

صُحُفُ كُلِّ

جایگاه عرفان ابن عربی
در شعر بدیع الزمان

دکتر علی اکبر شویکلائی



صُحُوحُ كُلِّ

جایگاه عرفان ابن عربی
در شعر بدایه‌الاهلوی

دکتر علی اکبر شویب‌کلاپی



انتشارات مولی

سرشناسه : شوبکلای، علی اکبر، ۱۳۴۷-
 عنوان و نام پدیدآور : صلح کل: جایگاه عرفان ابن عربی در شعر بیدل دهلوی/علی اکبر شوبکلای.
 مشخصات نشر : تهران: مولی، ۱۳۹۸.
 مشخصات ظاهری : ده، ۲۷۰ ص.
 شابک : 978-600-339-118-5
 وضعیت فهرست نویسی : فیبا
 یادداشت : کتابنامه: ص ۲۵۷.
 عنوان دیگر : جایگاه عرفان ابن عربی در شعر بیدل دهلوی.
 موضوع : بیدل دهلوی، عبدالقادر بن عبدالغفار، ۱۰۵۴ - ۱۱۳۳ق. -- نقد و تفسیر
 موضوع : ابن عربی، محمد بن علی، ۵۶۰ - ۶۳۸ق. -- عرفان
 موضوع : Ibn al Arabi -- Mysticism
 موضوع : شعر فارسی -- قرن ۱۲ق. -- تاریخ و نقد
 موضوع : Persian poetry -- History and criticism -- 18th century
 موضوع : شعر عرفانی فارسی -- قرن ۱۲ق. -- تاریخ و نقد
 موضوع : Sufi poetry, Persian -- History and criticism -- 18th century
 موضوع : عرفان در ادبیات
 موضوع : Mysticism in literature
 رده بندی کنگره : PIR۶۶۵۵
 رده بندی دیویی : ۸۵۹/۱۵
 شماره کتابشناسی ملی : ۵۸۸۰۵۷۰۰



انتشارات مولی

تهران: خیابان انقلاب-چهارراه ابوورحان-شماره ۱۱۵۸، تلفن: ۶۶۴۰۹۲۴۳-۶۶۴۰۰۰۷۹

وب سایت: www.molapub.com • اینستاگرام: molapub • تلگرام: molapub • ایمیل: molapub@yahoo.com

صلح کل، جایگاه عرفان ابن عربی در شعر بیدل دهلوی

دکتر علی اکبر شوبکلای • ویراستار: مهناز رئیس زاده

چاپ اول: ۱۳۹۸=۱۴۴۱ • ۵۲۰ نسخه • $\frac{۳۱۷/۱}{۹۸}$

شابک: ۹۷۸-۶۰۰-۳۳۹-۱۱۸-۵ ISBN: 978-600-339-118-5

طرح جلد: علی اسکندری • حروفچینی: دریچه کتاب • چاپ: ایران مصور • صحافی: نوری

کلیه حقوق مربوط به این اثر محفوظ و متعلق به انتشارات مولی است



انتشارات مولی

۱۱۸۰۵۷۰۰۰۰۰۰

فهرست مطالب

هفت	پیش‌گفتار
۱	۱. عرفان
۱۰	۲. زندگی ابن عربی
۲۴	۳. زندگی بیدل عربی
۳۹	۴. وحدت وجود
۵۲	۵. تمثیلات وجودی در غزلیات و رباعیات بیدل
۶۹	۶. وحدت ادیان
۹۶	۷. آفرینش
۱۳۹	۸. وجود خیالی
۱۶۰	۹. انسان
۱۷۶	۱۰. پارادوکس‌ها و تضاد
۲۴۳	۱۱. عشق
۲۵۷	فهرست منابع
۲۶۵	فهارس

پیش‌گفتار

کاروان حلّی شعر فارسی از قرن سوم تا قرن یازدهم پستی و بلندی‌های بسیاری را گذرانده است. اوج و فرود دوره‌های مختلف دارای ویژگی‌هایی است که آنها را از هم جدا می‌کند. این ویژگی‌ها که به صورت مکرر و با بسامد پُرطنین در شعر یک شاعر یا در شعر شاعران یک دوره نمود پیدا می‌کند، ویژگی‌های سبکی نامیده می‌شود. سبک، هماهنگی و وحدتی است که در شعر کسی وجود دارد. عوامل سبک‌ساز در دو حوزه‌ی صورت و معنا تجلی پیدا می‌کند و در هر دو حوزه، وجود بعضی ویژگی‌ها که به طور اتّفاقی و استثنایی حضور دارد جزء ویژگی‌های سبکی به حساب نمی‌آید؛ بلکه بسامد پُرطنین و چشمگیر یک عنصر سبک را می‌آفریند. «در علم سبک‌شناسی در مطالعه‌ی «نرم» و «انحراف از نرم» بودن یا نبودن یک عنصر یا چند عنصر، آن قدر اهمیت ندارد که بسامد آن عنصر یا عناصر. تمام نزاع‌هایی که سبک‌شناسان معاصر دارند؛ به گونه‌ای که یکی می‌گوید: سبک هندی از خاقانی شروع می‌شود، یکی می‌گوید: از فغانی و دیگری می‌گوید: از رودکی، همه نتیجه‌ی بی‌اطلاعی از همین مسأله‌ی نقش فرکانس یا بسامد در تحلیل‌های سبکی است»^۱. با این توضیح نتیجه می‌گیریم سبک هندی، سبکی مستقل و دارای ویژگی‌هایی با بسامد چشم‌گیر است که به شاعران این دوره، در میان دوره‌های مختلف شعر فارسی تشخّص داده است. این عوامل تشخّص در شعر شاعران مختلف، متفاوت است. سبک هندی و تشخّص‌های ایجاد شده در آن کوششی برای بازسازی و نو سازی

بنای نظم فارسی بود که به وسیله‌ی فردوسی‌ها پی افکنده شده بود و در دوره‌ی تیموری به بیمار در حال احتضار می‌مانست. «اسلوب هندی، به طور طبیعی نتیجه‌ی گریز از ابتدالی است که در عصر تیموری بر شعر فارسی حاکم بوده است و این گریز از ابتذال در ادای معانی و تصویرهای ذهنی شاعران در شعر صائب و کلیم به نسبت روزگاران، از روشنی و اعتدالی برخوردار است و با اندکی فاصله‌ی زمانی در شعر بیدل به گونه‌ای درآمده که امروز خواننده‌ی آگاه را نیز دچار شگفتی می‌کند^۱». شاعران سبک هندی از جمله بیدل کوشش می‌کردند تا شعر نیم‌مرده‌ی دوره‌ی تیموری را احیا کنند و در این راه با خلق مضمون، برپیکر شعری که از تکرار مضمون به زبان «خودکار» همانند شده بود و به «رستاخیز کلمات» نیاز داشت روح حیات دمیدند. تمام شگردهای این شاعران در همین مسیر بود. شگردهایی که بعدها با افراط سبب دل‌زدگی بعضی ادیبان و منجر به تولّد نهضت بازگشت شد. شگردهای مهم این سبک، بهره‌گیری از اسلوب معادله، حس‌آمیزی، تشخیص، تصویرهای پارادوکسی، ترکیب‌سازی‌های خاص، بهره‌گیری از فرهنگ و زبان عامیانه، تکرار قافیه، خلق ردیف‌های تازه و روش‌های دیگر که همه و همه فقط یک مقصد را دنبال می‌کرد: خلق مضمون تازه.

یکی از مهم‌ترین امکانات خلق مضمون تازه، به کارگیری فرهنگ عرفانی بود. فرهنگ عرفانی رایج در این دوره، مکتب وحدت وجود ابن عربی است. این مکتب به نحوی گسترده ایران و هندوستان و دیگر مناطق جهان اسلام را تحت تأثیر خود قرار داده بود. بیدل اما از این مکتب و موضوعات آن فقط برای مضمون‌سازی استفاده نکرده، بلکه این نگرش در اندیشه‌ی بیدل درونی شد و همانند مولوی، شعر در خدمت بیان دریافت‌های شهودی و اعتقادی قرار گرفت. هرچند هیجانات عاطفی در بیدل و شعر و اندیشه‌ی وی به اندازه‌ی مولوی نباشد.

از ویژگی‌های مهم سبک کلام بیدل، ابهام و پیچیدگی آن است. راه بردن به عالم معانی شعر بیدل کار آسانی نیست. رازگشایی از شعر او نیازمند آگاهی از زبان و

اندیشه‌ی اوست. شعر او شعر رمز و ابهام است. یکی از مهم‌ترین دلایل ابهام در شعر بیدل اندیشه‌ای است که او می‌خواهد بیان و تحلیل کند. گزارشی که بیدل از سیر روحی و ذهنی می‌دهد موجب دیریابی پیام اوست. این پیام همان تجربیات عرفانی او بر اساس نگرش وحدت وجودی است.

