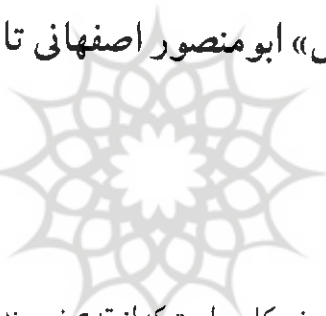


سیر اصطلاحات صوفیان

از «نهج‌الخاص» ابومنصور اصفهانی تا «فتوحات» ابن عربی

نوشته نصرالله پورجوادی



مقدمه

تعریف یا توضیح اصطلاحات صوفیه کاری است که از قدیم نویسندگان متعدد بدان اهتمام ورزیده و آثار بسیاری در این باره پدید آورده‌اند. بعضی از این آثار به صورت فصل یا بابی است در داخل یک کتاب جامع، مانند بابی که ابونصر سراج طوسی در کتاب اللّمع در توضیح معانی الفاظ مشکل نوشته است، و بعضی به صورت تألیفی است مستقل مانند کتاب مشهوری که کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی به نام اصطلاحات الصّوفیة تألیف کرده است.

این آثار متعدد در عین حال که با هم فرق دارند، به طور کلی با هم بی‌ارتباط نیستند و در واقع آثار بعدی همه از روی آثار پیشین یا با استفاده از آنها نوشته شده است. شیخ احمد جام معروف به ژنده پیل در مقدمه کتابی که در سال ۵۲۰ هجری به نام روضة‌المذنبین و جنة‌المشتاقین نوشته است درباره تألیف خود می‌نویسد: «این کتاب را ابتدا کردیم و از دل به کاغذ آوردیم نه از کاغذ به کاغذ بردیم».^۱ اگر بر اساس این گفته کتابهای صوفیه را به دو دسته تقسیم کنیم، یکی آنهایی که از دل به

۱. ابونصر احمد جام نامقی، روضة‌المذنبین و جنة‌المشتاقین، تصحیح علی فاضل، ج ۲، تهران ۱۳۷۲، ص ۵.

کاغذ برده و دیگر آنهایی که از کاغذ به کاغذ برده‌اند، آثاری را که در تعریف یا توضیح اصطلاحات تصوف نوشته‌اند باید از نوع دوم به شمار آورد.

مطالعه اصطلاحات صوفیان و شناخت معانی آنها مستلزم بررسی دقیق سیر تاریخی این آثار و ارتباط آنها با یکدیگر و چگونگی انتقال تعاریف از یک اثر به اثر دیگر است. و این کاری است که تاکنون در مورد این قبیل آثار انجام نگرفته است. نوشته حاضر گامی است ابتدایی در این راه. در این مقاله سعی کرده‌ام که چگونگی انتقال تعریف بعضی از الفاظی را، که بعداً به منزله اصطلاح تلقی شده است، از یک منبع اصلی به آثار بعدی بررسی کنم. منبع اصلی کتابی است به نام نهج‌الخاص ابومنصور اصفهانی (ف. ۴۱۸) که مطالب آن ظاهراً، به تعبیر شیخ جام، از دل به کاغذ برده شده است. این تعریفها، چنانکه خواهیم دید، با دو واسطه به آثار محیی‌الدین ابن عربی منتقل شده و سپس از طریق آثار محیی‌الدین به کتابها و رسائلی که صوفیه در باب اصطلاحات نوشته‌اند راه یافته است. بعضی از این تعریفها را حتی در فرهنگهای معاصر مانند لغتنامه دهخدا و فرهنگ معین نیز می‌توان مشاهده کرد.

مقاله حاضر به دو بخش تقسیم شده است. در بخش اول به بررسی ماهیت کتابهای اصلی پرداخته‌ام که اصطلاحات و تعاریف در آنها آمده است و در بخش دوم سیر انتقال این اصطلاحات و تعاریف را از کتابی به کتاب دیگر، یا از کاغذی به کاغذ دیگر، دنبال کرده‌ام.

بخش اول: بررسی منابع

۱. اصطلاحات ابن عربی و مسئله منابع او
در میان آثار محیی‌الدین ابن عربی (ف. ۶۳۸) اثر کوتاهی است به نام اصطلاح (یا اصطلاحات) الصوفیة،^۲ که مؤلف در آن سعی کرده است حدود ۲۰۰ لفظ یا اصطلاح را تعریف کند.^۳ این رساله

۲. این رساله به نامهای دیگری چون «ترجمان الالفاظ المحمدیة»، «کتاب اصطلاحات ارباب التصوف»، «شرح الالفاظ الصوفیة»، و «کتاب الاصطلاحات» نیز خوانده شده است. برای اسامی دیگر و همچنین نسخه‌های خطی آن، بنگرید به فهرست آثار ابن عربی، تألیف عثمان بیحی.

Osman Yahya, *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn Arabi*, Damas 1964, I, 322-4.

این رساله تاکنون چندین بار به چاپ رسیده است و من از سه چاپ آن استفاده کرده‌ام که عبارت است از چاپ لایبزیگ، همراه با تعریفات جرجانی، به کوشش فلوگل (۱۸۴۵) چاپ حیدرآباد (۱۹۴۸) و چاپ تهران،

را ابن عربی بنابه درخواست یکی از دوستان یا مریدان خود نوشته است. همان طور که در مقدمه کوتاه خود گفته است، در صدد برآمده است تا تعدادی از مهمترین الفاظی را که صوفیه در آثار خود به کار می‌بردند و خود نیز آنها را به کار برده است شرح دهد. البته، بیشتر این الفاظ، همان گونه که ابن عربی ادعا کرده است، الفاظی است که میان صوفیه متداول بوده است و ما در آثار قدیم‌تر صوفیه نیز آنها را مشاهده می‌کنیم، ولی بعضی از آنها نیز الفاظ غیرمتداول است. تعاریفی هم که ابن عربی آورده است بعضاً از خود اوست، ولی بسیاری از آنها از او نیست، بلکه وی آنها را از آثار قدیم‌تر صوفیه نقل کرده است. و سؤالی که می‌توان مطرح کرد این است که ابن عربی در اثر خود از چه منابعی استفاده کرده است.

در این که ابن عربی هنگام تألیف کتاب یا رساله اصطلاحات الصوفیه از منابع قدیم‌تر استفاده کرده است دلائلی وجود دارد که هیچ جای تردیدی برای ما باقی نمی‌گذارد. از جمله این دلایل اشاره‌هایی است که وی در همین اثر خود به سخنان صوفیان پیشین کرده است. یکی از این موارد تعریفی است که وی در اوائل این اثر از قول ابوحامد غزالی از لفظ «المريد» (۳) به دست داده است. می‌نویسد: «المريد: هو المتجرد عن ارادته. و قال ابو حامد: هو الذي صح له الاسماء و دخل في جملة المنقطعين الى الله بالاسم». این مطلب را، چنانکه بعداً شرح خواهیم داد، ابن عربی عیناً از مقدمه کتاب الاملاء فی اشکالات الاحياء تألیف ابوحامد غزالی نقل کرده است.

ابن عربی در یک جای دیگر از رساله نیز، در ذیل واژه «الجبروت» (۱۷۴)، باز به عقیده ابوحامد اشاره کرده است و به جای تعریف این لفظ، می‌نویسد: «عند ابي طالب هو عالم العظمة، و عند الاكثرين العالم الوسط». در اینجا به عقیده دو دسته از صوفیه اشاره شده است، یکی کسانی که معتقد بودند که عالم جبروت و رای عالم ملک و ملکوت است و دیگر کسانی که می‌پنداشتند که عالم مزبور میان ملک و ملکوت است. مراد ابن عربی از «ابی طالب» کسی جز ابوطالب مکی (ف. ۳۸۶) صاحب قوت القلوب نیست که جزو دسته اول است، یعنی کسانی که معتقد بودند که

→

به کوشش مظفر بختیار (مجله معارف اسلامی، ۱۳۴۸). دو چاپ دیگر که من ندیده‌ام عبارت است از چاپ قاهره (۱۲۸۳ ه. ق.) و چاپ استانبول (۱۳۰۷ ه. ق.).

۳. در ترقیمه چاپ فولگل تعداد الفاظ ۲۰۲ ذکر شده، ولی در واقع ۹۴ لفظ تعریف شده است. در ترقیمه چاپ حیدرآباد هم ۱۹۸ لفظ ذکر شده که در واقع مطابق شماره‌گذاری چاپ بختیار (که براساس چاپ حیدرآباد است)، ۱۹۹ مدخل آمده است.

عالم جبروت و رای عالم ملکوت است.^۴ در مقابل این عده، تنها کسی که ما می‌دانیم پیش از ابن عربی معتقد بود که جبروت در میان ملک و ملکوت است ابو حامد غزالی (۵۰۵-۴۵۰) است. غزالی این مطلب را در بعضی از کتابهای خود، از جمله در احیاء علوم الدین^۵ و در کتاب الاملاء فی اشکالات الاحیاء^۶، مورد بحث قرار داده است. ظاهراً ابن عربی می‌پنداشته است که اکثر صوفیه مانند ابو حامد غزالی معتقدند که عالم جبروت در میان عالم ملک و ملکوت جای دارد. ولی معلوم نیست که این تصور چگونه برای او پیدا شده است، چه عین القضاة همدانی که با نظر ابو طالب مکی موافق و با عقیده غزالی مخالف بوده به گونه‌ای در این باره سخن گفته که گویی این عقیده را فقط ابو حامد ابراز کرده است.^۷ به هر تقدیر، آنچه در اینجا به طور قطع می‌توان گفت این است که ابن عربی در این مورد صرفاً عقیده دیگران را نقل کرده است و به نظر می‌رسد که مأخذ او در مورد قول کسانی که عالم جبروت را واسطه میان ملک و ملکوت می‌پنداشته‌اند کتاب الاملاء غزالی است.

ابن عربی به مأخذ دیگری نیز اشاره کرده، اما نه در کتاب اصطلاح الصوفیه، بلکه در الفتوحات المکیة. وی در دو جای مختلف فتوحات اکثر این اصطلاحات و تعریفات را عیناً نقل کرده است. یکی از این دو جا باب هفتاد و سوم است که خود مشتمل بر ۱۵۵ سؤال (یا فصل) است، و اصطلاحات و تعاریف آنها در ضمن سؤال ۱۵۳ درج شده است.^۸ ابن عربی، بجز ده مدخل، باقی

۴. بنگرید به: ابو طالب المکی، قوت القلوب، (قاہرہ ۱۳۰۶ هـ. ق.)، ج ۲، ص ۹۰، س ۳۰.

۵. کتاب التوحید و التوکل، شطر ۱، بیان ۲ («عالم الجبروت... و هو واسطه بین الملک و الشهادة و الملکوت.»)

۶. «ان العالم قد انقسم بالعالم الی عالم الملک و هو الظاهر للحواس، و الی عالم الملکوت و هو الباطن فی العقول، و الی عالم الجبروت و هو المتوسط الذی باخذ بطرف من کل عالم منهما» (کتاب الاملاء، ضمیمه احیاء علوم الدین، ج ۵، بیروت [بی تا] ص ۳۹).

۷. بنگرید به مقاله نگارنده با عنوان «عین القضاة و امام محمد غزالی»، معارف، ۱ / ۳ (آذر - اسفند ۱۳۶۳)، ص ۶۰-۵۷. این مقاله در کتاب عین القضاة همدانی و استادان او، در تهران ۱۳۷۴، تجدید چاپ شده است. درباره عقیده ابو حامد غزالی راجع به جبروت، همچنین بنگرید به:

Kojiro Nakamura, "Imām Ghazālī's cosmology with special reference to the concept of jabarut", *Studia Islamica*, 80 (1994), pp. 29-46.

ناکامورا در مقاله خود نظر غزالی را با نظر شیخ اشراق و ابن عربی به اجمال مقایسه کرده ولی توجهی به گفته ابن عربی در تعریف جبروت در اصطلاح الصوفیه و فتوحات نکرده است.

۸. در الفتوحات المکیة، چاپ قاہرہ ۱۹۱۱ م. (افست بیروت، دار صادر، بی تا)، مجلد دوم، ص ۱۳۴-۱۲۸؛ و در چاپ عثمان یحیی، السفر الثالث عشر، قاہرہ ۱۹۹۰ م.، ص ۲۳۵-۱۵۹.

اصطلاحاتی را که در اصطلاح الصوفیة تعریف کرده در ضمن سؤال مزبور در فتوحات تعریف کرده است.^۹ ترتیبی هم که برای آوردن اصطلاحات در این باب در نظر گرفته درست عکس ترتیبی است که در کتاب اصطلاح رعایت کرده است. جای دیگر در نیمه دوم از مجلد ثانی فتوحات در بابهای ۱۸۹ تا ۲۶۸ است.^{۱۰} در این جا هر یک از اصطلاحات را در ضمن بابی جداگانه تعریف کرده و شرح داده است. ابن عربی در هر دو جا به پاره‌ای از مآخذ خود اشاره کرده است.

همان‌طور که دیدیم، ابن عربی در ذیل لفظ «الجبروت» در رساله اصطلاحات به عقیده ابوطالب مکی و ابوحامد غزالی اشاره کرده است. در باب ۷۳ فتوحات نیز در تعریف «عالم البرزخ» می‌نویسد که این عالم همان «عالم خیال» و «عالم جبروت» است. «فان قلت: و ما عالم البرزخ؟ قلنا: عالم الخیال، و یسمی به بعض أهل الطریق عالم الجبروت و هكذا هو عندی، و یقول فیه ابوطالب صاحب القوت عالم الجبروت هو العالم الذی أشهد العظمه».^{۱۱} ابن عربی در اصطلاح، «البرزخ» و «الجبروت» را به صورت دو مدخل جداگانه آورده است، ولی در فتوحات آنها را یکی کرده است، به دلیل این که او نیز، چنانکه خود تصریح کرده است، مانند ابوحامد عالم جبروت را برزخ میان دو عالم ملک و ملکوت می‌انگاشت. در ضمن تعریف لفظ «المرید» نیز بار دیگر سخنان ابوحامد را از املاء نقل کرده است.^{۱۲}

یحیی‌الدین در باب ۷۳ در تعریف لفظ «أرین»، لفظی که در ضمن اصطلاحات صوفیه در آثار نویسندگان ایرانی مانند ابونصر سراج و قشیری و هجویری و ابوحامد غزالی دیده نشده است، به کتاب «مختصر غایة النجاة» از شخصی به نام عبدالمنعم بن حسان الجلیانی یاد کرده است. علاوه بر این، ابن عربی گاهی اقوالی از سخنان صوفیان معروف مانند ابویزید بسطامی (در ضمن تعریف «المكان»)^{۱۳} و ذواتون مصری را (در ضمن تعریف «السالك»)^{۱۴} نقل کرده که مسلماً آنها را از منابع قدیم اخذ کرده، هرچند که وی مآخذ خود را در این خصوص معرفی نکرده است.

۹. این ده مدخل عبارت است از: ۱) «العدل والحق المخلوق به»، ۲) الافراد، ۳) القطب والنعوت، ۴) الاوتاد، ۵) البدلاء، ۶) النقباء، ۷) النجباء، ۸) الامامان، ۹) الامناء، ۱۰) الملامتیه.

۱۰. در چاپ قاهره، ج ۲، ص ۵۷۰-۳۸۰. عثمان یحیی به این قسمت از فتوحات نرسیده است.

۱۱. فتوحات، ۲: ۱۲۹-۸، ۱۷-۸؛ چاپ یحیی، ۱۳: ۱۷۱.

۱۲. فتوحات، ۲: ۱۳۴-۳، ۱۲-۳؛ چاپ یحیی، ۱۳: ۲۳۳.

۱۳. فتوحات، ۲: ۱۳۳، ۲۱-۲۰؛ چاپ یحیی، ۱۳: ۲۲۵.

۱۴. فتوحات، ۲: ۱۳۴، ۱۰؛ چاپ یحیی، ۱۳: ۲۳۲-۳.

محمیی‌الدین در بخش دیگر فتوحات (ابواب ۲۶۸-۱۸۹) نیز که به تعریف همین اصطلاحات و شرح آنها پرداخته است گاهی به منابع خود اشاره کرده است. این ابواب البته نسبتاً مفصل است و مطالبی که در هر باب آمده است فراتر از تعریف آن لفظ است. به همین جهت هم گاهی در عنوان باب لفظ «معرفة» به کار رفته است. مثلاً عنوان باب ۱۹۲ «فی معرفة الحال» است و عنوان باب ۱۹۳ «فی معرفة المقام». ابن عربی معمولاً در هر یک از این بابها ابتدا تعریفی از برای لفظ مورد نظر ذکر کرده و سپس به شرح آن مبادرت ورزیده است. تعاریفی که وی در ابتدا آورده است در اکثر قریب به اتفاق موارد از دیگران است، و این مطلبی است که محیی‌الدین خود بدان تصریح کرده است. این تعاریف را که محیی‌الدین از قول دیگران نقل کرده با عباراتی چون «عند الطائفة» یا «عند القوم» که پیش از خود تعریف آورده مشخص نموده است. مثلاً باب ۱۹۲ که درباره‌ی حال است چنین آغاز می‌شود: «الحال عند الطائفة»، و باب ۱۹۹ که درباره‌ی سر است این چنین: «اعلم أن السر عند الطائفة»، و باب ۲۰۰ که درباره‌ی وصل است با این عبارت «اعلم أن الوصل فی اصطلاح القوم»، و باب ۱۰۳ که درباره‌ی ریاضت است با عبارتی مشابه: «اعلم أن ریاضة عند القوم». مراد ابن عربی از «طائفة» و «قوم» کسانی جز صوفیه نیستند، و لذا تعاریفی که وی با این عبارات آغاز کرده است به زعم خود از قول صوفیان پیشین (در دوره کلاسیک تصوف) نقل کرده است. البته، ابن عربی در این موارد مآخذ خود را معرفی نکرده است، ولی ما در ضمن همین مقاله و مقاله‌های بعد مآخذ اصلی او را معرفی و جگونگی استفاده‌ی وی از آنها را مشخص خواهیم کرد.

۲. «املاء» ابو حامد غزالی

مهمترین منبع و مآخذ ابن عربی در تألیف کتاب اصطلاح الصوفیه و همچنین دو بخشی از فتوحات که وی در آنها به تعریف و بیان معانی همان الفاظ پرداخته است مقدمه کتاب الاملاء فی اشکالات الاحیاء، تألیف ابو حامد محمد غزالی (۵۰۵-۴۵۰) است.^{۱۵} این اثر را حجّت الاسلام غزالی پس از

۱۵. این کتاب غزالی به اسامی دیگر، همچون الاملاء فی مشکلات الاحیاء و الانتصار لما فی الاحیاء من الاسرار والاحیوة المنبکته عن الاسئلة المشکلة نیز نامیده شده است. بنگرید به: عبدالرحمن بدوی، مؤلفات الغزالی، ج ۲، (کویت ۱۹۷۷)، ص ۳۲۳. و همچنین به:

Maurice Bouyges, *Essai de chronologie des œuvres de al-Ghazali*, édité et mis à jour par Michel Allard, (Beyrouth, 1959), p. 102.

نوشتن کتاب احیاء علوم الدین در توضیح پاره‌ای از مسائل و در حلّ برخی از مشکلات احیاء نوشته است. این کتاب، که از این به بعد ما آن را به طور خلاصه املاء خواهیم خواند، دارای مقدمه‌ای است که مؤلف در آن ۴۹ لفظ یا اصطلاح صوفیانه را فهرست وار آورده و سپس آنها را به اختصار تعریف کرده است.^{۱۶} این فهرست با الفاظ «سفر» و «سالک» و «مسافر» و «حال» و «مقام» آغاز می‌شود و به «وجد» و «وجود» و «تواجد» پایان می‌یابد. ابن عربی تقریباً همه این اصطلاحات و بیشتر تعاریف آنها را هم در رساله اصطلاحات و هم در کتاب فتوحات نقل کرده است. چگونگی نقل این اصطلاحات را ما در فصول بعد نشان خواهیم داد.

