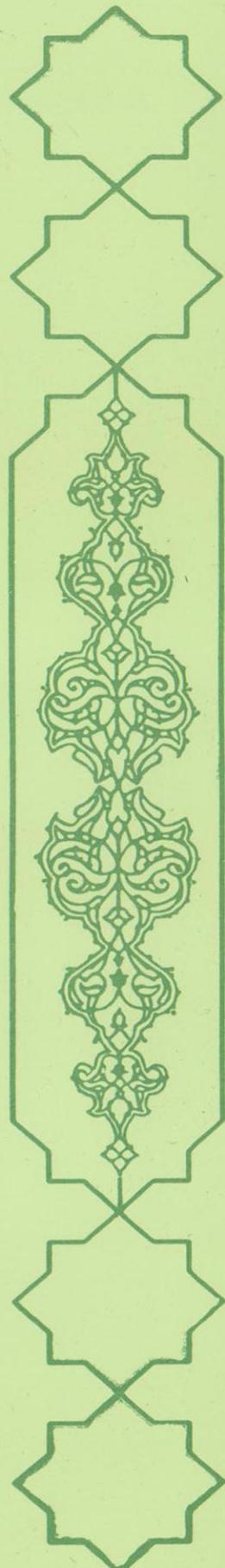


داریش می متضاد

دربارہ

محی الدین عربی

نوشته: داود الحسّامی



د او ریه ای م تض اد

درباره م حیی الدین عربی

نگارش:

داود الهمامی

الهامی، داود، ۱۳۱۶ -
داوریهای متضاد درباره محبی الدین عربی/
نگارش داود الهامی.— قم: مکتب اسلام، ۱۳۷۹.
۲۵۶ ص.

ISBN 964-91550-8... ۶۰۰ ریال
فهرستنويسي بر اساس اطلاعات فيپا .
كتابنامه : ص. [۲۵۳] - ۲۵۶؛ همچين بهصورت
زيرنويس.
۱. ابن عربی، محمدبن علی، ۵۶۰ - ۶۴۳ق. --
سرگذشتname . ۲. ابن عربی، محمدبن علی، ۵۶۰ - ۶۴۳ق.
-- نقد و تفسير . الف. عنوان.

۲۹۲/۸۹۲۴

BP۲۷۹/۲/الف۱۲

۷۸-۲۶۱۲۱

كتابخانه ملي ايران

شناسنامه کتاب:

نام کتاب:	داوریهای متضاد درباره محبی الدین عربی
نویسنده:	داود الهامی
ناشر:	انتشارات مکتب اسلام
حروفچینی و صفحه آرائی:	مؤسسه مکتب اسلام
نوبت چاپ:	اول / بهار ۱۳۷۹
قطع:	۲۵۶ (صفحه)
تیراژ:	۵۰۰۰
چاپ:	چاپ سپهر قم

شابک ۸-۹۱۵۵۰-۵-۹۶۴

تحقیق‌گونه‌ای که خواننده را
علاوه بر احوال و مشایخ و آثار و
عقاید و افکار او، بر اعتراضاتی
هم که متوجه او است آشنا، و
داوری را بر اهل تحقیق آسان
می‌نماید.

فهرست مطالب

مقدمه، داوریهای متضاد درباره ابن عربی ۱۵ - ۹
ابن عربی کیست؟ ۲۲ - ۱۶
مشايخ ابن عربی ۲۴ - ۲۳
گردش در شهرهای اسپانیا ۲۵
تألیف کتاب «موقع النجوم» ۲۵
ورود به «الأرض الواسعة» در تونس ۲۷
ملقات با نظام، دختر مکین الدین ۲۸
تنظيم دیوان «ترجمان الأسواق» ۲۹
مسافرت به بغداد ۳۳
سلسله سند خرقه ابن عربی ۳۴
وحدث وجود رسالت ابن عربی ۳۵
تراثها و اشعار عاشقانه او ۳۸
عاشق شدن وی در ۶۰ سالگی به دختر ۱۸ ساله در دمشق ۴۰
ادعای او درباره فصوص الحِكَم ۴۰
اساتید ۴۱
آثار ۴۳
۱ - الفتوحات المُكَيَّة فی آراء المالکیة ۴۵
۲ - فصوص الحِكَم ۴۷

فهرست مطالب

۵
۵۲	۳ - ترجمان الأشواق (غزلها و اشعار عاشقانه)
۵۳	۴ - كتاب موقع النجوم
۵۴	۵ - كتاب الأسرار الى
۵۴	۶ - الجمع و التفصيل فى اسرار معانى التنزيل
۵۵	۷ - كتاب المبشرات
۵۸	آمیختن تصوف به فلسفه
۶۱	عرفان ابن عربی مصدق عرفان التقاطی است
۶۳	عقاید ابن عربی
۶۸	وحدت وجود در تصوف ابن عربی
۸۴	خلق افعال و جبر و اختيار
۸۵	وحدت وجود زیربنای اندیشه صوفیانه
۹۰	تأویل آیات
۱۰۲ - ۹۹	بی اعتنائی به «نبوت» و طرح مسأله ولايت
۱۱۰ - ۱۰۲	ابن عربی و ختم ولايت
۱۱۰	تضاد موجود در مقالات ابن عربی
۱۱۳	تشیع و تسنن و صوفی وحدت وجودی
۱۱۹	ابن عربی و محبت او به اهل بیت علیهم السلام
۱۲۹	اگر ابن عربی شیعه بود خود را خنزیر نمی نامید
۱۳۱	تشیع ابن عربی به استنباط شیخ بهائی
۱۳۴	عجبی بودن استنباط شیخ بهائی
۱۳۶	قاضی نورالله و اثبات تشیع ابن عربی
۱۳۷	محدث نیشابوری و اثبات تشیع ابن عربی
۱۴۰	ادله برای اثبات تشیع ابن عربی کافی نیست
۱۴۲	نظر علمای اسلام

کسانی که ابن عربی را ستدند

۱۴۳	۱ - شهاب الدین عمر بن سهروردی شافعی
۱۴۴	۲ - ابوالحسن علی بن ابراهیم قاری بغدادی
۱۴۵	۳ - ابوالفتح محمد معروف به «شیخ مکی»
۱۴۵	۴ - ابوالمواحب، عبدالوهاب شعرانی
۱۴۸	۵ - قاضی نورالله و دفاع او از ابن عربی
۱۴۹	۶ - شیخ بهائی و تجلیل او از ابن عربی
۱۵۰	۷ - میرزا محمد اخباری و ستایش او از ابن عربی

انتقاد کنندگان

۱۵۶ - ۱۵۲	۱ - احمد بن محمد معروف به علاءالدوله سمنانی
۱۵۷	۲ - سید حیدر آملی
۱۵۹	۳ - ملا محسن فیض کاشانی
۱۶۰	۴ - میرزا محمد باقر موسوی خوانساری
۱۶۱	۵ - عزّالدین عبدالعزیز، خطیب و قاضی مصر
۱۶۱	۶ - ابومحمد یافعی، شیخ حجاز
۱۶۲	۷ - عمادالدین اسماعیل ابن کثیر
۱۶۳	۸ - حاج میرزا حسین نوری

تکفیر کنندگان

۱۶۵	۱ - حسین بن عبدالرحمن «ابن اهل»
۱۶۶	۲ - ابراهیم بن عمر حسن شافعی بقاعی

فهرست مطالب

۱۶۷	۳ - احمد بن عبدالحليم ابن تيميه
۱۶۸	۴ - احمد بن محمد، مقدس اردبيلی
۱۷۰	۵ - ملا محمد طاهر قمی
۱۷۴	۶ - محمد باقر بن محمد تقى علامه مجلسى
۱۷۴	۷ - ميرزا محمد بن سليمان تنكابنى
۱۷۸	۸ - آقا محمد على بن آقا وحيد بهبهانى
۱۷۹	۹ - آقا محمد جعفر (آل آقا)
۱۸۱	۱۰ - ابوالقاسم بن حسن گيلاني (ميرزاي قمي)
۱۸۵	۱۱ - ميرزا على اکبر بن محسن اردبيلی

متوقفان

۱۹۱	۱ - ابن كثير صاحب البداية والنهاية
۱۹۲	۲ - ابوالحسن على بن حسين خزرجي
۱۹۲	۳ و ۴ - علامه طباطبائی و استاد مطهری

معدوردارندگان

۱۹۷	۱ - فيض كاشاني
۱۹۷	۲ - اسماعيل بن محمد مازندراني (خواجوئي)

انتقادات و اعتراضات

۱۹۸	۱ - وحدت وجود
۲۰۲	۲ - وحدت اديان

۲۰۴	۳ - تنزیه و تشییه
۲۰۷	۴ - مسأله اعیان ثابت
۲۰۸	۵ - بی اعتمانی به نبوت و طرح «ولایت»
۲۱۱	۶ - خصوصیت و عداوت او نسبت به شیعه
۲۱۲	۷ - نجات جمیع ملل از عذاب
۲۱۷	۸ - ایمان فرعون
۲۱۸	۹ - استغناه از معرفت امام زمان ﷺ
۲۲۱	عشق از دیدگاه ابن عربی
۲۲۴	نفوذ ابن عربی
۱۳۴	شاه نعمة الله ولی (ناشر افکار ابن عربی)
۲۴۰	سری که ابن عربی مأمور به افشاء آن بود
۲۵۰	لحن پیشوایان معصوم در دعاها
۲۵۳	فهرست منابع

علی ﷺ فرمود:

«مَنْ زَادَ عِلْمًا عَلَىٰ عَقْلِهِ، كُانَ
وَبِالْأَعْلَيْهِ».

(غُرُّ الْحِكْمَ، ص ۲۸۳)

«هر کس علمش از عقلش بیشتر باشد،
علمش مایه بد بختی او می شود».

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

مقدمه

داوریهای متضاد درباره ابن عربی

در میان چهره‌های تاریخی کمتر کسی را می‌توان یافت که مانند ابن عربی چهره معمائی داشته و تا این حد درباره او مطالب ضد و نقیض گفته شده باشد.

به قول استاد شهید مطهری:

«چکس به اندازه محیی الدین درباره اش متناقض اظهار نظر نشده است بعضی او را از اولیاء الله و انسان کامل و قطب اکبر می‌دانند و بعضی او را یک کافر مرتد، و گاهی ممیت‌الدین و گاهی ماحی‌الدین می‌خوانند»^۱.

حرفها یش هم همین طور است بعضی حرفها یش که از او شنیده شده است، شاید از منحط‌ترین حرفهاست و در مقابل عالی‌ترین و

۱) آشنایی با علوم اسلامی، ج ۲، ص ۱۳۱

پر ارج ترین حرفها هم از او شنیده شده است»^۱.

چیزی که هست، حتی اشد مخالفان و سرسختترین دشمنان وی هم به برتری مقام و علم و فضیلش اعتراف نموده‌اند. اما در خصوص ایمان و اعتقاد دینی او کمتر کسی را می‌توان یافت که زیان به قدر و سرزنشش نگشاید و تمام افکار و عقاید او را مطابق شرع بداند زیرا به اعتراف دوست و دشمن در سخنان ابن عربی مطالبی هست که ظاهر آن کفر والحاد است و با ظاهر دین و شریعت سازگار نمی‌باشد مگر این که مانند بعضی از ماده‌انش برای آن تأویلاتی بسیار بعيد قائل شویم؟! و لذا کسانی که به کتابهای او شرح و حاشیه نوشته‌اند، اغلب بر عقاید و افکار او انتقادهای اصولی و اساسی داشته‌اند، و بعضی‌ها هم معتقدند که در فتوحات ابن عربی تحریفات چشمگیری صورت گرفته است!

خلاصه ماضیمن مطالعه و دقّت در آثار و دقایق کلام او به این مسأله واقف شدیم که اقوال و افکار و عقاید او با ظاهر شرع نمی‌سازد و سخنانش متناقض با هم و متناقض با عقل و مخالف با شرع می‌باشد.

به قول «ابن کثیر» که درباره فتوحات و فصوص او می‌گوید: فتوحات مکیّه را در ۲۰ مجلد تصنیف کرده است بعضی از مطالب آن کتاب معقول، برخی نامعقول، برخی منکر، برخی غیر منکر و بعضی معروف و بعضی دیگر غیر معروف است از اوست کتاب فصوص الحِکَم. در این کتاب مطالب زیادی است که ظاهر آنها کفر

(۱) شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۲۳۹ - ۲۳۸

صريح است»^۱.

با اين وضع آيا می توان او را اهل طريقت شمرد و به قول علامه طباطبائي^۲: - با وجود اين که متوكّل را از اولياء خدا دانسته است؟^۳ آيا می توان به سخنان او اعتماد کرد؟ البته اگر کسانی از سنّی مذهبان که به مذهب اهل بيت^{علیهم السلام} آشنا نیستند، ابن عربی را عارف اسلامی و شیخ كامل بدانند زیاد جای تعجب نیست زیرا «چون ندیدند حقیقت؛ ره افسانه زدند». ولی چگونه ممکن است کسی که شیعه و پیرو اهل بيت^{علیهم السلام} است و به راه و روش آنها آشناست، ابن عربی را از اکابر عرفان، و صاحب کمالات و کرامات بداند، و تحت تأثیر افکار و سخنان او قرار بگیرد و زبان به مدح و ثنای او بگشاید، و در سیر و سلوک خالص شرعی دنباله رو او باشد؟! زیرا به اعتقاد شیعه سیر و سلوک و جزئیات آن باید به وحی و اهل وحی مستند باشد چنانکه امیرالمؤمنین علی^{علیه السلام} به «کُمِيلٌ بْنُ زَيْدٍ نَخْعِي» فرمود:

«يَا كُمِيلٌ! لَا تَأْخُذِ الْأَعْنَى تَكْنُ مَنًا»^۴. «ای کمیل! جز از ما فرامگیر، تا از ما باشی».

حضرت امام صادق^{علیه السلام} می فرماید:

«كَذَبٌ مِنْ زَعْمٍ أَنَّهُ مِنْ شِيعَتِنَا وَ هُوَ مُتَمَسِّكٌ بِعُرُوهَةِ غَيْرِنَا»^۵.

«دروغ می گوید آنکه خود را از شیعیان ما پنداشته و در عین حال تمسّک به

۱) البداية والنهاية، ج ۱۲، ص ۱۵۶.

۲) لب اللباب، ص ۱۸.

۳) تحف العقول، ص ۱۱۹.

۴) وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۸۴ - الفصول المهمة، ص ۲۲۵.

غیر ما جسته و رو به سوی غیر مانماید».

شیعه اهل بیت علیہ السلام با داشتن سیره رسول خدا علیہ السلام و تعالیم اوصیای او، چه نیازی به عرفان امثال ابن عربی دارد؟ زیرا روایات صادره از رسول اکرم علیہ السلام و امامان معصوم علیہ السلام و سیره و روش آنان که در حقیقت عدل قرآن و مرتبه نازله آن هستند، قرآن کریم و پیشوایان دین راه مستقیم تقریب به خدا را به روی انسان گشوده‌اند. همچنان که در عرفان کتابی عظیم‌تر از قرآن نیست و در میان عارفان نیز عارفانی همچون خاتم پیامبران و اوصیای والامقام علیہ السلام او پیدا نمی‌شوند این همه لطائف و دقائق ذوقی و عرفانی که در ظریف‌ترین کسوت الفاظ از وسائل فیض الهی به ما رسیده است از امثال ابن عربی بدین پایه دیده و شنیده نشده است. عرفان اهل بیت علیہ السلام چنان وسیع و غنی است که دیگر احتیاج نیست دست به سوی عرفان التقاطی امثال محیی الدین دراز شود.

امیرمؤمنان علی علیہ السلام می فرماید:

«تالله لقد علمت تبليغ الرسالات و إتمام العادات و تمام الكلمات و عندنا أهل البيت أبواب الحكم و ضياء الأمر»^۱.

«به خدا قسم، رساندن پیامهای تبلیغی و اتمام وعده‌ها و تمام کلمات علوم و معارف الهی به من تعلیم شده و ابواب حکمت و روشنائی‌های امر دین و دنیا نزد ما اهل بیت است».

(۱) نهج البلاغه، خطبه ۱۲۰، ص ۳۶۱

باز می‌فرماید:

**«نَحْنُ الشَّعَارُ وَالْأَصْحَابُ وَالخَزْنَةُ وَالْأَبْوَابُ وَلَا تَؤْتِي الْبَيْوتَ
الْأَلَّ مِنْ أَبْوَابِهَا فَمَنْ أَتَاهَا مِنْ غَيْرِ أَبْوَابِهَا سَمِّيَ سَارِقاً»^۱.**

«ما خاندان نبوت از نظر قرب به رسول خدا^{عَلَيْهِ السَّلَامُ} همچون پیراهن زیرین او
نسبت به وی هستیم ما یاران راستین و گنجینه‌ها و درهای علوم پیامبریم، داخل
خانه‌ای نمی‌توان شد مگر از در ورودی آن، و آن که از غیر در وارد گردد، دزد و سارق
نامیده می‌شود».

امام باقر^{عَلَيْهِ السَّلَامُ} می‌فرماید:

«كُلٌّ مَا لَمْ يَخْرُجْ مِنْ هَذَا الْبَيْتِ فَهُوَ باطِلٌ»^۲.

«هر آن چیزی که در امر دین از این خانه خارج نشده باشد، باطل است».

پس دَرِ رسمي اسلام، در اهل بیت است و آنان به پیامبر از
همه کس نزدیک ترند، و سیره و روش او را بهتر از هر کس می‌دانند (یعنی
أهل الْبَيْتِ أَدْرَى بِمَا فِي الْبَيْتِ). این است که باید فراگیری تعالیم دین از
این طریق باشد زیرا فراگیری خالص و به دور از تغییر و تأویل و راه
صیرورت قرآنی منحصر به همین راه است و بس. و با مطالعه آثار
محیی الدین هر شخص منصف و صاحب عقل در می‌یابد که گفته‌های
ابن عربی در امر توحید و شناخت خداوند و سایر عقاید کاملاً مغایر
است با آنچه که رسول خدا^{عَلَيْهِ السَّلَامُ} و اوصیای او^{عَلَيْهِمُ السَّلَامُ} فرموده‌اند و دلیل آن
نیز روشن است زیرا فرموده رسول خدا^{عَلَيْهِ السَّلَامُ} و خاندان رسالت براساس

(۱) نهج البلاغه، خطبه ۱۵۴، ص ۴۷۰.

(۲) الفصول المهمّة، ص ۲۰۳.

قرآن و تعالیم وحی می‌باشد در صورتی که گفتار ابن عربی از جمیع مأخذ و مصادر کلام و حکمت مشائی و اشرافی و حکمت مسیحی و یهودی و همچنین از مصطلحات اسماعیلیه باطنیه و إخوان الصفا و متصوّفة قدما استفاده نموده و تمام استفادات و اقتباسات خود را با آیات و روایات همراه ساخته است.

بدین جهت برخی از اساتید به هنگام تدریس فصوص الحِکَم یادآور می‌شدند که این مطالب را ما گفته‌یم و شما هم شنیدید ولی بدانید که از اینها عقیده درنمی‌آید و باید عقیده را از قرآن و پیامبر و خاندان وحی گرفت.

بنابراین اگر در این کتاب از ابن عربی -که به قول هوادارانش در فن خود وارد و از نوابغ روزگار به شمار می‌رود- انتقاد شده نه به خاطر علم و معلومات او است.

به عبارت دیگر: این انتقادات و اعتراضات جنبه علمی و فلسفی ندارد، بلکه انتقاد و اعتراض ما بر وی تنها از نظر دینی و مذهبی است چه، اصول عرفان او با اصول و احياناً با فروع ادیان و شرایع و مذاهب آسمانی به خصوص دین مبین اسلام و بالاخص مذهب اهل بیت ﷺ سازگار نمی‌باشد، ممکن است مطالب او خیلی هم عمیق و علمی باشد، ولی به عنوان اعتقاد دینی نمی‌توان پذیرفت.

ما در نوشتمن این کتاب به منابع زیادی از جمله به بعضی از کتب ابن عربی مراجعه کردہ‌ایم که در پاورپوینت‌ها به آنها اشاره شده است ولی ناگفته نماند که در این بحث کتاب جامع «محیی الدین بن عربی» نوشته

«دکتر محسنی جهانگیری» تا حدودی کار را بر ما آسان ساخت. البته کتاب به گونه‌ای نگارش یافته است که خواننده را علاوه بر احوال و مشایخ و آثار و عقاید و افکار او، بر اعتراضاتی هم که متوجه او است، آشنا می‌سازد.

لازم به یادآوری است که منظور ما اشاعه حق و حقیقت است و هیچ نظر دیگری نداریم و از خوانندگان عزیز درخواست می‌شود که مطالب این کتاب را به دقت مطالعه نمایند و اگر اشتباه و لغزشی در کار ما ملاحظه کردند، یادآوری کنند.

انه ولی التوفيق

قم - داود الهمی

۱۴۱۸ دوم شوال

۷۶/۱۱/۱۲

ابن عربی کیست؟

ابوبکر محمد بن علی بن محمد بن احمد بن عبد‌الله بن حاتم طائی معروف به «الشيخ الأکبر» یکی از بزرگان حکماء صوفیه است.

ابن عربی در ماه مبارک رمضان سال ۵۶۰ هجری قمری در «مُرسیه»^۱ از شهرهای اندلس در خانواده‌ای با جاه و جلال و زهد و تقوی، دیده به جهان گشود^۲. زمان تولد وی مصادف با عهد خلافت «المستنجد بالله»^۳ سی و دومین خلیفه عباسی (متوفای ۵۶۶) بود.^۴

در اکثر منابع کنیه وی «ابوبکر» ضبط شده است^۵ عده‌ای هم او را با کنیه «ابو عبد‌الله» معرفی کرده‌اند^۶ به احتمال قوی با هر دو کنیه شناخته شده و گویا به «ابن افلاطون» و در اندلس به «ابن سراقه» نیز

(۱) مُرسیه به ضمّ میم و سکون راء و کسر سین و فتح یاء، شهری است اسلامی که زمان امویان در اندلس ساخته شده و در غرب اندلس واقع است، (مراصد الإطلاع، ج ۳، ص ۱۲۸۵).

(۲) نفح الطیب، ج ۲، ص ۱۶۲ - شذرات الذهب، ج ۵، ص ۱۹۰.

(۳) نفح الطیب، همانجا - دائرة المعارف اسلامی، ج ۱، ص ۲۳۲.

(۴) الكامل، ج ۱۱، ص ۱۶۱ - تاریخ خلفاء، ص ۴۰۸ - ۴۰۷.

(۵) تکملة ابن البار، ج ۲، ص ۶۵۲ - رقم ۱۶۷۳ - شذرات، ج ۵، ص ۱۹۰.

(۶) الدرالثمين فی مناقب الشیخ محیی الدین ص ۲۱.

معروف بوده است^۱.

ولی بیشتر در غرب به «ابن العربی» (با الف و لام) و در شرق به «ابن عربی» (بدون الف و لام). تا با قاضی ابوبکر بن العربی^۲ اشتباہ نشود، شهرت یافته است.

اما القاب او بسیار است ولی عنوان اشهر وی در میان پیروانش «الشيخ الأکبر» می باشد ظاهراً استادش «تلمسانی» این لقب را به او داده است^۳.

او را در میان اهل تصوّف القاب و عناوین زیادی است از جمله: محیی الحق والدین^۴; مری العارفین؛ ألف الوجود؛ عین الشهود و هاء المشهود^۵; صاحب الولاية العظمی و امام التحقیق^۶; شیخ العرف؛ العارف الکبیر^۷; مجده الملة الحنفیة^۸; قطب الوجود والکبریت الأحمر^۹; الشیخ الكامل المکمل^{۱۰}; ابوالشطحات^{۱۱}؛

۱) نفح الطیب، ج ۲، ص ۱۶۲.

۲) محمد بن عبدالله بن محمد بن عبدالله بن احمد العربی المعافری (۴۶۸ - ۵۴۳) از علمای اندلس.

۳) جامع کرامات الأولیاء، ج ۱، ص ۱۹۹ - التذکاری، ص ۸ - ۲۹۷.

۴) آثار البلاد و اخبار العباد، ص ۴۹۷.

۵) محمد مغربی شاذلی، سیوطی، یواقیت، ص ۹.

۶) شیخ مجده الدین فیروزآبادی، صاحب قاموس، یواقیت، ص ۸.

۷) ابن عماد حنبیلی شذرات ج ۵، ص ۱۹۰.

۸) صدرالدین قونیوی، تأویل السورة الفاتحة، ص ۱.

۹) بالی افندی، شرح فصوص بالی، ص ۴۴۲.

۱۰) عبدالرزاق کاشانی، شرح فصوص کاشانی، ص ۲.

۱۱) کتاب جامی وابن عربی، ص الف.

سلطان العارفین؛ اکابرالعرفا^۱؛ قدوةالعارفین و شیخ الشیوخ^۲؛
بحرالاِلهیة؛ ترجمان العلوم الرّبانیة؛ خاتم ولایت و عنقای مغرب^۳؛
امام العارفین؛ قطب الموحّدین و قدوة القائلین بوحدۃالوجود^۴؛ خاتم
اصغر^۵؛ اسم اعظم^۶؛ اوحد الموحدين^۷؛ جمال العارفین و محیی الملة
و الدین^۸؛ قدوة المکاشفین^۹ صوفی بزرگ^{۱۰}.

خانواده ابن عربی، در اصالت ونجابت، ثروت و مکنت، علم و
تقوی و زهد و پارسائی از خانواده‌های معروف و سرشناس آن منطقه و
جدّ اعلای او خاتم طائی از اسخیای معروف عرب بوده است. جدش
محمد از قضات اندلس و از علمای آن دیار به شمار رفته و پدرش علی
بن محمد از ائمه فقه و حدیث و از بزرگان صوفیه و به تعبیر خود ابن
عربی از «تحقیقان در منزل انفاس»^{۱۱}. و از دوستان فیلسوف کبیر «ابن
رشد اندلسی» (۵۹۵ - ۵۲۰) بوده و مادرش به انصار انتساب داشته
است^{۱۲}. و عمویش عبدالله بن محمد بن عربی و دائی‌هایش از عابدان

(۱) محدث نیشابوری، معروف به میرزا محمد اخباری، روضات، ج ۸، ص ۵۶.

(۲) سمرقندی دولتشاه، تذکرةالشعراء، ص ۲۴۰.

(۳) شرح تركی فصوص الحِکَم طبع قاهره، سال ۱۲۵۲.

(۴) جامی، نقد النصوص، ص ۲ - نفحات الانس، ص ۵۴۸.

(۵) شیخ مکی، الجانب العربی. (۶) قاری بغدادی، درالثمين، ص ۲۴.

(۷) قاضی نورالله مجالس المؤمنین، ج ۱، ص ۶۱.

(۸) شیخ بهائی، اربعین، ص ۲۹. (۹) ملا صدرا، اسفار، ج ۹، ص ۳۸۲ - ۳۸۰.

(۱۰) ادوارد براون، تاریخ ادبیات ایران، از سعدی تا جامی، ص ۷۶۱.

(۱۱) آنان کسانی هستندکه پس از مرگ در صورتشان هم علامات احیا مشاهده می‌شود و هم
علامات اموات. (فتوات مکیه، ج ۱، ص ۲۲۲).

(۱۲) فتوحات مکیه، ج ۳، ص ۲۶۷.

و صوفیان بزرگ آن زمان بودند^۱.

ابن عربی پس از گذراندن سالهای نخستین عمر خود در زادگاهش مُرسیه، در هشت سالگی، در سال ۵۶۸ هجری (۱۱۷۲ - ۱۱۷۳م) مقارن استیلای «موحدین» بر مُرسیه، در معیت پدرش به شهر «اشبیلیه» پایتخت اندلس نقل مکان کرد و تا سال ۵۹۸ در آنجا ماندگار شد و در آنجا تحصیلات رسمی خود را آغاز نمود^۲.

نخست قرآن را با قرأت سبع از ابوبکر محمد بن خلف لخمنی و ابوالقاسم عبد الرحمن غالب الشّرّاط القرطبي^۳ بیاموخت^۴ و نزد یکی از پیروان ابن حزم فقه آموخت و سپس در خدمت اساتید ماهر و وارد، به کسب ادب، اخذ حدیث و یادگیری سایر رشته‌ها همت گماشت و در اثر هوش و استعداد فطری به زودی در آداب و معارف عصر خود سرآمد اقران و انگشت‌نمای همگان گردید به‌طوری که توجه حکومت اشبيلیه را به وی جلب کرد و به عنوان دبیری در دستگاه حکومت به کارگمارده شد^۵.

ظاهراً، پس از اشتغال به کار دولتی و در حال حیات پدرش با زن شایسته و عارف به نام «مریم» دختر «محمد بن عبدالون بجائزی» ازدواج کرده است^۶.

۱) رسالت روح القدس فی محاسبة النفس، ص ۹۸.

۲) الدر الثمين، ص ۲۲ - شذرات الذهب، ج ۵، ص ۱۹۰.

۳) فتوحات ج ۴، ص ۵۵۰ - شرح حال ابن عربی پیوست ج ۴، فتوحات، ص ۵۵۴.

۴) مدرک قبل.

۵) نفح الطیب، ج ۲، ص ۱۶۳.

۶) التکملة لكتاب الصلة، ج ۲، ص ۲۵۶ - ابن عربی حیاته و مذهبہ، ص ۹.

ابن عربی در نوشهای خود از این زن به احترام نام می‌برد و
بانوی صالحش می‌خواند^۱.

گویند: او در اوان جوانی به هنگام یک بیماری، خوابی دید^۲ که
مسیر زندگی او را تغییر داد و سبب شد که اوسالهای پیشین حیات خود
را دوران جاهلیت بخواند^۳.

ابن عربی در این هنگام که هنوز به طریق تصوف وارد نشده بود،
بیشتر وقت خود را به سرودن شعر، تماشای دل‌انگیز طبیعت و عیش و
عشرت می‌گذرانیده و در سبزه‌زارها و شکارگاههای باصفا و خرم
«فرمونه»^۴ و «بلمه» با خدم و حشم به صید و شکار می‌پرداخته، که پس
از توجهش به تصوف از آن دوران به عنوان زمان جاهلیت خود نام برده
و در کتاب فتوحات آورده است که:

در سفری، در زمان جاهلیت که به معیت پدرم بودم، در میان
فرمونه و بلمه از بلاد اندلس، مرور می‌کردم، که ناگاه به گله‌ای،
از گورخران وحشی رسیدم که به چرامشگول بودند، من به شکار آنها
شدیداً علاقه داشتم و غلامان از من دور بودند، پیش خود فکر کردم و
تصمیم گرفتم که هیچ یک از آنها را شکار نکنم.

هنگامی که اسبم آن حیوانات را دید، به آنها یورش برد ولی من آن
را بازداشتمن در حالی که نیزه به دستم بود، به آنها رسیدم و میان آنها

۱) فتوحات، ج ۳، ص ۲۲۵، باب ۳۵۲.

۲) فتوحات، ج ۴، ص ۵۵۲.

۳) فتوحات، ج ۱، ص ۲۰۷.

۴) فرمونیه نام ناحیه‌ای است که پیوسته به اشبيلیه است. (مراصد الاطلاع، ج ۳، ص ۱۰۸۱).

داخل شدم و چه بسا که سرنیزه‌ام به پشت بعضی از آنها می‌خورد ولی آنها فرار نمی‌کردند و همچنان مشغول چرا بودند. به خدا سوگند سرشان را بلند نمی‌کردند تا من از بین آنها گذشتم. سپس غلامان به دنبال من آمدند و گوران بر میدند و من علت آن را نمی‌دانستم تا این که بدین طریق یعنی طریق خدا بازگشتم و اکنون می‌دانم که سبب چه بوده است و آن همان است که ما ذکر کردیم یعنی امانی که در نفس من، برای آنها بود، در نفوس آنها سرایت کرده بود^۱.

گویند: ابن عربی وقتی زن گرفت، اندرز این زن و اصرار مادر، وی را که به ادب و تفریح و شکار بیش از زهد و دین و حدیث علاقه داشت، به زهد و معرفت کشانید آنگاه بیمار شد و مدتی به بستر افتاد در اثر آن بیماری خوابها دید که عذاب جهنّم بر روی نمایان شد، این عوامل دست به هم داد و او را به سوی زهد و تصوّف کشانید و تغییر حالتی در وی به وجود آمد و به مقام کشف و شهود نائل آمد و شهرتش به گوش ابن رشد حکیم اندلس (متوفی ۵۹۵ق) که در آن زمان قاضی قرطبه بود، رسید. ابن رشد به دیدار او علاقمند شد و در نتیجه این ملاقات مهم واقع شد و صداقت این تغییر حال، ابن رشد فیلسوف و قاضی قرطبه را متأثّر کرد^۲. ابن عربی در کتاب فتوحات به دقت جریان این ملاقات را به تفصیل شرح می‌دهد.

ابن عربی در سال ۵۸۰ در ۲۱ سالگی در شهر اشبيلیه رسماً وارد

(۲) فتوحات، ج ۱، ص ۱۷۰.

(۱) فتوحات، ج ۴، ص ۵۴۰.

تصوّف شد^۱ و از دست شیخ ابوالحسن علی بن جامع از خلفای شیخ عبدالقادر گیلانی خرقه پوشید^۲. و پس از ورود به طریقت به چدّ به مجاہدت و ریاضت همّت گماشت و به مطالعه آثار صوفیان پرداخت.

در این زمان هرچند با بعضی از مشایخ صوفیه مراوده‌ای پیدا کرده بود و تحت تأثیر آنها به مراقبت باطن و محاسبه نفس توجه یافته بود، اما مرّی واقعی و مرشد و راهنمای حقیقی او اعتزال و انزوا بود. در قبرستانها تنها می‌گشت و در احوال و اطوار حیات تأمل و تفکّر می‌کرد. روزها در مقابر، خلوت می‌گزید و با مردگان راز و نیازها داشت. به گفته خویش، در یک واقعه نیز خضر راملات کرد و پس از آن به سیاحت بیرون آمد و در مغرب با «ابومدین صوفی» (متوفی ۵۹۸) و در تونس با «ابوالقاسم بن قسی» زاهد برخورد. یک چند در نواحی مغرب و اندلس سیاحت کرد و سپس به فاس رفت و آنجا رحل اقامت افکند و مدتی در آنجا به ریاضیت روی آورد.^۳

اگرچه ابن عربی مدعی بود که معرفت بدون واسطه به او الهام شده است، ولی در آثارش نام بسیاری از مشایخ دیده می‌شود که او ایشان را خدمت کرده و مصاحبتشان را جویا بوده است که از آن جمله است:

۱ - ابوالقاسم عَرِينی. او اولین شیخی است که ابن عربی پس از دخول به طریقت، وی رادر اشبيلیه دیده و در آثارش او را ستوده

۲) ریحانة الأدب، ج ۵، ص ۲۵۶.

۱) فتوحات، ج ۲، ص ۴۲۵.

۳) ارزش میراث صوفیه، ص ۱۱۰.

است^۱.

۲ - ابو عمران موسی بن عمران میراثی. از جمله مشایخ و صوفیانی است که در اشبيلیه ملاقات کرده و او را سید وقت و از اکابر رجال طریقت خوانده است^۲.

۳ - ابوالحجاج یوسف شبزبیلی. (متوفی ۵۸۷). اغلب در بیابان زندگی می‌کرده و پیش از بلوغ به طریقت وارد شده بود. ابن عربی در اشبيلیه به زیارت وی نائل آمده و حدود ده سال در مصاحبتش مانده تا وفات یافته است. ابن عربی در آثارش ازوی بالجلال و اکرام نام می‌برد و از اکابر اولیای ملامتیه و از اقطاب مذکورین به حساب می‌آورد و شهیر به کرامات می‌خواند و از جمله کراماتش مشی بر روی آب و معاشرت با ارواح می‌شمارد^۳. ظاهراً ابن عربی معاشرت با ارواح را ازوی آموخته است.

۴ - ابو یعقوب یوسف بن یخلف الکومی. ابن عربی در اشبيلیه به دیدار این شیخ توفیق یافته، تحت نظرش تربیت شده و از وی ادب آموخته است و با عبارت: «نعم المؤدب و نعم المربي» او را ستایش کرده است و در طریقت قدمش را استوار و همتش را کبیر و اورادش را کثیر خوانده است^۴.

۵ - ابو عمران سدرانی. ابن عربی در سال ۵۸۶ در اشبيلیه با وی

۱) رساله روح القدس، ص ۷۷، ۷۶ - فتوحات، ج ۳، ص ۵۳۹.

۲) ابن عربی در رساله روح القدس، ص ۹۰ می‌نویسد: او بسیار سخت می‌گرفت. به ریاضت شدید می‌پرداخت. مدت ۶۰ سال خانه‌نشین بود از خانه‌اش بیرون نمی‌رفت.

۳) روح القدس، ص ۸۵.

۴) رساله روح القدس، ص ۷۹.

ملاقات کرده است. او را از «أبدال سبعه» می‌شمارد و به وی عجایبی نسبت می‌دهد^۱.

۶ - ابو یحیی صنهاجی ضریر. ابن عربی با وی معاشرت و مصاحبত کرده و ذکر و خلوت، عبادت و ریاضت و شان و مقامش را در طریقت ستوده است^۲.

۷ - صالح عَدَوی. او در نهایت زهد زندگی می‌کرده نه خانه‌ای برای خویش ساخته و نه به درمان دردش پرداخته بود. هرگز برای فردایش چیزی ذخیره نمی‌نماد.

او را به ابن عربی تعلق خاطری بوده و از آینده‌اش خبرها داده بود^۳.

۸ - ابو عبدالله محمد خیاط. ایشان با برادرش ابوالعباس احمد اشبيلینی از صوفیان بزرگ و به نام اشبيلیه به شمار می‌آمد. او در اشبيلیه همسایه ابن عربی و معلم قرآن وی بوده است. ابن عربی به وی عشق می‌ورزید و چون وارد طریقت شد، از مصاحبتش بهره‌ها برداشت. او را قائم در شب، صائم در روز، دوستدار علم و علماً شناسانده و مقامش را در عرفان تا اندازه‌ای پسندیده است که در باره‌اش نوشته است: «من هرگز آرزو نداشتم مثل کسی باشم جز او»^۴.

و جمع دیگری از مشایخ که در رسالت روح القدس از آنها نام برده

۲) رسالت روح القدس، ص ۱۱۳.

۴) رسالت روح القدس، ص ۹۲.

۱) رسالت روح القدس، ص ۱۱۳.

۳) رسالت روح القدس، ص ۳ - ۸۲.

است^۱.

ابن عربی نزدیک به ده سال در شهرهای گوناگون اسپانیا و مغرب با این استادان و مشایخ گذرانید ولی تا سال ۵۹۰ «اشبیلیه» همچنان موطن او بود و در ۳۰ سالگی نزد شخصی به نام «عبدالعزیز مهدوی» که از صوفیان مشهور زمان بود^۲، به تونس رفت و سال بعد (۵۹۱ق) به «فاس» برگشت^۳ و در فاس با عبدالله بن استاذ موروری دیدار کرد. ابن عربی از وی با عنوان «قطب المتنوکلین» یاد کرده است^۴. و در سال ۵۹۴ از فاس بیرون آمده باز به زادگاه خود به «مرسیه» رفت و در آنجا کتاب «موقع النجوم» خویش را نوشت و در آن کتاب بیان کرد که مبتدی را بی‌آنکه به شیخ و مرشد حاجت باشد، سلوک ممکن است.

ابن عربی مدعی است که به وی الهام شده، کتابی در تصوّف تألیف کند که مریدان بدون استمداد از مرشدان از آن بهره‌مند گردند. این الهام با رویا تأیید گشته و او جهت امثال امری که در الهام و رویا بدو شده، کتاب «موقع النجوم» را در تصوّف به رشته تحریر درآورده است.

چنانکه او خود بدین مطلب هم در «موقع النجوم»^۵ و هم در فتوحات اشاره می‌کند، در کتاب فتوحات در وصف و سبب و زمان و مکان تألیف کتاب «موقع النجوم» می‌نویسد:

«رسول خدا^{صلی الله علیه و آله و سلم} این چنین بود هنگامی که دوال نعلش پاره

۲) رسالت روح القدس، ص ۳۳.

۴) الفتوحات، ج ۴، ص ۵۲۰، ۲۲۰.

۱) رسالت روح القدس، ص ۴۳.

۳) الفتوحات، ج ۴، ص ۲۲۰، ۵۲۰.

۵) موقع النجوم، ص ۴.

می شد، نعل دیگرش را درمی آورد، تا میان پاهایش به عدل رفتار نماید و او با نعل واحد راه نمی رفت و همانا ما آن را (اقامة عدل در بین اعضای بدن) و آنچه را که از انوار و کرامات و منازل و اسرار و تجلیات مخصوص آن است، به نحو کامل، در کتاب خود که موقع النجوم نامیده شده است، بیان کرده ایم و تا آن اندازه که می دانیم، در این طریق کسی در ترتیب آن، به ما سبقت نگرفته است و آن رادر طول یازده روز، در ماه رمضان سال ۵۹۵ در «المريه» نوشتم، آن، مرید را از استاد بی نیاز می کند و بلکه استاد بدان نیازمند می باشد زیرا در میان استادان عالی و اعلی باشند و این کتاب در اعلی مقامی است که استاد به آن نائل می گردد، و ورای آن، در این شریعتی که ما بدان متعبدیم، دیگر مقامی نباشد. کسی که این کتاب پیش وی باشد، به توفیق الهی بدان اعتماد ورزد زیرا منفعت آن عظیم است. باعث تألیف کتاب این بود که خداوند را دو مرتبه در خواب دیدم که به من می گوید: بندگانم را اندرز ده، این بزرگترین اندرزی است که من به تو می دهم. خداوند توفیق دهنده است و هدایت به دست او است^۱.

ابن عربی از این نوع الهامات روحانی و خوابهای عجیب زیاد نقل می کند از جمله مدعی است یک بار در خواب چنان دید که با نجوم و حروف پیوند یافته است و چون آن خواب وی را برکسی که از تأویل خواب واقف بود عرضه کردند، گفته بود صاحب این خواب دریایی بی پایان است و خداوند او را از اسرار علوم بهره داده است^۲.

(۱) فتوحات، ج ۱، باب ۶۸، ص ۳۳۴، سطر ۱۴.

(۲) فتوحات، ج ۴، ص ۵۵۹ - نفع الطیب، ج ۲، ص ۱۶۳.

به ادعای وی سرانجام این‌گونه خوابهاو الهامات و ملاقات با خضر او را به ترک دیار مغرب و اندلس فراخواند و به آهنگ مکه و مجاورت آن برانگیخت^۱.

او در سفر به مشرق در طول راهش در شهرهای مختلف با مشایخ و صوفیان بزرگ دیدار می‌نماید و کارهای عجیب و غریبی از او سر می‌زند که خود به آنها اشاره می‌کند. مثلاً او در تونس به منزل «الأرض الواسعة» داخل می‌شود در حالی که به نماز جماعت مشغول بوده، ناگهان و بدون علم و اختیار چنان صحیحه‌ای می‌زند که در اثر آن خود او و تمام کسانی که آن را می‌شنوند، بیهوش می‌گردند. در فتوحات واقعه مذکور را به این صورت شرح می‌دهد:

«هنگامی که من به منزل «الأرض الواسعة» داخل شدم، صحیحه‌ای از من واقع شد که مرا به وقوع آن علم و آگاهی نبود و از شنوندگان کسی نماند که بیهوش نیفتاده باشد. زنان همسایگان که بر بامهای خانه‌های مشرف بر ما بودند، بیهوش شدند بعضی از آنها از بامهابه صحن خانه‌ها بیفتادند و با همه بلندی و ارتفاع بامها، بدآنها آسیبی نرسید و من اولین کسی بودم که به هوش آمدم. ما در این حالت در پشت امامی در نماز بودیم، من احدی را ندیدم که از هوش نرفته باشد. بعد از زمانی آنها به هوش آمدند و من به آنها گفتم حال شما چگونه است؟! جواب دادند حال تو چگونه است؟ همانا تو صحیحه‌ای زدی که اثرش همین است که در جماعت می‌بینی. من گفتم سوگند به

خدا مرا از این صیحه خبری نیست^۱.

او از تونس حرکت می‌کند و از راه قاهره و بیت‌المقدس به زیارت حج می‌رود و در سال ۵۹۸ به مکه می‌رسد و با عابدان و زاهدان و عالمان شهر از زن و مرد به معاشرت و مصاحبت می‌پردازد که برجسته‌ترین آنها شیخ مکین‌الدین ابوشجاع زاهر اصفهانی بود که در وی تأثیری عظیم داشته و در همین شهر کتاب ابوعیسی ترمذی را از وی شنیده و از وی اجازه روایت گرفته است. ابن عربی در آثارش او را بسیار ستوده و بر دیگران برتری داده است. شیخ مکین‌الدین را خواهری سالخورده، عالم، زاهد و پارسا بوده است که ابن عربی او را «شیخة الحجاز»، «فخر النساء»^۲ بنت رستم معرفی می‌کند و او را نه تنها فخر زنان، بلکه فخر مردان؛ نه تنها فخر مردان، بلکه فخر صالحان و عالمان می‌خواند و قصیده‌ای هم درباره وی می‌سراید^۳ و از این برادر و خواهر اجازه روایت عامه دریافت می‌نماید.

مقالات با نظام دختر مکین‌الدین و تنظیم دیوان ترجمان الأشواق

شیخ مکین‌الدین را دختری بوده به نام «نظام» و ملقب به «عین الشمس والبهاء» که در کمالات اخلاقی و زیبائی‌های جسمانی فریده عصر، یتیمه دهر و یگانه روزگار بوده است. دیدار این دختر در ابن عربی اثری فوق العاده بخشیده و او را مجذوب و شیفتۀ خود

(۱) فتوحات، ج ۱، باب ۲۲، ص ۱۷۳، سطر ۸ از آخر صفحه.

(۲) محاضرة الابرار، ج ۱، ص ۴۴۴.
(۳) ترجمان الأشواق، ص ۸، ۷.

گردانیده و الهام بخش اشعار عاشقانه و تغزّلات وی و بالاخره باعث به وجود آمدن دیوان «ترجمان الأشواق» او گردیده است.

ابن عربی در مقدمه کتاب مذکور، در وصف و ستایش نظام، داد سخن داده و کمال و جمالش را تا آنجا که می‌توانسته، ستوده و درباره وی چنین گفته است:

و برای این استاد دختری بود دوشیزه لطیف پوست، لا غرشکم، باریک‌اندام، که نگاه را دریند می‌کرد، محفل و محفليان را زینت می‌بخشید و تماشاکننده را دچار شگفتی می‌نمود نامش نظام و لقبش عین الشمس و البهاء بود او از زنان عابد و عالم و زاهد و معتکف و به راستی پیشوای حرمین و پروردۀ بلد امین اعظم بود. گوشۀ چشمش فریبا و اندامش نازک و زیبا بود چون سخن بسیار می‌گفت سخن را درمانده می‌گردانید و چون کوتاه می‌گفت، ناتوان... او خورشید است میان عالیمان و بوستان است میان ادبیان، حقه لؤلؤ سرسنته واسطة گردن بند مروارید به رشته کشیده، فریده دهر و کریمه عصر خود است. خوان کرمش گسترده و همتش عالی است. سیده والدین و شرife همنشین خود است مسکنش چیاد است خانه در چشم، سواد و در صدر فؤاد. شهر مکه به وسیله او روشنائی یافته و باعها به واسطة مجاورتش شکوفا گشته است.

... سیمای فرشتگان دارد و همت پادشاهان. ما در وقتِ مصاحبی با او، به کرامت ذاتش به اضافه آنچه در صحبت عمه و والدش، به آن افزوده است، توجه داشتیم. در نظم این کتاب با زیانی

مناسب و دلپذیر و عبارات غزل دلنشیں وی را با نیکوترین زینت‌ها آرایش دادیم. زیرا او سؤال مأمول و عذرای بتول است.

در این کتاب جزئی از خاطراشتیاق را از آن ذخائر و اعلاق به نظم آوردیم و از آرزومندی نفس آرزومند پرده برداشتم و به جهت اهتمام به امر قدیم و ایثار به مجلس کریم اورا از علاقه خود آگاه کردیم، پس در این جزء، هر نامی که ذکر می‌کنم، از وی کنایه می‌اورم و به هر داری که نُدبه می‌کنم دار او را قصد می‌کنم^۱ که:

مَرْضِيٌّ مِنْ مَرِيضَةِ الْأَجْفَانِ	عَلَلَانِي بِذَكْرِهَا عَلَلَانِي ^۲
طَالَ شَوْقِي لِطَفْلَةِ ذَاتِ تَثِيرٍ	وِنِظَامٌ وِمِنْبَرٌ وَبِيَانٌ
مِنْ بَنَاتِ الْمَلُوكِ مِنْ دَارِ فُرْسٍ	مِنْ أَجَّلِ الْبَلَادِ مِنْ اصْبَهَانِ ^۳

«یعنی بیماری من از عشق آن زیبای خمارچشم است، مرا با یاد وی درمان کنید. عشق من به آن زیبای نازپرورده نازک بدنبی به درازا کشید که صاحب نثر و نظام و منبر و بیان است که از شاهزادگان سرزمین ایران و تبارش از بزرگترین شهرهای آن سامان، اصفهان است».

ابن عربی دیوان «ترجمان الأشواق» را برای دختر شیخ مکین الدین به نام «نظام» سروده است او در این کتاب با آن که اعتراف دارد که آن اشعار را جهت این دختر ساخته است، ولی از خواننده می‌خواهد که در حق وی گمان بد نبرد.

به این معنی او برای اشعار خود در این کتاب معانی دقیق و عمیق

(۲) همان، ص ۷۸.

(۱) ترجمان الأشواق، ص ۹ و ۸۶.

(۳) همان، ص ۸۳.

عرفانی قائل می‌شود و تأکید می‌کند که این معانی را در ورای پرده نظمی که در ستایش نظام که دوشیزه فرزانه، در یگانه، افسانه‌گرانمایه بزرگ و پیشوای حرمین است، سروده‌ایم، پنهان داشته‌ایم.^۱

اما به قول مؤلف کتاب «محیی الدین بن عربی»: با این همه بعید است که منظورش در حال سرودن این اشعار عاشقانه، معانی عرفانی مذکور باشد، بلکه آنچه به نظر قریب می‌نماید، این است که منظور اصلی وی در مقام نظم این ابیات، ستایش زیباهاهای معنوی و بدنی نظام بوده و بعداً آنها را به معانی عرفانی فوق تأویل کرده است. ولی با وجود این، خدا داناتر است که داوری در این مقام بسیار سخت و دشوار است...^۲.

البته احتیاط دکتر جهانگیری در مورد داوری درباره محیی الدین، ناشی از حسن ظنی است که ایشان به «شيخ العرفاء» دارد و گرنه اغلب مشایخ صوفیه از این نوع رسوانیها زیاد دارند.

اگر ما به شرح حال سایر مشایخ و شاعران صوفی نظر کنیم، داوری در این باره برای ما آسان می‌گرد، زیرا همه آنها دچار چین عشق انحرافی بوده‌اند و زندگی صوفیانه آنها معمولاً از دختران زیبا اندام و نوجوانان خوب رو خالی نبوده است. به قول خودشان آنها با همان عشقهای انحرافی به عشق حقیقی (توحید) رسیده‌اند!!

برخی از سران صوفیه می‌گویند که جمال ظاهر آئینه طلعت غیب

۱) ترجمان الاشواق، ص ۸۴.

۲) معین الدین عربی، ص ۶۴ نوشتۀ دکتر محسن جهانگیری.

و مظهر جمال الهی است و بنیاد طریقت را براساس زیبائی دوستی متکی ساخته و به تمام مظاهر زیبائی از جمله صورت زیبا عشق می‌ورزیده‌اند و معانی عرفانی را بالغات و اصطلاحات و تعبیرات عشق و عاشق و معشوق بیان می‌کرده‌اند که آثار آن به حد وفور در اشعار صوفیه مخصوصاً در غزل، نمایان است.

ابن عربی هم همین کار را در دیوان ترجمان‌الأشواق انجام داده است. او هوشمندانه واژه‌های ابیات مذکور را، مانند سایر ابیات کتاب، به معانی بسیار ژرف و زیبای عرفانی برمی‌گرداند. تا هم با معارف عارفان سازگار آید و هم مقام والای معنوی نظام آن دختر زیبای فرزانه و ائینه تمام‌نمای حکمت جاودانه را!! تا حد توان بستاید و در عین حال بهانه به دست بهانه‌گیران ندهد و در برابر خردگیران نیز از خود دفاع نماید.

با وجود این ظاهراً به سبب همین تألیف و غزلیات و اشعار عاشقانه بود که ناچار شد، مکه را ترک کند و به سیاحت پردازد اما رفت و آمد مکرر وی به مکه حاکی از آن است که بعدها نیز از استیلای آن عشق خالی نبوده است و عشق نظام هرگز از دل وی نرفته است.^۱

از اینجا معلوم می‌شود آثار منظوم شاعران صوفی درباره عشق و عاشقی و دیوانگی برای ماهرویان و.... معمولاً ناشی از تمایلات جنسی و روابط هم‌جنس پسندانه و شکست عشقی و سرخوردگی جسمی شان بوده است و اگر کسی به این موضوع توجه داشته باشد در نظرش

(۱) ارزش میراث صوفیه، ص ۱۱۱

عظمت و شکوه کاذب و ساختگی آنان در تیرگی فرو می‌رود و آنان در نظرش کاملاً حقیر و فرومایه می‌نمایند و در نتیجه روی کرد به آثارشان را دستخوش دگرگونی و تعطیل می‌سازد و به همین جهت گروهی، دلیل عشق مجازی را در صوفیه به محرومیت و ناکامیهای جنسی ارتباط داده‌اند.

مسافرت به بغداد

ابن عربی در سال ۶۰۱ به بغداد رفت ولی بیش از ۱۲ روز در این شهر اقامت نکرد^۱ و از آنجا به قصد زیارت و اخذ علوم و معارف از علی بن عبدالله بن جامع - که از صوفیان و عارفان زمان بود - عازم موصل گردید و به شرف زیارت علی بن جامع نایل آمد. علی بن جامع در خارج شهر و در بستان خویش خرقه خضر را، که خود بلاواسطه از دست وی پوشیده بود، به ابن عربی پوشانید از سخنان ابن عربی چنین بر می‌آید که او برای اولین مرتبه خرقه را از دست تقی الدین عبدالرحمٰن پوشیده و پیش از آن به لباس خرقه قائل نبوده زیرا عقیده داشته که لباس خرقه متصل به رسول الله ﷺ پیدا نمی‌شود، در صورتی که صحبت و ادب که از آن به لباس تقوا تعبیر شده در اختیار مردم است ولی پس از این که خودش لباس خرقه پوشیده و فهمیده است که خضر آن را معتبر می‌داند، به اعتبارش قائل شده و او نیز آن را به دیگران پوشانیده

(۱) شرح حال ابن عربی، پیوست ج ۴، فتوحات، ص ۵۵۶

است^۱.

ابن عربی گفته است من به لباس خرقه‌ای که صوفیه به آن قائلند،
قابل نبودم تا این که آن را در برابر کعبه از دست خضر پوشیدم^۲.

احمد بن سلیمان نقشیندی هم بر آن است که او خرقه طریق را،
در برابر حجرالاسود از دست خضر پوشیده و خضر به وی گفته است که
آن را در مدینه مشرّفه از دست رسول الله پوشیده است^۳.

درباره سلسله سند خرقه ابن عربی، بعضیها دو سند و بعضیها پنج
سند ذکر کرده‌اند^۴.

ناگفته نماند این موضوع محقق و مسلم است و قرائن تاریخی هم
نشان می‌دهد و مورخان غرب نیز تصدیق دارند که خرقه و شولا و
ذکرهای مخصوص از سیّاحان و مرتاضان هند و رهبانان نصاری گرفته
شده و در قرن دوم در شرق اسلامی منتشر شده است^۵. لذا اثری از این
خرافات در اخبار مذهبی نیست.

ابن عربی در طی این سیاحت مشرق مجدداً به قاهره و اسکندریه
وارد می‌شود و به جماعتی از صوفیان که از پیروان و هموطنان او بودند،
می‌پیوندد و باهم شب و روز را در عبادات و ریاضات و اتیان کرامات
می‌گذراند. گویند در یکی از این شبها واقعه‌ای عجیب رخ می‌دهد. به

۱) فتوحات، ج ۱، باب ۲۵، ص ۷ - ۱۸۶.

۲) الكبریت الاحمر، ص ۱۴، حاشیة الیواقیت، ج ۱، ص ۱۴.

۳) التذکاری، ص ۳۰۴.

۴) نفحات الانس، ص ۵۴۷.

۵) دکتر غنی، تاریخ تصوف، ص ۱۶۶.

این صورت که آنان در اطاقی بسیار تاریک خوابیده بودند ناگهان دیدند از وجودشان انواری ساطع است و این انوار آنچنان گسترده است که ظلمت محیط را بطرف می‌سازد.

در این هنگام شخصی بسیار زیباروی و خوش‌سخن ظاهر می‌گردد و می‌گوید: من فرستاده خداوند به سوی شما هستم. ابن عربی از وی می‌پرسد رسالت تو چیست؟ او در جواب عباراتی می‌آورد که حاصل معنای آن وحدت وجود است^۱.

ابن عربی در این *ایام* با تهور و گستاخی به افشاری این‌گونه کرامات و خوارق عادات می‌پردازد و اسرار و رموز طریقت را آشکارا بیان می‌کند و مخالفت با ظواهر شریعت و عقاید عامه را برملا می‌سازد بدین جهت فقها با وی به سختی به خصوصیت می‌پردازند و تکفیرش می‌کنند و او را بدعتگزار می‌خوانند و جلو فعالیت او را می‌گیرند و از حاکم وقت حبس و بلکه قتل وی را می‌خواهند. اما به کمک رفیق شفیقش شیخ ابوالحسن البیجانی از زندان رهائی می‌یابد^۲.

