

تأثیر فلسفه بر عرفان اسلامی

دکتر سوسن آل رسول^۱

دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج

چکیده مقاله:

با وجود اینکه میان فلاسفه و عرفا در مبانی، غایات و روش، تفاوت‌هایی وجود دارد و لیکن فلسفه اسلامی، بر عرفان اسلامی بسیار مؤثر بوده است. این تأثیرپذیری در ۳ حوزه هستی‌شناسی، روش اثبات و انتقال یافته‌های عرفانی، و رابطه انسان با خدا می‌باشد.

۱- در حوزه هستی‌شناسی: موضوع اصلی و هدف عرفان اسلامی شناخت ذات خدا از حیث اسما و صفات او جهت وصول به حق (خدا) است و با وجود آنکه قائل به وحدت شخصی وجود بوده و عالم خلق را مظاهر حق می‌داند و برای آنها وجودی مستقل قائل نیست، ولیکن از هستی‌شناسی غافل نبوده و یک نظام هستی‌شناسانه فیلسوفانه با استفاده از تعبیر فلسفی ارائه می‌نماید. ۲- در حوزه اثبات و انتقال یافته‌های عرفانی: از آنجایی که درک عرفا شهودی، شخصی و غیر قابل اثبات و انتقال بود، معمولاً محکوم می‌شدند. ولی تلاش ابن عربی و عرفای پس از وی در استفاده از استدلالهای برهانی و بیان عقلی به عرفان اسلامی مدد رساند تا یافته‌های درونی و معنوی خود را از حالت شخصی خارج ساخته و با طریقی مطمئن به دیگران انتقال دهد و در نتیجه عرفان به صورت یک علم مطرح شود. عارف از طریق توصیف عقلانی واقعیت‌های شهود شده، و استفاده از زبان و اصطلاحات فلسفی با مفادی کاملاً عرفانی، و اقامه برهان عقلی بر یافته‌های عرفانی در این جهت از فلسفه مدد جستته است. ۳- در حوزه رابطه انسان با خدا: رابطه عاشقانه‌ای بین مخلوق و خالق وجود دارد که ایجاد حرکت

1- S_alerasoul@kiaiu.ac.ir

شوقی به جاذبه زیبایی کمال مطلق (خدا) در مراتب مادون می‌کند. تبیین نظری این حرکت کمالیه و مراحل آن متأثر از آراء فلسفی ارسطو، فلوطین و سهروردی می‌باشد.

کلید واژه‌ها:

فلسفه، عرفان اسلامی، تأثیرپذیری، هستی‌شناسی، روش‌شناسی، کشف و شهود.

پیشگفتار

داستان بالندگی علم و معرفت در جوامع مختلف متفاوت است، ولیکن همه یک اشتراک مهم دارند. آشنایی و بهره‌گیری از سایر فرهنگ‌ها تأثیر و تأثر متقابل بر روش‌ها، مقدمات و مبادی، و نهایتاً نتایج حاصله داشته است. این ماجرای است تکراری که با هر تغییر و کمالی مجدداً از نو شروع میشود. شناخت این مراودات فرهنگی و پله‌هایی که هر علمی پابر آنها می‌گذارد تا صعود کند به معنای سلب اصالت و ارزش آن نیست بلکه برای کمال و باروری مجدد لازم است. همان طور که فلسفه یونان قدیم از فرهنگ شرق تأثیر گرفت و در مقابل نیز بر فرهنگ شرق تأثیر گذاشت. ولی نه آن شرقی شد و نه این یونانی. آری یونانیان قدیم از ملل مختلف چیزهای بسیار آموختند ولی آنچه باید نبوغ یونانی نامید این است که چگونه آنها توانستند آن عناصر گوناگون را وحدت بخشند و به صورت مکتب‌های فلسفی درآورند. مکاتب فکری خلق الساعه ایجاد نمی‌شوند، بلکه جهشی‌اند که پس از یک سیر تدریجی تحت تأثیر عوامل گوناگون تاریخی و جغرافیایی و اقتصادی و اجتماعی و غیره حاصل شده که این جهش سر آغاز مرحله تازه‌ای است.

