

## **A study of the Views of Ibn Jawzi and Ibn Taymiyyah in the Critique of Sufism**

**Hoseyn Soheyl<sup>\*</sup>**

**Ghodratollah Khayatiyan<sup>\*\*</sup>**

(Received on: 2018-02-14; Accepted on: 2018-09-30)

### **Abstract**

Sufism has been widely criticized by jurists since its inception in the Islamic world. Ibn Jawzi and Ibn Taymiyyah are among the most prominent of these jurists. This article explores the views of Ibn Jawzi and Ibn Taymiyyah in the critique of Sufism through a descriptive-analytical method. Ibn Jawzi divided Sufism into two groups: Early Sufism and Late Sufism. He considered the early Sufis to be devoted to the Sharia and classified them as ascetics, but condemned the asceticism, science-avoiding, love, and hearing of the later Sufis. According to Ibn Taymiyyah, Sufism is divided into two groups: Sufis of religious sciences and Sufis of philosophy. He did not consider the Sufis of religious sciences as heretics, but attributed infidelity to the belief of Sufis of philosophy due to being influenced by philosophers, the superiority of Wilayah (guardianship) over Nubuwwah (prophecy), Fana (annihilation), and Wahdat Wujud (the unity of existence). Finally, Ibn Taymiyyah had a positive view of Sufism compared to Ibn Jawzi..

**Keywords:** Ibn Jawzi, Ibn Taymiyyah, Sufism, Tasawwuf, Heresy.

---

\* PhD Student in Mysticism and Sufism, Semnan University, Semnan, Iran  
hossinssoheili@semnan.ac.ir.

\*\* Professor, Department of Religions and Mysticism, Semnan University, Semnan, Iran  
(Corresponding Author), khayatian@semnan.ac.ir.

## مطالعه آرای ابن جوزی و ابن تیمیه در نقد تصوف

حسین سهیلی\*

قدرت‌الله خیاطیان\*\*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۱/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۷/۰۸]

### چکیده

تصوف از بدو پیدایش در دنیای اسلام، از ناحیه فقها در معرض انتقادهای فراوانی بوده است. ابن جوزی و ابن تیمیه از جمله برجسته‌ترین این فقها محسوب می‌شوند. این نوشتار، با روش توصیفی-تحلیلی آرای ابن جوزی و ابن تیمیه را در نقد تصوف می‌کاود. ابن جوزی صوفیه را به دو گروه صوفیه متقدم و صوفیه متأخر تقسیم می‌کند. صوفیه متقدم را مقید به شریعت می‌داند و در زمره زهاد قرار می‌دهد، ولی دنیاگریزی، علم‌گریزی، عشق و سماع صوفیه متأخر را مذمت می‌کند. از دیدگاه ابن تیمیه، صوفیه به دو گروه صوفیه اهل علوم دینی و صوفیه اهل فلسفه تفکیک می‌شوند. وی صوفیه اهل علوم دینی را بدعت‌گذار تلقی نمی‌کند، ولی به عقاید صوفیه متفلسف به سبب تأثیرپذیری از فلاسفه، برتری ولایت بر نبوت، فنا و وحدت وجود، نسبت کفر می‌دهد. در نهایت، ابن تیمیه در قیاس با ابن جوزی، دیدگاه مثبتی به تصوف داشته است.

کلیدواژه‌ها: ابن جوزی، ابن تیمیه، تصوف، صوفیه، بدعت.

\* دانشجوی دکتری عرفان و تصوف، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران. [hossinsoheili@semnan.ac.ir](mailto:hossinsoheili@semnan.ac.ir)

\*\* استاد گروه ادیان و عرفان، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران (نویسنده مسئول). [khayatian@semnan.ac.ir](mailto:khayatian@semnan.ac.ir)

## مقدمه

جریان تصوف از بدو پیدایش خود در سده دوم هجری، واکنش‌های متفاوتی را در میان اقشار مختلف جامعه برانگیخت. برخی از همان ابتدا پیرو آن شدند و آن را به مثابه حقیقت و مغز شریعت و دین دانستند، اما برخی هم به مخالفت با آن برخاستند و آن را تحریف شریعت و بدعت قلمداد کردند. فقها، که خود را همیشه مدافعان دین و شریعت می‌دانستند و هر گونه جریان مغایر با سنت را بدعت تلقی می‌کردند، منتقدان اصلی تصوف بودند. در میان فقهای مذاهب اسلامی، فقهای حنبلی بیشترین مخالفت‌ها را با تصوف داشتند، به گونه‌ای که انتقاداتشان بر صوفیه را می‌توان زبده و خلاصه تمام اعتراضات جامعه اسلامی در باب عقاید و اعمال صوفیه تلقی کرد (زرین‌کوب، ۱۳۸۵: ۹). بی‌تردید ابن جوزی (متوفای ۵۹۷ ه.ق.) و ابن تیمیه (متوفای ۷۲۸ ه.ق.) از مهم‌ترین فقهای حنبلی مذهب بودند که در نقد تصوف قلم‌فرسایی کردند. ابن جوزی بخش اعظم کتاب معروف *تلبیس ابلیس* را در نقد تصوف نگاشت. وی دلیل نگارش چنین کتابی را غیرت دینی، پاک کردن شریعت از آلودگی، ادای امانت دینی، بیان حقیقت و ذکر اشتباهات صوفیه بیان می‌کند (ابن جوزی، ۱۴۱۴: ۲۰۷-۲۰۹). علاوه بر این، در کتاب‌های *ذم الهوی، المنتظم فی تاریخ الملوک والامم، صید الخاطر و القصاص والمذکرین* به مذمت صوفیه و احوال آنها پرداخته است. ابن تیمیه نیز معتقد بود اسلام در اثر صوفی‌گری، وحدت وجود و انواع عقاید خرافی دیگر فاسد شده است (شریف، ۱۳۶۵: ۲۹۰). وی چندین کتاب و رساله در نقد تصوف نوشت که همگی در مجموعه‌ای به نام *مجموع فتاوی ابن تیمیه* گردآوری شده است. انتقادات این دو فقیه پس از قرن‌ها همچنان مهم‌ترین اعتراضات بر جریان تصوف محسوب می‌شود که این حاکی از اهمیت نگاه آسیب‌شناسانه آنها در این حوزه است. با این حال تاکنون تحقیقات اندکی درباره انتقادات این دو فقیه به تصوف صورت گرفته و به همین دلیل زمینه فراخی برای بررسی بیشتر دیدگاه‌هایشان وجود دارد. بنابراین، هدف از این پژوهش، مطالعه و بررسی دیدگاه‌های انتقادی ابن جوزی و ابن تیمیه در باب تصوف است. به تعبیر دقیق‌تر،

نوشتار حاضر به دنبال پاسخ به این پرسش‌ها است: ۱. دیدگاه کلی ابن جوزی و ابن تیمیه درباره صوفیه چیست؟ ۲. انتقادات اصلی آنها متوجه چه عقاید و اعمالی بوده است؟ ۳. آن انتقادات تا چه اندازه وارد است؟ این نوشتار به دو بخش اصلی تقسیم می‌شود. در بخش نخست، آرای ابن جوزی در نقد تصوف بررسی می‌شود و در بخش دوم، آرای ابن تیمیه در نقد تصوف بررسی خواهد شد.

## الف. آرای ابن جوزی در نقد تصوف

### ۱. منشأ صوفیه

ابن جوزی در جایی از کتاب *تلبیس ابلیس* می‌گوید سابقه تاریخی اطلاق واژه «صوفی» به قبل از سال دویست هجری باز می‌گردد. همچنین، معتقد است تصوف در ابتدای شکل‌گیری‌اش، بر محور ریاضت نفس پدید آمد. این ریاضت‌ها به منظور برگردانیدن نفس از اخلاق زشت به اخلاق نیک انجام می‌گرفت (ابن جوزی، ۱۴۱۴: ۲۰۱).

