

داویدهای متضاد

درباره

محمی الدین ابن عربی

نوشته داودالهامی

داوریهای متضاد

درباره ابن محیی الدین عربی

نگارش:

داود الهامی

تایپ و صفحه بندی مسافر کربلا

Islamicwallpers.ir

الهامی، داود، ۱۳۱۶ - داوریه‌های متضاد درباره محیی الدین عربی/نگارش داود الهامی، - قم: مکتب اسلام، ۱۳۷۹، ۲۵۶ص.

ISBN 964-91550-5-8 : ۶۰۰۰ ریال

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیپا .

کتابنامه: ص. (۲۵۳) - ۲۵۶؛ همچنین به صورت زیرنویس.

۱. ابن عربی، محمد بن علی، ۵۶۰ - ۶۳۸ق. - سرگذشتنامه. ۲. ابن‌عربی، محمد بن علی، ۵۶۰ - ۶۳۸ق. - نقد و تفسیر. الف، عنوان.

۲۹۷/۸۹۲۴

BP2779/۲/۱۲ الف ۱۷

۷۸-۲۶۱۲۱م

کتابخانه ملی ایران

شناسنامه کتاب:

نام کتاب: داوریه‌های متضاد درباره محیی الدین عربی

نویسنده: داود الهامی

ناشر: انتشارات مکتب اسلام

حروفچینی و صفحه آرایی: مؤسسه مکتب اسلام

نوبت چاپ: اول/بهار ۱۳۷۹

قطع: رقعی (۲۵۶ صفحه)

تیراژ: ۵۰۰۰

چاپ: چاپ سپهر قم

شابک ۹۶۴-۹۱۵۵۰-۵-۸

تحقیق گونه ای که
خواننده را علاوه بر احول و
مشایخ و آثار و عقاید و افکار او،
بر اعتراضاتی هم که متوجه او
است آشنا، و داوری را بر اهل
تحقیق آسان می نماید.

فهرست مطالب

مقدمه	۹
ابن عربی کیست؟	۱۵
مشایخ ابن عربی	۲۱
گردش در شهر های اسپانیا	۲۳
تألیف کتاب مواقع النجوم	۲۴
ورود به ارض الواسعه در تونس	۲۵
ملاقات با نظام دختر مکین الدین و تنظیم دیوان ترجمان الاشواق	۲۶
مسافرت به بغداد	۳۰
سلسه سند خرقه ابن عربی	۳۱
وحدت وجود رسالت ابن عربی	۳۲
ترانه ها و اشعار عاشقانه او	۳۵
عاشق شدن وی در ۶۰ سالگی به دختر ۱۸ ساله در دمشق	۳۶
ادعای او درباره فصوص الحکم	۳۷
اساتید	۳۸
آثار	۴۰

داوریهای متضاد درباره ابن عربی

۵

-
- ۱- الفتوحات المکیّه فی اسرار المالکیّه و المُلکیّه. ۴۲
- ۲- فصوص الحِکم ۴۳
- ۳- ترجمان الاشواق ۴۷
- ۴- کتاب مواقع النجوم و مطاع اهله الاسرار و النجوم ۴۸
- ۵- کتاب الأسرار إلى مقام الاسرى ۴۹
- ۶- الجمع و التفصیل فی اسرار معانی التنزیل ۵۰
- ۷- کتاب المبشرات ۵۰
- آمیختن تصوّف به فلسفه ۵۳
- عرفان ابن عربی مصداق عرفان التقاطی است ۵۴
- عقاید ابن عربی ۵۷
- وحدت وجود در تصوّف ابن عربی ۶۲
- خلق افعال و جبر و اختیار ۷۷
- وحدت وجود زیربنای اندیشه صوفیانه ۷۸
- تأویل آیات ۸۱
- وحدت ادیان ۸۸
- بی اعتنائی به « نبوت » و طرح مسأله « ولایت » ۹۰
- ابن عربی و ختم ولایت ۹۳
- تضاد موجود در مقالات ابن عربی ۹۸
- تشیع و تسنن و صوفی وحدت وجودی ۱۰۲
- ابن عربی و محبت او به اهل بیت (علیهم السلام) ۱۰۷
- اگر ابن عربی شیعه بود خود را خنزیر نمی نامید ۱۱۶

- تشیع ابن عربی به استنباط شیخ بهایی ۱۱۹
- عجیب بودن استنباط شیخ بهایی ۱۲۲
- قاضی نورالله و اثبات تشیع ابن عربی ۱۲۴
- محدث نیشابوری و اثبات تشیع ابن عربی ۱۲۵
- ادله برای اثبات تشیع ابن عربی کافی نیست ۱۲۷
- نظر علمای اسلام ۱۳۰
- کسانی که ابن عربی را ستوده اند ۱۳۱
- ۱- شهاب الدین، عمر بن سهرودی شافعی (۶۳۲-۵۳۹) ۱۳۱
- ۲- ابولحسن علی بن ابراهیم بن عبدالله قاری بغدادی (م ۸۲۱) ۱۳۱
- ۳- ابولفتوح محمد بن مظفر الدین بن محمد (م ۹۲۶) ۱۳۲
- ۴- ابولمواهب، عبد الوهاب بن احمد بن علی انصاری شافعی (متوفی ۹۷۳) ۱۳۲
- ۵- سید شهاب الدین نورالله شوشتری (۱۰۱۹-۹۵۶) ۱۳۵
- ۶- محمد بن حسین عاملی ابولفضالی (۱۰۳۰-۹۵۳) ۱۳۶
- ۷- محمد بن ابراهیم قوامی شیرازی (۱۰۵۰-۹۷۹) ۱۳۷
- ۸- ابواحمد محمد بن عبد النبی بن الصانع (متوفی ۱۲۳۳) ۱۳۷
- انتقاد کنندگان ۱۳۹
- ۱- احمد بن محمد بیابانکی معروف به علاء الدوله سمنانی ۱۳۹
- ۲- سید حیدر آملی (حدود ۷۸۷-۷۲۰ با ۷۱۹) ۱۴۳
- ۳- محمد بن مرتضی (۱۰۹۱-۱۰۰۷) ۱۴۴
- ۴- میرزا محمد باقر بن زین العابدین موسوی خوانساری اصفهانی (۱۳۱۳-۱۲۲۶) ۱۴۶
- ۵- عزّ الدین عبدالعزیز بن عبدالسلام (۶۶۰-۵۷۷ یا ۵۷۸) ۱۴۶

داوریهای متضاد درباره ابن عربی

۷

-
- تکفیر کنندگان ۱۴۹
- ۱- حسین بن عبدالرحمن بن محمد معروف به «ابن اهدل» (۷۷۹-۸۵۵) ۱۴۹
- ۲- احمد بن عبدالحلیم بن عبدالسلام (۷۲۸-۶۶۱) ۱۴۹
- ۳- احمد بن محمد (متوفی ۹۹۳) ۱۵۰
- ۴- محمد بن طاهر بن محمد بن حسین (متوفی ۱۰۹۸) ۱۵۲
- ۵- محمد باقر بن محمد تقی (۱۱۱۱-۱۳۰۷) ۱۵۵
- ۶- میرزا محمد بن سلیمان تنکابنی (۱۳۰۲-۱۲۳۵) ۱۵۷
- ۷- آقا محمد علی بن آقا وحید بهبهانی (متوفی ۱۲۱۶) ۱۵۹
- ۸- ابولقاسم بن حسن گیلانی (متوفی ۱۲۳۱) ۱۶۱
- ۹- میرزا علی اکبر بن محسن اردبیلی (۱۳۴۶-۱۲۶۹) ۱۶۵
- متوقفان ۱۶۸
- ۱- عماد الدین اسماعیل بن عمر بن کثیر بصری دمشقی شافعی (متوفی ۷۷۴) ۱۶۹
- ۲- ابوالحسن علی بن حسین بن خزر جی (متوفی ۸۱۲) ۱۷۰
- معذور دارندگان ۱۷۱
- ۱- فیض کاشانی ۱۷۴
- ۲- اسماعیل بن محمد مازندرانی ۱۷۴
- انتقادات و اعتراضات ۱۷۴
- ۱- وحدت وجود ۱۷۴
- ۲- وحدت ادیان ۱۷۸
- ۳- تنزیه و تشبیه ۱۸۰
- ۴- مسأله اعیان ثابته ۱۸۲

- ۵- بی اعتنایی به «تبوت» و طرح مسأله «ولایت» ۱۸۳
- ۶- خصومت و عداوت او نسبت به شیعه ۱۸۶
- ۷- نجات جمیع ملل از عذاب ۱۸۷
- ۸- ایمان فرعون ۱۹۰
- ۹- استغناء از معرفت امام زمان (عج) ۱۹۲
- عشق از دیدگاه ابن عربی ۱۹۴
- نفوذ ابن عربی ۱۹۸
- شاه نعمه الله ولی (ناشر مکتب ابن عربی در ایران) ۲۰۶
- سری که ابن عربی مأمور به افشای آن بود ۲۱۱
- فهرست منابع کتاب ۲۲۴

علی علیه السلام فرمود:

« مَنْ زَادَ عِلْمُهُ عَلَى عَقْلِهِ، كَانَ وَبَالًا
عَلَيْهِ ».

(عُرَّرُ الْحَكَم، ص ۲۸۳)

« هرکس عملش از عقلش بیشتر باشد، عملش مایه بدبختی
او می شود ».

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمه

داوریهای متضاد در باره ابن عربی

در میان چهره های تاریخی کمتر کسی را می توان یافت که مانند ابن عربی چهره معمایی داشته و تا این حد درباره او مطالب ضد و نقیض گفته شده باشد.

به قول استاد شهید مطهری:

«هیچ کس به اندازه محی الدین درباره اش متناقض اظهار نظر نشده است. بعضی او را از اولیا الله و انسان کامل و قطب اکبر می دانند و بعضی او را یک کافر مرتد و گاهی ممیت الدین و گاهی ماحی الدین خوانده اند»^۱.

«حرفهایش هم همین طور است بعضی حرفهایش که از او شنیده شده است، شاید از منحنّ‌ترین حرفهاست و در مقابل عالی‌ترین و پرارج‌ترین حرفها هم از او شنیده شده است»^۱.

چیزی که هست حتی شاید مخالفان و سرسخت‌ترین دشمنان وی هم به برتری مقام و علم و فضلش اعتراف نموده‌اند. اما در خصوص ایمان و اعتقاد دینی او کمتر کسی را می‌توان یافت که زبان به قدح و سرزنش نگشاید و افکار و عقاید او را مطابق شرع بداند زیرا به اعتراف دوست و دشمن در سخنان ابن عربی مطالبی هست که ظاهر آن کفر و الحاد است و با ظاهر دین و شریعت سازگار نمی‌باشد مگر اینکه مانند بعضی از مادحانش برای آن تأویلاتی سیار بعید 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 ما ضمن مطالعه و دقت در آثار و دقایق کلام به این مسأله واقف شدیم که اقوال و افکار و عقاید او با ظاهر شرع نمی‌سازد و سخنانش متناقض باهم و متناقض با عقل و مخالف با شرع می‌باشد.

به قول «ابن کثیر» که در باره فتوحات و فصوص او می‌گوید: «فتوحات مکّیه را در ۲۰ مجلد تصنیف کرده است. بعضی از مطالب آن کتاب معقول و برخی نامعقول، برخی منکر و برخی غیر منکر، و بعضی معروف و بعضی دیگر غیر معروف است؛ از اوست کتاب فصوص الحکم. در این کتاب مطالب زیادی است که ظاهر آنها کفر صریح است»^۲.

با این وضع آیا می‌توان او را اهل طریقت شمرد و به قول علامه طباطبایی (رحمّان الله علیه): «با وجود این که متوکّل را از اولیاء خدا دانسته است»^۳ آیا می‌توان به سخنان او اعتماد

(۱) شرح مبسوط منظومه، ج ۱ ص ۲۳۸-۲۳۹.

(۲) البدایه و النهایه، ج ۱۲، ص ۱۵۶.

(۳) لب اللباب، ص ۱۸.

کرد؟ البته اگر کسانی از سنّی مذهبانی که به مذهب اهل بیت (علیهم السلام) آشنا نیستند، ابن عربی را عارف اسلامی و شیخ کامل بدانند زیاد جای تعجب نیست، زیرا «چون ندیدند حقیقت؛ ره افسانه زدند». ولی چگونه ممکن است کسی که شیعه و پیرو اهل بیت (علیهم السلام) است و به راه و روش آنها آشناست، ابن عربی را از اکابر عرفا، 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 بیت وحی مستند باشد چنانکه امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) به کمیل بن زیاد نخی فرمود:

«یا کمیل؛ لا تأخذ الاّ عنّا تکن منّا^۱ ای کمیل! جز از ما فرا مگیر تا از ما باشی.»

حضرت امام صادق (علیه السلام) می فرماید:

«کذب من زعم انه من شیعتنا و هو متمسک بعروه غیرنا»^۲.

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

ما جسته و رو به سوی غیر ما نماید. »

شیعه اهل بیت (علیهم السلام) با داشتن سیره رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و تعالیم اوصیای

او، چه نیازی به عرفان و امثال ابن عربی دارد؟ زیرا روایات صادره از رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) و امامان معصوم (علیهم السلام) و سیره و روش آنان که در حقیقت عدل قرآن را و مرتبه نازلۀ آن هستند، قرآن کریم و پیشوایان دین راه مستقیم تقرّب به خدا را به روی انسان گشوده اند، همچنین که در عرفان کتابی عظیم تر از قرآن نیست و در میان عارفان نیز عارفانی همچون خاتم پیامبران و اوصیای والامقام (علیهم السلام) او پیدا نمی شود این همه لطائف و دقایق ذوقی و عرفانی که در ظریف ترین کسوت الفاظ از وسائط فیض الهی به ما رسیده

(۱) تحف العقول، ص ۱۱۹

(۲) وسائل الشیعه، ج ۱۸، ص ۸۴ - الفصول المهمه، ص ۲۲۵

است از امثال ابن عربی بدین پایه دیده و شنیده نشده است. عرفان اهل بیت (علیهم السلام) چنان وسیع و غنی است که دیگر احتیاج نیست دست به سوی عرفان التقاطی امثال محی الدین دراز شود.

امیرمؤمنان علی (علیه السلام) می فرماید:

«تالله لقد علمت تبليغ الرسالات و اتمام العادات و تمام الكلمات و عندنا اهل البيت ابواب الحكم و ضياء الامر»^۱.

«به خدا قسم رساندن پیام های تبلیغی و اتمام وعده ها و تمام کلمات علوم و معارف الهی به من تعلیم شده، و ابواب حکم و روشنائی های امر دین و دنیا نزد ما اهل بیت (علیهم السلام) است».

و باز می فرمایند:

«نحن الشعار و الأصحاب و اخزنه و الأبواب و لا تؤتی البيوت الا من ابوابها فمن أتاها من غير ابوابها سمى سارقاً»^۲.

«ما خاندان نبوت از نظر قرب به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) همچون پیراهن زیرین او نسبت به وی هستیم ما یاران راستین و گنجینه ها و درهای علوم پیامبریم، داخل خانه ای نمی توان شد مگر از در ورودی آن و آن که از غیر در وارد گردد دزد و سارق نامیده می شود.»

امام باقر (علیه السلام) می فرماید:

۱ نهج البلاغه، خطبه ۱۲۰، ص ۳۶۱

۲ نهج البلاغه خطبه ۱۵۴ ص ۴۷۰

« كل ما لم يخرج من هذا البيت فهو باطل. »^۱

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

پس در رسمی اسلام، در اهل بیت (علیه السلام) است و آنان که به پیامبر از همه کس نزدیکترند، و سیره و روش او را بهتر از هر کس می دانند (یعنی اهل البيت ادری بما فی البیت). این است که باید فراگیری تعالیم دین از این طریق باشد زیرا فراگیری خالص و به دور از تغییر و تأویل و راه صیوروت قرآنی منحصر به همین راه است و بس. و با مطالعه آثار محی الدین هر شخص منصف و صاحب عقلی در می یابد که گفته های ابن عربی در امر توحید و شناخت خداوند و سایر عقاید کاملاً مغایر است با آنچه رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و اوصیای او (علیه السلام) فرموده اند و دلیل آن نیز روشن است زیرا فرموده رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و خاندان رسالت بر اساس قرآن و تعالیم وحی می باشد در صورتیکه گفتار ابن عربی از جمیع مأخذ و مصادر در کلام و حکمت مشایی و اشراقی و حکمت مسیحی و یهودی و همچنین از مصطلحات اسماعیلیه باطنیه و اخوان الصفا و متصوفه قدما استفاده نموده و تمام استفادات و اقتباسات خود را با آیات و روایات همراه ساخته است.

بدین جهت برخی از اساتید به همگام تدریس فصوص الحکم یادآور می شوند که این مطالی را ما گفتیم و شما شنیدید ولی بدانید که از اینها عقیده در نمی آید و باید عقیده را از قرآن و پیامبر و خاندان وحی گرفت.

بنابراین اگر در این کتاب از ابن عربی – که بقول هوادارانش در فن خود وارد و از نوابغ روزگار بشمار می رود- انتقاد شده نه بخاطر علم و معلومات اوست.

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 احیاناً با فروع ادیان و شرایع و مذاهب آسمانی به خصوص دین مبین اسلام و بالخصوص مذهب اهل بیت علیهم السلام (علیه السلام) سازگار نمی باشد، ممکن است مطالب او خیلی هم عمیق و علمی باشد، ولی به عنوان اعتقاد دینی نمی توان پذیرفت.

ما در نوشتن این کتاب به منابع زیادی از جمله به بعضی از کتب ابن عربی مراجعه کرده ایم که در پاورقی ها به آنها اشاره شده است ولی ناگفته نماند که در این بحث کتاب جامع « محی الدین بن عربی » نوشته « دکتر محسنی جهانگیری » تا حدودی کار را بر ما آسان ساخت. البته کتاب به گونه ای 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 می سازد.

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

انه ولی التوفیق

قم- داود الهامی

دوم شوال ۱۴۱۸

۷۶/۱۱/۱۲

ابن عربی کیست؟

ابوبکر محمد بن علی بن محمد بن عبدالله بن حاتم طایی معروف به «الشیخ الاکبر» یکی از بزرگان حکمای صوفیه است.

ابن عربی در ماه مبارک رمضان سال ۵۶۰ هجری قمری در «مرسیه»^۱ از شهرهای اندلس در خانواده ای 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 (متوفی ۵۶۶) بود^۴.

(۱) مرسیه به ضمّ میم و سکون راه و کسر سین و فتح باء، شهری است اسلامی که در زمان امویان در اندلس ساخته شده و در غرب اندلس واقع است (مراسد الإطلاع، ج ۳، ص ۱۲۸۵).

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

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

(۴) الکامل، ج ۱۱، ص ۱۶۱-تاریخ خلفاء، ص ۲۰۸ و ۲۰۷.

در اکثر منابع کنیه وی «ابوبکر» ضبط شده است.^۱ عده ای هم او را با کنیه «ابوعبدالله» معرفی کرده اند.^۲ به احتمال قوی با هر دو کنیه شناخته شده و گویا به «ابن افلاطون» و در اندلس به «ابن سراقه» نیز معروف بوده است.^۳

ولی بیشتر در غرب به «ابن العربی» (با الف و لام) و در مشرق به «ابن عربی» (بدون الف و لام، تا با قاضی ابوبکر بن العربی^۴ اشتباه نشود) شهرت یافته است.

اما القاب او بسیار است ولی عنوان اشهر وی در میان پیروانش «الشیخ الاکبر» می باشد که ظاهراً استادش «تلسمانی» این لقب را به او داده است.^۵

او را در میان اهل تصوف القاب و عناوین زیادی است از جمله: محیی الحق و الدین^۶، مربی العارفین، الف الوجود، عین الشهود و هاء المشهود^۷، صاحب الولاية العظمی و امام التحقيق^۸، شیخ العرفاء، العارف الكبير^۹، مجدد الملة الحنفيّة^{۱۰}، قطب الوجود و الکبریت

(۱) تکمل ابن البّار، ج ۲، ص ۶۵۲ - رقم ۱۶۷۳ - شذرات، ج ۵، ص ۱۹۰.

(۲) الدر الثمین فی مناقب الشیخ محی الدین ص ۲۱.

(۳) نفخ الیب، ج ۲، ص ۱۶۲.

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

(۵) جامع کرامات الاولیا، ج ۱، ص ۱۹۹ - التذکری، ص ۸-۲۹۷.

(۶) آثار البلاد و اخبار العباد ص ۴۹۷.

(۷) محمد مغربی شاذلی، سیوطی، یواقیت ص ۹.

(۸) شیخ مجد الدین فیروز آبادی، صاحب قاموس، یواقیت، ص ۸.

(۹) ابن عماد حنبلی، شذرات ج ۵، ص ۱۹۰.

(۱۰) صدر الدین قونوی، تأویل السوره الفاتحه، ص ۱.

الاحمر^۱، الشیخ الكامل المکمل^۲، ابوالشطحات^۳، سلطان العارفین، اکابر العرفاء^۴، قدوه العارفین و شیخ الشیوخ^۵، بحر الالهیه، ترجمان العلوم الربانیه، خاتم ولایت و عنقای مغرب^۶، امام العارفین، قطب الموحدین و قدوه القائلین بوحده الوجود^۷، خاتم اصغر^۸، اسم اعظم^۹، اوحد الموحدین^{۱۰}، جمال العارفین و محی الملّه و الدین^{۱۱}، قدوه المتکاشفین^{۱۲}، ذصوفی بزرگ^{۱۳}.

خانواده ابن عربی، در اصالت و نجابت، ثروت و مکنّت، علم و تقوی و زهد و پارسایی از خانواده های معروف و سرشناس آن منطقه و جدّ اعلای او حاتم طائی از سخیای 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 «محققان در منزل انفاس»^{۱۴} و از دوستان فیلسوف کبیر «ابن رشد اندلسی» (۵۲۰-۵۹۵) بوده و

(۱) بالی افندی، شرح فصوص بالی، ص ۴۴۲.

(۲) عبد الرزاق کاشانی، شرح فصوص کاشانی، ص ۲.

(۳) کتاب جامی و ابن عربی، ص الف.

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

(۵) سمرقندی دولتشاه، تذکره الشعراء، ص ۲۴۰.

(۶) شرح ترکی فصوص الحکم طبع قاهره، سال ۱۲۵۲.

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

(۸) شیخ مکی، الجانب العربی.

(۹) قاری بغدادی، درالثمین، ص ۲۴.

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

(۱۱) شیخ بهایی، اربعین، ص ۲۹.

(۱۲) ملاصدرا، اسفار، ج ۹، ص ۳۸۲-۳۸۰.

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

(۱۴) آنان کسانی هستند که پس از مرگ در صورتشان هم علامات احیا مشاهده می شود و هم علامات اموات (فتوحات مکیّه، ج ۱، ص ۲۲۲).

مادرش به انصار انتساب داشته است. و عمویش عبدالله بن محمد بن عربی و دائی هایش از عابدان و صوفیان بزرگ آن زمان بودند.^۱

ابن عربی پس از گذراندن سالهای نخستین عمر خود در زادگاهش مُرسیه، در هشت سالگی، در ساب ۵۶۸ هجری (۱۱۷۲-۱۱۷۳ م) مقارن با 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 قرائات سبع از ابوبکر محمد بن خلف لَحْمی و ابولقاسم عبدالرحمن غالب الشَّراط القُرطبی^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 رشته ها همت گماشت و در اثر هوش و استعداد فطری به زودی در آداب معارف عصر خود سرآمد اقران و انگشت نمای همگان گردید به طوری که توجه حکومت اشبیلیه را به وی جلب کرد و به عنوان دبیری در دستگاه حکومت گمارده شد.^۵

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

(۱) رساله روح القدس فی محاسبه النفس، ص ۱۹۰.

(۲) الدر الثمین، 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) نفخ الطیب، ج ۲، ص ۱۶۳.

(۶) التکمله الکتاب الصله، ج ۲، ص ۲۵۶-ابن عربی حیات و مذهب، ص ۹.

ابن عربی در نوشته های خود از این زن به احترام نام می برد و بانوی صالحش می خواند.^۱

گویند: او در اوان جوانی به هنگام یک بیماری، خوابی دید^۲ که مسیر زندگی او را تغییر داد و سبب شد که او سالهای 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 دل انگیز طبیعت و عیش و عشرت می گذرانید و در سبزه زارها و شکارگاههای با صفا و خرم «فرمونه»^۴ و «دیلمه» با خدم حشم به صید و شکار می پرداخته که پس از توجهش به تصوف از آن دوران به عنان زمان جاهلیت خود نام برده و در کتاب فتوحات آورده است که:

در سفری که در زمان جاهلیت که به معیت پدرم بودم، در میان فرمونه و بلمه از بلاد اندلس مرور می کردم که ناگاه به گله ای از گورخران وحشی رسیدم که به چرا مشغول 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 بازداشتم در حالی که نیزه به دستم بود و به آنها رسیدم و میان آنها داخل شدم و چه بسا که سر نیزه ام به پشت بعضی از آنها می خورد ولی آنها فرار نمی کردند و همچنان مشغول چرا بودند. بخدا سوگند سرشان را بلند نمی کردند تا من از بین آنها گذشتم. سپس غلامان به دنبال

(۱) فتوحات، ج ۳، ص ۲۳۵، باب ۳۵۲.

(۲) فتوحات، ج ۴، ص ۵۵۲.

(۳) فتوحات، ج ۱، ص ۲۰۷.

(۴) فرمونه نام ناحیه ایست که پیوسته به اشبیلیه است. (مرصد الاطلاع، ج ۳، ص ۱۰۸۱).

من آمدند و گوران بر میدند و من علت آن را نمی دانستم که سبب چه بوده است و آن همان است که ما ذکر کردیم یعنی امنی 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 پیش 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 غذای جهم بر روی نمایان شد، این عوامل دست به هم داد و او را به سوی زهد و تصوف کشانید و تغییر حالتی در وی بوجود آمد و به مقام کشف و شهود نائل آمد و شهرتش به گوش ابن رشد حکیم اندلس (متوفی ۵۹۵ هـ) 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 قاضی قرطبه را متأثر کرد.^۲ ابن عربی در کتاب فتوحات به دقت جریان این ملاقات را به تفصیل شرح می دهد.

ابن عربی در سال ۵۸۰ و در ۲۱ سالگی در شهر اشبیلیه رسماً وارد تصوف شد^۳ و از دست شیخ علی بن جامع از خلقای شیخ عبد القادر گیلانی خرقه پوشید^۴. و پس از ورود به طریقت به جدّ به مجاهدت و ریاضت همت گماشت و به مطالعه آثار صوفیان پرداخت.

در این زمان هر چند با بعضی مشایخ صوفیه مراوده ای پیدا کرده بود و تحت تأثیر آنها به مراقبت باطن و محاسبه نفس توجه یافته بود اما مربی و مرشد و راهنمای حقیقی او

(۱) فتوحات، ج ۴، ص ۵۴۰.

(۲) فتوحات ف ج ۱، ص ۱۷۰.

(۳) فتوحات، ج ۲، ص ۴۲۵.

(۴) ریحانه الادب، ج ۵، ص ۲۵۶.

اعتزال و انزوا بود. در قبرستانها تنها می گشت و در احوال و اطوار حیات تأمل و تفکر می کرد. روزها در مقابر خلوت می گزید و با مردگان راز و نیاز ها داشت. به گفته خویش در یک واقعه نیز خضر را ملاقات 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 فارس رفت و آنجا رحل اقامت افکند و مدتی در آنجا به ریاضیت روی آورد.^۱

مشایخ ابن عربی

اگر چه ابن عربی مدعی بود که معرفت بدون واسطه و با الهام شده است ولی در آثارش نام بسیاری از مشایخ دیده می شود که او ایشان را خدمت کرده و مصاحبتشان را جویا بوده است که از آن جمله:

۱- شیخ ابولقاسم عَرینی. او اولین شیخی است که ابن عربی پس از دخول به طریقت وی را در اشبیلیه دیده و در آثارش او را ستوده است.^۲

۲- ابو عمران موسی بن عمران میرتلی. از جمله مشایخ و صوفیانی است که در اشبیلیه ملاقات کرده و او را سید وقت و از اکابر رجال طریقت خوانده است.^۳

۳- ابولحجاج یوسف شبرتلی (متوفی ۵۸۷). اغلب در بیابان زندگی می کرده و پیش از بلوغ به طریقت وارد شده بود. ابن عربی در اشبیلیه به زیارت وی نائل آمد و حدود ده

(۱) ارزش میراث صوفیه، ص ۱۱۰.

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

(۳) ابن عربی در رساله روح القدس، ص ۹۰ می نویسد: او بسیار سخت می گرفت و به ریاضت شدید می پرداخت. مدت ۶۰ سال خانه نشین بود و از خانه اش بیرون نمی رفت.

سال در مصاحبتش ماند تا وفات یافته است. ابن عربی در آثارش از وی با جلال و اکرام نام می برد و از اکابر اولیای ملامتیه و از اقطاب مدبرین به حساب می آود و شهیر به کرامات می خواند و از جمله کراماتش مشی بر روی آب و معاشرت با ارواح می شمارد^۱. ظاهراً ابن عربی معاشرت با ارواح را از وی آموخته است.

۴- ابو یعقوب یوسف بن یخلف الکوّمی. ابن عربی در اشبیلیه به دیدار این شیخ توفیق یافته، تحت نظرش تربیت شده و از وی ادب آموخته است و با عبارت: «نعم المؤدّب و نعم المربی» او را ستایش کرده است و در طریقت قدمش را استوار و همّتش را کبیر و اورادش را کثیر خوانده است^۲.

۵- ابو عمران سدرانی. ابن عربی در سال ۵۸۶ در اشبیلیه با وی ملاقات کرده است و او را از «أبدال سبعة» می شمارد و به وی عجایی نسبت می دهد^۳.

۶- ابو یحیی صنهاجی ضریر. ابن عربی با وی معاشرت و مصاحبت کرده و ذکر خلوت، عبادت و ریاضت و شأن و مقامش را در طریقت ستوده است^۴.

۷- صالح عدوی. او در نهایت زهد زندگی می کرده نه خانه برای خویش ساخته و نه به درمان دردش پرداخته بود. هرگز برای فردایش چیزی ذخیره نمی نهاد. او را به ابن عربی تعلّق خاطری بوده و از آینده اش خبرها داده بود^۵.

(۱) روح القدس، ص ۸۵.

(۲) رساله روح القدس، ص ۷۹.

(۳) رساله روح القدس، ص ۱۱۳.

(۴) رساله روح القدس، ص ۱۱۳.

(۵) رساله روح القدس، ص ۳-۸۲.

۸- ابوعبد الله محمد خیاط. ایشان با برادرش ابوالعباس احمد اشبیلینی از صوفیان بزرگ و به نام اشبیلیه به شمار می آمد. او در اشبیلیه همسایه ابن عربی و معلم قرآن وی بوده است. ابن عربی به وی عشق می ورزید و چون وارد طریقت شد، از مصاحبتش بهره ها برد. او قائم در شب، صائم در روز، دوستدار علم و علما شناساند و مقامش را در عرفان تا اندازه ای پسندیده است که درباره اش نوشته است: «من هرگز آرزو نداشتم مثل کسی باشم جز او»^۱.

و جمع دیگری از مشایخ که در رساله روح القدس از آنها نام برده است^۲.

گردش در شهر های اسپانیا

ابن عربی نزدیک به ده سال در شهر های گوناگون اسپانیا و مغرب با این استادان و مشایخ گذرانید ولی تا سال ۵۹۰ «اشبیلیه» همچنان موطن او بود و در ۳۰ سالی نزد شخصی بنام «عبدالعزیز مهدوی» که از صوفیان مشهور زمان بود^۳، به تونس رفت و سال بعد (۵۹۱ق) به «فاس» برگشت^۴ و در فاس با عبدالله بن استاذ موروری دیدار کرد. ابن عربی از وی با عنوان «قطب المتوکلین» یاد کرده است^۵. و در سال ۵۹۴ از فاس بیرون آمده باز به زادگاه خود به «مُرسیه» رفت و در آنجا کتاب «مواقع النجوم» خویش را نوشت و در آن کتاب بیان کرد که مبتدی را بی آنکه به شیخ و مرشد حاجت باشد، سلوک ممکن است.

(۱) رساله روح القدس، ص ۹۲.

(۲) رساله روح القدس، ص ۴۳.

(۳) رساله روح القدس، ص ۳۳.

(۴) الفتوحات، ج ۴، ص ۵۲۰، ۲۲۰.

(۵) الفتوحات، ج ۴، ص ۵۲۰، ۲۲۰.

تألیف کتاب مواقع النجوم

ابن عربی مدعی است که به وی الهام شده کتابی در تصوف تألیف کند که مریدان بدون استمداد از مرشدان از آن بهره مند گردند. این الهام یا رؤیا تأیید گشته و او جهت امتثال امری که در الهام و رؤیا بدو شده، کتاب «مواقع النجوم» را در تصوف به رشته تحریر در آورده است.

چنانکه او خود بدین مطلب هم در «مواقع النجوم»^۱ و هم در فتوحات اشاره می کند، در کتاب فتوحات در وصف و سبب و زمان و مکان تألیف کتاب «مواقع النجوم» می نویسد:

«از رسول خدا (صلی الله علیه و آله) این چنین بود هنگامی که دَوال نعلش پاره می شد، نعل دیگرش را در می آورد تا میان پاهایش به عدل رفتار نماید و او با نعل واحد راه نمی رفت و همانا ما آن را (اقامه عدل در بین اعضای بدن) و آنچه را که از انوار و کرامت و منازل و اسرا و تجلیات مخصوص آن است به نحو کامل در کتاب خود که مواقع 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 ۵۹۵ در «المریه» نوشتیم، آن مرید را از استاد بی نیاز می کند و بلکه استاد بدان نیازمند می باشد زیرا در میان استادان علی و اعلی باشد و این کتاب در اعلی مقامی است که استاد به آن نائل می گردد و ورای آن در این شرعیتی 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 مدّعی است یک بار در خواب چنان دید که با نجوم حروف می چیند و چون آن خواب وی را بر کسی که 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

به ادّعای وی سرانجام اینگونه خوابها و الهامات و ملاقات با خضر او را به ترک دیار مغرب و اندلس فراخواند و به آهنگ مکه و مجاورت آن بر انگیخت.

ورود به ارض الواسعه در تونس

او در سفر به مشرق در طول راهش در شهرهای مختلف با مشایخ و صوفیان بزرگ دیدار می نماید و کارهای عجیب و غریبی از او سر می زند که خود به آنها اشاره می کند. مثلاً او در تونس به منزل «الأرض الواسعه» داخل می شود در حالی که به نماز جماعت مشغول بوده ناگهان و بدون علم و اختیار چنان صیحه ای 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 خانه های مشرف بر ما بودند بیهوش شدند. بعضی از آنها از بامها به صحن خانه ها بیفتادند و با همه بلندی و ارتفاع بامها به آنها 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

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

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

است؟! جواب دادند حال تو چگونه است؟ همانا تو صیحه ای زدی که اثرش همین است که در جماعت می بینی. من گفتم سوگند بخدا مرا از این صیحه خیری نیست.^۱

او از تونس حرکت می کند و از راه قاهر و بیت المقدس به زیارت حج می رود و در سال ۵۹۸ به مکه می رسد و با عابدان و زاهدان و عالمان شهر از زن و مرد به معاشرت و مصاحبت می پردازد که برجسته ترین آنها شیخ « مکین الدین ابوشجاع زاهر اصفهانی » بود که در وی تأثیر عظیم داشته و در همین شهر کتاب ابوعلی 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 مکین الدین را خواهری سالخورده، عالم، زاهد و پارسا بوده است که ابن عربی او را « شیخه الحجاز »، « فخر النساء »^۲ بنت رستم معرفی می کند و او را نه تنها فخر زنان، بلکه فخر مردان؛ نه تنها فخر مردان بلکه فخر صالحان و عالمان می خواند و قصیده ای هم درباره وی می سراید^۳ و از این برادر و خواهر اجازه روایت عامه دریافت می کند.

ملاقات با نظام دختر مکین الدین و تنظیم دیوان ترجمان الاشواق

شیخ مکین الدین را دختری بود به نام «نظام» و ملقب به «عین الشمس و البهاء» که در کمالات اخلاقی و زیبایی های جسمانی فریده عصر، یتیمه دهر و یگانه روزگار بوده است. دیدار این دختر و ابن عربی اثری فوق العاده بخشیده و او را مجذوب و شیفته خود

(۱) فتوحات، ج ۱، باب ۲۳، ص ۱۷۳، سطر ۸ از آخر صفحه.

(۲) محاضره الابرار، ج ۱، ص ۴۴۴.

(۳) ترجمان الاشواق، ص ۸ و ۷.

گردانیده و الهام بخش اشعار عاشقانه و تغزلات وی و بالاخره باعث بوجود آمدن دیوان «ترجمان الاشواق» 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 می توانسته ستوده و درباره وی چنین گفته است:

«و برای این استاد دختری بود دوشیزه، لطیف پوست، لاغر شکم و باریک اندام که نگاه را در بند می کرد. محفل و حفلیان را زینت می بخشید و تماشا کننده را دچار شگفتی می نمود. 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 پرورده بلد امین اعظم بود. گوشه چشمش فریبا و اندامش نازک و زیبا، چون سخن می گفت، ناتوان ... او خورشید است میان عالمان و بوستان است میان ادیبان، حقه لؤلؤ سربسته عصر خود است. خوان کرمش گسترده و همّتش عالی است. سیّد والدین و شریفه همنشین خود است. مسکنش جّیاد است، خانه در چشم سواد و در صدر فؤاد. شهر مکه به وسیله او روشنایی یافته و باغها به واسطه مجاورتش شکوفا گشته است.

... سیمای فرشتگان دارد و همت پادشاهان. ما در وقتِ مصاحبتِ با او به کرامت ذاتش به اضافه آنچه در صحبت عمّه و والدش به آن افزوده است توجه داشتیم. در نظم این کتاب با زبانی مناسب و دلپذیر و عبارات غزل دلنشین وی را با نیکوترین زینت ها آرایش دادیم، زیرا سؤال مأمول و عذاری بتول است.

در این کتاب جزئی از خاطر اشتیاق را از آن ذخائر و اعلاق به نظم آوردیم و از آرزومندی نفس آرزومند پرده برداشتیم و به جهت اهتمام به امر قدیم و ایثار به مجلس

کریم او را از علاقه خود آگاه کردیم، پس در این جزء هر نامی که ذکر می کنم از وی کنایه می آورم و به هر داری که ندبه می کنم دار او را قصد می کنم^۱ که:

مَرَضِي مِنْ مَرِيضَةِ الْأَجْفَانِ عَلَّلَانِي بِذِكْرِهَا عَلَّلَانِي^۲

طال شوقی لِطَفْلِهِ ذَاتِ نَثْرِ وَنِظَامٍ وَ مِنْبِرٍ وَ بِيَانٍ

من بنات الملوک من دار فُرس من أَجَلِّ الْبِلَادِ مِنْ اصْبَهَانَ^۳.

یعنی بیماری من از عشق آن زیبای خمار چشم است، مرا با یاد وی درمان کنید. عشق من به آن زیبای نازپرورده نازک بدنی به درازا کشید که صاحب نثر و نظار و منبر و بیان است که از شاهزادگان سرزمین ایران و تبارش از بزرگترین شهرهای آن سامان است. ابن عربی دیوان «ترجمان الاشواق» 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 می خواهد که در حق وی گمان بد نبرد.

به این معنی او برای اشعار خود در این کتاب معانی دقیق و عمیق عرفانی قائل می شود و تأکید می کند که این معانی را در ورای پرده نظمی که در ستایش نظام که دوشیزه فرزانه و درّ یگانه افسانه گرانمایه بزرگ و پیشوای حرمین است سروده ایم، پنهان داشته ایم^۴.

(۱) ترجمان الاشواق، ص ۹ و ۸ و ۷.

(۲) همان ص ۷۸.

(۳) همان ص ۸۳.

(۴) ترجمان الاشواق، ص ۸۴.

اما به قول مؤلف کتاب محی 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 می نماید این است که منظور اصلی وی در مقام نظم این ابیات ستایش زیبایی های 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...»^۱

البته احتیاط دکتر جهانگیری در مورد داوری درباره محیی الدین، ناشی از حسن ظنی است که ایشان به «شیخ العرفاء» دارد و گر نه اغلب مشایخ صوفیه از این نوع رسوایی ها دارند.

اگر ما به شرح حال سایر مشایخ و شاعران صوفی نظر کنیم، داوری در این باره برای ما آسان می گردد. زیرا همه آنها دچار چنین عشق انحرافی بوده اند و زندگی صوفیانه آنها معمولاً از دختران زیبا اندام و نوجوانان خوبر و خالی نبوده است. به قول خودشان آنها با همان عشق های انحرافی به عشق حقیقی (توحید) رسیده اند!!

برخی از سران صوفیه می گویند که جمال ظاهر آینه طلعت غیب و مظهر جمال الهی است و بنیاد طریقت بر اساس زیبایی دوستی متکی ساخته و به تمام مظاهر زیبایی از جمله صورت زیبا عشق می ورزیده اند و معانی عرفانی را با لغات و اصطلاحات و تعبیرات عشق و عاشق و معشوق بیان می کرده اند که آثار آن به حد وفور در اشعار صوفیه مخصوصاً در غزل نمایان است.

ابن عربی هم همین کار را در دیوان ترجمان الاشواق انجام داده است. او هوشمندانه واژه های ابیات مذکور را مانند سایر ابیات کتاب به معانی بسیار ژرف و زیبای عرفانی بر می

(۱) محیی الدین عربی، ص ۶۴، نوشته دکتر محسن جهانگیری.

گرداند تا هم با معارف عارفان سازگار آید و هم مقام والای معنوی نظام آن دختر فرزانه و آینده تمام نمای حکمت جاودانه را تا حد توان بستاید و در عین حال بهانه به دست بهانه گیران ندهد و در برابر خرده گیران نیز دفاعی از خود 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 بپردازد اما رفت و آمد مکرر وی به مکه حاکی از آن است که بعدها نیز از استیلای آن عشق خالی نبوده و عشق نظام هرگز از دل وی نرفته است.^۱

از اینجا معلوم می شود آثار منظوم شاعران صوفی در باره عشق و عاشقی و دیوانگی برای ماهریان و ... معمولاً ناشی از تمایلات جنسی و روابط هم جنس پسندانه و شکست عشقی و سرخوردگی جنسی شان بوده است و اگر کسی به این موضوع توجه داشته باشد در نظرش عظمت و شکوه کاذب و ساختگی آنان در تیرگی فرو می رود و آنان در نظرش کاملاً حقیر و فرومایه می نمایند و در نتیجه رویکرد به آثارشان را دستخوش دگرگونی و تعطیل می سازد و به همین جهت گروهی، دلیل عشق مجازی را در صوفیه به محرومیت و ناکامی های جنسی ارتباط داده اند.

مسافرت به بغداد

ابن عربی در سال ۶۰۱ به بغداد رفت ولی بیش از ۱۲ روز در این شهر اقامت نکرد^۲ و از آنجا به قصد زیارت و اخذ علوم از علی بن عبدالله بن جامع - که از صوفیان و عارفان زمان بود - عازم موصل گردید و به شرف زیارت علی بن جامع نائل آمد. علی بن جامع در خارج شهر و در بستان خویش خرقة خضر را که خود بلاواسطه از دست وی پوشیده بود به

(۱) ارزش میراث صوفیه، ص ۱۱۱.

(۲) شرح حال ابن عربی، پیوست ج ۴ - فتوحات، ص ۵۵۶.

ابن عربی پوشانید. از سخنان ابن عربی چنین بر می آید که او برای اولین مرتبه خرقه را از دست تقی الدین عبدالرحمن پوشیده و پیش از آن به لباس خرقه قائل نبوده زیرا عقیده داشته که لباس خرقه متصل به رسول الله (صلی الله علیه و آله) پیدا نمی شود. در صورتی که صحبت و ادب که از آن به لباس تقوی تعبیر شده در اختیار مردم است. ولی پس از اینکه خودش لباس خرقه پوشیده و فهمیده است که خضر آن را معتبر می داند، به اعتبارش قائل شده و او نیز آن را به دیگران پوشانیده است.^۱

ابن عربی گفته است من به لباس خرقه ای که صوفیان به آن قائل اند قائل نبودم تا این که آن را در کعبه از دست خضر پوشیدم.^۲

احمد بن سلیمان نقشبندی هم بر آن است که او خرقه طریق را در برابر حجر الاسود از دست خضر پوشیده و خضر به وی گفته است که آن را در مدینه مشرفه از دست رسول الله پوشیده است.^۳

سلسه سند خرقه ابن عربی

درباره سلسه سند خرقه ابن عربی بعضیها دو سند و بعضیها پنج سند ذکر کرده اند.^۴

ناگفته نماند این موضوع محقق و مسلم است و قراین تاریخی هم نشان می دهد و مورخان غرب نیز تصدیق دارند که خرقه و شولا و ذکرهای مخصوص از سیاحان و مرتاضان

(۱) فتوحات، ج ۱، باب ۲۵، ص ۱۸۶ و ۱۸۷.

(۲) الکبریت الاحمر، ص ۱۴ - حاشیه البواقیت، ج ۱، ص ۱۴.

