

عرفان در جستجوی برهان

(سیری کوتاه در مراسلات
خواجه نصیر و صدرالدین قونوی)

مهدی کمپانی زارع

یکی از سخنان نادرستی که در افواه عوام و بسیاری از خواص مکرر تکرار می شود، انحصار ارتباط تصوف با فلسفه و عرفا با فلاسفه در مخالفت و معارضت است. دائم از این سخن می رود که عقل حقیر انسانی را چه جای آن که به ساحت شهود گام بگذارد و حریم عشق را درگه بسی بالاتر از عقل است و از دفتر عقل، آیت عشق نباید آموخت و پای استدلالیان چوبین بود و.... اما نه مطالعه آثار اهل عرفان و نه تاریخ مواجهه این دو جماعت با یکدیگر، چنین انحصاری را در ارتباط، ثابت نمی کند. با توجه به تاریخ فرهنگ اسلامی ارتباطات متصوفه و فلاسفه چنانکه برخی پنداشته اند، در تعارض و تضاد منحصر نیست و ارتباطات و مواجهات متعددی میان آن دو برقرار است که لازم به توضیح است. اولین مواجهه که شهرت جهانی یافته همان تخفیف و تحقیر فلسفه است که در این انتقاد آن چه در کانون توجه است، عقل مکسبی و جزوی است که احیاناً منکر وحی و غیب است. وگرنه اکرامی که عرفا در باب عقل نموده اند در میان کمتر جماعتی سابقه دارد. مولانا که یکی از بزرگترین منتقدان عقل جزوی مکسبی است، دشنام عقل را نیز پاس می دارد و بر آن است که به حکم عقل بودن، خیری در آن مضمر است.

هر که او عاقل بود او جان ماست

روح او و ریح او ریحان ماست

عقل دشنامم دهد من راضیم

زانکه فیضی دارد از فیاضیم

نبود آن دشنام او بی فایده

احمق ار حلوا نهد اندر لبم

نبود آن مهمانی اش بی مائده

من از آن حلوای او اندر تبم

دومین نوع رابطه عرفان و فلسفه در تاریخ فرهنگ اسلامی در قالب استفاده از زبان فلسفی و نحوه استدلال آوری فیلسوفانه در آثار اهل عرفان ظهور می یابد. استفاده عین القضاة از فلسفه در آثاری چون زبدة الحقایق و تمهیدات مشهود است و غزالی نیز در مشکاة الانوار بقوت از فلسفه استفاده می کند. اوج این رابطه را در آثار ابن عربی و شاگردان وی از جمله قونوی، کاشانی، قیصری و جامی می توان یافت. تلاش ابن فناری در مصباح الأئس که شرحی بر مفاتیح الغیب قونوی است، نیز در این زمره قرار می گیرد.

سومین نوع رابطه و مواجهه میان این دو از ناحیه کسانی است که علی رغم این که به عرفان مشهور بوده اند در زمره فیلسوفان نیز به شمار می آمدند. اینان تنها از فلسفه بهره نمی جستند و خود به نحو جدی در فلسفه دستی داشتند. از جمله اینان می توان به افضل الدین کاشانی و ابن ترکه اصفهانی اشاره کرد.

چهارمین ارتباط فلسفه و عرفان به فیلسوفانی برمی گردد که در طریق عرفان وارد شده اند و در بخش اول بدان پرداختیم. البته این به آن معنی نیست که اینان لزوماً در دوره ای از حیات خود به فلسفه و در دوره ای دیگر به عرفان پرداخته اند. کسانی چون فارابی، ابن سینا و خواجه نصیرالدین طوسی از این جمله اند.

قاعده‌الواحد تا عصر خواجه نصیر، در تاریخ فلسفه اسلامی از تأیید عموم فیلسوفان بزرگ از جمله کندی، فارابی، بوعلی، سهروردی، بر خوردار بوده است و برخی از فلاسفه در اعصار بعد، علناً به بداهت آن حکم کرده‌اند. خواجه نیز ضمن قبول مفاد این قاعده آن را از پیچیده ترین و دشوارترین مباحثی دانسته که بسیاری از عقلا در فهم آن دچار لغزش شده‌اند. وی معنای این قاعده را این می‌داند که به اعتبار واحد، از واحد، تنها واحد صادر می‌شود؛ اما ممکن است که از واحد به اعتبارات مختلف، اشیای کثیره صدور یابد.



سهروردی

برای مثال، وی تأیید ابن فارض را هم به زبان فارسی و هم به زبان عربی تحریر و تقریر می‌کرد و از تحریرات فارسی، مشارق الدراری و از تقریرات عربی، منتهی المدارک حاصل شد.^۴ وی آشنایی قابل توجهی به حکمت اسلامی و مسائل آن داشت و از آنجا که در استدلال نیز دستی داشت، برای اهل برهان چون اهل عرفان احترام بسیاری قائل بود. تعبیری که وی در نامه نگاریهای خود نسبت به خواجه نصیر استفاده می‌کند علاوه بر نمایاندن عظمت خواجه، ریشه در وحدت طریق عرفان و برهان دارد. جالب این است که باب این مراسلات را چنان که درباره مکاتبات شیخ الرئیس و ابوسعید نیز گفته شد، قونوی عارف باز می‌کند. وی در بدایت نامه نخستین خود، خطاب به خواجه از شوق دیرینه خویش به دیدار وی سخن می‌گوید و او را واجد مقام اجتناب می‌داند و رساله المصحة خود را به نامه ضمیمه می‌کند. بخشی از نامه قونوی به خواجه بدین قرار است: «گوش ایام و لیالی، به استماع مآثر و معالی مجلس عالی خواجه معظم، مالک أزمّة الفضائل، افتخار الأواخر و الأوائل، ملک حکماء العصر، حسنة الدهر، نصیر الملة و الدین... همیشه مشتف و عالی باد. خدمت و دعا، از منبع صفا، به مشرع ولا، رسانیده می‌آید، و تشوق و تعطش به جانب آن جناب همایون هر چه بیشتر است... و بر رأی غیب نمای آن جناب معظم پوشیده نیست که طلب مواصلت و تأسیس قواعد محبت، با اهل فضل، سنت معهود و مألوف بوده است، سیما که چون حق - سبحانه - بعضی بندگان خود را، به مزیت اجتناب و مکرمت، مخصوص گردانیده باشد، و بر اهل روزگار به اجناس و انواع علوم و فضائل رجحان داده، و به صفات جمیل نامحصور، نفس شریف او را تحلیه بخشیده، که هر صفت از آن موجب انجذاب دلها و طلب تودد تواند بود، فکیف بالمجموع، بل کیف بالذات الجامعة لتلك الصفات. لاجرم داعی مخلص، بنابراین مقدمات، خواهان فتح باب مواصلت با آن جناب گشت. و چون التقاء من حیث الصورة، و الحالة هذه، تعذری داشت، طلب مواصلت به طریق مکاتبت که آن را احد اللقائین نام نهاده‌اند، متعین بود، نخواست که از فوائد علمی که شریفترین صور ترقیات نفوس است، این مفاتحه خالی باشد، و از فوائد نتایج افکار آن ذات شریف بی‌نصیب ماند. لهذا رساله‌ای، که پیش از این، به مدّت مدید، در بیان حاصل نتایج افکار و مزید وضوح و تحقیقی که حاصل اهل استبصار است، ساخته بود و مسأله‌ای چند