### ۲. دسته‌بندی صوفیه

بررسی آثار ابن جوزی نشان می‌دهد که او میان صوفیه متقدم و صوفیه متأخر تفکیک قائل بوده و برخلاف دیدگاه رایج، نقدهایش در *تلبیس ابلیس*، فقط ناظر به صوفیه متأخر است. شاهد بر این مدعا، کتاب *صفة الصنفوة* او است که در باب زهد و اخلاق صوفیه متقدم مانند فضیل بن عیاض، بشر حافی، جنید، ابراهیم ادهم، ابوحارث محاسبی، ابوالحسین نوری، شبلی و ... نگاشته است (نک: ابن جوزی، ۱۴۲۱: ج ۲). حتی کتابی در مناقب معروف کرخی با نام *مناقب المعروف الکرخی و اخباره* تألیف کرده است. بنابراین، ابن جوزی سران تصوف را بدعت‌گذار محسوب نمی‌کند، بلکه آنها را از جمله سلف صالح می‌داند. در عین حال، وی معتقد است هرچند صوفیه متقدم، مقید به ظواهر و قوانین شریعت بودند، اما به تدریج ابلیس، شبهاتی بر آنها القا کرد و صوفیه دوره‌های بعد را فریب داد. شبهات اصلی ابلیس در دو مطلب خلاصه می‌شود: یکی اینکه، عمل بر علم ارجحیت دارد و بدین وسیله صوفیه از علم بازداشته و گمراه

شده‌اند. دوم اینکه، هدف اصلی زندگی، ترک دنیا است. پس برخی دیگر از صوفیه در ترک دنیا و اموری مانند کم‌خوری و کم‌خوابی افراط کردند. ابن جوزی بر آن است که صوفیه به همین دو اشتباه اکتفا نکردند و هر چه را که به نظر خودشان دریافته بودند، «علم باطن» نامیدند و در مقابل، شریعت را «علم ظاهر» خواندند. همین امر موجب پیدایش سنت‌هایی مانند سماع، وجد، رقص، کف‌زدن و بدعت‌های دیگر شد. به همین دلیل، صوفیه با اینکه مقاصد نیکی داشتند، به بیراهه رفتند (ابن جوزی، ۱۴۱۴: ۲۰۱-۲۰۳). در ادامه، مهم‌ترین انتقادهای ابن جوزی بر صوفیه متأخر نقل و ارزیابی می‌شود.

### ۳. نقدهای ابن جوزی بر صوفیه متأخر

۳.۱. دنیاگریزی: بخشش و انفاق افراطی ثروت و ترک دنیا از سوی برخی زاهدان و صوفیان از مهم‌ترین نقدهای ابن جوزی به شمار می‌رود. استدلال او در این باب آن است که انسان فقط هنگامی می‌تواند همه دارایی‌اش را انفاق کند که توانایی به دست آوردن دوباره آن را داشته باشد؛ در غیر این صورت، انفاق و بخشش ثروت قبیح و ناپسند است، حتی اگر آن شخص توانایی کسب و کار و معاش داشته باشد و در صورتی که آن شخص توانایی یا اراده کسب و کار هم ندارد قبیح‌تر است؛ زیرا که وابسته به فتوح و عطایای دیگران می‌شود و قلبش متعلق به مردم و طمعش پیوسته به مال آنها می‌گردد (ابن جوزی، ۱۴۱۲: ۵۹). ابن جوزی بر آن است که ابلیس، صوفیه متقدم را که در زهد صادق بودند، در خصوص مال و ثروت، تلبیس کرد و به آنها چنین القا کرد که مال و منال دنیوی، مایه شرّ است؛ لذا آنها خود را از دارایی عاری کردند و فقیر شدند و با آنکه نیت نیک داشتند، اما به سبب جهل و نادانی همه اموال خود را انفاق کردند و به بیراهه رفتند. وی در ادامه چند حکایت منقول از صوفیه را نقد می‌کند که همه اموال خودشان را بخشیدند و آن را خلاف دیدگاه قرآنی و روایی برمی‌شمرد. او برای اثبات مدعای خود به آیه پنجم و ششم سوره نساء استناد می‌کند که مطابق آن خداوند مال و منال دنیوی را مایه قوام آدمی قرار داده و از تسلیم مال به دست سفیه و

صغیر نهی فرموده است. همچنین، روایتی را از پیامبر (ص) نقل می‌کند که حضرت از ضایع کردن و دورریختن اموال منع فرموده است و آن را شاهی دیگر بر مجازنبودن ترک اموال می‌داند. خلاصه اینکه، ابن جوزی نگره‌داری و جمع‌آوری مال و ثروت در حد کفاف انسان را لازم و ضروری می‌داند تا انسان به وسیله آن، خود و خانواده‌اش را از فقر، احتیاج و صدقه‌خواری دیگران دور بدارد و مجبور نشود که از ستمگران، اموال شبهه‌ناک دریافت کند. ابن جوزی درباره جمع‌آوری مال و ثروت بیش از حد ضرورت و کفاف نیز معتقد است این موضوع به نیت شخص بستگی دارد. اگر به قصد خودستایی و فخرفروشی بر دیگران باشد، بد است، ولی اگر به قصد کمک به دوستان، فقرا و امور خیریه باشد، نه تنها بد نیست بلکه ثواب هم دارد (ابن جوزی، ۱۴۱۴: ۲۱۸-۲۲۱) که البته سخنان ابن جوزی در نقد و رد دنیاگریزی برخی از صوفیه، صحیح و معقول است.

در بیان علت دنیاگریزی افراطی برخی از صوفیه، دو نظر قابل طرح است: اول اینکه، صوفیه از برخی از آیات و روایات تلقی اشتباه داشتند و اسلام را به صورت دینی معتدل و همه‌جانبه که در کنار آخرت به دنیای انسان نیز توجه دارد، درک نکردند. دوم اینکه، جریان تصوف، عکس‌العملی در برابر اشرافی‌گری عده‌ای از صاحبان ثروت و قدرت در سده‌های نخست هجری بوده و حداقل اینکه تجمل‌گرایی خلفای بنی‌امیه به فاصله اندکی پس از سبک زندگی زاهدانه عصر صحابه در شکل‌گیری این جریان و طریقه نقش مؤثری داشته است. بنابراین، در چنین شرایطی طبیعی است که عده‌ای هم در مسیر زهد و تقوا راه افراط بیمایند و به ترک و مذمت دنیا روی آورند.

**۳.۲. علم‌گریزی:** صوفیه غالباً علم و برهان را کنار می‌گذاشتند و اذواق و مواجید خود را میزان و معیار حقیقت می‌پنداشتند (زرین‌کوب، ۱۳۸۰: ۱۶۰). این امر انتقاد شدید ابن جوزی را در پی داشته است. او بزرگ‌ترین تلبیس ابلیس بر انسان‌ها را بازداشتن آنها از علم می‌داند. زیرا علم همانند نوری است که با روشنایی‌اش مسیر هدایت را نمایان می‌کند، ولی هنگامی که علم نباشد، تاریکی جهل حکم‌فرما می‌شود و در همین زمان است که ابلیس به راحتی انسان‌ها را به مسیر خطا می‌برد. ابلیس برای اینکه مردم علم‌اندوزی را رها و ترک کنند، از چهار طریق وارد می‌شود: ۱. تن‌پروری و بطالت را

در نظر آنها می‌آراید و چنین القا می‌کند که یادگیری علم، مشقت دارد؛ ۲. برخی را به علم اندک قانع می‌کند و از فضیلت علم بسیار محروم می‌کند و مانع می‌شود که به دنبال فراگیری علم دین بروند؛ ۳. به برخی چنین می‌نمایاند که هدف از علم، عمل است، غافل از اینکه اشتغال به علم از افضل اعمال است و عالم هرچند عملش کم باشد، در مسیر درست حرکت می‌کند، اما عابد جاهل به بیراهه می‌رود؛ ۴. به برخی این‌گونه می‌نمایاند که آنچه عالمان می‌آموزند، علم باطن نیست تا آنجا که یکی از صوفیه گفته است: «حدثنی قلبی عن ربّی» و شبلی گفته است: «إذا طالبونی بعلم الوریق؛ برزت علیهم بعلم الخرق». همچنین، آنها روایتی جعلی از پیامبر (ص) نقل می‌کنند که به علی (ع) فرمود: «علم الباطن سرّ من الله عزّوجلّ و حکم من احکام الله تعالی، یقذفه الله عزّ و جلّ فی قلوب من یشاء من اولیائه». صوفیه بر پایه چنین سخنان و روایاتی، علم شریعت را علم ظاهر و هواهای نفسانی خود را علم باطن نامیدند (ابن جوزی، ۱۴۱۴: ۳۸۹-۳۹۳). ابن جوزی در متن فوق، صوفیه را متهم کرده که علم شریعت را رها کرده و به علم باطن گرایش پیدا کرده‌اند؛ اما آیا به‌راستی، صوفیه علم شریعت را کنار گذاشته‌اند؟ مراد از علم باطن نزد صوفیه چیست؟ و آیا چنان‌که ابن جوزی گفته، همان هواهای نفسانی آنها بوده است؟ قضاوت ابن جوزی در اینجا جای تأمل دارد. نگاهی اجمالی به تاریخ بزرگان عرفان و تصوف از ابتدا تا عصر ابن جوزی از قبیل حارث محاسبی، عمرو بن عثمان مکی، رویم بن احمد، ابوالعباس بن عطاء، جنید، ابوالعباس سیاری، ابو عبدالله خفیف شیرازی، ابو عبدالرحمن سلمی، ابوالقاسم قشیری، خواجه عبدالله انصاری، ابو حامد محمد غزالی، عبدالقادر گیلانی و ... نشان می‌دهد که آنها به ظواهر شریعت، مقید بودند و رعایت آن را به شاگردان خود نیز توصیه می‌کردند. این گروه از صوفیه، نه تنها منکر علوم نظیر فقه، حدیث، تفسیر و ... نبودند، بلکه در عصر خود در زمره علمای دین محسوب می‌شدند، ولی نکته اینجا است که آنها در عین اشتغال به علوم ظاهری، نظر به علم دیگری داشتند که از آن به علم باطن یاد می‌کردند. علم باطن که در ابتدا به مفهوم علم تربیت باطن آدمی و نیز علم به باطن قرآن و روایات تلقی می‌گردید، در قرن چهارم، مفهوم دیگری به آن افزوده شد و به منزله علمی خداداد و

