

دوفصلنامه علمی - پژوهشی تحقیقات علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء

سال دهم، شماره ۱، ۱۳۹۲، پیاپی ۱۹

جایگاه احادیث نبوی در فتوحات مکیه ابن عربی و نقد تعامل علم الحدیثی او با روایات

مجید معارف^۱
مصطفی آذرخشی^۲

تاریخ دریافت: ۸۸/۱۲/۱۵

تاریخ تصویب: ۸۹/۲/۲۹

چکیده

بررسی مهم‌ترین تألیف درحوزه عرفان نظری، یعنی فتوحات مکیه ابن عربی، گویای آن است که مؤلف این کتاب، روی کردهایی مختلف به احادیث پیامبر (ص) داشته است؛ چنان‌که در بیان موضوع‌های فقهی، به احادیث کاملاً توجه کرده و کنکاش‌هایی فقه‌الحدیثی، اعم از بررسی‌های سندی و متنی انجام داده است؛ اما درباره روایت‌های اعتقادی، هرگز چنین دقت‌هایی صورت نگرفته و مؤلف به انواع احادیث جعلی، ضعیف یا تقطیع و تأویل‌شده استناد کرده است؛ بدان سبب که ازدیدگاه ابن عربی، مکاشفه‌های عرفانی اصالت دارد؛ تا بدانجا که ملاک تشخیص صحت و سقم احادیث نیز همین یافته‌های عارفان است؛ حال آنکه آموزه‌های پیامبر

۱. استاد دانشگاه تهران. maaref@ut.ac.ir

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه تهران m.azerakhshi@gmail.com

اکرم (ص) درباره راه هدایت از طرفی، مصون‌نبودن کشف و شهود عرفانی غیر معصومان از خطا و انحراف از طرف دیگر و نیز شواهد دالّ بر کارآمدنبودن شیوه عارفان، دیدگاه و عمل کرد ابن عربی را درباره احادیث به چالش کشیده است.

واژه‌های کلیدی: روایات، فتوحات مکیه، ابن عربی، حدیث پژوهی.

۱. بیان مسئله

بی‌شک، روایت‌های نبوی و احادیث امامان (ع) در کنار قرآن کریم و مستقلات عقلی، منابع اصلی علوم دینی را تشکیل می‌دهد؛ از همین روی، هر اثری که در حوزه موضوع‌های اسلامی نوشته می‌شود، باید از نظر هماهنگی با روایت‌ها ارزیابی شود و در این راستا، بررسی آثار ابن عربی، اهمیتی خاص دارد؛ زیرا همگان او را مدون اصلی عرفان نظری می‌دانند. چنان‌که مشهود است، مهم‌ترین و مفصل‌ترین اثر ابن عربی، کتاب فتوحات مکیه است که همه نظرهای عرفانی او را دربر می‌گیرد. پژوهش حاضر، تلاشی است برای یافتن پاسخ این پرسش‌ها که در فتوحات مکیه ابن عربی، روایت‌ها چه جایگاهی دارند و تعامل ابن عربی با آن‌ها چگونه است؛ علاوه بر آن، چه نقدهایی بر روی کرد ابن عربی درباره احادیث، وارد است. برای پاسخ‌دادن به این پرسش‌ها، نخست باید مطالبی درباره آشنایی ابن عربی با مقوله حدیث بیان کنیم.

۲. شناخت و آگاهی ابن عربی از حدیث و سنت

بررسی آثار ابن عربی نشان می‌دهد که وی کتاب‌های حدیث اهل سنت و مصطلحات حدیثی آن‌ها را کاملاً می‌شناخته است. پدر این دانشمند، علی بن محمد بن احمد، فقیه و محدث بوده و از معرفی فرزند خویش به دانشمندانی بزرگ همچون ابن رشد، می‌توان به دانش‌دوستی وی پی برد (ابن عربی، بی‌تا: ۱ / ۱۵۴)؛ بر این اساس می‌توان نخستین استاد ابن عربی را پدر وی دانست. ابن عربی در اجازه‌ای که در سال ۶۳۲ق. به الملک المظفر، ملقب به الملک الاشرف (۵۷۶ تا ۶۳۵ق. / ۱۱۸۰ تا ۱۲۲۷م.) نوشته، نام برخی استادان و مشایخ حدیثی خود را ذکر کرده است که

از جمله آن‌ها می‌توان قاضی ابوعبدالله محمد بن سعید بن زرقون انصاری را نام برد. ابن عربی کتاب *التقصی* و دیگر آثار ابن عبدالبرّ مانند *الاستدراک*، *التمهید* و *الاستیعاب* را نزد این دانشمند آموخته و از وی اجازه عامه^۱ در روایت گرفته است. دیگر استاد ابن عربی، ابومحمد عبدالحق بن محمد بن عبدالرحمان بن عبدالله ازدی است که ابن عربی همه نوشته‌های خود را درباره علم الحدیث، از او فراگرفته است؛ چنان‌که صحیح بخاری را نیز نزد یونس بن یحیی بن ابی‌الحسن عباسی هاشمی و صحیح مسلم را نزد عبدالصمد بن محمد بن ابی‌الفضل حرستانی خوانده و از حرستانی نیز اجازه عامه دریافت کرده است؛ همچنین سنن ترمذی را در مکه، نزد ابوشجاع زاهر بن رستم اصفهانی آموخته و از او نیز اجازه عامه گرفته است و سنن ابی‌داوود را هم در محضر برهان‌الدین حضرمی خوانده و از او اجازه عامه گرفته است؛ علاوه بر آن، آثار محدث نام‌دار، ابوبکر بیهقی را به یک واسطه، از ابوالخیر احمد بن اسماعیل بن یوسف طالقانی قزوینی فراگرفته و از وی نیز اجازه عامه کسب کرده است (خراسانی، ۱۳۸۵ ش: ۴/۲۲۷).

دو تن از کسانی که ابن عربی از آن‌ها اجازه عامه گرفته است، در حوزه حدیث اهل سنت، شهرت بسیار زیاد دارند: یکی مورخ و محدث مشهور، ابن عساکر (م ۵۷۱ق.)، مؤلف کتاب *تاریخ دمشق* و دیگری ابوالفرج عبدالرحمان بن جوزی (م ۵۹۷ق.). ابن جوزی اجازه روایت همه آثار خویش، از جمله کتاب‌های *صفوه الصفوه* و *مثیر العرام الساکن الی اشرف الاماکن* را به ابن عربی داده است (خراسانی، ۱۳۸۵ ش: ۴/۲۲۷).

در کنار این اجازه‌ها، از توضیحات ابن عربی درباره روایت‌ها می‌توان به آشنایی وی با اصطلاحات حدیثی پی برد. این دانشمند در مواردی متعدد، از صفتهایی همچون صحیح، حسن، مرسل، موقوف، غریب، ضعیف و مدلس درباره روایت‌ها استفاده کرده و معمولاً با یکی از این

۱. در گذشته، یکی از راه‌کارهای محدثان برای جلوگیری از بروز هرج و مرج در نقل احادیث و نیز حصول اطمینان برای مستمعان حدیث، اجازه نقل حدیث از استاد به شاگرد بود و دایره آن اجازه، با توجه به صلاحیت شاگرد تعیین می‌شد؛ زیرا برخی شاگردان تنها برای نقل کتاب‌هایی خاص اجازه می‌یافتند؛ اما برخی دیگر مُجاز به نقل تمام کتاب‌هایی بودند که استاد اجازه نقل آن‌ها را داشت. شایان ذکر است که در پی انتشار کتاب‌های حدیثی، این رسم محدثان، بیشتر جنبه تشریفاتی پیدا کرد (شانه‌چی، ۱۳۸۴ ش: ۱۶۲).

اصطلاحات، دربارهٔ احادیث مورد استنادش داوری کرده است (ابن عربی، بی تا: / ۶۳۷، ۵۹۰، ۱۳۳، ۱، ۷۴۸، ۱۶ / ۲، ۷۵، ۱۰۳، ۳۴۰)؛ مثلاً وی بعد از نقل حدیث «کان الله و لم یکن معه شیء» گفته است: «إلی هنا انتهى لفظه (ع) و ما أتى بعد هذا فهو مدرج فيه و هو قولهم و هو الآن علی ما علیه» (ابن عربی، بی تا: / ۱ / ۴۱)؛ یعنی: حدیث پیامبر (ص) تا همینجاست (لم یکن معه شیء) و آنچه بعد از آن آمده، در حدیث درج شده است و آن، سخن مدرجین این است: «و هو الان علی ما علیه کان». ابن عربی در این عبارات، از مُدرج بودن حدیث یاد شده سخن گفته است و این مسئله، آشنایی او با مصطلحات حدیثی را نشان می‌دهد. براساس آنچه گفتیم، ابن عربی در حوزه حدیث و علوم مربوط به آن، شناخت کافی داشته است.

۳. جایگاه حدیث در فتوحات مکیه ابن عربی

در آثار ابن عربی، به ویژه مفصل‌ترین آن‌ها، یعنی فتوحات مکیه، حدیث نبوی مخصوصاً در حوزه معارف و اعتقادات، بیشتر به عنوان شاهد و مؤید شهودات و مکاشفات مطرح شده و علت این روی کرد، اصالت و اولویت داشتن الهام‌های عرفانی در شکل‌دهی به عقاید ابن عربی است؛ از همین جهت، در فتوحات، روایت‌های توحیدی به شکلی گزینش شده ذکر شده است. این اخبار برگزیده که انواع حدیث را از جمله اخبار صحیح و مسند، و روایت‌های بدون سند و مرسل یا احادیث ضعیف و حتی موضوع و جعلی را دربر می‌گیرد، بارها از سوی ابن عربی ذکر شده است؛ تا بدانجا که وی بیش از ۱۵۰ بار به حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته» و هشتاد بار به حدیث «معرفت نفس»^۱ استشهاد کرده است؛ علاوه بر این، بسیاری از مسائل اعتقادی در فتوحات و دیگر آثار ابن عربی، بدون استناد به قرآن و حدیث بیان شده است؛ مانند بیان مقامات انبیا و شرح اموری مربوط به معاد که بدون استنادهای قرآنی و روایی مطرح شده‌اند (ابن عربی، بی تا: / ۱ / ۲۹۹، ۳ / ۵۰).

ابن عربی خود دربارهٔ این مسئله نوشته است:

۱. حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه».

چه بسیار بر خاطر می گذشت که در ابتدای این کتاب، فصلی را به موضوعات اعتقادی اختصاص دهم و آن‌ها را با دلایل قاطع و روشن بیان کنم؛ اما دیدم که این کار موجب اختلال در سلوک طالبان حقیقت که خواهان نیل به اسرار وجود هستند، می شود؛ زیرا انسان سالک هنگامی که ملازم خلوت و ذکر شد و فکر خود را از هر چیزی فارغ ساخت و فقیرانه درباب رحمت الهی نشست و چیز دیگری او را به خود مشغول نساخت، در این هنگام، خداوند از علوم و اسرار الهی و معارف ربانی به او می بخشد؛ آن چنان علومی که به بنده خویش، خضر (ع) بخشید و درباره آن فرمود: «بنده ای از بندگان ما را یافتند که رحمت (و موهبت عظیمی) از سوی خود به او داده و علم فراوانی از نزد خود به او آموخته بودیم^۱» و نیز فرمود: «از خدا پرهیزید و خداوند به شما تعلیم می دهد؛ خداوند به همه چیز داناست^۲» و فرمود: «اگر تقوا پیشه کنید، خداوند برای شما وسیله ای جهت جداساختن حق از باطل قرار می دهد^۳» و «برای شما نوری قرار دهد که با آن حرکت کنید^۴»؛ چنان که به جنید گفته شد: «چگونه به این مقام رسیدی؟»؛ گفت: «با نشستن زیر آن نردبان به مدت سی سال» و ابویزید بسطامی گفت: «شما علمتان را از طریق مرده ای از مرده دیگر گرفته اید؛ حال آنکه ما علم را از خداوند زنده ای که هرگز نمیرد، گرفته ایم» (ابن عربی، بی تا: ۱/).

ابن عربی در این عبارت‌ها، به اصالت و اولویت داشتن مکاشفه های عرفانی درباره معارف، تصریح کرده و اهمیت این امور نزد وی تاحدی است که مباحث عقلی و نقلی را به حاشیه می کشاند؛ به همین سبب، وی از «ادله قاطعه» و «براهین ساطعه» دست کشیده و با رغبتی بسیار، به الهام های عرفانی پرداخته است. مراد وی از ادله و براهین، علوم منقول و معقول است؛ زیرا در سطرهای بعد، همان طور که کشف و شهود را بسیار فراتر از مسائل عقلی دانسته، سخن بایزید بسطامی را با تعریض و کنایه، به اهل حدیث نسبت داده و در مقایسه روش عارفان با شیوه محدثان نقل کرده است: «قال ابویزید اخذتم علمکم میتاً عن میت و اخذنا علمنا عن الحی الذی لایموت». وی

۱. قرآن، کهف: ۶۵.

