



Journal WebSITE

SOPHIA PERENNIS

VOLUME 22, ISSUE 48



E-ISSN: 6140-2676

## Ibn Arabi: His Status and Importance in Iran

Pazuki, Shahram 

Research Article



Editor-in-Chief and Professor at the Iranian Institute of Philosophy.

### ABSTRACT

This paper examines the unique status of Muhyiddin Ibn Arabi, famously known as "Al-Shaykh al-Akbar" (The Greatest Master), within the intellectual and Sufi mystical landscape of Iran, with a particular focus on the contemporary era. Ibn Arabi has been the most influential Sufi mystic in the Islamic world, and specifically in Iran; his works have transcended the intellectual boundaries of numerous thinkers, profoundly impacting philosophers, theologians, and jurists alike. Consequently, while one group has elevated his stature to the title of "Muhyiddin" (The Reviver of Faith), another group has accused him of error and even heresy, dubbing him "Mumit al-Din" (The Destroyer of Faith).

The widespread reception of Ibn Arabi in Iran is best understood in comparison to his compatriot and contemporary, Ibn Rushd (Averroes). While Ibn Rushd's Aristotelian rationalism took root in the Islamic West (Andalusia) and served as a precursor to Western modernity, it was Ibn Arabi's Sufi mystical-intuitive thought that resonated in Iran, intertwining with Shi'a traditions and Sadraean philosophy. Renowned commentators such as Sayyid Haydar Amuli and Shah Nimatullah Wali sought to demonstrate-and even expand upon-the compatibility of his core doctrines (such as the Unity of Being and the Perfect Man) with Shi'a esoteric teachings.

Furthermore, this article addresses the critiques and challenges surrounding Ibn Arabi, which are classified into four general categories: 1) Religious critiques (concerning issues like the Unity of Being and Pharaoh's faith at the time of death); 2) Shi'a theological and jurisprudential critiques (theologically regarding the infallibility of prophets and perceived anti-Shi'a sentiments, and jurisprudentially concerning issues like takattuf-folding hands-in prayer); 3) Modern intellectual and literary critiques (such as accusations of plagiarism, linguistic ambiguity, and phantasmagoric speculation); and 4) Political critiques (the so-called link between his doctrine of Wilayah and the contemporary theory of Wilayat-e Faqih). The third and fourth categories, which are largely modern and specific to contemporary Iran, constitute the primary focus of this article's analysis and critique.

Ultimately, the author emphasizes that understanding Ibn Arabi necessitates an acquaintance with his internal logic and symbolic mystical language, as well as an "inner dialogue" with him. Ibn Arabi's views and expressive style cannot be judged or measured through the lens of modern thought; indeed, his perspective on language is fundamentally opposed to that of analytic philosophers. In any event, Ibn Arabi is not merely a historical figure; his presence in contemporary Iranian literature, art, philosophy, and even politics remains vibrant and provocatively challenging.

**Keywords:** Ibn Arabi: Commentators and Critics, Mysticism and Analytic Philosophy, Literary and Political Critique of his Works, Ibn Arabi and Persian Literature, Sympathetic Dialogue (Inner Resonance) with Ibn Arabi.

Received: 2026/01/27 - Received in revised form: 2026/04/27 - Accepted: 2026/05/15 - Published online: 2026/06/02

□ Pazuki, Shahram (2026). Ibn Arabi: His Status and Importance in Iran, *Journal of Philosophical Sophia Perennis*, 48 (2), 9-22.

Doi: <https://doi.org/10.22034/iw.2026.584768.1890>

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>





## Extended Abstract

### Muhyiddin Ibn Arabi: His Status and Significance in Iran

Muhyiddin Ibn Arabi is undeniably the most influential mystic Sufi in the Islamic world, and particularly in Iran, having remained a subject of both profound acceptance and fierce rejection by Muslim scholars (Ulama). This dialectic is reflected in the contradictory titles bestowed upon him, ranging from "*Al-Shaykh al-Akbar*" (The Greatest Master)—signifying his supreme status among his disciples—to "*Mumit al-Din*" (The Destroyer of Faith), a term used by jurists (Fuqaha) and theologians to express their vehement opposition to his views.

Despite being a native of Andalusia in the western Islamic world, Ibn Arabi attained an eminent position in Iran. In this regard, a comparison between the intellectual trajectories of Ibn Arabi and Ibn Rushd (Averroes) is noteworthy. Ibn Rushd represented Aristotelian rationalism; while his influence on European philosophy and religion led to the school of "Latin Averroism" and ultimately served as a precursor to Western modernity, he was not welcomed by any Iranian philosopher—not even Mulla Sadra. Conversely, Ibn Arabi, through his mystical approach, permeated the hearts and minds of Iranian Sufi masters and philosophers. This influence was so profound that out of approximately 130 commentaries written on his magnum opus, *Fusus al-Hikam*, a significant portion—around 40—was authored by Iranian scholars.

Another facet of his significance lies in his impact on the elucidation of Shi'a esoteric teachings. Sufi mystics such as Sayyid Haydar Amuli and Shah Nimatullah Wali endeavored to demonstrate that the reality of Sufism is identical to that of Shi'ism, arguing that shared concepts such as the "Perfect Man" and "Walayah" (Divine Guardianship) can only be truly comprehended through mystical works. Philosophically, the great Iranian thinker Mulla Sadra was profoundly influenced by Ibn Arabi's mystical system while formulating his "Transcendent Theosophy" (*al-Hikmah al-Muta'aliyah*). Furthermore, Ibn Arabi's influence on the evolution of Sufi Persian literature and the emergence of a specific, novel style of Persian mystical prose is undeniable.

Nevertheless, due to this pervasive intellectual influence, Ibn Arabi's views and works have faced severe assaults from both Sunni and Shi'a exoteric scholars. These critiques can be broadly categorized into four types:

1. **Religious and Dogmatic Critiques:** Issues such as the "Unity of Being" (*Wahdat al-Wujud*), the salvation of Pharaoh at the moment of death, and the transcendent unity of religions.
2. **Sectarian (Shi'a) Critiques:** Issues concerning the Prophetic succession, the infallibility of certain prophets, and jurisprudential discrepancies (such as the permissibility of *takattuf*-folding hands-during prayer).
3. **Literary and Intellectual Critiques:** In contemporary Iran, some academic scholars employing "historical criticism" have accused him of uncredited adaptation (plagiarism) from works like Al-Ghazali's *Ihya' Ulum al-Din*. Others, operating within the framework of analytic philosophy, label his mystical language as vague and mysterious, while some argue that his teachings—unlike those of the early Sufi masters—create a barrier to connecting with the general public.
4. **Political Critiques:** Within the Iranian political sphere, some critical intellectuals believe the roots of the theory of "*Wilayat-e Faqih*" (Guardianship of the Islamic Jurist) should be traced back to Ibn Arabi's doctrine of "*Walayah*," arguing that this theory has hindered the realization of true democracy in Iran.

This article examines and evaluates the last two aforementioned criticisms within the context of contemporary Iran, seeking to demonstrate the unjustifiable nature of these objections and the context of their emergence. Most significantly, it highlights the fundamental difference between Ibn Arabi's "allusive and symbolic" language and the definition of language within analytic philosophy. While analytic philosophy seeks clarity and precise definitions of terms, Ibn Arabi utilizes a language of "allusion" (*isharah*) and "hermeneutics" (*ta'wil*). From his perspective, words are manifestations of existential realities.

A related theme is the distinct mystical style of Ibn Arabi's works, which translate the spiritual realizations he attained on the path of knowledge. It is unjustified to judge the status and mysticism of such figures through the lens of literary formalism. Therefore, his spiritual path cannot be equated with the "path of love" associated with Rumi. Although the



passionate, poetic style of Rumi differs from the technical, prose-heavy style of Ibn Arabi, many Sufi themes in the *Mathnawi* are essentially the same thoughts articulated by the Greatest Master. This is exemplified by Fakhr al-Din Iraqī, who, under the influence of *Fusus al-Hikam*, expressed these doctrines in the passionate Persian language of his *Lama'at*.