(۳) التذکاری، ص ۳۰۴.

(۴) نفحات الانس، ص ۵۴۷.

هند و رهبانان نصاری گرفته شده و در قرن دوم در شرق اسلامی منتشر شده است.^۱ لذا اثری از این خرافات در اخبار مذهبی نیست.

وحدت وجود رسالت ابن عربی

ابن عربی در طی این سیاحت مشرق مجدداً به قاهره و اسکندریه وارد می شود و به جماعتی از صوفیان که از پیروان و هموطنان او بودند می پیوند و باهم شب و روز را در عبادات و ریاضات و اتیان کرامات می گذرانند. گویند در یکی از شبها واقعه ای عجیب رخ می دهد. به این صورت که آنان در اطای بسیار تاریک خوابیده بودند، ناگهان دیدند از وجودشان انواری ساطع است و این انوار آنچنان گسترده است که ظلمت محیط برطرف می سازد.

در این هنگام شخصی بسیار زیبا روی و خوش سخن ظاهر می گردد و می گوید: من فرستاده خداوند به سوی شما هستم. ابن عربی از وی می پرسد رسالت تو چیست؟ او در جواب عباراتی می آورد که حاصل آن وحدت وجود است.^۲

ابن عربی در این ایام با تهوّر و گستاخی به افشای این گونه کرامات و خوارق عادات می پردازد و اسرار و رموز طریقت را آشکارا بیان می کند و مخالفت ظواهر شریعت و عقاید عامه را برملا می سازد. بدین جهت فقها با وی به سختی به خصومت می پردازند و تکفیرش می کنند و او را بدعتگزار می خوانند و جلو فعالیت او را می گیرند و از حاکم وقت حبس و

(۱) دکتر غنی، تاریخ تصوف، ص ۱۶۶.

(۲) محاضره الابرار و مسامره الاخیار، ج ۲، ص ۵۴.

بلکه قتل وی را می خواهند. اما به کمک رفیق شفیقش شیخ ابولحسن بجائی از زندان رهایی می یابد.^۱

صاحب کتاب «نفخ الطیب» می نویسد: «اهالی مصر بر وی خرده گرفتند و در ریختن خونس کوشیدند ولی خداوند او را به دست شیخ ابولحسن بجائی از دستشان رهایی بخشید که او در آزادیش کوشیده و سخنانش را تأویل کرد و پس از رهایی نزد شیخ مذکور آمد و گفت:

کیف یُحِبُّسُ مَنْ حَلَّ مِنْهُ اللّاهُوتُ فِی النَّاسُوتِ؟!^۲

غرض این بار هم اقامت ابن عربی در مصر چندان به درازا نکشید و از قاهره به اسکندریه رفت و از آنجا به مکه و شاید هم برای تجدید دیدار شیخ مکین الدین و دختر وی با شتاب عازم مکه گردید که او را در سال ۶۰۴ در مکه برابر رکن یمانی می بینیم که از شیخ حدیث می شنود.

ابن عربی از مکه خارج می شود و در آسیای صغیر به سیر و سیاحت می پردازد تا در سال ۶۰۷ به شهر قونیه مرکز دولت بیزانس می رسد و مورد استقبال کیکاووس اول (۶۱۶-۶۰۷) قرار می گیرد.^۳ شاه دستور می دهد تا خانه ای با شکوه به وی بدهند که با هزار قطعه نقره برابری کند. ابن عربی این عطیه ملوکانه را می پذیرد و مدتی هم در آن خانه زندگی می کند و ظاهراً پس از چندی به سائلی می بخشد.^۴

(۱) نفخ الطیب، ج ۲، ص ۱۸۰.

(۲) نفخ الطیب، ج ۲، ص ۱۸۰.

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

(۴) نفخ الطیب، همانجا.

در مدت اقامتش در قونیه کتابهای «مشاهده الاسرا» و «رساله الانوار فیما بمنح صاحب الخلوه من الاسرار» را به رشته تحریر می کشد^۱ علاوه بر کار تألیف، به ملاقات جماعت صوفیه و اظهار کرامت و ارشاد مسترشدان و تعلیم پیروان و شاگردان می پردازد. از اشهر و اعظم شاگردان او در قونیه ربیبش صدر الدین قونوی است که بزرگترین مروج وحدت وجود و تصوف ابن عربی در شرق شد و عامل پیوند عرفان وی با عرفان جلال الدین مولوی گردید^۲.

ابن عربی به حسب حالت و اشتیاق به سیر و سیاحت شاید هم به جهانی دیگر از قونیه خارج می شود و از شهرهای قیصریه، ملطیه و سیواس^۳ می گذرد و به سرحدات ایران نزدیک می شود. داخل آرزروم شده و از آنجا خود را به «حرّان» در عراق و دُنیسَر در دیارِیکر می رساند و در این شهر ها نیز به دیدار برخی صوفیان رمانش نائل می شود^۴.

توقف وی در این شهر ها کوتاه بود زیرا او را در سال ۶۰۸ برای بار دوم در بغداد می بینیم که با صوفی معروف عصر، شهاب الدین عمر سهروردی شیخ مشایخ صوفیه بغداد ملاقات می کند و سهروردی او را می ستاید و در حضور شاگردانش وی را «بحر الحقائق» می نامد^۵.

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

(۲) محی الدین بن عربی، دکتر جهانگیری، ص ۷۱.

(۳) قونیه، ملطیه، قیصریه، سیواس، آرزروم از شهر های آسیای صغیر یا روم شرقی است.

(۴) فتوحات، ج ۲، ص ۵۹، باب ۳۷۳.

(۵) شذرات الذهب، ج ۵، ص ۱۹۴.

ترانه ها و اشعار عاشقانه او

ابن عربی از بغداد با شتاب رهسپار حلب می شود و در سال ۶۱۰ به آنجا می رسد و مشاهده می کند که علیه وی - به سبب نظم کتاب ترجمان الاشواق - سر و صدایی راه افتاده و غائله ای بر پا شده و انتقادات و اتهاماتی سخت بر وی وارد شده است. بنابراین او به خواهش یار همراهش «بدر حبشی» و فرزند روحانیش «اسماعیل بن سودکین» به شرح کتاب «ترجمان الاشواق» می پردازد و سروده های خود را تأویل و توجیه می نمایند و آن را «ذخائر الاعلاق فی شرح ترجمان الاشواق» نام می گذارد و چنانکه قبلاً هم اشاره شد خواننده را متوجه می سازد که منظورش در این کتاب معانی متداول و متبادر ابیات نیست بلکه واردات الهی و اسرار روحانی است که در ماورای معانی ظاهری نویسنده نهفته است و به این وسیله این انتقادات را پاسخ می گوید و بالاخره غائله را می خواباند.^۱

ابن عربی پس از تنبیه، به گزارش واقعی دیگر می پردازد که از وقایع بسیار مهم حیات عقلانی وی و الهام بخش ترانه ها و اشعار عاشقانه اوست. این واقعه در مکه واقع شده و از این قرار است که شامگاهی در مکه مشغول طواف بوده که ناگاه در درون خود احساس آرامش می کند و در این حال برای این که خلوتی یافته باشد به بیرون شهر می رود و در ریگزاری به قدم زدن می پردازد و در این هنگام ابیات زیر بخاطرش خطوط می کشد و می خواند که :

لیت شعری هل دروا	ای قلب مَلَكُوا
و فؤادی او دری	ای شَعْب سَلَكُوا

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

اتراهم سَلِمُوا لم تراهم هَلَكُوا
 حار أرباب الهوى فى الهوى و ارتبكوا

و در این وقت گوئی از خود بیخود بوده است ناگهان دستی نرم تر از خر شانه هایش را لمس می کند و چون سر بر می گرداند دختری رومی را در برابر خود می بیند که تا آن زمان سیمایی بدان زیبایی ندیده و بیانی بدان شیوایی نشنیده و با دختری بدان نکته سنجی و خوش سخنی و شیرین زبانی برخورد نداشته است که او در ظرافت و لطافت و ادب و معرفت و زیبایی و فرهنگ سرآمد همه دختران و زنان اهل زمان خود بوده است.^۱

عاشق شدن وی در ۶۰ سالگی به دختر ۱۸ ساله در دمشق

توقف عربی در حلب به طول نیانجامید و در سال ۶۱۱ برای سومین بار وارد مکه شد و در سال ۶۱۲ او را در سیواس در می یابیم که عازم قونیه و برای دیدار کیکاوس است اگر چه این دیدار دست نمی دهد و از آن به بعد بیشتر در ملطیه اقامت می کند و در اینجا پسرش سعد الدین محمد در ۶۱۸ متولد می شود و ظاهراً معلوم نیست که چرا و چه وقت ابن عربی اناتولی 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 ۶۲، در سن ۶۰ سالگی در دمشق رحل اقامت افکند و تا پایان عمرش در این شهر ماند و گویا در این مدت یکبار از این شهر خارج شد و برای سومین بار وارد حلب گردید.^۲

(۱) ترجمان الاشواق، ص ۱۴.

(۲) فتوحات، ج ۴، ص ۸۳.

به طوری که از اوضاع و احوال و آثارش بر می آید ابن عربی در دمشق بیش از سایر بلاد مورد اعجاب و اعزاز همگان اعم از علما و قضات و سلاطین و حُکام قرار گرفته است. گویند زین العابدین زواری قاضی القضاات مالکی دست از قضاوت کشیده، تابع طریقت وی گشته و به خدمتش کمر همّت بست و دخترش را به حباله نکاحش در آورد.^۱

شاید درباره همین دختر است که نویسنده کتاب «دراسات فی تاریخ فلسفه الاسلامیه» می نویسد:

« در شصت سالگی وی از عشق دختر دوشیزه نارپستان و آشوبگر دمشقی از خود بیخود کرد. ^۲ یا « در دمشق ماندگار شد به دوشیزه زیبا روی ۱۸ ساله ای دل بست و با وی ازدواج کرد. ^۳»

حکام و سلاطین دمشق و نیز فرزندان و درباریانسان هم با دیده احترام به وی می نگریسته اند و در اجلال و اکرامش می کوشیده اند که رابطه ملک مظفر غازی بن ابی بکر (العادل) بن ایوب (متوفی ۶۴۵) با وی رابطه مرید و مراد بوده است.

ادعای او درباره فصوص الحکم

ادعا می کنند در دهه آخر ماه محرم سال ۶۲۷ در شهر دمشق پیامبر (صلی الله علیه و آله) در مبشره ای ^۴ که کتاب فصوص الحکم را به دست داشته، ظاهر می گردد و وی را به نگارش آن کتاب امر می فرماید تا مردم از آن بهره مند گردند. او از جان و دل امر نبی (صلی

(۱) در الثمین، ص ۳۰.

(۲) تاریخ افسلفه الاسلامیه، ص ۵۷۳.

(۳) همان، ص ۵۷۲.

(۴) مبشره رویای صادق.

الله علیه و آله) را می پذیرد و با خلوص نیت برابر فرموده آن حضرت بدون کم کاست به تحریر آن می پردازد.

از عبارت ابن عربی که آورده است: «فقال لی هذا «کتاب فصوص الحکم» خده و اخرج به الی الناس ینتفعون به.» استفاده می شود که او خود این کتاب را «فصوص الحکم» 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 کبر سنّ و ضعف قوای جسمانی همچنان به کار تألیف و عبادت و ریاضت مشغول بود تا اینکه در ۸۷ سالگی در سال ۶۳۸ هجری در شهر دمشق در منزل قاضی محی الدین محمد ملقب به زکی الدین (متوفی ۵۹۸ هـ) در میان خویشان و پیروانش از دنیا رفت و در شمال شهر در قریه صالحیه در دامنه کوه تاسیون در جوار قاضی محی الدین مدفون شد^۱.

اساتید

بدون شک در تاریخ تصوف و عرفان التقاطی کسی در فزونی دانش و وسعت اطلاعات و کثرت اساتید و مشایخ و تعداد تألیفات به پایه ابن عربی نمی رسد. 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 پشت کاری شگفت آور و با نشاطی حیرت انگیز و با شور و شوقی وافر به فراگیری فرهنگ و تحصیل معارف زمان خویش و پخش و اشاعه آن پرداخته و خود را از تلمذ و تعلّم و تفکّر و تفقه و درس و بحث، جدا و بی نیاز نداشته است و در هر حال و در هر زمان و مکانی از وجود استادی و شیخی آگاهی یافته با ذوق و شوق به سوی شتافته

(۱) نفخ الطیب، ج ۲، ص ۱۶۲-شذرات الذهب، ج ۵، ص ۲۰۲.

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 استاید و مشایخ بسیاری را درک کند و از مشایخ بزرگی حدیث بشنود و اجازه روایت بگیرد که شمارشان به ۷۰ کس می رسد^۱. البته این کسان غیر شیوخ صوفیه که در گذشته گفته شد ابن عربی به دیدارشان توفیق یافته و از انفاسشان به خودش بهره مند گشته است.

ابن عربی نام کسانی را در زمره مشایخ و اساتید خود آورده است که همه آنان در عصر و زمان خود از ادیبان و عالمان برجسته و از ائمه فقه و حدیث عامه به شمار می رفته اند از آن کسان است. حافظ ابوبکر محمد بن خلف لخمی، عبدالرحمن غاب شرائ قُربطی، ابولحسن شریح بن محمد رُعینی، ابومحمد عبدالحق بن عبدالرحمن اشبیلی، عبدالصمد بن محمد حَرَسَتانی، یونس بن یحی عباسی هاشمی نزیل مکه، البرهان نصر بن ابی الفتوح بن عمر حصری، امام مقام حنابله، سالم بن رزق الله افریقی، محمد بن ابوالولید بن احمد، ابوابابیل 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 خضرمی، حافظ و مورخ بزرگ ابن عساکر، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی بن جوزی، ابوعبدالله بن الغری الفاخری، ابوسعید عبدالله بن عمر بن احمد بن منصور الصفا، ابوالقاسم خلف بن یشکوال، محمد بن ابی بکر طوسی و افراد دیگر. از عبارات ابن عربی در نامه اش به کیکاووس اول بر می آید که او جز اشخاص مذکور که شمارشان به ۷۰ بالغ است، باز استادان و مشایخی داشته است که به جهت خوف ملال و ضیق وقت از ذکر نامشان خودداری کرده است^۲.

(۱) محیی الدین بن عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی، تألیف دکتر جهانگیری، ص ۸۴.

(۲) این نامه در کتاب جامع الکرامات الاولیاء، ج ۱، ص ۲۰۹، ۲۰۲ ثبت شده است.

آثار

ابن عربی بطور مسلم از همه نویسندگان متصوفه بیشتر تألیف کرده است و این صوفی نامی به راستی از پرکار ترین و پر مایه ترین نویسندگان متصوفه است و حتی پر کار ترین و دانا ترین نویسندگان اسلام از قبیل کندی، ابن سینا و غزالی در کثرت تألیف و تصنیف با وی برابری نمی کنند. نامه ای 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؛^۱ و در رساله ای که در پاسخ خواهش برخی از یارانش در زمینه فهرست مؤلفاتش تألیف کرده به نام ۲۴۸ عنوان اشاره کرده است.^۲

عبد الوهاب شعرانی تعداد مؤلفات وی را ۴۰۰ و اندی^۳ و عبدالرحمن جامی متجاوز از ۵۰۰ جلد دانسته است.^۴ مؤلف «هدیه العارفان» اسماعیل پاشا از ۴۷۵ کتاب و رساله از محی الدین نام برده است.^۵

بروکلمان تا ۲۳۹ اثر از او ذکر کرده است.^۶ با این حال او از منابع سرشار کتابخانه های آناتولی و استانبول که تحقیق در باره آنها هنوز ناتمام است نتوانست بهره کامل برگیرد.

(۱) جامع کرامات الاولیا، ج ۱، ص ۲۰۹ به بعد.

(۲) این رساله با تصحیح کورکیس عوّاد در مجله المجمع العلمی العربی، طبع دمشق، ج ۲۹، جزء ۳ چاپ شده است.

(۳) الیواقیت و الجواهر، ج ۱، ص ۸.

(۴) نفحات الانس، ص ۵۴۶.

(۵) هدیه العارفین، ج ۱، ص ۱۲۱ و ۱۱۴.

(۶) یکم، ۵۷۱، ۸۲ و ذیل یکم ۸۰۲-۷۹۱.

«کورکیس عواد» که در این زمینه به پژوهش پرداخته، به نام ۵۲۷ کتاب دست یافته است.^۱ بالاخره عثمان یحیی در پژوهش مستوفایش در کتاب «تاریخ آثار ابن عربی» از ۸۴۸ کتاب و رساله اسم برده است.^۲

ولی روی هم رفته جای چندان تردید نیست که ابن عربی مؤلف قریب ۴۰۰ اثر بوده است. بعضی از این تألیفات را چنان که خودش می گوید^۳ 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 آنهایی که خود نوشته بود و چه آنهایی که به او تعلق داشت، به صدرالدین قونوی رسید و او آنها را وقف کتابخانه ای کرد که در «قونیه» بنیاد نهاد و با وجود سهل انگاری های بعدی در نگهداری آنها بسیاری از آنها هنوز در کتابخانه یوسف آغا در قونیه و کتابخانه های دیگر ترکیه باقی مانده است.^۴

ظاهراً تألیفات ابن عربی تنها در زمینه تصوف نبود ولی معلوم نیست که آثار 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 کرده اند و نیز خلاصه ای از (المُحَلّی) ابن حزم که حاجی خلیفه ظاهراً از آن آگاهی داشته است.^۵

در زمینه تصوف مهمترین آثار ابن عربی عبارتند از:

(۱) المجمع العلمی العربی، دمشق، ج ۲۹، جزء ۳، ص ۳۵۹-۳۶۴.

(۲) بنا به نقل دکتر جهانگیری در کتاب محیی الدین بن عربی، ص ۹۳، چاپ دانشگاه تهران، ۲۹ شوال ۱۳۷۳.

(۳) دانشنامه ایران و اسلام، جزء ۵، ص ۷۱۰.

(۴) مدرک قبل.

(۵) کشف الظنون، ج ۲، ص ۱۶۱۷.

۱- الفتوحات المکیه فی اسرار المالکیه و المُلکیه.

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^۱ یعنی حدود ۳۶ سال تمام کرده است.

این کتاب شامل بر شش فصل است و به ۵۶۰ باب تقسیم شده، حاوی شرح کاملی از 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.^۲

ابن عربی خود را رسول یا پیغمبر نمی داند ولی با استناد به یک حدیث معروف که به مقتضای آن پیغمبر (صلی الله علیه و آله) علما را وارثان پیغمبران بشمار 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 محی الدین بیش از آنچه در این کتاب به فکر و نظر متکی باشد، به ارادت قلبیه متکی می باشد. به عقیده او هر یک از واردات قلبیه فتحی از فتوحات الهی است. نامهای دیگری مانند التنزلات و التجلیات که وی به برخی آثار و تألیفات خود داده است شاهی بر این مدعاست.^۳

کتاب فتوحات مکیه ابن عربی را امام شعرانی (متوفی ۹۳۷) تخلص نموده است و این کتاب بسیار مفصل، متضمن جمیع عقاید و معرف صوفیه است و مشتمل بر ۵۶۰

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

۲ رساله فهرست مؤلفات ابن عربی.

۳ شرح فصوص الحکم تألیف: مؤید الدین جندی با تعلیق و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، مقدمه دکتر غلامحسین دینانی، ص ۲۶، چاپ دانشگاه مشهد.

فصل که شیخ در فصل ۵۵۹ کتاب خود خلاصه ای از مندرجات تمام کتاب را بیان کرده است. کسانی که این کتاب را با نظر نقد نگریسته اند نکته ها بر آن گرفته اند. از جمله این نکات که حکایت از احوال نفسانی خاص ابن عربی دارد دعاوی غریبه او است. در طی کتاب و رویاهای شکفتی است که از احوال خویش نقل کرده است مثل این که مکرر در این کتاب نقل کرده است که از دختری شیرخوار که داشتم مسأله ای از فقه پرسیدم، شنید و جواب آن مسئله بداد و جایی دیگر نقل می کند که کودکی در شکم مادر بود وقتی مادر عطسه زد او در شکم آواز داد: یرحمک الله و این آواز کودک چنان رسا بود که همه حاضران بشنیدند. ابن عربی اینگونه دعاوی غریب را چنان به قوت بیان می کند که گویی شک در آن راه نیست.^۱

قدر مسلم این است که در این کتاب به اندازه ای مطالب و دعاوی عجیب و غریب هست که افراد متشرع نمی توانند آن سخنان را با شرع تطبیق دهند.

۲- فصوص الحکم

این اثر خلاصه تعلیقات ۲۷ پیغمبر از آدم تا حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) است که به ادعای محی الدین پیامبر اسلام در عالم خواب در دمشق به نویسنده تقریر کرده است.

محی الدین می گوید: در دهه آخر ماه محرم سال ۶۲۷ در شهر دمشق یک مبشره ای مشاهده نمودم در همین حال پیغمبر (صلی الله علیه و آله) مرا مخاطب قرار داد و فرمود:

«هذا کتاب فصوص الحکم خُذْهُ و اخرج به الی الناس ینتفعون به، فقلت: السمع و الطاعة لله و لرسوله و اولی الامر منّا».

(۱) زکی مبارک، التصوف الاسلامی، ج ۲، ص ۱۶۸- بنا به نقل دکتر زرین کوب، ارزش میراث صوفیه، ص ۱۱۷.

«این کتاب فصوص الحکم است آن را بگیر و با آن به سوی مردم برو تا همگان از آن بهره مند شوند در پاسخ پیغمبر (صلی الله علیه و آله) گفتم: آنچه فرمایی به گوش می شنوم و اطاعت می کنم که اطاعت خدا و رسول او و صاحبان امر واجب و لازم می باشد»^۱.

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

هنگامی که پیغمبر (صلی الله علیه و آله) در باب منقطع شدن وحی سخن می گفتند فرمودند: پس از من چیزی از نبوت و پیغمبری باقی نمی ماند تنها چیزی که بعد از من باقی می ماند، مبشرات می باشد.

گفتند: یا رسول الله مبشرات چیست؟ پیامبر (صلی الله علیه و آله) در پاسخ فرمودند: مبشرات عبارت اند از نوعی رویای صالحه که شخص مؤمن آن را می بیند به همین جهت کلمه «مبشره» به عنوان وصف هرگز با موصوف خود استعمال نمی شود.

قیصری در مورد رویای محی الدین به بررسی نشسته و از مفاد عبارات وی درباره آن چندین نکته استخراج کرده است. از آن جمله این است که وقتی محی الدین می گوید: کتابی را در دست پیغمبر (صلی الله علیه و آله) مشاهده کرده است مقصود وی این است که همه حکمت ها و اسرار که در این کتاب موجود است از آن پیغمبر (صلی الله علیه و آله) بوده و هیچ منشأ دیگری برای «ن نمی توان در نظر گرفت. نکته دیگر این است که وقتی پیغمبر (صلی الله علیه و آله) به ابن عربی می گوید: این کتاب فصوص الحکم است می توان برای آن یکی از دو معنی را در نظر گرفت:

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

معنی اول این است که پیغمبر (صلی الله علیه و آله) به محی الدین خبر می دهد که نام این کتاب در نظر خداوند متعال فصوص الحکم است.

معنی دوم این است که خود پیغمبر (صلی الله علیه و آله) نام 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 منفرد « فصوص » است به معنای نگین انگشتی و خلاصه و زبده یک شیء باشد مسمای فصوص الحکم عبارتست از خلاصه و زبده ای از اسرار که بر پیغمبران نام برده شده در این کتاب نازل گشته است. به علاوه چون تنزلات وجود و معارج آن دور، آن دوری است و قلب انسان کامل محفل نقوش حکم الهی است حکم الهی را به حلقه انگشتی و قلب را به نگین آن که محل نقوش است تشبیه کرده است.^۱

با توجه به آنچه ذکر شده به روشنی معلوم می شود علت تألیف « فصوص الحکم » چیزی جز روایای مخصوص محی الدین نیست. ولی به سختی بر این باور است که آنچه در این کتاب آورده به طور مستقیم از پیغمبر (صلی الله علیه و آله) گرفته و بر حسب دستور آن حضرت بر خلق ارائه نموده است. خود او چنانکه از مقدمه و بعضی مطاوی کتاب بر می آید، 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 رویا و مکاشفه است و در واقع به ادعای ابن عربی فصوص بیان کشف ها و الهام هایی است که بر وی از غیب وارد شده است نه این که مانند کتب دیگران حاصل فکر و تأمل و رؤیت باشد.^۲

(۱) شرح قیصری، ص ۵۶.

(۲) ارزش میراث صوفیه، ص ۱۱۶.

شیوه ابن عربی در کتابل فصوص الحکم این است که یکی از نصوص، آیات یا احادیث را می گیرد و آن را تأویل می کند و به همان شیوه معروف فیلون یهودی در تفسیر تورات و اریجن اسکندری به طریق تأویل از آن صحبت می کند، فهم آراء او در این کتاب مشکل است و مشکل تر، شرح و تفسیر آن آراء است، چون زبان بیانی که به کار می برد پر است از اصطلاحات خاصه و در غالب موارد، مشحون است از تعقید و مجاز و هر گونه تفسیر حرفی معانی آن را فاسد و تباه می کند و اگر از اصطلاحات آن عدول شود نیز فهم مطالب آن به کلی دشوار می شود 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 عده ای از احادیث نبوی که با کلمه خاص یعنی با نام نبی مذکور در آن فص که حکمت منسوب به اوست متصل و مرتبط می باشد. 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 می کند و لیکن هر قصه ای در واقع صحنه ای است تا مؤلف نقش خاص و معرفت مخصوص آن نبی را مطابق اعتقاد و استنباط خویش تصویر نماید و انبیاء بدان صورت که در فصوص توصیف شده اند در واقع نمونه ها و صورتهایی هستند از انسان کامل که هر کدام مطابق جنبه خاص خود خدا را به حق می شناسند چنانکه فی المثل آدم وجود خلافت انسانی را تفسیر می کند و ایوب مظهر انسانی است که به ابتلاء و عذاب حجاب از حق مبتلا شده است.

ابن عربی در بیان این مطالب عند اللزوم آیات و احادیث را تأویل می کند و به میل خود از آنها معنی استنباط می نماید و درست بر خلاف ظواهر و مفاد آیات و احادیث در

واقع له لسان باطن صحبت می دارد هرچند خود او در بعضی موارد چنین وانمود می کند که از تأویل اجتناب می نماید.^۱

ابن عربی در این کتاب مسأله وحدت وجود را به کامل ترین وجه تقریر کرده است و معانی و اصطلاحات آن را تبیین و تفسیر نموده و در بیان آن از تمام مأخذ و و مصادر چون قرآن و حدیث و کلام و حکمت مشایی و اشراقی و حکمت مسیحی و یهودی و همچنین از مصطلحات اسماعیلیه باطنیه و اخوان الصفا و متصوفه قدمات استفاده نموده است و به تمام برداشتها و اقتباسات خود رنگ و صیغه ای مناسب و موافق وحدت وجود خویش داده است.

غرض فصوص الحکم خلاصه فلاسفه وحدت وجود صوفیه است اما کتابی است پر از رموز و غموض و بسیار مشکل و محتاج به شرح آن کتاب از زمان نگارش و نشرش همواره مورد توجه مخالفان و موافقان قرار گرفته است. عده ای به شدت از آن کتاب انتقاد کرده و کتابهایی در ردّ و جرحش نوشته اند. از آن وعده می توان از عبداللطیف بن علی بن سعودی (متوفی ۷۳۶) و احمد بن عبدالحلیم متهور به ابن تیمیه (۶۶۱-۷۲۸) نام برد که اولی کتابی به نام « بیان حکم ما فی الفصوص من الاعتقادات المفسوده » نگاشته و دومی کتاب « الرد الاقوم علی ما فی کتاب فصوص الحکم » را نوشته است.^۲ و عده ای از آن ستایش کرد اند.

۳- ترجمان الاشواق

ترجمان الاشواق و شرحی که بر آن نوشته شده «الذخائر الاعلاق عن وجه الاشواق» مجموعه ای از غزل ها و اشعار عاشقانه.

(۱) همان کتاب، ص ۱۱۵.

(۲) محیی الدین بن عربی، ص ۸۰.

متن موجود اشعار مشتمل بر ۶۱ 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 مکین الدین اصفهانی سروده شده و به گفته مقدمه دم آنها را باید به طور تمثیلی تعبیر کرد و منظور نظرش در حال سرودن این اشعار عاشقانه معانی عرفانی می باشد. در خاتمه شرح نویسندگان می گوید 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 می شود: یکی آنهایی که در سال ۵۸۹ برای نظام سروده شده و مقدمه اول مخصوص آنهاست و دوم غزلیاتی که در ۵۰ سالگی ابن عربی یعنی در حدود ۶۱۰ سروده شده و مقدمه دوم بدانها مربوط است و وقتی « شرح » نوشته می شد هر دو دسته با هم یکی شد.

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

۴- کتاب مواقع النجوم و مطاع اهله الاسرار و النجوم^۱

طبق ادعای خودش کتاب مواقع النجوم را نیز به دستور خداوند در خواب نوشته است. وی در کتاب فتوحات در وصف و سبب و زمان و مکان تألیف کتاب مواقع النجوم می نویسد: رسول اکرم صلی الله علیه و آله اینچنین بود هنگامی که دوال نعلش پاره می شد، نعل دیگرش را در می آورد تا میان پاهایش به عدل رفتار نماید و او با نعل واحد راه نمی رفت و همانا ما آن را (اقامه 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 مواقع النجوم نامیده شده است بیان کردیم و تا آن اندازه که می دانیم در این طریق کسی در ترتیب آن

(۱) این کتاب در قاهره چاپ شده است.

به ما سبقت نگرفته است و آن را در طول یازده روز در ماه رمضان ساب ۵۹۵ در «المریه» نوشتیم آن مراد را از استاد بی نیاز می کند و بلکه استاد بدان نیازمند می باشد زیرا در میان استادان عالی و اعلی می باشد و این کتاب در اعلی مقامی است که استاد به آن نایل می گردد و ورای آن در این شریعتی که ما بدان معتقدیم دیگر مقامی نباشد که این کتاب پیش روی وی باشد، 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 به تو می دهم. خداوند توفیق دهنده است و هدایت بدست اوست.^۱

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

۵- کتاب الأسرار إلی مقام الاسری^۳

این کتاب اثری است کوتاه که به نثر مسجع در سال ۵۹۴ در فاس نوشته شده و «معراج» ابن عربی را از دنیای «کون» به «موقف» حضور خدا توصیف می کند. از کسانی که بر این کتاب شرح نوشته اند می توان از مرید وی اسماعیل بن سَوْدَکین نوری (متوفی ۶۴۶) و سِت الْعَجَم بنت النفیس و زین العابدین مَنَوی نام برد.^۴

(۱) فتوحات، ج ۱، باب ۸، ص ۳۳۴.

(۲) فتوحات، ج ۲، ص ۵۹۱- ابن عربی حیات و مذهب، ص ۸۶.

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

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

۶-الجمع و التفصیل فی اسرار معانی التنزیل

این کتاب در تفسیر قرآن مجید است که تا سوره کهف و آیه «وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ لَا أُبْرِحُ حَتَّىٰ أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا»^۱ رسیده است و بالغ بر ۶۶ جزء است در هر آیه به ترتیب در سه مقام جلال و جمال و اعتدال سخن گفته است.^۲

ابن عربی در تفسیر آیات تعمّد دارد معانی مورد نظر خود را از آیات استخراج کند و اگر در ظاهر آیه چیزی باشد که مذهب او را تأیید کند ولو دلالت آن برخلاف آن باشد آن را اخذ می کند و گرنه آن را برخلاف ظاهر تأویل می نماید و این نوع تفسیر، مصداق کامل تفسیر به رأی است که به فرموده پیامبر (صلی الله علیه و آله): «من فسر القرآن برأيه فقد كفر»^۳. موجب کفر می باشد. با این که ابن عربی دیگران را از تفسیر به رأی بر حذر می داشته، ولی خود به هنگام تقریر و تحریر عرفانش بی پروا به تفسیر به رأی و بلکه تأویل آیات قرآن آن هم تأویلی بسیار بعید پرداخته است که اغلب مفسران آن تأویلها را ناروا می دانند.

۷- کتاب المبشرات

در این کتاب راجع به آن رؤیاهایش سخن گفته است که او را علمی افاده کرده و به علمی خیر برانگیخته است.

مثلاً می گوید: در سال ۵۹۹ در مکه خواب دیدم که کعبه از خشت طلا و نقره بنا شده و پایان پذیرفته و در آن نقصی بچشم نمی خورد. من به آن زیبایی 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 خشت طلا کم

(۱) سوره کهف، آیه ۵۹.

(۲) کشف الظنون، ج ۱، ص ۲۳۸.

(۳) فتوحات، ج ۲، ص ۵۶۷.

بود و در رده پایین یک خشت نقره. در این حال مشاهده کردم که نفس من در جای دو خشت منطبق گشت و من عین آن دو خشت بودم به این صورت دیوار کامل شد. در کعبه چیزی کم نماند. در یافتم 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 انبیا و شاید این بشارتی باشد به ختم ولایت من. در این حال آن حدیث نبوی را به یاد آوردم که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در آن نبوت را به دیوار و انبیا را به خشت هایی همانند کرده که دیوار از آنها ساخته شده و خود را آخرین خشتی دانسته که دیگر بعد از وی نه رسول خواهد بود و نه نبیّ ای^۱.

رؤیای مذکور را در مکه برای کسی که علم رؤیا می دانست 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 دلایل متقن و مطمئن دارد نباید انکار و تکذیب کرد ولی خوابهای ابن عربی هرگز نمی تواند رؤیای صادقه باشند، زیرا اگر این خوابها به این صورت که ابن عربی ادعا می کند صادق باشد لازم می آید که ادعاهای عجیب و غریب او نیز صحیح باشد، مثلاً در همین خواب اخیر که ادعا می کند خداوند ولایت را با او ختم فرموده است، در صورتی که می دانیم این ادعا کاملاً^۳ باطل است زیرا طبق دلایل شرعی اولیاء و اوصیاء پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) دوازده نفراند

(۱) حدیث نبوی این است: «مَتَلَى فِي الْأَنْبِيَاءِ رَجُلٌ بَنَى حَائِطًا فَأَكْمَلَهُ إِلَّا لَبْنَةً وَاحِدَةً فَكُنْتُ أَنَا تِلْكَ الْبَنَةُ فَلَا رَسُولَ وَلَا نَبِيَّ بَعْدِي».

(۲) فتوحات، ج ۱، باب ۶۵، ص ۳۱۸-۳۱۹.

که در اخبار متواتر اسم و خصوصیات آنها بیان شده است و هرگز ابن عربی یکی از آنان نیست.^۱

او خاتم اولیاء نمی باشد زیرا طبق دلایل متنق حضرت مهدی موعود(عج) خاتم اولیاء است چنانکه ابن عربی نیز در فتوحات به این حقیقت تصریح کرده است.^۲

پس حساب تلقینات و القاءات و تسویلات شیطانی را که طبق آیه شریفه: «إِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ» از مکاشفات و الهامات باید جدا کرد و در کشف این رموز و تشخیص ما بین الهامات ربانی و شیطانی از خداوند قادر توفیق هدایت باید خواست. به هر حال در بین محققان اروپایی که راجع به آثار او بحث کرده اند نام چند تن در خور ذکر است:

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

دیگر « آسین پالاسیوس » که تحقیقات زیادی راجع به احوال و عقاید او کرده است تا نشان دهد که عقاید محی الدین رنگ عرفان مسیحی دارد و همچنین توجه کرده است که بعضی آراء محی الدین خاصه آنچه که وی راجع به شک در ارزش عقل اظهار کرده است با بعضی سخنان « دکارت » مناسبت دارد.

(۱) اکمال الدین، ص ۱۲۷ - تفسیر مجمع البیان، ذیل آیه ۵۸ سوره نساء- ینابیع الموده، ص ۴۴۵.

(۲) فتوحات، ج ۳، ص ۳۶۶.

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

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

آمیختن تصوف به فلسفه

گویند پیش از ابن عربی در اندلس عرفان نظری به معنی کامل وجود نداشته است. گرچه حدود سه قرن پیش از این ابن عربی، فلسفه و فلاسفه را کم و بیش مورد توجه قرار گرفته بودند تا اینکه این جریان با ظهور ابن رشد که معاصر ابن عربی بوده به اوج کمال خود رسیده است. اما از دانشمندان اندلسی کسی را نمی شناسیم که در راه و اندیشه آمیختن فلسفه به تصوف بوده به عبارت دیگر به عرفان و تصوف نظری داشته باشد جز ابن الطفیل (متوفی ۵۸۰) که گویا به عرفان نظری گرایش داشته و در طریق و فکر و خلط فلسفه به تصوف بوده است، اگر چه او به قصد نهایی نرسیده است. صوفیانی که پیش از ابن عربی در اندلس زندگی می کردند عابدان و زاهدانی بودند که با رعایت مکارم اخلاق و آداب شریعت و ریاضت 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 فیلسوفان عنایتی نداشتند و عده زیادی

از آنان در عصر ابن عربی نیز بودند و 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 عبد الله جبلی معروف به «ابن مسره» (متوفی ۳۱۹ هـ) را استثنا کرد که از سخنان نویسندگان شرح حالش بر می آید 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 مشغول و مدرس فلسفه در آن زمان دانسته اند.

عرفان ابن عربی مصداق عرفان التقاطی است

برخی از محققان تصوف ابن عربی را متأثر از تصوف ابن مسره دانسته و گفته اند یک ارتباط و اتصال فکری میان ابن عربی و فیلسوفان اندلسی پیش از وی امثال ابن مسره و شاگردانش و طبقه صوفیان المریه و پیروانشان و نیز حکماء و عرفای شرق و همچنین فلاسفه یونان مانند افلاطون و ارسطو و اسلاف و اخلافشان برقرار بوده است. اخیراً عربی دان نامی و ابن عربی شناس سرشناس اسپانیایی موسوم به «آستین پالاسیوس» و در واقع هم وطن ابن عربی کتابی تحت عنوان «ابن مسره مدرسه او»^۲ تألیف کرده و در آن به اثبات اتصال و ارتباط تاریخی میان تصوف ابن عربی و حکمت ابن مسره پرداخته است او مدعی است که میان ابن عربی و متصوفه المریه اتصال و ارتباط تاریخی موجود است و متصوفان المریه هم با طبقه صوفیه دیگری که اقدام از آنان بوده و این مسره در رأس آنان قرار داشته مرتبط بوده اند.

(۱) محی الدین عربی، ص ۱۳۶.

(۲) Abenmassasa Y S U Estrella.

بنابراین طبقه صوفیه المریه حلقه اتصالی میان این دو صوفی بزرگ اندلسی، ابن مسرّه و ابن عربی بوده است و به این ترتیب ابن عربی با مدرسه ابن مسرّه روابطی داشته است و باید اصول و مبانی تصوف ابن عربی را در 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 دنباله رو ابن مسرّه بوده است.»^۱

از آنجایی 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 مسرّه دانسته و نوشته است که ابن عربی در کشور خود از ابن مسرّه پیروی کرده بود ولی در مکه تحت تأثیر اصول وحدت وجود که توسط قرمطی ها تبلیغ می شد، قرار گرفت.^۲

البته شنیدن این نظریه برای علاقمندان ابن عربی ناخوشایند است زیرا به عقیده آنها چگونه می توان 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 تصریح و تأکید می کند که علم و عرفانش موهبت الهی و مستند به کشف و شهود و حی و الهام است و اگر با این همه تأکید و تصریح 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 نو ظهور است.

(۱) به نقل کتاب محیی الدین عربی، ص ۱۴۱، دکتر جهانگیری.

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

بهر حال تصوف ابن عربی خواه از ابن مسرّه متأثر شده باشد یا نه 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 الهیه خوانده است. این فلسفه او نیز تا حدی عبارت است از تلفیق عقاید اشاعره با حکمت اسکندریه و افلاطونیان جدید و همچنین رنگ مسیحیت نیز چنان که محققان توجه کرده اند، در حکمت او پیداست»^۱.

پس عرفان او مصداق کامل عرفان التقاطی است، زیرا مراجعه به کتب و آثار وی این واقعیت را به خوبی روشن و آشکار می نماید که این صوفی عجیب به علوم و فنون و معارف و آداب پیشینیانش شامل افکار حکمای یونانی و اسلامی و انظار متکلمین اعم از معتزلی و اشعری و مذاهب متصوفین اعم از غربی و شرقی و اقوال مفسرین اعم از ظاهری و باطنی و بالاخره تمام ادیان و شرایع گذشته احاطه کامل داشته و در مقام بیان عقاید و نشر افکارش با هوشمندی و زیردستی خاص خود از همه آن علوم و معارف استمداد جسته و استفاده کرده است که می بینیم در کتب و رسالاتش افکار فلاسفه یونان و انظار حکمای اسلام با تمایز مشاربشان و همچنین اعتقادات و متکلمان و شطحیات متصوفان با تفاوت طبقاتشان در کنار یکدیگر قرار گرفته است. چنانکه کتب و رسالاتش مشحون است از اصطلاحات و عبارات و اسامی انبازقلس، افلاطون، ارسطو، فروریوس، فیلون یهودی و متصوفه پیش از خود و متکلمان و اشاعره و ... که از همه آنان اصطلاحات و تعبیرات و فراوان و احياناً مطالبی آموخته و آنچه را که در شرح و بیان تصوفش بجا و زیبا و رسا تشخیص داده و بکار برده است.

دکتر کامل مصطفی الشیبی می گوید: «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 جنبه های علمی تصوف بپردازد نظریه ای فلسفی در مبحث وجود است. شک نیست که ابن عربی این فلسفه خود را از رسائل اخوان الصفا که ملامال از فلسفه بافی است اقتباس کرده^۱» و از اینجا است که می بینیم مانند اخوان الصفا به بحث در انواع نفوس و افلاک و کیمیا و طلسمات و حتی اعداد و حروف و حکمت آنها می پردازد.

عقاید ابن عربی

پیش از آنکه در باره 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 می داند و شعبه های علم را به سه طبقه تقسیم می کند:

الف) آنهایی که از راه عقل حاصل می شوند.

ب) علمی که از راه «حال» یعنی درک طعم و رنگ و جز آن کسب می شود.

ج) علم اسرار که روح آن را در قلب می دمد 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 حدی شبیه (ولی بالاتر از) علمی است که از راه عقل و حال و حاصل می شود و تا حدی علمی است که اخبار یعنی وحی پیامبران به دست می آید. این علم اخیر که از جانب خداوند با واسطه یا

(۱) رجوع شود به مقاله دکتر ابوالعلاء عقیفی «من این استغنی ابن عربی فلسفته الصوفیه؟ مجله دانشکده ادبیات دانشگاه مصر، مه ۱۹۳۳، ص ۲۷ و ۳۲.

(۲) مقصود از روح القدس جبرئیل است که فرشته وحی است و چون علم غیوب و معرف ربانی را به قلبها القاء می کند روح الاقا نیز نامیده می شود، تفسیر منسوب به ابن عربی ۷۲/۱.

بدون واسطه یک فرشته نازل می شود فقط پس از ممارست عمیق عرفانی به دست می آید « معرفت » است. شعب واقعی دانش « معارف » هستند و کسی که اینها را بداند همه چیز را می داند معارف و به خصوص آنهایی که مربوط به « طریق » خداست و به وسیله عقل یا قیاس که مؤثرترین ابزار عقل است حاصل نمی شود، زیرا « كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ » حقیقت هر گفته بستگی به مأخذ آن دارد. پیامبران حقایق را از راه « القاء » باز می شناختند. این حقایق را باید از روی ایمان پذیرفت و جای چون چرا نیست.

ابن عربی آگاهی ها را از نظر شیوه های شناخت و محتوای آنها به سه دسته تقسیم می کند:

۱. دانش یا آگاهی عقل یعنی هر گونه آگاهی که یا ضرورتاً یا پی نظر و دلیل و از راه اندیشیدن دست می دهد. این نوع آگاهی می تواند درست یا نادرست باشد.
۲. دانش احوال که جز به « ذوق » راهی بدان نیست و با عقل نمی توان آن را تعریف کرد یا برای شناخت آن دلیلی آورد مانند آگاهی از شیرینی عسل و تلخی صبر و لذت جماع عشق، وجد و شوق و مانند اینها و محال است که کسی به اینگونه آگاهی ها 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 می دهد و ویژه پیامبران و اولیاء است... صاحب علم اسرار هم دانشها را داراست و در آنها مستغرق می گردد، در حال که دارنده علوم دیگر چنین نیست، هیچ علمی ارجمند تر و شریف تر از این دانش نیست.^۱

ابن عربی از آن به « علم الهی » تعبیر کرده و گفته است: « علم الهی اصل همه علم هاست و همه علوم به آن باز می گردد. »^۱

ابن عربی خود را عالم به « علم اسرا » و « علم الهی » می داند و از کسانی که ایشان را « علمای رسوم » می نامد به شدت انتقاد می کند و می گوید خداوند برای « اهل الله » وجود هیچ کس را ناگوارتر و رنج بارتر از علمای رسوم نیافریده است و اینان برای طایفه « اهل الله » مانند فرعونان برای پیامبران اند زیرا هرگاه « اهل الله » سخنی گویند که معنای آن بر آنان پوشیده و پیچیده باشد آن را منکر می شوند چون معتقدند که اهل الله در شما عالمان نیستند و علم از راه آموزش معمول (قلم معتاد) در عرف دست می دهد و راست هم می گویند، زیرا یاران ما هم (یعنی اهل طریقت) آن علم را جز از راه آموختن بدست نیاورده اند، با این تفاوت که این آموزش از راه « رحمانی ربّانی » است. خداوند آموزگار انسان است و ما شکی نداریم که « اهل الله » وارثان پیامبران اند.

