

دوفصلنامه تخصصی «اسلام پژوهی»
شماره چهارم، بهار و تابستان ۱۳۸۹: ۶۰-۴۵
تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۰۵/۰۵
تاریخ پذیرش: ۱۳۸۸/۰۳/۲۳

تأثیر ابن عربی بر تصوف اسلامی

* مرتضی مبلغ
** مجتبی زروانی

چکیده

محبی الدین ابن عبدالله حاتمی طائی اندلسی، ملقب به شیخ اکبر و مشهور به ابن عربی، متوفای ۶۲۸ هجری قمری، از صوفیان و عارفان بزرگ اسلامی است که با ظهور وی عرفان اسلامی به تدریج رنگ و بوی تازه‌ای یافت و در مسیر ویژه‌ای قرار گرفت. مهمترین وجه عرفان ابن عربی عبارت بود از بیان حقایق و مکاشفات عرفانی در ساختار یک منظومه علمی و نظری که تا پیش از وی سابقه نداشت. شیخ اکبر در ارائه حقایق عظیم و لطایف دقیق و ظریف عرفانی آنچنان نبوغ و هنرمندی از خود نشان داده است که تاکنون در عالم تصوف، کسی یارای خروج از مرزهای ساختار نظری عرفان او و در افکندن طرحی جدید را پیدا نکرده است. صوفیان و عارفان محقق پس از او عمدتاً میراث‌دار و شارح مکتب او بوده‌اند. حتی مخالفان سرسخت ابن عربی نیز نتوانسته‌اند از نفوذ گسترده او خود را برکنار نگاه دارند.

واژه‌های کلیدی: ابن عربی، عرفان نظری، تصوف

* نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری پژوهشگاه امام خمینی(ره)

zurvani@ut.ac.ir

** دانشیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه تهران

طرح مسئله

مکتب ابن عربی در طول یک قرن توانست تقریباً سراسر قلمرو تصوّف اسلامی را درنوردد و ردپای خود را بر همه آنها، بویژه در تصوّف ایرانی که از اصیل‌ترین و پرشورترین عرصه‌های صوفیانه بوده است، برجاگذارد. اما دامنه تأثیر اندیشه ابن عربی، به تصوّف نظری و اندیشه‌های صوفیانه محدود نماند و با عمق و ژرفایی که داشت در ساختار تصوّف و زندگی صوفیانه اثر گذاشت (ابوزید، ۱۳۸۶: ۳۹) پیشاپیش لازم است به تأثیر ابعاد فرهنگی جهان معاصر ابن عربی، بویژه جهان اسلام و تأثیر نحله‌های مختلف عرفان اسلامی بر اندیشه وی اشاره شود تا بخش مهمی از رموز گسترش و تسری مکتب او در جهان آشکار گردد. محیی‌الدین، زاده مغرب اسلامی (اندلس) و پرورش یافته آن سرزمین و فرهنگ بود، او علاوه بر الهام از تصوّف منطقه، از حکمت و عرفان یونان و یهودی و مسیحی نیز تأثیر پذیرفت. سفر وی به شرق اسلامی، بویژه قونیه و مکه، وی را با سایر حکما و متصوفه اسلامی، از جمله با تصوّف ایرانی آشنا ساخت و از آنها نیز اثر پذیرفت (زربین‌کوب، ۱۳۷۶: ۱۹؛ نفیسی، ۱۳۷۷: ۱۶۰ و ۱۷۰). گستردگی و تنوع اندیشه‌های وی، حوزه‌های گوناگون فقه، فلسفه، الهیات، تصوّف، تفسیر، علوم حدیث، علوم لغت و بلاغت و امثال آنها را در علوم اسلامی زمان خود در برمی‌گرفت و چشم‌اندازی از اندیشه اسلامی سده‌های ۸ و ۷ را فراروی می‌گذارد (ابوزید، ۱۳۸۶: ۳۷). میراث وی نموداری است از پیوند زنده و خلاق با میراث جهانی روزگار او، اعم از فرهنگ مسیحی و یهودی و فرهنگ فکری و فلسفی است (همان).

بدین‌سان هنگامی که به نگارش بزرگترین اثر خود، یعنی «فتوحات مکیه» و اصلی‌ترین و عمیق‌ترین آن، یعنی «فصوص الحکم» پرداخت، می‌توان شخصیت علمی و عرفانی او را مجمع البحار عرفان غرب و شرق که انواع نحله‌های تصوّف در او به ائتلاف رسیده بود، تلقی کرد. در این مقاله کوشش شده تا تأثیر کلی عرفان ابن عربی بر تصوّف و عرفان اسلامی، بدون ورود به جزئیات آن، مورد کنکاش قرار گیرد.

۱- عرفان نظری و پیامدهای آن: همان‌گونه که اشاره رفت، عرفان نظری مهم‌ترین دستاورد عرفان ابن عربی است. تصوّف اسلامی در جنبه عملی خود مبتنی بر رها شدن انسان از هواهای نفسانی، وساوس شیطانی و جاذبه‌های دنیائی است. تصوّف مشحون از

