

نگین درخشان اسلام در اشبیلیه تحلیل تاریخی فصوص الحکم ابن عربی

مسعود احمدی افزادی*

چکیده

ابن عربی یکی از شخصیت‌های مهم عرفان نظری در جهان اسلام است. او بواسطه استفاده از مرده ریگ عرفای بزرگ اسلامی و بویژه ایرانی از یکسو و نیز برخورداری از میراث فکری متفکران مسلمان در غرب سرحدات اسلامی و بویژه اشبیلیه یا همان سویل، جایگاه منحصر به فردی در میان عارفان مصنف مسلمان دارد. منزلگاه فرهنگی اندلس بعنوان خط تقارن فکری عرفان اسلامی با عرفان مسیحی و بخصوص با عرفان یهودی برآمده از پس قرن‌ها در این نقطه از زمان و مکان و تأثیرگذاری ابن‌عربی بر این جریانها ضرورت شناخت مستمر او را با قلم‌های مختلف بیشتر نشان می‌دهد و در این میان او را باید با فصوص الحکم در ترازوی شناخت قرار داد؛ چرا که این اثر بزرگ ابن‌عربی محصول جدی جریان تاریخی عرفان اسلامی و اندلس است. شارحان زیادی

۷۳

* استادیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران شمال؛ masoodahmadi110@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۵/۱/۱۵ تاریخ تأیید: ۹۵/۳/۸



سال ششم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۵
صفحات ۷۳-۱۰۰

فصوص الحکم را شرح کرده‌اند که همه لزوماً دست ارادت به مصنف نداده‌اند بلکه آراء او را در شرح‌هایشان نقد نیز کرده‌اند لکن همه او را به بزرگی فکر در این اثر ستوده‌اند. نوشتار حاضر نگاهی تحلیلی به شخصیت محیی‌الدین می‌اندازد و فصوص الحکم را در ترازوی نگاه مصنف و شارحان آن مورد بررسی شناختی شکلی و محتوایی قرار می‌دهد تا از زوایای این شناخت، جستارهای بعدی را بصورت تطبیقی در محیط بین‌الادیانی اندلس بهتر بتوان انجام داد و اندیشه‌های این بزرگمرد مکتب اندلس را در نقطه تقارن فرهنگها بهتر درک کرد.

کلیدواژه‌ها: محیی‌الدین، ابن‌عربی، اندلس، فصوص الحکم، حکمت، انبیا، وحدت وجود، کلمه، تصوف

* * *

زندگی و شخصیت ابن‌عربی

ابوعبدالله محیی‌الدین محمد بن علی بن محمد بن‌العربی الطائی الحامی اندلسی (۵۶۰-۶۳۸ ه. ق. ۱۱۶۵-۱۲۴۰ م.) معروف به شیخ اکبر، اندیشمند عارف و صوفی بزرگ جهان اسلامی، در مشرق زمین، ابن‌عربی خوانده میشد تا از ابوبکر ابن‌عربی قاضی، محدث و فقیه اندلسی متمایز شود. ابن‌عربی در ۲۷ رمضان ۵۶۰ ه. ق. ۷ برابر با اوت ۱۱۶۵ م. در شهر مرسیه^۱، در جنوب شرق اندلس^۲ در خانواده‌ی اشرافی و البته پرهیزگار چشم به جهان چشم گشود.^(۱) وی در کودکی به همراه پدرش به اشبیلیه^۳ رفت و تحصیلات خود را آغاز نمود. بنابر بررسیهای محققان یکی از عموهای ابن‌عربی بنام عبدالله نیز صوفی بود، ازاینرو احتمال دارد که مشوق وی برای ورود به سلک تصوف بوده باشد، زیرا ابن‌عربی از او با تکریم یاد میکند. ابن‌عربی در آغاز جوانی سرگرم شعر و شکار بود و خودش با عنوان جاهلیت از این دوره یاد میکند. او

1. Murcia
2. Andalus
3. Seville



در ۲۱ سالگی به تصوف گرایش پیدا کرد و در ۲۶ سالگی پذیرای صوفیان بلندآوازه‌یی چون موسی بیدرانی شد که برای تعلیم یافتن نزدش می‌آمدند با اینکه از او بزرگتر بودند.^(۲)

ابن عربی در دوره حکومت موحدون میزیسته و با وجود شکوفایی فرهنگی در آن دوران، اوضاع سیاسی دچار هرج و مرج و بحران بوده است. مسلمانان دائم با حکمرانان مسیحی نواحی شمالی اروپا در کشاکش بوده‌اند. بنابراین، در این دوران آشوب سیاسی در مناطقی از اندلس و شمال آفریقا او مجال اقامت دائم در بسیاری جاها را نمیافته است.^(۳) او ده سال در شهرهای اسپانیا و مغرب گذرانید و بسیاری از بزرگان مشایخ را نیز دید. در سال ۵۹۰ هـ. ق/ ۱۲۰۵ م. به تونس و سال بعد به فاس^۱ رفت و کتاب *الاسراء* را در سال ۵۹۴ هـ. ق/ ۱۲۰۹ م. در آن شهر نوشت. ابن عربی خود جریان ملاقات خویش با ابن‌رشد، حکیم برجسته اندلسی، را در *فتوحات مکیه* متذکر شده است و آنگونه که جندی بیان میکند ابن‌رشد و پدر ابن عربی با یکدیگر دوست و همنشین بوده‌اند.^(۴) در سال ۵۹۵ هـ. ق/ ۱۲۱۰ م. در قرطبه^۲، در تشییع جنازه ابن‌رشد شرکت کرد و سپس به المرّیه^۳ رفت و در سال ۵۹۸ هـ. ق/ ۱۲۱۳ م. به تونس بازگشت. ابن عربی پس از این ده سال اقامت و یا بهتر بگوییم سیر و سفر در شهرهای اندلس و مغرب، سرانجام از راه قاهره و بیت‌المقدس به زیارت حج رفت و از دیدن کعبه که برای او نقطه تماس بین غیب و شهود بود، به هیجان آمد و دو سال در مکه ماند و چند کتاب نوشت و در سال ۵۹۹ هـ. ق. تألیف کتاب *فتوحات مکیه* را در شهر مکه آغاز کرد. غالب تألیف این اثر گرانبها تا سال ۶۳۶ هـ. ق. بطول انجامید. وی در مکه با دختر شیخ مکین‌الدین ابوشجاع اصفهانی آشنا شد که حاصل آن سرودن اشعاری در دیوانی بنام *ترجمان الاشواق* بود.^(۵)

۷۵

محبی‌الدین در سال ۶۰۰ هـ. ق/ ۱۲۱۵ م. با گروهی از زوّار از راه بغداد و موصل

1. Fas
2. Cordova
3. Almeria



مسعود احمدی افزادی، نگین درخشان اسلام در اشبلیه

سال ششم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۵
صفحات ۷۳-۱۰۰

به ملطیه^۱ رفت و در سال ۶۰۱ ه. ق/۱۲۱۶ به آنجا رسید و مورد تکریم و احترام کیخسرو اول، پادشاه قونیه، قرار گرفت. وی باز به مسافرت پرداخت و در سال ۶۰۹ ه. ق/۱۲۲۴ م. به قونیه بازگشت و از حلب دیدن کرد و بعد به سیواس رفت و در ملطیه اقامت گزید و سپس آناتولی را به قصد سکونت در دمشق ترک گفت. نکته مهم و قابل ذکر در مدت اقامت او در دمشق این است که وی در این شهر مورد انتقاد روحانیان متشرع قرار گرفت، اما در میان قضات و اعضای خاندان حاکم ایوبی، حامیانی بدست آورد و در نتیجه خوابی که در سال ۶۲۷ ه. ق/۱۲۲۹ دید، بزرگترین و آخرین اثر خود، یعنی *فصوص الحکم* را تألیف کرد. البته همانگونه که اشاره شد سیر تاریخی تألیف مفصلترین و مهمترین نوشته ابن عربی، در سال ۵۹۸ ه. ق/۱۲۰۱ م. در مکه با نوشتن *فتوحات مکیه* آغاز شد و سرانجام در سال ۶۳۶ ه. ق/۱۲۳۸ م. به پایان رسید. او سرانجام در ۲۸ ربیع‌الثانی سال ۶۳۸ ه. ق/۱۲۴۰ م. در خانه قاضی محیی‌الدین بن زکی درگذشت و در مقبره آن خانواده در دامنه کوه قاسیون به خاک سپرده شد.^(۶)

استادان زن اندلسی و ابن عربی

یکی از نکات قابل توجه در میان استادان ابن عربی، وجود استادان زن نام‌آور برای اوست. این زنان استاد خود برآمده از فرهنگ تلفیقی عرفان اسلامی اندلسی بودند که نمونه آن را به این شکل فقط در این منطقه از جهان اسلام میتوان یافت و اقتضائات چندفرهنگی و بین‌الادیانی اندلس فضایی را فراهم کرد که ابن عربی براحتی هم دست ارادت به بانوان استاد میداد و هم بوضوح و راحتی از ارادت و سرسپردگی خود به ایشان سخن میگفت. از جمله این استادان عرفانی بانویی صوفی به نام یاسمین بود و دیگری بانویی به نام فاطمه قرطبی بود که در نود سالگی صاحب احوال عرفانی بود.^(۷) این بانوان استاد از سالکان آزموده طریقت و از عارفان با بصیرتی بودند که ابن عربی در اشبیلیه به دیدارشان توفیق یافته و در آثارش مقام

