

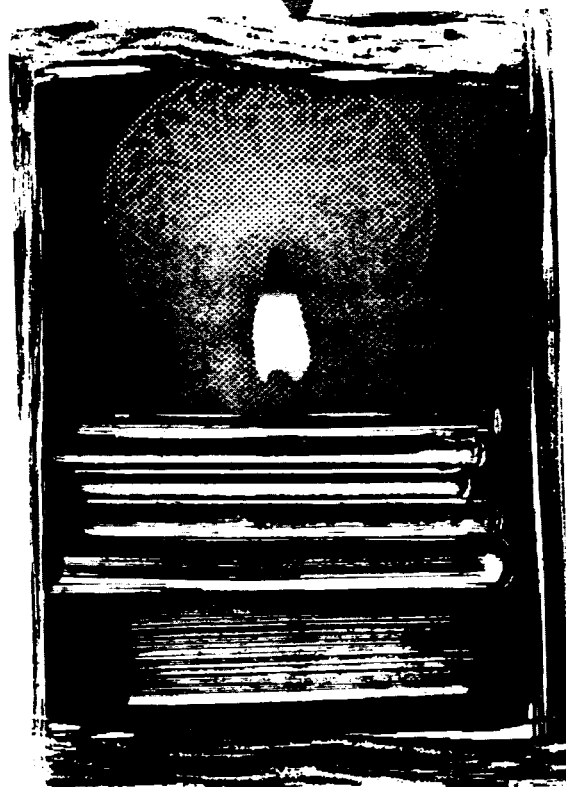
مکتب ابن عربی

چیکده

مؤلف، ویلیام چیتیک، در اندک برگ‌های موجود بخوبی توانسته است آنچه را که خود از آن به «مکتب ابن عربی» یاد می‌کند ارائه نماید. وی در گام نخست آنچه را که از «مکتب ابن عربی» در نگاه دارد را برمی‌شمارد، سپس نشان می‌دهد، چسان، قونوی، پسرخوانده او، با ایجاد حلقه خویش، اندیشه‌های شیخ را به واژگانی فلسفی - عرفانی پیچیده، گسترش داده است. مقاله بر کتاب «فصوص الحکم» او به‌عنوان «شناخته شده و پرخوانده شده‌ترین» از میان بسیار کارهای ابن عربی پای می‌فشد، و شروح گوناگون نگاشته شده را برمی‌شمرد. در پایان نیز، نویسنده، بر دیگر اعضای مکتب در سراسر گستره جهان اسلام اشارت می‌کند.

اصطلاح «مکتب ابن عربی» را پژوهشگران غربی برای اشارت به بسیاری از اندیشمندان مسلمانی - که بیشتر آنها خویش را صوفی می‌نامیدند - و عنوان «الشیخ الاکبر» بودن ابن عربی را با اهمیت قلمداد می‌نمودند و به گونه‌ای آگاهانه دیدگاه خود را بر نهاده بر فهم خویش از چهار چوب دید وی کرده بودند، وضع کرده‌اند. چنین اندیشمندانی رهیافت خود را از سویی با فلسفه و کلام، و از سویی نیز با گستره پهنآوری از اکثریت صوفیه متفاوت می‌یافتند. گاهی نیز، راه ویژه خویش را «تحقیق» و خود را «محققون»^۲ می‌نامیدند. اما اینکه چه کسی دقیقاً در این مقوله جای می‌گیرد، پرسشی است ماندگار.

ابن عربی، هیچ‌گونه مذهب و یا طریقتی ویژه را پایه‌گذاری ننمود. گرچه مریدانی روحانی داشت و خرقة اکبریه را نیز از طریق قونوی، مرید خویش، به دیگران منتقل نموده است؛ لکن تشکیلات شناخته شده‌ای که نام او را یدک کشد، موجود نمی‌باشد. در عین حال که کتب وی مورد پژوهش قرار گرفته است و اعضاء بیشترین فرق، در زمان‌های گوناگون، آنها را راست می‌انگاشته‌اند، هیچ فرقه‌ای صوفی این ادعا را که تنها میراث‌دار منحصر به فرد او باشد نکرده است.^۳ به دلایل دیگر نیز، ما باید در هنگام سخن از «مکتب» ابن عربی دوراندیشی را پیشه نماییم. خود این اصطلاح چه بسا چنین نماید که گویی مجموعه‌ای از



نوشته: ویلیام چیتیک
ترجمه: رامین خانگی *

*. محقق و نویسنده.

انگاره‌هایی که گروهی از اندیشمندان بدان پایبند می‌باشند، وجود دارد. در واقع، پیروان ابن‌عربی نه یک رشته پرسش‌های رسمی مشترکی را پذیرفته‌اند و نه همگی آنان از رویکردی همگون در خصوص اندیشه اسلامی پیروی نموده‌اند. در اینجا، ملاحظات جیمز موریس^۴ را باید جدی قلمداد نمود که:

«بگانگی و جدایی فلسفی و کلامی حقیقی این نویسندگان، در پژوهش‌های نوین، هنوز بررسی نگردیده است ... هیچ یک از این نویسندگان تنها «شارحان» ابن‌عربی نمی‌باشند... همچون «ارسطوگرایی» و «افلاطون‌گرایی» در اندیشه غربی، نوشته‌های ابن‌عربی تنها نقطه آغازین دگرگونی‌های بسیار گوناگونی است که در آن بازگشت به مفسران پسین، دست کم به همان اندازه که پژوهش در خصوص شخص ابن‌عربی مهم می‌نماید، ارزشمند می‌باشد.»^۵

در آنچه می‌آید، من به تعدادی اندک از شخصیت‌هایی که خود را پیروان ابن‌عربی می‌انگاشته‌اند و دیگران نیز آنها را چون صوفی قلمداد می‌کرده‌اند، بسنده خواهم نمود. در اینجا نه هیچ تلاشی جهت واکاوی تأثیرات شیخ بر شعاعی گسترده‌تر از اندیشمندانی که فلاسفه و یا متکلمون نامیده شده‌اند، چون صائِن‌الدین علی ترکه اصفهانی، جلال‌الدین دوانی، ملاصدرا، و یا ملامحسن فیض کاشانی، می‌توان انجام داد، و نه می‌توان به جنبه‌هایی که آموزه‌های عملی و عنایات معنوی ابن‌عربی بر تشکلات عام صوفیانه تأثیر گذارد، نظر افکنیم.^۶

ابن‌عربی شماری از شیفتگانی نزدیک، چون بدر حَبَشی و ابن‌سودکین نوری، برخوردار بود که بیشتر به دلیل روشنایی‌ای که بر آموزه‌های شیخ افکنده‌اند، حائز اهمیت می‌باشند تا تأثیرشان بر اندیشه اسلامی پسین.^۷ پر نفوذترین و در عین حال، از حیث فکری، مستقل‌ترین مرید بی‌میانجی ابن‌عربی، همانا صدرالدین قونوی (در گذشته ۶۷۳ هـ. ق. / ۱۲۷۴ م.) می‌باشد. وی را می‌توان بیش از هر کسی دیگر سزاوار مشخص نمودن راهی دانست که نسل‌های پسین، قرائتی از شیخ نموده‌اند. ابن‌بدان معنی است که، در میان امور دیگر، قونوی آغاز به همراه سازی ابن‌عربی با روند اصلی فلسفه اسلامی کرده است. از این رو، وی و پیروانش بسیاری از آثار و آموزه‌های با ارزش ابن‌عربی را بکنار رانده‌اند. میشل چود کیویج^۸ این مطلب را، گرچه کم و بیش ناخوشایند می‌داند، اما امری بایسته برای هماهنگ‌سازی آموزه‌های ابن‌عربی با نیازهای فکری

آن روزگاران برمی‌شمرد.^۹

صدرالدین قونوی و حلقه او

ابن‌عربی، مجدالدین اسحاق، پدر قونوی را در نخستین سفر زیارتی از مکه، هنگامی که به نگاشتن فتوحات سرگرم بود، دیدار نمود. در سال ۶۰۱ هـ. ق. / ۵ - ۱۲۰۴ م. آنها به همراه هم به آناتولی سفر کردند. صدرالدین در ۶۰۶ هـ. ق. / ۱۲۱۰ م.، پا بدنیا گذارد، و، بنا بر برخی منابع نخستین، ابن‌عربی، پس از درگذشت مجدالدین، با مادر صدرالدین پیوند زناشویی بست. چنین می‌نماید هنگامی که ابن‌عربی دارفانی را وداع نمود، قونوی پرورش برخی از شیفتگان وی را پذیرا شده است. علی‌الظاهر، آنهایی که از گرایش‌های فلسفی برخوردار بوده‌اند، به او دل‌باخته‌اند. مهم‌ترین از میان آنها، احتمالاً، عقیف‌الدین تلمسانی (۶۱۰ هـ. ق. / ۱۲۱۳ م. - ۶۹۰ هـ. ق. / ۱۲۹۱ م.)، که در یکی از نسخ فتوحات مکیه ابن‌عربی، به عنوان یکی از شنوندگانی که در پیشگاه نویسنده در ۶۳۴ هـ. ق. / ۷ - ۱۲۳۶ م. کتاب یاد شده بر وی خوانده شده است، می‌باشد. گویا تلمسانی یکی از نزدیک‌ترین همراهان قونوی گردیده است؛ چه جستاری کوتاه را بدو پیشکش کرده و کتب خویش را نیز پس از مرگش بدو داده است.^{۱۰}