۲. قرآن، بقره: ۲۸۲.

۳. قرآن، انفال: ۲۹.

۴. قرآن، حدید: ۲۸.

معتقد است عارف صاحب‌کشف در این مقام، با نبی تفاوتی ندارد؛ مگر در تشریح احکام. او از چنین عارفانی با عنوان‌هایی همچون «رجال‌الله»، «ولی» و «انبیاء‌الاولیاء» یاد کرده است (ابن عربی، بی تا: ۱ / ۱۵۰، ۲ / ۵۳، ۳ / ۳۴).

شایان ذکر است که اشتغال‌نداشتن به قرآن، حدیث و مباحث عقلی را دیگر عارفان نیز توصیه کرده‌اند؛ چنان‌که ابو‌حامد غزالی در *احیاء علوم‌الدین*، در بیان ریاضت و مراقبه نفس، آشکارا از قرائت قرآن و اشتغال به حدیث نهی کرده و این کار را سبب مختل‌شدن تمرکز سالک دانسته است (غزالی، بی تا: ۸ / ۳۳).

۱-۳. نگرش متفاوت ابن عربی به روایت‌های فقهی و احادیث اعتقادی

ابن عربی بعد از بیان اقسام وحی به پیامبر (ص) و سخن گفتن درباره نزول حقایق بر قلب آن حضرت نوشته است:

تمام این الهامات در مردان الهی، یعنی همان اولیاء‌الله موجود است و آنچه نبی را از ولی متمایز می‌سازد، وحی تشریحی است؛ زیرا غیر از پیامبر، کسی حق تشریح ندارد؛ پس تنها اوست که حلال و حرام و مباح را مشخص می‌کند و تمام اقسام وحی را واجد است؛ اما اولیاء حق تشریح ندارند؛ جز آنکه قادرند صحت و سقم آنچه از پیامبر (ص) نقل می‌شود را تشخیص دهند تا پیروان پیامبر از روی بصیرت عبادت کنند؛ زیرا اگرچه آن ولی، زمان پیامبر (ص) را درک نکرده تا حدیث را چونان صحابه از او بشنود؛ اما درحقیقت، با تکیه بر شهود و مکاشفه، درست به‌مانند صحابه‌ای که حدیث را از پیامبر (ص) شنیده‌اند، می‌باشد؛ از این روست که در قرآن آمده است: «من و کسانی که از من تبعیت می‌کنند، شما را از روی بصیرت، به خدا دعوت می‌کنیم»^۱ و آن‌ها کسانی هستند که ما یادآور شدیم؛ پس چه‌بسا حدیثی در نظر ما، از جهت سند، صحیح، اما درحقیقت، ناصحیح باشد و ما آن را از روی غلبه ظن و گمان می‌پذیریم؛ نه از روی علم و یقین؛ اما این گروه اولیا که یادشان کردیم، با علم به حقیقت امر

۱. قرآن، یوسف: ۱۰۸. در تفسیر اهل‌بیت (ع) از این آیه، علی بن ابی‌طالب (ع) و امامان از فرزندان ایشان، مصداق‌هایی برای «من أتبعنی» معرفی شده‌اند (کلینی، ۱۳۶۵ ش: ۱ / ۳۸۴ و ۴۲۵).

درمی یابند که حدیث مزبور - که در نظر مردم، صحیح است - فاقد اصالت می باشد؛ یا بالعکس، ممکن است حدیثی از جهت سندی، ضعیف یا در نظر ما، در آن تدلیس شده باشد؛ اما در حقیقت امر، صحیح باشد و اولیا به اصالت آن پی می برند و درباره آن، علم و بصیرت دارند (ابن عربی، بی تا: ۲ / ۳۷۶).

بدین ترتیب می توان علت تفاوت نگاه ابن عربی را با روی کرد روایت های فقهی و معارفی دریافت؛ بدین شرح که هیچ کسی جز پیامبر اسلام (ص) حق تشریح ندارد و آن حضرت، خاتم الانبیاست؛ بنابراین، در احکام شرعی، راهی جز تمسک به قرآن نازل شده بر آن حضرت و احادیث صادر شده از او وجود ندارد. این مسئله سبب شده است ابن عربی در حوزه روایت های فقهی، بیشتر به حدیث و سنت، التزام و رغبت نشان دهد؛ چنان که وی به شدت با رأی و قیاس در مسائل فقهی، مخالف است (ابن عربی، بی تا: ۳ / ۶۹) و با همه احترامی که برای شافعی قائل است و او را از اوتاد می شمارد (ابن عربی، بی تا: ۲ / ۱۶۸)، به جواز نپذیرفتن نظرها و فتوای او و دیگر ائمه فقهی که با احادیث نبوی در تعارض است، حکم داده است (ابن عربی، بی تا: ۳ / ۷۰)؛ از این جهت، به تقبیح کسانی پرداخته است که با وجود تعارض داشتن برخی نظرهای ائمه اربعه با روایت های نبوی، تقلید از آنها را بر اخذ احادیث ترجیح داده اند. وی نخست، این سخن شافعی را نقل کرده است: «إذا أتاکم الحدیث یعارض قولی فاضربوا بقولی الحائط و خذوا بالحدیث فإن مذهبی الحدیث»؛ یعنی: اگر روایتی به دست شما رسید که با سخن من در تعارض بود، کلام مرا به دیوار زنید و حدیث را قبول کنید؛ زیرا مذهب من هم (براساس) حدیث و روایت است؛ سپس گفته است که وقتی این سخن را به مقلدان شافعی می گوید، آنها چاره ای جز سکوت ندارند (ابن عربی، بی تا: ۳ / ۷۰). او این حکم را درباره صحابه نیز جاری دانسته و نوشته است: «لایجوز ترک آیه أو خبر صحیح لقول صاحب أو إمام و من یفعل ذلك فقد ضلّ ضللاً مُبیناً و خرج عن دین الله» (ابن عربی، بی تا: ۲ / ۱۶۴)؛ یعنی: نمی توان با استناد به سخن یکی از صحابه یا یکی از ائمه فقه (ابوحنیفه، مالک بن انس، شافعی و احمد بن حنبل)، آیه یا حدیث صحیحی را کنار گذاشت و هر که چنین کند، دچار گمراهی و از دین خدا خارج شده است.

برای توضیح بیشتر درباره دیدگاه دوگانه ابن عربی درباره روایت‌های فقهی و احادیث اعتقادی، نقل این سخن او خالی از فایده نیست: این دانشمند درباره ظاهر‌گرایی، قیاس و تأویل نوشته است: «إن قست تعدیت الحدود و إن وقفت مع الظاهر فاتک علم کثیر قفف مع الظاهر فی التکلیف و قس فیما عدها تحصل علی علم کبیر و فائده عظمی» (ابن عربی، بی تا: ۴ / ۴۰۰)؛ یعنی: اگر قیاس کنی، از حدود الهی تجاوز می کنی و اگر در ظاهر توقف کنی، علم زیادی را ازدست خواهی داد؛ پس (حال که چنین است) در امور تکلیفی و احکام، در ظاهر توقف کن (ظاهر‌گرا باش) و در غیر از شرعیات و احکام، به قیاس پرداز تا دانشی بزرگ و بهره‌ای عظیم برایت حاصل شود. درست به همین سبب، دقت ابن عربی معطوف به بررسی احادیث فقهی بوده است؛ نه روایت‌های معارفی؛ چنان‌که وی اسناد روایت‌های مربوط به احکام را ارزیابی کرده و اصطلاحات متعارف حدیث‌شناسان را برای تعیین صحت و سقم روایت‌ها به کار گرفته است (ابن عربی، بی تا: ۱ / ۴۴۳، ۶۳۳ و ۷۵۰)؛ همچنین در توثیق یا جرح راویان احادیث فقهی سخن گفته است؛ چنان‌که بعد از نقل روایتی از ابوهریره نوشته است: «رواه هذا الحدیث کلهم ثقات» (ابن عربی، بی تا: ۱ / ۶۱۱) یا بعد از ذکر حدیثی از سنن د/رقطنی گفته است: «فی إسناد هذا الحدیث رجل مجهول یقال إنه محمد بن أبی یعقوب الکرمانی» (ابن عربی، بی تا: ۱ / ۷۳۷)؛ علاوه بر آن، جابر بن یزید جعفی را نیز جرح کرده و روایت‌هایی را که از او نقل شده، ضعیف دانسته است؛ مثلاً در بخشی از فتوحات، بعد از نقل حدیثی از پیامبر (ص) گفته است: «هذا الحدیث ضعیف جداً لأن فی طریقه جابر بن یزید الجعفی و لیس بحجة» (ابن عربی، بی تا: ۱ / ۴۵۵)؛ یعنی: این حدیث، بسیار ضعیف است؛ زیرا در سند آن، جابر بن یزید جعفی قرار دارد که مورد وثوق نیست. وی درباره نصر بن عبدالرحمان نوشته است: «النصر ضعیف عند الجميع ضعفه البخاری و ابن حنبل و أبو حاتم و أبو زرعة و النسائی و قال فیہ ابن معین: "لاتحل الروایة عنه" و قد ضعفه غیر هؤلاء» (ابن عربی، بی تا: ۱ / ۴۸۹)؛ یعنی: نصر نزد تمام محدثان، ضعیف شمرده شده است و بخاری، احمد بن حنبل، ابو حاتم، ابو زرعه و نسایی، او را تضعیف کرده‌اند و یحیی بن معین درباره او گفته است که روایت کردن از او جایز نیست و غیر از این محدثان، دیگران نیز او را تضعیف کرده‌اند. ابن عربی درباره عبیدالله بن عبدالله العتکی گفته است: «عبیدالله هذا وثقه

یحیی بن معین و قال فيه أبو حاتم صالح الحديث» (ابن عربی، بی تا: ۱ / ۴۸۹)؛ یعنی: این عیبدالله را یحیی بن معین توثیق کرده و ابو حاتم درباره او گفته است که وی در نقل حدیث، راست گوست. شاهد دیگری که توجه ویژه ابن عربی را به حدیث و سنت در حوزه فقه و احکام نشان می دهد، آن است که وی منبع تمام احادیث فقهی را معرفی کرده است؛ مانند: صحیح بخاری، صحیح مسلم، سنن ابی داوود و ترمذی و دارقطنی و بیهقی و... (ابن عربی، بی تا: ۱ / ۲۰۰، ۲۶۶، ۵۶۸، ۲ / ۴۰۷ و ۴۱۴). این شواهد، بیانگر التزام این دانشمند به سنت و حدیث در موضوع های شرعی و فقهی است؛ اما در بررسی احادیث اعتقادی و معارفی، این التزام هرگز دیده نمی شود؛ زیرا همان طور که گفتیم، ابن عربی باب تشریح را مسدود و باب تعریف را مفتوح دانسته است؛ به عبارت دیگر، وی عارف صاحب ذوق و کشف را در دریافت حقایق، همچون پیامبر (ص) پنداشته و ممیز نبی و عارف را در صاحب شریعت بودن پیامبر (ص) به شمار آورده است؛ به همین سبب، در بیان اعتقادات، حدیث و سنت اهمیتی درجه دوم می یابند و بیشتر، به عنوان شاهدهایی برای تأیید کشف و شهود مطرح می شوند. در واقع، در آثار ابن عربی، آنچه منبع اصلی و اولیه بیان مسائل شناختی و اعتقادی محسوب می شود، مکاشفات و ذوقیات او و عارفان دیگر است. این دانشمند به سخن بایزید بسطامی در تقدیر از روش عارفان، باوری عمیق داشته و بارها از کتاب هایش و به ویژه در فتوحات، از آن سخن گفته است؛ چنان که درباره دو مقام تشریح و تعریف گفته است:

قد أخبر أبو یزید بهذا المقام أَعْنَى الأَخْذِ عَنِ اللَّهِ عَنِ نَفْسِهِ أَنَّهُ نَالَهُ فَقَالَ فِيمَا رَوَيْنَا عَنْهُ يَخَاطِبُ عُلَمَاءَ زَمَانِهِ: «أَخَذْتُمْ عِلْمَكُمْ مِيتاً عَنِ مِيتٍ وَأَخَذْنَا عِلْمَنَا عَنِ الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ» وَ لَنَا بِحَمْدِ اللَّهِ فِي هَذَا الْمَقَامِ ذَوْقٌ شَرِيفٍ فِيمَا تَعَبَدْنَا بِهِ الشَّرْعَ مِنَ الْأَحْكَامِ وَ هَذَا مِمَّا بَقِيَ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ مِنَ الْوَحْيِ وَ هُوَ التَّعْرِيفُ لَا التَّشْرِيعَ (ابن عربی، بی تا: ۳ / ۴۱۴).

