

A Critique on the Book ***Fusus al-Hakam and The School of Ibn Arabi***

Parisa Goudarzi*

Zahra Jebraeilzade**

Abstract

Fusus al-Hakam is written by Muhyiddin Ibn Arabi. During the nearly eight centuries since this work was written, many writers have tried to unravel its knots with their descriptions and interpretations. The book *Fusus al-Hakam and The School of Ibn Arabi* by Abu al-'Ala Afifi is one of the most recent commentaries on Fusus al-Hakam, which was scrutinized in the form of commentaries. In this article, we try to introduce and critique this book translated by Mohammad Javad Gohari. The present book has been written as a "commentary" on Fusus al-Hakam; therefore, not all expressions of Fusus have been studied by the author. In the present book, Afifi has tried to explain in a language understandable regarding the mystical and philosophical issues of Fusus and to solve some linguistic and intellectual difficulties of Ibn Arabi for the western readers who are less familiar with the issues of unity. Therefore, this book can be helpful in understanding the complex issues of Fusus al-Hakam. Another prominent point of this book is the author's lack of prejudice against Ibn Arabi, which has turned him into a fair critic and impartial judge in the evaluation of Fusus. The author also tries to help to better establish

* PhD in Islamic Mysticism, Imam Khomeini Research Institute and the Islamic Revolution, Tehran, Iran (Corresponding Author), goudarzi.p19@gmail.com

** MA in Islamic Mysticism, Imam Khomeini Research Institute and the Islamic Revolution, Tehran, Iran, zahraebraeilzade@gmail.com

Date received: 16/08/2021, Date of acceptance: 22/12/2021



Copyright © 2018, This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

them in the mind of the reader by emphasizing and repeating the key topics of Ibn Arabi's view in the book, including the unity of existence, the relationship between the universe and God, and related topics.

Keywords: Fusus al-Hakam, *Ibn Arabi*, Abu al-'Ala Afīfī, Mohammad Javad Gohari, Unity of Existence.

معرفی و نقد کتاب فصوص الحکم و مکتب ابن عربی

پریرسا گودرزی*

زهره جبرائیل‌زاده**

چکیده

فصوص الحکم اثر محی‌الدین ابن عربی است. در طول حدود هشت قرن پس از نگارش این اثر نویسندگان بسیاری کوشیده‌اند تا با شرح و تفسیر خود گرهی از گره‌های آن بگشایند. کتاب فصوص الحکم و مکتب ابن عربی اثر ابوالعلا عقیفی از متأخرترین تفاسیر فصوص الحکم است که در قالب تعلیقاتی به موشکافی درباره آن می‌پردازد. در این مقاله می‌کوشیم به معرفی و نقد این کتاب با ترجمه محمدجواد گوهری بپردازیم. کتاب حاضر به صورت تعلیقه بر فصوص الحکم به نگارش درآمده است. از این رو مؤلف تمام عبارات فصوص را بررسی نکرده است. در کتاب حاضر عقیفی کوشیده به زبانی همه‌فهم مباحث عرفانی و فلسفی فصوص را توضیح دهد و به حل برخی دشواری‌های زبانی و فکری ابن عربی برای خوانندگان غربی بپردازد که با مباحث وحدت وجود آشنایی کم‌تری دارند. از این رو این کتاب می‌تواند در فهم مباحث پیچیده فصوص الحکم راه‌گشا باشد. از دیگر نقاط برجسته و مهم این کتاب عدم تعصب نویسنده به ابن عربی است که او را تبدیل به ناقدی منصف و داوری بی‌تعصب در ارزیابی این کتاب کرده است. هم‌چنین نویسنده

* دکترای عرفان اسلامی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی (نویسنده مسئول)

goudarzi.p19@gmail.com

** کارشناس ارشد عرفان اسلامی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی

zahrajaeilzade@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۲۳، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۰۱



کوشیده با تأکید و تکرار مباحث کلیدی دیدگاه ابن عربی در کتاب، از جمله وحدت وجود، رابطه عالم و خدا، و مباحث مربوط به آن، به تثبیت بهتر آن‌ها در ذهن خواننده کمک کند.

کلیدواژه‌ها: فصوص الحکم، ابن عربی، ابوالعلا عقیفی، محمدجواد گوهری، وحدت وجود.

۱. مقدمه

کتاب *فصوص الحکم* از آثار مهم ابن عربی است که در اواخر عمرش نگاشته است. این اثر از بزرگ‌ترین کتب عرفانی است که در شرح احوال و اسرار باطنی انبیا و حقایق سه‌گانه وجودی یعنی خدا، هستی، و انسان به‌رشته‌ی تحریر درآمده است. این کتاب ۲۷ فص دارد و هر فص مشتمل بر حکمت‌هایی است که به یکی از پیامبران نسبت داده شده است. ابن عربی در مقدمه انگیزه خود را از تألیف این کتاب اجرای صریح فرمان پیامبر اسلام می‌داند و تأکید می‌کند که آنچه نگاشته همان است که پیامبر اسلام در رؤیا به او داده است.

شمار بالای شرح و جرح‌ها و تعلیقات بر کتاب *فصوص الحکم* گواهی بر اهمیت و تأثیر ژرفی است که این کتاب در تاریخ اندیشه عرفانی و تصوف اسلامی برجای نهاده است. از میان این شروح می‌توان به شرح قونوی، کاشانی، جامی، صائن‌الدین بن ترکه اصفهانی، بالی افندی، علاالدوله سمنانی، عبدالغنی نابلسی، و همچنین به تعلیقات ابوالعلا عقیفی (کتاب حاضر) اشاره کرد که یکی از تفاسیر و شرح‌های جدید *فصوص الحکم* است. به‌شمار می‌آید. از میان کتاب‌هایی که در رد کتاب *فصوص الحکم* تألیف شده نیز می‌توان به کتاب‌های *اشعة النصوص فی هتک استار الفصوص* تألیف احمد بن ابراهیم واسطی حنبلی، *حکم ما فی الفصوص من الاعتقادات المفسودة* تألیف عبداللطیف بن عبدالله سعودی، *رد اباطیل الفصوص* تألیف مسعود بن عمر تفتازانی، *تسورات النصوص علی تهورات الفصوص* تألیف محمد بن محمد بن خضر شافعی، *حواش علی الفصوص* تألیف یحیی بن یوسف صیمری حنفی، *الحجة الدامغة لرجال الفصوص الزائغة* تألیف اسماعیل بن ابی بکر بن عبدالله، *رد الفصوص* تألیف علی بن سلطان محمد قاری و غیره اشاره کرد.

ابوالعلا عقیفی در سال ۱۸۹۷ میلادی در قاهره به دنیا آمد. وی در ۱۹۲۱ از دارالعلم مصر فارغ التحصیل و در ۱۹۳۰ موفق به اخذ دکتری از دانشگاه کمبریج شد. عنوان رساله او *فلسفه صوفیانه ابن عربی* بود که زیر نظر شرق‌شناس مشهور، رینولد نیکلسون، به‌نگارش درآمد. این رساله را انتشارات کمبریج در سال ۱۹۳۹ میلادی چاپ کرد. وی در سال

معرفی و نقد کتاب *فصوص الحکم* ... (پریسا گودرزی و زهرا جبرائیل زاده) ۱۸۳

۱۹۴۶ در دانشگاه اسکندریه به کرسی استادی دست یافت و تا زمان بازنشستگی در سال ۱۹۵۷ در همان دانشگاه تدریس کرد. عقیفی در زمینه تصوف و به خصوص عرفان ابن عربی متخصص بود. وی تعلیقات خود بر فصوص را در سال ۱۹۴۷ به چاپ رساند که از شاخص ترین آثار وی به شمار می آید. علاوه بر این، وی به طور خاص درباره ابن عربی به پژوهش هایی دست زده است که از جمله شان می توان به موارد زیر اشاره کرد: مقاله ای درباره فهرست تألیفات ابن عربی به زبان عربی، مقاله ای به زبان انگلیسی درباره آثار ابن عربی، فصلی درباره ابن عربی از کتاب *تاریخ فلسفه اسلامی* تألیف میان محمد شریف و مقاله ای درباره فتوحات مکیه به زبان عربی. عقیفی در سال ۱۹۶۶ در سن ۶۹ سالگی به درود حیات گفت (الکیلانی ۲۰۱۸).