The article concludes that Ibn Arabi cannot be judged by the literary, analytical, historical, or political standards dominant in modern thought. He established an Sufi intellectual system that makes it impossible to ignore his works within Iranian mysticism, culture, art, and literature. The new academic waves of opposition to him in Iran are themselves evidence of the vitality and unparalleled significance of his ideas. To understand him, one must return to his Sufi mystical foundations and judge him accordingly. Anyway, one must not forget that Ibn Arabi is an essential and inseparable part of the intellectual and Sufi mystical identity of contemporary Iran.

## References

- Ibn 'Arabi, Muḥyī al-Dīn (n.d.). *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*, 4 vols. Beirut: Dār Ṣādir.
- Aflākī, Shams al-Dīn Aḥmad (1983). *Manāqib al-Ārifīn*, edited by Tahsin Yazıcı, Tehran: Donyā-ye Ketāb.
- Āshtiyānī, Sayyid Jalāl al-Dīn (2008). Introduction to *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam* by Fārābī, edited by Muḥammad Malakī, Tehran: Scientific and Cultural Publications.
- Āmulī, Sayyid Ḥaydar (1975). *Naṣṣ al-Nuṣṣ fī Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*, edited by 'Uthmān Ismā'īl Yahyā and Henry Corbin, Tehran: Iran-France Institute.
- Āmulī, Sayyid Ḥaydar (1989). *Jāmi' al-Asrār wa Manba' al-Anwār*, edited by 'Uthmān Ismā'īl Yahyā and Henry Corbin, 2nd ed., Tehran: Iran-France Institute.
- Āmulī, Sayyid Ḥaydar (2006). *Al-Muḥīṭ al-A'ẓam wa al-Baḥr al-Khaḍḍam fī Ta'wīl Kitāb Allāh al-'Azīz al-Muḥkam*, edited with an introduction by Mūsawī Tabrīzī, Qom: Nūr 'Alā Nūr Cultural Institute.
- Bukhārā (2007). "Report on the Night of Ibn 'Arabi", No. 62, Tehran.
- Jahāngīrī, Muḥsin (1996). *Muḥyī al-Dīn Ibn 'Arabi: The Prominent Figure of Islamic Mysticism*, 4th ed., Tehran: University of Tehran Press.
- al-Ḥammād, Ziyād b. 'Abd Allāh (2011). *Al-'Alāqa bayn al-Mutaṣawwifa wa al-Imāmiyya*, Riyadh.
- Razavī, Murtaẓā (2011). "Ibn 'Arabi's Critique in the Mirror of Fuṣūṣ", *Sumāt Journal*, Year 2, No. 6, Fall/Winter.
- Shāh Ni'mat Allāh Walī, Sayyid Nūr al-Dīn (1978). *Rasā'il-e Ḥaḍrat Sayyid Nūr al-Dīn Shāh Ni'mat Allāh Walī*, compiled by Javād Nūrbakhsh, Tehran: Ni'matullāhī Khānaqāh.
- 'Iraqī, Fakhr al-Dīn (1984). *Lama'at*, edited with an introduction by Muḥammad Khwājavi, Tehran: Mowlā Publications.
- Ghaffārī, Ḥusayn (2012). *Jedāl bā Mudda'ī*, Tehran: Ḥikmat Publications.
- Qazvīnī, Mullā 'Abd al-Nabī (2011). *Tazkireh-ye Meykhāneh*, edited by Aḥmad Golchīn Ma'ānī, Vol. 7, Tehran: Eqbāl Publications.
- Kadīvar, Muḥsin (1999). *Ḥokūmat-e Velā'ī*, Tehran: Nay Publications.
- Muṭaḥharī, Murtaẓā (2011). *Kolliyāt-e 'Ulūm-e Islāmī (Section 4: Mysticism)*, Vol. 14, Tehran: Ṣadrā Publications.
- Malekīān, Moṣṭafā (2014). "On the Good Deed of a Monotheist and Critique of Ibn 'Arabi", in *Bā Qāfeleh-ye Shog (Festschrift for Dr. Moḥammad 'Alī Movaḥḥed)*, edited by Moḥammad Ṭāher Khosrowshāhī, Tabriz.
- Montazerī, Āyatollāh Ḥosayn 'Alī (2003). "The Open Chapter of Ijtihād", in *Andar Bāb-e Ejtehād*, edited by Sa'īd 'Adālat-Nejād, Tehran: Ṭarḥ-e now.
- Movaḥḥed, Moḥammad 'Alī (2006). *Fuṣūṣ al-Ḥikam (Persian translation, introduction)*, Tehran: Kārnāmeh Publications.
- Vakīlī, Moḥammad Ḥasan (2019). *Muḥyī al-Dīn: The Pure Shi'a*, Mashhad: Institute for Strategic Studies of Islamic Sciences and Culture.
- Let me know if you need a specific format (e.g., Chicago, APA, and MLA) or further assistance.





وب سایت مجله

# دوفصلنامه علمی جاویدان خرد

دوره ۲۲ - شماره دوم - پیاپی ۴۸



شایای الکترونیکی: ۶۱۴۰-۲۶۷۶

## ابن عربی: جایگاه و اهمیت او در ایران

شهرام پازوکی 

سردبیر و استاد فلسفه و عرفان موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

علمی - پژوهشی



### چکیده

این نوشتار به بررسی جایگاه منحصر به فرد محی الدین ابن عربی، ملقب به «شیخ اکبر»، در فضای فکری و عرفانی ایران، به ویژه ایران معاصر، می پردازد. ابن عربی تأثیرگذارترین عارف در جهان اسلام و به ویژه ایران بوده است، به طوری که آثار او مرزهای آرای متفکران بسیاری را درنوردیده و فیلسوفان، متکلمان و فقیهان بسیاری را تحت تأثیر قرار داده است. به همین جهت، در حالی که گروهی شأن او را تا حد لقب «محی الدین» بالا برده اند، گروهی دیگر وی را به تخطئه و حتی کفر متهم کرده و «ممیت الدین» نامیده اند.

پذیرش گسترده ابن عربی در ایران را می توان در مقایسه با هم وطن و معاصر او «ابن رشد» بهتر دریافت؛ در حالی که تفکر عقلی مشرب ارسطویی ابن رشد در غرب جهان اسلام (اندلس) ریشه دواند و از تمهیدات ظهور مدرنیته در غرب شد، در ایران ابن تفکر شهودی - عرفانی ابن عربی بود که با سنت های شیعی و فلسفه صدرایی گره خورد. شارحان بزرگی همچون سید حیدر آملی و شاه نعمت الله ولی تلاش کردند موافقت آموزه های او (مانند وحدت وجود و انسان کامل) و تعالیم باطنی شیعی را نشان دهند و حتی آن را شرح و بسط دهند.

این مقاله همچنین به نقدها و چالش های پیرامون ابن عربی می پردازد که در چهار دسته کلی تقسیم می شوند: ۱. انتقادهای دینی (مواردی نظیر وحدت وجود و ایمان فرعون هنگام مرگ)؛ ۲. انتقادهای کلامی و فقهی شیعه (کلامی مانند عدم اعتقاد به عصمت انبیا و شیعه ستیزی و فقهی مثل جواز تکتف در نماز)؛ ۳. انتقادهای ادبی و روشنفکری معاصر (مثل اتهام انتحال، زبان مبهم و خیال پردازی)؛ ۴. انتقادهای سیاسی (ارتباط آموزه ولایت او با نظریه ولایت فقیه در دوران معاصر). اکثر دسته سوم و چهارم این انتقادات جدید و مربوط به ایران معاصر است و همین دسته است که در این مقاله مورد بررسی و نقد قرار می گیرد.

در نهایت، نویسنده مقاله تأکید می کند که فهم ابن عربی نیازمند آشنایی با منطق درونی و زبان نمادین عرفانی، و همسخنی با اوست. آرای ابن عربی و زبان بیان او را نمی توان براساس تفکر مدرن سنجید و درباره اش داوری کرد. نگاه وی به زبان کاملاً برخلاف فیلسوفان تحلیلی است. به هر تقدیر ابن عربی صرفاً یک شخصیت تاریخی نیست، بلکه حضور او در ادبیات، هنر، فلسفه و حتی سیاست معاصر ایران همچنان زنده و چالش برانگیز است.

