

پژوهشنامه عرفان

دوفصلنامه علمی، سال دوازدهم،

شماره بیست و چهارم،

بهار و تابستان ۱۴۰۰،

صفحات ۲۶۷-۲۴۳

روش‌شناسی تطبیقی رینولد نیکلسون و ویلیام چیتیک

با تکیه بر آثار مولوی و ابن عربی

معصومه نقدیشی* / محمدتقی فعالی**

چکیده: جستار پیش رو با رویکردی تطبیقی به نقد روش‌شناسی نیکلسون و چیتیک در تصوف (با تکیه بر آثار مولوی و ابن عربی) می‌پردازد. هدف از بررسی روش‌شناسی ابن عرفان پژوهان غربی نه تنها شناخت بهتر قواعد و معیارهای مطالعات دینی و به‌ویژه تصوف است بلکه با بررسی پیشینه فکری و منشأ تکوین دیدگاه این دو پژوهشگر، مسیر کشف ظرایف اندیشه و تفاوت و امتیازهای آرای آنان را نیز هموار می‌کند. نوشتار حاضر به روش توصیفی-تحلیلی کوشیده تا خلأ وجود چنین رویکردی را تا حد امکان برطرف سازد. تحلیل روش این دو پژوهشگر حکایت از تفاوت منابع مطالعاتی و نتیجه‌گیری‌های متفاوت از هم دارد. چیتیک با روشی تحلیلی-انتقادی نسبت به آرای نیکلسون، بر تحلیل درون‌متنی آثار این عارفان تأکید می‌کند و درواقع فهم زوایای فکری اندیشمندانی مانند ابن عربی و مولوی را در گرو درک جهان-اندیشه آنان از میان آثارشان و بهره‌بردن کامل از سخنان و صور خیالی آن‌ها می‌داند اگرچه عدم توجه به برخی آثار نیکلسون و شاید تناقض آرای او، چیتیک را دچار قضاوتی نه‌چندان درست نموده است.

کلیدواژه‌ها: روش‌شناسی، نیکلسون، چیتیک، ابن عربی، مولوی، تاریخ تصوف

* دانشجوی دکتری رشته تصوف و عرفان اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.
e-mail: m.naghdebishi@gmail.com

** استادیار گروه عرفان اسلامی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
e-mail: m.faali@yahoo.com

مقاله علمی پژوهشی است. دریافت مقاله: ۱۳۹۸/۶/۳؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۸/۶/۱۹

مقدمه:

بررسی روش‌های تحقیق، رویکرد محققان به این روش‌ها و نتیجه‌بخشی هر کدام نه تنها ملاکی برای اعتبارسنجی آن‌هاست، بلکه گاه با تلفیق منطقی این روش‌ها می‌توان به الگوی پژوهشی مناسب دست یافت. از میان روش‌های تحقیق علوم انسانی، چگونه می‌توان به یک یا دو روش، برتری داد؟ هر نوع تحقیق علمی یا جواب به سؤالات، باید از اعتبار و پایایی لازم برخوردار باشد و شناسایی ابهام‌ها به شکل شفاف، صحیح و خارج از تعصب و پیشداوری‌ها انجام شود (ایمان، ۱۳۹۱: ۹). به‌طور معمول، پژوهشگر با تکیه بر متن به سراغ روش متناسب مطالعه آن می‌رود و متن محوری، بنیاد و اساس کار محققان است. جهت‌گیری روش‌شناسانه یکی از اهداف مهم پژوهش است و به تصحیح و توسعه علم از طریق افزودن اعتبار و صدق یافته‌ها معطوف است (قراملکی، ۱۳۹۶: ۳۶). اما آیا این شیوه می‌تواند پاسخگوی سؤال‌های مخاطبین از طیف‌های گوناگون باشد؟ در مطالعات تصوف نیز به عنوان شاخه‌ای از علوم انسانی، روش تحقیق از ابزارهای مهم درک دیدگاه متفکران این حوزه است. نقد هر کدام از این روش‌ها، شیوه‌ای برای محک کیفیت متن و درک نقاط قوت و ضعف آن است. چنانچه نقد اثر و یا شیوه به کار رفته در آن سازنده باشد، شاهد بهبود و جایگزینی روش بهتری خواهیم بود.

این نوشتار با رویکردی انتقادی به بررسی شیوه مطالعاتی دو محقق در زمینه تصوف می‌پردازد، معیارهای کاربردی رینولد نیکلسون (Reynold Alleyne Nicholson) از سوی ویلیام چیتیک (William C. Chittick) به بوته نقد گذاشته می‌شود، سپس روش تحقیق چیتیک نیز مورد تحلیل قرار می‌گیرد.

پژوهش‌های ویلیام چیتیک به‌طور عمده درباره ابن عربی و دیدگاه‌های اوست اما در برخی آثار خود به عارفانی نظیر: مولوی، عبدالرحمان جامی، افضل کاشانی و دیگر مشایخ تصوف پرداخته است. در میان این تألیفات، کمتر رد و نشانی از بحث مستقل و مجزا در باب روش و شیوه پژوهش دیگر محققان این حوزه می‌توان یافت اما با بررسی بیشتر آثار وی و دقت در آن نکات قابل توجهی از بطن آن استخراج می‌شود.

روش علمی نیکلسون در استفاده از نسخ مختلف منابع دست اول ادبیات فارسی و عرفانی و شناساندن عارفی همچون مولوی به غریبان از خدمات غیرقابل انکار اوست، اما همان‌گونه که در

مورد هر کسی می‌تواند مصداق داشته باشد، برخی اظهارنظرها و تئوری‌هایش قابل نقد است. با توجه به روش تاریخی نیکلسون در مطالعاتش، غفلت ناشی از گزینشی بودن او را به دام حصرگرایی انداخته است (رک: چیتیک، ۱۳۸۵: ۲۹۱). این تقلیل‌گرایی و توجه به ادبیات، شیوه کار مستشرقان دوره اول است (عسگری، ۱۳۹۳: ۱۶۸). ویلیام چیتیک با بررسی دو اثر نیکلسون در باب ابن‌عربی و مولوی معتقد است عدم شناخت جهان‌بینی ابن‌عربی و اندیشه‌های او در فتوحات مکیه موجب کلی‌گویی این مستشرق انگلیسی شده و دغدغه‌های علمی زمانه خود را بر آنچه مدنظر شیخ بوده، رجحان داده است. برای آسیب‌شناسی و تحلیل نقاط مبهم آرای نیکلسون درباره خط سیر فکری ابن‌عربی و تأثیری که بر اندیشه مولوی داشته، این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی و با گردآوری اطلاعات از منابع کتابخانه‌ای به اظهار نظرهای چیتیک و نتیجه‌گیری در مورد این دو موضوع می‌پردازد. اگرچه این نظریه ابتدا شکلی دیگر داشته و نیکلسون در سال ۱۹۲۱م قائل به این تأثیرپذیری مولوی از ابن‌عربی و گشتن گرد مفهوم «وحدت وجود» نبوده است. همچنین رویکرد چیتیک در مطالعات تصوف و شیوه‌ای که او در تألیفاتش به کاربرده از دیدگاه روش‌شناسی مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد که تاکنون صورت نگرفته است. اهمیت این مسئله، نه تنها در درک بهتر آثار این دو بلکه در روشن‌تر شدن مواضع معرفتی آنان نیز کاربرد دارد.

درباره پیشینه این تحقیق می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

- روش‌شناسی ویلیام چیتیک و تفسیر متون حکمی و عرفانی نوشته بهروز سلطانی و احمد رضی که در فصلنامه علمی-پژوهشی روش‌شناسی علوم انسانی، پاییز ۱۳۹۴ به چاپ رسیده است. در این مقاله، نویسندگان به روش‌شناسی ویلیام چیتیک پرداخته‌اند اما به‌طور اختصاصی به نقد روش‌شناسی نیکلسون پرداخته نشده است.
- تحلیل روش‌شناسی دیدگاه و آرای ویلیام چیتیک درباره تأثیرپذیری مولوی از ابن‌عربی، مهدی محبتی در قالب سخنرانی (شهر کتاب: ۱۳۸۷) ایراد شده است. در این سخنرانی تنها به مسئله تأثیرپذیری مولوی از ابن‌عربی اشاره شده و چندان به روش‌شناسی وی پرداخته نشده است. اگرچه سالیان درازی از ورود مستشرقان به حوزه تاریخ ایران و ادبیات

فارسی می‌گذرد و افرادی چون نیکلسون و هانری کربن و ده‌ها پژوهشگر دیگر، ایام زیادی را به بحث و بررسی و تصحیح متون کهن ادب فارسی اختصاص داده‌اند، اما در بررسی آثار و روش مولوی پژوهانی مانند ویلیام چیتیک، مقاله یا نوشتار منقحی موجود نیست و همان‌گونه که ذکر آن رفت از یکی در قالب سخنرانی و دیگری در قالب پایان نامه کارشناسی ارشد تا حدی با بحث این پژوهش مرتبط است.