مترجم کتاب دکتر محمدجواد گوهری است که کارشناسی ارشد خود را در رشته الهیات از دانشگاه امام صادق گرفته است. وی دو مدرک دکتری در رشته های ادیان و عرفان و حقوق بین الملل از دانشگاه لیدز و آکسفورد گرفته است. او در حال حاضر استاد مطالعات اسلامی و فرهنگ های خاورمیانه ای در دانشگاه آکسفورد است. گوهری پیش از ترجمه این کتاب *صوفیسم و تائویسم* از توشیهیکو ایزوتسو را که به مقایسه برخی آرای ابن عربی و تائویسم پرداخته است به فارسی برگردانده است.

دکتر عقیفی در باب ضرورت نگارش این کتاب در «پیش گفتار» عدم وجود مطالعات کامل و ترجمه مناسب *فصوص الحکم* به زبان انگلیسی را بیان کرده است. این انگیزه سبب شده است تا وی ترجمه و توضیح فصوص را به پیش نهاد نیکلسون برای موضوع رساله خود انتخاب کند و بکوشد دشواری های ذهن و زبان ابن عربی را برای خوانندگان اروپایی توضیح دهد.

۲. معرفی صوری کتاب

کتاب *فصوص الحکم* و مکتب ابن عربی را محمدجواد گوهری در سال ۱۳۹۶ ترجمه و انتشارات روزنه آن را در ۳۸۸ صفحه در قطع وزیری چاپ کرده است. در مجموع کیفیت صفحه آرای، چاپ، و صحافی کتاب مقبول است؛ با وجود این، کتاب از بی دقتی در علائم ویرایشی و اغلاط نگارشی رنج می برد. اثر حاضر علاوه بر مقدمه مترجم دارای پیش گفتاری از مؤلف است که در آن مشخصه های فکری ابن عربی را معرفی می کند. مترجم محترم کتاب بخشی را با عنوان «آغازگر کتاب» به ترجمه اولین تعلیقه ابوالعلا بر نخستین جمله از

تحمیدیه کتاب فصوص اختصاص داده است. پس از آن تعلیقات مؤلف بر هریک از فص‌های کتاب به ترتیب از آدم تا خاتم ترجمه شده‌اند. فصوص الحکم بیست‌وهفت فص (به‌شمار انبیاپی که شرح مقامات باطنی‌شان در کتاب آمده است) دارد که عناوین آن‌ها به ترتیب عبارت‌اند از:

- فص اول (حکمت الهی در خصوص آدم)؛
- فص دوم (حکمت نفی در خصوص شیث)؛
- فص سوم (حکمت سبوحی در خصوص نوح)؛
- فص چهارم (حکمت قدوسی در خصوص ادریس)؛
- فص پنجم (حکمت مهیمی در خصوص ابراهیم)؛
- فص ششم (حکمت حقی در خصوص اسحاق)؛
- فص هفتم (حکمت علیه در خصوص اسماعیل)؛
- فص هشتم (حکمت روحی در خصوص یعقوب)؛
- فص نهم (حکمت نوری در خصوص یوسف)؛
- فص دهم (حکمت احدی در خصوص هود)؛
- فص یازدهم (حکمت فتوحی در خصوص صالح)؛
- فص دوازدهم (حکمت قلبی در خصوص شعیب)؛
- فص سیزدهم (حکمت ملکی در خصوص لوط)؛
- فص چهاردهم (حکمت قدری در خصوص عزیز)؛
- فص پانزدهم (حکمت نبوی در خصوص عیسی)؛
- فص شانزدهم (حکمت رحمانی در خصوص سلیمان)؛
- فص هفدهم (حکمت وجودی در خصوص داود)؛
- فص هجدهم (حکمت نفسی در خصوص یونس)؛
- فص نوزدهم (حکمت غیبی در خصوص ایوب)؛
- فص بیستم (حکمت جلالی در خصوص یحیی)؛
- فص بیست‌ویکم (حکمت مالکی در خصوص زکریا)؛
- فص بیست‌ودوم (حکمت ایناسی در خصوص الیاس)؛

فص بیست و سوم (حکمت احسانی در خصوص لقمان)؛
فص بیست و چهارم (حکمت امامی در خصوص هارون)؛
فص بیست و پنجم (حکمت علوی در خصوص موسی)؛
فص بیست و ششم (حکمت صمدی در خصوص خالد)؛
فص بیست و هفتم (حکمت فردی در خصوص محمد).

مؤلف در پیش‌گفتار کتاب به معرفی اجمالی ابن عربی، کتاب *فصوص الحکم*، و جایگاه رفیع این کتاب در تصوف اسلامی پرداخته و سپس به بیان دشواری‌های موجود در فصوص از جمله شیوه رمزآلود زبان ابن عربی، اراده معانی متفاوت از کلمات تخصصی در حوزه الهیات اسلامی، تأویل آیات قرآن و احادیث، به نحوی که با فلسفه وحدت وجودی وی در تعارض نباشد، پرداخته است. پس از آن، دکتر عقیفی اهم مباحث موجود در کتاب را که حول محور وحدت وجود و رابطه حق با عالم شکل گرفته‌اند به اختصار ارائه کرده است.

۳. معرفی محتوایی کتاب

فصوص الحکم، چنان‌که عقیفی می‌گوید، کتابی فلسفی عرفانی است که ابن عربی در آن رابطه واجب‌الوجود (خدا) با ممکنات (جهان) را تشریح می‌کند. وی در بیست و هفت فص درباره موضوعات مختلف حول این رابطه می‌نویسد و آن را ذیل نام پیامبری (که ابن عربی آن را کلمه آن پیامبر می‌خواند) بررسی می‌کند؛ مانند: حکمت الوهیت در کلمه آدمی.

عقیفی در کتاب خود بر سیاق دیگر تعلیقات فصوص از ابتدا تا انتهای عبارات کتاب را نقل نکرده است، بلکه جملات و نکات مهم هر فص را آورده، سپس به توضیح و شرح آن پرداخته است. وی هم‌چنین در بسیاری از فص‌ها چکیده کلام ابن عربی در آن فص را در ابتدای آن بیان می‌کند و در طول فص بسط می‌دهد.

ابن عربی در فص نخست کتاب، حکمت الوهیت در کلمه آدمی، مسئله سرّ خلقت را می‌گشاید. وی سبب خلقت انسان را استعدادی می‌داند که دیگر موجودات، حتی ملائکه، از آن محروم‌اند، یعنی توانایی انسان در تجلی کمالات الهی در عظیم‌ترین صورت‌هایش. از این‌رو، ابن عربی انسان را کون جامع و عالم صغیر می‌خواند. از دیگر نکات این فص بیان فیض اقدس و مقدس است. درخاتمه فص مسئله فنا و بقا مطرح می‌شود.

