

عرفان خراسان و ابن عربی، تفاوت‌های نظری

محمد رودگر*

چکیده: هرچند نمی‌توان بررسی تاریخی دقیقی درباره‌ی خاستگاه تصوف خراسانی و تشخیص آن در قرون اولیه‌ی برابر طریقت‌ها و مکاتب عرفانی عراق و شام صورت داد ولی می‌توان استقلال این مکتب را چه قبل و چه بعد از ابن عربی به رسمیت شناخت، تأثیر و تأثرات آن را در مواجهه با مکتب ابن عربی و شارحانش بررسی نمود، عرفان نظری آن را بیشتر شناخت و با عرفان نظری محیی‌الدینی مقایسه کرد. اوج مخالفت‌های صوفیه را با وحدت وجود، می‌توان در عرفای خراسانی یافت؛ تا آنجا که در برابر آن، نظریه‌ی «وحدت شهود» را مطرح کردند. به‌رغم این مخالفت‌ها، گرایش تدریجی عرفای خراسانی به ابن عربی نیز موضوع بسیار مهمی است.

با در کنار هم گذاشتن حقایقی از این دست، می‌توان نظام فکری کاملاً متفاوتی برای صوفیان رسمی دارای سلسله در نظام‌های سنتی خانقاهی ترسیم کرد، در برابر عرفان نظری ابن عربی و شارحانش. پیدایش نظریه‌ی «وحدت شهود» در برابر وحدت وجود، تنها با بررسی این‌گونه از تفاوت‌ها قابل توجیه خواهد بود. انگیزه‌های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و مواردی از این دست، در برابر تفاوت‌های چشمگیر نظری رنگ می‌بازند و در نتیجه، بر عمق مخالفت‌های ابتدایی عرفای مکتب خراسان در این باب افزوده می‌شود.

کلیدواژه‌ها: عرفان خراسان، مکتب ابن عربی، وحدت وجود، وحدت شهود

* استادیار گروه عرفان اسلامی پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی

e-mail: Roodgar@gmail.com

دریافت مقاله: ۱۳۹۵/۰۲/۰۹ پذیرش مقاله: ۱۳۹۵/۱۰/۱۳

مقدمه:

بسیاری از بزرگان تصوف متعلق به مکتب عرفان خراسانی بوده‌اند.^۱ از این رو، خراسان را «مهد تصوف» خوانده‌اند (زرین کوب، ۱۳۷۹: ۳۲). در آثار پژوهشی بسیار از مکتب خراسان یاد شده اما هیچ اثری به‌طور مستقل به ویژگی‌های آن پرداخته است، چه رسد به اینکه تمایزات آن را در مقایسه با مکتب ابن عربی بیان نماید. از مکتب خراسان و برخی از ویژگی‌های آن به‌طور پراکنده در آثار عبدالحسین زرین کوب و نصرالله پورجوادی یاد شده است، بدون آنکه به اصل نظری آن به‌طور خاص توجه شود. علیرغم شهرت «مکتب عرفانی خراسان»، برای موضوع حاضر پیشینه پژوهشی چندانی نمی‌توان یافت و مقایسه نظری آن با مکتب ابن عربی موضوعی جدید و قابل بررسی است.

مشایخ خراسان در قرن چهارم در روش و اندیشه عرفانی خود با عراقیان تفاوت‌هایی می‌دیدند. ابو عبد الرحمن سلمی در *سلوک (مناهج العارفين)* به این تفاوت‌ها اشاراتی داشته است (سلمی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۴۳). ابوسعید خرگوشی در *تهذیب الأسرار*، باب ملامتیه، و ابو عبد الرحمن سلمی در *رساله ملامتیه*، قائل به تمایز طریقه اهل عراق از خراسان در قرون ابتدایی دوم و سوم به بعد شده‌اند. آن‌ها طریقه اهل عراق را «تصوف» و اهل خراسان را «ملامتیان» خوانده‌اند. خرگوشی و سلمی که هر دو نیشابوری هستند، مرکز ملامتیان خراسان را نیشابور، و مرکز صوفیان عراق را بغداد می‌دانند (رک: سلمی، همان: ۴۰۲؛ خرگوشی، ۱۹۹۹م: ۱۳۴؛ پورجوادی، ۱۳۷۷: ۱۳). پس، این انشعاب از همان ابتدا در تاریخ تصوف وجود داشت. قرن سوم، عصر تدوین صحاح سته، نقطه اوج تدوین احادیث در خراسان و فرارود است. شخصیتی چون محمد بن اسماعیل بخاری نه تنها امام اصحاب حدیث شرق اسلامی، بلکه نویسنده برترین جامع روایی اهل سنت است. شهرهای سمرقند و بخارا مرکز شکل‌گیری و رسمیت مذهب حنفیه در اواخر سده سوم قمری بوده‌اند، تا آنجا که بخارا «قبة الاسلام» نام گرفت (نرشخی، ۱۳۵۱: ۷۷). در همین قرن حکیم ترمذی، یکی از نزدیک‌ترین نظریه‌های تصوف به تشیع یعنی «نظریه ختم ولایت» را مطرح نمود و مصداق خاتم اولیا را مهدی آل محمد^(ع) دانست؛ نظریه‌ای که بعدها ابن عربی با جدیت تمام آن را پی گرفت (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۴۹ و ج ۴: ۴۴۲). در همین قرن، کسانی چون ابوبکر واسطی از خراسان که مهد ملامتیان بود، سر برآوردند که شاگرد مشایخ بغداد، مثل جنید و ابوالحسن نوری بودند و به همین واسطه آن‌ها را «صوفی» می‌نامیدند (احمدی دارانی، ۱۳۹۱: ۲۴). آن‌گاه تلفیق طریقت‌های باطنی خراسان در تصوف رخ داد. ادغام ملامتیان

در تصوف از جمله در آثار سراج، سلمی، قشیری و خرگوشی، در اواخر قرن چهارم و اوایل قرن پنجم صورت گرفت اما مدعای ما این است که مکتب خراسان هیچ‌گاه از بین نرفت. گرچه ملامتیان و دیگر طریقت‌های خراسان تحت نام بزرگ «تصوف» گرد آمدند ولی چندی نگذشت که وجهه غالب در تصوف، عبارت از تصوف خراسانی گردید.

عموماً سکر خراسانی را با بایزید و صحو عراقی را با جنید می‌شناسند. تقابل این دو گونه از تصوف را همچنین می‌توان در تقابل قبض با بسط، خوف با رجا، تفرقه با جمع، فنا با بقا، غیبت با حضور، سکون و سکوت با شور و حرکت و... یافت و این گونه بود که حتی پیش از ابن عربی، عرفا بر دو طریق بودند: محبت خراسانی (عرفان انفسی) و معرفت عراقی (عرفان آفاقی). غلبه عشق بر معرفت و تعلق خاطر به جریان عرفان عاشقانه که احمد غزالی در صدد تبیین اصول آن برآمد، از ممیزات مهم مکتب خراسانی است که پیش از ابن عربی پدید آمده بود.