۷۶

1. Milet

معنوی آنان را ستوده است و آنها را اهل ورع و از جمله محققان در منزل نفس الرحمن^(۸) دانسته و در زمره مشایخ عرفان بشمار آورده است. ملاقات این بانوان عارف بویژه فاطمه سالخورده در وی تأثیر عظیمی برجای نهاد، چنانکه از ابن عربی مدت دو سال به وی خدمت کرده او نیز با اینکه مریدان و پیروانی فراوان داشت، به ابن عربی عنایت و محبت شدید میورزید و وی او را به دیگر میردانش برتری میداد و خود را مادر الهی او میخواند و ابن عربی هم وی را مادر خطاب میکرد و در مقام ستایش کمالاتش، او را صاحب کرامات و رحمت عالیمان خوانده و مینویسد: سوره‌اش از قرآن فاتحه‌الکتاب بود که خادم او بود. به من میگفت سوره فاتحه به من داده شده است و من آن را در امری که بخواهم بکار میگیرم. همچنین در مقام وصف حالش، حسن جمال و طراوت و لطافت وی را با زیبایی و درخشندگی و شادابی یک دختر چهارده ساله برابر دانسته و چنین مینگارد: من خود در اشبیلیه زنی را از عارفان و دوستان خداوند به نام فاطمه بنت ابن المثنی القرطبی مدت دو سال خدمت کردم. در آنوقت سن وی نود و پنج تجاوز میکرد و من شرم می‌داشتم به چهره‌اش نگاه کنم. او در این سن پیری از سرخی‌گونه و شادابی و زیبایی چهره آنچنان بهره‌مند بود که گویی دختری چهارده ساله است. او را با خداوند حالتی بود و به من عنایتی که مرا به همه کسانی که در خدمتش بودند، برتری میداد و میگفت کسی را مانند وی ندیده‌ام. از وی شنیدم که میگفت: تعجب دارم از کسانی که میگویند خدا را دوست میدارند و به اینکه او همواره مشهودشان است و حتی در چشم به هم زدنی از چشمانش پنهان نیست، به دیدار او شاد نمیشوند و این گریه‌کنندگان چگونه ادعای محبت او را دارند؛ آیا شرم نمکنند؟ مگر دوستدار او نیستند؟ مگر محبان نزدیکترین کسان به محبوب خود نمیباشند، پس آنان بر که گریه میکنند؟ این عجیب است! پس او به من میگفت: فرزندم چه میگوی دربارہ آنچه من میگویم؟ و من پاسخ میدادم: حرف، حرف، حرف توست.^(۹)

از دیگر زنانی که بر محیی‌الدین، تأثیر بسزایی داشته، همسر او مریم بنت محمد

۷۷

بن عبدون بن عبدالرحمن البجایی بوده است. او نخستین همسر ابن عربی و بانویی صالح و صاحب کشف و شهود بود. همچنین خانواده وی بنوعبدون یکی از خانواده‌های اصیل و نجیب اشبیلیه بوده است. این بانوی بزرگوار در تحول معنوی ابن عربی تأثیر بسزایی داشته است. ابن عربی در نوشته‌های خود از او به احترام نام میبرد و بانوی صالحش میخواند و از وی سخنانی نقل میکند که به مقام کشف و شهود و عرفان و معنویت او دلالت میکند؛ چنانکه در فتوحات مکیه مینویسد: بانوی صالحه مریم بنت محمد بن عبدون عبدالرحمن البجایی، برای من حدیث کرد و گفت شخصی را در خواب دیدیم که در وقایع من با من عهد و پیمان میبست و من او را هرگز در عالم حس ندیده بودم. او خطاب به من گفت: آیا قصد طریق داری؟ پاسخ دادم: بلی! سوگند به خدا قصد طریق دارم، ولی نمیدانم آن به چه حاصل آید! جواب داد به پنج چیز؛ توکل، یقین، صبر، عزیمت و صدق. چون او (مریم) خوابش را برای من گفت، بدو گفتم: این مذهب قوام است.^(۱۰)

همچنین از دیگر زنانی که تأثیر عظیمی بر ابن عربی و عرفان نظری او داشته، خواهر سالخورده شیخ مکین‌الدین است که ابن عربی او را شیخه الحجاز و فخرالنساء خواند^(۱۱) و وی را نه تنها فخر زنان بلکه فخر مردان و نه تنها فخر مردان بلکه فخر صالحان و عالمان میخواند و به علو روایتش میستاید. مکین‌الدین وی را برای سماع حدیث به پیش خواهر فاضله‌اش فخرالنساء هدایت نمود، اما این بانوی عالم و زاهد بسبب فزونی سالش و نیز بجهت نزدیکی مرگش و شوق شدید به عبادتش، از نقل حدیث برای او خودداری کرد ولی به برادرش اجازه داد تا از جانب وی به او اجازه روایت بدهد و مکین‌الدین نیز همین کار را کرد. بهتر است در اینباره مطلب را از خود ابن عربی نقل کنیم. او در مقدمه کتاب ترجمان الاشواق مینویسد: هنگامی که در سال ۵۹۸ ه. ق در مکه فرود آمدم، در آنجا جماعتی از فضلا و گروهی از ادبا و صلحا را از مردان و زنان ملاقات کردم و در میان آن فضلا با همه فضلشان کسی را ندیدم که مانند شیخ عالم و امام مقام ابراهیم، نزیل مکه،

بلد امین، مکین‌الدین ابوشجاع زاهر بن رستم بن ابی‌الرجال اصفهان - رحمة الله - و خواهر سالخورده عالمش، بنت رستم شیخه حجاز و فخر زنان به خود مشغول و به آنچه میان امروز و دیروزش بوده، مشعوف باشد... اما خواهر او فخرالنساء و بلکه فخر رجال و علما، بسوی او رفته تا از وی روایت بشنوم که در روایت مقامی بلند داشت. او به من گفت: آرزو سپری شده، مرگ فرا رسیده و شوق بر عمل مرا به خود مشغول داشته و گویا مرگ روی آورده و سن ندامت کارش را کرده و ازینرو دیگر مرا حال نقل روایت نمیباشد. وقتی که سخنش را شنیدم این بیت را برایش نوشتم: حالی و حالک فی الروایة واحدة ما القصد الا العلم و ... حال من و حال تو در روایت یکی است و مرا قصدی نیست مگر علم و بکاربردن آن. پس او به برادرش نوشت تا به نیابت وی اجازه برای من بنویسد. او از جانب خود و خواهرش اجازه نوشت و به من داد.^(۱۲)

از دیگر زنان فوق‌العاده تأثیرگذار بر احوال معنوی ابن‌عربی، نظام، دختر باتقوا و عارفه مکین‌الدین بود. دیدار این دختر بر ابن‌عربی تأثیر فوق‌العاده گذاشت، بطوری که الهام‌بخش اشعار و تغزلات عارفانه او شد و سبب ایجاد کتاب گرانمای ترجمان‌الاشواق گردید. او در این کتاب پس از ذکر مقدماتی، نظام را اینطور توصیف میکند: ... نامش نظام بود و لقبش عین‌الشمس و البهاء ... اگر روانهای ناتوان و بیمار و بداندیش و بدسگال نبود، همانا من در شرح زیبایی خلق و خلق وی که چون باغ شاداب مینماید، داد سخن میدادم ... ما در نظم این کتاب با زبانی مناسب و دلپذیر و عبارات غزل‌دلنشین، وی را با نیکوترین زینتها آرایش دادیم، زیرا او سؤال مأمول و عذرای بتول است. پس در این جزء هر نامی که ذکر میکنم از وی کنایه می‌آورم و به هر داری که ندبه میکنم، دار او را قصد میکنم.^(۱۳)

۷۹

طال شوقی لطفله ذات نثر و نظام و منبر و بیان من بنات الملوک من دار فرس من
اجل البلاد من اصبهان^(۱۴)



مسعود احمدی افزادی، نگین درخشان اسلام در اشبلیه

سال ششم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۵
صفحات ۷۳-۱۰۰

عشق من به آن زیبای نازپرورده بطول انجامید که صاحب نثر و نظام منبر و بیان است که از شاهزادگان (مقصود پارسازادگان است، زیرا ابن عربی «بنات الملوک» را بمعنای دختران زهاد گرفته که بعقیده وی زاهدان فرمانروایان پادشاهان راستین زمینند) سرزمین ایران و از بزرگترین شهرهای آن سامان اصفهان است. آنچه در این کتاب جلب توجه میکند، هشدارهای ابن عربی به خوانندگان اشعارش است که در اشعار و غزلیات این کتاب بنا به روش خاص خود، به واردات الهی و روحانی ایماء و اشاره داشته و تأکید میکند که دختر نظام نیز از معانی پنهانی که در ورای معانی آشکار این اشعار نهفته، آگاه است و پس از آن از خواننده اشعارش میخواهد، دعا کند و از خداوند میخواهد که او را از تصور آنچه شایسته روانهای پاک و همتهای والای آسمانی نیست، دور بدارد.^(۱۵)

آثار و تألیفات ابن عربی

ابن عربی با حجم بسیار زیاد تألیفات خود، طیف وسیعی از مخالفان را نیز پدید آورده است که بیشتر آنها را متشرعین، فقها، متکلمین و صوفیه تشکیل میدهد. مخالفانی که عمدتاً بر سر طرح مواضعی چون وحدت وجود، کیفیت معرفت انسان به خداوند، وحدت ادیان، سریان حقیقت محمدیه و ... با او در ستیز بوده‌اند.^(۱۶) البته بی‌شک، میتوان او را پرکارترین عارف و صوفی مسلمان و نیز یکی از پرکارترین مؤلفان عرفانی سراسر تاریخ جهان اسلام بشمار آورد. از نوشته‌های ابن عربی چنین برمی‌آید که با آثار صوفیه‌یی چون حلاج، بسطامی، جنید، حکیم ترمذی و ابوحامد غزالی آشنا بوده و مطالب متکلمین و حتی اسماعیلیه و اخوان‌الصفا را خوانده است، اما خود بنیانگذار اسلوبی تازه و سبکی بدیع در عرفان اسلامی است.^(۱۷)