روش‌شناسی ویلیام چیتیک:

ویلیام چیتیک در بیشتر آثارش کوشیده، عرفان اسلامی را به‌شکلی منعکس کند تا غیر فارسی‌زبانان و غیرمسلمانان نیز در درک مفاهیم به‌سختی دچار نشوند. باوجود دانشی که چیتیک در این حوزه دارد اما در مواقع لازم پیچیدگی اندیشه‌های اندیشمندانی مانند ابن عربی را به طریقی تسهیل نموده که اندیشه‌های فلسفی عرفانی را به نحو احسن در جامعه غربی بشناساند. او در مقدمه کتاب طریقی عرفانی معرفت (*The Sufi Path of Knowledge*) می‌گوید: این تحقیق تلاشی برای هدایت خواننده به دنیای خود ابن عربی، با زبان قابل فهم برای متخصصان است. من سعی کرده‌ام از هر پیش‌فرضی مبنی بر اینکه ابن عربی چه باید می‌گفت و یا چه باید ارائه می‌داد، اجتناب کنم. در مقابل هدفم ترجمه و یا ارائه تعالیم ابن عربی است، آنچنان که واقعاً در آثار او خصوصاً فتوحات، وجود دارد (چیتیک، ۱۳۸۹: ۳۵). ادعای اینکه متن، خود بهتر از هر کس دیگری منظور خود را خواهد رساند در اکثر تحقیقات ویلیام چیتیک نمود دارد. او سعی می‌کند بگذارد تصوف، به زبان خود سخن بگوید «هرچند معتقد است این مهم تقریباً غیرممکن است» (چیتیک، ۱۳۸۸: ۲۹). آنچه چیتیک را از دیگر محققان غربی متمایز می‌کند، ارائه جهان‌بینی مشخص، بسط روش تحقیق خود، بیان تعریف‌های ساده از اصطلاحات متن در اکثر آثار اوست. به عنوان نمونه در مقدمه‌اش بر کتاب عشق الهی *Divine Love: Islamic Literature and the Path* با جهان‌بینی مشخص و اصطلاحات روشن و ساده روبرو می‌شود (چیتیک، ۱۳۹۵: ۴۳-۳۵).

کسب معرفت و شناخت که یکی از دل‌مشغولی‌های چیتیک است در نگاه او به دو شاخه معرفت عقلی و معرفت نقلی تقسیم می‌شود. یافتن معرفت عقلی در درون خود فرد است و در اینجا چیتیک از واژه «تریت ذهن» یا «تصفیه نفس» استفاده می‌کند. اهمیت منابع بیرونی آنچنان که او

اذعان می‌کند وابسته به منابع بیرونی نیست و از آن جهت صادق است که وقتی فهم می‌شود، بدیهی است. او معتقد است محقق اصولاً می‌تواند بدون کمک اسلاف خود یا وحی الهی تمام علوم عقلی را دریابد (چیتیک، ۱۳۹۴: ۱۷). اما در معرفت نقلی به گفته چیتیک و البته آنچنان که از عنوانش برمی‌آید وابسته به شنیده‌هاست، به مفهوم ساده‌تر: انتقال از نسلی به نسل دیگر مانند حقوق، زبان و تاریخ (چیتیک، ۱۳۹۴: ۲۵).

این مقاله به‌طور خاص بر نقد روش مطالعاتی نیکلسون در مورد نسبت دو اندیشمند عرفان اسلامی یعنی ابن‌عربی و مولوی از دیدگاه ویلیام چیتیک می‌پردازد بنابراین بهتر است ابتدا موانع مد نظر چیتیک بر سر راه ابن‌عربی‌پژوهی را به اختصار بیان کنیم.

در نگاه او نقص شناختی و معرفتی برخی محققان غربی، اولین دلیل عدم شناسایی و یا معرفی ابن‌عربی است و به همین دلیل اندیشمندانی همچون: نیبرگ (Henrik Samuel Nyberg)، آسین پالاسیوس (Miguel Asin Palacios) و نیکلسون، آغازگران این راه دشوار بوده‌اند. در ادامه افرادی نظیر تیتوس بوکهارت (Titus Burckhardt)، هانری کربن (Henry Corbin) و توشیهیکو ایزوتسو (Toshihiko Izutsu) با دلبستگی فلسفی، مجموعه خارق‌العاده آثار ابن‌عربی را تشخیص دادند. آنان به‌جای اینکه تحقیقات خود را به نقش وی در سنت عقلانی جهان اسلام محدود سازند، کوشیدند تا نسبت آثارش را با تاریخ اندیشه بشر به‌طور عام، ترسیم کنند. در سال‌های اخیر دلبستگی به ابن‌عربی رو به افزایش گذاشته است و محققانی دیگر به معرفی جنبه‌های مختلفی از شخصیت و تعالیم او یاری رسانده‌اند که با جستجو در کتاب‌شناسی ابن‌عربی و یا ابن‌عربی‌پژوهی می‌توان به فهرست این محققان و آثارشان دست یافت.

چیتیک دلایل عدم تمایل مستشرقان را به شناخت آثار ابن‌عربی و مسلک فکری او این‌گونه برمی‌شمارد:

۱. اولین دلیل، حجم بالای آثار و دیریابی کلام اوست، چرا که این امر مستلزم صرف سال‌های زیادی از عمر محقق است. دلیل دوم آن بود که باور اکثر مستشرقان به داشتن فهم بیشتر به‌واسطه روش‌های علمی جدید درمورد هر چیزی است، بنابراین به خود حق می‌دادند که هر چیزی را که با واهمه آنان ناسازگار باشد تحت عناوینی چون نابسامان، ناسازوار و یا خرافی کنار نهند و ابن‌عربی نیز هیچ‌گاه چنین سازگاری را نداشت. اما با وجود این مسایل پژوهشگرانی چون نیکلسون علاوه بر

کار روی آثار مولوی، ابتدا به طور گذرا و سپس به شکل گسترده تری به ابن عربی روی آورد هر چند نه به وسعتی که به مولوی و مثنوی پرداخت.

ابن عربی پژوهی از دیدگاه چیتیک:

چیتیک در آثار خود تلاش می کند به زبان ساده و قابل فهم، مخاطب را از رعایت انصاف و دوری از قضاوت غیرمنصفانه آگاه سازد. او بر این نکته تأکید می کند که: تحقیق در باب چنین متفکرانی بایستی به زبانی همراه با رعایت انصاف در ملاحظات که او دارد نه در ملاحظات که ما می کنیم، صورت گیرد (چیتیک، ۱۳۸۵: ۳۵). احتراز چیتیک از بزرگ نمایی بیش از حد و یا تحقیر ابن عربی، در تألیفاتش مشخص است. او با وجود معلومات عمیق در باب ابن عربی باز هم مریدانه به او نگرسته و سعی نموده مقاصد ابن عربی را با زبانی نسبتاً ساده و به دور از پیرایه های زاید بیان کند.

یکی از شیوه های پر کاربرد چیتیک در بیان اندیشه های ابن عربی این است که صاحب اندیشه، خود سخن بگوید. او با زیرکی و دقت علمی بالای خود می کوشد تا دری به دنیای ابن عربی گشوده و به خوانندگان اجازه دهد به درون آن نگاه کنند، گرچه واقعا به درون آن قدم نگذارند (چیتیک، ۱۳۸۵: ۳۵). این موضوع، به همان ویژگی برمی گردد که چیتیک بر آن تأکید دارد: رعایت انصاف! او روش محققانی مانند ایزوتسو و کربن را به دلیل محدود کردن خود تحلیل بحث های فلسفی و متافیزیکی *فصوص الحکم* و بهره بردن از آثار شارحان بعدی ابن عربی که تحت تأثیر قنونی بوده اند به عنوان منبع اطلاعاتی در پروژه فلسفی شان ناکارآمد دانسته و معتقد است این شیوه کمکی به معرفی ابن عربی آنچنان که هست و طرح جنبه های عملی آموزه های او نمی کند (چیتیک، ۱۳۸۹: ۳۴).

چیتیک با وجود اینکه به اهداف خاص متعددی که در آثار ابن عربی به چشم می خورد، اذعان می کند اما از همه مهم تر، آرمان حفظ امانت در تمام محتوای آموزه های ابن عربی را آن گونه که خود او ارائه کرده است، می داند. او در یکی از آثارش در باب اندیشه های ابن عربی می نویسد:

برخلاف دیگر تحقیقات مهم سعی نکرده ام تا کنه آنچه او گفته، دریابم بلکه به او اجازه داده ام تا با عبارات خود و با محتوای خاص آیات قرآنی و حدیثی که در همان لحظه تفسیر می کند خودش را تبیین کند (چیتیک، ۱۳۸۹: ۳۴).

انجام پژوهش‌های تطبیقی یکی از مواردی است که چیتیک از آن استقبال چندانی نمی‌کند. از نظر او این کار مستلزم داشتن زمان نامحدود است:

من از اینکه ارتباطی میان نظرات ابن عربی با عرفای دیگر و یا مولفان مسلمان و یا سنن دینی دیگر و دنیای معاصر ایجاد کنم، احتراز کرده‌ام. چون اینها زمینه‌های تحقیقی هستند که هیچ حدی بر نمی‌دارند. شاید به دیگران نیز پیروی از این مسیر روشن را القا نماید (چیتیک، ۱۳۸۹: ۳۴).

