

مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهل و چهارم، شماره پیاپی ۸۸/۲
بهار و تابستان ۱۳۹۱، ص ۳۰-۹

دیدگاه‌های عبدالوهاب شعرانی درباره آراء محیی‌الدین ابن عربی*

دکتر علی اشرف امامی^۱

استادیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: imami@ferdowsi.um.ac.ir

محسن شرفایی مرغکی

کارشناس ارشد رشته ادیان و عرفان تطبیقی

Email: sharfa3700@yahoo.com

چکیده

عبدالوهاب بن احمد شعرانی (۸۹۸-۹۷۳ ق) را باید یکی از مهم‌ترین مدافعان محیی‌الدین ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸ ق) دانست. او کتاب‌های مهمی در دفاع از ابن عربی و تحت تأثیر او نگاشته است که از مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به *البیواقیات و الجواهر، الکبریة الأحمر و القواعد الکشفیة* و غیره اشاره کرد. شایان ذکر است شعرانی در این آثار با توجه به چارچوب تصوف شریعت‌مدارانه خود، سراغ عقاید ابن عربی رفته و آنچه را که به نظرش مخالف شریعت می‌آمده، دسیسه دشمنان ابن عربی دانسته و او را از آن‌ها مبرا کرده است؛ در بعضی موارد ابن عربی را به درستی از عقاید مانند حلول و اتحاد و توحید ابلیس و برتری ولایت بر نبوت مبرا داشته، اما نتوانسته است به خوبی او را از وحدت وجود و عقیده به خلود کفار و ایمان فرعون مبرا کند ولی با دفاعی که از او به عمل آورده، مانع طعن و تکفیر وی از طرف معاندانش شده است.

کلیدواژه‌ها: عبدالوهاب شعرانی، محیی‌الدین ابن عربی، *البیواقیات و الجواهر، الفتوحات المکیة*.

* تاریخ وصول: ۱۳۸۹/۲/۱۵؛ تاریخ تصویب: ۱۳۹۰/۸/۱.

۱ - نویسنده مسئول.

مقدمه

محبی‌الدین ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸ ق) را باید یکی از پایه‌های تصوف و عرفان اسلامی دانست که تأثیر فراوانی در جریان آن داشته است تا جایی که پس از وی مکتبی به عنوان مکتب ابن عربی پدید آمده است. پس از او شمار زیادی از متصوفه و حکمای اشراقی مجذوب آراء و دیدگاه‌های وی شده و به شرح و تعدیل آن‌ها پرداخته‌اند. او در حقیقت یکی از پر تألیف‌ترین متصوفه بوده است که صاحبان کتب اعلام، آثار فراوانی به او نسبت داده‌اند از جمله نبهانی با آوردن نامه‌ای از خود ابن عربی به کیکاووس اول تعداد آن‌ها را ۲۴۰ اثر (نبهانی، ۱/ ۲۰۲-۲۰۹) و شعرانی تعداد آن‌ها را حدود ۴۰۰ اثر دانسته‌اند (شعرانی، *اللباقیت و الجواهر*، ۸/ ۸)، بغدادی حدود ۴۷۵ رساله و کتاب از او نام برده است (بغدادی، ۲/ ۱۱۴-۱۲۱). از مهم‌ترین آثار او می‌توان به *الفتوحات المکیة*، *فصوص الحکم* و *تجلیات الالهیه* اشاره کرد. وی آراء منحصر به فرد خود را مخصوصاً در دو اثر اول بیان کرده و پس از او شارحان زیادی در پی شرح و بسط تعالیم او برآمده‌اند. با توجه به این که خود ابن عربی توجه زیادی به شریعت و پایبندی به کتاب و سنت داشته است عده‌ای تنها در پی دفاع از آراء و نظریات وی و هماهنگ نشان دادن آن‌ها با تعالیم قرآن و سنت کوشیده‌اند و هدفشان تنها دفاع از وی در برابر خیل معاندان او بوده است. شیخ مکی از جمله کسانی بوده است که در کتاب خود یعنی *الجانب الغریبی فی شرح مشککات الشیخ محبی‌الدین ابن عربی*، مهم‌ترین دیدگاه‌های جنجالی ابن عربی را ذکر کرده و به شرح و دفاع از وی پرداخته است. شعرانی (۸۹۸-۹۷۳ ق) را نیز باید از جمله مهم‌ترین مدافعان دانست. او یکی از صوفیان و عرفای نامدار مصر و دارای آثار فراوان در زمینه‌های مختلف از جمله تصوف و عرفان است. شعرانی دارای استادان زیادی در شریعت و طریقت بوده است که از مهم‌ترین استادان او در شریعت می‌توان از جلال‌الدین سیوطی و زکریای انصاری و امین‌الدین غمیری نام برد (شعرانی، *لطائف‌المنن*، ۱/ ۳۴). با این که سیوطی و انصاری بیشتر در فراگیری علوم در شعرانی مؤثر بوده‌اند، اما با این حال از دست آن‌ها خرقة گرفته است. او در تصوف نیز استادان فراوانی داشته است که در *طبقات کبری* ۸۷ نفر از آن‌ها را نام می‌برد؛ از مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به علی خواص، علی کازرونی، محمد مغربی، علی مرصفی، محمد سروی، ابراهیم کلشنی، نورالدین شونی، محمد شناوی و افضل‌الدین اشاره کرد. او از ۶ نفر اول خرقة دریافت کرده است و نزد آن‌ها تلقین ذکر یافته است، اما سه نفر دیگر تنها در پرورش روحی او مؤثر بوده‌اند. از مهم‌ترین شاگردان او می‌توان از محمد بن ترجمان و عبدالرئوف مناوی نام برد. شعرانی منسوب به سلسله شاذلیه

بوده و سلسله شعرانیه یا شعرایه را تأسیس کرده است (Winter, 'Trmingham, pp. 278- 279) و 9/316 الفاسی المغربی، (۱۳۱). وی در کتاب *لطائف‌المنن* از ۲۳ اثر خود (۴۳-۴۴) و بغدادی از ۵۰ اثر وی (۱/ ۶۴۱-۶۴۲)، خیرالدین زرکلی از ۳۰ اثر (۴/ ۱۸۰-۱۸۱) و در نهایت عبدالباری محمد داوود از ۸۹ اثر (شعرانی، *ردع‌الفقراء*، ۶۱-۶۶ مقدمه) منسوب به وی نام برده است. او در سه اثر مهم خود یعنی *الیواقیت و الجواهر، الکبریت‌الأحمر فی بیان علوم شیخ‌الاکبر و القواعد‌الکشفیه* به بیان سخنان ابن عربی از ابواب مختلف فتوحات پرداخته و سخنانی در تأیید و دفاع از او آورده و هدفش این بوده است که آراء و دیدگاه‌های ابن عربی را موافق شریعت نشان دهد و برای این کار بیشتر به سخنان خود او در فتوحات استناد کرده است هر چند به نظر می‌رسد در بعضی مواقع سعی در تبرئه ابن عربی دارد. در این مقاله سعی شده است با توجه به سه کتاب مهم شعرانی یعنی *الیواقیت و الجواهر، الکبریت‌الأحمر فی بیان علوم شیخ‌الاکبر و القواعد‌الکشفیه*، دیدگاه‌های عبدالوهاب شعرانی را درباره آراء ابن عربی از جمله عقیده به حلول و اتحاد و وحدت وجود، ایمان فرعون، توحید ابلیس، برتری مقام ولایت از نبوت و رسالت و خلود کفار در دوزخ بررسی کنیم.

تبرئه ابن عربی از اعتقاد به وحدت وجود و اتحاد و حلول

نظریه وحدت وجود در عرفان اسلامی در عین آنکه ویژگی خاص جهان‌بینی عرفانی است، سرگذشت پر فراز و نشیبی را طی کرده، چنانکه می‌توان آن را محور اصلی گرایش نیرومند و ویژه‌ای در جهان‌بینی عرفان اسلامی به شمار آورد. نخست باید به این نکته اشاره شود که خود ابن عربی هرگز اصطلاح وحدت وجود را به کار نبرده است. اما جامی (متوفی: ۸۹۸ ق) وی را قدوه قائلان به وحدت وجود و اسوه فائزان به شهود حق در هر موجودی نامیده است. اصطلاح وحدت وجود را احتمالاً نخستین بار ابن تیمیه (متوفی: ۷۲۸ ق) به کار برده او ابن عربی و صدرالدین قونوی را «اهل‌الوحدة» می‌نامد (خراسانی، ۴/ ۲۲۶-۲۸۴).

