع، رحیم است به دفع؛ رحمن است به تجلی، رحیم است به تولی؛ رحمن است به نعمت، رحیم است به عصمت؛ رحمن است به بسط نعم عام، رحیم است به کشف کرم خاص؛ رحمن است به تخفیف عبادت، رحیم است به تحقیق حسنی و زیادت. [قرآن، ۱۰/۲۶]...

اول گفت: الله، و این کلمهٔ خبردادن بود از نهایت قدرت. پس گفت: الرحمن، و این اشارت کردن بود به تعذیت و تربیت و تقویت به نعمت. پس گفت: الرحیم، و این اعلام بود به رحمت، و در نهایت چنانستی که با بندگان خود خطاب کرد که: «به قدرت تان بیافریدم و به نعمت تان بپرورانیدم، به رحمت تان پیامرزیدم. در ابتدا قدرت من در میان نعمت



من؛ در انتها، رحمت من دریای قدرت ازل و دریای رحمت ابد و دریای نعمت حال، که به هم جمع گردد. کدورت مثنی خاک کجا پدید آید؟» و از این جا گفت آن عزیز عهد: «چون دریای رحمت موج کرامت و معرفت زند، جمله زلات و معاصی منعدم و متلاشی گردد، زیرا که زلت، «لم یکن» است و رحمت «لم یزل» و لم یکن با لم یزل مقاومت می تواند کرد [؟]» (سمعانی، ۱۹۸۹، ص ۱۰-۱۲).

بخش دوم، از شرح سمعانی درباره اسم الهی الکریم، به معنای بخششگر یا بزرگوار برگرفته شده است. «نامی از نام‌های خداوند - جل جلاله - و در زبان عرب، کریم کسی بود که از مجرمان عفو کند و از گناهکاران درگذرد و اگر کسی در حق وی اسألت کند به احسان مقابله کند. این چنین کسی را عرب کریم گوید و علی الحقیقه این نام، مخلوقان را مجاز است و حق را - جل جلاله - حقیقت. هر روز احسان او بر شما بیش است و عصیان شما بیش، عطای او زیادت و خطای شما زیادت.

آن عزیز را گفتند «کیف اصیحت، فاجاب: اصیحت و بی من نعم الله ما لأحصیه و قد عُرقتُ فی بحار الخجل و من کثرة ما أعصیه، فلا ادری علی ماذا أشکره علی جمیل ما نشر أم علی قبیح ما ستره [یعنی: امروز صبح چگونه‌ای؟ او پاسخ داد: بیدار شدم و آن قدر از برکات خدا برخوردار بودم که نتوانستم آن‌ها را برشمارم. من غرق دریای خجالتم به خاطر زیادی نافرمانی‌هایم. نمی‌دانم برای کدام چیز او را سپاس گویم - برای چیزهایی که همه جا گسترده، یا برای زشتی‌هایی که پوشانده است. [لطف حق را با بندگان نهایت نیست و کرم او را غایت نیست... و ان الله بالبریه لطفاً سبق الامهات و الایاء. الله لطیف بعباده، [لطف خداوند از مهر مادران و پدران فزون‌تر است. خداوند بر بندگان لطف

دارد (۱۹/۴۲). «... من لطفه و کرمه أن بعث الرسل دعاءً الى حضرته مع کمال غنیه» [از لطف و کرم اوست که پیامبران را فرستاد تا به حضرتش فراخوانند اگر چه مطلقاً مستغنی از این کار است]. «... بنده مسکین من اگر تو ما را نباشی ما را چه زبان و اگر ما تو را نباشیم تو با که باشی؟ به تو کی در نگرد؟ «من ذالذی یحسن الیک من ذالذی ینظر الیک، من ذالذی یرحمک، من ذالذی بهتمُّ بشأنک» [چه کسی به تو نیکی خواهد کرد؟ چه کسی از تو مواظبت خواهد کرد؟ چه کسی بر تو رحمت خواهد آورد؟ چه کسی موقعیت تو را خواهد شناخت؟] «أنا لا ارضی ان لا تکون لی، افانت ترضی بان لا تکون لی. یا قلیل الوفاء یا کثیر الجفاء. ان اطعتنی شکرته، و ان ذکرته ذکرتک، و ان خطوت لاجلی خطوةً ملأت السموات والارض من شکرک. عبدی ألیس من الجفاء أن تدعونی مرة فاستجیب لک، و ادعوک الف مرة فلا تستجیب لی، فلیستجیبوا لی» [من راضی نیستم که از من نباشی. آیا تو راضی می شوی که متعلق به من نباشی؟ ای کم وفاء، و ای بسیار جفاکار، اگر مرا اطاعت کنی از تو تشکر خواهم کرد؛<sup>۳</sup> اگر مرا یاد کنی، ترا یاد خواهم کرد،<sup>۴</sup> و اگر یک گام به خاطر من برداری، آسمان و زمین را از سپاس برایت پُر خواهم کرد. بنده من، آیا این جفا نیست که وقتی مرا یک بار می خوانی، ترا جواب می گویم،<sup>۵</sup> ولی من ترا هزار بار می خوانم و تو به من پاسخ نمی گویی؟ پس دعوت مرا اجابت کنید (۱۸۶/۲).

اگر قدرت را یک بار گفتم: «أخرج» [بیرون شو] ترا هزار بار گفتم: «ارجع والله بدعوا الی دارالسلام» [بازگرد؛ خداوند به دارالسلام فرامی خواند (۲۵/۱۰)]. اگر چه جفاکاری، به درگاه ما آی که ترا کارها ساخته ایم...

«یا عبادی الذین أسرفوا...» [ای بندگان که اسراف می کنید بر نفس

خود، از رحمت خدا ناامید نشوید که خدا به طور یقین همه گناهان را می‌بخشد] (۵۳/۳۹).

آورده‌اند که این آیت پیش رسول — علیه السلام — برخواندند، چون خواننده این جا رسید که «یغفر الذنوب جميعاً»، رسول گفت — علیه السلام — «بلی و لایبالی، ثم قال: لعن الله المنقرین ثلاثاً یعنی الذین یقبضون الناس من رحمت الله» [آری، و او اهمیت نمی‌دهد. سپس سه بار گفت: خدا لعنت کند رماندگان را؛ یعنی کسانی که مردم را از رحمت خدا ناامید می‌گردانند].

و از موسی — علیه السلام — آورده‌اند که گفت: «الهی ترید المعصية من العباد و تبغضها قال جل جلاله: ذلك تأسیس (لعفوی) [پروردگارا، تو از بندگانت معصیت می‌خواهی، اما معصیت را دوست نمی‌داری. خداوند پاسخ داد: این بدان منظور است که بخشش خود را بنیان کنم.] این جا سئوالی نیکوست، اگر کسی گوید: این چنین تکریم و تشریف که در حق آدمی است این ابتلا به معاصی را حکم چیست؟

بدان که این سئوال را جواب‌هاست. یکی آن است که گویی حکمت آن است تا بنده عجب نیارد که اعجاب داعی حجاب است... و دیگر جواب آن است که حذق و مهارت و استادی زجاجی در آبگینه شکسته پیدا شود. دل تو بر مثال آبگینه است؛ سنگ معصیت به وی باز آمد، بشکست، رب العزة آن را به آتش توبه صلاح باز آورد. «و ائی لغفار لمن تاب» [و به درستی که من بخشنده توبه‌کننده هستم (۸۲/۲۰)]. اگر موسی را با جلالت حالت او گفت: «ای آنایا الله» [به درستی که من پروردگارم (۱۴/۲۰)] ما را گفت: «و ائی لغفار» [به درستی که من بخشنده هستم.] و دیگر جواب آن است که حق را — جل جلاله — دو خزانه است: یکی پُر ثواب و یکی پُر مغفرت و رحمت. اگر طاعت آری

ثواب و کرامت، و اگر معصیت آری رحمت و مغفرت، تا خزانه ما ضایع نشود، (سمعانی ۱۹۸۹، ص ۳۶۷-۳۶۹).

بحث سمعانی درباره نام کریم، بر همین منوال، چندین صفحه را در بر می‌گیرد، و پیشینه آن به توضیح معنی‌های گسترده آیه قرآن، که به مردم توصیه می‌کند از رحمت خداوند ناامید نشوند زیرا که او بخشنده همه گناهان است، اختصاص یافته است. در میانه نوشتار، اشاره‌ای دارد به خبری که روز رستاخیز، پیامبر، برخلاف دیگران، به بهروزی خود نمی‌اندیشد، و تنها در اندیشه رستگارساختن پیروان خود است. در این جا توضیح می‌دهد که موهبت شفاعت که در روز رستاخیز به پیامبر داده می‌شود خود جنبه‌ای است از رحمت خداوند. می‌نویسد:

«در قیامت تو می‌گویی: تن من تن من؛ و مصطفی می‌گوید: امت من امت من؛ و بهشت می‌گوید: نصیب من نصیب من؛ و دوزخ می‌گوید: قسم من قسم من، و رب العزة می‌گوید: بنده من بنده من. چندین هزار خواننده من، به انواع لغات از مسبحان و مهللان، هرگز کسی را نگفتم [جز به انسان]: «لبیک عبدی ادعونی استجب لکم»، [این جایم، بنده من، مرا بخوان تا تو را اجابت کنم (۶۰/۴۰)]. چند سال است — و چه جای ماه و سال است — تا می‌گویم: عبدی، و تو هرگز نمی‌گویی لبیک. شرمت بادا. «الا ترأه قال فلیستجیبوا لی»، [آیا نمی‌بینی که (پروردگار) می‌گوید: پس باید مرا اجابت کنید؟ (۱۸۶/۲)]. بنده من، چون تو مرا خوانی اجابت کنم، چرا که چون من تو را خوانم اجابت نکنی؟

«لاتفنتوا...» [از رحمت پروردگار مأیوس نشوید (۵۳/۳۹)]. نگر از رحمت ما نومید نگردی و طمع از عفو ما نبری، هر چند که گناهت را نهایت نیست و عیب را عدد نیست و زلت را اندازه نیست؛ شاید که رحمت ما را حد نیست و عفو ما را قیاس نیست و کرامت ما را اندازه



نیست.

ابلیس در میانه طعنه زد که اصلش از گیل است. ای لعین، ظاهر می‌بینی آراسته به گیل، باطن نمی‌بینی آراسته به دل؛ [پروردگار، ایمان را دوست داشتنی ساخت برای شما] «و زینهُ فی قلوبکم» [و آن را در دل‌های شما بیاراست (۷/۴۹)].

«یا ملائکة لکم الطاعة، و یا رسل لکم الرسالة، و یا زهاد لکم الزهادة، و یا عباد لکم العبادة، و یا عصاة لکم الرّب. الا تراه؟ قال: و من يعمل سوءاً او یظلم نفسه ثم یتغفر الله یجد الله و من یجد الله و رای حظّه عنده لم یرج سوی الله» [ای فرشتگان، اطاعت بر شماست؛ ای پیامبران، رسالت بر شماست؛ ای بندگان عاصی پروردگار را دارید؛ آیا او را نمی‌بینید؟ پیامبر فرمود: کسی که کار بد کند یا خود را به خطا افکند، آن‌گاه طلب بخشایش کند از پروردگار، پروردگار را خواهد یافت، و آن‌که پروردگار را یافت و بهره‌مندی خود را نزد او یافت، جز خدا به دیگری روی نخواهد آورد.]

ای جوانمرد! چون خواهد که خلعت‌شان پوشاند، گوید: «ریکم» [پروردگارتان را.] خود را یا شما اضافه کند. و چون خواهد که از عذاب‌تان برهاند شما را به خود اضافه کند و گوید: «عبادی» [بنده من در عرش نگر تا عظمت بینی، در کرسی نگر تا وسعت بینی، در لوح نگر تا کتابت بینی، در آسمان نگر تا رفعت بینی، در دل نگر تا معرفت بینی، در معرفت نگر تا محبت بینی، در محبت نگر تا محبوب بینی، به اول آیت گفت: «یا عبادی» [ای بندگان من!]؛ به آخر گفت: «و انیبوا الی ریکم» [بازگردید به سوی پروردگارتان (۳۹/۵۴)]. ای من آن شما، ای من آن تو و تو آن من، «لاتقنطوا» [از رحمت من مأیوس نشوید.] از رحمت من نومید مگرد که بنده‌ای زلت نبود و خداوند بی‌رحمت نبود.



و عده کردم که بیامرزم. اگر گفتمی [گفته بودم] که آمرزیدم، شفاعت رسول باطل شدی، او را عزّ شفاعت نبودی. روز قیامت مصطفی شفاعت کند، من بیامرزم تا او را عزّ شفاعت بود و مرا عزّ الهیت؛ و تو بنده من چون آمرزیده شدی، عزّ ایمان است. «ولله العزة و لرسوله و للمؤمنین» [و عزت از آن خداست و رسول او و مؤمنان (۸/۶۴)]. این جا که از محمد شفاعت بود و از حق وعده رحمت بود، آمرزیدگان گناه را چه خطر بود.

موسی گفت: «الهی لم ترزق الاحمق و تجرم الکیس؟ فقال جل جلاله: ليعلم الکیس ان الرزق بالقسمة لا بالکیاسة» [ای پروردگار چه گونه است که احمق را رزق می دهی و هوشمند را محروم می گردانی؟ خدای جل جلاله پاسخ داد: تا هوشمند بداند که رزق به قسمت است نه به هوشمندی.] روز قیامت عاصیان را بیامرزد تا خلائق را معلوم گردد که رحمت موهوب است نه مکسوب، به عنایت است نه به عبادت. نه یک جا خواندم ترا بنده خود: «نبی عبادی، و قل لعبادی و اذا سألك عبادی، یا عبادی» [بندگان مرا بگو (۴۹/۱۵)، به بندگان من بگو (۳۱/۱۴)، هنگامی که بندگان من از تو می پرسند (۱۸۶/۲)]. ای بندگان من (۵۶/۲۹) تا بدانی که بیگانگی روی نیست. اگر تو را آن خود خواندم عجب نیست، عجب آن است که خود را آن تو خواندم. و الهکم اله واحد، [خدای شما خدای یکتاست (۱۶۳/۲)] و انا ربکم فاعبدون، [من پروردگار شما هستم پس عبادت کنید مرا (۹۲/۲۱)؛ «ذلک بان الله مولی الذین آمنوا»] [این به آن جهت است که خداوند پشتیبان باایمانان است (۱۱/۴۷)] «ان ربکم الله الذی خلق السموات و الارض» [پروردگار شما خدایی است است که آسمانها و زمین را آفرید (۵۴/۷)]

ای جوانمرد! ملوک عالم کسی را که از آن خود خوانند بر همه‌اش فخر باشد. ای دوست شادی کن که من خود را آن تو خواندم، خود را رحیم و رثوف خواندم. «ان الله بالناس لرؤف رحیم» [به درستی که خداوند نسبت به مردم رثوف و مهربان است (۱۴۳/۲)]؛ «و رسول بالمؤمنین رثوف رحیم» [و پیامبر با مؤمنان رثوف و مهربان است (۱۲۸/۹)]. کی ضایع ماند ضعیفی میان دو رحیم؟ من رحیم و رسول من رحیم و یاران رحمان. «رحماً بینهم» [رحیم بین خود (۲۹/۴۸)]؛ و امت مرحومه که [گفت] «امتی امة مرحومة». هر که به قیامت مطیع آید «تلك الجنة التي نورث من عبادنا من كان تقياً» [آن چنان باغی است که به بندگان خدا ترس خواهیم داد (۶۳/۱۹)]، و هر که مفلس آید «قل بفضل الله و برحمته» [به آنان بگو که به فضل و رحمت پروردگار]، «لانظنظوا من رحمة الله» [از رحمت خدا نومید نباشید]، زیرا که رحمت من ازلی است و معصیت تو وقتی [الحظه‌ای]؛ ازلی وقتی را غالب بودند و وقتی ازلی را، (سمعی ۱۹۸۹، ص ۳۷۱-۳۷۲).

سومین و انجامین بخش این مقاله از شرح سمعی بر دو نام الهی «علی» و «کبیر» برگرفته شده است. که هر دو از نام‌هایی است که در گروه نام‌های جلالی قرار می‌گیرد. اندیشه کردن در این نام‌ها ما را به «کم داشت» انسان در برابر بزرگی و عظمت خداوند رهنمون می‌گردد. این کم داشت، بدیهی است، در گناه و کوتاهی در پیروی از فرمان‌های پروردگار، که باید رعایت گردد، ظاهر می‌شود. اما کم داشت‌های انسان مربوط است به ماهیت انسان بودن او و با همه این‌ها، خداوند، که انسان‌ها را با همین طبیعت آفریده، از میان همه موجودهای دیگر آن‌ها را هدف رحمت و عشق خود قرار داده است. چنین است که، از دید سمعی، طبیعت گناهکارانه انسان‌ها خود، گویای موقعیت آن‌ها در

برابر خداوند است، زیرا که نشان‌دهندهٔ این است که والایی انسان در ارزشمند بودن خود او نهفته نیست، بلکه وابستهٔ رحمت و عشق پروردگار به اوست. نکتهٔ مهم که باید توسط مردم فهمیده شود این نیست که آنان گناهکارند، بلکه این است که خداوند رحیم است و رحمت او بر غضب او پیشی می‌گیرد و در تحلیل نهایی، عامل تعیین‌کنندهٔ سرنوشت آنان همین است و نه ماهیت گناهکارانه‌شان.

«اگر چه بسیار جرایم عظیم بر تو برود، محبت خالق — جل جلاله — برنخیزد؛ زیرا که جنایت صفت توست و محبت صفت او. «و لا یقبح اوصاف المحدث ضعیف الحفیر فی اوصاف القدیم الطیف الخبیر» [صفت‌های موجودهای حادثی ناتوانِ کوچک، از اوصاف پروردگارِ قدیم مهربانِ دانا چیزی نمی‌کاهد.]

«قال — علیه السلام — حاکباً عن ربه — جل جلاله —: عبدي ان لقیثنی بقراب الارض خطیئةً لقیثک بمثلها مغفرةً فاغفر لک و لا ابالی» [پیامبر — علیه السلام — به نقل از پروردگار — جل جلاله — گفت: ای بنده من هرگاه با چنان خطاهایی با من روبه‌رو شوی که زمین را پُر کند، من با بخششی همانند آن با تو روبه‌رو خواهم شد و ترا می‌آمرزم و باکی نیست.] یحیی بن معاذ گفت — رحمة الله —: «کان العبد و یذنب و لا یبالی». اگر بنده گناه کند و باک ندارد، «فان له رباً یغفر الذنب و لا یبالی»، خداوندی دارد که گناه بیامرزد و باک ندارد...

در وقت گناه جهولت خواند تا عفو کند، چنان‌چه آدم را گفت: «انه کان ظلوماً جهولاً» [او خطاکار و نادان بود (۷۲/۳۳)]. به وقت شهادت عالمت خواند تا قبول کند «شهد الله انه لا اله الا هو و الملائكة و اولو العلم» [خداوند گواه است که پروردگاری نیست جز او و فرشتگان و عالمان نیز شاهدند (۱۸/۳)]. به وقت طاعت ضعیف خواند:

«خلق الانسان ضعيفاً» (۲۸/۴) تا تقصیرت عفو کند. «انی انا الغفور الرحیم» (۴۹/۱۵) [منم که معصیت بیامرزم و تویی که معصیت کنی؛ زیرا که هر کس آن کند که از او آید. اگر خواهی که معصیت نکنی، نتوانی؛ زیرا که تو تویی و من اگر خواهم که رحمت نکنم و این خود هرگز نباشد که رحمت نکنم، زیرا که من، منم که رحمان و رحیم و حلیم و کریمم. هر چه به آب دهی ترکند، نه امر ترا، که خود طبعش این است؛ و هر چه به آتش دهی بسوزاند، نه فرمان ترا، که خود صفتش این است. آفتاب و ماه نور دهند، نه آزر ترا، که خود کارشان این است. من نیز ترا بیامرزم نه از بهر هنر ترا، که خود صفتم این است. مُشک را گفتند: ترا یک عیب است که با هر که باشی بوی دهی. گفت: زیرا که من ننگرم که با کی ام، به آن نگرم که من کی ام.

آورده‌اند که آصف بن برخیا [وزیر سلیمان] گناهی کرد. رب العزّة — جل جلاله — وحی کرد که یا سلیمان، آصف را بگو تا دیگر بار نکند. سلیمان وحی به آصف رساند. گفت: نیز بکنم. دیگر باره بکرد. وحی آمد. چون سه بار تمام گشت، جبرئیل آمد که رب العزّة می‌گوید: کار از حد گذشت عقوبت می‌فرستم. آصف به صحرا شد و دو رکعت نماز بیاورد و گفت: «ان لم تعصمنی فاعود فاعود»؛ اگر عصمت تو نباشد من نیز کنم و نیز کنم. «فقال الله تعالی: یا سلیمان قل له لَمَّا علمت انّ العصمة منی» [ای سلیمان به وی بگو: چون تو می‌دانی که عصمت از من است] «اغفر و اغفر و اغفر: نیز آمرزم و نیز آمرزم و نیز آمرزم» (سمعی ۱۹۸۹، ص ۳۳۷-۳۳۸).



### یادداشت‌ها:

۱. در زمینهٔ اهمیت این سه بُعد پایه‌ای اسلام نگاه کنید به: S. Murata & W.C.Chittick (1989).
  ۲. در بارهٔ سمعانی نگاه کنید به Chittick(1992)
  ۳. اشاره به قرآن: «و هر کس به نیکی پیشقدم گردد، خداوند بر آن شکرگزار و داناست» (۱۵۸/۲).
  ۴. اشاره به قرآن: «پس مرا یاد کنید، شما را یاد خواهم کرد» (۱۵۶/۲).
  ۵. اشاره به قرآن: «مرا بخوانید شما را پاسخ خواهم گفت» (۶۰/۴۰).
  ۶. در این جا به موجودهای غیرانسانی اشاره رفته است نه تنها فرشتگان خداوند را نیایش می‌کنند بلکه هر موجودی که در آسمان‌ها و زمین است. مثلاً، «هفت آسمان و زمین و همهٔ موجودهایی که در آن‌ها هستند خداوند را می‌ستایند. هیچ چیز وجود ندارد مگر آن‌که خدا را می‌ستاید، اما شما نیایش آن‌ها را نمی‌یابید» (۴۴/۱۷).
- توحیدگوی او نه بنی‌آدمند و بس  
هر بلبلی که زمزمه بر شاخسار کرد

### فهرست منابع:

1. Chittick, W.C. 1989. *The sufi path of knowledge: Ibn al- Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press.
2. Chittick, W.C. 1992. *The Myth of Adam's Fall in Ahmad Sam'ani's Rawh al- Arwah' in sufi: A Journal of sufism* , is sue 15 . London: KNP.
3. Chittick, W.C. 1993. *The Myth of Adam's Fall in Ahmad Sam'ani's Rawh al- Arwah' in Classical Persian Sufism: from its Origin to Rumi*, edited by L. Lewisohn. London: KNP.
4. John Paul II. *Crossing the Threshold of Hope*. New York:



Alfred A. Knope.

5. Murata, S. and Chittick, W.C. 1994. *The Vision of Islam*. New York. Paragon House.

۶. سمعانی، احمد، ۱۹۸۹ / ۱۳۶۸ ش. روح الارواح فی شرح اسماء الملک القتّاح. به اهتمام و تصحیح نجیب‌مایل هروی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

## مولانا و شیخ اکبر

نوشته ویلیام چیتیک  
ترجمه حسین کمالی



بدیهی است که در کنفرانسی درباره مولانا می باید از نسبت میان این دو سخنور هم سخنی گفته شود. قرن هفتم هجری (سیزدهم میلادی) دوره عرفای بزرگ بوده است. چندان که آن را می توان «عصر زرین» تألیفات عرفانی نام نهاد. ابن عربی (متوفای ۶۳۸ ق/ ۱۲۴۰ م) و مولانا جلال الدین رومی (متوفای ۶۷۲ ق/ ۱۲۷۳ م)، دست کم از حیث وسعت نفوذ در دوران های آتی، سرآمد آن دوره بوده اند. با توجه به اهمیت این دو سخنور، هر پژوهشگری از عرفان مولانا سخنی بگوید، لاجرم ذکری هم از ابن عربی و حضور آموخته های وی در محیط مولانا خواهد کرد. نسبت میان این دو سخنور نه تنها در غرب، بلکه در کشورهای ایران و ترکیه نیز که روش های پژوهش غربی مورد استفاده بوده، موضوع بحث و بررسی فراوان بوده است.

یکی از شیوه های اصلی پژوهش های جدید در تبیین مطلب خصوصاً از اوایل قرن نوزدهم تا اوایل قرن بیستم، بحث بر سر «تأثیر» و

«نفوذ» و «اقتباس» بوده است. منتها این شیوهٔ بحث روشن نمی‌کند که طرفین دهنده و گیرنده یا تأثیرگذار و تأثیرپذیر، هر کدام در جست‌وجوی چه بوده‌اند، و برای همین آن شیوه اخیراً از رونق افتاده است. اما اقبال گستردهٔ بدن در پژوهش‌های آغازین غربیان باعث شده تا بسیاری بگویند که این عربی بر مولانا تأثیر گذاشته است، و این سخن در بسیاری از منابع قرعی بازتاب یافته است. حتی نیکلسون<sup>۱</sup> که بزرگ‌ترین مرجع غربی در خصوص مولانا بود، این مطلب را با اتکاء بر سست‌ترین قراین کتبی، در شرح خود بر مثنوی آورده است.

بی‌گمان قراین مختلفی در این باره می‌توان یافت. مولانا جوان‌تر از ابن عربی بوده، و معاصر او می‌زیسته، و حتی ممکن است در سنین پایین‌تر او را ملاقات کرده باشد. هم‌چنین مولانا با صدرالدین قوتوی که در میان مریدان ابن عربی از همه بیش‌تر دست به قلم داشته، از نزدیک آشنا بوده است. بسیاری از گفته‌های مولانا نیز در ظاهر بیان آشکار «وحدت وجود» است که «همه می‌دانند» همانا نظام فکری ابن عربی است.

پیش از این من در دو مقاله به این نکته پرداخته‌ام که چرا دلایل عرضه شده برای نفوذ ابن عربی بر مولانا دلایلی ضعیف‌اند، و دیگر سببی برای تکرار گفته‌های پیشین در این جا نمی‌بینم. نظر خود را این‌طور خلاصه می‌کنم: «اقتباس» مقولهٔ ابهام‌آمیز و مفهومی مبهم و مشکل است. تنها به شرطی می‌توان دربارهٔ اقتباس و نفوذ سخنی معنی‌دار گفت که نمونه‌های صریح و معینی یافت شود که یک سخنور مفاهیم و واژگان را از دیگری نقل کرده باشد، آن هم به صورتی که با

1. Reynold A. Nicholson.

درجه‌ای از قطعیت بتوان گفت که دومی مستقیماً یا به‌طور غیرمستقیم از اولی اقتباس کرده است. اما به محض این‌که اقتباس را بدین نحو تعریف نماییم، محال خواهد بود که مفهوم یا اندیشه‌ای را در نوشته‌های مولانا بیابیم که مختص ابن عربی باشد، و نزد سایر سخنوران پارسی‌گوی که مولانا احتمالاً با آثار ایشان آشنا تر بوده است، یافت نشود — دست‌کم من توفیق یافتن چنین مفهوم و اندیشه‌ای را نداشته‌ام.

نکته دومی که اهمیت خاص دارد مربوط به مفهوم «وحدت وجود» است که گفتم «همه می‌دانند» همان نظام فکری ابن عربی است. نکته این جاست که بیش‌تر کسانی که این نکته را می‌دانند، بر اشتباه بوده‌اند، مگر آن‌که بتوانند تعریفی از این اصطلاح به دست دهند که مطابق سخن ابن عربی در نوشته‌هایش باشد.

بحث درباره‌ی این اصطلاح دشوار است. چون کسانی که با تاریخ اندیشه اسلامی آشنا باشند گمان می‌کنند که معنای دقیق آن را می‌دانند، در حالی که کمتر کسی از پژوهشگران و حتی متخصصان می‌تواند تعریفی به دست دهد که حق مطلب را ادا کند و آشکار سازد که این اصطلاح در نخستین نوشته‌های رسیده به چه معنا در کار آمده است. این اصطلاح متأخر اهل عرفان است، و لذا مقصود اصلی‌شان این است که وحدت وجود یا چیز خوبی است یا چیز بدی. یا آن‌که معتقدان به وحدت وجود اصلاً مسلمان نبوده و به نحوی مشرک و کافر بوده‌اند. ریشه این شیوه اطلاق مغرضانه باز می‌گردد به برخی از نخستین موارد استعمال این اصطلاح.

پس دوباره می‌پرسم، وحدت وجود یعنی چه؟ آیا می‌توان تعریفی به دست داد که بر پایه آن بشود گفت که هم شیخ اکبر و هم مولانا به وحدت وجود معتقد بوده‌اند؟ در این صورت، آیا ناگزیر نخواهیم شد که

بپذیریم پیش‌تر عرفای بزرگ در تاریخ اسلام نیز معتقد به وحدت وجود بوده‌اند؟ اگر دایره معنا را چندان گسترده بگیریم که ابن عربی و مولانا را در برگیرد، و یا چندان تنگ که مسلمانان غیر عارف را بیرون نگه دارد، آیا همین قدر نگفته‌ایم که هر دو معتقد بودند که خدا یکی است در حالی که بر مشاهده تجلی خداوند در همه اشیاء تأکید می‌کردند و بس؟ به عبارت دیگر، آیا وحدت وجود صرفاً اصطلاح دیگری برای توحید نخواهد بود که تنها بر نگرش عارفانه تأکید بیش‌تر می‌نهد؟

برای پرهیز از آن اتهام که خود من نیز اصطلاحانی را به کار می‌برم تعریف نکرده‌ام، توضیح می‌دهم که لغت عارف را به معنای گسترده آن به کار می‌برم که مقید به شیوهٔ کاربرد بسیاری از سخنوران عارف مشرب در تاریخ است. حقیقت اصلی در عرفان که همان تصوف به معنای اصلی‌اش می‌باشد — چنان‌که آنان دریافته‌اند — علاوه بر پای‌بندی به احکام شریعت و تعالیم قرآن و سنت، تصدیق آگاهانه و عالمانه از حضور خداوند در همه اشیاء است. عرفان برداشتی از ایمان و عمل اسلامی است که تعریف پیامبر را از احسان برجسته‌تر می‌نماید و در زندگی روزمره داخل می‌سازد: «یعنی احسان آن است که خدا را چنان عبادت کن که گویی وی را می‌بینی، چون اگر چه تو او را نمی‌بینی، او تو را می‌بیند»<sup>۱</sup>.

نزد بزرگان عرفان، گویی حجاب از میان برداشته می‌شود، و صحبت از «اگر» در میان نیست، و رؤیت خداوند که در عالم آخرت به مؤمنان وعده داده شده است، در همین جهان محقق می‌گردد. چنین است که اعظم عرفا خدایی را پرستش می‌کنند که می‌بینند، و ابن عربی و مولانا

۱. الأَحْسَانُ أَنْ تُعْبَدَ اللَّهُ كَأَنَّكَ تَرَاهُ وَ إِنْ لَمْ تُكُنْ تَرَاهُ فَانَّهُ بِرَأْيِكَ.



به شهادت مکرر خودشان در این زمره‌اند. نمونه عالی ابن احسان سخن مشهور علی (ع) است که گفت: «خدایی را که نبینم نمی‌پرستم»<sup>۱</sup>.

البته غالب نویسندگانی که اصطلاح وحدت وجود را به کار می‌برند، منظورشان توحید با تأکید بر احسان نیست. بلکه بیش‌تر مرادشان نشانه یا شعاری برای اشاره به ابن عربی است. در جهان اسلام چند قرن است که سخن گفتن از وحدت وجود عملاً ملازم ذکر نام ابن عربی است. این تداعی معانی از حقیقت بی‌بهره نیست، اما چندان گمراه‌کننده است که فایده چندانی بر آن مترتب نمی‌شود، و به‌خصوص معنای سخن ابن عربی را بر ما روشن نمی‌سازد. تنها راه سخن معقول و سنجیده گفتن درباره ابن عربی آن است که او را جدا از وحدت وجود و بیش‌تر معانی منسوب به این اصطلاح در طول قرون در نظر بگیریم.

دلیل خاصی در دست نیست تا با استناد به آن بتوان گفت لب آرای ابن عربی در اصطلاح وحدت وجود نهفته است. خود او که البته این تعبیر را به کار نبرده، و ظاهراً پیش از ابن تیمیه که نودسال پس از ابن عربی وفات یافته، هیچ‌کس مدعی نشده که ابن عربی بدان نظر معتقد بوده است. هیچ‌یک از پیروان ابن عربی این تعبیر را به وی منسوب نداشته، و هیچ‌کدام آن را تعبیر چندان مهمی نمی‌شمرده‌اند. تنها پس از آن‌که ابن تیمیه به ابن عربی و دیگران تاخت و ایشان را متهم به وحدت وجود نمود، می‌بینیم که پاره‌ای از صوفیه ابن عربی را معتقد به وحدت وجود اعلام نموده‌اند. گویی پنداشته‌اند که اگر ابن تیمیه با امری مخالف باشد لابد آن امر پسندیده‌ای بوده است. طبیعی است که تعاریف مناسب را نیز برای آن تعبیر پیدا کردند، و بطلان نظر ابن تیمیه را که

وحدت وجود را با کفر، زندقه و الحاد مرادف می‌پنداشت آشکار ساختند.

این را هم بگویم که تقریباً این تیمیه از وحدت وجود با فقرات بسیاری در نوشته‌های ابن عربی هم خوان است. این تیمیه بود که اهمیت این تعبیر را در حدی که خود می‌فهمید خاطر نشان ساخت و فقراتی از مثنوی را هم در تأیید برداشت خویش شاهد آورد. بنا بر تلقی وی، این تعبیر معنایی داشت مشابه آن‌چه امروز «پانته‌ایسم» / همه‌خدایی خوانده می‌شود، چون بنا بر آن تعبیر، فرقی فارق میان خدا و عالم خلقت باقی نمی‌ماند. برداشت وی از این اصطلاح شبیه بود به آن‌چه که عده‌ای از موافقان و مخالفان وحدت وجود از آن می‌فهمیدند و آن را با این سخن فارسی برخاسته از حیرت شاعرانه که «همه اوست» به یک معنا می‌پنداشتند — سخنی که سابقه‌اش دست‌کم تا خواجه عبدالله انصاری / پیرهرات (متوفی ۴۸۱ ق / ۱۰۸۹ م) می‌رسد. در بحث‌هایی که بعدها در هند بر سر معنی وحدت وجود در گرفت، این گفته فارسی را اغلب برای بیان لب مطلب وحدت وجود شاهد می‌آوردند. ظاهراً در زمانه ما نیز همین «همه اوست» یا سخنی مشابه آن، نزد مخالفان و برخی از موافقان بیان‌کننده معنای وحدت وجود انگاشته می‌شود. اما جای تأکید است که اگر بر مبنای نوشته‌های ابن عربی بتوان گفت که وی همه چیز را خدا می‌دانسته است، هم در کنار همین گفته و با همان تأکید باید افزود که او هیچ چیز را خدا نمی‌دانسته است و می‌گفت که «همه او نیستند».

ابن عربی نظر خویش را دربارهٔ حقیقت مخلوقات در قالب این عبارت موجز و رسا می‌آورد که هو لا هو، یعنی اوست و او نیست. منظور این است که همه چیز آیت و تجلی و ظهور خداوند است. چون هر چیز وجود و صفات خود را از وجود و صفات خداوند

می‌گیرد، و در عین حال هر چیز حجابی بر خداوند است، هیچ چیز جز او، او نیست. هر چیز عین خود است و مخلوق خداوند است تا عین خود باشد نه چیز دیگر.

خلاصه این‌که لازمه مقایسه معنادار میان ابن عربی و مولانا آن است که اندیشه‌ها، صور خیالی، استعارات، رموز، عبارات، موضوعات و دیدگاه‌های یافته شده در نوشته‌های هر دو را بررسی نمایم، و آنگاه نسبت تواردی یا مفهومی میان آن‌ها را بسنجیم. چنین مقایسه دقیق و جامعی در این سطح موقوف به آن است که پژوهش مکفی در نوشته‌های آن هر دو به عمل آید. مولانا کمابیش موضوع پژوهش بوده است، اما هیچ‌کس به پژوهش دقیقِ تعالیم خاص ابن عربی، یا حتی تعالیم شاگردان وی، مانند صدرالدین قونوی، که مولانا آن‌ها را می‌شناخته یا امکان شناختن ایشان را داشته، هنوز تقرب نجسته است. چنین شناختی از ابن عربی به زودی زود هم میسر نخواهد شد، چون از ابن عربی بسی بیش‌تر از مولانا آثار مکتوب بر جا مانده است که هم دشوارتر از نوشته‌های مولانا است، و هم در بداعت چیزی کم ندارد.

دشواری و اهمیت مکتوبات ابن عربی را از آن‌جا می‌توان قیاس گرفت که پیش از یک‌صد شرح بر کتاب *فصوص الحکم* که یکی از کتاب‌های نسبتاً کوتاه اوست، نوشته شده است. تدریس *فصوص* از همان ابتدا شیوه عمده انتشار و گفت‌وگو درباره آرای ابن عربی گردید، و پژوهندگان هر نسلی برای ورود در جریان بحث عرفانی، شروح خویش را بر آن نوشته‌اند. اما نباید پنداشت که خواندن *فصوص* برای فهم مرادات ابن عربی کفایت می‌کند. اولاً فهم *فصوص* آسان نیست، و هیچ‌کس این کتاب را بدون استاد نمی‌خواند، ثانیاً *فصوص* صرفاً مشتمل بر بخش کوچکی از اندیشه‌ها و موضوعات مطمح نظر ابن عربی است.

درست است که پاره‌ای از اهم مفاهیم را می‌توان در این کتاب یافت، اما این بدان معنی نیست که خواننده فصوص ابن عربی را کاملاً شناخته و در مقامی است که بتواند میان تعالیم ابن عربی و مولانا داوری قطعی بکند. تعدادی از مشکلات مطرح شده با آوردن نام ابن عربی و مولانا در یک جمله را برشمردیم. مشکل اساسی آن است که هر دو نام مشهور آفاق‌اند، و مشهورات را — به خصوص درباره ابن عربی — حتی بیش‌تر پژوهندگان بدون غور و بررسی به گوش قبول شنیده‌اند. سخن من این نیست که نسبت آن دو سخنور را باید مسکوت گذاشت. در این باره، جای سخن بسیار است، و دست‌کم نظر کلی و مقدماتی می‌توان گفت، و من قصد ندارم بدون عرضه نکاتی از این دست سخن خود را به پایان ببرم. اما سخن‌گفتن و رای کلیات مبهم ایجاب می‌کند که نخست دو شخصیت مورد مقایسه را به دقت بشناسیم. ولی شناخت دقیق ابن عربی هم ابداً کار آسانی نیست.

گفتم که دیدگاه ابن عربی را در قالب وحدت وجود خلاصه کردن هم به لحاظ تاریخی از دقت به دور است و هم در عمل مایه گمراهی است. در این جا برداشت متفاوتی عرضه می‌کنم که ریشه در نوشته‌های ابن عربی دارد. خواهم کوشید تا بدین پرسش پاسخ دهم که «ابن عربی به گمان خود چه می‌کرد؟» اگر بتوانیم پاسخ روشنی بدین پرسش بیابیم، آنگاه همین پرسش را درباره مولانا مطرح می‌کنیم و سپس بررسی می‌کنیم که خواسته‌ها و روش‌های آن دو سخنور چه اندازه مشابه یا متفاوت بوده است.

به منظور یافتن پاسخی برای این پرسش، می‌توان به دنبال تعبیری گشت که خود ابن عربی برای بیان لبّ آرای خویش به کار می‌گیرد. بر مبنای مطالعاتی که تاکنون انجام داده‌ام، با درجه‌ای از اطمینان می‌توانم



بگویم یک کلمه هست که ابن عربی آن را به عنوان وصف خویش به رضایت می پذیرفت. هر چند که شاید اوصاف دیگری نیز مطبوع وی واقع شود. کلمه مورد نظر «تحقیق» و کسی که بدان می پردازد «محقق» است. این دو کلمه در فارسی و عربی برای همگان آشنایند. در فارسی امروز، تحقیق به معنی «پژوهش» در معنای جدید کلمه است — که نسبت به آنچه نزد ابن عربی و در سنت فکری اسلامی جریان داشته، معنای نازل تری است. دست کم در فارسی جزئی از نورانیتی که در واژه بوده هم چنان محفوظ مانده است، در عربی متداول مصر آن واژه را به معنی «بازجویی» به کار می برند.

واژه تحقیق مشتق از ریشه حق است، که هم اسم و هم صفت است به معنی راست و حقیقت و حقیقی، درست و درستی. حق از جمله اسمای الهی است که در قرآن آمده و از همان اوایل مرادف نام خداوند /الله در عربی به کار رفته است. کاربرد این کلمه به عنوان یکی از اسمای الهی بدین معناست که هیچ چیز جز حضرت باری به معنای تمام کلمه حقیقی، درست و راست نیست. تنها خداوند به تمام معنای کلمه حق است و اما معنای کلمه خلق — کلمه ای که بسیاری از اوقات در مقابل حق به کار می رود — باید بیش تر غور و بررسی نمود. نه می توان گفت این واژه معنای حق است که در مقابلش آمده، و نه می توان گفت که کاملاً جدا از آن معناست.

ابن عربی بدین جا که می رسد آیه قرآنی: «هو الَّذی اعطی کل شیء خلقه»<sup>۱</sup> (۵۰/۲۰) را نقل می کند. از آن جا که خداوند، یعنی حق مطلق اعطاکننده خلق به همه چیز اشیاء است، لاجرم همه چیز حتی بدترین

۱. اوست که به هر چیز خلق آن را داده است.

شرور نیز بهره‌ای نسبی از حق — از راستی، درستی و حقیقت — دارند. در این سخن نتایج مهمی در مقام عمل مترتب می‌شود. ابن عربی به منظور آشکار ساختن نتایج، این حدیث معروف پیامبر را نقل می‌کند که می‌فرمود: همانا خداوند را بر تو حقی است، و نفس تو را بر تو حقی است، و همسر تو را بر تو حقی است، پس هر یک را آن چنان که حق اوست بده. <sup>۱</sup> به عبارت دیگر، هر چیز بهره‌ای از حقیقت و درستی دارد. هر چیز که بدان می‌رسیم حقی بر ما دارد، چون خداوند نسبتی میان ما برقرار کرده است و ما موظفیم متناسب با اقتضای آن نسبت عمل کنیم. آن چیز وظیفه‌ای بر عهده ما نهاده و ما نسبت به آن مسئولیتی یافته‌ایم. ابن عربی معنای درست تحقیق را در همین حدیث می‌یابد. خداوند که خود نعمت خلق را بر ما و بر همه اشیا ارزانی داشته، ما را موظف ساخته تا حق هر چیز را بشناسیم و آن حق را به نحو درست ادا کنیم.

وقتی معلوم شد که آدمی بر صورت خدا آفریده شده، اسما را از خداوند آموخته، خلیفه خداوند بر روی زمین است، و خود عالم صغری در دل کائنات است، آشکار می‌گردد که لازمه تحقیق، شناخت کل کائنات و خبر گرفتن از احوال جمیع موجودات است. آدمیان خلیفه خدا بر همه خلق‌اند، و هر مخلوقی را حقی بر آنهاست که موظف به ادای آن حق‌اند.

مسئله اساسی در برابر آدمی آن است که حق همه اشیا را بشناسد. اما چگونه می‌توان این حق را شناخت، و به مقتضای آن عمل کرد؟ مکثورات ابن عربی بدین پرسش نظر دارد. به عبارت دیگر، کتاب‌های او پژوهشی در کمال انسانیت یا انسان کامل بودن است، و در عین حال به

۱. اِنْ لِرَبِّكَ عَلَيْكَ حَقًّا وَاِنَّفِيكَ عَلَيْكَ حَقًّا وَاَلَيْكَ عَلَيْكَ حَقًّا، فَاعْطِ كُلَّ ذِي حَقِّ حَقَّهُ.

همه حقوق مربوط به انسان می پردازد، چه انسان واسطه میان خداوند — یعنی حق مطلق — و عالم خلقت — یعنی حق مقید — است. طبیعتاً ابن عربی از عهده پرداختن به جمیع حقوق، که پایانی بر آنها نیست، برنمی آید، در نتیجه بیش تر کتاب های او مشتمل بر بیان راه های گوناگونی است که حقوق مقید را در نسبت با حق مطلق نشان می دهند. وی تا حدودی همان شیوه های پیشین صوفیان، متکلمان و فیلسوفان سلف را پی می گیرد، ولی به هر کدام مایه ای از شیوه تحقیقی خویش می افزاید.

برای نمونه می بینیم که ابن عربی در بیان سیر عارف از «مقامات» بسیار سخن در میان آورد، اما برخلاف سایر صاحبان آثار نوعاً ترتیب معینی برای آن مقامات به دست نمی دهد. نکته اصلی در سخن وی این است که انسان کامل و محقق همه مقامات را متحقق ساخته، یعنی همه قوای وجود انسانیت را به فعلیت رسانیده، همه معارف را آزموده، و به همه حقوق در کائنات وقوف یافته است. توقف کردن در مقامی دون مقامی دیگر، نیل به پاره ای از فضایل دون پاره ای دیگر، اخذ دیدگاه معین بدون دیدگاه های دیگر، و علم یافتن به نحوی خاص، همه عین نقصان و فقدان کمال انسانیت است. در سیر استکمالی سالکان طریق الهی به هر مقام و منزل که می رسند بدان احاطه می یابند و سپس از آن درمی گذرند، بی آنکه فضیلت و حقانیت هیچ مقام و منزلی را منکر باشند.

مقصد نهایی آن جاست که ورای هر مقام و منزلی است، و ابن عربی آن را مقام لامقام می نامد. سالک تا بدین جا برسد شناخت حقیقی و کاملی از هو لا هو را متحقق ساخته است. انسان کامل همه اطوار اصلی وجود را طی کرده، و بر همه احاطه

یافته است، چون هر کدام از آن‌ها مقامی بوده که از آن‌ها گذشته است. اما انسان کامل مقید و محدود به هیچ مقام و منزلی نیست. انسان کامل محیط بر همه مقامات است و در عین حال از همه فراتر گذشته است. هم‌چنان‌که خداوند با حق و حقیقتی که بر هر شیء بخشیده است در آن شیء حاضر است، و در عین حال از حیث مطلقیت وجود بی‌مثل از همه اشیاء جداست، انسان کامل نیز در عین حضور در هر مقام فارغ از هر مقام و منزلی است. این همان مقام تحقیق است که حق همه چیز در آن ادا می‌گردد. معنای این سخن ادای نفس آدمی نیز هست که به صورت خداوند آفریده شده و جز خداوند نباید هیچ پیوند و علاقه‌ای با ماسوی داشته باشد.

به مولانا بازمی‌گردیم که شاید بتوان گفت در «مقام لامقام» بود و حق هر ذی‌حقی را ادا کرده بود، لیکن مولانا در مکتوبات و گفته‌های خود برخلاف آنچه لازمه تحقیق است، به همه اشیاء نپرداخته، بلکه تأکید را بر ضروریات سیر الی‌الله نهاده است — یعنی آنچه خود «اصول اصول» اصول دین» می‌خواند. همه این اصول را در یک کلمه می‌توان تلخیص کرد که «عشق» است و مولانا حق عشق را چنان ادا می‌کند که در تاریخ اسلام — اگر نگوییم در تاریخ بشریت — نظیری نداشته است. به تعبیری می‌توان گفت که مولانا به مقامی بس رفیع در سیر الی‌الله رسید و آن مقام را که نزد ابن عربی لاجرم تنها یک مقام معین تلقی می‌شد به «مقام لامقام»، یا دست‌کم به مطلوب‌ترین و رفیع‌ترین مقامات مبدل ساخت. مولانا جان آدمیان را بدین مقصد اعلیٰ فرا می‌خواند که در نظر او جان همه حقوق و همه حقایق همان است. اما ابن عربی بلندتر می‌نشیند و حتی آن مقام عالی مطلوب را مقامی از مقامات سلوک می‌شمارد، و انسان کامل را نه تنها واجد مقام عشق بلکه جامع جمیع مقامات ممکن

انسانی معرفی می‌کند.

ابن عربی و مولانا در نوشته‌های شان، خواسته‌هایی بسیار متفاوت را دنبال می‌نموده‌اند. شاید عده‌ای نتیجه بگیرند که ابن عربی سرگرم تحقیق به معنایی مشابه معنای جدید این کلمه بوده (یعنی در پی «کاوش روان» بوده) و تا حدی شبیه به معنای جدید کلمه «محقق» یا «پژوهنده و دانشمند» بوده است. مانند هر پژوهنده دیگری، هدفی پژوهشی برگزیده و در پی دست یافتن بدان برآمده بود. این با مولانا تفاوت دارد که کارش پرداختن به علم نبود بلکه عاشق بود، اهل تفکر هوشیارانه نبود، بلکه مست بود، فیلسوف نبود، بلکه از باده عشق الهی سرمست بود. اما این نتیجه‌گیری با جریان تاریخ و با گواهی متون هم‌خوان و هم‌سو نخواهد بود.

همه می‌دانند که مولانا بارها گفته که از سرِ خود سخن نمی‌گفته است. نایی بود که نغمه سرمست‌کننده‌اش از دم الهی برمی‌خاست. ابتدای مثنوی درست بر همین تصویر مبتنی است. اما ابن عربی نیز پژوهنده‌ای نبود که دنبال اهداف برساخته خود باشد. بارها به ما می‌گوید که از سرِ خود سخن نمی‌گوید، و به اراده خود دست به قلم نمی‌برد. بلکه همواره حق الهی است که از مجرای او سخن می‌گوید و او را به کتابتِ خواطرِ قلبیه‌اش وامی‌دارد. حق الهی است که جریان تحقیق را از میان جان او می‌گذراند. حق معرفت همین است که عطیه خداوند باشد، و معرفت انسانی هرگز در عالم خلق مقصودی را کفایت نمی‌تواند کرد. تا چه رسد به عالم ربوبی — چرا که عالم خلق نیز عالم خداوند، و حق خداوند و مجلای حق مطلق است. تنها شیوه ممکن برای راه یافتن به معرفت حقیقی اشیاء — و شناخت حق اشیاء — کسب معرفت بدان‌ها از خداوند است.



عنوانی که ابن عربی بر عظیم‌ترین اثر خویش نهاده، یعنی فتوحات مکیه، معرف کیفیت معرفتی است که به وی رسیده بود. فتوحات جمع فتوح است به معنای «گشایش». ابن عربی بیان می‌کند که جویندگان از راه مجاهدت تا باب معرفت کشفی و الهامی توانند رسید، اما آنجا لاجرم می‌ایستند و دق‌الباب می‌کنند و فقط خداوند است که فتح‌الباب می‌کند.

دق‌الباب یعنی ادای حق همه چیز در حدود طاقت بشری، و مقدم بر همه چیز ادای حق الهی قرار می‌گیرد. حق خداوند بر آدمیان این است که همواره به یاد او باشند — یعنی مداومت بر ذکر. دق‌الباب آدمی در محضر ربوبی همواره به یاد خدا بودن در گفتار و اندیشه و کردار است، و اگر خدا خواست باب را خواهد گشود. تا خداوند باب را نگشاید ورود بدان حضرت محال خواهد بود.

