فهرست مطالب

پیش‌گفتار ۱۳
مقدّمهٔ مصحح ۱۵
عفیف‌الدین تلمسانی ۲۰
آثار عفیف‌الدین تلمسانی ۲۴
شاگردان تلمسانی ۲۷
کتاب شرح فصوص الحکم ۳۰
نوآوری‌های تلمسانی ۳۷
معرفی نسخه‌ها و شیوهٔ تصحیح ۴۳
پی‌نوشت‌ها ۵۷
الخطبة ۶۱
فصّ حکمة إلهيَّة في كلمة آدميَّة ۶۷
فصّ حکمة نفثيّة في كلمة شيثيّة ۹۳
فصّ حکمة سبّوحيّة في كلمة نوحيّة ۱۲۳
فصّ حکمة قدّوسيّة في كلمة إدريسيّة ۱۴۵
فصّ حکمة مهيميّة في كلمة إبراهيميّة ۱۵۵
فصّ حکمة حقّيّة في كلمة اسحاقيّة ۱۶۳
فصّ حکمة علّيّة في كلمة اسماعيليّة ۱۷۵

فصّ حکمة روحیّة في کلمة یعقوبیّة ۱۸۳
فصّ حکمة نوریّة في کلمة یوسفیّة ۱۸۹
فصّ حکمة أحدیّة في کلمة هودیّة ۲۰۱
فصّ حکمة فتوحیّة في کلمة صالحیّة ۲۱۵
فصّ حکمة قلبیّة في کلمة شعیبیّة ۲۲۱
فص حکمة مُلکیّة في کلمة لوطیّة ۲۳۱
فص حکمة قدریّة في کلمة عُزیریّة ۲۳۷
فصّ حکمة نبویّة في کلمة عیسویّة ۲۴۳
فصّ حکمة رحمانیّة في کلمة سلیمانیّة ۲۵۹
فصّ حکمة وجودیّة في کلمة داودیّة ۲۶۹
فصّ حکمة نفسیّة في کلمة یونسیّة ۲۷۵
فصّ حکمة غیبیّة في کلمة أیّوبیّة ۲۸۱
فصّ حکمة جلالیّة في کلمة یحیویّة ۲۸۷
فصّ حکمة مالکیّة في کلمة زکریّاویّة ۲۸۹
فصّ حکمة إیناسیّة في کلمة إلیاسیّة ۲۹۳
فصّ حکمة إحسانیّة في کلمة لقمانیّة ۲۹۹
فصّ حکمة امامیّة في کلمة هارونیّة ۳۰۵
فصّ حکمة علویّة في کلمةٍ موسویّةٍ ۳۱۱
فصّ حکمة صمدیّة في کلمة خالدیّة ۳۲۵
فصّ حکمة فردیّة في کلمة محمّدیّة ۳۲۷
تعلیقات و توضیحات ۳۴۱
نمایه‌ها ۳۵۷
۱. آیات ۳۵۹
۲. احادیث ۳۷۳
۳. اقوال مشایخ ۳۷۵
۴. دعا و جمله‌های دعایی ۳۷۷
۵. اشعار ۳۷۹

۶. اصطلاحات ۳۸۷
۷. عدد و معدود ۳۹۹
۸. معدود و عدد ۴۰۱
۹. زمان‌ها ۴۰۳
۱۰. اشخاص ۴۰۵
۱۱. جانوران ۴۱۱
۱۲. گروه‌ها ۴۱۳
۱۳. اجرام سماوی ۴۱۷
۱۴. جای‌ها ۴۱۹
۱۵. کتاب‌ها ۴۲۱
۱۶. عبارات شرح شدهٔ فصوص الحکم ۴۲۵
۱۷. تعلیقات ۴۳۳
منابع و مآخذ ۴۳۵

باسمه تعالی

پیش گفتار

شبی تاریک و بادی تند و من مست | قدح از دست من افتاد و نشکست
مرا دربانِ خلوت‌خانهٔ یار | کمندی در میان افکند و بر بست
سر زنجیر جنبانید و آنگه | دلم را با سر زنجیر پیوست
ندا در داد کاندر هر دو گیتی | مرین زنجیر را دیوانه‌ای هست

اولین بار عنوان *شرح فصوص تلمسانی* را در مقدمهٔ عثمان یحیی بر کتاب *المقدمات من کتاب نصّ النّصوص* دیدم و با آن که در هیچ‌یک از منابع گزارشی از محتوای آن نیافتم، بر این باور بودم که این اثر نیز همچون دیگر آثار عفیف الدین تلمسانی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. جستجو در کتابخانه‌های کشور برای یافتن این کتاب نتیجه‌ای در بر نداشت تا این‌که برای شناسایی و تهیهٔ نسخ خطی مورد نیاز مرکز دائرة المعارف علوم عقلی اسلامی توفیق سفر به کشور ترکیه را یافتم. در آنجا با مساعدت ویژهٔ مدیر محترم کتابخانهٔ سلیمانیه جناب آقای امیر إش سه نسخهٔ موجود از این اثر را تهیه کردم و مقدمات تصحیح متن را فراهم آوردم. پس از حدود یک سال کار پیوسته تصحیح متن را با استفاده از سه نسخهٔ مذکور به اتمام رساندم. در این اثنا به واسطهٔ دوستی، از وجود نسخه‌ای قدیمی‌تر از سه نسخهٔ قبلی در کتابخانهٔ مجلس باخبر شدم که همانند بسیاری از آثار دیگر تا چندی پیش فهرست‌نگاری نشده بود. با تهیهٔ این نسخه و مقابلهٔ آن به فضل و عنایت خداوندی متن مصحح را برای نشر آماده ساختم.

