

جستارهای معرفت‌شناختی ویلیام چیتیک در ادب عرفانی

معصومه نقدبیشی^۱
محمدتقی فعالی^۲
هادی وکیلی^۳

چکیده

بررسی معرفت‌شناختی گزاره‌های ادبیات عرفانی در نمونه‌ای از آثار مولوی و ابن عربی از نظر ویلیام چیتیک هدف این جستار است. «تحقیق» و «تقلید» دو راهبرد شناختی هستند که در متون متقدم و متأخر رد پای خود را بر جای گذاشته و در معرفت‌شناسی معاصر نیز محل بحث و نظر بوده‌اند. حوزه متأثر از این دو علوم عقلی و نقلی است که عرفان پژوهانی مانند ویلیام چیتیک را متوجه خود کرده و هرکدام شیوه متناسب خود را داراست. این گزارش توصیفی - تحلیلی نشان می‌دهد چیتیک با روشی پارادوکسیکال عقل را در تمامی معارفی که به دست می‌آورد مقلد و عقلانی‌ترین جریان تقلید را که تبعیت از خداست موجه می‌داند. او می‌کوشد تا از میراث ادبی و عرفانی اسلام برای احیای سنت عقلی سود برده و در مقام نقد معرفت‌شناسی مدرن، به نفس از دست رفته شناخت و وجود آدمی از نظر مولوی اشاره می‌کند که در تقلید گرفتار شده است و در آموزه‌های ابن عربی هم تقلید را امری ناگزیر در روند شناخت و تنها از خدا دانسته و راه تفکر و تعقل خلاق را باز می‌کند. هرچند که آرای چیتیک در این باره و نیز در نقد مدرنیته قابل نقد است و به پاره‌ای از آنها در این مقاله پرداخته شده است.

کلیدواژه‌ها: معرفت‌شناسی، مولوی، ابن عربی، ویلیام چیتیک، ادبیات عرفانی.

۱. دانشجوی دکترای گروه عرفان اسلامی دانشکده الهیات، حقوق و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران؛
m.naghdebishi@gmail.com
۲. دانشیار گروه عرفان اسلامی، واحد علوم و تحقیقات دانشکده حقوق الهیات و علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)؛
m.faaali@yahoo.com
۳. دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی؛
drhvakili@gmail.com
تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۱۲/۱۱ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۱/۴/۲۷

۱. مقدمه

در گفتمان ویلیام چیتیک^۱ تبیین مضامین و تفاوت‌های علوم نقلی و عقلی بر پایه دو اصطلاح تقلید^۲ و تحقیق^۳ استوار است. اصطلاحاتی که به دو روش اصلی کسب علم اشاره دارند. چیتیک عضویت و پذیرش در دین، فرهنگ، جامعه یا گروه را مستلزم فراگیری آن از کسانی می‌داند که پیش از ما در آن راه بوده‌اند. این سیر یادگیری با تقلید ادامه یافته و در سنت اسلامی به کسانی که مسوولیت نگهداری میراث نقلی را به عهده گرفته‌اند «علماء» می‌گویند. معرفت «نقلی» با پرسش و چرایی رابطه‌ای ندارد و عمده پاسخ‌های ارائه شده در مقابل «چراها» این است که «خدا چنین فرموده» است. اما معرفت «عقلی» متکی بر حجیت نیست و نیازمند آن است که شخص با قدرت فهم خود آن را فراگیرد. از نظر چیتیک، «تحقیق» در معنای خاص خود نمایانگر هدف اندیشمندان مسلمان در یادگیری و بسط علوم عقلی و نقلی است. او با پرداختن به زوایای معرفتی و ادبی این گزاره سعی می‌کند به مفهوم مخالف آن یعنی «تقلید» نیز بپردازد. در تبیین این مفاهیم او از دو متفکر مسلمان یعنی مولوی و ابن عربی مدد می‌گیرد و با توجه به این نکته که این دو با شیوه‌ای متفاوت به تبلور اهمیت «تحقیق» در سنت عقلانی مسلمانان پرداخته‌اند، پرسش از وجوه معرفت‌شناختی ادبیات عرفانی در آثار جلال‌الدین محمد بلخی (د ۶۷۲ ق) و محیی‌الدین محمد بن علی ابن (د ۶۳۸ ق) مسئله اصلی جستار پیش رو است که با روش توصیفی-تحلیلی و با گردآوری اطلاعات از منابع کتابخانه‌ای بدان پرداخته شده است. فرضیه مدنظر این است که مولوی در شرق جهان اسلام، تنها به علم حقیقی و تحقیقی اصالت داده است و ابن عربی در غرب جهان اسلام، بر علم تقلیدی بیش از او بها داده اما برای رد شبهه، این تقلید را با رویکرد توحیدی تنها به الله به عنوان مرجع ضمیر تقلید، بازگردانده است. یعنی آنجا که مقلد، خدا را به عنوان خالق اشیاء و علم ذاتی او به هر شیء مورد تقلید قرار می‌دهد در مرتبه ابتدایی تقلید قرار گرفته و به تدریج به «قرب نوافل» مبدل می‌شود. گزارش پیش‌رو تمایز نگاه معرفت‌شناختی

۱. William C. Chittick (1943_) دارنده درجه دکتری زبان و ادبیات فارسی از دانشگاه تهران، در سال ۱۹۷۴، در دانشگاه صنعتی شریف به تدریس مشغول شد. پس از بازگشت به آمریکا، به عنوان استاد گروه مطالعات تطبیقی ادیان در دانشگاه ایالتی نیویورک در شهر استونی بروک مشغول به کار است. آثار وی در حوزه عرفان پژوهی به ویژه مولوی پژوهی و ابن عربی پژوهی است.

2. Imitation
3. Research

۸۹ جتارهای معرفت‌شناختی ویلیام چیتیک در ادب عرفانی

این دو متفکر بزرگ را به نظاره می‌نشیند و در آینه سنت‌گرایی از غرب (ویلیام چیتیک)، آن را با معرفت‌شناسی مدرن به گفتگو می‌گذارد.

۲. پیشینه تحقیق

۱. «نظریه تقلید از خدا در معرفت‌شناسی ابن‌عربی» نوشته نصرالله حکمت که در دو فصلنامه علمی - پژوهشی پژوهش‌های هستی‌شناختی، بهار و تابستان ۱۳۹۱ به چاپ رسیده است. در این مقاله، نویسنده سعی در بررسی این نظریه برای دستیابی به شناخت ذاتی و معرفتی درست هم درباره خدا و هم در اشیاء و امور دارد.
 ۲. «تحقیق و تقلید از دیدگاه مولانا در مثنوی معنوی» نوشته محمد فولادی که در فصلنامه علمی-پژوهشی پژوهش‌های فلسفی-کلامی، شماره دوم ۱۳۷۸ به چاپ رسیده است. در این مقاله، نویسنده سعی در بررسی نمایاندن معنای تحقیق و تقلید از دیدگاه مولانا دارد.
 ۳. «مناسبات مولوی و سنایی در باب علم و تقلید در عرفان» نوشته صبا بیوک‌زاده و حمید صمصام که در فصلنامه تخصصی «عرفان اسلامی» دانشگاه آزاد اسلامی زنجان، شماره ۴۵ دوره ۱۲ در سال ۱۳۹۴ به چاپ رسیده است. در این مقاله، نویسندگان سعی در بررسی معنای تقلید و علم تقلیدی از دیدگاه مولوی و سنایی دارند.
- هرچند در این سه مقاله به مفاهیم «تقلید» و «تحقیق» اشاره شده اما به طور خاص درباره وجوه معرفت‌شناختی ادبیات عرفانی در آثار مولوی و ابن‌عربی و مقایسه دیدگاه این دو متفکر مسلمان و البته نقد دیدگاه چیتیک در حوزه مدرنیته، پژوهشی صورت نگرفته است.

۳. مفهوم‌شناسی تحقیق و تقلید

تقلید در لغت آویختن قلاده بر گردن است و در مفردات راغب، تقلید از «قلد» گرفته شده و به معنای «قتل» یعنی تابیدن ریسمان است. (راغب، ۱۴۲۸: ۴۲۸) در آیه دوم از سوره مائده به معنای قربانی‌های طوق‌داری است که به گردن آنها چیزی می‌بستند تا معلوم شود قربانی است و کسی متعرض آنها نشود و پیروی از دیگری را از این نظر «تقلید» می‌نامند که سخن او را همچون قلاده‌ای بر گردن خویش می‌نهند یا مسؤولیت را همچون قلاده‌ای بر گردن کسی می‌نهند که از او پیروی می‌کنند. تحقیق هم در معنای ذاتی خود و آنچه مدنظر

اهل عرفان در «معرفت‌شناسی»^۱ است اشاره به شناخت «حقیقت» دارد. اینجاست که دو اصطلاح «تقلید» و «تحقیق» نقش مهمی در شیوه رسیدن به آن ایفا می‌کنند. علمی که ظاهری‌اند و اغلب توأم با شک و تردید هستند اصالت ندارند و انسان را به حقیقت راه نمی‌برند. در واقع تحقیق، تکلف بنده جهت دریافت حقیقت و سعی و کوشش اوست برای به دست آوردن حق و حقیقت (سراج، ۱۳۸۸: ۳۳۶). متحقق واقعی نیز کسی است که در معنی متحقق باشد نه مدعی. یعنی مدعی را دلیل باید و متحقق را به دلیل حاجت نیست (مستملی بخاری، ۱۳۸۷، ج ۳: ۱۱۹۷). در متون کهن ادبی و عرفانی بارها به تقابل این دو واژه پرداخته شده:

معروف کرخی (۲۰۱۵ق) به عنوان یکی از متقدمین صوفیه، تصوف را دریافتن حقایق و دل بریدن از آنچه در دستان مردم است دانسته است (سهروردی، ۱۳۹۳: ۷۴). عزیزالدین نسفی (قرن هفتم هجری) در بیان اعتقاد اهل تقلید می‌گوید:

بدان که اهل تقلید به زبان اقرار می‌کنند و به دل تصدیق می‌کنند هستی و یگانگی خدا را تعالی و تقدس و می‌دانند که این عالم را صانع است و صانع عالم یکی است و اول و آخر و حد و نهایت و مثل و مانند ندارد و حی و عالم و مرید و قادر و سمیع و بصیر و متکلم است، ظاهر و باطن بندگان را می‌داند و اقوال و افعال بندگان را می‌شنود و می‌بیند و داناست به همه چیز و تواناست بر همه چیز موصوف است به صفات سزا و منزّه است از صفات ناسزا. اما اعتقاد این طایفه به واسطه حس و سمع است، یعنی نه به طریق کشف و عیان و نه به طریق دلایل و برهان است، شنوده است و اعتقاد کرده است. (نسفی، ۱۳۹۹: ۲۳).