علمای رسوم می گویند که هیچ علمی بدون آموختن دست نمی دهد اما در این که می پندارند خداوند کسی جز پیامبر را آموزش نمی دهد، خطا می کنند. خداوند می گوید:

« بر هر کس بخواهد حکمت می دهد »^۲ اما علمای رسوم که علم را از راه کتابها و دهان کسانی از جنس خودشان بگیرند، آن کسان را از اهل الله می شمارند اما نمی دانند که خدای را بندگانی است که خود او آموزش آنان را در درونشان و دلهایشان بر عهده می

(۱) فتوحات، ج ۱، ص ۱۴۳.

(۲) سوره بقره آیه ۲۶۹.

گیرد، یعنی 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 وی شک ندارد.^۱

ابن عربی بارها بر این نکته تأکید می کند که « اهل الله » آنچه می دانند، تنها از راه « ذوق » است نه از روی اندیشه و تدبّر.^۲

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

ابو یزید خطاب به علمای رسوم می گوید:

« شما علمتان را از مرده ای و از مرده دیگری گرفته اید و ما علممان را از آنکه زنده است و نمی میرد گرفته ایم. امثال ما می گویند: دل من از سوی پروردگارم برایم روایت کرد » حدثنی قلبی من ربی « و شما می گوئید: فلان کس برایم روایت کرد. می پرسم آن فلان کیست و کجاست؟ می گوید: مرده است. او نیز از فلان کس روایت کرد، او کجاست؟ می گویند مرده است او نیز از فلان کس روایت کرد، او کجاست؟ می گوید: مرده است. »

شیخ ابو مدین نیز هر گاه به وی گفته می شد: فلان کس از فلان کس روایت کرد، می گفت: ما نمی خواهیم قدید (گوشت مانده) بخوریم گوشت تازه برایمان بیاور.^۳

بر پایه این باورهاست که ابن عربی تصریح می کند 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

(۱) فتوحات، ج ۱، ص ۲۷۹.

(۲) فتوحات، ج ۳، ص ۲۳۱.

(۳) فتوحات، ج ۳، ص ۲۳۱.

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 می گوید که سرچشمه دانسته ها و دانش های او خداست 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 آموزگارم است ».^۳

و در جای دیگر می گوید که: دانشی نیست مگر دانشی که از الله گرفته شود، چه او به تنهایی داناست. او آموزگاری است که برای شاگردانش در آنچه از او فرا می گیرد شبهه ای روی نمی دهد. ما (عارفان و صوفیان) مقلد اویم، 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 صاحبان نظر اندیشه ای هستیم که آنان از آنچه «نظر» به ایشان می دهد تقلید می کنند و در باره علم به خدا همچنان در اختلاف اند. ما در علممان به خدا و به غیر از خدا جز از خدا تقلید نمی کنیم و هماهنگ با آنچه درباره خودش به ما القاء می کند رفتار می کنیم. ما از این راه روی گردان نمی شویم، این است راه آگاهی و رستگاری در دنیا و آخرت که همانا راه پیامبران و قائلان به فیض الهی است.^۴

ابن عربی مدعی بود تمام تعالیم خود او نیز به همین اندازه موثق است زیرا ولی نموداری از نبی و وارث اوست.^۵

(۱) همان، ج ۲، ص ۱۶۳.

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

(۳) فتوحات، ج ۱، ص ۵۶.

(۴) فتوحات، ج ۲، ص ۲۹۱-۲۹۰.

(۵) فتوحات، ج ۳، ص ۵۰۵.

ابن عربی گرچه به ظاهر دعوی نبوت برای خود نمی کند، ولی سخنان او گه گاه از سطح و دعوی بسیار مشحون است و این که او خود را خاتم الاولیاء دانسته و با خاتم الانبیاء مقایسه کرده است؛ هم از این گونه دعاوی اوست، چنانکه نیز ادعای رؤیت حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) و خضر و دعوی اطلاع بر اسم اعظم از همین گونه سخنان اوست.^۱

و نیز در جایی از فتوحات تصریح می کند که « علم الهی دانشی است که خداوند از راه لقاء و الهام و فرود آوردن روح الامین 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 املاء الهی و لقاء ربانی یا دم روحانی در دل و ذهن کیانی ننوشته ام.^۲»

وحدت وجود در تصوّف ابن عربی

قول به وحدت وجود اساس تعالیم 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 و نظار فکری وی جمیع مسائل مهم فلسفی و کلامی و عرفانی درباره خداوند 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 متفرّع شده است و او آن را مایه همه چیز قرار داده و همه چیز را به آن برگردانده است، حتی دینش را چنان تفسیر و تأویل کرده که با آن اصل سازگار آید و همه امکاناتش را در راه شرح و بسط آن بکار برده است و برای کسی که مختصر

(۱) فتوحات، ج ۳، ص ۴۵۶.

(۲) ارزش میراث صوفیه، ص ۱۱۲.

آشنایی با آثار وی داشته باشد شکی باقی نمی ماند که او بنیانگذار فرضیه وحدت وجود در تصوف است و می توان آن را ایدئولوژی صوفیه گفت.

ناگفته نماند که خود « ابن عربی » هرگز اصطلاح « وحدت وجود » را بکار نبرده است اما عبد الرحمن جامی (۸۹۸ هـ ق) وی را « قدوه القائلین بوحده الوجود »^۱ و « اسوه فائزان به شهود حق در هر موجودی » می نامد^۲ تا آنجا که گفته اند: اصطلاح « وحدت وجود » را احتمالاً نخستین بار « ابن تیمیّه » (۷۲۸ م) بکار برده و ابن عربی و صدرالدین قونوی را « اهل الوحده » می نامد^۳.

وحدت وجود که اساس تعلیم عرفانی اوست، مبتنی بر این فکر است که وجود حقیقتی است واحد و ازلی. این وجود واحد ازلی هم البته خداست و بدین گونه عالم خود وجود مستقل حقیقی ندارد. وهم و خیال صرف است و وجود حقیقی یک چیز بیش نیست. عالم با تمام اختلافاتی که در آشکار و صورتهای کاینات آن هست چیزی نیست الا مظاهر گونه گون حقیقتی واحد که همان وجود الهی است^۴ و در واقع از همین نظریه است که تمام آرای ابن عرب ناشی شده است و همین فکر است که اساس طریقه فلسفی اوست.

بنا بر این به عقیده ابن عربی نمی توان قائل بود به دو وجود جداگانه که یکی خالق باشد و دیگری مخلوق، بلکه فقط باید قائل 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 تباین و تغایر ذاتی نیست.

(۱) نقد النصوص، ص ۱۸ و ۱۶.

(۲) نفحات الانس، ص ۵۴۶.

(۳) دایره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۴، ص ۲۴۲.

(۴) فصوص الحکم، ص ۱۶ و ۵۸.

ابن عربی می گوید:

۱- «فما وصفناه یوصف الا کنا نحن ذلک الوصف، فوجودنا وجوده و نحن مفتقر الیه من حیث وجودنا و هو مفتقر الینا من حیث ظهوره لنفسه».

ما هر چه از او بگوئیم در حقیقت از خودمان (عالم هستی) گفته ایم و هر وصفی از او کنیم از خودمان کرده ایم زیرا هستی ما هستی اوست. برای هست شدن ما نیازمند اوئیم و برای ظاهر شدن بر نفس خویش او نیازمند ماست بدون ذات باری تعالی شناخته نمی شد.

او خداوند و جهان را یک واحد فرض می کند و هر دو را نیازمند یکدیگر می گوید زیرا هر دو صورت یک حقیقت هستند بنابراین عقیده او خلق جز اسما و صفات باری تعالی نیستند. نسبت هستی به آنان نسبتی است مجازی 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 دیگری می یابیم. وی در باب «معیت» (همبودی) خداوند جهان می گوید که دوام همبودی حق با جهان همواره حکم جمع در وجود و در عدم است زیرا او با «ممکن» است در حال عدم آن همان گونه که با ممکن است در حال وجود آن. ما هر جا 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 نمی آورد در حالی که می دانست که اگر جهان را به وجود آورد، به او مشرک می شود، 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 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: آفریننده ات را یگانه کن، جهان این خطاب را نفهمید و چون این خطاب مکرر شد که تو از «یکی» صادر شده ای، جهان گفت: نمی دانم چه می گویی؟! من جز اشتراک نمی فهمم، زیرا صدور من از ذاتی یگانه که نسبتی میان من و او نباشد درست نمی آید پس ناگزیر بایستی با نسبتی علمی یا قادری بوده باشد، اگر هم قادر باشد، ناگزیر از اشتراک دومی است. یعنی این که برای من از ذات خودم باید پذیرش برای اقتدار و تأثیر آن در وجود باشد، پس من از «یکی» صادر نشده ام بلکه از ذاتی قادر در چیزی پذیرای اقتدار او صادر شده ام یا بنا بر مذهب هواداران علل، از حکم علنی و پذیرندگی معلول صادر شده ام. پس من در وجود طعم وحدت را نمی شناسم.^۱

در اینجا تذکر این نکته لازم است که تمام تعالیم قرآن بر اساس توحید و یکتا پرستی و نفی هر گونه شرک است. پیامبر اسلام از روز نخست اعلان فرمود: «قُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَفْلَحُوا» اعراب بت پرست پس از شنیدن این ندا بت های خود را شکستند و مسلمانان بر این متفق بوده و توحید را اساس ایمان و بنیان اسلام شناخته اند. چون خبر الهی به زبان شرایع به ما رسیده است که وی دارای چنین اوصافی است ما او را با این اوصاف می شناسیم و به او عبادت می کنیم و اگر پیامبران الهی که اخبار او را آورده اند نمی بودند، هیچ کس خدا را نمی شناخت؛ پس خدایی که ایمان و شرع به ما می شناساند با خدایی که فلاسفه و صوفیه و ابن عربی برای خود تصور می کنند، کاملاً فرق دارد و توحیدی که شارع وصف آن را به ما رسانده است، برخلاف آن توحیدی است که امثال ابن عربی آن را درک کرده اند.

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

آری ابن عربی مسأله توحید را با بینش « وحدت وجودی » آنقدر زیر ذره بین تحقیق فلسفی قرار داده و آنقدر آن را زیر و بالا کرده است که همه را جز خود مشرک پنداشته است و آن علم توحیدی که خود به آن رسید است آن را « وهبی » دانسته که با نظر اندیشه ای ادراک نمی شود و هر توحیدی که نظر اندیشه ای آن را به دست می دهد نزد او توحید کسبی است.^۱

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

یا خالق الأشياء فی نفسه	أنت لما تخلقه جامع
تخلق ما لا ينتهی کونه	فیک فأنت الضیق الواسع ^۲

یعنی هر چه ظهور یافته و پدیدار گشته از تجلی وجود حق تعالی 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 تعالی به اعتبار احدیت ذاتش ضیق است که در آن مرتبه هرگز مجال ثنویت و تعدد نمی باشد، به اعتبار تجلی اسمائی به ویژه تجلی او به اسم « الواسع » متجلی در کل و محیط و واسع بر کل است و در هر جایی و در هر چیزی موجود است یعنی که هویدا و ظاهر است.^۳

(۱) همان، ج ۲، ص ۲۸۸-۲۹۰.

(۲) فصوص الحکم، فص اسحاقی، ص ۸۸.

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

۲- «فما فی الوجود مثل فما فی الوجود ضدّ فان الوجود حقیقه واحده و اشیئی لا

یضاد نفسه».

فلم یبق الا الحق لم یبق کائن

فما ثم موصول و ما ثم بائن

بذا جاء برهان العیان فما اری

بعینی الا عینه ذا أعاين^۱.

یعنی وجود حقیقت واحد است آن را نه مثلی است و نه ضدّی. پس در شهود عارف

آن کون امکان که مبدأ بینونت و منشاء کثرت است ناپدید می گردد و جز ذات حق که

عین وحدت است چیزی نمی ماند. بنابراین آنجا دیگر نه واصلی باشد و نه موصولی، نه

مباینی باشد و نه مفارقی که همه در عین وحدت حقیقی حق مستهلک گردد و عارف که

به عین بصر و بصیر می نگرد، جز عین حق چیزی نمی بیند^۲.

۳- «و لیس وجد الا وجود الحق بصور احوال ما هی علیه الممكنات فی انفسها و

أعینها»^۳.

حاصل اینکه ممکنات در عدم اصلی خود همچنان پایدارند و از وجود حقیقی بی

بهره که جز وجود حق متعال وجودی نیست و هم اوست که به صور احوال یعنی به اقتضای

اعیان و ذوات ممکنات در آنها ظهور و تعین می یابد، پس تمام ممکنات و مخلوقات ظهورات

و تعینات و شؤون ذات او است و او وجود حق و واحد است^۴.

(۱) فصوص الحکم، فص اسماعیلی، ص ۹۳.

(۲) شرح فصوص کاشانی، ص ۹۸ - شرح فصوص صابر الدین برکه، ص - شرح فصوص قیصری، فص اسماعیلی.

(۳) فصوص الحکم، فص یعقوبی، ص ۹۶.

(۴) شرح فصوص کاشانی، ص ۱۰۶.

۴- «والأخبار الصحيح انه عين الأشياء و الأشياء محدوده و ان اختلفت حدودها فهو محدود بحدّ كلّ محدود فما يُحدّ شيءٌ الاّ هو حدّ للحق السّارى فى مسمى المخلوقات و المبدعات و لو لم يكن الأمر كذلك ما صحّ الوجود فهو عين الوجود فهو على كلّ شيءٍ حفيظ بذاته»^۱.

حاصل عبارت این است که:

«مطابق اخبار صحیح!! حق تعالی عین اشیاء است و اشیاء محدود است با حدود مختلف، پس او با حد هر محدودی محدود، یعنی که متعیّن است چرا که او عین هر محدودی است بنابر این حدّ هر محدودی، حد تعیّن حق است و او به صور آن محدود متجلّی، پس او در صُور و حقائق جمیع موجودات ساری و ظاهر است و اگر حق در موجودات سریان و ظهور نمی یافت هرگز موجودی وجود نمی یافت، که وجود هر موجودی از ناحیه او است. بنابرین 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 پروا گفته

است:

«وجودی غذاؤه»^۲ «وجود من سبب ظهور وجود او است»^۳.

(۱) فصوص الحکم، فص هودی، ص ۱۱۱.

(۲) شرح کاشانی، ص ۱۳۲.

(۳) جهانگیری، محیی الدین بن عربی، ص ۲۰۳.

۵- «و صاحب التحقيق يرى الكثرة في الواحد كما يعلم أنّ مدلول الأسماء الإلهية و ان اختلفت حقايقها و كثر، انها عين واحده فهذه، كثره معقوله واحد العين فيكون في التجلي كثره مشهوده في عين واحده»^۱.

«صاحب تحقیق و پژوهنده معرفت حق می بیند که کثرت واقع در عالم در واحد حقیقی موجود است مانند وجود قطرات در دریا، میوه درخت و درخت در هسته، همچنان که می داند که مدلول اسماء و صفات الهی از قبیل قادر و عالم و خالق و رازق. با این که حقایق آنها مختلف و متکثر است، واحد است و به همان ذات واحد حقیقی بر می گردد. 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 می گوید فرق میان حیرت اهل الله و اهل نظر را بیان می دارد، می نویسد:

صاحب عقل می گوید:

تَدَلَّ عَلَى أَنَّهُ وَاحِدٌ

و فِی كُلِّ شَيْءٍ لَهُ آيَةٌ

و صاحب تجلی می سراید:

تَدَلَّ عَلَى أَنَّهُ عَيْنُهُ^۲

و فِی كُلِّ شَيْءٍ لَهُ آيَةٌ

(۱) فصوص الحکم، فص شعبی، ص ۱۲۴.

(۲) فتوحات، ج ۱، باب ۵۰، ص ۲۷۲.

پس در دار وجود جز خدا چیزی نیست و خدا را جز خودش کسی و چیزی نمی شناسد و ناظر به این حقیقت است آن کسی که مثل ابویزید « انا الله » گفته و غیر او از متقدمان که « سبحانی » گفته است.^۱

۷- باز در همان کتاب نوشته است که: « و قد ثبت عند المحققين ما في الوجود الاّ الله و نحن و ان كنا موجودين وجودنا به فمن كان وجوده غيرهُ فهو في حكم العدم ».^۲

در نزد محققان ثابت شده است که در دار هستی جز خداوند چیزی نیست و ما گر چه 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 و بی 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:

«تفسبحان من اظهر الأشياء و هو عينها. « یعنی پاک و منزّه است آن کسی که اشیاء را ظاهر ساخت و او عین ان اشیاء است.

فما نظرت عینی إلى غیر وجهه و ما سمعت أذنی خلاف کلامه

فکلّ وجود کان فیهِ موجود وکلّ شخیص لم یزل فی منامه^۳

(۱) محیی الدین عربی، ص ۲۰۶.

(۲) فتوحات، ج ۱، ص ۳۶۳.

(۳) فتوحات، ج ۲، ص ۲۵۹.

یعنی: «چشمم 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 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 به حق و محبت الهی که صوفیه از آن سخن گفته اند، در نظر ابن عربی نامعقول نیست.^۱

۱. در فصوص الحکم می نویسد:

«فان الوجود منه ازلی و منه غیر ازلی و هو الحادث، فالأزلی وجود الحق لنفسه، و غیر الأزلی وجود الحق بصور العالم الثابت فیسمی حدوثاً لأنه بعضه لبعضه و ظهر لنفسه بصور العالم فکمل الوجود و کانت حرکه العالم حبه للکمال»^۲.

«وجود دو قسم است، قسمی از آن ازلی و قدیم و بخشی از آن غیر ازلی و غیر قدیم که این قسمت ثانی از وجود است که حدث نام دارد. پس وجود ازلی و قدیم همان وجود خداست برای خودش و وجود غیر ازلی و غیر قدیم نیز وجود خداوند است به صورتهای عالم ثابت که این گونه صورتهای وجود آنها حادث نامیده می شوند. چون وجود ظاهر می شود، قسمی از آن برای قسمت دیگر و خداوند 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 خداوند است به دلیل محبت بسوی کمال است».

(۱) ارزش میراث صوفیه، ص ۱۲۰.

(۲) فصوص الحکم، ص ۴۵۷.

و در توضیح گفته ابن عربی، قیصری می گوید:

«هو المسمی بالمحدثات بحسب تنزلاته فی منازل الأكوان»^۱.

«اوست (یعنی خداست) که به نام حوادث و پیش آمدها نامیده می شود؛ به جهت

ترتیب نزول و پایین آمدنش از مقام خدایی و قرار گرفتنش در جایگاه موجودات و مخلوقات.»

۱۰. باز در همان کتاب می نویسد:

« فاذا شهدناه شهدنا نفوسنا، لانّ ذواتنا عين ذاته لامغايره بينهما الاّ بالتعین و

الأطلاق و اذا شهدنا، ای الحق، شهد نفسه، ای ذاته التي تعینت و ظهرت فی صورتنا. »^۲

«وقتی که خدا را مشاهده می کنیم در حقیقت خود را می بینیم؛ زیرا ذات ما عین

ذات اوست و تفاوتی بین ما و او نیست مگر از نظر تعین و محدودیت و اطلاق، وقتی که

خداوند ما را دید، در حقیقت خود را دیده است. چون ذات او است که با تعین و شخصیت

پذیری به صورت ما درآمد است. »

۱۱. « فكل ما تدرکه فهو وجود الحق فی أعيان الممكنات، فالعالم متوهم ماله وجود

حقیقی و هذا معنی الخيال. »^۳

« آنچه را که در اعیان ممکنات درک می کنی، وجود حق است پس عالم موهوم

است و وجود حقیقی ندارد و معنای خیال همین است. »

(۱) شرح قیصری، ص ۱۵۹.

(۲) فصوص الحکم، ص ۸۵.

(۳) فصوص الحکم، ص ۲۳۴.

۱۲. « هو الذی یظهر بـصور البسائط ثم بـصور المركبات فیظنّ المحجوب انها مغیره بحقائقها و ما یعلم أنّها امور متوهمه و لا موجود الاّ هو. »^۱

« اوست که به صورت اشیاء بسیط و غیر مرکب ظاهر می شود و سپس بصورت مرکبات و ترکیب یافته ها؛ و شخص غافل و در پرده گمان می کند که حقایق اشیاء مغایرت با یکدیگر دارند و نمی داند که اشیاء امور خیالی هستند و موجودی نیست مگر او. »

۱۳. می گوید: « ان الذات الإلهیّه هی التی تظهر بـصور العالم و ان أصل تلك الحقائق و صورها تلك الذات... »^۲

« این ذات الهی است که به صورت جهان ظاهر می شود و اصل این حقایق و صورت ها آن ذات است. »

۱۴. « بل هو عینها لا غیرها أعنی الموجودات العینیّه لانّ الحقیقه الواحده التی هی حقیقه الحقائق کلها هی الذات الإلهیّه و باعتبار تعیناتها و تجلیاتها فی مراتبها المتکثره تنکثر و تصیر حقائق مختلفه جوهریه متبوعه و عرضیه تابعه »^۳.

« بلکه آن ذات الهی عین آن حقیقت ها و صورتهاست و نه غیر آن موجودات زیرا حقیقت واحدی که او حقیقت جمیع حقایق است، همانا ذات الهی است و به اعتبار تعینات و شخصیت پذیری هایش و ظهور در مراتب متکثره و گوناگون از مرتبه یکتایی خارج شده و زیاد می شود و بصورت حقایق مختلف در می آید. چه حقایق جوهری متبوعه و یا حقایق عرضی تابعه. »

(۱) فصوص الحکم، ص ۱۶۳.

(۲) فصوص الحکم، ص ۷۰.

(۳) فصوص الحکم، ص ۸۰.

۱۵. قیصری شارح فصوص در شرح گفتار ابن عربی می گوید:

« ان لكل شئ جماداً كان او حيواناً و علماً و نطقاً و اراداً و غيرها مما يلزم الذات الإلهية لأنها هي الظاهره بصور الحمار و الحيوان. »^۱

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

۱۶. باز قیصری می گوید:

« نفس الاعارف ليست مغايره لهويّه الحق و لا شئ من الموجودات ايضاً مغاير لها لان الهويه الالهيه هي التي ظهرت في هذه الصوره كلها »^۲

« نفس عارف و همچنین سایر موجودات الهی منافات ندارند زیرا هویت خداوندی است به این صورت ها ظاهر شده است. »

۱۷. ابن عربی در جای دیگر نظریه خود را به شکل دیگری مطرح می کند و خدا را خانه همه موجودات و دل بنده مؤمن را خانه خدا می نامد و جز واقعیت و حقیقت حق چیزی را در جهان نمی بیند و می گوید:

« عارف چیزی را نمی بیند مگر در او چه او ظرف احاطه کننده هر چیزی است و چرا چنین نباشد؟ او در واقع ما را به نام خودش « دهر » از این نکته آگاهانیده است. هر چه غیر از خداست، داخل آن می شود و هر کس که چیزی را می بیند آن را جز در وی نمی

(۱) فصوص الحکم، ص ۲۵۲.

(۲) فصوص الحکم، ص ۲۸۰.

بیند. پس خدا خانه همه موجودات است و برای این که او « وجود » است و دل بنده نیز خانه حق است، چون او را در بر می گیرد. اما دل مؤمن نه دل دیگری، هر که خانه حق باشد حق خانه اوست، عین وجود حق عین موجودات است.^۱

ابن عربی بار دیگر صراحت و جسارت فکری خود را نشان می دهد و می گوید: حق عین وجود است، خلق او را مقید به اطلاق کرده است.

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

«ما به رؤیت 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، عمر درباره تو می گوید: تو. تو درباره خودت می گوئی: من. پس من عین تو و عین اوست و نیز من عین تو و عین او نیست. نسبتها گوناگون می شوند...»^۲

ابن عربی معتقد بود که خداوند ذاتی است عاری از صفات و برای بیان این معنی اصطلاحاتی مانند علماء مطلق و غیب الغیوب را به کار برده و به طور ضمنی گفته است که خدا شناختی 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 تاوویت الطنجی آنکارا (انتشارات دانشکده الهیات دانشگاه انکارا بیست دوم، ۱۹۵۷).

کلمه حق در عرفان ابن عربی هم صراحت در وحدت وجود دارد و هم حکایت از کثرت آن می کند، گاهی حق و خلق را عین هم می شناساند، گاهی غیر هم، گاهی تعالی حق را از خلق تأکید می کند، گاهی به تنزل او به مرتبه خلق اشاره می نماید.

خلاصه از این عبارات و نظایر آنها که کتب ابن عربی پر از آنهاست، چنین بر می آید که او هم با اصل وحدت وجود مواجه است و هم با مشکل کثرت، وحدتی که ذوق صوفی آن را در می یابد و در کشف و شهور با آن رویاروی می گردد، کثرتی که حواس بر آن شهادت می دهد و عقل به آن اقرار می نماید.

غرض او هم از وحدت دم می زند و هم از کثرت سخن می گوید، در نتیجه سخنانش کاملاً متضاد می نماید. مشکلاتی که به بار آورده و خلقی را به شک و حیرت انداخته است و لذا فقها و متکلمین و عده ای از بزرگان فرهنگ اسلامی به وی نسبت داده اند که منکر ادیان و شرایع است و حق و خلق را یکی دانسته است و سرانجام به کفر و الحادش فتوا داده اند و قول به وحدت وجود را منتهی به ابطال تکلیف شمرده اند.

باید توجه داشت که این قول به وحدت وجود که مذهب ابن عربی شناخته شده از اواخر قرن دوم در اندیشه برخی 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 صوفیه ای که بعد از او آمدند از معانی و الفاظ و اصطلاحات او به نوعی بهره بردند.

البته در بین آثار او مخصوصاً کتاب فصوص الحکم تأثیر زیادی در تصوف ایران گذشته است و شروح متعدد که بر آن نوشته اند 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 بحث های زیادی شده و منازعات شدیدی رخ داده است. بحث و نزاع در این است که آیا افعال اختیاری انسان مقدر و 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 تعلّق دارد کسب و اکتساب است نه خلق و ایجاد، یعنی که مردمان فقط مکتسب افعال خود هستند و قدرت آنها را در ابداع و احداث افعالشان اثری نیست؛ فاعل حقیقی خداوند است که قادر متعال و فعّال ما یشاء است و به این جهت معتزله و امامیه^۲، اشاعره را جبریّه خوانده اند.^۳

البته اشاعره را در برابر جهمیه^۴ باید جبریه متوسط نامید زیرا متکلمان جهمی افعال افعال انسان را مخلوق خدا می دانند و از انسان هر گونه قدرتی را سلب می نمایند، او را به منزله جمادات می پندارند و این جماعت جبری محض اند.^۵

متکلمان معتزله را عقیده بر این است که انسان خالق افعال خویش است و افعالش به قدرت او واقع است به این جهت آنان را قدری و تفویضی خوانند.^۶

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

(۲) مقصود شیعه اثنی عشری است.

(۳) ملل و نحل، ج ۱، ص ۸۵.

(۴) جهمیه اصحاب جهم بن صفوان هستند.

(۵) اشاعره معتزله را قدری می خوانند به این جهت که آنها افعال بندگان را به قدرت خودشان نسبت می دهند. معتزله هم اشاعره را قدری می نامند برای این که آنها گویند کارها به تقدیر خداوند است.

(۶) برای این تفویضی خوانند که آنها گویند افعال منافی مافوض به ماست و خداوند در آن دخالتی ندارد.

وحدت وجود زیربنای اندیشه صوفیانه

صوفیه بر اساس عقیده وحدت وجود و موجود که زیربنای اندیشه صوفیانه آنهاست. جهان هستی را پنداری بی حقیقت می شمارند و در نتیجه اختیار را هم که متفرع بر آن است نه تنها منکر می شوند بلکه معتقد بدان را دوگانه پرست و گبر معرفی می نمایند و مصداق حدیث «القدری مجوس هذه الأمه» می داند زیرا چنین کسی او و من گفته و خود را در برابر هستی مطلق دیده، سپس به مفاد جمله لا مؤثر فی الوجود الا الله، تنها حق را مؤثر در دار وجود می شمارند و نسبت کارها را به انسان مجازی و صوری معرفی می کنند^۱.

ابن عربی با این که درباره اثبات قدرت برای ممکن بر اشاعره ایراد می گیرد و آن را دعوی بدون دلیل می داند 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، اگر چه او را قدرتی است برای انجام فعل، که اگر این قدرت نبود تکلیف متوجه او نمی شد 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 تعالی به ما تکلیف نفرمود مگر بعد از آن که برای ما قدرتی آفرید که اثر آن را در نفوس خود در می یابیم و اگر احیاناً این قدرت نابود گردد، دیگر تکلیفی متوجه ما نگردد و گفتن «إياك نستعين» درست نباشد زیرا استعانت، حکایت از این نماید که از برای بنده از فعل سهمی باشد، پس سخن معتزله از این جهت درست است که افعال بندگان

(۱) شرح گلشن راز، ص ۴۲۹ - عرفان و تصوف، ص ۱۹۲-۱۹۵.

را به دلیل شرعی به عبد استناد داده اند ولی در این که این افعال را مستقلاً از عبد دانسته اند راه خطا رفته اند؛ اما اشاعره که افعال مذکور را به دلیل شرعی و عقلی خلقاً به خدا و کسباً به عبد نسبت داده اند، از هر دو جهت راه صواب پیموده اند.^۱»

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

باز در همان کتاب تصریح می کند که تصریف و تحریک و تقلای بنده، به سبب حق است که بنده را نمی گرداند مگر قوایش و قوای او هم مخلوق حق بلکه به اعتباری عین حق است و دلیل ما فرموده (رسل سلام الله علیهم) است چنانکه رسول ما محمد (صلی الله علیه و آله) خبر داده است که خداوند فرموده است:

« فاذا تقرب العبد الیه تعالی بالنوافل قال الله تعالی فاذا احببته كنت سمعه و بصره و یده. »

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

جسم انسان از حیث این که جسم است، بلکه عامل در انسان قوای اوست و قوای او خلق خداوند است. و لذا حق خبر داده است عملی که از انسان ظاهر و به وی اضافه می شود خلق خداوند است، پس در باطن عبد تصرف نکرد مگر حق و این از اسرار معرفت است و از مردم اندکی به آن آگاه اند و اکثرشان از آن غافل و به این جهت غفلت است که معتزله

(۱) البواقیت و الجواهر، ج ۱، ص ۱۴۵، بنا به نقل دکتر جهانگیری، محی الدین عربی، ص ۳۰۵.

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

ادعا کرده اند که خالق افعالشان هستند که از قوای خود آگاه شده اما از مقوی آن قوی غافل مانده اند.^۱

علاوه بر این در کتب وی در موارد مختلف عباراتی متنوع دیده می شود که گرایش وی را به قول اشاعره در کسب و خلق افعال تأیید و تأکید می نماید.^۲

مؤلف کتاب « محی الدین بن عربی » می گوید: « توجه به این نکته لازم است که او همچنان که اصول تصوفش اقتضا می کند در این مساله افراطی تر از اشاعره می نماید، بر خلاف آنها، آشکارا به نفی قدرت از انسان تفوه کرده؛ به علاوه او خلق را درست مانند عروسکان خیمه شب بازی می شناسد که آلاتی بیش نیستند، چنان که توضیح می دهد: همانطور که در نمایش خیمه شب بازی چون عروسک جنبان و گویان ظاهر می شوند کودکان نادان چنین می پندارند که این جنبش و گویش از خود آنهاست؛ لذا سرگرم تماشا می شوند و از آن حرکات و اصوات لذت می برند در صورتی که امر از این قرار نیست و دانایان به نیکی در می یابند که این بازی ای بیش نیست و عروسکان آلاتی بیش نیستند، اگر چه غافلان به مانند آن کودکان مردمان را فاعل و محرک می پندارند ولی عالمان به حق آلات فعل او هستند به علاوه ایشان می دانند که خداوند این بازی (خیمه شب بازی) را برای این قرار داده است تا مردم به این نکته متوجه گردند که نسبت این عالم به خداوند مانند نسبت حرکات عروسکان است نسبت به محرک آنها.^۳

(۱) فتوحات، ج ۴، ص باب ۴۱۵، ص ۲۰.

(۲) مراجعه شود به فتوحات، ج ۳، باب ۳۵۶، ص ۲۵۴ - البواقیت، ج ۱، باب ۲۲، ص ۱۳۹-۱۴۷.

(۳) محیی الدین بن عربی، ص ۳۰۸-۳۰۷.

مسلم است که اشاعره در نفی قدرت از خلق و استناد افعال او به خالق تا این اندازه پافشاری نکرده اند و تا این حد از خود شدت و حدت نشان نداده اند. حق این است که عقیده وی در این مسأله بیشتر به جهمیه همانند است تا اشاعره^۱.

پس بر اساس عقیده وحدت وجود و موجود که مذهب ابن عربی است جمیع افعال از خداست زیرا که وی وجود مطلق را ذات خدا می داند و ما سوای ذات خدا را عدم و محض خیال می پندارد. 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.

متکلمان امامیه را عقیده بر این اساس است که فعل انسان مخلوق انسان، بی واسطه و مخلوق خداوند است با واسطه « خواجه نصیر الدین طوسی » حدیث شریف: « لا جبر و لا تفویض بل امر بین الأمرین »^۲ را به معنای مذکور تفسیر کرده و در استناد افعال ما به خود ما ادعای ضرورت کرده است.

تأویل آیات

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

(۱) اصول کافی، ج ۱، ص ۱۶۰، ح ۱۳.

(۲) اصول کافی، ج ۱، ص ۱۶۰، ح ۱۳.

این شیوه در بین سایر اقوام و اُمم 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 می رود با مقتضای عقل یا ذوق موافق نیست به کار رفته است. چنانکه اصحاب فیلون یهودی در تفسیر تورات و فرقه های (زندیک - زندیق) مجوس در تفسیر اوستا همین شیوه را داشته اند.^۱

اینک به عنوان نمونه چند مورد از تأویلاتی که ابن عربی در آیات قرآن انجام داده از نظر خواننده گرامی می گذرانیم:

۱. ابن عربی و قیصری در فص نوحی آیه: «وَقَدْ أَضَلُّوا كَثِيرًا وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا ضَلَالًا»^۲ که خداوند متعال از قول نوح (علیه السلام) در مقام نفرین بر ظالمان نقل می فرماید به معنای دعای خیر گرفته و در نتیجه چنین معنی کرده اند که به مقام (فناء فی الله) رسیده و در ذات تو فانی شده اند. آنان جز علم و معرفت که موجب حیرت انسان کامل از جهت وجوه و نسبت 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 می شود چنانکه رسول اکرم (صلی الله علیه و آله) فرمود: رب زدنی فیک تحیاً^۳.

(۱) ارزش میراث صوفیه، ص ۱۲۱.

(۲) سوره نوح آیه ۲۵.

(۳) شرح فصوص الحکم قیصری، ص ۱۱۴، طبع بیداری

۲. محی الدین در مورد آیه: «مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا أَلَّا تَتَّبِعَنِ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي»^۱

گفته است که منظور از غضب نمودن موسی بر برادرش هارون این بود که چرا نگذاشتی گوساله را بپرستند و مانع آن شدی^۲.

۳. محی الدین عربی و محمود قیصری در آیه مبارکه: «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذْنِ اللَّهِ»^۳ می گوید:

ظالمین در این آیه چون مقدم بر مقتصدین و سابق بالخیرات ذکر شده است، مراد کسانی هستند که به ظلم بر نفس خود به ترک حظوظ دنیا به مقام فناء فی الله و اتصاف به جمیع کمالات رسیده اند و مقتصد کسی است که متوسط سلوک و غیر واصل به مقام فناء فی الذات بوده، بلکه مقام فناء فی الصفات واقف باشد و سابق بالخیرات کسی است که مانند عبّاد و زهاد متقین هنوز در مقام افعال خیریه و تحلیه به اعمال زکیّه که موجب بعد و طرد سالک است، متوقف باشد^۴.

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

دکتر ابوالعلاء عفیفی در تعلیقات بر فصوص الحکم ابن عربی از قول دانشمند معروف «نیکلسون» مستشرق انگلیسی عباراتی نقل می کند که به عنوان شاهد در اینجا نقل می شود:

(۱) سوره طه آیات ۹۲ و ۹۳.

(۲) استوارنامه، ص

(۳) سوره فاطر، آیه ۲۹.

(۴) ابن عربی و قیصری، شرح علی فصوص الحکم، ص ۱۱۴ چاپ قم.

«يقول العلامة نيكلسون في وصف اسلوب ابن عربی في الفصوص انه يأخذ نصاً من القرآن و الحديث يُؤَوِّله بالطريق التي تعرفها في كتابات فيلون اليهودی و اريجن الاسكندری يستند كل فص من الفصوص السبعة و العشرون الى طائفة من الآيات القرآنية و الأحداث النبویة المتصلة بالكلمة الخاصة (النبي) الذي تنسب حكمه الفص اليه».

« علامه نیکلسون در توصیف اسلوب ابن عربی در فصوص می گوید او نصی از قرآن و حدیث را می گیرد و آن را مطابق میل و روش خود تأویل می کند و به همان سبکی که در نوشته های فیلون یهودی و اریجن اسکندری می شناسیم او هر فسی از فصوص بیست و هفتگانه را به یک سلسله از آیات و روایت پیامبری که آن فص به نام او است مستند می سازد. »

ابن عربی در همه این ها 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 آنرا اخذ می کند و گرنه آن را بر خلاف ظاهر تأویل می نماید تا اینکه می گوید: «ولا تخلو طريقه تأويله للآيات من تعسف و شطط احياناً لا سيما اذا عمد الى الحيل الفظية في الوصول الى المعاني التي يريد».

روش او احياناً در تأویل آیات خالی از انحراف و تجاوز از حد و اندازه نیست بخصوص آنجا که در رسیدن به معانی مورد نظر خود به حیل لفظی اعتماد نماید.

ابوالعلاء عفیفی استاد فلسفه دانشگاه فاروق در تعلیقات بر فصوص الحکم راجع به تفسیر محی الدین بر آیات و احادیث و تطبیق و توجیه آنها با مذهب وحدت وجود می گوید:

« هکذا اقتضى مذهب وحده الوجود ان يتغير ابن عربی مفاهيم الاصطلاحات الدنیّه و يستبدل بها مفاهيم اخرى فلسفیه صوفیه تنفق روح مذهبیه.^۱ »

« بدینسان مذهب وحدت وجود اقتضا کرد که ابن عربی مفاهیم اصطلاحات دین را تغییر دهد و مفاهیم فلسفی صوفیانه دیگری را جایگزین آنها سازد که با روح مذهب وی هماهنگ باشد. »

ابن عربی در کتاب فصوص، فرعون هالک لعین به اجماع مسلمین بلکه عموم اهل کتاب به علاوه ظواهر کتاب مبین و صریح اخبار معصومین (علیهم السلام) را مؤمن و ناجی می داند^۲ و می گوید: پس خداوند جان او را گرفت در حالی که هیچ چیز از پلیدی در آن نبود، چراکه به هنگام ایمان وی جان او را گرفت و پیش از آن که به گناهی آلوده شود و اسلام و ایمان گناهان گذشته را محو می کند و خداوند فرعون را آیتی ساخت بر عنایت خویش نسبت به کسانی که اراده عنایت در حق ایشان کند تا چنانکه خود در قرآن فرموده است هیچ کس از رحمت وی نومید نگردد^۳.

محمی الدین به علاوه آن که فرعون را مؤمن دانسته و گفته است که قوم فرعون در بحر علم غرق شدند^۴ و گفته است که حق تعالی هارون را یاری نکرده تا آن که سامری غالب

(۱) عفیفی ابوالعلا، تعلیقات فصوص الحکم، ص ۸۵.

(۲) محمد جعفر آل آقا، فضائل الصوفیه، ص ۱۶۲ چاپقم، ۱۴۱۳ هـ.ق.

(۳) از این عجیب تر اینکه ملاصدرا در تفسیر سوره بقره بعد از نقل استدلال ابن عربی بر ایمان فرعون لعین و نجاتش از نکال یوم الدین ردأ علی الکتاب المبین خود نیز به آن میل نموده و تصدیق و تحسین نموده است به این عبارت (و يفوح من هذا الكلام رائحة الصدق و قد صدر من مشكاة الاحقيق و موضع القرب و الولاية) تفسیر صدرالمتألهین، ج ۳، ص ۳۶۵۴.

(۴) شرح فصوص قیصری، ص ۴۴۰.

شده مردم را گوساله پرست گردانید، بنابراین بود که خدا خواست که در همه صورت ها پرستیده شود.^۱

و نیز گفته نصاری کافر نشدند به سبب آن که عیسی (علیه السلام) را خدا دانسته اند بلکه به سبب آن که خدا را منحصر در عیسی (علیه السلام) دانستند.^۲

و نیز گفته است: «كنت ولياً و آدم بين الماء و الطين»^۳ من ولی بودم و حال که آدم در میان آب و گل بود.

یعنی هنور خلق نشده بود همچنان حضرت رسالت پناه فرموده: «كنت ولياً و آدم بين الماء و الطين»^۴

و نیز در فصوص گفته است نوح خطا کرد در تبلیغ رسالت و قومش درست رفتند و غرق دریای معرفت شدند و اگر ایشان را نوح از آن دریا به کنار می آورد و از درجه بلندی به درجه پستی می آمدند.^۵

و نیز گفته ما وصف حق به هیچ وصف نکردیم الا آن که ما عین آن وصف بودیم و حق تعالی وصف نفس خود از برای ما می فرمود، پس هرگاه او را مشاهده کنیم خود را مشاهده کرده باشیم و هرگاه که او مشاهده ما کند ما مشاهده خود کرده باشیم.^۶

(۱) شرح فصوص قیصری، ص ۳۲۵.

(۲) شرح فصوص، ص ۳۲۵.

(۳) شرح فصوص الحکم، ص ۸۱.

(۴) عوالی اللثالی، ج ۴، ص ۱۲۱ ح ۲۰۰.

(۵) شرح فصوص پارسا، ص ۱۲۵.

(۶) شرح فصوص قیصری، ص ۸۵.

جمعی از سران صوفیه از جمله ابن عربی تصریح نموده اند که در آیه شریفه در اول سوره بقره « إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ » که در شأن کفار نازل شده در شأن ایشان نازل شده است و چنین تأویل کرده اند که یعنی کسانی که کافر شده اند یعنی ستر کرده اند محبت خدا را در دل‌های خود مساوی است بر آنها که بترسانی یا نترسانی آنها را که ایمان نمی آورند به تو زیرا که تو از اهل بیانی و آنها از اهل مشاهده و عیان (و ما راه کمن سمعنا)^۱ مهر نهاده است خدا بر دل‌های آنها که داخل نمی شود در آن غیر از حق و بر گوش‌های آنها که نمی شنود غیر از حق و بر چشم‌های آنها پرده ای است که نمی بینند جز حق را و از برای ایشان است عذاب عظیم و به سبب صحبت تو با ایشان و حشر ایشان با تو^۲.

بسیار تعجب آور است که ابن عربی و پیروانش با آن همه تأویلات عجیب و غریبی که در مورد آیات و اخبار به کار می گیرند، از علمای ظاهر یعنی حکما و متکلمین درباره تأویل آیات و اخبار شکایت داشته و گله می نمایند^۳. و آنان را از تفسیر به رأی بر حذر می دارند.

ابن عربی در فتوحات مکیه در این باره به حدیث « من فسر القرآن برأیه فقد كفر » استناد می کند ولی خود به هنگام تقریر و تحریر عرفانش بی پروا به تفسیر به رأی و بلکه به تأویل آیات قرآن آن هم تأویلی بسیار بعید پرداخته است که مفسران آن تأویلات را ناروا می دانند.

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

(۲) فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۵۶۷.

(۳) یثربی، عرفان و تصوف، ص ۲۰۷.

البته بطلان این گونه تفسیر و تأویل قرآن و حدیث که در حقیقت قرآن و حدیث را تابع افکار خود نمودن است بر هر منصفی واضح است و روشن می باشد و محتاج به بیان نیست و گر نه هر کس هر نوع افکار و اعتقاداتی داشته باشد می تواند به ضرب این قسم تأویلات و توجیهات قرآن و حدیث را موافق افکار و عقاید خود بنماید.

وحدت ادیان

در نظر عارف کامل ادیان و مذاهب یکسانند و برای هیچ یک ترجیحی قائل نیست، یعنی دیانت اسلام با بت پرستی یکسان 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 مکرر اظهار داشته که:

« مبدا که تنها به عقیده ای خاص پایبند بوده و عقاید دیگران را کفر بدانی که در این صورت زیان می بری 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 برتر و والاتر از آن است که در انحصار عقیده خاصی واقع شود چه خود می فرماید: «فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ»^۲

و به دنبال آن می افزاید که:

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

(۲) سوره بقره آیه ۱۱۵.

