

بررسی ویژگی‌های شرح فصوص الحکم محب‌الله‌آبادی و جایگاه آن در میان دیگر شروح (مقایسه با شرح قیصری و بر اساس نسخه خطی)

مطهره شکوئی پورعالی نام*
رضا الهی‌منش**
محمد کیوانفر***

چکیده

محب‌الله‌آبادی از بزرگان سلسله چشتیه در هندوستان و از مدافعان سرسخت ابن عربی و اندیشه وحدت وجود است. این مقاله ویژگی‌های شرح فارسی‌الله‌آبادی (نسخه خطی) را بررسی می‌کند. مقاله می‌کوشد با تقسیم ویژگی‌ها به دو دسته صوری (روشی) و محتوایی با تمرکز بر محتوا کیفیت و جایگاه شرح‌الله‌آبادی را در میان شروح مختلف فصوص نشان دهد. تمرکز اصلی مقاله بر خرده‌گیری‌های ملایم‌الله‌آبادی بر ابن عربی و نیز انتقادات او بر قیصری و شارحان دیگر خواهد بود. نتیجه آنکه به‌رغم دقت‌ورزی‌های‌الله‌آبادی، که نشان از شخصیت مستقل و نیز تسلط او بر متن دارد، بجز چند مورد اختلاف عمده‌تأ استحضانی در تفسیر آیات قرآنی، عمده خرده‌گیری‌های معدود او نسبت به ابن عربی در حوزه لفظی و عبارت‌پردازی قرار می‌گیرد. اشکالات او به قیصری نیز منحصر در تفسیر لفظی متن فصوص است و هیچگاه از چارچوب اندیشه‌ورزی حاکم بر عرفان نظری - که آثار قیصری از جلوات مهم آن محسوب می‌شود - خارج نمی‌شود. با این‌همه، در میان معدود شروح فارسی فصوص، شرح‌الله‌آبادی مستقل‌ترین شرح فصوص نسبت به شرح قیصری است و در مجموع، می‌توان «ارزش افزوده» شرح‌الله‌آبادی را در ترجمه تفسیری دقیق او از فصوص به فارسی دانست که البته از فارسی معاصر دور است.

کلیدواژه‌ها: ابن عربی، فصوص الحکم، شرح فصوص الحکم، محب‌الله‌آبادی، داوود قیصری، نسخه خطی.

* دانشجوی دکتری رشته تصوف و عرفان اسلامی، گروه تصوف و عرفان اسلامی، دانشکده عرفان، دانشگاه ادیان و مذاهب. (motaharehshokohi@gmail.com)

** استادیار گروه تصوف و عرفان اسلامی، دانشکده عرفان، دانشگاه ادیان و مذاهب.

*** استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده فلسفه، دانشگاه ادیان و مذاهب.

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۵/۲۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۸/۱۸)

این مقاله برگرفته از رساله دکتری «تصحیح شرح فارسی فصوص الحکم محب‌الله‌آبادی به همراه مقدمه تحلیلی در بررسی ویژگی‌های آن»، نگارش مطهره شکوئی پورعالی نام، استاد راهنما: رضا الهی‌منش است.

مقدمه

یکی از مهم‌ترین کتاب‌ها در حوزه عرفان اسلامی *فصوص‌الحکم* محی‌الدین ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸ ق) است که از بدو نگارش تا به امروز مورد توجه بوده و شرح‌های فراوانی بر آن نوشته شده است. شرح فارسی *محب‌الله الله‌آبادی* از جمله این شرح است. ما در این مقاله به این شرح و ویژگی‌های آن و تعیین جایگاه آن در میان شرح فصوص می‌پردازیم. به این منظور به دلیل اهمیت شرح قیصری و نیز به دلیل اینکه *الله‌آبادی* به شدت ناظر به این شرح است، تمرکز ما بر مقایسه این دو شرح خواهد بود. در این میان، نیم‌نگاهی به سایر شرح‌ها به ویژه شرح فارسی فصوص هم داریم. همچنین، به دلیل اینکه *الله‌آبادی* انتقادات ملایمی نسبت به ابن عربی دارد بحث نسبت او و ابن عربی را به طور جداگانه بحث می‌کنیم که البته این بحث در چارچوب بحث کلی ما که به نوعی تعیین جایگاه این شرح در میان شرح فصوص است جای می‌گیرد.

تاکنون درباره ویژگی‌های محتوایی این شرح تحقیق مستقلی نه در زبان فارسی و نه در انگلیسی صورت نگرفته است. گرچه در کتاب‌شناسی‌های انجام شده درباره آثار *الله‌آبادی* همواره از این شرح نام برده شده، اما صرفاً معرفی اجمالی از آن به دست داده شده است. دو مقاله به فارسی درباره این شرح نوشته شده است اولی با عنوان «معرفی شرح فصوص *الحکم محب‌الله الله‌آبادی* و بررسی واژه‌های مهجور فارسی آن» توسط یاسر حجتی نجف‌آبادی و همکاران در مجله «پژوهش زبان و ادبیات فارسی» (حجتی نجف‌آبادی، ۱۳۹۸) و دیگری با عنوان «بررسی سبک آموزشی و شیوه‌های صحیح تدریس در شرح فصوص *الحکم محب‌الله اله‌آبادی*» توسط همین نویسندگان در مجله «نثرپژوهی ادب فارسی» (حجتی نجف‌آبادی، ۱۳۹۹)، که چنان‌که از عناوین آنها نیز پیداست در اولی بعد از معرفی اجمالی شرح به واژه‌های

مهجور فارسی به کار رفته در آن و در دومی نیز به بحث روش و شیوه شرح پرداخته شده است. اما تمرکز ما در این مقاله بر بررسی محتوای عرفانی شرح الله‌آبادی است.

مختصری در شرح حال و اندیشه‌های الله‌آبادی و معرفی شرح‌های او بر فصوص الحکم

شیخ محب‌الله‌آبادی (۹۹۶-۱۰۵۸ ه.ق) - یا طبق نگارش مرسوم در شبه قاره هند، «اله‌آبادی» - از بزرگان سلسله چشتیه است. از میان سلسله‌های مختلف صوفیان در شبه قاره، می‌توان چشتیه را سلسله‌ای هندی به شمار آورد، که به‌رغم شکل‌گیری اولیه در افغانستان، حیات اصلی آن در هندوستان بوده است (Rizvi 1992, I: 114). بنیادگذار چشتیه در هند را خواجه معین‌الدین چشتی (۵۳۶-۶۳۳ ه.ق) می‌دانند (اشرف، ۲۰۱۱: ۲۴۵-۲۴۷؛ Rizvi, 1992, I: 119-122؛ آریا، ۱۳۶۵: ۸۴-۹۱) و از چهره‌های شاخص آن می‌توان از خواجه قطب‌الدین بختیار کاکای، بابا فریدالدین گنج‌شکر، نظام‌الدین اولیا و علاء‌الدین احمد صابر نام برد (Rizvi, 1992, I: 133-184) و آریا، ۱۳۶۵: ۱۰۴-۱۷۳). چشتیه شاهد انشعابات مختلفی بوده است، اما دو شاخه آن مهم‌تر دانسته می‌شود: نظامیه و صابریه. الله‌آبادی از صابریه است (اشرف، ۲۰۱۱: ۶۴۶؛ Ansari, 2006: 3؛ معلم، ۱۳۹۵: ۱۴).

نام کامل الله‌آبادی - از اخلاف گنج‌شکر و ملقب به شیخ کبیر و ابن عربی ثانی (ریوانی، ۱۳۹۱: ۲۲۰؛ چیتیک، ۱۳۷۰: ۱۰۲) - محب‌الله بن شیخ مبارز بن شیخ پیر است (اشرف، ۲۰۱۱: ۶۴۶؛ ریوانی، ۱۳۹۱: ۲۲۰). او شاگرد سلوکی شیخ ابوسعید گنگوهی (م. ۱۰۴۹ / ۱۶۳۹-۴۰) است (اشرف، ۲۰۱۱: ۶۴۵-۶۴۸؛ حسنی، ۱۹۹۹: ۶۰۹؛ Rizvi, 2: 268).

الله‌آبادی به شدت تحت تأثیر ابن عربی و اندیشه وحدت وجود اوست (حسنی: ۶۱۰؛ Rizvi, 2: 268-269)، چنان‌که تصریح می‌کند: «عمده معارف وحدت الوجود

است و اطلاق آن، چنان که عمده شرایع لایله إلاالله محمد رسول است» (الله آبادی: ۱۰۲ ب). اما این اندیشه را نباید طوری فهمید که از آن حلول و کفر نتیجه شود (همان: ۴۷ ب). بر مبنای این پیوند وثیق برخی الله آبادی را بزرگ‌ترین نماینده مکتب ابن عربی در تمام اعصار در هند و بزرگ‌ترین شارح فصوص الحکم در آنجا دانسته‌اند (چیتیک، ۱۳۷۰: ۱۰۲؛ مایل هروی ۱۳۸۳، ج ۱: ح؛ Chittick, 1992: 233). او در دفاع از ابن عربی به انتقاد از عارفان مخالف وحدت وجود مثل علاءالدوله سمنانی و سیدمحمد گیسودراز می‌پردازد و آنها را متهم به درنیافتن منظور واقعی سخنان ابن عربی و نقص در کمالات معنوی می‌کند (Rizvi, 1992, Vol. 2: 269).

بیشتر آثار الله آبادی در شرح آثار ابن عربی و به‌ویژه دو کتاب الفتحوات المکیه و فصوص الحکم است (Nair, 2017: 658). تقریباً ۲۵ اثر به او نسبت داده شده که به غیر از دو یا سه اثر، بقیه آثار به صورت خطی است (معلم، ۱۳۹۵: ۱۸؛ Ansari, 2006: 4, 22-32؛ Chittick, 1992: 233).

به‌رغم اینکه در سالیان اخیر چند رساله و مقاله درباره اندیشه‌های الله آبادی به انگلیسی نگاشته شده، اما شناخت ما در ایران از او عمدتاً محدود به رساله موجز التسویه بین الإفاده و القبول است، که در سال‌های اخیر انتشار یافته و یکی از مهم‌ترین و بحث‌انگیزترین آثار او بوده که چندین شرح و ردیه بر آن نگاشته شده است (معلم، ۱۳۹۵: بیست و شش؛ Nair, 2017: 679).