بیدل شاعری اندیشمند و متفکری بزرگ است. اگر با مؤلفه‌های عرفان و تصوّف اسلامی و زبان آن آشنا باشیم و به اشعار و آثار بیدل نگاه کنیم، می‌بینیم موضوعی که به شکلی گسترده بر تمام آثار او سایه افکنده، تفکر عرفانی است. حتّی مضامین معمول شعرش نمکی از عرفان دارد؛ آن‌هم با گرایش وحدت وجودی ابن عربی و پیروان او. «غزلیات عارفانه‌ی او نغمه‌هایی آکنده از معانی تازه و اندیشه‌هایی دقیق است. طپیدن‌های حیات و گرمی‌های احساس به‌طور محسوسی در سراسر سخن وی موج می‌زند».^۱ بنابراین، شناخت محتوای عرفانی شعر بیدل یکی از مقدمات ضروری شناخت سبک شعری اوست. تلاش ما معرفي این بُعد از کار بیدل و بیدل‌شناسی و در واقع شناخت سبک هندی است.

بی‌گمان سبک هندی پدیده‌ای جالب توجه است که به رغم ستیزه‌های فراوانی که با آن شده است، هم‌چنان پویا و زنده است. در تاریخ شعر فارسی سابقه‌ای این چنین نظام‌مند و شناسنامه‌دار برای مبارزه با یک سبک وجود ندارد که در نهضت بازگشت ادبی، بزرگان شعر و ادبیات به قیام علیه سبک هندی برخاسته‌اند. شعر هندی پس از حمله‌های شدید و بنیان‌برافکن مدّتی را در سکوت و خاموشی در سرزمین ایران سپری کرد و هم‌چون آتش زیر خاکستر، آرام آرام شعله کشید و خودنمایی کرد و در برابر نهضت بازگشت، اگر از سر انصاف بنگریم، پیروز میدان است. جلوه‌ی این پیروزی و خودنمایی همین است که امروزه شعر سبک هندی در عرصه‌ی علمی ادبیات معاصر به عنوان بخش فعال تاریخ ادبیات فارسی مورد توجه و اقبال ادیبان قرار گرفته است، اما نهضت بازگشت به دلیل اساس‌نامه‌ی خود که بنیاد بر تقلید داشت هر روز ناپیداتر و خاموش‌تر می‌شود. این ستیز و کشمکش به

پیروزی آن طرفی ختم شد که فرزندِ خصال خویشان بود و بر فضل پدر تکیه نکرده بود. در میان اشعار شاعران این سبک اگرچه افراط کاری‌هایی وجود دارد که ذوق سلیم آن را نمی‌پسندد؛ اما حجم بسیار گسترده‌ای از آن در معنی و مفهوم شعر ناب، قابل بررسی و توجه است. اشعاری که تا عمق جان یک شعرشناس نفوذ می‌کند، ذوق و احساس را برمی‌انگیزد و زیبایی هنری را جلوه می‌دهد؛ آن زیبایی که در شعر شاعران قبل و بعد از سبک هندی تجربه و دیده نشده است.

طرح موضوعات وحدت وجود در شعر بیدل سبک ویژه‌ای به شعر او داده که آن را از شعر دیگر شاعران سبک هندی متمایز کرده است. تمثیلات و تصویرهای شاعرانه‌ای که حاصل حضور این مباحث و مسائل است، ویژگی ابهام شعر بیدل را عمیق‌تر کرده و چهره‌ای فلسفی به آن بخشیده است.



عرفان

«عرفان» تجلی کوشش انسان برای کشف غیب و حقیقت است. کنجکاوی فطری انسانی است که در این دنیا با آنچه هست احساس غربت و بیگانگی می‌کند. عرفان تجلی بیتابی این روح کنجکاو و غیب‌جوست. شاید اولین مشکل در شناخت عرفان و تصوّف تعریف آن باشد؛ دشواری تعریف سبب شده است تا «هفتاد و هشت تعریف فقط از سده‌ی سوم و چهارم برای آن گردآوری شود»^۱. هر چند این تعریف‌ها بیش‌تر جنبه‌ی ادبی دارد، می‌توان چند نکته‌ی مشترک از آن‌ها استنباط نمود:

۱. عمل و اخلاق است^۲. ۲. ذوقی است و با قلب کار دارد نه با عقل^۳. ۳. غیرقابل انتقال و غیرقابل تکرار است^۴. ۴. معرفتی غیر قابل وصف و حدّ است^۵. ۵. مقصد این معرفت درک حقایق الهی و خداوند است^۶. «گوهر عرفان توجه باطنی به بی‌نهایت است؛ و این نه از راه اندیشیدن به دست می‌آید و نه از مجموعه‌ای اعتقادات، بلکه فقط از طریق کشف در وجود خویش قابل درک است. عرفان همان تجربه و احساس موجود نامتناهی و شهود وحدت خود با عالم است»^۷ و این

۱. عبدالرحمان بدوی، تاریخ تصوّف اسلامی، ص ۴۳.

۲. هجویری، کشف‌المحجوب، ص ۴۷. ۳. زرّین‌کوب، ارزش میراث صوفیه، ص ۱۰۰.

۴. شفیع کدکنی؛ دفتر روشنائی، ص ۱۹. ۵. زرّین‌کوب، کارنامه اسلام، ص ۱۰.

۶. نیکلسون، عرفای اسلام ص ۲۸. ۷. ضرابیه‌ها، زبان عرفان ص ۲۴۱.

معرفت بر پایه‌ی شهود مقید به شریعت قرار دارد.^۱ شهود صوفیه، ذوقی و معیار قبولش تسلیم قلب است نه تصدیق عقل. تسلیمی که به معرفتی آرام‌بخش و شیرین منتهی می‌شود در برابر جست‌وجوی عقلانی که به هر حال اضطراب‌آور است و گاه گزنده و تلخ، معترف به ناتوانی برای تسخیر طبیعت و هستی. تجربیات عرفانی علاوه بر پاسخ‌گویی به بسیاری از مشکلات ذهنی آدمی، احساسات او را تلطیف می‌کند. «تجربیهایی بی‌نشان و داستان‌ناپذیر. دریافتی باطنی که در حیطة عقل و استدلال نیست»^۲.

عرفان به دو نوع تقسیم می‌شود: ۱. عرفان عملی ۲. عرفان نظری

۱. عرفان عملی: عبارت است از ترک رسوم و آداب قشری و ظاهری و تمسک به زهد و ریاضت، خلاصه‌گرایش به درون^۳. عرفان عملی مجموعه‌ی وظایف و اعمالی را بیان می‌کند که سالک برای رسیدن به حقیقت باید آن‌ها را انجام دهد. «انجام یک سلسله اعمال و اجرای برنامه‌ی دقیق و سخت و پر مشقت برای گذشتن از مراحل و منازل سلوک که آن‌را طریقت هم می‌نامند»^۴. در حقیقت اساس و رکن عرفان همین است. چون عرفان از طریق عمل به دست می‌آید و پدیدار می‌شود و معرفت‌ها با عمل بر قلب سالک می‌افتد.... «عرفان و تصوّف یک راه است، اما راهی رفتنی؛ که بی‌رفتن و بدون انجام دادن هرگز نمی‌توان به آن رسید و دریافت درستی از آن داشت»^۵. «عرفان عملی روابط و وظایف انسان را با خود و با اجتماع و با خدا بیان می‌کند و در واقع همان اخلاق است»^۶.

۲. عرفان نظری: در تصوف تفسیر هستی بر مبنای عشق است. این تفسیر بر ترجیع‌بند خلقت ذات الهی؛ یعنی حدیث قدسی «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِياً» تکیه دارد^۷. صوفی سالک

۱. صدوقی سها، مقدمه شرح فصوص، ص ۷.

۲. ویلیام جیمز، دین و روان، ص ۶۳. ۳. صدوقی سها، مقدمه شرح فصوص، ص ۱۱.

۴. فروهر، کارنامه تصوف، ص ۳۵. ۵. کاظم محمدی، بایزید بسطامی، ص ۹ و ۱۱.

۶. قاسم انصاری، مبانی عرفان و تصوف، ص ۱۵.

۷. داریوش شایگان، آیین هندو و عرفان اسلامی، ص ۵۵.

معتقد به امکان ادراک حقیقت از طریق علم حضوری و اتحاد عاقل و معقول است.^۱ عرفان نظری به مجموعه‌ای از اندیشه‌های عرفانی اطلاق می‌شود که موضوع آن ذات حق و ظهورات او؛ یعنی اسما و صفات و افعال است. علاوه بر آن، عرفان نظری بر علوم متعددی از منطق گرفته تا فلسفه و کلام و آشنایی با اقوال و مکاشفات و یافته‌های عارفان مبتنی است. عرفان نظری همانند فلسفه الهی، به تفسیر جهان، انسان، خدا و رابطه‌ی میان آن‌ها می‌پردازد. این تفسیر بر اساس دریافت قلبی و شهودی است که می‌توان با عرفان عملی و انجام ریاضت‌ها همراه با رعایت دقیق اصول و روش‌های سلوک بدان دست یافت.

«عرفان نظری تا قبل از ابن عربی نظام‌مند نبود و در حد سخنان و کلمات قصار مشایخ تا شطحیات ایشان، در قالب نظم و نثر یا تأویلی که از آیات قرآنی و احادیث نبوی ارائه می‌کردند، رواج داشت؛ پس از ظهور ابن عربی نظم گرفت و به صورت یک جهان‌بینی کامل و نظام فکری منسجم در فهم حقایق جهان و درک معارف اسلام به عنوان بدیل یا مکملی برای جریان‌های فلسفی و کلامی درآمد»^۲. ابن عربی در عرفان نظری، مقامی شاخص دارد و در حقیقت تدوین‌گر و انسجام‌بخش آن است.