**کلیدواژه ها:** ابن عربی؛ شارحان و منتقدانش، عرفان و فلسفه تحلیلی، نقد ادبی و سیاسی آثارش، ابن عربی و ادب فارسی، همسخنی با ابن عربی.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۰۷ - تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۲/۰۷ - تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۲۵ - تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۲/۱۳

□ پازوکی، شهرام (۱۴۰۴) ابن عربی: جایگاه و اهمیت او در ایران، **جاویدان خرد**، ۴۸ (۲)، ۹ - ۲۲.

Doi: <https://doi.org/10.22034/iw.2026.584768.1890>

This is an open access article under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0  
<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0>



ابن عربی بی هیچ تردیدی پر نفوذترین عارف در جهان اسلام به خصوص در ایران است. جایگاه وی در عالم اسلام آن چنان رفیع است که غالب عالمان مسلمان، از فیلسوف و متکلم و حتی فقیه، خود را بی نیاز از خواندن آثارش ندیده‌اند و چون به اثبات یا انکار و اشکال تحت تأثیرش قرار گرفته‌اند، احیاناً مجبور شده‌اند که درباره آراء و عقایدش به رد و قبول اظهارنظر کنند یا سرگردان بمانند<sup>۱</sup>. گروهی به تجلیل و تعظیم او را ستودند تا آنجا که به "شیخ اکبر" یا "محبی الدین" ملقب شد و گروهی هم تخطئه و سرزنش، تقبیح و بلکه تکفیرش کردند تا آن حد که به جسارت "ممیت الدین" خوانده شد<sup>۲</sup>. گروهی هم در آرا و عقایدش حیران و متوقف مانده و تکلیف او را به خدا سپرده‌اند<sup>۳</sup>.

علمای ظاهری - به اصطلاح "علمای رسوم" - سنی او را به دلیل موافقت آموزه‌های اصلی اش با شیعیان، شیعی مذهب و رافضی و علمای ظاهری شیعه او را به دلیل مخالفت با بعضی اعتقادات شیعی و اقوالش، سنی و حتی ضد شیعه معرفی کردند. فهم آراء باطنی در برخی احادیث عرفانی منقول از ائمه که متضمن تعالیم اصولی شیعه، مثل موضوع ولایت و انسان کامل، هستند و مشایخ صوفیه به شرح و بسط آنها پرداخته‌اند، دشوار و بلکه ناممکن است. در این میان سهم و تأثیر آثار مشایخ ایرانی همچون سعدالدین حمویه تا شاه نعمت‌الله ولی و سید حیدر آملی<sup>۴</sup> کاملاً مشهود است.

اما بی هیچ تردیدی تأثیر تعالیم او و پیروانش بیش از همه بر تفکر عرفانی و حکمی و ادب فارسی - نظم و نثر - در ایران بود و از این حیث در کنار مولانا و مثنوی اش مقام و اعتبار یافت. شارحان اولیه فصوص - مثل قونوی، جندی، عراقی - همه ایرانی بوده‌اند و بیشترین شرح و تعلیقه بر فصوص را ایرانی‌ها نوشته‌اند که به نظر برخی محققان از قریب به ۱۳۰ شرح موجود عمدتاً به زبان‌های عربی، فارسی و ترکی، دست کم چهل شرح متعلق به مشایخ ایرانی است<sup>۵</sup>.

موطن ابن عربی غرب عالم اسلام یعنی اندلس بود ولی به شرق آن آمد. او خود می‌گوید قصدش در رفتن به شرق ناشی از دستور و امری است که در رؤیایی از عرش الهی می‌بیند. ابن عربی در شرق باقی ماند و اگرچه هیچ‌گاه به ایران نیامد ولی تعالیمش به واسطه وارثش قونوی به تدریج در طی یک قرن آن چنان در دل و جان مشایخ

۱. بنابر قول مرحوم استاد آشتیانی، هیچ کتابی در عالم اسلام به اندازه فصوص الحکم، مورد توجه و اقبال قرار نگرفته و شرح و تفسیر نشده و در تأیید و قبول مسائل آن و رد و اشکال بر آن بحث نشده. به نظر وی، از این حیث فقط کتاب تجرید الاعتقاد خواجه نصیر طوسی است که بیش از فصوص بر آن شرح و تعلیق و تفسیر نوشته‌اند (مقدمه شرح فصوص الحکمة فارابی، آشتیانی سید جلال‌الدین، ص ۱۳). مرحوم استاد مطهری نیز در این باره می‌گوید هیچ‌کس به اندازه محیی‌الدین درباره‌اش متناقض اظهار نظر نشده است. بعضی او را ولی کامل و قطب الاقطاب می‌خوانند و بعضی دیگر تا حد کفر تزلزلش می‌دهند. گاهی "ممیت‌الدین" و گاهی "محبی الدین" می‌خوانند (کلیات علوم اسلامی، مرتضی مطهری، بخش چهارم: عرفان، ج ۱۴، انتشارات صدرا، تهران، ۱۳۹۰).

۲. عثمان یحیی در مقدمه تصحیح خویش و هانزی کرین از شرح فصوص سید حیدر آملی، به نام نص النصوص فی شرح الفصوص (تهران، انستیتو ایران و فرانسه، ۱۳۵۴) صاحبان آرا و فتاوی را که تا زمان او درباره فصوص شده است به ترتیب تاریخی از قرن هفتم تا نهم ذکر کرده و در مجموع از ۱۳۸ تن از علمای اهل سنت که در جرح کتاب فصوص و صاحب آن نظر داده‌اند و از ۴۲ نفر که از قرن هفتم تا قرن یازدهم هجری در دفاع و تعدیل فصوص و صاحب آن سخن گفته‌اند، نام می‌برد.

۳. این تقسیم بندی‌ای است که در کتاب مشروح و جامع محیی‌الدین ابن عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی، مرحوم دکتر محسن جهانگیری (ج ۴، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۵) کرده است.

۴. صراحت آثار سید حیدر آملی در این باره بسیار برجسته است. او در کتاب جامع الأسمار و منبع الأنوار خویش پیوند بلکه اتحاد تصوّف و تشیع را اثبات کرده و در کتاب نصّ النصوص فی شرح الفصوص موافقت آرای ابن عربی را با معارف باطنی شیعه نشان داده است.

۵. مطابق اسامی نویسندگان شرح‌ها و تعلیقات بر فصوص الحکم که عثمان یحیی در مقدمه نصّ النصوص فی شرح الفصوص آورده است.



صوفیه ایران جای گرفت و آن را شرح و بسط و نشر دادند که قابل قیاس با هیچ عارف دیگر نیست. جایگاه ابن عربی و کتاب مشهور او فصوص الحکم در دل مشایخ ایرانی تصوف را می‌توان به نیکی از زبان شاه نعمت‌الله ولی شنید که خود در زمره مشاهیر بزرگان طریقت و عارفانی است که در آثارش از تعبیر و اصطلاحات ابن عربی فراوان استفاده کرده و سه رساله مختصر به زبان فارسی در شرح و تعلیقه بر فصوص الحکم و یک رساله در شرح ابیات آن نوشته است.<sup>۱</sup> او در نسبت معنوی خویش با شیخ اکبر می‌گوید:

کلمات فصوص در دل ما      چون نگین در مقام بنشست  
از رسول خدا رسید به او      باز از روح او به ما پیوست<sup>۲</sup>

در جای جای نوشته‌های عارفان و حکما و شاعران ایرانی می‌توان آثار و نشانه‌های ابن عربی را پیدا و پنهان یافت. از این جهت، شاید بتوان او را با فیلسوف معاصر و هم‌وطنش ابن‌رشد مقایسه کرد که ابن‌عربی او را در آستانه جوانی دیده و با هم گفتگویی کرده حتی در مراسم تشییع پیکرش به شرحی که خود می‌دهد شرکت کرده بود.<sup>۳</sup> ولی ابن‌رشد مورد اعتنای حکمای ایرانی قرار نگرفت.