در پایان این را هم بگویم که آثار ابن عربی و مولانا به نحوی مکمل یکدیگرند، و بر روی هم حاجت و نیاز انواع گوناگون آدمیان را برآورده می‌سازند. دو وجه عمده از گوهر اصلی اسلام در آثار آن دو ترسیم شده است؛ که یکی وجه صحو / هوشیاری و دیگر وجه سُکر / مستی است. این دو مکمل یکدیگرند نه متناقض هم، و مانند «بین» و «بانگ»<sup>۱</sup> نشان هر یک را در دیگری می‌توان یافت. صحو ابن عربی سکرآمیز است

۱. در تفکر چینی و مکاتبی چون تائو و کنفیوس جهان متشکل از دوگانگی است. این دوگانگی شامل «بین» و «بانگ» است که تائو فراتر از این دوگانگی است. «بین» و «بانگ» دو نیروی متکامل یکدیگر و مکمل جهان است. «بین» نماد انونیت و هر چه که ظلمانی و ضعیف و کوتاه و کوچک و قوه قابلیت است و در مقابل «بانگ» نماد ذکوریت و هر چه که نورانی و قوی و بلند و بزرگ و قوه فاعلیت است. به عبارت دیگر «بین» یعنی زمین و «بانگ» یعنی آسمان که در قرآن با تعبیر «السموات» و «الارض» از آن یاد شده است.

و سکر مولانا صححوآمیز. ابن عربی — هم چنان که میشل شودکیویچ<sup>۱</sup> آورده است برای هر پرسش پاسخی دارد، و در این جهان هستند کسانی که برای همه پرسش‌ها پاسخی می‌طلبند، و پاسخ‌ها را با فطرت خویش که مخلوق خداوند است، جست‌وجو می‌کنند. حق فطرت این دسته از آدمیان این است که پاسخ‌ها را بیابند. دسته‌ای دیگر از آدمیان نیز هستند که طلب علم را غفلت می‌انگارند و تنها تمنای شان غرق شدن در وجود معشوق یگانه است، و مولانا با این دسته مخاطبه مستقیم‌تر دارد.

سرانجام این که مولانا و ابن عربی هر دو در نوشته‌های پُر حجم خویش خبر از آن امر بیان‌ناشدنی می‌دهند — آن مقام لامقام که هر چند به گفتن در نمی‌آید، اما چیز دیگری هم که به سخن گفتن بیرزد در عالم جز آن نیست. مولانا خود وصف حال خویش را در این میانه در یکی از غزل‌هایش آورده و اختلاف حال خویش را با ابن عربی بیان نموده است. در بیت ماقبل آخر غزل می‌پرسد «عاشقی چه بود» آن‌گاه در جواب سؤال خود می‌گوید «کمال تشنگی» سپس مقصود ربوبی خود را بیان می‌کند. اما در بیت آخر، نظرش دگرگون می‌شود و امکان تبیین موضوع را منتفی می‌شمارد، و گویی در جواب طرح عظیم ابن عربی در امر «تحقیق» می‌گوید:

عاشقی چه بود کمال تشنگی  
پس بیان چشمه حیوان کنم  
من نگویم شرح او خامش کنم  
آن‌چه اندر شرح نباید آن کنم



مرکز اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

گفت و گو

---

بویی از سرِ صُحُف



ویلیام چیتیک  
محمد علی نیازی



سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران



زان‌که در باغی و در جویی برد  
هر که از سر صف بویی برد  
(مثنوی، ۳۴۷۲/۴)

نام ویلیام چیتیک نزد محققان و عرفان‌پژوهان ایرانی نامی آشناست. او از ابن عربی‌شناسان برجسته‌ای است که، پس از پروفیسور ایزوتسو، سهم عمده‌ای در تبیین و شرح عقاید ابن عربی و عرفان اسلامی در عالم غرب دارد. پروفیسور ویلیام چیتیک سال‌ها در ایران به تحصیل و تحقیق در زمینه ادبیات فارسی و معارف اسلامی اشتغال داشته و با عرفان اسلامی آشنایی کامل یافته و در این زمینه آثار ارزشمندی پدید آورده که برخی به فارسی نیز ترجمه شده است. رساله دکتری وی متن تصحیحی *تقدالانصوص فی شرح نقش الفصوص عبدالرحمن جامی* است. پروفیسور چیتیک درباره اسلام و اصول عقاید و کلیات جهان‌بینی اسلامی، دین‌شناسی و ادیان جهان، عقاید و سلوک مولانا، فلسفه باباافضل کاشانی، لمعات فخرالدین عراقی، و به‌ویژه، درباره عرفان ابن عربی و آثار او تحقیقاتی ارزشمند دارد. نوشته‌های تحقیقی او درباره ادعیه اسلامی و اهمیت دعا در تشیع و ترجمه متنی که مرحوم علامه طباطبایی از آثار ائمه شیعه فراهم ساخته‌اند و هم‌چنین ترجمه صحیفه سجادیه و دعای عَرَفَه امام حسین (ع) و چند دعا از حضرت امیر (ع) [دعای صباح، دعای کمیل، دعای مشلول] به انگلیسی از عمده آثار گران‌قدر اوست. پروفیسور چیتیک از منتقدان عالم غربی است و در آثار خود از سرگشگی انسان امروز و دوری او از عالم قدس و تسلط تکنولوژی و غفلت بشر از عالم روح

یاد کرده است. وی در حال حاضر استاد ادیان در گروه مطالعات تطبیقی دانشگاه ایالتی نیویورک در استونی بروک است. \*

— محمدعلی نیازی: جناب آقای پروفیسور! با سپاس از شرکت شما در این گفت‌وگو، سوال اول را با توجه به تحقیقات و مطالعات گسترده‌ای که در حوزه اندیشه و افکار محیی‌الدین ابن عربی کرده‌اید، از فصوص الحکم او آغاز می‌کنیم: ابن عربی در فص اول فصوص الحکم گفته است که آدمی چیزی از اسماء حق نمی‌داند مگر همان اندازه که ذات خود انسان بر حسب استعدادش به او عطا کند؛ با توجه به این نکته آیا می‌توان گفت که ذات انسان امروز اقتضا و استعداد شناخت ربوبیت حق تعالی را ندارد و به همین سبب ربوبیت را به خود نسبت می‌دهد و داعیه تغییر و تصرف در عالم دارد؟

— ویلیام چیتیک: خیر، من این طور تفسیر نمی‌کنم؛ بلکه اکنون نیز این استعداد در او هست؛ و چون استعداد ادراک حق در فطرت بشر همیشه بوده و هست، ادعای ربوبیت می‌کند. تمام صفات الهی در انسان سابقه دارد، اما توجه ندارد که این صفات تجلی حق در اوست. ابن عربی بارها گفته که انسان هم رب است و هم عبد. رب و عبد معیت دارند، منتها عبودیت از آن بشر است و ربوبیت از آن حق. نسبت‌ها را باید درست کند: اگر بشر عبودیت خود را شناخت و معترف به نیستی خود در برابر حق شد، آن وقت می‌تواند خلیفه خدا باشد؛ یعنی نماینده تمام اسماء و صفات باشد. ولی چون اسماء و صفات را در خود دید و به خود نسبت داد، سرآغاز بزرگ‌ترین انحراف است و فرعونیت در بشر

\* [با پروفیسور چیتیک، در حاشیه همایش بزرگداشت پروفیسور ایزوتسو، که در خردادماه سال ۱۳۸۰ در تهران برگزار شد، گفت‌وگویی انجام شده است که اینک متن آن تقدیم خوانندگان محترم می‌شود.]

پیدا می‌شود. داستان تمدن جدید هم همین است که انسان نمی‌بیند این قدرتی که دارد از حق است و گمان می‌کند از خودش است و تصور می‌کند هر عملی را به میل خود می‌تواند انجام دهد و ارزش‌ها و فضایل اخلاقی را می‌تواند خود بنا کند و دنیایی آرمانی بسازد بدون این‌که به دستورهای آسمانی عمل کند. اشتباه امانیسم<sup>۱</sup> هم در شناختن حق است. شناختن حق مطلق دو جنبه دارد: اول باید توجه کرد که هر چیزی حق خاص خود را دارد. به قول آن حدیث معروف: نفس تو بر تو حق دارد؛ زوج تو بر تو حق دارد؛ چشم تو بر تو حق دارد؛ و الی آخر. آن وقت می‌گویند هر چه که بر تو حق دارد حق آن را ادا کن. بارها بزرگان تفکر این را شرح داده‌اند که اول باید حق حق را ادا کرد. هنگامی که این حق‌ها درآمیخته شوند و انسان نتواند میان حق خود و حق خداوند تمیز دهد، مشکلات پیش می‌آید. بی‌تردید امروز هم انسان استعداد شناخت ربوبیت دارد و این معنا در تعریف انسانیت مأخوذ است و همین است که انسان را انسان می‌کند. امروز بشر قدرت خود را در مقابل مخلوقات می‌بیند، اما اشکال آن است که این قدرت را به خود نسبت می‌دهد نه به خدا. اما قدرت بشر از کجاست؟ از خالقش. و حق آن قدرت این است که به خداوند باز پس داده شود. خداوند در قرآن می‌فرماید: «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا: ما امانت را بر آسمان و زمین و کوه‌ها عرضه کردیم، آن‌ها از تحمل آن امتناع ورزیدند؛ و تنها انسان بود که پذیرفت، اما او در مقام آزمایش و ادای امانت ظالم و جاهل است» (الاحزاب/۷۲). چرا ظالم و جاهل است؟

1. humanism.

چون امانت را به حق باز نمی‌گرداند و به توهم خود کار می‌کند. یا بر طبق آن تفاوتی که مولانا میان عقل جزوی و عقل کلی قایل شده است، بشر عقل کلی را راهنمای خود نگرفته، بلکه عقل جزوی خود را ملاک عمل قرار داده است و عقل جزوی هم نهایت ندارد. کشفیات بشر امروز نشان می‌دهد که این عقل نهایت ندارد؛ منتها هر چند نهایت ندارد، محدود است. از حیث عمودی محدود است و جنبهٔ ماورای پرده و حجاب را نمی‌تواند ببیند و پیوسته در جهت افقی گسترش می‌یابد. بنابراین، ظاهر را می‌بیند و باطن را نمی‌بیند. و در همین ظاهر است که کارهای این عقل بی‌نهایت است. اما کار صحیح عقل جزوی این نیست؛ کار صحیح او این است که خود را به عقل کلی تسلیم کند. عقل کلی هم مظاهری دارد؛ و اولین ظهورش در نبوت و پیامبران است. از یکی از امامان شیعه نقل شده است که عقل انسان پیامبر درونی اوست و پیامبران الهی عقل بیرونی او هستند. عقل درونی انسان اگر مطابقت کند با عقل خارجی، آن عقل صحیح است و به عقل کلی متصل می‌شود و الا، به تعبیر مولانا، عقل جزوی بارِ صمیمِ نفس اماره است.

— حد عقل و استدلال، یعنی حد آن توانایی ویژه شناخت حقایق که «عقل» نامیده می‌شود و در نظر متفکری مانند ارسطو<sup>۱</sup> حد تام انسان است، در نظر ابن عربی کدام است و تا کجاست؟

— پاسخ به این سؤال طولانی است. اول این که ابن عربی متفکر منظمی که مثلاً سیستم داشته باشد و عقاید ثابت و منجمی عرضه کرده باشد نیست. کسی است که به مقتضای مقام سخن گفته است؛

1. Aristotle (384-322BC).

یعنی از نظرگاهِ خاصّ یک مورد بحث می‌کند. به تعبیر دیگر، بستگی دارد که بحث در مورد کدام آیه یا حدیث و پیرامون چه موضوعی باشد. اما به طور کلی، ابن عربی «عقل» را در مقابل «خیال» قرار می‌دهد و عقل را قدرت فطری انسان برای درک تنزیه حق می‌شمرد که تعالی حق را در دوری حق از خلق می‌بیند. اما خیال در نظر او استعداد دیگر فطری است که «حضور» حق را در می‌یابد — حضوری که قرآن می‌فرماید: «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ؛ هر جا باشید او با شماست» (الحدید/۴). عقل نمی‌تواند تصور کند که معیت حق با انسان به چه کیفیتی است. پس عقل همیشه تفسیر و تاویل می‌کند و هر چیز را به اندازه و تناسب خود در می‌آورد. در حالی که «خیال» قدرتی است در ماکه معیت حق را با ما می‌بیند و چشم دیگری است که نظریه حضور حق و «وجه» حق دارد و آن را می‌بیند که قرآن می‌فرماید: «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَوَجْهُ اللَّهِ؛ مشرق و مغرب هر دو ملک خداست؛ پس، به هر طرف روی کنید به سوی خدا روی آورده‌اید» (بقره / ۱۱۵). قوه خیال وجه حق را در تمام مخلوقات می‌تواند بنگرد. البته نایل شدن به این خیال خود کار بسیار مشکلی است؛ و وقتی این قوه به حد اعلیٰ برسد، نام آن را «کشف» و «مشاهده» و درک تجلی حق می‌تهند. ابن عربی که از عقل می‌گوید بیش‌تر عقل را قدرتی می‌داند در انسان که نظریه تنزیه حق دارد، و خیال را قدرتی که تشبیه حق را می‌بیند و در می‌یابد که خدا در تمام موجودات حاضر است. منظور از خیال، در نظر ابن عربی، همان ادراکی است که وجه خدا و حضور او را در هر مخلوق می‌بیند — دیدن وجه او که قرآن می‌فرماید هر جا که بنگری همان‌جا وجه حق است. ما این را می‌خوانیم، اما نمی‌دانیم مقصود چیست؟ آیا مقصود اسماء و صفات است؟ یا مقصود خبری است که آیه از حق به ما می‌دهد؟ عارف



این‌گونه نیست. او وجه حق را می‌بیند؛ حق را در آئینهٔ اشیاء می‌بیند؛ ولی در عین حال با چشم دیگر می‌بیند که حق مطلق ماورای چیزهاست؛ ماورای عالم است و اصولاً قابل شناخت نیست. لازمهٔ ادراک صحیح انسان از موقع و مقام خودش این است که جمع میان تنزیه و تشبیه کند؛ هم با عقل ببیند و هم با خیال؛ حق را هم دور ببیند هم نزدیک. از این است که ابن عربی از دو چشم انسان سخن می‌گوید. دو چشم انسان یعنی عقل و خیال. او انتقاد می‌کند از متکلمان و فلاسفه که فقط با یک چشم می‌بینند؛ با چشم عقل به خلقت و خدا می‌نگرند و او را دور می‌بینند و از حضور او دور می‌مانند و خدا را از فاصله دور می‌خوانند: «أُولَئِكَ يُنَادَوْنَ مِن مَّكَانٍ بَعِيدٍ: خود آن‌ها هم از مکانی بعید به سوی حق دعوت می‌شوند» (فُصِّلَتْ / ۴۴). در مقابل، کسانی هم از صوفیه هستند که عقل را رها کرده‌اند و حضور خدا را می‌بینند و با چشم خیال به همه چیز می‌نگرند، که از نظر ابن عربی این هم درست نیست؛ چون تنزیه حق نخستین گام است و بیانگر عبودیت انسان است. انسان عبد است در مقابل رب. رب هم رب متعالی است، بسیار متعالی و مترفع که سزاوار ربوبیت او و عبودیت ماست. پس، اگر انسان شناسای تنزیه نباشد، نمی‌تواند عبد قرار گیرد و انسانیتش ناقص می‌ماند. تنزیه نخستین گام است، و تشبیه گام بعدی. و در انسان کامل تنزیه و تشبیه همان دو چشم باطنی است؛ یعنی دو چشم عقل و خیال که با هم عمل می‌کنند. محل این دو چشم سر انسان نیست، سر او است. آن دو چشم در قلب و دل انسان جای دارد؛ دل است که دو چشم دارد؛ هم چشم تشبیه و خیال، و هم چشم عقل. تپیدن قلب، که قلب به معنی انقلاب است و تقلب، خود علامت این است که دل در انسان کامل در یک آن یا چشم خیال می‌بیند و در آن دیگر با چشم عقل، و آن به آن عوض

می‌شود. ابن عربی مرتب از تجدید خلق در هر آن سخن می‌گوید. مقصود همین است که در هر نفس خلق تغییر می‌کند، و خداوند همیشه خالق است و دایم در حال خلق کردن؛ و انسان هم با هر دو چشم باید تجدید خلق را ببیند. می‌تواند ببیند خداوند ماورای عالم است، و در عین حال تمام اسماء و صفات خداوند در خلق است و آن به آن تجلی می‌کند. این حالی است که فقط در قلب انسان ظهور می‌کند. پس، کمال انسان نه در عقل است و نه در خیال، بلکه در قلب است. قلب مرکز اجتماع عقل و خیال است. ابن عربی در سراسر فتوحات مکیه از قلب به معنایی که گفته شد، یاد کرده. می‌گوید: برخی گفته‌اند بالاترین قوه انسان عقل است، و چون از آن‌ها توضیح بخواهید، می‌بینید مقصودشان همان است که من از «قلب» مراد می‌کنم. ما با آن‌ها در تضاد نیستیم. آن‌ها می‌گویند عقل، ما می‌گوییم قلب. منظورمان یکی است و با هم اختلافی نداریم. و تأیید می‌کند که از عقل می‌توان همان معنایی را که او از قلب اراده می‌کند، اراده کرد. این نکته را هم باید توجه کرد که ما نمی‌دانیم مقصود ارسطو دقیقاً از «عقل» چه بوده است. شما می‌دانید که هزاران کتاب نوشته‌اند که مقصود ارسطو در این مسائل چه بوده؛ ولی توافقی حاصل نشده. واقعاً ارسطو چه می‌گوید؟ هر سال کنفرانسی هست در امریکا درباره فلسفه قرون وسطی، که من گاهی در آن شرکت می‌کنم. بخشی از مباحث کنفرانس به ارسطو اختصاص دارد، که در حدود ۲۰۰ نفر درباره فلسفه او مقاله عرضه می‌کنند. ارسطو متفکری زنده است و فلسفه‌اش قابل نقد و بحث و بررسی است؛ نمی‌توان به سادگی گفت منظورش چه بوده. در این‌که انسان و عقل بسیار به هم نزدیک هستند شکی نیست، اما بحث در این است که حد انسانیت چیست؟ حد عقل کدام است؟ یعنی تعریف عقل چیست؟ این را از هر

که بپرسید شرح متفاوتی می‌دهد. در این‌که محیی‌الدین عقل را از کمالات انسان می‌داند شکی نیست؛ ولی عقل را برای اشاره به بالاترین مقام انسان به کار نمی‌برد؛ چنان‌که گفتم، عقل را یکی از چشم‌های انسان می‌داند. اما اگر انسان چشم دیگر را نداشته باشد، همه چیز را یک‌سویه می‌بیند. «اومانیسزم» را هم می‌توان چنین تفسیر کرد که به حد افراط بردن قوه عقل است. در واقع اومانیسزم یعنی تکیه بر عقل تا جایی که خیال به کلی ناپدید شده باشد. نکته دیگر این‌که عقل هم به انسان نسبت داده می‌شود؛ و به جای این‌که هدیه الهی دانسته شود و وسیله‌ای تلقی شود برای شناخت تعالی حق، آن را توانایی بشر برای تنظیم امر معاش و نظم دلخواه دادن به عالم می‌شمرند. در تمدن جدید «عقل» را این‌گونه تعریف می‌کنند. از این‌رو، اعمال بشر امروز از هدف اصلی انسانیت دور شده است.

— آیا عقل در عرفان با اشراق در تضاد است یا اشراق همان عقل متعالی است؟

— این سؤال را ضمن سخنان گذشته‌ام تا حدی پاسخ داده‌ام. مطلب برمی‌گردد به این‌که عقل را چگونه تعریف کنیم و آن را چه بدانیم. بهترین بیان این مطلب، به نظر من، در کلام مولانا در مثنوی است که شرح می‌دهد عقل دارای مراتبی است. مولانا عقل را به نور تشبیه می‌کند: جرقه آتش نور است، شعله شمع هم نور است، لامپ ۱۰۰ واتنی هم نور است، و آفتاب هم نور است — تمام این‌ها نور هستند و تعریف‌شان یکی است، مهم شدت و ضعف نوریت است. عقل را به هر معنی که بگیریم نور است؛ اما در هر مرحله فرق می‌کند. عقل بشر امروز عقل جزوی است؛ ضعیف است، و با عقل کلی در تضاد است؛ چه، به

گفته مولانا، عقل جزوی می تواند با عقل کلی در تضاد باشد. درست است که عقل جزوی نیز موهبت خدادادی است، اما عقل کلی بر عالم حاکم است و دائماً در حال اشراق است. نور عقل کلی همان نور حق است و حق همه چیز را همان گونه که هست می داند؛ در حالی که عقل جزوی مشوب است؛ و همناک است؛ گرفتار در تاریکی هاست و درست تمیز نمی دهد. انسان این عقل را به خود نسبت می دهد و گمان می کند عقل درست تشخیص می دهد و از آن پیروی می کند. البته در عقل بودنش شکی نیست، اما نورش بسیار ضعیف شده. عقل در معانی بالا همان نور اشراق است. اما چرا نام آن را «اشراق» می گذاریم؟ چون وقتی از عقل سخن می رود، غالباً معنی عقل جزوی از آن استنباط می شود. پس، نیاز به اصطلاح دیگری است تا دوباره معنی و مقصود اصلی از عقل را احیا کنیم. البته این که گفته شد اشراق همان عقل متعالی است باز جای بحث است، چون باید دید از نظر چه کسی سخن می گوئیم؟ مشکل این است که نظر شخصی در کار نیست. اگر سخن از مولانا است، اصطلاحات به گونه ای است؛ اگر از ابن عربی صحبت می کنیم، به گونه ای دیگر؛ یا اگر از صدرالدین قونوی و یا عطار، باز گونه ای دیگر. پس، نمی شود گفت عقل به طور کلی فلان معنی را دارد. فیلسوفی مثل بابا افضل کاشانی، که متفکر برجسته ای است، و کمتر مورد توجه واقع شده و به فلاسفه مشاء و اخوان الصفا نزدیک است، در تمام آثار و مصنفاتش — که به فارسی نگاشته و به اهتمام مرحومان مجتبی مینوی و دکتر بحیبی مهدوی چاپ و منتشر شده — فقط از دو فیلسوف نام می برد: یکی ارسطو و دیگری هیرمیس. نه از ابن سینا اسم می برد، نه از فارابی و نه از هیچ فیلسوف دیگر. آثارش را که می خوانید می بینید اشاره ای به غیر از آن دو متفکر نکرده. در زبان فلاسفه، تعریف



انسان بویی از عرفان ندارد. بابا افضل معاصر ابن عربی و شیخ اشراق سهروردی است، ولی سخن‌اش بوی سخن اشراق نمی‌دهد بلکه نزدیک به بوعلی و تا حدی اخوان‌الصفاست. او که می‌گوید عقل، مقصودش نیرویی الهی است که آن را به «فروغ هویت» و «فروغ ذات» یعنی فروغ ذات حق تعبیر می‌کند. و این مقامی است که باید به آن رسید. عقل در فلسفه بابا افضل مترادف با «وجود» است. «وجود» و «عقل» و «خرد» به یک معنی است، که البته واژه خرد را بیش‌تر به کار می‌برد. ولی به نظر من مقصود او بسیار به ابن عربی نزدیک است، با این‌که اصطلاحاتش فرق می‌کند و ظاهراً هیچ شباهتی ندارد. آخرین سخن‌اش درباره عقل این است که کمال انسانی در آن است و وسیله‌ای است که انسان را به حق و هستی و وجود مطلق متصل می‌کند. عباراتی که به کار می‌برد همه رنگ فلسفه مشایی دارد؛ ولی تعریفی که از انسان می‌کند بسیار نزدیک به تعاریفی است که ابن عربی از انسان کامل به دست داده است. ابن عربی در تعریف انسان تکیه بر قلب، به آن معنی که گفته شد، دارد. اگر به ادیان شرقی و فی‌المثل جهان‌بینی ادیان چینی توجه کنیم — البته اصطلاحات فرق می‌کند — ترجمه «عقل» به چینی فوق‌العاده مشکل است. شاید بهترین معادل عقل در آن‌جا همان کلمه «قلب» باشد. در قرآن هم آمده است که: «لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا: دل‌هایی دارند که با آن ادراک نمی‌کنند» (الاعراف / ۱۷۹). و یا در جایی دیگر می‌فرماید: «لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا: قلبی است که تعقل می‌کند» (الحج / ۴۶). البته قرآن هم معروف است که هفت معنی و تفسیر دارد. پس، نمی‌شود همین‌طور ساده گرفت. حدیث معروفی است که می‌گوید هر آیه ظاهر و باطنی دارد و هر باطن نیز باطنی دارد تا هفت باطن که فقط خدا به آن آگاه است. هر مفسری به اندازه استعداد خودش



تفسیر می‌کند. قرآن عقل و فضایل اخلاقی و هم‌چنین امراض نفسانی، که منشاء تمام کفر و الحاد و گمراهی است، در قلب می‌داند و می‌فرماید: «وَ أَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ: و اما آن‌ها که دل‌هاشان به مرض مبتلاست» (التوبه / ۱۲۵). کافی است شما به کشف الآیات مراجعه کنید تا ببینید چقدر قرآن از اصطلاح «قلب» استفاده کرده است. قلب در بطن مذهب است. انسان با قلب باید ببیند و بداند. این را هم توجه داشته باشید که ابن عربی بسیار مقید به قرآن است، به مراتب پیش از فلاسفه. فلاسفه به کتاب و حدیث ملتزم نیستند و بیش‌تر از فلسفه یونان الهام می‌گیرند و کوشش دارند زیاد صبغه مذهبی به خود نگینند؛ ولی ابن عربی تمام آثارش شرح و تفسیر قرآن است. خیلی مقید است که از اصطلاحات قرآن استفاده کند. دلیل این‌که این همه بر قلب تأکید می‌کند نیز همین است که قرآن بر آن تکیه کرده است. در آیین بودا<sup>۱</sup> و هندو<sup>۲</sup> و تائو<sup>۳</sup> رسیدن به اشراق فوق‌العاده مهم است، اما برای رسیدن به اشراق، از عقل استفاده زیادی می‌کنند. عقل هم خود مراحل دارد. یکی عقل استدلالی است که در ادیان شرق و همین‌طور در اسلام با آن حقیقت نمی‌توان رسید. ابن عربی هم عقیده دارند که نمی‌توان با عقل استدلالی حقایق این عالم را ادراک کرد. یعنی عقل استدلالی و منطقی صرف تناقض‌آور است، چون به حاق<sup>۴</sup> مطلب توجه نمی‌کند، حاق و اصل مطلب این است که خود انسان تناقض دارد؛ تناقض در ماست. در حق تناقض نیست. او جمع اضداد است. ما وقتی نظر عقلی به کار می‌بریم، یا این را می‌پذیریم یا آن را. عقل ما این‌گونه اقتضا می‌کند؛ ولی

1. Buddhism.

2. Hinduism.

3. Taoism.

از سوی حق این‌گونه نیست؛ همه چیز با هم است؛ سرچشمه همه پدیده‌ها و تکثر و کثرت‌ها یکی است. این است که نمی‌توان از حق به زبان منطقی تعبیر کرد. او تمام تناقضات را داراست. او هم «مُحیت» است و هم «مُحیی»، و از این اسماء متقابل بسیارند. فلاسفه اسلامی به این‌ها توجه داشتند و می‌گفتند سرچشمه کثرت اسماء کثیر الهی است. پس، اگر بخواهیم مسئله وحدت را با عقل حل کنیم، همیشه با تناقض روبه‌رو می‌شویم. مولانا تعبیر «عقلِ عقل» را به کار برده است. همان‌طور که اشاره شد، او عقل کلی را از عقل جزوی جدا می‌کند، و عقل کلی فراتر از عقل روزمره و معاش است.

— مبنای اخلاق در تفکر ابن عربی چیست؟ آیا در نظر او کمال بشر در تقید به ارزش‌های اخلاقی است؟

— در نظر ابن عربی اخلاق قرین اسماء و صفات الهی است. در جاهایی که از تصوف سخن به میان می‌آورد، با این‌که کلمه تصوف را بسیار کم به کار می‌برد، گاهی جنبه انتقادی دارد، اما اغلب مثبت تعریف می‌کند. در دو یا سه جا می‌گوید «تصوف» اتصاف به اخلاق الهی است؛ یا تصوف تخلق به اسماء و صفات الهی است؛ یعنی همان خُلق و صفات الهی را به خود گرفتن. ابن عربی اخلاق الهی و صفات الهی را مترادف می‌داند. پس، خداوند خود دارای اخلاق است. اما اخلاق الهی چیست؟ او رحمان است، رحیم است، ودود است و... انسان هم دارای همین صفات اخلاقی است. حدیثی است درباره اخلاق پیامبر اسلام (ص) که خُلق پیامبر قرآن بود. قرآن که کلام خداست خُلق پیامبر است. یعنی تمام اسماء و صفات الهی، که قرآن تفصیل آن‌هاست، در خُلق او متجلی بود و آن اسماء و صفات الهی در انسانیت پیامبر و در

عملش ظهور کرده بوده است. پس، خُلق او قرآن است. از حضرت امیر هم کلامی وارد است که می‌گوید: «أنا القرآن الناطق: من قرآن ناطق هستم». کتاب، یعنی قرآن، صامت است و خاموش، به من گوش کنید. در نظر ابن عربی، بحث اخلاق انسانی بحث صورت الهی است که آدمی بر آن خلق شده است: «خَلَقَ اللهُ آدَمَ عَلَى صَوْرَتِهِ: خداوند آدم را بر صورت خود خلق کرد». «صورت» خود یعنی چه؟ چنان‌که اشاره شد، خداوند دارای اسماء و صفاتی است و آن اسماء و صفات باید در انسان تجلی کند، منتها در هر کسی تحقق پیدا نمی‌کند — با توجه به این‌که مراتبی هم هست. در آغاز، «تعلق» است. او سخن از تعلق می‌گوید سپس از «تخلق» و سرانجام از «تحقق». هر کدام از این‌ها هم مراحل و درجاتی دارد و تشکیکی است. اسماء و صفات در پیامبران تحقق دارد؛ حقیقت و حق آن اسماء و صفات در شخص پیامبر اسلام متجلی است. اما مردم عادی بیش‌ترشان حتی تعلق هم ندارند؛ استعدادش را دارند. پس، برمی‌گردد به سؤال اول شما. استعداد شناخت ربوبیت در افراد انسانی هست، ولی آن گام اول را، که تعلق باشد، بر نمی‌دارند تا بدانند منشاء صفات‌شان از کجاست. سپس مرحله «تخلق» است که مرحله میانی است. مرتبه بالایی هم هست که «تحقق» است و از آن اولیای خداست و فقط اندکی از آنان به مرتبه تحقق می‌رسند. مرتبه میانی یعنی این‌که مؤمن تعلق پیدا می‌کند به آن اسماء و صفات؛ یعنی چون عمل می‌کند به قرآن و سنت و انسان مؤمنی است و فضایل اخلاقی، از قبیل تقوا و سخاوت و... در اوست، به مرتبه تعلق می‌رسد. پس از آن، مرحله تخلق است. در این حال، برای اعمال اخلاقی دیگر کوشش چندانی نمی‌کند؛ و به عبارتی، فضایل مَلَکَةُ او می‌شوند و خودبه‌خود از او بروز می‌کنند. در این مرحله، هر کاری که انجام دهد اخلاقی است، ظهور

فضیلت انسانی است؛ و کار زیباست؛ زیبایی انسانیت است که در او جلوه می‌کند. این مرحله از آن اولیاء الله است، یعنی کسانی که حقیقتاً به خداوند نزدیک شده‌اند. این مرحله «تخلق» نام دارد. مرتبه تحقق مرتبه بعدی است که بالاترین مقام سیر و سلوک است و متعلق است به پیامبران. پس، به این اعتبار می‌توان گفت کمال بشر در تقید به ارزش‌های اخلاقی است. البته من کلمه «ارزش» را نمی‌پسندم. کلمه ارزش کلمه جدیدی است و جنبه علمی، به معنی جدید کلمه، دارد و در علوم جدید چون جامعه‌شناسی می‌توان به کار برد و بحث کرد. این کلمه ترجمه کلمه Value انگلیسی است. و آن را بیش‌تر جامعه‌شناسان به کار می‌برند. آنان چون نمی‌خواهند از فضایل بحث کنند، کلمه‌ای به کار می‌برند که به قول خودشان Neutral باشد، یعنی بی‌طرف و فاقد جنبه دینی و اخلاقی. از این رو می‌گویند «ارزش». «ارزش» هم کاملاً جنبه Subjective دارد؛ یعنی ممکن است چیزی برای شما ارزش باشد اما برای من نباشد. ارزش کلیت پیدا نمی‌کند؛ چیزی جزئی تلقی می‌شود. در حالی که فضایل اخلاقی که منظور نظر ابن عربی است الهی و حق است. یعنی انسان با آن اخلاق به حق نزدیک می‌شود، چرا؟ چون اخلاق همان صفات الهی است. سخن از ارزش در میان نیست تا من بگویم فلان چیز به نظر من خوب است و ارزشمند و شما بگویید به نظر من بد است و بی‌ارزش، و اختلاف پیش آید، و هرکس ارزش خود را در مد نظر داشته باشد. در اخلاق، به معنایی که ابن عربی می‌گوید، جنبه نسبت در کار نیست. بحث در این است که اصولاً فلان عمل یا فلان چیز خوب است، چون تجلی وجود است به صورت مناسب وجود انسانی. بحث در این است که وجود مطلق حق چگونه تجلی می‌کند در بشر محدود. و چگونه این خُلقِ خُلق صحیح و خُلقِ حسنه حساب



می شود. اما اگر بنا بر «ارزش» بگذاریم، تمام بحث می رود روی چیزهای قراردادی و وضعی، و آن وقت هر کس ارزشی برای خود برمی گزیند، و هر فرهنگی نیز ارزش های جداگانه ای دارد. البته من نمی خواهم نسبت را مطلقاً منکر شوم، چون آن هم در تفکر ابن عربی و در جاهای دیگر بحث مهمی است؛ فقط اصرار دارم که بحث اخلاق در تفکر ابن عربی در واقع بحث درباره وجود است؛ یعنی بحث درباره حقیقت اشیاست، بحث درباره تمایلات انسان ها نیست؛ کلام او در حق مطلق و چگونگی تجلی آن است، تا انسان ها طبق فطرت شان عمل کنند.

— آیا اخلاق مسئله غایی و غایت قصوای آدمی است؟ آیا دین و فلسفه و حکمت و عرفان همه برای آن است که انسان به قانون اخلاق ملتزم شود؟ آیا مثلاً کسی که بر اثر عادت تربیت، رعایت اخلاق می کند نیاز به دین و حکمت و عرفان ندارد؟

— تا آن جا که من از ادیان مختلف فهمیده ام، اخلاق نسبتاً بحث فرعی است؛ از لوازم انسان بودن است؛ در واقع پیش درآمد است؛ یعنی نمی توان گفت هدف غایی است. هدف غایی در اصل شناخت حق است. و این معنی در آیینی مثل بودیسم نمایان تر دیده می شود. در بودیسم از ابتدا می گویند هر کس که به نیروانا<sup>۱</sup> یا آن شناخت نهایی از خود و حقیقت نرسد، به کمال انسانی نرسیده. در این آیین به اخلاق تکیه می کنند و معتقدند بدون اخلاق و فضایل اخلاقی و زیبایی های عمل انسانی نمی توان به مقصود نایل شد، ولی اخلاق در نظرشان وسیله است. انسان باید خوب باشد، چرا؟ چون خدا خوب است و



خوبی به او منتهی می‌شود. در اخلاق سخن از چیست؟ از همان صفاتی است که مرا مانند خدا می‌کند. الگوی رفتار انسان باید رفتار خداوند باشد — خداوندی که خالق عالم است و زیبا خلق می‌کند و زیبایی را دوست دارد و پرورش می‌دهد و رحمت نشان می‌دهد: در «بسم الله الرحمن الرحیم»، رحمت اولین صفت الهی است که ذکر شده و هر دو جنبه آن نیز مؤکد گردیده است. چون «رحمان» و «رحیم» دو نوع رحمت است و هر دو شامل و کامل است. پس، اخلاق وسیله انسان است. وسیله برای چه چیز؟ وسیله برای تقرب به خداوند، که بدون آن نمی‌توان به کمال مطلوب انسانی نایل شد. در عین حال، اخلاق به تنهایی کافی نیست. مقصود نهایی آن است که به تقرب برسید. شما به رفتار پیامبر اسلام توجه کنید، پیامبر امین بود، با اخلاق بود. و سجایای اخلاقی او را آماده کرده بود. آنگاه خدا او را برگزید و قرآن را بر او نازل کرد. قرآن هم فقط یک سلسله احکام اخلاقی نیست؛ بلکه اخلاقی آن بر پایه ایمان قرار دارد. اسلام و ادیان دیگر در این باره تعالیم شان صریح و روشن است که اول اعتقاد صحیح باید داشت. اول بشر باید بداند که کیست و با هم‌نوعان خود، و مخصوصاً با مبداء و معاد، چه نسبتی دارد؟ این‌ها را که دانست، طبق آن می‌تواند درست رفتار کند. هنگامی که حقیقت را دانستید، می‌توانید رفتار مناسبی انتخاب کنید. منتها چون بشر اغلب جاهل و غافل است، احتیاج به دستورهای عملی دارد. مثلاً نماز فایده اخلاقی ندارد. البته می‌تواند از نماز فواید اخلاق استنباط کنید، اما نماز در اصل فایده معادی دارد. توجه کنید به معراج پیامبر. قرآن بر پیامبر نازل شد؛ مردم پیرو او شدند و به صفات نیک متصف شدند، اما کار تمام نشد: پیامبر به معراج رفت. این تکمیل نزول قرآن و صعود روح انسان است که به حق بازگردد. اگر این نباشد، انسان به کمال

انسانی خود نمی‌رسد. این صعود روح البته بدون اخلاق نمی‌شود، اما مجرد اخلاق کافی نیست. اگر کافی بود، اصلاً معراج نبود؛ نماز نبود. توجه کنید به این حدیث معروف که می‌گوید: «الصلاة معراج المؤمن: نماز معراج مؤمن است». پس، بدون نماز در اسلام معراج صورت نمی‌گیرد. مراد از نماز نیز همان صورت ظاهری نماز است؛ همان سنت پیامبر. بدون ظاهر به باطن نمی‌توان رسید. مگر بدون ظاهر، که همین عالم ظاهر است، رسیدن به حق ممکن است؟ آیا بدون بدن و صورت می‌توان روح گرفت؟ برخی گمان می‌کنند انسان فقط روح است و به بدن و صورت نباید اعتنا کرد. اگر این‌طور بود، ما نه احتیاج به قوت و قوت داشتیم، نه به نماز، نه با اخلاق، و نه به هیچ یک از چیزهای این عالم. در آن صورت، فرشته می‌بودیم. ولی می‌بینید که فرشته به حق نزدیک‌تر نمی‌شود نزدیک هست، اما نزدیک‌تر نمی‌شود. فقط انسان است که جامع کل عوالم است. بشر هم جسم دارد و هم روح. اما اگر فقط از جسم خود پیروی کند گمراه می‌شود. شما اگر در رفتار انسان اخلاقی دقت کنید، می‌بینید که او فقط عبارت از اعمالی که انجام می‌دهد نیست، بلکه چیزی در درون اوست که خوبی را از ناحیه آن احساس می‌کنید. این همان خوبی درونی است که در اعمال او تجلی می‌کند. خوبی او از اخلاق او سرچشمه نمی‌گیرد؛ بلکه برعکس. اخلاق او از خوبی او سرچشمه می‌گیرد؛ یعنی رفتار نیک و پسندیده او جز مظهر باطن خوب او نیست. محیی‌الدین [ابن عربی] در بسیاری جاها از کلام خود گفته است که اخلاق درونی تجلی صفات الهی است.

— امروزه نگاه متداول به دین آن است که دین و اصول عقاید دینی را باید به صورت و طریقی درک کرد که متناسب با مقتضیات علمی و روحی و

### معیشتی عصر حاضر باشد، در این باره چه نظری دارید؟

— اشکال این عقیده در این است که به موجب آن باید اعتقاد داشت که دین ساخته بشر و امری نسبی است. یعنی ما می‌توانیم دین را به هر صورتی که مایل باشیم تعریف کنیم. اما این «عصر حاضر» ساخته کیست؟ ساخته خود ماست — البته فعلاً ساخته غربی‌هاست که تکنولوژی در دست آن‌هاست. بنابراین، دین را باید طوری تغییر داد و دست‌کاری کرد که موافق میل و پسند مثلاً امریکاییان متمدن باشد. چرا؟ چون دنیا دست آن‌هاست. دست من و شما که نیست. آن‌ها هستند که تصمیم می‌گیرند چه چیزها باید «اصول امروز» تلقی شود. علم جدید هم همین حال را دارد. نظریات علمی پیوسته تغییر می‌کنند. اصولاً علم دایم در حال تغییر و تغیر است. آن چه امروز ثابت شده فردا ممکن است منتفی شود و نظریات علمی تغییر کنند. چنان‌که چیزهایی را که در گذشته علمی می‌دانستیم بیش‌ترشان امروزه مردود و بی‌اعتبار شده است. نکته دیگر این که علم، به مفهوم جدید، کلمه فقط با عقل جزوی مرتبط است. عقل جزوی نیز فقط با عالم کون و فساد، یعنی عالم تحولات، سروکار دارد؛ یعنی به اصول متعالی دسترسی ندارد. اساس تمام علوم قدیم اسلامی این بود که عقل و رای تاریخ است؛ ماورای زمان و مکان است؛ ماورای عالم است؛ و به قول باباافضل، فروغ ذات حق است و این فروغ ابدی است. بنابراین، از درون انسان راهی است که او را به مبادی ثابت و ابدی عالم می‌رساند. در عالم اسلامی، کوشش بر این بود که به ماورای عالم کون و فساد راه یابند. در فلسفه یونان و هم‌چنین هند و هم‌اصل بر این بوده و هست. در آیین بودا کاملاً روشن است که تیروانا و اشراقی‌نهایی آیین بودا بیرون از تاریخ است و تاریخ تجلی آن است. اما نظریه‌ای که گفتید بر پایه اصالت تاریخ استوار است.

در این نظریه، تاریخ خود همان چیزی است که باید به آن اعتماد کرد. در حالی که قدما و تمام ادیان متوجه و متذکر بودند که این تاریخی که ما می‌گوییم امری است ناپایدار؛ امور عالم همه در گذر است؛ تغییر می‌کند و هیچ چیز در این عالم ثابت نیست و هر چه هست محکوم به عدم ثبوت و قرار است. بنابر اصالت تاریخ، دین هیچ پایه الهی ندارد، چون اساس خود این نظر بر الهیات نیست. این نگرش جنبه عقلی به معنی قدیم هم ندارد؛ زیرا عقل امری ثابت است و نور دایمی الهی است که مُدرک نسبت بین ثابت و متحرک و حق و باطل است. اگر بگوییم چنین نوری وجود ندارد و عقل فقط عقل جزوی است و حساب من و حساب شماست، در وادی ارزش‌ها خواهیم افتاد: ارزش شما این است و ارزش من آن؛ و همه چیز هم نسبی است. مثلاً علم پزشکی چنین می‌گوید و علم نجوم چنان. نظریات متفاوت است. پزشکان امسال نظریاتی می‌دهند و سال بعد آن‌ها را رد می‌کنند و می‌گویند اشتباه کردیم. البته شاید صریحاً نگویند اشتباه کردیم، اما اعلام می‌کنند که آخرین کشفیات پزشکی نشان می‌دهد که مثلاً چاق برای انسان یا درمان فلان بیماری مفید است، و چند سال بعد می‌گویند نتیجه آخرین تحقیقات نشان داده است که چاق برای انسان یا آن بیماری مضر بوده است. نظریات‌شان دایم تغییر می‌کند. فقط علم پزشکی این‌طور نیست؛ بلکه تمام علوم جدید همین وضع را دارد و پیوسته در حال تحول است. در کتاب مقدس<sup>۱</sup> آمده است که در زیر آسمان هیچ چیز جدید وجود ندارد. اگر سخن از حقیقت می‌رود، حقیقت همواره بوده و هست. اگر حرف جدید و تازه‌ای است و از هدف خلقت خداوند جداست، بدعت است



و نادرست و نارواست. در بیان آموزه‌های مذهبی و دینی راه‌های جدید البته هست، خلق همواره جدید است، حکما معتقدند که هر لحظه عالم تجدید می‌گردد، پس حرف‌ها همه جدیدند، اما حرف جدید به معنای واقعی آن است که موافق کلام خداوند باشد و انسان را به یاد خدا بیندازد. در حالی که حرف‌های جدیدی متجددان امروز بشر را دچار غفلت و فراموشی می‌کند. خدا دیگر مطرح نیست، خصوصاً در میان روشنفکران. علوم جدید یعنی علم به تغییر و تحول. این علوم هیچ اصول ثابتی ندارند. اگر بحث بر سر اصول است، اصول باید ثابت باشد. در فروع دین اگر ملاحظه کنید، کار فقیه همان است که تا حد مقدور و طبق شرایط روز شریعت را وسعت دهد. شریعت خود بسیار وسعت دارد. البته بدون شک کسانی از فقها هستند که نمی‌خواهند اجتهاد به کار برند. شاید به این دلیل که صلاحیت لازم را در خود نمی‌بینند، که آن هم ممکن است از روی فروتنی باشد. و این هم ممکن است که خواسته باشند تسلطی را که با این احکام به دست آورده‌اند هم چنان حفظ کنند. اما بحث من در فروع نیست، در اصول است. آن وقت، در فروع هم فرجه‌هایی است که مهم‌تر است و فرجه‌هایی که کمتر اهمیت دارد. مثلاً همین مسئله زکات را در نظر بگیرید: زکات‌دهنده شریعتی دارد. فی‌المثل شما که دانشجو هستید و طالب علم نباید زکات بدهید، بلکه به شما باید زکات بدهند. کسی که درآمد و شغل ثابتی دارد باید زکات بدهد. این‌گونه امور نسبی است؛ اما ارکان دین چنین نیست، بر همه به یکسان واجب است. مانند شهادتین که رکن اول اسلام است؛ نماز هم به هم چنین. آیا می‌توان برای نخواندن نماز دلیل آورد؟ آیا می‌توان گفت که مثلاً وقت خواندنش را نداریم! نماز از ضروریات اسلام است و اگر چیزی اسلام را از سایر ادیان متمایز می‌کند همین نماز است، چون از



لحاظ اعتقادی ادیان اختلاف چندانی با هم ندارند؛ اصول اعتقادات، مانند توحید و نبوت و معاد، در تمام ادیان الهی به صورتی کمابیش مشابه هست. شما ملاحظه کنید، از چین گرفته تا مراکش، از آفریقا گرفته تا سبیری، در همه جای دنیا مسلمان وجود دارد و همه آنها مانند هم نماز می خوانند. اگر مسلمان چینی برود مراکش یا واشینگتن با مسلمانان آنجا می تواند نماز بخواند و همان طور که مسلمانان آنجا نماز می خوانند نماز اقامه کند. البته برخی اختلاف های ظاهری در طرز خواندن نماز بین مذاهب مختلف اسلامی وجود دارد، اما این اختلاف ها بسیار ناچیز است. نماز خواندن مسلمان حنفی قدری با نماز خواندن مثلاً مسلمان مالکی یا شیعه جعفری فرق دارد، اما اختلاف چندانی در میان نیست. به خصوص توجه کنید کسانی که از بیرون و از پیروان ادیان دیگر به عبادات اسلامی نظر می کنند از هم سانی و وحدتی که در اعمال عبادی آنان می بینند، شگفت زده می شوند. البته فقط مسئله ظاهر نیست. ظاهر راه به باطن دارد. و این باز می گردد به سخن قبلی که اشاره کردم بشر فقط روح نیست، بدن هم هست. و بدن را باید تربیت کرد. امروزه می بینید که چه اندازه باشگاه های ورزشی دایر کرده اند و به تربیت بدنی اهمیت می دهند، تا بتوانند مثلاً در مسابقات المپیک شرکت کنند. برای آمادگی در این مسابقات چقدر ریاضت می کشند! به واقع می توان گفت امروزه ورزشکاران مُرتاضان بزرگ عصر ما هستند. و بهشت شان المپیک است و مدال طلای آن. اینان حاضرند همه چیز را در راه رسیدن به آن فدا کنند. بنابراین فروع لازم است و تا آن حد هم که مقتضی باشد باید تغییر کند و البته کمال علم هم در آن مدخلیت دارد. اما علم به معنی قدیم آن، نه فی المثل جامعه شناسی یا پزشکی. این فنون و علوم هیچ ربطی به علوم اسلامی ندارد. این علوم پایه الهی

ندارند و بر پایه بشری استوار شده‌اند و دایم نیز دستخوش تغییرند. اما فقه دارای پایه‌های قرآنی است و البته به معرض تفسیر و شرح هم درمی‌آید. شما اگر به تاریخ فقه توجه کنید، تغییراتی می‌بینید، منتها فقه در کلیات خود، همان‌طور که بوده، باقی مانده است. نماز و روزه و زکات همیشه بوده است. این‌ها همه در گذشته هم مقرر بودند. باطنیه که اعتقاد داشتند ظاهر مهم نیست، هر چه هست باطن است و باطن انسان اگر پاک باشد به اعمال ظاهری احتیاج نیست مطرود و مطعون شدند و جمله بزرگان اسلام عقاید آنان را باطل و مردود شمردند. ظاهر و باطن را نمی‌توان از هم تفکیک کرد. ظاهر و باطن عنان به عنان می‌روند. جسم انسان قرین و بلکه عجین با روح اوست. و چون روح انسان از او جدا شد جسم او می‌میرد و به خاک باز می‌گردد؛ ولی روح بی‌جسم نمی‌ماند و در عالم برزخ به نوع دیگری دارای جسم خواهد شد که آن را جسم «خیالی» و «مثالی» نامیده‌اند. از هنگامی که انسان آفریده می‌شود از جسم جدا نیست و همیشه صورتی دارد. خود جسم و جسمانیت نیز از کمالات است. خداوند خالق است یعنی خداوند عالم دارد، و عالم هم دارای ظاهر است و باطن. ما هم که بر صورت خدا آفریده شده‌ایم وجودمان دارای ظاهر است و باطن. و ظاهر و باطن همیشه باید با هم مطابق و همراه باشد. خلقت بر طبق مشیت خدا صورت می‌گیرد، پس بدن ما نیز باید بر وفق عقل و روح ما رفتار کند. مشکل انسان شدن در همین است که جسم به یک سو می‌خواهد سیر کند و روح به سوی دیگر، و ما همیشه گرفتار این مشکل هستیم.