کاملترین فهرستی که تاکنون بشیوه‌یی پژوهشگرانه و انتقادی، از نوشته‌های ابن عربی در دست است، در کتاب دوجلدی تاریخ و طبقه‌بندی آثار ابن عربی عثمان یحیی میبایم که در آن به پیش از هشتصد عنوان اثر ابن عربی اشاره شده است.^(۱۸) برخی دیگر، تعداد

کتابهایش را چهارصد و اندی و بعضی دیگر چهارصد و هفتاد و پنج جلد نوشته‌اند^(۱۹) و عبدالرحمن جامی آنها را متجاوز از پانصد جلد دانسته است.^(۲۰)

اهمّ تألیفات او بترتیب عبارتند از: *الفتوحات المکیه فی اسرار المالکیه و المملکیه* (شامل ۶ فصل و ۵۶۰ باب)، *فصوص الحکم* (شامل ۲۷ فص و هر فصّ مختصّ به حکمت پیامبری)، *ترجمان الاشواق* (یا شرح آرزومندیها) اولین اثر منظوم ابن عربی است که پیرامون عشق معنوی او به نظام، دختر پارسای شیخ مکین‌الدین اصفهانی است. ابن عربی در این اثر او را با صفاتی چون چشمه نور و بهاء یگانه دهر، نادره روزگار، دوشیره فرزانه، درّ یگانه و آینه تمام نمای حکمت جاودانه ستوده است.^(۲۱) بعضی آثار دیگر وی عبارتند از: *الاسراء فی مقام الاسری*، *محاضرات الابرار* و *مسامرات الاخیار*، *رساله روح القدس فی مناصحه النفس*، *الاسفار*، *دیوان اشعار*، *تاج التراجم فی اشارات العلم و لطائف الفهم*، *اشارات القرآن فی عالم الانسان*، *الاحادیث القدسیه*، *المسائل*، *الانسان الکامل و الاسم الاعظم*، *الرساله و النبوه و الولاية و المعرفة*^(۲۲) و ...

البته برخی از آثار او بخصوص کتاب *فصوص الحکم* تأثیر قابل ملاحظه‌یی در تصوف ایران برجای نهاده است و به همین خاطر، شرحهای متعددی بر آن نوشته شده است. *فتوحات مکیه* نیز بخصوص از جهت دربرداشتن بعضی مبانی تشیع قابل ملاحظه و توجه است تا جایی که شاید بتوان گفت حتی اگر یک صوفی شیعه هم در بعضی از مباحث مذکور در این کتاب عظیم میخواست چیزی بنویسد، با آنچه شیخ در این زمینه نوشته است تفاوتی نمیافت. محیی‌الدین در این کتاب بسیار از حضرت علی (ع) تجلیل نموده و او را «اقرّب الناس الی رسول الله» میدانند و با لقب «سرّ الانبیاء» و «امام العالم» از وی یاد میکنند. با این همه بنظر میرسد که محیی‌الدین برغم سفرهای بسیار و تحقیقات فراوان شاید بدلیل احاطه محیطی حکومتها و جریانات فکری حاکم به هر دلیل آثار شیعه را بصورت مستقیم ندیده و یا نشناخته باشد. او در مواردی معدود احادیثی از ائمه شیعه (ع)، آنها را از طریق عامه، نقل

میکنند. اگرچه در زمان حضور ابن عربی در سوریه، بسیاری از علمای شیعه در حلب بودند ولیکن وی نمیتوانسته با آنها رابطه‌ی بویژه از جهت عرفانی داشته باشد، زیرا بیشتر ارتباط میان علمای عامه و شیعه در آن زمان در موضعی چون فقه و علوم نقلی بوده و نه مباحث معرفتی و او با اینکه به اهل بیت علیهم السلام عشق میورزه، با شیعه شریعتی و فقهاتی آن زمان دشمن بوده است و عبارات ناشایستی را در توصیف آنها بکار میبرده است؛ اگرچه حساب اهل سنت ظاهرین و سطحی‌نگر هم از منظر او جدای از فرقه‌های دیگر نیست.^(۳۳) به هر حال بنظر میرسد محیی‌الدین حساب عشق بی‌حد و معرفت کامل به اهل بیت(ع) را از حساب تشیع شریعتی از آن دست که در دمشق و حلب و شامات درگیر مباحثات جدلی و کلامی با اهل سنت بوده‌اند کاملاً جدا کرده است.

مطالعه در برخی دیگر از آثار ابن عارف بزرگ نشان میدهد که او علاوه بر آنکه بسیار بر مکاشفات عرفانی خود متکی بوده، با عرفان تطبیقی، نجوم و علوم غریبه نیز کاملاً آشنا بوده است. رساله *سفر* که شامل شرح و اشارت به سفرهای سه‌گانه سالک (سفر الی الله، سفر فی الله و سفر من الله) است، تأثیر زیادی بر روی حکمت و ادب صوفیه و حکما برجای گذاشته است؛ چنانکه میتوان گفت کتاب عظیم *الاسفار الاربعه صدرالمتألهین* نیز از تأثیر آن برکنار نبوده است. ترجمان *الاشواق* و شرح آن نیز از لحاظ تأویل عرفانی اشعار عاشقانه، رهگشای جالبی برای فهم و تفسیر اشعار صوفیه واقع شده است. مکتب ابن عربی و تعلیم او در مسائل مربوط به وحدت وجود، فیض اقدس و فیض مقدس، ولایت، انسان کامل، وحدت جوهری ادیان و نظایر آنها بخصوصاً بوسیله شاگرد دست پرورده‌اش صدرالدین قونوی در میان صوفیه بتدریج انتشار قابل ملاحظه‌ی یافت و کسانی که در قونیه تقریر صدرالدین را از عقاید و آراء وی تلقی کردند - امثال فخرالدین عراقی، مؤیدالدین جندی و سعدالدین فرغانی - در نشر آن، چنان شوق و علاقه‌ی نشان دادند که بتدریج در مدت یک قرن مکتب ابن عربی بر تفکر صوفیه ایران بطور بارزی غلبه

یافت و با وجود مناقشاتی که در این باب بین موافق و مخالف بوجود آمد، در ادب صوفیه ایران انعکاس آن قابل ملاحظه شد.

تأثیر آثار ابن عربی بر متفکران غرب

آثار ابن عربی در میان متفکران غربی مسیحی و حتی یهودی نیز تأثیرگذار بوده است. اینکه بعضی از آثار او بر روی ریمون لولا اسپانیایی از حکما و متألهین اسکولاستیک تأثیر بگذارد و کتاب *الاسراء فی مقام الاسری* در پیدایش *کمدی الهی د/ته* بنحوی مؤثر افتاده باشد، جنبه حیاتی و پرتحرک آثار وی را نشان میدهد و نقش افکار او را در ادب صوفیه ایران بیشتر درخور عنایت میکند. آسین پالاسیوس هم در رساله دکتری خود اثبات میکند که دانته در تنظیم *کمدی الهی* خود از ابن عربی تأثیر پذیرفته است. این کشف آسین پالاسیوس در ۱۹۱۹م موجب جنب و جوش عظیمی در محافل منتقد تاریخ ادبیات و جهان غرب گردید.^(۲۴)

آسین پالاسیوس اشاره به این دارد ابو عبدالله بن مجاهد و ابو عبدالله بن قیوم، روش محاسبه نفس را به ابن عربی آموختند و بنابر نظر او این دو روش در اصل مشابهت زیادی با عرفان مسیحی بویژه عرفای سرگردان مسیحیت داشت. او همچنین احتمال تأثیر عرفای مسیحی اسپانیول را بر استادان ابن عربی گوشزد میکند که البته نظری پرمناقشه است؛ چرا که تأثیر و تأثرات فرهنگی، اموری کاملاً متقابل هستند و آنگونه که پالاسیوس در این موضع بیان میکند براحتی نمیتوان نتیجه گرفت، بویژه آنکه اندلس اسلامی در آن زمان بیشتر مهد تفکر بالنده معرفتی فکری زنده مسلمانان در ستیز با مسیحیت بوده و البته بعد از اسلام باید به یهود و عرفان یهود نیز در اندلس اشاره کرد که مقارن این ایام در آن منطقه بسیار فعال بوده است و از این منظر تأثیر عرفان نظری اسلامی با محوریت محیی الدین بر عرفان یهود با محوریت قباله بشدت قابل بحث است؛ بویژه در مقولات مهمی مانند اسماء و صفات.

