عرفان خراسان و ابن‌عربی، تفاوت‌های نظری

محمد رودگر*

چکیده: هرچند نمی‌توان بررسی تاریخی دقیقی دربارهٔ خاستگاه تصوف خراسانی و تشخص آن در قرون اولیه دربرابر طریقت‌ها و مکاتب عرفانی عراق و شام صورت داد ولی می‌توان استقلال این مکتب را چه قبل و چه بعد از ابن‌عربی به رسمیت شناخت، تأثیر و تأثرات آن را در مواجهه با مکتب ابن‌عربی 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 دربرابر آن، نظریهٔ «وحدت شهود» را مطرح کردند. به‌رغم این مخالفت‌ها، گرایش تدریجی عرفای خراسانی به ابن‌عربی نیز موضوع بسیار مهمی است.

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

کلیدواژه‌ها: عرفان خراسان، مکتب ابن‌عربی، 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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2025-05-21]

مقدمه:

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

مشایخ خراسان در قرن چهارم در روش و اندیشهٔ عرفانی خود با عراقیان تفاوت‌هایی می‌دیدند. ابوعبدالرحمن سُلمی در *سلوک (مناهج) العارفین* به این تفاوت‌ها اشاراتی داشته است (سلمی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۱۴۳). ابوسعد خرگوشی در *تهذیب الأسرار*، باب ملامتیه، و ابوعبدالرحمن سلمی در *رسالهٔ ملامتیه*، قائل به تمایز طریقهٔ اهل عراق از خراسان در قرون ابتدایی دوم و سوم به بعد شده‌اند. آن‌ها طریقهٔ 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، نقطهٔ اوج تدوین احادیث در خراسان و فرارود است. شخصیتی چون محمدبن اسماعیل بخاری نه‌تنها امام اصحاب حدیث شرق اسلامی، بلکه نویسندهٔ برترین جامع روایی اهل سنت است. شهرهای سمرقند و بخارا مرکز شکل‌گیری و رسمیت مذهب حنفیه در اواخر سده سوم قمری بوده‌اند، تاآنجاکه بخارا «قبة الاسلام» نام گرفت (نرشخی، ۱۳۵۱: ۷۷). در همین قرن حکیم ترمذی، یکی از نزدیک‌ترین نظریه‌های تصوف به تشیع یعنی «نظریهٔ ختم ولایت» را مطرح نمود و مصداق خاتم اولیا را مهدی آل محمد(ع) دانست؛ نظریه‌ای که بعدها ابن‌عربی با جدیت تمام آن را پی گرفت (ابن‌عربی، 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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2025-05-21]

در تصوف ازجمله در آثار سرّاج، 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 وجهۀ 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 این‌گونه بود که حتی پیش از ابن‌عربی، عرفا بر دو طریق بودند: محبت خراسانی(عرفان انفسی) و معرفت عراقی (عرفان آفاقی). غلبۀ عشق بر معرفت و تعلق خاطر به جریان عرفان عاشقانه که احمد غزالی درصدد تبیین اصول آن برآمد، از ممیزات مهم مکتب خراسانی است که پیش از ابن‌عربی پدید آمده بود.

عرفان خراسان پس از ابن‌عربی

پس از غلبۀ 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 ابن‌عربی و آموزه‌های فوق‌العادۀ او بود در خارج از نظام خانقاهی و تازه‌تأسیسِ تصوف و سلاسل آن. ابن‌عربی تنها کسی است که بیرون از دستگاه رسمی تصوف، بزرگ‌ترین تأثیر را بر سلاسل صوفیه گذاشت. آموزه‌های صوفیانۀ 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 دامنۀ 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 نقطۀ عطفی عظیم و منشأ تغییراتی شگرف در این مکتب عرفانی، ایرانی و اسلامی باشد؛ تاآنجاکه تشخص و استقلال عرفان خراسانی رفته‌رفته در شخصیت درخشان محیی‌الدین رنگ باخت و پس از چندی مردم با شنیدن اصطلاح «تصوف» به یاد ابن‌عربی و آموزه‌هایش، وحدت وجود، انسان کامل و... می‌افتادند. آیا این بدین معناست که مکتب خراسان پس از ظهور ابن‌عربی استقلال خویش را بالکل از دست داد؟

[Downloaded from erfanmag.ir on 2025-05-21]