پنجمین ارتباط با مورد پیشین در توجه فیلسوفان به عرفان مشترک است، اما از آن فراتر می‌رود و می‌کوشد که با تلفیق آن دو، حکمتی بحثی - ذوقی پی‌افکند. شیخ اشراق و صدرالمتألهین و نیز پیروان فکری ملاصدرا چنین طرخی را بجد دنبال نمودند. بر اساس آن چه گفته شد، عمق سخن کسی چون ابوحنان توحیدی دانسته می‌شود که گفت: «تصوف و فلسفه همسایگان اند و به دیدار یکدیگر می‌روند.»^۱ آن چه این دو را بدین پایه به دیدار یکدیگر الزام می‌کند، اشتراک حوزه‌های مورد کاوش و پژوهش است. هرچند روش این دو با یکدیگر تفاوتی دارد، اما مسائل مورد بررسی‌شان به حدی فراوان است که ناخواسته این دو را به هم نزدیک می‌نموده است و همین مسأله موجب شده که این دو حتی خود را در رفع برخی تاریکی‌ها نیازمند یکدیگر ببینند و به نحوی از انحاء به دیگری تقرب جویند. این نزدیکی انحصاری دارد که در این مجال اندک پرداختن بدان میسر نیست، اما یکی از متداولترین اشکال آن مراسلات و مکاتبات میان این دو جماعت بوده است.

یکی از مشهورترین این مراسلات میان ابوسعید ابوالخیر و ابن سینا پس از دیدار مشهور این دو واقع شده است. جالب این است که باب این گفتگو را ابوسعید باز می‌کند و طی نامه‌ای از پاره‌ای مسائل مشترک فیه اصحاب نظر و عرفان پرسش‌هایی را می‌نماید.^۲ هرچند در اطراف این ارتباط حکایات و افسانه‌هایی نیز پرداخته‌اند، اما در اصل این مرابطات و مراسلات تردیدی نیست. حتی برخی مدعی شده‌اند که طی این ارتباط و مشاهده کرامات متصوفه بوده که ابن سینا دو نمط پایانی اشارات را نگاشته و این نیز به توصیه ابوسعید بوده است.^۳

یکی دیگری از این مراسلات تاریخی، نامه نگاریهای صدرالدین قونوی (م ۶۷۳ق) و خواجه نصیرالدین طوسی (م ۶۷۲ق) در برخی مسائل حکمی - عرفانی است. صدرالدین قونوی شاگرد و شارح برجسته ابن عربی از اکابر عرفان نظری و از تأثیرگذارترین شخصیت‌های این مکتب می‌باشد. وی برای اثبات مواضع عرفانی مکتب خود، حکمت مشائی را به خدمت گرفت و در میرهن نمودن مدعیات شیخ اکبر جهاد بسیار نمود. سال‌های حضور وی در قونیه به بسط عرفان نظری در میان فارسی‌زبانان نیز خدمات شایانی کرد؛ از آن‌که وی هم به زبان فارسی و هم زبان عربی آشنایی داشت و دروس خود را به هر دو زبان ارائه می‌کرد؛

از مشکلات مسائل درج کرده، و به صورت «مفروضه» با بعضی از اکابر فضلاء دوستان در بحث در آورده [بود]، در صحبت این «مکاتبت» به خدمت فرستاده تا از مقام افادت و حسن معاونت در راه تحقیق، آن چه درون مبارک را در آن باب سانح گشته و صحت و فساد آن به برهان واضح شده، به حکم کرم، اعلام فرمایند، چه این نوع تفضل مثمر ثناء عاجل و ثواب أجل خواهد بود، و الله خیر معین. پیوسته آن جناب عالی، مقصد ارباب حاجات و مصدر اجناس فضایل و انواع خیرات باد.»^۵

این عبارات بی آن که نگارنده را در تشریح مقام خواجه از منظر عارف بزرگی چون قونوی به تکلف بیاندازد، بوضوح جایگاه وی را در میان این جماعت روشن می کند و دست کم نشان می دهد که وی در میان بزرگان همعصر خود نیز آیت حکمت بوده و از این رو مراجعه بدو و استفسار از وی چنان که از کثرت مراسلات و مکاتبات وی با اهل دانش مشهود است، رسمی معهود بوده است. این نامه باب گفتگوهای سودمندی را میان این دو قطب حکمت و عرفان می گشاید و این دو طی نامه هایی از رأی خود را در باب یکدیگر پرده بر می دارند. خواجه نیز در پاسخ نامه قونوی از وی به جهت فتح باب این آشنایی تشکر می کند و از علاقه پیشین خود به وی سخن می گوید و در مقابل وی ادب بسیار می کند و از مطالعه یکی از آثار قونوی به نام رشح البال خبرمی دهد. بخشی از نامه خواجه چنین است: «خطاب عالی، مولی معظم هادی الامم، کاشف الظلم، صدرالملة و الدین، فخرالاسلام و المسلمین، لسان الحقیقة و برهان الطریقة قدوة السالکین الواصلین المحققین، ملک الحکماء و العلماء فی الارضین... به خادم دعا و ناشر ثناء، مرید صادق و مستفید عاشق، محمد طوسی رسیده؛ بوسیده بر سر و چشم نهاد... ناگاه بخت خفته بیدار گشت و مطلوب حقیقی روی نمود و به ایراد خطاب جان افزای و مفروضه دلگشای، این بیچاره مشتاق را مشرف گردانید...»^۶

باری، آن چه مشهور به مراسلات است و میان این دو رد و بدل شده است، مشتمل بر نوشته های ذیل است:

۱. نامه فارسی صدرالدین قونوی به خواجه نصیر
۲. الرسالة المفصحة
۳. پرسشهای قونوی از خواجه طوس
۴. پاسخ نامه قونوی به فارسی، همراه با نقدی بر مباحث کتاب رشح البال وی
۵. پاسخهای خواجه به قونوی به زبان عربی
۶. نامه قونوی به خواجه، همراه با تعلیقاتی بر رشح البال، جهت پاسخ به اشکالات خواجه
۷. رسالة الهادیة قونوی

البته برخی در صحت انتساب خطاب این نامه ها به خواجه نصیر اشکال نموده اند و ابراز داشته اند که از آنجا که قونوی در نامه های خود تنها از نصیرالدین نام برده و عنوان «طوسی» تنها در نامه دوم ذکر شده است، نمی توان به چنین انتسابی مطمئن بود. بویژه این که قونوی در دیگر نامه های خود از «نصیرالدین» می

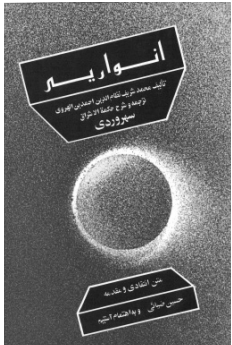
یاد می کند، که با خواجه طوس مسلماً یکی نیست. نادرستی این سخن را با دو سنخ دلیل می توان نشان داد.

اولاً: شواهدی در متن وجود دارد که نشان از آن دارد که نصیرالدین همان خواجه طوس است. برای نمونه برخی از مثال هایی که کاتب در نامه های خود آورده، عیناً در آثار خواجه، از جمله شرح اشارات آمده است.

ثانیاً: گواهی اسناد و کتب، چنین اشکالی را بی وجه می نماید. برای مثال ابن تیمیه (م ۷۲۸ق) که تقریباً با خواجه معاصر بوده است در آثار خود به این مراسلات میان خواجه و قونوی تصریح می کند.^۷ سیدحیدر آملی، عارف بزرگ قرن هشتم، که از علاقه مندان خواجه نیز می باشد این مراسلات را با خط مبارک خود، برای تاریخ به یادگار گذاشته و در ابتدای آن تصریح به نام و نشان خواجه نموده است. این اثر در سال ۷۶۲ق در مدرسه امامیه غرویه بغداد، استنساخ شده است. عبدالرحمن جامی عارف قرن نهم نیز در ذکر احوال صدرالدین قونوی صراحتاً می نویسد که «میان وی و خواجه نصیرالدین طوسی أسوله و أجوبه واقع شده است.»^۸

باری، چنان که در سطور نقل شده از نامه قونوی آورده شد، وی پرسشهایی را مطرح می کند که از دوران جوانی بدان مشغول بوده است و از خواجه می خواهد تا براهینی بر این مدعیات اقامه کند که وی بتواند میان دلیل برهانی و کشف عرفانی جمع کند. مسائلی که وی با خواجه مطرح می کند، در تاریخ فلسفه مسبوق به سابقه بوده و و خواجه با آن مسائل انس بسیار داشته است. قونوی ضمن این مکاتبات انس خود را با آثار ابن سینا، به ویژه التعليقات، نشان می دهد و از افلاطون و بلیناس حکیم نام می برد و گاه نیز به رسائل اخوان الصفا اشاره می کند.

گفتگوی این دو بزرگ با مباحثی در حدود و ثغور عقل بشری در شناسایی اشیا و بویژه حق متعال آغاز می شود. قونوی در ابتدای رساله المفصحة انسان ها را به سه طبقه علیا، وسطی و سفلی تقسیم می کند و عمده اهتمام خویش را مصروف تشریح طبقه علیا می نماید. طبقه علیا از منظر وی صاحبان همتهای بلند در کسب حقایق عالیه و کمالات جاودان و فضایل باقی و جستجوی معرفت حقایق امورند. آنان در همه اشیا محسوس و معقول نظر تأمل می کنند و به این توجه دارند که چیزی را مورد کاوش و پژوهش قرار دهند که بتواند متعلق دانش قرار گیرد. این تفتن اخیر است که آنان را در تمایز شناخت موجودات شناختی با حس و عقل و غیر آن یاری می رساند. دسته ای از امور و مسائل از طریق قوا و آلات حسی و با عقل و فکر، قابل شناخت اند؛ مانند علم به وجود حق و ارواح مجرد و معانی بسیطه و نظایر آن. دسته ای دیگر نیز نه با حس و نه با عقل قابل ادراک نیستند و اساساً آنها راهی بدان ندارند همانند ذات باری و حقیقت اسما و صفات و کیفیت اضافه صفات و اسما به ذات الهی. وی دایره شناخت عقلی را بسیار محدود می داند. دو گام اساسی قونوی در این بحث این است که وی ابتدا دایره شناختی های عقل را ترسیم و تحدید می کند و در گام بعد در شناختی های عقل نیز محدودیت بسیاری را نشان می دهد. وی معتقد است که رسیدن



استفاده عین القضاة از فلسفه در آثاری چون زبدة الحقایق و تمهیدات مشهود است و غزالی نیز در مشکاة الانوار بقوت از فلسفه استفاده می کند. اوج این رابطه را در آثار ابن عربی و شاگردان وی از جمله قونوی، کاشانی، قیصری و جامی می توان یافت.



امام محمد غزالی

و مسائل من کلّ جنس الغایة القصیبا. و لیت التّوفیق یساعد فی الوصول إلى معرفتها، و التّقدیر یعطی استعدادا لفهم حقیقتها. و إذ کان ذلك أجّل و أعلى من أن یشتغل بیانها، أو یحتاج فی کلّ قضیة إلى إیراد برهانها، أو یورد مقالة فی تحسینها، أو ترتّب فصول فی تزینها؛ فجعلتها ذریعة لمطالبي الحقیقیة و وسیلة إلى مآربی البقیة.^۱