— نقش دین را در زندگی انسان امروز چگونه می‌بینید؟

— به اعتقاد من، انسان امروز و دیروز ندارد. انسان در همه

زمان‌ها و مکان‌ها انسان است. دین را هم اگر درست تعریف کنیم، جز الگوی زندگی صحیح چیز دیگری نیست. کسی که نمی‌خواهد مملوک باشد و سودای مالک شدن در سر دارد خودش باید مشکلش را حل کند. ما را با او کاری نیست. همیشه بوده‌اند کسانی که می‌گویند ما کاری به کار دین نداریم. خوب، نداشته باشند. کار آنان به خودشان مربوط است؛ مشکل خودشان است. خداوند به بشر اختیار داده، و این اعتقاد در تمام ادیان هست. اختیار با اوست؛ اگر می‌خواهد به راه آدمیت برود، راهش این است. اگر نمی‌خواهد، خوب، نرود و هر کار که می‌خواهد بکند؛ اما عاقبتش را خواهد دید. در آیین هندو و بودا نیز گفته شده که هر که حاضر نیست در راه درست قدم بگذارد گرفتار سامسارا<sup>۱</sup> خواهد شد؛ یعنی تولد پس از تولد. چون در این عالم مُرد در عالم دیگر متولد می‌شود. البته مقصود از «عالم» ماسوی الله است. از نظر آن‌ها، این عالم‌ها بی‌نهایت است و مختلف. مثلاً اگر در اسلام هجده هزار عالم گفته شده، آن‌ها هجده میلیارد ضرب در هجده میلیارد عالم و بلکه بیش‌تر قابل‌اند. یعنی هرچه عالم تصور کنید هست. و بدترین بدبختی انسان این است که در این عوالم گرفتار باشد. یعنی یک چرخ‌هایی است که چون در این جهان مرگ شما در رسید، در جهان دیگر زنده می‌شوید؛ این جا فوت شدید، در جهان دیگر کل وجودتان، یا لااقل نتیجه و ثمره وجودتان، تولد پیدا می‌کند. و صفت اصلی حیات همه این عالم‌ها رنج‌کشیدن است. اما هیچ‌کس نمی‌خواهد دچار چنان وضعی شود و همه می‌خواهند به سعادت برسند. در این ادیان می‌گویند تنها راه سعادت آن است که انسان از چرخه سامسارا رهایی پیدا کند. البته

1. Samsara.

سامسارا یا «تناسخ» فرق دارد. تناسخ تعبیری است که فلاسفه و حکمای اسلامی از عقاید هندوها می‌کنند. تعبیر تناسخ در آثار ابن عربی و ملاصدرا و غزالی و دیگران متداول است؛ منتها با تعبیری که هندوها و بودایی‌ها از سامسارا می‌کنند مطابقت نمی‌کند. به این دلیل است که من نمی‌خواهم آن اصطلاح را به کار برم.

دین، چنان‌که من می‌فهمم و تعریفی کلی از آن می‌دهم، عبارت است از راهی از زندگی که دارای منشاء الهی و مناسب با مبدء و معاد انسان است. چون مبدء و معاد انسان همان حق است و ما که نه آن‌جایی هستیم و نه این‌جایی، احتیاج به راهنمایی و کمک آسمانی داریم. پس دین تعلیمات و دستورهای است که انسان را برای رسیدن به کمال یاری می‌کند. تمام ادیان، تا آن‌جا که من اطلاع دارم، تعریفی از کمال غایی انسان دارند و آدمی را بالاتر از تمام حدود و تعریف‌ها و محدودیت‌ها می‌شناسانند، چه، حقیقت بی‌نهایت است. آدمی اگر درست پرورش بیابد و از راه حق انحراف نجوید، می‌تواند به حق مطلق به نحوی وصال پیدا کند که سعادتش هم در همان است. این سعادت در ادیان سامی نایل شدن به بهشت است. حال اگر دین را به این معنی بگیریم، می‌بینیم دین در همه جا و همه عالم همیشه بوده است؛ حتی در قبایل کوچک بدوی. و خصوصاً در قبایل، دین از راه و رسم جدا نبوده و نیست و اینان همواره الگوی ماورای طبیعت برای زندگی داشته‌اند، و زندگی را جاویدان و ابدی می‌دانستند و آگاه بودند که کار انسان با مرگ خاتمه نمی‌پذیرد، بلکه مرگ نخستین گام در راه زندگی پس از مرگ است. مع‌هذا، انسان برای دینداری نیاز به آمادگی دارد. شما اگر بخواهید فی‌المثل فیلم‌ساز شوید، نمی‌توانید بدون هیچ تجربه‌ای دوربین بردارید و شروع به فیلم‌برداری کنید. بلکه ابتدا باید



فیلم‌های سینماگران را ببینید و از فیلم‌سازان بزرگ بسیار نکته‌ها بیاموزید و بدانید چه فوت و فن‌هایی به کار برده‌اند و با شیوه‌های گوناگون فنی این حرفه آشنایی پیدا کنید؛ یا مثلاً اگر بخواهید در نوازندگی و موسیقی کار کنید، نمی‌روید سازی بردارید و بی‌آموختن شیوه نوازندگی و تعلیم گرفتن از استاد بنوازید. سال‌ها باید تلاش مستمر و ممارست فراوان به کار ببرید تا نوازنده ماهر یا موسیقی‌دان قابل‌ی از کار درآید. دین هم همین حکم را دارد. انسان بودن هم همین است. مگر کسی که بخواهد مهندس شود نباید سال‌ها درس بخواند؟ چگونه است که برای مهندس شدن مثلاً سال‌ها وقت و تلاش لازم است، اما برای انسان شدن یک دوره یک ساله کافی است؟! نه، بلکه یک عمر لازم است. انسان پیوسته باید در راه انسان شدن قدم بردارد و کوشا باشد چون راه بی‌نهایت است. شما برای مهندس شدن حد مشخصی دارید؛ این کار کمال معلومی دارد؛ محاسبه می‌کنید که چه مقدار معلومات و درآمد داشته باشید کافی است، یا اگر بخواهید پزشک شوید، همین طور؛ اما انسان شدن مشخصه‌ای به آن صورت، که آن‌ها دارند، ندارد. ابن عربی می‌گوید انسان در مقام لامقام به سر می‌برد؛ یعنی مقامی که هیچ تعریف و تعینی ندارد؛ زیرا حق تعالی تعریف و تعین ندارد و ورای هر چیزی است، و انسان به نحوی پیوند با خداوند دارد. انسان امروز یا دیروز یا فردا اگر دیندار، به آن معنی که گفته شد، نباشد، وظیفه انسانیت را ادا نخواهد کرد. دیگر این که امروزه کلمه «دین» را به معانی بسیار به کار می‌برند. من نمی‌پذیرم که هر کس دین را به هر معنی که خواست به کار برد؛ و با هر کشیش و راهب و روحانی مسلمانی که بگوید دین این است، باید به گفته او ملتزم شد. ممکن است تعریفش از دین درست باشد، اما وظیفه هر انسانی است که خود دین را بیابد و



بشناسد. اما در عین حال، من به فرد مسیحی، من باب مثال، توصیه می‌کنم که راه دین او پیروی از مسیح (ع) است؛ او باید از بزرگان مسیحیت کمک بگیرد و به اولیای دین خود تاسی کند و بنگرد که آن‌ها چگونه زیسته‌اند و دینداری کرده‌اند. اگر اکنون استادی زنده بیابد و مسیحی و مؤمن کاملی باشد، باید از او پیروی کند. هم‌چنین، به مؤمن مسلمان توصیه می‌کنم که به بزرگان اسلام اقتدا کند و از پیامبر (ص) پیروی نماید. البته نمی‌گویم که هر که ملبّس به لباس روحانی است، تنها به همان دلیل که در زئی روحانیت است، باید به هر چه او گفت عمل کرد.

— برخی از افراد که معتقد به دین خاصی نیستند، ممکن است در پاسخ به این که چه روشی در زندگی دارند بگویند که طرفدار حقیقت هستیم، به اخلاق معتقدیم، به ادیان احترام می‌گذاریم، و معتقدات مشترک ادیان را قبول داریم، اما با فروع و جزئیات کاری نداریم. رفتار این افراد را چگونه می‌توان تفسیر و تحلیل کرد؟

— مسئله باز می‌گردد به تعاریف: تا از دین چه معنایی مراد کنیم. این بحث مفصلی است. اما از تعریف که بگذریم، باید بدانیم که حقیقت امر مستقلی نیست که از هر راه دلخواه قابل دسترسی باشد. اگر می‌خواهیم به حقیقت برسیم باید از راهی خاص برویم. سخن معروفی است از صوفیه که می‌گویند شریعت و طریقت و حقیقت لازمه یکدیگر است. شریعت اعمالی دینی است که باید انجام داد. طریقت راه رسیدن از آن اعمال به باطن و حقیقت است. حقیقت نیز همان باطن و ذات امر است. پس، اگر بخواهیم به باطن و معنی برسیم، باید ظاهر را مراعات کنیم. زیرا راه از ظاهر شروع می‌شود و به باطن می‌رسد و رسیدن به

باطن بدون ظاهر محال است. نمونه‌ای در این باب ذکر کنم. سوزوکی<sup>۱</sup> استاد معروفی است که آیینِ ذن<sup>۲</sup> را در امریکا باب کرد. او در پنجاه‌واندی سال پیش، در جلسات متعددی، به معرفی این آیین می‌پرداخت. در یکی از جلسه‌های سخنرانی او، در دانشگاه هاروارد، یکی از استادان من شرکت کرده بود. نقل می‌کرد که در آن جلسه بسیاری مشتاقان ادیان شرقی و ذن گرد آمده بودند و خیلی از آن‌ها هم می‌خواستند که مسیحیت را رها کنند و مثلاً به قول شما دنبال «حقیقت» بروند. سوزوکی در آن جلسه یک ساعت سخن گفت تا روشن کند چرا باید بودا را عبادت کرد و اعمال عبادی را به دقت انجام داد؛ و چرا در مذهب بودا باید بت را به صورتی در برابر چشم خود داشت. سوزوکی در آن جلسه جزئیات عبادت بوداییان را برای آن‌ها بیان کرد. وقتی هنگام سؤال و جواب رسید، یکی از حاضران ایراد کرد که مگر در میان بوداییان معروف نیست که بودایی اگر بودا را ملاقات کند باید او را بُکشد و اگر بت او را دید باید آن را بشکند؟ در این جا متذکر شوم که کشتن بودا و شکستن بت او تعبیراتی است که در مکتب ذن به کار می‌رود و مقصود از آن‌ها همان رها کردن ظاهر و پیوستن به حقیقت و باطن است. باری، سوزوکی در پاسخ ایراد او گفته بود: بله، تمام این‌ها درست است؛ اما برای کشتن بودا باید اول او را دیدار کرد؛ و برای شکستن بت او اول باید آن را در اختیار داشت و شما هیچ‌کدام را ندارید. بنابراین، اگر می‌خواهیم به اشراق برسیم، اول باید راه را بدانیم و بشناسیم. با دانستن راه است که می‌توان به حقیقت رسید. بدون راه گمراهی است. راه از خود درست کردن، برای رسیدن به چیزی که از آن

1. Suzuki.

2. Zen Buddhism.

ما نیست، ما را به مقصود نمی‌رساند. حقیقت فراتر از ماست و راه را از پیش خودمان نمی‌توانیم ابداع کنیم. راه باید از آنسو نشان داده شود. کسانی که گفتید، به دلخواه خود سیر می‌کنند. امیدوارم موفق باشند و به مقصود برسند، اما من در این باره شک دارم. چون به هر دینی که از آن خبر دارم می‌نگرم، می‌بینم که در آغاز آن بزرگانی هستند که سخن همهٔ آن‌ها مانند هم است و دربارهٔ دین وحدت نظر و عمل دارند. راه از خود نمی‌توان ساخت. اگر می‌خواهید به نیروانا و به اشراق برسید، باید از بودا پیروی کنید. و همین‌جا اشاره کنم که نیروانا دقیقاً معادل اشراق نیست. و این دو کلمه در مدلول و مصداق اختلافاتی با هم دارند. خلاصه این‌که بزرگان و پیشوایان دین همیشه تذکر داده‌اند که راه‌های ویژه‌ای برای رسیدن به حق هست؛ و تربیت و سلوک؛ سخندانی نیست، به عمل است. عمل هم فقط رعایت اخلاق نیست. تازه، اخلاق با کدام تعریف؟ با این مشکل همیشه روبه‌رویم. ما از کجا بدانیم که کار صحیح کدام است؟ با کدام معیار قضاوت می‌کنیم که فلان عمل نیک یا بد است؟ بشری که محدود است و دسترسی به حق مطلق ندارد چگونه تشخیص می‌دهد که این عمل صواب است و آن دیگری نه؟ ما خیلی از کارهای ساده را که می‌خواهیم انجام دهیم از نیک و بد آن آگاه نیستیم و نیاز به راهنمایی داریم. به هر حال، تا آن‌جا که من در ادیان جهان دیده‌ام، هر دینی از بزرگان آن دین آغاز می‌شود؛ و هر که در دین مقام بالاتری دارد به پیروی از احکام مقیدتر است، هم نظراً و هم عملاً، و من جمله عبادت. در ادیان سامی کلمهٔ «عبادت» بجاست، اما در آیینی مثل بودا یا هندو، خصوصاً بعضی از فِرَق آن عبادت برای اعمال آن‌ها شاید تعبیر مناسبی نباشد. در نظر آن‌ها عمل صحیح تربیت نفس است که عملی است درونی و بیش‌تر به تفکر و تأمل و عزلت و ریاضت مربوط

می شود. این ها همیشه بوده است؛ یعنی یک نوع تربیت منظم که بزرگان تاسیس و مردم را به پیروی از آن ها دعوت کرده اند. اشکال کار کسانی که می گویند معنویت را قبول داریم و به ادیان احترام می گذاریم و... اما می خواهیم راه را خودمان انتخاب کنیم این است که متکی بر نفس شان هستند و نفس را ملاک عمل و قضاوت می گیرند. اما بزرگ ترین دشمن ما و «مادر بت ها»، به قول مولانا، بت نفس ماست که نمی خواهد از کسی پیروی کند و می خواهد از قید هر تعهدی آزاد باشد. قرآن نیز این را می گوید، هوی؛ هوی؛ هوی و هوس. «هوی» یعنی همان هوا و باد که می وزد. اما این باد باد درونی است که می وزد و شما را این سو و آن سو می برد. انسان احتیاج به هدایت خارج از خود دارد تا بتواند خود را با چشم دیگران ببیند. به کمک هدایت خارجی است که معیار به دستش می آید و درمی یابد که درباره خود چگونه باید داورى کند و خود را چگونه با آن معیار بسنجد؛ و نیز معیار به دست دیگران می آید تا بدانند شما را چگونه باید بسنجد و ببینند. اما اگر شما پیامبر خودتان باشید، که در واقع ادعا هم همین است، و وقتی ادعا کنید که آزاد هستید، باید پرسید که این پیامبر فرستاده کیست؟ و باید جواب داد فرستاده نفس خودش است. تمام بزرگان دین گفته اند هر که پیرو نفس خود باشد گمراه است.

— بعضی از کتبی که درباره مدیتیشن یا مراقبه منتشر می شود به خواننده می گویند که ما با نشان دادن راهی می توانیم شما را به حجت روی زمین متصل کنیم تا شما از او دستورالعمل بگیرید. این کتاب ها بسیارند و بیش تر در ایالات متحده منتشر می شوند و اغلب به فارسی هم ترجمه شده اند. نظر جنابعالی درباره این کتاب ها چیست؟



— از این حرف‌ها زیاد است. کثرت این پیامبران برای انسان عبرتی است. آنچه از این کتاب‌ها به فارسی ترجمه شده احتمالاً ۲۰ تا ۳۰ جلد بیش‌تر نیست، اما در امریکا از این‌ها صدها جلد منتشر شده است. نویسندگان این کتاب‌ها مدعی‌اند که فقط آن‌ها هستند که راه حقیقت را به مردم نشان می‌دهند. مردم در گذشته قدری شکاک بودند؛ اگر کسی ادعای پیامبری می‌کرد، او را امتحان می‌کردند؛ سخن‌اش را می‌سنجیدند؛ از دلایل و استنادات و کتاب مقدس او سؤال می‌کردند؛ اما مردم امروز خیلی ساده‌لوحند! مخصوصاً در امریکا، هر که به آن‌ها بگوید من شما را پیش خدا می‌برم و شما این را تجربه خواهید کرد، ولی دربارهٔ روش ما نباید شک به خود راه دهید، تنها به آن عمل کنید و ما راه‌هایی به مردم می‌آموزیم که آن‌ها را به حقیقت و اشراق برساند، باور می‌کنند! این سخن‌ها بسیار ساده‌لوحانه است. من انکار نمی‌کنم که این‌ها به هر حال چیزی به خواننده‌شان می‌دهند، اما آن چیز چیست؟ و مناط تشخیص صحت آن چیست؟ البته کسی که در تمام عمرش کمترین ارتباطی با عالم ملکوت و حقیقت و هیچ معیار و میزان الهی نداشته باشد و هیچ چیز از خدا نداند، اگر شخصی بتواند در نظر او دری از کشف باز کند، هر چه باشد، در تصور او آن شخص هم چون خداست. پس، طبیعی است که قریب سخنان او را بخورد و تصور کند که هر چه او می‌گوید حقیقت محض است. تا معیار نباشد، چگونه باید تشخیص داد که کدام حرف راست است و کدام دروغ. دیوانه‌ای هم ممکن است بگوید من خدا را رؤیت کرده‌ام. ما از کجا می‌فهمیم او بی‌ربط می‌گوید؟ چون اعمال ظاهرش بی‌تناسب و سخنانش ضد و نقیض است. اما این‌جا با یک دیوانگی سنجیده و منظم روبه‌رو هستیم. این‌گونه اشخاص فراوانند. و روایات و تعلیمات دینی — نه فقط اسلامی — همیشه اخطار



می‌کنند و هشدار می‌دهند که معلمان کاذب بسیارند و بیش‌تر هم خواهند شد. به نظر من، ما امروز با چنین امری روبه‌رو هستیم. فیلسوفان و دانشمندان علوم نوین هم خودشان را پیامبر می‌دانند و می‌گویند ما حقیقت را برای شما بیان می‌کنیم. خلاصه، هر کسی برای خودش ادعایی دارد. سخن ما این است که معیار و ملاک سنجش حقیقت چیست؟ این معیاری عقلانی است. همه چیز باید بازگردد به این‌که ما چه معیاری برای سنجش حقیقت قرار داده‌ایم؟

مردم امروز آمریکا و جاهای دیگر نمی‌خواهند ببندیشند و برای سنجش مدعیات معیار عقلانی پیش بکشند تا خوب و بد و راست و دروغ را از هم تمیز دهند. انسان باید به خود بیاید. نباید ساده‌لوح بود و هر که هر چه گفت پذیرفت. راه این است و این راه آسانی هم نیست. راه تحقیق همیشه مشکل‌ترین راه است. کسانی که حاضر باشند زحمت تحقیق به خود بدهند کم‌اند. فی‌الحال هم راه‌ها چندان زیاد شده که هر کسی می‌تواند، موافق ذوق خودش، راهی برگزیند و بپندارد. راه حق همان است، بی‌آن‌که زحمت اندیشیدن به خود بدهد. در زمانه ما انسان‌ها مقلدند نه محقق؛ کورکورانه تابع و تسلیم می‌شوند. در تمام امور این‌طور است. یکی از آن‌ها ورزش، ببینید بعضی‌ها چطور ورزش را عبادت می‌کنند! یا موسی را! کسانی هستند که موسیقی را می‌پرستند. اما این کسان پروردگارشان زود به زود عوض می‌شود. امسال فلان آدم مُد است، سال دیگر آن دیگری. این خداها مرتب در حال تغییرند. احساساتی که مردم برای این چیزها بروز می‌دهند گوناگون است. در مذاهب نو درآمد هم همین‌طور. ستاره‌ای ظاهر می‌شود و کسانی به عبادت آن رو می‌آورند! فرقه‌های مختلفی در آمریکا وجود دارد و هر کدام مریدان و معتقداتی دارند که یکی دو سال به دنبال آن‌ها می‌روند و

بعد عوض‌شان می‌کنند به دنبال یکی دیگر می‌روند. تمام عمرشان از اعتقادی به اعتقاد دیگر سرگردان‌اند؛ گاه در پی این معلم و گاه در پی آن دیگری می‌روند. هیچ نمی‌دانند به چه مشغولند. اعمالی را کورکورانه قبول می‌کنند؛ به اشراق مبهمی هم می‌رسند؛ ولی آخرش می‌بینند فایده‌ای نداشته و زندگی‌شان هنوز تهی از معنی است. اما باز پیرو پیامبران دروغین دیگر می‌شوند. این وضعیت ساده‌لوحان در آغاز هزاره سوم است.

— در مصاحبه‌ای فرمودید *Mysticism* غربی با عرفان اسلامی چندان رابطه‌ای ندارد. آیا این معنا مرتبط با تعریف و ترجمه کلمه میستی سیزم است؟ آیا در جوامع غربی عارف در سطح عرفای بزرگ اسلامی وجود ندارد و نداشته؟

— بسیاری نویسندگان که عرفان را به *Mysticism* ترجمه می‌کنند، یا بر عکس، *Mysticism* را به عرفان ترجمه می‌کنند نمی‌دانند که مفهوم *Mysticism* بسیار کلی و وسیع‌تر از عرفان است. اول این که میستی سیزم با شناخت کاری ندارد؛ حال آن که نخستین چیزی که باید از عرفان بدانیم این است که عرفان «معرفت» است. «عرفان» و «معرفت» به یک معنی است، و ریشه کلمه «عَرَفَ» است. درست است که میستی سیزم تا حدی با شناخت سروکار دارد، اما ریشه‌اش *Mystery* است. *Mystery* یعنی آنچه ناشناخته و معما و سرّ و اسرار است. و این باز می‌گردد به نحله‌ای در یونان که سخن از اسرار می‌گفتند؛ یعنی اسرار الهی. و شاید در آن‌جا محملی داشته باشد. مثلاً اگر افلوپین<sup>۱</sup> یا همان

1. Plotinus (205-270).

شیخ یونانی را در نظر بگیریم — که مقام بلندی داشته و کتاب الهیات ارسطو معروف به اثولوجیا به او منسوب است و در قرن سوم مسیحی می زیسته اما مسیحی نبوده — او عارفی به تمام معناست، اما هیچ کس به او Mystic نمی گوید. البته شاید برخی او را میستیک بدانند، اما بنا به تعریف این کلمه، نمی توان گفت افلوپین Mystic بوده است. در مقابل، سن ترزا<sup>۱</sup> که حدود چهارصد سال پیش در اسپانیا زندگی می کرده، Mystic شمرده شده است. حالات معنوی این دو کاملاً با هم متفاوت بوده است. اصولاً Mysticism، خصوصاً در مغرب زمین، در ششصد یا هفتصد سال اخیر، جنبه احساسی و عاطفی اش غلبه دارد؛ یعنی جنبه عرفانی میستی سیزم بر روی هم نشست شده است؛ البته استثنا هم وجود دارد. معمولاً وقتی Mysticism گفته می شود، معنایی که در وهله اول به ذهن مردم انگلیسی زبان متبادر می شود این است که چنین چیزی پایه علمی ندارد و بیش تر توهم است نه واقعیت؛ به عبارتی، بیش تر با عالم هپروت سروکار دارد تا ملکوت و لاهوت، حتی به نظرشان می رسد که این احوال با بیماری روانی هم بی ارتباط نیست. البته در میان مسیحیان هستند کسانی که Mysticism در نظرشان مهم است و بزرگان خود را Mystic می دانند. بنابراین، چنان که گفتم، اگر عرفان را به Mysticism ترجمه کنید، اولین نتیجه ای که خواننده غربی می گیرد این است که عرفان یک سلسله مطالبی است که منطق ندارد و خیلی احساساتی است و فایده چندانی بر آن مترتب نیست. در حالی که عرفان معنای بسیار عمیقی دارد و با شناخت حق توأم است. می توان گفت لُب عرفان در آن حدیث معروف «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» آمده است

1. Saint Teresa Avila (1515-1585).

که می‌گوید هر که خود را شناخت رب خود را نیز خواهد شناخت. عرفان خودشناسی و خداشناسی است. این دو شناخت با هم توأم می‌شود؛ و سرانجام شناختن خود شناختن آن فروغ الهی است که باباافضل از آن به «خرد» تعبیر کرده است و فروغی است دایمی و ابدی و جاودانه. این فروغ جاودان همان «نَفْحَةُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (الحجر/۲۹) است. یعنی آن نفحه الهی که در آدم دمیده شد. اگر آن عقل و خرد در کسی محقق شود، می‌شود عارف، یعنی درمی‌یابد که نفس او همان فروغ الهیت است و به الهیت معرفت حاصل می‌کند که خوبستن او فروغ حق است. اما این که آیا در غرب عرفای بزرگ بوده‌اند یا خیر، باید عرض کنم چرا بوده‌اند. کسانی مانند قدیس آگوستین<sup>۱</sup>، سن توماس<sup>۲</sup> و بسیاری دیگر، که این‌ها از راه و مشی مسیحیت به این مقام رسیده‌اند.

— اگر دین را برای نیل به حقیقت کافی بدانیم، پس نقش عرفان و تصوف در این میان چیست؟

— تفکیک عرفان از ادیان کار مضحکی است. مثلاً شما چگونه می‌خواهید عرفان را از اسلام جدا کنید؟ مگر پیامبر از حق شناخت نداشت؟ یا از خود شناخت نداشت؟ مگر راه شناخت حق تعالی و نفس انسان را قرآن و احادیث نشان نداده‌اند؟ تمام ریشه‌های عرفان اسلامی در سنت پیامبر اسلام (ص) است. چیزهایی که بعد اضافه شده جز تفصیل همان‌ها نیست. کُتُبُ مَطْلَبِ عِرْفَانِ «معراج» است و بازگشت به اصل. یعنی انسان باید سیر و عروج کند تا به حق واصل شود. بدون عرفان دین هم نیست. عرفان همان باطن دین است. بیش‌تر مردم از این

1. Saint Augustine (354-430).

2. Saint Thomas Aquinas (1225-1274).

نکته غافل هستند. در چیزهای دیگر هم همین طور است. مثلاً در جامعه امریکا بیش تر کسان از جمهوریت و دموکراسی چه می دانند؟ فقط چیزهایی که رسانه ها به آنان می گویند. آیا همه مردم از اصول دموکراسی آگاهی دارند؟ در جامعه امریکا معدودی هستند که صاحب نظرند. حکم دین هم غیر از این نیست. یکی از محاسنی که دین دارد این است که برای همه آمده و عمومیت دارد و هر کسی به اندازه فهم خود می تواند از آن مدد بگیرد. اما این به آن معنی نیست که اگر مثلاً فلان نویسنده گفت که دین چنان است یا حتی فلان روحانی طبق نظر خود تعریفی از دین کرد، باید نتیجه گرفت که پس دین همان است. مولانا هم مسلمان است و درباره مثنوی اش گفته این اصول اصول دین است. عرفان یعنی این. توجه کنید که می گوید اصول دین است؛ یعنی بطن دین است؛ عمق دادن به دین است. در تمام ادیان چیزی مشابه این است. اگر به بزرگان ادیان نگاه کنید، می بینید در درجه اول عارف بوده اند.

— معنویت یعنی چه؟ آیا می توان قرن ۲۱ را قرن تجدید حیات معنوی انسان نامید؟

— امروزه در ایران معنویت را اغلب معادل Spirituality به کار می برند. ما هم در امریکا از همین واژه استفاده می کنیم. و دلیل این که کلمه Spirituality را به کار می برند این است که به گوش امروزیان طنین ناخوشایند کلمه «دین» را ندارد. به علل متعدد اجتماعی و تاریخی، مردم قدری نسبت به Religion بدبین شده اند. از جمله، رفتار برخی به اصطلاح روحانیان موجب این بدبینی شده است. مردم سوء استفاده ها و نفاق ها و ریاهایی که در برخی به ظاهر متدینان می بینند به پای دین



می‌نویسند و گمان می‌کنند دین باعث این رفتارهاست. اما «معنویت» که بگوییم، برای‌شان قابل قبول جلوه می‌کند؛ ولی در اصل همان دین است که امروزه به آن معنویت می‌گویند. در زبان فارسی کلمه معنویت اشتقاق جالبی دارد. «معنی» را همیشه در برابر «صورت» به کار می‌بردند و «صورت» یعنی ظاهر امر؛ و «معنی» یعنی باطن. در اصطلاح عرفا، صورت یعنی جلوه و مظهر، و معنی یعنی باطن. پس، معنویت یعنی توجه کردن به باطن؛ و توجه به این‌که ظاهر، هر چند مهم است، جز همان ظاهر نیست. عقیده بر این است که جسم بدون روح فقط صورت است و جسم بی‌روح قادر بر کاری نیست. روح نیز بدون جسم ناقص است و هر دو با هم توأم‌اند و میان‌شان تلازم برقرار است؛ منتها مقام روح بالاتر از مقام جسم است. بنابراین، معنویت یعنی اولویت دادن به عالم معنی و عالم روح. اما در پاسخ به بخش دوم سؤال‌تان باید بگویم که ما در سال اول یا دوم قرن ۲۱ هستیم؛ من زیاد خوشبین نیستم البته خیلی‌ها خوشبین‌اند. بدون شک در مردم، و خصوصاً جوانان اشتیاقی کمابیش به معنویت هست، چیزهایی می‌خواهند که از مقوله مادیات نیست؛ اما تنها خواستن کافی نیست. مقصود باید امری باشد که بتوانند به کار برند. اکنون در غرب نزدیک ۴۰۰، ۵۰۰ سال است که تشکیلات و تعلیمات درست کلیسا را دارند از بین می‌برند. امروزه مردم نمی‌توانند عالم را آن‌طور که مسیحیان گذشته می‌دیدند ببینند. تعلیمات علوم جدید مانع است از آن‌که مردم بتوانند نسبت صحیح میان خدا و خلق را درک کنند. جهان‌بینی مدرن علمی و Scientific است و کمترین اطلاعی از معارف قرون وسطایی ندارد. از سوی دیگر، این علوم دینی که به جا

مانده با عواطف در آمیخته است و عرفان خالص نیست. بعد از اِکهارت<sup>۱</sup> بحث شناخت عرفانی در مسیحیت خیلی جنبی و حاشیه‌ای شده است. اِکهارت عینیت، یعنی جهان خارجی، و ذهنیت، یعنی جهان درونی، را از هم جدا نمی‌کند. در تفکر جدید این دو از هم جداست. از او به بعد، این دو عالم را از هم جدا نمی‌کنند. به هر حال نظریات جدید مانع می‌شود که انسان حس و درک درستی از مقام خود پیدا کند. از این روست که عقیده دارم مشکلات بسیار عظیمی در مقابل ماست. یقین دارم که عدهٔ فلیلی در پی آنند که از متون مذهبی و عرفان و اصیل گذشته، که اکنون منتشر می‌شود، مدد بگیرند راهی بیابند، ولی این که جامعه‌ها به کلی تغییر کنند، چشمم آب نمی‌خورد. چون غلبهٔ تکنولوژی به حدی رسیده که دیگر هیچ امیدی به جوامع غربی نیست که بخواهند و بتوانند تغییر جهت کلی بدهند. برخی گمان می‌کنند که تمدن ما در آستانهٔ دگرگونی است، یا به قول شما قرن ۲۱ قرن بازگشت به معنویت خواهد بود؛ ولی من چنین گمان نمی‌کنم. البته فرد همیشه آزاد است و راه مجاهده به روی او باز است؛ اما زمانهٔ ما در کل اجازهٔ ورود به ساحت قُرب را نمی‌دهد و از این رو فرد باید برخلاف جریان جامعه حرکت کند.

— در همان مصاحبهٔ یادشده فرمودید فلسفهٔ جدید غرب عین تشتت و تشعب است. به نظر جنابعالی منشاء این تشتت چیست؟

— البته فلسفه تاریخ طولانی و درازی دارد و مسئله خیلی بفرنج است. امروز صحبت از دوهزار سال تاریخ فلسفه می‌کنیم. اما پاسخ

1. Meister Eckhart (1260?-1328?).

اجمالاً این است که فلسفه قدیم یونان، و هم چنین قرون وسطی، فلسفه توحیدی است. یعنی براساس این اصل که حق و وجود یکی است؛ حالا نامش را هر چه می‌گذاشتند مهم نیست. آنان هر علمی و هر تصویری را مبتنی بر این اصل می‌دانستند. اعتقاد داشتند که کمال انسان در کمال عقلی و اخلاقی اوست و فلسفه نیز راه رسیدن به این کمال است. در نظر آنان، کمال انسانیت و رای تاریخ است و ابدی است. پس، فلسفه قدیم یونان و قرون وسطی مشرب و طریق معنوی، به آن معنی که گفته شد، بوده است. اما بسیاری از مورخان ما به غلط فلسفه آنان را با فلسفه جدید مشابه می‌انگارند. در آن زمان، فیلسوفان و حکیمان یگانگی حق را شناسا بودند و می‌کوشیدند تا مشی خود را با آن اصل واحد تطبیق دهند. این دیدار و نظر توحیدی کم‌کم، به علل مختلف تاریخی، از میان رفت و در طول تاریخ، مرکز فلسفه از حق مطلق منحرف شد و بر شخص انسان قرار گرفت - انسانی که هیچ جنبه تعالی ندارد و بر عقلی که قادر نیست ادراک ابدیت کند. با ظهور علوم جدید، که گفتم همواره اصولش دستخوش تغییر است، در قرن‌های ۱۸ و ۱۹ و ۲۰، و قرار گرفتن آن به جای متافیزیک<sup>۱</sup>، جهان‌شناسی جدیدی پدید آمد که معروف است به جهان‌شناسی کانت.<sup>۲</sup> این جهان‌شناسی عمدتاً بر پایه و اصول نظرگاه نیوتن<sup>۳</sup> تأسیس شده است. اما جهان‌شناسی نیوتن دیگر امروزه اعتباری ندارد. فلسفه کانت نیز بدون آن جهان‌شناسی سست و بی‌پایه است. اکنون جهان‌شناسی‌های جدیدی مطرح است و کسی با نظر نیوتنی به جهان نگاه نمی‌کند. اما علوم جدید

1. Metaphysics.

2. Immanuel Kant(1724-1804).

3. Isaac Newton (1642-1727).

هم به صورت‌های مختلف پایه فلسفه شده‌اند. اکنون فلسفه پیش‌تر صبغه ایدئولوژیک دارد؛ پیش‌تر ایدئولوژی است تا فلسفه. آنچه امروز، در ابتدای قرن ۲۱، در گروه‌های فلسفه غرب می‌بینید، در واقع ایدئولوژی است. مارکسیسم<sup>۱</sup> که زمانی بسیار رونق داشت حالا از رونق افتاده و اما جای آن را فمینیسم<sup>۲</sup> گرفته که اصولش از جهاتی شبیه به مارکسیسم است. در فمینیسم هم دو طبقه وجود دارد: طبقه خوبان که زنان‌اند؛ و طبقه بدان که مردان هستند. در فلسفه‌های ایدئولوژیک همیشه تعریفی از وضع انسان داده می‌شود که همان مبنا قرار می‌گیرد. آن وقت، فلسفه می‌شود وسیله‌ای برای تغییر جهان. بر طبق فلسفه‌های ایدئولوژیک، باید جهت دیگری به دنیا داد و آن را بازسازی کرد. فلسفه‌های جدید اغلب این‌گونه است. نیچه<sup>۳</sup> که گفت خدا مرده است، یعنی متافیزیک مرده است. برای غربی‌ها خدا مرده است. اما خدا که مُرد، متافیزیک هم می‌میرد؛ و اصول ثابت هم «نیست» می‌شود و تحول و تطور و Originality و نوآوری رواج می‌یابد. فلسفه، و اصولاً علوم انسانی، امروز در مغرب‌زمین بیش‌تر به مُدهای پاریس می‌مانند. یعنی مثل لباس‌های زنانه که هر سال عوض می‌شود، در فلسفه هم، هر ده سالی یک‌بار، موج جدیدی از دانشگاه‌های پاریس می‌رسد. چون فلسفه فرانسه مطلوب و محبوب امریکایی‌هاست و این هم دلایل تاریخی دارد و تحلیل‌اش مفصل است. چیزی که درباره فلسفه در غرب، خصوصاً در امریکا، می‌توانم بگویم این است که در آن‌جا هر نوع فلسفه‌ای که بخواهید وجود دارد. فلسفه متافیزیک را هم می‌توانید

1. Marxism.

2. Feminism.

3. Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900).

سراغ بگیرید؛ فلسفه هندو هم هست؛ فلسفه ارسطویی<sup>۱</sup> هم وجود دارد؛ ارسطویی به تفسیر نوافلاطونی<sup>۲</sup> هم هست، افلاطونی<sup>۳</sup> هم اگر بخواهید هست؛ هایدگر<sup>۴</sup> هست؛ دریدا<sup>۵</sup> هست. اما اگر بپرسید اصول مشترک این‌ها چیست، می‌گویم هیچ اصول مشترکی ندارند. فقط فلسفه می‌ورزند و فیلسوف هستند. غیر از این، چه پیشروان‌شان و چه پیروان‌شان، هیچ وجه و سخن مشترکی با هم ندارند. من در گروه فلسفه نیستم، اما از گفته‌های همکارانم دریافته‌ام که تنها در دانشگاه ما این‌طور نیست، بلکه تقریباً در همه دانشگاه‌های امریکا چنین تئستی حاکم است. اعضای گروه فلسفه همه با هم مخالفند، چون هر یک فلسفه دیگری را قبول ندارند. هر یک بدگویی دیگری است. پیرو هایدگر، پوزیتیویست<sup>۶</sup> را قبول ندارد. پوزیتیویست، هایدگری را طعن می‌کند. سازگاری تنها با کسی است که هم مسلک و هم مذاق باشد. در قدیم، فلسفه با اخلاق توأم بود، در حالی که اخلاق از مباحث متروک در فلسفه امروز است. البته Ethics هست، اما بسیار ضعیف و بی‌رونق، برای این‌که اصولی نمانده که اخلاق بر پایه آن بنیاد شود.

### — بین سنت<sup>۷</sup> و تجدد<sup>۸</sup> چه ارتباطی می‌بینید؟

— در ایران، قرارداد کلمه «سنت» را در مقابل کلمه «تجدد»، در واقع، از چهل و چند سال پیش دکتر سید حسین نصر آغاز کرد، و در این اواخر بالنسبه توجه زیادی به تقابل میان سنت و تجدد شده است. در

1. Aristotelianism.

2. Neoplatonism.

3. Platonism.

4. Martin Heidegger (1889-1976).

5. Jacques Derrida (1930-2007?).

6. Positivist.

7. Tradition.

8. Modernism.



پاسخ این سؤال، ابتدا باید میان سنت و سنت‌گرایی<sup>۱</sup> تفاوت قابل شویم. سنت به آن معنا که دکتر نصر به کار برد به طور کلی، یعنی دین الهی همراه با تمام تعلیمات نظری و عملی که از جانب خداوند برای بشر فرستاده شده و از نسلی به نسل دیگر رسیده است. مقصود من این نیست که سنت فقط دارای جنبه نقلی است. در سنت چیزی زنده وجود دارد و جنبه‌های مختلف عقلی هم در آن هست. از این نظر، سنت یعنی میراث الهی و علمی که بشر از انبیا و اولیا به ارث برده است. از راه سنت است که انسان می‌تواند به خداوند تقرب بجوید. در مقابل سنت به این معنی، «تجدد» قرار دارد که در اساس رد کردن تمام مبانی سنت است و اعتقادی است که به موجب آن، بشر صلاح کار خود را می‌داند و می‌تواند و باید خویش را از نو بسازد. تجدد جنبه‌ها و صورت‌های گوناگون دارد، ولی تمام آن‌ها به این اعتقاد برمی‌گردد که هیچ اصل واحد ماوراءالطبیعی بر جهان طبیعت حکمفرما نیست و ادیان ساخته بشرند، و بنابراین، کاملاً در توان بشر است که اصول و روش زندگی خود را، بدون کمک‌گرفتن از مبداء عالم، مقرر کند. و بنابراین اعتقاد، عالم‌مبدایی غیر از خود آن ندارد. در گذشته سنت پایه و اساس تمدن‌های بشری بود. تنها در چند قرن اخیر است که تجدد پایه و مبنای تمدن — تمدن غربی — قرار گرفته است. اکنون، در سراسر جهان، تمام تمدن‌ها سودای تجدد دارند و در صدد برانداختن سنت‌اند. البته در این میان، برخی اقوام به نام هم‌سازی دین و تمدن، می‌خواهند شاخه‌های جدیدی از تجدد را به شاخه‌های قدیمی درخت دین پیوند بزنند، ولی با این کار درخت اصلی کم‌وبیش خشک، و دین «مسخ» می‌شود. اما

سنت‌گرایی مکتبی فکری است که دو نفر، در اوایل قرن بیستم، آن را تأسیس کردند. یکی ریاضیدان و فیلسوف فرانسوی، رنه گنون<sup>۱</sup> و دیگری مورخ هنر و متفکر هندو، آناندا کوماراسوامی<sup>۲</sup>. سخن اصلی این دو آن است که تجدد در واقع روند قلع و قمع ریشه‌های الهی بشر است، که سرانجام آن چیزی جز انهدام تمدن جدید و از میان رفتن انسانیت نیست. هر دو متفکر بر ضرورت احیای ادیان سنتی تأکید کرده‌اند و آن را تنها راه نجات بشر می‌دانند. معروف‌ترین کتاب گنون در این زمینه کتاب *بحران دنیای متجدد* است که به فارسی نیز ترجمه شده است. از پیروان گنون و کوماراسوامی، سه تن از همه معروف‌تر هستند: فریتیوف شووان<sup>۳</sup> نویسنده و متفکر سوئیسی، که دو سه سال پیش فوت کرد. پروفسور سید حسین نصر، استاد تبعات اسلامی در دانشگاه جرج واشنگتن آمریکا. و سومی فیلسوف امریکایی نامدار و مورخ ادیان، هیوستن اسمیت<sup>۴</sup>. دلیل شهرت دکتر نصر آن است که او در غرب، در مقام اسلام‌شناسی برجسته و مسلمان، به دفاع از همه سنت‌های الهی، از اسلام گرفته تا آیین تائو و ادیان سرخپوستی آمریکا، برخاسته است. به هر حال در پاسخ سئوال شما درباره رابطه میان سنت و تجدد باید عرض کنم که این مطلب مفصل و گسترده‌دامن است و اکنون فرصت و مجال نیست تا به آن پردازم و حق آن را درست ادا کنم. من خود تا حدی از تفکر سنت‌گرایان متأثرم. در واقع، با خواندن کتاب‌های شووان بود که من به مطالعه ادیان علاقه‌مند شدم. در سال‌های اول دانشگاه به دین علاقه‌ای نشان نمی‌دادم، اما کم‌کم نسبت به اصول عقاید دینی

1. Rene Guenon.

2. Ananda Coomaraswamy.

3. Frithjof Schuon.

4. Huston Smith.

کنجکاو شدم و در خود تمایلی نسبت به آن‌ها احساس کردم. در آن زمان آشناییم با آثار سنت‌گرایان مفید واقع شد و قدری از جریبان و مسیر تاریخ را برایم روشن ساخت. با مطالعه آن‌ها، توجه حاصل کردم که تفاوت میان تمدن‌های جدید و تمدن‌های قدیم چیست و در کجاست. من پرورشم در محیط مسیحی بوده است و همیشه به ما یادآور می‌شدند که مسیحیت تنها راه رستگاری است. اما برای من مشکل بود که بپذیرم راه حق و حقیقت فقط یکی است و آن مسیحیت است و آن هم این فرقه خاص از پروتستان‌ها<sup>۱</sup> که نه کاتولیک‌ها<sup>۲</sup> را قبول دارند و نه ارتدکس‌ها<sup>۳</sup> را. هنگامی که در یکی از دانشگاه‌های ژاپن درس می‌خواندم - که یک سال به طول انجامید - در مورد آیین بودا مطالبی خواندم و تا حدی با آن آشنا شدم. آیین بودا مخصوصاً هنرش، برای من مفید واقع شد. اما چیزی که مفیدتر و لازم‌تر از آن بود و برایم روشن شد این بود که ادیان الهی - اگر بخواهیم از اصطلاحات اسلامی استفاده کنیم - و اساساً کل عالم، از مبداء واحد سرچشمه گرفته است و به همان مبداء نیز بازمی‌گردد. و این همان اصل توحید است که تمدن بر پایه آن آغاز شده است. لازمه توحید چند چیز است: یکی نبوت است (به لسان اسلامی)، نبوت یکی این‌که رسولانی از جانب آن مبداء واحد فرستاده شده‌اند؛ و این‌که انسان به حول و قوه خود نمی‌تواند به سعادت ابدی برسد. این معتقد تمام ادیان الهی است. ولی باید میان ادیان الهی و ادیان ساخته بشر، که بسیار اندک است و شاید از قرن پانزدهم به بعد شکل گرفت، تفاوت قایل شویم. آنچه برای من

1. Protestantism.

2. Catholic.

3. Orthodox.

دانستن اش لازم بود این که اساساً جهان از سرچشمه واحدی نشأت گرفته است. از لوازم این عقیده، اعتقاد به تکثر موجودات و تکثر ادیان است. قرآن می فرماید پیامبران بسیاری از سوی خداوند آمده اند که پیام اصلی همه آنان یکی است و آن پیام توحید است؛ اما شراب و مسالک در ادیان گوناگون فرق می کند. در آن زمانی که در ژاپن درس می خواندم، از قرآن اطلاعی نداشتیم و علت آن بود که در امریکا اسلام را به صورت دینی بدوی و از آن بربرها معرفی کرده اند. و هیچ کس به آن به چشم دینی و حیانی و آسمانی نمی نگرد. البته برخی از دانشمندان در آن جا اسلام را خوب می شناسند و درست معرفی می کنند، اما به طور کلی امریکایی ها و غربی ها نظر مساعدی نسبت به اسلام ندارند. می توان گفت آیین بودا در غرب جایگاه بهتری از اسلام دارد. این مسئله از جنبه های مختلف تاریخی قابل بررسی است. از جمله آن که، میان مسیحیت و مذهب بودا هیچ گاه نزاعی روی نداده است. در غرب اغلب روشنفکران اعتقادی به مسیحیت و یا یهودیت ندارند، اما با همان نگاه منفی و تعصب آمیز به اسلام می نگرند که در گذشته یا امروزه مسیحیان معتقد می نگرند. در مخالفت با اسلام هر دوشان به یک شدت تعصب می ورزند. ولی نسبت به آیین بودا و هندو یا آیین کنفوسیوس<sup>۱</sup> و تائو ابداً چنین مخالفت متعصبانه ای نشان نمی دهند. البته، چنان که اشاره کردم، این امر دلایل دیگر هم دارد. خلاصه مسئله این که، به اصطلاح سنت گرایان، در ورای ادیان گوناگون الهی یک حقیقت واحد هست که تجلیات مختلف و روش ها و راه های گوناگون دارد، ولی در نهایت همه بشر را به مقصود نهایی رهنمون می گردد. سعادت و خوشبختی بشر، به



اصطلاح اسلام در این دنیا قراهم نمی شود و نمی تواند شد و سرانجام و فرجام کار همه «معاد» است و در حیاتِ پس از مرگ. و از این روست که بشر باید بر اعمال خود به معاد و رستاخیز نظر داشته باشد تا رستگار شود. همه کتاب‌های شووان و گنون نیز این مسئله را مورد توجه قرار داده‌اند، خصوصاً کتاب معروف شووان به نام وحدت متعالی ادیان.<sup>۱</sup> کتاب‌های دیگر شووان نیز — که در حدود بیست جلد است — هر کدام به نحوی به این موضوع پرداخته است. مطلب بعدی این است که تمدن و دنیای غرب، که من در آن پرورش یافته‌ام، با همه تمدن‌های دیگر فرق می‌کند. ریشه‌های این تمدن معلق و در هواست و هیچ ریشه در خاکِ سنت ندارد. اساس این تمدن بشرانگاری و انسان‌محوری است. گنون در کتاب‌هایش این مسئله مهم را طرح و تحلیل کرده است و شووان نیز مهم برای من این بود که اسلام و تعلیمات اصیل آن را به غربیان معرفی کنند، تا بدانند که راه‌های دیگری نیز چون اسلام، هست. بحث انسان‌شناسی در اسلام بسیار خوب مطرح شده. در بحث‌های جدید فلاسفه علوم موضوع انسان‌شناسی، خصوصاً جهان‌شناسی، فراموش شده است. تنها در سنت و دین است که مهم‌ترین مسائل جهان‌شناسی طرح و تبیین می‌شود. این مسائل برای دانشمندان علوم جدید به هیچ‌رو قابل درک نیست، اما سخنان آنان را در این مسائل عوام‌الناس می‌پذیرند؛ دانشمندان هم مانند کشیش هر چه بگویند قبول می‌کنند. مثلاً گفته‌های پزشکان را مردم کورکورانه می‌پذیرند. سنت‌گرایان بحث کرده‌اند که منشاء علوم جدید در کجاست و چه نظری درباره بشر دارند، و این که علوم جدید با فراموش کردن حقیقتِ مطلق و خداوند ملازم

1. *The Transcendent Unity of Religions.*



است، چه این علوم با الهیات، به معنی اعم، تعارض دارد. علوم امروز کونه بین است و بالاتر از افقی که با نظریات عملی مقرر کرده‌اند چیزی نمی‌بیند. سنت‌گرایان در آثار خود مسائل مختلفی مطرح می‌کردند که برای من جذاب بود از این قبیل که غایت و فایده زندگی چیست؟ آیا فایده و غایت آن تشکیل خانواده و بقای نسل است و خورد و خواب، آیا هدفی ورای این نیست؟ وقتی این مسئله را در فرهنگ‌ها و تمدن‌های دیگری می‌گرفتم و با (نظر به اصطلاح علمی) امروزیان قیاس می‌کردم، درمی‌یافتم که علم جدید تا چه اندازه به چشم حقارت به انسان می‌نگرد، تمام سنت‌ها و ادیان متفق‌القولند که انسان دارای جنبه الهی است. من هرگاه سر کلاس دانشگاه این بحث را مطرح می‌کنم، به دانشجویان توجه می‌دهم که در اسطوره اساسی هر تمدن که بنگرند، می‌بینند که انسان از بالا فرود آمده است. انسان در آغاز آسمانی بوده و سپس به نحوی زمینی شده و اکنون نیز باید همت کند که به اصل بازگردد و بار دیگر آسمانی شود. در همه آیین‌ها از جمله آیین هندو، در هر یک به نوعی، این اعتقاد هست. فقط در تمدن جدید ماست که اسطوره‌اش برعکس است و اعتقاد دارد انسان از خاک برآمده و پس از طی مراحل به وضع فعلی رسیده و از نظر بیولوژیکی بفرنج‌تر و تکامل یافته‌تر گردیده و سرآمد جانوران بیرون آمده. یعنی همان تکامل داروینیسیم.<sup>۱</sup> اما در تمدن‌های گذشته، اعتقاد بر این بوده است که بشر هبوط کرده و باید عروج کند. و این هم به همت و کوشش خود او بستگی دارد و اجباری در کار نیست؛ جهان طبیعت اقتضا ندارد که حتماً بشر دوباره آسمانی گردد؛ به اختیار خود اوست. اما امروزه عقیده دارند

که تکامل ضروری و اجباری است. همین جامعه‌شناسی داروین‌بسم بود که در قرن نوزدهم انگلیسی‌ها را پُرانگیخت تا برای متمدن کردن مردم بیگانه به سراسر جهان لشکرکشی کنند و مدعی شوند و بپندارند که تمدن آنان برتر از همه فرهنگ‌ها و تمدن‌هاست. فکر غرب اساساً این است که آنان برتر از دیگران‌اند. و منشاء این پندار در غفلت از اصول الهی مسیحیت و یهودیت در تمدن غربی است. این که بشر هبوط کرده فراموش هم شده است. البته تاریخ و تمدن غربی بسیار ذووجوه و پیچیده است و این که چرا در نظر غربی‌ها بشر از آسمان استقلال یافته است و در بالاترین درجه تکامل قرار دارد و تمدن غرب برترین تمدن‌هاست دلایل مختلفی دارد. بعداً من توجه کردم و دیدم که این شعار ابلیس است که می‌گفت: «أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ» (الاعراف/۱۲). از لحاظ اسطوره، این نکته بسیار مهمی است که بدانیم معنای فکر و نظر غربی چیست و از کجا سرچشمه گرفته است.