۸۳



مسعود احمدی افزادی، نگین درخشان اسلام در اشبیلیه

سال ششم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۵
صفحات ۷۳-۱۰۰

بارتولومه هم در ترجمه ارداویرافنامه، در مقدمه خود، ضمن برشمردن تشابهات میان کمدی الهی و این کتاب مینویسد: اندیشه عروج به آسمان هم از منابع پارسی و هم از منابع «اسلامی شده» به دانتی رسیده است.^(۲۵) البته آسین پالاسیوس در کتاب *اسلام و کمدی الهی* خود در اینباره دقیقتر بحث میکند. کتاب او مرکب از چهار قسمت است:

۱. مقایسه کمدی الهی با لیلۃ الاسراء و معراج

۲. مقایسه کمدی الهی با تعبیرات مسلمین از عُقبی

۳. عناصر اسلامی در مکتوبات مسیحی پیش از دانتی

۴. تحقیق و تعیین انتقال آثار اسلامی به اروپایی مسیحی بطور کلی

او کتابهای ابن عربی را عموماً و فتوحات مکیه را خصوصاً از منابع فکری شاعر فلورانس بشمار آورده و عشق دانتی به بیاتریس را با عشق ابن عربی به نظام اصفهانی مقایسه کرده و معتقد است که هیچ دو کتابی مانند ضیافت و ترجمان الاشواق مشابه و مطابق هم نیستند. میان این دو نویسنده و سراینده نامدار، تنها تشابه فکری موجود نیست، بلکه دانتی متأثر از ابن عربی و در مواردی هم پیرو و مقلد اوست. او دوزخ برزخ بهشت دانتی را هم برگرفته از ابن عربی میدانند کما اینکه هر دو کتاب پایانی مشابه دارند، در یک جا پیامبر و در جای دیگر دانتی به درگاه خدا وارد میشوند و او را دریای عظیمی از نور میبینند.^(۲۶)

به هر روی، آثار و آراء ابن عربی به سرعتی شگرف نه تنها در جهان اسلام گسترش یافت، بلکه جهان غرب را نیز متأثر ساخت. این آثار موجی از توجه به عرفان نظری را در جهان اسلام پدید آورد و بتبع، حب و بغضهای فراوانی را در پی او برانگیخت. اگرچه او در زمان حیات خود، طریقتی بنا نهاد و بسیاری از پیروان و شاگردانش نیز چنین کاری نکردند، اما افکار و آثارش سرعت رشد پیدا کرد. البته نباید از این نکته گذشت که یکی از تأثیرگذارترین افراد در اشاعه اندیشه‌های او، مرید وی، صدرالدین قونوی و خانقاهش در قونیه بودند.^(۲۷) در باب تأثیر میراث

عرفانی ابن عربی بر عرفان و تصوف ایرانی هم ذکر این نکته ضروری است که همانگونه که زنده‌یاد زرین‌کوب بدرستی معتقد است، بدون اشاره به احوال و اقوال ابن عربی، جستجو در تصوف ایران ممکن نیست؛ چرا که سررشته نفوذ روحانی و فکری او را باید در مکتب عرفانی ایران جستجو کرد، بویژه آنکه وی در دوره اقامت خود در روم و شام از میراث تفکر عرفانی مکتب ایران بسیار استفاده کرده و سیراب شده است.^(۲۸) البته به این نکته بسیار مهم در فرصت و مقال دیگری بصورت مستوفی خواهیم پرداخت.

اینفوگرافی زندگی ابن عربی

ابن عربی در دوره حاکمیت موحدون در اندلس زندگی میکرد. از ویژگیهای برجسته این دوره، شکوفایی فرهنگی، هرج و مرج سیاسی، درگیریهای مسیحیان و مسلمانان، جنگهای صلیبی و افول قدرت اسلامی در اندلس و عدم امکان استقرار در یک نقطه ثابت است.

تولد: ۲۷ رمضان ۵۶۰ ق. ۷ اوت ۱۱۶۵ م. مرسیه

کودکی: اشبیلیه (سویل - مرکز اندلس)

نوجوانی: اشبیلیه

۵۸۰ ه. ق. / ۱۱۸۵ م. بیست سالگی: اشبیلیه، گرایش به تصوف

جنگ صلیبی سوم ۱۱۸۷ م. و پیروزیهای صلاح‌الدین ایوبی

۵۸۶ ه. ق. / ۱۱۹۱ م. ۲۶ سالگی: اشبیلیه، تعلیم و تعلم صوفیانه

اتمام جنگ صلیبی سوم ۱۱۹۲ م. پیروزی صلاح‌الدین ایوبی

۵۹۰ ه. ق. / ۱۱۹۵ م. تونس

۵۹۴ ه. ق. / ۱۱۹۹ م. فاس (تألیف کتاب الاسراء فی مقام الاسراء)

۵۹۵ ه. ق. / ۱۲۰۰ م. قرطبه (کوردوبا)، ملاقات با ابن رشد

۵۹۵ ه. ق. / ۱۲۰۰ م. قرناطه

۵۹۶ هـ. ق. / ۱۲۰۱ م: آلمریا (شرق اندلس)

۵۹۷ هـ. ق. / ۱۲۰۲ م: مراکش

جنگ صلیبی چهارم غارت قسطنطنیه توسط صلیبیان

۵۹۸ هـ. ق. / ۱۲۰۳ م: تونس

۵۹۹ هـ. ق. / ۱۲۰۴ م: مکه (آغاز تألیف فتوحات مکیه)

اتمام جنگ صلیبی چهارم

۶۰۱ هـ. ق. / ۱۲۰۶ م: بغداد - موصل - ملطیه

۶۰۲ هـ. ق. / ۱۲۰۷ م: بیت المقدس

۶۰۳ هـ. ق. / ۱۲۰۸ م: مصر

۶۰۴ هـ. ق. / ۱۲۰۹ م: مکه

جنگ صلیبی علیه کاتارها (آلبی ژوآها)

۶۰۶ هـ. ق. / ۱۲۱۱ م: قونیه

۶۰۸ هـ. ق. / ۱۲۱۳ م: بغداد

۶۰۹ هـ. ق. / ۱۲۱۴ م: حلب

۶۱۲ هـ. ق. / ۱۲۱۷ م: آناتولی - سیواس

جنگ صلیبی پنجم

پیروزی کامیل پادشاه ایوبی مصر وساطت آسیزی

اتمام جنگ صلیبی پنجم در ۱۲۲۱ م

۶۲۰ هـ. ق. / ۱۲۲۴ م: دمشق

جنگ صلیبی ششم در ۱۲۲۸ م

اتمام جنگ صلیبی در ششم در ۱۲۲۹ م و صلح ده ساله

۶۲۷ هـ. ق. / ۱۲۳۱ م: دمشق (تألیف فصوص الحکم)

۶۳۶ هـ. ق. / ۱۲۴۰ م: دمشق (اتمام فتوحات مکیه)

۶۳۸ هـ. ق. / ۱۲۴۲ م: دمشق (وفات ابن عربی)

قرطبه در سال ۶۳۴ ه. ق. ۱۲۳۶ م. بدست مسیحیان افتاد.
سقوط اشبیلیه در سال ۶۴۶ ه. ق. ۱۲۴۸ م. بدست مسیحیان

جنگ صلیبی هفتم

تحلیل شناختی فصوص الحکم

فصوص الحکم آخرین اثر محیی‌الدین ابن‌عربی است و از اهمیت خاصی برخوردار است. او ۲۷ پیامبر را در این کتاب مطرح کرده و به هر یک فصی را اختصاص داده است. هر یک از انبیا در فصوص بعنوان انسانی کامل مطرح شده‌اند و الگویی برای دیگران بشمار می‌روند. هریک از ایشان طریقی به جانب حق محسوب میشوند و نوعی از انواع معرفت را آشکار می‌سازند.

ابن‌عربی در مقدمه فصوص الحکم مدعی است که پیامبر (ص) را در رؤیایی دیده و ایشان کتاب فصوص الحکم را به او داده تا به مردم برساند. این دفعه در محرم ۶۲۷ ه. ق. در شهر دمشق روی داده است. هرچند او عذرخواهی میکند که سرّ دیدار پیامبر (ص) را فاش کرده و اگر مأمور نبوده چنین کاری را نمیکرده است، البته او از خداوند خواسته که شیطان را دور بدارد تا وی بتواند این کتاب را آنگونه که بایسته است به مردم ابلاغ کند. با این وصف، لفظ کلمات این کتاب فصوص پیامبر (ص) نیست بلکه معانی آن از طریق ایشان بر محیی‌الدین القا شده و او آنها را در لباس الفاظ درآورده است.^(۲۹) ابن‌عربی بنابر توضیح شارحان، به حکم اینکه علمای امت پیامبر (ص) وارثان او هستند، این اثر را از جانب پیامبر (ص) دریافت کرده است و فصوص الحکم او بمعنای خلاصه زبده اسراری است که بر پیامبران نامبرده در کتاب، نازل شده است.^(۳۰)

۸۷

کتاب فصوص الحکم به اجماع عرفان‌پژوهان، عالیت‌ترین کتاب در تصوف نظری است. بنابرین، از همان آغاز، محققان زیادی را حول محور خود جذب کرده که بسیاری از ایشان ایرانی بوده‌اند. این کثرت شاگردان ایرانی فارسی زبان از جمله نزد



مسعود احمدی افزادی، نگین درخشان اسلام در اشبیلیه

سال ششم، شماره چهارم
بهار ۱۳۹۵
صفحات ۷۳-۱۰۰

صدرالدین قونوی سبب شد که شروحي فارسی حول *فصوص الحکم* شکل بگیرد. وجود عناصر نامأنوس با سنتهای قرآنی و از منظر برخی محققان همانندی با دیدگاههای نوافلاطونی و حتی فیلون (همانند بارقه‌هایی از نظریه وحدت وجود)^(۳۱) سبب گردید تا این کتاب توسط بعضی از علمای اسلامی و حتی بعضی صوفیه مورد پذیرش نباشد. این عدم قبول عام و ضمناً ساختار نمادین خود متن ایجاب میکرد که تفاسیری بر آن صورت بگیرد تا هم در تراز متون سنتی قرار گیرد و هم بهتر قابل فهم باشد. از اینرو، بیش از صد شرح مختلف به زبانهای فارسی، عربی، ترکی و ... بر *فصوص الحکم* نوشته شده است. البته همه این شروح نیز در نوع خود بسیار دشوار هستند و تنها کسانی که با علوم اسلامی همانند حدیث، کلام، فقه و عرفان آشنایی دارند میتوانند به مطالعه و تفحص در آنها بپردازند.^(۳۲)