« پس تو را روشن گشت که خدا قبله گاه هر رویکردی است و منظور از این جز عقاید گوناگون نیست پس همه را بر صواب بدان و هر که بر صواب باشد، به پاداش خود می رسد و هر که پاداش یابد، سعادتمند و خوشبخت است و هر سعیدی مورد رضایت و خشنودی است اگر چه در جهان آخرت مدتی در شقاوت و بدبختی باشد چنانکه اهل عنایت حق - با این که ما بر خوشبختی و اهلی حق بودنشان یقین داریم - در این جهان گرفتار رنج و بیماری می گردند. ^۱»

آنگاه می گوید:

عَقَدَ الْخَلَائِقُ فِي الْإِلَهِ عَقَائِدًا و أَنَا اعْتَقَدْتُ جَمِيعَ مَا عَقَدُوهُ ^۲

این ابیات معروف هم از اوست:

لَقَدْ صَارَ قَلْبِي، قَابِلًا كُلِّ صَوْرَةٍ فَمَرَعِي لَغْزَانٍ وَ دِيرٌ بِرُهْبَانٍ
و بَيْتٌ لِأَوْثَانٍ وَ كَعْبَةٌ طَائِفٍ و الْوَاحُ تَوْرَاهٍ وَ صُحُفٌ لِقُرْآنٍ
أَدِينُ بِدِينِ الْحُبِّ أَنِّي تَوَجَّهْتُ رَكَائِبُهُ فَالْحُبُّ دِينِي وَ إِيْمَانِي ^۳

دلچسپان شده که هر صورتی را پذیرا است چراگاه غزالان دیر ترسایان و بتکده بت ها و کعبه حاجیان و الواح تورات و اوراق قرآن. من سرسپرده عشقم، کاروان باشکوهش به هر کجا رو کند بنابراین دین و ایمان من عشق است.

(۱) فصوص الحکم، ص ۹۳.

(۲) ترجمان الأشواق، ص ۴۳-۴۴.

(۳) ترجمان الأشواق، ص ۴۳-۴۴.

بی اعتنایی به « نبوت » و طرح مسأله « ولایت »

موضوع بی اعتنایی به نبوت و شریعت از دو جهت در عرفان مطرح است، یک از لحاظ ارتباط انسان و خدا و دیگر از نظر عدم لزوم عمل به بعضی مراحل.

در مورد اول فقها و علمای دین معتقد اند که حقایق شرع بی واسطه 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 بی نیاز نمی باشد. ولی صوفیان برای بشر آن توانائی را قائل اند که مستقیماً از خدا کسب فیض و هدایت نموده و به راهنمایی شرع نیازی نداشته باشد.

ابن عربی می گوید:

« علمای علوم رسمی، تا روز قیامت هر نسلی از نسل پیش کسب دانش می کند. در نتیجه موجب دوری نسبت ها می گردد. اما اولیای عرفان مستقیماً از خدا کسب علم می کنند که خداوند علم را به سینه آنان القاء می کند. »^۱

قیصری در مقدمه شرح فصوص می گوید:

« ولایت در اصطلاح معرفت حقیقت کلیه ای است که شأنی از شؤون ذاتیه حق و منشأ ظهور و بروز و مبدأ تعینات و متصل به صفات ذاتیه الهیه و علت ظهور و بروز حقایق خلقیه بلکه مبدأ تعیین اسماء الهیه در حضرت علمیه است « والله هو الولی الحمید » و « الله ولی الذین آمنوا » حقیقت ولایت به مذاق اهل تحقیق نظیر وجود متجلی در جمیع حقایق

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

است. مبدأ تعیین آن حضرت احدیت 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 معیت قیومیّه و سریناییّه با جمیع مظاهر وجودی « به وحدته دامت له کلّ کثره. »^۱

ولایت از نقطه نظر ابن عربی و پیروان او به دو نوع است، ولایت عامّه که همه مؤمنان راست، که همه آنان از برکت ایمانشان به حق تعالی نزدیکند و او یار و یاور و مدبّر و متولّی امور ایشان و ولایت خاصه که مخصوص واصلان 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 شده و در حق فانی گشته و با بقای او باقی مانده است.

و قیصری در مقدمه شرح فصوص می گوید:

« کمال ولایت را نهایت نیست. بنابراین اولیاء نامتناهی اند. » و آنگاه در مراتب انبیاء نیز می گوید: « و از آنجا که پیامبران مبعوث برای هدایت خلق گاهی با تشریع و کتاب الهی همراه نبوده و گاهی با تشریع و کتاب همراه بودند، به دو دسته مرسل و غیر مرسل تقسیم می شوند و مرسلان از لحاظ مرتبه از غیر مرسلان برترند از آن جهت که جامع هر سه مرتبه ولایت و نبوت و رسالت می باشند و پس از ایشان مرتبه انبیاء از همه برتر است به دلیل این که جامع هر دو مرتبه ولایت و نبوت می باشند، اگر چه ولایتشان برتر از مقام نبوت و نبوتشان بالاتر از مقام رسالتشان می باشد. از آن جهت که ولایت آنان جنبه و جهت حقیقیه ایشان است و نبوتشان جنبه و جهت ملکیت آنان است؛ چون که به وسیله مقام نبوت است که با جهان ملائکه مناسبت پیدا می کنند و وحی را از آنان دریافت می نمایند

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 مرتبه برزخ می باشد، پایین تر از «ولی» و بالاتر از «رسول»^۱ به این معنی که نبوت در مرتبه ای پایین تر از ولایت و بالاتر از رسالت است. »^۲

و این اعتقاد بر این اساس است که:

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

ثانیاً: نبوت و رسالت محدود به زمان و مکان اند و لذا منقطع می شوند چنانکه هم اکنون منقطع شده اما ولایت محدود به زمان و مکان نیست، بلکه ریشه سرمدیت و ابدیت و اطلاق است.

ثالثاً: نبی و رسول علم و آگاهی خود را به واسطه مَلک و سایر عوامل وحی از خدای می گیرند؛ اما علم و آگاهی ولی مستقیماً و بالمباشره از باطن حقیقت محمدیه یعنی از ذات حق با تعین نخستین ذات افاضه می شود.

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

(۱) مقام النبوه برزخ فوق الرسول و دون الولی.

(۲) شرح مقدمه قیصری، ص ۸-۶۷.

خامساً: همچنان که انبیاء را خاتمی است، اولیاء را هم خاتمی است که وی فیوضات علم حقیقت را مباشرة و مستقیماً از حقیقت محمدیه دریافت می داد.^۱

ابن عربی و ختم ولایت

عبارات ابن عربی در موضوع ختم ولایت به شدت مضطرب و متضاد است. از پاره ای عباراتش چنین استفاده می شود که او خود مدعی ختم ولایت بوده است مثلاً این بیت که می گوید:

انا ختم الولاية دون شك لورت الهاشمی مع المسيح^۲

و نیز از وی روئیائی 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 نقره بنا شده و پایان پذیرفته و در آن نقصی به چشم نمی خورد. من به آن و زیبایی 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 زر و یک خشت سیم از دیوار خالی است. در رده بالا یک خشت طلا کم بود و در رده پایین 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 می بودم و به این صورت دیوار کامل شد. در کعبه چیزی کم نماند؛ در می یافتیم که عین آن دو خستم 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 انبیا و شاید این بشارتی باشد به ختم ولایت من. در این حال آن حدیث نبوی را به یاد آوردم که

(۱) رجوع شود به فصوص الحکم، طبع حلبی، ص ۶۲ و ۱۳۴و۶۵.

(۲) فتوحات، ج ۱، باب ۲۳، ص ۲۴۴.

رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در آن نبوت را به دیوار و انبیاء را به خشت هایی 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 نبی.

رؤیای مذکور را در مکه برای کسی که علم تعبیر رؤیا می دانست و اهل تَوَزَر 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 می گوید:

«من در عالم مکاشفه تمام انبیاء از ادم تا محمد (صلی الله علیه و آله) 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 این ها را در عالم مکاشفه مشاهده نمودم ولی این مکاشفه مرا مانع از ایمانم نشد و جمع نمودم بین ایمان و عیان را»

و سپس اضافه می کند که: «خداوند مرا به خاتمیت امر (ولایت) اختصاص داد که هرگز به خاطر من نمی گذشت»^۲.

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

(۱) فتوحات، ج ۱، باب ۶۵، ص ۳۱۹-۳۱۸.

(۲) جامی، نفحات الانس، ص ۲۴۹.

خوش محاوره به من گفت که می دانی پیغمبران چرا حاضر شده اند، به تهنیت ختم ولایت تو آمده اند و گفته که جمیع پیغمبران از مشکاه خاتم الأنبیا اقتباس علم می کنند و خاتم الأنبیا از مشکات خاتم الأولیا اقتباس علم می نماید و گفته که «كنت ولياً و آدم بين الماء و الطين»^۱.

بعضی عباراتش دلالت دارد او حضرت مهدی موعود(عج) را خاتم اولیاء دانسته است چنانکه در فتوحات در باب معرفت وزرای مهدی ظاهر در آخر الزمان می نویسد:

« خداوند را خلیفه است موجود که ظاهر می گردد و ظهورش در زمانی اتفاق می افتد که دنیا پر از جور و ستم باشد و او دنیا را پر از عدل و قسط می فرماید و اگر از عمر دنیا نماند مگر یک روز خداوند آن روز را طولانی می گرداند تا آن خلیفه ولایت کند. او از عترت رسول الله (صلی الله علیه و آله) و جدش حسن بن علی بن ابیطالب است. »

او به دنبال این عبارت پس از بیان شمایل و فضایل مهدی (علیه السلام) و اوصاف یارانش و شرح آغاز و سرانجام کارش می گوید:

الا انّ ختم الأولیاء شهید	و عین امام العالمین فقید
هو السید المهدی من آل احمد	هو الصارم الهمدی حین ببید
هو الشمس یجلو کل غم و ظلمه	هو الوابل الوسمی حین یجود ^۲

وی در جایی مقام قطبیت و خاتمیت را برای خود ادعا کرده و راجع به مهدی (علیه

السلام) گفته است:

(۱) فتوحات، ج ۱، ص ۲۴۴.

(۲) فتوحات، ج ۳، باب ۳۶۶، ص ۳۲۸-۳۲۷.

« والختم ليس بالمهدى المسمى المعروف بالمنتظر، فان ذلك من سلالة عترته و الختم ليس من سلالته الحسيه و لكنه من سلالة اعرافه و اخلاقه. »^۱

« ختم ولایت به وسیله مهدی که نامیده شده و معروف به منتظر است نمی باشد. زیرا او از نسل عترت پیامبر است و ختم ولایت از نسل حسی 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 ولایت را از آن مردی از عرب می داند که اکرم این قوم است چنانکه می نویسد:

« و اما ختم الولاية المحمدية فهي لرجل من العرب من أكرمها اصلاً و يداً و هو في زماننا اليوم موجود عفت به سنه خمس و تسعين خمسمائه و رأيت العلامة التي قد اخفاها الحق عن عيون عباده و كشفها لي بمدينة فاس حتى رأيت خاتم الولاية منه و هو الخاتم النبوه المطلقة لا يعلمها كثير من الناس. »^۲

«و اما ختم ولایت محمدی آن برای مردی از عرب است که اصلاً و یداً 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 بندگان پنهان نموده، مشاهده کردم و نشانه خود را برای من در شهر فاس آشکار ساخت تا این ختم ولایت را در او دیدم، او خاتم نبوت مطلق است، بسیاری از مردم آن را نمی دانند. »

باز در همان کتاب گفته است که: برای ولایت محمدی که مخصوص به این شرع است، ختم خاصی است که در رتبه پایین تر از عیسی (علیه السلام) است که عیسی (علیه السلام) بر

(۱) فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۱۷۳-۱۷۲.

(۲) فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۲۹.

مقام ولایت مقام رسالت نیز دارد، این خاتم در زمان ما متولد شده، من او را در مغرب دیده ام و با وی اجتماع کردم. علامت ختمیت را نیز در وی مشاهده نمودم. هیچ ولی ای بعد از وی نمی آید مگر این که راجع به او می باشد. همانطور که پس از محمد (صلی الله علیه و آله) هر پیامبری آمد به او راجع بود.^۱

ولی اکثر عبارات وی صراحت دارد که عیسی (علیه السلام) و حکم او در میان ما به شریعت محمد، خداوند شریعت محمد را به او وحی می کند و او به تحلیل و تحریم چیزی حکم نمی کند مگر آن طوری که (محمد صلی الله علیه و آله) - اگر حاضر بود - حکم می کرد. با نزول او اجتهاد مجتهدین مرتفع می گردد، پس از او به شرعی که در وقت رسالتش بر آن بوده حکم نمی کند بلکه چنانکه گفته شد به شریعت محمد (محمد صلی الله علیه و آله) حکم می کند که احیاناً اطلاع وی به آن واسطه اطلاع به روح محمد است که از طریق کشف شرع وی را اخذ می نماید، پس عیسی (علیه السلام) از این وجه صاحب و تابع محمد (محمد صلی الله علیه و آله) و خاتم اولیاست و این از شرف نبی ماست که ختم اولیا در امت وی با نبی و رسول مکرمی چون عیسی است و او افضل این امت محمدی است و ترمذی حکیم^۲ در کتاب «ختم الأولیا» بدین نکته تنبیه کرده و به فضیلت وی بر ابوبکر صدیق و غیر او شهادت داده است زیرا اگر چه او در این امت محمدی ولی است، ولی در نفس الأمر نبی و رسول است و لذا در روز قیامت وی را دو حشر است: حشری در زمره انبیا و رسل که با لوای نبوت و رسالت محشور می شود و اصحابش تابع اویند و او مانند سایر رسل متبوع است و حشری هم با ما در میان جماعت اولیای این امت دارد که تحت لوای محمد (محمد صلی الله علیه و آله) محشور می گردد و تابع وی می باشد و او مقدم است بر جمیع اولیا از عهد آدم تا آخرین ولی که در

(۱) فتوحات، ج ۳، ص ۵۱۴.

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

عالم وجود می یابد. پس خداوند برای وی میان نبوت که رسولی تابع وی باشد مگر محمد (محمد صلی الله علیه و آله) که در این روز در جمع اتباع عیسی و الیاس (علیهم السلام) محشور می گردند^۱. باز در همان کتاب آورده است که وقتی عیسی (علیه السلام) نازل شد حکم نمی کند مگر با شریعت محمد (صلی الله علیه و آله) و او خاتم اولیاست و از شرف محمد (صلی الله علیه و آله) است که خداوند ولایت امتش و ولایت مطلقه را با نبی رسول مکرمی ختم فرموده است پس وی را در روز قیامت دو حشر است که با رسل به عنوان رسول محشور می شود و با ما به عنوان ولی و تابع محمد (صلی الله علیه و آله)^۲.

باز تصریح کرده است که ختم ولایت علی الإطلاق عیسی (علیه السلام) است^۳.

باز در جایی که درباره روح محمدی سخن می گوید می نویسد روح محمدی در عالم مظاهری است که مظهر اکملش در قطب زمان در افراد در ختم ولایت محمدی و ختم ولایت عامه است که او عیسی (علیه السلام) است^۴.

تضاد موجود در مقالات ابن عربی

چنانکه می بینیم، عبارات محی الدین درباره ختم ولایت مضطرب و پریشان و بلکه متضاد و متناقض است، گرچه بعضی از تابعان و شارحان آثارش کوشیده اند این تضاد و تناقض را برطرف نمایند ولی کاری از پیش نبرده و سعیشان بی فایده مانده است زیرا تضاد موجود در عبارات ابن عربی شدیدتر از آن است که بتوان رفع نمود.

(۱) فتوحات، ج ۱، باب ۲۴، ص ۱۸۳-۱۸۵.

(۲) همان، باب ۱۴، ص ۵۰.

(۳) همان، ج ۲، باب ۷۴، ص ۴۹.

(۴) همان، ج ۱، باب ۱۴، ص ۱۵۱.

استاد عرفان « محمد رضا قمشه ای » در مقام رفع تضاد عبارات ابن عربی در خصوص ختم ولایت در رساله « ذیل فص شیشی فصوص الحکم » مطالب نوشته که حاصل آن چنین است: ولایت بر دو قسم است، ولایت مطلقه یا عامه و ولایت خاصه.

ولایت مطلقه و عامه همه مؤمنان را شامل است و آن را مراتب درجاتی واقع است به حسب مراتب و درجات ایمان، خاتم این قسم ولایت عیسی (علیه السلام) است.

ولایت خاصه مخصوص اهل دل، اهل الله و صاحبان قرب الفائض است که در ذات حق فانی و به صفات او باقی اند. این قسم ولایت مختص محمد (صلی الله علیه و آله) و محمدین است و بر دو نوع است، مطلقه و مقیده.

مطلقه در صورتی است که عاری از جمیع حدود و قیود جامع ظهور جمیع اسماء 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 (علیهم السلام) ظهور می یابد. 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 بر قرار است و ممکن است هر درجه و مرتبه را خاتمی موجود باشد.^۱

مؤلف کتاب «محي الدين بن عربي» پس از نقل مطالب قمشه ای یادآور می گردد 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 نزدیک ترین کس به حقیقت محمدی دانست و مهدی موعود را خاتم ولایت خاصه محمدی و امام همه عالمیان شناخت ولی چنان که 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 افضلیتش بر خاتم ولایت محمدی تصریح کرده است. پس باید اعتراف کرد که عبارات وی در مسأله ولایت به راستی مضطرب و متضاد است و گویی در مسأله عقیده واحد و ثابتی نداشته است و کوشش برای رفع این اضطراب و تضاد به کلی بی فایده است.»

سپس همین محقق می افزاید:

«شگفتا از استادانی چون قمشه ای برای این که ثابت کند که به عقیده ابن عربی، علی (علیه السلام) و خاتم ولایت خاصه محمدی (صلی الله علیه و آله) اعم از علی و مهدی موعود (علیه السلام) بر عیسی (علیه السلام) برتری دارد، خود را به تکلف انداخته و حتی عبارات ابن عربی را بصورتی آورده که در آثارش به آن صورت دیده نشده است.

مثلا این عبارت فتوحات «و أقرب الناس إليه علی بن ابیطالب سرّ الأنبياء»^۲.

(۱) رساله ذیل فص شیشی، ص ۲۲، ۲۱، ۸، ۳، ۲، ۱.

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

بدون این که مراجعه به این کتاب مذکور بکند، از « کلمات مکنونه »^۱، « فیض کاشانی » به این صورت نقل کرده است « و أقرب الناس إليه علی بن ابیطالب امام العالم و سرّ الأنبياء اجمعین » یعنی نزدیک ترین کس به محمد (صلی الله علیه و آله) علی بن ابیطالب است و او امام عالم و سرّ همه انبیا است. مسلم است اگر عبارت به صورت مذکور و منقول فوق باشد، با نظر قمشه ای سازگار خواهد بود که به عقیده ابن عربی علی امام عالم است و بر همه انبیا از جمله عیسی (علیه السلام) برتری دارد.

دکتر جهانگیری می افزاید:

« اما من جمیع نسخ مطبوع فتوحات را مطالعه کردم، نسخه صحیح 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 قمشه ای نقل کرده اند، بلکه به همان صورتی است که ما نقل کردیم. »^{۲،۳}

به هر حال محی الدین با این همه ادعایی که در عرفان و تصوف داشته، در مسأله ای که در میان مسلمانان امری شناخته شده است، او عقیده راسخ و سخن قاطعی نداشته است.

او خود را از معرفت امام زمانش بی نیاز پنداشته است و در فتوحات نوشته است

که:

۱) در کلمات مکنونه، ص ۱۸۱ آمده است: قال صاحب الفتوحات بعد ذکر نبینا (صلی الله علیه و آله) انه اول ظاهر فی الوجود، قال و اقرب اناس الیه علی بن ابیطالب امام العالم و سرّ الأنبياء اجمعین، مرحوم قمشه ای در رساله ذیل فص شیشی ص ۱۰ به صورت فوق نقل کرده و به آن استناد جسته است.

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

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

«انی لم اسأل الله أن يعرفني امامَ زَمَانِي و لو كنت سألتَه لَعَرَفَنِي».

« من از خداوند نخواستم تا امام زمان را به من بشناساند و اگر می خواستم می

شناساند. »

ابن عربی با گفتن این کلام خود را از شناختن امام زمان بی نیاز پنداشته است، در صورتی که او از حدیث مشهور: «من مات و لم يعرف امام زمانه مات میتة الجاهلیه» هر کس امام زمان خود را شناسد به مرگ جاهلیت مرده است؛ آگاه بوده است.

مرحوم فیض کاشانی وی را به این جهت به شدت مذمت کرده و رسوای خدا و سرگردان شیاطین و حیران در زمینه علوم دانسته است و سخنانس را متناقض با هم و متناقض با عقل و مخالف با شرع و احیاناً سست تر از خانه عنکبوت و بالاخره موجب خنده کودکان و ریشخند زنان خوانده است.^۱

تشیع و تسنن و صوفی وحدت وجودی

اغلب مورخان و نویسندگان شرح حال ابن عربی، وی را از علمای اهل سنت و جماعت و صوفی فقیه ظاهری^۲ دانسته^۳. و از دشمنان بسیاری از بزرگان شیعه امامیه هم او را از سنیان متعصب و از دشمنان سر سخت شیعیان و پیروان اهل بیت عصمت و طهارت (علیهم السلام) شمرده و به این جهت او را به شدت سرزنش کرده اند.

(۱) بشاره الشیعه، ص ۱۵۰.

(۲) ظاهری مذهب فقهی منسوب به ابوسلیمان داود بن علی بن خلف اصفهانی ظاهری (۲۰۲-۲۷۰) که به ظاهر آیات عمل می کرده است. این مذهب عبارت است از اخذ عمل به استصحاب که حکم آن اباحه اصلی است. مراجعه شود به تاریخ المذاهب الإسلامیه تألیف محمد ابوزهره، ج ۲، ص ۳۴۴-۳۴۵.

(۳) نفخ الطیب، ج ۲، ص ۱۶۲.

عده ای از اهل سنت نیز وی را شیعه پنداشته اند و در مقام مذمتش گفته اند:

« هو شیعی سوء کذاب » و شیعه اسماعیله^۱ وی را اسماعیلی دانسته و از حجج خود به شمار آورده اند^۲ و بعضی از بزرگان و سرشناسان شیعه امامیه نیز وی را شیعه اثنی عشری پنداشته و در اثنی عشری بودنش اصرار ورزیده و پافشاری کرده اند. با این که احتمال شیعه امامیه بودنش بسیار ضعیف است. نهایت سنی صوفی ظاهری وحدت وجودی که احیاناً به وحدت ادیان نیز تفوه کرده است. و برخی از یاران و پیروانش که به مرتبه ولایتش قائل شده اند، جلالت مرتبه اش را بالاتر از آن پنداشته اند که درباره مذهبش سخن گویند. برخی نیز به واسطه شطحیاتی که از وی سر زده از تشیع و تسننش چشم پوشیده و از موضوع هر دو مذهب بیرونش دانسته اند^۳.

ولی به ظاهر معتقد به ملت و مذهب و سنی بوده است. علت این که بعضی ها او را شیعه پنداشته اند، این است که او علاوه بر این که در کتابهایش به نقل روایات ائمه شیعه اهتمام ورزیده، در مواردی هم به ولایتشان اعتراف کرده و بر آنان مقامی برابر با مقام انبیاء قائل شده است.

چنانکه در فتوحات، آنجا که درباره معرفت قطب و امامین از مناجات محمدیه سخن به میان آورده گفته است:

(۱) فرقه ای از شیعه که بعد از امام صادق (علیه السلام) به امامت فرزندش اسماعیل و فرزندان وی هستند. (الملل و النحل، ج ۱، ص ۲۸).

(۲) مراجعه شود به کتاب التذکری، مقاله عباس الغراوی، ص ۱۴۶.

(۳) مقدمه شرح مناقت، ص ۲۳.

« اعلم أيدك الله بروج منه ان ممن تحقق بهذا منزل من الأنبياء صلوات الله عليهم أربعه: محمد و ابراهيم و اسماعيل بن اسحاق عليهم السلام و من الأولياء اثنان و هما الحسن و الحسين سبطا رسول الله صلى الله عليه و آله. »^۱

« بدان خداوند ترا یاری کند، از کسانی که در این منزل متحقق شده اند از انبیاء چهار کس اند: محمد، ابراهیم، اسماعیل و اسحاق (علیهم السلام) و از اولیاء دو کس اند، حسن و حسین دو فرزند رسول خدا (صلی الله علیه و آله) . »

باز در همان کتاب از جمله علمای این امت (امت اسلام) که از صحابه بوده اند و احوال رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و اسرار علومش را برای این امت حفظ کرده اند، علی (علیه السلام)، سلمان و ابن عباس را شمرده و از خلفای دیگر نام نبرده است. منتهی ابوهیریه و حذیفه و از تابعین حسن بصری و مالک بن دینار و امثال آنان را در ردیف آن بزرگواران قرار داده است.

همچنین در شأن نزول آیات: « يَوْفُونَ بِالَّذِ نْذَرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا وَيَطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا »^۲ از محمد بن قاسم بن عبد الرحمن بن عبد الکریم از عمر بن عبد الحمید از عبد الله بن عباس روایت کرده است که حسن و حسین (علیهم السلام) در کودکی بیمار شدند، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) به همراه ابوبکر و عمر از ایشان عیادت فرمود، عمر به علی (علیه السلام) گفت: ای ابولحسن برای فرزندان نذر کنی، خداوند آنان را شفا خواهد داد. علی (علیه السلام) فرمود من برای سپاس خداوند سه روز روزه می گیرم.

(۱) فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۵۷۱.

(۲) سوره دهر، آیات ۷ و ۸.

فاطمه (سلام الله علیها) نیز گفت من برای ادای شکر به خدا سه روز روزه می گیرم و کنیزشان فضه هم گفت من هم سه روز روزه می گیرم.

پس خداوند به آن دو کودک لباس عافیت پوشانید و شفا داد و آنان برای قبولی نذرشان روزه گرفتند و چون در خانه غذایی موجود نبود. علی (علیه السلام) پیش همسایه یهودیش شمعون که در مدینه بازرگان پشم بود رفت و از وی جزه ای^۱ پشم گرفت تا فاطمه دختر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) آن را بریسد 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 ریسید و یک صاع از آن جو را برداشت و به دست خود آرد کرد و سپس خمیر کرد، پنج گرده نان پخت و برای هر یک از اعضای خانواده یک گرده. علی (علیه السلام) نماز مغرب را با پیامبر بگزارد و به خانه آمد خوان گسترده شد و آنان در کنار سفره بنشستند و تا علی (علیه السلام) اولین لقمه را برداشت، مسکینی بر در خانه فریاد برآورد، سلام بر شما ای اهل بیت محمد (صلی الله علیه و آله) من مسکینی هستم از مساکین مسلمان، از آنچه می خورید به من اطعام کنید. علی (علیه السلام) لقمه را از دستش به زمین گذاشت و از فاطمه خواست تا آن مسکین را اطعام کند. فاطمه (سلام الله علیها) پذیرفت و همه آنچه در سفره بود به آن مسکین داد و آنان با آب افطار کردند و گرسنه خوابیدند و باز فردا را روزه گرفتند و فاطمه یک سوم دیگر آن پشم را ریسید و صاع دیگری از آن جو را برداشت، آرد ساخت و خمیر کرد و پنج قرص نان پخت، علی (علیه السلام) نماز مغرب را با پیامبر بخواند و به خانه بازگشت، تا خواستند افطار نمایند ناگهان یتیمی بر در خانه فریاد زد، سلام بر شما ای اهل

۱) جزه به کسر اول و تشدید دوم، پشم بریده و بر هم پیچیده، پشمی که در یک سال از یک گوسفند چیده باشند گفته می شود (منتهی الارب، ج ۱، ص ۱۷۶).

بیت محمد (صلی الله علیه و آله)، من یتیمی هستم از یتیمان مسلمان، از آنچه می خورید مرا اطعام کنید. علی (علیه السلام) در حال لقمه از دست به زمین نهاد و به فاطمه (سلام الله علیها) اشاره فرمود تا وی را اطعام نماید. فاطمه (سلام الله علیها) امر علی (علیه السلام) را از جان و دل پذیرفت و آن طعام که در سفره داشتند به آن یتیم دادند و خودشان با آب افطار کردند و آن شب را گرسنه خوابیدند باز فردا را روزه گرفتند.

روز سوم هم فاطمه باقی پشم را رسید و سومین صاع جو را برداشت، آرد و خمیر کرد و پنج گرده نان پخت. علی (علیه السلام) نماز مغرب با پیامبر بگذارد 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 (صلی الله علیه و آله)، کافران ما را اسیر کردند و به بند و زنجیر کشیدند و غذا ندادند. علی (علیه السلام) لقمه را از دست به زمین گذاشت و به فاطمه اشاره فرمود تا وی را اطعام نماید. فاطمه (سلام الله علیها) پس از اظهار این که از آن جو دیگر چیزی باقی نمانده و پسرانم گرسنه اند، اطاعت کرد و آن چه را در سفره بود به آن اسیر داد و خودشان گرسنه خوابیدند. روز چهارم روزه نبودند که نذرشان پایان یافته بود، علی و حسن و حسین (علیهم السلام) پیش پیامبر رفتند و آن کودکان (حسن و حسین (علیهم السلام)) از شدت گرسنگی چون جوجکان به خود می لرزیدند. پیامبر (صلی الله علیه و آله) از این حالت نگران شد و فرمود به سوی فاطمه برویم و چون پیش فاطمه رسیدند او را در محراب عبادت دیدند در حالی که از شدت گرسنگی شکمش به پشتش چسبیده و چشمانش فرو رفته بود.

پیامبر که فاطمه را به این حالت دیده بود فرمود: «وا غوثاه» در همان حال جبرئیل امین نازل شد و عرض کرد یا محمد (صلی الله علیه و آله) بگیر، گوارای اهل بیت باد. پیامبر فرمود:

ای جبرئیل چه بگیرم؟ جبرئیل این آیات را بخواند که «وَيَطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا»^۱.

ابن عربی و محبت او به اهل بیت (علیهم السلام)

چنانکه ملاحظه می کنید ابن عربی این واقعه را که از مقام تقوی و طهارت و قدس و معنویت و نهایت محبت و انسان دوستی و احسان ایثار این بزرگواران حکایت می کند، با اهمیت و دقت نقل کرده و به این وسیله مقام شامخ ایمان و احسان آنان را ستوده است و درضمن 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 می برد که این حدیث را در کتاب های خود آورده اند (با ذکر نام و صفحه کتاب) بدین ترتیب روایت از روایاتی است که میان اهل سنت مشهور و بلکه متواتر است.^۲

بالاخر از این ها، ابن عربی محبت اهل بیت (علیهم السلام) را برابر با محبت پیامبر (صلی الله علیه و آله) 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 (صلی الله علیه و آله) را دشمن می دارند و به آنان خیانت می ورزند گویا با خود رسول الله (صلی الله علیه و آله) دشمنی کرده و به وی خیانت ورزیده اند، لازم است همانطور که باید رسول خدا

(۱) محاضره الأبرار و مسامره الأخبار، ج ۱، ص ۱۵۳-۱۵۰.

(۲) الغدیر، ج ۳، ص ۱۱-۱۰۷- در کتاب احقاق الحق، ج ۳، ص ۱۵۷-۱۷۱- این حدیث از ۲۶ نفر از علمای اهل سنت با ذکر نقل شده است.

(صلی الله علیه و آله) را دوست بداریم، اهل بیت او نیز دوست بداریم و از عداوت و کراهت نسبت به آنان اجتناب کنیم.

بعد می افزاید:

شخص موثقی در مکه به من خبر داد و گفت من از اعمال شرفاء در مکه کراهت داشتم، شبی فاطمه (سلام الله علیها) دختر رسول خدا (صلی الله علیه و آله) را در خواب دیدم که از من اعراض می کند و روی بر می گرداند، من بر وی سلام کردم و علت بی مهریش را جويا شدم، پاسخ داد: تو از شرفاء بدگویی می کنی، گفتم ای بانوی من آیا کارهای آنها را درباره مردم نمی بینی؟! 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:

فأهل البيت هم أهل السیاده

فلا تعدل بأهل البيت خلقاً

حقیقی و حبّهم عبادۀ^۱

فبغضهم من الإنسان خسر

« در بزرگی و سیادت احدی را با اهل بیت برابر و مساوی بدان که آنان شایسته سیادت و بزرگی هستند، خصومت و دشمنی با آنان زیان و خسران حقیقی است و دوستی آنان عبادت است. »

ابن عربی معتقد است بر این که همه شرفاء در حکم آیه مبارکه « إِنَّمَا يَرِيْدُ اللّٰهُ

لِيَذْهَبَ عَنْكُمُ الرِّجْسُ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً »^۲ داخل اند و مطهر اند و این عنایتی

(۱) فتوحات مکیه، ج ۴، ص ۱۳۹.

(۲) سوره احزاب، آیه ۳۳.

است از سوی خداوند به آنان به جهت شرف و احترام محمد (صلی الله علیه و آله) اما حکم این شرف در آخرت روز جزا ظاهر می شود، نه در دنیا که اگر در دنیا مرتکب خطایی شوند باید کیفر ببینند و بر آنها حد جاری گردد که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) در باره دخترش فاطمه (سلام الله علیها) فرمود: اگر فاطمه دختر محمد (صلی الله علیه و آله) دزدی کند دستش بریده شود. اما با وجود این، مذمت ایشان جایز نمی باشد.^۱

این عقیده ابن عربی بر خلاف عقیده شیعه و بسیاری از علمای عامه است. زیرا روایات فراوانی در مورد در مورد حدیث کساء به طور اجمال وارد شده که از همه آنها استفاده می شود که پیامبر (صلی الله علیه و آله) علی و فاطمه و حسن و حسین (علیهم السلام) را فراخواند، پیامبر (صلی الله علیه و آله) عبايي بر آنها افکند و گفت: «اللهم هؤلاء اهل بيتي و خاصی فاذهب عنهم الرجس و طهرهم تطهیراً»^۲

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

در این هنگام آیه «إِنَّمَا يَرِيْدُ اللّٰهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ» نازل گردید. روایات متعددی از ابوسعید خدری صحابی معروف نقل شده که با صراحت گواهی می دهد که این آیه تنها درباره همان پنج تن نازل شده است (نزلت فی خمسہ فی رسول الله و علی و فاطمه و الحسن و الحسين علیهم السلام).^۳

(۱) فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۷-۱۹۶.

(۲) ثعلبی، در المنثور، ذیل آیه مورد بحث.

(۳) حسکانی، حاکم، شواهد التنزیل، ج ۲، ص ۲۵.

این روایات به قدری زیاد است که بعضی از محققین آن را متواتر می دانند. بنابر این برداشت ابن عربی از آیه تطهیر برداشت نادرستی است و آیه تطهیر هرگز شامل امثال شرفاء نمی شود.

اگر منصفانه قضاوت کنیم به نظر درست می آید که ابن عربی شیعه نیست و ادله و شواهدی که برای اثبات تشیع او آورده شده به هیچ وجه کافی نمی باشد و کسانی که برای اثبات تشیع او تلاش کرده اند تلاششان بیهوده و بی ثمر است. اگر چه او در مواردی نسبت به اهل بیت عصمت و طهارت (علیهم السلام) ادای احترام و محبت کرده و احياناً سخنانی هم بر زبان آورده است که کم و بیش با معتقدات شیعه و به ویژه شیعه امامیه سازگار نمی نماید و اگر هم از سخنانی که بر خلاف عقاید شیعه و احياناً بر ضد شیعه گفته چشم بپوشیم، سخنان وی باز هم برای اثبات تشیع وی کافی نمی باشد و طبق گفته ها و نوشته اش به ویژه کتاب فتوحاتش که استوارترین سند عقاید و افکار او است او سنی صوفی است که در فروغش، خود به اجتهاد می پردازد و از هیچ کدام از ائمه اهل سنت تقلید نمی نماید.

اینک گفتاری از او به عنوان نمونه که نشان دهنده طرز فکر و عقیده او است بیان می گردد. وی در فصوص الحکم می گوید:

«و کذلک اخذ الخلیفه عن الله عین ما أخذ منه الرسول، فتقول فیه بلسان الکشف خلیفه الله و بلسان الظاهر خلیفه رسول الله و لهذا مات رسول الله صلی الله علیه و آله و ما نصّ بخلافه عنه الی احد و لا عینه، لعلمه ان فی امته من يأخذ الخلاقه عن ربّه فیکون خلیفه عن الله مع الموافقه فی الحکم المشروع، فلما علم ذلک رسول الله صلی الله علیه و آله لم یحجر الأمر.»^۱

« همچنین خلیفه و جانشین رسول خدا (صلی الله علیه و آله) نیز مطالب را بدان گونه که خود رسول الله (صلی الله علیه و آله) می گرفت، می گیرد. پس در مورد چنین خلیفه ای به زبان کشف می گوئیم خلیفه الله و به زبان ظاهری می گوئیم خلیفه رسول الله. به همین دلیل حضرت رسول رحلت نمود ولی کسی را به جانشینی و خلافت خود برگزید و معین نفرود چون می دانست که در امت او کسی هست که مقام خلافت خود برگزید و معین نفرمود چون می دانست که در امت او کسی هست که مقام خلافت را از خداوند بگیرد و در نتیجه خلیفه ای از جانت خداوند در امور احکام شرعیه گردد و چون حضرت (صلی الله علیه و آله) این موضوع را می دانست 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 بلافصل پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) نمی دانسته و موضوع وصایت آن حضرت را بکلی انکار می کرده است و این دلیل روشنی است که او از شیعه امامیه نبوده و به امامت و ولایت آن حضرت اعتقاد نداشته است.

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 یکون فی أمّ محمد صلی الله علیه و آله من هو أفضل من أبي بكر الصديق عند ما یری انه أفضل الناس بعد رسول الله صلی الله علیه و آله من المسلمين فانه معوم ان عیسی

(۱) کما کان علی بن ابیطالب نائب محمد صلی الله علیه و آله فی تلاوه سوره براءه علی أهل مکه و قد کان بعث ابابکر و سل الی مکه حج ابوبکر بالناس و بلغ علی بن ابیطالب سوره براءه و تلاها علیهم نیابه عن رسول الله (صلی الله علیه و آله) و هذا مما یدلل علی صحته خلافته ابی بکر الصديق و منزله علی رضی الله عنهما (فتوحات، ج ۴، ص ۷۸).
(۲) و عرف الناس جینئذ فضل ابی بکر علی الجماعه فاستحق الإمامه و التقدیم (فتوحات، ج ۳، ص ۳۷۲).

علیه السلام أفضل من أبي بكر و هو من امه محمد صلى الله عليه و آله و متبعيه^۱ و پذیرفته است که بعد از پیامبر افضل مردمان در میان مسلمانان ابوبکر بوده است و در عین حال عیسی علیه السلام نیز از امت محمد صلی الله علیه و آله 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 اینکه می گوید ضدیقین به وسیله ابوبکر فضیلت یافتند می نویسد، «فلیس بین ابي بكر و رسول الله صلى الله عليه و آله رحل لانه صاحب صدیقه و صاحب سرّ فهو من كونه صاحب سرّ بين الصدیقیه و نبوه التشریع و یشارك فيه فلا یفضل علیه من یشارك فيه بل هو مساوٍ له فی حقیقه فافهم ذلك».

«بین ابوبکر و رسول الله (صلی الله علیه و آله) کسی نیست و تنها او صاحب سرّ رسول الله (صلی الله علیه و آله) می باشد».

و نیز در جلد دوم همان کتاب می نویسد:

«الباب الحادی و الستون و مائه فی المقام الذی بین الصدیقیه و النبوه و هو مقام

القربه.»

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

و ما تخصص عنهم فی مقامهم	الا الذین عن الرحمن قد عقلوا
و منه ایضاً ابوبکر و میزنه	بالسرّ لو نظروا فی حکمنا کملوا
فلیس بین ابی بکر و صاحبه	اذا نظرت الی ما قلته رجل

هذا الصحيح الذي ذلت دلائله في الكشف عند رجال الله اذا عملوا^۱

ترجمه دو بیت آخر:

« پس تو بین ابوبکر و یار او -پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله- اگر نظر کنی د آنچه را که من گفتم کسی را نمی یابی، و این مطلب صحیحی است که دلالت دارد بر آن دلائل خودش در حال کشف نزد رجال الله به هنگام عمل کشف. »

به این معنی محی الدین در مکاشفات و تحقیقاتش در تشخیص رجال الله و اولیاء الهی و اقطاب معرفت و مقربین حق متعال به این نتیجه رسیده است که ابوبکر رجل الهی بعد از پیامبر و صاحب مقام سر و قربت و مقام صدیقیت و قطبیت می باشد.

ابن عربی می گوید:

قطب که او را « غوث » گویند، محلّ نظر حق تعالی است و آن در هر زمان یک شخص است. « و هو من المقربین و هو سیّد الجماعه فی زمانه و منهم من یکون ظاهر الحکم و یحوز الخلافه الظاهره کما حاز الخلاق الباطنیه من جهة المقام کأبی بکر و عمر و عثمان و علی و الحسن و معاویه بن یزید و عمر بن عبد العزیز و المتوکل و منهم من له الخلافه الباطنیه خاصه و لا حکم له فی الظاهر کأحمد بن هارون الرشید السبّتب و کأبی یزید بسطامی و أكثر الأقطاب لا حکم لهم فی الظاهر... »^۲

« و او از مقربین است و سرور جماعت زمان خود می باشد و از آنها کسی است هم خلافت ظاهری دارد و هم خلافت باطنی مانند: ابوبکر و عمر و عثمان و علی و حسن و

(۱) فتوحات، ج ۲، ص ۲۶۰.

(۲) فتوحات، ج ۲، ص ۶.

معاویه بن یزید و عمر بن عبد العزیز و متوکل عباسی و بعضی تنها حائز مقام خلافت باطنی است مانند: احمد بن هارون رشید سبتی و ابویزید بسطامی و اکثر قطبها این چنین است. خوانندگان عزیز توجه دارند که محی الدین نه تنها در خلافت ظاهری خلفای ثلاثه را ذی حق و مقدم بر علی (علیه السلام) می دانسته است، بلکه مقام خلافت باطنی و قطبیت را هم که بالاترین مقام ولایت و درجات معنویت و معرفت و قرب به حق متعال می داند، برای آنان به ترتیب قائل بوده تا آن که بعد از عثمان برای علی (علیه السلام) آن مقام را قائل شده است.

به نظر مرحوم حاج میرزا حسین نوری (۱۳۲۰-۱۲۵۴ هـ.ق) محدث متبحر ابن عربی در میان علما و نواصب عامه بیشتر از همه با شیعه خصومت ورزیده است. چرا که در فتوحاتش رد جایی که از احوال اقطاب سخن گفته، ابوبکر، عمر، عثمان و علی و امام حسن (علیهم السلام)، 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 (صلی الله علیه و آله) و شیعیان بوده است و در سال ۲۴۴ ادیب زمان و معلم فرزندانش - یعقوب 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: قبر غلام علی (علیه السلام) نزد من عزیزتر است از فرزندان تو تا چه رسد به حسن و حسین (علیهم السلام).

علامه طباطبایی (رضوان الله علیه) می گوید:

« چطور می شود محیی الدین را اهل طریقت دانست با وجودی که متوکل را از اولیاء خدا می داند؟ »^۱

گذشته از اینها، ابن عربی در کتاب «محاضره الأبرار و مسامره الأخبار»^۲ نوشته است که:

ابوبکر، ابوعبیده جراح را پیش از حضرت علی (علیه السلام) و به وسیله وی از خودداری آن حضرت از بیعت و کناره گیری اش از جماعت و نیز از دعوی خلافت وی اظهار نگرانی کرد، علی (علیه السلام) در پاسخ قصد خلافت و امتناع از امر بیعت را نفی و انکار کرد و از کناره گیری و خانه نشینی اش پوزش طلبید که فراق رسول خدا (صلی الله علیه و آله) وی را بیش از پیش اندوهگین ساخته و دیدن مکانهایی که پیامبر را در آن مکانها می دیده به اندوه و حسرت او می افزاید و شوق پیوستن به آن حضرت از علاقه به غیرش باز می دارد.

اضافه می کند که: علی (علیه السلام) به دنبال این اظهارات پیش ابوبکر می رود و با وی بیعت می کند و میان او و عمر بحث تندی در می گیرد و سرانجام به اعتذار علی (علیه السلام) از عمر می انجامد.^۳

مسلم است که هیچ شیعه ای از دل روا نمی دارد چنین سخنانی را که ابن عربی به زبان آورده، به زبان بیاورد.

(۱) روح مجرد، ص ۴۱۱، پاورقی.

(۲) مکرر به طبع رسیده است.

(۳) محاضره الأبرار، ج ۲، ص ۱۸۹-۱۷۵.

علاوه بر این، در ابتدای فتوحات می گوید: در یکی از معراج هایی که به دفعات به افلاک داشته است، پیامبر (صلی الله علیه و آله) را مشاهده نموده در حال که «والصديق علی یمینه الانفس و الفاروق علی یساره الأقدس و الختم بین یدیه ... و علی یترجم عن الختم بلسانه و ذوالنورین مشتمل برداء حیاءه مقبل علی شأنه...»^۱ «ابوبکر صدیق در طرف راست و عمر فاروق در طرف چپ آن حضرت نشسته و علی (علیه السلام) فقط به عنوان مترجم بین پیامبران و حضرت رسول عمل می کرده است.»