شرح فصوص الحکمِ تلمسانی گرچه همچون شرح فصوص جَندی، کاشانی و قیصری شهرت نیافته است، اما بررسی و تحلیل مکتب عرفانی ابن‌عربی و تطور عرفان در سدهٔ هفتم هجری بدون توجه به این اثر امکان‌پذیر نیست؛ زیرا تلمسانی در شرح خود هم بزرگی و اهمیت آراء ابن عربی را بیان کرده و هم به نقد دیدگاه‌های او پرداخته است. وی با آن که

نزد ابن‌عربی تلمذ کرده بود و برای او جایگاه خطیر و بزرگی قائل بود و فصوص را میراث نبوی می‌دانست از نقد آراء شیخ اکبر دریغ نکرد در واقع تلمسانی توانست بین تکریم مقام ابن‌عربی و دیدگاه‌های او جمع کند، کاری که بیشتر شارحان و پیروان ابن‌عربی نتوانستند انجام دهند. و این آفتی است که بسیاری از آدمیان بدان مبتلا هستند، بدان گونه که اگر کسی را بزرگ پنداشتند او را قابل نقد نمی‌دانند و اگر سخن ناصوابی شنیدند صاحب آن را تکفیر می‌کنند؛ گویی میان عصمت و کفر به چیز دیگری قائل نیستند.

در پایان از زحمات جناب آقای دکتر سید علی اصغر میرباقری‌فرد، رئیس محترم «قطب علمی تحقیقی در متون حکمی عرفانی» که مقدمات عرضهٔ این اثر را در مجموعهٔ تحقیقات عرفانی فراهم کردند و آقای احسان رئیسی که مرا در ارائه کتاب در قالب مجموعهٔ تحقیقات عرفانی یاری کردند و آقای دکتر محمد سوری که مقدمهٔ کتاب را به دقت خواندند و نکاتی سودمند گوشزد کردند سپاسگزاری می‌کنم.

والحمد لله أوّلاً و آخراً

اکبر راشدی‌نیا

اسفند ماه ۱۳۹۱

مقدّمهٔ مصحح

علم حقیقت و عرفان همیشه در کنار علم طریقت و به عنوان ثمرهٔ سیر و سلوک مورد عنایت و توجه عرفای مسلمان بوده است. ریشهٔ این علم را نیز مانند علم سلوک، باید در آیات قرآن و سنت نبوی و گفتار اهل بیت ــ علیهم السلام ــ جستجو کرد. البته علم عرفان در دوره‌های نخستین صرفاً به صورت مباحثی پراکنده و در لابه‌لای آثار بزرگانی چون ذوالنّون مصری، حکیم ترمذی، محمّد بن عبدالجبار نِفَّری، أبوحامد غزالی، عین‌القضاة همدانی و امثال آن‌ها مورد توجه بود و با کوشش عارفانی همچون ابن‌عربی و پیروان او به‌ویژه صدرالدین قونوی به صورت علمی مدوَّن درآمد.

در چند دههٔ اخیر این علم بیش از هر چیز با عنوان «عرفان نظری» در مقابل «عرفان عملی» شناخته شده است. از این‌که نخستین بار چه کس یا کسانی این عنوان را به کار برده‌اند، آگاهی دقیقی نداریم، و حتی در صحت این عنوان تشکیک جدی وجود دارد. عارفان مسلمان هیچگاه از اصطلاح عرفان نظری یا تصوف نظری و یا هر عنوانی که قید «نظری» داشته باشد، برای معرفی این علم استفاده نکرده‌اند؛ بلکه از آن نیز پرهیز می‌کرده‌اند. در نزد ایشان، لفظ «نظر» مترادف استدلال بود و مقصود از «علوم نظری» کلام و فلسفه؛ همچنین مقصود از «اهل نظر» متکلمان و فلاسفه می‌باشد. از این‌رو، عارفان

معمولاً معارف خود را در مقابل علوم نظری و اهل نظر ذکر کرده‌اند[۱] و یافته‌های عرفانی را معارف کشفی و شهودی دانسته و آن را فوق علوم نظری معرفی کرده‌اند.(۱)