در این راستا قصد داریم در این مقاله تأثیر فلسفه بر عرفان اسلامی را بررسی کنیم. لذا مقدمتاً باید به این مسئله پرداخت که آیا عرفان اسلامی مانند فقه و اصول و تفسیر و حدیث از علومی است که مسلمین مایه‌های اصلی آن را از اسلام گرفته‌اند و برای آنها ضوابط و قواعد و اصول وضع کرده‌اند یا مانند طب و ریاضیات از خارج از جهان اسلام راه یافته و در دامن تمدن و فرهنگ اسلامی به وسیله مسلمین رشد یافته است. در این ارتباط پاسخ‌های متفاوتی داده شده است: بعضی عرفان اسلامی را عکس العمل فکر آریایی ایرانی در برابر اعراب دانسته، بعضی به دلیل برخی شباهت‌ها با فرق هندی و بودایی ریشه آن را در آنجا دانسته، و بعضی نیز ریشه اش را در مسیحیت و رهبانیت می‌یابند، و برخی نیز عرفان اسلامی را ناشی از افکار فلسفی یونانی بخصوص نو افلاطونی و بالاخره فلسفه اشراق می‌دانند، و در مقابل

همه اینها خود عرفا آن را لب و عصاره و باطن قرآن و احادیث پیغمبر و نتیجه کشف و شهود اولیاء و از راه تزکیه نفس می دانند.

عرفان اسلامی عمدتاً از صدر اسلام به مدد آموزه‌های قرآن شروع می‌شود. تعلیمات اصلی اسلام می‌توانسته الهام بخش یک سلسله معارف عمیق در عرفان نظری و عملی بوده باشد. (اما اینکه عرفا چقدر و چگونه از این تعالیم بهره برده‌اند بحثی دیگر است). قرآن خدا را خالق جهان معرفی می‌کند ولی نه مثل سازنده خانه، بلکه خدایی که «اینما تولوا فثم وجه الله» (بقره/۱۱۵) و «وهو الاول والآخر والظاهر والباطن» (حدید/۳) و «الله نور السموات والارض...» و «کل من علیها فان» و «نحن اقرب الیه» است. آیات مربوط به لقاءالله، رضوان الله، وحی، الهام، مکالمه ملائک با غیر انبیاء مثل حضرت مریم، معراج رسول الله(ص)، نفس اماره، لوازمه، مطمئنه، علم افاضی ولدنی و هدایت‌های محصول مجاهده، حب الهی، تسبیح و تحمید تمام ذرات جهان و.... کافی بوده که الهام بخش معنوی عظیم و گسترده در مورد خدا و جهان و انسان، بالخصوص خدا و انسان شود. بنابر این در تعالیم اسلام و زندگی عملی رسول اکرم و ائمه اطهار شواهدی که بتواند از جنبه نظری الهام بخش معانی دقیق و لطیف عرفانی باشد و از نظر عملی به وجود آورنده نشاط روحی و جوشش‌های عرفانی و معنوی باشد بسیار مشهود است. لذا می‌توان به یقین گفت که ظهور عرفان اسلامی ریشه در نفس تعالیم اسلامی دارد.

هر کس از راه اصول علمی با تاریخ ملل و نحل اقوام مختلفه و موضوع ظهور و تطور و تکامل افکار و عقاید آشناست می‌داند که تغییرات و تحولات افکار و عقاید هم مثل قوانین طبیعی همیشه به تدریج پیش می‌رود. طبیعتاً پس از ایجاد هر حرکتی، مراحل می‌بایست طی شود که به اوج و کمال برسد. در ابتدا عمدتاً آنچه برای عرفا رخ داده و منکشف شده است عرفان عملی است و این اعتقاد که پایبندی کامل به شریعت اسلام و تعبد، نتیجه بخش است حاکم بود و نه از اصطلاحات «وحدت وجود» خبری بود و نه از «فنا و بقا» و نه «عشق» و امثال اینها. و لیکن به مرور این زمینه قرآنی و حدیثی^۱ از چشمه‌های متعدد آبیاری شد و یا

۱- مانند: جوامع توحید کافی، ص ۱۳۸: حق سبحانه فی الاشیاء کلهما غیر متمازج بها و لا بانن منها

و خطبه اول نهج البلاغه: مع کل شیء لا بالمقارنه و غیر کل شیء لا بمزایله.

