

تصحیح از نظر جامی و کارکرد آن در شرح لمعات عراقی

پیشکش سید جلال‌الدین آشتیانی^۱

فرزام حقیقی

چکیده

از مسائلی که در حوزه ویرایش نسخ خطی جای تحقیق دارد نگاه قدما به اختلاف نسخه‌های متون فارسی است، مبحثی که کمتر به آن پرداخته شده است و پرسشهای بی‌شماری درباره آن بی‌پاسخ مانده‌اند؛ پاسخهایی که بخشی از فرهنگ مغفول‌مانده ما را نشان می‌دهند و چه بسا در تصحیح انتقادی امروز به کار آیند. ما در اینجا مواضع انتقادی جامی درباره اختلاف نسخ لمعات عراقی و بازتاب این تفاوتها را در شرحی که بر آن نوشته، اشعة‌اللمعات، نشان می‌دهیم و به اختصار درباره دآوری و صحت و سقم نظرات او بحث می‌کنیم و در نهایت به جمع‌بندی آرای او می‌پردازیم.

کلیدواژه‌ها: نسخ خطی، تصحیح، لمعات، اشعة‌اللمعات، عراقی، جامی.

۱. این نوشته حاصل درس در محضر دکتر سید حسین فاطمی، از شاگردان شادروان آشتیانی، در دانشکده ادبیات مشهد است. از آنجا که ساعات درس و اوقات تحقیق دمی بی‌یاد و بی‌مدد آثار ایشان نگذشت، با احترام به دکتر فاطمی، این نوشته را تیمناً با نام آن استاد فقید آغاز می‌کنم.

قدما و تصحیح متن

کوشش برای داشتن صحیح‌ترین نسخه از یک متن، تنها به روزگار ما منحصر نمی‌شود، و نمونه‌های فراوانی از دقت قدما در این باب در فرهنگ ما دیده می‌شود. در یکی از نخستین متنهای به جا مانده از زبان فارسی آمده است:

شعیا [...] نسخه توریث بنوشت و آن نسخه زیر ستونی اندر نهاده از جمله آن ستونهای مزگت [...] آن نسخه کهن را از آنجا به در آوردند و با آن نسخه که عزیز املا کرده بود و ایشان نوشته بودند مقابله کردند، حرفی از آن کم و بیش نیامد (بلعمی، تاریخ، ص ۴۵۸-۴۵۹).

نمونه‌ای دیگر را از «دبیاچه» ترجمه رساله قشیری در باب ترجمه نخست آن کتاب می‌توان به دست داد:

این نسخه پارسی به کرمان آوردند از خراسان ... آن نسخه که آورده بودند سقیم بود و آن را حاجت بود به تصحیح (قشیری، ترجمه، ص ۴۵).

به نظر می‌رسد همان‌طور که در تاریخ کتابت ما از «کانونهای نسخه‌نویسی» ذکر شده، از کانونها و خاندانهایی که به تصحیح نسخه، حداقل، توجه خاصی داشته‌اند، نیز می‌توان یاد کرد. یکی از این خاندانها در قونیه با محوریت مولانا و بستگان و منسوبان او شناسایی می‌شود. گوشه‌ای از این توجه را در این عبارت فیه مافیه به وضوح می‌توان دید:

در عالم خدا هیچ چیزی صعب‌تر و مشکل‌تر از تحمل مُحال نیست. مثلاً تو کتابی خوانده باشی و تصحیح و معرب کرده، یکی پهلوی تو نشسته است و کز می‌خواند. هیچ توانی آن را تحمل کردن؟ ممکن نیست و اگر آن را نخوانده باشی تو را تفاوت نکند، اگر خواهی کز خواند و اگر راست، چون تو کز را از راست تمیز نکرده‌ای؛ پس تحمل مُحال مجاهده عظیم است (مولوی، فیه مافیه، ص ۱۲۱-۱۲۲).

و مولانا با توجه به این نکته چنین تصویری را اندیشیده است:

من مصحف باطلم ولیکن تصحیح شوم چو تو بخوانی
(مولوی، کلیات شمس، ج ۶، ص ۸۷)

نمونه دیگر از این توجه را می‌توان در مناقب‌العارفین و در تشریح روند سرایش و تنظیم مثنوی نشان داد:

همچنان اتفاق افتادی که از اول شب تا مطلع‌الفجر متوالی املا می‌کرد و حضرت چلبی حسام‌الدین به سرعت تمام می‌نشست و مجموع نبشته را به آواز خوب بلند باز بر حضرت مولانا می‌خواند و چون مجلد اول به اتمام رسید، حضرت چلبی به تلاوت ایبات و تصحیح الفاظ و قیود مشغول گشته مکرر می‌خواند (افلاکی، مناقب، ج ۲، ص ۷۴۲).

بی‌شک توجه خاص مولانا به صحت متون در پیدایش نسخی همانند نسخه مثنوی قونیه ۶۷۷ق بی‌تأثیر نبوده است.^۲ در باب توجه قدما به متن مصحح و اهتمام آنها به این موضوع بحثهایی شده (مایل هروی ۱۳۸۰: ۳۷۹-۴۰۹؛ ریشار ۱۳۸۵: ۵۴-۷۶؛ صفری ۱۳۹۰: ۲۵-۴۹) و بخشی از آرای صاحب‌نظرانی همچون جاحظ، سمعانی، ابن جماعه و شهید ثانی به گواه آورده شده است (مایل هروی ۱۳۸۰: ۱۵۱-۱۶۲). با وجود این، دانسته‌های ما در این باب بسیار ناچیز، پراکنده و غیرمنسجم است و هنوز جای نگارش رساله یا حتی رساله‌هایی مستقل درباره هر دوره از زبان فارسی، روش کار مصححان گذشته^۳ و حتی برخی از تصحیحات قدما^۴ خالی می‌نماید.^۵

۲. عبدالکریم سروش در مقدمه چاپ خود، که بر اساس نسخه قونیه است می‌نویسد: «مولانا و مثنوی‌اش بسی بختیارتر از حافظ و دیوانش بوده‌اند [...] اگر هیچ نسخه معتمدی از دیوان حافظ اینک در دست نیست، به عوض نسخه قونیه که به سال ۶۷۷ یعنی پنج سال پس از وفات مولانا کتابتش به پایان رسیده و از روی نسخه اصلی قرائت و تصحیح و تهذیب و تنقیح شده و در حضور مؤلف و خلیفه و خلف او، در مجالس عیدیه استنساخ شده (برگرفته از توضیح کاتب در انتهای کتاب) در دست است که از هر حیث قابل اعتماد است» (سروش ۱۳۸۳: ۱/ سی و چهار).

کمی بعدتر با اشاره به نوشته گولپینارلی که بر تصحیح و قرائت نسخه نوشته چلبی نزد مولانا صحه می‌گذارد، می‌نویسد: «در اینکه نسخه اصلی بر مولانا هم قرائت شده باشد، نگارنده تردیدهای جدی دارد. مولانا [...] به معنی واقعی کلمه ابن‌الوقت بود. [...] مخلص کلام آنکه، تصحیح مثنوی به دست مولانا، خصلت طبیعی بودن را از آن می‌ستاند و آن را به اثری مصنوع نزدیک می‌سازد و این امری است که نشانی از آن در مثنوی به چشم نمی‌رسد» (همان: سی و شش - سی و هفت).