آنچه از فحوای کلام خواجه در باب آرای مذکور قونوی دانسته می شود این است که تنها منبعی که برای شناخت تواناییها و ناتواناییهای عقل بشری وجود دارد، همان عقل است. عقل، حدود و ثغور مسائلی را که می تواند مورد کنکاش قرار دهد، در واقع خود، روشن می کند. یکی از دلایلی که خواجه را از پرداختن به این بخش رساله منع می کند، کثرت مباحث مورد توجه ماتن و عدم وضوح بسیاری از آنهاست؛ به گونه ای که مخاطب به درستی نمی داند که مدعیات اصلی کدام است. لطایف و اشارات این بخش به عادت مآلوف اهل عرفان، بیش از عبارات آن است و نکته های بسیار آن از درآمدن در زیر لوای واحدی امتناع می کنند. خواجه در مقام فیلسوفی که قرار است مدعیات آن نوشته را مبرهن و مدلل کند، ابتدا بایستی اول صورت مدعیات را به نحو واضح بداند و از آنجا که موانع پیشگفته بر سر راه چنین امری است، از آن ابا می کند. پس از این عذرخواهی، به مسائل دوازده گانه ای که قونوی با وی در میان گذاشته می پردازد. صدرالدین در دوازده مسأله از خواجه تقاضای پاسخ می کند. پنج پرسش نخستین را وی به تفصیل و هفت سؤال بعد را بسیار مختصرتر مطرح می کند. پرسش های وی در این محورها ارائه شده است:

۱. وجود واجب عین ماهیت اوست یا این که امری زائد است؟
۲. ماهیات اموری مجعول اند یا اموری غیرمجموع؟
۳. آیا وجود عام مشترک از مجموعه ممکنات به شمار می آید؟
۴. استفسار از برخی مباحث پیرامون قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد».
۵. نفس انسانی و مباحثی پیرامون اثبات و تجرید و تدبیر آن.
۶. مسائلی پیرامون جسم، قوای آسمانی و اشیای مرکب.

به دانش یقینی از این طریق بسیار دشوار و تاحدی محال است. او برای این نکته اخیر خود به سخنی از شیخ الرئیس استناد می جوید که دریافتن حقایق اشیا را امری بسیار دشوار معرفی کرده است. سخن ابن سینا که قونوی آن را از تعلیقات شیخ نقل می کند چنین است: «لیس فی قدرة البشر الوقوف علی حقائق الاشیا، بل غایة الإنسان أن یدرک خواصّ الاشیا و لوازمها.» قونوی در توضیح این که چرا چنین سخنی از شیخ صادر شده، سخن جالبی می گوید. وی معتقد است که این سخن از عقل وی ناشی نشده و تنها نشان از آن است که وی فطرتی پاک داشته که از وی چنین کلامی صادر شده است. قسمت قابل توجهی از این رساله به این بحث اختصاص دارد. قونوی معتقد است که اندیشه بشری از آن رو که قوه ای جزئیه از قوای نفس انسانی است، مطابق قاعده «انّ الشیء لا یدرک بما یغایره فی الحقیقة» تنها قادر به ادراک جزئیات است و راهی به حقایق اشیا ندارد. ادراک حقایق امور در گرو یاری الهی به نحو مباشر و مستقیم و یا از طریق معاضدت ارواح می باشد. او پس از این وارد در طریق و ممشای اهل فکر و محققین می شود. مراد از محققین، کسانی است که به حقایق الهی متحقق شده اند و اهل کشف و شهودند و می توانند امور را چنان که هستند، در مرتبه خاص خود، دریابند. وی بر آن است که آنان که به مقام حق البقین نایل می شوند، در این مرتبه می توانند میان نتایج برهان و ثمرات کشف و شهود، جمع کنند و در این مرتبه است که برای شخص مکاشف میان عرفان و برهان، جدایی وجود ندارد. دعوت وی از خواجه برای ورود در این مباحث نیز دقیقاً به همین قصد صورت می پذیرد و گویی وی از خواجه می خواهد که با تزلّعی که در برهان دارد، وی را یاری کند.

جالب اینجاست که خواجه نصیر در مقام بحث از این سخنان قونوی که به عنوان مقدمه ای طولانی در ابتدای رساله وی آمده است، اظهار نظر خاصی نمی کند و به نحوی مؤدبانه از بحث پیرامون آن عذرخواهی می کند. وی مباحث ابتدای مکتوب قونوی را مشتمل بر مطالب بسیاری از فنون و علوم مختلف می داند که بحث و بررسی آن نیازمند دانش بسیار و قدرت فراوان در آوردن برهان است که وی از آن بهره ای ندارد و از خداوند توفیق یافتن آن را می نماید. عبارت خواجه در این باب چنین است: «أما صدر الكتاب فمشمول علی فوائد من کلّ فنّ لا یحصی،

۷. امکان تحقق لذات روحانی در این نشئه علی رغم ارتباط نفس و بدن.

۸. چپستی فیض صادر از حق.

۹. تسلسل علل نامتناهی.

۱۰. ارتباط نامتناهی و متناهی.

۱۱. ارتباط جوهر با بطلان کیفیتی از کیفیاتش.

۱۲. قسمت ناپذیری هیولی.

پرداختن به تمام پرسش و پاسخ‌های مطروحه مجال واسعی می‌طلبد؛ از این رو در این مجال ناگزیر به گزینش برخی از مباحث مهمتر هستیم. در پرسش نخستین، قونوی از خواجه می‌پرسد که وجود واجب تعالی امری زاید بر ماهیت اوست و یا این که عین ماهیتش می‌باشد، حتی اگر واجب، حقیقی و رای وجود نداشته باشد. او بر آن است که قائلان عینیت وجود و ماهیت باری، ادله قانع کننده ای ارائه نداده‌اند و می‌توان اشکالات متعددی به این ادعا وارد نمود. یکی از آنها به قرار ذیل است: مفهوم وجود از آن حیث که در تعقل ما تعیین می‌یابد، مفهومی واحدست و این مفهوم از آن حیث که وجود است، صرف نظر از ماسوای آن، یا مقتضی است که عارض ماهیتی از ماهیات شود و یا مقتضی چنین امری نیست. یا این که نسبت به هیچیک از این دو اقتضایی ندارد. «أنه من البین أن مفهوم الوجود، من حیث تعینہ فی تعقلنا، مفهوم واحد؛ و هذا المفهوم، من حیث إنه هو، مع قطع النظر عن کل ما سواه، إما أن یقتضی أن یکون عارضاً لماهية شیء من الماهیات، أو لا یقتضی ذلك، أو لا یقتضی أن یکون عارضاً واحداً من القسمین.»^{۱۰} وی فرض نخست را ملازم با این امر می‌داند که هر وجودی عارض ماهیت شود و وجود واجب نیز صفات ماهیت او باشد. قونوی بر آن است که در فرض دوم لازم می‌آید که هیچیک از وجودات بر هیچ یک از ماهیات، عارض نشود؛ یا این که هیچ یک از این ماهیات، موجود نباشد یا این که موجود باشد ولی وجودش عین ماهیت آنها باشد که در این صورت مفهوم وجود، مفهوم واحدی نخواهد بود؛ در حالی که فرضمان بر وحدت مفهوم وجود بود و این خلف است. وی فرض سوم را نیز مستلزم خلف می‌داند از آن که در این فرض لازم می‌آید وجود واجب از حیث ذاتش خالی از ماهیت نباشد مگر به دلیلی جدا از وی. در این صورت او معلول شیء دیگر خواهد بود و این با فرض واجب الوجود بودن وی هماهنگی ندارد.

