

اصطلاحات صوفیه در «فرهنگ معین» بررسی سه اصطلاح «طوابع» و «لوايح» و «لوامع»

نصرالله پورجوادی

در فرهنگ‌های پیشرفته، قاعده بر این است که الفاظی را که در علوم و فنون گوناگون به منزله اصطلاح به کار می‌برند معین و تعریف کنند. این قاعده در فرهنگ فارسی معین هم رعایت شده است. در این فرهنگ، پاره‌ای از اصطلاحات علوم و فنونی چون پزشکی و ریاضیات و جغرافیا و زبان‌شناسی و عروض و موسیقی و خیاطی و غیره تعریف شده است. بعضی از اصطلاحات صوفیه نیز، در این فرهنگ، با علامت اختصاری «تص» مشخص و تعریف شده است. تعریف این اصطلاحات از خود دکتر معین نیست، بلکه وی آنها را از مآخذی دیگر گرفته و نقل کرده است. این مآخذ عبارت‌اند از کشف اصطلاحات الفنون تهانوی، رساله اصطلاحات الصوفیه شاه نعمت‌الله ولی، لغت‌نامه دهخدا، تاریخ تصوف در اسلام تألیف قاسم غنی و، بالاخره، فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی دکتر سید جعفر سجادی.

تعریف‌هایی که مرحوم معین، با استفاده از منابع و مآخذ فوق، در فرهنگ خود نقل کرده است، در بسیاری از موارد، نه تنها مسئله مراجعه‌کننده را حل نمی‌کند بلکه چه بسا مشکلاتی هم برای او ایجاد کند. علت آن این است که اولاً تصوف علم به معنای متداول لفظ نیست، آن‌چنان که مثلاً ما پزشکی و ریاضیات و جغرافیا را علم می‌دانیم. صوفیه تصوف را علم باطن دانسته‌اند و علم باطن با همه علوم دیگر، همچون پزشکی و

ریاضیات و فقه و منطق و غیره، فرق دارد و اصلاً معلوم نیست اطلاق علم (به معنای امروزی لفظ) بر تصوّف درست باشد. به فرض این که تصوّف علم باشد، اصطلاحات آن به هیچ وجه مانند اصطلاحات در علوم دیگر نیست. در علوم چون ریاضیات و منطق و فقه و طب و امثال اینها، اصطلاحات معانی دقیقی دارند و اهل هر علمی اصطلاحات خود را با معانی یکسان به کار می‌برند. اما در تصوّف این چنین نیست. در مورد هر اصطلاح، گاهی، در طول تاریخ، چندین تعریف مختلف پدید آمده است. تعریف‌هایی که خود نماینده مکتب فکری یا نظر خود تعریف کننده است. مثلاً یک اصطلاح را ابونصر سراج در قرن چهارم به گونه‌ای تعریف کرده و ابوالقاسم قشیری در قرن پنجم به گونه‌ای دیگر و عبدالرزاق کاشانی در قرن هشتم باز هم به گونه‌ای دیگر. این تعریف‌ها، وقتی که توسط محققان در یک جا جمع می‌شود و خواننده بدون اطلاع از هویت تعریف کننده اصلی و چگونگی پدید آمدن و سیر تاریخی تعریف‌ها به مطالعه آنها می‌پردازد، نه تنها ذهنش نسبت به مسئله روشن نمی‌شود و معنی محصلی از لفظ پیدا نمی‌کند بلکه چه بسا مشکلش پیچیده‌تر و ابهاماتش افزون‌تر گردد. از آن جا که در فرهنگ معین این تعریف‌ها نسنجیده و بدون توجه به سیر تاریخی آنها از روی منابع دیگر نقل شده است، در بسیاری از موارد این تعریف‌ها بی‌فایده و بعضاً گمراه کننده است. برای روشن شدن مطلب، ما در این جا تعاریف سه لفظ **لوايح** و **لوامع** و **طوالع** را، که هر سه از الفاظی است که در آثار قدیم صوفیه به کار رفته است و در فرهنگ معین و منابع او تعریف شده است، بررسی می‌کنیم و، در ضمن معرفی منابع اصلی این تعریف‌ها و چگونگی انتقال آنها به منابع متأخر، به نواقص فرهنگ معین و فرهنگ‌های دیگری که این تعریف‌ها را نقل کرده‌اند اشاره می‌نماییم.

بررسی خود را با لفظ **طوالع** آغاز می‌کنیم. در فرهنگ معین، در ذیل **طوالع**، ابتدا آمده است که این لفظ جمع **طالع** یا **طالعه** است و سپس، بلافاصله، معنای اصطلاحی آن در تصوّف، با ذکر مأخذ، بدین گونه بیان شده است:

اول چیزی که پیدا شود از تجلیات اسماء الهیه بر باطن بنده و آراسته گرداند اخلاق او را به نور [باطن] (کشف اللغات، لغ)؛ طلوع انوار معارف بر دل (تاریخ تصوّف غنی، ص ۶۵۰).