همچنین طبقه‌بندی انواع معرفت حاصل از تحقیق، از بایزید بسطامی (۲۶۱۵ق) چنین نقل شده: معرفت عوام و معرفت خواص و معرفت خواص‌الخاص. آنچه معرفت عوام است معرفت بندگی است و معرفت ربوبیت است و معرفت طاعت و معصیت و معرفت دشمن و معرفت نفس. و آنچه معرفت خواص است معرفت اجلال و عظمت و معرفت احسان و منت و معرفت توفیق است. و اما معرفت خاص‌الخاص معرفت انس و مناجات و معرفت لطف و تلاف است؛ آنگاه معرفت قلب آنگاه معرفت سر (سهلگی، ۱۳۸۸: ۲۵۵).

هر چند رهاشدن از تعلقات از جمله آموزه‌های بنیادین مشایخ و عارفان است اما چنان نیست که علم تقلیدی یکسره بیهوده باشد. در واقع تقلید یعنی حصول علم از راه کوشش و سواد و دفتر که از زمره مقدماتند اما بی‌بهره از حقیقت نیست و شاید در مرحله‌ای لازمه دستیابی به معرفت حقیقی به‌شمار رود. یکی از اختلاف‌های پیش‌رو در دیده مولوی و ابن‌عربی ارزش و ضرورت آموزش علم تقلیدی است.

۴. بررسی مفهوم تقلید و تحقیق در آثار مولوی

مسئله تقلید و علمی که از این راه به دست می‌آیند نزد مولوی حایز اهمیت است. او این علوم را مذموم می‌داند و آن را حرب‌های پیچیده در قیل و قال برای کوبیدن خصم می‌شناسد. اصطلاح «علم لدنی» را مولوی در مقابل علم تقلیدی به کار می‌برد، هرچند راه وصول به چنین علمی از گذرگاه ریاضت، مجاهدت، مراقبت و تصفیه دل می‌گذرد و در نهایت به معارف الهی دست می‌یابد. مولوی تقلید را نوعی گمراهی می‌داند که مقلد همواره در گمراهی است و هیچ‌گاه به اصل و باطن حقایق دست نمی‌یابد. او حتی آن را پوچ و وبال می‌داند که مانع پرواز انسان جویای حقیقت می‌شود.

علم تقلیدی وبال جان ماست عاریه‌ست و ما نشسته‌کان ماست

(مولوی، ۲، ۱۳۸۷: ۲۳۳۵)

در تبیین مفهوم «تقلید» از نگاه مولوی، ویلیام چیتیک با بیان داستان «فروختن بهیمه مسافر توسط صوفیان» در دفتر دوم مثنوی به این مفهوم پرداخته است. او با اشاره به تمثیل داستان مسافری که شبی را در جمع صوفیان سپری کرده و با آنها که پس از فروش خر او به شادمانی پرداختند همراه شد و آواز «خر برفت و خر برفت» سر داد می‌گوید: «مولوی از این داستان برای نشان دادن پیامدهای شیطانی «تقلید» استفاده کرده است. او با بررسی پیشینه الهیاتی مفهوم تقلید و تحقیق در صدد فهم و تحلیل آن در آثار عارفان مسلمان بر می‌آید. در نگاه او داستان «خر برفت و خر برفت» مثنوی نشان‌دهنده درک بالای مولوی است و عبارت «ای دو صد نفرین بر این تقلید باد» را مانیفست او در توضیح فروپاشی و سوق جامعه اسلامی به سمت بدبختی می‌داند. چیتیک با ذکر این داستان، هدف مولوی را از بیان این قصه چنین بازگو می‌کند که مولوی آن را برای ترسیم حجاب‌هایی که منجر به پدید آمدن نتایج حاصل از تقلید یا متابعت کورکورانه در مثنوی نقل کرده است. او می‌گوید با تقلید از دیگران، ما رؤیت هدف غایی‌مان را گم می‌کنیم و از رسیدن به مقصد باز می‌مانیم. در داستان مولوی، مسافر به یک‌باره از خواب بیدار می‌شود و میزان غفلت و نادانی‌اش را در می‌یابد و به گریه می‌افتد:

مر مرا تقلیدشان بر باد داد ای دو صد لعنت بر آن تقلید باد

(همان: ۵۶۴)

چیتیک در آثار مختلف خود به تقسیم‌بندی علوم از سوی فیلسوفان و الهی‌دانان به دو

رویکرد «نقلی»^۱ و «عقلی»^۲ اشاره می‌کند. او بیشتر علوم را از جنس «نقلی» می‌داند چرا که بخش وسیعی از دانسته‌های انسان بر پایه نقل از محیط فرهنگی، مدارس، کتاب‌ها، رسانه‌ها و مانند آن، حاصل شده و گزیری از آن نیست. اما «علوم عقلی» از راه تحقیق که به معنای درستی آزمایشی یا حقیقت‌یابی است، به دست می‌آید. (چیتیک، ۱۳۹۵: ۳۷۱). او با طبقه‌بندی علوم اسلامی به «علوم نقلی و علوم عقلی» به موضوع تفاوت «اجتهاد» و «تحقیق» می‌پردازد. شرق‌شناسان و مسلمانان نواندیش از تقلید به عنوان سم مهلک و فروپاشنده جوامع اسلامی تعبیر کرده و گاهی آن را در مقابل «اجتهاد» می‌دانند. مولوی به جای تأکید بر اصطلاح «تحقیق» بیشتر به مفهوم مخالف آن یعنی «تقلید» می‌پردازد. در علوم اسلامی تقلید در دو زمینه مورد بحث است:

۱. فقه: جایی که تقلید با «اجتهاد» در تضاد است. یک مجتهد کامل می‌تواند قانون را به طور مستقیم از قرآن و حدیث استخراج کند، بنابراین از هیچ‌کس پیروی و تقلید نمی‌کند اما اکثر مسلمانان عادی که از دانش و آموزش کافی مجتهد برخوردار نیستند در مقام «مقلد» قرار می‌گیرند، به عبارت دیگر آنها باید احکام قانونی را از کسانی که دارای صلاحیت‌های مناسب هستند، بپذیرند. در قرن‌های اولیه اسلام، مسلمانان به تدریج پیامدهای قانونی قرآن و حدیث را توسعه دادند، اما سرانجام مسایل پیچیده‌تر شد و حتی اوایل تبدیل شدن به یک فقیه یا متخصص شریعت، مستلزم وقف زندگانی خود به مطالعه قرآن، سنت و نظرات صحابه و پیروان بود. اما اهل سنت کم‌کم قایل به بسته شدن دروازه اجتهاد شدند و در بهترین حالت دانشمندان می‌توانند در شرایط جدید فتوا صادر کنند. اما در دوران مدرن اغلب ادعا می‌شود که باب اجتهاد باید دوباره گشوده شود تا اسلام بتواند وارد دنیای مدرن شود. (Chittick, 2014:1-2) «اجتهاد» مربوط به علوم نقلی به ویژه فقه و به معنای رسیدن به تسلط کافی در حوزه فقه است. (چیتیک، ۱۳۹۴: ۲۵). اما داستان صوفی خر گم کرده محور اصلی بحث چیتیک در باب تقلید از نظر مولوی است. او معتقد است:

اگر از جنبه اخلاقی به داستان نگاه کنیم، کلمات بسیار آشنا هستند. ما بالغ بر یک قرن است که این اظهار تأسف «دو صد لعنت بر تقلید باد» را از مستشرقان و اصلاح‌طلبان مسلمان شنیده‌ایم. به نظر می‌رسد مولوی، هفتصد سال قبل دریافته بود که تقلید، خطری

1. Transmitted
2. Intellectual

جستارهای معرفت‌شناختی ویلیام چیتیک در ادب عرفانی ۹۳

جدّی برای جامعه اسلامی است. همچنین به نظر می‌رسد که [مولوی] با انتقاد از تقلید، در حال توصیه تجدید حیات اجتهاد-یعنی تمرین قضاوت مستقل در ابواب شریعت- است. اینها نتایج شتابزده‌ای است و در واقع مولوی دارد از امری به طور متفاوت سخن می‌گوید. (ibid:1) در اندیشه مولوی، خر، نه لقمه‌ای برای حیات بلکه خود نماد حیات آدمیست و آن شور و حال صوفیانه و پایکوبی‌شان همچون فراگیری علمی است که بدون فهم و تحقیق می‌آموزند. توجه به نماد خر متأثر از آیه پنج از سوره جمعه است که علمای رسوم و ظواهر از اهل کتاب را مانند حمار دانسته و صبح و بیداری صوفی مالباخته، استعاره‌ای از مرگ و اشاره به حدیث نبوی است که فرمود: «النَّاسُ نِيَامٌ فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا» (ورام، ۱۵۰: ۱۴۱۰).