صاحب کتاب «نفح الطیب» می‌نویسد: اهالی مصر بر وی خرد گرفتند و در ریختن خونش کوشیدند ولی خداوند او را به دست شیخ ابوالحسن بجایی از دستشان رهائی بخشید که او در آزادیش کوشید و سخنانش را تأویل کرد و پس از رهائی نزد شیخ مذکور آمد و گفت: «کیف یُحْبَسْ من حَلٌّ مِنْ الْلَّاهُوتِ فِي النَّاسِ؟!»^۳.

۱) محاضرة الأبرار و مسامرة الأخبار، ج ۲، ص ۵۴.

۲) نفح الطیب، ج ۲، ص ۱۸۰.

۳) نفح الطیب، ج ۲، ص ۱۸۰.

غرض این بار هم اقامت ابن عربی در مصر چندان به درازا نکشید و از قاهره به اسکندریه رفت واز آنجا به مکه و شاید هم برای تجدید دیدار شیخ مکین الدین و دختروی باشتاد عازم مکه گردید که او را در سال ۶۰۴ در مکه برابر رکن یمانی می‌بینیم که از شیخ حدیث می‌شنود.

ابن عربی از مکه خارج می‌شود و در آسیای صغیر به سیر و سیاحت می‌پردازد تا در سال ۶۰۷ به شهر قونیه مرکز دولت بیزانس می‌رسد و مورد استقبال کیکاووس اول (۶۱۶ - ۶۰۷) قرار می‌گیرد^۱ شاه دستور می‌دهد تا خانه‌ای باشکوه به وی بدنهند که با هزار قطعه نقره برابری کند. ابن عربی این عطیه ملوکانه را می‌پذیرد و مدتی هم در آن خانه زندگی می‌کند و ظاهراً پس از چندی به سائلی می‌بخشد^۲.

در مدت اقامتش در قونیه کتابهای «مشاهدۃ الأسرار» و «رسالۃ الأنوار فيما يمنح صاحب الخلوة من الأسرار» را به رشته تحریر می‌کشد^۳ علاوه بر کار تألیف، به ملاقات جماعت صوفیه و اظهار کرامت و ارشاد مسترشدان و تعلیم پیروان و شاگردان می‌پردازد. از اشهر و اعظم شاگردان او در قونیه ریبیش صدرالدین قونیوی است که بزرگترین مروج وحدت وجود و تصوف ابن عربی، در شرق شد و عامل پیوند عرفان وی با عرفان جلال الدین مولوی گردید^۴.

ابن عربی به حسب حالت و اشتیاق به سیر و سیاحت، شاید هم

۱) از پادشاهان سلجوقی آسیای صغیر، اخبار سلاجقه روم، ص ۹۵، تهران ۱۳۵۰.

۲) نفح الطیب، همانجا.

۳) مقدمه تفسیر منسوب به ابن عربی، ج ۱، ص ۲.

۴) محیی الدین بن عربی، دکتر جهانگیری، ص ۷۱.

به جهاتی دیگر از قونیه خارج می‌شود و از شهرهای قیصریه، ملطیه و سیواس^۱ می‌گذرد، و به سرحدات ایران نزدیک می‌شود، داخل آرزومند شده و از آنجا خود را به «حران» در عراق و دئیس در دیاریکر می‌رساند. و در این شهرها نیز به دیدار برخی صوفیان زمانشی نائل می‌شود.^۲

توقف وی در این شهرها کوتاه بود. زیرا او را در سال ۸۰۸ برای بار دوم در بغداد می‌بینیم که با صوفی معروف عصر، شهاب الدین عمر شهروردی شیخ مشایخ صوفیه بغداد ملاقات می‌کند و سهروردی او را می‌ستاید و در حضور شاگردانش وی را «بحرالحقایق» می‌نامد.^۳

ابن عربی از بغداد با شتاب رهسپار حلب می‌شود و در سال ۶۱۰ به آنجا می‌رسد و مشاهده می‌کند که علیه وی - به سبب نظم کتاب ترجمان الاشواق - سر و صدائی راه افتاده و غائله‌ای برپاشده و انتقادات و اتهاماتی سخت بر روی وارد شده است. بنابراین او به خواهش یار همراهش «بدرحبشی» و فرزند روحانیش «اسماعیل بن سودکین» به شرح کتاب «ترجمان الاشواق» می‌پردازد و سروده‌های خود را تأویل و توجیه می‌نماید. و آن را «ذخائر الاعلاق فی شرح ترجمان الاشواق» نام می‌گذارد و چنانکه قبلًا هم اشاره شد، خواننده را متوجه می‌سازد که منظورش در این کتاب معانی متداول و متبادل ابیات نیست، بلکه واردات الهی و اسرار روحانی است که در ماورای معانی

(۱) قونیه، ملطیه، قیصریه، سیواس، آرزومند از شهرهای آسیای صغیر یا روم شرقی است.

(۲) فتوحات ج ۲، ص ۵۹، باب ۳۷۳. (۳) شذرات الذهب، ج ۵، ص ۱۹۴.

ظاهری، نویسنده نهفته است به این وسیله انتقادات را پاسخ می‌گوید و بالاخره غائله را می‌خواباند^۱.

ابن عربی پس از این تنبیه، به گزارش واقعه‌ای دیگر می‌پردازد که از وقایع بسیار مهم حیات عقلانی وی و الهام‌بخش ترانه‌ها و اشعار عاشقانه او است. این واقعه هم در مکه واقع شده و از این قرار است که شامگاهی، در مکه مشغول طواف بوده که ناگاه در درون خود احساس آرامش می‌کند و در این حال برای این که خلوتی، یافته باشد، به بیرون شهر می‌رود و در ریگزاری به قدم زدن می‌پردازد و در این هنگام ابیات زیر به خاطرش خطور می‌کند و می‌خواند که:

أَيَّ قَلْبٍ مَلَكُوا	ليت شعرى هل دروا
أَيَّ شِعْبٍ سَلَكُوا	و فَؤَادٍ لو درى
لَمْ تَرَاهُمْ هَلَكُوا	اتراهم سَلِمُوا
فِي الْهَوَى وَ ارْتَبَكُوا	حار أرباب الْهَوَى

و در این وقت که گوئی از خود بیخود بوده است، ناگهان دستی نرمتر از خز، شانه‌هایش را المس می‌کند و چون سر بر می‌گرداند، دختری رومی را در برابر خود می‌بیند که تا آن زمان، سیماقی بدان زیبائی ندیده و بیانی بدان شیوائی نشنیده و با دختری بدان نکته سنگی و خوش سخنی و شیرین زبانی برخورد نداشته است که او در ظرافت و لطافت و ادب و معرفت و زیبائی و فرهنگ، سرآمد همه دختران و زنان

۱) مقدمه ترجمان الاشواق، ص ۹ - فتوحات، ج ۳، ص ۵۶۲.

اهل زمان خود بوده است^۱!

توقف ابن عربی در حلب به طول نیانجامید و در سال ۶۱۱ برای سومین بار وارد مکه شد و در سال ۶۱۲ او را در سیواس می‌یابیم که عازم قونیه برای دیدار کیکاووس است اگرچه این دیدار دست نمی‌دهد، و از آن به بعد بیشتر در ملطیه اقامت می‌کند و در اینجا پسرش سعد الدین محمد در ۶۱۸ متولد می‌شود و ظاهراً معلوم نیست که چرا و چه وقت ابن عربی اناطولی را سرانجام ترک گفت و در دمشق اقامت گزید. او پس از این همه سیر و سیاحت و دیدار زنان و مردان طریقت و برخورد با ارباب فقه و فقاہت و دوستی با رجال دولت و سیاست در سال ۶۲۰ در ۶۰ سالگی در شهر دمشق رحل اقامت افکند و تا پایان عمرش در این شهر ماند و گویا در این مدت فقط یکبار از این شهر خارج شد و برای سومین بار وارد حلب گردید^۲.

به طوری که از اوضاع و احوال و آثار برمی‌آید، ابن عربی در دمشق بیش از سایر بلاد مورد اعجاب و اعزاز همگان اعم از علماء و قضات و سلاطین و حکام قرار گرفته است. گویند: زین الدین زواری قاضی القضاط مالکی دست از قضاکشیده، تابع طریقت وی گشته و به خدمتش کمر همت بست و دخترش را به حبالة نکاحش درآورد^۳. شاید درباره همین دختر است که نویسنده کتاب «دراسات فی

۲) فتوحات، ج ۴، ص ۸۳.

۱) ترجمان الاشواق، ص ۱۴.

۳) درالثمين، ص ۳۰.

تاریخ الفلسفه‌الاسلامیه» می‌نویسد:

«در شخصت سالگی وی را عشق دختر دوشیزه نارپستان و آشوبگر دمشقی، از خود بیخود کرد»^۱. یا «در دمشق ماندگار شد به دوشیزه زیباروی ۱۸ ساله‌ای دل بست و با وی ازدواج کرد»^۲.

حکام و سلاطین دمشق و نیز فرزندان و درباریانشان هم با دیده احترام به وی می‌نگریسته‌اند و در اجلال و اکرامش می‌کوشیده‌اند که رابطه ملک مظفر غازی بن ابی بکر (العادل) بن ایوب (متوفی ۶۴۵) با او رابطه مرید با مراد بوده است.

ادعامی کنند در دهه آخر ماه محرم سال ۶۲۷ در شهر دمشق پیامبر اکرم ﷺ در مبشره‌ای^۳ که کتاب فصوص الحِکَم را به دست داشته، ظاهر می‌گردد و وی را به نگارش آن کتاب امر می‌فرماید، تا مردم از آن بهره‌مند گردند. او از جان و دل امر نبی ﷺ را می‌پذیرد و با خلوص نیت برابر فرموده آن حضرت بدون کم و کاست به تحریر آن می‌پردازد.

از عبارت ابن عربی که آورده است: *فقال لى هذا «كتاب فصوص الحكم» خذه و اخرج به الى الناس ينتفعون به»* استفاده می‌شود که او خود این کتاب را «فصوص الحِکَم» نام نهاده است، بلکه از پیش نام آن در نزد خداوند این بوده و یا پیامبر آن را به این نام نامیده است.

بالاخره او با وجود کِبَر سنّ و ضعف قوای جسمانی همچنان به

۱) تاریخ الفلسفه‌الاسلامیه، ص ۵۷۳.
۲) همان، ص ۵۷۲.

۳) مبشره رؤیای صادقه.

کار تألیف و عبادت و ریاضت مشغول بود تا این که در ۷۸ سالگی در سال ۶۳۸ هجری در شهر دمشق در منزل قاضی محیی الدین محمد ملقب به زکی الدین (متوفی ۵۹۸هـ) در میان خویشان و پیروانش از دنیا رفت و در شمال شهر در قریة صالحیه در دامنه کوه تاسیون در جوار قاضی محیی الدین مدفون شد.^۱

سلطین آل عثمان به این صوفی بزرگ و عارف معروف همواره به دیده احترام نگریسته و در اجلال و اعزازش کوشیده‌اند زیرا آنها پیروزیهای خود را بر نصاری به ویژه فتح قسطنطینیه را از برکات انفاس وی دانسته‌اند لذا چون سلطان سلیم وارد شام شد، به تعمیر قبرش پرداخت و در کنار آن مسجد و مدرسه بزرگی بنانهاد و برای او اوقاف زیادی برقرار ساخت.^۲

اساتید

بدون شک در تاریخ تصوف و عرفان التقاطی، کسی در فزونی دانش، وسعت اطلاعات و کثرت اساتید و مشایخ و تعداد تألیفات به پایه ابن عربی نمی‌رسد به راستی گفتنی و شنیدنی است که این صوفی عجیب در طول عمر طولانی خود، از آغاز جوانی تا دوران پیری و پایان زندگی با پشت‌کاری شگفت‌آور و بانشاطی حیرت‌انگیز و باشور و شوقی وافر به فراگیری فرهنگ و تحصیل معارف زمان خویش و پخش و

۱) نفح الطیب، ج ۲، ص ۱۶۲، شذرات الذهب، ج ۵، ص ۲۰۲.

۲) همان مدرک - دانشنامه ایران و اسلام، ج ۵، ص ۷۱۰.

اشاعه آن پرداخته و خود را از تلمذ و تعلم و تفکر و تفقه و درس و بحث جدا و بی نیاز ندانسته است و در هر حال و در هر زمان و مکانی از وجود استادی و شیخی آگاهی یافته با ذوق و شوق به سویش شتافت و هر وقت فرصتی پیدا کرده با عشق و علاقه به تألیف و تصنیف پرداخته است. در اثر این تلاش و تکاپو است که موفق شده است محضر اساتید مشایخ بسیاری را درک کند و از مشایخ بزرگی حدیث بشنو و اجازه روایت بگیرد که شمارشان به ۷۰ کس می‌رسد^۱. البته این کسان غیر از شیوخ صوفیه هستند که در گذشته گفته شد: ابن عربی به دیدارشان توفیق یافته و از انفاسشان به قول خودش بهره‌مند گشته است.

ابن عربی نام کسانی را در زمرة مشایخ و اساتید خود آورده است که همه آنان در عصر و زمان خود از ادبیان و عالمان برجسته و از ائمه فقه و حدیث عامه به شمار می‌رفته‌اند از آن کسان است. حافظ ابوبکر محمد بن خلف لخمی، عبد الرحمن غاب شرّاط قرطبی، ابوالحسن شریح بن محمد شریح رعینی، ابو محمد عبدالحق بن عبد الرحمن اشبيلی، عبد الصمد بن محمد حرستانی، یونس بن یحیی عباسی هاشمی نزیل مکه، البرهان نصر بن ابی الفتوح بن عمر حصری، امام مقام حنابلہ، سالم بن رزق الله افریقی، محمد ابوالولید بن احمد، ابوالوابل بن العربی، محمد بن محمد بن محمد بکری، ابوالخیر احمد بن اسماعیل بن یوسف طالقانی قزوینی، ابوطاهر احمد بن محمد بن ابراهیم، جابر بن ایوب حضرمی، حافظ و مورخ بزرگ ابن عساکر،

(۱) محبی الدین بن عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی، تأليف دکتر جهانگیری، ص ۸۴

ابو الفرج عبد الرحمن بن على بن جوزی، ابو عبدالله بن الغری الفاخری، ابو سعید عبدالله بن عمر بن احمد بن منصور الصفا، ابو القاسم خلف بن بشکوال، محمد بن ابی بکر طوسی و افراد دیگر. از عبارت ابن عربی در نامه‌اش به کیکاووس اول برمی‌آید که او جز اشخاص مذکور که شمارشان به ۷۰ بالغ است، باز استادان و مشایخی داشته است که به جهت خوف ملال و ضيق وقت از ذکر نامشان خودداری کرده است.^۱

آثار

ابن عربی به طور مسلم از همهٔ نویسنده‌گان متصوّفه بیشتر تأثیر کرده است، و این صوفی نامی به راستی از پرکارترین و پرمایه‌ترین نویسنده‌گان متصوّفه است و حتی پرکارترین و داناترین نویسنده‌گان اسلام از قبیل کندی، ابن سینا و غزالی، در کثرت تأثیر و تصنیف با وی برابری نمی‌کنند. نامه‌ای که خود او در سال ۶۳۲ از دمشق به کیکاووس اول نوشته است از مؤلفاتش در حدود ۲۴۰ عنوان نام برده و توضیح داده است که کوچکترین آنها یک جزء و بزرگترینشان افزون بر صد مجلد است.^۲ و در رساله‌ای که در پاسخ خواهش برخی از یارانش در زمینه فهرست مؤلفاتش تأثیر کرده به نام ۲۴۸ عنوان اشاره کرده است.^۳

عبدالوهاب شعرانی، تعداد مؤلفات وی را ۴۰۰ و اندی^۴ و

۱) این نامه در کتاب جامع کرامات الأولیاء، ج ۱، ص ۲۰۹، ۲۰۲ ثبت شده است.

۲) جامع کرامات الأولیاء، ج ۱، ص ۲۰۹ به بعد.

۳) این رساله با تصحیح کورکیس عواد در مجله المجمع العلمی العربی، طبع دمشق، ج ۲۹،

جزء ۳، چاپ شده.

۴) الیاقوت والجواهر، ج ۱، ص ۸.

عبدالرحمن جامی متجاوز از ۵۰۰ جلد دانسته است^۱. مؤلف «هدیةالعارفین» اسماعیل پاشا از ۴۷۵ کتاب و رساله از محبی الدین نام بردۀ است^۲.

بروکلمان تا ۲۳۹ اثر ازا او ذکر کرده است^۳. با این حال، او از منابع سرشار کتابخانه‌های آناتولی و استانبول که تحقیق درباره آنها هنوز ناتمام است، نتوانست بهره کامل برگیرد.

«کورکیس عوّاد»، که در این زمینه به پژوهش پرداخته به نام ۵۲۷ کتاب دست یافته است^۴. بالاخره عثمان یحیی در پژوهش مستوفایش در کتاب «تاریخ و طبقه‌بندی آثار ابن عربی» از ۸۴۸ کتاب و رساله اسم بردۀ است^۵.

ولی رویه‌مرفته جای چندان تردید نیست که ابن عربی مؤلف قریب ۴۰۰ اثر بوده است بعضی از این تألیفات را چنان که خودش می‌گوید^۶، به دیگران بخشیده بود و بعضی از آنها نشر یافته بود و بعضی را هنوز نگاه داشته در انتظار فرمان خدا بود تا آنها را توزیع کند. بسیاری از کتابهای ابن عربی، چه آنهائی که خود نوشته بود و چه آنهائی که به او تعلق داشت، به صدرالدین قونوی رسید و او آنها را وقف کتابخانه‌ای کرد که در «قونیه» بنیاد نهاد و با وجود سهل‌انگاریهای بعدی

۱) نفحات الأنس، ص ۵۴۶.

۲) هدیةالعارفین، ج ۱، ص ۱۲۱، ۱۱۴.

۳) یکم، ۸۲، ۵۷۱ و ذیل یکم ۷۹۱ - ۸۰۲.

۴) المجمع العلمی العربي، دمشق، ج ۲۹، جزء ۳، ص ۳۵۹ - ۳۶۴.

۵) بنا به نقل دکتر جهانگیری در کتاب محبی الدین بن عربی، ص ۹۳، چاپ دانشگاه تهران، ۲۹

۶) دانشنامه ایران و اسلام، جزء ۵، ص ۷۱۰. شوّال ۱۳۷۳.

در نگاهداری آنها، بسیاری از آنها هنوز در کتابخانه یوسف آغا در قونیه و کتابخانه‌های دیگر ترکیه باقی مانده است^۱.

ظاهراً تألیفات ابن عربی تنها در زمینه تصوف نبود ولی معلوم نیست که آثار غیر صوفیانه وی باقی مانده باشد که از جمله آنهاست خلاصه صحیح مسلم و کتاب مفتاح السعاده که مجموعه احادیثی است که مسلم و بخاری گردآوری کرده‌اند و نیز خلاصه‌ای از (*المُحلّى*) ابن حزم که حاجی خلیفه ظاهراً از آن آگاهی داشته است^۲.

در زمینه تصوف مهمترین آثار ابن عربی عبارتند از:

۱ - الفتوحات المكّية فی أسرار المالكية و الملكية.

این کتاب در سال ۵۹۹ در مکه آغاز شد و در ۶۳۶ به پایان رسید یعنی دو سال پیش از مرگش از کتابت آن فراغت یافته^۳ یعنی در حدود ۳۶ سال تمام کرده است.

این کتاب که شامل شش فصل است و به ۵۶۰ باب تقسیم شده، حاوی شرحی کامل درباره عقاید صوفیانه مؤلف و در حقیقت تمام علوم صوفیه است و در چهار مجلد بزرگ چاپ شده است. ابن عربی معتقد است که مانند این کتاب، کتابی نه در گذشته نوشته شده است، و نه در آینده نوشته خواهد شد^۴.

(۱) مدرک قبل.

(۲) کشف الظنون، ج ۲، ص ۱۶۱۷.

(۳) الفتوحات، ج ۴، ص ۵۵۳ سطر ۳ از آخر صفحه.

(۴) رساله فهرست مؤلفات ابن عربی.

ابن عربی خود را رسول یا پیغمبر نمی داند ولی با استناد به یک حدیث معروف که به مقتضای آن پیغمبر ﷺ علما را و ارثان پیغمبران به شمار آورده، خود را وارث انبیاء می داند ولی به حکم معنی وراثت از انبیاء علم خود را نوعی کشف و الهام به شمار می آورد و به همین جهت است که وی برای بزرگترین کتاب خود نام فتوحات مکیه را انتخاب نموده است. انتخاب این نام به روشنی نشان می دهد که محبی الدین بیش از آنچه در این کتاب به فکر و نظر متکی باشد، به واردات قلبیه متکی می باشد به عقیده او هر یک از واردات قلبیه فتحی از فتوحات الہی است. نامهای دیگری مانند التنزلات والتجلیات که وی به برخی از آثار و تألیفات خود انتخاب کرده، شاهدی بر این مدعاست^۱.

کتاب فتوحات مکیه ابن عربی را، امام شعرانی (متوفی ۹۳۷) تلخیص نموده است و این کتاب بسیار مفصل متضمن جمیع عقاید و معارف صوفیه است و مشتمل بر ۵۶۰ فصل که شیخ در فصل ۵۵۹ کتاب خود خلاصه‌ای از مندرجات تمام کتاب را بیان کرده است. کسانی که این کتاب را با نظر لقد نگریسته‌اند، نکته‌ها بر آن گرفته‌اند. از جمله این نکات که حکایت از احوال نفسانی خاص ابن عربی دارد، دعاوی غریبیه او است در طی کتاب، و رؤیاها شگفتی است که از احوال خویش نقل کرده است مثل این که منکر در این کتاب نقل کرده است که از دختری شیرخوار که داشتم مسئله‌ای از فقه پرسیدم شیئند و جواب آن مسئله را بداد و جایی دیگر نقل می‌کند که کودکی در شکم مادر بود وقتی مادر

۱) شرح فصوص الحِکَم تأليف: مؤید الدین جندی با تعلیق و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، از مقدمه دکتر غلامحسین ابراهیم دینانی، ص ۲۶، چاپ دانشگاه مشهد.

عطسه زد، از درون شکم آواز داد: يرحمك الله و اين آواز کودک چنان رسا بود که همه حاضران بشنیدند. ابن عربی این‌گونه دعاوی غریب را چنان به قوت بیان می‌کند که گویی شک را در آن راه نیست^۱.

قدر مسلم این است که در این کتاب به اندازه‌ای مطالب و دعاوی عجیب و غریب هست که افراد متشرّع نمی‌توانند آن سخنان را با شرع تطبیق دهند.

۲ - فصوص الحِكَم

این اثر خلاصه تعلیقات ۲۷ پیغمبر از آدم تا حضرت محمد ﷺ است که به ادعای محبی‌الدین پیامبر اسلام در عالم خواب در دمشق به نویسنده تقریر کرده است.

محبی‌الدین می‌گوید: در دهه آخر ماه محرم سال ۶۲۷ در شهر دمشق یک مبشره‌ای مشاهده نمودم در همین حال پیغمبر ﷺ مرا مخاطب قرار داد و فرمود:

«هذا كتاب فصوص الحِكَم خُذْهُ و اخرج به إلَى النَّاسِ ينتفعون
بِهِ، فقلت: السَّمْعُ و الطَّاعَةُ لِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ وَأوْلَى الْأَمْرِ مَنَا».

این کتاب فصوص الحِكَم است آن را بگیر و با آن به سوی مردم برو تا همگان از آن بهره‌مند شوند در پاسخ پیغمبر ﷺ گفت: آنچه فرمائی به گوش

۱) ذکی مبارک، التصوف الإسلامي، ج ۲، ص ۱۶۸ - بنا به نقل دکتر زرین‌کوب، ارزش مراث صوفیه، ص ۱۱۷.

می‌شنوم و اطاعت می‌نمایم که اطاعت خدا و رسول او و صاحبان امر واجب و لازم
می‌باشد»^۱.

داود قیصری در مورد شرح معنی کلمه مبشره که محبی الدین
مدعی است، پیغمبر را در آن حال مشاهده نموده است، حدیثی آورده
که مضمون آن چنین است:

هنگامی که پیغمبر ﷺ در باب منقطع شدن وحی سخن
می‌گفتند، فرمودند: پس از من چیزی از نبوت و پیغمبری باقی نمی‌ماند
تنها چیزی که بعد از من باقی می‌ماند، مبشرات می‌باشد.

گفتند: یا رسول الله مبشرات چیست؟ پیامبر ﷺ در پاسخ
فرمودند: مبشرات عبارتند از نوعی رؤیای صالحه که شخص مؤمن آن را
می‌بیند به همین جهت کلمه «مبشره» به عنوان یک وصف، هرگز با
موصوف خود استعمال نمی‌شود.

قیصری در مورد رؤیای محبی الدین به بررسی نشسته و از مفاد
عبارات وی درباره آن چندین نکته استخراج کرده است از آن جمله این
است که وقتی محبی الدین می‌گوید: کتابی را در دست پیغمبر ﷺ
مشاهده کرده است. مقصود وی این است که همه حکمتها و اسراری که
در این کتاب موجود است، از آن پیغمبر بوده و هیچ منشأ دیگری برای
آنها نمی‌توان در نظر گرفت. نکته دیگر این است که وقتی پیغمبر ﷺ به
ابن عربی می‌گوید: این کتاب فصوص الحکم است می‌توان برای آن
یکی از دو معنی را در نظر گرفت:

(۱) قیصری، داود، شرح فصوص الحکم شرح دیباچه، ص ۵۴ انتشارات بیدار قم.

معنی اول این است که پیغمبر ﷺ به محبی الدین خبر می‌دهد که نام این کتاب در نزد خداوند متعال فصوص الحکم است.

معنی دوم این است که خود پیغمبر ﷺ نام این کتاب را فصوص الحکم نامیده است، اعم از این که مقصود معنی اول باشد، یا معنی دوم باید میان اسم و مسمی پیوسته نوعی مناسبت موجود باشد. اکنون اگر لغت «فص» که مفرد «فصوص» است، به معنای نگین انگشتی و خلاصه و زیده یک شئ باشد مسمی فصوص الحکم عبارت است از خلاصه و زیده‌ای از اسرار که بر پیغمبران نام برده شده در این کتاب نازل گشته است. به علاوه چون تنزلات وجود و معراج آن دور، آن دوری است و قلب انسان کامل محل نقوش حکم الهی است، حکم الهی را به حلقة انگشتی و قلب را به نگین آن که محل نقوش است، تشبيه کرده است^۱.

با توجه به آنچه ذکر شد، به روشنی معلوم می‌شود علت تأليف «فصوص الحکم» چیزی جز رؤیایی مخصوص محبی الدین نیست، ولی به سختی براین باور است که آنچه در این کتاب آورده، به طور مستقیم از پیغمبر ﷺ گرفته و بر حسب دستور آن حضرت بر خلق ارائه نموده است. خود او چنانکه از مقدمه و بعضی مطاوی کتاب برمی‌آید، مدعی و معتقد است که این کتاب را پیغمبر در خوابی که وی به سال ۶۲۷ در شهر دمشق دیده، بر وی املاء کرده است و او، فقط مترجم آن رؤیا و مکاشفه است و در واقع به ادعای ابن عربی فصوص بیان کشها و

۱) شرح قیصری، ص ۵۶

الهام‌هایی است که بر روی از غیب وارد شده است نه این که مانند کتب دیگران حاصل فکر و تأمل و رؤیت باشد^۱.

شیوه ابن عربی در کتاب *فصوص الحكم* این است که یکی از نصوص، آیات یا احادیث را می‌گیرد و آن را تأویل می‌کند و به همان شیوه معروف فیلون یهودی در تفسیر تورات و اریجن اسکندری، به طریق تأویل از آن صحبت می‌کند، آراء او در این کتاب فهمش مشکل است و مشکل‌تر از آن شرح و تفسیر آن آراء است، چون زبان و بیانی که به کار می‌برد، پر است از اصطلاحات خاصه، و در غالب موارد مشحون است از تعقید و مجاز، و هرگونه تفسیر حرفی معانی آن را فاسد و تباہ می‌کند و اگر از اصطلاحات آن عدول شود، نیز فهم مطالب آن به کلی دشوار می‌شود و وصول به مقاصد او ممکن نیست و از این روست که مطالب فوق العاده مشکل است.

ابن عربی این کتاب را تحت عنوان بیست و هفت فص به نام بیست و هفت پیغمبر گرد آورده است و هر یک مستند است به عده‌ای آیات و احادیث نبوی که با کلمه خاص یعنی با نام نبی مذکور در آن فص که حکمت آن منسوب به او است، متصل و مرتبط می‌باشد. در هر فصلی مؤلف قصه آن نبی را که حکمت فص منسوب به اوست، مطابق اخبار اما در پرده رموز و الغاز و اشارات ذکر می‌کند و لیکن هر قصه در واقع صحنه‌ای است تا مؤلف نقش خاص و معرفت مخصوص آن نبی را مطابق اعتقاد و استنباط خویش تصویر نماید و انبیاء بدان صورت که در

(۱) ارزش مراث صوفیه، ص ۱۱۶.

فصوص توصیف شده‌اند، در واقع نمونه‌ها و صورتهايی هستند از انسان کامل که هرکدام مطابق جنبه خاص خود خدا را به حق می‌شناسند. چنان که فی‌المثل آدم وجود خلافت انسانیه را تفسیر می‌کند و ایوب مظهرا نسانی است که به ابتلاء و عذاب حجاب از حق مبتلا شده است.

ابن عربی در بیان این مطالب عنداللزوم آیات و احادیث را تأویل می‌کند و به میل خود از آنها معنی استنباط می‌نماید و درست برخلاف ظواهر و مفاد آیات و احادیث، و در واقع به لسان باطن صحبت می‌دارد، هرچند خود او در بعضی موارد چنین وانمود می‌کند که از تأویل اجتناب می‌نماید^{۱)}.

ابن عربی در این کتاب مسأله وحدت وجود را به کامل‌ترین وجه تقریر کرده است و معانی و اصطلاحات آن را تبیین و تفسیر نموده و در بیان آن از تمام مأخذ و مصادر چون قرآن و حدیث و کلام و حکمت مشائی و اشرافی و حکمت مسیحی و یهودی و همچنین از مصطلحات اسماعیلیه باطنیه و اخوان‌الصفا و متصرفه قدماء استفاده نموده است و به تمام برداشت‌ها و اقتباسات خود رنگ و صبغه‌ای مناسب و موافق وحدت وجود خویش داده است.

غرض، فصوص الحکم خلاصه فلسفه وحدت وجود صوفیه است اما کتابی است پر از رموز و غموض و بسیار مشکل و محتاج به شرح، ان کتاب از زمان نگارش و نشرش همواره مورد توجه مخالفان و موافقان تصوّف قرار گرفته است. عده‌ای به شدت از آن کتاب انتقاد کرده

و کتابهایی در رد و جر حش نوشته‌اند. از آن عده می‌توان از عبداللطیف بن علی بن سعودی (متوفی ۷۳۶) و احمد بن عبدالحليم مشهور به ابن تیمیه (۷۲۸ - ۶۶۱) نام برد که اولی کتابی به نام «بیان حکم ما فی الفصوص من الإعتقادات المفسودة» نگاشته و دومی کتاب «الرد الأقوم علی ما فی كتاب فصوص الحكم» را نوشته است^۱. و عده‌ای از آن ستایش کرده‌اند.

۳ - ترجمان الأسواق و شرحی که بر آن نوشته شده، «الذخائر والاعاق عن وجه ترجمان الأسواق» مجموعه‌ای از غزل‌ها و اشعار عاشقانه.

متن موجود اشعار مشتمل بر ۱۶ غزل است که دو مقدمه کاملاً متناقض بر آن نوشته شده بنابر مقدمه اول این غزلیات و اشعار عاشقانه به عشق عین الشمس نظام دختر شیخ مکین الدین اصفهانی سروده شده. و به گفته مقدمه دوم آنها را باید به طور تمثیلی تعبیر کرد و منظور نظرش در حال سروden این اشعار عاشقانه معانی عرفانی می‌باشد. در خاتمه شرح، نویسنده می‌گوید که دلیل نوشتن آن این بود که غزلیات موجب نشر شایعاتی در شام شده بود. حقیقت امر شاید این باشد که این اشعار به دو گروه تقسیم می‌شود: یکی آنهایی که در سال ۵۹۸ برای نظام سروده شده و مقدمه اول مخصوص آنهاست و دوم غزلیاتی که در ۵۰ سالگی ابن عربی یعنی در حدود ۱۰۶ سروده شده و مقدمه دوم بد آنها مربوط است و وقتی «شرح» نوشته می‌شد هر دو دسته با هم یکی

(۱) محیی الدین بن عربی ص ۸۰

شد.

غرض ترجمان الأشواق و شرح آن از لحاظ تأویل عرفانی اشعار عاشقانه رهگشای جالبی برای فهم و تفسیر اشعار صوفیه واقع شده است.

٤- كتاب موقع النجوم و مطالع اهله الأسرار و النجوم^١.

طبق ادعای خودش كتاب موقع النجوم را نیز به دستور خداوند در خواب نوشته است وی دركتاب فتوحات در وصف و سبب و زمان و مكان تأليف كتاب موقع النجوم می نويسد: رسول اکرم ﷺ این چنین بود هنگامی که دوال نعلش پاره می شد، نعل دیگرش را درمی آورد تا میان پاهایش به عدل رفتار نماید و او با نعل واحد راه نمی رفت و همانا ما آن را (اقامة عدل در بین اعضای بدن) و آنچه را که از انوار و کرامات و منازل و اسرار و تجلیات مخصوص آن است به نحو کامل دركتاب خود که موقع النجوم نامیده شده است، بیان کرده ایم و تا آن اندازه که می دانیم در این طریق کسی در ترتیب آن، به ما سبقت نگرفته است و آن را در طول یازده روز در ماه رمضان سال ٥٩٥ در «المريه» نوشتم آن مرید را از استاد بی نیاز می کند و بلکه استاد بدان نیازمند می باشد، زیرا در میان استادان عالی و اعلى می باشد و این كتاب در اعلى مقامی است که استاد به آن نائل می گردد و ورای آن، در این شریعتی که ما بدان متبعدیم، دیگر مقامی نباشد کسی که این كتاب پیش وی باشد، توفیق

(۱) این كتاب در قاهره چاپ شده است.

الله بدان اعتماد ورزد زیرا منفعت آن عظیم است».

باعت تألیف کتاب این بود که خداوند را دو مرتبه در خواب دیدم که به من می‌گوید: بندگانم را ندرزده، این بزرگترین اندرزی است که من به تو می‌دهم خداوند توفیق دهنده است و هدایت به دست او است^۱.

در میان مشایخ صوفیه باید ابن عربی را قهرمان خوابهای شگفت‌انگیز دانست زیرا وی در کتابهای خود خوابهای عجیب و غریبی ادعا کرده است و حتی بارها خدا را در خواب دیده است!!^۲.

۵ - كتاب الأسراء إلى مقام الأسرى^۳

این کتاب اثری است کوتاه که به نشر مسجع در سال ۵۹۴ در فاس نوشته شده و «معراج» ابن عربی را از دنیای «کون» به «موقف» حضور خدا توصیف می‌کند. از کسانی که بر این کتاب شرح نوشته‌اند، می‌توان از مرید وی اسماعیل بن سودَکین نوری (متوفی ۶۴۶) و سِتْ العَجَمْ بنت النفیس و زین العابدین مُناوی نام برد.^۴

۶ - الجمجم و التفصیل فی أسرار معانی التنزیل

این کتاب در تفسیر قرآن مجید است که تا سوره کهف و آیه «وَإِذْ

(۱) فتوحات، ج ۱، باب ۶۸، ص ۳۳۴.

(۲) فتوحات، ج ۲، ص ۵۹۱ - ابن عربی حیاته و مذهبیه، ص ۸۶.

(۳) در مجموعه رسائل ابن عربی در حیدرآباد سال ۱۳۶۷ هـ ق چاپ شده است.

(۴) بروکلمان، یکم، ۵۸۲ به نقل دانشنامه ایران و اسلام، ص ۷۱۱.

قالَ مُوسَى لِفَتَاهُ لَا أَنْرُخُ...»^۱ رسیده است و بالغ بر ۶۶ جزء است در هر آیه به ترتیب در سه مقام جلال، جمال و اعتدال سخن گفته است.^۲

ابن عربی در تفسیر آیات تعمّد دارد معانی مورد نظر خود را از آیات استخراج نماید و اگر در ظاهر آیه چیزی باشد که مذهب او را تأیید کند و لو دلالت آن برخلاف آن باشد آن را اخذ می‌کند و گرنه آن را برخلاف ظاهر تأویل می‌نماید و این نوع تفسیر، مصدق کامل تفسیر به رأی است که به فرموده پیامبر ﷺ:

«من فَسَرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَقَدْ كَفَرَ»^۳. موجب کفر می‌باشد. با این که ابن عربی دیگران را از تفسیر به رأی برحذر می‌داشته، ولی خود به هنگام تقریر و تحریر عرفانش بی‌پروا به تفسیر به رأی و بلکه به تأویل آیات قرآن آن هم تأویلی بسیار بعید پرداخته است که اغلب مفسران آن تأویلها را ناروا می‌دانند.

۷ - **كتاب المبشرات.** در این کتاب راجع به آن رؤیاها یش سخن گفته است که او را علمی افاده کرده و به عملی خیر برانگیخته است.

مثلاً می‌گوید: در سال ۵۹۹ در مکه خواب دیدم که کعبه از خشت طلا و نقره بنا شده و پایان پذیرفته و در آن نقصی به چشم نمی‌خورد. من به آن زیبائی خیره شده بودم که ناگاه دریافتم که در میان رکن یمانی و رکن شامی که به رکن شامی نزدیکتر بود، جای دو خشت، یک خشت زر و یک خشت سیم از دیوار خالیست، در رده بالا یک

(۲) کشف الظنون، ج ۱، ص ۴۳۸.

(۱) سوره کهف، آیه ۵۹.

(۳) فتوحات، ج ۲، ص ۵۶۷.

خشت طلاکم بود و در رده پائین آن یک خشت نقره. در این حال مشاهده کردم که نفس من در جای آن دو خشت منطبع گشت و من عین آن دو خشت می‌بودم به این صورت دیوار کامل شد. در کعبه چیزی کم نماند، در می‌یافتم که عین آن دو خشتم و آنها عین ذات من است و در آن شک نداشتم و چون بیدار شدم خداوند متعال را سپاس گفتم و این رؤیا را پیش خود تأویل کردم که من در میان صنف خود، مانند رسول الله باشم در میان انبیاء و شاید این بشارتی باشد به ختم ولایت من، در این حال آن حدیث نبوی را به یاد آوردم که رسول خدام ﷺ در آن، نبوت را به دیوار و انبیاء را به خشت‌های همانند کرده که دیوار از آنها ساخته شده و خود را آخرین خشتی دانسته است که دیوار نبوت به واسطه آن به نحو کامل پایان پذیرفته است که دیگر بعد از او نه رسول خواهد بود نه نبی^۱

رؤیای مذکور را در مکه برای کسی که علم تعبیر رؤیا می‌دانست، نقل کردم ولی از بیننده آن نام نبردم او هم رؤیای مرا آنچنان تعبیر کرد که به خاطر من خطور کرده بود.^۲

البته داستان رؤیای صادقه و امکان خواب دیدن حوادث را قبل از وقوع، چون دلائل متقن و مطمئن دارد نباید انکار و تکذیب کرد ولی خوابهای ابن عربی هرگز نمی‌توانند رؤیای صادق باشند زیرا اگر این خوابها به این صورت که ابن عربی ادعا می‌کند، صادق باشد، لازم

(۱) حدث نبوی این است «مَثَلِي فِي الْأَنْبِيَاءِ كَمَثَلِ رَجُلٍ بْنِ حَائِطًا فَأَكْمَلَهُ الْلَّبْنَةُ وَاحِدَةٌ فَكَنْتَ أَنَا تَلِكَ الْلَّبْنَةَ فَلَا رَسُولٌ وَلَا نَبِيٌّ بَعْدِي». (۲) فتوحات، ج ۱، باب ۶۵، ص ۳۱۹ - ۳۲۸.

می‌آید که ادعاهای عجیب و غریب او نیز صحیح باشد. مثلاً در همین خواب اخیر که ادعا می‌کند خداوند ولایت را با او ختم فرموده است، در صورتی که می‌دانیم این ادعا کاملاً باطل است زیرا طبق دلائل شرعی اولیاء و اوصیاء پیامبر اکرم ﷺ دوازده نفرند که در اخبار متواتر اسم و خصوصیات آنها بیان شده است و هرگز ابن عربی یکی از آنان نیست^۱! او خاتم اولیاء نیز نمی‌باشد زیرا طبق دلائل متقن حضرت مهدی موعود(عج) خاتم اولیاء است چنانکه ابن عربی نیز در فتوحات به این حقیقت تصریح کرده است^۲.

پس حساب تلقینات والقائات و تسویلات شیطانی را که طبق آیه شریفه: «إِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوْحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ» از کاشفات و الہامات باید جدا کرد و در کشف این رموز و تشخیص ما بین الہامات ریانی و شیطانی از خداوند قادر توفیق هدایت باید خواست.

به هر حال در بین محققان اروپائی که راجع به آثار او بحث کرده‌اند، نام چند تن در خور ذکر است:

یکی «نیکلسون» معروف که ترجمان الأشواق را با شرح و ترجمة انگلیسی در لندن به سال ۱۹۱۱ چاپ کرده است.

دیگر «آسین پالاسیوس» که تحقیقات زیاد راجع به احوال و عقاید او کرده است تا نشان دهد که عقاید محیی الدین رنگ عرفان مسیحی دارد و همچنین توجه کرده است که بعضی آراء محیی الدین،

۱) اكمال الدين، ص ۱۲۷ - تفسیر مجمع البيان، ذیل ایه ۵۸ سوره نساء - ینابیع المودة ص ۴۴۵

۲) فتوحات، ج ۳، ص باب ۳۶۶

خاصه آنچه که وی راجع به شک در ارزش عقل اظهار کرده است با بعضی سخنان «دکارت» مناسب است.

دیگر «کارادور» است که در کتاب متفکران اسلام شرحی در باب وی نوشته و بعضی آراء و عقائد او را با سخنان ریمون لوی حکیم اروپائی قرن سیزدهم و چهاردهم مقایسه نموده است.

دیگر «آنخل گونتسالس پالنتسیا» محقق اسپانیایی است که تاریخ ادب اندلس را نوشته است و او عقاید محیی الدین را عالی ترین صورت تجسم و تمثیل حکمت افلاطونیان جدید در میان مسلمانان می داند.^۱

آمیختن تصوّف به فلسفه

گویند پیش از ابن عربی در اندلس عرفان نظری به معنی کامل وجود نداشته است. گرچه حدود ۳ قرن پیش از ابن عربی فلسفه و فلاسفه کم و بیش مورد توجه قرار گرفته بودند تا اینکه این جریان با ظهور ابن رشد که معاصر ابن عربی بوده به اوج و کمال خود رسیده است اما از دانشمندان اندلسی کسی را نمی شناسیم که در راه و اندیشه آمیختن فلسفه به تصوّف بوده به عبارت دیگر به عرفان و تصوّف، نظری داشته باشد جز ابن الطفیل (متوفی ۵۸۰) که گویا به عرفان نظری گرایش داشته و در طریق و فکر خلط فلسفه به تصوّف بوده است، اگر

(۱) ارزش میراث صوفیه، ص ۲۶۳.

چه او به قصد نهائی نرسیده است. صوفیانی که پیش از ابن عربی در اندلس زندگی می‌کردند، عابدان و زاهدانی بودند که با رعایت احکام و آداب شریعت به عبادت و ریاضت و به اصطلاح به تصوف عملی پرداخته بودند و با این که به کلام و دیگر علوم و معارف اسلامی توجه داشتند ولی به فلسفه و افکار فیلسفان عنایتی نداشتند و عده زیادی از آنان در عصر ابن عربی نیز بودند، چنانکه گذشت او به دیدارشان شتافته و به اجلال و اعزازشان پرداخته ولی با وجود این عقایدشان را در سیر و سلوک نپذیرفته است^۱.

از میان صوفیان اندلس، باید محمد بن عبدالله جبلی معروف به «ابن مسّرّة» (متوفی ۳۱۹ھ) را استثناء کرد که از سخنان نویسنده‌گان شرح حالت بر می‌آید که وی متصوفی مبتدع شناخته شده و اقوال و اعمالش برخلاف علوم رایج در اندلس و عادات اهل آن سرزمین بوده است. البته این صوفی مرموز را بنیانگذار تصوف اسلامی اندلس و نخستین مشتغل و مدرس فلسفه در آن سامان دانسته‌اند.

برخی از محققان تصوف ابن عربی را متأثر از تصوف ابن مسّرّة دانسته و گفته‌اند یک ارتباط و اتصال فکری میان ابن عربی و فیلسفان اندلسی پیش از وی امثال ابن مسّرّة و شاگردانش و طبقه صوفیان الْمَرِیّة و پیروانشان و نیز حکماء و عرفای شرق و همچنین فلاسفه یونان مانند افلاطون و ارسطو و اسلاف و اخلاقشان برقرار بوده است. اخیراً عربی‌دان نامی و ابن عربی‌شناس، سرشناس اسپانیائی موسوم به «آسین

۱) محیی الدین عربی، ص ۱۳۶.

پالاسیوس» و در واقع هم وطن ابن عربی کتابی تحت عنوان «ابن مسّرة و مدرسه او»^۱ تألیف کرده و در آن به اثبات اتصال و ارتباط تاریخی میان تصوف ابن عربی و حکمت ابن مسّره پرداخته است او مدعی است که میان ابن عربی و متصوفه المریّة اتصال و ارتباط تاریخی موجود است و متصوفان المریّه هم باطبقه صوفیه دیگری که اقدم از آنان بوده و ابن مسّرة در رأس آنان قرار داشته مرتبط بوده‌اند.

بنابراین طبقه صوفیه المریّه حلقة اتصالی میان این دو صوفی بزرگ اندلسی: ابن مسّرة و ابن عربی بوده است و به این ترتیب ابن عربی با مدرسه ابن مسّره روابطی داشته است و باید اصول و مبانی تصوف ابن عربی رادر مذهب وی جستجو کرد. این محقق در ادعای خود به قدری پیش تاخته است که راجع به ادعای خود اظهار قطع و یقین نموده و گفته است: «ابن عربی بدون شک پیرو و دنباله‌رو ابن مسّرة بوده است»^۲.

از آنجائی که استاد محقق پالاسیوس در فرهنگ اسلامی اندلس به نحو اعم و در خصوص ابن عربی به طور اخص از مطلعان و آگاهان عصر ماست مدعایش جداً قابل توجه است. گرچه پیش از وی، «کارل بروکلمان» هم ابن عربی را متأثر از ابن مسّرة دانسته و نوشته است که ابن عربی درکشور خود از ابن مسّرة پیروی کرده بود ولی در مکه تحت تأثیر اصول وحدت وجود که توسط قرمظیها تبلیغ می‌شد، قرار گرفت^۳

Abenmassasa Y S U Eserela. (۱)

(۲) به نقل، کتاب محیی الدین بن عربی، ص ۱۴۱ ذکر جهانگیری.

(۳) تاریخ ملل و دُول اسلامی تألیف کارل بروکلمان، ترجمه دکتر هادی جزایری، ص ۲۹۸.

البته شنیدن این نظریه برای علاقمندان ابن عربی ناخوشایند است، زیرا به عقیده آنها چگونه می‌توان درباره ابن عربی سخنی از عامل تأثیر و تأثر و ارتباط و اتصال به معنای مذکور به میان آورد که او خود اهل مواجید و احوال و مقامات و کرامات و مبشرات بود و خود وی به کرات تصريح و تأکید می‌کند که علم و عرفانش موهبت الهی و مستند به کشف و شهود و وحی و الهام است و اگر با این همه تأکید و تصريح باز از تأثیر و تأثر سخن به میان آوریم، اجتهاد در برابر نص است و نتیجه این که تصوف و نظام فکری وی بدیع و نوظهور است.

به هر حال تصوف ابن عربی خواه از ابن مسّرة متأثّر شده باشد یانه؟ قدر مسلم این است که او «تصوف را به نوعی فلسفه تبدیل کرده است و مثل حکمت آن را تشبّه به خالق و تخلّق به اخلاق الهی خوانده است. این فلسفه او نیز تا حدی عبارت است از تلفیق عقاید اشاعره با حکمت اسنکدریه و افلاطونیان جدید و همچنین رنگ مسیحیت نیز چنان که محققان توجه کرده‌اند، در حکمت او پیداست»^۱.

پس عرفان او مصدق کامل عرفان التقاطی است زیرا مراجعه به کتب و آثار وی این واقعیّت را به خوبی روشن و آشکار می‌نماید که این صوفی عجیب، به علوم و فنون و معارف و آداب پیشینیانش شامل افکار حکماء یونانی و اسلامی و انتظار متكلّمین اعم از معتزلی و اشعری و مذاهب متتصوفین اعم از غربی و شرقی و اقوال مفسرین اعم از ظاهری و باطنی و بالآخره تمام ادیان و شرایع گذشته احاطه کامل

(۱) ارزش میراث صوفیه، ص ۱۱۸.

داشته و در مقام بیان عقاید و نشر افکارش با هوشمندی و زیردستی و سلیقه خاص خود از همه آن علوم و معارف استمداد جسته و استفاده کرده است که می‌بینیم در کتب و رسالاتش افکار فلسفه یونان و انتظار حکماء اسلام با تمایز مشاربشان و همچنین اعتقادات متکلمان و شطحات متصوفان با تفاوت طبقاتشان در کنار یکدیگر قرار گرفته است. چنانکه کتب و رسالاتش مشحون است از اصطلاحات و عبارات و اسمی انباذقلس، افلاطون، ارسسطو، فرفوریوس، فیلوون یهودی و متصوفه پیش از خود و متکلمان و اشاعره و... که از همه آنان اصطلاحات و تعبیرات فراوان و احياناً مطالبی آموخته و آنچه را که در شرح و بیان تصوّف‌ش بجا و زیبا و رسا تشخیص داده به کار برده است.

دکتر کامل مصطفی الشیبی می‌گوید: نظریه نوین ابن عربی در وحدت وجود اساس آن بر مجاهده و سلوک نیست و پیش از آنکه مشربی صوفیانه باشد و به ذکر و مجاهده و جنبه‌های علمی تصوّف پردازد، نظریه‌ای فلسفی در مبحث وجود است. شک نیست که ابن عربی، این فلسفه خود را از رسائل اخوان الصفا که مالامال از فلسفه بافی است، اقتباس کرده^۱ و از اینجاست که می‌بینیم مانند اخوان الصفا به بحث در انواع نقوص و افلاک و کیمیا و طلسماًت و حتی اعداد و حروف و حکمت آنها می‌پردازد.

۱) رجوع شود به مقاله دکتر ابوالعلاء عفیفی «من أين استقى ابن عربى فلسفته الصوفية؟» مجله دانشکده ادبیات دانشگاه مصر، مه ۱۹۳۳ ص ۲۷-۳۲.

(۲) تشیع و تصوف دکتر شیبی، ترجمه: علیرضا ذکاوی قراگزلو، ص ۸۹.

عقاید ابن عربی

پیش از آنکه درباره عقاید صوفیانه او به تحقیق بپردازیم لازم است نظر او را درباره چگونگی کسب علم مورد توجه قرار دهیم. ابن عربی مانند همه صوفیان عقل بشری را بسیار محدود می‌داند^۱ شعبه‌های علم را به سه طبقه تقسیم می‌کند:

الف: آنهایی که از راه عقل حاصل می‌شوند.

ب: علمی که از راه «حال» یعنی درک طعم و رنگ و جز آن کسب می‌شود.

ج: علم اسرار که روح آن را در قلب می‌دمد و آن علمی است فوق طور عقل آن القای روح القدس^۲ است در قلب و آن مختص به نبی و ولی است و این علم تا حدّی شبیه (ولی بالاتراز) علمی است که از راه عقل و حال حاصل می‌شود و تا حدی علمی است که از اخبار یعنی وحی پیامبران به دست می‌آید این علم اخیر که از جانب خداوند با واسطه یا بدون واسطه یک فرشته نازل می‌شود فقط پس از ممارست عمیق عرفانی به دست می‌آید «معرفت» است شب واقعی دانش «معارف» هستند و کسی که اینها را بداند همه چیز را می‌داند معارف و به خصوص آنهایی که مربوط به «طریق» خدادست به وسیله عقل یا قیاس که مؤثرترین ابزار عقل است حاصل نمی‌شود زیرا «کل یوم هو فی شأن»

(۱) فتوحات ج ۱ ص ۳۳، ج ۳ ص ۵۰۵.

(۲) مقصود از روح القدس جبرئیل است که فرشته وحی است و چون علم غیوب و معارف ریانی را به قلبه القا نیز نامیده می‌شود تفسیر مسوب به ابن عربی ۷۲/۱

حقیقت هر گفته بستگی به مأخذ آن دارد پیامبران حقایق را از راه «القاء» باز می‌شناختند. این حقایق را باید از روی ایمان پذیرفت و جای چون و چرا نیست.

ابن عربی آگاهیها را از نظر شیوه‌های شناخت و محتوای آنها، به سه دسته تقسیم می‌کند:

۱ - دانش یا آگاهی عقل، یعنی هرگونه آگاهی که یا ضرورتاً یا در پی نظر و دلیل و از راه اندیشیدن دست می‌دهد. این نوع آگاهی می‌تواند درست یا نادرست باشد؟.

۲ - دانش احوال که جز به «ذوق» راهی بدان نیست و با عقل نمی‌توان آن را تعریف کرد یا برای شناخت آن دلیلی آورد مانند آگاهی از شیرینی عسل و تلخی صبر و لذت جماع عشق، و جد، و شوق و مانند اینها و محال است که کسی به اینگونه آگاهیها دست یابد مگر آنکه آنها را چشیده باشد.

۳ - دانش اسرار، یعنی آنگونه دانش یا آگاهی که فراسوی مرز عقل است که از راه دمیدن روح القدس در دل و ذهن انسان، دست می‌دهد و ویژه پیامبران و اولیاء است... صاحب علم اسرار هم دانشها را داراست و در آنها مستغرق می‌گردد در حالی که دارنده علوم دیگر چنین نیست، هیچ علمی ارجمندتر و شریف‌تر از این دانش نیست!

ابن عربی از آن به «علم الهی» تعبیر کرده و گفته است: «علم الهی

اصل هم علمه است و همه علوم به آن باز می‌گردد»^۱.

ابن عربی خود را عالم به «علم اسرار» و «علم الهی» می‌داند و از کسانیکه ایشان را «علمای رسوم» می‌نامد به شدت انتقاد می‌کند و می‌گوید که خداوند برای «اهل الله» وجود هیچ‌کس را ناگواراتر و رنجبارتر از علمای رسوم نیافریده است و اینان برای طایفة «اهل الله» مانند فرعونان برای پیامبرانند زیرا هرگاه «اهل الله» سخنی گویند که معنای آن بر آنان پوشیده و پیچیده باشد آن را منکر می‌شوند چون معتقدند که اهل الله در شمار عالمان نیستند و علم از راه آموزش معمول (قلم معتاد) در عرف دست می‌دهد و راست هم می‌گویند، زیرا یاران ما هم (یعنی اهل طریقت) آن علم را جز از راه آموختن به دست نیاورده‌اند با این تفاوت که این آموزش از راه «رحمانی ربّانی» است... خداوند آموزگار انسان است و ما شکی نداریم که «اهل الله» وارثان پیامبرانند.

علمای رسوم می‌گویند که هیچ علمی بدون آموختن دست نمی‌دهد اما در این که می‌پندارند خداوند کسی جز پیامبر را آموزش نمی‌دهد، خطأ می‌کنند. خداوند می‌گوید:

«بر هر کس که بخواهد حکمت می‌دهد»^۲ اما علمای رسوم که علم را از راه کتابها و دهان کسانی از جنس خودشان بگیرند، آن کسان را از اهل الله می‌شمارند، اما نمی‌دانند که خدای را بندگانی است که خود او آموزش آنان را، در درونشان و دلها ایشان بر عهده می‌گیرد، یعنی

(۲) (بقرة آية ۲۶۹)

(۱) فتوحات ج ۱، ص ۱۴۳

آموزش آنچه در کتابهای خود بر زبان فرستادگانش نازل کرده است و این همان علم درست از سوی دانایی آموزگار است که هیچ کس در کمال علم وی شک ندارد^۱.

ابن عربی بارها و بارها براین نکته تأکید می‌کند که «اَهُلُّ اللّٰهِ» آنچه می‌دانند، تنها از راه «ذوق» است نه از روی اندیشه و تدبیر^۲.

در این مورد ابن عربی دو گفته صریح از ابو یزید بسطامی و نیز شیخ ابو مدین نقل می‌کند که بازگو کردن آنها نظر ابن عربی را روشن می‌سازد.

ابو یزید خطاب به علمای رسوم می‌گوید:

«شما علمتان را از مرده‌ای و از مرده‌ای دیگری گرفته‌اید و ما علممان را از آنکه زنده است و نمی‌میرد، گرفته‌ایم. امثال ما می‌گویند: دل من از سوی پروردگارم برایم روایت کرد «حَدَّثَنِي قَلْبِي مَنْ رَبِّي» و شما می‌گوئید: فلان کس برایم روایت کرد. می‌پرسیم آن فلان کیست و کجاست؟ می‌گویند: مرده است. او نیز از فلان کس روایت کرد، او کجاست؟ می‌گویند: مرده است او نیز از فلان کس روایت کرد، او کجاست؟ می‌گویند: مرده است.

