

عرفان خراسان و ابن عربی؛ تفاوت‌های سلوکی

محمد رودگر*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۷/۱۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۹/۱۴]

چکیده

خراسان به دلایلی چون دوری از مرکز خلافت، همواره مرکز تصوف بوده است، چنان‌که شیعیان و معارضان سیاسی نیز به آن توجه داشته‌اند. تصوفی که امروزه از آن یاد می‌شود، حاصل واکنش‌های مکتب خراسان در برابر ابن عربی و شارحانش، چه در سلوک و چه در نظر (وحدت وجود)، است. نوع سلوک مشایخ خراسان در اندیشه‌های نظری ایشان تأثیرگذار بوده است. از این رهگذر، تفاوت‌هایی مبنایی و اساسی بین خود و مکتب ابن عربی می‌یافتند. پیدایش روش «وجه خاص» پس از روش «سلوک شطّار» فقط با بررسی این گونه از تفاوت‌ها توجیه‌پذیر خواهد بود. دیگر وجوه افتراق، در برابر تفاوت‌های چشمگیر نظری و سلوکی، رنگ می‌بازند و در نتیجه، بر عمق مخالفت‌های ابتدایی عرفان خراسان با ابن عربی و شارحان افزوده می‌شود. برای نشان‌دادن تفاوت‌ها در حوزه سلوک، در این پژوهش ابتدا سلوک در عرفان خراسان و آنگاه سلوک در مکتب ابن عربی بررسی و مقایسه شده است. ثمره این مقایسه، رخ‌نمودن تفاوت‌هایی است که علی‌رغم غلبه قاطع عرفان نظری ابن عربی، تشخیص و استقلال مکتب خراسان را دست‌کم در ساحت سلوکی ثابت می‌کند.

کلیدواژه‌ها: عرفان خراسان، مکتب ابن عربی، عرفان عملی، وجه خاص، شطّار.

مقدمه

ایران به مرکزیت خراسان، و خراسان به مرکزیت نیشابور، مهد تصوف بوده است (برتس، ۱۳۵۶: ۲۹۳-۳۱۳).^۱ بیشتر آثار اولیه تصوف در این محدوده تألیف شده‌اند. *اللمع سراج طوسی، التعرف کلابادی، طبقات الصوفیة سلمی، رساله قشیریة قشیری و سرانجام کشف المحجوب هجویری* که اولین کتاب تصوف به زبان فارسی است، همگی در حوزه خراسان تألیف شده‌اند. در آثار پژوهشی بسیار از «مکتب خراسان» یاد شده اما هیچ اثری به طور مستقل به ویژگی‌های آن نپرداخته است، چه رسد به اینکه تمایزات آن را در مقایسه با مکتب ابن عربی بیان کند. از مکتب خراسان و برخی از ویژگی‌های آن به طور پراکنده در آثار عبدالحسین زرین کوب و نصرالله پورجوادی یاد شده است، بدون آنکه به اصول سلوکی آن به طور خاص توجه شود. علی‌رغم شهرت «مکتب عرفانی خراسان»، برای موضوع حاضر پیشینه پژوهشی در خور اعتنایی نمی‌توان یافت و مقایسه آن در عرصه سلوک با مکتب ابن عربی، موضوعی جدید و در خور مطالعه است که بیانگر ضرورت بحث حاضر نیز هست.

بررسی تاریخی خاستگاه تصوف خراسانی، به‌خصوص در قرن دوم و سوم، کار مشکلی است. هنوز کسی نمی‌داند ملامتیه که از نیشابور سر برآورده‌اند، به‌درستی از چه زمانی و در چه اوضاع و احوالی پدید آمده‌اند. آیا محدود به قرون دوم و سوم می‌شوند یا آنکه خاستگاهی فراتر از این داشته‌اند؟ تا چه میزان می‌توان آموزه‌های پیش از اسلام را در پیدایش ایشان دخیل دانست؟^۲ و بسیاری از پرسش‌های دیگر که عیناً درباره تاریخچه نامعلوم پیدایش کرامیان نیشابور (پیروان محمد بن کرام)، اهل فتوت در حدود قرون دوم و سوم، حکیمیان بلخ (پیروان حکیم ترمذی)، سیاریان مرو (پیروان ابوالعباس قاسم بن عبدالله)، مطوّعه، و ویژگی‌های ناشناخته آنها نیز مطرح است؛ از جمله: تفاوت آنها با یکدیگر چیست و از همه مهم‌تر اینکه چه چیزی طریقت‌های باطنی و عرفانی خراسان را از تصوف عراق و شام متمایز می‌کند؟ ابهاماتی از این دست، پژوهشگر را وامی‌دارد برای نشان دادن استقلال عرفان خراسان، به‌ویژه پس از مکتب فراگیر ابن عربی، بیشتر به مبانی نظری و سلوکی عرفان خراسان تکیه کند.

در دهه‌های پایانی سده سوم، جنید بغدادی مکتب عرفانی بغداد را پایه گذاشت.

جنید، برخلاف معاصرانش همچون حلاج و قاطبه صوفیه خراسان، به جای سکر قائل

به اهمیت صحو بود و بر ظاهر شریعت و تصوف به عنوان علم (علم تصوف) پافشاری می‌کرد. پس از استقرار نظام خانقاهی و آنگاه تعریف و تعیین سلاسل از سوی بزرگانی چون احمد غزالی، به تدریج کار به جایی کشید که بیشتر اهل تصوف فارسی‌زبان بودند؛ تا آنجا که امثال عطار ترجیح دادند به فارسی بنویسند. این واقعیت است که زبان فارسی پس از قرون اولیه تصوف، به زبان اغلب صوفیان تبدیل شد. از قرن پنجم به بعد، زبان بسیاری از آثار عرفانی نیز فارسی می‌شود. ابن خلدون در مقدمه‌اش فصلی با عنوان «بیشتر دانشوران اسلامی از ایرانیان‌اند» می‌گشاید (ابن خلدون، ۱۳۵۳: ۳۳۰/۲). عطار خود در مقدمه تذکرة الاولیاء می‌نویسد: «اگرچه بیشتر [سخنان عرفا] به تازی بود، با زبان پارسی آوردم تا همه را شامل بود» (عطار، ۱۳۶۶: ۷). پس قاطبه جماعت عرفا و متصوفه و مریدان این طریق، در ایران و زیرمجموعه مکتب خراسان بودند که عطار خاص و عام را در پارسیان می‌دید. این موضوع، نشانه‌ای است بر غلبه تصوف ایرانی و از جمله خراسانی بر سایر طریقت‌ها و مکاتب موجود در آن زمان. در این دوره، تصوف برابر است با مکتب خراسان.

در قرن پنجم و ششم هجری / یازدهم و دوازدهم میلادی، مکتب خراسان برخی از ویژگی‌های مکتب بغداد را که وابسته به جنید بود، برگرفت و یکی از ظریف‌ترین و از نظر عرفانی عمیق‌ترین تجلیات تصوف را در احمد غزالی پدید آورد که تأثیرش نه تنها در مرید وی عین‌القضات همدانی بلکه در سراسر تاریخ بعدی سلسله کبرویه نیز مشاهده می‌شود (رضوی، ۱۳۹۱: ۴۰۵).

پس از سازمان‌دهی و تشخیص مکتب خراسان به دست احمد غزالی و اعلان رسمی «عشق» به عنوان محور اصول این مکتب، صوفیان معروف اغلب در دو گروه می‌گنجند: عراقی و خراسانی. در تصوف عراقی صحو غلبه داشت و در خراسانی سکر. البته این بدان معنا نیست که تمام عرفای خراسان سکری و همه متصوفه عراق صحوی بوده‌اند، بلکه رویکرد غالب در بین خراسانی‌ها سکر، و در بین عراقی‌ها صحو بود. اطلاق خراسانی و عراقی، به معنای انتساب به جغرافیای خاص یا تقسیم دقیق و منطقی عرفا به سکر و صحو نیست، بلکه حاکی از غلبه مفاهیم سکری در خراسان و صحوی در عراق است؛ وگرنه در آثار هر یک از مکاتب فوق، هم می‌توان سکر را یافت و هم صحو را.^۳ اگر هم کسی به دلایلی قائل به تقسیم خراسانی و عراقی نباشد، باید

از مکتب عراق به نفع خراسان صرف نظر کند. به هیچ وجه نمی‌توان تصوف خراسانی را به عنوان مکتب و گرایش عرفانی خاصی به رسمیت نشناخت. جنید بغدادی، معروف کرخی و سری سقّطی، بنیان‌گذاران مکتب صحو بغداد بودند. بایزید بسطامی و ابراهیم ادهم نیز مؤسسان مکتب سکر خراسان به شمار می‌آیند. یانیس اشوتس می‌نویسد:

بنده فکر می‌کنم عرفای مشرق‌زمین، بالخصوص عرفای ایرانی، گرایشی بیشتر به مکتب بایزید، یا به اصطلاح «مکتب خراسان»، داشتند و این گرایش به مذهب سکر و طریقت مستی، از دیرباز یکی از خاصیات عرفان ایرانی بوده. آنچه ما به نام «مکتب خراسان» می‌شناسیم، یک مکتب عرفان عملی است که پیوسته قرب معشوق الهی جسته و از همه چیز و در همه جا معشوق خود را جست‌وجو کرده و به ملاحظه مرایا و مظاهر او چندان توجه نکرده و به سبب غایت مستی از باده وحدت، کثرت مرایا و مظاهر را نادیده گرفته (اشوتس، ۱۳۸۱: ۳۵).