یعنی: ابویزید بسطامی به این مقام، یعنی مقام دریافت حقایق از خداوند اشاره کرده که وی به این مقام نایل شده است و در سخنانی که از او روایت شده و عالمان عصر خویش را مخاطب قرار داده، گفته است: «شما علمتان را از طریق مرده ای از مرده دیگر گرفته اید؛ اما ما علم خود را از خداوند زنده ای که هرگز نمیرد، دریافت کرده ایم» و ما نیز در این مقام، بهره ای ارزشمند داریم که از راه عبادت شرعی حاصل شده و این از جمله اموری است که برای این امت، از وحی الهی باقی

مانده و این، مقام تعریف است؛ نه مقام تشریح (که مخصوص انبیاست). ابن عربی در این عبارت‌ها، خود را به سبب انجام دادن عبادت‌های شرعی، واصل به مقام تعریف دانسته است که به صورت مستقیم، از خداوند متعال دریافت می‌شود؛ همچنین در نقل سخن بایزید بسطامی، محدثان تحقیر شده‌اند؛ زیرا در سخن بایزید، به روش محدثان در نقل معنعن حدیث اشاره شده است. به نظر ابن عربی، کامل‌ترین محدث، کسی است که از خداوند متعال نقل کند؛ به عبارت دیگر، اهل مکاشفه و ذوق که واجد الهام‌های الهی می‌شوند نیز محدث‌اند و در واقع، این‌ها محدث کامل‌اند؛ نه محدثان مرسومی که به نقل روایت‌ها و احادیث مشغول‌اند (ابن عربی، بی تا: ۷۷ / ۲). این نگرش موجب شده است ابن عربی بیشتر از اینکه در بیان اعتقاداتش، به احادیث و روایت‌ها پای‌بند باشد، به مکاشفات و ذوقیات روی آورد؛ به همین جهت، احادیث معارفی گزینشی بیان می‌شوند؛ حتی اگر در نهایت صحت باشند؛ چنان‌که در هیچ‌یک از آثار ابن عربی، به روایت‌هایی متواتر همچون حدیث ثقلین و حدیث غدیر حتی اشاره‌ای نشده است.

۲-۳. اصالت‌بخشیدن به مکاشفه‌های عرفانی در بررسی روایت‌ها

استشهاد پی‌درپی به احادیث بدون منبع و سند یا روایت‌های نامعتبر، گواهی دیگر بر این مدعاست که در باورهای معرفتی ابن عربی، حدیث و روایت، کمتر از شهود و ذوق عرفانی اهمیت دارد؛ چنان‌که در این حوزه، این‌گونه بررسی‌ها و کنکاش‌های سندی و رجالی، جایی ندارد. دیگر مهم نیست که فلان حدیث، مستند و معتبر هست یا خیر. حتی ممکن است روایتی در نظر حدیث‌شناسان، جعلی باشد؛ اما ابن عربی بارها به این‌گونه احادیث استناد کرده است؛ مانند حدیث «کنز مخفی» که در کتاب‌های احادیث موضوعه، حدیثی جعلی شناخته شده است (عجلونی، ۱۴۰۸ق: ۲ / ۱۳۲؛ فنتی، بی تا: ۱۱؛ نمازی شاهرودی، ۱۴۰۵ق: ۹ / ۱۹۳).

فراتر از این مسئله، کشف و شهود، ملاک تشخیص صحت و سقم حدیث معرفی شده است و این نکته، در شناخت روی‌کرد ابن عربی به روایت‌ها اهمیت بسیار دارد. این دانشمند در مواردی متعدد، بعد از بیان روایت‌های نامعتبر و بدون سند، به صحت آن‌ها حکم داده و گفته است این حکم، مبتنی بر کشف و شهود است؛ مثلاً درباره حدیث «کنز مخفی» نوشته است: «ورد فی الحدیث

الصحيح كشفاً الغير الثابت نقلاً عن رسول الله (ص) عن ربه - جلّ و عزّ - أنه قال: "ما هذا معناه كنت كنتا لم أعرف فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق" (ابن عربي، بی تا: ۲ / ۳۹۹)؛ یعنی: در حدیثی که از جهت نقل، غیر ثابت و از لحاظ کشف و شهود، صحیح است، به این مضمون آمده: «من گنجی ناشناخته بودم؛ پس دوست دار آن شدم که شناخته شوم؛ پس خلق کردم (تا شناخته شوم)». ابن عربي در این عبارت‌ها، با علم به اینکه حدیث «کنز مخفی» سند ندارد، بر اساس کشف و شهود، آن را صحیح دانسته است؛ زیرا در نظر او، اهل کشف و ذوق می‌توانند صحت و سقم حدیث را تشخیص دهند؛ چنان که درباره حدیث «ان الله خلق آدم على صورة الرحمن» نوشته است: «هذه الرواية وإن لم تصح من طريق أهل النقل، فهي صحيحة من طريق الكشف»؛ یعنی: این حدیث اگرچه در نظر محدثان، صحیح نیست، با (تکیه بر) کشف و شهود، صحیح است (ابن عربي، بی تا: ۱ / ۱۰۶، ۱ / ۲۰۴). عکس این موضوع نیز صادق است؛ چنان که وی نوشته است:

ربّ حدیث یكون صحیحاً من طریق رواته یحصل لهذا المكاشف الذی قد عاین هذا المظهر فسأل النبی صلی الله علیه و سلم عن هذا الحدیث الصحیح فأنكره و قال له لم أقله و لا حکمت به فیعلم ضعفه فیترک العمل به عن بیئنة من ربه و إن کان قد عمل به أهل النقل لصحة طریقته و هو فی نفس الأمر لیس كذلك (ابن عربي، بی تا: ۱ / ۱۵۰).

یعنی: چه بسا حدیثی از جهت راویانش، صحیح باشد و عارف اهل کشف که این مظهر را مشاهده کرده است، درباره این حدیث به ظاهر صحیح، از پیامبر (ص) سؤال کند و آن حضرت حدیث را انکار کند و به او بگوید: «من این حدیث را نگفته‌ام و به آن حکم نکرده‌ام»؛ پس آن عارف صاحب کشف، از ضعف این حدیث باخبر شود و عمل کردن به آن را با اتکا به دلیلی روشن از پروردگار متعال ترک کند؛ اگرچه اهل حدیث به سبب صحت سندش، به آن عمل کنند؛ حال آنکه در واقع، صحیح نیست.

همان طور که مشهود است، تمام این سخنان، به همان اصل مطرح شده از سوی ابن عربي، یعنی مقام تعریف برمی‌گردد؛ به این ترتیب که در پی کشف و شهود عرفانی، عارف در مرتبه‌ای قرار

می‌گیرد که بی‌واسطه، از خداوند متعال، حقایق را دریافت می‌کند و درستی و نادرستی روایات‌ها را از خود پیامبر (ص) می‌پرسد؛ پس او در واقع، مانند صحابه‌ای است که حدیث را به صورت مستقیم از خود پیامبر (ص) شنیده است: «فهو فيه مثل الصحاب الذی سمعه من فم رسول الله صلی الله علیه و سلم علما لایشک فیه» (ابن عربی، بی تا: ۱ / ۱۵۰).

در عبارت‌هایی دیگر، ابن عربی ضمن بیان علو مقام اهل تعریف و مقایسه آن‌ها با مجتهدان گفته است:

این، مقامی است بالاتر از مقام اجتهاد و عبارت است از اینکه خداوند به صاحب این مقام، به تعریف الهی، توانی اعطا می‌کند که حکم خداوند را که پیامبر (ص) در یک مسئله آورده است، می‌گوید: «این چنین است»؛ پس درباره آن حکم الهی، درست به مانند کسی خواهد بود که آن را از رسول خدا (ص) شنیده است و هرگاه حدیثی بر او عرضه شود، به خداوند رجوع می‌کند و صحت و سقم حدیث مزبور را می‌یابد. حال فرقی نمی‌کند که آن حدیث در نزد محدثین، صحیح باشد یا ناصحیح (ابن عربی، بی تا: ۳ / ۴۱۳).

با وجود آنکه ابن عربی در فقه و احکام، به ظواهر شرع، ملتزم بوده است، در مواردی معدود، پای مکاشفه را در این حوزه نیز به میان کشیده است؛ چنان که بعد از نقل روایت‌های «رفع ید» هنگام تکبیره الاحرام و بیان نظرهای فقیهان، نظر خویش را این گونه بیان کرده است: «أما أنا فرأيت رسول الله صلی الله علیه و سلم فی رؤیا مبشرة فأمرنی أن أرفع یدی فی الصلاة عند تکبیره الاحرام و عند الركوع و عند الرفع من الركوع» (ابن عربی، بی تا: ۱ / ۴۳۷)؛ یعنی: اما من در خواب، پیامبر (ص) را دیدم و آن حضرت به من امر کرد که دست خود را در نماز، هنگام تکبیره الاحرام، رکوع و برخاستن از رکوع بلند کنم. با دقت در این سخنان ابن عربی، علت نزول جایگاه حدیث درباره معارف و اعتقادات وی به خوبی درک می‌شود؛ زیرا مطابق نظر وی، عارف صاحب کشفی که حقایق و معارف را بی‌واسطه از خدا و پیامبر (ص) می‌گیرد، نیازی ندارد خود را به احادیثی مشغول کند که به قول بایزید، مرده‌ای از مرده‌ای، به دست وی رسانده است؛^۱ بدین صورت، برای شخصی همچون

۱. این سخن بایزید نیز از طریق روایانی که از دنیا رفته‌اند، به ابن عربی رسیده است.

ابن عربی، صحیح یا ضعیف و حتی جعلی بودن روایت‌هایی که در زمینه اعتقادات نقل می‌کند، موضوعیت خویش را از دست می‌دهد و هر روایتی فارغ از بررسی‌های حدیث‌شناسانه، مورد استناد قرار می‌گیرد؛ تنها به آن شرط که به بحث مورد نظر ابن عربی اشاره‌ای کند یا دست کم امکان تأویل و تطبیق آن با بحث مورد نظر وجود داشته باشد. به نظر می‌رسد این گونه استشهاد به روایت‌های صحیح و سقیم تنها برای موجه‌نشان دادن نظریه‌های عرفانی انجام می‌شود و هدف از آن، توجیه کسانی است که در پذیرش مدعای عارفان دربارهٔ اخذ بی‌واسطه از خداوند متعال تردید دارند.

۴. دیدگاه‌های علم‌الحدیثی ابن عربی

درک نگرش ابن عربی به مقولهٔ حدیث و سنت، در گرو توجه به روی کرد متفاوت او به احادیث فقهی و روایت‌های مربوط به عقاید است؛ اما فارغ از چگونگی روی کرد او به احادیث مختلف می‌توان وی را در شمار مؤلفانی قرار داد که برای حدیث نبوی، جایگاهی ویژه قائل‌اند؛ چنان‌که این دانشمند حدیث را در کنار قرآن و حتی برتر از آن معرفی کرده و به مناسبتی گفته است: «همانا اهل قرآن، اهل الله و از خاصان درگاه او هستند و حدیث مانند قرآن است؛ به شهادت نص قرآنی؛ زیرا پیامبر (ص) موصوف به «ما یناطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی» است» (ابن عربی، بی‌تا: ۱ / ۲۳۰). وی چند سطر بعد، پس از نقل حدیث اریکه^۱، منزلت حدیث را بالاتر از قرآن دانسته و از روایت مورد بحث، برداشتی خاص کرده است؛ چنان‌که گفته است:

۱. پیامبر اکرم (ص) در این روایت فرموده است: «الا انی قد اوتیت القرآن و منله الایوشک رجل شعبان علی اریکنه یقول علیکم بهذا القرآن، فما وجدتم فیہ من حلال فأحلوه، و ما وجدتم فیہ من حرام فحرّموه» (خطیب بغدادی، ۱۴۰۵ق: ۲۳؛ سجستانی، ۱۴۱۰ق: ۲ / ۳۹۲؛ ابن حنبل، بی‌تا: ۴ / ۱۳۱). در برخی کتاب‌های حدیث، به جای لفظ «مثله»، «مایعدله» آمده است (بیهقی، بی‌تا: ۹ / ۳۳۲؛ مقریزی، ۱۴۲۰ق: ۱۱ / ۲۲۳)؛ همچنین در سنن ابن ماجه و برخی کتاب‌های روایی دیگر، این حدیث به این شکل آمده است: «یوشک الرجل متکئاً علی اریکنه یحدّث یحدّث بحدیث من حدیثی فیقول: بیننا و بینکم کتاب الله عزّ وجلّ فما وجدنا فیہ من حلال استحللناه و ما وجدنا فیہ من حرام حرّمناه الا و انّ ما حرّم رسول الله مثل ما حرّم الله» (ابن ماجه، بی‌تا: ۱ / ۶؛ دارقطنی، ۱۴۱۷ق: ۴ / ۱۹۰)؛ یعنی: «نزدیک است برای فردی که به تختش تکیه داده است، حدیثی از احادیث مرا بیان کند و

قال ص لأرى أحدكم متكناً على أريكته، يأتيه الحديث عنى فيقول «اتل به على قرآنا إنه» و الله لمثل القرآن أو أكثر فقوله أكثر فى رفع المنزلة فإن القرآن بينه و بين الله فيه الروح الأمين و الحديث من الله إليه و معلوم أن القرب فى الإسناد أعظم رتبة من البعد فيه و لو بشخص واحد (ابن عربی، بی تا: ۳ / ۵۶۱).