در آغاز سدهٔ هفتم هجری (سیزدهم میلادی) به غیر از ابن‌عربی (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 عابدانه: اوراد و اذکار و زهد و عبادت داشت؛ برخلاف مولانا که از گرایش عاشقانهٔ احمد غزالی پیروی می‌کرد. سهروردی نمایندهٔ عرفان عراقی به‌مرکزیت بغداد بود، مولانا نمایندهٔ عرفان خراسانی، و ابن‌عربی نیز صاحب مکتب خاص خود بود. عرفان نظری ابن‌عربی حتی بر سلوک عاشقانه و نیز عابدانهٔ این دو سلسله نیز تأثیر گذاشت و پس از مدتی، وحدت وجود حدیث غالب متصوفه شد؛ هرچند همواره مقاومت‌هایی دربرابر 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 به‌شدت تحت تأثیر تصوف خراسان و سهروردیه بود که همگی به احمد غزالی برمی‌گردند و نیز کبرویهٔ فردوسیهٔ هند و فخرالدین عراقی که اندیشه‌های ابن‌عربی 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 زمینهٔ 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 ابن‌عربی بوده، تنها به رواج اندیشه‌های وی پرداخته‌اند؟

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2025-05-21]

به‌خصوص ادبیِ 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 ابن‌عربی می‌دانند ولی تنها یک بار در آثارش از شیخ اکبر یاد کرده[۴] مباحث مربوط به انسان کامل را به‌گونه‌ای متفاوت از او، طبق مشرب خراسانی مطرح کرده است. هیچ‌یک از اصطلاحات و موضوعاتی که ابن‌عربی و قونوی دربارهٔ مفهوم انسان کامل در نظر داشته‌اند، در گفتارها و اشارات نسفی دراین‌باره دیده نمی‌شود (دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج۱۰: ۳۷۸-۳۷۴). وی عناوین و القاب «انسان کامل» را، ازجمله این‌گونه برمی‌شمرد: پیشوا، دانا، جام جهان‌نما، آینهٔ 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 مبادا نظریهٔ 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 ابن‌عربی باشد، از اندیشهٔ عارفانه- عاشقانهٔ 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 *جواهر الاسرار و زواهر الانوار* که در شرح *مثنوی* مولوی نوشته است، در بسیاری از مقالاتش به سبک ابن‌عربی 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 مقالهٔ 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.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2025-05-21]

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

از این بالاتر، می‌توان به تأثیرپذیری ابن‌عربی و ابن‌فارض از تصوف خراسان، دستِ‌کم از شاخهٔ ادبیات عرفانیِ آن اندیشید. ابن‌عربی در *ترجمان الأشواق* تأثیر خود را از ادبیات عارفانه- عاشقانه ثابت کرده است. اشعار او در کنار تائیه ابن‌فارض، تفاوت محسوسی با اشعار شاعران پیش از خودشان در زبان عرب دارند. پیش از آن، ادبیات عارفانه- عاشقانهٔ خراسان با سنایی (۴۳۷-۵۲۳ق) در زبان فارسی تثبیت شده بود. حملهٔ 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). ابن‌فارض به رباعی که وزن و قالبش خاص ایرانیان است، گرایش دارد. شباهت‌های فراوان ابن‌فارض مصری با شخصیتی چون حافظ (مطهری، ۱۳۸۱: ۱۷) ما را به‌راحتی متقاعد می‌کند که او را از زمره شاگردان مکتب تصوف عارفانه- عاشقانهٔ خراسانی به‌شمار آوریم.

در مباحث نظری نیز هرگاه ابن‌عربی 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 عاشقانهٔ خراسانی مطرح کردند؛ هرچند کارکرد عشق نزد ابن‌عربی، متفاوت است با کارکرد عشق نزد کسی چون مولانا (رک: چیتیک، ۱۳۹۱: ۲۴۰). ابن‌عربی نیز از عشق سخن گفته است ولی مولانا گرچه او را به‌خوبی می‌شناخت و قونوی از دوستان صمیمی‌اش بود، گرایشی به عرفان ابن‌عربی از خود نشان نداد (رک: چیتیک، ۱۳۹۱: ۲۳۳-۲۳۷).[۶]

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2025-05-21]