عرفان خراسان پس از ابن عربی

پس از غلبه مکتب خراسان بر تصوف، اتفاق بزرگی رخ داد که باز هم به حاشیه رفتن و محو تدریجی تمایزات مکتب خراسان انجامید. آن رخداد بزرگ، ظهور ابن عربی و آموزه‌های فوق‌العاده او بود در خارج از نظام خانقاهی و تازه تأسیس تصوف و سلاسل آن. ابن عربی تنها کسی است که بیرون از دستگاه رسمی تصوف، بزرگ‌ترین تأثیر را بر سلاسل صوفیه گذاشت. آموزه‌های صوفیانه او نظام تصوف را به حیرت انداخت. او بیشتر به معرفت‌خواهان عراقی (عرفان آفاقی) تمایل دارد. نوع عرفانی که او برگزیده، طبیعی است که او را به وحدت آفاقی (وحدت وجود) می‌رساند نه وحدت انفسی (وحدت شهود). تصوف غالب در زمان او تصوف خراسانی بود که دامنه نفوذش تا هند رسیده بود.^۲ گرچه شیخ اکبر نیز در دیگر مسائل عرفانی از تصوف غالب در زمان خود تأثیرات بسیار پذیرفت^۳ ولی توانست نقطه عطفی عظیم و منشأ تغییراتی شگرف در این مکتب عرفانی، ایرانی و اسلامی باشد؛ تا آنجا که تشخیص و استقلال عرفان خراسانی رفته‌رفته در شخصیت درخشان محیی‌الدین رنک باخت و پس از چندی مردم با شنیدن اصطلاح «تصوف» به یاد ابن عربی و آموزه‌هایش، وحدت وجود، انسان کامل و... می‌افتادند. آیا این بدین معناست که مکتب خراسان پس از ظهور ابن عربی استقلال خویش را بالکل از دست داد؟

در آغاز سده هفتم هجری (سیزدهم میلادی) به غیر از ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸ق) دو عارف دیگر در جهان اسلام دارای مکتب بوده‌اند: نجم‌الدین کبری (۵۴۰-۶۰۶ق) در خوارزم و شهاب‌الدین عمر سهروردی (۵۳۹-۶۳۲ق) در بغداد. مولوی که به کبرویه بازمی‌گردد، به اتفاق شهاب‌الدین سهروردی، دو قطب بزرگ در تصوف خانقاهی قرن هفتم و هشتم هستند که هر یک گرایش‌های خاص خودشان را دارند. هر دو به احمد غزالی و مکتب خراسان می‌رسند ولی سهروردی تمایل بیشتری به سلوک زاهدانه و عبادانه: اوراد و اذکار و زهد و عبادت داشت؛ برخلاف مولانا که از گرایش عاشقانه احمد غزالی پیروی می‌کرد. سهروردی نماینده عرفان عراقی به مرکزیت بغداد بود، مولانا نماینده عرفان خراسانی، و ابن عربی نیز صاحب مکتب خاص خود بود. عرفان نظری ابن عربی حتی بر سلوک عاشقانه و نیز عبادانه این دو سلسله نیز تأثیر گذاشت و پس از مدتی، وحدت وجود حدیث غالب متصوفه شد؛ هرچند همواره مقاومت‌هایی در برابر آن صورت گرفته است. سرهندی، علاءالدوله و کبرویه که بیشترین مقاومت‌ها را از خود نشان دادند، متعلق به جریان تصوف عاشقانه بوده‌اند که جریان غالب در تصوف خراسان، عراق و شام بود. تصوف هند به شدت تحت تأثیر تصوف خراسان و سهروردیه بود که همگی به احمد غزالی برمی‌گردند و نیز کبرویه فردوسیۀ هند و فخرالدین عراقی که اندیشه‌های ابن عربی را در چارچوب نظام فکری احمد غزالی با خود به هند برد. گرچه پیش از آن نیز کسانی چون میر سید علی همدانی بر آثار محیی‌الدین تفاسیری نوشته بودند ولی جالب اینجاست که «آرای او هنگامی توجه صوفیان هند را به خود جلب کرد که عراقی و رومی زمینه این استقبال را فراهم کردند» (نظامی، ۱۳۷۱: ۵۶-۳۳). پس آیا می‌توان ادعا کرد که امثال عراقی، رومی، نسفی و شبستری از مشایخ تصوف خراسان، پیرو محض نظرات ابن عربی بوده، تنها به رواج اندیشه‌های وی پرداخته‌اند؟

به‌رغم تأثیرگذاری غیرقابل انکار ابن عربی، فضای غالب در سنت صوفیه، هیچ‌گاه گفتمان و اصطلاحات ابن عربی نبوده است. پیش از ابن عربی، سنایی و عطار و همزمان با او، مولانا هم به وحدت وجود اشاره‌هایی داشته‌اند اما همچون حافظ، وحدتی طبق حکمت ذوقی ایران مد نظرشان بوده است، نه وحدت وجود مورد نظر ابن عربی. البته این دو نوع وحدت، بعدها با هم درآمیختند و درواقع، حکمت ذوقی ایرانی موفق شد وحدت وجود ابن عربی را در منظومه عملی و نظری و

به‌خصوص ادبی خویش، هضم کند. رفته‌رفته بیشتر عرفا آموزه‌های شیخ اکبر را پذیرفتند ولی گفتمان سنتی خود را هرگز فراموش نکردند. به عنوان مثال:

- عزیزالدین نسفی را گرچه از شارحان ابن عربی می‌دانند ولی تنها یک بار در آثارش از شیخ اکبر یاد کرده^۴ مباحث مربوط به انسان کامل را به گونه‌ای متفاوت از او، طبق مشرب خراسانی مطرح کرده است. هیچ‌یک از اصطلاحات و موضوعاتی که ابن عربی و قونوی درباره مفهوم انسان کامل در نظر داشته‌اند، در گفتارها و اشارات نسفی در این باره دیده نمی‌شود (دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۰: ۳۷۸-۳۷۴). وی عناوین و القاب «انسان کامل» را، از جمله این گونه برمی‌شمرد: پیشوا، دانا، جام جهان‌نما، آینه گیتی‌نما، تریاق بزرگ، اکسیر اعظم، خضر، صاحب زمان و... (نسفی، ۱۳۸۱: ۷۵). در این اسامی می‌توان ریشه‌های حکمت ایرانی را یافت.^۵
- حضرت مولانا نیز گرچه با مباحث محیی‌الدین آشنا بود ولی حتی از پذیرفتن عبارت «انسان کامل» ابا داشت، تا مبدا نظریه وحدت وجود را به یاد آورد. او نیز مباحث مربوط به انسان کامل را در قالب سیر استکمالی، با تعابیر دیگری ارائه می‌دهد.
- در *مجالس العشاق* که مجموعه‌ای است از داستان‌های عاشقانه-عارفانه، کمال‌الدین حسین گازرگاهی بیش از اینکه تحت تأثیر وحدت وجود ابن عربی باشد، از اندیشه عارفانه-عاشقانه احمد غزالی پیروی کرده است. گرچه وی به وحدت وجود هم به عنوان مثال در قالب ابیاتی از جامی اشاراتی دارد ولی فضای غالب در این اثر متفاوت با فضای غالب در اندیشه‌های محیی‌الدین و شارحان اوست. آنجا که گازرگاهی به‌خصوص از «حسن و عشق و حزن» سخن می‌گوید (گازرگاهی، ۱۳۵۷: ۷) گویا متن *سوانح العشاق* احمد غزالی را می‌خوانیم.
- همچنین کمال‌الدین حسین خوارزمی در *جوهر الاسرار* و *زواهر الانوار* که در شرح مثنوی مولوی نوشته است، در بسیاری از مقالاتش به سبک ابن عربی وارد مباحث نظری می‌شود، به‌خصوص در بیان حضرات ذاتیه؛ اما وقتی می‌خواهد راه رسیدن به فنا و «موت اختیاری» را شرح دهد، دقیقاً ده اصل نجم‌الدین کبری را می‌آورد: توبه، زهد، توکل... و رضا. درضمن، وی سه فصل از *سوانح* احمد غزالی را دقیقاً در کتاب خود آورده است. در مقاله سوم «تباین مشارب ارباب الحال و تباعد مراتب اصحاب الکمال» نیز مطالبی عیناً از *لمعات* عراقی آمده است. پس روح غالب در این اثر، عشق خراسانی است.

