

خوانشی نمادین از شطرنج العارفین ابن عربی و

رساله شطرنجیه شیخ علاءالدوله سمنانی^۱

۱- الهام رضوانی مقدم، پژوهشگر پسا دکتری تصوف و عرفان اسلامی دانشگاه سمنان، مدرس دانشگاه سمنان، گروه ادیان و

عرفان. rezvani@semnan.ac.ir

شماره تماس:

<http://www.orcid.org/0000000206272133>

۲- دکتر قدرت آ... خیاطیان، استاد گروه ادیان و عرفان دانشگاه سمنان، (نویسنده مسئول) khayatian@semnan.ac.ir

<http://www.orcid.org/0000000180549375>

چکیده

نماد، به عنوان یکی از نشانه‌های بیان است که فرد به کمک آن، درونمایه‌ی ناشناخته، مبهم و بیان‌ناپذیر ذهن خود را آشکار می‌سازد. عارفان برای پرورش اندیشه‌های عرفانی خویش، از نمادپردازی بهره برده‌اند. جهان‌بینی ابن عربی، بهره‌گیری از نماد، اشاره و تأویل است. وی در آثارش به طرز شگرفی، در ظاهر افاده‌ی معنایی خاص می‌کند؛ اما با این حال، در لایه‌های زیرین آن، گنجینه‌هایی از حقیقت نهفته است. جستار پیش رو با روش توصیفی - تحلیلی به بررسی نماد در دو اثر شطرنج العارفین منسوب به ابن عربی و رساله‌ی شطرنجیه‌ی شیخ علاءالدوله سمنانی پرداخته است. نتایج حاصل از این پژوهش آن است که ابن عربی به تفصیل به نمادپردازی خانه‌های شطرنج پرداخته و تعداد خانه‌های شطرنج را مطابق با صد مقام تنظیم و در برخی منزل‌ها، به معنای ظاهری آن اکتفا نموده؛ اما در برخی منازل که معنای مذکور ضعیف و بعید بوده، از تفسیرهای تأویل‌گرایانه نمادها بهره برده است. در حالی که شیخ علاءالدوله سمنانی، به اختصار، هر یک از مهره‌های شطرنج را با توجه به خاصیتی که دارند، بر خواص و طبایع وجود انسانی تطبیق داده و از بازی شطرنج، شطرنجی عرفانی - اخلاقی در انطباق با مهره‌های شطرنج و خاصیت آن بر وجود انسانی ایجاد نموده است؛ بنابراین نظام نمادگرایی شیخ اکبر، نسبت به شیخ علاءالدوله بسیار پیچیده و غامض و در عین حال، گویای معارف ارزشمندی از گنجینه‌های اسرار الهی است.

کلیدواژه‌ها:

شطرنج، نماد، شطرنج العارفین، وجودشناسی، رساله‌ی شطرنجیه، ابن عربی، شیخ علاءالدوله سمنانی.

A symbolic reading of Ibn Arabi's SHatranj al-Arifin and Sheikh Alaa al-Doulah Semnani's SHatranjiya treatise

Abstract

A symbol is one of the signs of expression with the help of which a person reveals the unknown, ambiguous and inexpressible content of his mind. Mystics have used symbolism to develop their mystical thoughts. Ibn Arabi's worldview is the use of symbols, allusions and interpretations. In his works, he adds a special meaning to the appearance in a wonderful way; But still, in its underlying layers, there are treasures of truth. The present essay has analyzed the symbol in the two works of Shatranj ai al-Arifin attributed to Ibn Arabi and Sheikh Alaa al-Doula Semnani's treatise on SHatranjiya with a descriptive-analytical method. The results of this

^۱. این مقاله از طرح پسا دکتری دانشگاه سمنان با شماره قرارداد ۲۳۵۰۵ استخراج گردیده است.

research are that Ibn Arabi elaborated on the symbolism of chess houses and set the number of chess houses according to one hundred positions, and in some houses, he limited himself to its apparent meaning. However, in some houses where the mentioned meaning is weak and unlikely, he has used interpretive interpretations of symbols. While Sheikh Alaa al-Doulah Semnani, in short, applied each of the chess pieces to the properties and characteristics of human existence according to their characteristics. And from the game of chess, he has created a mystical-ethical checkerboard in accordance with the chess pieces and its characteristic on human existence; Therefore, Sheikh Akbar's system of symbolism is very complex and mysterious compared to Sheikh Alaa al-Dawlah, and at the same time, it is indicative of valuable knowledge from the treasures of divine secrets.

Keyword:

Chess, Symbol, SHatrang-Al-Arifin, Existentialism, Shatangiya treatise, Ibn Arabi, Sheikh Alaa al-Doulah Semnani.

۱. مقدمه

اصل در نمادگرایی، کنار هم قرار دادن نماد با شیء نمادین است. نمادینه ساختن موضوع، به نسبت توازی موجود بین وضع درونی مورد نظر و چیز خاصی که برای نمادینه کردن آن وضع به کار گرفته می‌شود، محقق می‌شود. امتزاج وضعیت مورد نظر با ذات، نقطه‌ای طبیعی در آغاز نمادینه کردن است. در مرحله‌ی بعد، حرکت از درون به بیرون دارد؛ یعنی وجدان باطنی به سوی چیزی که در عالم خارج قابل حس است، حرکت می‌کند (نجیب محمود، ۱۳۸۷: ۹۹).

نمادگرایی از دوره‌ای به بعد در عرفان، شعر و هنر فراوان مورد استفاده قرار گرفت. آنگاه که اندیشه‌ها و احساسات غیرقابل تعریف در دنیای درونی انسان بروز می‌یابد، فرد می‌کوشد آن‌ها را با ارگان‌های حسی مأنوس خود، تعریف کرده و به تصویر بکشد (همان). تجربه‌های عارفانه ماهیتی دارند که به دشواری قابل شناخت و بیان هستند و نماد در دو حوزه، با آنان پیوند می‌یابد: یکی اینکه تجربیات، معمولاً از طریق نماد برای شخص عارف، متجلی می‌گردد؛ دیگر اینکه از طریق نماد، بیان و توصیف می‌شود. علت اصلی این امر نیز، آن است که در عرفان، تجربه‌های غیرحسی و روحانی، باید در قالب حس و تجربه ریخته شود، که این امر، فقط به واسطه‌ی نماد و رمز حاصل می‌شود (پورنامداریان، ۱۳۶۸: ۴۳).

نمادهای مورد استفاده ابن عربی، دربرگیرنده‌ی گنجینه‌های باارزش فراوانی از حقایق و معارف است که شخصاً آن‌ها را تجربه کرده است. او نمادها را گاه به صورت پنهان و پیچیده و گاه به شکل آشکار و قابل فهم به کار می‌برد. وی، با بهره بردن از رموزها و نمادها، بی‌آنکه در ظاهر، بین لفظ و معنا ارتباطی برقرار کند و یا در پی رابطه‌ای میان حقایق پنهان الفاظ باشد، به استفاده از روش رمزی اکتفا نمی‌کند و گاهی پا را فراتر می‌گذارد و او رموزها و نمادها را ابزاری می‌داند که اقطاب صوفیه به عنوان اشاره به معانی مورد نظرشان به کار می‌برده‌اند (حلمی، ۱۳۸۷: ۶۱-۶۳). ابن عربی، از علم اشاره سخن می‌گوید که به نظر

وی، «علم اشاره، نزدیک کردن و دور کردن است»^۱ (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۲۷۸ و ۲۷۹) و در ادامه به تفسیر اشارات و نمادهای موجود در این شعر می‌پردازد: «اهل الله برای بیان معنایی دور و یا پنهان کردن موضوع در مجلسی که غیر صوفیان در آن حضور دارند، از اشارت استفاده می‌کنند» (همان: ۲۷۹). اگر از ابن عربی سؤال کنیم معنی اشاره نزد عارفان چیست؟ پاسخی بهتر از ابیات نمادین زیر نخواهیم یافت. هرچند سخنان ابن عربی در توضیح شعر مذکور بسیار پوشیده و پیچیده است؛ اما وضوح ساختار و نسبت‌های شعری او را نباید نادیده گرفت (حلمی، ۱۳۸۷: ۶۷ و ۶۸).

تصویر عرفانی از صفحه‌ی شطرنج و مهره‌های آن، یکی از تمثیلاتی است که مورد توجه عارفان قرار گرفته است؛ به گونه‌ای که عارفان، هر یک از مهره‌های شطرنج را با توجه به خاصیتی که دارد، بر خواص و طبایع وجود انسانی تطبیق داده و از بازی شطرنج، شطرنجی عرفانی- اخلاقی در انطباق با مهره‌های شطرنج و خاصیت آن بر وجود انسانی ایجاد نموده‌اند. با توجه به این مطلب، می‌توان تطبیق مهره‌های شطرنج بر وجود انسانی را، صورتی کمال‌یافته دانست که عارفان به آن توجه کرده‌اند؛ ولیکن بسیاری از نکته‌های دقیق عرفانی را که ابن عربی و شیخ علاءالدوله‌ی سمنانی در رسائل خود بیان نموده‌اند، با توجه به شطرنج وجود انسانی، می‌توان بررسی نمود.

ابن عربی، نمادها را به مبانی باطنی‌ای که موجب خلق نمادهای مذکور شده است، بازمی‌گرداند. وی، با اشیاء و صور، صحنه‌هایی را به تصویر می‌کشد که تجلیگاه اسماء و صفات حق هستند. او معتقد است این اشیاء و صور، عین اسماء و صفاتند (نجیب محمود، ۱۳۸۷: ۱۰۳)؛ البته ویژگی‌های مرتبط با هستی که در اشیاء مشاهده می‌کنیم، فقط گوشه‌ای از تجلی نامحدود اسماء و صفات الهی است (عقیقی، ۱۹۶۳: ۲۳۲). شیخ علاءالدوله سمنانی نیز از طریق وجودشناسی مهره‌های شطرنج به صورت نمادین به این امر روی آورده است. به گفته‌ی وی: «اسراری که در شطرنج ودیعت نهاده بودند، از روی حال، نه از روی مقال، جمله با من آموختند و پیش از تعلیم دقیق و تفهم حقایق، با من گفتند که ای بیچاره! اسرار ظاهر ربّانی از مدرسه‌ی ظاهر، خواهی آموخت؛ بیا به یک لحظه در مدرسه‌ی «سُرِّهِمْ آیَاتُنَا فِی الْآفَاقِ وَ فِی أَنْفُسِهِمْ»^۲ بنشین تا آن رموز که در مدرسه، چندین گاه معلوم نشد، مفهوم تو گردد» (سمنانی، ۱۳۶۹: ۳۲۳).