الله آبادی سه شرح بر فصوص الحکم دارد: شرحی به عربی موسوم به تجلیه الفصوص و دو شرح به فارسی که یکی از آنها مختصر شده دیگری است (Nair, 2020: 90؛ الله آبادی: ۴۷ ب و ۷۷ الف). هدف ما در این مقاله بررسی ویژگی‌های شرح فارسی

مفصل‌تر اوست. نسخه خطی منبع ما نسخه کامل و خوشخوان موجود در کتابخانه مجلس شورای اسلامی به شماره ثبت ۱۸۲۱۵ است.

مروری اجمالی بر شروح فصوص الحکم ابن عربی و دسته‌بندی آنها

دست‌کم بالای صد شرح بر فصوص الحکم وجود دارد (یحیی، ۱۴۱۳: ۴۷۹-۴۹۸)، و این غیر از ردیه‌ها علیه آن است (همان: ۵۰۰ و ۱۳۵-۱۴۲). این شروح را می‌توان به وجوه مختلف تقسیم کرد، شاید بتوان همه این وجوه را در دو دسته صوری و محتوایی جای داد. ویژگی‌های صوری مثل زبان (عربی، فارسی، ترکی و...)، زمان (نزدیک به دوره حیات مصنف یا دورتر، شروح معاصر)، مکان (ایران، هند، ترکیه، مغرب عربی و...)، مجمل یا مفصل بودن. به لحاظ محتوا نیز می‌توان تقسیماتی داشت، مثل تقسیم به شروح متن‌محور (که توجه اصلی در آنها معطوف به حل مشکلات مفهومی و نیز لفظی متن است، مثل شرح قیصری) و مضمون‌محور (که به مضمون یا ایده اصلی متن توجه دارند و کمتر به معضلات لفظی می‌پردازند، مثل شرح جندی و شرح تلمسانی)، و نیز تقسیم شروح به اصلی (که معمولاً منبعی برای بقیه شروح بوده‌اند، مثل شرح جندی، کاشانی و قیصری) و تبعی (بیشتر شروح بعد از قیصری). هرچه از زمان مؤلف دورتر می‌شویم شروح مضمون‌محور جای خود را به شروح متن‌محور می‌دهند (البته شروح معدودی میان این دو جمع کرده‌اند، مثل شرح قیصری با افزودن مقدمه‌ای تفصیلی) یا تقسیم شروح به انتقادی و غیرانتقادی یا تقسیم شروح به شیعی یا سنی یا تقسیم شروح متأخرتر به صدرایی یا غیرصدرایی. یکی از اولین کتاب‌هایی که در توضیح و تبیین فصوص الحکم نگاشته شد الفکوک صدرالدین قونوی (۶۰۴-۶۷۳) بوده است. گرچه کتاب قونوی، شرح به معنای متعارف آن، محسوب نمی‌شود، چنان‌که او خود کتابش را بیان‌کننده اسرار و اصول می‌داند

(قونوی ۱۳۷۱: ۳۱۶)، اما ناظر به کشف رازهای متن است (همان: ۱۸۲).

بعد از فکوک، اولین شرح از آن عقیف‌الدین تلمسانی (۶۱۰-۶۹۰)، از شاگردان و مصاحبان ابن عربی و قونوی، است (یحیی، ۱۴۱۳: ۴۸۰؛ ارشادی‌نیا ۱۳۹۴: ۳۰). شرح تلمسانی موجز و عمدتاً ناظر به تبیین مطالب مشکل کتاب است (ارشادی‌نیا، ۱۳۹۴: ۳۰)، به همراه انتقادات موردی (همان: ۳۲). اما رواج چندانی در میان رهروان مکتب عرفان نظری نداشته است.

یکی از مهم‌ترین شروح از مؤیدالدین جنیدی - شاگرد قونوی - است که به بیان جامی، منبع شروح دیگر بوده است (جامی، ۱۳۷۵: ۵۶۹). این شرح «مضمون‌محور» است به این معنا که شارح بعد از نقل قسمتی از متن خود رأساً به تحقیق در اطراف آن می‌پردازد، بی آنکه چندان توجهی به معضلات لفظی و مفهومی متن داشته باشد (آشتیانی ۱۳۷۰ الف: ۲۵-۲۶). لذا تناسب متن و شرح چندان در آن رعایت نشده است، مثلاً بخش معتنابهی به خطبه کتاب و به ویژه عبارت آغازین آن - «الحمد لله مُنَزَّلَ الْحِكْمِ ...» - اختصاص یافته است: بحث دربارهٔ حمد و اقسام و مراتب آن (جنیدی، ۱۴۲۳: ۲۸-۳۸) و دربارهٔ اسم «الله» (همان: ۳۹-۸۲).

شرح بعدی از عبدالرزاق کاشانی (م. ۷۳۵) است که می‌توان آن را سرآغاز شروح «متن‌محور» دانست، به این معنا که شارح ابتدائاً به توضیح محتوای متن و معانی واژگان آن و سپس به بسط مباحث عرفانی آن می‌پردازد (چیتیک، ۱۳۷۰: ۴۱). آشنایی کاشانی با اندیشه‌های ابن عربی از راه مطالعه و تحقیق - به ویژه مطالعهٔ شرح جنیدی - بوده است، نه از راه شاگردی (جامی، ۱۳۷۵: ۴۸۷؛ زرین کوب: ۱۲۹؛ آشتیانی ۱۳۷۰ ب: ۳۶). شرح کاشانی در ردهٔ شروح مختصر و نیز غیرانتقادی فصوص قرار می‌گیرد.

اما رایج‌ترین و پرخواننده‌شده‌ترین شرح از آن شاگرد کاشانی، داوود قیصری (م. ۷۵۱)، است موسوم به *مطلع خصوص الکلم فی معانی فصوص الحکم* (قیصری، ۱۳۷۵: ۶). سعی قیصری توضیح مقصود ابن عربی با عباراتی روشن است، بی‌آنکه دچار ایجاز مُخل یا تطویل مُملّ شود (همان: ۵). البته کار قیصری به این محدود نیست؛ او با نگارش مقدمه‌ای تفصیلی بر شرح خود در واقع مقدمه‌ای بر کلیت مکتب عرفان نظری می‌نگارد. در این مقدمه با بیانی فلسفی‌گون سعی شده تا اصول و امهات مکتب عرفان نظری در قالب یک رشته علمی ارائه شود (همان: ۷). بدین اعتبار تقریباً همه شروح بعدی تحت تأثیر، و به عبارت دیگر، در چارچوب فکری شرح قیصری قرار می‌گیرند. اهمیت این مقدمه تا بدان حد است که تبدیل به «متن درسی» شده و حتی مستقل از متن خواننده و تعلیم داده می‌شود. سید حیدر آملی به رغم اینکه معتقد است شروح فصوص نتوانسته‌اند به عمق و اسرار این کتاب راه پیدا کنند اما بهترین آنها را سه شرح جندی، کاشانی و قیصری می‌داند (آملی، ۱۳۶۷: ۱۳).

در فاصله حدوداً سیصد ساله میان قیصری و الله‌آبدی شروح مهم دیگری نگاشته شده است، از جمله توسط سیدحیدر آملی، ابن‌ترکه، بابا رکنای شیرازی، جامی، که چند شرح به فارسی است، مثل خوارزمی، بابارکنای شیرازی و شرحی از خواجه پارسا (که ظاهراً از میرسیدعلی همدانی است). به اذعان مصححان، شرح خوارزمی ترجمه‌گونه‌ای از شرح قیصری، شرح بابارکنا تحت تأثیر قیصری و کاشانی و شرح خواجه پارسا - که به حاشیه شبیه‌تر است تا شرح - اقتباسی از شرح جندی است (مایل هروی، ۱۳۷۹: ۲۳؛ مسگرنژاد، ۱۳۶۶: ۲۵ و ۵۵). ما در ادامه علاوه بر قیصری شرح بابارکنا را نیز مد نظر داریم.

ویژگی‌های شرح الله‌آبادی بر فصوص‌الحکم

گفتیم که الله‌آبادی سه شرح بر فصوص دارد، اما محل بحث ما در این مقاله شرح فارسی اوست. از این رو، در ادامه در دو قسمت به بررسی ویژگی‌های آن می‌پردازیم، ابتدا مروری کوتاه به ویژگی‌های صوری و شکلی این شرح خواهیم داشت و سپس با تفصیل بیشتری به ویژگی‌های محتوایی آن در مقایسه با دیگر شروح به ویژه شرح قیصری خواهیم پرداخت.

ویژگی‌های صوری

شرح محب‌الله در میان شروح فارسی به لحاظ حجم از شرح خوارزمی کمی مفصل‌تر است. کوشش شارح این است که با ارائه «ترجمه تفسیری» روشنی از متن از بسط مطلب بپرهیزد، لذا با اشاره به برخی مطالب خواننده را به آثار دیگر خود مثل ترجمه کتاب و *انفاس الخواص* ارجاع می‌دهد.

شیوه شرح مثل عمده شروح به صورت تقطیع عبارات متن و شرح و توضیح قطعه مورد نظر است. معمولاً از قطعه انتخابی ترجمه تفسیری ارائه می‌دهد، اما اگر این مقدار کفایت نکند به توضیح واژگان مبهم، بیان نکات نحوی، توضیح و بسط بیشتر ایده موجود در متن، اشاره به احتمالات دیگر، اشاره به نسخه بدل‌های دیگر، طرح شبهه مخالفان و پاسخ به آنها می‌پردازد. گاه برای توضیح عبارات به دیدگاه‌های فقهی، تفسیری، حدیثی، منطقی، فلسفی، کلامی، تاریخی، ادبی و... اشاره می‌کند. همچنین، ارتباطات بین بخش‌های مختلف یا تکرارها یا تشابهات موجود در فص‌های مختلف را نشان می‌دهد. گاه نیز به اختلاف نسخ پیش از شرح عبارت یا بعد از شرح آن اشاره و در مواردی به عدم تاثیر این اختلافات در معنای عبارت و گاه بر تاثیر آن تأکید دارد. همه اینها تا حد ممکن به گونه‌ای موجز و دور از اطناب

انجام می‌شود. لذا به تکرار مطالب پیشگفته اقدام نمی‌کند. البته در مورد عباراتی که به تعبیر او از «مزلة الأقدام» است، برای رفع اشتباه در تفسیر یا برای حل شبهه مطرح شده به شرح و بسط بیشتری می‌پردازد.