نکته مهم آن‌که نوع تفکر ابن‌رشد چنان بود که در غرب ماند و تخمش کاشته شد و شرح و بسط داده شد و در سیر فلسفه در غرب تأثیر بسیار گذارد چنانکه مکتبی در اروپا در قرون وسطای متأخر به تبع آرای او و شاگردانش به نام مکتب "ابن‌رشدی‌های لاتین"<sup>۴</sup> حاصل شد و این خود از معدّات پیدایش تفکر مدرن<sup>۵</sup> گردید؛ اما هیچ تأثیری در سیر حکمت و فلسفه در ایران نداشت، چون به طبع و مذاق فکری ایرانیان خوش نیامد تا آن‌جا که فیلسوفی مثل ملاصدرا که به متفکران بسیاری در عالم اسلام، به تلویح یا تصریح، اشاره و به آن‌ها استناد می‌کند، هیچ جایی در نظام فلسفی‌اش برای ابن‌رشد قائل نشد و اشاره صریحی به او نکرد و ذکری از او در میان نیاورد، ولی تعالیم و آرای ابن‌عربی و شاگردانش آن‌چنان در آراء ملاصدرا اثر کرد که می‌توان ملاصدرا را شارح و مبیین و مفسر فلسفی آرای عرفانی ابن‌عربی انگاشت.

همین رونق فکری و عمق تعالیم عرفانی ابن‌عربی موجب شد که همواره در معرض رد و طعن و جرح آرا و آثار و طریقه فکری‌اش قرار گیرد. انتقادات و اعتراضاتی که بر ابن‌عربی و آثارش شده چند نوع است و بیشتر عمومی و برخی به طور خاص از جانب علمای شیعه و بر وفق آن مذهب است، که در اینجا به اهمّ آن‌ها اشاره می‌شود:

۱. انتقادهای دینی مثل: قول به وحدت وجود، حلول و اتحاد، وحدت ادیان، تفضیل ولایت بر رسالت، ایمان فرعون به هنگام مرگ، نجات جمیع ملل از عذاب و انقطاع عذاب.
۲. انتقادهای کلامی شیعی مثل: اعتقاد به جبر، عدم اعتقاد به عصمت انبیاء، به‌طور خاص نوح و ابراهیم.
۳. انتقادهای مذهبی شیعی مثل: شیعه‌ستیزی و اشعری بودن.

۱. رساله‌های حضرت سید نورالدین شاه نعمت‌الله ولی، به سعی دکتر جواد نوربخش، ج ۴، ۲، تهران، خاتمه نعمت‌اللهی، ۱۳۵۷، ص ۴۳۷.

۲. همان، ص ۴۳۷.

۳. ابن عربی، محمد بن علی، الفتوحات المکیة، بی تا، ج ۴، بیروت: دار صادر، ج ۱، ص ۱۵۴ - ۱۵۳.

4. Latin Averroists

3. modernity

۴. انتقادهای فقهی شیعی: عجیب‌تر از همه، عدم رعایت ظواهر شرع. رفتار خلاف احکام شرع مطابق مذهب جعفری مثل: جواز گفتن آمین بعد از خواندن سوره حمد یا جواز تکتف (قرار دادن دست روی دست در نماز).

این‌گونه نقدها جدید نیست و از قدیم از جانب مخالفان تصوف و عرفان به‌طور مطلق و عام، هم از جانب علمای سنی و هم شیعه، فراوان گفته و نوشته شده است، و البته در پاسخ به آن‌ها، به‌خصوص نقدهای دینی و مذهبی نیز رساله‌ها و کتاب‌های بسیاری در عالم اسلام و در چند دهه اخیر در ایران نیز، پس از انقلاب، به جهات فضای دینی حاکم و رونق یافتن نسبی آثار ابن عربی هم در حوزه و هم دانشگاه نوشته و بعضاً گفته شده<sup>۲</sup> این نقدها عموماً هر یک برگرفته از دیگری است و ظاهراً مقصود اصلی برخی منتقدان فقط نقد و حذف او از فضای تفکر دینی ایران بوده است. اما ایرادها و نقدهای جدیدی که بیشتر از جانب غیر علمای دین در چند دهه اخیر - عمدتاً ادیبان و برخی از روشنفکران در ایران که عموماً گونه‌ای علاقه عرفانی و البته بیشتر ادبی به ادب فارسی و هنر در ایران دارند- عنوان شده، به این قرار است<sup>۳</sup>:

۱. نقل، اخذ و اقتباس اقوال دیگر عارفان بدون ذکر منبع (انتحال) مثلاً از کتاب احیاء علوم الدین غزالی.
۲. تأویلات بی‌مبنا و متکلفانه بدون ضابطه. البته این ایراد را پاره‌ای از قدما نیز گفته بودند.
۳. اخذ واقعیت‌های وجودی از واقعیت‌های زبانی مثل تسمیه کلمه انسان به انسان به دلیل نسیان و فراموشکاری در سرشت وی.
۴. خیال پردازی‌های فراوان به عنوان مکاشفات از قبیل دیدن پیامبر در مبشره‌ای که کتاب فصوص را به او دادند و عدم اقامه دلیل بر صحت و صدق منطقی آنها.
۵. فقدان شور و حال عرفانی
۶. ضد و نقیض‌گویی‌ها و ناسازگار بودن مدعیات.
۷. مغلق‌نویسی و زبانی پر از رمز و ابهام
۸. حوزوی شدن قطع ارتباط با اصناف مردم و عوام الناس.
۹. انتقادهای سیاسی بدین قرار که کسانی که مخالف نظام سیاسی مبتنی بر نظریه ولایت فقیه در ایران معاصر هستند معتقدند که این نظریه چنانکه رهبر انقلاب آن را طرح کرده و مبنای حکومت در ایران قرار گرفته، مبتنی بر آموزه ولایت در آثار ابن عربی یا ملهم از آن بوده یا شده است<sup>۴</sup>. این مطلب را بعضی علمای سلفی نیز به نحوی دیگر گفته و سعی کرده‌اند پیوند فکری تعالیم صوفیه به ویژه آرای ابن عربی و آموزه ولایت در آثار او را با مفهوم ولایت فقیه نشان دهند<sup>۵</sup>. به نظر این گروه مخالفان سیاسی ابن

---

۱. قدیمی‌ترین و تدریجی‌ترین نقدها را فقیه مشهور ابن تیمیه (۶۶۱-۷۲۸) نوشته است. او در آثارش حتی ابن عربی را متهم به کفر و زندق کرده است.

۲. از میان این پاسخ‌ها برای مثال می‌توان از کتاب محی الدین شیعه خالص نوشته حجت الاسلام محمد حسین وکیلی (مؤسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلامی، مشهد، ۱۳۹۸) نام برد که یک دفاعیه حوزوی است و از کتاب جدال با مدعی نوشته دکتر حسین غفاری (انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۹۱) یاد کرد که یک تالیف دانشگاهی است. موضوع اصلی هر دو کتاب رفع برخی شبهات وارده بر آرای ابن عربی و بیش از همه اثبات تشیع او است.

۳. مجموعه گزیده این انتقادات را می‌توان از جانب آقایان دکتر محمد علی موحد نصر الله پورجوادی مصطفی ملکیان در گزارش شب ابن عربی (بخارا، شماره پی در پی (۶۲، ۱۳۸۶) دید. آرای هر یک از این منتقدان را به صورت جداگانه و منفرد نیز می‌توان در آثارشان مثلاً مقدمه ترجمه فارسی فصوص الحکم، محمد علی موحد و صمد موحد و در چند اثر از دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی و پژوهش‌های عرفانی، نصر الله پورجوادی و در مقاله مصطفی ملکیان به نام «در حسن کار موحد و نقد ابن عربی» در کتاب با قافله شوق، ارج‌نامه دکتر محمدعلی موحد، به اهتمام محمد طاهری خسروشاهی، تبریز، ۱۳۹۳، ص ۹۵۷-۹۶۸ یافت.