۲. دومین زمینه‌ای که در علوم اسلامی به تقلید پرداخته شده: «سنت فکری» به ویژه فلسفه و تصوف است. آنجا که مولوی از تقلید سخن می‌گوید منظورش پیروی است و نه اجتهاد به معنای تکنیکی‌اش. تمرکز چیتیک به حوزه فلسفه و ادبیات صوفیانه و عرفانی معطوف است. اجتهاد و تقلید به دو قلمرو مختلف از دغدغه‌های مذهبی مربوط می‌شوند: عمل (اسلام) و ایمان یا نقل و عقل، فقیهان، خود را مشغول تعریف عمل صحیح کرده‌اند اما فیلسوفان و عارفان بر دانش صحیح از امور تمرکز کرده‌اند و بیشتر به حوزه نامرئی فهم توجه داشته‌اند. (Chittick, 2014:3). دقت چیتیک در این حوزه بحث را به معرفت عقلی و نقلی و اعتبار هر کدام و تأثیرشان بر فهم درست حقایق می‌کشاند. او دغدغه کارشناسان حوزه‌های گوناگون علوم نقلی را در قالب علم «رجال» تبیین می‌کند و دغدغه‌ها را شامل تنظیم و تفسیر معرفتشان و بررسی اعتبار آنهاست که معرفت را منتقل می‌کنند. او معرفت نقلی را آن نوع معرفتی می‌داند که بر فرهنگ بشری مسلط است اما با وجود این فرهنگ مدرن را نیز از آن مستثنی نمی‌داند (چیتیک، ۱۳۹۴: ۷۸).

چیتیک، آموزه‌های مولوی را در تأیید پیام‌های پیامبران می‌داند و با استناد به آیه چهارم از سوره آل عمران، بر این باور است که به طور کلی افراد زیادی قادر به دیدن حقیقت امور نیستند و تفاوت بین حق و باطل را تشخیص نمی‌دهند و این انبیاء بودند که حق و باطل را تشخیص دادند و به مردم نیز ابلاغ می‌کنند. سپس چیتیک با بسط معنای آیه می‌گوید: افراد زیادی هستند که ابتدا قادر به دیدن حقیقت اشیاء نیستند و نمی‌توانند تفاوت بین حق و باطل را درک کنند و از آنجا که همه چیز در خلقت دارای حقی است پیامبر (ص) نیز از خدا می‌خواست که حقایق اشیاء را به او نشان دهد. وَ قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا (طه: ۱۱۴) به

عبارت دیگر، افراد باید اذعان کنند که اشیاء را به طور غلط درک می‌کنند، بنابراین باید بکوشند تا به نگاهی درست درباره اشیاء - آن‌گونه که هستند- نایل شوند. همانطور که مولوی این مطلب را چنین بیان می‌دارد:

ز آن که بی حق باطلی ناید پدید قلب را ابله به بوی زر خرید
گر نبودی در جهان نقدی روان قلب‌ها را خرج کردن کی توان؟
پس مگو کین جمله دم‌ها باطل‌اند باطلان بر بوی حق دام دل‌اند

(مولوی، همان: ۴۰- ۲۹۳۹ و ۲۹۴۴)

چیتیک در مقولهٔ انتظار از دین معتقد است بی معنی است که فکر کنیم آیه «رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا» (طه: ۱۱۴) بدان معنی است که مردم باید از خدا بخواهند دانش خود را در مورد فیزیک، مهندسی و جامعه‌شناسی افزایش دهند. آنچه مورد بحث است گاهی از نحوهٔ واقعی کارها و روش‌های مناسب پاسخگویی به وضع وجودی خودمان است (Chittick, 2014: 4). او تقلید را به ضرورت امر مذمومی نمی‌داند و می‌گوید: از نظر فقهی تقلید به عنوان نقطهٔ مقابل اجتهاد، لازم و سودمند است و به معنای روشنفکرانه آن را مرحلهٔ مقدماتی تحقیق می‌داند. «شخص، دانش را از خدا و پیامبران بر اساس شنیدن می‌پذیرد و با عبارت «لا اله الا الله» به طور شهودی و با اطمینان می‌داند که حقیقت امور همین است (Ibid). هر چند او به استناد به اشعار مولوی، تحقیق را به معنای کامل کلمه از آن انبیاء و اولیاء می‌داند و تقلید را سهم بقیه انسان‌ها که مانند کودکان فکر می‌کنند و عمل می‌کنند. دفتر پنجم مثنوی این تعبیر چنین آمده است:

طفل ره را فکرت مردان کجاست؟ کوخیال او و کو تحقیق راست؟
فکر طفلان دایه باشد یا که شیر یا مویز و جوز یا گریه و نفیر
آن مقلد هست چون طفل علیل گرچه دارد بحث باریک و دلیل

(مولوی، همان: ۵: ۱۲۸۹-۱۲۹۱)

رؤیت واقعی اشیاء چنانکه واقعاً هستند شکل‌دهندهٔ معنای تحقیق از نظر چیتیک است. او نتیجهٔ این دانستن را در انجام عمل درست متبلور می‌داند. همچنین معتقد است دانستن حقیقت امور با ظرافت ذاتی روح انسان وابستگی کامل دارد و این ظرافت در زبان سنت به «ذات» «عقل» یا «شعور» تعبیر می‌شود. مقلدان از چیزهایی که دربارهٔ آنها شنیده‌اند صحبت می‌کنند اما محققان از امور دست اول سخن می‌گویند: مقلدان به دنبال دانش از بیرون هستند و محققان از تجلی در قلبشان آن را در می‌یابند. چیتیک در اینجا نقد علوم

جستارهای معرفت‌شناختی ویلیام چیتیک در ادب عرفانی ۹۵

دست دوم یا به اصطلاح نقلی می‌پردازد و مولوی را نیز از منتقدان آن می‌داند:

بی ز تقلیدی، نظر را پیشه کن
هم برای عقل خود اندیشه کن

(همان: ۶: ۳۳۵۴)

در بسط معنای تحقیق و درک بهتر آن چیتیک به مفهوم عشق که یکی از اصلی‌ترین مفاهیم مورد توجه مولوی است اشاره می‌کند و مسئله را با طرح سؤالی آغاز می‌کند. او می‌گوید: ممکن است از من بپرسند چرا به نقشی که مولوی برای عشق قایل است نمی‌پردازم؟ دلایل من این است: اول (از فرط آشکاری) نیازی به یادآوری اهمیت عشق در آموزه‌های مولوی نیست. دوم: مفسران اغلب با توجه به اهمیت نقش «عشق» در آموزه‌های مولوی آن را در تقابل با شعور و فهم می‌دانند و به این ترتیب از اهمیت تحقیق در نگاه مولوی می‌کاهند در حالی که برای او عشق و علم در تحقیق همراه هستند.

مولوی به وضوح و بارها عشق به خدا را بدون دانستن حقیقت اشیاء محال می‌داند و نیز رؤیت حقیقت اشیاء را ناشی از عشق الهی می‌داند. نقش واسطه‌ای که مولوی برای عشق قایل است سبب انتقال دانش تقلیدی به دانش تحقیقی می‌شود. عشق در نگاه مولوی «هرچیزی جز معشوق باقی» را می‌سوزاند.

عشق آن شعله است، کو چون برفروخت
هرچه جز معشوق باقی، جمله سوخت

(همان: ج ۵: ۵۸۹)

عشق جوشد باده تحقیق را
او بود ساقی نهان صدیق را

(همان: ج ۳: ۴۷۴۵)

برای چیتیک عجیب است آنانی که امروزه در مذمت تقلید سخن می‌گویند اغلب آن را در علوم نقلی حایز اهمیت می‌دانند و معنای آن را به تقلیدی صرف و کورکورانه از معلمان مذهبی فرو می‌کاهند. این افراد به فقه و شرع توجه دارند چنانکه گویا می‌توان با تطبیق قوانین متناسب با دنیای مدرن، تمام شکست‌های جوامع اسلامی را برطرف کرد. (برگرفته از: Chittick, 2014: ۹-). حال آنکه، تقلید ویژگی اصلی دانش مدرن است و از زبان آموزی تا تعلّم علوم و شنیدن اخبار همان شیوه را در پیش می‌گیرند. نکته‌ای که چیتیک در اینجا به آن می‌پردازد این است که در صورت نگاه عمیق و به دور از احساسات به آموزه‌های مولانا متوجه پیام تند او برای انسان مدرن خواهیم شد. پیام این است: نه تنها عامّه مردم بلکه کارشناسان، دانشمندان، متخصصان و عالمان که قرار است بدانند در مورد چه چیزی صحبت می‌کنند در واقع با خوشحالی آواز «خر برفت» و «خر برفت» و «خر برفت» را

می‌خوانند. خیر همه ما فروخته شده و ما با درآمد حاصل از آن سرگرمیم. در تقلید خود خوشیم و آوازه‌هایی می‌خوانیم که نمی‌فهمیم. ما تصور می‌کنیم که از اجدادمان خوشبخت‌تریم. ما دیگر اهمیت تجسم خودمان را درک نمی‌کنیم؛ ما در باطل زندگی می‌کنیم. نه تنها از دیدن حقیقت جهان و روح خودمان ناکام می‌شویم بلکه حتی اینکه اصلاً هر چیزی می‌تواند حقیقتی داشته باشد را نیز انکار می‌کنیم. ما از اطلاعاتی که توسط مدارس، دولت‌ها و رسانه‌ها به ما داده می‌شود راضی هستیم. ما تمام دانش خود را بر اساس شنوایی، ایمان و تقلید کور می‌پذیریم. تنها تلاش ما در زمینه تحقیق این است که برخی منابع را بر منابع دیگر ترجیح دهیم. اصلاً بهتر است بگوییم مثل ترجیح گاردین بر شایعات بی اساس. ما کاملاً از این امر آگاه نیستیم که مقلدیم - ما مقلد پیامبران و اولیاء نیستیم بلکه از یکی مثل خودمان تقلید می‌کنیم (Ibid). سپس چیتیک با دو نقل قول نتیجه‌ای می‌گیرد که بیانگر ماهیت مسیر تحقیق است:

اولین مورد از فیه ما فیه است. او درباره دانش خبرگان صحبت می‌کند

اکنون، همچنین، علمای اهل زمان در علوم موی می‌شکافند و چیزهای دیگر را که به ایشان تعلق ندارد به غایت دانسته‌اند و ایشان را بر آن احاطت کلی گشته و آن چه مهم است و به او نزدیک‌تر از همه آن است خودی اوست و خودی خود را نمی‌داند. (مولوی، ۱۳۸۸: ۷۴).