تفاوت‌های نظری عرفان خراسان با مکتب ابن‌عربی

تفاوت پیران خراسان با ابن‌عربی 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 دربرابر مکتبی نشان بدهیم که امروزه بسیاری تصوف و عرفان اسلامی را مترادف با آن می‌دانند، یعنی ابن‌عربی و شارحان، توانسته‌ایم استقلال فکری و تشخّص 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 به‌کنون، یعنی عرفان نظریِ محیی‌الدینی بازشناسیم. این امر لزوماً به‌معنای جانبداری از مکتب خراسان دربرابر مکتب ابن‌عربی نیست. هیچ‌یک از دو طرف به این کار نیازی ندارند و نگارنده نیز در پی آن نیست.

یکی از مهم‌ترین دلیل‌های روی‌گردانیِ ابتداییِ عرفان خراسانی از ابن‌عربی، نادیده گرفتن کثرات در مکتب اوست. این موضوع، تنها مشکل فلاسفه با عرفان ابن‌عربی 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 ابن‌عربی که برخی به اشتباه آن را به جمیع عرفا نسبت می‌دهند، هیچ‌گونه آفرینشی رخ نداده است. شاهد بر وجود چنین اختلافی بین عرفا و ابن‌عربی، پیدایش نظریهٔ وحدت شهود است. ریشهٔ تفاوت‌های نظری عرفای خراسانی را با وحدت وجود، باید در تفاوت ظریف این آموزه با آموزهٔ وحدت شهود جست‌وجو کرد.

وحدت وجود ابن‌عربی، بیشتر به آموزهٔ وحدت در عرفان هندویی نزدیک است. «فلسفهٔ 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 مناظرهٔ ایشان با علمای مسلمان بود. وی برای در امان ماندن اسلام از

[Downloaded from erfanmag.ir on 2025-05-21]

انحرافاتی چون تناسخ، از وحدت وجود تبرّی جست. احمد سرهندی نیز در فضایی مشابه در هند، به این کار پرداخت. شباهت‌های وحدت ابن‌عربی 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 درصدد تنقیح اصول دینی و عرفانی اسلام برآید.

از این‌ها گذشته، وحدت شهود تطابق لازم را با ظاهر شریعت تأمین می‌کرد. ظاهر دین، تنزیه حق‌تعالی را بر تشبیه ترجیح می‌دهد و عباراتی را چون: «رأیت ربّی تبارک و تعالی علی صورة الفرس» خلاف ادب می‌داند. سرهندی دربرابر ابن‌عربی 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 عرفِ 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: «برِ 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؛

[Downloaded from erfanmag.ir on 2025-05-21]

نسبت کثرات با آن ذات واحد که مورد شهودِ 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 نظریهٔ وجودشناختی در عرفان نظری است که سالک علاوه‌بر وجود، نمودهای او را هم در کثرات درک می‌کند. طبق نظریهٔ وحدت شهود، اینکه سالک در شهوداتِ 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 مطالعهٔ عقلی، عینی و آفاقی وجود می‌پردازد (علم الیقین) و عرفان به مطالعهٔ 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 وحدانیِ ما از تحقق هستی و نه وحدت هستی، و این معنا بسیار با وحدت شهود نزدیک است. غایت وحدت شهود فنا در تصویر یگانهٔ 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 ازآن‌جاکه جهات خلقی‌شان را نمی‌بیند، تمام آفرینش را آیینه‌ای می‌یابد به سمت آن «وجود». توجه تام به صاحب اصلی صورت‌های گوناگون در آیینه‌های مختلف، بیننده را از کثرت آیینه‌ها و اختلاف آن‌ها غافل می‌کند و جز صاحب صورت چیزی نمی‌بیند. سخنان ما در مقام سخنوری یا تصویر ما در آیینه، ظهور ماست نه وجود ما؛ نه حلول در آیینه 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 به‌کار بسته است تا بگوید که انسان چگونه می‌تواند در یک «تصویر» محو شود و به فنا

[Downloaded from erfanmag.ir on 2025-05-21]