کتاب املاء، همان طور که متذکر شدیم، از امام محمد غزالی است، اما بعضی در صحت انتساب مقدمه آن که مشتمل بر اصطلاحات و تعاریف آنهاست به ابو حامد تردید کرده‌اند. این تردید را مونتگمری وات در مقاله‌ای که درباره اصلت آثار منسوب به ابو حامد غزالی در سال ۱۹۵۲ نوشته ابراز کرده است. وات اگرچه ذی‌المقدمه املاء را از غزالی می‌داند و معتقد است که هیچ جای شکی در صحت انتساب آن به ابو حامد وجود ندارد،^{۱۷} اما در حق مقدمه، دقیقاً به دلیل وجود اصطلاحات در آن، تردید داشته است. وی دو دلیل برای تردید خود آورده است که من آنها را در اینجا عیناً ترجمه می‌کنم.

۱) به نظر نمی‌رسد که (این مقدمه) ربطی با مطالب دیگر املاء داشته باشد. از آنجا که متن (مقدمه) به‌هر حال نامرتب است، بعید نیست که پاره‌ای از مطالب نامربوط وارد متن شده باشد. تا آنجا که من ملاحظه کرده‌ام، غزالی پاره‌ای از این الفاظ صوفیانه را اصلاً به کار نبرده است.

۱۶. متن کتاب املاء در حاشیه کتاب اتحاف السادة المتقین، اثر الزبیدی معروف به سید مرتضی، ج ۱، صفحه ۴۱ به بعد (قاهره ۱۳۱۱ ه. ق.) چاپ شده است و از روی همین چاپ در انتهای متن احیاء علوم الدین، ج ۵، (پس از تعریف الأحياء بفضائل الاحیاء عبدالقادر العیدروس) دارالمعرفة (بیروت، [بی‌تا]) چاپ شده است. علاوه بر دو چاپ فوق من به چاپ جدید این اثر در انتهای احیاء، دارالجلیل (بیروت، [بی‌تا]) نیز رجوع کرده‌ام که آن هم از روی حاشیه اتحاف است. ارجاعات من همه به متنی است که در حاشیه اتحاف چاپ شده است، و مقدمه املاء در صفحات ۴۱ تا ۶۵ است.

۱۷. بعضی از عبارات ذی‌المقدمه املاء را احمد بن مبارک السجلماسی اللطی (یا اللطی) (ف. ۱۱۵۶) در کتاب الذهب الا بریز من کلام سیدی عبدالعزیز (قاهره ۱۹۶۱) ص ۴۹۸، از غزالی ندانسته است. (نقل از:

Eric L. Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought*, Princeton 1984, p. 124.

اورمزی با سجلماسی مخالفت می‌کند و می‌گوید که دلیلی برای تردید در اصلت متن ذی‌المقدمه وجود ندارد، اما در خصوص تردید مونتگمری وات نسبت به اصلت مقدمه سکوت می‌کند.)

۲) این تعاریف خود متنی را تشکیل می‌دهد که ابن عربی در فتوحات (ج ۲، ابواب ۱۹۱ تا ۲۳۷) آنها را بسط داده و شرح کرده است. اگر این تعاریف غایبانه نظر غزالی می‌بود، بعید بود که ابن عربی این اندازه به آنها علاقه نشان دهد. پس این تعاریفها یا به غلط به غزالی نسبت داده شده یا نشان‌دهنده گزارشی است بی‌طرفانه از آنچه (در میان اهل تصوف) رایج بوده است. در هر حال نشانه‌ای از این که این تعاریفات حاکی از نظر خود غزالی باشد در دست نیست.^{۱۸}

دلایلی که موننگمری وات برای تردید خود اقامه کرده است قانع‌کننده نیست. درست است که مقدمهٔ املاء که شامل اصطلاحات است ربط چندانی با ذی‌المقدمه ندارد، ولی بکلی بی‌ربط هم نیست. من هم تصدیق می‌کنم که پاره‌ای از این اصطلاحات بعید است که در آثار ابو حامد یافت شود، ولی بسیاری از آنها مسلماً در اجزاء آمده است و حتی برخی از آنها مانند «حال» و «مقام» و «بسط» و «فنا» و «مشاهده» و «کشف» و «اصطلام» در خود ذی‌المقدمهٔ املاء آمده است. ترتیب الفاظ و انتخاب آنها هم البته از روی منطق خاصی انجام نگرفته است، ولی این ترتیب و انتخاب، چنانکه بعداً خواهیم دید، بی‌دلیل نیست. غزالی در واقع خود تا حدود زیادی تابع ترتیب الفاظ در مأخذ خود بوده است، مأخذی که ما اندکی بعد دربارهٔ آن به تفصیل سخن خواهیم گفت.

و اما دلیل دوم موننگمری وات، ابن عربی، همان‌طور که قبلاً گفتیم، نه تنها در فتوحات (آن هم در دو جا) این الفاظ و تعاریف آنها را نقل کرده، بلکه در کتاب اصطلاح هم همین کار را کرده است، و البته مأخذ او هم بدون شک همین مقدمهٔ املاء بوده است.^{۱۹} و نکتهٔ قابل توجه این است که ابن عربی هم که حدود یک قرن پس از ابو حامد از مقدمهٔ کتاب املاء و اصطلاحات آن استفاده

18. W. Montgomery Watt. "The Authenticity of the Works Attributed to al-Ghazālī". *Journal of Royal Asiatic Society*, 1952, p. 42.

۱۹. نکته‌ای را که موننگمری وات دربارهٔ ارتباط اصطلاحات ابن عربی در فتوحات و مقدمهٔ املاء گفته است قبل از او میگوئل آسین پالاسیوس اظهار کرده بوده است.

(Asin Palacios, *La Espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, Vol. 4, Madrid 1941, p. 82)

ولی آسین پالاسیوس در صحت انتساب این مقدمه به غزالی تردید نکرده است. وی به مغلوب بودن متن املاء در حاشیهٔ اتحاف اشاره کرده است که این البته سخن درستی است. (کتاب زمان‌بندی آثار غزالی، تألیف یونیورسیتی، پیشگفته، ص ۷۶، یادداشت ۱).

می‌کرده آن را از خود غزالی می‌دانسته است، چنانکه هم در فتوحات و هم در اصطلاح در ضمن تعریف «المرید» به این معنی تصریح کرده است. و اگر او این تعریف را به ابو حامد نسبت می‌دهد، دلیلی نیست که بگوییم او تعاریف الفاظ دیگر مقدمه را از ابو حامد نمی‌دانسته است. البته، ابن عربی می‌پنداشته است که اکثر تعاریفی که از املاء نقل کرده است از صوفیان بزرگ قدیم است، نه از خود غزالی، و به همین دلیل هم قبل از نقل این تعاریف عبارتی چون «عند النجوم» و یا «عند الطائفة» را تکرار کرده است. ولی این بدین معنی نیست که ابن عربی این مقدمه را از غزالی نمی‌دانسته یا در انتساب آن بدو مردد بوده است.

باری، تردید مونتگمری وات در صحت انتساب مقدمه املاء و به خصوص بخش اصطلاحات آن به ابو حامد غزالی بی‌وجه است،^{۲۰} ولی همان‌طور که اشاره کردم، این بدین معنی نیست که این تعاریفات از خود ابو حامد است. تاکنون نه مونتگمری وات و نه کس دیگری، تا جایی که من اطلاع دارم، سعی نکرده است که دربارهٔ مأخذ اصلی ابو حامد در تهیه این اصطلاحات تحقیق کند. کاری که ما می‌خواهیم انجام دهیم این است که اولاً مأخذ ابو حامد را معرفی کنیم و ثانیاً نشان دهیم که ابو حامد چگونه از این مأخذ استفاده کرده و الفاظ و تعاریف را برای خود انتخاب کرده است.

۳. عبارات الصوفیة منسوب به قشیری

علت این که تاکنون کسی به مأخذ اصلی ابو حامد در تهیه اصطلاحات کتاب املاء توجه نکرده

۲۰. مونتگمری وات در مورد تعیین اصالت آثار ابو حامد غزالی، به‌طور کلی، نظریه‌ای ابراز کرده است که مورد انتقاد خانم حواء لازاروس - یافه قرار گرفته است. بنگرید به

Hava Lazarus-Yafeh, *Studies in Al-Ghazzālī*, Jerusalem 1975, p. 298-300.

پروفسور هرمان لندولت هم نظر مونتگمری وات را مبنی بر الحاق بودن فصل سوم مشکاة الانوار که دربارهٔ محجوبان است مردود دانسته است. بنگرید به:

H. Landolt. "Ghazālī and Religionswissenschaft", in *Asiatische Studien*, I, 1991. pp. 19-72.

مونتگمری دلایل متعددی در مقالهٔ خود ("The Authenticity...", p. 40-42) آورده است مبنی بر این که بخش آخر کتاب بدهایة الهدایة ابو حامد که دربارهٔ آداب صحبت و معاشرت با خالق و خلق است از خود او نیست، بلکه الحاقی است. دلایل او البته هیچ یک قانع‌کننده نیست و این بخش از کتاب غزالی همانند سایر بخشها اصالت دارد، و بهترین دلیل اصالت آن هم این است که ابو حامد خود آن را در کتاب زادآخوت به فارسی ترجمه کرده است.

است این است که این مأخذ خود اثر معروفی در میان آثار صوفیه نبوده است. این مأخذ رساله نسبتاً کوتاهی است در اصطلاحات صوفیه به نام «کتاب عبارات الصوفیه و معانیها» که به کوشش قاسم السامرائی همراه با سه اثر کوتاه دیگر، همه منسوب به ابوالقاسم قشیری، با نام اربع رسائل فی التصوف به چاپ رسیده است.^{۲۱} نام این رساله، که از این به بعد ما آن را به اختصار عبارات خواهیم خواند، به منزله یکی از آثار قشیری در هیچ جا جز در ابتدای نسخه خطی منحصر به فردی که در تصحیح این اثر مورد استفاده قرار گرفته ذکر نشده است و به دلائلی که بعداً ذکر خواهیم کرد بسیار بعید است که براسستی از قشیری باشد. نسخه خطی این اثر در مجموعه‌ای است خطی مشتمل بر رساله‌های صوفیه متعلق به کتابخانه توبینگن (Or. Sprenger 850). در عنوان رساله گفته شده است که یکصد کلمه از کلیات صوفیه در این اثر تعریف شده است، ولی فهرستی که در ابتدای رساله آمده است مشتمل بر ۹۸ کلمه است و کلیاتی که در متن تعریف شده، طبق شماره گذاری مصحح، ۹۴ تا است.^{۲۲} فهرست عبارات با الفاظ «وقت» و «حال» و «مقام» و «مکان» آغاز و به الفاظ «الوطن» و «النسبة» ختم می‌شود. تعریفها اغلب کوتاه است، و گاه همراه با آیه‌ای از قرآن یا حدیثی از پیامبر یا جمله‌ای یا ابیاتی از یکی از مشایخ صوفیه، مانند جنید و شبلی، به عنوان شاهد.

فهرست الفاظ در عبارات و تعاریف آنها به حدی نزدیک به الفاظ و تعاریف کتاب املاء ابوحامد غزالی است که خواننده از همان نظر اول درمی‌یابد که غزالی در نوشتن بخش الفاظ در کتاب املاء از عبارات استفاده کرده است. و سؤالی که بالطبع در حق خود عبارات هم مطرح می‌شود این است که مؤلف این رساله کیست و مأخذ یا مأخذ او چه بوده است.

۲۱. اربع رسائل فی التصوف، لابی القاسم القشیری، مطبعة المجمع العلمي العراقي، بغداد ۱۳۸۹ هـ / ۱۹۶۹ م. سه رساله دیگری که در این مجموعه به چاپ رسیده است عبارت است از «کتاب مختصر فی التوبه» و «کتاب منثور الخطاب فی مشهور الابواب» و «القصيدة الصوفية». رساله «منثور الخطاب» متشکل از ابوابی است کوتاه که در هر یک از آنها یکی از احوال و مقامات توضیح داده شده است، توضیحاتی که با تعاریف رساله عبارات فرق دارد.

۲۲. اگر الفاظ «القادح» و «الحركة» را که در ضمن شماره‌های ۱۱ و ۸۸ تعریف شده است به فهرست بیفزاییم، تعداد الفاظ بالغ بر یکصد خواهد شد، و اگر لفظ «الواقع» را که در ضمن شماره ۱۱ ذکر شده است بر آنها بیفزاییم از یکصد کلمه تجاوز خواهد کرد. شماره گذاری مصحح نیز دقیق نیست، چه او گاه به دو لفظ (مانند «الوسم والرسم» و «یا البسط و القبض») یک شماره داده است.

قاسم السامرائی، مصحح عبارات، به هر دو سؤال فوق پاسخ گفته است. مؤلف این رساله، از نظر او، کسی جز ابوالقاسم قشیری نیست، و مأخذ او هم، که در تصحیح رساله مورد استفاده و استناد السامرائی قرار گرفته، کتاب اللّمع فی التّصوّف تألیف ابونصر سراج طوسی (ف. ۳۷۸) است. درباره مؤلف عبارات بعداً سخن خواهیم گفت. ابتدا راجع به پاسخ سؤال دوم، یعنی مسأله مأخذ یا مأخذ عبارات توضیح می‌دهیم.

در این که مؤلف عبارات در تألیف این اثر از کتاب اللّمع سراج استفاده کرده است احتمال می‌رود که حق با السامرائی باشد، چه اکثر کلمات و تعریفهای آنها با مطالب «باب فی شرح الالفاظ المشکلة الجاریة فی کلام الصّوفیة» در لّمع مطابقت دارد.^{۲۳} البته، احتمال این هم هست که مؤلف عبارات از اثر دیگری غیر از لّمع استفاده کرده باشد، مثلاً از کتاب تهذیب الاسرار ابوسعید واعظ خرگوشی نیشابوری (ف. ۴۰۶) که در آن تعدادی از الفاظ و تعاریف آنها گاه عیناً مانند لّمع، و گاه با اختصار، در «باب فی ذکر الالفاظ المتداولة فیما بین الصّوفیة ممّا له اصل فی الكتاب والسنة» (باب ۵۹) نقل شده است.^{۲۴} تعداد الفاظی که در تهذیب الاسرار تعریف شده و نیز ترتیب الفاظ بسیار نزدیک و شبیه به عبارات است. البته، گاهی تعریف یک لفظ در عبارات اندکی مفصل‌تر از تعریف همان لفظ در تهذیب است (مانند تعریف «الفوائد» و «الحاظر») و الفاظی هم هست که در عبارات آمده، ولی در تهذیب نیست (مانند «الصلو» و «سرّ السر») و همین امر نزدیکی عبارات را به لّمع بیشتر می‌کند. ولی از سوی دیگر، لفظی هم هست که در عبارات و تهذیب آمده ولی در لّمع نیست، و آن لفظ «عین التحکیم» است. البته، این را هم باید در نظر گرفت که ما هنوز متن منتق و کاملی از عبارات در دست نداریم و تهذیب الاسرار هم تاکنون تصحیح و چاپ نشده است. برای

۲۳. ابونصر السراج الطوسی، کتاب اللّمع فی التّصوّف، به تصحیح رنولد الن نیکلسون، لیدن ۱۹۱۴، صفحات ۳۳۳ تا ۳۷۴.

۲۴. متن کامل کتاب تهذیب الاسرار ابوسعید خرگوشی تاکنون به چاپ نرسیده است. فؤاد سرگین (در تاریخ التراث العربی، ج ۲، ترجمه محمود فهمی حجازی و د. فهمی ابوالفضل، قاهره ۱۹۷۸، ص ۴۹۶) سه نسخه خطی در برلین (Ahlwardt 2819) و شهید علی (۱۱۵۷) و فیض الله (۲۸۰) معرفی کرده است. باب سوم این کتاب را که درباره ملامتیه است من از روی نسخه برلین تصحیح کرده و همراه با مقدمه و یادداشتهایی در معارف، دوره ۱۵، ش ۱ و ۲ (فروردین - آبان ۱۳۷۷)، ص ۳ تا ۵۰، چاپ کرده‌ام. در اینجا نیز من از نسخه خطی برلین استفاده کرده‌ام. درباره خرگوشی بنگرید به مقاله احمد طاهری عراقی، «ابوسعید خرگوشی»، معارف، دوره پانزدهم، ش ۳ (آذر - اسفند ۷۷)، ص ۳ به بعد.

رسیدن به یک متن انتقادی و کاملاً صحیح لمع نیز هنوز باید در انتظار به سر بریم. به هر تقدیر، بخشی از اختلافاتی که بدانها اشاره کردیم معلول نواقص متنهای چاپی و خطی لمع و عبارات و تهذیب است و به همین دلیل هم اکنون اظهار نظر قطعی نمی توان کرد. همین قدر می توان گفت که عبارات اکثر تعاریف خود را یا از لمع یا از تهذیب یا از منبعی قدیم تر که مورد استفاده سراج و خرگوشی بوده است گرفته است.

۴. نهج الخاص ابومنصور اصفهانی و تأثیر آن در آثار بعدی

گفتیم که اکثر تعاریف خود را، زیرا که مؤلف عبارات فقط از تعاریف ابونصر سراج یا ابوسعید خرگوشی استفاده نکرده، بلکه از مأخذ دیگری نیز بهره مند شده و آن مأخذ هم کتاب نهج الخاص صوفی حبیلی ابومنصور اصفهانی (ف. ۱۸۴) است.^{۲۵} این اثر را ابومنصور درباره احوال و مقامات صوفیه به زبان عربی نوشته و در طی چهل باب نسبتاً کوتاه چهل منزل از منازل سلوک، یا به قول خود وی چهل حال، را شرح داده است. این احوال از توبه و اراده و صدق آغاز می شود و پس از شرح احوالی چون صبر و رضا و خوف و رجا و محبت و شوق و مشاهده و مراقبه و مکاشفه سرانجام با غربت و وارد و همت ختم می شود. این اصطلاحات، چنانکه ملاحظه می شود، مربوط به منازل یا مقامات سلوک است و با الفاظی که نویسندگان خراسانی مانند ابونصر سراج طوسی در لمع و ابوسعید خرگوشی نیشابور در تهذیب الاسرار و قشیری در رساله و هجویری در کشف المحجوب^{۲۶} و همچنین ابوبکر کلابادی در تعرف به منزله الفاظ مشکل توضیح داده اند فرق دارد. در کتابهای خراسانیان معمولاً ما با فهرستی از الفاظ مشکل که در سخنان صوفیه به کار رفته است روبرو هستیم و این نویسندگان نیز خود سعی کرده اند معانی آنها را بیان کنند. اما اصطلاحات ابومنصور در نهج الخاص، هر چند که بعضاً با فهرست الفاظ لمع و آثار خراسانیان دیگر مشترک است، ولی اساساً اسامی آن چیزهایی است که سراج و دیگران معمولاً در باب احوال و مقامات مطرح کرده اند. و چون این اصطلاحات به منزله الفاظ مشکل تلقی نشده، ابومنصور در صدد تعریف یا توضیح معانی آنها بر نیامده، بلکه هر یک از آنها را به سه مرتبه، یا به قول خودش به سه

۲۵. درباره این نویسنده اصفهانی، بنگرید به مقاله نگارنده با نام «ابومنصور اصفهانی، صوفی حبیلی» در معارف، دوره ششم، ش ۱ و ۲ (فروردین - آبان ۱۳۶۸)، ص ۳ تا ۸۰.