با احترام به نظر سروش می‌توان گفت، سه شاهد یاد شده در متن مقاله «تردیدهای جدی» ایشان را دچار تردیدهای دیگری می‌کند که جز نوشته‌ای تحقیقی، نمی‌تواند کفه یکی از این دو سو را سنگین‌تر کند.
۳. از معروف‌ترین کسانی که عمری بر سر کار تصحیح گذاشته‌اند و می‌بایست میراث به جا مانده از آنها به

لمعات و شروع آن

لمعات نوشته فخرالدین عراقی (۶۱۰-۶۸۸ق) در حقیقت «کلمه‌ای چند در بیان مراتب عشق بر سنن سوانح» (عراقی، آثار، ص ۴۵۲) است^۶ و آن را در مقام مقایسه، شاهکاری در برابر سوانح‌العشاق غزالی دانسته‌اند (نفیسی ۱۳۳۵: لح). از آنجا که غزالی معتقد بوده «دست عبارات به معانی نرسد که معانی عشق بس پوشیده است» (غزالی، آثار، ص ۱۶۷) بوطیقای بیان سوانح‌العشاق بر «کلامنا اشاره» استوار شده است؛ قدرت کلام و اندیشه احمد غزالی در تلفیق با زبان اشاره‌ای‌اش در این رساله باعث شده، تا بسیاری از پی‌او این شیوه بیان را خوش داشته و در راه او قدم بردارند یا به شرح آثار او پردازند.^۷ در این میان، عراقی با توجه به آن رساله و با

شایستگی بررسی شود، عبداللطیف عباسی، ادیب سده یازدهم، است که نزدیک به سی سال در شرح و تصحیح متنوی معنوی و حدیقه سنایی رنج برد تا آنجا که یکی از مصححان متن اخیر، وی را «بزرگ‌ترین مصحح و شارح حدیقه» خوانده است (حسینی ۱۳۸۲: پنجاه و دو). چه بسا در شرایط یکسان، کار بر آثار کسی همچون عباسی که سالهای سال به تصحیح مشغول بوده از کار بر متنی واحد سخت‌تر باشد، چرا که از پژوهشگر این تحقیق انتظار می‌رود به تحولات زمان و تأثیر آن بر کار مصحح توجه داشته باشد و مثلاً دگرگونیهای احتمالی در آرا و روش تصحیح عباسی را در طول زمان کشف و تبیین نماید.

۴. برای نمونه می‌توان به شاهنامه حاشیه ظفرنامه مستوفی اشاره کرد که هر چند کسانی از جمله جلال متینی به بررسی آن پرداخته‌اند، هنوز جای کار بر این کتاب مستطاب، نسخه‌ها و روش کار مستوفی در تصحیح شاهنامه حتی تا حد رساله‌ای مستقل باقی است.

۵. در ادامه این مسیر می‌توان به این نوشته محمود امیدسالار اشاره کرد: «آنچه که دانشجویان و محققان ما باید به خاطر داشته باشند این است که معیارهای مربوط به بررسی و تصحیح متون تمدنهای مسلمان باید از بطن خود این متون استخراج شوند و ما نباید کورکورانه از روشهای غربی تصحیح متون پیروی کنیم. با اینکه برخی از این روشها ممکن است در تصحیح متون خودمان به کار ما بخورند، اما اکثرشان در این موارد، به نظر این طلبه بی‌فایده هستند، زیرا شرایط تاریخی و فرهنگی تولید ادبیاتی که این روشها با مطالعه آن ادبیات ابداع شده است، با شرایط تاریخی و فرهنگی جوامع مسلمان در دوران طلایی اسلام در خاورمیانه و مخصوصاً در ایران، هیچ وجه تشابهی ندارد» (امیدسالار ۱۳۸۸: ۶۶).

۶. در لمعات اسمی از احمد غزالی نیامده اما سوانح را در اینجا همان رساله احمد غزالی دانسته‌اند (جامی، اشعه، ص ۳۰؛ زرین‌کوب ۱۳۶۶: ۱۴۸).

۷. درباره رسائل عشقی در ادبیات فارسی تحقیقاتی انجام شده از آن جمله است سخنرانی محمدتقی دانش‌پژوه است در دومین کنگره تحقیقات ایرانی در مشهد (۱۳۵۲: ۵۲۶-۵۴۷) و درباره سبک‌شناسی

نظر به فضای فکری ابن عربی، لمعات را «در اثنای استماع» فصوص‌الحکم در محضر صدرالدین قونوی (م ۶۷۳ق) می‌نویسد (جامی، تفحات، ص ۶۰۰). بالطبع این رساله نیز با توجه به تلفیق بیان و اندیشه ناظر بر سوانح‌العشاق با مشرب عرفانی‌ای که به یک واسطه و امدار ابن عربی است،^۸ به یکی از مهم‌ترین متون در حوزه تصوف اسلامی بدل شده و سالها در خانقاهها و مجالس اهل علم تدریس شده است^۹ (صفا ۱۳۶۸: (۱) ۱۷۰/۳). و بسیاری به شرح آن ترغیب شده‌اند. ظاهراً نخستین این شروح

سوانح‌العشاق نیز مطالبی به قلم آمده است. مختصری در این باب در کتابهای موسیقی شعر (شفیعی کدکنی ۱۳۷۶: ۱۹۰-۱۹۱)، سبک‌شناسی نثر (شمیسا ۱۳۸۱: ۱۱۰)، سبک‌شناسی نثرهای صوفیانه (غلام‌رضایی ۱۳۸۸: ۱۱۷-۱۱۸)، کالبدشناسی نثر (ابومحبوب ۱۳۷۶: ۹۸-۹۹)، نقد و بررسی سوانح‌العشاق احمد غزالی (ابوالقاسمی ۱۳۸۴: ۹-۵) آمده است، اما هنوز جای تحقیقی مستقل در باب این رسائل خاصه از منظر مطالعات تازه سبک‌شناسی خالی است. از سوی دیگر، سوانح‌العشاق از متونی است که بی‌تردید بر ادبیات فارسی تأثیر گذاشته و مختصری هم در این باب نوشته‌اند (پورجوادی ۱۳۵۸: ۷۵-۸۱). اما حدود و ثغور این تأثیر تا کجاست؟ آیا آن‌طور که نوشته‌اند «لوايح منسوب به عين القضاة، لوايح جامی و گلستان سعدی» (مجاهد ۱۳۸۸: ۹۱) تحت تأثیر این رساله‌اند؟ آیا در این طبقه‌بندی قرابت‌های سبکی را در نظر داشته‌اند؟ ارتباطات بینامتنی این آثار با اثر مادر و دیگر آثار فارسی چگونه است، پاسخ به این پرسشها و دهها پرسش دیگر در کنار تحقیق در سبک‌شناسی این متن به راستی جان شیفته‌ای طلب می‌کند.

۸. عبدالحسین زرین‌کوب در مقایسه سوانح‌العشاق غزالی و لمعات عراقی نوشته است: «موارد بسیاری از شباهت فکر و بیان را در آن هر دو می‌توان نشان داد، جز آنکه لمعات مسائل مربوط به وحدت، محبت و معرفت را موافق با مذاق ابن عربی تبیین می‌کند [...] در هر حال با آنکه فکر و بیان در بعضی موارد پاره‌ای شباهتها را نشان می‌دهد، عشقی که در لمعات مطرح است اگر سوز و درد عشق سوانح را ندارد از آن فائق‌تر و متعالی‌تر است. وحدت وجود که جوهر تعلیم ابن عربی و صدرالدین قونوی است در این رساله با رنگ و نشان عشق و عاشقی مجال بیان می‌یابد [...] اما اینکه لمعات او بیست و هشت لمعه را شامل است، سعی در انطباق با فصوص‌الحکم ابن عربی است که شامل بیست و هشت فص است» (زرین‌کوب ۱۳۶۶: ۱۴۸-۱۴۹) و البته باید توجه داشت که در اینجا اشتباهی روی داده و فصوص‌الحکم بیست و هفت فصل و فتوحات مکیه بیست و هشت فصل دارد. پیش از این بهروز صاحب‌اختیاری (۱۳۷۰: ۱۳۶-۱۳۹) به این موضوع اشاره کرده و در مقایسه‌ای دیگر نوشته است: «عراقی [می‌خواهد مسائل علم عرفان را با اصطلاحات مکتب احمد غزالی بیان کند» (پورجوادی ۱۳۵۸: ۹۱-۹۲).

۹. اولین خانقاهی را که لمعات در آنجا تدریس شده «خانقاه توقات» دانسته‌اند (محتشم ۱۳۷۲: شصت و چهار). این رساله هنوز اهمیت خود را حفظ کرده و عده‌ای از جمله شادروان محمد خواجوی آن را در روزگار ما نیز تدریس کرده‌اند (خواجوی ۱۳۹۱: هشت).

از درویش علی بن یوسف الکرکری^{۱۰} از متصوفه اوایل قرن نهم هجری است و پس از او بسیاری دیگر به شرح لمعات پرداخته‌اند، تا جایی که «بیست و نه» شرح را برای آن برشمرده‌اند (همانجا). از مهم‌ترین این شروح می‌توان به ضوء اللمعات صابن الدین ترکه اصفهانی نوشته ۸۱۵ق، شرح لمعات شاه نعمت‌الله ولی کرمانی متوفی ۸۳۴ق، و اشعة اللمعات جامی نوشته ۸۶۶ق اشاره کرد (برای بحث بیشتر، نک: همانجا).