تعریف اول را مرحوم معین با واسطه لغت‌نامه دهخدا (رمز: لغ) از کشف اللغات، تألیف

عبدالرحیم بن احمد سور^۱ گرفته است. ولی چنین کتابی نه جزو مأخذ معین است و نه جزو مأخذ دهخدا، بلکه یکی از مأخذ تهانوی در کشف اصطلاحات الفنون است. در دهخدا نیز، این تعریف از قول کشف نقل شده است. و اما سؤالی که برای ما مطرح است این است که مأخذ صاحب کشف یا در واقع صاحب کشف اللغات چه بوده است؟ مأخذ عبدالرحیم بن احمد سور، صاحب کشف اللغات، برای تعریف طوالع، به نظر می‌رسد کتاب تعریفات میر سید شریف جرجانی (وفات: ۸۱۶) بوده است؛ چه جرجانی، در تعریف این لفظ، می‌نویسد:

الطوالع: اول ما یبدؤ من تجلیات الاسماء الالهیة علی باطن العبد فیحسن اخلاقه و صفاته بتنویر باطنه.^۲

چنان که ملاحظه می‌شود، تعریفی که معین و دهخدا از کشف تهانوی نقل کرده‌اند ترجمه فارسی تعریف عربی فوق است. اما این تعریف از خود جرجانی هم نیست بلکه از کتاب اصطلاحات الصوفیة عبدالرزاق کاشانی (وفات: ۷۳۰) نقل شده است.^۳ همین تعریف است که در رساله اصطلاحات الصوفیة شاه نعمت‌الله ولی، که در واقع ترجمه رساله کاشانی است، بدین صورت به فارسی برگردانده شده است:

الطوالع: اول چیزی که پیدا شود از تجلیات اسماء الهیه بر باطن عبد و مزین گرداند اخلاق و اوصافش به تنویر باطنش.^۴

و اما سؤالی که در این جا پیش می‌آید این است که آیا این تعریف از خود کاشانی

(۱) کشف اللغات و الاصطلاحات، عبدالرحیم ابن احمد سور، لکهنو ۱۸۷۴، ج ۱، ص ۵۹۷.
(۲) تعریفات میرسید شریف جرجانی چندین بار چاپ شده است. در این جا من از دو چاپ آن، یکی به تصحیح فلوگل (افست بیروت، ۱۹۶۹) و دیگر چاپ مصر، المطبعة الخیریة، ۱۳۰۶ (افست تهران، بی‌تاریخ) که به همراه اصطلاحات الصوفیة ابن عربی است، استفاده کرده‌ام. تعریف طوالع در چاپ فلوگل، صفحه ۱۴۶ و در چاپ مصر، صفحه ۶۱ آمده است.
(۳) اصطلاحات الصوفیة عبدالرزاق کاشانی بارها به چاپ رسیده است. ارجاعات من به این اثر به چاپ سنگی تهران (۱۳۱۵ ق) است که در حاشیة منازل السائرین کاشانی به همراه فصوص و فکوک صدرالدین قونوی به تصحیح ابراهیم بن احمد لاریجانی به خط محمدصادق توسرکانی (تجدید چاپ کتابخانه حامدی، تهران ۱۳۵۴) آمده است. تعریف طوالع در حاشیة صفحه ۱۰۶ آمده است.
(۴) رساله اصطلاحات الصوفیة، جلد چهارم رساله‌های شاه نعمت‌الله (تهران ۱۳۵۷)، ص ۴۲. برای ترجمه‌ای دیگر از تعریف کاشانی، ← لطائف اللغات عبداللطیف عباسی (ضمیمه مثنوی معنوی، چاپ کلاله‌خاور، تهران ۱۳۱۹) ذیل طالع (ص ۶۲۶، ستون اول).

است یا او هم آن را از جای دیگری گرفته است؟ عبدالرزاق کاشانی، چنان که می‌دانیم، از پیروان محیی‌الدین ابن عربی (وفات: ۶۳۶) است و تعریفات او نیز تا حدود زیادی متأثر از مفاهیم و الفاظ مکتب عرفانی ابن عربی است. در همین تعریف نیز، ملاحظه می‌کنیم که وی از مفهوم اسماء الهی و تجلیات آنها، که از مفاهیم عرفان محیی‌الدین است، استفاده کرده است. پس باید، برلی پیدا کردن سوابق این تعریف، به آثار محیی‌الدین رجوع کنیم.

در میان آثار محیی‌الدین، رساله کوچکی است به نام اصطلاحات الصوفیه که مؤلف، در آن، حدود دویست لفظ را تعریف کرده است. اتفاقاً لفظ طوالع نیز جزو یکی از الفاظی است که در این اثر تعریف شده است. اما، وقتی که به تعریف خود محیی‌الدین در رساله اصطلاحات الصوفیه رجوع می‌کنیم، ملاحظه می‌کنیم که تعریف او به کلی با تعریف عبدالرزاق کاشانی فرق می‌کند. تعریف محیی‌الدین از طوالع، که در دو جای فتوحات المکیه نیز آمده، چنین است:

الطوالع: انوار التوحید تطلع علی قلوب اهل المعرفة فتمس سائر الانوار^۵.

در تعریفی که ابن عربی از لفظ طوالع کرده است، چنان که ملاحظه می‌شود، مفهوم اسماء الهی و تجلیات آنها ذکر نشده است - مفاهیمی که، در واقع، متعلق به عرفان خود اوست و عبدالرزاق، در تعریف خود، از آنها استفاده کرده است. محیی‌الدین، در این تعریف، خودش هم از اثر نویسنده دیگری اقتباس کرده است و آن کتاب اللع ابونصر سراج (وفات: ۳۷۸) است. البته، محیی‌الدین مستقیماً به کتاب ابونصر رجوع نکرده بلکه این تعریف را، لااقل با دو واسطه، از آن اقتباس کرده است^۶. تعریفی که ابونصر در لعم از لفظ طوالع کرده چنین است:

الطوالع: انوار التوحید تطلع علی قلوب اهل المعرفة بتشعشعها فیطمئن (کذا) ما فی القلوب من الانوار بسطان نورها كالشمس الطالعة اذا طلعت یخفی علی الناظر من سطوة نورها انوار الكواكب و هی فی اماکنها. قال الحسین ابن منصور فی هذا المعنی:

(۵) «اصطلاحات الصوفیه» ابن عربی (در حاشیه تعریفات جرجانی، پیش‌گفتار)، ص ۱۱۷-۱۱۸. و نیز ← فتوحات قاهره ۱۹۱۱، افست بیروت، ج ۲، ص ۱۳۱ و ۳۸۸. اختلاف نسخه‌ها را در این جا ذکر نکرده‌ام.
(۶) درباره منشأ اصطلاحات صوفیه ابن عربی، نگارنده تحقیقاتی کرده است که به صورت کتابی چاپ خواهد شد.