۴. در این باره می‌توان به آثار عرفانی رهبر انقلاب که به سبک پیروان ابن عربی است مثل تعلیقات وی بر فصوص الحکم و مصباح الانس اشاره کرد؛ همچنین در نامه‌ای که به گوریاجف رهبر وقت شوروی می‌نویسد و به او توصیه کند که متوجه خدا و معنویت شود و در این باره تحقیق کند و از او دعوت می‌کند که آرای فیلسوفان مسلمان مثل فارابی و ابن سینا و کتابهای عارفان به خصوص ابن عربی را بخواند.

۵. نمونه اخیر این تلاش‌ها در کتاب العلاقة بین الصوفیه والامامیه، تألیف زیاد بن عبدالله الحمام (الریاض، ۱۴۳۲ ه. ق) مشهود است. در موضوع تأثیر ابن عربی



عربی، تحقق آموزه ولایت آن طور که از آرای ابن عربی درست یا غلط برآمده و شرح و بسط داده شده، مانع تحقق دموکراسی و جمهوریت حقیقی در ایران معاصر شده است.<sup>۱</sup>

در اینجا به اجمال به بررسی این انتقادات و اصولاً ناموجه بودن طرح آنها می‌پردازیم؛ با این سؤال اساسی آغاز می‌کنیم که آیا می‌توان با مبانی و مبادی یک تفکر، لوازم، قلمرو و حوزه مربوط به آن، تفکری دیگر با مبانی و مبادی متفاوت و بلکه کاملاً مخالف آن مورد بررسی قرار داد و اجزایش را به درستی دریافت، سنجید و درباره اش قضاوت و حکم صحیح صادر کرد؟ مثلاً با اصول و مبانی کلامی درباره آرا عارفان داوری کرد و با استناد به برخی مطالب آنها و بدون توجه به کلیت، اصول و لوازم افکارشان بزرگانی همچون مولوی یا ابن عربی را اشعری خواند؟ چنانکه برخی بزرگان مشهور از متکلمان و ادبای معاصر به خطا چنین گفته‌اند. در حالی که مذهب اشعری قسمی از اقسام علم کلام است و مبانی تفکر ابن عربی، عرفانی است، لذا اختلاف اصولی با مبانی اندیشه‌های کلامی دارد. تصوف یک مذهب کلامی نیست که به صرف برخی شباهت‌های ظاهری تعالیم عارفان با اقوال اشاعره ایشان را اشعری بخوانیم.

یا این‌که آیا موجه است که بر اساس مبانی فکری برخی فیلسوفان مدرن، عمدتاً مکتب فلسفه تحلیلی،<sup>۲</sup> به سادگی و به قطع و یقین، قائل شد که نمی‌توان از الفاظ و کلمات، واقعیت وجودی استخراج کرد و چنین کاری را یک نوع مغالطه انگاشت؟ حال آنکه فلسفه‌های نوع تحلیلی، معارضان و مخالفانی جدی هم در میان دیگر جریان‌های فلسفه مدرن غرب مثل فلسفه قاره‌ای<sup>۳</sup> دارد که فهم و تعریفشان از زبان به گونه‌ای کاملاً متفاوت است، حتی پاره‌ای از آنان میان کلمات و مدلول‌شان قائل به دلالت ذاتی هستند نه اعتباری.

این مسأله از مسائل قدیمی‌ای است که افلاطون در دو هزار سال پیش در رساله کراتیلوس خویش آن را طرح کرده است. در دوره مدرن نیز اصحاب جدید هرمنیوتیک در غرب توجه و تعریفی مغایر با فیلسوفان تحلیلی از زبان دارند. لذا نمی‌توان صرفاً از منظر یک مکتب فلسفی غربی مدرن درباره قول عارفان فتوا صادر کرد، به آن نگرست و از

اعم از رد و قبول - در جریان‌های سیاسی دینی می‌توان به مورد شبه قاره هند اشاره کرد که یک جریان سیاسی اسلامی با تکیه بر مخالفت با برخی آرای ابن عربی شکل گرفت. به این شرح که گروهی از طریقه صوفیه نقشبندی به استاد به آثار شیخ احمد سرهندی در مخالفت با برخی آرای ابن عربی و از همه مهم‌تر قول به وحدت وجود و در نتیجه نگاه جامع او به ادیان کوشیدند نوعی ناسیونالیسم اسلامی ابتدا در هند و سپس پاکستان را - به خصوص در مقابله با حاکمیت بریتانیا و پیروان دین هند و بنیان‌نهند و بدین ترتیب هویت ایدئولوژیک اسلامی خود را بر این اساس تعریف کنند. به نظر آنان اندیشه وحدت در آثار ابن عربی حاکی از همه نیروهایی بود که هویت اسلامی را از درون و بیرون تهدید می‌کرد چرا که پیروان آن با تخفیف شریعت و پیروی از تعالیم غیر اسلامی موجب انحطاط تمدن اسلامی شدند. بنگرید: Chittick, William, "Wahdat-al Wujūd in India", *Ishraq, Islamic Philosophy Yearbook*, Moscow, No.3, p. 39, 2012.

۱. این مدعا را دکتر محسن کدیور از یک منظر و دکتر سید جواد طباطبایی از منظری دیگر وارد کرده و شرح و بسط داده‌اند. دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی نیز به آن اشاره کرده است. اما جالب توجه انتقاد سیاسی ایدئولوژیک دینی بی سابقه‌ای است که در فضای حوزوی در چند سال اخیر گفته شده و موجب شگفتی گردیده و آن این است که ابن عربی در اصل یک یهودی قبالی مذهب بوده که در لباس یک مسلمان افکاری را در میان مسلمانان اشاعه داده که موجب تخریب روح مبارزه در مسلمانان و سلطه‌پذیری آنان در مقابل حمله صلیبیون و مغولان شده و به اصطلاح سیاسی مؤلف کار او یک جنگ نرم بوده است. مرتضی رضوی، فصلنامه سمات، سال دوم شماره ۶، پاییز و زمستان ۱۳۹۰ مؤلف صاحب کتابی در رد تعالیم و آرای ابن عربی به نام محی الدین در آئینه فصوص در دو جلد است که به زعم خود در آن ۲۱ دلیل در اثبات این مدعا خود آورده است.

2. analytic philosophy

3. continental philosophy

دریچه‌ای که اصولاً به خانه فکری آنان راه ندارد و مورد بحث و مناقشه خود فیلسوفان است وارد آن شد، و با مباحث بسیاری که مدتهاست درباره زبان دینی یا زبان عرفانی طرح می‌شود، غافل و یابی اعتنا بود. در تفکر عرفانی ابن عربی، برخلاف مبانی فکری فیلسوفان تحلیلی، زبان در صورت ظاهرش وسیله انتقال اندیشه‌ها و بیان مافی الضمیر است ولی در حقیقت، شأنی الهی دارد و مجلای هستی و مقام به ظهور آوردن آن است. فعلی است که شأن تکوینی دارد و مطابق امر «کن فیکون» موجودات را به ظهور می‌آورد.<sup>۱</sup>