ابن عربی‌پژوهی از دیدگاه نیکلسون با تکیه بر ترجمان الاشواق

تلاقی فکری نیکلسون با افکار ابن عربی به‌طور مستقل صورت نگرفته چرا که در مجموعه کتب به جا مانده از او تنها در مقاله‌ای به نام «نکاتی مختصر درباره فصوص الحکم که مقاله سوم از بخش دوم از کتاب او با عنوان مطالعاتی در عرفان اسلامی (Studies In Islamic Mysticism) ذیل مقاله انسان کامل (جیلی) می‌توان گفتارهایی منسجم از زبان او درباره فصوص الحکم ابن عربی ملاحظه کرد.^۱ اینجا اولین بار است که نیکلسون در مقاله «انسان کامل» به عرفان ابن عربی اشاره می‌کند و در صفحاتی به اختصار به آن می‌پردازد. او در نگارش این مقاله، از نسخ خطی تفسیر انسان کامل از احمد بن محمد امدنی و تفسیر جلیل بر فصل ۵۵۹ فتوحات مکیه ابن عربی بهره می‌برد. او اعتراف می‌کند که درک تئوری‌های ابن عربی در فصوص دشوار است و دشوارتر، تبیین آن است. سپس نیکلسون توجه مخاطب را به این نکته جلب می‌کند که اگر ترمینولوژی ابن عربی را بررسی نکنیم، تصور دقیق عقاید او غیرممکن خواهد بود. بنابراین برای به‌دست آوردن تصویری دقیق از افکار و نظریات او، عبارات او باید به‌طور دقیق بررسی شود و با کمک تفاسیر مفسرانی چون عبدالرزاق کاشانی، شاید بتوان راهی به برخی اطوار پیچیده عرفان مدرسی جست. نیکلسون، همان‌گونه که خود در ابتدا اشاره نموده به‌طور مختصر به بررسی برخی اصطلاحات عرفان ابن عربی پرداخته و تا آنجا پیش رفت که چنین به نظر برسد که واضح آن‌ها شخص ابن عربی است. با بررسی این مقاله مشخص می‌شود که هدف نیکلسون از این نوشتار موجز، توضیح مختصر سه اصطلاح «ذات الهی»، «اراده الهی» و «رحمت» است. او این سه اصطلاح را با انتخاب قسمت‌هایی از متن فصوص توضیح داده و به‌طور تلویحی به مقایسه آرای جیلی نیز می‌پردازد.

اما نیکلسون با ترجمه و شرح ترجمان الاشواق ابن عربی، اثری مستقل دربارهٔ ابن عارف اندلسی از خود باقی می‌گذارد. یکی از وجوه آسیب‌شناسی روش‌شناسی او از دیدگاه ویلیام چیتیک به همین اثر اشاره دارد. ابتدا به دلایلی که موجب شد نیکلسون به ترجمه و شرح این اثر تمایل پیدا کند می‌پردازیم. او در مقدمه خود بر این اثر چند دلیل را به عنوان انگیزهٔ اصلی او از ترجمهٔ این اثر بر می‌شمرد:

از آنجا که ابن عربی در ترجمان الاشواق، به توضیح و تبیین معنای هر شعری پرداخته، همین انگیزه و محرک اساسی بود که مرا برانگیخت تا به مطالعهٔ آن بپردازم. ایجاز عبارات خود انگیزهٔ نیرومند و عامل مشوق بود و چیزی که باید مربوط به این حقیقت باشد، دو بار تطبیق و تصحیح شده و مسئلهٔ جالبی که به تاریخ ادبی مربوط است، موضوع تاریخی است که در آن اشعار و شرح آن‌ها تصنیف شده است (ابن عربی، ۱۳۹۳: ۴۱).

عبارات موجز و حقیقت پنهان در پس این اشعار و اتهاماتی که در زمان حیات ابن عربی در مبنای سرودن چنین اشعار عاشقانه و آمیخته از تغزل، این اثر را از بُعدی متفاوت در میان دیگر آثار ابن عارف، برجسته و منحصر به فرد کرده است. نیکلسون در مقدمه خود بر چاپ سوم می‌نویسد:

ابن عربی دلیل شرح خود بر ترجمان الاشواق را به‌صراحت بیان می‌کند و می‌گوید: این شرح را به درخواست دوستم مسعود ابو محمد بدر شمس الدین اسماعیل بن سودکین نوری ساکن شهر حلب نوشتم. او از یکی از متکلمان شنیده بود که نظر نویسنده در مقدمهٔ دیوان، مبنی بر اینکه اشعار عاشقانه در این مجموعه به علوم و حقایق عرفانی اشاره دارد، درست نیست. این منتقد گفته بود که سراینده شاید این شیوه را برگزیده تا خود را از اتهام به اینکه مرد مشهور به دین‌داری و تقوی، اشعاری در سبک عشقی سروده است، بری سازد. شمس الدین از این ملاحظات رنجیده بود و شنیده‌های خود را برای من تکرار کرد. از این رو من شروع به نوشتن شرح آن در شهر حلب نمودم. قسمتی از آن در منزلم در حضور همان متکلم که ذکرش رفت و سایر متألهان به وسیلهٔ کمال الدین (رحمة الله تعالی) با صدای بلند خوانده شد. من آن را به‌سختی و به‌صورتی ناتمام بیان کردم، چه عجله داشتم که به سفرم در تاریخی که قبلاً ذکر شد، ادامه دهم. هنگامی که منتقد من آن را شنید به شمس الدین چنین گفت: که

او هرگز در آینده نسبت به ایمان پاک صوفیانی که معانی صوفیانه خود را به عبارات عامیانه و روزمره ادا می‌کنند، شک نخواهد کرد. این بود علت شرح من بر ترجمان الاشواق. اکنون تقریباً همه موارد موجود را برای حل این مسئله در اختیار خواننده قرار دادم (ابن‌عربی، ۱۳۹۳: ۴۶-۴۵).

مسئله دیگر که محرک نیکلسون در پرداختن به ترجمان الاشواق به نظر می‌رسد این است که آیا ابن‌عربی کاملاً صمیمی و صادق است که اشعارش از نظر ذهنی مفهوم، عرفانی است و از لحاظ صورت و شکل عاشقانه؟ او می‌خواهد با غور بیشتر در این اثر، به این سؤال نیز پاسخ دهد. نیکلسون می‌گوید: من فکر می‌کنم که پاسخ این سؤال مثبت است. دانشجویان شعر شرقی گاهی از اوقات از خود می‌پرسند آیا این اشعار، اشعار عاشقانه‌ای هستند که در لفافه قصاید صوفیانه بیان شده‌اند و یا قصاید صوفیانه‌ای هستند که به زبان عشق انسانی درآمده‌اند؟ باید اقرار کنم که آنان نمی‌توانند به این سؤال پاسخ دهند. به‌رحال در اینجا موازنه و تعادل رضایت‌بخشی وجود ندارد که به هر خواننده‌ای اجازه تفسیر خوشایند خود را بدهد (ابن‌عربی، ۱۳۹۳: ۴۷).

نیکلسون در ادامه مقدمه خود بر اشعار شیخ، اذعان می‌کند: درست است که بعضی از اشعار از سروده‌های عشقی عادی متمایز نیستند و قسمت مهمی از متن، طرز تلقی و گرایش معاصران نویسنده است که آنان این عقیده را رد کرده‌اند که محتوای رساله به‌طور کلی بر احساس باطنی مبتنی است که امری طبیعی و قابل فهم است. ازسوی دیگر قطعه‌های زیادی از اشعار وجود دارند که آشکارا عرفانی و راهنما و دلیل بقیه اشعار هستند. نیکلسون با انتقاد از منتقدان این اثر، آنان را «شکاکانی فاقد تشخیص» خطاب قرار داده و بر اینکه این اشعار شایسته ستایش‌اند، پافشاری می‌کند، آن‌هم به این دلیل که ابن‌عربی را برانگیختند تا به تعلیم آنان پردازد. در توجیه شرحی که بعداً توسط ابن‌عربی بر ترجمان الاشواق نوشت، معتقد است اگر شرح و تبیین ابن‌عربی نبود، به‌طور یقین بیشترین خوانندگان دلسوز، گاهی خود را در معانی پوشیده و نامفهوم می‌یابند (ابن‌عربی، ۱۳۹۳: ۴۷).

نیکلسون، ترجمان الاشواق را از دیدگاه ادبی و هنری مورد بحث قرار نداد و حتی شرحی از نظریه‌های عرفانی نیز ارائه نمی‌دهد چرا که معتقد است خود نویسنده فرصت این کار را داشته و انجام داده است (ابن‌عربی، ۱۳۹۳: ۴۹).