ابن عربی تعبیر گوناگونی دارد که نمایانگر گرایش وحدت وجودی اوست. وی وجود را اصل اصل‌ها و همان الله می‌داند و می‌گوید که حق (خدا) در دنیا پیوسته بر دل‌ها متجلی است، پس خواطر در انسان‌ها از تجلی الهی متنوع می‌شود، به گونه‌ای که جز اهل الله کسی از آن آگاه نمی‌گردد و آن‌ها می‌دانند که اختلاف صورت‌های ظاهر در این جهان و در آخرت، در همه موجودات چیزی نیست جز تنوع تجلی حق که آشکار است؛ زیرا او عین هر چیزی است. از دیدگاه ابن عربی جهان هستی و همه موجودات در آن، مظاهر و مجالی حق هستند، «جهان

چیزی نیست جز تجلی خداوند در صورت‌های اعیان ثابت‌ه که وجودشان بدون آن‌ها محال است و این تجلی بر حسب حقایق این اعیان و احوال آن‌ها متنوع می‌گردد و صورت می‌پذیرد (ابن عربی، فصوص‌الحکم، ۸۲). وی درباره آیه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ یعنی؛ «چیزی مانند او نیست» (شوری: ۱۱) می‌گوید: اگر این را بر نفی همانند بگیریم، بنا بر مفهوم و اخبار درست یقین می‌کنیم که خداوند عین اشیاء است. اشیاء محدودند هر چند حدود آن‌ها گوناگون باشد پس حق محدود به حدّ هر محدودی است، بنابراین هیچ چیز به حدود نمی‌آید، مگر آن که آن حدّ حق باشد. پس او در همه آنچه مخلوقات و مبدعات نامیده می‌شوند، ساری است و اگر چنین نبود، وجود درست نمی‌آمد. پس او (حق) عین وجود است (همان، ۱۱۱). ابن عربی بارها این عبارت را به کار برده که «و ما فی الوجود الّا هو» (در وجود جز او نیست) «و لیس فی الوجود الا الله» (در وجود جز خداوند نیست) در جای دیگر می‌گوید: برترین نسبت‌های الهی این است که حق، عین وجودی است که ممکنات از آن بهره گرفته‌اند، پس چیزی جز وجود عین حق یافت نمی‌شود و دگرگونی‌های مشهود در این عین، احکام ممکنات است. اگر عین نمی‌بود حکم پدیدار نمی‌شد و اگر «ممکن» نمی‌بود، دگرگونی پدید نمی‌آمد (خراسانی، ۲۲۶-۲۸۴/۴). ابن عربی صریحاً می‌گوید: بنای جهان بر عدم است و در آنچه از وجود حق پدیدار می‌شود، دارای حکم است. پس به احتمال و تفصیل حق یافت نمی‌شود. وی در فصوص نیز این نظریه را بسط می‌دهد و می‌گوید: آنچه بر آن «ما سوی الله» یا «جهان» نامیده می‌شود نسبت به حق مانند سایه برای شخص است. جهان سایه خداست و آن عین نسبت وجود به جهان است، زیرا سایه بی شک، در حس موجود است. محل ظهور این سایه الهی که جهان نام دارد همان اعیان ممکنات است که این سایه بر آن‌ها گسترده شده است. هر آنچه ما ادراک می‌کنیم، «وجود حق» در اعیان ممکنات است که از هویت حق، وجود آن است و از حیث اختلاف صورت‌ها در آن، اعیان ممکنات است. از حیث کلیاتی بودن او، او حق است، زیرا او واحد یکتاست و از حیث کثرت صورت‌ها، او جهان است. پس جهان پندارگونه است و دارای وجود حقیقی نیست. این است معنای «خیال» که پنداری جهان امری زاید، قائم به خود و بیرون از حق است، اما واقع امر چنین نیست (ابن عربی، فصوص‌الحکم، ۱۰۱-۱۰۳). ابن عربی حتی این پیوند را در رابطه با اشیاء مطرح می‌کند. به نظر او اشیاء برای خداوند مثل پرده‌ها هستند که چون پرده برداشته شود، کشف روی می‌دهد و مکاشف حق را با کشف در اشیاء می‌بیند، حق در اشیاء شناخته نمی‌شود مگر با ظهور اشیاء و از میان برداشتن حکم آن‌ها. کسانی که از فتوح مکاشفه بهره‌مند هستند، چشمشان در اشیاء جز به خداوند نمی‌افتد. بعضی

حق را در اشیاء می‌بینند و بعضی دیگر اشیاء را می‌بینند و حق را در آنها. میان این دو فرق است زیرا گروه اول در هنگام فتح چشمشان جز به حق نمی‌افتد و او را در اشیاء می‌بینند؛ و گروه دوم چشمشان به اشیاء می‌افتد و حق را در آنها می‌بینند. نمونه‌های بارز وحدت وجود ابن عربی را در این گفته‌های او دیده می‌شود که گفته است ناگزیر خدا (حق) باید عین هر چیز باشد، یعنی عین آنچه نیازمند به حق است اما وصف او به بی‌نیازی از جهان، برای کسی است که پنداشته است که الله عین جهان نیست. سخن واپسین ابن عربی این است: «سبحان من أظهر الأشیاء و هو عینها، یعنی؛ منزّه است کسی که اشیاء را پدیدار ساخت و خودش عین آنها است» (ابن عربی، *الفتوحات المکیة* [الف]، ۱۳۳/۴؛ همچنین برای اطلاع بیشتر رک: خراسانی، ۲۲۶-۲۸۴).

همانطور که می‌دانیم ابن عربی مسلماً به وحدت وجود اعتقاد داشته، اگر چه خود او این تعبیر را به کار نبرده است. تذکر این نکته لازم می‌نماید که شعرانی نیز هرگز تعبیر وحدت وجود را به کار نبرده و از قائلان به آن با عناوین اهل الوحدة (شعرانی، *الکوکب الشاهق*، ۸۶؛ همو، *القواعد الکشفیة*، ۶۶) و اهل اتحاد و حلول (همو، *القواعد الکشفیة*، ۱۳۶-۱۳۷؛ همو، *البیواقیت و الجواهر*، ۱/ ۱۲۰، همو، *لطائف المنن*، ۲/ ۸۸-۸۹؛ همو، *الکبریت الأحمَر*، ۲/ ۵۹۷-۵۹۹) یاد کرده است. نکته جالب این که شعرانی فقط در یک جا وحدت وجود را با حلول و اتحاد خلط نکرده، آن هم در مقدمه *بیواقیت* است که عقیده به وحدت وجود نزد ابن عربی را در مرحله شهودی وی دانسته است. این که شیخ مرتباً می‌گفت لا موجود الا الله، جواب آن را در تقدیر صحیح می‌داند؛ یعنی هیچ موجودی به ذات خودش قائم نیست جز خداوند و غیر او به چیزهای دیگر قائم هستند. چنان که در این سخن آمده «ألا کل شیء ما خلا الله باطل». پس اگر چنین باشد به عدم نزدیک‌تر است و وجودی است که سابق به عدم است و وجودش بین مرتبه وجود و عدم است و به یک طرف تمایل ندارد و در این صورت درست است که شیخ بگوید «لا موجود الا الله» و آن در حالی است که در هنگام شهود قلبی حق، همه کاینات محو می‌شوند چنان که شیخ گفته است: کسی که حق را مشاهده کند خلق را نمی‌بیند (همو، *البیواقیت و الجواهر*، ۱/ ۳۲-۳۳). می‌توان گفت شعرانی به درستی به عقیده ابن عربی پی برده است. شعرانی با استناد به سخنانی از ابن عربی در *فتوحات و لوائح الأنوار القدسیة* او را از اعتقاد به حلول و اتحاد مبرا می‌کند و مستدل می‌سازد که ابن عربی به جدایی کامل عبد و رب

قائل بوده است و همچنین بیان می‌کند که حتی بت پرستان، بت‌هایشان را عین خداوند نمی‌دانند ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ (زمر: ۳). اما چگونه عده‌ای با عقول ناقصشان حلول و اتحاد را به اولیاء نسبت می‌دهند. به گفته او هر ولی معترف است که حقیقت خداوند از سایر حقایق جدا و از جمیع علوم بیرون است و خداوند بر همه چیز احاطه دارد. از علی خواص درباره آیه ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾ (انعام: ۳) نقل می‌کند: «جایز نیست گفته شود که خداوند در هر مکانی است همانطور که معتزله و قدریه می‌گویند در حالی که از سخن خداوند حاجب است و در آن ایهام وجود دارد» و همچنین از علی مرصفی نقل می‌کند: «منظور خداوند از این آیه: «خداوند در زمین و آسمان است»، یعنی نفوذ اوامر و نواهی و وقوع حوادث بر طبق اراده خداوند است.» (همان، ۱۲۰/۱). اما سخنانی که شعرانی از ابن عربی نقل می‌کند مشخص است که او میان حلول و اتحاد و وحدت وجود خلط کرده که ما با بیان بعضی از آن‌ها به نقد و بررسی سخنان شعرانی می‌پردازیم.