نگاشته‌های تلمسانی نقشی چند در گسترش مکتب ابن‌عربی بازی نموده، لکن در روزگاران نوین مورد پژوهش قرار نگرفته است. وی سازنده یک دیوان بچاپ رسیده، همچنین شرح الاسماء الحسنی و شرحی بر منازل السائرين عبدالله انصاری (متوفی ۴۸۱ هـ. ق. / ۱۰۸۹ م.) می‌باشد. دست کم یکی از شارحان صوفی مشرب شیخ بر این بوده است که تلمسانی از استادش در امر تحقیق برتری داشته. این شخص ابن‌سبعین (در گذشته ۶۶۹ هـ. ق. / ۱ - ۱۲۷۰ م.) است، که پژوهشگران نخستین غربی، وی را چون یک فیلسوف، به انگیزه پاسخ‌هایش در «المسائل الصقلیة» که امپراتور فردریک دوم هوهنشتاؤفین از او می‌پرسد،^{۱۱} قلمداد می‌نمایند. لکن، ابن‌سبعین عارفی بوده است در پیوند با ابن‌عربی، گرچه وی را احتمالاً نمی‌توان چون عضوی از مکتب وی بشمار آورد. چنین می‌نماید که او نخستین کسی باشد که گزاره و سخن زبانزده وحدت وجود را به عنوان اصطلاح بکار برده باشد.^{۱۲}

نخستین سند استواری که، از کوشش‌های آموزشی قونوی در دست داریم، مربوط به سال ۶۴۳ هـ. ق. / ۶ - ۱۲۴۵ م.، یعنی پنج سال پس از درگذشت ابن‌عربی

می‌باشد. در آن هنگام، قونوی به مصر، جایی که آغاز به شرح نظم السلوک ۷۰۰ بیتی ابن‌فارض برای «گروهی از فضلاء و اکابر اهل ذوق و معتبران» می‌نماید، رهسپار می‌شود. به گاه برگشت و بازگشت به قونیه، وی، در حالی که همه به فارسی تدریس می‌کند، به دروس خویش ادامه می‌دهد. برخی از پژوهشگران که در سخنرانی‌های وی شرکت می‌جستند، به اندیشه‌گرد آوری کتب، در برداشتن یادداشت پا پیش می‌نهادند، ولی تنها سعید الدین فرغانی (در گذشته ۶۹۷ ه. ق. / ۱۲۹۶ م.) بود که به چنین امری کامیاب گردید. همه این جستارها را قونوی خود در نامه‌ای تأییدیه که در پایان درآمد مشارق الدراری، اثری که در ویرایش نوین خویش بیش از شش صد برگ می‌باشد، به ما گوشزد می‌نماید. بنابر اندیشه‌حاجی خلیفه، تلمسانی نیز در این نشست‌ها شرکت می‌کرده و شرحی نیز نگاشته است، لکن فرغانی نخستین کسی بوده که آنرا بانجام رسانیده. به رغم کوتاه‌گویی شرح تلمسانی، حاجی خلیفه بر این است که بر شرح فرغانی برتری دارد.^{۱۳}

با ژرف‌بینی به اینکه فرغانی شرح خویش را به فارسی نگاشته بوده است، وی دوباره متن را، بویژه در آمد آن را، با افزودنی‌هایی بسیار به تازی تحریر می‌نماید و نام برگردان تازی را منتهی‌المدارک نام داده است. این کتاب در ۶۷۰ ه. ق. / ۱۲۷۱ م. در قاهره درس گفته می‌شده است.^{۱۴} هر دو شرح فارسی و تازی فرغانی را، به گونه‌ای گسترده، قرائت می‌کرده‌اند. عبدالرحمن جامی، چگامه سرا و پژوهشگر برجسته، که یکی از داناترین و مروّجان کامکار آموزه‌های ابن‌عربی می‌باشد، درآمد تازی اثر فرغانی را یکی از منضبط‌ترین و پرداخته‌ترین تبیین‌ها از مسائل «علم الحقیقه» می‌داند که تاکنون بنگارش در آمده است.^{۱۵}

قونوی در قونیه حدیث آموزش می‌داد، از این رو چندی از شاگردان را، چون قطب الدین شیرازی (در گذشته ۷۱۰ ه. ق. / ۱۳۱۱ م.) فیلسوف و ستاره شناس، شیفته‌خویش ساخت. احتمالاً قونوی همان گونه که در شرح الحدیث الاربعین وی یافت می‌شود، به تبیین حدیث می‌پرداخته است. این اثر در پی آن است تا ژرف‌ترین اشارت‌های فلسفی، کلامی و عرفانی حدیث مورد گفتگو را، که گاه گزارش‌های آن از ده‌ها برگ در می‌گذرد، آشکار سازد.^{۱۶}

قونوی، دست کم، نویسنده پانزده اثر به زبان تازی، همراه با چندین نامه به فارسی می‌باشد. بزرگ‌ترین اثر وی تقریباً چهار صد برگ است که درس‌نحش با استاد خویش او راگزیده گو می‌گرداند.^{۱۷} از این میان، هفت شمار از این آثار

را، چون گفته‌هایی در خور یک کتاب از آموزه‌های او، می‌توان با اهمیت قلمداد نمود. لکن، تأثیر این کتاب‌ها - و کتاب‌های شاگردان بی‌میانجی قونوی - بر شیوه‌ای که نسل‌های پسین ابن‌عربی را شرح گفته‌اند، ژرف بوده است. جامی نظری از قونوی بر می‌شمرد که گویا، دست کم در عمل، بسیاری از پیروان ابن‌عربی، بویژه در سرزمین‌های شرقی اسلام، آن را پذیرفته باشد. نازک اندیشی بایسته است که جامی، چون بسیاری از پژوهشگران سده نهم/پانزدهم [هجری و میلادی] به بعد، نام ابن‌عربی را با وحدت وجود در پیوند می‌داند: «وی نقاد کلام شیخ است، مقصود شیخ در مسأله وحدت وجود بر وجهی که مطابق عقل و شرع باشد جز به تتبع تحقیقات وی و فهم آن کما ینبغی میسر نمی‌شود».^{۱۸}

آنچه، بویژه، در همه نگاه‌های قونوی آشکار است، سرشت سامانه وار اندیشه‌های وی می‌باشد. اگر نوشته‌های ابن‌عربی، به دلیل الهامات پیوسته‌اش، می‌درخشند؛ در برابر، قونوی، به دلیل بیان باطمینان و معقول از پایه‌های ما بعد الطبیعی، دل آدمی را می‌ریاید. پاره‌ای از این تباین میان این دو، در اشارتی که به تلمسانی شاگرد آنها منسوب است، آشکار می‌باشد: «نخستین شیخ من متروّحی متفلسف بود، حالی که دومین فیلسوفی متروّح».^{۱۹} گرچه قونوی با نسبت به ابن‌عربی از گرایش‌های فلسفی بیشتری برخوردار بود، ولی در عین حال او نیز برداشته شدن پرده‌های میان خویش و خداوند را آزموده است؛ و بارها به ما گوشزد می‌نماید که این همان روشی است که از طریق آن می‌داند. در حقیقت، قونوی خود را چون یکی از مریدان معنوی ابن‌عربی قلمداد می‌نماید. وی چنین می‌نگارد که پس از پانزده سال از درگذشت شیخ، در ۱۷ شوال ۶۵۳ ه. ق. / ۱۹ نوامبر ۱۲۵۵ م. ابن‌عربی در رویایی بر او آشکار گشته و وی را به خاطر دستیابی به پایه‌ای معنوی، که هیچ یک از دیگر مریدان وی بدان نرسیده، بزرگ داشته است.^{۲۰} اما، حتی هنگامی که قونوی از امور شهودی، که غیر قابل دسترس عقل می‌باشد، سخن می‌راند، همین را به شیوه‌ای بی‌اندازه معقول و روان بیان می‌دارد.