حقایق و دقایق مربوط به سیر و سلوک است؛ مراتب و مقامات سالک، حالات، مواجید و مکاشفات عرفانی که در فرایند، سیروسلوک حاصل می‌شود. موضوع معرفت نیز به‌عنوان یکی از مقامات و مراحل سیروسلوک مطرح است و اصولاً تصوّف یک فرایند کاملاً عملی و وجودی (اگزیستانس) است که سالک در این فرایند متحول شده و با ارتقاء وجودی نهایتاً به حقیقت یعنی توحید واصل می‌شود. ادبیات صوفیان نیز انعکاس حقایق و مراحل همین سیروسلوک عملی و بیان آن است. پیش از ابن عربی در ادبیات صوفیه، چیزی به‌عنوان عرفان نظری مطرح نبود. کسانی بودند که مبانی علمی و نظری برای مکاشفات و حقایق عرفانی بیان می‌کردند و از حقایق و مراتب هستی و نفسی پرده برمی‌داشتند، اما این تلاش‌ها به‌صورت پراکنده بود و در قالب یک نظریه و دستگاه علمی و نظری که دارای موضوع و مسئله و روش علمی و اصول موضوعه باشد، ارائه نشد و نتوانست به تصوّف وجهه علمی و نظری ببخشد. تلاش‌های دوتن از صوفیان پیش از ابن عربی، در سده ششم هجری برای شرح و توضیح حکمت صوفیانه، یعنی ابوحامد غزالی و عین‌القضاة همدانی گرچه بسیار شایسته و در خور تأمل است، اما نتوانست به تأسیس عرفان نظری منجر شود. شاید اگر آنان، بویژه عین‌القضاة عمر بیشتری داشتند، امکان دستیابی‌شان به عرفان نظری پیش از ابن عربی فراهم می‌شد (ابوزید، ۱۳۸۶: ۳۷). در هر حال آنچه مسلم است، بنیانگذار عرفان نظری محیی‌الدین است. وی در نوشته‌های خود، بویژه در *فصوص‌الحکم*، بدون استفاده از ادبیات فیلسوفانه و در چارچوب ادبیات کاملاً عرفانی، به مثابه یک فیلسوف به تبیین نظام هستی و ابعاد سه‌گانه وجود شناختی، جهان‌شناختی و انسان‌شناختی آن پرداخته است. پس از او این جنبه عرفان به‌سرعت جای خود را در عالم تصوّف پیدا کرد و کمتر از یک قرن از روم تا هند را فرا گرفت (زرین‌کوب، ۱۳۷۶: ۱۱۹) و جزء برجسته هویت تصوّف اسلامی شد، به‌گونه‌ای که تصوّف ایرانی که تصوّفی عمدتاً سکری و شهودی بود، نه‌تنها با آن عجین شد، بلکه عمده شارحان برجسته و مهم آثار ابن‌عربی را عارفان و صوفیان ایرانی تشکیل دادند و عرفان نظری ابعاد گسترده و ژرفی یافت. مهمترین و مؤثرترین شارح ابن‌عربی و عرفان نظری که نقش منحصر به‌فردی در تبیین و ترویج عرفان نظری داشت، شاگرد وی، صدرالدین قونوی بود. پس از وی افرادی همچون فخرالدین عراقی، مؤیدالدین جنیدی،

سعدالدین فرغانی، عبدالرزاق کاشانی، داوود قیصری، سید محمد نوربخش و شاه نعمت‌الله ولی در نشر آن‌چنان شوقی از خود نشان دادند که به تدریج مکتب ابن عربی به نحو بارزی بر تفکر صوفیه ایران غلبه یافت. (همان: ۱۲۰ و ۱۲۷ و ۱۳۲) و (نفیسی، همان: ۱۹۹) امیر سیدعلی همدانی، شاه نعمت‌الله ولی و بهاءالدین محمد نقشبند نیز موجب نفوذ و گسترش تصوّف اسلامی، بویژه مکتب ابن عربی در منطقه هند و کشمیر و دکن و سمرقند و ترکستان و بدخشان شدند. (همان: ۲۰۸-۱۸۰) پایه‌گذاری عرفان نظری بدین معنی نیست که عرفان ابن عربی خالی از جنبه‌های عملی تصوّف بوده یا این جنبه‌ها در آن کم‌رنگ است. یکی از ابعاد نبوغ وی در آن است که اندیشه و عمل عارفانه او در عین آنکه در قالب یک نظام علمی و نظری مطرح شده، تمام جنبه‌های عملی صوفیانه را نیز پوشش داده و با آن پیوند عمیق خورده است. به علاوه ابعاد و حقایق جدیدی نیز به آن افزوده است. به بیان دقیق‌تر، ابن عربی، عرفان را وارد ساحت جدیدی کرد که در آن نظر و عمل پیوند ناگسستنی پیدا کرد.

۲- تعمیق مواجید و مکاشفات عرفانی و آشکار شدن حقایق عرفانی: با ظهور ابن عربی، تصوّف اسلامی بیش از گذشته رنگ علمی گرفت و از زبان رمزی بهره برد، مسائلی بسیار باریک و ظریف در حوزه عرفان جوانه زد و رشد یافت و بسیاری را به جانبداری و تأمل واداشت. (مکی، ۱۳۶۴: ۹). ابن عربی با تصوّف علمی و نقل بسیاری از حقایق عرفانی که قبلاً مکتوم و ناگفتنی مانده بود، تصوّف را در ساحت جدیدی قرار داد و امکان سخن گفتن و نظریه‌پردازی درباره مکاشفات عرفانی را فراهم کرد. وی تصوّف را که سرشار از حقایق باطنی و ناگفتنی و درک ناشدنی بود، از بطون به ظهور آورد و بسیاری از آن حقایق را متجلی ساخت. تا پیش از او مکاشفات صوفیان و عارفان، یا ناگفته می‌ماند یا در قالب سخنانی اظهار می‌شد که برای سایرین عجیب، نامفهوم، رمزآلود یا متناقض و کفرآموز می‌نمود. این شطیحات صوفیانه زمینه‌ای برای چالش‌های متصوّفه بود و دیوار بلندی بین آنان و سایرین ایجاد می‌کرد که بر بلندی آن افزوده می‌شد. حتی آن دسته از مواجید و مکاشفات که ناگفته می‌ماند، آثار بارز و آشکار خود را بر رفتار ظاهری صوفیان می‌گذاشت و آن را رفتاری عجیب، نامفهوم و بعضاً کفرآمیز نمایش می‌داد. اما ابن عربی، این شطیحات گفتاری و رفتاری را به گونه‌ای در ساحت