اگر به مجموعه اصطلاحات متداول بین طرفداران مکتب خراسان نگاهی بیندازیم، به روشنی درمی‌یابیم که زبان، نثر و دایره لغات ایشان، بالکل با ابن عربی متفاوت است. به عنوان مثال، می‌توان به رشف *الاحاظ فی کشف الالفاظ*، نوشته شرف‌الدین حسین تبریزی اشاره کرد. اساس تمام مصطلحات جمع‌آوری شده در این رساله عشق است، آن هم نه آن گونه که ابن فارض بیان می‌کند بلکه به گونه‌ای کاملاً خراسانی. اصطلاحات عرفانی حافظ نیز دقیقاً این گونه بوده، از مشرب ذوقی ایرانی - اسلامی تبعیت می‌کنند و نه ابن عربی.

از این بالاتر، می‌توان به تأثیرپذیری ابن عربی و ابن فارض از تصوف خراسان، دست‌کم از شاخه ادبیات عرفانی آن اندیشید. ابن عربی در ترجمان *الاشواق* تأثیر خود را از ادبیات عارفانه - عاشقانه ثابت کرده است. اشعار او در کنار تائیه ابن فارض، تفاوت محسوسی با اشعار شاعران پیش از خودشان در زبان عرب دارند. پیش از آن، ادبیات عارفانه - عاشقانه خراسان با سنایی (۴۳۷-۵۲۳ق) در زبان فارسی تثبیت شده بود. حمله ترکان غز و مغولان، باعث ایجاد موج مهاجرت شعرای این مکتب به آسیای صغیر، مصر، شام و حجاز شد و این گرایش ادبی را از جغرافیای فرهنگی ایران صادر و فراگیر نمود. تا پیش از آن، فضای غالب در اشعار عربی - عرفانی، زاهدانه بود (رک: ذکاوتی قراگزلو، ۱۳۶۵: ۱۰۹-۱۵۶). ابن فارض به رباعی که وزن و قالبش خاص ایرانیان است، گرایش دارد. شباهت‌های فراوان ابن فارض مصری با شخصیتی چون حافظ (مطهری، ۱۳۸۱: ۱۷) ما را به راحتی متقاعد می‌کند که او را از زمره شاگردان مکتب تصوف عارفانه - عاشقانه خراسانی به‌شمار آوریم.

در مباحث نظری نیز هرگاه ابن عربی در آثارش به موضوع حبّ و عشق رسیده، سخنانش بسیار شبیه است به آنچه پیش‌تر، امثال احمد غزالی گفته بودند و پس از او عارفان جریان عرفان عاشقانه خراسانی مطرح کردند؛ هرچند کارکرد عشق نزد ابن عربی، متفاوت است با کارکرد عشق نزد کسی چون مولانا (رک: چیتیک، ۱۳۹۱: ۲۴۰). ابن عربی نیز از عشق سخن گفته است ولی مولانا گرچه او را به‌خوبی می‌شناخت و قونوی از دوستان صمیمی‌اش بود، گرایشی به عرفان ابن عربی از خود نشان نداد (رک: چیتیک، ۱۳۹۱: ۲۳۳-۲۳۷).^۶

این‌ها همه نشانه‌هایی است بر اینکه عرفان خراسان، مستقل از مکتب ابن عربی و شارحانش حرف‌های بسیار برای گفتن دارد.

تفاوت‌های نظری عرفان خراسان با مکتب ابن عربی

تفاوت پیران خراسان با ابن عربی و شارحان، تنها یک تفاوت سطحی مربوط به اقلیم و جغرافیا و یا تاریخ تصوف نیست، بلکه در سطح نظری نیز قابل مطالعه است. اگر بتوانیم وجوه استقلال نظری این مکتب را در برابر مکتبی نشان بدهیم که امروزه بسیاری تصوف و عرفان اسلامی را مترادف با آن می‌دانند، یعنی ابن عربی و شارحان، توانسته‌ایم استقلال فکری و تشخص قابل قبولی را برای پیران خراسان ترسیم نماییم. حال که قائل به وجود مکتبی عرفانی در خراسانیم، باید تمایزها و تفاوت‌های آن را به‌ویژه در بخش نظری و به‌خصوص با رایج‌ترین و مطرح‌ترین عرفان نظری در آن زمان تا به کنون، یعنی عرفان نظری محیی‌الدینی بازشناسیم. این امر لزوماً به معنای جانبداری از مکتب خراسان در برابر مکتب ابن عربی نیست. هیچ‌یک از دو طرف به این کار نیازی ندارند و نگارنده نیز در پی آن نیست.

یکی از مهم‌ترین دلایل‌های روی گردانی ابتدایی عرفان خراسانی از ابن عربی، نادیده گرفتن کثرات در مکتب اوست. این موضوع، تنها مشکل فلاسفه با عرفان ابن عربی نیست بلکه تمام مشکل عرفا با وی نیز همین بوده است که ارتباط حق با خلق را در نظام فکری او قبول نداشتند. شیخ اکبر قائل به وحدت وجود و نیستی موجود بود. گرچه او در آثارش تعبیر «وحدت وجود» را به‌صراحت بیان نکرده، تنقیح نظریه‌اش را به شارحانش سپرده، اما بارها در آثارش به‌صراحت اعلام کرده است که ما موجودی نداریم و هرچه غیر از آن وجود واحد، معدوم است. ایراد عرفان خراسان به او این است که او تکلیف ماهیات را مشخص نکرده است و این حتی با ظاهر شرع هم تطابق ندارد. ظاهر شرع حاکی از خلق از عدم است، و حال آنکه طبق آموزه‌های ابن عربی که برخی به اشتباه آن را به جمیع عرفا نسبت می‌دهند، هیچ‌گونه آفرینشی رخ نداده است. شاهد بر وجود چنین اختلافی بین عرفا و ابن عربی، پیدایش نظریه وحدت شهود است. ریشه تفاوت‌های نظری عرفای خراسانی را با وحدت وجود، باید در تفاوت ظریف این آموزه با آموزه وحدت شهود جست‌وجو کرد.

وحدت وجود ابن عربی، بیشتر به آموزه وحدت در عرفان هندویی نزدیک است. «فلسفه وحدت وجود، پلی میان اسلام و کیش هندو بود» (نظامی، ۱۳۷۱: ۵۳). این آموزه باید نزد عرفای خراسانی توجیه می‌شد، وگرنه غیرقابل پذیرش بود. علاءالدوله سمنانی در دربار ارغنون ایلخانی، شاهد نفوذ کاهنان بودایی و مناظره ایشان با علمای مسلمان بود. وی برای در امان ماندن اسلام از

انحرافاتِ چون تناسخ، از وحدت وجود تبرّی جست. احمد سرهندی نیز در فضایی مشابه در هند، به این کار پرداخت. شباهت‌های وحدت ابن عربی با وحدت اوپانیشادها، به امثال سرهندی انگیزه می‌داد تا برای ترسیم مرزهای اسلام با هندوئیسم، به وحدت شهود پناه بیاورند. از این گذشته، سلطان اکبر گورکانی در پی ایجاد یک دین التقاطی به نام «دین الهی» با درآمیختن آموزه‌هایی از ادیان مختلف بود. همین کافی است تا سرهندی در صدد تنقیح اصول دینی و عرفانی اسلام برآید. از این‌ها گذشته، وحدت شهود تطابق لازم را با ظاهر شریعت تأمین می‌کرد. ظاهر دین، تنزیه حق تعالی را بر تشبیه ترجیح می‌دهد و عباراتی را چون: «رأیت ربّی تبارک و تعالی علی صورة الفرس» خلاف ادب می‌داند. سرهندی در برابر ابن عربی می‌گوید:

نزد فقیر... جمع بین التشبیه و التنزیه... شهود حق نیست... دعوت انبیا به تنزیه صرف است (سرهندی، ۱۹۱۳م، ج ۲: ۵۰۰).

مشایخ خراسان زیر بار این حرف نمی‌رفتند که «موجود» نداشته باشیم و آن را یک اشتباه در شهودات سالک می‌دانستند. سالک گاهی جمیع کثرات را یکی شهود می‌کند و به وحدت وجود می‌رسد، غافل از آنکه این وحدت شهود بوده و نه وجود، و دنیای کثرات به‌طور حتم وجود دارند. در عرف عرفای جمال‌گرای خراسان، از وجود با عنوان جمال و کمال یاد می‌شود. آنان جمال و کمال در خلق را عاریه‌ای می‌دانند. این یعنی وجود کثرات را پذیرفته‌اند ولی وجودشان را عاریه‌ای می‌دانند.