سبک قونوی در بیان، به راستی، گرودار آگاهی او از سنت فلسفی اسلامی است. آنجایی که این امر، بی‌هیچ گمانی، همه آشکار است، مکاتبات میان او و نصیر الدین طوسی (در گذشته ۶۷۲ ه. ق. / ۱۲۷۴ م.)، طبیعی دان و فیلسوف برجسته‌ای که فلسفه ابن‌سینا را زندگانی دوباره بخشید، می‌باشد. قونوی مکاتبات را با نامه فارسی گرمی

که به طوسی می‌فرستد، آغاز می‌نماید. در پی آن و جیزه‌ای عربی، که محدودیت‌های عقل را تبیین می‌نماید و زنجیره‌ای از پرسش‌های تخصصی در باب دیدگاه ابن‌سینا در باره موضوعاتی چون وجودی که اطلاق بر وجود واجب می‌شود، همچنین حقیقت چیستی ممکن، پیوند میان وجود و اشیاء ممکن، و حقیقت نفس انسانی، مطرح می‌سازد. طوسی نیز با نامه‌ای تقریباً فشرده و در عین حال باریک بین، و گرم‌تر به همگی آن پرسش‌ها به زبان فارسی پاسخ می‌دهد.

در نامه فارسی که به همراه سومین بخش از مکاتبات می‌باشد، قونوی انگیزه خویش را در نگارشتن به طوسی روشن می‌سازد: «در باره برخی مسائل اساسی، بر این آرزو بوده‌ام تا نتایج برگرفته از استدلال‌ات منطقی را با ثمرات کشف و عیان با یکدیگر آشنا سازم.» در پاسخنامه تازی‌اش به طوسی، قونوی شناخت بلند خویش را در باره ابن‌سینا هویدا می‌سازد. در فرازی، چنین اظهار می‌دارد که پاسخنامه طوسی نشان می‌دهد که نسخه وی از تعلیقات ابن‌سینا می‌بایست کاستی داشته باشد. وی، همچنین به متن اشارات و تنبیهات ابن‌سینا اشارت می‌کند. استدلال او گامی است استوار در نمایاندن اینکه دیدگاه عرفانی - یعنی شرح قونوی از آموزه‌های ابن‌عربی، که وی به آنها در اینجا به «مکتب تحقیق» اشارت دارد - در هماهنگی همه سوره با دیدگاه فلسفی می‌باشد.

با گفتاری کلی از این دیدگاه، قونوی چنین می‌نگارد،

«محققان با فلاسفه، در باره آن اموری که عقل نظری، در حد خود، به گونه‌ای خود فرمان می‌تواند، در باید، هم‌نوا هستند. لکن با هم آنها، در اموری دیگر که در پیوند با دریافت‌های دیگر که وراء طور فکر و ویژگی‌های محدود زای آن می‌باشد، ناسازگاری دارند. اما در باره متکلمون، با ژرف بینی به مکاتب گونه‌گونشان، محققان تنها در مواردی کم یاب و مسائلی خرد سازگاری دارند.»^{۲۱}

میردان بی میانجی قونوی گام ویژه‌ای را در هماهنگ سازی مکتب تحقیق با فلاسفه در نهاده‌اند. ولی به عنوان روش آثار ایشان در بردارنده تبیین‌های همه پیچیده از آموزه‌های فلسفی ابن‌عربی، بویژه وحدت وجود، انسان کامل، اعیان ثابت، و مراتب وجود می‌باشد. این امور اخیر را معمولاً به عنوان «حضرات خمس»، اصطلاحی که می‌نماید به دستگیری قونوی ریخته شده باشد،^{۲۲} مطرح می‌سازند. دو دیگر شاگرد قونوی سزاوار یاد کردی ویژه هستند.

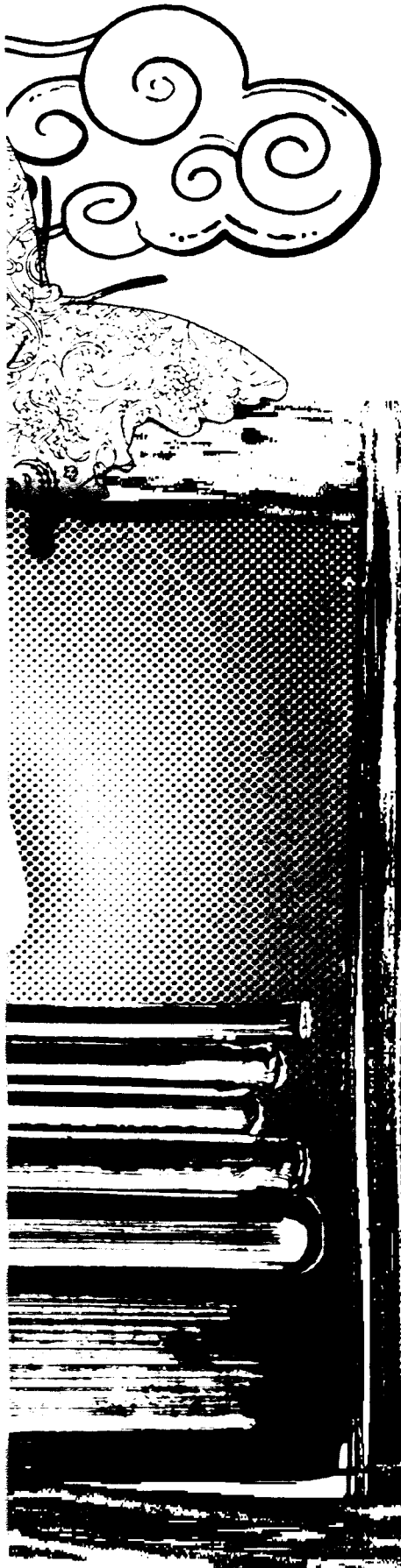
یکی فخرالدین عراقی (در گذشته ۶۸۸ ه. ق. / ۱۲۸۹ م.)، سازنده لمعات، اثر فشرده و کلاسیک در زبان فارسی، که آنرا پس از حضور در دروس قونوی درباره فصوص، برشته نگارش در آورده است، می‌باشد. این کتاب نشانگر برگردان درست و باریک بینانه و منسجم با زیبایی ژرف شاعرانه ولی در عین حال بسیار فشرده قونوی از آموزه‌های ابن‌عربی است. پیشین‌ترین شرح از شروع گوناگون از لمعات، نگاشته یار علی شیرازی است، که عمدتاً با باز گفت‌هایی از گزارش‌هایی از قونوی و فرغانی به تبیین آن می‌پردازد. پیشگفتار و شرح برگردان انگلیسی لمعات تحلیلی بالنسبه فراخ از مابعد الطبیعه قونوی را بنمایش می‌گذارد.^{۲۳}

گاه چنین ادعا گردیده که جلال الدین رومی (در گذشته ۶۷۲ ه. ق. / ۱۲۷۳ م.) بزرگترین چامه سرای صوفی ایرانی، تحت تأثیر آموزه‌های ابن‌عربی، قرار داشته است، و دلیل آنرا نیز بر نهاده بر دوستی بی‌آلایش با قونوی بر می‌شمرند. حال آنکه، هیچ‌گونه دلیل و گواهی در نگاشته‌های وی، بر این گفته وجود ندارد؛ گو اینکه شرح حال نویسان نخستین نیز گفته‌اند که رومی نسبت به رویکرد فلسفی قونوی و پیروانش سخت بدبین بوده است.^{۲۴}

فصوص الحکم

ابن‌عربی کتب بسیاری را برشته تحریر در آورده است. عمدتاً، شناخته شده‌ترین و پرخوانده‌ترین کتب از این میان همانا فصوص الحکم می‌باشد. گمانی در این نیست که شخص شیخ، این متن با لئسبه کوچک را، یکی از نگاشته‌های کلیدی خویش بر می‌شمرده است. و گرچه ادعای الهامات الهی در نگارش برخی از کتب و رسالات خویش، چون فتوحات، می‌نماید؛ فصوص تنها کتابی است که به گفته او، در روایی به دستگیری پیامبر، بدو ارزانی شده است. بنا بر گفته جندی، مرید قونوی، ابن‌عربی میردان خویش را در شیرازه بندی فصوص با دیگر کتب خویش باز داشته است.^{۲۵} قونوی نیز، در باره ارزشمندی این اثر به گفتاری که می‌بایست در میان دیگر پیروان ابن‌عربی یافت شود، سخن می‌راند:

«کتاب فصوص الحکم از گرانبهاترین نگاشته‌های کوچک شیخ ما، امام اکمل، قُدرة کَمَل، هادی اَمْت، امام ائمه، محی حن و دین، ابو عبدالله ابن‌عربی می‌باشد... فصوص از خوانیم منشآت و اواخر تنزلات اوست که از منبع مقام محمدی و مشرب ذاتی



و جمع اوحدی بر او وارد شده. پس این کتاب مشتمل است بر چکیده ذوق پیامبر ما - که درود خداوند بر او باد - در علم به خدا و اشاره گر سرچشمه ذوق بزرگان از اولیاء و انبیای یاد کرده شده در آن و راهنمای هر جوایب بینش زیرکی و چکیده اذواق و نتایج متعلقات همت و شوق، و جوامع محصولات آنها و خاتم کمالات ایشان. از این رو این کتاب چون موهبی است بر آنچه در برگزیده جایگاه کمال هر یک از ایشان است و آگاهی دهنده بر پایه هر آنچه آنان در نور دیده‌اند و از ایشان آشکار گردیده است. ۲۶