قد تجلّت طوابع زاهرات يتشعشعن في لوامع برق
خَصَّنِي واحدى بتوحيد صدق ما اليها من المسالك طرق^۷

تعریف محیی‌الدین کاملاً با تعریف فوق مطابقت دارد. لفظ فیطمئن که در تعریف لمع دیده می‌شود درست نیست؛ درست آن همان فتطمس است که در تعریف ابن عربی آمده است. روزبهان بقلی هم، که در شرح شطحیات تعاریف ابونصر را به فارسی ترجمه کرده است، در ترجمه تعریف طوابع، می‌نویسد:

الطوابع: انوار توحید است که به دل عارف در آید به شعاعش جمله انوار عقول و فهوم منظمس شود^۸.

تا این جا ما با دو تعریف متفاوت از لفظ طوابع روبه‌رو شده‌ایم: یکی تعریف ابونصر سراج طوسی و محیی‌الدین ابن عربی که، بنا بر آن، طوابع انوار توحید است؛ و دیگر تعریف عبدالرزاق کاشانی که، از نظر او، طوابع اول چیزی است که از تجلیات اسماء الهی در باطن پیدا می‌شود. علاوه بر این دو تعریف، تعریف دیگری هم هست که ابوالقاسم قشیری (وفات: ۴۶۵) در کتاب خود آورده است.

قشیری در رساله خود، در باب تفسیر الفاظ صوفیه، معانی سه لفظ لوامع و طوابع و لوامع را با هم شرح داده است؛ زیرا، از نظر او، معانی این سه لفظ به هم نزدیک است و در واقع، فرق زیادی میان آنها نیست. از نظر ابونصر، چنان که دیدیم، طوابع انواری است که بر دل عارف می‌تابد و نور آن مانند آفتاب است که، وقتی بتابد، نور ستارگان، در پرتو آن، محو می‌شود. ولی، از نظر قشیری، این‌طور نیست. طوابع و هم‌چنین لوامع و لوامع، در تعریف قشیری، از صفات اصحاب بدایات است - کسانی که هنوز در حال ترقی‌اند در جهت دل و این نورها همچون برقی است که در شب می‌درخشد و آسمان تاریک را لحظه‌ای چند روشن می‌کند. به گفته قشیری، آسمان دل سالکانی که در بدایت راه

۷) اللمع، تصحیح نیکلسون (لیدن ۱۹۱۴)، ص ۳۴۵-۳۴۶؛ تصحیح عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی سرور (قاهره ۱۹۶۰)، ص ۴۲۲.

۸) شرح شطحیات، تصحیح کربن (تهران ۱۳۴۴)، ص ۵۵۶. عجیب است که روزبهان در مشرب الارواح (استانبول ۱۹۷۳) طوابع را در فصل جداگانه‌ای تعریف نکرده، اگر چه آن‌را، در ضمن فصل طوارق (ص ۲۴۸)، به کار برده است. تعریف ابونصر سراج از لفظ طوابع را ابراهیم ابرقوهی هم در مجمع البحرین (تهران ۱۳۶۴) به فارسی برگردانده است (ص ۴۸۰).

باطن‌اند، وقتی که با ابرهای حطّ نفس تاریک شده است، ناگهان برقی در این تاریکی می‌زند که این همان لوائج است. اگر این درخشش و روشنایی بادوام‌تر باشد، لوامع است؛ و اگر باز هم بادوام‌تر و نور آن شدیدتر باشد، طوالع است.

فاللوائج كالبروق، ما ظهرت حتى استترت... و اللوامع اظهر من اللوائج، ليس زوالها بتلك السرعة، فقد تبقى اللوامع وقتين و ثلاثة... و الطوالع أبقي وقتاً و أقوى سلطاناً و ادم مكنأ و اذهب للظلمة و أنفى للتهمة. لكنها موقوفة على خطر الافول، ليست برفیعة الأوج و لا بدائمة المكث^۹. (لوائج مانند برقی است که همین‌که بتابد ناپدید شود... و لوامع پیداتر از لوائج است، و زوال آن بدان سرعت نیست، پس لوامع دو وقت یا سه وقت پایدار می‌ماند... و طوالع وقت بیشتری می‌ماند و شدت آن بیشتر و قوی‌تر است و مکث آن بیشتر و تاریکی را بیشتر می‌برد و تهمت را بیشتر نفی می‌کند، ولیکن باز در معرض خطر افول است، و چندان اوج نمی‌گیرد و مکث نمی‌کند).

علاوه بر سه تعریف فوق از طوالع، تعریف دیگری هم هست که هجویری در کشف‌المحجوب کرده است. این تعریف بسیار کوتاه است. هجویری می‌نویسد: «الطوالع: طلوع انوار معارف بر دل».^{۱۰} همین تعریف است که قاسم غنی در «فرهنگ مصطلحات صوفیه» در انتهای کتاب تاریخ تصوف در اسلام^{۱۱} نقل کرده و معین هم آن را در فرهنگ خود آورده است. تعریف هجویری، چنان‌که ملاحظه می‌شود، نزدیک به تعریف ابونصر سراج است.

