

تحلیل و نقد کتاب درآمدی بر تصوف، طریق باطنی اسلام^۱

مریم صانع‌پور*

چکیده

در این مقاله، کتاب *درآمدی بر تصوف، طریق باطنی اسلام* اثر اریک ژنوفروی معرفی، تحلیل و نقد شده است. نسخه موردبررسی ترجمه انگلیسی راجر گائتانی از اصل فرانسوی آن است. ژنوفروی در این اثر معنویت باطنی اسلام را تبیین کرده است. او تصوف را از زوایای مختلف بررسی و ریشه‌های عرفان اسلامی را تا عصر حاضر بازنگری کرده و موردمداقه قرار داده است. نویسنده این کتاب تصوف را به‌منزله ذره‌بینی به‌کار برده و معنویت واحدی را که در باطن اشکال مختلف اسلام وجود دارد رصد کرده است.

یکی از مزایای این کتاب نگاه تاریخی گسترده‌ای است که مهم‌ترین شیوخ صوفیه را از اولین روزهای شکل‌گیری تصوف تا عصر حاضر دربر می‌گیرد. ژنوفروی هم‌چنین مباحث، نظریه‌ها، و عملکردهایی را که موجب شکل‌گیری تصوف شده‌اند دقیق و منصفانه بررسی کرده است.

در این کتاب، جنبه‌های وحدت‌بخش و جهانی تصوف که می‌تواند با فرقه‌گرایی‌های افراطی مقابله کند برجسته شده است. ژنوفروی تلاش کرده است تا میان عرفای اولیه اسلام مانند ابن‌عربی، رومی، حلاج، و ... با عرفای معاصر تعادل برقرار کند. در این مقاله، بر مهم‌ترین مسائل کتاب تأکید و پس از تحلیل آن‌ها وجوه مثبت یا منفی‌شان نقد و بررسی شده است.

کلیدواژه‌ها: اسلام، تصوف، مرشد، مرید، معنویت.

۱. مقدمه

اریک ژنوفروی، فیلسوف دین و اسلام‌شناس فرانسوی، متولد ۱۹۵۶ است که در حال حاضر مطالعات تصوف را در دانشگاه استراسبورگ تدریس می‌کند. او براساس علائق

* استادیار پژوهشکده غرب‌شناسی و علم‌پژوهی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
M.saneapour@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۸/۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۹/۱۵

جامعه‌شناسانه‌اش به دنبال برقراری گفت‌وگو میان فرهنگ‌های مختلف است؛ فلسفه و عرفان اسلامی را زمینه مناسبی برای گفت‌وگوی وحدت‌آفرین میان ادیان معرفی و به این ترتیب بُعدی جهانی را از اسلام ترسیم می‌کند. دیدگاه ژئوفروی متأثر از ابن عربی، مولوی، رنه گنون، امیر عبدالقادر جزایری، شیخ احمد علوی، و شیخ خالد بن تونس است.

کتاب *درآمدی بر تصوف* آخرین اثر منتشرشده این نویسنده است که راجر گائتانی آن را به انگلیسی ترجمه کرده است.

نگارنده مقاله حاضر، به سبب نقش وحدت‌گرایانه این کتاب، آن را برای معرفی و تحلیل انتخاب کرده است؛ زیرا دنیای کنونی در شرایط جهانی شدن ارتباطات بیش از گذشته از نزاع و تفرقه آسیب خواهد دید و شدیداً نیازمند ایجاد زمینه گفت‌وگوهای وحدت‌آفرین و هم‌دلانه میان ادیان مختلف است.

مترجم این اثر از فرانسوی به انگلیسی، ویراستار، نویسنده، و مترجم چیره‌دست امریکایی، راجر گائتانی، است که در کشورهای افریقایی و آسیایی اقامت داشته و فرهنگ سنتی، تفکر، و هنر مسلمانان را مطالعه کرده است. او در جست‌وجوی بردباری و مدارای میان‌فرهنگی بوده است.

کتاب *درآمدی بر تصوف، طریق باطنی اسلام* نثری روان، حروف‌نگاری مناسب، و انسجام و نظم منطقی دارد. این کتاب پنج بخش و یک نتیجه‌گیری را شامل می‌شود. در پایان کتاب، نقشه جغرافیایی پایگاه‌های تصوف اسلامی، اصطلاحات تخصصی، فهرست اسامی، و کتاب‌شناسی نیز وجود دارد.

بخش‌های مختلف کتاب عبارت‌اند از:

- بخش اول) متشکل از پنج قسمت و شامل مباحث زیر است: تعاریف و موضوعات تصوف، گوناگونی تصوف، تصوف و تشیع، نقش زنانگی در تصوف، و چالش‌های مرتبط با تصوف.
- بخش دوم) به تصوف و اسلام اختصاص دارد و دربردارنده این مطالب است: دو نام برای یک واقعیت، الگوی قرآنی، نمونه محمدی، اسلام فضیلت، شریعت و طریقت و حقیقت.
- بخش سوم) تصوف را در چشم‌اندازی تاریخی بررسی می‌کند که از مباحث زیر تشکیل شده است: روش پیش‌گامان، قرن‌های بالندگی، شعر و مابعدالطبیعه، خلق

یک ساختار برای تصوف، یک پارچگی و گستردگی تصوف به منزله قلب اسلام، و اصلاح‌گرایی تصوف از قرن هجدهم تا قرن بیستم.

- بخش چهارم) تصوف را به منزله موجودی زنده و پویا بررسی می‌کند که شامل موضوعات زیر است: مرشد و مرید، روش‌ها و مراسم پیوستگی، قواعد سلوک، روش‌های باطنی، و سماع روحانی.

- بخش پنجم) به بحث تصوف و گشودگی میان‌دینی اختصاص دارد.

- در نتیجه‌گیری کتاب) گذشته و حال تصوف تحلیل می‌شود.

۲. تحلیل و نقد کتاب

نویسنده در این کتاب به صورتی جامع مسئله تصوف را ارزیابی و عرفان اسلامی را در فرقه‌های مختلف صوفی بررسی کرده است. از مزایای این کتاب واکاوی تصوف در دو جنبه جغرافیایی و تاریخی است و از آن‌جاکه مطالعات مربوط به اخوت صوفیانه بخش بزرگی از پژوهش‌های ژئوفرووی را تشکیل می‌دهد، او بر فرصت‌ها و تهدیدهای تصوف اشراف دارد. هم‌چنین نگاه پدیدارشناسانه‌اش به عرفان اسلامی او را از خطاهای شرق‌شناسانه برخی اسلام‌شناسان غربی حفظ کرده است؛ اسلام‌شناسانی که مسلمانان را متعلق شناسایی سوژه غربی دانسته و آنان را با معیارهای غربی ارزیابی و مطالعه کرده‌اند. ژئوفرووی تصوف اسلامی را ذاتاً مروج وحدت میان ادیان معرفی کرده است، هرچند امروزه تفرقه‌افکنی عارضش شده است. در این قسمت، وحدت‌گرایی ذاتی تصوف از دیدگاه نویسنده کتاب بررسی می‌شود.

۱.۲ اسلام به مثابه یک دین جهانی

نویسنده در بخش دوم ویژگی‌های مبنایی عرفان اسلامی را در قرآن جست‌وجو و اسلام را وحدت‌بخش ادیان ابراهیمی معرفی می‌کند؛ زیرا این دین در زمینه مشترک ادیان ابراهیمی (که با اسلام به نقطه پایان خود رسیده‌اند) ظهور یافته و تصدیق‌کننده آن‌هاست. او از زمینه‌های تاریخی اسلام مانند دین ایرانی زردشتی، نوافلاطونی اسکندری، و مسیحیت شرقی یاد می‌کند و از تأثیر و تأثر متقابل عرفان اسلامی با آن‌ها سخن می‌گوید. ژئوفرووی این تأثیرات متقابل را حتی در زمینه‌های ادیان هندو- بودایی بررسی می‌کند و به گسترش تصوف اسلامی از کشورهای عربی گرفته تا کشورهای غربی اشاره می‌کند. وی آیه ۱۴۳

سوره بقره را شاهد می‌آورد که می‌فرماید: «ما شما را امت وسط قرار داده‌ایم» و واژه امت وسط را به جامعه میانه یا میانجی تفسیر و بر وساطت اسلام در میان ادیان مختلف تأکید می‌کند؛ وساطتی که مبتنی بر مشترکات اسلام با سایر ادیان توحیدی است. یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های اسلام از نظر ژئوفرویی انعطاف‌پذیری آن در مقابل شرایط فرهنگی جوامع مختلف است که به گسترش اسلام کمک می‌کند. تعاملات وسیع تاریخی و جغرافیایی میان اسلام و سایر ادیان و فرهنگ‌ها موجب شده است برخی شرق‌شناسان به اشتباه ریشه عرفان اسلامی را در ادیان و فرهنگ‌های غیراسلامی مانند مسیحی یا هندو یا یونانی جست‌وجو کنند، درحالی‌که ژئوفرویی با ارجاع به ماسینیون^۲ (د. ۱۹۶۲) تصوف اسلامی را برآمده از قرآن می‌داند.