خواجه در پاسخ از این مسأله صراحتاً از این که وجود و ماهیت واجب عین یکدیگرند، دفاع می‌کند و در مقام استدلال بر این مدعا چنین می‌نویسد: «أما البرهان الموضح تحقیق کون وجوده عین ماهیته، و أن لیست له حقیقة وراء الوجود، فهو أنه لو کان له وجود و ماهیة، لکان مبدأ الکل اثنتین، و کل اثنتین محتاج إلی واحد هو مبدأ الاثنتین، و المحتاج إلی مبدأ لا یکون مبدأ للکل.»^{۱۱} به اعتقاد خواجه، اگر برای واجب ترکیبی از وجود و ماهیت باشد، لازم می‌آید که مبدأ همه موجودات، دو امر بوده و نیازمند مبدأ واحدی باشد و آن که به مبدأ نیازمند است، به هیچ روی نمی‌تواند مبدأ همه چیز باشد. در ادامه خواجه

اشکال مقدری را پاسخ می‌دهد. اشکال مزبور این است که اگر گفته شود ماهیت واجب بر وجود او مقدم است و وجود، صفتی از صفات اوست و در واقع مبدأ اصلی و یگانه، ماهیت واجب است؛ چه محذوری پیش می‌آید؟ خواجه معتقد است که ماهیت در این حالت نه موجود است و نه معدوم و این دو برایش علی السویه اند و آن چه وجود و عدم برایش حکمی واحد دارد، چگونه می‌تواند، مبدأ جمیع موجودات باشد. خواجه فرضهای سه گانه قونوی را در بحث فوق بی‌وجه می‌داند. از آن که معتقد است وی مسأله تشکیک در وجود را متوجه نشده است. خواجه بر آن است که مفاهیم واحدی که در عین وحدت بر مصادیق گوناگون قابل حمل اند، بر دو قسمند؛ قسم نخست مفاهیم متواطی اند که بر مصادیق خود به نحو یکسان اطلاق می‌گردند و قسم دوم مفاهیم مشکک اند که بر مصادیق خود با تفاوت مراتب اطلاق می‌گردند. وی معتقدست وجود از مفاهیم مشکک است. طبق این توضیح وجود در برخی مراتب خود، از جمله در مورد واجب تعالی، اقتضای عروض و عدم عروض بر ماهیت را ندارد؛ از این رو شقوق سه گانه مذکور به هیچ وجه در اینجا مطرح نمی‌شود. به نظر خواجه وجود در واجب، ذاتی است و زاید و عارض بر ماهیت نمی‌باشد.^{۱۲}

دومین بحث قونوی با خواجه حول این پرسش است که ماهیات، ممکنه مجعول اند یا ممکنه غیرمجعول؟ و بنابر این دو تقدیر، ماهیت از آن حیث که ماهیت است، از امور وجودی به شمار می‌آید و یا از امور عدمی؟^{۱۳} قونوی در ادامه استدلال می‌کند که اگر ماهیت را غیرمجعوله بدانیم، نمی‌توانیم آن را از امور وجودی به شمار آوریم؛ از آنجا که از این مطلب لازم می‌آید که با واجب در وجوب و صرافت وحدت ذاتی، مساوق باشد و در این حال دیگر ممکن نیست و واجب خواهد بود به جهت خالی بودن از وصف امکان و فقر که موجب نیاز به غیر می‌گردد. همچنین اشکال دیگری که با وجودی و غیرمجعول بودن ماهیت پیش می‌آید، تحصیل حاصل است از آنجا که افاضه وجود بر امر وجودی است. و اگر گفته شود که ماهیات، مجعوله و غیروجودی هستند، لازم می‌آید که حق تعالی مصدر معدومات نامتناهی ای باشد و نیز ممیز هر ماهیتی از ماهیات دیگر باشد. قونوی در ادامه نظر خود را در این باب بیان می‌کند. وی بر آن است که هرچند ماهیات، مجعوله نیستند اما واجد بهره ای از وجودند. این وجود که ناشی از تعیین آنها در علم باری است، ازلا و ابداً متحقق اند. خواجه در بحث از این مسأله بر آن است که ماهیات مجعوله نیستند. وی سیاهی را برای نمونه ذکر می‌کند. سیاهی از طریق جعل جاعل، سیاهی نشده است، از آن که اگر سیاهی را در ابتدا فرض کنیم، سپس جعل جاعل بر آن وارد شود، محال خواهد بود که جاعل آن چه را در ابتدا فرض شده تغییر دهد و این همان تحصیل حاصل است که محال می‌باشد، اما صحیح است اگر بگوییم که جاعل می‌تواند موجودی را که سیاه است، جعل یا ابداع کند. خواجه معتقد است به این معنا، جمیع ماهیات و موجودات مجعول اند و جاعل آنها خدای سبحان است.^{۱۴}

از پاسخ‌های خواجه بر می‌آید که آشنایی دقیقی با عرفان نظری نداشته و بسیاری از مباحث مطرح شده از ناحیه قونوی را به درستی درک نمی‌کرده است. این چنین مطلبی البته امر غریبی نیست و چنان‌که گفته شد ناشی از عدم بسط تاریخی این مکتب و خبر نیافتن تفصیلی بسیاری از معاصران از مبانی و مدعیات آنان است؛ به نحوی که مرد پُر خوانی چون خواجه از مجموعه آثار این مکتب تنها به رساله‌ای کوچکی تحت عنوان رشح البال دست می‌یابد.



خواجه نصیر

اعیان ثابت‌ه از طرفی اعیان ممکناتند و از طرف دیگر از آنجا که از لوازم اسما در علم الهی می‌باشند واجب به وجوب الهی‌اند. در یک کلام می‌توان رابطه اعیان ثابت‌ه و جهان آفرینش را به نوعی رابطه کلیات به جزئیات دانست و وصول تجلی الهی به قلمرو ظهورات خارجی از طریق اعیان همان به جزئیات رسیدن کلیات است. به عبارت دیگر رابطه اعیان خارجی با اعیان ثابت‌ه نظیر رابطه اعیان ثابت‌ه با اسمای الهی است که هر یک بازتاب و ظهور دیگری در مرتبه‌ای متنازلند. این‌که خواجه درک درستی از این بحث نداشته ناشی از آن است که چنین تألیفی از این مبحث در اعصار پیشین مسبوق به سابقه نبوده است.