و خطبه ۱۶۶ نهج البلاغه: لم یقرب من الاشیاء بالتساق و لم یبعد عنه بافتراق. و...

بعبارت دیگر از هر خرمنی خوشه ای چید. آن عناصر خارجی را در بوته ذوق مخصوص خود ذوب نمود و به شکلی مستقل، بدیع و وحدانی در آورد که فقط با تجزیه و تحلیل دقیق میتوان عناصر خارجی آن را شناخت. تأثیرات فکری که از ناحیه ملل غیر مسلمان در عرفان اسلامی شیوع یافت محرکی بوده برای تمایلاتی که در خود اسلام وجود داشته است.

گسترش اسلام در سرزمین‌های مختلف و مراودات اقتصادی و اجتماعی از همان قرون اول مسلمانان را با سایر فرهنگ‌ها آشنا ساخت. نهضت ترجمه کتب به این آشنایی و تأثیرپذیری سرعت بخشید. به مرور کتاب‌های افلاطون، ارسطو، اقلیدس، بطلمیوس، و جالینوس و غیرهم در بین مسلمین شایع شد. عرفان اسلامی که از متن اسلام متولد شده بود و هنوز قدم‌های اولیه خود را طی می‌کرد قطعاً از این امر به دور نبود. تعالیم عرفا هم از تأثیر محیط که رنگ فلسفه گرفته بود بر کنار نماند، و این نکته خود سبب تسریع در تحول عرفان اسلامی شد. عرفان اسلامی که ابتدا فقط در حوزه عملی بود به مرور متعرض عرفان نظری نیز شد و در نهایت به صورت یک نظام منسجم در آمد. با وجود آنکه میان فلاسفه و عرفا درباره مبادی و غایات تفاوت‌های بسیار وجود دارد ولی این تأثیر کاملاً قابل اثبات می‌باشد.

تأثیر فلسفه بر هستی‌شناسی عرفان اسلامی

در این قسمت به بعضی دیگر از آبخورهای مختلف فلسفی که در طول تاریخ، عرفان اسلامی از آنها بهره مند شده است و به این سرمایه غنی که اکنون در اختیار ماست دست یافته، اشاره می‌کنیم.

قبل از هر چیز ذکر یک نکته ضروری است و آن اینکه گروهی از فلاسفه، روش شهود را علاوه بر عقل استدلالی روش قابل اطمینانی دانسته و به بعضی از حقایق دست یافته خود از این روش استناد کرده‌اند. مانند فلوطین در غرب و سهروردی در شرق. نکته قابل توجه این است که اشتراکاتی در یافته‌های آنان با عرفا یافت می‌شود که الزاماً نمیتوان أخذ متأخر از متقدم دانست. بلکه می‌توان این اشتراکات را حمل بر شهود یک حقیقت توسط افراد مختلف در زمان‌های مختلف نیز دانست. مثلاً در آثار فلوطین اعتقاد به وحدت وجود بسیار آشکار است، به عقیده وی «او در همه جاست و هیچ جا نیست، پس از هیچ جا چیزی بر او افزوده

نمی شود و اگر در همه جاست، پس با تمام بزرگی خود در همه جاست و از آن رو «همه جا» خود اوست»^۱ «این که می گویند هستی در همه جاست این سخن بدین معنی است که در هستی است یعنی در خود خویش. اگر «در همه جا» به معنی «در هستی» و «در خود خویش» باشد، عجب نیست، زیرا اینجا «در همه جا» به معنی «در واحد» است.^۲ و نیز می گوید: «واحد همه چیز است و در عین حال هیچ یک از چیزها نیست، زیرا اصل و مبدا همه چیز نمی تواند آن چیزها باشد، بلکه او همه چیز بدین معنی است که همه چیزها از او هستند و در تلاش رسیدن به او.»^۳ آری وی مدعی بود که در مدت عمر خود چهار مرتبه حالت بی خودی و لذت دیدار حق را چشیده است.^۴ همه مطالب مذکور از وی و مشابه آنها حکایت از تبیین و ترجمه آنچه که مشاهده کرده می باشد، و از آنجا که مشهود (حقیقت واحد - خدا-) یکی است وجود اشتراکات کاملاً طبیعی است. هر چند نحوه تعبیر فلسفی آن مشهود و استفاده از زبان فلاسفه قطعاً در تعابیر آیندگان او و امثال او مؤثر بوده است.

