پژوهشنامه عرفان
دوفصلنامه علمی، سال دوازدهم،
شماره بیست‌وچهارم،
بهار و تابستان ۱۴۰۰،
صفحات ۲۶۷- ۲۴۳

روش‌شناسی تطبیقی رینولد نیکلسون و ویلیام چیتیک با تکیه بر آثار مولوی و ابن‌عربی

معصومه نقدبیشی*/محمدتقی فعالی**

چکیده: جستار پیش رو با رویکردی تطبیقی به نقد روش‌شناسی نیکلسون و چیتیک در تصوف (با تکیه بر آثار مولوی و ابن‌عربی) می‌پردازد. هدف از بررسی روش‌شناسی این عرفان‌پژوهان غربی نه‌تنها شناخت بهتر قواعد و معیارهای مطالعات دینی و به‌ویژه تصوف است بلکه با بررسی پیشنیهٔ 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 ابن‌عربی و مولوی را در گرو درک جهان-اندیشهٔ 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، ابن‌عربی، 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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-02-01]

مقدمه:

بررسی روش‌های تحقیق، رویکرد محققان به این روش‌ها و نتیجه‌بخشی هرکدام نه‌تنها ملاکی برای اعتبارسنجی آن‌هاست، بلکه گاه با تلفیق منطقی این روش‌ها می‌توان به الگوی پژوهشی مناسب دست یافت. از میان روش‌های تحقیق علوم‌انسانی، 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 مطالعهٔ آن می‌رود و متن‌محوری، بنیاد و اساس کار محققان است. جهت‌گیری روش‌شناسانه یکی از اهداف مهم پژوهش است و به تصحیح و توسعهٔ 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 هرکدام از این روش‌ها، شیوه‌ای برای محک کیفیت متن و درک نقاط قوت و ضعف آن است. چنانچه نقد اثر و یا شیوهٔ به‌کار رفته در آن سازنده باشد، شاهد بهبود و جایگزینی روش بهتری خواهیم بود.

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

پژوهش‌های ویلیام چیتیک به‌طور عمده دربارهٔ ابن‌عربی 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 شیوهٔ 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 غربیان از خدمات غیرقابل انکار اوست، اما همان‌گونه که در

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-02-01]

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، شیوهٔ کار مستشرقان دورهٔ اول است (عسگری،۱۳۹۳: ۱۶۸). ویلیام چیتیک با بررسی دو اثر نیکلسون در باب ابن - عربی و مولوی معتقد است عدم شناخت جهان‌بینی ابن‌عربی و اندیشه‌های او در *فتوحات مکیه* موجب کلی‌گویی این مستشرق انگلیسی شده و دغدغه‌های علمی زمانهٔ خود را بر آنچه مدنظر شیخ بوده، رجحان داده است. برای آسیب‌شناسی و تحلیل نقاط مبهم آرای نیکلسون دربارهٔ خط سیر فکری ابن‌عربی و تأثیری که بر اندیشهٔ 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، نه‌تنها 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 نوشتهٔ بهروز سلطانی و احمد رضی که در فصلنامه علمی-پژوهشی *روش‌شناسی علوم انسانی*، پاییز ۱۳۹۴به 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 دربارهٔ تأثیرپذیری مولوی از ابن‌عربی، مهدی محبتی در قالب سخنرانی (شهر کتاب:۱۳۸۷) ایراد شده است. در این سخنرانی تنها به مسئلهٔ تأثیرپذیری مولوی از ابن‌عربی اشاره شده و چندان به روش‌شناسی وی پرداخته نشده است. اگرچه سالیان درازی از ورود مستشرقان به حوزهٔ تاریخ ایران و ادبیات

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-02-01]

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 مولوی‌پژوهانی 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 ابن‌عربی را به طریقی تسهیل نموده که اندیشه‌های فلسفی عرفانی را به نحو احسن در جامعهٔ غربی بشناساند. او در مقدمهٔ کتاب *طریق عرفانی معرفت* (*The Sufi Path of Knowledge*) می‌گوید: این تحقیق تلاشی برای هدایت خواننده به دنیای خودِ ابن‌عربی، با زبان قابل فهم برای متخصصان است. من سعی کرده‌ام از هر پیش‌فرضی مبنی‌بر اینکه ابن‌عربی چه باید می‌گفت و یا چه باید ارائه می‌داد، اجتناب کنم. در مقابل هدفم ترجمه و یا ارائهٔ تعالیم ابن‌عربی 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 شاخهٔ معرفت عقلی و معرفت نقلی تقسیم می‌شود. یافتن معرفت عقلی در درون خود فرد است و در اینجا چیتیک از واژهٔ «تربیت ذهن» یا «تصفیهٔ نفس» استفاده می‌کند. اهمیت منابع بیرونی آنچنان که او

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-02-01]

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 گفتهٔ 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، مجموعهٔ خارق العاده 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 اندیشهٔ 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 به‌واسطهٔ روش‌های علمی جدید درمورد هر چیزی است، بنابراین به خود حق می‌دادند که هرچیزی را که با واهمهٔ 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 علاوه‌بر

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-02-01]

کار روی آثار مولوی، ابتدا به‌طور گذرا و سپس به شکل گسترده‌تری به ابن‌عربی روی‌آورد هرچند نه به وسعتی که به مولوی و *مثنوی* پرداخت.