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 ابن‌عربی نفس وجود اهمیت دارد، تاآنجاکه ماهیات، موجودات و جمیع کثرات را نادیده می‌گیرد؛ ولی احمد غزالی از قدرت خارق‌العادهٔ تصویرسازی غافل نیست. او عالم تصاویر مثالی و آیینه‌های حق‌نما، جهان کثرات و موجودیت موجود را به‌رسمیت 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 غلبهٔ نگاه سلوکی در ایشان، بیشتر به وحدت در مشهودات پرداخته‌اند. موحد واقعی کسی است که نه‌تنها 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، وگرنه 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:

فإنّ الحقّ بمقامه الغیبی غیر معبود، فإنّه غیر مشهود و لا معروف، و المعبود لا بدّ و أن یکون مشهودا أو معروفاً و العبادة دائما تقع فی حجاب الاسماء و الصفات حتی عبادة الانسان الکامل إلّا أنّه عابد اسم الله الأعظم و غیره یعبدونه حسب درجاتهم (امام خمینی، ۱۴۱۰: ۱۱۶).

ماسینیون و نیکلسون، شطحیات بایزید و حلاج و حتی ابن‌فارض را ناشی‌از وحدت شهود می‌دانند. شبلی نعمانی می‌نویسد:

این خیال در بادی امر، از استیلای عشق حقیقی پیدا شده است یعنی وقتی که نشئهٔ 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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2025-05-21]

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 به‌روشنی می‌توان فهمید که وحدت شهود، وحدتی خاص عرفان عاشقانه است ناشی‌از استیلای عشق و نشئهٔ محبت.

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

طبق جملهٔ 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، ابن‌عربی دچار چنین مشکلی شده است. عارف ممکن است در مقام گزارش از مشاهدات توحیدیِ خود دچار این سوءتفاهم شود که تمام کثرات یکی است، آن‌گاه به وحدت وجود برسد؛ در حالی که آن، وحدت شهود بوده و نه وجود. سمنانی هم‌عصر ابن‌تیمیه است که او هم در رد وحدت وجود ابن‌عربی 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، ازجمله درجهٔ 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 دعوای وحدت شهود و وجود، ناشی از همین موضوع است. چنین کسی در برهانی کردن و مستدل نمودن این شهودات به‌گونه‌ای معقول و قابل ارائه برای عموم، کارش چندین برابر سخت‌تر خواهد بود.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2025-05-21]

در بستر این اعتقاد، سخن امثال عبدالوهاب شعرانی که ابن‌عربی 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 الّا 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، ابن‌عربی 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 درتقابل 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 ابن‌عربی، هم وحدت وجود را می‌بینیم و هم وحدت شهود را. وحدت شهود مفهومی عام است که ابن‌عربی ضمن تقریر مشهودات وحدانی خود از آن می‌گذرد و به مفهومی خاص‌تر از آن می‌رسد که همانا وحدت وجود است. ابن‌عربی که خود نه از اصطلاح وحدت وجود استفاده کرده و نه وحدت شهود، یک ایدهٔ اساسی 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 نه‌تنها 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 دست نایافتنی 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 فنای در آن ذات واحد، صرف نظر از وحدتی که در شهود به آن رسیده‌اند، متهم به نقصان نمود؟

[Downloaded from erfanmag.ir on 2025-05-21]

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 آیینهٔ همان وجود واحد بیابد (جوادی آملی، ۱۳۶۹: ۴۰).

واقع اینکه، عرفای ما پیش از ابن‌عربی و تأسیس اصطلاح «وحدت وجود» به‌وسیلهٔ 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 ابن‌عربی و شارحانش صورت گرفت. عرفای ما همچنین قرن‌ها پیش از تأسیس اصطلاح «وحدت شهود» به‌وسیلهٔ شیخ احمد سرهندی، با آن آشنایی کامل داشتند. نجم‌الدین کبری از خضرمی نقل کرده است: «لاأری 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 وجودٌ آخر أخصّ و أحسن 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).