تا قبل از محیی الدین ابن عربی در قرن هفتم هجری، به طور پراکنده در نوشته های عرفا مطالبی درباره حقایق دینی و عرفانی، به این صورت که فلان حقیقت بر آنها منکشف شده است، دیده می شود. اما یک نظام منسجم در باره حقایق ندارند. (البته عرفان عملی تا قرن پنجم کامل شده و در ترتیب و توضیح مقامات به شکل یک نظام منسجم و مستقری در آمده بود). بحث این نیست که وحدت شخصی وجود قبل از محیی الدین طرح نشده است بلکه آنچه او بیان کرد متفاوت از دیگران و به صورت یک نظام کامل با تمام جوانب و لوازم و فروع بود. علاوه بر آنکه او نکات نهایی طرح کرد که قبلاً مطرح نشده بود، و بعضی مطالبی که دیگران بیان کرده بودند ولی جایگاهش مشخص نبود را در جای خود قرار داد. نظام عرفانی که او تنظیم کرد فیلسوفانه ارائه شده است، زیرا اولاً هستی شناسانه است، (ولی از روش برهان و استدلال استفاده نکرده بلکه آنچه در شهودش یافته بیان می کند) ثانیاً همین که یک نظام ایجاد

۱- رساله هشتم از انشاء ششم، ص ۱۰۶۶.

۲- رساله چهارم از انشاء ششم، ص ۹۱۱.

۳- رساله دوم از انشاء پنجم، ص ۶۸۱.

۴- سیر حکمت در اروپا، ج ۱، ص ۷۴.

کرده است کاری فیلسوفانه است. وی وقتی بحث وحدت شخصی خدا را می‌کند، او را به «وجود من حیث هو هو» و «هستی صرف» تعبیر می‌کند که همان تعابیر فلسفه است. او می‌خواسته بهترین تعبیر را برای آنچه از طریق شهود بدان رسیده انتخاب کند لذا از تعبیرات فلسفی استفاده کرد ولی هنرمندانه مفاد عرفانی خود را در آن اشباع کرد. همین امر باعث هم‌زمانی و نزدیکی عرفان و فلسفه شد. از اموری بحث می‌کند که فیلسوف هم بحث می‌کند، افق بحث یکی شده، دیدگاه او هم هستی‌شناسانه شده، از اصطلاحات فلسفی نیز استفاده کرده است. زیرا او مطلع از میراث فلسفه بود. پس از وی نیز شارحان و پیروانش با قدرت فلسفی بالا این امر را قوت بخشیدند. افرادی چون قیصری، ابن ترکه، قونوی، سید حیدر آملی و... همه عرفان محیی‌الدینی را که به سبک فلسفی بیان شده است، چنان به فلسفه اسلامی نزدیک می‌کنند که به دنبال آنها شخصیتی به نام ملاصدرا فلسفه حکمت متعالیه را عرضه می‌کند. فلسفه‌ای که آنقدر با عرفان اسلامی ممزوج است که پس از وی تقریباً همه عرفای شیعی، صدراپی هستند.