این شرح فاقد هر نوع مقدمه‌ای است. بعد از بسمله، با عبارت «الحمد لله الولی و الصلوة علی النبی الامی و آله النقی و صاحبه التقی»، مستقیم وارد شرح می‌شود. لذا شارح به ناچار برخی از مباحثی را که مثلاً قیصری در مقدمه شرح آورده است در ضمن شرح می‌گنجاند. نکته جالب اینکه، محب الله برخلاف بسیاری از شارحان مشهور که شرح خود را از عبارت آغازین خطبه کتاب، یعنی «الحمد لله منزل الحکم»، آغاز می‌کنند، از کمی قبل‌تر و با شرح «بسمله» کتاب شروع می‌کند.

نکته مهم دیگر، زبان فارسی شرح است که به شدت تحت تأثیر زبان عربی است و این ویژگی به طور بارز خود را در «نحو» اثر نشان می‌دهد و به طور مشخص می‌توان آن را در تقدیم فعل بر دیگر ارکان جمله یا آوردن عبارات توضیحی پی در پی با «که» ربط ملاحظه کرد. لذاست که تقریباً در سرتاسر این شرح عباراتی را می‌بینیم مثل:

«و چون فارغ شد از حکمت احدیت، که ناطق شد به اینکه هر شیء عین حق تعالی است، شروع کرد در حکمت فاتحیه که حق تعالی به فاتحی و فتاحی خود ایجاد عالم کرد و به ظهور آمد به صور عالم» (الله آبادی: ۲۱۶ ب)

یا بعضی از آیات الله که مفتوح شده‌اند از وی به وساطت اسم، که دال باشد بر وجود او، آیات رکایب‌اند؛ که بر وی سوار شوند برای وصول به مقاصد، چون ناچه صالح مثلاً. (همان: ۲۱۷ الف)

ویژگی‌های محتوایی

منظور از ویژگی‌های محتوایی یعنی وجوه ممیزه این شرح از شروح دیگر در حوزه محتوا. طبیعی است که بحث در حوزه محتوای عرفانی شرحی درباره فصوص الحکم بسیار طولانی خواهد بود و در گنجایش یک مقاله نیست، منظور ما از ویژگی‌های محتوایی در اینجا آن دسته از ویژگی‌هایی است که می‌تواند به تعیین جایگاه این شرح در میان شروح فصوص الحکم کمک کند. طرح این پرسش‌ها می‌تواند برای فهم مقصود کمک کار باشد: آیا این شرح در میان شروح انتقادی قرار می‌گیرد یا شروح همسو؟ آیا به لحاظ محتوا شرحی مستقل است یا صرفاً محتوای شروح اصلی را به زبان فارسی ارائه می‌کند؟ به تعبیر امروزی، آیا این شرح به لحاظ محتوایی «ارزش افزوده» ای دارد - ایجاباً یا سلباً؟ و سؤال مهم دیگر، جایگاه این شرح در میان شروح فارسی چیست؟ به نظر می‌رسد برای پاسخ به پرسش‌های بالا باید دو چیز در اینجا مورد بررسی قرار بگیرد: ۱. موضع الله‌آبادی نسبت به دیدگاه‌های ابن عربی چیست؟ ۲. چه ویژگی متفاوتی نسبت به سایر شروح فصوص الحکم دارد؟ با پاسخ به پرسش اول به این نکته رهنمون می‌شویم که آیا این شرح در زمره شروح انتقادی جای می‌گیرد یا ذیل شروح همسو اما تبیین‌کننده؟ و پاسخ به پرسش دوم بر ما معلوم می‌دارد که آیا با شرحی اصیل و مستقل و حاوی نکات بدیع طرف هستیم یا با رونویسی دیگری از شروح دیگر البته به زبان فارسی؟ به دلیل اهمیت شرح قیصری عمده تمرکز ما در این بخش بر نسبت الله‌آبادی و قیصری خواهد بود - که البته در جای خودش در این باره توضیحات بیشتری خواهیم داد.

نسبت ماتن (ابن عربی) و شارح (محب‌الله)

چنان‌که پیشتر هم گفته شد الله‌آبادی با ابن عربی و اندیشه‌های او پیوند نزدیکی

دارد. او به شدت به ابن عربی احترام می‌گذارد و تقریباً در همه جا از او با تعبیر «شیخ قدس سرّه العزیز» یاد می‌کند. این احترام حتی شامل استاد ابن عربی، شیخ ابومدین، می‌شود که شارح مدعی بهره‌مندی معنوی از اوست (الله‌آبادی: ۲۴۸ الف). موقعیت ابن عربی در میان عارفان در نظرش تا بدان حد است که «هیچ کس را یارای انکار حکم او نیست» (الله‌آبادی: ۷۷ الف). او نیز مثل بیشتر شارحان تابع و توجیه‌کننده دیدگاه‌های ابن عربی و در مواجهه با مخالفان او درصدد پاسخگویی به شبهات ایشان است. از نظر او مخالفان ابن عربی در گمراهی‌اند: «و غیر آن خبط محض است و ضلالت از راه مستقیم که راه شیخ است» (الله‌آبادی: ۱۶۵ الف). بر این اساس، تقریباً در همه مواضع حساس و شبهه‌زای متن با ابن عربی همراه است، برای مثال، در بحث خاتم الأولیا و موضوعات ذیل آن مثل خاتم الاولیا بودن عیسی و غیره در فصّ شیشی (الله‌آبادی: ۶۴-۶۹) یا در بحث تنزیه و تشبیه در فصّ نوحی (همان: ۸۲-۱۰۷) یا در بحث رویای ابراهیم خلیل در ذبح فرزندش (همان: ۱۴۰ الف و ب) یا در بحث ذبیح بودن اسماعیل یا اسحاق - همه در فصّ اسحاقی (همان: ۱۳۶ ب) یا در بحث خلود در عذاب و جواز رفع آن در فصّ اسماعیلی (همان: ۱۶۴ الف و ب) هیچ مخالفت یا حتی تعریضی نسبت به ابن عربی ملاحظه نمی‌کنیم، او نیز همچون قیصری که گفته است: «و الشیخ معذور فیما ذهب إليه، لأنه به مأمور» (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۰۶) - اشاره به ادعای ابن عربی مبنی بر اینکه او محتوای فصوص را از پیامبر دریافت کرده و از طرف او مأمور به ابلاغ بوده است (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۴۶-۴۷)، معتقد است: «پس اعتراض بر شیخ از حجب و نارسیدگی معترض باشد، چه به درستی که شیخ هیچ مسئله در فصوص الحکم از خود نگفته است و خلاف شریعت نگفته است»

(الله‌آبادی: ۱۳ب). حتی در جایی که قیصری سراغ این نوع توجیه نمی‌رود به آن تمسک می‌جوید. برای نمونه، در بحث از فلک آفتاب و فلک‌های مافوق آن در فصّ ادیسی با اینکه او نظر حکما در مورد تعداد فلک - یعنی نه عدد - را در تخالف با نظر ابن عربی در آنجا - یعنی، پانزده عدد - می‌داند، اما در دفاع از ابن عربی، معتقد است نظر او مبتنی بر کشف و شهود است و نظر قیصری در توجیه تخالف میان این دو را نمی‌پذیرد (الله‌آبادی: ۱۰۹؛ قیصری ۱۳۷۵: ۵۴۳-۵۴۴). حتی در بحث عذاب الهی در فصّ هودی که شائبه مخالفت نظر ابن عربی با شریعت محمدی می‌رود، الله‌آبادی بر این تأکید می‌کند که سخنان ابن عربی «عین مراد نبی است و اظهار این اسرار به حکم و امر او» (الله‌آبادی: ۲۰۴ ب). یا درباره ماجرای گوساله سامری و عتاب موسی به هارون و تفسیر نامتعارف ابن عربی از علت عصبانیت موسی از او نیز سخنی خلاف ابن عربی نمی‌گوید (همان: ۳۷۸ ب و ۳۷۹ الف)، چنان‌که در بحث ایمان فرعون نیز از شیخ دفاع می‌کند (همان: ۴۲۰-۴۲۱).

البته همراهی الله‌آبادی با ابن عربی همیشه فروتنانه نیست؛ او در موردی در فصّ اسحاقی پای شهود خودش را به میان می‌کشد و به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویا در اینجا شیخ با او همراه است! ابتدا ادعا می‌کند: «چه این حکم بر این فقیر مبرهن شده است به شهادت کشف و شهود» (همان: ۱۴۴ ب) و در ادامه می‌گوید: «و اگر مراد شیخ قدس سره نیز همین است پس او با من است و من با او در حکم و شهادت.» (همان: ۱۴۵ الف). همچنین، گاهی نوعی دل‌نگرانی در همراهی با دیدگاه‌های جسورانه شیخ در الله‌آبادی مشاهده می‌شود. به‌رغم اینکه معتقد است باید اسرار الهی را بیان کرد و بخل نورزید (الله‌آبادی: ۱۵ ب و ۱۶ الف)، اما از صراحت شیخ در باره

ایمان فرعون به نحوی ابراز نگرانی می‌کند: «از شیخ چیزهاست که اگر عوام نبینند بهتر باشد» (همان: ۴۲۰ الف).