۲۶. درباره شرح معانی الفاظ در این سه اثر من بعداً (در مقاله های دیگر) توضیح خواهیم داد.

مقام، تقسیم کرده است. پس از این تقسیم سه گانه، از برای هر یک از آنها نیز آفتی ذکر کرده است.^{۲۷}

خصوصیت کتاب نهج‌الخاص و تفاوت مسئله الفاظ و اصطلاحات در این کتاب با کتابهایی چون لمع و تهذیب این سؤال را برای ما مطرح می‌کند که اولاً مؤلف عبارات، که سعی کرده است با تلفیق پاره‌ای از الفاظ لمع یا تهذیب الاسرار و تقسیمات سه گانه نهج‌الخاص از اصطلاحات اثر جدیدی به وجود آورد، که بوده و کجایی بوده و چرا دست به چنین کاری زده است؟ همان طور که قبلاً گفتم و بعداً هم دلائلی خواهم آورد، من تقریباً می‌توانم با اطمینان بگویم که مؤلف عبارات ابوالقاسم قشیری نیست، ولی این را هم می‌توانم بگویم که این شخص ظاهراً خراسانی، و احتمالاً طوسی یا نیشابوری، بوده و نه تنها با لمع سراج یا تهذیب خرگوشی یا مأخذ مشترک فرضی این دو کاملاً آشنایی داشته، بلکه نهج‌الخاص ابومنصور اصفهانی را هم دیده بوده است. چیزی که احتمال خراسانی بودن او را زیادتر می‌کند این است که این اثر به دست ابوحامد غزالی طوسی افتاده و او در نوشتن کتاب املاء از آن استفاده کرده است. آشنایی یک نویسنده خراسانی در قرن پنجم هجری با نهج‌الخاص و نقل مطالب آن، چیزی که موجب می‌شود که این مطالب نه تنها در املاء غزالی بلکه در اصطلاحات و فتوحات ابن عربی و دهها اثر دیگری که پس از ابن عربی تألیف شده تأثیر گذارد، نکته‌ای است از لحاظ تاریخی شایان توجه.

نهج‌الخاص ابومنصور اصفهانی هر چند که متعلق به مکتب صوفیانه‌ای متفاوت با تصوف نویسندگان خراسان است و در اواخر قرن چهارم یا اوائل قرن پنجم در اصفهان نوشته شده است در نیمه دوم قرن پنجم در خراسان به کلی ناشناخته نبود. در واقع نخستین نویسنده‌ای که پس از ابومنصور اصفهانی از این کتاب یاد کرده و بخشهایی از آن را نیز به فارسی ترجمه کرده است صوفی حنبلی هرات خواجه عبدالله انصاری (ف. ۴۸۲) است. خواجه عبدالله در حالی که از ابونصر سراج انتقاد می‌کند و کتاب لمع را اثری تقلیدی می‌خواند و می‌گوید که کتاب اصلی را نویسنده‌ای دیگر به نام محمد بن ابراهیم معروف به ابوبکر مفید (ف. ۳۶۴) نوشته بوده و این لمع که سراج نوشته

۲۷. برای توضیح بیشتر درباره این اثر بنگرید به: ابومنصور اصفهانی، کتاب نهج‌الخاص، با مقدمه و تصحیح نصرالله بورجوادی، تحقیقات اسلامی (نشریه بنیاد دائرة المعارف اسلامی)، سال ۳، ش ۱ و ۲، (۱۳۶۷)، ص ۹۴ تا ۱۴۹. این اثر را ابتدا س. دبوروکوی از روی یک نسخه خطی تصحیح و چاپ کرده بوده است (در ملاتر طه حسین، قاهره ۱۹۶۲).

است «بر آرزوی آن کرد، اما در بوی آن نرسیده»،^{۲۸} از ابومنصور و کتاب نهج‌الخاص او به عنوان اثری اصیل ستایش می‌کند و می‌گوید: «از این مقاماتها که کرده‌اند هیچ‌کس از وی به نکرده است که بیشتر حکایت می‌کند، و سخن صوفیان از وجود و ذوق و دیدار باید گفت نه از حکایت».^{۲۹} در همین جاست که انصاری درجات سه گانه اخلاص را از کتاب نهج‌الخاص نقل کرده و در فصل «معرفت و توحید»^{۳۰} نیز باب معرفت را از همین کتاب به فارسی ترجمه کرده است. در هیچ‌یک از این دو مورد خواجه عبدالله آفات سه گانه را ذکر نکرده است.

تأثیری که نهج‌الخاص ابومنصور اصفهانی در آثار عبدالله انصاری داشته است در حدّ مطالبی که وی در طبقات‌الصوفیه از این کتاب نقل کرده است خلاصه نمی‌شود. ما برای این که به میزان تأثیر نهج‌الخاص در آثار انصاری پی ببریم باید این اثر را با دو اثر معروف خواجه درباره منازل سلوک، یعنی کتاب عربی منازل‌السائرین و کتاب فارسی صد میدان، مقایسه کنیم. این دو اثر از حیث صورت تألیف بسیار شبیه به نهج‌الخاص است.

درباره وجوه تشابه میان نهج‌الخاص از یک سو و منازل‌السائرین و صد میدان از سوی دیگر من قبلاً در مقدمه خود به تصحیح نهج‌الخاص سخن گفته‌ام.^{۳۱} علاوه بر شباهتهایی که میان مقدمه‌های نهج‌الخاص و منازل‌السائرین وجود دارد، این دو اثر در تقسیم سه گانه احوال و منازل کاملاً مانند یکدیگرند. البته، سابقه تقسیم سه گانه احوال یا مقامات در میان نویسندگان مسلمان زیاد است،^{۳۲} ولی به نظر می‌آید که خواجه عبدالله هم در منازل‌السائرین و هم در صد میدان متأثر از نهج‌الخاص بوده است. تعریفهای خواجه نیز درست مانند تعریفهای ابومنصور موجز

۲۸. عبدالله انصاری، طبقات‌الصوفیه، به تصحیح عبدالحی حبیبی، کابل ۱۳۴۱، ص ۴۳۰؛ به تصحیح سرور مولائی، تهران ۱۳۶۲، ص ۵۰۸.

۲۹. همان، تصحیح حبیبی، ص ۵۳۶؛ تصحیح مولائی، ص ۶۲۴.

۳۰. همان، تصحیح حبیبی، ص ۵۴۳؛ تصحیح مولائی، ص ۶۳۵.

۳۱. بنگرید به مقدمه نگارنده به نهج‌الخاص، در تحقیقات اسلامی، پیشگفته، ص ۱۳۰-۱۲۵.

۳۲. مثلاً حارث محاسبی (ف. ۲۴۲) در رساله‌السترشدین (تصحیح عبدالفتاح ابوغدّه، ج ۵، قاهره ۱۴۰۹ ق / ۱۹۸۸ م) مقامات صدق و قناعت و زهد و صبر و غیره را به سه درجه تقسیم کرده است. قبل از آن، در قرن دوم، گفته‌اند که سلام بن ابی مطیع و ابراهیم ادهم زهد را به سه درجه تقسیم کرده‌اند. (ابوظالب مکی، قوت‌القلوب، قاهره ۱۳۱۰ ه. ق، ج ۱، ص ۵۲۳). ابوسعید خراسانی (ف. ۲۸۶) نیز در «کتاب القراغ» برای معانی بعضی از اصطلاحات وجوه سه گانه قائل شده است (رسائل الخزاز، تصحیح قاسم السامرائی، بغداد ۱۹۶۷، ص ۳۸-۹).

است. ناگفته نماند که تعریفهای ایشان به طور کلی با هم فرق دارند، مگر در چند مورد. خواجه عبدالله در تعریفهایش ابتکار به خرج داده است. آفتهای سه گانه نیز که در همه ابواب نهج‌الخاص بلااستثنا ذکر شده در دو اثر خواجه اصلاً نیامده است.

در حدود یازده سال پیش، هنگامی که من نهج‌الخاص را تصحیح و درباره آن تحقیق می‌کردم می‌پنداشتم که تأثیر این اثر ابومنصور اصفهانی در نویسندگان بعدی در همین حد بوده، یعنی در حد بخشهایی از دو باب کوتاه نهج‌الخاص در طبقات الصوفیه خواجه عبدالله و نیز تأثیر صورت ظاهر آن و احتمالاً پاره‌ای از عباراتش در منازل السائرین و صدمیدان. اما با اطلاعاتی که بعداً به دست آوردم متوجه شدم که این اثر اگرچه در طول تاریخ تقریباً گمنام بوده است، ولیکن یکی از مؤثرترین آثار صوفیانه بوده، به طوری که پاره‌ای از تعریفهای ابومنصور حتی به فرهنگهای عمومی هم راه یافته است. تأثیرات نهج‌الخاص همه از راه کتاب یا رساله عبارات بوده که بعضی از تعریفهای ابومنصور را نقل کرده و این تعریفها به املاء غزالی و از املاء به اصطلاحات الصوفیه و فتوح ابن عربی و از این دو کتاب به آثار بعدی منتقل شده است.

مؤلف عبارات مجموعاً ۱۶ واژه از اسامی احوال (یا مقامات) را از روی نهج‌الخاص تعریف کرده است. احوال مزبور به ترتیبی که در عبارات آمده است از این قرار است: سر، ادب، ریاضت، مشاهده، مکاشفه، غیرت، فتوح، غربت، اراده، وارد، همت، مکر، رغبت، رهبت، وجد، حرکت. تعریفی که از این الفاظ در عبارات شده است درست مانند نهج‌الخاص براساس تقسیم سه گانه است، و همین صفت است که این تعریفات را از تعاریف دیگر متمایز می‌سازد. البته، از آنجا که از متن عبارات فقط یک نسخه خطی در دست بوده، تصحیح آن انتقادی نیست و لذا اختلافاتی میان تعریفهای عبارات با متن مصحح نهج‌الخاص دیده می‌شود که ناشی از تصحیف یا احتمالاً تصرف کاتب است. اگر مصحح از ارتباط میان عبارات و نهج‌الخاص مطلع می‌بود و در هنگام تصحیح آنها را با هم مقابله می‌کرد محققاً مقداری از اختلافات برطرف می‌شد. تفاوت دیگر عبارات با نهج‌الخاص این است که به استثنای دو مورد (الفاظ سر و اراده) مؤلف عبارات آفات سه گانه احوال را ذکر نکرده است. آن دو مورد هم کاملاً با متن نهج‌الخاص مطابقت دارد. به هر تقدیر، هیچ شکئی نیست که نویسنده عبارات تعاریف ۱۶ واژه را که ذکر کردیم از نهج‌الخاص گرفته است.

۵. مؤلف «عبارات» کیست؟

پس از این بررسیها دربارهٔ ارتباط میان رسالهٔ عبارات و کتاب ابومنصور اصفهانی، حال باید به سؤال دیگری پردازیم که دربارهٔ این اثر مطرح کردیم، یعنی این سؤال که مؤلف عبارات کیست. همان‌طور که گفتیم، قاسم‌السامرائی این اثر را متعلق به ابوالقاسم قشیری نیشابوری انگاشته، و ظاهراً هیچ تردیدی هم در این مورد به ذهنش خطور نکرده است. اما به نظر من نه فقط در این مورد جای تردید هست، بلکه حتی احتمال این موضوع را هم کمتر می‌توان پذیرفت. یکی از دلایلی که ما را نسبت به انتساب این اثر به قشیری سخت به تردید می‌اندازد استفاده‌ای است که مؤلف از نهج‌الخاص کرده است. قشیری در جوانی عصر ابومنصور اصفهانی را درک کرده، ولی حدود پنجاه سال از او جوانتر بوده است. قشیری به سال ۳۷۶ توند یافت و هنگامی که ابومنصور در اصفهان فوت کرد (در سال ۴۱۸) ۴۳ سال داشت. ولی نه ابومنصور با نیشابور و به‌طور کلی مشایخ خراسان کاری داشت و نه قشیری با اصفهان. در خراسان البته خواجه عبدالله انصاری با نهج‌الخاص آشنایی پیدا کرده و برای نویسندهٔ آن که مانند خود او حنبلی بود احترام خاصی قائل بود. ولی قشیری که شافعی و اشعری بود ظاهراً هیچ آشنایی با ابومنصور نداشته است. توجه قشیری در آثارش، به‌خصوص در رساله، به مشایخ خراسان و در رأس همه به استاد و پدرزنش ابوعلی دقاق (ف. ۴۰۶) است و بیش از هر کس از او نقل قول کرده است. مطالبی هم که در رساله گفته است قرابتی با مطالب نهج‌الخاص ندارد. البته، در رساله ابوابی هست که عناوین آنها با عناوین ابواب نهج‌الخاص یکی است و ما بعضی از آنها را نیز در عبارات ملاحظه می‌کنیم، ولی تعاریف آنها با هم کاملاً فرق دارند. مقایسهٔ رساله و مطالبی که در عبارات از نهج‌الخاص نقل شده به خوبی نشان می‌دهد که این دو اثر به دست یک نفر نوشته نشده است.

با وجود این که انتساب عبارات به قشیری صحیح به نظر نمی‌رسد، باز دلائلی هست که نشان می‌دهد که این اثر در زمان حیات قشیری، یا اندکی پس از فوت او، نوشته شده است. یکی از این دلائل استفاده از کلمهٔ «عبارات» برای نامیدن این اثر است. عنوان این اثر به نظر من صحیح است. این نوع آثار را در دوره‌های بعد معمولاً «اصطلاح» یا «اصطلاحات» صوفیه خوانده‌اند. نمونهٔ آن اصطلاح الصوفیه ابن عربی است. ولی ابونصر سراج در لمع و خرگوشی در تهذیب الاسرار و قشیری در رساله، هنگام مطرح کردن این اصطلاحات، آنها را «الفاظ» می‌خوانند، الفاظی که فهم

معانی آنها برای همه کس آسان نیست.^{۳۳} کلابادی و هجویری هم آنها را «الفاظ» می خوانند، و علاوه بر آن لفظ «عبارات» را نیز در مورد آنها به کار می برند.^{۳۴} کلابادی در تعرف پس از شرح مقاماتی چون توبه و زهد و صبر و غیره به بیان اصطلاحاتی چون تجرید و تقرید، وجد، غلبه، سکر و صحو، غیبت و شهود، جمع و تفرقه، تجلی و استتار، فنا و بقا، می پردازد و همه این الفاظ را «عبارات» می خواند. می نویسد: «ان للقوم عبارات تفردوا بها و اصطلاحات فیما بینهم لایکاد یستعملها غیرهم».^{۳۵} همین مطلب را در جای دیگر بیان کرده و به جای لفظ «عبارات» از «الفاظ» استفاده کرده است و می گوید «... و ما استعملوا من الفاظهم مما تفرّدا به».^{۳۶} استفاده از «عبارات» به جای «الفاظ» بیشتر به دلیل تقابلی است که صوفیه میان «عبارت» و «اشارت» قائل بودند. و اما هنگامی که کلابادی می خواهد از این کلمات یا «عبارات» به عنوان الفظی یاد کند که مختص صوفیه است و دیگران آنها را با این معانی به کار نمی برند از لفظ «اصطلاح» استفاده می کند. به این مطلب نویسندگان دیگر، از جمله قشیری در رساله و هجویری در کشف المحجوب و غزالی در مقدمه املاء و عین القضاة همدانی در شکوی الغریب^{۳۷} نیز اشاره کرده اند. عین القضاة که این الفاظ را «اصطلاحات» می خواند می گوید که همان طور که علمای مختلف در هر علمی دارای اصطلاحات خاص خویش اند، اهل تصوف نیز اصطلاحاتی دارند که دیگران معانی آنها را نمی دانند. هجویری در بیان همین مطلب از واژه «عبارات» استفاده می کند و می گوید هر کدام از علمای علوم مختلف، مانند اهل لغت یا اهل نحو، «مخصوصاً اند به عبارت موضوع»، و منظور هجویری این است که هر کدام از این علما اصطلاحات خاص خود را دارند. به هر حال، تا زمان هجویری، صوفیه در مورد «الفاظ» خاص تصوف لفظ «عبارات» را به کار می بردند، و بعد از آن ظاهراً از قرن ششم به بعد، لفظ «اصطلاحات» یا «مصطلحات» بیشتر رایج شده

۳۳. بنگرید به: نع، ص ۳۳۲، رساله، ۲۲۹ (ترجمه فارسی، ۸۷). خرگوشی در ضمن تأکید می کند بر این که وی از الفظی یاد کرده است که در کتاب و سنت آمده است.

۳۴. التعرف، به اهتمام احمد شمس الدین، بیروت ۱۴۱۳ ه. ق. / ۱۹۹۳ م، ص ۹۷ و ۱۳۰؛ به اهتمام عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی، قاهره ۱۳۸۰ ه. ق. / ۱۹۶۰ م، ص ۸۶ و ۱۱۱؛ کشف المحجوب، ص ۴۷۹.

۳۵. تعرف، چاپ بیروت، ص ۱۳۰، چاپ قاهره، ص ۱۱۱.

۳۶. همان، چاپ بیروت، ص ۹۷؛ چاپ قاهره، ص ۸۶.

۳۷. عین القضاة همدانی، شکوی الغریب، تصحیح محمدبن عبدالجلیل، ذورنال آزیاتیک (ژانویه - مارس، ۱۹۳۰) ص ۴۱.

است.^{۳۸} بنابراین، کتاب عبارات نیز که لفظ «عبارات» در عنوان آن به کار رفته است ظاهراً متعلق به قبل از قرن ششم است.

دلیل دیگر و بهتر بر این که عبارات در قرن پنجم گردآوری شده این است که این اثر خود مأخذ اصلی املاء ابو حامد غزالی بوده، اثری که در اواخر قرن پنجم یا اوائل قرن ششم تألیف شده است. دربارهٔ صحت انتساب املاء و بخش اصطلاحات در آن به ابو حامد، ما قبلاً سخن گفته‌ایم. ابو حامد محققاً از عبارات استفاده کرده، چه عبارات اثری است مفصل‌تر از بخش اصطلاحات املاء. هم تعداد اصطلاحات عبارات بیشتر از اصطلاحات املاء است و هم تعریفهای آن مفصل‌تر از تعریفات املاء.

این دلایل نشان می‌دهد که عبارات می‌باید در قرن پنجم هجری، در زمان قشیری یا چند سال پس از قشیری، گردآوری شده باشد. از این لحاظ، انتساب این اثر به این صوفی معروف خراسانی چندان غیر منطقی نبوده است. من احتمال می‌دهم که این اثر به دست یکی از شاگردان یا مریدان قشیری، احتمالاً در نیشابور، گردآوری شده و خود او یا کاتب این اثر بعداً آن را به قشیری نسبت داده است.

کتاب عبارات، تا جایی که من اطلاع دارم، نخستین اثر مستقلی است که با استفاده از چند اثر صوفیانه دربارهٔ اصطلاحات صوفیه تألیف شده است و مؤلف آن سعی کرده است که این اثر مستقل کم و بیش از جامعیت برخوردار باشد و در آن هم از آثار خراسانیان استفاده شده باشد و هم از اثر یک صوفی اصفهانی. ابو حامد غزالی هم که بعداً خواسته است در مقدمهٔ املاء نمونه‌ای از اصطلاحات صوفیه را بیاورد و تعریف کند این کتاب را نسبتاً جامع و موفق دانسته است. ابن عربی هم با اعتدای که به غزالی داشته است از مقدمهٔ املاء به عنوان یکی از منابع اصلی خود در رسالهٔ اصطلاحات الصوفیه و همچنین در بخشهایی از فتوحات استفاده کرده است. و بدین ترتیب تعدادی از اسامی احوال یا مقامات صوفیه به عنوان اصطلاح از نهج‌الخاص به عبارات و از آنجا به املاء غزالی و سپس به آثار ابن عربی راه یافته است. چگونگی انتقال این الفاظ و تعریف یا تقسیم آنها از نهج‌الخاص به آثار ابن عربی موضوعی است که می‌خواهیم هم‌اکنون به تفصیل شرح دهیم.