نقد چیتیک بر شرح ترجمان الاشواق نیکلسون

چیتیک، این پرسش را مطرح می‌کند که متفکران زمان خود ابن عربی و به‌خصوص آنان که با تعالیم وی آشنا بودند، شرح وی بر ترجمان الاشواق را چگونه ارزیابی کرده‌اند؟ از این منظر، نبوغ ابن عربی آنچنان که نیکلسون می‌گوید «خیال‌پردازانه» به نظر نمی‌رسد. چرا که وی، تنها در فتوحات مکیه، بیش از چند هزار صفحه از همان نوع «استعارات لفظی دور از ذهن» به دست می‌دهد. اگر شرح ترجمان الاشواق را به عنوان یک قطره، در دریای فتوحات بیفکیم، هیچ‌کس متوجه نخواهد شد. تنها چیزی که در اینجا «مبتذل» است این است که نیکلسون خواسته تا با عینک مکتب اصالت عقل انگلیسی، در مورد ابن عربی قضاوت کند (چیتیک، ۱۳۸۵ الف: ۱۱۰).

۱. نیکلسون هیچ مقدمه تحلیلی بر این ترجمه نگاشته و کوششی برای توضیح بسیاری از واژگان ابن عربی که ماهیتی تخصصی دارند، نکرده است. بدون تحلیلی مفصل از برداشت‌ها و جهان‌بینی شیخ، غیرممکن است که به عالم معانی‌ای که پشت صور ظاهری عبارت‌های او پنهان است راه یابیم.

۲. ابن عربی یادآور می‌شود که شرح ترجمان الاشواق برای رد ادعای یکی از فقها مبنی بر اینکه این اثر با عشق زمینی سر و کار دارد، نه با اسرار ربوبی، نوشته شده است. نیکلسون، برخلاف برخی از محققان قبلی، شکی در صداقت شیخ ندارد؛ بنابراین قدرشناسی خود را از آن فرد بدبینی که باعث شد تا ابن عربی چنین شرحی را بنگارد، ابراز می‌دارد (چیتیک، ۱۳۸۵ الف: ۱۱۰). نیکلسون یادآوری می‌کند که: بدون راهنمایی ابن عربی، حتی جانبدارترین خوانندگان نیز، هرگز نمی‌توانستند به معانی باطنی‌ای که نبوغ خیال‌پردازانه وی در دل یک قصیده عربی گنجانده است پی ببرند. سپس خاطرنشان می‌کند که شیخ به هدف نرسیده است و «به استعارات لفظی دور از ذهن پناه می‌برد و با سرعت غیرمنتظره، از اوج به ابتدال سقوط می‌کند» (ابن عربی، ۱۳۹۳: ۶-۷). درحالی‌که چیتیک معتقد است اگر محقق، زحمت بررسی و تجارب و آموزه‌هایی را که شرح ابن عربی بر ترجمان الاشواق بر آن مبتنی است را به خود بدهد، این شروح را نه استعاره دور از ذهن می‌داند و نه اینکه ابتدالی در آن به چشم می‌آید (چیتیک، ۱۳۸۵ الف: ۱۳۱).

۳. چیتیک، انتخاب نیکلسون از شرح اشعار ترجمان‌الاشواق را چندان هوشمندانه و خاص تلقی نمی‌کند. عدم شناخت نیکلسون از فتوحات مکیه و آگاهی ناقص او از جهان اندیشه ابن عربی، او را به این کلی‌گویی سوق داده که انتخاب خود را «جالب و مهم» بداند درحالی‌که چیتیک با احاطه علمی که به آثار ابن عربی دارد متذکر می‌شود که کافی است شرح شیخ را با توجه به فتوحات، بازخوانی کنیم تا مشخص شود که نیکلسون درواقع قسمت اعظم آنچه را برای شیخ و پیروانش «جالب و مهم» بوده، نیاورده و بیشتر آنچه را به ضرس قاطع، «سقوط به ابتدال» شمرده، در تعیین جایگاه این دیوان شعر در بستر اندیشه اسلامی، نقشی کلیدی دارد. هر آنچه شیخ درباره قصیده‌هایش می‌گوید، به‌طور راسخ ریشه در قرآن و حدیث، خداشناسی و کیهان‌شناسی اسلامی و تجربه مسلمانان از خدا دارد (چیتیک، ۱۳۸۵: ۱۱۱). او می‌گوید: نیکلسون با گزینش بخش‌هایی از شرح ابن عربی، می‌خواهد ما را متقاعد کند که آنچه ارائه داده مهم‌ترین بخش‌هاست. وی می‌گوید: «من بخش‌های جالب و مهم را تقریباً کلمه‌به‌کلمه عرض کرده‌ام» ولی ارزیابی نیکلسون از «جالب و مهم» بودن، بر دغدغه‌های علمی زمانه خودش مبتنی است.

چیتیک در نقد ارزیابی نیکلسون از ترجمان‌الاشواق ابن عربی، اولین چیزی را که هدف قرار می‌دهد، نگاه اصالت عقلی است که به‌زعم او، مانع درک صحیح نیکلسون از اشعار شیخ شده است. او با بیان بیت اول از دیوان ابن عربی می‌گوید:

ابن عربی در اولین بیت ترجمان چنین می‌سراید: «ای کاش می‌دانستم که آیا آنان فهمیدند که چه قلبی را مالک گشتند!». شرح شیخ گویای این است که ضمیر «آنان» به «المناظر العلی» برمی‌گردد، اصطلاحی که نیکلسون آن را به «مثل الهی» (Divine Ideas) ترجمه می‌کند بدون اینکه توضیح دهد که معنای واقعی این تعبیر چه می‌تواند باشد. این «مثل الهی» به‌کرات، هرچند به نام‌های مختلف، در این شرح ظاهر می‌شود. اولین اشتباه نیکلسون که مانع فهم حقیقی بقیه کتاب می‌شود، ترجمه مناظر به «مثل» و غلی به «الهی» است (چیتیک، ۱۳۸۵: ۱۱۱). در اینجا این نقد بر نیکلسون وارد است که به ابن عربی مجال آن را نداده تا خود درباره خود سخن بگوید. وقتی به ترجمه و شرح نیکلسون می‌نگریم، عدم تناسب اجزا و افتراق موجود در متن، نه‌تنها راهی برای

درک بهتر ترجمان *الاشواق* به روی خواننده باز نمی‌کند بلکه او را دچار سردرگمی ابهام‌آمیزی نیز می‌نماید. بنابراین اشتباه نیکلسون در عدم درک نیت ابن‌عربی و سوء برداشت از یکپارچگی لفظ و معناست. چیتیک با تکیه بر عبارت «المناظر العلی» معتقد است که ذکر آن در آغاز شرح *دیوان ابن‌عربی*، موضوع اصلی کل دیوان را به دست می‌دهد. هر شعری از این دیوان، نماینده توصیف تجلیات خداست که در عالم غیب، بر شاعر، ظاهر شده اما از آنجا که نیکلسون مقدمه‌ای نگاشته و شرح را با واژه «مُثل الهی» آغاز کرده، باعث شده برای شخصی که در جهان‌بینی ابن‌عربی متبحر نباشد، پی بردن به حقیقتی که همه شرح درباره آن است، تقریباً غیرممکن شود و در نتیجه ادعای نیکلسون در دور از ذهن بودن تفاسیر ابن‌عربی، موجه به نظر آید.

با توجه به زمینه تاریخ عقلانیت غربی که تا همین اواخر، همه اندیشه‌های اصیل را مبتنی بر عقل و استدلال می‌دانستند نگاه نیکلسون نیز فارغ از درک و بیان عالم خیال یا همان عالم واسطه بود، به همین دلیل چیتیک برداشت نیکلسون را کاملاً طبیعی دانسته و با در نظر گرفتن این حقیقت که در اندیشه غربی، عوالم واسطه کاملاً نادیده گرفته شده و در نتیجه هستی در دو مرتبه خدا و عالم مادی منحصر شده است، عجیب نیست که وی کلمه «اعلی» را به «الهی» ترجمه کند. ولی امروزه با به میان آمدن تحقیقات کربن و امثال او، همه می‌دانند که مسلمانان از عوالمی که حد فاصل عالم شهادت و خود خدایند، هرگز غافل نبوده‌اند. در حالی که سنت عقلانی رایج غرب تا قبل از کربن، خیال را به عنوان قوه‌ای که می‌تواند کسب‌کننده معرفتی واقعی و مهم باشد، رها ساخته بود. به نظر چیتیک و با توجه به منظومه فکری ابن‌عربی و تفسیر او از عوالم گوناگون، این عوالم (چیتیک، ۱۳۸۵: الف: ۱۱۳) اساساً مبتنی بر دو عالم‌اند: عالم ارواح (یا ملایک) و عالم خیال (یا مثال). آثار ابن‌عربی را باید با فهمی روشن از ماهیت این عوالم وسط و به‌ویژه عالم خیال، مورد مطالعه قرار داد، چرا که به ادراک آدمی نزدیک‌تر است و بر استعارات شعری تأثیر مستقیم‌تری دارد. چیتیک با تعریض به برداشت ناصحیح نیکلسون و به‌رغم احترامی که برای او قایل است، نادیده گرفتن این عالم و نگرستن از دریچه اصالت عقل را سرمنشأ تحلیل و تفسیر اشتباه وی از *دیوان ابن‌عربی* می‌داند.