بسیاری از این شروح و امدار شروح قبل از خود بوده‌اند و بسیاری نیز متأسفانه به سنت امروز، شروح پیشینیان را در نوشته خود گنجانده‌اند.^{۱۱} این شروح از زوایای گوناگونی قابل بررسی‌اند:^{۱۲} از جایگاه آنها در عرفان اسلامی گرفته^{۱۳} تا ابداع و تقلید و تأمل بر نکات و نگاه تفسیری یا تأویلی و ... ما در اینجا از بین دهها موضوع قابل بررسی در این آثار، بحث خود را به اشعة اللمعات و نگاه نویسنده‌اش به ضبطهای متفاوت متن موضوعش، لمعات منحصر می‌کنیم.

۱۰. بر اساس نسخه‌ای از این شرح که در مدرسه سپهسالار نگهداری می‌شود، نام صحیح مؤلف را «درویش علی گرگری» دانسته‌اند و «گرگر» را به گفته یاقوت در معجم البلدان شهری نزدیک بیلقان و بنا کرده انوشیروان دانسته‌اند (محتشم ۱۳۷۲: شصت و شش).

۱۱. برای اشاره‌ای مختصر نک: اختر چیمه ۱۳۷۲: ۳۱۱، ۳۱۷-۳۱۸.

۱۲. نه تنها این شروح که در کل جریان شرح‌نویسی در ادبیات فارسی خود موضوع چند رساله دکتری است. در مواردی تحقیقاتی انجام شده اما همچنان بررسی این شروح و سیر تحول آنها نه تنها در گذشته که حتی در دوره معاصر نیز جای کار دارد. برای نشان دادن پهنای کار نمونه‌ای به دست می‌دهیم. درباره شروح مثنوی رساله‌ای مستقل نوشته شده که بعدتر در قالب کتاب منتشر شده و در جای خود مغتنم و راهگشاست. این رساله در دو قسمت نگاشته شده و در بخش نخست تنها از منظر تاریخ ادبیات به بحث درباره شروح پرداخته و تنها در قسمت دوم به بحث درباره چهار شرح جواهرالاسرار و زواهرالانوار خوارزمی، فاتح‌الایات انقروی، شرح مثنوی معنوی نیکلسون و شرح مثنوی شریف فروزانفر پرداخته است، و آشکار است که هنوز درباره شروح دیگر و حتی همین چهار شرح جای کار باقی است. از متون دیگری که شرحشان محل تأمل و تحقیق است و برخی از آنها منتشر شده‌اند به سوانح‌العشاق و گلشن راز و از منتشر نشده‌ها به خمسه نظامی و دیوان خاقانی... می‌توان اشاره کرد.

۱۳. برخی از این شروح حتی امروز هم تدریس می‌شوند. از آن جمله اشعة اللمعات جامی است که آن را استاد سید جلال‌الدین آشتیانی تدریس می‌کرد (رستگار مقدم ۱۳۹۰: ۲۲) و آن را یکی از مقدمات فهم فصوص می‌دانستند (<http://www.iptra.ir/vdcizpwat1az.html>: آشتیانی ۱۳۹۲: ۴۸، ۵۳).

نسخ چاپی و خطی لمعات

از بین تصحیحات لمعات، این چند تصحیح مهم‌ترند: تصحیح سعید نفیسی در کلیات عراقی، تصحیح جواد نوربخش به انضمام رساله اصطلاحات، تصحیح محمد خواجوی به انضمام سه شرح از شروع قرن هشتم هجری، و پیراسته‌ترین این تصحیحات که تازه‌ترینشان هم هست،^{۱۴} حاصل تلاش نسرین محتشم است در کلیات عراقی. این چاپها در عین تشابهات بسیار، تفاوت‌هایی هم با هم، و هم با نسخه مختار جامی دارند.^{۱۵} ما اساس مقایسه خود را بر متن مصحح محتشم می‌گذاریم و البته به فراخور نیاز از سایر نسخ بهره می‌بریم. در این چاپ نسخه‌های اساس تصحیح لمعات از این قرارند:^{۱۶}

نسخه کتابخانه علی پاشا (۷۲۱-۷۸۹ق). با نشانه «ش»، نسخه کتابخانه ایاصوفیه (۷۳۰ق). با علامت «ص» و نسخه کتابخانه لالا اسماعیل (۷۴۲ق) با نشانه «ل» (محتشم ۱۳۷۲: هشتاد).

نسخ چاپی و خطی اشعة‌اللمعات

اشعة‌اللمعات را مشهورترین شرح لمعات (مایل هروی ۱۳۷۷: ۳۰۹؛ محتشم ۱۳۷۲:

۱۴. بدیهی است که در این مقایسه از چاپهای بازاری صرف‌نظر کرده‌ایم. برای نمونه سر سوزن اختلافی در هیچ یک از عبارتهای مورد اشاره جامی در چاپ نفیسی و کلیات عراقی چاپ انتشارات جاویدان با حواشی و تعلیقات م. درویش به اهتمام غلامرضا قیصری دیده نشد.

۱۵. این تفاوتها همانند تفاوت نسخه‌های مختلف هر متن دیگری تفاوت عبارات و واژه‌ها، کاستی یا افزونی ابیات و احادیث و اقوال، و ترتیب فصول و ... را در برمی‌گیرند. با دقت در همین تفاوتها می‌توان به تقریب، نسخ در دسترس جامی را شناسایی و به تبع آن، توجه یا عدم توجه او به قدمت نسخ، شیوه بهره‌گیری او از نسخ و توفیق او در تشخیص سره از ناسره را به محک نقد بررسی کرد، کاری که خود می‌تواند موضوع مقاله و حتی رساله‌ای مستقل باشد.

۱۶. سعید نفیسی از سه نسخه (که قدیم‌ترینش مورخ ۸۳۶ق است)، نوربخش از پنج نسخه (قدیم‌ترین آنها ایاصوفیا ۷۳۰ق) و محمد خواجوی از پنج نسخه خطی بی‌تاریخ در تصحیح لمعات بهره برده‌اند (برای بحثی بیشتر، نک: صاحب‌اختیاری ۱۳۷۰: ۱۳۴). نویسنده مقاله در عین ایجاز بسیاری از مباحث پیرامون عراقی و لمعات را طرح کرده و بسیاری از منابع را دیده است؛ افسوس که نام این نوشته از فهرست منابع چاپ محتشم فوت شده است!

شصت و هفت) و کار جامی را هر چند تحت تأثیر ضوء اللمعات ترکة اصفهانی، در کنار شرح یار علی شیرازی بهترین شروح بر نوشته عراقی دانسته‌اند (همان: هفتاد و شش) نثر جامی در این کتاب «با همه قوام و استواری» سنگین و مشحون از اصطلاحات فلسفی و عرفانی است و نثری است «مدرسی و متضمن واژه‌های ثقیل و سنگین». و از این منظر شبیه به دیگر شروحو که بر آثاری چنین نوشته است (مایل هروی ۱۳۷۷: ۲۱۴). بر اساس قطعه‌ای که در پایان کتاب آمده، جامی این کتاب را در ۸۸۶ق و در ۶۹ سالگی به پایان برده است (حکمت ۱۳۲۰: ۱۸۲-۱۸۳). و باید توجه داشت که او در این دوره به شدت تحت تأثیر ابن عربی بوده است و به تعبیری در زمان نگارش اشعة اللمعات «در فضای اندیشه او چیزی جز ذهن و زبان ابن عربی حضور نداشته است» (مایل هروی ۱۳۷۷: ۲۶۶-۲۶۷؛ ۲۷۵ و برای بحث بیشتر، نک: افصح زاد ۱۳۷۸: ۲۴۳-۲۶۰). بهترین چاپ این رساله در دوره اخیر به کوشش [جعفر؟] حامد ربانی به انضمام سوانح غزالی و چند رساله دیگر منتشر شده است.^{۱۷} و البته تصحیحی تازه از این رساله با مقدمه و حواشی‌ای خاصه با تأکید بر عرفان ابن عربی ضرورت دارد تا حق این کتاب سترگ به راستی ادا شود.^{۱۸}

روش کار جامی در اشعة اللمعات

جامی در دلیل نگارش شرح لمعات نوشته است:

در آن وقت که شیخ عالم [...] فخرالدین ابراهیم الهمدانی المشتهر بالعراقی به صحبت [..]