۳۸. منصور بن اردشیر عبّادی نیز در التصفیه فی احوال المتصوفه، (تصحیح غلامحسین یوسفی، تهران ۱۳۴۷، ص ۱۸۷) هم لفظ «مصطلحات» را به کار برده است و هم لفظ «عبارات» را.

بخش دوم: سیر انتقال تعریفها

انتقال تعریفها، همان‌طور که در بخش اول اشاره شد، از نهج‌الخاص ابومنصور اصفهانی به کتاب عبارات منسوب به قشیری و از آن به الاملاء فی مشکلات الاحیاء ابوحامد غزالی و از آن به اصطلاح‌الصوفیة و الفتوحات‌المکیة ابن‌عربی است. مؤلف کتاب عبارات جمعاً شانزده لفظ را با تقسیم‌بندی سه‌گانه آنها از نهج‌الخاص اقتباس کرده است. این الفاظ عبارتند از:

(۱) السرّ، (۲) الادب، (۳) الرياضة، (۴) المشاهدة (۵) المکاشفة، (۶) الغیرة، (۷) الفتوح، (۸) انگریة، (۹) الارادة، (۱۰) الوارد، (۱۱) الهمة، (۱۲) المکر، (۱۳) الرغیة، (۱۴) الرهبة، (۱۵) الوجد، (۱۶) الحركة. از این شانزده لفظ، تعریف چهارده لفظ در املاء آمده است و تعریف دو لفظ «الوارد» و «الحركة» نیامده است. و چون در املاء نبوده، در اصطلاح‌الصوفیة و فتوحات ابن‌عربی هم نیامده است. تعریف «الوجد» نیز چون در املاء بسیار ناقص بوده ابن‌عربی از آن استفاده نکرده است. به‌طور کلی، در سیر تعاریف از یک منبع به منبع دیگر همواره نقصانی پدید می‌آید. این نقصان در مورد الفاظ «الارادة» و «المکر» و «الرهبة» و «الوجد» بسیار زیاد است.

مشخصات کتابشناسی نهج‌الخاص و کتاب عبارات و املاء و اصطلاح‌الصوفیة و فتوحات در بخش اول ذکر شده است. ابواب نهج‌الخاص هم در متن دوپوروکوی و هم در متن نگارنده شماره‌گذاری شده و این شماره در اینجا پس از ذکر هر لفظ در داخل پرانتز قید شده است. در مورد عبارات نیز همین کار انجام گرفته است. شماره‌های داخل پرانتز پس از هر لفظ مطابقت دارد با شماره‌گذاری قاسم‌السمرائی. در مورد املاء من از حاشیة اتحاف السادة المتقین استفاده کرده و شماره‌های صفحات آن را پس از نقل قولها در داخل پرانتز قید کرده‌ام. در مورد اصطلاح‌الصوفیة ابن‌عربی بخصوص به چاپهای فلوگل و حیدرآباد دکن رجوع کرده‌ام. پیدا کردن هر اصطلاح در چاپهای مختلف کار دشواری نیست. در مورد فتوحات من به چاپ چهارجلدی قدیم آن (قاهره ۱۹۱۱) ارجاع داده‌ام. بخش اصطلاحات در باب ۷۳ فتوحات در مجلد سیزدهم از چاپ عثمان یحیی نیز آمده است. در چاپ عثمان یحیی در واقع اصلاحات قابل توجهی در متن فتوحات صورت نگرفته است. در تعریفات ابن‌عربی، عثمان یحیی کلماتی را به عنوان توضیح در داخل پرانتز آورده است که اغلب بی‌فایده است و ما وقتی منابع ابن‌عربی را در نظر می‌گیریم درمی‌یابیم که اصلاً بهتر بود عثمان یحیی این کلمات اضافی را نمی‌آورد.

پاره‌ای از تعریف‌هایی که از نهج‌الخاص به فتوحات و اصطلاح‌الصوفیه ابن عربی راه یافته است، از طریق همین دو کتاب ابن عربی به آثار متأخرین، از قبیل اصطلاحات‌الصوفیه^{۳۹} و لطائف‌الاعلام^{۴۰} عبدالرزاق کاشانی، تعریفات میرسید شریف جرجانی،^{۴۱} رسانه‌های «اصطلاحات‌صوفیه» و «مجموع‌اللطائف» شاه نعمت‌الله ولی،^{۴۲} کشف اصطلاحات‌الفنون تهانوی،^{۴۳} اصطلاحات صوفیه ابوالبرکات حافظ شمس‌الدین،^{۴۴} و نظام‌الدین ترینی قندهاری،^{۴۵} و سپس از طریق بعضی از همین آثار به فرهنگ‌های معاصر زبان فارسی از جمله لغتنامه دهخدا و فرهنگ فارسی معین راه یافته است.^{۴۶} و بدین ترتیب پس از هزار سال که از عمر این تعریفات می‌گذرد هنوز هم پاره‌هایی از بدن بی‌جان آنها در فرهنگ‌های «جدید» ما دیده می‌شود.

۱. السّر

اولین نلفظی که در عبارات و مقدمه املاء از روی نهج‌الخاص تعریف شده است «السّر» است.

۳۹. این کتاب بارها در ایران و کشورهای دیگر به چاپ رسیده است. چاپ متداول آن در ایران همان است که به ضمیمه شرح منازل‌السائین عبدالرزاق کاشانی به سرمایه کتابخانه علمیّه حامدی (تهران ۱۳۵۴ شمسی) منتشر شده است. ارجاعات من به تصحیح اخیر آن است که با فهرستها و یادداشتهای مصحح در قاهره منتشر است: عبدالرزاق کاشانی، اصطلاحات‌الصوفیه، القسم الاول والثانی، تحقیق عبدالعال شاهین، قاهره ۱۴۱۳ ه.ق. / ۱۹۹۶ م.

۴۰. عبدالرزاق القاشانی، لطائف‌الاعلام فی اشارات اهل‌الایمان، تحقیق سعید عبدالفتاح، ج ۲، قاهره ۱۹۹۶. درباره این کتاب و مقایسه آن با اصطلاحات‌الصوفیه، بنگرید به نقد نگارنده: «کتاب دیگری از عبدالرزاق کاشانی در اصطلاحات‌الصوفیه»، نشر دانش، سال ۱۶ ش ۳ (۱۳۷۸)، ص ۸-۶۷.

۴۱. علی بن محمد الشریف الجرجانی، کتاب‌التعریفات، (همراه با اصطلاحات‌الصوفیه ابن عربی) تصحیح گوستاو فلوگل، بیروت ۱۹۶۹ (چاپ اول، لایبزیگ ۱۸۴۵).

۴۲. رساله‌های حضرت سید نورالدین شاه نعمت‌الله ولی، ج ۴، به سعی دکتر جواد نوربخش، تهران ۱۳۵۷.

۴۳. محمد اعلی بن علی التهانوی، کشف اصطلاحات‌الفنون، به تصحیح المولوی محمد وجیه و المولوی عبدالحق و المولوی غلام قادر، ج ۲، افست تهران ۱۹۶۷ (چاپ اول، کلکته ۱۸۶۲ م).

۴۴. ابوالبرکات حافظ خواجه شمس‌الدین محمد، اصطلاحات‌صوفیه، لکهنو ۱۳۲۲ ه.ق. / ۱۹۰۲ م.

۴۵. نظام‌الدین ترینی قندهاری پوشنجی، قواعد‌العرفاء و آداب‌الشعراء (یا منازل‌السالکین یا اسرار‌العاشقین)، به اهتمام احمد مجاهد، تهران ۱۳۷۴.

۴۶. درباره کیفیت اصطلاحات‌صوفیه در فرهنگ‌های معاصر فارسی، بخصوص فرهنگ معین، بنگرید به مقاله نگارنده: «اصطلاحات‌صوفیه در فرهنگ معین: بررسی سه اصطلاح طوالع و لوابج و لوامع»، نامه فرهنگستان، ۳/۳، پاییز ۱۳۷۶.

این لفظ در عبارات و املاء دو بار تعریف شده است، یک بار تعریفی که نزدیک است به تعریف لمع (ص ۳۵۴) و تهذیب الاسرار (231a) و رسالهٔ قشیری (ص ۳۰۹)، و بار دیگر تعریفی که عیناً از نهج‌الخاص اقتباس شده است.

نهج (۳۲) والسرّ علی ثلاث مقامات: سرّ العلم، و سرّ الحال، و سرّ الحقیقة. فسرّ العلم خصوصية للعالمین (نسخه: حقیقة العلم) باللّٰه عزّوجلّ، و سرّ الحال معرفة مراد اللّٰه عزّوجلّ (نسخه: بالحال من اللّٰه)، و سرّ الحقیقة ما وقعت به الاشارة. فأفة سرّ العلم الاقضاء الى غير اهله، و آفة سرّ الحال ترك حرمة الحال باظهار الحركة برؤية النفس. و آفة [سرّ] الحقیقة السكون مع النفس في مشاهدتها للحقیقة بترك الغيرة

عبارات (۳۱) والسرّ ثلاثة: سرّ العلم، و سرّ الحال، و سرّ الحقیقة. فسرّ العلم حقیقة العلم باللّٰه تعالی، و سرّ الحال معرفة مراد اللّٰه تعالی، و سرّ الحقیقة ما وقعت به الاشارة. فأفة سرّ العلم الاقضاء الى غير اهله، و آفة سرّ الحال ترك حرمة الحال باظهار الحركة برؤية النفس. و آفة [سرّ] الحقیقة السكون مع النفس في مشاهدتها للحقیقة بترك الفترة (كذا).

املاء والسرّ ثلاثة: سرّ العلم، و سرّ الحال، و سرّ الحقیقة. فسرّ العلم حقیقة العالمین باللّٰه عزّوجلّ، و سرّ الحال معرفة مراد اللّٰه في الحال من اللّٰه، و سرّ الحقیقة ما وقعت به الاشارة (ص ۵۳).

اصطلاح يطلق فيقال سرّ العلم بازاء حقیقة العالم به، و سرّ الحال بازاء معرفة مراد اللّٰه فيه، و سرّ الحقیقة بازاء ما تقع به الاشارة.

فتوحات (۷۳) فان قلت: و ما السرّ؟ قلنا: سرّ العلم بازاء حقیقة العالم به، و سرّ الحال بازاء معرفة مراد اللّٰه فيه و سرّ الحقیقة بازاء ما يقع به الاشارة من الزّوج. (۲ : ۱۳۲، ۲۲-۳).

فتوحات (۱۹۹) اعلم ان السرّ عند الطائفة على ثلاث مراتب: سرّ العلم و سرّ الحال و سرّ الحقيقة فاما سرّ العلم فهو حقيقة العلماء بالله لا بغيره من الاسماء... فاذا كان الحق سمع العبد و بصره و علمه علمته به و جعلته دليلاً و علامة على نفسه و هذا هو سرّ الحال... و اما سرّ الحقيقة فهو ان تعلم ان العلم ليس بأمر زائد على ذات العالم و... (چاپ قدیم، ۲: ۴۷۸-۹).

متن عبارات، چنانکه ملاحظه می‌شود، تماماً از نهج‌الخاص گرفته شده است. این یکی از دو بانی است که مؤلف عبارات آفتهای سه‌گانه را هم آورده است. در املاء آفتها ذکر نشده است. در دو اثر ابن عربی هم نیامده است، و این خود یکی از دلایلی است که نشان می‌دهد که ابن عربی به عبارات دسترسی نداشته و تعریفهای خود را از املاء گرفته است. در عبارات تعریف «سرّ العلم» مطابق است با قرائت نسخه بدل نهج‌الخاص و در تعریف سرّ الحال، متن املاء به قرائت نسخه بدل نهج‌الخاص نزدیک می‌شود. عبارات ابن عربی در اصطلاح نزدیک است به قرائت املاء. در فتوحات وی به تفسیر و شرح اقسام سه‌گانه سرّ پرداخته است، تفسیری که مطابق با مذهب خود اوست، ولی وی آن را به صوفیه (یا به قول خودش: طایفه) نسبت داده است. تقسیم سه‌گانه سرّ و تعریفهای آنها را عبدالرزاق کاشانی با تصحیقاتی چند در دو کتاب لطائف الاعلام (ج ۲، ص ۱۴) و اصطلاحات الصوفیه (ص ۱۲۱-۱۲۰) و تهانوی در کشاف (ص ۶۵۵) و شاه نعمت‌الله ولی در «مجموع اللطایف» (رساله‌ها، ج ۴، ص ۲۰۱-۱۹۹) آورده‌اند.

۲. الادب

دومین لفظی که تقسیم سه‌گانه آن از نهج‌الخاص به عبارات و سپس املاء راه یافته است «ادب» است. ابن عربی نیز اقسام سه‌گانه ادب را هم در اصطلاح الصوفیه ذکر کرده است و هم در فتوحات. بحث ادب و اقسام آن در فتوحات هم در باب ۲۰۲ به عنوان یکی از احوال مطرح شده است و هم در باب ۱۶۸ به عنوان یکی از مقامات. در ضمن سؤالات باب ۷۳ نیز اجمالاً تعریف شده است. ابن عربی در دو باب ۱۶۸ و ۲۰۲ ادب را به چهار قسم تقسیم کرده است که سه قسم آن همان است که ابومنصور اصفهانی ذکر کرده و قسم چهارم «ادب الحقیقه» نامیده شده است. بحث ادب را ابن عربی در باب ۱۶۹ با عنوان «فی معرفة مقام ترک الادب و اسرارها» و باب ۴۴۵ فتوحات

با عنوان «في معرفة منازل هل عرفت اوليائى الذين اذبتهم بأدبى» نیز مطرح کرده است. در اینجا ما مطالب هر سه باب ۲۰۲ و ۱۶۸ و ۷۳ را نقل می‌کنیم.

نهج (۱۶) والادب على ثلاث مقامات: ادب الشريعة، و ادب الخدمة، و ادب الحق. فادب الشريعة التعلق باحكام العلم بصحة عزم الخدمة، و ادب الخدمة التشمر عن العلاقات والتجرد عن الملاحظات، و ادب الحق موافقة الحق بالمعرفة.

عبارات (۴۲) و اما الادب: ادب الشريعة، و ادب المحرمة (كذا)، و ادب الحق. فادب الشريعة التعلق باحكام العلم بصحة عزم المحرمة، و ادب المحرمة التشمر عن العلاقات والتجرد عن الملاحظات، و ادب الحق موافقة الحق بالمعرفة.

املاء والادب ثلاثة: ادب الشريعة، و هو التعلق باحكام العلم بصحة عزم الخدمة، والثاني ادب الخدمة و هو التشمر عن العلامات (كذا) والتجرد عن الملاحظات، والثالث ادب الحق موافقة الحق بالمعرفة (ص ۴-۵۳).

اصطلاح الادب- فوقتاً يريدون به ادب الشريعة، و وقتاً ادب الخدمة، و وقتاً ادب الحق. و ادب الشريعة الوقوف عند مرسومها، و ادب الخدمة الفناء عن رؤيتها مع المبالغة فيها، و ادب الحق ان تعرف مالك و ماله.

فتوحات (۷۳) فان قلت: و ما الادب؟ قلنا: وقتاً يريدون به ادب الشريعة، و وقتاً ادب الخدمة، و وقتاً ادب الحق. فادب الشريعة الوقوف عند مراسمها و هى حدود الله، و ادب الخدمة الفناء عن رؤيتها مع المبالغة فيها بروية مجريها، و ادب الحق ان تعرف مالك و ماله (۲ : ۱۳۳، ۲-۳۱).

فتوحات (۱۶۸) فالادب جماع الخير و هو ينقسم الى اربعة اقسام في اصطلاح اهل الله: القسم الاول ادب الشريعة و هو الأدب الهى الذى يتولى الله تعليمه بالوحى و الالهام... و القسم الثانى أدب الخدمة و هو ما اصطلحت عليه الملوك في خدمة خدمها... و القسم الثالث ادب الحق و هو الادب مع الحق في اتباعه عند من يظهر عنده... و القسم الرابع ادب الحقيقة و هو ترك الادب بفنائك و ردك ذلك كله الى الله (۲ : ۲۸۴، ۲۹ تا ۲۸۵، ۵).

فتوحات (۲۰۲) اعلم أن الادب على اقسام: أما ادب الشريعة فهو ان لا يتعدى بالحكم موضعه في جوهر كان او في عرض... واما قسم ادب الخدمة فيما أن يكون أعلى إلى أدنى أو من أدنى إلى أعلى... واما قسم ادب الحق فهو اعطاءه ما يستحقه مما ينبغي له و... (۲: ۴۸۱-۲).

با وجود این که متن املاء در مورد تعریف ادب نسبتاً کامل است، ولیکن ابن عربی نه در اصطلاح الصوفیه از آن بدرستی استفاده کرده و نه در فتوحات. احتمالاً نسخه‌ای که او از املاء داشته در این قسمت ناقص بوده است. به‌هرحال، ابن عربی در تعریف اقسام خدمت بیشتر به راه خود رفته است. تعریف او از ادب‌الخدمه در اصطلاح الصوفیه و فتوحات، باب ۷۳، نزدیک به تعریفی است که رویم از اخلاص کرده است (تعرف کلابادی، باب اخلاص). عین تعریف ابن عربی از ادب‌الخدمه را که می‌گوید «الفناء عن رؤيتها مع المبالغة فيها برؤية مجريها» در کتاب روضة الطالبين و عمدة السالكين که به ابو حامد غزالی نسبت داده شده است مشاهده می‌کنیم.^{۴۷} عبدالرزاق کاشانی هم دو قسم اول، یعنی ادب‌الشريعة و ادب‌الخدمه، را در لطائف‌الاعلام (ج ۱، ص ۱۸۵) از ابن عربی اقتباس کرده و پس از نقل تعریف ابن عربی از ادب‌الخدمه («الفناء عن رؤيتها مع المبالغة فيها») داستان معروف انتقاد ابوبکر قحطبی از شیخ ملامتی ابو عثمان حیری را، که کلابادی در تعرف، باب اخلاص، آورده، نقل کرده است. تعریفی را که ابن عربی در اصطلاح الصوفیه از اقسام سه‌گانه ادب کرده است ابو البرکات حافظ شمس‌الدین احمد در اصطلاحات صوفیه (ص ۴) به فارسی ترجمه کرده است: «گاهی بدان ادب شریعت خواهند و وقتی ادب خدمت و دمی ادب حق. ادب شریعت و قوف است نزد رسوم آن، و من يعظم شعائر الله فانها من تقوى القلوب. و ادب خدمت فنانست از رؤیت آن (در اصل: از آن) با وجود مبالغه اندر آن. و ادب حق شناختن مالک و ماله باشد.»

۳. الرياضة

رياضت لفظی است که در نهج‌الخاص پس از باب ادب آمده، و در عبارات و مقدمه املاء و باب ۲۰۳ در فتوحات نیز همین ترتیب حفظ شده، ولی در باب ۷۳ فتوحات به دنبال «مجاهده» آمده

۴۷. مجموعه رسائل الامام الغزالی، ج ۳، بیروت ۱۴۰۶ ق / ۱۹۸۶ م، ص ۱۳.