یعنی: پیامبر (ص) فرمود: «نبینم که یکی از شما در حالی که بر تخت خود تکیه زده است، حدیثی از احادیث من را برای او نقل کنند و بگویند: "در این موضوع، برای من از قرآن دلیل بیاورید!" به خدا سوگند که احادیث من مانند قرآن است و بلکه بیشتر». این سخن پیامبر (ص) که درباره حدیث خود فرمود بیشتر از قرآن است، برای بالا بردن جایگاه حدیث است؛ زیرا در انتقال قرآن از خدا به پیامبر (ص)، واسطه‌ای چون جبرئیل وجود دارد؛ در حالی که حدیث، مستقیم از خدا به پیامبر (ص) وحی می‌شود و مشخص است که نزدیکی اسناد، موجب برتری نسبت به دوری اسناد می‌شود؛ حتی اگر یک نفر واسطه، کمتر باشد!

بر اساس آنچه گفتیم، از آنجا که احادیث نبوی، ناشی از الهام ربانی و بدون وساطت جبرئیل (ع) است و از آن جهت که قرب الاسناد موجب ترفیع رتبه می‌شود، حدیث نبوی، جایگاهی رفیع تر نسبت به قرآن دارد؛ زیرا قرآن به واسطه جبرئیل (ع) به رسول خدا وحی می‌شده است؛ بدین ترتیب، ابن عربی تمام آداب مربوط به استماع قرآن را درباره حدیث نیز جاری دانسته و نوشته

او بگوید: «قرآن میان ماست؛ آنچه را قرآن حلال کرده، حلال بشمارید و آنچه را حرام کرده، حرام بدانید!»^۱. هان! آنچه را پیامبر حرام کرده، مانند همان است که خدا حرام شمرده است؛ اما نقلی که ابن عربی آورده، تنها در السنن الکبری ذکر شده است (بیهقی، بی تا: ۹ / ۲۰۴).

۱. ابن عربی با استناد به لفظ «أو أكثر» در این نقل و نیز اعتقاد به وحی بی واسطه احادیث به پیامبر (ص)، برتری حدیث نسبت به قرآن را استنباط کرده است. شایان ذکر است که این برداشت، از جهاتی قابل نقد است: نخست اینکه هیچ دلیلی برای اثبات این ادعا نداریم که تمام آیات قرآن، با واسطه فرشته وحی نازل شده و تمام احادیث، ناشی از وحی بی واسطه به پیامبر (ص) است؛ چنان که درباره کیفیت نزول قرآن بر پیامبر (ص)، شواهدی وجود دارد که گویای وحی بی واسطه الفاظ قرآن بر آن حضرت نیز هست (ابن حنبل، بی تا: ۶ / ۱۵۸؛ بخاری، بی تا: ۴ / ۸۰؛ طبری، ۱۴۱۲ق: ۲۲ / ۶۳؛ طوسی، ۱۴۱۴ق: ۶۶۳). از طرف دیگر، لفظ «اکثر» در حدیثی که ابن عربی نقل کرده، لزوماً به معنای «افضل» نیست؛ بلکه می‌تواند به معنای بسط و تفصیل بیشتر احادیث نسبت به آیات قرآن هم باشد.

است: «هر گاه که گفته شد: "قال الله" یا "قال رسول الله"، شایسته است که پذیرفته شود و شنونده در مورد آن، مؤدب باشد» (ابن عربی، بی تا: ۱ / ۲۸۹). ذکر این مسئله نیز لازم است که ابن عربی افعالی را که در قالب سیره نبوی (ص) نقل شده، لازم الاتباع ندانسته است؛ مگر آن دسته از اعمال که رسول خدا (ص) به مسلمانان دستور داده باشد از آن‌ها پیروی کنند؛ مانند مسئله نماز که از پیامبر اکرم (ص) روایت شده است: «صلّوا كما رأيتموني أصلي»؛ یعنی: همان گونه که من نماز می‌خوانم، نماز بخوانید (ابن عربی، بی تا: ۲ / ۱۶۵). وی سخن هیچ کسی جز رسول خدا (ص) را حجت ندانسته است؛ چنان که تصریح کرده است: «ما أوجب الله علينا الأخذ بقول أحد غير رسول الله (ص) مع كوننا مأمورين بتعظيمهم و محبتهم» (ابن عربی، بی تا: ۲ / ۱۶۴)؛ یعنی: خداوند پذیرفتن سخن هیچ کسی جز رسول خدا (ص) را بر ما واجب نکرده است؛ با آنکه مأمور به بزرگ‌داشت و محبتشان هستیم. مقصود ابن عربی از کسانی که مأمور به تعظیم آن‌ها و ابراز محبت به ایشان هستیم، اهل بیت (ع) و صحابه است. از آنجا که بخشی مهم از فرهنگ اسلام، در قالب سخنان آن‌ها شکل گرفته است، لازم است نظر ابن عربی را درباره احادیث اهل بیت (ع) و سخنان صحابه مطرح کنیم.

۱-۴. ابن عربی و احادیث اهل بیت (ع)

ابن عربی، متصوفی سنی بوده (آشتیانی، ۱۳۷۹ش: ۴۴) و با وجود این، مانند بیشتر دانشمندان اهل سنت، گاه نیز از فضایل امامان (ع) سخن گفته است. وی از امیرالمؤمنین، علی بن ابی طالب (ع) به عنوان نزدیک‌ترین فرد به پیامبر (ص) و صاحب اسرار تمام انبیا (ع) یاد کرده است (ابن عربی، بی تا: ۱ / ۱۱۹)؛ همچنین در جایی دیگر، آن حضرت و برخی صحابه مانند ابن عباس، سلمان، ابوهریره و حذیفه را حافظان اسرار علوم نبوی (ص) معرفی کرده (ابن عربی، بی تا: ۱ / ۱۵۱) و در بیان تفاوت آل رسول (ص) و اهل بیت (ع)، علی (ع)، حسنین و امام صادق (ع) را هم از اهل بیت و هم از آل پیغمبر (ص) دانسته است (ابن عربی، بی تا: ۱ / ۵۴۶)؛ با این همه، وی به عصمت اهل بیت (ع) اعتقادی ندارد و اعتقاد شیعه امامیه را درباره عصمت امامان (ع) و وجوب اطاعت از

آن‌ها تخطئه کرده است (ابن عربی، بی تا: ۳ / ۱۹۴)؛ چنان‌که در تفسیری عجیب از آیه تطهیر، باوجود اقرار به طهارت اهل بیت (ع)، مرتبه‌ای والاتر از مقام صحابه برای آنها قائل نیست؛ یعنی مغفرت مطلق الهی برای اهل بیت (ع)؛ درست شبیه اعتقاد عموم اهل سنت درباره عدالت صحابه و مغفوربودن آن‌ها (ابن اثیر، ۱۴۰۹ق: ۳ / ۱). ابن عربی درباره این مسئله نوشته است:

ينبغي لكل مسلم مؤمن بالله و بما أنزله أن يصدق الله تعالى في قوله لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً فيعتقد في جميع ما يصدر من أهل البيت إن الله قد عفا عنهم فيه فلا ينبغي لمسلم أن يلحق المذمة بهم (ابن عربی، بی تا: ۱ / ۱۹۶).

یعنی: شایسته است که هر مسلمان مؤمن به خداوند و به آنچه او نازل کرده است، این کلام الهی را که «لیذهب عنکم الرجس» تصدیق کند و به همه آنچه از ناحیه اهل بیت (ع) صادر شده است، معتقد باشد؛ زیرا خداوند آن‌ها را مورد عفو خویش قرار داده است؛ پس برای هیچ مسلمانی جایز نیست که مذمتی را در حق آنان روا دارد.

چنان‌که پیشتر گفتیم، ابن عربی کلام هیچ کسی را جز رسول الله (ص) واجب‌الاطاعت نمی‌داند و به عصمت امامان (ع) نیز اعتقادی ندارد. این دو گزاره، به فهم عبارت «فیعتقد فی جمیع ما یصدر من أهل البيت» کمک بسیار می‌کند. به نظر ابن عربی، از آن جهت شایسته است بر رفتار و گفتار اهل بیت (ع) صحنه گذاشته شود که خداوند متعال آن‌ها را مورد عفو خویش قرار داده است. به گمان او، با توجه به معصوم‌نبودن ایشان، ممکن است خطایی از آن‌ها سر زده باشد؛ ولی خداوند متعال آن‌ها را بخشیده است.^۱ شاهد این مسئله، آن است که وی بعد از این عبارت‌ها نوشته است:

۱. دیدگاه ابن عربی درباره این مسئله، از ابعاد گوناگون، قابل نقد است. مطابق برداشت او از آیه تطهیر، خداوند متعال آثار گناه و خطا را از اهل بیت می‌زداید؛ حال آنکه در این آیه، مقصود از دورکردن پلیدی‌ها و تطهیر اهل بیت (ع)، نفس گناهان و خطاهاست؛ نه آثار آن‌ها؛ زیرا در این آیه، کلمه «رجس» با «ال» جنس به کار رفته و مقصود از آن، همه پلیدی‌ها و گناهان است؛ چنان‌که در تفسیرهای شیعه و سنی، بر این نکته تأکید شده است (طبری، ۱۴۱۲ق: ۵ / ۲۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق: ۱۱ / ۱۹۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۶ / ۳۱۳)؛ همچنین حدیث ثقلین که محدثان شیعه و سنی آن را به تواتر، از پیامبر اکرم (ص) نقل کرده‌اند، گویای عصمت اهل بیت (ع) است؛ زیرا نبی اکرم در این حدیث، قرآن و اهل بیت را جدانشدنی از یکدیگر معرفی کرده است (ابن حنبل، بی تا؛ کلینی، ۱۳۶۵ش)؛ پس همان گونه که طبق آیه «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ

«فلا ينبغي لمسلم أن يلحق المذمة بهم». این سخن، مجاز نبودن مذمت اهل بیت (ع) را بیان می‌کند و گویای آن است که چون اهل بیت (ع) مغفور و معفو هستند، هیچ کسی نباید آن‌ها را به سبب رفتار و گفتارشان مذمت کند؛ همچنان که به گمان اهل سنت، هیچ کسی مجاز به مذمت صحابه به جهت خطا در اجتهاداتشان نیست؛ زیرا آنان مغفورند^۱ (قرطبی، ۱۳۶۴ش: ۱۴ / ۳۴۹). ابن عربی عنوان اهل بیت (ع) را مخصوص دوازده امام یا چهارده معصوم ندانسته است؛ بلکه حکم آیه تطهیر را - که به گمان او، مغفرت الهی است - شامل تمام فرزندان حضرت فاطمه (س) دانسته است. وی پس از نقل آیه تطهیر نوشته است:

فدخل الشرفاء أولاد فاطمة كلهم و من هو من أهل البيت مثل سلمان الفارسی إلى يوم القيامة في حكم هذه الآية من الغفران فهم المطهرون اختصاصاً من الله و عناية بهم لشرف محمد صلى الله عليه و سلم و عناية الله به و لا يظهر حكم هذا الشرف لأهل البيت إلا في الدار الآخرة فإنهم يحشرون مغفوراً لهم و أما في الدنيا فمن أتى منهم حدا أقيم عليه كالتائب إذا بلغ الحاكم أمره و قد زنى أو سرق أو شرب أقيم عليه الحد مع تحقق المغفرة (ابن عربی، بی تا: ۱ / ۱۹۶).

یعنی: تمام سادات از فرزندان فاطمه و هر کسی که تا روز قیامت، از اهل بیت است، مانند سلمان فارسی، مشمول حکم این آیه که همان مغفرت الهی باشد، می‌شوند؛ پس آن‌ها به شکلی ویژه، به سبب شرافت پیامبر (ص) و عنایت خداوند، پاک شده‌اند و حکم این شرافت برای اهل بیت، جز در آخرت ظاهر نمی‌شود؛ زیرا آنان بخشیده شده محشور می‌شوند؛ اما اگر یکی از آن‌ها در دنیا مرتکب کاری شود که حد بر او واجب شود، باید آن حد را بر او جاری کرد؛ مانند توبه کننده‌ای که دزدی و زنا کرده و بر حاکم، لازم است که حد بر او جاری کند؛ اگرچه با توبه کردن، گناه او پاک شده است. این عبارات‌ها به روشنی، بیانگر آن است که ابن عربی از آیه تطهیر، برداشتی فراتر از غفران الهی ندارد.