یکی از مباحث مهمی که قونوی در این مراسلات از خواجه استفسار می‌کند، پیرامون قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» است. پرسش وی از خواجه این است که با توجه به این قاعده چگونه واحد می‌تواند علت صدور کثیر بویژه در میان عقول باشد. این قاعده یکی از مهمترین قواعد در مبحث آفرینش از دیدگاه فلسفی است که متضمن بیان ذو واسطه بودن امر خلقت و چستی صادر اول می‌باشد. بنابر این قاعده هیچ کثرت و ترکیبی به حق متعال نسبت داده نمی‌شود و آنچه تحت عنوان کثرت و ترکیب در عالم یافت می‌شود، ناشی از جهات تکثری است که در نهاد وسایط فیض الهی موجود است. واحد در این قاعده همان واحد موجود در خارج است که نه تنها مانند ماهیات مرکب، به جنس و فصل فرو کاست نمی‌شود، بلکه به واسطه بساطتی که دارد عاری از هر ترکیبی است. این قاعده عمیقاً با قاعده تسانخ علت و معلول مرتبط است به این ترتیب که میان علت مفیض و معلول آن بایستی لزوماً سنخیت ذاتی باشد؛ بنابراین اگر معلولی، حائز کثرت شئون، موجود شود ناگزیر نشان از عدم بساطت علت آن است. این قاعده تا عصر خواجه نصیر، در تاریخ فلسفه اسلامی از تأیید عموم فیلسوفان بزرگ از جمله کندی، فارابی، بوعلی، سهروردی، برخوردار بوده است و برخی از فلاسفه در اعصار بعد، علناً به بدهاقت آن حکم کرده‌اند. خواجه نیز ضمن قبول مفاد این قاعده آن را از پیچیده ترین و دشوارترین مباحثی دانسته که بسیاری از عقلا در فهم آن دچار لغزش شده‌اند.^{۱۸} وی معنای این قاعده را این می‌داند که به اعتبار واحد، از واحد، تنها واحد صادر می‌شود؛ اما ممکن است که از واحد به اعتبارات مختلف، اشیا کثیره صدور یابد. وی در این بحث بسان دیگر حکیمان پیشین با

وی ماهیات را من حیث هی تنها ماهیت می‌داند و بی بهره از وجود و عدم. اما معتقد است اگر کسی بپرسد که آیا برای ماهیت بهره‌ای از وجود است، جواب مثبت خواهد بود و این در حالی است که در ذهن متصور می‌شوند و یا در جهان خارج از ذهن؛ که در این صورت موجودیت ماهیات در ذهن از کسی است که آنها را تعقل می‌کند و موجودیت ماهیات در خارج به موجد آنها مرتبط است. خواجه نکته مهمی را در این مبحث تذکار می‌دهد و آن این است که ماهیت من حیث هی حتی به وصف امکان نیز موصوف نمی‌شود و اتصاف آن به امکان نیز در گرو نحوه‌ای از ثبوت به تبع وجود است. پس از ذکر این مطلب، خواجه متعرض نقدی به قونوی در ارتباط با ثبوت ماهیات در علم الهی می‌شود. وی بر آن است که اگر ماهیت همراه با وجود ذهنی یا عینی نباشد، ثبوتی نخواهد داشت و فرض قونوی نیز در باب ماهیات در علم الهی باطل است و نزدیک به قول معتزله در طرح ثابتات یا «حال»، می‌باشد. البته خواجه در اینجا احتمال دیگری را در باب کلام قونوی می‌دهد و با حالتی که توأم با تواضع به وی است، بعید نمی‌داند که قونوی متعرض مبحثی شده که وی درک درستی از آن ندارد. از قضا، احتمال اخیر خواجه صحیح است و قونوی متعرض مبحثی است که در عرفان نظری ابن عربی و پیروانش بدان اعیان ثابت‌ه می‌گویند و بحث دقیق و ظریفی است و با «حال» معتزله تفاوت بسیاری دارد. ابن عربی اعیان ثابت‌ه را موجود (حقایق عینی و خارج از ذات الهی) نمی‌داند، اما برای آنها در علم الهی ثبوت قائل است و آنها را معدوم نمی‌داند.^{۱۵} یکی از ایراداتی که به اعیان ثابت‌ه گرفته‌اند همین است که اعیان ثابت‌ه چیزی جز همان ثابتات معتزله نمی‌باشد. جالب آنکه طرح ثابتات (و به تعبیر فلسفی حال) نزد معتزله اول بار برای حل همین مشکلات طرح شد. معتزله در تفسیر آیه شریفه «انما امرنا اذا اردنا شیئا ان نقول له کن فیکون» و فهم شیء بودن امر متعلق خلقت، دچار حیرت شدند و در پاسخ بدان به نوعی وجود در حالت عدم، گرایش یافتند که می‌توان شیئیت را بدان اطلاق کرد.^{۱۶} اما این دیدگاه معتزله، پارادوکسیکال و تا حد زیادی غیر قابل تصور و ادراک می‌باشد و تفاوت اعیان ثابت‌ه عرفا با آن بسیار می‌باشد؛ چنان‌که برخی از پیروان اندیشه ابن عربی تصریح نموده‌اند که اعیان از نظر وجودی، هستی مستقل از حق نبوده به عین علم ذاتی حق موجودند و با ازلیت او ازلی می‌باشند.^{۱۷} در عرفان نظری

طراحی نظامی فیض محور با صبغه نوافلاطونی، از وساطت عقل در ایجاد اشپای کثیره سخن می گوید. خواجه برای عقل چهار اعتبار قائل است: اعتبار وجودی ای که از ناحیه واحد تعالی کسب نموده است؛ اعتبار ماهوی ای که از ذات خود دارد؛ اعتبار علم به واحد تعالی که آن را از طریق نظر به حضرتش به دست آورده است و اعتبار علمی به ذات خویش که آن را از طریق تفکر در خویش، تحصیل نموده است. صورت و ماده فلک و همچنین عقل و نفس آن نیز بر اساس این اعتبارات صادر شده است.