شیخ ابو مدین نیز هرگاه به وی گفته می‌شد: فلان کس از فلان کس روایت کرد، می‌گفت: ما نمی‌خواهیم قدید (گوشت مانده) بخوریم گوشت تازه برایمان بیاور^۳

(۲) فتوحات، ج ۳، ص ۴۳۱

(۱) فتوحات، ج ۱، ص ۲۷۹

(۳) فتوحات، ج ۱، ص ۲۸۰

بر پایه این باورهاست که ابن عربی تصریح می‌کند که ترتیب کتاب فتوحات به اختیار وی نبوده است، بلکه خداوند به دست وی آن را ترتیب داده است و او آن را به همان نحو رها کرده است و رأی و عقل خود را در آن مداخله نداده است، بلکه املاء خداوند به دل او است^۱.

سرانجام، ابن عربی آشکارا می‌گوید که سرچشمه دانسته‌ها و دانش‌های او خدادست و او آنها را از راه تهی کردن قلب از «اندیشه» و آماده ساختن آن برای پذیرش «واردات» به دست آورده است^۲ «دانش ما از آنجاست و خداوند آموزگار ماست»^۳.

و درجای دیگر می‌گوید که: دانشی نیست مگر دانشی که از الله گرفته شود، چه او به تنهائی داناست او آموزگاری است که برای شاگردانش در آنچه از او فرامی‌گیرد، شباهای روی نمی‌دهد ما (عارفان و صوفیان) مقلد او بیم آنچه نزد او است، حقیقت است. ما به سبب تقلیدمان از او در علمی که به ما آموخته است، به داشتن نام «عالم» سزاوارتر از صاحبانِ نظر اندیشه‌ای هستیم که آنان از آنچه «نظر» به ایشان می‌دهد، تقلید می‌کنند و درباره علم به خدا همچنان در اختلافند ما در علممان به خدا و به غیر از خدا، جز از خدا تقلید نمی‌کنیم و هماهنگ با آنچه درباره خودش به ما القاء می‌کند، رفتار می‌کنیم. ما از این راه روی‌گردن نمی‌شویم، این است راه آگاهی و رستگاری در دنیا و آخرت که همانا راه پیامبران و قائلان به فیض الهی است...»^۴.

(۲) دائرۃ المعارف بزرگ اسلامی، ج ۴، ص ۲۳۶.

(۴) فتوحات، ج ۲، ص ۲۹۰، ۲۹۱.

(۱) همان، ج ۲، ص ۱۶۳.

(۳) فتوحات، ج ۱، ص ۵۶.

ابن عربی مدعی بود که تعالیم خود او نیز به همین اندازه موثق است زیرا ولی نموداری از نبی و وارث او است^۱.

ابن عربی گرچه به ظاهر دعوی نبوت برای خود نمی‌کند، ولی سخنان او گاه از شطح و دعوی بسیار مشحون است و این که او خود را خاتم الأولیاء دانسته است و با خاتم الانبیاء مقایسه کرده است، هم از این‌گونه دعاوی او است چنان‌که نیز ادعای رؤیت حضرت محمد ﷺ و خصر و دعوی اطلاع بر اسم اعظم از همین‌گونه سخنان اوست^۲.

و نیز در جائی از فتوحات تصریح می‌کند که «علم الهی دانشی است که خداوند از راه القاء و الہام و فرود آوردن روح الأمین در دل انسان، آموزگار آن است و این کتاب آنگونه فراهم شده است که به خدا سوگند که من حتی یک حرف از آن را جز از راه املاء الهی و القاء ربّانی یا دم روحانی در دل و ذهن کیانی ننوشته‌ام»^۳.

وحدت وجود در تصوّف ابن عربی

قول به وحدت وجود اساس تعلیم عرفانی او است زیرا که جمیع کتب و آثار او به ویژه فتوحات مکیه و فصوص الحکم، سند و دلیل و برهان قاطع است که او نه تنها قائل به وحدت وجود است، بلکه وحدت وجود، دین و روح و فکر وی را به خود مشغول داشته و اساس و مدار عرفان و اصل حاکم و متحکم در سیر اندیشه او است و در عرفان

(۲) ارزش میراث صوفیه، ص ۱۱۲.

(۱) فتوحات، ج ۳، ص ۵۰۵.

(۳) فتوحات، ج ۳، ص ۴۵۶.

و نظام فکری وی جمیع مسائل مهم فلسفی و کلامی و عرفانی درباره خدا و صفات او و انسان و معارف او و نیز حیات معنوی، محبت الهی، ادیان و مذاهب، آداب و اخلاق و خلاصه جمیع امور مربوط به دنیا و آخرت از آن اصل متفرع شده است و او آن را مایه همه چیز قرار داده و همه چیز را به آن برگردانده است، حتی دینش را، که آن را نیز چنان تفسیر و تأویل کرده که با آن اصل سازگار آید و همه امکاناتش رادر راه شرح و بسط آن به کار بردۀ است و برای کسی که مختصر آشنائی با آثار وی داشته باشد، شکی باقی نمی‌ماند که او بنیانگذار فرضیه وجودت وجود در تصوف است و می‌توان آن را ایدئولوژی صوفیه گفت.

ناگفته نماند که خود «ابن عربی» هرگز اصطلاح «وحدة وجود» را به کار نبرده است اما عبد‌الرحمٰن جامی (۸۹۸ق) وی را «قدوة القائلين بوحدة الوجود»^۱ و «أسوة فائزان به شهود حق در هر موجودی» می‌نامد^۲ تا آنجا که گفته‌اند: اصطلاح «وحدة وجود» را احتمالاً نخستین بار «ابن تیمیه» (۷۲۸م) به کار بردۀ و ابن عربی و صدرالدین قونوی را «أهل الوحدة» می‌نامند.^۳

وحدة وجود که اساس تعلیم عرفانی او است، مبنی بر این فکر است که وجود حقیقتی است واحد و ازلی. این وجود واحد ازلی هم البته خدادست و بدین‌گونه عالم خود وجود مستقل حقیقی ندارد. وهم و خیال صرف است و وجود حقیقی یک چیز بیش نیست. عالم با تمام

۱) نقد النصوص، ص ۱۸، ۵۴۶.

۲) نفحات الأنس، ص ۱۶.

۳) دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۴، ص ۲۴۲.

اختلافاتی که در اشکال و صورتهای کائنات آن هست چیزی نیست الا مظاهرگونه گون حقیقتی واحد که همان وجود الهی است^۱ و در واقع از همین نظریه است که تمام آرای ابن عربی ناشی شده است و همین فکر است که اساس طریقه فلسفی اوست.

بنابراین به عقیده ابن عربی نمی‌توان قایل بود به دو وجود جداگانه که یکی خالق باشد و دیگری مخلوق، بلکه فقط باید قایل به وجود واحدی بود که آن را چون از یک وجه بنگرند خلق است و چون از وجه دیگر بنگرند حق است و بین آن دو وجه تباين و تغایر ذاتی نیست.

ابن عربی می‌گوید:

۱ - «فَمَا وصفناه بوصف الْأَكْنَاءِ نحن ذلك الوصف، فوجودنا وجوده و نحن مفتقر إليه من حيث وجودنا وهو مفتقر اليانا من حيث ظهوره لنفسه».

ما هرچه از او بگوئیم در حقیقت از خودمان (عالی هستی) گفته‌ایم و هر وصفی از او کنیم، از خودمان کرده‌ایم زیرا هستی ما، هستی اوست. برای هست شدن، مانیازمند اوئیم و برای ظاهر شدن بر نفس خویش، او نیازمند ماست بدون ذات باریتعالی شناخته نمی‌شد».

او خداوند و جهان را یک واحد فرض می‌کند و هر دو را نیازمند یکدیگر می‌گوید زیرا هر دو صورت یک حقیقت واحد هستند. بنابر

عقیده او خلق جز اسماء و صفات باریتعالی چیزی نیستند. و نسبت هستی به آنان نسبتی است معجازی و حقیقت وجود جز ذات خداوند نیست، پس وجود خلق عین وجود او است^۱.

یک اندیشه جسورانه صوفیانه را نزد ابن عربی در جای دیگر می‌یابیم وی درباره «معیت» (همبودی) خدا و جهان می‌گوید که دوام همبودی حق با جهان، همواره حکم جمع در وجود و در عدم است، زیرا او با «ممکن» است در حال عدم آن. همانگونه که با ممکن است در حال وجود آن، ما هرجا که باشیم، خدا با ماست، پس توحید، معقول است و غیر موجود، اما جمع موجود است و معقول. اگر خدا خواهان توحید بود، جهان را به هستی نمی‌آورد، درحالی که می‌دانست که اگر جهان را به وجود آورد، به او مشرک می‌شد سپس جهان را به توحید خود خواند. پس این کرده خودش بود که به او بازگشت، زیرا خدا بود و چیزی متصف به وجود با او نبود. پس او نخستین سنت گذار شرک است زیرا جهان را با خود در هستی شریک کرد. جهان چشم خود را گشود و خود را نگریست خود را در وجود یافت. جهان، ذوقی در توحید ندارد. پس از کجا آن را بشناسد؟ هنگامی که به جهان گفته شد: آفرینندهات را یگانه کن، جهان این خطاب را نفهمید و چون این خطاب مکرر و مؤکد شد که تو از «یکی» صادر شده‌ای، جهان گفت: نمی‌دانم چه می‌گوئی؟! من جزاشتراک نمی‌فهمم زیرا صدور من از ذاتی یگانه که نسبتی میان من و او نباشد، درست نمی‌آید پس ناگزیر باستی با نسبتی

علمی یا نسبتی قادری بوده باشد اگر هم قادر باشد، ناگزیر از اشتراک دومی است، یعنی این که برای من از ذات خودم باید پذیرشی برای اقتدار و تأثیر آن در وجود باشد، پس من از «یکی» صادر نشده‌ام، بلکه از ذاتی قادر، در چیزی پذیرای اثر اقتدار او، صادر شده‌ام یا بنابر مذهب هواداران علل، از حکم علنی و پذیرندگی معلول صادر شده‌ام. پس من در وجود، طعم وحدت را نمی‌شناسم^۱.

در اینجا تذکراین نکته لازم است که تمام تعالیم قرآن براساس توحید و یکتاپرستی و نفی هرگونه شرک است. پیامبر اسلام ﷺ از روز نخست اعلان فرمود: «قُولُوا إِلَهُ الْأَلَّهُ تُفْلِحُوا» اعراب بت پرست پس از شنیدن این ندا، بتهای خود را شکستند و مسلمانان براین متفق بوده و توحید را اساس ایمان و بنیان اسلام شناخته‌اند. چون خبر الهی به زبان شرایع به مارسیده است که وی دارای چنین او صافی است ما او را با این او صاف می‌شناسیم و به او عبادت می‌کنیم و اگر پیامبران الهی که اخبار او را آورده‌اند نمی‌بودند، هیچ‌کس خدا را نمی‌شناخت پس خدائی که ایمان و شرع به ما می‌شناساند، با خدائی که فلاسفه و صوفیه و ابن عربی برای خود تصور می‌کنند، کاملاً فرق دارد و توحیدی که شارع وصف آن را به ما مارسانده است، بخلاف آن توحیدی است که امثال ابن عربی آن را ادراک کرده‌اند.

آری ابن عربی مسأله توحید را با بینش «وحدة وجودی» آنقدر زیر ذره بین تحقیق فلسفی قرار داده و آنقدر آن را زیر و بالا کرده است که

(۱) فتوحات مکیه، ج ۴، ص ۳۰۷ - به نقل دئرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۴، ص ۲۴۷.

همه را جز خود مشرک پنداشته است و آن علم توحیدی که خود به آن رسیده است آن را «وهبی» دانسته که با نظر اندیشه‌ای ادراک نمی‌شود و هر توحیدی که نظر اندیشه‌ای آن را به دست دهد، نزد او توحید کسبی است^۱.

اینک برای روشن شدن این اصل که بنیاد عرفان اوست، فقراتی از نصوص ابن عربی و شروحی از شارحان وی ایراد می‌گردد:

أنت لما تخلقه جامع
يا خالق الأشياء فى نفسه
تخلق ما لا ينتهي كونه
فيك فأنت الضيق الواسع^۲

يعنى هرچه ظهور یافته و پدیدارگشته، از تجلی وجود حق تعالیٰ است، پس همه اشیاء در او است یعنی در علم او، که عین ذات او است و او در ذات خود جامع جمیع مخلوقات نامتناهی و محیط بر همه آنهاست و مخلوقات در ذات او مانند امواجی است بر روی دریائی بسیار پر آب پس در حالی که ذات حق تعالیٰ به اعتبار احادیث ذاتش ضيق است که در آن مرتبه هرگز مجال ثنویت و تعدد نمی‌باشد به اعتبار تجلی اسمائی به ویژه تجلی او به اسم «الواسع» متجلی در کل و محیط و واسع بر کل است و در هر جائی و در هر چیزی موجود است یعنی که هویدا و ظاهر است^۳.

۲ - «فما في الوجود مثل فما في الوجود ضد فان الوجود حقيقة
واحدة والشيئي لا يضاد نفسه».

(۱) همان، ج ۲، ص ۲۸۸ - ۲۹۰.

(۲) فصوص الحكم، فض اسحاقی، ص ۸۸.

(۳) شرح فصوص کاشانی ص ۸۹ - قیصری فض الحاقی ص ۸۹.

فلم ييق الالحق لم ييق كائن
ما ثم موصول و ما ثم بائن
بذا جاء برهان العيان فما ارى
بعيني الا عينه ذا أعاين^١.

يعنى وجود حقيقت واحد است آن رانه مثلی است و نه ضدّی. پس در شهود عارف آن کون امکان که مبدأ بینونت و منشاء کثرت است ناپدید می‌گردد و جز ذات حق، که عین وحدت است چیزی نمی‌ماند بنابراین آنجا دیگر نه واصلی باشد نه موصولی. نه مباینی و نه مفارقی، که همه در عین وحدت حقيقی، حق مستهلک گردد و عارف که به عین بصر و بصیرت می‌نگرد، جز عین حق چیزی را نمی‌بیند^٢.

٣ - «و ليس وجود الا وجوالحق، بتصور احوال ما هي عليه الممكناة في أنفسها وأعينها»^٣.

حاصل این که ممکنات در عدم اصلی خود همچنان پایدارند و از وجود حقيقی بی‌بهره که جز وجود حق متعال وجودی نیست و هم اوست که به صور احوال یعنی به اقتضای اعيان و ذوات ممکنات، در آنها ظهور و تعیین می‌یابد، پس تمام ممکنات و مخلوقات ظهرات و تعیّنات و شروون ذات او است و او وجود حق و واحد است^٤.

٤ - «و الأخبار الصحيح انه عين الأشياء والأشياء محدودة و ان اختللت حدودها فهو محدود بحد كل محدود فما يحد شيئاً الا و هو

١) فصوص الحكم، فص اسماعيلي ص ٩٣.

٢) شرح فصوص کاشانی، ص ٩٨ - شرح فصوص صابر الدین برکه، ص - شرح فصوص

قيصری، فص اسماعيلي.

٣) فصوص الحكم، فص يعقوبی، ص ٩٦.

٤) شرح فصوص کاشانی، ص ١٠٦.

حد للحق فهو السارى فى مسمى المخلوقات والمبدعات ولو لم يكن الأمر كذلك، ما صحّ الوجود فهو عين الوجود على كلّ شيء حفيظ بذاته»^١.

حاصل عبارت این است که:

«مطابق اخبار صحيح!! حق تعالى عین اشیاء است و اشیاء محدود است با حدود مختلف، پس او با حد هر محدودی، محدود، یعنی که متعین است چراکه او عین هر محدودی است بنابراین حد هر محدودی، حد تعین حق است و او به صورت آن محدود متجلی، پس او در صور و حقائق جمیع موجودات ساری و ظاهر است و اگر حق در موجودات سریان و ظهور نمی یافتد هرگز موجودی وجود نمی یافتد که وجود هر موجودی از ناحیه او است، بنابراین تنها حق تعالی است که عین وجود محض است و به ذات خود محیط بر اشیاء و حافظ آنها از انعدام است».

اما با وجود این، وجود او نیز به وجود ما ظاهر است چنانکه ابن عربی بی پرواگفته است:

«وجودی غذاوه»^٢ «وجود من سبب ظهور وجود او است»^٣.

٥ - «و صاحب التحقيق يرى الكثرة في الواحد كما يعلم أن مدلول الأسماء الإلهية وإن اختلفت حقايتها وكثرت، إنها عين واحدة فهذه، كثرة معقوله واحد العين فيكون في التجلي كثرة مشهودة في عين

(١) فصوص الحكم، فصل هودی، ص ١١١. (٢) شرح کاشانی، ص ١٣٢.

(٣) جهانگیری، محیی الدین بن عربی، ص ٢٠٣.

واحدة»^۱.

«صاحب تحقیق و پژوهنده معرفت حق می‌بیند که کثرت واقع در عالم در واحد حقیقی موجود است مانند وجود قطرات در دریا، میوه در درخت و درخت در هسته همچنان که می‌داند که مدلول اسماء و صفات الهی از قبیل قادر و عالم و خالق و رازق. با این که حقایق آنها مختلف و متکثّر است، واحد است. و به همان ذات واحد حقیقی برمی‌گردد، پس اختلاف معانی و کثرت اسماء در ذات واحد حقیقی درست و معقول است که چون آن ذات به صور اسماء متجلی شود، آن کثرت در ذات و عین واحد مشهود خواهد بود.

۶ - ابن عربی در فتوحات مکیّه آنجا که درباره رجال حیرت و عجز سخن می‌گوید: و فرق میان حیرت اهل الله و اهل نظر را بیان می‌دارد، می‌نویسد: صاحب عقل می‌گوید:

تدلّ على أَنَّهُ وَاحِدٌ وَ فِي كُلِّ شَيْءٍ لَهُ آيَةٌ

و صاحب تجلی می‌سراید:

وَفِي كُلِّ شَيْءٍ لَهُ آيَةٌ تدلّ على أَنَّهُ عَيْنَهُ^۲

پس در دار و جود جز خدا چیزی نیست و خدا را جز خودش کسی و چیزی نمی‌شناسد و ناظر به این حقیقت است آن کسی که مثل ابویزید «انا الله» گفته و غیر او از متقدمان که «سبحانی» گفته است^۳.

۷ - باز در همان کتاب نوشته است که: «وَقَدْ ثَبَّتَ عَنْدَ الْمُحَقِّقِينَ مَا فِي الْوُجُودِ إِلَّا اللَّهُ وَنَحْنُ وَإِنْ كُنَّا مُوْجُودِينَ فَإِنَّمَا كَانَ وَجْهُنَا بِهِ

۱) فصوص الحكم، فص شعیبی، ص ۱۲۴. ۲) فتوحات ج ۱، باب ۵۰، ص ۲۷۲.

۳) محیی الدین عربی، ص ۲۰۶.

فمن كان وجوده بغيره فهو في حكم العدم^۱.

در نزد محققان ثابت شده است که در دار هستی جز خداوند چیزی موجود نیست و ماگرچه موجودیم، ولی وجود ما به سبب او است و کسی که وجودش به سبب غیرش باشد، او در حکم عدم است.

۸ - بالاخره صریح ترین وبی پرواترین عبارت ابن عربی در وحدت وجود که مورد نقد و انتقاد و قیل و قال بسیار گشته، عبارت زیر و ابیات متعاقب آن است که در فتوحات مکیه آورده است:

«فسبحان من أظهر الأشياء و هو عينها» يعني «پاک و منزه است آن کسی که اشیاء را ظاهر ساخت و او عین آن اشیاء است».

فما نظرت عيني إلى غير وجهه و ما سمعت أذني خلاف كلامه
فكلّ وجود كان فيه وجوده وكلّ شخص لم يزل في منامه^۲

يعنى: «چشم به جز روی او به چیزی ننگریسته و گوشم جز سخن او سخنی نشنیده است پس وجود هر چیزی در او است و هر کس در مکان آرامش او آرمیده است».

با این همه وحدت حق با اشیاء در نظر ابن عربی مانع از آن نیست که خلق به حق عشق بورزد. زیرا به عقیده وی تفاوت بین خلق و حق در واقع اعتباری است و حقیقت آنها یکی است. به علاوه هر چیز به جنس خود عشق می ورزد و این تجاذب که در تمام عالم هست، به همین سبب است. در این صورت عشق به حق و محبت الهی که صوفیه از آن

(۲) فتوحات، ج ۲، ص ۴۵۹.

(۳) فتوحات، ج ۱، ص ۳۶۳.

سخن گفته‌اند، در نظر ابن عربی نامعقول نیست^۱.

۹ - در فصوص الحِكْم می‌نویسد:

«فَإِنَّ الْوُجُودَ مِنْهُ أَزْلٍ وَمِنْهُ غَيْرُ أَزْلٍ وَهُوَ الْحَادِثُ، فَالْأَزْلٍ
وَجُودُ الْحَقِّ لِنَفْسِهِ، وَغَيْرُ الْأَزْلٍ وَجُودُ الْحَقِّ بِصُورِ الْعَالَمِ الثَّابِتِ
فِيمَى حَدُوثًا لِأَنَّهُ بَعْضُهُ لَبَعْضٍ وَظَهَرَ لِنَفْسِهِ بِصُورِ الْعَالَمِ فَكَمْلَةُ
الْوُجُودِ وَكَانَتْ حَرْكَةُ الْعَالَمِ حَبَّةً لِلْكَمَالِ»^۲.

«وجود دو قسم است: قسمتی از آن ازلى و قدیم و بخشی از آن غیر ازلى و
غیر قدیم که این قسمت ثانی از وجود است که حادث نام دارد. پس وجود ازلى و
قدیم همان وجود خداست برای خودش، وجود غیر ازلى و غیر قدیم نیز وجود
خداآند است به صورت‌های عالم ثابت که این‌گونه صورت‌ها وجود آنها حادث نامیده
می‌شوند. چون وجود ظاهر می‌شود قسمتی از آن برای قسمت دیگر و خداآند
ظاهر شده است برای خودش به صورت عالم و در نتیجه این ظهور است که وجود
تکامل یافته است و حرکت عالم، که همان ظهور الهی و خود خداآند است، به دلیل
محبت به سوی کمال است».

و در توضیح گفته ابن عربی؛ قیصری می‌گوید:

«هُوَ الْمَسْمُى بِالْمَحْدُثَاتِ بِحَسْبِ تَنْزِلَاتِهِ فِي مَنَازِلِ الْأَكْوَانِ»^۳.

«اوست (یعنی خداست) که به نام حوادث و پیش‌آمدتها نامیده می‌شود به

۲) فصوص الحِكْم، ص ۴۵۷.

۱) ارزش میراث صوفیه، ص ۱۲۰.

۳) شرح قیصری، ص ۱۵۹.

جهت ترتیب نزول و پائین آمدنش از مقام خدائی و قرار گرفتنش در جایگاه موجودات و مخلوقات».

١٠ - باز در همان کتاب می‌نویسد:

«فَإِذَا شَهَدْنَاهُ شَهَدْنَا نَفْوَسَنَا، لَانَّ ذَوَاتَنَا عَيْنَ ذَاتِهِ لَا مُغَايِرَةَ بَيْنَهُمَا
الْأَلْأَبْالْتَعِينَ وَالْأَطْلَاقَ وَإِذَا شَهَدْنَا، أَلِّي الْحَقِّ، شَهَدَ نَفْسَهُ، أَلِّي ذَاتِهِ التَّى
تَعِينَتْ وَظَهَرَتْ فِي صُورَتِنَا»^١.

«وقتی که خدا را مشاهده می‌کنیم، در حقیقت خود را می‌بینیم، زیرا ذات ما، عین ذات اوست و تفاوتی بین ما و او نیست مگر از نظر تعیین و محدودیت و اطلاق، وقتی که خداوند ما را دید، در حقیقت خود را دیده است چون ذات او است که با تعیین و شخصیت‌پذیری به صورت ما درآمده است».

١١ - «فَكُلُّ مَا تَدْرِكَهُ فَهُوَ وِجْدَانُ الْحَقِّ فِي أَعْيَانِ الْمُمْكِنَاتِ،
فَالْعَالَمُ مُتَوَهِّمٌ مَا لَهُ وِجْدَانٌ حَقِيقِيٌّ وَهَذَا مَعْنَى الْخَيَالِ»^٢.

«آنچه را که در اعیان ممکنات درک می‌کنی، وجود حق است پس عالم موهم است و وجود حقیقی ندارد و معنای خیال همین است».

١٢ - «هُوَ الَّذِي يَظْهَرُ بِصُورِ الْبَسَاطَةِ ثُمَّ بِصُورِ الْمَرْكَبَاتِ فَيَظْهَرُ
الْمَحْجُوبُ أَنَّهَا مُغَايِرَةٌ بِحَقَائِقِهَا وَمَا يَعْلَمُ أَنَّهَا امْرُورٌ مُتَوَهَّمَةٌ وَلَا
مُوْجَدَ الْأَلْأَهُ»^٣.

«او است که به صورت اشیاء بسیط و غیر مرکب ظاهر می‌شود، و سپس به

٢) فصوص الحكم، ص ٢٣٤.

١) فصوص الحكم، ص ٨٥.

٣) فصوص الحكم، ص ١٦٣.

صورت مركبات و تركيب يافتها، و شخص غافل و در پرده گمان می‌کند که حقایق اشیاء مغایرت با یکدیگر دارند و نمی‌داند که اشیاء، امور خیالی هستند و موجودی نیست مگر او».

١٣ - می‌گوید: «ان الذات الإلهية هي التي تظهر بصور العالم و ان أصل تلك الحقائق و صورها تلك الذات..»^١.

«این ذات الهی است که به صورت جهان ظاهر می‌شود و اصل این حقائق و صورتها آن ذات است».

١٤ - «بل هو عينها لا غيرها أعني الموجودات العينية لأنّ الحقيقة الواحدة التي هي حقيقة الحقائق كلها هي الذات الإلهية و باعتبار تعيناتها و تجلّياتها في مراتبها المتكررة تنكر و تصير حقائق مختلفة جوهرية متّبعة و عرضية تابعة»^٢.

«بلکه آن ذات الهی عین آن حقیقت‌ها و صورتهاست و نه غیر آن موجودات، زیرا حقیقت واحدی که او حقیقت جمیع حقائق است، همانا ذات الهی است و به اعتبار تعینات و شخصیت پذیری‌ایش و ظهور در مراتب متکثره و گوناگون از مرتبه یکتائی خارج شده و زیاد می‌شود و به صورت حقائق مختلف در می‌آید، چه حقائق جوهری متّبعة و یا حقائق عرضی تابعه».

١٥ - قیصری شارح فصوص در شرح گفتار ابن عربی می‌گوید:
«ان لكل شئ جماداً كان او حيواناً و علماء و نطقاً و ارادتاً و غيرها مما يلزم الذات الإلهية لأنّها هي الظاهرة بصور الحمار و

٢) فصوص الحكم، ص ٨٠

١) فصوص الحكم، ص ٧٠

الحيوان»^۱.

«برای هر چیزی چه جماد، چه حیوان، حیات، علم و نطق، اراده و صفاتی مانند آن باشد که آن صفات از خصائص ذات الهی است، پس خداوند است که به صورت الاغ و حیوان ظاهر شده است».

۱۶ - باز قیصری می‌گوید:

«نَفْسُ الْعَارِفِ لَيْسَتْ مُغَايِرَةً لِهُوَيَّةِ الْحَقِّ وَ لَا شَيْءٌ مِنْ الْمُوْجُودَاتِ إِلَيْهَا مُغَايِرٌ لَهَا لَأَنَّ الْهُوَيَّةَ الْإِلَهِيَّةَ هِيَ الَّتِي ظَهَرَتْ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ كُلُّهَا»^۲.

«نفس عارف و همچین سایر موجودات الهی منافات ندارند زیرا هویت خداوندی است به این صورتها ظاهر شده است».

۱۷ - ابن عربی در جای دیگر نظریه خود را به شکل دیگری مطرح می‌کند و خدا را خانه همه موجودات و دل بنده مؤمن راخانه خدا می‌نامد و جزو واقعیت و حقیقت حق، چیزی رادر جهان نمی‌بیند و می‌گوید:

«عَارِفٌ چِيزِي را نَمِيَ بَيْنَدْ مَكْرَهِ درَأَوْ، چَهْ اوْ ظَرْفَ احْاطَهِ كَنْنَدَهُ هَرَّ چِيزَ اَسْتَ وَ چَرا چَنِينْ نَباشَد؟ اوْ درَ وَاقِعِ ما را بَهِ نَامِ خَوْدَشْ «دَهْر» اَز اَيْنِ نَكْتَهِ آَكَاهَانِيدَهِ اَسْتَ. هَرَّ چَهْ غَيْرَ اَز خَدَاسْتَ، دَاخِلَ آَنِ مَيْشَودْ وَ هَرَّكَسْ كَهْ چِيزِي را مَيْبَيْنَدْ آَنِ را جَزَ درَوِي نَمِيَ بَيْنَدْ، پَسْ خَدَاءِ خَانَهُ هَمَّهُ مَوْجُودَاتِ اَسْتَ بَرَأِي اَيْنِ كَهْ اوْ «وَجُود» اَسْتَ وَ دَلَ بنَدَهِ نَيْزَ خَانَهُ

(۲) فصوص الحكم، ص ۲۸۰.

(۱) فصوص الحكم، ص ۲۵۲.

حق است چون او رادربر می‌گیرد اما دل مؤمن، نه دل دیگری هرکه خانه حق باشد حق خانه اوست عین وجود حق، عین موجودات است»^۱.

ابن عربی بار دیگر صراحة و جسارت فکری خود را نشان می‌دهد و می‌گوید: حق عین وجود است، خلق او را مقید به اطلاق کرده است.

به قول بعضیها: واپسین سخن شورانگیز ابن عربی، در این مورد که گویا زائیده تجربه عرفانی ویژه شخصی است، چنین است:

«ما به رویت عین دیدیم و بدان یقین کردیم که او (خدا) نخستین و فرجامین، از عینی یگانه است در تجلی نخست، غیر او نیست در تجلی آخر هم غیر او نیست. پس بگو: اله. و بگو: جهان. و بگو: من. و بگو: تو. و بگو: او. همه در حضرت ضمایر همچنان یکی است زید در حق تو می‌گوید: او، عمر درباره تو می‌گوید: تو. تو درباره خودت می‌گوئی: من. پس من عین تو و عین اوست و نیز من عین تو و عین او نیست. نسبتها گوناگون می‌شوند...»^۲.

ابن عربی معتقد بود که خداوند ذاتی است عاری از صفات و برای بیان این معنی اصطلاحاتی مانند عماء مطلق و غیب الغیوب را به کار برده و به طور ضمیمی گفته است که خدا شناختنی نیست صدور موجودات دیگر را از این وجود به طوری بسیار مغشوش شرح داده است^۳.

۱) فتوحات، ج ۴، ص ۷.

۲) همان، ج ۲، ص ۲۷۸ سطر ۱۳ به بعد.

۳) ابن خلدون، شفاء السائل، چاپ تاویت الطنبجی آنکارا(انتشارات دانکشده الهیات دانشگاه

اصطلاح حق در عرفان ابن عربی هم صراحةً در وحدت وجود دارد و هم حکایت از کثرت آن می‌کند، گاهی حق و خلق را عین هم می‌شناساند، گاهی غیر هم، گاهی تعالیٰ حق را از خلق تأکید می‌کند، گاهی به تنزل او به مرتبه خلق اشاره می‌نماید.

خلاصه از این عبارات و نظائر آنها که کتب ابن عربی پر از آنهاست، چنین برمی‌آید که او هم با اصل وحدت وجود مواجه است و هم با مشکل کثرت، وحدتی که ذوق صوفی آن را درمی‌یابد و درکشf و شهود با آن رویارویی می‌گردد، کثرتی که حواس بر آن شهادت می‌دهد و عقل به آن اقرار می‌نماید.

غرض او هم از وحدت دم می‌زند و هم از کثرت سخن می‌گوید، در نتیجه سخنانش کاملاً متضاد می‌نماید. مشکلاتی به بار آورده و خلقی را به شک و حیرت انداخته است و لذا فقهاء و متکلمین و عده‌ای از بزرگان فرهنگ اسلامی به وی نسبت داده‌اند که منکر ادیان و شرایع است و حق و خلق را یکی دانسته است و سرانجام به کفر و الحادش فتوای داده‌اند و قول به وحدت وجود را منتهی به ابطال تکلیف شمرده‌اند.

باید توجه داشت که این قول به وحدت وجود که مذهب ابن عربی شناخته شده، از اواخر قرن دوم در اندیشه برخی از صوفیان بوده ولی نه به شکل یک اصل فلسفی یا کلامی، بلکه از راه مبالغه در توحید و این که ذات خداوند مصدر هستی است و از این حیث که شخص از خودی خود بیرون آمده و در وجود حق فانی و مستهلک

می شود.

شارح بزرگ این فرضیه ابن عربی بود که آن را به نوعی فلسفه تبدیل کرد و اکثر صوفیه‌ئی که بعد از او آمدند از معانی والفاظ و اصطلاحات او به نوعی بهره بردند.

البته در بین آثار او مخصوصاً کتاب فصوص الحكم تأثیر زیادی در تصوف ایران گذاشته است و شروح متعدد که بر آن نوشته‌اند، حاکی از این است.

خلق افعال و جبر و اختیار

از جمله مسائل حکمت اسلامی، مسأله خلق افعال و جبر و اختیار است که درباره آن بحث‌های زیادی شده و منازعات شدیدی رخداده است. بحث و نزاع در این است که آیا افعال اختیاری انسان مقدور قدرت وی و مخلوق او است و یا مخلوق خداوند بوده و به قدرت او واقع است؟^۱

اشاعره معتقدند بر این که افعال اختیاری انسان، از جمله کفر و ایمان و طاعت و عصیان وابسته به قدرت خداوند و مخلوق اوست و آنچه به انسان تعلق دارد، کسب و اکتساب است نه خلق و ایجاد، یعنی که مردمان فقط مكتسب افعال خود هستند و قدرت آنها را در ابداع و احداث افعالشان اثری نیست که فاعل حقیقی خداوند است که قادر

۱) شرح مقاصد، ج ۲، ص ۱۲۵ - گوهر مراد، ص ۲۳۴.

متعال و فعال مایشاء است به این جهت معتزله و امامیه^۱، اشعاره را جبریه خوانده‌اند^۲.

البته اشعاره را در برابر جهمیه^۳ باید جبریه متوسط نامید زیرا متکلمان جهمی افعال انسان را مخلوق خداوند می‌دانند و از انسان هرگونه قدرتی را سلب می‌نمایند او را به منزله جمادات می‌پنداشند و این جماعت جبری محض‌اند^۴.

متکلمان معتزله را عقیده براین است که انسان خالق افعال خویش است و افعالش به قدرت او واقع است به این جهت آنان را قدری و تفویضی خوانند^۵.

صوفیه براساس عقیده وحدت وجود و موجود که زیرینای اندیشه صوفیانه آنهاست، جهان هستی را پنداری بسیاری می‌شمارند و در نتیجه اختیار را هم که متفرق بر آن است، نه تنها منکر می‌شوند، بلکه معتقد بدان را دوگانه پرست و گبر معرفی می‌نمایند و مصدق حديث «القدری مجوس هذه الأمة» می‌دانند زیرا چنین کسی او و من گفته وجود را در برابر هستی مطلق دیده، سپس به مفاد جمله لا مؤثر في الوجود الا الله، تنها حق تعالی را مؤثر در دار وجود

۱) مقصود، شیعه اثنا عشریه است. ۲) ملل و نحل، ج ۱، ص ۸۵.

۳) جهمیه اصحاب جهم بن صفوان هستند.

۴) اشعاره معتزله را قدری می‌خوانند به این جهت که آنها افعال بندگان را به قدرت خودشان نسبت می‌دهند معتزله هم اشعاره را قادری نامند برای این که آنها گویند کارهابه تقدیر خداوند است.

۵) برای این تفویضی خوانند که آنها گویند افعال ما مفروض به ما است و خداوند در آن دخالتی ندارد.

می‌شمارند و نسبت کارهارا به انسان، مجازی و صوری معرفی می‌کنند^۱.

ابن عربی با این که درباره اثبات قدرت برای ممکن، بر اشاعره ایراد می‌گیرد و آن را دعوی بدون دلیل می‌داند، با وجود این در مسأله مورد بحث به قول اشاعره تمایل دارد و در آثارش به کرات سخن آنان را در مسأله مورد بحث، ستوده و تأکید و تصریح کرده است که فاعل حقیقی حق است نه عبد، که عبد تنها محل ظهور فعل است نه فاعل راستین آن، اگرچه او را قادری است برای انجام فعل، که اگر این قدرت نبود، تکلیف متوجه او نمی‌شد ولی این قدرت نیز مخلوق خداوند است پس هم عبد، هم قدرتش و هم فعل مقدور، همه مخلوق خداوند است.

در باب پنجاهم فتوحات عبارتی دارد که حاصلش این است:

«حق تعالیٰ به ما تکلیف نفرمود مگر بعد از آن که برای ما قادری آفرید که اثر آن را در نفوس خود درمی‌یابیم و اگر احیاناً این قدرت نابود گردد، دیگر تکلیفی متوجه ما نگردد و گفتن «إِيَّاكَ نَسْتَعِين» درست نباشد زیرا استعانت، حکایت از این نماید که از برای بندۀ از فعل سهمی باشد، پس سخن معتزله از این جهت درست است که افعال بندگان را به دلیل شرعی به عبد اسناد داده‌اند ولی در این که این افعال را مستقلًا از عبد دانسته‌اند، راه خطأ رفته‌اند، اما اشاعره که افعال مذکور را به دلیل شرعی و عقلی خلقاً به خدا و کسباً به عبد نسبت داده‌اند، از هر دو

۱) شرح گلشن راز، ص ۴۲۹ - عرفان و تصوف، ص ۱۹۵ - ۱۹۴

جهت راه صواب پیموده‌اند^۱.

در اینجا می‌بینیم ابن عربی در این مسأله معتزله را خاطی دانسته و قول اشاعره را درست شناخته و تأییدش کرده است.

باز در همان کتاب تصريح می‌کند که تصريف و تحریک و تقلای بندۀ، به سبب حق است که بندۀ را نمی‌گرداند مگر قوایش و قوای او هم مخلوق حق، بلکه به اعتباری عین حق است و دلیل ما فرموده رسول سلام الله عليهم است چنانکه رسول ما محمد ﷺ خبر داده است که خداوند فرموده است:

«فَإِذَا تَقْرَبَ الْعَبْدُ إِلَيْهِ تَعَالَى بِالنَّوَافِلِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى فَإِذَا أَخْبَيْتُهُ كُنْثًا سَمِعَهُ وَبَصَرَهُ وَيَدَهُ».

«وقتی که عبد به وسیله نوافل به پروردگار نزدیکی جست و به مقام قرب با نوافل^۲ نائل آمد، در این وقت، حق چشم، گوش و دست وی باشد. او قوائی را ذکر کرده است که باعث فعل و حرکت بندۀ است».

جسم انسان از حیث این که جسم است، عامل نیست، بلکه عامل در انسان قوای او است و قوای او خلق خداوند است. ولذا حق خبر داده است، عملی که از انسان ظاهر و به وی اضافه می‌شود، خلق خداوند است، پس در باطن عبد تصرف نکرد، مگر حق و این از اسرار معرفت است و از مردم اندکی به آن آگاهند و اکثرشان از آن غافل و به

۱) الیاقیت والجواهر، ج ۱، ص ۱۴۵ بنا به نقل دکتر جهانگیری، محیی الدین بن عربی، ص ۳۰۵.

۲) در اصطلاح صوفیه عبارت از قرب عبد به حق با مکاشفه و مشاهده.

این جهت غفلت است که معتزله ادعا کرده‌اند که خالق افعالشان هستند
که از قوای خود آگاه شده اما از مُقوی آن قوی غافل مانده‌اند^۱.

علاوه بر این در کتب وی در موارد مختلف عباراتی متنوع دیده
می‌شود که گرایش وی را به قول اشعاره در کسب و خلق افعال تأیید و
تأکید می‌نماید^۲.

مؤلف کتاب «محیی الدین بن عربی» می‌گوید: توجه به این نکته
لازم است که او همچنان که اصول تصوفش اقتضا می‌کند در این مسأله
افراتی‌تر از اشعاره می‌نماید، برخلاف آنها، آشکارا به نفی قدرت از
انسان تفوّه کرده به علاوه او خلق را درست، مانند عروسکان
خیمه‌شب بازی می‌شناسد، که آلاتی بیش نیستند چنان‌که توضیح
می‌دهد: همان‌طور که در نمایش خیمه‌شب بازی چون عروسکان جنبان
و گویان ظاهر می‌شوند کودکان نادان چنین می‌پندارند که این جنبش و
گویش از خود آنهاست لذا سرگرم تماشا می‌شوند و از آن حرکات و
اصوات لذت می‌برند در صورتی که امر از این قرار نیست و دانایان به
نیکی درمی‌یابند که این بازی بیش نیست و عروسکان آلاتی بیش
نیستند، اگرچه غافلان به مانند آن کودکان مردمان را فاعل و محرک
می‌پندارند ولی عالمان به حق، به خوبی درک می‌کنند که فاعل و محرک
در واقع خداوند است و خلق آلات فعل او هستند به علاوه ایشان
می‌دانند که خداوند این بازی (خیمه‌شب بازی) را برای این قرار داده

(۱) فتوحات، ج ۴، ص باب ۴۱۵، ص ۲۰.

(۲) مراجعه شود به فتوحات، ج ۳، باب ۳۵۶، ص ۲۵۴ - الیواقیت، ج ۱، ص باب ۲۴، ص ۱۳۹
- ۱۴۷ -

است تا مردمان به این نکته متوجه گردند که نسبت این عالم به این خداوند مانند نسبت حرکات عروسکان است نسبت به محرک آنها^۱.

مسلم است که اشاعره در نفی قدرت از خلق و استناد افعال او به خالق تا این اندازه پافشاری نکرده‌اند و تا این حدّ از خود شدت و حِدّت نشان نداده‌اند. حق این است که عقیده‌وی در این مسأله بیشتر به جهمیه همانند است تا اشاعره^۲.

پس براساس عقیده وحدت وجود موجودکه مذهب ابن عربی است، جمیع افعال از خداست زیرا که وی وجود مطلق را ذات خدا می‌داند و مساوی ذات خدا را عدم و محض خیال می‌پنداشد لازمه این اعتقاد آن است که رب و مربوب و خالق و مخلوقی در کار نباشد و در این صورت تشريع و تکلیف و ثواب و عقاب و حلال و حرام هم در کار نخواهد بود.

متکلمان امامیه را عقیده براین است که فعل انسان مخلوق انسان بی‌واسطه و مخلوق خداوند است با واسطه «خواجه نصیرالدین طوسی» حدیث شریف: «لا جبر ولا تفویض بل أمر بين الأمرين»^۳ را به معنای مذکور تفسیر کرده و در استناد افعال ما به خود ما، ادعای ضرورت کرده است^۴.

(۱) فتوحات، ج ۳، ص باب ۳۱۷، ۳۰۸ - ۳۰۷. (۲) محبی الدین بن عربی، ص ۶۸ - ۳۰۸.

(۲) اصول کافی، ج ۱، ص ۱۶۰، ح ۱۳.

(۴) گوهر مراد، ص ۲۳۵ - کشف المراد، ص ۲۳۹.

تاویل آیات

ابن عربی به منظور تطبیق عقاید و آداب و مبانی صوفیگری خود با مبانی اسلامی، هرگونه تاویل و توجیه را در قرآن و حدیث برای خود جایز دانسته و هرجا ظواهر و نصوص شریعت را با عقاید مقبول خویش معارض یا مباین دیده، دست به تاویل آن نصوص زده است تا تضاد فی ما بین را از بین ببرد و اسم این تطبیقها و تاویلها و توجیهات را تفسیر باطنی نامیده و معانی مستخرجه را رموز و اشارات و بطون و دقائق و مغز و لب قرآن و حدیث نهاده است.

این شیوه در بین سایر اقوام و امم نیز وجود دارد که غالباً به منزله راهی برای اثبات عقاید و آراء تازه و بی سابقه و یا چون مفرّی برای اجتناب از ظواهر سخنانی که گمان می‌رود با مقتضای عقل یا ذوق موافق نیست، به کار رفته است چنانکه اصحاب فیلون یهودی در تفسیر تورات و فرقه‌های (زنديک = زنديق) مجوس در تفسیر اوستا همین شیوه را داشته‌اند^۱.

اینک به عنوان نمونه چند مورد از تاویلاتی که ابن عربی در آیات قرآن انجام داده از نظر خواننده گرامی می‌گذرانیم:

۱ - ابن عربی و قیصری در فصل نوحی آیه: «قَدْ أَضَلُّوا كَثِيرًا وَ لَا تَزِدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا ضَلَالًا»^۲. که خداوند متعال از قول نوح ﷺ در مقام نفرین بر ظالمان نقل می‌فرماید به معنای دعای خیر گرفته و در نتیجه چنین معنی کردۀ‌اند که: به مقام (فناه فی الله) رسیده و در ذات تو فانی

۲) سوره نوح: ۲۵.

۱) ارزش میراث صوفیه، ص ۱۲۱.

شدۀ‌اند آنان را جز علم و معرفت که موجب حیرت انسان کامل از جهت وجهه و نسب ذاتیه حق که در همه اشیاء او را شهود کند و واحد را کثیر و کثیر را واحد، اول را آخر و آخر را اول، ظاهر را باطن و باطن را ظاهر ببیند در ذات تو می‌شود چنانکه رسول اکرم ﷺ فرمود: رب زدنی فیک تحریرا^۱.

۲ - محیی الدین در مورد آیه: **﴿مَا مَنَعَكُ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلَّوْا إِلَّا تَتَبَعِنَ أَفْعَصَيْتَ أَمْرِي﴾**^۲ گفته است که منظور از غضب نمودن موسی بر برادرش هارون این بود که چرا نگذاشتی گوساله را بپرسند و مانع آن شدی^۳.

۳ - محیی الدین عربی و محمود قیصری درباره آیه مبارکه: **﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمَنْهُمْ ظَالِمُ لِنَفْسِهِ وَ مِنْهُمْ سَابِقُ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾**^۴.

می‌گوید: ظالمین در این آیه چون مقدم بر مقتضیین و سابق بالخیرات ذکر شده است، مراد کسانی هستند که به ظلم بر نفس خود به ترک حظوظ دنیا به مقام فناه فی الله و اتصف به جمیع کمالات رسیده‌اند و مقتضی کسی است که متوسط در سلوک و غیر واصل به مقام فناه فی الذات بوده، بلکه در مقام فناه فی الصفات واقف باشد و سابق بالخیرات کسی است که مانند عباد و زهاد و متین هنوز در مقام

(۱) شرح فصوص الحكم قیصری، ص ۱۱۴، طبع بیدار قم.

(۲) سوره طه: ۹۳.

(۳) استوارنامه، ص ۲۰۰.

(۴) سوره فاطر: ۲۹.

افعال خیریه و تحلیه به اعمال زکیّه که موجب بعد و طرد سالک است، متوقف باشد^۱.

اینها نمونه تأویلاتی است که ابن عربی در تفسیر آیات انجام داده و هر که شواهد بیشتری برای مطلب بخواهد کافی است که به «فصول الحکم» او مراجعه نماید.

دکتر ابوالعلاء عفیفی در تعلیقات بر فصول الحکم ابن عربی از قول دانشمند معروف «نیکلسون» مستشرق انگلیسی عباراتی نقل می‌کند که به عنوان شاهد در اینجا نقل می‌شود:

«يقول العلامة نيكلسون في وصف اسلوب ابن عربى في الفصول انه يأخذ نصاً من القرآن والحديث يؤوله بالطريقة التي نعرفها في كتابات فيلون اليهودى واريجن الاسكندرى يستند كل فصل من الفصول السبعة والعشرون إلى طائفة من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية المتصلة بالكلمة الخاصة(النبي) الذى تنسب حكمة الفصل إليه».

«علامه نیکلسون در توصیف اسلوب ابن عربی در فصول می‌گوید: او نصی از قرآن و حدیث را می‌گیرد و آن را مطابق میل و روش خود تأویل می‌کند و به همان سبکی که در نوشه‌های فیلون یهودی و اریجن اسکندری می‌شناسیم او هر فصلی از فصول بیست و هفتگانه را به یک سلسله از آیات و روایات پیامبری که آن فصل به نام او است، مستند می‌سازد».

۱) ابن عربی، و قیصری، شرح علی فصول الحکم، ص ۱۱۴ چاپ قم.

ابن عربی در همه اینها تعمّد دارد که معانی مورد نظر خود را بر آیات و روایات تحمیل نماید و اگر در ظاهر آیه چیزی باشد که مذهب او را تأیید کند، ولو دلالت آن برخلاف آن باشد، آن را خذ می‌کند و گرنه آن را بخلاف ظاهر تأویل می‌نماید تا این که می‌گوید: «و لا تخلو طریقة تأویله للآیات من تعسف و شطط احياناً لاسيما اذا عمد الى الحیل اللفظیة فی الوصول الى المعانی التي يریدها».

روش او احياناً در تأویل آیات خالی از انحراف وتجاوز از حد و اندازه نیست به خصوص آنجاکه در رسیدن به معانی مورد نظر خود به حیل لفظی اعتماد نماید.

ابوالعلاء عفیفی استاد فلسفه در دانشگاه فاروق در تعلیقات بر فصوص الحكم راجع به تفسیر محیی الدین بر آیات و احادیث و تطبیق و توجیه آنها با مذهب وحدت وجود می‌گوید:

«هكذا اقتضى مذهب وحدة الوجود ان يغيّر ابن عربى مفاهيم
الإصطلاحات الدينية و يستبدل بها مفاهيم اخرى فلسفية صوفية تتفق
روح مذهبه»^۱.

«بدینسان مذهب وحدت وجود اقتضا کرد که ابن عربی مفاهیم اصطلاحات دینی را تغییر دهد و مفاهیم فلسفی صوفیانه دیگری را جایگزین آنها سازد که باروح مذهب وی همانگ باشد».

ابن عربی در کتاب فصوص، فرعون هالک لعین، به اجماع

(۱) عفیفی ابوالعلاء، تعلیقات فصوص الحكم، ص ۸۵.

مسلمین، بلکه عموم اهل کتاب، به علاوه ظواهر کتاب مبین، و صریح اخبار معصومین علیهم السلام را مؤمن و ناجی می‌داند^۱ و می‌گوید: پس خداوند جان او را گرفت، درحالی که هیچ چیز از پلیدی در آن نبود، چرا که به هنگام ایمان وی، جانش را گرفت و پیش از آن که به گناهی آلوده شود و اسلام و ایمان، گناهان گذشته را محو می‌کند و خداوند فرعون را ایتی ساخت بر عنایت خویش نسبت به کسانی که اراده عنایت در حق ایشان کند تا چنان که خود در قرآن فرموده است: هیچ کس از رحمت وی نومید نگردد^۲.

محیی الدین به علاوه آن که فرعون را مؤمن دانسته و گفته است که قوم فرعون در بحر علم غرق شدند^۳ و گفته است که حق تعالی هارون را یاری نکرده، تا آن که سامری غالب شده، مردم را گوساله پرست گردانید، بنابراین بود که خدا خواست که در همه صورتها پرستیده شود^۴.

و نیز گفته: نصاری کافر نشدند به سبب آن که عیسی علیه السلام را خدا دانسته‌اند، بلکه به سبب آن که خدا را منحصر در عیسی دانستند^۵.

و نیز گفته است: «كنت ولیاً و آدم بين الماء والطين»^۶ «من ولی بودم

(۱) محمد جعفر آل آقا، *فضایح الصوفیة*، ص ۱۶۲ چاپ قم، ۱۴۱۳ هـ ق.

(۲) از این عجیبتر این که ملاصدرا در تفسیر سوره بقره، بعد از نقل استدلال ابن عربی بر ایمان فرعون لعین ونجاتش از نکال یوم الدین، ردّاً على الكتاب المبين، خود نیز به آن میل نموده و تصدیق و تحسین او نموده است به این عبارت (و يفوح من هذا) لکلام رائحة الصدق وقد صدر من مشکاة التحقیق و موضع القرب والولایة (تفسیر صدرالمتألهین، ج ۳، ص ۳۶۵۴).

(۳) شرح فصوص قیصری، ص ۴۴۰.

(۴) شرح فصوص قیصری، ص ۳۲۵.

(۵) شرح فصوص الحکم، ص ۳۲۵.

(۶) شرح فصوص ، ص ۸۱.

و حال آن که آدم میان آب و گل بود».

یعنی هنوز خلق نشده بود همچنان حضرت رسالت پناه فرموده:
«کنت نبیاً و آدم بین الماء والطين»^۱.

و نیز در فصوص گفته است: نوع خطاکرد در تبلیغ رسالت، و قومش درست رفتند و غرق دریای معرفت شدند و اگر ایشان را نوح از آن دریا به کنار می‌آورد و از درجه بلندی به درجه پستی می‌آمدند.^۲

و نیز گفته: ما وصف حق به هیچ وصف نکردیم الا آن که ماعین آن وصف بودیم و حق تعالی وصف نفس خود از برای ما می‌فرمود، پس هرگاه او را مشاهده کنیم، خود را مشاهده کرده باشیم و هرگاه که او مشاهده ماکند، ما مشاهده خود کرده باشیم.^۳

جمعی از سران صوفیه از جمله ابن عربی تصریح نموده‌اند که: در آیه شریفه در اول سوره بقره «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ إِنْ تَنذِرْهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَ عَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَ عَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» که در شان کفار نازل شده، در شان ایشان نازل شده است و چنین تأویل کرده‌اند که یعنی کسانی که کافر شده‌اند یعنی ستر کرده‌اند محبت خدا را در دلهای خود مساوی است بر آنها که بترسانی یا نترسانی آنها را که ایمان نمی‌آورند به تو، زیرا که تو از اهل بیانی و آنها از اهل مشاهده و عیان (و ما را هم کمن سمعا)^۴ مهر نهاده

۱) عوالی الثنالی، ج ۴، ص ۱۲۱ ح ۲۰۰. ۲) شرح فصوص پارسا، ص ۱۲۵.

۳) شرح فصوص فیصری، ص ۸۵.

۴) مثل معروفی است و معادل فارسی آن این است (شنیدن کی بود مانند دیدن)

است خدا بر دلهای آنها که داخل نمی‌شود در آن غیر از حق و بر گوشهای آنها که نمی‌شنوند غیر از حق و بر چشمهای آنها پرده‌ای است که نمی‌بینند جز حق را، و از برای ایشان است عذاب عظیم، به سبب صحبت تو با ایشان و حشر ایشان با تو^۱.

بسیار تعجب‌آور است که ابن عربی و پیروانش با آن همه تأویلات عجیب و غریبی که در مورد آیات و اخبار به کار می‌گیرند، از علمای ظاهر یعنی حکما و متكلمين درباره تأویل آیات و اخبار شکایت داشته و گله می‌نمایند^۲. و آنان را از تفسیر به رأی برحذر می‌دارند.

ابن عربی در فتوحات مکیه^۳ در این باره به حدیث: «من فسّر القرآن برأیه فقد كفر» استناد می‌کند ولی خود به هنگام تقریر و تحریر عرفانش بی‌پروا به تفسیر به رأی و بلکه به تأویل آیات قرآن آن هم تأویلی بسیار بعيد پرداخته است که مفسران آن تأویلات را ناروا می‌دانند.

البته بطلان این‌گونه تفسیر و تأویل قرآن و حدیث که در حقیقت قرآن و حدیث را تابع افکار خود نمودن است، بر هر منصفی واضح و روشن می‌باشد و محتاج به بیان نیست و گرنه هرکس هر نوع افکار و اعتقاداتی داشته باشد، می‌تواند به ضرب این قسم تأویلات و توجیهات، قرآن و حدیث را موافق افکار و عقاید خود بنماید.

(۲) پژوهی، عرفان و تصوف، ص ۲۰۷.

(۱) فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۱۱۵.

(۳) فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۵۶۷.

وحدت ادیان

در نظر عارفِ کامل، ادیان و مذاهب یکسانند و برای هیچ یک ترجیحی قائل نیست، یعنی دیانت اسلام با بتپرستی یکسان است و کعبه و بتخانه و صمد و صنم یکی است و صوفی پخته هیچ وقت ناظر به این نیست که انسان پیرو چه مذهبی است، یا صورت عبادت او چیست؟^۱.

و برای همین است که ابن عربی در تصانیفش مکرّر اظهار داشته که:

«مبادا که تنها به عقیده‌ای خاص پاییند بوده و عقاید دیگران را کفر بدانی، که در این صورت زیان می‌بری و بلکه علم به حقیقت مسأله را از دست خواهی داد. پس باطن خود را هیولا و ماده تمامی صورتهای اعتقادی بگردان از آن جهت که خدای تعالی برقرو والاتر از آن است که در انحصار عقیده خاصی واقع شود چه خود می‌فرماید: «أَيْنَمَا تُولَّوَا فَثُمَّ وَجَهُ اللَّهُ»^۲.»

و به دنبال آن می‌افزاید که:

«پس ترا روشن گشت که خدا قبله‌گاه هر روى کردى است و منظور از اين، جز عقایدگوناگون نیست، پس همه بر صواب‌اند و هر که بر صواب باشد، به پاداش خود می‌رسد و هر که پاداش يابد،

(۱) دکتر غنی، تاریخ تصوف در اسلام، ص ۴۲۶.