بیش از یک صد شرح بر فصوص بنگارش در آمده است، در زمانه جدید نیز این امر ادامت دارد. به علاوه، به راستای چنین نوشته‌هایی، مجموعه‌ای گسترده از ادبیاتی که ناظر به رد و طرد متن و نویسنده آن می‌باشد، برشته نگارش در آمده است. ۲۷

نویسندگان، به دلائل گونه‌گون گام به نگاشتن شرح برداشته‌اند. آشکارا، آنها کتاب را دارای ارزشمندی سترگ می‌دانسته‌اند، حال چه به دلیل فرا داشت درونی آن و یا بدین خاطر که دیگران ژرف‌بینی ویژه‌ای بدان داشته‌اند. نخستین شروع، تنها به آشکار سازی مفاهیم آن می‌پرداخت؛ اما با گذشت زمان، رنگ مایه عمومی آنها دگرگون شد. آثار نخستین، برای نمونه، گزاره‌ها و یا برگ‌هایی را بازگو می‌کند و سپس توضیح و تبیینی فلسفی را ارائه می‌نماید. لکن، آهسته آهسته، شارحان بیشتر به معانی گزاره‌ها و اصطلاحات روی آوردند. این امر چنان موجب دل مشغولی عبدالغنی نابلسی (در گذشته ۱۱۴۳ هـ. ق. / ۱۷۳۰ م.) می‌گردد که وی، در عمل، شرح و توضیح همگی واژگان (چه اصطلاحات و چه واژه‌های دیگر) را امری بایسته می‌انگارد و در برابر، ژرف‌بینی ناچیزی را به مفاهیم سترگی که شالوده متن را می‌سازد، ارزانی می‌دارد. گرچه این اثر در بنیاد نشانگر فروشدنی بی پایاب در شناخت، در میان کشورهای عربی زبان می‌باشد، اما شروع نگاشته شده در دیگر جاها کمتر این چنین ابتدایی است. ۲۸

به راستای شیوه شرح نویسی، بسیاری از نویسندگان مسائل گسترده‌تری را مد نظر گرفتند، مسائلی را که نه تنها به کمک و یاری بسیاری از آثار نظری نگارش یافته به دستیاری آنهایی که خویش را پیروان ابن عربی قلمداد می‌کردند، که همچنین آثاری را که فلاسفه و متکلمون برشته تحریر در آورده بودند، بمیان می‌آوردند.

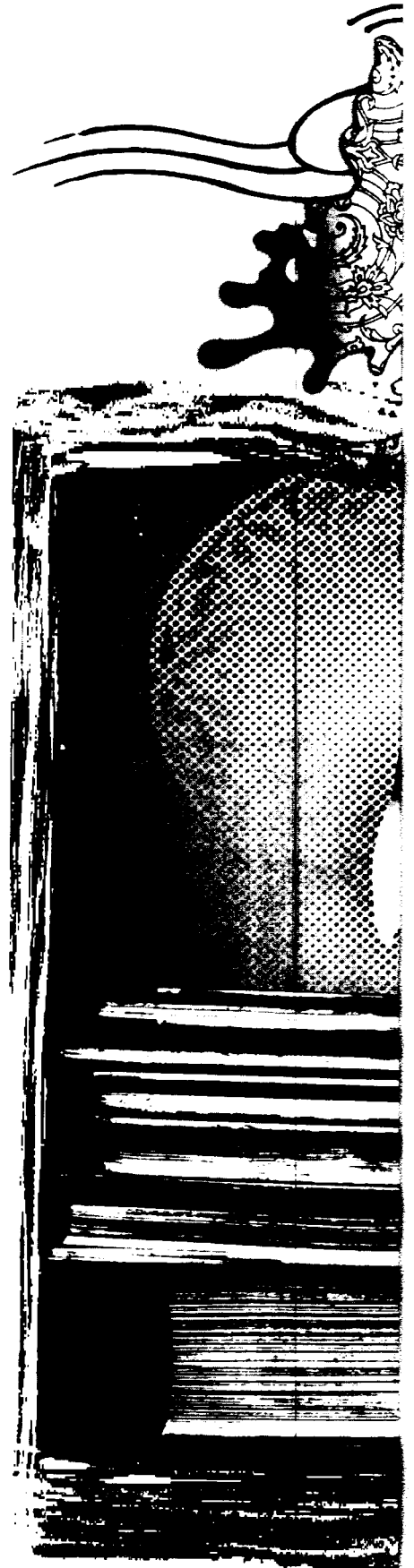
دیرین ترین شرح بر فصوص الحکم رساله کوچک نقش الفصوص خود ابن عربی است که در آن بنیاد حکمت نبوی بررسی شده در هر فصلی را با سخنانی نو بیان می‌دارد. پیوند میان این اثر و فصوص همگی آشکار نیست. از این رو چندین شرح بر آن نگارش یافته است.^{۲۹} نخستین شرح پیروان ابن عربی بر فصوص گویا از آن تلمسانی باشد که همه متن را ارائه می‌نماید، ولی تنها چندی از گزاره‌های بالنسبه کوچک را بر می‌گزیند و پیوسته گوشزد می‌کند که «معنی بازمانده بخش آشکار است.» به تحقیق، این معانی برای نسل‌های پسین چنین آشکار و هویدا نبوده است.

اثر تلمسانی، دست کم نشان می‌دهد که حرمت بزرگی را که فصوص از آن برخوردار بوده است، انگیزه نشده تا شارحان از بیان دیدگاه‌های خویش و یا تفسیر ابن عربی به گونه‌ای نوین سر باز زنند. وی، عمدتاً بر وجود، عدم، اعیان ثابت، مسائلی که دلواپسی بیشترین شارحان پسین نیز بوده است، تکیه می‌کند. و در عین حال دوگانگی دید (خلاف) خویش را با «استادم، شیخ محی الدین» در سخنانی گونه‌گون نمایان می‌سازد. او، به گونه‌ای ویژه، از تفسیر ابن عربی از حقیقت اعیان ثابت، بدین معنا که آنها پیش از آنکه موجود باشند ثابت هستند (ثبوتها قبل گونها)، رویگردان می‌باشد. تلمسانی چنین می‌خواند که چیستی‌ها باید در همه شئونات خویش نیستی باشند. از این رو نمی‌توانند ثابت و پایدار بمانند. (در نتیجه، او، برای نمونه با نخستین گزاره از فتوحات در رویارویی می‌باشد).^{۳۰} اشارت‌های وی، در آنچه می‌آید، نمونه‌ای از دیدگاه‌های اوست:

«وجود، که نور است، همان شیء در همه ابعادش می‌باشد. از این رو باید نیروی چیره‌گر و رهنما بر تعداد صفات بی‌پایانی که هویدا می‌گردد، داشته باشد. لکن پیش از آنکه هویدا و آشکار گردند، این صفات هیچ عین ثابتی ندارند، چه نیستی نمی‌تواند بر هستی پیشی گیرد ... اما آنچه که مربوط به شیخ می‌گردد این است که وی بر این است که هستی آنها متمایز است؛ اما این گفته، خود، در تناقض است. گرچه شیخ آنچه را که گفتم بکنار نمی‌نهد، لکن من آنچه را که او می‌گوید نمی‌پذیرم.»^{۳۱}

در سخنانی دیگر، تلمسانی برای ناسازگاری با شیخ، با رویکرد به اینکه ابن عربی به دلیل پاسداشت شئونات رو در رویان سخن، آن گونه بیان کرده است، که کرده؛ پوزش می‌خواهد:

«واژه‌های شیخ در اینجا بجز ناچیزی اندک، نه از سر حضور معرفت، که از سر دانش ناشی شده است. و این اندازه ناچیز نیز



ناب نیست. دلیل آن نیز این است که وی پایه‌های شناخت و آگاهی آنهایی را که در پرده [حجاب] می‌باشند، در نظر گرفته است ... این، اندیشه است که برازنده و همگون با مردم [ساده] است و نه عرفان.^{۳۲}

اشارت‌های خورده‌گیرانهٔ تِلسمانی، امری دور دست در میان پیروان ابن عربی نیست. گرچه، کمند آنهایی که تا بدین اندازه آشکار و هویدا می‌باشند. حتی بیشترین شیفتگان پر حرارت ابن عربی نیز این گفتهٔ وی را که او کتاب را از دست پیامبر دریافت کرده است، بیش از اندازه جدی نمی‌انگارند؛ چه در غیر این صورت پُر دلی ستیز با وی را پیدا نمی‌کردند. این خود نشانهٔ دیگری است بر اینکه صرف بودن عضوی، حتی پایبند، از اعضای دبستان ابن عربی، انگیزه نمی‌شود تا بازگویی گفته‌های شیخ را انجام دهند. براستی، در اینجا، صدر الدین قونوی خود نمونه بزرگی از این دست می‌باشد، چه هویدا سازی نسبتاً سامانه وار و همچنین تکیه او بر مسائل فلسفی، بجای روی کرد ویژه بر قرآن و یا حدیث، به هیچ رو با نوشته‌ها و یا احتمالاً با آموزه‌های شفاهی که وی از پیر خویش دریافت کرده بوده است، همخوانی ندارد.