اما به‌رغم همه این همراهی‌ها، الله‌آبادی گاه به گونه‌ای نرم و ملایم اشکالاتی را متوجه ابن‌عربی در متن می‌کند، اما ضمن بررسی ما معلوم می‌شود که این اشکالات بنیادین نیست و عمدتاً معطوف به نوع تعبیر ابن‌عربی در متن است، ضمن اینکه لحن بیان اشکالات بسیار متواضعانه است، برای مثال، در اکثر این موارد از واژه «تسامح» استفاده شده است. معمولاً شارحان اصلی در این حد نیز به نسبت به ابن‌عربی خرده‌گیری نمی‌کنند و این خود می‌تواند نشانه نوعی استقلال هر چند ضعیف در الله‌آبادی باشد. البته مجوز این مقدار خرده‌گیری در متن فصوص وجود دارد، جایی که شیخ خود را مترجم معارف القایی پیامبر می‌داند و شارحان و نیز الله‌آبادی در تفسیر می‌گویند شیخ معانی را از حضرت رسول دریافت کرده و عبارات از خود اوست (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۴۷؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۳۱۵؛ ابن‌ترکه، ج ۱، ۱۳۷۸: ۵۴؛ الله‌آبادی: ۱۲ الف).

خرده‌گیری‌های الله‌آبادی بر ابن‌عربی

ما در اینجا عمده مواردی را که در مرور شرح به آن برخوردیم می‌آوریم (احتمالاً مواردی از نظر افتاده باشد). برای اجتناب از تطویل مطلب نمونه‌وار چندتا را با تفصیل بیشتری بحث و بقیه را به اجمال ذکر می‌کنیم:

- فص آدمی: «و معلوم أن هذه الأمور الكلية و إن كانت معقولة فإنها معدومة العين موجودة الحكم، ... و لا برحت معقولة» (ابن‌عربی، ۱۳۷۰، ۵۲-۵۳)، الله‌آبادی می‌گوید: «و این بیان خالی از شائبه تکرار نیست و شیخ نظر بر این چیزها ندارد، پیش

او جز وجه مقصود منظور نیست، از اینجاست که در اکثر جای تکرار می‌کند (الله آبادی: ۳۹ الف) تأکید بر «لابرحت معقوله» در سطر آخر است که تکرار «و ان کانت معقوله» در سطر اول است.

- فصّ شیتی: «و أما القسم الثانی و هو قولنا: «و منها ما لا یكون عن سؤال» فالذی لا یكون عن سؤال فإنما أريد بالسؤال التلفظ به» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۶۰)، شارح می‌گوید: «و این قول خالی از تسامح نیست... بعضی از عطایا بی سؤال لفظی می‌باشند، نه بی سؤال مطلق» (الله آبادی: ۵۶ ب). ابن عربی عطایا را به دو قسم تقسیم می‌کند: مسبوق به سؤال و نامسبوق به سؤال (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۵۸)، اما در ادامه هنگام بررسی شق دوم تقسیم، متذکر می‌شود که منظور از سؤال در قسم دوم، سؤال لفظی است نه مطلق سؤال، یعنی سؤال وجود دارد اما به لفظ در نمی‌آید، اشکال شارح این است که سؤال امری مربوط به «حال» است نه «قال»، پس سؤال همواره وجود دارد، لذا این تقسیم مانعة الخلو است نه مانعة الجمع (الله آبادی: همان). لذا بهتر می‌بود که محور تقسیم بر سوال لفظی یا غیر لفظی قرار می‌گرفت.

- فصّ نوحی: و كما أن ظاهر صورة الإنسان تثنی بلسانها علی روحها و نفسها و المدبر لها، كذلك جعل الله صورة العالم تسبیح بحمده و لكن لا نفقه تسبیحهم لأننا لا نحیط بما فی العالم من الصور» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۶۹) شارح می‌گوید: «پس این تسبیح را جز عارف که مجتهد است در معارف نفهمد و این فقیر این قول را بر رفع ایجاب کلی حمل کرده و به همین کشف و بیان مبین ساخته ... و شیخ حمل می‌کند این قول را بر سلب کلی، یعنی تسبیح جمله صور عالم از این روی که جمله باشد هیچ یکی نمی‌فهمد... و این هم وجهی است لیکن ملایم به سیاق و سباق این قول

در قرآن همان وجه است که فقیر گفته است» (الله آبادی: ۸۸ الف و ب). چند نکته در اینجا وجود دارد: اول، عبارت الله آبادی در این بخش از متن به صورت «لاتفقهون تسبیحهم» است، و او این نسخه را بر «نفقه تسبیحهم» ترجیح می دهد (همان: ۸۸ ب) اما در متن مصحح فصوص عقیفی و نیز متن مصحح آشتیانی از شرح قیصری به صورت «نفقه تسبیحهم» آمده است (قیصری، ۱۳۷۰: ۵۰۷). دوم، منظور محب الله این است که مراد از آیه «إن من شیء إلا یسیح بحمده و لکن لاتفقهون تسبیحهم» (اسراء، ۴۴) رفع ایجاب کلی است نه سلب کلی، یعنی منظور آیه این است که همه اشیاء تسبیح می گویند، اما همه شما آن را نمی فهمید بلکه فقط برخی می فهمند، در حالی که طبق تفسیر شیخ، به ادعای محب الله، منظور این است که هیچکس نمی فهمد. شاهد محب الله بر این تفسیر کلام بعدی شیخ است: «لأننا لانحیط بما فی العالم من الصور». سوم، جالب اینکه تفسیر قیصری در اینجا مطابق با تفسیر الله آبادی است، بی آنکه قایل به تفاوت نگاه ابن عربی بشود، چرا که ابن عربی در فتوحات سخنی مشابه با ادعای محب الله دارد (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۰۸-۵۱۰).

- فصّ یوسفی: «اعلم أن المقول علیه «سوی الحق» أو مسمى العالم هو بالنسبة إلى الحق كالظل للشخص، و هو ظلّ الله، و هو عین نسبة الوجود إلى العالم (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۰۱) شارح می گوید: «...عالم ظل حق است لیکن نظر به یک وجهی و اگر نه فی الحقیقه عین اوست... پس عالم عین وجود باشد که انتساب یافته به سوی عالم و عبارت در اینجا خالی از تسامح نیست» (الله آبادی: ۱۸۵ الف). شاهد در این عبارت است که ابن عربی به جای اینکه بگوید عالم عین وجود نسبت یافته به اوست، گفته است عالم عین نسبت وجود به عالم است.

- فصّ عُزیری: «و یَعْرِفُ بِقَرِينَةِ الْحَالِ أَنَّ النَّبِيَّ مِنْ حَيْثُ لَهُ فِي الْوَلَايَةِ هَذَا الْإِخْتِصَاصَ مُحَالٌ أَنْ يُقَدِّمَ عَلَيَّ مَا يَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ يَكْرَهُهُ مِنْهُ، أَوْ يَقْدَمَ عَلَيَّ مَا يَعْلَمُ أَنَّ حُصُولَهُ مُحَالٌ» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۳۶)، محبّ الله بعد از توضیح مراد شیخ مبنی بر اینکه محال است نبی به فعلی دست بزند که می داند حق تعالی آن را ناپسند می شمرد یا می داند که تحقق آن محال است، حتی اگر صرف یک درخواست باشد، می گوید، منظور شیخ این است که خطاب الاهی به عُزیر وعید و سرزنش نبود، چرا که در آن صورت از نبی خدا چیزی صادر شده است که خداوند آن را ناپسند می شمرد. اما در اینجا الله آبادی اشکال می کند که مگر ابن عربی پیشتر نگفت که اطلاع بر قَدَر حق از محالات است و این دقیقاً درخواست عُزیر از حق تعالی است، و نیز درخواست حضرت نوح برای نجات فرزند خود، با وجود اینکه طبق مشیت حق و عین ثابتۀ فرزند، نجات او محال بود. پس این دو نبی از حق درخواستی داشتند که از نظر خداوند مکروه و ناپسند بود. مگر اینکه منظور شیخ را در جایی بدانیم که بدون هر نوع کشف و تجلی الاهی، مطلب و مطلوب محال باشد. اما الله آبادی اشکال را تمام شده نمی داند و می گوید در مورد نوح (علیه السلام) و نیز عُزیر ظاهر آیه عتاب و سرزنش است. لذا مطلب را چنین جمع بندی می کند: «آری! این حق است که رسول و نبی سؤال نکند از چیزی که بداند که حق تعالی آن را مکروه و بد می دارد از وی، و این ممکن است بلکه واقع، که سؤال کند از چیزی که حق تعالی مکروه و بد دارد از وی، و او نداند که حق تعالی آن را مکروه و بد خواهد داشت، و مرانبیا و عارف کامل را بر چنین سؤال سرزنش واقع می شود، پس سؤال نبی لازم نیست که مقبول باشد.» (الله آبادی: ۲۶۶ ب). از میان همه موارد شاید این مهم ترین مخالفت محبّ الله با

ابن عربی باشد.

برای اجتناب از تطویل بیشتر چند مورد دیگر را به اختصار ذکر می‌کنیم:

- فصّ شیثی: «... فإنه يكون في علمه بنفسه بمنزلة علم الله به لأن الأخذ من معدن واحد» (ابن عربی، ۱۳۷۰، ۶۰-۶۱)، از نظر الله آبادی، ابن عربی می‌خواهد بگوید علم آن فرد به عین ثابت خویش به منزله علم حق به عین ثابت اوست، اما عبارت شیخ کمی مبهم است، هم به اعتبار واژه «نفسه» و هم به اعتبار ضمیر هاء در «به» (الله آبادی: ۵۸ ب).

- فصّ شیثی: «یری فی الحائط موضع لبنتين، واللبن من ذهب و فضة، ... و یکمل بهما لبنة ذهب و لبنة فضة» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۶۳)، «لبن من ذهب و فضه» در سطر بعدی تکرار شده است (الله آبادی: ۶۷ الف و ب).

- فصّ ادیریسی: «و لا تَزِدِ الظَّالِمِينَ... «إِلَّا تَبَاراً» أی هلاکاً، ... و فی المحمديين. «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» و التبار الهلاك» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۷۴)، معنای هلاک برای تبار تکرار شده است (الله آبادی: ۱۰۷ ب).

- فصّ عَزیری: «و فی محمّد قد انقطعت فلا نبی بعده... و لارسول و هو المشرع» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۳۴-۱۳۵)، نیازی به تعبیر و لارسول نیست (الله آبادی: ۲۶۲ الف).