عرفان در هر دو بعد نظری و عملی بر تمام ارکان اسلام و امت اسلامی اثر گذاشت و مهم‌ترین اتفاق فرهنگی در سراسر دوره‌ی اسلامی ایران و عالی‌ترین نقطه‌ای است که در درون یا بیرون حوزه‌ی دینی برای فرد قابل تجربه است و مختص به جهان اسلام نیست. در هر دینی متناسب با ویژگی‌های فرهنگی آن دین، عرفانی هم وجود دارد. چرا که کوشش برای درک حقیقت محض و رابطه‌ی شخصی و مستقیم با مرکز هستی به فطرت آدمی وابسته است و به هیچ قوم و مذهبی محدود نمی‌شود. اگر بپذیریم که عرفان، نگاه هنری و جمال‌شناسانه نسبت به الاهیات و دین است، هیچ دین و مذهبی نیست که در آن نوعی «عرفان» وجود نداشته باشد. با این توصیف، هر چند مهد پرورش مراحل آغازین تصوف، ایران بوده است، اما ریشه‌ای کاملاً اسلامی دارد و آن‌هایی که ریشه‌ای غیراسلامی برای عرفان جست‌وجو

۱. زرین‌کوب، کارنامه اسلام، ص ۹.

۲. شیمل، ابعاد عرفانی اسلام، ص ۱۴.

می‌کرده‌اند، «به حدّ کافی تعمّق و تتبع و پختگی نداشته‌اند»^۱ و یا خود را گرفتار خیال‌بافی‌های شاعرانه و سرگرمی‌های غیرعلمی کرده‌اند که در دنیای علم، شوخ‌چشمی و گستاخی غیرقابل دفاع^۲ بوده است؛ چراکه پایه‌های عرفان بر آیات قرآن و سنت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله قرار دارد.

جریان تصوّف با تکیه به دریافت ذوقی و توجه به تأویل و گرایش‌های باطنی، در برابر متکلمین و متشرّعین ادعا دارد که در پی بسط پیام معنوی پیامبر است و در حقیقت صوفیه به بعد معنوی اسلام بیشتر توجه دارند. «این افراد از طریق شدّت تجربه‌ی دینی‌شان از سایر افراد جامعه متمایز می‌شوند. آنان سویه‌ی مقدّس زندگی را ژرف‌تر و به شیوه‌ای شخصی‌تر از سایر مردم می‌زیزند»^۳. این گرایش بر بعد معنوی دین یا سویه‌ی مقدّس زندگی در میان صوفیان مسلمان تأکید دارد که بر آیتانی از قرآن بنا شده است و خلافت انسان، بار امانت، وحی، جبرئیل، پیوند خدا با پیغمبرانش؛ یعنی انسان و مفهوم انسان کامل و... را بیان می‌کند^۴ که می‌تواند اساس حقیقی تصوّف قرار گیرد. فرقه‌های تصوّف خرقة به علی‌علیه‌السلام، امام شیعیان، می‌رسانند و از این طریق به محمد صلی‌الله‌علیه‌وآله مرتبط می‌شوند. «این نشان می‌دهد که آنان سعی داشتند سنت‌های آیینی خود را به همان منبع و مأخذ مستند کنند که سنت‌گرایان درست‌آیین می‌کردند»^۵. بنابراین تصوف اسلامی، در قرآن و تعالیم پیامبر و ائمه‌ی معصوم ریشه دارد، همان‌گونه که تصوف مسیحی وابسته به دین مسیح است.^۶

اساس نظر و عمل عرفا برای معرفت هستی و خداوند، قرآن کریم است و «در حقیقت جوهر تاریخ طولانی تصوّف بیان جدید و مکرّر، و در فرمول‌های گوناگون

۱. قاسم غنی، تاریخ تصوف در اسلام، ص ۶۲.

۲. زرین‌کوب، کارنامه اسلام، ص ۱۲ و ۱۳.

۳. میرچالیا، اسطوره رویاراز، ص ۷۳.

۴. شاهرخ مسکوب، هویت ایرانی و زبان فارسی، ص ۱۹۴.

۵. زرین‌کوب، تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن، ص ۴۹.

۶. نیکلسون، تصوف اسلامی و...، ص ۳۰.

این حقیقت جامع و فراگیر است که: لا اله الا الله^۱.

زبان عرفان

تصوّف در طول حیات خود تحولات زیادی یافته است. یقیناً تصوّف مولوی همان رنگ آغاز ایجاد تصوف را نداشته است. «تصوّف در آغاز و صدر اسلام به صورت عملی وجود داشت نه به صورت نظری^۲» و یا به عبارت دیگر «کهن‌ترین نوع تصوّف، زهد و ورع بود نه تصوّف فلسفه و نظر^۳». تصوّف مبتنی بر زهد و عبادت و اخلاص از مسجداً النبی و اصحاب صفّه آغاز شد و پس از آن به حسن بصری (وفات ۱۱۰ هـ) رسید و «از طریق مرید او، عبدالواحد بن زید (وفات: ۱۷۸ هـ) به سوریه و ابوسلیمان دارانی (وفات: ۲۱۵ هـ) و شاگردش احمد بن ابی الحواری (وفات: ۲۳۷ هـ) رسید و حرکت بصریه شکل گرفت^۴». علی‌رغم این‌که منشأ و ریشه‌ی فکری و اعتقادی برای ایجاد تصوّف قرآن و سنت است، و حتی بعضی از متصوّفه رسوم آن را به عهد پیامبر و رفتار او مرتبط می‌کنند و «عطار سلسله‌ی اویسیان را به اويس قرنی (وفات: ۳۷ هـ) منتسب می‌نماید و هم‌چنین گفته شده که پیامبر در هنگام رحلت خرقه‌ی خود را برای اويس ارسال فرموده است^۵؛ با این وجود تصوّف به عنوان یک نهاد اجتماعی و فرهنگی از زمانی دارای شناسنامه شد که زبان و ویژه‌ی خود را یافت. پس می‌توان گفت زبان تصوّف در آغاز با فقه و کلام تفاوتی نمی‌کرده است. آرام‌آرام در طی چندین سال به زبان خود رسید و از همان زمانی که زبان و ویژه‌ی خود را یافت، نفس کشید و چهره‌ی ویژه و مختصّ خود را در فرهنگ اسلامی یافت. تصوّف خالص، با زبان خاص و فرهنگ خاص خود، از زمان بایزید، تفاوتی روشن با فقها و متکلمین یافت. بنابراین نقطه‌ی آغاز تصوّف به تولّد زبان تصوّف بازمی‌گردد. عرفان به عنوان یک نهاد بزرگ فرهنگی که عمده‌ترین راه ارتباطی آن و بزرگان آن از راه

۱. شیمل، ابعاد عرفانی اسلام، ص ۶۹. ۲. قاسم غنی، تاریخ تصوف در اسلام، ص ۱۹.

۳. نیکلسون، تصوف اسلامی، و...، ص ۱۷.

۴. شیمل، ابعاد عرفانی اسلام، ص ۶۹.

۵. نوری، دیباچه‌ای بر مبانی عرفان و تصوّف، ۱۸۴.

زبانی رمزی و خاص است، در همه‌ی ادیان سهم به سزایی در زبان‌آفرینی داشته است و در اسلام هم همه‌ی زبان‌های اسلامی تحت تأثیر عرفان قرار گرفته‌اند. «شعر فارسی بدون شعرای عرفانی پارسی‌گوی چیزی نداشت.^۱ اینکه مولانا می‌گوید: «اصطلاحاتی است مر ابدال را» به همین زبان ویژه‌ی عرفانی نظر دارد. زبان ویژه‌ای که «همانند زبان هنر، در آن با «تخیل»، «رمز» و «چند معنایی» روبرویم. عرفان هیچ عارفی، از قلمرو زبان هنری او بیرون نیست و زبان، نقش اصلی را در خلاقیت عارف بازی می‌کند. حال و قال عارف، دو روی یک سکه است. تصوّف حوزه‌ی تجربه‌های تازه در زبان و اندیشه و تکامل تصوّف کاملاً وابسته به تکامل تاریخی زبان تصوّف است. آن‌هایی که زبان تازه ندارند و به تقلید از زبان عارفان پیشین می‌پردازند در روند تکاملی تصوّف ماحصلی ندارند. چون هر اندیشه زمانی حضور فعالانه دارد که زبان ویژه و تازه داشته باشد. این که مولانا می‌گوید: هین! سخن تازه بگو، تا دو جهان تازه شود، در واقع به همین نوآوری در اندیشه اشاره دارد. اندیشه و زبان نیز دو روی یک سکه است. اگر «کلمه نباشد اندیشه تجسم نمی‌یابد و به قلمرو سایه‌ها می‌رود^۲». اندیشه، بی‌زبان عدم و نابود است. به گفته‌ی نظامی:

خط هر اندیشه که پیوسته‌اند بر پر مرغان سخن بسته‌اند
گر نه سخن رشته‌ی جان تافتی جان سر این رشته کجا یافتی
ملک طبیعت به سخن برده‌اند مهر شریعت به سخن کرده‌اند^۳

زبان عرفانی که از نگاه و نگرش عرفانی سرچشمه می‌گیرد، اصیل‌تر از شکل‌ها و نگرش‌های دیگر دینی است، چهره‌ای شاداب‌تر و پرنشاط‌تر و صد البته اولی‌تر و سابق‌تر. این مطلب به‌ویژه درباره‌ی ادیان آسمانی بیش‌تر صدق می‌کند که منبع و منشأی آسمانی دارند. ایجاد و آغاز ادیان آسمانی ریشه‌ی لاهوتی دارد و این یعنی «هر تجربه‌ی دینی در آغاز راه خود، تجربه‌ای ذوقی و هنری است، ولی در طول زمان دست‌مالی و مبتذل می‌شود، کلیشه‌ای و تکراری می‌شود. نگاه عارف، این تجربه‌ی

۱. شیمیل، به دنبال ردهای مسلمانان، ص ۱۰۵.

