



مکتب ابن عربی

نویسندگان: ویلیام چیتیک (/fa/article/author/177/) | رامین خانگی (/fa/article/author/15093/)

منبع: قبسات 1381 شماره 24 (/fa/article/journal-)

number/524/%D9%82%D8%A8%D8%B3%D8%A7%D8%AA-1381-

(%D8%B4%D9%85%D8%A7%D8%B1%D9%87-24)

حوزه های تخصصی:

دریافت مقاله

دریافت فایل ارجاع: RIS (پژوهیار، EndNote ، ProCite ، Reference Manager)

((/fa/article/export-ris/6694) | BibTex (/fa/article/export-bibtex/6694)

چکیده

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 می‌فشرد، و شروح گوناگون نگاشته شده را برمی‌شمرد. در پایان نیز، نویسنده، بر دیگر اعضای مکتب در سراسر گستره جهان اسلام اشارت می‌کند.

متن

اصطلاح «مکتب ابن‌عربی» را پژوهشگران غربی برای اشارت به بسیاری از اندیشمندان مسلمانی - که بیشتر آنها خویش را صوفی می‌نامیدند - و عنوان «الشیخ الاکبر» بودن ابن‌عربی 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 پهنای از اکثریت صوفیه متفاوت می‌یافتند. گاهی نیز، راه ویژه خویش را «تحقیق» و خود را «محققون»³ می‌نامیدند. اما اینکه چه کسی دقیقاً در این مقوله جای می‌گیرد، پرسشی است ماندگار.

ابن‌عربی، هیچ‌گونه مذهب و یا طریقتی ویژه را پایه‌گذاری نمود. 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 یکدک کشد، موجود نمی‌باشد. در عین حال که کتب وی مورد پژوهش قرار گرفته است و اعضا 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.⁴ به دلایل دیگر نیز، ما باید در هنگام سخن از «مکتب» ابن‌عربی دوراندیشی را پیشه نماییم. خود این اصطلاح چه بسا چنین نماید که گویی مجموعه‌ای از 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 موریس⁵ را باید جدی قلمداد نمود که:

«یگانگی 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.»⁶

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 صائن‌الدین علی ترکه اصفهانی، جلال‌الدین دوانی، ملاصدرا، و یا ملا محسن 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.⁷

ابن‌عربی شماری از شیفتگانی نزدیک، چون بدر حبشی و ابن‌سودکین نوری، برخوردار بود که بیشتر به دلیل روشنایی‌ای که بر آموزه‌های شیخ افکنده‌اند، حائز اهمیت می‌باشند تا تأثیرشان بر اندیشه اسلامی پسین.⁸ پر نفوذترین و در عین حال، از حیث فکری، مستقل‌ترین مرید بی‌میانجی ابن‌عربی، همانا صدرالدین قونوی (در گذشته 673 هـ. ق. / 1274 م.) می‌باشد. وی را می‌توان بیش از هر کسی دیگر سزاوار مشخص نمودن راهی

دانست که نسل‌های پسین، قرائتی از شیخ نموده‌اند. این بدان 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 کیویج⁹ این مطلب را، گرچه کم و بیش ناخوشایند می‌داند، اما امری بایسته برای هماهنگ‌سازی آموزه‌های ابن‌عربی با نیازهای فکری آن روزگاران برمی‌شمرد.¹⁰

صدرالدین قونوی و حلقة او

ابن‌عربی، مجدالدین اسحاق، پدر قونوی را در نخستین سفر زیارتی از مکه، هنگامی که به نگاشتن فتوحات سرگرم بود، دیدار نمود. در سال 601 ه. ق. / 5 - 1204 م. آنها به همراه هم به آناتولی سفر کردند. صدرالدین در 606 ه. ق. / 1210 م.، پا بدینا گذارد، و، بنابر 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، عفیف‌الدین تلمسانی (610 ه. ق. / 1213 م. - 690 ه. ق. / 1291 م.)، که در یکی از نسخ فتوحات مکیه ابن‌عربی، به عنوان یکی از شنوندگانی که در پیشگاه نویسنده در 634 ه. ق. / 7 - 1236 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.¹¹