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

بنابراین علت مقاومت دربرابر وحدت وجود ابن‌عربی را باید در آفات و نقایصی جست که عرفا در آن می‌دیدند و در وحدت شهود نمی‌دیدند. آنان در برهانی کردنِ 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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2025-05-21]

کمک قرآن و فلسفه در این کار به موفقیت‌هایی دست یابد. او وجود دنیای کثرات را در سایهٔ نظریهٔ «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 سوای وحدت وجود ابن‌عربی تعریف کردند که در آن، آفرینش مخلوقات نیز لحاظ شده بود. البته برهانی کردن وحدت شهود و وجود، رسالت ثانویهٔ عارف است. اصل، رسیدن به آن معرفتی است که از راه کسب به‌دست 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 ابن‌عربی

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

- سعدالدین حمّویه(۵۸۷-۶۵۰ق) از مریدان دوازده‌گانه، مخصوص و بلاواسطهٔ نجم کبری و درعین‌حال، از دوستان مورد توجه ابن‌عربی بود. وی به‌طور قطع، قونوی را دیده بود و شاید نظرات مشابه ابن‌عربی با نجم کبری دربارهٔ رنگ و نور، از طریق حمّویه به ابن‌عربی منتقل شده باشد. قونوی به حمویه ارادت داشت و گاهی سخنانش را برای شیخ خود ابن‌عربی نقل می‌کرد و نظرش را می‌خواست (جامی، ۱۳۷۵: ۲۸۸). حمویه دوست ابن‌عربی بوده، با او نامه‌نگاری داشته است. با مطالعهٔ آثار حمویه می‌توان تأثیر شیخ اکبر را احساس کرد.
- گرایش نسفی به ابن‌عربی بسیار بیشتر و آشکارتر از استادش حمّویه بود. وی رسماً از «وحدت وجود» و «انسان کامل» یاد می‌کرد. او پس از قونوی 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، به‌گونه‌ای 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 حملهٔ مغول به روم رفت و در آنجا با قونوی و مولانا مراوداتی داشت (جامی، ۱۳۷۵: ۲۹۲).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2025-05-21]

- کمال‌الدین حسین خوارزمی(م۸۴۰ق) در *جواهر الاسرار* که در شرح مثنوی مولوی نوشته است، در بسیاری از مقالاتش به سبک ابن‌عربی وارد در مباحث نظری می‌شود، به‌خصوص در بیان حضرات ذاتیه که موضوع مقالهٔ چهارم این کتاب است: حضرت غیب الغیب، احدیت، واحدیت و مرتبهٔ انسان کامل. در مقالهٔ 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 (مقالهٔ نهم) دقیقاً ده اصل نجم‌الدین کبری را می‌آورد: توبه، زهد، توکل... و رضا.
- میر سید علی همدانی شارح برخی آثار ابن‌عربی و ابن‌فارض بود، گرچه آرای او بیشتر ناظر به وحدت شهود است.
- خواجه محمد پارسا (م۸۲۲ق) مهم‌ترین چهرهٔ نقشبندیه پس از استادش بهاءالدین نقشبند، توجه خاص به مکتب ابن‌عربی داشت تاآنجاکه گفت: «*فصوص* جان است و *فتوحات* دل». همچنین: «هر که *فصوص* را نیک می‌داند، وی را داعیهٔ متابعت حضرت رسالت قوی می‌گردد» (جامی، ۱۳۷۵: ۴۰۱). گرایش به ابن‌عربی او را چنان در میان مشایخ نقشبند متمایز ساخته بود که بر خلاف توصیهٔ اولین خلیفهٔ نقشبندی علاءالدین عطار به ذکر علانیه (جامی، ۱۳۷۵: ۳۹۶). قائل به ذکر خفی بود و رساله‌ای در این باب نوشت: *رسالهٔ فی طریق ذکر خفی* (جامی، ۱۳۷۵: ۳۹۷). یکی از نخستین شروح فارسی *فصوص* و نیز رساله‌ای در باب قصیدهٔ ابن‌فارض بدو منسوب است. فرزندش حافظ‌الدین پارسا نیز سخت دلبستهٔ ابن‌عربی بود (جامی، ۱۳۷۵: ۴۰۱؛ معصوم‌علیشاه، ۱۳۴۵، ج۳، ۶۲). گرایش به مکتب محیی‌الدین باعث شده بود که خواجه محمد پارسا در مقایسه با علاءالدین عطار فاصلهٔ معناداری از ظاهر شریعت بگیرد و همین باعث انکار وی ازسوی 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 ابن‌عربی و عین‌القضات به‌خصوص در باب وحدت پذیرفته بود (جامی، ۱۳۷۵: ۴۳۶).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2025-05-21]