(۲) سوره بقره: ۱۱۵.

سعادتمند و خوشبخت است و هر سعیدی مورد رضایت و خشنودی است اگرچه در جهان آخرت، مدتی در شقاوت و بدبوختی باشد. چنانکه اهل عنایت حق - با این که ما بر خوشبختی و اهل حق بودنشان یقین داریم - در این جهان، گرفتار رنج و بیماری می‌گردند»^۱.

و در جای دیگر می‌گوید:

«هر بندۀ‌ای درباره پروردگار خویش، اعتقادی خاص یافته است و آن را به اندازه ذوق و نظر در نفس خود، دریافته است و از این‌رو، اعتقاد درباره خدایان مانند خود خدایان، مختلف و گوناگون است ولی همه این اعتقادات صورتهایی از یک اعتقاد است و آن اعتقاد به خداست»^۲.

آنگاه می‌گوید:

و أنا أعتقدُ جيمعَ ما عقدُوه^۳

عَقَدَ الْخَلَائِقُ فِي إِلَهٍ عَقَائِدًا

این ابیات معروف هم از اوست:

فَمَرَعَى لِغْزِلَانِ وَ دِيرَ لِرْهَبَانِ

لَقَدْ صَارَ قَلْبِيْ، قَابِلًا كَلَّ صُورَةٍ

وَ الْوَاحُ تُورَاهُ وَ صُحْفُ لُقْرَآنِ

وَ بَيْتُ لَأْوَثَانِ وَ كَعْبَةُ طَائِفٍ

رَكَابِيْهُ فَالْحُبُّ دِينِيْ وَ اِيمَانِيْ^۴

أَدِينُ بِدِينِ الْحُبُّ آتَى تَوْجِهَتْ

دلم چنان شده که هر صورتی را پذیراست، چراگاه غزالان، دیر

(۱) فصوص الحكم، ص ۱۱۳.

(۲) فصوص الحكم، ص ۹۳.
(۴) ترجمان الأشواق، ص ۴۴ - ۴۳.

(۱) فصوص الحكم، ص ۱۱۳.

(۲) ترجمان الأشواق، ص ۱۹۴.

ترسایان و بتکده بتها، و کعبه حاجیان و الواح تورات و اوراق قرآن، من سرسپرده عشقم کاروان باشکوهش به هر کجا که روکند، بنابراین دین و ایمان من، عشق است.

بی‌اعتنائی به «نبوت» و طرح مسئله «ولایت»

موضوع بی‌اعتنائی به نبوت و شریعت از دو جهت در عرفان مطرح است:

یکی از لحاظ ارتباط انسان و خدا و دیگر از نظر عدم لزوم عمل در بعضی مراحل:

در مورد اول فقها و علمای دین معتقدند که حقایق شرع بی‌واسطه انبیاء برای بشر قابل درک نیست و عقل بشر هم وقتی در تلاشهای خود موفق بوده که خود را بر ارشاد و هدایت شرع تطبیق دهد.

با این حساب بشر هرگز در هیچ شرائطی از هدایت نبوت و شرع بی‌نیاز نمی‌باشد ولی صوفیان برای بشر آن توانائی را قائلند که مستقیماً از خدا کسب فیض و هدایت نموده و به راهنمائی شرع نیازی نداشته باشد.

ابن عربی می‌گوید:

«علمای علوم رسمی، تا روز قیامت، هر نسلی، از نسل پیش کسب دانش می‌کند و در نتیجه موجب دوری نسبت‌ها می‌گردد، اما

اولیای عرفان، مستقیماً از خدا کسب علم می‌کنند که خداوند علم را بر سینه آنان القاء می‌کند»^۱.

قیصری در مقدمهٔ شرح فصوص می‌گوید:

«ولایت در اصطلاح اهل معرفت، حقیقت کلیه‌ای است که شانی از شؤون ذاتیهٔ حق، و منشأ ظهور و بروز، و مبدأ تعیینات و متصل به صفات ذاتیهٔ الهیه و علت ظهور و بروز حقایق خلقيه، بلکه مبدأ تعیین اسماء الهیه، در حضرت علمیه است «والله هو الولی الحمید» و «الله ولی الذين آمنوا» حقیقت ولایت به مذاق تحقیق نظیر وجود، متجلی در جمیع حقایق است. مبدأ تعیین آن حضرت احادیث وجود و انتهای آن عالم ملک و شهادت است. ولایت به معنی قُرب، درجات متفاوت و ظهورات مختلف دارد تا منتهی به مقام قرب حقیقت حق به اشیاء که معیّت قیومیه و سریانیه با جمیع مظاهر وجودی دارد «به وحدته دامت له کل کثرة»^۲.

ولایت از نقطه نظر ابن عربی و پیروان او به دو نوع است: ولایت عامّه که همهٔ مؤمنان راست که همهٔ آنان از برکت ایمانشان به حق تعالی نزدیکند و او یار و یاور و مدبر و متولی امور ایشان است و ولایت خاصّه، که مخصوص و اصلاح ارباب سیر و سلوک است و عبارت است از فنای عبد در حق و قیام عبد با حق یعنی عبد در این مقام از خود رها شده‌و در حق فانی گشته و با بقای او باقی مانده است.

۱) المناوی، ص ۲۴۶ به نقل فلسفه و عرفان دکتر یثربی، ص ۶ - ۱۷۵.

۲) شرح مقدمهٔ قیصری بر فصوص، ص ۵۹۶

و قیصری در مقدمهٔ شرح فصوص می‌گوید:

«کمال ولايت را، نهايت نیست بنابراین مراتب اولیاء نامتناهیند» و آنگاه در مراتب انبیاء می‌گوید: «و از آنجاکه پیغمبران مبعوث برای هدایت خلق، گاهی با تشريع و کتاب الهی همراه نبوده، و گاهی با تشريع و کتاب همراه بودند، به دو دسته مرسلا و غیر مرسلا تقسیم می‌شوند و مرسلان از لحاظ مرتبه از غیر مرسلان برترند از آن جهت که جامع هر سه مرتبه: ولايت و نبوت و رسالت می‌باشند و پس از ایشان مرتبه انبیاء از همه برتر است، به دلیل این که جامع هر دو مرتبه ولايت و نبوت می‌باشند، اگرچه ولایتشان برتر از مقام نبوت و نبوتشان بالاتر از مقام رسالت‌شان می‌باشد از آن جهت که ولايت آنان جنبه و جهت حقیقیه ایشان است و نبوتشان جنبه وجهت ملکیت آنان است چون که به وسیلهٔ مقام نبوت است که با جهان ملائکه مناسبت پیدا می‌کند و وحی را از آنان دریافت می‌نمایند و رسالت‌شان جهت و جنبه بشریت ایشان است که متناسب با جهان انسانی است و سخن ابن عربی به همین نکته اشاره دارد که:

«مقام نبوت در مرتبهٔ بزرخ می‌باشد، پائین‌تر از «ولی» و بالاتر از «رسول»^۱ به این معنی که نبوت در مرتبه‌ای پائین‌تر از ولايت و ولايت و بالاتر از رسالت است»^۲.

و این اعتقاد بر این اساس است که:

۱) مقام النبوة بزرخ فوق الرسول و دون الولي.

۲) شرح مقدمهٔ قیصری، ص ۸ - ۶۷.

اولاً: ولی، عالم به شریعت و حقیقت و آگاه از ظاهر و باطن است، در صورتی که حوزه بعثت انبیاء و رسولان، تنها شریعت و ظاهر است.

ثانیاً: نبوت و رسالت، محدود به زمان و مکان‌اند و لذا منقطع می‌شوند چنانکه هم‌اکنون منقطع شده اما ولایت محدود به زمان و مکان نیست، بلکه از ریشه سرمدیّت و ابدیّت وا طلاق است.

ثالثاً: نبی و رسول، علم و آگاهی خود را به واسطه ملک و سایر عوامل وحی از خدای می‌گیرند، اما علم و آگاهی ولی، مستقیماً و بالمبادره از باطن حقیقت محمدیه یعنی از ذات حق با تعین نخستین ذات، افاضه می‌شود.

رابعاً: افضل اسماء الهی همان اسم «الولي» است و منشأ هر موجودی تعینی از اسماء الهی است، بنابراین، آن موجودی که مظهر اسم «الولي» بوده ناشی از تعین به آن می‌باشد، از همه موجودات افضل خواهد بود.

خامساً: هم‌چنانکه انبیاء را خاتمی است، اولیاء را هم خاتمی است. که وی فیوضات علم حقیقت را مباشرةً و مستقیماً از حقیقت محمدیه دریافت می‌دارد^۱.

ابن عربی و ختم ولایت

عبارات ابن عربی در موضوع ختم ولایت به شدت مضطرب و

(۱) رجوع شود به فصوص الحكم، طبع حلبي، ص ۶۴ و ۶۲ و ۱۳۴.

متضاد است. از پاره‌ای عباراتش چنین استفاده می‌شود که او خود مدعی ختم ولایت بوده است مثلاً این بیت که می‌گوید:

اَخْتَمُ الْوِلَايَةَ دُونَ شَكٍ لَورَثُ الْهَاشِمِيِّ مَعَ الْمُسِيْحِ^۱

و نیاز وی رؤیائی نقل شده که دلالت بر ولایت و خاتمیت وی دارد. و در گزارش این رؤیا آورده بود که: در سال ۵۹۹ در مکه خواب دیدم که کعبه از خشت طلا و خشت نقره بنا شده و پایان پذیرفته و در آن نقصی به چشم نمی‌خورد. من به آن و زیبائی آن خیره شده بودم که ناگهان دریافتم که در میان رکن یمانی و رکن شامی که به رکن شامی نزدیکتر بود، جای دو خشت، یک خشت زرد و یک خشت سیم، از دیوار خالی است در رده بالا یک خشت طلا کم بود و در رده پائین آن یک خشت نقره؛ در این حال، مشاهده کردم که نفس من، در جای آن دو خشت منطبع گشت و من عین آن دو خشت می‌بودم به این صورت دیوار کامل شد، در کعبه چیزی کم نماند، درمی‌یافتم که عین آن دو خشت و آنها عین ذات من است و در آن شک نداشتم و چون بیدار شدم، خداوند متعال را سپاس گفتم و این رؤیا را پیش خود تأویل کردم که من در میان صنف خود، مانند رسول الله باشم در میان انبیاء و شاید این بشارتی باشد به ختم ولایت من. در این حال آن حدیث نبوی را به یاد آوردم که رسول خدا علیه السلام در آن، نبوت را به دیوار و انبیاء را به خشت‌هائی همانند کرده، که دیوار از آنها ساخته شده و خود را آخرین خشتی دانسته است که دیوار نبوت به واسطه آن به نحو کامل پایان

پذیرفته است که دیگر بعد از وی نه رسولی خواهد بود و نه نبیّ. رؤیای مذکور را در مکه برای کسی که علم تعبیر رؤیا می‌دانست، و اهل توزر بود نقل کردم ولی از بیننده آن نام نبردم او هم رؤیای مرا آنچنان تعبیر کرد که به خاطر من خطور کرده بود.^۱

و نیز می‌گوید:

«من در عالم مکاشفه تمام انبیاء را از آدم تا محمد ﷺ مشاهده کردم و خداوند تمام مؤمنین از گذشتگان و آیندگان تا روز قیامت و مراتب و اقدار آنها را به من نشان داد و همچنین مرا بر تمام آن چه به طور اجمال ایمان آورده بودم، از عوالم علوی آگاه ساخت و تمام اینها را در عالم مکاشفه مشاهده نمودم ولی این مکاشفه مرا مانع از ایمان نشد و جمع نمودم بین ایمان و عیان را».

و سپس اضافه می‌کند که: «خداوند مرا به خاتمتیت امری (ولایت) اختصاص داد که هرگز به خاطر من نمی‌گذشت».^۲

و در کتاب فصوص و فتوحات نوشته که:

«ختم ولایت به من شد». و گفته که: جمیع پیامبران به نزد من حاضر شدند و هیچ کدام از ایشان متکلم نشد، سوای هود که مردی است ضخیم الجثه و خوش صورت و خوش محاوره به من گفت که می‌دانی پیغمبران چرا حاضر شده‌اند به تهنیت ختم ولایت تو آمده‌اند و گفته که جمیع پیغمبران از مشکاة خاتم الانبیاء اقتیاس علم می‌کنند و

(۱) فتوحات، ج ۱، باب ۶۵، ص ۳۱۹ - ۳۱۸.

(۲) جامی، نفحات الانس، ص ۲۴۹.

خاتم الانبیاء از مشکاۃ خاتم الأولیاء اقتباس علم می‌نماید و گفته که «کنت ولیاً و آدم بین الماء والطین»^۱.

بعضی عبارتش دلالت دارد او حضرت مهدی موعود(عج) را خاتم اولیاء می‌دانسته است چنانکه در فتوحات در باب معرفت وزرای مهدی ظاهر در آخر الزمان می‌نویسد:

«خداؤند را خلیفه‌ای است موجود که ظاهر می‌گردد و ظهورش در زمانی اتفاق می‌افتد که دنیا پر از جور و ستم باشد و او دنیا را پر از عدل و قسط می‌فرماید و اگر از عمر دنیا نماند مگر یک روز خداوند آن را طولانی می‌گرداند تا آن خلیفه ولایت کند. او از عترت رسول الله ﷺ و جدش حسن بن علی بن ابیطالب است».

او به دنبال این عبارت، پس از بیان شمائل و فضائل مهدی علیہ السلام و اوصاف یاران و شرح آغاز و سرانجام کارش، می‌گوید:

الا انْ خَتَمَ الْأُولِيَاءِ شَهِيدٌ وَ عَيْنُ اِمَامِ الْعَالَمِينَ فَقِيدٌ
هُوَ السَّيِّدُ الْمَهْدُى مِنْ آلِ اَحْمَدٍ هُوَ الصَّارِمُ الْهَنْدِيُّ حِينَ يَبِيدُ
هُوَ الشَّمْسُ يَجْلُو كُلَّ غُمٍ وَ ظُلْمَةً هُوَ الْوَابِلُ الْوَسِّمِيُّ حِينَ يَجُودُ^۲
وَى در جائی مقام قطبیت و خاتمتیت را برای خود ادعا کرده و
راجع به مهدی گفته است:

«والختم ليس بالمهدي المسمى المعروف بالمنتظر، فان ذلك من سلالته و عترته والختم ليس من سلالته الحسينية ولكن من سلالة

(۲) فتوحات، ج ۳، باب ۳۶۶، ص ۳۲۸ - ۳۲۷.

(۱) فتوحات، ج ۱، ص ۲۴۴.

اعرافه و اخلاقه»^۱.

«ختم ولايت به وسیله مهدی که نامیده شده و معروف به منتظر است، نمی باشد زیرا او از نسل و عترت پیامبر است و ختم ولايت از نسل حسّی او نیست و لکن از نسل اخلاق و روش او است، بلکه من قطب و خاتم اولیاء هستم».

از بعضی عبارات دیگر وی استفاده می شود که ختم ولايت را از آن مردی از عرب می داند که اکرم این قوم است چنانکه می نویسد:

«و اما ختم الولاية المحمدية فهى لرجل من العرب من أكرمنها اصلاً و يداً و هو فى زماننا اليوم موجود عرفت به سنة خمس و تسعين و خمسمائة و رأيت العلامة التى قد أخفتها الحق عن عيون عباده وكشفها لى بمدينتة فاس حتى رأيت خاتم الولاية منه و هو خاتم النبوة المطلقة لا يعلمهها كثير من الناس»^۲.

«و اما ختم ولايت محمدی آن برای مردی از عرب است که اصلًا و يداً اکرم این قوم است و امروز در زمان ما موجود است. من او را در سال ۵۹۵ شناختم و نشانه او را که حق از دیدگان بندگانش پنهان نموده، مشاهده کردم و نشانه خود را برای من در شهر فاس آشکار ساخت تا این که ختم ولايت را در او دیدم، او خاتم نبوت مطلق است بسیاری از مردم آن را نمی دانند».

باز در همان کتاب گفته است که: برای ولايت محمدی که مخصوص به این شرع است، ختم خاصی است که در رتبه پائین تر از عیسیٰ ﷺ است که عیسیٰ علیه السلام بر مقام ولايت، مقام رسالت نیز دارد،

۱) فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۱۷۳ - ۱۷۴ . ۲) فتوحات، ج ۲، ص ۴۹ .

این خاتم در زمان ما متولد شده من او را در مغرب دیدم و با وی اجتماع کردم، علامت ختمیت را نیز در وی مشاهده نمودم، هیچ ولیّی بعد از وی نمی‌آید مگر این که راجع به او می‌باشد. همان‌طور که پس از محمد ﷺ هر پیامبری آمد به او راجع بود^۱.

ولی اکثر عبارات وی صراحة دارد که عیسیٰ ﷺ دارای مقام ولایت مطلق است از جمله در کتاب فتوحات می‌نویسد:

«چاره‌ای نیست از نزول عیسیٰ ﷺ و حکم او در میان ما به شریعت محمد، خداوند شریعت محمد را به او وحی می‌کند و او به تحلیل و تحریم چیزی حکم نمی‌کند، مگر آن‌طوری که محمد ﷺ -اگر حاضر بود-، حکم می‌کرد. با نزول او اجتهاد مجتهدین مرتفع می‌گردد، پس او به شرعی که در وقت رسالتش بر آن بوده، حکم نمی‌کند، بلکه چنان‌که گفته شد، به شریعت محمد ﷺ حکم می‌کند که احياناً اطلاع وی به آن به واسطه اطلاع به روح محمد ﷺ است که از طریق کشف شرع وی را اخذ می‌نماید، پس عیسیٰ ﷺ از این وجه صاحب و تابع محمد ﷺ و خاتم اولیاست و این از شرف نبیّ ماست که ختم اولیا در امت وی بانبی و رسول مکرّمی چون عیسیٰ ﷺ است و او افضل این امت محمدی است و ترمذی حکیم^۲ در کتاب «ختم الأولیاء» بدین نکته تنبیه کرده و به فضیلت وی بر ابوبکر صدیق و غیر او شهادت داده است زیرا اگرچه او در این امت محمدی ولیّ است، ولی در نفس الأمر

(۱) فتوحات، ج ۳، ص ۵۱۴.

(۲) ابو عبدالله محمد بن علی بن حسن معروف به حکیم ترمذی از اعلام قرن سوم هجری است.

نبی و رسول است ولذا در روز قیامت وی را دو حشر است: حشری در زُمرة انبیا و رُسل که بالوای نبوت و رسالت محسور می‌شود و اصحابش تابع اویند و او مانند سایر رسل متبع است و حشری هم با ما و در میان جماعت اولیای این امت دارد که تحت لوای محمد محسور می‌گردد و تابع وی می‌باشد و او مقدم است بر جمیع اولیا از عهد آدم تا آخرین ولی، که در عالم وجود می‌یابد. پس خداوند برای وی میان نبوت و ولایت جمع فرموده است و در روز قیامت از رسل کسی نیست که رسولی تابع وی باشد مگر محمد ﷺ که در این روز در جمع اتباع او عیسیٰ والیاس ﷺ محسور می‌گردند^۱.

باز در همان کتاب آورده است که: وقتی که عیسیٰ ﷺ نازل شد، حکم نمی‌کند مگر با شریعت محمد ﷺ و او خاتم اولیاست و از شرف محمد است که خداوند ولایت امتش و ولایت مطلقه را با نبی رسول مکرّمی ختم فرموده است پس وی را در روز قیامت دو حشر است که با رسول به عنوان رسول محسور می‌شود و با ما به عنوان ولی و تابع محمد ﷺ^۲.

باز تصریح کرده است که ختم ولایت علی الإطلاق عیسیٰ ﷺ است^۳.

باز در جائی که درباره روح محمدی سخن می‌گوید، می‌نویسد: این روح محمدی را در عالم مظاهری است که مظهر اکملش در قطب

۱) فتوحات، ج ۱، باب ۲۴، ص ۱۸۳ - ۱۸۵.

۲) همان، باب ۱۴، ص ۱۵۰.

۳) همان، ج ۲، باب ۷۳، ص ۴۹.

زمان، در افراد در ختم ولايت محمدی و ختم ولايت عامه است که او عيسیٰ علیه السلام است^۱.

چنانکه می‌بینیم، عبارات محبی‌الدین درباره ختم ولايت مضطرب و پریشان، بلکه متضاد و متناقض است، گرچه بعضی از تابعان و شارحان آثارش کوشیده‌اند این تضاد و تناقض را برطرف نمایند، ولی کاری از پیش نبرده و سعیشان بی‌فائده مانده است زیرا تضاد موجود در عبارات ابن عربی شدیدتر از آن است که بتوان رفع نمود.

استاد عرفان «محمد رضا قمشه‌ای» در مقام رفع تضاد عبارات ابن عربی در خصوص ختم ولايت در رساله «ذیل فص شیشی فصوص الحكم» مطالبی نوشت که حاصل آن چنین است: ولايت بر دو قسم است: ولايت مطلقه یا عامه و ولايت خاصه.

ولايت مطلقه و عامه همه مؤمنان را شامل است و آن را مراتب و درجاتی واقع است به حسب مراتب و درجات ايمان، خاتم اين قسم ولايت عيسیٰ علیه السلام است.

ولايت خاصه مخصوص اهل دل، اهل الله و صاحبان قرب الفرائض است که در ذات حق فاني و به صفات او باقی‌اند. اين قسم ولايت مختص محمد و محمدیین است و بر دو نوع است: مطلقه و مقیده.

مطلقه در صورتی است که عاري از جمیع حدود و قيود، جامع

(۱) همان، ج ۱، باب ۱۴، ص ۱۵۱.

ظهور جمیع اسماء صفات حق و واجد انحای تجلیات ذات او باشد. مقیده در صورتی است که به اسمی از اسماء و حدی از حدود و نحوی از تجلیات محدود باشد. هر یک از دو نوع را خاتمی موجود است. خاتم ولایت مطلقه محمدی علی بن ابیطالب و مهدی موعود علیهم السلام است. مقصود این که خاتمیت این نوع ولایت گاهی به صورت علی بن ابیطالب و گاهی نیز به صورت مهدی موعود ظهر می‌یابد. ولایت مطلقه به این معنی از ولایت مطلقه عامه به معنای اول برتر و خاتم آن یعنی علی و مهدی موعود علیهم السلام از خاتم آن یعنی عیسی علیه السلام افضل است.

اما خاتم ولایت مقیده محمدی ممکن است هم ابن عربی باشد و هم آن مردی از عرب که گفته شد ابن عربی در سال ۵۹۵ وی را دیده و شناخته است زیرا برای این نوع ولایت درجات و مراتبی برقرار است و ممکن است هر درجه و مرتبه را خاتمی موجود باشد^۱.

مؤلف کتاب «محیی الدین بن عربی» پس از نقل مطالع قمشه‌ای یادآور می‌گردد که: «باید پذیرفت که تضاد موجود در مقالات ابن عربی شدیدتر از آن است که به این صورت بر طرف گردد. زیرا درست است (چنان‌که گذشت)، او در ضمن عبارتی علی علیه السلام را نزدیک‌ترین کس به حقیقت محمدی دانست و مهدی موعود را خاتم ولایت خاصه محمدی و امام همه عالمیان شناخت ولی چنان‌که گذشت او در مواردی هم عیسی علیه السلام را خاتم ولایت مطلقه خوانده و به فضیلت او بر جمیع افراد امت محمدی و نیز به افضليتش بر خاتم ولایت محمدی

^{۱)} رساله ذیل فص شیشی، ص ۲۱، ۲۰، ۱۹، ۱۸، ۱۷ و ۲۲.

تصریح کرده است پس باید اعتراف کرد که عبارات وی در مسأله ولایت به راستی مضطرب و متضاد است و گوئی در مسأله عقیده واحد و ثابتی نداشته است و کوشش برای رفع این اضطراب و تضاد به کلی بی فائد است».

سپس همین محقق می افزاید:

«شگفتا از استاد دانائی چون قمشه‌ای برای این که ثابت کند که به عقیده ابن عربی، علی علیه السلام و خاتم ولایت خاصه محمدی علیه السلام اعم از علی و مهدی موعود علیه السلام بر عیسی برتی دارد، خود را به تکلف انداخته و حتی عبارات ابن عربی را به صورتی آورده که در آثارش به آن صورت دیده نشده است.

مثلاً این عبارت فتوحات «و أقرب الناس إليه علی بن ابیطالب و سرّ الأنبياء»^۱.

بدون این که مراجعه به کتاب مذکور بکند، از «کلمات مکنونه»^۲؛ «فیض کاشانی» به این صورت نقل کرده است «و أقرب الناس إليه علی بن ابیطالب امام العالم و سرّ الأنبياء أجمعین» یعنی نزدیک ترین کس به محمد علیه السلام علی بن ابیطالب است و او امام عالم و سرّ همه انبیاء است. مسلم است اگر عبارت به صورت مذکور و منقول فوق باشد، با نظر

۱) فتوحات مکیه، ج ۱، باب ۶، ص ۱۱۹ - تصحیح عثمان یحیی، ج ۲، باب ۶، ص ۲۲۷.

۲) در کلمات مکنونه، ص ۱۸۱ آمده است: قال صاحب الفتوحات بعد ذکر نبینا علیه السلام و انه اول ظاهر فی الوجود، قال و أقرب الناس إليه علی بن ابیطالب امام العالم و سرّ الأنبياء أجمعین. مرحوم قمشه‌ای در رساله ذیل فص شیشی ص ۱۰ به صورت فوق نقل کرده و به آن استناد جسته است.

قمشه‌ای سازگار خواهد بود که به عقیده ابن عربی علی امام عالم است و بر همه انبیاء از جمله عیسیٰ صلی الله علیه و آله و سلم برتری دارد».

دکتر جهانگیری می‌افزاید:

«اما من جميع نسخ مطبوع فتوحاترا مطالعه کردم نسخه تصحیح عثمان یحیی را هم که نسخ مختلف را در پاورقی آورده، دیدم. عبارت به صورتی نیست که فیض کاشانی و به واسطه وی آقا محمد رضا قمشه‌ای نقل کرده‌اند، بلکه به همان صورتی است که ما نقل کردیم»^۱؛^۲

به هر حال محیی الدین عربی با این همه ادعائی که در عرفان و تصوف داشته، در مسأله‌ای که در میان مسلمانان امری شناخته شده است، او عقیده راسخ و سخن قاطعی نداشته است.

او خود را از معرفت امام زمانش بی‌نیاز پنداشته است و در فتوحات نوشته است که:

«انی لم أسائل الله أن يعرّفني إمام زمانی ولو كنت سأله لعرّفني».

«من از خداوند تخواستم تا امام زمان را به من بشناساند و اگر می‌خواستم می‌شناساند».

ابن عربی با گفتن این کلام خود را از شناختن امام زمان بی‌نیاز پنداشته است در صورتی که او از حدیث مشهور: «من مات ولم یعرف

۱) فتوحات، ج ۱، باب ۲۴، ص ۱۸۵ - تصحیح عثمان یحیی، ج ۳، ص ۱۷.

۲) دکتر جهانگیری محیی الدین بن عربی، ص ۳۵۲ - ۳۵۱.

امام زمانه مات **میتة الجاهلية**». «هرکس امام زمان خود رانشناست، به مرگ دوران جاهلیت مرده است». آگاه بوده است.

مرحوم فیض کاشانی وی را به این جهت به شدت مذمّت کرده و رسوای خدا و سرگردان شیاطین و حیران در زمینه علوم دانسته است و سخنانش رامتناقض باهم و متناقض باعقل و مخالف با شرع و احیاناً سست تراز خانه عنکبوت و بالاخره موجب خنده کودکان و ریشخند زنان خوانده است^۱.

تشیع و تسنّن و صوفی وحدت وجودی

اغلب مورخان و نویسندهای شرح حال ابن عربی، وی را از علمای اهل سنت و جماعت و صوفی فقیه ظاهري^۲ دانسته‌اند^۳. و بسیاری از بزرگان شیعه امامیه هم او را از سنیان متعصّب و از دشمنان سرسخت شیعیان و پیروان اهل بیت عصمت و طهارت علیه السلام شمرده و به این جهت او را به شدت سرزنش کرده‌اند.

عده‌ای از اهل سنت نیز وی را شیعه پنداشته‌اند و در مقام

^۱) بشارۃ الشیعہ، ص ۱۵۰.

^۲) ظاهري. مذهب فقهی منسوب به ابوسلیمان داود بن علی بن خلف اصفهانی ظاهري (۲۷۰ - ۲۰۲) که به ظاهر آیات عمل می‌کرده است. این مذهب عبارت است از اخذ و عمل به نقل کتاب و سنت و الغای رأی و قیاس و تأویل و درجاتی که نص موجود نباشد. عمل به استصحاب که حکم آن اباحة اصلی است. مراجعه شود به تاریخ المذاهب الإسلامية تألیف محمد ابوزهره، ج ۲، ص ۳۴۴ - ۳۴۵. ^۳) نفح الطیب، ج ۲، ص ۱۶۲.

مذمّتش گفته‌اند:

«هو شيعي سوء كذاب» و شيعة اسماعيليه^۱ وي را اسماعيليه دانسته و از حجج خود به شمار آورده‌اند^۲ و بعضی از بزرگان و سرشناسان شیعه امامیه، نیز وي را شیعه اثنا عشری پنداشته و در اثناعشری بودنش اصرار ورزیده و پافشاری کرده‌اند. با این که احتمال شیعه امامیه بودنش بسیار ضعیف است و به احتمال قوی وي سنّی بوده است نهایت سنی صوفی ظاهري وحدت وجودی که احياناً به وحدت اديان نیز تفوّه کرده است. و برخی از ياران و پیروانش که به مرتبه ولایتش قائل شده‌اند، جلالت مرتبه‌اش را بالاتر از آن پنداشته‌اند که درباره مذهبیش سخن گویند. برخی نیز به واسطه شطحياتی که ازوی سرزده، از تشیع و تسنّش چشم پوشیده و از موضوع هر دو مذهب بیرونش دانسته‌اند.^۳.

ولی به ظاهر معتقد به ملت و مذهب و سنی بوده است علت این که بعضیها او را شیعه پنداشته‌اند، این است که او علاوه بر این که در کتابهایش به نقل روایت از ائمه شیعه اهتمام ورزیده، در مواردی هم به ولایتش اعتراف کرده و بر آنان مقامی برابر با مقام انبیاء قائل شده است.

چنانکه در فتوحات آنجاکه درباره معرفت منزل قطب و امامین از

۱) فرقه‌ای از شیعه که بعد از امام صادق علیه السلام قائل به امامت فرزندش اسماعیل و فرزندان وي هستند. (الملل والنحل، ج ۱، ص ۲۸).

۲) مراجعه شود به کتاب التذکاری، مقاله عباس العزاوی، ص ۱۴۶.

۳) مقدمه شرح مناقب، ص ۲۳.

مناقجات محمّدیه سخن به میان آورده گفته است:

«اعلم أَيْدِكَ اللَّهُ بِرُوحِهِ مِنْهُ أَنَّ مَمْنَ تَحَقَّقَ بِهَذَا الْمَنْزِلِ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ أَرْبَعَةٌ: مُحَمَّدٌ وَابْرَاهِيمٌ وَاسْمَاعِيلٌ وَاسْحَاقٌ وَمِنَ الْأُولَىءِ اثْنَانٌ وَهُمَا: الْحَسْنُ وَالْحَسِينُ سَبَطَا رَسُولَ اللَّهِ». ^۱

«بدان خداوند ترا یاری کند، از کسانی که در این منزل متحقّق شده‌اند، از انبیاء چهار کسند: محمد، ابراهیم، اسماعیل و اسحاق علیهم السلام و از اولیاء دو کسند: حسن و حسین دو فرزند رسول خدا علیه السلام».

باز در همان کتاب از جمله علمای این امت (امت اسلام) که از صحابه بوده‌اند و احوال رسول خدا علیه السلام و اسرار علومش را برای این امت حفظ کرده‌اند، علی علیه السلام، سلمان فارسی، و ابن عباس را شمرده و از خلفای دیگر نام نبرده است. منتهی ابو هریره و حذیفه و از تابعین: حسن بصری و مالک بن دینار و امثال آنان را در ردیف آن بزرگواران قرار داده است.^۲.

همچنین در شأن نزول آیات: «وَيُوقِفُونَ بِالنَّتْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبَّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا»^۳. از محمد بن قاسم بن عبد الرحمن بن عبد الكریم از عمر بن عبد الحمید، از عبدالله بن عباس روایت کرده است که حسن و حسین علیهم السلام در کودکی بیمار شدند، رسول خدا علیه السلام به همراه ابوبکر و عمر از ایشان عیادت فرمود، عمر به علی علیه السلام گفت: ای ابوالحسن اگر برای فرزندانت نذر کنی،

(۲) فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۱۵۱.

(۱) فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۵۷۱.

(۳) سوره دهر: ۷ و ۸.

خداوند آنان را شفا خواهد داد. علی علیه السلام فرمود: من برای سپاس به خداوند سه روزه می‌گیرم. فاطمه علیها السلام نیز گفت: من برای ادائی شکر به خداوند سه روزه می‌گیرم، کنیزشان فضّه هم گفت: من هم سه روز روزه می‌گیرم.

پس خداوند به آن دو کودک لباس عاقیت پوشانید و شفا داد و آنان برای قبولی نذرشان روزه گرفتند و چون در خانه غذائی موجود نبود، علی علیها السلام پیش همسایه یهودیش شمعون که در مدینه بازرگان پشم بود، رفت و از وی جزء ای^۱ پشم گرفت تا فاطمه دختر رسول خدا علیه السلام آن را برسید و در برابر اجرتش، شمعون سه صاع جو بدهد.

چون آن حضرت به خانه رسید، فاطمه را از واقعه آگاه ساخت و فاطمه آن را پذیرفت و اطاعت کرد یک سوم آن پشم را برسید و یک صاع از آن جو را برداشت و به دست خود آرد و سپس خمیر کرد، پنج گرده نان پخت برای هر یک از اعضای خانواده یک گرده. علی علیها السلام نماز مغرب را با پیامبر بگزارد و به خانه آمد خوان گسترده شد و آنان در کنار سفره بنشستند و تا علی علیها السلام اولین لقمه را برداشت، مسکینی بر در خانه فریاد برآورد: سلام بر شما ای اهل بیت محمد صلی الله علیه و آله و سلم من مسکینی هستم از مساکین مسلمانان، از آنچه می‌خورید، به من اطعام کنید. علی علیها السلام لقمه را از دستش به زمین گذاشت و از فاطمه خواست تا آن مسکین را اطعام کند. فاطمه علیها السلام پذیرفت و همه آنچه در سفره بود، به آن مسکین داد و

(۱) جزء به کسر اول و تشديد دوم، پشم بریده و برهم پيچيده، پشمی که در یک سال از یک گوسفند چيده باشند، گفته می‌شود (متنه الارب، ج ۱، ص ۱۷۶).

آنان خود با آب افطار کردند و گرسنه خوابیدند و باز فردا را روزه گرفتند و فاطمه یک سوم دیگر آن پشم را رسید و صاع دیگری از آن جو را برداشت، آرد ساخت و خمیر کرد و پنج قرص نان پخت، علی ظیحه نماز مغرب را با پیامبر ﷺ بخواند به خانه بازگشت، تا خواستند افطار کنند، ناگهان یتیمی بر در خانه فریاد زد: سلام بر شما ای اهل بیت محمد ﷺ من یتیمی هستم از یتیمان مسلمانان، از آنچه می خورید، مرا اطعام کنید علی ظیحه در حال لقمه را از دست به زمین نهاد و به فاطمه اشاره فرمود تا وی را اطعام نماید فاطمه ظیحه امر علی ظیحه را از جان و دل پذیرفت و آن طعام که در سفره داشتند، به آن یتیم دادند و خودشان تنها با آب افطار کردند و آن شب را نیز گرسنه خوابیدند.

و باز فردا را روزه گرفتند روز سوم هم فاطمه باقی مانده پشم را رسید و سومین صاع جو را برداشت آرد و خمیر کرد و پنج گرده نان پخت علی ظیحه نماز مغرب را با پیامبر ﷺ بگزارد و به خانه مراجعت کرد. سفره حاضر شد و او بنشست و تا اولین لقمه را برداشت، اسیری از در خانه فریاد برآورد: سلام بر شما ای اهل بیت محمد ﷺ، کافران ما را اسیر کردند و به بند و زنجیر کشیدند و غذا ندادند. علی ظیحه لقمه را از دست به زمین گذاشت و به فاطمه ظیحه اشاره فرمود، تا وی را اطعام نماید. فاطمه ظیحه پس از اظهار این که از آن جو دیگر چیزی باقی نمانده و پسرانم گرسنه‌اند، اطاعت کرد و آن چه را که در سفره بود، به آن اسیر داد و خودشان گرسنه خوابیدند و روز چهارم روزه نبودند که نذرشان ہایان یافته بود، علی و حسن و حسین ظیحه پیش پیامبر رفته و آن کوکان (حسن و حسین) از شدت گرسنگی چون جو جکان به خود

می‌لرزیدند. پیامبر ﷺ از این حالت نگران شد و فرمود: به سوی فاطمه برویم و چون پیش فاطمه رسیدند، او را در محراب عبادت دیدند درحالی که از شدت گرسنگی شکمش به پشتش چسبیده و چشمانش فرو رفته بود.

پیامبر که فاطمه را به این حالت دیده بود، فرمود: «وَاغْوَثَاهُ» در همان حال جبرئیل امین نازل شد و عرض کرد یا محمد ﷺ بگیر، گوارای اهل بیت باد، پیامبر فرمود: ای جبرئیل چه بگیرم؟ جبرئیل این آیات بخواند که **«وَيُطْعِمُونَ الطَّغَامَ عَلَى حُبَّهِ مِسْكِينًا وَ يَتِيمًا وَ أَسِيرًا وَ كَانَ سَعْيُكُمْ مَشْكُورًا»**^۱.

چنانکه ملاحظه می‌کنید، ابن عربی این واقعه را که از مقام تقوی و طهارت و قدس و معنویت و نهایت محبت و انساندوستی و احسان و ایثار این بزرگواران حکایت می‌کند، با اهمیت و دقت نقل کرده و به این وسیله مقام شامخ ایمان و احسان آنان را ستوده است و در ضمن محبت و ارادت خود را نیز نسبت به ایشان آشکار ساخته است.

باید توجه داشت که این حدیث شریف با کمی اختصار در کتاب «الغدیر» به عنوان قدر مشترک میان روایات زیادی که در این باره نقل شده، آمده است و در همان کتاب از ۳۴ نفر از علمای معروف اهل سنت نام می‌برد که این حدیث را در کتابهای خود آورده‌اند (با ذکر نام کتاب و صفحه آن) بدین ترتیب این روایاتی است که در میان

۱) محاضرة الأبرار و مسامرة الأخيار، ج ۱، ص ۱۵۳ - ۱۵۰.

اهل سنت مشهور و بلکه متواتر است^۱.

بالاتر از اینها، ابن عربی محبت اهل بیت ﷺ را برابر با محبت پیامبر ﷺ دانسته و تصریح کرده است که دشمنی و خیانت به ایشان در واقع دشمنی و خیانت به آن حضرت است، چنانکه در فتوحات نوشته است: کسانی که اهل بیت رسول خدا ﷺ را دشمن می‌دارند و به آنان خیانت می‌ورزند گویا با خود رسول الله ﷺ دشمنی کرده و به وی خیانت ورزیده‌اند، لازم است همان‌طور که باید رسول خدا ﷺ را دوست بداریم، اهل بیت او را نیز دوست بداریم و از عداوت و کراحت نسبت به آنان اجتناب کنیم.

بعد می‌افزاید:

شخص موئّقی در مکه به من خبر داد و گفت: من از اعمال شرفاء در مکه کراحت داشتم، شبی فاطمه ؓ دختر رسول خدا ﷺ را در خواب دیدم که از من اعراض می‌کند و روی برمی‌گرداند، من بر روی سلام کردم و علت بی‌مهریش را جویا شدم، پاسخ داد: تو از شرفاء بدگوئی می‌کنی، گفتم: ای بانوی من آیا کارهای آنها را درباره مردم نمی‌بینی؟! فرمود: آیا ایشان فرزندان من نیستند؟ پس من از کار خود توبه کردم و آن حضرت به من عنایت فرمود و از خواب بیدار شدم. ابن عربی پس از نقل این واقعه، دو بیت زیر را سرود:

فَلَا تَعْدُلْ بِأَهْلِ الْبَيْتِ خَلْقًا فَأَهْلُ الْبَيْتِ هُمْ أَهْلُ السُّيَادَةِ

۱) الفدیر، ج ۳، ص ۱۰۷ - ۱۱ - در کتاب احراق الحق، ج ۳، ص ۱۵۷ - ۱۷۱ - این حدیث از ۳۶ نفر از علمای اهل سنت با ذکر مأخذ نقل شده است.

بغضهم من الإنسان خسر حقيقى و حبّهم عبادة^۱

«در بزرگی و سیادت احده را با اهل بیت برابر و مساوی مدان که آنان شایسته سیادت و بزرگی هستند، خصوصیت و دشمنی با آنان زیان و خسaran حقیقی است و دوستیشان عبادت است».

ابن عربی معتقد است بر این که همه شرفاء در حکم آیه مبارکه «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذَهِّبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا»^۲ داخلند و مطهرند و این عنایتی است از سوی خداوند به آنان به جهت شرف و احترام محمد ﷺ اما حکم این شرف در آخرت روز جزا ظاهر می شود، نه در دنیا که اگر در دنیا مرتكب خطائی شوند، باید کیفر بینند و بر آنها حد جاری گردد که رسول خدا ﷺ درباره دخترش فاطمه ؑ فرمود: اگر فاطمه دختر محمد ﷺ دزدی کند، دستش بریده شود. اما با وجود این، مذمت ایشان جایز نمی باشد.^۳

این عقیده ابن عربی برخلاف عقیده شیعه و بسیاری از علمای عامه است زیرا روایات فراوانی در مورد حدیث کسae به طور اجمالی وارد شده که از همه آنها استفاده می شود که پیامبر ﷺ علی و فاطمه و حسن و حسین ؑ را فراخواند، پیامبر عبائی بر آنها افکند و گفت: «اللَّهُمَّ هُوَ لَأُوكِلُّ أَهْلَ بَيْتِي وَ خَاصَّتِي فَاذْهِبْ عَنْهُمُ الرِّجْسَ وَ طَهِّرْهُمْ تَطْهِيرًا».^۴

«خداوندا اهل بیت من اینها هستند پلیدی را از آنها دور کن».

(۲) سوره احزاب: ۳۳.

(۱) فتوحات مکیه، ج ۴، ص ۱۳۹.

(۴) ثعلبی، دزالمنشور، ذیل آیه مورد بحث.

(۳) فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۷ - ۱۹۶.

در این هنگام آیه «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرَّجْسَ» نازل گردید. روایات متعددی از ابو سعید خدری صحابی معروف نقل شده که با صراحةً گواهی می‌دهد که این آیه تنها درباره همان پنج تن نازل شده است (نزلت فی خمسة: فی رَسُولِ اللَّهِ وَ عَلَیٖ وَ فَاطِمَةَ وَ الْحَسَنِ وَ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ) ^۱.

این روایات به قدری زیاد است که بعضی از محققین آن را متواتر می‌دانند. بنابراین برداشت ابن عربی از آیه تطهیر، برداشت نادرستی است و آیه تطهیر هرگز شامل امثال شرفاء نمی‌شود.

اگر منصفانه قضاوت کنیم به نظر درست می‌آید که ابن عربی شیعه نیست و ادله و شواهدی که برای اثبات تشیع او آورده شده به هیچ وجه کافی نمی‌باشد و کسانی که برای اثبات تشیع او تلاش کرده‌اند تلاشیان بی خود و بی ثمر است اگرچه او در مواردی نسبت به اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام ادای احترام و اظهار محبت کرده و احياناً سخنانی هم بر زیان آورده است که کم و بیش با معتقدات شیعه به ویژه شیعه امامیه سازگار نمی‌نماید و اگر هم از سخنانی که برخلاف عقاید شیعه و احياناً بر ضد شیعه گفته چشم بپوشیم، سخنان وی باز هم برای اثبات تشیع وی کافی نمی‌باشد و طبق گفته‌ها و نوشه‌هایش به ویژه کتاب فتوحاتش که استوارترین سند عقائد و افکار او است او سنّی صوفی است که در فروع، خود به اجتهاد می‌پردازد و از هیچ‌کدام از ائمه اهل سنت تقلید نمی‌نماید.

۱) حسکانی، حاکم، شواهدالتنزیل، ج ۲، ص ۲۵

اینک گفتاری از او به عنوان نمونه که نشان دهنده طرز فکر و عقیده او است بیان می‌گردد وی در فصوص الحکم می‌گوید:

«و كذلك أخذ الخليفة عن الله عين ما أخذه منه الرسول، فنقول فيه بلسان الكشف خليفة الله و بلسان الظاهر خليفة رسول الله و لهذا مات رسول الله عليه السلام و ما نصّ بخلافة عنه إلى أحد ولا عينه، لعلمه أنّ في أمته من يأخذ الخلافة عن ربّه فيكون خليفة عن الله مع الموافقة في الحكم المشروع، فلما علم ذلك رسول الله عليه السلام لم يحجر الأمر»^{۱)}.

«همچنین خلیفه و جانشین رسول خداوند نیز مطالب را بدانگونه که خود رسول الله علیه السلام از خداوند می‌گرفت، می‌گیرد. پس در مورد چنین خلیفه‌ای به زبان کشف می‌گوئیم خلیفه الله و به زبان ظاهري می‌گوئیم خلیفه رسول الله. به همین دلیل حضرت رسول رحلت نمود ولی کسی را به جانشینی و خلافت خود برنگزید و معین نفرمود، چون می‌دانست که در امت او کسی هست که مقام خلافت را از خداوند بگیرد و در نتیجه خلیفه‌ای از جانب خداوند در امور و احکام شرعیه گردد و چون حضرت رسول علیه السلام این موضوع را می‌دانست کسی را از امر خلافت و به دست گرفتن آن منع ننمود».

این فراز از سخنان او صریح است در این که او امیر مؤمنان علی علیه السلام را خلیفه بلافضل پیامبر اکرم نمی‌دانسته و موضوع وصایت آن حضرت را به کلی انکار می‌کرده است و این دلیل روشنی است که او از شیعه امامیه نبوده و به امامت و ولایت آن حضرت اعتقاد نداشته است.

۱) فصوص الحکم، ص ۳۷۳.

او در کتاب فتوحات مکیه به صحت خلافت ابوبکر^۱. و استحقاقش به امامت و برتریش بر جماعت تأکید کرده است^۲.

و نیز در همان کتاب روایت ترمذی را بدین ترتیب آورده:

«انه يكون فى أمة محمد ﷺ من هو أفضل من أبي بكر الصديق عند ما يرى انه أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ من المسلمين فانه معلوم ان عيسى عليه السلام أفضل من أبي بكر و هو من امة محمد ﷺ و متبعيه»^۳ و پذیرفته است که بعد از پیامبر، افضل مردمان در میان مسلمانان ابوبکر بوده است و در عین حال عیسی عليه السلام را نیز از امت محمد ﷺ و از پیروان وی به شمار آورده و افضل از همه امت، حتی از ابوبکر دانسته است.

و در جای دیگر از همین کتاب، ضمن این که می‌گوید: صدیقین به وسیله ابوبکر فضیلت یافتند، می‌نویسد: «فلیس بین أبي بكر و رسول الله ﷺ رجل لأنّه صاحب صدّيقیه و صاحب سرّ فهو من كونه صاحب سرّ بین الصدیقیة و نبوّة التشريع و يشارك فيه فلا يفضل عليه من يشاركه فيه بل هو مساوٍ له في حقيقته فافهم ذلك».

«بين ابوبکر و رسول الله ﷺ کسی نیست و تنها او صاحب سرّ رسول الله

(۱) كما كان على بن ابيطالب نائب محمد ﷺ في تلاوة سورة براءة على أهل مكه وقد كان بعث بها ابا بكر فلما وصل الى مكه حج ابوبکر بالناس وبلغ على بن ابيطالب سورة براءة وتلاها عليهم نيابة عن رسول الله ﷺ وهذا مما يدلّك على صحة خلافة ابی بکر الصدیق و منزلة على رضی الله عنہما(فتواتیت، ج ۴، ص ۷۸).

(۲) و عرف الناس حينئذ فضل ابی بکر على الجماعة فاستحق الإمامة والتقدیم(فتواتیت، ج ۳، ص ۳۷۲).

(۳) فتوحات، ج ۲، ص ۱۲۵.

می باشد».

و نیز در جلد دوم همان کتاب می نویسد:

«الباب الحادى والستون و مائة فى المقام الذى بين الصدقية و
النبوة وهو مقام القربة».

سپس اشعاری نقل می کند تا این که به این آیات منتهی می شود:

وما تخصص عنهم فى مقامهم
الا الذين عن الرحمن قد عقلوا

ومنه ايضاً ابوبكر و ميزته
بالسرّ لو نظروا فى حكمنا كملوا

فليس بين ابى بكر و صاحبه
اذا نظرت الى ما قلته رجل

هذا الصحيح الذى دلت دلائله
فى الكشف عند رجال الله اذ عملوا^۱

ترجمه دو بيت آخر:

«پس بين ابوبكر و يار او -پیامبر اکرم- اگر نظر کنى در آنچه را که من گفتم
کسی رانمی یابی، و این مطلب صحیح است که دلالت دارد بر آن دلائل خودش در
حال کشف نزد رجال الله به هنگام عمل کشف».

به این معنی محیی الدین در مکاشفات و تحقیقاتش در تشخیص
رجال الله و اولیاء الله و اقطاب معرفت و مقرّین حق متعال به این نتیجه

(۱) فتوحات، ج ۲، ص ۲۶۰

رسیده است که ابوبکر اولین رجل الهی بعد از پیامبر و صاحب مقام سرّ و قریت و مقام صدیقیت و قطبیت می‌باشد.

این عربی می‌گوید:

«قطب که او را «غوث» گویند، محل نظر حق تعالی است و آن در هر زمان یک شخص است و هو من المقربین و هو سید الجماعة فی زمانه و منهم من یکون ظاهر الحكم و يحوز الخلافة الظاهره كما حاز الخلافة الباطنية من جهة المقام کائی بکر و عمر و عثمان و علی و الحسن و معاویة بن یزید و عمر بن عبد العزیز و المتوكّل و منهم من له الخلافة الباطنة خاصّة ولا حکم له فی الظاهر کا حمد بن هارون الرشید السبّتی و کائی یزید البسطامی و أكثر الأقطاب لا حکم لهم فی الظاهر...»^۱.

«او از مقربین است و سرور جماعت زمان خود می‌باشد از آنها کسی است هم خلافت ظاهري دارد و هم خلافت باطنی مانند: ابوبکر، عمر، عثمان، علی، حسن، معاویه بن یزید و عمر بن عبد العزیز و متوكّل عباسی. و بعضی تنها حائز مقام خلافت باطنی است مانند: احمد بن هارون رشید سبّتی و ابویزید بسطامی و أكثر قطبها این چنین هستند».

خوانندگان عزیز توجه دارند که محیی الدین نه تنها در خلافت ظاهري خلفای ثلث را ذی حق و مقدم بر علی طیلّا می‌دانسته است، بلکه مقام خلافت باطنی و قطبیت را هم که بالاترین مقام ولایت و درجات معنویت و معرفت و قرب به حق متعال می‌داند، برای آنان به ترتیب قائل بوده تا آن که بعد از عثمان برای علی طیلّا آن مقام را قائل

(۱) فتوحات، ج ۲، ص ۶

شده است.

به نظر مرحوم حاج میرزا حسین نوری (۱۳۲۰ - ۱۲۵۴ هـ ق) محدث متبحر، ابن عربی در میان علماء و نواصب عامه بیشتر از همه با شیعه خصوصیت ورزیده است چراکه در فتوحاتش در جائی که از احوال اقطاب سخن گفته، ابوبکر، عمر، عثمان، علی و امام حسن عسکری، عمر بن عبدالعزیز و حتی متوکل را در یک ردیف قرار داده و آنان را از اقطابی شمرده است که هم صاحب خلافت ظاهری بودند و هم حائز خلافت باطنی، در صورتی که متوکل همان کسی است که دستور داد تا قبر امام حسین علیه السلام را ویران سازند و مردم را از زیارت آن قبر شریف باز دارند.^۱

آری متوکل از دشمنان سرسخت خاندان پیامبر ﷺ و شیعیان بوده است و در سال ۲۴۴ ادیب زمان و معلم فرزندانش - یعقوب بن سکیت - را به وضع فجیعی به قتل رسانید زیرا یعقوب در پاسخ سؤال وی که پرسیده بود فرزندان من: معتز و مؤید را بیشتر دوست داری یا حسن و حسین علیهم السلام را؟ گفته بود: قنبر غلام علی علیهم السلام نزد من عزیزتر است از فرزندان تو، تا چه رسد به حسن و حسین علیهم السلام.

علامه طباطبائی نیز هم می‌گوید:

«چه طور می‌شود «محیی الدین» را اهل طریق دانست با وجودی که متوکل را از اولیاء خدا می‌داند»؟^۲.

گذشته ازا ینها، ابن عربی در کتاب «محاضرة الأبرار و

۱) نوری، مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۴۲۲، چاپ قدیم.

۲) روح مجرّد، ص ۴۱۱، پاورقی.

مسامرة الأخيار»^۱ نوشته است که:

ابوبکر، ابو عبیده جراح را پیش حضرت علی علیہ السلام فرستاد و به وسیله‌ی وی از خودداری آن حضرت از بیعت و کناره‌گیری اش از جماعت و نیز از دعوی خلافت وی، اظهار نگرانی کرد، علی علیہ السلام در پاسخ قصد خلافت و امتناع از امر بیعت را نفی و انکار کرد و از کناره‌گیری و خانه‌نشینی اش پوزش طلبید که فراق رسول خدا علیہ السلام وی را بیش از پیش اندوه‌گین ساخته و دیدن مکانهایی که پیامبر را در آن مکانها می‌دیده، به اندوه و حسرت او می‌افزاید و شوق پیوستن به آن حضرت، از علاقه‌ی به غیرش باز می‌دارد.

اضافه می‌کند که: علی علیہ السلام به دنبال این اظهارات پیش ابوبکر می‌رود و با وی بیعت می‌کند و میان او و عمر بحث تندی در می‌گیرد و سرانجام به اعتذار علی علیہ السلام از عمر می‌انجامد.^۲

مسلم است که هیچ شیعه‌ای از دل روانمی دارد چنانی را که ابن عربی به زبان آورده، به زیان بیاورد.

علاوه بر این، در ابتدای فتوحات می‌گوید: در یکی از معراج‌هایی که به دفعات به افلک داشته است، پیامبر اکرم علیہ السلام را مشاهده نموده، در حالی که «والصَّدِيقُ عَلَى يَمِينِ الْأَنفُسِ وَالْفَارُوقُ عَلَى يَسِيرِ الْأَقْدَسِ وَالْخَتْمُ بَيْنَ يَدِيهِ.. وَ عَلَى يَتْرَجِمُ عَنِ الْخَتْمِ بِلِسَانِهِ وَ ذُو الْنُورَيْنِ مُشْتَمِلٌ بِرَدَاءِ حَيَاءِهِ مُقْبَلٌ عَلَى شَأْنِهِ...»^۳. «ابوبکر صدیق در طرف راست و عمر

۱) مکرر به طبع رسیده است.

۲) فتوحات، ج ۱، ص ۲.

۳) محاضرة الأبرار، ج ۲، ص ۱۸۹ - ۱۷۵.

فاروق در طرف چپ آن حضرت نشسته و علی علیہ السلام فقط به عنوان مترجم بین پیامبران و حضرت رسول عمل می‌کرده است».

و نیز محبی الدین در فتوحات مکاشفه‌ای از بعضی از اولیای رجبیون نقل می‌کند که طبق آن «رجبیون»^۱ در کششان روافض (شیعه) را به صورت خوک می‌بینند و آورده است: دو مرد از عدول شافعی که کسی ایشان را تهمت «رفض» نمی‌زد. مرشدی از اولیای ایشان را چنین دید.

ابن عربی می‌گوید:

من آن ولی را دیدم و با او صحبت کردم. آن ولی به آن دو مرد گفت که: من شما را به صورت خوک می‌بینم و این علامتی است در میان من و خدا که: راضیان را به صورت خوک به من می‌نماید. پس آن دو راضی در باطن توبه کردند. آن ولی به ایشان گفت که: حالا شما را به صورت انسان می‌بینم آن دو راضی اعتراف کردند و تعجب نمودند.^۲

(۱) رجبیون طائفه‌ای از رجال الله‌اند که حالشان قیام به عظمة الله و صاحبان قول ثقلیند با توجه به آیه (سنلقی عليك قوله ثقیلاً)، ایشان از آن افرادند و در هر زمانی چهل نفرند نه کم می‌شوند و نه زیاد. به این جهت رجبیون نامیده شده‌اند که حال این مقام برای آنان تنها در ماه رب حاصل است. از استهلال تأانفصل آن (فتوحات، ج ۲، ص ۸).