۱۷. ذکر دو نکته در اینجا لازم می‌نماید: نخست اینکه بین این چاپ و چاپهای قبلی و بعدی این رساله تفاوت عمده‌ای دیده نمی‌شود. از چاپهای قبلی می‌توان به چاپی که در «مطبع بشیر دکن» در ۱۳۱۳ق از این کتاب شده است، اشاره کرد و از چاپهای جدید به چاپی از این کتاب که با تحقیق هادی رستگاری مقدم و با تقریظ استاد شادروان جلال‌الدین آشتیانی منتشر شده است. و نکته دوم اینکه به دلیل شباهت این چاپها با هم که تا حدود زیادی به خود متن بازمی‌گردد و البته عده‌ای از آن سود برده و اثری به نام خود به چاپ زده‌اند، از ذکر سایر چاپها همانند چاپ رستگاری مقدم صرف نظر می‌کنیم.

۱۸. حسین فاطمی سالها پیش این رساله را به راهنمایی استاد جلال‌الدین آشتیانی تصحیح کرده که نسخه‌ای از آن در کتابخانه دانشکده ادبیات مشهد نگهداری می‌شود. به گمان ما هنوز هم با گذشت چند دهه از عمر آن، این تصحیح بهترین تصحیح از متن حاضر است. نزدیک به یک دهه پیش نیز سید محمد دشتی چاپ این تصحیح را پیشنهاد کرده بود (نک: آینه میراث، ش ۱۷، تابستان ۱۳۸۱، ص ۱۱۳).

محمد القونوی رسیده است و از وی حقایق فصوص الحکم شنیده مختصری فراهم آورده و آن را به سبب اشتغال بر لمعاتی چند از حقایق لمعات نام کرده [...] به واسطه آنکه زبان زده [...] و دست فرسوده [...] گشته، اهل تقلید رقم رد بر آن کشیده‌اند و دامن قبول از آن در چیده و این فقیر نیز چون آن رد و انکار را می‌دید، از شغل به آن فراغتی می‌ورزید. تا آنکه در این ولا، اجل اخوان الصفا ۱۹ [...] استدعای مقابله و تصحیح آن نمود (جامی، شعه، ص ۳-۲).

از عبارت بالا مشخص است که هدف جامی در آغاز «مقابله و تصحیح» لمعات بوده است، و باید توجه داشت که بی‌تردید رواج «مقابله و تصحیح نسخه‌های خطی در عصر صفوی» (مایل هروی ۱۳۸۰: ۱۶۲)، در دوره‌های قبل و در آثار کسانی همانند جامی نضج یافته و به رواج آن در عهد صفوی منجر شده است؛ اما جامی در ادامه با دیدن اختلافات متن بهتر دانسته که کار را بر شرحی تازه استوار سازد و با مدد از آن به تصحیح لمعات دست یازد:

چون متصدی این شغل گشتم [...] خاطر را از صعوبت ادراک مقاصد آن اضطرابی حاصل آمد، نسخ متن مختلف بود و بعضی از طریق صواب منحرف می‌نمود. در مواضع اجمال و مواقع اشکال به شرحهای آن رجوع افتاد نه از هیچ یک مشکلی حل شد و نه در هیچ کدام مجملی مفصل گشت. لاجرم بر دل به فهم لطایف مایل این خواطر گذشت و در خاطر به کنه حقایق ناظر این داعیه متمکن گشت که از برای تصحیح عبارات و توضیح اشارات آن شرحی جمع کرده شود (جامی، شعه، ص ۳).

او تصحیح متن را به‌درستی بدیهی‌ترین کارها و نخستین قدم هر تصحیحی آغاز می‌کند: درک متن، و حتی قدمی فراتر می‌گذارد و به شرح آن می‌پردازد.^{۲۰} اما حال باید دید جامی چگونه این راه را طی کرده است. نجیب مایل هروی در این

۱۹. جامی *سواهد النبوة، نفحات الانس و اشعة اللمعات* را به نام امیر علیشیر نوایی نوشته است و در اینجا هم مراد هموست (حکمت ۱۳۲۰: ۱۸۱).

۲۰. کاری که یکی از بهترین نمونه‌هایش در دوره معاصر حاصل رنج جلال خالقی مطلق در تصحیح *شاهنامه* است. چه بسا پاره‌هایی از متونی همانند *شاهنامه* که در نگاه نخست معنایی واضح دارند و زمانی که کار به تأمل بیشتر یا نوشتن می‌رسد پیچیدگی یا تحریف خود را نشان می‌دهند.

باب می نویسد:

جامی با دست یافتن بر مبانی تفکر عراقی در *لمعات* و صور تفصیلی ذهن و زبان نمادین او مجموعه مؤیدات مورد نظر مؤلف *لمعات* را دستیاب کرد و بر پایه مبانی و مؤیدات مذکور و چرخش و گردشی بر نسخ آن رساله فشرده وزین صورت داد و نه تنها شرحی دقیق بر آن رساله نوشت: *اشعة اللمعات*. بلکه صورت راست، مصحح و مضبوط از متن آن ارائه کرد که امروزه از یک سو می توان متن مختار جامی را از *لمعات* در تصحیح نهایی آن اثر به کار گرفت و از سوی دیگر روشی از تصحیح متن را بر اساس طرزی که او در سده نهم هجری در راست کردن و مضبوط کردن *لمعات* به کار بسته بود، در متون همسنگ معتبر دانست. روشی که می توان از آن به دخالت دادن قواعد علم هرمنوتیک در نقد و تصحیح متون تعبیر کرد (مایل هروی ۱۳۷۷: ۲۱۷).

از سوی دیگر کار جامی را «تصحیح ذوقی» از *لمعات* (محتشم ۱۳۷۲: هفتاد و نه) دانسته اند، اما فارغ از این دو نگاه باید گفت برخورد جامی با نوشته عراقی برخوردی سراسر نقادانه به شمار می آید. جامی جز مسأله تصحیح متن، که بعدتر به آن پرداخته خواهد شد، بر نکات دیگری نیز دقت کرده است. جایی با دقت در بیتی چون «این چنین عاشقی که می طلبی / در همه آفتاب گردش نیست» می نویسد: «می تواند بود که یای عاشقی مشبع باشد و مصدری و می شاید که غیر مشبع باشد و افاده تنکیر کند.» و سپس با توجه به این نکته به دو گونه بیت را تفسیر می کند (جامی، *اشعه*، ۱۳۵۲، ص ۶۸). در نحو عربی هم چنین دقتهایی کرده و عبارت را با تدقیق در وجوهی که تشخیص داده، شرح داده است (همان، ص ۸۸، ۹۱-۹۲). در همه جا به نوشته ابن عربی نظر دارد و بارها بخشهایی از فصوص و فتوحات مکیه را در توضیح پاره ای از نوشته عراقی نقل می کند (همان، ص ۸۹، ۹۸-۹۹) و حتی در جایی با ذکر نوشته ابن عربی در فتوحات مکیه، اختلاف آن با نوشته عراقی را رد می کند: «موافق است به حسب حقیقت اگر چه به ظاهر مخالف می نماید» (۱۳۵۲:

ص ۷۷). جایی در نخستین تفسیر از بیتی که عراقی شاهد آورده است، آن را «مناسب مقام» نمی‌داند (جامی، /شعه، ۱۳۵۲، ص ۵۶) و آن را خلاف مقصود برمی‌شمارد. و در مصرع «سایه از نور کی جدا باشد» معتقد است که «اگر در این مصراع به جای نور شخص می‌بود به سیاق کلام انسب می‌نمود.» (همان، ص ۱۰۱)، و جز ترجمه عبارات عربی و اصطلاحات در یک جا هم واژه «بنگه» را معنی می‌کند (همان، ص ۷۹).