نقل قول دوم از مقالات یا «سخنان» یار مولوی، شمس تبریزی است:

این قوم که در این مدرسه‌ها تحصیل می‌کنند جهت آن می‌کنند که معید شویم، مدرسه بگیریم. گویند حُسنیات نیکو می‌باید کردن، که درین محفل‌ها آن می‌گویند تا فلان موضع بگیریم. تحصیل علم جهت لقمه دنیاوی چه می‌کنی؟ این رسن از بهر آن است که از چه برآیند، نه از بهر آن که از بن چه به چاههای دگر فروروند. در بند آن باش که بدانی که من کی‌ام و چه جوهرم؟ و به‌چه آمدم و کجا می‌روم؟ و اصل من از کجاست؟ و این ساعت در چه‌ام و روی به چه دارم؟ (شمس، ۱۳۸۵: ۱۷۸).

در بیان تفاوت محقق و مقلد، مولوی از استعارهٔ پژواک صدا بهره می‌برد و می‌گوید:

از محقق تا مقلد فرقی هاست کاین چو داوود است و آن دیگر صداست

منبع گفتار او سوزی بود وان مقلد که‌نه آموزی بود

(مولوی، ۱۳۸۷، ج ۲: ۴۹۶-۷)

چیتیک، چکیدهٔ معرفت حاصل از کتاب‌ها در برابر بینش و کمال معنوی در تعالیم مولوی را چنین بیان می‌کند که طی کردن راه خدا وظیفهٔ سالک است و کتاب‌ها کمکی در این مسیر نخواهند کرد مگر از آن حیث که توجه انسان را به جهت درست جلب کنند.

جستارهای معرفت‌شناختی ویلیام چیتیک در ادب عرفانی ۹۷

(چیتیک، ۱۳۸۵: ۱۵۳) مسیری که واژه تقلید در ادبیات عرفانی پیمود از قرون اولیه تا عصر مولوی تا حدی مورد توجه عارفان قرار گرفت اما این مولوی بود که با به‌کاربردن آن در داستان‌های مثنوی و آمیختن با استعاره‌های پرکشش توانست آن را به‌طور گسترده به مخاطبان متون ادبی و عرفانی بشناساند.

۵. بررسی مفهوم تحقیق و تقلید در آثار ابن عربی

چیتیک که سالهای زیادی از عمر خود را صرف ابن‌عربی پژوهی کرده مسئله اصلی و اولیه ابن‌عربی را این نکته می‌داند که جستجوی عقلی، راه به اندیشه انتزاعی می‌برد یعنی جدا شدن حق از مظهر خود. در مقابل، ادراک خیالی از تجسم معانی را به عنوان شناخت «حق» می‌داند. عقل ذاتاً گرایش به شناخت «حق» به عنوان امر «متعال» داشته و او را برتر می‌داند، در حالی که خیال، حق را در همه جا حاضر می‌بیند. عقل حق را متعلق خاص خود و یا خدا می‌داند، در حالی که خیال، حق را در خود اشیاء می‌یابد. شناخت حق یا معرفت، عنوانی است که می‌توان آن را هم بنیاد ایمان تلقی کرد و هم عنوانی برای غایت طالب. معنای باطنی «معرفت» یعنی علمی که از قبل وجود داشته ولی از خاطر رفته است. وقتی که شخص معرفت می‌یابد در واقع آنچه را از قبل علم داشته بازشناسی می‌کند. او بر اساس آیه «قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا» (طه: ۱۱۴) بحث معرفت‌شناسی را آغاز می‌کند. چیتیک، صورت و محتوای معرفت اسلامی را در بخش اول شهادت (اقرار به توحید) تعریف می‌کند، ماسوی الله با نظر به خداوند قابل شناخت است یعنی همه چیز در نهایت باید به واحد (کلمة التوحید) برگردد (چیتیک، ۱۳۸۹، ۲۹۰).

از نظر ابن‌عربی، دانش‌های معرفت، هفتگانه‌اند:

۱. معرفت به حقایق (علم به اسما الهی) ۲. معرفت به تجلی حق در اشیاء ۳. معرفت به خطاب حق بر بندگانش (شریعت) ۴. معرفت کمال وجود و نقص آن ۵. معرفت انسان به حقایق خود ۶. علم خیال و شناخت عالم خیال متصل و منفصل جهان ۷. علم امراض نفوس و داروها (جهانگیری، ۱۳۸۳: ۲۲۱-۲۲۳). به تقریر استاد شرف‌الدین خراسانی، ابن‌عربی درباره علم «خیال» که در مرتبه ششم قرار می‌گیرد می‌گوید:

نوع ششم از دانش‌های معرفت، علم خیال و جهان پیوسته و گسسته آن است که رکن بزرگی از ارکان معرفت است؛ علم به برزخ و جهان اجساد است که روحانیات در آنها آشکار می‌شوند؛ علم به بازار بهشت

است؛ علم به تجلی الهی در روز رستاخیز است، در صورت‌های تبدل؛ علم به ظهور معانی است که به خود مجسّد نمی‌شوند؛ علم به چیزهایی است که انسان در خواب می‌بیند؛ علم به موطنی است که انسان‌ها پس از مرگ و پیش از رستاخیز، در آن خواهند بود؛ علم به صورت‌هاست و صورت‌های چیزهای دیدنی در اجسام صیقلی، مانند آینه. پس از علم به نام‌های الهی و تجلی و عموم آن، کامل‌تر از این رکن یافت نمی‌شود، زیرا خیال، مهرة میانی است و حواس به سوی آن فرا می‌روند و معانی به سوی آن فرود می‌آیند. (خراسانی، ۱۳۷۰، ج ۴: ۲۵۸-۲۵۹)

چیتیک پس از مطرح کردن مفاهیم معرفت و علم از دیدگاه ابن‌عربی تفکر، مکاشفه و مطالعه متون را راه‌های حصول معرفت می‌داند. سپس آنها را با مفاهیم عقل و قلب پیوند می‌دهد. او می‌گوید: حقیقت لطیف انسانی که نفس خوانده می‌شود، به صور مختلف، علم پیدا می‌کند. وقتی نفس با تفکر معرفت پیدا کند، حالت معرفتی، عقل خوانده می‌شود. وقتی او خدا را با واسطه بشناسد، حالت معرفتی، قلب نامیده می‌شود که در تقابل با عقل است حقیقت واحد است و تفاوت واقعی میان حالا معرفت وجود دارد. عقل با تحدید و قید معرفت پیدا می‌کند، اما قلب فراتر از همه قیود می‌رود. چیتیک، عقل را محدودکننده آزادی و مقیدشدن آن می‌داند در حالی که معتقد است قلب به معنای قبول است، چون قلب دائماً با تجلی تکرار ناپذیر خداوند در حال تغییر و تحول است. (چیتیک، ۱۳۸۹: ۳۱۱)

۵-۱. عقل^۱ (قوه عاقله)

کلید سنت عقلی اسلامی، عقل است و عقل چیزی نیست مگر نفسی که همه قوا و استعداد خود را شناخته و تحقق بخشیده است. این تلقی از عقل در خدمت نفس یا روح به انسان‌شناسی افلاطونی بسیار نزدیک است. (ر.ک. به: استیونسن، ۱۳۹۸: ۱۶۱ و ۱۶۲) چیتیک با استناد به آیه ۳۱ از سوره بقره که «خدا همه اسماء را تعلیم نموده» نفس که گاه فطرت نامیده می‌شود را خویشتن آدمی می‌داند و جهل و غفلت انسان‌ها را موجب دوری آنها از فطرت خود می‌داند و تا زمانی که اینگونه باشد نمی‌تواند فطرت خود را بشناسد و نمی‌توان به آن عقل گفت. (چیتیک، ۱۳۹۴: ۴۹) عقل یا قوه عاقله یکی از قوای اصلی نفس انسانی است. از یک نظر هویت انسانی را مشخص نموده و انسان را از سایر حیوانات متمایز می‌کند. چیتیک، معتقد است که اصطلاح «عقل» را ابن‌عربی در مفهومی به کار می‌برد که نشان می‌دهد عقل از محدودیت‌هایش فراتر رفته و با «قلب» یکی شده در چنین مواردی

1. intellect

حسارهای معرفت‌شناختی ویلیام چیتیک در ادب عرفانی ۹۹

بهتر است از عقل انسان سخن به میان آید. چون عقل به صورت صفت عقلانی^۱ به کار برده خواهد شد گرچه در بعضی متون بهتر است به عقلی^۲ ترجمه شود.