بر چهار تعریف فوق از طوالع، تعریف دیگری هم باید اضافه کنیم و آن تعریف شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی (مقتول ۵۸۷) است. سهروردی در رساله صغیر سیمغ طوالع و لوائج را اول برقی می‌داند که از حضرت ربوبیت یا عالم قدس بر روان سالک اشراق می‌کند. سهروردی، در ضمن، به لذیذ بودن طوالع و هم‌چنین لوائج اشاره می‌کند و می‌افزاید که «صوفیان این طوالع را اوقات خوانند».^{۱۲}

۹) الرسالة القشیریة. تصحیح عبدالحلیم محمود و محمود بن الشریف (قاهره ۱۹۷۴)، ج ۱، ص ۲۸۳-۲۸۴؛ چاپ قاهره (۱۹۵۹ م./ ۱۳۷۹ هـ)، ص ۴۳-۴۴.
۱۰) کشف‌المحجوب، چاپ ژوکوفسکی، ص ۵۰۰.
۱۱) تاریخ تصوف در اسلام (ج ۲، بحث در آثار و افکار و احوال حافظ)، ج ۲، تهران ۱۳۴۰ (چ ۱)، ۱۳۲۲، ص ۶۵۰.
۱۲) مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق (تهران ۱۳۵۵)، ص ۳۱۹. هم‌چنین ← کتاب التلویحات در جلد اول مجموعه مصنفات شیخ اشراق (تهران ۱۳۵۵)، ص ۱۱۴.

باری، از میان پنج تعریفی که ذکر کردیم^{۱۳} (تعریف‌های عبدالرزاق کاشانی، ابونصر سراج، قشیری، هجویری، و سهروردی)، مرحوم معین فقط دو تعریف را آورده است: یکی تعریف کاشانی و دیگر تعریف هجویری. تعریف کاشانی را وی از لغت‌نامه دهخدا (که خود آن را از کشف‌تهانوی گرفته بوده) نقل کرده و تعریف هجویری را از کتاب دکتر غنی؛ و چون او از منابع دست دوم و سوم استفاده کرده است، توجه نداشته است که اصل این تعاریف از چه کسانی بوده است. دو تعریفی هم که معین آورده است هیچ ربطی به یکدیگر ندارند و کاملاً تصادفی در کنار هم قرار گرفته‌اند.

پس از بررسی تعریف‌های طواع، به بررسی لوائج و لوامع می‌پردازیم. به توضیح قشیری درباره معانی این دو لفظ قبلاً اشاره کردیم. پیش از قشیری، ابونصر سراج هم این دو لفظ را در کتاب لمع تعریف کرده است؛ ولی تعریف او از این دو لفظ هم با تعریف قشیری فرق دارد. در تعریف لوائج، ابونصر می‌نویسد:

ما يلوح للاسرار الظاهرة لزيادة السموم و الانتقال من حال الى حال اعلى من ذلك.^{۱۴}

همین تعریف است که ابن عربی، در اصطلاحات الصوفیه و فتوحات، به عنوان تعریف صوفیه نقل و سپس تعریفی هم از خود به آن اضافه کرده است:

اللوائح: هي ما يلوح للاسرار الظاهرة من السموم من حال الى حال، و عندنا ما يلوح للبصر اذا لم يتقيد بالجراحة من الانوار الذاتية لا من جهة السلب.^{۱۵}

ابونصر، پس از لفظ لوائج، به تعریف لوامع پرداخته - لفظی که ظاهراً از شعر عاشقانه عربی وارد زبان تصوف شده است.^{۱۶} درباره معنی این لفظ در زبان صوفیه، ابونصر نوشته است که معنی این لفظ نزدیک به لوائج است:

۱۳) در فرهنگ لغات و اصطلاحات و... دکتر سجادی (تهران [ج ۱، ۱۳۳۹]، ج ۲، ۱۳۵۰، ص ۳۲۵)، علاوه بر تعریف کاشانی و تعریف ابونصر سراج، تعریفی هم از رسائل منسوب به خواجه عبدالله انصاری نقل شده که دراصل همان تعریف ابونصر سراج است. خواجه عبدالله خودش الفاظ طواع و لوائج و لوامع را نه در منازل السائرین توضیح داده و نه در صد میدان. (۱۴) لمع، چاپ لیدن، ص ۳۳۵؛ چاپ قاهره، ص ۴۱۲.

۱۵) اصطلاحات، ص ۱۱۷؛ فتوحات، ج ۲، ص ۱۳۱-۱۳۲ و ۴۹۸.

۱۶) برای شواهدی از لفظ لوامع در شعر عاشقانه عربی، ← کتاب الزهرة (نصف اول)، تألیف محمد بن ابوسلیمان داود اصفهانی، تصحیح لوئیس نیکل (بیروت، ۱۳۵۱ / ۱۹۳۲)، ص ۲۲۷-۲۳۳.