در فص دوم، حکمت نفی در کلمه شبی، ابن عربی خلقت را نه ایجاد از عدم بلکه ظهور یا خروج یا تجلی می‌خواند. به عبارت دیگر، او آفرینش را فعلی ضروری برای حق دانسته و خلقت را به معنای ظاهر شدن به واسطه وجودبخشی حق به موجودات بیان کرده است. او رابطه حق و خلق را دو روی یک سکه می‌خواند که اگر به وحدت که نقطه اشتراک موجودات است نظر شود به ذات حق بازمی‌گردد، ولی اگر به کثرت که نقطه افتراق موجودات است و به سبب نامتناهی بودن نسبت‌ها و اضافات است نظر شود به خلق بازمی‌گردد. ابن عربی این رابطه را به مشاهده در آینه تشبیه می‌کند و آن را دوسویه می‌داند. وی بر آن است که حق آینه خلق در مشاهده خودشان و خلق آینه حق برای مشاهده اسما و ظهور احکام این اسماست. وی برای دعا و درخواست بنده از رب سه مرتبه قائل شده است: درخواست با لفظ یا دعا، درخواست با حال، و درخواست با استعداد. در واقع این درخواست با استعداد حقیقتاً مورد استجابت واقع می‌شود.

در فص سوم، حکمت سبوحی در کلمه نوحی، ابن عربی یکی از دیدگاه‌های متفاوت خود درباره تشبیه و تنزیه را ارائه می‌دهد. در کلام تشبیه همانند کردن خداوند در ذات یا صفات به مخلوقات و اسناد صفات مخلوق به خالق است و تنزیه عبارت از اعتقاد به منزله بودن خداوند از مخلوقات و سلب صفات مخلوقات از خالق است.^۱ ولی ابن عربی این اصطلاحات را غیر از معانی رایج آن‌ها به کار برده است. او تشبیه و تنزیه را به معنای اطلاق و تقیید استفاده کرده است. از این رو، عبارت «خداوند منزله است» بدین معناست که اگر به او باتوجه به ذاتش نظر شود از هر وصف و حد و قیدی منزله است. به هیچ موجودی نیاز ندارد، چیزی بر او احاطه ندارد، و او در همه موجودات ساری است. اما اگر از جهت تعینات ذات حق در صورت‌های موجودات به حق بنگریم، آن‌گاه او مشبه می‌شود.

در فص چهارم، حکمت قدوسی در کلمه ادیسی، ابن عربی از شخصیت‌هایی مانند الیاس، ادیس، و اخنوخ، در کنار هرمس، بحث کرده است. مؤلف در این فص نیز جنبه‌های دیگر مسئله تنزیه را بررسی کرده است. او تنزیه نوح را عقلی و ادیس را ذوقی تلقی کرده و از این رو دومی را برتر دانسته است. صفت تقدیسی دیگری که در این فص بدان پرداخته شده «علو» است، در حالی که کسی نیست که با خداوند بتواند هم‌تراز باشد تا در مقام قیاس واقع شود. وجود دارای دو وجه است که از وجهی حق و از وجهی خلق است. بدین شکل می‌توان علو را علو بالاضافه دانست.

در فص پنجم، حکمت مهیمی در کلمه ابراهیمی، ابن عربی موضوع انسان کامل را مطرح کرده است. او ابراهیم را نمونه انسان کامل می‌داند که حق در او سریان یافته است و لقب خلیل (اشاره به جریان و سریان حق از خلال وی است) نیز از نظر او به همین ویژگی در ابراهیم اشاره دارد. گرچه تمام موجودات در مکتب وحدت وجودی وی نمایانگر یکی از اسمای الهی‌اند، انسان کامل تجلی تمام کمالات صفات و اسمای الهی است و ابراهیم یکی از ایشان است. در ادامه این فص، ابن عربی براساس دیدگاه فلسفی خود مفهوم جدیدی از کلمات حمد و عبادت ارائه می‌دهد. او عبادت را امری دوسویه از حق به خلق و از خلق به حق می‌داند، به این معنا که افاضه وجود از حق به خلق را حمد حق به خلق و عیان‌ساختن کمالات اسمای حق از سوی خلق را حمد آن‌ها بدو می‌خواند.

فص ششم، حکمت حقیقی در کلمه اسحاقی، به مسئله احلام (رؤیاهای) اختصاص دارد و چنان‌که عقیقی می‌گوید، با فص نهم ارتباط دارد و این دو مکمل یکدیگرند. موضوع احلام با نظریه ابن عربی در باب مراتب وجود و حضرات خمس و نیز مسئله وحی و مظاهر نبوت مرتبط است. او مراتب وجود را پنج مرتبه می‌داند و آن را «حضرات خمس» می‌نامد. سپس برخی احلام (منظور تنها رؤیای صادقه است) را از مظاهر یکی از حضرات که حضرت خیال یا حضرت مثال است می‌داند. پس از آن، در باب نحوه به‌وجود آمدن آن‌ها سخن می‌گوید. هرگاه حواس یا دیگر نیروهای روانی منخبله را به امور دیگر مشغول نماند می‌تواند به فعلیت کامل خود رسیده و صورت‌های عالم مثال در آن نقش ببندند که در این هنگام رؤیای صادقه رخ داده است.

فص هفتم، حکمت علیّه در کلمه اسماعیلی، به شرح پاره‌ای از جوانب رابطه حق و خلق می‌پردازد. او رابطه بین موجودات و اسمای حق را رابطه رب و مربوبی و عالم را مجمع تجلی اسمای الهی می‌داند. تمام موجودات و از جمله انسان تجلی‌گر ربّ خود (که به نظر ابن عربی اسمای الهی است) هستند. از این رو، او انسان را در عین حال عبد و رب می‌داند. در پایان این فص نیز ابن عربی دیدگاه‌های بسیار متفاوت خود را در باب وعد و وعید^۲ و خلود در آتش جهنم ارائه می‌کند. برای مثال، از نظر او جهنم نه جایگاه عذاب بلکه پُر از نعمت است (گرچه آن را از بابت نعمت‌ها با بهشت متفاوت می‌داند) و عذاب به معنای گوارایی (عذوبت) بوده و آتش جهنم خنک و آرامش‌بخش چون آتش ابراهیم است.

در فص هشتم، حکمت روحی در کلمه یعقوب، ابن عربی به بررسی معانی مختلف کلمه دین و دیگر کلمات مرتبط با آن چون اسلام، انقیاد، و جزا می‌پردازد. سپس بین آن‌ها

ارتباط برقرار می‌کند، و به نتیجه‌ای منطبق با اصول وحدت وجود می‌رسد. وی کلمه دین را به مفهوم انقیاد می‌گیرد و چون انقیاد کار عبد است پس دین هم کار عبد است. از این رو، تمامی ادیان را با هم برابر می‌داند؛ زیرا تمام آن‌ها در مفهوم انقیاد اشتراک دارند. سپس انقیاد را از انحصار عبد خارج کرده و حق را نیز منقاد عبد می‌داند. در نتیجه جزا در معنای حقیقی‌اش آن چیزی است که حق از خود، به حسب طبیعت موجودات، به آن‌ها بخشیده است. پس از آن، ابن عربی جزا را به موضوع سرّ قدر^۳ ربط می‌دهد و جزای هر فردی را به سبب سرنوشتی می‌داند که او برای خود برگزیده است. بر این اساس، او جزا را نتیجه طبیعی افعال بندگان دانسته است که اراده خدا در آن دخیل نیست.

در فص نهم، حکمت نوری در کلمه یوسف، از «عالم مثال» بحث می‌شود. اصل سخن ابن عربی در فصوص/الحکم این است که حقیقت وجود در جوهر خود یک و باتوجه به صفات و اسمای خود متعدد (متکثر) است. تعدد در آن به واسطه اعتبارها، نسبت‌ها، و اضافه‌هاست. اگر از جهت ذات بدان نظر کنی، خواهی گفت که آن «حق» است و اگر از جهت اسما و صفات بنگری، یعنی از حیث ظهور آن در باب اعیان ممکنات، خواهی گفت که «خلق» یا «جهان» است. این همان مکتب وحدت وجود است که ابن عربی در تمام کتاب به شرح آن و مسائل مرتبط با آن پرداخته است. او اسم الهی «نور» را به عنوان مبدأ خلقت یا ظهور تعینات در ذات الهی می‌داند، چراکه به واسطه او بود که سایه وجود الهی بر سر اعیان ممکنات در عالم معقولات که بدان «عالم غیب مطلق» می‌گویند گسترده شد. ابن عربی در این فص قوه خیال^۴ انسان را با این عالم مرتبط ساخته است.