علاوه بر آن، عارفان مسلمان برای معرفی این علم، خود عناوین دیگری از قبیلِ «علم حقایق»[۲]، «علم الهی»[۳]، «علم عرفان»[۴]، «علم شهود»[۵]، «علم معرفت»[۶]، «علم الکشف والوجود»[۷] برگزیده‌اند. فناری می‌گوید: علوم باطنی ــ که معمولاً موهبتی است نه کسبی ــ اگر متعلق به معاملات قلبی باشد علم تصوف و سلوک نامیده می‌شود و اگر متعلق به کیفیت ارتباط حق به خلق و چگونگیِ انتشاء کثرت از وحدت حقیقیه باشد علم حقایق و علم مکاشفه یا علم مشاهده نامیده می‌شود و شیخ کبیر قونوی آن را «علم بالله» نامیده است.[۸]

با وجود این، برخی معاصران عنوان یا عناوینی که مشایخ آن را ذکر کرده‌اند رها کرده و با تعابیری که با ماهیت عرفان اسلامی انطباق ندارد، این علم را نام‌گذاری کرده‌اند.

همین اشکال در نام‌گذاری علم سلوک به «عرفان عملی» نیز وجود دارد؛ چرا که این علم نیز نزد عرفا با عناوینی همچون «علم تصوف»[۹]، «علم طریقت»[۱۰] و «علم سلوک»[۱۱]

---

۱. نک: *فصوص الحکم* / ۱۲۵؛ *الفتوحات المکیة* ۱ / ۱۲۰، ۱۲۶، ۱۸۴، ۲۷۱، ۴۷۵؛ ۲ / ۱۷۵؛ ۳ / ۴۰۲؛ *مفتاح الغیب* / ۱۱۱.

۲. *اللمع فی التصوّف* / ۳۷۸.

۳. نک: *الفتوحات المکیة* / ۱، ۲۲۰، ۷۵۶؛ ۲ / ۲۱۶، ۲۵۲؛ *النّفحات الإلهیة* / ۲۶؛ *مفتاح الغیب* / ۹۲؛ *تمهید القواعد* / ۱۱.

٤. نک: *فوائح الجمال وفواتح الجلال* / ۱۹۵؛ *الفتوحات المکیة* ۳ / ۱۳۳؛ *النّصوص* / ۶۹.

٥. نک: *شرح الأنفاس الروحانیة* / ۲۰۶؛ *تأویلات عبدالرزاق*(تفسیر ابن‌عربی) ۲ / ۳۰۸؛ *جواهر النّصوص* ۱ / ۳۶.

٦. نک: *کشف المحجوب* / ۳۶؛ *سرّ الأسرار* / ۱۳؛ *حالة أهل الحقیقة مع الله* / ۴۴.

۷. *شرح فصوص الحکم* / ۲۵۰.

۸. *مصباح الانس* / ۲۷.

۹. نک: *اللمع فی التصوف* / ۴؛ *التعرف* / ۸۸؛ *قوت القلوب* ۱ / ۲۸۵.

۱۰. نک: *سر الاسرار* / ۱۳؛ *فصل الخطاب* / ۵۴۸.

۱۱. نک: *احیاء علوم الدین* ۴/ ۱۰۷؛ *مصباح الانس* / ۵۳.

شناخته شده است، حتی بعضی عارفان اسلامی بر اطلاق کلمهٔ عرفان بر این علم ایراد گرفته‌اند و گفته‌اند: «صوفیه و عرفا، و تصوف و عرفان که کثیراً ما زبانزد ماست، بسا فرق بین موارد استعمال آن‌ها رعایت نمی‌شود، با این‌که تفاوت هست؛ چون عرفان به علمی گفته می‌شود که به مراتب احدیت و واحدیت و تجلیات به گونه‌ای که ذوق عرفانی مقتضی آن است، پرداخته و از این‌که عالم و نظام سلسله موجودات، جمال جمیل مطلق و ذات باری است بحث می‌نماید و هر کسی که این علم را بداند به او عارف گویند. کسی که این علم را عملی نموده، و آن را از مرتبهٔ عقل به مرتبهٔ قلب آورده و در قلب داخل نموده است، به او صوفی گویند».[۱]

عرفان اسلامی با ظهور ابن‌عربی و شاگرد او صدرالدین قونوی به کمال خود رسید و آثار علمی آن‌ها و شاگردانشان به عنوان دیدگاه‌های نوین و دقیق دربارهٔ نظام هستی در مجامع علمی مورد عنایت و توجه قرار گرفت، چندان که فیلسوفانی چون أبوحامد ابن‌ترکه و نوهٔ او صائن‌الدین را واداشت تا از سیرهٔ فلسفی خود دست بردارند و به سیرهٔ عارفان درآیند و بعدها آخوند صدرالمتألهین با تلفیق این آموزه‌های عرفانی با فلسفهٔ رسمی، حکمت متعالیه را بنیان گذارد.

یکی از ویژگی‌های ابن‌عربی استفاده از اصطلاحات حِکمی در بیان یافته‌های عرفانی است. او همچنان که عارفی بزرگ بود و از «محققان» به شمار می‌رفت،[۲] بر اصطلاحات و سخنان حُکما نیز تسلط داشت و در بیان دیدگاه‌های خویش از این اصطلاحات ــ البته با تغییر و توسعه در معنای آن‌ها ــ بهره برد. این کار او باعث گسترش مباحث معرفتی شد و حقایقی که قبل از او به علت ضیق تعابیر قابل ذکر نبود تبیین گردید.