بتعبیر شارحی چون خوارزمی، این زبده اسرار انبیاء در هر بخش، روح مقدس هر نبی را به قصی بمدد میطلبد.^(۳۳) یکی از روشهای شیخ اکبر در تألیف *فصوص الحکم* آن است که در هر فص با استناد به آیاتی از قرآن که مربوط به یک نبی خاص باشد، آن پیامبر و قومش را به جهاتی با پیامبر خاتم (ص) و امت وی مقایسه کرده و البته همواره پیامبر(ص) و مسلمانان را برتر شمرده است. از این زاویه، تبیین عرفانی ابن عربی از تاریخ انبیاء، در حقیقت تحکیم مبانی اسلام و برشمردن نقاط قوت آن در برابر دیگر سنتها دینی محسوب میشود. با همه اینها ابن عربی در *فصوص الحکم* خود را مترجم میدانند نه واضع؛ به این معنا که خودش شارح و بسط دهنده آیات و روایات است نه اینکه اصل جدیدی را وضع نموده باشد. او اساس *فصوص* را حکمت میدانند؛ حکمت بمعنی علم به حقایق اشیاء آنچنانکه هستند و عمل بمقتضای آن و اینکه برای انسان نافع است. البته او این علم و حکمت را الهی میدانند که از جانب خداوند القا میشود.^(۳۴) بحث خلقت حکیمانه عالم از مهمترین مباحثی است که در فصهای آغازین *فصوص الحکم* مطرح میشود؛^(۳۵) بویژه «فص آدمی» مشحون از مضامین مربوط به خلقت و حکمت خلق

انسان کامل و آدم تاریخی است.^(۳۶)

اما پر حضورترین مفاهیم و مصادیق در این کتاب در کنار کلمه حکمت، مصادیق و مفاهیم پیامبران و اولیا هستند که بر تارک هر فصی میدرخشند. دو رکن پیامبران و حکمت رابطه خاصی با یکدیگر دارند و ابن عربی شیوه خاصی برای هم نشینی این دو واژه برگزیده است؛ شیوه‌یی که لزوماً تاریخی یا دینی نیست. شیوه محیی‌الدین در تسمیه فصوص بر مبنای سنت خویش است؛ سنتی تأویلی و رمزگونه که قابل حمل کامل و انطباق جامع با سنتهای پیشینیان خود از عرفای اسلامی نبوده است. او در هر فصی بشیوه‌یی عمل میکند که اقتضای آن فص است. در اینجا سعی شده با دقت در دیدگاههای ابن عربی به وجوه تسمیه هر فصی، شیوه او در بیان این وجوه، ایجاد توالی بین فصها، بررسی دیدگاههای شارحان فصوص/الحکم در این زمینه، نقد و تحلیل آراء آنان پرداخته شود.

شیوه ابن عربی در وجه تسمیه فصها

در اینباره، نخستین موضوعی که باید بررسی شود، نظر ابن عربی در باب علت نامگذاری فصهاست. ابن عربی تنها وجه نامگذاری سه فص دوازدهم و سیزدهم و بیست و هفتم و نسبت دادن این حکمتها به نام این پیامبران خاص را تبیین کرده است. در همین سه فص نیز وی شیوه‌یی یکسان بکار نبرده است، بلکه سه شیوه متفاوت در پیش گرفته است:

۱. وی در برخی از فصها برای بیان وجه تسمیه آن، هم به داستان پیامبران و هم به آیات مربوط به آنها اشاره میکند. ابن عربی تنها در بیان وجه تسمیه فص سیزدهم (فص حکمة ملکیه فی کلمة لوطیه) ابتدا به معنی واژه «ملک» یا «ملیک»^(۳۷) اشاره کرده^(۳۸) و سپس به آیه هشتاد سوره هود از زبان لوط میپردازد. بنظر، در اینجا وی تلاش کرده تا علت نسبت دادن حکمت ملکیه را به لوط توجیه و تفسیر کند.^(۳۹)
۲. گاهی نیز ابن عربی با اشاره‌یی به داستان پیامبران و تأویل حوادث زندگی آنان

۸۹

میکوشد وجوه تسمیه فصوص را بنحوی تبیین و توجیه کند. او تنها در فصّ دوازدهم (فصّ حکمة قلبیة فی کلمة شعیبه) است که با اشاره‌ی به داستان زندگی حضرت شعیب(ع) بصراحت درباره‌ی علت نامگذاری این فصّ سخن میگوید.^(۴۰) نظر میرسد آنچه وی در این عبارات بیان میکند، بطور دقیق و روشن ارتباط بین شعیب و قلب را مشخص نمیسازد.^(۴۱)

۳. گاهی نیز ابن‌عربی بدون استفاده از آیات مربوط به یک پیامبر و داستان زندگی او، سعی میکند با بیان مطالبی به توجیه علت نامگذاری فصّ پردازد. مانند فصّ بیست‌وهفتم (فص حکمة فردیة فی کلمة محمدیة).^(۴۲)

وی در کل مطالب فصوص برای بیان نظریه وحدت وجود و تحلیل مبانی مختلف این نظریه و شرح دیدگاههای خود درباره‌ی مباحث گوناگون کوشیده از داستان پیامبران و آیاتی که درباره‌ی هر یک از آنها در قرآن آمده است، بهره ببرد. شیوه‌ی که محیی‌الدین در استفاده از این داستانها و آیات برای بیان آراء خود بکار برده، درخور توجه است؛ او میکوشد آیات قرآن و داستانهای مربوط به پیامبران و اقوام آنها را بنحوی تأویل کند که مؤید نظریه وحدت وجود او باشد و بر این اساس، در نهایت بتواند مبانی نظریه خود را تبیین نماید.

در فصّ بیست و پنجم (فصّ حکمة علویة فی کلمة موسویة) او داستان زندگی حضرت موسی(ع) را با استفاده از آیات قرآن بیان نموده و ضمن بیان جزئیات حوادث زندگی آن حضرت(ع)، در همه‌ی بخشهای این داستان میکوشد مطالب را بنحوی تأویل کند که با اندیشه‌ی اصلیش برای اثبات وحدت وجود و مباحث مربوط به آن قابل تطبیق باشد و بعضاً بنحوی آیات را تأویل مینماید که بسیار بحث‌برانگیز است؛ از جمله ذیل مباحثی که در این فص در بخش گفتگوی بین موسی(ع) و فرعون در تأویل آیات قرآنی مربوط به این واقعه می‌آورد، بنحوی سخن میگوید که درنهایت، آنچه از تفسیر آیات قرآنی و حاشیه‌ی که بر آنها میزند، حاصل میشود، در جهت تبیین و تأیید نظریه وحدت وجود است.^(۴۳)

در حقیقت، ابن عربی در تأمل و اشارات، روش خاصی دارد و برغم اینکه به نصّ آیات قرآنی که درباره پیامبران و دیگران نازل شده، استشهاد میکند و همه آیات را مورد بررسی قرار میدهد، معانی آنها را چنانکه میخواهد تأویل مینماید و الفاظ این آیات را بعنوان رمزی میداند که رأی و نظر او را تبیین میکند.^(۴۴) از میان ۲۷ فصّ این کتاب، وی در هفده فصّ^(۴۵) هم از داستان پیامبران مذکور در عنوان فصّها و هم از آیات مربوط به آنها برای بیان مطالب خود بهره برده است. در شش فصّ^(۴۶) تنها به داستان آنها اشاره دارد و در چهار فصّ^(۴۷) باقیمانده نه تنها از آیات مربوط به پیامبران استفاده‌ی نکرده، بلکه به داستانهای مربوط به آنها نیز اشاره‌ی ننموده است. (البته در این بخش پیامبرانی منظور است که آیاتی در قرآن درباره آنها وجود دارد و ابن عربی به آنها اشاره‌ی نکرده است؛ زیرا نام برخی از پیامبران مذکور در عناوین فصّ و صدر قرآن مطرح نشده است.)

شیوه ابن عربی در ایجاد ارتباط بین عناوین فصّها با محتوای هر فص نیز از مباحث قابل توجه در فصوص/الحکم است. گاهی محیی‌الدین با ذکر وجه تسمیه فص و طرح داستان آن پیامبر و آیات مربوط به او، با ایجاد مقدمه‌ی، زمینه را برای طرح موضوع اصلی خود در یک فصّ فراهم میکند. در این قبیل فصّها، نظیر سه فصّ دوازدهم و سیزدهم و بیست و هفتم که مؤلف خود بنوعی به وجه تسمیه آنها اشاره کرده است، میکوشد از طریق طرح این وجه تسمیه و ربط دادن آن به حکمت مورد نظر و تأویل آیات مربوط به آن پیامبر، به بیان موضوع مورد نظر خود در آن فصّ پردازد؛ برای مثال، در فصّ سیزدهم (فصّ حکمة ملکیتة فی کلمة لوطیه) با تأویل آیه هشتاد سوره هود که از زبان لوط بیان میشود، زمینه را برای طرح بحث در آن فصّ فراهم میکند.^(۴۸) گاهی نیز ابن عربی در بعضی از فصّها بدون آنکه نکته‌ی درباره وجه تسمیه آن فصّ ذکر کند، صرفاً به داستان آن پیامبر و آیات مربوط به او اشاره مینماید و به همراه تأویل آن آیات، دیدگاههای خود را شرح میدهد؛ برای مثال در ابتدای فصّ پنجم (فصّ حکمة مهمیة فی کلمة ابراهیمیه) با

ارائه معنای جدیدی برای واژه «خلیل» که صفت حضرت ابراهیم (ع) است و بیان توضیحاتی درباره آن، زمینه‌ی فراهم‌سازی تا از طریق آن به بیان آراء خود در این فص بپردازد. در فصّ ششم نیز در ابتدا، داستان خواب دیدن حضرت ابراهیم (ع) و مأموریت او بر ذبح فرزندش و فرستادن گوسفندی از جانب حضرت حق را بیان میکند و میکوشد بحث رؤیا و عالم خیال و تعبیر رؤیا را مطرح نموده و از این طریق، اندیشه‌های خویش را در این زمینه تبیین سازد.