اللوامع معناه قریب من اللوایح و هو مأخوذ من لوامع البرق اذا لمعت فی السحاب طمع الصادی و العطشان فی المطر.^{۱۷}

این تعریف، چنان‌که ملاحظه می‌شود، نزدیک به تعریف قشیری است که لوایح و لوامع را مانند درخشش برق در آسمان می‌داند. هجویری نیز در کشف‌المحجوب بر تفاوت مدت دوام این دو و بقای فواید لوامع تأکید می‌کند و می‌گوید که لوایح زودگذر است و لوامع اندکی پایدارتر. می‌نویسد:

اللوامع: اثبات مراد با زودی نفی آن؛ اللوامع: اظهار نور بر دل با بقای فواید آن.^{۱۸}

ابن عربی نیز، ظاهراً تحت تأثیر قشیری، در تعریف لوامع بر دوام آن تأکید می‌ورزد و می‌نویسد:

اللوامع ما یثبت من انوار التجلی فی وقتین و قریباً من ذلک.^{۱۹}

سرانجام، به تعریف‌هایی که در مورد لوایح ذکر کردیم دو تعریف دیگر هم می‌توان افزود، یکی تعریف شیخ اشراق شهاب‌الدین سهروردی است که می‌گوید لوایح خلسه‌های لذیذ نورانی است که، به سرعت «برقِ خاطف، ناگاه درآید و زود برود»^{۲۰}؛ و دیگر تعریف عبدالرزاق کاشانی است که در ذیل اللوایح می‌نویسد:

جمع لایحه، و قد یطلق علی ما یلوح للحس من عالم المثال کحال ساریة لعمر و هو من الکشف الصوری، و بالمعنی الاول من الکشف المعنوی الحاصل من الجناب الاقدس.^{۲۱}

همین تعریف است که عبدالرحیم بن احمد در کشف اللغات به فارسی برگردانده است.

چنان‌که ملاحظه می‌شود، هر نویسنده‌ای تعریف متفاوتی از لوایح و لوامع کرده و

۱۷) لمع، چاپ لیدن، ص ۳۳۶؛ چاپ قاهره، ص ۴۱۲.

۱۸) کشف‌المحجوب، چاپ ژوکوفسکی، ص ۵۰۰.

۱۹) اصطلاحات، ص ۱۱۸؛ فتوحات، ج ۲، ص ۱۳۱ و ۵۵۷.

۲۰) مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، ص ۳۱۹. همین تعریف را سهروردی در رساله «کلمة التصوف» (سه رساله از شیخ اشراق، تهران ۱۳۵۶، ص ۱۲۴) آورده و در کتاب التلویحات (مصنفات، ج ۱، ص ۱۱۴) نیز بدان اشاره کرده است.

۲۱) اصطلاحات الصوفیه، کاشانی (پیش‌گفتار)، ص ۱۱۰.

یگانه وجه اشتراکی که میان این تعاریف هست این است که **لوامع** در خششی است که دوام آن بیشتر از **لوايح** است.^{۲۲} اما، حتی همین مطلب را هم نویسنده‌ای چون روزبهان بقلی (وفات: ۶۰۶) در تعریف این لفظ رعایت نکرده بلکه، به عکس، **لوايح** را تمام‌تر از **لوامع** دانسته است. نویسندگان دیگر معمولاً ابتدا **لوايح** را تعریف می‌کنند و سپس **لوامع** را؛ ولی روزبهان، در مشرب الارواح، ابتدا **لوامع** را تعریف کرده و سپس **لوايح** را. در تعریف **لوامع** می‌نویسد: «اللوامع برق التجلی فی مبادی المشاهدة» و، از قول عارفی نقل می‌کند که «اللوامع انوار الصفة تبرز من عین الذات بواسطة الفعل فی اماکن المحبة».^{۲۳} پس از آن، در تعریف **لوايح**، می‌نویسد:

اللوايح اتم من اللوامع لأن اللوامع مبادی الکشف و اللوايح غلبة اشراق انوار الصفات تحدث منها حقيقة الجذب الذى يلوح نوره للاسرار الظاهرة من اكدار الخلیقة لزيادة السمو فی الدرجات القرب و المشاهدة ولكن لايدوم... قال العارف: اللوايح انوار التجلی الّتی تجلّت بها حقائق العلوم فی العقول.^{۲۴}

در تعریفی که روزبهان از **لوايح** کرده است، تأثیر تعریف ابونصر سراج دیده می‌شود. تعریفی که وی، از قول عارف، در مورد **لوايح** کرده است جالب توجه است، از این نظر که، در این تعریف، **لوايح انوار تجلی** خوانده شده و ابن عربی هم از همین تعبیر برای تعریف **لوامع** استفاده کرده است. روزبهان، در شرح شطحیات هم، **لوامع** و **لوايح** را تعریف کرده؛ اما، در آن‌جا، تعاریف خود را از لمع سراج گرفته و به صورتی ناقص به فارسی برگردانده است. تعاریف او در شرح شطحیات با تعاریف مشرب الارواح کاملاً فرق دارد. در تعریف **لوامع**، در شرح شطحیات می‌نویسد: «آنچه در دل پیدا شود از نور غیب، تا سبل حکمت بدان بینند». و، در تعریف **لوايح**، می‌نویسد: «**لوايح**: آنچه اسرار را لایح شود (تا) منتقل کند به ترقی به معالی درجات».^{۲۵} بدین ترتیب، حتی در دو اثر یک نویسنده هم، ما با تعاریف یکسانی از این الفاظ صوفیانه مواجه نیستیم.

تعاریفی که از **لوايح** و **لوامع** ذکر کردیم تعاریف متفاوتی است که در آثار صوفیه تا زمان ابن عربی دیده می‌شود. تأثیر این تعاریف‌ها را ما در تعریف لفظ **لوايح** در فرهنگ

۲۲) ابراهیم ابرقوهی، که در مجمع البحرين (ص ۴۸۰) تعریف محیی‌الدین را به فارسی برگردانده است، طول مدّت **لوامع** را تا «یک ساعت و دو ساعت» انگاشته است و نه بیش.

۲۳) مشرب الارواح (استانبول ۱۹۷۳)، ص ۹۸. ۲۴) همان، ص ۹۸-۹۹.

۲۵) شرح شطحیات، ص ۵۵۸.

معین ملاحظه می‌کنیم. معین در ذیل مدخل **لوايح** می‌نویسد:

اثبات مراد است بازودي نفی آن (هجويری). اسرار ظاهره‌ای است که در ترقی از حالی به حالی ظاهر می‌شود (ابن عربی). لوايح و طوابع و لوامع سه کلمه در معنی نزدیک یکدیگرند، و فرق بزرگی بین آنها نیست و عبارت‌اند از صفات مبتدیان اهل سلوک که رو به ترقی می‌روند. به ترتیب اول لوايح است، بعد لوامع و بعد طوابع. لوامع مانند برقی است که به محض ظهور پنهان می‌شود. لوامع روشن‌تر از لوايح است و به آن سرعت زوال نمی‌یابد، بلکه اندکی باقی می‌ماند، اما طوابع هم از جهت روشنایی قوی‌تر و هم از جهت دوام باقی‌تر است (رسالة قشیریه، تاریخ تصوف دکتر غنی، ص ۶۵۳).

معین در این جا به نقل از تاریخ تصوف دکتر غنی سه تعریف از سه منبع مختلف ذکر کرده که هم بعضاً ناقص است و هم ناسازگار. البته، اشکال کار در اصل به مأخذ مرحوم معین یعنی تاریخ تصوف غنی مربوط می‌شود که این سه تعریف را در کنار هم نقل کرده است.^{۲۶} تعریف هجویری از **لوايح** که می‌گوید «اثبات مراد است» برای من روشن نیست. تعریفی هم که از قول ابن عربی نقل شده است در واقع تعریف خود ابن عربی نیست بلکه، در اصل، تعریف ابونصر سراج است. تعریف خود ابن عربی این بود: «ماتلوح للبصر اذا لم يتقيد بالجارحة من الانوار الذاتية لا من جهة السلب». تعریف سوم نیز، که همراه با تعاریف **طوابع** و **لوامع** آمده است، تعریف قشیری است که ما قبلاً اصل آن را نقل کردیم. در این تعریف، معنی هر سه لفظ توضیح داده شده است. معین، در ذیل **لوامع**، به مدخل **لوايح** ارجاع داده است، و این کار درستی است، ولی در ذیل **طوابع** این کار را نکرده است. در واقع تعریف او از **طوابع** از مأخذ دیگری است - مأخذی که تعاریف آن با تعاریف قشیری فرق دارد. به همین دلیل، اگر مراجعه‌کننده‌ای لفظ **طوابع** را در ذیل مدخل **لوايح** ببیند و به مدخل **طوابع** در همین فرهنگ مراجعه کند، مشکلیش نه تنها حل نمی‌شود بلکه پیچیده‌تر می‌شود. همین مشکل در هنگام مراجعه به مدخل **لوامع** در فرهنگ معین پیش می‌آید. در تعریف این لفظ، معین می‌نویسد:

لوامع: ۱) درخشنده‌ها، رخشان‌ها؛ ۲) انوار ساطعه که لامع می‌شود به اهل بدایات از ارباب نفوس طاهره و منعکس می‌گردد از خیال به حس مشترک و به واسطه حواس طاهره مشاهده می‌شود. (لمع؛ فرهنگ سجادی)

۲۶) تاریخ تصوف در اسلام، ص ۶۵۳-۶۵۴.

معین، برای تعریف دو لفظ طوالع و لوایح، صرفاً به کتاب دکتر غنی رجوع کرده بود. در این کتاب، لفظ لوامع هم تعریف شده است، و تعریفی که غنی آورده است از هجویری است که می‌نویسد: «اظهار نور بر دل با بقای فوائد آن»^{۲۷}. مرحوم معین این تعریف را نقل نکرده و، در عوض، به فرهنگ لغات و اصطلاحات... دکتر سیدجعفر سجادی رجوع کرده است. تعریفی که معین آورده و گمان می‌کرده است که از لمع سراج نقل شده است، در حقیقت، از عبدالرزاق کاشانی است که در اصطلاحات الصوفیه بدین صورت آمده است:

اللوامع انوار ساطعة تلمع لاهل البدايات من ارباب النفوس الضعيفة الظاهرة، فتعكس من الخيال الى الحس المشترك، فتصير مشاهدة بالحواس الظاهرة...^{۲۸}

این تعریف در آثاری که بعد از کاشانی درباره اصطلاحات صوفیه نوشته شده راه یافته است. میرسید شریف عین آن را به عربی در تعریفات^{۲۹} نقل کرده و ترجمه فارسی آن را ابوالبرکات حافظ در اصطلاحات صوفیه^{۳۰} و تهانوی در کشاف^{۳۱} و شاه نعمت‌الله ولی در اصطلاحات الصوفیه^{۳۲} آورده‌اند. تعریف کاشانی از لوامع، با همه تعریف‌هایی که قبلاً از این لفظ شده است، حتی تعریف ابن عربی، فرق دارد. اساساً مفهوم حسّ مشترک و منعکس شدن انوار از خیال به حس مشترک متأثر از روان‌شناسی مشایی است و با مشرب نویسندگانی چون ابونصر سراج و قشیری و هجویری بیگانگی دارد. سؤالی که در این جا مطرح می‌شود این است که پس چرا مرحوم معین در فرهنگ خود از لمع ابونصر سراج به عنوان منبع خود برای تعریف لوامع یاد کرده است. پاسخ این سؤال بسیار ساده است. مرحوم معین اصلاً به لمع مراجعه نکرده بلکه تعریف خود را صرفاً از روی فرهنگ سیدجعفر سجادی نقل کرده است. دکتر سجادی، در فرهنگ لغات و اصطلاحات عرفانی، به دنبال تعریف کاشانی (که خود از روی کشاف تهانوی و او نیز از لطائف اللغات نقل کرده‌اند)، بخشی از تعریف لمع و تعریف هجویری را نیز بدین شرح نقل کرده است:

۲۷) همان، ص ۶۵۳. ۲۸) اصطلاحات، کاشانی، ص ۱۱۰ (حاشیه).