طبق این رویکرد، کسانی چون نجم‌الدین کبری از عارفان خراسانی‌اند و نه عراقی؛ گرچه وی ارتباطات وثیقی هم با طریقت‌های عراق، شام و مصر داشت. شواهد بسیاری وجود دارد که نجم‌الدین به جریان عرفان عاشقانه تعلق داشته است.^۴ غلبه سکر و عشق بر صحو و عقل‌گرایی، و تعلق خاطر به جریان عرفان عاشقانه که احمد غزالی در صدد تبیین اصول آن برآمد، از ممیزات مهم عرفان خراسان است که مدت‌ها پیش از ابن عربی پدید آمده بود.

پس از غلبه مکتب خراسان بر تصوف، اتفاق بزرگی رخ داد که باز هم سبب به حاشیه رفتن و محو تدریجی تمایزات مکتب خراسان شد. آن رخداد بزرگ، ظهور ابن عربی و آموزه‌های فوق‌العاده او بود. او بیشتر به معرفت‌خواهان عراقی (عرفان آفاقی) تمایل داشت. از این نظر، سلوک عرفانی او نیز متفاوت با سلوک در عرفان خراسان بود. تأکید عرفان خراسان در عرصه سلوک بر معاملات بود، ولی نگاه ابن‌عربی کاملاً هستی‌شناسانه و نظری است. غلبه دیدگاه‌های نظری ابن‌عربی حتی در سلوک، به اندازه‌ای بود که حتی بر تعریف او از سلوک نیز، چنان‌که خواهد آمد، تأثیرگذار بوده

است (نک: ابن عربی، بی‌تا: ۳۸۲/۲). وی بر نظام سلوکی رایج در عرفان خراسانی صحه می‌گذارد ولی به آن بسنده نمی‌کند و در گامی رو به جلو، سلوک در عوالم و اسما را مد نظر خود قرار می‌دهد؛ هرچند برای این نحوه از سلوک، نظام مستقل سلوکی خاصی عرضه نمی‌کند. البته برخی از شارحان ابن عربی در صدد برآمدن نظام سلوکی خاصی همانند نظام سلوکی عرفان خراسان، برای مکتب ابن عربی بازتعریف کنند (جندی، ۱۳۸۱: ۹۸؛ قیصری، ۱۳۸۶: ۲۹۸) که به نظر می‌رسد در این راه توفیقی نداشته‌اند.

وجوه افتراق عرفان خراسان و مکتب ابن عربی

وجوه افتراق میان عرفان خراسان و مکتب ابن عربی، فقط به تفاوت‌های سلوکی محدود نمی‌شود، اما به زعم نگارنده، تفاوت‌های سلوکی و نیز نظری، اهمیت بیشتری دارد. پیش از پرداختن به تفاوت‌های سلوکی، اشاره مختصری به برخی از دیگر وجوه ممیز عرفای خراسان با ابن عربی، در خور توجه خواهد بود؛ از جمله وابستگی عرفای خراسان به نظام خانقاهی و سلسله، برخلاف ابن عربی. سلسله منسوب به ابن عربی (اکبریّه) خارج از انشعابات مشهور در سلاسل صوفی است که بیشترشان خود را به معروف کرخی، امام رضا (ع) و در نهایت به امام علی (ع) و پیامبر اکرم (ص) می‌رسانند. صحت این انتساب بحثی است علی‌حده که در چارچوب این نوشتار نیست، اما تلاش صوفیه خراسان برای انتساب خود به این روش، بر همگان روشن است. یکی دیگر از مشخصات عرفان خراسانی، انتسابش به خراسان، با زبان و فرهنگی متمایز از زبان و فرهنگ ابن عربی است. ابن عربی در غربی‌ترین نقطه تمدن اسلامی در آن زمان، یعنی در اندلس، به دنیا آمده و هیچ‌گاه به شرق جهان اسلام، ایران و خراسان سفر نکرده بود؛ فارسی نمی‌دانست و با آموزه‌ها و سنت‌های عرفانی برخاسته از این فرهنگ خاص ارتباط وثیقی نداشت. در روزگاری که عرفای خراسان زبان شعر را برای بیان لطایف عرفانی خود برگزیده بودند، ابن عربی نمی‌توانست با اشعار فارسی سنایی، عطار و ... ارتباط برقرار کند. بنابراین، طبیعی است که ذهن، زبان و فرهنگ صوفیان ایرانی، با بزرگان عرفان سرزمین خود نزدیک باشد و نه ابن عربی. تفاوت دیگر عرفان خراسانی با عرفان ابن عربی، در التزام داشتن یا نداشتن یا حتی نفی برخی از سنت‌های جمال‌گرایانه است. سنت‌های جمال‌گرایانه، شامل سماع، شطح، شاهدبازی و ... است ولی در اینجا

فقط سماع مد نظر است. بیشتر عرفای خراسانی به سماع قائل بوده‌اند، برخلاف ابن عربی که در فتوحات به‌صراحت آن را غیرمجاز دانسته است (ابن عربی، بی‌تا: ۲۱۰/۱). عرفان خراسانی با ویژگی‌های خود، برای تمام اقشار جامعه حتی طبقه پیشه‌ور و بی‌سواد قابل پیروی است ولی عرفان ابن عربی پیش‌زمینه‌های عقلی و معرفتی خاصی می‌طلبد که برای عموم میسر نیست. مجالس عرفای خراسان، بار عام است که هر کسی می‌تواند وارد شود ولی مجالس درس فصوص، محضری خاص است.

می‌توان به این تمایزات در پژوهشی دیگر با تفصیل بیشتری پرداخت اما نوشتار حاضر بر تفاوتی ریشه‌ای متمرکز شده است که تمایزات فوق در برابر آن، جزء فروع به شمار می‌آید. تفاوت‌های فوق و نمونه‌هایی از این دست، میان عرفان خراسان و مکتب محیی‌الدین بسیار است ولی برای بازشناسی عرفان خراسان به عنوان مکتبی مستقل کافی نیست.^۵ بررسی تفاوت‌های تاریخی، اجتماعی، زبان و ادبیات و ... برای به رسمیت شناختن عرفان خراسان به عنوان یک مکتب چندان قانع‌کننده نیست، چه رسد به اینکه بخواهیم آن را با مکتبی دیگر مقایسه کنیم. بهترین روش برای رسیدن به عمق این تفاوت‌ها تبیین اصول نظری و سلوکی عرفان خراسان و مقایسه آنها با آموزه‌های ابن عربی است؛ یعنی سیر تطورات فکری دو طرف در بستر تاریخ. بی‌توجهی به تشخیص و استقلال عرفان خراسان از آنجا نشئت می‌گیرد که برخی پنداشته‌اند: «تصوف خراسانی قبل از آنکه مربوط به خصایص روحانی و مضامین او باشد، بیشتر جنبه جغرافیایی منظور است» (زرین‌کوب، ۱۳۷۹: ۳۱).

برخلاف نظر فوق، تفاوت پیران خراسان با ابن عربی و شارحان، فقط تفاوتی سطحی مربوط به اقلیم و جغرافیا یا تاریخ تصوف نیست، بلکه در سطح نظری و در نوشتار حاضر در سطح سلوکی نیز قابل مطالعه است. مشایخ خراسان در سلوک و عرفان عملی نیز تفاوت‌هایی در خود با آموزه‌های ابن عربی می‌دیدند. سلوک نجم‌الدین کبری سلوکی عاشقانه است و گزارش‌هایی که از رنگ‌ها می‌دهد او را به سهروردی نزدیک کرده، ولی چرا از همان ابتدا با ابن عربی فاصله‌هایی را رعایت کرده است؟ چرا مولانا، سعدالدین حمویه و نجم‌رازی، گرچه ابن عربی را می‌شناختند و قونوی از دوستان صمیمی‌شان بوده، گرایش به آنها نداشتند و نمی‌توان ارتباط فکری ثابت‌شده‌ای

سلوک در عرفان خراسان

سلوک عاشقانه خراسان، همان شیوه سلوکی رایج در احوال و مقامات (از مقامات تبَّئَل تا فنا) است با محوریت عشق. سلوک در منازل و مقامات یا به قول عطار در «هفت شهر عشق»، در واقع سفر در مراتب نفس آدمی است. از این نظر، سلوک خراسان بیشتر ناظر به مراتب نفس، طبع، نفس، قلب و روح، تا سرّ، خفی و اخفی (نجم‌الدین رازی، ۱۳۶۵: ۱۱۷ و ۱۲۱؛ العجم، ۱۹۹۹: ۸۰۸) است به انگیزه تزکیه نفس (قد أفلح مَنْ زَكَّيْهَا؛ شمس: ۹) و کشف حجاب انبیا و هستی؛ چنان که حلاج سرود:

بینی و بینک انی ینازعنی فارفع بلطفک انی من البین

(حلاج، ۱۳۹۴: ۲۹۹)

گرچه برخی، مراتبی چون عالم طبع، مثال روح، سرّ و ذات را همان حجاب‌هایی دانسته‌اند که سالک باید از آنها عبور کند (بحرالعلوم، ۱۳۶۰: ۱۲۹) اما آنچه در سلوک خراسانی مشهور است، نظریه سلوک در هفت مقام با راهنمایی پیر است که ابونصر سراج آورده است: توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل و رضا (سراج، ۱۳۸۰: ۸۶).