۱-۱. پیشینه‌ی پژوهش

مقاله‌ی ریشه‌شناسی اصطلاحات شطرنج از دکتر مصطفی ذاکری (۱۳۸۱) که در این مقاله به ریشه‌شناسی اصطلاحات متداول در شطرنج پرداخته شده است. مقاله‌ی مضمون‌آفرینی و نمادپردازی از شطرنج در متون منظوم عرفانی از ناصر خیاط و مهدی

۱- علم اشاره تقریب و ابعاد و سیرها فیک تأویب و اساد

لمن یقوم به افک و الحاد

کن فاستوی کائنا و القوم اشهاد

۱- علم اشاره تقریب و ابعاد

فابحث علیه فان الله صیره

تبیه عسمه من قال الله له

۲- ما آیات (قدرت و حکمت) خود را در آفاق جهان و نفوس بندگان کاملاً هویدا و روشن می‌گردانیم (فصلت: ۵۳).

رضانی (۱۳۹۵)، که در این مقاله به بازخوانی آثار منظوم عرفانی که در آن اصطلاحات شطرنج به کار رفته، پرداخته است. تا کنون پژوهشی مستقل در باب نمادپردازی در شطرنج‌العارفین منسوب به ابن عربی و رساله‌ی شطرنجیه شیخ علاءالدوله‌ی سمنانی ملاحظه نشد؛ لذا ضرورت دارد به پژوهش در این زمینه پرداخته شود.

۲. ایضاح لغوی و اصطلاحی شطرنج

شترنگ از ریشه‌ی چترنگ پهلوی است که اصل آن از «چاتورانگا» دارای چهار لبه یا چهار حد، شامل چهار بخش: فیل، رخ، اسب و پیاده است» (خلف تیریزی، ۱۳۶۲: ذیل شطرنج؛ علیزاده، رضانی، ۱۳۹۷: ۴۳). واژه‌ی شطرنج، معرب «شدرنج» است؛ به این معنا که هر کس بدان مشغول شود، رنج و ناراحتی‌اش از بین می‌رود. عده‌ای دیگر آن را معرب «صد رنگ» به معنای صد حيله و مکر و گاهی اصل آن را «شطرنج» به معنای کناره یا کرانه‌ی رنج و تعب گفته‌اند (دهخدا، ۱۳۷۳: ذیل واژه). زبیدی می‌گوید: «اصلش صدرنگ، یعنی صد حيله و نیرنگ بوده است و یا اصلش شدرنج بوده است؛ یعنی هر کس بدان مشغول شود، رنج و ناراحتی‌اش می‌رود و نابود می‌شود و یا اصل آن شطرنج بوده است؛ یعنی کناره یا کرانه‌ی رنج و تعب» (زبیدی، ۱۳۰۶: ذیل شطرنج).

از نظر برخی شترنج یا شطرنج، برگرفته از نام پهلوی چترنگ است که آن، خود نیز از ریشه‌ی سنسکریت^۱ چتورنگ^۲، به معنی دارنده‌ی چهار بخش گرفته شده است. این واژه از دو بخش «چتور» به معنی چهارتایی (شاید اشاره‌ای به حرکات چهارگانه‌ی مهره‌های شطرنج) و پسوند «انگ» یا «هنگ» به معنی ردیف یا دسته آمده است. معنای چتورنگ را دارنده‌ی چهار بخش (ارتش چهار بخشی) دانسته‌اند. این چهار بخش، شامل چهار بخش ارتش هند، یعنی (فیل، اسب، پیاده و ارابه)^۳ می‌شد (دریایی، ۱۳۹۳: ۳۹؛ ۴۲۴: Thieme, 1971).

قدیمی‌ترین اثری که در آن به توصیف شطرنج پرداخته شده، کتاب *مروج الذهب مسعودی* است، که در اواخر قرن سوم و در اوایل قرن چهارم می‌زیسته است. وی در این کتاب، ذکر نموده که بازی شطرنج در دوره‌ی عباسی به اوج خود رسیده و در سراسر دنیای اسلام گسترش یافته است. این بازی در آن عهد، بر روی صفحه‌ی چرمی قرمز رنگ و مربع شکل انجام می‌شد (المسعودی، ۱۹۶۵، ج ۴: ۲۲۶). در باب اختراع این بازی، راوندی نویسنده‌ی کتاب *راحة‌الصدور* معتقد است: «شطرنج را حکمای هند نهادند و به نوشیروان عادل فرستادند و بزرگمهر آن را برگشاد و بر آن یک باب بیفزود، نوشیروان آن را به قیصر روم فرستاد. حکمای روم، خاطر برگماشتند و ایشان نیز دو باب زیادت کردند» (راوندی، ۱۳۸۵: ۴۰۸ و ۴۰۷).

۱- سنسکریت یا سانسکریت، زبان باستانی مردم هندوستان و زبان دینی مذاهب هندوئیسم، بودیسم و جاینیسم است که از لحاظ زبان‌شناسی با پارسی باستان هم‌ریشه است.

۲- Catrang: اصل سانسکریت آن caturanga است.

۳- (hasty-asva-ratha-padata).

۲-۱. شطرنج‌العرفا و نمادهای آن

شطرنج‌العرفا، نوعی بازی خط‌کشی شده بر کاغذ یا مقوا است که بر اساس الگوی شطرنج، در هر یک از خانه‌های آن یکی از صفات پست یا عالی اخلاقی و درجات عرفانی نوشته شده است. بازی از خانه‌ی اول که «صفر عدم» نام دارد، آغاز می‌شود و هر بازیکن، مهره‌ی خویش را با توجه به نقش کعبتین، به پیش می‌راند. بازی مارپله‌ی امروزی، نوع دیگری از این بازی است و شطرنج‌العرفا به غیر از نام، هیچ شباهتی به بازی مصطلح امروزی ندارد (بلاغی، ۱۳۶۹: ۱۸۳).

زبان و ادبیات فارسی مشحون است از تمثیلات، قصص و تصوراتی عرفانی که عارفان از درون انسان، حیوان و مظاهر طبیعی و اشیا داشته‌اند؛ به طوری که اگر تمثیلهای، قصه‌ها و تصوره‌های خانقاهی را از زبان و ادب فارسی بگیریم، چیزی نمی‌ماند جز حکایاتی تاریخی و اندکی اجتماعی و بیشتر رسمی و درباری. به هر حال، یکی از تمثیلاتی که در ادبیات عرفانی مورد توجه خانقاهیان قرار گرفته، تصویری است از صفحه شطرنج و مهره‌های آن؛ به صورتی که عارفان هر یک از مهره‌های شطرنج را با خاصیتی که داشته، بر خواص و طبایع وجود انسانی تطبیق داده و از بازی شطرنج، شطرنجی عرفانی - اخلاقی بوجود آورده‌اند که خواندنی است و دانستنی.

عارفان، در انطباق مهره‌های شطرنج و خاصیت آنها بر وجود انسانی، با توجه به سپیدی و سیاهی مهره‌ها، و اینکه در خانه‌های سفید و سیاه می‌نشینند به این صورت عمل کرده‌اند:

مهره‌های سفید در صفحه شطرنج و انطباق آن در شطرنج وجود انسان (از راست به چپ):

رخ: صدق، اسب: عشق، فیل خانه سپید: صبر و حلم، وزیر: عقل معاد، شاه: جان، فیل خانه سیاه: عدالت، اسب: همت، رخ: معرفت، پیاده: قناعت، پیاده: فکر، پیاده: ادب، پیاده: صوم، پیاده: صمت، پیاده: انصاف، پیاده: ذکر، پیاده: سهر.

مهره‌های سیاه در صفحه شطرنج و انطباق آن در شطرنج وجود انسان (از راست به چپ):

رخ: کذب، اسب: شهوت، فیل سیاه در خانه سپید: حسد، شاه: نفس، وزیر: عقل معاش، فیل سیاه در خانه سفید: غضب، اسب: غرور، رخ: جهل، پیاده: حرص، پیاده: غفلت، پیاده: کینه، پیاده: خورد، پیاده: لجاج، پیاده: ریا، پیاده: کفران، پیاده: خواب (سمانی، ۱۳۶۹، مقدمه: ۴۰).

جدول شماره‌ی یک: «شطرنج وجود انسانی و مهره‌های آن»

کذب	شهوت	حسد	نفس	عقل معاش	غضب	غرور	جهل
حرص	غفلت	کینه	خورد	لجاج	ریا	کفران	خواب
قناعت	فکر	ادب	روزه	خاموشی	انصاف	ذکر	سهر
صدق	عشق	صبر	عقل معاد	جان	عدالت	همت	معرفت

پس شطرنج وجود انسانی و مهره‌های آن، به این گونه است. البته این تطبیق مهره‌های شطرنج بر وجود انسانی، صورتی کمال یافته است که عارفان متأخر به آن توجه نموده‌اند؛ ولیکن بسیاری از نکته‌های دقیق عرفانی را که ابن عربی در *شطرنج‌العارفین* و شیخ سمنانی در *رساله‌ی شطرنجیه* عنوان کرده است، می‌توان با توجه به شطرنج وجود انسانی بررسی کرد.

۲-۲. وجودشناسی شطرنج

شکل تخته‌ی شطرنج، با نمونه‌ی کلاسیک (ماندالای هستی^۱ وجود) یعنی نمودار طرح اولیه شهر یا معبد، مطابقت می‌یابد. این نمودار، نماد وجود به مثابه‌ی مقام فعلیت قدرت الهی است؛ بنابراین می‌توان گفت نبردی که در بازی شطرنج صورت می‌گیرد، نبردی نمادین است. به نظر بورکهارت (م: ۱۸۹۷ م)، اگر عالم محسوسات، در بسط تکاملی خود، تا حدی از تکثر کیفیات ذاتی مکان و زمان متأثر گشته، پس واستو - ماندالا به نوبه‌ی خود برگرفته از تقسیم زمان به واسطه‌ی مکان است؛ بنابراین ماندالا، انعکاس معکوس تلفیقی بنیادین از مکان و زمان است و اهمیت وجودشناسانه آن هم در این نکته نهفته است. ماندالا از یک سو، یعنی نماد روح جهانی^۲ - از جهت گوهر متعالی و ابدی عالم، از سوی دیگر، نماد هستی^۳ است. کیفیت هندسی این نماد، بیانگر روح کلی است؛ در حالی که صرف بسط کمی آن، وجود را توصیف می‌کند. از منظر وی، نماد رنگ سیاه و سفید

^۱-Vastu-mandala.

^۲ - Purusha.