قونوی شرحی بر فصوص ننگاشته، لکن ارزشمندی هر سر فصل از کتاب را در فکوک خویش بیان نموده، و در این فرایند نکته‌های بنیادی گفته آمده در کتاب را آشکار کرده است. همه شارحان پسین، به گونه‌ای، دلمشغولی ای با عناوین هر فصل داشته‌اند و بیشترین آنها نیز از قونوی پیروی کرده‌اند.^{۳۳}

قونوی، همچنین، بر راه و شیوهٔ شرح کردن فصوص از طریق شاگرد خویش، مؤید الدین جندی (در گذشته تقریباً ۷۰۰ هـ. ق. / ۱۳۰۰ م.)، که می‌توان گفت پرنفوذ ترین از میان شاگردان قونوی، به خاطر همین شرحش، می‌باشد؛ تأثیر گذارده است. جندی کتابی چند، چه به فارسی و چه تازی برشته نگارش در آورده است. وی خود، در پیش در آمد خویش بر شرح فصوص اش چنین می‌نمایاند که همگی اثر را وامدار نفوذ معنوی پیر خویش می‌داند. هنگامی که قونوی آغاز به بیان معنی پیشگفتار کتاب می‌کند، با تسلط و احاطه معنوی بر جندی، در یک آن، بدو همگی معنی کتاب را می‌فهماند و می‌آموزاند. سپس قونوی بدو آشکار می‌سازد که ابن عربی نیز به بار خود، چنین با وی نموده است. این گزارش، یگانگی معنوی خواننده با منبع اصلی کتاب را استوار می‌سازد. در عین حال، چنین می‌گوید که نیازی به تفسیر نبشته به نبشته از متن را نداشته و دریافت و

تفسیر او «با بنیاد» است، بدین معنی که این دریافت و تفسیر همانا با خاستگاه خود کتاب گره خورده است و از این رو نیازی به اینکه از متون ابن عربی و یا قونوی پیروی نماید، نمی‌یابد. این، آشکارا اختیار و صلاحیت را به وی می‌دهد تا دیدگاه‌های خویش را نمایان سازد.

تا کنون، کار جندی، از میان شروح نخستین، بلندترین آنها می‌باشد، و الگوی گفتمان‌های نظری را در میان بسیاری از شروح پسین خود پایه ریزی می‌کند. این امر، برای نمونه، در اثر شناخته شدهٔ عبدالرزاق کاشانی (در گذشتهٔ ۷۳۰ هـ. ق. / ۱۳۳۰ م.)، نویسنده‌ای پرکار، به دو زبان تازی و فارسی، بدرستی آشکار می‌باشد. در واقع، کاشانی با جندی به خواندن فصوص پرداخته است، از این رو، بارها در شرح خویش، از جندی نقل قول و یا نقل به معنی می‌نماید.

کاشانی به هنگام نامهٔ معروفش به علاء الدوله سمنانی (در گذشتهٔ ۷۳۶ هـ. ق. / ۱۳۳۶ م.) که دیدگاه ابن عربی را در خصوص وجود به نقد می‌کشد، در یادداشتی که نگرنده بر زندگانی خویش می‌باشد، رهسپاری معنوی‌اش را تا رسیدن به یقین و بی‌گمانی طرح می‌کند. بازگویی او گویا همانند آن دسته از پیروان ابن عربی است که درگیر نگاشتهٔ فلسفی می‌باشند. مانند همه پژوهشگران، کاشانی با بررسی کردن و آگاهش یافتن از دانش‌های پایه، چون نحو و فقه آغاز کرده است. از آنجا با اصول فقه و کلام ادامه راه داده است، لکن راهی را برای متحقق ساختن دریافتش نمی‌یابد. سپس به این اندیشه می‌افتد که جستجو در معقولات و علم الهی می‌تواند وی را از شناختی راست برخوردار سازد و او را از گلزار گمان و سرگردانی رهای بخشد. هنگامی، بدین جستجو روی می‌کند؛ و می‌نگارد: «چیره دستی من بر آن به انداره‌ای رسید که کسی را توان پیشی جستن از من نبود؛ اما آن اندازه از بیگانگی، اضطراب و حجاب آشکار گشت که آرامشی نمی‌توانستم بیابم. هویدا گردید که دانش راستینی که می‌جستم در طوری و رای خِرد یافت می‌شد.»^{۳۴}

از این پس، کاشانی، چون غزالی، به تصوف روی می‌آورد. و در پایان کامیاب می‌شود تا به باوری که در پی آن بوده است، دست یازد. با توجه به آموزه‌های فلسفی نخستین وی، امر شگفت آوری نیست که شرح فصوص او روند پدید آمده به کمک قونوی را، برای نمایش متن به شیوه‌ای فلسفی برجسته نماید، به دیگر سخن شبهه‌ای که در آن، رویکرد کاشانی از رویکرد ابن عربی دیگرگون می‌گردد، به گونه‌ای ویژه در تأویل القرآن وی آشکار

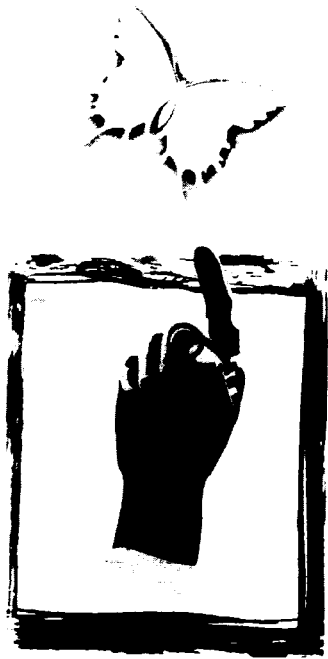
می‌باشد، و شگفت آور اینکه خود این کتاب به نام ابن عربی
بچاپ رسیده است.^{۳۵}

شاید بیشترین شروح فصوص خوانده در سرزمین‌های
شرقی اسلام، همانا از آن شرف‌الدین داوود قیصری (در
گذشته ۷۵۱ ه. ق. / ۱۳۵۰ م.)، که کتابی چند به تازی
نگارش کرده است و گویا هیچ نوشته‌ای نیز به فارسی ندارد،
می‌باشد. قیصری متن فصوص را نزد کاشانی خوانده است و
گهگاه نیز روش‌نمایی‌های جندی را بر می‌شمارد. در آمد او
بر شرحش، یکی از سامانه‌وارترین تبیین‌های فلسفی از این
مکتب فکری است. از این رو شرح نویسی بر درآمد وی تا
زمان امروز پیوسته بوده است.^{۳۶}

نخستین شرح فارسی بر فصوص را، احتمالاً، رکن‌الدین
شیرازی (در گذشته ۷۶۹ ه. ق. / ۱۳۶۷ م.)، شاگرد قیصری
نگاشته است. اما به عنوان قاعده، آن اندازه از شروح گونه
گونی که یافت می‌شود، به گونه‌ای ژرف، وام‌دار یک یا چند
شرح تازی هستند.

فرایند بهم بستگی آموزه‌های ابن‌عربی و دیدگاه
اندیشه‌ای شیعی را سید حیدر آملی (در گذشته ۷۸۷ ه.
ق. / ۱۳۸۵ م.) با پیاداری و ایستادگی بزرگ بانجام رسانید.
در آمد ۵۰۰ برگی بر شرح فصوص وی، که تنها بیانگر ده
درصد از همه کتاب می‌باشد، بچاپ رسیده؛ ولی خود متن
هنوز انتشار نیافته است. آملی هر بخشی از فصوص را در سه
ساحت مورد بررسی قرار می‌دهد: نقل در برگیرنده قرآن و
متون حدیث شیعی؛ عقل، یعنی کلام و فلسفه؛ و کشف،
بویژه نگاشته‌های ابن‌عربی و پیروانش.

این زنجیره از رده‌های نقل، عقل، و کشف، پیشتر در
آموزه‌های بسیاری از صوفیان نخستین، چه پنهان و چه
هویدا، به گفتگو گذشته شده است؛ از این رو، در زمان آملی
به گونه‌امری خو گرفته در آمده است. آنان بر این بوده‌اند که
سومین و بلند پایه‌ترین رویکرد، تنها پس از آموزشی همه
گیر از دانش‌های فروتر، چون فلسفه، شایان دسترسی
می‌باشد. این، خود، یاری می‌نماید تا دریابیم چگونه، حتی
امروز، بسیاری از علماء در ایران، گرچه به گونه‌ای تصوف را،
به دلیل عناصر عامیانه‌اش، و می‌زنند، عرفان و یا معرفت را
راهی که به دستیابی به بلند پایه‌ترین رده‌های معنوی
می‌انجامد، می‌انگارند. آن دسته از متونی که در باره عرفان
به گفتگو می‌نشینند، عرفان را به گونه‌ای می‌شناساند تا نشان
سازد که در پیوستگی بی‌میانجی از گام در نهادن‌های
ابن‌عربی و قونوی در هماهنگ سازی خرد و کشف و یا
فلسفه و عرفان می‌باشند.