باید گفت به نظر می‌رسد شعرانی هر جا از ابن عربی سخنی در نفی حلول و اتحاد آورده به خطا نرفته است. اما در بیان عقیده او به وحدت وجود دچار خلط شده است. شعرانی معتقد است که ابن عربی بیش از صد مورد در فتوحات حلول و اتحاد را نفی کرده است؛ برای مثال از او در باب ۱۶۹ نقل می‌کند که: «صحيح نیست قدیم محلی برای ممکنات باشد یا این که در ممکن قرار بگیرد؛ زیرا ربط حادث و قدیم اضافه عقلی است نه عینی، بنابراین رب هرگز با عبد در مرتبه‌ای جمع نمی‌شود و نهایت این است که بین عبد و رب در وجود جمع می‌شود که آن نیز قابل جمع نیست (ابن عربی، الفتوحات/المکیة [الف]، ۳/ ۴۳۰-۴۳۱) و نگارنده با مراجعه به فتوحات چنین سخنی را از ابن عربی نیافت. در باب ۳۶۵ گفته است: این که خداوند را ندا می‌کنیم و خداوند ما را، خدا می‌خواهد خود را از ما جدا کند همانطور که ما خود را از خدا جدا می‌کنیم و حلول و اتحادی وجود ندارد. البته با مراجعه به فتوحات می‌بینیم که شعرانی عین عبارت را نیاورده و بیشتر برداشتش را بیان کرده است که با توجه به آن فقره چنین معنایی برداشت می‌شود. ابن عربی در فتوحات آورده است: «ندای حق عالم را و ندای عالم حق را برای بیان انفصال است او ما را ندا می‌دهد یا ایها الناس و ما ندا می‌دهیم یا ربنا، در این صورت است که خدا خود را از ما و ما خود را از خدا جدا می‌کنیم و ...» (همان، ۴۸/۶). البته شایان ذکر است که شعرانی در این دو فقره به درستی ابن عربی را از عقیده به حلول و اتحاد مبرا دانسته است. اما با اشاره به باب ۲۲۹ فتوحات از ابن عربی نقل می‌کند که بزرگ‌ترین دلیل در حلول و اتحاد این است که بعضی می‌پندارند خورشید است که نور را به

ماه افاضه می‌کند و ماه چیزی از نور خورشید در خود ندارد همانطور است که در عبد چیزی از خالق وجود ندارد و چیزی در آن حلول نمی‌کند. با مراجعه به فتوحات معلوم می‌شود که ابن عربی چیزی غیر از نظر شعرانی نقل کرده است. او بیان کرده نور خورشید در کواکب مندرج شده است و قوه حس آن را به ستارگان نسبت می‌دهد در صورتی که آن نورها از خورشید است و کواکب مجلایی برای نور خورشید هستند که در مورد ماه نیز همینطور است (همان، ۴۳۱/۴). با دقتی جزئی مشخص می‌شود که شعرانی مطالب متفاوتی نسبت به سخنان ابن عربی ذکر کرده است و به نظر نگارنده نوعی مصادره به مطلوب کرده، این در صورتی است که با توجه به جهان‌بینی ابن عربی به وضوح اندیشه وحدت وجود از این سخن ابن عربی بر می‌آید. شعرانی هر گونه همسانی را غلط می‌پندارد؛ زیرا به نظر او اگر کسی ادعای «اویی» کند پس بر او احاطه پیدا کرده است در صورتی که انسان همیشه به او جاهل است. شعرانی از ابن عربی در باب ۳۱۱ فتوحات نقل کرده است: «ای برادر در این عصر غیر از خودم کسی را نمی‌شناسم که به مقام عبودیت (عبید الخُلص) رسیده باشد اگر هم باشد من نمی‌شناسم همانا من در مقام عبودیت به انتهای آن رسیدم و دریافتم بنده محض هستم و کسی از اهل عالم طعم ربوبیت را نچشیده است و گاهی خداوند مرا از آن بهره‌مند کرده است و این در حالی است که با عمل بدان نرسیدم و از خداوند می‌خواهم تا زمانی که او را ملاقات می‌کنم، آن را حفظ کند» (شعرانی، القواعد/الکشفیة، ۱۳۷-۱۴۳). در مورد سخن فوق باید افزود که به جز سطر اول بقیه آن در فتوحات حاضر نیامده است (ابن عربی، الفتوحات/المکیة [الف]، ۶۰/۵). نکته‌ای که در آخر باید ذکر کرد این است که اگر گاهی اختلافی بین سخنانی که شعرانی از ابن عربی نقل کرده با نظریاتی که خود ابن عربی در فتوحات ارائه داده، به چشم می‌خورد، شاید به دلیل اختلاف نسخه‌ای باشد؛ یعنی احتمالاً شعرانی نسخه‌ای از فتوحات در دست داشته که با فتوحات حاضر در بعضی موارد اختلاف داشته است.

شعرانی با توجه به این که فردی شریعت محور است در صدد است وی را از عقیده به وحدت وجود و هر گونه اعتقادی شبیه آن مانند حلول و اتحاد مبرا کند. باید گفت این در صورتی است که میان وحدت وجود و عقیده به اتحاد و حلول خلطی صورت گیرد. عقیده به وحدت وجود اساساً ضربه‌ای به توحید واقعی نمی‌زند؛ زیرا در وحدت وجود با موهومی دانستن عالم و نفی ما سوی الله، توحید ناب و واقعی نمودار می‌شود و ابن عربی نیز از جمله این افراد است. به نظر می‌رسد هر چند شعرانی به درستی ابن عربی را از حلول و اتحاد مبراً دانسته، اما در مصون دانستن وی از اعتقاد به وحدت وجود، دچار لغزش و اشتباه شده است.

چون گویی شعرانی نیز وحدت وجود را همانند حلول و اتحاد فرض کرده و به این خاطر وی را از اعتقاد به وحدت جود مبراً دانسته است.

ایمان فرعون

قضیه ایمان فرعون یکی دیگر از آرای جنجالی ابن عربی است و باعث شده تا عده‌ای به سبب این اعتقاد از در مخالفت با او درآیند. ابن عربی در باب ۱۶۷ فتوحات در معرفت کیمیای سعادت گوید: «فرعون در حال غرق شدن بدان چه در باطنش از خواری و ناداری که پنهان داشته بود روی آورد و گفت: ﴿أَمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ یعنی ایمان آوردم که هیچ معبودی جز آن که فرزندان اسرائیل به او گرویده‌اند، نیست و من از تسلیم شدگانم. (یونس: ۹۰) پس آنچه را که در دلش از علم صحیح به خداوند بود آشکار ساخت و به جهت رفع اشکال، هنگام اشکال کردن گفت: آن خدایی که بنی اسرائیل به او ایمان دارند، چنان که ساحران هنگام ایمان به موسی، گفتند: ﴿أَمْنَا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَى﴾ یعنی به پروردگار هارون و موسی ایمان آوردیم. (طه: ۷۰) خداوند فرمود: ﴿الآنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾ یعنی: «اکنون؟ در حالی که تو پیش از این نافرمانی می‌کردی و از تباہکاران بودی؟» (یونس: ۹۱) (همان: ۳/ ۴۱۵). ابن عربی به زبان تأویل گوید: «حق تعالی او را به زبان نکوهش خطاب ساخت و به او شنواند که: اکنون آنچه که از پیش می‌دانستی آشکار ساختی؟ در حالی که پیش از این در پیرویات عصیانگر و تبهکار بودی؛ و آن که حق تعالی فرمود: ﴿كُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ﴾ این نکته بشارت و نویدی برای فرعون است و ما را بدین کلام آگاهی می‌بخشد که با همه جرم و اسرافمان چشم به رحمت واسع او داشته باشیم و از عنایت او نا امید نباشیم. پس فرمود: ﴿فَالْيَوْمَ نُنَجِّكَ بِبَدَنِكَ﴾ یعنی: «پس امروز تو را با زره [زرین] خودت به بلندی [ساحل] می‌افکنیم» و او را پیش از گرفتن روحش بشارت داده است. ﴿لَتَكُونَ لِمَنْ خَلَقَكَ﴾؛ یعنی «تا برای کسانی که از پی تو می‌آیند عبرتی باشد». (یونس: ۹۲) (همانجا) ابن عربی گوید: «یعنی نجات، برای کسی که از پی تو می‌آید (یعنی قومت) علامتی باشد که اگر آنچه را تو بر زبان جاری ساختی، جاری کند، او هم نجات یابد، همان گونه که تو نجات یافتی، در آیه نیامده که عذاب دنیا از کسی که عذاب بر وی فرود آمده هنگام دیدن عذاب ایمان بیاورد، برطرف نمی‌شود مگر قوم یونس». بنابراین آنجا که فرمود: ﴿فَالْيَوْمَ نُنَجِّكَ بِبَدَنِكَ﴾ یعنی: «پس امروز تو را با زره [زرین] خودت به بلندی [ساحل] می‌افکنیم» (یونس: ۹۲) یعنی عذاب جز به ظاهرت تعلق نمی‌گیرد و ما رهایی و نجات تو را از

عذاب به خلایق نشان دادیم، لذا آغاز در غرق شدن، عذاب است و مرگ در آن، شهادتِ خالصی می‌گردد که با هیچ گناه دیگری آمیزش نخواهد داشت از این رو روح او را هنگام بهترین عمل، که تلفظ بر ایمان است گرفت، بنابراین غرق شدنش غسلش شد و پاک گشت؛ زیرا خداوند جان او را در این حالت به عذاب آخرت و دنیا گرفت و آن را عبرتی برای این که بترسد قرار داد (همان، ۳/ ۴۱۵-۴۱۶؛ ابن عربی، فتوحات مکیه، ترجمه محمد خواجوی، ۱۰۸-۱۰۵ / ۱ مقدمه). لذا می‌بینیم که ابن عربی با توجه به این مطالب کاملاً معتقد به ایمان فرعون است. اما شعرانی آن را دروغ و افتراپی نسبت به شیخ می‌داند و با اشاره به باب ۶۲ فتوحات (ابن عربی، الفتوحات المکیه [الف]، ۴/ ۴۵۵) ابن عربی فرعون را از اهل دوزخ دانسته است که تا ابد در آن می‌ماند. در این بخش ابن عربی فرعون را جزو طوایف متکبران می‌آورد که برای خود ادعای ربوبیت کرد و آن را از خداوند نفی کرد و گفت: ﴿يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي﴾ یعنی؛ «ای بزرگان قوم من جز خویشتن برای شما خدایی نمی‌شناسم» (قصص: ۳۸) و ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾ یعنی؛ «پروردگار بزرگ‌تر شما منم» (نازعات: ۲۴) مرادش این است که در آسمان جز من خدایی نیست. شعرانی سخنانی از شیخ الاسلام خالدی و ابوبکر باقلانی در مورد ایمان فرعون آورده است، اما به نظر او جمهور اهل سلف و بزرگان بر کفر فرعون اجماع دارند؛ زیرا او در حالت باس ایمان آورد و ایمان اهل باس (ایمان از روی بیچارگی) پذیرفته نیست (شعرانی، الیواقیت و العواهر، ۱/ ۳۳).