— این گسست از اندیشه قدیم و ورود به اندیشه جدید را چگونه تحلیل می‌فرمایید؟

— این مسئله بزرگ تاریخ است. نظریات متعددی در این مورد ارسال شده است؛ هر قرنی در بردارنده نظریه‌های مختلفی است. اما من می‌خواهم خلاصه مطلب را به زبان اسطوره بیان کنم که به نظر من شیواترین زبان‌هاست. آدمیان هبوط کرده‌اند، و تا هنگامی که در حال غفلت به سر می‌برند هبوط آنان ادامه دارد. نجات بشر در یاد عهد و تذکر است. اگر فراموش کنی که کیستی، در هویت کاذب منسک و مستهلک می‌شوی. مشکل اصلی غربی‌ها نیز همین هویت کاذبی است که دارند. علوم جدید نیز این هویت کاذب را قریه‌تر می‌کند. هر کس

برای خود نظریه‌ای در مورد بشر دارد و حقیقت آدمی را با تمسک به انواع نظریات سیاسی، اجتماعی، بیولوژیکی، فیزیکی و اقتصادی و غیره بیان می‌کند. همه ادیان بشر را موجودی تعریف‌ناپذیر دانسته‌اند، چه اصل بشر الهی است؛ انسان از آسمان به زمین آمده است. پس، اصل و حقیقت بشر غیر قابل شناختن است. مهم‌ترین مسئله برای بشر این است که بداند در این جهان او پدیده خاصی در میان پدیده‌های معین و مشخص دیگر نیست، بلکه مجموع و کل همه آن‌هاست. از راه تحقیق در اشیاء و پدیده‌های جهان طبیعت به حقیقت بشر نمی‌رسیم؛ از راه درون‌نگری و وحدت‌بینی و توحد است که می‌توان حقیقت انسان را شناخت. «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» و از آن راه باطنی می‌توان به معرفت رب رسید. دلیل این‌که بشر در حقیقت، موجودی هم‌چون دیگر موجودات نیست و به تعین خاص متعین نیست این است که مظهر حق است و حق‌کنه ذاتش شناخت‌پذیر نیست. این است که می‌گوییم بشر هم به لحاظ‌کنه ذات تعریف‌ناپذیر است و شناسایی او «کما هو حقه» ممکن نیست. ما نه خود را هرگز خواهیم شناخت و نه حق را. مقصود این نیست که به هیچ چیز ایمان نباید داشت؛ بلکه نباید حقیقت بشر را در تعینی خاص دید. اگر آدمی را موجودی بدانیم که حقیقت او در علم اقتصاد یا فیزیک یا بیولوژی بیان شده است، اشتباه کردیم. هویت حقیقی ما هرگز قابل شناسایی نیست: «خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» اگر ما بر صورت الهی آفریده شده‌ایم و نمی‌توان پی به‌کنه ذات حق برد، پس اکتناه ذات آدمی نیز ممتنع است. به نظر من، اشکال اصلی این علوم جدید این است که مقام و موقع بشر را نمی‌دانند؛ هستی بشر را در چیزی خلاصه می‌کنند که حقیقت او نیست، بلکه هستی انسان بسیار برتر و والا تر از آن است.

— آیا تجدد نیز تعبدیات و اسطوره‌های خاص خود را دارد، یا فقط ادیان بوده‌اند که اسطوره ساخته‌اند؟

— مسلم تجدد نیز اسطوره‌ساز است. البته کار اصلی من پژوهش در این مسائل نیست. من به تفنّن به این مسائل می‌پردازم. اصل مطلب، به نظر من، رجوع به معارف اصیلی است که به ما کمک می‌کند تا بدانیم انسان چیست؟ یا جهان چیست؟ تحقیقات من بیش‌تر دربارهٔ آراء متفکران بزرگ اسلامی، مثل محیی‌الدین ابن‌عربی و مولانا است، که مدت‌هاست به مطالعهٔ آثارشان مشغولم. قصد من آگاه کردن مردم غرب به این نکته است که مسائل انسانی بسیار عمیق‌تر از آن است که آن‌ها تصور می‌کنند. البته زیاد امیدوار نیستم که از این آثار استقبال چندانی به عمل آید، زیرا دنیا در وضعی است که بیش‌تر مردمان حاضر نیستند بپذیرند و بیندیشند که شاید دنیا دارد اشتباه می‌کند؛ یا این که ممکن است این تمدن با نهضت عظیم تاریخی خود اشتباه محض باشد. مردم نمی‌خواهند چنین چیزی را باور کنند، چون به هر حال زندگی‌شان را در همین راه باخته‌اند. انسان‌ها همیشه خدایی برای خود برمی‌گزینند. محیی‌الدین عبارتی دارد که «إِلَهٌ مُّعْتَقَدٌ»، یعنی الهی که بشر به او اعتقاد می‌ورزد. بشر بدون إله معتقد خود نمی‌تواند سر کند. همیشه انسان معبودی دارد که به آن رو می‌آورد. عبادت در فطرت بشر است. این حکم در مورد دانشمندان جدید هم صادق است. آن‌ها نیز معبودی دارند. معبود آن‌ها همان دیدگاه‌شان نسبت به عالم است؛ همان إله معتق آن‌هاست. عده‌ای از متفکران غربی هم همین را اعتقاد دارند. اگر به اصطلاح «بنیادگرایی» توجه کنیم، شاهدی بر درستی این مطلب در آن می‌بینیم. «بنیادگرایی» در مذهب، به نظر من پدیدهٔ جدیدی است، سابق بر این، «بنیادگرایی» در مذهب نبود. این اعتقاد جدید را در



مسیحیت و ادیان دیگر به یکسان می‌بینیم. تعصب خارق‌العاده‌ای است. من بنیادگرایی را محصول علوم جدید می‌دانم. کسانی که در علوم جدید کار می‌کنند عقیده‌شان این است که علم تنها راه رسیدن به حقیقت است. اینان به هیچ وجه حاضر نیستند قبول کنند که برای مسائل علمی خودشان حقیقتی در کار باشد. این غرور عجیب و غریبی است که دارند. کسانی هم که خواستند در مقابل علوم جدید اعتقادات دینی خود را حفظ کنند تنها راهی که پیدا کردند تقلید از روش همین ارباب علوم نوین بود، یعنی آن‌ها هم در مقام معارضه برآمدند و گفتند که ما هم باید سخت به عقاید خودمان پای بند باشیم و «بنیادگرا» نامیده شدند. به نظر من، بنیادگرایی تعصبی است که در میان کسانی به وجود آمده که تعلیم و تربیت آن‌ها در علوم جدید و تکنولوژی صورت گرفته است. البته بزرگ‌ترین دانشمندان گفته‌اند که هیچ نمی‌دانند. دانش واقعی هم در یافتن و رسیدن به این دانایی است که بشر هیچ نمی‌داند. اما این علوم جدید فرضیاتی هستند که هر از چندی تغییر می‌کنند. بنیادگرایی هم در همین زمینه مطرح می‌شود. من نمی‌دانم در ایران از اصطلاح «بنیادگرایی دینی» چه معنایی مراد می‌کنند. البته من به معنای فاندامننتالیسم<sup>۱</sup> نظر دارم. اگر بخواهیم تعریفی از آن به دست دهیم، باید تحقیقات آن را در مسیحیت و عقاید برخی مسلمانان امروز به حساب آوریم. در فاندامننتالیسم تکیه بر روی سیاست و اجتماع بسیار مهم است. رها کردن سنت‌های عقلی در دین از ویژگی‌های دیگر بنیادگرایان است. به تازگی یکی از بنیادگران مسیحی کتابی نوشته است که بسیار مفید است. بحث اصلی کتاب این است که چرا بنیادگرایان نه سنت

1. Fundamentalism.



عقلی دارند و نه توجهی به عقل می‌کنند. واقعاً چنین است. عقل به معنای سنتی آن در مسیحیت یا در اسلام، مورد توجه بنیادگران نیست. در بنیادگرایی مسیحی، فلسفه و عرفان، به این معنی که در فهم اصول دین عقل را ملاک قرار دهند و فروع را بر آن متفرع کنند، تقریباً از میان رفته است. اگر به سابقه مطلب هم توجه کنیم، می‌بینیم که اغلب بنیادگران مهندس یا پزشک بودند. اینان دربارهٔ دین طرز تفکر عجیبی دارند. اعتقاد دارند که فقط کتاب مقدس منبع و مرجع ماست، ولی وقتی می‌خواهند تفسیر کنند، با علوم جدید تفسیر می‌کنند. و می‌دانیم که اغلب‌شان هم مدرن‌تر از مدرنیست‌ها هستند.

— بنابر آن چه فرمودید می‌توان نتیجه گرفت که بنیادگرایی با نوعی دینداری متجددانه سازگار است و قصد مدرنیزه کردن دین را دارد؛ البته با تکیه بر «ظواهر نصوص»، بدون دخالت دادن عقل؛ و تفسیر این نصوص هم متناسب با پیش فرض‌های علوم خودشان است. آیا درست است؟

— دقیقاً همین است. علوم جدید برای‌شان بسیار مهم است. دربارهٔ علوم جدید خیلی گفت‌وگو می‌کنند. من به علوم علاقه‌ای ندارم، ولی از آن‌جا که در دانشگاه تدریس می‌کنم، ناچارم به این بحث‌ها هم توجه نشان دهم. اما سخنانی که می‌گویند بسیار سطحی است. توجه باید کرد که دانشمندان در تحقیقات خود پیش فرض‌هایی دارند. بدون پیش فرض یک قدم در علم نمی‌توان برداشت. شوماخر<sup>۱</sup> اقتصاددان و فیلسوف معروف انگلیسی، در کتاب راهنمای سرگشتگان<sup>۲</sup> بحث جالبی دربارهٔ ایمان و اعتقاد مطرح کرده است. می‌گوید انسان نمی‌تواند بدون

ایمان و اعتقاد زندگی کند، ولی می‌تواند ایمان خود را محدود کند؛ دانشمندان جدید نیز همه اهل ایمان و اعتقادند، ولی اعتقادشان حدی دارد و محدود به حدود دانش‌شان است و از آن حد بالاتر را نمی‌بینند؛ اما آدم‌های عادی غیر دانشمند چون ملتزم و مقید به حدی از حدود دانش نیستند، افق ایمان و اعتقادات‌شان باز است.

— آیا شما همه ادیان سنتی را الهی می‌دانید، یا ممکن است سنت باشد و دین الهی نباشد؟

— همین مشکل است که شووان و امثال او به آن توجه کرده‌اند و گفته‌اند که سنتی که غیردینی است مورد نظر آنان نیست.

— آیا شما دنیای جدید را دچار بحران اساسی و عمیق می‌دانید، یا اعتقاد دارید مشکلات و گرفتاری‌های آن عارضی است و در آینده‌ای نه چندان دور قابل حل است؟

— من آینده را نمی‌توانم پیش‌بینی کنم، اما وضع کنونی دنیای غرب وضع خوبی نیست. حالا اگر خواسته باشید نام آن را بحران بگذارید. مانعی نیست؛ ولی بحران به این معناست که به اغلب احتمال به نقطه انفجار خواهد رسید. اما اعتقاد من این است که اکنون دنیای جدید و علوم جدید سیطره قوی دارد. هر چند مردم در غرب بر روی هم از وضع زندگی خود رضایت ندارند و با مشکلات بسیاری روبه‌رو هستند، اما استیلای این تمدن را پذیرفته‌اند. نارضایتی‌شان از آن است که می‌بینند هدف‌هایی که جامعه آمریکا برای‌شان تعیین و تأمین می‌کند بی‌معنی است و نتیجه‌اش هیچ است؛ دست بالا این است که زندگی مادی مرفهی دارند یا خواهند داشت. اما این‌که انسان کیست و

مقصودش از زندگی چیست و چرا به این جهان آمده است، سئوالانی است که بی پاسخ مانده است. من در پاسخ این گونه پرسش های دانشجویانم، از آیین هندو برای شان می گویم، خصوصاً جهان شناسی و انسان شناسی این آیین. آن وقت، متوجه می شوند که تا چه اندازه تفاوت هست میان علوم قدیم و علوم جدید و چقدر نگاه هندوهای سنتی (قبل از دوران مدرن) به انسان و امکانات او، با نگاهی که در علوم اجتماعی یا روان شناسی و علوم انسانی به انسان می افکنند، متفاوت است. بارها شده است که پس از پایان کلاس، دانشجویان از من سپاسگزاری کرده و گفته اند شما افق دید ما را باز کردید. سؤال مهم و اصلی این است که انسان کیست؟ مذاهب بزرگ به این پرسش، پاسخ داده اند. در هیچ یک از دانش های ما، حتی فلسفه، به سئوال های اصلی توجه نمی شود. بیست سال پیش، هر دانشجویی که چنین سئوالانی برایش مطرح می شد و مشکلات فکری داشت، فلسفه می خواند، اما امروز می روند دنبال مطالعه ادیان، چون می دانند ادیان این مسائل را خوب روشن می کنند. نکته دقیق در این جا است که بسیار کم اتفاق می افتد کسی در اثر این مطالعات دین خود را عوض کند، اما مثلاً یهودی وقتی در اسلام به تحقیق می پردازد به نکاتی برمی خورد که دین خود او را برایش روشن تر می کند؛ یعنی آنگاه یهودیت را بهتر می فهمد و چیزهایی را در آن می بیند که پیش از آن نمی دید. یا مثلاً آیین کنفوسیوس را که دانشجویان مورد مطالعه قرار می دهند، متوجه می شوند چه مسائلی در مسیحیت و دین آنان امروز فراموش شده است و کشیشان از آن غافل مانده اند. از جمله آن که امروزه مسائل اجتماعی غلبه کرده و مسائل اخلاقی مغفول مانده است. بسیاری دانشجوی مسیحی و یهودی داشته ام که پس از شرکت در کلاس های

اسلام‌شناسی من، اظهار کرده‌اند که ما کم‌کم داریم با معتقدات دینی خود آشنا می‌شویم. مسائلی که در ادیان مطرح می‌شود به تمام بشریت مربوط است.

— آیا در دوران تجدد می‌توان طرز تفکر سنتی را حفظ کرد یا به آن بازگشت؟

— در این جا امر مطلق و وجود ندارد. ممکن است کسی به نسبت دیگری سنتی‌تر و دینی‌تر زندگی کند. واقع آن است که برخی دین را جدی می‌گیرند و برخی به آن بی‌توجه‌اند. اهمیت کار سنت‌گرایان در همین است که مردم را از ظاهر به باطن متوجه کنند و به آنان خاطر نشان سازند که نباید به ظواهر امر اکتفا کرد؛ توجه به این نباید داشت که مثلاً فلان مبلغ دینی ریاکار است و خودش به آن چه وعظ می‌کند عمل نمی‌کند؛ بلکه باید به مسائل اصلی دین و روش طرح و حل آن‌ها توجه کرد. و فقط در دین است که می‌توان هم پرسید و هم پاسخ گرفت و هم روشی عملی برای حل مسائل یافت. سنت‌گرایان می‌گویند کلیسا را نباید رها کنید؛ دین و شریعت را نباید مهمل بگذارید. و مرادشان از سنت این نیست که مثلاً در قهوه‌خانه‌های سنتی باید چای نوشید، یا نباید از اتومبیل استفاده کرد. مقصود این چیزها نیست. صنعت و تکنولوژی الزماتی دارد؛ سنت‌گرایان نمی‌خواهند به قرون گذشته یا قرون وسطی برگردند؛ اما آنان معتقدند که هر کس می‌تواند زندگی خود را درست و معتدل کند؛ می‌تواند تدارکات ضروری را از غیر ضروری تمیز دهد و از وسایل غیر لازم استفاده نکند؛ مثلاً می‌توان تلویزیون نداشت. سود و زیان را باید سنجید. اگر انسان در کار دین و اعتقاد جدی باشد، راه حل را پیدا می‌کند. البته آسان نیست. در دنیایی که انسانیت را

از یاد برده، دشوارترین کار این است که بیاموزیم چگونه انسان باشیم. هیچ فرمول مشخصی برای این مسئله نیست. قدر مسلم این که هیچ راه خارج از دین برای آن وجود ندارد. سنت‌گرایان عقیده دارند که حقیقت واحد متعالی سرچشمه تمام حکمت و رحمت و نیکی‌هاست، و اگر بشر از او استعانت نجوید، به کمال انسانی خود نخواهد رسید.

— آیا می‌توان تعارض میان عقل چنان‌که در سنت تعریف شده و عقلانیت جدید را از میان برد؟

— خیر، اشتباه است که تصور کنیم می‌توان این تعارض را از میان برد. این تعارض اصولی است و باقی خواهد ماند. تنها راه حل این است که هر کسی بکوشد به قدر وسع خود حقیقت را بشناسد. در آیین بودا دستور عمل جالبی وجود دارد، که به اعتقاد من در اسلام نیز هست و در مسیحیت قرون وسطی نیز به این نکته توجه داشتند، که استاد نباید پیش از این‌که از او سؤال کنند سخن بگوید. از این جهت، در آیین بودا تبلیغ نیست، بلکه طلب است. بزرگان دین از راه طلب به معنویت رسیده‌اند. هر که بخواهد بیاموزد، باید خودش همت کند و بطلبد. من معتقدم که ممکن نیست بتوان حقیقت را بر کسی تحمیل کرد. باید هر کس خود بجوید و بیاموزد. اگر راهنما بخواهد کسی را وادار به فهم مطلبی کند، موفق نخواهد شد و آن شخص نخواهد فهمید. نتیجه این تحمیل جز تقلید نیست و تقلید در اصول دین جایز نیست. به نظر من، در سنت هم چنین است. باید پرسید؛ اگر نپرسید، قصور کرده‌اید. اما آن‌که صاحب نظر است نباید نظرش را بر کسی تحمیل کند. به اعتقاد من، هر کس موظف است کاری را که در توانایی اوست انجام دهد؛ هر کس می‌تواند و باید در راه کسب علم قدم بردارد و مسیر را برای دیگران



نیز هموار کند. من اساساً در ضرورت این تشکیلاتی که برای توسعه و گسترش جامعه جدید بنا کرده‌اند شک دارم. ایوان ایلیچ<sup>۱</sup>، از نقادان بسیار معروف اتریشی، می‌گوید که آموزش واقعی علم، فقط در صورتی ممکن است که تمام مدرک‌های دانشگاهی و علمی از میان برود؛ یعنی هر که می‌خواهد علم بیاموزد خود استادی بیابد و برای خود علم علم بیاموزد. در امریکا هم، مانند همه جا، اغلب کسانی که به تحصیل می‌پردازند قصدشان گرفتن مدرک است تا بتوانند معاش خود را تأمین کنند. ایلیچ می‌گوید اگر مدرک منتفی شود، اهل علم به خاطر علم در پی آن خواهد رفت. در آن وقت چه کسی درس خواهد داد؟ کسی که صاحب دانش است نه دارای مدرک. انسان اگر خواهان علم حقیقی باشد صرفاً از طریق دانشگاه به آن نمی‌رسد، بلکه باید حقیقتاً طالب علم باشد و در راه آن فداکاری کند و فکر شغل و حرفه و درآمد را از سر بیرون کند. سیستم قدیم مدارس علوم اسلامی همین‌گونه بوده است. دانشگاه‌های جدید ما علم حقیقی تعلیم نمی‌دهند. باید طلب آدمی حقیقی باشد و عمرش را وقف آن طلب کند. کتاب دیگری که از ایلیچ منتشر شده و خیلی مهم است دربارهٔ طب جدید است، و *انتقام الهی از طب*<sup>۲</sup> نام دارد. در این کتاب نشان می‌دهد که طب جدید در نخوت و سرکشی انسان و تلقی بشر به مثابه موجودی ابدی و زمینی ریشه دارد. ایوان ایلیچ چندین کتاب خوب دربارهٔ تمدن جدید نوشته و تمدن ما را از جهات گوناگون بررسی کرده است. یکی از گفته‌هایش این است که هرگاه سازمانی تأسیس می‌کنند برای بهبود و اصلاح وضع موجود، نتیجه معکوس می‌شود! مثلاً هر چه بیمارستان‌ها توسعه می‌یابند، بیماران هم بیشتر

1. Ivan Illich.

2. *Medical Nemesis*.

می‌شود. به نظر شوماخر، علوم جدید بیش‌تر شغل و حرفه است و علم به مفهوم قدیم نیست. می‌گویند در قدیم علم برای دانستن بود، ولی علم امروز برای سیطره و تسلط است. این علم همیشه هدف خاص عینی دارد. هدف علوم جدید تصرف در پدیده‌های عالم است و فراموش کرده که غرض باید انسانیت باشد، و برای حصول این غرض، انسان‌شناسی به مفهوم سنتی و دینی کلمه لازم است. دانش جدید می‌خواهد وضع بشر را بهبود بخشد، اما کدام بهبود؟ این اصلاح و بهبود که بر پایه انسان‌شناسی جدید است انسان را به سطح وجودش محدود می‌کند؟ در حالی که مثلاً در آیین کنفوسیوس اگر بنگریم، که تازه در آن بحث الهیات نیست، می‌بینیم که وجوه اصیل آدمیت تا چه اندازه مورد توجه و تعمق قرار گرفته است. و اگر برسیم به ادیان دیگر، مثلاً اسلام، خواهیم دید که هیچ چیز در آن به اندازه انسان‌شدن مهم شمرده نشده. غایت و فایده زندگی آدمی رسیدن به کمال انسانی است — کمال موجود نامحدودی که بر صورت الهی خلق شده است. در دین مسیحیت یا آیین هندو هم اصولاً اعتقاد همین است که آن صورت الهی در ما تحقق پیدا کند. اما به علوم جدید توجه کنید: اصل مطلب به کلی فراموش شده است و تمام کوشش‌ها در امور ثانوی است و امور اصلی را نه تنها در نظر نمی‌گیرند، بلکه قادر نیستند در نظر بگیرند. از این علوم چنین کاری ساخته نیست.

— به نظر جناب عالی انسان‌شناسی باید چگونه باشد و از کجا آغاز شود؟

— برای یافتن پاسخ، ابتدا باید بدانیم انسان کیست. به نظر من، نکته مهم این است که توجه کنیم اعتقاد به توحید در اسلام و مسیحیت متفاوت است. اصل توحید در اسلام امری علمی و عقلی و روشن

است. اما در مسیحیت، ابتدا باید به مسیح ایمان آورد و لازمه ایمان به مسیح اعتقاد به مسائل و حوادث تاریخی مربوط به آن است. از این روست که، با استناد به گزارش تاریخ، می‌توان بحث کرد که آیا حقیقتاً مسیح مصلوب گردید، یا حقیقتاً فرستاده خدا بوده است یا خود الوهیت دارد. در حالی که در اسلام توحید و کلمه «لا اله الا الله» روشن و محکم است و ربطی به تاریخ و اخبار ندارد. هر که منصف باشد می‌پذیرد که این اعتقاد بی‌خنده‌ای است. بر پایه همین توحید اسلامی است که می‌توان انسان‌شناسی بنا کرد. اگر خدا خالق انسان است، پس شناخت انسان بدون شناخت خدا ممکن نیست؛ و هم‌چنین شناخت خدا بدون شناختن انسان میسر نیست. قرآن خطاب به انسان نازل شده. انسان است که باید مقاصد قرآن را بفهمد تا مخاطب خدا قرار بگیرد و خداوند با او سخن بگوید. هر چه قرآن را بهتر درک کنی هم خدا را بهتر می‌شناسی و هم انسان را. این که سنت‌گراها می‌گویند قصد الهی باید داشت، به همین دلیل است که تمام ادیان متفق‌اند در این که حقیقت آدمی پرتو وجود متعالی الهی است.

— پلورالیسم<sup>۱</sup> دینی به چه معنی است؟ آیا دینداران باید به این اصل معتقد باشند؟ آیا مثلاً می‌توان به اسلام معتقد بود و گفت سایر ادیان هم حق هستند؟

— تا پلورالیسم را به چه معنی بگیریم. کسانی این کلمه را با ابهام به کار می‌برند و معلوم نمی‌کنند مقصودشان چیست؟ پلورالیسم به کدام معنی؟ این مسئله را جان هیک<sup>۲</sup> مطرح کرده است. به نظر من، دو بحث

1. Pluralism.

2. John Hick.

در این جا با هم خلط شده است. یکی این که راه‌های متفاوتی به سوی حق هست. اگر چنین بگوییم، این خود تعلیم قرآن است و نمی‌توان منکرش شد. اما اگر ادیان را گوناگون بشناسیم و از آن نتیجه بگیریم که مثلاً اسلام بر حق نیست، بر خطا رفته‌ایم. البته که اسلام بر حق است. ولی اشتباه این است که بگوییم اسلام تنها راه حق است؛ یا آن که بگوییم حق مطلق نمی‌تواند راه‌های متعدد داشته باشد. چنین نیست؛ ما نمی‌توانیم راه حق را به یکی مقصور کنیم. راه‌های مختلف هست. منتها — و این بحث دوم است — راه شما به منزله دیندار متعدد نیست؛ راه شما یکی است. ممکن است شما بودایی باشید، آن دیگری مسلمان یا یهودی، اما اگر راه صحیح باشد، در نهایت به رحمت حق می‌پیوندد؛ به خدا منتهی می‌شود. این راه‌ها را پیامبران الهی گشوده‌اند. پس، اگر سخن را مختصر بگیریم و بگوییم پلورالیسم یعنی تکثرگرایی در این صورت، فقط لغتی را به لغت دیگر ترجمه کرده‌ایم. البته عالم تعدد است، اما در بحث پلورالیسم مقصود تعدد ادیان است. می‌خواهند بگویند راه‌های متفاوت به سوی حق وجود دارد. اما مگر قرآن غیر از این می‌گوید؟ قرآن خیلی روشن فرموده که خداوند شرایع گوناگون تشریح کرده است. در حوزه اسلامی بحث در این است که آیا اسلام این شرایع را نسخ کرده است یا نه. این مسئله به عقیده من، چندان روشن نیست. آیاتی که در این زمینه نازل شده تفسیرهای مختلفی می‌پذیرد. کسانی به نظر خود تفسیری کرده‌اند؛ اما من مثلاً مسئول تفسیر شما نیستم. نظر ابن عربی این است که خدا پیامبرانی فرستاده که هر یک تجلی راه واحد وصول به حق هستند. بحث مفصلی است. تعریف‌های مختلفی از پلورالیسم شده است. من مانعی برای آن نمی‌بینم و خصوصاً از اسلام می‌توانم گواه بیاورم که تعدد ادیان را روا شمرده است. شما ببینید چقدر



قرآن پیامبران پیشین را تمجید و تأیید می‌کند و می‌فرماید: «لَا تَفْرُقْ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ: ما میان هیچ‌یک از پیامبران الهی فرق نمی‌گذاریم» (بقره/۲۸۵). می‌فرماید پیامبران همه پیام آور توحید بوده‌اند و اصل توحید اصل مشترک همه ادیان است. اما البته عبادات و نُسک مختلف است و هر پیامبر شریعتی مخصوص به خود دارد. پس، اصل پلورالیسم را به این معنی قرآن تصویب فرموده. تنها اشکالی که هست نسخ ادیان قبلی است که آیا واقع شده یا نه؟ و این در اصل بحثی فقهی است. اما اگر آن را بحثی اصولی در اسلام تلقی کنیم، به نظر من، یک نوع تفسیری است که کرده‌ایم. بسیاری به آن اعتقاد دارند؛ ولی چنین نیست که هر مسلمان باید بالضروره به نسخ ادیان دیگر معتقد باشد. می‌توان هم به اسلام معتقد بود و هم به حقانیت سایر ادیان. به نظر من، مانعی برای این عقیده نیست. بر متدین فرض است که در اصول اعتقادی خودش محقق باشد نه مقلد. نمی‌توان گفت مثلاً به توحید اعتقاد دارم چون پدرم گفته یا فلان روحانی به آن اعتقاد دارد. بلکه باید به تحقیق دانسته باشید که خدا یکی است و به اعتقاد خود عمل کنید. اگر ایمان راسخ به این اصل نداشته باشید، باید رنج تحقیقِ بیش‌تر را بر خود هموار کنید. تقلید تنها در فروع جایز است. مسئله تعدد ادیان هم در شمار مسائل اعتقادی است. هر مسلمانی باید پیامبران الهی دیگر را تصدیق کند و می‌کند. آری، در برخی آیات قرآن انتقاد فرموده از یهودیان و مسیحیان که دین خدا را با اعمال خود تحریف کرده‌اند اما نمی‌گویند مسیحیت یا یهودیت مردود است. البته برخی از پیروان حضرت مسیح (ع) به گمراهی افتادند، ولی مگر از پیروان حضرت محمد (ص) نیز کسانی دچار گمراهی نشدند؟ هر که پیرو پیامبری باشد و پیامبر او هر قدر هم که بر حق باشد باز ممکن است که آن شخص دچار لغزش شود و به



گمراهی بیفتند. پس، اگر فلان مفسر عقیده دارد که تمام ادیان قبل از اسلام منسوخ شده است، اشتباه کرده است. قرآن چنین حرفی نزده است. اما اشکال پلورالیسم دینی از جهت دیگری است. اشکال آن این است که ایمان بسیاری از کسانی را که گمان می‌کنند تنها دین آن‌ها حق است، سست می‌کند.

اغلب مردم آن وسعت فکری را ندارند که بدانند حق هر چند واحد است، راه‌های رسیدن به آن مختلف و متعدد است. بیش‌تر مردم استنباط‌شان از حق این است که چون آن یکی <sup>انگشت</sup> است پس راه آن هم جز یکی نیست. اشکالی ندارد که فی‌المثل مسلمان دعوی کند که تنها دین من حق است و مقبول. چون اگر چنین اعتقادی نداشته باشد، چرا مسلمان بماند؟ اگر اسلام را تنها دین حق و مقبول خداوند نمی‌داند، چرا دنبال دین حق نمی‌رود؟ این جاست که اشکال پلورالیسم نمایان می‌شود. بدون شک اسلام مزیتی دارد، اما این مزیت مطلق نیست. مزیتش به این معنی نیست که تمام ادیان قبل از خود را منسوخ کرده است. قرآن به کرات فرموده است که هر پیامبری برای تصدیق پیامبران قبلی آمده است، اما تعلیماتی که آنان می‌آوردند متفاوت است. اما چرا متفاوت است؟ چون منشاء در رحمت الهی دارد و رحمت حق وسیع و شامل است. پس، پیامبران درخور استعداد ما پیام می‌آورند. مثلاً یهودیت احکام سنگینی دارد، و اسلام نسبت به آن دین سهل‌تری است و خدا در این دین بر بندگانش بیش‌تر رحمت آورده است. چنان‌که برای رستگاری، عمل به همین احکام کافی است. نزد بودایی هم مذهب بودا برتری و مزیت دارد، اما آن را مطلق نمی‌توان گرفت. به‌طور کلی، رحمت و مشیت خداوند اقتضا دارد که هر کس و هر چیز در جای مناسب خود قرار گیرد. شما اگر در دارالاسلام و مسلمان به دنیا آمدید،

به یقین مشیت الهی آن را بر شما نوشته است؛ و صلاح شما همان است که به اسلام عمل کنید و اسلام را بهترین دین بدانید؛ ولی نباید تصور کنید که ادیان دیگر و راه‌های دیگر حق غلط و باطل است. خیر، رحمت خداوند چنان محدود و اندک نیست که همه را گمراه سازد و فقط شما را هدایت کند.

— هرمنوتیک<sup>۱</sup> و معنای دقیق آن چیست؟ آیا می‌توان از هرمنوتیک در فهم کتب آسمانی استفاده کرد؟

— هرمنوتیک از بحث‌های امروزی و بسیار متداول است و هر مکتبی آن را طوری تفسیر می‌کند. خود کلمه به معنی تأویل و تفسیر است. برای فهم کتب آسمانی راهی به غیر از تأویل و تفسیر وجود ندارد. هر چه از کتب آسمانی می‌دانیم حاصل تأویل و تفسیر است. به صرف تلاوت و ترجمه آیه معنی آن دانسته نمی‌شود، بلکه تفسیر و تأویل می‌خواهد. اصولاً دین اسلام، از آغاز تا به امروز، تفسیر قرآن بوده است. دین مسیحیت نیز تفسیر کتاب مقدس است، و البته در میان تفاسیر، تفسیر شخص حضرت مسیح (ع) هم هست، که آن هم بحث دیگری است. هر دینی بر پایه کتاب آسمانی است. البته استثناهایی هم هست؛ در ادیان کم‌پیرو مانند ادیان سرخپوستی، کتاب وجود ندارد ولی «روایت» هست. هر دین بزرگی بر پایه کتاب آسمانی و بر اساس تفسیر است. منتها این‌که آیا فلان مکتب هرمنوتیک در این کار راهگشا است یا نه، باید سنجید و تجربه کرد. اما اگر با هرمنوتیک می‌خواهند مثلاً اجماع مفسران را رد کنند، اشکال پیدا می‌شود. یا اگر بخواهند کلام خدا را

تفسیر به رأی کنند، به هم چنین. تکرار می‌کنم که مذهب و دین بدون تأویل و تفسیر وجود ندارد. ابن عربی به اعتباری به «تأویل» ایراد می‌گیرد و آن را کار متکلمان اشعری و معتزله می‌داند. می‌گوید آنان هر آیه قرآن را که بر مرادشان دلالت نکند تأویل می‌کنند؛ می‌گویند مقصود خداوند آن نیست که از ظاهر آیه مستفاد می‌شود، بلکه معنای عمیق‌تری است. ابن عربی این طرز تأویل را به چیزی نمی‌شمرد. در قرآن آمده است: «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ: تَأْوِيلِ آن را جز خدا نمی‌داند و کسانی که قدم در دانش استوار کرده‌اند» (آل عمران/۷). به عقیده ابن ربیع «الرّاسخون فی العلم» عرفا هستند. او تأویل به معنای قرآنی لفظ را می‌پذیرد، اما معنایی را که ارباب کلام و فلسفه، که اهل نظرند و با عقل استدلالی سروکار دارند، از آن اراده می‌کنند نمی‌پذیرد. البته برخی بحث‌های آن دو گروه را مفید می‌داند اما می‌گوید سخنان‌شان بسیار ناقص است. در نظر او، تأویل درست تنها با عقل استدلالی صرف صورت نمی‌پذیرد، بلکه با کشف و خیال باید تکمیل شود. همان‌طور که در ابتدا اشاره کردم، ابن عربی معتقد است تنها با عقل فهمیدن مانند با یک چشم دیدن است. باید با دو چشم، سر و سرّ عالم و حقیقت را دید. عقل چیزها را جدا از هم می‌بیند. به همین جهت حکم می‌کند که یا این است یا آن. و این عقل را با تناقض مواجه می‌کند. بالاترین مرحله خیال کشف و شهود و مشاهده است که، به طور اعم و به معنی مثبت کلمه، وحدت را بر عالم حاکم می‌بیند. پس، باید با چشمی وحدت و با چشمی دیگر کثرت چیزها را دید. ایراد کار فلاسفه را این می‌داند که با چشم کثرت بین می‌نگرند؛ و مشکل صوفیه را در این می‌بیند که با چشم وحدت بین نگاه می‌کنند. اگر با هر دو چشم به عالم نظر کنیم، می‌بینیم که هم او هست و هم او نیست. نزد ابن عربی عالم

متناقض است، اما حق متناقض نیست. اگر به حقیقت و آنچه در ورای عالم هست توجه کنیم، پی خواهیم برد که عالم هم مظهر حق هست و هم مظهر حق نیست. مظهر حق نیست چون، شیئیت خودش را نیز دارد و این ما را از دیدن حقیقت کور می‌کند. در واقع، عالم و هر چه در آن است حجاب است؛ و همان از وجهی دیگر، مظهر و جلوه حق است. این است که ابن عربی مرتب از تجلی و وجه و حجاب یاد می‌کند. خدا در قرآن می‌فرماید: «فَأَيْنَمَا تُولُوْنَ فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ: به هر جانب که روی کنید، وجه خدا را می‌بیند» (البقره/۱۱۵). ولی همان وجه حجاب حق نیز هست. برای از میان بردن این مشکل، باید از چشم عقل و کشف (هر دو) استفاده کرد. برخی گفته‌اند ابن عربی به وحدت وجود قایل است. من درباره این مسئله در چند جا بحث کرده‌ام و مقالاتی نوشته‌ام. وحدت وجود نزد متأخران چندین تعبیر دارد. نسبت دادن این عقیده به ابن عربی با هر تعبیری از وحدت وجود، غلط است. ابن عربی تعبیر وحدت وجود را به کار نبرده است، بعداً گفتند منظور از وحدت وجود «همه او» است. این تعبیر فارسی سابقه درازی دارد. شیخ احمد «سرهندی» در هند می‌گفت ابن عربی و وحدت وجودی‌ها قایلند که همه اوست. اما برخلاف نظر شیخ احمد، باید گفت که ابن عربی چنین عقیده‌ای نداشته. شیخ احمد گفته همه از اوست یا همه بدوست، ولی «همه او» نیست. ابن عربی با یک نظر می‌گوید همه اوست؛ و با نظر دیگر می‌گوید هیچ چیز او نیست. این دو زبان با هم توأم است و در آثار ابن عربی با هم به کار رفته است. عقایدی مانند وحدت وجود را نباید تحکمی و بدون تحقیق به ابن عربی نسبت داد. او گفته عقل لازمه بشر است و دین بدون عقل قابل درک نیست. پیامبران همه برای برانگیختن عقول آمده‌اند. ابن عربی بارها یادآور شده که توحید بدون عقل قابل

درک نیست. اما از طرف دیگر، اعتقاد دارند که با مجرد عقل حقیقت معلوم نمی‌شود و باید چراغ اشراق را روشن کرد. با عقل استدلالی به گونه‌ای می‌توان وحی را تفسیر کرد، با خیال به گونه‌ای دیگر. هر دو تفسیر درست است. به گفته ابن عربی، هر تفسیر و شرحی از قرآن که با معانی الفاظ اهل لغت زمان پیامبر موافق باشد تفسیر صحیحی است، ولی در عین حال نمی‌توان هیچ تفسیری را تنها تفسیر درست شمرد و دیگران را به قبول آن ملزم دانست. هر یک از اهل تحقیق باید تفسیر خود را از قرآن به عمل آورد، مخصوصاً در مورد اصول عقاید. از معارف قرآن تفسیرهای مختلفی کرده‌اند که تمام آن‌ها را می‌توان مقصود خداوند شمرد. خدا خود می‌داند که بشر کلام او را تفسیر خواهد کرد. این تفسیرها همه درست است، به شرط آن‌که با الفاظ قرآن مطابقت کند. از این روست که ابن عربی تأکید می‌کند که باید معانی الفاظ آیات را به خوبی فهمید. گاه خود او تفسیرهای مختلف از یک آیه به دست می‌دهد؛ مثلاً در مورد این آیه که «به هر جا که رو کنید، وجه خدا را می‌بینید». از این لحاظ ابن عربی بسیار غنی است.

— جناب پروفیسور! لطفاً قدری از شرح حال خودتان و از تحصیلاتتان و آن‌چه فعلاً بدان مشغول هستید بیان فرمایید؟

— خیلی مختصر می‌گویم. من در سال ۱۹۴۳ در شهر Milford از ایالت Connecticut امریکا، در خانواده‌ای پروتستان متولد شدم. فارغ‌التحصیل دوره لیسانس کالج Wooster واقع در ایالت Ohio در رشته تاریخ هشتم. در سال ۱۹۶۶ به ایران آمدم و در دانشگاه تهران به تحصیل در دوره دکتری زبان و ادبیات فارسی پرداختم و از آن دانشگاه فارغ‌التحصیل شدم. در حدود ۱۲ سال در ایران به سر بردم. پس از



گرفتن درجه دکتری ادبیات، در دانشگاه صنعتی شریف مشغول به تدریس در رشته ادیان شدم. در مدت اقامت در ایران با استادان معروفی چون بدیع الزمان فروزانفر و جلال‌الدین همایی، آشنا شدم؛ اما مطالعات اصلی من، با راهنمایی دکتر سید حسین نصر، در موضوع فلسفه و معارف اسلامی بود. پس از تأسیس انجمن فلسفه نیز نزد هانری کربن<sup>۱</sup> و توشیهیکو ایزوتسو<sup>۲</sup> و سید جلال‌الدین آشتیانی و استادان دیگر به تکمیل تحصیلات پرداختم. اکنون نیز در دانشگاه ایالتی نیویورک، در Stony Brook استاد ادیان در گروه مطالعات تطبیقی هستم.

### — لطفاً شرحی نیز در باره آثار تان و انگیزه تألیف آن‌ها بفرمایید.

— هنگامی که در تهران اقامت داشتم، کتاب کم‌حجمی درباره مولانا نوشتم به نام «عقاید صوفیانه مولانا»<sup>۳</sup> که نزدیک سی سال پیش در ایران چاپ شد. سپس متن مصحح نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص عبدالرحمان جامی را، که رساله دکتری‌ام بود، به صورت کتاب مستقلی در تهران منتشر کردم. کتابی با عنوان برگزیده آثار ائمه شیعه<sup>۴</sup> — که منتخبی است که مرحوم علامه طباطبایی فراهم آورده — به انگلیسی برگرداندم. این کتاب در انگلستان و امریکا به چاپ رسید. ترجمه و شرح لمعات فخرالدین عراقی، تحت عنوان *Divine Flashes* اثر دیگری است که تألیف کرده‌ام که در سال ۱۹۸۲ منتشر شد. نوشته دیگریم کتاب مفصلی است درباره آموزه‌های معنوی مولانا به نام راه عارفانه عشق<sup>۵</sup>. این کتاب در سال ۱۹۸۳ انتشار یافت. هم‌چنین، کتابی با

1. Henry Corbin.

2. Toshihiko Izutsu (1914-1993).

3. *The Sufi Doctrine of Rumi*.

4. *A Shi'ite Anthology*.

5. *The Sufi Path of Love (The Spiritual Teachings of Rumi)*

عنوان راه صوفیانه معرفت<sup>۱</sup> نگاشته‌ام که موضوع آن الهیات و خیال در تعلیمات ابن عربی است. از صحیفه سجادیه نیز ترجمه‌ای به انگلیسی کرده‌ام و مقدمه‌ای مشروح بر آن نوشته‌ام، که تحت عنوان زبور اسلام<sup>۲</sup> در سال ۱۹۸۹ منتشر گشت. تألیفات دیگر عبارتند از: ایمان و عمل در اسلام<sup>۳</sup>، عوالم مثالی<sup>۴</sup> درباره نظر ابن عربی درباره اختلاف ادیان؛ تجلی حق<sup>۵</sup> درباره اصول جهان‌شناسی ابن عربی؛ کتاب تصوف<sup>۶</sup> که مقدمه‌ای است بر شناخت تصوف در اسلام؛ قلب فلسفه اسلامی<sup>۷</sup> درباره خودشناسی در فلسفه باباافضل کاشانی؛ *Me & Rumi: The Autobiography of Shams-i Tabrizi* من و مولانا: ترجمه مقالات شمس تبریزی، جهان‌شناسی و جان‌شناسی *Science of the Cosmos*، جهان‌بینی اسلامی، که در کلیات جهان‌بینی اسلامی، که در تألیف آن همسر، خانم ساجیکو موراتا<sup>۹</sup> همکاری داشتند.

— خانم دکتر موراتا نیز در ایران تحصیلاتی انجام داده‌اند. لطفاً بفرمایید ایشان در چه رشته‌ای تحصیل کرده‌اند و در چه زمینه‌ای فعالیت دارند؟

— ایشان متولد ژاپن‌اند و فارغ‌التحصیل دوره فوق‌لیسانس در

- 
1. *The Sufi Path of Knowledge (Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination).*
  2. *The Psalms of Islam.*
  3. *Faith and Practice of Islam (Three Thiteenth Century Sufi Texts).*
  4. *Imaginal Worlds (Ibn al - Arabi and The Problem of Religious Diversity).*
  5. *The Self Disclosure of God (Principles of Ibn al-Arabi's Cosmology).*
  6. *Sufism (A short Introduction).*
  7. *The Heart of Islamic Philosophy (The Quest for Self- Knowledge in the Teachings of Afdal al - Din Kashani).*
  8. *The Vision of Islam.*
  9. Sachiko Murata.

رشته الهیات و معارف اسلامی و دارای درجه دکتری زبان و ادبیات فارسی از دانشگاه تهران هستند. از ایشان آثاری به چاپ رسیده که عبارتند از: ترجمه *معالم‌الاصول* (اصول فقه) به ژاپنی، *ازدواج موقت* (معه) در اسلام به فارسی و انگلیسی، *تائوی اسلام*<sup>۱</sup> در باب انوئیت و ذکوریت در اسلام، و هم‌چنین، ترجمه و معرفی دو نوشته از آثار عرفای اسلامی چین به انگلیسی، تحت عنوان *بارقه‌های چینی نور تصوف*<sup>۲</sup>. ایشان نیز در دانشگاه استونی بروک مدرس ادیان هستند.

— لطفاً توضیحی دربارهٔ مقدمه‌ای که بر ترجمه صحیفه سجادیه نوشته‌اید بفرمایید.

— من در آن مقدمه خواسته‌ام از لحاظ تاریخی اهمیت مقام امام زین‌العابدین (ع) را بیان کنم؛ و اهمیت صحیفه را، به منزله منبع ادعیه اهل تشیع و تسنن، روشن سازم. چون این مقدمه را برای غربی‌ها می‌نوشتم، لازم بود به شرح معنی دعا در اسلام و تشیع بپردازم. چه در اسلام و مذهب امامیه، دعا سبک و ادبیات خاصی دارد. در آنجا شرح داده‌ام که دعاهای مروی از حضرت پیامبر (ص) منشاء ادعیه اسلامی واقع شده و از مهم‌ترین روایات نبوی است. البته در قرآن نیز دعاهایی وارد شده که خداوند به آن‌ها توصیه فرموده است. برای خواننده غربی این توضیح لازم است که «دعا» با «نماز» و «ورد» و «ذکر» فرق دارد. این‌ها هر کدام نوعی سخن گفتن با خداوند است. در انگلیسی به همه این‌ها Prayer گفته می‌شود. این کلمه در انگلیسی خیلی عام است و

1. *The Tao of Islam (A Sourcebook on Gender Relationship in Islamic Thought)*.

2. *Chinese Gleams of Sufi Light*.

دقایق معنی اسلامی دعا را نمی‌رساند. واژه «دعا» در فارسی و عربی معنای ویژه‌ای دارد. به نماز نمی‌توان دعا گفت. درست است که در نماز دعا خوانده می‌شود، اما نماز دعا نیست. در این جا فرقی خصوصاً از لحاظ اصطلاح می‌بینیم. دعا طرز مخصوصی از مخاطبه با خداوند است. هم در متن قرآن دعاهایی آمده است و هم پیامبر اسلام ادعیه‌ای دارند. در همان کتاب برگزیده آثار ائمه شیعه چند دعا، از جمله دعای امام حسین (ع) در روز عرفه، را ترجمه کرده‌ام. در مقدمه ترجمه‌ام از صحیفه نیز پیوند مستقیم دعا را با قرآن و خدایی که در دعا جلوه می‌کند مورد بررسی قرار دادم. گفته‌اند صحیفه خواهر قرآن «أخت القرآن» است. عبارت بسیار شیرینی است. این دو مثل خواهر و برادر هستند. قرآن با لحن مردانه خطاب می‌کند؛ و صحیفه خواهرانه و بانس و لطافت به خطاب قرآن پاسخ می‌دهد. صحیفه پاسخ امام به کلام خداست، چه خدا در قرآن می‌فرماید: «أدْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ: مرا دعا کنید تا اجابت کنم شما را» (غافر/۶۰). در مقدمه ترجمه صحیفه، مواردی از این دست را تحلیل کرده‌ام، تا نشان دهم که این دعاها در اسلام و مآثر اسلامی چه اهمیتی دارند و برای مسلمانان تا چه اندازه مهم هستند. مستشرقان به دعا چندان توجهی نکرده‌اند و بیشتر تر به تاریخ اصول عقاید و تا حدی نیز به فروع پرداخته‌اند؛ اعمال و عبادات و آنچه مسلمانان روزانه بدان می‌پردازند کمتر مورد توجه آنان قرار گرفته؛ حتی به نماز چندان توجهی نشان نداده‌اند. درباره دعا هم بسیار مختصر تحقیق کرده‌اند و نوشته‌اند.

— استقبال خوانندگان از ترجمه صحیفه چگونه بود؟

— نظرهای متفاوتی اظهار کردند. از لحاظ نقد، در مجلات علمی

انعکاس زیادی نداشت. من فکر می‌کنم به این دلیل که اهل نظر غرب به فرایض دینی که، به قول آن‌ها، عوام‌الناس انجام می‌دهند علاقه‌ای ندارند. این است که اهل دانش و پژوهش توجه چندانی به این کتاب نکردند. فقط یکی دو نقد ترجمه متن را بسیار خوب توصیف کرده بودند. اما گذشته از پژوهشگران خاص، مردم خوب استقبال کردند و خوانندگان بسیاری آن را پسندیدند. در این کتاب ساحنی از اسلام و قرآن نشان داده شده که نه در ترجمه‌های قرآن و نه در تحقیقاتی که درباره اسلام انجام شده دیده نمی‌شود. در آن بیان شده که معنویت باطنی اسلام چیست، و بزرگان اسلام چه ارتباطی با خداوند داشته‌اند. پس از انتشار آن، بسیاری از مسیحیان از من تشکر کردند و گفتند این کتاب دری به روی آن‌ها گشوده و حقایقی را به آنان نشان داده است. مخصوصاً مسیحیان به دعا به سبک خودشان خیلی توجه دارند؛ و وقتی می‌بینند که دعاهای وارد در اسلام دارای همان مضمونی است که با آن آشنا هستند و در دعاهای خودشان هم آمده است، مضامینی مانند محبت به خداوند و عاشقانه با او سخن گفتن و راز و نیاز کردن، با مسلمانان احساس همدلی می‌کنند. در مجموع به نظر می‌آید که ترجمه صحیفه تأثیر بسیار خوبی کرده است.

— مدتی است که در امریکا توجه فراوانی به اشعار و غزلیات مولانا نشان می‌دهند و شاید بتوان گفت در آن جا موج توجه به اشعار معنوی پدید آمده است. نظر جنابعالی در این باره چیست، و دیگر این که اگر ممکن است قدری درباره کتابی که در باب مولانا و مثنوی نوشته‌اید توضیح بفرمایید.