^۳ - Vastu.

خانه‌های شطرنج، دارای ارزش والایی‌اند؛ مهره‌های سفید، لشکر نور است و مهره‌های سیاه، لشکر تاریکی؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت: نبردی که در صفحه شطرنج رخ می‌دهد، هم به مثابه‌ی نبرد میان دو لشکر مادی یا دنیوی است که هر کدام در دفاع از یک اصل می‌جنگند و هم به عنوان نبرد میان روح انسان با ظلمت [نفسانی]. اینها دو شکل مختلف از «جهاد» اند؛ جهاد اصغر و جهاد اکبر (پورکهارت، ۱۳۸۸).

در هر مرحله از مراحل بازی شطرنج، انسان مختار است از میان چندین حرکت ممکن، یکی را انتخاب کند؛ اما هر حرکت، پیامدهای ناگزیری دارد و از این رو مجال انتخاب آزاد با نوعی ضرورت، مرتباً کاهش می‌یابد و آنچه در انتهای بازی به دست می‌آید، حاصل یکسری قوانین جدی و پیچیده است. در اینجا است که ما می‌توانیم نه تنها رابطه‌ی اراده و سرنوشت، بلکه ارتباط میان آزادی و علم را هم مشاهده کنیم. بازیگر شطرنج، جز در آن موردی که حرکتی از سر بی‌دقتی از سوی طرف مقابلش صورت می‌گیرد، فقط قادر به حفظ آزادی عمل خود مطابق با قوانین بازی - یعنی هر حرکت مجاز - خواهد بود. به بیان دیگر، آزادی عمل، هماهنگی کاملی با پیش‌بینی و علم به حرکات ممکن دارد و بر عکس، حرکت بی‌هدف، اگرچه به ظاهر در ابتدا آزادانه و خودانگیخته محسوب می‌شود، در واقع منجر به از دست رفتن آزادی در پایان بازی خواهد شد (همان).

بنابراین، می‌توانیم هنر شطرنج را در تطابق با جهان ظاهر و باطن، در تطابق کامل با قوانین عالم، قرار دهیم. لازمه‌ی این هنر، «حکمت» یا همان معرفت به ممکنات است؛ از این رو، هر امر ممکن^۱ به گونه‌ای وحدت یافته، در روح جهانی و الهی حضور دارد. حکمت حقیقی، کمابیش همان روح (پوروشا) است که نماد آن، جنبه هندسی^۲ صفحه شطرنج یا همان نشان وحدت بنیادین ممکنات عالم است. روح جهانی^۳، عین حقیقت است و از رهگذر همین حقیقت است که انسان آزادی می‌یابد. و رای این حقیقت، انسان، اسیر سرنوشت خواهد بود. اینها همه آموزه‌های شطرنج است (همان).

به غیر از جنبه‌ی مهندسی و ریاضی صفحه‌ی شطرنج، رنگ‌های سفید و سیاه شطرنج، نمودی از نور و ظلمت است که در آن، مبارزه انجام می‌گیرد و به پیروزی و یا شکست یکی از آنها می‌انجامد. اگر از مهره‌های مختلف بازی شطرنج، معانی روحانی و باطنی مراد کنیم، شاه نماد قلب یا روح است و صورت‌های دیگر، قوای مختلف روان. وانگهی حرکات آنها، با انحاء مختلف تحقق امکانات کیهان که در بازی شطرنج نمایش یافته، تطابق می‌یابد.

اینک به بررسی شطرنج در هر دو اثر پرداخته می‌شود.

۱- در جهاد، این امکان وجود دارد که هر یک از مبارزین خود را شرعاً مدافع نور بدانند و محارب با ظلمت. این مساله باز نتیجه معنای دوگانه هر نماد است: هر آنچه که برای یک شخص تعبیری از روح است، ممکن است در نگاه شخص دیگر به صورت ماده تاریک تجلی کند.

۲- به یاد می‌آوریم که روح یا کلمه، شکلی از اشکال (صورتی از صور) است؛ یعنی اصل صوری عالم است.

۳. شطرنج العارفین ابن عربی

این رساله، منسوب به ابن عربی است. موضوع شطرنج العارفین، حق و ارشاد به صراط مستقیم، عنایت به حق در آنچه او را خشنود می‌سازد و از آن جهت که او راضی است، مجاهده‌ی نفس اماره، هواهای نفسانی خود و شناخت دسیسه‌های خویشتن و خطرات و آفات طریق است (ابن عربی، بی تا: ۴).

۱-۳. انواع مقامات

از مهم‌ترین و باسابقه‌ترین مباحث علم عرفان، بحث از منازل و مراحل سلوک است. عرفا از مراحل سلوک، به مقامات، منازل، احوال، درجات، مواقف و... تعبیر نموده و برای تبیین هر یک از این مراحل، اصطلاحی را به کار گرفته‌اند. نوپا^۱ (م: ۱۹۸۰)، محقق فرانسوی، شقیق بلخی (م: ۱۹۴ ه.ق) را اولین کسی می‌داند که به صورت منسجم در مقامات سخن گفته است (نویا، ۱۳۷۳: ۱۸۴). ابو‌عبدالرحمن سلمی (م: ۴۱۲ ه.ق) نیز در طبقات الصوفیه، سخنی دارد که مؤید همین نظر است: «به گمان من، اولین کسی که در این علوم سخن گفته، شقیق بلخی در خراسان است» (سلمی، ۱۴۲۴: ۶۳). ابونصر سراج طوسی (م: ۳۷۸ ه.ق)، سابقه‌ی بحث از مقامات را به قبل از امام صادق (ع) مستند کرده است. وی امیرالمؤمنین را آغازگر بحث از مقامات معرفی می‌کند (سراج طوسی، ۱۹۱۴ م: ۱۳۰). وی با تألیف اللمع و تعریف و تبیین مقامات و مرزبندی آن با احوال، شاید اولین کسی است که مهم‌ترین و منسجم‌ترین گام را در روشن کردن مقامات عرفانی برداشته است. وی در کتاب *الأحوال والمقامات* که بخشی از کتاب *اللمع* است، مقامات و احوال را تعریف و تفاوت آن دو را بیان کرده و به تبیین مقامات و احوال پرداخته است. خواجه عبدالله انصاری (م: ۴۸۱ ه.ق) را می‌توان تکمیل‌کننده‌ی مباحث مقامات با تألیف کتاب *منازل السائرین* دانست.

ابن عربی در این رساله، زیاترین مقامات را در سه مقام دانسته که بر حسب ترقی سالک در طریق عارفان، آن را ملک، ملکوت و جبروت نامیده و مقابل آن‌ها، ارکان سه‌گانه دین، یعنی اسلام، ایمان و احسان قرار داده است که نمادی از هر یک از عوالم محسوب می‌شود. سالک، از ملک به ملکوت، سپس به جبروت و نحل واحد که وجود اصلی و فرعی است، ترقی می‌یابد (تلمسانی، بی تا: ۱۱). هر یک از مقامات به منزله‌ی یک نماد است. برخی، مقامات را هفت‌گانه دانسته‌اند. مراتب وجود حق هفت است و آن بر دو قسم مراتب قدیم و مراتب حادث است. مراتب قدیم، مرتبه‌ی احدیت، وحدت و واحدیت و مراتب حادث سه مرتبه است: ارواح مجرده بسیط، مرتبه‌ی اجسام لطیف (عالم مثال) و مرتبه‌ی عالم اجسام کثیف و مرتبه‌ی هفتم آن، جامع همه‌ی مراتب مذکور جسمانی، نورانی و واحدیت و تجلی آخر است و به واسطه‌ی آن مراتب تمام می‌شود و حق تعالی ظاهر می‌گردد (همان: ۱۲). همچنین، برخی مقامات را از جهت دیگر، هفت‌گانه دانسته و آن را موطن نامیده‌اند. موطن هفت‌گانه، عبارتند از: موطن روز الست بر بکم قالوا بلی، موطن ارحام، موطن دنیا، موطن برزخ، موطن حشر، موطن جنت یا جهنم و موطن کثیف. برخی مقامات را چهل و آن را مراتب وجود دانسته‌اند. خواجه عبدالله انصاری (م: ۴۸۱ ه.ق) آن را صد

^۱ -Paul Nwyia.

مقام قرار داده و آن را به ده قسم، منقسم نموده و آن را منازل السائرین نامیده است. وی، این مقامات را نام برده و هر کدام را به ده قسم، منقسم نموده است (همان: ۱۳). عبدالکریم جیلی (م: ۸۲۶ ه.ق)، این مقامات چهارگانه را نام برده است.

اما گرچه صاحب شطرنج العارفین، از صد مقام نام برده و به ده قسم منقسم نموده است، از نظر وی، طی مراحل شطرنج، بیش از آنکه اختیاری باشد، اجباری (واجب) است. از جمله کسانی که آن را به هزار مقام رسانده‌اند، ابوبکر کتانی (م: ۳۲۲ ه.ق) است. به نظر وی، میان حق و بنده، هزار مقام از نور و ظلمت است که برخی از آن‌ها به هفتاد هزار مقام می‌رسد و آن را حجاب می‌نامد (همان: ۱۷). به هر حال، همه‌ی این اقوال، صحیح است و در آن تناقضی وجود ندارد و اختلافی بین آن‌ها نیست. این امر به اعتبار مردم و معادن مردم است. در برخی از آن‌ها حق در هزار مقام از نور و ظلمت، در برخی از آنها، حق، در صد مقام و در نظر برخی، حق، در سه مقام و از دید برخی، حق در گام اول یا در لحظه‌ی اول قرار دارد و رحمت خداوند به هر که بخواهد اختصاص می‌یابد (همان).

۲-۳. مقامات نمادین در شطرنج العارفین

از منظر ابن عربی، فاعل متصرف در این شطرنج، خدای یگانه و توانا است؛ همان که موثر «لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ» (انبیاء: ۲۳) در بندگانش است و بندگان از امتثال به او امر و نواهی‌اش در آنچه منفعت و اختیار دارند، پرسیده می‌شوند. مفعول متصرف در این شطرنج، نمادی از عبدالایجاد است. خداوند فرمود: «إِنَّ كُلَّ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتَى الرَّحْمَنِ عَبْدًا» و نیز آورده است: «مَا تَرَى فِي الْخَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ» (همان: ۲۰). آیات قرآنی و احادیث نبوی بسیاری بر این مطلب دلالت دارد و روزنه‌ای است برای کسانی که قبلاً مورد عنایت قرار گرفته‌اند. منظور از عبدالایجاد، همان مفعول متصرف در اوست و همچنین مسئول است در مقابل آنچه که خداوند برگزیده و آنچه مغایر با امر و فرمان خدا باشد، برعهده اوست و بنده را در هر موقعیتی از تخته‌ی شطرنج وجود و عدم باشد، نهی می‌کند؛ پس خداوند متعال او و اعمالش را با قدرت و اراده‌ی خود، خلق کرده و او را مکلف نموده است؛ پس اگر او کار نیک کند، با فضلش به او پاداش می‌دهد (همان: ۲۱).