لکن ابن‌عربی در برخی از فصوص، بدون طرح هیچ مقدمه‌ی از همان ابتدا مباحث خود را بیان میکند؛ نظیر فصّ هیجدهم (فصّ حکمة نفسیة فی کلمة یونسیه) که بدون اشاره به داستان حضرت یونس (ع) یا حتی آیاتی که در قرآن درباره این پیامبر آمده، موضوع اصلی این فص یعنی انسان، طبیعت و جایگاهش را در هستی تشریح میکند. تنها در فصّ بیستم (فصّ حکمة جلالیه فی کلمة یحوییه) ابن‌عربی روشی متفاوت در پیش‌میگیرد و بدون اینکه مطلب و موضوع خاصی را در این فص مطرح نماید، صرفاً به شرح نام این پیامبر و بررسی آیات قرآن میپردازد. حتی برخی از شارحان معتقدند برای نسبت دادن حکمت جلالی به یحیی، دلیل آشکاری وجود ندارد^(۴۹) و در سایر شروح نیز کوشیده‌اند به نوعی این انتساب را توجیه کنند. بنظر میرسد چنین فصّی که تقریباً در آن، مطلب جدیدی در جهت تبیین اندیشه‌های ابن‌عربی بیان نشده، صرفاً بدین جهت در کتاب گنجانده شده که تعداد فصها به عدد ۲۷ برسد.

بنظر میرسد ترتیب قرارگرفتن این فصها و توالی و تقدیم و تأخیر آنها دقیق و حساب شده است و آنچه در این ترتیب و توالی، بیشتر مورد توجه مؤلف بوده، موضوع و عنوان حکمتهاست و انتخاب نام پیامبران و دقت در تقدیم و تأخیر آنها صرفاً امری ذوقی است؛ مثلاً با وجود اینکه در قرآن‌کریم ذکر شده خداوند سلیمان (ع) را به داوود (ع) بخشید و سلیمان وارث او بود، ولی در توالی فصها، فصّ شانزدهم به سلیمان و فصّ هفدهم به داوود اختصاص یافته است. مطلب دیگر

۹۲



اینکه بنظر میرسد ابن عربی بطور دقیق در ضمن مطالب هر فص، مباحث را بگونه‌ی تنظیم و مطرح میکند که بنحوی برای بیان ادامه مطالب و دیدگاههایش در فصّ یا حتی فصّهای بعدی زمینه‌سازی کرده است؛ برای مثال، در انتهای فصّ سوم وی بیان میکند که فلک نوح همان فلک شمس است^(۵۰) که مقام روحانیت ادريس پیامبر است. ابن عربی در آغاز فصّ چهارم، ضمن مطرح کردن انواع علو که آن را به علو مکان و مکانیت تقسیم میکند و درباره فلک شمس و اینکه آن مرکز افلاک و مقام روحانیت ادريس است، سخن میگوید. همچنین در فصّ چهارم (فصّ حکمة قدوسیة فی کلمة إدرسیه) با اشاره به قصه حضرت ابراهیم (ع) زمینه را برای سه فصّ دیگر که موسوم به ابراهیم (ع) و فرزندانش اسحاق و اسماعیلند، فراهم میسازد.^(۵۱) قصه خواب ابراهیم (ع) و تعبیر آن نیز زمینه‌ی است برای دو فصّ یعقوب و یوسف که به بحث از عالم رؤیا و تأویل آن بپردازد یا با مطالبی که در انتهای فصّ یوسف در تفسیر سوره اخلاص در تأکید بر احدیت الله مطرح میکند، بگونه‌ی زمینه را برای طرح مباحث فصّ هود درباره احدیت افعالی خداوند فراهم میسازد.^(۵۲) در برقراری توالی بین سایر فصوص نیز موارد مشابهی را میتوان ذکر کرد؛ از جمله، رابطه‌ی که بین فصّهای چهاردهم (فصّ حکمة قدریة فی کلمة عزیزیه) و پانزدهم (فصّ حکمة نبویة فی کلمة عیسویه) برقرار شده است یا مطالبی که شارحان درباره وجود رابطه طولی بین فصّهای شانزدهم (فصّ حکمة رحمانیة فی کلمة سلیمانیه) و هفدهم (فصّ حکمة وجودیة فی کلمة داوودیة) و هیجدهم (فصّ حکمة نفسیه فی کلمة یونسیه) متذکر شده‌اند، مبنی بر اینکه فصّ هیجدهم را از نظر موضوع خلافت با دو فصّ قبل پیوسته میدانند، با این تفاوت که در این فصّ ۹۳ موضوع خلافت از بُعد روان‌شناختی بررسی میشود.^(۵۳)

بطور کلی، همه این موارد، وجود توالی و ترتیب طولی بین فصوص را اثبات میکند. البته این توالی که ابن عربی بین فصّهای کتاب برقرار کرده، برای ترتیب



کنونی این فصوص است و اگر ترتیب ذکر مطالب بصورتی غیر از این بود نیز وی سعی میکرد، این توالی و رابطه را بین بخشهای مختلف ایجاد کند.

شیوه شارحان فصوص در وجه تسمیه فصها

شارحان فصوص الحکم برای بیان وجوه تسمیه فصها سه روش مختلف در پیش گرفته‌اند:

الف) شماری از شارحان در بیشتر موارد از آیات و داستانهای مربوط به پیامبران مذکور در عنوان فصها برای توجیه و تأویل عنوان فصها بهره میبرند. البته اشاره‌ی که ابن عربی در فصوص به این آیات و داستانها دارد و بهره‌ی که از این مطالب میبرد، الهامبخش شارحان در این شیوه است؛ از جمله درباره بیان وجه تسمیه فصهایی نظیر فصّ سیزدهم (فصّ حکمة ملکیه فی کلمة لوطیه) که ابن عربی خود وجه تسمیه آن را ذکر کرده است، شارحان نیز در اینباره تقریباً مطالبی مشابه با دیدگاههای ابن عربی را مطرح کرده‌اند.^(۵۴) از میان شارحان فصوص الحکم، ابوالعلاء عقیفی درباره وجه تسمیه این فصّ، نظری متفاوت بدست میدهد.^(۵۵) وی درباره علت منسوب شدن حکمت ملکی به کلمه لوطی معتقد است که مراد از قوم لوط، شهوات نفس بهیمی است و مراد از خود لوط همان نیروی معنوی است که این شهوات را به بند میکشد و در آنها تصرف میکند. پس لوط یا نماد خود همت است یا روحی برتر که میداند چگونه و چه وقت همت را بکار گیرد. یا درباره وجه تسمیه فصّ هیجدهم (فصّ حکمة نفسیه فی کلمة یونسیه) بعضی از شارحان نکاتی را ذکر کرده‌اند؛ از جمله اینکه همانگونه که خداوند یونس(ع) را در دریا با ماهی آزمایش کرد، نفس را هم به تعلق در جسم مبتلا کرد و نفس نیز در عین ظلمات طبیعت و جسم ظلمانی بسوی پروردگارش توجه میکند و خداوند او را از مهلکه‌های طبیعت نجات میدهد.^(۵۶) البته جندی بنقل از قونوی این احتمال را مطرح میکند که در نسخه‌ی این حکمت بصورت «نفسیه» آمده و صدرالدین نیز آن را در

۹۴



الفکوک نَفْسِیَه آورده است، ولی در نهایت هر دو وجه را موجّه میدانند.^(۵۷)

ب) شارحان در برخی از فصها بدون استفاده مستقیم از داستانهای پیامبران و آیات مربوط به آنها به تأویل و توجیه وجوه تسمیه شماری از عناوین میپردازند. در ذکر وجه تسمیه فص بیست و هفتم (فصّ حکمة فردیة و فی کلمة محمدیه) که ابن عربی خود به وجه تسمیه آن اشاره کرده است، شارحان بدون اینکه به داستان زندگی پیامبر (ص) یا آیات قرآنی مربوط به ایشان اشاره‌ی کنند، صرفاً به توجیه علت نامگذاری این فصّ پرداخته و دیدگاههایی متفاوت بیان کرده‌اند.^(۵۸) درباره این فصّ نیز از میان شارحان، عفیفی نظری متفاوت بیان کرده و مقصود از کلمه محمدی را در این فصّ، محمد پیامبر (ص) نمیداند و معتقد است مراد، آن حقیقت محمدی است که کاملترین مظهر خلقی است که حق در او ظهور کرده است. مقصود ابن عربی از کلمه محمدی چیزی است که با شخصیت پیامبر (ص) تفاوت تام دارد و میان آن دو رابطه‌ی نیست مگر به همان اندازه‌ی که میان حقیقت محمدی و هریک از انبیا یا رسولان و اولیا وجود دارد. بنابراین، کلمه محمدی یک امر متافیزیکی محض و بیرون از حدود زمان و مکان است و در واقع همان خود حق است که برای خود در نخستین تعین از تعینات خویش، بصورت عقلی که همه چیز را در بر دارد و در هر موجود عاقلی تجلی کرده، ظاهر شده است. عفیفی در نهایت اینگونه نتیجه میگیرد که این ویژگی جز برای کلمه محمدی نیست و از اینجاست فردیت حکمت محمدی.^(۵۹) بنابراین، محمد (ص) واسطه ظهور تعینات نامتناهی و شامل تمام آنهاست و به همین دلیل موجودی واحد و فردی بی‌همتاست. یا درباره فصّ بیست و سوم (فصّ حکمة احسانیه فی کلمة لقمانیه) شارحان ضمن بیان مراتب احسان میکوشند بنحوی علت اکتساب این حکمت به کلمه لقمان را توجیه کنند.^(۶۰)