است. در اصطلاح الصوفیة ابن عربی نیز ریاضت تعریف شده است، ولی ترتیب آن فرق دارد. تعریف ریاضت در همه این منابع از کتاب ابومنصور اصفهانی اقتباس شده است. متن املاء ناقص است و فقط دو قسم از اقسام سه گانه را ذکر کرده است. در عبارات نیز بخشی از تعریف که در داخل دو قلاب گذاشته شده در حاشیه نسخه خطی بوده است. ابن عربی نیز به پیروی از املاء فقط از دو قسم سخن گفته است.

نهج (۱۷) والزیاضة علی ثلاث مقامات: ریاضة بالادب، و ریاضة بالطلب، و ریاضة بالمطالبة. فریاضة الادب الخروج من طبع النفوسية، و ریاضة الطلب لصحة المریدية، و ریاضة المطالبة لصحة المرادية

عبارات (۴۲) واما الزیاضة: فریاضة الادب، و ریاضة بالطلب، و ریاضة المطالبة. [فریاضة الادب الخروج من طبع النفوسية، و ریاضة الطلب الخروج من طبع المریدية]، و ریاضة المطالبة بصحة المراد به.

املاء والزیاضة اثنتان: ریاضة الادب و هو الخروج عن طبع النفس، و ریاضة الطلب، و هو صحة المراد (ص ۵۴).

اصطلاح الزیاضة-ریاضة الادب، و هو الخروج عن طبع النفس، و ریاضة الطلب و هو صحة المراد به، و بالجمله فهي عبارة عن تهذيب الاخلاق النفسية.

فتوحات (۷۳) فان قلت: و ما الزیاضة؟ قلنا: ریاضة الادب و هو الخروج عن طبع النفس، و ریاضة الطلب و هي صحة المراد به، و بالجمله فهي عبارة عن تهذيب الاخلاق النفسية. (۲ : ۱۳۲، ۱۵۷).

فتوحات (۲۰۳) اعلم أن الزیاضة عند القوم من الاحوال و هي قسبان: ریاضة الادب و ریاضة الطلب. فریاضة الادب عندهم الخروج عن طبع النفس، و ریاضة الطلب هي صحة المراد به اعني بالطلب. (۲ : ۴۸۲، ۳-۱۲).

چنانکه ملاحظه می شود، ابن عربی متن ناقص و مغلوط املاء را نقل کرده (در نسخه ای که وی

از مقدمهٔ املاء داشته «صححة المراد به» بوده است) و سپس کوشیده است تا این عبارات ناقص و مغلوط را شرح دهد. البته، وی این اقسام را نظر صوفیان دیگر دانسته و گفته است که نظر خود او در باب ریاضت این نیست («و عندنا الرياضة تهذيب الاخلاق»). او خروج از طبع نفس را قبول ندارد. انتقادهایی که ابن عربی در باب ریاضت به نظر دیگران کرده است، به هر حال، مبتنی بر یک متن مغلوط و پریشان است، و اگر او تقسیم سه گانهٔ نهج الخاص را در دست داشت، مسلماً مطالب این باب در فتوحات چیز دیگری می‌شد. عبارت آخر رسالهٔ اصطلاح الصوفیه را میرسید شریف جرجانی در کتاب التعريفات (ص ۱۱۹) به منزلهٔ تعریف «ریاضت» نقل کرده، و همان را ابوالبرکات شمس‌الدین در اصطلاحات صوفیه به فارسی برگردانده است، بدین شرح: «ریاضت عبارت است از تهذيب اخلاق نفسیه» (ص ۱۹).

پس از ریاضت، در عبارات هشت لفظ و در املاء و فتوحات پنج تا از آنها (التخلی، التخلی، التجلی، العلة، الانزعاج) عمدتاً با توجه به لمع تعریف شده است و سپس همهٔ آنها به تعریف «المشاهدة» پرداخته‌اند، بر اساس تقسیم سه گانهٔ نهج الخاص.

۴. المشاهدة

لفظ «المشاهدة» در لمع به «المداناة و المحاضرة» معنی شده است (ص ۳۳۵، س ۱۱۲). این تعریف مأخوذ است از قول عمروالملکی که ابونصر خود در جای دیگر لمع آن را نقل کرده است (ص ۶۹، س ۱). در عبارات اثری از این تعریف دیده می‌شود. پس از کلمهٔ «المداناة» (به معنی نزدیک شدن) که از روی لمع نقل شده، بلافاصله تقسیم سه گانهٔ «مشاهدة» از نهج الخاص آمده است. ابن عربی هم مشاهده را به سه قسم تقسیم کرده است، و بدون این که اسامی اقسام سه گانه را ذکر کند، تعریف آنها را از مقدمهٔ املاء نقل کرده است.

نهج (۲۹) والمشاهدة على ثلاث مقامات: مشاهدة بالحق، و مشاهدة للحق، و مشاهدة الحق. فالمشاهدة بالحق رؤية الاشياء بدلائل (نسخه بدل: بدليل) التوحيد، والمشاهدة للحق رؤية الحق في الاشياء، و مشاهدة الحق رؤية الحق قبل الاشياء و ذلك من حقيقة اليقين بالحق بلا ارتياب ولا نعت، و رؤية الحق في معارك الغيب رؤية بلا وصف.

عبارات (۵۲) واما المشاهدة: فالمداناة، مشاهدة بالحق، ومشاهدة للحق، ومشاهدة للحق. و قيل: مشاهدة بالحق رؤية الاشياء بدليل التوحيد، والمشاهدة للحق رؤية الحق في الاشياء، ومشاهدة الحق <...> حقيقة <...> بلا ارتياب ولا تعب. و رؤية الحق في <...> الغيب <...> بلا وصف.

املاء المشاهدة ثلاثة: مشاهدة بالحق، و هي رؤية الاشياء بدلائل التوحيد، و مشاهدة للحق و هي رؤية الحق في الاشياء، و مشاهدة الحق <...> و هي حقيقة اليقين بلا ارتياب. (ص ۵۴)

اصطلاح المشاهدة- تطلق على رؤية الاشياء بدلائل التوحيد، و تطلق بازاء رؤية الحق في الاشياء، و تطلق بازاء حقيقة اليقين من غير شك.

فتوحات (۷۳) فان قلت: وما المشاهدة؟ قلنا: رؤية الاشياء بدلائل التوحيد، و تكون ايضاً رؤية الحق في الاشياء، و تكون ايضاً حقيقة اليقين من غير شك. (۲: ۱۳۲، ۳-۵).

فتوحات (۲۰۹) المشاهدة عند الطائفة رؤية الاشياء بدلائل التوحيد، و رؤيته في الاشياء، و حقيقتها اليقين من غير شك (۲: ۴۹۵، ۴).

تعريف املاء تلخيصي است از عبارات، اما در عين حال اثرى از كلمات «اليقين بالحق»، كه در عبارات بكملى محذوف است، در تعريف املاء ديده مى شود. تعريف ابن عربى هم مانند تعريف املاء است، با اين تفاوت كه نام اقسام سه گانه مشاهده در آن ذكر نشده و تعبير «بلا ارتياب» هم به «من غير شك» تغيير داده شده است. اشكال عمده اى كه در تعريف ابن عربى، هم در اصطلاح و هم در فتوحات، ديده مى شود اين است كه وى، مانند غزّالى، قسم سوم مشاهده را كه رؤيت حق قبل از اشياء است نياورده و بدین جهت تقسيم بندى او ناقص شده است. اين نقصان در لطائف الأعلام عبدالرزاق كاشانى (ج ۲، ص ۳۰۶) و تعريفات جرجانى (ص ۲۲۹) كه تعريف مشاهده را از ابن عربى گرفته اند نيز ديده مى شود. شاه نعمت الله ولى هم منقولات ابن عربى را بدین گونه به فارسى برگردانده و شرح کرده است: «مشاهده نزد اين طايفه صوفيه رؤيت اشياء

است به دلایل توحید، و رؤیت حق در اشیاء به غیر شک، و مراد از رؤیت اشیاء به دلایل توحید دیدن احدیت هر موجودی «است» که دلیل است بر احدیت حق نه بر ذات حق. بیت: ذات او از دلیل مستغنی است، و ز همه کاینات مستغنی است. اما اشارت رؤیت حق در اشیاء از حقیقت حق یقین است». (رساله‌ها، ج ۴، ص ۲-۲۳۱).

۵. المکاشفة

پس از «باب المشاهدة» در نهج‌الخاص «باب المراقبة» است و سپس «باب المکاشفة». در عبارات و «مقدمه املاء» لفظ «المراقبة» نیامده، بلکه بلافاصله بعد از المشاهدة، المکاشفة است، و این با ذکر این دو لفظ در لعم مطابق دارد. ابونصر در لعم (ص ۷۰) تقسیم سه گانه‌ای از مکاشفة کرده است که با تقسیم سه گانه ابومنصور اصفهانی فرق دارد. در لعم اقسام سه گانه مکاشفة عبارت است از: مکاشفة العیان بالابصار يوم القيمة، و مکاشفة القلوب بحقایق الايمان، و مکاشفة الآيات باظهار القدرة. ولیکن در نهج‌الخاص و به تبع آن در عبارات و مقدمه املاء و اصطلاح و فتوحات اقسام سه گانه مکاشفة از این قرار است:

نهیج (۳۱) و المکاشفة علی ثلاث مقامات: مکاشفة بالعلم، و مکاشفة بالحال، و مکاشفة بالوجود. فالمکاشفة بالعلم تحقیق الاصابة فی الفهم، و المکاشفة بالحال تحقیق رؤیة زیادة الحال، و المکاشفة بالوجود تحقیق صحّة الاشارة.

عبارات (۵۳) و اما المکاشفة: فالمکاشفة اتمّ من المشاهدة. و قبل: مکاشفة بالعلم و مکاشفة بالحال، و مکاشفة بالوجود. فالمکاشفة بالعلم تحقیق الاصابة فی الفهم، و المکاشفة بالحال تحقیق رؤیة زیادة الحال، و المکاشفة بالوجود تحقیق صحّة الاشارة.

املاء و المکاشفة اتمّ من المشاهدة و هی ثلاثة: مکاشفة بالعلم و هی تحقیق الاصابة بالفهم، و المکاشفة بالحال و هی رؤیة زیادة الحال، و مکاشفة بالتوحید و هی تحقیق صحّة الاشارة (ص ۵۴).

اصطلاح و المکاشفة - تطلق بازاء تحقیق الامانة بالفهم و تطلق بازاء تحقیق زیادة الحال، و تطلق بازاء تحقیق الاشارة.

فتوحات (۷۳) فان قلت: وما المكاشفة؟ قلنا: تحقيق الامانة بالفهم و تحقيق زيادة الحال؛ و تحقيق الاشارة (۲: ۱۳۲، ۵-۶).

فتوحات (۲۱۰) اعلم أن المكاشفة عند القوم تطلق بازاء <تحقيق> الامانة بالفهم، و تطلق بازاء تحقيق زيادة الحال، و تطلق بازاء تحقيق الاشارة (۲: ۴۹۶، ۲۶).

عبارت «والمكاشفة اتمّ من المشاهدة» که در ابتدای تعریف مکاشفه در عبارات و املاء آمده است از لعم سراج است. ابونصر گرچه باب مستغنی را به «حال المشاهدة» اختصاص داده است، لفظ «مشاهدة» را در ضمن شرح الفاظ مشکله نیز ذکر کرده، و در ضمن تعریف این لفظ گفته است که «المكاشفة و المشاهدة تتقاربان في المعنى، الا ان الكشف اتمّ في المعنى» (لمع، ص ۳۳۵، س ۱۲-۳). همین عبارت اخیر است که به طور ناقص در عبارات و املاء نقل شده است.^{۴۸} ابن عربی نیز این مطلب را از املاء گرفته و در ابتدای باب مکاشفه درباره آن بحث کرده است. می نویسد: «والمكاشفة عندنا اتمّ من المشاهدة... لآنها اللطف» (فتوحات، ۲: ۴۹۶، ۸-۲۷). و سپس می افزاید که عده بسیاری از صوفیه با نظر او موافق بوده اند، از جمله ابوحامد غزالی. و بعضی هم البته نقیض آن را می گفتند، یعنی معتقد بودند که مشاهده اتمّ از مکاشفه است. ابن عربی در این مورد از کسی نام نمی برد، ولی ظاهراً باید خواجه عبدالله انصاری را جزو این دسته به شمار آورد، چه وی در منازل السائرین، «باب المكاشفة» (۸۱) را پیش از «باب المشاهدة» (۸۲) آورده و تصریح کرده است که مشاهده فوق مکاشفه است.^{۴۹} البته، تماماً بودن مکاشفه از مشاهده از نظر ابونصر و یا برتری مشاهده از مکاشفه از نظر خواجه عبدالله هر دو مبتنی بر تعریفی است که هر یک از این دو نویسنده از این دو حال کرده اند، ولی این گونه داوری در حق این دو حال بر اساس تعاریف ابومنصور اصفهانی درست نیست، و ابن عربی هم این دو لفظ را بر اساس گفته ابومنصور تعریف کرده است. و تازه، ابن عربی خود تعاریف ابومنصور را هم درست نقل نکرده است، و لذا داوری او در مورد تماماً بودن مکاشفه از مشاهده اصلاً مبتنی بر پایه محکمی نیست.

۴۸. این عبارت را علی بن اسماعیل قونوی (متوفی ۷۲۷) در حسن التصرف فی شرح الشرف از املاء نقل کرده است (بدوی، مؤلفات الغزالی، ص ۲۲۰). کتاب قونوی ظاهراً تاکنون چاپ نشده است. برای نسخه های خطی آن بنگرید به سزگین، ذیل آثار کلابادی).

۴۹. منازل السائرین، ص ۹۳ «المشاهدة سقوط المحجاب بتاً و هی فوق المكاشفة».

از این سست بنیادتر بحثی است که محیی‌الدین در همین باب درباره «امانت بالفهم» کرده است. قسم اول از اقسام مکاشفه «مکاشفة بالعلم» است و آن «تحقیق الاصابة فی الفهم» (در املاء: بالفهم) است. هم در نهج و هم در عبارات و هم در املاء لفظ «اصابة» به کار رفته است. ولی ظاهراً نسخه‌ای که ابن عربی از املاء داشته و مطلب خود را از روی آن نقل می‌کرده است، به جای «الاصابة بالفهم» داشته است «الامانة بالفهم» (در رساله اصطلاح الصوفیه، چاپ فلوگل، به همین صورت است، ولی در چاپ حیدرآباد «الابانة بالقهر» است). بر اساس این اشتباه فاحش محیی‌الدین ابیاتی در ابتدای باب مکاشفه درباره همین امانت سروده و سپس در همین باب در توضیح این معنی نوشته است: «فانما ذلك الفهم امانة منه عندك لتلك الامانة اهل لا ينبغي لك أن تودعها الا لاهلها وان لم تفعل فانت خائن». تعریف مکاشفه را مرتضی در اتحاف (ج ۱، ص ۱۶۳، س ۵-۶) از قول ابن عربی نقل کرده است. عبدالرزاق کاشانی نیز در لطائف الأعلام (ج ۲، ص ۴-۳۳۳) آورده است. شاه نعمت‌الله ولی در «مجموع اللطایف» به اتم بودن مکاشفه از مشاهده قائل شده «اقسام سه گانه مکاشفه را نیز بیان کرده است (رساله‌ها، ج ۴، ص ۲۲۵).

۶. الغيرة

پس از مکاشفه، در عبارات دو لفظ «الشاهد» و «التلوین» تعریف شده است و در املاء دو لفظ «اللوائح» و «التلوین». سپس در هر دو اثر لفظ «الغیره» تعریف شده است. («لوائح» در عبارات پس از «غیرت» ذکر شده است). ابن عربی در فتوحات دقیقاً از ترتیب املاء پیروی کرده است. «الغیره» موضوع باب ۲۱۳ فتوحات است. این لفظ در اصطلاح الصوفیه نیز تعریف شده است. لفظ «الغیره» در لمع تعریف نشده است، ولی قشیری باب خاصی از رساله را (باب ۳۸) به شرح آن اختصاص داده است. تعریفی که در عبارات آمده است مطابق تقسیم ابو منصور اصفهانی است.

نهج (۳۶) والغیره علی ثلاث مقامات: غيرة فی الحق، و غيرة علی الحق، و غيرة الحق.
فالغیره فی الحق لرؤية الفواحش و المناهی، و الغیره علی الحق فی اکتتام
(نسخه بدل: کتمان) السرائر، و غيرة الحق من عزیز صفاته و ضنّته علی
صيانة اولیائه.

عبارات (۵۶) و اما الغین (کذا) فغیره فی الحق، و غيرة علی الحق و غيرة للحق تعالی

<...> من عزیز صفاته و منته علی اولیائه.

املاء
والغیرة غیرة فی الحق، و غیرة علی الحق و غیرة من الحق. فالغیرة فی الحق برؤية الفواحش و المناهی، و غیرة علی الحق هی کتمان السرائر، و الغیرة من الحق ضنه علی اولیائه (ص ۵۵).

اصطلاح
الغیرة فی الحق لتعدی الحدود، و غیرة تطلق بازاء کتمان الاسرار و السرائر، و غیرة الحق ضنته علی اولیائه و هم الضنائن.

فتوحات (۷۳)
فان قلت: وما الغیرة؟ قلنا: تطلق فی الطريق بازاء ثلاثة معان: غیرة فی الحق لتعدی الحدود، و غیرة تُطلقُ بازاء کتمان الاسرار و السرائر، و غیرة الحق ضنته علی اولیائه. (۲: ۱۳۱، ۱۷-۸).

فتوحات (۲۱۳)
الغیرة عند الطائفة علی ثلاثة مقامات: غیرة فی الحق، و غیرة علی الحق و غیرة من الحق... فاما حال الغیرة فی الحق و هی الغیرة الّتی تكون عند رؤية المنکر و الفواحش... و اما حال الغیرة علی الحق و هی کتمان السرائر و الاسرار... و اما حال الغیرة من الحق و هی ضنته اولیائه (۲: ۵۰۰، ۲۸؛ ۵۰۰، ۵-۴، ۳۰).

متن املاء در باب این لفظ، چنانکه ملاحظه می شود، کاملتر از عبارات است، و این خود نشان می دهد که نسخه ای که نویسنده املاء از عبارات داشته است کاملتر از نسخه خطی موجود است. تعریف ابن عربی در فتوحات نیز کاملتر از اصطلاح است، گرچه هر دوی آنها را وی از املاء گرفته است. عبدالرزاق کاشانی در لطائف الاعلام (ج ۲، ص ۱۸۷) اقسام سه گانه غیرت را از روی آثار ابن عربی و توضیحات او نقل کرده و نام قسم دوم را «غیرة السّر» گذاشته و این البته اختراع خود اوست و این نام را قبلاً کسی به کار نبرده است. ابوالبرکات شمس الدین حافظ نیز در اصطلاحات الصوفیه (ص ۳۱) تعریف غیرت را با استفاده از گفته ابن عربی به صورتی ناقص به فارسی برگردانده است: «غیرت دو گونه باشد: یکی غیرت در حق بسبب تعدی حدود، دیگر آنچه اطلاقش در برابر کتمان اسرار و سرائر می شود. قال الشیخ: و غیرة الحق ضنته باولیاء و هم

الضنائن». منظور ابوالبرکات از «شیخ» محیی‌الدین است و مطلبی که وی نقل کرده است از اصطلاح است. محیی‌الدین در فصوص‌الحکم نیز (چاپ عقیق، ص ۱۱۰-۱۰۹) غیرت را به اجمال مطرح کرده است.