۵-۲. انواع ادراکات عقلی

تفکر فقط به انسان تعلق داشته و به فعالیت خاص عقل اشاره دارد؛ منظور ناشناخته‌ها و بررسی پدیده‌ها به مثابه فرایندهای فکری برای رسیدن به نتایج است. «نظر» در این معنا مترادف با فکر است. گرچه اصطلاح اخیر (فکر) به قوه خاصی اشاره دارد که عقل واجد آن است، اما واژه نظر باتوجه به مفهوم لغوی آن که نگاه کردن است، در معانی متعدد وسیعی به کار برده می‌شود. بنابراین، نظر برای اشاره به نگاه کردن با چشم فیزیکی، عقل یا قلب اطلاق می‌شود. یعنی شامل مراتب حسی، عقلی و فراعقلی است. اصطلاحات نظر فکری، فکر و نظر، همگی به طور خاص به تلاش‌های متفکران عقلی از قبیل اهل ادب، فلاسفه و اصحاب کلام اشاره دارد. اصطلاحاتی مانند: اهل نظر و کسانی که نظر می‌کنند (نظار)، مترادف با ادیبان، اصحاب فکر و اصحاب عقل و عقلاء به کار می‌رود.

عقل، معقولات را به دو صورت ادراک می‌کند: یک نوع ادراک مانند سایر ادراکات ضروری است؛ قسم دیگر ضروری نیست. برای به دست آوردن معرفت، عقل به شش چیز نیازمند است که شامل حواس پنجگانه و قوه مفکره است. هیچ معلومی نیست که قابل شناخت برای مخلوق بوده و با یکی از این حالات ادراکی قابل درک نباشد. (ابن عربی، ۱۴۰۵ ق، ۲۱۳: ۱) او با استناد به عبارات ابن عربی در فتوحات به تبیین این اصطلاحات و مفاهیم می‌پردازد:

۵-۳. معنای تفکر^۳

قدرت اندیشه یا تفکر، توانایی روح برای جمع کردن اطلاعاتی است که از راه حس گردآوری شده یا با خیال به منظور رسیدن به نتایج عقلی حاصل شده‌اند (چیتیک، ۱۳۸۹، ۳۱۲). چیتیک در تبیین معنا و نقش «تفکر» در سنت عقلانی اسلامی می‌گوید: منظور وی از «تفکر» قدرت انسان در شناخت پدیده‌ها و بیان این شناخت در مفاهیم و زبان است. در نگاه او تفکر همواره به عنوان مهم‌ترین مولفه زندگی انسانی لحاظ شده که پیش از هر چیز باید به آن توجه شود (چیتیک، ۱۳۹۴: ۶۱). همچنین چیتیک با الهام از آموزه‌های ابن عربی به این نکته تأکید می‌کند که اگر

1. Rational
2. intellectual
3. Thought

۱۰۰ «دو ضلعنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی»، شماره ۲۳، بهار و تابستان ۱۴۰۱

تفکر به طور خاص به کار برده شود، در دستیابی به معرفت درست خداوند موثر است و منتهی به سعادت فردی می‌شود، اما اگر درست از آن استفاده نشود می‌تواند به یکی از بزرگترین موانع بشر تبدیل شود. او به صراحت غرض خود را از تفکر واقعی چنین بیان می‌کند که مقصود وی از تفکر واقعی، فعالیتهای ظاهری ذهن مانند استدلال، خود اندیشی فکری، تخیل، تأمل و بحث منطقی نیست بلکه غرضش همان ریشه وجود انسان یعنی آگاهی، هوشیاری و فهم است که در سنت فلسفی اسلام از این ریشه‌ها به عنوان «عقل» یاد می‌شود.

چیتیک در ادامه به حدیث مشهور «خداوند آدم را به صورت خویش آفرید» که به باب یکم از سفر پیدایش از عهدین آورده، برمی‌گردد. از نگاه اهل کشف، نفس انسان و جن و نفوس حیوانات دو قوه دارد: یکی علمی و دیگری عملی است. نفوس انسان و جن در برابر موجودات جاندار دیگر، قوه سومی دارند - قوه تفکر - که حیوانات و نفس کلی واجد آن نیستند. تفکر فقط به انسان اختصاص دارد، چون انسان واجد صورتی است که هیچ چیز دیگر با آن صورت آفریده نشده است. (ابن عربی، همان، ۱: ۲۶۰)

بنابر تعریفی که چیتیک از تفکر ارائه می‌دهد آن را به سه حوزه آگاهی، هوشیاری و فهم مرتبط می‌داند. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت: تفکر، واقعیتی معنوی است که به لحاظ تعریف، هستی و حیات دارد. عقل آگاه است، اما پدیده‌ها و اشیاء ناآگاهند. عقل فعال است، اما پدیده‌ها منفعل‌اند. عقل، زنده، خودآگاه و پویاست. سپس در تعریف عقل، چیتیک آن را با بحث آفرینش پیوند می‌زند: عقل همان امر [کن] خلاق است که خدا به وسیله آن جهان را به وجود آورد، همان روحی که خداوند پس از سرشتن گل آدم در وی دمیده و همان کلام الهی که اسماء همه چیز را به آدم انتقال داد. (چیتیک، ۱۳۹۴: ۶۱)

۴-۵. هدف تفکر

وظیفه اصلی تفکر، رهنمون سازی انسان به این فهم است که نمی‌تواند معرفت خدا را با اتکاء به خود به دست آورد. گرچه انسان با تفکر در می‌یابد که عقل هر چیزی که فکر می‌فهمد را تحدید و تعریف می‌کند. از این رو چیتیک، تفکر را تنها معرفتی که از خدا در اختیار عقل قرار می‌دهد، معرفت سلبی خداوند می‌داند. او قدرت عقل را در تفکر منجر به تنزیه می‌داند و راه رسیدن به معرفت ایجابی و ثبوتی و بیان هر عبارتی از آنچه او هست نه از آنچه او نیست را «وحی» می‌داند (چیتیک، ۱۳۸۹: ۳۱۸).

وقتی خدا قوه مفکره را به انسان اعطاء نمود، او علائم و دلائلی را قرار داد تا به حدوث

جستارهای معرفت‌شناختی ویلیام چیتیک در ادب عرفانی ۱۰۱

آنها اشاره نمایند، چون آنها با اعیانشان تحقق می‌یابند، او همچنین علائم و دلایل حاکی از قدم را در آنها قرارداد که همان نفی آغاز وجودی برای خداست. این علائم، همان علائمی است که خدا برای دلالت بر حدوث قرار داده است. بنابراین علائم دو وجه دارند گرچه عین آنها یک چیزند. ثبوت آنها به حدوث جهان اشاره دارند در حالی که سلب آنها به وجود آورنده علم (محدث) دلالت می‌کند. وقتی انسان با این نظر به اشیاء بنگرد می‌گوید: من می‌خواهم خدا را با علائمی که در ما برای شناخت خودمان و او قرار داده بشناسم. قوای عاقله آدمی، معرفت خدا را با تنزیه او از امور منسوب به ذوات عالم، به دست می‌آورد، این تنها علامتی است که میان معرفت سلبی خداوند و معرفت ایجابی جهان در نوسان است. (ابن عربی، همان، ۲: ۳۰۵).

در پایان چیتیک راه فهم تفاوت اساسی میان سنت عقلی اسلامی و آموزه‌های مدرن را در درک این نکته می‌داند که بدانیم متفکران مسلمان تلاش می‌کردند با تحقق عقل فرا انسانی یعنی روح الهی که بالقوه در نفس انسان هست به دیدی وحدت‌نگر و وحدت‌یافته از همه پدیده‌ها برسند. در مقابل دانشمندان مدرن می‌خواهند به فهم دقیق‌تر اشیاء برسند، یعنی فهمی که کنترل بیشتر محیط زیست، بدن انسان و جامعه را مجاز می‌دارد. ویژگی دیگر سنت عقلی که آن را در تقابل مطلق با آموزه‌های مدرن قرار می‌دهد، ماهیت به شدت شخصی تحقیق است. هدف تحقیق کشف حق در عقل خود سالک است. چیتیک این عقل را فرافردی، فراشخصی و به عنوان نفس جهانی شعور می‌داند. او معتقد است هرکس باید راه خودشناسی را خودش به عنوان طلبی درونی در پیش گیرد. تحقق بخشیدن به حکمت تنها در تحقق بخشی، که عقل بیدار و اخلاق فعال است، دست یافتنی است (ر.ک: چیتیک، همان، ۷۴) چیتیک هدف تفکر را برای وضعیت امروزه و احیای فکر دینی را در گرو توجه مجدد متفکران مسلمان به توحید در برابر کثرت‌گرایی شناختی مدرن می‌داند.