سخن و منطق زبانی وارد کرد که امکان تبیین، توضیح و رازگشایی آنها را برای دیگران فراهم آورد. تصاویر پرنفوذی که وی از حقایق عرفانی بر اندیشه عمومی ارائه داد، دیگر اذهان را بجای تخطئه و لعن و تکفیر، به تأمل واداشت و این فرصت را برای آنان فراهم کرد تا متوجه شوند که در پی این رفتار و گفتار صوفیانه، حقایقی نهفته است که می‌توان در مورد آن تأمل نمود و درصدد کشف و هضم آنها برآمد. طرح «تخیل خلاق و ترسیم ابعاد شگفت‌انگیز عالم متصل که رازگشای عظیم حقایق ناگفتنی عرفانی بود، از کارهای سترگ و جاودانه ابن عربی است» (چیتیک، ۱۳۸۳: ۴۵). این امر دروازه‌های عالم پر رمز و راز غیب را به عالم شهادت گشود و برای محرومان از مواجید و مقامات عرفانی، این امکان بی‌نظیر را فراهم کرد تا از پشت پنجره مثالی تخیل خلاق، بتوانند نمودی از عالم غیب عرفانی ملاحظه کنند. ورود مواجید و مکاشفات عرفانی به ساحت تخیل خلاق و زبان، علاوه بر آنکه امکان ظهور و تجلی حقایق عرفانی را برای دیگران فراهم کرد، برای عارفان نیز زمینه و عامل تعمیق و تدقیق آن حقایق را فراهم ساخت. این تبادل رمزآلود و در عین حال رازگشای حقایق عرفانی، بستر ارتقای وجودی و استعلای عارفان را نیز فراهم می‌ساخت و حقایق غیبی به‌شکلی پیچیده‌تر بر آنها مکشوف می‌شد. به وضوح می‌توان مشاهده کرد که پس از ابن عربی، دنیای تصوف عملی در پیوند با تصوف نظری و با ورود به ساحت تخیل خلاق، ابعاد عمیق و گسترده‌تری پیدا کرد و با ظهور ادبیات علمی و معرفتی، بر شأن و منزلت آن افزوده شد. ظرایف و دقایق فراوانی از حقایق عرفانی آشکار شد، بویژه دقایق مربوط به وحدت وجود و وحدت شهود، نسبت خدا و جهان، نسبت ظاهر و باطن، غیب و شهادت و امثال اینها.

۳- نفوذ در مخالفان سرسخت و منعطف ساختن آنان (تبدیل خصومت به رفاقت): با آنکه تصوف به لحاظ ماهوی هیچگونه تجانسی با علوم بحثی و مدرسی ندارد و معرفت واقعی را ورای اینگونه علوم می‌داند اما برخی مشایخ و شارحان کتب و اقوال صوفیه به تدریج و تحت تأثیر ابن عربی از تصوف، نوعی علم الهی ساخته‌اند که چیزی بین حکمت و کلام و در حقیقت نوعی علم کلام اشراقی و عرفانی محسوب می‌شود. مخالفان صوفیه هم پاره‌ای از سخنان آنان را از اقوال فلاسفه مأخوذ شمرده‌اند و بدین بهانه آنها را مردود و محکوم خوانده‌اند (زرین کوب، ۱۳۷۶: ۲۶۷) گرچه صوفیه متشرعه نیز مخالف فلسفه و

فلاسفه بوده‌اند و آنان را تکفیر می‌کرده‌اند، اما همهٔ اینها مانع از آن نیست که خود فلاسفه گه‌گاه طریقهٔ صوفیه را تأیید کنند یا بعضی مقالات آنها را درخور تصدیق و تأیید ببینند. قرابت و شباهتی که بین تعالیم برخی قدمای فلسفه با جوهر تعالیم صوفیه هست، این تجالس را که به رغم اختلاف ظاهری در مبادی و غایات بین فلاسفه و صوفیه هست، توجیه می‌کند و اظهار اعتماد و قبول بعضی حکمای اسلام به اقوال و احوال تعدادی از مشایخ عرفا و اکابر صوفیه تاحدی است که در بررسی تصوف ایران نمی‌توان از طرز تلقی فلاسفه در مورد تصوف و از تأثیر مبادی و اقوال صوفیه و حکما در یکدیگر به سکوت گذشت (همان: ۲۶۸). عرفان نظری و تبعات آن باب تعامل و محاجهٔ جدی با فلاسفه و متکلمین را گشود و منجر به پیدایش ادبیات نسبتاً مشترکی بین این دو حوزهٔ کاملاً غریب و نامتجانس شد. نگاه صوفیان به فلاسفه، نگاهی افراطی و حاوی نفی و طرد مطلق بود. از نظر صوفیان، فلاسفه و متکلمین اصولاً امکان ورود به عالم متعالی آنان را پیدا نمی‌کنند، چون پای عقل و استدلال، چوبین است و یارای ورود به عرصه‌های متعالی جز با انعطاف و تحول بی‌پایان قلب میسر نیست. امام محمد غزالی با اینکه خود اهل فلسفه و کلام بود، اما با ورود به عالم تصوف، به لعن و تکفیر فلاسفه پرداخت و شمس تبریزی حتی شیخ اشراق را که بسیاری از آموزه‌های فلسفی‌اش رنگ و بوی عرفانی و اشراقی داشت، تخطئه کرد. مولوی نیز پای فلاسفه را چوبین و بی‌تمکین می‌دانست. حتی خود ابن عربی در ابتدای فصوص‌الحکم آنان را جاهل می‌نامد و شبستری نیز که از تابعین ابن عربی است بر آنان طعن وارد می‌کند. اما باز شدن باب تعامل و محاجه بین فلاسفه و صوفیه، باعث نزدیک شدن فلاسفه با آموزه‌های صوفیه شد و صوفیه نیز برای دفاع از خود در برابر تشکیکها و ایرادهای فلاسفه، مجبور به استفاده از ادبیات فلسفی شده، عملاً سنت و رویهٔ طعن و تخطئه آنان به نوعی تعامل با فلاسفه تبدیل شد و به‌گونه‌ای زبان و ادبیاتی مشترک بین آنان به‌وجود آورد.

