

## غزالی و ابن عربی در ساحت فرهنگ‌نویسی

دکتر مریم شعبانزاده\*

### چکیده

«الاملاء فی اشکالات الاحیاء» رساله‌ای کمتر شناخته شده از محمد غزالی است که وی در آن اصطلاحات عرفانی مندرج در کتاب «احیاء العلوم» خود را استخراج نموده و توضیح داده است و به این ترتیب، فرهنگی از اصطلاحات عرفانی فراهم کرده است.

ابن عربی هم با تألیف رساله «اصطلاحات الصوفیة الواردة فی الفتوحات المکیة» پای در حوزه فرهنگ‌نگاری نهاده است، زیرا رویکرد عمومی به کتاب بزرگ «الفتوحات المکیة» او را واداشته بود تا از آن کتاب، اصطلاحات عرفانی را بیرون کشد و به اختصار شرح نماید. بدین ترتیب، هم غزالی و هم ابن عربی، با تألیف این دو رساله در حوزه فرهنگ‌نگاری گام نهاده اند. این پژوهش بر آن است تا این دو رساله را از نظر فرهنگ‌نویسی مقایسه و ارزیابی کند.

### واژه‌های کلیدی

فرهنگ‌نگاری؛ غزالی، ابن عربی، الاملاء فی اشکالات الاحیاء، اصطلاحات الصوفیة الواردة فی الفتوحات المکیة .

---

\* - استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه سیستان و بلوچستان

## مقدمه

اهمیت غزالی و ابن عربی دو نمونه از سرآمدان فرهنگ و عرفان اسلامی بر کسی پوشیده نیست. تألیفات این دو در فلسفه و کلام و عرفان از منابع مهم فرهنگ اسلامی به شمار می‌رود. غزالی با تألیف کتاب «احیاءالعلوم فی الدین» تأثیر فراوان بر نویسندگان دیگر نهاد و ابن عربی با کتاب «الفتوحات المکیة» افکار فراوانی را به چالش واداشت. رویکرد عمومی مردم و نویسندگان به این دو کتاب غزالی و ابن عربی را به بازنگری، تلخیص، ترجمه و ترتیب دادن فرهنگ‌های تحلیلی از آن کتابها ناگزیر کرد. غزالی خود احیاء را ترجمه کرد و سپس فرهنگی از اصطلاحات به کار رفته در آن را ترتیب داد. ابن عربی نیز پس از آن که در فتوحات اصطلاحات عرفانی را شرح کرده بود، به طور مختصر آن اصطلاحات را دوباره در رساله‌ای فراهم آورد. از قضا هر دوی این رساله‌ها سرنوشتی یکسان یافته و کمتر شناخته شده‌اند. نام رساله غزالی «الاملاء فی اشکالات الاحیاء» و نام رساله ابن عربی «اصطلاحات الصوفیة الواردة فی الفتوحات المکیة» است. در این پژوهش شیوه فرهنگ‌نویسی در این دو رساله مقایسه و بررسی می‌شود:

## غزالی و الاملاء فی اشکالات الاحیاء

«برای غیر خدای آموختم ولی علم جز خدای را نپذیرفت» (غزالی، ۱۳۷۱: مقدمه، یازده). این سخن بر زبان مردی جاری شده است که روزی دست روزگار او را به مدرسه کشاند تا در کنار تحصیل به او نان بخوراند، ولی وی با عنایت الهی و کوشش فردی با تألیف کتب متعدد موجب قوت علم شد و از دانش چنان آتشی برافروخت که در مدارس جهان اسلام پرتو افکند و عالمان بسیار از علم او روزی خوردند. آثار فراوان ابو حامد محمد بن محمد غزالی (متوفی ۵۰۵) گواه این مدعاست. در میان آثار او «احیاءالعلوم فی الدین» چون گوهری تابناک می‌درخشد.

در سایه احیاءالعلوم کتب و رسالات متعدّد به وجود آمد. برخی برای توضیح و شرح مشکلات احیاءالعلوم تألیف شده است و برخی برای ترجمه آن. غزالی خود احیاءالعلوم را به زبان فارسی ترجمه کرد و نام «کیمیای سعادت» بر آن نهاد. سپس برای رفع مشکلات احیاءالعلوم رساله «الاملاء فی اشکالات الاحیاء» را تألیف کرد که رساله‌ای مختصر است. بخشی از این رساله به شرح اصطلاحات عرفانی مستخرج از احیاء اختصاص دارد. مؤلف در این رساله پنجاه اصطلاح عرفانی را به اختصار شرح کرده است. برخی اصطلاحات تفصیل

بیشتری دارند؛ مثل: سفر و سالک، همّت و غریب، و برخی مختصرترند، مانند: زواید، اصطلاح، رهبت، وجد، نفس، وصل و فصل...

### دیدگاه غزالی در گزینش اصطلاحات

روش غزالی در الاملاء آن است که بیشتر به اصطلاحات مورد تنازع بپردازد. اولین اصطلاحات در این کتاب، سفر و سالک و مسافر و حال و مقام و مکان است که از اصطلاحات خاص صوفیه در سیر و سلوک عرفانی است. انتخاب و چگونگی شرح این اصطلاحات نشان می‌دهد که از نظر غزالی تصوّف، نوعی زندگی عملی، همراه با سلوک معنوی است.

او به اصطلاحات و مفاهیم آنها از زاویه معنوی می‌نگرد. مثلاً تلقی او از «فتوح» که به معیشت و زندگی اجتماعی و مادی صوفیه مربوط می‌شود، امری معنوی است و به جنبه مادی آن نظر ندارد. در تعریف آورده است: «والفتوحُ ثلاثةٌ: فتوحُ العبادَةِ في الظاهرِ و ذلك سببُ اخلاصِ القصدِ، و فتوحُ الحلاوةِ في الباطنِ و هو سببُ جذبِ الحقِّ باعطافه و فتوحُ المكاشفةِ و هو سببُ المعرفةِ بالحقِّ» (غزالی، ۱۴۰۵ق: ۱۷).

غزالی از اصطلاح «تحلی» مفهوم به نیکان شبیه شدن و آشکارا عمل کردن را در می‌یابد: «والتحلی: التَّشَبُّهُ بِأَحْوَالِ الصَّادِقِينَ بِالْأَحْوَالِ وَ إِظْهَارُ الْأَعْمَالِ» (همان: ۱۶) و یا از «علت» مفهوم آگاهی از حق را دریافت می‌کند: «... الْعِلَّةُ تَنْبُؤُهُ عَنِ الْحَقِّ» (همان: ۱۶).

**پیشروان و پیروان غزالی:** غزالی تعاریف اصطلاحات را در موارد فراوان از کتب بزرگان صوفیه قبل از خود استخراج کرده و بدون ذکر منبع در الاملاء آورده است؛ مثلاً تعریفی را که در **اللمع** درباره حال آمده بوده است: «الحالُ لا يزولُ، فاذا زالَ فلا يكونُ ذلكَ حالاً» (سراج، ۲۰۰۱م: ۲۸۷)، در الاملاء چنین آورده است: «وقال بعضهم: الحالُ لا يزولُ فاذا زالَ لم يكنَ حالاً» (غزالی، ۱۴۰۵ق: ۱۶). غزالی تعریف «مقام» را کاملاً مشابه با تعریف ابونصر سراج اما بدون ذکر مأخذ، چنین نقل کرده است: «هُوَ الَّذِي يَقُومُ بِهِ الْعَبْدُ فِي الْأَوْقَاتِ مِنْ أَنْوَاعِ الْمُعَامَلَاتِ وَ صُنُوفِ الْمُجَاهِدَاتِ فَمَتَى أُقِيمَ الْعَبْدُ بِشَيْءٍ مِنْهَا عَلَى التَّمَامِ وَ الْكَمَالِ فَهُوَ مَقَامُهُ حَتَّى يَتَّقَلَ مِنْهُ إِلَى غَيْرِهِ» (غزالی، ۱۴۰۵ق: ۱۶).

در **اللمع** مشابه چنین تعریفی آمده بود: «والمقامُ هُوَ الَّذِي يَقُومُ بِالْعَبْدِ فِي الْأَوْقَاتِ مِثْلُ مَقَامِ الصَّابِرِينَ وَ الْمُتَوَكِّلِينَ... وَ فِي هَذِهِ الْمُعَامَلَاتِ وَ الْمُجَاهِدَاتِ وَ الْإِرَادَاتِ فَمَتَى أَقَامَ الْعَبْدُ شَيْءٌ مِنْهُ

على التمام فهو مقامه حتى ينتقل منها الى مقام آخر» (سراج، ۲۰۰۱م: ۲۸۷).  
تعریف سراج درباره مکان چنین است: المکان هو لأهل الکمال و التّمکین و النّهایة فإذا  
أکمل العبد فی معانیه تمکن له من المکان لانه قد عبّر المقامات و الاحوال، فیکون صاحب مکان  
كما قال بعضهم:

مکانک من قلبی هو القلب کله فلیس لشیء فیہ غیرک موضع  
(سراج، ۲۰۰۱م: ۲۸۷)

شعر فوق تقریباً بدون تغییر در الاملاء هم آمده است: (غزالی، ۱۴۰۵ق: ۱۶). ترتیب  
اصطلاحات فوق در املاء و اللمع مشابه است.

معنی لغات لوایح، زواید، فنا، بقاء، وجد، طالع، شطح، ذهاب، وسم، سر، فصل، التجلی،  
تخلی، التحلی، العلة، تلوین، انزعاج، اللطیفه، الحرّیه، و... در هر دو متن مانند هم است و  
تنها در برخی موارد اندک اختلاف وجود دارد. بررسی در موارد اشتراک این دو کتاب نشان  
می‌دهد که غزالی اللمع سراج را در دست داشته است.

یکی دیگر از کسانی که غزالی به آثار او توجه داشته و در تألیف الاملاء از او پیروی کرده  
است، ابومنصور اصفهانی (فوت ۴۱۸) است. او سیزده واژه را از نهج الخاص اصفهانی بدون  
ذکر مأخذ، اقتباس و در کتاب خود نقل کرده است؛ واژگانی چون اراده، همت، غربت، غیرت،  
ادب، مشاهده، سر، ریاضت، مکاشفه، مکر، رغبت، رهبت و فتوح (اصفهانی، ۱۳۶۷: ۱۳۴، ۱۳۸،  
۱۴۶، ۱۴۷ و...).

شناخت غزالی از مخاطبان موجب شده است تا مواردی را که حدس می‌زد آنها در فهم احیاء  
با مشکل روبه‌رو می‌شوند، و تعاریف بدرستی بر آنها آشکار نباشد، استخراج نماید و شرح دهد.  
غزالی در الاملاء از اطباء پرهیز کرده و تعریف اصطلاحات را به اجمال وا گذاشته است.

#### ابن عربی و اصطلاحات الصوفیه

عرفان اسلامی در درخشانترین دوران تاریخی خود این توفیق را یافت که یکی از بزرگترین  
نوابغ فرهنگی اسلام را در دامان خود پیوراند. این شخصیت شگفت‌انگیز کسی نبود جز  
محبی اللّٰین ابن عربی.

ابن عربی متجاوز از دو بیست اثر علمی به حوزه معارف بشری عرضه کرده است. دو کتاب

الفتوحات المکیه و فصوص الحکم از مهمترین آثار اوست که بر آنها شرحهای متعدد نوشته شده است. ابن عربی در زمینه شرح اصطلاحات عرفانی نیز کوششهایی کرده، در الفتوحات المکیه "باب ۷۳" به شرح و تفصیل اصطلاحات عرفانی پرداخته است. وی سپس اصطلاحات عرفانی موجود در آن کتاب را استخراج نمود و در رساله‌ای کوچک با عنوان «اصطلاحات الصوفیة الواردة فی الفتوحات المکیة» به اجمال شرح کرد. در این رساله معنی حدود دویست اصطلاح عرفانی به طور مختصر آمده است. ابن عربی از الاملاء غزالی و اللمع سراج استفاده فراوان برده است.

ابن عربی انگیزه خود از تألیف رساله را در مقدمه نوشته است و آن را اجابت درخواست دوستی که ترتیب دادن کتابی مستقل برای ترجمه الفاضلی که نزد صوفیه متداول است؛ و نیز شرح لغات موجود در کتابهایش را خواسته بود، ذکر می‌کند و به او متذکر می‌شود که در تعریف الفاظ طریق اجمال و اختصار پیش خواهد گرفت؛ به طوری که هر مفهوم در نگاه اول آشکار گردد.

وی اصطلاحاتی را که در الفتوحات المکیه آورده بود، با اندکی تغییر در اصطلاحات الصوفیه درج کرد؛ متنها با ترتیب عکس. در ترتیب ذکر معنی در فتوحات نوعی ردالعجز الی الصدر به چشم می‌خورد؛ به این مفهوم که هر کدام از اصطلاحات نتیجه منطقی اصطلاح قبل فرض شده است؛ مثلاً در تعریف الشجره آورده است: «فان قلت: و ماهذه الشجرة قلنا هذه الشجرة هي الانسان الكامل، مدبر هيكل الغراب» (ابن عربی، ۱۹۹۰م، سفرالثالث عشر، ص ۱۹۰). اصطلاح بعدی غراب است که در ذکر معنی آن گفته شده است: «الجسم الكُل، الذي هو اول صورة قبل الهباء و ينظر اليه العقاب بوساطة الورقاء» (ابن عربی، ۱۹۹۰م، سفرالثالث عشر: ۱۹۰) و اصطلاح بعدی عقاب و الورقاء است. ملاحظه می‌شود که هر اصطلاح مقدمه‌ای برای طرح اصطلاح بعدی می‌گردد. گویا اصطلاح دوم نتیجه اصطلاح اول است. ولی در اصطلاحات الصوفیه نه تنها این مقدمه چینی حذف می‌گردد، بلکه اصطلاحات از انتهای ترتیبی که ابن عربی در فتوحات آورده بود، آغاز می‌گردد. ترتیب اصطلاحات در اصطلاحات الصوفیه و الاملاء در پیوست شماره ۱ نشان داده شده است.

### تلقی ابن عربی از مفهوم برخی اصطلاحات

با ظهور ابن عربی تصوف وارد مرحله تازه‌ای گشت. ابن عربی وحدت وجود را اساس تعالیم و نظریه خویش قرار داد و فلسفه را با تصوف در آمیخت. وحدت وجود ابن عربی بر این اساس استوار است که وجود، حقیقتی است واحد و ازلی، و عالم ازخود وجودی مستقل ندارد و مظاهر گوناگون آن حقیقت واحد الهی است.

اساس اندیشه ابن عربی در طرح مسأله وحدت وجود، ترجیح ولایت بر نبوت است. تأثیر این دیدگاه بر چگونگی تعریف او از اصطلاحات نیز تأثیر نهاده است: او در معنی قطب گفته است: «الْقُطْبُ وَ هُوَ الْغَوْثُ: عِبَارَةٌ عَنِ الْوَاحِدِ الَّذِي هُوَ مَوْضِعُ نَظَرِ اللَّهِ مِنَ الْعَالَمِ فِي كُلِّ زَمَانٍ وَ هُوَ عَلَى قَلْبِ اسْرَافِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ» (ابن عربی، ۱۹۳۸م: ۲۳۵). همچنین در معنی البدلاء گفته است: «هُمْ سَبْعَةٌ وَ مَنْ سَافَرَ مِنَ الْقَوْمِ عَنْ مَوْضِعِهِ وَ تَرَكَ جَسَدًا عَلَى صُورَتِهِ حَتَّى لَا يَعْرِفَ أَحَدٌ أَنَّهُ فَقَدَ فَذَلِكَ هُوَ الْبَدَلُ لِأَغْيَرٍ، وَ هُمْ عَلَى قَلْبِ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ» (ابن عربی، ۱۹۳۸م: ۲۳۵).

نگاه ابن عربی به جهان پیرامون و بیان رمز آلود وی که در اصطلاحات الصوفیه نمود یافته، ارزش دیگری به این رساله از جهت طرح رمزها و تأویلات خاص مورد نظر صوفیان بخشیده است. ابن عربی از آیات قرآن و اسامی پیامبران تلقی ویژه‌ای داشته است. او در رساله خود رمزهای عرش، کرسی، عید، قلم، نور، غراب، شجره، دره البیضاء، الزمرده، عنقاء، خضر، الیاس و... را آورده است. این اسامی قبل از وی وجود داشته است، ولی ابن عربی با بسط معنایی آنها و حمل معنای رمزی، مفاهیمی تازه از آن واژگان استنباط می‌کند. «کرسی» از نظر او رمز و جایگاه امر و نهی است. «عید» آنچه که به قلب از تجلیات اعاده می‌شود. «قلم» رمز علم خدایی و نور رمز همه واردات الهی بر قلب است. «خضر» رمز بسط و «الیاس» رمز قبض است که این تعابیر قبل از آن در سایر متون عرفانی نظیر نداشته است (ابن عربی، ۱۹۳۸: ۲۴۱ تا ۲۴۴).

همچنین در معنی «عین التَّحَكُّم» آورده است: «هُوَ أَنْ يَتَّحَدَّى الْوَلِيَّ بِمَا يَرِيدُهُ أَظْهَارًا لِمُرْتَبَةِ لِمَنْ يَرَاهُ». (ابن عربی، ۱۹۳۸م: ۲۳۴) و طی آن به قدرت «ولی» اشاره می‌کند. وی وحدت وجود را در مفهوم اصطلاح عرفانی «بسط» نیز تسری داده است. «هُوَ عِنْدَنَا حَالٌ مَنْ يَسَعُ الْأَشْيَاءَ وَ لَا يَسَعُهُ شَيْءٌ وَ قِيلَ هُوَ حَالُ الرَّجَاءِ وَ قِيلَ هُوَ وَارِدٌ يُوجِبُ الْإِشَارَةَ إِلَى رَحْمَةٍ وَ أُنْسٍ» (ابن عربی، ۱۹۳۸م: ۲۳۶).

وی در معنی «ذوق» مفهوم تجلی را می‌گنجاند: «أولُ مَبَادِي لَتَجَلِّيَاتِ الْإِلَهِيَّةِ» (ابن عربی، ۱۹۳۸م: ۲۳۷) و آن را اولین گام در مشاهده تجلیات جمال الهی می‌خواند. او در معنی «شرب» نیز تجلی را مشاهده می‌کند: «أَوْسَطُ التَّجَلِّيَاتِ الَّتِي غَايَاتُهَا فِي كُلِّ مَقَامٍ» (ابن عربی، ۱۹۳۸م: ۲۳۷). این گونه تلقی از اصطلاحات عرفانی در کتب قبل از آن نظیر *اللمع و رسالة قشیریه* نیامده بود.

#### مقایسه دو رساله

ابن عربی یکی از کسانی است که در کتب خود از افادات غزالی بهره گرفته است. وی در *رسالة اصطلاحات الصوفیه* معنی اصطلاحات سالک، مسافر، سفر، مقام، انزعاج، شطح، مکان، بسط، قبض، التواجد، وجد، وجود، جمع، فرق، (تفرقه)، بقاء، ستر، اللطيفة، علّت، ریاضت، ذهاب، تجلی، تخلی، مکاشفه، مشاهده، لوايح، طوابع، تلوین، رغبت، رهبت، مکر، اصطلاح، غربت، همت، غیرت، فتوح، وصل، اسم، رسم، زواید را از *الاملاء* بدون ذکر مأخذ آورده است.

ابن عربی در اراییه تعاریف به *الاملاء* غزالی نظر داشته و موارد فراوانی را از آن استخراج کرده است. در پیوست شماره ۲ برخی موارد آمده است و در آن مشاهده می‌شود که گاه تعریفات کاملاً مشابه است و گویا از روی هم بازنویسی شده است. این پیوست صرفاً مواردی را متذکر شده است که جمله‌بندی تعاریف کاملاً شبیه بوده است و گرنه اصطلاحات مشترک در دو رساله بیش از چهل مورد است. با توجه به تعداد محدود اصطلاحات در هر دو رساله (در *املاء* پنجاه اصطلاح وجود دارد و در رساله ۱۹۰ اصطلاح هست). این میزان شباهت، زیاد به نظر می‌رسد.

حتی ترتیب ذکر گروهی از اصطلاحات، در رساله ابن عربی مشابه ترتیب آمدن اصطلاحات در *الاملاء* غزالی است. غزالی اصطلاحات خود را این گونه آغاز کرده است: سفر، سالک، مسافر، حال، مقام، مکان، شطح، طوابع، و ابن عربی اصطلاحات را این طور آغاز نموده است: هاجس، مرید، مراد، سالک، مسافر، سفر، طریق، وقت، ادب، مقام، حال، در حالی که مؤلفان *اللمع و رسالة قشیریه* به اصطلاحات سالک و سفر و مسافر، توجهی نشان نداده‌اند. گاهی برخی تعاریف در این دو رساله کاملاً مشابه هم هستند، ولی مدخل‌ها یکسان نیست

که احتمالاً ناشی از خطای کاتب است؛ مثلاً عین التَّحَكُّم که در رساله ابن عربی به معنی: هو آن یَتَحَدَّى الولی بما یریده اظهاراً لمرتبته لَمَنْ یراه» (ابن عربی، ۱۹۳۸م: ۲۳۴) آمده است، غزالی مشابه این تعریف را برای واژه عین التحکم آورده است: «اظهار غایبه الخصوصیه بلسان الانبساط فی الدعاء (غزالی، ۱۴۰۵ق: ۱۷) که در تهذیب الاسرار نیز با همین معنی آمده بود (نیسابوری خرگوشی، ۱۹۹۸م: ۴۳۸). این اصطلاح بعدها در اصطلاحات الصوفیه تألیف عبدالرزاق کاشانی- که کوشیده است صرفاً اصطلاحات عرفانی را در کتاب خود جمع و تفسیر نماید- حذف شده است و جرجانی نیز در التعریفات یادی از آن نکرده است.

برخی اصطلاحات از طریق الاملاء غزالی به «اصطلاحات الصوفیه» ابن عربی منتقل شده است (پورجوادی، ۱۳۷۸: ۲۱). مثلاً اصطلاح عین التحکم که در الاملاء آمده است (غزالی، ۱۴۰۵ق: ۱۷)، در متون قبل از آن مانند اللمع، التعرف، رساله قشیریه و قوت القلوب ذکر نشده بود و تنها در تهذیب الاسرار ابوسعید واعظ (زاهد) نیسابوری خرگوشی (فوت ۴۰۷) به آن اشاره شده بود. در «اصطلاحات الصوفیه» ابن عربی این واژه به صورت عین التحکم آمده است (ابن عربی، ۱۹۳۸م: ۲۳۴). ابوسعید واعظ (زاهد) نیسابوری خرگوشی آن را به صورت عین التحکم ذکر کرده بود (نیسابوری خرگوشی، ۱۹۹۸م: ۴۳۸) و در حالی که معانی هر سه اصطلاح مشابه است.

گاه ابن عربی از یک اصطلاح معنایی بسیار متفاوت با تعاریف قدما ارایه می‌کند؛ نظیر تعریف «اصطلام» که آن را چنین تعریف کرده است: «الاصطلام: نوعٌ وکله یرد علی القلب فیسکن تحت سلطان» (ابن عربی، ۱۹۳۸، ص ۲۴۰). تعریف این اصطلاح در الاملاء این گونه آمده است:

«الاصطلام: نعتٌ وکله یرد علی القلوب بقوه سلطان فیسکنها» (غزالی، ۱۴۰۵: ۱۸) اما در اللمع با معنایی متفاوت با آن دو چنین طرح شده بود: «نعتٌ غلبه ترد علی العقول فیسئلها بقوه سلطانه و قهره... قال بعضهم قلوب ممتحنه و قلوب مصطلمه، وان وقع الاصطلام فهو ذهابه و طمسه قال:

فأصدُرُ فی حالٍ من لم یرد	إذا ما بدت لى تعاطمتها
و یحجب عنى بها ما أجد	فیصطلم کل منى بها

(سراج، ۲۰۰۱م: ۳۱۸)



عبدالرزاق کاشانی نیز این مفهوم را با استفاده از مندرجات **اللمع** در **اصطلاحات الصوفیه** آورده است و با سر باز زدن از تعریف ابن عربی، آن را چنین معنی کرده است: «وَهُوَ الْوَلَكَةُ الْغَالِبَةُ عَلَى الْقَلْبِ. وَ هُوَ قَرِيبٌ مِنَ الْهَيْمَانِ» (کاشانی، ۱۳۸۱: ۱۰) و همو در کتاب **لطایف الاعلام** آورده: «الاصطلاحُ هُوَ نَعْتُ وَكَلِمَةٌ يَرِقُّ عَلَى الْقَلْبِ فَيَسْكُنُ تَحْتَ سُلْطَانِهِ، فَإِنْ دَامَ ذَلِكَ بِالْعَبْدِ حَتَّى سَلَبَتْهُ عَنْ نَفْسِهِ وَ أَخَذَتْهُ عَنْ حَبِّهِ بِحَيْثُ لَمْ يَبْقَ مِنْهُ اسْمٌ وَ لَا اثْرًا وَ لَا عَيْنًا وَ لَا طَلْقًا حَتَّى صَارَ مَسْلُوبًا عَنِ الْمَكُونَاتِ بِأَسْرِهِا...» (کاشانی، ۱۳۷۹: ۱۰۰). شمس‌الدین ابرقوهی، که در بخشی از **مجمع البحرين** خود به ترجمه **اصطلاحات الصوفیه** ابن عربی پرداخته، این اصطلاح را چنین معنا کرده است: «اصطلاح عبارت از آن است که دل به صفتی موصوف شود که منقاد حکم وقت گردد و به هر چه وارد شود، گردن نهد، لیکن به شرط آن که در وارد سمت خشونت باشد» (ابرقوهی، ۱۳۶۴: ۴۸۶).

درباره تعریف اصطلاح «فتوح» نیز بین نوشته ابن عربی در دو کتابش تفاوت وجود دارد که احتمالاً ناشی از بدخوانی مصحح و اشتباه کاتب در نوشتن کلمه «عبادت» است. ابن عربی در **اصطلاحات الصوفیه** فتوح را در سه بخش «فتوح العبادة فی الظاهر، و فتوح الحلاوة فی الباطن و فتوح المکاشفة» معنی کرده است (ابن عربی، ۱۹۳۸، ص ۲۴۰)، در حالی که وی در **الفتوحات المکیة** فتوح را چنین تعریف کرده بود: «فتوح العبارة<sup>۱</sup> فی الظاهر و فتوح الحلاوة فی الباطن و فتوح المکاشفة لتصحیح المطالعة» (ابن عربی، ۱۹۹۰م، سفرالثالث عشر، باب ۷۳: ۱۹۴).

تفاوت تعریف ابن عربی و دیگران در هدف فتوح مکاشفه است. در **نهج الخاص و الاملاء** فتوح چنین تعریف شده بود: «فتوح العبادة فی الظاهر... و فتوح الحلاوة فی الباطن و فتوح المکاشفة و هوسبب المعرفة بالحق» (غزالی، ۱۴۰۵ق: ۱۷) و در **نهج الخاص**: «فتوح العبادة فی الظاهر... و فتوح الحلاوة فی الباطن و فتوح المکاشفة فی السر» (اصفهان، ۱۳۶۷: ۱۳۹) و ابن عربی آن را برای تصحیح مطالعه دانسته بود.

#### ارزیابی دو رساله

از آنجا که معنی واژگان علمی خاص (عرفان و تصوف) در این دو رساله آمده است، در شمار لغتنامه‌های تخصصی قرار می‌گیرند، لذا می‌توان آنها را با معیارهای ارزیابی فرهنگ‌ها بررسی

کرد. یکی از راه‌های ارزیابی فرهنگ‌ها سنجش آنها از لحاظ میزان اطلاعاتی است که درباره هر واژه (مدخل) می‌دهند و در این مبحث نحوه آرایه معنی، شاهد و مثال، ذکر سند برای هر معنی، و... معیارهای بررسی اطلاعات موجود در فرهنگ است.

۱- شیوه آرایه معنی: هم ابن عربی و هم غزالی معانی هر اصطلاح را با زبانی ساده و با رعایت جانب اختصار آرایه می‌کنند. هر دو گاهی از روش تقسیم‌بندی و جزء جزء کردن مفهوم اصلی برای تعریف اصطلاح مدد می‌جویند؛ مثلاً ابن عربی در تعریف «الادب» آن را به اجزای کوچکتر تقسیم می‌کند و آنگاه مفهوم را باز می‌نمایاند (ابن عربی، ۱۹۳۸م: ۲۳۴). این شیوه در الاملاء غزالی نیز اعمال شده است. غزالی گاه برای القای مفهوم اصلی آن را به اجزای کوچکتر تقسیم می‌کند و با شرح مختصر زیر مجموعه‌ها مفهوم اصلی را آشکار می‌سازد؛ مثلاً وی برای روشن کردن معنی ادب ابتدا آن را به سه بخش تقسیم می‌کند و هر بخش را توضیح می‌دهد: «و الادب ثلاثة: ادب الشریعة و هو... الثانی ادب الخدمة و هو..... والثالث ادب الحق و هو... (غزالی، ۱۴۰۵ق: ۱۶). این روشی است که قبل از او ابوطالب مکی در قوت القلوب به کار برده بود و ابومنصور اصفهانی نیز در نهج الخاص با آوردن زیرمجموعه‌های سه گانه برای هر مطلب آن موضوع را طرح می‌کرد.

آرایه معنی به صورت دوری نیز گاه از هردو سر می‌زند؛ یعنی برای تعریف یک اصطلاح از اصطلاحات دیگر که ممکن است تعریف آن را قبلاً آورده باشد و یا ذکر نکرده باشد، استفاده می‌کند؛ مثلاً ابن عربی در تعریف «التواجد» آورده است: «استدعاء الوجد، و قيل اظهار حاله الوجد من غير وجد» (ابن عربی، ۱۹۳۸م: ۲۳۶) و پس از آن در تعریف «الوجد» آورده است: «ما يصادف القلب من احوال المفضية له عن شهوة» (همان) و آنگاه در معنی الوجد آورده است: «وجدان الحق في الوجد» (همان). ملاحظه می‌شود که در سه مدخلی که به دنبال هم آمده‌اند، دو مدخل اول براساس مدخل سوم تعریف شده است. اگر معنی لغت‌ها را در مدخل اول ندانیم، درک مفهوم آن مشکل می‌شود.

وی در تعریف «الغيبه» آورده است: «غيبه القلب عن علم ما يجري من احوال الخلق لشغل الحس بما ورد عليه» (ابن عربی، ۱۹۳۸م: ۲۳۶) که در تعریف آن از اصطلاحات دیگر چون احوال و حس و قلب استفاده شده است. همچنین برای تعریف اصطلاح «حضور»، «صحو»، و «سکر» نیز از اصطلاح «غيبه» و «وارد» استفاده شده که با ندانستن آنها مفهوم اصطلاح اصلی نیز روشن نمی‌گردد،

ولی روش غزالی چنین نیست و هر اصطلاح را جداگانه معنی کرده است..

۲- **ارایه شاهد و مثال:** نشان دادن کاربرد یک اصطلاح در متون ویا در کلام روزمره، معنی آن را واضح می‌سازد که روشی کار آمد و ضروری برای معنی کردن هر اصطلاح است. اختصار در آوردن معنی موجب شده است که ابن عربی از ذکر شاهد و مثال و بسیاری از توضیحات ضروری امساک نماید، ولی گاه برای توضیح معنی به ذکر مثال روی آورده است؛ مثلاً در شرح معنی محادثه آورده است: *المحادثه: «خطابُ الحقِّ للعارفین من عالمِ الملک و الشهادة کالدعاء من الشجره موسى عليه السلام»*. (ابن عربی، ۱۹۳۸م: ۲۳۹).

ابن عربی در راستای ذکر شواهد گاه از آیات قرآن شاهد می‌آورد؛ مثلاً در تعریف «العدل و الحق المخلوق» آورده است: «*عبارة عن اول موجود خلقه الله و هو قوله تعالى - و ما خلقنا السموات و الارض و ما بینهما الا بالحق*» (ابن عربی، ۱۹۳۸م: ۲۳۵).

اما غزالی برای ارایه بهتر مفهوم از ذکر شاهد سر باز زده است و تنها یک بار از شاهد شعری بهره برده است؛ مثلاً در تعریف مکان، یک بیت شعر آورده است (غزالی، ۱۴۰۵ق: ۱۶).

۳- **سند معنی:** روش عمده ابن عربی در شرح اصطلاحات صوفیان عدم ذکر مأخذ معانی اصطلاحات است. با آنکه وی بسیاری از معانی را از **الاملاء غزالی** گرفته است، فقط یک جا از او نام برده است و در ذیل لفظ مرید به سخن ابوحامد اشاره کرده است (ابن عربی، ۱۹۳۸م: ۲۳۴). و یا ذیل لفظ جبروت نام ابی‌طالب را ذکر کرده است که بی‌شک ابوطالب مکی است (ابن عربی، ۱۹۳۸م: ۲۴۳) و غزالی نیز با آنکه معانی را از منابع مختلف اخذ کرده است، نام راوی و یا کتابی را که مورد استناد او بوده است ذکر نمی‌کند. فقط گاهی می‌گوید «گفته می‌شود».

۴- **ارایه ادبی:** غزالی گاه از آرایه های ادبی بهره گرفته است؛ مثلاً برای مفهوم طوالع از تمثیل نورافشانی خورشید و محو شدن نور ستارگان از پرتو نور خورشید استفاده کرده است، و یا تعبیر «نارالقلب» را به کار برده است (غزالی، ۱۴۰۵ق: ۱۶). شیوه‌ای که ابن عربی در تأویل اسامی و معانی به کار برده است، با استعاره و کنایه همراه است که قبلاً به آن اشاره شده است.

۵- **ترتیب واژگان:** در **الاملاء و اصطلاحات الصوفیه**، اصطلاحات به ترتیب الفبایی

نیامده است، اما برخی اصطلاحات که با هم ملازمت معنایی دارند، به دنبال هم ذکر شده‌اند؛ مثلاً سیر و سلوک عارف که نوعی سفر معنوی است، با سفر و مسافر متناسب است. هم الاملاء و هم اصطلاحات الصوفیه با اصطلاحات سفر، سالک، مسافر، حال، مقام، مکان، شطح، طوابع و.... آغاز شده است.

۶- هر دو کتاب، سایر ویژگیهای یک فرهنگ نظیر تلفظ، هویت دستوری، هویت ملی (خاستگاه و منشأ لغت)، ذکر اشتقاق و ترکیبات و تصویر را ندارند.

### نتیجه گیری

رساله‌های اصطلاحات الصوفیه و الاملاء غزالی از ویژگیهایی که یک فرهنگ تخصصی باید برخوردار باشد، نظیر تلفظ واژه، ذکر اشتقاق و ترکیبات، هویت ملی و دستوری، باب‌بندی دقیق و... بی بهره‌اند، ولی از آنجا که از قدیمترین لغتنامه‌هایی هستند که اصطلاحات یک حوزه را معنی کرده‌اند، در شمار فرهنگ‌های تخصصی محسوب می‌شوند. در هر دو جانب اختصار رعایت شده است و دیدگاه شخصی نویسندگان در گزینش و بیان معنی هر اصطلاح مؤثر بوده است.

### پیوست شماره ۱

-الف) ترتیب اصطلاحات در الاملاء: سفر، سالک، مسافر، حال، مقام، مکان، شطح، طوابع، نفس، سر، وصل، فصل، ادب، ریاضه، التحلی، التخلی، التجلی، العله، الانزعاج، مشاهده، مکاشفه، اللوایح، التلوین، الغیره، الحریه، اللطیفه، الفتوح، الوسم، الرسم، البسط، القبض، الفناء، البقاء، الجمع، التفرقه عین التحلم، الزواید، الاراده، المرید، المراد، الغربه، المکر، الاصطلام، الرغبه، الرهبه، الوجد، الوجود و التواجد.

ب) ترتیب اصطلاحات در اصطلاحات الصوفیه الوارده فی الفتوحات المکیه: الهاجس، المرید، المراد، السالک، المسافر، السفر، الطریق، الوقت، الادب، المقام، الحال، عین التحکم، الانزعاج، الشطح، العدل، الافراد، القطب، الاوتاد، البدلاء، النقباء....

پیوست شماره ۲ - اصطلاحات مشترک در اصطلاحات الصوفیه ابن عربی و الاملاء غزالی

هو ان يغيب القلب عن حس كل محسوس بمشاهدة محبوبها (الاملاء: ١٦).	الذهاب
غيبة القلب عن حس كل محسوس بمشاهدة محبوبه كائنا المحبوب ما كان (اصطلاحات الصوفيه: ٢٣٨).	
رياضة ادب و هو الخروج عن طبع النفس، و رياضة الطلب و هو صحة المراد (الاملاء: ١٦).	رياضة
رياضة ادب، و هو الخروج عن طبع النفس و رياضة طلب و هو صحة مراد له... (اصطلاحات الصوفيه: ٢٣٨)	
و 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 (الاملاء: ١٦).	مشاهدة
تطلق على رؤية الاشياء بدلائل التوحيد، و تطلق بإزاء رؤية الحق في الاشياء و تطلق بإزاء حقيقة اليقين من غير شك (اصطلاحات، ص ٢٣٩).	
انواع <sup>٢</sup> التوحيد يطلع على قلوب اهل المعرفة شعاعها و نورها فيطمس سلطان نورها الالوان، كما ان نور الشمس يمحو انوار الكواكب (الاملاء: ١٦).	طوالع
انوار التوحيد تطلع على قلوب اهل المعرفة فتطمس ساير الانوار (اصطلاحات الصوفية: ٢٣٩).	
هي ما يلوح من الاسرار الظاهرة من السمو من حالة الى حالة أتم منها، و الارتفاع من درجة الى ما هو اعلى منها (الاملاء: ١٧).	لوايح
هي ما يلوح من الاسرار الظاهرة من السمو من حال الى حال، و عندنا ما يلوح للبصر اذا لم يتقيد بالجارحة من الانوار الذاتية لامن جهة القلب (اصطلاحات الصوفيه: ٢٣٩).	
اشارة دقيقة المعنى تلوح في الفهم لا تسعها العبارة (الاملاء: ١٧).	لطيفه
كل اشارة دقيقة المعنى تلوح في الفهم لا تسعها العبارة، و قد تطلق بإزاء النفس الناطقة (اصطلاحات الصوفيه: ٢٣٨).	
فناء المعاصي و ويكون فناء رؤية العبد لفعله بقيام الله تعالى على ذلك (الاملاء: ١٧).	فنا
عدم رؤية العبد لفعله بقيام الله على ذلك (اصطلاحات الصوفية: ٢٣٦).	
بقاء الطاعات و يكون بقاء رؤية العبد قياما... سبحانه على كل شيء (الاملاء: ١٧).	بقا