مدعای ما این است که وحدت وجود غیر از وحدت شهود است و این یک اختلاف تعبیر نیست، بلکه اختلاف در مبنا، اصول نظری، روش و حتی ناشی از اختلاف در سلوک است. تفاوتی که میان این دو وجود دارد بسیار ظریف است.

این مصرع، مشعر وحدت شهود است: «رسد آدمی به جایی که به جز خدا نبیند»؛ برخلاف این مصرع که مشعر وحدت وجود است: «بر عارفان جز خدا هیچ نیست». وحدت شهود رسیدن به توحید است فقط از راه شهود خدا، ولی وحدت وجود رسیدن به توحید است از راه شهود استهلاک کثرات در وجودی یگانه. چنان‌که ملاحظه می‌شود، در هر دو نوع از وحدت «شهود» وجود دارد. وحدت وجود، شهودی است با ویژگی استهلاک کثرات اما وحدت شهود، کثرات را نادیده نمی‌گیرد. پس نزاع وحدت وجود و وحدت شهود، نزاع بر سر نسبت حق و خلق است؛

نسبت کثرات با آن ذات واحد که مورد شهود هر دو گروه از عرفا بوده است. وحدت شهود یک حال و مقام است در سلوک و عرفان عملی (مقام أنا الحق) ولی وحدت وجود یک نظریه وجودشناختی در عرفان نظری است که سالک علاوه بر وجود، نمودهای او را هم در کثرات درک می‌کند. طبق نظریه وحدت شهود، اینکه سالک در شهودات خود چیزی جز خدا نمی‌بیند، دلیل نمی‌شود که درواقع نیز چیزی جز خدا وجود نداشته باشد. پس سالک به یک وحدت انفسی و ذهنی رسیده است، نه وحدت بیرونی و آفاقی. در مقابل، وحدت وجود به یک وحدت آفاقی و عینی گواهی می‌دهد. اینکه بگوییم: «آنچه می‌بینیم یکی است و آن خداست» بسیار متفاوت است با آنکه بگوییم: «آنچه وجود دارد یکی است و آن خداست». جمله اول، هم از لحاظ فلسفی قابل درک است و هم با ظاهر شرع مطابقت دارد، برخلاف جمله دوم.

هیچ فیلسوفی نمی‌تواند بدون بهره‌مندی از ذوق عرفانی، با وحدت وجود و پیامدش یعنی نادیده گرفتن کثرات کنار بیاید. فلسفه به مطالعه عقلی، عینی و آفاقی وجود می‌پردازد (علم الیقین) و عرفان به مطالعه بی‌واسطه و حضوری، هم آفاقی و هم انفسی (حق الیقین). عرفان به دنبال چشیدن نفس وجود است ولی فلسفه به دنبال فهم مفهوم وجود. وجود در فلسفه «بودن» و «هستی» است و در عرفان «یافتن». وحدت وجود یعنی دریافت وحدانی ما از تحقق هستی و نه وحدت هستی، و این معنا بسیار با وحدت شهود نزدیک است. غایت وحدت شهود فنا در تصویر یگانه حق می‌باشد، و غایت وحدت وجود فنا در وجود حق در مرتبه‌ای فراتر از تصویر و مثال، در عالم معنا است. عرفان به دنبال «وجدان وجود در وجد» است، نه فهم و تصور آن در عقل. البته تفهیم استدلالی شهودات نیز می‌تواند مورد توجه یک عارف قرار گیرد ولی غایت سیر و سلوک نخواهد بود.

در وحدت شهود، عارف کثرات را می‌بیند و می‌داند که وجود دارند اما از آن‌جا که جهات خلقی‌شان را نمی‌بیند، تمام آفرینش را آیین‌های می‌یابد به سمت آن «وجود». توجه تام به صاحب اصلی صورت‌های گوناگون در آیین‌های مختلف، بیننده را از کثرت آیین‌ها و اختلاف آن‌ها غافل می‌کند و جز صاحب صورت چیزی نمی‌بیند. سخنان ما در مقام سخنوری یا تصویر ما در آیین، ظهور ماست نه وجود ما؛ نه حلول در آیین دارد و نه اتحاد با آن. این معنا را «وحدت وجود در نظر»، «فناء فی الصورة» یا «وحدت شهود» گویند. احمد غزالی (۴۵۸-۵۲۰ق) در سوانح تمام سعی خود را به کار بسته است تا بگوید که انسان چگونه می‌تواند در یک «تصویر» محو شود و به فنا

برسد (رک: رودگر، ۱۳۹۰: ۱۷۳). امثال او قائل به وحدت وجود نیستند بلکه قائل به وحدت تصویر آن وجود و فنای در آن هستند. برای ابن عربی نفس وجود اهمیت دارد، تا آنجا که ماهیات، موجودات و جمیع کثرات را نادیده می‌گیرد؛ ولی احمد غزالی از قدرت خارق‌العاده تصویرسازی غافل نیست. او عالم تصاویر مثالی و آئینه‌های حق‌نما، جهان کثرات و موجودیت موجود را به رسمیت می‌شناسد و بعد به وحدت می‌رسد.

وحدت شهود در واقع اشاره به این دارد که دو نوع وحدت داریم (همان حرفی که ملاصدرا بعدها گفت): یکی وحدت در مشهودات و دیگری وحدت ذات شاهد. امثال احمد غزالی وحدت ذات را فرض مقدر خود دانسته‌اند و با توجه به غلبه نگاه سلوکی در ایشان، بیشتر به وحدت در مشهودات پرداخته‌اند. موحد واقعی کسی است که نه تنها خود بلکه تمام گیتی را فارغ از جهات امکان و قیدهای خلقی ببیند، آسمان، زمین، دریا و صحرا را چیزی جز حق، صفات و تجلیات او نبیند (مقصود، ۱۳۷۶: ۱۳۰).

به صحرا بنگرم صحرا تو بینم به دریا بنگرم دریا تو بینم

اخلاص در عبادات و توحید نابی که در شرع مقدس به آن تأکید شده همین است: فنا در تصویری واحد. عابد واقعی کسی است که به این مقام برسد، و گرنه کنه ذات نه قابل شهود است و نه عبودیت زیرا عبادت فرع بر معرفت است چنان‌که امام خمینی^(ره) در تعلیقه بر شرح فصوص قیصری می‌فرماید:

فَإِنَّ الْحَقَّ بِمَقَامِهِ الْغَيْبِيِّ غَيْرُ مَعْبُودٍ، فَإِنَّهُ غَيْرُ مَشْهُودٍ وَلَا مَعْرُوفٍ، وَالْمَعْبُودُ لَا بَدَّ وَ أَنْ يَكُونَ مَشْهُوداً أَوْ مَعْرُوفاً وَالْعِبَادَةُ دَائِمًا تَقَعُ فِي حِجَابِ الْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ حَتَّى عِبَادَةُ الْإِنْسَانِ الْكَامِلِ إِلَّا أَنَّهُ عَابِدُ اسْمِ اللَّهِ الْأَعْظَمِ وَ غَيْرِهِ يَعْْبُدُونَهُ حَسَبَ دَرَجَاتِهِمْ (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۱۱۶).

ماسینیون و نیکلسون، شطحات بایزید و حلاج و حتی ابن‌فارض را ناشی از وحدت شهود می‌دانند. شبلی نعمانی می‌نویسد:

این خیال در بادی امر، از استیلائی عشق حقیقی پیدا شده است یعنی وقتی که نشسته محبت بر ارباب عرفان و شهود غلبه پیدا نمود، در آن عالم سوای معشوق (صانع کل) چیزی به نظر آن‌ها نمی‌آمده است. شعر و شاعری همین حالت را مجسم کرده، از نظر

می‌گذراند و این را وحدت شهود می‌گویند. لیکن همین خیال رفت و ترقی کرد، تا به وحدت وجود رسید (نعمانی، ۱۳۳۶، ج ۵: ۱۰).