حمید» (قرآن، فصلت: ۴۲) قرآن، معصوم است، اهل بیت (ع) نیز معصوم‌اند؛ زیرا در غیر این صورت، در هر گناه و خطایی، از قرآن جدا می‌شدند.

۱. برای نقد این دیدگاه نگاه کنید به میرحامد حسین، ۱۳۶۶ش: ۲۲ / ۲۷۷.

استاد سید جلال آشتیانی دو اشکال اساسی را برای نظر ابن عربی درباره عصمت اهل بیت (ع) برشمرده است: نخست اینکه آیه تطهیر بر عصمت ذاتی اهل بیت (ع) دلالت می‌کند که حاکی از مصون بودن آن بزرگواران از انجام دادن هرگونه خطاست و معنای عصمت نیز همین است؛ نه آنچه ابن عربی پنداشته است؛ زیرا با توجه به حدیث نبوی «سلمان مَنَّا اهل البیت»، یکی از اهل بیت، خود پیامبر (ص) است. معنای عصمت درباره آن حضرت، مغفرت الهی برای گناهان او نیست؛ بلکه مسلمانان، عصمت پیامبر (ص) را به معنای مصون بودن او از گناه و خطا می‌دانند؛ بنابراین، همان عصمت و طهارتی که برای پیامبر (ص) وجود دارد، برای دیگر افراد اهل بیت (ع) نیز ثابت است (آشتیانی، ۱۳۷۵ش: ۹۵).

دومین اشکال، تعمیم حکم این آیه به سادات و نیکان دیگر است؛ ابن عربی درباره این مسئله تصریح کرده است که این مقام، به نصّ روایت‌های متواتر، به پیامبر (ص) و امامان (ع) اختصاص دارد (آشتیانی، ۱۳۷۵ش: ۹۵). بررسی شأن نزول این آیه در منابع شیعه و سنی، بیانگر وارد بودن این نقد بر نظر ابن عربی است؛ زیرا مطابق شأن نزول آیه، پیامبر (ص) با وجود بشارت دادن به سعادت ام سلمه، وی را در زمره اهل بیت (ع) ندانسته و مصداق‌های اهل بیت (ع) را به روشنی معرفی کرده است (ابن حنبل، بی تا: ۵ / ۳۶۱؛ ترمذی، ۱۴۰۳ق: ۶ / ۳۲۳)؛ افزون بر این باید به یاد داشته باشیم که حدیث «سلمان مَنَّا اهل البیت»، بیانگر این معنا نیست که سلمان، یکی از مصداق‌های اهل بیت (ع) است؛ بلکه همان گونه که امام باقر (ع) گفته است، مقصود، قرب بسیار زیاد او به اهل بیت (ع) به سبب معرفت آن‌ها و پیروی از ایشان است (مجلسی، ۱۴۰۴ق: ۶۵ / ۵۵)؛ چنان که در قرآن کریم از قول ابراهیم (ع) آمده است: «فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي» (قرآن، ابراهیم: ۳۶).

با وجود این اعتقاد، شایسته بود که ابن عربی دست کم به سخنان اهل بیت (ع) توجهی کند؛ اما وی جز یکی دو مورد، حدیثی از علی (ع) نقل نکرده و هرگز از دیگر روایت‌های معارفی ائمه (ع) سخنی نگفته است. ایباتی نیز که او در آغاز کتاب فتوحات، به امام علی بن الحسین (ع) نسبت داده، اساساً متعلق به آن حضرت نیست؛ بلکه احتمالاً از سروده‌های حسین بن منصور حلاج است (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق: ۱۱ / ۲۲۲). با توجه به این مسئله، این سؤال مطرح می‌شود که با وجود اعتقاد به مقام و منزلت علی (ع) و اینکه او نزدیک‌ترین فرد به رسول اکرم (ص)، و صاحب اسرار

او و تمام انبیا (ع) است، چگونگی از چشمه زلال معارف علوی اعراض شده است. این مسئله که ابن عربی چقدر با میراث مکتوب و شفاهی اهل بیت (ع) و نیز آثار محدثان شیعه آشنا بوده، محل تأمل است؛ اما نمی‌توان وفور روایت‌های علی (ع) را در منابع سنی انکار کرد؛ چنان‌که دانشمندان و محدثان اهل سنت نیز به این مسئله اذعان کرده‌اند (ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۲ق: ۱/ ۴۱؛ سیوطی، ۱۴۲۹ق: ۲/ ۳۷۲). اگر فرض کنیم ابن عربی از کتاب‌های حدیثی شیعه اطلاعی نداشته است، باز هم این سؤال باقی می‌ماند که چرا ابن عربی از خیل روایت‌های معارفی علی (ع) که در کتاب‌های حدیثی اهل سنت ثبت شده، استفاده‌ای نکرده است؛ افزون‌بر این، شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد او به خطبه‌های توحیدی امام علی (ع) دست‌رسی داشته است؛ ولی از آن‌ها بهره‌ای نبرده است؛ چنان‌که دو عبارت را از آن حضرت نقل کرده است که تنها در کتاب‌های حاوی خطبه‌ها و نامه‌های آن جناب یافت می‌شوند. یکی از این عبارات جمله «لَوْ كُشِفَ الْغِطَاءُ مَا زِدَّتْ بَيِّنَاتٌ» است؛ یعنی: اگر پرده‌ها کنار رود، بر یقین من افزوده نمی‌شود. این حدیث در کتاب‌هایی از اهل سنت، مانند مائه کلمه جاحظ و شرح نهج البلاغه از ابن ابی‌الحدید آمده است (ابن میثم بحرانی، بی‌تا: ۵۷؛ ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق: ۷/ ۲۵۳).

عبارت دیگری که ابن عربی از امیرالمؤمنین علی (ع) در فتوحات آورده، جمله «إِنَّ هَاهُنَا لَعِلْمًا جَمًّا لَوْ أَصَبْتُ لَهُ حَمَلَةً» است؛ یعنی: بدان که در اینجا (اشاره به سینه مبارک کرد)، دانش فراوانی انباشته است. ای کاش کسانی را می‌یافتم که می‌توانستند آن را بیاموزند! این حدیث در نهج البلاغه آمده (سید رضی، بی‌تا: ۴۹۵) و در منابعی از اهل سنت نیز ذکر شده است (اسکافی، بی‌تا: ۸۱؛ ابن عساکر، ۱۴۱۵ق: ۱/ ۵۰؛ ۲۵۲). این شواهد، احتمال دست‌رسی ابن عربی را به خطبه‌ها و نامه‌های امیرالمؤمنین علی (ع) تقویت می‌کند؛ علاوه‌بر این، ذکر این نکته، لازم است که نهج البلاغه در عصر ابن عربی رواج بسیار داشت؛ چنان‌که مهم‌ترین شرح‌های این کتاب، در همان دوره نوشته شد. ابن ابی‌الحدید، شارح مشهور نهج البلاغه - که از دانشمندان سنی معتزلی است و شرح مفصلش بر نهج البلاغه، شهرت بسیار دارد - معاصر ابن عربی بوده است. اگر این رواج و تداول را در کنار

۱. چنان‌که پیشتر گفتیم، ابن عساکر، شیخ حدیث ابن عربی بوده است.

کثیرالسفر بودن ابن عربی و آگاهی او از منابع فرهنگی منطقه‌های مختلف جهان اسلام در نظر داشته باشیم (خراسانی، ۱۳۸۵: ۴ / ۲۲۹)، اطمینان می‌یابیم که وی با روایت‌های منقول از علی (ع)، آشنایی کافی داشته است؛ با وجود این، طرفی از آن‌ها بسته و علت این مسئله را باید در نگرش خاص این دانشمند به معارف و اعتقادات پی گرفت. چنان‌که پیشتر گفتیم، ابن عربی در حوزه معارف و اعتقادات، به مکاشفات توجهی کامل کرده و از این روی، حدیث در مباحث عقیدتی او، نقشی چندان مؤثر ایفا نمی‌کند؛ بلکه بیشتر به‌عنوان شاهدهی برای شهودات عرفانی مطرح می‌شود.

۲-۴. ابن عربی و سخنان صحابه

ابن عربی عقیده عموم اهل سنت را درباره صحابه پیامبر (ص) باور داشته است؛ چنان‌که درباره آن‌ها توصیه کرده است: «لا سبیل إلى تجریح واحد منهم فعنهم نأخذ الدین الذی نعبد الله به و عاملهم بالعدالة فی الأخذ عنهم و لا تتهمهم فهم خیر القرون» (ابن عربی، بی‌تا: ۴ / ۵۰۶)؛ یعنی: هیچ راهی برای رد حتی یکی از صحابه وجود ندارد؛ زیرا ما دینی را که خداوند را با آن می‌پرستیم، از آن‌ها گرفته‌ایم و در یادگیری دین، عدالت صحابه را در نظر گیر و به آن‌ها تهمت جعل و افترا مزن که آن‌ها بهترین افراد تمام دوره‌ها هستند. در این حدیث، عبارت «لا سبیل الی تجریح واحد منهم» بر عقیده ابن عربی به عدالت همه صحابه و جایز نبودن نقد عمل کرد آنان دلالت تام می‌کند که از اعتقادات بنیادین اهل سنت است (ابن حجر عسقلانی، ۱۴۱۵ق: ۱ / ۶۸)؛ همچنین - آن گونه که پیشتر گفتیم - از عبارت «فعنهم نأخذ الدین الذی نعبد الله به» می‌توان به قرینه‌ای دیگر برای توجه ابن عربی به روایت‌های مربوط به احکام فقهی و عبادت‌ها پی برد؛ به عبارت دیگر، با توجه به دیگر تصریحات ابن عربی و نیز در نظر داشتن تفاوت نگرش وی به روایت‌های فقهی و معارفی، مقصود او از «اخذ دین» به واسطه صحابه، بهره‌مندی از روایت‌های فقهی منقول از آن‌هاست. قرینه دیگر اینکه او گفته است: «دین الذی نعبد الله به». در این عبارت، مقصود وی از دین، روایت‌های مربوط به احکام عبادت است؛ نه روایت‌های اعتقادی. این مسئله خود شاهدهی دیگر بر روی کرد گزینشی او درباره روایت‌هاست؛ بنابراین، در نگرش این دانشمند، صحابه واسطه‌های انتقال احادیث نبوی

(ص) شناخته می‌شوند. وی برخی صحابه را صاحب‌سرّ پیامبر (ص) دانسته و نوشته است: «از دانشمندان این امت که رفتار و اسرار علوم پیامبر (ص) را برای امت نگاه داشته‌اند، صحابه‌ای مانند علی، ابن عباس، سلمان، ابوهریره و حذیفه می‌باشند» (ابن عربی، بی‌تا: ۱/ ۱۵۱). در جایی دیگر، وی ابوهریره را تمجید کرده و تکذیب او را هرگز جایز نشمده است (ابن عربی، بی‌تا: ۱/ ۶۴۹)؛ اما سخنان او درباره عمر بن الخطّاب، بسیار قابل تأمل است. وی با استناد به حدیثی بدین شرح، عمر را معصوم دانسته است:

قال صلى الله عليه وسلم في عمر بن الخطّاب يذكر ما أعطاه الله من القوة: «يا عمرا! مالتيك الشيطان في فجأ فجا غير فجك فدلّ على عصمته بشهادة المعصوم و قد علمنا إن الشيطان ما يسلك قط بنا إلا إلى الباطل و هو غير فج عمر بن الخطّاب فما كان عمر يسلك إلا فجاج الحق بالنصّ فكان ممن لا تأخذه في الله لومة لائم» (ابن عربی، بی‌تا: ۱/ ۲۰۰).