- حتی خود علاءالدوله سمنانی گرچه با شدیدترین عبارات بر شیخ اکبر تاخت ولی سرانجام نتوانست علاقهٔ خودش را به او مخفی کند و دربرابر عظمت آموزه‌های شیخ سر فرود نیاورد. وی در *چهل مجلس*، به‌رغم مخالفت‌هایش با محیی‌الدین، این گفتهٔ حمّویه را نقل می‌کند که ابن‌عربی «بحری بی‌پایان» است (جامی، ۱۳۷۵، ۳۱۵). [۹] گرچه او به وحدت وجود خرده گرفته اما در کل موافق آموزه‌های ابن‌عربی است. در رسالهٔ *بیان الإحسان لأهل العرفان*، سمنانی قائل به صلح کل است و تمام مذاهب را حق می‌داند و با نظر ابن‌عربی مبنی‌بر 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 درنهایت او را تأیید و به وفور از اصطلاحات و مفاهیم او استفاده نمود.
- نوربخشیهٔ کبرویه نیز از تصوف ابن‌عربی متابعت کرده‌اند. سید محمد نوربخش ابن‌عربی 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 ابن‌عربی و شارحان، تفاوت‌های نظری است که نقطهٔ کانونی آن نوع نگرش عرفانی به مسئلهٔ وحدت است. عرفا و صوفیه دربرابر وحدت وجود ابن‌عربی سه گونه موضع‌گیری کرده‌اند: یا دربست آن را پذیرفتند یا بالکل رد کردند و یا اینکه تغییرش دادند تا با ذائقهٔ تصوف ایرانی سازگار گردد. نوع وحدت وجودی که مشایخ خراسان مطرح می‌کردند، گاهی درست همان وحدت وجود ابن‌عربی بود و گاهی نیز تفاوت‌هایی داشت. شاه نعمت‌الله ولی و بسیاری دیگر همچون او، در عرفان نظری تابع ابن‌عربی و در عرفان سلوکی و عملی تابع بایزید و مکتب خراسان بوده‌اند (رک: اشوتس، ۱۳۸۱: ۴۲). این یعنی امکان جمع بین نظر و معرفت ابن‌عربی 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 ابن‌عربی و سلوک عاشقانهٔ مبتنی‌بر وحدت شهود جمع نمود، گرچه نتوانست ازلحاظ نظری، بین وحدت وجود و وحدت شهود، مطابقتی برقرار کند و تکلیف کثراتی را که ابن‌عربی نادیده گرفته بود مشخص نماید. بهترین گواه بر اینکه برخی از عرفا

[Downloaded from erfanmag.ir on 2025-05-21]

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» (همایی، ۱۳۷۶، ج ۱: ۲۲۴). او مانند وحدت وجودیان افراطی نیست که بین واجب و ممکن مرزی نمی‌شناسند و به وحدت آن‌ها قائل‌اند بلکه از وحدتِ وجودیانِ معتدلِ خراسانی است. او وحدت موجودات با ذات حق‌تعالی 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 قوهٔ 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 ابن‌عربی با سکر خراسانی، تأثیر خود ابن‌عربی از عرفان خراسانی است. جالب است که ابن‌فارض و ابن‌عربی، دو شخصیت معروف و عرب‌زبان عرفان اسلامی، گرچه تحت تأثیر عرفان خراسانی بوده‌اند ولی برخلاف ابن‌عربی که یک وحدت وجودی محض بود، در آثار ابن‌فارض وحدت شهود غلبه دارد. گرایش ابن‌عربی 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 درعین‌حال از فضای زیبا، رنگارنگ و عاشقانه‌ای که در حکمت ذوقی ایرانی است بی‌بهره نبود. برای نشان دادن استقلال یک مکتب دربرابر مکتبی دیگر، نیازی به اثبات تعارض میان آن دو نیست؛ بیان تفاوت‌ها کافی است. عرفان خراسان گرچه نخست واکنش شدیدی به وحدت وجود ابن‌عربی نشان داد، ولی گرایش تدریجی مشایخ خراسان به مکتب ابن‌عربی نشان‌گر آن است که تفاوت‌های میان این دو مکتب به‌معنای تعارض و تباین نیست.

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2025-05-21]

تاآنجاکه وحدت شهود و بعدها در مکتب صدرا «اصالت وجود» پدید آید. از این نظر، وحدت وجود ابن‌عربی 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 حوزهٔ وحدت عرفانی، یک مکتب مستقل، مشخص و نیرومند در کنار مکتب ابن‌عربی 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 اضافهٔ 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 ملاحظهٔ تأثیر شگرفت تصوف ایرانی در هند، رک: نظامی، ۱۳۷۱: ۵۶-۳۳.