ابن‌عربی‌پژوهی از دیدگاه چیتیک:

چیتیک در آثار خود تلاش می‌کند به زبان ساده و قابل فهم، مخاطب را از رعایت انصاف و دوری از قضاوت غیرمنصفانه آگاه سازد. او بر این نکته تأکید می‌کند که: تحقیق در باب چنین متفکرانی بایستی به زبانی همراه با رعایت انصاف در ملاحظاتی که او دارد نه در ملاحظاتی که ما می‌کنیم، صورت‌گیرد (چیتیک، ۱۳۸۵الف :۳۵). احتراز چیتیک از بزرگ‌نمایی بیش از حد و یا تحقیر ابن‌عربی، در تألیفاتش مشخص است. او با وجود معلومات عمیق در باب ابن‌عربی باز هم مریدانه به او ننگریسته و سعی‌نموده مقاصد ابن‌عربی را با زبانی نسبتاً ساده و به دور از پیرایه‌های زاید بیان کند.

یکی از شیوه‌های پر کاربرد چیتیک در بیان اندیشه‌های ابن‌عربی این است که صاحب اندیشه، خود سخن بگوید. او با زیرکی و دقت علمی بالای خود می‌کوشد تا دری به دنیای ابن‌عربی گشوده و به خوانندگان اجازه دهد به درون آن نگاه کنند، گرچه واقعا به درون آن قدم نگذارند (چیتیک، ۱۳۸۵الف :۳۵). این موضوع، به همان ویژگی برمی‌گردد که چیتیک بر آن تأکید دارد: رعایت انصاف! او روش محققانی مانند ایزوتسو و کربن را به دلیل محدودکردن خود تحلیل بحث‌های فلسفی و متافیزیکی *فصوص‌الحکم* و بهره بردن از آثار شارحان بعدی ابن‌عربی که تحت‌تأثیر قونوی بوده‌اند به عنوان منبع اطلاعاتی در پروژهٔ فلسفی‌شان ناکارآمد دانسته و معتقد است این شیوه کمکی به معرفی ابن‌عربی آنچنان که هست و طرح جنبه‌های عملی آموزه‌های او نمی‌کند (چیتیک، ۱۳۸۹ : ۳۴).

چیتیک باوجود اینکه به اهدف خاص متعددی که در آثار ابن‌عربی به چشم می خورد، اذعان می‌کند اما از همه مهم‌تر، آرمان حفظ امانت در تمام محتوای آموزه‌های ابن‌عربی را آن‌گونه که خود او ارائه کرده است، می‌داند. او در یکی از آثارش در باب اندیشه‌های ابن‌عربی می‌نویسد:

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-02-01]

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

ابن‌عربی‌پژوهی از دیدگاه نیکلسون با تکیه بر *ترجمان الاشواق*

تلاقی فکری نیکلسون با افکار ابن‌عربی 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 مقالهٔ 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* ابن‌عربی ملاحظه کرد.[1] اینجا اولین بار است که نیکلسون در مقاله *«انسان کامل»* به عرفان ابن‌عربی اشاره می‌کند و در صفحاتی به اختصار به آن می‌پردازد. او در نگارش این مقاله، از نسخ خطی *تفسیر انسان کامل* از احمدبن محمد امدنی و *تفسیر جلیل* بر فصل ۵۵۹ *فتوحات مکیه* ابن‌عربی بهره می‌برد. او اعتراف می‌کند که درک تئوری‌های ابن‌عربی در *فصوص* دشوار است و دشوارتر، تبیین آن است. سپس نیلکسون توجه مخاطب را به این نکته جلب می‌کند که اگر ترمینولوژی ابن‌عربی را بررسی نکنیم، تصور دقیق عقاید او غیرممکن خواهد بود. بنابراین برای به‌دست‌آوردن 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. نیلکسون، همان‌گونه که خود در ابتدا اشاره نموده به‌طور مختصر به بررسی برخی اصطلاحات عرفان ابن‌عربی پرداخته و تا آنجا پیش رفت که چنین به نظر برسد که واضع آن‌ها شخص ابن‌عربی است. با بررسی این مقاله مشخص می‌شود که هدف نیلکسون 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 مقایسهٔ آرای جیلی نیز می‌پردازد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-02-01]

اما نیکلسون با ترجمه و شرح *ترجمان الاشواق* ابن‌عربی، اثری مستقل دربارهٔ این 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 برمی‌شمرد:

از آنجا که ابن‌عربی 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 (ابن‌عربی، ۱۳۹۳: ۴۱).