نگاشته‌های تلمسانی نقشی چند در گسترش مکتب ابن عربی بازی نموده، لکن در روزگاران نوین مورد پژوهش قرار نگرفته است. وی سازنده یک دیوان بچاپ رسیده، همچنین شرح الاسماء الحسنى و شرحی بر منازل السائرین عبدا انصاری (متوفی 481 ه. ق. / 1089 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 669 ه. ق. / 1 - 1270 م.) است، که پژوهشگران نخستین غربی، وی را چون یک فیلسوف، به انگیزه پاسخ‌هایش در «المسائل الصقلية» که امپراتور فردریک دوم هوهنشتاوفن از او می‌پرسد،¹² 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 زیانزده وحدت وجود را به عنوان اصطلاح بکار برده باشد.¹³

نخستین سند استواری که، از کوشش‌های آموزشی قونوی در دست داریم، مربوط به سال 643 ه. ق. / 6 - 1245 م.، یعنی پنج سال پس از درگذشت ابن‌عربی می‌باشد. در آن هنگام، قونوی به مصر، جایی که آغاز به شرح نظم السلوک 700 بیتی ابن‌فارض برای «گروهی از فضلا و اکابر اهل ذوق و معتبران» می‌نماید، رهسپار می‌شود. به گاه برگشت و باز گشت به قونیه، وی، در حالی که همه به فارسی تدریس می‌کند، به درس خویش ادامه می‌دهد. برخی از پژوهشگران که در سخنرانی‌های وی شرکت می‌جستند، به اندیشه گردآوری کتب، در برداشتن یادداشت‌ها پیش می‌نهادند، ولی تنها سعید الدین فرغانی (در گذشته 697 ه. ق. / 1296 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 اندیشه حاجی خلیفه، تلمسانی نیز در این نشست‌ها شرکت می‌کرده و شرحی نیز نگاشته است، لکن فرغانی نخستین کسی بوده که آنرا بانجام رسانیده. به رغم کوتاه گویی شرح تلمسانی، حاجی خلیفه بر این است که بر شرح فرغانی برتری دارد.¹⁴

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 بر گردان تازی را منتهی المدارک نام داده است. این کتاب در 670 ه' . ق. / 1271 م. در قاهره درس گفته می‌شده است. 15 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 مروجان کامکار آموزه‌های ابن‌عربی می‌باشد، درآمد تازی اثر فرغانی را یکی از منضبطترین و پرداخته‌ترین تبیین‌ها از مسائل «علم الحقیقة» می‌داند که تا کنون بنگارش در آمده است. 16

قونوی در قونیه حدیث آموزش می‌داد، از این رو چندی از شاگردان را، چون قطب الدین شیرازی (در گذشته 710 ه' . ق. / 1311 م.) فیلسوف و ستاره شناس، شیفته خویش 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. 17

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 درس‌نچش با استاد خویش او را گزیده گو می‌گرداند. 18 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 بی میانجی 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 مسألة وحدت وجود بر وجهی که مطابق عقل و شرع باشد جز به تتبع تحقیقات وی و فهم آن کما ینبغی میسر نمی‌شود.» 19

آنچه، بویژه، در همه نگاه‌های قونوی آشکار است، سرشت سامانه وار اندیشه‌های وی می‌باشد. اگر نوشته‌های ابن‌عربی، به دلیل الهامات پیوسته‌اش، می‌درخشد؛ در برابر، قونوی، به دلیل بیان باطمینان و معقول از پایه‌های ما بعد الطبیعی، دل آدمی را می‌رباید. پاره‌ای از این تبیین میان این دو، در اشارتی که به تلمسانی شاگرد آنها منسوب است، آشکار می‌باشد: «نخستین شیخ من متروحنی متفلسف بود، حالی که دومین فیلسوفی متروح.» 20 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 17 شوال 653 ه' . ق. / 19 نوامبر 1255 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. 21 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 672 ه' . ق. / 1274 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 اشیا 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: «درباره 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 سویه با دیدگاه فلسفی می‌باشد.

باگفتاری 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 یابد، هم‌نوا هستند. لکن با هم آنها، در اموری دیگر که در پیوند با دریافت‌های دیگر که ورأ 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.»²²

مریدان 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 دستیاری قونوی ریخته شده باشد،²³ مطرح می‌سازند.