در فص دهم، حکمت احدی در کلمه هود، موضوع رحمت الهی بررسی می‌شود. ابن عربی با استناد به قرآن^۵ (اعراف: ۱۵۶) رحمت الهی را اسمی عام و دربرگیرنده تمام موجودات اعم از فرمان‌بردار و عاصی می‌داند. او رحمت را بخشش وجود به موجودات معنا می‌کند و از آن مفهومی مشابه رضا برداشت می‌کند. وی بر آن است که خداوند همیشه از بندگان خود راضی است، زیرا آنان در تمام کارها، چه خیر و چه شر، مطیع امر تکوینی‌اند. فص یازدهم، حکمت فتوحی در کلمه صالح، به موضوع خلقت می‌پردازد. در این فص ابن عربی نخست خلقت را به معنای دینی آن (یعنی خلق از عدم) رد می‌کند. آن‌گاه آن را چنین تعریف می‌کند که خلقت خارج ساختن چیزی (که بالفعل وجود دارد) از یکی از حضرات وجود به حضرت وجود خارجی است یا ظاهر ساختن چیزی است در صورتی که قبلاً در آن صورت نبوده است. بدین جهت خلقت خروج است و نه خلق از عدم.

علاوه بر این، خلقت در دیدگاه او با ایده تئلیت در هم آمیخته است، که در این ایده چنان که دکتر عفیفی می گوید بیش تر متأثر از فلسفه مسیحی است تا دین مسیحیت، و آن عبارت است از رابطه ای پیچیده بین دو تئلیت مربوط به حق و خلق که تئلیت حق (فاعل) متشکل است از: ذات الهی، اراده، و قول (کن) و تئلیت خلق (قابل) متشکل است از: ذات مخلوق، سماع، و امثال. ابن عربی در خاتمه فص مسئله نسبت افعال با بندگان را مطرح می سازد.

فص دوازدهم، حکمت قلبی در کلمه شعیب، به موضوع قلب انسان می پردازد، البته نه قلب انسان عامی بلکه قلب عارف. ابن عربی بر آن است که قلب عارف وسیع تر از رحمت الهی است، بدان جهت که ذات الهی رحمت خود را بر تمام موجودات گسترده و وجود را به تمام ممکنات بخشیده است^۶ (اعراف: ۱۵۶). ابن عربی در خاتمه فص درباره روز قیامت سخن می گوید و از آن تفسیری متفاوت با مفاهیم اسلامی می کند. او روز قیامت را روز بازگشت نفس جزئی به نفس کلیه و آن را (باتوجه به حدیث مشهور پیامبر^۷ (احقاف: ۱۶)) روز بیداری انسان می داند. در این روز است که حجاب های عقاید جزئی کنار می رود و موانع بین حق و خلق برطرف می شود.

فص سیزدهم، حکمت ملکی در کلمه لوط، به بررسی موضوع «همت»^۸ و رابطه اش با تصرف در اشیا و امور جهان پرداخته است. اغلب عرفا ادعا دارند که عارفان متحقق به مقام ولایت و اصل به درجه قرب الهی دارای کرامات اند. ولی ابن عربی این ادعا را رد می کند. او بر آن است که گرچه عارفی که به مقام فنا رسیده باشد و به وحدت ذاتی خود با حق محقق شده باشد قادر بر تصرف است، اما دست از آن می کشد؛ چراکه او در مقامی است که می داند وی تنها صورتی است که وجود و ارزشی در ذات خود ندارد. پس می داند که شخص متصرف و آن که در او تصرف شده یکی اند، پس غیری نمی بیند که در او تصرف کند. درباره معجزات پیامبران نیز چنین است و تنها دلیل ارائه معجزه از سوی انبیا تقدیری است که خداوند از ازل مقدر کرده است تا با تصرف ایشان در اشیا و امور عرضی مشخص شود.

فص چهاردهم، حکمت قدری در کلمه عزیر، مسئله قضا و قدر که مربوط به عالم غیب است بیان می شود. در این جا ابن عربی به بررسی رابطه میان قضا و قدر و ارتباط قدر و خلق و نیز شناخت انسان از عالم غیب و میزان امکان این معرفت می پردازد. ابن عربی شناخت سر قدر را از اموری می داند که با ذوق بر عارف کشف می شود. از نظر او سر قدر همان اعیان ثابت موجودات است که از ازل در علم قدیم بوده است. ابن عربی در این فص نیز موضوع فنا را مطرح و آن را به مراتبی رتبه بندی می کند.

در فص پانزدهم، حکمت نبوی در کلمه عیسی، ابن عربی موضوع نبوت عامه یا نبوت مطلقه یا نبوت خاصه یا همان نبوت تشریح را مطرح می‌کند. ابن عربی عیسی را خاتم انبیا در نبوت عامه و محمد را خاتم پیامبرانی که شریعتی مستقل از خود داشته‌اند خوانده است. چنان‌که مکتب وحدت وجود اقتضا می‌کند، ابن عربی تمام موجودات را مظاهر حق معرفی می‌کند و مقید کردن حق در یک مظهر و در یک صورت معین را کفر تلقی می‌کند، چراکه حق منزله از هر تقیدی است.

فص شانزدهم، حکمت رحمانی در کلمه سلیمانی، دو موضوع محوری دارد: نخست موضوع رحمت الهی، معانی، و انواعش، چنان‌که در فصوص قبل نیز از آن سخن رفت؛ دوم موضوع ملک، خلافت، و تصرف. علاوه بر این، موضوع دیگری که ابن عربی در این فص درباره آن سخن می‌گوید خلق جدید است.^۹ هم‌چنین، به‌نظر او خلقت فعلی نیست که خداوند یک بار انجام داده و فارغ شده باشد. او مدعی است که خلقت حرکتی ازلی و دائمی است که وجود در آن در هر لحظه با لباسی جدید ظاهر می‌شود. خالق نیز جوهری ازلی و ابدی است که در هر آن در صورتی از صورت‌های بی‌شمار موجودات ظاهر می‌شود و چون صورتی پنهان می‌شود در لحظه بعدی در صورت دیگر ظاهر می‌شود. موضوع فص هفدهم، حکمت وجودی در کلمه داوود، خلیفه الله است. وی مقام خلافت را به دو قسم خلیفه الله و خلیفه الرسول تقسیم می‌کند و خلافت نخست را متعلق به ولی‌ای می‌داند که علم خود به شریعت را مستقیماً از خدا اخذ کرده و خلافت دوم را صفت ولی‌ای که علم خود به شرع را از رسولی دیگر اخذ کرده است. از این رو، مقام ولی را از نبی (و نه رسول) برتر می‌خواند. ابن عربی از دو نوع خلافت روحی یا باطنی و خلافت حکم یا خلافت ظاهری نیز سخن گفته است. او خلافت اولی را بدان جهت که علم خود را مستقیماً از خدا اخذ کرده خلافت واقعی می‌داند، اما دیگری را که علم خود را فقط از رسول گرفته شایسته عنوان خلافت نمی‌داند و اطلاق این عنوان به او را به‌شرط اجرای عدالت جایز می‌داند.