از نظر ابن عربی، این شطرنج، مثال و تعبیری نمادین برای ما و بیانگر حالت عبد فانی حادث با خالقش و مولای قدیم باقی است (همان: ۵). در این رساله، بدایت سیر سالک، وسط و نهایت آن، در وجود ممکن که در معرض بلاها و خطرات قرار می‌گیرد، نشان داده شده است. در این شطرنج، سیر و انواع آن، سائر و منازل و مقامات آن، فائز و درجات آن، خاسر و درکات آن، بیان فاعل متصرف در این شطرنج و بیان مفعول متصرف در آن آمده است (همان).

تنبیه موجود در شطرنج، اشاره به ترقی و علل آن دارد. مقاماتی که مترقی از آن عبور می‌کند، درجات نامیده می‌شود و قلاب‌ها اشاره به سقوط و علل آن دارد. راهرو یا سالک، عبدالله، عبدالرحمن یا عبدالایجاد نامیده شده و آغاز سیر او از عدم - شماره‌ی یک- و سیر او بر حسب ترتیب اعداد طبیعی از یک تا صد است. عقد یا دهه‌ی اول از یک تا ده، طبقه سفلی نامیده می‌شود و فرد بدون قوه‌ی تمییز، تشخیص، بلوغ و رشد است و تکلیف شرعی بر او نیست (همان)؛ اما کسی که به درجات

بالا تر از این مقامات برسد، بازگشتش مذموم است، مؤاخذه خواهد شد و شایسته است مجدداً توبه خود را تجدید کند و سفر خود را از سرگیرد و از رحمت خداوند متعال ناامید نگردد. علت بازگشت به طبقه‌ی پایین، سکونت و استقرار در مقامی از مقامات هفت‌گانه است که در آن قلاب‌هایی او را به در که‌ای از درکات طبقه‌ی سفلی می‌کشاند؛ به عنوان مثال، قلیل‌الادب، او را به افعال سیئه باز می‌گرداند، الصحبة‌الردیه، او را به جهالت برمی‌گرداند، عقل بیمار (العقل‌السقیم) ، او را به مذکت برمی‌گرداند، الجهل، او را به کفر (تحت‌الثری) برمی‌گرداند، ریا، او را به کینه (الحقد)، غرور، او را به بلا باز می‌گرداند و شیطان، او را به شهوت برمی‌گرداند (همان). طبقه‌ی دوم، اقامت در یکی از این مقامات است: اول، حسد که او را به دریای عظیم (البحر‌العظیم) باز می‌گرداند، دوم، خرابات که او را به خلق بد (الخلق‌السیء) برمی‌گرداند و برای او شایسته است که از رحمت خداوند ناامید نگردد و زیاد توبه کند و به سوی خدا بازگردد.

ابن عربی، علت ترقی در شطرنج‌العارفین را، اقامت در یکی از مقامات هشت‌گانه دانسته که عبارتند از: عشق مجازی که او را به عشق حقیقی می‌رساند؛ رحمت بر پرهنگان که او را به حسن خلق می‌رساند؛ هم‌نشینی پاکان که او را به افعال نیکو ارتقا می‌دهد؛ تحقیقات که او را به عالم علوی می‌برد و فی سبیل الله که او را به بهشت ارتقا می‌دهد؛ شجاعت او را به شهادت می‌رساند، مرشد کامل او را به بقا بالله می‌رساند و علم او را به سلطنت محمدی ارتقا می‌دهد (همان: ۵).

الفرور	اسرافیل	جبرائیل	ملائکة الحروف	ابن نمرش	بقاء بالله	ابن عصیم	میکائیل	عزرائیل	الطمان
۹۰	۹۰	۹۳	۹۰	۹۰	۹۶	۹۷	۹۸	۹۹	۱۰۰
التهادة	الناسوت	الملکوت	الولایة	النسوة	فدا في له	الحیروت	اللاهورت	الروح	الکون
۹۰	۸۹	۸۱	۸۷	۸۶	۸۵	۸۶	۸۳	۸۲	۸۱
الشهوة	الطهارة	الزوال	البصنة	فناء في الوجود	فناء في الشیخ	مدف النیابة	السیاودة	الحقیقة	العرفة
۸۰	۷۳	۶۳	۶۵	۶۵	۶۶	۶۷	۶۸	۶۹	۷۰
الایمان	العلم	الجهاد	رمضان	العام لحدیث	نیقیس	النعان	الاعتقاد الذکر	الرشه	الاسم
۷۰	۶۹	۶۸	۶۷	۶۶	۶۵	۶۶	۶۳	۶۲	۶۱
التراب	الماء	الزحاة	النجاة	الزینة	لغافون حسن	الدماغ	الحجیبة	النسار	النار
۶۰	۵۷	۵۳	۵۵	۵۶	۵۷	۵۸	۵۹	۶۰	۶۱
الغیابة	الغیابة	الحقیقات	العقل کامل	الحروف المحو	الحزبات	الحسنى	الحسنى	صوت	الانابة
۵۰	۴۹	۴۸	۴۷	۴۶	۴۵	۴۴	۴۳	۴۲	۴۱
العصاة	الغیابة	المحصل	المسد	الجو	السكره	العجدر	المراد الطلوع	زوم العزلان	العصاة الطیبة
۴۰	۳۹	۳۸	۳۶	۳۵	۳۶	۳۷	۳۸	۳۹	۴۰
دعا، خلق	الأعراف	الغیابة	الخوف	الأرض	البحر	البحر	البحر	الطهارة	البسط
۳۰	۲۹	۲۸	۲۷	۲۶	۲۵	۲۴	۲۳	۲۲	۲۱
الغیابة	الأفعال الذیة	حمنه	الناهی	البحر العظیم	الحسرة	الخلق العین	المغاف	الوسواس	الوسواس
۲۰	۱۳	۱۴	۱۵	۱۶	۱۷	۱۸	۱۹	۲۰	۲۱
الغیابة	الغیابة	الغیابة	الغیابة	الغیابة	الغیابة	الغیابة	الغیابة	الغیابة	الغیابة
۱۰	۹	۸	۷	۶	۵	۴	۳	۲	۱

جدول شماره‌ی دو: « شطرنج العارفين منسوب به ابن عربي »

۳-۳. وجودشناسی نمادهای شطرنج العارفين

همان گونه که بیان شد، ابن عربي، در شطرنج العارفين صد خانه و هر خانه را به منزله‌ی یک مقام در نظر گرفته و برای هر خانه یک صفت و نماد را برگزیده تا از این طریق شطرنج العارفين خود را جهت هدایت سالکان طریق تنظیم نماید. ابن عربي، در تأویل صوفیانه عبارات و انتخاب نمادهای لازم برای مفاهیمی چون حقایق الهی، مقامات، اصطلاحات عرفانی از محیط پیرامونی خود پا فراتر نگذاشته است. وی نمادهای مذکور را متناسب با معانی صوفیانه مورد نظر خود تفسیر می کند و در این مسیر، ظرفیت کامل و هوش و استعدادش را به کار می گیرد؛ اما با این حال، به آنچه در اطراف خویش مشاهده نموده، اکتفا می کند. وی در برخی خانه‌های شطرنج از پدیده‌های طبیعی همچون «بحر العظیم، البحر، الارض، الصحراء، الجو، التراب، الماء، التراب العظیم، الکون» استفاده نموده است. در برخی منزل‌ها از نمادهای مرتبط با عوالم جیروت، ملکوت، لاهوت، ناسوت، شهادت، در برخی از منزل‌ها، نماد مربوط به ملائک همچون میکائیل، عزرائیل، جبرائیل، اسرافیل و شیطان بهره برده، در برخی

منزل‌ها نیز از نمادهای اوصاف رذیله بشری همچون حسرت، شهوت، حقد، جهالت، طمع، حسد، جهل و... و در برخی از منازل اوصاف حمیده بشری همچون علم، معرفت، سخاوت، حسن خلق، افعال حسنه، خوف، خشیت و... قرار گرفته است.

اولین منزلی که ابن عربی از آن سخن به میان آورده، عدم است. وی، در برخی از منازل همچون عدم، شریعت، طریقت، نبوت، مرشد کامل و... به معنای حقیقی آن پرداخته و از به کاربردن نماد در آن‌ها خودداری نموده است. «اگر بین معنای ظاهری واژه و معنای باطنی صوفیانه، تشابهی آشکار وجود داشته باشد، نباید سراغ تفسیرهای دشوار نمادها رفت. در چنین وضعیتی به ارائه‌ی تأویل‌های عجیب و غریب نیازی نیست؛ اما اگر تشابه موجود بین دو معنای مذکور، ضعیف و بعید باشد، تفسیرهای تأویل‌گرایانه نمادها که عموماً مبتنی بر تقلای ذهنی است، اجتناب‌ناپذیر می‌شود. اینجاست که مفسر می‌کوشد بین نماد و شیء مورد نظر، ارتباطی هرچند بعید و دور را برقرار کند» (نجیب محمود، ۱۳۸۷: ۱۱۸ و ۱۱۹).

عدم: ابن عربی در این مورد، به سمت تفسیرهای دشوار نمادها نرفته و آنچه را در معنای ظاهری واژه افاده می‌شود، در معنای باطنی نیز در نظر گرفته است: عدم ممکن در مقابل وجود ممکن قرار دارد و آن چیزی است که به خداوند تعلق دارد. پس آن، موجود در علم و معدوم در عین است؛ بخاطر اینکه او صانع و اثری از آثار قدرتش است. این عدم، همان چیزی است که از آن به وجود ممکن نیز تعبیر شده است؛ پس قدرت خداوند متعال، مربوط به ظهور آن به وجود است؛ یعنی اخراج آن از عدم ممکن به وجود ممکن؛ چون قدرت و اراده، فقط به ممکنات مربوط می‌شود؛ اما عدم ذاتی که برای غیر خدا، عقلاً و نقلاً واجب است، بنده نمی‌تواند از آن بگریزد؛ زیرا عقلاً و نقلاً خلاف وجود ذاتی واجب است و به این وجود جز خداوند متعال متصف نمی‌شود (تلمسانی، بی تا: ۲۱).