در مسأله پنجم، پرسشهای متعددی در باب نفس مطرح می شود.^۹ پرسش نخستین در باب چیستی نفس ناطقه است. خواجه معتقد است که آن چه هر فرد انسانی از طریق ضمیر «من» بدان اشاره می کند، نفس است. وی اثبات نفس را بی نیاز به برهان می داند و بر آن است که درک آن واجد ثبوت فطری است. پرسش بعد از چگونگی اثبات تجرید و دوام نفس است. خواجه از برهان معروف کلیات و معقولات استفاده می کند. نفس انسان اموری را درک می کند (از کلیات و معقولات) که نه واجد اوضاع جسمانی است و نه قبول قسمت می کند؛ در حالی که امور مادی مستلزم وضع و قسمت اند. حال که مدرکات نفس چنین احکامی دارند، به طریق اولی برای نفس نیز چنین حکمی مسلم است و آن چه وضع و قسمت ندارد، مادی نیست و امری مجرد از ماده می باشد. خواجه بقا و دوام نفس را با همین استدلال اثبات می کند. نفسی که مادی نیست، قابل انقسام و تجزیه و بتبع آن نابودی نیست؛ بنابراین جاودان و دائم خواهد بود. یکی دیگر از مباحثی که قونوی از خواجه در ارتباط با نفس مورد پرسش قرار می دهد، امکان یا عدم امکان بهره وری نفس از کمالاتی است که در عوالم دیگر تحصیل می کند. خواجه چنین امکانی را ملازم با تناسخ و باطل می داند. پرسش دیگری که در این زمینه مطرح می شود این است که آیا نفس قادر است که هیاکل و صور مختلفی را در آن واحد تدبیر کند؟ پرسش قونوی در اینجا ظرافت بسیاری دارد؛ از این رو توضیحات مهمی در باب آن ارائه می کند. وی بیان می کند که اشخاص بسیاری را می شناسد که چنان نفوسشان تکامل و ترقی یافته که از نفوس جزئی به نفوس کلی رسیده اند و با عقل اول که برتر از عقل فعال است متحد شده اند و حتی گاه از عقل اول و جمیع عقول نیز فراتر رفته و به حق متعال پیوسته اند. خواجه چنین قدرتی را برای نفس در این نشئه قائل نیست و بر آن است که اگر نفس، غیر از این بدن قادر به تدبیر هیاکل دیگر در آن واحد بود، لزوماً بایستی به این امر آگاهی می داشت؛ از آن که تدبیر نفس در باب بدن به هیچ روی امری ناآگاهانه نیست و از آنجا که نفوس جز به بدن خود نمی اندیشند، چنین فرضی نادرست است. البته وی به هیچ روی منکر تأثیر برخی نفوس در ابدان دیگر نیست؛ چنان که سحر و چشم زخم و برخی نظایر آن چنین اند. خواجه قول به ترقی نفوس از مرتبه جزئی به کلی را نادرست می داند. او معتقد است که اگر نفوس کامل به چنین ارتقایی دست یابند که در آن بتوانند به مشاهده مبدأ نخستین نائل شوند، این چنین تکاملی در ذات جزئیه آنان واقع می شود

و این ارتباطی به تغییر و تغیر در اصول علم جسمانی و روحانی ندارد.^{۲۰} قونوی این پاسخ خواجه را نمی پسندد و وی را در درک صحیح اتحاد، ناموفق می داند. در اتحاد از منظر قونوی، نفوس از جزئیات خود ترقی می کنند و به کلیت نخستین خود باز می گردند و نه این که در هم بیامیزند و در اثر اتحاد، فاعل و مفعول ذاتی واحد شوند. قونوی معتقد است که نفس در حالت جزئیات به هیچ روی قادر به مشاهده مبدأ نخستین نیست و لزوماً بایستی کلی شود. قونوی در پرسشی دیگر در باب نفس از حدوث و قدم آن می پرسد که خواجه آن را جسمانیة الحدوث می داند. وی بر آن است که به محض این که مزاج انسان آمادگی پذیرش نفس را بیابد در همان لحظه از مبدأ نخستین نفس مناسب با آن افزایه می شود. او قول به قدم نفس را نادرست می داند؛ از آن که از این سخن لازم می آید که پس از آماده شدن مزاج برای دریافت نفس، منعی از مفیض باشد و نفسی بدان تعلق پذیرد که قدیم است و یا این که به بدنی واحد دو نفس قدیم و حادث، توأمان، تعلق پذیرد و این دو فرض محال است. بنابراین نفوس بشری چون سایر مرکبات حیوانی و نباتی، محدث اند. خواجه در ادامه این بحث به نکته بسیار مهمی اشاره کرده و بر آن است، این که از قدما قصص و حکایات بسیاری در باب قدیم بودن نفس و جواز تناسخ نقل شده به هیچ روی هیچ مستند عقلی صحیحی ندارد. وی می پذیرد که در کتب برخی از پیامبران نیز چنین حکایاتی وجود دارد، لیکن آنها را قابل تأویل می داند. خواجه صراحتاً اثبات انحصاری این چنین مباحثی را از حیثه امور نقلی خارج می داند. در ادامه این پرسشها، قونوی از خواجه می پرسد که آیا تجرید کامل و قطع ارتباط کامل میان نفس و بدن پیش از مرگ طبیعی ممکن است؟ وی گواهی می دهد که جماعتی از اولیای الهی را می شناسد که قادر به انسلاخ بوده اند و می توانستند به محض اراده، بمیرند. خواجه هر چند قطع ارتباط کامل را پیش از مرگ طبیعی نمی پذیرد، اما معتقد است که برخی از اهل سیر و سلوک به نحوی می توانند در عین تعلق به تن، از آن بی نیاز باشند. وی قونوی را از زمره چنین اولیایی می داند.

در بحث از مسأله هفتم، به مباحثی پیرامون متعلق لذت باری و اقسام لذت پرداخته می شود. قونوی بر آن است که در این نشئه دنیا، تجرید تام و انقطاع کامل نفس از بدن میسر نیست؛ از آنجا که قطع کلی تعلق نفس به بدن، مرگ است و با وقوع مرگ فرد دیگر در این نشئه به سر نمی برد. با چنین همراهی دائمی که میان نفس و بدن وجود دارد، نفس هرگز مجال آن را نمی یابد که ادراکاتی خالی از آمیختگی با احکام طبیعی داشته باشد و راهی به لذت‌های روحانی صرف ندارد تا بتواند در باب آنها سخن بگوید و یا احیاناً دلیلی له وجودشان اقامه کند و اگر چنین است چگونه می توان از ابتهاج باری تعالی سخن گفت؟^{۲۱} خواجه در پاسخ این پرسش توضیح می دهد که اهتمام حکما در بحث از چیستی لذت آنان را بر تعریف لذت، به ادراک ملائم من حیث هو ملائم، متفق ساخته است. ذات خدای سبحان نیز هیچ امر ملائمی را بسان حقیقت خود وی درک نمی کند؛ زیرا هیچ