۷. الفتوح

پس از غیرت، در عبارات پنج لفظ تعریف شده که فقط دو تای آنها («الحرية» و «اللطيفة») در املاء و فتوحات آمده است (لفظ «التلویح» هم قبلاً ذکر شده است). به دنبال آنها، در هر سه اثر لفظ «الفتوح» با توجه به نهج‌الخاص تعریف شده است. این لفظ نه در جزو اصطلاحات لمع آمده است و نه در رساله قشیری، و به نظر می‌رسد که تقسیم و تعریف ابومنصور اصفهانی در نهج‌الخاص قدیم‌ترین جایی است که این اصطلاح با معنای باطنی ذکر شده است. در منازل‌السائرین خواجه عبدالله انصاری هم نیامده است، ولیکن در صدمیدان آمده، و اگرچه در آنجا نیز مطابق معمول تقسیمی سه‌گانه از آن به عمل آمده است، اما تعریف خواجه با تعریف ابومنصور کاملاً متفاوت است. به هر تقدیر، مؤلفان عبارات و املاء هر دو تقسیم و تعریف خود را از نهج‌الخاص اقتباس کرده‌اند، و ابن عربی هم از متن املاء پیروی کرده است.

نهج (۱۸) والفتوح علی ثلاث مقامات: فتوح العبادة فی الظاهر، و فتوح الحلاوة فی الباطن، و فتوح المکاشفة فی السرّ. فتوح العبادة سبب اخلاص القصد، و فتوح الحلاوة فی الباطن سبب جذب الحق باللطافة، و فتوح المکاشفة فی السرّ سبب المعرفة بالحق.

عبارات (۶۲) و اماالفتوح: فتوح العبادة فی الظاهر، و فتوح الحلاوة فی الباطن، و فتوح المکاشفة فی السرّ. فتوح العبادة سبب اخلاص القصد و فتوح الحلاوة فی الباطن سبب جذب الحق باللطافة، و فتوح المکاشفة <...> سبب المعرفة بالحق.

املاء والفتوح ثلاثة: فتوح العبادة فی الظاهر، و ذلك سبب اخلاص القصد، و فتوح الحلاوة فی الباطن، و هو سبب جذب الحق باعطافه، و فتوح المکاشفة <...> و هو سبب المعرفة بالحق (ص ۵۵-۶).

اصطلاح الفتوح - فتوح العبارة في الظاهر و فتوح الحلاوة في الباطن و فتوح المكاشفة.

فتوحات (۷۳) فان قلت: وما الفتوح؟ قلنا: فتوح العبارة في الظاهر و فتوح الحلاوة في الباطن و فتوح المكاشفة لتصحیح المطالعة. (۲ : ۱۳۱، ۶۷).

فتوحات (۲۱۶) الفتوح عند الطائفة على ثلاثة انواع: النوع الواحد فتوح العبارة في الظاهر قالوا و ذلك سببه اخلاص القصد... و اما النوع الثاني من الفتوح فهو فتوح الحلاوة في الباطن، قالت الطائفة هو سبب جذب الحق باعطافه، و اما النوع الثالث فهو فتوح المكاشفة بالحق قالت الطائفة هو سبب المعرفة بالحق. ص (۲ : ۵۰۵، ۱۲-۷).

چنانکه ملاحظه می شود، ابن عربی هم در فتوحات و هم در اصطلاح «فتوح العبادة» را اشتباهاً «فتوح العبارة» خوانده، و بر اساس همین اشتباه در باب ۲۱۶ فتوحات شرحی نوشته و مطالبی به هم بافته است که موجب کمال تعجب است. وی به دنبال عبارت «و ذلك سببه اخلاص القصد»، می نویسد: «و هو عندی صحیح و قد ذقته و هو قوله عليه السلام او تيت جوامع الكلام و منه اعجاز القرآن و قد سألت في الواقعه عن هذه المسئلة، فقيل لي لا تخبر الأ عن صدق و امر واقع محقق من غير زيادة حرف أو تزوير في نفسك، فاذا كان كلامك بهذه الصفة كان معجزاً» (۲ : ۵۰۵، ص ۱۵-۱۳). خواننده وقتی این عبارت را می خواند اولین چیزی که ممکن است به ذهنش خطور کند این است که چرا در این واقعه اشتباه ابن عربی را تصحیح نکرده اند؟ محیی الدین در مورد نوع دوم فتوح هم که «فتوح حلاوت» باطن است قید «باللطافة» را «باعطافه» خوانده است، که البته این اشتباه را قبلاً نویسنده املاء مرتکب شده است. ولی به هر حال، ابن عربی بر اساس همین غلط باز «عطف الهی» و «عطف حق» که موجب پدید آمدن حلاوت در باطن می شود سخن گفته است.

لفظ «فتوح» از جمله الفاظی است که عبدالرزاق کاشانی در لطائف الاعلام (ج ۲، ص ۲۰۰) به تقلید از ابن عربی به سه قسم تقسیم کرده است: فتوح العبارة، فتوح الحلاوة، فتوح المكاشفة. درباره هر یک از این اقسام نیز توضیح مختصری داده است. شاه نعمت الله عبارات فتوحات را در «مجموع اللطایف» به فارسی ترجمه و شرح و اشتباهات متن ابن عربی را تکرار کرده است (رساله ها، ج ۴، ص ۱۸۶-۷). ابوالبرکات شمس الدین احمد نیز در اصطلاحات صوفیه (ص ۳۴) این لفظ را آورده، و

تقسیم سه گانه آن را بیان کرده است. وی مرتکب اشتباه ابن عربی و عبدالرزاق نشده، و «فتوح عبادت» را درست خوانده است. تفسیری که وی از اقسام سه گانه فتوح کرده است قابل توجه است. می نویسد.

«فتوح: و آن سه گونه بود: یکی فتوح عبادت است در ظاهر، دیگر فتوح حلاوت است در باطن، سوم فتوح مکاشفه. و گفته اند فتوح عبادت حصول مرتبه اسلام است، و فتوح ثانی یعنی فتوح حلاوت باطن حصول درجه ایمان است، و فتوح ثالث یعنی حصول مرتبه مکاشفه حصول منزلت احسان است. و از فتوح اول، یعنی فتوح عبادت، اشارت بقوله تعالی یشرح صدره للاسلام» واقع شده، و از فتوح ثانی، بقوله صلی الله علیه و علی آله و سلم: «وجدین حلاوة الايمان» و از فتوح ثالث بقوله علیه الصلوة: «والاحسان (در اصل: والسلام) کأنک تراه».

پس از فتوح، الفاظ الوسم والرسم، البسط والقبض، الفناء والبقاء، الجمع و التفرقة، الزوائد، السكر و الصحو در عبارات تعریف شده است، و تعریفات نیز اغلب ناقص است و احتمالاً از لمع گرفته شده است. سپس مؤلف عبارات به سراغ نهج المخاص رفته و دو اصطلاح «الغربة» و «الارادة» را با استفاده از این منبع تعریف کرده است. غزالی نیز در املاء همین کار را کرده است، الا این که پیش از «الزوائد» اصطلاح «عین التحکیم» را (که در متن «عین التحکم» ضبط شده) تعریف کرده و در عوض «السكر والصحو» را حذف کرده است. ابن عربی هم در فتوحات از املاء پیروی کرده است. باری، پس از «الزوائد» غزالی و ابن عربی مانند صاحب کتاب عبارات الفاظ «الارادة» و «الهمة» و «الغربة» را (با همین ترتیب) تعریف کرده اند. در اینجا به پیروی از متن عبارات ابتدا باب «غربت» را می آوریم.

۸. الغربة

لفظ «الغربة» نه در لمع آمده است و نه در رساله قشیری. این لفظ در کتاب اربعین ابومنصور اصفهانی^{۵۰} آمده و در آنجا غریب به سه قسم تقسیم شده است: غریب عن الخلق، غریب عن الحال،

۵۰. به کوشش محمدرقی دانش پزوه، مقالات و بررسیها، نشریه دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دفتر ۲-۵۱ (۱۳۷۰ ش)، ص ۲۹۹-۲۵۱.

و غریب عن الحق. در منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری نیز باب خاصی تحت عنوان «الغربة» آمده است (باب ۷۷) و در آنجا برای غریب سه درجه در نظر گرفته شده است که عبارتند از: الغربة عن الاوطان، غربة الحال، و غربة الهمة. درجات اول و دوم در کتاب خواجه عبدالله با قسم اول و دوم نهج الخاص یکی است، ولی قسم سوم آنها با هم فرق دارند. مطالب عبارات و املاء در اینجا عیناً از نهج الخاص گرفته شده است.

نهج (۳۸) والغربة على ثلاث مقامات: الغربة عن الاوطان، والغربة عن الاحوال، والغربة عن الحق. فالغربة عن الاوطان من أول حقيقة القصد، والغربة عن الاحوال من حقيقة التفرد بالأحوال، والغربة عن الحق من حقيقة الدهشة في المعرفة.

عبارات (۷۱) واما الغربة: فغربة من الاوطان من أجل حقيقة القصد، والغربة عن الأحوال من حقيقة التفرد بالأحوال، والغربة عن الحق من حقيقة الدهش في المعرفة.

املاء والغربة ثلاثة: غربة عن الاوطان من أجل حقيقة القصد، و غربة عن الاحوال من حقيقة التفرد بالأحوال، و غربة عن الحق من حقيقة الدهش عن المعرفة (ص ۵۹).

اصطلاح الغربة-تطلق بازاء مفارقة الوطن في طلب المقصود، و يقال غربة عن الحال من حقيقة النفوذ فيه، و غربة عن الحق من الدهش عن المعرفة.

فتوحات (۷۳) فان قلت: وما الغربة؟ قلنا: مفارقة الوطن في طلب المقصود، و غربة عن الحال من حقيقة النفوذ فيه، و غربة عن الحق من الدهش عن المعرفة (۲ : ۱۳۱، ۲۰-۲۱).

فتوحات (۲۳۰) الغربة عند الطائفة يطلقونها ويريدون بها مفارقة الوطن في طلب المقصود، و يطلقونها في اغتراب الحال فيقولون في الغربة الاغتراب عن الحال من النفوذ فيه، والغربة عن الحق غربة عن المعرفة من الدهش (۲ : ۵۲۷، ۸-۲۷).

چنانکه ملاحظه می‌شود، در این باب متن ابن عربی بدخوانی دارد. یک جا «حقیقة القصد»

شده است «طلب المقصود»، جای دیگر «التفرد بالاحوال» شده است «النفوذ فيه». بدیهی است که شرح ابن عربی درباره این غربتها هم بر اساس همین اغلاط انجام گرفته است. بخش اول تعریف ابن عربی را عبدالرزاق کاشانی در لطائف الاعلام (ج ۲، ص ۱۷۸) نقل کرده و سپس شرحی نیز بر آن افزوده است. خلاصه‌ای از مطالب کاشانی را ترینی قندهاری در قواعد العرفاء (ص ۵۳) نقل کرده است. شاه نعمت‌الله هم غربت را به دو دسته تقسیم کرده، غربت مبتدی که «مفارقت است در طلب مقصود»، و غربت عارف از وطن اصلیه و صوریه و وجودیه و حسیه و سرانجام جنّت (رساله‌ها، ج ۴، ص ۱۹۳-۵).

۹. الارادة

پس از باب الغربة، در عبارات لفظ «الارادة» آمده است، و اگرچه تعریف آن عیناً از نهج‌الخاص گرفته شده است، لیکن ترتیب قرار گرفتن این لفظ در عبارات با ترتیبی که همین لفظ در نهج‌الخاص دارد متفاوت است. در نهج‌الخاص ترتیبی منطقی رعایت شده است: ارادت پس از توبه و پیش از صدق است. در رساله قشیری نیز ارادت ابتدای راه سالکان و مقدمه همه کارها معرفی شده است. تقسیم و تعریف ارادت در عبارات نسبتاً کم غلط است، و این دومین باپی است که به‌طور کامل از روی اثر ابومنصور رونویسی شده، به‌طوری که آفتهای سه‌گانه ارادت نیز ذکر شده است. در املاء آفتهای نیامده است. در اصطلاح ابن عربی و فتوحات نیز آفتهای نیامده است.

والارادة على ثلاث مقامات: ارادة الطلب من الله عزوجل، و ارادة الحظ من
 (نهیج ۲) الله، و ارادة الله. فارادة الطلب موضع التمني، و ارادة الحظ موضع الطمع، و
 ارادة الله موضع الاخلاص. فافة التمني نفس التمني و آفة الطمع الشره، و آفة
 الاخلاص رؤیة النفس.

عبارات (۷۲) واما الارادة: فارادة الطلب من الله تعالى، و ارادة الحظ من الله تعالى، و
 ارادة الله سبحانه. فارادة الطلب موضع التمني، و ارادة الحظ موضع الطمع، و
 ارادة الحق موضع الاخلاص. فافة التمني النفس (كذا) التمني، و آفة الطمع
 الشوه، و آفة الاخلاص <...> النفس.

املاء و الارادات ثلاثه: ارادة الطالب من الله سبحانه و تعالى و ذلك موضع التمني و

ارادة الحظّ منه و ذلك موضع الطب، و ارادة الله سبحانه و ذلك موضع الاخلاص (ص ۵۷).

اصطلاح الارادة - و هي لوعة في القلب يطلقونها و يريدون بها ارادة التمني و هي منه، و ارادة الطبع، و متعلقها الحظ النفسی، و ارادة الحق و متعلقها الاخلاص.

فتوحات (۷۳) فان قلت: وما الارادة؟ قلنا: لوعة في القلب يطلقونها يريدون بها ارادة التمني و هي منه، و ارادة الطبع و متعلقها الحظ النفسی، و ارادة الحق و متعلقها الاخلاص. (۲: ۱۳۴، ۱۴۵).

فتوحات (۲۲۶) الارادة عند القوم لوعة يجدها المرید من اهل هذه الطريقة تحول بينه و بين ما كان عليه...

لوعة في القلب محرقة هي بدء الامر لو علموا (۲: ۵۲۱، ۲۷۸).

در مورد تعریف ارادت، احتمالاً متنی که ابن عربی از املاء داشته است مغلوپ و تا حدودی ناخوانا بوده است و او به آسانی نمی توانسته است معنای محصلی از آن دریابد. در رساله اصطلاح الصوفیة و فتوحات این حالت ابهام دیده می شود. در باب ۲۲۶ فتوحات که در «معرفت ارادت» است ابن عربی بحث خود را با این قول بایزید بسطامی آغاز می کند که گفته است «ارید أن لا ارید»، می خواهم که نخوام. البته در ابیاتی که در ابتدای این باب آورده است، در مصرع اول گفته است که ارادت عبارت است از «لوعة في القلب»، و این همان وصفی است که در باب ۷۳ و همچنین در اصطلاح هم آمده است و ظاهراً در اصل همان «ارادة الطالب» (یا الطلب) در املاء است که تصحیف شده و بدین صورت درآمده است.

ابن عربی دو باب مستقل هم درباره مراد و مرید دارد که تعریف آنها ظاهراً از طریق املاء و عبارات از لمع گرفته شده است. در انتهای باب ۲۲۷ که در معرفت حال مراد است می نویسد: «فاعلم افلا يكون ايضاً من احوال المراد رفع التمني و الطمع و الاخلاص من نفسه» (چاپ قدیم، ج ۲، ص ۵۲۵، س ۵). رفع تمنی و رفع طمع قابل درک است، ولی چگونه مراد که یک عارف است اخلاص را از نفس خود رفع می کند؟ ابن عربی توضیحی در این باره نداده، ولی این سه کلمه، یعنی

«التمنی» و «الطمع» و «الاخلاص» را ما در منابع خود یعنی املاء و عبارات و نهج‌الخاص مشاهده می‌کنیم که به ترتیب در مورد اقسام سه‌گانه اراده به کار رفته است. به نظر می‌رسد که در نسخه خطی املاء که مورد استفاده ابن عربی بوده است «موضع التمنی» و «موضع الطمع» و «موضع الاخلاص» به صورت «رفع التمنی» و «رفع الطمع» و «رفع الاخلاص» کتابت شده بوده و چون رفع این سه چیز چندان روشن نبوده است ابن عربی کلمه رفع را در اصطلاح حذف کرده، ولی به هر حال این کلمه در فتوحات ظاهر شده است.

تعریف ابن عربی از «اراده» به عنوان «لوعة فی القلب» را، که تعریفی است ساختگی و زایدۀ تصحیف و بدخوانی عبارت «ارادة الطلب» است، عبدالرزاق کاشی در لطائف‌الاعلام (ج ۱، ص ۱۸۹) عیناً نقل کرده و سپس در توضیح لفظ «لوعة» گفته است: «عبارة عن حرقة الحب و الحزن فحيث كان المراد بالارادة كمال الطلب عبر عن ذلك باللوعة» (ج ۱، ص ۱۹۰). از همین جاست که او در اصطلاحات اراده را آتش خوانده و در تعریف این لفظ گفته است «جرمن نار المحبة فی القلب مقتضية لاجابة دواعی الحقیقة» (ص ۵۳)، و شاه نعمت‌الله نیز آن را چنین ترجمه کرده و بیتی هم به آن ضمیمه کرده است: «جره ایست از نار محبت در دل که مقتضی دواعی حقیقت است. بیت: در دلم آتش است و می‌سوزد / شمع جان شاید از برافروزد» (رساله‌ها، ج ۴، ص ۹). تعریف عبدالرزاق را جرجانی نیز در تعریفات (ص ۱۵) نقل کرده و همان را در لغتنامه دهخدا (ذیل: ارادت و اراده) بدین صورت به فارسی برگردانده‌اند: «اراده اخگری است از آتش دوستی در قلب که اقتضا می‌کند اجابت کردن دواعی نفس را». در این تعریف «اخرگر» ترجمه «جره» است که عبدالرزاق به کار برده تا معنای «لوعة فی القلب» را با آن بیان کند، در حالی که «لوعة فی القلب» خود اساساً در نتیجه اشتباه و بدخوانی پدید آمده بوده است. عبدالرزاق در لطائف تقسیم سه‌گانه اراده، یعنی ارادة التمنی و ارادة الطبع و ارادة الحق، را نیز که ابن عربی در نتیجه بدخوانی و تصحیف بدان رسیده بود در میان تعاریف ابن سینا و خواجه عبدالله انصاری ذکر کرده است (ج ۱، ص ۱۹۱). علت آشفته‌گی تعاریف و تقسیمات اراده را در کتاب لطائف عبدالرزاق فقط از راه بررسی دقیق منابع او می‌توان درک کرد.

پس از تقسیم سه‌گانه ارادت و تعریف آنها در عبارات و املاء، الفاظ «مرید» و «مراد» ذکر و تعریف شده است، و این خود مطابق است با کاری که سراج در لمع کرده است. تعریف املاء از این دو لفظ نزدیکتر است به متن لمع. تعریف عبارات قدری با آن فرق دارد. ابن عربی هم در

فتوحات پس از باب «ارادت»، دو باب تحت عناوین «فی معرفة حال المراد» و «فی حال المرید» آورده است، و بدیهی است که این کار را وی به تبع املاء کرده است.^{۵۱} البته، در املاء ابتدا مرید تعریف شده است و سپس مراد، در حالی که در فتوحات این ترتیب معکوس است. پس از تعاریف «المرید» و «المراد»، مؤلف عبارات چهار لفظ «الغشیان» و «العین» و «الحضور» و «الغیبة» را تعریف کرده که هیچ یک در نهج‌الخاص نیست. سپس با تعریف «الوارد» به نهج‌الخاص بازگشته است.