بحث لغت‌شناسی پایه و اساس نقد نگاه نیکلسون به ترجمان *الاشواق* از سوی چیتیک است. او چنین می‌آورد:

مناظر جمع منظر از ریشه ن.ظ.ر است که اصالتاً به معنای «نگریستن، مشاهده کردن، ادراک با چشم» است. معنای لغوی منظر عبارت است از «محل نگریستن به یک چیز» و یا «محل شهود». غلی جمع صفت اعلی به معنای «فراتر» است. لذا المناظر العلی عبارت‌اند از «محل‌های برتر شهود (چیتیک، ۱۳۸۵ق، ۱۱۱).

چیتیک با موشکافی و با تحلیل تک‌تک کلمات شیخ، معتقد است هنگامی که شیخ به یک «منظر» یا «مشهد» اشاره می‌کند، مرادش حقیقتی خاص است که در مرتبه خاصی از وجود، به شهود درمی‌آید. فرجامین متعلق شهود، خداست. ولی خدا، فی‌نفسه، به کلی غیرقابل شهود و غیرقابل ادراک است. به عبارت دیگر، او هیچ‌گاه متعلق شهود قرار نمی‌گیرد. اما خدا را در تجلی‌اش می‌توان شهود کرد و این امر در قالب یک صورت، رخ می‌نماید که «محل» واقع شدن شهود است. از این صورت، می‌توان با نام‌هایی چون «صورت خیالیه»، «صورت مثالیه»، «مشهد»، «مظهر»، «مجلی یا متجلی» فیه و «روحانیت» یاد کرد. هر یک از این اصطلاحات، فحوای خاصی دارند که باید در زمینه خاص خودش مورد بحث قرار گیرد (چیتیک، ۱۳۸۵ق، ۱۱۲).

چیتیک با بهره‌گیری از عبارات و مفاهیم مورد نظر ابن عربی در دیگر آثارش، خمیرمایه شعر را چیزی که مانند مسایل کلامی متعلق فکر باشد، نمی‌داند، بلکه معتقد است، درک جان شعر، با چشم باطنی، دیده و با گوش باطنی، شنیده می‌شود و تنها در این هنگام است که شخص پا به عالم توصیف می‌گذارد.

نقد چیتیک بر مولوی پژوهی نیکلسون:

نسبت و ارتباط میان عرفان مولوی و عرفان ابن عربی مسئله دشواری است و اظهارنظرهای مختلفی درباره آن شده است. تشابه‌هایی مانند ۱. نظریه وحدت وجود؛ ۲- اعتقاد به وجود «عالم خیال» برای معانی و صور میان ابن عربی و مولوی به این مسئله دامن زده است. با روی آوردن محققان غربی و مستشرقان به مطالعات تصوف و ترجمه آثار عارفان مسلمان در دنیای غرب، من جمله مثنوی که در قرن نوزدهم میلادی در اروپا شکل گرفت، اندیشه مولوی بر محور «وحدت وجود»^۲ تلقی شد. این آشنایی مرهون تلاش‌های دو مستشرق انگلیسی یعنی نیکلسون و آرتور جان آربری (Arthur John Arberry) است. پس از انتشار این ترجمه‌ها باز هم به دلیل نظام‌مند نبودن تقریرات و مکتوبات مولوی و درواقع بدیهه‌سرایی‌های او، این محققان نتوانستند منظومه فکری منسجمی از او

برای مخاطبان ترسیم کنند. ماهیت شاعرانه و پراکندگی مطالب مجموعه آثار مولوی، مانع فراهم آمدن خلاصه‌ای نظام‌مند از آرای او می‌شود. اما این پراکندگی به‌عمد از سوی مولوی ترسیم شده چرا که او با مطالعات گسترده‌ای که از آثار متقدمین و هم‌عصران خود داشت با شیوه فصل‌بندی آثار آشنا بود اما شاید برای تأثیر بیشتر زبان شعر و فراگیری نکات در مخاطب بر این نوع نگارش، اصرار می‌ورزید!

چیتیک سعی نموده با ارائه صریح و مختصر نکات عمده و غرر تعالیم مولوی از دل آثارش، راهی در جهت تسهیل مطالعات مولوی‌پژوهی در غرب به روی محققان این حوزه بگشاید. هرچند خود او در مقدمه کتاب *من و مولانا* چنین می‌نویسد: مولوی اکنون چنان شهرتی در غرب پیدا کرده که اصلاً به نظر نمی‌رسد معرفی‌اش ضرورتی داشته باشد (چیتیک، ۱۳۸۸: ۳۱). بنابراین همان‌گونه که وی معتقد است برای درک صحیح مولوی در همه ابعادش، باید خود او را خواند نه آثار محققانه شارحان را (چیتیک، ۱۳۸۵ الف: ۹). رویکرد به مولوی و آثار او، از دو جهت صورت گرفته است: اولی از جهت ترجمه آثار او و دومی از جهت تتبع و تحقیق در باب افکار و اندیشه‌های او.

با بررسی مقاله‌ای که چیتیک در کتاب *In search of the Lost Heart: Explorations in Islamic Thought* با عنوان «The Question of Ibn al-Arabi's Influence on Rumi» آورده به بررسی نگاه نقادانه او بر یکی از دیگر از تئوری‌های نیکلسون مبنی بر تأثیرپذیری مولوی از ابن عربی، خواهیم پرداخت. البته پژوهشگرانی همچون: سید حسین نصر، محسن جهانگیری و سید جلال‌الدین آشتیانی نیز به نوعی موافق تأثیرپذیری مولوی از ابن عربی هستند.^۳

در باب سخن گفتن از مولوی و دنیای او، چیتیک در کتاب *راه عرفانی عشق*، ویژگی‌هایی همچون:

۱. امتزاج پیام مولوی در شیوه بیان او یعنی دیدن قلب و روح او در اشعارش و خواندن آثارش و نه مراجعه به آثار محققانه شارحان؛
۲. تهیه گزیده‌ای از رمزپردازی‌ها و صور خیال آثار او بدون افزودن توضیحات طولانی و دست و پا گیر راجع به نکات مهم اشعارش؛

۳. آشنایی با کل مجموعه تعالیم مولوی که کاری بس دشوار است چرا که مولوی نمی‌کوشد تا مطالب را ساده آغاز کند و سپس به تدریج خواننده را طی مراحل به نکات ژرف آموزه‌های صوفیانه هدایت کند؛

۴. کشف ارتباط درونی تعالیم مولوی با یکدیگر به عنوان موانع فهم مولوی.

او معتقد است درک منظومه فکری او، مستلزم پرهیز از تجزیه و تحلیل و فلسفی کردن اندیشه‌های اوست. چیتیک می‌گوید: گردآوری آرا و نظرات مولوی که صرفاً به تاریخ اندیشه مربوط‌اند، فاقد پیام معنوی زنده‌ای است که مورد نظر مولوی بود. بنابراین به خواننده چنین توصیه می‌کند که: اگر خواننده واقعاً بخواهد به آنچه مولوی درباره‌اش سخن می‌گوید علم پیدا کند باید پند او را بپذیرد و به قلمروی «معنا» در فراسوی صورت بیرونی آموزه‌هایش گام نهد (چیتیک، ۱۳۸۵: ۹-۱۵).

چیتیک معتقد است نیکلسون در ترجمه و توضیح مثنوی به تفاسیر ترکی که متن را از منظر جهان‌بینی مکتب ابن‌عربی - جهان‌بینی که بر بیان عقلانی تصوف تا روزگار اخیر حاکم بوده - توضیح می‌دهند، توجه زیادی داشته است. نیکلسون بارها تشابهات اشعار مولوی به نوشته‌های ابن‌عربی را ذکر می‌کند و یا مفاهیم را برحسب آموزه‌های ابن‌عربی تشریح می‌کند. اقرار او بر مفید افتادن شرح انقروی برای نوشتن شرح مثنوی، مؤید این موضوع است. شرح انقروی، نسخه‌ای پراشتباه و مغشوش است و این شرح مغلوط با مفروض قرار دادن دفتر مجعول هفتم، تأثیری نابجا در آثار تابعان گذاشت (دین‌لوئیس، ۱۳۹۷: ۶۰۳).

نیکلسون با ابن‌عربی آشنا بود، اما به صوفیان بزرگی که پیش از مولوی به زبان فارسی می‌نوشتند مانند سنایی، عطار، میدی و سماعی، کم‌توجه یا بی‌توجه بود. همچنین او دو منبع مهم اصطلاحات فنی و تصویرپردازی‌های مولوی یعنی معارف بهاء ولد و مقالات شمس را در اختیار نداشت. مصححین این دو اثر به برخی از مثال‌های متعددی که مولوی مستقیماً ملهم از آنان بود اشاره کرده‌اند، درحالی‌که متذکرند که تاثیر آنقدر فراگیر است که غیرممکن است بتوان درمورد آن به‌طور کامل توضیح داد. نیکلسون در جایی می‌نویسد:

ابن‌عربی پدر وحدت وجود اسلامی است و بدیهی است که مولوی بعضی از اصطلاحات و عقاید خود را از این هم‌عصر ارشد خود - شخصی که به روم سفر کرده

و در دمشق مدفون می‌باشد - اقتباس کرده است اما نه آن اندازه که مفسرین بعدی درباره آن غلو کرده‌اند (نیکلسون، ۱۳۶۶: ۹۲).