و نیز محی الدین در فتوحات مکاشفه ای از بعضی اولیای رجبیون نقل می کند که طبق آن «رجبیون»^۲ در مکاشفات روافض (شیعه) را به صورت خوک می بینند و آورده است: دو مرد از عدول شافعی که کسی ایشان را تهمت «رفض» نمی زد. مرشدی از اولیای ایشان را چنین دید.

اگر ابن عربی شیعه بود خود را خنزیر نمی نامید
ابن عربی می گوید:

من آن ولی را دیدم و با وی صحبت کردم. آن ولی به آن دو مرد گفت که: من شما را به صورت خوک می بینم و این علامتی است در میان من و خدا که رافضیان را به صورت

(۱) فتوحات، ج ۱، ص ۲.

(۲) رجبیون طایفه ای از رال الله اند که حالشان قیام به عظمه الله و صاحبان قول ثقیل اند و با توجه به آیه (إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا ، چرا که ما بزودی سخنی سنگین به تو القا خواهیم کرد! المزمّل/۵) ، ایشان از آن افرادند و در هر زمانی چهل نفرند نه کم می شوند و نه زیاد، به این جهت رجبیون نامیده شده اند که حال این مقام برای آنان تنها در ماه رجب حاصل است. از استهلال تا انفصال ان (فتوحات، ج ۲، ص ۸).

خوک به من می نماید. پس آن دو رافضی در باطن توبه کردند. آن ولی به ایشان گفت که حالا شما را به صورت انسان می بینم. آن دو رافضی اعتراف کردند و تعجب نمودند.^۱

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

مؤلف کتاب «محي الدين بن عربي» این ایراد را به وی وارد دانسته و می گوید:

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 (علیه السلام) غلو می کنند^۲، بسیار طبیعی است و اما از نقطه نظر دیگر یعنی اینکه او خود را یک صوفی و یک عارف راستین می داند بسیار بعید و مستبعد می نماید که عارف راستین را، آن هم عارف وحدت وجودی که احیاناً به وحدت ادیان نیز تفوه می کند با نوع عقیده و مذهب مردم چه کار؟! و او چگونه روا می دارد 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 پایین بیاورد و دست کم از کسانی که این گونه سخنان گوته بینانه را بر زبان رانده اند به این بزرگی یاد کند و دعاویشان را با آب و تاب نقل نماید و خودشان را اولیاء الله بپندارند.

(۱) مکاشفه ای از بعضی اولیاء رجبیون به نقل محی الدین (فتوحات، ج ۲، ص ۸) و کان هذا الذی رایته قد ابقی علیه کشف الروافض من اهل الشیعه سائر السنه فکان یراهم خنازیر فیأتی الرجل المستور الذی لا یعرف منه هذا المذهب فطّ و هو فی نفسه مؤمن به یدین ربه فاذا مرّ علیه یراه فی صوره خنزیر فیستدعیه و یقول له تب الی الله فانک شیعی رافضی فببقی الآخر متعجباً من ذالک فان تاب و صدف فی توبته رآه انساناً و ان قال له بلسانه تب و هو یضمّر مذهبه لا یزال یراه خنزیراً فیقول له کذبت فی قولک تب و اذا صدق یقول له صدقت فیعرف ذلک الرجل صدقه فی کشفه فیرجع عن مذهبه ذلک الرافضی و لقد جرى لهذا مثل هذا مع رجلین من اهل عاقلین من أهل العدالة من الشافعیه ما عرف منهما قط التشیع. لم یکنوا من بیت التشیع ...

(۲) فتوحات، ج ۲، ص ۸.

خلاصه این نوع مقالات با مقام علم و عرفان و آزادگی و آزاد اندیشی سازگار نمی نماید^۱، مسلماً اگر محی الدین شیعه بود، هرگز حاضر نمی شد خود را خنزیر بنامد.

به علاوه موضوع ایمان و اسلام جناب ابوطالب عموی پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) و پدر بزرگوار امیرالمؤمنین علی (علیه السلام) امری است مورد اتفاق تمامی علمای شیعه به پیروی از ائمه اطهار (علیهم السلام) ولی نظر شخص محی الدین بن عربی خلاف نظر خاندان وحی و ائمه ما می باشد او در فصوص الحکم آورده است:

«لم یکن احد اکمل من رسول الله صلی الله علیه و آله و لا اعلی و اقوی همته منه و ما أثرت فی اسلام ابی طالب عمه و فیه نزلت الآیه التی ذکرناها، «إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» (القصص/۵۶)»^۲

«کسی کامل تر از سول خدا (صلی الله علیه و آله) و برتر و پر قدرت تر از نظر همت و تأثیر آن نبوده در حالی که این همت در اسلام آوردن ابوطالب عموی پیامبر اثری نبخشید و در مورد شخص ابوطالب است نزول آیه ای را که ذکر کریم (تو هدایت نمی کنی آن که را دوست داشته باشی و لکن خداوند متعال هدایت می فرماید هر که را بخواهد)»

این ها نمونه هایی 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 بر آدم منصف هیچ شک و شبهه ای باقی نمی ماند در این که ابن عربی نه تنها شیعه نبود بلکه نسبت به شیعه و پیروان اهل بیت (علیهم السلام) عناد هم داشته است.

(۱) جهانگیری، محی الدین بن عربی، ص ۴۱۰-۴۰۹.

(۲) فصوص الحکم، ص ۲۹۶.

بسیار عجیب است که برخی از علمای شیعه امامیه به تشیع وی قائل شده اند.^۱

سید صالح موسوی خلخالی شارح کتاب مناقب منسوب به ابن عربی، عده ای از علمای شیعه از جمله « شیخ بهایی، میرزا محمد اخباری و قاضی نورالله شوشتری » را نام می برد که به تشیع ابن عربی قائل شده اند.^۲ ما در اینجا به اختصار به نقل اقوال و بررسی شواهد و دلایل این سه عالم نامبرده می پردازیم:

تشیع ابن عربی به استنباط شیخ بهایی

۱- شیخ بهایی (متوفی ۱۰۳۰ یا ۱۰۳۱ هـ ق) در کتاب « الأربعین » خود عبارت باب

۳۶۶ فتوحات مکیه را به صورت زیر خلاصه کرده و نوشته است:

سخن شیخ عارف کامل، شیخ محی الدین بن عربی که در فتوحات در این مقام

آورده است، بسیار نیکو می نماید او در باب ۳۶۶ کتاب مذکور نوشته است:

« انّ لله خلیفه یخرج من عترته رسول الله صلی الله علیه و آله و ولد فاطمه سلام

الله علیها یواطی اسمہ اسم رسول الله صلی الله علیه و آله حدّه الحسین بن علی یبایع بین

الرکن و المقام یشبه رسول الله صلی الله علیه و آله فی الخلق و ینزل عنه فی الخلق... ۳ اسعد

الناس به أهل الکوفه یعیش خمساً او سبعاً او تسعاً یضع الجزیه و یدعوا الی الله بالسيف و

یرفع المذاهب عن الأرض فلا یبقى الاّ الدین الخالص، اعداؤه مقلّده العلماء أهل الاجتهاد و

بما یرونه یحکم بخلاف ما ذهب الیه ائمتّهم فیدخلون کرهاً تحت حکمه خوفاً من سیفه یفرح

(۱) روضات الجنّات، ج ۸، ص ۵۱.

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

(۳) شیخ از اینجا چند جمله انداخته است.

به عامّه المسلمین اکثر من خواصّهم، یبایعه العارفون من أهل الحقائق عن شهود و کشف بتعریف الهی له رجال الهیون یقیمون دعوته و ینصرونه و لولا ان السیف یدیه لأفتی الفقهاء بقتله ولكن الله یظهره بالسیف و الکرم فیطمعون و یخافون و یقبلون حکمه من غیر ایمان و یضمرون خلافه و یعتقدون فیه اذا حکم فیهم بغیر مذهب ائمتهم انه علی ضلال فی ذلک لأنهم یعتقدون بان أهل الإجتهد و زمانه قد انقطع و ما بقى مجتهد فی العالم و ان الله لا یوجد بعد ائمتهم احداً له درجه الإجتهد و اما من یدعی التعریف الإلهی بالأحكام الشرعیه فهو عندهم مجنون فاسد الخیال»^۱.

« خداوند متعال را خلیفه ای است از عترت رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و از فرزندان فاطمه (سلام الله علیها) که ظاهر می شود، همنام پیامبر است و جدش حسین بن علی (علیه السلام) است. بین رکن و مقام بیعتش می کنند. در خلق (به فتح خاء) شبیه پیامبر ولی در خُلق (به ضمّ خاء) پایین تر از اوست... خوشبخت ترین مردم به وسیله کوفیان هستند پس از ظهور و حکومتش پنج یا هفت یا نه سال زندگی می کند. جزیه را بر می دارد و مردم را با شمشیر به سوی خدا می خواند و مذاهب گوناگون را از روی زمین بر می اندازد و جز دین خالص اسلام باقی نمی ماند. دشمنانش مقلدان اهل اجتهاد اند. هنگامی که می بینند او بر خلاف آنچه که پیشوایانش گفته اند، حکم می کند پس خواصشان به وجود وی شاد می گردند و عارفان اهل حقایق وی را از راه کشف و شهود و به تعریف الهی می شناسند و بیعتش می نمایند و مردمان خدانشناس دعوتش را می پذیرند و به یاریش می شتابند و اگر شمشیر به دستش نباشد فقها به قتلش فتوی می دهند و لکن خداوند وی را با شمشیر و کرم آشکار می سازد. لذا آنان به چشم داشت کرم و خوف از شمشیری حکمش را قبول می

نمایند؛ در حالی که به او ایمان ندارند و خلافتش را در دل پنهان می دارند. چون می بینند که بر خلاف حکم پیشوایان حکم می کند وی را گمراه می پندارند زیرا آنان معتقدند اهل اجتهدا منقطع شده زمان آن سپری گشته و در عالم دیگر مجتهدی باقی نمانده و خداوند پس از پیشوایان آنان احدی را به وجود نمی آورد که وی را درجه اجتهدا 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 بهایی از جهات زیر است:

۱. اینکه در آغاز عبارت «انّ لله خلفه یخرج ...» خداوند را خلیفه ای است که ظاهر می شود، یعنی این خلیفه اکنون موجود است و بعد از آن ظاهر خواهد شد و این بر خلاف عقیده اهل سنت و موافق عقیده شیعه اثنی عشریه است زیرا اگرچه اهل تسنن هم به ظهور مهدی (عج) قائل اند، ولی زنده دانستن آن حضرت از عقاید شیعه امامیه است.

۲. این که گفت نیک بخت ترین مردمان به ظهور وی کوفیان هستند. این هم باز با عقیده شیعیان سازگار است که معتقدند آفتاب امامت قائم آل محمد (صلی الله علیه و آله) مهدی موعود (علیه السلام) از مکه معظمه طلوع می نماید، از آن مکان مقدس مستقیماً به کوفه وارد می شود و پس از تصرف کوفه و بیعت کوفیان به دیگر بلاد لشکر می فرستد.

۳- این که فقها را سرزنش کرده به این که چون احکام مهدی (عج) را برخلاف مذاهب ائمه خود می یابند گمراهش می پندارند و با وی به مخالفت می پردازند، 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 آنان است، زیرا آنها هستند که می گویند ائمه چهارگانه باب اجتهاد بسته شده است و هر حکمی و فتوایی که بر رأی آنان صادر گردد، مردود است و لذا چون احکام صادره از مهدی (علیه السلام) را بر خلاف آرای ائمه خود می بینند، به مخالفت و خصومتش بر می خیزند.^۱

عجیب بودن استنباط شیخ بهایی

یکی از محققان بعد از نقل استنباط شیخ بهایی به بررسی و داوری پرداخته و می گوید استناد به این گفتار ابن عربی برای اثبات تشیع وی به ویژه از دانایی چون شیخ بهایی بسیار عجیب می نماید زیرا اولاً عبارت فتوحات در تمام نسخه های 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 (علیه السلام) از اولاد حسین بن علی علیه السلام است.^۳

(۱) اربعین شیخ بهایی، طبع تبریز، ص ۲۲۱-۲۲۰- طبع قم، ص ۲۰۹-۲۰۸ ذیل حدیث ۳۶.
(۲) طبع بولاق، ج ۳، ص ۴۳۰-سبع مصر، ج ۳، ص ۳۲۷-طبع بیروت، ظاهراً افست طبع مصر است ج ۳، ص ۳۲۷-اما اکثر علمای شیعه مثلاً شیخ بهایی 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 پرداخته اند به صورت «جده الحسین بن علی» نقل کرده اند که موافق عقیده شیعه و مخالف عقیده اهل تسنن و نسخ موجود فتوحات است، شاید در نزد این بزرگان نسخه ای از فتوحات بوده که با نسخ چاپی تفاوت داشته است. ظاهراً در میان علمای شیعه فقط سید صدالدین 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 نیز می رسد اما اعتقاد به این که آن حضرت فقط از نسل امام حسن مجتبی (علیه السلام) است، از خصایص اهل سنت است^۱ و ظاهر عبارت جده الحسن بن علی دلالت به اختصاص دارد.

ثانیاً اعتقاد به زنده بودن مهدی (علیه السلام) که شیخ بهایی آن را از خصایص 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 بن عربی کافی نمی داند، آنجا که می نویسد:

محمی الدین بن عربی در اواخر فتوحات در باب ۳۶۶ که می گوید کلامی که دلالت دارد بر خلافت و امامت جناب صاحب الأمر (علیه السلام) هم دلالتی واضح بر تشیع او ندارد:

«انّ لله خلیفه یخرج من عترته رسول الله صلی الله علیه و آله و ولد فاطمه سلام الله علیها یواطی اسمہ اسم رسول الله صلی الله علیه و آله حدّه الحسین بن علی یبایع بین

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

(۲) جماعتی از اهل تسنن را اعتقاد آن است که حضرت مهدی (علیه السلام) متولد شده و فرزند امام حسن عسکری علیه السلام است. این قول را نسبت داده اند به گنجی شافعی در کتاب «کفایه الطالب فی مناقب علی بن ابی طالب» و ابو المظفر سبط ابن الجوزی شمس الدین در کتاب «تذکره الخواص» و محمد بن طلحه شافعی خطیب دمشق و شیخ عبد الوهاب بن علی شعرانی در کتاب «البواقیت» و نور الدین علی بن محمد بن صباغ مالکی در «الفصول المهمه» و فضل بن روزبهان خنجی در شرح قول علامه در «نهج الحق» و جمال الدین سیوطی در رساله «احیاء الممیت بفضائل اهل البیت» و دیگران. مراجعه شود به تحفه عباسی محمد طاهر قمی و البیان فی اخبار صاحب الزمان تألیف گنجی شافعی، باب ۹ و ۲۵- و الزام الناصب، ج ۲، ص ۱۰۹ و ۱۰۶.

الركن و المقام و اعداؤه مقلّده العلما أهل الإجتهد لما يرونه من الحكم بخلاف ما ذهب الله
ائمتهم».

به جهت آنکه اهل سنت منکر صاحب الأمر نیستند و اخبار بسیار از رسول خدا (صلی
الله علیه و آله) در آمدن او نقل می کنند، بیش از این نیست که می گویند هنوز نیامده است و
آن که محی الدین گفته دشمن او فقهایی 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 اینکه مراد از
فقهها، فقهایی 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 او از خروج، خروج
مصطلح باشد یعنی اظهار شوکت می کند و محتمل است که مراد بیرون آمدن و متولد
شدن از عترت باشد، بلکه این اظهار است.^۱

قاضی نورالله و اثبات تشیع ابن عربی

۲- قاضی نورالله شوشتری هم در اثبات تشیع ابن عربی کوشیده است و در کتاب
مجالس المؤمنین از سید محمد نوربخش نقل کرده است که شیخ محی الدین در اخفای
محبت آدم اولیاء علی 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 اهل شام داشتند و به همان عبارات و القاب که ایشان نام می گرفتند
سخن گفته تا از شر ایشان ایمن باشد و برای دفع مضرت چنین اظهار کردن جایز است. او
پس از نقل این گفتار از سید نوربخش ابیات زیر را از ابن عربی نقل می نماید که دلالت بر
شدت محبت و ارادت وی به اهل بیت عصمت و طهارت (علیهم السلام) دارد:

رَأَيْتُ وَلَائِي آلَ طَه وَسَيْلَهُ عَلَى رَغَمِ أَهْلِ الْبَعْدِ يُوْرَثْنِي الْقُرْبَى

فَمَا طَلَبَ الْمَبْعُوثُ اجْراً عَلَى الْهَدَى بِتَبْلِيغِهِ الْمَوْدَّةَ فِي الْقُرْبَى^۱

و امثال این ابیات را دلیل بر تشیع ابن عربی می پندارد، در صورتی که دلیل اعم از مدعاست و لذا برای اثبات مدعی که تشیع ابن عربی است، پسندیده نمی باشد.^۲

محدث نیشابوری و اثبات تشیع ابن عربی

۳- میرزا محمد محدث 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 سنیان است، معذورش داشته است که در بلاد اهل تسنن و در زمان سختی زندگی می کرده است و همچنین بعضی از عبارات ابن عربی را که به عقیده وی با مذهب شیعه امامیه سازگار است در کتابی به نام «میزان التمییز فی العلم العزیز» گردآوری کرده است. از جمله دلایل و شواهدی که به آن استدلال و استشهاد کرده، این است، مثلاً در فصوص در فصّ هارونی به حدیث منزلت اشاره کرده و در فتوحاتش آورده است که «ان بین الفلک الثامن و التاسع قصراً له اثني عشر برجاً علی مثال النبی و الأئمة الإثني عشر...» و نیز در کتاب فتوحات در باب ۳۱۸ نوشته است جز خداوند شاعری نیست، خداوند به پیامبرش فرمود:

«إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ»

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

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

« ما قرآن را برای تو فرستادیم تا میان مردم حکم کنی به آنچه خداوند به تو

نمایانده است. »

و نگفت به آنچه خودت دیده ای، 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 زنان بر خود حرامی کنی آنچه را خداوند برای تو حلال کرده است. این تازه در خصوص پیامبر بود که معصوم و مصون از خطا 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 نمی کنم و خداوند بر ما واجب نکرده است که از شیئی غیر قابل قبول پیامبرش چیزی اخذ کنیم^۱.

وجه دلالت عبارت فوق بر تشیع ابن عربی آنطوری که محدث 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 پنداشته اند و عمل به مقتضای آن را واجب دانسته اند در صورتی که ابن عربی با این عبارت بر خلاف عقیده فقهای اهل سنت و بر وفاق فقهای شیعه گفته است. اگر عمل به رأی خود برای کسی روا بودی به طریق اولی برای پیامبر (صلی الله علیه و آله) روا بودی که او را از منزلت عصمت برخوردار بود و رأی شریفش از ذلت و خطا معصوم بود. در صورتی که خدای تعالی وی را به جهت متابعت رأی خود با خطاب « یا ایها

النَّبِيِّ لَمْ تُحَرِّمْ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَرْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» عتاب فرمود پس بنابراین این متابعت قیاس که در واقع رأی بدون دلیل است برای احدی جایز نخواهد بود^۱.

قبل از آنکه در ادله و شواهد این سه علم بزرگوار به داوری بنشینیم، لازم به یادآوری است که محدث نیشابوری از این نکته غفلت داشته است که تنها شیعه امامیه نیست که عمل قیاس را جایز نمی داند بلکه از ائمه اهل سنت نیز محمد بن داود ظاهری و پیروانش که ابن عربی از آنها بود از قیاس دوری جسته اند و اگر دوری از قیاس نشانه تشیع باشد در این صورت باید داود ظاهری و پیروانش را شیعه دانست و شیعه زیدیه را که مانند جمهور فقههای اهل سنت که عمل به قیاس را پذیرفته اند، سنی نامید^۲.

ادله برای اثبات تشیع ابن عربی کافی نیست

آنچه به نظر درست می آید این است که ابن عربی شیعه نمی باشد و ادله و شواهد مذکور چنان که اشاره شد برای اثبات تشیع وی کافی و بسنده نمی نماید و اگر هم از سخنانی که بر خلاف عقاید شیعه به ویژه امامیه به زبان آورده است صرف نظر کنیم، سخنان وی باز هم برای اثبات تشیع او کافی نیست. طبق نوشته هایش و نوشته های دیگران او سنی است، نهایت سنی صوفی که در اوایل در فروع ظاهری^۳ یا مالکی^۴ بود و در اواخر خود

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

(۲) الاحکام ابن حزم، ج ۷، ص ۵۶، ۵۳- استوی، نهایه السؤل، ج ۳، ص ۸.

(۳) نفخ الطیب، ج ۲، ص ۱۶۲.

(۴) نهانی، جامع کرامات الأولیاء، ج ۱، ص ۲۰۰.

به اجتهاد می پرداخت و از هیچ کدام از ائمه اهل سنت تقلید نمی نمود^۱ و در اصول باطنی بود که از کشف و عیان استمداد می جست^۲.

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

نسبونی الی ابن حزم و آنی لست ممن یقول قال ابن حزم

لا ولا غیره فان مقالی قال نص الکتاب ذلک علمی

او یقول الرسول او أجمع الخلق علی ما أقول ذلک حکمی^۳

بالاخره آنان که در اثبات تشیع او کوشیده اند، سعی شان عاقل و باطل است. همچنان که کوشش عبد الوهاب شعرانی که خواسته است وی را یک سنی پای بند به جمیع اصول و فروع مذهب تسنن و متشرع و 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 معشوقش بوده نقل کرده است که وی در متابعت شرع نبوده و شریعت را رعایت نمی کرده 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 وقت ها به او بنمودمی سر فرو انداختی، گفתי فرزندا! تازیانه می زنی قوی.»^۴

(۱) ابن خلکان، وفيات الأعیان، ج ۷، ص ۱۱.

(۲) ترجمه ابن عربی، ص ۵۵۵.

(۳) محی الدین ابن عربی من شعره، ص ۱۳۹.

(۴) مقالات شیخ تبریزی، ص ۲۹۸.

و باز گوید: «وقت ها شیخ محمد سجود و رکوع کردی و گفתי بنده اهل شرع، اما متابعت نداشت.»^۱

و باز گوید: «نیکو همدرد بود نیکو مونس بود، شگرف مردی بود شیخ محمد (ابن عربی) اما در متابعت نبود، عین متابعت خود آن بود، نی متابعت نمی کرد.»^۲

بخاطر همین است که عده زیادی از فقها و علمای معاصرش وی را به شدت تکفیر کرده اند و در ردش کتابها نوشته اند.

پس بنابراین، ابن عربی در حقیقت نه شیعه به معنای متداول لفظ و نه سنی به معنی متعارف آن بود، بلکه یک صوفی وحدت وجودی است که هم وجود را واحد می داند و هم حقیقت را و احیاناً دین و مذهب را و هم می پنداشت. بنابراین، او در این راه بود که خود را از حدود قیود و تعصبات خارج و از مجادلات و مناظرات دینی و کلامی رها سازد. چنانکه سروده است:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة	فمرعی لغزلان و یر لرهبان
و بیت لاوثان و کعبه طائف	والواح توراه و مصحف قرآن
ادین بدین الحبّ انی توجهت	رکائبه فالحب دینی و ایمانی ^۳

(۱) همان، ص ۳۵۷.

(۲) همان، ص ۳۵۲.

(۳) ترجمان الأشواق، ص ۴۴-۴۳ ترجمه این ابیات قبلاً گذشت.

نظر علمای اسلام

جمع کثیری از علمای اسلام ابن عربی را به علم و فضل و وسعت اطلاعات و کثرت تألیفاتش ستوده اند و به اتفاق کلمه از مقام علمی و فرهنگی وی به نحو شایسته ستایش کرده اند، اما در خصوص ایمان و اعتقاد دینی و تقدس و تقوایش، عقاید متضاد اظهار داشته اند؛ بعضی او را از اولیاء الله و انسانی کامل و قطب اکبر دانسته اند، اما بعضی دیگر وی را بی ایمان و بی دین، فاسق و فاجر و کافر و ملعون، مکذّب جمیع کتب و رسل الهی و مُحَلِّل همه فروج و شیخ سوء و کذاب خوانده اند. چرا که اقوال و افکارش را با ظاهر دین و شریعت سازگار نیافته اند و لذا به قدح و سرزنش پرداخته اند و بعضی هم درباره اش توقف کرده و از اظهار نظر خودداری نموده اند و به قول استاد شهید مطهری:

«هیچ کسی به اندازه محی الدین درباره اش متناقض اظهار نظر نشده است. بعضی او را از اولیاء الله و انسان کامل و قطب اکبر می دانند و بعضی او را یک کافر مرتد ... حرفهایش هم همین طور است بعضی حرفهایش که از او شنیده شده است، شاید از منحط ترین حرفهاست و در مقابل عالی ترین و پر ارج ترین حرفها هم از او شنیده شده است.»^۱

کسانی که مطلقاً او را ستوده اند، اغلب از سران صوفیه هستند. چون او را هم عقیده و هم مرام خویش یافته اند، زبان به مدح و ستایشش گشوده و به انتقادات و اعتراضات مخالفانش پاسخ داده اند. ما از این عده به سخنان چند نفر اشاره می کنیم:

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

کسانی که ابن عربی را ستوده اند

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

شیخ مشایخ صوفیه بغداد، مؤسس فرقه سهروردیه، مرشد شیخ اجل سعدی شیرازی^۱ و مؤلف کتابهای « عوارف المعارف » در الهدی در تصوف و « رشف النصایح الإیمانیه و كشف الفضائح اليونانیه، العلام الهدی و عقیده ارباب التقی » 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 اجتماع کرده اند و پس از گفتگوی کوتاه از هم جدا گشته اند، چون از سهروردی در خصوص ابن عربی پرسیدند او گفت: ابن عربی « بحر حقایق »^۲ و به روایتی « دریای بی کران » است^۳ و چون از ابن عربی درباره وی سؤال کردند پاسخ داد او عبدی صالح^۴ و به روایت دیگر گفت از سر تا پا مملو از سنت است.^۵

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

که از بزرگان و مرشدان صوفیان زمانش بوده است. او نیز در برابر 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 « الدر الثمین فی مناقب الشیخ محی الدین » نامیده است و در آن

(۱) نفحات الانس، ص ۴۷۲ - ریاض السیاحه، ص ۵-۸۶۴ - سعدی خود می گوید: مراشیخ دانای مرشد شهاب و اندرز فرمود بر روی آب.

(۲) نفخ الطیب، ج ۲، ص ۳۸۱ - شذرات الذهب، ج ۵، ص ۱۹۴.

(۳) در الثمین، ص ۲۸.

(۴) همان.

(۵) نفخ الطیب، ج ۲، ص ۳۸۱ - شذرات الذهب، ج ۵، ص ۱۹۳.

کتاب او را شیخ جلیل عالی قدر، واسع الصدر، متمکن در علوم شرعی، راسخ در اسرار معارف حقیقی، اوحّد زمان، اسعد اقرا و انجد اخوان قلمداد کرده است.^۱

باز در همان کتاب او را « اسم اعظم » اکسیر زمان، کیمیای عصر و اوان خوانده است.^۲

۳- ابولفتوح محمد بن مظفر الدین بن محمد (م ۹۲۶)

معروف به شیخ مکی، از صوفیان قرن دهم هجری و از مشایخ سلطان سلیم اول عثمانی^۳ که به ادعای خودش ۳۷ سال خدمت کلام خجسته فرجام فرخنده انجام محی الدین را کرده است^۴ او نیز در دفاع از وی کتابی به نام « الجانب الغربی فی مشکلات الشیخ محیی الدین بن عربی » نوشته و در آن به حلّ و توضیح مشکلات عرفان وی و دفع اعتراضات معترضان پرداخته و در این راه احياناً خود را به زحمت و تکلف انداخته و در مقام ستایشش نیز غلو کرده و گویی عنان اختیار از دست داده است. وی را شیخ اکبر، کبریت احمر، خاتم اصغر، نور ازهر و بالاخره خاتم ولایت خاصه محمدی خوانده و گفته است این منقبت اهل معرفت، اعظم مناقب است.^۵

۴- ابولمواهب، عبد الوهاب 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

(۱) الدرّ الثمین، ص ۲۴.

(۲) الدرّ الثمین، ص ۴۱.

(۳) هدیه العارفین، ج ۲، ص ۲۲۸.

(۴) الجانب الغربی.

(۵) همان.

اهتمام ورزیده است. در کتاب «الطبقات الکبری» وی را کامل محقق مدقق و از اکابر عرفا دانسته و ادعا کرده است که تمام محققین «اهل الله» بر جلالت وی در جمیع علوم اجماع کرده اند^۱ و در این کتاب «البواقیت و الجواهر» در مقابل مخالفانش از وی دفاع کرده و او را پای بند به دین و مقید به کتاب و سنت شناسانده است که درباره اش نوشته است: «کان رضی الله عنه متقیاً بالکتاب و السنه و یقول کل من رمی میزان الشریعه من یده لحظه هلك» و از «ابوطاهر مزنی شاذلی» نقل کرده و پذیرفته است که تمام آنچه در کتب ابن عربی بر خلاف شرع می نماید «مدسوس علیه» و یا «مؤول» است^۲. او کتاب فتوحات مکیه را نخست به نام «لواقح الأنوار القدسیه» مختصر کرده و بعد کتاب «الکبریت الأحمر فی بیان علوم الشیخ الأكبر» را از آن برگزیده است^۳.

البته شعرانی در کتاب های 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 علما مخالف می نماید «مدسوس علیه» است و برای تأیید ادعایش می گوید ابوطاهر مغربی نزیل مکه نسخه ای از فتوحات مکیه را به من نشان داد که آن را با نسخه شیخ محی 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.

(۱) الطبقات الکبری، ص ۱۶۳.

(۲) البواقیت و الجواهر، ج ۱، ص ۳۷.

(۳) مراجعه شود به کتاب الکبریت الأحمر، حاشیه البواقیت، ج ۱، ص ۲.

(۴) البواقیت، ج ۱، ص ۷.

پیداست که عبدالوهاب شعرانی صوفی شافعی، در صدد برآمده 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 می آمده، 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 و لذا شایسته ولی مسلمی چون ابن عربی که به پندار او از کبار اولیاء الله است نمی باشد^۱.

غافل از اینکه ابن عربی نه تنها قائل به وحدت وجود است بلکه وحدت وجود و موجود دین و روح و فکر وی را به خود مشغول داشته و اساس و مدار عرفان و اصل حاکم در سیر اندیشه اوست و در نظام فکر 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 متفرع شده است و او آن را پایه و مایه همه چیز قرار می دهد و همه چیز را به آن بر می گرداند. حتی دینش را که آن را نیز چنان تفسیر و تأویل می نماید که با آن اصل سازگار آید و همه امکاناتش را در راه شرح و بسط آن بکار می برد. بنابر این اساس و محور اندیشه صوفیانه او را همین مسأله وحدت وجود تشکیل می دهد و انکار آن در حقیقت انکار تمام افکار و اندیشه های او است.

چنانکه ملاحظه گردید عالمان نامبرده فوق که به مدح و ستایش ابن عربی پرداخته اند از علمای صوفی مسلک اهل تسنن بودن 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 عده ای از عارف مسلکان نیز به درستی عقیده اش قائل شدند و به مدح و ستایش پرداختند از جمله:

۵- سید شهاب الدین نورالله شوشتری (۱۰۱۹-۹۵۶)

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 « سبْحان من اظهر الأشياء و هو عینها » تصحیف شده به این معنی که « عین » در اصل « غَیْبها » بوده و مقصود ابن عربی از « اظهر الأشياء » ایجاد اشیاء از « غَیْبها » افنای آنها باشد^۱.

این نوع تفسیر، تفسیر ما لا برضی به صاحبه است و مسلماً مورد نظر ابن عربی نبوده است. انتقاد و تمثیل علاء الدوله 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 نادریشی آلوده دانسته و نوشته است که « در نظر ارباب توحید که از آن زمره است محی الدین، معیت حق تعالی با اشیاء از نوع معیت جسم با جسم نباشد تا این فساد لازم آید بلکه از گونه معیت وجود است با ماهیات و ماهیات ملوّث و آلوده نیست. »

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

۶- محمد بن حسین عاملی ابولفضالی (۱۰۳۰-۹۵۳)

معروف به « شیخ بهائی » ادیب و شاعر و عارف، فقیه ریاضی دان و مهندس عالی مقام و شیخ الإسلام اصفهان و صاحب تألیفات ارزنده.

او با اینکه در داستان رمزی موش و گربه، صوفیه عصر را مستحق ملامت می شمرد، حتی نام صوفی را در حق آنان ناروا می داند 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 ماثم با عناوین « الشيخ الجلیل »، « جمال العارفين »، « محی الملّه و الدین » از وی تجلیل کرده است^۴ و نیز در همان کتاب، در جایی که درباره حضرت مهدی (علیه السلام) سخن می گوید، ابن عربی را شیخ و عارف کامل می خواند و کلامش را از فتوحات با تحسین و آب و تاب فراوان وارد می نماید^۵ و چنانکه گذشت، در اثبات تشیعش هم خود را به تکلف می اندازد.

(۱) مجالس المؤمنین، ج ۲، ص ۶۷-۶۱.

(۲) محیی الدین بن عربی، ص ۳۷۲.

(۳) سوره مائده، آیه ۸.

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

(۵) الأربعین، ص ۲۰۸، ذیل حدیث ۳۶.

به علاوه گویند رساله هم به نام « رساله الوحده الوجودیه » نوشته و در آن بدون اینکه از ابن عربی اسمی ببرد به تقریر مسأله وحدت وجود بر مذاق وی همّت گماشته و به دفاع از وی برخاسته و به اعتراضات وارده پاسخ داده است.^۱

۷- محمد بن ابراهیم قوامی شیرازی (۱۰۵۰-۹۷۹)

ملقب به « صدرالدین » معروف به « صدرالمتهلین » و « ملاصدرا » 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 می نماید، کشف و نظرش را درست می داند و افکار و عقایدش را می پذیرد و با القاب و عناوین: « الشیخ العارف المتأله »^۲، « العارف المحقق »^۳، « الشیخ الجلیل »^۴، « قدوه المکاشفین »^۵ و نظایر آن یاد می کند.

۸- ابواحمد محمد بن عبد النبی بن الصانع (متوفی ۱۲۳۳)

محدث نیشابوری معروف به میرزا محمد اخباری، و از علمای مشهور اخباری و صاحب تألیف زیاد در اخبار و رجال و تفسیر است. وی با این که رساله به نام « ثقه الصدور فی ردّ الصوفیه »^۶ نگاشته به ستایش و طرفداری ابن عربی پرداخته است که وی را از اکابر عرفا، صاحب کمالات و کرامات خوانده است. کثرت تألیفات، وسعت اطلاعات و به ویژه قدرتش را در علم حروف ستوده و به عقیده خود اتهامات وارده را دفع کرده است و بالاخره

(۱) محی الدین بن عربی، ص ۳۷۲.

(۲) اسفار، ج ۱، ص ۱۹۸.

(۳) اسفار، ج ۹، ص ۳۸۰.

(۴) اسفار، ج ۱، ص ۲۶۶.

(۵) اسفار، ج ۹، ص ۴۵.

(۶) روضات الجنات، ج ۷، ص ۱۲۷.

وی را از پیروان مذهب امامیه اثنی عشریه پنداشته و در این که ظاهر تألیفاتش بر طبق مذهب عامه و اهل سنت و جماعت است، معذورش داشته است برای این که در حال تقیه بوده و در زمان سختی زندگی می کرده است^۱ و لذا نمی توانسته عقایدش را که همان عقاید شیعه امامیه بوده، اظهار نماید.

در مقام داوری باید گفت البته کسی منکر وسعت معلومات و کثرت مؤلفات او نیست و حتی سرسخت ترین دشمنان وی هم به برتری مقام و علم و فضلش اعتراف می نمایند. 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 می کنند، بلکه درجه ایمان و قدس و تقوایش را می ستایند و وی را از اکابر اولیاء الله می خوانند! در حال که هر قدر هم سخنان او را توجیه کنند، عقاید و افکارش با عقاید اسلامی سازگار نیست و پاره ای از رفتار و کردارش با شرع نمی سازد.

بسیار تعجب آور است که برخی از علمای شیعه زبان به مدح و ستایش او گشوده اند و اگر این ستایش ها به جهت موقعیت علمی او بود، زیاد تعجب آور نبود ولی تعجب در این است که آنها کوشیده اند با تکلف زیاد شیعه بودن او را اثبات کنند و از همه عجیب تر این که مؤید الدین جندی در شرح خطبه فصوص الحکم شیخ محی الدین عربی را معصوم دانسته و او را از هرگونه خطا مبری و منزّه معرفی کرده است^۲.

سید جلال الدین آشتیانی در این باره می نویسد کسانی که با احادیث اهل بیت عصمت و طهارت (علیهم السلام) آشنایی دارند به خوبی می دانند که بعد از چهارده معصوم پاک

(۱) روضات الجنات، ج ۸، ص ۵۷.

(۲) شرح فصوص جندی، ص ۱۸۹، چاپ مشهد.

هیچ شخص دیگری دارای مقام عصمت نمی باشد زیرا مقام عصمت از طریق اکتساب به دست نمی آید، خداوند متعال آن مقام را به انبیاء و اولیاء کامل اختصاص داده و این موهبت را تنها به آنان بخشیده است. شیخ اکبر محی الدین عربی اگر چه دارای مقام علو و جلالت قدر است ولی درارای مقام عصمت نبوده و از لغزش و خطا مصون و منزّه نمی باشد^۱.

انتقاد کنندگان

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

هر کو بره علی عمرانی شد چون خضر، به سرچشمه حیوانی شد
از وسوسه عادت شیطان وارست مانند علاء دوله سمنانی شد^۲

او بر فتوحات مکیه ابن عربی حاشیه نوشته است. این عارف معروف با اینکه به تعظیم و تکریم ابن عربی پرداخته و به مقام ولایتش اعتراف نموده با وجود این عقیده وحدت وجودش را نپذیرفته و این سخنش را که حق را وجود مطلق گفته ناروا دانسته و در حواشی خود بر فتوحات در موارد مختلف بر آن عقیده و این سخنش خرده گرفته است. از جمله آنجا که ابن عربی در فتوحات گفته است: «ان الوجود هو الحق المنعوق بکل نعت» علا

(۱) شرح فصوص جندیف مقدمه دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، ص ۴۷.

(۲) ریحانه الأدب، ج ۲، ص ۱۵۸، صریق الحقایق.

الدوله سمّانی در حاشیه نوشته است: «ان الوجود الحقّ هو الحقّ تعالی لا الوجود المطلق و المقید كما ذکره.»

و نیز ابن عربی در فتوحات گفته است: «سبحان من اظهر الاشياء كلها و هو عینها»^۱ علاء الدوله 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 سیتیحي عن الحق ایها الشيخ لو سمعت من احد انه يقول فضله الشيخ عین وجود الشيخ لا تسامحه اليه بل تغضب علیه فكيف يسوغ بعقل ان ينتسب الى الله هذا الهذيان تب الى الله توبه نصوحاً لتنجو من هذه الوعره التي يستنكف منها الدهريون و البيعيون و اليونانيون و السلمانيون.»

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

در موضعی دیگر از فتوحات آورده است که: «وفی نفس الامر ليس الا الوجود الحق». علاء الدوله در حاشیه نوشته است: «بلی و لیکن از فیض وجودش به جودش مظاهرش ظاهر گشته است پس فیض را وجودی است مطلق، مظاهر را وجودی است مقید و مفیض را وجودی است حق.

ایضاً در موضعی دیگر از فتوحات آمده است که: «إذا الحق هو الوجود ليس إلا» علاء الدوله نگاشته است: «هو الوجود الحق و لفعله وجود مطلق و لأثره وجود مقید» ولی آنجا که ابن عربی در فتوحات نوشته است: «فهو الحق، عين كل شيء في الظهور ما هو عين الأشياء في ذواتها بل هو و الأشياء اشياء.» علاء الدوله این سخنش را درست دانسته و پسندیده است لذا در حاشیه نوشته است: بلی، «اصبحت فكن ثابتاً على هذا القول.»^۱ زیرا این عبارت صراحت در این معنی دارد که خداوند عین ذات اشياء نیست و با این که متجلی و ظاهر در اشياء است باز در واقع خدا خدا و اشياء اشياء است و این معنیه مان است که علاء الدوله نیز بر آن است.

عبد الرحمن جامی در نفحات الأنس، در شرح حال عبدالرزاق کاشانی می نویسد:

او با شیخ رکن الدین علاء الدوله سمنانی معاصر بود و میانشان در قول به وحدت وجود مخالفت و مباحثات واقع است و در آن معنی به یکدیگر مکتوبات نوشته اند. امیر اقبال سیستانی^۲ 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 شأن شیخ محی الدین عربی و سخن او چه اعتقاد دارد؟ در جواب گفته است که او را مردی عظیم الشأن میدانم، در معارف، اما می فرماید که این سخن که حق را وجود مطلق گفته غلط کرد و این سخن را نمی پسندد، وی گفته که اصل همه معارف او خود این سخن است و از این بهتر سخن نیست، عجب، که شیخ تو این را انکار می کند و جمله انبیا و اولیا بر این مذهب بوده اند. امیر اقبال این سخن را به شیخ عرضه داشت کرده بوده است.

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

۲) امیر اقبال سیستانی یا اقبال شاه (جلال الدین بن سابق سیستانی) از مریدان علاء الدوله بوده.

شیخ (علاء الدوله) در جواب نوشته است که در جمیع ملل و نحل بدین رسوایی سخن کس نگفته است و چون نیک باز شکافی مذهب طبیعی و دهریه بهتر به بسیاری از این عقیده اند و در نفی و ابطال این سخنان بسیار نوشته و چون این خبر به شیخ عبد الرزاق رسید به شیخ رکن الدین علاء الدوله مکتوبی نوشته است و شیخ آن را جواب نوشته است.^۱

علاء الدوله در پاسخ نامه عبد الرزاق نوشت و به کاشان فرستاد: «قل الله ثم درهم الآیه^۲. بزرگان دین و روندگان راه یقین به اتفاق گفته اند که از معرفت حق برخوردار کسی یابد که طیب لقمه و صدق لهجه شعر و دثار او باشد. چون این هر دو مفقود است از این طامات و ترّهات چه مقصود، فاما آنچه از شیخ نورالدین عبد الرحمن اسفراینی (رضی الله عنه) روایت کرده است؛ مدت سی و دو سال شرف صحبتش یافته ام هرگز این معنی بر زبان او نرفت بلکه پیوسته از مطالعه مصنفات ابن العربی منع فرموده تا حدی که چون شنیده است که مولانا نور الدین حکیم و مولانا بدرالدین (رحمهم الله تعالی) فصوص به جهت طلبه درس می گویند به شب آنجا رفت و آن نسخه از دست ایشان باز ستاند و بدید و منع کلی فرمود، دیگر آنچه به فرزند اعظم صاحب قرآن اعظم «ایده الله بجند التوفیق و اقرّ عین قلبه بنوره التحقيق» حواله کرده است، به زبان مبارکش رفت که من از این اعتقاد و معارف بیزارم. ای عزیز در وقت خوش خود بر وقف اشارت کتاب فتوحات را محشی می کردم بدین تسبیح رسیدم که گفته است: «سبحان من اظهر الاشياء و هو عینها» نوشتم.^۳

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

(۲) قل الله ثم درهم فی خوضهم یلعبون (سوره انعام، آیه ۹۱).

(۳) نفحات الانس، ص ۴۸۹-۴۸۸.

۲- سید حیدر آملی (حدود ۷۸۷-۷۲۰ با ۷۱۹)

عارف فاضل ایرانی. این سید که خود از صوفیان و عارفان وحدت وجودی و در این اصل از پیروان ابن عربی محسوب می شود، که به شرح تصوف وی پرداخته و کتابی بنام «نص النصوص» در شرح فصوص الحکم 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 عیسی (علیه السلام) نسبت داده و او را خاتم ولایت مطلقه دانسته و مهدی (علیه السلام) 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 علی (علیه السلام) و مقام خاتمیت ولایت مقیده از آن مهدی موعود (علیه السلام) است که از فرزندان آن حضرت است و مرتبه اقل، اقلّ وزیری از وزرای به مراتب کثیری از مرتبه محی الدین و امثالش بالاتر است و اصلاً اینان را این شایستگی نباشد که با مهدی (علیه السلام) مقایسه گردند، که نسبت کمال ایشان به کمال مهدی (علیه السلام) از نسبت قطره به دریا و ذره به خورشید هم کمتر است^۴.

باز سید حیدر در همین مسأله ولایت ابن عربی ایراد گرفته و او را مذهب تسنن متعصب خوانده و پرخاش کرده است که چرا در معرض استشهاد به مقام ولایت نام شیخین

(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 ۴۴۵-۴۴۴.

(ابوبکر و عمر) را آورده و ایشان را از اولیاء الله شمرده و از علی (علیه السلام) و اولادش نامی نبرده است با این که به خوبی می دانسته است که این مقام و منزلت از آن علی (علیه السلام) است و او قطب الأقطاب و کمل است.