البته این بدان معنا نیست که ابن‌عربی آغازگر این سیره و بنیان‌گذار مباحث عرفانی است، بلکه او میراث‌دار مجموعه‌ای از معارف است که سال‌های متمادی در غربِ عالم اسلام مورد توجه بوده است. طبیعی است که بدون توجه به پیشینه و پسینهٔ این مباحث نمی‌توان به خوبی جایگاه واقعی ابن‌عربی را تبیین کرد. ابن‌عربی از آثار به جای مانده از

---

۱. *تقریرات فلسفه* ۲ / ۱۵۶.

عارفان و حکیمان اندلس بخصوص ابن‌مسره (ف. ۳۱۹ ق) و پیروان او همچون ابن‌عریف صنهاجی (ف. ۵۳۶ ق) و ابن‌بَرَّجان[۳] (ف. ۵۳۶ ق) و أبوالقاسم بن قسی [۴] (ف. ۵۴۶ ق) بهره برده و به برخی از این منابع در آثارش اشاره کرده است.

آراء ابن‌سبعین (ف. ۶۶۹ ق) عارف بزرگ اندلس می‌تواند ما را به وضعیت روزگار ابن‌عربی بیشتر آشنا کند.[۵] او معاصر یا کمی متأخر از ابن عربی می‌زیست، اما هیچ نوع ارتباط استاد و شاگردی بین آن‌ها نبوده است. ابن‌سبعین بیش از ابن‌عربی در تلفیق فلسفه و عرفان کوشید وی دربارهٔ وحدت محضه[۱] و وحدت مطلقه[۲] به صراحت سخن گفته است. و حتی دربارهٔ اصطلاح «وحدت وجود»[۳]، که بعضی گمان برده‌اند ده‌ها سال بعد از ابن‌عربی رایج شده[۶] صریح‌تر از شیخ سخن رانده، گو این‌که بعضی از اصطلاحات در نزد عرفای مغرب اسلامی سابقهٔ طولانی‌تری داشته است. ابن‌سبعین از وحدت وجود به یک نظریهٔ مطرح و مقبول در نزد صوفیه تعبیر می‌کند و می‌گوید: وحدت وجود مورد پسند صوفیه است.[۴]

ولی برخلاف عارفان غرب، در شرق، عارفان غالباً از فلسفه احتراز می‌کردند و به استفاده از علوم و اصطلاحات فلسفی تمایلی نداشتند و با این‌که ابن‌عربی و بعضی از عارفان غربِ سرزمین‌های اسلامی اصطلاحاتی همچون واجب الوجود و ماهیت و امکان و جوهر و عرض و طبیعت را در جای‌جایِ آثارشان به کار برده‌اند، در آثار أبونصر سرّاج طوسی، کُلابادی، سُلَمی، قُشَیری، نجم‌الدین کبری و روزبهان بقلی شیرازی از این اصطلاحات استفاده نشده است و ایشان هیچ حسن ظنی نسبت به فلسفه و فیلسوفان ندارند، بلکه گاه بر فلسفه نام زندقه و کفر نهاده‌اند[۵] و گاه فلاسفه را از صور ابلیسی[۷] برشمرده‌اند.[۶]

---

۱. نک: *بدّ العارف* / ۱۴۶، ۳۴۷؛ *رسائل ابن‌سبعین* / ۸۸ ، ۳۶۴، ۳۹۴.

۲. نک: *رسائل ابن‌سبعین* / ۶۵، ۹۱، ۲۴۷، ۲۵۸، ۳۶۰.

۳. نک: همان / ۹۱، ۱۷۳، ۲۴۷، ۲۵۳، ۳۴۴، ۳۸۷، ۴۵۵.

٤. «وحدة الوجود المحمود عند الصوفية». همان / ۲۲۹.

٥. نک: *کشف الفضائح الیونانیة ورشف النّصائح الإیمانیة* / ۱۵۹؛ *مرصاد العباد* / ۱۱۷، ۴۸۶؛ *مرموزات اسدی* / ۵۲.

٦. *کشف الغطاء ورفع الحجاب* (دستنوشته‌ای از سعدّالدین حمویه)، کتابخانهٔ ایاصوفیا، نسخهٔ شمارهٔ ۲۰۵۸، برگ ۲۱۴ آ.