دو دیگر شاگرد قونوی سزاوار یاد کردی ویژه هستند. یکی فخرالدین عراقی (در گذشته 688 ه. ق. / 1289 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 شروح 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.²⁴

گاه چنین ادعا گردیده که جلال الدین رومی (در گذشته 672 ه. ق. / 1273 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.²⁵

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 لنسبه 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 رویایی به دستیاری

پیامبر، بدو ارزانی شده است. بنابر گفته جندی، مرید قونوی، ابن عربی مریدان خویش را در شیرازه بندی فصوص با دیگر کتب خویش باز داشته است. 26 قونوی نیز، در باره ارزشمندی این اثر به گفتاری که می‌بایست در میان دیگر پیروان ابن عربی یافت شود، سخن می‌راند:

«کتاب فصوص الحکم از گرانبهاترین نگاشته‌های کوچک شیخ ما، امام اکمل، قُدوة کُمّل، هادی امت، امام ائمه، محی حق و دین، ابوعبدا ابن عربی می‌باشد ... فصوص از خواتیم 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 اشاره‌گر سرچشمه ذوق بزرگان از اولیاً و انبیای یاد کرده شده در آن و راهنمای هر جویای بینش زیرکی و چکیده ادواق و نتایج متعلقات همت و شوق، و جوامع محصولات آنها و خاتم کمالات ایشان. از این رو این کتاب چون مَهْری است بر آنچه در برگزیده جایگاه کمال هر یک از ایشان است و آگاهی‌دهنده بر پایه هر آنچه آنان در نور دیده‌اند و از ایشان آشکار گردیده است.» 27

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. 28

نویسندگان، به دلائل گونه گون 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 و ویژه‌ای بدان داشته‌اند. نخستین شروح، 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 1143 ه. ق. / 1730 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 شروح نگاشته شده در دیگر جاها کمتر این چنین ابتدایی است. 29 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.

دیرین‌ترین 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. 30 نخستین شرح پیروان ابن عربی بر فصوص گویا ازان 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 ثابته، 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 گونه گون نمایان می‌سازد. او، به گونه‌ای ویژه، از تفسیر ابن‌عربی از حقیقت اعیان ثابته، 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).³¹ اشارت‌های وی، در آنچه می‌آید، نمونه‌ای از دیدگاه‌های اوست:

«وجود، که نور است، همان شیء در همه ابعادش می‌باشد. از این رو باید نیرویی چیره‌گر و رهنما بر تعداد صفات بی پایانی 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.»³²

در سخنانی دیگر، تلمسانی برای ناسازگاری با شیخ، با رویکرد به اینکه ابن‌عربی 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 آگاهی‌آنها را که در پرده [حجاب] می‌باشند، در نظر گرفته است ... این، اندیشه است که برازنده و همگون با مردم [ساده] است و نه عرفان.»³³

اشارت‌های خورده گیرانه تلمسمانی، امری دور دست در میان پیروان ابن‌عربی نیست. گرچه، کمند آنهایی که تا بدین اندازه آشکار و هویدا می‌باشند. حتی بیشترین شیفتگان پر حرارت ابن‌عربی نیز این گفته وی را که او کتاب را از دست پیامبر دریافت کرده است، بیش از اندازه جدی نمی‌انگارند؛ چه در غیر این صورت پُردلی ستیز با وی را پیدا نمی‌کردند. این خود نشانه دیگری است بر اینکه صرف بودن عضوی، حتی پایبند، از اعضای دبستان ابن‌عربی، 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، دلمشغولی‌ای با عناوین هر فصل داشته‌اند و بیشترین آنها نیز از قونوی پیروی کرده‌اند.³⁴

قونوی، همچنین، بر راه و شیوه شرح کردن فصوص از طریق شاگرد خویش، مؤید الدین جندی (در گذشته تقریباً 700 هـ. ق. / 1300 م.)، که می‌توان گفت پرنفوذ ترین از میان شاگران 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 فصوص‌اش 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 ابن‌عربی نیز به بار خود، چنین با وی نموده است. این گزارش، یگانگی معنوی خوانده 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 شده عبدالرزاق کاشانی (در گذشته 730 ه. ق. / 1330 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 نامه معروفش به علاء الدوله سمنانی (در گذشته 736 ه. ق. / 1336 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 نگاشته 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 ادامت 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 گِلزار 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 خرد یافت می‌شد.»³⁵

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 شیوه‌ای که در آن، رویکرد کاشانی از رویکرد ابن عربی دیگر گون می‌گردد، به گونه‌ای ویژه در تأویل القرآن وی آشکار می‌باشد، و شگفت آور اینکه خود این کتاب به نام ابن عربی بچاپ رسیده است.³⁶

شاید بیشترین شروح فصوص خوانده در سرزمین‌های شرقی اسلام، همانا از آن شرف الدین داوود قیصری (در گذشته 751 ه. ق. / 1350 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 روش نمایی‌های جندی را بر می‌شمارد. در آمد او بر شرحش، یکی از سامانه وارترین تبیین‌های فلسفی از این مکتب فکری است. از این رو شرح نویسی بر درآمد وی تا زمان امروز پیوسته بوده است.³⁷

نخستین شرح فارسی بر فصوص را، احتمالاً، رکن الدین شیرازی (در گذشته 769 ه. ق. / 1367 م.)، شاگرد قیصری نگاشته است. اما به عنوان قاعده، آن اندازه از شروح گونه گونی که یافت می‌شود، به گونه‌ای ژرف، وام دار یک یا چند شرح تازی هستند.