عبارات موجز و حقیقت پنهان در پس این اشعار و اتهاماتی که در زمان حیات ابن‌عربی در مبنای سرودن چنین اشعار عاشقانه و آمیخته از تغزل، این اثر را از بُعدی متفاوت در میان دیگر آثار این عارف، برجسته و منحصر به فرد کرده است.

نیکلسون در مقدمه خود بر چاپ سوم می‌نویسد:

ابن‌عربی دلیل شرح خود بر ترجمان الاشواق را به‌صراحت بیان می‌کند و می‌گوید: این شرح را به درخواست دوستم مسعود ابومحمد بدر شمس‌الدین اسماعیل بن سودکین نوری ساکن شهر حلب نوشتم. او از یکی از متکلمان شنیده بود که نظر نویسنده در مقدمهٔ دیوان، مبنی‌بر 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. شمس‌الدین 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 کمال‌الدین (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 قبلا ذکر شد، ادامه دهم. هنگامی که منتقد من آن را شنید به شمس‌الدین چنین گفت: که

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-02-01]

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 همهٔ موارد موجود را برای حل این مسئله در اختیار خواننده قرار دادم (ابن‌عربی، ۱۳۹۳ :۴۶-۴۵).

مسئلهٔ 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 لفافهٔ قصاید صوفیانه بیان‌شده‌اند و یا قصاید صوفیانه‌ای هستند که به زبان عشق انسانی درآمده‌اند؟ باید اقرارکنم که آنان نمی‌توانند به این سؤال پاسخ دهند. به‌هرحال در اینجا موازنه و تعادلِ رضایت‌بخشی وجود ندارد که به هر خواننده‌ای اجازهٔ تفسیر خوشایند خود را بدهد (ابن‌عربی، ۱۳۹۳: ۴۷).

نیکلسون در ادامهٔ مقدمهٔ 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 به‌طورکلی بر احساس باطنی مبتنی است که امری طبیعی و قابل فهم است. ازسوی‌دیگر قطعه‌های زیادی از اشعار وجود دارند که آشکارا عرفانی و راهنما و دلیل بقیهٔ اشعار هستند. نیکلسون با انتقاد از منتقدان این اثر، آنان را «شکاکانی فاقد تشخیص» خطاب قرار داده و بر اینکه این اشعار شایستهٔ ستایش‌اند، پافشاری می‌کند، آن هم به این دلیل که ابن‌عربی را برانگیختند تا به تعلیم آنان بپردازد. 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 خودِ نویسنده فرصت این کار را داشته و انجام داده است (ابن‌عربی ، ۱۳۹۳: ۴۹).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-02-01]

نقد چیتیک بر شرح *ترجمان الاشواق* نیکلسون

چیتیک، این پرسش را مطرح می‌کند که متفکران زمان خود ابن‌عربی و به‌خصوص آنان که با تعالیم وی آشنا بودند، شرح وی بر *ترجمان الاشواق* را چگونه ارزیابی کرده‌اند؟ از این منظر، نبوغ ابن‌عربی 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* بیفکنیم، 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 ابن‌عربی قضاوت کند (چیتیک، ۱۳۸۵الف: ۱۱۰).

۱. نیکلسون هیچ مقدمهٔ تحلیلی بر این ترجمه ننگاشته و کوششی برای توضیح بسیاری از واژگان ابن‌عربی 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. ابن‌عربی یادآور می‌شود که شرح *ترجمان الاشواق* برای رد ادعای یکی از فقها مبنی‌بر 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 ابن‌عربی چنین شرحی را بنگارد، ابراز می‌دارد (چیتیک، ۱۳۸۵الف: ۱۱۰). نیکلسون یادآوری می‌کند که: بدون راهنمایی ابن‌عربی، حتی جانبدارترین خوانندگان نیز، هرگز نمی‌توانستند به معانی باطنی‌ای که نبوغ خیال‌پردازانهٔ وی در دل یک قصیدهٔ 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 ابتذال سقوط می‌کند» (ابن‌عربی، ۱۳۹۳ : ۷-۶). درحالی‌که چیتیک معتقد است اگر محقق، زحمت بررسی و تجارب و آموزه‌هایی را که شرح ابن‌عربی بر *ترجمان الاشواق* بر آن مبتنی است را به خود بدهد، این شروح را نه استعارهٔ دور از ذهن می‌داند و نه اینکه ابتذالی در آن به چشم می‌آید (چیتیک، ۱۳۸۵ الف:۱۳۱).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-02-01]