تصوف از نظر ژئوفرویی یک اسلام حداکثری است. وی با استناد به پل نوویا (Paul Nwyyia) باطنی‌گرایی را فرایندی تدریجی در سیر تاریخی اسلام معرفی می‌کند که بر تأویلات قرآنی مبتنی است و معتقد است این ادعا با تأثیرپذیری تصوف اسلامی از نظریه‌های مابعدالطبیعه و کیهان‌شناسی افلاطونی و نوافلاطونی منافاتی ندارد و همین انعطاف‌پذیری عرفان اسلامی موجب تعامل آن با منابع پیشااسلامی مانند میراث مسیحی، افلاطونی، نوافلاطونی، هندی، و بودایی شده است (see Geoffroy, 2010: 33-34).
گائتانی در پیش‌گفتار می‌نویسد که اسلام و عرفان ذاتاً به یک‌دیگر وابسته‌اند؛ یعنی ظاهر اسلام مبتنی بر باطن عرفانی آن است و ثنویتی میان ظاهر و باطن اسلام وجود ندارد (ibid: xiii-xvii).

ژئوفرویی معتقد است برخی اختلافات اساسی میان تصوف مسیحی با تصوف اسلامی وجود دارد از جمله این‌که تصوف مسیحی فردی است اما تصوف اسلامی از وابستگی مرید به مرشد حکایت می‌کند و، برخلاف رهبانیت تصوف مسیحی، تصوف اسلامی در جمع شکل می‌گیرد. تفاوت دیگر این‌که عشق عارف به خداوند در اسلام ناشی از تفکر و معرفت است و شاید بتوان گفت تفکر و عشق با یک‌دیگر به وحدت رسیده‌اند، هرچند در اندیشه عرفای مشهور نسبت تفکر و عشق‌ورزی متفاوت است؛ برای مثال، در جنید و ابن‌عربی معرفت متافیزیکی بارزتر است و در مولوی و حلاج مستی عاشقانه غالب است. تفاوت سوم آن‌که عرفان اسلامی ریشه در شناخت اسما و صفات خداوند دارد؛ معرفت بر اسمای جلالی خداوند و عشق بر اسمای جمالی خداوند مبتنی است (ibid: 2-4).

ژئوفرویی آغاز تصوف را به قرن نهم میلادی برمی‌گرداند و از قول مولوی می‌نویسد: «عرفان مس وجود را به طلا تبدیل می‌کند». وی خرقة یا جامه پشمین را متأثر از پوشش

رهبانان مسیحی معرفی می‌کند و آن را اولین نشانه خلوص سالک می‌داند. او عرفان اسلامی را غیرعقلانی نمی‌داند بلکه فوق‌عقلانیت معرفی می‌کند؛ یعنی کلام و فقه اسلامی که علمی عقلانی‌اند براساس ظاهر اسلام شکل گرفته‌اند درحالی‌که عرفان شأنی فوق‌عقلانی دارد که براساس باطن اسلام شکل گرفته است. پس تعارضی میان عرفان با فقه و کلام اسلامی وجود ندارد. در همین پارادایم، اصول اعتقادی اسلام نیز با معرفت‌شناسی تصوف تعارضی ندارد، بلکه معرفت عرفانی شهودی است و معرفت اعتقادی و کلامی حصولی است. پس معرفت کلامی با تعلیم حاصل می‌شود اما معرفت صوفیانه جز با تقلید از مرشد حاصل نمی‌شود. در صفحات اولیه کتاب، یقظه یا آگاهی از وجود آغاز حرکت درونی سالک معرفی شده است که این حرکت تا معراج، یعنی رسیدن به وصال خداوند و مقام فنا، ادامه می‌یابد. «حقیقت» یعنی واقعیت درونی وحی خداوند و نیز واقعیت درونی اشیا در این سلوک باطنی بر عارف منکشف می‌شود. این انکشاف جز با مرگ باطنی عارف و فنای او در الله امکان‌پذیر نیست (ibid: 4-10).

نویسنده معتقد است هرچند تصوف اسلامی فردگرایانه نیست مواقف هر صوفی با دیگری متفاوت است. تصوف اسلامی انسان را «لامقام» معرفی می‌کند که محدودیتی برای سیر صعودی‌اش تا بارگاه الهی وجود ندارد، تا جایی که ذوالنون مصری می‌گوید: «من خدا را به‌وسیله خودش می‌بینم»^۳ که این همان مقام فنای فی‌الله است.

ژئوفروی زاهد و عارف را با هم مقایسه می‌کند و می‌نویسد که زاهد در مقام تبری است یعنی از نعمات و لذات دنیوی دوری می‌کند اما عارف در مقام تولی است و به همه‌چیز عشق می‌ورزد؛ زیرا واقعیات را در خدا و خدا را در واقعیات حاضر می‌بیند. عارف پس از «فنا فی‌الله» به «بقای بعد از فنا» نائل می‌آید و «آینه‌خدانما» می‌شود. انسان در این جایگاه تناقض‌نما به حقایق الهی دست‌رسی می‌یابد؛ زیرا خداوند خودش را «در او» «به او» می‌نمایاند.^۴ به این ترتیب، در فنای باطنی و مرگ اختیاری یعنی «موتوا قبل أن تموتوا» سه مقام، یعنی سه وجه از وحدت وجود، متصور است که عبارت‌اند از:

۱. به‌جز خدا ندیدن؛

۲. خدا را در همه‌چیز دیدن؛

۳. همه‌چیز را در خدا دیدن (ibid: 14-15).

در تصوف اسلامی از نظام اسمایی سخن می‌رود که الله جامع اسمای خداوند و هریک از انسان‌ها تحت حاکمیت یکی از آن اسماست. در این نظام اسمایی محمد [ص] وارث یعنی جامع اسمای پیامبران است (ibid: 18-19).

یکی از نظریه‌های مهم ژئوفروی «اومانیسیم و دنیاگرایی الهی» در عرفان اسلامی در مقابل «اومانیسیم و دنیاگرایی مادی» مدرنیته است که زمینه‌های تأملی متنوعی برای خواننده فراهم می‌کند.

وی می‌نویسد که خداوند هم خوبی‌ها و هم ریشه بدی‌هاست (ibid: 148-151). اما در نقد نظریه ژئوفروی باید گفت خداوند ریشه اسمای حسناست. پس خیر شأنی عنداللهی دارد اما شر امری عرضی است و نمی‌توان به خدا منتسب کرد، چنان‌که قرآن هرگز شر را به خدا نسبت نداده است. خواطر رحمانی نیز که نیک و نیک‌خواهانه است، برخلاف خواطر شیطانی، به خداوند نسبت داده می‌شود.

۲.۲ تأثیرپذیری متقابل تصوف و تشیع

ژئوفروی می‌نویسد ده درصد مسلمانان شیعه‌اند که نظریه‌های سیاسی اسلام را با نظریه‌های باطنی اسلام درآمیخته‌اند. هم‌چنین، روش‌های صوفیانه مسلمانان ریشه در سنت امامان شیعه دارد و اکثر سلسله‌های باطنی متصوفه هرچند سنی‌اند در نظر دارند که پیامبر فرمود: «من شهر علم هستم و علی دروازه آن است». از همین رو، عرفای اهل سنت قرن‌های متمادی است که علاوه بر علی ابن ابی‌طالب فرزندان او یعنی امام صادق، امام کاظم، و امام رضا را مرشدهای روحانی خود قرار داده‌اند؛ همان‌طور که بشر حافی، بایزید بسطامی، و معروف کرخی را مرشد خود دانسته‌اند. خصوصاً تفاسیر باطنی امام جعفر صادق از قرآن همواره راه‌نمای متصوفه بوده است. بنابراین، ارتباط گفتمانی متصوفه و شیعیان انکارناپذیر است. «نظریه ولایت» یعنی جانشینی نبوت در تصوف از «نظریه امامت» شیعی نشئت می‌گیرد که حضور دائمی امام زنده را در راه باطنی اسلام یادآور می‌شود. ادعای مهدویت برخی از متصوفه نیز متأثر از نظریه «مهدویت» در امامت شیعه است؛ یعنی مردی هدایت‌یافته که دجال ضد مسیح را نابود می‌کند تا حضرت مسیح به زمین بازگردد.