نجم‌الدین کبری، بنیان‌گذار و تدوینگر سلوک شطّار، می‌تواند بهترین نماینده پیران خراسان در عرفان عملی و سیر و سلوک، برای مقایسه با سلوک ابن عربی و شارحانش باشد. وی به طور کلی، طریقت‌های سلوکی را به سه گروه تقسیم می‌کند: ابرار، اخیار و شطّار.

۱. طریق ابرار (مجاهدت و ریاضت): تکیه اصلی ابرار، بر ریاضت و تهذیب و تبدیل اخلاق است. ارباب این طریقت، علمای علم اخلاق، بر آنند که بیماری دل از صفات نفسانی ذمیمه است. راه از بین بردن این صفات، تبدیل هر یک از آنها به صفت نیک مقابل آن است؛ زیرا «العلاج بالاضداد». البته زائل کردن تمام صفات ذمیمه مقدور نیست. زیرا این صفات ذاتی انسان است. پس مقصود از تهذیب اخلاق، به اعتدال درآوردن این صفات است.

۲. طریق اخیار (معامله): تکیه اصلی اخیار بر اعمال عبادی و ظاهری شریعت، مثل نماز، روزه، حج و مستحبات است. می‌توان این طریق را بر سلوک عابدانه، تطبیق کرد.

۳. طریق شطّار (محبت): تکیه اصلی شطّار، بر محبت و عشق الاهی است. شرط اول، موت ارادی است که با توجه به اصول ده‌گانه سلوکی نجم‌الدین کبری باید به آن

طریق علمای اخلاق، چهار اشکال اساسی دارد:

۱. تبدیل صفتی ذمیمه به صفتی حمیده بسیار طول می‌کشد و برای تبدیل تمام صفات، عمر آدمی کفاف نمی‌دهد.

۲. این طریق بر مجاهده استوار است و همین که سالک از محافظت نفس و مجاهده غافل شود، نفس دوباره سرکش و افسارگسیخته می‌گردد و بدتر از آنچه پیش‌تر بوده عمل می‌کند. زیرا سنگِ نفس را هرچند بیشتر بندند، گرسنه‌تر شود.

۳. کسی که به تبدیل و پرورش صفتی مبادرت می‌کند، صفات دیگرش خلل‌پذیر خواهد بود.

۴. واصلان این راه بسیار اندک‌اند و وصول با مجاهده نفس به ندرت حاصل می‌شود (همان).

سلوک در طریق اختیار (ارباب معاملات و عبادات) نیز، اولاً زمانی بس طولانی را می‌طلبد، و ثانیاً واصلان این راه از واصلان طریق ابرار نیز کمترند (همان).

و اما اهل محبت بر آنند که باید این مسیر را با عشق پیمود. عبادت در این طریق، عاشقانه است نه کلفتانه. تبدیل اخلاق نیز با کیمیای محبت حاصل می‌شود. با عشق به خدا، دیگر نیازی به رویارویی با تک‌تک موانع و رفع آنها نیست. زیرا موانع در مسیر عشق، خودبه‌خود از میان برداشته می‌شوند. نجم‌الدین طریقت شطار را برمی‌گزیند. زیرا این دو آفت اصلی در طریقت‌های پیشین را ندارد؛ اولاً نزدیک‌تر است و انسان را زودتر به مقصد می‌رساند، ثانیاً بدایات این راه از نهایت دو راه دیگر بهتر است. چه بسیاری از کسانی که در بدایت این راه به مقام وصل رسیده‌اند. تعداد این افراد حتی از کسانی که در نهایت آن دو طریق به وصل رسیده‌اند بیشتر است. از این‌رو این طریق را «راه طائران» یا «شطار» نامیده‌اند.^۶

یکی از جالب‌ترین ویژگی‌های طریقت شطار آن است که سالک در این راه همیشه در ترقی است، حتی پس از مرگ، در حالی که سیر و سلوک در دو راه دیگر، طبیعی است که با مرگ قطع می‌شود (همان: ۳۲). عبادت و ریاضت، با واسطه این بدن و در همین دنیا صورت می‌پذیرد و طبیعی است که وقتی مرگ فرا رسید، دیگر عبادت و ریاضتی نخواهد بود. سیر منقطع خواهد شد و سالک به آخرین مرحله ترقی خود خواهد رسید، اما متعلق عشق، روح و جان آدمی است. روح موجودی ابدی است و

معشوق او سرمدی است. پس راه عشق همواره باقی است. تفاوت دیگر این سه طریقه سلوکی با یکدیگر آن است که واصلان راه عبادت (معاملات) در نهایت به «جنت افعال» می‌رسند و واصلان راه زهاد به «جنت صفات» ولی واصلان راه عشق به «جنت ذات» نائل می‌شوند (همان).

سلوک در مکتب ابن عربی

عارفان در هر دوره، خواسته یا ناخواسته، در سلوک خود به موضوعی خاص مثل زهد، اخلاص، عشق یا معرفت توجه و بر آن تأکید ویژه داشته‌اند. این موضوع می‌تواند نظریه سلوکی کسی باشد. نحوه سلوک عارف، تحت تأثیر آموزه‌های خاص سلوکی یا حتی متأثر از جهان بینی و دستگاه منسجم عرفانی فردی دیگر، و نیز بسته به نوع برداشت از قرآن و سنت و مشارب مختلف عرفانی متغیر است. با توجه به موضوعاتی که در هر دوره نزد طایفه‌ای از عرفا اهمیت و مقبولیت می‌یافت، گرایش‌های سلوکی مختلفی در عرفان اسلامی شکل می‌گرفت با محوریت اموری چون زهد، عشق، اخلاص و ... پس از سلوک عاشقانه، که با احمد غزالی به اوج خود رسید، از قرن هفتم، تحت تأثیر آموزه‌های عرفانی ابن عربی، گرایش سلوکی خاصی، بر اساس عشق و معرفت، و البته با غلبه معرفت رواج یافت (نک: رودگر، ۱۳۹۰: ۷۵-۷۷).

سلوک از منظر ابن عربی به معنای انتقال از منزلی در عبادت به منزلی دیگر یا از عملی مشروع به عملی دیگر یا از مقامی به مقام دیگر یا از اسم و تجلی به تجلی دیگر است (ابن عربی، بی تا: ۳۸۲/۲). ابن عربی باب ۱۹۰ از فتوحات را چنین می‌نامد: «فی معرفة المسافر و هو الذی أسفر له سلوکه عن أمور مقصودة له و غیر مقصودة و هو مسافر بالفکر والعمل و الاعتقاد» (همان) و می‌نویسد: «المسافر فی طریق اللّٰه رجلان: مسافر بفکره فی المعقولات والاعتبارات و مسافر بالاعمال و هم اصحاب المعاملات» (همان). از عبارات ابن عربی در این زمینه به راحتی می‌توان دریافت که او سلوک فکری را هم تراز و چه بسا برتر از سلوک عملی می‌داند. وی در باب بعدی می‌نویسد: «السفر حال المسافر والطریق هو ما یمشی فیه و یقطعه بالمعاملات والمقامات والاحوال والمعارف لأنّ فی المعارف والاحوال الاسفار عن أخلاق المسافرین و مراتب العالم و منازل الاسماء والحقائق ...» (همان: ۳۸۳).

در اینجا نیز، چنان‌که پیدا است، معارف همراه با معاملات، مقامات و احوال ذکر شده و به سلوک در مراتب و منازل معرفتی اشاره شده است: مراتب عالم و منازل اسماء. ابن عربی در جایی دیگر به صراحت می‌گوید اگر سلوک دستاوردی معرفتی نداشته باشد و صرفاً به احوال و مقامات محدود شود، ارزشی ندارد: «السفر إذا لم یکن ظفر لایعول علیہ» (رحیمیان، ۱۳۹۳: ۱۳۰).