اختلافات نسخ لمعات از منظر جامی^{۲۱}

برای بررسی بهتر نخست محل اختلاف را از متن لمعات ذکر می‌کنیم و سپس نوشته جامی در شرح و نقد آن را:

۱. «و غابت العین لا رسم و لا اثر» (عراقی، لمعات، ص ۴۵۶)

«و غابت من الغیبوبه و بعضی شارحان آن را تصحیف و تحریف کرده و غایة العین ساخته و در بیان معنی آن تکلفات بارده التزام نموده» (جامی، /شعه، ۱۳۵۲، ص ۳۸). در همه نسخه‌های چاپی و شرح لمعات برزش‌آبادی «غابت» (۱۳۷۹، ص ۱۶۹) آمده است و در چاپ جواد نوربخش (۱۳۵۳، ص ۵) و شرح لمعات شاه نعمت‌الله ولی^{۲۲} که آن هم به سعی وی منتشر شده (۱۳۵۴، ص ۱۷) «غایة العین».

۲۱. همان‌طور که پیشتر گفته شد، در بررسی ما لمعات مصحح محتشم نسخه اساس انگاشته شده، سپس مواضع مورد اشاره جامی در این چاپ را با سایر نسخه‌های چاپی مقایسه و تفاوتها را ذکر می‌کنیم. با این وصف، بدیهی است که عدم اشاره به تفاوت نسخه‌ای با نسخه اساس ما بدین معنی است که در آن نسخه و تنها در همان مورد بحث تفاوتی دیده نشده است، اما درباره شروع چون قاعده خاصی در ذکر یا عدم ذکر عبارتی در میان نیست، پس در هر جا که عین عبارت تکرار شده بود یا از تفسیر شارح بر می‌آمد که نسخه پیش رویش چه ضبطی داشته، به آن اشاره شده است.

۲۲. متن لمعات در شرح لمعات چاپ نوربخش «از روی نسخه‌های شرح، تصحیح شده — نه از متن لمعات که قبلاً تصحیح و چاپ شده — و اصل قرار گرفته است.» (نوربخش ۱۳۵۴: ۴). باید گفت نسخه‌ای به تاریخ کتابت «رجب ۹۶۶ هجری» و نسخه‌ای که «تاریخ تحریر آن ۱۱۰۹ هجری قمری» است، قدیم‌ترین نسخه‌های مورد استفاده این چاپ هستند و از آنجا که در این چاپ در ذیل ضبطهای محل بحث جامی نسخه بدلی قید نشده است، از معرفی و بحث بیشتر پیرامون نسخه‌ها صرف نظر می‌کنیم.

از این دو به نظر می‌رسد «غابت‌العین» صحیح‌تر باشد، چرا که در لسان‌العرب هم به همین صورت در ذیل «عین» قید شده است: «يقال: طلعت العَيْنُ وغابت العَيْنُ» (ابن منظور، لسان، ج ۲، ص ۹۴۷، ستون ۳).

۲. «چون آفتاب در آینه تابد، آینه خود را آفتاب پندارد، لاجرم خود را دوست گیرد.» (۱۳۷۲، ص ۴۶۴).

و در اشعة‌اللمعات آمده است:

چون آفتاب با سطوت نور خود در آینه تابد، آینه خود را در سطوت آن نور گم کرده آفتاب پندارد و در بعضی نسخ چنین است که خود را آفتاب یابد (۱۳۵۲، ص ۵۴).

تمامی نسخه‌های چاپی، شرح‌لمعات نعمت‌الله ولی (۱۳۵۴: ص ۳۷) و شرح‌لمعات برزش‌آبادی (۱۳۷۹: ۱۹۴) «پندارد» در متن دارند و در اینجا نسخه‌بدلی هم ارائه نکرده‌اند.

۳. «گاه این شاهد او آید و او مشهود این و گاه او ناظر این شود و این منظور او» (۱۳۷۲، ص ۴۷۱).

جامی نوشته است:

گاه این یعنی عاشق شاهد او یعنی معشوق آید و او یعنی معشوق مشهود این یعنی عاشق گاه این مشهود که معشوق است ناظر او یعنی عاشق گردد و او یعنی عاشق منظور این یعنی معشوق و در این مقام نسخ مختلف است و مقصود ظاهر است (۱۳۵۲، ص ۶۲).

همان‌طور که جامی نوشته است، اختلاف نسخه‌ها در این موضع در معنی نقش چندانی ندارند. در متن مصحح محتشم، نسخه ص «منظور این گردد و گاه این ناظر او» و نسخه ل^{۲۳} «این منظور او شود و او ناظر این» آمده است (عراقی، لمعات، ۱۳۷۲، ح ۴۷۱)، نسخه‌های دیگر هم شبیه به هم‌اند: «و گاه او منظور این شود و این ناظر او» (همان، ۱۳۵۳، ص ۱۴-۱۵؛ ۱۳۷۳، ص ۶۶). «و گاه او ناظر این گردد و این

۲۳. ص ایاصوفیه ۷۳۰ق؛ ل استانبول لالا اسماعیل ۷۴۲ق.

منظور او» (۱۳۳۵، ص ۳۳۵). و «گاه این منظور او و او ناظر این» (برزش آبادی، شرح، ص ۲۰۶).

۴. «کنت سمعه و بصره و یده و لسانه عین محبوب است، پس هر چند عاشق ببیند و داند و گوید و شنود، همه عین محبوب آمد. فانما نحن به و له» (عراقی، لمعات، ۱۳۷۲، ص ۴۷۷).

همه عین محبوب آمد. فانما نحن به و له و در بعضی نسخ و الیه نیز هست. یعنی به درستی که ما متحقق و قائم به وی ایم و او قیوم ماست و از برای وی ایم تا در ما به اسما و صفات خود ظاهر شود... (۱۳۵۲، ص ۷۰).

همه چایها و شرح لمعات نعمت الله ولی (۱۳۵۴، ص ۵۶) و شرح لمعات برزش آبادی (ص ۲۱۶) ضبط «فانما نحن به و له» را بدون ذکر هیچ نسخه بدلی در متن دارند.

۵. «و چون محب مفلس از عالم صور قدم فراتر نهد، همتش محبوب متعالی صفت خواهد.» (۱۳۷۲، ص ۴۸۱).

و چون محب مفلس و در بعضی نسخ به جای مفلس، مخلص است و مراد به اخلاص آن است که تخلیص حقیقت خود از تقید به مجالی صوری و معنوی کرده باشد و به افلاس آنکه از نقد وجود مضاف به خود و توابع آن مفلس شده باشد (۱۳۵۲، ص ۷۸).

در چاپ نفیسی این عبارت چنین آمده است: «و چون محب از عالم صورت قدم فراتر نهد» (۱۳۳۵، ص ۳۳۹)، و در چاپ نوربخش «مخلص» در متن و «مفلس» ضبط نسخه های الف، ج، د، هـ^{۲۴} قید شده اند (۱۳۵۳، ص ۲۰). در شرح لمعات نعمت الله ولی (۱۳۵۴، ص ۷۱) و شرح لمعات برزش آبادی (۱۳۷۹، ص ۲۲۵) «محب مفلس» در متن آمده است.

داوری دقیق در این باب و رجحان ضبطی به ضبط دیگر، مستلزم بازخوانی این

۲۴. الف: ایاصوفیه ۷۳۰ق؛ ج: نسخه موزه بریتانیا ۷۶۱ق؛ د: نسخه دانشگاه ۸-۹؛ هـ: نسخه خانقاه شروع کتابت ۸۱۷ق و پایان آن جمادی الاولی ۸۲۲ق (نوربخش ۱۳۵۴: ۱۶).

دو اصطلاح در تاریخ و فرهنگ تصوف خاصه در عهد عراقی است، اما به اجمال می‌توان گفت در رساله اصطلاحات صوفیه منسوب به عراقی (محتشم ۱۳۷۲: هفتادویک - هفتادوسه؛ اخترچیمه ۱۳۷۲: ۹۳-۹۵) هیچ یک از این دو واژه نیامده است، اما وجود فصلی در باب «اخلاص» در متونی همانند *اللمع فی التصوف* (ابونصر سراج، *اللمع*، ص ۴۲۱-۴۲۲) *التعرف* (کلابادی، *التعرف*، ص ۹۹) *قوت القلوب* (مکی، *قوت*، ص ۳۲۶-۳۳۸) *رساله قشیری* (قشیری، *رساله*، ص ۳۲۶-۳۲۹)، *احیاء علوم الدین* (غزالی، *احیاء*، ج ۴: ۲۷۰۸-۲۷۱۶)، *کیمیای سعادت* (همو، *کیمیا*، ص ۴۶۹-۴۷۹)، *مشرب الأرواح* (روزبهان، *مشرب*، ص ۳۸) *شرح منازل السائرین* (قاشانی، *شرح*، ص ۱۵۸-۱۶۰) و حتی فرهنگهای متأخری همانند *قواعد العرفا و آداب الشعرا* (تألیف ۱۱۲۱ق) (ترینی، *قواعد*، ص ۲۸، ۶۷) احتمال اصالت «مخلص» را بیشتر می‌کند.