(۲) مکاشفه‌ای از بعض اولیاء رجبیین به نقل محبی الدین (فتوحات، ج ۲، ص ۸) و کان هذا الذى رایته قد ابقي عليه كشف الروافض من أهل الشيعة سائر السنة فكان يراهم خنازير فيأتي الرجل المستور الذى لا يعرف منه هذا المذهب قطّ و هو فى نفسه مؤمن به يدين به ربه فإذا مر عليه يراه فى صورة خنزير فيستدعى و يقول له تب الى الله فانك شيعي راضى فيبقى الآخر متعجباً من ذلك فان تاب و صدق فى توبته رأه انساناً و ان قال له بلسانه تبت و هو يضمّر مذهبة لا يزال يراه خنزيراً فيقول له كذبت فى قولك تبت و اذا صدق يقول له صدقت فيعرف ذلك الرجل صدقه فى كشفه فيرجع عن مذهبة ذلك الراضى و لقد جرى لهذا مثل هذامع رجلين عاقلين من أهل العدالة من الشافعية ما عرف منهما قط التشيع . لم يكونوا من بيت

و او مدعی است که: «و هى العلامة التي جعل الله له فى أهل هذا المذهب». «شکل خوک علامتی است که خداوند برای پیروان این مذهب(شیعه) قرار داده است».

مؤلف کتاب «محیی الدین بن عربی» این ایراد را به وی وارد دانسته و می‌گوید:

گرچه این سخن از این نقطه نظر که وی یک مسلمان سنی و در نتیجه مخالف شیعیان است که به گفته خودش درباره ابوبکر و عمر عقیده سوء دارند و در حق علی عليه السلام غلوّ می‌کنند^۱، بسیار طبیعی است و اما از نقطه نظر دیگر یعنی این که او خود را یک صوفی و یک عارف راستین می‌داند، بسیار بعید و مستبعد می‌نماید که عارف راستین را، آن هم عارف وحدت وجودی که احیاناً به وحدت ادیان نیز تفوّه می‌کند با نوع عقیده و مذهب مردم چه کار؟! و او چگونه روا می‌دارد که گروهی را به واسطه داشتن عقیده و مذهب خاصی تا آن حد تحقیر و توهین نماید که سیرت و سریرتشان را تا مرتبه خنازیر پائین بیاورد و یا دست کم از کسانی که این‌گونه سخنان کوتاه‌بینانه را بر زبان رانده‌اند، به بزرگی یاد کند و دعاویشان را با آب و تاب نقل نماید و خودشان را اولیاء الله پنдарد. خلاصه این نوع مقالات با مقام علم و عرفان و آزادگی و آزاداندیشی سازکار نمی‌نماید^۲، مسلماً اگر محیی الدین شیعه بود، هرگز حاضر نمی‌شد خود را خنزیر بنامد.

۱) فتوحات، ج ۲، ص ۸

۲) چهانگیری، محیی الدین بن عربی، ص ۴۱۰ - ۴۰۹

به علاوه موضوع ایمان و اسلام جناب ابوطالب عموی پیامبر اکرم ﷺ و پدرگرامی امیرالمؤمنین علی علیه السلام امری است مورد اتفاق تمام علمای شیعه به پیروی از ائمه اطهار علیهم السلام ولی نظر شخص محیی الدین ابن عربی خلاف نظر خاندان وحی و ائمه ما می باشد او در فصوص الحکم آورده است:

«لم يكن أحد أكمل من رسول الله ﷺ ولا أعلى وأقوى همة منه وما أثرت في إسلام أبي طالب عمه وفيه نزلت الآية التي ذكرناها، {إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ} ^۱».

«کسی کامل‌تر از رسول خدا علیه السلام و برتر و پرقدرت‌تر از او از نظر همت و تأثیر آن نبود درحالی که این همت دراسلام آوردن ابوطالب عموی پیامبر اثربخشید و در مورد شخص ابوطالب است نزول آیه‌ای را که ذکر کردیم: (تو هدایت نمی‌کنی آن که را دوست داشته باشی و لکن خداوند متعال هدایت می‌فرماید هر که را که بخواهد)».

اینها نمونه‌هایی بود از کلام او که دلالت بر عدم اعتقاد او به ائمه اهل بیت علیهم السلام و خاندان وحی دارد و گرنه مانند آنچه گفته شد، سخن بسیار دارد. پس برآدم منصف هیچ شک و شباهی باقی نمی‌ماند در این که ابن عربی نه تنها شیعه نبود بلکه نسبت به شیعه و پیروان اهل بیت عناد هم داشته است.

بسیار عجیب است که برخی از علمای شیعه امامیه به تشیع وی قائل شده‌اند ^۲.

(۲) روضات الجنات، ج ۸، ص ۵۱.

(۱) فصوص الحکم، ص ۲۹۶.

سید صالح موسوی خلخالی شارح کتاب مناقب منسوب به ابن عربی، عده‌ای از علمای شیعه از جمله «شیخ بهائی»، میرزا محمد اخباری و قاضی نورالله شوشتاری را نام می‌برد که به تشیع ابن عربی قائل شده‌اند^۱ ما در اینجا به اختصار به نقل اقوال و بررسی شواهد و دلائل این سه عالم نامبرده می‌پردازیم:

۱ - شیخ بهائی (متوفی ۱۰۳۰ یا ۱۰۳۱ق) در کتاب «الأربعين» خود عبارت باب ۳۶۶ فتوحات مکیه را به صورت زیر خلاصه کرده و نوشته است:

«سخن شیخ عارف کامل، شیخ محیی الدین بن عربی که در فتوحات در این مقام آورده است، بسیار نیکو می‌نماید او در باب ۳۶۶ کتاب مذکور نوشته است:

«إِنَّ اللَّهَ خَلِيفَةٌ يَخْرُجُ مِنْ عَتْرَةِ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ وَلَدِ فَاطِمَةَ عَلَيْهَا السَّلَامُ يَوَاطِئُ اسْمَهُ رَسُولُ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ جَدُّهُ الْحَسَنُ بْنُ عَلَى عَلَيْهَا السَّلَامُ يَبَايِعُ بَيْنَ الرَّكْنِ وَالْمَقَامِ يُشَبِّهُ رَسُولَ اللَّهِ فِي الْخَلْقِ وَيُنَزَّلُ عَنْهُ فِي الْخُلُقِ...^۲ اسعد الناس به أهل الكوفة يعيش خسماً أو سبعاً أو تسعأً يضع الجزية ويدعوا الى الله بالسيف ويرفع المذاهب عن الأرض فلا يبقى الآلدين الخالص، اعداؤه مقلّده العلماء أهل الإجتهاد وبما يرونها يحكم بخلاف ما ذهب اليه اثمنهم فيدخلون كرهًا تحت حكمه خوفاً من

۱) او علاوه بر سه عالم فوق از ابن فهد حلی، فیض کاشانی، مجلسی اول و قاضی سعید قمی نیز نام برده که قائل به تشیع ابن عربی بودند. مراجعه شود به مقدمه مناقب، ص ۶۲ و ۲۴.

۲) شیخ از اینجا چند جمله انداخته است.

سيفه يفرح به عامة المسلمين أكثر من خواصهم، يباعيه العارفون من أهل الحقائق عن شهود وكشف بتعريف الهى له رجال الهيون يقيمون دعوته وينصرونه ولو لا ان السيف بيده لأفتى الفقهاء بقتله ولكن الله يظهره بالسيف والكرم فيطمعون ويخافون ويقبلون حكمه من غير ايمان و يضمرون خلافه و يعتقدون فيه اذا حكم فيهم بغير مذهب ائمتهم انه على ضلال في ذلك لأنهم يعتقدون بان أهل الإجتهاد وزمانه قد انقطع وما بقى مجتهد في العالم وان الله لا يوجد بعد ائمتهم احداً له درجة الإجتهاد واما من يدعى التعريف الإلهي بالأحكام الشرعية فهو عندهم مجنون فاسد الخيال»^۱

«خداؤند متعال را خلیفه‌ای است از عترت رسول خدا^{صلی الله علیه و آله و سلم} و از فرزندان فاطمه^{علیها السلام} که ظاهر می‌شود، همنام پیامبر است و جدش حسین بن علی^{علیه السلام} است بین رکن و مقام بیعتش می‌کنند در خلق (به فتح خاء) شبیه پیامبر ولی در خلق (به ضم خاء) پائین‌تر از او است... خوشبخت‌ترین مردم به وسیلهٔ وی کوفیان هستند پس از ظهور و حکومتش پنج یا هفت یا نه سال زندگی می‌کند جزیه را بر می‌دارد و مردم را با شمشیر به سوی خدا می‌خواند و مذاهب گوناگون را از روی زمین بر می‌اندازد و جز دین خالص اسلام باقی نمی‌ماند. دشمنانش مقلدان اهل اجتهادند. هنگامی که می‌بینند او برخلاف آنچه که پیشوایانش گفته‌اند، حکم می‌کند. پس به اکراه و اجبار به جهت ترس از شمشیرش اطاعت‌ش می‌نمایند. عامة مسلمانان بیش از خواصشان به وجود وی شاد می‌گردند و عارفان اهل حقائق وی را از راه کشف و شهود و به تعریف الهی می‌شناسند و بیعتش می‌نمایند و مردمان خداشناس دعوتش را می‌پذیرند و به یاریش می‌شتابند و اگر شمشیر به دستش نباشد، فقهاء به قتلش فتوی می‌دهند و لكن خداوند

۱) فتوحات مکیه، ج ۳، ص ۳۲۷ - الأربعین، ص ۲۲۰ - ۲۲۱، چاپ تبریز.

وی را با شمشیر و کرم آشکار می‌سازد، لذا آنان به چشمداشت کرم و خوف از شمشیرش حکم‌ش را قبول می‌نمایند، درحالی که به او ایمان ندارند و خلافش را در دل پنهان می‌دارند و چون می‌ینند که برخلاف حکم پیشوایانشان حکم می‌کند، وی را گمراه می‌پنداشند زیرا آنان معتقدند که اهل اجتهاد منقطع شده، زمان آن سپری گشته و در عالم دیگر مجتهدی باقی نمانده و خداوند پس از پیشوایان آنان، احدی را به وجود نمی‌آورد که وی را درجه اجتهاد باشد و اگر کسی ادعا کند که خداوند وی را به احکام شرعی آشنا ساخته نزد آنان دیوانه و فاسد الخیال است».

وجه دلالت عبارت فوق به تشیع ابن عربی به استنباط شیخ بهائی از جهات زیر است:

۱ - اینکه در آغاز عبارت: «**اَنَّ اللَّهَ خَلِيفَةٌ يُخْرِجُ...**» خداوند را خلیفه‌ای است که ظاهر می‌شود. یعنی این خلیفه اکنون موجود است و بعد از آن ظاهر خواهد شد و این برخلاف عقیده اهل سنت و موافق عقیده شیعه اثنا عشریه است زیرا اگرچه اهل تسنن هم به ظهور مهدی (عج) قائلند، ولی زنده دانستن آن حضرت، از عقائد شیعه امامیه است.

۲ - این که گفت: نیک بخت ترین مردمان به ظهور وی کوفیان هستند، این هم بازیا عقیده شیعیان سازگار است که معتقدند آفتتاب امامت قائم آل محمد ﷺ مهدی موعود علیه السلام از مکه معظمه طلوع می‌نماید، از آن مکان مقدس مستقیماً به کوفه وارد می‌شود و پس از تصرف کوفه و بیعت کوفیان به دیگر بلاد لشگر می‌فرستد.

۳ - این که فقهاء را سرزنش کرده به این که چون احکام مهدی (عج) را برخلاف مذاهب ائمه خود می‌یابند، گمراهش

می‌پندارند و با وی به مخالفت می‌پردازند، زیرا که به نظر آنان عقیده اهل اجتهاد پایان یافته و باب اجتهاد مسدود گردیده است. مسلم این سرزنش و نکوهش متوجه فقهای اهل تسنن و مخصوص به آنان است زیرا آنها هستند که می‌گویند پس از ائمهٔ چهارگانهٔ باب اجتهاد به کلی بسته شده است و هر حکمی و فتوائی که برخلاف رأی آنان صادر گردد، مردود است و لذا چون احکام صادره از مهدی را برخلاف آرای ائمهٔ خود می‌بینند، به مخالفت و خصومتش برمی‌خیزند.^۱

یکی از محققان بعد از نقل استنباط شیخ بهائی به بررسی و داوری پرداخته می‌گوید: استناد به این گفتار ابن عربی برای اثبات تشیع وی به ویژه از دانائی چون شیخ بهائی بسیار عجیب می‌نماید زیرا اولاً عبارت فتوحات در تمام نسخه‌های چاپی^۲ «جده الحسن بن علی بن ابی طالب» است و این موافق عقیده علمای اهل سنت و مخالف عقیده شیعه امامیه است که به عقیده شیعه مهدی از اولاد حسین بن علی^{علیهم السلام}^۳ است.

۱) اربعین شیخ بهائی، طبع تبریز، ص ۲۰۸ - ۲۲۰ ۲۲۱، طبع قم، ص ۲۰۹ - ۲۱۰ ذیل حدیث ۳۶.
 ۲) طبع بولاق، ج ۳، ص ۴۳۰ - طبع مصر، ج ۳، ص ۳۲۷ - طبع بیروت. ظاهراً افست طبع مصر است ج ۳، ص ۳۲۷ - اما اکثر علمای شیعه مثلًا شیخ بهائی در اربعین قاضی نورالله در مجالس المؤمنین، ج ۲، ص ۶۱؛ قطب الدین اشکوری در محبوب القلوب، ج ۲، ص ۶۳۱ که به نقل عبارت مورد بحث پرداخته‌اند، به صورت «جده الحسن بن علی» نقل کرده‌اند که موافق عقیده شیعه و مخالف عقیده اهل تسنن و نسخ موجود فتوحات است شاید در نزد این بزرگان نسخه‌ای از فتوحات بوده که با نسخ چاپی فرق داشته است ظاهراً در میان علمای شیعه فقط سید صدرالدین صدر در کتاب «المهدی» به صورت «جده الحسن بن علی» آورده که ظاهراً از نسخ چاپی اخذ کرده است (المهدی، ص ۷۸)
 ۳) نجم الثاقب، ص ۱۱۰.

البته تبارش به امام حسن مجتبی علیه السلام نیز می‌رسد اما اعتقاد به این که آن حضرت فقط از نسل امام حسن مجتبی است، از خصائص اهل سنت است^۱ و ظاهر عبارت جدّه الحسن بن علی دلالت به اختصاص دارد.

ثانیاً اعتقاد به زنده بودن مهدی که شیخ بهائی آن را از خصائص امامیه پنداشته، اختصاص به امامیه ندارد که برخی از علمای اهل تسنن نیز به زنده بودن آن حضرت اعتقاد دارند^۲.

میرزای قمی (متوفی ۱۲۳۱ هـ-ق)، این نوع سخنان را برای اثبات تشیع ابن عربی کافی نمی‌داند، آنچاکه می‌نویسد:

محیی الدین بن عربی در اواخر فتوحات در باب ۳۶۶ که می‌گوید: کلامی که دلالت دارد برخلافت و امامت جناب

(۱) ابو داود در صحیح خود (ج ۴، ص ۹۹ و ۸۹) از علی علیه السلام روایتی نقل کرده و طبق آن روایت مهدی را از اولاد امام حسن مجتبی دانسته و روایتی را که دلالت دارد آن حضرت از اولاد حسین بن علی باشد، واہی و بی اساس پنداشته است بعضی از علمای اهل تسنن نیز مطابق ظاهر روایت ابو داود، مهدی را فقط از اولاد امام حسن مجتبی دانسته‌اند (المهدی، ص ۵۹ - ۵۸).

(۲) جماعتی از اهل تسنن را اعتقاد آن است که آن حضرت (مهدی) متولد شده و فرزند امام حسن عسکری علیه السلام است این قول را نسبت داده‌اند به گنجی شافعی در کتاب «کفایة الطالب فی مناقب علی بن ابی طالب» و ابوالمظفر سبط ابن الجوزی شمس الدین در کتاب «تذکرة الخواص» و محمد بن طلحه شافعی خطیب دمشق و شیخ عبدالوهاب بن علی شعرانی در کتاب «الیواقیت» و نورالدین علی بن محمد بن صباغ مالکی در «الفصول المهمة» و فضل بن روزبهان خنجی در شرح قول علامه در «نهج الحق» و جمال الدین سیوطی در رساله «احیاء المیت بفضائل اهل الیت» و دیگران. مراجعه شود: تحفة عباسی محمد طاهر قمی و البیان فی اخبار صاحب الزمان تأليف گنجی شافعی، باب ۹ و ۲۵ - والزام الناصب ج ۲، ص ۱۰۹ و ۱۰۶.

صاحب الأمر علیه السلام هم دلالتی واضح بر تشیع او ندارد:

«ان لله خليفة يخرج من عترة رسول الله عليه السلام و ولد فاطمه يواطى اسمه اسم رسول الله جده الحسين بن على بن ابيطالب يبایع بين الرکن والمقام و اعداؤه مقلدة العلماء أهل الإجتهاد لما يرونـه من الحكم بخلاف ما ذهب الله ائمـتهم».

به جهت آن که اهل سنت منکر صاحب الأمر نیستند و اخبار بسیار از رسول خدا علیه السلام در آمدن او نقل می‌کنند، بیش از این نیست که می‌گویند هنوز نیامده است و آن که محیی الدین گفته، دشمن او فقهای زمان اویند وجه این کلام همان است که مذکور شد ؟ یعنی هر که فقیه و از علمای ظاهر است، با رفتار قطب موافقت ندارد، نه این که مراد از فقها، فقهای اهل سنت باشد. از راه سنی بودن یا دلالت کند بر تشیع او و همچنین دلالت واضح بر وجود قائم ندارد به جهت آن که یخرج محتمل است که مراد از خروج ؟ خروج مصطلح باشد یعنی اظهار شوکت می‌کند و محتمل است که مراد بیرون آمدن و متولد شدن از عترت باشد، بلکه این اظهر است^۱.

۲ - قاضی نورالله شوشتري هم در اثبات تشیع ابن عربی کوشیده است و در کتاب مجالس المؤمنین از سید محمد نوری خشن نقل کرده است که شیخ محیی الدین در اخفای محبت آدم اولیاء علیّ مرتضی علیه السلام معذور است زیرا که مملکت جای متعصبان بوده و شیخ را دشمنان بسیار بودند که قصد قتل وی داشتند درباره معاویه و یزید و

بنی امیه به وفق همان اعتقاد که اهل شام داشتند و به همان عبارات والقاب که ایشان نام می‌گرفتند، سخن گفته تا از شرّ ایشان ایمن باشد و برای دفع مضرّت چنین اظهار کردن جایز است او پس از نقل این گفتار از سید نوربخش، ابیات زیرا را از ابن عربی نقل می‌نماید که دلالت بر شدّت محبت و ارادت وی به اهل بیت عصمت و طهارت علیہ السلام دارد:

رأیت ولائے آل طه وسیلة

علی رغم اهل البعد یورثنی القربی

فما طلب المبعوث اجرأً على الهدى

بتبلیغه الا المودة فی القربی^۱

و امثال این ابیات را دلیل بر تشیع ابن عربی می‌پندارد، در صورتی که دلیل اعم از مدعّاست و لذا برای اثبات مدعّی که تشیع ابن عربی است، پسندیده نمی‌باشد.^۲

۳ - میرزا محمد محدّث نیشابوری این محدث اخباری نیز در اثبات تشیع ابن عربی خود را به تکلف انداخته و در کتاب رجال کبیر خود پس از تعظیم و تکریم او، از این که ظاهر تصانیفش موافق با مذهب سنيان است، معذورش داشته است که در بلاد اهل تسنن و در زمان سختی زندگی می‌کرده است و همچنین بعضی از عبارات ابن عربی را، که به عقیده وی با مذهب شیعه امامیه سازگار است، در کتابی به نام «میزان التمييز فی العلم العزيز» گردآوری کرده است. از جمله دلائل و

(۱) مجالس المؤمنين، ج ۲، ص ۶۲ - روضات الجنات، ج ۸، ص ۵۷.

(۲) دکتر جهانگیری، محیی الدین بن عربی، ص ۳۵۷.

شواهدی که به آن استدلال و استشهاد کرده^۱، این است مثلاً در فصوص در فصل هارونی به حدیث منزلت اشاره کرده و در فتوحاتش آورده است که: «ان بین الفلك الثامن والتاسع قصراً له اثنى عشر برجاً على مثال النبي والأئمة الإثنى عشر...» و نیز در کتاب فتوحات در باب ۳۱۸ نوشته است: جز خداوند شارعی نیست خداوند به پیامبرش فرمود:

﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِتَخْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ إِنَّمَا أَرِيكَ اللَّهُ﴾.

«ما قرآن را برای تو فرستادیم تا میان مردم حکم کنی به آنچه خداوند به تو نمایانده است».

ونه گفت به آنچه خودت دیده‌ای، بلکه خداوند وی را، در قضیه عایشه و حفصه که به سوگند، امری را بر خود حرام کرده بود، مورد عتاب قرار داد و فرمود: ای پیامبر چرا برای خشنودی زناست بر خود حرام می‌کنی آنچه را که خداوند برای تو حلال کرده است این تازه در خصوص پیامبر بود که معصوم ومصون از خطأ بود تا چه رسد به رأی کسی که معصوم نیست و احتمال خطایش بیش از صواب است، جایز نیست خداوند را به رأی خود که از کتاب و سنت و اجماع استنباط نشده، عبادت کرد و اما قیاس، من به آن قائل نیستم و از آن متابعت نمی‌کنم و خداوند بر ما واجب نکرده است که از شیئی غیر قبول پیامبرش، چیزی اخذ کنیم^۲.

وجه دلالت عبارت فوق بر تشیع ابن عربی، آنطوری که محدث

(۲) فتوحات، ج ۳، باب ۳۱۸، ص ۶۹.

(۱) روضات الجنات، ج ۸، ص ۵۷.

نیشابوری تصور کرده است، به این صورت است که فقهای اهل سنت در استنباط احکام شرعیه قیاس را در برابر کتاب و سنت و اجماع، دلیل مستقل پنداشته‌اند و عمل به مقتضای آن را واجب دانسته‌اند. در صورتی که ابن عربی با این عبارت برخلاف عقیده فقهای اهل سنت و بر وفاق طریقه فقهای شیعه گفته است: اگر عمل به رأی خود برای کسی روا بودی به طریق اولی برای پیامبر ﷺ روا بودی که او از منزلت عصمت برخوردار بود و رأی شریفش از زلت و خطأ معصوم بود در صورتی که خدای تعالی وی را به جهت متابعت رأی خود با خطاب «یا أَئِهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَ اللَّهُ لَكَ» عتاب فرمود. پس بنابراین، این متابعت قیاس که در واقع رأی بدون دلیل است، برای احمدی جایز نخواهد بود^۱.

قبل از آن که در ادلہ و شواهد این سه عالم بزرگوار به داوری بنشینیم، لازم به یادآوری است محدث نیشابوری از این نکته غفلت داشته است که تنها شیعه امامیه نیست که عمل به قیاس را جایز نمی‌داند، بلکه از ائمه اهل سنت نیز محمد بن داود ظاهري و پیروانش که ابن عربی یکی از آنها بود، از قیاس دوری جسته‌اند و اگر دوری از قیاس نشانه تشیع باشد، در این صورت باید داود ظاهري و پیروان وی را شیعه دانست و شیعه زیدیه را که مانند جمهور فقهای اهل سنت که عمل به قیاس را پذیرفته‌اند، سنّی نامید^۲.

(۱) مقدمه شرح مناقب، ص ۳۱ - ۳۰ بنا به نقل دکتر جهانگیری، محیی الدین بن عربی، ص ۳۵۸.

(۲) الأحكام ابن حزم، ج ۷، ص ۵۶، ۵۳ - اسنوى، نهاية السول، ج ۳، ص ۸

آنچه به نظر درست می‌آید، این است که ابن عربی شیعه نمی‌باشد و ادله و شواهد مذکور چنان که اشاره شد، برای اثبات تشیع وی کافی و بسنده نمی‌نماید و اگر هم از سخنانی که برخلاف عقاید شیعه به ویژه امامیه به زبان آورده است صرف نظر کنیم، سخنان وی بازهم برای اثبات تشیع او کافی نیست طبق نوشه‌هایش و نوشه‌های دیگران او سنّی است نهایت سنّی صوفی که در اوایل در فروع ظهری^۱ یا مالکی^۲ بود و در اواخر خود به اجتهاد می‌پرداخت و از هیچ‌کدام از ائمه اهل سنت تقلید نمی‌نمود^۳ و در اصول باطنی بود که از کشف و عیان استمداد می‌جست^۴ ..

برخی ابن عربی را تابع ابن حزم پنداشته‌اند اما خود او شدیداً به انکار آن پرداخته است و تأکید نموده که مقال و معتمد من کتاب خدا، سنت پیامبر و اجمعان خلق است:

لست ممّن يقول قال ابن حزم	نسبونی الى ابن حزم و ائى
قال نص الكتاب ذلك علمي	لا ولا غيره فان مقالى
او يقول الرسول او أجمع الخلق	على ما أقول ذلك حكمى ^۵

بالاخره آنان که در اثبات تشیع او کوشیده‌اند، سعیشان عاطل و باطل است همچنان که کوشش عبدالوهاب شعرانی که خواسته است وی را یک سنی پایبند به جمیع اصول و فروع مذهب تسنن و متشرع و

(۱) نفح الطیب، ج ۲، ص ۱۶۲.

(۲) نبهانی، جامع کرامات الأولیاء، ج ۱، ص ۲۰۰.

(۳) ابن خلکان، وفيات الأعيان، ج ۷، ص ۱۱.

(۴) ترجمة ابن عربی، ص ۵۵۵.

(۵) محیی الدین ابن عربی من شعره، ص ۱۳۹.

متعبد به کتاب و سنت قلمدادش کند و حتی عقیده به وحدت وجود را نیز از وی نفی کند، بیهوده و عبث است به طوری که صوفی معروفی چون شمس تبریزی که یار و معاشرش بوده، نقل کرده است که وی در متابعت شرع نبوده و شریعت را رعایت نمی‌کرده است. عین عبارت شمس چنین است:

«در سخن شیخ محمد(ابن عربی) این بسیار آمدی که فلان خطا کرد و فلان خطا کرد و آنگاه او را دیدمی خطا کردی و وقتها به او بنمودمی سرفرو انداختی، گفتی فرزند! تازیانه می‌زنی قوی»^۱.

و بازگوید: «وقتها شیخ محمد سجود و رکوع کردی و گفتی بندۀ اهل شرعم، اما متابعت نداشت...»^۲.

بازگوید: «نیکو همدرد بود نیکو مونس بود، شگرف مردی بود شیخ محمد(ابن عربی) اما در متابعت نبود، عین متابعت خود آن بود، نی متابعت نمی‌کرد»^۳.

به خاطر همین است که عده زیادی از فقهاء و علماء معاصرش وی را به شدت تکفیر کرده‌اند و در ردش کتابهای نوشته‌اند.

پس بنابراین، ابن عربی در حقیقت نه شیعه به معنای متدال لفظ و نه سنتی به معنی متعارف آن بود، بلکه یک صوفی وحدت وجودی است که هم وجود را واحد می‌داند و هم حقیقت را و احياناً دین و مذهب را وهم می‌پنداشت. بنابراین، او در این راه بود که خود را از

۲) همان، ص ۳۵۷

۱) مقالات شمس تبریزی، ص ۲۹۸

۲) همان، ص ۳۵۲

حدود و قیود تعصبات خارج و ازمجادلات و مناظرات دینی و کلامی رها سازد. چنانکه سروده است:

فمرعی لغزلان و دیر لرهبان	لقد صار قلبی قابلًّا کل صورة
و الواح توراة و مصحف قرآن	و بيت لاوثان وكعبه طائف
ركائبه فالحب دینی و ایمانی ^۱	ادین بدین الحب انى توجهت

نظر علمای اسلام

جمع کثیری از علمای اسلام ابن عربی را به علم و فضل و وسعت اطلاعات وکثرت تأليفاتش ستوده‌اند و به اتفاق کلمه از مقام علمی و فرهنگیش به نحو شایسته ستایش کرده‌اند اما در خصوص ایمان و اعتقاد دینی و قدس و تقوایش، عقایدی متضاد اظهار داشته‌اند، بعضی او را از اولیاء الله و انسانی کامل و قطب اکبر دانسته‌اند اما بعضی دیگر وی را بی‌ایمان و بی‌دین، فاسق و فاجر، کافر و ملعون، مُكذب جمیع کتب و رسول الهی و مُحلل همه فروج و شیخ سوء و کذاب خوانده‌اند چراکه اقوال و افعال و افکارش را با ظاهردین و شریعت سازگار نیافته‌اند و لذا به قدح و سرزنشش پرداخته‌اند و بعضی هم درباره‌اش توقف کرده و از اظهار نظر خودداری نموده‌اند به قول استاد شهید مطهری:

«هیچ کس به اندازه محیی الدین درباره‌اش متناقض اظهار نظر

۱) ترجمان الأشواق، ص ۴۴ - ۴۳ ترجمه‌این ایيات قبل‌اگذشت.

نشده است بعضی او را از اولیاء الله و انسان خیلی کامل و قطب اکبر می‌دانند و بعضی او را یک کافر مرتد... حرفهاش هم همین طور است بعضی حرفهاش که از او شنیده شده است، شاید از منحط‌ترین حرفهاست و در مقابل عالی‌ترین و پرارج‌ترین حرفها هم از او شنیده شده است»^۱.

کسانی که مطلقاً او را ستوده‌اند، اغلب از سران صوفیه هستند و چون او را هم عقیده و هم مرام خویش یافته‌اند، زیان به مدح و ستایشش گشوده و به انتقادات و اعتراضات مخالفانش پاسخ داده‌اند ما از این عده به سخنان چند نفر اشاره می‌کنیم:

۱ - شهاب الدین، عمر بن سهروردی شافعی (۵۳۹ - ۶۳۲)

شیخ مشایخ صوفیه بغداد، مؤسس فرقه سهروردیه، مرشد شیخ اجل سعدی شیرازی^۲ و مؤلف کتابهای «عوارف المعارف» در تصوف^۳ و «رسف النصایح الإيمانية وكشف الفضائح اليونانية، اعلام الهدى و عقيدة أرباب الثقى» است که ابن عربی را دیده با وی سخن گفته و سپس به مدح و ستایشش پرداخته است. گویند: این دو صوفی سرشناس در بغداد به روایتی در مکه در سال ۶۰۸ با یکدیگر ملاقات و

۱) استاد مطہری، شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۲۳۹ - ۲۳۸.

۲) نفحات الانس، ص ۴۷۲ - ریاض السیاحة، ص ۵ - ۸۶۴ - سعدی خود می‌گوید: مرا شیخ دانای مرشد شهاب، و اندرز فرمود بر روی آب.

۳) وفيات الأعيان، ج ۳، رقم ۴۹۷، ص ۴۶۴ - کشف الظنون، ج ۱، ص ۱۲۶ و ۹۰۵، ج ۲، ص ۱۱۷۷.

اجتماع کرده‌اند و پس از گفتگوی کوتاه از هم جدا گشته‌اند، چون از سه‌روردی در خصوص ابن عربی پرسیدند او گفت: ابن عربی «بحر حقائق»^۱ و به روایتی «دریای بی‌کران» است^۲ و چون از ابن عربی درباره‌ی سؤال کردند، پاسخ داد او عبدی صالح^۳ و به روایت دیگر گفت: از سرتاپا مملوّ از سنت است^۴.

۲ - ابوالحسن علی بن ابراهیم بن عبد‌الله قاری بغدادی (م ۸۲۱)

که از بزرگان و پیروان و مرشدان صوفیان زمانش بوده است. او نیز دربرابر مخالفان ابن عربی به دفاع برخاسته و در ستایشش داد سخن داده است و کتابی در شرح مناقب و دفاع از ابن عربی نوشته و آن را «الدرّ الشمین فی مناقب الشیخ محیی الدین» نامیده است و در آن کتاب او را شیخ جلیل عالیقدر، واسع‌الصدر، متمكن در علوم شرعی، راسخ در اسرار معارف حقيقی، اوحد زمان، اسعد اقران و انجد اخوان قلمداد کرده است^۵.

باز در همان کتاب او را «اسم اعظم» اکسیر زمان، کیمیای عصر و اوان خوانده است^۶.

۱) نفح الطیب، ج ۲، ص ۳۸۱ - شذرات الذهب، ج ۵، ص ۱۹۴.

۲) در الشمین، ص ۲۸. ۳) الدر الشمین، ص ۲۸.

۴) نفح الطیب، ج ۲، ص ۳۸۱ - شذرات الذهب، ج ۵، ص ۱۹۳.

۵) الدر الشمین، ص ۴۱. ۶) الدر الشمین، ص ۲۴.

۳ - ابوالفتح محمد بن مظفرالدین بن محمد (م ۹۲۶)

معروف به شیخ مکی، از صوفیان قرن دهم هجری و از مشایخ سلطان سلیم اول عثمانی^۱ که به ادعای خودش ۳۷ سال خدمت کلام خجسته فرجام فرخنده انجام محیی الدین را کرده است^۲ او نیز در دفاع از وی کتابی به نام «الجانب الغربی فی مشکلات الشیخ محیی الدین بن عربی» نوشته و در آن به حل و توضیح مشکلات عرفان وی و دفع اعتراضات معتبرضان پرداخته و در این راه احياناً خود را به زحمت و تکلف انداخته و در مقام ستایشش نیز غلوّ کرده و گوئی عنان اختیار از دست داده است وی را شیخ اکبر، کبریت احمر، خاتم اصغر، نور ازهرو بالآخره خاتم ولایت خاصه محمدی خوانده و گفته است این منقبت نزد اهل معرفت، اعظم مناقب است.^۳

۴ - ابوالمواهب، عبدالوهاب بن احمد بن علی انصاری شافعی

(متوفی ۹۷۳)

معروف به شعرانی، صوفی و فقیه بزرگ مصر که به مذاهب اربعه فتوا می داده و تعداد آثارش بالغ بر ۲۴ تاست. شعرانی در کتابهایش به ستایش ابن عربی و حمایت از وی اهتمام ورزیده است. در کتاب «الطبقات الکبری» وی را کامل محقق مدقق و از اکابر عرفا دانسته و ادعا کرده است که تمام محققین «اہل الله» بر جلالت وی در جمیع علوم

۲) الجانب الغربی.

۱) هدیة العارفین، ج ۲، ص ۲۲۸.

۳) الجانب الغربی

اجماع کرده‌اند^۱ و در کتاب «الیواقیت والجواهر» در مقابل مخالفانش از وی دفاع کرده و او را پاییند دین و مقید به کتاب و سنت شناسانده است که درباره‌اش نوشته است: «کان رضی اللہ عنہ متقدداً بالكتاب والسنۃ و يقول کل من رمى ميزان الشريعة من يده لحظة هلك» و از «ابوطاهر مزنی شاذلی» نقل کرده و پذیرفته است که تمام آنچه در کتب ابن عربی برخلاف شرع می‌نماید «مدسوس عليه» و یا «مؤول» است^۲ او کتاب فتوحات مکیه را نخست به نام «لواحق الأنوار القدسية» مختصر کرده و بعد کتاب «الکبریت الأحمر فی بیان علوم الشیخ الأکبر» را از آن برگزیده است^۳.

البته شعرانی در کتابهای ابن عربی به مطالبی برخورده که برخلاف دین مبین اسلام است ولی مدعی است آنچه که در کتب وی از جمله کتاب فتوحات با ظاهر شریعت و اقوال جمهور علماء مخالف می‌نماید. «مدسوس عليه» است و برای تأیید ادعایش می‌گوید: ابو طاهر مغربی نزیل مکه نسخه‌ای از فتوحات مکیه را به من نشان داد که آن را با نسخه شیخ محیی الدین بن عربی که به خط خود شیخ مکتوب بوده، در قونیه مقابله کرده بود و من در آن چیزی از آنچه به هنگام اختصار فتوحات درباره آن توقف کرده و حذف نموده بودم، نیافتم^۴.

پیداست که عبدالوهاب شعرانی صوفی شافعی، در صدد برآمده

۱) الطبقات الكبرى، ص ۱۶۳. ۲) الیواقیت والجواهر، ج ۱، ص ۳۷-۳۷.

۳) مراجعه شود به کتاب الكبریت الأحمر، حاشیه الیواقیت، ج ۱، ص ۲.

۴) الیواقیت، ج ۱، ص ۷.

کتابهای ابن عربی را از مطالب خلاف شرع پاکسازی کند و به همین جهت کتاب فتوحات او را دو بار تلخیص کرده و چیزهایی را که به نظرش خلاف شرع می‌آمده، حذف نموده است و نیز کوشیده است تا قول به وحدت وجود را از وی نفی کند و سخنانش را طوری تفسیر نماید که با وحدت شهود سازگار آید نه با وحدت وجود، زیرا به عقیده او این مذهب کفر و الحاد و برخلاف اصول دین مبین اسلام است ولذا شایسته ولی مسلمی، چون ابن عربی که به پندار او از کبار اولیاء الله است، نمی‌باشد^{۱)}.

غافل از این که ابن عربی نه تنها قائل به وحدت وجود است، بلکه وحدت وجود و موجود دین و روح و فکروی را به خود مشغول داشته و اساس و مدار عرفان و اصل حاکم در سیر اندیشه اوست و در نظام فکری وی جمیع مسائل فلسفی و کلامی و عرفانی درباره خدا و صفات او و انسان و معارف او و نیز ادیان و مذاهب، آداب و اخلاق و خلاصه جمیع امور مربوط به دنیا و آخرت از آن اصل متفرق شده است و او آن را پایه و مایه همه چیز قرار می‌دهد و همه چیز را به آن برمی‌گرداند. حتی دینش را، که آن را نیز چنان تفسیر و تأویل می‌نماید که با آن اصل سازگار آید و همه امکاناتش را در راه شرح و بسط آن به کار می‌برد. بنابراین اساس و محور اندیشه صوفیانه او را همین مسئله وحدت وجود تشکیل می‌دهد و انکار آن در حقیقت انکار تمام افکار و اندیشه‌های او است.

چنانکه ملاحظه گردید عالمان نامبرده فوق، که به مدح و ستایش

۱) الیوقیت، ج ۱، ص ۷

ابن عربی پرداخته‌اند از علمای صوفی مسلک اهل تسنن بودند و از آنجا که آوازه و شهرت ابن عربی به سرزمین ایران یعنی کانون اسلام شیعی رسید، قابل توجه علمای شیعه نیز قرار گرفت گرچه اکثریت علمای شیعه به مخالفت برخاستند و عقایدش را مخالف دین و مذهب دریافتند ولی در مقابل عده‌ای از عارف‌مسلمانان نیز به درستی عقیده‌اش قائل شدند و به مدح و ستایشش پرداختند از جمله:

سید شهید قاضی نورالله شوشتاری (۹۵۶ - ۱۰۱۹) که در کتاب «مجالس المؤمنین» از ابن عربی حمایت کرده و به انتقادات و اعتراضات مخالفانش پاسخ داده و جداً خود را به تکلف انداخته است. مثلاً برای تبرئه ابن عربی از وحدت وجود مطلق، احتمال داده که این عبارت او «سبحان من أظهر الأشياء و هو عينها» تصحیف شده به این معنی که «عین» در اصل «غَيْبَ» (ماضی از مفرد مذکور غایب از باب تفعیل). پس «عینها» در اصل «غَيْبَهَا» بوده و مقصود ابن عربی از «أَظْهَرَ الْأَشْيَاءَ» ایجاد اشیاء و از «غَيْبَهَا» افنای آنها باشد^{۱)}.

این نوع تفسیر، تفسیر مala يرضی به صاحبه است و مسلمانًا مورد نظر ابن عربی نبوده است. انتقاد و تمثیل علاء‌الدوله سمنانی را که گفته است: «اگر کسی گوید که فضله شیخ عین وجود شیخ است، غضب خواهد فرمود و مسامحه نخواهد نمود». به غایت ناستوده و به فضله نادر ویشی آلوده دانسته و نوشته است که: «در نظر ارباب توحید، که از آن زمرة است محیی الدین، معیّت حق تعالی با اشیاء از نوع معیّت

۱) مجالس المؤمنین، ج ۲، ص ۶۲.

جسم با جسم نباشد، تا این فساد لازم آید، بلکه از گونه معیّت وجود است با ماهیات و ماهیات ملوّث و آلوده نیست».

بالاخره او نه تنها به دفاع از ابن عربی پرداخته، بلکه مدح و ستایش نیز کرده و او را اوحد موحدان خوانده است^۱ به طوری که در اثبات تشیّع نیز پافشاری کرده و در این راه جدّاً خود را به زحمت و مشقت انداخته است^۲.

محمد بن حسین عاملی ابوالفضائل (۹۵۳ - ۱۰۲۰) معروف به «شیخ بهائی» ادیب و شاعرو عارف، فقیه ریاضی دان و مهندس عالی مقام و شیخ‌الاسلام اصفهان و صاحب تأییفات ارزنده.

او با این که در داستان رمزی موش و گربه، صوفیه عصر را مستحق ملامت می‌شمرد، حتی نام صوفی را در حق آنان ناروا می‌داند ولی او نیز از ابن عربی تجلیل کرده و در آثارش از وی به بزرگی نام برده است چنانکه در کتاب الأربعین به هنگام بحث درباره آیه وضو^۳ و نقل قول وی در این مقام با عناوین «الشیخ الجلیل»، «جمال العارفین»، «محیی‌المّلة والدّین» از وی تجلیل کرده است^۴ و نیز در همان کتاب، در جایی که درباره حضرت مهدی علیہ السلام سخن می‌گوید ابن عربی را شیخ عارف و کامل می‌خواند و کلامش را از فتوحات با تحسین و آب و تاب فراوان وارد می‌نماید^۵ و چنانکه گذشت، در اثبات تشیّع هم خود را

(۱) مجالس المؤمنین، ج ۲، ص ۶۷ - ۶۱. (۲) محیی الدین بن عربی، ص ۳۷۲.

(۳) سوره مائدہ، آیه ۸.

(۴) الأربعین، ص ۳۵، حدیث چهارم، چاپ اخیر قم.

(۵) الأربعین، ص ۲۰۸ ذیل حدیث ۳۶.

به تکلّف می‌اندازد.

به علاوه گویند رساله‌ای هم به نام «رسالۃ الوحدة الوجودیة» نوشته و در آن بدون اینکه از ابن عربی اسمی ببرد، به تقریر مسئله وحدت وجود بر مذاق وی همت گماشته و به دفاع از وی برخاسته و به اعتراضات واردہ پاسخ داده است^۱.

محمد بن ابراهیم قوامی شیرازی ملقب به «صدرالدین» معروف به «صدرالمتألهین» و «ملأاً صدرًا» (حدد ۹۷۹ - ۱۰۵۰) از اکابر فلاسفه و وارث اخیر فلسفه یونانی و اسلامی که در تمامی فنون تصوف و کلام و فلسفه متبحر و صاحب ید بیضا بود، او نیز در کتاب معروف خود اسفار، عبارات ابن عربی را با احترام و تحسین بسیار وارد می‌نماید، کشف و نظرش را درست می‌داند و افکار و عقایدش را می‌پذیرد و بالاقاب و عناوین: «الشيخ العارف المتأله»^۲؛ «العارف المحقق»^۳؛ «الشيخ الجليل»^۴؛ «قدوة الم Kashafin»^۵ و نظائر آن یاد می‌کند.

ابو احمد، محمد بن عبدالنبی بن الصانع (متوفی ۱۲۳۳) محدث نیشابوری معروف به میرزا محمد اخباری، و از علمای مشهور اخباری و صاحب تألیفات زیاد در اخبار و رجال و تفسیر است وی با این که رساله‌ای به نام «نفثۃ الصدور فی ردّ الصوفیة»^۶ نگاشته به ستایش و طرفداری ابن عربی پرداخته است که وی را از اکابر عرفا، صاحب

۱) اسفار، ج ۱، ص ۱۹۸.

۲) اسفار، ج ۱، ص ۲۶۶.

۳) روضات الجنات، ج ۷، ص ۱۲۷.

۴) محیی الدین بن عربی، ص ۳۷۲.

۵) اسفار، ج ۹، ص ۳۸۰.

۶) اسفار، ج ۹، ص ۴۵.

کمالات و کرامات خوانده است، کثرت تأییفات و سعت اطلاعات و به ویژه قدرتش را در علم حروف ستوده و به عقیده خود اتهامات واردہ را دفع کرده است و بالاخره وی را از پیروان مذهب امامیة اثناعشریه پنداشته و در این که ظاهر تأییفاتش بر طبق مذهب عامه و اهل سنت و جماعت است، معذورش داشته است برای این که در حال تقيیه بوده و در زمان سختی زندگی می‌کرده است^۱. ولذا نمی‌توانسته عقایدش را که همان عقاید شیعه امامیه بوده، اظهار نماید.

در مقام داوری باید گفت: البته کسی منکر و سعت معلومات و کثرت مؤلفات او نیست و حتی سرسخت‌ترین دشمنان وی هم به برتری مقام و علم و فضیلش اعتراف می‌نمایند. پس اگر تعریف و تمجید این ستایش کنندگان به خاطر مقام علمی او باشد، جای ردّ و انکار نیست ولی تعجب اینجاست که طرفدارانش نه تنها او را یک فرد مؤمن و متعبد قلمداد می‌کنند، بلکه درجهٔ ایمان و قدس و تقوایش را می‌ستایند و وی را از اکابر اولیاء الله می‌خوانند! درحالی که هر قدر هم سخنان او را توجیه کنند، عقاید و افکارش با عقاید اسلامی سازگار نیست و پاره‌ای از رفتار و کردارش با شرع نمی‌سازد.

بسیار تعجب‌آور است که برخی از علمای شیعه هم زیان به مدح و ستایش او گشوده‌اند و اگر این ستایشها به جهت موقعیت علمی او بود، زیاد تعجب‌آور نبود ولی تعجب در این است که آنها کوشیده‌اند با تکلف زیاد شیعه بودن او را اثبات کنند. و از همه عجیب‌تر این که

(۱) روضات الجنات، ج ۸، ص ۵۷

مؤیدالدین جندی در شرح خطبه فصوص الحكم شیخ محیی الدین عربی را مقصوم دانسته و او را از هرگونه خبط و خطای مبترا و منزه معرفی کرده است^۱.

سید جلال الدین آشتیانی در این باره می‌نویسد: کسانی که با احادیث اهل بیت عصمت و طهارت ^۲ آشنائی دارند، به خوبی می‌دانند که بعد از چهارده مقصوم پاک هیچ شخص دیگر دارای مقام عصمت نمی‌باشد زیرا مقام عصمت از طریق اکتساب به دست نمی‌آید، خداوند متعلق ان مقام را به انبیاء و اولیاء کامل اختصاص داده و این موهبت را تنها به آنان بخشیده است. شیخ اکبر محیی الدین عربی اگرچه دارای علوّ مقام و جلالت قدی است ولی دارای مقام عصمت نبوده و از لفظش و خطای مصون و منزه نمی‌باشد^۳.

انتقاد کنندگان

۱ - احمد بن محمد بیابانکی (۶۷۳ - ۶۵۹) معروف به علاء الدوله سمنانی و موصوف به «سلطان المتألهین» از اکابر عرفا و شعرا و مشایخ صوفیه می‌باشد و از بعضی کلماتش، تشیع او استظهار می‌شود و خواجهی کرمانی که از مریدان علاء الدوله بوده در حق وی می‌گوید:

هر کو پرَه علی عمرانی شد
چون خضر، به سرچشمه حیوانی شد

(۱) شرح فصوص جندی، ص ۱۸۹ چاپ مشهد.

(۲) شرح فصوص جندی، مقدمه دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، ص ۴۷.

از وسوسه عادت شیطان وارست

مانند علاءدوله سمنانی شد^۱

وبر فتوحات مکیه ابن عربی حاشیه نوشته است این غارف معروف با اینکه به تعظیم و تکریم ابن عربی پرداخته به مقام ولایتش اعتراف نموده با وجود این، عقیده وحدت وجودش را نپذیرفته و این سخشن را، که حق را وجود مطلق گفته، ناروا دانسته و در حواشی خود بر فتوحات در موارد مختلف بر آن عقیده و این سخشن خردگرفته است از جمله آنجاکه ابن عربی در فتوحات گفته است: «ان الوجود هو الحق المنشوت بكلّ نعمت» علاءالدوله سمنانی در حاشیه نوشته است: «ان الوجود الحق هو الحق تعالى لا الوجود المطلق والمقييد كما ذكرت».

و نیز ابن عربی در فتوحات گفته است:

«سبحان من اظهر الاشياء كلها و هو عينها».

علااءالدوله در حاشیه به سبب این کلام سخت او را سرزنش و نکوهش کرده و آن را سخنی بسیار ناروا خوانده است و نوشته است:

«ان الله لا يستحي عن الحق ايها الشیخ لو سمعت من احد انه يقول فضلة الشیخ عین وجود الشیخ لا تسامحه اليه بل تغضب عليه فكيف يسوعغ بعاقل ان ينسب الى الله هذا الهذیان تب الى الله توبۃ نصوحاً لتنجو من هذه الوعرة التي يستنكف منها الد هریون و الطبیعیون واليونانیون والسلمانیون»

(۱) ریحانةالادب ج ۴ ص ۱۵۸، طرایق الحقایق.

«ای شیخ! خداوند از سخن حق شرم نمی دارد. اگر تو بشنوی که کسی می گوید فضله شیخ وجود او است از وی در نمی گذری، بلکه بر وی غصب می کنی، پس عاقل چگونه روا می دارد که این سخن بیهوده را درباره خداوند بزنند و این نسبت ناروا را به او بدهد، از این سخن توبه کن، آنهم توبه نصوح، تا مگر از این مهلکه هولناک که دهریان، طبیعیان، یونیان و شلمانیان نیز از آن ننگ می دارند، رهایی یابی»^۱.

در موضوعی دیگر از فتوحات آورده است که: «وفي نفس الامر ليس الال وجود الحق».

علاءالدوله در حاشیه نوشته است: «بلى ولیکن از فیض وجودش به جودش مظاهرش ظاهرگشته است پس فیض را وجودی است مطلق، مظاهر را وجودی است مقید و مفیض را وجودی است حق.

ایضاً در موضوعی دیگر از فتوحات آمده است که «اذ الحق هو الوجود ليس الا».

علاءالدوله نگاشته است:

«هو الوجود الحق ول فعله وجود مطلق ولا ثره وجود مقيد» ولی آنجاکه ابن عربی در فتوحات نوشته است: « فهو احق، عين كل شيئ في الظهور ما هو عين الأشياء في ذاتها بل هو هو والأشياء اشياء».

علاءالدوله این سخشن را درست دانسته و پسندیده است لذا در حاشیه نوشته است: بلى، «أضيخت فكن ثابتاً على هذا القول»^۲. زیرا این عبارت صراحة در این معنی دارد که خداوند عین ذات اشیاء

(۱) نفحات الانس ص ۴۸۸، ۴۸۹.

(۲) نفحات الانس ص ۴۸۹ - ۴۸۸ - اصل الأصول، ص ۹۳ - ۹۲.

نیست و با این که متجلی و ظاهر در اشیاء است، باز در واقع خدا خدا و اشیاء اشیاء است و این معنی همان است که علاءالدوله نیز بر آن است.

عبدالرحمن جامی در نفحات الأنس، در شرح حال عبدالرزاق
کاشانی می‌نویسد:

او با شیخ رکن الدین علاءالدوله سمنانی معاصر بوده و میانشان در قول به وحدت وجود مخالفات و مباحثات واقع است و در آن معنی به یکدیگر مکتوبات نوشته‌اند. امیر اقبال سیستانی^۱ در راه سلطانیه، با شیخ عبدالرزاق همراه شده بود. از وی استفسار آن معنی کرده، وی را در آن معنی غلوّ تمام یافته پس از امیر اقبال سیستانی پرسید، که شیخ تو، در شان شیخ محیی الدین عربی و سخن او چه اعتقاد دارد؟ در جواب گفته است که او را مردی عظیم الشأن میداند، در معارف، اما می‌فرماید که این سخن که حق را وجود مطلق گفته غلط کرد. و این سخن را نمی‌پسندد، وی گفته که اصل همه معارف او خود این سخن است و از این بهتر سخن نیست، عجب، که شیخ تو این را انکار می‌کند و جمله انبیا و اولیا بر این مذهب بوده‌اند امیر اقبال این سخن را به شیخ، عرضه داشت کرده بوده است.

شیخ (علاءالدوله) در جواب نوشته است که در جمیع ملل و نحل بدین رسائی سخن کس نگفته است و چون نیک باز شکافی مذهب طبیعیه و دهریه، بهتر به بسیاری از این عقیده‌اند و در نفی و

(۱) امیر اقبال سیستانی یا اقبال شاه (جلال الدین بن سابق سجستانی) از مریدان علاءالدوله بوده.

ابطال این سخنان بسیار نوشته و چون این خبر به شیخ عبدالرزاق رسید به شیخ رکن الدین علاءالدوله مکتوبی نوشته است و شیخ آن را جواب نوشته است^۱.

علاءالدوله در پاسخ نامه عبدالرزاق نوشت و به کاشان فرستاد:

«**قُلَّ اللَّهُ ثُمَّ ذِرْهُمُ الْأَيَةٌ**^۲. بزرگان دین و روندگان راه یقین به اتفاق گفته‌اند که از معرفت حق برخورداری کسی یابد که طیب لقمه و صدق لهجه شعار و دثار او باشد، چون این هر دو مفقود است از این طامات و ترّهات چه مقصود، فاما آنچه از شیخ نورالدین عبدالرحمن اسپراینی^۳ روایت کرده است مدت سی و دو سال شرف صحبتش یافته‌ام هرگز این معنی بر زبان او نرفت، بلکه پیوسته از مطالعه مصنفات ابن‌العربی منع فرموده تا حدی که چون شنیده است که مولانا نورالدین حکیم و مولانا بدralدین رحمهمالله تعالی فصوص به جهت بعض طلبه درس می‌گویند به شب آنجا رفت و آن نسخه از دست ایشان باز ستاند و بدرید و منع کلی فرمود، دیگر آنچه به فرزند اعظم صاحب قرآن اعظم «**اَيَّدَهُ اللَّهُ بِجَنْدِ التَّوْفِيقِ وَ اَقَرَّ عَيْنَ قَلْبِهِ بِنُورِ التَّحْقِيقِ**» حواله کرده است، بر زبان مبارکش رفت که من از این اعتقاد و معارف بیزارم ای عزیز در وقت خوش خود بر وفق اشارت کتاب فتوحات را محسن می‌گردم بدین تسبیح رسیدم که گفته است: «**سَبَحَانَ مَنْ أَظْهَرَ الْأَشْيَاءَ وَ هُوَ عَيْنُهَا**» نوشتیم...^۴.

۱) هر دو نامه را جامی در نفحات الانس، ص ۴۸۳ - ۴۸۲ آورده است.

۲) **قُلَّ اللَّهُ ثُمَّ ذِرْهُمُ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ**(سوره انعام، آيه ۹۱).

۳) نفحات الانس، ص ۴۸۹ و ۴۸۸.

سید حیدر آملی (حدود ۷۲۰ - ۷۸۷ یا ۷۱۹)

عارف فاضل ایرانی. این سید که خود از صوفیان و عارفان وحدت وجودی و در این اصل از پیروان ابن عربی محسوب می‌شود، که به شرح تصوف وی پرداخته و کتابی به نام «نص النصوص» در شرح فصوص الحكم او نوشته است و از این گذشته در آثارش از وی تجلیل و تکریم کرده^۱ و از مشایخ معتبر صوفیه دانسته و در اغلب موارد آراء و عقایدش را پذیرفته و احياناً اشاراتش را بهترین اشارات ممکن خوانده است^۲ ولی با وجود این، عقیده وی را در خصوص ولایت، که ولایت کلیه مطلقه را به عیسیٰ ﷺ نسبت داده و اورا خاتم ولایت مطلقه دانسته و مهدی ﷺ را در اظهار شریعت جدش به وی نیازمند پنداشته و خود را هم خاتم ولایت مقیده خوانده، نادرست و ناروا تشخیص داده^۳ و در مقابل تأکید کرده است که عقل و نقل و کشف هر سه متفق است که مقام خاتمیت ولایت مطلقه از آن حضرت علیؑ و مقام خاتمیت ولایت مقیده از آن مهدی موعودؑ است که از فرزندان آن حضرت است و مرتبه اقل؛ اقل وزیری از وزرای مهدیؑ به مراتب کثیری از مرتبه محیی الدین و امثالش بالاتر است و اصلاً: اینان را این شایستگی نباشد که با مهدیؑ مقایسه گردند، که نسبت کمال ایشان به کمال مهدیؑ از نسبت قطره به دریا و ذرّه به خورشید هم کمتر است.^۴

(۱) جامع الأسرار و منبع الأنوار، ص ۷۷ و ۱۷۷ و ۱۱۸.

(۲) جامع الأسرار و منبع الأنوار، ص ۱۶۳. (۳) جامع الأسرار و منبع الأنوار، ص ۱۶۳.

(۴) جامع الأسرار و منبع الأنوار، ص ۴۴۴ - ۴۴۵.

باز سید حیدر در همین مسأله ولايت به ابن عربی ایراد گرفته و او را در مذهب تسنن متعصب خوانده و پرخاش کرده است که چرا در معرض استشهاد به مقام ولايت نام شیخین (ابوبکر و عمر) را آورده و ایشان را از اولپیاء‌الله شمرده و از علی علیه السلام و اولادش نامی نبرده است با این که به خوبی می‌دانسته است که این مقام و منزلت از آن علی علیه السلام است و او قطب الأقطاب و کمل است.

بالاخره سید حیدر اظهار این‌گونه سخنان را از شخصی، چون ابن عربی بعید می‌داند به ویژه که او ادعا کرده است که کتاب فصوص الحكم را پیغمبر علیه السلام در خواب به وی داده و امر به اظهارش نموده است و او هم آن را بدون کم و کاست نقل کرده است چرا که پیغمبر هرگز به اظهار این‌گونه سخنان نادرست و ناروا فرمان نمی‌دهد.