فص هجدهم، حکمت نفسی در کلمه یونس، با فص نخست شباهت موضوعی بسیاری دارد، چراکه در هر دو فص درباب انسان، طبیعت او، و جایگاه وجودی او سخن گفته شده است. دو موضوع ذکر و مرگ نیز جزو مباحثی است که ابن عربی در این فص بدان‌ها می‌پردازد. از نظر او، ذکر حالی است که صوفی در آن به وحدت ذاتی خود با خداوند دست می‌یابد و ذکر الله به‌معنای حضور با خدا یا فنای در اوست. بالاترین مرتبه

ذکر درمیان موجودات نیز از آن انسان است. البته ذکر زبانی و قلبی در این مرتبه قرار نمی‌گیرند و منظور ابن عربی تنها ذکر است که در مرتبه جمعیت واقع شده و به تمام اجزای روحی و بدنی انسان سرایت کرده است. درباب معنای مرگ نیز، او مرگ را تنها به معنای پراکندگی اجزا می‌خواند، چراکه از نظر او مرگ مرحله‌ای برای انتقال از حالی به حال دیگر و از صورتی به صورت دیگر از مجرای وجود است و این مربوط به همان موضوع خلق جدید است.^{۱۰}

موضوع فص نوزدهم، حکمت غیبی در کلمه ایوب، عالم غیب یا هویت غیب است که ابن عربی آن را نفس رحمانی یا آب می‌خواند. مؤلف در این فص از دو نسبت فوق و تحت سخن می‌گوید و هر دو را در نسبتشان با خدا بررسی می‌کند. به نظر او، خداوند بنابر نص برخی آیات^{۱۱} (انعام: ۱۸) فوق همه چیز است و این همان صفت تنزیه است. هم‌چنین، او تحت هر چیزی است، چنان‌که حدیث نبوی بدان اشاره دارد،^{۱۲} که این نسبت نیز اشاره به صفت تشبیه الهی دارد. وی سپس در ادامه فص بار دیگر موضوع بهشت، جهنم، و شیطان را مطرح می‌سازد و جهنم و آتش آن را درد حجاب و عدم درک فرد از حقیقت وحدت وجود تلقی می‌کند و در برابر آن سعادت را درک این حقیقت می‌داند که خدا هویت همه موجودات است. هم‌چنین، شیطان را نیز نماد دوری از حقیقت و جهل تلقی می‌کند.

فص بیستم، حکمت جلالی در کلمه یحیی، از کم‌حجم‌ترین فص‌های *فصوص الحکم* است و به نظر دکتر عقیقی نیز چیز زیادی برای شرح و توضیح ندارد. در این فص ابن عربی صفات جلالی و کمالی خداوند را بررسی می‌کند و یحیی را به سبب حالات قبض، اندوه، ورع و پرهیزگاری، و صفاتی از این دست مظهر کامل صفات جلالی و عیسی را مظهر کامل صفات کمالی می‌خواند. سپس، با اشاره به آیاتی که مربوط به تولد آنهاست^{۱۳}، یحیی را به لحاظ اتحاد با حق برتر از عیسی معرفی می‌کند؛ زیرا در این آیات عیسی از خود سخن گفته است و این به ثنویت نزدیک‌تر است، در حالی که خداوند که اصل وجود است خود از یحیی سخن گفته است.

فص بیست‌ویکم، حکمت مالکی در کلمه زکریا، اختصاص به مراتب فیض الهی در عالم و نقش کلمه رحمت دارد. ابن عربی ابتدا با استناد به *قرآن*^{۱۴} (کهف: ۱۱۰) اسم الله و رحمان را مترادف می‌گیرد و آنها را جامع تمام اسمای الهی می‌داند. در ادامه، مراتب تجلی حق را چنین بیان می‌کند: تجلی نخست تجلی واحد حق برای خود در صورت اسماست. تجلی دوم رحمت الهی اسمایی را که حق بدان‌ها مسماست در بر می‌گیرد و

تحت عنوان یک اسم که همان الله یا رحمان است جای می‌گیرد. تجلی سوم تجلی حق بر صورت اعیان ثابت موجودات است که تجلی حق با وجودش بر هر موجودی همان رحمت اوست که آن موجود را مشمول آن می‌کند. در واقع حق به واسطه رحمت خود وجود را به موجودات عطا می‌کند. ابن عربی چون معتزله معتقد به وحدت ذات و صفات حق است، با این تفاوت که به نظر او صفات تنها نسبت‌ها و اضافاتی معقوله‌اند که وجود عینی ندارند.

در فص بیست و دوم، حکمت ایناسی در کلمه الیاس، ابن عربی هم چون فص چهارم بین شخصیت‌های الیاس، ادريس و اخنوخ (از پیامبران بنی اسرائیل) و هرمس (خدای حکمت یونان) خلط کرده است. او ادريس را دارای دو نشئت می‌داند: نشئت آسمانی که به سبب بالارفتن او به آسمان و قرارگرفتنش در فلک شمس نصیب او شده و نشئت دوم عنصری است که به سبب فرود آمدن مجددش به زمین و پیامبری نمودنش با نام الیاس دارای آن شده است. بر این اساس، ابن عربی معتقد است هرکس بخوهد به حکمت الیاسی — ادريسی متحقق شود باید ابتدا به حیوانیت مطلق خود متحقق شود تا بتواند از نردبان تجرید بالا رود و به عقل صرف بدل شود. به نظر او، سالک در ابتدای راه سلوک باید از اطاعت عقل سربپیچد و رفته رفته عقل را در اندیشیدن درباره چیزها به کار نگیرد و آن را غافل کند تا به حیوانیت خود متحقق شود و پس از آن کشف‌ها برای او حاصل خواهد شد. سپس سالک باید به عقل مجرد خود بازگردد تا شهوت جسمانی و لذات طبیعی (چنان‌که از الیاس زائل شد) از او نیز زائل شود و به نشئه آسمانی خود ره‌نمون شود.

در فص بیست و سوم، حکمت احسان در کلمه لقمان، به موضوع احسان، مشیت، و اراده الهی توجه می‌شود. ابن عربی در ابتدای فص درباره کلمه احسان سخن می‌گوید و آن را به معنایی که در حدیث پیامبر ذکر شده است به کار می‌گیرد^{۱۵} (عفی‌فی ۱۳۹۶: ۳۱۷). سپس به مناسبت نسبت لقمان با حکمت^{۱۶} (لقمان: ۱۲) در باب حکمت سخن می‌گوید و آن را بر دو قسم تقسیم می‌کند: قسم نخست حکمتی است که به واسطه الفاظ ظهور می‌کند، هم‌چون احکام شرع، و عوام مورد خطاب آن‌اند؛ قسم دوم حکمتی است که مسکوت گذارده شده، مانند حکمت الهی، و اختصاص به خواص دارد. سپس بحثی درباره مشیت و تفاوت آن با اراده ارائه می‌دهد. ابن عربی در خاتمه فص از شرک^{۱۷} (لقمان: ۱۳) می‌گوید. او مشرک را کسی می‌داند که در مقام توصیف قائل به انقسام است که این امری محال است.