- فصّ هودی «فنسب النَّفْسَ إِلَى الرَّحْمَنِ لِأَنَّهُ رَحِمٌ بِهِ مَا طَلَبْتَهُ النَّسَبَ الإِلَهِيَّةَ مِنْ إِيجَادِ صُورِ الْعَالَمِ...» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۱۲)، تسامح در عبارت «مِنْ إِيجَادِ صُورِ الْعَالَمِ» است، چرا که نِسبِ الإِهِيَّةِ، یعنی اسما و صفات، صور عالم را طلب می‌کنند، نه ایجاد صور عالم را (الله آبادی: ۲۱۰ الف).

- فصّ یوسفی: «فكان قول يوسف: «قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا» بمنزلة مَنْ رَأَى فِي نَوْمِهِ

أنه قد استيقظ من رؤيا رأها» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۰۱)، ظاهراً تسامح عبارت در این جاست که «قول» یوسف به منزله «قول» کسی است که خواب دیده است که ... نه به منزله خود آن شخص، چنان‌که ظاهر عبارت ابن عربی ایفاد می‌کند (الله‌آبادی: ۱۸۴ الف).

- فصّ ایوبی: «أن سر الله فی أيوب الذي جعله عبرة لنا... لتعلم ما فيه فتلحق بصاحبه تشریفاً لها» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۷۳)، شارح لام در لتعلم را زایده می‌داند و تعلم را مصدر و این کاربرد را مسامحه‌آمیز می‌داند (الله‌آبادی: ۳۴۱ ب).

- فصّ موسوی: «حکمة قتل الأبناء من أجل موسى ليعود إليه بالإمداد حياة...» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۹۷). شاهد در «لام» ليعود است و اشکال همان اشکال قبلی.

- فصّ زکریاوی: «و ما تمّ إلا علم و ذات قام بها هذا العلم. و كونه عالماً حال لهذه الذات باتصافها بهذا المعنى...» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۷۹)، تسامح در این است که «کونه عالماً» صفت زید نیست، بلکه «علم» صفت زید است (الله‌آبادی: ۳۵۲ ب و ۳۵۳ الف).

- فصّ لقمانی: «و أما الحكمة المسكوت عنها و علمت بقريئة الحال، فكونه سكت عن المؤتى إليه بتلك الحبة» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۸۸) طبق این عبارت حکمتی که از آن سخن نگفته شده است سکوت لقمان است، در صورتی که حکمتی که از آن سخن گفته نشده عدم بردن از مؤتی پیه است (الله‌آبادی: ۳۷۱ الف).

آنچه تاکنون گفتیم متضمن نوعی انتقاد بر ابن عربی بود، اما الله‌آبادی در مواردی دیدگاه‌های خود را در کنار ابن عربی ذکر می‌کند و به نوعی آن را مرجح می‌داند، اما نقدی به دیدگاه ابن عربی ندارد.

- فصّ نوحی در تفسیر آیه «فمنهم ظالم لنفسه و منهم مقتصد و منهم سابق بالخیرات (فاطر: ۳۲) بیان می‌کند: «و فقیر ظالم لنفسه را در ترجمه کتاب و أنفاس الخواص از ظلمت گرفته است، یعنی نفس خود را در ظلمت انداخته جز حق تعالی را نمی‌بیند و ظالم به معنی معروف نیز از ظلمت است» (الله‌آبادی: ۱۰۰ب).

- فصّ ادیسی درباره آیه «قال یا ابلیس ما منعک أن تسجد لما خلقت بیدی استکبرت أم کنت من العالین» (ص: ۷۵) اشاره می‌کند که «و این آیه را فقیر در ترجمه کتاب به وجهی دیگر حل کرده است» (الله‌آبادی: ۱۱۱ب) و بی‌آنکه آن را بیان کند به ترجمه کتاب ارجاع می‌دهد.

- در فصّ زکریاوی در بحث عام بودن رحمت الاهی و متعدد بودن آن به تعدد اسمای الهیه و تفسیر ابن عربی از دعای «رب ارحم» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۷۹) می‌گوید: «و مر فقیر را در اینجا نظری دیگر است» و آن را بیان می‌کند (الله‌آبادی: ۳۵۴ب).

در مجموع، آنچه در بالا دیدیم شامل انتقادات لفظی و گاه محتوایی الله‌آبادی به ابن عربی بود، برخی از آنها چندان اهمیتی نداشت، اما برخی را می‌توان تاحدی مهم تلقی کرد. اما مسلم آنکه همه اینها نشان‌دهنده دقت‌های او در حوزه تحلیل متن و بیانگر تسلط او بر مباحث عرفانی و نیز قرآنی است. نکاتی که شارح بر آن انگشت نهاده، هر چند غیرمهم تلقی شود، اما در معمول شروح فصوص مورد توجه نبوده است.

الله‌آبادی و دیگر شروح فصوص به ویژه شرح قیصری

از بررسی شرح الله‌آبادی قطعا به این می‌رسیم که این شرح به طور عمده ناظر به شرح قیصری است، به‌رغم اینکه شارح در مواردی تعبیری مثل «شروح» (الله‌آبادی:

۸۹ب)، «بعضی شروح» (همان: ۵۹ب) یا «بعضی شراح» (همان: ۸۲الف) یا تعبیر صریح‌تر «جماعتی از شراح» (همان: ۱۱۰ب) را به کار می‌گیرد که به نوعی بر توجه به شروح مختلف دلالت دارد، اما در هیچ جا غیر از قیصری از شارح دیگری نامی به میان نمی‌آورد (برای نمونه، الله‌آبادی: ۲۱الف، ۵۰ب، ۸۲الف، ۲۲۰الف)، در جایی هم به صورت مطلق از قیصری به عنوان «شارح» یاد می‌کند (همان: ۳۷۶الف) حتی در موارد اندکی، چند سطری از متن عربی شرح قیصری را با اندک اختلافاتی در لابه‌لای شرح خود آورده است (برای نمونه، الله‌آبادی: ۶۸ب و قیصری ۱۳۷۵: ۶۷-۴۶۶؛ الله‌آبادی: ۱۲۸الف و قیصری ۱۳۷۵: ۵۸۴؛ الله‌آبادی: ۱۴۰الف و قیصری ۱۳۷۵: ۱۸ و الله‌آبادی: ۳۵۶الف و قیصری ۱۳۷۵: ۱۰۵۱). اگر انتقادی می‌کند عمدتاً متوجه قیصری است، چه از او نام ببرد و چه نه. البته مواردی یافت می‌شود که طرف خطاب و نقدش قیصری نیست، برای نمونه: «در اینجا بعضی مردم که کام او از مذاق عبارت و مقصود بی‌بهره است می‌گویند» (همان: ۱۸۴الف)، و در ادامه سخنی را نقل می‌کند که در قیصری وجود ندارد. همچنین، حداقل در دو مورد او به اشتباه بخشی از متن شرح جندی و شرح کاشانی را به عنوان متن فصوص نقل و شرح می‌کند. (عبارات مورد نظر در فص‌های شعبی و سلیمانی قرار دارد، بنگرید به: الله‌آبادی: ۲۳۴الف، جندی، ۱۴۲۳: ۴۸۱؛ الله‌آبادی: ۳۰۲ب، کاشانی، ۱۳۷۰: ۲۳۴).

با این همه، الله‌آبادی صرفاً مترجم یا تکرار کننده سخنان قیصری نیست و این گونه نیست که طبق نقشه او پیش برود، بلکه او شرحی فارسی را بنا نهاده است و به اقتضای آن پیش می‌رود. گرچه از تحقیقات قیصری بهره می‌گیرد، اما آنها را به شیوه خود بیان می‌کند، در بسیاری از موارد با حذف توضیحات تفصیلی قیصری، لب

سخن او را می‌آورد، و نکات و اشاراتی از خود می‌افزاید، و گاه در مواردی سخنش متفاوت از قیصری (و شارحان دیگر) است و در مواردی مخالف او، که گاه به آن تصریح می‌کند و گاه نه، ضمن اینکه فضیلت تقریر شفاف و بدون اضافات او از مطالب را نباید دست‌کم گرفت. در مجموع، الله‌آبادی خود را در قامت یک صاحب‌نظر نشان می‌دهد - که در ادامه خواهیم دید.

آنچه در ادامه سعی می‌کنیم نشان دهیم استقلال فکری الله‌آبادی و دامنه و کیفیت و درجه آن است و این مهم را از طریق بررسی انتقادات او به قیصری انجام می‌دهیم. آیا این مخالفت‌ها به مباحث اصلی عرفانی کشیده می‌شود یا در سطح اختلاف بر سر تفسیر عبارتی خاص از ابن عربی باقی می‌ماند؟ لذا تمرکز ما بر سر مواردی است که او با ذکر نام قیصری یا با اشاره کلی به شروح دیدگاه قیصری را به چالش می‌کشد، گرچه مواردی هم وجود دارد که او بی‌آنکه اشاره‌ای به قیصری بکند با دیدگاهش مخالفت کرده یا تفسیر دیگری را برای متن ترجیح داده است (برای نمونه مقایسه کنید: الله‌آبادی: ۱۸ب و قیصری، ۱۳۷۵: ۳۲۵؛ الله‌آبادی: ۲۲۶ب و قیصری، ۱۳۷۵: ۷۶۷؛ الله‌آبادی: ۲۳۹الف و قیصری، ۱۳۷۵: ۷۹۰). این موارد همه غیر از مواردی است که او در شرح به نکاتی اشاره می‌کند که اساساً قیصری متعرض آن نمی‌شود که شاید در این موارد از شارحان دیگر تأثیر پذیرفته باشد (برای نمونه مقایسه کنید: الله‌آبادی: ۵ و جندی، ۱۴۲۳: ۲۸ و قیصری، ۱۳۷۵: ۲۸۹-۲۹۲؛ الله‌آبادی: ۴-۵ و قیصری، ۱۳۷۵: ۲۹۳-۲۹۴؛ الله‌آبادی: ۶۶-۶۷ و جندی، ۱۴۲۳: ۲۵۸ و قیصری، ۱۳۷۵: ۴۳۹).