ابلیس موحد یا مشرک

ابلیس نام برای موجودی که از فرمان خدا سر باز زده و از درگاه خداوند رانده شد و نیز اسمی عام برای شیطان است. به نظر مجتبایی موضوع شایسته توجهی که در آثار گروهی از بزرگان صوفیه دیده می‌شود کوششی است که در دفاع و توجیه نافرمانی او کرده‌اند. برای مثال بایزید بسطامی بر حال او دل می‌سوزاند و برای او طلب بخشش می‌کند، سهل تستری از سخن گفتن او در علم توحید به حیرت می‌افتد، ابوالقاسم کرکانی او را خواجه‌خواجگان و سرور مهجوران می‌خواند. البته اولین کسی که به طور جسورانه به دفاع از ابلیس پرداخته، حلاج بوده است. به طور کلی تمایل به دفاع از ابلیس مبتنی بر تمایل به اعتقاد به تقدیر و قضای الهی بوده است که آن نیز در میان زهاد اولیه و صوفیان نخستین نیز مشهور بوده و بسیاری از اصول نظری صوفیه بر این اساس قرار گرفته است. بر طبق این دیدگاه هیچ امری در خارج وجود و بیرون از تقدیر و مشیت خداوند نیست و سعادت و شقاوت، هر دو در دست اوست و طبعاً

وجود ابلیس، افعال و احوال او نیز همه در حقیقت خواسته و آفریده خداست. به عقیده حلاج، ابلیس خود می‌دانست که در بند تقدیر ازلی است و از آن گریزی ندارد و اگر یقین داشت که با سجود به آدم نجات خواهد یافت، هر آینه چنین می‌کرد، اما می‌دانست که حتی اگر از دایره مشیت بیرون آید از دایره حکمت و قدرت و علم قدیم خداوند راه بیرون نتواند برد. به نظر او ابلیس اراده و اختیار را از خود نمی‌داند و خداوند است که او را به سجود به آدم امر و از آن نهی می‌کند. چنان که گفته است: «اختیارات به تمامی و اختیار من همه با توست و تو از بهر من اختیار کردی، اگر باز داشتی مرا از سجود به او، باز دارنده تویی... و اگر می‌خواستی که او را سجده کنم فرمانبردارم» (حلاج، ۹۰). به گفته مجتبیایی نکاتی که در گفته‌های حلاج دیده می‌شود در اقوال و آثار برخی از صوفیان دوره‌های بعد چون خواجه عبدالله انصاری، سنایی، احمد غزالی، عین القضات، عطار و مولوی گسترش یافته است (برای اطلاع بیشتر رک: مجتبیایی، ۲/ ۵۹۲-۶۰۵) که در اینجا برای پرهیز از اطاله کلام از بیان آن خودداری می‌کنیم.

به نظر استاد خواجهی هر چند ابن عربی درباره موحد بودن ابلیس بیش از یکبار سخن نگفته است (ابن عربی، الفتوحات المکیة [ب]، ۴/ ۳۹۱-۳۹۲)، اصولاً در اینباره خلط مبحث شده است؛ زیرا سخن در عصیان ابلیس از سجده به آدم است نه در مشرک بودنش به حق و سجده نکردنش، در حالی که در میان ما آدمیان نیز افراد زیادی هستند که از سجده الهی، نه سجده به غیر خدا، سرکشی می‌کنند و موجب وسوسه و گمراهی دیگران می‌شوند ولی ما آن‌ها را موحد می‌دانیم و متعرضشان نمی‌شویم؛ درک درست از این موضوع اختلاف نظر را برطرف می‌کند. شیخ اکبر در باب ۶۲ از کتاب فتوحات در مراتب جهنم می‌گوید: «خداوند از روی کرمش هنگامی که ابلیس گفت: ﴿أَرَأَيْتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْت عَلَيَّ لَئِنِ أَخَّرْتَنِي إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لِأُحْيِيَنَّكَ دُرَيْتَهُ إِلَّا قَلِيلًا﴾، یعنی: «به من بگو: این کس که بر من برتری دادی [برای چه بود]؟ اگر تا روز قیامت مهلتم دهی قطعاً فرزندانش را جز اندکی [از آن‌ها] ریشه‌کن خواهم کرد.» (اسراء: ۶۲) و خدای تعالی فرمود: ﴿وَاسْتَفْزِرْ مَنْ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجْلِكَ وَشَارِكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعَدْنَهُمْ﴾، یعنی: «و از ایشان هر که را توانستی با آوای خود تحریک کن و با سواران و پیادگان بر آن‌ها بتاز و با آنان در اموال و اولاد شرکت کن و به ایشان وعده بده» (اسراء: ۶۴)، بنابراین ابلیس جز به فرمان الهی این کار را نکرد، پس آن از جانب خداوند یک دستور بود که متضمن وعید و تهدید می‌باشد و درباره ما یک امتحان بزرگ، تا خداوند بدو بنمایاند که در میان فرزندان آدم کسانی هستند که ابلیس را بر آنان تسلط و استیلا و دستی نیست چنان که از پی این آیه می‌فرماید: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ﴾،

یعنی «تو را بر بندگان من تسلطی نیست» (أسراء: ۶۵) (همانجا). ابن عربی در جای دیگری از فتوحات به داستان ملاقات ابلیس و سهل تستری اشاره کرده است، که در آن ماجرا سهل تستری در مجادله‌ای که با ابلیس داشته است مغلوب او می‌شود. ابلیس با خواندن آیه «و رحمتی وسعت کل شیء» (اعراف: ۱۵۶) و با این استدلال که بر تو پوشیده نیست که من شیء (= موجود) هستم و لفظ کل اقتضای احاطه و عموم دارد و از طرفی شیء انکر نکرات است پس رحمت او نیز مرا فرا گرفته است، بر او پیروز می‌شود که در نتیجه آن سهل گوید: «به خود بازگشتم و و غصه و اندوه راه گلویم را گرفت، به خدا سوگند که پاسخی برایش نیافتم و دری را به روی او نبستم و دانستم که چشم طمع در مطمع دوخته است (رحمت امتنانی) بازگشتم و او هم بازگشت ولی به خدا سوگند که ندانستم پس از این چه خواهد شد؟» و... (برای اطلاع بیشتر از این داستان رک: ابن عربی، الفتوحات المکیة [الف]، ۴/ ۴۳۵-۴۳۶).

البته در فتوحات نصوص صریحی وجود دارد که ابن عربی ابلیس را مشرک خوانده است، مثلاً در جایی از فتوحات، ابلیس و پیروانش را مشرک و همگی را اهل دوزخ دانسته که خداوند جهنم را با آنان پر کرده و مخلد در آن خواهند بود (همو، الفتوحات المکیة [ب]، ۱۰/ ۱۷۰).

همچنین در باب ۳۹ آورده است که ابلیس هیچ‌گاه از شرک جدا نیست و به این جهت بود که خداوند او را شقی کرده است و از طرفی او نخستین مشرک به خدا و کسی است که سنت و روش شرک را بنا نهاد، پس بدبخت‌ترین عالمیان است... (همان، ۳/ ۴۰۷-۴۰۶).

با توجه به سخنانی که از ابن عربی در بالا آمد می‌توان گفت وی موضع تندی درباره شیطان ندارد و اصولاً موضعی دو جانبه اختیار کرده است. اما به نظر می‌رسد قدری درباره مشرک نبودن ابلیس تأمل کرده است که شاید آن نیز تحت تأثیر آرای بزرگان متقدم تصوف که نزد وی از جایگاه بالایی برخوردارند، بوده است. گفتنی است که ابن عربی در فصّ یعقوبی در بیان مقام انبیاء و رسولان الهی، مقام آن‌ها را همانند طیبیان جسمانی می‌داند، همان‌گونه که طیب در معالجه مریض در خدمت طبیعت وی نیست؛ زیرا اگر بخواهد موافق طبیعت مریض رفتار کند باید از معالجه صرف نظر کند، از طرف دیگر اقدام طیب برای تغییر مزاج طیب از جهت صحت طبیعت و خدمت به آن است. رسولان و نیز وارثان مقام نبوت در مقام اطاعت از حق و خدمت به او، در مورد مکلفین همان‌گونه که مشیت حق اقتضا دارد عمل می‌کنند. از نظر ابن عربی حکم حق در مورد افعال مکلفین بر دو وجه است: یکی امر به اراده و وقوع مأمور به و دیگری امر به عدم درخواست مأمور به، نتیجه اولی طاعت و نتیجه دومی عصیان است (ابن عربی، فصوص الحکم، ۹۷-۹۸). در نتیجه رسول و وارث رسول خادم اراده حق هستند نه

تابع اراده. این موضوع در داستان نافرمانی ابلیس نیز مطرح است، همانطور که گفته شد از نظر ابن عربی ابلیس جز فرمان الهی کاری انجام نداده است (ابن عربی، *الفتوحات المکیة* [ب]، ۴/ ۳۹۱-۳۹۲)؛ و باید گفت که مطابق نظر ابن عربی عصیان ابلیس مشمول حکم دوم خداوند یعنی امر با عدم درخواست مأمور به بوده است که عبارت است از همان امر تکوینی خداوند، به همین خاطر بوده که از ابلیس عصیان سر زده است و به عبارتی ابلیس تابع امر الهی و مجری امر تکوینی خداوند بوده است نه تابع امر تشریحی او که همان خادم بودن است. در اینباره نیز تاج‌الدین حسین خوارزمی شارح *فصوص الحکم* معتقد است که رسولان متقاد امر الهی هستند و دیگران تابع آن (خوارزمی، ۳۳۰).