۵-۵. موانع تفکر

ویلیام چیتیک، در سامانه ادبیات عرفانی، توجه به توحید و خیال را دو شیوه فهم می‌داند. در نگاه او توحید، درک صحیح و واقعی موجودات طبیعت و نیز درک جهان و هر آنچه در اوست بر حسب اعتقاد به خدای واحد است. در مقابل شرک، درک موجودات است بر مبنای چندگانگی اصول غیر مرتبط. او نقش توحید را چنین بیان می‌کند که توحید صفتی انسانی است که باید آن را ایجاد کرد و به آن بقاء داد. مردم آن را با پیروی از هدایت پیامبران ایجاد

می‌کنند. هدایت نیز به سوی دو وجه اساسی فهم بیشتر منعطف می‌شود که بسیاری از متفکران مسلمان آن را عقل و خیال می‌خوانند (Chittick, 1994: 86). همچنین ادراک خیال می‌تواند حضور خدا را در همه موجودات ببیند. وقتی خدا در قرآن می‌فرماید: «فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» (البقره: ۱۱۵). چیتیک با اشاره به کارکرد عقل معتقد است، عقل تغییر زیرکانه‌ای ارائه می‌دهد تا اثبات کند که خداوند از آنچه می‌گوید منظوری ندارد. خیالی که به وسیله قرآن برانگیخته شده به هر جا که نگاه کند خدا را می‌بیند. وقتی پیامبر (ص) فرمود: «احسان پرستش خدا به نحوی است که گویا او را می‌بینی» (جرجانی، ۱۳۶۰: ۱۱) وی به خیال اشاره می‌کرد نه به عقل؛ عقل، درکی از عبارت «به نحوی که گویا» ندارد و این مسئله در قلمرو قوه خیال است.

مانعی که از باز شکوفایی میراث عقلی در سطح اجتماعی جلوگیری می‌کند، نگرش و عادات ذهنی مسلمانان است که با دوران مدرن منطبق شده است. این مانع از نظر چیتیک با از دست دادن استقلال فکری و عرفی کردن آن به وجود آمده است. عواملی مانند سیاسی کردن جامعه، یک‌پارچگی تفسیرها از تعالیم اسلامی و پیروی کورکورانه از برخی راهنمایان اسلامی معاصر و از همه مهمتر که جنبه عمومی دارد «ضدیت با سنت» است. (Chittick, 1998: 13).

چیتیک معتقد است دو گونه بنیادین شناخت وجود دارد که هر کدام شیوه متناسب خود را داراست، تحقیق یا تحقق مناسب علوم عقلی و تقلید متناسب علوم نقلی. (چیتیک، ۲۵: ۱۳۹۴) عقل به عنوان ابزار شناخت در تمامی معارفی که به دست می‌آورد مقلد است. بنابراین عقلانی‌ترین جریان تقلید، تبعیت از خداوند است. تقلید از بنیادی‌ترین مباحث در جریانهای فکری اسلامی مانند اصول فقه است. کسی که مقلد دیگری است سخن یا عمل او را به گردن خود می‌آویزد. تقلید در برابر اجتهاد قرار می‌گیرد. اجتهاد به معنای رسیدن به تسلط کافی در حوزه فقه است. ابن عربی «شناختن» را بر دو نوع می‌داند: ۱- شناختن از راه ارتباط ذاتی انسان با اشیاء که می‌توان آن را «شناخت ذاتی» نامید. ۲- شناخت از راه واسطه؛ که می‌توان به آن «شناخت تقلیدی» گفت. (ابن عربی، ۱۴۰۵، ۳: ۴۴۸)

آنجا که آدمی از راه داده‌های حسی و با تقلید از حواس خود به کسب شناخت می‌پردازد، از نظر ابن عربی شناخت به شمار نمی‌آید بلکه مجموعه‌ای از دانسته‌ها و اطلاعات و نشانه‌هایی است که از طریق واسطه‌هایی که میان ذات انسان و ذات اشیاء وجود دارد به دست می‌آید. ابن عربی برای شناخت از راه واسطه به دو دلیل اهمیت چندانی قایل نیست و معتقد است اگر دنیای شناخت آدمی، همان شناخت تقلیدی حاصل شده از قوای ادراکی

جستارهای معرفت‌شناختی ویلیام چیتیک در ادب عرفانی ۱۰۳

او باشد، در آن صورت بخش قابل توجهی از این شناخت، ناصواب و غیرمنطبق با واقع است. چرا تنها منبع معرفتی انسان قوای ادراکی او که عبارتند از حواس و عقل است و انسان برای سنجش داده‌های این قوا، هیچ میزانی در اختیار ندارد. در نتیجه جریان درستی و صحت شناخت او، جریانی کاملاً اتفاقی است و مطابق بیان ابن‌عربی، داده‌های حسی، گاه با واقع انطباق دارد و گاه ندارد «... قد یغلط وقد یوافق الامر علی ما هو علیه فی نفسه» (همان)

در بحث تقلید، چیتیک با اشاره به آنچه عالمان شریعت آن را ایمان مقلدانه می‌نامند می‌گوید در اینجاست که تفاوت ماهیت علوم عقلی و نقلی مشخص می‌شود. اگر مسلمانی بگوید: «به دلیل اعتقاد پدرانم به خدا به او ایمان دارم» به سنت دینی‌اش وفادار نیست و البته معتقد است اگر چه به لحاظ تئوریک می‌توان میان علوم عقلی و نقلی تفاوت قابل شد، اما این دو عمل در هم تنیده‌اند و علوم عقلی همواره بر روی علوم نقلی بنا شده‌اند. ابن‌عربی بر خلاف عارفان که اغلب تقلید را به عنوان حرفه عوام تقبیح کرده‌اند، به تقلید به صورت یک درجه متعالی در سلسله مقامات انسانی توجه کرده است. با این شرط که انسان از خدا که علمش به اشیاء ذاتی است تقلید و تبعیت کند نه از چیز دیگر و چنین تقلیدی را اجتناب ناپذیر می‌داند (چیتیک، ۱۳۸۹: ۳۲۳).

۶. نقد آرای چیتیک بر مدرنیته و معرفت‌شناسی مدرن

پیش‌تر به برخی از مبانی اندیشه چیتیک در نقد معرفت‌شناسی و علم مدرن اشاره شد، در این جا به نقد آنها پرداخته می‌شود؛ چرا که نوعی نگاه آرمانی، نادیده انگار و حسرت‌آلود^۱ در بیان ایشان به چشم می‌خورد. چیتیک متعلق به جریان فکری سنت‌گرایی است و با بهره‌گیری از دانش سنتی در مقابل مدرن (تقابل دو واژه سنتی و مدرن در چارچوب تاریخ و فرهنگ اروپا مطرح می‌شود نه هر جامعه‌ای) خواستار بازگشت به ریشه‌های اصیل سنت، عقلانیت اسلامی و بازسازی فکر دینی است. تأکید بر دو کلید واژه تقلید و تحقیق نشان دهنده موضع تدافعی وی در برابر علم مدرن^۲، توسعه^۳ و مدرنیته^۴ است.

۱- بن مایه اندیشه‌های کلیدی چیتیک درباره مفهوم علم، عقلانیت و مدرنیته ناشی از برداشت متفاوت او از مسأله توحید و نبوت است. او با اشاره به آیات مختلفی که دربردارنده

1. Nostalgic
2. Modern science
3. Development
4. Modernity

این دو مفهوم هستند مانند آیه ۲۵ سوره انبیاء «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ» به دو حوزه علوم عقلی و علوم نقلی نقب می‌زند و معتقد است که آنچه در نظام دانشگاهی جوامع مدرن غربی و غیرغربی تدریس می‌شود حتی در علوم تجربی نیز مربوط به حوزه آموزه‌های منقول است و نه معقول. (چیتیک، ۱۳۹۴: ۱۴) او با تأکیدی مصرح و داوری سوگیرانه تمام دانشگاه‌های جهان را از پرداختن به علوم عقلی ناتوان می‌داند و بر این باور است که جوهر و معنای علوم عقلی مانند ریاضی (گرچه تمامی شروط علوم عقلی را ندارد اما نمونه متداولی از آن علوم است) قابل تدریس و انتقال نیست و می‌بایست به صورت شهودی، از طریق تربیت ذهن و در عمق قلب سالک، کشف شود و در تأیید نظر خود، عرفا و فیلسوفان را حاملان علوم عقلی می‌داند و دیگران را خارج از این دایره برمی‌شمارد. (همان: ۱۹)

طرحی که او برای بیان ارتباط میان توحید، علوم عقلی و کوتاه دستی همه مراکز علمی جهان از رسیدن به غایت زندگی انسان درافکنده، متضمن هم‌پیمانی مؤسسات سیاسی، اجتماعی و آموزشی در مقابل احیای فطرت انسانی است. این نوع نگاه، مدرنیته را در کلیت آن نقد می‌کند بدون آنکه تجزیه و تحلیل درخوری ارائه دهد. از نظر او شرط خیزش علم نوین، ایجاد فاصله میان فاعل (فاعل شناسا) و موضوع شناسایی است که سنت عقلی چنین چیزی را روا نمی‌داند.

نقد چیتیک بر فیلسوفان روشنگری مانند دکارت و کانت، بر نادیده‌انگاری مکمل بودن نفس و هستی، محوریت فرد در اخلاق (فلسفه درونی سازی پروتستانی) و بزرگداشت انسان مداری قهرمانانه (خارج کردن جهان واقعی از دسترس معرفت معمولی) استوار است. (همان: ۷۱) نکته‌ای که در این نقد به نظر می‌رسد این است که بازسازی این مفاهیم و مناقشه بر سر تجربه‌های بطئی و آزموده چهارصدساله غرب با شیوه‌های برون رفت سنت‌گرایانی مانند چیتیک، عملی است؟ بر فرض پذیرش چنین اشکالهایی، قدم بعدی این نوع تفکر چیست؟ تکلیف انسان مدرن، به عنوان موضوع بحث در این ساحت اندیشه چیست؟ همچنین تقلیل دانش‌های بی‌شمار بشری و دسته‌بندی‌های گوناگون آن که جهان کنونی را در بر گرفته به دو حوزه عقلی-نقلی و عرفان و فلسفه را نمایندگان اصلی و عمده آن دانستن، گویی نشان از مخدوش شدن تقوای معرفتی این متفکر دارد. در واقع چیتیک در پی تبیین این موضوع است که مدرنیته با دین و مفاهیم اصلی آن چه می‌کند؟ نقشی که علم در روح زمانه ما بازی کرده چیست؟ پاسخ او به این پرسش‌ها جز تکرار همان راه‌حل‌های کمابیش

جستارهای معرفت‌شناختی ویلیام چیتیک در ادب عرفانی ۱۰۵

آرمان‌گرایانه دیگر سنت‌گرایان راهبرد تازه‌ای به دست نمی‌دهد. دنبال کردن این راه حل‌ها به شکل کنونی بی‌فایده است، باید از بحث‌های کلی گذشت و نظریات مشخص و دقیق ارائه داد. باری بیان اینگونه برون‌رفت‌ها نه تنها از تیغ نقد در امان نخواهد بود بلکه قدرت همسو کردن انسان امروزی را با خود ندارد بنابراین تقریر دقیق و ناظر به تجربه نوگرایی، قطعه گمشده سخنان چیتیک است.