فرایند بهم بستگی آموزه‌های ابن عربی و دیدگاه اندیشه‌ای شیعی را سید حیدر آملی (در گذشته 787 ه. ق. / 1385 م.) با پایاداری و ایستادگی بزرگ بانجام رسانید. در آمد 500 برگگی 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 برگرنده قرآن و متون حدیث شیعی؛ عقل، یعنی کلام و فلسفه؛ و کشف، بویژه نگاشته‌های ابن عربی 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 گونه‌ای امری 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 علماً در ایران، گرچه به‌گونه‌ای تصوف را، به دلیل عناصر عامیانه‌اش، وا 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 می‌نشیند، 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 وایافت آموزه‌های ابن‌عربی نام بریم. سعدالدین حمویه (در گذشته 649 هـ. ق. / 1252 م.) هم از سویی دوست ابن‌عربی بوده و هم با او نامه نگاری 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 رمز گشایی 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 آشکار نمایی عقلانی از آموزه‌های عرفانی، به شیوه‌ای که شاید مورد گرایش شایستگان گفتگوهای فلسفی و کلامی راست آید، کمتر باز نمایش دلبستگی می‌کند. چنین می‌نماید که جامی درست

می‌گوید، هنگامی که در باره حمویه می‌نگارد: «مُصَنَّفَات بسیار دارد ... و در مُصَنَّفَات 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 مُنْفَتِح نشود از ادراک آن متعذّر است.»³⁸

احتمالاً، بیش از خود حمویه در پخش و گسترش آموزه‌های ابن‌عربی، همانا مرید او عزیزالدین نسفی (در گذشته پیش از 700 ه' .ق. / 1300 م.)، که تنها به فارسی نگاشته است، می‌باشد. او هیچ ادعایی را در اینکه در پی بازنمایی آموزه‌های ابن‌عربی باشد، نمی‌کند، ولی در عین حال از اصطلاحاتی چون وحدت وجود و «انسان کامل» یاری می‌جوید و آنها را نیز به شیوه‌ای که بی پیوند با گفتارهای پیشنهاد شده در نگاشته‌های ابن‌عربی می‌باشد، آشکار نمی‌سازد. ابن‌عربی و قونوی، عمدتاً برای «علماء» می‌نگاشته‌اند، حالی که آثار نسفی متوجه نیوشندگان کم دانش‌تر می‌باشد.

یکی دیگر از هم روزگاران قونوی که شایسته است نامی از او بمیان آید، همانا اوحد الدین بلیانی (در گذشته 686 ه' .ق. / 1288 م.)، اهل شیراز است. برگردان انگلیسی جستار کوتاه تازی وی رسالة الاحدية، به نام ابن‌عربی 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. شیوة سخن بلیانی، از این رو که برخی از چامه‌های عارفانه فارسی را در هماهنگی قرار می‌دهد، گویای دیگرگونی بالنسبه کناری از مکتب ابن‌عربی می‌باشد. هیچ کس نباید شگفت افتاده گردد که جستار او سبب خشم آنهایی گردیده است که برحامیان وحدت وجود، برای باور به اینکه «همه اوست»، تاختن گرفته‌اند.³⁹

در سده هشتم / چهاردهم [هجری و میلادی] و پس از آن، اینکه توان گفت چه کسی شایسته است تا عضوی از دبستان ابن‌عربی 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 ابن‌عربی، تیمیه (درگذشته 728 ه' .ق. / 1328 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 ابن‌تمیمیه، علأ الدولة 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 ابن‌عربی، سخت خرده گرفته است. برخی از ناظران چنین رانده‌اند که گرچه سمنانی با دبستان اندیشه‌ای ابن‌عربی 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 خرده گیر صوفی مشرب هندی ابن‌عربی، چون گیسودراز (در گذشته 825 ه' .ق. / 1422 م.) و سرشناس‌ترین آنها، شیخ احمد سرهندی (در گذشته 1034 ه' .ق. / 1634 م.) راست می‌افتد. این شخص اخیر، وحدت شهود را به عنوان راستگردانی از وحدت وجود پیشنهاد می‌نماید.