در هستی‌شناسی که عرفان نظری ارائه می‌دهد از سویی همه هستی‌خداست، یعنی همان وحدت وجود. از سوی دیگر جهان هستی وجود دارد ولی نه به عنوان چیزی در عرض خداوند است، بلکه همه مظاهر او هستند. موضوع علم عرفان حق سبحانه است. یک حقیقت در کل هستی هست و مابقی جلوه‌های اوست یا به عبارتی تعینات و شئون اوست.^۱ خصیصه «اطلاق» و «عدم تناهی» او باعث می‌شود احدی جز او مصداق موجود بالذات نباشد. حقیقت وجود، همان وجود حق متعال است که در مراتب نامتناهی متجلی و ظاهر می‌شود و کلیات این مراتب منحصر در ۶ مرتبه است که در اینجا از توضیح آنها صرف نظر می‌کنیم. باید توجه داشت که قبول وحدت به معنی انکار کثرات، وپوچ و موهوم دانستن آنها نیست، بلکه کثرت در جلوه‌هاست نه در ذات، ویا به عبارت بهتر عارف با قبول وحدت، کثرات را نیز واقعیت‌هایی می‌داند که نسبت به یکدیگر شدت و ضعف دارند. با پذیرش همان فضای تشکیک در فلسفه، تشکیک را در مظاهر قائل می‌شود نه در مراتب.^۲

۱- قیصری، شرح فصوص الحکم، (فص هودی) ص ۲۴۵؛ قونوی، مفتاح الغیب، ص ۵۷

۲- رک: ابن فناری، مصباح الانس، ص ۵۹.

گفته شد که اساس هستی شناسی عرفان اسلامی وحدت شخصی وجود است و کثرات مظاهر آن ذات واحدند و بلکه دقیق تر شئون آن ذات اند. البته واقعاً و اصالتاً یک وجود داریم و آن ذات حق تعالی است. ولی کثرات هم هیچ و پوچ نیستند ولی حتی نه به عنوان یک مرتبه وجودی، که او اعلی مراتب شود بلکه حقیقت واحده ذات شئون است نه ذات مراتب. پس در هستی شناسی عرفانی کثرات انکار نمی شوند، موجودند اما وجودشان شأنی از وجود حق سبحانه است. همین بیان، بیانی فلسفی است. یک طرح فلسفی و تفسیر فلسفی از هستی است. احکام فلسفی بر هستی بار کردن، استفاده از فلسفه در فضای فلسفه است هر چند از طریق برهان نباشد. (البته در متون عرفان نظری برای وحدت شخصیه برهان نیز اقامه شده است ولیکن در این قسمت عنایت به خود این تصویر، صرف نظر از براهین است).

در حوزه اثبات و انتقال یافته‌های عرفانی:

عرفان نظری نتیجه و محصول عرفان عملی و سیر و سلوک است. ریاضت و سیر و سلوک کم کم به عشق تبدیل می‌شود (اگرچه برخی از ابتدا عشق را دارند) از عشق به فنا می‌رسد، و در مقام فنا و اتصال حقایقی را شهود می‌کند. عارف آنچه را که می‌بیند ترجمه و بیان می‌کند و این همان عرفان نظری است. در واقع عارف در این مرحله علم حضوری اش را به علم حصولی تبدیل می‌کند. انتخاب واژه‌ها و تعبیر، و معانی که از هر یک از آنها درک می‌شود در این مرحله بسیار مهم است زیرا همین امر در طول تاریخ سرنوشت عرفان از دو جهت مقبولیت و انتقال معانی بسیار مؤثر بوده است. فلسفه در این حوزه به عرفان یاری رسانده است: در عرفان نظری انتخاب بهترین تعبیر برای مشهود عارف، قدرت وی را می‌رساند. در ترجمه و پدیدار شناسی مشهود عارف هر چه قدرت عقلانی بیشتر و زبان فلسفی قوی‌تر باشد عارف بهتر می‌تواند شهودهای متعدد را به هم ربط داده و نظام‌مند کند.

در توضیح باید گفت که یک روش استفاده از عقل در بحث‌های فلسفی، روش استدلالی است که با عقل استدلالی، استنباط انجام می‌شود. یک روش دیگر، روش تحلیل و توصیف است که با عقل تحلیلی انجام می‌شود که در آن استنباط و انتقال به معنایی دیگر وجود ندارد بلکه فقط یک واقعیت فلسفی شهود شده را میتوان توصیف عقلانی نیز کرد. در این توصیف هیچ استدلالی نیست بلکه آنچه دیده شده و یافته شده بعینه با تأمل عقلانی و جمع بندی عقلانی توصیف و تحلیل می‌گردد. این همان پدیدار شناسی شهود است. (یک روش است نه