نمونه‌های نقد صریح یا ضمنی الله‌آبادی از قیصری

در اینجا موارد نقد صریح یا ضمنی شارح از قیصری را که در مرور کل شرح

استقصا شده است می‌آوریم (منظور از ضمنی یعنی در جاهایی که با عناوینی مثل «بعضی» و از این دست به او اشاره دارد). طبیعی است که احتمالاً مواردی از چشم افتاده باشد. اما به دلیل کثرت موارد و طولانی شدن مطلب برخی از اهم آنها را مورد بررسی تفصیلی قرار می‌دهیم و سایر موارد را با ذکر آدرس فهرست‌وار می‌آوریم؛ دلیل بررسی تفصیلی ما این است که هم نمونه‌ای از متن الله‌آبادی به دست داده باشیم و هم به صورت عینی و جزئی با دقت‌ورزی‌های او بر سر تفسیر متن فصوص آشنا شویم. همچنین، سعی کرده‌ایم بخش‌های انتخابی از فص‌های مختلف باشد. در این میان، شباهت‌ها و تفاوت‌های میان نظر الله‌آبادی و برخی دیگر از شارحان را نیز متذکر می‌شویم:

- فصّ شیشی: «فإذا قبضه الله تعالى و قبض مؤمنی زمانه بقی من بقی مثل البهائم لا یجلون حلالاً و لا یحرمون حراماً، یتصرفون بحکم الطبیعة شهوة مجردة عن العقل و الشرع فعلیهم تقوم الساعة» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۶۷)

الله‌آبادی می‌گوید: «و بعضی شرح در اینجا رمزی بیان کرده‌اند که از روی عبارت دور است، بنابر آن ترک کردم؛ إن رغبت إلیه فارجع إلی شرح القیصری». قیصری در اینجا میان اصحاب محو و صحو تمیز قایل می‌شود و این حکم را مخصوص مجذوبین می‌داند، اما از نظر الله‌آبادی متن ابن عربی اساساً درباره اصحاب محو و صحو نیست، بلکه «درباره رجال و نساء که تابع شهوت محض باشند» است. (الله‌آبادی: ۸۲ الف؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۴۹۴-۴۹۵). الله‌آبادی در اینجا هم نظر با ابن ترکه و جامی است اما بابرکنا سخن قیصری را تکرار می‌کند (ابن ترکه، ۱۳۷۸ ج ۱: ۲۳۳؛ بابرکنا، ۱۳۹۵: ۲۹۶-۲۹۷؛ جامی، ۱۴۲۵: ۱۱۷).

- فصّ نوحی: «وَبَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ» الذين خَبَتِ نار طبيعتهم، فقالوا إلهاً و لم يقولوا طبيعة» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۷۲).

محبّ الله می گوید: «و مُخْبِتٍ را از خَبَو گرفتند - چنان که بعضی فهمیده اند - خبط است؛ چه مُخْبِت صحیح است و خَبَو ناقص، پس از کامل مثل شیخ هرگز چنین منقصت ظاهر نشود» (الله آبادی: ۱۰۰ الف). این سخن از قیصری است: ««خَبَت» من «الخَبَو». و خَبَو النار، خمودها و إطفأؤها» (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۲۵). بآبارکنا نیز در شرح خود همین را تکرار می کند (بآبارکنا، ۱۳۹۵: ۳۷۲)، اما این ترکه ضمن اشاره به سخن قیصری با محبّ الله همراه است (ابن ترکه، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۶۷) و جامی بی آنکه متعرض نظر قیصری شود می گوید: «و هو من الخبوت» (جامی، ۱۴۲۵: ۱۳۴).

- فصّ ادریسی: «فعلوّ المكان «و رَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا». و أعلى الأمكنة المكان الذي تدور عليه رحى عالم الأفلاك...» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۷۵)

الله آبادی می گوید: «بدان که در این مقام جماعت بر این اند که مراد از اعلى الامكنه اعلى امکنه به علو مکانت باشد ... [اما] این وجه مراد شیخ نیست و مقبول مذاق او نه، چه مراد همان اعلى امکنه است به علو مکان چنان که متبادر است» (الله آبادی: ۱۰۸ الف و ب). منظور الله آبادی از «جماعت» قیصری است که گفته است: «فأثبت في عين العلو المکانی علو المکانة، فکأنه قال: و أعلى الأمكنة بعلو المکانة المكان الذي...» (قیصری، ۱۳۷۵: ۵۴۲-۵۴۳). اما محبّ الله این سخن را خلاف نظر ابن عربی می داند، چون ابن عربی بعداً علوّ مکانت را مطرح می کند، پس در این قسمت منظورش علو مکان است نه مکانت، و گرنه تقسیم او از علو به دو بخش مکان و مکانت زیر سؤال می رود، لذا مجدداً تأکید می کند که: «و در اینجا از شُرّاح مذکور

تکلف بارد واقع شده است» (الله‌آبادی: ۱۰۸ ب). در واقع، نظر الله‌آبادی با نظر ابن‌ترکه هماهنگ است (ابن‌ترکه، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۸۹) اما بابا رکن و نیز جامی همان نظر قیصری را تکرار می‌کنند (بابا رکن، ۱۳۹۵: ۴۱۴-۴۱۵؛ جامی، ۱۴۲۵: ۱۴۳-۱۴۴).

- فصّ ادریسی: «فعالم الطبيعة صور فی مرآة واحدة، لا، بل صورة واحدة فی مرایا مختلفة. فما ثم إلا حيرة لتفرق النظر. و من عرف ما قلناه لم یحر و إن کان فی مزید علم؛ فلیس إلا من حکم المحل، و المحل عین العین الثابتة» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۷۹)

الله‌آبادی می‌گوید: «و عجب آنکه در این احتمال بعضی به سوی این رفته‌اند که معنی کلام این است که نیست عدم حیرت عارف مگر از حکم محل که عین ثابتۀ او باشد» (الله‌آبادی: ۱۹ ب). منظور از «بعضی» قیصری است. الله‌آبادی در تفسیر این عبارت سه احتمال را مطرح می‌کند: در تفسیر اول، ضمیر در «فلیس» به «صور» متعدده برگردد؛ این تفسیر مختار اوست. در دو تفسیر دیگر ضمیر به «عدم حیرت» برمی‌گردد، اما در تفسیر دوم که او آن را «خلاف متبادر» می‌خواند، تعبیر «حکم محل» در ادامه به این معنا گرفته می‌شود که حکم محل و اقتضای عین ثابتۀ در تعدد و کثرت صور باعث رفع حیرت از عارف می‌شود، اما در تفسیر سوم حکم محل و اقتضای عین ثابتۀ عارف باعث می‌شود که حیرت از او برداشته شود. عبارت الله‌آبادی درباره تفسیر دوم این است: «و تواند بود که ضمیر مُسْتَكِن در «فلیس» راجع باشد به سوی عدم حیرت عارف، یعنی نیست عدم حیرت عارف مگر از حکم و اقتضای محل که عین ثابتۀ باشد، یعنی حکم و اقتضای عین ثابتۀ مر اختلاف صور را از عارف حیرت برداشته است» (همان). اما عبارت او درباره تفسیر سوم که یکی از دو تفسیر مطرح شده توسط قیصری است این است: «نیست عدم حیرت عارف مگر از حکم محل که

عین ثابتۀ او [یعنی، عارف] باشد؛ چه عین ثابتۀ او همین تقاضا کرد که حیران نشود. اشکال الله آبادی به این تفسیر این است که: «پس بر این وجه حال جاهل همین است، پس وجه تخصیص ذکر عارف چیست؟ مگر آنکه ضمیر لیس راجع باشد به سوی دم حیرت عارف و حیرت جاهل. و بر هر تقدیر قول آینده از این وجه آبی است» (همان). منظور از قول آینده عبارت بعدی ابن عربی است: «فیها یتنوع الحق فی المجلی فتتنوع الأحکام علیه، فیقبل کل حکم، و ما یحکم علیه إلا عین ما تجلی فیه» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۷۹). اما قیصری دو تفسیر در اینجا مطرح می‌کند: در تفسیر اول ضمیر فلیس را به عدم حیرت و در تفسیر دوم به حیرت برمی‌گرداند. بقیۀ شارحان بعد از قیصری یا سخن او را تکرار کرده‌اند (بابا رکنا، ۱۳۹۵: ۴۵۶) یا یکی از دو تفسیر او را اختیار کرده‌اند؛ جامی در ص ۱۵۶ اسم لیس را عدم حیرت دانسته و ابن ترکه آن را به حیرت برگردانده است (جامی، ۱۴۲۵: ۱۵۶؛ ابن ترکه، ۱۳۷۸، ج ۱: ۳۰۸). پس چهار تفسیر مختلف درباره این عبارت در میان شارحان وجود دارد.

- فصّ داوودی: «و إنما جاء القتل فی الخلافة الظاهرة و إن لم یکن لذلك الخلیفة هذا المقام، و هو خلیفة رسول الله صلی الله علیه و سلم إن عدل- فمِن حکم الأصل الذی به تُخیّل وجود إلهین، «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهُةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا»، و ان اتفقاً» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۶۵).