خلاصه به نظر سید حیدر، ابن عربی در مسأله ولايت به راه خطأ رفته و شاید هم دچار تعصّب خارج از حدّ گشته، شرط انصاف و بی‌نظری را رعایت نکرده و حق را ندیده و نشناخته و با همه عظمت قدر و جلالت شأن و کمال مرتبه‌اش، در خصوص مسأله ولايت نسبت به دیگران ناقص است^۱. با وجود این، او را در این مورد به قیصری برتری داده و از وی منصف‌تر دانسته است^۲.

(۱) جامع الأسرار، ص ۴۴۳.

(۲) جامع الأسرار، ص ۴۴۷.

محمد بن مرتضی (۱۰۹۱ - ۱۰۰۷)

مشهور به ملا محسن فیض کاشانی شاگرد سید ماجد بحرانی^۱ در حدیث و شاگرد ملا صدرای شیرازی در حکمت، فقیه اخباری و محدث و مفسر معروف شیعه. او که در اوایل تمایل به تصوف داشت، در بعضی از کتب و رسائلش به ویژه اشعارش^۲ بر مذاق صوفیان و عارفان سخن گفته و کتاب «کلمات مکنونه»^۳ را نیز در بیان معارف عارفان وحدت وجودی نوشته است، با این که در مقدمه کتاب مذکور توجه داده است که متصرف به احوال این جماعت نبوده و بلکه صرفاً «ناقل اقوال آنان است»^۴.

او در کتاب «بشرة الشيعة» پس از آن که ابن عربی را شیخ اکبر صوفیه واز ائمه این جماعت و از رؤسای معرفت خوانده و وفور علم و دقیق نظرش را ستوده، به شدّت انتقادش کرده است، گاهی به اختلال عقل متهمش کرده و زمانی نیز از زمرة گمگشتگان و گمراهان به شمار آورده است. شدیدترین انتقاد فیض متوجه ابن عربی است که در کتاب فتوحات مکیه آمده است که: «من از خداوند نخواستم تا امام زمان را به من بشناساند و اگر می خواستم، می شناساند» که وی را به این جهت ملامت کرده است که ابن عربی با گفتن این کلام خود را از

(۱) سید ماجد بن هاشم بحرانی (۱۰۲۲م) نخستین کسی است که در شیراز نشر حدیث نموده است (قصص العلماء، ص ۳۳۵).

(۲) دیوان شعری دارد به زبان فارسی و اشعارش غزلیات و عارفانه است.

(۳) کلمات مکنونه را می توان شرح مختصری بر کتاب فصوص الحكم ابن عربی و اقتباسی از نقد النصوص جامی دانست.

(۴) کلمات مکنونه، ص ۸.

شناختن امام زمان بی نیاز پنداشته است در صورتی که حدیث مشهور «من لا یعرف امام زمانه، مات میتة جاهلية» آگاه بوده است.

غرض، لحن انتقاد و مذمت فیض از ابن عربی، با دیگران فرق دارد که مانند آنان به صراحة به کفرش فتواند اده است ولی رسوای خدا و سرگردان شیاطین و حیران در زمینه علوم دانسته است سخنانش را متناقض باهم و متناقض با عقل و مخالف با شرع و سست تراز خانه عنکبوت وبالاخره موجب خنده کودکان و ریشخند زنان دانسته و تأکید کرده است با این همه ادعائی که در توحید داشته، در گفته هایش با خداوند متعال شرط ادب رعایت نکرده و سخنانی به زبان آورده است که هیچ مسلمانی آنها را نمی پسندد و به زبان نمی آورد !

میرزا محمد باقر بن زین العابدین موسوی خوانساری اصفهانی

(۱۳۱۳ - ۱۲۲۶)

مؤلف کتاب «روضات الجنات» و از مصنّفان بنام و مجتهدان عالیمقام و فقیهان روزگارش بوده است^۲ وی در کتاب مذکور ابن عربی را از ارکان سلسله عرفا و از اقطاب ارباب مکاشفه و صفا می خواند ولی بعد به انتقادش می پردازد و مقالاتش را حاکی از حیرت و ضلالت می داند و به اصل وحدت وجودش نیز ایراد می گیرد و وی را از جمله صوفیه غیر صافیه معرفی می نماید زیرا که او در نوشته هایش از هر قریب

۲) ریحانة الأدب، ج ۳، ص ۳۶۶

۱) بشارة الشیعة، ص ۱۵۰

و بعيدی چیزی گرفته و از هر قدیم و جدیدی مطلبی نقل کرده است جز اهل بیت عصت و طهارت و خزانه علم و حکمت الله ولذا عبارت کسانی را که وی را «ممیت الدین» و «ماحی الدین» تعبیر کرده‌اند، بجا دانسته و تصدیق نموده و گفته است: «سماه بعض مشایخ عرفاتنا المتأخرین بمیت الدین و عَبَر عنْه مولانا الوالد المرحوم بلقب أحسن من ذلك اللقب هو «ماحی الدین»^۱.

عزّالدین عبدالعزیز بن عبدالسلام (۶۶۰ - ۵۷۷ یا ۵۷۸)

جامع علوم و فنون عصر خود، خطیب شهر دمشق و قاضی کشور مصر بوده است^۲ وی زیان به مدح ابن عربی گشوده و به کرات وی را به ولایت و قطبیت ستد
^۳. و به روایتی او را غوث قطب فرد جامع وقت دانسته است^۴ با این حال از او مذمت کرده و شیخ سوء و کذاب و مُحلل همه فروج خوانده است و ظاهراً علت مذمتش به جهت عدم مراعات ظاهر شرع بوده است.

ابو محمد عبدالله بن اسعد بن علی بن سلیمان یافعی یمنی مکی اشعری شافعی (متوفی ۷۶۸)

مشهور به «شیخ حجاز» که از شاعران، عالمان و نویسنده‌گان عصر خود بوده است در کتاب معروف خود «مرأة الجنان» در مقام شرح

(۱) روضات الجنات ج ۸، ص ۶۰ - ۵۱.

(۲) شذرات الذهب، ج ۵، ص ۳۰۱.

(۳) شذرات الذهب ج ۵، ص ۱۹۳.

(۴) درالثمين، ص ۲۸.

حال ابن عربی چنین آورده است:

عدد زیادی از فقهاء وی را طعن و قدح عظیم کرده‌اند. در مقابل آنان، طائفه‌ای از صوفیه و عدد کمی از فقهاء نیز وی را مدح گفته و به تعظیمش پرداخته و کلامش را ستوده‌اند.

اعظم اسباب طعن طاعنان در خصوص وی کتاب «فصوص الحكم» است به من خبر رسیده که امام علامه ابن زملکانی به شرح مذکور پرداخته و آن را طوری توجیه کرده که محظورات مظنون و خوف وقوع در محدود برطرف شده است.

برخی از علمای صالح که از ذوق و فهمی نیکو بهره‌مندند به من گفته‌اند که کلام ابن عربی را تأویل بعیدی است او با امام شهاب الدین سهروردی ملاقات کرده و سهروردی وی را ستوده است. اما مذهب من درباره وی توقف و واگذاری کارش به خداوند است^{۱)}.

عمادالدین اسماعیل بن عمر بن کثیر بصری دمشقی شافعی (۷۰۰ - ۷۷۴) مفتی، مؤرخ، محدث و مفسر شهیر مؤلف کتب زیاد از جمله کتاب معروف «البداية والنهاية» در تاریخ که در این کتاب درباره ابن عربی آورده است، می‌نویسد:

سیر آفاق و بلاد کرده، سپس در مکه رحل اقامت افکنده و در آنجا کتاب فتوحات مکیه را در ۲۰ مجلد تصنیف کرده است، بعضی از

۱) مرآة الجنان، ج ۲، ص ۱۰۱ - ۱۰۰.

مطالب آن کتاب معقول، برخی نامعقول، برخی منکر، برخی غیر منکر و بعضی معروف و بعضی دیگر غیر معروف است از او است کتاب «فصول الحکم» در این کتاب مطالب زیادی است که ظاهر آنها کفر صریح است^۱.

حاج میرزا حسین نوری (۱۲۵۴ - ۱۳۲۰)

خاتم محدثان، شیخ مشایخ متأخران که در معرفت احوال روات و طبقات رجال و اسناد و کتب و تراجم علمای اسلام مهارت زیادی داشت، در کتاب «مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل» خود از ابن عربی انتقاد کرده و حتی ملاصدرا را نیز به جهت این که از ابن عربی ستایش کرده مذمت نموده است زیرا به نظر این محدث متبحر ابن عربی در میان علماء و نواصب عامه بیشتر از همه با شیوه خصوصی ورزیده است چرا که در کتاب فتوحات مکیه در جائی که از احوال اقطاب سخن گفته: ابوبکر، عمر، عثمان و علی، حسن علیه السلام، معاویه بن یزید^۲، عمر بن عبدالعزیز و حتی متولی عباسی را در یک ردیف قرار داده و آنان را از اقطابی شمرده است که هم صاحب خلافت ظاهری بودند و هم حائز خلافت باطنی. در صورتی که متولی همان کسی است که دستور داد تا قبر امام حسین علیه السلام را ویران سازند و مردم را از زیارت آن قبر شریف باز

(۱) البداية والنهاية، ج ۱۲، ص ۱۵۶، طبع مصر.

(۲) معاویه بن یزید، سومین خلیفه اموی در ربيع الأول ۶۴ به خلافت رسید و مدت خلافتش از ۴۰ روز تجاوز نکرد در بیست و یک سالگی درگذشت. (تاریخ الخلفاء، سیوطی، ص ۱۹۶).

دارند.

و از انتقادهای دیگر او بر ابن عربی این است که وی شیعه را در ضلالت پنداشته و در کتاب «مسامرة الْأَبْرَار» نوشته است که: رجبیون جماعتی هستند که از آثار ریاضتشان این است که روافض (شیعه) را به صورت خوب می بینند^۱.

(۱) مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۴۲۲.

تکفیر کنندگان

حسین بن عبد الرحمن بن محمد معروف به «ابن اهل» (۸۵۵-۷۷۹)

فقیه اصولی متکلم اشعری محدث و مورخ یمنی^۱ که از مخالفان و دشمنان سرسخت ابن عربی بود و در کتاب «کشف الغطاء» پس از بحث در حقایق توحید و عقاید موحدان و ائمه اشعریان و مخالفانشان از ملحدان و مبتدعان به انتقاد از ابن عربی و اتباعش پرداخته و آنان را مبتدع و غالی و قائل به تشییه و تجسم و باطنی و جبری خوانده که قصدشان اضلال مسلمانان و افساد دین مبین اسلام بوده است گذشته از این او را غیر متشرع به شرع محمدی قائل به قدم عالم، منکر علم خداوند به جزئیات، منکر زنده شدن اجساد و عذاب حسی در آخرت و بالاخره از عمدۀ قائلان به وحدت وجود دانسته و به این جهات به تکفیرش پرداخته و به کفرشان فتوی داده است و در تأیید قول و فتوای خویش فتاوی کثیری از فقیهان و مفتیان بزرگ عالم اسلام را که در خصوص تکفیر ابن عربی صادر شده، آورده است^۲. ولی با این همه مانند دیگر مخالفان ابن عربی به مقام فضل و علم او اعتراف نموده و

۱) مقدمۀ کشف الغطاء.

۲) کشف الغطاء، ص ۱۸۵، ۱۸۴، ۱۸۳، ۱۸۲، ۱۸۱، ۱۶۹.

مهارت‌ش را در علم معقولات و مذاهب مخالفین ستد است^۱.

ابراهیم بن عمر بن حسن شافعی (۸۰۹ - ۸۸۵)

معروف به «برهان الدین بقاعی» محدث، مفسر و مؤرخ مشهور از اعلام عصر خود بوده^۲ با ابن عربی به شدت مخالفت ورزیده و از عقاید و افکارش به سختی انتقاد نموده است و در رد و تکفیرش دو جلد کتاب به نامهای «تنبیه الغبی الى تکفیر ابن عربی» و «تحذیر العباد من أهل العناد ببدعة الإتحاد» تألیف کرده است در این کتابها از تصوف به نحو عام و از تصوف ابن عربی به نحو خاص انتقاد نموده است و در کتاب تنبیه الغبی، ابن عربی را ضال و مضل و ملحد و منکر خداوند و کافر و زندیق خوانده و کلامش را دائر بر وحدت مطلقه دانسته است^۳. و در کتاب دیگر در باره تکفیر ابن عربی ادعای اجماع کرده و به علاوه یادآور شده که او در خدعا و فریب بسیار ماهر و ذیردست بوده و با مهارت و ذیردستی خلق کثیری را گمراه ساخته است ولذا بسیاری از مورخان که از خدعا و نیرنگ او آگاه نشده‌اند، فریب او را خورده به مدح و ستایشش پرداخته‌اند.

شایان ذکر است که بقاعی با آن همه مذمت و سرزنش از ابن عربی، باز به برتری مقام علم و فضل وی اعتراف کرده و سعة دانش و

۱) محیی الدین بن عربی، دکتر جهانگیری، ص ۳۸۵.

۲) شذرات الذهب، ج ۷، ص ۳۴۰ - ۳۳۹.

۳) تنبیه الغبی الى تکفیر ابن عربی، ص ۱۹، ۲۰ و ۱۸.

کثرت معلوماتش را در علوم و فنون مختلف ستوده و گفته است: «و له علم کثیر فی فنون کثیرة»^۱.

احمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام (۷۲۸ - ۷۶۱)

معروف به ابن تیمیه، فقیه مشهور حنبیلی که پیروانش او را «شيخ الإسلام» خوانده‌اند^۲.

ابن تیمیه از اشهر قادحان ابن عربی است که در کتب و رسالاتش در مواضع مختلف به ذمّ و نکوهش وی پرداخته، ضالّ و مضلّ اش خوانده و بالاخره به کفرش فتوا داده و حتی او را کافتر از یهودان و ترسایان و بت پرستان دانسته است. سخنانش را نیز شدیداً مورد انتقاد قرار داده و اظهار داشته که ظاهر و باطن کلام ابن عربی کفر و زندقه است و باطن آن از ظاهرش قبیح‌تر است^۳. قول ابن عربی را که می‌گوید: وجود اعيان، نفس وجود حق و عین ذات او است، کفر صریح دانسته و با قول فرعون و قرمطیان^۴ که به گمان وی ایشان نیز منکران وجود صانعند، برابر شمرده است^۵ و کتاب «الرد الأقوم على ما في كتاب فصوص الحكم» در ردّ فصوص الحكم، نوشته است. انتقاد ابن تیمیه بیشتر متوجه وحدت وجود ابن عربی است.

۱) تحذير العباد من أهل العناد، ص ۲۱۴ - ۲۱۳.

۲) شذرات الذهب، ج ۶، ص ۸۰. ۳) مجموعة الرسائل والمسائل، ص ۴۱.

۴) فرقه‌ای از اسماعیلیه پیروان قرمط بن حمدان.

۵) مجموعة الرسائل والمسائل، ج ۴، ص ۱۷.

احمد بن محمد(متوفی ۹۹۳)

مشهور به مقدس اردبیلی، متکلم و فقیه بزرگ شیعه که از اخیار و احبار زمان خود به شمار آمده است.^۱ این فقیه مقدس نامی از معتبرسان به تصوف و از منتقدان متصوّفه از جمله ابن عربی بوده و در اعتراض و انتقاد، حدّت و شدّت بیشتری نشان داده و تا توائسته در مذمت و نکوهش این فرقه سخن گفته است.

چنانکه در کتاب معروفش «حدیقة الشیعه» چنین نوشته است:

«متقدمین صوفیه مانند بازیزد بسطامی و حسین ابن منصور حلاج که شهرت کرده‌اند، بر یکی از این دو مذهب بوده‌اند، به سبب اعتقاد فاسدی که این گروه داشته‌اند، اکثر علمای شیعه مانند شیخ مفید و ابن قولویه و ابن بابویه این دو طایفة ضاله را خواه حلولیه و خواه اتحادیه از غلات شمرده‌اند و یقین است که ایشان اثر طائفه غلات‌اند که از نواصیب‌اند..

و بعضی از متأخرین اتحادیه مثل محیی الدین عربی و شیخ عزیز نسفی و عبدالرزاق کاشی کفر و زندقه را از ایشان گذرانیده به وحدت وجود قائل شده‌اند و گفته‌اند: هر موجودی خدادست تعالی الله عما يقول الملحدون علّواً کبیراً.

و ایضاً باید دانست که سبب تمادی و طغیان ایشان در کفر آن بود

که به مطالعه کتب فلاسفه مشغول شدند و چون بر قول افلاطون و اتباع او اطلاع یافتند از غایت ضلالت گفتار غوایت شعار او را اختیار کردند و از جهت آن که کسی پی نبرد که ایشان دزدان مقالات و اعتقادات قبیحه فلاسفه‌اند این معنی را لباس دیگر پوشانیده، وحدت وجودش نام کردند و چون معنای آن را از ایشان پرسیدند از روی تلبیس گفتند که این معنی به بیان درنمی‌آید و بدون ریاضت بسیار و خدمت پیر کامل به آن نمی‌توان رسید و احمقان را سرگردان ساختند و جمیع از سفیهان در آن باب اوقات بسیار ضایع کردند و فکرها در آن باب دوانیدند و آن کفر عظیم را تأویل‌ها کردند.

و بدانکه علمای صوفیه نه تنها همین معنی را از فلاسفه دزدیده‌اند، بلکه اکثر مسائل ایشان را از کتاب ایشان اقتباس نموده‌اند و در آن تصریف‌ها کرده‌اند و در بعضی از مسائل با ایشان اختلاف ورزیده‌اند و با یکدیگر نیز در بعضی از آن مخالفت نموده‌اند چنانکه علاء الدوّله سمنانی که یکی از اکابر مشایخ صوفیه است با جمیع از همان فرقه به تخصیص با محیی‌الدین عربی که او نیز از بزرگان مشایخ این طایفة ضاله است، در باب وحدت وجود مخاصمت نموده‌اند، پس شیعه باید به یقین بداند که علمای این فرقه غاویه دزدان مقالات و اعتقادات زشت فلاسفه‌اند و جهآل ایشان از قبیل جهآل ملاحده‌اند^{۱)}.

۱) حدیقة الشیعہ، ص ۵۶۷ - ۵۶۶

محمد طاهر بن محمد بن حسین (متوفی ۱۰۹۸)

شیرازی الأصل، نجفی المنشأ، قمی الموطن^۱. معروف به مولی محمد طاهر قمی و شیخ الإسلام شهر مذهبی قم، از علمای صوفی ستیز، که از عقاید و اقوال صوفیه واژ جمله از اصل وحدت وجود آنان آگاه بوده و از آنجاکه اقوال و عقاید آنها را با شریعت سازگار ندانسته، به ردّ و قدح آنان پرداخته و بسیاری از اصول تصوف به خصوص وحدت وجود و متفرّعات آن شدیداً مورد انتقاد قرار داده و معتقدان آن را تکفیر کرده و حتیٰ کفرشان را اظهر و اعظم از کفر یهود و نصاری دانسته و در «تحفة الأخيار» نوشته است:

«مخفى نماند که صاحبان این مذهب شنیع اگرچه در زی اسلامند، و در لباس نفاق پنهانند ولیکن نزد ارباب بصیرت کفر ایشان از کفر یهود و نصاری اظهر و اعظم است زیرا که ایشان منکر مغایرت خالق و مخلوقند که از ضروریات و بدیهیات جمیع مذاهب است، زیرا که این طایفه عالم را صفت خدا و بلکه عین خدامی دانند و همگی گفته‌اند که حق تعالیٰ پیش از ظهور عالم وجود مطلق بود و بعد از آن به صورت عالم برآمد، عقل شد، نفس شد و اسمان و زمین شد و حیوان شد و غیر آن از اجزای عالم شد»^۲.

و درباره شاهدبازی او می‌نویسد:

«محیی الدین که از زندیقان عصر خود بوده، در این کتاب

(۱) جامع الرواۃ، ج ۲، ص ۱۳۳ - امل الامل، ج ۲، ص ۲۷۷ - تذکره نصرآبادی، ص ۴۷۴ -

(۲) تحفة الأخيار، ص ۵۸، چاپ تهران، شمس.

ریاض العلماء، ج ۵، ص ۱۱۱.

(مجالس العشاق سلطان حسین میرزای بایقرا) گفته که: او (ابن عربی) عاشق شیخ صدرالدین قونیوی بوده و اختلاط اول ایشان براین وجه بوده که محیی الدین سواره در کوچه می‌رفته و شیخ صدرالدین پیاده می‌آمده و در نظر اول اضطرابی عظیم در دل محیی الدین پدید آمده و بدآن سبب محیی الدین پیوسته آتش عشق در سینه‌اش علم می‌зд و در اشتعال بود و بعد از آن به ملازمت شیخ رسیدگاهی بر استروگاهی بر اسب سواره سیر می‌کرد و صدرالدین بدآن حسن و جمال غاشیه کشی^۱ می‌نموده هرچند شیخ در پیش او به زمین می‌افتداده و می‌گفته سوار شو قبول نمی‌کرد، چون بزرگ و بزرگ‌زاده آن مردم بوده او را تعظیم می‌کرده‌اند و شیخ را کافر و ملحد می‌گفته‌اند و لعنت می‌کرده‌اند^۲.

خلاصه این شیخ‌الاسلام از شدیدترین قادحان و تکفیرکنندگان ابن عربی در جهان تشیع است.

باز در همان کتاب نوشته است: شمه از کلمات محیی الدین که بعضی از بی‌وقوفان شیعه، فریفتة او شده‌اند و ظاهراً این بنابرآن است که بر کلمات کفر او اطلاع نیافته‌اند و الاّ چه معنی دارد که مؤمن بر کلمات کفر او مطلع شود و در کفر او شک نماید. در کتاب فصوص گفته که: تمام خلق آغراضند و در هر لحظه تمام مخلوقات معدوم می‌شوند. و نیز در کتاب فصوص و فتوحات^۳ گفته که: ختم ولايت به من شد و گفته: جمیع پیغمبران به نزد من حاضر شدند و هیچ‌کدام از ایشان متکلم

(۱) غاشیه کشی: چاکر، بنده، فرمانبردار، (فرهنگ عمید)

(۲) تحفة الأخبار، ص ۲۶۴، چاپ هدف قم. (۳) فتوحات، ج ۱، ص ۳۱۹

نشد، سوای هود که مردی است ضخیم جثّه و خوش صورت و خوش محاوره به من گفته که: هود که می‌دانی پیغمبران چرا حاضر شده‌اند به تهنيت ختم ولايت تو آمده‌اند؟ او گفته که: جمیع پیغمبران از مشکاهه خاتم الانبیاء اقتباس علم می‌کنند و جمیع اولیاء از مشکاهه خاتم الأولیاء اقتباس علم می‌کنند و خاتم الانبیاء از مشکاهه خاتم الأولیاء اقتباس می‌نماید و گفته که: «كنت ولیاً و آدم بين الماء والطين».

يعنى من ولی بودم و آدم در میان آب و گل بود و گفته که: هر ولی نزد تحصیل شرایط ولايت، ولی می‌شود و من ولی بودم و آدم در میان آب و گل بود و گفته خاتم الأولیاء افضل از خاتم الانبیاء است در ولايت، چنانچه خاتم الانبیاء افضل است از انبياء در رسالت، و دعوی نموده که: آنچه خاتم الانبیاء و سایر انبياء به واسطه ملک دانسته‌اند من از خدا بی‌واسطه ملک استفاده نموده‌ام و خود را صاحب نبوت عامه دانسته و گفته که نبوتی که بر محمد ﷺ ختم شد، نبوت تشريعی است و نبوت عامه باقی است و خداوند را منزه ندانسته، بلکه قائل به تشبيه است و احادیث از اهل بیت متواتر است که: قائل به تشبيه کافر است».

بالاخره این فقيه شيعى حامى شريعت انتقادش را از اين صوفى سنى به جدّ دنبال کرده و می‌گويد: حکم بر خطای نوح نموده، که او جمع میان تنزيه و تشبيه نکرده و گفته که: اگر نوح جمع می‌کرد میان تشبيه و تنزيه، امت اجابت او می‌کردند، و فرعون را مؤمن دانسته و گفته که: قوم فرعون در بحر علم غرق شدند، با آنکه قرآن دلالت صريح دارد بر اينکه: فرعون و قوم فرعون کفار بودند و حق تعالی از غضب ايشان را

غرق نمود و گفته که: حق تعالی هارون را یاری نکرد تا آن که سامری غالب شده، مردمان را گوساله پرست گردانید بنا براین بود که خدا خواست که در همه صورت پرستیده شود. و در فصوص گفتگوئی کرده که حاصل معنیش این است که نصاری کافر نشدند به سبب آن که گفتند: عیسی خداست، بلکه کافر شدند به سبب آن که گفتند: خدا منحصر است در عیسی طیلا و آیه **﴿وَلَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قُلُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَم﴾** را.^۱ بر این معنی حمل نموده و گفته که: ابراهیم خطا کرد در خواب خود، خواست که اسحاق را ذبح نماید، تعبیر خواب او این بود که گوسفندی را ذبح نماید. و گفته که عذاب اهل جهنم همین است که چون آتش را ببینند گمان کنند که ایشان را می سوزد، چنانچه عادت بر آن جاری شده، چون به آتش رسند، بر ایشان بزد و سلام باشد یعنی سرد و سلامت و گفته که لفظ «عذاب» در قرآن واقع شده، مشتق از «عذب» است یعنی شیرین و به زعم و گمان وی دوزخ بر دوزخیان شیرین خواهد بود».

سرانجام مرحوم مولی محمد طاهر قمی نظر می دهد که هر کدام از کفریات مذکور دلیل واضحی است بر کفر محیی الدین و بیشک هر که صاحب این کلمات را کافر نداند، کافر و بی دین و خارج از دایره یقین خواهد بود»^۲.

۱) سوره مایده: ۷۲

۲) تحفة الأُخْيَار، چاپ انتشارات هدف، با مقدمه و حواشی نگارنده، ص ۳۱۸ - ۳۱۶

محمد باقر بن محمد تقی (۱۱۱۱ - ۱۳۰۷)

معروف به علامه و مجلسی دوم فقیه و محدث نامدار مروج شیعه اثنی عشریه و احیاء کننده آثار گرانبهای ائمه طاهرين مؤلف کتاب عظیم بحار الأنوار مردی که ناسزای دشمنانش درباره وی نشان از جلالت و عظمت او دارد^۱

علامه بزرگوار مجلسی به شدت به مخالفت فرق صوفیه به ویژه صوفیه وحدت وجودی و بالاخص ابن عربی برخاسته و عقایدشان را به سختی مورد انتقاد و اعتراض قرار داده و به شدت لعن و تکفیرشان کرده است. چنانکه در کتاب معروف خود «عین الحیات» پس از انتقاد از حلولیه گوید:

«و جمعی دیگر از صوفیه اهل سنت که از حلول گریخته‌اند، به امر قبیح‌تر و شینع‌تر قائل شده‌اند که. عبارت از اتحاد است و می‌گوید خدا با همه چیز متحد است، بلکه همه چیز اوست و غیر از او وجودی ندارد و همین اوست که به صورت‌های مختلف برآمده گاه به صورت زید ظهور می‌کند و گاه به صورت عمرو، گاه به صورت یک سگ و گریه و گاه صورت قاذور است، چنانکه دریا موج می‌زند و صورتهای بسیار از آن ظاهر می‌شود، به غیر از دریا دیگر چیزی نیست.

که جهان موجهای این دریاست
موج و دریا یکیست غیر کجاست
و ماهیات ممکنہ امور اعتباریه است که عارض ذات

(۱) ریحانة الأدب ج ۵، ص ۱۹۱.

واجب الوجود است و در جمیع کتب و اشعار خود تصریح به امثال این کفرها و مزخرفات نموده‌اند. جمیع از کفار و ملاحدة هند به عینه همین اعتقاد را دارند و کتاب جوک که براهمه ایشان نوشته‌اند، در عقاید فاسد خود مشتمل بر همین مزخرفات است»^{۱)}.

همو می‌افزاید:

«جمیع از شیعیان بیچاره را گمان این است که ایشان از اهل حقند و بهترین عالمیانند به نادانی سخن ایشان را می‌خوانند و کافر می‌شوند و گمان ایشان اینکه هر که صوفی است، البته مذهب او حق است و آنچه گفته است، از جانب خداگفته است نمیدانند که چون کفر و باطل عالم را فراگرفته بود و اهل حق همیشه منکوب و مخدول بودند و اهل هر صنفی اکثر ایشان تابع باطل بوده و از فرق اهل سنت بودند، پاره‌ای از ایشان در لباس تصوف بودند و پاره‌ای در لباس علماء».

و نیز می‌نویسد:

«همچنین صوفیه اکثر ایشان سنی و اشعری مذهب بوده و همان اعتقادات جبر و حلول و تجسّم و امثال آن از عقاید فاسد را در کتب و اشعار خود ذکر کرده‌اند چنانکه (مرحوم) کلینی به سند معتبر روایت کرده است که حضرت باقر علیہ السلام، ابو حنیفه و سفیان ثوری را، راهزنان دین خوانده است و محیی الدین که از رؤسای ایشان است، در فصوص الحکم می‌گوید: که وصف حق به هیچ وصف نکردیم الا ما عین آن وصف بودیم و حق تعالی وصف نفس خود از برای ما می‌فرمود، پس

هرگاه که او را مشاهده کنی، خود را مشاهده کرده باشی و هرگاه که او مشاهده خود کرده باشد.

و در جای دیگر ترجیح می‌دهد مرتبه ولايت را بر مرتبه نبوّت و خود را خاتم‌الولایة می‌گوید و از اینجا ترجیح خود را بر پیغمبران دعوی می‌نماید و در فتوحات می‌گوید که: «سَبَحَانَ رَبِّ الْأَشَاءِ وَ هُوَ عَيْنُهَا». یعنی منزه است خداوندی که چیزها را ظاهر کرد و او عین همه چیزهاست.

و در جای دیگر از فصوص الحکم، خطانسبت به نوح می‌دهد که او غلط کرد در تبلیغ رسالت و قومش درست رفتند و غرق دریای معرفت شدند»^۱.

میرزا محمد بن سلیمان تنکابنی (۱۳۰۲ - ۱۲۳۵)

مؤلف کتاب معروف «قصص‌العلماء» که مردی مطلع بوده و از فقهای زمان خود به حساب می‌آمده است^۲. او نیز به تقبیح و تکفیر ابن عربی پرداخته و درباره او چنین نوشته است:

«...رسائل چند از محیی‌الدین در نزد مؤلف کتاب است که نص بر کفر مصنّف آنها است از آن جمله در یکی از رسائل می‌گوید که بعد از اینکه مرا به معراج بردنده، در آنجا مخاطباتی چند میان من و خدا واقع شد و عبارتش این است: «فقلت: يا من أنا أنت و أنت أنا فان قلت فلم

۲) علمای معاصرین، ص ۱۲.

۱) عین‌الحیاة، ص ۵۲ - ۵۱

ناجیتنی و أنا أنت و أنت أنا قلت: جهة المخاطبیة والمخاطبیة مختلفة». کفر این سخن اظهر من الشمss و أبین من الأمس است».

مرحوم تنکابنی می افزاید:

«همچنین ملاصدرا در تفسیر و غیر آن از تأیفات خود گفته که محیی الدین عربی گفت که: فرعون مات مؤمناً موحداً. از آن پس ملاصدرا گفته که و هذا کلام یشمّ منه رائحة التحقیق. و انصاف این که این سخن کفر است چه فرعون به ضرورت دین کافر مرده و نص قرآن بر آن دال است... و فی الحقيقة اگر محیی الدین کافر نباشد، پس هیچ صوفی و کافری را حکم بر تکفیرش نمی توان نمود که او خود را خاتم ولایت مطلقه می داند و می گوید که درخواب دیدم که قصری است از خشت طلا و نقره و او ناتمام بوده و یک خشت آن باقی بود و من در اتمام آن کوشیدم و آن یک خشت را گذاشتم پس آن قصر تمام شد، پس بیدار شدم و تعبیر به آن کردم که ولایت مطلقه به من اختتام و اتمام و انجام یافت».

و ایضاً محیی الدین گوید که:

«در معراج علی را پست تراز خلفاء ثلاثة دیدم. در اول کتاب فتوحات مکیه می گوید: «سبحان من اظهر الاشياء و هو عينها» و چون این کتاب در همین مقام نوشته که شیخنا اگر کسی تو را نسبت به فضله توده و بگوید شیخ همان فضله خود میباشد البته راضی نخواهی بود، پس چگونه راضی می شوی که حضرت واجب الوجود را نسبت به فضله خود دهی و عجب اینکه قاضی نورالله شوستری در کتاب

مجالس همین عبارت را از کتاب فتوحات نقل کرده و از آن پس در مقام توجیه آن برآمده و گفته که شاید و هو غیبها باشد به تشدید یاء مثنّاً تحتانیه و شاید هو غیبها باشد و نسّاخ تصحیفی آن نموده باشد...»^۱.

آقا محمد علی بن آقا وحید بهبهانی (متوفی ۱۲۱۶)

معروف به «ابن آقا» که کتاب خیراتیه^۲ او در رد صوفیه معروف است وی با آنکه از آثار صوفیه از جمله کتب محیی الدین و شرح قیصری آگهی قابل ملاحظه‌ای داشت، و چنانکه از کتاب «مقام الفضل» وی بر می‌آید، هم در اصطلاحات صوفیه وارد بود و هم کلام صوفیه را قابل تأویل می‌دانست در طعن و قدح بر مشایخ صوفیه قاطعیت و صراحة نشان داده چنانکه در تقریر ابطال طریقه وحدت وجود در «مقام الفضل» می‌گوید: صوفیه چون از اثبات وحدت وجود به طریق عقل عاجز مانده‌اند، عقل را که از جمله حجت‌های الهی است، از حکومت معزل کرده‌اند.^۳

نیز وی می‌افزاید:

«شیخ محیی الدین در فصوص الحكم و فتوحات مکیه گوید که: هر که بت پرستید، به همان خدا پرستیده باشد و چون سامری گوساله

۱) قصص العلماء، ص ۵۳ و ۵۴.

۲) کتاب خیراتیه در ابطال طریقه صوفیه، در دو جلد به وسیله موسسه علامه مجدد وحید بهبهانی در قم به تاریخ ۱۴۱۲، با مقدمه نگارنده چاپ شده است.

۳) مقام الفضل، طبع سنگی، تهران ۱۲۷۵، ص

ساخت و مردم را به عبادت او خواند، حق تعالیٰ یاری نکرد هارون را بر سامری از برای آن که می‌خواست که در هر صورتی پرستیده شود، حق تعالیٰ نصاری را تکفیر نمود به سبب آن که به الوهیت عیسیٰ ﷺ قائل شدند، بلکه به سبب آن که خدا را منحصر در عیسیٰ ﷺ دانستند چنانکه فرمود: «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ» و خود را خاتم الأولیاء دانسته و گفته که ختم ولایت به او شده و پیغمبران نزد او حاضر شدند به جهت تهنیت و مبارکبادی ختم ولایت. و نیز گفته که جمیع انبیاء اقتباس علم می‌کنند از مشکاة خاتم الانبیاء و جمیع اولیاء اقتباس علم می‌کنند از مشکاهه خاتم اولیاء، و گفته خاتم اولیاء افضل است از سایر انبیاء در رسالت. و نیز گفته که اهل آتش در دوزخ تنعم می‌کنند و به آتش راحت می‌یابند و لذت می‌برند و عذاب کافر منقطع خواهد شد و عذاب مشتق است از عذب به معنی شیرینی. و نیز محبی الدین مذهب جبر را به جمیع عرفا نسبت داده و شبستری در «گلشن راز» نیز گفته است:

هر آنکس را که مذهب غیر جبر است
نبي گفتا که او مانند گبر است^۱

آقا محمد جعفر بن آقا محمد علی (آل آقا) (متوفی ۱۲۵۹)
وی مانند والد ماجدش آقا محمد علی بهبهانی مخالف

(۱) مقام الفضل، بنا به نقل روضات الجنات، ج ۸، ص ۵۶ - ۵۵

سرسخت صوفیه بوده و کتاب «فضایح الصوفیة» از تألیفات او است. او در مقام بیان اندکی از عقاید بیست و یک فرقه از صوفیان، در عقاید فرقه اولی وحدتیه می‌نویسد:

«ایشان به وحدت وجود قائل شده‌اند و همه‌کس و همه‌چیز را خدا می‌دانند، این گروه از نمرود و فرعون و شدّاد بدترند از این جهت که جمیع اشیاء را خدامی‌دانند حتی چیزهایی را که در شریعت حکم به عدم طهارت آن شده، اگر این جماعت را «کثرتیه» نام می‌کردند انساب بود زیرا که در کثرت الله بر وجهی مبالغه دارند که چیزی نیست از ماسوی الله که آن را خدا ندانند هرچند به اعتقاد ایشان همه آنها یکی است، چنانکه محیی الدین عربی در اکثر کتابهای خود گفتگوهای بسیار در این باب کرده، خصوصاً در کتاب فضویص الحکم در فصل موسوی فرعون را عین حق تعالی گفته، چنانکه بعد از تأویل لفظ «رب» می‌گوید: «و ان كان عين الحق فالصورة الفرعون»^۱ و عطار در کتاب جواهر ذات تعریف فرعون کرده و می‌گوید: توهم مثل او أنا الحق بگو، و در آن کتاب صریح دعوی خدائی کرده.^۲

محیی الدین در کتاب فتوحات می‌گوید: «سبحان من أظهر الأشياء و هو عينها». یعنی: پاک و منزه است آن کسی که ظاهر گردانید چیزها را و او عین آن چیزهاست.^۳

۱) شرح فضویص الحکم خواجه محمد پارسا، ص ۴۹۶ یعنی اگرچه عین حق است، لکن در صورت فرعون می‌باشد.

۲) جواهر ذات عطار - حدیقة الشیعه، ص ۵۶۸.

۳) فتوحات مکیه، حدیقة الشیعه، ص ۵۶۸ - نفحات الأنـس، ص ۲۸۸.

علاءالدّوله سمنانی که یکی از مشایخ این طائفه است او را به این واسطه طعن زده و دشنام داده و شیخ عزیز نسفی، و عبدالرزاق، عطار، و ملائی رومی و غیر ایشان از متأخرین صوفیه این مذهب را خوش کرده‌اند و در نظم و نثر خود اظهار این اعتقاد نموده‌اند.^{۱)}

ابوالقاسم بن حسن گیلانی (متوفی ۱۲۳۱)

معروف به میرزای قمی؛ فقیه، عالم بزرگ شیعه در آغاز قرن سیزدهم در پاسخ مسأله‌ای که درباره محیی الدین بن عربی و بازیزد بسطامی و ملائی رومی و امثال آنها پرسیده‌اند، درباره ابن عربی می‌نویسد:

محیی الدین در اول فتوحات گفته: سبحان من اظهر الاشياء و هو عينها و شیخ علاءالدّوله سمنانی با کمال ارادت به محیی الدین در حاشیه فتوحات بر این عبارت نوشتہ:

«إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ إِيّاهَا الشَّيْخُ لَوْ سَمِعْتُ مِنْ أَحَدٍ أَنْ يَقُولُ فَضْلَةُ الشَّيْخِ عَيْنٌ وَجُودُ الشَّيْخِ لَا تسامحُهُ الْبَتْهَةُ بَلْ تَغْضِبُ عَلَيْهِ فَكِيفَ يَسْوَغُ لِكَ أَنْ تَنْسَبَ هَذِهِ الْهَذِيَانَاتِ إِلَى الْمَلَكِ الْدِيَانِ؟ ثُبَّ إِلَى اللَّهِ تُوبَةً نصوحاً لَتَنْجُو مِنْ هَذِهِ الْوَرْطَةِ الْوَعْرَةِ الَّتِي تَسْتَنْكِفُ مِنْهَا الْدَهْرِيُونَ وَالْطَبَّاعِيُونَ وَالْيُونَانيُونَ وَالسَّلَامُ عَلَى مَنْ اتَّبَعَ الْهَدَى».

و ایضاً از فصوص و فتوحات او منقول است که می‌گوید: هر که

۱) فضایح الصوفیه، ص ۶۵، چاپ مؤسسه علامه مجدد وحید بهبهانی، قم ۱۴۱۳ هـ ق.

بت پرستید، به همان خدا را پرستیده باشد و چون سامری گوساله ساخت و مردم را به عبادت آن خواند، حق تعالیٰ یاری نکرد هارون را بر سامری، از برای آن که می خواست که در هر صورتی پرستیده شود. حق تعالیٰ نصاری را تکفیر ننمود به سبب آن که به الوهیت عیسیٰ قائل شده‌اند بلکه به سبب آن که خدا را منحصر در عیسیٰ عليه السلام دانسته‌اند چنان‌که فرموده: «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ» و خود را خاتم‌الأولیاء دانسته و گفته که ختم ولایت به او شده و پیغمبران نزد او حاضر شدند به جهت تهنيت و مبارکباد ختم ولایت او، هم گفته که جمیع انبیاء اقتباس علم می‌کنند از خاتم اولیاء، و گفته خاتم اولیاء افضل است از خاتم انبیاء در ولایت چنان‌که خاتم انبیاء افضل است از سایر انبیاء در رسالت.

و نیز گفته که: اهل آتش در دوزخ تنعم می‌کنند و به آتش راحت می‌نمایند و لذت می‌برند و عذاب کفار منقطع خواهد شد و عذاب مشتق است از عذب به معنی شیرینی و قیصری در شرح فصوص در این مقام به جهت تمثیل گفته که: لذت اهل آتش از آتش و تنفسان از نعیم بهشت چنان است که جعل از بوی قاذورات و نجاسات لذت می‌برد و از بوهای خوش نفرت می‌نمایند و نیز محیی‌الدین مذهب جبر را نسبت به جمیع عرفاداده^۱.

میرزای قمی در یک نامه دیگری ضمن تفسیق و تکفیر صوفیه و عدم سازگاری معتقدات آنها با اسلام می‌نویسد:

(۱) فم نامه، ص ۳۲۹ - ۳۳۰ مدرسی طباطبائی.

«ما در اینجا اکتفا می‌کنیم به ذکر حال محبی‌الدین عربی از متأخرین ایشان که مؤسس اساس وحدت وجود و وحدت موجود است با وجود. این که از مشایخ اهل سنت است، جماعت صوفیه همگی معتقد به او هستند. حتی جماعت صوفیه که از شیعیان می‌باشند و بعضی از علمای متصرفه شیعیان او را شیعه می‌دانند، به مجرد بعض کلماتی که دلالتی بر تشویع او ندارد و به هر حال همگی او را تعظیم و توقیر می‌کنند و سخنان او را به سمع قبول می‌پذیرند و در کتابهای خود نقل می‌کنند. و اعتقاد به خوبی محبی‌الدین با حقانیت شریعت، خصوصاً مذهب اثنی عشری جمع نمی‌شود و این چیزی نیست که من آن را بگویم و بهتان به علمای شیعه بندم.

مرحوم میرزای قمی می‌افزاید:

من در اینجا بعضی از سخنان او را نقل می‌کنم او در کتاب فصوص الحکم بعد از اتمام خطبه می‌گوید کلامی را که حاصل آن این است که من در خواب نیک بشارت دهنده دیدم در دمشق رسول خدا^{علیه السلام} را به دست آن حضرت کتابی بود پس به من فرمود که این کتاب «فصوص الحکم» است این را بگیر و به مردم برسان که به آن منتفع شوند، پس من گفتم فرمان برم و اطاعت می‌کنم، خدا و رسول و اولی الامر ما را، پس من به آرزوی خود رسیدم و نیت خود را خالص کردم و همت بستم که اظهار کنم، این کتاب را به نحوی که رسول خدا^{علیه السلام} از من خواسته بی‌زیاده و نقصان از خدا خواستم که مرا در تألیف این کتاب و سایر احوالم از بندگان خالص خود گرداند که شیطان

تسلّطی بر آنها دارد و این که آنچه به دست من نوشته می‌شود، وزبان من به آن گویا می‌گردد، و دل من به آن اعتقاد می‌کند، از الهام الهی باشد و من ترجمة کلام الهی کنم، تا این که محقق شود بر صاحب‌دلان که اهل الله می‌باشند. اینکه در این تلبیسی نیست و این که منزه است غرض من از اغراض نفسانیه و امیدوارم که چنانکه حق تعای ندای مرا شنیده است، دعای مرا مستجاب کرده باشد.

پس من القائمی کنم و نمی‌رسانم به شما مگر آنچه را که خدا به من می‌رساند و در این کتاب نمی‌نویسم مگر آنچه از جانب خدا به من نازل می‌شود و من پیغمبر و رسول نیستم و لکن وارث علوم ایشانم و زراعت می‌کنم در دنیا از برای آخرت، پس از خدا بشنوید و به خدا بازگشت کنید و دل دهید به آنچه من می‌گویم، پس بعد از آن به قوت فهم و ادراکات مجملات قول مرا تفصیل بدهید و توضیح کنید، پس منت‌گذاری بر طالبان این علوم و منع نکنید این نعمت و رحمت واسعه را از ایشان.

قیصری در شرح آن گفته است که: نقل حکایت این خواب که محیی‌الدین دیده و اظهار آن از برای عذر این است که آنچه در این کتاب از جمله اسرار است و از جمله امانت الهی است که به امینهای خود سپرده، پس اگر کسی بحث کند و بگوید که چگونه عذر می‌گوید که: چگونه در این رؤیا که در خواب دیدم، مأمور شدم به اظهار، پس از این جهت اظهار کردم.

در اینجا مرحوم میرزا در اعتراض و انتقادش حدّت و شدّت نشان

داده می‌گوید: ای صاحبان فهم ملاحظه کنید کلام این شارح احمق را که از مصنّف احمق‌تر است که این چگونه عذری است و عذر بدتر از گناه این است اولاً آنکه از کجا معلوم شد که آنچه این بی‌دین می‌گوید سرّ خدا باشد ثانیاً آن که از کجا ثابت شد که او امین خداست و ثالثاً آن که بر فرض این دو مرحله، چه معنی دارد رخصت دادن در افشاءی سرّ از برای دیگر^۱.

میرزا علی اکبر بن محسن اردبیلی (۱۲۶۹ - ۱۳۴۶)

عالی فاضل، ادیب کامل عارف به حکمت و کلام و حدیث و فقه و اصول^۲ و در زهد و وارستگی، حمیّت و غیرت دینی و سرانجام در پیراستگی از هرنوع هوی و هوس نمونه بارز و مثال راستین بود و کمتر کسی مثل او پیدا می‌شود که تعصّب دینی قوی داشته باشد او از مذهب تشیع و مكتب اهل بیت با تمام وجود دفاع می‌کرد و با بدعتها به شدت مبارزه می‌نمود و کتاب «بعث النشور» وی شاهد‌گویای این سخن است که در این کتاب در موارد متعدد، عقاید محیی‌الدین عربی را مورد انتقاد شدید قرار داده است. محتويات کتاب مذکور به توسعه اطلاعات نویسنده و شدت تعصّب دینی اش دلالت می‌کند و در این کتاب ابن عربی را هرچه شدیدتر مذمت نموده وی را «ممیت‌الدین اول» (دربرابر شیخ احمد احسائی که او را ممیت‌الدین ثانی خوانده) ملعون، بی‌دین

۱) از نامه مرحوم میرزا قمی به فتحعلیشاه، این نامه هنوز خطی است و در جایی چاپ نشده و فتوکپی آن پیش نگارنده موجود است. ۲) علمای معاصرین، ص ۳۹۴

و ضلالت پیشه و قول وحدت وجود را عقیده خبیثه و کتاب فصوص الحکم را «فضول الحکم» می خواند.^۱ با این که در مسائل مختلف از ابن عربی انتقاد می کند، ولی اصل انتقاداتش متوجه وحدت وجود ابن عربی و فروع آن است.

مؤلف کتاب جامع «محیی الدین عربی»، پس از نقل اقوال بزرگان اسلام درباره ابن عربی، خود به بررسی و داوری پرداخته و پیش از بحث در باره انتقادات این عده و رسیدگی به اعتراضاتشان یادآور شده است که:

«این انتقادات و اعتراضات جنبه علمی و فلسفی ندارد، یعنی که این منتقدان و معارضان فکر و نظر ابن عربی را از دید علمی و فلسفی نادرست نخواهندند و بر وی خرد نگرفتند که اصول عرفانش سست و ناستوار و مایه اش در علم اندک و ناچیز است، حتی چنان دیدیم برخی از آنان وسعت معلومات و کثرت اطلاعاتش را ستودند و از مقام علم و عرفانش ستایشها کردند و از پیشوایان بزرگ تصوف و از اعلام علم و حکمت به شمارش آوردند، بلکه این همه انتقادات و اعتراضات بروی، تنها از نظر دینی و مذهبی بود، که چون اصول عرفانش را با اصول و احیاناً با فروع ادیان و شرایع و مذاهب آسمانی بالاخص دین مبین اسلام و شریعت غرّای محمدی ﷺ و احیاناً مذهب حقّه جعفری، سازگار نیافتند، لذا به انتقادش پرداختند و زبان به طعن و لعنش گشودند

(۱) بعث النشور، ص ۴۹ - ۴۸ - ۴۷

و کافر و ملحد و بی دینش خوانند. اما نه جا هل و نادان و بی علم^۱.

در اینجا لازم به یادآوری است که اولاً، از آنجائی که علمای اسلام «مرابط» و مرزداران دین و حافظان اعتقادات مردم هستند، لذا کتابهای ابن عربی را بیشتر از جنبهٔ دینی مورد اعتراض و انتقاد قرار داده‌اند و این دلیل نمی‌شود اندیشه و نظر ابن عربی از دید علمی و فلسفی درست است.

ثانیاً: صوفیان سنگر استوار و رخنه‌ناپذیری برای خویش ساخته‌اند که هرگونه استلالی در آنجا از کار می‌افتد و حتی محالات نیز ممکن می‌شود و آن بی‌اعتباری عقل و غیر قابل اعتماد بودن ادراک انسانی است و این اصل را مخصوصاً در خداشناسی به کار می‌برند. مشایخ صوفیه بر آنند که دلیل بر وجود خداوند خود خداوند است. راه عقل راه بن‌بستی است. در این راه شخص بی‌دلیل و برهان می‌رود و چون دلیل محدث است طبعاً به محدث منتهی می‌شود و نمی‌تواند به قدیم برسد^۲.

شارح بزرگ فرضیهٔ وحدت وجود «ابن عربی» با کمال صراحة، وحدت وجود را این چنین بیان می‌کند: «چون خدا خواست اسمای حسنای خود را در اعیان مشاهده کند، یعنی خویشتن را در خارج از خویش ببیند، جهان هستی را بیافرید و خویشتن را در آن چون آینه دید.

۱) کتاب محیی الدین عربی ص ۳۹۸ جامع ترین کتابی است که دکتر جهانگیری درباره ابن عربی نوشته است چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۵۹.

۲) خود این سخن یک نوع استدلال عقلی است.

آدم صورت کاملی است که در آینه نمودار شده است این صورت نام انسان و خلیفه به خود گرفت. این صورت گرچه حادث است، ولی چون صورت ذاتیست که او را در آینه منعکس کرده است، تمام صفات او را دارد غیر از واجب الوجود بودن. در حقیقت او هم واجب الوجود است. ولی این صفت در وی ذاتی نیست.

به عبارت دیگر خداوند واجب الوجود بالاصله است و جهان هستی واجب الوجود تبعی (مانند رأی بعضی از فلاسفه که خداوند را قدیم ذاتی و جهان هستی را قدیم عرضی میگویند).

ابن عربی می‌گوید:

«پس خداوند خویشتن را به وسیلهٔ ما به ما شناسانید. هنگامی که او را می‌بینیم، خویشتن را می‌بینیم و وقتی او ما را می‌بیند خویشتن را می‌بیند، بدیهی است که ما از حیث نوع و شخص متعدد و کثیریم. ولی یک حقیقت واحده ما را یکی می‌کند»^۱.

مؤلف کتاب «در دیار صوفیان» پس از نقل سخنان ابن عربی، می‌گوید:

«به عقیده اینان خدا وجود مطلق است بلکه از قید اطلاق نیز منزه است. هیچ وصفی، هیچ رسمی و هیچ تعریف و حدی نمی‌تواند او را محدود کند. خداوند در این مرتبه یگانگی و تنهائی و یکتاًی که خود را نمی‌شناخت و نمی‌دید، و ذی وجودی نبود که او را ببیند و بشناسد

^{۱)} بنا به نقل کتاب در دیار صوفیان، ص ۴۵ - ۴۴

مشتاق شناسائی خود شد. از این‌رو به صورت حقیقت محمدی ﷺ درآمد.

آنگاه این ذات و این حقیقت در مراتب مختلفه به دوران افتاد تامطلق مقید شد و یکتائی به کثرت تبدیل یافت اما این کثرت پنداری و سایه‌ای و شبھی بیش نیست. هر موجودی فروغی از ذات خداوندی است»^۱.

سپس می‌افزاید:

«وحدت وجود معجونی است از تفکرات فلسفی و یک نوع سودای خداپرستی. مسلمانی می‌خواهد فلسفه ببافد، ولی دست و پای اندیشه را آزاد نمی‌گذارد می‌ترسد خراشی به عقاید شرعی او وارد شود. جذبه و شوق صوفیانه را در ^۲ قالب تفکران عقلانی می‌ریزد..»^۳.

(۲) شریعت الذهب ج ۶ ص ۲۱۰، ۲۱۱.

(۱) همان کتاب، ص ۴۵.

(۳) همان کتاب، ص ۴۵.

متوقفان

عده‌ای از علماء با اینکه ابن عربی را به و فضل و وسعت اطلاعات و کثرت تألیفات ستوده‌اند ولی در خصوص صحت عقیده‌اش راجع به خداوند و اصول و مبانی دینی، از اظهار نظر درباره‌وى خودداری نموده‌اند و به اصطلاح درباره‌اش توّف نموده او را به خداش واگذار کرده‌اند او جمله : ابو محمد عبدالله بن اسعد یافعی یمنی مکی اشعری شافعی (متوفی ۷۶۸) مشهور به شیخ حجاز از عالمان، نویسنده‌گان و شاعران بزرگ زمان خود بوده است در کتاب معروفش «مرآة الجنان» در شرح حال ابن عربی چنین آورده است: «بسیاری از فقهاء وی را قبح و طعن کرده‌اند.

در مقابل آنان طائفه‌ای از صوفیه و قلیلی از فقهاء نیز وی را مدح گفته و به تعظیم و تکریمش پرداخته‌اند و از کثرت کراماتش خبر داده‌اند ... اعظم اسباب طعن طاعنان در خصوص وی کتاب «فصوص الحكم» است. به من خبر رسیده که امام علامه زملکانی به شرح آن پرداخته و آن را طوری توجیه کرده که مخطورات مظنون و خوف وقوع در محدود برطرف شده است. برخی از علمای صالح به من گفته‌اند که کلام ابن

عربی را تأویلی بعید است. او با امام شهاب الدین سهروردی ملاقات کرده و سهروردی او را ستوده است. سرانجام یافعی می‌گوید: اما مذهب من درباره وی توقف و واگذاری کارش به خداوند است.^۱

عماد الدین اسماعیل بن عمر بن کثیر بصری دمشقی شافعی (متوفی ۷۷۴) حافظ کبیر، مفتی، مورخ، محدث و مفسر شهر^۲، مؤلف کتب کثیر از جمله کتاب معروف «البداية و النهاية» در تاریخ که در این کتاب درباره ابن عربی نوشته است:

«سیر آفاق و بلاد کرده، سپس در مکه اقامت گزیده و در آنجا کتاب فتوحات را در ۲۰ جلد تألیف کرده است. بعضی از مطالب آن معقول، برخی نامعقول، برخی منکر، برخی غیر منکر و بعضی معروف و بعضی دیگر غیر معروف است از اوست کتاب عبادله و کتاب فصوص الحكم، در این کتاب مطالب کثیری است که ظاهر آنها کفر صریح است. او را دیوان شعری است نیکو و مصنفاتش جداً کثیر است. پیش از مرگش مدتی طولانی در دمشق اقامت گزیده و خانواده بنی زکی را به وی اعتقادی و با وی احتفالی بوده و برای جمیع آنچه او می‌گوید: احتمالی است^۳. به طوری که ملاحظه می‌شود، عبارت ابن کثیر حکایت از تردید و تحریر وی در خصوص ابن عربی می‌کند.

۱) مراة الجنان ج ۴، ص ۱۰۱، ۱۰۰، ۲۳۱.

۲) شذرات الذهب، ج ۶، ص ۲۳۱.

۳) البداية والنهاية، ج ۱۳، ص ۱۵۶، طبع مصر.

ابوالحسن علی بن حسین خزرجی (متوفی ۸۱۲) مورخ نامدار یمن و مؤلف کتاب «العسجد المسبوک»^۱ او در این کتاب پس از بذل عناوین و القاب زیاد به ابن عربی، گفته: او در مکه کتابهای زیادی نوشته که به ذکر آنها حاجت نیست برخی از محتويات آنها به ویژه کتاب فصوص الحکم مضطرب و پریشان و مخالف عقیده جمهور است. این است برخی از سیرت او و خداوند داناتر است به سریرت او. مذهب دریاره وی توقف است.^۲

علامه طباطبائی و استاد مطهری را هم می‌توان از متوقفان به حساب آورد چنانکه صاحب کتاب «روح مجرّد» می‌گوید: روزی بحث ما با حضرت استادنا الأکرم حضرت علامه فقید طباطبائی بر سر همین موضوع به درازا انجامید چون ایشان می‌فرمودند چه طور می‌شود «محیی الدین» را اهل طریق دانست با وجودی که متوکل را از اولیای خدا می‌داند؟ عرض کردم: اگر ثابت شود این کلام از اوست و تحریفی در نقل به عمل نیامده است، چنانکه «شعرانی» مدعی است، در «فتوات» ابن عربی تحریفات چشمگیری صورت گرفته است با فرض آن که می‌دانیم او مرد منصفی بوده است و پس از ثبوت حق، انکار نمی‌کرده است در این صورت باید در نظر این نوع از مطالب، او را از ژمرة مستضعفین به شمار آوریم؟ ایشان (علامه طباطبائی) لبخند منکرانه زدند و فرمودند آخر محیی الدین از مستضعفین است؟! عرض کردم چه اشکال دارد؟ وقتی مناط استضعف، عدم وصول به متن واقع

۱) شذرات الذهب، ج ۷، ص ۹۸ - ۹۷ - درالثمين، ص ۳۵.