یعنی: پیامبر (ص) درباره عمر بن الخطّاب و قدرتی که خدا به او داده است، فرمود: «ای عمر! هرگز شیطان تو را در راهی دیدار نکرد؛ مگر آنکه راهی به جز راه تو درپیش گرفت». پس این حدیث به شهادت پیامبر معصوم، بر عصمت عمر دلالت می‌کند و ما می‌دانیم که شیطان فقط ما را به راه باطل می‌برد که غیر راه عمر است؛ بنابراین، به نصّ پیامبر (ص)، عمر جز راه حق، راه دیگری را نمی‌پیماید و در جرگه کسانی است که در راه خدا، از نکوهش ملامتگران ترسی ندارد.^۱

۱. این حدیث در منابع شیعی، از قول رسول خدا (ص) خطاب به علی بن ابی‌طالب (ع) آمده (صدوق، ۱۳۷۸ش: ۲/ ۶۴) و در منابع اهل سنت، ضمن داستانی درباره عمر نقل شده است (بخاری، بی‌تا: ۷/ ۹۳). علامه امینی در کتاب *الفدیر*، با استناد به دلایل و قرائن بسیار، جعلی بودن این داستان را اثبات کرده است (امینی، ۱۴۱۶ق: ۸/ ۱۳۹)؛ همچنین ابن‌ابی‌الحدید با ذکر برخی خطاهای عمر، این روایت را شامل تمام رفتار و گفتار او ندانسته (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق: ۱۲/ ۱۷۸) و ابن حجر نیز درباره مفهوم این روایت نوشته است: «این حدیث، اقتضای عصمت عمر را ندارد؛ زیرا جز فرار شیطان از او، بر چیز دیگری دلالت ندارد» (ابن حجر عسقلانی، بی‌تا: ۷/ ۳۸). این سخن، بیانگر آن است که در ارتکاب یک گناه یا خطا، شیطان فقط وسوسه می‌کند و بدون وسوسه او نیز احتمال انجام دادن آن گناه و خطا وجود دارد؛ بنابراین، عجیب است که ابن عربی با تمسک به حدیثی که اصالت آن، محل اشکال است یا به تصریح دانشمندان سنی، بر عصمت عمر دلالت نمی‌کند، چنین نتیجه‌ای را به‌عنوان نصّ حدیث پیامبر (ص) مطرح کرده است.

با وجود این، در آثار ابن عربی، صحابه شأنی فزون‌تر از نقل احادیث نبوی ندارند که آن هم بیشتر به روایت‌های فقهی محدود می‌شود.

۳-۴. نظر ابن عربی درباره نقل به الفاظ و نقل به معنی در حدیث

ابن عربی با استناد به حدیثی مشهور از پیامبر (ص)^۱ و نیز تحلیلی درباره نقل به معنی حدیث، نقل حدیث را با عین الفاظ صادرشده، ارجح دانسته و نقل به معنی را تنها به ضرورت و با وجود شرط‌هایی جایز شمرده است. یکی از شرط‌هایی که وی در نقل به معنی حدیث مطرح کرده، تصریح ناقل بر نقل به معنای حدیث است؛ این دانشمند همچنین درباره اتفاق نظر محدثان در جواز نقل به معنی حدیث با رعایت شرط‌های آن و نیز اختلاف نظر علما در جواز ترجمه قرآن برای کسانی که با زبان عربی آشنا نیستند، سخن گفته است (ابن عربی، بی‌تا: ۴۰۳/۱). این دانشمند معتقد است اشکال بزرگ نقل به معنای احادیث، تحمیل فهم ناقل و راوی بر احادیث است. چه بسا که آن راوی در فهم حدیث، دچار خطا شده باشد و این خطای فهم اگر با نقل به معنای حدیث، همراه باشد، در استعمال الفاظ جلوه گر می‌شود (ابن عربی، بی‌تا: ۴۰۳/۱)؛ یعنی ناقلی که حدیث را غلط بفهمد و آن را نقل به معنی کند، الفاظی را مطابق با فهم خویش به کار می‌گیرد و همین مسئله، موجب انتقال نادرست حدیث می‌شود؛ بنابراین، شایسته است که راویان جز در موارد ضروری، همواره حدیث را با همان الفاظ صادرشده نقل کنند تا عاری از تأثیر فهم ناقلان باشد.

۱. در منابع معتبر شیعه و سنی، از پیامبر اکرم (ص) نقل شده است: «نَضَرَ اللَّهُ عَبْدًا سَمِعَ مَقَالَتِي فَوَعَاَهَا وَ حَفِظَهَا وَ بَلَّغَهَا مَنْ لَمْ يَسْمَعْهَا فَرُبَّ حَامِلٍ فِقْهٍ غَيْرِ فِقِيهِ وَ رَبِّ حَامِلٍ فِقْهٍ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ» (کلینی، ۱۳۶۵ ش: ۴۰۳/۱؛ ابن ماجه، بی‌تا: ۱۰۱۵/۲)؛ یعنی: خدا شاد کند بنده‌ای را که سخن مرا بشنود و در گوش گیرد و حفظ کند و به کسانی که نشنیده‌اند، برساند! چه بسا حامل (رساننده) علمی که خود دانا نیست و چه بسا حامل علمی که به داناتر از خود رساند (یعنی بسا شنوندگانی پیدا شوند که معنی سخن مرا از رساننده و مبلغ آن سخن، بهتر درک کنند)!

۴-۴. ملاک‌های صحت و تأیید حدیث نزد ابن عربی

چنان‌که پیشتر گفتیم، کشف و شهود، اصلی‌ترین ملاک تشخیص صحت و سقم حدیث نزد ابن عربی است. این موضوع، چنان مورد توجه این دانشمند قرار گرفته که وی با تکیه بر آن، کنار گذاشتن روایت‌هایی را که مورد تأیید مکاشفه‌های عرفانی نیستند، جایز دانسته است؛ به طوری که در فصّ داوودی فصوص الحکم نوشته است:

گاهی از خلیفه که حکم را از حق تعالی اخذ می‌کند، چیزی ظاهر می‌شود که مخالف حدیثی است؛ پس خیال می‌شود که این اجتهاد است؛ حال آنکه اجتهاد نیست. مسئله این است که نزد این امام، از جهت کشف ثابت نشده است که این خبر از پیامبر (ص) است و هرگاه برایش ثابت شده باشد، به آن حکم می‌کند؛ هر چند آن خبری که از جهت کشف و شهود خود رد کرده است، طریق اسنادش همه راویان عادل باشند که عادل از عدلی روایت کرده باشند (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۶۴).

صرف نظر از مکاشفه‌های عرفانی می‌توان دو مسئله دیگر را به عنوان ملاک‌های صحت و تأیید حدیث در نظر ابن عربی برشمرد: نخست، اصول مورد پذیرش اهل سنت که وی آن‌ها را به عنوان معیاری برای تأیید احادیث مطرح کرده و در این زمینه تصریح کرده است: «عامل القرآن بالتدبر و عامل الحدیث النبوی بالبحث عن صحیحه و سقیمه و عرضه علی الأصول فما وافق الأصول فخذ به و إن لم یصح الطریق إلیه فإن الأصل یعضده و إذا ناقض الأصول بالکلیة فلا تأخذ به و إن صحّ طریقه» (ابن عربی، بی تا: ۴/ ۵۰۶)؛ یعنی: در قرآن تدبر کن و به بحث درباره صحت و سقم حدیث نبوی پرداز و آن را به اصول عرضه کن و آنچه را مطابق با اصول است، قبول کن؛ اگر چه از جهت سند، صحیح نباشد؛ زیرا اصول، آن را تأیید می‌کند و اگر با اصول موافقت نداشت، آن را نپذیر؛ اگر چه حدیثی صحیح باشد. در نظر این دانشمند، مثلاً عدالت صحابه - که یکی از اصول پذیرفته شده نزد اهل سنت است - ملاکی برای ارزیابی روایت‌هاست (ابن عربی، بی تا: ۱/ ۶۴۹، ۴/ ۵۰۶)؛ چنان‌که پیشتر، ذیل موضوع روی کرد او به سخنان صحابه، به برخی تصریحاتش درباره این مسئله پرداختیم.

تأیید حدیث با دیگر روایت‌های صحیح، ملاکی دیگر است که در آثار ابن عربی برای ارزیابی احادیث به کار رفته است؛ چنان که وی در مواردی، بعد از نقل حدیث نوشته است: «هذا ضعيف جداً فإن الأحادیث الصحاح تعارضه» (ابن عربی، بی تا: ۱/ ۷۴۸)؛ یعنی: این حدیث، ضعیف است؛ زیرا با احادیث صحیح، در تعارض قرار دارد. این دانشمند برای تأیید حدیث نیز به همین ملاک، پای بند است؛ چنان که حدیثی را از پیامبر (ص) درباره حج گزاردن انسان نابالغ آورده و در ارزیابی آن نوشته است: «هذا الحدیث و إن كان قد تكلم فيه من طریق إسناده، فإن الحدیث الصحیح يعضده» (ابن عربی، بی تا: ۲/ ۶۹۱)؛ یعنی: این حدیث اگرچه اشکال‌هایی در سند آن مطرح شده است، حدیث صحیح، آن را تأیید می‌کند (پس مورد پذیرش است). وی آن‌گاه حدیث صحیح مؤید را بیان کرده است؛ همچنین بعد از ذکر حدیث نبوی «اللهم زدنی فیک تحیراً» نوشته است: «تصدیق هذا الحدیث قوله: "لاأحصى ثناء علیک أنت کما ثبت علی نفسک"» (ابن عربی، بی تا: ۳/ ۴۹۰) و همان گونه که دیده می‌شود، روایت «لا احصى ثناء علیک^۱» را برای تصدیق و تأیید حدیث قبل به کار برده است.

بنابراین می‌توان اموری مانند مکاشفه‌های عرفانی، موافقت با اصول و هماهنگی با دیگر روایت‌ها را ملاک‌های تشخیص صحت و سقم حدیث نزد ابن عربی دانست.

۵-۴. دیدگاه ابن عربی درباره تعارض روایت‌ها با قرآن یا احادیث دیگر

نظر ابن عربی درباره اخبار متعارض و ملاک‌های ترجیح، همان عقیده حدیث‌پژوهان است؛ چنان که می‌توان ملاک‌های ترجیح مشترکی را نیز میان محدثان شیعه و سنی نشان داد. در فتوحات مکیه، در بیان تعارض اخبار آمده است:

اگر دو آیه قرآن یا دو خبر صحیح با هم در تعارض بودند و امکان جمع بین آن‌ها و کاربرد هر دو وجود داشت، از استعمال هر دو آن‌ها خودداری نمی‌کنیم؛ ولی اگر امکان به کاربردن هر دو (دو آیه متعارض یا دو حدیث متعارض) وجود نداشت؛ به گونه‌ای که در یکی از آن دو

خبر متعارض، استثنایی وجود داشت، پس لازم است خبری که حاوی استثنا است، پذیرفته شود و اگر در یکی از آن دو خبر، زیادتی وجود داشت، آن بخش اضافی حدیث نیز پذیرفته می‌شود و اگر هیچ کدام از این موارد نبود و از همه جهت، با هم در تعارض بودند، پس باید به تاریخ صدور این دو حدیث نگرسته شود و حدیث متأخر پذیرفته گردد. اگر تاریخ صدور حدیث، معلوم نبود و تشخیص زمان صدور آن، دشوار بود، پس باید حدیثی را پذیرفت که به رفع حرج در دین، نزدیک‌تر است؛ زیرا آن حدیث، مؤیدی از قرآن کریم دارد که می‌فرماید: «ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»: خدا در دین، کار سنگین و سختی بر شما قرار نداد^۱ و نیز فرمود: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ»: خداوند راحتی شما را می‌خواهد؛ نه زحمت شما را^۲ و در حدیث آمده است: «آنچه که شما را به آن امر نمودم، پس آن مقدار که می‌توانید، انجامش دهید و آنچه شما را از آن نهی کردم، پس ترکش نمایید»^۳ و اگر در رفع حرج، مساوی بودند، از اعتبار نمی‌افتند و تو مختاری به هر کدام از آن دو که می‌خواهی، عمل نمای (ابن عربی، بی تا: ۱۶۳/۲).

ملاک‌های ترجیحی که ابن عربی برای اخبار متعارض بیان کرده، در آثار مربوط به علم اصول‌الحدیث، به صورتی گسترده مطرح شده است؛ چنان که در مواردی متعدد از آن‌ها نیز بین حدیث پژوهان شیعه و سنی، اتفاق نظر وجود دارد (حلی، ۱۳۳۳ش: ۱/۱۵۹؛ فخر رازی، ۱۴۱۲ق: ۴/۴۲۰).

علاوه بر این، در فتوحات، توضیحی نیز درباره تعارض آیات با روایت‌ها آمده است. ابن عربی درباره این مسئله، به تفصیل معتقد است. وی خبر متواتر را در حکم آیه دانسته و گفته است اگر خبر متواتری با آیه‌ای از قرآن، در تعارض باشد و امکان جمع آن دو، با آن شرایطی که برای جمع اخبار متعارض گفتیم، وجود نداشته باشد و نیز تاریخ نزول آیه یا صدور روایت را نیز ندانیم، می‌توانیم به هر کدام از آن دو که می‌خواهیم، عمل کنیم؛ مگر اینکه یکی از آن‌ها با اصل رفع حرج،

۱. قرآن، حج: ۷۸.

۲. قرآن، بقره: ۱۸۵.