۳. چیتیک، انتخاب نیکلسون از شرح اشعار *ترجمان الاشواق* را چندان هوشمندانه و خاص تلقی نمی‌کند. عدم شناخت نیکلسون از *فتوحات* مکیه و آگاهی ناقص او از جهان اندیشهٔ ابن‌عربی، او را به این کلی‌گویی سوق داده که انتخاب خود را «جالب و مهم» بداند درحالی‌که چیتیک با احاطهٔ علمی که به آثار ابن‌عربی 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 ابتذال» شمرده، در تعیین جایگاه این دیوان شعر در بستر اندیشهٔ اسلامی، نقشی کلیدی دارد. هر آنچه شیخ دربارهٔ قصیده‌هایش می‌گوید، به‌طور راسخ ریشه در قرآن و حدیث، خداشناسی و کیهان‌شناسی اسلامی و تجربهٔ مسلمانان از خدا دارد (چیتیک، ۱۳۸۵الف :۱۱۱). او می‌گوید: نیکلسون با گزینش بخش‌هایی از شرح ابن‌عربی، 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 زمانهٔ خودش مبتنی است.

چیتیک در نقد ارزیابی نیکلسون از *ترجمان الاشواق* ابن‌عربی، 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 ابن‌عربی* می‌گوید:

ابن‌عربی 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 «مُثل الهی» (Divine Ideas) ترجمه می‌کند بدون اینکه توضیح دهد که معنای واقعی این تعبیر چه می‌تواند باشد. این «مثل الهی» به‌کرّات، هرچند به نام‌های مختلف، در این شرح ظاهر می‌شود. اولین اشتباه نیکلسون که مانع فهم حقیقی بقیهٔ کتاب می‌شود، ترجمهٔ مناظر به «مثل» و عُلی به «الهی» است (چیتیک، ۱۳۸۵الف: ۱۱۱). در اینجا این نقد بر نیکلسون وارد است که به ابن‌عربی مجال آن را نداده تا خود دربارهٔ خود سخن بگوید. وقتی به ترجمه و شرح نیکلسون می‌نگریم، عدم تناسب اجزا و افتراق موجود در متن، نه‌تنها راهی برای

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-02-01]

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 سوءبرداشت 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 به‌دست می‌دهد. هر شعری از این دیوان، نمایندهٔ توصیف تجلیات خداست که در عالم غیب، بر شاعر، ظاهر شده اما ازآنجاکه نیکلسون مقدمه‌ای ننگاشته و شرح را با واژهٔ «مُثُل الهی» آغاز کرده، باعث شده برای شخصی که در جهان‌بینی ابن‌عربی متبحر نباشد، پی بردن به حقیقتی که همهٔ شرح دربارهٔ آن است، تقریبا غیرممکن شود و درنتیجه ادعای نیکلسون در دور از ذهن بودن تفاسیر ابن‌عربی، موجه به نظر آید.

با توجه به زمینهٔ تاریخ عقلانیت غربی که تا همین اواخر، همهٔ اندیشه‌های اصیل را مبتنی‌بر 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 راکاملاً طبیعی دانسته و با در نظرگرفتن این حقیقت که در اندیشهٔ غربی، عوالم واسطه کاملاً نادیده گرفته شده و درنتیجه هستی در دو مرتبهٔ خدا و عالم مادی منحصر شده است، عجیب نیست که وی کلمهٔ «اعلی» را به «الهی» ترجمه کند. ولی امروزه با به میان‌آمدن تحقیقات کربن و امثال او، همه می‌دانند که مسلمانان از عوالمی که حد فاصل عالم شهادت و خود خدایند، هرگز غافل نبوده‌اند. درحالی‌که سنت عقلانی رایج غرب تا قبل از کربن، خیال را به عنوان قوه‌ای که می‌تواند کسب‌کنندهٔ معرفتی واقعی و مهم باشد، رها ساخته بود. به نظر چیتیک و با توجه به منظومهٔ فکری ابن‌عربی و تفسیر او از عوالم گوناگون، این عوالم (چیتیک، ۱۳۸۵الف: ۱۱۳) اساساً مبتنی‌بر 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، نادیده‌گرفتن این عالم و نگریستن از دریچهٔ اصالت عقل را سرمنشأ تحلیل و تفسیر اشتباه وی از *دیوان ابن‌عربی* می‌داند.