۲) درالثمين، ص ۳۶.

باشد، با وجود آنکه طالب در صدد وصول بوده و نرسیده باشد»^۱.

همچنین شهید مطهری نیز می‌نویسد:

«هیچ‌کس به اندازه محیی‌الدین درباره اش متناقض اظهار نظر نشده است بعضی او را از اولیاء الله و انسان کامل و قطب اکبر می‌دانند و بعضی او را یک کافر مرتد و حرفهایش هم همینطور است، بعضی حرفهایش که از او شنیده شده است از منحط‌ترین حرفهایست و در مقابل عالی‌ترین و پرآرج‌ترین حرفها هم از او شنیده شده است»^۲.

۱) روح مجرد، ص ۴۱۱، پاورقی.

۲) شرح مبسوط منظومه، ج ۱. ص ۲۳۹ - ۲۳۸.

مغذور دارندگان

عده‌ای از علماء، اقوال مخالف شرع و عرف ابن عربی را سخنانی پریشان و از نوع شطحیات صوفیان دانسته‌اند که در حال سکر و بیخودی از ایشان صادر شده است.

شطح آن سخن ظاهراً غریب و نامانوس و نامعقول و احياناً خلاف شرع است که بر زیان صوفی در اوج مستی و جذبه جاری می‌شود. ابن عربی که خود یکی از شطح‌گویان است، می‌گوید:

«شطح کلمه‌ای است که بوی سبک‌سری و دعوی دهد و آن به ندرت از محققان صادر می‌شود»^۱.

آری شطحیات سخنان نامعقول و نامشروع صوفیه است از قبیل انا اللہ گفتن حلاج و سبحان ما اعظم شأنی با یزید و سخنانی از این قماش که در آثار مشایخ صوفیه به فراوانی یافت می‌شود.

هرچند سخنان شطح‌آمیز، در اظهارات اغلب مشایخ صوفیه دیده می‌شود، ولی صوفیانی که معتقد به وحدت وجود و وحدت موجود هستند، نامشان با شطحیات گره خورده است و در کلام

۱) رسائل ابن عربی، ج ۲، ص ۳۰ - اصطلاح الصوفية.

آنها شطحیات صوفیانه رنگ بسیار تند یافته است.

اولین کسی که اینگونه سخنان ابن عربی را از شطحیات دانسته، هموطن ویار مهربانش ابوالحسن بجایی است. در گذشته گفته شد که چون ابن عربی در مصر دچار خشم فقیهان و عالمان دین گردید و به زندانش افکندند، بجایی به یاری او شتافت و در نجاتش کوشید، سخنان خلاف شرعش را به گونه‌ای تأویل کرد و با ظاهر شرع و دین سازگار ساخت و به این وسیله از قتل و حبس نجاتش داد، همین که از زندان آزاد گردید، پیش بجایی رفت و گفت: چگونه زندانی می‌شود کسی که لاهوت او در ناسوت حلول کرده است؟ بجایی در پاسخ وی گفت: ای سید من این سخن تو از شطحیات است که ناشی از سکر است و بر سکران سرزنش و عتابی نباشد^۱.

و همچنین دانشمند بزرگ معاصر شیعی «عبدالباقی کولپینارلی» این نوع سخنان ابن عربی را از شطحیات شمرده به شرط این که حسن ظن باشد به خرج داد.

وی گوید: نظریه ختم ولایت و انسان کامل در آثار ابن عربی به حدّ کاملاً افراطی رسیده است. ابن عربی در قبال خاتم الأنبياء بودن حضرت محمد ﷺ به اعتبار زمان مهدی علیه السلام را خاتم الأولياء می‌نامد، امادر حقیقت همه واصلان از نظر فیض یافتن به وی ختم شده‌اند و مظہریت همه در وجود او گرد آمده است. از این جهت خود را هم خاتم می‌خواند و حتی از آنجائی که مظہر ولایت حضرت محمد ﷺ است،

مدعی است که انبیای سلف و همه اولیای مستقل از وی کسب فیض می‌کنند و این ادعا واقعاً جسارت عظیمی است حضرت محمد ﷺ در حدیثی، نبوت را به دیواری مانند کرده است که در آن دیوار آجری کم داشت و با نبوت وی آن آجر نیز در جای خود قرار گرفت و با وجود وی سلسله نبوت کامل شد. ابن عربی در قبال آن در روایای خود دیواری دیده است که یک آجر آن طلا و آجری نقره است که آجرهای طلا و اصلان به حق و آجرهای نقره پیامبرانند. خود وی نیز آجری طلائی بود که در جای ناقص آن دیوار قرار گرفته و آن دیوار کامل شده است و بدین سان ولایت را بالاتر از نبوت شمرده است.

همه اینها را می‌توان از شطحیات شمرد ولی به شرط آن که حسن ظن باشد به خرج داد^۱.

بعضیها نیز دعاوی خارق عادت وی را ناشی از سستی عقل و تباہی خیالش دانسته و به این لحاظ معذورش داشته‌اند.

البته سخنان بزرگان اهل طریقت صراحة دارد در این که چون سالک به مقام شهود و یقین برسد، دیگر تکالیف شرعیه از او ساقط می‌شود زیرا در آن حال مسلوب العقل می‌گردد و آدم دیوانه هم شرعاً تکلیف ندارد. چنانکه هجویری درباره برخاستن تکلیف می‌گوید:

«...بنده اندر حکم واله و مدهوش شود و حکمش حکم مجانین باشد»^۲.

(۱) تصوف در یکصد پرسش و پاسخ، ص ۹۵ ترجمه دکرت توفیق سبحانی.

(۲) کشف المحجوب، ص ۳۳۱.

از این عده می‌توان از ابوعبدالله محمد بن احمد بن عثمان ذهبی (متوفی ۷۴۸) مورخ معروف نام برد که وی در کتاب معروفش «میزان‌الاعتدال» دعاوی وی را از خرافات ریاضت و از اثرات سوء خلوت دانسته و به پریشانی خیال و سنتی عقلش حکم کرده و سخنانش را درباره وی چنین ادامه داده است که: قول در حق او این است که شاید وی از اولیاء الهی باشد که حق تعالیٰ به هنگام مرگ به جناب خود جذب کرده و انجام کارش را به خیر و خوبی پایان داده است^۱.

فیض کاشانی را نیز می‌توان از این عده به شمار آورد که در کتاب «بشرة الشيعة» اقوال و دعاوی ابن عربی را بی‌اساس خوانده و نوشته است که در اثر عزلت و خلوت و شدت ریاضت عقلش پریشان شده و دچار توهّم گشته و در نتیجه متوهّماتش را حقائق پنداشته است^۲.

از این عده است اسماعیل بن محمد مازندرانی (متوفی ۱۱۷۳) مشهور به خواجوئی که از علمای بزرگ اصفهان در دوران نادرشاه بوده است^۳.

این عالم بزرگ نیز صدور اقوال متناقض و مخالف با شریعت را از وی به علت پریشانی و سنتی عقل وی دانسته که در اثر شدت ریاضت به آن مبتلا بوده است^۴.

(۱) میزان‌الاعتدال، ج ۳، ص ۶۶۰. (۲) بشرة الشيعة، ص ۱۵۱.

(۳) روضات الجنات، ج ۱، ص ۱۱۹ - ۱۱۴. (۴) روضات الجنات، ج ۸، ص ۵۹.

انتقادات و اعتراضات

۱ - وحدت وجود

چنانکه قبلًا اشاره شد اکثر انتقادات و اعتراضات متوجه این فرضیه است که اس اساس و بنیان و بنیاد و به عبارت رساتر اصل الاصول تصوّف او است و اساس تعلیم عرفانی او مبنی بر این فکرست که وجود حقیقتی است واحد و ازلی. این وجود واحد ازلی هم البته خداست و بدین‌گونه عالم خود وجود مستقل حقیقی ندارد، بلکه وهم و خیال صرف است و وجود حقیقی یک چیز بیش نیست الا مظاهر گونه‌گون حقیقتی واحد که همان وجود الهی است. بنابراین نمی‌توان قائل بود به دو وجود جداگانه که یکی خالق باشد و دیگری مخلوق. بلکه فقط باید قائل به وجود واحدی بود به نحوی از انحا و به طوری از اطوار، میان حق و خلق، مطلق و مقید و ظاهر و مظاهر فرقی نیست. که حق به مرتبه خلق تَدَنِی و تنزّل کرده و از جمیع جهات عین خلق گشته است. به این معنی همه چیز را خدا دانستن و هستی را فقط به او منحصر ساختن است. مسلماً وحدت وجود به این معنی مغایر با توحید انبیاء و منافی با اصول ادیان و شرایع آسمانی است و در نتیجه مؤمنان و معتقدان به این اصول حق دارند که معتقد و قائل به آن

رامستحق هر نوع تکفیر و تلعین بدانند.

حضرت رسول از روز نخست ندا در داد:

«قُولُوا إِلَهٌ إِلَّا اللَّهُ تُفْلِحُوا» تمام تعالیم قرآن بر اساس یکتاپرستی و نفی هرگونه شرک است. مسلمانان براین عقیده متفق بوده و توحید را اساس ایمان و بنیان اسلام شناخته‌اند. پس توحید در اسلام یعنی نفی خدایان مختلف و متعدد و قبول یک خدا، که «لا اله الا الله». و این مطلبی است روشن و آشکار که نیازی به هیچ‌گونه تفسیر و توضیح و دقت و تأمّل فوق العاده‌ای ندارد. اما توحید ابن عربی به معنی وحدت موجود، مقوله دیگری است که بر اساس آن تنها یک حقیقت، وجود واقعی دارد و پدیده‌ها همه مظاهر و تعینات آن حقیقت‌اند و با این حساب باید همه چیز خدا، و خدا همه چیز بوده باشد. در حقیقت به جای «لا اله الا الله» معتقد شده که «لا موجود الا الله» بنابراین فرض، عالم خارج و جهان هستی جز سایه و شبیحی از ذات واجب الوجود نیست. و این هم چیزی است که نه با متون شرعی قابل تطبیق است و نه با مبانی عقاید دینی سازگار می‌باشد.

در اینجا بی‌مناسبت نیست ما از یکی از آثار مربوط به رد عرفان و تصوف موسوم به «**مصرع التصوف**» تألیف برهان الدین بقاعی نمونه‌هائی در این باره نقل کنیم. شیخ زین العابدین عبدالرحیم بن الحسین عراقی، که بقاعی وی را به لقب شیخ شیوخ، امام و قدوه و شیخ الإسلام و حافظ عصرش خوانده، درباره ابن عربی می‌گوید: «پس، این مخالف خدا و رسول خدا و همه مؤمنان - یعنی ابن عربی - آمد و

کار صوفیه را تصویب نموده و آنان را جزء خداشناسان دانسته و گفت: در حقیقت عارف کسی است که حق را در همه چیز می بیند، بلکه آن راعین همه چیز میداند و بی تردید شرک گوینده این سخن از شرک یهود و نصاری بدر است، چه یهود و نصاری، بنده ای از بندگان مقرب الهی را پرستش نمودند و این ابن عربی پرستش گوشه و بت را، عین پرستش خدا می داند، بلکه سخن وی بدانجا می انجامد که خدا را عین سگ و خوک و... بداند و عین کثافت! و یکی از فاضلان و اهل علم راستگو، به من نقل کرد که در حدود اسکندریه یکی از پیروان این مرام را دیدم که به من اظهار داشت که خدای تعالی، عین همه چیز است و خری از آنجا می گذشت، از او پرسیدم: و این خر هم؟!! پاسخ داد که: بلی و این خر هم! و مدفوع آن هم؟!! گفت: این مدفوع؟! گفت: بلی و این مدفوع هم؟!!^۱

دکتر سید یحیی یثربی، در کتاب «فلسفه عرفان» بعد از نقل داستان فوق از «نصر عین التصوف» بقاعی، می افزاید: و در طول تاریخ، ابن عربی بزرگترین پایه حمله به عرفا و صوفیه بوده و حتی در مغرب زمین هم، اساس اشکالها همین است.

دکتر بارنس، کشیش «بیرمنگهام» می گوید:

«به نظر من همه انواع وحدت وجود باید مطرود شود، زیرا

(۱) نصر عین التصوف، ص ۱۲۳، چاپ بیروت، و چنین داستانی را ابن تیمیه هم نقل کرده و به جای خر سگ، ذکر شده رجوع شود به مجموعه الرسائل الکبری، ج ۱، ص ۱۴۵ و مجموعه الرسائل والمسائل، ص ۱۰۵.

چنانچه انسان واقعاً جزئی از خالق باشد، بدی و خباثت که در طبیعت انسان است، باید جزو خداوند باشد»^۱.

و در این باره «استیس» هم چنین می‌نویسد:

«ظاهراً سه علت عمدۀ برای بدینی مؤمنان و موحدان نسبت به وحدت وجود، می‌توان پیدا کرد: نخست این که یکتاپرستی قائل به خدای متشخص است حال آن که وحدت وجود از نظر متفکران غربی، متمایل و قائل به یک «مطلق نامتشخص» است. این از ذاتیات و ضروریات اعتقادی مسیحی و همچنین یهودی و اسلامی است، که بنده در دعا و نیایش با خدا خطاب می‌کند و از او آمرزش و اعانت و عنایت می‌طلبد. ولی آیا می‌تواند به درگاه جهان دعا کند یا از «مطلق» آمرزش و عنایت بخواهد؟

دوم اینکه، ایراد می‌کنند که اگر طبق مشرب وحدت وجود، جهان و آنچه در اوست «الوهی» باشد، در آن صورت «شّر» نیز الوهی خواهد بود یا همین سؤال را به صورت دیگر می‌توان طرح کرد، اگر خدا فراتراز هرگونه فرق و ترجیح نهادن باشد، پس باید فراتراز نیک و بد هم باشد در هر صورت، تمایزات و ترجیحات اخلاقی، مخدوش و یا موهم می‌گردد.

سوم اینکه در همه ادیان سامی، احساس و اعتقاد شدیدی به جلال یا جبروت خدا وجود دارد این احساس، درست برابر با همان تصوری است که رودلف اوتو، از «سِر مهیب» دارد. بشر در جنب خدا

(۱) علم و مذهب برتراند راسل، ص ۱۲۷.

هیچ نیست ذره‌ای و غباری بیش نیست، موجودی است گنهکار و محجوب از خدای خویش که در حالت آلایش و آمرزش نیافته‌اش، سرزاوار خطاب «ظلوم و جهول» است. با این وصف ناسزا، و در واقع کفران محض است که داعیه اتحاد، به معنای یکسانی با خدا داشته باشد، بین خدا و انسان و بین خدا و جهان بینونتی در میان است^۱.

مسئله دیگری که برای شناختن حدود توحید اسلامی لازم است مطالعه عواملی است که در اسلام «شرک آور» خوانده می‌شود زیرا «شرک» ضد «توحید» است. و مرز آن را دقیقاً نشان میدهد. ولی طبق فرضیه وحدت وجود دیگر عواملی برای شرک باقی نمی‌ماند و در عالم مشرکی پیدانمی‌شود؟! و نیز لازمه این اعتقاد آن است که رب و مربوب و خالق و مخلوقی در کار نباشد و در این صورت تشریع و تکلیف و ثواب و عقاب و حلال و حرام هم در کار نخواهد بود.

۲ - وحدت ادیان

در نظر عارف کامل ادیان و مذاهب یکسانند و برای هیچ یک ترجیحی قائل نیست. یعنی دین اسلام با بت پرستی یکسان است و کعبه و بتخانه و صمد و صنم یکی است و صوفی پخته هیچ وقت ناظر به این نیست که انسان پیرو چه مذهبی است یا صورت عبادت او چیست؟ و این لازمه مذهب «وحدة وجود» است.

۱) عرفان و فلسفه، نوشته: «و.ت. استیس. بنا به نقل فلسفه عرفان، ص ۱۷۴ - ۱۷۳.

ابن عربی می‌گوید:

«مبادا که تنها به عقیده‌ای خاص پایبند بوده و عقاید دیگران را کفر بدانی، که در این صورت، زیان می‌بری و بلکه علم به حقیقت مسأله را از دست خواهی داد. پس باطن خود را، هیولا و ماده، تمامی صورتهای اعتقادی بگردان، از آن جهت که خدای تعالی برtero والاتراز آن است که در انحصار عقيدة خاصی واقع شود چه خود می‌فرماید: **﴿أَيْنَمَا تُولُوا فَشَّمَ وَجْهَ اللَّهِ﴾**^۱ و به دنبال این می‌افزاید که «پس تو را روشن گشت که خدا قبله‌گاه هر رویکردی است و منظور از این، جز عقاید گوناگون نیست، پس همه بر صوابند و هر که بر صواب باشد به پاداش خود می‌رسد و هر که پاداش یابد، سعید و خوشبخت است و هر سعیدی مورد رضایت و خشنودی است اگرچه در جهان آخرت، مدتی در شقاوت و بدبختی باشد چنانکه اهل عنایت حق -با این که ما بر خوشبختی و اهل حق بودنشان یقین داریم- در این جهان گرفتار رنج و بیماری می‌گردند»^۲.

در جای دیگر می‌گوید:

«هر بنده‌ای درباره خدای خویش، اعتقاد خاص یافته است و آن را به اندازه ذوق و نظر در نفس خود دریافته است و از این‌رو، اعتقاد درباره خدایان مانند خود خدایان، مختلف و گوناگون است ولی همه این اعتقادات صورتهایی از یک اعتقاد است و آن اعتقاد به خدادست».

.۲) فصوص الحکم، ص ۱۱۳.

۱) سوره بقره، ۱۱۵.

آنگاه می‌گوید:

عقد الخلائق فی الإله عقائدأ و أنا اعتقدت جميع ماعقدوه^۱.
و در فص هارونی از «فصول الحکم» می‌گوید: «والعارف
المكمل من رأى كل معبد مجلی للحق يعبد فيه».

در حیرتم که دشمنی کفر و دین چراست
از یک چراغ کعبه و بتخانه روشن است
در صورتی که اهل هر دین و مذهب یکی از اساسی‌ترین مسائل
اعتقادی اش، حقانیت دین و مذهب خود و بطلان مذاهب و ادیان دیگر
است و هر که رو به قبله‌ای دیگر داشته و پیرو آئین دیگری باشد، از نظر
وی گمراه و شایسته احترام قلبی نمی‌باشد.

می‌بینیم اسلام رسماً کلیه افکار و ایده‌های دینی موجود قبل از
خود را منسوخ و متابعت از آنها را باطل و غر قابل قبول اعلام نموده
است و فرموده: «وَ مَنْ يَتَّسَعُ غَيْرُ إِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَ هُوَ فِي
الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ»^۲

«هر کس جز اسلام آیینی برای خود انتخاب کند، از او پذیرفته نخواهد شد و او در
آخرت از زیانکاران است».

۳ - تنزیه و تشبيه

نظریه «وحدت وجود» با موضوع تنزیه و تشبيه ارتباط دارد.

(۲) سوره آل عمران، ۸۵

(۱) فصول الحکم، ص ۹۳

پیروان وحدت وجود یک روش فراعقلی را مطرح می‌سازند که هدف آن گنجاندن امور متضاد در چهارچوب وحدت است از اینجاست که اعتقاد به امکان پذیری جمع ضدّین را به آنان نسبت می‌دهند مگر نه اینکه همه چیز سرانجام به وجود مطلق باز می‌گردد؟ پس بر اجتماع همه حقائق ناسازگار و سازگار در چهارچوب وجود مطلق (لا بشرط) ایرادی نمی‌توان گرفت.

پیروان وحدت وجود ادعا می‌کنند: این منطق شامل خداوند نیز می‌شود زیرا او اگرچه از یک سو از هر نقصی مبّراست، اما از سوی دیگر چون کل اشیاء است، پس همه چیز به او شبیه است.

ابن عربی می‌گوید:

«دشوارترین جنبه علم به خداوند اثبات اطلاق در علم به او است اما نه به عنوان یک خدا، بلکه به عنوان یک ذات یا از حیث نفس او، زیرا اطلاق در حق خداوند عبارت است از عجز از شناختن او، به گونه‌ای که نه شناخته می‌شود نه ناشناخته می‌ماند، بلکه بالاتر از توانایی (شناخت آدمی) جای می‌گیرد. اما به عنوان یک خدا، اسمای حسنی و رتبه او را مقید می‌سازد، معنای تقييد وی آن است که از پرستنده‌اش تنزيه‌ی فراخور وی خواسته می‌شود و تنزيه تقييد است علم به او به مثابة یک خدا شرعاً و عقلاً ثابت می‌شود، عقل در باره او تنها روش تنزيه را در پيش می‌گيرد و او را با تنزيه مقيد می‌سازد، اما شرع در باره او تنزيه و تشبيه را پيشه می‌كند بنابراین شرع در حق خداوند به

اطلاق نزدیکتر است تا عقل»^۱.

ابن عربی در بارهٔ تشبیه و تنزیه که چگونه در خدا وحدت می‌یابند؟ و تفسیر «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» چیست؟ می‌گوید: «حق منزه همان خلق مشبّه»^۲ می‌باشد. و سپس می‌گوید: «یعنی در وجود چیزی نیست که همانند حق یا مانند حق باشد، زیرا وجود چیزی جز عین حق نیست، زیرا در وجود چیزی جز او نیست تا مانند یا خلاف وی باشد، چنین چیزی به تصور در نمی‌اید اگر بگوئی: پس این کثرت آشکار چیست؟ می‌گوئیم: اینها نسبتها و احکام استعدادهای ممکنات در عین وجود حق است، پس اگر در وجود چیزی جز او نباشد، آنگاه چیزی مانند او نیست زیرا او چیزی است که مانند ندارد. بنابراین آنچه را که بدان اشاره کردیم، دریاب و نسبت به آن یقین کن زیرا اعیان ممکنات جز وجود کسب نمی‌کنند وجود چیزی جز عین حق نیست»^۳.

همانگونه که می‌بینیم زمینه این دلیل همانا خلط مقام خالق با مقام مخلوق است که اسلام آن را به شدت نفی کرده است و هدف از تسبیح و تکبیر و تهلیل نیز جداسازی مقام پروردگار از خلق است. آیات تسبیح و تقدیس که در قرآن مجید صدھا نمونه از آنها هست، به روشنی باز می‌گویند که خدا غیر از آفریدگانش می‌باشد و میان او و مخلوقات همانندی نیست آیات به صراحةً روشن می‌سازند که چیزی شبیه او

(۲) فصوص الحكم، ص ۷۸.

(۱) فتوحات، ج ۴، ص ۴۲۳.

(۳) فتوحات، ج ۲، ص ۵۱۶.

نیست و از وصف گویندگان برتر است. و چشمها او را در نمی‌یابند و همتایی ندارد و زنده است و بی‌انباز و خداونی جز او نیست^۱.

۴ - مسأله اعیان ثابتة

(یا سرّ قدر در اصطلاح عرفاً = ماهیات اشیاء در اصطلاح فلاسفه)

یکی از لغزشگاههای مهم فکری و عقیدتی ابن عربی که کتاب فصوص الحكم وی مشحون از این اعتقادات است، همین عقيدة به اعیان ثابته می‌باشد. وی در این مورد معتقد است که همه اشیاء یک عین ثابت در عدم (یعنی در حضرت علم خداوند) دارند که خداوند به هنگام خلقت آنها چیزی را جز آنچه که اقتضاء و استعداد و طب آنهاست و آنها خود در ازل آن را پذیرفته‌اند، به آنها نمی‌دهد. وی این اعیان ثابته را مجموع به جعل جاعل نمی‌داند، بلکه معتقد است که آنها ازلاً و ابداً در ذات خداوند بوده و هیچ‌گاه از حضرت علمیه خارج نمی‌شوند، وی می‌گوید: علم خداوند در این جهت تابع معلوم است و جبر حاکم به خداوند برنمی‌گردد، بلکه به خود اعیان و استعدادهای آنها برمی‌گردد (و به طور خلاصه شمر از ازل شمریت را پذیرفته و امام حسین علیه السلام؛ امام حسین بودن را) و خداوند نمی‌تواند شریر را غیر شریر و سعید را غیر سعید بیافریند. و دست او از هر جهت بسته است.

۱) آیات: آل عمران: ۴۱ - فرقان: ۵۸ - انبیاء: ۲۳ - نہش: ۸۳ - اسراء: ۲۲ - سوره: ۱۱

۵ - بی اعتمای به «نبوت» و طرح مسأله «ولایت»

نبوت و شریعت از دو جهت در تصوف و عرفان مورد بی اعتمای است:

یکی از لحاظ ارتباط انسان با خدا و دیگر از نظر عدم لزوم عمل در بعضی مراحل.

در مورد اول به اعتقاد فقها و عالمان دین، حقایق شرع بی واسطه انبیاء برای بشر قابل درک نیست، و عقل بشر هم وقتی در تلاشهای خود موفق بوده و به نتیجه می‌رسد که خود را بر ارشاد و هدایت شرعی تطبیق دهد. با این حساب بشر هرگز و در هیچ شرایطی از هدایت نبوت و شرع بی نیاز نمی‌باشد. در صورتی که صوفیه در مسلک خویش، برای بشر آن توانائی را قائلند که مستقیماً از خدا کسب فیض و هدایت نموده و به راهنمائی غیر مستقیم و مع الواسطه شرع نیازی نداشته باشد.

محیی الدین می‌گوید:

«علمای علوم رسمی، تا روز قیامت، هر نسلی، از نسل پیش کسب دانش می‌کند و در نتیجه موجب دوری نسبت‌ها می‌گردد، اما اولیای عرفان، مستقیماً از خدا کسب علم می‌کنند که خداوند علم را بر سینه آنان القاء می‌کند»^۱.

و در ترجیح باطن اولیاء، بر ظاهر شریعت به داستان خضر و موسی در قرآن استناد می‌کند.

۱) المناوی، ص ۲۴۶

و نیز می‌گویند خدا مانند شاهی است و پیامبر مانند پرده‌داری شمشیر به دست، خداوند به پیامبر گفته هر که بی اجازه تو خواست وارد شود، او را بکش و به دیگران هم اجازه عمومی برای ورود داده، در این حال اگر پیغمبر، کسی را که قصد دخول بی اجازه را دارد، بکشد، کارش بر صواب است و اگر دیگران هم بی اجازه آن پرده‌دار داخل شوند، بر صوابند^۱.

بدیهی است که چنین اظهاراتی با شرع موافق نبوده و عامل تکفیر ابن عربی و دیگر صوفیان به وسیله فقهای شرع گردیده است.

اما در مورد رفع نیاز از اعمال شرعی و عدم لزوم عمل به شرع در بعضی مراحل و حالات، گویند چون سالک در خدا فانی شود با او متعدد می‌گردد مانند قطره‌ای که چون به دریا برسد، تعینات قطره بودن، از او می‌رود. و چون در دریا فانی شده و جز دریا چیزی نیست می‌تواند بگوید: منم دریا و در این حال است که هر تکلیفی از عارف سلب می‌شود و احتیاج به شرع و رعایت ظواهر، و بجا آوردن عبادات و طاعات، از میان می‌رود زیرا فردی که مکلف به این احکام است، از میان برخاسته و جز خدا چیزی نیست، حتی برای عارف واصل دیگر کفر و ایمان در یک حکم است^۲.

گوید: نبوت جهت ظاهر ولایت، و ولایت جهت باطن نبوت است و نبوت جهت خلقی است، و ولایت جهت حقی و لذانبوت

۱) مدرک قبل.

۲) تاریخ تصوف، دکتر قاسم غنی، ج ۲، ص ۳۸۶.

منقطع می‌شود، ولی ولايت منقطع نمی‌شود.

و قیصری در مقدمه شرح فصوص الحکمه می‌گوید: «کمال ولايت را، نهايٰت نیست و بنابراین مراتب اولیاء نامتناهیند» آنگاه در مراتب انبیاء می‌گوید: «و از آنجا که پیغمبران مبعوث برای هدایت خلق، گاهی با تشریع و کتاب الهی همراه نبوده، و گاهی با تشریع همراه بودند، به دو دستهٔ مرسل و غیر مرسل تقسیم می‌شوند و مرسلان از لحاظ مرتبه، از غیر مرسلان برترند و پس از ایشان مرتبه انبیاء از همه برتر است به دلیل اینکه جامع هر دو مرتبه ولايت و نبوت می‌باشند، اگرچه ولايت‌شان، برتر از مقام نبوت و نبوتشان بالاتر از مقام رسالت‌شان می‌باشد از آن جهت که ولايت آنان جنبه و جهت حقیقیه ایشان است و نبوتشان جنبه و جهت ملکیّت آنان است چون به وسیلهٔ مقام نبوت است که با جهان ملائکه مناسبت پیدا می‌کنند، و وحی را از آنان دریافت می‌نمایند و رسالت‌شان جهت و جنبه بشریّت ایشان است که متناسب با جهان انسانی است. و سخن ابن عربی به همین نکته اشاره دارد که گفته: «مقام نبوت در مرتبهٔ بزرخ می‌باشد پائین تراز «ولی» و بالاتر از «رسول» و «مقام النبوة فی برزخ فوق الرسول و دون الولی» به این معنی که نبوت در مرتبه‌ای پائین تراز ولايت و بالاتر از رسالت است^۱

و این اعتقاد بر این اساس است که:

الف: ولی، عالم به شریعت و حقیقت و آگاه از ظاهر و باطن

(۱) شرح مقدمهٔ قیصری ص ۶۰۷، ۶۰۸

است، در صورتی که حوزه بعثت انبیاء و رسولان، تنها شریعت و ظاهر است.

ب: نبوت در رسالت محدود به زمان و مکان‌اند ولذا منقطع می‌شوند چنانکه هم‌اکنون منقطع شده اما ولایت محدود به زمان و مکان نیست، بلکه از ریشه سرمدیست و ابدیت و اطلاق است.

ج: نبی و رسول، علم و آگاهی خود را، به واسطه ملک و سایر عوامل وحی، از خدای می‌گیرند اما علم و آگاهی «ولی» مستقیماً و بالمبادره از باطن حقیقت محمدیه، یعنی ذات حق با تعین نخستین ذات، اقاضه می‌شود.

د: افضل اسماء الہی همان اسم «الولی» است و منشأ هر وجودی تعینی از اسماء الہی است بنابراین آن موجودی که مظهر اسم «الولی» بوده و ناشی از تعین به آن باشد از همه موجودات افضل خواهد بود.

نه هم چنانکه انبیاء را خاتمی است اولیاء را هم خاتمی است که وی فیوضات علم حقیقت را مباشرة و مستقیماً از حقیقت محمدیه دریافت می‌دارد^{۱)}.

۶ - خصومت و عداوت او نسبت به شیعه

چنانکه گفته شد برخی از علمای شیعه نیز وی را به این جهت نکوهش کرده‌اند که نسبت به شیعه عداوت شدیدی داشته و بیش از دیگر سنیان

۱) فصوص الحکم ص ۱۳۴، ۱۳۴، ۶۴، ۶۲، فلسفه عرفان ص ۱۸۱.

نسبت به شیعیان خصوصیت ورزنده است زیرا

اولاً: عده‌ای از خلفا از جمله متوکل عباسی را از جمله اقطابی به شمار آورده که هم دارای حکومت ظاهری بودند و هم حکومت باطنی در صورتی که همین متوکل از دشمنان سرسخت شیعیان و امامان ایشان بوده و حتی به هدم قبر امام حسین علی‌الله‌آل‌هی‌اصغر اقدام و شیعیان را از زیارت آن قبر شریف بازداشته است.

ثانیاً: در کتاب فتوحاتش آورده است که «رجبیون» در کشف، رواض را به صورت خوک می‌بینند. و این علامتی است که خداوند برای این گروه قرار داده است^۱.

۷ - نجات جمیع ملل از عذاب

از جمله اعتراضاتی که بر وی شده است، این است که وی همه گناهکاران حتی ملحدان و کافران را بالاخره ناجی و رستگار دانسته و به انقطاع عذاب به معنی درد و رنج حتی از کفار قائل شده و گفته است که کفار هم اگرچه در آتش دوزخ مخلدند، و هرگز از آن بیرون نمی‌آیند، ولی پس از مدتی آنان به آتش جهنم عادت می‌کنند و در نتیجه دوران عذاب پایان می‌پذیرد و زمان نعمت و ساعات فرا می‌رسد و عذاب، گوارا می‌گردد و در این حالت عذاب را به واسطه عذوبت طعمش «عذاب» می‌نامند که عذاب در اصل از «عذب» به معنی شیرینی گرفته شده

۱) فتوحات یکیه ج ۲، ص ۹

است.

و این قول ابن عربی مخالف اجماع اهل اسلام است و تمام مسلمانان اتفاق دارند که همان طور که اهل بهشت، در بهشت و نعمت مخلّد می‌باشند، کفار نیز برای همیشه در جهنم معذب خواهند بود و درد و شکنجه خواهند دید، اما ابن عربی، برای اینکه با این اجماع در ظاهر مخالفتی نکرده باشد، او هم به ظاهر به خلود در آتش دوزخ قائل شده و عذابشان را دائمی دانسته است اما در حقیقت خرق اجماع کرده است زیرا به قول مؤلف کتاب «محیی الدین بن عربی» این عقیده هولناک و در عین حال غریب و نواظهور را اظهار کرده است که کفار پس از مدتی که در آتش جهنم ماندند، آنان را به آتش عادتی و الفتی پیدا می‌شود و در نتیجه آتش برایشان شیرین و گوارا می‌گردد و عذاب، عذب می‌شود».

ملحوظه شد که او بسیار زیرکانه عذاب را از معنای اصطلاحیش که درد و شکنجه است، خارج گردانیده و برای آن معنای غیر اصطلاحی قائل گردید و به این وسیله هم با ظاهر اقوال مسلمانان به خلود کفار در آتش و عذاب الهی آشکارا از خود مخالفتی نشان نداد و هم عقیده خود را که با مقصود اهل اسلام از خلود کفار در عذاب مخالف است، به گونه‌ای موافق با آنان نمایاند به این صورت که قائل شد که در دوزخ در خصوص همه عاصیان، از جمله کافران، هم عذاب -به معنای درد و شکنجه متحقق است و هم عذاب به معنای عذب و گوارا، که گفت گناهکاران مدتی -البته مدتی مدید - از آتش رنج میبرند

و درد و شکنجه می بینند، اما این درد و شکنجه دائمی نیست و پایان کار همه عاصیان در همان آتش جهنم نعمت و خوشی خواهد بود و به این طریق عذاب به معنای درد به عذاب به معنای شیرین و گوارا تبدیل خواهد شد که عذاب از عذب و عذوبت است^۱.

و خلاصه فضل و رحمت الهی شامل جمیع بندگانش می شود که او رحمان الدنیا والآخرة است^۲.

نویسنده مذکور می افزاید:

«قابل توجه است که ابن عربی همان طور که دوام عذاب را واجب نمی داند، همین طور برای دوام نعمت هم وجوهی نمی بیند چنان که در فتوحات می نگارد، درست است که مرتبه الوهیت طلب می کند تا در عالم بلائی و عافیتی باشد اما از این لازم نمی آید که بلا و همین طور عافیت دائمی باشد، مگر این که خدا بخواهد، زیرا عالم ممکن است و هر ممکنی، همان طور که قابل یکی از دو حکم ضد است قابل انتفاعی یکی از آن دو حکم ضد نیز می باشد، بنابراین در دار آخرت، خلود در عذاب لازم نیست همان طور که خلود در نعیم، البته ممکن است»^۳.

چنانکه می بینیم، این یک نوع بازی با الفاظ است و لازمه آن به مسخره گرفتن عقیده عموم مسلمانان درباره عذاب خلود و جاودانگی

۱) فصول الحکم، فصل اسماعیلی، ص ۹۴ - شرح قیصری، فصل اسماعیلی - شرح کاشانی،

ص ۱۰۰. ۲) فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۱۶۴ - ۳۰۳.

۳) همان، ص ۲۶۴ - به نقل کتاب «محیی الدین بن عربی» دکتر جهانگیری، ص ۴۱۲

کیفرهاست و مخالفت صریح با آیات قرآن است. تعبیر به «خُلُود» در مورد آتش دوزخ در آیات زیادی از قرآن مجید آمده گاه به صورت وصفی (خالدون؛ خالدین) و گاه به صورت فعلی مانند آیه ۶۹ سوره فرقان درباره مشرکان و قاتلان وزناکاران بعد از اشاره به عذاب مضاعف آنها در قیامت می‌فرماید:

﴿وَيَخْلُدُ فِيهِ مُهَانًا﴾ «همیشه با خواری در آن خواهد ماند». و گاه این عنوان به صورت قیدی برای عذاب بیان شده چنان‌که می‌خوانیم: **﴿ثُمَّ قِيلَ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُوقُوا عَذَابَ الْخُلُدِ﴾** «سپس به ظالمان گفته می‌شود بچشید عذاب خلد را».

البته تعبیر «خلود» در آشکال مختلف آن، در مورد عذاب دوزخ بیش از ۳۰ بار در قرآن مجید آمده است و این واژه در مورد نعمتهاي بهشتی نیز در آیات فراوانی از قرآن مجید وارد شده است و تعبیرات دیگری نیز در قرآن مجید آمده است که عذاب ابدی در باره گروهی از مجرمان مسلم است.

«خلود» در لغت و کلمات مفسران و لسان شرع به معنی دوام وابدیت است^۱.

بنابراین، این پندار ابن عربی با هیچ‌یک از آیات خلود و جاودانگی عذاب سازگار نیست. مخصوصاً در بعضی از آنها تصریح شده است که هر زمان پوستهای تن آنها از میان برود، خداوند آن را به

۱) در این باره به لسان‌العرب، مقاييس اللغة، صحاح اللغة - تفسير مجتمع البیان - تفسير قرطبي، ج ۱، ص ۲۰۷ - تفسير مراغي، ج ۱، ص ۶۹ - المنار، ج ۱، ص ۳۶۴

پوست نوینی تبدیل می‌کند تا عذاب الهی را بچشند و اصولاً تهدید به خلود در آتش، تهدید به عذاب دائم است و اگر مبدل به نعمت جاودانی گردد، تهدیدآمیز نیست^۱.

این‌گونه تفسیر درباره «خلود» دلیل بر این است که ابن عربی نه تنها بررسی دقیق روی آیات قرآن نداشته، حتی بررسی اجمالی هم ننموده است و اگر کسی آیات خلود را بخواند تضاد آنها با این‌گونه سخنان زشت و زننده و بی‌مأخذ روشن می‌شود.

به علاوه باید توجه داشت که عادت کردن انسان به ناراحتیها حد و مرزی دارد پاره‌ای از ناراحتیها جزئی است که انسان باگذشت زمان به آن عادت می‌کند ولی ناراحتیهای شدید همیشه شخص را رنج می‌دهد و محال است کسی چنان عادت کند که نه تنها احساس درد نکند، بلکه احساس لذت هم بکند!!

۸ - ایمان فرعون

ابن عربی فرعون را مؤمن می‌داند و می‌گوید:
 «فَقَبْضُهُ طَاهِرًا مَطْهَرًا لَيْسَ فِيهِ شَيْءٌ مِنَ الْخُبُثِ لَاَنَّهُ قُبْضَهُ عِنْدَ اِيمَانٍ».

«پس خداوند جان او را گرفت، درحالی که هیچ‌چیز از پلیدی در آن نبود چرا که به هنگام ایمان وی، جانش را گرفت» و پیش از آن که به گناهی آلوده شود و اسلام و

۱) در این باره به تفسیر پیام قرآن جلد ۶، ص ۴۷۳ تا ۵۰۳ مراجعه شود.

ایمان، گناهان گذشته را محو می‌کند و خداوند فرعون را آیتی ساخت بر عنایت خویش نسبت به کسانی که اراده عنایت در حق ایشان کند، تا آنجاکه خود در قرآن فرموده: «هیچ‌کس از رحمت وی نومید نگردد»^۱.

او با اینکه از معصیت فرعون و خلودش در نار سخن گفته^۲، ولی با وجود این، برخلاف عقیده عموم مسلمانان، اکثر تعبیرات وی صراحت در صحبت ایمان فرعون و نجاتش از عذاب آخرت دارد.

البِّهِ اِيَّهُ شَرِيفَةُ ۝ وَ جَاؤْنَا بِنَّىٰ إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَبَعَهُمْ فِي زَعْوَنَ وَ جُنُودُهُ بَغْيًا وَ عَدْوًا حَتَّىٰ إِذَا أَذْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَ أَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ ۝ .^۳

«بنی اسرائیل را از دریا عبور دادیم و فرعون و لشگرش از سر ظلم و تجاوز به دنبال آنها رفتند تا هنگامی که غرقاب دامن او را گرفت و گفت: ایمان آوردم که هیچ معبودی جز کسی که بنی اسرائیل به او ایمان آورده‌اند، وجود ندارد. و من از مسلمین هستم». دلالت به ایمان فرعون دارد اما قاطبه اهل اسلام معتقدند که چون فرعون وقتی ایمان آورد که یقین به هلاکت داشت بنابراین ایمانش ایمان الجاء و بأس بود لذا ایمانش نافع نیفتاد و مستحق ثواب نگردید.^۴.

اما ابن عربی برخلاف اهل اسلام معتقد است که ایمان فرعون پیش از تیقّن وی به هلاکت و ظهور احکام دار آخرت از ثواب و عقاب و

۱) فصوص الحكم، فض موسوی، ص ۲۰۱ - فتوحات، ج ۲، باب ۱۹۸ ص ۴۱۰.

۲) مثلاً در کتاب فتوحات، ج ۱، ص ۳۰۱ - مجرمینی را که از تشنجهنم خارج نمی‌شوند، چهار طایفه شمرده و طایفه اول را فرعون و امثال وی دانسته است.

۳) سورة يونس: ۹۰.

۴) شرح فصوص کاشانی، ص ۲۴۱ - شرح قیصری، فض هارونی، ص ۴۳۵.

نعم و جحیم واقع شده و ایمان الجاء و بأس نبود لذا پذیرفته شده و سبب نجاتش از عذاب گردیده است.

ظاهراً ابن عربی از آیه بعدی غفلت داشته که خداوند فرعون را مخاطب ساخته و فرموده: **﴿الآنَ وَ قَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَ كُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾** «اکنون ایمان می‌آوری درحالی که قبل از این طغیان و گردنکشی و عصيان نمودی و در صف مفسدان فی الأرض و تبهکاران قرار داشتی».

و در آیه دیگر هم می‌خوانیم:

﴿وَ لَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّىٰ إِذَا حَضَرَ أَحَدُهُمُ الْمَوْتُ قَالَ: إِنِّي تُبَثُّ الْآنَ﴾

«برای کسانی که کارهای سوء انجام دهند و به هنگام فرارسیدن مرگ توبه کنند، توبه‌ای نیست».

۹ - استغناء از معرفت امام زمان

دیدیم که فیض کاشانی وی را به این جهت سرزنش کرده که ابن عربی خود را از شناختن امام زمان بی‌نیاز پنداشته است. ولی باید توجه داشت که او به امامت نوعی قائل بوده^۱. بنابراین امام زمانی که ابن عربی خود را از شناختن وی مستغنی دانسته، معلوم نیست آن امام زمانی باشد که مورد قبول و اعتقاد فیض کاشانی و سایر شیعیان اثنی عشری است.

(۱) شرح فصوص کاشانی، ص ۲۴۱ - شرح قیصری، فص هارونی، ص ۴۳۵

گذشته از این اعتراضات، اعتراضات دیگری نیز بروی وارد شده از قبیل قول به نبوت عامه، خطای حضرت نوح، انکار حشر جسمانی، امامت عامه، عقیده به تشبیه؛ بالاخره سبب کفر نصاری.

ناگفته نماند: اینها قسمتی از انتقادات و اعتراضاتی است که بزرگان علماء به ابن عربی کرده‌اند ولی باید توجه داشته باشیم که انتقادات و اعتراضات اصولی و اساسی منحصر به اینها نیست حقیقت این است که مقالات صوفیه و طریقة تصوف با تعالیم اسلام به ویژه مذهب حقّة تشیع سازگار نیست و در بسیاری موارد با قوانین دین مبین اسلام معارض می‌باشد.

با همه احتیاطی که بزرگان صوفیه در گفتار و رفتار خود داشته و همیشه می‌کوشیده‌اند که بهانه تکفیر و مزاحمت و اعتراض به دست مدعیان به اصطلاح ظاهربین ندهند، باز در همه حال دست از بیان عقاید خود برنداشته به کنایه و اشاره و رمز به آنها اشاره نموده‌اند، منتهی به گفتار خود لباس شرع پوشانیده با زبان کتاب و سنت اهل طلب و استعداد را ارشاد کرده‌اند. مثلاً «جنید بغدادی» یکی از بزرگان صوفیه و از اصحاب صحو است و برخلاف اصحاب سُکر از قبیل بازیزد بسطامی و حلاج و خرقانی و ابوسعید ابوالخیر صوفیه را به رعایت شرع و به کار بستن اوامر و نواهی ارشاد می‌کرده، در عین حال تعلیم می‌داده که بجا آوردن ظواهر شرع عبث و بی‌فائده است و بر سالک است که به معنی و باطن شرع ناظر باشد^۱.

۱) تاریخ تصوف در اسلام، ص ۴۳۲ - ۴۲۹

ابن عربی هم نظیر این سخن را در کتابهای خود مکرر گفته است. پس جائی که آنها خود را مقید به اسلام نمی دانند و اصولاً مذهب را در متن تجربه‌های صوفیانه خود قرار نمی دهند پس چه لزومی دارد ما تصوف را «اسلامی» و صوفیان را مسلمان بدانیم و فقط در کادر اسلام مورد مطالعه و تحقیق قرار دهیم؟! زیرا اصول طریقت تصوف با اصول اسلام معارض است. ولذا امامان اهل بیت علیهم السلام تصوف و صوفیگری را بدعت دینی دانسته و پیروان خود را از پیروی صوفیان بر حذر داشته‌اند در این رابطه احادیث بسیاری از معصومین علیهم السلام وارد شده است که شیخ حرّ عاملی صاحب کتاب شریف «وسائل الشیعه» کتابی موسوم به «الإثنی عشریه» در ردّ و نکوهش صوفیه نوشته و صدّها روایت در نکوهش آنها نقل کرده است وی می‌نویسد:

«جميع الشیعه أنکروهم (ای الصوفیة) و نقلوا عن ائمّتهم
أحادیث كثيرة فی مذمّتهم و صنف علماء الشیعه كتاباً كثيرة فی ردّهم و
کفرهم منها كتاب الشیخ المفید فی الردّ علی أصحاب الحلّاج و ذکر فیه
أن الصوفیة فی الأصل فرقتان حلولیة و اتحادیة»^۱.

«تمام شیعیان فرقه صوفیه را انکا نمودند و از امامان خویش احادیث بسیاری در نکوهش آنان نقل کردند و علماء شیعه کتابهای بسیاری در ردّ این فرقه و اثبات کفر آنان تألیف نمودند که از آن جمله کتاب شیخ مفید در ردّ بر اصحاب حلّاج است که در آن آمده است که صوفیه در اصل دو فرقه می‌باشند: حلولیه و اتحادیه».

(۱) الإثنی عشریه، ص ۵۳

عشق از دیدگاه ابن عربی

با آنکه عشق از مسائل مهم تصوف است، عرفا در تعریف و تحدید آن، اظهار ناتوانی می‌کنند ابن عربی که عشق را دین و ایمان خود می‌داند، می‌گوید: «أَدِينُ بِدِينِ الْحُبِّ أَنِّي تَوَجَّهُ إِلَى كَائِبِهِ، فَالْحُبُّ دِينِي وَإِيمَانِي». درباره آن می‌گوید: «هر کس که عشق را تعریف کند، آن را نشناخته، و کسی که از جام آن جرمه‌ای نچشیده باشد، آن را نشناخته و کسی که می‌گوید: من از آن سیراب شدم، آن را نشناخته، که عشق شرابی است که کسی را سیراب نکند» به این معنی که تا تجربه شخصی در کار نباشد، با حد و رسم منطقی قابل شناسائی نیست.

ابن عربی در فصوص می‌نویسد:

«وقتی مرد زنی را دوست می‌دارد، خواستار جماع کردن با او که كامل‌ترین نوع ممکن جمع آمدن و آمیزش در عشق است، می‌شود در صورت ترکیبی عناصر، تألیف و اجتماعی به شدت وحدت عمل مجامعت و مباشرت جنسی نیست، از طریق آمیزش جنسی، شهوت همه اجزاء بدن را فرا می‌گیرد و به همین دلیل شرع مقدس اسلام، غسل كامل بدن را پس از مصاحبত حکم فرموده است، طهارت باید كامل و تمام باشد. همچنان که فنای مرد در زن به هنگام ارزال و تمتع جنسی، كامل و تمام بوده است و چون خداوند غیور و نسبت به بندۀ خود حسود است و برنمی‌تابد که بندۀ اش مرتکب این خطأ و قصور شود، که از کسی جز خالق خویش لذت برد و کام گیرد، از این‌رو امر فرموده است که مرد با انجام دادن آداب غسل، طاهرگردد تا در رؤیت باطنی به سوی

کسی روی آورد و بازگردد که فی الواقع در او فانی شده بود، چه در حقیقت جز این چیزی نیست»^۱.

بعضی به استناد این نوشه: «فنا، و بقای صوفیه را چنین تعبیر کرده‌اند: «گداختن و ذوب شدن در زن یا پسر بچه امرد».

چنانکه پدر مولانا «بهاء ولد» در شرح مزه محبت و عشق و جمال خدامی گوید:

«در عشق الله، همه اجزاء از اجزای من مست می‌شوند و خوش می‌شوند چنانکه در وقت راندن شهوت، همه اجزاء خوش شوند»^۲.

ابن عربی خود آشکارا می‌گوید:

«زن بهترین مجال و مظهر پرورده‌گار است و وصلت با اوی همتراز اتحاد با خدادست چون مرد زن را همان‌گونه دوست می‌دارد که خداوند انسان را بدین جهت که کل عاشق جزء خود است و بالعکس»^۳.

به اعتقاد ابن عربی، عشق عالی‌ترین صورت نیایش و عبادت خدادست و رؤیت خدا در زن، کامل‌ترین نوع رؤیت حق است زیرا خداوند به صورت غیر مادی (مجرد) مشاهده نمی‌شود.^۴.

ابن عربی در جای دیگر می‌گوید:

«چون زن، در اصل، از دنده کوچک آدم، آفریده شده است، نزد

(۱) فصوص الحكم، ص ۲۰۱ چاپ بورکهارت، ۱۹۵۵ (۱۹۷۴).

(۲) معارف بهاء ولد، ج ۱، ص ۲۹ و ۸۹. (۳) بنقل، عشق صوفیانه ستاری، ص ۲۳۵.

(۴) فتوحات، به نقل عشق صوفیانه، ص ۲۳۵.

مرد همان مرتبه صورتی را دارد که خدا انسان کامل را به آن آفریده است که همان صورت حق است همچنین خدا زن را جلوه‌گاهی برای مرد قرار داده است، چون اگر چیزی جلوه‌گاهی برای بیننده باشد، در آن صورت جز خودش را نمی‌بیند. از این‌رو، چون مرد در این زن، خویشتن را ببیند، عشق و گرایشش به او فزونی می‌گیرد، زیرا آن زن، صورت او است، از سوی دیگر، دیدیم که صورت مرد همان صورت خداست که مرد بر طبق آن آفریده شده است. پس مرد، جز خدا را در زن نمی‌بیند، اما همراه با شهوت عشق ولذت بردن از وصال. مرد به درستی و با عشقی راستین، در او فنا می‌شود و جزئی در وی نیست مگر این که آن جزء در زن است و عشق در همه اجزائش راه می‌یابد و همه وجود او به زن تعلق می‌گیرد و از این‌رو در همانند خویش، کاملاً فنا می‌شود^۱. وی در جای دیگری تصريح می‌کند که شهود حق در زنان بزرگترین و کامل‌ترین شهود است^۲.

نکته قابل توجه این که: در نظریه عشق ابن عربی، اشاره او به ناسازگاری میان عقل و عشق است: هر عشقی که در عاشق، عقلی یا تعقلی باقی گذارد که جز به محبویش بیندیشد، عشق ناب نیست و حدیث نفس است که گفته‌اند: خیری در عشقی نیست که با عقل تدبیر کند^۳.

ابن عربی ناسازگاری میان عشق و عقل را چنین تحلیل می‌کند که

۱) الفتوحات، ج ۴، ص ۴۵۴.
۲) فصوص، ص ۲۱۷.

۳) الفتوحات، ج ۲، ص ۳۲۶.

عشق بر نفوس چیره‌تر از عقل است و این از آن روست که عقل، دارنده خود را مقید می‌سازد، درحالی که از اوصاف عشق گمراهی و سرگشتشگی (حیرت) است و حیرت هم با عقلها ناسازگار است زیرا عقل موجب جمع انسان و حیرت موجب پراکندگی وی است. از گمراهیهای عاشق، یکی این است که می‌پنداشد که محبوب او در چشم هر کسی نیکو است و در او آن می‌بیند که عاشق در او می‌بیند. این از حیرت است. گمراهی دیگر عاشق این است که در گزینش راههایی که او را به محبوبش می‌رساند متحیر است و با خود می‌گوید: این کنم یا آن کنم تا بدان وسیله به محبوبم برسم. وی همچنان در حیرت است، زیرا می‌پنداشد که لذت حسی در کنار محبوبش بیشتر از آن لذت در خیال است و این به سبب چیرگی درون بر چنین عاشقی است که از «لذت تخیل» در خواب غافل است چه این لذت بیشتری دارد تا خیال، چون اتصالی بیشتر از خیال به محبوب دارد.^۱

ابن عربی سرانجام نتیجه می‌گیرد که عشق با عقل در یک محل گرد نمی‌آیند، پس ناگزیر، حکم عشق با حکم عقل در تناقض است. عقل سخن می‌گوید: اما مجنون عشق لال است.^۲

نفوذ ابن عربی

ابن عربی در سایه پشتیبانی حامیان پرنفوذ در دوران زندگی به

(۲) همان، ج ۲، ص ۱۱۲.

(۱) همان، ج ۲، ص ۳۳۸.

سبب عقاید خود جز یکبار به خطر نیفتاد و آن هم در مصر بود.^۱ با وجود این که فقهاء و متکلمین او را ملحد و زندیق شمردند، ولی آثار او در اکثر عرفاء و متصوفه بعد، خاصه در ایران و آسیا صغیر نفوذ و قبول تمام یافت و عده‌ای از اندیشمندان و عارفان که احياناً از اقطاب بزرگ زمان به شمار می‌آمدند، با نظر تحسین و اعجاب به وی نگریستند و به بیان افکار و شرح و تدریس آثارش همت گماشتند از اینجاست که می‌بینیم پس از وی اصول عرفان بالاخص اصل وحدت وجود وی همواره محل تأمل و موضوع سخن عرفا و سران صوفیه قرار گرفته و کتابهاش به ویژه کتاب فصوص الحکم وی در حوزه‌های علمیه از جمله کتب درسی عرفان به حساب آمده و در اعصار و قرون متمامی شارحان و استادان به شرح و تدریسش اهتمام ورزیده و به حل مشکلات و توضیح کنایات و اشاراتش به خود بالیده‌اند و از پیشگامان این عده، «عبدالله بدر حبشه» و «اسماعیل سودکین» هستند که از یاران و همفرکران نزدیک و از شاگردان مورد علاقه و یا به تعبیر خودش، از فرزندان روحانی وی بوده‌اند. «عبدالله» به منظور انتشار افکار و عرفان وی کتابی به نام «الأنباء على طريق الله» نوشته و او را با عنوانین و القاب زیاد ستوده آنچه را که از تنبیهات و ارشادات در طریق الى الله شنیده بوده آورده است.^۲

اسماعیل هم با توضیحاتی از استاد، کتاب تجلیات وی را شرح کرده و بدین وسیله به تقریر و تحکیم افکارش پرداخته است و در آغاز

(۱) نفح الطیب، ج ۱، ص ۵۸۰.

(۲) محبی الدین بن عربی، ص ۴۲۳ چاپ دانشگاه تهران.

شرحش با عنایتی پرشکوه به تجلیل افکارش پرداخته است.^۱

ولی قوی‌ترین عامل در اشاعه تعالیم او آثار مرید و دست‌پرورده وی «صدرالدین محمد بن اسحاق قونوی» (متوفی ۷۳۶) و خانقاہ وی در قونیه بود که صوفیان در آن گرد می‌آمدند و بسیاری از ایشان کسانی بودند که از برابر مغلولان گریخته وارد آناتولی شده بودند.