فلسفه) محیی الدین ابن عربی در ابتدای فصوص الحکم^۱ می‌گوید: «حتی اقول مترجما لا متحکما» این ترجمه کار تحلیلی و توصیفی است که کار پدیدار شناسی می‌کند نه استدلالی. در این مرحله سرمایه علمی فرد بسیار موثر است. یعنی وقتی عارف حقیقتی را دید در میان سرمایه‌اش جستجو کرده و الفاظ و تعابیری را گزینش می‌کند. مثلا گاهی لفظ «هیولی» را برای «نفس رحمانی» گزینش می‌کند ولی دیگر این هیولی آن هیولی نیست، بلکه از سرّی که در آن هیولای اولی مشایی نهفته است یعنی گستردگی و پخش بودن در همه چیز استفاده کرده و انتخابش می‌کند و یا گزینش لفظ «وجود مطلق» برای خدا. و این مفاهیم مشترک است که باعث این انتخاب‌ها می‌شود. مفاهیمی چون وجود، عدم، ماهیت... مشترک بین عرفان و فلسفه است. وجود فلسفی، همان بود وهستی عرفان، و نور حکمت اشراق است. ماهیت، همان نمود و پرتوی از شیء است که از آن تعبیر به ظل شده و نیز عدم همان نابود است که به ظلمت نیز تعبیر شده است. بنابر این استفاده از روش فلسفی و بیان عقلی به عرفان اسلامی مدد رساند تا یافته‌های درونی و معنوی خود را از حالت شخصی خارج ساخته و با طریقی مطمئن به دیگران انتقال دهد و در نتیجه به صورت یک علم مطرح شود. این پدیده از همان آشنایی ابتدایی عرفا با سایر علوم بالخاص فلسفه آغاز شد و از ابن عربی به بعدو به خصوص با ظهور ملاصدرا به مرحله کمال خود رسید... «تصوف پس از آنکه عملی و ساده بود با فلسفه آشنا شد، و دایره معلومات خود را وسیع نمود، این وسعت علم قهرا معانی وسیع تر جدیدی به الفاظ بخشیده است.»^۲ بنابراین می‌توان گفت عرفای قبل از ملاصدرا از زبان فلسفی موجود یعنی اشراقی و مشائی استفاده کرده تعابیر آنها را انتخاب نموده ولی مفاد خودشان را بار می‌کردند که این امر پس از ملاصدرا و گزینش اصطلاحات حکمت متعالیه توسط عرفای پس از وی به کمال رسید.

نقش دیگری که فلسفه و حکمت برای عرفان دارد با وجود اینکه علوم عرفانی کشفی و وجدانی بوده و از طریق تصفیه و تزکیه برای اهل عرفان حاصل می‌شوند، نقش آلی و میزانی است. همان طور که منطق یک علم آلی است که از آن به عنوان وسیله جهت پیشگیری از

۱- فصوص الحکم، ص ۴۷.

۲- تاریخ تصوف در اسلام، ص ۱۴۱.

خطای فکر و تمکن از شناخت حقایق و وجه حقیقت آنها استفاده می‌شود، شکی نیست که برای تشخیص حق از باطل در علوم عرفانی نیز نیاز به آلتی است که عهده دار آن باشد. زیرا در صورتی که چنین وسیله‌ای برای تمیز حق از باطل در دریافتهای گوناگون عرفانی نباشد هیچ یک از آنها قابل اعتماد نبوده و در نتیجه راه عرفان راه کامل و تام نخواهد بود. این نیاز از آن روست که بعضی کشف‌ها با یکدیگر مخالف و حتی متناقض‌اند. به همین دلیل است که برخی عرفا به انکار یافته‌های ذوقی و معارف کشفی برخی دیگر می‌پردازند. در اینجاست که نیاز به فلسفه حس می‌شود. میتوان گفت نسبت فلسفه با عرفان، نسبت منطق با فلسفه است. پس سالک طریق حقیقت را گریزی از آلت و وسیله‌ای که راه و مقصد را آشکار کند نیست، و این وسیله همان علوم برهانی نظری است که مانند بحور شعری و نغم موسیقی میزان‌هایی هستند که طالب را در قالب رفتار موافق به ملکات متناسب با خود واصل می‌گرداند. انسان چون پس از تحصیل حکمت گام در طریق سلوک نهد، هم توان تشخیص صحت یافته‌های خود را دارا می‌باشد و هم شوق و طلب مراتب عالیه را در خود زنده می‌یابد و لذا هرگز در نیمه راه متحیر نمی‌ماند و بلکه با استفاده از براهین حکمی بر رفع تحیر دیگرانی که در راه باز مانده‌اند نیز می‌پردازد.^۱