ابن عربی، در برخی از منزل‌ها، از نمادهایی استفاده نموده که قابل درکند و با آنچه در ذهن عارف است، هم‌خوانی دارند؛ اما برخی اوقات نیز چنین نیست و فهم آن‌ها بعید و دور از ذهن است. نمادهایی وجود دارند که بار معنایی دارند و بین نماد و شیء مورد نظر، ارتباط برقرار می‌شود. این ارتباط، شیء را به لحاظ ذاتیاتش با نماد مورد نظر مشابه می‌کند. این وضع، نزدیک‌ترین نوع به طبیعت نمادگرایی است و خصوصی‌ترین ویژگی مربوط به انسان را شامل می‌شود. این نوع نمادگرایی موجب درک ژرفنای طبیعت اشیاء می‌شود و دو شیء را که از بیرون متفاوت دیده می‌شوند، ولی از نظر درونی سازگارند، با ارتباطی واحد به یکدیگر پیوند می‌دهند (نجیب محمود، ۱۳۸۷: ۱۲۴ و ۱۲۵).

تراب (خاک): نماد تیرگی‌های وجود انسان و نفس حیوانی او است.

الصحرا: نماد انزوا از تمام هم‌نوعانش است (تلمسانی، بی تا: ۲۸).

الجو: نمادی از آسمان و حق است که زمین دنیا بر انسان تنگ می‌آید و عارف در تلاش است که به جانب حق بشتابد.

الکُره (کوه): این منزل نمادی از بیزاری از دنیا است و عارف از جان خویش بیزار است، آرزوی مرگ می‌کند؛ اما آن را نمی‌یابد.

مُرَادِ الْمَطْلُوب: نماد ملحق شدن بنده با صفات حق است.

الامنة المرصیه: نماد حفاظت از احساسات ظاهری و باطنی است.

الماء: نماد راز زندگانی.

الصُّوْتُ اللَّطِيف: نماد ندای الهی که نفس آن را به صورت آیات قرآن الضحی، الم نشرح و سوره‌ی کوثر می‌گوید. در واقع می‌توان گفت این حقیقت نفس، متصل به حضرت قدسی است و آغازگر صعود سالک است (تلمسانی، بی تا: ۳۱).

عشق مجازی: «اگر عشق مجازی، بر دل او چنگ زد، او را بالا می‌برد و به عشق حقیقی می‌رساند» (همان: ۲۶ و ۲۷). عشق مجازی در شطرنج مربوط به عشق‌های مبتنی بر احساس یا فلسفه‌ی افلاطونی به کار می‌رود و ابن عربی از آن‌ها برای توصیف حقایق متعالی، ظرایف روحی و مادی، زیبایی‌های نفسانی و درونی استفاده می‌کند که از طریق عشق مجازی به عشق حقیقی می‌رسد.

عوالم سفلی (عوالم حیوان، نبات و جماد) و علوی: ذات انسان و ملزومات آن، عالم مادی و عالم حس، الارض، بحرالعظیم، الصحراء، التراب، التراب العظیم منابع تأمین‌کننده‌ی عناصر نمادهای مرتبط با انسانند. ابن عربی، نام تمام تعبیری را که بر شمرديم، «نشانه‌هایی دال بر نورانیت و موهبت‌های الهی می‌داند. به عنوان مثال، بحر را می‌توان معرفت، بنا به مراتب روحی انسان، بیش از آنکه مرتبط با تلاش او باشد، به اراده و خواست خداوند مربوط دانست» (حلمی، ۱۳۸۷: ۸۲ و ۸۳). این‌ها، نشان‌دهنده‌ی عالم علوی هستند، نه سفلی؛ بنابراین برای رسیدن به معارف عالی، مناسب‌ترین و بهترین وسیله‌اند. ابن عربی، عالی‌ترین مرتبه‌ی معرفت را، «مرتبه‌ی اهل عنایت» می‌نامد. عارف مستقر در این مرتبه، کسی است که خداوند او را ممتاز کرده و برای عبور از رودها و دریاها و رسیدن به اقیانوس، کشتی در اختیارش گذاشته است. او با رسیدن به اقیانوس، می‌تواند از طریق کشف، از اسرار معرفت حقایق آگاه شود. از نظر وی، فقط مقربون هستند که می‌توانند وارد اقیانوس شوند (همان: ۸۳). بنابراین او با تعبیری همچون بحر و دیگر موارد مذکور «گنجینه‌هایی مملو از اشارات و نمادهای اسرارانگیز و نورانی به دست می‌دهد. او گنجینه‌ها را می‌گشاید و آن‌چه را که لازم می‌داند انتخاب می‌کند و از میان آن‌ها بیرون می‌کشد».

«البحر» در شطرنج‌العارفین نماد کسی است که در دریای سردرگمی، گرفتار حیرت شده است و در جست‌وجوی آن است که چگونه به معشوق حقیقی واصل گردد (تلمسانی، بی تا: ۲۷). و بحرالاعظم در شطرنج‌العارفین، نماد کسی است که خشم و حیرت با هم بر وی غلبه یافته و در دریای عظیم حیرت غرق می‌شود.

دعاء الحق: نماد نجات از شرمندگی دنیا و عذاب آخرت است (همان).

خرابات: انقطاع از تمام تعلقات دنیوی و کیهانی و روی آوردن قلب به جانب حق است.

مَحُو بَعْدَ الْمَحُو: نماد توکل بر خداست و تمام هستی باید از قلب وی خالی گردد.

النَّار: آتش از نظر ابن عربی، نماد «هر چه دلنشین نیست و سالک برای رسیدن به مراتب بالا، بالاخره با آن مواجه شود (نجیب محمود، ۱۳۸۷: ۱۱۷). ابن عربی در *شطرنج العارفین* آن را نمادی از شدت محبت و شوق لقای خداوند متعال و رضایت او می‌داند (تلمسانی، بی تا: ۳۶).

عرش: نماد عظمت و مقام تجلی و حریم نفس است (تلمسانی، بی تا: ۴۵).

۴. رساله‌ی شطرنجیه شیخ علاءالدوله‌ی سمنانی

درباره‌ی تاریخ تألیف رساله‌ی شطرنجیه سمنانی، اطلاعات دقیقی وجود ندارد؛ اما به نظر نجیب مایل هروی، «این رساله را، بیشترین فهرست‌نگاران از جمله مؤلفات و نگاشته‌های علاءالدوله دانسته‌اند؛ در حالی که چنین نیست؛ بل رساله مزبور متضمن نکاتی است عرفانی که سمنانی با تمثیل جستن به ابزار و آلات شطرنج، به بیان آنها پرداخته و یکی از مریدان، گفتار او را در این خصوص، گویا با پسند و سلیقه خودش در اواخر سده هشتم تحریر کرده است» (سمنانی، ۱۳۶۹: مقدمه ۴۱).

شیخ علاءالدوله سمنانی، در رساله‌ی شطرنجیه، به تطبیق مهره‌های شطرنج با وجود انسانی پرداخته است. وی روح را به منزله‌ی حقیقت دانسته است. سالک به مدد روح، آزاد و بدون پیوستگی با روح، اسیر دست تقدیر است. بازی شطرنج نیز، آموزش به سالکی است که به بازی شطرنج می‌پردازد و در آن بازی، چیزی جز وسیله‌ی وقت‌گذرانی، تصعید هوا، شهوت، جنگ‌جویی و نیاز ماجراجویی خویش نمی‌بیند؛ اما به قدر استعداد عقلائیش، محملی می‌یابد برای تأملات نظری؛ راهی که از عمل به سیر و نظر می‌انجامد. در تطبیق مهره‌های شطرنج وجود انسانی، نکات دقیق عرفانی یافت می‌شود که شیخ علاءالدوله، در شطرنجیه آن را بیان می‌کند:

و فی کُلِّ شَیْءٍ لَهُ شَاهِدٌ يَدُلُّ عَلَىٰ أَنَّهُ وَاحِدٌ

«ای دوست! هر که از شطرنج چندین گنج بر گرفت، در عالم «سُتْرِيهِمْ آيَاتُنَا فِي الْأَفَاقِ»^۱، مسافری شرط اوست؛ اما هر که هزار بار اسرار قرآن بر او خوانند و هنوز بیدار نشد، خاک‌ساری است که هرگز از خواب بیدار نگردد. چون عجایب شطرنج را در عالم معنی نظر کن، هر گاه معانی را به جان و دل تلقین کردی، همه احوال دنیا و آخرت از یک چیز حقیر تواند» (سمنانی، ۱۳۶۹: ۳۲۲).

^۱ - ما آیات (قدرت و حکمت) خود را در آفاق جهان، کاملاً هویدا و روشن می‌گردانیم (فصلت: ۵۳).

سمنانی در رساله‌ی خود، اشکال و مهره‌های شطرنج را شخصیت پردازی کرده و از هر یک از آنها خواسته است تا اسرار نهفته در خود را آشکار سازند و او را نصیحت کنند. او به ترتیب به سراغ پیاده، فرس، فیل، اسب، رخ و شاه رفته و از آنها اسرارشان را آموخته است. این رساله نه تنها به تبیین مفاهیم عرفانی که در فهم سلوک خود سمنانی نقش داشته است، کمک می‌کند؛ بلکه به شاگردان او نیز در این زمینه‌ها درس می‌دهد. همانگونه که بیان شد، شیخ علاءالدوله سمنانی، به تطبیق مهره‌های شطرنج با وجود انسانی پرداخته که در ذیل به رمزپردازی آن نمادها اشاره می‌گردد:

پیاده: مهره‌ی پیاده، از جهت امتیاز، از کم‌ارزش‌ترین مهره‌ها در شطرنج است. علاءالدوله، به اولین کسی از آلات شطرنج، که بدان اشاره می‌نماید، پیاده است: «او را دیدم در پیش شاه شطرنج، صف کشیده، با او گفتم: مرا پندی ده. گفت: ای ظاهرین! در من نگر و سیرت رفتار من آینه‌ی غماز خود ساز...؛ اما راه بس باخطر است؛ گاه از فرس بترسم، گاه از پیل، تهویل خورم. گاه از رخ، رخ برتابم، گاه از فرزین، تهوین یابم؛ اما چون خانه را با چندین رنج قطع کنم، با من گویند: هشت کار کردی، مزد بستان، تاکنون پیاده بودی، این دم سوار شو. از مرتبه‌ی پیادگی به مرتبه‌ی فرزینی رسیدی و فرزین فرزانه شدی و همشین شاه گردیدی» (سمنانی، ۱۳۶۹: ۳۲۳ و ۳۲۴).