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-02-01]

مناظر جمع منظر از ریشهٔ 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». عُلی جمع صفت اعلی به معنای «فراتر» است. لذا المناظر العلی عبارت‌اند از «محل‌های برتر شهود (چیتیک، ۱۳۸۵الف،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 مرتبهٔ خاصی از وجود، به شهود درمی‌آید. فرجامین متعلق شهود، خداست. ولی خدا، فی‌نفسه، به‌کلی غیرقابل شهود و غیرقابل ادراک است. به‌عبارت‌دیگر، 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» واقع‌شدن شهود است. از این صورت، می‌توان با نام‌هایی چون «صورت خیالیه»، «صورت مثالیه»، «مشهد»، «مظهر»، «مجلی یا متجلیٌ فیه» و «روحانیت» یاد کرد. هر یک از این اصطلاحات، فحوای خاصی دارند که باید در زمینه خاص خودش مورد بحث قرار گیرد (چیتیک، ۱۳۸۵الف،۱۱۲).

چیتیک با بهره‌گیری از عبارات و مفاهیم مورد نظر ابن‌عربی در دیگر آثارش، خمیرمایهٔ 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 مولوی‌پژوهی نیکلسون:

نسبت و ارتباط میان عرفان مولوی و عرفان ابن‌عربی مسئلهٔ دشواری است و اظهارنظرهای مختلفی دربارهٔ آن شده است. تشابه‌هایی مانند ۱.نظریه وحدت وجود؛ ۲-اعتقاد به وجود «عالم خیال» برای معانی و صور میان ابن‌عربی و مولوی به این مسئله دامن زده است. با روی‌آوردن محققان غربی و مستشرقان به مطالعات تصوف و ترجمهٔ آثار عارفان مسلمان در دنیای غرب، من‌جمله *مثنوی* که در قرن نوزدهم میلادی در اروپا شکل گرفت، اندیشهٔ 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 منظومهٔ فکری منسجمی از او

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-02-01]

برای مخاطبان ترسیم کنند. ماهیت شاعرانه و پراکندگی مطالب مجموعه آثار مولوی، مانع فراهم‌آمدن خلاصه‌ای نظام‌مند از آرای او می‌شود. اما این پراکندگی به‌عمد ازسوی مولوی ترسیم شده چرا که او با مطالعات گسترده‌ای که از آثار متقدمین و هم‌عصران خود داشت با شیوهٔ 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 ارائهٔ 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 مقدمهٔ کتاب *من و مولانا* چنین می‌نویسد: مولوی اکنون چنان شهرتی در غرب پیدا کرده که اصلا به نظر نمی‌رسد معرفی‌اش ضرورتی داشته باشد (چیتیک، ۳۱:۱۳۸۸). بنابراین همان‌گونه که وی معتقد است برای درک صحیح مولوی در همهٔ ابعادش، باید خود او را خواند نه آثار محققانه شارحان را (چیتیک، ۱۳۸۵الف: ۹). رویکرد به مولوی و آثار او، از دو جهت صورت گرفته است: اولی از جهت ترجمهٔ 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 Tought با عنوان«The Question of Ibn al-Arabi's Influence on Rumi» آورده به بررسی نگاه نقادانهٔ او بر یکی از دیگر از تئوری‌های نیکلسون مبنی‌بر تأثیرپذیری مولوی از ابن‌عربی،خواهیم پرداخت. البته پژوهشگرانی همچون: سید حسین نصر، محسن جهانگیری و سید جلال‌الدین آشتیانی نیز به نوعی موافق تأثیرپذیری مولوی از ابن‌عربی هستند[۳].

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

۱. امتزاج پیام مولوی در شیوهٔ 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؛

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-02-01]

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

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

او معتقد است درک منظومهٔ فکری او، مستلزم پرهیز از تجزیه و تحلیل و فلسفی‌کردن 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، ۱۳۸۵ب: 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 (دین لویس، ۱۳۹۷: ۶۰۳).

نیکلسون با ابن‌عربی آشنا بود، اما به صوفیان بزرگی که پیش از مولوی به زبان فارسی می‌نوشتند مانند سنایی، عطار، میبدی و سمعانی، 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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-02-01]

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

نیکلسون، دلایل تأثیرپذیری مولوی از ابن‌عربی را فهرست کرده و برای هر دو مورد، ابتدا ترجمه و تفسیر وی را ذکر و سپس به طرح دیگر منابعِ 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 ابن‌عربی گرفته شده، هر چند منشأ آن‌ها به وسیلهٔ قالب شعری که ارائه گردیده‌اند، (طبق معمول) پنهان می‌ماند. ابن‌عربی 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 ابن‌عربی 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 ویژهٔ ابن‌عربی 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 ابن‌عربی 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 دربارهٔ رابطهٔ بین هستی و نیستی می‌اندیشد. ایدهٔ 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 ابن‌عربی اغلب واژه‌های «وجود» و «عدم» را به‌کار 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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-02-01]

خوانده بود مانند احمد غزالی و عین القضات 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 «همهٔ موجودات را در عین نیست دان، همهٔ معدومات را در قدرت او هست شِمُر» (سمعانی، ۱۳۸۹: ۳۰۴).