در میان نویسندگان سده هشتم / چهاردهم [هجری و میلادی] که در گسترش آموزه‌های ابن‌عربی اثر گذار بوده‌اند، سید علی همدانی (در گذشته 786 ه' .ق. / 1385 م.)، شیخ الشیوخ کشمیر می‌باشد. وی شرحی فارسی بر فصوص و اثری چند کوتاه به زبان فارسی و تازی نگاشت که به آموزه‌های ابن‌عربی می‌پردازد. هم سفری گاه و بیگاه او، سید اشرف جهانگیر سمنانی (در گذشته احتمالاً 829 ه' .ق. / 1425 م.)، هنگام جوانی نزد علأ الدولة سمنانی آموزش دید، ولی سوی کاشانی را در کشمکش بر سر ابن‌عربی 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.

علاءالدین علی بن احمد مہائمی (در گذشته 835 هـ. ق. / 1432 م.) اهل گجرات، آثار چند ارزنده به تازی به شیوة فلسفی قونوی برشته نگارش در آورده است؛ از این میان شروحي است بر فصوص، نصوص قونوی، و تفسیری بر قرآن با نام تبصیرالرحمن. وی، همچنین، شرحی تازی بر جام جهان‌نما، اثری فارسی از شمس الدین مغربی چامه سرا (در گذشته 809 هـ. ق. / 7 - 1406 م.)، نگاشته است. این کار مغربی، به گونه‌ای گسترده، بر گرفته از مشارق‌الدراری 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 ابن‌عربی نامیده شوند، برشمرد. 40 ولی، خویش را به داناترین و پایبندترین از میان پیروان او، یعنی شیخ محبا اله آبادی (در گذشته 1054 هـ. ق. / 1648 م.) خواهم نمود. او سازنده شروحي 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. همان گونه که موريس درباره عبدالکريم جیلی (832 هـ. ق. / 1428 م.)، اشارت می‌کند، وی «بی‌گمان هم یکی از اندیشوران نو آور و هم برجسته‌ترین و مستقل‌ترین نویسندگان عارف پیشه» در میان پیروان نیک شناخته شده ابن‌عربی است. 41 دوتن از هواداران پرکار آموزه‌های ابن‌عربی در کشورهای عربی، همانا عبدالوهاب شعرانی (در گذشته 973 هـ. ق. / 1565 م.) و عبدالغنی نابلسی پیشتر نامبرده شده، می‌باشند. در سرزمین‌های عثمانی، عبدا بوسنیایی (در گذشته 1054 هـ. ق. / 1644 م.) بویژه نقشی با ارزش در واگویی فلسفی از اندیشه‌های ابن‌عربی داشته است. در باره هر یک از این نویسندگان، وده‌ها تن بیشتر، تا سده بیستم، بسیار باید گفته آید. 42

پژوهش درباره تأثیر ابن‌عربی، هنوز در دوران خرد سالی است. بی هیچ 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. 43

پی‌نوشت‌ها:

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

2. محقق و نویسنده.

تاریخ تأیید: 7/5/81

تاریخ دریافت: 10/4/81

3. گهگاه قونوی دیدگاه خویش را مذهب التحقیق برمی‌شمرد، و تحقیق نیز اصطلاح مورد نظر ابن‌عربی در رویکردش 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 چنگال تقلید گرفتار آمده بودند، متمایز سازند.

4. بنگرید به:

[ابن‌عربی]، (پاریس، 1989): ص. 276، 341؛

Addas, Ibn 'Arabi,

[امیر عبدالقادر: نوشته‌های معنوی]، (پاریس، 1982): ص 22؛ Emir Abd al-Kader: Spirituels,

Ecrits zChodkiewicz

[انتشار آموزه ابن عربی]، در:

The Diffusion of Ibn 'Arabi's Doctrine"

9 (1991) ص.ص. 57 - 36.

Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society,

. James Morris.5

. Morris, "Ibn 'Arabi and his Interpreters", 6

[ابن عربی و شارحانش]، در:

Journal of the American Oriental Society,

106 (1986)، ص.ص. 2 - 751.

7. در خصوص نکته دوم، بنگرید به zChodkiewicz، منبع پیشین.