موهبتی نگریسته شد. متصوفه از این علم، تحت عناوین «علم موهبتی»، «علم اعطایی»، «مکاشفه»، «الهام»، «کشف و شهود»، «ذوق» و ... یاد کردند (راتکه، ۱۳۷۵: ۵۴۹/۱). عرفا این نوع از علم را در کنار عقل و نقل به عنوان منبعی معرفت‌شناختی محسوب می‌کنند و از طریق آن به دنبال معرفت بدون واسطه و مستقیم حق، اسماء و افعال او هستند؛ از این رو، جای تعجب نیست که بسیاری از نظریات عرفا در مباحث و مسائل عرفانی، مبتنی بر این علم باشد.

**۳.۳. عشق:** ابن جوزی از دو موضع متفاوت درباره عشق سخن گفته است. از یک طرف، اصل و ماهیت آن را مذموم نمی‌داند و آن را به مفهوم حبّ شدید می‌داند که مصداق آن، خوب و بد بودنش را مشخص می‌کند؛ بر این اساس، محبت و عشق به چیزها و امور خوب و ملایم، ممدوح است؛ چنان‌که بسیاری از بزرگان، چنین عشقی داشتند و بر ایشان عیبی گرفته نمی‌شد؛ اما عشقی که عقل را زائل کند و شخص را به سوی اموری که مقتضای حکمت و مصلحت نیست ببرد، مذموم است. از طرف دیگر، عشق را ذاتاً مذموم می‌داند و بر آن است که ذات هر چیز، ممدوح و مذموم بودنش را معلوم می‌کند و ذات عشق وابسته به صورت است و در صورت، فضیلتی نیست که شایسته مدح باشد و عشق برای نفس ناطقه فایده‌ای ندارد، بلکه عشق، ناشی از غلبه نفس شهوانی است. ابن جوزی برای اثبات این مطلب همانند حکما، نفس را بر سه نوع ناطقه، حیوانی و شهوانی دانسته و در توضیح آنها می‌گوید نفس ناطقه، نفسی است که گرایش و حبّ به معارف و فضایل دارد. نفس حیوانی، میل و حبّ به قهر، ریاست و زورگویی دارد و نفس شهوانی، رغبت و حبّ به خواهش‌های نفسانی، همچون خورد و نوش دارد. بنابراین، نفس ناطقه، شریف‌تر از نفس شهوانی است. ابن جوزی سپس نتیجه می‌گیرد افرادی که دچار عشق می‌شوند، همچون خردسالان نفوس ضعیفی دارند؛ زیرا عشق آنها ناشی از صور شهوانی است؛ اما بزرگان و عالمان، حبّ و میل به صور ناطقه دارند (ابن جوزی، ۱۴۱۸: ۲۳۳-۲۳۶؛ همو، ۱۴۱۲: ۱۰۶-۱۰۸). ظاهراً جمع میان دو موضع ابن جوزی آن است که گرچه عشق به مفهوم حبّ شدید، پدیده‌ای است که به خودی خود نه مذموم است و نه محمود، ولی ابن جوزی معتقد است عشقی که متصوفه از آن



دم می‌زند، ناشی از صور شهوانی است و آنجایی که اصل و ذات عشق را مذموم می‌داند، منظورش همین معنای اخیر است. در اینجا ممکن است این پرسش به ذهن خواننده برسد که اگر عشق به معنای «حبّ شدید» است، چرا نمی‌تواند در رابطه انسان و خدا پدید آید؟ مگر خداوند دارای صفات جمالی نبوده و زیبا نیست؟ پس چرا نمی‌توان انسان را عاشق دانست و خداوند را معشوق؟ ابن جوزی به این پرسش، چنین پاسخ می‌دهد که هر کس خدا را معشوق بنامد، زندیق است؛ چون اُنس و اُلفتی که لازمه عشق است، جز با همجنس صورت نمی‌پذیرد؛ اما میان مخلوق و خالق نسبتی برقرار نیست تا شوق و عشقی حاصل شود (ابن جوزی، ۱۴۱۴: ۲۱۱). گروهی از صوفیه معتقدند خدا به آنها عشق می‌ورزد؛ اما این هم به سه دلیل، نشانه جهل است: یکی اینکه، اهل لغت، کلمه «عشق» را در جایی به کار می‌برند که موضوع نکاح واقع می‌شود؛ دوم اینکه، صفات خدا توقیفی است و کلمه «عشق» در آنها نیست و سوم اینکه، از کجا می‌توان فهمید که خدا به انسان عشق می‌ورزد؟ (همان: ۳۰۱). به نظر می‌رسد نقد ابن جوزی در اینجا وارد است. البته، نه از این جهت که توقیفی بودن اسماء حق، تنها دیدگاه مطرح در میان علمای اسلام است، بلکه از این جهت که علمای معتزلی هم که قائل به جواز انتساب اسماء غیرمنصوص به خدا هستند از انتساب این واژه راجع به او پرهیز می‌کنند. زیرا آنها هر اسمی را شایسته حق نمی‌دانند و اساساً شرط انتساب اسماء به حق، داشتن معنای لغوی و عرفی نیک است و چون در عرف جامعه، مخصوصاً در قدیم، واژه «عشق» درباره موضوع نکاح به کار می‌رفته است، اطلاقش درباره «حق»، روا نیست.

۳.۴. سماع: ابن جوزی سماع را از دو جهت مذموم می‌داند: یکی اینکه، دل را از تفکر در عظمت خدا و قیام به خدمت او باز می‌دارد. دیگر اینکه، انسان را به کسب لذات آنی و این جهانی به خصوص زنا برمی‌انگیزاند. غنا، مشوق و محرک زنا است و تناسبی میان این دو وجود دارد؛ به این معنا که غنا، لذت روح است و زنا، لذت نفس (همان: ۲۷۴). بر این اساس، او سخن برخی از صوفیه را که می‌گویند از سماع غنا، نظر دنیوی ندارند و اشارت الاهی دریافت می‌کنند، به دو دلیل رد می‌کند. یکی اینکه، قبل

از آنکه شخص از سرود و غزل، اشارت الاهی را دریافت کند، طبیعت جسمانی‌اش پیش‌دستی کرده، منظور خودش را دنبال می‌کند. دوم اینکه، کلمات عشق و شیفتگی را که در محافل صوفیه خوانده می‌شود نمی‌توان راجع به خالق به کار برد. نصیب انسان از معرفت الاهی، فقط احساس هیبت و تعظیم است (همان: ۲۸۰). اینکه برخی از صوفیه می‌گویند قربه الی الله، سماع غنا می‌کنند و هنگام بساط سماع، دعاها مستجاب می‌شود، بدان جهت است که آنها سماع را عملی ممدوح می‌دانند که این خود کفر است و هر کس بخواهد با عملی حرام و مکروه به خدا تقرب پیدا کند، کافر است. ابن‌جوزی از حکم غزالی در جواز سماع و غنا به نفع صوفیان تعجب می‌کند و این استدلال غزالی را که چون اجزای غنا، مباح است، مجموع آنها هم مباح خواهد بود، دون مقام فقاهاست او می‌داند و وی را به ترک قوانین فقه متهم می‌کند. ابن‌جوزی نتیجه چنین حکمی را این می‌داند که عامه مردم به صوفیه اولیه و متقدم بدگمان شدند و پنداشتند که آنها نیز همانند صوفیه دوره وی، اهل سماع و غنا بوده‌اند. همچنین، جواز سماع، بهانه به دست عامه مردم می‌دهد و آنها را به سوی لهو و لعب می‌کشاند (همان: ۳۰۰-۳۰۶؛ همو، ۱۴۱۲: ۲۷۷/۱۷ و ۲۳۸ و ۲۳۶ و ۱۹۶ و ۱۸۶).

در ارزیابی سخنان ابن‌جوزی باید گفت مطالعه در تاریخ اسلام به‌روشنی نشان می‌دهد که سماع، سابقه‌ای در قرآن و سنت ندارد. همچنین، سماع را نمی‌توان به مسئله صرف آوازخواندن تقلیل داد تا بحث درباره غنابودنش محل تأمل باشد؛ به عبارت دیگر، رقص و پایکوبی‌ای که همراه با سماع در محافل صوفیه انجام می‌گرفته، دالّ بر این است که سماع، مصداق غنا است. البته، باید توجه داشت که همه صوفیه، موافق این عمل نبوده‌اند. حتی غزالی که موافق سماع بوده، سماع بی‌قید و شرط را نمی‌پذیرد و تأکید می‌کند که سماع به پنج سبب حرام می‌شود. وی برای شرعی نشان دادن حکم جواز سماع، دو روایت ذکر می‌کند و این‌گونه استدلال می‌کند: همان‌طور که خداوند، لذات حواس باصره، ذائقه، چشایی و بینایی را حلال قرار داده است، پس لذت قوه سامعه که همانا سماع و موسیقی خوش باشد، نمی‌تواند حرام باشد (غزالی، ۱۳۶۱: ۴۷۵/۱-۴۸۸). البته، استدلال غزالی محکم نیست؛ زیرا بر این اساس، نگاه به چهره نامحرم و

لمس نامحرم هم به بهانه لذت از زیبایی و هم آغوشی، حلال شمرده می‌شود و بدین ترتیب، مرزی میان حلال و حرام باقی نمی‌ماند.

مطالعه آرای ابن جوزی در نقد تصوف، نشان می‌دهد که او دغدغه حفظ شریعت و دفاع از آن دارد و همه اعمال و رفتار صوفیه را با میزان شریعت می‌سنجد. بر این اساس، وی صوفیه متقدم را که سبک زندگی ساده داشتند و مقید به شریعت بودند، تمجید می‌کند. نکته اینجا است که این گروه از صوفیه، در دوره خود فرقه‌ای مستقل از سایر فرق اسلامی به حساب نمی‌آمدند و حتی بسیاری از افراد آن، در گروه فقها و علمای ظاهری محسوب می‌شدند؛ به همین جهت است که ابن جوزی در جایی دیگر، صوفی‌نامیدن آنها را خطا دانسته و آنان را زهاد برمی‌شمرد (ابن جوزی، ۱۴۱۴: ۲۰۴). صرف نظر از اینکه سران تصوف را صوفی به معنای واقعی کلمه می‌توان دانست یا اینکه آنها را باید در زمره زهاد و علما قلمداد کرد، مهم آن است که نقدهای ابن جوزی، متوجه این گروه نیست؛ بلکه آنها را تحسین هم می‌کند. با این همه، وی صوفیه دوره‌های بعد و به‌ویژه صوفیه عصر خود را شریعت‌گریز و مبدع می‌داند. دنیاگریزی، علم‌گریزی، عشق و سماع، مهم‌ترین محورهای انتقادات ابن جوزی بوده‌اند. ارزیابی‌ها نشان داد که نقدهای ابن جوزی اغلب وارد است و حداقل اینکه به قول زرین‌کوب، گرچه نقدهایش خالی از مبالغه و آمیخته با معاندت نیست، اما به‌کلی هم تهی از حقیقت نیست (زرین‌کوب، ۱۳۸۵: ۲۴).

## ب. آرای ابن تیمیه در نقد تصوف

### ۱. منشأ صوفیه

ابن تیمیه منشأ صوفیه را بصره می‌داند و معتقد است صوفیه در کشورهای اسلامی به وسیله زهاد و عباده اهل بصره و در نتیجه افراط آنها در زهد و عبادت به وجود آمده است. وی در این باره می‌نویسد:

لفظ «صوفیه» تا قرن سوم هجری مشهور نبود و بعد از آن سر زبان‌ها افتاد، و روایت شده است که افرادی مثل امام احمد حنبل و ابوسلیمان دارانی و دیگران

درباره آن سخن گفته‌اند و نیز روایت شده است که سفیان ثوری آن را به کار برده است و برخی نیز این امر را به حسن بصری نسبت می‌دهند ... صوفیه اولین بار در بصره ظاهر شدند. هسته اولیه صوفیه را برخی از یاران عبدالواحد بن زید که خودش از یاران حسن بصری بود، بنا نهادند. اهل بصره به دلیل زیاده‌روی در زهد، عبادت و خوف با شهرهای دیگر تفاوت داشتند (ابن تیمیه، ۱۴۱۸: ۵/۱۱-۷).

## ۲. دسته‌بندی صوفیه

ابن تیمیه، صوفیه را به دو دسته صوفیه اهل علوم دینی و صوفیه اهل فلسفه تقسیم می‌کند. از نظر وی، صوفیه اهل علوم دینی همان صوفیه ممدوح و مطلوب‌اند و کسانی مانند فضیل بن عیاض، سهل تستری، جنید، عثمان مکی، ابوعثمان نیشابوری، ابراهیم ادهم، سهل تستری، معروف کرخی، ابوسلیمان دارانی و ... از جمله این گروه به حساب می‌آیند. ابن تیمیه حتی از برخی صوفیه اهل سکر، مانند بایزید، دفاع کرده، آنها را از پیروان عقاید وحدت وجود، مانند حلاج و ابن عربی جدا می‌کند (ابن تیمیه، ۱۴۲۴: ۲۵). با این حال او صوفیه اهل فلسفه را از دورترین فرقه‌ها نسبت به دین اسلام تلقی می‌کند و معتقد است ابن عربی و پیروانش را نباید در زمره صوفیه اهل حدیث، کلام و علوم دینی محسوب کرد، بلکه او را باید از جمله صوفیه ملحد و متفلسف به شمار آورد (همان: ۴۹-۵۱؛ همو، ۱۴۲۰: ۲۱۲). در ادامه، چهار نقد از انتقاداتی که ابن تیمیه بر صوفیه اهل فلسفه وارد کرده، نقل و ارزیابی می‌شود.

## ۳. نقدهای ابن تیمیه بر صوفیه اهل فلسفه

۳.۱. تأثیرپذیری از فلاسفه: ابن تیمیه بر اساس گرایش سلفی‌اش، که به ارجحیت نقل بر عقل معتقد است، دیدگاهی منفی به فلسفه دارد. وی اعتقاد به افکار فلاسفه را موجب نفی ایمان به ظواهر قرآنی و انکار اصول ادیان برشمرده و صوفیه را از جهت تأثیرپذیری از نظریات آنها محکوم می‌کند. یکی از اموری که ابن تیمیه، صوفیه را به

تأثیرپذیری از فلاسفه متهم کرده، دیدگاه صوفیه درباره منشأ علم خودشان است. وی بر آن است که ابن عربی و پیروانش، علم پیامبر (ص) را ناشی از خیال و علم خودشان را ناشی از عقل می‌دانند. این عقیده به سبب تأثیرپذیری از فلاسفه است؛ زیرا فلاسفه معتقدند نبی دارای سه قوه علمیّه، تخیلیّه و فعّاله است و جبرئیل، خیالی است که در نفس نبی شکل می‌گیرد و این خیال نیز مخلوق و تابع عقل است. ابن تیمیه برای بطلان این عقیده روایتی نبوی را ذکر می‌کند: «جبرئیل را در صورت دحیه کلبی و صورت اعرابی دیدم». ابن تیمیه معتقد است روایت مذکور خیالی نبودن جبرئیل را اثبات می‌کند. زیرا علاوه بر پیامبر (ص)، دیگران هم شاهد چنین رخدادی بودند؛ پس جبرئیل موجودی خارجی و عینی است و نمی‌تواند خیالی باشد که در نفس پیامبر (ص) شکل بگیرد (ابن تیمیه، ۱۴۲۰: ۱۹۸). در داوری سخن ابن تیمیه باید گفت او به علت فقدان اطلاع کافی از مفهوم «خیال» در عرفان اسلامی، قضاوت نادرستی کرده است؛ زیرا دیدگاه ابن عربی این نیست که جبرئیل، موجودی خیالی و ساخته ذهن پیامبر (ص) است. نسبت دادن چنین دیدگاهی به او، ناشی از خلط میان خیال متصل و خیال منفصل در عرفان است. خیال متصل، وابسته به شخص عارف است و جنبه معرفت‌شناختی دارد، ولی خیال منفصل، بُعد هستی‌شناختی داشته و مستقل از وجود عارف است. آنچه در عرفان ابن عربی مد نظر است، نزول جبرئیل در هیئت خیال منفصل است. بنابراین، در این مسئله میان دیدگاه عرفانی و دیدگاه قرآنی و روایی، ناسازگاری و تضاد، وجود ندارد. یکی دیگر از اموری که ابن تیمیه، صوفیه را متأثر از فلاسفه دانسته، آن است که ابن عربی و پیروانش، عقل را موجودی ازلی و ابدی می‌دانند و افلاک هم که مخلوق و آفریده عقل‌اند، به تبع آن، قدیم و ازلی محسوب می‌شوند. صوفیه از این عقاید، تحت عنوان علوم دریافتی از طریق مکاشفه یاد می‌کند؛ اما اینها تکرار همان سخنان فلاسفه است. در اینجا ممکن است این پرسش به ذهن خواننده متبادر شود که: علت مخالفت ابن تیمیه با این نظریه فلاسفه و تأثیرپذیری از آن چیست؟ او خود به این پرسش پاسخ داده است. به باور وی، فلاسفه مسلمان مانند ابن سینا متأثر از ارسطو هستند و او نیز، ستاره‌پرست و بت‌پرست بوده و بیشتر به طبیعیات پرداخته و اعتقادی به دین، ملائکه و

انبیا نداشته است؛ اما فلاسفه مسلمان نظیر ابن‌سینا، مرتکب اشتباهی بزرگ شده و سخنان او را با دین آمیخته‌اند (همان: ۱۹۸-۲۰۸). در اینجا باید گفت اینکه عرفان و تصوف به‌خصوص در حوزه نظری از فلسفه تأثیر پذیرفته، مسلم است. البته، وام‌گرفتن عرفان از فلسفه، اشکالی ندارد؛ چنان‌که بسیاری از علوم در یکدیگر تأثیر متقابل دارند و ایرادی بر این مطلب نمی‌توان گرفت؛ مخصوصاً آنکه شرح و بیان بسیاری از حالات و تجارب عرفانی به دلیل باطنی‌بودن با مشکلات و پیچیدگی‌های فراوان روبه‌رو است. هنگامی که از هستی‌شناسی عرفانی سخن به میان می‌آید، بر این ابهام و پیچیدگی در بیان افزوده می‌شود؛ به همین دلیل، برخی از عرفای دوره‌های متوسط و متأخر که سعی در تبیین و اثبات یافته‌ها و مشاهدات خود و همچنین انتقال آن به دیگران داشته‌اند، از مفاهیم و اصطلاحات فلسفی بهره برده‌اند؛ بنابراین، استفاده از فلسفه در مباحث عرفان نظری بر اساس یک نیاز و ضرورت صورت گرفته است.

**۳.۲. برتری ولایت بر نبوت:** این مسئله یکی از نقدهای مهم ابن‌تیمیه بر تصوف است. وی بر آن است که بر اساس دیدگاه ابن‌عربی و پیروانش، اولیای الهی، علوم و معارف را از معدن علم، یعنی عقل، دریافت می‌کنند؛ ولی پیامبر (ص) علم را از خیال اخذ کرده است. این مطلب به آن معنا است که اولیا از انبیا برترند؛ زیرا خیال تابع عقل است و معارف انبیا با واسطه خیال از عقل اخذ می‌شود؛ ولی آنها علوم را بدون واسطه و مستقیماً از عقل دریافت می‌کنند؛ پس خاتم‌الاولیا از خاتم‌الانبیا برتر می‌شود و بدتر اینکه، ابن‌عربی، خودش را خاتم‌الاولیا می‌پندارد. ابن‌تیمیه در ادامه، این سخنان را دالّ بر بی‌عقلی و ناآگاهی از قرآن می‌داند؛ زیرا هر نبی، ولی نیز هست و محال است که نبی بدون ولایت، مأمور ابلاغ وحی باشد. افزون بر این، اولیای هر امت از پیامبر خودشان بهره می‌برند و ولی محتاج نبی است و نه برعکس؛ لذا ولی نمی‌تواند از نبی برتر باشد؛ مخصوصاً پیامبر اسلام (ص) که افضل انبیا است و اولیای دین محمدی (ص) به هر درجه‌ای که رسیدند، از پیروی ایشان بوده است؛ بنابراین، طریقی جز تبعیت و پیروی از دین محمد (ص) وجود ندارد و هر کس جز این بیندیشد، کافر و ملحد است (ابن‌تیمیه، ۱۴۲۰: ۱۹۸-۱۹۰؛ همو، ۱۴۱۸: ۳۶۳-۳۷۶؛ همان: ۲۲۰/۲-۲۲۴).

البته، نقد ابن تیمیه مناقشه‌پذیر است. سخن ابن عربی و پیروانش در باب ولایت و نبوت آن است که دایره شمول ولایت، گسترده‌تر از نبوت است؛ به این معنا که هر نبی لزوماً ولیّ هم هست؛ اما هر ولیّ لزوماً نبی نیست؛ یعنی رابطه میان این دو، عموم و خصوص مطلق است. دانش‌نامه اصطلاحات عرفانی ابن عربی، در توضیح دیدگاه ابن عربی در باب ولایت، به دو نکته اشاره می‌کند: یکی اینکه، ابن عربی نبوت را بر دو قسم می‌داند: نبوت خاص و نبوت عام. نبوت خاص، همان است که نبی از جانب خدا مأمور به ابلاغ شریعت برای مردم می‌شود؛ اما همین نبی، دارای نبوت عام نیز بوده است که از آن به «ولایت» تعبیر می‌شود. این نبوت عام، پایان‌پذیر نیست و پس از ختم رسالت ادامه دارد؛ به همین جهت است که زمین، هیچ‌گاه از ولیّ و حجت خدا خالی نمی‌شود. نکته دوم اینکه، علاوه بر اینکه هر نبی، ولیّ نیز هست، جنبه ولایت نبی بر جنبه نبوت نبی، برتری دارد (حکیم، ۱۳۹۴: ۹۸۲). واضح است که این سخن که ولایت نبی بر نبوت نبی برتری دارد با این اتهام که ولیّ بر نبی برتری دارد، تفاوت بسیار دارد؛ زیرا در حالت اول، ولایت و نبوت در یک نفر مراد است، اما در حالت دوم، در دو نفر.

**۳.۳. فنا:** ابن تیمیه در آثار مختلفش درباره فنا سخن رانده است. وی در تقسیم‌بندی‌ای که احتمالاً خودش مبدع آن بوده، فنا را بر سه قسم فنای کاملان، فنای قاصدان و فنای منافقان برشمرده است. دو قسم اول این فنا، ممدوح و قسم آخرش مذموم تلقی شده و صاحب آن تجربه، تکفیر می‌شود. اکنون درباره دیدگاه ابن تیمیه توضیح بیشتری می‌دهیم:

۱. نخستین نوع از فنا، فنای کاملان است که عبارت است از: «الفناء عن ارادة ما سوى الله». در این نوع از فنا، از قلب شخص هر چه که غیر خدا باشد، فانی می‌شود و در قلبش غیر خدا باقی نمی‌ماند؛ از این رو، فقط مختص انبیا و اولیای صالح است که جز خدا را دوست ندارند، جز او را نمی‌پرستند، به غیر او توکل نمی‌کنند و غیر او را طلب نمی‌کنند و به عبارت دیگر، کسانی که فقط خدا را عبادت می‌کنند، فقط او را دوست دارند و فقط او را می‌طلبند. این نوع از فنا، اول و آخر اسلام و ظاهر و باطن دین است و حقیقت توحیدی است که خداوند رسولانش را برای آن ارسال کرده و

کتاب را برای آن نازل کرده و حقیقت ذکر «لا اله الا الله» است. هر کس در این توحید کامل‌تر باشد، نزد خدا برتر است؛