شعرانی در مبحث بهشت و جهنم، شیطان را مشرک یا منافق یا معطل نمی‌انگارد بلکه او را کافر می‌داند و به همین طریق موحد بودن او را رد می‌کند و به آیاتی از قرآن استناد می‌جوید که خداوند فرموده است: ﴿كَمَثَلِ الشَّيْطَانِ إِذْ قَالَ لِلْإِنْسَانِ اكْفُرْ فَلَمَّا كَفَرَ قَالَ إِنِّي بَرِيءٌ مِنْكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾ (حشر: ۱۶) در این آیه شیطان به کافران ملحق شده نه مشرکان، و اگر کسی مردم را به شرک و سوسه کند مشرک است، هر مشرکی کافر است ولی هر کافری مشرک نیست. همینطور کسی که می‌گوید خداوند همان عیسی است کافر است نه مشرک. به نظر شعرانی اگر پرسیده شود آیا این سخن ابلیس توحید است؟ ﴿إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾ (حشر: ۱۶) در جواب باید گفت آن توحید است، اما از زمره توحید منافقان که توحیدی زبانی است نه از روی باطن و به لحاظ قلبی، و حکم بر کفر و شرک و نفاق و تعطیل در این دنیا همانند حکم صاحبان این صفات در آخرت است. او معتقد است اهل فرق همگی معتقدند که شیطان کافر است و اگر اسلام هم آورده باشد، اسلامش حقیقی نیست؛ زیرا اگر حقیقی بود هیچ‌گاه کافر و عاصی‌ای وجود نداشت و وجود کافران و عاصیان به دلیل سوسه اوست و او اولین کسی بوده است که بنای کفر و شرک و سایر معاصی را گذاشته است. به عقیده او توحید شیطان در این آیه در تقدیر است که خداوند خبر داده، او در جهنم، جهنمیان را مورد خطاب قرار خواهد داد. شعرانی به شدت محیی‌الدین را از عقیده به موحد بودن ابلیس بر حذر می‌دارد. به گفته او از محیی‌الدین پرسیده شده که قول ابلیس؟ ﴿إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ﴾ (حشر: ۱۶) توحید است؟ محیی‌الدین در پاسخ آن را توحید ندانسته (همان، ۳/ ۴۰۷-۴۰۸)، بلکه ابلیس را اولین جَنّی شقی و از شقی‌ترین موجودات به حساب آورده است و اگر با زبان توحید خداوند گفته باشد باز هم نمی‌توان به لحاظ شرعی توحید وی را پذیرفت. به نظر شعرانی با توجه به این که ابن عربی در باب ۹ (همان، ۲/ ۲۸۸-۲۸۹) و ۶۴ (همان، ۴/ ۴۶۴)

به هیچ وجهی خلود موحدان در آتش را قبول نمی‌کند، اما معتقد است ابلیس به اجماع همگی مخلد در آتش است. شعرانی در توضیح این حدیث از صحیح مسلم: «من مات و يعلم ان لا اله إلا الله دخل الجنة» یعنی؛ «هر کس که بمیرد و بداند که خدایی جز پروردگار یکتا نیست وارد بهشت می‌شود» بیان می‌کند که در این حدیث، ورود به بهشت با صفت علم ممتاز گشته نه ایمان و سخن، لذا معتقد است بعد از شفاعت‌ها، هر کسی به اندازه خردلی مطابق با شریعت رسول الله عملی انجام داده باشد در جهنم باقی نمی‌ماند (شعرانی، *اليواقیت و الجواهر*، ۱/۲، ۶۳۸-۶۳۹).

با توجه به مطالب مذکور معلوم گشت که شعرانی تمام هم و غم خود را مصروف داشته تا اثبات کند این عربی اعتقادی به موحد بودن ابلیس نداشته است. البته با توجه به این که ابن عربی ابلیس را مشرک دانسته اما در بعضی مواقع همانند اسلافش نظری مساعد درباره او داشته، باید گفت حقیقتاً شعرانی با توجه به نصوصی که از ابن عربی آورده او را به درستی از این اعتقاد مبرا داشته و باید متذکر شد که اعتقاد ابن عربی به موحد بودن ابلیس از جمله مسلم‌ترین عقایدش نبوده است.

برتری مقام ولایت از نبوت و رسالت

شایان ذکر است که مسئله ولایت و نبوت و رسالت از دوران اولیه تصوف مورد توجه صوفیان بزرگ بوده است. حکیم ترمذی نخستین کسی بوده که درباره مراتب سه‌گانه رسالت و نبوت و ولایت سخن گفته و ولایت را از دو مرتبه دیگر برتر دانسته است. به نظر او رسول دارای شریعت است که با آن از جانب خدا می‌آید و مردم را به شریعت دعوت می‌کند، نبی برای خلق چیزی نمی‌آورد و تابع شریعت رسول است. وی از «ولی» به عنوان محدث یاد کرده است که وی مردم را بر طریق شریعت پیشین دعوت می‌کند و مراتب آن‌ها عبارتند رسول، نبی و ولی، و همگی به خداوند دعوت می‌کنند. به نظر او سخن ولی تأییدی بر شریعت رسول و خبر نبی است و هر کس او را انکار کند از رحمت خداوند محروم می‌شود (ترمذی، ۳۵۲-۳۵۳). وی در جایی به صراحت ولایت را از نبوت برتر دانسته، بر طبق گفته او نبوت همراه با وحی و روح، و ولایت با حق و سکینه توأم است و سکینه مقدمه نبوت است و حدیث در قلب نبی است و محدث [ولی] ثابت است (همو، ۳۴۶-۳۵۰). پس از ترمذی، سراج در این باره سخنانی بیان کرده است، البته او ذکری از ترمذی نمی‌آورد و به نظرش کسانی که ولایت را از نبوت برتر دانسته‌اند بر اشتباهند و اشتباه آنان ناشی از تفسیر به رأی آنان در قصه موسی

و خضر است. او با اشاره به آیه: ﴿عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾ (کهف: ۶۵) که عده‌ای خضر را مصداق آن می‌دانند، بیان کرده است که عده‌ای گمان کرده‌اند در نبوت موسی عليه السلام تفصی و برای خضر زیادتی بوده است و به همین خاطر خضر بر موسی فضیلت دارد و از طرفی خداوند هر نبی‌ای را به چیزی (معجزه یا امری) مخصوص کرده است مثلاً آدم را به سجده، نوح را به کشتی... و غیر انبیاء را به چیزهای دیگر. با توجه به فهم و معرفتی که خداوند به اولیاء عطا کرده است مثلاً آصف بن برخیا را به حاضر کردن تخت بلقیس در چشم به هم زدنی، و حضرت مریم را به فرو ریختن خرما و این در حالی است که هیچ‌کدام از آن‌ها نبی نبودند، در این صورت نمی‌توان گفت که آصف بر سلیمان مقدم است، در حالی که خداوند به انبیاء نبوت و فهم و ملک عطا کرده است. از طرف دیگر خداوند با مشیت غیر قابل درکش هدایا و موهبت‌های خاصی عطا می‌کند. بر طبق نظر سراج کرامات به اولیاء به سبب اطاعت از پیامبر عصرشان عطا می‌شد، پس چگونه ممکن است تابع از متبوع برتر باشد. او اشاره می‌کند که وحی انبیاء دائمی اما الهام اولیاء در پاره‌ای مواقع است، خضر حتی نمی‌توانست ذره‌ای از آنچه بر موسی متجلی شده بود تحمل کند. به نظر او ولایت از پرتو نبوت منور است و نه تنها به نبوت نمی‌رسد، بلکه همواره از آن کمتر است (سراج طوسی، ۵۳۵-۵۳۷). هجویری ولایت را از مصدر و کیت دانسته که به فتح «واو» به معنای نُصرت و به کسر «واو» به معنای امارت است. به نظر او ولایت ربوبیت است و از آن خداوند است و خداوند در این باره فرموده: ﴿هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ﴾ (کهف: ۴۴) و آن برای این است که کفّار به او توکل کنند و به او بگردند و از معبودان خود تبراً کنند و نیز ولایت به معنای محبت است. بر طبق نظر هجویری ولایت ابتداءً مخصوص خداوند است؛ زیرا خداوند بنده را به اوصاف وی باز نگذارد. از طرفی خداوند بعضی را به دوستی خود مخصوص می‌کند تا وی را به دوستی، دوست بدارند و از خلق روی برتابند تا هم ولی ایشان باشد و هم ایشان اولیای وی. به این خاطر خداوند به افراد ولایت می‌دهد تا بر طاعت وی مراقبت کنند و آن‌ها را در عصمت نگاه می‌دارد تا بتوانند او را اطاعت کنند و از مخالفتش بپرهیزند (هجویری، ۳۱۷-۳۱۸). سعدالدین حمویه نیز ولایت را از نبوت برتر شمرده، به نظر او ابتدای نبوت انتهای ولایت است؛ زیرا نبی از حق به خلق می‌آید اما «ولی» از خلق به حق می‌رود، همچنان که انتهای ولایت ابتدای نبوت است، انتهای نبوت ابتدای ولایت است؛ زیرا ابتدای ولی از صورت است به معنی و ابتدای نبی از معنی است به صورت و هر دو از بحر وجود ذات نقطه مطلق ساری شده و در جداول نفوس جاری شده‌اند. او با اشاره به سخن نبوی: «المخلصون علی

الخطر العظيم» بیان کرده است که موسی در مقام اخلاص در خطر عظیم است اما اولیاء از خوف و حزن خلاصی یافته و به کعبه یقین رسیده‌اند و در کعبه یقین که قبله روح امین است، باز یافته‌اند که در قرآن درباره آن‌ها گفته شده است: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (یونس: ۶۲) (حمویه، ۱۳۷-۱۳۸).