این امر تا قبل از پیدایش عرفان نظری هم به‌نحوی در بین فلاسفه نسبت به متصوفه وجود داشت. افرادی مانند ابن‌سینا حتی در پایان کتاب مشهور «اشارات» -نمط نهم- در باب عرفان سخن راند و مجموعهٔ کوتاه و بی‌نظیری را در مورد سیروسلوک و مراحل تکامل عرفانی تحریر کرد که حتی خود صوفیان نیز نتوانسته‌اند چنان نغز و موجز به

بیان آن بپردازند. فارابی هم زندگی توأم با زهد صوفیانه داشته است و در برخی نظریات خویش در مبحث عقل فعال، گرایش به عرفان دارد. فلسفه شیخ اشراق نیز اصولاً نوعی عرفان فلسفی است. اما این گرایش برخی از فلاسفه به نحوه‌ای از عرفان و تصوف، اولاً محدود و موردی بوده و در قبال آن، موارد فراوان طعن و تخطئه آنان نسبت به متصوفه نیز وجود دارد، ثانیاً و مهمتر اینکه یکسویه بوده و فلاسفه عموماً از سوی متصوفه مورد طعن و تکفیر واقع می‌شده‌اند. آنچه با پیدایش عرفان نظری اتفاق افتاد، نحوه‌ای تقارب فکری بین این دو جریان بود که به تدریج منجر به تحولات چشمگیر و اساسی بین هردو شد و در هر دو حوزه دیدگاه‌های جدیدی را شکل داد که به نحوی این دو خصم دیرین را به دوستان مکمل تبدیل نمود. اوج این آشتی و ائتلاف را می‌توان در اوایل قرن ۱۱ در عهد صفوی ملاحظه کرد.

زرین کوب در مورد این عصر می‌نویسد که جنبه‌های ذوقی و عرفانی تعالیم صوفیه و اقوال و کتب ابن عربی و شارحان وی در باب وحدت وجود و شهود و توحید و فنا و نظایر آنها مورد توجه مدرسان فلسفه واقع شد. این مدرسان از ترکیب حکمت مشائی و اشراقی و کلام و تصوف، مکتب جدیدی بنام «حکمت»، مرادف فلسفه، بوجود آوردند و به مسئله «تأله» به همان معنی که مورد نظر شیخ اشراق بود، توجه خاصی نشان دادند و برای نیل به تأله - که خود را نیز به آن سبب اهل تاله و متألّهین می‌نامیدند - اشتغال به ریاضت و تزکیه نفس را هم از لوازم و شرایط اشتغال به حکمت می‌دانستند (زرین کوب، ۱۳۷۶: ۲۴۵) اوج این حرکت را ملاصدرا با تأسیس «حکمت متعالیه» و تألیف کتب متعدد در این زمینه، بخصوص کتاب عظیم «اسفار اربعه» انجام داد که پس از وی با ادامه کار توسط شاگردانش، «حکمت متعالیه» و «فلسفه صدرائی» وجه غالب فلسفه اسلامی، بویژه فلسفه شیعی و ایرانی می‌گردد.

این تقارب بین فلسفه و کلام و تصوف و سپس میان برخی فقها و عرفا، بیش از همه مرهون اقدام عرفا و در رأس آنان ابن عربی است. آنان علاوه بر امتیاز ویژه مکاشفه و شهود عرفانی که مخصوص آنهاست و سایر شاخه‌های علمی فاقد آن هستند، از امتیاز عمومی منطقی و عقل نیز برخوردار بودند و با ابتکار عمل خود، امکان مباحثات و مجادلات مدرسی بر سر مواجید و مکاشفات عرفانی را فراهم آوردند. کتب شارحان

فصوص الحکم و سایر کتب متصوفه علمی و نظری، به جای لعن و تخطئه، مشحون از مجادلات و محاجات با متکلمین و فلاسفه است، این امر راه را برای کوتاه کردن دیوار بین این حوزه‌ها هموار ساخت و در تلطیف و تعدیل عقاید و نظرات همه آنان مؤثر افتاد. کار مهم تصوف این بود که دریافت فلسفی فیلسوفان را با دریافت درونی عارفان تطبیق داد و این امکان را فراهم آورد که عقل بدون مخالفت نفس بتواند نقش خود را ایفا کند. بدین‌سان، پیوندی تدریجی بین فلسفه اسلامی و تصوف پدید آمد (نصر، ۱۳۸۲: ۱۶۲-۱۵۲).