در عبارت فوق به روشنی می‌توان فهمید که وحدت شهود، وحدتی خاص عرفان عاشقانه است ناشی از استیلاي عشق و نشئه محبت.

نجم‌الدین کبری در فوئح عبارت دقیقی دارد: و علامة المحبّ أنّه لا یری شیئاً سواه، حالئاً لا علماً (نجم‌الدین کبری، ۱۹۹۳م: ۱۷۷)؛ و نشان محبّ آن است که چیزی جز او نبیند البته در «حال» و نه در «علم».

طبق جمله بالا، اینکه عاشق چیزی جز خدا نمی‌بیند (وحدت شهود) یک «حال» عرفانی است، وگرنه واضح است که «علماً» بین حق و خلق، تمایز وجود دارد. نباید بین حال و علم، خلط کرد و قائل به وحدت وجود شد. همیشه نمی‌توان از حالات عرفانی، نتایج علمی گرفت. به نظر علاءالدوله سمنانی، شاگرد مکتب نجم‌الدین، ابن عربی دچار چنین مشکلی شده است. عارف ممکن است در مقام گزارش از مشاهدات توحیدی خود دچار این سوء تفاهم شود که تمام کثرات یکی است، آن‌گاه به وحدت وجود برسد؛ در حالی که آن، وحدت شهود بوده و نه وجود. سمنانی هم عصر ابن تیمیه است که او هم در رد وحدت وجود ابن عربی کتاب نوشته ولی انتقادهای علاءالدوله شدیدتر و صریح‌تر است.

سالک در وحدت شهود می‌تواند به مقام صحوالجمع یا صحو بعد از محو (صحو ثانی) برسد. آن‌گاه این وحدت شهود، اساس کارش برای رسیدن به وحدت وجود است در سیر بی‌نهایت از حق تا حق. وحدت وجود هم، نوعی از همان وحدت مشهود است اما در مقام بالاتری در شهود معنوی و نه صوری. شهود وحدت دارای درجاتی است، از جمله درجه وحدت وجود. عارف کسی است که به درجه‌ای از این نوع شهود رسیده باشد. او برای گزارش از شهودات خود در شهود معنوی، به‌راستی دچار مشکل است چون شهوداتش بالاتر از عالم صورت و مثال بوده، شکل دقیق و قابل وصف مادی ندارد. تمام دعوی وحدت شهود و وجود، ناشی از همین موضوع است. چنین کسی در برهانی کردن و مستدل نمودن این شهودات به گونه‌ای معقول و قابل ارائه برای عموم، کارش چندین برابر سخت‌تر خواهد بود.

در بستر این اعتقاد، سخن امثال عبدالوهاب شعرانی که ابن عربی را وحدت وجودی نمی‌دانند بلکه وحدت شهودی می‌پندارند توجیه‌پذیر است. او شیخ اکبر را راوی شهودات خود می‌داند که ریشه در وحدت شهود دارد. حتی وقتی می‌گوید: «لا موجود الا الله» کائنات را در شهودش متلاشی می‌بیند. چنان‌که ابوالقاسم جنید گفته است که هر که حق را ببیند، خلق را نخواهد دید (شعرانی، ۱۳۷۸ق: ۱/۱۳۰).

درواقع، ابن عربی هم مجبور است همانند هر عارف دیگری که ذوق و عقل را در کنار هم گذاشته، در بستر وحدت شهود حرف بزند اما به درجاتی بالاتر از شهود صوری یعنی وحدت وجود برسد. پس وحدت شهود در تقابل با وحدت وجود نیست، نه مساوی با آن است و نه پایین‌تر یا بالاتر از آن، بلکه زمینه‌ساز آن است در مرتبه‌ای رقیق‌تر. هم در آثار مولوی و هم ابن عربی، هم وحدت وجود را می‌بینیم و هم وحدت شهود را. وحدت شهود مفهومی عام است که ابن عربی ضمن تقریر مشهودات وحدانی خود از آن می‌گذرد و به مفهومی خاص‌تر از آن می‌رسد که همانا وحدت وجود است. ابن عربی که خود نه از اصطلاح وحدت وجود استفاده کرده و نه وحدت شهود، یک ایده‌آسی دارد. او وجود و شهود (وجدان) را یکی می‌داند (= یافتن و نه بودن). پس وحدت وجود برای او همان وحدت شهود است. پذیرفتن هیچ‌یک، ابطال دیگری را در پی نخواهد داشت. توحید هم شهودی است و هم وجودی. این دو توحید نه تنها با هم منافاتی ندارند بلکه قابل تفکیک از یکدیگر نیستند. عرفان اسلامی قائل به این هر دو توحید است زیرا قائل به خدایی است هم تشبیهی و هم تنزیهی؛ خدایی که هم شخصی است و شخصیت دارد، و هم متعالی و دست‌نیافتنی است. سخت‌ترین مدافعان وحدت وجود برای رسیدن به این نوع از وحدت، به‌ناچار از وحدت شهود گذشته‌اند و هیچ‌گاه از آن بی‌نیاز نبوده‌اند. گرچه بهتر است به وحدت شهود که احمد سرهندی از آن یاد می‌کند «وحدت مشهود» بگوییم. پس وجود و شهود، عین و لازم و ملزوم یکدیگرند. هیچ وجودی بی‌نیاز از شهود نیست و هر شهود که مخالف با وجود باشد غیرمعتبر است. وحدت مشهود، راه رسیدن به وحدت اول را نشان می‌دهد اما وحدت دوم را که وحدت خدا در مقام ذات باشد چه؟ آیا این وحدت از نظر عرفا مغفول مانده است و طرفداران وحدت شهود را می‌توان به خاطر در نظر نداشتن این وحدت و تشریح نکردن راه سلوک به فناء در آن ذات واحد، صرف نظر از وحدتی که در شهود به آن رسیده‌اند، متهم به نقصان نمود؟

یکی از صاحب‌نظران می‌نویسد:

این معنای چهارم [وحدت شهود] در اثر نقصی که دارد، اوج عرفان که همان وحدت وجود است نخواهد بود زیرا از سقف وحدت شهود نمی‌گذرد و حال آنکه از این مرحله بالاتر مقامی است که در آن مقام، عارف واصل می‌تواند بدون وحشت و دهشت، وجود واحد را ببیند و بیابد که هیچ چیزی غیر از او سهمی از بود ندارد و هر چه جز اوست، نمود اوست بدون آنکه خود دارای وجود و بود باشد و سراسر جهان غیب و شهادت را آئینه همان وجود واحد بیابد (جوادی آملی، ۱۳۶۹: ۴۰).

واقع اینکه، عرفای ما پیش از ابن عربی و تأسیس اصطلاح «وحدت وجود» به وسیله شارحان او، با مفهوم وحدت وجود آشنا بوده، در بیاناتشان اشارات بسیار به این معنا داشته‌اند.^۷ البته تبیین و تقریر دقیق این موضوع توسط ابن عربی و شارحانش صورت گرفت. عرفای ما همچنین قرن‌ها پیش از تأسیس اصطلاح «وحدت شهود» به وسیله شیخ احمد سرهندی، با آن آشنایی کامل داشتند. نجم‌الدین کبری از خضر می‌نقل کرده است: «لأری فی الوجود سوی الله»؛ «چیزی جز خدا در وجود نمی‌بینم» (نجم‌الدین کبری، ۱۹۹۳م: ۱۴۷).