الله آبادی می‌گوید: «و بعضی در اینجا خطا کرده‌اند و ناطق شده که از حکم اصل وجوب وحدت خدا مراد است و گفته که پس ثانی که به وی خیال کرده می‌شود جواز وجود دو اله، واجب القتل باشد... این توجیه سهو است و غفلت از قول شیخ» (الله آبادی: ۳۲۴ ب). اینجا هم منظور از بعضی قیصری است. عبارت قیصری این

است: «(فمن حکم الأصل الذی به یُخَيَّل وجود إلهین). هذا جواب (أما). أی، أما قوله: «إذا بویع لخلیفتین، فاقتلوا الآخر منهما.» فمن حکم الأصل الذی هو وجوب كون الله تعالى واحداً. و الثانی الذی به یُخَيَّل جواز وجود إلهین واجب القتل، لنلاً یكونا خلیفتین، كما لا یكون إلهین» (قیصری، ۱۳۷۵: ۹۶۴). اشکال الله آبادی به قیصری این است که منظور از حکم اصل «فساد عالم» است نه وجوب وحدت خداوند. بر این اساس، معنی عبارت به نحو موجز این می شود که اگر دو خلیفه و حاکم داشته باشیم، طبق قول پیامبر، قتل دومی لازم است چرا که باعث فساد می شود، نه به خاطر اینکه اصل وحدت خداوند است و چون وجود این خلیفه دوم موهم این معناست که جایز است دو خداوند وجود داشته باشد، پس پیامبر حکم به قتل دومی داده است. (الله آبادی: ۳۲۴ الف و ب). در اینجا ابن ترکه و جامی با محب الله هم نظرند (ابن ترکه، ۱۳۷۸، ج ۲: ۶۷۵؛ جامی، ۱۴۲۵: ۳۹۰-۳۹۱). بابا رکنا نظر قیصری را تکرار می کند (بابا رکنا، ۱۳۹۵: ۱۳۶۱-۱۳۶۲). ریشه نظر قیصری در جندی و کاشانی یافت می شود (جندی، ۱۴۲۳: ۵۹۵؛ کاشانی، ۱۳۷۰: ۲۵۰).

- فصّ هارونی: «و أعظم مجلی عُبدَ فیهِ و أعلاه «الهوی» كما قال «أَ فَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ» و هو أعظم معبود، فإنه لا یعبد شیء إلا به، و لا یعبد هو إلا بذاته، و فیهِ أقول: حق الهوی إن الهوی سبب الهوی / و لولا الهوی فی القلب ما عُبد الهوی» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۹۴).

الله آبادی با صراحت می گوید: «و بعضی مردم که مذاق و مهارت در عبارت ندارند می گویند در شرح قول او که «و لا یعبد هو إلا بذاته» باشد، اینکه پرستیده نمی شود حق تعالی مگر به ذات خود و بیت لاحق ندید و بعد از این که صریح تر می آید آن را

هم ندید و بعضی دیگر شعر را از ظاهر گردانده‌اند و حاجت نیست می‌گویند که گفته است شیخ در فتوحات مکیه ...» (الله‌آبادی: ۳۸۴ الف). منظور از این بعضی قیصری است و جالب آنکه نظر آن بعضی دیگر نیز نظر قیصری است. قیصری می‌گوید: «فإنه لا يُعبد شيء إلا به) أي، بالهوى. (و لا يُعبد هو إلا بذاته). أي الحق في مرتبة ألوهيته لا يُعبد إلا بذاته، قال في فتوحاته: شاهدت الهوى في بعض المكاشفات ظاهراً بالألوهية...» (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۰۰-۱۱۰۱). ایراد الله‌آبادی به این است که چرا قیصری در جمله «لا یُعبد هو إلا بذاته» ضمیر هو را به حق در مرتبه الوهیت تفسیر کرده است، در صورتی که صراحت بیت بعدی یعنی حق الهوی إن الهوی سبب الهوی / و لولا الهوی فی القلب ما عبد الهوی جایی برای این تفسیر خلاف ظاهر باقی نمی‌گذارد، چرا که طبق این بیت هوی سبب هوی است که به نوعی همان جمله «لا یُعبد هو إلا بذاته» است. از بین شارحان دیگر ابن‌ترکه و جامی ضمیر را به «هوی» برگردانده‌اند، گرچه تفسیرشان از شعر متفاوت از تفسیر محب‌الله است (ابن‌ترکه، ۱۳۷۸، ج ۲: ۸۳۷-۸۳۹؛ جامی، ۱۴۲۵: ۴۶۶)، که ریشه در تفسیر کاشانی از بیت دارد (کاشانی، ۱۳۷۰: ۲۹۸). بابا رکنا سخنان قیصری را تکرار می‌کند (بابا رکنا، ۱۳۹۵: ۱۵۹۹-۱۶۰۰).

چنان‌که پیشتر گفتیم موارد بالا نمونه‌ای از انتقادهای الله‌آبادی به قیصری است. بدیهی است که انتقادهای او یش از این موارد است، اما از همین نمونه‌ها می‌توان به دقت علمی الله‌آبادی پی برد، گرچه انتقادهای او حول تفسیر عبارات ابن‌عربی دور می‌زند و چندان انتقاد مبنایی‌ای وجود ندارد. برای اینکه فهرست انتقادهای الله‌آبادی از قیصری را تکمیل کرده باشیم بقیه موارد را به اجمال ذکر می‌کنیم:

- فصّ نوحی: «و لا تَزِدِ الظَّالِمِينَ»: مِنَ الظلمات أهل الغیب المکتفین خلف الحجب الظلمانية» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۷۴؛ الله آبادی: ۱۰۷ الف؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۵۳۸). شارح می گوید «من الظلمات» را به لحاظ معنایی باید مؤخر از «اهل الغیب المکتفین» در نظر گرفت، اما قیصری آن را متعلق به «الظالمین» می داند، دیگر شارحان یا سخن قیصری را تکرار کرده اند (بابارکنا، ۱۳۹۵: ۴۰۰؛ جامی، ۱۴۲۵: ۱۴۲) یا صراحتی در این باره ندارند (ابن ترکه، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۷۶-۲۷۷).

- فصّ ادیسی: «فَمِنْ حَيْثُ هُوَ قُطْبُ الْأَفْلاكِ هُوَ رَفِيعُ الْمَكَانِ» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۷۵؛ الله آبادی: ۱۰۹ ب؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۵۴۴). قیصری این احتمال را مطرح کرده که ضمیر «هو» می تواند به ادیس برگردد، اما شارح این را بعید می داند. بابا رکنا و جامی با سخن قیصری همراه اند، اما ابن ترکه، نفیا یا اثباتاً، درباره این احتمال چیزی نمی گوید (بابارکنا، ۱۳۹۵: ۴۱۷؛ جامی، ۱۴۲۵: ۱۴۵؛ ابن ترکه، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۸۹).

- فصّ یوسفی: «فهذا نور ممتد عن ظل و هو عين الزجاج فهو ظل نوری لصفائه» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۰۴) اختلاف بر سر مرجع ضمیر «فهو ظل نوری» است که به اعتقاد شارح به زجاج برمی گردد نه به نور (الله آبادی: ۱۹۱ الف؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۷۰۰). محب الله هم نظر با ابن ترکه و جامی است (ابن ترکه، ۱۳۷۸، ج ۱: ۴۴۰؛ جامی، ۱۴۲۵: ۲۳۵) و بابا رکنا نظر قیصری را تکرار می کند (بابا رکنا، ۱۳۹۵: ۷۸۰-۷۸۱). ظاهراً قیصری در اینجا تحت تاثیر کاشانی است (کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۴۴).

- فصّ صالحی: «مثاله إذا أردنا أن ندلّ على أن وجود العالم عن سبب، فنقول «كل حادث فله سبب» ... ثم نقول ... و «العالم حادث» ... فأتتج «أن العالم له سبب» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۱۶-۱۱۷)، محب الله صورت این استدلال را شکل اول می داند،

اما قیصری و خوارزمی و بابا رکن‌آن را شکل رابع می‌دانند که به شکل اول برمی‌گردد (قیصری، ۱۳۷۵: ۷۵۵؛ بابا رکن‌آ: ۹۲۷-۹۲۸؛ خوارزمی، ۱۳۶۸: ۴۱۳)، گرچه کاشانی به طور ضمنی و نیز ابن‌ترکه و جامی به صراحت آن را شکل اول می‌دانند (کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۷۲؛ ابن‌ترکه، ۱۳۷۸، ج ۱: ۴۹۹؛ جامی، ۱۴۲۵: ۲۷۲-۲۷۳).

- فصّ یونسی: «اعلم أن هذه النشأة الانسانية بكمالها روحا و جسما و نفسا... فلا يتولى حل نظامها إلا من خلقها، إما بيده... أو بأمره.» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۶۷). اختلاف بر سر تفسیر «امر» در انتهای عبارت است (الله‌آبادی: ۳۲۸ الف؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۹۷۵).

- فصّ یحیوی: «فكان اسمه يحيى كالعالم الذوقى» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۷۵)؛ شارح قیصری را متهم می‌کند که تفسیری خلاف سیاق ارائه کرده است (الله‌آبادی: ۳۴۵ ب؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۱۲).

- فصّ زکریاوی: فص حکمة مالکية فی کلمة زکریاویة (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۱۷۷)؛ اختلاف بر سر ریشه کلمه «مالک» است. الله‌آبادی: ۳۴۹ الف؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۱۰۲۱).

- فصّ موسوی: «لأن الحق فی رتبة فرعون من الصورة الظاهرة، لها التحكم علی الرتبة التي كان فيها ظهور موسی فی ذلك المجلس» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۲۰۹). اختلاف بر سر تعبیری است که قیصری بعد از این عبارت افزوده است: لکن لیس له سلطنة علی موسی و رتبه» که ظاهرا خواسته بین سلطنت و تحکم فرق بگذارد، اما شارح معتقد است «در اینجا و در اکثر مواضع این فصّ مردم غلط کرده‌اند و از راه راست رفته» (الله‌آبادی: ۴۱۵ الف؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۳۹).

- فصّ محمدی: «و لهذا بدئ به الأمر و ختم» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۲۱۴). اختلاف
در تفسیر امر که به معنای امر ایجاد است یا امر رسالت (الله آبادی: ۴۲۵؛ قیصری،
۱۳۷۵: ۱۱۵۴).



نتیجه‌گیری

۱. نقد الله آبادی به ابن عربی هر چند ملایم است اما معمولاً همین میزان نقد را از سوی پیروان ابن عربی شاهد نیستیم و همچنین نقدش به قیصری که گاه لحن تندی هم به خود می‌گیرد، بیش از آنکه از جسارتش نشان داشته باشد از علم و دقتش در حوزه‌های مختلف ادبی، قرآنی، منطق، حکمت طبیعی، عرفانی، تحلیل متن و از این دست حکایت می‌کند.