صدرالدین که خود عارف برجسته و عالمی بزرگ بود، به شرح و تقریر عرفان ابن عربی اهتمام ورزید و اکثر مبانی فکری و معارف عرفانی استاد را پذیرفت و شرح و تدریس کتب و تحقیق در آن را به عهده کرفت و عقاید او را به وجهی که مطابق شریعت باشد، تقریر کرد و فهم درست مقصود شیخ از وحدت وجود که اصل اصیل و رکن رکین عرفان وی است، جز به تبع و تحقیقات صدرالدین امکان پذیر نبود^۲ و کتابهایی از قبیل: تأویل سورة الفاتحة، مفتاح الغیب، نصوص، فکوک، شرح الحديث و به زیان پارسی «تبصرة المبتدی» و «المفاوضات» تألیف کرد که همه در شرح و بیان و تقریر و تحقیق تصوف و عرفان استادش ابن عربی است.

او علاوه بر تألیف، جهت اشاعه عرفان ابن عربی، حوزه درسی گرمی هم به وجود آورد و شاگردانی تربیت کرد از آن جمله است: فخرالدین ابراهیم همدانی مشهور به عراقی شاعر (متوفی ۸۸۶ یا ۸۸۸) لمعات که در واقع عصاره و خلاصه فصوص است، از رشحات قلم او است.

(۱) محیی الدین بن عربی، ص ۴۶۴ و ۴۲۴. (۲) نفحات الأنس، ص ۵۵۶.

جامی در نفحات الأنس آورده است که: شیخ عراقی بعد از زیارت به جانب روم رفت و به صحبت شیخ صدرالدین قونیوی رسید و از وی تربیت یافته و جماعتی فصوص می‌خوانندند استماع کرد و در اثنای استماع آن لمعات را نوشت، چون تمام کرد، به نظر شیخ آورد، شیخ آن را پسندید و تحسین کرد^۱. او بتألیف آن اصول و اسرار عرفان ابن عربی به ویژه اصل وحدت وجود وی را به زبان نظم و نظر پارسی درآورده و در اختیار پارسی‌گویان قرار داد و بالاخره این ترجمه آزاد و ملخص (فصوص) به فارسی عقاید ابن عربی را تا مشرق ایران کشانید تا آن حد که «لوایح» جامی به تقلید از آن نوشته شده است^۲.

عراقي لمعات را به روش و طریقه ابن عربی تأليف نموده و به جای کلمه «وجود» لفظ «عشق» را که در جمیع مواطن و بروزات هستی عین وجود است، منشأ ظهور تعیین و سبب تحقق و تحصیل عالم، بلکه علت تجلی در مراتب واحدیت و واحدیت دانسته لذا عشق را در موطنی مقام خیب الغیوب و در مرتبه متعدد با جمیع کمالات و شؤون و در مشهدی ظاهر در کسوت اسماء و صفات و اعیان و ماهیات و در مرتب خلقی عشق را ساری در کلیه مظاہر می‌داند، واز باب اتحاد عاشق و معشوق و عشق از برای حب جلوه‌های گوناگون قائل شده است^۳.

عشق در پرده می‌نوازد ساز هر زمان زخمه‌ئی کند آغاز

۱) نفحات الأنس، ص ۶۰۳.

۲) لوایح، تهارن، ۱۳۲۷ هـ.

۳) مقدمه مشارق الداری، از سید جلال الدین آشتیانی، ص ۴ و ۵ پاروچی.

همه عالم صدای نغمه اوست که شنید این چنین صدای دراز از این عده است: «مؤیدالدین بن محمد جندی» (متوفی حدود ۷۰۰) او هم از شاگردان صدرالدین و مانند وی از شارحان و تابعان ابن عربی است که اصول عرفان وی را پذیرفته و بعضی از کتابهایش از قبیل «موقع النجوم» و «فصوص الحكم» را شرح کرده است. عبدالرحمان جامی شرح وی راولین شرح و مأخذ سایر شروح فصوص می‌داند.^۱

جندی کتابی هم به زبان پارسی به نام «نفحۃ الرُّوح»^۲ و تحفۃ الفتوح در عرفان نظری و عملی مطابق اصول عرفان ابن عربی تألیف کرده و در مقدمه آن تا حد ممکن به ستایش مقام معنوی وی پرداخته و چنین نوشته است: «أكمل ورثة مقامات ختمية و جامع جوامع كمال جمعية، خاتم ولایت محمدي و حامل مراتب و مناصب احمدی پیشوای ارباب تحقیق و مقتدائی اصحاب طریق شیخ کامل و وارث اکمل محیی الحق و الدین صدرالاسلام والمسلمین ابو عبدالله محمد بن علی بن العدی الحاتمی الطائی».

از آن جمله است: سعیدالدین فرغانی (متوفی حدود ۷۰۰) از صوفیان بنام عصر خود و از پیروان و شارحان ابن عربی که از صدرالدین درس خوانده و در فهم اصول عرفان ابن عربی به مقام والائی نائل آمده و قصيدة تائیه ابن فارض را به دو زبان پارسی و عربی به ترتیب به نامهای «مشارق الدراری»^۳ و «منتھی المدارک»^۴ شرح کرده است.

۱) نفحات الانس، ص ۵۵۸.

۲) نفحۃ الرُّوح و تحفۃ الفتوح، ص ۴ خطی دانشگاه تهران.

۳) با مقدمه و تعلیقات سید جلال الدین اشتیانی به سال ۱۳۵۷ هـ ش در دانشگاه فردوسی

از این عده است: کمال الدین عبدالرزاق کاشانی (متوفی ۷۳۶)^۵ اندیشمند، مشهور شیعی. او شارح «منازل السائرين» و «فصوص الحكم» و یکی از اساتید عرفان و از محققان صوفیه و از مدرسان نامدار عصر خود می‌باشد که مدتها در هرات و قونیه و شام به تدریس اشتغال داشت و به دو زبان عربی و فارسی تألیف کرده است از مؤلفات عربی وی «تأویلات القرآن»، «شرح منازل السائرين»، «اصطلاحات الصوفية» و «شرح فصوص الحكم» است^۶.

شرح فصوص وی از شروح معتبر و همواره مورد مراجعه شارحان و مدرسان آن کتاب بوده است از نوشه‌های فارسی وی کتاب تحفة الإخوان فی خصائص الفتیان است که اصل آن به زبان عربی بوده است.

بعضیها تأویلات القرآن را به ابن عربی نسبت داده‌اند درحالی که خود در این تفسیر و در شرح اصطلاحات صوفیه تصریح نموده است که این تفسیر اثر او است^۷.

و در میان شرح‌های مشهور فصوص الحكم می‌توان از شرح داود بن محمد بن محمد رومی قیصری ساوی (متوفی ۷۵۱) نام برد وی در تصوف مرید و شاگرد عبدالرزاق کاشانی بوده، کتاب فصوص الحكم را نزد وی خوانده و مانند استادش کاشانی به شرح قصيدة تائیه ابن فارض

مشهد چاپ شده است.

(۴) کشف الظنون، ج ۲، ص ۱۸۵۸.
(۵) سال فوت کاشانی را ۷۳۰، ۷۳۱ و ۷۳۵ نیز نوشته‌اند.

(۶) نفحات ص ۴۸۲.
(۷) مقدمه مشارق الداری، ص ۴.

پرداخته و فصوص ابن عربی را نیز شرح کرده است به شرح فصوص خود مقدمه‌ای نوشته که در آن تصوف و عرفان ابن عربی را به صورتی منظم با عباراتی روشن و محکم بیان کرده است شرح فصوص وی از شروح دیگر فصوص، بیشتر مورد توجه طالبان عرفان قرار گرفته است.

از این عده می‌توان از سید حیدر آملی (م ۷۸۷) و شاه نعمة الله ولی کرمانی (۸۰۹) و صائب الدین علی بن محمد ترکه اصفهانی (متوفی ۸۲۵) و عبدالرحمان جامی (متوفی ۸۹۸) و عزیزالدین نسفی و عبدالکریم جیلی (متوفی ۸۱۱) و معین الدین میبدی (متوفی ۷۸۰) و ابن ابی جمهور (متوفی بعد از ۸۷۸) نام برد که از شارحان و ناشران و استادان عرفان ابن عربی در ایران بوده‌اند.^{۱)}

یکی از کسانی که در عالم تشیع بیش از همه به تمجید و تحسین ابن عربی پرداخته و اثارش متأثر از افکار اوست، ملاصدرا می‌باشد. ملاصدرا در جاهای مختلف با خضوع و خشوع بسیار در مقابل ابن عربی سر فرود می‌آورد و در آثارش از کسی مانند او ستایش نمی‌کند اصولاً آثار ملاصدرا خصوصاً اسفار او ناظر به مبرهن ساختن حوادثی است که ابن عربی به کشف و شهود به آن رسیده است ولذا می‌بینیم که در جای جای اسفار از فصوص الحكم فتوحات مکہ ابن عربی مستقیماً یا غیر مستقیم نقل قول می‌شود ولذا به قول بعضیها: «اگر کتاب کبیر اسفار را مدخل و یا شرح فصوص و فتوحات بدانیم، ناطق به

۱) دکتر جهانگیری، محیی الدین بن عربی، ص ۴۳۳

صوابیم»^۱.

پس از ملاصدرا، حکماء دیگر از حکمت متعالیه وی پیروی کرده‌اند و اینها غالباً کسانی هستند که همگی از شارحان و پیروان و معلمان آثار محیی‌الدین در عالم تشیع هستند و از میان آنها می‌توان از میرزا محمد رضا قمشه‌ای، میرزا هاشم اشکوری و میرزا ابوالحسن جلوه نام برد، این حکما خود اعتراف دارند که آنچه از معارف ذوقی و حقایق، شهودی و تفسیر انفسی آیات در اسفار و دیگر کتب ملاصدرا و کتب و رسائل شاگردانش تا زمان ما وجود دارد، از شیخ اکبر و فصوص و فتوحات و دیگر کتب او است^۲.

گویند: عقاید ابن عربی در یمن همه‌جا تعلیم داده می‌شد به خصوص در «زبید» که مخالفتهای بسیار برانگیخت و بعضی از فقهیان و قاضیان از مراجع گوناگون شرعی فتوا خواستند و فتواهایی مشعر بر این‌که عقاید ابن عربی بدعت است، و هر کلمه از «فصوص» کفر است توسط اشخاصی چون: تقی‌الدین سبکی (متوفی ۷۴۵) و بدرالدین جماعة (متوفی ۷۶۷) و ابن تیمیه (متوفی ۷۲۸) صادر شد^۳.

ابن خلدون (متوفی ۸۰۸) در کتاب «شفاء السائل» افکار صوفیانه ابن‌العربی را مورد بحث قرار داده و آنها را بی‌معنی و بدعت‌آمیز یافته و کتابهای زیادی در رد او نوشته شده است.

از کتابهایی که در رد یا تأیید ابن عربی نوشته شده معلوم می‌شود

(۱) حسن زاده آملی، مقاله عرفان و حکمت متعالیه، ص ۳۷.

(۲) دائرة المعارف تشیع، ج ۱، ص ۳۴۹. (۳) بروکلمان دوم، ص ۸۶، ۱۰۶.

وی نفوذ زیادی در میان عرفا و صوفیه و فلاسفه شیعه و سنتی داشته است و در حال حیاتش و نیز بعدها کسانی به شرح برخی از آثارش پرداخته‌اند به گونه‌ای که گاه چندین شرح بر یک اثر ابن عربی و از دیدگاه‌های شارحان متعدد نوشته شده است و بیشترین شرح و تعلیقات را بر کتاب «فصوص الحکم» او نوشته‌اند. «بروکلمان» از ۳۵ شرح نام می‌برد^۱ در حالی که عثمان یحیی به ۱۲۰ شرح اشاره می‌کند^۲. و این کتاب از همان آغاز بیش از سایر آثار وی مورد توجه بوده است. به قول استاد جلال الدین آشتیانی: «شاید بتوان گفت هیچ کتابی به اندازه فصوص مورد توجه طلاب و محصلان این فن قرار نگرفته است به همین مناسبت شروح و تعلیقات فراوانی بر این کتاب از عربی و فارسی و ترکی نوشته‌اند^۳.

تعداد شروح و تعلیقات معروف در حال حاضر از صد کتاب تجاوز می‌کند و تعداد کتبی که در ردّ و نقد آن و همچنین رسائلی که در دفاع از متن کتاب مؤلف آن نگاشته شده، کمتر نیست فتاوی دینی و آرای اظهار شده از سوی فقهاء و مورخان و مفسران و علمائی حدیث و کلام هم درباره آن، به راستی از حدّ شمارش بیرون است با تبع در کتابی که سخاوی مورخ و ناقد مصری در قرن دهم راجع به ابن عربی جمع آوری نموده معلوم می‌شود که تعداد فتاوی علمائی مذاهب در مورد ابن عربی و کتابش بیش از یکصد و سی رأی و فتواست که تنها در

۱) دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۴، ص ۲۳۲.

۲) مدرک قبل.

۳) مقدمه بر شرح مقدمه قیصری، ص ۱۲ پاورقی.

طول دو قرن و نیم پدید آمده‌اند^۱.

با این همه نفوذی که ابن عربی در حوزه‌های علمیه شیعه و سنی دارد، ولی یکی از علاوه‌مندانش چندین صفحه از کتاب خود را به تعریف و توصیف او اختصاص داده و در پایان گفته است:

«باری سخن درباره هویت و شخصیت محیی‌الدین طول کشید ولی طولی ممدوح و پسندیده بود چرا که این مرد صاحب فضیلت در میان ما مظلوم واقع شده است»^۲.

می‌بینیم همین نویسنده از مظلومیت محیی‌الدین عربی در میان شیعیان زیان به شکوه‌گشوده و با تعریف و توصیف زیاد از حد از هویت و شخصیت وی به مقام دفاع برآمده است در صورتی که همه می‌دانیم محیی‌الدین عربی و آثارش در مجتمع علمی ما مورد توجه بوده است و بر فصوص الحکم او شروح و تعلیقات زیادی نوشته شده است که سهم ایرانیان در این نگارشها سخت در خور نگریش است گفته‌اند که از یک‌صد و پنجاه شرح فصوص فهرست شده ۱۳۰ شرح را ایرانیان نوشته‌اند^۳. و به هر روی، بخش و سهم قابل ملاحظه‌ای از شروح فصوص به فارسی نوشته شده است. قدیمی‌ترین شرح فارسی فصوص که می‌شناسیم ظاهراً «نصوص الخصوص فی ترجمة الفصوص» نوشته بابا رکن‌الدین شیرازی است و جدیدترین آنها شرح فارسی استاد حسن‌زاده آملی

(۱) مقدمه نقد الفصوص، صص ۱۳ - ۱۴. (۲) روح مجرّد، ص ۴۳۳.

(۳) دانشنامه جهان اسلام، ج ۱، صص ۳۳ و ۳۴

است به نام «مُمِدَّ الْهَم» در شرح فصوص الحکم^۱.

و در بعضی حوزه‌ها از کتب درسی به حساب می‌آید و بعضیها چنان شیفتۀ آراء و افکارش هستند که گفتارش را وحی منزل می‌دانند! با این حساب آیا او در میان ما مظلوم واقع شده است؟ بسیار عجیب است. همین مؤلف از مظلومیت ائمه اهل بیت علیهم السلام که مظلومیتشان ما بین زمین و آسمان و پهناى تاریخ را پر کرده است، شکوه نمی‌کند و ناراحت نیست از این که چرا نهج البلاغه امام علی علیهم السلام و صحیفة سجادیه سیدالساجدین امام زین العابدین علیهم السلام در حوزه‌های شیعه مورد توجه نیست؟! چرا شروح و تعلیقه‌های مفصل و محکم از طرف علمای بزرگ شیعه به این کتابها نوشته نشده است؟ آیا این در دآور نیست که می‌بینیم تاکنون شرحی مناسب با عظمت نهج البلاغه نوشته نشده است؟ آیا این ناراحت کننده نیست که ائمه اطهار علیهم السلام حتی در میان شیعه‌ها و حوزه‌های علمیه ناشناخته هستند؟ و صحف ادعیه و اذکاری که از آنان صادر شده و بیانگر مقامات و مدارج عالی انسانی است، از متون کتب درسی نمی‌باشد؟!

شاه نعمة الله ولی (ناشر مکتب ابن عربی در ایران)

مکتب ابن عربی و تعلیم او در مسائل مربوط به وحدت وجود، فیض اقدس و فیض مقدس، مسأله ولایت، و موضوع انسان کامل، عنوان وحدت جوهری ادیان و نظائر آنها به وسیله شاگرد

۱) سازمان چاپ و انتشارات وزرات فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸.

دست پروردۀ اش صدرالدین قونوی (متوفی ۶۷۱ یا ۶۷۳) در میان صوفیه تدریجیاً انتشار یافت و امثال فخرالدین عراقی، مؤید الدین جندی و سعدالدین فرغانی در نشر آن، چنان شوق و علاقه‌ای نشان دادند که تدریجیاً در مدت یک قرن مکتب ابن عربی به طور بارزی بر تفکر صوفیه ایران غلبه یافت.^۱

از نخستین کسانی که تصوف ابن عربی را در ایران رواج و به آن رنگ تشیع داد، شاه نعمة الله ولی است. شاه نعمة الله ولی یکی از سران صوفیه می‌باشد که در سال ۷۳۰ هـ ق. در قصبه که بنان کرمان متولد شده و صوفیان و مرشدان ایرانی غالباً سلسله خود را به او می‌رسانند و او را «ام‌السلاسل» می‌دانند.^۲

در مقدمه دیوان شاه نعمة الله ولی آمده است:

«در قرن هفتم صدرالدین قونوی و سپس در قرن هشتم شاه نعمة الله ولی و پس از آن سید محمد نوری خش طریقۀ تصوف ابن‌العربی (محبی‌الدین) را که با تصوف ایران بیگانه بوده است، در میان ایرانیان رواج داده‌اند و شاه نعمة الله ولی آن را با معتقدات شیعه توأم کرده. بنابراین طریقۀ نعمة الله ولی نخستین طریقۀ تصوف فرقۀ شیعه شده است که منحصر به ایران و هندوستان است.^۳

در باره این که چگونه افکار و عقاید محبی‌الدین محمد بن علی

(۱) دکتر زرین‌کوب، دنباله جستجو در تصوف ایران، ص ۱۱۹.

(۲) الهامی، عرفان و تصوف، ص ۳۸۹.

(۳) دیوان شاه نعمة الله ولی کرمانی، طبع یاران، مقدمه، ص ۱۰ - آشنایی با علوم اسلامی، استاد مطهری، بخش عرفان، ص ۱۱۵.

بن‌العربی‌اندلسی به ایران آمده و منتشرگردیده است؟، در همان مقدمه می‌نویسد:

«صدرالدین محمد بن اسحاق قونوی (متوفی ۶۷۳) که ایرانی بوده و در آسیای صغیر می‌زیسته. ابن‌العربی استاد وی و شوهر مادرش بوده است. وی نخستین کسی است که برخی از اصول تصوف ابن‌العربی را وارد در تصوف ایران کرده است. سپس نعمة‌الله‌یان و نوری‌خشیان نیز برخی از عقاید وی را پذیرفته‌اند. شاه نعمة‌الله ولی خود از اهالی ماهان کرمان است که در سنّة ۷۳۰ تولّد یافته است^۱

یکی دیگر از محققان معاصر می‌نویسد:

«شاه نعمة‌الله ولی کرمانی متوفی ۸۳۴ با این که خود از اولیای بزرگ تصوف و صاحب طریقتی معروف است، پیرو ابن‌العربی و ناشر افکار و شارح آثار وی بوده است و در کتب و رسالاتش از وی به تعظیم و تکریم نام برده قطب المحققین، امام‌الموحدین، محیی‌الملة والدین خوانده و نیز به شرح و بیان معارف عرفان وی پرداخته شروحی بر کتاب «فصوص‌الحكم» و شرحی نیز بر ابیات آن کتاب نوشته است^۲. در شرح اخیر درجه عقیده و علاقه خود را به کتاب فصوص و نویسنده آن ابن‌العربی در ضمن ابیات زیر ابراز داشته است:

کلمات فصوص بر دل ما چون نگین در مقام خود بنشست

۱) دیوان شاه نعمة‌الله ولی مقدمه، ص ۱۰.

۲) سه رساله و تا به زبان فارسی در شرح فصوص‌الحكم و یک رساله در شرح ابیات آن نوشته است که در مجموعه رسائل وی چاپ شده است.

از رسول خدا رسیده به او باز از روح او به ما پیوست^۱
پس تصوف نعمة‌اللهی سوغاتی است اسپانیائی که صدرالدین
قونوی از شوهر مادرش محیی‌الدین عربی گرفته و برای ایرانیان آورده
است.

«شیروانی» در کتاب «بستان السیاحه» نوشته: شاه نعمة‌الله سفر
ایران و عربستان کرد و به خدمت شیخ عبدالله یافعی رسید و چندین
اربعین ریاضت کشید تا به رخصت شیخ عبدالله یافعی به وطن خود
برگشت.^۲

شاه نعمة‌الله ولی در دیوانش خود را سنی اشعری و دشمن
معترزلی و دوستدار چهار خلیفه معرفی کرده و در دیوان اشعارش ابیات
زیادی سروده که صراحت تام بر مذهب اهل سنت است از جمله گفته
است:

مؤمن کاملی و بی‌بدلی	ای که هستی محب آل علی
ورنه گم گشته‌ای و در خللی	راه سنی گزین که مذهب ماست
خارجی کیست دشمنان علی	رافضی کیست؟ دشمن بویکر
امت پاک مذهب است و ولی	هر که او چهار یار دارد دوست
دوستدار صحابه‌ام به تمام	دار سنی و خصم معترزلی ^۳
شاه نعمة‌الله صوفی وحدت وجودی است که شاید در این باره	

(۱) مجموعه رسائل شاه، رساله شرح ابیات فصوص الحكم، ص ۱۸۰ - جهانگیری، ص ۴۳۳.

(۲) بنا به نقل حقیقت‌العرفان، ص ۱۶۸.

(۳) دیوان شاه نعمة‌الله ولی، ص ۴۸۷.

بی پرده‌تر از دیگران سخن گفته است در رساله مکاشفات گوید: مشرب موحدان است که حق تعالی را مرایای اعیان ممکنات مشاهده نماید و اعیان را کَآنْ لم یکُنْ در عدم بر حال خود ببیند و این نهایت غیبت محموده است و بدایت فنا و فنا نهایت سیر الی الله و بقاء بدایت سیر فی الله، ابتدا دارد نهایت نی، غایتش چون بود چو غائب نی، موجود یکی بیند و باقی معدوم کردیم اشارتی و باقی معلوم.

و در رساله مراتب گوید: «لا اسم له ولا نعت له ولا صنعة له الا بحسب المظاهر».

یک وجود است و مظاهر بی شمار آن یکی را در مظاهر می‌شمار تا آنجا که می‌گوید: «ثُمَّ بَدَا فِي خَلْقِهِ ظَاهِرًا فِي صُورَةِ الْأَكْل والشَّارب»^۱.

در دیوان او نیز اشعاری در وحدت وجود و موجود است از جمله:

تَوْحِيدُ وَ مَوْهِدُ وَ مَوْهِدٌ
این هرسه یکی است نزد اوحد
اندر دو جهان یکی است موجود
هر لحظه به صورت مجدد^۲

۱) این دو رساله باقیه رسائل شاه در کتاب طرائق در ضمن حالات شاه نعمه الله نقل شده است.
۲) دیوان شاه، ص ۲۰۳.

توئی جانا که عین هر وجودی
نمودی کثیرت از وحدت که بودی^۱

من عین تو و تو عین من وین عینین
یک عین بسود ظهور او درگونین

نzd ما موج و حباب و قطره و دریا یکیست
کرنظر بر آب داری این همه از کان ماست^۲

درجای دیگر می گوید:

منم آن رند عاشق مطلق که انا الحق همی، زند بر حق

ظاهر و باطنی تو ای سید ظاهرت خلق گیرد باطن حق^۳
باز در دیوانش این عقیده را اظهار کرده گفته است:

گرد اعیان مدتی گردیده ام

عین اعیان، عین او را دیده ام

یک وجود است و صفاتش بی شمار

آن یکی در هر یکی خوش می شمار

مظہر و مُظہر به نزد ما یکیست

آب این دریا و ان دریا یکیست

یک حقیقت صد هزارش اعتبار

آن یکی باشد یکی نی صد هزار^۴

(۱) همان، ص ۴۱۳.

(۲) همان، ص ۵۳۹.

(۳) همان.

(۴) دیوان شاه نعمۃ اللہ، ص ۳۱۷.

سرّی که ابن عربی مأمور به افشاء آن بود

مشايخ صوفیه عقیده دارند که تصوف سری دارد که نباید افشاء کرد و لذا در طول تاریخ تلاش در کتمان آن داشته‌اند و بعضیها از آن به «سرّ اعظم تصوّف» تعبیر کرده‌اند. و به عقیده صوفیان جرم حلّاج این بود که اسرار را فاش می‌کرد و او نمی‌باشد این اسرار را فاش کند و آنچه را که بزرگان صوفیه از گفتن آن به خواص احتراز داشتند، او بر ملا کرد و سرانجام جان خود را برابر سرهمین موضوع گذشت، حتی مشایخ صوفیه به سرزنش او پرداختند و گفتند: «سرّ اعظم» را به نام حرام فاش ساختن خود مخالف طریقت است.

از «شبلی» روایت کرده‌اند که: هنگامی که حلّاج را به دارکشیده بودند، در پای دارایستاد و به «حلّاج» نگریست و گفت: آیا تو را از مردم جهان بر حذر نکردم؟!^۱

از این بیان روشن می‌شود: شبلی با کمال صراحة پیروان خود را به کتمان سرّ دعوت می‌کند تا جان آنان را از گزند تلف شدن و آزار دیدن حفظ نماید.

حلّاج را بسیاری از صوفیان به سبب آن که به اظهار اسرار پرداخته بود، سرزنش کرده‌اند. «عبدال قادر گیلانی» در این باره چنین می‌گوید:

«با آهنگی غیر از آهنگ بشری ترجم کرد، در بوستان وجود بانگی

^۱ اربعه مصوصی، ص ۱۹. به نقل کتاب: التکر الشیعی والنزاعات الصوفیه.

زد که متناسب با آدمیزادگان نبود، آوازی سازکرد که او را در معرض مرگ قرار داد^۱.

«شمس تبریزی» با خشونت می‌گوید: عیب از آن بزرگان بوده است که از سر علت (بیماری، شیفتگی آرمانی) سخنها گفته‌اند (نظیر) انا الحق و متابعت (پیروی از ظاهردین) رها کرده‌اند. و در دهان اینها افتاده است! اگرنه! چه سگند که آن سخن گویند؟! این‌ها را یا کشتن یا توبه^۲. آیا این همه خشونت، این همه سختگیری، این همه انعطاف‌ناپذیری، از یک شیخ صوفی که مرزی میان کفر و ایمان نمی‌شناسند و بی‌پروا اعلام می‌دارد که ما را بس دوستان است در کلیساها و بتکدها، و کافران را دوست می‌داریم. قابل درک است؟! یعنی بدون در نظر گرفتن اهمیتی که آنان برای کتمان سرّ خویش قائل بوده‌اند^۳.

شمس نگران این است که مبادانا شیگری و ناپختگی گروهی خام سه سده میراث سرّ اعظم و کتمان بزرگ تصوف را برباد دهد.

هیچ‌کدام از مشایخ طریقت، هرچه را حلّاج گفته است، صواب نمی‌شمارند برعکس، مشایخ متفقاً گفته‌اند که او به خطارفته و عصیان و طغیان، یا به‌گناه عادت کرده یا او کافراست و هرکس ادعائند که باید همه گفتارهای را که از او ضبط کرده‌اند، صواب شمرد، چنین کس ملحد است و جمیع مسلمانان او را طرد و تکفیر می‌کنند.

(۱) مجموعه استناد درباره تصوف، ص ۹. (۲) مقالات، ص ۲۷۴.

(۳) ش، ص ۷۹، ۹۸، ۲۸۱، ۲۸۰.

حلّاج به گناه زندقه و بر طبق فتوای علمای عصر خود به قتل رسید و بهترین چیزی که مدافعانش توانسته‌اند بگویند، این است که یکی از آنان گفته: وی در بیان برخی از عبارات مقصراً است... فقط جذبه وجود او را مسخره کرده و در این حال لغزیده و به خطأ رفته است و نمی‌دانسته است که چه می‌گوید، سخنانی را که در حال سُکر گفته شود، نباید نقل کرد و ثبت و ضبط نمود.

قربانی (مقتول) شهید است و قاتل وی مجاهد در راه خدا، زیرا از سنت دفاع کرده است^۱.

«ابو حامد عزالی» قضیه حلّاج را بی‌پرده و به صراحة طرح نکرده است ولی جسته و گریخته بدان پرداخته است در یکجا در احیاء العلوم گفته است: «افشاء سرّ قادر مطلق کفر است»^۲.

بنابراین، در نظر غزالی حلّاج مستوجب محکومیت است ولی نه به خاطر تبلیغ لاطائلات شوم، بلکه به سبب افشاء سرّ و حقیقت باطن.

ابن عربی درباره مشروعیت محکومیت حلّاج چنین نوشته است:

هم‌چنان‌که تکلیف هر پیغمبر آن است که آیات و معجزات خود را برای شرف رسالت خود، در انتظار عموم متجلی سازد، وظیفه «ولی» (که پس از پیغمبر آمده است) آن است که آیات و معجزات خود را نهان دارد، این عقیده عام است، زیرا ولی رسول نیست و وظیفه تبلیغ

۱) لوئی ماسینیون، مصائب حلّاج، ص ۳۸۹.

۲) غزالی، احیاء العلوم، ج ۱، ص ۷۴.

ندارد چراکه شارع نمی‌باشد و ملاک و میزان شریعت پیش از وی مقرر شده است و شریعت بر روی زمین، در پرتو توجهات کاتبان و مجتهدان شرع و وحی، استوار و برقرار گردیده است که در باب آداب دین و عبادت خدا فتوا صادر می‌کنند، اینانند که صاحب نظر در سنجدن و متعال ساختن می‌باشند.

بر ولیّ، آنگاه که (براً ثابت عدم توجه در مراقبت) از معیار مقرر در شرع دور شود و در عین حال خاطرة فرائض و تکاليف شرعی خود را حفظ کند، او را معدور می‌دارند به سبب قرینه و اماره‌ای که در باب ماهیت امر به نفع وی وجود دارد، همان‌طور که در شرع هم پیش‌بینی شده است.

اما اگر از او عملی سر بزند که مشمول مجازات شود، بر طبق قانون شرع و تفسیر ثابت قاضی، باید الزاماً کیفرهای مذکور را تحمل کند و نمی‌تواند به موجب قرینه و اماره حدس و ظن که در ماهیت به سود اوست، مغفور و معدور باشد یعنی: او یکی از آن مردان خدادست که گناهشان در پیشگاه پروردگار بدیشان زیان نمی‌رساند و خداکارهای را که شرعاً بر دیگران تحريم کرده، برای آنان جایز دانسته است و در سرای دیگر از هرگونه مؤاخذه‌ای معاف می‌دارد. همان‌طور که در باب مجاهدان بدر، در حدیثی گفته^۱ و این حدیث را آزادکننده آنان از هر نهی و تحريم (اباحة الفعل) شمرده و همان‌طور که بر حسب حدیث به

(۱) ابن حزم، الفصل، ج ۴، ص ۴۵ - خدا همه گناهان را به جز فکر بدون توبه عفو می‌کند (رازی، تفسیر کبیر، ج ۵، ص ۲۳۰).

پیغمبر ﷺ گفته است که هر کار خواستی بکن. من از قبل تو را اعفو کرده‌ام ولی در اینجا می‌گوید: تو را از کیفرهای شرعی در این جهان معاف داشته‌ام زیرا در این جهان، چنین نیست آیا لاجرم قاضی، از جمع فقهاء و علمای شرع، که کیفرها را اجراء می‌کنند از قبل بخشوده شده است حتی اگر ولی محاکوم به نفسه مقصّر نباشد، نظیر حلاج و کسانی که مانند او عمل کرده‌اند؟

از سخنان غزالی و ابن عربی و برخی دیگر نوعی دوگانگی اندیشه به چشم می‌خورد از یک طرف حلاج را حق می‌دانسته‌اند و از سوی دیگر به عمل کسانی که او را محاکوم کرده‌اند، صحّه گذاشته‌اند!.

خود حلاج در برابر این اعتراض‌ها به یکی از یاران خود می‌گوید:

ای پسر! برخی از مردم به کفر من شهادت می‌دهند و بعضی دیگر به ولایت و پاکی من گواه می‌شوند ولی آن کسانی که شهادت بر کفر من می‌دهند، پیش من و پیشگاه خدا از کسانی که به ولایت من اقرار می‌دهند، پسندیده ترند! دوست او می‌گوید: این چگونه ممکن است؟ گفت برای این که گواهان ولایت و طهارت من درباره من گمان نیک دارند ولی آنان که شهادت به کفر من می‌دهند از دین خود حمایت می‌کنند و هر کس از دین خود حمایت کند، نزد خدا از کسی که جانب یک تن را نگاه می‌دارد، گرامی تر است و از این جهت هر دو گروه برحقند: گروه اول معدوزند و گروه دوم باید پاداش بیابند».^{۲)}

حال باید دید سرّ اعظم صوفیه چیست که حلاج به خاطرا فشاری

۱) ماسینیون، مصائب حلاج، ص ۴۲۳. ۲) ماسینیون و گرایش، اخبارالحلاج، ص ۶۸.

آن سرِ دار رفت و دیگران تا زمان ابن عربی در کتمان آن کوشیدند و جان
به سلامت برداشت!

در شعر فارسی از منصور، دار و رازگشایی گستاخانه حلاج زیاد سخن رفته است و همه‌جا مراد از منصور که بر سرِ دار، رازی را فاش کرد، همان «حسین بن منصور حلاج» است که قهرمان این میدان بوده است. «حسین بن منصور حلاج» به جرم «انا الله و انا الحق» گفتن بر سرِ دار رفت.

«عطّار» در کتاب اسرارنامه خود از حلاج زیاد تعریف می‌کند و درباره ادعای خدائی او می‌گوید:

چه منصور اندر آئی در انا الحق شوی اندر حقیقت واقف حق
شناسا شد به نور خویش آنگاه به سوی بحر وحدت یافت او راه
و در کتاب «جواهرالذات»^۱ خود را به منصور تشبیه کرده و دم از خدائی می‌زند و می‌گوید:

ز غیر خویشن کرده جدائی	منم منصور در عین خدائی
گره از کارها اینجا گشودم	همه بود من است و من نمودم
حقیقت باز بردم سوی عقبی	چه آدم من فرستادم به دنیا
ولی او آشکارا من نهفتم	انا الحق گفت او و من نگفتم

«حافظ» این رازگشائی گستاخانه را از زبان دیگری چنین بیان

(۱) عطار، جواهرالذات، ص ۳۰۲

می‌کند:

گفت آن یار کزو گشت سرِ دار بلند

جرائمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد

این راز را بسیاری از مشایخ صوفیه به تعبیرات گوناگون بیان

داشته‌اند. مثلاً بایزید بسطامی گفته است: سبحانی، سبحانی! ما اعظم
شأنی.

ابوسعید صریحتر گفته است: لیس فی جبتنی سوی الله.

«مولوی»، بسیار از شراب منصوری و جام اناالحق سخن گفته

است^۱ او ادعا می‌کند که همه کس جزا، تنها پیاله‌ای از شراب اناالحقی
وانااللهی نوشیده‌اند اما او این شراب را با خم تابه آخر سرکشیده است.

مولوی مانند هر صوفی دیگر به سر اناالحق و رابطه آن با ادعای

فرعون می‌اندیشد که گفت: «أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى» «منم خدای بزرگ شما»^۲.

خود حلاج خود را به فرعون و شیطان مانند کرده بود، زیرا هر یک از
آنان ادعای جسورانه‌ای کرده که گفته بود: انا، و مولوی از حلاج نقل

می‌کند که سخن او نور بود، سخن فرعون جور.

آن اناالمنصور رحمت شد یقین آن انا فرعون لعنت شد ببین^۳

مولوی بار دیگر در محاضراتش اناالحق را شرح داده است: آخر

این اناالحق گفتن مردم می‌پندارند که دعوی بزرگی است، اناالحق عظیم

تواضع است زیرا این که می‌گوید: من عبد خدایم دو هستی را ثابت

.۲) سوره النازعات: ۲۴

۱) دیوان کبیر، ص ۱۳۴۹، ۱۴۶۲.

۳) مثنوی، ج ۲، ص ۲۵۲۳.

می‌کند: یکی خود را و یکی خدا را، اما آنک اناالحق می‌گوید خود را عدم کرد و به باد داد و می‌گوید: اناالحق یعنی من نیستم همه اوست جز خدا را هستی نیست. من به کلی عدم محض و هیچم تواضع در این بیشتر است^۱.

بالاخره می‌بینیم با همه این مجادلات و تکفیرها بزرگان صوفیه توجهی نکرده‌اند و همان سخنان کفرآمیز حلاج را که وی به خاطر افشاری آن سر^۲; سر^۳ داررفت تکرارکرده‌اند و گفته‌اند چون سالک در خدا فانی شود، با او متحد و یکی می‌گردد. در این حالت است که هر تکلیفی از صوفی عارف سلب می‌شود و احتیاج به شرع و رعایت ظواهر و بجا آوردن عبادات و طاعات از میان می‌رود زیرا فردی که مکلف به این احکام است، از میان برخاسته و جز خدا چیزی نیست و حتی برای صوفی واصل دیگر کفر و ایمان در یک حکم است^۴.

پس ادعای خدائی و قائل به وحدت وجود همان سر^۵ اعظم تصوف است که صوفیه در طول تاریخ تلاش در کتمان آن داشته‌اند و آنها جرم عمدۀ شان را هویدا کردن همان سر^۶ می‌دانسته‌اند و با پیدا شدن این نوع افکار در تصوف که صریحاً مخالف با عقیده توحید اسلامی است، صوفیه را مورد تکفیر و مذاہمت فقهاء و متشرّعین قرارداد. صوفیه که نمی‌خواستند از اسلام خارج شمرده شوند، از یک طرف دست به تأویل و تفسیر عارفانه قرآن زده، تصوف را با اسلام تطبیق می‌کردند و از طرف دیگر اسرار خود را از نامحرمان کتمان کردند

۲) دکتر غنی، تاریخ تصوف، ص ۳۸۴.

مولوی فیه مافیه، ص ۴۴.

و سخنان خود را ذو وجوه و مرموز ادا نمودند به این معنی که در پرده حرف زدند و آنچه خود در معانی مجازی و گاهی بسیار دور به کار بردن، و حتی با اصطلاحات مرموز و آنچه خود شطحیات گفتند، تعبیرات ظاهراً پریشان و آشفته خود را بیان کردند و پیروان تصوف را به کتمان سرّ و لب فرو بستن توصیه نمودند و

هر که را اسرار حق آموختند مهر کردند و دهانش دوختند
به سالکان تعلیم دادند. مولوی در مثنوی گفته است:

بر لبیش قفل است و بر دل رازها

لب خموش و دل پر از آوازها

عارفان کرّ جام حق نوشیده‌اند

رازها دانسته و پوشیده‌اند

پس سرّ اعظم که صوفیان همواره سعی در کتمان آن داشته‌اند، و حلاج و برخی دیگر به خاطر افشاری آن سرِ دار رفته‌اند، چیزی جز ادعای الوهیت و وحدت وجود نمی‌باشد و آن را می‌توان ایدئولوژی این طائفه گفت و حلاج با صراحة و گستاخی آن را بروزیان آورد و بعد از او دیگر سران صوفیه به او اقتدا کردند و هر کدام به نوعی دم از خدائی زدند.

محیی الدین ادعا می‌کند سرّی که صوفیان مکلف به کتمان آن بوده‌اند، او مأمور و موظف به اظهار آن شده است.

چنانکه قیصری از قول محیی الدین می‌گوید: «قال فی فتوحاته ان الله تجلی لی مراراً و قال انصح عبادی فهو مأمور بإظهار هذه

الأسرار»^۱.

«محیی الدین عربی در کتاب فتوحاتش گفته است که خداوند به دفعات بر من ظاهر شد و فرمود: نصیحت کن بندگان مرا».

بنابراین امر خدائی، محیی الدین مأمور به آشکار نمودن اسرارشده است. از اینجاست که می‌بینیم محیی الدین با گستاخی و جسارت بیشتر، موضوع وحدت وجود را مطرح ساخته و با صراحة و گستاخی تمام در اول فتوحاتش گفته: «سبحان من أظهر الأشياء و هو عينها» و جهان‌بینی خود را روی همان مبنای «وحدة وجود» یعنی «همه خدائی» یا «همه در خدائی» قرار داده است.

و درجای دیگر گفته است: «فَمَا عَبْدٌ غَيْرُ اللَّهِ فِي كُلِّ مَعْبُودٍ إِذَا لَا غَيْرُ فِي الْوَجُودِ»^۲. «غیر از خدا چیزی پرستش نمی‌شود چون غیری در وجود نیست».

و این بینش وحدت وجودی را پس از ابن عربی در تمام آثار صوفیه به وضوح مشاهده می‌کنیم. مثلاً صفوی علیشاه از مرشدان قرن اخیر است با صراحة می‌گوید: تمام صوفیان در نهانی خدا می‌باشند و در عرفان الحق^۳ گفته است:

صوفی که فکند از تن و سر خرقه و تاج
بازار انالحقش به حق یافت رواج

تن بر سر دار خود نما نیست مبر
شو پنبه عشق را نهانی حلّاج

(۲) عرفان الحق، ص ۱۱۰.

(۱) فصوص الحكم، ص ۲۴۴.

(۳) عرفان الحق، ص ۱۱۰.

و همچنین تمام مشایخ و سران صوفیه این چنین ادعاهای شرک‌الودی دارند، در حالی که در هیچ‌یک از کتب آسمانی و آثار پیامبران و اوصیاء آنها چنین دعاوی نشده است. پیامبر اکرم ﷺ با آن مقام بلندی که داشت، با تذلل عرض می‌کند:

«الهی أنا عبدك الذليل الحقير المسكين» «بار خدایا منم بندۀ ذلیل بی‌چاره مسکین».

بندۀ‌ای که نمی‌تواند به یکی از کوچکترین مخلوقات خدا پس ببرد، چه قدر گستاخی است که ادعای خدائی کند؟!

و در دعای بسیار عالی یستشیر با خضوع و خشوع عرض می‌کند:

«أنت الله لا إله إلا أنت رب العالمين، أنت الخالق و أنا المخلوق و أنت المالك و أنا المملوك و أنت الرب و أنا العبد و أنت الرازق و أنا المرزوق و أنت المعطى و أنا السائل و أنت الجoward وأنا البخيل و أنت القوى و أنا الضعيف و أنت العزيز و أنا الذليل و أنت الغنى و أنا الفقير و أنت السيد و أنا العبد و أنت الغافر و أنا المسيء و أنت العالم و أنا الجاهل و أنت الحليم و أنا العجول و أنت الرحمن و أنا المرحوم».

«توئی الله(معبد به حق) معبدی جز تو نیست که پروردگار جهانیان باشد، تو آفریننده و من آفریده‌ام، تو مالک و من مملوکم، تو پروردگار و من بندۀ‌ام، تو روزی دهنده و من روزی خورم، تو عطابخش و من سائل، تو صاحب جود و من بخیل، تو نیرومند و من ناتوان، تو عزیز و من ذلیل، تو بی‌نیاز و من نیازمند، تو آقا و من برده، تو آمرزندۀ و من گنه‌کارم، تو دانائی و من نادان، تو بردباری و من شتاب‌زده، تو بخشايندۀ و من مستوجب رحم، تو عافیت‌بخش و من دردمند، تو احابت‌کننده و من درمانده‌ام».

«و أناأشهد إنيك أنت الله لا إله إلا أنت المعطى عبادك بلا سؤال

وأشهد بأنك أنت الله الواحد الأحد المفرد الصمد الفرد وإليك المصير»^۱.

«گواهی می‌دهم تو آن کسی هستی که بی‌درخواست به بندگانت عطا کننده‌ای و گواهی می‌دهم به این که توئی الله، همگانه یگانه و یکتا و تنها و بی‌نیاز و تک هستی و برگشت به سوی توست».

آری اگر ما دعاها را که از پیشوایان معصوم به ما رسیده است، مطالعه کنیم، می‌بینیم در آنها خطاب به خداوند است در این خطاب که دعاکننده به خدا خطاب می‌کند، صفات خداوند و مقام خداوند، رابطه خداوند با کائنات، رابطه خداوند با انسان، رابطه فرد با خداوند، کیفیت اداره و تدبیر و عظمت و صفات بزرگ خداوند به زبان دعاکننده بیان می‌شود به طوری که اگر خطاب‌ها را برداریم، یک کتاب فلسفی درباره خداشناسی می‌شود، آنجا دعا نیست، کسی چیزی از خداوند نمی‌خواهد، در آنجا خطاب به خداوند است این خطاب‌ها به قدری عمیق و دقیق است که زیباترین و دقیق‌ترین و لطیف‌ترین و در عین حال عمیق‌ترین صفات و استدلال‌ها و اثبات خداشناسی در تلقی انسان است. در دعاها اسلامی یک جمله هم مانند و دعاوی مشایخ صوفیه دیده نشده است، بلکه تمام کلمات آنها در پیرامون اظهار عبودیت و گرایش به سوی خدا و سعی و کوشش در خدمت به خلق دور می‌زند مولای متقيان اميرمؤمنان که سرور همه عارفان را ستين و سرسلسه تمام اولياء الهی است به هنگام مناجات با قادر متعال با فروتنی و خضوع عرض می‌کند:

مولای یا مولای انت المولی و انا العبد و هل یرحم العبد الا

(۱) سید بن طاووس، مهج الدعوات.

المولى، مولاي، يا مولاي انت المالك وانا المملوك و هل يرحم
المملوك الا المالك، مولاي يا مولاي انت العزيز وانا الذليل و هل
يرحم الذليل الا العزيز...^۱.

آری اینجا مقام اظهار ذلت و عجز محض و فقر خالص است.
اینجا باید از تمنا و تقاضا و راز و نیاز و درد دل پرهیز کرد هرگونه دعا یا
سؤالی یک نوع سربرافراشتن در برابر عظمت و قهاریت خداوند است.
اینجا مقامی است که:

﴿خُشِّعْتِ الْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَانِ فَلَا تَسْمَعُ لَهُمْ إِلَّا هَمْسَاءً﴾^۲.

«صدایها پیش خداوند رحمان خاشع و خاموش گردد از هیچ کس جز زیر لب آهسته
صدای نخواهی شنید» اینجا مقامی است که: **﴿عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَقِّ الْقَيُّومِ وَ
قَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا﴾^۳.**

بزرگان عالم همگی در پیشگاه عظمت آن خدای همیشه زنده قیوم و
پایدار ذلیل و خاضعنده و هر کس بار ظلم و ستم بر دوش دارد، سخت
زیون و پریشان است.

در چنین مقامی، چه کسی به خود اجازه می دهد که عاشقانه در حضور
معشوق زیان به بیان درد دلها گشاید و قصه فراق سر دهد و از غمزه و
وصل و ناز دلال سخن بگوید و لاطائلات صوفیه را به زبان آورد؟!

پایان

۱) از مناجات بسیار عالی امیر مؤمنات علی علیہ السلام که مرحوم محدث قمی آن را در
مفاتیح الجنات در اعمال مسجد سهلة آورده است.

۲) سوره طه: ۱۰۸. ۳) طه: ۱۱۱.

فهرست منابع كتاب

- ابن خلدون:
شفاء السائل، آنکارا.
- ابن عربى، محمد بن على:
١ - ترجمان الأسواق، بيروت ١٣٨١هـ-ق.
٢ - دیوان بولاق ١٢٧١هـ-ق.
٣ - رسائل، حیدرآباد دکن ١٣٦١هـ-ق.
٤ - فتوحات مکیہ (٤ مجلد) بیروت، دار
صادر.
٥ - فصوص الحكم، تصحیح ابوالعلاء
عفیفی، بیروت ١٣٦٥هـ-ق.
٦ - محاضرة الأبرار و مسامرة الأخيار،
بیروت ١٣٨٨هـ-ق.
٧ - مواقع النجوم و مطالع أهلة الأسرار و
العلوم، مصر ١٣٢٥هـ-ق.
- ابن کثیر، عمادالدین اسماعیل بن کثیر:
البداية والنهاية، مصر ١٣٥١هـ-ق.
- اردبیلی، مقدس، احمد بن محمد:
حدیقة الشیعه، چاپ حکمت قم.
- اردبیلی، ملا على اکبر:
بعث النشور.
- اسفراینی، عبدالقاھر بن طاهر:
القزویین الفرق، قاھرہ.
- اسماعیل بن سودکین:
شرح تجلیات ابن عربی.
- أشتیانی، سید جلال الدین
شرح مقدمة قیصری، مشهد ١٣٨٥هـ-ق
- آملی، سید حیدر
١ - جامع الأسرار.
٢ - نقد النصوص في معرفة الوجود، تهران
١٣٤٧هـ-ش.
- ابن البار، ابو عبدالله محمد بن
عبدالله بن أبي بکر قضائی:
التمکملة لكتاب الصلة، مصر ١٣٧٥هـ-ق.
- ابن ابی الجھور، محمد بن
زین الدین:
المجلی، تهران ١٣٢٤هـ-ق.
- ابن تیمیه، تقی الدین ابوالعباس احمد
بن عبد الحکیم:
الرد الأقوم على ما في كتاب فصوص
الحکم، مصر ١٣٦٨هـ-ق.
- ابن الأثير، عز الدين ابوالحسن:
الکامل في التاریخ، بیروت ١٣٥هـ-ق.
- ابن حزم، ابو محمد على بن احمد:
الفصل في الملل والأهواء والنحل، مصر
١٣٤٨هـ-ق.
- ابن خلکان، احمد بن محمد:
وفیات الأعیان، بیروت ١٩٦٨م.

- اسین پالاسیوس:**
ابن عربی حیاته و مذهبہ، ترجمہ
عبدالرحمٰن بدوى، مصر ۱۹۶۵م.
- افلاکی، احمد:**
مناقب العارفین، انقرہ ۱۹۵۹م.
- امینی، عبدالحسین (علامہ):**
الغدیر، نجف اشرف.
- بالی افندی:**
شرح فصوص، ذیل شرح فصوص کاشانی،
مصر ۱۳۲۱ھـ ق.
- براون ادوارد:**
تاریخ ادبیات ایران از سعدی تا جامی،
ترجمہ على اصغر حکمت، تهران ۱۳۳۹ھـ
ش.
- بستانی، فؤاد افرام:**
 دائرة المعارف، بیروت ۱۹۵۶م.
- بغدادی، اسماعیل پاشا:**
۱ - ایضاح المکنون، ذیل کشف الظنون،
استانبول ۱۹۴۵م.
۲ - کشف الظنون، استانبول ۱۹۴۵م.
۳ - هدیۃ العارفین، استانبول ۱۹۵۱م.
- بغدادی، صفائی الدین:**
مراصد الإطّلاع، طبع اول دار احیاء الكتب
العربی ۱۳۷۴ھـ ق.
- البقاعی، برہان الدین:**
 المصرع التصوف، مصر ۱۳۷۲ھـ ق.
- تبریزی، شمس:**
مقالات، تهران ۱۳۴۹ھـ پ.
- تفتازانی، سعد الدین مسعود بن عمر:**
شرح مقاصد، مصر ۱۳۰۵ھـ ق.
- تنکابنی، میرزا محمد بن سلیمان**
قصص العلماء، تهران.
- تونی، محمد حسین فاضل:**
تعليقہ بر فصوص، تهران ۱۳۱۶ھـ ق.
- جامی، عبدالرحمٰن:**
۱ - درة الفاخرة، مصر ۱۳۵۴ھـ ق.
۲ - شرح فصوص الحكم، ۱۳۰۴ھـ ق.
۳ - لوايح، تهران ۱۳۳۷ھـ ش.
۴ - نفحات الأنس، تهران ۱۳۳۷ھـ ش.
۵ - نقد النصوص، تهران ۱۳۹۸ھـ ق.
- جرجانی، سید شریف علی بن محمد:**
التعريفات، مصر ۱۳۵۷ھـ ق.
- جندی، مؤید الدین:**
با تعلیق و تصحیح سید جلال الدین
آشتیانی، تهران.
- جوینی، عظاملک:**
تاریخ جهانگشا، تهران، ۱۳۳۷ھـ ق.
- جهانگیری، دکتر محسن:**
محیی الدین عربی، تهران ۱۳۵۹ھـ ش.
- حنبلی، عبدالحق بن عماد:**
شدرات، مصر ۱۳۵۱ھـ ق.
- حرانی، ابو محمد الحسن:**
تحف العقول، قم ۱۳۶۳ھـ ش.

- (معصوم عليشاه):**
طرائق الحقائق، تهران ١٣٣٩هـ ش.
- شيرازی، صدرالدین ملا صدرا:**
اسفار، تهران ١٣٧٨هـ ق.
- شیبی، دکتر مصطفی:**
تشیع و تصوف، ترجمه ذکاوتی، تهران.
- الصفدی، صلاح الدین خلیل:**
الوافی بالوفیات، آلمان ١٩٦٢م.
- عاملی، محمد بن حسین(شیخ بهائی):**
١ - اربعین، چاپ قم.
٢ - رسالت الوحدة الوجودیة، مصر ١٣٣٠هـ ق.
- عاملی، شیخ حرّ:**
رسائل الشیعه، تهران.
- عزایی عباس، غلاب:**
التدکاوی، مصر ١٣٨٩هـ ق.
- عفیفی، دکتر ابوالعلاء:**
شرح فصوص، بیروت ١٣٦٥هـ ق.
- علم الهدی، سید رضی:**
نهج البلاغه، تهران.
- عواد کورکیس:**
- فهرست مؤلفات محیی الدین عربی،
دمشق.
- غنى، دکتر قاسم:**
تاریخ تصوف، انتشارات زوار.
- خواند میر، غیاث الدین:**
تاریخ حبیب السینه، تهران ١٣٣٣هـ ش.
- خوانساری، محمد باقر:**
روضات الجنات، تهران ١٣٩٠هـ ق.
- ذهبی، ابو عبدالله محمد بن عثمان:**
مهزان الاعتدال فی نقد الرجال، ١٣٨٢هـ ق.
- رشید الدین فضل الله:**
جامع التواریخ، تهران ١٣٣٨هـ ش.
- زرکلی، خیر الدین:**
الأعلام، دارالعلم للملايين، ١٣٧٨هـ ق.
- زرین کوب، دکتر عبدالحسین:**
ارزش میراث صوفیه، تهران
- سمرقندی، دولتشاه:**
تذكرة الشعراء، تهران ١٣٣٧هـ ق.
- سیوطی، جلال الدین:**
١ - تاریخ الخلفاء، بیروت ١٣٩٤هـ ق.
٢ - طبقات الحفاظ، قاهره ١٣٩٣هـ ق.
- شعرانی، عبدالوهاب:**
١ - الیواقیت والجواهر، مصر ١٣٧٨هـ ق.
٢ - الكبریت الأحمر، حاشیة الیواقیت،
مصر ١٣٤٣هـ ق.
- شوشتري، سید نورالله قاضی:**
مجالس المؤمنین، تهران ١٣٧٦هـ ق.
- شهرستانی، ابوالفتح محمد:**
الملل والنحل، قاهره ١٣٨٧هـ ق.

- گوهر مراد، تهران ۱۳۷۷هـ.
- لاهیجی، شیخ محمد: شرح گلشن راز، تهران.
- مجلسی، ملا محمد باقر(علامه): عین الحیاء، تهران ۱۳۷۳هـ ق.
- مقری، احمد بن محمد: نفح الطیب، مصر ۱۳۶۷هـ ق.
- مطهری، مرتضی:
- ۱ - آشنائی با علوم اسلامی، تهران.
 - ۲ - شرح مبسوط منظومه.
- نابلسی، عبدالغفاری:
- جواهر النصوص فی شرح النصوص، ۱۳۰۴هـ ق.
- نبهانی، یوسف بن اسماعیل:
- جامع کرامات الأولیاء، مصر ۱۳۸۱هـ ق.
- نفیسی، سعید:
- سرچشمہ تصوف در ایران، تهران ۱۳۴۶هـ ش.
- نوری، حاج میرزا حسین:
- مستدرک الوسائل، تهران ۱۳۲۱هـ ق.
- یافعی، محمد بن عبدالله بن اسعد یمنی:
- مرآة الجنان و عبرة اليقظان، حیدر آباد دکن ۱۳۷۱هـ ق.

فیض کاشانی، ملا محسن:

- ۱ - بشارۃ الشیعۃ، تهران، ۱۳۱۱هـ ش.
- ۲ - کلمات مکنونه، تهران.

قاری بغدادی، ابوالحسن علی بن ابراهیم:

الدر الثمين فی مناقب الشیخ محیی الدین، بیروت ۱۹۵۹م.

قمشی‌ای، آقا محمد رضا:

- ۱ - ذیل فص شیعی فصوص الحکم، قزوین ۱۳۵۴هـ ش.
- ۲ - رسالتہ فی وحدۃ الوجود بل الموجود، تهران ۱۳۱۵هـ

قمری، محمد طاهر:

تحفة الأُخیار، قم، با حواشی داود الهاشمی.

قوئیوی، صدرالدین محمد:

- ۱ - نصوص، تهران ۱۳۵۴هـ ش.
- ۲ - تأویل السورة الفاتحة، حیدر آباد دکن، ۱۳۰۹هـ ق.

قیصری، داود:

شرح فصوص، تهران ۱۲۹۹هـ ق.

کاشانی، عبدالرزاق:

- ۱ - شرح تائیہ ابن فارض، ۱۳۲۱هـ ق.
- ۲ - شرح فصوص کاشانی، مصر ۱۳۲۱هـ ق.

لاهیجی، ملا عبدالرزاق: