

نگاهی به

شرح فصوص الحکم

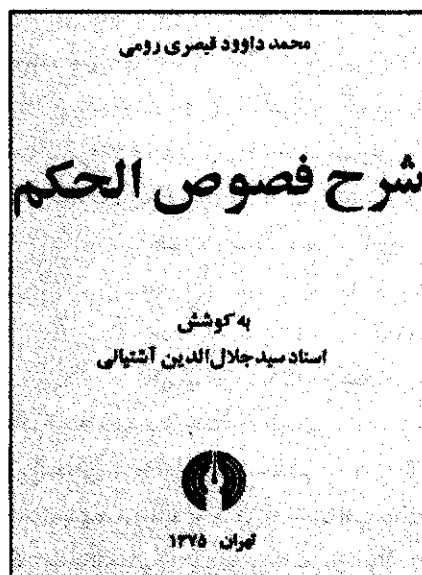
علیرضا ذکاوتی قراکزلو

از جمله بهترین شروح فصوص الحکم ابن عربی، شرح داود قیصری بر آن است که در مجموعه مورد بحث به صورت متن آمده و حواشی چند تن از ابن عربی شناسان قرن اخیر (جلوه، محمدرضا قمشه ای، غلامعلی شیرازی، امام خمینی و سید جلال الدین آشتیانی) بر آن افزوده شده است.

توجه به ابن عربی و افکار او در سالهای اخیر پدیده خاصی است که جداگانه باید مورد مطالعه قرار گیرد، البته در این میان افراط و تفریطهایی نیز صورت گرفته است. بعضی به پیروی از محدثان عهد صفوی به محی الدین تاخته و او را ملحد شمرده اند و بعضی او را در مقام مظهر ولایت و نزدیک معصومین جای داده اند. یکی از معاصران یعنی میرزا جواد آقا تهرانی در کتاب «عارف و صوفی چه می گوید؟» مؤدبانه و منصفانه برخورد کرده است.

استاد آشتیانی که حدود چهل سال است در مباحث فلسفی و عرفانی قلم می زند، بسی متون ارزنده را از کنج کتابخانه‌ها بیرون کشیده و با مقدمه‌های روشنگر به طبع سپرده اند که از آن جمله بعضی شروح فصوص بوده است و در حقیقت راه را برای مطالعه علمی ابن عربی و مکتب او آماده ساخته اند.

نکته مهم در کار استاد آشتیانی دید انتقادی ایشان است که البته از حکیم جز این انتظاری نمی رود. ایشان بی هیچ ملاحظه‌ای از بعضی انحرافات در افکار محی الدین پرده برداشته اند؛ مثلاً ضدیت او را با شیعه و اشتباهش در مورد اسحاق به جای اسماعیل (به تقلید از تورات) و همچنین نتیجه گیریهای خاص محی الدین در مبحث ولایت نشان



شرح فصوص الحکم. مقدمه و تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی. شرکت انتشارات علمی و فرهنگی ۱۳۷۵، پنجاه و هشت + ۱۳۳۵ ص.

ادریس تاریخی نیست» تهمت حیرت‌آوری است (صفحه بیست و هفتم مقدمه).

یک مورد از تفسیرهای عقیفی (فصّ نوحی درباره تزیه) را استاد آشتیانی به بحث گذاشته (صفحات سی تا چهل) و مفصلاً توضیح داده‌اند که مراد ابن عربی چیست.

در اینجا بنده عرض می‌کنم، به هر حال در اینکه عقیفی بطور واضح فصوص را (یا اگر دوست دارید بگوییم یک بطن از آن را) فهمیده و بیان کرده، تردیدی نیست؛ با این توضیح که مسلماً تعمق و تعمیق شارحان متأخر ایرانی را ندارد و البته داعی و انگیزه این را نیز نداشته است. او به ابن عربی چنان نگاه می‌کند که به افلوطین یا اسپینوزا. عقیفی ابن عربی را از اولیاءالله نمی‌داند و این گفته ابن عربی را که وی کتاب خود را از پیغمبر (ص) گرفته، به جد نمی‌گیرد، بلکه او را یک متفکر وحدت وجودی با تمام لوازم این طرز فکر می‌داند و البته شهود و شواهدی هم از گذشته‌های دور و از کسانی که ابن عربی را دیده‌اند، داریم که او را شخصیتی مضطرب نشان می‌دهند. شمس تبریزی (غایب شده در سال ۶۴۵) که ابن عربی (متوفی ۶۳۸) را دیده، می‌گوید: «او در متابعت نبود» (مقالات شمس به کوشش محمد علی موحد، ص ۲۳۹، ۲۸۹ و ۳۰۴).

اینکه ابن عربی صاحب دعوی و داعیه بزرگ است و خود را آخرین خشت کنگره کاخ ولایت می‌دانسته، شاید رعوت نفس او را برساند، رسیدگان این دعاوی را به ریشخند می‌گرفته‌اند:

خیز تا خرقه صوفی به خرابات بریم
 شطح و طامات به بازار خرافات بریم
 چندانکه زدم لاف کرامات و مقامات
 هیچم خبر از هیچ مقامی نفرستاد
 ما در عالم اسلام بیش از چهارده معصوم - علیهم صلوات
 الله اجمعین - نداریم. با این مقدمه اگر فلسفه یا عرفان را
 بخواهیم درست بفهمیم، باید از منظر قداست‌آمیز به آن ننگریم؛
 همان‌گونه که استاد آشتیانی، ابن عربی را نقد کرده‌اند. علاوه بر
 این باید روشهای گذشته را تصحیح کنیم، یعنی چه در تدریس و
 تقریر و چه در تألیف یا تصحیح متون قدیم به روشهای امروزی
 روی آوریم. این قصه را شنیده‌اید که یکی از اساتید نامدار
 حکمت در قرن گذشته، یک اسفار خطی داشته که حدود یکصد
 صفحه بزرگ دستنویس آن افتاده بوده است و چون کتب خطی
 قدیم شماره صفحه نداشت، متوجه نمی‌شد و چند دوره آن را به
 همان ترتیب درس می‌داده و شاگردان هم که کتاب نداشته‌اند،
 متوجه نمی‌شده‌اند زیرا مطالب آنقدر شبیه و الفاظ آنقدر تکراری
 و اصطلاحات آنقدر غیر منجز و تعریف نشده است که اگر صد

داده‌اند. البته در ولایت که گفته می‌شود از شاهکارهای محی‌الدین است، اصول بحث از حکیم ترمذی (متوفی ۳۲۰ ه. ق) و همچنین حکمای اسماعیلی گرفته شده است.

در اینکه این شخص بزرگ، اشتباهات بزرگ داشته، شک نیست و در اینکه تحت تأثیر محیط تولد و رشدش، سنی قشری و متحجر بار آمده، تردید نمی‌توان کرد، اما جالب است تأکید کنیم که مکتب عرفانی محی‌الدین از جمله زمینه‌های رشد معنویت تشیع و نیز پیدایش نهضت‌های صوفیانه-شیعیانه بوده است. نقش سید حیدر آملی - عالم شیعی پیر و ابن عربی در قرن هشتم - و همچنین نقش عبدالرزاق کاشانی را در این میان نمی‌توان نادیده انگاشت.

میشم بحرانی شارح نهج البلاغه نیز در تقریب تشیع و تصوف تأثیر داشته و بعدها شاه نعمت‌الله ولی، میر سید علی همدانی، سید محمد نوربخش و دیگر سردمداران تشیع صوفیانه یا تصوف شیعیانه این زمینه را گسترش دادند، تا آنجا که متأخران شیعه فراموش کردند که ابن عربی یزید و متوکل را از اولیای صاحب دولت ظاهری و باطنی می‌دانست و فرعون را معذور می‌شمرد، و با اینکه رافضی را باطناً خوک می‌پنداشت و ...، او را شیعه انگاشتند و هر چه خلاف تشیع گفته، به حساب تقیه گذاشتند، حال آنکه ابن عربی اهل تقیه نبوده و تقیه برای او موردی نداشته است، چرا که در آن زمان مسیحیان از غرب و مغول از شرق چنان دنیای اسلام را تحت فشار قرار داده بود که کسی به فکر عواقب حرفهای امثال ابن عربی نبود. استاد آشتیانی در مقدمه کتاب بحث مستوفایی درباره دیدگاه ابن عربی نسبت به عقاید تشیع طرح کرده‌اند که خواندنی است.

دیگر از نکات مهم مقدمه استاد آشتیانی بر کتاب، نکته گیریهای ایشان بر ابوالعلاء عقیفی دانشمند متأخر مصری است که از فصوص چاپ منقحی منتشر کرده و تعلیقات مفصلی بر آن نگاشته است. ایراد اساسی آشتیانی بر عقیفی که قبلاً در مقدمه مشارق الدراری (شرح تائیه ابن فارض به قلم سعیدالدین فرغانی) نوشته بودند، این است که عقیفی عرفان را نزد استاد ندیده و لذا استفاده ابن عربی از قرآن را بر توجیه حمل کرده است. به نظر استاد آشتیانی و دیگر علاقه‌مندان به اندیشه‌های ابن عربی، شیخ اکبر متوغل در باطن کلام الله بوده و اینکه عقیفی می‌گوید «نوح و ادریس مورد اشاره ابن عربی نوح و

عرفانی قرن هشتم به بعد (عراقی، شاه نعمت الله، شمس مغربی، حافظ، شاه داعی، شبستری...) مطرح است می گفته اند. بهترین نمونه اش عطار است (کشته شده به سال ۶۱۷) که در مثنویات خصوصاً غزل و قصایدش عمیقاً وحدت وجودی است و حتی سعیدالدین فرغانی (۷۱۰ق) در مشارق الدراری از شعر او شاهد آورده است (مشارق الدراری ص ۲۶۶).

از بهترین شعرهای عرب در تصوف، خمیره ابن فارض (متوفی ۶۳۲) است:

شربنا علی ذکر الحبيب مدامة
سکرنا بها من قبل ان یخلق الکرم
که این خود از شعر عربی شیخ شهاب الدین سهروردی (مقتول به سال ۵۸۷) اقتباس شده است:

قم یا ندیم الی المدام فهاتها
فی کأسها قد دارت الاقداح
من کرم اکرام بدن دیانة
لاخمرة قد داسها الفلاح
هی خمرة الحب القدیم و منتهی
غرض الندیم فنعم ذاک الراح
هی اسکرت فی الخلد آدم اولاً ...
... و كذلك نوح فی السفینة اسکرت ...
(نزهة الارواح، حیدرآباد، ۱۳۱/۲)

یکی از اشتباهات ابوالعلاء عینی این است که شعر عرفانی فارسی را مقتبس از ابن عربی می داند (مقدمه فصوص الحکم، عینی، ص ۸) حال آنکه خود ابن عربی متأثر از عرفان ایرانی و بطور غیر مستقیم متأثر از شعر عرفانی فارسی است که صوفیان مهاجر با خود به مصر و سوریه و عراق و آسیای صغیر برده بودند، و اینکه ابن عربی در ترجمان الاشواق از دختری اصفهانی الهام می گیرد بی دلالتی و بی وجهی نیست. ما در همین جا توجه اهل تحقیق را به سوابق اندیشه های ایرانی در عرفان، و تأثیر شعر عرفانی فارسی را در شخصیت‌هایی چون ابن عربی و ابن فارض و ابن سبعین جلب می کنیم.

این مطلب که شارحان ابن عربی غالباً ایرانی بوده اند و بهترین و بزرگترین شارح ابن عربی، صدرالدین قونوی پسرخوانده اوست که فارسی زبان بوده و حتی گفته اند مطالبی در شرح تائیه ابن فارض به فارسی می گفته که جز به فارسی قابل ادا نبوده است، نه تنها ظرفیت و غنای زبان فارسی را می رساند بلکه سابقه فارسی بودن مطالب بیان شده را هم ثابت می کند.

یک نکته دیگر: اینکه در حوزه مولوی، ابن عربی را خیلی جدی نمی گرفته اند، نشان می دهد که مطالب او را تازه

صفحه کم یا بیش از آن ساقط شود، باز ضرری به جایی نمی خورد! در حالی که اگر از یک کتاب لغت ساده یا از یک کتاب جغرافیای پنجم ابتدایی یک صفحه بیفتد، معلوم می شود. این حکایت اگر راست باشد نشانه ای است از بی در و پیکر بودن روش کار ما در گذشته ای نه چندان دور.

در هر حال، ضمن آنکه بنده نکته اصلی استاد را قبول دارم و آن اینکه اهل البیت ادوی بما فی البیت و بالاخره معنی حرف عرفای قدیم را ما بهتر از غربیها یا تربیت شدگان غرب می توانیم بفهمیم، این را نیز به تأکید می نویسم که ما باید از شیوه علمی غرب در تنظیم و ادای مطالب و سیر تاریخی مسائل و ریشه یابی سوابق آنها استفاده کنیم و حسن نوشته عینی (در عین آنکه ممکن است به ژرفای فصوص آن چنان که میرزا محمدرضا قمشه ای راه یافت، ره نیافته باشد) در این است که برای یک فلسفه خواننده امروزی روشن می کند که ظاهر فصوص چه می گوید. آن وقت اگر کسی خواست به سراغ باطن فصوص برود، باید به اساتید فن مراجعه کند و نمونه اعلاهی آنچه اساتید فن در باب فصوص نوشته اند، همین مجموعه ای است که استاد آشتیانی فراهم آورده اند و بسی از تعلیقات خود ایشان را نیز بر فصوص شامل است. ایشان آن گونه که خود فرموده اند شرح جامی بر فصوص را نیز در دست چاپ دارند که آن هم از نفایس کتب در این باب خواهد بود (ص پنجاه و هفت مقدمه).

از جمله نکات مهمی که در مقدمه استاد آشتیانی مورد اشاره قرار گرفته و حقاً در خور یک رساله تحقیقی است، این است که آیا سابقه اندیشه وحدت وجودی از چه زمانی است و اینکه مستشرقان، صوفیان قدیم را وحدت شهودی می دانند نه وحدت وجودی درست است یا نه؟ (ص پانزده مقدمه). استاد آشتیانی مطالب مفصلی در زمینه حلاج و بایزید و انحراف این دو از وصول به کمال ذکر کرده اند که دقیق و مطابق تحقیق است. باید دانست که خود این دو عارف متوجه قضیه بوده اند. حلاج می گفته است: «مرا بکشید که هم من آسوده شوم، هم شما ثواب ببرید» و بایزید می گفته است: «هرگاه سبحانی ما اعظم شأنی گفتم، مرا کارد بزنید» (که مولوی این حکایت را منظوم ساخته است).

از این که بگذریم، باید دانست شعرا و عرفای ایران پیش از آنکه با افکار ابن عربی آشنا شوند، همان حرف‌هایی را که در شعر

سهروردی (صاحب حکمة الاشراق مقتول ۵۸۷) اشتباه کرده و چون ابن عربی (متوفی ۶۳۸) با سهروردی صاحب عوارف ملاقاتی داشته، می نویسد سهروردی صاحب حکمة الاشراق بعضی افکارش را از محی الدین عرب اخذ کرده است، حال آنکه صاحب حکمة الاشراق ۵۱ سال پیش از محی الدین فوت شده است!

اینها نتیجه آن است که بعضی شأن خود را اجل از آن می دانند که به کتاب مرجع نگاه کنند و حداقل شیوه علمی را که بین المللی است و اتفاقاً بین ما هم در زمان شکوفایی علمی تا قرن ششم رایج بوده است، رعایت نمی کنند.

یکی دیگر از نتایج اسف بار بی توجهی به تاریخ علوم - نه خود مسائل علوم - این است که ما گذشته خود را نشانسیم و مثلاً سهم واقعی ایران را در عرفان و فلسفه درک نکنیم یا حق آن را نگراریم. یک نویسنده معروف اسلامی معاصر می نویسد: از ایران پیش از اسلام تنها یک کتاب منطق به عربی ترجمه شد! توجه نکرده اند که آنچه هم از زبان سریانی به عربی ترجمه شده حتماً جزء موارث فرهنگ ایرانی محسوب است، زیرا از زبان سریانی زبان علمی ایران پیش از اسلام و زبان پهلوی زبان ادبی و اداری آن دوره بوده است. آری، حق فرهنگ ایرانی این گونه تضییع می شود.

شاید با توجه به چنین مواردی است که استاد آشتیانی می گویند «بعضی به معرکه گیر اشته اند تا دانشمند». مرحوم ابوالعلاء عقیفی آنجا که شعر عرفانی ایران را مأخوذ از افکار ابن عربی می داند بسیاری بی انصافی نموده و کم اطلاعی خود را ثابت کرده است.

شاید قدری از معرفی کتاب دور افتادیم، ولی به هر حال لازم بود این نکات در جایی گفته شود. اکنون به یک نمونه از متن و حاشیه کتاب اشاره می کنیم. عبارتی در «فص آدمیه» هست به این شکل: فهو الانسان الحادث الازلی و النشیء الدائم الابدی و الکلمة الفاصلة الجامعة. قیصری و نیز استاد آشتیانی، آزلی بودن را به وجود علمی یعنی حضور و ثبوت در مرتبه علم حق معنی کرده اند (صفحه ۳۵۳). ابوالعلاء عقیفی هم خیلی ساده تر می نویسد: «... و ناحیه ازلیه ابدیه، و هی مایتمصل منه بالجانب الاله» (ص ۱۲، تعلیقات عقیفی) یعنی به اصطلاح جنبه «یلی الخالق» نه جنبه «یلی الخلق»، اما اگر ریشه همین کلمه را بکاویم به این می رسیم که گنوسیان، انسان کامل را انسان قدیم می نامیدند؛ قریب به آنکه استاد آشتیانی نوشته اند «... ان نفوس الکامل کلیة ازلیه مساوقة فی الوجه للعقل الاول، و اما عن کان نفسه جزئیة یستحیل علیه ذلک» و شاهد از حدیث

نمی دانسته اند. مولوی به مزاح «فتوحات مکی» را با «فتوحات زکی» مقایسه می کرد و شمس تبریزی، محمد مغربی را در متابعت نمی دانست (مقامات شمس ۳۰۴) در عین آنکه مولوی و صدرالدین قونوی کمال احترام را نسبت به هم رعایت می کردند و این حکایت از پختگی و استادی آن دو دارد یا از صفای باطن و وارستگی شان، اما معنی اش آن نیست که مولوی تمام افکار صدرالدین یا ابن عربی را می پذیرفته است. اینکه در مثنوی و دیوان شمس مضامین از سنخ مضامین ابن عربی هست، مرحوم استاد مطهری را بر آن داشته که برخی افکار مولوی را مأخوذ از اندیشه های محی الدین بداند (آشنایی با علوم اسلامی، ج ۲، ص ۱۳۳) حال آنکه مولوی شناسان و ابن عربی شناسان افکار مولوی را مستقل از محی الدین می دانند (رک. مقاله علیرضا ذکاوتی قراگزلو در آینه پژوهش شماره ۳۸، ص ۳۴-۳۸) و اگر شباهتهایی هست بر حسب توارد، یا همانندی مطالب عرفانی است و از همه مهم تر سرچشمه های مشترک هر دو می باشد که از عرفای قدیم ایران اخذ شده است.

این را از این جهت گفتیم که بی توجهی به سوابق و بدیهیات تاریخی، نتایج تأسف بار و شگفت آوری به بار می آورد. یک مدرس مشهور فلسفه و عرفان گفته است: «عبدالرزاق کاشی، شرح فصوص را به تقاضای شمس تبریزی نوشت». جالب است بدانید که عبدالرزاق کاشی در ۷۳۵ در گذشته حال آنکه شمس تبریزی معروف مرشد مولوی در ۶۴۵ غایب شده (و احتمالاً به دست علاءالدین پسر مولوی بر سر یک مسئله خانوادگی کشته شده است). به هر حال این دو در سال وفات نود سال اختلاف دارند، چطور می شود شمس تبریزی از کسی که هنوز متولد نشده بوده است، تقاضای تألیف کتابی نماید! طرفه اینکه این مدرّس مشهور فلسفه و عرفان این مطلب را در حضور دهها متخصص مباحث اسلامی در یک کنگره بین المللی مطرح می کند و صدا از احدی در نمی آید. این ناشی از پوسیدگی روش تعلیم و تعلم ماست که یک مدرس مشهور فلسفه و عرفان عار می داند که سال تولد و وفات کسی را در کتاب نگاه کند یا از دانایی پیرسد. فکر می کنید سایر مطالب اینان چگونه تلقی می شود، هرچند ممکن است خیلی هم دقیق باشد. یک نویسنده معروف اسلامی معاصر، شهاب الدین عمر سهروردی (صاحب عوارف المعارف متوفی ۶۳۲) را با شهاب الدین یحیی

یافته است و اینکه ایرانیها حرفهای او را پذیرفته و بسط دادند، در واقع می‌خواستند بگویند: «جانا سخن از زبان ما می‌گویی!»

البته سابقه ایرانی بعضی حرفهای ابن عربی دقیقاً به معنی سابقه زرتشتی برای آنگونه حرفها نیست. گرچه در شیخ اشراق آن تأثیر واضح است. بلکه در مورد ابن عربی و سابقه اندیشه‌های او باید تا اسکندریه و سوریه در عصر جانشینان اسکندر عقب رفت. همچون در حوزه عراق که خود سابقه بابلیات را داشته، پیش از مسلمانان، یهودیان و مسیحیان و مانویان و صابئه مقولات و مقامات هندی و ایرانی و یونانی را با مواریث سامی (مصری، لبنانی، کنعانی، آشوری، بابلی ...) درآمیختند و این همه به سریانی و سپس به عربی منتقل گردید. نمونه این التقاط را سیصد-چهارصد سال پیش از ابن عربی، در اخوان الصفا می‌یابیم. و ارسای این گونه مسائل کاری است بایسته که منشأ بعضی روایات مجعول را روشن می‌کند و نشان می‌دهد چگونه مجال تأویل پدید آمده است.

از دیگر محاسن کتاب شرح فصوص الحکم مورد بحث که تحت نظر و اشراف حضرت استاد آشتیانی تهیه شده، فهارس فنی آخر کتاب است (آیات، روایات، اصطلاحات، اعلام، اشعار عربی و فارسی ...). نکته‌ای که هست اینکه اگر اصطلاحات - یعنی مهم ترین قسمت این فهارس - تفکیک می‌شد، خیلی بهتر بود. همان کاری که عثمان یحیی در استخراج مفردات فنی الفتوحات المکیه چاپ خودش صورت داده و خیلی دقیق هر اصطلاح را در جای خود نشانده است و اگر همسانی یا ارتباطی میان دو یا چند اصطلاح بوده، ارجاع داده است، نه اینکه همه را یک کاسه سازد، زیرا به هر حال این اصطلاحات بظاهر مرادف، تفاوت‌های ریزی با هم دارند؛ فی المثل فیض اقدس، فیض منبسط، تجلی اول، وجود مطلق، وجود مقید به قید اطلاق، حقیقت محمدیه، مشیت فعلیه، ثبوت و ظهور علمی را تحت یک عنوان آورده اند (ص ۱۲۶۰).

در پایان، طول عمر و دوام افاضات استاد آشتیانی را از خداوند مسألت داریم تا در راه احیای مواریث حکمت و عرفان اسلامی، خدمات بی نظیر چهل ساله خود را باز هم ادامه دهند. ان شاء الله

○

آورده اند که «ان الله خلق الارواح قبل الأبدان» (ص ۳۵۳) گنوسیان انسان کامل را «انسان اول» و انسان قدیم» و «انسان عقلی» نیز می‌نامیدند. این اندیشه‌ها که بعد از اسکندر در هلال خصیب و خاورمیانه شکل گرفت، به عالم اسلام منتقل شد و به قول ماسینیون کمال گنوسیسم اسلامی نزد ابن عربی است (الانسان الكامل فی الاسلام، ص ۶۲). این فقط اشاره سر بسته‌ای بود به اینکه حتی کلمات مطرح شده در فصوص سابقه در پیش از اسلام دارد. در عین حال ما منکر این نیستیم که عرفا من جمله ابن عربی تعبیر و تأویل خاص خود را از قرآن داشته‌اند. این ترکیب عجیب و غریب از یونانیگری و ایرانیگری و اسرائیلیات خیلی پیش از اسلام صورت گرفته و با زمینه مساعد به عالم اسلام هم منتقل شد، یعنی در واقع نه تنها به کلمات عربی بلکه به مقولات اسلامی ترجمه شده است.

از مواردی که علماً تأثیر ابن عربی را از حکمة الاشراق و اندیشه ایرانی و ثنویت فلسفی تسجیل می‌نماید، تقابل نور و ظلمت در فص یوسفی است که با توجه به آیه الم ترالی ربک کیف مد الظل ... ثم جعلنا الشمس علیه دلیلاً (سوره فرقان، آیه ۴۵) ظل را به وجود خارجی اضافی و شمس را به اسم «النور» یعنی وجود خارجی تعبیر کرده است (ص ۷-۶۹۶). سه‌وردی به جای «ظل» تعبیر «غواسق» را به کار برده است. ابوالعلاء عفیفی در اینجا اعتراف کرده است که ابن عربی از جهت اصطلاحات و تشبیهات دست کم تأثیر روشنی از زرتشتی‌گری را نشان می‌دهد (تعلیقات، ص ۱۰۸)

البته ابن عربی جای دیگر هم از تثلیث فلسفی حرف زده که تأثیرش را از علم لاهوت مسیحی می‌نماید (الفص الصالحیه، تعلیقات ابوالعلاء عفیفی، ص ۱۳۴) که تثلیث «ذات و اراده و قول» یا «عالم و معلوم و علم» است (ص ۷۵۳). اینجا از مواردی است که به مستشرقان و مسیحیان خیلی مزه می‌دهد. همچنانکه بار دیگر به شکل دیگر این تثلیث در فص محمدیه ظاهر می‌شود (ص ۱۱۵۶) و ابن عربی آن حدیث معروف «حَبَّبَ الی من دنیاکم الثلاث ...» را مطرح می‌کند و سخن به درازا می‌کشد.

حاصل سخن اینکه مقولات و مقالات ابن عربی بی سابقه نبوده و از همین جهت به سرعت زمینه قبول و گسترش