تأثیر دیگری که در این حوزه فلسفه بر عرفان داشته است اثبات عقلی یافته‌های عرفانی است، هرچند عرفان فی نفسه نیازی برای اثبات آنچه مشهود است ندارد ولیکن پس از محی الدین و بخصوص از ملاصدرا به بعد به مرور سعی شده برای وحدت شخصیه استدلال هم بیاورند. مثلاً در تمهید القواعد^۲ و شرح فصوص قیصری^۳ با عبارت «تنبيه للناظرین» (یعنی برای اهل نظر و فیلسوف می‌آوریم ما نیاز نداریم) ادله‌ای ذکر کرده‌اند که این استدلال‌ها در فلسفه ملاصدرا تام و کامل می‌شود.^۴

در حوزه رابطه انسان با خدا

۱- تحریر تمهید القواعد، صص ۷۱۶-۷۱۷.

۲- تمهید القواعد، ص ۴۹.

۳- شرح فصوص الحکم، ص ۸.

۴- اسفار، ج ۲، ص ۲۹۲.

عرفان عملی سیر و سلوک و راه رسیدن انسان به کمال و خروج انسان از مضایق مادیات و جزئیات و دستیابی به حقایق و خدا است. اصل آن عمل کردن قلبی به اصول ریاضت، عشق، فنا و شهود است. همان طور که قبلاً نیز اشاره شد مایه‌های اولیه اینها از متن اسلام است و تا مرحله کمالیه نیز همچنان بر محور و مقصد اسلام باقی است، ولی در سیر تکاملی خود از سایر علوم و فرهنگ‌ها به خصوص فلسفه متأثر بوده است.

به طور مثال نقش عنصر عشق در عرفان اسلامی از ابتدا به این درجه نبوده است. البته زمینه‌های دینی آن مانند آیات «یاتی الله بقوم یحبهم و یحبونه» (مائده/۵۴) و «الذین آمنوا اشدّ حبا لله» (بقره/۱۶۵) و «قل ان کنتم تحبون الله فاتبعونی یحبکم الله» (آل عمران/۳۱) و حدیث قدسی «بنده من با توسل به نوافل به من نزدیک می‌گردد تا اینکه دوستش بدارم و هنگامی که دوستش داشتم، گوشش می‌شوم که با آن می‌شنود، چشمش می‌شوم که با آن می‌بیند، من می‌شوم زبانی که با آن صحبت می‌کند و دستی که با آن کار می‌کند و پایی که با آن راه می‌رود» موجود بوده است.^۱ در قرن دوم هجری ظهور رابعه عدویه نقطه انعطافی در عرفان بود که تدریجاً آن را از زهد مبتنی بر خوف و خشیت به معرفت مبتنی بر عشق و محبت معطوف گردانید^۲ و به مرور عشق و محبت از اساسی‌ترین مباحث عرفان شد. تجلی عشق است که تمام مراتب خلقت را ایجاد می‌کند و به ظهور می‌رساند و در مسیر کمالیه موجودات به سوی حق نیز همین عشق است که ایجاد حرکت و کمال می‌کند و مرتبه به مرتبه آنها را تا خود حق می‌رساند.^۳ عشق شعله‌ای است که چون در دل برافروخته شود، جز معشوق، همه چیز را فانی می‌سازد و به تدریج کثرات را به وحدت مبدل ساخته، همه چیز را در یگانه مطلق محو

۱- لا یزال العبد یتقرب الیّ بالنوافل حتّیّ احبّه فاذا احببته کنت سمعه و بصره و لسانه و یده و رجله فی سماع و بی بصر و بی ینطق و بی ینطق و بی یمشی. (به نقل از آملی، سید حیدر، نص النصوص در شرح فصوص الحکم، ص ۹۲.