خواهی که شاه رقعہ‌ی آزادگی شوی ز اسپ مراد خویش برغبث پیاده شو

(همان: ۳۲۴).

با توجه به بیان شیخ علاءالدوله، می‌توان در مواضع گوناگون، از پیاده، نمادهای مختلفی را اتخاذ نمود. در بیت فوق، پیاده را می‌توان نماد هواهای نفسانی دانست که شیخ علاءالدوله معتقد است اگر می‌خواهی جزو آزادگان شوی، اسب مراد و آرزوها و هواهای نفسانی خویش را کوتاه کن.

به نظر علاءالدوله، اگر سالک، بخواهد همشین شاه گردد «الفقراء جلساء الله»، شایسته است که پیاده‌وار در نزد شاه جان خویش را فدا نماید «یقاتلون فی سبیل الله فیقتلون و یقتلون» (همان: ۳۲۴). در این عبارت، پیاده را می‌توان نماد فداکاری و جان‌فشانی نیز دانست؛ زیرا باید از محل استقرار خود تا پایان، خانه به خانه، مسیر هشت خانه خود را بپیماید؛ بنابراین پیاده را می‌توان نماد سالکی دانست که پس از طی منازل گوناگون، به فنا می‌رسد.

به نظر وی، اگر سالک، هشت خانه بهشت را با همت پشت سر بگذارد، به رقعہ‌ای می‌رسد که - فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر- همشین خواهد شد؛ اما وی، همواره سالک را از خطرات راه آگاه می‌گرداند: «گاه تلیس ابلیس از راه افکند؛ گاه غرور دنیا از دوست بازدارد و گاه نکبت شهوت سرگردان کند» (همان).

بنابراین به طور کلی می‌توان پیاده را نماد سالک مبارز دانست. شیخ علاءالدوله سمنانی که اولین معلم خود را بین مهره‌های شطرنج پیاده می‌داند، بر اهمیت تلاش، مبارزه، رسیدن به هدف، عبور از خود (فنا) اشاره می‌کند. پیاده، در شطرنج جلوتر از

مهره‌های دیگر و در جلوی صف قرار دارد. او خود را برای حفاظت از شاه فدا می‌کند. پیاده‌ها، از نظر تعداد، بزرگترین گروه در شطرنج هستند و در عین حال ضعیف‌ترین مهره بازی هستند؛ اما زمانی که یک پیاده تمام خانه‌های تخته شطرنج را طی کرده و به آخرین خانه رسید، به مرتبه‌ی وزیری می‌رسد. مریدانی که وارد راه تصوف می‌شوند، در بسیاری از جوانب شبیه پیاده‌های بازی شطرنج هستند. در ابتدای راه، از نظر معنوی ضعیف هستند و در معرض خطرات نفس و شیطان هستند. بنابراین ویژگی‌های مهمی که باید در مرید وجود داشته باشد، تلاش، مبارزه، مجاهدت، اراده و فداکاری است. یک مرید، تا جایی که این ویژگی‌ها را داشته باشد، می‌تواند به سیر و سلوک خود ادامه دهد. در غیر این صورت، موانع راه او را از بازی خارج می‌کند.

فرزین^۱: مهم‌ترین مهره‌ی شطرنج بعد از شاه است که امروزه آن را وزیر می‌نامند. چون فرزین، پیاده عرصه‌ی شطرنج را طی کرد، فرزین می‌شود.^۲ شیخ علاءالدوله می‌گوید: نزد فرزین رفتم و به او گفتم: از علم خود به من بیاموز. گفت: «ای دوست! روش مرا دلیل خود ساز تا تو را از بیابان حیرت به پایان میدان عبرت برد. گفتم: روش تو چیست؟ گفت: من همنشین شاهم و با شاه هم‌خانه‌ام به یک خصلت و آن، این است که عزلت جویم و گوشه اختیار کنم و چون عزلت جستم، عزت یافتم» (همان).

کسی که عزت عزلت نیافت هیچ نیافت کسی که روی قناعت ندید هیچ ندید

(همان).

شیخ سمنانی، از زبان فرزین می‌گوید: اگر می‌خواهی در جوار حق قرب یابی، عزلت را برگزین و از میان، گوشه گیر و از راه گفت‌وگوی برخیز که عزلت سبب عزت است: «در عزلت، عزت است؛ هم در دنیا و هم در آخرت» (همان: ۳۲۵)؛ بنابراین می‌توان فرزین را نماد عزلت در سیر صعودی سالک به حق دانست. در رساله‌ی شطرنجیه، فرزین، نزدیک‌ترین فرد به شاه است که این نزدیکی را از طریق انزوا به دست آورده است و به کسی که می‌خواهد نزدیکی به حق را به دست آورد، انزوا را توصیه می‌کند.

پیل: یکی از مهره‌های شطرنج که حرکت آن بر روی تخته‌ی شطرنج، به صورت مورب و کج است و از جمله مهره‌های شطرنج است که جزو سواران محسوب می‌شود. معمولاً این مهره را به صورت فیل می‌سازند یا می‌تراشند. پیل از فارسی میانه، به فارسی دری رسیده است. شیخ علاءالدوله، بعد از فرزین به جانب پیل روی می‌آورد و از وی استمداد می‌جوید تا از فواید پیل نیز بهره‌مند گردد. پیل در پاسخ می‌گوید: «ای دوست بر این رقع‌ای که بدین بزرگی در مانده‌ام و فرو مانده، گاه از شیخون فرس، دماغم پرترس، گاه از تاختن رخ بر حذر و گاه از مکر پیاده در گوشه‌ای افتاده؛ اما یک هنر دارم که دو منزل را یکی

^۱ - این لغت با آنکه در اشعار و کتب نثر و نظم قدیم، بسیار آمده، ولی در فرهنگ‌های قدیم فارسی ذکر نشده و نخستین بار در مجمع‌الفرس، سروری کلمه‌ی فرز را مرخم فرزین دانسته است؛ بی‌آنکه خود فرزین را مدخل کند، و رشیدی نیز در فرهنگ خود از وی تقلید نموده و هر دو این کلمه را به کسر فاء نوشته‌اند» (رشیدی، ۱۳۳۷، ج ۲: ذیل واژه؛ سروری، ۱۳۳۸: ذیل واژه).

^۲ - با توجه به اینکه تعداد مهره‌های پیاده هشت است، هر یک از آن‌ها این قابلیت را دارند که به فرزین تبدیل شوند، به همین دلیل است که هر شطرنج‌باز، می‌تواند هر هشت پیاده را به فرزین تبدیل کند.

سازد و از هر خانه‌ای که حرکت کنم، در دو خانه نزول نکنم، به سیوم خانه باز روم... تو نیز ای دوست، بر نطع دنیا، پیل وار فرومانده‌ای... تو نیز ار می خواهی که از همه‌ی مکاید و مقایید دنیا رسته شوی، چون از خانه‌ی رحم مادر قدم بیرون نهادی، ملتفت به لذات دنیای فانی مشو... بر همه مردوار پشت پای زن» (سمنانی، ۱۳۶۹: ۳۲۵).

پیل، نماد زاهدی است که از دام‌های دنیوی رها شده است؛ فیل، پس از اظهار اینکه در برابر حملات دشمنان در صحنه‌ی شطرنج به حالتی ناتوان فرو می‌افتد، اشاره می‌کند که راه نجات از این حملات فریب نخوردن از لذت‌های فانی دنیا است.

فرس: شیخ، زمانی که این مقدمات را می‌شنود، به سمت فرس می‌تازد و به او می‌گوید: تو نیز هر چه از رموز داری به من بیاموز: «گفت: ای دوست! بر بساط شاه شطرنج به غیر رخ، هیچ آلتی به من نرسد. گاه بر پیل شیخون برم، گاه بر پیاده تاختن آرم. این منزلت بدان یافته‌ام که چون از خانه‌ی خود حرکت کنم، یک خانه راست روم، دیگر خانه کژ. بدان خانه، قاعده‌ی راست یاران نگاه دارم و بدین خانه‌ی دوم، قاعده‌ی عزلت را تقرب کنم. چون در تقلب احوال باشم، گاه (روی) بر این طرف کنم و گاه بدان منزل رو آورم» (همان: ۳۲۵ و ۲۳۶). سپس علاء‌الدوله از زبان اسب به سالک می‌گوید: تو نیز اگر می‌خواهی بر نطع شرع محمدی (ع) قرب یابی، رفتار من را پیشه‌ی خود کن. وی خانه دوست در عالم عبودیت را دارای دو خانه می‌داند که یک خانه، شریعت است و دوم، خانه‌ی حقیقت است: «در عالم شریعت، راست‌رو باش که کمال شریعت، راست‌روی است» (همان: ۳۲۶).

راستی آور که شوی رستگار راستی از تو، ظفر از کردگار

از کژی افی به کم‌وکاستی از همه غم رستی اگر راستی

فرس یا اسب را باید نماد فتوت دانست. در اینجا شیخ علاء‌الدوله هم از فداکاری، شجاعت و دیگر فضایی که در فتوت وجود دارد، سخن می‌گوید و هم از دوری از انسان‌ها برای نزدیک شدن به خدا، یعنی عزلت.

رخ: خویشان را در بساط شطرنج از همه بزرگتر می‌داند: «بر این بساط شطرنج، هیچ کس از من بزرگتر نیست که مرد آزادم و تیزدو و سبک‌خیز. گاه بر پیل ترکناز کنم، گاه بر اسب شیخون برم. همه از دست من عاجزند. اگر من نباشم، شاه را مات نزدیک است. این همه را که یافته‌ام، از برکت یک خصلت یافته‌ام و آن، این است که تیزدو و راست‌روم، هرگز گزی گرد پیراهن من نگردد» (همان).

برین بساط چو رخ رو که چرخ فرزین گرد پیاده کرد بسی شاه را ز فیل و فرس

شیخ علاء‌الدوله، ویژگی رخ را راست‌رفتاری می‌داند؛ بنابراین رخ را به جهت نوع حرکتش، می‌توان نماد راست‌رفتاری دانست و این، از آن جهت است که به وی آفت نمی‌رسد و از گزند مصون است. وی در تطبیق رخ با شطرنج وجود انسانی، به سالک می‌گوید: «اگر می‌خواهی به رقع‌ی عبودیت و نطع اخلاص بشریت و شریعت، قرب حق بیابی، همچون رخ، راست‌روی

پیشه کن تا مانند وی، از گوشه‌ی بساط دنیا، به رقعہ‌ی آخرت برسی» (همان). شیخ معتقد است کسانی که استواری را در راه راست عادت می‌کنند، مانند رخ که به طور ناگهانی از یک سر تخته شطرنج به سر دیگر می‌رسد، از گوشه‌ی دنیا به گوشه‌ی آخرت می‌رسند (سمنانی، ۱۳۶۹: ۳۲۶).