نیکلسون، دلایل تأثیرپذیری مولوی از ابن عربی را فهرست کرده و برای هر دو مورد، ابتدا ترجمه و تفسیر وی را ذکر و سپس به طرح دیگر منابع به مراتب مناسب‌تر برای عبارات مولوی ادامه می‌دهد:

لذت هستی نمودی نیست را عاشق خود کرده بودی نیست را

(مثنوی: دفتر اول: ۶۱۰)

نکات اصلی این قطعه از ابن عربی گرفته شده، هر چند منشأ آن‌ها به وسیله قالب شعری که ارائه گردیده‌اند، (طبق معمول) پنهان می‌ماند. ابن عربی و پس از او مولوی، بارها از اصطلاح عدم، نیستی، نیست (not-being) استفاده می‌کنند تا بر چیزهایی دلالت کند که گرچه به یک معنا موجود نیستند، به معنی دیگر موجودند (نیکلسون، ۱۳۶۶: ۲۷۰).

تلاش نیکلسون برای به‌کاربردن عبارت «طبق معمول» نشان می‌دهد آثار مولوی آکنده از واژه‌های قرضی ابن عربی است! اول از همه باید دانست چرا مولوی باید احساس نیاز می‌کرد که منشأ ایده‌هایش را پنهان کند؟ آیا او از کسی هراس داشت؟ او مطمئناً اگر می‌خواست می‌توانست اصطلاحات فنی ویژه ابن عربی را به‌کار برد؛ درست همان‌طور که عراقی انجام می‌داد. مصححین معارف بهاء ولد و مقالات شمس نمونه‌های زیادی را فهرست می‌کنند که در آن‌ها مولوی سعی در پنهان کردن منشأ عباراتی که از آثار اسلافش وام گرفته نداشته است. برخی اقوال شمس از هر آنچه ابن عربی گفته بود بسیار تکان دهنده‌ترند، اما مولوی آن‌ها را پنهان نمی‌کند برعکس، او گاهی اوقات می‌کوشد تا آن‌ها را در صدر قرار دهد.

مولوی پیوسته درباره رابطه بین هستی و نیستی می‌اندیشد. ایده اصلی کل این عبارت به سهولت تأکید مکرر قرآنی را به یاد می‌اندازد که وقتی خدا می‌خواهد چیزی را هستی ببخشد به او می‌گوید: «باش» (رک: بقره: ۱۱۷). در شرایطی که چیزی در حضور خدا باشد به آن می‌گوید «باش» در غیر این صورت «از یک جهت، موجود... از جهت دیگر، ناموجود است»؟ درست است که ابن عربی اغلب واژه‌های «وجود» و «عدم» را به کار می‌برد اما چهره‌های بی‌شمار دیگری که مولوی با آنان آشنا بود نظیر بهاء ولد، شمس، عطار و غزالی و نیز دیگرانی که او احتمالاً آثارشان را

خوانده بود مانند احمد غزالی و عین القضاة نیز این واژه‌ها را استفاده می‌کردند یا اینکه این عبارات ویژه را از سمعانی اقتباس کرده است: وجود شما چون عدم است و عدم چون وجود «همه موجودات را در عین نیست دان، همه معدومات را در قدرت او هست شمر» (سمعانی، ۱۳۸۹: ۳۰۴).

عقل پنهانست و ظاهر عالمی صورت ما موج یا از وی نمی

(مثنوی: دفتر اول: ۱۱۱۹)

بیت، رابطه بین باطن و ظاهر یا معنا و صورت را بیان می‌کند، عقیده‌ای که بخش بنیادین تمام آموزه‌های مولوی است. این [موضوع] از پیش در قرآن آمده و منبعث از آن توسط علمای دینی، صوفیان و فیلسوفان دوره قبل درک شده بود. نه ابن عربی، نه قونوی - نه مولوی، درواقع امر - هرگز عقل را با ذات الهی یکی نمی‌دانند. مولوی اغلب به عقل در مفهوم به کار رفته در این بیت به عنوان «عقل کل» اشاره دارد. در صورتی که ابن عربی به احتمال خیلی زیاد اصطلاح «عقل اول» را به کار می‌برد. ابن عربی گاهی اوقات عقل اول را به عنوان منبع صورت‌های این دنیا مدنظر قرار می‌دهد. اما این ایده محوری آموزه‌های او نیست زیرا او اغلب صورت‌های این جهان را با تجلی‌ها یا مظاهر وجود یکی می‌داند.

یک قرن پیش از ابن عربی، سنایی عقل را (اغلب هم معنی واژه فارسی «خرد» به کار رفته) در بخش‌هایی از آثارش مطرح کرد. در *حدیقه الحقیقه*، او از نقش کیهان‌شناختی عقل سخن می‌گوید و اصطلاح «عقل کل» را در حین کار استعمال می‌کند:

هرچه در زیر چرخ نیک و بدند خوشه‌چینان خرمن خردند

(سنایی، ۱۳۸۱: ۲۹۵)

جایگاه عقل کل، ذیل همه چیز قرار می‌گیرد.

تصویرپردازی اقیانوس و قطره رایج است. بهاء ولد می‌نویسد: «چنانک دریای عدم موج زد و کف و خاشاک و صدف‌های صور را و درر معانی را به ساحل... بدید آورد... (بهاء‌ولد، ۱۳۳۳: ۲۸۱).

پس به ضد نور دانستی تو نور ضد، ضد را می‌نماید در صدور

(مثنوی: دفتر اول: ۱۱۴۱).

شرح: «مشخصاً» شاعر از اول تا آخر این عبارت ایده‌های مشتق شده از فلوپین را با دیدگاه ابن عربی که خدا و جهان به مثابه باطن و ظاهر هستی با یکدیگر در ارتباط‌اند را تلفیق می‌نماید.

آن گونه که من در جای دیگر اشاره کرده‌ام، واژه‌ای را که نیکلسون «در (جریان) صدور In (the Process of) coming forth» ترجمه می‌کند احتمالاً باید نه به عنوان «مصدر» بلکه به عنوان صیغه جمع «صدر»، که با زبان محاوره‌ای و مقصود مولوی تطبیق بیشتری دارد، مفروض دانست. نیکلسون «صدور» را به عنوان یک واژه فنی فلسفی خواند تا آنجا که او توانست بر «تأثیر» تأکید کند و مکتب نوافلاطونی را باب نماید. حتی اگر ما برداشت دور از ذهن نیکلسون را بپذیریم، این صرفاً نشان می‌دهد که مولوی با زبان فلسفی آشنا بود و در هر حال هیچ کس در این امر تردیدی ندارد.

کلمه «مشخصاً» در شرح نیکلسون همان نقشی را ایفا می‌کند که واژه «طبق معمول» در عبارت اول فوق الذکر. علیرغم این ادعا که این «وام‌گیری» «مشخص» و «معمول» است، نیکلسون هیچ مدرک قطعی دال بر اینکه ابن عربی مرجع تمام ایده‌های مولوی است به دست نمی‌دهد.

جمله شاهان بنده بندۀ خودند جمله خلقان مرده مرده خودند

(مثنوی: دفتر اول: ۱۷۴۶)

این ابیات به عقیده‌ای که شاگردان ابن عربی با آن آشنا هستند فرمی شاعرانه می‌بخشد که واژه‌های متناظر صرفاً نام‌هایی برای ابعاد مختلف یک حقیقت‌اند.

دست کم در اینجا نیکلسون به وضوح ادعا نمی‌کند که مولوی این آرا را از ابن عربی اخذ کرده است. اهمیت همبستگی و تضاد اندیشه اسلامی به طور کلی برای هر کسی که قرآن را به دقت خوانده، آشکار است و دوباره در همه اقسام ارتباطات در کل تاریخ عقلانی اسلامی نمایان می‌شود. نیکلسون در این ابیات نوعی تقریر هستی‌شناسی می‌بیند که معمولاً با گفته‌های مشابه در [آثار] ابن عربی مصداق پیدا می‌کند. هرچند، همان‌طور که نیکلسون تلویحاً در تعلیقه شرح این بیت می‌گوید، مولوی چنین جمله‌هایی را نظر به تجربیات خودش از عشق بیان می‌دارد و هیچ کس نمی‌تواند ادعا کند او عشق را با تمام ظرفیت‌هایش نمی‌شناخته است. ایده اساسی این عبارت را با جمله مولوی مقایسه کنید: «نمی‌توان صدای کف زدن یک دست را تصور کرد... او (خدا) آن‌ها را دوست دارد» هرگز از «يُحِبُّهُمْ وَيُحْيِيهِنَّ» (المائدة: ۵۴) جدا نیست و نه «رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ» هرگز بدون «رَضُوا عَنْهُ» (مائدة: ۱۱۹). نیکلسون، تمایل «وحدت وجود»ی را تا اندازه زیادی به ظهور

مکتب نوافلاطونی نسبت داده که مکتب اساساً دوسویه عرفان غزالی را از میدان به‌در کرد (دین لوئیس، ۱۳۹۷: ۳۵).