آداب صوفیان نیز تحت تأثیر شیعیان است؛ از جمله خرقه‌پوشی متأثر از حدیث کساء است که طبق آن پیامبر و امام علی، حضرت فاطمه، امام حسن، و امام حسین زیر یک کساء یمانی جمع شدند [و سپس جبرئیل از آسمان نازل و به این پنج تن ملحق شد]. به‌هر حال، اهل بیت پیامبر برای اهل سنت نیز هستند، هرچند افراطیون کتمان می‌کنند.

شیعیان نیز متقابلاً از متصوفه متأثر شده‌اند چنان‌که صدرالدین قونوی، شاگرد ابن عربی و پسرخوانده او، بر نظریه‌های عرفانی نصیرالدین طوسی، فیلسوف و متکلم شیعه، تأثیر

گذارد. سیدحیدر آملی دوازده‌امامی نیز عقیده داشت صوفی واقعی پیرو امامان است و شیعه واقعی عارف است. در طول تاریخ، عرفان ایرانی گاه به‌طرف تسنن و گاه به‌سمت تشیع گرایش داشته است؛ برای مثال، در تعالیم تصوف مرشدان اصلی جانشینان پیامبرند که این ارتباط با پیامبر در تشیع از طریق امام علی صورت می‌گیرد. اما باید توجه داشت که صوفیان اهل سنت به امامان شیعه احترام می‌گذارند اما نقطه اصلی ارجاعات عرفانی‌شان محمد (ص) است.

کوربن معتقد است ابن عربی، نظریه‌پرداز عرفان اسلامی، از عرفان شیعی ایرانیان تأثیراتی اساسی پذیرفته است.^۵

ملاصدرا در قرن هفدهم نظریه عرفانی ابن عربی را پذیرفت و سایر اشکال تصوف را مردود اعلام کرد. از آن زمان به بعد، با وجود مخالفت روحانیان افراطی ایران با تصوف علاقه زیادی به مرشدهای صوفی مانند ابن عربی و ملای رومی در ایران وجود داشته است. در تاریخ ایران، با وجود جزمیت میان تسنن عثمانی‌ها و تشیع صفویه این دو گونه باطنی‌گرایی با یکدیگر ادغام شد. اما به‌رحال تیرگی ارتباط میان تصوف و تشیع هم‌چنان در ایران وجود دارد. بنابراین باید معلوم شود آیا تصوف بعد باطنی اسلام سنی است یا بعد باطنی اسلام شیعی (see Geoffroy, 2010: 22-26). هرچند صوفیان اهل تسنن هرگونه قرابتی را با باطنی‌گرایی شیعه انکار می‌کنند.

متصوفه هم‌چنین از پذیرش فلسفه یونانی سر باز زده‌اند؛ زیرا معتقدند با وحی تعارض دارد. درحالی‌که از قرن یازدهم تاکنون اصطلاح «شیخ» درباره «عرفای فیلسوف» به‌کار می‌رود (ibid: 117-123). در نقد این نظر ژئوفروی باید گفت نویسنده کتاب ابن‌سینا را یکی از شیوخ اهل تسنن تصور کرده است، درحالی‌که او از فیلسوفان شیعه بود که در حکمت مشرقیه‌اش و در نمط‌های آخر اشارات عرفانی عقلی را عرضه کرده که تعارض میان فلسفه و وحی را برطرف کرده است (ابن‌سینا، ۱۹۱۰: ک ۳؛ ابن‌سینا، اشارات: نمط ۹، ۱۰؛ صانع‌پور، ۱۳۸۵: ۶۵-۷۵). اما به‌گفته ژئوفروی فیدیسم ناشی از مدرسه فقهی ابن‌حنبل بود که مباحث فلسفی را در تقابل با وحی معرفی می‌کرد؛ ابن‌جوزی که یک حنبلی بود در کتاب تلخیص/تلیس با فیلسوفان و متکلمان مخالفت کرد.

ابن تیمیه (د. ۱۳۲۸) از دشمنان صوفیه محسوب می‌شد که با قدیس‌انگاری مرشدان و شیوخ دینی مقابله می‌کرد و با انکار شفاعت نبوی در این دنیا شفاعت مرشدان صوفی را نیز انکار کرد. وی متافیزیک توحیدی ابن عربی و ابن‌سبعین را ننگ‌آور معرفی نکرد و

اصطلاحات صوفیه را از محتوایشان خالی و آنها را اصطلاحاتی مشرکانه معرفی کرد (ibid: 117-123).

۳.۲ تأثیر و تأثر متقابل تصوف اسلامی بر سایر ادیان

ژئوفرووی در این کتاب، علاوه بر سیر تاریخی تصوف، جغرافیای تصوف را نیز در گستره جهانی از آسیای مرکزی گرفته تا افریقای سیاه و تا آسیای جنوبی بررسی کرده است. او تصوف را مرکز اشتراک فرهنگ‌های مختلف اسلامی معرفی می‌کند و می‌نویسد در سرزمین‌های مختلف بعضی گروه‌های صوفی به سبب تعالیم مشترکشان حامی ستم‌دیدگان و محرومان بوده‌اند و از مقابله با استعمار اروپا یا امپریالیسم شوروی و حتی چین تجلیل کرده‌اند. ایشان به ساخت مساجد، بیمارستان‌ها، و مراکز آموزشی همت گماشته‌اند. امروزه صوفی‌ها، علاوه بر گفت‌وگوهای درون دینی، مبتکر طرح‌های فرهنگی - هنری نیز هستند؛ یعنی در فعالیت‌های روزمره فعال‌اند و، به‌رغم تصور برخی افراد، منزوی و غوطه‌ور در تمرکز روحانی نیستند (ibid: 30-31). ژئوفرووی می‌نویسد تصوف را نباید به وجد روحانی یا احکام یا عبادات ظاهری تقلیل داد، بلکه اسلام شریعتی ظاهری دارد که به معنایی عرفانی دعوت می‌کند. او جامعیت اسلام را با سه جنبه قانون (شریعت)، روش (طریقت)، و واقعیت (حقیقت) ترسیم می‌کند و می‌نویسد تعالیم اسلام همه جنبه‌های انسان را، از حواس تا روح، پوشش می‌دهد؛ به بیانی دیگر، قوانین اجتماعی اسلام تحت قوانین کیهان‌شناسانه قرار دارد، اما اکثر فقهای اسلام خودشان را محدود به جنبه دستوری شریعت کرده‌اند و جنبه‌های اخلاقی طریقت را (که ابعادی روان‌شناسانه، کیهان‌شناسانه، و زیست‌محیطی دارند) نادیده گرفته‌اند. بنابراین، مسلمان متشرع نباید از آن دو جنبه باطنی غفلت کند. هم‌چنین یک صوفی مسلمان باید بداند که بدون شریعت طریقت و حقیقت وجود ندارد همان‌طور که بدون شیر کره وجود نخواهد داشت (ibid: 58-60).^۶

نویسنده کتاب معتقد است تصوف اسلامی همواره با تصوف سایر ادیان تعاملی تعیین‌کننده داشته است و از تأثیرگذاری روحانیت افریقای شمالی، یعنی «شاذلیه»، بر یهودیان اندلسی سخن می‌گوید؛ زیرا میان تجربیات عرفانی مختلف مؤلفه‌های مشترک روان‌شناسانه‌ای وجود دارد که مبتنی بر اشتراکات وجودی انسان‌هاست. «فنا»، «نیروانا»، و «محوشدن قلب انسان در وجود مطلق خداوند» در همه فرهنگ‌های عرفانی وجود دارد و به همین سبب تعامل میان تصوف اسلامی و سایر فرهنگ‌های عرفانی به باروری هر دو طرف منجر شده است (ibid: 35).