در فص بیست و چهارم، حکمت امامی در کلمه هارون، ابن عربی به موضوع عبادت و الوهیت می پردازد. او انکار گوساله پرستی بنی اسرائیل را به جهت کم بهره بودن هارون از معرفت می داند. ابن عربی گوساله را نماد صورت های محدود وجود، سوزاندن آن به دست موسی را فنای صورت ها در ذات الهی، و ریخته شدن خاکستر آن در دریا را علامت زائل شدن صورت ها در دریای متلاطم وجود می داند. سپس در باب تسخیر سخن می گوید و آن را دو نوع می شمارد. گونه نخست را تسخیری نظیر تسخیر رعایا از سوی شاه دانسته و آن را تسخیر مطلوب می خواند که تسخیر موجودی است در مراتب پایین تر از سوی موجودی در مراتب بالاتر؛ اما تسخیر دوم را تسخیر حق از سوی خلق می داند، بدین معنا که حق برای خلق در شئونشان تجلی می کند و صفاتی به موجودات می بخشد که استعداد ایشان اقتضا می کرده است. از این رو، هر چه پرستیده شود در حقیقت اوست که پرستش شده است.^{۱۸}

فص بیست و پنجم، حکمت علوی در کلمه موسی. ابن عربی در ابتدای فص داستان به دنیا آمدن موسی و خواب دیدن فرعون را نقل می کند و سپس می کوشد کشته شدن فرزندان پسر بنی اسرائیل به دستور فرعون را بر مبنای وحدت وجود توجیه کند. ابن عربی در این فص به تعیینات کلی هم چون تعیینات جنسی، نوعی، و امهات اسمای الهیه و تعیینات جزئی که افراد آن ها هستند می پردازد. یکی از این تعیینات کلی روح موسی بود که ارواح فرزندان پسر بنی اسرائیل که به دستور فرعون کشته شدند در احاطه او بودند. هم چنین، شیر نخوردن موسی از دایه ها نماد کنار نهادن شرایع و اعتقادات گذشتگان و معاصران بود. در ادامه، در داستان شگفت انگیز موسی و خضر، وی خضر را صورت ظاهر اسم باطن خدا و مقام او را روح معرفی می کند که دارای ولایت، غیب، اسرار قدر، علوم هویت و انیت، و علوم لدنی و موسی نماد اسم ظاهر خداست که دارای علوم رسالت، نبوت، و تشریح است. در این جا ابن عربی به یکی از مفاهیم مهم در فلسفه خود یعنی ولایت انسان کامل می پردازد. در واقع انسان کامل ولی است که به علم باطنی معرفت دارد و این علمی است که نه از راه عقل کسب می شود و نه از راه وحی. از نظر او مقام ولی از نبی بالاتر است و به همین دلیل است که نبوت مقطعی است؛ اما ولایت هرگز منقطع نمی شود، چرا که معرفت کامل به خدا متوقف بر زمان، مکان، و هیچ عامل عرضی نیست. بر این اساس، ابن عربی مقصود خداوند از خلیفه^{۱۹} (بقره: ۳۰) را انسان کامل می داند و از نظر او این خلفا همان انبیا، رُسل، و اولیایند که صورت های جامعی از کمالات الهی اند. ایشان علم خود را از حقیقت محمدیه

دریافت کرده‌اند و کامل‌ترین جلوه‌های حق در میان خلق و از این رو کون جامع‌اند. سپس دوباره به داستان موسی و فرعون بازمی‌گردد و سعی می‌کند ذات حق را در پاسخ به پرسش فرعون^{۲۰} (شعراء: ۲۴-۲۵) از زبان موسی معرفی کند. واضح است که در این معرفی می‌کوشد تا پایه‌های نظریه خود را مستحکم کند. وی در پایان فص به موضوع مرگ فرعون می‌پردازد و آن را مؤمنانه می‌خواند، چراکه او محتضرانه مرده است و نه ناگهانی و از روی غفلت. به عبارت دیگر، حقیقت امر پیش از مرگ بر فرعون آشکار شد و پرده از مقابل دیدگان او کنار رفت و سپس جان داد.

فص بیست‌وششم، حکمت صمدی در کلمه خالد، نیز از فص‌های کم‌حجم کتاب است. بنابراین، عیفی به هیچ‌چیز ویژه‌ای جز داستان زندگی خالد بن سنان پرداخته و تنها به این حد اکتفا کرده است که ابن عربی در این فص خالد را نماینده نبوت برزخی دانسته است که همان خبر دادن اوست از احوال آخرت در عالم برزخ.

فص بیست‌وهفتم، حکمت فردی در کلمه محمد، از مهم‌ترین فصوص کتاب است. ابن عربی در این فص به نحوی مبسوط به موضوع حقیقت محمدیه و ارتباط آن با انسان کامل پرداخته است. حقیقت محمدیه از دید او همان تعین اول است و همان نوری که خداوند قبل از هر چیز، و هر چیز دیگر را از آن آفریده است. به عبارت دیگر، این همان عقل اول است که حق در حالت احدیت مطلق برای خود در آن جلوه کرده و این تجلی به منزله نخستین مرحله از مراحل تنزلات الهی در صورت‌های وجود است. از این رو، ابن عربی حقیقت محمدیه را همان انسان کامل (که کون جامع است) می‌داند و در این باب به حدیث نبوی^{۲۱} (مجلسی بی تا: ج ۶، ۴۰۲) استناد می‌کند. سپس درباره آفرینش سخن می‌گوید و آن را بر اساس قرآن^{۲۲} (نحل: ۴۰) مبتنی بر تثلیث علم (مقصود تعین در صورت علم است) و عالم و معلوم می‌داند، تثلیثی که در واقع با یک‌دیگر متحدند. در این جا ابن عربی حدیثی را در باب شناخت نفس^{۲۳} (تمیمی آمدی ۱۳۶۶: ج ۵، ۱۹۴) نقل می‌کند و در تفسیر آن برخلاف ظاهر حدیث می‌گوید معرفت انسان به نفسش وسیله شناخت او از خدا نیست، بلکه منظور این است که او پروردگارش را همان قدر شناخته که خود را شناخته و همان قدر بدو جاهل است که به خود؛ زیرا او مظهر خارجی پروردگارش است. آخرین مطلب نیز روایت حدیث مشهور پیامبر در باب علاقه به زنان، عطر، و نماز است^{۲۴} (ابن بابویه بی تا: ۳۴) که ابن عربی کوشیده است از آن به شیوه موافق مکتب خود رمزگشایی کند.

۴. نقد و بررسی کتاب

۱.۴ از حیث تألیف

کتاب *فصوص الحکم* و *مکتب ابن عربی* هم‌چون دیگر تعلیقه‌ها و شروح *فصوص* می‌تواند برای مخاطب دریچه‌ای نو به ذهن و ضمیر ابن عربی بگشاید. این کتاب به چند جهت اهمیت دارد:

نخست این که نویسنده این شرح را برای خوانندگان اروپایی نگاشته است که از فضای فکری ابن عربی به‌دورند. از این‌رو، کوشیده تا ضمن ساده‌گویی و اجتناب از مغلق‌نویسی (برخلاف اغلب شارحان *فصوص*) عمده مسائل فلسفی و فکری کتاب را به‌نحوی مبسوط و روان بیان کند؛ دیگر آن که نگاه غیرمردانه عفیفی به ابن عربی او را از قید توجیه و تأویل مواضع نادرست ابن عربی، به‌ویژه هنگامی که با آیات قرآن یا تعالیم اسلام در تعارض‌اند، در امان داشته است، مسئله‌ای که دامن اغلب شارحان او را گرفته است. برای نمونه عفیفی (۱۳۹۶: ۷۹) در فص نوحی، در توضیح آیاتی که ابن عربی آن‌ها را شاهد مدعای خود در بیان مفاهیم تنزیه و تشبیه آورده است، تأویلات وی را رد کرده و حمل آن معانی را بر آن آیات نادرست شمرده است. در موضعی دیگر از همین فص (همان: ۸۱) نیز خلط آیات قرآن و تأویل و مصادره‌به‌مطلوب آن‌ها از جانب ابن عربی را به مخاطب متذکر شده است. او هم‌چنین درباره منظور ابن عربی از کلمه شیطان (همان: ۲۸۰) در فص ایوبی و نیز تأویل درد و رنجی که ایوب بدان مبتلا شده بود، مقصود از کلمه سجن در کلام فرعون^{۲۵} (شورا: ۲۹) در فص موسوی که از تأویلات شگفت *فصوص* است، و نیز در همین فص درباب کلمه مجنون در آیه‌ای دیگر^{۲۶} (شورا: ۲۷)، و دیگر تأویلات و بازی‌های لفظی که ابن عربی در تأیید مواضع خود از آن‌ها سود جسته است (که موارد آن‌ها بسیار است) به بحث و نقد پرداخته است. علاوه‌براین، او گاه برخی تمثیلات و داستان‌هایی را که ابن عربی در پیش‌برد مطالبش استفاده کرده است ناکارآمد دانسته و گاه حتی نادرست خوانده است؛ برای مثال، در فص سلیمانی (عفیفی ۱۳۹۶: ۲۵۸) انتخاب داستان داوری سلیمان در محضر داوود را برای بیان تفاوت بین علم و ذوق نابه‌جا خوانده است. یا در فص ابراهیمی (همان: ۱۰۰) کلمات و مثال‌هایی را که ابن عربی درباب نحوه رابطه حق و خلق (مثل آبی که در پشم نفوذ می‌کند) برای تقریب ذهن مخاطب به‌کار برده است نادرست و آن‌ها را گمراه‌کننده دانسته است. از سوی دیگر، از آن‌جاکه عفیفی در تألیف کتاب از شرح کاشانی و