— علاقه و توجه غربیان امروز به مولانا جهات متعدد دارد. یکی تشنگی آنان به معنویت است. این عامل بسیار مهمی است. اگر از لحاظ



تاریخی به قضیه توجه کنیم، باید بگوییم نیکلسون<sup>۱</sup> از این جهت خدمت بزرگی به غربیان کرده است. او حدود پنجاه سال پیش، مثنوی را با دقت شگرفی تصحیح انتقادی و به انگلیسی ترجمه کرد و در شش جلد به چاپ رسانید و دو جلد شرح نیز بر آن افزود، که تمام آن‌ها به فارسی ترجمه و چاپ شده است. پس از او، شاگردش، آربری<sup>۲</sup>، بخشی از غزلیات شمس را به انگلیسی برگرداند. هم‌چنین خانم آن‌ماری شیمل<sup>۳</sup> که همه اهل فرهنگ با آثار ایشان آشنا هستند، کتاب مبسوطی درباره جنبه‌های ادبی، کلامی، فلسفی و عرفانی، و خلاصه، جوانب مختلف کلام مولانا نگاشته است. و این آثار در افکار مردم مغرب‌زمین تأثیر بزرگی به جا نهاد. کتابی که من در شرح عقاید خاص و سیر و سلوک مولانا نوشته‌ام و به چاپ رسیده، با جهان‌بینی مولانا آغاز می‌شود و بیان می‌کند که او چگونه به آیات خداوند، یعنی پدیده‌های عالم، می‌نگرد. در بخش دوم این کتاب، نحوه معاملات و عبادات و مجاهده در راه حق را توضیح داده‌ام. بخش دیگر کتاب درباره عشق گفت‌وگو می‌کند که همان ارتباط درونی بین انسان و خداوند است. در این کتاب سعی کرده‌ام تا حدی که ممکن است، از خود چیزی نگویم. اشعاری از مولانا را از نو ترجمه کرده‌ام و توضیح داده‌ام که شرح ابیات مولانا در خود آن‌هاست و برخی برخی دیگر را شرح و تفسیر می‌کند. با تأمل در آثار این عارف و شاعر روشن می‌شود که او کمتر به عقاید دیگران پرداخته و سخن و عقیده خود را بیان داشته است. این کتاب در سال ۱۹۸۳ نشر شد، و آن وقت هنوز این موج گرایش به مولانا شروع نشده

1. Reynold A. Nicholson.

2. A. J. Arbery.

3. Annemarie Schimmel.

بود. پس از چند سال که چندین کتاب راجع به مولانا به چاپ رسید و ترجمه ابیات او به انگلیسی انجام شد، رفته رفته چند تن از شاعران غربی، یا به هر حال کسانی که ادعای شاعری داشتند، با توجه به ترجمه اشعار مولوی، دیدند اگر آن‌ها را به شعر ترجمه کنند زیباتر و دلپسندتر خواهد شد. می‌گفتند مستشرقان ذوق شاعری نداشتند تا زیبایی اشعار را درک کنند — اتفاقاً نیکلسون طبع شاعرانه داشت — البته سخن آنان هم بی‌وجه نبود. آن‌ها از جهتی درست می‌گفتند. ما و مستشرقان مقید بودیم که عین الفاظ اشعار را ترجمه کنیم. اما آن ادیبان و شاعران آزادانه ترجمه می‌کردند و می‌کنند؛ یعنی هر جا را که دل‌شان می‌خواست تغییر می‌دهند که دست آخر هم چیز جالبی به انگلیسی می‌شود. مثلاً هر جا که مولانا سخن از تکلیف می‌گوید و موظف بودن انسان در برابر خداوند، آن را حذف می‌کنند چرا؟ برای این‌که به ذوق امریکایی نمی‌خورد. امریکایی می‌خواهد خدا را آزادانه عبادت کند؛ یعنی هر طور که خودش دوست دارد؛ البته می‌خواهد خدا هم خوشش بیاید و تأییدش کند. اشعار عاشقانه مولانا را خیلی می‌پسندند؛ اما هرگاه که از وظایف مسلمانی یاد می‌کند، سانسورش می‌کنند. فقط از اشعار مولانا عشق را گرفته‌اند و می‌گویند مردم با این عشق خوش‌اند! از نظر آنان، عمل لازم نیست. به هر حال، چنان‌که گفتم، پس از انتشار آن آثار، کم‌کم کار شور و علاقه به مولانا بالا گرفت. اکنون هم این کتاب‌ها خیلی طرفدار دارد. در مجله خاصی نشریات می‌خواندم که پرفروش‌ترین شاعر انگلیسی‌زبان امریکا در سال ۱۹۹۸ مولانا جلال‌الدین رومی بوده است! که برای من مسئله بسیار عجیبی است.

— آیا می‌توان گفت که این علاقه‌های بی‌عمل در ضمیر اشخاص ایجاد

### تعارض خواهد کرد؟

— البته که خواهد کرد. امریکایی همواره در تعارض درونی به سر می‌برد. او امروز متوجه نیست که تعارض اش شدت کرده، او با این توا خوش است. اما به این نکته هم باید توجه داشت که ممکن است کسانی از آن‌ها از روی علائق مذهبی دوستدار مولانا شده باشند، چون مذهب اشخاص هرچه باشد مخالفنی با مولانا ندارد. عارف می‌گوید با خدا باید دوستی ورزید. مسیحیت و آیین یهود نیز همین را می‌گویند پس، این اشعار ممکن است ایمان و عمل کسانی را در دین خودشان تقویت کند. به هر تقدیر هرچه باشد از جهتی خیر است؛ از آن حیث که اشاره کردم، ممکن است کمکی باشد و امر مثبتی است. از طرف دیگر، گمان نکنید که تعارض درونی چیز نامطلوبی است. مولانا می‌گوید:

هین مزن تو از ملولی آو سرد  
 درد جو و درد جو و درد درد<sup>۱</sup>  
 آب کم جو تشنگی آور به دست  
 تا بجوشد آبت از بالا و پست<sup>۲</sup>

چیزی که هست این‌که چون گاهی اشعار را سست و بد ترجمه می‌کنند، ممکن است مخاطب متوجه آن درد اصیل بشری که در این اشعار آمده نشود. اما هیچ بعید نیست که همین‌ها در کسی باعث کشش و طلب شود و او را به راه آورد. بر روی هم، من با این جریان مخالف

نیستم و در مواردی حتی تأیید و تشویق هم می‌کنم.<sup>۱</sup>

— به عنوان یکی از متخصصان آثار و اندیشه‌های ابن عربی، عیب و نقصی روشی و یا محتوایی در آثار و آراء او سراغ دارید؟

— خوب، ببینید عیب و نقص بستگی به این دارد که معیار شما چیست و چگونه باید درباره چنین کسی قضاوت کنید. درباره روش باید بگویم که از روش به مفهوم جدید که در علوم مختلف به کار می‌رود مانند روش تحقیق در تاریخ و جامعه‌شناسی و غیره می‌توان انتقاد کرد و ما هم می‌توانیم از روش‌های مختلف جدید علوم انتقاد کنیم که آن اشکالی ندارد. اما ابن عربی به آن معنی که اشاره کردم روش ندارد، او از جایی دیگر سخن می‌گوید روش در کار نیست و هر کسی که روش خاص مشخص و معینی در ابن عربی دید متوجه نشده است که او چه می‌گوید. ابن عربی درباره رهایی از روش‌ها و گشودن قلب انسان به سوی آسمان سخن می‌گوید و کارش در واقع همان «فتوح» است. فتوحات مکیه یعنی گشایش و گشایش قلب همان باز شدن دل در برابر نور الهی می‌باشد که این کار تحقیق علمی به معنی جدید نیست. کار او تحقیق به معنی قدیم کلمه، که همان رسیدن به حق و حقیقت است، می‌باشد. و این از راه کشف و شهود و بالارفتن روح انسان و پایین آمدن تجلیات حق میسر است و ربطی به این موضوع ندارد که مثلاً روش او درست است و یا درست نیست. این است که به نظر من طرح این سؤال

۱- برخی از مطالبی که در این گفت‌وگو درج شده برگرفته از مصاحبه‌های قبلی پروفیسور ویلیام چیتیک است که در شماره ۱۷ و ۱۸ مجله نقد و نظر و روزنامه کیهان در ناپستان ۱۳۷۸ انتشار یافته و متن آن‌ها اخیراً برای ایشان ارسال گردیده و پس از تجدید نظر و اضافات و اصلاحات، با نظر موافق ایشان، در این گفت‌وگو از آن‌ها استفاده شده است.

بیهوده است. اگر کسی چنین سئوالی مطرح کند در واقع ابن عربی را نشناخته است. من نمی‌گویم که ابن عربی را بت تصور کنیم که هر چه او می‌گوید درست است و این انتقادی است که متوجه برخی می‌باشد که هر چه ابن عربی می‌گوید حجت قلمداد می‌کنند که مثلاً چون او شیخ اکبر است پس هر چه می‌گوید درست است. خیر بنده با این رویکرد موافق نیستم و این اشتباه محض است. البته ابن عربی کسی نبود که بخواهد مقلد جمع کند. ابن عربی به شما راه تحقیق می‌آموزد. مثلاً آیه‌ای از قرآن را برمی‌گزیند و آن را پنجاه بار به صورت‌های گوناگون تفسیر می‌کند. چرا؟ آیا ابن عربی نمی‌داند که موضوع اصلی و مراد از این آیه چیست؟ پاسخ این است که چرا او می‌داند اما خودش می‌گوید که کلام خدا زنده است و دائم در تجلی است و «لا تکرار فی التجلی» که تجلی هیچ‌گاه تکرار نمی‌شود و معنی قرآن هم بی‌نهایت است و هر کسی آیه‌ای را درست بخواند هر بار که آن را می‌خواند برایش جدید است و ممکن است شما آیه‌ای را بخوانید و بگویید که ابن عربی می‌گوید معنی اش این است. خیر چنین نیست. ابن عربی می‌گوید که این معنی یکی از معانی آن آیه است و معانی گوناگونی دیگری نیز دارد.

— به سپهر اندیشه ابن عربی نزدیک‌ترید یا به سپهر اندیشه مولانا؟

— من به هر دو احساس نزدیکی می‌کنم. شکی نیست که سپهر اندیشه مولانا آسان‌تر است که آدم درک کند که چه هست و چه نیست. یعنی یک سپهر کم و بیش مشخصی دارد و اگر بگوییم سپهر عشق است این معنی دارد. البته عشق به معنی قدیم کلمه و نه معنی جدید. یعنی همان حُب الهی که «یحبههم و یحبونه» و آن عشق الهی همان محبت قرآنی است. سپهر اندیشه مولانا در وادی عشق است و هر کسی هم



خوش است که عاشق باشد و غرق در عشق باشد و من هم همین‌طور هستم و بسیار بسیار خوش هستم با مولانا، منتها در جهانی زندگی می‌کنیم که مردم عشق را فراموش کرده‌اند و خیال می‌کنند که روش‌های خیلی خیلی قوی برای خود دارند و می‌توانند با این علوم پیش روند. برای پاسخ دادن به این دسته اگر راه مولانا را پیش رویم باید بگوییم که بروید عاشق شوید و موضوع روشن می‌شود. از راه ابن عربی جواب‌های مشخص و دقیق برای اشکالات علوم جدید و فلسفه جدید موجود می‌باشد. این است که از لحاظ کار علمی امروز و علم به معنی این‌که کتاب‌خواندن و تحقیق‌کردن و مقاله‌نویستن و بحث‌کردن و دانشگاهی بودن و تمام این‌ها ابن عربی به نظر من خیلی بیش‌تر از مولانا سودمند است. اما اگر بخواهید دانشگاه را رها کنید و بروید در وادی مستی و سکر و خوشی خب مولانا بسیار بسیار برای این کار بهتر است ولی اگر می‌خواهید بایستید در برابر سیر افکار غلطی که دنیا را فرا گرفته ابن عربی می‌تواند راهگشا باشد. البته ذائقهٔ من متمایل به هر دوی آنهاست و من نمی‌توانم بگویم ابن عربی را بیش‌تر از مولانا دوست دارم و یا برعکس. من عاشق هر دوی آنها هستم. و این اشکالی ندارد. من نمی‌خواهم بگویم پیرو مولانا هستم و یا پیرو ابن عربی. خیر من پیرو حق هستم. حال اگر حق در ابن عربی جلوه کند خب او را ترجیح می‌دهم و اگر در مولانا جلوه کند به هم‌چنین. هر دو جلوه دارند و فرق به آن معنی من نمی‌بینم. منتها اگر به برخی مسائل برخورد کنید مولانا راهگشاست و به برخی دیگر ابن عربی راهگشاست. البته نخستین تحقیقات من ابتدا درباره مولانا بود و مولانا تا حدی قابل درک است. زمانی که من به صورت جدی شروع به تحقیق درباره مولانا کردم و مصمم بودم راجع به او کتاب بنویسم همه آثار او اعم از مثنوی و دیوان

شمس و فیه مافیه و مجالس سبعه و مکاتیب را در مدت ۶ الی ۷ ماه خواندم. شما هم می‌توانید این کار را انجام دهید. اما یک عمر کافی نیست برای این که ابن عربی را بخوانید، چون مولانا روشن سخن گفته است اما ابن عربی چندین برابر مولانا مطلب نوشته است و موضوع این است که سطح بیانش متفاوت است. مولانا زبانی را که از آن بهره می‌جوید قابل فهم است و هرکسی از هر صنفی که باشد و زبان فارسی زبان مادری او باشد متوجه منظور مولانا می‌شود. ابن عربی در زمان خودش از بین صد عالم تنها چند عالم متوجه منظور او بودند. شما عامه مردم را استثنا کنید. صحبت از علما و دانشمندان برجسته جهان اسلام است که متوجه می‌شدند که ابن عربی چه می‌گوید. این است که از لحاظ سطح بیان ابن عربی بسیار بالاتر است.

— **خصایص سنت‌گرایی اسلامی که آن را از تجددگرایی اسلامی و بنیادگرایی اسلامی متمایز می‌کند کدامند؟**

— به اجمال باید بگویم که بنیادگرایی و تجددگرایی دو شکل مختلف از تجدد است. و هر کدام از آن‌ها می‌خواهند اسلام را به صورت جدیدی عرضه کنند. سنت‌گرایی قصدش این است که بازگردیم به حقیقت حق که در قلب انسان جلوه می‌کند. سنت اسلامی و دین اسلام توجه دارند به بازسازی انسان از درون و هنگامی که انسان جدید به وجود آمد جامعه خود به خود خوب می‌شود. اگر انسان خوب باشد جامعه خوب می‌شود و اگر چنین شد علوم نیز درست می‌شوند. بنیادگرایی و تجددگرایی برنامه‌ای مشخص برای بازسازی انسان و جامعه از راه ظاهر دارد و نه از راه درون. در واقع یک انسان جدیدی که پیش‌تر در جهان سابقه نداشته را می‌خواهند بسازند. هم تجددگرایی و

هم بنیادگرایی هر دو الهام می‌گیرند از ایدئولوژی‌های مختلف جدید هم چون لیبرالیسم و کمونیسم و مارکسیسم و تمام این‌ها که همه از انقلاب فرانسه آغاز می‌شوند که به آن به اصطلاح دوره روشنگری می‌گویند و انسان جدید را باید بسازیم! چه کسی می‌سازد؟ نه خدا بلکه انسان خود را خواهد ساخت.

— دقیقاً چه نیازهای نظری و یا عملی ما با رجوع به عرفان اسلامی برآورده خواهند شد؟ به بیان دیگر پیام عرفان اسلامی برای انسان امروز چه می‌تواند باشد؟

— همان‌طور که پیش‌تر اشاره کردم انسان امروز و دیروز ندارد. انسان انسان است. عرفان به هر شکلی که عرضه شده است متوجه این امر بوده است. صحبت از عرفان اسلامی و مسیحی و بودایی تنها نیست. عرفان چه اسلامی باشد و یا غیراسلامی می‌گوید که خود و حق را شناسید و بدون شناخت حق خود را هم نمی‌توان شناخت. یعنی به انسان می‌گوید مشکلات شما توسط سیاست، جامعه، دوستان و توسط هیچ‌کدام از این‌ها و هیچ روش، هیچ سیستم و هیچ نظام دیگری حل نخواهد شد، بلکه مشکل انسانی شما در درون شماست و از خداوند و مبداء هستی باید کمک خواست. از چه راهی می‌توان از خدا کمک خواست؟ از راه کسانی که پیش‌تر به خدا رسیده‌اند که در این میان مطمئن‌ترین افراد پیامبران هستند. عرفان نمی‌گوید که تقلید کنید بلکه می‌گوید حقیقت خود را بیابید. نیاز حقیقی هم این است که انسان باشیم. ما چرا نیاز داریم؟ ما به چه نیاز داریم؟ شما نیاز را چگونه تعریف می‌کنید؟ ما نیاز داریم به خوراک؟ خوب بله اما به چه میزان؟ به همان میزان که برای بدن ضروری است. ما نیاز داریم به پوشاک به همان میزان

که بتوانیم بدن خود را بپوشانیم و گرم نگاه داریم. اگر بخواهید به نیازهای متعدد بشر توجه کنید خوب علوم جدید این کار را می‌کنند اما به نیاز اصلی که همان توجه به انسانیت و توجه به قلب آدمی است و تمام نیازهای دیگر بر پایه آن ساخته شده توجهی ندارند. عرفان به معنی زندگی و معنی خدا و معنی عالم و معنی جان توجه می‌کند و تا معنی خود را نشناسید معنی این‌ها را نخواهید دانست و تا معنی زندگی را ندانید نخواهید دانست که نیازهای ما برای چه هستند. چرا من به این و آن نیاز دارم؟ نیاز بیش از این ما نداریم. از قدیم گفته‌اند که فقر ایده‌آل است. امروز به هر جا که نظر می‌افکنید در جوامع تبلیغ این نیاز و آن نیاز می‌کنند. کدام نیاز انسان؟ می‌خواهید دانشمند شوید، خوب نیازهای دیگری می‌طلبند. قصد دارید به هر مقامی و هر صنفی وارد شوید بروید، اما این نیازها هیچ ارتباطی به انسان شدن ندارند.

در گفتارهای کیهان‌پژوهی علوم سوزنی



مرکز اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران



## خاطراتی از استاد ویلیام چیتیک

سید حسین نصر



سال ۱۳۴۳ بود و این بنده برای یک سال به دانشگاه امریکایی بیروت رفته بودم تا «کرسی اسلام‌شناسی آقاخان» را در آن دانشگاه تأسیس کنم. ضمن تدریس دروسی پیرامون اسلام و تصوف، دانشجویی جوان (که امریکایی بود) نظرم را جلب کرد؛ نه از جهت آن‌چه که بود بلکه از جهت آن‌چه که می‌توانست باشد. در وجنات او ذکاوت و اصالت دیده می‌شد، و به همین جهت نیز با او رابطه‌ی حسی نزدیک ایجاد شد. بنده در آن زمان مسئول برنامه دکتری دانشجویان خارجی در «دانشکده ادبیات دانشگاه تهران» بودم و از او دعوت کردم تا به تهران آمده و تحت امانت خود را در دوره دکتری زبان و ادبیات فارسی و مقارن اسلامی (که به هر دو علاقه‌مند بود) ادامه دهد.

او به امریکا بازگشت و سال آخر دوران لیسانس را با موفقیت به پایان رسانید و سپس به ایران آمد و تا سال ۱۳۵۷ در تهران به تحصیل و سپس تحقیق و حتی تدریس اشتغال داشت. هنگامی که به ایران آمد و پس از

چندی که مستقر شد به دفتر من آمد و درخواست راهنمایی علمی کرد. به او گفتم بهتر است کار خود را مخصوصاً در نوشتن رساله دکتری روی عبدالرحمن جامی متمرکز سازد. او کوچک‌ترین آشنایی با جامی و مکتب ابن عربی نداشت ولی نصیحت بنده را پذیرفت. در آن زمان می‌کوشیدم مکتب ابن عربی را در مغرب‌زمین بهتر بشناسانم و حدس زدم که او می‌تواند عاملی مؤثر برای نیل به این هدف باشد. چند سال بعد، او یکی از بهترین رساله‌های دکتری را در زمینه اندیشه جامی و مخصوصاً تصحیح و تفسیر نقد النصوص نگاشت و در دو دهه اخیر به صورت بزرگ‌ترین مفسر ابن عربی و مکتب او در مغرب‌زمین درآمده است.

در سالیان درازی که در ایران بود با خود او را به محضر بسیاری از استادان معارف اسلامی مانند علامه طباطبایی و سید جلال‌الدین آشتیانی و سید محمد کاظم عصار و مرتضی مطهری بردم و او این سعادت را داشت که از محضر برخی از این استادان بزرگ درس عرفان را به شیوه سنتی آن بخواند. فارسی را خوب فراگرفت تا حدی که هنگامی که او را با خود به اماکن متبرکه می‌بردیم، متولیان فکر می‌کردند او یک رشتی با موی روشن است. او آن‌چنان در زبان و ادبیات فارسی تبحر یافت که فکر نمی‌کنم هیچ‌کس در مغرب‌زمین به پای او در تسلط بر فارسی محاوره و در عین حال زبان متون کهن برسد؛ نیز در ایران او توانست از محضر استاد هانری کرین و استاد توشی هیکو ایزوتسو استفاده فراوان کند و نیز از دروس استادان برجسته دانشکده ادبیات در آن زمان مانند بدیع الزمان فروزانفر و جلال‌الدین همایی و مهدی محقق که بعداً دوستی نزدیک بین آنان ایجاد شد، بهره برد.

هنگامی که مسئولیت دانشگاه [صنعتی] آریامهر آن زمان و [صنعتی]

شریف فعلی بر عهده بنده گذاشته شد، اولین قدم تأسیس یک برنامه در علوم انسانی بود که آن را برای دانشجویان رشته‌های علمی و مهندسی ضروری می‌دانستم — و هنوز نیز می‌دانم. جهت تحقق بخشیدن به این هدف از برخی از شاگردان برجسته خود که به مراتب عالی‌تر رسیده بودند، درخواست کردم به تدریس در آن دانشگاه بپردازند و در رأس این گروه (دانشمندان جوان) حداد عادل و چیتیک قرار داشتند و از این راه هر دو توانستند تجربه در تدریس فلسفه و معارف اسلامی به دست آورند. نیز پس از تأسیس انجمن [حکمت و] فلسفه (در سال ۱۳۵۳) چیتیک را به آنجا آوردم و او از اعضای فعال انجمن بود.

از روزی که اشتغال به تدارکات ازدواج ویلیام چیتیک با یکی دیگر از دانشجویان برجسته خود ساچیکو موراتا داشتم تا امروز عمری گذشت. در این زمان ویلیام چیتیک به صورت یکی از برجسته‌ترین استادان اسلام‌شناسی در امریکا درآمد و آثار متعددی در زمینه فلسفه و عرفان به وجود آورد که بین استادان امریکا بی‌بدیل است. نیز او همواره یک سفیر فرهنگی برای ایران و معارف این سرزمین عزیز بوده و هست. خداوند به این بنده عنایتی بزرگ عطا فرموده و اجازه داده است شاگردان متعددی تربیت کنم که بعضی از آنها شهرت بین‌المللی یافته‌اند. در بین آنان که با معارف اسلامی و ایرانی سروکار دارند، «ویلیام چیتیک» مقامی خاص دارد و افتخار می‌کنم که توانسته‌ام سهمی حقیر در تربیت یک چنین دانشمند بزرگی داشته باشم و بسیار خرسندم که اکنون از او تجلیل می‌شود. واقعاً که او یکی از مفاخر علمی ایران است چون گرچه او در عالم صورت یک امریکایی است در عالم معنی و در روح و فکر خود یک ایرانی اصیل است. از درگاه پروردگار متعال برای او

سلامت و توفیق بیشتر در خدمت به معارف حقهٔ اسلامی و ایرانی  
دارم.



## قُربَتِ غُریبَه \*

احمد مهدوی دامغانی

تقدیر از خدمات فرهنگی و کوششی که جناب آقای پروفیسور ویلیام چیتیک - دامت افاضاته -، این انسان والای فرشته خوی فروتن و استاد بسیار فاضل و دانشمند در ترویج و اشاعه فرهنگ اسلامی عموماً، و عرفان و تصوف آن خصوصاً، مبذول می دارد بسیار عملی بایسته و شایسته است و این بنده از جناب آقای دکتر مهدی محقق و آقای محمد علی نیازی که من بنده را از آن نیت خیر آگاه ساختند و مقاله ای درخواست کردند متشکرم.

پیش از آن که این بنده به نعمت دوستی و به وقوف بر معرفت نسبتاً حق و کامل حضرت چیتیک و همسر بسیار پارسا و فاضل و ارجمند ایشان بانوی گرامی دکتر ساجیکو موراتا که خدای تعالی این دو بزرگوار را به سلامت بدارد و به مزید سعادت و موفقیت مخصوص فرماید،



نایل شوم، نام این دو وجود شریف را از دو عزیز نازنین شریف دیگر شنیدم یعنی اولاً از مرحوم مغفور استاد و دوست فقیدم حضرت سیدجلال‌الدین آشتیانی و سپس از مرحوم خلد مکان حضرت سیدالشعراء استاد امیری فیروزکوهی — حشرهما الله مع اجدادهما الطاهرین — ذکر جمیل جناب چینیک و سرکار بانو مورانا را استماع کردم که حضرات امیری و آشتیانی از آقای چینیک به عنوان مردی فاضل و وارد در فلسفه و تصوف و عرفان اسلامی و از بانو مورانا به عنوان بانویی واقف به حقوق زن در اسلام و محصل کوشا و با فریحه‌ای در فقه اسلامی در آنچه مربوط به نکاح و طلاق و احوال شخصیه و روابط شرعیه زن و مرد در آن است، توصیف و تعریف می‌فرمودند و علم و اطلاع آن دو بزرگوار از این دو عزیز از آنجا حاصل شده بود که جناب چینیک و همسرشان به مقتضای امر «اطلبوا العلم ولو بالصین» و اشارت «لو كان العلم معلقاً بالثريا لتناوله قوم من أبناء فارس» به صورت دانشجو و برای تحصیل علم و مزید معرفت در مقام طلب آن از «أبناء فارس» به «ایران» سرزمین آزادگان و زادگاه شیخین علی‌الاطلاق فلسفه مشاء و اشراق، شیخ‌الرئیس و شیخ اشراق — رحمة الله علیهما — و آن بزرگوار نامبردار دیگری که مهمماً امکان در مقام جمع بین مشاء و اشراق، از لمعة دیگری از لمعات درخشان عرفان و فلسفه اسلامی و «تأله» بر طالبان معرفت و سالکان طریقت و حقیقت، پرده‌برداری فرموده است یعنی مرحوم رضوان جایگاه صدرالمتألهین شیرازی — قدس الله سره —، سفر کردند و چون آوازه تبحر استاد سیدجلال‌الدین آشتیانی را در شرح و تفسیر آراء و اقوال آن بزرگوار شنیده بودند به خراسان که بحمدالله به فیض و برکت «من صارت خراسان به خراسان» مهد علم و معرفت بوده و هست رسیدند و از حُسن اتفاق و به مدد طالع

فرخنده آقای چیتیک دست ارادت به حضرت استاد آشتیانی — رحمه الله — داد و به تلمذ در خدمت ایشان موفق گشت و همسر محترمه ایشان نیز نزد بعضی اساتید به شاگردی و کسب فیض پرداخت و آقای چیتیک و همسرشان به وسیله مرحوم آشتیانی به سعادت آشنایی و مراوده با حضرت استاد امیری فیروزکوهی نایل شدند و میان بانو مورانا با صبیبه مرضیه حضرت استاد امیری یعنی سرکار علیّه، دکتر امیربانو کریمی (مصفا)، صداقت و مودت صمیمانه ای ایجاد شد و این بنده که سابقه ارادت و اخلاص به مرحومان آشتیانی و امیری — رحمهما الله تعالی — معلوم است طبعاً با نام این زوج گرامی آشنا شدم و سپس به قول ابی نواس «ثُمَّ انْقَضَتْ تِلْكَ السَّنُونَ وَ اَهْلُهَا / فَكَانَتْهَا وَ كَانَتْهُمْ احلام»...

از آن جا که مرحوم آشتیانی ملاقات و ایجاد رابطه دوستی با جناب چیتیک را به من بنده توصیه فرموده بود و به آقای چیتیک هم سفر مرا به امریکا خبر داده بودند در همان سال اولی که حقیر به امریکا آمدم از دیدار و مصاحبت جناب پروفیسور چیتیک و همسر گرامی شان بهره مند شدم و باب معاشرت و رفت و آمد میان ما مفتوح شد. گو این که چند سالی است که نه این دو بزرگوار در مقام غریب نوازی از نیویورک به فیلادلفیا تشریف آورده اند و نه من بنده که اینک دیگر آن تحرک و نشاط گذشته را ندارم و رفت و آمد مستمر و واجب میان فیلادلفیا و کمبریج که من بنده را مصداقی از فرمایش حضرت مولی الموالی — صلواة الله علیه — به جناب عثمان — رضی الله عننا — ، که «جَعَلْتَنِي كَالْجَمَلِ النَّازِحِ» ساخته است و مرا از بسیاری از مسافرت های مستحبی محروم و معذور داشته و لذا توفیق تشرف به خدمت ایشان را از من بنده سلب کرده است و فقط دلم به دیدارهای کوتاه اتفاقی در بعضی مجامع فرهنگی و

یا اگر این دو عزیز برای ایراد سخنرانی به کمبریج تشریف بیاورند و آن هم در روزهای سه‌شنبه و چهارشنبه و پنج‌شنبه باشد به مذاکره و مصاحبتِ موقت با آنان خوش است ولی بحمدالله رابطه مذاکره تلفنی برقرار است و رشته مودت باقی و «حَقِّه مهر بدان مُهر و نشان است که بود». اولین اثر دلنشین و به معنای واقعی «شریفی» که از پروفیسور چیتیک زیارت کردم ترجمهٔ نفیس ایشان از زیور آل محمد (ص) یعنی صحیفهٔ مبارک سجادیه — علی منشها آلاف الثناء و التحية — بود که در سال ۱۹۸۸ به چاپ رسیده است که این کتاب مستطاب (بعون‌الله) در میان مسلمانان و خاصه شیعیان انگلیسی‌زبان به سرعت جای خود را باز کرد و منبع فیاضی برای کسب معرفت از ظرایف ادعیه و مناجات‌ها و درک لذت از لطایف احساسات و عواطف حضرت امام همام علی بن حسین السجاد — صلوات‌الله و سلامه علیهما — جهت عامه انگلیسی‌زبانان خواه مسلمان یا غیرمسلمان شناخته شده است و این که عرض می‌کنم برای غیرمسلمانان هم بسیار مفید و مؤثر است از آن روی است که چندین سال قبل وقتی که برای معدودی از فضیلات از دانشجویان «پست دکترا»ی هاروارد در طول یک ترم دعاهای بیستم و بیست‌و‌چهارم و بیست‌و‌پنجم<sup>۱</sup> صحیفهٔ مبارکه را به عنوان برنامهٔ درسی شرح و تفسیر می‌کردم شوق آن دانشجویان برای درک معانی والای آن ادعیه و حُسن قبول آنان از آن سخنان گهربار بسیاری اوقات مرا منقلب می‌ساخت و متن درسی البته همین ترجمه‌های پروفیسور چیتیک بود که براساس آن توضیحات و شروح لازم را بیان می‌کردم. چند سال قبل هم باز برای دو دانشجوی دوره دکتری که هر دو اسماعیلی مذهب بودند

۱. یعنی دعاهای مکارم الاخلاق، «والدین» و «فرزندان»

دعاهای چهل و چهارم و چهل و پنجم<sup>۱</sup> را بیان کردم و خدای تعالی ان شاء الله این درس ها را از «اعمال متقبلة» من روسپاه قرار دهد. اساساً پروفیسور چیتیک قطع نظر از برخورداری از فطرت سلیمه و پاک و ذوق و قریحه و قناد و ظریف و تابناک خود از آن جا که مسلمانی صحیح الاعتقاد و عارفی پاک نهاد است، در ترجمه متون عربی و فارسی همان قدر مسلط و متبحر است که در تحریرات کتب و رسالات متعددش به زبان مادری خود و خدای او را بیش از پیش در خدمت نشر علوم و معارف اسلامی به زبان انگلیسی موفق فرماید. از آخرین ترجمه های ایشان یکی ترجمه لمعات عراقی و دیگر ترجمه لوایح جامی است و به قول نظامی عروضی: «... فصحا دانند و بلغا شناسند...» که ترجمه چنان کتاب ها و رسالات کاری سخت و بسیار دشوار و دقیق است و آقای چیتیک به خوبی از عهده آن برآمده است. هیچ شک و شبهه ای در این نیست که در دو قاره امریکا از قطب شمال تا قطب جنوب در حال حاضر هیچ کس (بنده به اصطلاح منطقی ها با: «سور سالبه کلیه» عرض می کنم) از لحاظ شناخت عرفان و تصوف اسلامی عموماً و از لحاظ وقوف و اطلاع و تفهیم عرفان محیی الدینی در حد حضرت چیتیک نیست و احدی مانند او در امریکا بر این مسائل ورود و در آن تبحر ندارد. پروفیسور چیتیک تاکنون پنج جلد کتاب معتبر مفصل درباره شیخ اکبر و فتوحات او و دیگر افکار عالیه آن نقطه عطف تصوف و عرفان اسلامی منتشر فرموده است. در امریکا در این سرزمین پهناور عظیم این قدر دعاوی عجیب و غریب و لاف در غربت زدن های مضحک و بعضاً مهووع فراوان است که نگو و نپرس. افرادی که از تلاوت درست یک

۱- یعنی دعاهای آغاز و پایان ماه مبارک رمضان.



صفحه از کلام الله مجید عاجزند، یکی شان شارح و مفسر مولینای رومی است، یکی شان منحصص حکمة الاشراق سهروردی و دیگری که قطعاً و یقیناً چند سطر از شفا و اشارات و اسفار و مفاتیح الغیب را نمی‌تواند به درستی و بدون غلط بخواند تا چه برسد که بفهمد مدعی می‌شود که این کتاب‌ها را در خدمت فلان استاد معظم مسلم و فلان فیلسوف یا متفلسف مشهور خوانده و مثل آب روان آن را در ذهن دارد و چون محک تجربه و میزان امتحانی هم در میان نیست جماعتی بی‌اطلاع از این مبادی و مسائل که بسیار سلیم‌النفس و خوش‌باورند نیز دعاوی این مدعیان را در مولوی‌شناسی و اسلام‌شناسی و تسلط بر فلسفه و عرفان اسلامی می‌پذیرند و بازار مدعیان را گرم نگه می‌دارند، ولی خداوند متعال می‌داند و خود آن مدعیان هم می‌دانند و معدود انگشت‌شماری هم هستند که می‌دانند که این بازار گرمی از باب

كُلُّ مَنْ فِي الْوَجُودِ يَطْلُبُ صَيْدًا  
انما الاختلاف في الشبكات

است و بس و شهد الله که در چنین اوضاع و احوالی پروفیسور چینیک حق دارد که «متنبی» وار بگوید: «خليلي مالي لا أرى غير شاعرٍ / فكم منهم الدعوى و متى القصائد؟» \*

\* خداوند کسی را آن‌چنان که «متنبی» مظلوم را به «مخدوم بی‌عنایت» مبتلا ساخت مبتلا نفرماید و به‌راستی که: «یارب میاد کس را مخدوم بی‌عنایت». این ممدوح بزرگ‌زاده و کریم اما چون خود نیز شاعر بود، حدود و قدرناشناس متنبی یعنی سیف‌الدوله حمدانی - رحمه الله علیه - و هم آن ممدوح نمک‌به‌حرام خبیث ناکسی که متنبی در آن قصیده غزای «عید بآیه حال محمدت یا عید» او را به خوبی وصف و هجو فرموده است یعنی کافور \*



به هر حال هم چنان که عرض کردم و به تکذیب یا «پوزخند» مدعیان هم وقتی نمی‌نهم، دوباره تکرار می‌کنم که در این دو قاره هیچ کس مانند چیتیک به تصوف و عرفان اسلامی ورود و وقوف ندارد.

آخرین کتاب آقای پروفیسور چیتیک **جان و جهان** نام دارد و خود این نام به همه دلالت‌ها بر محتوای آن دلالت و از آن با همین دو کلمه حکایت دارد. چند سال پیش از این در ایامی (که شورای «مرحوم» «گسترش زبان فارسی» در نیویورک فعالیتی داشت و اظهار وجودی می‌کرد) در یک گردهمایی که به نام و برای حضرت مولینای رومی تشکیل شد، جناب پروفیسور چیتیک در سخنرانی بسیار عالمانه خود در مقام تبیین و توضیح این مسئله که میان مسئله «وحدت وجود» محیی‌الدین و آنچه که به تسامح و نه به حقیقت در این باره به مولینا و مثنوی نسبت داده می‌شود و موارد تطابق و تخالف این دو با یکدیگر برآمدند و چنان به شیوایی و دقت مطلب را پروراندند و داد سخن دادند که این بنده انگلیسی‌ندان کم‌مایه در این باب نیز از آن سخن‌ها بهره‌ها برد. ولی اساتید فن و دانشمندانی که در آن جلسه حضور داشتند همگی اعتراف کردند که تاکنون کسی بدین روشنی و شیوایی این مسئله بسیار غامض و پیچیده را بیان نکرده است و کسی بدین خوبی به سرچشمه روابط سردوگرم حضرت مولینا و مرحوم صدرالدین قونوی

---

مکرراً جوچه شاعران متعلق و حسود را به رخ منشی آن ملک الملوک شعر عرب می‌کشیدند، او در ابیات بسیاری این مصیبت و رنج را بیان فرموده است یکی هم این بیت است که می‌فرماید: ای دوستانم از چیست که من اینک جز «شاعر» کسی نمی‌بینم. اما ناکی و چند، ادعا و ژاژخواهی از آنان باشد و قصیده‌سرایی از من؟ «الحمد لله» که هنوز در ایران عزیز حدود و حقوق علما و ادبا و حکمای واقعی محفوظ و رعایت و حرمت مقام‌شان ملحوظ است.

پی نبرده است. بالجمله وجود شریف و نازنین پروفیسور چیتیک در امریکا و خاصه در این ایام از حسنات دهر و از برکات زمان است و خداوند به ایشان و همسر مکرمه‌شان مزید عمر و عزت و توفیق و سعادت مرحمت فرماید. و این سخن به پایان نرسد مگر آن‌که از خدمات فرهنگی و سماحت خلق و خوی بانوی محترمه دکتر ساجیکو موراتا (چیتیک) یاد نشود - معروف است که چرچیل سیاستمدار معروف انگلیسی گفته است: «در کنار هر مرد موفق و کامیاب زنی هوشمند است که موجبات موفقیت آن مرد را فراهم می‌آورد» و این مطلب در مورد این زوج شریف و گرامی بسیار صادق و مشهود است. خانم چیتیک که ذاتاً به همان ادب و تواضع سنتی ملت نجیب و عظیم ژاپن مؤدب و مزین است بهترین یار و مددکار جناب و بلیام چیتیک است. زیرا قطع نظر از این‌که یقیناً خانم موراتا در شوهرداری و پارسایی صورت جامع و مظهري کامل هم از همان رسم و آیین کهن بسیار مطلوب ژاپنی است و هم مصداق بارز و عامل به امر پیغمبر اکرم - صلی الله علیه و آله و سلم - است که: «جهاد المرأة حُسن التبعل» و هم به اقتضای آراستگی تحسین آمیز ایشان به علم و آداب اسلامی و اطلاع فراوان‌شان از معارف این دین مبین و مذهب حقه اثناعشریه با این‌که همواره اکثر وقت عزیز خودشان نیز مصروف بحث و مطالعه و تحقیق و تحریر است، در تأیید و تشویق شوهر و الامتقار نامدار خود بر ادامه خدمات ذی‌قیمتش بسیار مؤثر است. تألیف نفیس این بانوی دانشمند در مورد روابط زوجیت در اسلام و تشیع که سال‌هاست از شهرت فراوانی برخوردار است، به صورت کتابی درسی و مرجع در نزد دانشجویان دوره‌های عالی جامعه‌شناسی شناخته شده است. آخرین کتابی که این بانوی فاضله عالمه تألیف فرموده است نفوذ و تأثیر فرهنگ

و فکر اسلامی در فرهنگ و فکر چینی است.  
خدای نعمتِ وجودِ این دو استاد شریف را باقی و مستدام بداراد. «و  
آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی سیدنا محمد و  
آله الطاهرین».





مرکز اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

## زیستِ مشرق‌زمینی از دوستِ مغرب‌زمینی

غلامرضا اهوایی

سخن‌گفتن از دوستی که سال‌ها با وی هم‌نشینی و معاشرت داشته‌ام و چند سالی هم با وی به اصطلاح «هم‌حجره» بوده‌ام و آن هم در چند صفحه به‌غایت دشوار است و خود نوشتنِ کتابی را طلب می‌کند — اما فقط به ذکر چند نکته بسنده می‌کنم. بنده آقای چیتیک را برای اولین بار در سال ۱۳۴۶ در یکی از کلاس‌های دکتر نصر (که برای دانشجویان خارجی درسی را به نام «فرهنگ و تمدن اسلامی» ارائه می‌کرد) ملاقات کردم. آقای چیتیک در صدد یافتنِ خانه و هم، یاری موافق و هم‌دل بود. بنده در آن سال‌ها در منطقه سمندگان تهران اجازه‌تشین بودم و مدتی بود که سعی می‌کردم اتاقی را در نزدیکی دانشگاه تهران کرایه کنم؛ تا هم به محل تحصیل و هم به محل کارم نزدیک باشد. (در همان اوان مرحوم استاد دکتر سیداحمد فردید که مشغول نگارش فرهنگ فلسفی در محل بنیاد فرهنگ ایران بود، اینجانب را برای همکاری دعوت کرده بود). پیشنهاد آقای چیتیک را برای یافتن



اتاقی با آپارتمانی در نزدیکی دانشگاه تهران پذیرفتم و بلافاصله برای یافتن آن به جست‌وجو پرداختیم، و بالاخره بعد از یکی دو هفته دو اتاق روبه‌روی هم را در خانه‌ای واقع در کوچه آسمان، انتهای ضلع جنوبی پارک دانشجو، یافتیم: خانه بسیار بزرگ بود و حیاطی وسیع داشت. اتاق کوچک‌تر را آقای چیتیک و اتاق بزرگ‌تر را بنده (البته به پیشنهاد آقای چیتیک) به اتفاق گرفتیم.

بعداً متوجه شدم که هم آقای چیتیک و هم این بنده کمترین، هر دو، فارغ‌التحصیل دانشگاه امریکایی بیروت هستیم. ایشان سال آخر دانشگاه را در رشته تاریخ در این دانشگاه گذرانده بودند، ولی جالب توجه این که ما یکدیگر را در آن دانشگاه ندیده بودیم و هم ایشان و هم من و عده‌ای دیگر از دانشجویان از جمله مرحوم دکتر محمد عبدالحق (بعداً استاد دانشگاه بنگلادش)، تحت تأثیر کلاس‌های دکتر نصر که در فلسفه اسلامی و تاریخ علوم اسلامی تدریس می‌کردند، همه برای ادامه تحصیل به دانشگاه تهران آمده بودیم. بنده در همان سال ورود در امتحان کارشناسی ارشد فلسفه شرکت کرده قبول شدم و بعد در دوره دکتری ادامه تحصیل دادم.

صاحب خانه یک خانم یهودی پارسا و متدین و سالخورده بود (شاید لااقل حدود هشتادسال سن داشتند) و زبان فارسی را با لهجه غلیظ اصفهانی و با کلمات کشیده صحبت می‌کردند. شنبه اول اقامت، هر دوی ما را صدا زدند و جلوی اجاق گاز بردند و گفتند که این را روشن نکنید یا حق روشن کردن و خاموش کردن آتش را در روزهای شنبه نداریم. تازه متوجه شدیم که خانم یهودی است. ما هم برای احترام گذاشتن به این بانوی محترم و احترام به دین ایشان، این کار دشوار را برای چند ماهی انجام دادیم، تا این که نوه‌های ایشان برای انجام دادن

این شعایر دینی روزهای شنبه از یوسف‌آباد به خانه مادر بزرگ می‌آمدند. باز خاطره دیگر آن که پسر صاحب‌خانه، تاجری در بازار بود و یکی از شب‌های هفته اول اقامت ما، ما را صدا زد و گفت می‌خواهم نامه‌ای به این مضمون به انگلیسی بنویسید. ما نامه‌اش را به انگلیسی نوشتیم، ولی او بر سر هر کلمه‌ای چانه می‌زد و می‌گفت شاید این کلمه، این معنی را افاده کند. آقای چیتیک فوراً گفت هنوز فارسی من ضعیف است و انگلیسی آقای اعوانی هم بسیار خوب است، پس این کار را بعد از این برای شما انجام خواهد داد. او این کار را به اصطلاح از سر خودش باز کرد و به من سپرد. نوشتن یک نامه لااقل سه چهار ساعت طول می‌کشد. من هم دو سه جلسه عذر خواستم و گفتم این اصطلاحاتِ بازرگانی خیلی تخصصی است ممکن است استفاده نادرست از کلمه‌ای، به شما زیان برساند و برای نگارش این گونه مکاتبات لازم است به استادان فن مراجعه کنید.

در آن روزها (و شاید حالا هم تا حدی همین طور باشد) وقتی یک نفر خارجی، مخصوصاً انگلیسی‌زبان، را می‌دیدند، دورش حلقه می‌زدند و با شروع کردن از لفظ «مستر» سعی می‌کردند با او به زبان انگلیسی محاوره و در واقع زبان انگلیسی را تمرین کنند. من وقتی با آقای چیتیک «هم‌خانه» شدم با او شرط کردم اگر می‌خواهد به زبان فارسی مسلط شود، نباید در خانه و در جای دیگر به زبان انگلیسی صحبت کند، مگر در جاهایی که ناچار شود و او این شرط را پذیرفت و بنده بارها از زبان خود او شنیده‌ام که گفته است علت پیشرفت فارسی من این بوده است که دکتر اعوانی شرط کرده است که من در خانه به زبان انگلیسی اصلاً صحبت نکنم. علاوه بر این، در آغاز، در حل بعضی از مشکلات زبان فارسی، مخصوصاً شعر و ادبیات، تا حد امکان به او

کمک می‌کردم.

یکی از خصوصیات بارز آقای چیتیک پشتکار کم‌نظیر ایشان در مطالعه و تحقیق بود. ایشان هم مثل بنده غالباً تا نیمه‌شب و حتی بعد از آن بیدار بودند و بامداد پگاه از خواب بیدار می‌شدند و به مصداق «روز از نو روزی از نو» کار روز بعد را با جدیت هر چه تمام‌تر پی‌گیری می‌کردند. در آن روزها برای دانشجویان خارجی، رشته‌ای در دکتری زبان و ادبیات فارسی تأسیس کرده بودند که در آن بهترین استادان این رشته از مرحوم دکتر محمد معین گرفته تا مرحوم استاد بدیع‌الزمان فروزانفر و مرحوم استاد جلال‌الدین همایی و مرحوم استاد دکتر سیدجعفر شهیدی و استاد دکتر مهدی محقق و برخی دیگر از نام‌آوران ادبیات فارسی تدریس می‌کردند، و آقای چیتیک این دوره را با موفقیت تمام طی کرد. دو سال هم به خواسته مرحوم استاد فروزانفر روزهای جمعه به ایشان زبان انگلیسی درس می‌دادند و داستان‌های خاطره‌انگیزی از هوش و حافظه و دانش وسیع این استاد فرزانه برای اینجانب نقل می‌کردند.

یک روز عصر، اندکی از غروب گذشته، وقتی از دانشگاه تهران به خانه می‌آمدم (آن روزها کلاس‌های کارشناسی ارشد و دکتری همه‌روزه بعد از ظهر از شنبه تا چهارشنبه برگزار می‌شد)، استاد مرحوم مغفور سید جلال‌الدین آشتیانی را جلوی در دانشگاه دیدم. هم او و هم من از دیدن یکدیگر بسیار مسرور و خوشحال شدیم. بعد از سلام و علیک، مدتی در اطراف دانشگاه قدم زدیم و درباره موضوع‌های مختلف با یکدیگر صحبت کردیم. مرحوم استاد آشتیانی ناگهان دست در جیب بغل برد و یک کتاب چاپ سنگی بیرون آورد و به من گفت این کتاب نقد النصوص جامی است آن را به آقای چیتیک بدهید و به او بگویید که

این کتاب برای تحقیق و تصحیح جهت رساله دکتری بسیار خوب است. کتاب را به آقای چیتیک دادم و ایشان آن را برای رساله مطرح کرد و تصویب شد. نسخه‌های مرغوب *نقدالنصوص* را از کتابخانه‌های ایران و استانبول تهیه کرد، که پنج نسخه آن در زمان خود جامی استنساخ شده بود و برخی از آن‌ها حواشی‌ای به خط جامی داشت. آقای چیتیک این کتاب را با دقت زایدالوصفی تصحیح و چاپ کرد. بدون اغراق می‌توان گفت که این کتاب یکی از بهترین نمونه‌های تصحیح کتاب است که در ایران به چاپ رسیده است.

در تابستان سال ۱۳۴۷، آقای چیتیک به من گفت که یک استاد نامدار ژاپنی به نام پروفسور ایزوتسو قرار است همه‌ساله تابستان به ایران بیاید؛ نامبرده استاد تدریس *فصوص‌الحکم* ابن عربی است و زبان عربی را با هفده زبان دیگر در حد استادی می‌داند، مدتی هم در الازهر مصر تحصیل کرده و در جوانی قرآن را به زبان ژاپنی ترجمه کرده است، آیا حاضری از او خواهش کنیم *فصوص‌الحکم* را برای ما دو نفر تدریس کند؟ بنده از این پیشنهاد، بیش از حد خوشحال شدم. در همان تابستان، درس *فصوص* در آپارتمانی در یکی از کوچه‌های جنوبی خیابان جمهوری و در سال‌های بعد در آپارتمانی در خیابان نجات‌اللهی (کوچه جنب وزارت علوم) تشکیل می‌شد تا این‌که با تأسیس انجمن حکمت و فلسفه، مرحوم پروفسور ایزوتسو به‌طور دائمی به ایران آمدند و یک دوره کامل *فصوص‌الحکم* ابن عربی را با استفاده از شروح کاشانی، قیصری و جامی در نزد استاد خواندیم. پس از خواندن چند فصل، آقای دکتر نصرالله پورجوادی نیز به ما ملحق شد. بعد از آن، درس اشارات و تنبیهات ابن سینا را آغاز کردند که جلساتی بیش‌تر دوام نیافت، چند سالی هم با هم در درس فلسفه چین استاد ایزوتسو شرکت می‌کردیم.



علاوه بر این مرحوم استاد محمود شهابی درس شفا و مرحوم استاد دکتر مصلح درس اسفار می‌دادند و هر دوی ما به اندازهٔ وسع و استعداد و طاقت بشری از آن درس‌ها بهره می‌بردیم. در همان زمان مرحوم پروفیسور کربن هم درس‌هایی در فلسفه و عرفان اسلامی ارائه می‌کرد. استاد دکتر چیتیک کارهایی بس ارجمند و گران‌سنگ در زمینه مطالعات اسلامی، فلسفه و به‌ویژه «عرفان اسلامی» انجام داده است که هر یک از آن‌ها به بحث و بررسی جداگانه نیاز دارد و مجموعه آن‌ها استاد چیتیک را محقق بی‌بدیل و بی‌نظیر و یا لاقل کم‌نظیر در عرصهٔ مورد بحث معرفی می‌کند که برخی از آن‌ها، در دورهٔ اقامت ایشان در ایران (به مدت دوازده سال از سال ۱۳۴۶ تا سال ۱۳۵۷) اتمام یافته است. از آن جمله می‌توان به ترجمهٔ برگزیدهٔ احادیث شیعه که به انتخاب مرحوم علامه سید محمد حسین طباطبایی — اعلی الله مقامه الشریف — و به خواهش استاد دکتر سید حسین نصر صورت گرفته است، اشاره کرد که لاقل چندین بار هم تجدید چاپ شده است.