ابن عربی که در واقع معاصر سعدالدین حمویه بوده و با وی ملاقاتی نیز داشته و گمان می‌رود که سعدالدین از وی تأثیر پذیرفته است، در بیان مفهوم ولایت نظریه عمیقی دارد، او در باب سوم فتوحات بیان کرده است: «مفعول ابداعی عبارت است از حقیقت محمدیه نزد ما و عقل اول نزد دیگران و جمیع ارواح بشری و ملکی و ارضی و سمائی از حقیقت عقل اول پیدا شده‌اند (ابن عربی، الفتوحات المکیة [ب]، ۲/ ۹۷). شیخ مکی که کتاب مستقلی در دفاع از ابن عربی نگاشته در جواب اعتراض به ابن عربی در اثبات برتری ولایت رسول بر نبوتش، در توضیح این سخن محیی‌الدین گفته است که از پیامبر روایت شده که فرموده: «اول ما خلق الله العقل» و در جای دیگر فرموده: «اول ما خلق الله القلم» و همچنین فرموده است: «اول ما خلق الله نوری» بیان کرده است که علماء معتقدند این سه اسم یعنی عقل و قلم و نور محمدی هر سه مسمی به یک چیز است و آن عبارت است از نور محمدی، پس نور محمدی اول موجودات است و از حیث این که تعقل مبدأ خود کرده عقل اول، از حیث این که حروف و کلمات را بر لوح ظاهر گرداند، قلم اعلی نام اوست و از حیث این که مدبر جسم عنصری طیب رسول خدا، حضرت محمد است، نور محمدی نامیده می‌شود (شیخ مکی، ۷۲). ابن عربی در باب ۱۰ فتوحات بیان کرده است که پیامبر گفت: «من سرور آدمیان در روز قیامت هستم و مرا هیچ فخری نیست» و در صحیح مسلم از ایشان روایت شده: «كنت نبياً و آدم بین الماء و الطین» یعنی؛ «در حالی که آدم هنوز آب و گل بود من نبی بودم»، پس خداوند در حالتی که او هنوز روح بود قبل از ایجادش خیر داد و همه انبیاء از آدم تا حضرت عیسی همه نواب اویند و از روحانیت او به رسولان مدد می‌رسید و شریعتشان آشکار می‌شد، اما چون حضرت محمد ﷺ آشکار نبود، لذا شرع هر کسی به خودش منسوب شد در صورتی که حقیقت شرع محمدی است. ابن عربی معتقد است که حتی اگر پیامبر اکرم ﷺ در زمان حضرت آدم مبعوث می‌شد باز هم همه انبیاء تاکنون تحت حکم او می‌بودند. به نظر ابن عربی، عیسی ﷺ در آخرالزمان می‌آید و به شریعت حضرت محمد حکم می‌کند، نه به شریعت خود (ابن عربی، الفتوحات المکیة [ب]، ۲/ ۲۹۱-۲۹۲). البته ابن عربی سخنانی با همین مضمون در باب ۱۲ فتوحات ذکر کرده است که برای پرهیز از اطاله کلام از بیان آن صرف نظر می‌کنیم

(همان، ۲/ ۳۳۰-۳۳۱). پس باید گفت، با توجه به این نظر ابن عربی که همه انبیاء تحت حکم ولایت حضرت محمد ﷺ قرار دارند و گرچه در ظاهر به شریعت خودشان حکم می‌کنند اما در باطن بر حکم حضرت محمد قرار دارند، مسئله تقدم ولایت حضرت ختمی مرتبت و فضیلت آن بر نبوتش مطرح می‌شود و از طرفی دیگر او مرتبه ولایت را که مخصوص مقام محمدی است از نبوت بالاتر دانسته است. او در فصّ عزیزی بیان کرده است که همانطور که فلک محیط بر سایر افلاک و اجسام احاطه دارد، هر کس به صفت نبوت و رسالت متصف است به ولایت نیز متصف است؛ یعنی ولایت عام و شامل و محیط است پس هر نبی و رسولی، ولی است اما هر ولی‌ای نبی و رسول نیست، همانطور که هر نبی، رسول نیست، که گفته شد نبی نسبت به رسول عام است و رسول نسبت به او خاص، به نظر او ولایت انقطاع نمی‌یابد به همین خاطر بوده خداوند خود را ولی نامیده و اسم رسول و نبی را بر خود اطلاق نکرده است. خداوند در قرآن فرموده است: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ (بقره: ۲۵۷) و همچنین فرموده: ﴿وَهُوَ الْوَلِيُّ الْأَحْمَدِيُّ﴾ (شوری: ۲۸) لذا این اسم همواره در دنیا و آخرت سریان می‌یابد و ظاهر می‌گردد و مظاهرش اولیاء الله هستند که جهان هرگز از وجودشان خالی نمی‌ماند (همو، فصوص الحکم، ۱۳۴-۱۳۵؛ همچنین برای اطلاع بیشتر رک: جهانگیری، ۶۹-۴۷۰).

شعرانی معتقد است هیچ‌گاه انتهای ولایت به ابتدای نبوت ختم نمی‌شود و نهایت امر اولیاء این است که قبل از فتح و الهام و پس از آن پیرو شریعت حضرت محمد ﷺ باشند و هرگاه از شریعت حضرت محمد خارج شوند هلاک می‌شوند و او معتقد است جمیع اولیاء و انبیاء از حضرت محمد استمداد می‌گیرند و او خود قبل از رسالتش بر دین ابراهیم ﷺ بوده است. در مورد ولی نیز همانگونه است، غایت الهام به ولی در توافق با شریعت حضرت محمد است و او خود نمی‌تواند مستقلاً عمل کند؛ زیرا نبوت تشریحی با فوت رسول خدا پایان یافت و فرشته الهام تنها برای اعطای فهم شریعت محمد بر اولیا وارد می‌شود یا خود بدون واسطه از رسول الله اخذ می‌کنند و هرگاه به صورت غیر واسطه از رسول الله دریافت کنند آنجا است که می‌توانند ارشاد امت محمدی را به حکم نیابت از پیامبر بر عهده بگیرند. خداوند در قرآن حکیم فرموده: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾ (یوسف: ۱۰۸).

شعرانی به شدت ابن عربی را از این عقیده که ولایت بر نبوت تقدم دارد میراً می‌داند. او از ابن عربی درباره برتری مقام ولایت ذکر کرده است که مقام ولایت نبی ذاتاً کامل‌تر و تام‌تر از مقام رسالتش است و آن به دلیل دوام آن است؛ زیرا ولایت متعلق به خداوند است و آن در

دنیا و آخرت دوام دارد و رسالتش حکمش به خلق تعلق دارد و پس از دوران تکلیف منقطع می‌شود. او حتی در سؤال بعضی درباره این که ولایت غیر نبی بر ولایت نبی درست است؟ بیان می‌کند ولایت نبی بر ولایت بزرگ‌ترین اولیاء نیز برتری دارد؛ زیرا آن‌ها ولایت‌شان را از نبوت‌شان گرفته‌اند. همچنین این که ابن عربی ولایت را اتم از رسالت پنداشته، آن را شایعه‌ای علیه او دانسته است و او را از این شایعه مبرا می‌کند و از او در باب ۱۴ فتوحات نقل می‌کند که: «خداوند با انقطاع نبوت و رسالت، بعد از فوت محمد پشت اولیاء را شکسته است که ایشان به واسطه این انقطاع وحی ربّانی را که قوت ارواحشان است از دست داده‌اند و این حکایت از آن است که اولیاء در مقام انبیاء نیستند و برای آگاهی به وحی الهی نیازمند ایشانند و لذا چون دوره نبوت و رسالت یعنی وحی ربّانی پایان پذیرفت، پشت اولیاء شکست که از وحی بی‌بهره شدند و تنها چیزی که برای ایشان ماند وحی مبشرات است در خواب تا به این وسیله با رایحه وحی مأنوس گردند» (ابن عربی، الفتوحات/المکیة [ب]، ۲/ ۳۵۹). همچنین در باب تشهد ذکر کرده است که: بدان که الله تعالی باب رسالت را بعد از حضرت محمد ﷺ به روی هر مخلوقی تا روز قیامت بسته است، زیرا هیچ مناسبتی میان ما و او نیست به این خاطر که او در مقامی است که شایسته نیست ما از آن برخوردار باشیم. همچنین شعرانی نقل می‌کند بر بایزید بسطامی اندازه سر سوزنی نبوت گشوده شد نزدیک بود که آتش بگیرد (همو، الفتوحات/المکیة [الف]، ۷/ ۱۱۱). همچنین از ابن عربی در باب ۶۲ فتوحات نقل می‌کند که شیخ گفته است: «بدان که در مقام نبوت هیچ حظی برای ما نیست تا در مورد آن صحبت کنیم و ما تنها به اندازه آنچه به صورت ارث به ما اعطا شده در مورد آن صحبت می‌کنیم؛ زیرا بر کسی از ما جایز نیست که داخل در مقام نبوت وارد شود و ما نبوت را مانند ستارگان در آب می‌بینیم.» شعرانی سخنان دیگری از محیی‌الدین ذکر می‌کند و آن را نص‌هایی می‌داند که ثابت می‌کند او ولایت را از نبوت برتر نمی‌داند (ابن عربی، الفتوحات/المکیة الف، ۷/ ۱۱۱ و برای اطلاع بیشتر رک: شعرانی، البواقیت و الجواهر، ۲/ ۴۳۴-۴۳۶).