دیگر اعضای مکتب

شایسته است تا چندی از نویسندگان سده هفتم /
سیزدهم [هجری و میلادی] را که راست در پیوند با قونوی
نبوده‌اند، به عنوان آبراه و ایافت آموزه‌های ابن‌عربی نام
بریم. سعدالدین حمویه (در گذشته ۶۴۹ ه. ق. / ۱۲۵۲ م.)
هم از سویی دوست ابن‌عربی بوده و هم با او نامه‌نگاری
داشته است، ولی در عین حال، احتمالاً، شاگرد قونوی
نبوده است و بی‌گمان از شیفتگان او نیز نمی‌باشد. وی، آثار
فراوانی به زبان تازی و فارسی، که بیشترین آنها را نیز دشوار
می‌توان رمز‌گشایی نمود، برشته نگارش در آورده است.
واژگان‌شناسی او می‌نمایاند که تحت تأثیر آموزه‌های
ابن‌عربی بوده است. لکن به مراتب از قونوی و یا حتی خود
ابن‌عربی، در آشکار‌نمایی عقلانی از آموزه‌های عرفانی، به
شیوه‌ای که شاید مورد گرایش شایستگان گفتگوهای
فلسفی و کلامی راست آید، کمتر باز‌نمایش دلبستگی
می‌کند. چنین می‌نماید که جامی درست می‌گوید، هنگامی
که در باره حمویه می‌نگارد: «مصنّفات بسیار دارد ... و در
مصنّفات وی سخنان مرموز و کلمات مشکل و ارقام و
اشکال و دوایر که نظر عقل و فکر از کشف و حال آن عاجز
است، بسیار است. و همانا که تا دیده‌ی بصیرت به نور

کشف مُنْتَبِح نشود از ادراک آن متعذّر است.»^{۳۷}

احتمالاً، بیش از خود حمویّه در پخش و گسترش آموزه‌های ابن عربی، همانا مرید او عزیزالدین نسفی (در گذشته پیش از ۷۰۰ ه.ق. / ۱۳۰۰ م.)، که تنها به فارسی نگاشته است، می‌باشد. او هیچ ادعایی را در اینکه در پی بازنمایی آموزه‌های ابن عربی باشد، نمی‌کند، ولی در عین حال از اصطلاحاتی چون وحدت وجود و «انسان کامل» یاری می‌جوید و آنها را نیز به شیوه‌ای که بی‌پیوند با گفتارهای پیشنهاد شده در نگاشته‌های ابن عربی می‌باشد، آشکار نمی‌سازد. ابن عربی و قونوی، عمدتاً برای «علماء» می‌نگاشته‌اند، حالی که آثار نسفی متوجه نیوشندگان کم‌دانش‌تر می‌باشد.

یکی دیگر از هم‌روزگاران قونوی که شایسته است نامی از او بمیان آید، همانا اوحد الدین بلّیانی (در گذشته ۶۸۶ ه.ق. / ۱۲۸۸ م.)، اهل شیراز است. برگردان انگلیسی جستار کوتاه تازی وی رساله الاحدیّه، به نام ابن عربی بچاپ رسیده است؛ از این رو انگیزه گشته تا غربیان را کمکی باشد تا به نگاری برگردان شده از دیدگاه شیخ در باره وحدت وجود دست یابند. شیوه سخن بلّیانی، از این رو که برخی از چامه‌های عارفانه فارسی را در هماهنگی قرار می‌دهد، گویای دیگرگونی بالنسبه کناری از مکتب ابن عربی می‌باشد. هیچ کس نباید شگفت افتاده گردد که جُستار او سبب خشم آنهایی گردیده است که برحامیان وحدت وجود، برای باور به اینکه «همه اوست»، تاختن گرفته‌اند.^{۳۸}

در سده هشتم / چهاردهم [هجری و میلادی] و پس از آن، اینکه توان گفت چه کسی شایسته است تا عضوی از دبستان ابن عربی باشد، امری بسیار دشوار می‌گردد. چه، برای نمونه، برخی از صوفیان دیدگاه‌های وی را به گونه‌ای افراطی می‌یابند، ولی در عین حال از جهان اندیشه او بیرون نمی‌ایستند. نخستین خُرده گیر سرسخت ابن عربی، تیمیه (درگذشته ۷۲۸ ه.ق. / ۱۳۲۸ م.)، که خود نیز با طریقتی صوفی در پیوند بوده است، می‌باشد؛ لکن هیچ‌گونه همنوایی با فلسفه و یا فلسفیدن نداشته است. در تضاد با ابن تمّییه، علاء الدّوله سمنانی پیشتر یاد شده می‌باشد که شیخی مهم در طریقت کبروی است و آثاری نیز به دو زبان تازی و فارسی برشته نگارش در آورده. وی درباره اطلاق و حمل مطلق بر وجود از سوی ابن عربی، سخت خرده گرفته است. برخی از ناظران چُنین رانده‌اند که گرچه سمنانی با دبستان اندیشه‌ای ابن عربی به ستیز بر

خاست، ولی نگاشته‌های او نشان می‌دهد که بیشترین آنچه او می‌گوید در اندیشه‌ها و واژگان‌شناسی «مکتب تحقیق» پوشیده می‌باشد. همین امر، در باره نگاشته‌های خرده‌گیر صوفی مشرب هندی ابن عربی، چون گیسودراز (در گذشته ۸۲۵ ه.ق. / ۱۴۲۲ م.) و سرشناس‌ترین آنها، شیخ احمد سرهندی (در گذشته ۱۰۳۴ ه.ق. / ۱۶۳۴ م.) راست می‌افتد. این شخص اخیر، وحدت شهود را به عنوان راستگردانی از وحدت وجود پیشنهاد می‌نماید.

در میان نویسندگان سده هشتم / چهارده [هجری و میلادی] که در گسترش آموزه‌های ابن عربی اثرگذار بوده‌اند، سید علی همدانی (در گذشته ۷۸۶ ه.ق. / ۱۳۸۵ م.)، شیخ الشیوخ کشمیر می‌باشد. وی شرحی فارسی بر فصوص و اثری چند کوتاه به زبان فارسی و تازی نگاشت که به آموزه‌های ابن عربی می‌پردازد. هم سفری گاه و بیگاه او، سید اشرف جهانگیر سمنانی (در گذشته احتمالاً ۸۲۹ ه.ق. / ۱۴۲۵ م.)، هنگام جوانی نزد علاء الدّوله سمنانی آموزش دید، ولی سوی کاشانی را در کشمکش بر سر ابن عربی برگزید. آنچه بویژه جالب می‌نماید، لطایف اشراقی اوست که به دستیاری مریدش، نظام حاجی یمنی، گرد آورده شد. این اثر بلند، منبع جامی است در کشمکش میان سمنانی و کاشانی و همچنین در آنچه که در پیوند است با وحدت وجود. چه، این دو نماینده از دو اردوگاه اندیشه، در این ستیز یادی از خود اصطلاح بمیان نمی‌آورند.

علاء الدّین علی بن احمد مَهائمی (در گذشته ۸۳۵ ه.ق. / ۱۴۳۲ م.) اهل گجرات، آثار چند ارزنده به تازی به شیوه فلسفی قونوی برشته نگارش در آورده است؛ از این میان شروحو است بر فصوص، نصوص قونوی، و تفسیری بر قرآن با نام تبصیرالرحمن. وی، همچنین، شرحی تازی بر جام جهان‌نما، اثری فارسی از شمس الدّین مغربی چامه سرا (در گذشته ۸۰۹ ه.ق. / ۷ - ۱۴۰۶ م.)، نگاشته است. این کار مغربی، به گونه‌ای گسترده، بر گرفته از مشارق الدّراری فرغانی می‌باشد. شروح چند بیشتری بر جام جهان‌نما، که همگی به فارسی است، در هندوستان نگارش یافته است. تواند بود تا دو جینی از دیگر نویسندگان شبه قاره را که شایست است عضوی از دبستان ابن عربی نامیده شوند، برشمرد.^{۳۹} ولی، خویش را به داناترین و پایبندترین از میان پیروان او، یعنی شیخ محب‌الله اله آبادی (در گذشته ۱۰۵۴ ه.ق. / ۱۶۴۸ م.) خواهیم نمود. او سازنده شروحو بر فصوص، چه به فارسی و چه تازی، و آثاری بلند و چند در

روشن ساختن آموزه‌های ابن‌عربی است. وی، همچنین، گویا، آگاه‌ترین از میان نویسندگان هندی از محتوای فتوحات می‌باشد.