۲. ویگوتسکی، اندیشه و زبان، ص ۱۶۵. ۳. نظامی، مخزن الاسرار، ص ۲۳۷.

مبتذل و دست‌مالی شده و نیز تکراری را، «نو» می‌کند^۱. یعنی به آغاز برمی‌گرداند و ما را با تجربه‌ی آغازین آن هم‌نوا می‌سازد. شعر عرفانی فارسی در حقیقت به دنبال این نو کردن زبان و تجربه‌ی دینی است و افرادی چون بیدل دهلوی که زبان تازه در بیان تجربیات و مفاهیم عرفانی آفریده‌اند، موفق‌تر بوده‌اند.

با وجود آن‌که تصوّف و زبان آن، پیش‌تر ایجاد شده بود، آغاز منسجم و دقیق شعر عرفانی فارسی با آثار سنایی غزنوی است. او کلمات پراکنده‌ی عرفا را نظم و انسجام بخشید و در قالب‌های بزرگ و مطرح شعر فارسی، آثاری ایجاد کرد که به گونه‌ی مستقیم یا غیرمستقیم سرمشق شاعران صوفی پس از خود شد؛ و همین آغازگری که وسیع‌ترین دایره را از جهت گسترده‌ی در زبان فارسی دارد، سبب شد که در تاریخ ادبیات فارسی شعر به قبل از سنایی و بعد از سنایی تقسیم شود؛ و خواننده‌ی اهل و آشنا تمایزی شگرف میان این دو مرحله احساس می‌کند. چون او حال و هوای تازه‌ای را وارد یک ساختار سنتی کرد. او همان مقامی را در شعر ایران دارد که بهار و نیما در ایجاد فضای نو و ساختار نو در شعر فارسی دارند. شعری را که سنایی آغازگر آن شد از فرم و محتوا به گونه‌ی پیوسته یا فقط با محتوا در فرم‌های جدید هنوز تداوم دارد.

فرقه‌های تصوّف

پس از رحلت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله اختلاف در اسلام آغاز شد. اولین موضوع اختلاف بر سر جانشینی آن حضرت بود. پس از آن به علل گوناگون مسلمانان به فرقه‌ها و گروه‌های متعدد تقسیم شدند تا حدیث تفرقه که از رسول صلی‌الله‌علیه‌وآله نقل شده بود، تجسم عینی پیدا کند. «حدیثی که به موجب آن مسلمانان به هفتاد و سه فرقه تقسیم می‌شدند». این تفرقه در میان صوفیان هم به دلایلی به وجود آمده است.^۲ تغییر تصوّف زاهدانه به تصوّف عاشقانه سبب شد که مکتب‌های عرفانی

۱. شفیع کدکنی، دفتر روشنایی، ص ۱۸.

۲. یکی از اساسی‌ترین مسائل در فرقه‌ها و طریقت‌های عرفانی نشان دادن یک شناسنامه

مختلف به وجود آید. «مکتب بصره تحت تأثیر تعلیمات حسن بصری (وفات: ۱۱۰ ه‍.ق) و شاگردان او در بغداد، مکتب بغداد را به وجود آورد که زیر نظر جنید بغدادی (وفات: ۲۹۷ ه‍.ق) اداره می‌شد. وقتی طریقت تصوّف به ابراهیم ادهم (وفات: ۱۱۰ ه‍.ق) در خراسان رسید، او روش مبتنی بر «سکر و عبادت» را تعلیم داد و مکتب خراسان بر این مبنا به وجود آمد. بسیاری از فرقه‌های تصوّف بر اساس شیخ و پیران بزرگ طریقت شکل گرفته که یکی از راه‌های اثبات صحت خرّقه همین بوده است؛ و البته روش سلوک فرقه‌ها، تفاوت‌هایی داشته است. «به عنوان نمونه، طیفوریه پیروان بایزید بسطامی‌اند و طریق آن‌ها غلبه و سکر است و جنیدیه صحو و ... موضوعات گوناگون در طریقت‌ها مطرح است. اما تمام فرقه‌ها با روش سلوکی متفاوت دارای هدفی مشترک؛ یعنی کشف حقیقت‌اند. زبان و ادبیات تصوّف در ایران و زبان فارسی در طول زمان لطافت و زیبایی‌های نوینی یافت تا به نقاط اوجی چون مولانا و حافظ برسد. عرفان‌شناسان از همان آغاز به تقسیم‌بندی و طبقه‌بندی صوفیان می‌پرداخته‌اند. «سَلَمی، مورخ تصوّف در قرن چهارم، صوفیان قلمرو جغرافیایی اسلام را در پنج طبقه دسته‌بندی کرده است. این طبقه‌بندی نظم دقیقی ندارد. هر طبقه معرفی صوفیان در یک دوره‌ی زمانی بدون معیاری مشخص است.

← برای سلسله‌ی پیران هر طریقت است که بتوانند در نهایت این سلسله را به پیامبر اسلام صَلَّی‌الله‌علیه‌وسَلَّم منتسب نمایند. «تقریباً همه‌ی سلسله‌های تصوّف خرّقه به علی‌ابن‌ابی‌طالب‌علیه‌السلام امام شیعیان می‌رسانند» (مسکوب هویت ایرانی زبان فارسی، ص ۲۱۶). یا عمدتاً به امام جعفر صادق و امام رضا‌علیهما‌السلام» (کرین، تخیل خلاق، ص ۴۹). «اما گویا فقط نقشبندیه خرّقه به ابوبکر می‌رسانند نه به علی علیه‌السلام» (هجویری، کشف‌المحجوب، ص ۶۸۶). ولی آن‌هم از راه امام جعفر صادق علیه‌السلام. نقشبندیان شجره‌ی سلسله‌ی خود را از پیامبر صَلَّی‌الله‌علیه‌و آله به ابوبکر و بعد از او به سلمان فارسی به قاسم‌بن‌محمد بن‌ابی‌بکر، امام جعفر صادق علیه‌السلام، بایزید بسطامی، ابوالحسن خرقانی، ابوالقاسم گرگانی و ... تا به خواجه بهاء‌الدین محمد بخاری نقشبند (وفات ۷۹۱ ه‍.ق) می‌رسانند. عمده‌ترین دلیل این نوع سلسله‌سازی گسترش فوق‌العاده و قدرت‌گیری عرفان شیعی در زمان سیدحیدر آملی بود و بازتاب آن ایجاد طریقت نقشبندیه از سوی سنیان بود. (الشیبی، تصوّف و تشیع، ص ۱۲۳). ظاهراً غیر از استثنای نقشبندیه، تقابلی در این موضوع میان فرقه‌های تصوّف وجود ندارد.

فرقه‌هایی که به نام بزرگان تصوّف ایجاد شده بودند در طول زمان به شاخه‌ها و طریقت‌های دیگر تقسیم شدند که مجموعاً فرقه‌ها و طریقت‌های زیادی ایجاد شده بود که تلاش می‌کردند، با ارایهٔ سلسله‌ی خرقه و مباحث نظری دیگر، خود را به پیامبر متصل و منسوب نمایند. این طریقت‌ها و شخصیت‌ها تأثیرات اجتماعی و فرهنگی فراوانی بر جای نهادند. تصوّف اسلامی از قرن سوم هجری با ظهور بزرگانی هم‌چون ذوالنون، محاسبی، بایزید و جنید بغدادی چهره‌ای روشن پیدا کرد و با ظهور حلاج، مشهور خاص و عام شد و در قرن چهارم آثاری چون تعرف و کشف‌المحجوب به وجود آمد، که اولین کتاب نثر فارسی از تصوّف است. هم‌چنین آثاری چون قوت‌القلوب و رساله‌القشیریه و بعد از این آثار، رباعیات ابوسعید و پس از او، آثار خواجه عبدالله انصاری پایه‌های عرفان و تصوّف را استوار کرد. ابوحامد غزالی با آثار عظیمش به تصوّف رنگ شرعی بخشید و در سایه‌ی او، تصوّف احساس آرامش و آزادی کرد و به رشد و بالندگی خود ادامه داد. کسانی چون عین‌القضات (وفات: ۵۳۵ ه‍.ق) و احمد غزالی (وفات: ۵۱۷ ه‍.ق) و دیگران از لحاظ نظری به استحکام تصوّف اسلامی مدد رساندند. در مغرب جهان اسلامی بزرگانی چون ابن‌عریف، مؤلف کتاب محاسن‌المجالس و ابومدین، استاد ابن‌عربی، جلوه‌گر می‌شوند و هم‌چنین در شرق علاوه بر شیخ اشراق، احمد رفاعی و عبدالقادر گیلانی و نجم‌الدین کبری ظهور کردند و تصوّف استقرار کامل یافت. ابن‌عربی در چنین شرایطی و با در اختیار داشتن چنین میراث گرانبهایی پا به عرصه‌ی وجود نهاد.