خلود کفار در دوزخ

ابن عربی درباره خلود کفار نظریه‌ای جالب دارد. وی در باب ۸۷ فتوحات مکیه در بیان تفسیر آیه: ﴿فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾ یعنی از آتشی که سوختش مردمان و سنگ‌ها هستند و برای کافران آماده شده پرهیزید» (بقره: ۲۴) بیان کرده است که گاهی آتش برای بعضی از بیماری‌ها دارو می‌باشد و آن یک نوع بیماری است که جز با داغ کردن به آتش

درمان نمی‌پذیرد و چه بیماری سخت‌تر از گناهان کبیره، به نظر او خداوند برایشان روز قیامت آتش را دارو قرار داده است، لذا با دخولشان در آتش رستاخیز، بیماری بزرگی که از آتش دوزخ هولناک‌تر است و آن غضب الهی است، رفع می‌گردد. بنابراین پس از آن از جهنم بیرون شده و به بهشت می‌روند چنان که خداوند آن‌ها را در حدود دنیایی سپر و مانعی از عذاب آخرت قرار داده است (ابن عربی، *الفتوحات المکیة* [الف]، ۳/ ۲۴۰-۲۴۱). او همچنین در باب ۳۷۴ *فتوحات* بیان کرده است که پس از ورود افراد به یکی از دو سرا که دوزخ نامیده می‌شود، سزاوار است که راحت باشند در حالی که اینگونه نیست. او معتقد است مسافران به آخرت دو دسته‌اند: مسافری که در آنجا همانند مخدوم است و تمام خواسته‌هایش حاصل می‌شود و مسافری که توشه‌اش اندک و روزی‌اش بسیار کم و باید مشقتش تمام شود تا به راحتی برسد و باید عذاب شود و در دوزخی که منزل اوست به شقاوت دچار شود و بعد از آن رحمتی که همه چیز را فراگرفته است او را فراگیرد. به نظر او افرادی هستند که از رفاه بهشتی و سختی بهره‌ای ندارند و بین این دو مرتبه هستند، این طایفه نیز با شفاعت شفاعت کنندگان و به اخراج ارحم الراحمین از دوزخ بیرون می‌آیند و اینان در میانشان متقدم و متأخر دارند و چون عذاب‌شان تمام شود از آن اخراج می‌شوند. بر طبق نظر او عده‌ای که ارحم الراحمین آن‌ها را از دوزخ بیرون می‌آورد، کسانی هستند که مطلقاً عمل خیری نه از نظر ایمان و نه اجرای احکام انجام نداده‌اند و جز این که عنایت بر آن‌ها رقم خورده که از اهل این سرا باشند و اهل سرای دیگر در آن مانده و درها بسته و قفل شده و ناامیدی از بیرون رفتن تحقق می‌یابد و در آن دم رحمتش اهلش را فرا می‌گیرد؛ زیرا از خروج ناامید و بیمناک بودند و چون اخراج ارحم الراحمین را دیده بودند که آنان را بر مزاجی قرار داد که برای ساکنان آن صلاحیت داشت، لذا با خروج زیانمند می‌شوند (همان، ۶/ ۲۴۲-۲۴۳). ابن عربی همچنین معتقد است که نعیم هر سرایی متعلق به همان سراسر است و هر دو سرا مظهر جلال و جمال الهی هستند و چون هر دو به رحمت بازگشت دارند هر دو باکی ندارند (همان، ۶/ ۲۴۳).

بنا بر گفته ابوالعلاء عقیفی ابن عربی درباره خلود کفار نظریه عمیقی دارد و عده‌ای که منظور او را دریافتند و یا دریافتند و عناد ورزیدند و با معتقدانش به ستیز برخاسته و یا تکفیر و تبعید و تقتیلشان کردند، او در مقدمه *فصوص الحکم* می‌گوید: ابن عربی بین دو نوع از فرمان و امر الهی فرق می‌گذارد: یکی امر تکلیفی است که خداوند بندگان را بدان مخاطب ساخته، بنابراین به حسب مقتضیات اعیان ثابتشان او را اطاعت یا معصیت می‌کنند، دیگری امر تکوینی است که از آن تعبیر به مشیت الهی شده و این به چیزی تعلق نمی‌گیرد، مگر به گونه‌ای که از

ازل مقرر شده بر آن باشد، پدید می‌آید و هر چیزی در وجود در مقابل امر تکوینی خاضع و فروتن است و محل جریان اراده الهی، خواه در آن (امر تکوینی) خیر یا شر و یا طاعت و معصیت و یا کفر و ایمان باشد، اگر فعلی را موافق با امر تکوینی انجام داد طاعت نامیده می‌شود و مستلزم نکوهش است و او در هر حالت عین طاعت امر تکوینی است و معنی آن این است که مشیت الهی از آن حیث که اوست به فعل تعلق می‌گیرد نه به فاعلی که فعل به دست او ظاهر می‌گردد. پس اگر طاعت و معصیت دارای مدلول حقیقی یا به عبارتی بهتر مدلول دینی نیستند، در نتیجه در دیدگاه وحدت وجودی ثواب و عقاب به طریق اولی نباید دارای مدلول ایجابی باشند. نهایت چیزی که ابن عربی می‌تواند بگوید این است که ثواب، نامی است برای آنچه که در نفس مطیع، از اطاعت ناشی می‌شود و عقاب اسمی است برای اثری که از معصیت در نفس عارض پدید می‌آید. اما ابن عربی به اقتضای منطق و اندیشه خود ترجیح می‌دهد که ثواب و عقاب یعنی لذت و آلم را دو حالتی به شمار آورد که خود حق، یعنی حقی که در صورت عبد تعین یافته، آن را احساس می‌کند. آیا در مورد ایوب نمی‌گوید که او از خدا خواست تا رنج او را برطرف کند؟ و دردزدائی از ایوب در حقیقت زدودن درد از جانب الهی است چرا که خدا خود را چنین وصف می‌کند که مورد اذیت واقع می‌شود؛ بنابراین در آخرت عذاب و ثوابی به معنای دینی وجود ندارد بلکه سرانجام برای همه خلق نعیمی ماندگار است، خواه آنان که تقدیرشان بهشت است و خواه آنان که مقدر شده به جهنم بروند؛ زیرا نعیم همه یکی است اما به صورت‌های متفاوت و نام‌های گوناگون. تفاوت اهل بهشت و دوزخ در درجه معرفتی هر یک نسبت به خداوند و نیز در مرتبه وصول آنان به وحدت ذاتی با حق است. دلیل ابن عربی برآمده از روح اندیشه اوست بدین بیان که آن رحمت خدا همه چیز را فرا گرفته است و در هستی چیزی نیست مگر این که رحمت الهی آن را یاد کرده است. یاد کردن رحمت الهی از چیزی معنایش این است که به او اعطای وجود کرده است تا چنان باشد که هست. پس نعیم حقیقی همان حالتی است که انسان پس از مرگ و بعد از بازگشتش به سرچشمه‌ای که از آن جاری شده، داراست در آنجا هر کس به منزلت خود دست پیدا می‌کند و نعیم او به اندازه این منزلت یعنی قرب او به خداست (ابن عربی، *فصوص‌الحکم*، ۴۱-۴۲ مقدمه).