از مجموعه عبارات ابن عربی در باب سلوک، سالک، سفر و ... می‌توان دریافت که مراد او از سلوک، مفهومی فراتر از آن چیزی است که پیران خراسان در نظر داشته‌اند. این مفهوم را چه اینکه با عنوان «سلوک عارفانه» در کنار «سلوک عاشقانه» به رسمیت بشناسیم یا آنکه اصولاً آن را سلوکی عملی ندانیم، و شیوه‌ای خاص از سلوک فکری عرفانی بدانیم، شیوه‌ای است که به معاملات محدود نیست. علاوه بر آن، توجه ویژه‌ای به انتقال در عوالم و اسما دارد. سلوک عرفانی در این شیوه خاص، یعنی سلوک در نشأت و حضرات خمس: حضرت واحدیت، عالم عقل، عالم مثال، عالم طبع، عالم کون جامع یا انسان کامل (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۴۴۷ و ۴۴۸)؛ یعنی سلوک در عوالم مختلف دنیا، مثال و عقل که فیض مقدس است و آنگاه به عوالم بالاتر اعیان ثابت، واحدیت، احدیت، احدیت ذاتیه و الله تعالی که فیض اقدس است؛ یعنی سلوک در اسماء حق تا امّ ائمه الاسماء (الله): هر درجه از سلوک، اسمی از اسمای الاهی است تا اسم اعظم. چنان‌که ابن عربی گفته است، معرفت بدون بهره‌مندی از اسما مقدور نخواهد بود: «المعرفة باللّه معرفة من الاسماء الالهية لایعول علیها، فإنها لیست بمعرفة» (رحیمیان، ۱۳۹۳: ۶۸).

ابن عربی انواع مختلفی را برای سالک برمی‌شمرد: سالک منه الیه (سالکی که از تجلی‌ای به تجلی دیگر منتقل می‌شود)، سالک منه الیه فیه (سالکی که از اسمی الاهی در قالب اسمی الاهی به سوی اسم الاهی دیگری منتقل می‌شود)، سالک منه الیه فیه به (سالکی که با اسمی در جوار اسمی، از اسمی الاهی به اسم الاهی دیگری منتقل می‌شود) و انواع دیگری از سالک همچون: سالک منه لا فیه و لا الیه، سالک الیه لا منه و لا فیه و سرانجام، سالک لا منه و لا الیه و لا فیه (زاهد غیر عارف) (ابن عربی، بی‌تا: ۳۸۲/۲). وی فقط گروه سوم از سالکان را تأیید می‌کند، یعنی سالک منه الیه فیه به؛ چنان‌که در رساله ما لایعول علیہ آورده است: «السلوک إذا کان به أو فیه أو منه أو الیه لایعول علیہ، فأذا جمع الكلّ عول علیہ» (رحیمیان، ۱۳۹۳: ۱۴۲). بنابراین، سالک واقعی از

منظر ابن عربی کسی است که با اسمی در جوار اسمی از اسمی الاهی به اسم الاهی دیگری منتقل می‌شود. سلوک یعنی سفر با اسما در اسما.

مکتب ابن عربی عرفان نظری شناخته‌شده‌ای دارد ولی شیوه عملی خاصی از سلوک همانند آنچه در عرفان خراسان گسترش یافته است، در آن وجود ندارد. شاگردان این مکتب نیز نظر به عظمت آموزه‌های نظری ابن عربی به عنوان «بنیان‌گذار عرفان نظری»، به شرح و بسط اندیشه‌های وی در همین حیطة بسنده کرده‌اند و دستگاه منسجم سلوکی خاصی از او گزارش نشده است. گویا مبانی نظری ابن عربی چنان درخشنده و جذاب بوده است که مریدان و شارحان را برای همیشه به خود مشغول کرده و از پرداختن به اصول سلوکی این مکتب باز داشته است.

البته برخی از شارحان ابن عربی قائل به طریقه خاصی شبیه به طریقه شطار شده‌اند با نام «طریقه وجه خاص» (جنیدی، ۱۳۸۱: ۹۸؛ فیضی، ۱۳۸۶: ۲۹۸). پس از رواج اندیشه‌های ابن عربی در سلسله خراسانی از جمله کبرویه، برخی از شاحان کبروی ابن عربی علاقه‌مند شدند که طریقت شطار کبروی را همان وجه خاص در مکتب ابن عربی بدانند؛ از جمله حسین خوارزمی از شارحان کبروی فصوص (خوارزمی، ۱۳۶۸: ۳۰/۱؛ همو، ۱۳۸۴: ۱۵۷/۱). پس از او شیخ آدینه نیز میان این دو طریقت فرقی نمی‌دید (خوارزمی، ۱۳۸۶: ۲۳۴-۲۳۸) و حال آنکه چنین به نظر نمی‌رسد. انگیزه پیدایش و نحوه استفاده از این دو طریقه متفاوت بوده است. نجم‌الدین کبری طریق شطار را با نگاه سلوکی بیان کرده است، اما شاگردان ابن عربی با دید هستی‌شناختی آن را مطرح کرده‌اند. شطار طریقتی بود که استفاده عملی در سلوک کبرویه داشت ولی نزد شاگردان ابن عربی، وجه خاص برای تحلیل مسائل سلوکی به کار می‌رفت. این دوراه با فضای فکری متفاوت از هم بیان شده‌اند؛ یکی وابسته به مکتب خراسان است و دیگری وابسته به مکتب ابن عربی. نجم‌الدین کبری و ابن عربی گرچه معاصر بوده‌اند ولی تاکنون هیچ‌گونه ارتباطی میان آن دو گزارش نشده است. مؤید مدعای ما صائِن‌الدین ترکه است که او نیز میان تفکرات و حتی سلوک عملی نجم‌الدین کبری و ابن عربی فرق می‌گذاشت (ابن‌ترکه، ۱۳۷۸: ۵۲). در طریق وجه خاص، با توجه به ارتباط مستقیمی که میان هر شیء و ربّ او است، به تعداد هر موجود راهی وجود دارد و هر راهی در عرض دیگری است (الطرق الی الله بعدد النفوس). در نگاه کبرویه سه طریقه ابرار و

اخیار و شطار موجود است و در هر راهی مراتب مختلفی وجود دارد و هر انسانی در مرتبه‌ای از آن است. پس این راه‌ها به تعداد انسان‌ها است و هر یک در طول دیگری است. بی‌نهایتی راه‌ها بر مبنای اول به اعتبار کثرت موجودات و انسان‌ها است (جندی، ۱۳۸۱: ۹۷) و بی‌نهایتی راه‌ها بر مبنای دوم به اعتبار کثرت مراتب سلوکی (نجم‌الدین کبری، ۱۳۸۴: ۳۱).^۷ اینکه به تعداد موجودات و انسان‌ها راهی خاص به سوی حق وجود دارد، نظریه‌ای سلوکی نیست. در مقابل، اینکه کبرویه خراسان می‌گویند هر انسانی می‌تواند طریقه عملی متفاوتی داشته باشد و مرتبه‌ای از مراتب بی‌پایان سلوک در طریقه‌ای همانند طریقت شطار به خود اختصاص دهد، به وضوح ناظر به عرفان عملی و طریقه‌های سیر و سلوک است. سالک در هر طریقت یا مرتبه‌ای از سلوک، ارتباط باطنی و درونی خاص خود را با حضرت حق دارد و نوع تجلی حق در این مقام بر هر کس می‌تواند بی‌نهایت متفاوت و ذومراتب باشد که هر مرتبه، وجه خاص هر فرد با خدا است. این تحلیلی نظری است و مقایسه آن با طریقت شطار به عنوان شیوه‌ای عملی در عرفان خراسان، کاری بیهوده است.

البته ممکن است وجه خاص، روش سلوکی خاصی در مکتب ابن‌عربی باشد که امثال خوارزمی و ویژگی‌های آن را به درستی بیان نکرده‌اند، ولی آنچه بیان شده، آن را بالکل از عرفان عملی منفک، و مقایسه آن را با شطار غیرممکن کرده است. این بدین معنا نیست که مکتب ابن‌عربی فاقد طریقت سلوکی خاص خود بوده است. آثار ابن‌عربی از فتوحات تا رسائل سلوکی‌اش همچون کتاب *الاسراء إلی مقام الاسری*، *رسالة الانوار* و ... سراسر آکنده از اصطلاحات سلوکی مشهور در عرفان خراسانی است. تأکید بر عشق و محبت که ویژگی خاص عرفان خراسان است، در آثار ابن‌عربی و شاگردانش نیز به وضوح قابل دریافت است. با این حال نمی‌توان سلوک ابن‌عربی را برابر با سلوک عاشقانه متداول در عرفان خراسان دانست. چنان‌که گذشت، تأکید بر معرفت شهودی در تعریف ابن‌عربی از سلوک و سالک و انواع آن به خوبی نمایان است. از ذهنیت فلسفی ابن‌عربی و شارحان آنچنان دور نخواهد بود اگر نگاهشان به مراتب و مقامات سلوک در عرفان عملی نیز، مشابه با نگاه به مراتب تشکیکی وجود در عرفان نظری باشد. این حقیقت است که مراتب و درجات سلوک، وجودی است و از جنبه‌های وجود به شمار می‌آید؛ چنان‌که فرمود: «و ما منّا إلیا له مقام معلوم»

(صافات: ۱۶۴). آن مرتبه وجودی که با سلوک به دست آید، دیگر مرتبه، حال یا مقام صرف نیست بلکه معرفتی سلوکی است. مکتب ابن عربی سلوک را از سفر در مراتب درونی نفس خارج کرد و آن را به سلوک در اسما، عوالم و حضرات درآورد. از این منظر، هر سالکی در هر حال و مقام، مرتبط با عالم و حضرت خاصی است. همچنین، وی به واسطه اسمای الاهی معینی به آن درجه از کمال معرفت سلوکی نائل شده است. اگر سالک در بی‌قراری دیده شود، در مقام خاصی قرار دارد. وی خود را از درون با مرتبه‌ای از وجود می‌شناسد که به واسطه اسمای الاهی معینی به کمال خویش رسیده است. بنابراین، این مرتبه است که آگاهی، هویت و وجود او در آن شکل می‌گیرد (جاسمی، ۱۳۸۹: ۱۷۷).