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

(مثنوی: دفتر اول: ۱۱۱۹)

بیت، رابطهٔ 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 دورهٔ قبل درک شده بود. نه ابن‌عربی، نه قونوی – نه مولوی، درواقع امر – هرگز عقل را با ذات الهی یکی نمی‌دانند. مولوی اغلب به عقل در مفهوم به‌کار رفته در این بیت به عنوان «عقل کل» اشاره دارد. درصورتی که ابن‌عربی به احتمال خیلی زیاد اصطلاح «عقل اول» را به‌کار می‌برد. ابن‌عربی گاهی اوقات عقل اول را به عنوان منبع صورت‌های این دنیا مدنظر قرار می‌دهد. اما این ایدهٔ محوری آموزه‌های او نیست زیرا او اغلب صورت‌های این جهان را با تجلی‌ها یا مظاهر وجود یکی می‌داند.

یک قرن پیش از ابن‌عربی، سنایی عقل را (اغلب هم معنی واژهٔ فارسی «خرد» به‌کار رفته) در بخش‌هایی از آثارش مطرح کرد. در *حدیقة 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،۱۳۸۸: 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 وخاشاک 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 فلوطین را با دیدگاه ابن‌عربی که خدا و جهان به مثابهٔ باطن و ظاهر هستی با یکدیگر در ارتباط‌اند را تلفیق می‌نماید.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-02-01]

آن‌گونه 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 صیغهٔ جمع «صدر»، که با زبان محاوره‌ای و مقصود مولوی تطبیق بیشتری دارد، مفروض دانست. نیکلسون «صدور» را به عنوان یک واژهٔ فنی فلسفی خواند تاآنجاکه 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 می‌دهدکه مولوی با زبان فلسفی آشنا بود و درهرحال هیچ‌کس در این امر تردیدی ندارد.

کلمهٔ «مشخصاً» در شرح نیکلسون همان نقشی را ایفا می‌کند که واژهٔ «طبق معمول» در عبارت اول فوق الذکر. علیرغم این ادعا که این «وام‌گیری» «مشخص» و «معمول» است، نیکلسون هیچ مدرک قطعی دال بر اینکه ابن‌عربی مرجع تمام ایده‌های مولوی است به‌دست نمی‌دهد.

جمله شاهان بندهٔ بندهٔ خودند　　جمله خلقان مردهٔ مردهٔ خودند

(مثنوی: دفتر اول: ۱۷۴۶)

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

دست‌کم در اینجا نیکلسون به وضوح ادعا نمی‌کند که مولوی این آرا را از ابن‌عربی اخذ کرده است. اهمیت همبستگی و تضاد اندیشهٔ اسلامی به‌طورکلی برای هر کسی که قرآن را به دقت خوانده، آشکار است و دوباره در همهٔ اقسام ارتباطات در کل تاریخ عقلانی اسلامی نمایان می‌شود. نیکلسون در این ابیات نوعی تقریر هستی‌شناسی می‌بیند که معمولاً با گفته‌های مشابه در [آثار] ابن‌عربی مصداق پیدا می‌کند. هرچند، همان‌طور که نیکلسون تلویحاً در تعلیقهٔ شرح این بیت می‌گوید، مولوی چنین جمله‌هایی را نظر به تجربیات خودش از عشق بیان می‌دارد و هیچ‌کس نمی‌تواند ادعا کند او عشق را با تمام ظرفیت‌هایش نمی‌شناخته است. ایدهٔ اساسی این عبارت را با جملهٔ مولوی مقایسه کنید: «نمی‌توان صدای کف زدن یک دست را تصور کرد... او(خدا) آن‌ها را دوست دارد» هرگز از «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ (المائده:۵۴)» جدا نیست و نه «رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ» هرگز بدون «رَضُوا عَنْهُ» (مائده: ۱۱۹). نیکلسون، تمایل «وحدت وجود»ی را تا اندازهٔ زیادی به ظهور

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-02-01]

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

در دو عبارت دیگر، نیکلسون نشان می‌دهد که مولوی تحت‌تأثیر 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: ۴۲۵ق) است. درواقع، آن شیخ، شمس است همان‌گونه که *«مقالات»* او به روشنی این را اثبات می‌کند. در شرح بیت چهل‌ویکم دفتر سوم *مثنوی* :

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

نیکلسون عبارتی بلند از تفسیر قونوی بر سورهٔ نخست قرآن، «که احتمال می‌رود مولوی در ذهن داشته است» را نقل قول می‌کند. اما مولوی نیازی نداشت که تفسیر پرتفصیل قونوی با تأمل سادهٔ 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 جملهٔ اغلب تکراری که: مولوی شاگرد یا پیروی ابن‌عربی بوده، دلایل اندکی هستند.