با بازگشت به سرزمین‌های مرکزی اسلامی، نام‌هایی چند سزاوار یاد کرد می‌باشند، تنها بدین سبب، تا نشانگر افتد که آنان نمایشگر برخی از چهره‌های نامی تاریخ دبستان ابن‌عربی هستند. همان‌گونه که مورس دربارهٔ عبدالکریم جیلی (۸۳۲ ه. ق. / ۱۴۲۸ م.)، اشارت می‌کند، وی «بی‌گمان هم یکی از اندیشوران نو آور و هم برجسته‌ترین و مستقل‌ترین نویسندگان عارف پیشه» در میان پیروان نیک شناخته شدهٔ ابن‌عربی است.^{۴۰} دوتن از هواداران پرکار آموزه‌های ابن‌عربی در کشورهای عربی، همانا عبدالوهاب شعرانی (در گذشته ۹۷۳ ه. ق. / ۱۵۶۵ م.) و عبدالغنی نابلسی پیشتر نامبرده شده، می‌باشند. در سرزمین‌های عثمانی، عبدالله بوسنیایی (در گذشته ۱۰۵۴ ه. ق. / ۱۶۴۴ م.) بویژه نقشی با ارزش در واگویی فلسفی از اندیشه‌های ابن‌عربی داشته است. در بارهٔ هر یک از این نویسندگان، ودها تن بیشتر، تا سدهٔ بیستم، بسیار باید گفته آید.^{۴۱}

پژوهش دربارهٔ تأثیر ابن‌عربی، هنوز در دوران خرد سالی است. بی‌هیچ گمان، بسیاری دیگر از نویسندگان، پس از جستجویی فراتر، آشکار خواهند گشت. گمان می‌کنم در نمایاندن نمایی کلی و تقریبی از «دبستان» او و نیز کارهای سنگین و سترگی که باید همچنان انجام پذیرد، به اندازه سخن رانده باشم.^{۴۲}

پی‌نوشت‌ها:

1. William C. Chittick, "The School of Ibn 'Arabi," in. "History of Islamic Philosophy", Edited by Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, New York: SUNY Press, pp. 510-523.

۲. گهگاه فونوی دیدگاه خویش را مذهب التحقیق برمی‌شمرد، و تحقیق نیز اصطلاح مورد نظر ابن‌عربی در روبرودش به این مسئله است. ولی، صوفیان، فلاسفه و دیگر اندیشمندان گونه‌گون، چه پیش و چه پس از ابن‌عربی، آنچه عمل می‌کردند را تحقیق نامیده‌اند تا اینکه خویش را از مردمان عادی که در جنگال تقلید گرفتار آمده بودند، متمایز سازند.

۳. بنگرید به:

[ابن‌عربی]. (پاریس، ۱۹۸۹): ص. ۲۷۶، ۳۴۱.

Addas, *Ibn 'Arabi*,

[امیر عبدالقادر: نوشته‌های معنوی]، (پاریس، ۱۹۸۲):

ص ۲۲: *Chodkiewicz, Emir Abd al-Kader: Spirituels, Ecrits*

[انتشار آموزه ابن‌عربی]، در:

"*The Diffusion of Ibn 'Arabi's Doctrine*"

۹ (۱۹۹۱) ص.ص ۵۷ - ۳۶.

Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society,

4. James Morris.

5. Morris, "*Ibn 'Arabi and his Interpreters*",

[ابن‌عربی و شارحانش]، در:

Journal of the American Oriental Society,

۱۰۶ (۱۹۸۶)، ص.ص ۲ - ۷۵۱.

۶. در خصوص نکته دوم، بنگرید به Chodkiewicz، منبع پیشین.

۷. بنگرید به:

D, Gril. "*Le Kitab al-inbah 'ala tariq Allah de 'Abdallah Badr al-Habashi: un temoinage de L'enseignement spirituel de Muhyi e-dinibn 'Arabi*",

[کتاب‌الانباه علی طریق الله عبدالله بدر حبشی: نوشته‌ای از تعالیم

معنوی محی‌الدین بن‌عربی]، *Annales Islamoogiques*، ۱۵،

(۱۹۷۹): ص.ص ۱۶۴ - ۹۷.

M. Profitlich, *Die Terminologie Ibn 'Arabis im "Kitab wasa'il as-sa'ie" des Ibn "Saudakin*,

[اصطلاح‌شناسی ابن‌عربی در «کتاب وسائل السائل» ابن‌سودکین].

(Freiburg im Breisgau), ۱۹۷۳.

8. Michel Chodkiewicz.

۹. Chodkiewicz چنین می‌نگارد که فونوی

"a donné à la doctrine de son maître une formulation philosophique sans doute nécessaire mais dont le systematique aengendré bien des malentendus."

[به تعالیم استاد خویش صورتبندی فلسفی داده است، که گرچه،

بایسته می‌باشد، ولی نظام‌وارگی آن تبعات منفی‌ای را موجب

شده است]. *Épître sur L'Unicité Absolue*. [جستاری

بر وحدت مطلق]، (پاریس، ۱۹۸۲): ص. ۲۶.

10. O. Yahia, *Historie et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabi*

[تاریخ و رده‌بندی آثار ابن‌عربی]، (دمشق، ۱۹۶۴): ص ۲۰۹. سماع

شماره ۱۲:

Chittick. *The Last Will and Testament of Ibn 'Arabi's*

Foremost Disciple and Some Notes on Its Author.

۴۰. بایسته یادکرد می‌باشد که هرآنچه میان [] آورده شده از مترجم است.

آخرین وصیت نامه و اقرار ابن عربی به سرشناس‌ترین مریدش و نکاتی چند بر نویسنده آن، *Sophia Perennis* ۴ (۱) ۱۹۷۸: صص. ۵۸ - ۴۳. رساله‌ای که به تلمسانی اهداء شده است بنام کتاب الإلماع ببعض کلمات اسرار الشّماع می‌باشد؛ نسخ ترکی شامل ابراهیم افندی ۸ / ۸۸۱، کارا چلبی زاده ۳۴۵/۱۵، شهید علی پاشا ۴ / ۱۳۴۴، و موزه قونیه ۱۶۳۳، ۵۰۲۰ می‌باشد.

۱۱. از ابن سبعین پرسیده شد، «قونوی را با چشم دانش توحید چون یافتی؟» پاسخ داد که «او یکی از محققان است، لیکن جوانی عقیق الدین تلمسانی نامی با او بود که از او حاذق‌تر می‌نمود.» نقل قول شده از الف. تفتازانی، ابن سبعین و فلسفته الصّویّة (بیروت، ۱۹۷۳): ص ۸۱ درباره نوشته‌های فلسفی ابن سبعین بنگرید به:

S. Yalrkaya, *Correspondance philosophique avec L'emperreur Frédéric II de Hohenstaufen*, [نامه‌نگاری‌های فلسفی با امپراتور فردریک دوم هوهنشتاوفن]، (پاریس و بیروت، ۱۹۴۱).

۱۲. بنگرید به: [رومی و وحدت وجود]، در:

Chittick, "Rumi and Wahdat al-Wujud"
 [میراث رومی]، ویرایش: (کمبریج، ۱۹۹۴).
 G. Sabagh, A. Banani
 ۱۳. حاجی خلیفه، کشف الظنون، (استانبول، ۱۹۷۱)، ستون‌های ۶-۲۶۵. نایفه.
 ۱۴. بنگرید به:

Chittick, "Faith and Practice of Islam: Three Thirteenth Century Sufi Texts."
 [ایمان و عمل در اسلام: سه متن عرفانی سده سیزدهم]، (آلبانی، [نیویورک]، ۱۹۹۲): صص. ۹ - ۲۵۸.

۱۵. جامی، نفحات الانس، ویرایش م. توحیدپور (تهران، ۱۹۵۷): ص ۵۵۹.

۱۶. چاپ شده با درآمدی ترکی، توسط:

H.K. Yilmaz, *Tasavvufi Hadis serhleri ve Konevinin Kirk Hadis Serh*, (استانبول، ۱۹۹۰). برای برگردانی از دو فراز از متن، بنگرید به:

S. Muraka, *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationship in Islamic Thought*.
 [تاوی اسلام، کتاب منبعی درباره نسبت‌های جنسی در تفکر اسلامی]، (آلبانی [نیویورک]، ۱۹۹۲): صص. ۲ - ۱۰۱، ۲۲ - ۲۱۹.

۱۷. برای فهرستی دقیق بنگرید به "Last Will" Chittick, [وصیت آخر] از میان فهرست یاد شده، من خود دو اثر فارسی تبصره‌البتدی و مطالع ایمان را برمی‌دارم (درباره آنها بنگرید به Chittick, "Faith and Practice" [ایمان و عقل]) و بجای آن دو اثر کوتاه نازی تحریروالبیان فی تقریر شعب الایمان و مراتب التقوی را

می‌افزایم.