۱۰. الوارد

لفظ «الوارد» فقط در عبارات تعریف شده و در املاء نیامده است، و چون در املاء نیامده، در فتوحات نیز در ردیف الفاظی که ابن عربی بر اساس املاء تعریف کرده است نیامده، ولی محیی‌الدین آن را در باب ۲۹۵ (۲: ۵۶۶-۷) آورده، و همان تعریف را در اصطلاح الصوفیه هم به کار برده است. (همچنین در فتوحات، ۲: ۱۳۲، ۷-۲۶). تعریف ابن عربی از این لفظ، هم در فتوحات و هم در اصطلاح نزدیک به تعریفی است که قشیری در رساله (ص ۳۰۲) از این لفظ کرده است. باری، در نهج‌الخاص لفظ «وارد» تحت عنوان «باب الورد» تقسیم و تعریف شده است، ولی در عبارات تحت عنوان «الوارد». این لفظ در لمع (ص ۳۴۲) نیز تعریف شده است، ولی مؤلف عبارات کاری با تعریف ابونصر نداشته، بلکه مطالب خود را از نهج‌الخاص اقتباس کرده است.

نهج (۳۹) والورد علی ثلاث مقامات: وارد بالاشارة، و وارد بالخطرة، و وارد باللحظة. فالاشارة حظ السر، و الخطرة حظ القلب، و اللحظة حظ الشاهد.

عبارات (۷۹) واما الوارد: وارد بالاشارة، و وارد بالخطرة، و وارد باللحظة. فالاشارة حظ السر، و الخطرة حظ القلب، و اللحظة حظ الشاهد.

۵۱. تعریف «ارادة» را عثمان یحیی در بانوشت صفحه ۳۳۲ تجلیات الهیه (تهران ۱۳۶۷) از روی فتوحات ابن عربی نقل کرده و منابع مختلفی هم برای این اصطلاح ذکر کرده، ولی هیچ اشاره‌ای به املاء، که مأخذ اصلی ابن عربی بوده نکرده است.
۵۲. در متن من اشتباهاً «اللحظ» چاپ شده است که ضبط چاپ دوبوروکوی است. در نسخه احمدی «اللحظة» است.

۱۱. الهمة

پس از باب وارد، بلافاصله هم در عبارات و هم در نهج‌الخاص باب همت است، و همت عنوان چهلمین و آخرین باب نهج‌الخاص است. در املاء لفظ همت بعد از ارادت و مرید و مراد و پیش از لفظ غربت ذکر شده است.

نهج (۴۰) والهمة على ثلاث مقامات: همة منية، و همة ارادة، و همة حقيقة. فهمة المنية تجرّد القلب للمنى، و همة الارادة اول صدق المرید، و همة الحقيقة جمع المهم بصفاء الالهام.

عبارات (۸۰) واما الهمة: فهمة منية و همة ارادة، و همة حقيقة. فهمة المنية تجرّد القلب للمنى، و همة الارادة اول صدق المرید، و همة الحقيقة جمع المهم بصفاء الالهام.

املاء والهمة ثلاثة: همة منية، و هي تحرك القلب للمنى، و همة ارادة، و هي اول صدق المرید، و همة حقيقة... و هي جمع المهم بصفاء الالهام. (ص ۵۷ و ۵۹)

اصطلاح الهمة تطلق بازاء تجريد القلب للمنى، و تطلق بازاء اول صدق المرید، و تطلق بازاء جمع المهم بصفاء الالهام.

فتوحات (۷۳) فان قلت: وما الهمة؟ قلنا: تطلق بازاء تجريد القلب للمنى، و بازاء اول صدق المرید، و بازاء جمع المهم بصفاء الالهام (۲: ۱۳۱، ۱۹).

فتوحات (۲۲۹) اعلم ان الهمة يطلقها القوم بازاء تجريد القلب للمنى، و يطلقونها بازاء اول صدق المرید، و يطلقونها بازاء جمع المهم بصفاء الالهام. فيقولون: الهمة على ثلاث مراتب: همة تنبه، و همة ارادة و همة حقيقة (۲: ۵۲۶، ۳-۲۲).

اقسام سه گانه همت در كتاب لطائف الاعلام (ج ۲، ص ۷۰-۳۶۹) نیز آمده است و عثمان يحيى آن را در حاشية تجليات الالهي (ص ۲۲۷) نقل کرده است. و اما در متن چابى املاء، در شرح «همة حقيقة»، در جايى كه ما با سه نقطه مشخص کرده‌ايم، مطالبى آمده است درباره دشاوى سلوك راه آخرت و انتقاد از علماء زمان كه ربطى به تعريف همت ندارد و اين مطالب متعلق به

کتاب دیگری است. در فتوحات هم اثری از این مطالب بی ربط نیست. اما اشتباهی که ابن عربی در این باب مرتکب شده این است که «همة منیة» را «همة تنبیه» خوانده و آن را به بیداری دل تفسیر کرده است: «فاعلم ان همة التنبه هی تیقظ القلب لما تعطیه حقیقة الانسان مما یتعلق به التمنی سواء کان محالاً او ممکناً، فهی تجرد القلب للمنی». (۲: ۵۲۶، ۴-۲۳)

۱۲. المکر

پس از همت، در عبارات لفظ «مکر» تعریف شده است و سپس لفظ «اصطلام»، ولی در املاء پس از «همت» لفظ «غربت» است و سپس «اصطلام» و «مکر». در فتوحات ترتیب الفاظ در سؤال ۱۵۲ از باب ۷۳ با ترتیب الفاظ در املاء یکی است و بعداً در ضمن ابواب جداگانه جای آنها عوض شده است.

عبارات	املاء	فتوحات (۷۳/۱۵۲)	فتوحات (۲۲۹-۲۳۴)
همت (۸۰)	همت	همت	همت (۲۲۹)
مکر (۸۱)	غربت	غربت	غربت (۲۳۰)
اصطلام (۸۲)	اصطلام	اصطلام	مکر (۲۳۱)
	مکر	مکر	اصطلام (۲۳۲)

والمکر علی ثلاث مقامات: مکر معوم، و مکر مخصوص، و مکر خفی. فالمکر المعوم ظاهر فی الاحوال، والمکر المخصوص فی سائر الاحوال، والمکر الخفی فی اظهار الآیات و الکرامات. نهج (۳۷)

واما المکر: فمکر معوم، و مکر مخصوص، و مکر خفی. فالمکر المعوم ظاهر بعض الاحوال من حقیقة، والمکر المخصوص فی سائر الاحوال، والمکر الخفی فی اظهار الآیات و الکرامات. عبارات (۸۱)

والمکر ثلاثة: مکر عموم و هو الظاهر فی بعض الاحوال و مکر خصوص، و هو فی سائر الاحوال، و مکر خفی فی اظهار الآیات و الکرامات. (ص ۵۹) املاء

اصطلاح
المکرارداف النعم مع المخالفة، و ابقاء الحال مع سوء الادب، و اظهار الآيات و
الکرامات من غير امر واحد.

فتوحات (۷۳) فان قلت: و ما المکر؟ قلنا: إرداف النعم مع المخالفة- و قد رأیناه في
اشخاص- و ابقاء الحال مع سوء الادب- و هو الغالب على اهل العراق و ما
نجا منه في علمنا الا ابوالسعود بن الشبل سيد وقته- و اظهار الآيات و
الکرامات من غير امرٍ واحد (۲: ۱۳۱، ۴-۲۲).

تعریفی که ابن عربی از مکر کرده است، چنانکه ملاحظه می شود، هم در اصطلاح الصوفیه و هم
در فتوحات ساختگی است. البته، تعریف او به هر حال مبتنی بر متن املاء است، ولی ظاهراً
نسخه‌ای که او از املاء در دست داشته است در این قسمت پریشان و مغلوپ بوده است. و
ابن عربی سعی کرده است عبارات را به صورتی تصحیح کند. تقسیم سه گانه در این تعریف رعایت
نشده، ولی آثار آن به هر حال دیده می شود. به نظر می رسد کلمه «ارداف» تصحیف کلمه «ثلاثة»
در املاء است و کلمه «النعم» تصحیف «عموم» (که خود تصحیف معوم است) و «مع المخالفة»
تصحیف «و هو الظاهر» و «ابقاء الحال» تصحیف «بعض الاحوال» و «مع سوء الادب» تصحیف
«فی سائر الاحوال». اما این عربی عبارات «من غير امرٍ و لا حد» را که در هر سه جا تکرار کرده از
کجا آورده است؟ احتمالاً این عبارت تصحیف «والرغبة ثلاثة» است که در متن املاء بلافاصله
پس از الفاظ «الآيات و الکرامات» آمده است. به هر تقدیر، ابن عربی در باب ۲۳۲ فتوحات سعی
کرده است مطابق معمول خود این تعریف ساختگی را با این الفاظ مغلوپ که نتیجه بدخوانی و
اشتباه کاتب (یا اشتباه خود ابن عربی) بوده است شرح دهد.

تعریف معمول و موهوم ابن عربی را عبدالرزاق کاشانی در اصطلاحات (۱۰۸) عیناً نقل کرده
است و همین تعریف را هم شاه نعمت الله ولی در رساله «اصطلاحات» به فارسی ترجمه کرده است:
«نزد اهل الله مکر الهی ارداف نعم است اگر چه منعم مخالفت کند، و ابقای حال اگر چه تارک ادب
باشد»، و در رساله «مجموع اللطایف» نیز آن را از قول بعضی از «اهل الله» چنین نقل کرده است:
«مکر الهی عبارت است از ازدیاد نعم با مخالفت و ابقای حال با ترک ادب» (رساله‌ها، ج ۴،
ص ۲۷۲). در شرح لاهیجی بر گلشن راز نیز ترجمه تعریف ابن عربی آمده است: «مکر در اصطلاح
صوفیه ارداف نعم است با مخالفت، و ابقای حال است با سوء ادب با حق، و اظهار کرامات و

حالات است بی‌امر الهی به هوای نفس.^{۵۳} جرجانی نیز در تعریفات (فلوگل، ص ۲۴۰) به دو قسم مکر قائل شده که یکی مکر حق تعالی است و دیگر مکر عبد یا بنده. تعریفی که او از مکر حق تعالی می‌کند همان تعریف مجعول ابن عربی است: «المکر من جانب الحق تعالی هو ارداد النعم مع المخالفة و ابقاء الحال مع سوء الادب و اظهار الكرامات من غیر جهد، و من جانب العبد ایصال المکره الی الانسان من حیث لا یشعر». تبدیل عبارت «من غیر امر و لاحد» (که در تعریف ابن عربی بود) به عبارت «من غیر جهد» قابل توجه است. ترجمه این تعریف بی‌پایه در لغت‌نامه دهخدا ذیل «مکر» نیز وارد شده است.

اصطلاح «مکر» نه جزو الفاظ لمع آمده است و نه در رساله قشیری^{۵۴} و نه در منازل السائرین و صدمیدان خواجه عبدالله انصاری. ابومنصور اصفهانی نخستین نویسنده‌ای است که مکر را به عنوان یکی از احوال در نظر گرفته و تقسیم کرده است و همین تقسیم است که، چنانکه ملاحظه کردیم، به صورتی غلط به ابن عربی و پیروان او رسیده و از روی اشتباه به صورت تعریف درآمده، درحالی که معنای مکر روشن است و اصلاً نیازی به تعریف ندارد. هیچ یک از کسانی هم که بعد از ابن عربی کلیات او را تکرار کرده‌اند از خود نپرسیده‌اند که مثلاً «اردا نعم» چیست و حقیقتاً چه ربطی به مکر دارد. همه پنداشته‌اند که این الفاظ حساب شده است و معانی عمیق پشت آنها نهفته است، در حالی که پشت آنها هیچ چیز نبوده و همان طور که دیدیم از روی خبط و خطا پدید آمده است. اما مکر در تصوف عاشقانه زبان فارسی هم به کار رفته و تعریف شده است، تعریفی که ناظر به معنای این لفظ در شعر عاشقانه - صوفیانه فارسی است و هیچ ربطی به تعریف ابن عربی ندارد. این تعریف را در رشف‌الالفاظ شرف‌الدین تبریزی ملاحظه می‌کنیم: «مکر: غرور دادن معشوق است مرعاشق را، گاه به طریق قهر و گاه به طریق مهر و محبت».^{۵۵}

۵۳. محمد لاهیجی، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تصحیح برزگر خالقی و کرباسی (تهران، ۱۳۷۱)، ص ۵۴۸.
 ۵۴. تعریفی که در فهرست اصطلاحات، در ترجمه فارسی رساله قشیری، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، (تهران ۱۳۴۵) ص ۷۸۲ از مکر حقی شده است ترجمه تعریفی است که ابن عربی کرده و ربطی به قشیری ندارد.
 ۵۵. شرف‌الدین حسین بن الفتی تبریزی، رشف‌الالفاظ فی کشف الالفاظ، تصحیح نجیب مایل هروی، (تهران ۱۳۶۲)، ص ۴۵. و نیز بنگرید به: «رساله اصطلاحات» منسوب به فخرالدین عراقی، در کلیات عراقی، تصحیح سعید نفیسی (تهران ۱۳۳۸)، ص ۴۱۲؛ «مرآت عشاق» در تصوف و ادبیات تصوف، یوگتی ادوارد ویج برتلس، ترجمه سیروس ایزدی (تهران ۱۳۵۶)، ص ۲۲۹.

۱۳. الرّغبة

پس از مکر در عبارات و املاء لفظ اصطلاح تعریف شده، تعریفی که ظاهراً از لُمع (ص ۳۷۲) اقتباس شده است. و پس از اصطلاح لفظ غربت ذکر شده است و تقسیم سه گانه ابومنصور از روی نهج‌المخاص نقل شده است. لفظ «رغبت» به عنوان اصطلاح و نام یکی از احوال یا مقامات تا قبل از ابومنصور در جای دیگری دیده نشده است. خواجه عبدالله انصاری ظاهراً اولین نویسنده خراسانی است که این لفظ را هم در منازل السائرین (باب ۲۰) و هم در صدمیدان (میدان ۴۵) ذکر کرده است و در صدمیدان آن را به «خریداری» ترجمه کرده است. احتمالاً خواجه عبدالله در برگزیدن این لفظ به عنوان یکی از منازل تحت تأثیر نهج‌المخاص بوده است. ابومنصور خود در اثر دیگرش به نام ادب‌الملوک در موارد متعدد از رغبت سخن گفته و در جایی آورده است که همه صوفیه متفق‌اند درباره زهد و «الرّغبة فیما عندالله»^{۵۶} باری، ابن عربی هم آنچه را که در تقسیم رغبت ذکر کرده است، هم در اصطلاح و هم در فتوحات، عیناً از املاء گرفته است و این یکی از مواردی است که تقسیم سه گانه ابومنصور درست نقل شده است.

نهج (۱۹) والرّغبة علی ثلاث مقامات: رغبة النفس، و رغبة القلب، و رغبة السرّ، فرغبة النفس فی الثواب، و رغبة القلب فی الحقيقة، و رغبة السرّ فی الحق.

عبارات (۸۳) واما الرّغبة: رغبة النفس، و رغبة القلب، و رغبة السرّ. و رغبة النفس فی الثواب، و رغبة القلب فی الحقيقة، و رغبة السرّ فی الحق.

املاء والرّغبة ثلاثة: رغبة النفس فی الثواب، و رغبة القلب فی الحقيقة، و رغبة السرّ فی الحق (ص ۵۹).

اصطلاح والرّغبة: رغبة النفس فی الثواب، و رغبة القلب فی الحقيقة، و رغبة السرّ فی الحق.

فتوحات (۷۳/۱۵۲) فان قلت: وما الرّغبة؟ قلنا: رغبة النفس فی الثواب، و رغبة القلب فی الحقيقة و رغبة السرّ فی الحق. (۲: ۱۳۱، ۲۶-۷).

۵۶. ادب الملوک، به اهتمام برنر رادتکه، بیروت ۱۹۹۱، ص ۱۲.

فتوحات (۲۳۳) الرغبة في اصطلاح التوم على ثلاثة أنحاء: رغبة محلها النفس متعلقها، الثواب، ورغبة محلها القلب متعلقها الحقيقة. ورغبة محلها السر متعلقها الحق. (۲: ۵۳۲، ۱۴-۵).

تقسیم سه گانه رغبت را عبدالرزاق کاشی در لطائف الاعلام (ج ۱، ص ۴۹۴) و شاه نعمت الله در «مجموع اللطایف» (رساله ها، ج ۴، ص ۷-۱۹۶) همراه با توضیحاتی نقل کرده و ابوالبرکات حافظ نیز در اصطلاحات صوفیه (ص ۱۹) این تقسیم را از روی فتوحات به فارسی برگردانده است: «رغبت: میل نفس در ثواب و رغبت دل در حقیقت و رغبت سر در حق». همین تقسیم را نظام الدین ترینی قندهاری با تفصیل بیشتر در قواعد العرفا (ص ۴۲) نقل کرده است.^{۵۷}

۱۴. الرهبة

رهبت کلمه ای است که معمولاً در رسائلی که درباره اصطلاحات صوفیه نوشته شده است بلافاصله پس از کلمه «رغبت» تعریف می شود، و علت اصلی آن این است که این دو کلمه هم در قرآن و هم در حدیث با هم ذکر شده است. آیه قرآن را خواجه عبدالله انصاری هم در صدمیدان و هم در منازل السائرین در باب الرغبة نقل کرده است. می فرماید: «و یدعوننا رغباً و رهباً (۲۱: ۹۰)». حدیث را هم ابومنصور اصفهانی در ادب الملوک (ص ۵) آورده است: «لا تجلسوا عند کلّ عالم الا من یدعوکم من الرغبة الى الرهبة». خواجه عبدالله انصاری هر چند که رغبت و رهبت را نه در منازل السائرین به دنبال هم آورده و نه در صدمیدان، با این حال این دو را در صدمیدان به منزله دو پای ایمان دانسته است. می نویسد: «رغبت و رهبت دو قدم ایمانند که بدان رود که به یک قدم نتوان رفت.» (میدان ۳۵) این لفظ نیز مانند رغبت در لمع سراج نیامده، ولی در رساله قشیری در ضمن باب خوف توضیح داده شده است. در فتوحات ابن عربی، در باب ۷۳ رهبت پیش از رغبت آمده است، ولی بعداً باب رهبت (۲۳۴) به دنبال باب رغبت (۲۳۳) آورده شده است. تقسیم سه گانه رهبت در آثار ابن عربی از طریق املاء و عبارات از نهج الخاص گرفته شده است.

۵۷. برای تعاریف دیگری از رغبت، بنگرید به: روزبهان بقلی، مشرب الارواح، تصحیح نظیف محرم خواجه (استانبول ۱۹۷۲)، ص ۴۰-۳۹؛ اصطلاحات الصوفیه عبدالرزاق کاشانی، ص ۴-۲۲۳.

نهیج (۲۰) والزهبية على ثلاث مقامات: رهبة الظاهر، و رهبة الباطن، و رهبة الغيب، فرهبة الظاهر للتحقيق وعيد العلم بالحدود، و رهبة الباطن لتحقيق تقلب القلب، و رهبة الغيب لتحقيق أمر السبق.

عبارات (۸۴) واما الزهبية: رهبة الظاهر، و رهبة الباطن، و رهبة الغيب، فرهبة الظاهر بتحقيق و عيد العلم، و رهبة الباطن لتحقيق ترك القلب، و رهبة الغيب لتحقيق امر السبق.

املاء والزهبية: <...> رهبة الغيب لتحقيق أمر السبق (ص ۶۰-۵۹).

اصطلاح الزهبية: رهبة الظاهر لتحقيق الوعيد و رهبة الباطن لتقلب العلم و رهبة السر لتحقيق أمر السبق.

فتوحات (۷۳/۱۵۲) فان قلت: و ما الزهبية؟ قلنا: رهبة الظاهر لتحقيق الوعيد، و رهبة الباطن لتقلب العلم، و رهبة لتحقيق أمر السبق (۲: ۱۳۱، ۲۵۶).