۲. با توجه به مجموع بررسی‌ها می‌توان نتیجه گرفت به‌رغم همه انتقادات شارح به ابن عربی و نیز قیصری، اما این اختلافات عمدتاً و نهایتاً یا بر سر تعبیر زبانی درست برخی کلمات یا بر سر تفسیر درست برخی از عبارات است و هیچ‌گاه به موضوعات اساسی عرفان نظری که قیصری یکی از بزرگان آن محسوب می‌شود، کشیده نمی‌شود. همچنین، الله آبادی هیچ نوع تبیین فلسفی و نظری تازه‌ای بر این مباحث نمی‌افزاید. لذا نه جایگاه منحصر به فرد شرح قیصری آسیب می‌بیند و نه شرح الله آبادی به رده‌ی شروح درجه اول صعود می‌کند.

۳. شاید از همسانی‌های دیدگاهی میان او با ابن ترکه و نیز جامی در برخی از موارد این نکته به ذهن برسد که او تحت تأثیر ایشان بوده است. اما چنان که ملاحظه شد نکته‌های الله آبادی محدود به این موارد نمی‌شد و اشکالات و اختلافات شامل ایشان نیز می‌شود، ضمن اینکه الله آبادی به صراحت به اشکال موجود در متن اشاره و آن را تقریر و تبیین می‌کند، در حالی که چنین صراحتی در شارحان نامبرده وجود ندارد. همچنین، اشکالات ملایم او به ابن عربی در شروح ایشان وجود ندارد.

۴. بررسی‌های فوق‌ضمین نشان دادن اختلافات تفسیری میان شارحان مختلف

فصوص، این را نیز نشان می‌دهد که در میان شروح فارسی غیر از خوارزمی که ترجمه‌گونه‌ای از شرح قیصری است، شرح بابارکنای شیرازی نیز به شدت تحت تأثیر قیصری قرار دارد و در مواضع مهم دیدگاه‌های او را تکرار می‌کند.

۵. لذا با توجه به آنچه در ۵ گفته شد، اهمیت شرح الله‌آبادی و ارزش افزوده آن فارسی بودن آن است. نوشتن شرح فارسی بر کتابی به زبان عربی دشواری‌های خاص خود را دارد. به نظر می‌رسد الله‌آبادی به خوبی از عهده آن برآمده است، گرچه نثر فارسی او به شدت تحت تأثیر نحو عربی است، اما باید زمانه نگارش آن در قرن یازدهم هجری و همچنین محیط نگارش آن در شبه قاره هند را در نظر داشت. در مجموع، بیان محب‌الله بیانی سراسر است و خالی از هر گونه تعقید است. همچنین، با توجه به استقلالی که الله‌آبادی از خود نشان می‌دهد می‌توان گفت در میان شروح فارسی شرح او مستقل‌ترین است، چرا که همان‌طور که گفته شد بقیه شروح فارسی به شدت تحت تأثیر قیصری هستند.

۶. توجه به شرح الله‌آبادی و احیای آن هم به لحاظ تاریخ عرفان و تصوف و هم به لحاظ تصوف در جهان واجد اهمیت است و در واقع، آگاهی ما را نسبت به وضعیت تاریخی تصوف در شبه قاره هندوستان در دوران حکومت اکبرشاه مغولی و خاندانش - همزمان با حکومت صفویه در ایران - تکمیل می‌کند. اما نشانی از تأثیرات اندیشه‌های هندی بر محب‌الله در این شرح مشاهده نمی‌شود، بلکه به جای آن، او خود را شخصیتی در چارچوب شریعت اسلامی و قرآن نشان می‌دهد، که گرچه به شدت به اندیشه وحدت وجود تعلق خاطر دارد، اما با تفسیر حلول‌گرایانه از آن مخالف است و آن را کفر تلقی می‌کند.

منابع

۱. آریا، غلامعلی، *طریقه چشتیه در هند و پاکستان*، ناشر زوار، تهران، ۱۳۶۵.
۲. آشتیانی، سید جلال الدین، (الف)، *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم*، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۷۰.
۳. آشتیانی، سید جلال الدین، (ب)، *پیشگفتار بر نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص* عبدالرحمن جامی، تصحیح ویلیام چیتیک، انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۰.
۴. آملی، سید حیدر، *المقدمات من نصّ النصوص*، تصحیح هانری کرین، انتشارات توس، تهران، ۱۳۷۵.
۵. ابن ترکه، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح محسن بیدارفر، ناشر بیدار، قم، ۱۳۷۸.
۶. ابن عربی، محی الدین، *فصوص الحکم*، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، انتشارات الزهراء، تهران، ۱۳۷۰.
۷. ارشادی نیا، اکبر، *مقدمه شرح فصوص الحکم* تلمسانی، ناشر سخن، تهران، ۱۳۹۲.
۸. اشرف، وجیه الدین، *بحر زخار*، تصحیح آذرمیدخت صفوی، ناشر مرکز تحقیقات فارسی دانشگاه اسلامی علیگره، ۲۰۱۱م.
۹. الله آبادی، محب الله، *شرح فارسی فصوص الحکم*، نسخه خطی، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، شماره ثبت، ۱۸۲۱۵.
۱۰. الله آبادی، محب الله، *شرح التسویه بین الافادة و القبول*، رساله در وحدت وجود ابن عربی، تصحیح ملیحه معلم، انتشارات مولی، ۱۳۹۵.
۱۱. بابا رکن الدین شیرازی (بابارکنا)، *مסعود بن عبدالله، نصوص الخصوص فی ترجمه الفصوص*، تصحیح حامد ناجی، ناشر سخن، تهران، ۱۳۹۵.
۱۲. جامی، عبدالرحمان، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح عاصم ابراهیم کیالی، دار الکتب العلمیه، بیروت، ۱۴۲۵.
۱۳. جامی، عبدالرحمان، *نفحات الانس*، تصحیح محمود عابدی، انتشارات اطلاعات، تهران، ۱۳۷۵.
۱۴. جندی، مؤیدالدین، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سیدجلال آشتیانی، ناشر بوستان کتاب، قم، ۱۴۲۳.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله، *رحیق مختوم*، شرح حکمت متعالیه، جلد دوم اسفار، انتشارات اسراء، قم، ۱۳۸۷.

۱۶. چشتی، الله ديه، **خواجهگان چشت (سير الاقطاب)**، تصحيح محمد سرور مولایی، ناشر علم، تهران، ۱۳۸۵.
۱۷. حجتی نجف آبادی، یاسر و دیگران، «معرفی شرح فصوص الحکم محب الله اله آبادی و بررسی واژه‌های مهجور فارسی آن»، پژوهش زبان و ادبیات فارسی، تابستان ۱۳۹۸، شماره ۵۳، صص ۷۵-۱۰۰.
۱۸. حجتی نجف آبادی، یاسر و دیگران، «بررسی سبک آموزشی و شیوه‌های صحیح تدریس در شرح فصوص الحکم محب الله اله آبادی»، نثر پژوهی ادب فارسی، بهار و تابستان ۱۳۹۹، شماره ۴۷، صص ۲۹-۵۱.
۱۹. الحسنی، عبدالحی، **الإعلام بمن فی تاریخ الهند من الأعلام (نزهة الخواطر و بهجة المسامع و النواظر)** (۸ جلد)، نشر دار ابن حزم، بیروت، ۱۴۲۰ق.
۲۰. خوارزمی، تاج الدین حسین، **شرح فصوص الحکم**، تصحيح نجیب مایل هروی، ناشر مولی، تهران، ۱۳۶۸.
۲۱. صدر المتألهین شیرازی، محمد، **الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة**، ج ۹، بیروت، ۱۹۸۱.
۲۲. عبدالشکور ریوانی، محمد، **تحفة الفضلاء فی تراجم الکملاء (تذکره علمای هند)**، نشر مجمع ذخایر اسلامی، ۱۳۹۱.
۲۳. فرغانی، سعیدالدین، **مشارق الدراری**، شرح تائیه ابن فارض، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۹.
۲۴. القونوی، صدرالدین محمد، **الفکوک**، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۷۱.
۲۵. قیصری، داود، **شرح فصوص الحکم**، تصحيح سيدجلال آشتیانی، ناشر علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.
۲۶. کاشانی، عبدالرزاق، **شرح فصوص الحکم**، ناشر بیدار، قم، ۱۳۷۰.
۲۷. مایل هروی، نجیب، مقدمه در **نفحة الروح و تحفة الفتوح** مؤیدالدین جنیدی، تصحيح نجیب مایل هروی، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۶۲.
۲۸. مایل هروی، نجیب، **یادداشت یکم در شرح مثنوی مولوی ولی محمد اکبر آبادی**، انتشارات قطره، تهران، ۱۳۸۳.
۲۹. یحیی عثمان، مولفات ابن عربی، **تاریخها و تصنیفها**، ترجمه عن الفرنسیه احمد الطیب، دار الهدایه و دار الصابونی، قاهره، ۱۴۱۳.

30. Ansari, Mohd. Javed, "Thought of Muhibullah Allahabadi", Submitted for the award of the degree of Doctor of Philosophy in Islamic Studies, Department of Islamic Studies, Aligarh Muslim University, Aligarh (India), 2006.

31. Chittick, William, "Notes on Ibn Al- Arabi's Influence in the Subcontinent", in *The Muslim World*, Vol. LXXXII, No. 3-4, July-October 1992.
32. Lipton, G. A., "Muhibb Allah Ilahabadi's The Equivalence between Giving and Receiving", a thesis for the degree of Master of Arts in the Department of Religious Studies, University of North Carolina, Chapel Hill, 2007.
33. Moalem, Malihe, "Sufi Thoughts of Muhibbullah Ilahabadi and His Concept of Wahdat ul-Wujud", Phd Diss, Hamdard University, 2007.
34. Nair, Shankar, "MuhibbAllah Ilahabadi on Ontology: Debates over the Nature of Being", in *Oxford Handbook of Indian Philosophy*, Edited by Jonardon Ganeri, , Oxford University Press, 2017.
35. Nair, Shankar, *Translating Wisdom : Hindu-Muslim intellectual interactions in early modern South Asia*, Oakland, California: University of California Press, 2020
36. Rizvi, S.A.A, *A History of Sufism in India*, Reprinted by Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., 1992.