۶. «صورت پرست غافل معنی چه داند آخر / گو با جمال جانان پنهان چه کار دارد» (۱۳۷۲، ص ۴۸۲).

کو با جمال جانان پنهان چه کار دارد. در جمیع نسخه‌هایی که دیده شد، این مصراع بر همین وجه است و همانا که حرف کاف در اول آن از تحریف کاتبان است که بنا بر توهم آنکه مفعول چه داند واقع شده است، الحاق کرده‌اند و اختلال به معنی بیت راه یافته است و بر تقدیر اسقاط کاف معنی چنان می‌شود که او یعنی صورت پرست غافل با جمال جانان که آن معنی مطلق است، پنهان یعنی در مقام بطون و اطلاق و مجرد از صور مظاهر چه کار دارد و از آن چه بهره دارد و حینئذ مصراع ثانی تأکید مصراع اول می‌شود (۱۳۵۲، ص ۷۹).

همه نسخه‌های چاپی و شرح *لمعات نعمت الله ولی* «گو با جمال جانان» (۱۳۵۴، ص ۷۲) را در متن دارند. در نگاه نخست ضبط یک صدای این چاپها، دقت و خرده‌گیری جامی را نفی می‌کند، از سوی دیگر تفاوت «کو / او» و تفاوت معنایی که جامی بین این دو، حتی با توجه به نگاه عربی محور او به دستور زبان فارسی، قائل است، امروزه بسیار کم‌رنگ به نظر می‌رسد. با وجود این، به گمان ما

نمی‌بایست قلم نسخ بر نوشته جامی کشید و تأمل او در این باب را نادیده گرفت، چرا که می‌بایست نوشته او را در بستر تاریخی و شناخت معاصرانش از دستور زبان فارسی بررسی کرد و از سوی دیگر ممکن است از گردآوری و طبقه‌بندی هوشمندانه همین نمونه‌ها نکات تازه‌ای رخ بنماید که حتی نتایجش در تحقیقات ادبی امروزی قابل استفاده باشند.^{۲۵}

۷. «وَلَدتْ أُمِّي إِبَاهَا أَنْفَى ذَا مُعْجَبَاتٍ» (عراقی، ۱۳۷۲، ص ۴۸۲)

ولدت امی اباها ان دامن اعجبات ای اعجوبات خفتت لرعاية الوزن (جامی، /شعه، ۱۳۵۲، ص ۸۱).

و درباره مصرع دوم این بیت که در پاره‌ای از نسخ لمعات ضبط شده، نوشته است:
و ابی شیخ کبیر فی حجور المرضعات و این از لمعات نیست لکن کاتبان در بعضی نسخ نوشته‌اند (همانجا).

مصرع دوم در تمامی چاپها، جز چاپ محتشم که در بالا آمده، و شروع محل استناد ما با تفاوتی آمده است. در چاپ نفیسی، نوربخش و خواجهی «و ابی شیخ کبیر فی حجور المرضعات» (۱۳۳۵، ص ۳۴۰؛ ۱۳۵۳، ص ۲۱؛ ۱۳۷۱، ص ۷۸)، در شرح لمعات نعمت‌الله ولی «فانا شیخ کبیر فی حجور المرضعات» (۱۳۵۴، ص ۷۳)، در شرح لمعات برزش‌آبادی «و أناطفل صغیر فی الحجور المرضعات» (۱۳۷۹، ص

۲۵. درباره اشارات پراکنده متون فارسی در باب دستور زبان فارسی، خاصه در مقدمه فرهنگها، آثاری نوشته شده است (سیری در دستور زبان فارسی، مهین بانو صنیع، تهران، کتاب‌سرا، ۱۳۷۱ش؛ «نقد و تحلیل مباحث دستور در فرهنگهای فارسی»، پایان‌نامه دکترای ابوالقاسم رادفر، دانشگاه تهران: ۱۳۶۲). اما هنوز جای تحقیق و تحلیلی دقیق در باب نکات پراکنده متون گذشته در این باب خالی می‌نماید. برای نمونه در لغتنامه صحاح‌العجم، از مؤلفی ناشناس، فصلی در «قواعد» زبان فارسی آمده (چاپ بیگدلی ۱۳۶۶، ص ۴۹-۶۴) که متأسفانه مشخصات آن از کتابشناسی دستور زبان فارسی هم فوت شده، است. از آثاری که به عنوان پیشگامان دستورنویسی زبان فارسی از آنها یاد شده است، بسیاری منتشر نشده و در دسترس نیستند (مهیار ۱۳۷۶: ۹-۱۱). اما از منهاج‌الطلب زینمی شندونی تألیف ۱۰۷۰ق دو نسخه منتشر شده و از مقایسه آن با این فرهنگ چه بسا بتوان زمان نگارش آن را به تقریب حدس زد.

۲۲۹) و در ضوء اللمعات ترکه اصفهانی «اننى طفل صغير فى الحبور المرضعات» (۱۳۵۱، ص ۲۴). در اینجا نمی‌توان با اطمینان گفت که عراقی مصرع دوم بیت را در متن خود آورده است یا خیر و حتی با یافته شدن نسخ قدیم‌تر و معتبرتر هم چه بسا نتوان پاسخی یقینی به این پرسش داد، اما نکته‌ای که جامی درباره ضبط مصرع اول آورده است، شایسته درنگ است.^{۲۶}

۸. «إذ لو كَشَفَهَا لَأَحْرَقَتْ سُبُحَاتُ وَجْهِهِ مَا أَدْرَكَهُ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهِ» (عراقی، ۱۳۷۲، ص ۴۸۹)

لَوْ كَشَفَهَا لَأَحْرَقَتْ سُبُحَاتُ وَجْهِهِ مَا أَدْرَكَهُ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهِ وَ فِي بَعْضِ النُّسخِ مَادِرَكُهُ
بصره (۱۳۵۲، ص ۹۰).

۲۶. همان‌طور که نوشته‌اند (عراقی، ۱۳۷۲، ح ۴۸۲) این بیت در دیوان حلاج چاپ ماسینیون آمده و مصرع نخست آن بدین شکل ضبط شده است: «وَلَدَتْ أُمِّي إِبَاهَا أَنْ فِي ذَا مُعْجَبَاتٍ.» ما در اینجا با سه ضبط از مصرع نخست مواجهیم: یکی که در دیوان حلاج و ظاهراً به تبعیت آن در چاپ محتشم راه یافته و عروض بیت را «أَنْ فِي ذَا مُعْجَبَاتٍ» آورده، دیگر «ان ذامن اعجابات» که متن مختار جامی، ترکه اصفهانی در ضوء اللمعات (۱۳۵۱، ص ۲۴)، برزش‌آبادی در شرح لمعات (۱۳۷۹، ص ۲۲۹) نفیسی (۱۳۳۵، ص ۳۴۰)، نوربخش (۱۳۵۳، ص ۲۱) و خواجوی (۱۳۷۱، ص ۷۸) است و همین صورت با تفاوتی مختصر در شرح لمعات نعمت‌الله ولی نیز آمده است «ان ذامن اعجاباتی» (۱۳۵۴، ص ۷۳) دیگر صورت این بیت که ضبط فتوحات مکیه است: «ان هذا من عجوباتی» (عراقی، ۱۳۷۲، ح ۴۸۲). به نظر می‌رسد که ضبط فتوحات از نظر وزنی محل تأمل است. اما از دو ضبط دیگر کدام یک مرجح است؟ بیت را با ضبط نخست چنین معنا کرده‌اند: «مادرم پدرش را به دنیا آورد و درین کار شگفتیهاست» (عراقی، ۱۳۷۲، ح ۴۸۲) و در ترجمه‌ای شاعرانه از شاعر موج نو بیژن الهی: «مادرم زایید / آری / والد خویش (این عجب دان)» (حلاج، ۱۳۵۴، ص ۲۴) و خواجوی با ضبط دوم چنین: «زایید مادر من پدر خود را و این از شگفتیهاست» (همان، ۱۳۷۱، ح ۷۹). تفاوت معنایی ظریفی در این جا نهفته است. آیا چیز عجیبی است در اینکه مادرم پدرش را به دنیا آورده است: «فی ذَا معجبات»؟ یا اینکه مادرم پدرش را دنیا آورده، سراسر شگفتی است: «ذامن اعجابات»؟ بالطبع زاده شدن پدر از دختر، جزئی از شگفتی نیست و خود سراسر شگفتی است. با چنین برداشتی ضبط دوم احتمالاً صحیح‌تر می‌نماید. در کتاب شرح دیوان الحلاج بحثی مستوفی درباره این قصیده، نسخه‌های خطی آن، شباهتش با سروده‌ها و نوشته‌های ابن عربی، قنوی، ابن فارض و ... آمده است و از همه جالب‌تر ضبط المواقف در این کتاب از این مصرع حلاج است که تعجب مصحح را برانگیخته: «ان ذامن اعجاباتی» (الشیبی ۲۰۰۷: ۲۱۲-۲۰۶) و این همان ضبط شرح لمعات نعمت‌الله ولی است (برای تکرار مواضع ذکر این ابیات در منابع دیگر و خاصه منابع فارسی، نک: حلاج، آثار، ص ۲۵۲).