بشنو که برآستی چه می‌گویند رخ
گر راست روی هر آنچه ماراست، تراست

(همان).

شاه: شیخ سمنانی، وقتی از رموز رخ بهره‌مند شد، به سراغ شاه با جاه رفت و از وی خواست تا اسرار خویش را بازگوید: «من والی ولایت این رقعہ‌ام، تا من بجایم، بازی برجاست؛ اما چون من مات شوم، همه، رقعہ‌ی بساط برافشانند و سپاه زیروزیر گردد. هم هوس فرس نماند، هم تهویل فیل، سود ندارد، هم تمکین فرزین فریاد نرسد، هم رخ فرخ دست نگیرد، هم چاره‌ی پیاده به کار نیاید. تا مادام که من به جای باشم، همه اهل بساط را رونق باشد... هر که در جوار من باشد، از آسیب نهب دشمنان او را حمایت کنم. این بدان یافته‌ام که آهسته‌رفتارم، چون رخ شتابزدگی نکنم، یک یک خانه به احتیاط بروم و اگر احتیاط نکنم در دست پیاده مات شوم. تو را اقتدای صورت رفتار من تمام باشد» (سمنانی، ۱۳۶۹: ۳۲۷).

صاحب وقار چون شه شطرنج اگر شوی یابی ز صدر رنج بکلی ره نجات
زنهار سوی خانه‌ی بیگانه رخ منه اندیشه کن که تا نبود دامگاه مات

(همان).

به نظر شیخ علاءالدوله، در شطرنج وجود انسانی، اگر انسان می‌خواهد به واسطه‌ی شریعت، به مرتبه‌ی شاهی دست یابد و هشت بهشت را به او بدهند و «أَدْخُلُوا الْجَنَّةَ أَنْتُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ» در حق وی محقق گردد، و مادام که او باشد، عالم برپای باشد و «أُولَئِكَ لَمَّا خَلَقْتُ الْأَفْلَاقَ» در حق وی مقرر شود (همان: ۳۲۷ و ۳۲۸)، به این مراتب زمانی خواهد رسید که با اندیشه‌ی خود این مسیر را سپری نماید تا به دام مهره‌های دیگر نیفتد و مات^۱ نگردد.

در نهایت، شیخ علاءالدوله، نقش شاه را برجسته‌تر می‌نماید و معتقد است تا زمانی که شاه، بر رقعہ‌ی فرمان باشد: «فرس، خصم او، از او دفع می‌کند و گاه از بهر او، پیل تاختن آرد، گاه فرزین، به دعوت او برخاسته، گاه پیاده، در پیش او چاکروار ایستاده، با این همه مرتبت، وقت بود که در خانه‌ی رفتارش فروگیرند و مات گردد، همه‌ی آن رقعہ را برافشانند، همه یاران او از ترکتاز باز استند، صاحب شطرنج گوشه‌ی نطع برافشانند و آن شاه باجاه را در زیر آن خریطه‌ی مذلت اندازد» (همان: ۳۲۸).

^۱ -مات، به معنای حیران. وضعیت شاه شطرنج را نشان می‌دهد که در میان مهره‌های دشمن، گرفتار شده و نمی‌تواند از تهدید مهره‌هایی که به آن کیش داده‌اند، نجات یابد. این معنا در صورت کنایی از مات شطرنج به کار رفته است (ذاکری، ۱۳۸۱: ۲۲).

شیخ معتقد است بر رقع‌های زندگی، شاه باجاه، نماد انسان محتاط است و اهل و خدم، همانند آلات شطرنج هستند که گاهی به شکل فرس به جانب فرد می‌تازد، گاهی با صفت رخ بر وی خصم می‌کند، ناگهان پیک قضا به حکم قدر در خانه‌ی عمل وی را مات می‌گرداند و در نهایت او را در گور تنگ و تاریک می‌اندازند و جز کردارش به فریادش نمی‌رسد. همانطور که در بازی شطرنج، فرد برای جلوگیری از مات شدن توسط حریفش باید با دقت عمل کند، حرکاتش را به صورت تصادفی انجام ندهد و همیشه آگاه باشد، انسانی که به عنوان خلیفه‌ی الهی در زمین است نیز برای جلوگیری از مات شدن به وسیله‌ی نفس و شیطان، باید همیشه محتاط باشد.

۵. ارزیابی

نمادهایی که ابن عربی، به کار می‌گیرد، دارای گنجینه‌ی باارزشی از معارفی است که وی آن‌ها را تجربه نموده است. او گاهی نمادها را به صورت پنهان و گاه به شکل آشکار و قابل فهم به کار می‌برد. تعبیری که ابن عربی به کار می‌برد، نماد انوار و اسراری است که خداوند بر قلب وی و هر عالم دیگر برخوردار از شرایط لازم، نازل کرده است، که اگر با الفاظ دیگر نیز ادا شوند، قابل درک خواهند بود. از منظر وی، برای آنکه مخاطب به معنای مورد نظر وقوف یابد، باید معنای بیرونی این پدیده‌ها را از ذهن خود دور کند و به معنای باطنی و پنهان آن‌ها بیندیشد. بنابراین کلمات را باید به نحوی تأویل نمود که اسرار پنهانی عرفان را مکشوف سازد. بر این اساس، ابن عربی، بر ارتباط معنا و لفظ تأکید می‌کند، به گفته‌ی وی: «برای همه‌ی چیزهای عالم، مشابهی در وجود انسان هست که به مناسب‌ترین شکل به آن اضافه می‌شود. این تناسب به واسطه‌ی حال، زمان و محیط تعیین می‌شود. بین عالم و انسان از جهات گوناگون روابط و پیوستگی‌هایی وجود دارد و این عالم است که در پی روابط مذکور است» (ابن عربی، ۱۳۷۸: ۱۰۵). به بیان دیگر، از منظر ابن عربی، انسان به عنوان عالم صغیر، هنگام نزول الهام و واردات قلبی، به مناسب‌ترین شکل با تمام چیزهای عالم کبیر مواجه می‌شود. مثلاً وقتی گفته می‌شود: «الارض» یا «البحر»، «ما از میان معانی گوناگون، معنایی را انتخاب می‌کنیم که با حال ما همخوانی و تناسب داشته باشد. در این انتخاب، قابلیت طبیعی ما و زبان عربی مؤثر است؛ زیرا عربی «قدرت تفهیم موضوع توسط تمثیل و تشابه» را دارد (همان). حتی کمترین اشاره‌ی موجود در نماد، برای درک معنایی فراتر از معنای ظاهری شیء نمادین مورد نظر ما اکتفا می‌کند.

منظور ابن عربی از بحر در بیشتر آثار منشور و منظوم وی، معرفت است. معرفت‌دهنده، خداست و انسان، معرفت را به طریق اکتساب به دست نمی‌آورد. از نام‌های نمادین دریا، می‌توان به این نتیجه رسید که معرفت، بنا به مراتب روحی انسان، بیش از آنکه مرتبط با تلاش او باشد، به اراده و خواست خدا است؛ بنابراین ابن عربی، در نظریه‌ی معرفتی خویش، بنا به میزان معرفت عطا شده به افراد، مراتب خاصی را در نظر می‌گیرد و اهل معرفت را به هفت گروه تقسیم می‌کند: ۱- مومنی که تصدیق کرده و در حرکت است. ۲- عالمی که بعد از مواجهه با دلیل می‌پذیرد و اعتراف می‌کند. ۳- جاهلی که می‌بیند و محل را ترک می‌کند. ۴- اهل شبهه‌ای که متحیر و متوقف است. ۵- اهل ظنّی که گرفتار خیالات است. ۶- ناظری که مدام در نگریستن است.

۷- مقلدی که طبق خواست خود با هر گروه رفتار می‌کند. در این شطرنج، احتمالاً منظور از بحر و بحرالاعظم، موارد چهارم و پنجم است.

با بررسی رساله‌ی شطرنجیه شیخ علاءالدوله و با توجه به معنایی که وی به هر مهره داده، می‌توان گفت که هر مهره، به یک نماد خاص اشاره می‌کند. پیاده نماد مبارزه و مجاهده، وزیر، نماد عزلت و تجرید، فیل، نماد زهد، اسب، نماد فتوت، رخ، نماد استقامت و شاه، نماد انسان محتاط است. شیخ علاءالدوله سمnانی، بر خلاف ابن عربی، به تطبیق و نمادپردازی مهره‌های شطرنج پرداخته است. با توجه به این نکته که فلسفه‌ی بازی شطرنج، برگرفته از میدان جنگ است، بنابراین حرکت مهره‌ها نیز مطابق با آن چیده شده است: «پیادگان را از آن در پیش داشت که پادشاه در میان باید به لشکر استوار و فرزین از بهر آنکه وزیر است هم پهلوی وی نشست و فیلان در پهلوی ایشان از آنند تا استظهار ایشان باشند و اسبان در پهلوی فیلان به جای سواران تا دوانند» (راوندی، ۱۳۶۴: ۴۱۴). به طور معمول، حرکت مهره‌ها، بر اساس ویژگی‌های ظاهری و صفات آن‌ها است، به همین جهت شیخ علاءالدوله، هر یک از مهره‌ها را نماد خاصی از وجود انسانی قرار داده است.