در سال ۱۳۵۱، برادرِ ما استاد چیتیک با بانوی دانشمند و عالمهٔ فاضله (که ایشان هم در مراتب علم و فضل دست‌کمی از آقای چیتیک ندارد) که در آن زمان دانشجوی دوره دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران بودند، پیوند ازدواج و عقد زناشویی بستند و به ناچار خانه‌ای را که پنج سال در آن با هم سکونت داشتیم، ترک کردند و در آپارتمانی در خیابانی روبه‌روی دانشگاه تهران رحل اقامت افکندند. من هم سه‌سالی بود که نخست به‌عنوان مدرس زبان انگلیسی و سپس مدرس فلسفه در دانشگاه شهید بهشتی استخدام شده بودم و توانستم خانه‌ای را در یوسف‌آباد که محط دوستان، آشنایان و خویشاوندان بود، اجاره کنم.



استاد دکتر چیتیک، سخت دلبسته فرهنگ ایرانی - اسلامی و فرهنگ شیعی است و خدمات بس ارزنده‌ای در این خصوص انجام داده است. با در نظر گرفتن این که زبانِ فارسی زبانِ مادری ایشان نیست، آن را با فصاحت و سلاست صحبت می‌کند (بدون هیچ یادداشتی سه جلسه، هر کدام به مدت دو ساعت برای دانشجویان دوره دکتری درباره معنای وحدت وجود در ابن عربی سخن گفت). در امریکا هم با خانم خود بیش‌تر به زبان فارسی صحبت می‌کند. او سخت شیفته هنر ایرانی است. در هر جا باشد خانه او آکنده از بهترین نمونه‌های هنر دستی با سبک سنتی ایرانی است. مانند حکمای دوره قاجار قلیان را دوست دارد و در چاق کردن قلیان تخصص بلکه فوق‌تخصص دارد، اما از این تخصص بسیار به ندرت استفاده می‌کند. در یک کلمه، استاد دکتر چیتیک دست‌پرورده فرهنگ ایرانی - اسلامی و مایه افتخار این فرهنگ است و یکی از معدود کسانی است که در روزگار ما بیش‌ترین سهم را در معرفی این فرهنگ به جهان امروز داشته است.



مرکز اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

## در باب آینده گفت‌وگوی تمدن‌ها<sup>۱</sup>

نوشته ساچیکو موراتا\*  
ترجمه محمدعلی نیازی\*\*



یکی از علایق زیربنایی‌ای که الهام‌بخش حرکت به سوی گفت‌وگوی تمدن‌هاست، مسئله اهداف است. به بیان خلاصه، ما از این‌جا که هستیم باید به کجا برویم؟ «ما» در این پرسش قاعدتاً به کسانی از ما اشاره دارد که قصد مشارکت در گفت‌وگو را دارند. توسعاً، «ما» باید در برگزیده هر فردی نیز باشد که از این واقعیت مطلع است که جهان ما، با تغییرات شتابان، متضمن رویارویی نیروهای گوناگونی است که باید به طریقی در هم‌آهنگی و سازگاری با یکدیگر قرار گیرند.

---

۱. متن حاضر ترجمه‌ای است از *On the Future of Civilizational Dialogue* (1943) Sachiko Murata [همسر پروفسور ویلیام چینپک] استاد ادیان در دانشگاه ایالتی نیویورک در استونی بروک و مؤلف *The Tao of Islam* ● یا سیاسی از خانم پروفسور موراتا که متن‌نهایی ترجمه را از نظر گذرانیدند و اسناد مصطفی ملکیان که ترجمه را با متن اصلی مقابله کردند - م.

در پرداختن به این سؤال، در ابتدا باید قدری از پیشینه و سابقه خود سخن بگویم، چرا که من فقط می‌توانم از جانب خود سخن بگویم. برای من، مانند بسیاری از افراد دیگر که در یک کشور رشد و در کشورهای دیگری زندگی کرده‌اند، رویارویی نیروهای تمدن‌های گوناگون واقعیتهای روزانه بوده است. من در زندگی علمی و دانشگاهی خود سعی داشته‌ام که با تدریس و نوشتن دربارهٔ دو تمدنی که بهتر می‌شناسم، گفت‌وگو میان فرهنگ‌ها و تمدن‌ها را تشویق کنم. یکی از این دو تمدن، تمدن خاور دور است که در آن بزرگ شده‌ام و دیگری تمدن اسلامی است که اکثر دوران بزرگسالی را صرف مطالعهٔ آن کرده‌ام. ضمناً در یک دانشگاه امریکایی مشغول به تدریس بوده‌ام. در نتیجه باید مطالبم را به گونه‌ای دسته‌بندی و مرتب کنم که برای دانشجویان و همکارانم قابل فهم باشد. از این رو، در حقیقت من با سه تمدن سروکار دارم.

منظور من آن نیست که مردم چون در کشورهای مختلفی به دنیا آمده و رشد کرده‌اند، پس طرز فکرشان با یکدیگر متفاوت است. تجربه به من نشان داده است که تفاوت‌های عمده در دیدگاه‌های مردم را نمی‌توان صرفاً به زادگاه یا تمدن‌شان ارتباط داد. به‌رغم همه چیز، تمدن مدرن که ریشه در غرب داشت، به همه جا نفوذ کرده است و روی هم رفته جهان‌بینی نخبگان تحصیل‌کرده در سراسر کشورهای غیرغربی را نیز شکل می‌بخشد. یک ژاپنی، یا یک عرب و یا یک مالزیایی، هنگام صحبت دربارهٔ تمدن، ضرورتاً سخنگوی تمدن زادگاهش نیست، هر چند البته ممکن است سخنگوی کشور خودش باشد. این مسئله بسیار مهم است که «تمدن» را که واژه‌ای وسیع و گسترده است از «کشور» یا «دولت ملی» مجزا کنیم. «کشور» و «دولت ملی» بر هر موجودیتی است که نوعاً زادهٔ نیروهای سیاسی جدیدی است که ارتباطی هم با

تمدن‌هایی که به‌طور سنتی راهبر مردم در کشورشان بوده‌اند، ندارد. آن‌ها که سخنگوی «ملت‌ها» بند معمولاً سخنگوی تمدن ملت نیستند. در واقع، آشکار است که اکثر نخبگان تحصیل‌کرده سخنگوی تمدن متجدداند و نه تمدن سنتی خودشان. از این‌رو، بهتر است خط‌نمایی میان «متجدد» و «سنتی» کشیده شود. شاید این دو واژه بهترین واژه‌های ممکن نباشد، اما فاصله بسیاری میان دو شیوه اساسی نگرش و عملکرد وجود دارد که باید به آن اشاره شود. به زودی، به آن باز خواهم گشت. این پرسش که «ما از این‌جا که هستیم باید به کجا برویم» را بخش مهمی از انگیزه گفت‌وگوی تمدن‌ها می‌دانم، ولی این مسئله دشواری‌های زیادی برای من ایجاد می‌کند. نخست آن‌که، نمی‌دانم چگونه این‌جا را تصور کنم. نمی‌دانم کجا هستم و گمان نمی‌کنم واقعاً کس دیگری هم آگاه باشد. از این مسئله به خوبی اطلاع دارم که تعداد بسیاری از مردم گمان می‌کنند که می‌دانند که ما در کجا قرار داریم، اما معمولاً این دسته از مردم سخنگوی یک ایدئولوژی‌اند یا تیپ‌های بی‌تأمل و اهل عملی‌اند که می‌خواهند گام بردارند و کارها را به انجام رسانند. از دیدگاه آن‌ها، این وقت تلف کردن است که بنشینیم و ببینیم که آیا کارها را به درستی انجام می‌دهیم یا خیر. از نظر آن‌ها درست یا غلط بدیهی است. اما بقیه ما اگر منصف باشیم، باید بپذیریم که موقعیت فعلی باعث سردرگمی ماست.

اگر در این باره که هیچ‌کس واقعاً نمی‌داند ما اکنون کجا هستیم، خطا نکرده باشیم، آن‌گاه نتیجه می‌گیریم که رهبران ما نابینایانی هستند که عصا کش نابینایان دیگر شده‌اند. بقیه ما تابع رهبران هستیم، اما هیچ‌کس واقعاً نمی‌داند به کجا می‌رویم. شاید در معرض سقوط از پرتگاه باشیم. به یقین، بسیاری از متفکران معاصر، که می‌توانیم آن‌ها را در رده بدبین‌ها



جای دهیم، به ما می‌گویند: مسیر فعلی ما، به هیچ وجه ما را به جایی که انسان‌ها خواهان رفتن به آن هستند، راهبری نمی‌کند. این متفکران شامل بعضی از هوشیارترین و آگاه‌ترین مردم با پیشینه‌های گوناگون هستند. بسیاری از دانشمندان و بوم‌شناسان<sup>۱</sup> و هم‌چنین تعداد زیادی از استادان فلسفه و نویسندگانی که به احتمال صلح و خوشبختی و رفاه در آینده می‌اندیشند، با دشواری‌های جدی مواجه‌اند. از سوی دیگر، ما متفکرین «خوش‌بین» را نیز داریم. به نظر می‌رسد آن‌ها گمان می‌کنند که زمینه شکوفایی اقتصادی و تجاری و نوآوری‌های پیاپی فنی در زمان ما، نشانه‌هایی از ظهور یک جهان عظیم و نوین و سعادت و شادمانی انسانی و یک بهشت واقعی در زمین است.

نمی‌دانم کدام یک از گروه‌ها بر حق‌اند و یا چه کس دیگری صحیح می‌گوید. این مسئله نیز آشکار است که هیچ‌کس نمی‌تواند یقین داشته باشد. اما من تمایل دارم که نظر بدبین‌ها را تأیید کنم (حداقل در نگاهی فراگیر به کل جهان). دلیل آن است که احساس تاریخی من می‌گوید — به تعبیر یک ضرب‌المثل قدیمی — که هر چه بزرگ‌تر باشند، محکم‌تر زمین می‌خورند. هیچ‌گاه در طول تاریخ جهان چنان‌که آن را می‌شناسیم به این بزرگی نبوده‌ایم. در تفکر سنتی چینی — که بر مبنای فهم مکمل بودن چیزها و هم‌آهنگی میان همه چیزها مبتنی است — همیشه این تأکید وجود دارد که همه چیز پیرو اصل «یین»/ Yin و «یانگ»/ Yang است.<sup>۲</sup> وقتی ما به نهایت «یین» یا «یانگ» برسیم در آستانه ورود

1. Ecologist.

۲. در تفکر چینی و مکانیکی چون تائو و کنفسیوس جهان متشکل از دوگانگی است. این دوگانگی شامل «یین» و «یانگ» است که تائو فراتر از این دوگانگی است. «یین» و «یانگ» دو نیروی متکامل یکدیگر و مکمل جهان هستند. «یین» نماد انوئیت و هر چه که ظلمانی ←

به نیروی مکمل قرار داریم. به بیان دیگر آنچه بالا می‌رود باید پایین بیاید و آنچه پایین می‌آید باید بالا برود. ما در عصری از نهایت‌ها زندگی می‌کنیم؛ به این معنی که ما در زمانه‌ای به سر می‌بریم که شرایط به سرعت تغییر می‌کند. از دیدگاه وسیع تاریخی، این بدان معنا نیست که ما در زمانه آسانی زندگی خواهیم کرد.

پس، به نظر من، مشکل اصلی در هر گفت‌وگویی میان تمدن‌ها پرداختن به این پرسش است که ما کجا هستیم. پس از فهم این‌که کجا هستیم، می‌توانیم تصمیم بگیریم که به کجا می‌خواهیم برویم. اگر نتوانیم بر سر این‌که کجا هستیم، توافق کنیم، هیچ‌گاه نمی‌توانیم تصمیم بگیریم که کجا باید برویم. اگر امروزه ما با انسان‌های گذشته تفاوت داریم، به این دلیل است که مرزهای جغرافیایی میان تمدن‌ها تا حد زیادی برداشته شده است و دیگر پناهگاه امنی در جهان ما باقی نیست. اگر تمدنی اساساً مسیر اشتباه بپیماید، همه تمدن‌ها نیز به دنبال آن کشیده خواهند شد.

اگر قرار است گفت‌وگوی ما «تمدنی» باشد، باید بر آن دسته از عناصر مشترک تمدن‌های بزرگ تکیه کرد که آن‌ها را از فرهنگ معاصر متمایز می‌سازد، فرهنگ معاصر که توسط نخبگان رسانه‌ها، تجارت، سیاست و فن‌آوری قوام می‌یابد. نخبگان متجدد، معمولاً درباره این‌که ما چگونه باید برویم، عقیده مشخص و روشنی دارند. به این معنی که آن‌ها برنامه‌ها و سیاست‌های گوناگونی را در نظر دارند. اما آیا آن‌ها واقعاً نمی‌دانند که اکنون ما کجا هستیم؟ ملاک‌های قضاوت درباره وضعیت

---

و ضعیف و کوتاه و کوچک و قوه قابلیت است و در مقابل «بانگ» نماد ذکوریت و هر چه که نورانی و قوی و بلند و بزرگ و قوه فاعلیت است. به عبارت دیگر «بین» یعنی زمین و «بانگ» یعنی آسمان که در قرآن با تعبیر «السموات» و «الارض» از آن یاد شده است. س. م.

فعلی چیست؟ چه کسی باید تصمیم بگیرد که چه چیز در زندگی مردم اهمیت دارد؟ چه کسی اولویت‌ها را تعیین می‌کند؟

این روزها، پرسش‌هایی از این قبیل عمده‌تاً با توجه به ثمرات اقتصادی پاسخ داده می‌شود. به نظر می‌رسد اکثر مردم گمان می‌کنند آن‌چه اهمیت دارد این است که برای کار و شغل خود برنامه‌ریزی کنند و آن را با حداکثر توان و کفایت به انجام رسانند. اما عده‌ی قلیلی هستند که بتوانند به ما بگویند چرا باید این کار را در مرتبه‌ی اول قرار داد، و منبع الهام و ریشه‌ی عقیده‌ی آن‌هایی که به این مسائل می‌اندیشند معمولاً نه در تمدن‌های بزرگ جهان، که در سیستم‌های ایدئولوژیک است. برای آن‌که یک «گفت‌وگوی میان تمدن‌های درخور این نام وجود داشته باشد، باید بر مبنای اصولی که حیات بخش تمدن‌ها بوده‌اند شکل گیرد. و این اصول، همان اصولی نیستند که انسان‌های معاصر (تا چه رسد به دولت‌های معاصر) بر مبنای آن‌ها عمل می‌کنند.

این مسئله من را به همان خط تمایز مهم میان «سنت» و «تجدد» که پیش‌تر به آن اشاره کردم، باز می‌گرداند. به نظر من تمدن‌های کهن، پا بر جا و بزرگ در مسائل اساسی و بنیادی خود توافق داشته‌اند. اگر تمدن متجدد فقط می‌خواهد که کار به انجام رساند، تمدن سنتی از مردم می‌خواست که از خود بپرسند چرا باید کار را انجام دهند. برای پاسخ به این پرسش مردم باید می‌دانستند که کجا هستند و باید به کجا بروند. ابتدا ضروری بود تا موقعیت هر فرد مشخص شود، مردم باید بدانند کیستند و چرا آن‌ها اینجا، در این زندگی، و نه هیچ‌کجای دیگری، هستند. فقط پس از آگاهی از این مطلب است که می‌توانند درباره‌ی اهداف‌شان تصمیم بگیرند و تلاش کنند تا به آن‌ها برسند.

منظور من آن نیست که تمدن‌هایی سنتی انتظار داشتند که همگان

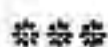
این سئوال‌ها را بپرسند. من فقط می‌خواهم بگویم ذهنیت این‌که به فکر ثمرات اقتصادی<sup>۱</sup> باشیم هیچ‌گاه در امور انسانی اثر مهمی نداشته است. جهت‌گیری آموزش به سوی هدفی غایی بود. هدف اصلی انسان‌ها در این تمدن‌ها — همان‌طور که تو وی - مینگ<sup>۲</sup> می‌خواهد در باب آیین کنفوسیوس<sup>۳</sup> تعبیر کند — آموختن این نکته بود که چگونه انسان باشیم. آموختن چگونه انسان بودن چیزی است که در جهان متجدد، به کلی از اذهان ما گریخته است. شاید بتوان هدف تجدد را، به بهترین وجه، در این عبارت خلاصه کرد: از یاد بردن چگونگی انسان بودن. مردم دیگر بی‌اطلاع هستند که «انسان بودن» ارتباط چندانی با زیست‌شناسی، سیاست و تجارت ندارد، و ارتباط وثیق با تربیت قلب و پرورش اخلاقی زیبا دارد. این روزها، سیستم‌های آموزشی ما به ما می‌آموزند که پرسش درباره این‌که ما کیستیم، و چرا این‌جا هستیم ربطی به کاری که باید به انجام برسد، ندارد. مردم نباید تشویق شوند که چنین پرسش‌هایی مطرح کنند. بلکه باید بیاموزند که چگونه کار خود را انجام دهند. هر کس باید ماهره‌ای ناچیز اما کارآمد در ماشین بزرگ و کارآمد تمدن باشد. اگرچه آشکارا بیان نمی‌شود، تلویحاً القا می‌شود که فقط این تمدن، یعنی تمدن مدرنیته، تمدن واقعی است و همه چیز در جهان پیشامدرن، از مُد افتاده، خرافی و در بهترین حالت تنها عجیب است. این مسئله شامل یکی از عجیب‌ترین و از رواج افتاده‌ترین پرسش‌ها نیز می‌شود — پرسشی که در کار آموختن این‌که چگونه انسان باشیم نقش کاملاً

1. bottom-line mentality.

۲. Tu Wei-ming استاد تمدن خاور دور و آیین کنفوسیوس در دانشگاه هاروارد و رئیس مؤسسه بن‌چینگ / YenChing

3. Confucianism.

## محوری و اساسی داشت — من کیستم؟



باید از این مسئله آگاه باشیم که دو گرایش عمیقاً متضاد و متخاصم در جهان ما رواج دارد. یکی از آن‌ها را می‌توان «نگاه به پیش رو» خواند و دیگری را «نگاه به پشت سر» نامید. تمدن‌های بزرگ دقیقاً بر اساس نظر به پیشینیان استوار بودند. کنفوسیوس سخنگوی خودش نبود، سخنگوی «رو» / 10 (یعنی «آموختگان») <sup>۱</sup> بود و این «آموختگان» در گذشته یافت می‌شدند. قرآن که بر محمد (ص) نازل شد، تأیید مجددی بر پیام پیامبران پیشین بود. دین اسلام چیزی نیست جز شیوهٔ زندگی و طرز تفکری که به این کتاب بزرگ و راه و رسم پیامبر باز می‌گردد. دیگر تمدن‌های سنتی نیز پیامبران و بانیان مشابهی دارند. آنچه این تمدن‌ها را «سنتی» می‌سازد، دقیقاً این واقعیت است که پیش از نگاه کردن به جلو، به پشت سر می‌نگرند. و آنچه تجدد را متجدد می‌سازد دقیقاً آن است که تجدد فقط می‌خواهد به جلو نگاه کند و حوصلهٔ امور سنتی و دیرپا را ندارد.

چگونه می‌توان بین آن‌ها که گذشته را ارج می‌نهند و برای تمامی گام‌ها به آن بازپس می‌نگرند و آن‌هایی که راهبری گذشته را انکار می‌کنند و فقط به آینده می‌نگرند، گفت‌وگو برقرار کرد؟ شاید بتوان گفت که هنگامی دربارهٔ «تمدن» صحبت می‌کنیم باید به طور کامل و به دقت مراقب چگونگی کاربرد لغات و واژه‌ها باشیم. باید پیرو «کنفوسیوس»



باشیم و تمامی نام‌هایی را که به کار می‌بریم، تصحیح کنیم. من باب مثال اگر چین کنفوسیوسی، اسلام، بودیسم و هندوستان بتوانند بحق «تمدن» نامیده شوند، آنگاه غرب متجدد یک تمدن نیست. البته وجهه‌ی بدی - مسیحی غرب حق تمدن نامیدن خود، در مفهوم سنتی این کلمه، را دارد، اما این وجهه از تمدن غربی دیگر نقش مهمی در تعیین مسیری که جهان متجدد دنبال می‌کند، بازی نمی‌کند.

اگر خواهان گفت‌وگویی میان تمدن‌ها هستیم، باید بدانیم که Civilitas یا مدینه و شهر که ریشه‌ی واژه‌ی تمدن / Civilization است دلالت بر شهرسازی و توسعه اقتصادی ندارد، بلکه دلالت بر ادب و انسانیت / Civility در مفهوم صحیح آن دارد. ادب و انسانیت شامل شیوه‌های صحیح رفتاری به صورتی که تعلیمات آسمانی<sup>۱</sup> تعیین می‌کنند، و نه به صورتی که دانشمندان علوم اجتماعی و روان‌شناسان ارائه می‌دهند. من تمامی آنچه را که پیروان کنفوسیوس «لی» / Li می‌خوانند و مسلمانان ادب می‌نامند، و آن هم رعایت شعایر و عبادات و توجه دقیق به جزئیات انسانی زندگی است در نظر دارم. البته این‌ها ارتباطی به شبکه‌ی روزافزون قوانین و مقرراتی که توسط حکومت‌های متجدد بر مردم تحمیل می‌شود، ندارد. ادب و انسانیت در این مفهوم سنتی یک خصیصه‌ی انسانی‌ای بود که می‌بایست از درون انسان پرورش می‌یافت. هرگز امکان نداشت آن را از بیرون بر انسان تحمیل کرد. تمدن‌های سنتی همیشه چنین ادب و انسانیتی را برای زندگی شایسته و سزاوار، یک آمادگی ضروری و یک نیاز همیشگی می‌دانستند. هیچ‌کس در صورت عدم بهره‌مندی از این نوع ادب هرگز نمی‌توانست چگونگی

انسان بودن را بیاموزد. اما اگر کسی گمان کند که تنها مسئله مهم، انتفاع از قوانین و مقررات رسمی است، «چگونه انسان بودن» را به آسانی فراموش خواهد کرد.

پس منظور من از «ادب و انسانیت»، رهنمودهای درونی تمدن‌های سنتی است که مردم می‌توانستند بر آن اساس بیاموزند که چگونه انسان باشند. این باید گوهر تمدن به معنای تصحیح شده این واژه، تلقی شود. برعکس، فراموش کردن این که چگونه انسان باشیم باید پایه فرهنگ متجدد و بلای جان تمدن حقیقی محسوب شود.

تمدن‌های سنتی، همواره توسط انسان‌های بزرگی هدایت می‌شدند که این نکته را فهمیده بودند: شخص فقط هنگامی می‌تواند چگونگی انسان بودن را بیاموزد که به درون خویش نظر کند. آنچه انسان‌ها را از سایر حیوانات متمایز می‌کند، دقیقاً توانایی آن‌ها در اندیشیدن به رفتار خود، پرورش خویش، نام‌گذاری بر امور باطنی و آنچه در جهان خارج وجود دارد و تصحیح نام‌هایی است که به اشتباه به کار رفته‌اند. سنت از مردم می‌خواهد که بفهمند کسب‌تند و باید چگونه باشند و آنگاه نشان می‌دهد که چگونه می‌توانند انرژی‌های خود را صرف بدل شدن به انسانی حقیقی کنند.

برعکس، مدرنیته نظر به بیرون دارد. مدرنیته می‌گوید که انسان‌ها چیزی بیش‌تر از حیواناتی پیچیده نیستند و نباید وقت خود را برای مطرح کردن پرسش‌هایی که پاسخی ندارند، تلف کنند. آن‌ها باید به جلو نظر افکنند، پا بیرون نهند، گام بردارند و کارها را به انجام رسانند. از آن‌جا که مدرنیته سئوالات اولیه و اساسی را مهم نمی‌داند، به جای آن پرسش‌های ثانویه بی‌شماری را طرح می‌کند.

سنت با حکمت سروکار دارد و حکمت یعنی شناخت خود و

خدای خود؛ شناخت جهان برحسب شناخت نفس و عمل کردن در جهان متناسب با دانسته‌ها و شناخت فرد است. مدرنیته فقط با دانش به عنوان ابزار برای به انجام رساندن کارها سروکار دارد. امروزه، حتی دانش نیز فراموش شده است و در عوض مردم درباره اطلاعات که وجه عملی باز هم آشکارتری دارد، سخن می‌گویند. مردم دیگر نمی‌دانند چگونه درباره حکمت بیندیشند. آن‌ها حکمت را به زباله‌دان تاریخ می‌افکنند، زیرا می‌خواهند خود را با جهان واقعی سرگرم کنند. هرگز به این فکر نمی‌افتند که واقعیت می‌تواند چیزی بسیار متفاوت با آنچه آن‌ها در یک قدمی می‌بینند، باشد. چنین شناخت روزانه از واقعیت نکوهیده‌ترین خرافه در هر تمدن پیشامدرن محسوب می‌شود، زیرا باعث غفلت از ابعاد و وجوه گوناگون و متفاوتی است که هر فرد انسانی از آن بهره‌مند است.



مخلص کلام این‌که، در تلاش برای نگرستن به جلو، من فقط می‌توانم ضرورت نگاه به پشت سر و گذشته را درک کنم. اگر به بنیادی‌ترین پرسش‌هایی که توسط تمدن‌های بزرگ تاریخ مطرح شده است، توجه نکنیم و اگر با این واقعیت که تمدن متجدد اکثر این پرسش‌ها را بی‌اساس می‌داند، رو در رو نشویم، نمی‌توانیم مدعی شویم که در یک گفت‌وگو میان تمدن‌ها شرکت کرده‌ایم. مهم‌ترین وظیفه شناخت ماهیت خودمان به عنوان یک انسان است؛ همان‌گونه که این پرسش در تمدن‌های سنتی مطرح شده است. وگرنه یکسره دلمشغول مسائل عملی و اقتصادی خواهیم شد و کوشش خواهیم کرد تا مؤثرترین راه برای حذف موانع

همکاری جهانی را بیابیم. در این رویکرد، بیماری از یاد می‌رود، زیرا فقط بر نشانه‌های بیماری تأکید می‌شود. آن‌ها که در پی رویکرد فوق هستند، آسپیرین به بیماری می‌دهند که بر اثر سرطان در حال احتضار است.

تنها راه درمان بیماری پرداختن به کلیت موجود زنده است؛ یعنی انسان‌ها در تمامیت واقعیت خودشان. همه تمدن‌های پیش از عصر جدید در این مسئله توافق دارند که تمامیت واقعیت انسانی بسیار فراتر از دیدگاه محدود انسان‌های فناپذیر و عادی است. برخی از خدا سخن گفته‌اند، تعدادی از تائو<sup>۱</sup> و شماری هم از بودا<sup>۲</sup> سخن به میان آورده‌اند. تنها حقیقت جهان‌شمول آن است که ما در زندگی از حداکثر ظرفیت خود بهره نمی‌جویم و حداکثر ظرفیت ما ارتباط چندانی به دانشی که از راه حواس به دست می‌آید و یقیناً ربطی هم به هیچ‌یک از اشکال دانشی که جهان متجدد تا حد افراط به آن مفتخر است، ندارد.

تمدن‌های پیشامدرن می‌دانستند که مردم در سطحی پایین‌تر از حد خود زندگی می‌کنند. این تمدن‌ها در پی آن بودند تا زمینه‌ای فراهم آورند که مردم بفهمند در مرتبه پایین‌تری از آنچه باید باشند قرار دارند و آنگاه آن‌ها را یاری دهند تا از جایگاه خود فراتر روند. مردم از زمان تولد «انسان» محسوب نمی‌شوند. آن‌ها باید بیاموزند تا چگونه انسان باشند. اسطوره‌های پیشامدرن درباره منشأ آدمی همواره با هبوط از عالم علوی آغاز می‌شد. وظیفه انسان‌ها بازگشت به اوجی بود که از آن فرود آمده بودند.

اما تمدن متجدد بر اسطوره‌های دیگری اتکا دارد. گذشته پایین‌تر از

1. Tao.

2. Buddha (563?-483?).

حد ما قرار دارد و نشانی از بدویت و عقب‌ماندگی است. ما در نقطه اوج تکامل و پیشرفت زندگی می‌کنیم. به جز آن‌چه که می‌توانیم باهوش و درایت خود بنا کنیم، چیزی وجود ندارد تا به سوی آن بالا رویم. اگر در دست‌یابی به اهدافی که برگزیده‌ایم، موفق نباشیم، آنگاه فقط حیوان محسوب می‌شویم و نباید بیش از این انتظار داشت. هر گفت‌وگویی میان تمدن‌های سنتی از آغاز می‌پذیرد که ما حیوان نیستیم، بلکه فرشته یا خدا یا بوداییم. اما بیش‌تر اوقات، چنین مسائلی در بافت تجدد حتی نمی‌توانند مورد توجه و بحث قرار گیرند، زیرا تصور می‌شود که این سخنان از مُد افتاده و منسوخ است.

و سرانجام این‌که، من مشتاقانه در انتظار بحثی درباره معنای انسان بودن، در ژرف‌ترین و وسیع‌ترین معنای این واژه، هستم. آنگاه قادر خواهیم شد موقعیت فعلی را با توجه به معیارهای انسانی تمدن‌های بزرگ درک کنیم. سپس می‌توانیم بحث کنیم که چگونه بیاموزیم تا انسان باشیم. اما اگر ندانیم که اکنون چه هستیم و باید برای دست‌یابی به چه چیزی تلاش کنیم، نمی‌توانیم بیاموزیم که انسان باشیم. جهانی که در آن آموختن چگونه انسان‌بودن موضوعی منسوخ و مغفول است، چندان جهانی هم نیست و بعید است که دیر بپاید.





مرکز اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران



مركز بحوث تعليمية  
البحرین

کارنامه



سازمان اسناد و کتابخانه ملی  
جمهوری اسلامی ایران

ترجمه مجدالدین کیوانی

### مشاغل

استاد پژوهش‌های دینی، بخش مطالعات آسیایی و آسیایی - امریکایی، دانشگاه استونی بروک، ۲۰۰۳ - . استاد پژوهش‌های دینی، بخش تحقیقات تطبیقی، دانشگاه استونی بروک (سانی<sup>۱</sup> استونی بروک)، ۲۰۰۳-۱۹۹۶. دانشیار پژوهش‌های دینی، بخش تحقیقات تطبیقی، سانی استونی بروک، تمام وقت ۹۶-۱۹۹۲. پاره وقت ۹۲-۱۹۹۱. استادیار پژوهش‌های دینی (پاره وقت)، سانی استونی بروک، ۹۱-۱۹۸۳. دستیار ویراستار، دایرةالمعارف ایرانیکا، دانشگاه کلمبیا، ۸۴-۱۹۸۱. استادیار، فرهنگستان سلطنتی فلسفه ایران، تهران، ۷۹-۱۹۷۸. استادیار، مرکز علوم انسانی، دانشگاه صنعتی آریامهر، تهران، ۷۸-۱۹۷۴. مربی مرکز علوم انسانی، دانشگاه صنعتی آریامهر، تهران، ۷۴-۱۹۷۳. پژوهشیار، مرکز تحقیق در علوم اسلامی، تهران، ۷۲-۱۹۷۱.

### تحصیلات

عضو وابسته فرهنگستان سلطنتی فلسفه ایران، تهران، ۷۸-۱۹۷۶؛  
دکتری در زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه تهران، ۱۹۷۴. کارشناسی  
(لیانس) در تاریخ، کالج ووستر، ۱۹۶۶.

### فعالیت‌های حرفه‌ای

مدیر تحقیقات، مدرسه مطالعات عالی در علوم اجتماعی، پاریس،  
ژوئن، ۲۰۰۴؛ استاد مدعو ادبیات عرب، دانشگاه هاروارد، بهار ۱۹۹۶؛  
هیأت تحریریه نشر دانشگاه ایالتی نیویورک، ۹۲-۱۹۸۹.

### بورسیه‌ها و جایزه‌ها

جایزه جهانی کتاب سال در تحقیقات ایرانی در کشورهای امریکایی،  
جمهوری اسلامی ایران (۸ فوریه ۲۰۰۵)؛ جایزه ویژه مولانا شناسی  
بنیاد کومباس؛ بورسیه استادان دانشگاه، موقوفه ملی برای علوم  
انسانی، ۹۴-۱۹۹۳؛ بورسیه فولبرایت برای هند: بورسیه هند و امریکا  
از کمیسیون فرعی تعلیم و تربیت و فرهنگ، مه ۱۹۸۸ - ژانویه ۱۹۸۹؛  
بورسیه برای مطالعات و تحقیقات آزاد، موقوفه ملی برای علوم انسانی،  
۸۷-۱۹۸۶.

### تالیفات

مؤلف، ویراستار و مترجم بیست و پنج کتاب و رساله و صد و پنجاه  
مقاله در باب اندیشه اسلامی، تشیع و تصوف.



کتاب‌ها و رساله‌ها: مصنفات

۱. علم، عالم، علم روح: مناسبت کیهان‌شناسی اسلامی در دنیای امروز، آکسفورد: ون‌ورلد، ۲۰۰۷، یازده + ۱۳۵ ص.
۲. ابن عربی: خلیفه پیامبران، آکسفورد، ون‌ورلد، ۲۰۰۵، هفت + ۱۵۲ ص.
۳. من و رومی: زندگی‌نامه خودنوشت شمس تبریزی، لوئیسویل: فونز ویتانه، ۲۰۰۴، بیست و پنج + ۴۰۹ ص؛ لاهور: آکادمی سهیل، ۲۰۰۵.
۴. لب فلسفه اسلامی: در جست‌وجوی خودشناسی در تعالیم افضل‌الدین کاشانی، آکسفورد: نشر دانشگاه آکسفورد، ۲۰۰۱، سیزده + ۳۶۰ ص.
۵. تصوف: درآمدی کوتاه، آکسفورد، ون‌ورلد، ۲۰۰۰، ۱۸۰ ص؛ لاهور: آکادمی سهیل، ۲۰۰۵.
- ترجمه اندونزیایی به قلم زیمول آم *Tasawuf di Mata Kaum Sufi* بندونگ: پنیریت میزان، ۲۰۰۲، ۲۸۴ ص.
- ترجمه ترکی توسط توران کچ، *Tasawuf: kisa Bir Giris* / درآمدی کوتاه بر تصوف، استانبول، انتشارات ایز، ۲۰۰۳، ۳۱۷ ص.
- ترجمه فارسی توسط جلیل پروین، درآمدی بر تصوف و عرفان اسلامی، تهران: پژوهشکده خمینی، ۱۳۸۲/۲۰۰۴، ۲۷۰ ص.
- ترجمه آلبانیایی توسط سقراط احمताج، *Në Kërkim Të Zembrës Së Humbur* تیرانا: لوگورسی، ۲۰۰۷، بیست و دو + ۱۸۵ ص.
۶. تجلی حق: اصول کیهان‌شناسی ابن عربی، البنی: نشر سانی، ۱۹۹۸، ۵۲۳ ص؛ لاهور: آکادمی سهیل، ۲۰۰۰.
۷. *Varolmann Boyutlari: Tasavvuf ve Vahdetül Vücu'd Üstüne*

*Yazilar* (ہفده مقاله ترجمہ شدہ بہ ترکی توسط توران کُچ)، استانبول: نشر انسان، ۱۹۹۷، ۴۰۸ ص؛ چاپ دوم، ۲۰۰۷، ۴۱۶ ص.  
 ۸. *حوالم خیالی: ابن عربی و مسئلہ تنوع دینی، البنی: نشر سانی، ۱۹۹۴، ۲۰۸ ص.*

○ ترجمہ ترکی توسط محمت دمیرکایا، *Hayal A'lemleri: Ibn Arabi ve dinlerin çeşitliliği meselesi*، استانبول، نشر کاکنوس، ۱۹۹۹، ۲۲۳ ص.

○ ترجمہ اندونزیایی بہ قلم احمد سیاہید، *Dunia Imaginal Ibnu 'Arabi: Kreativitas Imaginasi dan Persoalan Diversitas Agama* جا کارتا: رسالت گوستی، ۲۰۰۱.

○ ترجمہ اسپانیولی توسط آنا سرانو و پابلو بنیتو. *Mundos imaginales: Ibn al- Arabi y la diversidad de las creencias*، مادرید: ماندالا، ۲۰۰۴، ۳۳۳ ص.

○ ترجمہ فارسی بہ قلم سید محمود یوسف ثانی، *حوالم خیال: ابن عربی و مسئلہ کثرت دینی، نهران: پژوهشکده خمینی، ۱۳۸۳/۲۰۰۴، ۲۱۴ ص.*

○ ترجمہ فارسی توسط قاسم کاکایی، *حوالم خیال: ابن عربی و مسئلہ اختلاف ادیان، نهران: انتشارات هرمس، ۱۳۸۴/۲۰۰۵، ۲۹۶ ص.*

۹. ایمان و عمل در اسلام: سه متن صوفیانه سده سیزدهم، البنی، نشر سانی، ۱۹۹۲، ۳۰۶ ص؛ کوالومپور: س. عبدالمجید و شرکاء، ۱۹۹۴؛ لاهور: آکادمی سہیل، ۲۰۰۰.

۱۰. طریق صوفیانه علم: متافیزیک خیال نزد ابن عربی، البنی: نشر سانی، ۱۹۸۹، ۴۷۸ ص؛ لاهور: آکادمی سہیل، ۲۰۰۰.

○ ترجمہ ناکامل اندونزیایی (مقدمہ بہ اضافه فصل های ۱-۳) توسط

احمد نیجم، م. سادات اسماعیل، و روسلانی، *The Sufi Path of Knowledge: Tuhan Sejalti dan Tuhan-tuham Palsu* (طریق صوفیانه علم: خدای راستین و خداوندان دروغین) یوگیا کارتا: قلم، ۲۰۰۱.

○ ترجمه ناتمام اندونزیایی (فصل های ۴-۵) توسط احمد نیجم، م. سادات اسماعیل و روسلانی، *The Sufi Path of Knowledge: Hermeneutika al-Quran Ibnu al-Araby* (طریق صوفیانه علم: هرمنوتیک [تفسیر] ابن عربی از قرآن)، یوگیا کارتا: قلم، ۲۰۰۱.

○ ترجمه ناقص اندونزیایی (فصل های ۶-۷) به وسیله احمد نیجم، م. سادات اسماعیل و روسلانی، *The Sufi Path of Knowledge: Pengetahuan Spiritual Ibnu al-Araby* (طریق صوفیانه علم: علم روحانی ابن عربی)، یوگیا کارتا، قلم، ۲۰۰۱.

۱۱. طریق صوفیانه عشق: تعالیم روحانی رومی، البنی، نشر سالی، ۱۹۸۳، ص: ۴۳۳؛ لاهور: آکادمی سهیل.

○ ترجمه روسی به قلم مارینا امتپانیانتس و اندره اسمیرتف، مسکو: انتشارات لادومیر، ۱۹۹۵.

○ ترجمه فارسی از شهاب الدین عباسی، راه عرفانی عشق: تعالیم معنوی مولانا، تهران: نشر پیکان، ۱۳۸۲/۲۰۰۵.

○ ترجمه فارسی از مهدی سررشته داری، طریق صوفیانه عشق، تهران: انتشارات مهراندیش، ۱۳۸۴/۲۰۰۵.

○ ترجمه بوسنیایی توسط رشید حافظوویچ: *Sufijski put Ljubavi: Rumijeva duhovna ucłenja*، سارایوو: ابن سینا، ۲۰۰۵.

۱۲. تعالیم صوفیانه رومی: مقدمه، تهران: نشر دانشگاه [صنعتی] آریامهر، ۱۹۷۴، ص ۹۶.

○ «مقدمه بر عرفان مولوی»، ترجمهٔ فارسی توسط شهاب‌الدین عباسی، گنجینه معنوی مولانا، تهران: انتشارات مروارید، ۱۳۸۳/۲۰۰۴، صص ۴۱-۱۱۹.

○ ویرایش جدید: تعالیم صوفیانهٔ مولوی، مصور، بلومینگتن، ایندیانا، کتاب‌های جهان خرد، ۲۰۰۵، چهارده + ۱۰۳ ص.

#### ترجمه‌ها

۱. ملاصدرا، اکسیر معرفت. متن، ترجمه، مقدمه و تعلیقات. پروو<sup>۱</sup>: نشر دانشگاه بریگام یانگ<sup>۲</sup>، (ترجمه‌های اسلامی)، ۲۰۰۳. لاهور: آکادمی سهیل، ۲۰۰۵.

۲. جامی، لوایح در ساچبیکو مورانا، خوشه‌چینی چینیان از نور تصوف: دانش عظیم [وجود] پاک و حقیقی وانگ تای - یو و کشف عالم پنهان حقیقت لیوچی<sup>۳</sup>، البنی: نشر سانی، ۲۰۰۰، صص ۱۲۸-۲۱۰.

۳. ابن عربی، الفتوحات المکیه: متون منتخب (با همکاری ام. خوتکیویچ<sup>۴</sup>، سی. خوتکیویچ، دی. گریل و ج. ماریس)، پاریس: سندباد، ۱۹۸۹، صص ۷۵-۱۱۶، ۲۳۹-۳۲۱، ۵۰۰-۵۳۰، ۵۵۳-۵۶۹.

○ منتخبانی به انگلیسی، تجدید چاپ در ابن عربی، فتوحات مکیه،

1. Provo.

2. Brigham Young.

3. Sachiko Murata, *Chinese Gleams of Sufi Light: Wang Tai-yü's Great Learning of the Pure and Real and Liu Chih's Displaying the Concealment of the Real Realm*.

4. M. Chodkiewicz.

- نیویورک: نشر پیر، ۲۰۰۲، صص ۲۷-۶۴، ۹۸-۱۲۵.
۴. علی بن الحسین، *الصحيفة السجادية*، زبور اسلام. متن عربی، ترجمه انگلیسی، مقدمه و حواشی. لندن: بنیاد محمدی، ۱۹۸۸، ۳۱ + ۲۵۹ + ۳۰۱ ص. تجدید چاپ در قم، انتشارات برگزیده، بی تا.
- زبور اسلام: ترجمه انگلیسی. بیرمنگام، بریتانیا: مؤسسه المهدی و مرستا، سوئد: ناشران کتاب های تربیتی معراج، ۲۰۰۷، ۳۱۳ ص.
۵. جواد نوربخش (گردآورنده)، *تصوف [۴]*. توبه، ورم، زهد، تقوی، خضوع، خشوع، اخلاص، استقامت، ادب. لندن: خانقاه نعمت اللہی، ۱۹۸۸، ۱۶۶ ص.
۶. علی بن الحسین. *مناجات: مکارم الاخلاق*. لندن: بنیاد محمدی، ۱۹۸۳، ۲۶ ص.
۷. فخرالدین عراقی، *انوار الہی [الوامع]*، (با همکاری پی. ال. ویلسن). با مقدمه و حواشی. نیویورک: نشر پولیست (آثار کهن معنویت غربی)، ۱۹۸۲، ۱۷۸ ص.
۸. نوربخش (گردآورنده)، *تصوف [۲]*. خشیت و رجاء، قبض و بسط، جمع و تفرقه، سکر و صحو، فنا و بقا. نیویورک: خانقاه نعمت اللہی، ۱۹۸۲، ۱۲۶ ص.
۹. علی بن ابی طالب، دعا، لندن: بنیاد محمدی، ۱۹۸۲، ۶۶ ص.
۱۰. گلچین شیعی. *البنی*: تشریح سانی، ۱۹۸۱، ۱۵۲ ص.
۱۱. ج. نوربخش (گردآورنده). *تصوف [۱]*. معنی، علم و وحدت: نیویورک: خانقاه نعمت اللہی، ۱۹۸۱، ۱۱۱ ص.
۱۲. سید محمد حسین طباطبایی، *محمد در آینه اسلام*. تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۹۷۰، ۲۶ ص.



### ویرایش‌ها و نظرات بر ویرایش

۱. چکیده نوشته‌های سیدحسین نصر، بلومفیلد، ایندیانا: وُردل ویزدُم، ۲۰۰۷، چهارده + ۲۵۰ ص.
۲. سیر درونی: نظراتی برگرفته از سنت اسلامی، سندپوینت، آیداهو، نشر مورنینگ لایت، ۲۰۰۷، سی + ۳۱۸ ص.
۳. دستیار ویراستار دایرةالمعارف ایرانیکا. جزوه‌های ۳-۸ (ج ۱، صص ۲۲۵-۱۹۶). لندن: راتلج و کگان پُل، ۱۹۸۲، ۸۵ ص.
۴. نمایه‌هایی بر سعیدالدین فرغانی. مشارق‌الدراری. ویرایش سیدجلال‌الدین آشتیانی. مشهد: دانشگاه فردوسی، ۱۳۵۷/۱۹۷۸، صص ۶۵۱-۸۱۱.
۵. کتاب‌شناسی محتشای علوم اسلامی (با همکاری سیدحسین نصر). مجلدات ۱-۲. تهران: فرهنگستان سلطنتی فلسفه ایرانی، ۱۹۷۵-۷۸، ۴۳۲، ۳۱۷ ص؛ مجلد ۳، تهران، ۱۹۹۱؛ تجدید چاپ مجلدات ۱ و ۲ در لاهور: آکادمی سهیل، ۱۹۸۵.
۶. ویرایش نقدالنصوص فی شرح نشر القصوص از عبدالرحمن جامی. متن عربی و فارسی همراه با حواشی انتقادی و مقدمه‌های فارسی و انگلیسی، نمایه‌ها. تهران: فرهنگستان سلطنتی فلسفه ایران، ۱۹۷۷، ۶۴۸ ص؛ ویرایش دوم، تهران: مؤسسه تحقیقات و مطالعات فرهنگی، ۱۹۹۲.

### مقالات: مجلات و فصلنامه‌ها

۱. «میراث فکری مسلمانان و نظریات جدید سیاسی»، *Forum Bosnae* ۳۸ (۲۰۰۷)، صص ۱۰۱-۱۱۶.
۲. «رویکرد سنتی به علم»، *Sacred Web* ۱۸ (۲۰۰۷)، صص ۲۹-۴۷.

۳. «جایگاه تیان - فنگ زینگ - لی در سنت اسلامی» (در ترجمه چینی) *Nanjing Daxue Xuebao (Journal of Nanjing University)* ۳/۲۳ (۲۰۰۶)، صص ۵۰-۵۳.
۴. «تصوف در اسلام»، *Sacred History Magazine* (ژانویه / فوریه ۲۰۰۶)، صص ۳۰-۳۹.
۵. «من و رومی: زندگی نامه خودنوشت شمس تبریزی»، *The Watkins* Review ۱۲ (پاییز و زمستان ۲۰۰۵)، ص ۳۰.
۶. «روح، جسم و بین این دو»، *Parabola* ۳/۳۰ (۲۰۰۵)، صص ۱۰-۶.
۷. «اورا خواب نمی‌گیرد»، *Parabola* ۱/۳۰ (۲۰۰۵)، صص ۳۲-۳۸.
۸. «نکته اصلی: نقش قونوی در مکتب ابن عربی»، *Journal of the Muhyiddin Ibn-Arabi Society* ۳۵ (۲۰۰۴)، صص ۲۵-۴۵.
۹. «ابن عربی و رومی»، *Sacred Web* ۱۳ (۲۰۰۴)، صص ۳۳-۴۵، ترجمه ح. کمالی یا عنوان «شیخ اکبر و مولانا»، *Golestân: Quarterly of the Council for the Promotion of the Persian Language and Literature in North America* ۲/۲ (۱۹۹۸)، صص ۹-۲۲؛ نیز کیمیا، (تهران)، ۵ (۱۳۸۲/۲۰۰۳)، صص ۳۰۷-۳۱۸.
۱۰. «خیال به عنوان تجلی [الهی] در اسلام»، *The Temenos Academy* Review ۶ (۲۰۰۳)، صص ۶۵-۸۲.
۱۱. «دیدگاه کثرت‌گرا در شعر صوفیانه فارسی»، *Islam and Christian Muslim Relations* ۴/۱۴ (۲۰۰۳)، صص ۴۲۳-۴۲۸؛ نیز در *Sufi* ۶۱ (۲۰۰۴)، صص ۱۴-۱۹.

۱۲. «افشای تصویر واسطه<sup>۱</sup>: نظر ابن عربی در باب مرگ» : *Discourse* :  
*Journal for Theoretical Studies in Media and Culture* ۱/۲۴ (۲۰۰۲)، صص ۶۱-۸۱.
۱۳. «نظریه ابن عربی در تکامل»، *Jqbal Review* ۲/۴۳ (۲۰۰۲)، صص  
۶۱-۸۱.
۱۴. «نظر ابن عربی درباره فایده علم»، *Sophia* ۲/۸ (۲۰۰۲) صص  
۲۷-۴۸. تجدید چاپ در *The Essential Sophia*. ویراسته سید حسین  
نصر و کترین ابراین. بلومینگتن: کتاب‌های وُردل ویزدم، ۲۰۰۶، صص  
۱۲۶-۱۴۳.
۱۵. «مکتبی که از یونان قدیم بهره گرفت»، *The Times*، ۲۶ اکتبر  
۲۰۰۲، تکمله «تصوف»، ص ۴.
۱۶. «روح، آیینه تصویر خداوند»، *Neue Zürcher Zeitung*، ۳ مارس  
۲۰۰۲، ص ۹۰.
۱۷. «طریق رسیدن به حقیقت نزد رومی»، *Jqbal Review* ۴/۲۲  
(۲۰۰۰)، صص ۱۳-۳۲؛ نیز با عنوان: «اندیشه سنتی اسلامی و چالش  
علم‌گرایی»، دانشنامه: فصلنامه دو زبانه دانشگاه شهید بهشتی، ۱/۱  
(۲۰۰۳)، صص ۳۱-۵۶.
۱۸. «زمان، مکان و عینیت هنجارهای اخلاقی: تعالیم ابن عربی»،  
*Islamic Studies* ۳۹ (۲۰۰۰)، صص ۵۸۱-۵۹۶؛ تجدید چاپ در  
*Jqbal Review* ۴/۴۵ (۲۰۰۴)، صص ۳-۱۹.
۱۹. «هدف فلسفه اسلامی: تأملاتی در آثار افضل‌الدین کاشانی» *Sacred*  
*Web* ۵ (۲۰۰۰)، صص ۱۷-۲۹.