زندگی ابن عربی

دین مبین اسلام پس از برآمدن از حجاز به سوی سرزمین‌های دیگر گسترش یافت. گسترشی که در قرون اولیه با سرعت و شدت در جریان بود، در یکی از جهت‌ها از طریق آفریقا به اسپانیا رسید. «و هم‌چون صاعقه‌ای که از آسمان فرود آید، مرحله‌ای دیگر به جریان فتوحات طولانی و توسعه سرزمین‌های اسلامی افزود»^۱. «هنگامی که طارق بن‌زیاد بر کرانه‌ی دریا به سپاه خود فریاد زد: أَيُّهَا النَّاسُ! أَيْنَ الْمَقَرُّ؟ الْبَحْرُ مِنْ وَرَائِكُمْ، وَالْعَدُوُّ أَمَامَكُمْ، فَلَيْسَ وَاللَّهِ إِلَّا الصَّدْقُ وَالصَّبْرُ، این سخن موجز و بلیغ بود که قلب سپاه اسلام را تکان داد و دشمن را درهم شکست»^۲. اسپانیا سرزمینی برکنار دریای حدفاصل میان امپراطوری اسلامی و اروپاست، مرز میان شرق اسلامی و مغرب زمین، رابط بین اسلام و مسیحیت. اهمیت بسیار اسپانیا از این نظر است که پل انتقال تجربیات دانشمندان اسلامی به اندیشمندان اروپایی است.

در طول مدت حاکمیت اسلام بر اسپانیا فرهنگ اسلامی تأثیر عمیقی بر اندیشه و تمدن آن برجای گذاشت. بزرگانی چون ابن‌حزم اندلسی و حکیمی مثل ابن‌رشد قرطبی و محدث و مفسر گرانمایه‌ای همانند بقی بن مخلد قرطبی و دانشمندان

۱. مونتکمری وات، اسپانیای اسلامی، ص ۱.

۲. محمدعلی طالقانی، مقدمه کتاب اسپانیای اسلامی، ص ۵.

بی‌شمار دیگر، یکی از نتایج حضور اسلام و فرهنگ اسلامی در این سرزمین بوده است. از این میان یکی از بزرگان اندلسی که تأثیری شگرف در عرفان و فرهنگ اسلامی نهاد ابن عربی است.

«ابو عبدالله محیی‌الدین محمد بن علی بن محمد بن احمد بن عبدالله بن حاتم طایی در هفدهم رمضان سال (وفات: ۵۶۰ ه‍.ق.) در مرسیه‌ی اسپانیا (اندلس) متولد شد^۱، و این روز در تقویم قمری نخستین سالروز اعلام عید قیامت از سوی حسن بن محمد بن بزرگ امید (وفات: ۵۶۲) در میان اسماعیلیان است^۲». ابن عربی به القابی چون محیی‌الدین، شیخ اکبر و ابن افلاطون مشهور است که ظاهراً این القاب، از جمله لقب شیخ اکبر از سوی استاد وی ابومدین تلمسانی (وفات ۵۸۸ ه‍.ق) یا مریدان به وی داده شده است. این شاعر، نویسنده، فیلسوف، عارف، محدث و مفسر اسلامی در خانواده‌ای دارای ثروت و مکتب و مشهور در نجابت و تقوی و پارسایی متولد شد. «خانواده او از موقعیت اجتماعی والایی برخوردار بودند. خال او حاکم تلمسان در الجزایر بود، خودش نیز در بخشی از عمر خود، ملازم برخی حاکمان محلی شد^۳». «در خانواده‌ی ابن عربی دو دایی او اهل زهد و ریاضت بودند..... و یکی از عموهای او به نام عبدالله بن محمد صوفی، صاحب‌مقام و پیش‌گو بود^۴». این اصالت خانوادگی و مکتب آن‌ها امکان زندگی مناسبی را برایش فراهم ساخت. وی در هشت سالگی به اشبیلیه رفت و در آن‌جا به تحصیل پرداخت. «هر چند ابن عربی از سن کودکی در معرض نفحات الهی و عنایات ربانی بود، قصداً و رسماً در سال ۵۸۰ ه‍.ق در بیست‌ویک سالگی به طریق تصوف وارد شد. از همان آغاز ورود به تصوف به شهرت رسید در حالی که بیست‌وشش سال بیش‌تر نداشت، صوفی بلندآوازه‌ای به‌نام موسی‌بیدرانی برای بهره‌گیری از تعالیم او به اشبیلیه آمد. او در علم عرفان و علوم دیگر از محضر بزرگان زیادی بهره‌مند شد؛ تشنه‌ی علم و معرفت بود و برای به دست

۱. براساس سندی جدید تولد او را ۲۷ رمضان نوشته‌اند.

۲. محسن جهانگیری، محی‌الدین بن عربی چهرهٔ برجسته...، ص ۱.

۳. ویلیام چیتیک، طریق عرفانی معرفت، ص ۲۰.

۴. آسین پالاسیوس، زندگی و مکتب ابن عربی، ص ۳۸ و ۳۹.

آوردن آن در موضوعات مختلف به حضور همه استادان می‌رسید و از هر راهنما، ارشادی می‌گرفت. جهانگیری استادان تصوف او را سی‌ویک تن و استادان دیگری که در علوم دیگر داشته و از آن‌ها کسب فیض نموده است را بیست و پنج تن برمی‌شمارد. یکی از اساتید او ابومدین تلمسانی است که او را «شیخ مغرب می‌گفتند، همان‌گونه که عبدالقادر گیلانی را شیخ مشرق می‌خواندند»^۱، ابن عربی ابومدین را با بایزید مقایسه می‌کند. یکی از استادان ابن عربی ابوالعباس عرینی است. او اولین کسی است که ابن عربی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. عرینی زاهدی اُمی بود که نه حساب می‌دانست و نه نوشتن.

ابن عربی سلوک ظاهر و باطن داشته و شرق و غرب جهان اسلام را گشته است. «او در سی‌سالگی، سال ۵۹۰ هجری برای اولین بار اسپانیا را به قصد تونس ترک کرد. هفت سال بعد مکاشفه‌ای، او را به سوی شرق کشاند. در سال ۵۹۹، برای زیارت به مکه رفت و از آن‌جا به مراکز سرزمین‌های اسلامی مسافرت کرد و در مصر، عراق، سوریه و ترکیه اقامت گزید»^۲. وی در این سیر آفاقی به دنبال تکمیل مراتب انفسی خویش بود و در این راه به عالی‌ترین مقامات نیز دست یافت. اساتید معنوی بی‌شماری را می‌بینیم که ابن عربی با آن‌ها دیدار کرده و مشتاق یادگیری تعالیم ایشان بوده است. او می‌گوید که علم خویش را از کسی به دست آوردم که عامل به عقیده خویش بود و هرگز از رأی یا عقیده‌ای سخن نگفته‌ام، مگر این‌که مبتنی بر گفتارهای بی‌واسطه‌ی اشخاصی بوده است که خود سالکان آن طریق بوده‌اند»^۳. او در روش سلوک از میان طریقه‌ها و ریاضت‌های صوفیانه سخت‌ترین را برگزید. پس از تکمیل علوم تصوف و طی مراحل سلوک، در واقعه‌ای خضر را ملاقات کرده و بنابر قول جامی بی‌واسطه خرقه از دست مبارک خضر دریافت می‌کند. در میان مشایخ تصوف از علی بن عبدالله جامع خرقه گرفته است. در میان استادان ابن عربی زنانی هم حضور دارند که یکی از آنان «یاسمین، بانویی از مرشانه‌ی اندلس بود. ابن عربی از او با

۱. قاسم غنی، تاریخ تصوف در اسلام، ص ۴۹۵.

۲. چیتیک، طریق عرفانی معرفت، ص ۲۰. ۳. هانری کربن، تخیل خلاق، ص ۹۸.

عناوینی چون شمس‌الفقراء و فاطمه بنت مثنی یاد می‌کند^۱. ابن عربی در سفر به مکه در سال ۶۰۰ هجری پدر صدرالدین قونوی را می‌بیند که بعدها صدرالدین بزرگ‌ترین شارح اندیشه‌های او می‌شود. آشنایی و دوستی ابن عربی با پدر صدرالدین اهمیت و ارزش فوق‌العاده‌ای دارد. این دوستی سبب ورود صدرالدین به حلقه‌ی شاگردان و شارحان اندیشه‌ی ابن عربی شد. «چه بسا صدرالدین حلقه‌ی پیوند میان شیخ اکبر و صاحب مثنوی [مولانا] شده باشد^۲». اما نکته‌ی مهم شرکت فخرالدین عراقی در کلاس درس فصوص‌الحکم صدرالدین است که همین امر علاوه بر شعرها و غزل‌های عرفانی او که بر مذاق نظریه‌ی وحدت وجود ابن عربی است، نگارش کتاب لمعات است که بعدها جامی آن را با عنوان اشعة‌اللمعات تفسیر نمود. کتاب لمعات در حقیقت بیان اندیشه‌های ابن عربی به فارسی و همین کتاب است که بعدها در مدارس هند تدریس می‌شد. اگرچه ابن عربی خود به ایران سفر نکرد، اما اندیشه‌ی او از طریق صدرالدین و در شعر و زبان فارسی به دست کسانی چون فخرالدین عراقی در ایران و هندوستان گسترش یافت.