ژئوفروی در پاسخ شبهه‌ای که به عرفان اسلامی وارد شده است و آن را برگرفته از سایر ادیان و فرهنگ‌ها معرفی کرده‌اند می‌نویسد که معرفت عرفانی ریشه در متون مقدس اسلام، یعنی قرآن و حدیث، دارد؛ زیرا در این منابع انسان کامل به‌خوبی ترسیم شده و عرفان اسلامی جز رفع نقایص انسانی و سیر استکمالی فرد برای انسان کامل شدن نیست. پس نمی‌توان اسلام را در دستوره‌های فقهی خلاصه کرد و از روش‌های عرفانی غافل شد. مروری اجمالی بر قرآن نشان می‌دهد فقط چهار تا شش درصد آیات قرآن اختصاص به احکام فقهی - حقوقی دارد و حدود ۹۴ تا ۹۶ درصد آیات قرآن مربوط به مباحث اعتقادی - عرفانی است. بنابراین، زندگی مسلمانان ابتدا باید براساس کمالات اخلاقی - عرفانی و استدلال‌های عقلانی شکل بگیرد. آیاتی از قرآن مانند «و هو معکم این ما کتم» (حدید: ۴) یا «نحن اقرب الیکم من جبل الورد» (ق: ۱۶)، و نیز آیه نور (نور: ۳۵) از ریشه‌های عرفان اسلامی در قرآن حکایت می‌کنند. هم‌چنین در آیه «قل الروح من امر ربی» قرآن از «مقام سر»، یعنی عالی‌ترین مقام عرفانی، سخن می‌گوید و همین مبانی قرآنی باعث شده است ذوالنون مصری از ۳۲۷ موقف قرآنی در طریق تصوف حکایت کند. اصطلاح‌شناسی صوفیه نیز مبنایی قرآنی دارد؛ برای مثال، ولایت عرفانی از نام «ولی» در داستان «خضر و موسی» اخذ شده است و علم‌الیقین، عین‌الیقین، و حق‌الیقین نیز در قرآن آمده است. امام صادق در جایگاه مرشد عرفای سنی و شیعه، علاوه بر اولین مرحله تفسیر قرآن یعنی استنباط، دریافت عرفانی قرآن یعنی اشارات و تأویل یا تفسیری باطنی قرآن را (که حرکت معرفتی از صورت قرآن به جوهر آن است) ارائه می‌کند. علاوه بر این، قرآن دارای ریشه‌های زبانی سانسکریت، عبری، و عربی است و همین امر آن را در فرهنگ‌های مختلف قابل تفسیر کرده است. در قرآن نمادهایی به‌کار رفته است که قابل انتقال به فرهنگ‌ها و آرمان‌های جاودانه جهانی است و این متن اصلی تصوف اسلامی را انتقال‌دهنده آموزه‌های محمد (ص) و گفت‌وگو درباره آن در سطحی جهان‌شمول کرده است (ibid: 38-40).

ژئوفروی اسوه محمدی را الگوی اصلی عرفا و نور محمدیه (که نور اول و عقل اول است) پیامبر انسانیت معرفی می‌کند؛ یعنی هرچند محمد (ص) به‌لحاظ تاریخی براساس آیه ۷ سوره احزاب و ارث سایر پیامبران است، از جهت فراتاریخی با استناد به سوره مائده: ۱۵ و احزاب: ۴۵-۴۶ همه پیامبران و مخلوقات خداوند مدیون نور محمدی‌اند و [حضرت] محمد گواه و شاهد بر ایشان است. این معنا با مفهوم «لوگوس» مسیحی یا «آواتارا»ی هندی که موجب آگاهی و اندیشه‌ورزی می‌شوند مطابق است. بنابراین، نور محمدی فهم مشترک انسان‌ها را شکل می‌دهد (ibid: 44-46).^۷

۴.۲ نقش زنانگی در تصوف اسلامی

ژئوفرووی می‌نویسد که تقسیم مؤمنان به زن و مرد در اسلام بیان‌گر استقلال زنان نسبت به مردان در پیشگاه خداوند است. نقش اجتماعی زنان در زمان پیامبر نیز بسیار تعیین‌کننده بود. از جنبه علمی نیز تعدادی از زنان علوم اسلامی را به مردم می‌آموختند؛ مساجد و مدارس را تأسیس می‌کردند؛ احادیث پیامبر را آموزش می‌دادند؛ فقه و قوانین اسلامی را تعلیم می‌دادند؛ و حتی گاهی هرچند به ندرت مراسم نماز و نماز جمعه به پیش‌نمازی یک زن برگزار می‌شد. در قاهره زنی از نسل پیامبر مانند سیده نفیسه هم دارای تقدسی روحانی بود و هم متفکری متبحر در فقه و حقوق به‌شمار می‌رفت که به مقام فتوا دهنده‌گی رسیده بود. در عرفان اسلامی زنانگی نقشی مبنایی دارد و با جاودانگی مترادف است؛ برای مثال، ابن‌حنبل و بشر حافی که از مرشدان اصلی صوفیه‌اند از «امینه رملیه» درخواست شفاعت نزد خداوند می‌کردند؛ «فاطمه نیشاپور» مرشد ذوالنون مصری بود؛ «رابعه عدویه» تسلط روحانی بر اذهان و ارواح مردم داشت. در قرن هفدهم میلادی ایران نیز شاهد زنانی بود که مکاشفات عرفانی داشتند، مرشد سالکان بودند، و ۵۰۰ مرید مرد و زن داشتند.

عرفا زنان را دارای عنصر جاودانگی الهی می‌دانستند، چنان‌که ابن‌عربی لیلی را مظهر عشق الهی معرفی کرده است؛ همان‌گونه‌که سلما چنین نقشی دارد. ملای رومی در زن شعاعی از نور الهی مشاهده می‌کند و او را «خلاق‌ترین مخلوق» می‌داند. طبق نظریه ابن‌عربی خداوند جامع صفات متضادی است که مفاهیم زنانگی و مردانگی را دربر دارد. ابن‌عربی حتی معتقد است عنصر زنانگی که مطابق طبیعت ازلی است همه صور وجودی را شکل داده است؛ زنان به کمال روحانی دست‌رسی بیش‌تری دارند و می‌توانند پیش‌نماز و «قطب» عرفانی باشند. از این رو «مریم»، مادر عیسی، الگوی زنان است. شیخ اکبر در میان پانزده مرشدش (که چهارده نفر آنان زن بودند) از دو زن ایرانی نام می‌برد که یکی «نظام» اصفهانی بود.

اما متأسفانه مردان زنان را از ورود به این حوزه‌ها نیز مانند سایر حوزه‌ها محروم کرده‌اند و نام زنان قدیس را از گزارش‌های تاریخی مسلمانان حذف کردند. در حالی‌که زنان خواه در تونس، خواه در بیروت، خواه در استانبول، و خواه در دهلی مردان و زنان را در طریقت روحانی هدایت کرده‌اند (ibid: 27-29).

۵.۲ تصوف در تاریخ و جغرافیای جهان اسلام

ژئوفرووی، در بخش پنجم کتاب، چشم‌اندازی تاریخی از تصوف اسلامی ترسیم می‌کند. وی از ابراهیم ادهم، فرقه کرامیه و ملامیه، شکل‌گیری خانقاه‌ها، و بایزید بسطامی در ایران

می‌نویسد. سپس از مدرسه تصوف بغداد و حلاج، جنید، و حکیم ترمذی، واضح نظریه مبنایی ولایت در عرفان نظری ابن عربی، سخن می‌گوید.

بعد از حلاج، مرکز تصوف در قرن دهم و یازدهم میلادی از بغداد به خراسان منتقل شد. در این دوران، علمای شافعی خراسان عرفان را آموزش می‌دادند. در زمان آل‌بویه چهره‌ای باطنی از شیعه نمایش داده شد که با یک رویکرد سیاسی درآمیخته بود. در این زمان گروه‌های تبلیغی اسماعیلیه در شمال ایران، سوریه، و مصر شکل گرفتند؛ گروه‌هایی مانند فاطمیون که نظریات سیاسی‌شان بر گفتمان خلافت مبتنی بود و اسلام سنی را تبلیغ می‌کردند. نظام‌الملک که یک اشعری شافعی در حکومت سلجوقیان بود به این جریان تعلق داشت (ibid: 65-82). ابوحامد غزالی (د. ۱۱۱۱) که در کتاب *احیاء علوم‌الدین* ترکیبی از کلام، فقه، و عرفان ارائه داد نیز به خطه خراسان تعلق داشت و شافعی‌مذهب بود. نگرش غزالی که با عقل مشترک مخالف بود از نیشاپور تا بغداد و از شرق تا غرب جهان اسلام را درنوردید (ibid: 83-84).

ژئوفروی تحت عنوان شعر و متافیزیک از ادبیات عرفانی ایرانیان در قرون دوازدهم تا پانزدهم میلادی می‌نویسد و از عطار، مولوی، عراقی، شبستری، جامی، و حافظ نام می‌برد. او می‌نویسد که عراقی اولین شاعر متأثر از ابن عربی است و پس از او شبستری و جامی از ابن عربی تأثیر پذیرفتند.^۱ علاوه بر تأثیرپذیری ادبیات ایران از عرفان ابن عربی، فلسفه شیعی ایرانیان از خواجه‌نصیر به بعد [تا ملاصدرا] متأثر از نظریه عالم خیال ابن عربی است (ibid: 95-97؛ بنگرید به: صانع‌پور، ۱۳۸۵). ژئوفروی معتقد است وحدت وجود عرفانی و رویکرد تشبیهی مولوی به الهیات مشکل ثنویت ماده و معنا را در الهیات تنزیهی حل کرده است. همچنین، آزادی سیاسی در نگرش اقبال لاهوری ملهم از مثنوی مولوی است (ibid: 91-92). اصل «اخوت صوفیانه» نیز مانند «ولایت انسان کامل» از «حقیقت محمدیه» در گفتمان ابن عربی نشئت گرفته است.