۱۸. بنگرید به جامی منبع پیشین: صص ۵۵۶.

۱۹. ابن تیمیّه، مجموعات الرسائل والمسائل، ویرایش محمدرشید رضا، (بی‌جا، بی‌تا)، ج. ۱: ص ۶.

۲۰. قونوی، الشّفات الالهیة (تهران، ۱۹۹۸): صص. ۳ - ۱۵۲.

۲۱. درباره مکاتبات بنگرید به:

Chittick, *Mysticism Versus Philosophy in Earlier Islamic History: The al-Tusi, al-Qunawi Correspondence*.
 [عرفان در برابر فلسفه در تاریخ نخستین اسلامی: مکاتبات طوسی و قونوی] *Religious Studies* ۱۷ (۱۹۸۱): صص. ۱۰۴ - ۸۷.
 ویرایشی انتقادی از G. Schubert در حال گردآوری است *Manuscripts of the Middel East* (۱۹۸۸)، شماره ۳: صص. ۸ - ۷۳.

۲۲. بنگرید به:

Chittick, *The Five Divine Presences: From al-Qunawi to al-Qaysari*.
 [حضریات خمس: از قونوی تا قیصری]، *Muslim World* ۷۲ (۱۹۸۲): صص. ۱۲۸ - ۱۰۷.

23. Chittick, P.L. Wilson, *Fakhruddin 'Iraqi: Divine Flashes*, [فخرالدین عراقی: لمعات الهیة] (نیویورک، ۱۹۸۲).

۲۴. من در این خصوص به گونه گسترده پژوهشی کرده‌ام. بنگرید به: [رومی و وحدت وجود]، همچنین بنگرید به:

Chittick, "Rumi and Wahdat al-Wujud",
 [رومی و مولوّه]، در: Chittick, "Rumi and the Mawlawiyya", [معنویت اسلامی: تجلیات]، ویرایش سیدحسین نصر (نیویورک، ۱۹۹۱): صص. ۱۷ - ۱۱۳. *Islamic Spirituality: Manifestations*,
 ۲۵. شرح فصوص الحکم، ویرایش س.ج. آشتیانی (مشهد: ۱۹۸۲): ص ۵.

۲۶. قونوی، الفکوک، در حاشیه شرح منازل السائرین کاشانی (تهران، ۸ - ۱۸۹۷): ص ۱۸۴ [در کتاب ترجمه کتاب الفکوک یا کلید اسرار فصوص الحکم صدرالدین قونوی: مقدمه، تصحیح و ترجمه محمّد خواجوی، تهران: انتشارات مولی، چاپ اول، ۱۳۷۱، ص ۱۸۰، چّنین آمده است:

و بعد: فان کتاب فصوص الحکم من انفس مختصرات تصانیف شیخنا الامام الاکمل، قدوة الکَمَل، هادی الائمة، امام الائمة محی الحق و الدّین ابی عبدالله محمّد بن علی بن العربی الطائنی رضی الله عنه و ارضاه به منه، و هو من خواتیم منشانه و اواخر تنزّلاته، ورد من منبع المقام المحمّدی و المشرب الذّاتی و الجمع الاحدی، فجاء مشتملاً علی زیده ذوق نبینا صلوات الله علیه فی العلم بالله، و مشیراً الی محمّد اذواق اکابر الاولیاء و الانبیاء المذكورین فیہ، و مرشداً کُلّ مستبصر نیبه لخالصة اذواقهم و نتائج مستعلقات هممهم و اشواقهم و جوامع

محصولات‌نهم و خوانم کمالانهم، فهو كالطابع علی ما تضمه مقام کمال کل منهم، و المُنْبِی علی اصل کل ما انطروا علیه و ظهر عنهم.]

۲۷. برای فهرستی از شرح‌ها و نقدها، بنگرید به ع. یحیی، درآمد نازی به *نصّ الفصوص* سیدحیدر آملی (تهران، ۱۹۷۱).

۲۸. بنگرید به Chittick، درآمد فارسی *تقدّم الفصوص فی شرح نقش الفصوص* جامی (تهران، ۱۹۷۷): ص.ص. ۴۴ - ۳۸.

۲۹. برآوازه‌ترین از این میان *تقدّم الفصوص* جامی است که در یادداشت پیشین بادی از آن رفت. این اثر، که نخستین کار نظری جامی در باب عرفان می‌باشد، شرحی آشکار از برخی از مباحث کلیدی فلسفی قونوی و پیروان بی‌میانجی اوست. برای برگردانی از نقش الفصوص، همراه برگ‌های گوناگونی از شرح جامی، بنگرید به:

Chittick, "Ibn 'Arabi's Own Summary of the Fusus: "The Imprint of the Bezels of Wisdom",

[خلاصه خود ابن‌عربی از فصوص: نقش الفصوص] در:

Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society,

۱ (۱۹۸۲): ص.ص. ۹۳ - ۳۰.

۳۰. درباره توضیح ابن‌عربی درباره معنی این گزاره، بنگرید به:

Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn 'Arabi's Metaphysics of Imagination*,

[راه عارف به سوی معرفت: مابعدالطبیعه خیال نزد ابن‌عربی]، (آلبانی [نیویورک]، ۱۹۸۹) ص. ۱۰۳.

۳۱. نسخه استنبول شهید علی پاشا، ۱۲۴۸، شرح بر فصل ابراهیم. مقایسه شود با اشارت‌های او در فصل یوسف.

۳۲. همچنین، فصل سلیمان.

۳۳. برای عبارت‌ها از فکوک و دیگر شروح اساسی نخستین در این خصوص، بنگرید به: [سرفصل‌های فصوص]، در:

Chittick, *The Chapter Headings of the Fusus*,

۲ (۱۹۸۴): ص.ص. ۹۴ - ۴۱.

Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society,

۳۴. جامی، منبع پیشین: ص ۴۸۶. متن کامل مکاتبات را برگردان کرده است،

"Der Briefwechsel zwischen Kašani und Simnani über Wahdat al-Wuğud."

[مکاتبه میان کاشانی و سمنانی درباره وحدت وجود]، *Der Islam* ۵۰ (۱۹۷۳): ص.ص. ۷۹ - ۸۱، و در:

P. Lory, "Les commentaires esotériques du Coran d'après 'Abd or-Razzaq al-Qashani,"

[شروح عرفانی قرآن نزد عبدالرزاق کاشانی] (پاریس، ۱۹۸۱).

۳۵. درباره کاشانی بنگرید به Morris، منبع پیشین: ص.ص. ۶ - ۱۰۱. توان فلسفی کاشانی باری می‌کند در اینکه به چه دلیل ت.

ابزوتسو که کارهای پیشینش بر سنت فلسفی اسلامی متمرکز بوده است شرح وی را برگزیده است تا کمک کند آموزه‌های ابن‌عربی به خوانندگان انگلیسی زبان توضیح داده شود. بنگرید به:

Izutsu, *Sufism and Taoism*,

[تصوّف و تائویسم] (لوس آنجلس، ۱۹۸۳). برای بخش‌هایی از شرح کاشانی بر قرآن و دیگر کتب، بنگرید به Murata، منبع پیشین.

۳۶. جدیدترین اینها، شرح مقدمه قیصری بر فصوص (مشهد، ۱۹۶۶)، اثر حکیم معاصر س.ج. آشتیانی می‌باشد.

۳۷. جامی، *نفحات الانس*: ص. ۴۲۹. تنها اثر حموی که تاکنون بچاپ رسیده است، کتاب فارسی *المصباح فی التصوّف*، ویراسته م. مایل

هروی (تهران، ۱۹۸۳) می‌باشد.

۳۸. بنگرید به پژوهش ارزنده و برگردان ابن اثر توسط:

[رساله‌ای بر وحدت مطلق]، همچنین بنگرید به:

Chodkiewicz, "Epître sur L'Unité Absolue",

[رومی و وحدت وجود].

Chittick, "Rumi and Wahdat al-Wujud",

۳۹. بنگرید به:

Chittick, *Notes on Ibn 'Arabi's Influence in the Subcontinent*,

[یادداشت‌هایی بر تأثیر ابن‌عربی در شبه‌قاره]، *Muslim World* ۸۲ (۱۹۹۲): ص.ص. ۴۱ - ۲۱۸.

۴۰. Morris، منبع پیشین: ص. ۱۰۸.

۴۱. در میان نمایندگان متأخر جالب دبستان ابن‌عربی، مبارزه آزادی‌خواه، امیر عبدالقادر الجزایری (درگذشته ۱۳۰۰ هـ/ق)

۱۸۸۳ م.) می‌باشد. برای پیوند او با این مکتب و نمونه‌هایی از نگاه‌هایش، بنگرید به:

Chodkiewicz, *Emir Abd al-Kader*, [امیر عبدالقادر].