بالاخره سید حیدر اظهار این گونه سخنان را از شخصی چون ابن عربی بعید می داند و به ویژه که او ادعا کرده است که کتاب فصوص الحکم را پیغمبر (صلی الله علیه و آله) 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 این گونه سخنان نادرست و ناروا فرمان نمی دهد.

خلاصه به نظر سید حیدر، ابن عربی در مسأله ولایت به راه خطا رفته و شاید هم دچار تعصب خارج از حد گشته، شرط انصاف و بی نظری را رعایت نکرده و حق را ندیده و نشناخته و با همه عظمت قدر و جلالت شأن و کمال مرتبه اش، در خصوص مسأله ولایت نسبت به دیگران ناقص است.^۱ با وجود این، او را در این مورد به قیصری برتری داده و از وی منصف تر دانسته است.^۲

۳- محمد بن مرتضی (۱۰۹۱-۱۰۰۷)

مشهور به ملامحسن فیض کاشانی شاگرد سید ماجد بحرانی^۳ در حدیث و شاگرد ملاصدرای شیرازی در حکمت، فقیه اخباری و محدث و مفسر معروف شیعه. او که در اوایل تمایل به تصوف داشت، در بعضی از کتب و رسایش به ویژه اشعارش^۴ بر مذاق صوفیان و

(۱) جامع الأسرار، ص ۴۴۷.

(۲) جامع الأسرار، ص ۴۴۳.

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

(۴) دیوان شعری دارد به زبان فارسی و اشعارش غزلیات عرفانه است.

عارفان سخن گفته و کتاب «کلمات مکنونه»^۱ را نیز در بیان معارف عارفان وحدت وجودی نوشته است. با این که در مقدمه کتاب مذکور توجه داده است که متصف به احوال این جماعت نبوده و بلکه صرفاً «ناقل اقوال آنان است»^۲.

او در کتاب «بشاره الشیعه» پس از آن که ابن عربی را شیخ اکبر صوفیه و از ائمه جماعت و از رؤسای معرفت خوانده و وفور علم و دقت نظرش را ستوده، به شدت انتقادش کرده است، گاهی به اختلال عقل متهمش کرده و زمانی نیز از زمره گمگشتگان و گمراهان به شمار آورده. شدیدترین انتقاد فیض متوجه ابن گفته ابن عربی است که در کتاب فتوحات مکیه آمده است که: «من از خداوند نخواستم تا امام زمان را به من شناساند 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 شناختن امام زمان بی نیاز پنداشته است در صورتی که از حدیث مشهور «من لا یعرف امام زمانه، مات میتة جاهلیه» آگاه بوده است.

غرض، لحن انتقاد و مذمت فیض از ابن عربی، با دیگران فرق دارد که مانند آنان به صراحت به کفرش فتوا نداده است. ولی رسوای خدا و سرگردان شیاطین و حیران در زمینه علوم دانسته است. سخنانش را متناقض باهم، متناقض با عقل و مخالف با شرع و سست تر از خانه عنکبوت و بالاخره موجب خنده کودکان و ریشخند زنان دانسته و تأکید کرده است با این همه ادعایی 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.^۳

(۱) کلمات مکنونه را می توان شرح قیصری بر کتاب فصوص الحکم ابن عربی و اقتباسی از نقد النصوص جامی دانست.

(۲) کلمات مکنونه، ص ۸.

(۳) بشاره الشیعه، ص ۱۵۰.

۴- میرزا محمد باقر بن زین العابدین موسوی خوانساری اصفهانی (۱۳۱۳-۱۲۲۶) مؤلف کتاب «روضات الجنات» و از مصنفان بنام و مجتهدان عالی مقام و فقیهان روزگارش بوده است وی در کتاب مذکور ابن عربی را از ارکان سلسه 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 و بعیدی چیزی گفته و از هر قدیم و جدیدی مطلبی نقل کرده جز اهل بیت عصمت و طهارت و خزانه علم و حکمت (علیهم السلام) و لذا عبارت کسانی را که وی را «ممیت الدین» و «ماحی الدین» تعبیر کرده اند، بجا دانسته و تصدیق نموده و گفته است: «سماء بعض مشایخ عرفائنا المتأخرین بمیت الدین و عبّر عنه مولانا الوالد المرحوم بلقب أحسن من ذلك اللقب و هو ماحی الدین.»^۱

۵- عزّ الدین عبدالعزیز بن عبدالسلام (۶۶۰-۵۷۷ یا ۵۷۸)

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

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

(۱) روضات الجنات، ج ۸، ص ۶۰-۵۱.

(۲) شذرات الذهب، ج ۵، ص ۳۰۱.

(۳) شذرات الذهب، ج ۵، ص ۱۹۳.

مشهور به « شیخ حجاز » که از شاعران، عالمان و نویسندگان عصر خود بوده است در کتاب معروف خود « مرآة الجنان » در مقام شرح حال ابن عربی چنین آورده است:

« عده زیادی از فقها وی را طعن و قدح عظیم کرده اند. در مقابل آنان، طایفه ای از صوفیه و عده کمی از فقها نیز وی را مدح گفته و به تعظیمش پرداخته و کلامش را ستوده اند.

اعظم اسباب طعن طاعنان در خصوص وی کتاب «فصوص الحکم» 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 محذور برطرف شده است.

برخی از علمای صالح که ذوق و فهمی نیکو بهره مندند به من گفته اند 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»

۷- عماد الدین اسماعیل بن عمر بن کثیر بصری دمشقی شافعی (۷۷۴-۷۰۰) چ

مفتی، مورخ، محدث و مفسر شهیر، مؤلف کتب زیاد از جمله کتاب « البدایه و النهایه » در تاریخ که در این کتاب درباره ابن عربی آورده است، می نویسد:

« سیر آفاق و بلاد کرده و سپس در مکه رحل اقامت افکنده و در آنجا کتاب فتوحات مکیه را در ۲۰ جلد تصنیف کرده است، بعضی از مطالب آن کتاب معقول، و برخی نامعقول،

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

۸- حاج میرزا حسین نوری (۱۳۲۰-۱۲۵۴)

خاتم محدثان، شیخ متأخران که در معرفت احوال روات و طبقات رجال و اسناد 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 علما و نواصب عامه بیشتر از همه با شیعه خصومت ورزیده است، چرا که در کتاب گفته: ابوبکر، عمر، عثمان و علی (علیه السلام)، حسن (علیه السلام) و معاویه بن یزید^۲، عمر بن عبدالعزیز و حتی متوکل 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 متوکل همان کسی است که دستور داد قبر امام حسین (علیه السلام) را ویران سازند و مردم را از زیارت آن قبر شریف باز دارند.

از انتقادهای دیگر او بر ابن عربی این است که وی شیعه را در ضلالت پنداشته و در کتاب «مسامره الأبرار» نوشته است که: رجبیون جماعتی هستند که از آثار ریاضتشان این است که روافض (شیعه) را به صورت خوک می بینند.^۳

(۱) البدایه و النهایه، ج ۱۲، ص ۱۵۶، طبع مصر.

(۲) معاویه بن یزید سومین خلیفه اموی در ربیع الأول ۶۲ به خلافت رسید و مدت خلافتش از ۴۰ روز تجاوز نکرد در بیست یا بیست یک سالگی درگذشت. (تاریخ الخلفاء، سیوطی، ص ۱۹۶)

(۳) مستدرک الوسائل، ج ۳، ص ۴۲۲.

تکفیر کنندگان

۱- حسین بن عبدالرحمن بن محمد معروف به «ابن اهدل» (۸۵۵-۷۷۹)

فقیه اصولی متکلم اشعری و محدث و مورخ یمنی 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 اشریان و مخالفانشان از ملحدان و مبتدعان به انتقاد از ابن عربی و اتباعش پرداخته و آنان را مبتدع و غالی و قائل به تشبیه و تجسیم 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 عمده 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.^۱ ولی با این همه مانند دیگر مخالفان ابن عربی به مقام فضل و علم او اعتراف نموده و مهارتش را در علم معقولات و مذاهب مخالفین ستوده است.^۲

۲- احمد بن عبدالحلیم بن عبدالسلام (۷۲۸-۶۶۱)

معروف به ابن تیمیه، فقیه مشهور حنبلی که پیروانش او را «شیخ الإسلام» خوانده اند.

ابن تیمیه از اشهر قادحان ابن عربی است که در کتب و رسالاتش در مواضع مختلف به ذم و نکوهش وی پرداخته، ضالّ و مظلّم اش خوانده و بالاخره به کفرش فتوا داده و حتی او را کافرتر از یهودیان و ترسایان و بت پرستان دانسته است. سخنانش را نیز شدیداً مورد

(۱) کشف الغطاء، ۱۸۵، ۱۸۴، ۱۸۲، ۱۸۱، ۱۶۹.

(۲) محیی الدین بن عربی، دکتر جهانگیری، ص ۳۸۵.

انتقاد قرار داده و اظهار داشته که ظاهر و باطن کلام ابن عربی کفر و زندقه است و باطن آن از ظاهرش قبیح تر است.^۱ و قول ابن عربی را که می گوید: وجود اعیان، نفس وجود حق و عین ذات او است، کفر صریح دانسته و با قول فرعون و قرمطیان^۲ که به گمان وی ایشان نیز منکران وجود صانع اند، برابر شمرده است^۳ و کتاب «الرد علی الأقوم علی ما فی کتاب فصوص الحکم» در ردّ فصوص الحکم، نوشته است. انتقاد ابن تیمیه بیشتر متوجه وحدت وجود ابن عربی است.

۳- احمد بن محمد (متوفی ۹۹۳)

مشهور به مقدس اردبیلی، متکلم و فقیه بزرگ شیعه که از اخبار و احبار زمان خود به شمار آمده است.^۴ این فقیه مقدس نامی است از متعرضان به تصوف و از منتقدان متصوفه از جمله ابن عربی بوده و در اعتراض و انتقاد، حدّ و شدّت بیشتری نشان داده و تا توانسته در مذمت و نکوهش این فرقه سخن گفته است.

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

«متقدمین صوفیه مانند بایزید بسطامی و حسین ابن منصور حلاج که شهرت کرده اند، بر یکی از این دو مذهب بوده اند. به سبب اعتقاد فاسدی که این گروه داشته اند، اکثر علمای شیعه مانند شیخ مفید و ابن قولویه و ابن بابویه این دو طایفه ضالّه را خواه حلولیه و خواه اتحادیه از غلات شمرده اند و یقین است که ایشان اثر طایفه غلات اند که از نواصب اند.

(۱) مجموعه الرسائل و المسائل، ص ۴۱.

(۲) فرقه ای از اسماعیلیه پیروان قرمط بن حمدان.

(۳) مجموعه الرسائل و المسائل، ج ۴، ص ۱۷.

(۴) روضات الجنات، ج ۱، ص ۸۵-۷۹.

و بعضی از متأخرین اتحادیه مثل محی الدین عربی و شیخ عزیز نسفی و عبد الرزاق کاشی کفر و زندقه را از ایشان گذرانیده؛ به وحدت وجود قائل شده اند و گفته اند: «هر موجودی خداست تعالی الله عما يقول الملحدون علواً کبیراً».

و ایضا 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 این جهت آن که کسی پی نبرد که ایشان دزدان مقالات و اعتقادات قبیحه فلاسفه اند، 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 در نمی آید و بدون ریاضت بسیار و خدمت پیر کامل به آن نمی توان رسید و احمقان را سرگردان ساختند و جمعی 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 دزدیده اند، بلکه اکثر مسائل ایشان را از کتاب ایشان اقتباس نموده اند و در آنها تصرف ها کرده اند و در بعضی از مسائل با ایشان اختلاف ورزیده اند و با یکدیگر نیز در بعضی از آن مخالفت نموده اند. چنانکه علاء الدوله سمنانی که یکی از اکابر مشایخ صوفیه است با جمعی از همان فرقه به تخصیص با محی الدین عربی که او نیز از بزرگان مشایخ این طایفه ضاله است، در باب وحدت وجود مخاصمت نموده اند، پس شیعه باید به یقین بداند که علمای این فرقه غاویه دزدان مقالات و اعتقادات زشت فلاسفه اند و جهّال ایشان از قبیل جهال ملاحده اند. ^۱

۴- محمد بن 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 عقاید و اقوال صوفیه و از جمله از اصل وحدت وجود آنان آگاه بوده و از آنجا که اقوال و عقاید آنها را با شریعت سازگار ندانسته و به ردّ و قدح آنان پرداخته و بسیاری از اصول تصوف به خصوص وحدت وجود و متفرعان آن شدیداً مورد انتقاد قرار داده و معتقدان آن را تکفیر کرده و حتی کفرشان را اظهر و اعظم از کفر یهود و نصاری دانسته و در «تحفه الأخیار» نوشته است:

« مخفی نماند که صاحبان این مذهب شنیع اگر چه در زیّ اسلام اند، و در لباس نفاق پنهان اند و لیکن نزد ارباب بصیرت کفر ایشان از کفر یهود و نصاری اظهر و اعظم است، زیرا که ایشان منکر مغایرت خالق و مخلوق اند که از ضروریات و بدیهیات جمیع مذاهب است، زیرا که این طایفه عالم را صفت خدا و بلکه عین خدا می دانند و همگی گفته اند که حق تعالی پیش از ظهور عالم وجود مطلق بود و بعد از آن به صورت عالم برآمد، عقل شد، نفس شد و آسمان و زمین شد و حیوان شد و غیر از اجزای عالم شد. »^۲

و درباره شاهدبازی او می نویسد:

«محمی الدین که از زندیقان عصر خود بوده، در این کتاب (مجالس العشاق سلطان حسین میرزای بایقرا) گفته که: او (ابن عربی) عاشق شیخ صدرالدین قونیوی بوده و اختلاط اول ایشان بر این وجه بود که محمی الدین سواره در کوچه می رفته و شیخ صدر الدین پیاده می آمده که در نظر اول اضطرابی عظیم در دل محمی الدین پدید آمده و بدان

(۱) جامع الواه، ج ۲، ص ۱۳۳- امل الآمال، ج ۲، ص ۲۷۷- تذکره نصرآبادی، ص ۴۷۴- ریاض العلماء، ج ۵، ص ۱۱۱.

(۲) تحفه الأخیار، ص ۵۸، چاپ تهران، شمس.

سبب محی الدین پیوسته آتش عشق در سینه اش علم می زد و در اشتعال بود و بعد از آن به ملازمت شیخ رسید. گاهی بر استر و گاهی بر اسب سواره سیر می کرد و صدرالدین بدان حسن و جمال، غاشیه کشی^۱ می نموده. هر چند شیخ در پیش او به زمین افتاده و می گفته سوار شو قبول نمی کرد، چون بزرگ و بزرگ زاده آن مردم بوده او را تعظیم می کرده اند و شیخ را کافر و ملحد می گفته اند و لعنت می کرده اند.^۲

خلاصه شیخ الإسلام از شدیدترین قادحان و تکفیر کنندگان ابن عربی در جهان تشیع است.

باز در همان کتاب نوشته است: شمه از کلمات محی الدین که بعضی از بی وقوفان شیعه، فریفته او شده اند و ظاهراً این بنابر آن است که بر کلمات کفر او اطلاع نیافته اند و الا چه معنی دارد که مؤمن بر کلمات کفر او مطلع شود و در کفر او شک نماید. در کتاب فصوص گفته که: تمام خلق اعراض اند و در هر لحظه تمام مخلوقات معدوم می شوند. نیز در کتاب فصوص و فتوحات گفته که: ختم ولایت به من شد و گفته: جمیع پیغمبران به نزد من حاضر شدند و هیچ کدام از ایشان متکلم نشد، سوای هود که مردی است ضخیم الجثّه و خوش صورت محاوره به من گفته که: هود که می دانی پیغمبران چرا حاضر شده اند و به تهنیت ختم ولایت تو آمده اند؟ او گفته: جمیع پیغمبران از مشکاه خاتم الأنبیا اقتباس علم می کنند و جمیع اولیاء از مشکاه خاتم الأولیاء اقتباس علم می کنند و خاتم الأنبیاء از مشکاه خاتم الأولیا اقتباس می نماید و گفته که: «كنت ولیاً و آدم بین الماء و لطین.»

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

(۲) تحفه الأخیار، ص ۲۶۴، چاپ هدف قم.

یعنی من ولی بودم و آدم در میان آب و گل بود و گفته که: هر ولی نزد تحصیل شرایط ولایت، ولی می شود و من ولی بودم و آدم در میان آب و گل بود و گفته خاتم الأولیاء افضل از خاتم الأنبیا است در ولایت چنانچه خاتم الأنبیا افضل است از انبیا در رسالت، و دعوی نموده که: آنچه خاتم الأنبیا و سایر انبیاء به واسطه ملک دانسته اند، من از خدا بی واسطه ملک استفاده نموده ام و خود را صاحب نبوت عامه دانسته و گفته که نبوتی که بر محمد (صلی الله علیه و آله) ختم شده، نبوت تشریعی است و نبوت عامه باقی است و خداوند را منزّه ندانسته، بلکه قائل به تشبیه است و احادیث از اهل بیت متواتر است که: قائل به تشبیه کافر است.

بالاخره این فقیه شیعی حامی شریعت انتقادش را از این صوفی سنتی به جدّ دنبال کرده و می گوید که حکم بر خطای نوح نموده، که جمع میان تنزیه و تشبیه نکرده و گفته که: اگر نوح جمع می کرد میان تشبیه و تنزیه، امت اجابت او می کردند، و فرعون را مؤمن دانسته و گفته که: قوم فرعون در بحر علم غرق شدند، با آنکه قرآن دلالت صریح دارد بر اینکه فرعون و قوم فرعون کفار بودند و حق تعالی از غضب ایشان را غرق نموده و گفته که حق تعالی هارون را یاری نکرد تا آن که سامری غالب شده، مردمان را گوساله پرست گردانید بنابراین بود که خدا خواست که در همه صورت پرستیده شود. و در فصوص گفتگویی کرده که حاصل معنایش این است که نصاری کافر نشدند به سبب آن گفتند عیسی (علیه السلام) خداست، بلکه کافر شدند به سبب آنکه گفتند خدا منحصر است در عیسی (علیه السلام) و آیه «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ»^۱ را برای 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 بُرد 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 محی الدین و بی شک هر که صاحب این کلمات را کافر نداند، کافر و بی دین و خارج از دایره یقین خواهد بود.^۱

۵- محمد باقر بن محمد تقی (۱۱۱۱-۱۳۰۷)

معروف به علامه و مجلسی دوم و محدث نامدار و مروج شیعه اثنی عشریه و احیاء کهنه آثار گرانبهای ائمه طاهرین. مؤلف کتاب عظیم بحار الأنوار، مردی که ناسزای دشمنانش درباره وی نشان از جلالت و عظمت او دارد.^۲

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

«و جمعی دیگر از صوفیه اهل سنت که از حلول گریخته اند، به امر قبیح تر و شنیع تر قائل شده اند که عبارت از اتحاد است و می گوید خدا با همه چیز متحد است،

(۱) تحفه الأخیار، چاپ انتشارات هدف، با مقدمه و حواشی نگارنده، ص ۳۱۸-۳۱۶.

(۲) ریحانه الأدب، ج ۵، ص ۱۱۹.

بلکه همه چیز اوست و غیر از او وجودی ندارد و همین اوست که به صورت های مختلف برآمده. گاه به صورت زید ظهور می کند و گاه به صورت عمر و گاه به صورت یک سگ و گربه و گاه صورت قاذور است، چنانکه دریا موج می زند و صورت های بسیار از آن ظاهر می شود به غیر از دریا دیگر چیزی نیست.

که جهان موج های این دریاست موج و دریا یکی ست غیر

کجاست

و ماهیت ممکنه امور اعتباریه است که عارض ذات واجب الوجود است و در جمیع کتب و اشعار خود تصریح به امثال این کفرها و مزخرفات نموده اند. جمعی از کفار و ملاحده هند به عینه اعتقاد را دارند و کتاب جوک که براهمه ایشان نوشته اند در عقاید فاسد خود مشتمل بر همین مزخرفات است.^۱

همو می افزاید:

« جمعی از شیعیان بیچاره را گمان این است که ایشان از اهل حق اند و بهترین عالمیان اند. به نادانی سخن ایشان را می خوانند و کافر می شوند و گمان ایشان اینکه هر که صوفی است، البته مذهب او حق است و آنچه گفته است، از جانت خدا گفته است نمی دانند 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 پاره ای از ایشان در لباس تصوف بودند و پاره ای در لباس علما. »

و نیز می نویسد:

« همچنین صوفیه اکثر ایشان و اشعری مذهب بوده و همان اعتقادات جبر و حلول و تجسم و امثال آن از عقاید فاسد را در کتب و اشعار خود ذکر کرده اند چنانکه (مرحوم) کلینی به سند معتبر روایت کرده است که حضرت باقر (علیه السلام) ، ابوحنیفه و سفیان ثوری را راهزنان دین خوانده است و محی الدین که از رؤسای ایشان است در فصوص الحکم می گوید که وصف حق به هیچ وصف نکردیم الا ما عین آن وصف بودیم و حق تعالی وصف نفس خود از برای ما می فرمود 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 می دهد مرتبه ولایت را بر مرتبه نبوت و خود را خاتم الولایه می گوید و از اینجا ترجیح خود را بر پیغمبران دعوی می نماید و در فتوحات می گوید که: « سبحان من أظهر الأشياء و هو عینها » یعنی منزّه است خدوند که چیزها را ظاهر کرد و او عین همه چیزهاست.

و در جای دیگر از فصوص الحکم خطا نسبت به نوح می دهد که او غلط کرد در تبلیغ رسالت و قومش درست رفتند و غرق دریای معروف شدند^۱.

۶- میرزا محمد بن سلیمان تنکابنی (۱۳۰۲-۱۲۳۵)

مؤلف کتاب معروف « قصص العلماء » که مردی مطلع بوده و از فقهای زمان خود به حساب می آمده است^۲. او نیز به تقبیح و تکفیر ابن عربی پرداخته و درباره او چنین نوشته است:

(۱) عیدئ الحیاه، ص ۵۲-۵۱.

(۲) علمای معاصرین، ص ۱۲.

« ... رسائل چند از محی الدین در نزد مؤلف کتاب است که نص بر کفر مصنف آنهاست. از آن جمله در یکی از رسائل می گوید که بعد از اینکه مرا به معراج بردند، در آنجا مخاطباتی چند میان من و خدا واقع شد و عبارتش این است: «قلت: یامن أنا أنت و أنت أنا فان قلت فلم ناجیتی و أنا أنت و أنت أنا قلت: جهة المخاطبیه و المخابیه مختلفه». کفر این سخن اظهر من الشمس و أبین من الأمس است.

مرحوم تنکابنی می افزاید:

« همچنین ملاصدرا در تفسیر و غیر آن از تألیفات خود گفته که محی الدین عربی گفت که فرعون مات مؤمناً موحداً. از آن پس ملاصدرا گفته که و هکذا یشم منه رائحه التحقيق. و انصاف این که این سخن کفر است چه فرعون به ضرورت دین کافر مرده و نص قرآن بر آن دالّ است ... و فی الحقیقه اگر محی الدین 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 در خواب 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 محی الدین می گوید که:

« در معراج علی را پست تر از خلفاء ثلاثه دیدم. در اول کتاب فتوحات مکیه می گوید: «سبحان من اظهر الأشياء و هو عینها» و چون این کتاب در همین مقام نوشته که شیخنا اگر کسی تو را نسبت به فضله تو دهد و بگوید شیخ همان فضله خود می باشد البته راضی نخواهی بود، پس چگونه راضی می شود که حضرت واجب الوجود را نسبت به فضله خود دهی و عجب اینکه قاضی نورالله شوشتری در کتاب مجالس همین عبارت را از کتاب

فتوحات نقل کرده و از آن پس در مقام توجیه آن بر آمده و گفته که شاید و هو غیبها باشد به تشدید یاء مثناه تحتانیّه و شاید هو غیبها باشد و نسخ تصحیفی آن نمود باشد.^۱

۷- آقا محمد علی بن آقا وحید بهبهانی (متوفی ۱۲۱۶)

معروف به «ابن آقا» که کتاب خیراتیّه^۲ او در رد صوفیه معروف است. وی با آنکه از آثار صوفیه از جمل کتب محی الدین و شرح قیصر آگاهی قابل ملاحظه ای داشت و چنانکه از کتاب «مقام الفضل» وی بر می آید، هم در اصطلاحات صوفیه وارد بود و هم کلام صوفیه را قابل تأویل می دانست. در طعن و قدح بر مشایخ صوفیه قاطعیت و صراحت نشان داده چنانکه در تقریر ابطال طریقه وحدت وجود در «مقام الفضل» می گوید صوفیه چون از اثبات وحدت وجود به طریق عقل عاجز مانده اند، عقل را که از جمله حجت های الهی است از حکومت معزل کرده اند.^۳

و نیز می افزاید:

«شیخ محی الدین در فصوص الحکم و فتوحات مکیه می گوید که هر که بت پرستیدند به همان خدا پرستیده باشد و چون سامری گوساله ساخت و مردم را به عبادت او خواند حق تعالی یاری نکرد هارون را بر سامری از برای آن که می خواست که در هر صورتی پرستیده شود، حق تعالی نصاری را تکفیر ننموده به سبب آن که به الوهیت عیسی (علیه السلام) قائل شدند بلکه به سبب آن که خدا را منحصر در عیسی (علیه السلام) دانستند چنانکه فرمود: «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ» و خود را خاتم الأولیاء دانسته و گفته که

(۱) قصص العلماء، ص ۵۳ و ۵۲.

(۲) کتاب خیراتیّه در ابطال طریقه صوفیه در دو جلد به وسیله مؤسسه علامه مجدد وحید بهبهانی در قم به تاریخ ۱۴۱۲ با مقدمه نگارنده چاپ شده است.

(۳) مقام الفضل، طبع سنگی، تهران ۱۲۷۵.

ختم ولایت به او شده و پیغمبران نزد او حاضر شدند به جهت تهنیت و مبارک بادی ختم ولایت و نیز گفته که جمیع انبیاء اقتباس علم می کنند از مشکاه خاتم الأنبیاء و جمیع اولیاء اقتباس علم می کنند از مشکاه خاتم اولیا و گفته و گفته خاتم اولیاء افضل است از سایر اولیاء در ولایت چنانکه خاتم انبیاء افضل است از سایر انبیاء در رسالت و نیز گفته که اهل آتش در دوزخ تنعم می کنند و به آتش راحت می یابند و لذت می برند و عذاب کافر منقطع خواهد شد و عذاب مشتق از عذب به معنی شیرینی و نیز محی 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 نبی گفتا که او مانند گبر است^۱

۸- آقا محمد جعفر بن آقا محمد علی (آل آقا) (متوفی ۱۲۵۹)

وی مانند والد ماجدش آقا محمد علی بهبهانی مخالف سرسخت صوفیه بوده و کتاب « فضائح الصوفیه » از تألیفات او است. او در مقام بیان اندکی از عقاید بیست و یک فرقه از صوفیان در عقاید فرقه اولی وحدتیه می نویسد:

« ایشان به وحدت وجود قائل شده اند و همه کس و همه چیز را خدا می دانند این گروه از نمرود و فرعون و شداد بدتر اند از این جهت که جمیع اشیاء را خدا می دانند حتی چیزهایی را که در شریعت حکم به عدم طهارت آن شده اگر این جماعت را « کثرتیه » نام می کردند انسب بود زیرا که در کثرت اله بر وجهی مبالغه دارند که چیزی نیست از ماسوی الله که آن را خدا ندانند هر چند به اعتقاد ایشان همه آنها یکی است چنانکه محی الدین عربی در اکثر کتابهای خود گفتگوهای بسیار در این باب کرده خصوصاً در کتاب فصوص الحکم در فص موسوی فرعون را عین حق تعالی گفته چنانکه بعد از تأویل لفظ « رب » می

(۱) مقام الفضل، بنا به نقل روضات الجنّات، ج ۸، ص ۵۶-۵۵.

گوید: «و ان كان عين الحق فالصوره الفرعون»^۱ و عطار در کتاب جوهر ذات تعریف فرعون کرده و می گوید تو هم مثل او أنا الحق بگو و در آن کتاب صریح دعوی خدایی کرده^۲.

محمی الدین در کتاب فتوحات می گوید: «سبحان من أظهر الأشياء و هو عينها» یعنی پاک و منزّه است آن کسی که ظاهر گردانید چیزها را و او عین آن چیزهاست^۳.

علاء الدوله سمنانی که یکی از مشایخ این طایفه است او را به این واسطه طعن زده و دشنام داده و شیخ عزیز نسفی و عبد الرزاق عطار و ملای رومی و غیر ایشان از متأخرین صوفیه این مذهب را خوش کرده اند و در نظم و نثر خود اظهار این اعتقاد نموده اند^۴.

۸- ابولقاسم بن حسن گیلانی (متوفی ۱۲۳۱)

معروف به میرزای قمی، فقیه و عالم بزرگ شیعه در آغاز قرن سیزدهم در پاسخ مسأله ای که درباره محی الدین بن عربی و بایزید بسطامی و ملای رومی و امثال آنها پرسیده اند درباره ابن عربی می نویسد:

محمی الدین در اول فتوحات گفته: سبحان من أظهر الأشياء و هو عينها و شیخ علاءالدوله سمنانی با کمال ارادت به محی الدین در حاشیه فتوحات بر این عبارت نوشته:

«ان الله لا یستحیی من الحق ایها الشیخ لو سمعت من أحد انه یقول فضله الشیخ عین وجود الشیخ لا تسامحه البتة بل تغضب علیه فکیف یسوغ لک أن تنسب هذه الهذیانات

(۱) شرح فصوص الحکم خواجه محمد پارسا، ص ۴۹۶ یعنی اگر چه عین حق است، لیکن در صورت فرعون می باشد.

(۲) جوهر الذات عطار - حدیقه الشیعه، ص ۵۶۸.

(۳) فتوحات مکیه، حدیقه الشیعه، ص ۵۶۸-نفحات الأنس، ص ۲۸۸.

(۴) فضایح الصوفیه، ص ۶۵، چاپ مؤسسه علامه مجدّد وحید بهبهانی، قم ۱۴۱۳هـ.ق.

الى الملك الديان؟ تَب الى الله توبه نصوحاً لتنجو من هذه الورطه الوعره التي تستنكف منها الدهريون و الطبيعيون و اليونانيون و السلام على من التبع الهدى. »

و ايضاً از فصوص و فتوحات او منقول است که می گوید هر که بت پرستیده به همان خدا پرستیده و چون سامری گوساله ساخته و مردم را به عبادت آن خواند، حق تعالی یاری نکرد هارون را بر سامری از برای آن که می خواست که در هر صورتی پرستیده شود حق تعالی نصاری را تکفیر ننموده به سبب آنکه به الوهیت عیسی (علیه السلام) قائل شده اند بلکه به سبب آن که خدا را منحصر در عیسی (علیه السلام) دانسته اند چنانکه فرموده: «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ» و خود را خاتم الأولياء دانسته و گفته که ختم ولایت به او شده و پیغمبران نزد او حاضر شدند به جهت تهنیت و مبارکباد ختم ولایت او هم گفته که جمیع انبیاء اقتباس علم می کنند از خاتم اولیاء و گفته خاتم اولیاء افضل است از خاتم انبیاء در ولایت چنان که خاتم انبیاء افضل است از سایر انبیاء در رسالت.

و نیز گفته که اهل آتش در دوزخ تنعم می کنند و به آتش راحت می نمایند و لذت می برند و عذاب کفار منقطع خواهد شد و عذاب مشتق از عذب به معنی شیرینی و قیصری در شرح فصوص در این مقام به جهت تمثیل گفته که لذت اهل آتش از آتش و تنفرشان از نعیم بهشت چنان است که جعل از بوی قاذورات و نجاسات لذت می برد و از بوهای خوش نفرت می نماید و نیز محی الدین مذهب جبر را نسبت به جمیع عرفا داده^۱.

میرزای قمی در یک نامه دیگری ضمن تفسیق و تکفیر صوفیه و عدم سازگاری معتقدات آنها با اسلام می نویسد:

« ما در اینجا اکتفا می کنیم به ذکر حال محی الدین 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 می باشند و بعضی از علمای متصوفه شیعیان را شیعه می دانند به مجرد بعض کلماتی که دلالتی بر تشیع او ندارد و به هر حال همگی او را تعظیم و توقیر می کنند و سخنان او را به سمع قبول می پذیرند و در کتابهای خود نقل می کنند و اعتقاد به خوبی محی الدین با حقانیت شریعت خصوصاً مذهب اثنی عشری جمع نمی شود و این چیزی نیست که من آن را بگویم و بهتان به علمای شیعه بندم.

مرحوم میرزای قمی می افزاید:

من در اینجا بعضی از سخنان او را نقل می کنم. او در کتاب فصوص الحکم بعد از اتمام خطبه می گوید کلامی را که حاصل آن این است، که من در خواب نیک بشارت دهنده دیدم در دمشق، رسول خدا (صلی الله علیه و آله) 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 می کنم، رسول خدا و اولی الأمر ما را، پس من به آرزوی خود رسیدم و نیت خود را خالص کردم و همّت بستم که اظهار کنم این کتاب را به نحوی که رسول خدا (صلی الله علیه و آله) از من خواسته بی زیاده و نقصان، از خدا خواستم که مرا در تألیف این کتاب و سایر احوال از بندگان خالص خود گرداند که شیطان تسلّطی بر آنها ندارد و این که آنچه به دست من نوشته می شود و زبان من به آن گویا می گردد و دل من به آن اعتقاد می کند، از الهام الهی باشد و من ترجمه کلام الهی کنم تا این که محقق شود بر صاحب دلان که اهل الله می باشند. اینکه در این تلخیصی نیست و این که منزّه است

غرض من از اغراض نفسانیه و امیدوارم که چنانکه حق تعالی ندای مرا شنیده است دعای مرا مستجاب کرده باشد.

پس من القا نمی کنم و نمی رسانم مگر آنچه از جانب خدا به من نازل می شود و من پیغمبر و رسول نیستم و لکن وارث علوم ایشانم و زراعت می کنم در دنیا از برای آخرتم، پس از خدا بشنوید و به خدا بازگشت کنید و دل دهید به آنچه من می گویم، پس بعد به قوت فهم و ادراکات مجملات قول مرا تفصیل بدهید و توضیح کنید پس من گذاری 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 محی الدین 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 امین های خود سپرده. پس اگر کسی بحث کند و بگوید که چگونه عذر می گوید 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 حدّ و شدّت داده می گوید ای صاحبان فهم ملاحظه کنید کلام این شارح احمق را که از مصنّف احمق تر است که این چگونه عذری است و عذر بدتر از گناه این است، اولاً آنکه از کجا معلوم شد که آنچه این بی دین می گوید سرّ خدا باشد، ثانیاً آنکه از کجا ثابت شد که او امین خداست و ثالثاً آن که بر فرض این دو مرحله چه معنی دارد رخصت دادن در افشای سرّ از برای دیگر^۱.

(۱) از نامه مرحوم میرزای قمی به فتحعلی شاه، این نامه هنوز خطی است و در جایی چاپ نشده و فتوکپی آن پیش نگارنده موجود است.

۹- میرزا علی اکبر بن محسن اردبیلی (۱۳۴۶-۱۲۶۹)

عالم فاضل، ادیب کامل عارف به حکمت و کلام و حدیث و فقه و اصول و در زهد و وارستگی حمیت و غیرت دینی و سرانجام پیراستگی از هر نوع هوی و هوس نمونه بارز و مثال راستین بود و کمتر کسی مثل او پیدا می شود که تعصب دینی قوی داشته باشد. او از مذهب تشیع و مکتب اهل بیت (علیهم السلام) با تمام وجود دفاع می کرد و با بدعت ها به شدت مبارزه می نمود و کتاب «بعث النشور» وی شاهد گویای این سخن است که در این کتاب در موارد متعدد عقاید محی الدین عربی را مورد انتقاد شدید قرار داده است. محتویات کتاب مذکور به توسعه اطلاعات نویسنده و شدت تعصب دینی اش دلالت می کند و در این کتاب ابن عربی را هر چه شدید تر مذمت نموده وی را «ممیت الدین اول» (در برابر شیخ احمد احسائی که او را ممیت الدین ثانی خوانده) ملعون، بی دین 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 «محی الدین عربی» پس از نقل اقوال بزرگان اسلام درباره ابن عربی خود به بررسی و داوری پرداخته و پیش از بحث درباره 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 معترضان فکر و نظر ابن عربی را از دید علمی و فلسفی نادرست نخواندند و بر وی خرده نگرفتند که اصول عرفانش سست و نا استوار 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 ستایش ها کردند و از پیشوایان بزرگ تصوف و از اعلام علم و حکمت به شمارش آوردند، بلکه این همه انتقادات و اعتراضات بر وی تنها از نظر دینی و مذهبی بود که چون اصول عرفانش را با اصول احیاناً با فروع ادیان و شرایع مذهب آسمانی بالاخص دین مبین اسلام و شریعت غرّای محمدی (صلی الله علیه و آله) و احیاناً مذهب حقّه جعفری سازگار نیافتند لذا به انتقادش پرداختند و زبا به طعن و لعنش گشودند و کافر و ملحد و بی دینش خواندند. اما نه جاهل و نادان و بی علم.^۱

در اینجا لازم به یادآوری است که اولاً، از آنجایی که علمای اسلام «مربط» و مرزداران دین و حافظان اعتقادات مردم هستند لذا کتاب های ابن عربی را بیشتر از جنبه دینی مورد اعتراض و انتقاد قرار داده اند و این دلیل نمی شود اندیشه و نظر ابن عربی از دید علمی و فلسفی درست است.

ثانیاً، صوفیان سنگر استوار و رخنه ناپذیری برای خویش ساخته اند که هرگونه استدلالی در آنجا از کار می افتد و حتی محالات نیز ممکن می شود و آن بی اعتباری عقل و غیر قابل اعتماد بودن ادراک انسانی است و این اصل را مخصوصاً در خداشناسی به کار می برند. مشایخ صوفیه بر آنند که دلیل بر وجود خداوند خود خداوند است. راه عقل راه بن بست است. در این راه شخص بی دلیل و برهان می رود و چون دلیل محدث است طبعاً به محدث منتهی می شود و نمی تواند به قدیم برسد.^۲

(۱) کتاب محی 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.

شارح بزرگ فرضیه و خدت وجود « ابن عربی » با کمال صراحت وحدت وجود را چنین بیان می کند: « چون خدا خواست اسمای حسنی خود را عیان مشاهده کند، یعنی خویش را در خارج از خویش ببیند، جهان هستی را بیافرید و خویشتن را در آن چون آینه دید. 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 ذاتی است 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 بالأصله است و جهان هستی واجب الوجود تبعی (مانند رأی بعضی فلاسفه که خداوند را قدیم ذاتی و جهان را قدیم عرضی می گویند). ابن عربی می گوید:

« پس خداوند را به وسیله ما به ما شناسانید هنگامی که او را می بینیم خویشتن را می بینیم و وقتی او را می بیند خویشتن را می بیند، بدیهی است که ما از حیث نوع و شخص متعدد و کثیریم ولی یک حقیقت واحده ما را یکی می کند. ^۱»

مؤلف کتاب « در دیار صوفیان » پس از نقل سخنان ابن عربی می گوید:

« به عقیده اینان خدا وجود مطلق است بلکه از قید اطلاق نیز منزّه است. هیچ وصفی، هیچ رسمی و هیچ تعریف و حدی نمی تواند او را محدود کند. خداوند در این مرتبه یگانگی و تنهایی و یکتایی که خود را نمی شناخت و نمی دید و ذی وجودی نبود که او را

ببیند و بشناسد. مشتاق شناسایی خود شد. از این رو به صورت حقیقت محمدی (صلی الله علیه و آله) در آمد.

آنگاه این ذات و این حقیقت در مراتب مختلفه به دوران افتاد تا مطلق مقید شد و یکتایی به کثرت تبدیل یافت اما این کثرت پنداری و سایه ای و شبی بیش نیست. هر موجودی فروعی از ذات خداوند است.^۱

سپس می افزاید:

« وحدت وجود معجونی است از تفکرات فلسفی و یک نوع سودای خدا پرستی. مسلمانانی می خواهد فلسفه ببافد ولی دست و پای اندیشه را آزاد نمی گذارد، می ترسد خراشی به عقاید شرعی او وارد شود. جذبه و شوق صوفیانه را در^۲ قالب تفکرات عقلانی می ریزد... »^۳

متوقفان

عده ای از علما با اینکه ابن عربی را به فضل و وسعت اطلاعات و کثرت تألیفات ستوده اند، ولی در خصوص صحت عقیده اش راجع به خداوند و اصول و مبانی دینی از اظهار نظر درباره وی خودداری نموده اند و به اصطلاح درباره اش توقف نموده او را به خدایش واگذار کرده اند. از جمله ابومحمد عبدالله بن اسعد یافعی یمنی مکی اشعری شافعی (متوفی ۷۵۸) مشهور به شیخ حجاز از عالمان، نویسندگان، شاعران بزرگ زمان خود بوده

(۱) همان کتاب، ص ۴۵.

(۲) شذرات الذهب، ج ۶، ص ۲۱۰-۲۱۱.

(۳) بنا به نقل کتاب در دیار صوفیان، ص ۴۵.

است در کتاب معروفش «مرآة الجنان» در شرح حال ابن عربی چنین آورده است بسیاری از فقها وی را قدح و طعن کرده اند.

در مقابل آنان طایفه ای از صوفیه و قلیلی از فقها نیز وی را مدح گفته و به تعظیم و تکریمش پرداخته و از کثرت کراماتش خبر داده اند. اعظم اسباب طعن طاعنان در خصوص وی کتاب «فصوص الحکم» 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 محذور بر طرف شده است. برخی از علمای صالح به من گفته اند که کلام ابن عربی را تأویلی بعید است. او با امام شهاب الدین سهروردی ملاقات کرده و سهرودی او را ستوده است. سرانجام یافعی می گوید: اما مذهب من درباره وی توقف و واگذاری کارش به خداوند است.^۱

۱- عماد الدین اسماعیل بن عمر بن کثیر بصری دمشقی شافعی (متوفی ۷۷۴)

حافظ کبیر مفتی، مورخ، محدث و مفسر شهیر^۲، مؤلف کتب کثیر از جمله کتاب معروف «البدایه و النهایه» 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 عباد له و کتاب فصوص الحکم، 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

(۱) مرآة الجنان، ج ۴، ص ۱۰۰-۱۰۱.

(۲) شذرات الذهب، ج ۶، ص ۲۳۱.

اقامت گزیده و خانواده بنی زکی را به وی اعتقادی و با وی احتفالی بوده و برای جمیع آنچه او می گوید احتمالی است.^۱ به طوری که ملاحظه می شود عبارت ابن کثیر حکایت از تردید و تحیر وی در خصوص ابن عربی می کند. «

۲- ابوالحسن علی بن حسین بن خزر جی (متوفی ۸۱۲)

مورخ نامدار یمن و مؤلف کتاب «المسجد المسبوك»^۲ 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 محتویات آنها به ویژه کتاب فصوص الحکم مضطرب و پریشان و مخالف عقیده جمهور است. این است برخی از سیرت او و خداوند دانایتر است به سیرت او. مذهب درباره وی توقف است.^۳

علامه طباطبایی و استاد مطهری را هم می توان از متوقفان به حساب آورد چنانکه کتاب «روح مجرد» می گوید: روزی بحث ما با حضرت استادنا الأکرم حضرت علامه فقید طباطبایی بر سر همین موضوع به درازا انجامید چون ایشان می فرمودند چه طور می شود «محي الدين» را اهل طریقت دانست با وجودی که متوکل را از اولیای خدا می داند؟ عرض کردم اگر ثابت شود این کلام از اوست و تحریفی در نقل به عمل نیامده است چنانکه «شعرانی» مدعی است در فتوحات ابن عربی تحریفات چشمگیری صورت گرفته است با فرض آنکه می دانیم او مرد منصفی بوده است و پس از ثبوت حق انکار نمی کرده است در این صورت باید در نظر این نوع از مطالب او را از زمره مستضعفین به شمار آوریم؟ ایشان (علامه طباطبایی) لبخند متفکرانه زدند و فرمودند آخر محي الدين از مستضعفین است؟!

(۱) البدایه و النهایه، ج ۱۳، ص ۱۵۶، طبع مصر.

(۲) شذرات الذهب، ج ۷، ص ۹۸-۹۷ - در الثمین، ص ۳۵.

(۳) در الثمین، ص ۳۶.

عرض کردم چه اشکال دارد؟ وقتی مناط استضعاف عدم وصول به متن واقع باشد با وجود آنکه طالب در صدد وصول بوده و نرسیده باشد.^۱

همچنین شهید مطهری نیز می نویسد:

« هیچ کس به اندازه محی الدین درباره اش متناقض اظهار نظر نشده است. بعضی او را اولیاء الله و انسان کامل و قطب اکبر می دانند و بعضی او را یک کافر مرتد و حرف هایش هم همینطور است. بعضی حرف هایش که از او شنیده شده است از منحط ترین حرف هاست و در مقابل، عالی ترین و پرجا ترین حرفها هم از او شنیده شده است. »^۲

معذور دارندگان

عده ای از علما اقوال مخالف شرع و عرف ابن عربی را سخنان پریشان و از نوع شطحیات صوفیان دانسته اند که در حال سکر و بی خود از ایشان صادر شده است.