در بخش سوم کتاب، تحت عنوان آسیای مرکزی و ایران، ابویزید بسطامی بررسی شده و از فرقه نقشبندیه سخن رفته است؛ فرقه‌ای که تا قفقاز، کردستان، آناتولی، خاورمیانه عربی، و هندوستان را پوشش داده است. درویش‌های قلندر در هندوستان با عرفان هندو-بودایی مرتبط شدند و تحت حمایت نجم‌الدین کبری (د. ۱۲۲۱) به مطالعه علوم اسلامی در خاورمیانه اشتغال یافتند. تحت تأثیر نظریه «فقر الی‌الله» ابن عربی بسیاری از درویش‌های فرقه قلندریه هندوستان که با مرتاضان هندی مرتبط بودند به گیاه‌خواری روی آوردند. ژئوفروی به فلسفه اشراقی سهروردی نیز (که مقدم بر عرفان ابن عربی

است) اشاره و این فلسفه را آمیزه‌ای از نظریه‌های نوافلاطونی، مزدکی، و سینیایی معرفی می‌کند (ibid: 99-103). در قرن سیزدهم میلادی فرقه سهروردیه در هندوستان پا گرفت. طرف‌داران شاه نعمت‌الله ولی (د. ۱۴۳۱) که به فرقه نعمتیه مشهور شدند شیعیانی بودند که به اهل تسنن گرایش داشتند. احمد سرهندی (د. ۱۶۲۴) که از فرقه نقشبندیه و به نظریه وحدت وجود ابن عربی معتقد بود از مجددان اسلام در هندوستان شناخته شده است. پیروان سرهندی یا «فرقه مجددیه» در قرن هفدهم میلادی از چین تا جهان عرب و سپس تا اندونزی گسترش یافتند (ibid: 104-108).

۶.۲ تصوف و حاکمیت اجتماعی

در صفحه ۱۱۷ کتاب، تصوف قلب و هسته مرکزی اسلام معرفی شده و از قشیری، غزالی، عزالدین عبدالسلام، و ابن سبعین سخن گفته شده است. ژئوفروی می‌نویسد که دیدگاه تصوف همواره با مذهب شافعی و کلام اشعری پیوند خورده است.

«حقیقت محمدیه» عنصر مرکزی عرفان نظری است که با ورود به فقه و حقوق اسلامی تصوف را به نظریه‌های اجتماعی تسری داده است. واژه قرآنی «خلیفه خداوند بر زمین» قدرت‌های دنیوی پیامبران، قدیسان، و علما را به خداوند نسبت می‌دهد. به قول سیوطی، نظریه دولت باطنی قدیسان که به وسیله ابن عربی سازماندهی شده است متشکل از نقش‌های مختلف قطب، اوتاد، و ابدال است. این نظریه در جوامع اسلامی به صور مختلفی ظهور کرده است؛ برای مثال، در قاهره شیخ محمد حنفی (د. ۱۴۴۳) سلطان یا پادشاه خوانده می‌شد و سلاطین و امرا هم حکومتی باطنی معرفی داشتند و هم بر حیات اجتماعی مردم حکومت می‌کردند. بنابراین، تقدس سلطانی که خلیفه خدا بر زمین بود تهدیدی برای قدرت‌های دنیوی دانسته می‌شد. چنان‌که احمد سرهندی بر تصمیم‌گیری حاکمان مغول تأثیر می‌گذاشت. این گفتمان در دوران امپراطوری سلاطین عثمانی به کمال خود رسید؛ و هر یک از سلاطین به یک یا چند فرقه صوفیه تعلق داشتند (ibid: 124-126).

تصوف همواره در معرض انحرافات بوده است، مانند تعطیل عقل و گرایش به خرافات که بیش‌ازهرچیز معلول فساد علمای دینی بوده است. بنابراین، به قول عبدالغنی نابلسی (د. ۱۷۳۱)، شارح ابن عربی، پاک‌سازی و تجدید حیات مستمر تصوف ضروری است (ibid: 127).

۷.۲ تصوف و اصلاح‌گری اجتماعی

ژئوفروی از اصلاح‌گری اجتماعی صوفیه با توسل به نظریهٔ اخوت اسلامی سخن می‌گوید که آمادو بامبا (د. ۱۹۲۷) از فرقه مریدیه در سنگال و شیخ احمد و شیخ علوی در الجزایر از مصادیق آن به‌شمار می‌روند. به‌این‌ترتیب، دکترین ولایت و اخوت ابن عربی در شکل‌گیری نظریهٔ مصلحانه و ضداستعماری «شیخ» تأثیر داشته است. شیخ عبده از فرقهٔ شاذلیه بود با رسالهٔ *واردات* که ملهم از نظریهٔ وحدت وجود ابن عربی بود و سلفی‌ها را به‌شدت آشفته کرد. رشید رضا (د. ۱۹۳۵)، شاگرد عبده، روش اخلاقی و مصلحانهٔ تصوف را ترویج کرد. حسن بنا (د. ۱۹۴۹) هم‌چنین با نظریهٔ «المرشد العام» اخوت اسلامی را مطرح کرد. اقبال لاهوری (د. ۱۹۳۸)، ملقب به پدر پاکستان، یک مصلح صوفی و پیرو ملای رومی بود که تفکری جهان‌شمول داشت. آرمان روحانی اقبال «الانسان الکامل» یا مظهر خداوند بر زمین بود که از نوشته‌های عبدالکریم جیلانی تأثیر پذیرفته بود. رویکردهای صوفیانه به مصلح اجتماعی در آرای سیدقطب، رشید رضا، حسن بنا، و محمد اقبال شامل مؤلفه‌های زیر است:

۱. مقابله با غربی‌شدن تفکر باوجود استفاده از تکنولوژی غربی؛
۲. فراتر بودن از مذاهب فقهی؛
۳. گسترش‌دهندهٔ پیام اسلام در سراسر جهان؛
۴. حضور تعیین‌کنندهٔ اجتماعی - سیاسی باوجود نگرش صوفیانه.

۸.۲ اخوت صوفیانه (فرصت‌ها و تهدیدها)

ژئوفروی می‌نویسد که ملی‌گرایان قرن بیستم نیز مانند اصلاح‌گران سلفی غالباً اخوت صوفیانه را نماد انحطاط می‌دانستند و از فشار اجتماعی آن ترسان بودند؛ برای مثال، گروه‌های چچن، حزب رفاه در ترکیه، و تیجانی‌ها در سنگال نمونه‌هایی از اخوت صوفیانه‌اند که باوجود انتساب به حوزه‌های روستایی توانستند از طریق ایدئولوژی‌های جدید شبکهٔ هم‌بسته‌ای را خلق کنند. بنابراین، شیخ‌های صوفیه هنوز قادرند حیات معنوی خود را با حضور ظاهری در جهان ترکیب کنند که اگر این امر از جوهرهٔ باطنی‌اش خالی و به افراطی‌گری کشیده شود می‌تواند بسیار خطرناک و مهلک باشد (ibid: 134-140).

نویسنده در بخش چهارم می‌نویسد که در نظریهٔ اخوت و ولایت صوفیانه معرفت خدا به‌صورت فردی ممکن نیست و فقط از طریق مرشد امکان‌پذیر است؛ زیرا این راه‌نمای

بیرونی آینه راه‌نمای درونی سالک و رابطه مرشد و مرید مانند رابطه خضر و موسی در قرآن است. تستری معتقد است مرید نسبت به مرشد باید مانند مرده‌ای در دستان غسال باشد؛^۹ زیرا فنای مرید در شیخ به منزله فنای او در پیامبر و فنا در پیامبر به منزله «فنا فی الله» است (ibid: 143-144).

۹.۲ آداب مبنایی تصوف

از آداب مبنایی صوفیه ذکر و فکر است تا تکرار و ممارست در این امر به فنای سالک در خداوند منجر شود. این فرایند در بدو امر با مشاهده عالم که نشانه‌های الهی اند آغاز می‌شود. صوفی در تمرکزش بر اذکار باید مقابل قبله قرار گیرد و تصویر مرشد را در خیالش حاضر کند. ژئوفروی می‌نویسد که ذکر اعظم الله جامع همه اسمای خداوند است بنابراین ذکر «لا اله الا الله» سالک را از زندان تکثرات و حتی ثنویت ماده و معنا آزاد می‌کند. آداب اذکار و اوراد در فرقه‌های مختلف به روش‌های متفاوتی اجرا می‌شود؛ برای مثال، در آسیای مرکزی و هند تحت تأثیر آموزه‌های هندو- بودایی هنگام ذکر گفتن دم و بازدم سالک کنترل می‌شود. اما در همه فرقه‌ها ذکر باید از زبان به نفس و از نفس به روح سالک جاری شود تا ذکر زبانی منجر به آگاهی درونی سالک نسبت به اسما و صفات خدا شود، و برای صوفی رهایی و سعه قلبی از عالم ماده تا ماورای ماده رخ دهد (ibid: 164-167).