۲- نقد دیگر چیتیک به زبان توسعه است. او این زبان را دارای لغزشگاه‌های متعددی می‌داند و با اشاره به کلماتی مانند: توسعه، محیط، برابری، کمک، نیاز، جهان واحد، مشارکت و... با نقدهای رادیکال و بنیادی به این واژگان می‌تازد: واژگان مقدس دنیای معاصر! با ویژگی‌هایی مانند: تغییر شکل مدام این لغات براساس نیاز گوینده، فاقد معنای صریح بودن، دارای معنای تاریخی بودن و در یک کلام، این کلمات را «لغات آمیبی»^۱ نام می‌نهد: زندگی انگل‌وار این کلمات در دل مفاهیمی چون توسعه که می‌تواند همچون آمیب، عامل عفونت‌های اجتماعی‌گشوده‌ای باشد و در نهایت مرگ یک اندام را رقم بزند. (Chittick:2) همچنین او مترادفی برای لغات آمیبی از «او پورکسن»^۲ و ام می‌گیرد: «کلمات پلاستیکی»^۳؛ خودکامگی یک زبان پیش ساخته: یعنی گروهی از واژگان که به خودکامگانی ویرانگر بدل شده‌اند که جهان تا کنون ندیده است. (چیتیک، همان: ۳۶) این نگاه بدبینانه، سیاه و سفید و عاری از انعطاف چیتیک با استدلال ضعیف دیگری تقویت می‌شود: او بر این باور است که چون زبان سنتی اسلامی واژه‌های مترادف با «توسعه» ندارد پس توسعه تمدن انسانی را رد می‌کند! ادعا و استدلال او در این مورد قابل بحث است. چرا که نبود یک واژه در حوزه ادبیات دینی دلیل منطقی و محکمی بر رد آن نیست و مستلزم بررسی دقیق هنجارهای دینی و موضع آنها را در برابر واژه توسعه است. به عنوان مثال اصطلاح «تمدن» از کلید واژه‌های ابن خلدون در مقدمه او بر کتابش است: «بادیه نشینی به منزله اصل و گهواره‌ای برای شهرها و تمدن است ... شهرنشینی به منزله هدفی برای بادیه نشینان است که به سوی آن در حرکتند و با کوشش و تلاش خود سرانجام از بادیه نشینی به مطلوب خویش نایل می‌آیند...» (ابن خلدون، ۱۳۸۸: ۲۲۹-۲۳۰). بنابراین اندیشمندان اسلامی با عبارات گوناگونی آبادی و عمران را در نظر داشته‌اند و گریزی از آن نیست و این به نوعی به

1. Amoeba words
2. Uwe Porksen
3. Plastic Words

نادیده‌انگاری اقتضائات جدید می‌انجامد.

۳- چیتیک، نتیجه تأمل در ویژگی‌های «دوران نو» یا «فرهنگ جهانی» را درک عدم هماهنگی آن با آموزه‌های اسلامی می‌داند. او معتقد است ویژگی دوران نو هر چه باشد، مسلماً بر اساس توحید، یعنی اصل اول تفکر اسلامی نیست و نقطه مقابل آن است. یعنی کثرت و تکثیر خدایان نو در جهان مدرن، فاقد مرکز واحد و جهت‌گیری واحد است. از دیدگاه او تفکر اسلامی تا دوران اخیر دارای ویژگی‌هایی چون: گرایش به وحدت، هماهنگی، همبستگی و ترکیب بود و همه علوم تحت حاکمیت اصول مشترکی بودند زیرا همه چیز در سیطره حقیقت فراگیر خداوند بود (همان: ۳۴). او این دوره از علوم اسلامی را با قرون وسطی که حامل تفکر وحدت‌گراست مقایسه می‌کند سپس انسان عصر رنسانس را نیز دارای فهم واحد می‌داند. اما با نگاهی بدبینانه دانش مدرن را به دلیل تخصص مدار بودن و افزایش داده‌های علمی به عدم درک متقابل و ناهماهنگی کلی متهم می‌کند. (همان: ۳۵) این نوع نگاه قدسی داشتن به علم و اینکه دوران روشنگری اروپا نگاه رو به آسمان بشر را به زیر کشیده و علم سکولار جایگزین دانش قدسی شده، از عقاید بنیادین سنت‌گرایان است. با وجود تمام تلاشهایی که متفکرین این سنت از جمله چیتیک در آثار خود به کار بسته‌اند چرا سنت‌گرایی، مدل جایگزینی برای انسان معاصر در برابر مدرنیته ارائه نکرده است؟ حجه این نحله فکری به عقلانیت علم مدرن، سبک زندگی و علوم انسانی متناسب با آن به نقادی گزاره‌های فلسفی و معرفتی اندیشمندان دوره رنسانس و عصر روشنگری یعنی پدران تفکر مدرن محدود بوده و به جز در عالم گزاره‌ها اتفاق دیگری رقم نخورده است.

۴- نقد نگاه آرمانی چیتیک به دوران پیشامدرن و محوریت وحدت در فاعل شناسا و موضوع شناسایی، اعتقاد به پرداخت هزینه سنگین از سوی غرب برای تجدد و سکولاریزاسیون، پدیدآمدن بحران‌های اجتماعی مختلف و بی‌معنایی زندگی جدید (همان: ۳۸) با طرح این پرسش شکل می‌گیرد که: تحسین ساختارهای اجتماعی سنتی با مشکلات عدیده حاصل از نظام ارباب رعیتی و قدرت یافتن فرمانروایان محلی که در قرون وسطی در اروپا حاکم بود امری متناقض است. لازمه داشتن چنین دیدگاهی، نادیده انگاشتن نتایج مخرب فئودالیسم، افول انسان و ظهور جامعه طبقاتی است. چگونه می‌شود در جامعه سنتی مورد نظر چنین متفکرانی، ساختار اقتصادی و سیاسی مستقر شود که بر پایه حکمت جاودان استوار بوده اما مذهب به خدمت نظام فئودالی درآید؟ وحدت مدنظر او در کجای این تناقضات می‌گنجد؟

جستارهای معرفت‌شناختی ویلیام چیتیک در ادب عرفانی ۱۰۷

۵- باور به گزاره «خدایان گذشته» و «خدایان نو» یکی از نقاط مناقشه برانگیز اندیشه چیتیک است. او در تقویت بدبینی سنت گرایانه اش به سراغ مفهوم «خدا» نیز می‌رود. برابر نهاد «خدا» در الهیات اسلامی و «خدایان» دوران روشنگری به بعد یا «پیامبر» و «پیامبران بزرگ دوران نو» از جمله مباحثی است که او را دوباره به دفاع از سنت می‌کشاند. خدا در الهیات اسلامی «قدیم» است یعنی ازلی و سرمدی؛ همواره بوده و خواهد بود (همان: ۴۰)، تا اینجا خدش‌های دیده نمی‌شود اما از آنجا که می‌خواهد مدرنیته را در تمام ابعاد رد و تقبیح کند اندیشمندان عصر روشنگری را پیامبران دوران نو می‌خواند و می‌گوید: دکارت، روسو، مارکس و فروید به عنوان پیامبران بزرگ دوران نو به دنبال خدایان مختلفی بوده‌اند و همصدا معتقدند که خدایان گذشته دیگر کارآیی ندارند. سپس با وارد کردن دو واژه «توحید» و «شرک» در استدلال خود، نتیجه می‌گیرد که چون این متفکرین در تکثیر، مشترکند پس وحدت خدای گذشته را نفی کرده و خدایان جدید می‌سازند یا همان خدایان را تغییر می‌دهند و تعدیل می‌کنند و با استدلالی دیگر به این نتیجه می‌رسد که: چون تازه، پیوسته بر قدیمی و واپس‌گرا مرجح است پس دوران جدید دورانی شرک آلود و فاقد وحدت است. (همان) این نقد نیز هم در ادعا و هم در دلایل، ضعیف و متزلزل و دچار مغالطه اشتراک لفظ است. ربط شرک و توحید به مدرنیته و سنت‌گرایی نشان از ایدئالیسم ذهنی نویسنده دارد. گویی گذشته بهشتی بوده که متفکران عصر روشنگری سبب هیبوط انسان مدرن از آن شده‌اند!