ضمن این که اصولاً باید پرسید آیا خود ابن عربی که خود در زمره نویسندگان بسیارنویس به زبان عربی فصیح به نثر و نظم است، این قدر زبان عربی نمی‌دانست که بفهمد چه نسبتی میان کلمه «انسان» با واژه «نسیان» است و آیا کلمه انسان می‌تواند از ریشه نسیان باشد، ابن عربی که خود شهرت بسیار در تأویل دارد، از مخالفان جدی تأویل به سبک متکلمان و فیلسوفان به صورت عدول از ظاهر آیه و لفظ است. چرا که آنان وقتی ظاهر آیات را مخالف عقول ناقص خود می‌بینند آن را تأویل می‌کنند. او نیز مثل مولانا تأویل‌های امثال معتزله را نکوهش کرده و نادرست می‌داند. اساس اشتقاق یا ریشه‌شناسی<sup>۲</sup> کلمات به نزد او نه بر مبنای مطالعات زبان‌شناسی علمی<sup>۳</sup> و احکام آن بلکه در چهارچوب نگرش و فهم عرفانی از انسان و ارتباط او با عالم و خدا است و مبتنی بر این آموزه است که میان عالم کبیر (کتاب الله آفاقی) و انسان به عنوان عالم صغیر (کتاب الله انفسی) و کتاب مکتوب الهی تطابق است<sup>۴</sup>؛ لذا ریشه‌شناسی کلمات به نزد او مبتنی بر «تأویل انفسی» آنها است و کشف و فتوحی است که در آن مشیر خدا است که بدون آن که عارف (مشار الیه) خواسته باشد به او اشاره می‌کند. به این دلیل ابن عربی واژه «اشاره» را در این مورد بر تأویل ترجیح می‌دهد تا با تأویل فیلسوفان و متکلمان اشتباه نشود.<sup>۵</sup> تأویل انفسی نیز سابقه‌ای طولانی در عرفان ادیان به ویژه ادیان ابراهیمی، مثلاً در آثار اریگنس<sup>۶</sup> مسیحی یا در طریق قبالة در دین یهود دارد.<sup>۷</sup>

چنانکه می‌بینیم این رأی هیچ نسبتی با مباحث زبان‌شناسی جدید ندارد و بلکه کاملاً با آن بیگانه است. با این حال او خود را هنوز مقید به شناختن ریشه کلمات، البته به سبکی که در اندیشه عرفانی او جا دارد، می‌داند؛ از این رو تأویل کسانی را که آنچنان در تأویل غرقه می‌شوند که به تناسب و ارتباط معنی با لفظ، نازل شده توجه نمی‌کنند، نکوهش می‌کند.<sup>۸</sup>

در سپهر اندیشه عرفانی، چه بپذیریم چه نپذیریم، مدعای اصلی عارفان این است که علم حقیقی کسی نیست، وهبی است، به کشف و شهود است، نه استدلال و احتجاج. ممکن است که کل این ادعا را بر اساس اندیشه‌های عقلی مشرب<sup>۹</sup> اعم از قدیم مثل معتزله و جدید (راسیونالیسم) یا فلسفه‌های تحلیلی و پوزیتیویسم منطقی<sup>۱۰</sup> باطل بدانیم، ولی راه به ترکستان

۱. مشابه این نظر را در ابتدای سفر تکوین در تورات می‌بینیم که در آن چنین آمده که خداوند پس از خلق آدم به او فرمود که جانداران را نام نهاد و به هر نام که آدم آنها را بخواند، همان شد. (کتاب مقدس، عهد عتیق باب دوم آیات ۱۹ و ۲۰).

2. etymology

3. linguistic

۴. به این دلیل است که در رشته جدید مطالعات ادیان - مثلاً در آثار میرچا الیاده این آموزه را نوعی نگرش دانسته و به نام «نگرش انسان - جهان‌گونه» (anthropocosmic vision) مصطلح کرده‌اند.

۵. الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۲۸۱ - ۲۸۰.

۶. Origen (حدود ۱۸۵-۲۵۴م)

۷. در آثار الهی‌دان مشهور معاصر رودلف بولتمن (Rudolf Bultman) نیز مسأله اسطوره‌زدایی (demythologizing) عهد جدید به عنوان تأویل وجودی (existential hermeneutics) که مشابه تأویل انفسی البته در چهارچوب کتاب وجود و زمان مارتین هیدگر و در طریق آرای وی است، مطرح می‌شود.

۸. الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۵۹۵ - ۵۹۴.

۹. بی‌جهت نیست که از قدیم عارفانی مثل ابن عربی و مولوی به کرات مشکلات و محدودیت‌های این نگاه عقل‌جزیی، مثل عقل معتزله را که در فهم حقایق و لطایف دینی پایش در گل فرو می‌رود گوشزد کرده‌اند.

10. logical positivism



سردرگمی می بریم اگر بخواهیم با مبانی این فلسفه ها اقوال و اشارات عارفان را بفهمیم و بسنجیم. با این کار و از این منظر است که آنها را مهمل و بی معنی و ضد و نقیض گویی منطقی و مثلاً - چنانکه برخی منتقدان گفته اند - از سنخ خیال پردازی های موهوم می پنداریم و توجه نمی کنیم که اصولاً این ضد هم گویی های ظاهری و جمع آنها - مثلاً در جمع تزییه و تشبیه خداوند - لازمه تفکر عرفانی در همه ادیان و کتب مقدسه است و همین است که "حیرت" آورد و حیرت در تفکر عرفانی کمال اندیشه دینی است.

در تعالیم عرفانی بر آنند که فهم باطنی قرآن خود نوعی الهام است و ابن عربی در فتوحات تصریح می کند: «تزیل الكتاب من الله على أنبيائه كان تزیل الفهم على قلوب بعض المؤمنين»<sup>۱</sup> تزیل کتاب بر قلوب انبیا از خدا همانگونه است که تزیل فهم بر قلوب بعض مؤمنین.

بر مبنای تعالیم عرفانی قابل فهم و قبول است که این سخن ابن عربی را در ابتدای فصوص الحکم بپذیریم و آن را غیر ممکن ندانیم که می گوید پیامبر را در مبشّره «روایای صادقهای» دیده که کتاب فصوص را در دست داشته و به وی امر به نگارش و ارائه اش میکند تا مردم از آن بهره مند شوند. اما ناموجه است که از منظر روانکاوی فرییدی<sup>۲</sup> این قبیل الهامات و مشاهدات را از قبیل پندارهای موهوم قوه مختله و ساخته و پرداخته ذهن ابن عربی بدانیم و با این کار به قولی فریب ادعای ابن عربی را بخوریم.<sup>۳</sup> به یاد آوریم که این قول متضمن نفی نبوت انبیا و صدق دعوی آنها نیز می شود. ولی باید پرسید که آیا اصولاً صحت و صدق مکاشفات عرفانی اعم از نبوی و ولوی از جنسی هست که بتوان آنها را با دلایل منطقی رد یا اثبات کرد؟

همچنین ناموجه است که نقل و اقتباس ابن عربی اقوال دیگران را بر مبنای نگرش اندیشه نقد تاریخی<sup>۴</sup> انتحال بدانیم و توجه نکنیم که اصولاً در میان گذشتگان ما این گونه نقل قول های بی ذکر نام نویسنده امری ناپسند و سرقت ادبی تلقی نمی شده و کاملاً مرسوم بوده؛ چرا که بیش از گوینده کلام به خود آن کلام می نگریستند و هم سخن با گوینده اولی می شدند و از زبان خود همان را می گفتند؛ ضمن این که اظهار خود برای کسب شهرت یا منزلت علمی لااقل برای عارفان معنی نداشته نمونه های بسیاری از این کار را در متون مختلف اعم از فقهی کلامی و فلسفی مثلاً در آثار ملاصدرا می توان شناسایی کرد.

در مورد مغلق نویسی و مبهم نویسی ابن عربی در مقابل ساده نویسی قدمای عارفان و مشایخ صوفیه نیز پیش تر کسانی چنین سخن گفته اند ولی آن را اسرار نویسی دانسته اند؛<sup>۵</sup> اما آنچه اکنون گفته می شود از نگاه فرمالیسم ادبی است که بر آثار ابن عربی خرده گرفته می شود؛ همچنین فراموش نکنیم که اولاً سبک و انگیزه نگارش عارفان ربطی به جایگاه عرفانی و صحت یافته های آنان ندارد و نمی توان یکی را برحسب دیگری سنجید. ثانیاً مخاطب ابن عربی و تابعانش خواص اهل علم و عرفان بوده نه همه اصناف مردم از اهل حرفه و کسب. در قیاس با آثار ابن عربی در مثنوی مولانا که جنبه تعلیمی و ارشاد عرفانی دارد، می بینیم که چگونه همگی اصناف مردم از اهل حرفه و کسب تا فقیه و متکلم و فیلسوف و دانشمند مخاطب او بوده اند.

بر همین اساس می توان درباره نقد منتقدان مبتنی بر قطع ارتباط عرفان ابن عربی با عامه مردم نظر داد و صحت آن را

۱. الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۲۸۰ - ۲۷۹.