۳. ما نهیتکم عنه فاجتنبوه، و ما أمرتکم به فأتوا منه ما استطعتم (ابن حنبل، بی تا: ۲/۲۵۸).

هماهنگ‌تر باشد که در این صورت، آن را قبول می‌کنیم (ابن عربی، بی‌تا: ۲ / ۱۶۴)؛ اما او درباره‌ی خبر واحد، چنین نگرشی ندارد و نوشته است: «إذا تعارض آیه و خبر صحیح من جمیع الوجوه من أخبار الآحاد و جهل التأریخ أخذ بالآیه و ترکنا الخبر، فإن الآیه مقطوع بها و خبر الواحد مظنون» (ابن عربی، بی‌تا: ۲ / ۱۶۴)؛ یعنی: اگر آیه‌ای با خبری صحیح در همه‌ی وجوه از اخبار آحاد، تعارض داشت و تاریخ نزول یا صدور روایت نیز معلوم نبود، آیه قرآن را می‌پذیریم و حدیث را رها می‌کنیم؛ زیرا آیه قرآن، قطعی‌الصدور و خبر واحد، ظنی‌الصدور است. علت تأکید فراوان ابن عربی و نیز محدثان بر شناخت زمان نزول آیه یا صدور حدیث، پی‌بردن به نسخ آیه یا حدیث است و براساس توضیح ابن عربی می‌توان او را در شمار کسانی قرار داد که به نسخ قرآن با حدیث واحد، معتقدند؛ زیرا وی شرط جهل به تاریخ را ضمن شرط‌های ترجیح آیه بر حدیث واحد آورده است.

۵. نقد و بررسی تعامل علم‌الحديثی ابن عربی با روایت‌ها

در این بخش، به مباحث ذیل می‌پردازیم:

۵-۱. تبعیض غیرموجه درباره‌ی احادیث

همان‌گونه که گفتیم، روی کرد ابن عربی به احادیث معارفی، با نگرش وی به روایت‌های فقهی، تفاوتی قابل ملاحظه دارد؛ بدین شرح که تکیه‌گاه اصلی ابن عربی در مباحث اعتقادی و معارفی، مکاشفه‌های عرفانی است. اهمیت این مکاشفه‌ها تا بدانجاست که در نظر این دانشمند، این‌گونه مکاشفه‌ها شاخصی برای تعیین صحت و سقم احادیث و صادرشدن یا نشدن آن‌ها از پیامبر (ص) است. ابن عربی به این امور ذوقی و کشفی، دل‌بستگی‌ای عجیب داشته و خود را نیز در زمره صاحبان کشف و شهود دانسته است (ابن عربی، بی‌تا؛ چنان‌که در مواردی متعدد، درباره‌ی صحت و سقم احادیث، با توجه به ملاک یادشده اظهار نظر کرده است (ابن عربی، بی‌تا: ۱ / ۱۰۶، ۲ / ۳۰۴ و ۳۹۹). مأخذ اصلی موضوع‌های عرفانی این دانشمند، کشف و شهود است؛ نه قرآن و حدیث؛ از این روی، احادیث را به صورت گزینشی مطرح کرده است و همین احادیث گزینش‌شده نیز فارغ

از صحت و سقمشان، به مقداری که با یافته‌های عرفانی، هماهنگی بیشتری دارند، مورد توجه بیشتر وی قرار گرفته‌اند. نقد وارد بر این رویکرد، عبارت است از نبود توجه عقلی و شرعی برای تفکیک روایت‌ها. مطابق کدام دلیل عقلی یا فرمان الهی باید درباره احادیث فقهی کنکاش کرد و وسواس داشت؛ ولی درباره احادیث اعتقادی، اباحیگری را سرلوحه خویش قرار داد؟ ابن عربی معتقد است درحوزه مسائل عبادی، اعراض از قرآن و سنت، موجب تجاوز از حدود می‌شود؛ ولی در دیگر مسائل دینی می‌توان قیاس و تأویل کرد (ابن عربی، بی تا: ۴/ ۴۰۰)؛ به همین سبب، وی در احادیث فقهی، دقتی حدیث‌پژوهانه دارد؛ ولی درباره دیگر روایت‌ها، به‌ویژه روایت‌های معارفی، اثری از آن مداقه‌ها نیست؛ حال آنکه رسول خدا (ص) همه مسلمانان را به تمسک به ثقلین، یعنی قرآن و عترت خود دعوت کرده و ثمره این تمسک را هدایت‌مندی دانسته است (مسلم بن حجاج، ۱۴۰۳ق: ۷/ ۱۲۳؛ ابن حنبل، بی تا: ۵/ ۱۸۲؛ کلینی، ۱۳۶۵ش: ۱/ ۲۹۳). پیامبر (ص) در این حدیث متواتر، مراجعه به قرآن و عترت را به احکام دین مقید نکرده است؛ بلکه مصون‌بودن از گمراهی را در همه عرصه‌های حیات معنوی انسان، در گرو پیوند با ثقلین دانسته است؛ به همین جهت، ضمانت صحت سلوک در تمام امور دینی، اعم از اعتقادات، احکام و اخلاق، به میزان توجه و پایبندی انسان‌ها به آموزه‌های قرآن و عترت، وابستگی مستقیم دارد و هر قدر از این میزان الهی فاصله گرفته شود، احتمال خطا و گمراهی، بیشتر می‌شود.

باوجود اینکه ابن عربی در ضمن توصیه‌های خویش، توجه به روایت‌های متواتر را یادآوری کرده است (ابن عربی، بی تا: ۴/ ۵۰۶)، نه تنها به حدیث متواتر ثقلین هیچ اشاره‌ای نکرده؛ بلکه در آثار خویش نیز از این منابع بی‌مانند، چندان بهره‌ای نبرده است و به‌ویژه تعالیم عترت، غایب بزرگ آثار این دانشمند است؛ بر این اساس، مسیری که وی برای مطالب اعتقادی پیموده، غیر از راه روشنی است که نبی اکرم (ص) برای هدایت مسلمانان ترسیم کرده است.

علاوه بر این، باید توجه کنیم که اگر کشف و شهود، ملاک اصلی اعتقادات قرار گیرد، از آنجا که این امور جنبه شخصی دارد، برای بیان آن‌ها به‌عنوان موضوع‌هایی علمی، لازم است شواهدی برای تأیید صحت آن‌ها عرضه شود. در عرضه این شواهد، دیگر نمی‌توان از کشف و شهود شخصی سخن گفت؛ زیرا این کار، مصادره به مطلوب است؛ بلکه شواهد را باید با ضوابط

مربوط به خودش بیان کرد؛ بر این اساس، اگر عارفی در تأیید اعتقادات ناشی از مکاشفه‌های عرفانی‌اش، به حدیث روی آورد، باید به اصالت آن حدیث، مطابق ضوابط علم‌الحديثی توجه کند؛ نه اینکه حدیثی را مطرح کند که تأیید اصالت آن، به اموری خارج از دایره علم‌الحديثی، وابسته باشد؛ در این صورت، دیگر وجهی برای استناد به حدیث باقی نمی‌ماند.

۲-۵. مصون‌نبودن کشف و شهود غیر معصوم از خطا

بر اساس آیات قرآن کریم، الهام و وحی هم جنبه رحمانی دارد و هم بُعد شیطانی؛ چنان‌که درباره الهام‌های شیطانی آمده است: «إِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ» (قرآن، انعام: ۱۲۱)؛ یعنی: شیاطین به دوستان خود وحی می‌کنند؛ همچنین در آیات ۲۲۱ تا ۲۲۳ سوره شعرا، خداوند متعال فرموده است: «هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَنْ تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ ﴿۱﴾ تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ ﴿۲﴾ يُلْقُونَ السَّمْعَ وَ أَكْثُرُهُمْ كَاذِبُونَ ﴿۳﴾»؛ یعنی: آیا به شما خبر دهم که شیاطین بر چه کسی نازل می‌شوند؟ آنها بر هر دروغ‌گوی گنه‌کار نازل می‌شوند؛ آنچه را می‌شنوند، (به دیگران) القا می‌کنند و بیشترشان دروغ‌گو هستند. استادان عرفان نظری نیز آشکارا کشف و شهود غیر معصومان (ع) را ممکن‌الخطا دانسته‌اند؛ مثلاً استاد محمدرضا قمشه‌ای درباره این مسئله نوشته است: «کشف غیر معصوم، یعنی شخصی که مستکفی بالذات و بی‌نیاز از معلم بشری نباشد، اگرچه به مقام مکاشفه برسد و متوَعَّل در این وادی باشد، از لغزش و اشتباه، مصون و از تعصب، خالی نیست» (قمشه‌ای، ۱۳۷۸ش: ۶۲). ابن عربی نیز اذعان داشته است که کشف و شهود هم منشأ الهی دارد و هم منشأ شیطانی. وی معتقد است شیاطین در بسیاری از مواقع، اموری را در لباس حقیقت، به انسان القا می‌کنند (ابن عربی، بی‌تا: ۱ / ۲۸۱).

حال، این سؤال مطرح می‌شود که الهام ربّانی چگونه از القای شیطانی تشخیص داده می‌شود و ملاک تمایز این دو از یکدیگر چیست. ابن عربی ذیل بابی به نام «فی معرفة الخواطر الشیطانیة»، به این سؤال پاسخ داده و قرآن و سنت پیامبر را میزانی برای تشخیص القاهای شیطانی از مکاشفه‌های الهی دانسته است (ابن عربی، بی‌تا: ۱ / ۲۸۳). این سخن او در مرتبه نظر، درست است؛ اما تعمق در عمل کرد وی بیانگر پای‌بند نبودنش به این معیار است؛ زیرا قرآن و سنتی که به کلی تأویل شده باشد، درباره صحت و سقم مکاشفه‌ها قضاوت نمی‌کند؛ بلکه صرفاً اعتقادهای عارف تأویل‌گر را

تأیید می‌کند. در آثار ابن عربی، تأویل‌هایی درباره قرآن و سنت دیده می‌شود که به شدت با مدلول الفاظشان ناسازگار است؛ مثلاً وی علت اعتراض حضرت موسی (ع) را به برادرش، هارون (ع)، مخالفت هارون با گوساله‌پرستی بنی‌اسرائیل دانسته است؛ به عبارت دیگر، هارون (ع) باید توجه می‌کرد که گوساله سامری نیز تجلی ذات خداست؛ پس پرستش آن، اشکالی ندارد. در واقع، موسی (ع) برای مخالفت هارون (ع) با گوساله‌پرستی، وی را عتاب کرد (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۹۲). ابن عربی فرعون را که ادعا می‌کرد: «أنا ربکم الأعلى»، عارفی وارسته دانسته و قوم نوح (ع) را مستغرق در دریای محبت الهی به‌شمار آورده است (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۷۰ و ۲۱۱، بی‌تا: ۳/ ۵۳۳). تمام این اندیشه‌ها حول محور اعتقاد به وحدت وجود می‌گردد و در چنین عبارت‌هایی، قرآن و سنت نه تنها در تعیین صحت و سقم مکاشفه‌ها هیچ نقشی ندارند؛ بلکه به همان صورتی درمی‌آیند که فرد تأویل‌کننده می‌پسندد؛ بنابراین، نظر ابن عربی درباره معیار بودن قرآن و سنت در تشخیص کشف و شهود صحیح، با توجه به عمل کرد وی در تأویل نادرست آیات و روایت‌ها، کارآیی خویش را از دست می‌دهد؛ افزون‌بر آن، سخن ابن عربی درباره میزان بودن قرآن و سنت، در تشخیص صحت و سقم احادیث، با سخن دیگر وی که کشف و شهود را ملاک تشخیص حدیث صحیح از جعلی دانسته است، به دور می‌انجامد. وی در مواردی متعدد، با تکیه بر مکاشفه‌ها، به صحت حدیث حکم کرده است (ابن عربی، بی‌تا: ۱/ ۱۰۶، ۲/ ۳۰۴ و ۳۹۹). اگر تأیید صحت آن مکاشفه‌ها نیز به حدیث، وابسته باشد، دوری ایجاد می‌شود که از نظر عقلی، محال است.

۳-۵. اختلاف‌های اهل مکاشفه

نکته دیگری که تکیه بر مکاشفه‌ها و امور ذوقی را در معارف و اعتقادات، به چالش می‌کشد، اختلاف‌های عارفان و صاحبان کشف و شهود است؛ مثلاً ابوحامد غزالی برخی دعاوی حسین بن منصور حلاج را به شدت نقد کرده است (غزالی، بی‌تا: ۱۴/ ۶۲)؛ چنان‌که خود ابن عربی برخی عقاید غزالی را ناشی از خطای او دانسته است (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۸۱). از طرف دیگر، علاءالدوله سمنانی، عارف نام‌دار قرن هشتم، با شدت تمام، ابن عربی را به سبب اعتقاد به وحدت وجود تخطئه کرده است (خوانساری، بی‌تا: ۸/ ۵۵؛ مطهری، ۱۳۸۵ش: ۲۳۹). این نظرهای مختلف که همگی

مبتنی بر ادعای کشف حقایق‌اند، حاکی از آن هستند که مکاشفه‌های عارفان، عاری از خطا نیست؛ بنابراین، تکیه گاهی محکم برای دست‌یافتن به معارف اصیل و حقیقی به‌شمار نمی‌رود.