از نکات برجسته کتاب درآمدی بر تصوف این است که هماهنگ با سیر آفاقی عارف (از ظاهر به باطن عالم و سیر انفسی عارف از جوارح ظاهری به جوارح باطنی) نویسنده از ظاهر تصوف تدریجاً به باطن تصوف حرکت می‌کند.

نویسنده، در پایان بخش چهارم، می‌نویسد صوفی در سفرهای چهارگانه‌اش خود را به وسیله خودش مشاهده می‌کند. در مرحله اول سفر از مخلوقات متغیر و فانی به طرف خالق لایتغیر و باقی حرکت می‌کند؛ در مرحله دوم، به واسطه حق، در حق سیر می‌کند که منجر به فنای فی‌الله و بازگشت به خلوت الهی می‌شود؛ در مرحله سوم، یعنی پس از فنای فی‌الله، سالک از حق به طرف حق سفر می‌کند؛ در مرحله چهارم، سالک که به بقای خداوندی متصل شده است به وسیله خداوند در مخلوقات خداوند سیر می‌کند (ibid: 181).

۱۰.۲ تصوف اسلامی و وحدت ادیان

بخش پنجم کتاب، نویسنده از نقش آموزه‌های تصوف در تعامل هم‌گرایانه ادیان و مذاهب

سخن می‌گوید. طبق «نظریه تاریخ دوری» هریک از پیامبران ابراهیمی در دوره وحیانی خودش پیامی از پروردگار دریافت و به مردم منتقل می‌کند. اسلام، آخرین دین وحیانی، وارث و شاهد نهایی همه دوره‌های وحیانی از حضرت آدم تا حضرت محمد است؛ و پیامبر اسلام مصدق و مکمل دوره‌های قبلی است. قرآن به صراحت از ایمان پیامبر اسلام به دین ابراهیم، اسحاق، یعقوب، موسی، و عیسی سخن می‌گوید (بقره: ۱۳۶) محمد آخرین پیامبر از ۱۲۴ هزار پیامبر الهی است که در قرآن فقط به ۲۷ نفر اشاره شده است. دانشمندان مسلمان، نه فقط زردشت بلکه بودا را نیز یکی از ۱۲۴ هزار پیامبر الهی می‌دانند. این دانشمندان معتقدند قرآن در آیاتی به پیامبر بودن بودا اشاره کرده است (مانند انبیاء: ۸۵؛ ص: ۴۸). برخی از علمای هندی نیز *ودها* را متون مقدس هندوها می‌دانند که از جانب خداوند وحی شده است و هندوها را در زمره اهل کتاب در ادبیات قرآنی می‌دانند. قرآن با اصطلاح «الدین القیم» به دینی اشاره می‌کند که همه ادیان تاریخی از آن نشئت گرفته‌اند (روم: ۳۰) بنابراین، همه ادیان دارای یک اصل مشترک‌اند و اسلام تنوع مردم و ادیان را (به‌منزله تنوع تجلیات خرد الهی) به رسمیت می‌شناسد (مائده: ۴۸؛ روم: ۲۲؛ حجرات: ۱۳). قرآن در این باره می‌فرماید: «ما برای هریک از شما راه و چشم‌انداز خاصی قرار داده‌ایم» (مائده: ۴۸) و تکرر سنت‌های دینی را به رسمیت می‌شناسد؛ سنت‌های متنوعی که در لایه‌های زیرینشان پیرامون توحید با یک‌دیگر وحدت دارند، هرچند هر مؤمنی به آداب دینی مخصوصی مقید است:

آن گروه از مؤمنان به اسلام، یهودی‌ها، مسیحی‌ها یا صابئی‌ها که به خدا و رستخیز ایمان دارند و عمل صالح انجام می‌دهند پروردگارشان به ایشان پاداش می‌دهد و خوف و اندوهی نخواهند داشت (بقره: ۶۲).

به این ترتیب، وحدت تاریخی و جهانی وحی به وسیله پیامبر اسلام تصدیق شده بود، چنان‌که در قرآن آمده است: «همه ما پیامبران فرزندان یک خاندان هستیم و دین همه ما فقط یک دین است».^{۱۰}

دین اسلام در شرایطی ظهور کرد که نزاع‌های فراگیر ادیان دامن‌گیر بشر بود اما اسلام تکثرگرایی دینی را در یک جنبه بنیادی تصدیق کرد. پیامبر اسلام فرمود: «هرکس ضرری به یک مسیحی یا یک کلیمی بزند در روز رستخیز دشمن من خواهد بود». با این وصف، جریان سیاسی-اقتصادی در جنگ‌های صلیبی این آرمان وحدت‌طلبانه را از بین برد و اکثر علمای دینی گفتمان فراگیر اسلام را محدود کردند. طبق نظر این علما، فقه اسلامی

جای‌گزین فقه دین قبلی شده است؛ یعنی دین جدید دین قبلی را نسخ کرده است. این برداشت غلط از اسلام به جدال جزم‌انگارانه و بی‌پایان مسیحیان و مسلمانان منجر شد. اما حتی در میان متکلمان و قضات نیز برخی به یک آگاهی جهانی و مشترک در ادیان مختلف معتقد بودند. ابن حزم در قرن دوازدهم گفت: «به شخص پارسا اعتماد کن حتی اگر هم کیش نباشد».

ژئوفروی تحت عنوان وحدت تعالی در ادیان می‌نویسد که اعتقاد به «قرآن تغییرناپذیر» امکان‌گفت‌و‌گو با سایر ادیان را در پرتو یک حقیقت ماوراءالطبیعی فراهم می‌کند؛ به این معنا که «یک نظریه وحدت وجودی مشترک در همه ادیان الهی وجود دارد».

حلاج در این باره از تعمیم‌پذیری «دین اولیه» سخن گفت و به یک یهودی گفت: «من در فرقه‌های مختلف دینی تأمل کرده‌ام و آن‌ها را یک اصل واحد یافته‌ام که فروع زیادی دارند».^{۱۱} ابن‌ابی‌الخیر صوفی ایرانی نیز گفته است: «ادیان مختلف معتقدند خداوند واحد کسی است که همگان او را می‌پرستند؛ مقصد متعالی همگان است؛ یگانه است؛ و همان وجود مطلق است».^{۱۲} این دو صوفی و نیز شیوخ متصوفه‌ای مانند عبدالقادر جیلانی فهم مشابهی را از تکرر دینی و عمومیت پرستش الهی عرضه کردند.

بیش‌از‌همه، ابن‌عربی یک قالب گفتمانی برای «وحدت متعالی دینی» یا «وحدت الادیان» تدارک دید. از نظر او، همه ادیان حق‌اند؛ زیرا هر کدام واکنشی به ظهور یکی از اسمای الهی است و منبع این تجلیات مختلف منبع یگانه «حق» است. بنابراین، یک وحدت مبنایی میان همه قوانین قدسی وجود دارد؛ یعنی هر کدام سهمی از حقیقت دارند. تنوع ادیان به سبب تنوع تجلیات خداوند است «که تکرارپذیر نیستند». ابن‌عربی بر اساس حدیث قدسی «من نزد ظن بنده‌ام هستم» ابتدا معتقد بود مؤمنان با وجودهای انسانی‌شان تجلیات متنوعی دریافت می‌کنند و در نتیجه مفاهیم متنوعی از خداوند دارند. بنابراین، خداوند همه ایمان‌ها را می‌پذیرد (هرچند در یک سطح نیستند). ابن‌عربی می‌گوید که هر دینی به منزله یک جنبه از الوهیت «در واقعیت» منکشف می‌شود. از جنید نقل شده است که مثال اعتقادات دینی مانند آب است که هرچند در اصل بی‌رنگ است، رنگ ترکیبات مختلف را به خود می‌گیرد.

ابن‌عربی کسانی را که عقاید دینی دیگران را تکفیر می‌کنند به پرستش «خدای خلق شده در عقایدشان» متهم می‌کند. در حالی که عرفا خدا را در هر صورتی تشخیص می‌دهند زیرا «به هر کجا رو کنی وجه خدا در آن‌جا حضور دارد» (بقره: ۱۱۵). خداوند بی‌نهایت است و به عقیده خاصی محدود نمی‌شود.^{۱۳} از این رو، پرستش نام‌های مختلف خداوند به معنای

شرک در ذات و بت‌پرستی نیست. مؤمن حقیقی کسی است که در سنت دینی خودش به یک سطح کلی از واقعیت، یعنی «حقیقت»، دست یابد که بر همه عقاید و ایمان‌های دینی تعالی دارد.