همچنین به این عبارت از نجم کبری توجه کنید:

و اعلم أنّ الوجود لیس شیئا واحدا. فما من وجود إلّا فوقه وجود آخر أخصّ وأحسن منه، إلی أن ینتهی إلی وجود الحقّ؛ بدان که وجود چیزی یگانه نیست. بر فراز هر وجودی یک وجود خاص‌تر و بهتر از آن است، تا اینکه به وجود حق می‌انجامد (نجم‌الدین کبری، ۱۹۹۳م: ۱۳۴).

گوینده این سخن نمی‌تواند به معانی ظریف وحدت، حتی وحدت تشکیکی و ذومراتب وجود اشراف نداشته باشد، گرچه به‌طور مستقل به این موضوعات نپرداخته باشد.

بنابراین علت مقاومت در برابر وحدت وجود ابن عربی را باید در آفات و نقایصی جست که عرفا در آن می‌دیدند و در وحدت شهود نمی‌دیدند. آنان در برهانی کردن وحدت شهود، به نحوی که با شرع و عقل و عرف و... تعارضی نداشته باشد مشکل داشته‌اند. قرن‌ها به طول انجامید تا کسی چون ملاصدرا توانست این نقایص را تاحدود زیادی برطرف کند و این مقام والای عارفانه را نیز برهانی نماید. نزاع وحدت وجود و وحدت شهود را ملاصدرا به‌خوبی درک کرد و توانست با

کمک قرآن و فلسفه در این کار به موفقیت‌هایی دست یابد. او وجود دنیای کثرات را در سایه نظریه «اصالت وجود» برهانی نمود. وی به اتفاق محقق دوانی، میرداماد و جمعی از بزرگان مکتب شیراز و اصفهان، حاضر نبودند وجود کثرات و ماهیات را نادیده بگیرند و وحدت خاصی را سوی وحدت وجود ابن عربی تعریف کردند که در آن، آفرینش مخلوقات نیز لحاظ شده بود. البته برهانی کردن وحدت شهود و وجود، رسالت ثانویه عارف است. اصل، رسیدن به آن معرفتی است که از راه کسب به دست نمی‌آید و وهبی است. بزرگان عرفان این معرفت وهبی را اگرچه غیربرهانی باشد، برتر از علم، تعقل و اکتساب می‌دانند.^۸

گرایش تدریجی عرفان خراسان به آموزه‌های ابن عربی

شواهد مهمی برای گرایش تدریجی مشایخ خراسانی به ابن عربی در دست است؛ از جمله:

- سعدالدین حمویه (۵۸۷-۶۵۰ق) از مریدان دوازده گانه، مخصوص و بلاواسطه نجم کبری و درعین حال، از دوستان مورد توجه ابن عربی بود. وی به طور قطع، قنوی را دیده بود و شاید نظرات مشابه ابن عربی با نجم کبری درباره رنگ و نور، از طریق حمویه به ابن عربی منتقل شده باشد. قنوی به حمویه ارادت داشت و گاهی سخنانش را برای شیخ خود ابن عربی نقل می‌کرد و نظرش را می‌خواست (جامی، ۱۳۷۵: ۲۸۸). حمویه دوست ابن عربی بوده، با او نامه‌نگاری داشته است. با مطالعه آثار حمویه می‌توان تأثیر شیخ اکبر را احساس کرد.
- گرایش نسفی به ابن عربی بسیار بیشتر و آشکارتر از استادش حمویه بود. وی رسماً از «وحدت وجود» و «انسان کامل» یاد می‌کرد. او پس از قنوی اولین صوفی است که اصطلاح «وحدت وجود» را در اثرش به کار می‌برد. پس از شیخ اکبر، نسفی از اولین کسانی است که در مورد انسان کامل، به گونه‌ای مستوفی سخن می‌راند و حتی آن را عنوان کتابش می‌کند: *الانسان الکامل*.
- نجم‌الدین رازی (دایه) (۵۶۴-۶۵۴ق) که تربیتش را نجم کبری به مرید خاص خود مجدالدین بغدادی سپرده بود، با حمله مغول به روم رفت و در آنجا با قنوی و مولانا مراوداتی داشت (جامی، ۱۳۷۵: ۲۹۲).

- کمال‌الدین حسین خوارزمی (م ۸۴۰ق) در *جواهر الاسرار* که در شرح مثنوی مولوی نوشته است، در بسیاری از مقالاتش به سبک ابن عربی وارد در مباحث نظری می‌شود، به‌خصوص در بیان حضرات ذاتیه که موضوع مقاله چهارم این کتاب است: حضرت غیب الغیب، احدیت، واحدیت و مرتبه انسان کامل. در مقاله پنجم و ششم در باب اسما و صفات الهی و حضرات خمس است، باز هم خوارزمی دقیقاً از آموزه‌های شیخ اکبر استفاده می‌کند و از آرای شارحان فصوص، به‌خصوص قونوی و قیصری و تا اندازه‌ای لمعات عراقی بهره می‌گیرد. اما وقتی می‌خواهد راه رسیدن به فنا و «موت اختیاری» را شرح دهد (مقاله نهم) دقیقاً ده اصل نجم‌الدین کبری را می‌آورد: توبه، زهد، توکل... و رضا.
- میر سید علی همدانی شارح برخی آثار ابن عربی و ابن فارض بود، گرچه آرای او بیشتر ناظر به وحدت شهود است.
- خواجه محمد پارسا (م ۸۲۲ق) مهم‌ترین چهره نقشبندیه پس از استادش بهاء‌الدین نقشبند، توجه خاص به مکتب ابن عربی داشت تا آنجا که گفت: «فصوص جان است و فتوحات دل». همچنین: «هر که فصوص را نیک می‌داند، وی را داعیه متابعت حضرت رسالت قوی می‌گردد» (جامی، ۱۳۷۵: ۴۰۱). گرایش به ابن عربی او را چنان در میان مشایخ نقشبند متمایز ساخته بود که بر خلاف توصیه اولین خلیفه نقشبندی علاء‌الدین عطار به ذکر علانیه (جامی، ۱۳۷۵: ۳۹۶). قائل به ذکر خفی بود و رساله‌ای در این باب نوشت: *رساله فی طریق ذکر خفی* (جامی، ۱۳۷۵: ۳۹۷). یکی از نخستین شروح فارسی فصوص و نیز رساله‌ای در باب قصیده ابن فارض بدو منسوب است. فرزندش حافظ‌الدین پارسا نیز سخت دلبسته ابن عربی بود (جامی، ۱۳۷۵: ۴۰۱؛ معصوم‌علیشاه، ۱۳۴۵، ج ۳، ۶۲). گرایش به مکتب محیی‌الدین باعث شده بود که خواجه محمد پارسا در مقایسه با علاء‌الدین عطار فاصله معناداری از ظاهر شریعت بگیرد و همین باعث انکار وی از سوی سنت‌گرایان اهل حدیث گردید (رک: پاکتچی، ۱۳۹۲: ۵۱۲).
- ابوالوفا خوارزمی (۷۵۷-۸۳۵ق) ملقب به «پیر فرشته» از شعرا و صوفیان کبروی جندی، تأثیرات عمیقی از ابن عربی و عین‌القضات به‌خصوص در باب وحدت پذیرفته بود (جامی، ۱۳۷۵: ۴۳۶).