۶. نتیجه‌گیری

نماد، به عنوان یکی از نشانه‌های بیان است که فرد با کمک آن، درونمایه ناشناخته، مبهم و بیان‌ناپذیر ذهن خود را هویدا می‌سازد. متون نگاشته شده توسط ابن عربی، مملو از گنجینه‌ی نمادهاست. رساله‌ی شطرنج‌العارفین وی نیز دربردارنده‌ی نمادهای عرفانی است که با الهام از این رساله، می‌توان راه راست را یافت و به کنه موضوع واقف شد. او با بهره بردن از نمادها، نظراتش را درباره‌ی شطرنج وجود انسان و نقش آن در تصحیح سلطنت انسان بر وجود خویش و در نهایت وصول به لقاء الله بیان می‌کند. منظور وی از شطرنج‌العارفین، ارائه‌ی یک تعبیر نمادین از شطرنج (عالم کبیر) و انسان (عالم صغیر) است. وی بر موجودیت خویش سلطنت دارد و علمش بر اساس سلطنت مزبور است؛ بنابراین منظور ابن عربی از شطرنج، صرفاً حرکت مهره‌ها، سقوط و یا نزول آن‌ها به خانه‌های بالا یا پایین نیست؛ بلکه وی می‌کوشد در این شطرنج بگوید انسان در زندگی نظری، عملی و روحی خود، باید حرکتی متناسب با ظاهر و باطن را در پیش گیرد. شیخ اکبر، در برخی از منزل‌ها، از نمادهایی استفاده نموده که قابل درکند؛ در مقابل برخی منزل‌ها، دارای نمادهایی هستند که بار معنایی دارند و بین نماد و شیء مورد نظر ارتباط برقرار می‌شود. از نظر ابن عربی، اگر بین معنای ظاهری و معنای باطنی عارفانه، تشابهی آشکار وجود داشته باشد، نباید سراغ تفسیرهای دشوار نمادها رفت. در مقابل شیخ علاءالدوله به وجودشناسی مهره‌های شطرنج مطابق با وجود انسانی پرداخته است؛ وی پیاده را نماد مبارزه، فرزین نماد عزلت و تجرید، فیل، نماد زهد، اسب، نماد فتوت، رخ، نماد استقامت و شاه، نماد انسان محتاط می‌داند. وی معمولاً حرکت مهره‌ها را بر اساس ویژگی‌های ظاهری و صفات مهره‌ها می‌داند؛ بنابراین جهان‌بینی ابن عربی نسبت به شیخ علاءالدوله در زمینه نمادپردازی شطرنج، جامع‌تر و کاملتر است. با توجه به اینکه ابن عربی در اغلب آثار خویش به تأویل‌گرایی و تفسیر نمادها پرداخته، در این رساله نیز توانسته است به بهترین شکل ممکن و به تفصیل به نمادپردازی خانه‌های

شطنرج پردازد؛ درحالی که شیخ علاءالدوله سمنانی به اختصار و تنها به نمادپردازی مهره‌های شطنرج مطابق با وجود انسانی پرداخته است.

منابع

قرآن کریم.

ابن عربی، محیی‌الدین، (بی تا)، **فتوحات مکیه**، ج اول، بیروت: دارالصادر.

-----، (۱۳۷۸)، **ترجمان الاشواق**، رینولد آلن نیکلسون، تهران: روزنه.

المسعودی، ابوالحسن علی بن الحسن علی، (۱۹۶۵)، **مروج الذهب**، بیروت: دارالاندلس.

بلاغی، عبدالحجت، (۱۳۶۹)، **کتاب انساب خاندان‌های مردم ناین «مدینه‌العرفا» و کتاب شطنرج‌العرفا**، ج اول، تهران: سپهر.

پورکهارت، تیتوس، (۱۳۸۸)، **رمز پردازی**، ترجمه جلال ستاری، تهران: سروش.

پورنامداریان، تقی، (۱۳۶۸)، **رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی**، تهران: علمی و فرهنگی.

تلمسانی، محمدبن الهاشمی بن عبدالرحمن الحسنی، (بی تا)، **شرح شطنرج‌العارفین منسوب الی الشیخ الأكبر قدس الله سره**، بی جا، بی تا.

حلمی، محمد مصطفی، (۱۳۸۷)، **ابن عربی با نمادها در پی چه چیزی است؟ منبع نمادهای به کار رفته توسط او کدام است؟**، ابراهیم مد کور و دیگران، تهران: مرکز.

خلف تبریزی، محمدحسین، (۱۳۶۲)، **برهان قاطع**، به اهتمام محمد معین، ج پنجم، تهران: امیر کبیر.

دریایی، تورج، (۱۳۹۳)، **گزارش شطنرج و نهش نیو-اردشیر**، ترجمه شهرام جلیلیان، تهران: توس.

دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۳)، **لغتنامه**، زیر نظر محمد معین و سیدجعفر شهیدی، تهران: دانشگاه تهران.

ذاکری، مصطفی، (۱۳۸۱)، **ریشه‌شناسی اصطلاحات شطنرج**، نامه‌ی انجمن، شماره‌ی یک تا چهار (زمستان و بهار)، صص ۲۲-۳۷.

راوندی، محمدبن علی بن سلیمان، (۱۳۸۵)، **راحة الصدور و آیه‌السرور در تاریخ آل سلجوق**، به سعی و تصحیح محمد اقبال، با مقدمه‌ی استاد بدیع‌الزمان فروزانفر و استاد مجتبی مینوی، تهران: اساطیر.

رشیدی، عبدالرشید بن عبدالغفور، (۱۳۳۷)، **فرهنگ رشیدی: به ضمیمه معربات رشیدی**، به تحقیق و تصحیح محمد لوی عباسی، ج ۲، تهران: کتابفروشی بارانی.

زبیدی، محمد مرتضی، (۱۳۰۶ ه.ق)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، بالمطبعة الخيرية، مصر، افست دارالمکتبه‌الحیاء، بیروت: لبنان.

سراج طوسی، سراج، (۱۹۱۴ م)، **اللمع فی التصوف**، مطبعة بریل، لیدن.

- سروری، محمد بن قاسم بن حاجی محمد، (۱۳۳۸)، **فرهنگ مجمع الفرس**، به کوشش محمد دبیر سیاقی، تهران: کتابفروشی علی اکبر علمی.
- سلمی، ابو عبدالرحمن محمد بن حسین بن محمد بن موسی ازدی نیشابوری، (۱۴۲۴)، **طبقات الصوفیه**، تحقیق مصطفی عبدالقاهر عطا، چ دوم، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- سمنانی، علاءالدوله، (۱۳۶۹)، **مصنفات فارسی**، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران: علمی و فرهنگی.
- عفیفی، (۱۹۶۳ م)، **التصوف، الثورات الروحیه فی الاسلام**، قاهره.
- علیزاده، ناصر؛ رمضان، مهدی، (۱۳۹۷)، **مضمون آفرینی و نمادپردازی از شطرنج در متون منظوم عرفانی**، مجله‌ی عرفان اسلامی، سال ۱۵، شماره‌ی ۵۷، صص ۴۱-۶۲.
- نجیب محمود، ذکی، (۱۳۸۷)، **نمادگرایی در اندیشه‌ی ابن عربی، نگاهی به الگوی ترجمان‌الاشواق**، ابراهیم مدکور و دیگران، تهران: مرکز.
- نویا، پل، (۱۳۷۳)، **تفسیر قرآنی و زبان عرفانی**، ترجمه‌ی اسماعیل سعادت، چ: اول، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

Thieme, (1971), *Chese and Baggammon (Tric-Trac) in Sanskrit Literature*, Indological Studies in Honor of W.Norman Brown, ed. E Bender, New Haven Connecticut, 1962, pp 215. Reprint in his Kleine Schriften, teil 2, Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden, 1971, p. 424.

References

- The Holy Quran.
- Ibn Arabi, M, (No date), *Fatuhat Makiya*, vol. 1, Beirut: Dar al-Sadr.
- , -----, (1999), *Turjan Al-Ashwaq*, Reynold Allen Nicholson, Tehran: Rozhan.
- Al-Masoudi, A, (1965), *Moruj Al-Dhahab*, Beirut: Dar al-Andalus.
- Balaghi, A, (1990), the genealogy book of the families of the people of Nayin "Madinah al-Arafa" and the book of chess al-Arafa, first chapter, Tehran: Sepehr.
- Burkhart, T, (2009), encryption, translated by Jalal Sattari, Tehran: Soroush.
- Pournamdarian, T, (1989), *Secrets and secret stories in Persian literature*, Tehran: Scientific and Cultural.
- Telmsani, M, (No date), the description of SHatrang-Al-Arifin of the sages attributed to Al-Sheikh al-Akbar, may Allah be pleased with him.
- Helmi, M, (2008), What is Ibn Arabi looking for with symbols? What is the source of the symbols used by him?, Ebrahim Madkor and others, Tehran: Center.
- Khalaf Tabrizi, M, (1983), *Borhan Qate*, by the efforts of Mohammad Moin, fifth chapter, Tehran: Amir Kabir.
- Mariya, T, (2013), *New-Ardashir chess and chess report*, translated by Shahram Jalilian, Tehran: Tos.
- Dehkhoda, A, (1994), *Dictionary*, under the supervision of Mohammad Moin and Seyyed Jaafar Shahidi, Tehran: University of Tehran.
- Zakeri, M, (2002), *Etymology of Chess Terms*, Association Letter, numbers one to four (winter and spring), pp. 22-37.

Rawandi, M, (2006), *Rahat al-Sudor and Ayat al-Suror in the history of the Seljuq dynasty*, edited and corrected by Muhammad Iqbal, with an introduction by Ustad Badi al-Zaman Farozanfaru and Ustad Mojtabi Minavi, Tehran: Asatir.

Rashidi, A, (1958), *Farhang Rashidi: with the appendix of Rashidi's poems*, researched and edited by Mohammad Levi Abbasi, vol. 2, Tehran: Barani bookstore.

Zubeidi, M, (1888), *Taj al-Aros from Jawahar al-Qamoos*, Al-Khairiya Publishing House, Egypt, Dar al-Maktab al-Hayya offset, Beirut: Lebanon.

Sarraj Tousi, S, (1914), *Al-Lama fi al-Tasavuf*, Brill Press, Leiden.

Sarwari, M, (1959), *Farhang Majma al-Fors*, by the efforts of Mohammad Debir Siagi, Tehran: Ali Akbar Elmi bookstore.

Sulami, A, (1424), *Tabaqat al-Sufiya*, researched by Mustafa Abdul Qahir Atta, second chapter, Beirut: Dar al-Kitab al-Alamiya.

Semnani, A, (1990), *Mosanafat Farsi*, under the care of Najib Mayel Heravi, Tehran: Scientific and Cultural.

Afifi, (1963), *al-Tasuf, al-Thuvara'at al-Ruhiya fi al-Islam*, Cairo.

Alizadeh, N; Ramezani, M, (2017), *Theme Creation and Symbolization of Chess in Mystical Poems*, *Islamic Mysticism Magazine*, Year 15, Number 57, pp. 41-62.

Najib Mahmoud, Z, (2007), *Symbolism in Ibn Arabi's thought, a look at the model of Tarjoman al-Ashwaq*, Ebrahim Madkoo and others, Tehran: Center.

Novia, P, (1994), *Qur'anic interpretation and mystical language*, translated by Ismail Saadat, Ch: I, Tehran: Academic Publishing Center.

Thieme, (1971), *Chese and Bacgammon (Tric-Trac) in Sanskrit Literature*, *Indological Studies in Honor of W.Norman Brown*, ed. E Bender, New Haven Connecticut, 1962, pp 215. Reprint in his *Kleine Schriften*, teil 2, Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden, 1971, p. 424.