۳. برای دیدن مجموعه تأثیرات ابن‌عربی از تصوف ایران و خراسان، ر.ک: ذکاوتی قراگزلو، 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، ترسابچه، 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 ابن‌عربی 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. سابقهٔ 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 وآن لوگوس(عقل) کیهانی یا روح

[Downloaded from erfanmag.ir on 2025-05-21]

جهانی است (رک: کاکایی، ۱۳۸۱: ۱۱۸). پیش از ابن‌عربی سخنانی چون: «لیس فی جبّتی سوی الله» (بایزید بسطامی) و «أنا الحق» (حسین بن منصور حلاج) مشعر وحدت وجود است. عبدالرزاق کاشی می‌گوید که من مدت‌ها پیش از مطالعهٔ *فصوص* به این معنا (وحدت وجود) رسیده بودم ولی در شیراز کسی نبود که آن را با او در میان بگذارم. مشایخم(عبدالصمد نطنزی 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 حمّویه نیز فرد چندان مورد قبولی برای علاءالدوله نیست. سمنانی غالباً دیدگاه خصمانه‌ای نسبت به او دارد و با نظراتش دربارهٔ ولایت و نبوت به شدت مخالفت می‌کند (رک: سمنانی، ۱۳۶۶: ۱۰۱، ۱۷۲، ۲۵۶ و ۲۵۷).

کتاب‌نامه:

- ابن‌عربی، 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، ش۱۲، 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، ش۱ 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.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2025-05-21]

- جهانگیری، محسن. (۱۳۸۳)، *محیی‌الدین‌بن‌عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*، چاپ پنجم، تهران: دانشگاه تهران.
- چیتیک، ویلیام. (۱۳۹۱)، «ابن‌عربی 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 بسّام محمد بارود، ابوظبی: المجمع الثقافی.
- [امام] خمینی، روح الله موسوی. (۱۴۱۰ ق)، *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس*، چاپ دوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- خوارزمی، آدینه محمد. (۱۳۸۶)، *مفتاح الأسرار در شرح مثنوی مولوی*، مقدمه و تصحیح عباسعلی وفایی، تهران: سخن.
- ذکاوتی قراگزلو، علیرضا. (۱۳۷۹)، «حافظ عارف و ابن‌عربی شاعر»، *عرفانیات*، حقیقت، تهران.
- ـــــــــــــــــــ (آذر - اسفند ۱۳۶۵)، «ابن‌فارض، شاعر حب الهی»، *معارف*، دوره سوم، ش۳.
- رودگر، محمد. (۱۳۹۰)، *عرفان جمالی در اندیشه‌های احمد غزالی*، قم: ادیان.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۷۹)، *جستجو در تصوف ایران*، تهران: امیرکبیر.
- سرهندی، احمدبن عبدالاحد. (۱۹۱۳ م)، *مکتوبات امام ربانی*، چاپ ششم (افست)، لکهنو: مطبع منشی نول کشور.
- سلمی، ابوعبدالرحمن. (۱۳۷۲)، *مجموعه آثار ابوعبدالرحمن 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)، *الیواقیت و الجواهر فی بیان عقاید الأکابر*، مصر.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۷۶)، *تازیانه‌های سلوک*، تهران: آسمان.
- فروهر، نصرت‌الله. (تابستان ۱۳۸۱)، «تجلی از دیدگاه شیخ علاءالدوله»، *فرهنگ قومس*، س۶، ش۲۰.
- 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 محجوب، تهران.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2025-05-21]

- 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، احمدبن عمر. (۱۹۹۳م)، *فوائح الجمال و فواتح 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، س۱۱، ش۴۱.
- نعمانی، شبلی. (۱۳۳۶)، *شعر العجم یا تاریخ شعر و ادبیات ایران*، ترجمه سید محمدتقی فخرداعی، تهران: ابن‌سینا.
- همایی، جلال‌الدین. (۱۳۷۶)، *مولوی‌نامه، مولوی چه می‌گوید*، چاپ نهم، تهران: مؤسسه نشر هما.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2025-05-21]