اما شعرانی معتقد است که اعتقاد ابن عربی به خلود کفار و لذت بردن از آتش دوزخ افترا و دروغی نسبت به وی و حاصل دسیسه در کتاب‌های *فصوص و فتوحات* مکیه شیخ بوده و بیان می‌کند آن‌ها را در یکی از کتاب‌هایش یعنی *مختصر فتوحات* حذف کرده است و شیخ او

شمس‌الدین شریف نیز به این امر اذعان کرده است. او بیان می‌کند شیخ به اجماع اهل طریقت از عارفان کامل و صاحب رأی رسول الله بود، پس چگونه ممکن است در مورد چیزی سخن بگوید که باعث از بین رفتن ارکان شریعت شود و بین دین اسلام و سایر ادیان باطل تفاوتی قائل نشود و اهل دوزخ و بهشت را مساوی پندارد. همچنین بیان می‌کند در عقاید شیخ نظر کرده و نص‌هایی از شیخ مشاهده کرده که در آن اهل دوزخ و بهشت را در سرایشان مخلّد می‌داند که تا ابد از آن خارج نمی‌شوند و بر طبق گفته او شیخ، منظور از اهل دوزخ را شامل کفار و مشرکان و منافقان و معطلان (تعطیل‌کنندگان صفات الهی) دانسته است نه موحدان نافرمان (خطاکار) و طبایع ایشان هرگز میل به خروج نخواهد کرد همانطور که طبیعت آتش موحد نافرمان را نمی‌پذیرد اما گفته است که طبیعتاً اهلش را خارج نخواهد کرد؛ زیرا آن به سبب غضب سرمدی خداوند خلق شده است و ابن عربی معتقد است که آن اعتقاد اهل جماعت تا روز قیامت است. از قول ابن عربی در *لواقح الأنوار* که ابن سودکین جمع‌آوری کرده است نقل می‌کند که: «بدان ای برادر آنچه که سخنان ما در مورد خروج اهل آتش در سایر کتاب‌ها و نوشته‌های ما دیده‌اید منظور موحدین نافرمان است» و همچنین عبدالکریم جیلی در شرح خود یعنی *لباب الاسرار من الفتوحات* بیان کرده است: «ببرهیز از اینکه از این سخن شیخ در اشتباه افتی که خروج اهل آتش به غیر از موحدان را اراده کرده باشد؛ و آن خطا است پس آگاه باش.» (شعرانی، *الیواقیت و الجواهر*، ۲/ ۶۴۲-۶۴۳).

نتیجه‌گیری

از آنجایی که از زندگی ابن عربی برمی‌آید و به دلیل این که آراء اش مخالف ظواهر شریعت می‌نمود همواره از طرف فقها مورد خصومت و تکفیر واقع شده و مبتدعش خوانده‌اند و حتی از سلطان وقت حبس و بلکه قتل وی را خواسته‌اند (جهانگیری، ۸۰). از طرفی فضای مصر در زمان شعرانی نیز فضایی شریعت‌مدارانه بود و در واقع جایی برای طرح آراء ابن عربی نبوده است. بنابراین با توجه به همه آثار ابن عربی، باید گفت وی مسلماً به تعدادی آن‌ها یعنی وحدت وجود، ایمان فرعون، برتری ولایت بر رسالت و نبوت و خلود کفار معتقد بوده است که این امر نه تنها در آثار خود وی، بلکه در آثار شارحان و کسانی که از او تأثیر پذیرفته‌اند به خوبی نمایان است و تلاش شعرانی در اثر شیفتگی و علاقه و احترام خاصی که به او داشته، تنها در جهت ساکت کردن مخالفان و معاندان ابن عربی و کسانی که احیاناً در آن زمان وی را تکفیر می‌کردند، متمرکز بوده است، و با توجه به اذعان محققانی چون استاد محمد خواجوی

و ابوالعلاء عقیفی و شرف‌الدین خراسانی و محسن جهانگیری بر اعتقاد ابن عربی به این مسائل و همچنین طرح آن‌ها در کتاب شیخ مکی، دفاع شعرانی از ابن عربی به دلیل شریعت‌مدار بودن و مخالفتش با اندیشه‌های وحدت وجودی بوده است و اگر هم جایی در آثار ابن عربی سخنانی از وی در اینباره دیده، آن‌ها را دسیسه‌هایی علیه او دانسته و در بعضی موارد معنایی بر خلاف آن‌ها برداشت کرده است. مثلاً درباره عقیده ابن عربی به وحدت وجود آن را با اتحاد و حلول خلط کرده است و از آنجایی که او از دودمان سلسله شاذلیه بود و ابن عطاءالله اسکندری که از بزرگان و نامداران این سلسله است تنها به وحدت شهود قائل بود (برای اطلاع بیشتر رک: الغنیمی التفتازانی، ۲۷۱-۲۴۳) لذا وحدتی که در اندیشه شعرانی مطرح شده از نوع وحدت شهود بوده است. اما باید گفت، به نظر می‌رسد دیدگاه‌های شعرانی در تیرتئو ابن عربی از اعتقاد به حلول و اتحاد و عقیده وی به توحید ابلیس، با توجه به نصوصی که از فتوحات وی آورده، بیجا و صحیح بوده است.

منابع

- قرآن کریم؛ ترجمه محمد مهدی فولادوند، تهران: نشر دارالقرآن‌الکریم، ۱۳۷۴.
- ابن عربی، محیی‌الدین؛ *الفتوحات المکیة* (الف)، ضبطه و صححه و وضع فهارسها احمد شمس‌الدین، بیروت: دارالکتب العلمیة، ۱۴۲۰ ق/ ۱۹۹۹ م.
- _____؛ *الفتوحات المکیة* (ب)، تصحیح و تقدیم عثمان یحیی و ابراهیم مدکور، قاهره: المكتبة العربية، ۱۳۹۵ ق/ ۱۹۷۵ م.
- _____؛ ترجمه فتوحات مکیه، ترجمه محمد خواجوی، تهران: مولی، ۱۳۸۱.
- _____؛ *فصوص الحکم*، تعلیقات علیه ابوالعلاء عقیفی، بیروت: دارالکتب العربی، بی تا.
- ابونصر سراج، عبدالله بن علی؛ *اللمع فی التصوف*، حقیقه و قدم له و خرج احادیثه عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی سرور، مصر: دارالکتب الحدیثه و مکتبه المثنی بیگداد، ۱۳۸۰ ق.
- بغدادی، اسماعیل؛ *هدیه العارفین اسماء المؤلفین و آثار المصنفین*، بغداد: مکتبه المثنی، ۱۹۵۱ م.
- جهانگیری، محسن؛ *محیی‌الدین ابن عربی: چهره برجسته عرفان اسلامی*، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.
- حکیم ترمذی، محمد بن علی بن حسن؛ *ختم الأولیاء*، مصحح: عثمان یحیی، بیروت: الکاتولیکیه، بی تا.
- حلّاج، حسین بن منصور؛ *طواسین*، به کوشش لوئی ماسینیون، ترجمه محمد بهفروزی، تهران: نشر علم، ۱۳۸۴.
- حمویه، سعدالدین محمد بن جمال؛ *المصباح فی التصوف*، با مقدمه و تصحیح و تعلیق نجیب

- ماييل هروى، تهران: مولى، ١٣٦٢.
- خراسانى، شرف الدين؛ «ابن عربى»، *دايرة المعارف بزرگ اسلامى*، زير نظر كاظم موسوى بجنوردى، تهران: مركز دايرة المعارف بزرگ اسلامى، ١٣٧٠.
- خوارزمى، حسين بن حسن؛ شرح فصوص الحکم، به اهتمام نجيب ماييل هروى، تهران: مولى، ١٣٦٤.
- زرکلى، خير الدين؛ *الأعلام*، بيروت: دارالعلم الملايين، ١٩٩٠ م.
- شعرانى، عبدالوهاب بن احمد؛ *ردع الفقراء عن الدعوى الولاية الكبرى*، تقديم و تحقيق و تعليق عبدالبارى محمد داوود، قاهره: دارالجوامع الكلم، ١٤٢٥ ق.
- _____؛ *التواعد الكشفية الموضحة لمعاني الصفات الإلهية*، تحقيق احمد عبدالرزاق البكرى، مصر: مكتبة ام القرى، بى تا.
- _____؛ *الكوكب الشاهق فى الفرق بين المرید الصادق و غیر الصادق*، محقق احمد فريد المزيدي، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤٢٩ ق / ٢٠٠٨ م.
- _____؛ *لطائف المنن*، مصر: مطبعة اليمينية، بى تا.
- _____؛ *اليواقيت و الجواهر فى بيان عقايد الأكابر و بأسفله الكبرى الأحمر فى بيان علوم الشيخ الأكبر*، بيروت: دار إحياء التراث العربى و مؤسسة التاريخ العربى، بى تا.
- شيخ مكى، محمد بن محمد؛ *الجانب الغربى فى حل مشكلات الشيخ محى الدين ابن عربى*، به اهتمام و حواشى نجيب ماييل هروى، تهران: مولى، ١٣٦٤.
- الكوهن الفاسى المغربى، حسن بن محمد؛ *طبقات الشاذلية الكبرى*، بيروت: دارالكتب العلمية، ١٤٢٦ ق / ٢٠٠٥ م.
- غنيمى، ابوالوفا؛ *ابن عطاء الله اسكندرى و تصوفه*، قاهره: دارالكتاب العربى بمصر، ١٩٥٨.
- مجتبائى، فتح الله؛ «ابليس»، *دايرة المعارف بزرگ اسلامى*، زير نظر كاظم موسوى بجنوردى، تهران: مركز دايرة المعارف بزرگ اسلامى، ١٣٦٨.
- نبهانى، يوسف بن اسماعيل؛ *جامع الكرامات الأولياء*، تحقيق و مراجعه ابراهيم عطوه عوض، بيروت: دارالفكر، ١٤٢١ ق / ٢٠٠١ م.
- هجوبرى، على بن عثمان؛ *كشف المحجوب*، مقدمه و تصحيح محمود عابدى، تهران: سروش، ١٣٨٤.
- Trimingham, John Spencer *The Sufi Orders in Islam*, Oxford University Press, London 1973.
- Winter, M, "Al - Sharāni", *The Encyclopedia of Islam*, ed by: Bosworth &..., Brill, Leiden 1997.