شطح آن سخن ظاهراً غریب و نامأنوس و نامعقول و احیاناً خلاف شرع است که بر زبان صوفیان در اوج مستی و جد به زبان جاری می شود. ابن عربی که خود یکی از شطح گویان است می گوید:

« شطح کلمه ای است که بوی سبک سری و دعوی دهد و آن به ندرت از محققان صادر می شود. »^۳

آری شطحیات سخنان نامعقول و نامشروع صوفیه است. از قبیل انا الله گفتن حلاج و سبحان ما اعظم شأنی بایزید و سخنانی از این قماش که در آثار مشایخ صوفیه به فراوانی

(۱) روح مجرد، ص ۴۱۱، پاورقی.

(۲) شرح مبسوط منظومه، ج ۱، ص ۲۳۹-۲۳۸.

(۳) رسائل ابن عربی، ج ۲، ص ۳۰ - اصطلاح الصوفیه.

یافت می شود. هر چند سخنان شطح آمیز در اظهارات اغلب مشایخ صوفیه دیده می شود ولی صوفیان که معتقد به وحدت وجود و وحدت موجود هستند؛ نامشان با شطحیات گره خورده است و در کلام آنها شطحیات صوفیانه رنگ بسیار تند یافته است.

اولین کسی که اینگونه سخنان ابن عربی را از شطحیات دانسته هموطن و یار مهربانش ابولحسن بجائی است. در گذشته گفته شد که چون ابن عربی در مصر دچار خشم فقیهان و عالمان دین گردید و به زندانش افکندند بجائی به یاری او شتافت و در نجاتش کوشید. سخنان خلاف شرعش را به گونه ای 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 بجائی رفت و گفت چگونه زندانی می شود 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 باید 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 الانبیاء بودن حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) به اعتبار زمان مهدی (علیه السلام) را خاتم الاولیاء می نامد، اما در حقیقت همه واصلان از نظر فیض یافتن به وی ختم شده اند و مظهریت همه در وجود او گرد آمده است. از این جهت خود را هم خاتم می خواند و حتی از آنجایی که مظهر ولایت حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) است، مدعی است که انبیای سلف و همه اولیای مستقبل از وی کسب فیض می کنند و این ادعا

واقعاً جسارت عظیمی است. حضرت محمد (صلی الله علیه و آله) 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 رؤیای خود دیواری دیده است که یک آجر آن طلا و آجری نقره است که آجرهای طلا واصلان به حق و آجرهای نقره پیامبران اند. خود وی نیز آجر طلایی 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 می توان از شطحیات شمرد، ولی به شرط آن که حسن ظنّ باید به خرج داد.^۱

بعضی ها نیز دعاوی خارق عادت وی را ناشی از سستی عقل و تباهی خیالش دانسته و به این لحاظ معذورش داشته اند.

البته سخنان بزرگان اهل طریقت صراحت دارد در این که چون سالک به مقام شهود و یقین برسد، دیگر تکالیف شرعیه از او ساقط می شود زیرا در آن حال مسلوب العقل می گردد و آدم دیوانه هم شرعاً تکلیف ندارد. چنانکه هجویری درباره برخاستن تکلیف می گوید:

« ... بنده اندر حکم واله و مدهوش شود و حکمش حکم مجانین باشد. »^۲

از این عده می توان از ابوعبدالله محمد بن احمد بن عثمان ذهبی (متوفی ۷۴۸) مورخ معروف نام برد که وی در کتاب معروفش «میزان الاعتدال» دعاوی وی را از خرافات ریاضت و از اثرات سوء خلوت دانسته و به پریشانی خیال و سستی عقلش حکم کرده و

(۱) تصوف در یکصد پرسش و پاسخ، ص ۹۵ ترجمه ذکرت توفیق سبحانی.

(۲) کشف المحجوب، ص ۳۳۱.

سخنانش را درباره وی چنین ادامه داده است که قول در حق او این است که شاید وی از اولیاء الله باشد که حق تعالی به هنگام مرگ به جناب خود جذب کرده و انجام کارش را به خیر و خوبی پایان داده است.^۱

۱- فیض کاشانی

فیض کاشانی را نیز می توان از این عده به شمار آورد که در کتاب «بشاره الشیعه» اقوال و دعاوی ابن عربی را بی اساس خوانده و نوشته است که در اثر عزلت و خلوت و شدت ریاضت عقلش پریشان شده و دچار توهم گشته و در نتیجه متوهماتش را حقایق پنداشته است.^۲

۲- اسماعیل بن محمد مازندرانی

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 سستی عقل وی دانسته که در اثر شدت ریاضت به آن مبتلا بوده است.^۴

انتقادات و اعتراضات

۱- وحدت وجود

چنانکه قبلاً اشاره شد اکثر انتقادات و اعتراضات متوجه این فرضیه است که اس اساس و بنیان و بنیاد و به عبارت رساتر اصل الاصول تصوف او است و اساس تعلیم عرفانی

(۱) میزان الاعتدال، ج ۳، ص ۶۶۰.

(۲) بشاره الشیعه، ص ۱۵۱.

(۳) روضات الجنات، ج ۱، ص ۱۱۹-۱۱۴.

(۴) روضات الجنات، ج ۸، ص ۵۹.

او مبتنی بر این فکریست که وجود حقیقی است واحد و ازلی. این وجود واحد ازلی هم البته خداست و بدین گونه عالم خود وجود مستقل حقیقی ندارد، بلکه وهم و خیال صرف است و وجود حقیقی یک چیز بیش نیست الا مظاهر گونه گونه حقیقی واحد که همان وجود الهی است. بنابراین نمی توان قائل بود به دو وجود جداگانه که یکی خالق باشد و دیگری مخلوق. بلکه فقط قائل به وجود واحدی بود به نحوی از انحا و به طوری از اطوار میان حق و خلق، مقید و ظاهر و مظاهر فرقی نیست که حق به مرتبه خلق تدنی و تنزل 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 را مستحق هر نوع تکفیر و تلعین بدانند.

حضرت رسول از روز نخست ندا در داد:

« قُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَفْلِحُوا » تمام تعالیم قرآن بر اساس یکتاپرستی و نفی هرگونه شرک است. مسلمانان بر این عقیده متفق بوده و توحید را اساس ایمان و بنیان اسلام شناخته اند. 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 هیچ گونه تفسیر و توضیح و دقت و تأمل فوق العاده ندارد. اما توحید ابن عربی به معنی وحدت موجود، مقوله دیگری است که بر اساس آن تنها یک حقیقت وجود واقعی دارد و پدیده ها همه مظاهر و تعینات آن حقیقت اند و با این حساب باید همه چیز خدا و خدا همه چیز بوده باشد. در حقیقت جای « لا اله الا الله » معتقد شده که « لا موجود الا الله » بنابر این فرض، عالم خارج و

جهان هستی جز سایه و شبی 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 می باشد.

در اینجا بی مناسبت نیست ما از یکی از آثار مربوط به ردّ عرفان تصوف موسوم به « مصرع التصوف » تألیف برهان الدین بقاعی نمونه هایی در این باره نقل کنیم. شیخ زین العابدین عبد الرحیم بن الحسین عراقی که بقاعی وی را به لقب شیخ شیوخ، امام و قدوه و شیخ الإسلام و حافظ عصرش خوانده، درباره ابن عربی می گوید: « پس این مخالف خدا و رسول خدا و همه مؤمنان - یعنی ابن عربی - آمد و کار صوفیه را تصویب نموده و آنان را جزء خدانشناسان دانسته و گفت: در حقیقت عارف کسی است که حق را در همه چیز می بیند، بلکه آن را عین همه چیز می داند و بی تردید شرک گوینده این سخن از شرک یهود و نصاری بدتر است. چه یهود و نصاری بنده ای از بندگان مقرب الهی را پرستش نمودند و این ابن عربی پرستش گوساله 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 این خر هم؟! پاسخ داد که بلی و این خر هم! و مدفوع آن هم؟! گفتیم: این مدفوع؟! گفت بلی و این مدفوع هم؟!^۱

۱) مصرع التصوف، ص ۱۲۳، چاپ بیروت و چنین داستانی را ابن تیمیه هم نقل کرده و به جای خر سگ ذکر شده و رجوع شود به مجموعه الرسائل الکبری، ج ۱، ص ۱۴۵ و مجموعه الرسائل و المسائل، ص ۱۰۵.

دکتر سید یحیی یثربی، در کتاب «فلسفه عرفان» بعد از نقل داستان فوق از «مصرع التصوف» بقاعی می افزاید: و در تاریخ، ابن عربی بزرگ ترین پایه حمله به عرفا و صوفیه بوده و حتی در مغرب زمین هم اساس اشکال ها همین است.

دکتر بارنس، کشیش «بیرمنگهام» می گوید:

«به نظر من همه انواع وحدت وجود باید مطرود شود. زیرا 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 می نویسد:

«ظاهراً سه علت عمده برای بدبینی مؤمنان و موحدان نسبت به وحدت وجود می توان پیدا کرد، نخست که یکتاپرستی قائل له خدا متشخص است، حال آن که وحدت وجود از نظر متفکران غربی متمایل 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 می کند و از او آمرزش و اعانت و عنایت می طلبد. ولی آیا می تواند به درگاه جهان دعا کند یا از «مطلق» آمرزش و عنایت بخواهد؟

دوم اینکه ایراد می کنند که اگر طبق مشرب وحدت وجود جهان و آنچه در اوست «الوهی» باشد در آن صورت «شر» نیز الوهی خواهد بود یا همین سؤال را به صورت دیگر می توان مطرح کرد، اگر خدا فراتر از هرگونه فرق و ترجیح نهادن باشد، پس باید فراتر از نیک و بد هم باشد در هر صورت تمایزات و ترجیحات اخلاقی مخدوش و یا موهوم می گردد.

سوم اینکه در همه ادیان سامی، احساس و اعتقاد شدیدی به جلال و جبروت خدا وجود دارد. این احساس درست برابر با همان تصویری است که ردولف اوتو از «سِرّ مهیب» دارد. بشر در جنب خدا هیچ نیست ذره ای و غباری بیش نیست موجودی است گنهکار و محجوب از خدای خویش که در حالت آلائش و آمرزش نیافته اش سزاوار خطاب «ظلم و جهول» است. با این وصف ناسزا و در واقع کفران محضر 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

مساله دیگری که برای شناختن حدود توحید اسلامی لازم است مطالعه عواملی است که در اسلام «شرک آور» خوانده می شود زیرا «شرک» ضد «توحید» است. و مرز آن را نیز دقیقاً نشان می دهد. ولی طبق فرضیه وحدت وجود دیگر عواملی برای شرک باقی نمی ماند و در عالم مشرکی پیدا نمی شود؟! 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 بابت 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 «وحدت وجود» است.

ابن عربی می گوید:

(۱) عرفان و فلسفه، نوشته «و.ت. استیس. بنا به نقل فلسفه عرفان، ص ۱۷۴-۱۷۳.

« مبدا که تنها به عقیده ای خاص پای بند بوده و عقاید دیگران را کفر بدانی که در این صورت زیان می بری و بلکه علم به حقیقت مسأله را از دست خواهی داد. پس باطن خود را هیولا و ماده تمامی صورت های اعتقادی بگردان از آن جهت که خدای تعالی برتر و والاتر از آن است که در انحصار عقیده خاصی واقع شود چه خود می فرماید: «فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ»^۱ و به دنبال این می افزاید که « پس تو را روشن گشت که خدا قبله گاه هر رویکردی است و منظور از این جز عقاید گوناگون نیست، پس همه بر صواب اند و هر که بر صواب باشد به پاداش خود می رسد و هر که پاداش یابد سعید و خوشبخت است و هر سعیدی مورد رضایت و خشنودی است، اگر چه 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 جهان گرفتار رنج و بیماری می گردند. »^۲

در جای دیگر می گوید:

« هر بنده ای درباره خدای خویش، اعتقاد خاص یافته است و آن را به اندازه ذوق و نظر در نفس خود دریافته است و از این رو اعتقاد درباره خدایان مانند خود خدایان مختلف و گوناگون است. ولی همه این اعتقادات صورت هایی از یک اعتقاد است و آن اعتقاد به خداست. »

آنگاه می گوید:

عقد الخلائق فی الإله عقائداً و أنا اعتقدت جمیع ما عقدوه^۳.

(۱) سوره بقره، آیه ۱۱۵.

(۲) فصوص الحکم، ص ۱۱۳.

(۳) فصوص الحکم، ص ۹۳.

و در فص هارونی از « فصوص الحکم » می گوید: « و العارف المکمل من رأى کل معبود مجلی للحق یبعد فیه. »

در حیرتم که دشمنی کفر و دین چراست

از یک چراغ کعبه و بت خانه روشن است

در صورتی که اهل هر دین و مذهب یکی از اساسی ترین مسائل اعتقادی اش، حقانیت دین و مذهب خود و بطلان مذاهب و ادیان دیگر است و هر که رو به قبله ای دیگر داشته و پیرو آیین دیگری باشد از نظر وی گمراه و شایسته احترام قلبی نمی باشد.

می بینیم که اسلام رسماً کلیه افکار و ایده های دینی موجود قبل از خود را منسوخ و متابعت از آنها را باطل و غیر قابل قبول اعلام نموده است و فرموده: « وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ^۱ »

هرکس جز اسلام آیینی برای خود انتخاب کند، از او پذیرفته نخواهد شد و او در آخرت از زیانکاران است. »

۳- تنزیه و تشبیه

نظریه « وحدت وجود » با موضوع تنزیه و تشبیه ارتباط دارد. پیروان وحدت وجود یک روش فرا عقلی را مطرح می سازند که هدف آن گنجاندن امری متضاد در چهارچوب وحدت است. از اینجاست که اعتقاد به امکان پذیری جمع ضدین را به آنان نسبت می دهند. مگر نه اینکه همه چیز سر انجام به وجود مطلق باز می گردد؟ پس بر اجتماع همه حقایق ناسازگار و سازگار در چهارچوب وجود مطلق (لا بشرط) ایرادی نمی توان گرفت.

پیروان وحد وجود ادعا می کنند این منطق شامل خداوند نیز می شود زیرا او اگر چه از یک سو از هر نقصی مبرا است، اما از سوی دیگر چون کلّ اشیاء است، پس همه چیز به او شبیه است.

ابن عربی می گوید:

«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 گونه ای که نه شناخته می شود نه ناشناخته می ماند، بلکه بالاتر از توانایی (شناخت آدمی) جای می گیرد. امام به عنوان یک خدا، اسمای حسنی و رتبه او را مقید می سازد، بمعنای تقید وی آن است که از پرستنده اش تنزیهی فراخور وی ساخته می شود و تنزیه تقید است علم به او به مثابه تنزیه را در پیش می گیرد و او را با تنزیه مقید می سازد اما شرع درباره او تنزیه و تشبیه را پیشه می کند. بنابراین در حق خداوند به اطلاق نزدیک تر است تا عقل.»^۱

ابن عربی درباره تشبیه و تنزیه که چگونه در خدا وحدت می یابند؟ و تفسیر «لَیسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ» چیست؟ می گوید: «حق منزه همان خلق مشبه»^۲ می باشد. و سپس می گوید: «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 نمی آید اگر بگوییم پس این کثرت آشکار چیست؟ می گوییم این ها نسبت ها و احکام استعداد های ممکنات در عین وجود حق است. پس اگر در وجود چیزی

(۱) فتوحات، ج ۴، ص ۴۲۳.

(۲) فاوحات، ج ۲، ص ۵۱۶.

جز او نباشد آنگاه چیزی مانند او نیست، زیرا او چیزی است که مانند ندارد. بنابراین آنچه که بدان اشاره کردیم دریاب و نسبت به آن یقین کن زیرا اعیان ممکنات جز وجود کسب نمی کنند. وجود چیزی جز عین حق نیست.»^۱

همانگونه که می بینیم 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 جدا سازی مقام پرورگار از خلق است. آیات تسبیح و تقدیس که در قرآن مجید صدها نمونه از آنها هست به روشنی باز می گویند که خدا غیر از آفریدگانش می باشد و میان او و مخلوقات همانندی نیست. آیات به صراحت روشن می سازد که چیزی شبیه او نیست و از وصف گویندگان برتر است. و چشم ها او را در نمی یابد و همتایی ندارد و زنده و بی انباز و خدایی جز او نیست.^۲

۴- مسأله اعیان ثابته

(یا سر قدر در اصطلاح عرفا = ماهیت اشیاء در اصطلاح فلاسفه)

یکی از لغزشگاه های مهم فکری و عقیدتی ابن عربی که کتاب فصوص الحکم وی مشحون از این اعتقادات است همین عقیده به اعیان ثابته می باشد. 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 طلب آنهاست و آنها خود در ازل آن را پذیرفته اند به آنها نمی دهد. وی این اعیان ثابته را مجعول به جعل نمی داند بلکه معتقد است که آنها ازلاً و ابداً در ذات خداوند بوده و هیچ گاه از حضرت علمیه خارج

(۱) فصوص الحکم، ص ۷۸.

(۲) آیات آل عمران ۴۱- فرقان ۵۸ - انبیاء ۲۳- یس ۸۳ - اسرا ۲۲- شوری ۱۱.

نمی شوند. وی می گوید علم خداوند در این جهت تابع معلوم است و جبر حاکم به خداوند بر نمی گردد، بلکه به خود اعیان و استعدادهای آنها بر می گردد (و بطور خلاصه شمر از ازل شمریت را پذیرفته و امام حسین (علیه السلام) امام حسین بودن را) و خداوند نمی تواند شریر را غیر شریر و سعید را غیر سعید بیافریند و دست از هر جهت بسته است.

۵- بی اعتنایی به «نبوت» و طرح مسأله «ولایت»

نبوت و شریعت از دو جهت در تصوف و عرفان مورد بی اعتنایی 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 در عقل بشر هم وقتی در تلاشهای خود موفق بوده و به نتیجه می رسد 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 نمی باشد. در صورتی که صوفیه در مسلک خویش برای بشر آن توانایی را قائل اند که مستقیماً از خدا کسب فیض و هدایت نموده و به راهنمایی غیر مستقیم و مع الواسطه شرع نیازی نداشته باشد.

محمی الدین می گوید:

«علمای علوم رسمی تا روز قیامت هر نسلی از نسل پیش کسب دانش می کند و در نتیجه موجب دوری نسبت ها می گردد؛ اما اولیای عرفان مستقیماً از خدا کسب علم می کنند که خداوند علم را بر سینه آنها القاء می کند.»^۱

و در ترجیح باطن اولیاء بر ظاهر شریعت به داستان خضر و موسی در قرآن استناد می کند.

و نیز می گویند خدا مانند شاهی است و پیامبر مانند پرده داری 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 پرده دار داخل شوند بر صواب اند.^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 متحد می گردد، مانند قطره که چون به دریا برسد، تعینات قطره بودن از او می رود و چون در دریا فانی شده و جز دریا چیزی نیست می تواند بگوید منم دریا و در این حال است که هر تکلیفی از عارف سلب می شود و احتیاج به شرع و رعایت ظواهر و بجا آوردن عبادات و طاعات از میان می رود، زیرا فردی که مکلف به این احکام است از میان برخاسته و جز خدا چیزی نیست. حتی برای عارف واصل دیگر کفر ایمان در یک حکم است.^۲

گویند نبوت جهت ظاهر ولایت، و ولایت جهت باطن نبوت است، نبوت جهت خلقی است و ولایت جهت حقی، فلذا نبوت منقطع می شود ولی ولایت منقطع نمی شود.

(۱) مدرک قبل.

(۲) تاریخ تصوف، دکتر قاسم غنی، ج ۲، ص ۳۸۶.

و قیصری در مقدمه شرح فصوص الحکم می گوید: «کمال ولایت را نهایت نیست و بنابراین مراتب اولیاء نامتناهی اند»، 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 بوده اند، به دو دسته مرسل و غیر مرسل تقسیم می شوند 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 ولایت و نبوت می باشند، اگر چه ولایتشان برتر از مقام نبوت و نبوتشان بالاتر از مقام رسالتشان می باشد. از آن جهت که ولایت آنان جنبه و جهت حقیقیه ایشان است و نبوتشان جنبه و جهت ملکیت آنان است، چون به وسیله مقام نبوت است که با جهان ملائکه مناسب پیدا می کنند و وحی را از آنان دریافت می نمایند و رسالتشان جهت و جنبه بشریت ایشان است که متناسب با جهان انسانی است. و سخن ابن عربی به همین نکته اشاره دارد که گفته مقام نبوت در مرتبه برزخ می باشد پایین تر از ولی و بالاتر از رسول و مقام نبوت در مرتبه فوق الرسول و دون الولی به این معنی که نبوت در مرتبه ای پایین تر از ولایت 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 است، در صورتی که حوزه بعثت انبیاء و رسولان، تنها شریعت و ظاهر است.

ب: نبوت و رسالت محدود به زمان و مکان اند و لذا منقطع می شوند چنانکه هم اکنون منقطع شده اما ولایت محدود به زمان و مکان نیست، بلکه از ریشه سرمدیت و ابدیت و اطلاق است.

(۱) شرح مقدمه قیصری، ص ۶۰۷ و ۶۰۸.

ج: نبی و رسول، علم و آگاهی خود را به واسطه ملک و سایر عوامل وحی از خدا می گیرند اما علم و آگاهی «ولی» مستقیماً و بالمباشره از باطن حقیقت محمدیه، یعنی ذات حق با تعین نخستین ذات افاضه می شود.

د: افضل اسماء الهی همان اسم «الولی» است و منشأ هر وجودی تعینی از اسماء الهی است. بنابراین آن موجودی که مظهر اسم «الولی» بوده و ناشی از تعین به آن باشد از همه موجودات افضل خواهد بود.

ه: هم چنانکه انبیاء را خاتمی است اولیاء را هم خاتمی است که وی فیوضات علم حقیقت را مباحثه و مستقیماً از حقیقت محمدیه دریافت می دارد.^۱

۶- خصومت و عداوت او نسبت به شیعه

چنانکه گفته شد برخی از علمای شیعه نیز وی را به این جهت نکوهش کرده اند که نسبت به شیعه عداوت شدیدی داشته و بیش از دیگر سنیان نسبت به شیعیان خصومت ورزیده است زیرا:

اولاً: عده ای 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 (علیه السلام) اقدام و شیعیان را از زیارت آن قبر شریف بازداشته است.

ثانیاً: در کتاب فتوحاتش آمده است که «رجیون» در کشف، روافض را به صورت خوک می بینند و این علامتی است که خداوند برای این گروه قرار داده است.^۲

(۱) فصوص الحکم، ص ۶۲ و ۶۴ و ۱۳۴ - فلسفه و عرفان، ص ۱۸۱.

(۲) فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۹.

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 اگر چه در آتش دوزخ ملحد اند و هرگز از آن بیرون نمی آیند، ولی پس از مدتی آنان به آتش جهنم عادت می کنند و در نتیجه دوران عذاب پایان می پذیرد و زمان نعمت و سعادت فرا می رسد و عذاب، گوارا می گردد و در این حالت عذاب را به واسطه عذوبت طعمش «عذاب» می نامند که عذاب در اصل از «عذب» به معنی شیرینی گرفته شده 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 می باشند، 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 «محمی الدین بن عربی» این عقیده هولناک و در عین حال غریب و نوظهور را اظهار کرده است که کفار پس از مدتی که در آتش جهنم ماندند، آنان را به آتش عادت می دهد و الفتی پیدا می شود و در نتیجه آتش برایشان شیرین و گوارا می گردد و عذاب، عذب می شود.»

ملاحظه شد که او بسیار زیرکانه عذاب را از معنای اصطلاحی که درد و شکنجه است، خارج گردانیده و برای آن معنای غیر اصطلاحی قائل گردیده و به این وسیله هم 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 گونه ای موافق

با آنان نمایند 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 عَذَب و گوارا که گفت گناهکاران - مدتی مدید - از آتش رنج می برند 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 عذاب و عذوبت است.^۱

و خلاصه فضل و رحمت الهی شامل جمیع بندگان می شود که او رحمان الدنیا و الآخره است.^۲

نویسنده مذکور می افزاید:

«قابل توجه است که ابن عربی همانطور که دوام عذاب را واجب نمی داند؛ همین طور برای دوام نعمت هم وجوبی نمی بیند. چنانکه 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 همینطور عافیت دائمی باشد، مگر این که خدا بخواهد. زیرا عالم ممکن است و هر ممکنی همانطور که قابل یکی از دو حکم ضد است قابل انتفای یکی از آن دو حکم ضد نیز می باشد. بنابراین در دار آخرت خلود در عذاب لازم نیست همانطور که خلود در نعیم البته ممکن است.»^۳

(۱) فصوص الحکم، فص اسماعیلی، ص ۹۴ - شرح فیضی، فص اسماعیلی - شرح کاشانی، ص ۱۰۰.

(۲) فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۱۶۴-۳۰۳.

(۳) همان، ص ۲۶۴ - به نقل کتاب محی الدین بن عربی دکتر جهانگیری، ص ۴۱۲.

چنانکه می بینیم این یک نوع بازی با الفاظ است و لازمه آن مسخره گرفتن عقیده عموم مسلمانان درباره عذاب خلود و جاوانگی 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 و زناکاران بعد از اشاره به عذاب مضاعف آنها در قیامت می فرماید:

«وَيَخْلُدُ فِيهِ مُهَانًا»^۱ «همیشه با خواری در آن خواهند ماند.» و گاه این عنوان به صورت قیدی برای عذاب بیان شده چنانکه می خوانیم «قِيلَ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ»^۲ «سپس به ظالمان گفته می شود بچشید عذاب خلد را.»

البته تعبیر «خلود» در اشکال مختلف آن در مورد عذاب دوزخ بیش از ۳۰ بار در قرآن مجید وارد شده است و تعبیرات بهشتی نیز در قرآن مجید آمده است که عذاب ابدی درباره گروهی از مجرمان مسلم است.

«خلود» در لغت و کلمات مفسران و لسان شرع به معنی دوام و ابدیت است.^۳

بنابراین، این پندار ابن عربی با هیچ یک از آیات خلود و جاودانگی عذاب سازگار نیست. مخصوصاً در بعضی از آنها تصریح شده است که هر زمان پوست های تن آنها از میان برود، خداوند آن را به پوست نوینی تبدیل می کند تا عذاب الهی را بچشند و اصولاً تهدید

(۱) فرقان ۶۹.

(۲) یونس ۵۹.

(۳) در این باره به لسان العرب - مقائیس اللغة - حصص اللغة - تفسیر مجمع البیان - تفسیر قرطبی ج ۱، ص ۲۰۷ - تفسیر مراغی، ج ۱، ص ۶۹ - المنار، ج ۱، ص ۳۶۴ مراجعه شود.

به خلود در آتش تهدید به عذاب دائم است و اگر مبدل به نعمت جاودانی گردد، تهدید آمیز نیست.^۱

این گونه 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 بی مأخذ روشن می شود.

به علاوه باید توجه داشت که عادت کردن انسان به ناراحتی ها حد و مرزی دارد، پاره ای از ناراحتی های جزئی است که انسان با گذشت زمان به آن عادت می کند ولی ناراحتی های شدید همیشه شخص را رنج می دهد 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 می داند و می گوید:

«فقبضه طاهراً مطهراً ليس فيه شيء من الخُبث لأنه قبضه عند إيمانه»

«پس خداوند جان او را گرفت در حالی که هیچ چیز از پلیدی در آن نبود چرا که به هنگام ایمان وی جاننش را گرفت» و پیش از آنکه به گناهی آلوده شود و اسلام و ایمان، گناهان گذشته را محو می کند و خداوند فرعون را آیتی ساخت بر عنایت خویش نسبت به کسانی که اراده عنایت در حق ایشان کند تا آنجا که خود در قرآن فرموده: «هیچ کس از رحمت وی نومید نگردد.»^۲

(۱) در این باره به تفسیر پیام قرآن، ج ۶، ص ۴۷۳ و ۵۰۳ مراجعه شود.

(۲) فصوص الحکم، فص موسوی، ص ۲۰۱- فتوحات، ج ۲، باب ۱۹۸ ص ۴۱۰.

او با اینکه از معصیت فرعون و خلودش در نار سخن گفته^۱ ولی با وجود این برخلاف عقیده عموم مسلمانان اکثر تعبیرات وی صراحت در صحت ایمان فرعون و نجاتش از عذاب آخرت دارد.

البته آیه شریفه « وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْيًا وَعَدُوًّا حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ »^۲ «بنی اسرائیل را از دریا عبور دادیم و فرعون لشکرش از سر ظلم و تجاوز به دنبال آنها رفتند تا هنگامی که غرقاب دامن او را گرفت و گفت: ایمان آوردن که هیچ معبودی جز کسی که بنی اسرائیل به او ایمان آورده اند 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.^۳

اما ابن عربی بر خلاف اهل اسلام معتقد است که ایمان فرعون پیش از تقنین وی به هلاکت و ظهور احکام دار آخرت از ثواب و عقاب و نعیم و جحیم واقع شده و ایمان و الجاء و بأس نبوده؛ 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: «الْآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ

(۱) مثلاً در کتاب فتوحات، ج ۱، ص ۳۰۱ مجرمینی که از آتش جهنم خارج نمی شوند چها طایفه شمرده و طایفه اول را فرعون و امثال وی دانسته.

(۲) یونس ۹۰.

(۳) شرح فصوص کاشانی، ص ۲۴۱ - شرح فصوص قیصری، فص هارونی، ص ۴۳۵.

وَكُنْتُ مِنَ الْمُفْسِدِينَ» «اکنون ایمان می آوری در حالی که قبل از این طغیان و گردنکشی و عصیان نموده و در صف مفسدان فی الأرض و تبهکاران قرار داشتی.»^۱

و در آیه دیگر هم می خوانیم:

«وَكَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ» «برای کسانی که کارهای سوء انجام دهند و به هنگام فرارسیدن مرگ توبه کنند، توبه ای نیست.»^۲

۹- استغناء از معرفت امام زمان (عج)

دیدیم که فیض کاشانی وی را به این جهت سرزنش کرده که ابن عربی خود را از شناختن امام زمان (عج) بی نیاز پنداشته است ولی باید توجه داشت که او به امامت نوعی قائل بوده^۳، 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.

گذشته از این اعتراضات، اعتراضات دیگری نیز بر وی وارد شده از قبیل نبوت عامه، خطای حضرت نوح، انکار حشر جسمانی، امامت عامه، عقیده به تشبیه و بالاخره سبب کفر نصاری.

ناگفته نماند این ها قسمتی از انتقادات و اعتراضاتی است که بزرگان به ابن عربی کرده اند، ولی باید توجه داشته باشیم که انتقادات و اعتراضات اصولی و اساسی منحصر به

(۱) یونس ۹۱.

(۲) نساء ۱۸.

(۳) شرح فصوص کاشانی، ص ۲۴۱- شرح قیصری، فص هارونی، ص ۴۳۵.

این ها نیست. حقیقت این است که مقالات صوفیه و طریقه تصوف با تعالیم اسلام و به ویژه مذهب حقّه تشیع سازگار نیست و در بسیاری موارد با قوانین دین مبین اسلام متعارض می باشد.

با همه احتیاطی که بزرگان صوفیه در گفتار و رفتار خود داشته و همیشه می کوشیده اند که بهانه تکفیر و مزاحمت و اعتراض به دست مدعیان به اصطلاح ظاهریین ندهند، باز در همه حال دست از بیان عقاید خود برنداشته و به کنایه و اشاره و رمز به آنها اشاره نموده اند، منتهی به گفتار خود لباس شرع پوشانیده با زبان کتاب و سنت اهل طلب و استعداد را ارشاد کرده اند، مثلاً «جنید بغدادی» یکی از بزرگان صوفیه و از اصحاب بسطامی و حلاج و خرقانی و ابوسعید ابوالخیر، صوفیه را به رعایت شرع و به کار بستن اوامر و نواهی ارشاد می کرده، در عین حال تعلیم می داده که بجا آوردن ظواهر شرع عبث و بی فایده است و بر سالک است که به معنی و باطن شرع ناظر باشند^۱.

ابن عربی هم نظیر این سخن را در کتاب های خود مکرر گفته است. پس جایی که آنها خود را مقید به اسلام نمی دانند و اصولاً مذهب را در متن تجربه های صوفیانه خود قرار نمی دهند، پس چه لزومی دارد ما تصوف را «اسلامی» و صوفیان را مسلمان بدانیم و فقط در کار اسلام مورد مطالعه و تحقیق قرار دهیم؟! زیرا اصول طریقت تصوف با اصول اسلام معارض است. لذا امامان اهل بیت (علیهم السلام) تصوف و صوفی گری را بدعت دینی دانسته و پیروان خود را از پیروی از صوفیان بر حذر داشته اند. در این رابطه احادیث بسیاری از معصومین (علیهم السلام) وارده شد است که شیخ حرّ عامل صاحب کتاب شریف «وسائل

الشیعه» کتاب موسوم به «الإثنی عشریه» در ردّ و نکوهش صوفیه نوشته و صدها روایت در نکوهش آنها نقل کرده است. وی می نویسد:

«جميع الشيعة أنكذوهم (ای الصوفیه) و نقلوا عن أئمتهم أحاديث كثيرة في مذمتهم و صنف علماء الشيعة كتباً كثيرة في ردّهم و كفرهم منها كتاب الشيخ المفيد في الردّ على أصحاب الحلاج و ذكر فيه أن الصوفیه في الأصل فرقتان حلولیه و اتحادیه»^۱.

«تمام شیعیان فرقه صوفیه را انکار نموده اند و از امامان خویش احادیث بسیاری در نکوهش آنان نقل کرده اند و علماء شیعه کتابهای بسیار در ردّ این فرقه و اثبات کفر آنان تألیف نموده اند که از آن جمله کتاب شیخ مفید در ردّ بر اصحاب حلاج است که در آن آمده است که صوفیه در اصل دو فرقه می باشند: حلولیه و اتحادیه.»

عشق از دیدگاه ابن عربی

با آنکه عشق از مسائل مهم تصوف است، عرفا در تعریف و تحدید آن اظهار ناتوانی می کنند. ابن عربی که عشق را دین و ایمان خود می داند می گوید: «أدين بدين الحبّ توجهت ركائبه، فالحبّ ديني و إيماني» درباره آن می گوید: «هر کس که عشق را تعریف کند آن را نشناخته و کسی که از جام آن جرعه ای نجشیده باشد آن را نشناخته و کسی که می گوید 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 حدّ و رسم منطقی قابل شناسایی نیست.

ابن عربی در فصوص می نویسد:

«وقتی مرد زنی را دوست می دارد، خواستار جماع کردن با او که کامل ترین نوع ممکن جمع آمدن و آمیزش در عشق است می شود، در صورتی که 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 می گیرد و به همین دلیل شرع مقدس اسلام غسل کامل بدن را پس از مصاحبت حکم فرموده است. طهارت باید کامل و تمام باشد همچنانکه فنانی مرد در زن به هنگام انزال و تمتع جنسی کامل و تمام است و چون خداوند غیور و نسبت به بنده خود حسود است و بر نمی تابد که بنده اش مرتکب این خطا و قصور شود که از کسی جز خالق خویش لذت برد و کام گیرد، از این رو امر فرموده که مرد با انجام دادن آداب غسل طاهر گردد تا در رؤیت باطنی به سوی کسی روی آورد و باز گردد که فی الواقع در او فانی شده بود، چه در حقیقت جز این چیزی نیست.»^۱

بعضی به استاد این نوشته فنا و بقای صوفیه را چنین تعبیر کرده اند: «گداختن و ذوب شدن در زن یا پسر بچه اُمرد»

چنانکه پدر مولانا «بهاء ولد» در شرح مزه محبت و عشق و جمال خدا می گوید:

«زن بهترین مجلا و مظهر پروردگار است و وصلت با وی همتراز اتحاد با خداست. چون مرد، زن را همان گونه دوست می دارد که خداوند انسان را بدین جهت که کل عاشق جزء خود است و بالعکس.»^۲

(۱) فصوص الحکم، ص ۲۰۱ چاپ بزرگهارت ۱۹۵۵ (۱۹۷۴).

(۲) معارف بهاء ولد، ج ۱، ص ۲۹ و ۸۹.

به اعتقاد ابن عربی، عشق عالی ترین صورت نیایش و عبادت خداست و رؤیت خدا در زن کامل ترین نوع رؤیت خداوند به صورت غیر مادی (مجرد) مشاهده نمی شود.^۱

ابن عربی در جای دیگر می گوید:

«چون زن، در اصل، از دنده کوچک آدم آفریده شده است، نزد مرد همان مرتبه صورتی را دارد که خدا انسان کامل را به آن آفریده است که همان صورت حق است همچنین خدا زن را جلوه گاهی برای مرد قرار داده است، چون اگر چیزی جلوه گاهی برای بیننده باشد در آن صورت جز خودش را نمی بیند. از این رو، چون مرد در این زن خویشتن را ببیند، عشق و گرایش به او فروزی می گیرد 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، از خدا در زن نمی بیند اما همراه با شهوت عشق و لذت بردن از وصال. مرد به درستی و با عشقی راستین، در او فنا می شود و جزئی در وی نیست مگر این که آن جزء در زن است و عشق در همه اجزایش راه می یابد و همه وجود او به زن تعلق می گیرد و از این رو در همانند خویش، کاملاً فنا می شود.^۲ وی در جای دیگری تصریح می کند که شهود حق در زنان بزرگ ترین و کامل ترین شهود است.^۳

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 محبوبش بیندیشد،

(۱) به نقل عشق صوفیانه ستاری، ص ۲۳۵.

(۲) فتوحات، ج ۴، ص ۴۵۴.

(۳) فصوص، ص ۲۱۷.

عشق ناب نیست و حدیث نفس است که گفته اند خیری در عشقی نیست که با عقل و تدبیر کند.^۱

ابن عربی ناسازگاری میان عشق و عقل را چنین تحلیل می کند که عشق بر نفوس چیره تر از عقل است و این از آن روست که عقل، دارنده خود را مقید می سازد درحالی که از اوصاف عشق گمراهی و سرگستگی (حیرت) است و حیرت هم با عقل ها ناسازگار است. زیرا عقل موجب جمع انسان و حیرت موجب پراکندگی وی است. از گمراهی های عاشق، یکی این است که می پندارد که محبوب او در چشم هر کسی نیکو است و در او آن می بیند که عاشق در او می بیند. این از حیرت است. گمراهی دیگر عاشق این است که در گزینش راه هایی که او را به محبوبش می رساند متحیر است و با خود می گوید، این کنم یا آن کنم تا بدان وسیله به محبوبم برسم. وی همچنان در حیرت است، زیرا می پندارد 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.^۲

ابن عربی سرانجام نتیجه می گیرد که عشق با عقل در یک محل گرد نمی آیند، پس ناگزیر، حکم عشق با حکم عقل در تناقض است. عقل سخن می گوید اما مجنون عشق لال است.^۳

(۱) فتوحات، ج ۲، ص ۳۲۶.

(۲) همان، ج ۲، ص ۳۳۸.

(۳) همان، ج ۲، ص ۱۱۲.

نفوذ ابن عربی

ابن عربی در سایه پشتیبانی حامیان پر نفوذ در دوران زندگی به سبب عقاید خود جز یکبار به خطر نیفتاد و آن هم در مصر بود.^۱ با وجود اینکه فقهاء و متکلمین او را ملحد و زندیق شمرده اند ولی آثار او در اکثر عرفا و متصوفه بعد، خاصه در ایران و آسیای صغیر نفوذ و قبول تمام یافت و عده ای از اندیشمندان و عارفان که احیاناً از اقطاب بزرگ زمان به شمار می آمدند، با نظر تحسین و اعجاب به وی نگریسته اند و به بیان افکار و شرح و تدریس آثارش همت گماشتند از اینجاست که می بینیم پس از وی اصول عرفان بالاخص اصل وحدت وجود وی همواره محل تأمل و موضوع سخن عرفا و سران صوفیه قرار گرفته و کتاب هایش به ویژه کتاب فصوص الحکم وی در حوزه های علمیه از جمله کتب درسی به حساب آمده و در اعصار و قرون متمادی شارحان و استادان به شرح و تدریسش اهتمام ورزیده و به حل مشکلاتش و توضیح کنایات و اشاراتش به خود بالیده اند و از پیشگامان این عده «عبدالله بدر حبشی» و «اسماعیل سودکین» هستند که از یاران و همفکران نزدیک و از شاگردان مورد علاقه و یا به تعبیر خودش از فرزندان روحانی وی بوده اند. «عبدالله» به منظور انتشار افکار و عرفان وی کتابی بنام «الانباء علی طریق الله» نوشته و او را عناوین و القاب زیاد ستوده. آنچه را که از تنبیهاات و ارشادات در طریق الی 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 افکاری پرداخته است و در آغاز شرحش با عناوینی پر شکوه به تجلیل افکارش پرداخته است.^۳

(۱) نفخ الطیب، ج ۱، ص ۵۸۰.

(۲) محی الدین بن عربی، ص ۴۲۳ چاپ دانشگاه تهران.

(۳) محیی الدین بن عربی، ص ۶۴ و ۴۲۴.

ولی قوی ترین عامل در اشاعه تعالیم او آثار مرید و دست پرورده وی «صدر الدین محمد بن اسحاق قونوی» (متوفی ۶۷۳) و خانقاه وی در قونیه بود که صوفیان در آن گرد می آمدند و بسیاری از ایشان کسانی بودند که از برابر مغولان گریخته وارد آناتولی شده بودند.

صدر الدین که خود عارف برجسته و عالمی بزرگ بود، به شرح و تقریر عرفان ابن عربی اهتمام ورزید و اکثر مبانی فکر و معرف عرفانی استاد را پذیرفت و شرح و تدریس کتب و تحقیق در آن را به عهده گرفت 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 عرفان وی است، جز به تتبع و تحقیقات صدرالدین امکان پذیر نبود و کتاب هایی از قبیل تأویل سوره الفاتحه، مفتاح الغیب، نصوص، فکوک، شرح الحدیث، و به زبان پارسی «تبصره المبتدی» و «المفاوضات» تألیف کرد که همه در شرح 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 فخر الدین ابراهیم همدانی مشهور به عراقی شاعر (متوفی ۶۸۶ یا ۶۸۸) لمعات که در واقع عصاره و خلاصه فصوص است، از رشحات قلم او است.

جامی در نفحات الأنس آورده است که شیخ عراقی بعد از زیارت به جانب روم رفت و به صحبت شیخ صدرالدین قونوی رسید و از وی تربیت یافته و جماعتی فصوص می خواندند استماع کرد و در اثنای استماع آن لمعات را نوشت، چون تمام کرد، به نظر شیخ

آورد، شیخ آن را بیسندید و تحسین کرد.^۱ او با تألیف آن اصول و اسرار عرفان ابن عربی به ویژه اصل وحدت وجود وی را به زبان نظم و نثر پارسی درآورده و در اختیار پارسی‌گویان قرار داد و بالاخره این ترجمه آزاد و ملخص (فصوص) به زبان فارسی عقاید ابن عربی را تا مشرق ایران کشانید تا آن حد که «لوايح» جامی به تقلید از آن نوشته شده است.^۲

عراقی لمعات را به روش و طریقه ابن عربی تألیف نموده و به جای کلمه «وجود» لفظ «عشق» را که در جمیع مواطب و بروزات هستی عین وجود است، منشأ ظهور تعین و سبب تحقق و تحصل عالم، بلکه علت تجلی در مراتب واحدیت و احدیت دانسته لذا عشق را در موطنی مقام غیب الغیوب و در مرتبه متحد با جمیع کمالات و شؤون و در مشهدی ظاهر در کسوت اسماء و صفات و اعیان و ماهیات و در مراتب خلقی عشق را ساری در کلیه مظاهر می‌داند و از باب اتحاد عاشق و معشوق و عشق از برای حبّ جلوه‌های گوناگون قائل شده است.^۳

عشق است در پرده می‌نوازد ساز هر زمان زخمه ئی کند آغاز

همه عالم صدای نغمه اوست که شنید این چنین صدای دراز

از این عده است «مؤید الدین بن محمد جندی» (متوفی حدود ۷۰۰). او هم از شاگردان صدر الدین و مانند وی از شارحان و تابعان ابن عربی است که اصول عرفان وی را پذیرفته و بعضی از کتاب‌هایش از قبیل «مواقع النجوم» و «فصوص الحکم» را شرح کرده است. عبد الرحمن جامی شرح وی را اولین شرح و مأخذ سایر شروح فصوص می‌داند.^۴

(۱) نفحات الأنس، ص ۶۰۳.

(۲) لوايح، تهران، ۱۳۲۷ هـ.ش.

(۳) مقدمه مشارق الداری، از سیدجلال الدین آشتیانی، ص ۵۴ پاورقی.

(۴) نفحات الأنس، ص ۵۵۸.

جندی کتابی هم به زبان پارسی بنام «نفخه الروح و تحفه الفتوح»^۱ 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: «اکمل ورثه مقامات ختمیت و جامع جوامع کمال جمعیت، خاتم ولایت محمدی و حامل مراتب و مناصب احمدی، پیشوای ارباب تحقیق و مقتدای اصحاب طریق شیخ کمل و وارث اکمل محی الحق و الدین صدر الإسلام و المسلمین ابو عبدالله محمد بن علی بن محمد بن العدی الحاتمی الطائی.»