	رؤية العبد قيام الله على كل شيء (اصطلاحات الصوفية: ۲۳۶).
زوايد	زيادة الايمان بالغيب و اليقين (الاملاء: ۱۷).
	زيادة الايمان بالغيب و اليقين (اصطلاحات الصوفية: ۲۴۰).
رسم	والرسم معنيان يجريان في الأبد بماجرىا في الأزل (الاملاء: ۱۷).
	نعت يجرى في الأبد بما جرى في الأزل (اصطلاحات الصوفية: ۲۴۰).
تواجد	استدعاء الوجد و التشبه في تكلفه بالصادقين من اهل الوجد (الاملاء: ۱۸).
	استدعاء الوجد و قيل اظهار حالة الوجد من غير وجد (اصطلاحات الصوفية: ۲۳۶).
اصطلام	نعت وله برد <sup>۳</sup> على القلب بقوة سلطان فيستكنها (الاملاء، ص ۱۸).
	نوع وله يرد على القلب فيسكن تحت سلطانه (اصطلاحات الصوفية: ۲۴۰).
فتوح	و الفتوح ثلاثة فتوح العبادة في الظاهر... فتوح الحلاوة في الباطن... وفتوح المكاشفة (الاملاء: ۱۷).
	فتوح العبادة في الظاهر، و فتوح الحلاوة في الباطن، و فتوح المكاشفة (اصطلاحات الصوفية: ۲۴۰).
رغبت	والرغبة ثلاثة رغبة النفس في الثواب، و رغبة القلب في الحقيقة و رغبة السر في الحق (الاملاء: ۱۸).
	رغبة النفس في الثواب، و رغبة القلب في الحقيقة و رغبة السر في الحق (اصطلاحات...: ۲۴۰).
تجلى	هو ما ينكشف للقلوب من انوار الغيوب (الاملاء: ۱۶).
	ما ينكشف للقلوب من انوار الغيوب (اصطلاحات الصوفية: ۲۳۸).
تخلي	اختيار الخلوة و الاعراض عن كل ما يشغل عن الحق (الاملاء: ۱۶).
	اختيار الخلوة و الاعراض عن كل ما يشغل عن الحق (اصطلاحات الصوفية: ۲۳۹).
غيرت	و الغيرة غيرة في الحق، و غيرة على الحق، و غيرة من الحق، فالغيرة في الحق برؤية الفواحش و المناهي، و الغيرة على الحق على كتمان السرائر، و الغيرة من الحق ضنه على اوليائه (الاملاء: ۱۷).
	غيرة في الحق لتعدى الحدود، و غيرة تطلق بازاء كتمان الاسرار و السرائر و غيرة الحق ضنته باوليائه و هم الضنائن (اصطلاحات الصوفية: ۲۴۰).

پی نوشتها

- ۱- به احتمال زیاد این لغت سهو کاتب است و صورت درست آن باید عبادت باشد. این سهو قلم موجب شده ابرقوهی برای معنی توجیهاات عجیب بیاورد (ابرقوهی، ۱۳۶۴: ۴۸۷).
- ۲- احتمالا تحریف شده و اصل آن «انوار» بوده است.

۳- احتمالا تحریف شده و اصل آن «یرد» بوده است.

### منابع

- ۱- ابرقوهی، شمس الدین ابراهیم. (۱۳۶۴). **مجمع البحرين**، تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: مولی، چاپ اول.
- ۲- ابن عربی، محیی الدین. (۱۹۹۰م / ۱۴۱۰ق). **الفتوحات المکیة**، السفر الثالث عشر. تصحیح عثمان یحیی. قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ۳- ----- (۱۹۳۸م). **اصطلاحات الصوفیة الواردة فی الفتوحات المکیة**، [ضمیمه تعریفات جرجانی]، تصحیح احمد سعد علی. قاهره: المطبعة مصطفى الحلبي.
- ۴- اصفهانی، ابومنصور. (۱۳۶۷). «نهج الخاص». تصحیح نصرالله پور جوادی، **مجله تحقیقات اسلامی**، سال سوم. ش ۱ و ۲، صص ۱۰۵-۱۳۲.
- ۵- پور جوادی، نصرالله. (۱۳۷۸). «سیر اصطلاحات صوفیان»، **مجله معارف**، دوره ۱۶، شماره سوم، صص ۳-۵۵.
- ۶- سراج، ابونصر عبدالله بن علی. (۲۰۰۱م). **اللمع فی تاریخ التصوف الاسلامی**، تصحیح کامل مصطفی الهنداوی، بیروت: دار الکتب العلمیة، الطبعة الاولى.
- ۷- غزالی، ابوحامد محمد. (۱۳۷۱). **کیمیای سعادت**، ۲ جلد، تصحیح حسین خدیو جم، تهران: علمی فرهنگی، چاپ پنجم.
- ۸- ----- (۱۴۰۵ق). **الاملاء فی اشکالات الاحیاء** [ضمیمه احیاء علوم الدین]، ج ۵، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ۹- قشیری، ابوالقاسم. (۱۳۷۹). **رساله قشیریہ**، ترجمه ابوعلی حسن بن عثمان، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، چاپ ششم.
- ۱۰- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۸۱). **اصطلاحات الصوفیة**، تصحیح مجید هادیزاده، تهران: حکمت، چاپ اول.
- ۱۱- ----- (۱۳۷۹). **لطایف الاعلام فی اشارات اهل الالهام**، تصحیح مجید هادیزاده، تهران: میراث مکتوب، چاپ اول.
- ۱۲- النیسابوری خرگوشی، عبدالملک بن محمد ابراهیم. (۱۹۹۸ م / ۱۴۱۹ ق). **تهذیب**

الاسرار، تحقیق بسام بارود، ابوظبی: مجمع الثقافی.