

# نقد تصحیح لوایح جامی

## چاپ پروفیسور یان ریشار

پروفیسور سیدحسن امین

نسخه‌های متعدد آن در شرق (چاپ‌های ایران، هند و ترکیه) و غرب (چاپ‌های لندن و فرانسه) محل توجه و عنایت علاقه‌مندان به معارف ربوبی قرار گیرد و از فارسی به زبان‌های مختلف ترجمه شود. از جمله، ترجمه‌ی انگلیسی که به همت ادوارد وینفیلد E.H. Whienfield (مترجم گلشن راز سیستری و خلاصه‌ی شش دفتر مثنوی و مولانای رومی و طابع رباعیات خیام) به نام:

A Treatise on Sufism (Lawa'ih) by Jami with facsimile of an old manuscript plus English translation.

به سال ۱۹۰۶ در لندن (با همکاری علامه محمد قزوینی) چاپ شده است و شهرت جهانی دارد. البته نسخه‌ی خطی که وینفیلد در ۱۹۰۶ م منتشر کرده است و ترجمه‌ی خود او هم به انگلیسی براساس آن است، منقح‌ترین نسخه‌ی **لوايح** نیست، بلکه بهترین نسخه‌ی چاپ شده‌ی **لوايح** تا امروز، نسخه‌ی سنگی چاپ تهران است که در قطع کوچک‌تر از قطع جیبی در سال ۱۳۱۴ هجری قمری چاپ شده است.

مقاله‌ی حاضر به نقد تصحیح **لوايح** با مقدمه و توضیحات پروفیسور یان ریشار Yann Richard فرانسوی استاد ایران‌شناسی دانشگاه پاریس سه، سوربن (چاپ پاریس، ۱۹۸۲) که آقای پروفیسور هانری دوفوشه کور در مصاحبه‌ی اخیر خود در فوریه‌ی ۲۰۰۶ با آقای دکتر کاووس حسن‌لی (حافظ، شماره‌ی ۲۵، ص ۴۸) از ایشان به خیر یاد کرده بود، اختصاص دارد.

پروفیسور ریشار، به‌رغم زحمت شایان تحسین در تصحیح این متن، به‌علت ناتوانی در فهم بعضی از معانی و مفاهیم **لوايح** و ناآشنایی با بعضی از اصطلاحات عرفانی و گاهی کم‌اطلاعی از بعضی منابع رجالی و کتاب‌شناختی، مرتکب اشتباهاتی چند شده‌اند. این اغلاط غیر از آن‌هاست که حضرات آقایان ایرج افشار، محمدتقی دانش‌پژوه و دکتر عبدالحسین زرین‌کوب که با مصحح همکاری کرده‌اند، لابد آن‌ها را تصحیح کرده‌اند. اهم اشتباهات باقی‌مانده در متن مطبوع حاضر، عبارتند از:

۱- **نخستین اشتباه** جدی پروفیسور ریشار، در صدر لایحه‌ی دوازدهم، لایح و واضح می‌شود. در این لایحه، مصحح، اصطلاح «یادکرد» را که جامی به‌صورت مضاف برای کلمه‌ی حق سبحانه (مضاف الیه) استعمال کرده است، به‌صورت غیرمصطلح و برخلاف مقصود جامی، یعنی به‌صورت فعل خوانده‌اند و لذا آن را چنان ضبط کرده‌اند که عبارت درست و درشت و صحیح و صریح جامی

□ **لوايح**، عبدالرحمن جامی، چاپ پروفیسور یان ریشار، ترجمه، مقدمه و توضیحات و تهیه‌ی واژه‌نامه از [ع.]. روح‌بخشان، تهران، انتشارات اساطیر، ۱۳۷۷، ۱۱۶ ص.

**لوايح**، رساله‌ی مشتمل بر سی و شش لایحه‌ی مختصر و مفید است به قلم نورالدین عبدالرحمن جامی (۸۱۷-۸۹۸ ه.ق) که اصل «وحدت وجود و موجود» یعنی جریان وجود را در مظاهر و مجالی هستی، براساس مکتب وحدت وجود ابن عربی (۵۶۰-۶۳۸)، با شیرین‌ترین و ساده‌ترین عبارتی به زبان فارسی توضیح می‌دهد. راستی را از جهت علمی، مهم‌ترین هنر هر استاد دانشور و پژوهشگر صاحب‌نظر، همین است که سخنان درشت یا سترگی را که فهم آن‌ها از عهده‌ی هر کسی برنمی‌آید، به زبان ساده و با عبارت قابل فهم برای شاگردان یا خوانندگان آثار خود تقریر و تحریر کند. این کاری‌ست که جامی پس از ده - پانزده سال مطالعه‌ی منظم آثار ابن عربی و صدر قونوی درباره‌ی مکتب ابن عربی انجام داده است.<sup>۱</sup> به همین دلیل آثار جامی در این زمینه از دیرباز محل توجه اهل نظر بوده است.

کسانی که با آثار جامی مانوس باشند، تاثیر گفتار و نوشتار او را در آثار بزرگانی هم‌چون ملاصدرا، فیض کاشانی، حاج ملاهادی سبزواری و... به خوبی درمی‌یابند. مطابقه و مقایسه‌ی آثار جامی با متن **اسفار** صدرا یا **کلمات مکنونه** فیض یا **اسرارالحکم** سبزواری این دعوی را تایید خواهد کرد. برای نمونه، بحث ملاصدرا در **اسفار**، در باب جریان تشکیک در اسما و صفات<sup>۲</sup> به‌حدی با لایحه‌ی سی و چهارم **لوايح** جامی، مشابه است که اگر مرحوم ضیاء‌الدین دُرّی به این مقایسه دست یافته بود، این موضع را نیز از جمله‌ی سرقات ادبی ملاصدرا می‌شمرد.

ملا محسن فیض (وفات ۱۰۹۰) نیز «تقریباً ده درصد از کتاب **کلمات مکنونه** ی خود را مستقیماً از **نقدالنصوص** جامی بدون ذکر ماخذ... نقل کرده است و قسمت معتابه بقیه‌ی این کتاب از سایر آثار جامی‌ست».<sup>۳</sup> هم‌چنین سبزواری در آثار خود مکرر به اشعار جامی استناد می‌کند و برای نمونه در **اسرارالحکم** می‌گوید: «واجب الوجود وجود بحت است... جامی می‌گوید... ذات تو وجود ساذج و هستی بحت».

با این تفصیل، شگفت نیست که **لوايح** جامی که عصاره‌ی اندیشه‌ی ابن عربی در میحث وحدت وجود و سریان آن در مظاهر انفسی و آفاقی‌ست، همیشه مطلوب اهل معرفت باشد و

به کلی نامفهوم و بی معنی شده است. متن ریشار، چنین از آب درآمده است:

«چون طالب صادق، مقدمه‌ی نسبت جذبه را که التذاذ است به یادکرد، [کذا] حق - سبحانه - در خود یابد. [کذا] که تمامی همت بر تربیت و تقویت آن گمارد، و از هرچه منافی آن است خود را باز دارد...!» (ص ۶۶)

متنی که مصحح فرانسوی بدین گونه تحویل خواننده‌ی **لوايح** داده‌اند، به کلی فاقد معنی است. بلکه حتا از جهت تجزیه و ترکیب ادبی به کلی بی سر و ته می‌نماید. به راستی جای شگفتی است که کسی جملات کامل و صحیح و پرمحتوای اثری از آثار یکی از نامداران ادبیات پارسی، معارف ایرانی و علوم اسلامی را غلط بخواند و با استفاده از شیوه‌ی نقطه‌گذاری عصر حاضر، متن فارسی شیرین متعلق به پنج قرن و نیم قبل را ضایع کند و بر این کار که جز تولید اشتباه و ایجاد اغلاط تازه در متن فارسی چیزی نیست، نام تصحیح و تنقیح بگذارد!

شکایت ما بیش تر از این است که اولاً متن، صحیح بوده است و مصحح محترم با دست‌کاری‌های خود آن را خراب کرده‌اند. ثانیاً اصطلاح «یادکرد» را حتا خود مصحح در مقدمه‌ی **لوايح** (ص ۱۶)، از کتاب **رشحات عین الحیات** فخرالدین علی صفی کاشفی، اما به عنوان یکی از «اصول عقاید نقشبندیه» - نه فروع و احکام یا دستور سلوک! - نقل کرده‌اند؛ ولی باز از تشخیص اصطلاح «یادکرد» در جمله‌ی نخستین لایحه‌ی دوازدهم غافل مانده‌اند.

لذا متوجه نشده‌اند که عبارت مورد نظر را باید به صورت مضاف و مضاف‌الیه، یعنی «یادکرد حق» خواند. در حالی که مصحح عالی مقام، با ایجاد فاصله بین اصطلاح «یادکرد» و مضاف‌الیه آن «حق» (یعنی با گذاشتن ویرگول بین اصطلاح «یادکرد» و حق) مرتکب دو اشتباه بین شده‌اند:

اول این که مفهوم مرکب «یادکرد» را که مضاف برای مضاف‌الیه «حق» شده است، به صورت فعل ضبط کرده‌اند.

دوم به تصور آن که کلمه‌ی «باید» (که بلافاصله پس از کلمه‌ی «یابد» در لایحه‌ی دوازدهم آمده است) زائد است، آن را از متن مصحح خود، حذف کرده‌اند.

عبارت مذکور را باید چنین خواند:

«چون طالب صادق، مقدمه‌ی نسبت جذبه را که التذاذ است به یادکرد حق - سبحانه - در خود باز یابد، باید که تمامی همت بر تربیت و تقویت آن گمارد و از هرچه منافی آن است، خود را باز دارد.»

خواننده‌ی آگاه تصدیق می‌فرماید که این جملات، به این صورت که ما نوشته‌ایم، کاملاً صحیح، بلکه شیوا و رساست. در حالی که به صورتی که مصحح ارجمند ضبط کرده‌اند و در سطور سابق عیناً نقل شد، فاقد معنی و حتا خلاف قواعد دستور زبان است.

**۲- دومین اشتباه** در مفهوم عرفانی «نسبت» است که در

عرف متصوفه بر عموم و در **لوايح** جامی برخصوص، به معنی بستگی قلبی، پیوند و ارتباط معنوی سالک با خداوند است و جامی، این اصطلاح را در چندین مورد، در **لوايح**، به همین معنی استعمال کرده است. اما مصحح، در همه‌ی این موارد، آن را به غلط به معنی دیگر تصور کرده‌اند. چنان که جامی در لایحه‌ی هفتم نوشته است:

«ورزش این نسبت شریفه، می‌باید کرد بر وجهی که در هیچ وقتی از اوقات و هیچ حالتی از حالات، از آن نسبت خالی نباشی. چه در آمدن و رفتن، چه در خوردن و خفتن، چه در شنیدن و گفتن و بالجمله در جمیع حرکات و سکانات، حاضر وقت می‌باید بود، تا به بطالت نگذرد.» (ص ۶۰)

مصحح، پس از اصطلاح «نسبت شریفه» در متن، به شیوه‌ی توضیح در پاورقی نوشته‌اند: «موضوع، عبارت است از رابطه‌ی موجودات با ذات مطلق که در لایحه‌ی ششم مطرح شده بود!»

در حالی که هم‌چنان که از کلمه‌ی «ورزش» (به معنی تمرین و exercise) در فاتحه‌ی لایحه‌ی هفتم و هم صیغه‌ی فعل امر و اشاره به آمدن، رفتن، خوردن و خفتن و... در تضعیف آن لایحه، واضح و لایح می‌شود، مقصود جامی از «نسبت شریفه» در این مقال، دوام حضور و توجه قلبی سالک (یعنی همان ادامه‌ی ذکر خفی در جمیع اوقات و حالات است) که از مقوله‌ی عرفان عملی و دستور سلوک باطنی ست و با مفهوم «رابطه‌ی موجودات با ذات مطلق» که به حکم کلی بودن کلمه‌ی موجودات، از مقوله‌ی عرفان نظری و تفکر فلسفی ست، به کلی بی‌ارتباط است. بهتر دلیل بر این اشتباه، همان کلمه‌ی «ورزش» است و این دستور صریح که: «ورزش این نسبت شریفه، می‌باید کرد». چه، کتاب **لوايح** منحصر به جنبه‌های نظری و تئوریک نیست، بلکه چون در پاسخ اظهار طلب یکی از امیران و اعیان عصر نوشته شده است، شامل بعضی آداب عملی تصوف، نیز هست. چنان که جامی در لایحه‌ی دوازدهم، به تصریح صریح، کلمه‌ی «نسبت» را به همین مفهوم که ما ذکر کردیم و نه به مفهومی که پروفیسور ریشار نوشته‌اند، مجدداً به کار گرفته است:

«چون طالب صادق، مقدمه‌ی نسبت جذبه را که التذاذ است، به یاد کرد حق - سبحانه - در خود باز یابد، باید که تمامی همت بر تربیت و تقویت آن گمارد.» (ص ۶۶)

شاهد دیگر بر تایید قول ما را در آثار دیگر جامی در آداب عملی تصوف و سلوک طریقت می‌توان یافت؛ امثال رساله‌ی معروف به «طریق صوفیان» یا «پاس انفاس» که جامی آن را به خواهش یکی از «اعیان ولایت گیلان» نوشته است و در آن (به عنوان شیخ سلسله‌ی نقشبندیه) طی آداب سلوک می‌نویسد:

«بدان - افناک الله عنک و ابقاک به - که حاصل طریقه‌ی حضرت خواجه‌ی بزرگوار و خلفای ایشان... دوام حضور است مع الحق علی مرّ الاوقات من غیر فتره و تشتت عزیمة. و این حضور را که ملکه‌ی نفس سالک گردد... و طریق وصول بدین دولت بر سه گونه است: اول، طریق ذکر است که، به حضور،

کلمه‌ی طیبه... را تکرار کند... و چون بدین تکرار، مواظبت نماید، در بعضی اوقات، وی را کیفیت بی‌خودی و بی‌شعوری که مقدمه‌ی جذبه است، حاصل خواهد آمد...»<sup>۴</sup>

جامی در عبارت نهایی نقل قول بالا «کیفیت بی‌خودی و بی‌شعوری» را «مقدمه‌ی جذبه» می‌داند و این مساوق است با «مقدمه‌ی نسبت جذبه» در عبارت لایحه‌ی دوازدهم **لوايح**. جامی، در مقطع دیگر در رساله‌ی پاس انفاس، اصطلاح «نسبت» را نه به معنای ربط سالک با حق بلکه به‌عنوان «انتساب سالک به مرشد» به کار می‌برد و این همان معنای واضح و آشکار «نسبت» یعنی رابطه و پیوند بین مرید و مراد است.

جامی در **تحفة الاحرار** از «نسبت روحانی» سخن به میان آورده است:

هست بدان کعبه‌ی صدق و صواب

«نسبت» شان، سلسله‌ی زرّ ناب

تا ابد آن سلسله نگسسته باد

گردن ایام بدان بسته باد

جامی در لایحه‌های دیگر، به خوبی اشاره به مفهوم «نسبت» کرده است، چنان که پس از آن چه موضوع بحث حاضر در لایحه‌ی هفتم است، بلافاصله در لایحه‌ی هشتم، می‌نویسد:

«هم‌چنان که امتداد نسبت مذکوره به حسب شمول جمیع اوقات و ازمان واجب است، هم‌چنین ازدیاد کیفیت آن... اهم مطالب است و آن جز به جهدی بلیغ و جدی تمام در نفی خواطر و اوهام، میسر نگردد.» (ص ۶۱)

در این جا، مقصود از خواطر، واردات نفسانی و شیطانی است که به ذهن سالک خطور می‌کند و سالک باید آن‌ها را از ذهن خود دور کند. این نفی خواطر همان است که ملاصدرا در **ایقاظ النائمین** توصیه می‌کند و اهل معرفت متفق اند که:

الخواطر خطایات یردن علی الضمیر... و قد یکون بالقاء الملک و قد یکون بالقاء الشیطان و قد یکون من احادیث النفس. و اذا کان من الملک من الملک فهو الالهام. و اذا کان من الشیطان فهو الوسواس. و اذا کان من النفس فهو الهواجس. و اذا کان من قبل الله فهو خاطر الحق.

حاج ملاحادی سبزواری که **دیوان اشعار** او به تصحیح این بنده در تهران منتشر شده است، در همین زمینه در غزل شماره ۳ **دیوان** خود می‌گوید:

درون تیره‌ی دارم ز خاطرهای نفسانی

به سینه مطلعی از روزن نور و ضیا بگشا<sup>۴</sup>

باری برای اهل اطلاع، شک و شبهه‌ی نمی‌ماند که لایحه‌ی هشتم، به اقتضاء «نفی خواطر» مرتبط با عرفان عملی است و چون عبارت «نسبت مذکوره» در لایحه‌ی هشتم لزوماً باید به عبارت «نسبت شریفه» در لایحه‌ی هفتم برگردد (چون این عبارت در لایحه‌ی هشتم، فقط چهار سطر بعد از عبارت «نسبت شریفه» در لایحه‌ی هفتم آمده است و در این فاصله، لفظ «نسبت» مجدد استعمال نشده است)، محقق و مسلم می‌شود که مقصود و منظور

جامی، از «نسبت شریفه» در لایحه‌ی هفتم نیز بالضرورة باید ناظر به همین اصطلاح معهود در عرفان عملی باشد، نه آن چه مصحح تصور کرده‌اند و آن را به معنی فیلسوفانه «رابطه‌ی موجودات با ذات مطلق» گرفته‌اند. باز برای این که جای هیچ شک و شبهه‌ی در اثبات این اشتباه غیرقابل اغماض نماند، می‌توان به سه مورد دیگر در همین متن **لوايح** که جامی در آن مورد نیز کلمه‌ی «نسبت» را به همین مفهوم اصطلاحی متصوفه، یعنی عرفان عملی به کار برده است، اشاره کرد:

الف- جامی در لایحه‌ی ششم می‌نویسد:

«پس می‌باید که بکوشی... و بر این نسبت چندان مداومت نمایی که با جان تو درآمیزد.» (ص ۵۸)

ب - جامی در لایحه‌ی یازدهم می‌نویسد:

«مادام که آدمی به دام هوا [هوی] و هوس گرفتار است، دوام این نسبت از وی دشوار است.» (ص ۶۵)

ج - باز در لایحه‌ی دوازدهم می‌نویسد:

«چون طالب صادق، مقدمه‌ی نسبت جذبه را که التذاذ است به یاد کرد حق» (ص ۶۵)

مصحح فرانسوی و سه مشاور ایرانی دانشمند ایشان که هیچ یک دعوی تخصص در عرفان نظری و عملی ندارند، در همه‌ی این موارد، معنی و مفهوم «نسبت» را ندانسته‌اند و چنان که از مقدمه و توضیحات ایشان، علامت‌گذاری‌های ایشان در متن... معلوم است، از فهم این بخش از **لوايح** به کلی عاجز مانده‌اند. در حالی که این اصطلاح در تمام متون عرفانی قرن هشتم و نهم معمول بوده است.

### ۳- سومین اشتباه جدی مصحح فرانسوی این است که یازده

فرمان سلوک را در سلسله‌ی نقشبندیه، «اصول عقاید» این طایفه خوانده‌اند (ص ۱۶) و بعد اظهار نظر کرده‌اند که:

«این گونه تمارین در یوگا، که سابقه‌ی قدیم دارد، یافت می‌شوند، در اعمال زاهدانه‌ی شمن‌ها و نیز در مسیحیت مشرق‌زمین هم دیده می‌شوند. به هر حال رفتاری است که با تفاوت‌هایی بر حسب فرقه‌ها، در میان عارفان و صوفیان مسلمان رواج دارد.» (همان جا)

در این جا، اولاً، اطلاق «اصول عقاید» به این گونه تمرین‌ها و فروع نادرست است. ثانیاً این نظر که دستورالعمل‌های ذکر خفی (یادکرد، بازگشت، نگاهداشت، یادداشت و هوش دردم) را در سلسله‌ی نقشبندیه به کلی مقتبس از یوگا، شمن‌ها و مسیحیت مشرق‌زمین دانسته‌اند، اما هیچ اشاره‌ی به دست کم تأثیر برابر و مساوی اسلام بر لزوم حضور قلب و توجه دائم به حق نکرده‌اند؛ نادرست است. چه ذکر خفی و آگاهی دائمی مورد قبول صوفیان در آیات قرآن و احادیث نبوی و علوی و بزرگان مسلمان نیز سابقه دارد و همان است که از امام جعفر صادق (ع) نقل شده:

القلب حرم الله فلا تسکن فی حرم الله غیر الله.

باز از امام صادق روایت است که به اسحاق بن عمّار فرمود:

«پدرم امام محمدباقر «فراوان ذکر می کرد و من به همراه او می رفتم، و او ذکر می گفت. با او غذا می خوردم، او مشغول ذکر بود. با مردم گفت و گو می کرد، ولی آن نیز از ذکر خدا بازش نمی داشت و من می دیدم که زبانش دائماً به کامش چسبیده است و می گفت: لا اله الا الله».

هر آن کاو غافل از حق یک زمان است

در آن دم کافر است، اما نهان است  
از طرف دیگر، اظهار این عقیده به اختصاص در باب سلسله ی نقشبندیه که در بین سلاسل تصوف به التزام به شرع (به تصریح نایب‌الصدر در **طرائق الحقائق**) بلکه تحجر در حفظ ظواهر شرع (به تعبیر دکتر قاسم غنی در **تاریخ تصوف**) مشهوراند و در حقیقت نقطه‌ی مقابل «صوفیان بی‌شرع» اند، بی‌وجه می‌نماید. اکنون بهتر آن‌که به سراغ خود جامی برویم تا از قول او سلسله‌ی نقشبندی که وی به آن متعلق است، معرفی شود.

«حضرت خواجه‌ی ما را سوال کردند که طریقت به چه توان یافت؟ فرمودند: به تشریح، و دیگر بعدالمحافظة علی الامر الوسط: فی الطعام، لافوق الشبع و لالاجوع المفرط. در تقلیل منام علی طریق اعتدال المزاج، علی‌الخصوص احیا بین العشائین و قبل الصبح، بحيث لا یطلع علیه احد. به توجه در خودرفتن و نفی خواطر علی‌الخصوص خاطر تمنا به نسبت حال، ماضی و

استقبال... و دیگر اذا سکت اللسان عن فضول الکلام، نطق القلب مع الله و اذا نطق اللسان، سکت القلب... و من صمت لسانه و قلبه عن خواطر الاکوان، ظهر له سره و تجلی له ربه».<sup>۷</sup>

فخرالدین علی صفی کاشفی نیز که هم‌ریش (باجنانغ) و هم‌کیش (برادر طریقتی) جامی‌ست، در **رشحات** می‌گوید:

«اساس این طریقت، اتباع سنت است و حفظ شریعت از یک‌سو، و توجه به حق و نفی خواطر از سوی دیگر».<sup>۸</sup>

هم‌چنین شاه عبداللّه دهلوی (مرشد مولانا خالد نقشبندی) در **مقامات مظهریه** می‌گوید:

«طریقه‌ی علییه‌ی نقشبندیه، عبارت است از دوام توجه، به قلب، به مبدا فیاض؛ و اعتدال در نوافل عبادات؛ و توسط در ترک مالوفات؛ و تعمیر اوقات به اوراد و اذکار. در این طریقه، مقامات سلوک از توبه تا مقام رضا به اجمال معمول است و حاصل آن، دوام حضور به ذات الهی و انجذاب حبّی روحی و ذوق و شوق و جمعیت قلبی‌ست...»<sup>۹</sup>

#### ۴- چهارمین اشتباه، دیگر آن‌که مصحح، معنای اصطلاح

عرفانی «جمع و تفرقه» را که بیش‌تر در لایحه‌ی دوم و بعد به‌صورت اجمالی در لایحه‌ی بیست و دوم، مذکور است، ندانسته‌اند. در حاشیه‌ی لایحه‌ی دوم نوشته‌اند: «مقصود از اهل جمع، متصوفه است». و در حاشیه‌ی لایحه‌ی بیست و دوم نوشته‌اند که:

«نهان‌خانه‌ی جمع... بنگرید به **گلستان** سعدی:

یکی را از مشایخ شام پرسیدند که حقیقت تصوف چیست؟ گفت: از این پیش طایفه‌یی در جهان پراکنده بودند به‌صورت، و به‌معنی جمع؛ و این زمان قومی به‌صورت، جمع‌اند و به‌دل، پراکنده». (ص ۸۲)

حال آن‌که حتا اگر بنا باشد که متن عرفانی **لوايح** به استمداد متن ادبی **گلستان**، شاهکار منشور شاعر مشهور، توضیح داده شود، باز هم به‌قول خود سعدی، اولی‌تر آن است که به موضوع اصلی، احاله و ارجاع شود. چنان‌که سعدی در **گلستان** گوید:

«جمعی، جمعیت را در جمع اسباب دانستند، در تفرقه‌ی ابد بماندند، جمعی... آستین برافشانند».

عجب آن‌که خود جامی در لایحه‌ی دوم به همین کلام سعدی در **گلستان** استظهار کرده است، اما مصحح، حتا از لحاظ ادبی اشاره‌یی به این تضمین ادبی و وام‌گیری هنری نکرده است، جامی نوشته است:

«جمعی گمان بردند که جمعیت در جمع اسباب است، در تفرقه‌ی ابد ماندند، فرقه‌یی به یقین دانستند که جمع اسباب تفرقه است، دست از همه افشانند». (ص ۵۲)

از امام صادق (ع) روایت است که: «الجمع بالاتفرقه زندقه و التفرقة بدون الجمع تعطیل، و الجمع بینهما توحید، هجویری در **کشف‌المحجوب** گوید: جمع صفت حق است و تفرقه فعل وی. پس جمع ذات و صفت وی‌ست و تفرقه



در حکم افعال او، یا آن که آن چه بنده از راه مجاهدت کسب کند، تفرقه است و آن چه به صرف عنایت و هدایت حق به او رسد، جمع است»<sup>۱۲</sup>

مصحح، ابداً و اصلاً به مفاهیم عرفانی کلام بالا، بلکه به سابقه‌ی تعبیر بالا در ادب فارسی اعتنا نداشته‌اند و از باب توضیح و تفسیر فقط مرقوم داشته‌اند که: «اسباب، جمع سبب است و به دو معنی است: شی و علت». (ص ۵۲) حتا در همین جمله‌ی کوتاه هم، مرتکب دو اشتباه شده‌اند.

اول این که در زبان فارسی، اسباب به صورت مطلق به معنی اشیا و سبب به معنی شی نیست. زیرا در مثل کوه و در و دشت، گاو، پلنگ، خرچنگ، ماه و خورشید، شی هستند، ولی اسباب به آن‌ها گفته نمی‌شود. به عبارت دیگر بین اشیا و اسباب، عموم و خصوص من وجه جاری است: هر نوع اسباب و وسایلی، شی نیست و همه‌ی اشیا هم، اسباب نیستند. یعنی اسباب تنها آن نوع اشیا‌اند که وسیله و سبب قرار گیرند، مثل اسباب و اثاثیه، یعنی: اشیا منزل. در ادب فارسی هم، کاربرد اسباب مثلاً در شعر حافظ به همین معنی است:

جمشید جز حکایت جام از جهان نبرد

زنهار دل میند بر اسباب دنیوی

و یا:

حاصل کار که کون و مکان این همه نیست

باده پیش آر که اسباب جهان این همه نیست  
دوم، این که از جهت اصطلاح فنی هم، سبب به معنی علت نیست و این دو در فن فلسفه و حکمت با هم تفاوت‌هایی دارند. چنان که گفته‌اند خدا مسبب الاسباب یا علة العلل است. به هر حال، جمع و تفرقه یا جمعیت و تفرقه، اصطلاحی خاص است. چنان که منصور بن اردشیر عبادی در **التصفيه** گوید: نشان رونده‌ی صادق، جمعیت است.<sup>۱۳</sup>

**۵- اشتباه دیگر** مصحح این است که تعبیر «فص» را در عناوین **فصوص الحکم** ابن عربی ندانسته‌اند و لذا در حاشیه‌ی لایحه‌ی بیست و پنجم نوشته‌اند:

«جامی این فکر را از **فصوص الحکم**، قول سلیمان [کذا] گرفته است» (ص ۸۷). که البته باید «فص سلیمانی» باشد.

هم‌چنین در حاشیه‌ی لایحه‌ی بیست و نهم، به رغم این که جامی خود در متن این لایحه نوشته است: «شیخ - رضی الله عنه - در فص شعبی می‌فرماید» (ص ۸۹)، مصحح در حاشیه نوشته‌اند: «منظور از شیخ، ابن عربی است و تمامی این لایحه از **فصوص الحکم**، قول [کذا] شعبی... گرفته شده است». (ص ۸۹) در صورتی که «فص» به معنای زبده، چکیده، گزیده و امثال آن است و نه به معنای «قول».

**۶- اشتباه دیگر** مصحح در ضبط نخستین جمله از کتاب **اشعة اللغات** جامی، پیش آمده است که آن را چنین ضبط کرده‌اند:

«پاکا خداوندی که آینه‌ی حقیقت محمدی را مطرح [کذا] اشعه لمعات جمال جمعی احدی ساخت». (ص ۳۰)  
حال آن که بی‌گمان در این جا «مطرح» غلط است و «مطلع» صحیح است.

**۷- اشتباه دیگر** مصحح، در ضبط نخستین جمله‌ی بخش تمهید از **لوايح**، نمایان و لایح شده است که آن را چنین ضبط کرده‌اند:

«این رساله‌ی است که بر الواح [کذا] ارباب عرفان و اصحاب ذوق و وجدان لایح گشته». (ص ۴۹) حال آن که بی‌گمان در این جا «الوايح» غلط است و «ارواح» صحیح است.

**۸- اشتباه دیگر** مصحح این است که نوشته‌اند جامی «به قطبیت نرسید، اما عنوان شیخ یافت». (ص ۲۰)؛ زیرا که دومین مراد و مرشد جامی، خواجه عبدالله احرار سمرقندی (۸۰۵-۸۹۵ هـ) است. (ص ۱۹) در حالی که خواجه‌ی احرار، مرشد و مراد جامی نبوده است، بلکه خود جامی، از جانب سعدالدین کاشغری، به ارشاد مجاز بوده است.<sup>۱۴</sup>

لذا جامی، بعد از کاشغری در هرات، خلیفه و جانشین او محسوب می‌شده است. یعنی با این که جامی به تعبیر خودش «تحمّل بار شیخی» نداشت،<sup>۱۵</sup> به طوری که فخرالدین علی کاشفی از قول پدرش ملاحسین واعظ کاشفی سبزواری بازگو می‌کند، کاشفی پدر به جامی گفته است که «اکنون به جای او [کاشغری] شمااید». <sup>۱۶</sup> جامی نیز به شیوه‌ی همیشگی، پس از تأیی، دستور سلوکی به کاشفی پدر داده است و بدین گونه به تصریح کاشفی پسر، کاشفی پدر به دستور جامی، «به شغل باطنی این طایفه [یعنی نقشبندیه] مشرف شده». <sup>۱۷</sup>

علاوه بر ملاحسین واعظ کاشفی، نام چندین تن دیگر از رجال ادبی و سیاسی که به دست جامی به فقر مشرف شده‌اند، به دست ما رسیده است که یکی از ایشان عبدالغفور لاری، نویسنده‌ی **تکمله‌ی نفحات**، است.<sup>۱۸</sup>

از این گذشته مویدات دیگری که بر استقلال ارشاد جامی از خواجه‌ی احرار در دست است، عبارتند از: اول از همه، این که جامی در مقاطعی چند - چنان که ذیل مفهوم «نسبت» در تضاعیف همین مقال، در سطور گذشته مذکور شد - به طور صریح به انشای دستور سلوک به مخاطب معین (جهان شاه قره‌قوینلو) که در **لوايح** از او به پادشاه همدان تعبیر کرده، مبادرت جسته است. در ثانی، از همین قبیل است، دستور سلوک دیگری که به نام «طریقه‌ی صوفیان» یا «پاس انفاس» برای «یکی از اعیان ولایت گیلان» نوشته است. این، موید دیگری بر ارشاد جامی نه تنها در هرات، بلکه در سطح جهان اسلام در قلمرو امیرنشین‌های مختلف قرن نهم هجری است.

لذا تعبیر پروفیسور ریشار که «جامی به قطبیت نرسید، اما عنوان شیخ یافت» (ص ۲۰) به چندین دلیل، صحیح نیست:

اول این که در گذشته، تعدد مشایخ و اقطاب در سلاسل تصوف، امری مقبول و معهود بوده است. لذا این که جامی و خواجهی احرار هم‌زمان با یک‌دیگر به ارشاد مشغول باشند، مستلزم تابعیت جامی از خواجهی احرار یا حتی منافی با قطبیت جامی نیست.

دوم این که تعبیر «جامی به قطبیت نرسید، اما عنوان شیخ یافت»، تنها در عرف متأخرین بعضی سلاسل تصوف (مانند: سلسله‌ی نعمة‌اللهیه) قابل فهم است. این متأخران، به مرشد اعظم و مستقل، قطب و به نمایندگان او در ارشاد، شیخ می‌گویند. این‌گونه مشایخ، که در عرف سلاسل دیگر - و حتی در عرف کلیسای کاتولیک و ارتودوکس - «خلیفه» خوانده می‌شوند، پس از مرگ قطب، باید با کسی که قطب به جانشینی خود به نص صریح کتبی انتصاب کرده است و نوعاً پسر خود اوست، تجدید عهد کنند و گرنه از مقام شیخیت، منعزل می‌شوند. در حالی که در عرف قدمای متصوفه، مقام «شیخیت» مشایخ به مرگ مرشد زائل نمی‌شد و ادامه‌ی آن مستلزم بیعت با جانشین مرشد مُرده نبود.

سومین دلیل بر اشتباه بودن تعبیر مصحح، این که در سلاسل قدیم تصوف، شیخ و قطب الفاظی مترادف‌اند. یعنی هر کس را که به استقلال و استقامت اجازه‌ی ارشاد داشته باشد، شیخ می‌گویند.

دلیل چهارم، تالیف مقامات جامی به قلم عبدالواسع نظامی باخرزی‌ست. چه مقامات را (هم‌چنان که از اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، مقامات زنده پیل، مقامات نقشبند و صدها «مقامات» دیگر برمی‌آید) برای مشایخ درجه‌ی اول و به اصطلاح اقطاب بزرگ تصوف می‌نویسند. باخرزی هم این کتاب را در مقامات جامی، به عنوان شیخ مستقل ارشاد، یعنی کسی که به استقلال پس از مرگ سعدالدین کاشغری حق ارشاد داشته، نوشته است. دلیل پنجم، به گزارش باخرزی، وقتی فخرالدین علی صفی از هرات به دیدار خواجه‌ی احرار به سمرقند رفت، خواجه‌ی احرار به او گفت: با وجود اقامت جامی در هرات، هیچ روا نبوده است که وی خود را به زحمت افکند و به سمرقند برود.<sup>۱۹</sup> باز در جای دیگر می‌گوید: «جامی در اواخر عمر «طالب اهل طلب» بود، ولی می‌گفت طالب صادق پیدا نمی‌شود.»<sup>۲۰</sup>

دلیل ششم، شخص فخرالدین علی صفی نیز درباره‌ی استقلال جامی از خواجه‌ی احرار می‌نویسد: «در کُرت اول که راقم این حروف، به ماوراءالنهر می‌رفت... [خواجه‌ی احرار] فرمودند که در هرات از مشایخ وقت که را دیده‌ی؟ گفتیم: مولانا عبدالرحمن جامی و مولانا محمد روجی را. فرمودند که: هر که در خراسان مولانا عبدالرحمن جامی را دیده باشد، وی را به این روی آب‌آمدن چه حاجت است؟ بعد از آن فرمودند: شنیده‌ایم که مولانا عبدالرحمن جامی، مرید نمی‌گیرند و مولانا محمد، مرید می‌گیرند. گفتیم: آری...»<sup>۲۱</sup>

این عبارت، در تایید استقلال جامی از خواجه خطاب الفصل و احرار فصل الخطاب است.

فخرالدین علی کاشفی باز از مولانا رضی‌الدین عبدالغفور لاری مؤلف تکمله‌ی نفحات نقل کرده است که جامی «کسی را تلقین نمی‌کردند با آن که از حضرت مولانا سعدالدین (قده) مجاز بودند و از جانب غیب ماذون. لیکن اگر ناگاه صادقی پیدا می‌شد، وی را خفیه‌ی از این طریق آگاه می‌ساختند و منشا این کمال لطایف ایشان بود. می‌فرمودند که: تحمل بار شیخی نداریم... می‌فرمودند: دروغا که طالب نیست. طالب بسیارند، اما طالب حظ خود».<sup>۲۲</sup>

هفتمین دلیل بر این که جامی به استقلال حق ارشاد در طریقت داشته است، این که، طالبان معرفت، از دور و نزدیک و ترک و تاجیک، نسبت به جامی اظهار طلب می‌کرده‌اند و از او در کار سلوک، راهنمایی و ارشاد می‌طلبیده‌اند. جامی، هم‌چنان که گفته آمد، لویایح را برای یک تن از امیران و شاهان منطقه‌ی همدان، و رساله‌ی طریق صوفیان یا پاس انفاس را برای یکی از اعیان گیلان نوشته است. باز باخرزی از یکی از پادشاهان هند که مشتاق زیارت جامی بود و از هیچ چیز - حتی از فرستادن غلامان زیاروی - برای جامی مضایقه نداشت، سخن رانده است.<sup>۲۳</sup>