در دو عبارت دیگر، نیکلسون نشان می‌دهد که مولوی تحت تأثیر قونوی بود. در شرح بیت «گفت المعنی هو الله شیخ دین...» (مثنوی، دفتر اول: بیت ۱۳۳۸)، نیکلسون دلایلی بر اینکه چرا این شیخ ممکن است قونوی باشد ارائه می‌کند، با این وصف، او استدلال خود را ذیل شرحش، رد می‌کند و در عوض پیشنهاد می‌دهد که آن شیخ ابوالحسن خرقانی (د: ۴۲۵ ق) است. درواقع، آن شیخ، شمس است همان‌گونه که «مقالات» او به روشنی این را اثبات می‌کند. در شرح بیت چهل و یکم دفتر سوم مثنوی:

پس معانی را چو اعیان حلقه است / رازق خلق معانی هم خداست

نیکلسون عبارتی بلند از تفسیر قونوی بر سوره نخست قرآن، «که احتمال می‌رود مولوی در ذهن داشته است» را نقل قول می‌کند. اما مولوی نیازی نداشت که تفسیر پرتفصیل قونوی با تأمل ساده او بر نام الهی «الرزاق» که در بیت قبل ذکر شد، همراه شود. این چند عبارت نمونه‌های قابل توجهی هستند که نیکلسون [صراحتاً] یا به شکل ضمنی به تأثیر ابن‌عربی بر مولوی اشاره می‌کند. این‌ها درواقع برای این جمله اغلب تکراری که: مولوی شاگرد یا پیروی ابن‌عربی بوده، دلایل اندکی هستند.

نقد نقد چیتیک بر مولوی پژوهی نیکلسون:

به‌رغم مطالب گفته شده و دلایلی که چیتیک در اثبات فرضیه خود مبنی بر اعتقاد نیکلسون بر تأثیر ابن‌عربی بر مولوی آورد، نیکلسون در سال ۱۹۲۱م و پیش از انتشار شرح مثنوی، در کتاب فکر شخصیت در تصوف *The idea of Personality in Sufism: three Lectures delivered in the University of London* که به فارسی با عنوان تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا ترجمه شده، به صراحت اعتقاد مولوی به وحدت وجود را رد می‌کند. بنابراین تأکید چیتیک به اینکه نیکلسون را تابع تأثیر ابن‌عربی بر مولوی می‌داند ظاهراً ناشی از بی‌توجهی به این اثر است. نیکلسون در سخنرانی سوم خود یادآوری می‌کند که بری کردن مولوی از اعتقاد به وحدت وجود، با دآوری‌های مرسوم درباره او مغایرت دارد. او می‌گوید:

در نظر آن‌ها که قسمت‌های خاصی از دیوان شمس تبریز او را قرائت کرده‌اند آنجا که وحدت خود را با خداوند توصیف می‌کند با زبانی که در نگاه نخستین وحدت وجودی می‌نماید و من خود نیز در آغاز که اطلاعم در باب تاریخ تصوف کمتر از اکنون بود همین تصور وحدت وجودی را از او داشتم (نیکلسون، ۱۳۸۲: ۹۸).

اشارهٔ چیتیک به کلمهٔ «صدور» به عنوان دلیل مثبت تأثیر ابن عربی بر اندیشهٔ مولوی از سوی نیکلسون و ارتباط آن با «نظریهٔ صدور» افلوپینی چندان صحیح به نظر نمی‌رسد. هرچند خود نیکلسون از افلوپین و ابن عربی نام می‌برد، اما ابن عربی «حق» را برتر از آن می‌داند که مصدر اشیا باشد (ابن عربی، ۱۹۹۴: ۳۹). بنابراین این مسئله از مکتب ابن عربی نشئت نگرفته بلکه او به «تجلی Epiphany» اعتقاد داشته و مفهوم کلیدی آثار او همین است (نیکلسون، ۱۳۸۴: ۵۶۶: نک): ایزوتسو، ۱۳۸۵: ۱۶۷ به بعد).

در خاتمه باید اشاره داشت به اینکه دیدگاه چیتیک در ابتدای مطالعاتش در تصوف مبتنی بر همین نگاه یعنی تأثیر یافتن مولوی از ابن عربی بوده است. او به تأسی از استاد خود سید حسین نصر، در آغاز معتقد بود حکمت نظری که شالودهٔ آثار مولوی را تشکیل می‌دهد درحقیقت همانند حکمت نظری ابن عربی است... تا آنجا که به صراحت بیان می‌کند: «ترجیح داده‌ام که عبارات نظری - تر و انتزاعی‌تر ابن عربی را در تبیین مبانی زیربنایی اندیشهٔ مولوی نقل کنم» (چیتیک، ۱۳۹۰: ۳۱). او در جای‌جای کتاب *The Sufi doctrine of Rumi* به اندیشه‌های ابن عربی مراجعه کرده و درواقع آموزه‌های مولوی را از لابه‌لای اصول عرفان ابن عربی استخراج و تبیین می‌کند.

اما در مقدمهٔ همین اثر در سال ۲۰۰۴ میلادی اذعان می‌کند که او نیز بر سیاق اکثر شارحان و مفسران مولوی برای ارائهٔ ساختاری از آثار وی، به شدت به مکتب فکری ابن عربی تکیه می‌کردند، کاری که او نیز در این اثر کرده است. اما به گفتهٔ خود چیتیک، با مطالعهٔ تمام آثار مولوی به زبان‌های اصلی، برایش قطعیت حاصل شد که تفسیر مولوی با زبان و اصطلاحات ابن عربی، با نگاه مولوی کاملاً هم‌خوانی ندارد. حتی او به‌روشنی می‌گوید: پس از سی سال از نگارش اثر حاضر، مؤلف این کتاب یعنی چیتیک از بسیاری جهات با او بیگانه شده است (چیتیک، ۱۳۹۰: ۱۸). چیتیک در مقاله‌ای با عنوان «Rumi and Wahdat al-Wujud» معتقد است: مولانا هرگز اصطلاح «وحدت وجود» را به کار نمی‌برد و نتیجه می‌گیرد که ابن عربی اصلاً تأثیر قابل ملاحظه‌ای بر مولوی نگذاشته چرا که مولوی هرگز الفاظ و آرای خاص ابن عربی را به آن صورت که در آثار قونوی یا در اشعار

عراقی، شبستری و مغربی مطرح شده، به کار نمی برد. هر نکته مشابهی هم که یافت شود باز تفاوت عمیق دیدگاه مولوی در مقایسه با ابن عربی بر جای خود باقی است و هر کدام با مخاطبان خود به سبک ویژه خود سخن می گویند (Chittick, 1994: 91-96).

نتیجه:

نیکلسون در مقاله خود در باب انسان کامل، اذعان می کند که درک دقیق عقاید ابن عربی بدون بررسی ترمینولوژی او غیرممکن خواهد بود، اما از نظر چیتیک آگاهی ناقص نیکلسون از منظومه فکری ابن عربی دقیقاً موجب ارائه اثری مجمل و دارای ابهام فراوان درباره شیخ اکبر شده است. همچنین چیتیک، پایبندی مبالغه آمیز نیکلسون به اصالت عقل و نگاه تاریخی وی به ترجمان *الاشواق* را که در مواردی موجب تحلیل و تفسیر اشتباه وی از ترجمان *الاشواق* شد، یکی از برجسته ترین نقاط ضعف این اثر می داند. چیتیک، عدم تحلیل مفصل از برداشتها و جهان بینی ابن عربی، عدم بررسی تجارب و آموزه هایی که شرح ابن عربی بر دیوان اشعارش بر آن مبتنی است، کلی گویی نیکلسون در ترجمه و شرح ترجمان *الاشواق*، عدم بازخوانی تعالیم ابن عربی بر اساس فتوحات مکیه، عدم توجه به عالم خیال از سوی نیکلسون در عرفان اسلامی به ویژه در مکتب فکری ابن عربی از دیگر نقایصی می داند که سبب نگارش اثری شده که نمی توان با اطمینان نسبی صحت مطالب مترجم و شارح، به آن نگریست.