قیصری بهره برده است (که این از مزایای کتاب به‌شمار می‌آید) اشتباهات این شروح را نیز در ذیل آن مطلب در کتاب خود آورده است. برای نمونه، در فص عیسوی (همان: ۲۲۲) شرح قیصری از این جمله ابن عربی که عیسی را روحی از خدا می‌داند نقد کرده و آن را متأثر از فلسفه نوافلاطونی دانسته است که با فلسفه ابن عربی ناسازگار است. در فص موسوی (همان: ۳۵۴) نیز برداشت کاشانی را از مفهوم حکم با متن ناهماهنگ خوانده است. باوجوداین، کتاب مشکلاتی دارد که ذیل دو عنوان مشکلات مربوط به ترجمه و نیز مشکلات مربوط به چاپ بررسی‌شان می‌کنیم.

۲.۴ از حیث ترجمه

الف) عدم برخورداری از مقدمه مناسب

چنان‌که به تفصیل بیان شد، این کتاب تعلیقه‌ای است بر یکی از مهم‌ترین، اثرگذارترین، و دشوارترین کتب حوزه عرفان و تصوف اسلامی. از این رو، انتظار می‌رفت مترجم محترم مقدمه استوارتری بر آن بنویسد. هرچند مؤلف در پیش‌گفتار کتاب از اهمیت فصوص الحکم در تصوف، سبب تعلیقه‌نویسی خود، و نیز اهم مباحث مطرح‌سخن‌گفته است و مترجم را از این کار بی‌نیاز داشته است، اما توقع می‌رفت مقدمه این اثر دست‌کم حاوی مطالبی چون معرفی مختصر کتاب، معرفی نویسنده و جایگاه علمی وی، و تفاوت و یا نوآوری‌های این کتاب نسبت به شروح ماقبل خود باشد؛ حال آن‌که محتوای مقدمه مترجم شامل اندک توضیحی در باب عرفان، خاطره‌ای از سفر به دمشق و زیارت مزار ابن عربی و نیز بیان احساسی که بعد از دیدار از این مکان داشته، و توصیفات و توضیحاتی است در باب کتاب صوفیسم و تائویسم مرحوم توشیهیکو ایزتسو (با ترجمه همین مترجم) که مترجم آن را به‌لحاظ محتوا برتر از کتاب عفیفی می‌داند. این درحالی است که در پایان و فقط در دو جمله در باب این کتاب و مؤلف آن سخن رفته است.

ب) روان‌نبودن ترجمه برخی جملات

نخست یادآور می‌شویم که این موضوع هم می‌تواند از عدم دقت لازم مترجم در ترجمه برخی جملات ناشی شده باشد و هم حاصل اشتباهات ناشر در حروف‌چینی باشد. در این جا به ذکر چند نمونه بسنده می‌شود. نمونه‌هایی برای ناروان‌بودن جمله:

معرفی و نقد کتاب *فصوص الحکم* ... (پریسا گودرزی و زهرا جبرائیل زاده) ۱۹۷

- صفحه ۱۵ «اما آنچه در این تألیفات وی بدان زبان گشوده نبوده است مگر از فتوح که خداوند بر خواص بندگان فتح کرده است»؛
- صفحه ۲۵ «و تنها محدود به کتاب *فصوص* و نه کتاب‌های دیگر مؤلف هم نمی‌باشد»؛
- ترجمه تحت‌اللفظی: صفحه ۲۲ «از همین‌روست که او را می‌یابی که برای توضیح... الخ»

۳.۴ از حیث چاپ

کتاب حاضر کتابی فلسفی عرفانی است که فهم آن دشوار است. این دشواری هم ناشی از زبان و اندیشه پیچیده ابن عربی در *فصوص الحکم* است و هم مربوط به توضیحات مطالب فلسفی و عرفانی عقیقی بر عبارات و آرای ابن عربی. اغلاط و آشفتگی‌های مربوط به حروف چینی و ویرایش متن این دشواری را دوچندان کرده است. مروری اجمالی بر کتاب خواننده را از تعدد این نوع اغلاط آگاه می‌سازد. شمار بالای نمونه اغلاط این شائبه را تقویت می‌کند که این کتاب پیش از چاپ ویرایش نشده است. در این جا به برخی از این موارد اشاره می‌شود.

- اغلاط مربوط به حروف چینی: شاید بتوان گفت بارزترین ایراد کتاب حاضر اشتباه‌های فراوان مربوط به حروف چینی اعم از نوشتن ناقص کلمه یا حروف زائد در کلمات و داشتن اغلاط املایی است. تعداد این اشتباهات چنان زیاد است که ارزش کتاب را تحت‌الشعاع قرار داده است. برای نمونه در فص دوم کتاب با نگاهی گذرا در ده صفحه هشت مورد غلط حروف چینی مشاهده شد؛

- جاافتادگی کلمات: در برخی بخش‌های کتاب جاافتادگی برخی کلمات گاه فهم جمله را مشکل می‌کند؛ مثلاً: صفحه ۲۶ پاراگراف آخر: «مردم تنها پس از مرگ دست از غفلت و خواب خود بیدار می‌شوند». صفحه ۸۹ سطر ۶، صفحه ۹۱ سطر آخر در جملات عربی، صفحه ۱۰۲ سطر ۷ و سطر آخر و صفحه ۲۶۱ سطر یکی مانده به آخر؛

- سرهم نویسی یا جدانویسی اشتباه کلمات: از دیگر مشکلات کتاب سرهم‌نویسی نادرست و یا بالعکس برخی کلمات است. برای مثال: کلماتی که به «ن»، «ت»، و «ب» ختم می‌شوند در اغلب موارد به کلمه بعدی چسبانده شده‌اند. برای نمونه:

«بدانجهتکه» به جای «بدان جهت که» یا «آنستکه» به جای «آن است که». این مشکل در تمام کتاب به چشم می‌خورد، تاجایی که گاه کلماتی چون «پایانمی برد» (ص ۳۲۷، پاراگراف ۲، سطر ۱) نیز سرهم نوشته شده است. در برابر، کلمات واحدی هم هستند که جدا نوشته شده و خواننده را سردرگم می‌سازند. مثلاً کلمه «توهم» اغلب به شکل «تو هم» نوشته شده است (برای نمونه ص ۲۶۷). نمونه‌ای دیگر کلمه «درنوردید» است که به شکل «در نور دید» نوشته شده است (ص ۸۸، پاراگراف ۲)؛

- دوگانه‌نویسی کلمات: مشکل دیگر کتاب این است که روال واحدی در نگارش برخی کلمات به کار نرفته است. گاه یک کلمه با دو رسم‌الخط در یک سطر وجود دارد. مثلاً: در صفحه ۶۵ «آینه» به دو شکل «آینه» و «آینه» آمده است؛ در صفحه ۵۷ «مادامی که» یک‌بار جدا و بار دیگر سرهم نوشته شده است؛ در صفحه ۲۵۸ در یک سطر هر دو صورت «داود» و «داوود» نوشته شده؛ در صفحه ۲۶۸ هر دو صورت «مشیت» و «مشیت» نوشته شده است؛

- اشتباه در به‌کارگیری علائم نگارشی: جاافتادن یا وجود دو علامت نگارشی در پایان جمله از دیگر موارد است. برای نمونه: صفحات ۵۵، ۹۷، ۳۷۰.