2. psychoanalysis

۳. عبارت دکتر پورجوادی در "گزارش شب ابن عربی"، بخارا، ص ۱۱۹.

4. historical criticism

۵. این سخن به خصوص در مورد کتاب فتوحات مکیه گفته شده چنانکه در مناقب العارفین شمس الدین احمد افلاکی آمده بعضی علمای اصحاب مولانا در باب کتاب فتوحات مکی چید چیزی می گفتند که عجب کتابی است که اصلاً مقصودش نامعلوم است و سر حکمت قائل نامفهوم (مناقب العارفین، ج ۱، به کوشش تحسین یازجی تهران دنیای کتاب ۱۳۶۲، ص ۴۷۰).

سنجید. این شبهه وقتی ایجاد می شود که توجه نکنیم عامل و واسطه ارتباط عارفان با مردم همواره طریقت های صوفیه بوده و پیروان ابن عربی و شارحان آثارش عموماً اهل طریقت بوده اند و هیچ یک نظر عرفانی را از عمل جدا نمی کردند. نمونه بارز آن شاه نعمت الله ولی است که در آثارش هم دل و هم زبان با ابن عربی است ولی در عمل مرشد طریقت و راهنمای سالکان از همه صنف و حرفه در طریقه منسوب به وی است.<sup>۱</sup>

اصولاً مقایسه ابن عربی با مولانا و یکی را در مقابل دیگری یا بزرگتر کردنش که متأسفانه در ایران معاصر متداول شده نیز حاصل عدم درک صحیح اندیشه عرفانی و همین نگاه صورت بین ادبی است که دو طریق سلوک و در نتیجه دور راه بیان لطایف عرفانی - یعنی سلوک بر طریق معرفت ابن عربی و سلوک بر طریق محبت مولانا- را که در عالم خود عارفان هیچ جایگاهی ندارد، مقابل هم می نهد. در هم دلی این دو عارف بزرگ هم همین بس که فراموش نکنیم بیشترین شرح های مثنوی مولانا با استفاده از آراء ابن عربی و به زبان و بیان پیروان او نوشته شده است. با توجه به این نکته در مورد این ایراد که شور و حالی در آثار و احوال ابن عربی نیست نیز می توان قضاوت کرد. تردیدی نیست که شور و حال موجود در دیوان کبیر و مثنوی مولانا قابل قیاس با فصوص الحکم ابن عربی یا فتوحات مکیه او نیست ولی اینها چنانکه پیشتر گفته شد، دو سبک مختلف آثار مکتوب عرفانی است که ممکن است در یک نویسنده عارف جمع شود، مثلاً عبد الرحمان جامی از یک جانب هم نویسنده شرح کامل فصوص الحکم به زبان عربی است و هم نویسنده لویح که به نثر فارسی مسجع و بر حسب آرای ابن عربی است. ولی از جانب دیگر او شاعری خوش ذوق است. و نویسنده مثنوی هفت اورنگ متضمن داستانهای پرشور عاشقانه که عمدتاً به شیوه های نظامی گنجوی سروده شده است.

نمونه دیگر فخرالدین عراقی از پیروان فکری ابن عربی است که به گفته جامی به صحبت قونوی رسید و نزد او فصوص الحکم استماع می کرد و در همان اثنا کتاب لمعات را می نوشت. چون قونوی آن را دید، گفت: «سر سخن مردان آشکار کردی و لمعات به حقیقت لب فصوص است»<sup>۲</sup>. در حالی که لمعات کتابی به فارسی شیرین و عاشقانه است و عراقی خود در مقدمه آن گوید که در بیان مراتب عشق بر سنن سوانح غزالی املا شده است<sup>۳</sup>. به عبارت دیگر سخن عشق و سخن معرفت، نه ضد یکدیگر، بلکه هر یک آینه دیگری می شود.

اصولاً نسبت زبان فارسی با عرفان و تصوف اسلامی و قرابت میان این دو به گونه ای متفاوت از نسبت زبان عربی با آن است. در عین حال نمی توان غافل از این بود که ابن عربی صاحب دیوان ترجمان الأشواق است که اشعاری عاشقانه و تغزلیاتی عارفانه قریب به غزلیات حافظ را در بر می گیرد و این اشعار شاید برای عرب زبانان همان شور و حال خواندن مثلاً غزلیات حافظ را برای فارسی زبانان داشته باشد<sup>۴</sup>.

و بالاخره در مورد شبهه مبتنی بر اینکه آموزه ولایت منشأ عدم تحقق دموکراسی در ایران شده است، در این رای توجه نشده که ولایت به عنوان باطن رسالت جوهره و لب تفکر عرفانی است و به هیچ وجه ربطی به ولایت به معنای

۱. عامل اصلی ایجاد این شبهه در ایران جدا کردن و حتی مخالف دانستن عرفان از تصوف است که از زمان صفویه آغاز شد و به تدریج تا امروز به دلایل متفاوت گسترش یافت به گونه ای که واژه عرفان به تدریج دال بر موضوعی علمی و درسی و به اصطلاح حوزوی پنداشته شد و عارف کسی که آن را با درس و بحث متون و آثار عموماً مکتب ابن عربی آموخته است و به موازات آن عرفان عملی هم مجموعه ای از دستورات اخلاقی، با این مقدمات دو واژه عرفان نظری و عرفان عملی متداول شد. در این باره بنگرید به فصل «عرفان نظری و نسبت آن با اجتماع» در کتاب نظری به عمل، پازوکی، شهرام، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۵.

۲. تذکره میخانه، ملا عبد النبي فخر الزماني قزوینی به کوشش احمد گلچین معانی، ج ۷ اقبال، ۱۳۹۰، ص ۳۷.

۳. لمعات، فخرالدین عراقی، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی نشر مولی تهران، ۱۳۶۳، ص ۴۵.

۴. این قول را که در آثار ابن عربی شور و حال عرفانی دیده نمی شود می توان در میان پاره ای شرق شناسان از جمله لونی ماسینیون نیز دید. به نظر ویلیام چیتیک، او که یکی از همدل ترین محققان غربی در حوزه تصوف بوده وقتی اندیشه جایگزینی وحدت شهود به جای وحدت وجود را به زبان و بیان شیخ احمد سر هندی شنید «دید که می تواند آن را مؤید احساس غیر همدلانه خود نسبت به ابن عربی بداند. برداشت او این بود که ابن عربی هیچ بینشی به جنبه تجربی تصوف نداشت و این همان جنبه است که مفهوم وحدت شهود به نیکی می تواند معرف آن باشد. در نگاه ماسینیون، ابن عربی راه غوطه ور شدن معنویت تصوف در میراث یونانی و تبدیل عرفان حقیقی به فلسفه را هموار کرد».

(Chittick, Op. cited, P. ۳۹-۴۰. (رک: ۴۰-۳۹))



حکومت که در نظریه ولایت فقیه آمده ندارد و در خود کتاب ولایت فقیه به این تفاوت تصریح شده است.<sup>۱</sup> ولایت به اصطلاح ابن عربی، حیث یلی الحقی نبی است و رسالت حیث یلی الخلقی او و این دو هر یک شئون و لوازم خاص خود را دارد. لذا از منظر عرفانی اصلاً نمی توان رابطه و نسبتی میان این دو مدلول ولایت و در نتیجه طرح مسئله دموکراسی در ذیل ولایت عرفانی یافت و فقط با یک نگرش و ملاحظات نامربوط سیاسی مدرن می توان به این نتیجه رسید. البته بی تردید استفاده از ولایت عرفانی در ولایت سیاسی به عنوان یک ابزار و تحریف آن به صورت ایدئولوژیک، خطا و در واقع سوء فهم و سوء استفاده از آن است و باید از مخاطرات حاصل از آن جداً غافل نبود.<sup>۲</sup>