۲۹) تعریفات، چاپ فلوجل، ص ۲۰۴؛ چاپ مصر، ص ۸۴.

۳۰) اصطلاحات صوفیه، ابوالبرکات حافظ خواجه شمس‌الدین احمد (لکهنو ۱۳۲۲ ق/ ۱۹۰۲ م)، ص ۳۷-۳۸.

۳۱) کشاف اصطلاحات الفنون، تهانوی (کلکته ۱۸۶۲؛ تجدید چاپ، تهران ۱۳۴۶)، ج ۲، ص ۱۲۹۹.

۳۲) رساله‌ها، ج ۴، ص ۵۱.

لوامع در اصطلاح صوفیان عبارت از انوار ساطعه است که لامع می‌شود بر اهل بدایات از ارباب نفوس طاهره و منعکس می‌شود از خیال به حس مشترک و به واسطه حواس ظاهره مشاهده می‌شود و آن مأخوذ از لوامع البرق است و بالجمله اظهار نور است بر دل با بقاء فوائد آن و انوار ساطعه است که برای اهل بدایات لمعان پیدا می‌کند.^{۳۳}

چنان‌که ملاحظه می‌شود، سجادی ابتدا ترجمه تعریف کاشانی را از روی کشف نقل کرده است. سپس، جمله «و آن مأخوذ از لوامع البرق است» را از لمع گرفته است. جمله «اظهار نور است بر دل با بقاء فوائد آن» اصلاً از کشف المحجوب است. جمله «انوار ساطعه است که برای اهل بدایات لمعان پیدا می‌کند» ترجمه دیگری است از بخش اول تعریف کاشانی. بدین ترتیب، سجادی مخلوطی از چند تعریف متفاوت و ناهمگون را نقل کرده و، به خیال خود، آنها را یکی کرده است. معین هم، که بخشی از این تعریف را نقل کرده است، توجه نکرده که این بخش از لمع سراج نیست بلکه از تعریفات عبدالرزاق کاشانی است.

گزارشی که ما در مورد تعاریف مختلف سه لفظ طوالع و لواعیح و لوامع در آثار نویسندگان متعدّد دادیم به خوبی نشان می‌دهد که تا چه اندازه تشتت در تعریف این اصطلاحات وجود دارد و کاری که معین و منابع او، تاریخ تصوف در اسلام دکتر غنی و فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی دکتر سجادی، کرده‌اند تا چه اندازه ناقص و گمراه‌کننده است. این نقص در لغت‌نامه دهخدا هم راه یافته است. چه، در لغت‌نامه نیز، این اصطلاحات از روی کتاب‌های متأخر، از جمله تعریفات جرجانی و کشف تهانوی، نقل شده است. مثلاً، در ذیل لوامع، هم عین تعریف عبدالرزاق کاشانی از روی تعریفات جرجانی نقل شده است و هم ترجمه فارسی آن از کشف تهانوی. علاوه بر این، تعریف ابن عربی هم نقل شده است بدون این‌که از ابن عربی نامی برده شده باشد.^{۳۴}

سؤالی که در این جا می‌توان مطرح کرد این است که پس مرحوم معین چه می‌بایست می‌کرد، یا بهتر است بپرسیم که فرهنگ‌نویسان ما امروز می‌باید با این نوع اصطلاحات چه بکنند و چگونه آنها را تعریف کنند؟ در پاسخ به این سؤال، اولین کاری که

۳۳) فرهنگ سجادی، ص ۴۰۵.

۳۴) این نقایص در فرهنگ زبان فارسی، الفبائی-قیاسی، تألیف مهشید مشیری (ج ۱)، تهران (۱۳۶۹) نیز دیده می‌شود. در این فرهنگ، لفظ طوالع تعریف نشده ولی الفاظ لواعیح و لوامع بر اساس فرهنگ سجادی تعریف شده است.