---

1. The Disclosure of the Intervening Image.

۲۰. «در باب غایت‌شناسی ادراک»، *Transcendent Philosophy*، صص ۱-۱۸ و نیز در *Perception According to Mulla* (۲۰۰۰)، صص ۴۴-۲۳۰، ویراسته س. غ. صفوی. لندن: انتشارات سلمان آزاده (۲۰۰۲)، صص ۴۴-۲۳۰، ترجمه فارسی توسط الف. ح. قزوینی در *خردنامه صدر* (تهران)، ۲۶ (۱۳۸۰/۲۰۰۱)، صص ۷۱-۷۸.
۲۱. «سخنانی خطاب به خردمندان»، *Sufi*، ۴۲ (۱۹۹۹)، صص ۴۱-۴۳.
۲۲. «آیا می‌توان میراث اندیشه اسلامی را بازیافت؟»، *Jqbal Review*، ۴۱-۵۷؛ تجدید چاپ در *Altinoluk* (استانبول) ۳۲ (مارس - آوریل ۲۰۰۲)، صص ۳۲-۴۰؛ تجدید چاپ در *The Path* (سنگاپور)، ۱ (۲۰۰۵)، صص ۴۰-۴۹.
۲۳. «در حضور خداوند»، *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*، ۲۰ (۱۹۹۶)، صص ۱۵-۳۲.
۲۴. «میراث محمدی»، *Horizons Maghrébins*، ۳۰ (هیور ۱۹۹۵)، صص ۵۵-۶۱؛ تجدید چاپ در *Jqbal Review*، ۳۸ (۱۹۹۷)، صص ۱۴۱-۱۵۰.
۲۵. «ریشه‌های الهی عشق بشری»، *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*، ۱۷ (۱۹۹۵)، صص ۵۵-۷۸.
۲۶. «نظر احمد سمعانی در باب رحمت الهی»، *Sufi*، ۲۹ (۱۹۹۵)، صص ۶-۱۳؛ نیز در *کیمیا* (تهران)، ۱ (۱۳۷۷/۱۹۹۸)، صص ۲۷-۳۹.
۲۷. «مفهوم وحدت وجود و تطور آن»، *پژوهشگران* [تهران]، ۱۱ (۱۳۷۲) [۱۹۹۴]، صص ۱۹-۲۵.
۲۸. «دین و توسعه»، *نامه فرهنگ* [تهران]، ۱۲ (۱۹۹۴)، صص ۹-۲۱. تجدید چاپ در *message of Thaqaalayn*، ۴/۱ (۱۹۹۴)، صص ۱۴۷-۱۶۸؛ نیز در *Echo of Islam* [تهران]، ش ۱۲۴ (اکتبر ۱۹۹۴)،



- صص ۶-۱۵؛ نیز در [Jqbal Review لاهور] ۳:۳۶ (۱۹۹۵)، ۸۱-۱۰۴.  
 ترجمه فارسی توسط س. م. آوینی، نامه فرهنگ [تهران]، ۱۲ (۱۹۹۴)،  
 صص ۵۰-۶۳. دومین ترجمه فارسی در معرفت [قم]، ۲/۴ (۱۹۹۵)،  
 صص ۴۰-۴۹. نیز با عنوان «در جهت نظام اعتقادی اسلامی برای  
 پیشرفت». *To wards Metanoia*: مقالاتی تقدیمی به ا. ک. سران به  
 مناسبت هشتادمین سالروز تولد او و ویرایش رامش چندزبانویاری (لکهنو:  
 مرکز کومرومی، ۲۰۰۲)، صص ۹۲-۱۱۳.
۲۹. «دیدارهایی با مردان مثالی»، *Sufi*، ۱۹ (۱۹۹۳)، صص ۸-۱۳.  
 صورت تجدید نظر شده در *Imaginal Worlds* فصل ۶.
۳۰. «طریق روحانی عشق در آثار ابن عربی و رومی»، *Mystics Quarterly*، ۱/۱۹ (۱۹۹۳)، صص ۴-۱۶.
۳۱. «خواجه خرد و رساله نور و حدیث وی»، *ایران‌نامه*، ۱/۱۱ (۱۹۹۳)،  
 صص ۱۰۱-۱۲۰.
۳۲. «یادداشت‌هایی درباره نفوذ ابن عربی در هند»، *Muslim World*،  
 ۸۲ (۱۹۹۲)، صص ۲۱۸-۲۴۱.
۳۳. «راه صوفی»، صوفی، ۱۴ (۱۹۹۲)، صص ۵-۱۰.
۳۴. «مواضع بدن در نمازهای یومیه»، صوفی، ۱۴ (۱۹۹۱-۱۹۹۲)،  
 صص ۱۶-۱۸؛ ترجمه فرانسوی به توسط ای. دُلانگره با عنوان "Les  
 gestes de la prière en Islam Initiations" ۷ (۱۹۹۱-۱۹۹۲)،  
 صص ۱۵-۱۹.
۳۵. «ابن عربی در مقام عاشق»، *Sufi*، ۹ (۱۹۹۱)، صص ۶-۹؛ ترجمه  
 فارسی توسط س. حمزه‌بی *Sufi*، ۱۳ (۱۳۷۰/۱۹۹۱)، صص ۷-۱۲.
۳۶. «مفهوم اسلامی کمال انسانی»، *The World and I*، ۲/۶ (فوریه  
 ۱۹۹۱)، صص ۴۹۸-۵۱۳. تجدید چاپ در *Jung and the*



۳۷. ریشه‌های دین‌شناختی جنگ و صلح در اسلام، *Islamic Quarterly*، ۳۴ (۱۹۹۰)، صص ۱۴۵-۱۶۳. تجدید چاپ در *Iqbal Review*، ۲/۴۴ (۲۰۰۳)، صص ۵۷-۷۶.
۳۸. «رساله‌ی خواجه خُرد در باب معرفت»، *Sufi*، ۵ (۱۹۹۰)، صص ۱۱-۱۲. ترجمه‌ی فارسی با عنوان «رساله‌ی عارف خواجه خُرد»، *Sufi*، ۴ (۱۳۶۸ [۱۹۸۹])، صص ۲۲-۲۵.
۳۹. «شعر عاشقانه‌ی آیت‌الله خمینی»، با همکاری پی. کلوسن، *The New Republic* (۴ سپتامبر، ۱۹۸۹)، ص ۳۵.
۴۰. «دنیای خیال و صور خیال شاعرانه مطابق با نوشته‌های ابن عربی»، *Temenos*، ۱۰ (۱۹۸۹)، صص ۹۹-۱۱۹. شکل تجدید نظر شده‌ی آن در *Imaginal Worlds* فصل ۵.
۴۱. «از فتوحات مکیه: افسانه‌ی منشأ دین و قانون»، *The World and I*، ۱/۳ (ژانویه ۱۹۸۸)، صص ۶۵۵-۶۶۵. تجدید نظر شده‌ی آن در *Imaginal Worlds* فصل ۸.
۴۲. «مرگ و عالم خیال: قیامت‌شناسی ابن عربی»، *The Muslim World*، ۷۸ (۱۹۸۸)، صص ۵۱-۵۲. تجدید نظر شده‌ی آن در *Imaginal Worlds* فصل ۷. ترجمه‌ی ترکی به توسط ت. کُچ، *Yeldi İklim*، ۲، مه ۱۹۹۲، صص ۴۱-۴۶. ترجمه‌ی ایتالیایی به قلم والتر لیبریل "La morte Perennia, et il 'mundo Immaginale': l'escatologia akbariana" *Verba*، ۲۰۰۰، صص ۵۹-۱۰۶.
۴۳. نظر رومی در باب مرگ»، *Alserat*، ۱، ۲/۳ (۱۹۸۷)، صص ۳۰-۵۱.

۴۴. «عقیده و تحول: تعالیم صوفیانه ابن عربی» *The American Theosophist*، ۵/۷۴ (۱۹۸۶)، صص ۱۸۱-۱۹۲. تجدید نظر شده آن در *Imaginal Worlds* فصل ۹.
۴۵. «نظر رومی درباره امام حسین»، *Alserat* (مقالاتی از همایش امام حسین، لندن، ۶ تا ۹ ژوئیه ۱۹۸۴)، ۱/۱۲-۲ (۱۹۸۶)، صص ۳-۱۲. ترجمه به فارسی توسط حسن لاهوتی زیر عنوان «امام حسین در نگاه مولانا»، میراث جاویدان، ۱۷ (۱۳۷۶/۱۹۹۷)، صص ۹۲-۹۵؛ نیز در گلستان، ۳/۲ (۱۳۷۷/۱۹۹۸)، صص ۱۸-۱۰۷.
۴۶. «خدا محیط بر همه چیز است: دیدگاهی اسلامی از محیط» *The World and I*، ۶/۱ (ژوئن ۱۹۸۶)، صص ۶۷۱-۶۷۸.
۴۷. «چشم‌انداز آرامش‌بخش و صور خیال در شعر بهاء‌ولد» *Studies in Mystical Literature* ۲/۵ (۱۹۸۵)، صص ۲۱-۳۲؛ نیز *Sufi*، ۷ (۱۹۹۰)، صص ۵-۹.
۴۸. «اسلام و نبود تعادل»، *Journal of Dharma* ۱/۱۰ (۱۹۸۵)، صص ۴۲-۵۹؛ نیز *Islamic Quarterly* ۳۰ (۱۹۸۶)، صص ۱۶۵-۱۷۸.
۴۹. «عناوین فصل‌های فصوص»، *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society* ۲ (۱۹۸۴)، صص ۴۱-۹۴.
۵۰. «کلمات [خدای] رحیم»، *Parabola* ۳/۸ (۱۹۸۳)، صص ۱۸-۲۵.
۵۱. «پنج حضرت الهی: از قونوی تا قیصری»، *The Muslim World* ۷۲ (۱۹۸۲)، صص ۱۰۷-۱۲۸. ترجمه ترکی توسط توران کُج *Uluslararası "Bes İlahî Hazret: el-Konevî'den el-Kayserî'ye"* *Uluslararası Davud el-Kayserî*، آنکارا: مدیریت امور فرهنگی

- شهرداری (۱۹۹۸)، صص ۳۴۷-۳۶۳.
۵۲. «مکاتبه صوفیانه سلطان برهان‌الدین»، *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* ۷۳ (۱۹۸۱)، صص ۳۳-۴۵.
۵۳. «نظر جامی در باب عشق و صورت خیالی باده»، *Studies in Mystical Literature* ۳/۱ (۱۹۸۱)، صص ۱۹۳-۲۰۹.
۵۴. «تصوف در مقابل فلسفه در اوایل تاریخ اسلام: تشابه طوسی و قونوی»، *Religious Studies* ۱۷ (۱۹۸۱)، صص ۸۷-۱۰۴.
۵۵. «صدرالدین قونوی و وحدت وجود»، *International Philosophical Quarterly* ۲۱ (۱۹۸۱)، صص ۱۷۱-۱۸۴. «اظهار نظر درباره حدیثی از صدرالدین قونوی»، *Alserat* ۱/۴ (۱۹۸۰)، صص ۲۳-۳۰، ترجمه شده توسط جی. مارکیانو، "Un commento esoterico a 'Conoscenza religiosa di Sadr Al-Din Qunawi'" (۱۹۸۳)، صص ۱۰-۱۷.
۵۶. «لمعات [فخرالدین عراقی]، ترجمه منتخبات» (با همکاری پی. ال. ویلسن)، *Gnosis* ۷-۸ (۱۹۷۹)، صص ۲۳-۴۶.
۵۷. «انسان کامل به عنوان نمونه نخستین خود» در تصوف جامی»، *Studia Islamica* ۴۹ (۱۹۷۹)، صص ۱۳۵-۱۵۷.
۵۸. «آخرین وصیت بهترین مرید ابن عربی و یادداشت‌هایی درباره مؤلف آن»، *Sophia Perennis* ۱/۴ (۱۹۷۸)، صص ۴۳-۵۸.
۵۹. «مطالع ایمان» از صدرالدین قونوی [د. ۱۲۷۳ م]، ویرایش متن فارسی. *Sophia Perennis* ۱/۴ (۱۹۷۸)، صص ۵۷-۸۰.
۶۰. «تلخیص خود ابن عربی از فصوص: تأثیر فصوص الحکم»، *Sophia Perennis* ۱/۲ (۱۹۷۵)، صص ۸۸-۱۲۸؛ ۱/۲ (۱۹۷۶)، صص ۶۷-۱۰۶. تجدید چاپ در *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi*

*Society* ۱ (۱۹۸۲)، صص ۳۰-۹۳.

۶۱. «عناصری از طریقت شاذلی در اسلام شیعی؟»، *Sophia Perennis* ۱/۱ (۱۹۷۵)، صص ۹۷-۱۰۰.

۶۲. «عرفان عملی در تعلیمات مولانا» ترجمه به ایتالیایی توسط ای. تسولا، *Conoscenza religiosa* ۳ (۱۹۷۵)، صص ۲۷۲-۲۸۸.

### کارهای مشترک

۱. «چرخه حیات در تفکر اسلامی»، *Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology on the Perennial Issue of Microcosm and Macrocosm* ویرایش آن‌ا. ترزا تیمینیکا<sup>۱</sup>. دور درخت: انتشارات دانشگاه کلوروا، ۲۰۰۶، صص ۲۰۵-۲۱۳.

۲. «تصوف و اسلام»، *Sufism: Love and Wisdom*، ویرایش ژان - لویی میشون و راجر گائتانی<sup>۲</sup>. بلومینگتن، ایندیانا: وُردل و بزد، ۲۰۰۶، صص ۲۱-۳۲.

۳. «گریه در تصوف قدیم»، *Holy Tears: Weeping in the Religious Imagination* ویرایش کیمبرلی کریستین پاتن و جان استرتن هولی<sup>۳</sup>، پرینستن: نشر دانشگاه پرینستن، ۲۰۰۵، صص ۱۳۲-۱۴۴.

۴. «عشق به عنوان راه رسیدن به حقیقت در تصوف سنتی»، *Sufismo e confraternite nell'islam contemporaneo: Il difficile equilibrio tra mistica e politica* ویراستار: ماری یئا، استپانیانتس؛ ترجمه مارکو چنا. تورینو: چاپ بنیاد جووانی آنیلو، ۲۰۰۳، صص ۱۳-۲۵. ترجمه

1. Anna- Teresa Tymieniecka.

2. Roger Gaetani.

3. John Stratton Hawley.

انگلیسی با عنوان "Love as the Way to truth" *Sacred Web*، ۱۵ (۲۰۰۵)، صص ۱۵-۲۷.

۵ «بینابین: تأملاتی در باب روح در تعالیم ابن عربی» *The Passions of the Soul in the Metamorphosis of Becoming* ویرایش آنبا - ترزا تیمینیکا. دور درخت: انتشارات دانشگاهی کلوور، ۲۰۰۳، صص ۲۹-۳۸.

۶ «دیدگاه مردم - کیهان شناختی در اندیشه اسلامی» *God, Life, and Cosmos: Christian and Islamic Perspectives* به ویراستاری تد پیترز، مظفر اقبال و سید نعمان الحق. *الدرشات: آشگیت*، ۲۰۰۲، صص ۱۲۵-۱۵۵، نیز منتشر شده در *Jqbql Review* ۲/۴۲ (۲۰۰۱)، صص ۴۷-۷۰.

۷ «دربارۀ کیهان شناسی ذکر» *Paths to the Heart: Sufism and the Christian East*، با ویراستاری جیمز اس. کاتسینگر. *یلومینگتن*: کتاب های وُرد و ویزدم، ۲۰۰۲، صص ۴۸-۶۳.

۸. با همکاری ساچیکو مورانا، «در باب نبوت» ترجمه شده از *Vision of Islam* [صص ۷۵-۱۳۲] به توسط سیبیتیا مارکس دو آلبوئیرا *Caminhos do Islã*، ویرایش مارکو لوکزی ریو دیانیرو: ادیتورا رکورد، ۲۰۰۰، صص ۱۹۱-۲۶۳.

۹. «مناسبت کیهان شناسی اسلامی: تأملاتی در فلسفۀ افضل الدین کاشانی»، *ملاصدرا و حکمت متعالیه*، تهران: مؤسسۀ تحقیقات در فلسفۀ اسلامی صدرا، ج ۲، ۲۰۰۱، صص ۵۲۹-۵۴۴. نیز در *Journal of Religious Thought* (اندیشه دینی، دانشگاه شیراز)، ۱ (۱۹۹۹)، صص ۳-۲۰.

۱۰. «تفسیر رحمت [حق] نزد ابن عربی» *Mysticism and Sacred*



*Scripture*، ویرایش استیفن گتز، آکسفورد: نشر دانشگاه آکسفورد، ۲۰۰۰، صص ۱۵۳-۱۶۸.

۱۱. «طبی طریق صوفیانه: یک کتاب راهتمای چشتی از بیجاپور» *The Heritage of Sufism III. Late Classical Persianate Sufism* ویرایش لئونارد لویزن و دیوید مورگان، آکسفورد: وان ورلد، ۱۹۹۹، صص ۲۴۷-۲۶۵.

۱۲. «مقدمه: تصوف - نام و واقعیت» *Merton and Sufism : The Untold Story*، ویرایش راب بیکر و گری هنری، لویسویل: فونس ویتانه، ۱۹۹۹، صص ۱۵-۳۱.

۱۳. «تناقض نمای حجاب در تصوف»، *Rending the Veil : Concealment and Secrecy in the History of Religions*، ویرایش الیوت آر. ولفسن. چیکوا، نیویورک: نشر سون بریجیز، ۱۹۹۹، صص ۵۹-۸۵.

۱۴. «تعلیم اسلام در ایران قرون وسطی: روح الارواح احمد سمعانی»، *Windows on the House of Islam: Muslim Sources on Spirituality and Religious Life*، ویرایش جان رنارد، برکلی: نشر دانشگاه برکلی، ۱۹۹۸، صص ۷۷-۲۶۹.

۱۵. «بین آری و نه: نظر ابن عربی در باب وجود و استعداد ذاتی»، *The Innate Capacity: Mysticism, Psychology and Philosophy*، ویرایش رابرت فورمن، آکسفورد: نشر دانشگاه آکسفورد، ۱۹۹۸، صص ۹۵-۱۱۰.

۱۶. «اشتران سرگردان در چین»، *Islam and Confucianism : A Civilizational Dialogue*، با ویراستاری عثمان بکار و چنگ گیک نای، کوالالمپور: نشر دانشگاه مالایا، ۱۹۹۷، صص ۳۵-۵۹.

۱۷. «تائوی تصوف»، *Psychotherapy East and West : Integration of Psychotherapies* (ویرایش تجدید نظر شده از خلاصه بحث‌های شانزدهمین همایش بین‌المللی روان‌درمانی). سئول: فرهنگستان کره‌ای کارشناسان روان‌درمانی، ۱۹۹۵، صص ۱۳۲-۱۳۹.
۱۸. «تصوف اسلامی»، *Mysticism and the Mystical Experience*، ویرایش دانلد اچ. بیشاپ. سیلینز گروو. ۱ نشر دانشگاه سِکِوِهاناً، ۱۹۹۵، صص ۲۹۹-۳۲۵.
۱۹. «رومی و وحدت‌الوجود»، *Poetry and Mysticism in Islam : The Heritage of Rumi*، ویراستاران: ا. بنانی، ر. هوانسیان و ج. صباغ. کیمبریج: نشر دانشگاه کیمبریج، ۱۹۹۴، صص ۷۰-۱۱۱. تلخیص شده مقاله زیر عنوان «وحدت وجود در اندیشه اسلامی»، در *The Bulletin of the Henry Martyn Institute of Islamic Studies* ۱/۱۰ (۱۹۹۱)، صص ۷-۲۷.
۲۰. «معیارهای اخلاقی و تصور یکانگی [خداوند]: مورد ابن عربی»، *Mystics of the Book: Themes, Topics and Typologies*، ویرایش آر. ا. هرزا، نیویورک: پتر لنگ، ۱۹۹۳، صص ۷۶-۳۶۱. شکل تجدید نظر شده در *Imaginal Worlds* فصل ۳.
۲۱. «شناخت مسائل: رویکردی اسلامی به تنوع دینی»، *Interreligious Models and Criteria*، ویرایش ج. کلنبرگر. لندن: مکملین، ۱۹۹۳، صص ۳-۲۰. متن تجدید نظر شده در *Imaginal Worlds* فصل ۱۰.
۲۲. «اسطوره هبوط آدم در روح‌الارواح احمد سماعی»، *Classical Persian Sufism: from its Origins to Rumi*، به ویراستاری لئونارد

لويزن، لندن: انتشارات خانقاه نعمت اللهى، ۱۹۹۳، صص ۳۳۷-۳۵۹؛  
ويرايش دوم زير عنوان *The Heritage of Sufism*، ج ۱، (آكسفورد: وان  
ورلد، ۱۹۹۹). نيز در *Sufi*، ۱۵ (۱۹۹۲)، صص ۵-۱۳؛ ترجمه فارسى  
توسط ت. غفارى، *Sufi*، ۱۹ (۱۹۹۳)، صص ۶-۱۶. ترجمه فارسى  
توسط مجدالدين كيوانى، ميراث تصوف، (تهران: نشر مركز،  
۱۳۸۴/۲۰۰۵)، ج ۲، صص ۱۹۲-۲۱۴.

۲۳. «افسانه اسامى نزد ابن عربى»: *Philosophies of Being and Mind*  
*Ancient and Medieval*، ويرايش ج. تى. اچ. مارتين، دلمار: نيويورک:  
کتابهاى کاروان، ۱۹۹۲، صص ۲۰۷-۲۱۹.

۲۴. «طيفهاى از اندیشه اسلامى»: نظرات سعيدالدين فرغانى درباره  
*The Legacy of Medieval Persian Sufism* با ويراستارى ال. لويزن. لندن: انتشارات خانقاه نعمت اللهى،  
۱۹۹۲، صص ۱۷-۲۰۳؛ ويرايش دوم زير عنوان *The Heritage of*  
*Sufism*، ج ۲ (آكسفورد: وان ورلد، ۱۹۹۹). ترجمه فارسى توسط  
مجدالدين كيوانى، ميراث تصوف، (تهران، نشر مركز، ۱۳۸۴/۲۰۰۵)،  
ج ۱، صص ۶۲۳-۶۴۴.

۲۵. «دور عروج روحانى به نظر قونوى»: *Neoplatonism and Islamic*  
*Thought*، ويرايش پ. مروج. البنى: نشر سانى، ۱۹۹۲، صص  
۱۷۹-۲۰۹.

۲۶. «ديد امروز تو نافذ است: مرگ و پس از مرگ در اسلام»، *Death and*  
*Afterlife: Perspectives of World Religions*، ويرايش اچ. آبياشى.  
نيويورک: نشر گرین وود، ۱۹۹۲، صص ۱۲۵-۱۳۹.

۲۷. «اسلام براى معلمان»، *Iran: A Precollegiate Handbook*

ویرایش سی. آلبرایت. بئزدا<sup>۱</sup>: بنیاد پژوهش‌های ایرانی، ۱۹۹۲، صص ۸۳-۸۶.

۲۸. «دو رساله فارسی سده هفدهمی درباره پادشاهی و پادشاهان»، *Authority and Political Culture in Shi'ism*، با ویراستاری س.

امیرارجمند. البتی: نشر سانی، ۱۹۸۸، صص ۲۶۷-۳۰۴.

۲۹. «نظریه وحدت وجود ابن عربی (به ژاپنی) از عالم نامحسوس و غیرپدیداری تا عالم محسوس و پدیداری: وحدت الوجود ابن عربی».

*Jsurāmu Shisō* ۲، ویراستار: ت. ایزوتسو. توکیو: ایوانامی، ۱۹۸۸، صص ۸۵-۱۰۸. ترجمه انگلیسی با عنوان: "Ebno'l Arabi's

*Sufi 4*, "Doctrines of the Oneness of Being" (۱۹۸۹-۱۹۹۰)،

صص ۶-۱۴. ترجمه فارسی به توسط ف. فرخزاد، *Sufi*، ۲۳ (۱۹۹۴)،

صص ۲۶-۳۴. ترجمه اسپانیولی توسط آنا سیرانو، با عنوان "Postdata", "La Unidad del Ser"، ۱۵ (۱۹۹۵)، صص ۳۰-۴۱.

دومین ترجمه اسپانیولی با عنوان "La doctrina de Ibn Arabi sobre

"*Sufi da Unidad del Ser*"، ۵ (۲۰۰۳)، صص ۲۷-۳۵. ترجمه تجدید

نظر شده انگلیسی در *Imaginal Worlds* فصل ۱.

۳۰. «عالم اصغر، عالم اکبر و انسان کامل»، *Man the Macrocosm: Proceedings of the Fourth Annual Symposium of the Muhyiddin Islamic Ibn Arabi Society* مارس ۱۹۸۷، صص ۱۰-۱۵؛ نیز

*Culture*، ۶۳ (۱۹۹۰)، صص ۱-۱۱؛ به صورت تجدید نظر شده در *Imaginal Worlds* فصل ۲.

### دایرةالمعارف‌ها و کتب تاریخ

۱. «وحدت‌الشهود و وحدت‌الوجود»، *EI<sup>2</sup>*، دهم، ۲۰۰۰، صص ۳۷-۳۹.
۲. «فرغانی، سیف‌الدین»، *Iranica*، نهم، ۱۹۹۹، صص ۲۵۵-۲۵۶.
۳. «تصوف [۲]». ابن عربی و پس از او در سرزمین‌های عربی و ایرانی و فراسوی آن‌ها»، *EI<sup>2</sup>*، نهم، ۱۹۹۸.
۴. «عراقی»، *Iranica*، هشتم، ۱۹۹۸، صص ۵۳۸-۵۴۰.
۵. «ابن‌العربی»، *Encyclopaedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non - Western Cultures*.
- اچ. سلین. *ذردرکت: کلور*، ۱۹۹۷، صص ۴۰۲-۴۰۴.
۶. «ابن‌العربی»، *Iranica*، هفتم، ۱۹۹۶، صص ۶۶۴-۶۷۰.
۷. «سمعانی»، *EI<sup>2</sup>*، هفتم، ۱۹۹۷، ص ۱۰۲۴.
۸. «ابن عربی»، *History of Islamic Philosophy* ویرایش او. لیمن و س. ح. نصر. لندن و نیویورک: راتلج، ۱۹۹۶، صص ۵۰۹-۷۹۷.
۹. «مکتب ابن عربی»، *History of Islamic Philosophy* صص ۵۱۰-۵۲۳.
۱۰. «معراج»، *The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic World*، ویرایش ج. آی. اسپوزیتو، نیویورک: نشر دانشگاه آکسفورد، ۱۹۹۵، ج ۳، صص ۱۸-۱۱۷.
۱۱. «تصوف، اندیشه و عمل صوفیانه»، *The Oxford Encyclopaedia of the Modern Islamic of World*، ج ۴، صص ۹-۱۰۲.
۱۲. «سعیدالدین فرغانی»، *EI<sup>2</sup>*، هفتم، ۱۹۹۵، صص ۸۶۰-۸۶۱.
۱۳. «صدرالدین قونوی»، *EI<sup>2</sup>*، هفتم، ۱۹۹۵، صص ۷۵۳-۷۵۵.
۱۴. «ابن‌العربی»، *The Encyclopaedia of Cosmology*، ویراسته ان.



- اس. هدرینگتن<sup>۱</sup>، نیویورک: گارلند، ۱۹۹۳، صص ۲۹۹-۳۰۱.
۱۵. «کیهان‌شناسی اسلامی»، *The Encyclopaedia of Cosmology*، صص ۳۲۲-۳۲۹.
۱۶. «محسن فیض کاشانی»، *Et<sup>2</sup>*، پنجم، ۱۹۹۱، صص ۴۷۵-۴۷۶.
۱۷. «ابن عربی و مکتب او»، *Islamic Spirituality : Manifestations*، ویرایش س. ح. نصر، نیویورک: کراس رُود، ۱۹۹۰، صص ۴۹-۷۹.
۱۸. «رومی و مولویه»، *Islamic Spirituality : Manifestations*، صص ۱۰۵-۱۲۶.
۱۹. «بابا افضل»، *Iranica* سوم، ۱۹۸۸، صص ۲۸۵-۲۹۱.
۲۰. «ذکر»، *Encyclopaedia of Religion*، نیویورک: مکملین، ۱۹۸۷، چهارم، صص ۳۴۱-۳۴۴.
۲۱. «قیامت‌شناسی»، *Islamic Spirituality: Foundations* ویراسته س. ح. نصر، نیویورک: کراس رود، ۱۹۸۷، صص ۳۷۸-۴۰۹.
۲۲. «عوارف المعارف»، *Iranica* سوم، ۱۹۸۷، صص ۱۱۴-۱۱۵.
۲۳. «عقل»، *Iranica* دوم، ۱۹۸۶، صص ۱۹۵-۱۹۸.

#### ارج‌نامه‌ها

۱. «مناسبت کیهان‌شناسی اسلامی» *Reason and Inspiration in Islam : Theology, Philosophy and Mysticism in Islamic Thought*، مقالاتی به افتخار هرمان لندلت، ویرایش تاد لوسن، لندن: ای. بی. توریس، ۲۰۰۵، صص ۲۷۴-۲۸۳.
۲. «شمس تبریزی واقعی»، *Beacon of Knowledge*، مقالاتی در

بزرگداشت سیدحسین نصر، ویرایش محمد ح. فغفوری (لوئیسویل: فونس وینائه، ۲۰۰۳)، صص ۹۹-۱۱۰.

۳. «رجال الغیب در کیهان‌شناسی اسلامی» *The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr* (کتابخانه فیلسوفان زنده)، ویرایش ال. ای. هان، آر. ای. اوکسپیر، و ال. دبلیو استون (پسر). شیکاگو: اوپن کورت، ۲۰۰۱، صص ۶۸۵-۷۰۹.

۴. «فلسفه حکیم - سلطان افضل الدین کاشانی»، *Knowledge is Light* مقالاتی در بزرگداشت سیدحسین نصر، با ویراستاری زایلان ماریس. شیکاگو: اِبی سی اینترنشنال، ۱۹۹۹، صص ۱۲۷-۱۶۸.

۵. «در باب روان‌شناسی صوفیانه: مناظره‌ای میان روح و جان»، *Consciousness and Reality*، پژوهش‌هایی در یادبود توشیهیکو ایزوتسو. به ویراستاری سیدجلال‌الدین آشتیانی، اچ. متسوبارا، ت. ایوامی، ا. متسوموتو. توکیو: ایوانامی شوتن، ۱۹۹۸، صص ۳۴۱-۳۶۶. نیز با عنوان «نظر عبدالجلیل الله‌آبادی درباره روان‌شناسی: مناظره‌ای میان روح و جان»، *Islamic Heritage in South Asian Subcontinent* ویرایش نظیراحمد وی. ح. صدیقی. جایپور، هند: اسکیم پابلیکیشن، ۲۰۰۰، صص ۱۵۷-۱۸۵؛ نیز با عنوان «رساله روان‌شناختی صوفیانه‌ای از هند»، *Medieval India: Essays in Intellectual Thought and Culture*، ویرایش ی. ح. صدیقی، دهلی‌نو: منوهر، ۲۰۰۳، صص ۱۶۷-۱۹۰.

۶. «در باب خودیاری: دیدگاهی صوفیانه» *Doors of Understanding: Conversations on Global Spirituality*، به افتخار یوئرت کازنز.

- ویراسته استیون ال. چیس. کوئینسی، ایلی نوری: نشر فرانسیسکان، ۱۹۹۷، صص ۲۸۹-۳۰۱.
۷. «خواجه خُرد و نور وحدت» *God is Beautiful and He Loves Beauty* جشن نامه به افتخار آنه ماری شیمل، به کوشش آلمانگیزه و یوهان کریستف بورگل. نیویورک: پیتزلنگ، ۱۹۹۴، صص ۱۳۱-۱۵۱.
۸. «دو فصل از فتوحات المکیه» *Muhyiddin Ibn Arabi: A Commemorative Volume*، به کوشش اس. هیرتنسن و ام. تیرنن. شافسبری، دورست: المنت، ۱۹۹۳، صص ۹۰-۱۲۳.
۹. «رویکردی صوفیانه به تنوع دینی: آراء ابن عربی در باب متافیزیک وحی»، *Religion of the Heart* مقالاتی تقدیمی به فریتیف شوئن به مناسبت هشتادسالگی او. به کوشش س. ح. نصر و دبلیو استادرت. واشینگتن: بنیاد مطالعات کهن، ۱۹۹۱، صص ۵۰-۹۰؛ تجدید نظر شده آن در *Imaginal Worlds* فصل ۹.

### بررسی کتاب

۱. «بخشنده بی نهایت: حیات و تفکر معنوی ابن عربی»<sup>۱</sup>، نوشته استفن هیرتنشتاین؛ «ابن عربی: سفری بی بازگشت»، نوشته کلود اداس، *Islamic Studies* ۴۳ (۲۰۰۴)، صص ۵۱۱-۵۱۳.
۲. «تصوف اسلامی: تاریخچه» به قلم الگزاندر نیش،<sup>۲</sup> *International Journal of Middle East Studies* ۳۳ (۲۰۰۱)، صص ۴۷۳-۴۷۵.
۳. «اسرار یکتایی عرفان خداوند»، به قلم محمدبن منور؛ ترجمه جان

۱. آنچه میان علامت نقل قول دیده می شود نام نوشته هایی است که چیکو نقد و بررسی کرده است. آنچه به خط لاتین است نام منعی است که حاوی آن بررسی است.

2. Alexander Knysch.

۱. «اُکین» *The Middle East Journal*، ۱/۴۸ (۱۹۹۴)، صص ۱۵۵-۱۵۶.
۲. «فاس: شهر اسلام»، نوشته تیتوس بورخارت، *Parabola*، ۲/۱۸ (۱۹۹۳)، صص ۱۰۴-۱۰۸.
۳. «نورالدین عبدالرحمن اسفراینی: کشف اسرار» به قلم هرمان لندلت، *Journal of the American Oriental Society*، ۱۱۱ (۱۹۹۱)، صص ۱۶۰-۱۶۱.
۴. «ابن عربی در جست‌وجوی کبریت احمر»، اثر کلود اداس *Journal of the American Oriental Society*، ۱۱۱ (۱۹۹۱)، صص ۱۶۱-۱۶۲.
۵. «رومی و تصوف»، از ای. دو ویتری - میروویچ،<sup>۱</sup> و «آئینه عقل» از تیتوس بورخارت، *International Journal of Middle East Studies*، ۲۲ (۱۹۹۰)، صص ۳۶۳-۴۶۴.
۶. «نظریه انسان کامل نزد ابن عربی و جایگاه آن در تاریخ اندیشه اسلامی»، نوشته ماساتاکا تکشیتا<sup>۲</sup> *Journal of the American Oriental Society*، ۱۰۹ (۱۹۸۹)، صص ۷۰۷.
۷. «رهایی از خود: تصوف، تأمل و روان‌درمانی»، به قلم م. شفیع، *Iranian Studies*، ۲۲ (۱۹۸۹)، صص ۱۴۵-۱۴۸.
۸. «شطحیات در تصوف»، از کارل دبلیو ارنست، *Middle East Studies Association Bulletin*، ۲۰ (۱۹۸۶)، صص ۱۰۳-۱۰۴.
۹. «در باب پرهیزگاری و شاعری: تقابل ادبیات دینی در زندگی و آثار حکیم سنایی غزنوی»، تألیف ای. دو برن، *Journal of the American Oriental Society*، ۱۰۵ (۱۹۸۵)، صص ۳۴۷-۳۵۰.
۱۰. «المعجم الصوفی» از سعادالحکیم، *Journal of the Muhyiddin*

*Ibn Arabi Society*، ۲ (۱۹۸۴)، ص ۹۹.

### پیش‌گفتارها و پس‌گفتارها

۱. روسمیر محمودنجهایج، *The Mosque: The Heart of Submission*، سارا یوو، بای بوک، ۲۰۰۴، صص ۹-۱۹؛ نیویورک: نشر دانشگاه فورهام، ۲۰۰۶، صص نهم - شانزدهم.
۲. شیخ تسون بایرک الجراحی الحلوتی، *The Name and the Named*، لوئیسویل: فونس ویتانه، ۲۰۰۰، صص ۱۱-۲۵.
۳. دیوید باکمن، *Al - Ghazali : The Niche of Lights*، پروو: نشر دانشگاه بریگام یانگ، ۱۹۹۸، صص یازدهم - دوازدهم.
۴. نادر خلیلی، *Rumi: Fountain of Fire*، تارزان. کالیفرنیا: نشر برنینگ گیت، ۱۹۹۴، صص ۳۹-۱۳۱.
۵. نوشیهیکو ایزوتسو، *Creation and the Timeless Order of Things*، آشلند، اورگن: نشر وایت کلود، ۱۹۹۴، صص هفتم - نهم.
۶. شیخ مظفر اوزاک الجراحی، *Adornment of Hearts*، وستپورت، کانتیکت: انتشارات پیر، ۱۹۹۱، صص اول - پنجم.

### مصاحبه‌ها

۱. «تا مسلمان نشوی صوفی نشوی»، توسط موسی ایگرک، مصاحبه در زمان (استانبول)، ۷ مه ۲۰۰۷، صص ۱-۱۹.
۲. «دنبالش رفتم و در دام افتادم»، کتاب هفته، [تهران]، (۸ فوریه ۲۰۰۵)، ۲۲۵، ص ۷.



۳. «مصاحبه‌ای با استاد ویلیام چیتیک»، توسط مایکل پیتمن، *Sufi*، ۵۵ (۲۰۰۲)، صص ۸-۱۱.
۴. «بویی از سرّ صُحُف»، توسط محمدعلی نیازی، کیمیا، [تهران]، ۴ (۲۰۰۲/۱۳۸۱)، صص ۷۰-۱۱۵.
۵. «معارف دینی در دنیای جدید، نقد و نظر»، [قم] ۱۷-۱۸ (۱۳۷۷-۱۹۹۸/۷۸-۹۹)، صص ۱۳۲-۱۵۳؛ ترجمه بوسنیایی توسط مونامر کودریک، *Intervju s. Williamom C. Chittikom*، بهارستان [سارایوو]، ۷-۸ (۲۰۰۲)، صص ۹۶-۱۰۵.
۶. «Birokracije su tetne, a rekugijske naj tetnijel!»، بونجاکی آواز [سارایوو]، ۱۹ (یکم نوامبر ۱۹۹۴)، ص ۸.
۷. «عرفان و تمدن»، میزگردی با جیمز موریس و غلامرضا اعوانی، کیهان فرهنگی، [تهران]، ۲/۱۱ (ژوئن ۱۹۹۴)، صص ۴-۹.

#### در دست انتشار

۱. «از نظرگاه لامکان: نظر ابن عربی درباره تکامل زمانی نفس انسانی»، *Timing and Temporality in Islamic Philosophy and Phenomenology of Life*، ویرایش آنا - ترزا تیمینیکا، دوردِرِکِت: نشر دانشگاهی کلور.
۲. «آراء ابن عربی در باب راه‌یابی به اسرار»، *The Participatory Turn: Spirituality, Mysticism, Religious Studies*، ویرایش خورخه ان. فِرَر و جیکوب شرمَن، البنی: نشر دانشگاه ایالتی نیویورک.
۳. «قیامت‌شناسی اسلامی»، *The Oxford Handbook of Eschatology*، به کوشش جری ولز. آکسفورد: نشر دانشگاه آکسفورد.
۴. «نیایش»، *The Cambridge Companion to Islamic Theology*، به

کوشش تیم ویلتر، کیمبریج: نشر دانشگاه کیمبریج.

### سخنرانی‌ها و سمینارها

- |      |  |   |
|------|--|---|
| ۱۹۸۳ | ۲۹ اکتبر: «افسانه نام‌ها نزد ابن عربی». افلاطون و فلسفه اسلامی، کالج باروک.  | — |
| —    | ۱۱ نوامبر: «برداشت صوفیه از مرگ». موکشا بوکشاپ، آمیتی ویل.   | — |
| ۱۹۸۴ | ۱۶ فوریه: «مرگ و عالم خیال». سمینار دانشگاهی در مطالعات عربی، دانشگاه کلمبیا.  | — |
| —    | ۱۱ آوریل: «نظر اسلام درباره یهودیت و مسیحیت». انجمن یونیته‌ری بلپورت. <sup>۱</sup>   | — |
| —    | ۵ آوریل: «تصوف اسلامی». کالج مَنهتن.   | — |
| —    | ۱۰ آوریل: «نظر رومی در باب مرگ». دانشگاه تمپل.   | — |
| —    | ۲۸ آوریل: «تصوف در اسلام». مدرسه برای تعلیمات بین‌المللی، برتل برو، ورمانت.  | — |
| —    | ۷ ژوئیه: «نظر رومی درباره امام حسین». سمینار بین‌المللی درباره امام حسین، لندن.  | — |
| —    | ۱۲ اکتبر: «خداوند بر همه چیز محیط است: دیدگاهی اسلامی راجع به محیط». در همایش منظرهای دینی درباره محیط زیست. کالج کرول، مونتانا. | — |
| —    | ۱۵ اکتبر: «در جهت شناخت اسلام». دانشگاه مونتانا.   | — |
| —    | ۱۰ دسامبر: «قیامت‌شناسی ابن عربی». همایش سالانه  | — |

1. Unitarian Fellowship of Belport.

- فرهنگستان امریکایی ادیان، شیکاگو.
- ۱۹۸۵ ۲۲ ژانویه: «قیامت‌شناسی اسلامی در نگاه صوفیه». دانشگاه  
مونتانا، بلومینگتن.
- ۱۹۸۶ ۹ فوریه: «اسلام امروز». انجمن یونیته‌ری مانن تاون.
- ۸ مارس: «الگوی برای تاریخ اسلام». کالج آیونا.
- ۲۱ مارس: «تصوراتی از صلح و جنگ در اسلام». در همایشی  
زیر نظر دانشگاه سازمان ملل برای صلح. سازمان ملل متحد،  
نیویورک.
- ۳ ژوئن: «ریشه‌های عاشق در خداوند به نظر ابن عربی». در  
همایش، معنویت عشق در سدهٔ دوازدهم و امروز. نانتس،  
فرانسه.
- ۲۵ اکتبر: «نظر ابن عربی دربارهٔ اخلاق و وحدت وجود». در  
همایشی دربارهٔ فلسفهٔ اسلامی، کالج باروک.
- ۱۹۸۷ ۲۸ مارس: «عالم اکبر، عالم اصغر، و انسان کامل در فتوحات  
ابن عربی». در همایش انسان و عالم اکبر. کالج چیزس،  
آکسفورد، انگلستان.
- ۱۹۸۷ ۲۳ آوریل: «عالم خیال در قیامت‌شناسی اسلامی». دانشگاه  
واشنگتن، سیتل.
- ۲۶ آوریل: «رومی و وحدت‌الوجود». مرکز فون گروناوم  
برای مطالعات خاورمیانه‌ای، دانشگاه کالیفرنیا، لس‌آنجلس.
- ۵ مه: «دید اسلام نسبت به جنگ و صلح». دانشگاه راتگریز،  
نیوآرک، نیوجرسی.
- ۹ اکتبر: «وحدت الوجود در اندیشهٔ اسلامی». مرکز  
خاورمیانه، دانشگاه شیکاگو.

- ۱۵ نوامبر: «عالم خیال و صور خیال شعری». همایش سالانه  
انجمن مطالعات خاورمیانه امریکای شمالی، بالتیمور.
- ۲۳ فوریه: «مرگ و پس از مرگ در اسلام». به عنوان بخشی از  
سلسله گفتارها درباره مرگ و جهان دیگر در ادیان جهان.  
دانشگاه رانگرز، نیوبرونسویک، نیوجرسی.
- ۲۹ فوریه: «مرگ، رؤیا و عالم خیال». دانشگاه ایالتی آهایو،  
کلمبوس.
- ۱۲ مه: «محبت، عشق، و ایثار در اسلام». در همایش محبت،  
عشق و ایثار در دین. مدرسه اسقفی اورگن، پورتلند، اورگن.
- ۸ آوریل: «مرگ، رؤیا و عالم مثال». دانشگاه واشنگتن،  
سنت لوئیس، میزوری.
- ۲۰ مه: «تفسیر نمادهای قیامت شناختی در اسلام». در  
همایشی راجع به تعزیه (عزاداری نمایشی شیعی) حوزه  
علمیه هارتفورد.
- ۷ ژوئن: «اهمیت مطالعه تصوف در غرب». در مراسم سالگرد  
درگذشت امیر خسرو دهلوی، نظامیه، دهلی، هند.
- ۶ اوت: «وحدت الوجود در تفکر اسلامی»، مؤسسه هندی  
مطالعات اسلامی، دهلی نو.
- ۲۶ سپتامبر: «نظرات مولانا جلال الدین رومی درباره زندگی  
پس از مرگ» مؤسسه تحقیقات خاورشناسی ابوالکلام آزاد،  
حیدرآباد، هند.
- ۱۰ اکتبر: «وحدت الوجود در اندیشه اسلامی». مؤسسه  
مطالعات اسلامی هنری مارتین، حیدرآباد، هند.
- ۱۴ ژانویه: «نظر رومی در باب حیات بعد از ممات»، ۱۹۸۹

- مؤسسه هندی پژوهش‌های اسلامی، دهلی نو.
- ۱۹۸۹ ۸ فوریه - ۸ مارس: «مسیح و مریم در اسلام». سلسله  
گفتارهای پنجگانه در کلیسای پرسبیتری ستاوکت.<sup>۱</sup>
- ۲۱ مارس: «نظام سیاسی در تاریخ ایران: آرمان‌ها و واقعیت -  
دیدگاه باباافضل کاشانی». مرکز خاورمیانه، دانشگاه هاروارد.
- ۳ آوریل: «تأثیر ابن عربی در هند». نخستین سمپوزیوم  
بین‌المللی درباره ابن عربی، نوتو، سیسیلی.
- ۱۲ آوریل: «اسلام در سه بُعد». انجمن دانشجویان مسلمان،  
دانشگاه پرینستن.
- ۳۰ سپتامبر: «دل در اسلام». در همایش معانی دل در تدین  
قرون وسطایی به‌عنوان بخشی از سلسله گفتارهای ایوان  
ایلیچ درباره دیرینه‌شناسی مجدد. دانشگاه ایالتی پنسیلوانیا.
- ۱۰ اکتبر: «عالم مثالی ابن عربی»، سمینار دانشگاهی در  
مطالعات قرون وسطایی، دانشگاه کلمبیا.
- ۱۶ اکتبر: «کشف حجاب در اسلام». مدرسه هنرهای مقدس،  
منهن.
- ۲۰ نوامبر: «وحدت بخشی به روح: متنی روان‌شناسی از  
هند». همایش سالانه فرهنگستان امریکایی دین. انهایم،  
کالیفرنیا.
- ۲۳ ژوئن: مدیر جلسه مربوط به اسلام در همایش معنویت  
جهانی: جهت‌های جدید. دانشگاه فورد هام.
- ۲۲ سپتامبر: «نگاه در اسلام». در همایش تاریخ نگاه، به‌عنوان

1. Setauket Presbyterian Church.



- بخشی از سلسله گفتارهای ایوان ایلیچ دربارهٔ دیرینه‌شناسی  
تجدد. دانشگاه ایالتی پنسیلوانیا.
- ۱۹۹۰ ۳ اکتبر، ۱۰ اکتبر: «طریق روحانی در اسلام»، سمیناری در دو  
بخش جزو سلسله گفتارهایی با عنوان طرق روحانی در ادیان  
جهان، مدرسه هنرهای مقدس، منهتن.
- ۱۴ اکتبر: «برداشت اسلام از جنگ و صلح». انجمن یونیتی  
ماتن تون<sup>۱</sup>
- ۹ نوامبر: «دیدارهایی با مردان خیالی». چهارمین سمپوزیوم  
سالانه در باب ابن عربی، برکلی، کالیفرنیا.
- ۱۷ نوامبر: شرکت‌کننده در گروه بحث و بررسی کتابم با نام  
*The Sufi Path of Knowledge*، و دو کتاب دیگر. همایش  
سالانه فرهنگستان امریکایی دین، نیواورلینز<sup>۲</sup>.
- ۵ دسامبر: «طیف‌هایی از اندیشه اسلامی: سعیدالدین فرغانی  
دربارهٔ معانی متضمن در وحدت و کثرت». در همایش میراث  
تصوف سده‌های میانی ایران. مدرسه مطالعات شرقی و  
آفریقایی، دانشگاه لندن.
- ۷ دسامبر: مدیر جلسهٔ «مکتب ابن عربی و تصوف ایرانی» در  
همایش میراث تصوف سده‌های میانی ایران. مدرسه  
مطالعات شرقی و آفریقایی، دانشگاه لندن.
- ۱۹۹۱ ۲ مارس: «طریق روحانی عشق نزد رومی و ابن عربی». در  
همایش «روحانیت قرون وسطایی»، مرکز مطالعات سده‌های

1. The Unitarian Fellowship of Muttentown.

2. New Orleans.

- میانی، دانشگاه فوردهام.
- ۱۹۹۱ ۵ مارس: «عقاید صوفیانه، دربارهٔ سقوط آدم». سخنرانی سالانه [به نام] مک مارنن در باب دین، دانشگاه کارلتن، اتاوا، کانادا.
- ۲۴ آوریل: «اسلام در سه بُعد». سانی / دانشگاه ایالتی نیویورک، شعبه / اونیتانتا.
- ۲۵ آوریل: «عقاید صوفیانه دربارهٔ سقوط آدم». سانی شعبه البنی.
- ۲۷ اکتبر: مدیر جلسه، «سمپوزیوم دربارهٔ خداوند در آیین توحیدی و ادیان شرقی»، در همایشی با عنوان «طبیعت، ذهن و جامعه در روزگاران کهن در فلسفه یونانی، یهودی، مسیحی، اسلامی و آفریقایی». کالج باروک، دانشگاه شهر نیویورک.
- ۱۳ نوامبر: مدیر جلسه «مناسبت امروزین تصوف» در «سمینار بین‌المللی تصوف»، دهلی نو، هند.
- ۱۹۹۲ ۳ آوریل: «شناخت مسائل بغرنج: رویکردی اسلامی به تنوع دینی». در همایشی با عنوان «الگوها و معیارهای بین‌دینی». مدرسه تحصیلات تکمیلی کیرمونت (آوریل ۳-۴).
- ۱۱ آوریل: مدیر جلسه، «نوشته‌های قدیم دربارهٔ ادب، مقامات، حالات و طبقات صوفیه» در همایش «تصوف ایرانی: از آغاز تا زمان رومی». دانشگاه جرج واشنگتن، واشنگتن دی. سی.
- ۱۲ آوریل: «افسانه هبوط آدم در روح‌الارواح احمد سمعانی»، در همایش «تصوف ایرانی: از آغاز تا زمان رومی». دانشگاه

جرج واشنگتن.

- ۱۹۹۳ ۱۷ آوریل: جزو بحث‌کنندگان در میزگرد «دانش پژوهشی جدید ایران درباره فلسفه سیاسی اسلامی»، در همایش «حقوق بشر، اخلاق و عدالت»، دانشگاه نیویورک.
- ۱۹-۱۵ ژوئن: مدیر سمینار هیأت علمی در باب اسلام. کالج سنت آنسلم، منچستر، نیوهمپشر.
- ۲۹ اکتبر: رئیس جلسه «عرفان اسلامی، اسطوره و فلسفه مابعدالطبیعی» در همایش «فلسفه قدیم و قرون وسطی و اندیشه اجتماعی جدید»، مؤسسه مطالعات فرهنگی جهانی، سانی، بینگهامتن.
- ۲۹ اکتبر: «رویکردهای روش شناختی به ابن عربی»، در همان همایش.
- ۳۰ اکتبر: «مشیت الهی در ادبیات عرفانی اسلامی»، در همایش یاد شده.
- ۱۹۹۴ ۳ فوریه: «اسلام: اسلام در اوج رونق». دومین سلسله سخنرانی‌های سالانه کلیسای جهانی، کالج لوتر، دکورا، آیوا.
- ۸ فوریه: «در جهت نظامی اعتقادی برای پیشرفت». همایش درباره فرهنگ و تمدن اسلامی، وزارت ارشاد، تهران، ایران.
- ۱۲-۱۵ فوریه: سه سخنرانی در باب «وحدت الوجود - تحول تاریخی ابن مفهوم». فرهنگستان فلسفه و حکمت ایران، تهران.
- ۹ آوریل: «نظر ابن عربی درباره تجربه کردن خداوند»، در میزگردی راجع به عرفان در همایش «دین، سیاست و پویایی‌های فرهنگی». دانشگاه کورنل.