گرچه نمی‌توان ابن‌عربی را آغازگر مباحث عرفانی و به خصوص وحدت وجود و تبیین آن دانست، با این حال نفوذ و تأثیر ابن‌عربی و شاگردان او در اشاعه و توسعهٔ این معارف نیز انکارناپذیر است. از میان آثار ابن‌عربی دو کتاب *الفتوحات المکیه* و *فصوص الحکم* بیش از همه در ترویج مباحث عرفانی تأثیر داشته است بویژه جایگاه *فصوص الحکم* و شرح‌های آن در محوریت این مباحث بی‌نظیر است. اگر چه تا حال گزارش کاملی از تمام شرح‌های این کتاب ارائه نشده اما کامل‌ترین گزارش از شرح‌های فصوص الحکم گزارش عثمان یحیی است که ۱۲۲ عنوان شرح برای این کتاب ثبت کرده است؛ بدان جهت که این کتاب همواره به عنوان متن مهم عرفانی مورد توجه بوده و در هر دوره ده‌ها شرح به زبان‌های اسلامی از قبیل عربی، فارسی و ترکی بر آن نوشته شده و امروزه نیز این سیره استمرار دارد.

استقبال بی‌نظیر عارفان از این کتاب و اشتمال آن بر مباحث مهم عرفانی باعث شده است تا *فصوص الحکم* محور بحث‌های عرفانی قرار گیرد و قبل از هر کس شاگردان ابن‌عربی برای ترویج و تبیین موضوعات عرفانی مندرج در آن اقدام کنند. صدرالدین قونوی (ف. ۶۷۳ ق) *فکوک* را در شرح عناوین فص‌های *فصوص* تألیف کرد و برای اولین بار عفیف‌الدین تِلِمْسانی (ف. ۶۹۰ ق) بخش‌هایی از *فصوص الحکم* را شرح کرد. بعد از او سعدالدّین فرغانی(۸) (ف. ۶۹۹ ق) از شاگردان صدرالدین قونوی نیز شرحی مختصر بر فصوص نوشت[۱] و مؤیدالدین جَندی (زنده در ۷۰۴ ق)، دیگر شاگرد قونوی کتاب *فصوص* را بتفصیل شرح کرد و با این کار *فصوص الحکم* را به عنوان متن درسی مطرح کرد. کار او بعدها توسط کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی (ف. ۷۳۶ ق) پی‌گرفته شد و در نهایت داود قیصری (ف. ۷۵۱ ق) این حرکت را به کمال رساند. بعد از قیصری شروح متعددی نوشته شده که معمولاً در همه ادعا شده است که شرحی نوشته می‌شود که طالب را از دیگر شروح مستغنی کند، اما به نظر می‌رسد چنین هدفی هنوز محقق نشده است و هر کدام از این شروح بخشی از مباحث عرفان را در خود جای داده‌اند و مشتمل بر لطیفه‌ای از لطایف ربانی هستند.

---

۱. در خصوص شرح فرغانی بر *فصوص* نک: بخش معرفی نسخه‌ها، نسخهٔ (مج).

عفیف‌الدین تلمسانی

عفیف‌الدین سلیمان(۹) بن علی بن عبدالله بن علی بن یس العابدی الکومی التِّلِمْسانی(۱۰) مشهور به عفیفِ تلمسانی در سال ۶۱۰ در تِلِمْسان ــ که امروزه در شمالِ غربی کشور الجزائر قرار دارد ــ به دنیا آمد. به روم و دمشق و مصر سفر کرد و در هر یک از آن‌ها از محضر بزرگانی بهره برد. وی در روم به ریاضت و چله‌نشینی مشغول شد و طبق گفتهٔ جزری، چهل خلوت نگه داشت که هرکدام چهل روز بودند و از هر چله که خارج می‌شد در چله‌ای دیگر وارد می‌شد.[۱] در دمشق نیز از محضر شیخ اکبر محیی‌الدین عربی و صدرالدین قونوی استفاده کرد. وی در توصیف این دو استاد خود گفته است: «کان شیخی القدیم متروّضاً متفلسفا، والآخر فیلسوفاً متروّضاً».[۲]

برخلاف نظر برخی تراجم که گمان کرده‌اند(۱۱) تلمسانی هرگز ابن‌عربی را درک نکرده است،[۳] شواهد قطعی وجود دارد که وی نزد ابن‌عربی شاگردی کرده و در بیست‌وچهار سالگی بخشی از کتابِ *فتوحات مکیه* را در حضور مؤلف سماع کرده است. در سماع دوازدهمِ *فتوحات* چنین آمده است: «السماع الثانی عشر: موضوع فی نهایة الباب الثامن، المجلد ۲، بتاریخ ۶۳۴ ببیت المؤلف بدمشق، ومصدَّقٌ علیه من المؤلف. المُسمِع: المؤلف. القاریء: آصف بن عبد الله الملطی. السامع: عفیف الدین سلیمان بن علی التلمسانی، إبراهیم بن أبی بکر الصّنهاجی، محمّد بن صدیق، محمّد بن حسن، أبوبکر مجد الدین بن بنداری التبریزی. النّاسخ: محمّد بن إسحاق بن محمّد [صدر الدین القونوی]»[۴].