نقد نقد چیتیک بر مولوی‌پژوهی نیکلسون:

به‌رغم مطالب گفته شده و دلایلی که چیتیک در اثبات فرضیهٔ خود مبنی‌بر 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 رابطهٔ انسان و خدا* ترجمه شده، به‌صراحت 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 داوری‌های مرسوم دربارهٔ او مغایرت دارد. او می‌گوید:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-02-01]

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 مثبتهٔ تأثیر ابن‌عربی بر اندیشهٔ مولوی ازسوی نیکلسون و ارتباط آن با «نظریهٔ صدور» افلوطینی چندان صحیح به نظر نمی‌رسد. هرچند خود نیکلسون از افلوطین و ابن‌عربی نام می‌برد، اما ابن‌عربی «حق» را برتر از آن می‌داند که مصدر اشیا باشد (ابن‌عربی،۱۹۹۴: ۳۹). بنابراین این مسئله از مکتب ابن‌عربی 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 مبتنی‌بر همین نگاه یعنی تأثیریافتن مولوی از ابن‌عربی 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 ابن‌عربی است... تاآنجاکه به‌صراحت بیان می‌کند: «ترجیح داده‌ام که عبارات نظری - تر و انتزاعی‌تر ابن‌عربی را در تبیین مبانی زیربنایی اندیشهٔ مولوی نقل کنم» (چیتیک،۱۳۹۰: ۳۱). او در جای‌جای کتاب *The Sufi doctrine of Rumi* به اندیشه‌های ابن‌عربی مراجعه کرده و درواقع آموزه‌های مولوی را از لابه‌لای اصول عرفان ابن‌عربی 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 ابن‌عربی تکیه می‌کردند، کاری که او نیز در این اثر کرده است. اما به‌گفتهٔ خود چیتیک، با مطالعهٔ تمام آثار مولوی به زبان‌های اصلی، برایش قطعیت حاصل شد که تفسیر مولوی با زبان و اصطلاحات ابن‌عربی، 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 به‌کار نمی‌برد و نتیجه می‌گیرد که ابن‌عربی اصلاً تأثیر قابل ملاحظه‌ای بر مولوی نگذاشته چرا که مولوی هرگز الفاظ و آرای خاص ابن‌عربی را به آن صورت که در آثار قونوی یا در اشعار

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-02-01]

عراقی، شبستری و مغربی مطرح شده، به‌کار نمی برد. هر نکتهٔ مشابهی هم که یافت شود باز تفاوت عمیق دیدگاه مولوی در مقایسه با ابن‌عربی بر جای خود باقی‌است و هرکدام با مخاطبان خود به سبک ویژهٔ خود سخن می‌گویند (Chittick,1994: 91-96).

نتیجه:

نیکلسون در مقالهٔ خود در باب انسان کامل، اذعان می‌کند که درک دقیق عقاید ابن‌عربی بدون بررسی ترمینولوژی او غیرممکن خواهد بود، اما از نظر چیتیک آگاهی ناقص نیکلسون از منظومهٔ فکری ابن‌عربی دقیقاًموجب ارائهٔ اثری مجمل و دارای ابهام فراوان دربارهٔ شیخ اکبر شده است. همچنین چیتیک، پایبندی مبالغه‌آمیز 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 برجسته‌ترین نقاط ضعف این اثر می‌داند. چیتیک، عدم تحلیل مفصّل از برداشت‌ها و جهان‌بینی ابن‌عربی، عدم بررسی تجارب و آموزه‌هایی که شرح ابن‌عربی بر دیوان اشعارش بر آن مبتنی است، کلی‌گویی نیکلسون در ترجمه و شرح *ترجمان الاشواق*، عدم بازخوانی تعالیم ابن‌عربی براساس *فتوحات مکیه*، عدم توجه به عالم خیال ازسوی نیکلسون در عرفان اسلامی به‌ویژه در مکتب فکری ابن‌عربی از دیگر نقایصی می‌داند که سبب نگارش اثری شده که نمی‌توان با اطمینان نسبی صحت مطالب مترجم و شارح، به آن نگریست.

چیتیک در ابتدای مطالعاتش در تصوف معتقد به تأثیرگذاری ابن‌عربی بر اندیشهٔ مولوی بوده اما پس از گذشت سال‌ها و بررسی دقیق‌تر آثار او ضمن نقض این امر به مخالفان این عقیده می‌پیوندد. در بخش دوم مقاله، به آسیب‌شناسی عقیدهٔ نیکلسون مبنی‌بر تأثیر محیی‌الدین‌عربی بر مولوی از منظر چیتیک پرداخته شد که مواردی همچون: توجه زیاد نیکلسون و تکیهٔ او بر تفاسیر ترکی *مثنوی* مولوی، موجب شده نوعی حاکمیت فکری ابن‌عربی بر *مثنوی*، استنباط شود و در نتیجه نیکلسون بارها تشابهات اشعار مولوی را با نوشته‌های ابن‌عربی و تشریح آن‌ها بر همین اساس، ذکر می‌کند؛ حال آنکه صرف وجود شباهت به معنای قطعیت تأثیر و تأثر نیست و قراین بیشتری باید در اختیار داشت. عدم توجه یا بی‌توجهی 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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-02-01]