چیتیک در ابتدای مطالعاتش در تصوف معتقد به تأثیر گذاری ابن عربی بر اندیشه مولوی بوده اما پس از گذشت سال ها و بررسی دقیق تر آثار او ضمن نقض این امر به مخالفان این عقیده می پیوندد. در بخش دوم مقاله، به آسیب شناسی عقیده نیکلسون مبنی بر تأثیر محیی الدین عربی بر مولوی از منظر چیتیک پرداخته شد که مواردی همچون: توجه زیاد نیکلسون و تکیه او بر تفاسیر ترکی مثنوی مولوی، موجب شده نوعی حاکمیت فکری ابن عربی بر مثنوی، استنباط شود و در نتیجه نیکلسون بارها تشابهات اشعار مولوی را با نوشته های ابن عربی و تشریح آنها بر همین اساس، ذکر می کند؛ حال آنکه صرف وجود شباهت به معنای قطعیت تأثیر و تأثر نیست و قرائن بیشتری باید در اختیار داشت. عدم توجه یا بی توجهی او به صوفیان نامدار قبل از مولوی مانند سنایی، عطار و احمد سمعانی، در اختیار نداشتن آثار راهبردی مانند معارف بهاء ولد و مقالات شمس که از

مهم‌ترین منابع اصطلاحات فنی و تصویرپردازی‌های مولوی در مثنوی هستند، به کاربردن قید «طبق معمول» از سوی نیکلسون در زمان شرح مثنوی که تلاش او در صحنه گذاشتن بر این تأثیرپذیری را نشان می‌دهد همگی حاکی از تلقی نادرست نیکلسون بر متابعت زیاد مولوی از ایده، اصطلاحات و تعبیرات شیخ اکبر است.

جرح و تعدیلی که نیکلسون در داستان‌های مثنوی انجام داده و موجب کاستن از تأثیر متن اصلی شده و نیز اعتقاد او بر تأثیر عقاید نوافلاطونیان و عدم شناخت منزلت و شیوه بیان و زبان قرآن سبب آشفتگی و تناقض آرا او گردیده و این تفاوت با منبع فکری چیتیک که قرآن و احادیث است، اختلاف‌های معرفتی این دو را دامن زده، اما برخی انتقادهای چیتیک بر نیکلسون به دلیل عدم توجه او به گفته خود نیکلسون در کتاب *تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا* که به روشنی تصوف را ضرورتاً اعتقاد به «وحدت وجود» ندانسته و مولوی را نیز قائل به این امر نمی‌داند و آموزه او را احساس و ایمان و تجربه شخصی و به دور از مکتب فلسفی می‌داند، مخدوش می‌کند.

پی‌نوشت‌ها:

۱. نیکلسون در *رسایل* خمه خود که طی دو مجلد به چاپ رساند به این موضوعات پرداخت: در مجلد اول با عنوان «مطالعات در شعر اسلامی»، دو مقاله با عنوان‌های «گلچینی از صدر ادبیات ایران» (بر اساس کتاب *لباب الالباب عوفی*) و «تفکرات و مشاهدات ابوالعلا معری» را نگاشت و در مجلد دوم با عنوان کلی «مطالعات در عرفان اسلامی»، سه مقاله «ابوسعید ابوالخیر»، «انسان کامل» و «قصاید ابن فارض».

۲. اندیشمندانی همچون هگل (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) و اته (Carl Etthe) معتقد بودند که مولوی در آموزه‌های خود قایل به وحدت وجود بوده است. تمایل وحدت وجودی مولوی تأثیری مثبت بر هگل گذاشت و او که از طریق ترجمه‌های روکرت با مولوی آشنا شده بود دو قطعه از آن‌ها را ضمن بحث وحدت وجودی در «دایره المعارف علوم فلسفی» خود منعکس کرد و از این قرائن برمی‌آید که آموزه‌های این عارف مسلمان بر پیدایش آرای هگل در باب دیالکتیک تاریخ مؤثر بوده است (برای مطالعه بیشتر (نک: مولانا دیروز تا امروز شرق تا غرب: ۶۴۱).

۳. نصر معتقد است: کل پیام مولوی را با استفاده از کلیدی که خود او در تمایز نهادن میان صورت و معنا به دست می‌دهد می‌توان تشریح و تفسیر کرد... (برای مطالعه بیشتر بنگرید: گنجینه معنوی

مولانا: ۵۶ و سه حکیم مسلمان: ۱۲۵). همچنین محسن جهانگیری در کتاب *محبی الدین ابن عربی* چهره برجسته عرفان اسلامی می‌گوید: برای من مسلم شده است که مولوی حداقل در اصل «وحدت وجود» که اصل اصیل و اساس و بنیان اندیشه و عرفان ابن عربی است و نیز در اعتقاد به عشق و وحدت ادیان، هم عقیده و هم اندیشه شیخ اکبر است... (برای مطالعه بیشتر بنگرید: *محبی الدین ابن عربی* چهره برجسته عرفان اسلامی: ۶۰۴) سید جلال الدین آشتیانی نیز در مقدمه خود بر کتاب «شکوه شمس» آنه ماری شیمل با این استدلال که عدم ذکر اصطلاحات عرفانی از سوی مولوی در اشعارش دلیل بر ممتاز بودن مشرب او از ابن عربی و قنوی نیست و مولوی و دیگر عارفان کامل در اصول کلیه عرفان و تصوف توافق دارند... (برای مطالعه بیشتر بنگرید: *شکوه شمس*: ۷۶ و ۸۹ و روش‌شناسی دین پژوهی: ۱۵۴).

کتاب‌نامه:

- ابن عربی، محبی الدین. (۱۹۹۴)، *الفتوحات المکیه*، تصحیح عثمان یحیی، طبع قاهره، افست بیروت.
- _____ (۱۳۹۳)، *ترجمان الاشواق*، ترجمه گل بابا سعیدی، تهران: جامی.
- ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۸۵)، *صوفیسم و تائوئیسم*، ترجمه محمدجواد گوهری، چاپ سوم، تهران: روزنه.
- ایمان، محمدتقی. (۱۳۹۱)، *فلسفه روش تحقیق در علوم انسانی*، قم: سبحان.
- بهالدین محمدبن حسین، خطیبی. (۱۳۳۳)، *معارف*، به کوشش: بدیع الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات اداره کل انطباعات وزارت فرهنگ.
- چیتیک، ویلیام. (الف). (۱۳۸۵)، *عوالم خیال: ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان*، ترجمه قاسم کاکایی، چاپ دوم، تهران: هرمس.
- _____ (۱۳۹۰)، *اصول مبانی عرفان مولوی*، ترجمه جلیل پروین، تهران: بصیرت.
- _____ (۱۳۹۴)، *علم جهان علم جان: ربط جهان‌شناسی اسلامی در دنیای جدید*، ترجمه سید امیرحسین اصغری، چاپ دوم، تهران: اطلاعات.
- _____ (۱۳۹۵)، *عشق الهی*، ترجمه انشاءالله رحمتی و حسین کیانی، تهران: سوفیا.
- _____ (ب). (۱۳۸۵)، *راه عرفانی عشق: تعالیم معنوی مولوی*، ترجمه شهاب الدین عباسی، چاپ دوم، تهران: پیکان.

- (۱۳۸۸)، درآمدی بر تصوف و عرفان اسلامی، ترجمه جلیل پروین، تهران: حکمت.
- (۱۳۸۹)، طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن عربی، ترجمه مهدی نجفی افرا، تهران: جامی.
- دین لوئیس، فرانکلین. (۱۳۹۷)، مولانا دیروز تا امروز شرق تا غرب، ترجمه حسن لاهوتی، چاپ پنجم، تهران: نامک.
- سمعانی، احمد بن منصور. (۱۳۸۹)، روح الارواح فی شرح اسماء الملک الفتاح: شرح عرفانی بر اسماء الله، مصحح: نجیب مایل هروی، چاپ سوم، تهران: علمی و فرهنگی.
- سنایی، ابوالمجد مجدود ابن آدم. (۱۳۸۸)، حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، به کوشش: مریم حسینی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- سید حسین نصر. (۱۳۸۵)، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، چاپ هفتم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- . ویلیام چیتیک و آنه ماری شیمل. (۱۳۸۹)، گنجینه معنوی مولانا، ترجمه شهاب الدین عباسی، چاپ چهارم، تهران: مروارید.
- شیمل، آنه ماری. (۱۳۸۹)، شکوه شمس، ترجمه حسن لاهوتی، چاپ ششم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- عسگری، یاسر، رسول نوروزی فیروز. (۱۳۹۳)، روش‌شناسی مطالعات اسلامی در غرب (گفتارهایی از عبدالعزیز ساشادینا)، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- فرامرز قراملکی، احد. (۱۳۹۶)، روش‌شناسی مطالعات دینی، چاپ دهم، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- قرآن کریم.
- مولوی، جلال الدین محمد (۱۳۸۷)، مثنوی معنوی، تصحیح محمد استعلامی، چاپ نهم، تهران: سخن.
- نیکلسون، رینولد. (۱۳۸۲)، تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ سوم، تهران: سخن.
- (۱۳۶۶)، مقدمه رومی و تفسیر مثنوی معنوی، ترجمه اوانس اوانسیان، چاپ دوم، تهران: نی.

_____ . (۱۳۸۴)، شرح مثنوی معنوی مولوی، ترجمه و تعلیق حسن لاهوتی، چاپ

سوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

- Chittick, William.(1994), *Poetry and mysticism in Islam* :The heritage of Rumi,Harvard Library.
- Nicholson, Reynold (1921), *Studies in Islamic mysticism*, CambridgeAt The UNIVERSITY Press.