مناسبتی بین وی و غیر او وجود ندارد و ادراک او از خود تامترین ادراکات است. بنابراین هیچ لذتی فوق این لذت خدای متعال وجود ندارد. خواجه در باب لذات سالکان طریق نیز سخن حکما را تشریح می کند. حکیمان با نظر در احوال اولیای دانسته‌اند که قرب الهی از ملائمت‌ترین امور با نفوس کامله ایشان است که البته هر یک متناسب با استعداداتشان از این قرب بهره می برند، پس حکم کرده اند که نزد آنان لذتی دائمی فوق تمام لذات این عالم است. اما اولیای الهی از لذات جسمانی و خیالی که ملازم نقصان و زوال اند و در نهایت خست و پستی می باشند، رویگردان شده و به تحصیل لذات حقیقی مشغول شده اند. پرداختن به همه مباحث و سؤالات قونوی و پاسخهای خواجه مجال واسعی می طلبد که از وسع این مقال بیرون است.

در نامه سوم، قونوی از پاسخها و براهین خواجه که به حل بسیاری از پرسشهای وی کمک رسانده، تشکر می کند و ایرادات خود را ضمن رساله ای تحت عنوان رساله الهادیه که سراسر در توضیح عقاید محققین از عرفاست، بیان می کند. آنچه از پاسخهای خواجه بر می آید این است که وی آشنایی دقیقی با عرفان نظری نداشته است و بسیاری از مباحث مطرح شده از ناحیه قونوی را به درستی درک نمی نموده است. این چنین مطلبی البته امر غریبی نیست و چنانکه گفته شد ناشی از عدم بسط تاریخی این مکتب و خیر نیافتن تفصیلی بسیاری از معاصران از مبانی و مدعیات آنان است؛ به نحوی که مرد پُرخوانی چون خواجه از مجموعه آثار این مکتب تنها به رساله ای کوچکی تحت عنوان رشح البال دست می یابد. به عبارت دیگر، غبار معاصریت مانع از درک عمیقتر وی از عرفان نظری بوده است. قونوی نیز با غور در آثار فیلسوفان و دعوت خواجه به روشنگری در باب برخی از مباحث می کوشد از تواناییهای گفتمان فلسفی به نفع تشریح و تبیین مدعیات مکتب خود بهره برد و انصافاً که در این راه موفقیت چشمگیری را به دست آورده است و توانسته با استخدام این گفتمان، انس و قبول بیشتری را برای عرفان نظری به ارمغان آورد. قوت روش وی موجب شد تا در اعصار بعد، مکتب ابن عربی با رویکرد خاص او ترویج شود و کسی گمان آن را نبرد که از روشهای دیگری نیز می توان استفاده نمود.

بعد از او خود قرن بر قرن آمدند
جملگی بر سنت او پا زدند

منابع و مأخذ

ابن تیمیه، مجموعه فتاوی، تصحیح عبدالرحمن محمد بن قاسم، مراکش، ۱۹۸۲.
ابن سینا، رسائل ابن سینا، تصحیح حلمی ضیاء.
ابن عربی، انشاء الدوائر، لیدن (افست بغداد).
ابوحیان توحیدی، البصائر و الذخائر، تصحیح ابراهیم کیلانی، دمشق، ۱۹۶۴.
جامی، عبدالرحمن، نقدالنصوص، تصحیح ویلیام چیتیک،

مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱.
همو، نفحات الأنس، تصحیح محمود عابدی، اطلاعات، ۱۳۸۲.
قطب الدین دیلمی، محبوب القلوب، تصحیح ابراهیم دیباجی و حامد صدیقی، میراث مکتوب، ۱۳۸۲.
مدرسی زنجانی، محمد، سرگذشت و عقاید فلسفی خواجه نصیر طوسی (به انضمام بعضی از رسائل و مکاتبات وی)، امیرکبیر، ۱۳۶۳.
مدرس رضوی، محمدتقی، احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی، اساطیر، ۱۳۷۰.
مهدوی، فهرست مصنفات ابن سینا.
نصر حامد ابوزید، چنین گفت ابن عربی، ترجمه احسان موسوی خلخالی، جامی، ۱۳۸۵.
نصیرالدین طوسی، اجوبة المسائل النصيرية، تصحیح عبدالله نورانی، پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۸۳.

پی نوشت ها

۱. البصائر و الذخائر، ج ۳، ص ۲۷۷.
۲. رسائل ابن سینا، صص ۴۰-۳۸؛ نسخه خطی ای از آن نیز در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران به شماره ۳۳۹ موجود است. ر. ک: فهرست مصنفات ابن سینا، صص ۹-۱۰.
۳. محبوب القلوب، ج ۲، ص ۱۷۹. عبارت دیلمی در این باب چنین است: «و قد الحق الشيخ هذا النمط التاسع و النمط العاشر الآتی بكتابة الاشارات باشارة الشيخ العارف صاحب السلوك و المقامات الشيخ ابي سعيد فضل الله بن ابي الخير على ما رأيت في الكتاب المعبر».
۴. این دو اثر توسط سعیدالدین فرغانی، یکی از شاگردان قونوی، تقریر و تکمیل شده است.
۵. اجوبة المسائل النصيرية، صص ۱۷۳-۱۷۴.
۶. سرگذشت و عقاید فلسفی خواجه نصیر طوسی (به انضمام بعضی از رسائل و مکاتبات وی)، صص ۲۱۹ و ۲۲۰: احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی، صص ۴۸۸-۴۸۹.
۷. مجموعه فتاوی بن تیمیه، ص ۲۶۷.
۸. نفحات الأنس، ص ۵۵۴.
۹. اجوبة المسائل النصيرية، ص ۲۲۲.
۱۰. همان، ص ۱۹۸.
۱۱. همان، ص ۲۲۲.
۱۲. همان، ص ۲۲۳.
۱۳. همان، ص ۲۰۲.
۱۴. همان، ص ۲۲۷.
۱۵. انشاء الدوائر، صص ۱۶-۱۷.
۱۶. چنین گفت ابن عربی، ص ۲۲۵.
۱۷. نقدالنصوص، ص ۴۳ به بعد.
۱۸. اجوية المسائل النصيرية، ص ۲۳۰.
۱۹. همان، ص ۲۱۲.
۲۰. همان، ص ۲۳۴.
۲۱. همان، ص ۲۱۹.