در حالی که خود جامی در **نفحات**، تصریح دارد که در سن پنج سالگی در تربت جام (نه در هرات) خواجه محمد پارسا را دیده است و عین عبارت جامی این است:

«و چون در محرم ۸۲۲ به نیت طواف بیت‌الله الحرام و زیارت نبیه (ص) از بخارا بیرون آمدند، به خاطر می‌آید که چون از ولایت جام می‌گذشتند، پدر این فقیر با جمعی کثیر از نیازمندان و مخلصان، به قصد زیارت ایشان بیرون آمده بودند و هنوز عمر من پنج سال تمام نشده بود.»<sup>۱۱</sup>

**۱۱- اشتباه دیگر** مصحح، این است که بین کاشفی پدر - یعنی: ملاحسین واعظ سبزواری، صاحب **روضه‌الشهدا و تفسیر حسینی**، **انوار سهیلی** و **فتوت‌نامه‌ی سلطانی** و... (وفات ۹۱۰ هـ) - و کاشفی پسر - یعنی: فخرالدین علی واعظ، معروف به صفی، صاحب **رشحات عین‌الحیات**، **لطائف الوائف** و... (وفات ۹۳۹ هـ) - خلط کرده‌اند. در پاورقی شماره‌ی یکم صفحه‌ی ۱۵ مقدمه‌ی خود، **رشحات** را صحیحاً به فخرالدین علی واعظ (کاشفی پسر) منسوب داشته‌اند، ولی بلافاصله در پاورقی شماره‌ی دوم همان صفحه، آن را اثر حسین واعظ (کاشفی پدر) دانسته‌اند.

بر مترجم فارسی (آقای ع. روح‌بخشان) که بی‌دغدغه‌ی خاطر، **رشحات** را به کاشفی پدر منسوب دانسته‌اند،<sup>۲۴</sup> حرجی نیست. اما، برای ما جای تعجب است که پروفیسور ریشار، کتاب واحد را به فاصله‌ی یک سطر به دو شخصیت مختلف نسبت داده باشند.

**۱۲- دیگر از اشتباه‌های** مصحح آن است که نام خواجه محمود انجیر فغنوی را از دو جهت اشتباه خوانده‌اند. اول این که محمود انجیر را به صورت مرکب (در مثل، هم چون محمدعلی و محمدحسن) یا به صورت اضافه (در مثل، هم چون ناصرخسرو و میرداماد) تصور کرده‌اند و لذا آن را به هم پیوسته، به تخفیف م.الف. (M.A) ضبط کرده‌اند و ثانیاً فغنوی را با حرف «قاف» (Q) ضبط کرده‌اند. در حالی که نام صاحب ترجمه، محمود است و انجیر فغنوی، انتساب جغرافیایی (منتسب به انجیر فغنی، دهی از مضافات بخارا به فاصله‌ی سه فرسنگ از آن شهر) است.

**۱۳- دیگر از اشتباه‌های** مصحح آن است که شهرت خواجه علی رامنتی، یعنی خواجه‌ی عزیزان را چنان بازنوشته‌اند که گویی «عزیزان - علی» هم چون قربان‌علی و رمضان‌علی و شعبان‌علی، نامی مرکب است. یعنی عزیزان را جزء اسم اول او تصور کرده‌اند، آن جا که در مقدمه نوشته‌اند: «عزیزان علی رامنتی A-A.Ramtani (متوفی در ۷۰۵ و به قولی در ۷۲۱ هـ.ق)». (ص ۱۸)

در حالی که عزیزان، جزء اسم صاحب‌نام، یا حتی عنوان اول مقدم بر نام او، نیست. بلکه شهرت و لقب طریقتی اوست.

در خاتمه باید گفت که تمجید و تکریم جامی از خواجه‌ی احرار در اشعار و مکاتباتی که جامی در حق خواجه‌ی احرار بر قلم رانده است، با حفظ مراتب یاد شده در بالا در باب تعدد مشایخ، نباید بر نیابت جامی از خواجه‌ی احرار حمل شود. چه، جامی با اکثر بزرگان حتا در سلاسل غیرنقشبندی نیز در کمال تواضع سخن می‌رانده است. چنان‌که وقتی شیخ محمد لاهیجی از مشایخ بزرگ سلسله‌ی نوربخشیه (منتسب به سیدمحمد نوربخش که انشعاب ذهبیه از سلسله‌ی خواجه اسحاق ختلانی ناشی از دعوی مهدویت همین نوربخش است)، شرح خود بر **گلشن راز** شبستری را برای جامی فرستاد، جامی با نهایت تواضع، رباعی زیبایی در مدح شیخ محمد لاهیجی بساخت و این تواضع در احوالی بود که در فاخره‌ی هرات، احدی حتا پادشاه وقت بر جامی تقدم نمی‌جست. بلکه پادشاهان کشورهای مختلف جهان اسلام، همه طالب زیارت و کسب فیض از محضر جامی بودند. هم‌چنان که مرحوم استاد علی اصغر حکمت، به تفصیل فصیل در شرح حال جامی نوشته‌اند، در تمام تاریخ اسلام، احدی از علما احترامی را که جامی در عصر خود، در کشورهای مختلف اسلامی داشت، حائز نشده است.

**۹- نهمین اشتباه** مصحح فرانسوی **لویج**، این است که در دو جا نوشته‌اند که جامی، داماد مرشد خود سعدالدین کاشغری (وفات ۸۶۰ هـ) بوده است. (ص ۱۹ و ص ۲۱)؛ در حالی که جامی و فخرالدین علی صفی (و نه پدر او ملاحسین واعظ کاشفی مولف **روضه‌الشهدا و تفسیر حسینی و انوار سهیلی** و... چنان‌که قاضی نورالله شوشتری اشتباهاً در **مجالس المومنین** نوشته است) هر دو دامادهای پسر سعدالدین کاشغری (یعنی «خواجه‌ی کلان») بوده‌اند. چنان‌که فخرالدین علی صفی، خود در این باب می‌نویسد:

«راقم این اوراق را در ماه شعبان ۹۰۴ به خدمت خواجه‌ی کلان، ولد بزرگوار مولانا سعدالدین، نسبت مصاهرت واقع شد... خواجه‌ی کلان... دو صبیبه داشتند، یکی به حباله‌ی مخدوم [یعنی جامی] درآمد و دیگری حواله‌ی راقم حروف شد و در این معنی گفته شده بود:

دو کوکب شرف، از برج سعد ملت و دین  
طلوع کرد و برآمد: به سان دُر صدف  
از آن، یکی، به ضیا گشت بیت عارف جام  
وزین، حسیض و بال صفی شد اوج شرف<sup>۱۰</sup>

**۱۰- اشتباه دیگر** مصحح، این است که نوشته‌اند: جامی در پنج سالگی، در هرات خواجه محمدپارسا (وفات ۸۲۲ هـ) را که یکی از مشاهیر شارحان **فصوص** ابن عربی است، از نزدیک دیده است. عین عبارت ایشان، این است:

«خواجه محمد پارسا در سر راه خود به زیارت حج... در هرات توقف کرد. جامی که در آن هنگام پنج سال داشت، به همراه پدر خویش در مجلس او شرکت کرد». (ص ۱۸)



- ۲- صدرا، اسفار، ج ۱، ص ۳۶ به بعد.
- ۳- چیتیک، ویلیام، مقدمه‌ی نقدالنصوص، ص اول.
- ۴- حاشیه‌ی کتاب مقامات نقشبند، چاپ سنگی، بخارا، ۱۳۲۷ ه.ق. صص ۱۳۸-۱۵۸.
- ۵- سبزواری، ملاهادی، دیوان اسرار، چاپ سیدحسن امین، تهران، بعثت، ۱۳۸۰، ص ۲۱۵.
- ۶- مقصود جامی از «حضرت خواجه‌ی ما» در این‌جا، خواجه بهاء‌الدین محمد بخارایی معروف به نقشبند، مجدد سلسله‌ی خواجهگانیه است که پس از وی، این سلسله به نام او به نقشبندیه معروف شده است.
- ۷- جامی، نفحات الانس، چاپ دکتر محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰، ص ۴۱۳.
- ۸- کاشفی، فخرالدین علی صفی، رشحات عین الحیات، چاپ دکتر علی اصغر معینیان، تهران، ۱۳۴۸، ص ۴۲.
- ۹- دهلوی، شیخ عبیدالله، مقامات مظهریه، استانبول، ۱۹۹۲، صص ۶-۵.
- ۱۰- کاشفی، فخرالدین، همان‌جا، ص ۴۲.
- ۱۱- جامی، نفحات الانس، چاپ عابدی، صص ۳۹۷-۳۹۸، چاپ مهدی توحیدی پور، ص ۳۹۳.
- ۱۲- هجویری، کشف المحجوب، چاپ افست از روی چاپ روسیه با مقدمه‌ی دکتر قاسم انصاری، صص ۳۲۴-۳۳۰.
- ۱۳- منصوربن اردشیر عبادی، التصفیه فی احوال المتصوفه، چاپ دکتر غلامحسین یوسفی، ص ۱۷۴.
- ۱۴- نظامی باخرزی، همان‌جا، ص ۲۳۱.
- ۱۵- همو.
- ۱۶- کاشفی، همان‌جا، ص ۴۲.
- ۱۷- همو، صص ۲۵۳-۲۵۱.
- ۱۸- لاری، عبدالغفور، تکمله‌ی نفحات الانس، چاپ علی اصغر بشیرهروی، کابل، ۱۳۴۳.
- ۱۹- نظامی باخرزی، مقامات جامی، ص ۲۳۱.
- ۲۰- همان‌جا.
- ۲۱- کاشفی، فخرالدین، همان‌جا، ص ۲۳۴ به بعد.
- ۲۲- همو، همان‌جا، صص ۲۵۳-۲۳۵.
- ۲۳- همان‌جا.
- ۲۴- لویح، پاورقی یکم، ص ۲۰.
- ۲۵- شعر امیرخسرو و دهلوی، در مفهوم «کلال» و قرائت آن سند است: هر کاسه‌یی که ساخت، ندانم چرا شکست؟ / گردنده آسمان که چو چرخ کلال گشت!

چنان‌که در مثل در سلسله‌ی خاکسار جلالی، سیدجلال سبز را «مخدوم جهانیان» خوانده‌اند، در سلسله‌ی خواجهگانیه / نقشبندیه نیز این شخصیت تاریخی را «خواجه‌ی عزیزان» خوانده‌اند. اما گاه، خواجه را حذف کرده و او را به اطلاق «عزیزان» خوانده‌اند. چنان‌که در دعای ختم سلسله‌ی نقشبندیه وارد است که: «اللهم بلغ ثواب هذا... الی... خواجه علی الرامتنی المشهور بعزیزان».

#### ۱۴- اشتباه دیگر مصحح آن است که امیر سیدکلال بخارایی

را و مغلوپ با یاء آخر یعنی کلالی Kolali ضبط کرده‌اند و این نیز به تصور آن بوده است که کلال نام جایی بوده است و این شخصیت تاریخی، منسوب به آن محل، باید کلالی یعنی با اضافه کردن یاء نسبت خوانده شود. در صورتی‌که در این مورد، کلال به ضم کاف واژه‌ی سانسکریت و به معنی داشگر یا داش سوز (کوزه‌گر، سفال‌پز) است. ۲۵ که شغل شاغل این شخصیت طریقتی بوده است. هم‌چون نقشبند، عطار، قصاب، وراق، رسام و امثال آن‌ها که بسیاری از مشایخ طریقت برای گذران معاش به حرفه‌یی اشتغال می‌داشته‌اند و به همان عنوان شغلی، نامبردار بوده‌اند. لذا هم‌چنان که اگر شغل کسی بقال یا معلم یا آموزگار است، به او معلم یا آموزگار می‌گویند نه معلمی یا آموزگاری، در مورد شخصی نیز که شغل او کلال است او را کلالی نمی‌توان خواند. این بود تعدادی از اشتباهاتی که طی مطالعه‌ی لویح چاپ جناب پروفیسور یان ریشار، به نظر قاصر این بنده‌ی ناقص رسید. والسلام.

#### پی‌نوشت‌ها

۱- جامی، یک‌جا در نفحات الانس گوید که: تنها راه فهم وحدت وجود ابن‌عربی، مطالعه‌ی آثار ربیب او صدر قونوی ست (نفحات، چاپ توحیدی پور، ص ۵۵۶) و باز در جای دیگر (در مقامات جامی، چاپ مایل هروی، ص ۹۱) از جامی نقل شده که وی بعد از ده - پانزده سال مطالعه‌ی آثار ابن‌عربی، از طریق مطالعه‌ی آثار قونوی به فهم کلمات ابن‌عربی موفق شده است.