پس از سده هشتم تقریباً همه فیلسوفان اسلامی، از قطب‌الدین شیرازی به این طرف، یا خود صوفیان عامل بودند یا لاقلاً به جهان‌بینی‌ای که تصوف عرضه می‌کرد، بسیار علاقه داشتند. این جریان سرانجام به ترکیب تعالیم نظری تصوف یا عرفان و فلسفه در اندیشه‌های ملاصدرا منتهی گردید (نصر، ۱۳۸۴: ۴۴). نکته جالب و قابل تأمل آن است که در دوران صفویه که فقها در حکومت نفوذ و نقش بارزی داشتند، بسیاری از حکمای متألّه از جمله میرداماد، ملاصدرا، عبدالرزاق لاهیجی و ملامحسن فیض از فقهای برجسته نیز بودند و گرایش آنان به آموزه‌های صوفیه و عرفانی، زمینه‌ساز نگاه مثبت فقها به فلسفه و عرفان شد و در این فرایند زمینه نوعی آشتی و نزدیکی بین فقها و حکما و متصوفه حاصل شد. با این تفاوت که این فقها و حکمای عارف، خارج از سلسله صوفیه و حلقه پیر و مرید و مرادی بودند و بدون دودمان و سلسله صوفیانه، وارث واقعی تصوف گذشتگان شدند، در عین حال جنبه‌های عوامانه و مبتذلی را که به تدریج در بین برخی پیروان متصوفه پدیدار شده بود، به شدت تخطئه و محکوم می‌کردند. به‌عنوان نمونه ملاصدرا که قویاً مدافع قدمای متصوفه بویژه افکار مولوی و ابن‌عربی و شارحان اوست و حکمت متعالیه وی به نحو آشکار ملهم از آن افکار است، در مقدمه «کتاب اسفار اربعه»، ترهات عوام صوفیه را درخور اعتنا نمی‌داند و در رساله «کسر اصنام الجاهلیه» به طعن و رد تصوف مبتذل می‌پردازد. وی حتی به برخی فقها و فلاسفه نیز می‌تازد و آنان را فریفته سخنان باطل می‌داند. تلاش ملاصدرا - که در مقدمه کتاب اسفار منعکس است - و برخی تابعین او، از یک سو متوجه تخطئه و تعدیل افکار و رفتار افراطی، انحرافی و هتاکانه فقها، فلاسفه و صوفیه است و از سوی دیگر

معطوف به ایجاد قرابت و آشتی بین آنهاست، به گونه‌ای که نشان دهد هیچ‌یک از این علوم نافعی دیگری نیست، همه در جای خود لازم و ضروری‌اند و می‌توانند به نحوی مکمل یکدیگر باشند. برای کمال و سعادت انسانی از هیچ‌یک از آنها گریزی نیست و به همه این معارف نیاز است. از همین روست که آثار ملاصدرا ترکیبی متلائم و متناسب از براهین عقلی، کشف و شهودهای عرفانی، آیات قرآنی و روایات نبوی است. (نصر، ۱۳۸۳: ۴۷۹).

نکته قابل ذکر در اینجا آن است که ایجاد تعامل، تعدیل و حتی ائتلاف و آشتی بین حوزه‌های کلام و فلسفه و فقه و عرفان به هیچ‌وجه بدین معنی نیست که به چالش‌ها و درگیری‌ها پایان داده و سفره لعن و تکفیر برچیده شد، زیرا چالش‌ها و تخطئه‌ها همچنان ادامه داشته و دارد و گاه تشدید هم شده است. منظور آن است که در فرایند تعامل و محاجّه صوفیه با سایر معارف که با پیدایش تصوف علمی و عرفان نظری حادث شد، زمینه‌های تعامل، تقارب و ائتلاف بین این حوزه‌ها فراهم گردید و بذریه‌ای را در سرزمین علوم اسلامی افشاند که حاصل آن تأسیس حکمت متعالیه و پیدایش عارفان غیر دودمانی واقعی بود. عارفانی که همزمان متکلم و حکیم و فقیه و صوفی بودند و در واقع و در عمل بین این حوزه‌های متخاصم، آشتی برقرار کرده، آنها را مکمل یکدیگر قرار دادند. علاوه بر این، اندیشه‌های ابن عربی حتی در بین برخی صوفیه که از مخالفان سرسخت او بودند نیز به تدریج اثر گذاشت و افکار آنان را تعدیل کرد. نمونه بارز آن سلسله کبرویه، بویژه فرد برجسته آن علاءالدوله سمنانی است که با برخی آموزه‌های ابن عربی، بویژه وحدت وجود به شدت مخالف بود و به لعن و تکفیر وی می‌پرداخت، اما به تدریج تحت تأثیر آن آموزه‌ها کبرویه در موارد زیادی به افکار ابن عربی نزدیک می‌شوند. حتی علاءالدوله هم به‌رغم مخالفت دائمی با وحدت وجود، تحت تأثیر پاره‌ای دیگر از اندیشه‌های وی قرار می‌گیرد. امیر سید علی همدانی و عزیز الدین نسفی از بزرگان کبرویه نیز به آرا ابن عربی بسیار نزدیک می‌شوند. (شریف، ۱۳۶۵: ۵۷۴ و زرین کوب، ۱۳۷۶: ۱۳۰ و بعد).

۴- پیدایش تصوف و عرفان شیعی: ظهور تصوف شیعی به معنی مصطلح را می‌توان با سید حیدر آملی در قرن هشتم دانست. سید حیدر معروف به صوفی، از بزرگان تصوف

است. تا قبل از او، صوفیان پیرو یکی از مذاهب اهل سنت بودند و بنا به یک نظریه، برخی از آنان شیعه بوده ولی تقیه می کرده‌اند. اما سید حیدر یک شیعه مسلم و آشکار و در عین حال یک صوفی و عارف بزرگ و صاحب مکاشفات والا بود. وی گرچه در موضوع «خاتم الاولیاء» با ابن عربی اختلاف نظر داشت و نظر ابن عربی را در برخی مصادیق آن به شدت رد نمود، اما تابع و شارح مکتب و عرفان نظری او بود. در عین حال با تلقی تازه از فصوص‌الحکم، به پالایش آن مبادرت ورزید. از این طریق عرفان شیعی پیوند عمیق و گسترده‌ای با عرفان ابن عربی پیدا کرد، بنا به گفته زرین کوب: «بدون شک سید حیدر تنها یک شاگرد مکتب ابن عربی نیست و در تقریر و تمهید عرفان شیعی و امتزاج تعالیم ابن عربی با طریقه سعدالدین حموی^(۱) نقش او اهمیت بیشتری دارد... تعلیم عرفانی او در عین حال تقریر و تهذیب تعلیم ابن عربی است. وی می‌کوشد نشان دهد حقیقت تصوف با تشیع یکی است و اگر هم نباشند به جایی نمی‌رسند. کتاب جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار او چنانکه خودش در خاتمه آن تصریح می‌کند، یه قصد تلفیق بین تصوف و تشیع نوشته شده است، چرا که شیعه اسرار انبیاء و اولیاء را به حسب ظاهر و شریعت حفظ کرده‌اند و صوفیه آن اسرار را بر حسب باطن و حقیقت نقل و حمل نموده‌اند. بدینگونه صوفیه، شیعه حقیقی محسوب‌اند» (زرین کوب، همان: ۱۴۰-۱۳۸).