بعد از ابن عربی، برخی از جنبش‌های صوفیه از «مذهب عشق» ابن عربی دفاع کردند و او را شیخ اکبر نامیدند. احمد تیجانی در یک وحدت‌گرایی عام گفت: «خداوند بی‌دین‌ها را نیز دوست دارد». به پیروی از منطق ابن عربی، تی‌یرنو (Tierno) نتیجه گرفت «ایمان برای حیات انسان مانند هوا ضروری است، پس انسانی یافت نمی‌شود که به هیچ حقیقتی ایمان و عشق نداشته باشد». هامپاته با (Amadou Hampate Ba)، در مقام یک مسلمان، از تقدس مسیح سخن گفت و یکی از طراحان گفت‌وگو میان اسلام و مسیحیت شد. برای قرن‌های متمادی نظریه ابن عربی میان ادیانی با زمینه‌های مختلف تاریخی وحدت برقرار کرد. عبدالکریم جیلی عقیده داشت شباهت لفظی میان «ابراهیم» و «برهما» اتفاقی نیست بلکه این ادعای هندوها که خود را وارث ابراهیم می‌دانند صحت دارد. امیر عبدالقادر گفت: «اگر مسلمانان و مسیحیان به من گوش فرا می‌دادند، خصوصتشان متوقف می‌شد و با یک‌دیگر رابطه‌ای برادرانه برقرار می‌کردند».

شیخ احمد علوی وحدت در انسان‌گرایی روحانی و معناگرایی در میان ادیان مختلف را مطرح کرد. شیخ ادا بن تونس (د. ۱۹۵۲) در دوره استعماری اعلام کرد: «اگر مسیحیان می‌دانستند چگونه عشق حضرت مسیح قلبم را مشتعل ساخته است از زنده‌بودنم به‌وجود می‌آمدند» و پسرش، شیخ مهدی، برای پیروانش «ورد عیسوی» تجویز می‌کرد. شوان خود را به نام «شیخ عیسی» خواند و طریق عرفانی‌اش را «مریمیه» نامید. او نوشت: «مریم مادر همه پیامبران است؛ زیرا با عقل کل و ازلی به وحدت رسید».^{۱۴}

«میراث نبوت» در شیخ صوفیه بیان‌گر نوعی عیسی‌گونگی در میان قدیسان مسلمان است؛ زیرا صوفیه در عیسی تقدسی فرادینی مشاهده می‌کنند. ماسینیون حلاج را وارث عیسی در سپهر محمدی معرفی کرد. عین‌القضات همدانی (د. ۱۱۳۱) نیز عیسی‌گونه دیگری در سپهر محمدی بود (ibid: 182-189).

۱۱.۲ تصوف بیمارگونه و تفرقه دینی

در آغاز شکل‌گیری رسمی تصوف اسلامی، در زمان قشیری (که به‌لحاظ تاریخی به سرچشمه‌های اصیل اسلامی نزدیک‌تر بود) یک واقعیت بدون نام و عامل وحدت

بین‌الادیان بود اما در قرن‌های بعد گزاره‌های وحدت‌بخش عرفانی تحت تعالیم غلط برخی مرشدهای صوفی دچار آسیب‌هایی شد و برخی تحریفات در آن رخ داد که وحدت‌آفرینی عرفان را مخدوش کرد. از جمله مؤلفه‌هایی که منحرف شد اصل اخوت بود؛ در قرون دوازدهم و سیزدهم میلادی نقش آگاهی‌بخش و وحدت‌آفرین شیخ تبدیل به تبرک‌جستن از وی شد. از قرن پانزدهم تصوف به سمت فرقه‌گرایی سوق داده شد. برخی از طریقت‌های صوفیه ادعای تفوق بر سایر طریقت‌ها داشتند؛ شیوخ این فرقه‌ها مریدپروری می‌کردند؛ جمعیت مردم به ملاقاتشان می‌آمدند؛ ادای حاجات را از ایشان طلب می‌کردند؛ و شیوخ کراماتشان را میان مریدانشان توزیع می‌کردند. این تصویر از تصوف اخوت بیمارگونه صوفیه نامیده می‌شود؛ شکلی منحط که حاصل تصوف نهادی است همان‌گونه که اسلام‌گرایی شکل بیمارگونه اسلام است و گفته می‌شود «اسلام‌گرایی دشمن اسلام است» مقابله اخوت فرقه‌گرایانه با اخوت وحدت‌گرایانه بزرگ‌ترین خطر برای تصوف محسوب می‌شود. در این گفتمان فرقه‌گرایانه، مرشدان مریدپرور خطرناک‌ترین دشمنان تصوف‌اند. از قرن پانزدهم میلادی به بعد نهادی‌شدن تصوف موجب سرشت سکولار و دنیوی عرفان شد، درحالی‌که حقیقت تصوف وحدت در معارفی است که خانواده بزرگ مسلمانان به صورتی جمع‌گرایانه و وحدت‌آفرین راه محمد (ص) را دنبال می‌کنند.

ژئوفرووی در نتیجه‌گیری کتاب می‌نویسد که اخوت صوفیه در جهان امروز به نهادی بدون محتوا تبدیل شده است، همان‌گونه که اسلام‌گرایی در قالب افراطیون وهابی و سلفی به دشمنی با اسلام و مسلمانان برخاسته است. درحالی‌که پیام برادری صوفیانه و پیروی از مرشد وحدت و صلح بوده است. ژئوفرووی در آسیب‌شناسی فرقه‌گرایی و آیین اخوت صوفیه امروزی می‌نویسد که منزلت برابر انسان‌ها در دنیای کنونی اجازه مریدپروری را به مرشد نمی‌دهد. اما جوهره اصلی عرفان اسلامی یعنی حقیقت وحدت‌بخش آن می‌تواند (علاوه بر همراه کردن مسلمانان جهان با یکدیگر) موجب هم‌دلی گسترده‌ای میان مسلمانان جهان با غربی‌ها شود و فرایند صلح را در حلقه‌های اجتماعی و عقلانی مسلمانان (و نه صوفیسم عوامانه) محقق کند.

ژئوفرووی می‌نویسد همان‌طور که رنه گنون و شوان عقیده دارند براساس نظریه جهانی‌بودن روح در عرفان اسلامی می‌توان به نوعی جهانی‌شدن و تعمیم‌پذیری روحانی در میان انسان‌ها امیدوار بود و عرفان اسلامی را به منزله پل ارتباطی میان شرق و غرب معرفی کرد.

ژئوفروی در قسمتی با عنوان «انتظار موعود» می‌نویسد که عالمان اسلامی معتقدند ما در دوره آخرالزمان به سر می‌بریم که پیامبر درباره‌اش سخن گفته و واقعه «شورش دجال» را پیش‌بینی کرده است. دجال دارای نیرویی اهریمنی و ضد مسیح است. مسلمانان معتقدند که «مهدی» برای مبارزه با دجال ظهور می‌کند؛ زمینه نزول عیسی را از آسمان به زمین فراهم می‌کند؛ همراه عیسی دجال را از میان برمی‌دارد؛ به مسیح کمک می‌کند تا قبل از رستاخیز ظلم و بی‌عدالتی را از جهان بردارد و آن را برای مدت هفت سال آکنده از برابری و عدالت کند (see Geofferoy, 2010: 194-203).

۳. نتیجه‌گیری

نگارنده این مقاله با توجه به سوابق پژوهشی خود درباره «عرفان ابن‌عربی و فلسفه تعالی‌گرا»^{۱۵} اثر پژوهشی ژئوفروی را بسیار دقیق و هم‌دلانه می‌داند و معتقد است نویسنده این کتاب موفق شده است نگاه درون‌دینی عارفان مسلمان را به‌خوبی دریابد. از این‌رو، تأکید بر وجوه مثبت این کتاب بسیار ضروری است. نکات شایان ذکر درباره کتاب درآمدی بر تصوف عبارت‌اند از:

۱. نویسنده نگاهی پدیدارشناسانه به تصوف دارد و از این‌رو دچار خطاهای شرق‌شناسانه نشده است. او از منظری جامعه‌شناسانه تصوف اسلامی را بررسی و آن را عامل وحدت میان ادیان معرفی کرده است؛
۲. اسلام، جدیدترین دین ابراهیمی، وحدت‌بخش ادیان مختلف معرفی شده است؛ زیرا در زمینه مشترک ادیان ابراهیمی ظهور یافته است. این نتیجه‌گیری منصفانه زمینه‌های اسلام‌هراسی را از بین می‌برد؛
۳. تصوف اسلامی، برخلاف تصوف مسیحی (که به کناره‌گیری از جماعت و رهبانیت توصیه می‌کند)، خصوصیتی جمع‌گرایانه دارد؛
۴. عرفای اهل سنت، علاوه بر علی ابن ابی‌طالب، فرزندان او را، یعنی امام صادق، امام کاظم، و امام رضا، مرشدهای روحانی خود می‌دانند. نویسنده با بیان این نکته استراتژیک بر زمینه‌های وحدت میان شیعه و سنی تأکید می‌کند؛
۵. علاوه بر سیر تاریخی تصوف در این کتاب، جغرافیای تصوف نیز از آسیای مرکزی تا آفریقای سیاه و آسیای جنوبی بررسی و به این ترتیب تصوف وجه مشترک فرازمانی و فرامکانی فرهنگ‌های مختلف اسلامی معرفی شده است؛ نکته‌ای که فرهنگ‌های متعدد و متکثر اسلامی را حول محوری واحد انسجام می‌بخشد؛

۶. تصوف از منبع شریعت می‌نوشد؛ یعنی بدون شریعت طریقت و حقیقت وجود ندارد. نویسنده با توجه به این اصل اباحی‌گری و عرفان بدون شریعت را منتفی می‌داند؛
۷. میان تجربیات عرفانی مختلف مؤلفه‌های مشترک روان‌شناسانه‌ای وجود دارد که مبتنی بر اشتراکات وجودی انسان‌هاست، به این معنا که در همه فرهنگ‌های عرفانی فنا، نیروانا، و محو شدن قلب انسان در وجود مطلق خداوند وجود دارد. تعامل تاریخی تصوف اسلامی و عرفان سایر ادیان به باروری هر دو طرف منجر شده است. ژئوفرووی با وساطت عرفان روان‌شناسانه در این تحلیل راه را برای وحدت میان ادیان ابراهیمی با سایر ادیان هموار کرده است؛
۸. در پاسخ افرادی که عرفان را ذاتی اسلام نمی‌دانند و آن را برگرفته از سایر ادیان و فرهنگ‌ها معرفی می‌کنند نویسنده کتاب معرفت عرفانی مسلمانان را به سرچشمه‌های قرآنی و حدیثی آن نسبت می‌دهد و این امر از دقت نظر وی حکایت می‌کند؛
۹. از جمله ویژگی‌های مثبت کتاب دقت نظر زبان‌شناسانه نویسنده است که جهانی بودن قرآن را با این دلیل اثبات می‌کند که زبان‌های مبنایی قرآن سانسکریت، عبری، و عربی است تا قرآن در زبان‌ها و فرهنگ‌های مختلف تبیین و تفسیر شود و وحدتی جهانی را برای فرهنگ‌های بومی به‌ارمغان آورد؛
۱۰. از منظری جامعه‌شناسانه، ژئوفرووی می‌نویسد که تقسیم جنسیتی مؤمنان در اسلام از حیث تحقیر زنان نیست، بلکه نشانه استقلال زنان نسبت به مردان است. تحقیر زنان در جوامع مسلمان انحرافی است که پس از پیامبر ایجاد شده است. نقش زنان در عرفان اسلامی نیز بسیار مبنایی است؛ برای مثال، چهارده نفر از پانزده مرشد ابن‌عربی زن بودند؛
۱۱. با ورود عنصر مرکزی عرفان نظری، یعنی «حقیقت محمدیه»، به کتاب‌های فقه و حقوق تصوف وارد نظریه‌های اجتماعی شد که این امر از نگاه جامعه‌شناسانه نویسنده می‌تواند منشأ آثار مثبتی شود اما اگر دچار انحراف مریدپروری شود، زمینه‌های تفرقه و نزاع را فراهم خواهد کرد؛
۱۲. نویسنده ابن‌عربی را نظریه‌پرداز «وحدت متعالی دینی» یا «وحدت الادیان» معرفی می‌کند؛ نظریه‌ای که پیام صلح و آشتی را برای جهان کنونی به‌همراه دارد؛
۱۳. اخوت بیمارگونه و تفرقه‌افکنانه صوفیه که در مقابل اخوت وحدت‌آفرین عرفان حقیقی قرار دارد حاصل نهادی‌شدن تصوف است؛

پی‌نوشت‌ها

1. Geoffroy, Eric (2010). *Introduction to Sufism, The Inner Path of Islam*, Foreword by Roger Gaetani, trans. Roger Gaetani, World Wisdom.
2. See: Massignon, Louis (1999). *Massignon's Essai sur les Origins du Lexique Technique de la Mystique Musulmane*, 3rd Edition, Paris, p. 104.
3. Qushayri, *Risala*, pp. 315-316.
4. See for Example: Ansari (1983). *Chemlne de Dieu*, trans. S. de Laugier of Beaurecueil, Paris, p. 197.
5. H. Corbin, *En Islam Iranien*, p.156.
۶. با استناد به ابن ماجه، فتوحات مکیه ابن عربی، ج ۲: ۵۶۳؛ شفاء السائل، ۱۹۹۱: ۲۳۷.
۷. با استناد به Lagarde, 2000: Vol. 1, 241-256؛ غزالی، احیاء علوم‌الدین؛ ابن تیمیه، فقه‌التصوف.
8. Lory, P. (1996). *From his Foreword to L'Interprete des Desirs*, Presentation and Translation into French of the Tarjuman al-Ashwa, by M. Gloton, Paris, p. 11.
9. *Ihya'e Ulum al-Din*, Vol. 3, p. 65.
10. Bukhari.
11. *Diwan* (1981). Translated into French by L. Massignon, Paris, p. 108.
12. M. Ebn E. Monawwar, *Les Etapes Mystiques*, p. 65.
13. *Fusus al-Hikam*, Beirut, 1980, p. 113.
14. "Hegia Sophia", in: *Marie et le Mystere Marial*, Special Edition of Connaince des Religions, n. 47-48, 1996, pp.1-2.

۱۵. سوابق پژوهشی نگارنده مقاله به شرح زیر است:

- صانع پور، مریم (۱۳۸۴). «تحلیل و بررسی دیدگاه شرق‌شناسان درباره آرای محی‌الدین بن عربی»، در: مجموعه مقالات همایش بررسی متون و منابع حوزه‌های فلسفه، کلام، ادیان و عرفان (اسماء)، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صانع پور، مریم (۱۳۸۵). محی‌الدین بن عربی و نقش خیال قدسی در شهود حق، تهران: نشر علم.
- صانع پور، مریم (۱۳۸۶). «رویکردی تطبیقی به نظریه خیال در آرای ابن عربی و ملاصدرا»، خردنامه صدرا.
- صانع پور، مریم (۱۳۸۷). «نقش خیال در معرفت‌شناسی و دین‌شناسی صدرالمتألهین»، نامه حکمت، دانشگاه امام صادق علیه‌السلام، س ۶، ش ۱، بهار و تابستان.
- صانع پور، مریم (۱۳۸۸). تجرد خیال در حکمت متعالیه، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صانع پور، مریم (۱۳۸۹). «رویکردی تطبیقی به نظریه خیال در آرای ابن عربی و ملاصدرا»، حکمت معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، دوره اول، ش ۱، تابستان.

- صانع پور، مریم (۱۳۸۹). «مراتب وجودی انسان کامل در حضرت محمد صلی الله علیه و اله»، حکمت اسراء، ش ۶.
- صانع پور، مریم (۱۳۹۲). «سیر معرفت‌شناختی انسان کامل در دو قوس نزول و صعود از دیدگاه صدرالمتألهین شیرازی»، حکمت معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، دوره چهارم، ش ۱، بهار.
- صانع پور، مریم (۱۳۹۵). «نقد کتاب ابن سینا و تمثیل عرفانی هانری کوربن»، پژوهش‌نامه انتقادی شورای بررسی متون.

کتاب‌نامه

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۹۱۰). *منطق المشرقیین*، قاهره: بی‌نا.
- ابن عربی، محمد بن علی (۱۲۹۳ق). *فتوحات مکیه*، بولاق: بی‌نا.
- ابن عربی، محمد بن علی (۱۳۶۵ق). *فصوص الحکم*، به کوشش ابولعلاء عفیفی، قاهره: بی‌نا.
- صانع پور، مریم (۱۳۸۱). «حکمت مشرقیه»، *خردنامه صدر*، ش ۲۸، تابستان.
- صانع پور، مریم (۱۳۸۵). *محمی‌الدین ابن عربی و نقش خیال قدسی در شهود حق*، تهران: نشر علم.
- طوسی، نصیرالدین و فخرالدین رازی (۱۴۰۴ق). *شرح الاشارات*، ۲ ج در یک مجلد، قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
- قرآن کریم.

Geoffroy, Eric (2010). *Introduction to sufism, The Inner Path of Islam*, Foreword by Roger Gaetani, trans. Roger Gaetani, World Wisdom.