- ۱۹۹۴ ۲۴ اوت: «تصوف»، در جلسه‌ای با عنوان «تائو، تصوف و الهیات معنوی». شانزدهمین کنگره بین‌المللی روان‌درمانی، ستول، کره، اوت ۲۱-۲۵.
- ۵ اکتبر: «محمد پیامبر»، سخنرانی در علوم انسانی ایرادشده برای کلاس سال اول کالج سنت آنسلم، منچستر، نیوهمپشر.
- ۲ نوامبر: «ریشه‌های الهی محبت انسانی». سومین کنگره بین‌المللی ابن‌عربی: عشق الهی، عشق انسانی. مرسیه، اسپانیا.
- ۱۶ نوامبر: «رومی معلم». سمینار مطالعات ایرانی، دانشگاه کلمبیا.
- ۱۹۹۵ ۱۰ فوریه: «آراء صوفیانه رحمان»، بررسی مقالاتی درباره حید - آگاه رحمان، دانشگاه براک، سنت کترین، اونتاریو.
- ۱۲ فوریه: «تعالیم صوفیه درباره عشق». انجمن کلیسای یونیتری سنت کترین، اونتاریو.
- ۱۴ مارس: «نگرش اسلام نسبت به ادیان دیگر با اشاره خاص به دین چینی» اسلام و آیین کنفوسیوسی: گفت‌وگوی تمدن‌ها، دانشگاه مالایا، کوالالامپور.
- ۱۸ مارس: «طریق صوفیانه عشق». گروه آموزشی زبان، دانشگاه مالایا.
- ۱۰ اکتبر: «تعصبات دینی عقیدتی در ترجمه‌های قرآن». اسلام در همایش امریکا، دانشگاه دوپل، شیکاگو.
- ۲۱ اکتبر: «نقش خیال در تصوف اسلامی». ابعاد جهانی و چندفرهنگی فلسفه قدیم و قرون وسطی، مؤسسه پژوهش‌های جهانی، دانشگاه بینگهامتن.

- ۲۹ نوامبر: «حضور با خدا»، نهمین سمپوزیوم سالانه انجمن  
 محیی‌الدین ابن عربی، سان فرانسیسکو.
- ۱۹۹۶ ۳ اوت: «تزکیه النفس در قرآن». همایش بین‌المللی اتحاد  
 اسلامی، لس‌آنجلس.
- ۱۱ نوامبر: «دیدن با دو چشم ابن عربی». کتابفروشی صوفی،  
 منهن.
- ۱۹۹۷ ۱ ژانویه: «ابن عربی و شریعت». مؤسسه مطالعات اسلامی،  
 اسلام‌آباد، پاکستان.
- ۵ ژانویه: «نظام اعتقادی در مورد پیشرفت»، همکاری جنوب  
 آسیا، لاهور، پاکستان.
- ۶ ژانویه: «اهمیت سنت فکری اسلامی برای دنیای جدید»،  
 مرکز مطالعات جنوب آسیا، دانشگاه پنجاب، لاهور.
- ۶ ژانویه: «ابن عربی» بحث و بررسی هنرها در لاهور.
- ۷ ژانویه: «هنر و عالم مثال». کالج ملی هنر، لاهور.
- ۷ آوریل: «تناقض‌نمای حجاب در تصوف»، دریدن حجاب،  
 دانشگاه نیویورک، منهن.
- ۱۹ مه: «طی طریق صوفیانه»: «کتاب راهنمای چشتی از  
 بیجاپور»، تصوف ایرانی وار در دوره صفوی و مغول. مدرسه  
 مطالعات شرقی و آفریقایی، دانشگاه لندن.
- ۲۳ مه: «مسیح، نوعی مسلمان»، دیدگاه‌های اسلامی از  
 مسیحیت، دانشگاه گلاسکو، اسکاتلند.
- ۲۸ ژوئن: «رومی و ابن‌العربی». همایش درباره رومی،  
 دانشگاه کلمبیا.
- ۵ دسامبر: «تصوف فلسفی»، گروه آموزشی فلسفه، دانشگاه



- کوتزتاون<sup>۱</sup>، پنسیلوانیا.
- ۱۹۹۸ ۱۹ فوریه: «در بینابین: تأملاتی درباره روان‌شناسی ابن عربی»  
انجمن تحقیقات دینی، دانشگاه باستن.
- \_\_\_\_\_ ۲۴-۲۷ ژوئن: سمینار تابستانی سال ۱۹۹۸ سنت فرانسیس  
درباره کتاب‌های دینی و آثار کلاسیک [برای دبیران]: شهر  
رومی، لویسویل، کنتاکی.
- \_\_\_\_\_ ۲۷ ژوئن: «مرتن و تصوف - داستان ناگفته»، بنیاد مرکز تامس  
مرتن، کالج بلرماین، لویسویل، کنتاکی.
- ۱۹۹۹ ۲۴ مه: «مناسبت کیهان‌شناسی اسلامی: تأملاتی در فلسفه  
افضل‌الدین کاشانی»، کنگره جهانی درباره ملاصدرا، تهران،  
مه ۲۲-۲۷.
- \_\_\_\_\_ ۲۳ ژوئن: خطابه در محل بنیاد دایره‌المعارف اسلام،  
استانبول، ترکیه.
- \_\_\_\_\_ ۲۵ ژوئن: خطابه در بنیاد علم و هنر، استانبول، ترکیه.
- \_\_\_\_\_ ۲ نوامبر: «قلب فلسفه اسلامی: تأملاتی در اثر افضل‌الدین  
کاشانی». سمینار بین‌المللی کامپلوتن، دانشکده فلسفه،  
دانشگاه مادرید.
- ۲۰۰۰ ۱۲ مه: «درباره هدف‌شناسی ادراک». همایش بین‌المللی  
درباره ادراک مطابق با نظر ملاصدرا و مکتب‌های فلسفی  
غرب، دانشگاه لندن (۱۲-۱۳ ماه مه).
- \_\_\_\_\_ ۲۳ مه: «نصوف چینی و ابن عربی». گفت‌وگوی غیررسمی  
درباره اسلام و آیین کنفوسیوس، مؤسسه ینچینگ، دانشگاه

1. Kutztown.

هاروارد (۱۲-۱۳ مه).

۱ ژوئیه: «بحران سنت فکری اسلامی». خطابه اصلی در همایش «زمان و مکان در اسلام»، بنیاد اسلامی، ویلاپارک، ایلی نوی (۱-۳ ژوئیه ۲۰۰۰).

۲ ژوئیه: «زمان و مکان در ابن عربی». در همایش «زمان و مکان در اسلام».

۸ سپتامبر: «روانشناسی تکاملی جلال الدین رومی». هشتمین کنفرانس یادبود رضاعلی خازنی در مطالعات ایرانی دانشگاه یوتا، سالت لیک سینتی.

۲۸ سپتامبر: «نگرش کثرت‌گرای شعر صوفیانه فارسی» در همایش «کثرت‌گرایی و ادیان در تاریخ و فرهنگ ایرانی». دانشگاه جورج تاون.

۶ نوامبر: «علم جدید و غفلت از توحید». خطابه اصلی در همایش «خدا، علم و کیهان: دیدگاه‌های خداپاور»، مؤسسه پژوهش‌های اسلامی، دانشگاه بین‌المللی اسلامی، اسلام‌آباد، پاکستان.

۸ نوامبر: «دیدگاه مردم - کیهان‌شناختی<sup>۱</sup> در اندیشه اسلامی». در همایش «خدا، زندگی و کیهان: دیدگاه‌های خداپاور». اسلام‌آباد.

۱۰ نوامبر: «اعادة اعتبار اندیشه اسلامی». کنفرانس ۲۰۰۰ در یادبود اقبال، گروه آموزشی فلسفه، دانشگاه پنجاب، لاهور.

۱۱ نوامبر: «ساختار روح». بخش مطالعات دانشگاهی، کالج

هنر لاهور.

- ۲۹ دسامبر: «در بینابین: تأملاتی در نشانه‌های روح در نوشته‌های ابن عربی»، در نشستی با عنوان «در جهت گفت‌وگویی میان پدیدارشناسی و فلسفهٔ اسلامی». انجمن فلسفی امریکا، نیویورک.
- ۲۳ ژانویه: «وحدت الوجود در هند»، در همایش «بعد درونی جهان اسلام: مکتب ابن عربی» (۲۲-۲۳ ژانویه ۲۰۰۱) مدرسهٔ تحصیلات تکمیلی مطالعات حوزهٔ آسیا و آفریقا، دانشگاه توکیو، کیونو، ژاپن.
- ۹ آوریل: «یافتن مرکز دایرهٔ وجود: نظر صدرالدین قونوی دربارهٔ مقام لامقام». سمینار دربارهٔ «فلسفه، شعر و دین». مرکز علوم انسانی، دانشگاه هاروارد.
- ۱۸ آوریل: «اسلام در امریکا و اسلام و ادیان دیگر»، خطابهٔ عمومی، دانشگاه هوفسترا.<sup>۱</sup>
- ۱۹ مه: «تصویر و بت: میهمان‌نوازی و بستری کردن»، «دومین جلسهٔ بحث اُکلند» [مربوط به] جری براون: «میهمان‌نوازی در عصر فضا» (۲۱ آوریل - ۲۶ مه). میورز هوس، اُکلند، کالیفرنیا.
- ۲۹ مه: «از مقام لامقام تا وسط دایرهٔ وجود». در همایش «بزرگداشت توشیهیکو ایزوتسو»، دانشگاه تهران، ایران.
- ۱۹ اکتبر: «در باب کیهان‌شناسی ذکر»، راه‌های رسیدن به دل: تصوف و شرق مسیحی. دانشگاه کارولینای جنوبی (۲۱-۱۸

اکتبر ۲۰۰۱).

۳ نوامبر: «شمس تبریزی واقعی». چراغ روشن: همایش در بزرگداشت استاد سیدحسین نصر، دانشگاه جرج واشنگتن (۲-۳ نوامبر ۲۰۰۱).

۵ نوامبر: «برخورد با اسلام». کجل سوئمن.

۲۶ نوامبر: «اصول رسم و روال‌های اسلام». مؤسسه فرهنگی ایتالیا، دانشگاه نیویورک.

۲۸ دسامبر: «دایرة حیات در تفکر اسلامی»، خلاقیت: حیات، شناخت، زیباشناسی در فلسفه و پدیدارشناسی اسلامی حیات. نشست سالانه انجمن فلسفه امریکا، آتلانتا.

۱۸ ژانویه: «تأملاتی در شمس تبریزی». دگرگونی‌های دینی از قرون وسطی تا عصر جدید: سمینار سوپر درباره اسلام. دانشگاه شیکاگو. ۲۰۰۲

۲۶ ژانویه: «راه رسیدن به حقیقت نزد رومی». خطابه اصلی، همایش بین‌المللی درباره مولوی رومی. مؤسسه مطالعات اسلامی، لندن.

۱۱ مه: «نقش عقل در فلسفه اسلامی». هفدمین جایزه جورجولوی دلآویدا و همایش در مطالعات اسلامی (به افتخار محمد ارکون): «از اسلام‌شناسی تا نقد عقل اسلامی». مرکز مطالعات خاورمیانه، دانشگاه کالیفرنیا، لس‌آنجلس.

۲۳ ژوئن: «در جست‌وجوی معنا در سنت فکری اسلامی». علم غیرمنطقه‌ای و رویکرد شرقی به جست‌وجوی حقیقت غایی (سمپوزیوم به نفع بنیاد جان تمپلتن). یونگنی - سور - ووی، سوئیس.

- ۲۰۰۲ ۲۶ ژوئن: «خیال به عنوان تجلی الهی در اسلام». آکادمی  
 یموس، لندن.
- ۹، ۱۶، ۲۳ و ۳۰ اکتبر: «عرفان مسیحی و اسلامی». چهار  
 سخنرانی مشترک، با همکاری اورت کازینز (فوردهام، استاد  
 بازنشسته) در آپن سنتر نیویورک.
- ۲۰ نوامبر: «عشق به عنوان راهی به حقیقت». تصوف و  
 انجمن‌های اخوت مسلمان: نقش و نفوذ آن‌ها در اسلام  
 معاصر. مرکز ادواردو آنیلو برای پژوهش‌های دینی تطبیقی.  
 تورین، ایتالیا، (۲۰-۲۲ نوامبر ۲۰۰۲).
- ۲۰۰۳ ۱۲ مارس: «عشق الهی و بشری در شعر رومی». یکی از چهار  
 بخش رشته گفتارهایی زیر عنوان «ترانه‌های عاشقانه: کاوش  
 در جهان شعر عاشقانه». کالج همشر.
- ۱۸ مارس: «قرآن به عنوان آینه [فرد] عاشق». منابع مقدس:  
 کتاب مقدس و قرآن، سمپوزیوم، دانشگاه جرج واشنگتن.
- ۱۶ مارس: «معشوق الهی و انسانی رومی: معمای شمس  
 تبریزی». سخنرانی به هزینه برنامه مطالعات خاورمیانه /  
 مدیترانه، مؤسسه دانش پژوهی در هنرهای آزاد، برنامه  
 دروس پایه، برنامه در دین و ادبیات، بخش ادبیات کلاسیک  
 و برنامه دکتری در ادبیات، دانشگاه نوتردام.
- ۲۲ مارس: «جاودانگی روح نزد باباافضل». یکی از چهار  
 بخش سلسله‌گفتارها در فلسفه اسلامی. مؤسسه علوم  
 انسانی، دانشگاه باکینل.
- ۳ مه: «نقطه مرکزی: نقش قانونی در مکتب ابن عربی». سمپوزیوم درباره وحدت وجود: ابن عربی و مکتب او. کالج



وُریستر، آکسفورد (۴-۲۰۰۳) ۵۵.

۲۸ مه: «تصوف اسلامی». مرکز دیوید ام. کیندی برای تحقیقات بین‌المللی، دانشگاه بریگام یانگ.

۲۹ مه: «مبدأ و معاد» سفر به سوی نجات در اسلام. مؤسسه مطالعه و حفظ متون مذهبی قدیم. دانشگاه بریگام یانگ.

۲۰۰۴ ۶ مارس: «رومی، شاعر عشق و تحول»، سمینار چهارمبحثی در مؤسسه اشمنسن، واشنگتن. ۱. از عالم هوشیار تا شاعر مست؛ ۲. شمس تبریزی - «خورشید تبریزی»؛ ۳. عشق الهی و بشری؛ ۴. تکامل روح.

۲۶ مارس: «ابن عربی در نقطه جدایی در اندلس». سلسله سخنرانی‌ها درباره مطالعات قرون وسطایی و بین‌رشته‌ای. دانشگاه ایالتی لویزیانا، باتون روژ.

۲۸، ۲۱، ۱۴، ۷ ژوئن: «تصوف و سنت فکری اسلامی». چهار سخنرانی در مدرسه مؤسسه مطالعات پیشرفته در علوم اجتماعی، پاریس.

۱۵ ژوئیه: «میراث فکری اسلامی و تلقی آن در اروپا». دیدگاه‌های تازه درباره صلح: دومین مدرسه بین‌المللی تابستانی در باب حیات دینی و اجتماعی. ساریوو/مونتار، یازدهم تا بیست و چهارم ژوئیه ۲۰۰۴.

۲۳ ژوئیه: «اسلام، ایدئولوژی و روش‌شناسی توحید». ششمین همایش سالانه بین‌المللی فلسفه درباره وحدت و کثرت در اروپا: دین و جامعه مدنی. گردهمایی بین‌المللی بوسنا، ساریوو.

- ۶ دسامبر: «من و رومی: داستان شمس تبریزی». کتابفروشی صوفی، منهن.
- ۲۳ مارس: «دیالکتیک عشق در تصوف آغازین ایرانی». پانزدهمین کنفرانس سالانه نوروژ، بنیاد مطالعات ایرانی و دانشگاه جرج واشنگتن، واشنگتن دی. سی.
- ۳۰ مارس: «صور خیال شراب در تصوف آغازین ایرانی». همایش ادبیات تطبیقی، استونی بروک.
- ۱ آوریل: «مردی که الهام بخش رومی بود». آپن سینٹر نیویورک، منهن.
- ۵ آوریل: شرکت کننده مدعو در جلسه تبادل نظر در باب گفت‌وگو میان تمدن‌ها به ریاست سید محمد خاتمی، رئیس جمهوری اسلامی ایران، ستاد مرکزی یونسکو، پاریس.
- ۱ مه: «عشق در نظر و عمل تصوف». حلقه صوفیانه، هانتینگتن، نیویورک.
- ۱۷ نوامبر: «اظهارنظری درباره استپانیانتس و بارل<sup>۱</sup>». در میزگرد گفت‌وگو بین تمدن‌های اسلامی و غربی کنفرانس پکن، پکن، چین، ۱۶ تا ۱۸ نوامبر.
- ۱۹ نوامبر: «جایگاه چین - فنگ هسینگ<sup>۲</sup> - لی در سنت اسلامی». گفت‌وگو میان تمدن‌های چینی و اسلامی: گفت‌وگوی فرهنگی و آگاهی فرهنگی. بین جوان، چین، ۱۸ تا ۲۱ نوامبر.
- ۲۸ دسامبر: «شکوفایی ناسوتی روح در نگاه ابن عربی».

1. Stepanyants and Burrell.

2. T'in-fang hsing - li.

- زمانی و زمانیت در فلسفه اسلامی و پدیدارشناسی غربی.  
انجمن فلسفه امریکا، نشست بخش غربی. شهر نیویورک، ۲۷ تا ۳۰ دسامبر.
- ۲۰۰۶ ۸ آوریل: «عمومیت و خصوصیت قرآن». سخنرانی عمومی  
به نفقه باشگاه گفت‌وگوی بین‌الادیان، دانشگاه استونی بروک.  
۱۷ ژوئن: «اقتباس لیوچی از منابع فارسی خود». دانشگاه  
نانکن - کنفرانس هاروارد - ینجینگ برای گفت‌وگو میان  
تمدن‌های چینی و اسلامی: اهمیت جهانی دانش‌های محلی.  
۱۶-۱۸ ژوئن. دانشگاه یونان، کومینگ، چین.
- ۲۴ سپتامبر: «رویکرد سنتی به علم‌آموزی». همایش شبکه  
مقدس، دانشگاه البرتا، ادمونت، ۲۴-۲۵ سپتامبر.
- ۲۰۰۷ ۱۳ آوریل: «کشف اسرار ضمیر: رویکرد صوفیانه». پنجمین  
کنفرانس سالانه یادبود ریکتور دَنر در مطالعات اسلامی  
بخش زبان‌ها و فرهنگ‌های خاور نزدیک. دانشگاه ایندیانا،  
بلومینگتن.
- ۶ مه: «مکالمه با توران کج»، «ملاقات‌هایی در مرکز عالم» به  
نفقه شهرداری استانبول.
- ۸ مه: «نیاز به نیاز». سمپوزیوم بین‌المللی درباره مولانا  
جلال‌الدین رومی، ۸ تا ۱۲ ماه مه، استانبول - قونیه.
- ۱۶ اکتبر: «پیمودن دریای روح: تصوف». جزء سلسله  
گفتارهای بنیادگری زیر عنوان «عرفان آسیایی». خانه آسیا،  
لندن، دوم تا سی ام اکتبر ۲۰۰۷.
- ۲ نوامبر: «روی دیگر اسلام». کنفرانس سالانه سال ۲۰۰۷  
دیویدسن - کالج علوم انسانی، دانشگاه کارلتن، اتاوا.

۲۰۰۷ ۳ نوامبر: «تعالیم مولوی / رومی». ہمایشی در بزرگداشت  
مولانا جلال‌الدین محمد مولوی رومی. کالج علوم انسانی،  
دانشگاه کارلٹن، اُتاوا.





# تصاویر





مرکز اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

عبدالحق بن محمد جامی

نفاذ النصوص

فی شرح نقش الفصوص

بامقارن و تصحیح و تعلیق

ولیسامرحمتک

و بیست کمان

سیدجلال الدین اشعری

# من و مولانا

(زندگانی شمس تبریزی و ارتباط او با مولانا جلال الدین)

ویلیام چیتیک

ترجمہ  
شہاب الدین عباسی



انتشارات فروغ

# راه عرفانی عشق

تعالیم معنوی مولوی

ویلیام چیتیک  
ترجمه شهاب‌الدین عباسی

نشر پیکان  
تهران، ۱۳۸۲

# عوالم خیال

ابن عربی و مسئلہ اختلاف ادیان

ویلیام چیتیک

ترجمہ قاسم کاکایی



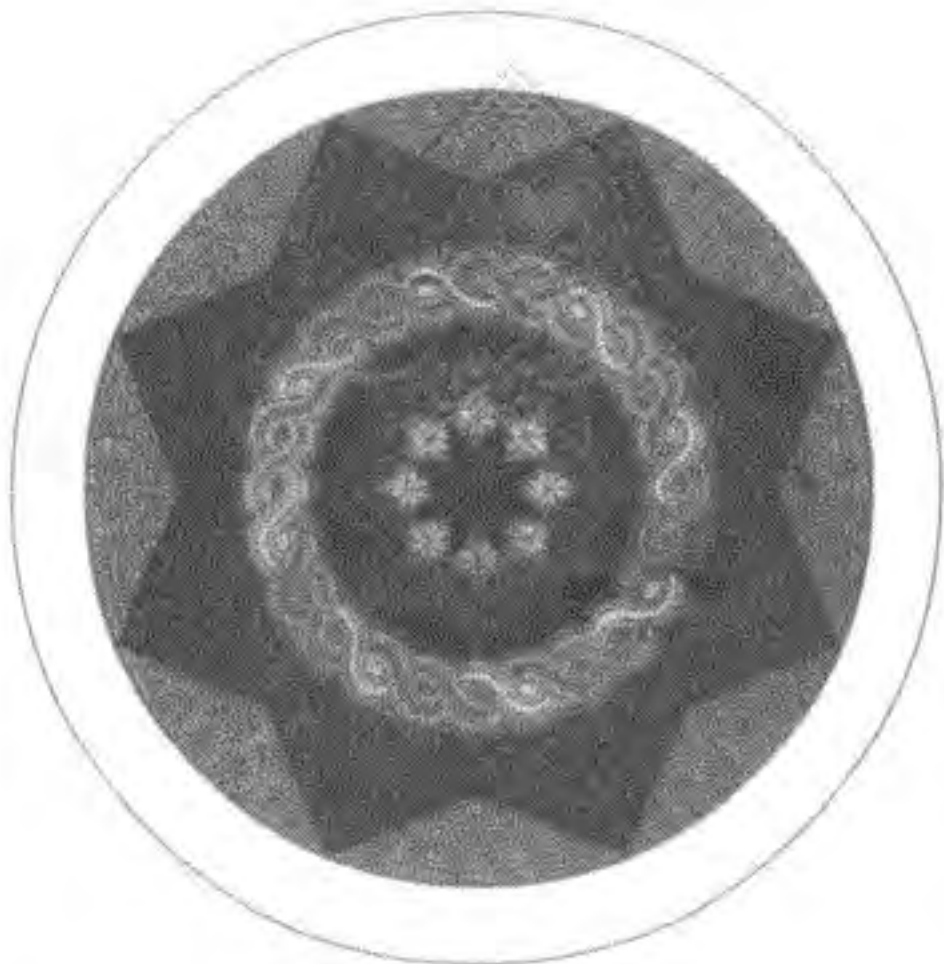
انتشارات هرمس



WILLIAM C. CHITTICK

# The Self-Disclosure of GOD

*Principles of Ibn al-Arabi's Cosmology*

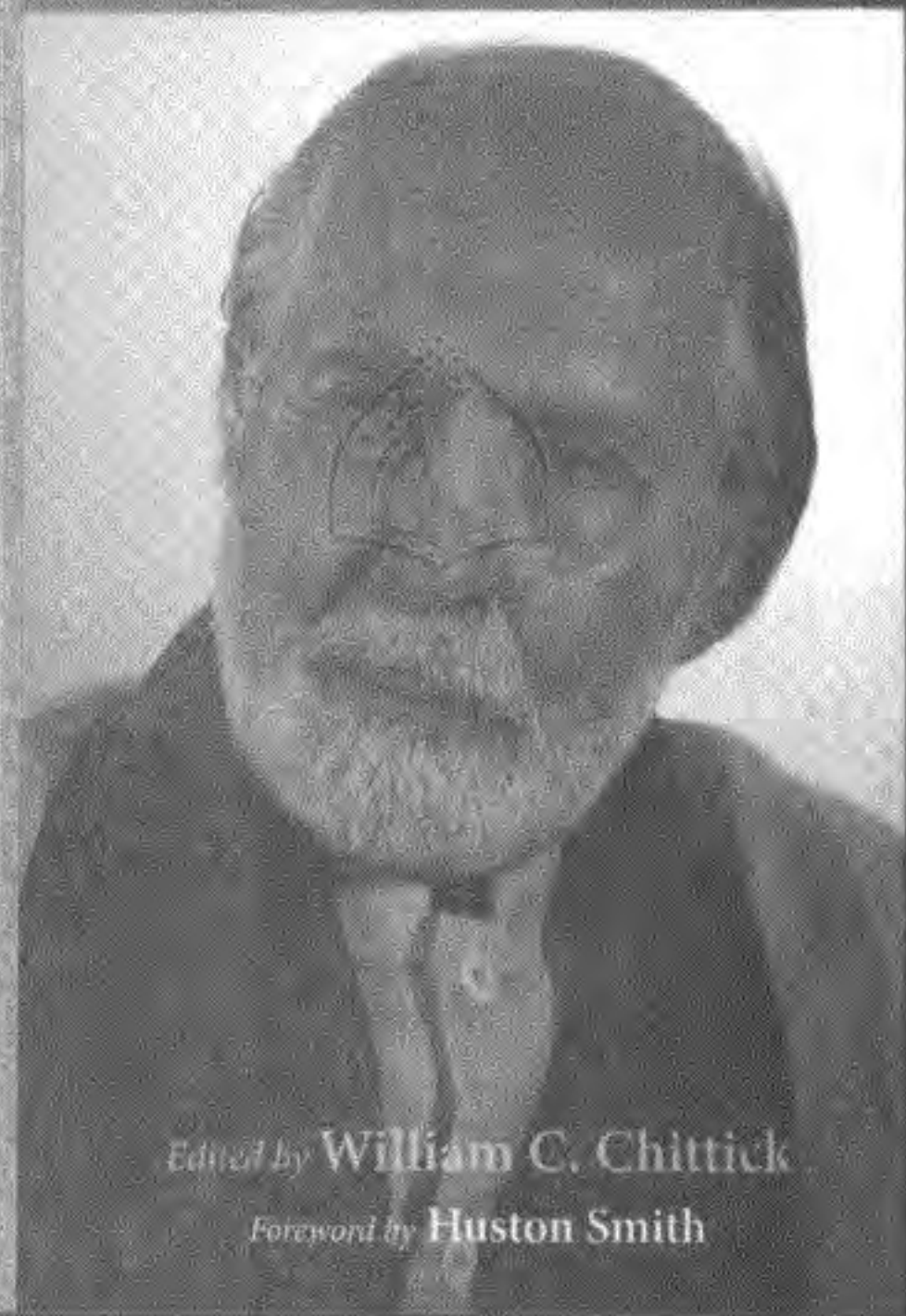


# Imaginal Worlds

Ibn al-'Arabī  
and the  
Problem of  
Religious  
Diversity

William C. Chittick

*The Essential*  
*Seyyed Hossein Nasr*



*Edited by William C. Chittick*

*Foreword by Huston Smith*

Faith  
and  
Practice  
of Islam

THREE  
THIRTEENTH CENTURY  
SUFİ TEXTS

William C. Chittick



THE HEART OF  
ISLAMIC  
PHILOSOPHY

*The Quest for Self-Knowledge  
in the Teachings of  
Afdal al-Din Kāshānī*

WILLIAM C. CHITTICK



*William C. Church*



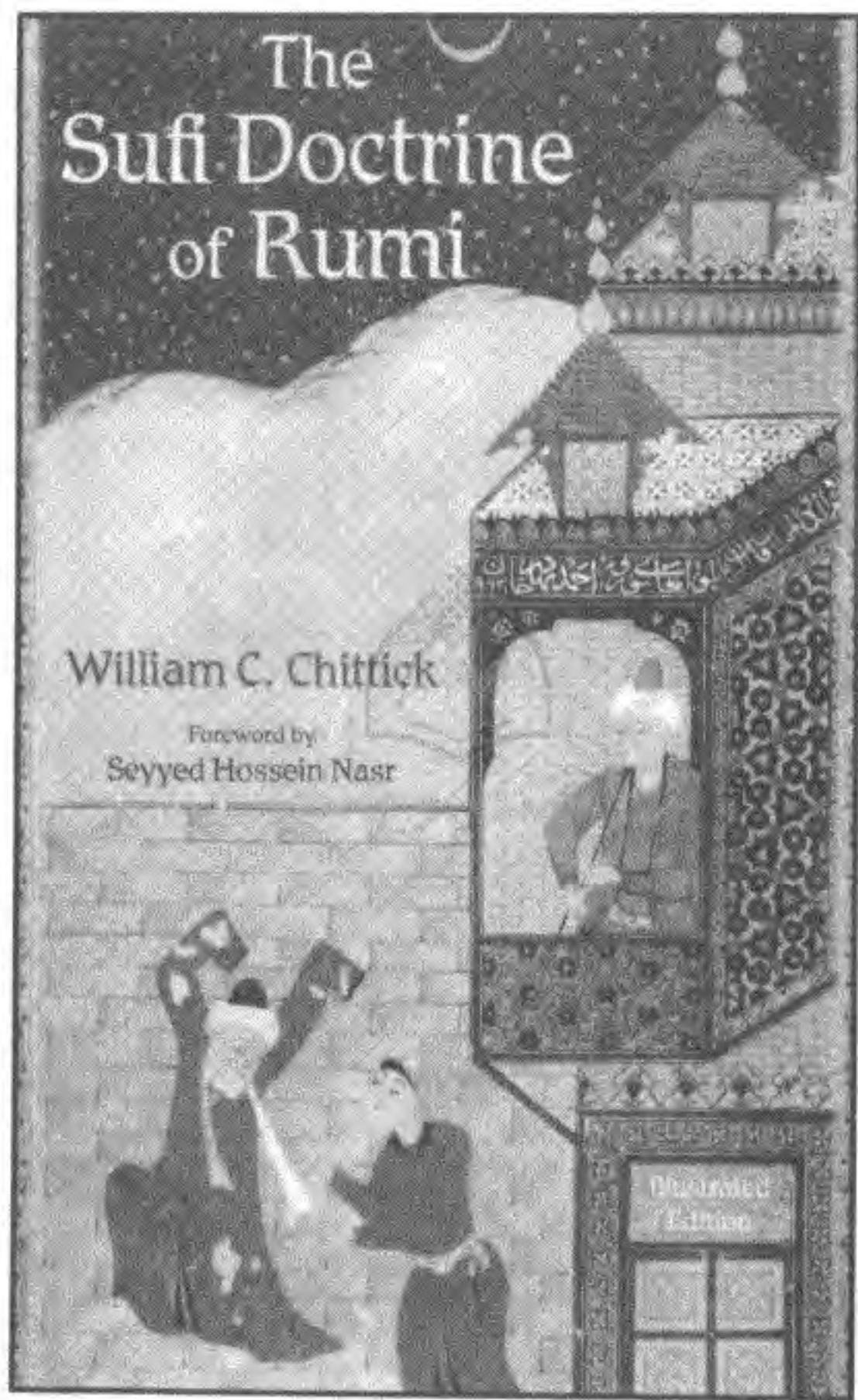
Science of the Cosmos,  
Science of the Soul:

The Pertinence of  
Islamic Cosmology  
in the Modern World

# The Sufi Doctrine of Rumi

William C. Chittick

Foreword by  
Seyyed Hossein Nasr



*Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination*

# THE SUFI PATH OF KNOWLEDGE



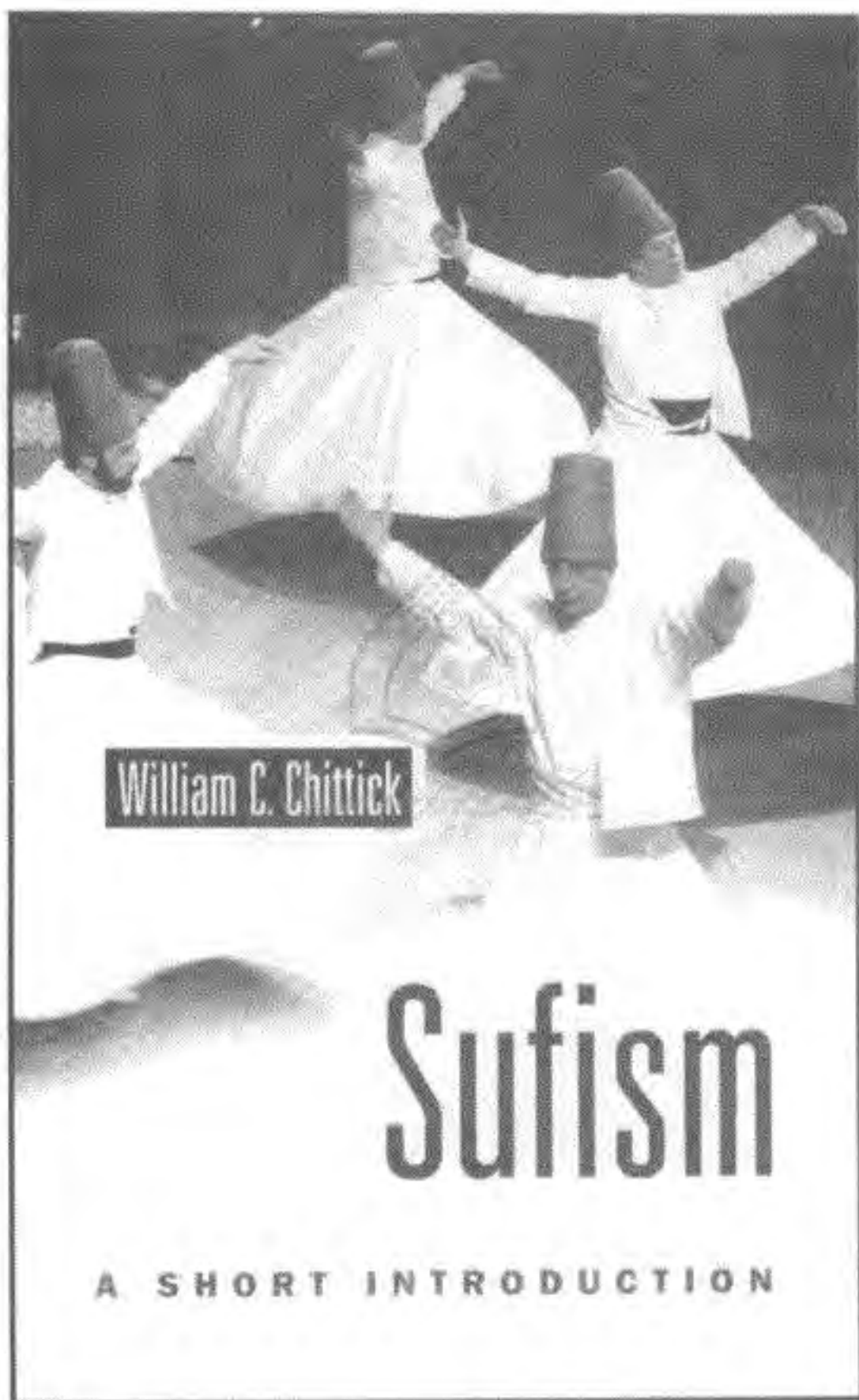
WILLIAM C. CHITTICK

# Me & Rumi

The Autobiography of Shams-i Tabrizi

Translated, Introduced and Annotated by  
William C. Chittick





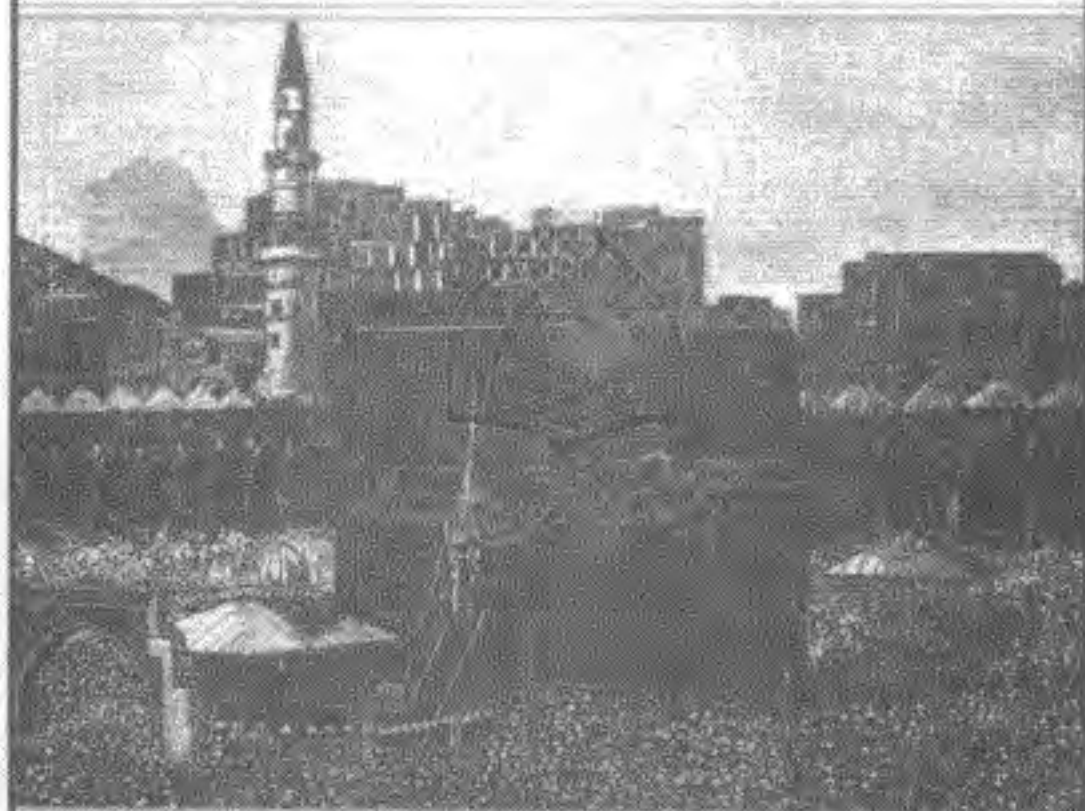
William C. Chittick

# Sufism

A SHORT INTRODUCTION



THE  
MECCAN  
REVELATIONS

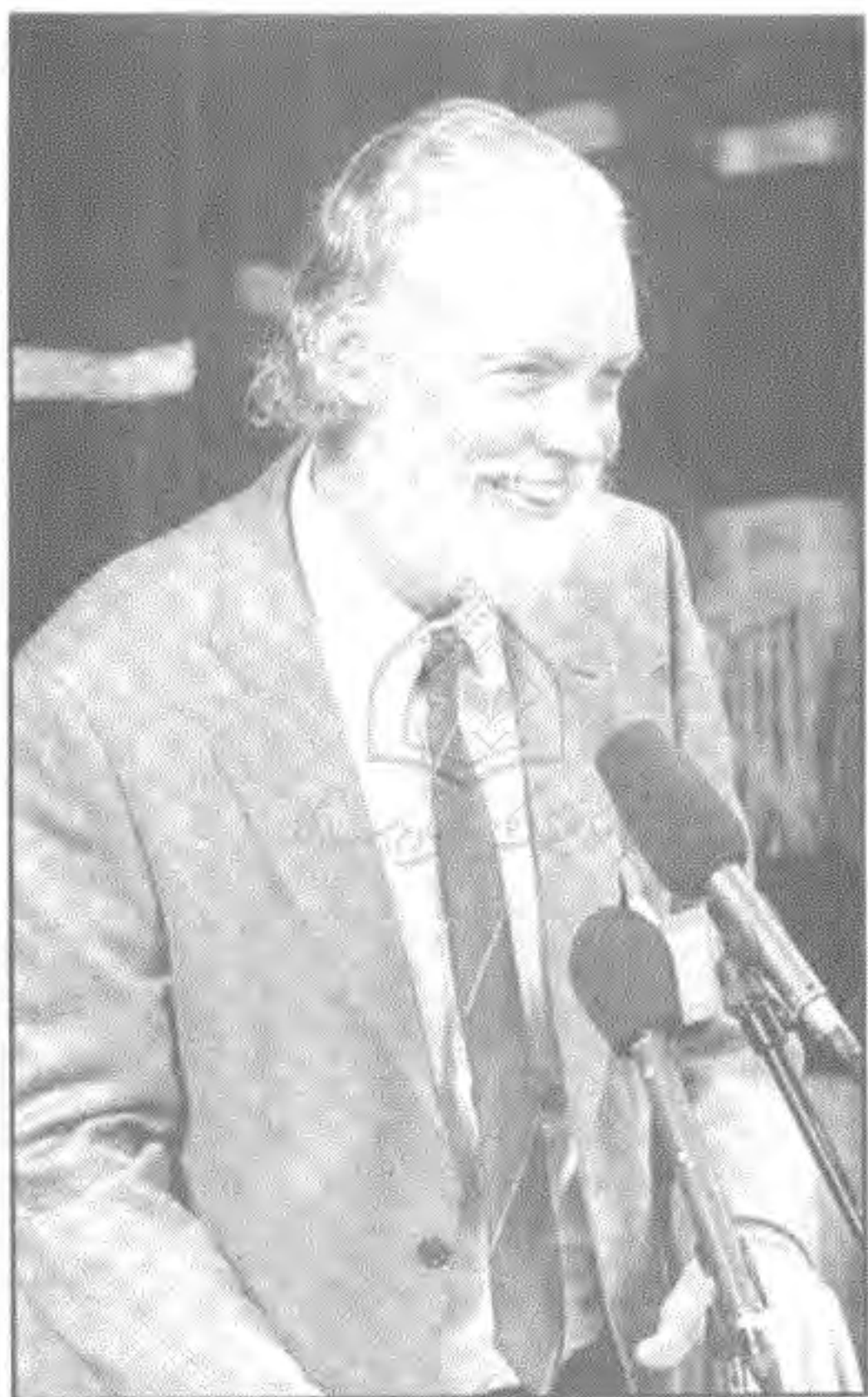


IBN AL 'ARABI

— VOLUME I —

EDITED BY MICHEL CHODKIEWICZ

TRANSLATED BY WILLIAM C. FITTICK & JAMES W. MORRIS



پروفسور ویلیام جیشیک، فالار وحدت، تهران، بهمن ۱۳۸۳



ویلیام چیتیک، میلتورود، ۱۹۳۷



ویلیام چیتیک، میلتورود، ۱۹۳۲

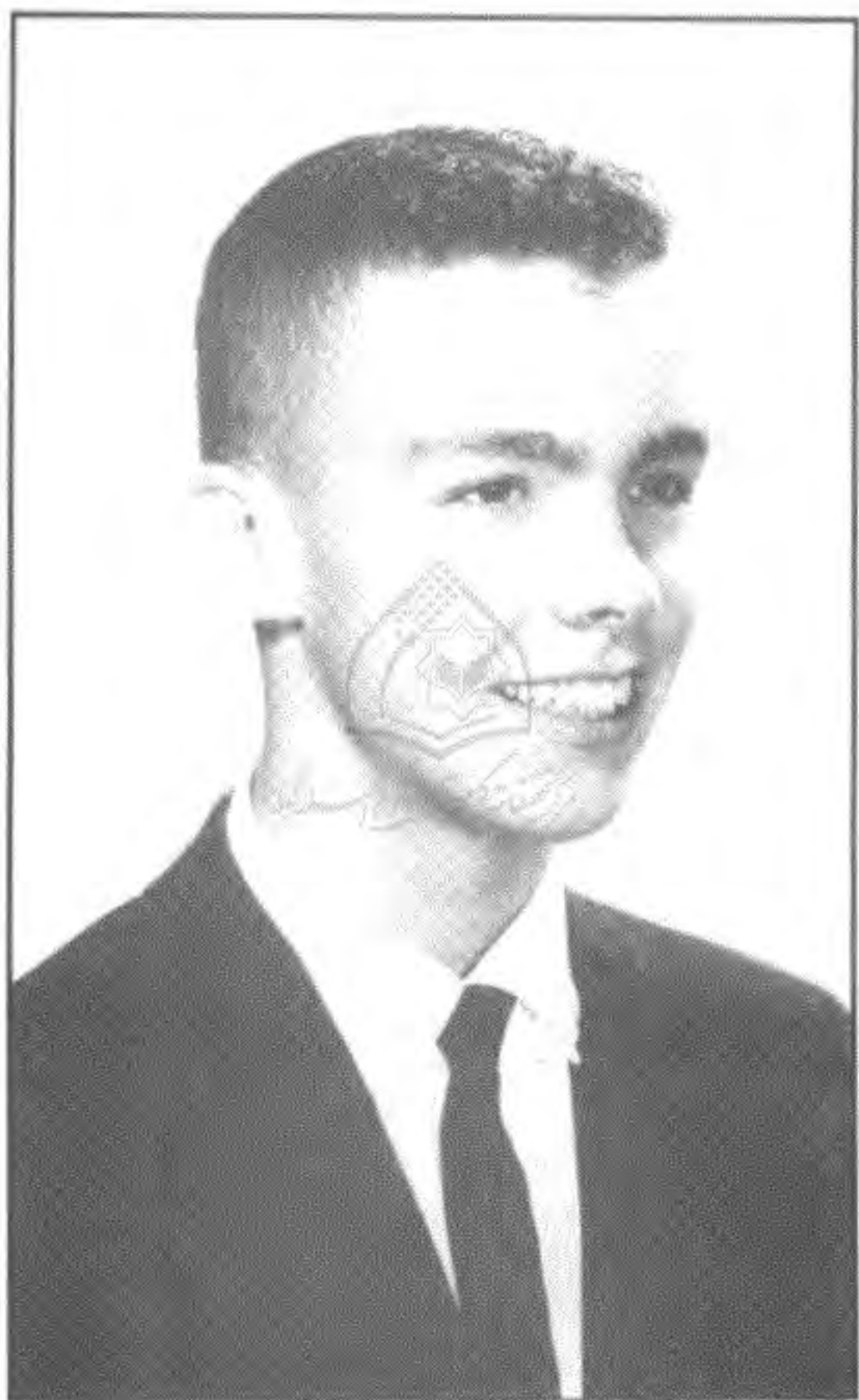


۱. ویلیام جینیک، میلنور، ۱۹۲۷



وليام جيتيك يا حويشانه بيلغوردا، ۱۹۵۲





ویلیام چشیک فارغ التحصیل دبیرستان، میلفورد، ۱۹۶۱



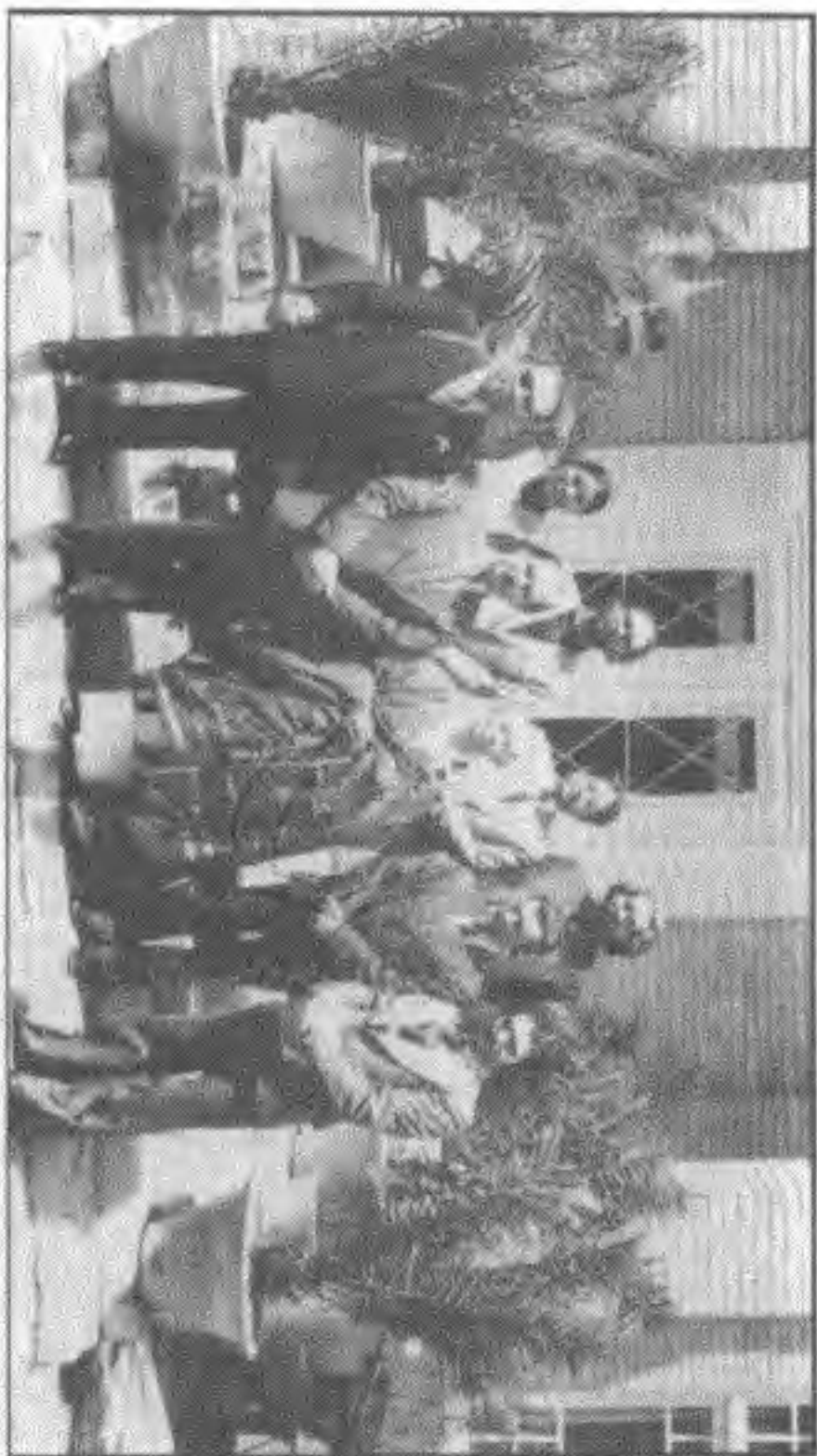
دینام جتیک، به همراه پدری و مادر، تهران، ۱۹۶۹



رویان چیتک، روزگاری، کتیبه، ۱۹۸۱



ویدام چیتیکا با حامی ساجیکو مورانا و خواهرزاده وی، نیویورک، ۱۹۸۶



گروه دانشمندان در محفل اسکان ویزا دانشمندان، شامل دکتر سیدحسین نصر و دکتر عابدی شریقی، رئیس و معاونان وقت انجمن





دوليام جيتيڪ و دڪٽر ساچيڪو مورانا، چين، ۲۰۰۴



وینیم چٹیک و استاد دکترا احمد مہدوی دامغانی، فیبروری ۱۹۹۳



دینام بینک با دکتر علامرضا اعوانی و خانم پروفسور ماریت استیانیان (سختاد معروف  
اسلامی دانشگاه مسکو)، پکن، ۲۰۰۵



ویلیام چیتیک با پروفیسور سید حسین نصر و پروفیسور ثورای بیگی رئیس مؤسسهٔ بین‌چیتیک

دانشگاه هاروارد، ۲۰۰۴





وليام چينيكي با استاد سيد جلال الدين آفشانس و دكتور ساجيكيكو مورانا، مشهد، ۱۹۹۹





روایم چیتیک با آیت‌الله سیدمحمد خامنه‌ای در همایش شناخت ملاحظه‌ها بر پایه مکتب‌های فلسفی غرب، لندن، ۲۰۰۰



وہلیام جینیک و دکتر ساجیکو مورانا، پروفیسور جیمز مورس، اکتوبر انگلستان، ۲۰۰۲



پروفيسور و پيام چنگ و محمدعلي تيارزي، بهمن ۱۳۸۳



ویلیام پیتیک، مراسم دریافت جایزه جهانی کتاب سال از دست حجة الاسلام سید محمد  
خاتمی رئیس جمهور وقت و دکتر غلامعلی حداد عادل، تهران، بهمن ۱۳۸۳