علاوه بر آنچه گفته شد، در کتاب *شرح فصوصِ* تلمسانی نیز عبارت‌هایی وجود دارد که مؤیدِ شاگردیِ تلمسانی نزد ابن‌عربی است. او در این کتاب با تعابیری همچون شیخی و سیدی و سندی از ابن‌عربی یاد کرده است که معمولاً برای استادِ بی واسطه به کار

---

۱. *تاریخ حوادث الزمان و أنبائه* ۱ / ۸۰.
۲. *الکواکب الدریة* ۲ / ۴۲۱.
۳. همان.
۴. عثمان یحیی، *مؤلفات ابن عربی تاریخها وتصنیفها*، ص ۴۴۰.

می‌رود. همچنین در فَصِّ ادریسی مطلبی دارد که نشان می‌دهد بعضی مطالب *فصوص* را شفاهی از ابن‌عربی فراگرفته است. وی می‌گوید: «فی ذلک سرٌّ شریفٌ نبّه علیه الشّیخ ــ رضی الله عنه ــ لمن طلبه منه فیقوله لنا مشافهةً».

تلمسانی بعد از وفات ابن‌عربی در حدود سال ۶۵۰ ق همراه صدرالدین قونوی به قاهره سفر کرد و در این سفر با ابن‌سبعین ملاقات کرد. وقتی اطرافیان ابن‌سبعین دربارهٔ توحیدِ قونوی از او پرسیدند، وی تلمسانی را بر قونوی ترجیح داد[۱] و گفت: «او از محققان است، لکن جوانی که همراهش بود از وی حاذق‌تر است».(۱۲) شاید تلمسانی نیز نسبت به ابن‌سبعین همین نظر را داشت، چرا که چندی نگذشت که از صدرالدین قونوی جدا شده و به ابن‌سبعین پیوست. با این حال، صدرالدین، تلمسانی را مناسب‌ترین فرد برای تحمل و انتقال معارف الهی دانست و او را وصی خود قرار داد. وی در وصیت‌نامهٔ خود آورده است: «تألیفاتم را برای عفیف‌الدین [تلمسانی] بفرستید تا یادگاری از من نزد او باشد، و وصیت من به او این است که این تألیفات را جز بر کسی که شایستگی بهره بردن از آن‌ها را دارد شرح ندهد».[۲] این مطلب به‌صراحت دلالت دارد بر این‌که به نظر قونوی، صاحب و لایق مقام شیخیت بعد از او تلمسانی است و اوست که شایستگی جانشینی استاد و تدریس آثار او و تبیین آرا و افکارش را دارد.

به گزارش بعضی منابع تلمسانی مدتی را به کارهای دیوانی گذرانده،[۳] اما بیشتر عمر او در تبیین معارف الهی صرف شده است. وی سال‌های پایانی عمرش را در دمشق سپری کرد تا این‌که در رجب سال ۶۹۰ ق وفات یافت و در عصر روز چهارشنبه پنجم رجب در جامع دمشق بر پیکرش نماز خواندند و او را در مقابر صوفیه به خاک سپردند.[۴]

متعصبان اهل سنت بیش از هر عارف دیگر در مورد تلمسانی بدگویی کرده و گاه با عباراتی توهین‌آمیز از او یاد نموده و تهمت‌های ناروا به وی نسبت داده‌اند. مناوی بعد از

---

۱. *الکواکب الدریة* ۲ / ۴۲۱.
۲. نسخهٔ ۴۸۸۳ یوسف آقای قونیه برگ [۱۱ آ] – [۱۲ آ] .
۳. *المقتفی علی کتاب الروضتین* ۲ / ۲۴۱.
۴. *تاریخ حوادث الزمان وأنبائه* ۱ / ۸۰.

ذکر بعضی از این تهمت‌ها می‌گوید: «**وأکثروا من نقل هذا الهذیان فی شأنه... والتعصب یصنع العجائب**».[۱]

یکی از دلایل نسبت دادن تهمت‌های ناروا به تلمسانی انتساب او به تشیع و نُصَیریه، گروهی از شیعیان غالی، است. برخی از علمای متأخرِ امامیه نیز تشیعِ وی را تأیید کرده‌اند، محدث قمی در شرح حال وی گفته است: «**سلیمان بن علی بن عبد الله بن علی عفیف الدین التلمسانی الشّیخ العارف الربانی و الأدیب البارع کان کاملاً فی العلوم حکیماً متکلماً نحویاً لغویاً شاعراً أدیباً عارفاً محدّثاً قوی الجنان مناظراً فی أصول الإیمان شدیداً فی التشیع، أحد أرکان الدهر لا تأخذه فی الله لومة لائم، و له فی کلّ علم تصنیف**».[۲]

جامی که خود از صوفیانِ اهل سنت است به نحوی انتساب او به نُصَیریه را توجیه کرده و گفته است: «بعضی از متقشفهٔ فقها وی را به زندقه و الحاد منسوب داشته‌اند» و در بیان آن آورده است: «وی را گفتند که: أنت نُصَیری. وی گفت: النّصیری بعضٌ مِنّی. و بر واقف بر اصطلاحات این طایفه پوشیده نباشد که یکی از مقامات ایشان مقام جمع است که صاحب آن مقام همهٔ اجزای وجود را ابعاض و تفاصیل خود می‌بیند و همه را در خود مشاهده می‌کند».[۳]