- حتی خود علاءالدوله سمنانی گرچه با شدیدترین عبارات بر شیخ اکبر تاخت ولی سرانجام نتوانست علاقه خودش را به او مخفی کند و در برابر عظمت آموزه‌های شیخ سر فرود نیاورد. وی در چهل مجلس، به‌رغم مخالفت‌هایش با محیی‌الدین، این گفته حمویه را نقل می‌کند که ابن عربی «بحری بی‌پایان» است (جامی، ۱۳۷۵، ۳۱۵).^۹ گرچه او به وحدت وجود خرده گرفته اما در کل موافق آموزه‌های ابن عربی است. در رساله *بیان الإحسان لأهل العرفان*، سمنانی قائل به صلح کل است و تمام مذاهب را حق می‌داند و با نظر ابن عربی مبنی بر عدم خلود کفار مشکلی ندارد. نظرات سمنانی در باب تجلی، همان چیزهایی است که شیخ اکبر در *فتوحات و فصوص* بیان کرده است (رک: فروهر، ۱۳۸۱: ۱۸۵). بنابراین، بزرگ‌ترین منتقد محیی‌الدین از میان مشایخ کبروی نیز در نهایت او را تأیید و به وفور از اصطلاحات و مفاهیم او استفاده نمود.
- نوربخشیه کبرویه نیز از تصوف ابن عربی متابعت کرده‌اند. سید محمد نوربخش ابن عربی را به وجه اتم تزکیه نموده است (جهانگیری، ۱۳۸۳: ۴۵۲).

نتیجه:

صرف نظر از تفاوت‌های تاریخی، اقلیمی و... از عمده‌ترین تفاوت‌ها میان عرفان خراسان و ابن عربی و شارحان، تفاوت‌های نظری است که نقطه کانونی آن نوع نگرش عرفانی به مسئله وحدت است. عرفا و صوفیه در برابر وحدت وجود ابن عربی سه گونه موضع‌گیری کرده‌اند: یا درست آن را پذیرفتند یا بالکل رد کردند و یا اینکه تغییرش دادند تا با ذائقه تصوف ایرانی سازگار گردد. نوع وحدت وجودی که مشایخ خراسان مطرح می‌کردند، گاهی درست همان وحدت وجود ابن عربی بود و گاهی نیز تفاوت‌هایی داشت. شاه نعمت‌الله ولی و بسیاری دیگر همچون او، در عرفان نظری تابع ابن عربی و در عرفان سلوکی و عملی تابع بایزید و مکتب خراسان بوده‌اند (رک: اشوتس، ۱۳۸۱: ۴۲). این یعنی امکان جمع بین نظر و معرفت ابن عربی با سکر خراسانی؛ جمع بین وحدت وجود و شهود و رسیدن به تفسیری از وحدت وجود همراه با لحاظ نمودن کثرات. عرفان خراسان به ما آموخت که می‌توان بین وحدت وجود ابن عربی و سلوک عاشقانه مبتنی بر وحدت شهود جمع نمود، گرچه نتوانست از لحاظ نظری، بین وحدت وجود و وحدت شهود، مطابقتی برقرار کند و تکلیف کثراتی را که ابن عربی نادیده گرفته بود مشخص نماید. بهترین گواه بر اینکه برخی از عرفا

وحدت وجود را به تأویل برده‌اند و مطابق مذاق عرفان ایرانی - خراسانی تغییرش داده‌اند، شخص مولوی است. وی وحدت وجودی است اما هرگز نمی‌گوید که «ما خداییم» یا «همه چیز خداست»، «خدا عین اشیا است» و «عالم همه حق است» (همای، ۱۳۷۶، ج ۱: ۲۲۴). او مانند وحدت وجودیان افراطی نیست که بین واجب و ممکن مرزی نمی‌شناسند و به وحدت آن‌ها قائل‌اند بلکه از وحدت وجودیان معتدل خراسانی است. او وحدت موجودات با ذات حق تعالی را ممکن نمی‌داند اما وحدت ظهوری را با ظهور وی در اشیا پذیرفته است که آن را «وحدت ظاهر با مظهر» خوانده‌اند چرا که ظهور شی غیر از ذات اوست. این دسته (و از جمله مولوی) قائل‌اند که قوه عاقله در افکار خویش نمایان است، نفس در احساسات و تخیلات خود، متکلم در کلام و گفتارش، و خداوند نیز در مراتب هستی. ذات حق بدون آنکه از مقام شامخ خود تنزل کند، ظاهر و آشکار است (ضیانور، ۱۳۶۹: ۱۹۰).

گواه دیگر بر امکان جمع میان معرفت ابن عربی با سکر خراسانی، تأثیر خود ابن عربی از عرفان خراسانی است. جالب است که ابن فارض و ابن عربی، دو شخصیت معروف و عرب‌زبان عرفان اسلامی، گرچه تحت تأثیر عرفان خراسانی بوده‌اند ولی برخلاف ابن عربی که یک وحدت وجودی محض بود، در آثار ابن فارض وحدت شهود غلبه دارد. گرایش ابن عربی به عرفان خراسان اگر در برخی از امهات مسائل نظری مکتب او قابل اثبات نباشد نیز بیان‌گر آن است که می‌توان وحدت وجودی بود و در عین حال از فضای زیبا، رنگارنگ و عاشقانه‌ای که در حکمت ذوقی ایرانی است بی‌بهره نبود. برای نشان دادن استقلال یک مکتب در برابر مکتبی دیگر، نیازی به اثبات تعارض میان آن دو نیست؛ بیان تفاوت‌ها کافی است. عرفان خراسان گرچه نخست واکنش شدیدی به وحدت وجود ابن عربی نشان داد، ولی گرایش تدریجی مشایخ خراسان به مکتب ابن عربی نشان‌گر آن است که تفاوت‌های میان این دو مکتب به معنای تعارض و تباین نیست.

از این نظر، می‌توان طرفداران وحدت وجود را به دو گروه افراطی و معتدل تقسیم کرد؛ و گرنه چگونه می‌توان فخرالدین عراقی را با آن سابقه شوریذگی‌های عاشقانه که در آثارش هم به وضوح هویداست، یک وحدت وجودی محض دانست؟ امثال عراقی که تعدادشان در تاریخ تصوف کم نیست، تلفیق وحدت وجود ابن عربی را با حکمت ذوقی ایرانی نشان می‌دهند. این گروه چاره‌ای نداشتند جز اینکه وحدت وجود را به تأویل ببرند و نقطه کانونی آن را محبت بدانند و نه معرفت،

تا آنجا که وحدت شهود و بعدها در مکتب صدرا «اصالت وجود» پدید آید. از این نظر، وحدت وجود ابن عربی همچون نوزاد زودرسی است که از دل وحدت شهود سر برآورد و بعدها در مکتب صدرا به بلوغ رسید. عرفان خراسان را نیز می‌توان با توجه به نگرش نظری خاص خود به‌خصوص در حوزه وحدت عرفانی، یک مکتب مستقل، مشخص و نیرومند در کنار مکتب ابن عربی و شارحان دانست که سهم به‌سزایی در تکامل نظریات وجودشناختی در عرفان اسلامی داشته است.

پی‌نوشت‌ها

۱. مراد از خراسان در این پژوهش خراسان بزرگ است که امروزه شامل خراسان ایران به مرکزیت نیشابور، همچنین خراسان افغانستان: بلخ، هرات و غزنه، به اضافه بخش‌هایی از ترکمنستان، ازبکستان و تاجیکستان همچون مرو، خوارزم، سمرقند، بخارا، خیوه و... است. طبیعی است که منطقه فرارود (ماوراءالنهر) ترکستان و دشت قپچاق نیز تحت تأثیر تحولات خراسان بزرگ بوده است: فرغانه، خجند و چاچ (تاشکند).
۲. خلیق احمد نظامی می‌نویسد: «شاید هیچ سنت فرهنگی در جهان بر زندگی و فرهنگ مردمی دیگر چنین تأثیری نکرده باشد». برای ملاحظه تأثیر شگرفت تصوف ایرانی در هند، رک: نظامی، ۱۳۷۱: ۳۳-۵۶.
۳. برای دیدن مجموعه تأثیرات ابن عربی از تصوف ایران و خراسان، رک: ذکاوتی قراگزولو، ۱۳۷۹: ۱۶۵-۱۷۹.
۴. و آن وقتی است که به اصطلاح «اعیان ثابته» اشاره می‌کند و می‌گوید که به جای آن، اصطلاح «حقایق ثابته» را ترجیح می‌دهد (نسفی، ۱۳۸۱: ۱۹۸).
۵. طرح این گونه عناوین و القاب از سوی امثال نسفی، به ادبیات عرفانی ایران کمک کرد که انسان کامل را به صورت معشوقی ببیند مظهر جمال الهی، در قالب استعاره‌هایی چون: بت، ترسابعه، ساقی، و تعبیراتی چون: آینه، سیمرغ، هما، آفتاب، ماه، قلندر، پیر، می فروش، مطرب و... (دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۰: ۳۸۰-۳۷۸-۳۷۴).
۶. برای دیدن سخنان ابن عربی در باب عشق، رک: چیتیک، ۱۳۹۱: ۱۵۶ و ۱۵۷. همچنین برای دیدن مبانی متمایز عشق از منظر مولانا، رک: همان، ۲۴۴-۲۴۶ و ۲۴۷-۲۵۵.
۷. سابقه تفکر وحدت وجودی را می‌توان در حکمت ایران باستان و فلسفه یونان حتی پیش از سقراط پیدا کرد. رواقیان معتقد بودند که تنها یک وجود موجود است و آن لوگوس (عقل) کیهانی یا روح