پدرش اهل علم و فرهنگ و با ابن رشد دوستی داشت. چون ابن عربی در نوجوانی به کشف و شهود نایل آمده بود، ابن رشد به ملاقات با او علاقه‌مند شد و بر اساس روایت ابن عربی با هم ملاقات کرده‌اند. همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد او در طول عمر خود از مطالعه فارغ نبود و از کسب فیض از حضور دانشمندان غافل نمی‌شد؛ به همین دلیل علوم زمان خود، اعم از فقه، حدیث، علم حروف، علم الفلک، علم الموسيقى، علم الطب و ... را فرا گرفته بود و در کنار علوم ظاهر از دانش ویژه‌ی اهل عرفان که مرحمت خداست، بهره‌مند بود. قرآن عمده‌ترین کتاب در نظم دادن نوشته‌های ابن عربی به حساب می‌آید و روایات، منبع بعدی اندیشه و نظریات اوست. این مبنای شناخت سبب شد تا اصطلاحات تمثیلی و رمزی او، همه از قرآن و حدیث نشأت گیرد.

کتاب فتوحات و آثار دیگرش حکایت از این دارد که از فرهنگ اسلامی و

عرفان پیش از خود به طور دقیق آگاهی داشته است؛ در عین حال «بنیان‌گذار اسلوبی تازه و سبکی بدیع در عرفان اسلامی به شمار می‌آید»^۱ و این سبک بدیع نقطه‌ی اوج تفکر صوفیانه در عرفان گسترده اسلامی است. اندیشه‌ی ابن عربی نشانه‌ی بلوغ و رشد اندیشه‌ی اسلامی و از این نظر حائز اهمیت است. این اندیشه چنان بزرگ است که «شناختی را که هر پژوهش‌گر، از ابن عربی به دست می‌دهد، به اندازه‌ی خود پژوهشگر است»^۲. کسی که ابتدائاً تلاش می‌کند ابن عربی را بشناسد خود را در آزمونی می‌یابد که در پی باد یا مه یا رد پای او می‌گردد؛ پس خضر راه می‌جوید»^۳. کلمات ابن عربی بسیار دشوار است، به این دلیل که پشتوانه‌ی عظیمی از آیات و روایات و تاریخ عرفان اسلامی را به همراه اصطلاحاتی که ساخته‌ی خود وی است، با خود دارد؛ زبانی که ویژه‌ی اندیشه‌ی اوست. بی‌شک منشاء دشواری و ابهام آثار ابن عربی را باید در ساختار تجربه‌ی عرفانی او جست. این تجربه‌ی عرفانی با زبان ویژه‌اش به سادگی به دست نیامده است. «ابن عربی ریاضت‌های بسیار می‌کشیده و مسیرهای سختی را طی می‌کرده است»^۴. این اندیشه که به سختی ساخته و پرداخته شده به صورتی عام و گسترده بر ادبیات صوفیانه در تمام مناطق جهان اسلام، از اندلس تا اندونزی تأثیر گذاشته است.

ابن عربی چنان سایه‌ی عظیمی بر عرفان اسلامی نهاده است که بدون شناخت او، در حقیقت شناختن تصوف اسلامی امکان‌پذیر نیست. بنابراین باید تکلیف یک متصوف یا محقق درباره‌ی او روشن باشد. «نسبت به او نمی‌توان بی‌طرف بود؛ یا لعن و نفرین یا تعزیز و تکریم»^۵. هرچند که تصوف از آغاز تا کنون همواره با مخالفت‌هایی مواجه بود، اما مخالفت با ابن عربی شدیدتر بوده است. ابن تیمیه به شدت به ابن عربی و کتاب فصوص الحکم او می‌تازد و مقدس اردبیلی در کتاب حدیقة الشیعه، وحدت وجودیان را به کفر و زندقه متصف می‌کند. سلسله‌ی مخالفان

۱. ابراهیمی دینانی، مروری بر سرچشمه‌های اندیشه‌ی ابن عربی، ۷۵.

۲. ابوزید، چنین گفت ابن عربی، ص ۱۴۰.

۳. چیتیک، سلوک معنوی ابن عربی، ص ۱۳.

۴. اولوداغ، ابن عربی ص ۴۵.

۵. عداس، سفر بی‌بازگشت، ص ۳۲.

به علاءالدوله سمنانی، برهان‌الدین بقاعی، مجلسی، شیخ احمد احسائی کشیده می‌شود. در عین حال کسانی او را قطب و ولی دانسته‌اند. در میان موافقان نظریه‌ی ابن عربی کسانی چون امام‌فخررازی، شیخ‌شهاب‌الدین سهروردی، سعدالدین حموی، شعرانی، قاضی‌نورالله شوشتری، شیخ‌بهای، فخرالدین عراقی، نعمت‌الله ولی، عبدالرزاق کاشانی، صدرالدین قونوی و بزرگان دیگر وجود دارند. سعدالدین حموی ابن عربی را «بحر موج لانهایه له» می‌خواند. بنا به قولی از علی‌قاضی طباطبایی «بعد از مقام عصمت و امامت، در میان رعیت، احدی در معارف عرفانی و حقایق نفسانی در حد محیی‌الدین عربی نیست و کسی به او نمی‌رسد. ملاصدرا هر چه دارد، از محیی‌الدین دارد و در کنار سفره‌ی او نشسته است^۱». این نوسان مرتبه در نظر موافقان و مخالفان، به اندیشه‌های او برمی‌گردد. اندیشه‌هایی که شاید بعضی از آن‌ها به‌طور پراکنده و غیرمنسجم در عرفان اسلامی بوده است، اما او آن‌ها را انتظام و انسجام بخشید.

تمام مخالفت‌هایی که با ابن عربی می‌شود ریشه در موضوع وحدت وجود دارد. که اگر درست فهمیده و دریافت گردد همه‌ی اشکالات بر می‌خیزد.

بزرگی ابن عربی با بزرگی مکتبی که او آفریده مرتبط است. سخن از ابن عربی، سخن از یک فرد نیست، سخن از یک تفکر، یک اندیشه‌ی جریان‌ساز است که گستردگی آن تا روزگار ما را هم گرفته و در تمام متون ادبی و عرفانی و مذهبی تا به امروز مطرح بوده است؛ چه به موافقت چه به مخالفت و یا به حیرت و بی‌نظری. اکنون پرداختن به ابن عربی برای حل مشکلاتی است که گریبان‌گیر جهان امروز است. «شاید چیزی را فرا راهمان قرار دهد که بتوانیم با کمک آن در جهان امروز قدمی برداریم^۲». به این دلیل در زمان حاضر می‌توان به ابن عربی بازگشت که او «نه فقط یکی از بزرگ‌ترین اساتید عرفان در اسلام، بلکه یکی از بزرگ‌ترین عارفان همه‌ی دوران‌هاست^۳». او در رده‌ی اولیا عارف جای دارد و اگر چه زبان و

۱. امینی‌نژاد، حکمت عرفانی، ص ۴۰. ۲. ابوزید، چنین گفت ابن عربی، ص ۴۰.

۳. کرین، تخیل خلاق، ص ۴۳.

نظریه پردازی او تا حدی شبیه به فلاسفه است، لیکن «کار او عرفان است نه فلسفه^۱». او با فلسفه زمانی وداع می‌کند و به‌طور کامل از ذهن و زندگی او رخت بر می‌بندد که در مجلس تدفین ابن‌رشد در قرطبه شرکت کرده بود. در این صحنه غمبار یک مفهوم رمزی نهفته بود، دفن فلسفه‌ی خشک ارسطویی و رشد و جهش اشراق و معنویت که پیش‌تر در بیست سالگی ابن‌عربی متولد شده بود. عرفان نظری اگر چه به‌گونه‌ای نامنظم و نامنسجم در اسلام و فرهنگ عرفانی آن وجود داشت و محیی‌الدین واضح آن نبود، اما آن را مدون کرد و این تصوف نظری و عرفان مدرسی به دست او ساخته و پرداخته شد.