این عبارت در چاپ نفیسی، نوربخش و در شرح لمعات نعمت‌الله ولی بدین شکل آمده است: «لَوْ كَشَفَهَا لَأَحْرَقَتْ سُبْحَاتُ وَجْهٍ مَا أَنْتَهَى إِلَيْهِ بَصَرُهُ مِنْ خَلْقِهِ» (۱۳۳۵، ص ۳۴۳؛ ۱۳۵۳، ص ۲۵؛ ۱۳۵۴، ص ۷۷) و در شرح لمعات برزش‌آبادی (۱۳۷۹، ص ۲۴۶) و چاپ خواجوی (عراقی ۱۳۷۱، ص ۸۶) همین عبارت با فعل «لَأَحْتَرَقَتْ» آمده است.

پس جز اختلافی که جامی به آن اشاره کرده است در ضبط این عبارت حداقل یک^{۲۷} اختلاف دیگر هم دیده می‌شود: «لأحترقت» یا «لأحرققت»؟^{۲۸} اما آنچه جامی در بخش پایانی عبارت بر آن انگشت گذاشته است، در نسخه‌های ما از لمعات و شروح لمعات بدون اختلاف است، اما در متون دیگر این اختلاف به فراوانی دیده می‌شود:

«وجهه کل من ادرکه بصره» (غزالی، کیمیا، ج ۱، ص ۵۸؛ عین‌القضات، تمهیدات، ص ۱۰۲)، «وجهه ما انتهى الیه بصره» (نجم رازی، مرصاد، ص ۳۱۰؛ همو، مرموزات، ص

۲۷. در ضبط این عبارت در متون مختلف، تفاوت‌های دیگری هم دیده می‌شود؛ برای نمونه در بخش آغازین این عبارت دو اختلاف مهم دیده می‌شود: «حجابہ النار» (ابوالفتوح، روض الجنان، ج ۱۵، ص ۷) و «حجابہ‌النور» (روزبهان، شرح، ص ۳۱۵).

۲۸. مشتق از خروار اختلاف متون فارسی در این عبارت چنین است: «لَوْ كَشَفَهَا لَأَحْرَقَتْ» (عین‌القضات، تمهیدات؛ میبیدی، ج ۱، ص ۱۷۸، ۶۱۴؛ ج ۲، ص ۱۴؛ ج ۷، ص ۱۸۱؛ ابوالفتوح، روض الجنان، ج ۱۵، ص ۷؛ آملی، نص‌النصوص، ص ۱۶۳، ۶۰۵)؛ «لَوْ كَشَفَ لَأَحْرَقَتْ» (غزالی، کیمیا، ج ۱، ص ۵۸)، «لَوْ كَشَفَهُ لَأَحْرَقَتْ» (روزبهان، شرح، ص ۳۱۵؛ میبیدی، کشف الاسرار، ج ۱، ص ۶۹۲) «لَوْ كَشَفَ عَنْ وَجْهٍ لَأَحْرَقَتْ» (قشیری، ترجمه، ص ۱۵۹) و حتی در دو متن از یک نویسنده نیز این اختلاف دیده می‌شود، مرصاد‌العباد و مرموزات اسدی از نجم رازی: «لَوْ كَشَفَهَا لَأَحْتَرَقَتْ» (۱۳۸۰، ص ۳۱۰)، «لَوْ كَشَفَتْ لَأَحْرَقَتْ» (۱۳۸۱، ص ۵۷) و حتی در متنی واحد هم این اختلاف ضبط دیده می‌شود: «كشفتها» (میبیدی، کشف الاسرار، ج ۱، ص ۱۷۸، ۶۱۴) و «كشفتها» (همان، ص ۶۹۲) «لأحرققت» (نعمت‌الله ولی، ۱۳۵۴، ص ۷۷) و «لأحترقت» (همان، ص ۸۲) در چاپ جدید ترجمه رساله قشیریه این عبارت چنین ترجمه شده: «اگر برده بردارد از وجهه خویش همانا که خواهد سوخت بزرگیهای وجهه‌اش آنچه را که چشم بنده می‌بیند» (۱۳۹۱، ح ۱۵۹). و برای دیدن نشانی آن در منابع حدیثی (نک: همان؛ و رضایتی کیشه‌خاله ۱۳۸۴: ۱۵۵).

طبیعی است که «حرق» در باب افعال معنی متعدی دارد و با این حساب «أحرق» موجه‌تر می‌نماید، در حالی که ضبطهایی هم خلاف آن را نشان می‌دهند.

۵۷)، «وجهه ما ادرك بصره» (قشیری، ترجمه، ص ۱۵۹)، «وجهه ما انتهى الیه بصره من خلقه» (روزبهان، شرح، ص ۳۱۵؛ آملی، نص النصوص، ص ۱۶۳، ۶۰۵)، «وجهه کل شیء ادركه بصره» (مبیدی، کشف الاسرار، ج ۱، ص ۶۱۴؛ ج ۲، ص ۱۴؛ ابوالفتح، روض الجنان، ج ۱۵، ص ۷).

در این میان ظاهراً ضبطهایی با محوریت «ادرك / ادركه» با مقصود جامی سازگارتر می‌نمایند. چرا که در نهایت معتقد است «رؤیت را چون انتهای بصر بر لازم معنی حمل کنند تا مناسب آن گردد که اوصاف خلق را ادراک سبحات ثابت کرده است.» (جامی، ۱۳۵۲، ص ۹۳) اما پاسخ دقیق‌تر احتیاج به تأمل در صورتهای مختلف این عبارت در احادیث و متون و خاصه نسخه‌های کهن متون فارسی و عربی صوفیه دارد.^{۲۹}

۹. «اگر خلق و اوصاف خلق ادراک سبحات کنند سوخته شوند و می‌بینیم که با رؤیت نمی‌سوزد» (۱۳۷۲، ص ۴۸۹)

و می‌بینیم که نمی‌سوزند و منعدم نمی‌شوند، بلکه موجودند و در بعضی نسخ چنین است که می‌بینیم که با رؤیت نمی‌سوزند (۱۳۵۲، ص ۹۳).

تمام نسخ چایی، شرح لمعات (نعمت‌الله ولی ۱۳۵۴، ص ۸۲) و شرح لمعات برزش‌آبادی (۱۳۷۹، ص ۲۴۶) «رؤیت» را در متن دارند.

با توجه به ضبط تمامی نسخه‌ها و شروح به نظر می‌رسد که تأکید اصلی عبارت بر تفاوت «ادراک» و «رؤیت» است و بنابراین ذکر «رؤیت» در عبارت ضروری می‌نماید.