جهانی است (رک: کاکایی، ۱۳۸۱: ۱۱۸). پیش از ابن عربی سخنانی چون: «لیس فی جَبَّتِی سوی الله» (بایزید بسطامی) و «أنا الحق» (حسین بن منصور حلاج) مشعر وحدت وجود است. عبدالرزاق کاشی می‌گوید که من مدت‌ها پیش از مطالعه فصوص به این معنا (وحدت وجود) رسیده بودم ولی در شیراز کسی نبود که آن را با او در میان بگذارم. مشایخ (عبدالصمد نظری و شمس‌الدین کیشی) نیز بر همین اعتقاد بودند. من در حیرت بودم تا اینکه فصوص به دستم رسید و خدا را شکر کردم که بزرگان ما پیشتر به این معنا رسیده‌اند. آنگاه آن را با مشایخ دیگری چون روزبهان بقلی، ظهیرالدین بزغش و... در میان گذاشتم و همه را موافق آن یافتم (جامی، ۱۳۷۵: ۳۲۳).

۸. از جمله رک: آملی، ۱۳۶۸: ۴۷۲-۴۹۸.

۹. جالب اینکه همین حمویه نیز فرد چندان مورد قبولی برای علاءالدوله نیست. سمنانی غالباً دیدگاه خصمانه‌ای نسبت به او دارد و با نظراتش درباره ولایت و نبوت به شدت مخالفت می‌کند (رک: سمنانی، ۱۳۶۶: ۱۰۱، ۱۷۲، ۲۵۶ و ۲۵۷).

کتاب‌نامه:

- ابن عربی، محیی‌الدین. (بی‌تا)، *الفتوحات المکیه*، بیروت: دار صادر.
- نرشخی، محمدبن جعفر. (۱۳۵۱)، *تاریخ بخارا*، به کوشش مدرس رضوی، تهران.
- اشوتس، یانیس. (۱۳۸۱)، «شاه نعمت‌الله ولی کرمانی، شاعر عارف»، *عرفان ایران*، حقیقت، ش ۱۲، تهران.
- آملی، حیدربن علی. (۱۳۶۸)، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، تصحیح کربن و عثمان یحیی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی و انجمن ایران شناسی فرانسه در ایران.
- پاکتچی، احمد. (۱۳۹۲)، *جریان‌های تصوف در آسیای مرکزی*، تهران: الهدی.
- پورجوادی، نصرالله. (فروردین - آبان ۱۳۷۷)، «منبعی کهن در باب ملامتیان نیشابور»، *معارف*، دوره ۱۵، ش ۱ و ۲.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن. (۱۳۷۵)، *نفحات الأنس من حضرات القدس*، تصحیح و مقدمه مهدی حیدری، تهران: اعلمی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۶۹)، *مقدمه بر سرالصلوة روح الله موسوی خمینی*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام.

- جهانگیری، محسن. (۱۳۸۳)، *محبی‌الدین بن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*، چاپ پنجم، تهران: دانشگاه تهران.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۹۱)، «ابن عربی و مکتب وی»، *جلوه‌های معنویت در جهان اسلام*، تهیه و تدوین سید حسین نصر، ترجمه فاطمه شاه حسینی، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- خرگوشی، عبدالملک. (۱۹۹۹)، *تهذیب الاسرار*، تصحیح بسام محمد بارود، ابوظبی: المجمع الثقافي.
- [امام] خمینی، روح الله موسوی. (۱۴۱۰ ق)، *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس*، چاپ دوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- خواری، آدینه محمد. (۱۳۸۶)، *مفتاح الأسرار در شرح مثنوی مولوی*، مقدمه و تصحیح عباسعلی وفاپی، تهران: سخن.
- ذکاوتی قراگزلو، علیرضا. (۱۳۷۹)، «حافظ عارف و ابن عربی شاعر»، *عرفانیات*، حقیقت، تهران.
- _____ (آذر - اسفند ۱۳۶۵)، «ابن فارض، شاعر حب الهی»، *معارف*، دوره سوم، ش ۳.
- رودگر، محمد. (۱۳۹۰)، *عرفان جمالی در اندیشه‌های احمد غزالی*، قم: ادیان.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۹)، *جستجو در تصوف ایران*، تهران: امیرکبیر.
- سرهندی، احمد بن عبدالاحد. (۱۹۱۳ م)، *مکتوبات امام ربانی*، چاپ ششم (افست)، لکهنو: مطبع منشی نول کشور.
- سلمی، ابو عبدالرحمن. (۱۳۷۲)، *مجموعه آثار ابو عبدالرحمن سلمی*، گردآوری نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- سمنانی، علاءالدوله. (۱۳۶۶)، *چهل مجلس*، مقدمه و تصحیح و تعلیقات نجیب مایل هروی، تهران: ادیب.
- شعرانی، عبدالوهاب بن احمد. (۱۳۷۸ ق)، *البواقیت و الجواهر فی بیان عقاید الأكابر*، مصر.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۷۶)، *تازیانه‌های سلوک*، تهران: آسمان.
- فروهر، نصرت‌الله. (تابستان ۱۳۸۱)، «تجلی از دیدگاه شیخ علاءالدوله»، *فرهنگ قومس*، س ۶، ش ۲۰.
- گازرگاهی، کمال‌الدین حسین. (۱۳۵۷)، *مجالس العشاق*، به اهتمام غلامرضا طباطبایی مجد، تهران: زرین.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۱)، *عرفان حافظ*، چاپ نوزدهم، تهران: صدرا.
- معصوم‌علیشاه، محمد. (۱۳۴۵)، *طرائق الحقائق*، به کوشش محمد جعفر محبوب، تهران.

- مقصود، جواد. (۱۳۷۶)، شرح احوال و آثار و دوبیتی‌های باباطاهر عریان، چاپ سوم، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- دائرة المعارف بزرگ اسلامی. (۱۳۸۵)، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی.
- نجم‌الدین کبری، احمد بن عمر. (۱۹۹۳م)، فوائج الجمال و فوائج الجلال، تحقیق یوسف زیدان، دار سعاد الصباح.
- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۸۱)، کتاب الانسان الکامل، تصحیح و مقدمه ماریژان موله، چاپ ششم، تهران: کتابخانه طهوری.
- نظامی، خلیق احمد. (زمستان ۱۳۷۱)، «تأثیر ایران بر زمینه ادب و تصوف در آسیای جنوبی»، ایران‌نامه، ترجمه هرمز حکمت، س ۱۱، ش ۴۱.
- نعمانی، شبلی. (۱۳۳۶)، شعر العجم یا تاریخ شعر و ادبیات ایران، ترجمه سید محمدتقی فخرداعی، تهران: ابن سینا.
- همایی، جلال‌الدین. (۱۳۷۶)، مولوی‌نامه، مولوی چه می‌گوید، چاپ نهم، تهران: مؤسسه نشر هما.