سلوک عرفانی به این شیوه، دورنمای واضح‌تری از علم عرفان عملی به دست می‌دهد و جایگاه هر مرتبه سلوکی را همانند یک مرتبه از وجود، در هستی‌شناسی عرفانی مشخص می‌کند، ولی باید پذیرفت که در این شیوه، سلوک به عرفان نظری بسیار نزدیک شده است. همان اشکالی که به الحاق وجه خاص به شطار وارد است، در اینجا نیز وارد است. دلیل آن نیز روشن است: پیروان مکتب ابن عربی سلوک را به معنای شهود مراتب وجود از طریق معرفت‌یافتن بر تک‌تک عوالم و حضرات می‌دانند. از این منظر، سلوک نمی‌تواند جدای از هستی‌شناسی که بحثی نظری است، به‌خوبی صورت پذیرد.

به هر حال، اگر این نحو خاص از سلوک را بپذیریم و آن را سلوکی مبتنی بر معرفت شهودی بنامیم، حتی این سلوک عارفانه نیز مبتنی بر سلوک عاشقانه است. زیرا از احوال، منازل، مقامات، ملکات و به قول صدرای شیرازی از «کیفیات نفسانی» آغاز می‌شود: «در راه خدا سالک به «کیفیات نفسانی» گوناگونی متصف می‌شود که این کیفیات برای سالک در آغاز به صورت «حال» و سپس به صورت «ملکه» خواهد بود» (شیرازی، ۱۳۸۳: ۱۱۱/۴).

براق سالک برای سلوک در طریقت عارفانه، عشق است (رضایی تهرانی، ۱۳۹۴: ۱۴۵). با پذیرش این نحو خاص از سلوک در مکتب ابن عربی، می‌توان وجوه مختلف سلوک عرفانی را این‌گونه برشمرد: طریق عام و وجه خاص. طریق عام همان سلوک در احوال و مقامات بر محور عشق است، از یقظه تا فنا و ولایت که به کمک استاد عام میسر

است. این طریق مختار عرفان خراسان بوده است. وجه خاص سلوک بر محور معرفت است که با کمک عشق از احوال و مقامات به عنوان مرتبه‌ای وجودی و معرفتی عبور می‌کند و به مراتب وجودی والاتری در هستی‌شناسی عرفانی می‌پردازد: عوالم و اسما.

تفاوت سلوک در عرفان خراسان با سلوک در مکتب ابن عربی

تفاوت‌های بسیاری را می‌توان میان عرفان خراسان و عرفان ابن عربی و شارحان قائل شد ولی ریشه‌ای‌ترین تفاوت‌ها را باید به‌خصوص در نوع سلوک این دو مکتب جست‌وجو کرد. اولاً به دلیل اولویت سلوک در میان اغلب عرفای خراسان:

۱. اولویت در سلوک: چنان‌که گذشت، اشوتس مکتب خراسان را مکتبی در عرفان عملی خوانده است (اشوتس، ۱۳۸۱: ۳۵). ویژگی خاص این مکتب، تأکید ویژه بر عرفان عملی است. در مقابل، ویژگی خاص مکتب ابن عربی تأکید ویژه بر عرفان نظری است. بیشتر آثار نجم‌الدین کبری ناظر به عرفان عملی است. مهم‌ترین اثر وی فوائض دفترچه خاطرات و مخاطرات سلوکی او است. وی در الاصول العشره ده اصل سلوکی را مطرح می‌کند: توبه، زهد، توکل، قناعت، عزلت، مداومت ذکر، توجه الی الله، صبر، مراقبه و رضا (نجم‌الدین کبری، ۱۳۸۴: ۳۱-۳۸). عبدالخالق غجدوانی نیز هشت اصل سلوکی را مطرح کرده است: هوش در دم، نظر بر قدم، سفر در وطن، خلوت در انجمن، یادکرد، بازگشت، نگاه‌داشت و یادداشت (جامی، ۱۳۷۵: ۳۸۳ و ۳۸۴). چنان‌که گذشت، مشهورترین نظریه سلوک تصوف مربوط است به سلوک در هفت مقامات هفت‌گانه توبه، ورع، زهد، فقر، صبر، توکل و رضا (سراج، ۱۳۸۰: ۸۶). در این مقامات غلبه با سلوک عملی است، نه مفاهیم نظری و انتزاعی. البته احمد غزالی در بحر الحقیقه تقریر دیگری از مقامات دارد: ۱. معرفت و گوهرش یقین، ۲. جلال و گوهرش حیرت، ۳. وحدانیت و گوهرش حیات، ۴. ربوبیت و گوهرش بقا، ۵. الوهیت و گوهرش وصال، ۶. جمال و گوهرش رعایت، ۷. مشاهده و گوهرش فقر (غزالی، ۱۳۷۶: ۲۱-۶۸). چنان‌که ملاحظه می‌شود، از همان ابتدا تمایل برای تقسیم‌بندی مقامات سلوکی با غلبه مفاهیم نظری و معرفتی حتی در جریان عرفان عاشقانه وجود داشته است، هرچند آنچه در عرفان خراسان شهره بوده، همان هفت مقام سراج طوسی است.

عرفان خراسان برای تصویر منازل سلوکی، بیشتر به بیان حالات و مقامات، آسیب‌ها و خطرهای سلوک و توصیه به اعمالی چون توبه، فکر، ذکر و ... پرداخته است. در مقابل، تأکید خاص مکتب ابن عربی در سلوک، بر بیان منازل سلوک بر اساس درجات هستی‌شناسی عرفانی (درجات ظهور اطلاق‌ی خداوند، عوالم، حضرات، نشأت، حجب، فیض مقدس تا فیض اقدس) بوده است. البته در *منازل السائرین* خواجه عبدالله انصاری نیز، که مشهورترین متن سلوکی تصوف و عرفان اسلامی منطبق با عرفان خراسانی است، مفاهیمی چون معرفت، توحید و ...، که مفاهیمی نظری هستند، جزء منازل آمده، ولی غلبه با اعمال و احوال و مقامات است. مکتب ابن عربی نیز سلوک به شیوه خراسانی را صحنه می‌گذارد، ولی فراتر از آن، به تبیین سلوک در معارف هستی‌شناسانه، که در عرفان خراسانی نیز رگه‌هایی از آن تا پیش از این وجود داشت، علاقه ویژه نشان داده است. رضایی تهرانی در *سیر و سلوک: طرحی نو در عرفان عملی شیعی*، نظام سلوکی خاصی را پیشنهاد داده که تلفیقی از دو گرایش سلوکی فوق است. وی مقامات، احوال و آفات سلوک را منطبق با هر یک از عوالم ماده، برزخ، عقل و ... بیان کرده است. بحرالعلوم نیز در *رساله سیر و سلوک* منسوب به وی تلاش فراوان کرده است سلوک را در عوالم دوازده‌گانه پیشنهادی خود بگنجانند و برخی از آیات و روایات را نیز مطابق با آن بدانند (بحرالعلوم، ۱۳۶۰: ۵۵، پاورقی ۴۴).