ج) اغلب نظر کلی و نهایی شارحان فصوص/الحکم درباره وجه تسمیه فصها یکسان است. از بین شارحان تنها عفیفی در شرح خود نظری متفاوت از سایرین

مطرح میکند؛ برای نمونه، او دربارهٔ وجه تسمیةٔ فصّ هیجدهم معتقد است علت انتساب این فصّ به یونس قابل تبیین نیست، مگر اینکه ابن‌عربی یونس را رمزی برای نفس ناطق انسانی بداند که در درون تاریکیهای جسم خدا را صدا کرد^(۶۱) یا دربارهٔ علت انتساب حکمت إلیاسیه به الیاس معتقد است الیاس صرفاً یک رمز است برای عقل.^(۶۲)

اگرچه او بطور کلی، کاربرد نام پیامبران را در فصوص، نوعی رمز میداند، ولی نتوانسته برای تمام فصّها چنین توجیھی بیان کند و دربارهٔ وجه تسمیةٔ هفت فصّ هیچگونه نظری ارائه نکرده است. دربارهٔ بعضی از فصّها از قبیل فصّ نهم (حکمة نوریة فی کلمة یوسفیه) نیز نکاتی که بیان میکند، نظیر مطالبی است که سایر شارحان دربارهٔ آن فصّ آورده‌اند و همراهی نام یوسف با حکمت نوری را بلحاظ ارتباط او با تأویل رؤیا و آشنایی وی با عالم نورانی یا همان عالم مثال میداند.

عفیفی دربارهٔ برخی از فصّها معتقد است همراهی نام پیامبران با آن حکمت خاص، بسبب همراهی نام آنها با عنوان آن حکمت در آیه‌یی از آیات قرآن در میان سایر شارحان فصوص/الحکم بنظر میرسد حسن‌زادهٔ آملی نیز بنوعی نام پیامبران را در عنوان فصّها رمزی میداند. وی در فصّ پانزدهم در بخش مربوط به خلقت حضرت عیسی (ع) ذیل شرح این قسمت بیان کرده است اینکه تمام این بیست و هفت کلمه، بیان مقامات انسانی است، یعنی نبوت عامّه به اصطلاح عارف که همان نبوت مقامی است که اولیای الهی بدان مرزوقند، پس هرکس در هر یکی از این بیست و هفت کلمه حائز آن رتبه ولایت گردید، مشهد آن کلمه میگردد؛ یعنی عیسوی المشهد و موسوی المشهد و همچنین دیگر کلمات، هرچند نبی تشریعی نمیباشد.^(۶۴)

۹۶

البته با مرور فصوص همانگونه که در موارد قبلی اشاره شد، برخی ذکر نامها در پیشانی فصّها بیشترین ارتباط و برخی کمترین ارتباط را با محتوا دارند؛ از جمله همراه شدن نام سلیمان با حکمت رحمانی در فصّ سلیمانی که هیچ دلیل آشکاری

ندارد جز اینکه در داستان «إنه من سليمان و إنه بسم الله الرحمن» سليمان و نامه نوشتن او به بلقیس در عبارت آغاز نامه نام سليمان همراه صفت رحمان آمده و کنارهم قرار گرفتن نام سليمان با حکمت رحمانی «الرحیم» صرفاً یک امر عرضی است و اگر نام پیامبر دیگری بجای سليمان(ع) در این آیه آمده بود، حکمت رحمانی با نام او همراه میشد.

پی‌نوشتها:

۱. صفوی، صلاح‌الدین، *الوافی بالوفیات*، ج ۴، ص ۱۷۳.
۲. آسین پالاسیوس، میگوئل، *زندگی و مکتب ابن‌عربی*، مقدمه عبدالرحمن بدوی، ترجمه حمید شیخی، ص ۳۹-۴۶.
۳. خراسانی، شرف‌الدین، «ابن عربی»، *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۴، ص ۲۲۶.
۴. جنیدی، مؤیدالدین محمود، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۱۲.
۵. سعیدی، گل بابا، *فرهنگ اصطلاحات عرفانی ابن‌عربی*، ص ۱۸.
۶. *الوافی بالوفیات*، صفوی، ص ۱۷۵؛ صفوی، صلاح‌الدین، «عقاید ابن‌عربی، دانشنامه ایران و اسلام»، ص ۷۰۹.
۷. *زندگی و مکتب ابن‌عربی*، ص ۴۹-۵۹.
۸. محققان در منزل نفس الرحمن، زاهدانی هستند که سبب زهدشان ورع است. ایشان در مکاتب و مطاعم خود شریعت را در نهایت دقت و شدت رعایت میکرده‌اند و چون در موردی به امری ظنین میگردیدند و دل‌هایشان آن را روا نمیداشت، آن را رها میکردند تا خداوند برایشان علاماتی قرار دهد که بوسیله آن حلال را از حرام باز شناسانند، در نتیجه به مقام خرق عادت ارتقاء مییافتند و شک ریب از نفوسشان زایل گردیده و این مقام که به آن ارتقاء مییافتند از نفس رحمان مییافتند که خداوند رحمان به این وسیله به آنان رحمت کرده و ایشان همیشه چیز پاک میخورند و چیز پاکیزه به کار میبرند که فالطیبان للطیبین و الطیبون للطیبات. (ابن عربی، *فتوحات*، مکیه، ترجمه و شرح محمد خواجوی، ج ۱، ص ۲۷۳).
۹. همان، ج ۱، ص ۲۷۴؛ ج ۲، ص ۳۴۷.
۱۰. همان، ص ۳۵۳.
۱۱. ابن‌عربی، *مخاضرة الابرار و مسافرة الاخیار*، ج ۱، ص ۴۴۴. از او بنام «تاج النساء» نیز نام برده است.
۱۲. ابن‌عربی، *ترجمان الاشواق*، تحقیق رینولد نیکلسون، ترجمه سعیدی، ص ۷.
۱۳. همان، ص ۹.
۱۴. همان، ص ۸۳ و ۸۴.
۱۵. قابل ذکر است که ابن‌عربی مینویسد: درست نیست کسی درباره خداوند شعری بسراید که مقصود نخستین از آن غیر خداوند باشد که آن است که کسی برای تقرب به خدا با نجاست وضو کند. (*فتوحات* مکیه، ج ۳، ص ۵۶۲).
۱۶. عاطف الزین، سمیح، *ابن‌عربی*، ص ۸۴-۱۰۰.
۱۷. قیصری، داوود بن محمود، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۱۰ و ۱۱.
۱۸. خراسانی، شرف‌الدین، «ابن عربی»، *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۱، ص ۲۳۰.
۱۹. بغدادی، اسماعیل پاشا، *هدیه العارفین*، ج ۲، ص ۱۱۴-۱۲۱.
۲۰. جامی، عبدالرحمن، *نفحات الانس*، تصحیح محمود عبادی، ص ۵۴۶.