۲- ارزش میراث صوفیه، ص ۵۱.

۳- عشق در عرفان اسلامی از دیدگاه عبدالرحمن جامی، از ص ۱۵۷ الی ۱۷۶.

می‌سازد.^۱ عشق و شوقی که میان خلق و حق وجود دارد به نیروی محرکه‌ای می‌ماند که کائنات را به سوی کمال سوق می‌دهد، و این عشق و شوق حرکت شوقی نامیده شد.^۲

در صورتی که «عشق» در فلسفه قدمت بیشتری دارد. افلاطون در مکالمه جمهوری خود در توضیح ارتباط روح و مثل، صورتهای گوناگون جهان طبیعی را جرقه‌ای برای ایجاد خاطره‌ای مبهم از عالم مثل دانسته که در روح «حسرت» بازگشت به آن جهان اصلی را بر می‌انگیزاند. او این «حسرت» را اروس (EROS=خدای عشق یونانیان) می‌نامد. روح آرزومند است بر بال‌های عشق به عالم مثل پرواز کند.

فلوطين با اندیشه وحدت وجودی خود چنین می‌گوید: «او هم برانگیزنده عشق است و هم عین اشتیاق عشق، او عشق به خود خویش است و زیباییش از خودش و در خودش است.»^۳

۱- پندارهای یونانی در مثنوی، ص ۱۰۴.

۲- الانسان الكامل، ص ۲۲۳.

۳- فلوطين، رساله هشتم از انناد ششم، ص ۱۰۶۵.

منابع و مأخذ

- ۱- قرآن کریم
- ۲- نهج البلاغه
- ۳- ابن ترکه، صائن الدین علی، تمهیدالقواعد، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۰ ه. ش.
- ۴- ابن عربی، محیی الدین، فصوص الحکم، تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰ ه. ش.
- ۵- ابن فناری، محمدبن حمزه، مصباح الانس، تصحیح محمد خواجهوی، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۷۴ ه. ش.
- ۶- آل رسول، سوسن، عشق در عرفان اسلامی از دیدگاه عبدالرحمن جامی، مجله علمی پژوهشی دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، شماره ۱۷۹، پاییز ۱۳۸۵.
- ۷- آملی، شیخ سید حیدر آملی، نص النصوص در شرح فصوص الحکم، ترجمه محمدرضاجوزی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- ۸- جوادی آملی، عبدالله، تحریر تمهید القواعد، تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲ ه. ش.
- ۹- حیدری، فاطمه، پندارهای یونانی در مثنوی، تهران: انتشارات روزنه، ۱۳۸۴.
- ۱۰- زرین کوب، عبدالحسین، ارزش میراث صوفیه، تهران: انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۸.
- ۱۱- غنی، قاسم، تاریخ تصوف در اسلام، تهران: انتشارات زوار، ۱۳۵۶.
- ۱۲- فروغی، محمد علی، سیر حکمت در اروپا، تهران: انتشارات صفی علیشاه، ۱۳۶۱.
- ۱۳- فلوطین، مجموعه آثار فلوطین، ترجمه محمدحسن لطفی، انتشارات خوارزمی، چ اول، ۱۳۶۶، دو جلد.
- ۱۴- قیصری، داوود، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علم و فرهنگی، ۱۳۷۵.
- ۱۵- قونوی، صدر الدین، مفتاح الغیب، تصحیح محمد خواجهوی، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۷۴ ه. ش.
- ۱۶- ملا صدرا، صدر الدین محمد شیرازی، اسفار اربعه، قم: انتشارات مصطفوی، بی تا.
- ۱۷- کلینی، محمد بن یعقوب، جوامع توحید کافی.
- ۱۸- نسفی، عزیز الدین، الانسان الکامل، تصحیح ماریژان موله، تهران: کتابخانه طهوری، بی تا.