به‌رحال سید حیدر و آثار او نقطه تحول مکتب ابن عربی به عرفان شیعی است و از این جهت می‌توان خط سیر آن را تا دوران صفوی و مکتب اصفهان که عرفان نقطه عطف مهم و جدیدی پیدا می‌کند، دنبال کرد. اما تصوف دودمانی شیعی توسط شاه نعمت‌آلی و طریقه نعمت الهی در قرن نهم پایه‌گذاری می‌شود (نفیسی، ۱۳۷۷: ۱۹۹) البته قبل از او برخی صوفیان فرقه کبرویه همچون امیر سیدعلی همدانی، شیعه قلمداد شده‌اند به نحوی که او را همچون نقطه عطفی در گرایش کبرویه به تشیع ذهبیه تلقی کرده‌اند (زرین کوب، همان: ۱۸۲). همچنین ظهور سید محمد نوربخش و فرقه نوربخشیه به مثابه نوعی نهضت تشیع، سبب شد تا طریقه کبرویه در خراسان و عراق و فارس تدریجاً به تشیع سوق داده شود (همان: ۱۸۳). نکته مهم آن است که هم تصوف نعمت‌اللهیه و هم تصوف کبرویه و هم تصوف نوربخشیه، پیوند وثیقی با افکار ابن عربی

داشته، تصوف دودمانی شیعی هم هویت نظری همسو با مکتب ابن عربی یافته است. همان‌گونه که اشاره رفت، نفوذ عرفان نظری در بین فلاسفه، متکلمین و حتی فقها به تدریج منجر به پیدایش نوعی ائتلاف و دوستی بین این نحله‌های متخاصم شد. می‌توان به وضوح مشاهده کرد که شکل عمیق‌تر و بارزتر این روند در عرفان شیعی طی شد و محصول برجسته آن حکمت متعالیه ملاصدرا بود. «مسیر ارزشمندی که به دوران صفوی تعالیم صوفیه به شکوفائی خود ادامه داد، شرح و بسط ماهرانه و چشمگیر سنت عرفان فلسفی بود که کلام، فلسفه مشاء و فلسفه اشراق و حکمت ابن عربی را به هم تلفیق کرد. چهره برجسته در این تلاش، ملاصدرا بود که به تبعیت از نوشته‌های حیدر آملی ابن عربی را به طرز مؤثر در بافت جهان‌بینی شیعی- ایرانی گنجانید.» (لوپزن، ۱۳۸۴: ۵۸).

۵- پیدایش تصوف غیر دودمانی: تصوّف علمی به تدریج گسترش یافت و با ورود به مباحثات و چالش‌های فلسفی و کلامی بر جاذبه‌های آن افزوده شد. این جاذبه بیشتر از آن جهت بود که جریان‌های دیگر علمی یعنی فلاسفه، متکلمان و فقها را به نحوی در برمی‌گرفت و دروازه‌های دنیای پر رمز و راز صوفیه را - اگرچه به نحو غیرمستقیم - به روی آنان می‌گشود. این واقعه انگیزه‌های قوی در سایر نحله‌های علمی مبنی بر امکان ورود به دنیای صوفیه و بهره‌مند شدن از حقایق و لذا اید معنوی آن ایجاد کرد. ورود به جهان تصوّف مستلزم در نوردیدن مرزهای تصوّف دودمانی و سلسله‌ها و انتطاب آن بود. زیرا سلسله‌ها و لقطاب صوفیه قواعد و آداب خاص خود را داشت و بدون ورود به جرگه صوفیان و رعایت آن آداب و قواعد و طی مراحل سیروسوک، آن هم تحت ارشاد پیر و شیخ و مراد، امکان‌پذیر نبود. بروز انحراف‌های متعدد در مراسم و رفتارهای آئینی صوفیه بویژه در قرون ۹ و ۱۰ نیز انتقادات و واکنش‌های جدی و گسترده‌ای را متوجه آن بخش از تصوّف می‌کرد که مستقیماً مربوط به وجه آئینی آن بود. وجهی که عمدتاً از جنبه فرقه‌ای و دودمانی صوفیه منبعت می‌شد. آن انگیزه‌های قوی و این انحراف‌های آسیب‌زا زمینه را برای شکل‌گیری جهان‌جدیدی از تصوف در قرن دهم فراهم ساخت که صرفاً بر مواجهید و مکاشفات و مقامات عرفانی توجه و تأکید می‌کرد و نه تنها از فرقه و مشرب

خاص مربوط به سلسله‌ها و اقطاب صوفیه فارغ بود، بلکه آن جنبه‌ها را نقد و تخطئه می‌کرد.