۲. طریق محبت و معرفت: ریشه تفاوت‌های سلوکی میان عرفان خراسان و ابن عربی را باید در تفاوت بین طریق محبت با طریق معرفت جست‌وجو کرد. چنان‌که گذشت، این تفاوت اساسی میان عرفان خراسان و مکتب صحو بغداد نیز تا حد بسیاری قابل درک است. نه اینکه امثال بایزید، احمد غزالی و ابن عربی در پی بنیان‌نهادن سلوکی ویژه خود بوده‌اند، بلکه این ماییم که برای درک شیوه سلوک هر یک، ناگزیر به طبقه‌بندی انواع گرایش‌های سلوکی هستیم. گاه ممکن است عرفایی که تحت عنوان هر گرایش سلوکی ذکر می‌شوند، به هیچ وجه سرسلسله آن گرایش نبوده باشند، بلکه پس از آنها این پدیده در امتداد سیر فکری و سلوکی‌شان پدید آمده باشد. مثلاً اندیشه‌های ابن عربی که شخصیت نامدار عرفان نظری است، چنان‌که تا قرن‌ها در عرصه‌هایی همچون ادبیات عرفانی تأثیر شگرفی گذاشته، بدون اینکه حتی او خود بدانند و بخواهد، عرصه سلوک را نیز دست‌خوش تحولی عظیم ساخته است؛ به گونه‌ای که می‌توان پیروانش را

شاخه‌ای جدید و نوپدید در سلوک عاشقانه دانست و همگی ایشان را دارای سلوکی فراتر از سلوک عاشقانه قلمداد کرد؛ هرچند جزئیات آن همانند جزئیات سلوک عاشقانه عرضه نشده باشد. تقسیم‌بندی‌هایی چنین از سلوک عارفان منعی ندارد، چنان‌که جامی نیز در صدد تقسیم‌بندی گرایش‌های سلوکی بدین‌گونه برآمده است: راه معامله، راه معرفت، راه عشق و راه توحید (نک: جامی، ۱۳۷۵: ۱۱۹). با توجه به شیوه نام‌گذاری طریقت‌های سلوکی از سوی جامی، یادکردن از نوع سلوک مکاتب با عناوینی چون «سلوک عارفانه» غریب به نظر نمی‌آید.

عارفان در هر دوره، خواسته یا ناخواسته، در سلوکشان به موضوعی خاص، مثل زهد، اخلاص، عشق یا معرفت، توجه و بر آن تأکید ویژه داشته‌اند. این موضوع می‌تواند نظریه سلوکی شخص باشد، یا برگرفته از آموزه‌های سلوکی یا حتی متأثر از جهان‌بینی خاص و دستگاه منسجم عرفانی فردی دیگر، و نیز بسته به نوع برداشت از قرآن و سنت و مشارب مختلف عرفانی، متغیر است. به هر حال «این‌طور نیست که آن کس که اهل معرفت است، شور و شوق عشق ندارد، یا آن که اهل معاملات و عمل است، فارغ از معرفت و عشق است. نه، غلبه هر یک از این سه مقام نسبت به دیگری در سالک، باعث این تقسیم‌بندی شده است. در یکی از معرفت، عشق زاید و در دیگری از عشق، معرفت بیرون آید» (بازوکی، ۱۳۷۸: ۶۹). در طریق محبت، سالک به خدا عشق می‌ورزد و خداوند متعلق عشق است ولی در طریق معرفت، «وجود مطلق» متعلق معرفت آدمی است. این‌گونه نیست که در مکتب خراسان، برخلاف مکتب ابن‌عربی، مفهوم معرفت جایگاهی نداشته باشد. پیران خراسان همواره معرفت را برتر از محبت می‌دانستند و میان صوفی و عارف و حکیم تمایز قائل بودند. خواجه عبداللّه انصاری درباره ابوبکر وراق می‌گوید: «وی حکیم بود عارف نه صوفی، صوفی چیز دیگری است» (انصاری، ۱۳۶۲: ۲۶۲). مظفر نوقانی به ابوسعید ابوالخیر گفت: «صوفیت نگویم و درویشت نگویم بلکه عارفت گویم به کمال» (میهنی، ۱۳۷۶: ۲۱۲ و ۲۱۳). نجم‌الدین کبری محبت را ثمره معرفت و این هر دو را غایت سیر و سلوک می‌داند (نجم‌الدین کبری، ۱۹۹۳: ۱۷۷). منظور از معرفت در اینجا، عقل فراحسی عرفانی است که نجم‌الدین آن را «عقل کبیر» می‌خواند (همان: ۱۵۳ و ۱۵۷). عبادت از لوازم معرفت و محبت است. کلمه «لعبدون» در آیه «و ما خلقت الجنّ والانس إلاّ ليعبدون» به معنای «لیرفون» است و

اساس هستی بر مبنای محبت و معرفت استوار است (همو، ۱۳۹۰: ۳۳). بنابراین، نقطه مرکزی عرفان نجم‌الدین، محبت (ذوق) است که خود با معرفت به وجود می‌آید. در سلوک عارفانه نیز، حالات و مقامات سلوک عاشقانه مطرح است و اگر در این جزئیات عملی و سلوکی تفاوتی وجود داشته، گزارشی از آن در دست نیست، اما یقیناً نقطه کانونی و هدف غایی آن، معرفت شهودی بر عوالم و اسمای الاهی است، نه صرف رسیدن به فنای عاشقانه.

۳. عمومیت یکی بر دیگری: اصل مشترک در همه گرایش‌های سلوکی «اصل توجه» است و مراقبه و محاسبه. پهنه دل همواره صحنه کارزار بین نفس و خدا است و خدا هر روز با یکی از جلوه‌های نفس در حال مبارزه است. مثلاً در سلوک زاهدانه، کشمکش بر سر حب دنیا است؛ در سلوک مخلصانه، بر سر ریاکاری و جلوه‌گری‌های نفس؛ و در سلوک عاشقانه، نزاع بر سر جمیع تعلقات، وابستگی‌ها و دوستی‌های ظاهر و باطن است، با همه جلوه‌گری‌های آن، تا جایی که دل فقط عرصه محبت یک محبوب شود و تمام دغدغه سالک در این باشد که هیچ‌گاه ذره‌ای از سوز و عشق و محبت نایش به محبوب کم نشود. چنان‌که ناگفته پیدا است، موضوعی که سبب کشمکش شده در سلوک عاشقانه، عمومیت بیشتری دارد (رودگر، ۱۳۹۰: ۱۸۳). از این منظر، سلوک عاشقانه عرفان خراسانی جایگاهی بی‌نظیر در گرایش‌های سلوکی دارد (نک: همان: ۱۸۲-۱۸۷). عشق در تک‌تک مقامات هفت‌گانه عرفانی نیز حضوری بی‌همتا دارد (همان: ۱۸۸-۱۹۶).

طریقت و سلوک عرفان خراسان تفاوت‌هایی با سلوک عرفانی ابن عربی و برخی دیدگاه‌های مشابه آن در بودیسم و هندوئیسم دارد. نقطه کانونی سلوک نزد عرفای خراسان عشق است. روش عرفان خراسان را چه سکر بدانیم، چه ملامت، زهد یا فتوت و غیره، همه گرد واژه «عشق» قابل جمع است و از لوازم و آثار آنند. در سلوک عارفانه، تا معرفت علمی پدید نیاید، محبت پدید نمی‌آید و تا محبت نیاید، عشق نیاید و تا عشق نیاید، معرفت شهودی و عرفان حاصل نشود. بنابراین، سالک باز هم باید از گذرگاه عشق بگذرد. عرفان ابن عربی، به‌سختی و امدار نوع نگاه زیبایی‌شناسانه و عاشقانه او است. شاعران و ادیبان عرفان خراسانی اندیشه‌های او را از لحاظ نظری و محتوایی، مطابق با مکتب خویش یافتند و همانند فخرالدین عراقی، سخت تحت

تأثیرش واقع شدند. سالکان خراسانی نیز سلوک عارفانه او را که بر مبنای حدیث مشهور «من عرف نفسه فقد عرف ربه» بود، با آغوش باز پذیرا شدند. او نه تنها به معارف و محتوای ادبیات عرفانی، عمق و نفوذ خاصی بخشید، بلکه آموزه‌هایش مسبب ایجاد سلوک عارفانه شد و مایه غنای بیشتر و پیشرفت همه‌جانبه سلوک عاشقانه گردید (همان: ۱۸۳). این همه بدین سبب بود که صوفیه عرفان ابن عربی را مغایر با تصوف خراسانی ندیدند، بلکه گامی رو به جلو در سلوک عاشقانه خویش یافتند. عمومیت سلوک عاشقانه در این مسئله تأثیر بسزایی داشت. سلوک عاشقانه فارغ از سلوک در مکتب ابن عربی هم می‌تواند وجود داشته باشد، کما اینکه مدت‌ها پیش از آن وجود داشت، اما اگر سلوک عاشقانه از عرفان عملی مکتب ابن عربی گرفته شود، دیگر چیزی به نام سلوک و عرفان عملی در این مکتب به جا نخواهد ماند.