۲. دومین نوع فنا، فنای قاصدان است که عبارت است از: «الفناء عن شهود السوی». این نوع از فنا، مختص اولیا و صالحان است و برای بسیاری از سالکان تصوف حاصل می‌شود. قلب‌های این گروه، از شدت توجه به ذکر خدا، عبادت و محبت او، جز آن چیزی که می‌پرستند، مشاهده نمی‌کنند و غیر از آنچه می‌خواهند نمی‌بینند و جز خدا به قلب‌هایشان خطور نمی‌کند و اگر هم خطور کند آنها آن را ادراک نمی‌کنند و چنان غرق در مشاهده حق‌اند که از غیر او آگاهی ندارند. در این نوع از فنا است که شطحیاتی مانند: «أنا الحق»، «سبحانی» و «لیس فی الحجة الا الله» از آنها صادر می‌شود؛ زیرا در این حالت، شخص نمی‌تواند بین شهود حقایق و عبادت خالق جمع کند و چون آنچه نزدش مشاهده می‌کند، واحد است، پس مشهودش هم واحد است و همین نوع فنا است که بسیاری از صوفیه آن را حال اصطلام، فنا، جمع و ... نامیدند. این قسم از فنا، از این جهت که قلب در آن به سوی خدا اقبال دارد، فضیلت محسوب می‌شود، اما از آن جهت که شخص، واقع و امر را آن‌گونه که هست، مشاهده نمی‌کند، نقص دارد؛ زیرا اگر انسان، خدایی را که ربّ، خالق، مالک، و معبودش است، مشاهده کند و همچنین خدایی را که رسولان را ارسال و کتاب‌ها را نازل کرده و به طاعت خودش و رسولانش امر کرده و از معصیت خود و رسولانش نهی کرده، مشاهده کند، آنگاه حقایق اسما، صفات و نیز احکام خلقی و امری‌اش را مشاهده می‌کند و بدین ترتیب به شهود کامل‌تر و برتری دست می‌یابد؛ ۳. سومین نوع فنا، فنای منافقان است که عبارت است از: «الفناء عن وجود السوی». در این نوع از فنا، شخص، شهود می‌کند که موجودی جز خدا نیست و وجود خالق همان وجود مخلوق است و فرقی بین ربّ و عبد نیست و این فنای اهل ضلال الحاد و کافرانی است که گرفتار حلول و اتحادند. این اعتقاد افرادی مانند ابن عربی و پیروانش است که معتقدند وجود خالق، همان وجود مخلوق است. عقیده اینها از باور یهود، نصارا و بت‌پرستان کفرآمیزتر است؛ زیرا آنها وجود همه اشیا را عین وجود حق قرار می‌دهند و وجود خودشان را نیز عین وجود حق می‌دانند و این



کفر است و هر کس که بعد از اقامه حجت بر او چنین عقیده‌ای داشته باشد، کافر است (ابن تیمیه، ۱۴۱۸: ۳۶۹/۲؛ همان: ۲۱۸/۱۰-۲۲۲ و ۳۳۷-۳۴۳؛ همو، ۱۴۲۱: ۳۰۴؛ همو، ۱۴۲۴: ۵۳ و ۴۸ و ۳۳). تعبیر دیگری از سخنان ابن تیمیه درباره تقسیم‌بندی فنا، آن است که در فنای کاملان، فنای اراده سالک در اراده معبود رخ می‌دهد و عنوان تجربه وحدت معبود را می‌توان بر آن نهاد. در فنای قاصدان، فنای شهود مخلوقات در شهود حق واقع می‌شود. این فنا تعبیر دیگری از وحدت شهود است که در آن از جنبه و بُعد معرفت‌شناختی به وحدت نگریسته می‌شود. در فنای منافقان هم، فنای وجود مخلوقات در وجود خالق مطرح می‌شود. این فنا، همان وحدت وجود است که از نگاه هستی‌شناختی، وجود، واحد محسوب می‌شود. در مجموع می‌بینیم که ابن تیمیه با هر نوع فنایی مخالف نیست و فقط با فنای وحدت وجودی مخالف است.

**۳.۴. وحدت وجود:** ابن تیمیه عقیده وحدت وجود را در زمره عقاید حلول و اتحاد گنجانده و آن را به سه قسم، تقسیم کرده است: عقیده محیی‌الدین ابن عربی، عقیده صدرالدین قونوی و عقیده تلمسانی (زریاب، ۱۳۷۴: ۱۸۹/۳). اکنون دیدگاه ابن تیمیه در این باب توضیح داده می‌شود: ۱. هستی‌شناسی ابن عربی بر پایه تمایز میان وجود و ثبوت استوار شده است. ذوات ممکنات و مخلوقات در عدم، ثبوت ازلی و ابدی دارند؛ به این معنا که آنها از ازل بوده‌اند و حادث و مخلوق نیستند. خداوند به موجودات، فقط وجود را اعطا می‌کند؛ از این رو، مدح و ذمّ موجودات، به ذوات آنها باز می‌گردد و این ذوات با اعطای وجود از جانب حق، موجود می‌شوند. سپس ابن تیمیه نتیجه می‌گیرد که مطابق این عقیده، وجود مخلوق، عین وجود خالق است و علم انسان با علم حق از یک معدن است و در همه چیز، خدا پرستش و عبادت می‌شود؛ لذا صاحبان این عقاید را بدتر از بت‌پرستان قلمداد می‌کند؛ زیرا بت‌پرستان حداقل منکر وجود خالق نبودند و خالق را عین مخلوق نمی‌پنداشتند؛ ۲. هستی‌شناسی قونوی بر مبنای تمایز میان وجود مطلق و وجود معین بنا شده است. طبق این نظریه، وجود مطلق (خداوند) در عالم خارج به صورت اعیان خارجی درآمده است. ابن تیمیه به این سخن وی، این اشکال را وارد می‌کند که وجود مطلق، همان کلی طبیعی است که فقط در ذهن موجود است و وجود

خارجی ندارد. کلی طبیعی تا متعین نشود در خارج موجود نیست. افزون بر آن، کلی طبیعی پس از متعین شدن نیز، جزئی از موجود معین خارجی محسوب می‌شود؛ بنابراین، نتیجه سخن قونوی آن است که خداوند یا تحقق و عینیت ندارد یا چون متعین شده است، جزئی از مخلوقات است یا عین همه آنها است. به تعبیر دیگر، خداوند یا وجود خارجی ندارد یا وجودش قائم به موجودات و مخلوقات عالم است که همه این حالات، غیرممکن است؛ بنابراین، چنین نتیجه می‌گیرد که عقیده قونوی از عقیده ابن عربی بدتر است و فاصله بیشتری با عقاید دینی دارد؛ ۳. ابن تیمیه، تندترین انتقادات را متوجه تلمسانی می‌کند و او را دارای خبیث‌ترین و کفرآمیزترین عقاید برمی‌شمرد. وی بر آن است که تلمسانی قائل به هیچ‌گونه تمایزی میان خالق و مخلوق نیست؛ در حالی که ابن عربی میان «وجود» و «ثبوت» و قونوی میان «مطلق» و «معین» قائل به تمایز و تفکیک بودند. طبق این عقیده، هیچ چیز جز حق تعالی وجود ندارد و منکران آن، در حجاب هستند. از جمله اشعار او است که می‌گوید: «و فی کل شیء له آیه؛ تدل علی أنه عینه» و نیز «و ما أنت غیر الکل بل أنت عینه؛ و یفهم هذا السر من هو ذائقه» و نیز «و تلذذ إن مرت علی جسدی یدی؛ لانی فی التحقیق لست سواکم» و مطابق این دیدگاه، حق مانند دریا است و ممکنات، مانند امواج آن هستند؛ چنان‌که در شعرش آورده است: «و ما البحر الا الموج لاشیء غیره؛ و إن فرقه کثره المتعدد». ابن تیمیه تذکر می‌دهد که مبدا کسی گمان کند که اینها از جمله مشایخ اسلام، همچون حسن بصری، سفیان ثوری، فضیل عیاض، جنید، سهل تستری و ... هستند؛ زیرا عقاید صوفیه اولیه مخالف وحدت وجود است. وی سپس به صوفیه متفلسف اتهاماتی مانند قائلان به قول اتحادیه، دارای عقاید بدتر از جهیمیه، جامع همه آیین‌های شرک در جهان، سبب شکست مسلمانان از قوم تاتار، ضعف و اندراس شریعت اسلام و مقدمه ظهور دجال کذاب، وارد کرده است (ابن تیمیه، ۱۴۱۸: ۴۶۵-۴۷۷ و ۱۷۵ و ۱۷۱؛ همو، ۱۴۲۰: ۲۳۱-۲۳۳ و ۲۱۷). ابن تیمیه در سخنان فوق، وحدت وجود را به مفهوم عقیده همه‌خدایی و پانثیسم تلقی کرده است؛ اما عرفا بر نادرستی چنین تفسیری اصرار دارند. در کتاب فرهنگ اصطلاحات عرفانی ابن عربی، وحدت وجود چنین تعریف می‌شود: «وحدت وجود

یعنی آنکه وجود، واحد حقیقی است و وجود اشیا عبارت از تجلی حق، به صورت اشیا است» (سعیدی، ۱۳۸۳: ۹۲۷)؛ بر این اساس، حتی آنجا که گفته می‌شود: «لا وجود الا الله» و «لا موجود الا الله» به این معنا است که وجود حقیقی و موجود حقیقی، جز حق نیست. البته، همین وجود حقیقی و واحد دارای اطوار و شئون کثیر نیز هست؛ از این رو عرفا نتیجه می‌گیرند که مطابق وحدت وجود، هم حق هست و هم خلق، هم واحد هست و هم کثیر (همان: ۹۳۱). با همه این اوصاف، عرفا در همه جا بر اعتباری و مجازی بودن تمایز حق و خلق یا واحد و کثیر تأکید دارند، امری که پذیرش آن، چه بسا موهم عقیده همه‌خدایی شود.