مهم‌ترین منابع اصطلاحات فنی و تصویرپردازی‌های مولوی در *مثنوی* هستند، به کاربردن قید «طبق معمول» ازسوی نیکلسون در زمان شرح *مثنوی* که تلاش او در صحه 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* انجام‌داده و موجب کاستن از تأثیر متن اصلی شده و نیز اعتقاد او بر تأثیر عقاید نوافلاطونیان و عدم شناخت منزلت و شیوهٔ 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 گفتهٔ خودِ نیکلسون در کتاب *تصوف اسلامی و رابطهٔ انسان و خدا* که به روشنی تصوف را ضرورتاً اعتقاد به «وحدت وجود» ندانسته و مولوی را نیز قائل به این امر نمی‌داند و آموزهٔ او را احساس و ایمان و تجربهٔ شخصی و به دور از مکتب فلسفی می‌داند، مخدوش می‌کند.

پی‌نوشت‌ها:

۱. نیکلسون در *رسایل خمسه* 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 معرّی»* را نگاشت و در مجلد دوم با عنوان کلی *«مطالعات در عرفان اسلامی»*، سه مقالهٔ *«ابوسعید ابوالخیر»*، *«انسان کامل»* و *«قصاید ابن فارض»*.

۲. اندیشمندانی همچون هگل (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) و اته (Carl Ethe) 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 قراین 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 به‌دست می‌دهد می‌توان تشریح و تفسیر کرد... (برای مطالعه بیشتر بنگرید: *گنجینه معنوی*

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-02-01]

مولانا:۵۶ و *سه حکیم مسلمان*:۱۲۵). همچنین محسن جهانگیری در کتاب *محیی‌الدین ابن‌عربی چهره برجسته عرفان اسلامی* می‌گوید: برای من مسلّم شده است که مولوی حداقل در اصل «وحدت وجود» که اصل اصیل و اساس و بنیان اندیشه و عرفان ابن‌عربی است و نیز در اعتقاد به عشق و وحدت ادیان، هم عقیده و هم‌اندیشه شیخ اکبر است...(برای مطالعه بیشتربنگرید: *محیی‌الدین ابن‌عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*: ۶۰۴) سید جلال‌الدین آشتیانی نیز در مقدمه خود بر کتاب *«شکوه شمس»* آنه ماری‌شیمل با این استدلال که عدم ذکر اصطلاحات عرفانی ازسوی مولوی در اشعارش دلیل بر ممتاز بودن مشرب او از ابن‌عربی و قونوی نیست و مولوی و دیگر عارفان کامل در اصول کلیهٔ عرفان و تصوف توافق دارند...(برای مطالعه بیشتر بنگرید: *شکوه شمس*:۷۶و ۸۹ و روش‌شناسی دین‌پژوهی:۱۵۴).

کتاب‌نامه:

- ابن‌عربی، محیی‌الدین. (۱۹۹۴)، *الفتوحات‌المکیه*، 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.
- بهاالدین محمدبن حسین، خطیبی. (۱۳۳۳)، *معارف*، به کوشش: بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات اداره کل انطباعات وزارت فرهنگ.
- چیتیک، ویلیام .(۱۳۸۵الف). *عوالم خیال: ابن‌عربی 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.
- _____.(۱۳۸۵ب)، *راه عرفانی عشق: تعالیم معنوی مولوی*، ترجمه شهاب‌الدین عباسی، چاپ دوم، تهران: پیکان.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-02-01]

- _____ .(۱۳۸۸)، *درآمدی بر تصوف و عرفان اسلامی*، ترجمه جلیل پروین، تهران: حکمت.
- _____.(۱۳۸۹)، *طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن‌عربی*، ترجمه مهدی نجفی افرا، تهران: جامی.
- دین لویس، فرانکلین. (۱۳۹۷)، *مولانا دیروز تا امروز شرق تا غرب*، ترجمه حسن لاهوتی، چاپ پنجم، تهران: نامک.
- سمعانی، احمدبن منصور.(۱۳۸۹)، *روح الارواح فی شرح اسماءالملک الفتاح: شرح عرفانی بر اسماءالله*، مصحح: نجیب مایل هروی، چاپ سوم، تهران: علمی و فرهنگی.
- سنایی، ابوالمجد مجدود ابن آدم.(۱۳۸۸)، *حدیقه الحقیقه و شریعهٔ 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 شهاب‌الدین 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.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-02-01]

- _____ . (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.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-02-01]