فرهنگ‌نویس باید انجام دهد این است که معلوم کند که آیا لفظی که می‌خواهد به عنوان اصطلاح صوفیانه وارد فرهنگ خود بکند اصلاً اصطلاح هست یا نه و آیا در متون فارسی آن قدر رایج هست که او آن را به عنوان مدخل در فرهنگ بیاورد یا نه. الفاظی هست که در متون صوفیه به کار می‌رود ولی اطلاق اصطلاح بر آنها نمی‌توان کرد. الفاظی هم هست که جنبه اصطلاحی دارند ولی رواج چندانی ندارند و لازم نیست در یک فرهنگ عمومی آنها را به عنوان مدخل تعریف کرد. مثلاً همین سه لفظ *لوايح* و *لوامع* و *طوالع* که ما در این جا بررسی کردیم از الفاظی است که رواج چندانی در متون فارسی ندارد. این الفاظ معمولاً در اشعار شعرای قدیم صوفیه، مانند *حلاج*، به کار رفته، و نویسندگانی مانند *ابونصر سراج طوسی* هم در کتاب *اللمع* خود آنها را به منزله الفاظ مشکل تلقی و تعریف کرده است. نویسندگان بعدی هم، که اصطلاحات را جمع‌آوری می‌کرده‌اند، آنها را ضبط و تعریف کرده‌اند. ولی ما این الفاظ را در زبان کدام یک یا چند تن از شعرا یا نویسندگان فارسی‌زبان ملاحظه می‌کنیم که بخواهیم آنها را برای استفاده‌کنندگان فرهنگ عمومی تعریف کنیم. لفظی را به صرف این که ابن عربی یا *عبدالرزاق کاشی* به عنوان اصطلاح صوفیه تلقی کرده‌اند نمی‌توان به عنوان مدخل وارد فرهنگ عمومی فارسی کرد. الفاظ *لوامع* و *لوايح* و *طوالع* جزو الفاظ یا اصطلاحات رایجی نیست که ما بخواهیم برای پیدا کردن معانی آنها به فرهنگ‌های عمومی رجوع کنیم. حتی در بعضی از کتاب‌های صوفیه نیز، در جایی که اصطلاحات اصلی به تفصیل توضیح داده شده، وقتی به الفاظ *لوايح* و *لوامع* و *طوالع* رسیده‌اند، به اختصار از آنها عبور کرده‌اند. مثلاً *ابوالمظفر عبادی* (وفات: ۵۴۷) در *التصفيه في احوال المتصوفة*، بدون این که *لوامع* را ذکر کند، در مورد *لوايح* و *طوالع* همین قدر می‌گوید که «مقدمات شهود است».^{۳۵} *شهاب‌الدین سهروردی* (وفات: ۶۳۲) نیز در *عوارف المعارف الفاظ الطوارق و البوادی و الباده و الواقع و القادح* را در کنار *الطوالع* و *اللوامع* و *اللوائح* آورده و، بی‌آن که به توضیح هر یک بپردازد، گفته است که این الفاظ همه «مقاربه المعنی» اند و همه به مبادی حال و مقدمات آن اشاره می‌کنند.^{۳۶} *ابوالمفاخر یحیی باخرزی* نیز در *اوراد الاحباب* می‌نویسد که پس از مقام

۳۵) *التصفيه في احوال المتصوفة* (صوفی‌نامه)، (تهران ۱۳۴۷)، ص ۲۱۸.

۳۶) *عوارف المعارف* (بیروت ۱۹۶۶)، ص ۵۲۹. هم‌چنین ← *مصباح الهدایة و مفتاح الکفاية*، *عزالدین محمود کاشانی* (تهران ۱۳۲۵)، ص ۱۲۶.

مشاهده، فواتح و لویح و متایح (؟) دست می‌دهد و آنگاه، ظاهراً به دلیل عدم اطلاع درست از معانی این الفاظ، این جمله اهل تصوف را کلیشه‌وار می‌آورد که «آن معانی در عبارت و اسامی نمی‌آید و حروف و نطق زبانی بدان محیط نمی‌شود».^{۳۷}

باری، پس از این‌که تصمیم گرفتیم لفظی را به عنوان اصطلاح صوفیه در فرهنگ بیاوریم، آن وقت نوبت آن است که ببینیم چگونه و با استفاده از چه منابعی باید آن را تعریف کرد و تا چه حد درباره آن توضیح داد. منابع صوفیه همه دارای ارزش و اعتبار یکسان نیست و ما نمی‌توانیم به فرهنگ‌های متأخر، که معمولاً به ضبط و تکرار مطالب یک یا دو فرهنگ قدیم‌تر می‌پردازند، اعتماد کنیم. اصطلاحات صوفیه، مانند اصطلاحات هر علم دیگری، باید از راه مطالعه و بررسی دقیق منابع و با روش علمی مورد بررسی قرار گیرد. البته این نوع تحقیقات معمولاً از تخصص فرهنگ‌نویسان بیرون است و لذا باید به تحقیقاتی که متخصصان قبلاً در این رشته انجام داده‌اند رجوع کنند. متأسفانه در زمینه اصطلاحات صوفیه تاکنون هیچ کار معتبر و دقیق علمی صورت نگرفته است و این خود دشواری اصلی کار فرهنگ‌نویسان ماست. فرهنگ‌هایی که در چهار پنج قرن اخیر نوشته شده است معمولاً اصطلاحات خود را، با واسطه‌یابی واسطه، از کتاب اصطلاحات عبدالرزاق کاشانی گرفته‌اند، گاهی هم از اصطلاحات ابن عربی. ولی کتاب اصطلاحات عبدالرزاق و حتی اصطلاحات ابن عربی آثاری نیست که ما امروزه چشم‌پسته همه مندرجات آنها را بپذیریم. ابن عربی خودش، به دلیل استفاده از نسخه‌های خطی مغلوط، دچار اشتباهاتی شده و عبدالرزاق هم، در بسیاری از موارد که خودش به تعریف لفظی پرداخته، مشکل را حل نکرده بلکه حتی بر پیچیدگی کار افزوده است. تا زمانی که تحقیقات روشمند و دقیق در خصوص اصطلاحات صوفیه انجام نگرفته، فرهنگ‌نویسان باید مستقیماً به منابع قدیم و اصیل صوفیه رجوع کنند.

□

۳۷) اوراد الاحباب و فصوص الآداب، ابوالمفاخر یحیی باخرزی (تهران ۱۳۴۵)، ص ۵۴.