ابن‌تیمیه و شاگردش ابن‌قیم جوزیه عفیف‌الدین تلمسانی را «اَشَدُّ کفراً» دانسته و از او با تعابیر ناشایست(۱۳) یاد کرده‌اند.[٤] ابن‌تیمیه همهٔ قائلان به وحدت وجود را کافر دانسته، اما نظرِ تلمسانی را در مقایسه با نظر ابن‌عربی و صدرالدین قونوی کفرآمیزتر شمرده است. وی می‌گوید: «ابن‌عربی با یکی دانستن وجود حق و وجود اشیا در حقیقت منکر خالقیت و ربوبیت است؛ زیرا نه وجود و نه اعیان ثابته هیچکدام مجعول و مخلوق نیستند، پس در حقیقت، خالق و مخلوقی وجود ندارد».[٥] او نظر صدرالدین قونوی را

---

۱. *الکواکب الدریة* ۲ / ۴۲۱.
۲. *الفوائد الرضویة* ۱ / ۳۴۹.
۳. *نفحات الانس* / ۵۶۸.
٤. *نک: مجموع الرسائل و المسائل* ۱ / ۲۲۵؛ ۴ / ۳۲؛ *القصیدة النونیّة* / ۲۰.
٥. *مجموعة الرسائل و المسائل* ۴ / ۳۲ـ ۳۴.

کفرآمیزتر از قول ابن‌عربی شمرده و می‌گوید: «او در کفر واردتر و حاذق‌تر از ابن‌عربی است». به گفتهٔ ابن‌تیمیه، صدرالدین قونوی جدایی میان وجود اشیا و ماهیات یا «اعیان» را درست نمی‌داند و از سوی دیگر خداوند را «وجود» می‌خواند، لذا فرق این دو را در مطلق و مقید، و یا معین می‌بیند و می‌گوید: خداوند وجود مطلق است و موجودات، وجودات مقید و معین. به گفتهٔ ابن‌تیمیه کفر در این عقیده بیشتر است، زیرا محیی‌الدین برای حق وجودی غیر از اعیان ممکنات قائل است و گفته است: وجود از حق بر ممکنات افاضه شده است، ولی صدرالدین قونوی تصریح می‌کند که چیزی جز وجود مطلق ساری در موجودات وجود ندارد.[۱]

ابن‌تیمیه می‌گوید: عقیدهٔ تلمسانی، برخلاف عقیدهٔ ابن‌عربی و صدرالدین قونوی، وحدت کامل وجود از جمیع جهات است. او برخلاف ابن‌عربی و صدرالدین به فرق میان وجود و اعیان ثابته یا فرق میان وجود مطلق و وجود معین قائل نیست و «ماسوا» و «غیر»ی در میان نمی‌بیند از نظر او همهٔ موجودات مانند امواج دریا نسبت به دریا هستند که در حقیقت چیزی جز خود دریا نیستند. ابن‌تیمیه این قول را کفرآمیزتر از دو قول دیگر می‌داند، زیرا «رائی» را عین «مرئی» و «شاهد» را عین «مشهود» می‌شمارد و بین «ظاهر» و «مظهر» فرقی نمی‌گذارد.[۲]

ابن‌قیم نیز در *قصیدهٔ نونیه* کلام استادِ خود را به نظم درآورده و گفته است:[۳]

فـأتَی فَریـقٌ ثُـمَّ قـالَ وَجَدتُـهُ ... هـذا الوجـودَ بِعَینِـهِ وَعَیـانِ
مـا ثَـمَّ مَوجُـودٌ سِـواهُ وَإِنَّمـا ... غَلَـطَ اللِّسـانُ فَقـالَ مَوجُـودانِ...
عِنـدَ العَفیـفِ التِّلمسـانیِّ الَّـذی ... هُـوَ غایَـةٌ فِـی الکفـرِ وَالبُهتَـانِ
إِلّا مِـنَ الأغـلاطِ فـی حِـسٍّ وَفـی ... وَهـمٍ وَتِلـک طَبیعَـةُ الإنسـانِ
وَالکـلُّ شَـیءٌ واحِـدٌ فـی نَفسِـهِ ... مـا لِلتَّعَـدُّدِ فیـهِ مِـن سُـلطانِ

۱. همان / ۳۴ـ ۳۸.
۲. همان / ۳۸ـ۴۰.
۳. *القصیدة النّونیة* / ۲۰ـ۲۴.