8. 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-din Ibn 'Arabi",

[کتاب الانباه علی طریق اِ عبد ا بدر حَبَشی: نوشته‌ای از تعالیم معنوی محی‌الدین بن

عربی]، Annales Islamo-eogiques، 15 (1979): ص.ص. 164 - 97؛

wasM, Profitlich, Die Terminologie Ibn 'Arabis im "Kitab il as-sa'ie" des Ibn "Saudakin,

، Freiburg im Breisgau))، [کتاب وسائل السائل] ابن سودکین،

1973.

z. Michel Chodkiewicz9

10 zChodkiewicz. چنین می‌نگارد که قونوی

a donn " philosophique sans doute necessaire la doctrine de son maitre une formulation

mais dont le systematique a engendr bien des malentendus."

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

نظام‌وارگی آن تبعات منفی‌ای را موجب شده است]، Epitres sur L'Unicité Absolue، [جستاری بر وحدت مطلق]،

(پاریس، 1982): ص. 26.

. O. Yahia, Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabi'1

[تاریخ و رده‌بندی آثار ابن عربی]، (دمشق، 1964): ص 209، سماع شماره 12؛

Chittick, The Last Will and Testament of Ibn 'Arabi's Foremost Disciple and Some Notes on

Its Author.

[آخرین وصیت‌نامه و اقرار ابن عربی به سرشناس‌ترین مریدش و نکاتی چند بر نویسنده آن]، Sophia,

Perennis، 4 (1) 1978: ص.ص. 58 - 43. رساله‌ای که به تِلسمانی اهدا شده است بنام کتاب الإلّماع ببعض

کلیات اسرار السّماع می‌باشد؛ نسخ ترکی شامل ابراهیم افندی 8/ 881، کارا چلبی‌زاده 15/345، شهید

علی پاشا 4/ 1344، و موزة قونیه 1633، 5020 می‌باشد.

12. از ابن سبعین پرسیده شد، «قونوی را با چشم دانش توحید چون یافتی؟» پاسخ داد که «او یکی از محققان است، لیکن جوانی عفیف الدین تلمسانی نامی با او بود که از او حاذق تر می نمود.» نقل قول شده از الف. تفتازانی، ابن سبعین و فلسفته الصوفیة (بیروت، 1973): ص 81. درباره نوشته های فلسفی ابن سبعین بنگرید به:

S. Yalrkaya, Correspondance philosophique avec L'empereur Frderic II de Hohenstaufen, [نامه نگاری های فلسفی با امپراتور فردریک دوم هوهنشتاوفن]، (پاریس و بیروت، 1941).

13. بنگرید به:

[رومی و وحدت وجود]، در:

Chittick, "Rumi and Wahdat al-Wujud"

[میراث رومی]، ویرایش: "The Heritage of Rumi"

G. Sabagh, A. Banani. (1994). [کمبریج]

14. حاجی خلیفه، کشف الظنون، (استانبول، 1971)، ستون های 6 - 265. تائیه.

15. 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]، 1992): صص. 9 -

258.

16. جامی، نفحات الانس، ویرایش م. توحیدپور (تهران، 1957): ص 559.

17. چاپ شده با درآمدی ترکی، توسط:

, Tasavvufi Hadis serhleri ve Konevinin KirkzH.K. Yilma Hadis Serh,

(استانبول، 1990). برای برگردانی از دو فراز از متن، بنگرید به:

S. Muraka, The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationship in Islamic Thought.

[تائوی اسلام، کتاب منبعی درباره نسبت های جنسی در تفکر اسلامی]، (آلبانی [نیویورک]، 1992):

صص. 2 - 101، 22 - 219.

18. برای فهرستی دقیق بنگرید به [Chittick, "Last Will" وصیت آخر]. از میان فهرست یاد شده، من خود دو

اثر فارسی تبصرة المبتدی و مطالع ایمان را برمی دارم (درباره آنها بنگرید به Chittick, "Faith and Practice"

[ایمان و عقل]) و بجای آن دو اثر کوتاه تازی تحریرالبیان فی تقرير شُعَب الایمان و مراتب التقوی را می افزایم.

19. بنگرید به جامی منبع پیشین: ص 556.

20. ابن تیمیه، مجموعات الرسائل و المسائل، ویرایش محمدرشید رضا، (بی جا، بی تا)، ج. 1: ص 6.

21. قونوی، النفحات الالهية (تهران، 1998): صص. 3 - 152.

22. 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

17 (1981): صص. 104 - 87. ویرایشی انتقادی از G.Schubert در حال گردآوری است Manuscripts of the

(Middel East، 1988)، شماره 3: صص. 8 - 73).