۲۱. ترجمان الاشواق، ص ۲۹ و ۳۰.
۲۲. جهانگیری، محسن، ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، ص ۹۱-۱۱۹.
۲۳. شرح فصوص الحکم تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۴۲-۴۸.
۲۴. نیکلسون، رینولد، یادداشت‌هایی در باب فصوص الحکم، ترجمه آوانس آوانسیان، ص ۱۵.
۲۵. بارتلومه بنقل از آموزگار، ژاله، ارداویرافنامه (همراه با متن پهلوی و آوانگاری) بکوشش فیلیپ ژینیو.
26. See: Palacois, Miguel Asin, *Islam and the Divine Comedy*.
۲۷. جمعی از پژوهشگران، چهره‌های نامدار آندلس، ص ۳۵۰.
۲۸. زرین کوب، عبدالحسین، ارزش میراث صوفیه، ص ۱۱۰ و ۱۲۱.
۲۹. حسن‌زاده آملی، حسن، ممدالهمم در شرح فصوص الحکم، ص ۹.
۳۰. شرح فصوص الحکم، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۲۶.
۳۱. حاج ابراهیمی، طاهره، خدا، جهان و انسان در اندیشه فیلون و ابن عربی، ص ۱۱۰ و ۱۱۱.
32. Chittick, William, *Sufism*, p.35.
۳۳. «فص» کنایه از روح یک نبی خاص که منقش به علوم و اسرار است که او برحسب قابلیت و استعدادی که دارد حاصل کند. فص هر چیزی، خلاصه و زبده آن چیز است و فص خاتم نیز همان نگین است که صاحب آن بر روی آن مینویسد و خزینه‌ها و نامه‌ها را بوسیله آن مهر میکند. (خوارزمی، تاج‌الدین حسین، شرح فصوص الحکم، باهتمام نجیب مایل هروی، ج ۱، ص ۵۴).
۳۴. ممدالهمم فی شرح فصوص الحکم، ص ۱۱.
۳۵. خدا، جهان و انسان در اندیشه فیلون و ابن عربی، ص ۲۱۸ و ۲۱۹.
۳۶. در فصوص طرح نظریه خلقت بر مبنای صدور (Emanation) آنگونه که در فلوطین دیده میشود وجود ندارد. ابن عربی بیشتر به نظریه خلقت بر مبنای تجلی (Self-Unveiling) فیض (Overflowing) تأکید دارد. (ر.ک: یادداشت‌هایی در باب فصوص الحکم).
۳۷. ملک یعنی شدت و ملیک یعنی شدید؛ از آن جهت این حکمت را به کلمه لوط (ع) نسبت داد که در میان قومش ضعیف بود و آنان نیروی فراوان و حجاب شدید و سختی داشتند و آنچه را از جانب خداوند می‌آورد، نمیپذیرفتند، پس به خداوند از آن حیث که قوی شدید است، پناه برد تا آنکه آنها را بشدت عذاب و ریشه‌کن ساخت.
۳۸. عقیفی، ابوالعلاء، فصوص الحکم و خصوص الکلم، ص ۱۲۶.
۳۹. بیان الهی از جانب لوط (ع) است که آنچه را که لوط (ع) از تکیه‌گاهی قوی قصد داشت قبیله بود و مرادش از نیرو، همت بود که از جانب بشر همان عزم و اراده قوی است.
۴۰. فصوص الحکم و خصوص الکلم، ص ۱۲۳.
۴۱. اما اختصاص آن [حکمت قلبی] به شعیب از آن جهت است که در آن تشعب است؛ یعنی شعبه‌هایش محصور و محدود نیست، زیرا هر اعتقادی خود یک شعبه است. پس اعتقادات، تمامیشان شعبه‌هایند.
۴۲. از آن جهت حکمتش فردی است که او کاملترین موجود در نوع انسان است و از اینرو کار به او آغاز و انجام یافت.
۴۳. فصوص الحکم و خصوص الکلم، ص ۲۰۸-۲۱۲.
۴۴. همان، ص ۲۹۹.
۴۵. فصهای ۱، ۳، ۵، ۶، ۷، ۹، ۱۰، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۹، ۲۰، ۲۳، ۲۴، ۲۵.
۴۶. فصهای ۲، ۴، ۱۱، ۱۲، ۲۲، ۲۶.
۴۷. فصهای ۸، ۱۸، ۲۱، ۲۷.
۴۸. فصوص الحکم و خصوص الکلم، ۱۲۶ ببعد.
۴۹. همان، ص ۲۴۱.

۵۰. همان، ص ۷۴؛ فصوص‌الحکم، ترجمه و تحلیل علی موحد و صمد موحد، ص ۲۸۵؛ هرکس بخواهد بر اسرار نوح واقف گردد باید با ترقی کردن به فلک نوح درآید.
۵۱. ابن عربی، نوح یا ادریس یا سایر انبیا را با این عنوان که شخصیت‌های تاریخی و حقیقت‌یابان، نمی‌آورد و آنان را بدان صورت که از طریق قرآن و سایر کتابهای مقدس می‌شناسیم برای ما تصویر نمی‌کند، بلکه ایشان را بعنوان مثال می‌آورد و بسان ابزاری برای شرح عناصر عقیده خود بکار می‌گیرد.
۵۲. فصوص‌الحکم، ترجمه و تحلیل، علی موحد و صمد موحد، ۲۹۱ و ۴۷۳.
۵۳. خواجوی، محمد، شرح قیصری بر فصوص، ص ۹۷۴؛ ممد‌الهمم فی شرح فصوص‌الحکم، ص ۴۲۱؛ فصوص‌الحکم و خصوص‌الکلم، ص ۲۳۱.
۵۴. کاشانی، کمال‌الدین عبدالرزاق، شرح فصوص‌الحکم، بکوشش مجید هادی‌زاده، ص ۳۲۱؛ قونوی، صدرالدین الفکوک، تصحیح محمد خواجوی، ص ۱۰۴.
۵۵. فصوص‌الحکم و خصوص‌الکلم، ص ۱۵۵.
۵۶. شرح قیصری بر فصوص، ص ۹۷۳-۹۷۴.
۵۷. شرح فصوص‌الحکم، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۵۵۹.
۵۸. شرح فصوص‌الحکم کاشانی، ص ۵۳۷؛ شرح قیصری بر فصوص، ص ۱۱۵۳ و ۱۱۵۴.
۵۹. فصوص‌الحکم و خصوص‌الکلم، ص ۳۲۱.
۶۰. از آن جهت حکمت احسانی به کلمه لقمانی اختصاص یافت که او به شهادت قول خداوند در سوره بقره: آیه ۲۶۹ صاحب حکمت است و خیر همان احسان است و احسان فعل خیر است که باید انجام شود و حکمت عبارت است از وضع شیء در موضع خودش؛ پس هر دو از یک وادی است. همچنین حکمت مستلزم احسان بر هر چیزی است، پس به این جهت احسان را با کلمه آن مقارن کرد.
۶۱. فصوص‌الحکم و خصوص‌الکلم، ص ۲۳۱.
۶۲. همان، ص ۲۵۸.
۶۳. همان، ص ۱۰۵.
۶۴. ممد‌الهمم فی شرح فصوص‌الحکم، ص ۳۶۰.

منابع فارسی:

۱. آسین‌پالاسیوس، میگوئل، زندگی و مکتب ابن‌عربی، مقدمه عبدالرحمن بدوی، ترجمه حمید شیخی، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۸۵.
۲. آموزگار، ژاله، ارداویرافنامه (همراه با متن پهلوی و آوانگاری)، بکوشش فیلیپ ژینیو، انتشارات معین، ۱۳۹۴.
۳. آملی، سید حیدر، نص‌النصوص فی شرح الفصوص‌الحکم، ترجمه محمدرضا جوزی، انتشارات روزانه، ۱۳۷۵.
۴. ابن عربی، محیی‌الدین، ترجمان‌الاشواق، تحقیق رینولد نیکلسون، ترجمه سعیدی، تهران، انتشارات جامی، تهران، ۱۳۹۲.
۵. _____، فصوص‌الحکم، ترجمه و تحلیل علی موحد و صمد موحد، تهران، نشر کارنامه، ۱۳۸۵.
۶. _____، رساله نقش‌الفصوص در رسائل، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۷.
۷. _____، فتوحات مکیه، ترجمه و شرح محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۸۸.
۸. _____، محاضرة الابرار و مسامرة الاخيار، دارالایغظه الاعرابیة، ج ۱، ۱۳۸۸ق.
۹. بغدادی، اسماعیل پاشا، هدایة العارفين، استانبول ۱۹۵۱م.
۱۰. جامی، عبدالرحمن، نقد‌النصوص فی شرح نقش‌الفصوص، تهران، انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ج ۲، ۱۳۷۰.

۱۱. _____، *نفحات الانس من حضرات القدس، تصحیح محمود عبادی*، تهران، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۰.
۱۲. جندی، مؤیدالدین، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، انتشارات دانشگاه مشهد، ۱۳۶۱.
۱۳. جهانگیری، محسن، *ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۱.
۱۴. جامی، عبدالرحمن، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، تصحیح ویلیام چیتیک، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۶.
۱۵. چیتیک، ویلیام، *شرح سرفصلهای فصوص الحکم*، ترجمه حسین مریدی، تهران، نشر الهام، ۱۳۸۸.
۱۶. حاج ابراهیمی، طاهره، *خدا، جهان و انسان در اندیشه فیلون و ابن عربی*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۲.
۱۷. حسن‌زاده آملی، حسن، *مما لهمم فی شرح فصوص الحکم*، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۵.
۱۸. خراسانی، شرف‌الدین، «ابن عربی»، *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران، ج ۱، ۱۳۷۰.
۱۹. خوارزمی، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح جلیل مسگرزاد، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶.
۲۰. _____، *باهتمام نجیب مایل هروی*، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۸.
۲۱. زرین کوب، عبدالحسین، *ذبیله جستجو در تصوف ایران*، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۹.
۲۲. _____، *ارزش میراث صوفیه*، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۹.
۲۳. سعیدی، گل بابا، *فرهنگ اصطلاحات عرفانی ابن عربی*، تهران، نشر شفیعی، ۱۳۸۴.
۲۴. عاطف‌الزین، سمیح، *ابن عربی، الشركه العالمیه للكتاب*، بیروت، ۱۹۸۸ م.
۲۵. عقیفی، ابوالعلاء، *فصوص الحکم و خصوص الکلم*، تهران، ۱۳۷۰.
۲۶. قیصری، داوود، *شرح فصوص الحکم ابن عربی؛ محمد خواجوی*، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۸۷.
۲۷. _____، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۲۸. قونوی، صدرالدین، *الفلوک یا کلید اسرار فصوص الحکم*، صدرالدین قونوی، تصحیح محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷۱.
۲۹. کاشانی، عبدالرزاق، *شرح فصوص الحکم مجید هادی‌زاده*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
۳۰. نیکلسون، رینولد، *یادداشت‌هایی در باب فصوص الحکم*، ترجمه آوانس آوانسیان، دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.

منابع انگلیسی:

1. Chittick, William C., "Ibn Arabi", *History of Islamic philosophy*, ed. Seyyed Hossein Naser and Oliver Leaman, Tehran, 1375.
2. Palacois, Miguel Asin, *Islam and the Divine Comedy*, London, Frank Cass & Co. Ltd, 1968.