آثار ابن عربی

ابن عربی بسیار پرکار بود و آثار فراوانی از خود به جا گذاشته است. او عمر خود را در تحقیق، نوشتن و تعلیم سپری کرد. درگیر مسائل سیاسی، اجتماعی جامعه نیز بود، به اندازه‌ای که حتی به گفته‌ی آسین پلاسیوس وی نقش مهمی در برانگیختن سلجوقیان روم علیه صلیبیان داشت. اما با این حال توجه او به تألیفات و تصنیف کتاب‌هایش اولین دغدغه‌اش بود. تعداد آثار او بسیار زیاد است. «در حکمی که در سال ۶۳۲ به نام مظفرالدین موسی حاکم دمشق مبنی بر اجازه‌ی آموزش آثارش صادر می‌کند از ۲۹۰ اثر خود نام می‌برد^۲». جهانگیری از ۵۱۱ کتاب و رساله‌ی او نام می‌برد و عثمان یحیی بیش از ۸۰۰ نوشته‌ی کوچک و بزرگ ابن عربی را در کتابی با عنوان «مؤلفات ابن عربی، تاریخ‌ها و تصنیف‌ها» فهرست کرده است. این تعداد آثار، نشانه‌ی آمیزش زندگی محیی‌الدین با نگارش است، گویی لحظه‌ای از عمر او بی‌قلم و کاغذ نگذشته است. تمام نوشته‌هایش رمزی از سیر درونی و سلوک باطنی اوست. حیات ابن عربی چنان سخت با تحقیق وی آمیخته است که حوادث تجربه‌ی درونی وی در تحقیقاتش صورت عینی پیدا کرده و به مرتبه‌ی رموز ارتقاء یافته

۱. مونتکمری وات، اسپانیای اسلامی، ص ۱۶۹.

۲. چیتیک، طریق عرفانی عشق، ص ۲۰.

است. هر چند همه‌ی آثار کوچک و بزرگ و حتی نامه‌های ابن عربی مهم‌اند و حاوی گوشه‌ای از حیات معنوی رازآلود او، اما در این جا به بعضی از آثار بلندآوازه او اشاره می‌شود.

فصوص‌الحکم: کتابی است که بیش از هر اثر دیگر ابن عربی مورد توجه قرار گرفته و بر آن شروح متعدد نوشته شده است.^۱ کتابی که ابن عربی مدعی است آن هدیه‌ای از سوی رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله است و می‌نویسد که «در رویا چنان دیدم که در دست رسول‌الله‌السلام کتابی بود و فرمود این کتاب فصوص‌الحکم است، بگیر و به سوی مردم بیرون آی تا ارباب قابلیت و استعداد بدان انتفاع یابند»^۲. این کتاب در بیست‌وهفت فصّ نوشته شده و در هر فص به یکی از پیامبران و یکی از مباحث اعتقادی می‌پردازد. «کتابی که بیش از هر کتاب دیگر ابن عربی خوانده می‌شود و در حقیقت وصیت‌نامه‌ی روحانی او به شمار می‌رود»^۳. این کتاب عمیق‌ترین تأثیر را در تکوین عقیده‌ی صوفیان داشت و پس از ابن عربی هیچ صوفی مسلمانی نبود - اعم از شاعر و غیر شاعر؛ عرب، فارس و ترک - که متأثر از فرهنگ اصطلاحات او و کتاب فصوص‌الحکم نباشد.

کتابی مختصر، رمزآمیز، پیچیده، که منشأ این پیچیدگی را باید در ساختار تجربه‌ی عرفانی جست. شاید ابهام‌های تعمّدی او نتیجه‌ی خوشنوی است که بر سر

۱. نقش الفصوص ابن عربی خلاصه یا شرح‌گونه‌ای بر فصوص است. فکوک صدرالدین قونوی توضیح‌دهنده‌ی مباحث مهم و اساسی فصوص است. پس از صدرالدین شاگردان او، مؤیدالدین جندی و عقیف‌الدین تلمسانی شارحان بعدی‌اند. سپس شاگرد جندی، عبدالرزاق کاشانی (وفات ۷۳۰هـ) و شاگرد کاشانی، داود قیصری (م ۷۵۱هـ) این کتاب را شرح کردند. شرح تاج‌الدین حسین خوارزمی (وفات ۸۳۸هـ) نیز قابل توجه است. کتاب نص‌النصوص سید حیدرآملی نیز در حقیقت شرح فصوص‌الحکم است. به گفته‌ی هانری کربن در مقدمه‌ی جامع‌الاسرار و منبع‌الانوار سیدحیدرآملی، تاکنون بیش از یکصد و پنجاه شرح و توضیح فصوص‌الحکم نوشته شده است که یکصد و سی شرح آن توسط ایرانیان نگارش شده است. شاید پس از قرآن کتابی که بیش از همه مورد توجه و شرح و ترجمه قرار گرفته است، فصوص‌الحکم ابن عربی باشد.

۲. خوارزمی، شرح فصوص‌الحکم، ص ۷۲.

۳. نصر، سه حکیم مسلمان، ۱۰۳.

عرفای نخستین آمد. و به گفته‌ی زکی مبارک، نویسنده‌ی معاصر مصری، «اگر محیی‌الدین ابن عربی خود را پشت نمادها پنهان نمی‌کرد او را هم مانند حلاج بر دار می‌کردند». همه‌ی آثار ابن عربی دارای وجه ادبی است. از آنجایی که این آثار، گزارش تجربه‌های درونی و عاطفی و دریافت‌های ذوقی است خود به خود به زبان ادبی و شعری گرایش یافته است. توانایی و استعداد نبوغ‌آمیز نویسنده‌ی این آثار سبب شد تا همه‌ی آن‌ها «از لحاظ ادبی شاهکار باشد. لیکن اثری مانند فصوص‌الحکم دارای کمال صوری قابل توجیهی است که مکمل محتوای آن است»^۱. این اثر جامع بین حکمت ذوقی و قوه‌ی تفکر است. در این کتاب هر پیامبر، یک حقیقت الهی یا محل ظهور یکی از نام‌های حضرت حق است.

فتوحات مکیه: کتاب عظیمی که ۵۶۰ باب دارد، در حقیقت دایرة‌المعارف عرفان اسلامی است. اصول عرفان و تصوف، معرفی شخصیت‌های عرفانی گذشته، مراحل و منازل سلوک و ... همه در این کتاب آمده است. از لحاظ وسعت و عمق بر هر اثر دیگری از این قبیل که پیش و پس از آن نوشته شده، برتری دارد. ابن عربی مکرراً یادآوری می‌کند که آن را به الهام خدایی نوشته است. شرحی است بر آثار عرفانی، آن‌گونه که ابن فارض آن را شرح دیوان خود می‌شمارد. کتاب فتوحات از جهت اشتغال بر بعضی مبادی شیعه هم دارای اهمیت است. با وجود آنکه در این کتاب به موضوعات فراوانی پرداخته و به تفصیل شرح و تحلیل شده، اما ابن عربی مدعی است که «اگر ضرورت و یا فرصت حاصل می‌شد می‌توانست مطالب زیادی را بنویسد که آن‌چه نوشته شده یک قطره در برابر اقیانوس است. و فهرستی چهارصد صفحه‌ای از موضوعات و مسائلی را ارائه می‌کند که می‌توانسته درباره‌ی آن‌ها بحث کند»^۲. ابن عربی این کتاب عظیم را به یکی از یاران طریقتش به نام عبدالله بدرجشی اهداء کرد.

ترجمان‌الاشواق: ترجمان‌الاشواق کتابی ادبی با زبان شعر، که تحت تأثیر دختر شیخ مکین‌الدین ابوشجاع، ظاهر ابن رستم ابن ابی‌رجاء اصفهانی به نام نظام سروده

۲. چیتیک، طریق عرفانی عشق، ص ۲۱.

۱. نصر، معرفت و امر قدسی، ص ۲۲۰.

است. «این کتاب و مطالب آن از سوی عوام قابل درک نبود و مورد اعتراض واقع شد^۱». اعتراضی که نشانه‌ی عدم درک معترضین و متعرضین، از اسلام و رمزهای آن و هم‌چنین کلام مبهم و نمادگرایانه ابن‌عربی است. ابن‌عربی نقطه‌ی اوج تفکر صوفیانه در اسلام است. او عارفی است که قرآن را می‌شناسد و با تفسیر و تأویل به خوبی آشنایی دارد و این آشنایی در آثارش تجلی یافته است.

«پیچیدگی سبک ترجمان الاشواق، نتیجه‌ی سیر شاعر آن در سپهری غیر قابل لمس و دور از اذهان مردم عادی است. از این جاست که آنانی که در تجربه‌ی او شریک نیستند و از این نوع افکار الهام نمی‌گیرند، از این عبارات پیچیده لذت نمی‌برند^۲» و آن را کفرآمیز و فسق‌آلود می‌یابند، شاعر آن را منحرف می‌خوانند و شایسته‌ی آزار و اذیت می‌دانند: همان‌گونه که بسیاری از عرفا و اولیا را به خاطر کلماتشان آزرده و این همان حکایت غربت در وطن است که آدم‌هایی چون عین‌القضات درگیر آن بوده‌اند و سعی کردند تا از خود دفاع کنند. ابن‌عربی نیز مجبور شد برای دفاع از خود شرحی بر غزلیات خود بنویسد. این نکته شایان یادآوری است که ابن‌عربی «وصلت با زن را هم‌تراز اتحاد با خدا می‌شمارد. از نظر او زن موجودی خاص و به واقع مظهر و محل ظهور و تجلی حق است و خدا در زن بیش‌تر متجلی است تا در مخلوقات دیگر^۳». همان‌گونه که اشاره شد شیخ اکبر پیری دارد از میان زنان صالح به نام فاطمه قرطبی و او کتاب‌هایی را زیر نظر او فراگرفته است. در مقدمه‌ی ترجمان‌الاشواق این زن را می‌ستاید و او را فخر زنان و مردان می‌خواند. در نظر ابن‌عربی زن محل انفعال و تکوین اتم صور یعنی صورت انسان و از متشابهات است که تأویل آن را جز خدا نمی‌داند. علم به قدر و ارزش زن از اسراری است که خداوند علم آن را به افراد خاص داده است و محبوبیت زنان در نظر پیامبر صلی‌الله‌علیه‌و آله از این علم حکایت دارد. ابن‌عربی به خوانندگان ترجمان‌الاشواق هشدار می‌دهد و اصرار می‌ورزد که عبارات و تغزلات آن را تعبیر

۱. نیکلسون، تصوف اسلامی و...، ص ۶۴. ۲. نیکلسون، تصوف اسلامی و...، ص ۶۴.