23. بنگرید به:

Chittick, The Five Divine Presences: From al-Qunawi to al-Qaysari.

- [حضرات خمس: از قونوی تا قیصری]، Muslim World، 72 (1982): صص. 107 - 128.
- . Chittick, P.L. Wilson, Fakhruddin 'Iraqi: Divine2 Flashes,4
[فخرالدین عراقی: لمعات الهیه] (نیویورک، 1982).
25. 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 مولویه]، در: Chittick, "Rumi and the Mawlawiyya",
[معنویت اسلامی: تجلیات]، ویرایش سیدحسین نصر (نیویورک، 1991): صص 17 - 113. Islamic Spirituality: Manifestations,
26. شرح فصوص الحکم، ویرایش س.ج. آشتیانی (مشهد: 1982): ص 5.
27. قونوی، الفکوک، در حاشیه شرح منازل السائرین کاشانی (تهران، 8 - 1897): ص 184 [در کتاب ترجمه کتاب الفکوک یا کلید اسرار فصوص الحکم صدرالدین قونوی؛ مقدمه، تصحیح و ترجمه محمد خواجه‌ای، تهران: انتشارات مولی، چاپ اول، 1371، ص 180، چنین آمده است:
و بعد: فان کتاب فصوص الحکم من انفس مختصرات تصانیف شیخنا الامام الاکمل، قدوة الکمل، هادی الامه، امام الائمة محی الحق و الدین ابی عبدا محمد بن علی بن العربی الطائی رضی عنه و ارضاه به منه، و هو من خواتیم منشئاته و اواخر تنزلاته، ورد من منبع المقام المحمدی و المشرّب الذاتی و الجمع الاحدی، فجأ مشتملاً علی زبدة ذوق نبینا صلواتا علیه فی العلم با، و مشیراً الی محتد اذواق اکابر الاولیاء و الانبیاء المذكورین فیہ، و مرشداً کلّ مستبصر نبیّ لخلاصة اذواقهم و نتائج متعلقات هممهم و اشواقهم و جوامع محصولاتهم و خواتم کمالاتهم، فهو کالطایع علی ما تضمنه مقام کمال کل منهم، و المُنیه علی اصل کلّ ما انطوا علیہ و ظهر عنهم].
28. برای فهرستی از شرح‌ها و نقدها، بنگرید به ع. یحیی، درآمد تازی به نص‌النصوص سیدحیدر آملی (تهران، 1971).
29. بنگرید به Chittick، درآمد فارسی نقدالنصوص فی شرح نقش الفصوص جامی (تهران، 1977): صص. 44 - 38.
30. پرآوازه‌ترین از این میان نقدالنصوص جامی است که در یادداشت پیشین یادی 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 نقش‌الفصوص، همراه برگ‌های گوناگونی از شرح جامی، بنگرید به:
- Chittick, "Ibn 'Arabi's Own Summary of the Fusus: "The els of Wisdom", ZImprint of the Be
[خلاصه خود ابن‌عربی از فصوص: نقش الفصوص] در:
Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society,
1 (1982): صص. 30 - 93.
31. 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]، 1989) ص. 103.
32. نسخه استنبول شهید علی پاشا، 1248، شرح بر فصل ابراهیم. مقایسه شود با اشارت‌های او در فصل یوسف.

33. همچنین، فصل سلیمان.

34. برای عبارت‌ها از فکوک و دیگر شروح اساسی نخستین در این خصوص، بنگرید به:

[سرفصل‌های فصوص]، در:

Chittick, The Chapter Headings of the Fusus,

2 (1984): صص. 94 - 41.

Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society,

35. جامی، منبع پیشین: ص 486. متن کامل مکاتبات را Landolt برگردان کرده است،

Wahdat al-Wujud, Der Briefwechsel zwischen Ka'ani und Simnani

[مکاتبه میان کاشانی و سمنانی درباره وحدت وجود]، Der Islam، 50 (1973): صص. 81 - 79، و

در:

P. Lory, "Les commentaires esotriques du Coran d'apr zaq al-Qashani," zor-Ras 'Abd

[شروح عرفانی قرآن نزد عبدالرزاق کاشانی] (پاریس، 1981).