بررسی آرای ابن تیمیه نشان داد که دغدغه اصلی او در مواجهه با صوفیه، دفاع از عقاید دینی بوده است؛ زیرا بیشترین خطر را از ناحیه عقاید این جریان قلمداد می‌کند. بر این اساس است که صوفیه را به دو دسته صوفیه اهل علوم دینی و صوفیه متفلسف تقسیم می‌کند. البته، نکته‌ای که نباید از نظر دور داشت این است که ابن تیمیه هم با طریقتی که رفتارهایی خارج از چارچوب قواعد شرعی انجام دهد مخالفت می‌کند؛ چنان‌که او نیز همانند ابن جوزی اموری از قبیل عشق و سماع صوفیانه را نقد کرده است (ابن تیمیه، ۱۳۸۴: ۹۵-۱۰۵؛ همو، ۱۴۲۱: ۱۰۶-۲۱۶). با این حال از نسبت دادن کفر به قریب به اتفاق صوفیه قبل از ابن عربی پرهیز می‌کند. احتمالاً حلاج، مهم‌ترین استثنا درباره صوفیه قبل از ابن عربی است که ابن تیمیه او را در زمره صوفیه اهل فلسفه می‌گنجاند (ابن تیمیه، ۱۴۲۴: ۲۵). بیشترین انتقادات ابن تیمیه، متوجه صوفیه متفلسف است که علتش را باید در هم‌زمانی او با مکتب ابن عربی جست‌وجو کرد. این فقیه حنبلی در عصری می‌زیست که مکتب ابن عربی به عنوان مکتب عرفانی نوپا و با عقاید وحدت وجودی در حال تکوین و رشد بود. این مکتب، نوعی عرفان نظری را پایه نهاد که متأثر از زبان، اصطلاحات و حتی نظریات فلسفی بود، به گونه‌ای که عرفان فلسفی، عنوانی بجا و شایسته برای آن محسوب می‌شود. به همین دلیل، ابن تیمیه اموری همچون تأثیرپذیری از فلاسفه، برتری ولایت بر نبوت، فنا و وحدت وجود صوفیه را نوعی بدعت اعتقادی می‌داند و این گروه از صوفیه را به خلاف گروه اول، به کفر منسوب

می‌کند. ارزیابی‌ها نشان داد که به جز وحدت وجود، باقی نقدهایش فاقد دقت و عمق کافی بوده است. نکته جدید و جالبی که از این تحقیق به دست می‌آید، آن است که ابن تیمیه در مقایسه با ابن جوزی نگاهی مثبت به تصوف و صوفیه دارد. شواهد فراوانی برای اثبات این ادعا وجود دارد. ابن تیمیه در کتاب *التحفة العراقية فی الاعمال القلبية* اصل دین را عبارت از امور باطنی دانسته و اعمال ظاهری را بدون آن، بی‌فایده می‌داند (ابن تیمیه، ۱۹۹۰: ۲۰). البته، این امور و سلوک باطنی حدود و ثغور مشخصی دارد که هر طریق و مسلکی را در بر نمی‌گیرد. او در جایی گفته است سالکانی که به طریق جنید بغدادی سیر و سلوک می‌کنند به هدایت، نجات و سعادت می‌رسند (ابن تیمیه، ۱۴۱۸: ۳۵۵/۱۴)؛ پس می‌توان حدس زد که احتمالاً طریق صوفیه اهل معرفت، مطلوب نظر وی است. پای‌بندی به شریعت، اعتدال در رفتار و باور به عقاید سلف، از ویژگی‌های چنین طریقی است. ابن تیمیه در جایی دیگر، حتی از بازید هم که در زمره صوفیه اهل سکر بوده، دفاع کرده و شطحیات او را توجیه می‌کند (ابن تیمیه، ۱۴۲۴: ۲۵). دسته‌بندی‌هایی که ابن تیمیه درباره صوفیه غیرمتفلسف مطرح کرده، شاهد دیگری بر نگاه خوش‌بینانه او به آنها است. وی صوفیان را در زمره صدیقین و مجاهدان در راه خدا قلمداد می‌کند و سپس به تبعیت از آیات سوره واقعه، آنها را در سه دسته می‌گنجاند: گروه سابقون از صوفیه، همان مقربان نزد خدا هستند؛ مقتصدان آنها از اصحاب یمین‌اند؛ و گروهی از آنها که ظالم لنفسه و معصیت‌کارند. ابن تیمیه در اینجا تأکید می‌کند که افرادی مانند حلاج، اهل بدعت و زندقه هستند و نه صوفی، و به همین دلیل در این تقسیم‌بندی جایی ندارند. در ادامه، صوفیه را به سه گروه تقسیم می‌کند: گروه اول «صوفیة الحقایق» هستند که مصداق صدیقین، و اهل زهد و عبادت‌اند. گروه دوم «صوفیة الارزاق» هستند که ساکنان خانقاه‌اند و گروه سوم «صوفیة الرسم» هستند؛ آنها که به پوشیدن لباس و آداب ظاهری و انتساب به صوفیان بسنده کرده‌اند و بهره‌ای از تصوف واقعی ندارند (ابن تیمیه، ۱۴۱۸: ۱۷/۱۱-۲۰).

نکته‌ای که از مطالب فوق فهمیده می‌شود این است که این دسته‌بندی‌ها، هیچ محتوای منفی برای صوفیه در بر ندارد و همچون درجاتی است که صوفیه برای خود

قائل شده‌اند. حتی اگر در آنها، نقدی به صوفیه ظالم لنگسه و صوفیه الرسم مطرح شده، به سبب تعیین سلسله مراتب میان آنها بوده است؛ بنابراین، نقد ابن تیمیه، به صوفیه، نقدی ساختاری محسوب نمی‌شود. البته، نباید از نظر دور داشت که این تقسیم‌بندی‌ها، صرفاً ناظر به صوفیه غیرفلسفی و به قول خودش صوفیه اهل علوم دینی است و چنان‌که گفته شد در آنها، جایی برای افرادی مانند حلاج و ابن عربی در نظر گرفته نمی‌شود. در آخر باید به این نکته توجه داشت که دایره شمول صوفیه اهل علوم دینی که مقبول نظر ابن تیمیه است، بسیار گسترده‌تر از شمار معدودی از سران صوفیه است که مطلوب نظر ابن جوزی است.

#### نتیجه

۱. ابن جوزی و ابن تیمیه هر دو به صوفیه اولیه خوش‌بین بوده‌اند و آنها را مقید به شریعت قلمداد کرده‌اند و بنابراین، نقدهای این دو، متوجه این گروه نیست. ابن جوزی به صوفیه دوره‌های بعد، تا عصر خود، بدبین بوده و این گروه را به انحراف از شریعت و بدعت در دین متهم کرده است. ابن تیمیه، درباره صوفیه تا عصر ابن عربی، جز حلاج، با مسامحه رفتار کرده، ولی در عین حال، مکتب عرفانی ابن عربی را نمود آشکار کفر در عقاید دینی تلقی کرده است. ابن تیمیه، صوفیه غیرمتفلسف حتی در عصر خود را نفی نکرده و چنانچه بر آنها نقدی وارد کرده، نقدی بنیادی و ساختارشکن محسوب نمی‌شود؛ از این رو، صوفیه اهل علوم دینی در قیاس با صوفیه متقدم، گروه بیشتری از صوفیه را تشکیل می‌دهند که عملاً شامل هر تصوف غیرفلسفی می‌شود.

۲. ابن جوزی و ابن تیمیه هر کدام از دیدگاهی متفاوت به صوفیه عصر خود انتقاد کرده‌اند. نقدهای ابن جوزی بیشتر متوجه اعمال و رفتار صوفیه از قبیل دنیاگریزی، علم‌گریزی، عشق و سماع بود؛ در حالی که نقدهای ابن تیمیه، ناظر به عقاید و جهان‌بینی آنها، شامل تأثیرپذیری از فلاسفه، برتری ولایت بر نبوت، فنا و وحدت وجود بود. در مجموع، می‌توان گفت نقدهای ابن جوزی، بیشتر از نقدهای ابن تیمیه بر تصوف وارد بود، حال آنکه ابن تیمیه نگاه بهتری به تصوف داشت.

## منابع

قرآن کریم.

ابن تیمیه، احمد ابن عبد الحلیم (۱۳۸۴). *قلب‌های بیمار و مداوای آنها*، تحقیق: محمد زینهم محمد عزب و ترجمه علی صارمی، زاهدان: حرمین، چاپ اول.