این جریان، همه جنبه‌های تصوف، بویژه وجوه علمی و نظری آن را در برداشت، اما از جنبه‌های فرقه‌ای و اجتماعی آن پرهیز می‌کرد. نکته جالب و قابل تأمل آن است که این جریان، برخلاف تصوف رسمی که صنف خاصی را در سیروسلوک و وصول به مقامات الهی تشکیل می‌دادند، مختص یک صنف نبود و سایر اصناف علمی را نیز در بر می‌گرفت. برخی از سرسخت‌ترین مخالفان صوفیه، یعنی فقها، با حفظ شأن فقهی خود تبدیل به سالکان واصل شدند و بعضی از متکلمین و فلاسفه نیز با حفظ شأن علمی خود به عارفان بزرگ و صاحبان مکاشفات عالیة عرفانی ارتقا یافتند. آشتی و ائتلاف حقیقی بین فقه و کلام و فلسفه و عرفان عملاً در وجود آنان شکل گرفت. این روند در عرفان شیعی جلوه و نمود بارزتری یافت و بسیاری از فقهای شیعی بویژه از قرن ۱۱ پدیدار شدند که همزمان متکلمان، فلاسفه و عرفای بزرگی بودند. همچنین بسیاری از فلاسفه را مشاهده می‌کنیم که فقهای بزرگ و عارفان واصل کامل بودند. شاید بتوان آغازگر این جریان را سید حیدر آملی در قرن ۸ دانست، اما اوج آن به قرن ۱۱ می‌رسد که از آن پس به صورت یک روّیه درمی‌آید و افراد زیادی را دربر می‌گیرد. افرادی همچون میرداماد، میرفندرسکی، ملاصدرا، شیخ بهائی، فیض کاشانی، قاضی سعید قمی، سید بحرالعلوم، شیخ مرتضی انصاری، ملا احمد نراقی و ملاهادی سبزواری. در این فرایند نیز ردّپای ابن عربی به وضوح آشکار است. زیرا اساساً شکل‌گیری این جریان با عرفان نظری وی امکان‌پذیر شده است و وجه غالب افراد این جریان را پیروان مکتب محیی‌الدین تشکیل می‌دهند. زرین‌کوب در خصوص پیدایش تصوف غیر دودمانی چنین می‌گوید: «با انحطاط صوفیان صفوی و اشتغال آنها به مشاغل پست عوانی و نوکری، تصوّف خانقاهی و رسمی به نحو بارزی دچار ابتدال و رکود گشت. مع‌هذا روح تصوف و جوهر معنوی آن از بین نرفت و دو رکن عمده تصوف، جنبه زهد آن که متضمن اجتناب از اعانت ظالمان عصر و التزام عزلت بود، در عمل مورد توجه بعضی فقها و متشرعه واقع شد... اما جنبه عرفانی و ذوقی تعلیم صوفیه و اقوال آنها در باب وحدت وجود و شهود و توحید و فنا و نظایر آنها در این ایام، همراه با کتب مشایخی

چون ابن عربی و قونوی و عبدالرزاق کاشانی و قیصری و حتی مدرسان حکمت واقع شد... و روح تعالیم تصوف و اقوال امثال ابن عربی و امام غزالی تصوف روحانی آنها شد و بدینگونه ذوق تصوف را به علم تصوف تبدیل کردند و تزکیه و ریاضت و خلوت صوفیه را برای نیل به این مهم نیز مورد توجه قرار دادند و در واقع بدون آنکه در سلسله صوفیه و حلقه پیر و مرادی وارد شوند، وارث حقیقی تصوف قدما گشتند» (زرین کوب، همان: ۲۴۴-۲۴۵). مرتضی مطهری نیز در این باره می‌گوید: «از قرن دهم به بعد، به نظر ما عرفان شکل و وضع دیگری پیدا می‌کند... ثانیاً عده‌ای که داخل در هیچیک از سلاسل تصوف نیستند، در عرفان نظری محیی‌الدینی متخصص می‌شوند، که در میان متصوفه رسمی نظیر آنها پیدا نمی‌شود. مثلاً صدرالمتألهین و شاگردش فیض کاشانی و شاگرد شاگردش قاضی سعید قمی، آگاهی‌شان از عرفان نظری محیی‌الدینی بیش از اقطاب زمان خودشان بوده است، با اینکه جزء هیچیک از سلاسل تصوف نبوده‌اند. این جریان تا زمان ما ادامه داشته است. مثلاً مرحوم آقا محمد رضا قمشه‌ای و مرحوم هاشم رشتی... بطور کلی از زمان محیی‌الدین و قونوی که عرفان نظری پایه‌گذاری شد و عرفان شکل رسمی به خود گرفت بذر این جریان پاشیده شد... ثالثاً از قرن دهم به بعد ما به افراد و گروه‌هایی برمی‌خوریم که اهل سیروسلوک و عرفان عملی بوده‌اند و مقامات عرفانی را به بهترین وجه طی کرده‌اند بدون آنکه در یکی از سلاسل رسمی عرفان و تصوف وارد باشند و بلکه اعتنائی به آنها نداشته و آنها را کلاً یا بعضاً تخطئه می‌کرده‌اند. از خصوصیات این گروه که ضمناً اهل فقاہت هم بوده‌اند، وفاق و انطباق کامل میان آداب سلوک و آداب فقهیه است.» (مطهری، بی‌تا: ۱۱۳-۱۱۲). نکته قابل توجه دیگر در اینجا آن است که به موازات پیدایش این جریان عرفانی جدید، از اهمیت اقطاب صوفیه و برجستگی علمی و فرهنگی آنان کاسته می‌شود و شخصیت‌های بزرگی در میان آنان ظهور نمی‌کند. دلایل این امر از یک سو به پیدایش برخی درویشان دوره‌گرد و بی‌شرع و آغشته شدن آنان به اعمال و رفتار خلاف و حساسیت برانگیز بویژه در عصر صوفیه مربوط می‌شود که باعث شد تصوف را به قشری‌گری آلوده ساخته و وارد بدعت‌های آسیب‌زا نماید (زرین کوب، ۱۳۷۶: ۲۴۴). از سوی دیگر به نقد و تخطئه فقها و حکمای برمی‌گردد که زهد و سلوک عرفانی را پیشه خود ساخته بودند و اشتغال و ریاضت و

تزکیه نفس را از لوازم و شرایط اشتغال به حکمت می‌دانستند و در عین حال در اظهار مخالفت با صوفیان عصر متفق بودند (همان: ۲۴۵).