36. درباره کاشانی بنگرید به Morris، منبع پیشین: صص. 6 - 101. توان فلسفی کاشانی یاری می‌کند در

اینکه به چه دلیل ت. ایزوتسو که کارهای پیشینش بر سنت فلسفی اسلامی متمرکز بوده است شرح وی را برگزیده است تا کمک کند آموزه‌های ابن عربی به خوانندگان انگلیسی زبان توضیح داده شود. بنگرید به:

utsu, Sufism and Taoism, zI

[تصوف و تائویسم] (لوس آنجلس، 1983). برای بخش‌هایی از شرح کاشانی بر قرآن و دیگر کتب،

بنگرید به Murata، منبع پیشین.

37. جدیدترین اینها، شرح مقدمه قیصری بر فصوص (مشهد، 1966)، اثر حکیم معاصر س.ج. آشتیانی

می‌باشد.

38. جامی، نفحات الانس: ص. 429. تنها اثر حمویه که تاکنون بچاپ رسیده است، کتاب فارسی المصباح

فی‌التصوف، ویراسته م. مایل هروی (تهران، 1983) می‌باشد.

39. بنگرید به پژوهش ارزنده و برگردان این اثر توسط:

[رساله‌ای بر وحدت مطلق]، همچنین بنگرید به:

, "Epitre sur L'Unicit Absolue", zChodkiewicz

[رومی و وحدت وجود]،

Chittick, "Rumi and Wahdat al-Wujud",

40. بنگرید به:

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

[یادداشت‌هایی بر تأثیر ابن عربی در شبه‌قاره]، Muslim World، 82 (1992): صص. 41 - 218.

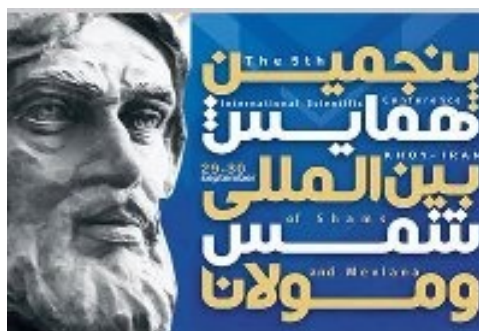
41. Morris، منبع پیشین: ص. 108.

42. در میان نمایندگان متأخر جالب دبستان ابن عربی، مبارزه آزادی‌خواه، امیر عبدالقادر الجزایری (در گذشته

1300 ه.ق/ 1883 م.) می‌باشد. برای پیوند او با این مکتب و نمونه‌هایی از نگاشته‌هایش، بنگرید به:

[امیر عبدالقادر]، zChodkiewicz, Emir Abd al-Kader,

تبلیغات



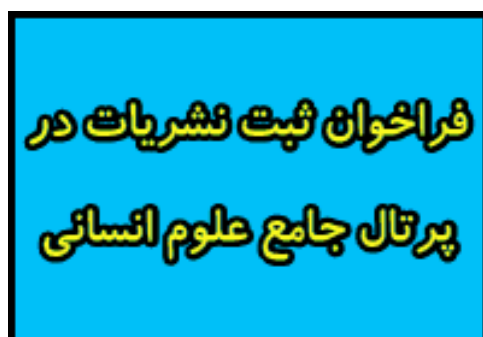
(/http://conf-shams.ir)



(/http://www.ihcs.ac.ir/fa/news/18005)



(/http://www.ihcs.ac.ir/fa/news/17498)



آرشیو

۷۷	آرشیو شماره ها:
✓	سال ۱۳۹۷ (۳)
✓	سال ۱۳۹۶ (۱)
✓	سال ۱۳۹۵ (۴)
✓	سال ۱۳۹۴ (۴)
✓	سال ۱۳۹۳ (۴)
✓	سال ۱۳۹۲ (۴)
✓	سال ۱۳۹۱ (۴)
✓	سال ۱۳۹۰ (۴)
✓	سال ۱۳۸۹ (۴)
✓	سال ۱۳۸۸ (۴)
✓	سال ۱۳۸۷ (۲)
✓	سال ۱۳۸۶ (۴)
✓	سال ۱۳۸۵ (۳)
✓	سال ۱۳۸۴ (۴)
✓	سال ۱۳۸۳ (۴)
✓	سال ۱۳۸۲ (۳)
✓	سال ۱۳۸۱ (۴)
✓	سال ۱۳۸۰ (۳)

✓	سال ۱۳۷۹ (۳)
✓	سال ۱۳۷۸ (۴)
✓	سال ۱۳۷۷ (۲)
✓	سال ۱۳۷۶ (۳)
✓	سال ۱۳۷۵ (۲)

© کلیه حقوق متعلق به پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی می باشد.
توسعه و طراحی: <http://aca.ir> (A.C.A CO)