از آن جمله است سعید الدین 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 والایی نائل آمده و قصیده تائیّه ابن فارض را به دو زبان پارسی و عربی به ترتیب به نام های «مشارق الدراری»^۲ و «منتهی المدارک»^۳ شرح کرده است.

از این عده است کمال الدین عبد الرزاق کاشانی (متوفی ۷۳۶)^۴ اندیشمند مشهور شیعی. او شارح «منازل السائرین» و «فصوص الحکم» و یکی از اساتید عرفان و از محققان صوفیه و از مدرسان نامدار عصر خود می باشد که مدت ها 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 السائرین»، «اصطلاحات الصوفیه» و «شرح فصوص الحکم» است.^۵

(۱) نفخه الروح و تحفه الفتوح، ص ۴ خطی دانشگاه تهران.

(۲) با مقدمه و. تعلیقات جلال الدین آشتیانی به سال ۱۳۵۷ هـ ش در دانشگاه فردوسی مشهد چاپ شده است.

(۳) کشف الظنون، ج ۲، ص ۱۸۵۸.

(۴) سال فوت کاشانی را ۷۳۰، ۷۳۱ و ۷۳۵ نیز نوشته اند.

(۵) نفحات، ص ۴۸۲.

شرح فصوص وی از شروح معتبر و همواره مورد مراجعه شارحان و مدرسان آن کتاب بوده است. از نوشته های فارسی وی کتاب «تحفه الإخوان فی خصائص الفتیان» است که اصل آن به زبان عربی بوده است.

بعضی ها تأویلات القرآن را به ابن عربی نسبت داده اند در حالی که خود در این تفسیر و در شرح اصطلاحات صوفیه تصریح نموده است که این تفسیر اثر او است^۱.

و در میان شرح های مشهور فصوص الحکم می توان از شرح داود بن محمد بن محمد رومی قیصری ساوی (متوفی ۷۵۱) نام برد وی در تصوف مرید و شاگرد عبد الرزاق کاشانی بوده، کتاب فصوص الحکم را نزد وی خواند و مانند استادش کاشانی به شرح قصیده تائیه ابن فارض پرداخته و فصوص ابن عربی را نیز شرح کرده است به شرح فصوص خود مقدمه ای 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 می توان از سید حیدر آملی (۷۸۷م) و شاه نعمه الله ولی کرمانی (۸۰۹هـ) و صائن الدین علی بن محمد ترکه اصفهانی (متوفی ۸۳۵) و عبدالرحمن جامی (متوفی ۸۹۸) و عزیز الدین نسفی و عبدالکریم جیلی (متوفی ۸۱۱) و معین الدین میبیدی (متوفی ۸۷۰) و ابن ابی جمهور (متوفی بعد از ۸۷۸) نام برد که از شارحان و ناشران و استادان عرفان ابن عربی در ایران بوده اند^۲.

(۱) مقدمه مشارق الداری، ص ۴.

(۲) دکتر جهانگیری، محیی الدین بن عربی، ص ۴۳۳.

یکی از کسانی که در عالم تشیع بیش از همه به تمجید و تحسین ابن عربی پرداخته و آثارش متأثر از افکار اوست، ملاصدرا می باشد. ملاصدرا در جاهای مختلف با خضوع و خشوع بسیار در مقابل ابن عربی سرفروود می آورد و در آثارش از کسی مانند او ستایش نمی کند. اصولاً آثار ملاصدرا خصوصاً اسفار او ناظر به مبرهن ساختن حوادثی است که ابن عربی مستقیماً یا غیر مستقیم نقل قول می شود و لذا به قول بعضی ها «اگر کتاب کبیر اسفار را مدخل و یا شرح فصوص و فتوحات بدانیم، ناطق به صوابیم»^۱

پس از ملاصدرا، حکمای دیگری از حکمت متعالیه وی پیروی کرده اند و این ها غالباً کسانی هستند که همگی از شارحان و پیروان و معلمان آثار محی الدین در عالم تشیع هستند و از میان آنها می توان از میرزا محمد رضا قمشه ای 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 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 همه جا تعلیم داده می شد، بخصوص در «زَبید» که مخالفت های بسیار برانگیخت و بعضی از فقیهان و قاضیان از مراجع گوناگون شرعی فتوا خواستند و فتوایی مشعر بر این که عقاید ابن عربی بدعت است و هر کلمه از فصوص کفر است. توسط اشخاصی چون تقی الدین سبکی (متوفی ۷۴۵) و بدرالدین جماعه (متوفی ۷۶۷) و ابن تیمیّه (متوفی ۷۲۸) صادر شد.^۳

(۱) حسن زاده آملی، مقاله عرفان و حکمت متعالیه، ص ۳۷.

(۲) دایره المعارف تشیع، ج ۱، ص ۳۴۹.

(۳) بروکلمان دوم، ص ۸۶، ۱۰۶.

ابن خلدون (متوفی ۸۰۸) در کتاب «شفاء السائل» افکار صوفیانه ابن عربی را مورد بحث قرار داده و آنها را بی معنی و بدعت آمیز یافته و کتابهای زیادی در ردّ او نوشته شده است.

از کتاب هایی که در ردّ یا تأیید ابن عربی نوشته شده معلوم می شود وی نفوذ زیادی در میان عرفا و صوفیه و فلاسفه شیعه و سنی داشته است و در حال حیاتش و نیز بعدها کسانی به شرح برخی آثارش پرداخته اند، به گونه ای که گاه چندین شرح بر یک اثر ابن عربی و از دیدگاه های شارحان متعدد نوشته شده است و بیشترین شرح و تعلیقات را بر کتاب فصوص الحکم او نوشته اند. «بروکلمان» از ۳۵ شرح نام می برد^۱ در حالی که عثمان یحیی به ۱۲۰ شرح اشاره می کند.^۲

تعداد شروح و تعلیقات معروف در حال حاضر از صد کتاب تجاوز می کند 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 فقها و مورخان و مفسران و علمای حدیث و کلام هم درباره آن به راستی از حدّ شمارش بیرون است. با تتبع در کتابی که سخاوی مورخ و ناقد مصری در قرن دهم راجع به ابن عربی جمع آوری نموده معلوم می شود که تعدادی فتاوی علمای مذاهب در مورد ابن عربی و کتابش بیش از یکصد و سی رأی و فتواست که تنها در طول دو قرن و نیم پدید آمده اند.^۳

(۱) دایره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۴، ص ۲۳۲.

(۲) مدرک قبل.

(۳) مقدمه نقد الفصوص، ص ۱۳-۱۴.

با این همه نفوذی که ابن عربی در حوزه های علمیه شیعه و سنی دارد ولی یکی از علاقمندانش چندین صفحه از کتاب خود را به تعریف و توصیف او اختصاص داده و در پایان گفته است:

«باری سخت درباره هویت و شخصیت محی الدین طول کشید، ولی طولی ممدوح و پسندیده بود، چرا که این مرد صاحب فضیلت در میان ما مظلوم واقع شده است.»^۱

می بینیم همین نویسنده از مظلومیت محی الدین عربی در میان شیعیان زبان به شکوه گشوده و با تعریف و توصیف زیاد از حد از هویت و شخصیت وی به مقام دفاع برآمده است در صورتی که همه می دانیم محی الدین عربی و آثارش در مجامع علمی ما مورد توجه بوده است و بر فصوص الحکم او شروح و تعلیقات زیادی نوشته شده است که سهم ایرانیان در این نگارش ها سخت در خور نگرش است. گفته اند که از یکصد و پنجاه شرح فصوص فهرست شده ۱۳۰ شرح را ایرانیان نوشته اند.^۲ و به هر روی، بخش و سهم قابل ملاحظه ای از شروح فصوص به فارسی نوشته شده است. قدیمی ترین شرح فارسی فصوص که می شناسیم ظاهراً «نصوص الخصوص فی ترجمه الفصوص» نوشته باب رکن الدین شیرازی است و جدیدترین آنها شرح فارسی استاد حسن زاده آملی است، به نام «ممدّ الهمم در شرح فصوص الحکم»^۳

و در بعضی حوزه ها از کتب درسی به حساب می آید و بعضی ها چنان شیفته آراء و افکارش هستند که گفتارش را وحی منزل می دانند! 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

(۱) روح مجرد، ص ۴۳۳.

(۲) دانشنامه جهان اسلام، ج ۱، ص ۳۳ و ۳۴.

(۳) سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۷.

مظلومیتشان ما بین زمین و آسمان و پهنای تاریخ را پر کرده است، شکوه نمی کند و ناراحت نیست از این که چرا نهج البلاغه در حوزه های شیعه مورد توجه نیست؟! چرا شروع و تعلیق های مفصل و محکم از طرف علمای بزرگ شیعه به این کتاب ها نوشته نشده است؟ آیا این درد آور نیست که می بینیم تا کنون شرحی متناسب با عظمت نهج البلاغه نوشته نشده است؟ آیا این ناراحت کننده نیست که ائمه اطهار (علیهم السلام) حتی در میان شیعه ها و حوزه های 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 نمی باشد؟!

شاه نعمه 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 نظایر آنها به وسیله شاگرد دست پرورده اش صدرالدین قونوی (متوفی ۶۷۱ یا ۶۷۳) در میان صوفیه تدریجاً انتشار یافت و امثال فخر الدین عراقی، مؤید الدین جندی و سعد الدین فرغانی در نشر آن، چنان شوق و علاقه ای نشان دادند که تدریجاً 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 نعمت الله ولی است. شاه نعمت الله ولی یکی از سران صوفیه می باشد که در سال ۷۳۰ هـ.ق. در قبضه کهبان کرمان متولد شده و صوفیان و مرشدان ایرانی غالباً سلسله خود را به او می رسانند و او را «امّ السلاسل» می دانند.^۲

(۱) دکتر زرین کوب، دنباله جستجو در تصوف ایران، ص ۱۱۹.

(۲) الهامی، عرفان و تصوف، ص ۳۸۹.

در مقدمه دیوان شاه نعمت الله ولی آمده است:

«در قرن هفتم صدرالدین قونوی و سپس در قرن هشتم نعمه الله ولی و پس از آن سید محمد نوربخش طریقه تصوف ابن عربی (محبی الدین) را که با تصوف ایران بیگانه بوده است در میان ایرانیان رواج داده اند و شاه نعمت الله ولی آن را با معتقدات شیعه توأم کرده. بنابراین طریقه نعمت اللهی نخستین طریقه تصوف فرقه شیعه شده است که منحصر به ایران و هندوستان است.^۱

درباره این که چگونه افکار و عقاید محی الدین محمد بن علی بن العربی اندلسی به ایران آمده و منتشر گردیده است، در همان مقدمه می نویسد:

«صدرالدین محمد بن اسحاق قونوی (متوفی ۶۷۳) که ایرانی بوده و در آسیای صغیر می زیسته، ابن عربی استاد وی و شوهر مادرش بوده است. وی نخستین کسی است که برخی از اصول تصوف ابن عربی را وارد در تصوف ایران کرده است. سپس نعمه اللهیان ولی خود از اهالی ماهان کرمان است که در سنه ۷۳۰ تولد یافته است.^۲

یکی دیگر از محققان معاصر می نویسد:

«شاه نعمت الله ولی کرمانی متوفی ۸۳۴ با این که خود از اولیای بزرگ تصوف و صاحب طریقتی معروف است، پیرو ابن عربی و ناشر افکار و شارح آثار وی بوده است و در کتب و رسالاتش از وی به تعظیم و تکریم نام برده. قطب المحققین امام الموحدین، میی المله و الدین خوانده و نیز به شرح و بیان معارف وی پرداخته. شروحنی بر کتاب فصوص

(۱) دیوان شاه نعمت الله ولی کرمانی، طبع یاران، مقدمه، ص ۱۰ - آشنایی با علوم انسانی، استاد مطهری، بخش عرفان، ص ۱۱۵.

(۲) دیوان شاه نعمه الله ولی مقدمه، ص ۱۰.

الحکم و شرحی نیز بر ابیات آن کتاب نوشته است.^۱ در شرح اخیر درجه عقیده و علاقه خود را به کتاب فصوص و نویسنده آن ابن عربی در ضمن ابیات زیر ابراز داشته است:

کلمات فصوص بر دل ما چون نگین در مقام خود بنشست

از رسول خدا رسیده به او باز از روح او به ما پیوست^۲

پس تصوف نعمت الهی سوغاتی است اسپانیائی که صدرالدین قونوی از شوهر مادرش محی الدین عربی گرفته و برای ایرانیان آورده است.

«شیروانی» در کتاب «بستان السیاحه» نوشته: شاه نعمت الله 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.^۳

شاه نعمت الله ولی در دیوانش خود را سنی اشعری و دشمن معتزلی و دستدار چهار خلیفه معرفی کرده و در دیوان اشعارش ابیات زیادی سروده که صراحت تام بر مذهب اهل سنت است از جمله گفته است:

ای که هستی محب آل علی مؤمن کاملی و بی بدلی

راه سنی گزین که مذهب ماست ور نه گم گشته ای و در خللی

رافضی کیست؟ دشمن بوبکر خارجی کیست دشمنان علی

(۱) سه رساله و تاه به زبان فارسی در شرح فصوص الحکم و یک رساله در شرح ابیات آن نوشته است که در مجموعه رسائل وی چاپ شده است.

(۲) مجموعه رسائل شاه، رساله شرح ابیات فصوص الحکم، ص ۱۸۰ - جهانگیری، ص ۴۳۳.

(۳) بنا به نقل حقیقه العرفان، ص ۱۶۸.

امت پاک مذهب است و ولی

هر که او چهار یار دارد دوست

یار سنی و خصم معتزلی^۱

دوستدار صحابه ام به تمام

شاه نعمت الله صوفی وحدت وجودی است که شاید در این باره بی پرده تر از

دیگران سخن گفته است در رساله مکاشفات گوید: مشرب موحدان است که حق تعالی را

مراپای اعیان ممکناک مشاهده نماید و اعیان را کأن لم یکن 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 و لا نعت له و لا صنف له الا بحسب المظاهر»

یک وجود است و مظاهر بی شمار

آن یکی را در مظاهر می شمار

تا آنجا که می گوید: «ثم بدا فی خلقه ظاهراً فی صوره الأکل و الشارب»^۲

در دیوان او نیز اشعاری در وحدت وجود و موجود است از جمله:

توحد و موحد و موحد

این هر سه یکی است نزد اوحد

(۱) دیوان شاه نعمت الله ولی، ص ۴۸۷.

(۲) این دو رساله باقیه رسائل شاه در کتاب طرائق در ضمن حالات شاه نعمت الله نقل شده است.

اندر دو جهان یکی است موجود

هر لحظه به صورت مجدد^۱

توئی جانا که عین هر وجودی

نمودی کثرت از وحدت که بودی^۲

من عین تو و تو عین من وین عینین

یک عین بود ظهور او در کونین

نرد ما موج و جباب و قطره و دریا یکیست

گر نظر بر آب داری این همه از کان ماست^۳

در جای 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^۴

باز در دیوانش این عقیده را اظهار کرده گفته است:

(۱) دیوان شاه، ص ۲۰۳.

(۲) همان.

(۳) همان، ص ۴۳۱.

(۴) دیوان شاه نعمت الله، ص ۳۱۷.

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

مَظهر و مَظهر به نزد ما یکی است

آب این دریا و آن دریا یکی است

یک حقیقت صد هزاران اعتبار

آن یکی باشد یکی نی صد هزار^۱

سری که ابن عربی مأمور به افشای آن بود

مشایخ صوفیه عقیده دارند که تصوف سری دارد که نباید افشاء کرد و لذا در طول

تاریخ تلاش در کتمان آن داشته اند و بعضی ها از آن به «سرّ اعظم تصوف» تعبیر کرده اند

و به عقیده صوفیان جرم حلاج این بود که اسرار را فاش می کرد و او نمی بایست این سر

را فاش کند و آنچه را که بزرگان صوفیه از گفتن آن به خواص احتراز داشتند، او برملا کرد

و سرانجام جان خود را بر سر همین موضوع گذاشت، حتی مشایخ صوفیه به سرزنش او

پرداختند و گفتند: «سرّ اعظم» را به نامحرمان فاش ساختن خود مخالف طریقت است.

از «شبلی» روایت کرده اند که هنگامی که حلاج را به دار کشیده بودند، در پای دار ایستاد و به «حلاج» نگریست و گفت آیا تو را از مردم جهان برحذر نکردم؟!^۱

از این بیان روشن می شود شبلی با کمال صراحت پیروان خود را به کتمان سرّ دعوت می کند تا جان آنان را از گزند تلف شدن و آزار دیدن حفظ نماید.

حلاج را بسیاری از صوفیان به سبب آن که به اظهار اسرار پرداخته بود، سرزنش کرده اند. «عبدالقادر گیلانی» در این باره چنین می گوید:

«با آهنگی از آهنگ بشری ترنّم کرد، در بوستان وجود بانگی زد که متناسب با آدمیزادگان نبود، آوازی سازکرد که او را در معرض مرگ قرار داد».

«شمس تبریز» با خشونت می گوید عیب از آن بزرگان بوده است که از سر علت (بیماری، شیفتگی آرمانی) سخن ها گفته اند (نظیر) اناالحق و متابعت (پیروی از ظاهر دین) را رها کرده اند. و در همان این ها افتاده! اگر نه! چه سگ اند که آن سخن گویند؟! این ها را یا کشتن یا توبه^۲. آیا این همه خشونت، ای همه سختگیری، این همه انعطاف پذیری، از یک شیخ صوفی که مرزی میان کفر و ایمان نمی شناسد و بی پروا اعلام می دارد که ما را بس دوستان است در کلیساها و بتکده ها، و کافران را دوست می داریم، قابل درک است؟! یعنی بدون در نظر گرفتن اهمیتی که آنان برای کتمان سرّ خویش قائل بوده اند^۳.

شمس نگران این است که مبدا ناشی گری و ناپختگی گروهی خام سه سده میراث سرّ اعظم و کتمان بزرگ تصوف را بر باد دهد.

(۱) اربعه فصوص، ص ۱۹، به نقل از کتاب الفکر ابشعی و انزعات الصوفیه.

(۲) مقالات، ص ۲۴۷.

(۳) ش، ص ۷۹، ۹۸، ۲۸۱، ۲۸۰.

هیچ کدام از مشایخ طریقت، هر چه را حلاج گفته است، صواب نمی شمارند برعکس مشایخ متفقاً گفته اند که او به خطا رفته و عصیان و طغیان، یا به گناه عادت کرده یا او کافر است و هر کس ادعا کند باید همه گفتارهایی را که از او ضبط کرده اند، صواب شمرد، چنین کس ملحد است و جمیع مسلمانان او را طرد و تکفیر می کنند.

حلاج به گناه زندقه و برطبق فتوای علمای عصر خود به قتل رسید و بهترین چیزی که مدافعانش توانسته اند بگویند این است که یکی از آنان گفته وی در بیان برخی از عبارات مقصر است ... فقط جذبه و وجد او را مسخره کرده و در این حال لغزیده و به خطا رفته است و نمی دانسته است که چه می گوید و 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

«ابوحامد غزالی» قضیه حلاج را بی پرده و به صراحت طرح نکرده است ولی جسته و گریخته بدان پرداخته است در یکجا در احیاء العلوم گفته است: «افشاء سرّ قادر مطلق کفر است.»^۲

هم چنان که تکلیف پیغمبر آن است که آیات و معجزات خود را برای شرف رسالت خود، در انظار 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 ندارد. چرا که شارع نمی باشد و ملاک و میزان شریعت پیش از وی مقرر شده است

(۱) لوئی ماسینیون، مصائب حلاج، ص ۳۸۹.

(۲) غزالی، احیاء العلوم، ج ۱، ص ۷۴.

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 می کنند. اینان اند که صاحب نظر در سنجیدن و متعال ساختن می باشند.

بر ولی، آنگاه که (بر اثر عدم توجه در مراقبت) از معیار مقرر در شرع دور شود و در عین حال خاطره فرائض و تکالیف شرعی خود را حفظ کند، او را معذور می دارند به سبب قرینه و اماره ای که در باب ماهیت امر به نفع وی وجود دارد، همانطور که در شرع هم پیش بینی شده است.

اما اگر از او عملی سربرزد که مشمول مجازات شود، بر طبق قانون شرع و تفسیر ثابت قاضی، باید الزاماً کیفرهای مذکور را تحمل کند و نمی تواند به موجب قرینه و اماره حدس و ظن که در ماهیت به سود اوست، مغفور و معذور باشد. یعنی او یکی از آن مردان خداست که گناهشان و در پیشگاه پروردگار بدیشان زیان نمی رساند و خدا کارهایی را که شرعاً بر دیگران تحریم کرده، بر آنان جایز دانسته است و در سرای دیگر از هرگونه مؤاخذه معاف می دارد. همان طور که در باب مجاهدان بد، در حدیثی گفته^۱ و این حدیث آزاد کننده آنان از هر نهی و تحریم (إباحه الفعل) شمرده و همان طور که بر حسب حدیث به پیغمبر گفته است که هر کار خواستی بکن. من از قبل تو را عفو کرده ام، ولی در اینجا می گویند تو را از کیفرهای شرعی در این جهان معاف داشته ام؛ زیرا در این جهان چنین نیست. آیا لاجرم قاضی، از جمیع فقها و علمای شرع، کیفرها را اجراء می کنند از قبل بخشوده شده است حتی اگر ولی محکوم به نفسه مقصر نباشد، نظیر حلاج و کسانی که مانند او عمل کرده اند؟

(۱) ابن حزم، الفصل، ج ۴، ص ۴۵ - خدا همه گناهان را به جز فکر بدون توبه عفو می کند (رازی، تفسیر کبیر، ج ۵، ص ۲۳۰).

از سخنان غزالی و ابن عربی و برخی دیگر نوعی دوگانگی اندیشه به چشم می خورد. از یک طرف حلاج را حق می دانسته اند و از سوی دیگر به عمل کسانی که او را محکوم کرده اند، صحه گذاشته اند.^۱

خود حلاج در برابر اعتراض ها به یکی از یاران خود می گوید:

«ای پسر! برخی از مردم به کفر من شهادت می دهند و بعضی دیگر به ولایت و پاکی من گواه می شوند. ولی آن کسانی که شهادت بر کفر من می دهند، پیش من و پیشگاه خدا از کسانی که به ولایت من اقرار می دهند پسندیده تر اند! دوست او می گوید چگونه ممکن است؟ گفت برای این که گواهان ولایت و طهارت من درباره من گمان نیک دارند ولی آنان که شهادت به کفر من می دهند از دین خود حمایت می کنند و هر کس از دین خود حمایت کند نزد خدا از کسی که جانب یک تن را نگاه می دارد، گرامی تر است و از این جهت هر دو گروه برحق اند، گروه اول معذور اند و گروه دوم باید پاداش یابند.»^۲

حال باید دید سرّ اعظم صوفیه چیست که حلاج به خاطر افشای آن سرّ دار رفت و دیگران تا زمان ابن عربی در کتمان آن کوشیده و جان به سلامت برند؟!

در شعر فارسی از منصور، دار و رازگشایی گستاخانه حلاج زیاد سخن رفته است و همه جا مراد از منصور که بر سرّ 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 سرّ دار رفت.

(۱) ماسینیون، مصائب حلاج، ص ۴۲۳.

(۲) ماسینیون و گرایش، اخبار الحلاج، ص ۶۸.

«عطّار» در کتاب اسرارنامه خود از حلاج زیاد تعریف می کند و درباره ادعای خدایی

او می گوید:

چه منصور اندر آیی در انا الحق شوی اندر حقیقت واقف حق

شناسا شد به نور خویش آنگاه به سوی بحر وحدت یافت او راه

و در کتاب «جواهر الذات»^۱ خود را به منصور تشبیه کرده و دم از خدایی می زند

و می گوید:

منم منصور در عین خدائی ز غیر خویشتن کرده جدائی

همه بود من است و من نمودم گره از کارها اینجا گشودم

چه آدم من فرستادم به دنیا حقیقت باز بردم سوی عقبی

انا الحق گفت او و من نگفتم ولی او آشکارا^۲ من نهفتم

«حافظ» این راز گشایی گستاخانه را از زبان دیگری چنین بیان می کند:

گفت آن یار کزو گشت سردار بلند

جرمش این بود که اسرار هویدا می کرد

این راز را بسیاری از مشایخ صوفیه به تعبیرات گوناگون بیان داشته اند. مثلاً بایزید

بسطامی گفته است: سبحانی، سبحانی! ما اعظم شأنی.

ابوسعید صریح تر گفته است: لیس فی جبتی سوی الله.

(۱) عطّار، جواهر الذات، ص ۳۰۲.

«مولوی» بسیار از شراب منصوری و جام انا الحق سخن گفته است.^۱ او ادعا می کند که همه کس جز او تنها پیاله ای از شراب انا الحقی و انا الهی نوشیده اند اما او این شراب را با خُم تا به آخر سرکشیده است.

مولوی مانند هر صوفی دیگر به سرّ انا الحق و رابطه آن با ادعای فرعون می اندیشد 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 جسورانه ای کرده که گفته بود: انا، و مولوی از حلاج نقل می کند که سخن او نور بود، سخن فرعون جور.

آنا المنصور رحمت شد یقین آن انا فرعون لعنت شد ببین^۳

مولوی بار دیگر در محاضراتش انا الحق را شرح داده است، آخر این انا الحق گفتن مردم می پندارند که دعوی بزرگی است، انا الحق عظیم تواضع است، زیرا این که می گویند من عبد خدایم دو هستی را ثابت می کند، یکی خود را و یکی خدا را، اما آنکه انا الحق می گوید خود را عدم کرد و به باد داد و می گوید انا الحق یعنی من نیستم همه اوست جز خدا را هستی نیست. من به کلی عدم محضم و هیچم. تواضع در این بیشتر است.^۴

بالاخره می بینیم با همه این مجادلات و تکفیرها بزرگان صوفیه توجهی نکرده اند و همان سخنان کفرآمیز حلاج را که وی بخاطر آن سرّ، سرّ دار رفت تکرار کرده اند و گفته اند چون سالک در خدا فانی شود، با او متحد و یکی می گردد. در این حالت است که هر تکلیفی از صوفی عارف سلب می شود و احتیاج به شرع و رعایت ظواهر و بجا آوردن عبادات

(۱) دیوان کبیر، ص ۱۳۴۹ و ۱۴۶۲.

(۲) سوره نازعات، آیه ۲۴.

(۳) مثنوی، ج ۲، ص ۲۵۲۳.

(۴) مولوی فیه ما فیه، ص ۴۴.

و طاعات از میان می رود. زیرا فردی که ملکّف 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^۱.

پس ادعای خدایی و قائل به وحدت وجود همان سرّ اعظم تصوف است که صوفیه در طول تاریخ تلاش در کتمان آن داشته اند و آنها جرم عمده شان را هویدا کردن همان سرّ می دانسته اند و با پیدا شدن این نوع افکار در تصوف که صریحاً مخالف با عقیده توحید اسلامی است، صوفیه را مورد تکفیر و مزاحمت فقهاء و متشرّعین قرارداد. صوفیه که نمی خواستند از اسلام خارج شمرده شوند، از یک طرف دست به تأویل و تفسیر عارفانه قرآن زده، تصوف را با اسلام تطبیق می کردند و از طرف دیگر اسرار خود را از نامحرمان کتمان می کردند و سخنان خود را ذو وجوه و مرموز ادا نمودند. به این معنی که در پرده حرف زدند و آنچه خود در معانی و مجازی و گاهی بسیار دور به کار بردند، و حتی به اصطلاحات مرموز و آنچه خود شطحیات گفته اند، 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 لبش قفل است و بر دل رازها لب خموش و دل پر از آوازا

عارفان کز جام حق نوشیده اند رازها دانسته و پوشیده اند

پس سرّ اعظم که صوفیان همواره سعی در کتمان آن داشته اند، و حلاج و برخی دیگر به خاطر افشای آن سرّ دار رفته اند، چیزی جز ادعای الوهیت و وحدت وجود نمی

باشد و آن را می توان ایدئولوژی این طایفه گفت و حلاج با صراحت و گستاخی آن را بر زبان آورد و بعد از او دیگر سران صوفیه به او اقتدا کردند و هر کدام به نوعی دم از خدایی زدند.

محی الدین ادعا می کند سرّی که صوفیان مکلف به کتمان آن بوده اند، او مأمور و موظف به اظهار آن شده است.

چنانکه قیصری از قول محی الدین می گوید: «قال فی فتوحاته ان الله تجلی لی مراراً و قال انصح عبادی فهو مأمور بإظهار هذه الأسرار»^۱

محی الدین عربی در کتاب فتوحاتش گفته است که خداوند به دفعات بر من ظاهر شد و فرمود: نصیحت کن بندگان مرا.»

بنابراین امر خدایی، محی الدین مأمور به آشکار نمودن اسرار شده است. از اینجاست که می بینیم محی الدین با گستاخی و جسارت بیشتر، موضوع وحدت وجود را مطرح ساخته و با صراحت و گستاخی تمام در اول فتوحاتش گفته: «سبحان من أظهر الأشياء و هو عینها» و جهان بینی خود را روی همان مبنای «وحدت وجود» یعنی «همه خدایی» یا «همه در خدایی» قرار داده است.

و در جای دیگر گفته است: «هما عبد غیر الله فی کل معبود إذ لا غیر فی الوجود»^۲ غیر از خدا چیزی پرستش نمی شود چون غیری در وجود نیست.»

(۱) فصوص الحکم، ص ۲۴۴.

(۲) عرفان الحق، ص ۱۱۰.

و این بینش وحدت وجودی را پس از ابن عربی در تمام آثار صوفیه به وضوح مشاهده می کنیم. مثلاً صفی علিশاه از مرشدان قرن اخیر است، با صراحت می گوید: تمام صوفیان در نهانی خدا می باشند و در عرفان الحق^۱ گفته است:

صوفی که فکند از تن و سر خرقه و تاج

بازار انا الحقش به حق یافت رواج

تن بر سر دار خود نما نیست مبر

شو پنبه عشق را نهانی حلاج

و همچنین تمام مشایخ و سران صوفیه این چنین ادعاهای شرک آلودی دارند، در حالی که در هیچ یک از کتب آسمانی و آثار پیامبران و اوصیاء آنها چنین دعاوی نشده است. پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) با آن مقام بلندی که داشت با تذلل عرض می کند:

«الهی أنا العبد الذلیل الحقیر المسکین، بار خدایا منم بنده ذلیل بی چاره مسکین.»

بنده ای که نمی تواند به یکی از کوچک ترین مخلوقات خدا پی ببرد، چه قدر گستاخی است که ادعای خدایی کند؟!

و در دعاهای بسیار عالی یستشیر با خضوع و خشوع عرض می کند: «أنت الله لا إله إلا أنت ربّ العالمین، أنت الخالق و انا المخلوق و أنت المالك و أنا المملوک و أنت الرب و أنا العبد و أنت الرازق و أنا المرزوق و انت المعطى و أنا السائل و أنت الجواد و أنا البخيل و أنت القوى و أنا الضعیف و أنت العزیز و أنا الذلیل و أنت الغنی و أنا الفقیر و أنت السید و أنا العبد

و أنت الغافر و أنا المسیء و أنت العالم و دنا الجاه و أنت الحليم و أنا العجول و أنت الرحمن و أنا المرحوم.

تویی الله (معبود به حق) معبودی جز تو نیست که پروردگار جهانیان باشد، تو آفریننده و من آفریده ام، تو مالک و من مملوکم، تو پروردگار و من بنده ام، 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 بی نیاز و من نیازمند، تو آقا و من برده، تو آمرزنده و من گنه کارم، تو دانایی و من نادان، تو بردباری و من شتاب زده، تو بخشا و من مستوجب رحم، تو عافیت بخش و من دردمند، تو اجابت کننده و من درمانده ام.»

«و أنا أشهد أنك أنت الله لا اله الا الله انت المعطى عبادك بلا سؤال و أشهد بأنك أنت الله الواحد الأحد المتفرد الصمد الفرد و إليك المصير.^۱»

گواهی می دهم تو آن کسی هستی که بی درخواست به بندگان عطا کننده ای و گواهی می دهم به این که تویی الله، هم یگانه و یکتا و تنها و تک هستی و برگشت به سوی توست.»

آری اگر ما دعا‌هایی را که از پیشوایان معصوم به ما رسیده است، مطالعه کنیم، می بینیم در آنها خطاب به خداوند است. در این خطاب که دعا کننده به خدا خطاب می کند، 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 دعا کننده بیان می شود به طوری که اگر خطاب ها را برداریم، کسی چیزی از خداوند نمی خواهد در آنجا خطاب به خداوند است. این خطاب ها به قدری عمیق و دقیق است که زیباترین و دقیق

(۱) سید بن طاوس، مهج الدعوات.

ترین و لطیف ترین و در عین حال عمیق ترین صفات و استدلال ها و اثبات خداشناسی در تلقی انسان است.

در دعا‌های اسلامی یک جمله هم مانند و دعاوی مشایخ صوفیه دیده نشده است، بلکه تمام کلمات آنها در پیرامون اظهار عبودیت و گرایش بسوی خدا و سعی و کوشش در خدمت به خلق دور می زند. تمام اولیاء الهی است به هنگام مناجات با قادر متعال با فروتنی و خضوع عرض می کند:

مولای یا مولای انت المولی و انا العبد و هل یرحم العبد الا المولی، مولای یا مولای، انت المالك و انا المملوك و هل یرحم المملوك الا المالك، مولای یا مولای انت العزيز و انا الذلیل و هل یرحم الذلیل الا العزيز...^۱

آری اینجا مقام اظهار ذلت و عجز محض و فقیر خالص است. اینجا باید از تمنا و تقاضا و راز و نیاز و درد دل پرهیز کرد. هرگونه دعا یا سؤالی یک نوع سربرافراشتن و در برابر عظمت و قهاریت خداوند است. اینجا مقامی است که:

«خَشَعَتِ الْأَصْوَاتُ لِلرَّحْمَنِ فَلَا تَسْمَعُ إِلَّا هَمْسًا»^۲

همه صداها در برابر (عظمت) خداوند رحمان، خاضع می شود؛ و جز صدای آهسته چیزی نمی شنوی! اینجا مقامی است که: «وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا»^۳

(۱) از مناجات بسیار عالی امیر مؤمنان علی (علیه السلام) که مرحوم محدث قمی آن را در مفاتیح الجنان در اعمال مسجد سهله آورده است.

(۲) سوره طه، آیه ۱۰۸.

(۳) سوره طه، آیه ۱۱۱.

بزرگان عالم همگی در پیشگاه عظمت آن خدای همیشه زنده قیوم و پایدار ذلیل و خاضع اند و هر کسی بار ظلم و ستم بر دوش دارد، سخت زبون و پریشان است.»

در چنین مقامی، چه کسی به خود اجازه می دهد که عاشقانه در حضور معشوق زبان به بیان درد دل ها گشاید و قصه فراق سر دهد و از غمزه و وصل و ناز دلال سخن بگوید و لطائفات صوفیه را به زبان آورد؟!

پایان

فهرست منابع کتاب

- آشتیانی، سیدجلال الدین:
شرح مقدمه قیصری، مشهد ۱۳۸۵ هـ.ق.
آملی، سید حیدر:
۱- جامع الأسرار
۲- نقد النصوص فی معرفه الوجود، تهران ۱۳۴۷ هـ.ش.
ابن البار، ابوعبدالله محمد بن عبد الله بن
أبی بکر قضائی:
التکمله لکتاب الصله، مصر ۱۳۷۵ هـ.ق.
ابن ابی الجمهور، محمد بن زین الدین:
المجلّی، تهران ۱۳۲۴ هـ.ق.
ابن تیمیه، تقی الدین ابولعباس احمد بن
عبدالکریم:
الرد الأقوم علی ما فی کتاب فصوص الحکم،
مصر ۱۳۶۸ هـ.ق.
ابن الأثیر، عزّ الدین ابوالحسن:
الکامل فی التاریخ بیروت ۱۳۵ هـ.ق.
ابن حزم، ابومحمد علی بن احمد:
الفصل فی الملل و الأهوا و النحل، مصر ۱۳۴۸ هـ.ق.
ابن خلّکان، احمد بن محمد:
وقیات الأعیان، بیروت ۱۹۶۸ م.
ابن خلدون:
شفاء السائل، آنکارا.
ابن عربی، محمد بن علی:
۱- ترجمان الأشواق، بیروت ۱۳۸۱ هـ.ق.
- ۲- دیوالن بولاق ۱۲۷۱ هـ.ق.
۳- رسائل، حید آباد دکن ۱۳۶۱ هـ.ق.
۴- فتوحات مکیه (۴ جلد) بیروت، دار صادر.
۵- فصوص الحکم، تصحیح ابوالعلاء عفیفی،
بیروت ۱۳۶۵ هـ.ق.
۶- محاضره الأبرار و مسامره الأخیار، بیروت
۱۳۸۸ هـ.ق.
۷- مواقع النجوم و مطالع أهله الأسرار و
العلوم، مصر ۱۳۲۵ هـ.ق.
ابن کثیر، عماد الدین اسماعیل بن کثیر:
البدایه و النهایه، مصر ۱۳۵۱ هـ.ق.
اردبیلی، مقدس، احمد بن محمد:
حدیقه الشیعه، چاپ حکمت قم.
اردبیلی، ملا علی اکبر:
بعث النشور.
اسفرائینی، عبد القاهر بن طاهر:
الفرق بین الفرق، قاهره.
اسماعیل بن سودکین:
شرح تجلیات بن عربی.
اسین پالاسیوس:
ابن عربی حیات و مذهبه، ترجمه عبدالرحمن
بدوی، مصر ۱۹۶۵ م.
افلاکی، احمد:
مناقب العارفین، انقره ۱۹۵۹ م.
بالی افندی:
شرح فصوص، ذیل شرح فصوص کاشانی، مصر

- مصر ۱۳۲۱ هـ.ق.
- ۳- لویج، تهران ۱۳۳۷ هـ.ش.
- ۴- نفحات الأنس، تهران ۱۳۳۷ هـ.ش.
- ۵- نقد النصوص، تهران ۱۳۹۸ هـ.ق.
- جرحانی، سید شریف علی بن محمد:
- التعريفات، مصر ۱۳۵۷ هـ.ق.
- جندی، مؤید الدین:
- با تعلیق و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران.
- جوینی، عظاملک:
- تاریخ جهانگشا، تهران ۱۳۳۷ هـ.ق.
- جهانگیری، دکتر محسن:
- محبی الدین عربی، تهران ۱۳۵۹ هـ.ش.
- حنبل، عبدالحی بن عماد:
- شذرات، مصر ۱۳۵۱ هـ.ق.
- حرانی، ابو محمد الحسن:
- تحف العقول، قم ۱۳۶۳ هـ.ش.
- خواند میر، غیاث الدین:
- تاریخ حبیب السیر، تهران ۱۳۳۳ هـ.ش.
- خوانساری، محمد باقر:
- روضات الجنات، تهران ۱۳۹۰ هـ.ق.
- ذهبی، ابو عبدالله محمد بن عثمان:
- میزان الاعتدال فی نقد الرجال، ۱۳۸۲ هـ.ق.
- رشید الدین فض الله:
- جامع التواریخ، تهران ۱۳۳۸ هـ.ش.
- زرکلی، خیر الدین:
- الأعلام، دار العلم الملايين، ۱۳۷۸ هـ.ق.
- زرین کوب، دکتر عبد الحسین:
- مصر ۱۳۲۱ هـ.ق.
- براون ادوارد:
- تاریخ ادبیات ایران از سعدی تا جامی، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران ۱۳۳۹ هـ.ش.
- بستانی، فؤاد افرام:
- دائرة المعارف، بیروت ۱۹۵۶ م.
- بغدادی، اسماعیل پاشا:
- ۱- ایضاح المکنون، ذیل کشف الظنون، استانبول ۱۹۴۵ م.
- ۲- کشف الظنون، استانبول ۱۹۴۵ م.
- ۳- هدیه العارفین، استانبول ۱۹۵۱ م.
- بغدادی، صفی الدین:
- مراسد الإطلاع، طبع اول دار احیاء الکتب العربی ۱۳۷۴ هـ.ق.
- البقاعی، برهان الدین:
- مصرع التصوف، مصر ۱۳۷۲ هـ.ق.
- تبریزی، شمس:
- مقالات، تهران ۱۳۴۹ هـ.ش.
- تفتازانی، سعد الدین مسعود بن عمر:
- شرح مقاصد، مصر ۱۳۰۵ هـ.ق.
- تنکابنی، میرزا محمد بن سلیمان:
- قصص العلماء، تهران.
- تونی، محمد حسین فاضل:
- تعلیق بر فصوص، تهران ۱۳۱۶ هـ.ق.
- جامی، عبدالرحمان:
- ۱- دربه الفاخره، مصر ۱۳۵۴ هـ.ق.
- ۲- شرح فصوص الحکم، ۱۳۰۴.

- ارزش میراث صوفیه، تهران.
- سمرقندی، دولت‌شاه:**
تذکره الشعراء، تهران ۱۳۳۷ هـ.ق.
- سیوطی، جلال الدین:**
۱- تاریخ الخلفاء، بیروت ۱۳۹۴ هـ.ق.
۲- الکبریت الأحمر، حاشیه الیواقیت، مصر ۱۳۴۳ هـ.ق.
- شوشتری، سید نورالله قاضی:**
مجالس المؤمنین، تهران ۱۳۷۶ هـ.ق.
- شهرستانی، ابولفتح محمد:**
الملل و النحل، قاهره، ۱۳۸۷ هـ.ق.
- شیرازی، محمد معصوم (معصوم علیشاه):**
طرائق الحقائق، تهران ۱۳۳۹ هـ.ش.
- شیرازی، صدرالدین ملاصدرا:**
اسفار، تهران ۱۳۷۸ هـ.ق.
- شیبی، دکتر مصطفی:**
تشیع و تصوف، ترجمه ذکاوتی، تهران.
- الصفدی، صلاح الدین خلیل:**
الوافی بالوفیات، آلمان ۱۹۶۲ م.
- عاملی، محمد بن حسین (شیخ بهائی):**
۱- اربعین، چاپ قم.
۲- رساله الوحده الوجودیه، مصر ۱۳۳۰ هـ.ق.
- عاملی، شیخ حر:**
رسائل الشیعه، تهران.
- عزاوی عباس، غلاب:**
التذکاو، مصر ۱۳۸۹ هـ.ق.
- عفیفی، دکتر ابولعلاء:**
شرح فصوص، بیروت ۱۳۶۵ هـ.ق.
- عَلَمُ الهُدی، سید رضی:**
نهج البلاغه، تهران.
- عواد کورکیس:**
فهرست مؤلفات محیی الدین عربی، دمشق.
- غنی، دکتر قاسم:**
تاریخ تصوف، انتشارات زوار.
- فیض کاشانی، ملا محسن:**
۱- بشاره الشیعه، تهران، ۱۳۱۱ هـ.ش.
۲- کلمات مکنونه، تهران.
- قاری بغدادی، ابولحسن علی بن ابراهیم:**
الدر الثمین فی مناقب الشیخ محیی الدین، بیروت ۱۹۵۹ م.
- قمشه ای، آقا محمد رضا:**
۱- ذیل فیص شیخی فصوص الحکم، قزوین ۱۳۵۴ هـ.ش.
۲- رساله فی وحده الوجود بل الموجود، تهران ۱۳۱۵ هـ.
- قمی، محمد طاهر:**
تحفه الأخیار، قم، با حواشی داود الهامی.
- قونیوی، صدرالدین محمد:**
۱- نصوص، تهران ۱۳۵۴ هـ.ش.
۲- تأویل السوره الفاتحه، حیدآباد دکن، ۱۳۰۹ هـ.ق.
- قیصری، داود:**
شرح فصوص، تهران ۱۲۹۹ هـ.ق.

کاشانی، عبدالرزاق:

۱- شرح تائیه ابن فارض، ۱۳۲۱ هـ.ق.

۲- شرح فصوص کاشانی، مصر ۱۳۲۱ هـ.ق.

لاهیجی، ملاعبدالرزاق:

گوهر مراد، تهران ۱۳۷۷ هـ.

لاهیجی، شیخ محمد:

شرح گلشن راز، تهران.

مجلسی، ملا محمد باقر (علامه):

عین الحیاء، تهران ۱۳۷۳ هـ.ق.

مقرئ، احمد بن محمد:

نفخ الطیب، مصر ۱۳۶۷ هـ.ق.

مطهری، مرتضی:

۱- آشنایی با علوم اسلامی، تهران.

۲- شرح مبسوط منظومه.

نابلسی، عبدالغنی:

جواهر النصوص فی شرح النصوص،

۱۳۰۴ هـ.ق.

نبهانی، یوسف بن اسماعیل:

جامع کرامات الأولیاء، مصر ۱۳۸۱ هـ.ق.

نفیسی، سعید:

سرچشمه تصوف در ایران، تهران، ۱۳۴۶ هـ.

ش.

نوری، جاج میرزا حسین:

مستترک الوسائل، تهران ۱۳۲۱ هـ.

یافعی، محمد بن عبدالله بن اسعد یمنی:

مرآن الجنان و عبره الیقظان، حیدر آباد دکن

۱۳۷۱ هـ.ق..