۳. محمدی، ابن عربی بزرگ عالم عرفان نظری، ص ۱۰۳.

عرفانی و روحانی کنند.

الاسرى الى مقام الاسرى: این کتاب هم مثل دیگر آثار ابن عربی پیچیده و نیازمند شرح است. ابن عربی در این کتاب از معراج خود سخن می‌گوید و در حقیقت معراج‌نامه‌ی اوست. «از نظر ابن عربی معراج برای وارثان و نایبان پیامبر صلی‌الله‌علیه‌و سلم نیز وجود دارد. با این تفاوت که معراج پیامبر با بدن جسمانی بود اما برای اولیا به صورت روحانی میسر و مقدور است^۱».

مواقع النجوم: این کتاب در حقیقت بیان بخشی از اعتقادات شیخ در موضوع سلوک و منازل آن است که بر مبنای نه فلک قرار داده و به تحلیل و شرح آن‌ها پرداخته است.

روح القدس: «از مهم‌ترین آثار ابن عربی است که آن‌را خطاب به نفس خود، اما به دوست صمیمی و برادر دینی‌اش، ابی‌محمد، عبدالعزیز بن ابی‌بکر قریشی مهدوی می‌نویسد که در تونس می‌زیست^۲». در پایان کتاب پس از نصیحت نفس، رازهای حروف الفبا را در ابیاتی بیان می‌کند.

انشاء الدوائر: در سه باب، باب اول، جدول هیولانی، باب دوم جدول حضرت الهیت و باب سوم آغاز و حدوث عالم است.

تفلیس ابلیس التعمیس: این کتاب گفت‌وگوی ابن عربی با ابلیس است. او اندیشه‌ی قدریه را از ابلیس می‌شنود و به ردّ آن می‌پردازد.

نقش الفصوص «نقوش الفصوص»: گزیده‌ای از فصوص‌الحکم که به وسیله‌ی خود ابن عربی نوشته شده و شاه‌نعمت‌الله‌ولی آن را به فارسی ترجمه کرده است.

حقیقة الحقایق: در موضوع وحدت وجود در شش فصل نوشته شده است. مهم‌ترین فصول این کتاب، ظهور حق در مظاهر اسماء و انسان کامل است.

رساله الانوار: این رساله در موضوع خلوت‌های عرفانی، انواع کشف و تفاوت میان وارد روحانی و شیطانی است.

۱. عداس، سفر بی‌بازگشت، ص ۱۰۷.

۲. قاسم انصاری، مبانی عرفان و تصوف ص ۱۰.

ابیات ده گانه: مجموعه‌ی ده بیت کلیدی از ابن عربی در موضوع وحدت وجود است که توسط علی بن محمد بن افضل الدین ترکه خجندی اصفهانی (وفات ۶۳۰ یا ۶۳۶) ترجمه شده است.

عناء مغرب فی معرفه ختم الاولیا و شمس المغرب: در این کتاب ابن عربی به مقایسه‌ی انسان و عالم می‌پردازد و می‌کوشد مقام و مرتبه‌ی خاتم الاولیا و مهدی (عج) را تعیین و مشخص کند.

التدبیرات الالهیه فی اصلاح المملکه الانسانیه: «ابن عربی در این کتاب به مقایسه‌ی انسان و جهان پرداخته و عظمت خالق و اهمیت خلیفه را با استناد به آیات و احادیث و گفتار بزرگان بیان کرده است. این کتاب در هفده باب تدوین شده است که باب هفدهم آن پنج بخش دارد.

کشف المعنی عن سر اسماء الله الحسنى: شیخ در این اثر با استناد به آیات به تفسیر و تحلیل نودونه نام از نام‌های مقدس حضرت حق تعالی می‌پردازد.

کتاب المعرفه (دفتر دانایی): در این کتاب ابن عربی دویست و نود و شش مسئله را به طور خلاصه توضیح داده است.

کتاب‌ها و رساله‌های کوچک و بزرگ دیگری چون: رساله غوثیه، درخت هستی، اسرار الخلو، حلیه الابدال، حجاب هستی، معرفت رجال الغیب، تهذیب اخلاق و آثار دیگری که چاپ شده یا انتشار نیافته است. همه‌ی این آثار پیرامون اندیشه‌ی عرفانی شیخ اکبر دور می‌زند و به بیان و توضیح مکتب او می‌پردازد. ابن عربی پس از سیر و سیاحت بسیار و برخوردار از فیض حضور اولیا و فقها و زنان و مردان بزرگ طریقت و پس از اندوختن علم و کمال بسیار در سال ۶۲۰ هـ در شصت سالگی وارد دمشق شد و در آن‌جا ساکن گردید. او دو سال پیش از مرگش از نگارش کتاب عظیم خود فتوحات فراغت یافت و در نهایت در بیست و هشتم ماه ربیع‌الآخر سنه‌ی ۶۳۸ هـ در شهر دمشق از دنیا رفت و در قریه‌ی صالحیه در دامنه‌ی کوه قاسیون مدفون شد.

ابن عربی پایه‌گذار عرفان نظری

عرفان به عنوان بزرگ‌ترین و گسترده‌ترین پدیده‌ی فرهنگی در جهان اسلام از

طریق پروردگار و هم چنین نهادهایی که در فضای این پدیده فرهنگی آفریده شده، تأثیرات عمیقی بر زندگی و اندیشه‌ی امت اسلامی نهاده است. این تأثیرات به خارج از جغرافیای اسلام نیز دامن کشیده است و هم اکنون در تمام فرهنگ‌ها و گوشه و کنار جهان می‌توان جلوه‌های آن را مشاهده کرد. بزرگان تصوف با حضورشان و پروردن مریدان و تألیف آثار بزرگ عرفانی در طول تاریخ تصوف به جریان رشد و گسترش این پدیده‌ی عظیم فرهنگی تداوم بخشیدند. بزرگان و رهبران مؤثری هم بوده‌اند که هیچ تألیفی و تصنیفی نداشتند، یا آثارشان ازمیان‌رفته و یا به‌وسیله‌ی مخالفان نابود شده، اما فقط نقل عباراتی جریان‌ساز که چکیده‌ی اندیشه‌ی آن‌ها بوده، به اندازه‌ی هزاران صفحه کتاب و نوشته به این حرکت فرهنگی مدد رسانده است؛ افرادی چون بایزید و حلاج. این سخنان و نوشته‌ها، آراء و نظریات عرفانی و اندیشه‌ی بزرگان عرفان را به گونه‌ای نامنظم و پراکنده در خود داشته‌اند. هرچند کوشش‌هایی برای انتظام این سخنان پراکنده در کتاب‌ها و رساله‌ها صورت گرفت، اما هرگز به مقصود و مقصد نهایی و کامل منتج نشد. کوشش‌هایی از گونه‌ی کشف‌المحجوب و رساله‌ی قشیریه و تعرف و شرح آن و نمونه‌های دیگر و هم چنین تلاش‌های شیخ اشراق (مقتول ۵۸۷ هـ). این امر عظیم به‌وسیله‌ی نابغه‌ی بزرگ عرفان اسلامی، محیی‌الدین ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸ هـ) به انجام رسید. او با تألیفات بسیار خود که نتیجه‌ی نبوغ و مطالعه در آثار گذشتگان و شاگردی علمای زمان و هم چنین ریاضت‌ها و تفکراتش بود، توانست این مهم را تمام کند و پیشوا و پایه‌گذار عرفان نظری اسلامی شود.

او پدر عرفان نظری و پیونددهنده‌ی عرفان بین دو مقطع تاریخی قبل و بعد از حمله‌ی مغول، و دو قطعه‌ی جغرافیایی شرق و غرب جهان اسلام است. «مکانات ابن عربی بدین معارف [عرفان نظری] همان نسبت شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا است با حکمت مشاء^۱». ابن عربی با خلق اصطلاحات و نظم و اتساق گفتارهای پراکنده توانست دوره‌ی جدیدی را در عرفان اسلامی آغاز کند که تا اکنون در حال فعالیت و

تأثیرگذاری است. مکتب او دارای ساختاری استوار و هر جزء آن با اجزای دیگر پیوسته و هماهنگ است. هرچند نمی‌توان همه‌ی این مکتب و موضوعات آن را در این جا تبیین کرد، لیکن در این اثر به بیان امهات نظریه‌ی ابن عربی و جلوه‌های آن در غزلیات و رباعیات بیدل می‌پردازیم.