### حاصل سخن

آنچه گفته شد به هیچ وجه به معنای نفی نقد و بررسی آرای ابن عربی نیست؛ چرا که سابقه آن را در میان خود عارفان بزرگی مثلاً شیخ علاء الدوله سمنانی یا سید حیدر آملی می بینیم که در پاره ای عقاید مشهور، سمنانی بر تفسیر ابن عربی از مفهوم وحدت وجود و آملی بر خاتمیت ولایت، خرده گرفته اند. ایراد مشهور و قدیمی دیگری که سید حیدر آملی نیز با این که خود تأویل قرآن را عقلاً و نقلاً واجب می داند، بر دو عارف شهیر شیخ نجم الدین رازی و عبدالرزاق کاشانی می گیرد این است که چون از ضبط اصول و قواعد تأویل در تفسیر خویش غفلت می ورزیدند، اسبابی برای تنفر و برائت جستن از آنان فراهم شد.<sup>۳</sup>

سخن گوینده این مقال بر سر این است که بدون توجه به مبانی و مبادی آراء صاحبان یک نوع تفکر آن هم تفکر عرفانی که بسیار لطیف و عمیق و به دشواری دست یافتنی است بدون هم زبانی و انس با آن نمی توان از منظری کاملاً متفاوت و بلکه متغایر به نقد و ردش پرداخت آرای عارفی همچون ابن عربی را باید در منظومه فکری عرفانی و اصولش و با اعتنا به همه لوازم جوانب و شؤون آن سنجید و درباره اش نظر داد.

در مقدمه برخی شرح های فصوص الحکم، از جمله شرح سید حیدر آملی، شرایط خواندن این کتاب و فهم آن و شرایط واجدین صلاحیت خواندنش و دور نگهداشتن آن از اهلش ذکر شده و شیخ در آنجا می گوید: «پرداختن به این کتاب و شرح آن مشروط به مناسبت ذاتی میان او و صاحب کتاب است».<sup>۴</sup> و می افزاید صاحب کتاب پیامبر ﷺ است که مناسبت با ایشان از جمیع جهات محال است. بنابراین تنها مناسبت با نویسنده اش، شیخ اکبر، باقی می ماند که آن هم مشکل و در نهایت سختی است و اگر چنین مناسبتی امکان پذیر باشد جز برای افراد نادر میسر نخواهد شد.<sup>۵</sup> لذا هر کس نمی تواند بر اساس ظن خود به اسرار درون وی پی ببرد و درباره اش قضاوت کند.

یکی از منتقدان جدی ابن عربی پیشنهاد کرده بود که اگر گفته های او از زمره اسرار است باید گوش به توصیه ویتگنشتاین کرد که بهتر است سکوت میکرد. ولی ابن عربی در مقدمه فصوص می گوید که پیامبر ﷺ او را مأمور

۱. شرح تفاوت دقیق میان این دو مفهوم ولایت را می توان در کتاب حکومت ولایتی، محسن کدیور، تهران: نشر نی، ج ۳، ۱۳۷۸ (۱۳۷۸) یافت.

۲. خلط میان این دو و استفاده سیاسی از ولایت عرفانی مورد توجه و تذکر علمای بزرگ بوده است. از جمله می توان اشاره به تفاوتی کرد که آیت الله حسینعلی منتظری میان تقلید مقلد از مرجع فقهی و ارادت عرفانی به مرشد می کند و متذکر می شود که اولی در حوزه ولایت فقهی و دومی در حوزه ولایت عرفانی است: حسینعلی منتظری، فصل «باب مفتوح اجتهاد»، در کتاب اندر باب اجتهاد، سعید عدالت نژاد، طرح نو، تهران، ۱۳۸۲، ص ۴۷.

۳. المحيط الأعظم والبحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم، السید حیدر آملی، تصحیح و مقدمه موسوی تبریزی محسن، طبع ۴، قم، المعهد الثقافی نور علی نور، ۱۳۸۵ ش.

۴. نص الفصوص فی شرح الفصوص، ص ۳۳.

۵. نمونه بارز این افراد نادر شاه نعمت الله ولی است که در دو بیت پیشتر گفته خود، به این هم دلی و هم زبانی خویش با صاحب فصوص الحکم اشاره می کند.

به ابلاغ آن کرد. چه این قول او را بپذیریم، چه نپذیریم به گمان من بهتر و خردمندانه تر این بود که خود کسانانی هم که تفکر عرفانی این عربی را بر حسب برخی آرای فلسفه های مدرن تحلیلی ضد عقل و لذا نامفهوم و مهممل و غیر قابل قبول می دانند، به این توصیه گوش می کردند و درباره این موضوع سکوت اختیار می کردند و می گفتند چون آن را درک نمی کنیم، اظهار نظری هم نمی توانیم بکنیم.

## منابع

قرآن کریم.

عهد عتیق (کتاب مقدس)، سفر تکوین، باب دوم.

ابن عربی، محیی الدین، (بی تا) الفتوحات المکیه، جلد ۴، بیروت: دارصادر.

افلاکی، شمس الدین احمد، (۱۳۶۲) مناقب العارفین، به کوشش تحسین یازیچی، تهران: دنیای کتاب.

آشتیانی، سید جلال الدین، (۱۳۸۷) مقدمه بر شرح فصوص الحکمه فارابی، تحقیق محمد ملکی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

آملی، سید حیدر، (۱۳۵۴) نص النصوص فی شرح فصوص الحکم، تصحیح و مقدمه عثمان اسماعیل یحیی و هانری کرین، تهران: انستیتو ایران و فرانسه.

آملی، سید حیدر، (۱۳۶۸) جامع الاسرار و منبع الانوار، تصحیح و مقدمه عثمان اسماعیل یحیی و هانری کرین، تهران: انستیتو ایران و فرانسه، ج ۲.

آملی، سید حیدر، (۱۳۸۵) ش) المحيط الاعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم، با تصحیح و مقدمه موسوی تبریزی، قم: المعهد الثقافی نور علی نور.

بخارا، (۱۳۸۶) «گزارش شب ابن عربی»، شماره ۶۲، تهران.

جهانگیری، محسن، (۱۳۷۵) محیی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ج ۴.

الحمد، زید بن عبدالله، (۱۴۳۲ ه.ق) العلاقة بین المتصوفة و الامامية، الرياض.

رضوی، مرتضی، (۱۳۹۰) «نقد ابن عربی در آینه فصوص»، فصلنامه سمات، سال دوم، شماره ۶، پاییز و زمستان.

شاه نعمت الله ولی، سید نورالدین، (۱۳۵۷) رساله های حضرت سید نورالدین شاه نعمت الله ولی، به سعی جواد نوربخش، تهران: خانقاه نعمت اللهی.

عراقی، فخرالدین، (۱۳۶۳) لمعات، با مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی.

غفاری، حسین، (۱۳۹۱) جدال با مدعی، تهران: انتشارات حکمت.

قزوینی، ملا عبدالنبی، (۱۳۹۰) تذکره میخانه، به کوشش احمد گلچین معانی، ج ۷، تهران: انتشارات اقبال.

کدیور، محسن، (۱۳۷۸) حکومت ولایی، تهران: نشر نی.

مظهری، مرتضی، (۱۳۹۰) کلیات علوم اسلامی (بخش چهارم: عرفان)، ج ۱۴، تهران: انتشارات صدرا.

ملکیان، مصطفی، (۱۳۹۳) «در حسن کار موحد و نقد ابن عربی»، در کتاب با قافله شوق (ارج نامه دکتر محمدعلی موحد)، به اهتمام

محمدطاهر خسروشاهی، تبریز.

منتظری، آیت الله حسینعلی (۱۳۸۲) «باب مفتوح اجتهاد» در کتاب اندر باب اجتهاد، به کوشش سعید عدالت نژاد، تهران: طرح نو.

موحد، محمدعلی، (۱۳۸۵) فصوص الحکم، ترجمه فارسی، مقدمه، تهران: نشر کارنامه.

وکیلی، محمدحسن، (۱۳۹۸) محیی الدین شیعه خالص، مشهد: مؤسسه مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلامی.

Chittick, William (2012), "Wahdat-al Wujud in India", *Ishraq, Islamic Philosophy Yearbook*, No. 3, Moscow, (P. 39).