۶- ورود برخی مفاهیم و حقایق جدید به ساحت عرفان:

ابن عربی در عرفان خود مفاهیم و حقایقی را مطرح کرد که تا قبل از او در عالم تصوف یا بی سابقه بود یا به نحو اجمالی، پراکنده و نامنسجم مطرح بود. این موارد جدید بر عرفان تأثیر گذاشت و عمده مباحث نظری عرفان پس از او پیرامون آنها شکل گرفت. مهمترین موضوع عرفان ابن عربی، «وحدت وجود» بود. گرچه پیش از وی نیز برخی عرفا وحدت وجود را مطرح کرده بودند، اما به هیچ وجه به عنوان مبنا و اساس یک مکتب و نظام عرفانی نبود. نیکلسون معتقد است ابن عربی از برجستگان مذهب وحدت وجود، بلکه واضع این مذهب در اسلام است (نیکلسون، ۱۳۷۵: ۳۳).

نتیجه‌گیری

ابن عربی پایه گذار عرفان نظری و وحدت وجود است، گرچه پیش از او هم وحدت وجود مطرح بود ولی وی آن را در یک نظام نظری خاص طراحی و بیان کرد (کیائی‌نژاد، ۱۳۶۶: ۱۷۳). بعلاوه، سفرهای سه‌گانه در رساله سفار ابن عربی، یعنی سفر الی الله، سفر فی الله و سفر من الله، در حکمت و ادب صوفیه اثر گذاشت. مسائل مهمی همچون: فیض اقدس، فیض مقدس، مسئله ولایت، انسان کامل و وحدت جوهری ادیان نیز توسط ابن عربی مطرح شد و آثار خود را در عالم تصوف برجای گذاشت (زرین‌کوب، ۱۳۷۶: ۱۲۰). بعد دیگر تأثیر ابن عربی بر تصوف اسلامی موضوع تاویل است. رساله ترجمان الاشراق و شرح آن از لحاظ تاویل عرفانی اشعار عاشقانه، الگوی مناسبی برای فهم و تفسیر اشعار صوفیه واقع شد (همان). ابن عربی با توجه به آشنائی گسترده با علوم زمانه خود، بویژه آشنائی اولیه با فرهنگ مغرب اسلامی و سپس حضور در مشرق اسلامی و آشنائی با آن، ضمن اخذ برخی آموزه‌های عرفانی مشرق اسلامی، برخی آموزه‌های غرب اسلامی را نیز که متأثر از عرفان مسیحی و یهودی و نوافلاطونیان بود، مطرح کرد که وارد تصوف مصر و سوریه و ایران شد (نفیسی، ۱۳۷۷: ۵۴) زبان عربی و نحوه تاویل‌های عرفانی او، بویژه تاویل‌های آیات قرآنی نیز که به وضوح در کتاب‌های فتوحات مکیه و

فصوص الحکم مشهود است، چنان از ابعاد بدیع و نوآورانه برخوردار است که آثار عمیق خود را در فرایند تأویل‌های عرفانی صوفیه برجا گذاشت.

پی‌نوشت

۱. سعدالدین حموی از عرفای بزرگ خراسان و از سلسله کبرویه در قرن ۷ است که گرایش به ابن‌عربی داشت و شیعه بود و بنا به قولی گرایش شیعی داشت.

منابع

- ابن عربی، محی الدین (۱۳۸۵) فصوص الحکم، ترجمه، توضیح و تحلیل، محمد علی و صمد موحد، تهران، کارنامه.
- ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۶) چنین گفت ابن عربی، ترجمه سید محمد راستگو، تهران، نی.
- چیتیک، ویلیام (۱۳۸۳) عوالم خیال (ابن عربی و مسئله کثرت دینی)، ترجمه: سید محمد یوسف ثانی، تهران، پژوهشکده امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی.
- زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۶) دنباله جستجو در تصوف ایران، چاپ چهارم، تهران، امیرکبیر.
- کیائی نژاد، زین الدین (۱۳۶۶) سیر عرفان در اسلام، تهران، اشراقی.
- لویزن، لئونارد (۱۳۸۴) «مرور اجمالی: اسلام ایرانی و تصوف ایرانی وار»، میراث تصوف، ویراسته لئونارد لویزن، ترجمه دکتر مجدالدین کیوانی، ج ۱، تهران، مرکز.
- مطهری، مرتضی (بی تا) آشنائی با علوم اسلامی (کلام و عرفان)، قم، صدرا.
- مکی، محمد بن مظفرالدین محمد (۱۳۶۴) الجانب الغربی (فی حل مشکلات الشیخ محیی الدین ابن عربی)، به اهتمام: نجیب مایل هروی، تهران، مولی.
- شریف، میان محمد (۱۳۶۵) تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱ و ۲ نشر دانشگاهی.
- نفیسی، سعید (۱۳۷۷) سرچشمه تصوف در ایران، چاپ نهم، تهران، فروغی.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۲) آموزه های صوفیان، ترجمه حسین حیدری و محمد هادی امینی، تهران، قصیده سرا.
- نصر، سید حسین (۱۳۸۴) «شهور و تحول تصوف ایرانی»، میراث تصوف، ویراسته لئونارد لویزن، ترجمه مجدالدین کیوانی، ج ۱، تهران، مرکز.
- نیکلسن، رینولد (۱۳۵۷) پیدایش و سیر تصوف، ترجمه محمد باقر معین، تهران، توس.