از دیگر نقاط ضعف کتاب نبود نمایه، کشف‌الآیات، کشف‌الاحادیث، و کشف‌الابیات است که کار یافتن موضوعات را به‌ویژه در کتابی که نویسنده در توضیح مطالب مدام به فص‌های پیشین ارجاع دارد دشوار کرده است.

۵. نتیجه‌گیری

این کتاب از شروح متأخر فصوص است و مؤلف کوشیده است تا با رویکردی جدید و نثری روان و با پرهیز از مغلق‌نویسی به بررسی مباحث عرفانی و فلسفی فصوص پردازد؛ از این رو می‌تواند برای خوانندگان ناآشنا یا کم‌آشنا با مباحث عرفان نظری و مباحث پیچیده فصوص راه‌گشا باشد. کتاب حاضر به‌جهت عدم تعصب و ارادت کورکورانه عیفی به ابن عربی او را از قید توجیه و تأویلات متکلفانه برخی مواضع ناهماهنگ مکتب ابن عربی با اسلام (که دامن اغلب شارحان او را گرفته است) در امان داشته است، تاجایی که عیفی علاوه بر بیان رویکردهای ناهماهنگ ابن عربی، مواضع نادرست او را نیز خاطر نشان ساخته و کوشیده تا در هیئت نقاد و داوری عادل به ارزیابی فصوص پردازد.

کتاب *فصوص الحکم* و مکتب ابن عربی از تعلیقات *فصوص الحکم* به شمار می‌رود؛ از این رو نویسنده تمام عبارات *فصوص* را جمله به جمله شرح نداده و تنها به شرح مباحث اصلی و کلیدی *فصوص* پرداخته است. این می‌تواند به شکل‌گیری چهارچوبی کلی از اندیشه ابن عربی در *فصوص* در ذهن مخاطب کمک کند. عفیفی سعی کرده است در جای جای کتاب با تأکید و تکرار مباحث کلیدی دیدگاه ابن عربی (هم‌چون وحدت وجود، رابطه عالم و خدا، و مباحث مربوط به آن) به تثبیت و فهم بهتر آنان در ذهن خواننده کمک کند. ترجمه این اثر این امکان را برای خوانندگان علاقه‌مند به عرفان اسلامی به خصوص مباحث نظری عرفان فراهم می‌کند که این بار نه از طریق شرح‌های مفصل و مطول بلکه از خلال تعلیقه‌های یکی از متخصصان نام‌دار عرفان نظری با شاه‌کار ابن عربی (*فصوص الحکم*) روبه‌رو شوند. از این جهت کوشش مترجم محترم در این راه مشکور است.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای مطالعه بیشتر، بنگرید به هاشمی ۱۳۹۳.
۲. وعد و وعید هر دو از یک ریشه گرفته شده‌اند. مهم‌ترین تفاوتی که بین این دو کلمه وجود دارد در کاربردشان است: «وعد» هم در وعده خیر و هم در وعده شر به کار می‌رود، ولی «وعید» و «ایعاد» فقط در وعده شر به کار می‌رود. در متون کلامی، وعد وعده پاداش، و وعید وعده کیفر است.
۳. بنگرید به فص چهاردهم.
۴. او خیال را آن چیزی می‌داند که بر حس یا عقل غلبه یافته و شناخت حقیقتش نیازمند تاویل است.
۵. وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ.
۶. وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ.
۷. قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ (زمر: ۵۳) وَتَجَاوَزُ عَن سَيِّئَاتِهِمْ.
۸. همت از نگاه ابن عربی به معنای نیرویی است که عارف را بر هرچه می‌خواهد تا در آن تأثیر گذارد مسلط می‌کند، بدین نحو که اگر عارف بخواهد تأثیری در چیزی گذارد آن تأثیر گذارده می‌شود و یا هرآنچه را می‌خواهد موجود شود موجود می‌کند.
۹. ابن عربی پیش‌تر و در فص دوم نیز در این باره سخنانی بیان کرده بود.
۱۰. بنگرید به فص شانزدهم.

۱۱. وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ.
۱۲. لو دلیتم بحیل الی الارض لهبط علی الله.
۱۳. درباره تولد یحیی در قرآن با ضمیر غایب از زبان خدا سخن گفته شده است «وَسَلَامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا» (مریم: ۱۵)؛ ولی درباره تولد عیسی از ضمیر متکلم وحده و از زبان خود او سخن گفته شده است: «وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا» (مریم: ۳۳).
۱۴. قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ وَلَا تَجْهَرُوا بِصَلَاتِكُمْ وَلَا تَخَافُوا بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا.
۱۵. پیامبر درباره پرسشی که از معنای احسان شده بود فرموده است: «احسان یعنی این که خداوند را طوری بپرستی که گویی او را می‌بینی».
۱۶. وَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنْ اشْكُرْ لِلَّهِ وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ.
۱۷. وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ.
۱۸. به نظر او، از این روست که خداوند در قرآن خود را رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ (غافر: ۱۵) نامیده است و نه رَفِيعُ الدَّرَجَةِ.
۱۹. وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً.
۲۰. قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ * قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ.
۲۱. كُنْتُ نَبِيًّا وَآدَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَالطَّيْنِ.
۲۲. إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ.
۲۳. مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ.
۲۴. حُبُّ إِلَيَّ مِنَ الدُّنْيَا ثَلَاثٌ: النِّسَاءُ، الطَّيِّبُ وَ قَرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ.
۲۵. قَالَ لَيْنٍ اتَّخَذَتْ إِلَهًا غَيْرِي لِأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ.
۲۶. قَالَ إِنْ رَسُولُكُمْ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ.

کتاب‌نامه

ابن بابویه، محمد بن علی (بی‌تا)، *الخصال*، مقدمه و تصحیح احمد فهری زنجانی، به اهتمام محمود کتابچی، ج ۱، تهران: اسلامیه.

معرفی و نقد کتاب *فصوص الحکم* ... (پریسا گودرزی و زهرا جبرائیل زاده) ۲۰۱

تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۶۶)، *تصنیف غرر الحکم و درر الکلم*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.

جمال‌الدین الکیلانی (۲۰۱۸)، *أبوالعلاء عقیفی و دراساته الصوفیة*، بغداد: فکر حر.

عقیفی، ابوالعلا (۱۳۹۶)، *فصوص الحکم و مکتب ابن عربی*، ترجمه محمدجواد گوهری، تهران: روزنه.

قرآن کریم.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۹)، *اصول کافی*، تهران: اسلامیه.

لاهیجی، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۸)، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، مقدمه، تصحیح، و تعلیقات محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: روزبه.

مجلسی، محمدباقر (بی‌تا)، *بحار الأنوار*، بیروت: دار إحياء التراث العربیه.

ورام بن ابی فراس (۱۴۱۰ ق)، *تنبيه الخواطر و نزهة النواظر*، ج ۱، قم: مکتبه فقیه.

هاشمی، محمدمنصور (۱۳۹۳)، «تشیبه و تنزیه»، در: *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۷، تهران: دائرة المعارف بزرگ اسلامی.