۴-۵. میزان کارآیی روش ابن عربی در تشخیص صحت و سقم احادیث

مطلب دیگری که می‌توان در نقد روی‌کرد ابن عربی به روایت‌های معارفی بیان کرد، میزان کارآیی ابزار برگزیده‌شده از سوی وی، یعنی مکاشفه‌هاست؛ به بیان روشن‌تر باید این مسئله را بررسی کنیم که کشف و شهود چقدر توانسته است احادیث صحیح را از مجعول، و سره را از ناسره متمایز کند. عارفان معتقدند با مکاشفه می‌توان پی برد که آیا حدیثی خاص، از معصوم (ع) صادر شده است یا خیر. ابن عربی نیز خود را در جرگه این عارفان قرار داده است (ابن عربی، بی‌تا: ۳/ ۴۱۴). با وجود این دعوی، برخی شواهد، کارآیی‌نداشتن این روش را نشان می‌دهد؛ مثلاً وی در ضمن تنها سخنی که در فتوحات مکیه، از امام سجاد (ع) نقل کرده، گفته است:

إلى هذا العلم كان يشير على ابن الحسين بن علي بن أبي طالب زين العابدين عليهم الصلاة و

السلام بقوله فلا أدري هل هما من قبلة أو تمثل بهما

يا رب جوهر علم لو أبوح به لقليل لي أنت ممن يعبد الوثنا

و لاستحل رجال مسلمون دمي يرون أقبح ما يأتونه حسنا (ابن عربی، بی‌تا: ۱/ ۲۰۰)

یعنی: به همین علم، علی بن الحسین زین‌العابدین (ع) اشاره دارد که نمی‌دانم از خود اوست یا به آن‌ها تمثّل جسته است که چه بسیار مکنونات علمی که اگر آن‌ها را آشکار کنم، حتماً به من گفته می‌شود که «تو از بت‌پرستان هستی» و مردان مسلمان ریختن خون مرا حلال می‌شمزند و زشت‌ترین کاری که انجام می‌دادند، را خوب تلقی می‌کردند.

پیشتر گفتیم که این دو بیت نه تنها از امام سجاد (ع) نیست؛ بلکه آن حضرت به آن‌ها تمثّل نیز نجسته است. این ابیات متعلق به حسین بن منصور حلاج است (ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق: ۱۱/ ۲۲۲). حال، این سؤال مطرح می‌شود که اگر ابن عربی با تکیه بر مکاشفه‌ها قادر به تشخیص صادرشدن یا نشدن روایت از معصوم (ع) بوده، چگونه درباره تمثّل امام سجاد (ع) به این دو بیت یا تعلق داشتن آن ابیات به آن حضرت، دچار تردید شده و گفته است: «فلا أدري هل هما من قبلة أو تمثل بهما»؛

یعنی: نمی‌دانم که این دو بیت از اوست یا به آن‌ها تمثّل جسته است. اگر آنچه ابن عربی بهترین شاخص برای تعیین درستی یا نادرستی حدیث می‌داند، واقعاً دارای کارآیی بود، نمی‌بایست در این عبارات‌ها، از تردید خویش سخن بگوید؛ افزون بر آن، وی می‌توانست دریابد که امام (ع) نه تنها این ابیات را نسروده؛ بلکه به آن‌ها تمثّل هم نجسته است. ابیات یادشده به فردی متعلق است که بیش از دو قرن بعد از آن حضرت می‌زیسته است. نمونه‌های مشابه این مورد، در بسیاری از ابواب کتاب‌های او قابل ملاحظه است؛ چنان‌که وی به روایت‌هایی استناد کرده است که مخالف قرآن و روایت‌های دیگر و نیز مستقلات عقلی و به تصریح دانشمندان علم حدیث، جعلی‌اند (ابن عربی، بی‌تا: ۱/ ۲۰۰، ۵۲۳، ۳۲۲/۲، ۱۳۷۰: ۶۳ و ۲۰۳).^۱ این مسئله نشان می‌دهد که توسل به کشف و شهود، بدون توجه به میزان شرعی (آیات و روایت‌ها)، در تشخیص سره از ناسره، کارآیی مطلوبی ندارد. کشف و شهود درونی هنگامی که با قرآن و روایت‌ها هماهنگ باشد، می‌تواند در دست‌یافتن به حقایق، مفید باشد.

۶. نتیجه‌گیری

براساس آنچه گفتیم:

الف) با توجه به اجازه‌های عامه‌ای که ابن عربی از استادان مختلف علم حدیث دریافت کرده و نیز به کارگیری اصطلاحات تخصصی علم‌الحدیثی درباره‌ی روایت‌ها می‌توان نتیجه گرفت که او با حدیث و سنت، آشنایی کافی داشته است.

ب) روی کرد ابن عربی به احادیث با توجه به موضوع آن‌ها، متفاوت است؛ چنان‌که در طرح موضوع‌های فقهی، منابع و اسناد روایت‌ها را بررسی کرده است؛ اما در بیان موضوع‌های اعتقادی، بیشتر به کشف و شهود نظر داشته و روایت‌ها را به‌عنوان شواهدی برای مکاشفه‌های عرفانی نقل کرده است؛ از همین روی، به استثنای دوسه مورد، هیچ‌گاه اسناد روایت‌های اعتقادی را ذکر نکرده

۱. برای آگاهی از شواهد و دلایل جعلی‌بودن این روایت‌ها نگاه کنید به عجلونی، ۱۴۰۸ق: ۲/ ۱۳۲؛ فتی، بی‌تا؛ مظفر نجفی،

۱۴۲۲ق: ۴/ ۱۴۳؛ امینی، ۱۴۱۶ق: ۸/ ۱۳۹.

است؛ افزون بر این، وی به برخی احادیث اعتقادی، با علم به موضوع بودنشان، تنها از آن جهت که مؤیدی برای مکاشفه‌های عرفانی‌اند، ده‌ها بار استشهد کرده است.

ج) کشف و شهود عرفانی، موافقت با اصول و هماهنگی با آیات و روایت‌ها مهم‌ترین ملاک‌های ارزیابی احادیث در فتوحات مکیه ابن عربی است.

د) روی کرد ابن عربی به احادیث مربوط به اعتقادات، از جنبه‌هایی مختلف، قابل تأمل است؛ از جمله اینکه با توجه به آموزه‌های اسلامی، در لزوم تمسک به آیات و روایت‌ها، هیچ تفاوتی میان موضوع‌های دینی وجود ندارد و بر این اساس، نگاه دوگانه ابن عربی به روایت‌های فقهی و اعتقادی، توجیه‌پذیر نیست؛ همچنین در کشف و شهود غیرمعصومان، امکان دخالت شیاطین و نیز روی دادن خطا وجود دارد و یکی از مهم‌ترین شواهد آن، اختلاف‌های صاحبان غیرمعصوم کشف و شهود است؛ بنابراین نمی‌توان مکاشفه‌های عرفانی را مبنایی مطمئن برای شناخت و بیان موضوع‌های اعتقادی قرار داد؛ علاوه بر این، برخی شواهد موجود بر ناکارآمدی کشف و شهود در تشخیص صحت و سقم احادیث دلالت می‌کنند.

منابع

- قرآن کریم.

- آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۵ش). *مقدمه مشارق الدراری (شرح تائیه ابن فارض)*. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

----- (۱۳۷۹ش). *مقدمه شرح فصوص الحکم قیصری*. تهران: علمی و فرهنگی.

- آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*. بیروت: دار الکتب العلمیه.

- ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبه‌الله (۱۴۰۴ق). *شرح نهج البلاغه*. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

- ابن اثیر، ابوالحسن علی بن محمد (۱۴۰۹ق). *اسد الغابه فی معرفه الصحابه*. بیروت: دارالفکر.

- ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی (۱۴۱۵ق). *الاصابه فی تمییز الصحابه*. بیروت: دار الکتب العلمیه.

----- (بی‌تا). *فتح الباری فی شرح صحیح بخاری*. بیروت: دارالمعرفه.

- ابن حنبل، احمد (بی‌تا). *المسند*. بیروت: دار صادر.

- اسکافی، ابوجعفر محمد بن عبدالله (بی‌تا). *المعیار و الموازنه*. بی‌جا: بی‌نا.

- ابن عربی، محیی الدین محمد بن علی (۱۳۷۰). **فصوص الحکم**. الزهراء.
- (بی تا). **الفتوحات المکیه**. بیروت: دار صادر.
- ابن عساکر، علی بن حسن (۱۴۱۵ق). **تاریخ مدینه دمشق**. بیروت: دارالفکر.
- ابن عطیة اندلسی، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق). **المحرر الوجیز**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن ماجه، محمد بن یزید (بی تا). **سنن ابن ماجه**. بیروت: دارالفکر.
- ابن میثم بحرانی، کمال الدین میثم بن علی بن میثم (بی تا). **شرح مائه کلمه**. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- امینی، عبدالحسین (۱۴۱۶ق). **التغذیر فی کتاب و السنه و الادب**. چاپ اول. قم: مرکز الغدیر للدراسات الاسلامیه.
- بخاری، محمد بن اسماعیل (بی تا). **صحیح البخاری**. بیروت: دارالفکر.
- بیهقی، احمد بن حسین (بی تا). **السنن الکبری**. بیروت: دارالفکر.
- ترمذی، محمد بن عیسی (۱۴۰۳ق). **سنن الترمذی**. بیروت: دارالفکر.
- حلی، جمال الدین حسن بن یوسف (۱۳۳۳ش). **منتهی المطالب**. تبریز: حاج احمد.
- خراسانی، شرف الدین (۱۳۸۵ش). «ابن عربی». **دایره المعارف بزرگ اسلامی**. جلد چهارم. چاپ سوم.
- خطیب بغدادی، ابواحمد بن علی (۱۴۰۵ق). **الکفایه فی علم الروایه**. بیروت: دار الکتب العربی.
- خوانساری، محمدباقر (بی تا). **روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات**. بی جا: بی نا.
- دارقطنی، علی بن عمر (۱۴۱۷ق). **سنن دارقطنی**. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- سجستانی، سلیمان بن اشعث (۱۴۱۰ق). **سنن ابی داوود**. بیروت: دارالفکر.
- سید رضی، ابوالحسن محمد بن حسین (بی تا). **نهج البلاغه**. قم: دارالهجره.
- سیوطی، جلال الدین عبدالرحمان بن ابی بکر (۱۴۲۹ق). **الاتقان فی علوم القرآن**. قم: ذوی القربی.
- شانہچی، کاظم (۱۳۸۴ش). **درایه الحدیث**. چاپ چهارم. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- صدوق، محمد بن علی بن حسین بن بابویه (۱۳۷۸ش). **عیون اخبار الرضا (ع)**. تهران: نشر جهان.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق). **المیزان فی تفسیر القرآن**. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲ق). **جامع البیان فی تفسیر القرآن**. بیروت: دارالمعرفه.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق). **الامالی**. قم: دارالثقافه.

- عجلونی، اسماعیل بن محمد (۱۴۰۸ق). *كشف الخفاء*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- غزالی، ابو حامد محمد (بی تا). *احیاء علوم الدین*. بیروت: دار الکتب العربی.
- فتنی، محمد طاهر بن علی (بی تا). *تذکره الموضوعات*. بی جا: بی نا.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۲ق). *المحصول فی علم اصول الفقه*. بیروت: مؤسسه الرساله.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش). *الجامع لاحکام القرآن*. تهران: ناصر خسرو.
- قمشه‌ای، محمدرضا (۱۳۷۸ش). *مجموعه آثار حکیم صهبا*. چاپ اول. اصفهان: کانون پژوهش.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵ش). *الکافی*. تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۱ق). *بحار الانوار*. بیروت: مؤسسه الوفاء.
- مسلم بن حجاج (۱۴۰۳ق). *صحیح مسلم*. بیروت: دارالفکر.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۵ش). *کلیات علوم اسلامی*. تهران: صدرا.
- مظفر نجفی، محمد حسن (۱۴۲۲ق). *دلائل الصدق لنهج الحق*. قم: مؤسسه آل‌البیت.
- مقریزی، تقی‌الدین احمد بن علی (۱۴۲۰ق). *امتاع الاسماع*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- میرحامد حسین (۱۳۶۶ش). *عمقات الانوار فی امامه الائمه الاطهار*. اصفهان: کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین علی (ع).