فتوحات (۲۳۳) الزهبية عند القوم تقال بازاء ثلاثة أوجه: رهبة من تحقيق الوعيد، و رهبة من تقلب العلم، و رهبة من تحقيق أمر السبق (۲: ۵۳۳، ۱۴).

نسخه املاء، چنانکه ملاحظه می شود ناقص است، ولی نسخه ای که ابن عربی از این اثر در دست داشته کاملتر بوده است. البته دو اشکال عمده در نسخه او وجود داشته: یکی این که «تقلیب القلب» تصحیف شده به صورت «تقلیب العلم» در آمده بوده و دیگر این که لفظ «الغیب» در مورد قسم سوم که «رهبة الغیب» است از قلم افتاده است. ابن عربی در توضیحاتی که در باب ۲۳۴ داده بدون توجه به این اغلاط مطالبی بی اساس آورده است و اصلاً گویی به فکرش هم نرسیده است که صوفیه همواره از تقلیب یا منقلب شدن قلب سخن گفته اند نه از تقلیب علم. تقسیم سه گانه رهبت را عبدالرزاق کاشی نیز در لطائف الاعلام (ج ۱، ص ۴۹۶) ذکر کرده ولی «رهبة الظاهر» در آنجا تصحیف شده و به صورت «رهبة الخاطر» ضبط شده است. ترینی قندهاری نیز همین تقسیم را از روی لطائف الاعلام در کتاب خود قواعد العرفاء (ص ۴۲) نقل

کرده^{۵۸} و در آنجا نیز «رهبة الظاهر» تصحیف شده و به صورت «رهبة الحاضر» ضبط شده است. ابوالبرکات حافظ نیز در اصطلاحات صوفیه (ص ۱۹) این تقسیم را از روی فتوحات به فارسی برگردانده است: «رهبت ترس ظاهر است در تحقیق و عید و ترس باطن است از تقلیب علم و خوف تحقیق امر سابق».

۱۵. الوجد

به دنبال رهبت، الفاظ رین و روح و رمز در عبارات تعریف شده است. هیچ یک از این الفاظ در املاء نیامده است و به تبع آن در فتوحات و اصطلاح الصوفیه ابن عربی هم نیامده است. پس از این سه لفظ، الفاظ وجد و وجود و تواجد در عبارات و املاء تعریف شده است. بخشی از تعریف این الفاظ در هر دو اثر از لمع گرفته شده و بخشی هم از نهج الخاص. نویسندگان عبارات و املاء ابتدا تعریف وجد را از روی لمع نقل کرده‌اند و سپس تقسیم سه گانه وجد را با استفاده از نهج الخاص به شرح ذیل آورده‌اند. ابن عربی اگرچه وجد و قواعد وجود را تعریف کرده است، ولیکن تعاریفات او مربوط به آن بخشی که املاء از نهج الخاص گرفته است نیست.

نهج (۲۵) والوجد علی ثلاث مقامات: وجد و وجود و تواجد. فالوجد مصادفة الغیب بالغیب، والوجود تمام وجدالواجد و هو اتم من الوجد. والتواجد التفاعل من حركة الوجد.

عبارات (۸۸) الوجد علی ثلاث معان: وجد، و وجود، و تواجد. فالوجد مصادفة العیب بالعیب، والوجود تمام وجدالواجد و هو اتم، و التواجد البقاء علی حركة الوجد.

املاء : <...> والوجود تمام وجدالواجدین و هو اتم الوجود عندهم <...>.

اصطلاح الوجود وجدان الحق فی الوجد

فتوحات (۷۳) فان قلت: و ما الوجود؟ قلنا: وجد ان الحق فی الوجد (۲: ۱۳۳، ۱۲).

۵۸. برای تعریف دیگری از رغبت، بنگرید به مشرب الارواح روزبهان، ص ۳۹.

فتوحات (۲۳۶) الوجود عند القوم وجدان الحق في الوجد (۲ : ۵۳۸، ۱).

چنانکه ملاحظه می‌شود، در عبارات قبل از تقسیم سه گانه عین عبارت ابومنصور اصفهانی که در ابتدای هر باب بر حسب نام ذکر شده آمده است. بنابراین معلوم می‌شود که مؤلف عبارات متن کامل نهج را در دست داشته و آن را خلاصه می‌کرده است. لفظ «معان» در «الوجد علی ثلاث معان» اگر تصحیف «مقامات» نباشد، ظاهراً بدین دلیل است که مؤلف معنای دیگری برای «مقامات» در نظر داشته و لذا کلمه «مقامات» را به «معان» تغییر داده است. در املاء وجد و وجود و تواجد به صورت سه مدخل آمده است، به همین ترتیب، و فقط عبارتی که در تعریف وجود آمده است از نهج‌الخاص اقتباس شده است. ابن عربی نیز در اصطلاح الصوفیه این سه را به صورت سه مدخل و در فتوحات در سه باب جداگانه (۲۳۵ و ۲۳۶ و ۲۳۷) تعریف و شرح کرده است، و اگرچه در تعاریف او اثری از کلیات املاء دیده می‌شود، روی هم رفته با تعاریف املاء و عبارات تفاوت دارد. تعریف ابن عربی از «الوجود» عبارت است از «وجدان الحق فی الوجد». این تعریف نه مانند تعریف املاء است و نه مانند هیچ منبع دیگری که من می‌شناسم. حتی با تعریف قشیری در رساله نیز فرق دارد. ولی خود اظهار می‌کند که این تعریف از خودش نیست. بلکه متعلق به صوفیه (به قول خودش: القوم) است. بعید نیست که نسخه‌ای که وی از املاء در دست داشته در مورد تعریف «وجود» ناخوانا بوده و او این تعریف را از کلیات ناخوانا و مشوش املاء استنباط کرده باشد، چنانکه در موارد دیگر هم این کار را کرده است. تعریف ابن عربی را شاه نعمت‌الله ولی در رساله «مجموع اللطایف» (رساله‌ها، ج ۴، ص ۲۵۰) نقل و شرح کرده است.

۱۶. الحركة

بخش الفاظ در املاء غزالی با تعریف وجد و وجود و تواجد پایان می‌گیرد، ولیکن عبارات با شش تعریف دیگر ادامه می‌یابد. یکی از این تعریفها مربوط به لفظ حرکت است که دقیقاً از نهج‌الخاص اقتباس شده است. این تعریف یا تقسیم سه گانه به عنوان مدخل خاصی نیامده است، بلکه در ضمن تعریف تواجد درج گردیده است. و مصحح عبارات نیز شماره خاصی به آن نداده است. تقسیم سه گانه حرکت در آثار ابن عربی هم نیامده است، و این خود دلیل دیگری است بر این که او مستقیماً از عبارات استفاده نکرده، بلکه مأخذ او املاء بوده است.

نهج (۲۶)

والحركة على ثلاث مقامات: حركة نفسيه، و حركة وجدية، و حركة غيبية. فحركة النفسيه من وجد الهوى. و حركة الوجدية من جدة العهد، و حركة الغيبيه من عجز البشرية عند ورود رؤيه الغيبية.

عبارات (۸۸)

والحركة في الوجد: حركة نفسيه، و حركة عجزيه، و حركة وجدية. فالحركة النفسيه من وجد الهوى. و الحركة الوجدية من جدة العهد، و الحركة العجزية من عجز البشرية.

چنانکه ملاحظه می‌شود، در عبارات در ترتیب «حرکت عجزیه و حرکت وجدیه» در ابتدا اشتباه شده است. مطابق تعریفی که نهج‌الخاص و نیز در خود عبارات شده است جای این دو باید عوض شود. تنها تفاوت اصلی که متن عبارات با نهج‌الخاص دارد این است که به جای «حرکت الغیبیه» «حرکت العجزیه» آورده است و این نیز البته تصحیف است.

خاتمه

مشاهده سیر تاریخی اصطلاحات و تعریف آنها از نهج‌الخاص به آثار ابن عربی و اغلاط و نقص‌هایی که در انتقال مطالب از یک کتاب به کتاب دیگر پدید می‌آمده است نشان می‌دهد که ما تا چه حد نسبت به مطالبی که در کتابهای متأخرین درباره اصطلاحات صوفیه آمده است باید محتاط باشیم. نویسندگان متأخری که از زمان ابن عربی به بعد متأثر از رساله اصطلاح الصوفیه و فتوحات بوده‌اند همواره به سخنان ابن عربی با دیده احترام و اعتقاد نگریسته و پنداشته‌اند که آنچه محیی‌الدین گفته همه درست است. حتی بعضی‌ها برای سخنان محیی‌الدین جنبه تقدس قائل شده‌اند. غافل از این که محیی‌الدین با همه عظمتی که داشته مانند هر نویسنده دیگری که مطالبی را، به قول شیخ جام، از کاغذ به کاغذ می‌برده است ناگزیر اشتباهات منابع و مأخذ خود را نیز تکرار می‌کرده و گاهی به دلیل داشتن نسخه خطی مغلوپ غلطهایی هم خودش به اشتباهات نویسندگان قبلی اضافه می‌کرده است.

این قبیل اغلاط و اشتباهات را البته نویسندگان مأخذ قبلی، یعنی املاء و عبارات، نیز مرتکب شده‌اند. ولی فرقی که ابن عربی با نویسندگان قبلی داشته است این است که او به نقل این اغلاط و اشتباهات اکتفا نکرده، بلکه گاه درباره آنها خیالپردازی و عرفان‌بافی کرده است. مثلاً آنچه وی در

فتوحات، ذیل باب مکاشفه، درباره «امانة بالفهم» گفته و اشعاری که درباره امانت سروده است همه خیالپردازی است، چه لفظ «امانت» اصلاً در تعریف مکاشفه نبوده، بلکه در همه مأخذ پیشین، از نهج‌الخاص گرفته تا املاء، لفظ اصلی «اصابة» بوده، و لفظ «امانة» تصحیف است. نمونه دیگر عبارت «فتوح‌العبارة» است در باب «الفتوح» که باز در اصل «فتوح‌العبادة» بوده است نه «فتوح‌العبارة»، ولی ابن عربی همچنان مطابق شیوه معمول خود درباره «فتوح‌عبارت» به تفصیل سخن گفته و هیاهویی به پا کرده است بر سر هیچ. و باز، در همان باب، لفظ «باللطافة» که اشتباهاً «باعطافه» ضبط شده است موجب گشته که ابن عربی به جای سخن گفتن از لطافت یا لطف، درباره «عطف‌حق» توضیح دهد. همین طور، در باب همت، «همة منية» را «همة تبه» خوانده و سپس درباره بیداری دل سخن گفته است. توضیحاتی هم که درباره تعریف «مکر» داده است باز ناظر به یک تعریف مجعول و ناموجه است.

متأسفانه اشتباهاتی که در آثار ابن عربی در خصوص اصطلاحات وجود داشته کم و بیش در آثار بیروان او، همچون عبدالرزاق کاشانی و میرسید شریف جرجانی و شاه‌نعمت‌الله ولی، و از آنجا به آثار متأخران ایشان و معاصران ما راه یافته است. از این رو، کتابها و رسائلی که از ابن عربی به بعد، تحت تأثیر آثار او، درباره اصطلاحات صوفیان - اصطلاحات زبان کلاسیک تصوف - نوشته شده است همه مخدوش و غیرقابل اعتقاد است. نویسندگان این قبیل آثار اغلب بر سر گوری اشک ریخته‌اند که در آن مرده‌ای نبوده است.

ما برای این که تصویر بهتر و صحیح‌تری از اصطلاحات صوفیان و زبان کلاسیک تصوف داشته باشیم، به جای این که به ابن عربی اعتماد کنیم، باید به مأخذ او رجوع کنیم. البته، خود این مأخذ هم بی‌اشکال نیست. در واقع، بسیاری از اشکالاتی که در متن اصطلاحات ابن عربی هست ناشی از همین مأخذ است. املاء که یکی از مهمترین مأخذ او در مورد اصطلاحات است خود متنی است مغلوط و دست‌سوم. منبع و مأخذ همین اثر یعنی عبارات نیز که یک اثر دست‌دوم است باز به نوبه خود نواقصی دارد. مشاهده متن دست اول یعنی نهج‌الخاص است که دقیقاً به ما نشان می‌دهد که اصل مطلب چه بوده و نویسنده اصلی، یعنی ابومنصور اصفهانی، درباره الفاظی چون سر و اراده و مشاهده و مکاشفه و غیره چه گفته است.

سرانجام یک پرسش دیگر نیز در مورد اصطلاحات فوق می‌توان مطرح کرد و آن این است که گیریم که ما برای برهیز از اشتباهات و تصحیقاتی که کاتبان و ناقلان مرتکب شده‌اند به منبع اصلی

یعنی نهج‌المخاص رجوع کردیم، آیا می‌توان گفت که ما حقیقتاً به شناخت معنای هر یک از این اصطلاحات رسیده‌ایم، یا نه؟ پاسخ این سؤال منفی است، زیرا دلیلی نیست که ما ابومنصور اصفهانی را نماینده همه صوفیه بدانیم و زبان او را زبان تصوف به‌طور کلی به‌شمار آوریم. ابومنصور یک صوفی حنبلی بود و تصوف او در عین حال که ادامه سنت صوفیانه اصفهان بود - سنتی که از محمدبن یوسف البناء و علی‌بن سهل اصفهانی آغاز شده بود - متأثر از تصوف صوفیان بغداد، بخصوص جنید بغدادی، بود. این تصوف با سنت صوفیانه خراسان، بخصوص نیشابور، که ابومنصور از آن بی‌اطلاع بود، فرق داشت. مشایخ خراسان در قرن چهارم از فرق میان تصوف خراسان و عراق آگاهی داشتند، چنانکه ابو‌عبدالرحمن سلمی در «کتاب سلوک العارفين» تفاوت تعدادی از احوال سلوک را نزد عراقیان و خراسانیان ذکر کرده است.^{۵۹} ابومنصور می‌خواست به تصوف به منزله یک «علم» نگاه کند، و این تا حدود زیادی برخاسته از روحیه حنبلی او بود. ذهنیت ابومنصور اصفهانی ذهنیت نویسنده‌ای است اهل حدیث و حنبلی در قرن چهارم، و این نوع ذهنیت چنان است که می‌خواهد موضوعات مختلف را به منزله موضوعات «علمی» در نظر بگیرد. از همین جاست که ابومنصور طریقت باطنی یا تصوف را به منزله یک «علم» در نظر می‌گیرد و مباحث آن را به منزله مسائل علمی تلقی می‌کند. همین ذهنیت است که موجب می‌شود که ابومنصور راه باطن را که همان «نهج‌المخاص» است دارای چهل حال و هر حال را دارای سه مقام معرفی کند و برای هر مقامی هم آفتی برشمرد. شبیه به این تقسیم‌بندی را ما در دو کتاب صوفی حنبلی هرات، خواجه عبدالله انصاری، به نامهای منازل السائرین و صد میدان، نیز مشاهده می‌کنیم.

انتخاب الفاظ و به کار بردن زبان صوفیانه خاص ابومنصور نه تنها متأثر از سنت صوفیانه اصفهان و مکتب بغداد، به خصوص جنید، است، بلکه روحیه شخصی ابومنصور نیز در شکل‌گیری این زبان و الفاظ و عبارات آن بی‌تأثیر نبوده است. خواجه عبدالله انصاری درباره روحیه و حالات ابومنصور می‌گوید که «تنگ وقت بود».^{۶۰} ظاهراً مراد او این است که وی به‌طور کلی در حال قبض بود نه بسط. به‌هر تقدیر، ابومنصور از زمره صوفیانی بود اهل صحو، نه سکر. به همین جهت است که ما در آثار او آن شور و حال و ذوقی را که در بعضی از صوفیان

۵۹. ابو‌عبدالرحمن سلمی، تسعة کتاب فی اصول التصوف و الزهد، تصحیح سلیمان ابراهیم آتش، [بی‌جا] ۱۹۹۳، ص ۳۹۳-۴۱۰.

۶۰. طبقات الصوفیه، چاپ حبیبی، ص ۵۳۶؛ چاپ مولائی، ص ۶۲۴.

خراسان، مانند ابوسعید ابوالخیر، مشاهده می‌کنیم غمی بینیم.

به رغم ویژگیهایی که برای ابومنصور اصفهانی و تصوف او و زبان صوفیانه‌اش ذکر کردیم، این حقیقت را نباید کتمان کرد که به هر حال نهج‌الخاص او اثری ابتکاری و اصیل است. خواجه عبدالله نیز با اشاره به همین کتاب گفته است که «از این مقاماتها که کرده اند هیچ کس از وی به نکرده است، که بیشتر حکایات می‌کنند و [حال آنکه] سخن صوفیان از وجود و ذوق و دیدار باید گفت نه از حکایت».^{۶۱} اما کتاب عبارات که بخشی از الفاظ و تقسیمات نهج‌الخاص را عیناً اقتباس کرده است اثر اصیل و منسجمی نیست. اثری است التقاطی که از روی دو سه منبع قدیم‌تر، بدون اتکا بر مبنایی دقیق و استوار، و بدون رعایت اصول تألیف، تهیه شده است. این حکم در حق اصطلاحات املاء و دو کتاب ابن عربی نیز صادق است.

ابن عربی البته در فتوحات ادعای عجیبی کرده است. در سؤال ۱۵۳ از باب ۷۲، در جایی که او اصطلاحات را تعریف کرده است، در انتهای هر تعریف لفظی آورده است که می‌خواهد تعریف کند. مثلاً در انتهای تعریف «الغیرة» لفظ «الهممة» را آورده و در انتهای تعریف «الهممة»، لفظ «الغربة» را آورده است. بدین نحو:

فان قلت و ما للغیرة؟ قلنا: تطلق فی الطريق بازاء ثلاثة معان... علی اولیائنه و هم الضانن
اصحاب الهمم، فان قلت: و ما الهممة؟ قلنا... بصفاء الهام هذا عند اهل الغربة. فان قلت: و
ما للغربة؟ قلنا...

بدین ترتیب ابن عربی ادعا کرده که همه الفاظی که تعریف شده است از لحاظ معنی و باطن و در تجربه صوفیانه به هم مربوط است. البته بعضی از الفاظ از لحاظ معنی با هم ارتباط دارند، ولی این که بگوییم همه آنها به صورتی زنجیروار با هم مرتبط‌اند تصویری است باطل. ظاهراً ابن عربی می‌پنداشته است که اصطلاحات املاء که مأخذ او بوده است مبتنی بر یکی از متون مقدس عرفانی است که نویسنده اصلی آن بر اثر مکاشفات خود به آن رسیده یا به وی الهام شده است. در حالی که هم‌اکنون می‌توان دید که اصطلاحات املاء متن کم و بیش پریشانی است که از روی عبارات نوشته شده و عبارات هم خود متنی است التقاطی که نه به سعی یک صوفی بلندمرتبه بلکه به دست سالکی احتمالاً مبتدی، از این جا و آنجا، گردآوری شده است. و تازه، وقتی در نظر بگیریم که این

تعریفات هم با چه اشتباهاتی از منابع اصلی به عبارات و از عبارات به املاء و از املاء به فتوحات نقل شده است آن وقت می‌فهمیم که ادعای ابن عربی در ایجاد ارتباط میان الفاظی که تعریف درستی هم از آنها در اختیار ما نگذاشته است تا چه اندازه بی‌اساس و توخالی است. در اینجا ما فقط بخشی از اصطلاحات ابن عربی را که در اصل از نهج‌المخاص گرفته شده است بررسی کردیم. تعداد دیگری از اصطلاحات ابن عربی را که مؤلف عبارات از منبع دیگری گرفته است من بررسی کرده‌ام. بررسی مزبور نیز، که طی مقاله‌ای دیگر ارائه خواهم کرد، نتیجه بررسی حاضر را تأیید می‌کند. والسلام.