چیتیک فرهنگ و تمدن غرب را در یک طرح کلان بررسی کرده و در نهایت با پیرنگ ذهنی خاص خود بر این باور است که مبنایی‌ترین مشکل اسلام مدرن، این است که در سنت «جهل مرکب» نامیده می‌شود. در نظر او بسیاری از مسلمانان نمی‌دانند که سنت اسلامی چیست و نمی‌دانند چگونه اسلامی بیندیشند و نمی‌دانند که نمی‌دانند. نخستین قدم در زدودن این جهل، طلب علم است. او با استناد به حدیث نبوی طلب العلم فریضة علی کل مسلم (مجلسی، ج ۶۸: ۶۷) احیای سنت عقلی اسلام را بر همه افراد واجب دانسته است. (چیتیک، همان: ۴۲). او با ارزشی که برای واژه توحید و تحقیق قائل است، آموزه‌های عصر مدرن را نقلی می‌داند و آن را از رساندن انسان به حقیقت تام خود ناتوان تلقی می‌کند. چرا که داده‌های اساسی دین مسیحیت را دارای ماهیت نقلی برمی‌شمارد که توان ایستادگی در برابر پرسش‌گری‌های نقادانه متفکران غیردینی نداشت. در آخر باید گفت هر چند برخی نقدهای چیتیک و نحله فکری که به آن وابسته است در جاهایی ممکن است درست به نظر

بیاید اما عطف توجه بیش از حد او به زبان‌های مدرنیته دور از انصاف و نگاه علمی است.

۷. نتایج مقاله

آموزه‌های مولوی در مسئله تقلید و تحقیق حاوی این نکته است که اولویت با تحقیق و تحقق است و تقلید را علمی عاریتی می‌داند که منجر به نفاق می‌شود. همچنین او مقلد را در معرض آفاتی می‌بیند که برای رهایی از آن چاره‌ای جز به راه تحقیق رفتن ندارد. علم مقلد، اصالت ندارد و همچون پژواک صداست. چیتیک با نگاه عمیق و به دور از احساسات به آموزه‌های مولانا پیام تند او را برای انسان مدرن مورد توجه قرار می‌دهد. او با الهام از داستان صوفی خر گم کرده می‌گوید: ما در تقلید خود خوشیم و آوازه‌هایی می‌خوانیم که نمی‌فهمیم؛ هرچند مولوی در تعالیم خود علم را مذموم نمی‌داند بلکه می‌گوید چنانچه کشف حقیقتی در پی نداشته باشد جز تاریکی چیزی نیست. آنچه چیتیک در آثار ابن عربی در مبحث تقلید، تحقیق و معرفت به آن می‌پردازد این است که ابن عربی معتقد است «شناخت ذات امور» مستلزم تقلید است و چاره‌ای جز تقلید از خدا وجود ندارد به ویژه در علم به او، زیرا انسان از چیزی آگاه نمی‌شود، مگر به یاری یکی از نیروهایی که خدا به وی بخشیده است، یعنی: حواس و عقل. توصیه ابن عربی برای انجام کار درست این است: جز تقلید راهی نیست و اگر چنین است بر خردمند است که اگر بخواهد خدا را بشناسد، از خود وی تقلید کند، یعنی از راه آنچه خدا از خویش در کتابهای آسمانی‌اش و از زبان فرستادگانش خبر داده است؛ و اگر بخواهد اشیاء را بشناسد، نمی‌تواند آنها را از راه آنچه نیروهایش به او می‌دهند، بشناسد، پس باید به «کثرت طاعت» بکوشد تا آنکه خدا شنوایی و بینایی و همه نیروهای او شود و همه امور را به یاری خدا و خدا را به یاری خدا بشناسد. چون ما همه ناگزیر از تقلیدیم، اگر تو خدا را به یاری خدا و همه امور را به یاری او بشناسی، دیگر نادانی، شبهه، شک و باور نادرست در تو راه نخواهد داشت. تقلیدی که مولانا مطرح می‌کند همانگونه که از دید چیتیک به درستی تشریح شده تقلید از عوام است اما تقلید از نظر ابن عربی با وحدت وجود و تقریب به خیال به عنوان وجهی از تجلیات الهی گره می‌خورد بنابراین نمی‌توان تقلید ابن عربی را هم‌ردیف با آن قرار داد. ابن عربی و مولانا هر دو به این مفهوم عقل کلی یعنی تحقیق را می‌ستایند و با عقل جزئی استدلال‌گرا میانه‌ای ندارند. ابن عربی نیز هرچند در استنتاجات خود راه استدلال را می‌پیماید اما نهایتاً بر مبانی شهودی

جستارهای معرفت‌شناختی ویلیام چیتیک در ادب عرفانی ۱۰۹

مکتب خویش و اساس تحقیقی آن به شدت پای می‌فشارد. نقد هم این است که ابن عربی به روشنی نمی‌گوید که چگونه برای سالک تقلید از خدا آن هم به عنوان مقدمات تفکر و تحقق و بدون واسطه آموزگاران زبان و متون دین خدا ممکن است و چگونه ممکن است آن را از خطاهای شناختی بازداشت و آیا همین حد از تقلید از غیر خدا در تحقیق حقیقت بی‌اثر نخواهد بود؟! و آیا بشر در نگاه دینی پیش از نگارش و کتابت راهی به حقیقت نداشت؟ ویلیام چیتیک با کاوش در هر دو مکتب برای نقد معرفت‌شناختی مدرن سود می‌برد و از این میراث به عنوان مفادی برای احیای سنت عقلی در اسلام بهره می‌گیرد. چیتیک با چشم بستن بر مضامین اصلی آثار نویسندگان دوران روشنگری به بعد مانند تأکید بر باطن انسانها، اهتمام به زندگی معمولی، تأکید بر منابع اخلاقی نهفته در خود و آرمان اصالت، ... نقد مفیدی به دست نداده و دردی از انسان دوا نمی‌کند و نه تنها مفاهیمی چون توحید را احیاء نمی‌کند بلکه با طرح نظامی از اندیشه به سمت ایدئولوژی شدن گام برمی‌دارد.

۱۱۰ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۲۳، بهار و تابستان ۱۴۰۱

منابع

قرآن کریم.

ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۸۸). مقدمه ابن خلدون، ترجمه: محمد پروین گنابادی، تهران، شرکت انتشاراتی علمی و فرهنگی.

ابن عربی، محی‌الدین (۱۴۰۵ق). الفتوحات المکیة فی معرفة أسرار المالکیة والملکیة، تحقیق عثمان یحیی، بیروت: دارصادر.

استیونسن، لزلی و همکاران (۱۳۹۸). دوازده نظریه درباره طبیعت بشر، ترجمه: میثم محمدامینی، تهران، نشر نو.

تبریزی، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۵). مقالات، تصحیح: محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی.

ترمذی، ابوعلی محمد (۱۳۹۸ق). سنن ترمذی، تصحیح: احمد محمدشاکر، قاهره: شركة مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي و اولاده.

جرجانی، میرسید شریف (۱۳۶۰). التعريفات، ترجمه: عمران علیزاده، تهران: وفا.

جهانگیری، محسن (۱۳۸۳). محیی‌الدین ابن عربی: چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران: دانشگاه تهران.

چیتیک، ویلیام (۱۳۸۵). راه عرفانی عشق (تعالیم معنوی مولوی)، ترجمه: شهاب‌الدین عباسی. تهران: پیکان.

————— (۱۳۸۹). طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن عربی، ترجمه: مهدی نجفی افرا. تهران: جامی.

————— (۱۳۹۴). علم جهان علم جان: ربط جهان‌شناسی اسلامی در دنیای جدید، ترجمه: امیرحسین اصغری. تهران: انتشارات اطلاعات.

————— (۱۳۹۵). عشق الهی، ترجمه: انشالله رحمتی و حسین کیانی. تهران: سوفیا.

خراسانی، شرف‌الدین (۱۳۷۰). «ابن عربی» در دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی، ج ۴، تهران: مرکز دایرة‌المعارف بزرگ اسلامی.

راغب اصفهانی، ابی‌القاسم حسین بن محمد (۱۴۲۸)، المفردات فی غریب القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

سراج طوسی، ابونصر (۱۳۸۸). اللمع فی التصوف، ترجمه: مهدی محبتی، تهران: اساطیر.

سهروردی، عمر بن محمد سهروردی (۱۳۹۳). عوارف المعارف، به کوشش: قاسم انصاری، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

سهلگی، محمد بن علی (۱۳۸۸). از میراث عرفانی بایزید بسطامی، ترجمه: محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن.

مجلسی، محمدباقر [علامه] ۱۳۹۸. بحار الانوار الجامعه لدرر أخبار الأئمة الأطهار علیهم‌السلام، ۱۱۰ جلد. قم: دار الکتب الاسلامیه.

مستملی بخاری، اسماعیل بن محمد (۱۳۸۷). شرح التعرّف لمذهب [اهل] التصوف، ج ۳، به کوشش محمد روشن، تهران: اساطیر.

جستارهای معرفت‌شناختی ویلیام چیتیک در ادب عرفانی ۱۱۱

- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۸۷). *مثنوی معنوی*، ج ۲، به کوشش محمد استعلامی، تهران: سخن.
- (۱۳۸۸). *فیه مافیہ*، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: خیام.
- (۱۳۹۸). *مجالس سبعة*، به کوشش سلمان مفید، تهران: مولی.
- نسفی، عزیزالدین (۱۳۹۹). *کتاب الانسان الكامل*، تهران: طهوری.
- ورّام بن أبی فراس (۱۴۱۰ق). *تنبيه الخواطر و نزهة النواظر*، ج ۱، قم: مکتبة الفقیه.
- Chittick, William. C (2014). *Rumi's Path of Realization*, <http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/oct01/05.htm>.
- . 1994. *Toward a Theology of Development*. <http://www.allamaiqbal.com/publications/journals/review/oct95/6.htm>
- . 1998. *Can the Islamic Intellectual Heritage be Recovered*. Iqbal Review. 40/3.