فَالضَّـــیفُ وَالمَـــأکولُ شَـــیءٌ واحِـــدٌ وَالـــوَهمُ یَحسَـــبُ هَاهُنَـــا شَـــیئَانِ

آثار عفیف‌الدین تلمسانی

شمس‌الدین جَزَری در تاریخ خود گفته است که تلمسانی در علم عربی، نحو، ادب، فقه، خِلاف، اصول فقه، اصول دین، منطق، الهیات، ریاضیات و علم طریقت متخصص بوده و در هر یک از آن‌ها تألیفاتی داشته است،[1] با این حال در منابع کتاب‌شناسی و تراجم آثار زیادی از او گزارش نشده است. آثاری که از او در منابع آمده عبارت است از:

۱. *شرح منازل السائرین:* این کتاب مشهورترین اثر تلمسانی است که مورد استفادهٔ کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی (ف. ۷۳۶ ق) در *شرح منازل السائرین* بوده و به نظر می‌رسد کاشانی بخش زیادی از این کتاب را در شرح خود آورده است. تلمسانی در این کتاب نیز بر اساس مبانی وحدت وجود سخن گفته و بیش از هر کس به سخنان نفّری (ف. ۳۴۵ ق) صاحب *مواقف* استشهاد کرده است. در این اثر گزارش‌هایی نیز از زندگی تلمسانی به چشم می‌خورد که برای شناخت بهتر او مفید است. یکی از این گزارش‌ها، به گرفتار شدن وی به دست اهل فرنگ و قرار گرفتن او در معرض قتل اشاره می‌کند.[2]

جامی از این کتاب به «شرحی نیکو» تعبیر کرده و گفته است: هر که را اندک چاشنی از مشرب این طایفه باشد داند که سخنان وی که در آنجا مذکور است اکثر مبنی بر قواعد علم و عرفان و مُنبِیء از خصایص ذوق و وجدان است.[3] این کتاب با تصحیح و تحقیق عبدالحفیظ منصور در سال ۱۹۸۸ در تونس به چاپ رسیده و بعد از آن نیز چندین مرتبه، از جمله در قم، تجدید چاپ شده است.

۲. *شرح مواقف النّفّری:* محمّد بن عبدالجبار نِفَّری از عرفای نیمهٔ اول قرن چهارم است که جزئیات زندگی‌اش آشکار نیست و تنها مطالب مختصری از زندگانی وی گفته شده

---

۱. *تاریخ حوادث الزمان وأنبائه* ۱ / ۸۰.
۲. *شرح منازل السائرین* ۱ / ۲۲۹.
۳. *نفحات الانس* / ۵۶۹.

که اغلب آن‌ها بدور از غرض‌ورزی‌ها و سلایق شخصی راویان نیست. ابن‌عربی در چند جای *فتوحات*، از کتاب *مواقف* نفّری مطالبی آورده و از وی به «رجال الله» تعبیر کرده است.[۱] شاید بتوان گفت که تلمسانی بیشترین کوشش را در جهت شناساندن نفّری و آرای او انجام داده است. وی با شرح مهم‌ترین اثر نفّری، یعنی *مواقف* توانست این کتابِ باارزش را در جوامع علمی مطرح کند. او علاوه بر شرح مواقف در خلال *شرح فصوص الحکم* و *شرح منازل السائرین* نیز به این کتاب ارجاع داده است. تلمسانی آرا و نظرات عرفانیِ عبدالجبار نفّری را دقیق‌تر از نظرات ابن‌عربی دانسته و در *شرح فصوص* نظر ابن‌عربی را با نظر نفّری در باب ظهورات و مظاهر مقایسه کرده و نظر نفّری را ترجیح داده است.

این کتاب نیز همچون *شرح منازل* مشتمل بر مطالبی دربارهٔ حیات مادی و معنوی عفیف‌الدین است که در دیگر منابع ذکر نشده است. او در این کتاب وقتی از خوف اولیاء الله سخن گفته به ملاقات خود با شیخ أبوالحسن شاذلی (ف. ۶۵۶ ق) اشاره کرده و نوشته است: «در مصر با مردی مغربی که به او شیخ أبوالحسن شاذلی ــ قدس الله سره ــ می‌گفتند ملاقات کردم. رعب و وحشت از حق بر دل او مستولی شده بود و وقتی افرادی بر او وارد می‌شدند که با ذوق او متناسب بودند از واردات و تنزلاتش به آن‌ها خبر می‌داد. بعد صیحه‌ای می‌کشید و صدایش بلند می‌شد طوری‌که افراد بیرون از منزل صدای او را می‌شنیدند. خدایش رحمت کند».[۲] همچنین از ملاقات خود با شخصی به نام أبوبکر مستوفی در مغرب خبر داده که با او در مورد جواهر و اعراض سخن گفته است.[۳]

کتاب *شرح مواقف* یکی از کتب با ارزش عرفانی است که تلمسانی در آن بیش از هر اثر دیگری نظرات عرفانی خود را بیان نموده است. این کتاب برای اولین بار با تحقیق و تصحیح جمال المرزوقی در سال ۱۹۹۷ م در قاهره به چاپ رسیده است.

---

۱. نک: *الفتوحات المکیة* ۱ / ۲۳۸، ۳۹۲، ۶۱۳؛ ۲ / ۱۴۲، ۶۰۹؛ ۳ / ۱۴۷ / ۱۹۶.
۲. *شرح مواقف النّفری* / ۳۵۷.
۳. همان / ۳۵۵.