تعامل عرفان خراسان با آموزه‌های ابن عربی

علی‌رغم تمام تفاوت‌ها، عرفای خراسان رفته‌رفته به آموزه‌های درخشان ابن عربی در حوزه عرفان نظری نزدیک شدند. شاه‌نعمت‌الله ولی و بسیاری چون او، در عرفان نظری تابع ابن عربی و در سلوک و عمل تابع بایزید و مکتب خراسان بوده‌اند (نک: اشوتس، ۱۳۸۱: ۴۲). این یعنی امکان جمع بین نظر و معرفت ابن عربی با سکر خراسانی. چنین رخدادی چگونه ممکن شده است؟ چگونه شخصیتی مثل فخرالدین عراقی توانسته است بین شور و حال عاشقانه احمد غزالی و سلوک عقلی ابن عربی ارتباط برقرار کند. جالب اینجا است که برترین شارح ابن عربی، یعنی صدرالدین قونوی، با لمعات ارتباط برقرار کرد، آن را بوسید، بر دیده نهاد و گفت: «ای فخرالدین عراقی، سرّ سخن مردان آشکار کردی و لمعات به حقیقت لبّ فصوص است» (فخرالزمانی، ۱۳۶۷: ۳۷). چگونه می‌توان بین این دو گونه عرفانی جمع کرد؟

پاسخ پرسش‌هایی از این دست را باید در عمومیت سلوک عاشقانه نسبت به عارفانه جست. سلوک عاشقانه عام‌ترین گونه سلوک است که در تمام منازل عرفانی حضور دارد، از جمله در تمام منازل سلوک عارفانه. دیگر اینکه، نقطه کانونی توجه عارف چه عشق باشد و چه معرفت، این دو لازم و ملزوم یکدیگرند. بنابراین، یکی از عوامل اصلی گرایش تدریجی عرفان خراسان به آموزه‌های ابن عربی، نوع سلوک ایشان

است. عمومیت سلوک عاشقانه به آنها این اجازه را می‌داد که به عرفان نظری محیی‌الدین نیز بیندیشند.

البته پاسخ دیگری هم که نباید از آن غافل بود، گرایش عمومی مشایخ خراسان به مفاهیم شیعی است و دریافت آن به‌وفور در آموزه‌های ابن‌عربی. آموزه‌های محیی‌الدین چنان رنگ و بوی شیعی داشت که به قول کرین: «می‌توان صفحات بسیاری از آثار ابن عربی را همچون صفحاتی که به توسط یک نویسنده شیعی نوشته شده خواند» (کرین، ۱۳۷۳: ۴۷). گسترش مفاهیمی همچون: انسان کامل، ولایت و ... کار را به جایی کشانده است که سید حسین نصر از تأثیر ابن‌عربی حتی بر متکلمان شیعه سخن می‌گوید (نصر، ۱۳۸۲: ۱۵۰).^۸

به هر حال، گرایش تدریجی عرفان خراسان به مکتب ابن‌عربی به هر دلیل و روشی که صورت پذیرفته باشد، در حوزه عرفان عملی، این شارحان مکتب ابن‌عربی بودند که گرایش بیشتری از خود به اصول سلوکی پیران خراسان نشان دادند، تا آنجا که مایل بودند، چنان‌که گذشت، طریقه وجه خاص را با سلوک شطّار خراسانی یکسان بدانند.

نتیجه

همواره در برابر حکمت عقلی، نوعی حکمت ذوقی مطرح بوده است. حکمت ذوقی همان چیزی است که امثال احمد غزالی و بسیاری از شعرای ادبیات عرفانی از آن برخوردار بوده‌اند. روح غالب بر عرفان ایرانی و خراسانی، همین نوع از حکمت است: حکمت اشراقی سهروردی و به‌خصوص حکمت ذوقی احمد غزالی که مبتنی بر عشق ماورایی، آسمانی و متافیزیک است. وجود گرایش خراسانی در کنار گرایش عرفانی ابن‌عربی، واضح و مبرهن است، اما برای به رسمیت شناختن آن به عنوان «مکتب عرفانی»، از جمله باید تفاوت‌های سلوکی آن را مشخص کرد. تفاوت‌های بسیاری را می‌توان میان عرفان خراسان و مکتب ابن‌عربی برشمرد، ولی آنچه عرفان خراسان را به استقلالی که پیش از ظهور آموزه‌های ابن‌عربی از آن برخوردار بود نزدیک می‌کند، از جمله مطالعه عمیق تفاوت‌های سلوکی آن است با سلوک رایج در مکتب ابن‌عربی.

عرفان خراسان طریقه سلوکی مشهور و شناخته‌شده‌ای دارد: سلوک عاشقانه و شطّار که امثال احمد غزالی و به‌خصوص نجم‌الدین کبری و شاگردانش در صدد تبیین

جزئیات آن برآمده‌اند. چنین صراحتی در معرفی شیوه سلوکی خاصی، به هیچ وجه در آثار ابن عربی و شارحان دیده نمی‌شود. ابن عربی به صراحت سلوک در حالات و مقامات و منازل را با همین مصطلحات و کیفیات رایج در میان صوفیه می‌پذیرد، با این تفاوت که علاوه بر آن، از سلوک در عوالم و اسما نیز نام می‌برد و تأکید خاصی بر آنها می‌کند. عوالم و اسما مقولاتی عقلی و نظری هستند. هم‌نشانی این مقولات با معاملات، مقامات، احوال و مقولات عملی، نشان‌دهنده تأکید خاص ابن عربی بر معارف عقلی و شهودی، حتی در سلوک، است. گنجاندن معارف نظری در میانه سلوک عملی، همانند آنچه امثال خوارزمی با برابرخواندن «وجه خاص» با «شطار» در صدد آن بودند، به معنای بازشناسی روش و طریقه سلوکی خاصی مشابه یا برابر با سلوک شطار نیست. تأکید مکتب ابن عربی را در سلوک بر معرفت عقلی و شهودی، نهایتاً می‌توان گرایش سلوکی خاصی برشمرد.

در عرفان خراسان سلوک اولویت داشته و با دقت بیشتری بررسی شده است. از این جهت آن را به عنوان نوعی مکتب عرفان عملی می‌شناسند. در مقابل، ویژگی خاص مکتب ابن عربی تأکید بر معارف عقلی و شهودی همچون وحدت وجود است. از این جهت ابن عربی را بنیان‌گذار عرفان نظری می‌دانند. سلوک در عرفان خراسان با تأکید بر مفهوم محبت است، ولی در مکتب ابن عربی با تکیه بر مفهوم معرفت. تفاوت دیگر اینکه، سلوک عارفان خراسانی عمومیت دارد و دیگر گرایش‌های سلوکی را نیز شامل می‌شود. به همین دلیل، مشایخ خراسان در نهایت توانستند اندیشه‌های ابن عربی را در نظام عرفانی خود بپذیرند و این را از جمله مرهون نوع سلوک خود هستند.

پی‌نوشت‌ها

۱. مراد از خراسان در این پژوهش خراسان بزرگ است که امروزه شامل خراسان ایران به مرکزیت نیشابور، و نیز خراسان افغانستان (بلخ، هرات و غزنه)، به اضافه بخش‌هایی از ترکمنستان، ازبکستان و تاجیکستان همچون مرو، خوارزم، سمرقند، بخارا، خیوه و ... است. طبیعی است که منطقه فرارود (ماوراءالنهر) ترکستان و دشت قپچاق، فرغانه، خجند و چاچ (تاشکند) نیز تحت تأثیر تحولات خراسان بزرگ بوده است.

۲. چنان‌که ابن یزدانبار آرموی، تصوفی متفاوت با شبلی و مشایخ بغداد داشت و در سخنانش نشانه‌هایی از تفکر معنوی ایران باستان دیده می‌شود (نک.: پورجوادی، ۱۳۷۷: ۷۳-۱۰۰).

۳. برخلاف برخی که گمان برده‌اند تقسیم بغداد و خراسان مبنای درستی ندارد (خیاطیان و دلاور، ۱۳۹۰: ۲۳-۴۸)، تقسیم‌بندی فوق از ابداعات متأخرانی چون عبدالحسین زرین‌کوب و آن ماری شیمل نبوده، و چنان‌که گفتیم، از متون متصوفه به‌خوبی قابل دریافت است.
۴. از جمله این شواهد، ترجیح محبت بر معرفت در آثار نجم‌الدین، توجه به سنت‌های جمال‌گرایانه همچون سماع، توجه وی به آیه «یحبهم و یحبونه» که عرفان عاشقانه بر مبنای آن شکل گرفته است، گرایش کلی مریدان وی به بحث عشق و تألیف آثار در این زمینه است.
۵. برخی کوشیده‌اند ویژگی‌هایی را برای تصوف خراسانی برشمرند تا بلکه بتوانند از این طریق آن را از دیگر طریقت‌های عرفانی متمایز نشان دهند (نک.: صدری و صمدی، ۱۳۸۷: ۵۴-۶۹) ولی حتی این کار نیز برای به رسمیت شناختن یک مکتب در برابر بنای عظیم عرفان نظری ابن عربی کافی نیست.
۶. شطّار یعنی کسی که راه طولانی را در اندک‌زمانی می‌پیماید (زبیدی، ۱۴۱۴: ۲۴/۷). در ضمن، طریق شطار را نباید با «سلسله شطاریه» در هند اشتباه گرفت ولی سلوک در این هر دو، شباهت بسیار به یکدیگر دارد. شاه عبداللّه (متوفای ۸۹۰ ه.ق.) در اوایل قرن نهم هجری از بخارا به هند رفت و شاخه هندی این سلسله را پدید آورد. شطاریه عقاید خود را به تفسیرهای تأویلی منسوب به امام صادق (ع) و آموزه‌های عرفانی بایزید بسطامی مرتبط می‌دانند. «این سلسله در ترکیه عثمانی به «بسطامیه» و در ایران به «عشقیه» معروف بود» (رضوی، ۱۳۹۱: ۴۷۱). شاه‌عبداللّه در لطایف غیبیه سالکان را بر سه گروه می‌داند: اخیار (برگزیدگان)، ابرار (نیکان) و شطار (تندروندگان). آنگاه خود، سلوک عرفای شطار را برمی‌گزیند. زیرا «مستقیماً از ارواح اولیای بزرگ گذشته، تعلیم گرفته و در نتیجه توانسته بودند مراحل سلوک عروج صوفیانه را به‌سرعت طی کنند» (همان، به نقل از نسخه خطی گلزار ابرار، غوثی شطاری).
۷. برای مشاهده توضیحات بیشتر درباره طریقه وجه خاص و شطار نک.: فتاحی اردکانی، ۱۳۹۲؛ همو، ۱۳۸۷.
۸. همچنین می‌توان ریشه‌های احساس قرابت پیران خوارزمی و خراسانی را با ابن عربی، در حکیم ترمذ یافت. ابو‌عبداللّه محمد بن علی، معروف به «حکیم ترمذی» (متوفای ۲۸۵ ه.ق.) مؤسس طریقت کهن حکیمیه خراسان، بسیار پیش‌تر از ابن عربی بحث ولایت را مطرح کرده بود. ابن عربی به آثار و آرای ترمذی همچون *حتم‌الولایه* توجه تام داشت. مشایخ کبروی سخنان محیی‌الدین را پزواک صدای حکیم ترمذ می‌یافتند که مقام ولایت را بر نبوت برتر می‌دانست و بدین سبب تکفیر و از ترمذ بیرون رانده شد.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه: محمد مهدی فولادوند.
- آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۸۰). شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم شیخ اکبر محیی‌الدین ابن عربی، قم: بوستان کتاب، چاپ پنجم.