ابن تیمیه، احمد ابن عبد الحلیم (۱۴۱۸). *مجموع فتاوی*، جمع و ترتیب: عبد الرحمن بن قاسم العاصمی، بیروت: مؤسسة الرسالة، ج ۱۴ و ۱۱ و ۱۰ و ۲.

ابن تیمیه، احمد ابن عبد الحلیم (۱۴۲۰). *الفرقان بین اولیاء الرحمن و اولیاء الشیطان*، حقیقه: الدكتور عبد الرحمن بن عبد الکریم الیحیی، ریاض: دار الفضیلة، الطبعة الأولى.

ابن تیمیه، احمد ابن عبد الحلیم (۱۴۲۱). *الاستقامة*، حقیقه: سعید نصر محمد نصر، ریاض: مكتبة الرشد، الطبعة الأولى.

ابن تیمیه، احمد ابن عبد الحلیم (۱۴۲۴). *قاعدة فی الفناء والبقاء*، تحقیق: ابی عبد الله الدانی بن منیر آل زهدی، بیروت: دار ابن حزم، الطبعة الأولى.

ابن تیمیه، احمد ابن عبد الحلیم (۱۹۹۰). *التحفة العراقية فی الاعمال القلبية*، تحقیق: جمیل ابراهیم حبیب، بغداد: المكتبة العالمية.

ابن جوزی، عبد الرحمن ابن علی (۱۴۱۲). *المنتظم فی تاریخ الملوک والامم*، دراسته و تحقیق: محمد عبد القادر عطا و مصطفی عبد القادر عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الأولى، ج ۱۷.

ابن جوزی، عبد الرحمن ابن علی (۱۴۱۲). *صيد الخاطر*، تحقیق: عبد القادر احمد عطا، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الأولى.

ابن جوزی، عبد الرحمن ابن علی (۱۴۱۴). *تلبیس ابلیس*، بیروت: دار الکتب العربی.

ابن جوزی، عبد الرحمن ابن علی (۱۴۱۸). *ذم الهوی*، تحقیق: ایمن البحیری، بیروت: مؤسسة الکتب الثقافیة، الطبعة الأولى.

ابن جوزی، عبد الرحمن ابن علی (۱۴۲۱). *صفة الصفوة*، تحقیق: عبد الحمید هنداوای، بیروت: المكتبة العصرية، الطبعة الأولى.

حکیم، سعاد (۱۳۹۴). *دانش‌نامه اصطلاحات ابن عربی: الحکمة فی حدود الکلمة*، ترجمه: سید ناصر طباطبایی، تهران: مولا.

راتکه، برنرند (۱۳۷۵). *دانش‌نامه جهان اسلام*، زیر نظر: مصطفی میرسلیم، تهران: بنیاد دائرةالمعارف اسلامی.

## مطالعه آرای ابن جوزی و ابن تیمیه در نقد تصوف / ۳۰۵

زریاب، عباس (۱۳۷۴). *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر: سید محمدکاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، چاپ دوم، ج ۳.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۰). *ارزش میراث صوفیه*، تهران: امیرکبیر، چاپ دهم.

زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۵). *دنباله جست‌وجو در تصوف ایران*، تهران: امیرکبیر، چاپ ششم.

سعیدی، گل‌بابا (۱۳۸۳). *فرهنگ اصطلاحات عرفانی ابن عربی*، تهران: شفیعی.

شریف، میان محمد (۱۳۶۵). *تاریخ فلسفه در اسلام*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، ج ۲.

غزالی، محمد (۱۳۶۱). *کیمیای سعادت*، تصحیح: سید حسین خدیو جم، تهران: علمی و فرهنگی.

## References

The Holy Quran.

- Ghazzali, Mohammad. 1982. *Kimiyay Saadat (Alchemy of Happiness)*, Edited by Seyyed Hoseyn Khadiw Jam, Tehran: Scientific & Cultural. [in Farsi]
- Hakim, Soad. 2015. *Danesh-nameh Estelihat Ibn Arabi: al-Hekmah fi Hodud al-Kalemah (Encyclopedia of Ibn Arabi Terms: Wisdom in the Limits of the Word)*, Translated by Seyyed Naser Tabatabayi, Tehran: Mola. [in Farsi]
- Ibn Jawzi, Abd al-Rahman ibn Ali. 1992. *Al-Montazam fi Tarikh al-Moluk wa al-Omam (Regular in the History of Kings and Nations)*, Researched by Mohammad Abd al-Ghader Ata & Mostafa Abd al-Ghader Ata, Beirut: Scientific Books Institute, First Edition, vol. 17. [in Arabic]
- Ibn Jawzi, Abd al-Rahman ibn Ali. 1992. *Sayd al-Khater (Mind-hunting)*, Researched by Abd al-Ghader Ahmad Ata, Beirut: Scientific Books Institute, First Edition. [in Arabic]
- Ibn Jawzi, Abd al-Rahman ibn Ali. 1994. *Talbis Eblis (Deception of the Devil)*, Beirut: Arabic Books Institute. [in Arabic]
- Ibn Jawzi, Abd al-Rahman ibn Ali. 1998. *Zamm al-Hawa (Condemnation of Passion)*, Researched by Ayman al-Bohayri, Beirut: Cultural Books Institute, First Edition. [in Arabic]
- Ibn Jawzi, Abd al-Rahman ibn Ali. 2000. *Sefah al-Safwah (Characteristics of the Elite)*, Researched by Abd al-Hamid Hendawi, Beirut: Modern Library, First Edition. [in Arabic]
- Ibn Taymiyyah, Ahmad ibn Abd al-Halim. 1990. *Al-Tohfah al-Eraghiyah fi al-Amal al-Ghalbiyah (Iraqi Masterpiece in the Heart Works)*, Researched by Jamil Ebrahim Habib, Baghdad: World Library. [in Arabic]
- Ibn Taymiyyah, Ahmad ibn Abd al-Halim. 1997. *Majmu Fatawi (Ruling Collection)*, Compiled by Abd al-Rahman ibn Ghasem al-Asemi, Beirut: Al-Resalah Institute, vol. 2, 10, 11, 14. [in Farsi]
- Ibn Taymiyyah, Ahmad ibn Abd al-Halim. 1999. *Al-Forghan bayn Awliya al-Rahman wa Awliya al-Shaytan (The Difference between the Adherents of the Most Merciful and the Adherents of Satan)*, Researched by D. Abd al-Rahman ibn Abd al-Karim al-Yahya, Riyadh: Al-Fazilah Institute, First Edition. [in Arabic]
- Ibn Taymiyyah, Ahmad ibn Abd al-Halim. 2000. *Al-Esteghamah (Perseverance)*, Researched by Said Nasr Mohammad Nasr, Riyadh: Al-Roshd Library, First Edition. [in Arabic]



- Ibn Taymiyyah, Ahmad ibn Abd al-Halim. 2003. *Ghaedah fi al-Fana wa al-Bagha (The Rule in Annihilation and Survival)*, Researched by Abi Abdollah al-Dani ibn Monir Al Zohdi, Beirut: Ibn Hazm Institute, First Edition. [in Arabic]
- Ibn Taymiyyah, Ahmad ibn Abd al-Halim. 2005. *Ghalb-hay Bimar wa Modaway An-ha (Sick Hearts and Their Treatment)*, Researched by Mohammad Zaynham Mohammad Azb, Translated by Ali Saremi, Zahedan: Haramyn, First Edition. [in Farsi]
- Ratke, Brand. 1996. *Danesh-nameh Jahan Eslam (Encyclopedia of the Islamic World)*, Supervised by Mostafa Mir Salim, Tehran: Islamic Encyclopedia Foundation. [in Farsi]
- Saidi, Golbaba. 2004. *Farhang Estelahat Erfani Ibn Arabi (Dictionary of Ibn Arabi Mystical Terms)*, Tehran: Shafii. [in Farsi]
- Sharif, Miyan Mohammad. 1986. *Tarikh Falsafeh dar Islam (History of Philosophy in Islam)*, Tehran: University Publishing Center, First Edition, vol. 2. [in Farsi]
- Zarrinkub, Abd al-Hoseyn. 2001. *Arzesh Mirath Sufiyeh (Value of Sufi Heritage)*, Tehran: Amirkabir, Tenth Edition. [in Farsi]
- Zarrinkub, Abd al-Hoseyn. 2006. *Donbaleh Jostoju dar Tasawwof Iran (Sequence of Research in Iranian Sufism)*, Tehran: Amirkabir, Sixth Edition. [in Farsi]
- Zaryab, Abbas. 1995. *Daerah al-Maaref Bozorg Eslami (Encyclopaedia Islamica)*, Supervised by Seyyed Mohammad Kazem Musawi Bojnurdi, Tehran: The Great Islamic Encyclopedia Center, Second Edition, vol. 3. [in Farsi]