- ابن عربی، محمد بن علی (بی تا). *الفتوحات المکیه*، بیروت: دار صادر.
- ابن ترکه، صائین‌الدین (۱۳۷۸). *شرح فصوص الحکم*، قم: بیدار.
- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۵۳). *مقدمه ابن خلدون*، ترجمه: محمد پروین گنابادی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
- اشوتس، یانیس (۱۳۸۱). «شاه نعمت‌الله ولی کرمانی، شاعر عارف»، در: *عرفان ایران: مجموعه مقالات*، گردآوری و تدوین: هیئت تحریریه، تهران: حقیقت، ص ۲۲-۴۳.
- انصاری، عبدالله بن محمد (۱۳۶۲). *طبقات الصوفیه*، تصحیح: محمد سرور مولایی، تهران: توس.
- بحرالعلوم، سید مهدی (۱۳۶۰). *رساله سیر و سلوک منسوب به علامه بحرالعلوم*، تهران: حکمت.
- برتلس، یوگنی ادواردیچ (۱۳۵۶). *تصوف و ادبیات تصوف*، ترجمه: سیروس ایزدی، تهران: امیرکبیر.
- پازوکی، شهرام (۱۳۷۸). «تصوف عاشقانه روزبهان بقلی شیرازی»، در: *عرفان ایران*، مجموعه مقالات ۲، تهران: حقیقت، ص ۶۶-۸۲.
- پورجوادی، نصرالله (۱۳۷۷). «ابن یزدانبار ارموی و منازعه او با مشایخ بغداد؛ نگاهی به دعوای صوفیه با یکدیگر»، در: *معارف*، ش ۴۵، ص ۶۶-۹۱.
- جاسمی، بهرام (۱۳۸۹). «ابعاد سفر روحانی»، در: *چیتیک*، ویلیام سی.؛ سولیوان، جان. جی.، *سلوک معنوی ابن عربی*، ترجمه: حسین مریدی، تهران: جامی، چاپ اول.
- جامی، عبدالرحمن بن احمد (۱۳۷۵). *نفحات الأنس من حضرات القلس*، تصحیح و مقدمه: مهدی حیدری، تهران: علمی.
- جندی، مؤیدالدین (۱۳۸۱). *شرح فصوص الحکم*، تصحیح و تعلیق: سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب، چاپ دوم.
- حلاج، حسین بن منصور (۱۳۹۴). *دیوان حسین بن منصور حلاج*، تحقیق: کامل مصطفی شیبی، بیروت: مکتبه النهضة.
- خوارزمی، آدینه محمد (۱۳۸۶). *مفتاح الأسرار در شرح مثنوی مولوی*، مقدمه و تصحیح: عباس علی وفایی، تهران: نشر سخن.
- خوارزمی، حسین بن حسن (۱۳۶۸). *شرح فصوص الحکم*، تصحیح: نجیب مایل هروی، تهران: انتشارات مولا، چاپ دوم.
- خیاطیان، قدرت‌الله؛ دلاور، سید حمید (۱۳۹۰). «تشکیکی در تقسیم‌بندی معروف مکاتب تصوف و عرفان بغداد و خراسان»، در: *تاریخ فلسفه*، س ۲، ش ۱، ص ۲۳-۴۸.
- رحیمیان، سعید (۱۳۹۳). *دامگه راه و رهن‌های سلوک* (ترجمه و شرح رساله ما لایعول علیه از ابن عربی)، تهران: نشر نگاه معاصر، چاپ اول.
- رضایی تهرانی، علی (۱۳۹۴). *سیر و سلوک: طرحی نو در عرفان عملی شیعی*، قم: ناشر: مؤلف، چاپ دوم.

رضوی، سید اطهر عباس (۱۳۹۱). «تصوف در شبه‌قاره هند»، در: نصر، سید حسین (تهیه و تدوین)، *جلوه‌های معنویت در جهان اسلام: طریقه‌های عرفانی*، ترجمه: فاطمه شاه‌حسینی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب، ص ۴۰۰-۴۷۲.

رودگر، محمد (۱۳۹۰). *عرفان جمالی در اندیشه‌های احمد غزالی*، قم: نشر ادیان، چاپ اول.
زبیدی، محمد مرتضی (۱۴۱۴). *تاج العروس*، تحقیق: علی شیری، بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر والتوزیع.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۷۹). *جست‌وجو در تصوف ایران*، تهران: امیرکبیر.
سراج، ابی نصر (۱۳۸۰). *اللمع*، تحقیق: عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی سرور، بغداد: مکتبه المثنی.

شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول.

صدری، جمشید؛ صمدی، قسمت‌علی (۱۳۸۷). «تصوف در مکتب خراسان»، در: *فصل‌نامه تخصصی ادبیات فارسی دانشگاه آزاد اسلامی مشهد*، س ۵، ش ۲۰، ص ۵۴-۶۹.

العجم، رفیق (۱۹۹۹). *موسوعة مصطلحات التصوف الاسلامی*، بیروت: مکتبه لبنان.
عطاری نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۳۶۶). *تذکرة الاولیاء*، تصحیح: محمد استعلامی، تهران: زوار.
غزالی، احمد (۱۳۷۶). *مجموعه آثار فارسی احمد غزالی*، به اهتمام: احمد مجاهد، تهران: دانشگاه تهران، چاپ سوم.

فتاحی اردکانی، احسان (۱۳۸۷). *شرح احواله آثار و اندیشه‌های ملاعبدالصمد همدانی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد تصوف و عرفان اسلامی، استاد راهنما: شهرام پازوکی، استاد مشاور: محمد نصیری، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

فتاحی اردکانی، احسان (۱۳۹۲). «مطالعه تطبیقی دو طریق عرفانی؛ طریق خاص و روش شطار»، در: *حکمت اسرا*، س ۵، ش ۱۵، ص ۱۱۱-۱۲۴.

فخرالزمانی قزوینی، ملاعبدالنبی (۱۳۶۷). *تذکرة میخانه*، به اهتمام: احمد گلچین معانی، تهران: اقبال، چاپ پنجم.

قیصری، محمد داود (۱۳۸۶). *شرح فصوص الحکم*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
کربن، هانری (۱۳۷۳). *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه: جواد طباطبایی، تهران: کویر.
میهنی، محمد بن منور (۱۳۷۶). *اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید*، به کوشش: علی اصغر حلبی، تهران: امیرکبیر.

نجم‌الدین رازی، ابوبکر بن محمد (۱۳۶۵). *مرصاد العباد*، به اهتمام: محمدمبین ریاحی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

نجم‌الدین کبری، احمد بن عمر (۱۳۸۴). *الاصول العشرة*، ترجمه و شرح: عبدالغفور لاری، به اهتمام: نجیب مایل هروی، تهران: مولا.

۱۷۴ / پژوهش‌نامه مذاهب اسلامی، سال چهارم، شماره هشتم

نجم‌الدین کبری، احمد بن عمر (۱۹۹۳). *فوائد الجمال و فوائد الجلال*، تحقیق: یوسف زیدان، بی‌جا:
دار سعادت الصباح.

نصر، سید حسین (۱۳۸۲). *آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز*، ترجمه: حسین حیدری و محمدهادی
امینی، تهران: قصیده‌سرا، چاپ اول.

Archive of SID