۲۹. این اختلافها را تا کجا می‌شود پی گرفت؟ و این دگرگونیها به تعبیر شفيعی کدکنی تا چه حد تحت تأثیر ایدئولوژیها بوده‌اند و در ذیل عنوان «نقش ایدئولوژیک نسخه‌بدلها» قابل بررسی؟ گوینده این گفته‌ها، مثلاً در مورد نمونه ما، جایی رسول اکرم دانسته شده (نجم رازی، مرصاد، ص ۳۱۰) و جایی ابوموسی اشعری (قشیری، ترجمه، ح ۱۵۹) تا به کجا می‌توان رد گفته‌ای را دنبال گرفت؟ آیا این تغییر انتسابها هم تحت تأثیر ایدئولوژیها بوده است یا خیر؟ به نظر می‌رسد پاسخ به این سؤالات هم تحقیقی مستقل طلب می‌کند.

۱۰. «افراد الاعداد فی الواحد واحد» (عراقی، ۱۳۷۲، ص ۴۹۳)

افراد الاعداد فی الواحد و فی بعض النسخ فی الوحدة و فی بعضها فی الاعداد، واحد (۱۳۵۲، ص ۱۰۰).

این عبارت هم در چاپهای مختلف متفاوت است: در چاپ نفیسی و شرح لمعات نعمت الله ولی «افراد الاعداد فی الواحد واحد» (۱۳۳۵، ص ۳۴۴؛ ۱۳۵۴، ص ۸۸) و در چاپ نوربخش، خواجوی و شرح لمعات برزش آبادی چنین: «افراد الاعداد فی الوحدة واحد» (۱۳۵۳، ص ۲۸؛ ۱۳۷۱، ص ۹۲؛ ۱۳۷۹، ص ۲۵۷).^{۳۰} اما صورت اصیل این عبارت یا حداقل صورت کهن تر آن به چه شکل بوده است؟ شبیه ترین عبارت متون صوفیه به عبارت آمده در لمعات گفته ای است از حلاج که آن را آخرین سخن او نیز دانسته اند. ما برای نمونه قول عطار در تذکرة الاولیا را از چاپ نیکلسون ذکر می کنیم:

آخر سخن حسین این بود که گفت حُبُّ الواحد إفرادُ الواحد و این آیت بر خواندستعجلُ بها الذین یؤمنون .. و این آخر کلام او بود، پس زبانش بیریدند... (عطار، تذکره، ۱۹۰۷، ج ۱، ص ۱۴۴).

در متن مصحح محمد استعلامی این عبارت چنین آمده است:

و آخرین سخن حسین این بود که حسب الواجد إفراد الواحد له پس این آیت بر خواند يستعجلُ بها الذین یؤمنون ... و این آخرین کلام او بود، پس زبانش بیریدند... (عطار، تذکره، ۱۳۸۲، ص ۵۹۳).

تغییرات روی داده در این عبارت از مقایسه آن در دو چاپ مختلف به خوبی دیده می شود.^{۳۱} قبل از عطار، سلمی این عبارت حلاج را، با ضبط مطابق چاپ استعلامی،

۳۰. در تمهیدات این عبارت به همین شکل آمده است (عین القضاة، تمهیدات، ص ۲۹۵).

۳۱. اشاره به تحریفات و تغییرات متون کهن از جمله تذکرة الاولیا هیچ چیز تازه ای نیست، و چه بسا در شرایط فعلی و با نسخه های موجود هم نتوان بسیاری از این کزیه ها را شناساند و اصلاح کرد، اما گاه این دگرگونیها تا بدان جا آشکار و عیان است که به راستی باعث حیرت می شود، احساسی که برای ما در هر

ذکر کرده است (سلمی، آثار، ج ۱، ص ۲۷۵). عبدالحسین زرین کوب با اشاره به ضبط این عبارت در *تذکره‌الاولیا و اللمع* نوشته است:

تصحیف و تحریفی که در نقل عبارت منسوب به حلاج رخ داده است سبب شده است که بعضی ناقلان به جای حسب، حب و به جای واحد، واجد یا عکس آن را بیاورند (زرین کوب ۱۳۶۷: ۱۵۰).

و درباره تفسیرهای این عبارت به *کشف‌المحجوب و الفرق بین الفرق* ارجاع داده است؛ اما در این میان تحلیل ماسینیون از این عبارت را می‌توان اساس بحث‌های بعدی قرار داد. وی در *مصایب حلاج*، نخست به اختلاف نسخه‌ها در این عبارت اشاره کرده، سپس هر واژه را معنی و تفسیر کرده و با دستگاه فکری حلاج مطابقت داده است و تفسیرهای شرقی و غربی دو صورت از این عبارت را به دست داده است (ماسینیون ۱۳۶۲: ۳۲۸-۳۳۴).

با تأمل در این صورتهای می‌توان فرض کرد که صورت آمده در *تمهیدات*^{۳۲}، *لمعات* و... به احتمال فراوان صورتی محرف از همین عبارت است، هر چند بررسی دقیق‌تر احتیاج به بررسی این متون دارد.

۱۱. «خرقانی آنجا رسید فریاد برآورد: *انا اقل من ربی بستتین*» (عراقی، ۱۳۷۲، ص ۵۰۲)

بار از مقایسه دو چاپ نیکلسون و استعلامی از *تذکره‌الاولیا* حادث شده است. به گمان ما روح نثر چاپ استعلامی بسیار متأخرتر از عطار است و این موضوع در برخی از فصول با عربانی بیشتری رخ می‌نماید. برای نمونه در همین عبارت آمده در متن مقاله، صرف‌نظر از تفاوت «ذ» و «د» تفاوت «آخر سخن» و «آخر کلام» با «آخرین سخن» و «آخرین کلام» و جایگزینی «پس» به جای «و» در عبارت دوم شایسته درنگ بیشترند و این تفاوتها ذهن را اگر نه به یکباره به تأیید اصالت یا کهنگی ضبط‌های چاپ نیکلسون متمایل نکند که حداقل تحقیق بیشتر درباره اصالت یا کهنگی یکی از این دو سو را به او تکلیف می‌کند، حال آنکه بسیاری از دانشگاهیان و اهل فضل یکسره به نسخه استعلامی بسنده کرده‌اند و رفته‌رفته تصحیح نیکلسون از صحنه خارج شده است.

۳۲. و *عین‌القضات* هم آن را چنین تفسیر کرده است: «ندانی که اعداد در یکی خود یکی باشد؟ این مقام حسین منصور را مسلم بود آنجا که گفت افراد الاعداد فی الوحده واحد. عقد ده از یکی خاست و یکی در آن مجموع داخل است» (*عین‌القضات، تمهیدات*، ص ۲۹۵).

خرقانی اینجا رسید [...] فریاد بر آورد که انا اقل من ربی بشیئین یعنی به دو چیز از پروردگار خود کمتر و فروترم [...] و در بعضی روایات بسنتین واقع است. تشبیه سینه که سال است و حیثت می‌شاید که مراد بسنتین مجموع مرتبتین تقدم حق سبحانه باشد بر خلق...» (۱۳۵۲، ص ۱۱۴).

نسرین محتشم، مصحح کلیات عراقی، در حاشیة عبارت «لیس بینی و بینه ربی فرق^{۳۳} الا ائی تقدمت بالعبودیة» که چند سطری قبل از عبارت محل بحث آمده است، تفسیر سید حیدر آملی از آن را در نقد النقود ذکر می‌کند که در آن عبارت «أنا أقل..» با «شیئین» ذکر شده است، اما باید توجه داشت که آملی در نص النصوص (ص ۱۰) جایی که از آثارش نام می‌برد، این عبارت را با «سنتین» آورده است، و چون در بحث از «فان التطبيق أی التوفیق، بین هذین القولین فی غایة الصعوبة» این عبارت را آورده است، ضبط «سنتین» که غریب‌تر از «شیئین» است، محتمل‌تر می‌نماید.

با توجه به شروح لمعات که در دست است می‌توان گفت که قبل از جامی، ترکیه اصفهانی در ضوء اللمعات به صراحت به این اختلاف نسخ توجه کرده^{۳۳} و پس از او، نعمت‌الله ولی در شرح لمعات تنها صورت «سنتین» را ذکر کرده اما سعی او در تأویل این عبارت به ذهن می‌رساند که چه بسا ضبط دیگر این واژه را هم در نظر داشته است.^{۳۴} در ادامه این تأویلات نوشته برزش‌آبادی نیز محل تأمل است:

۳۳. «پس عبودیت عبد را تقدم نتواند بود. و آنکه شیخ ابوالحسن گفت: انا اقل من ربی بسنتین هم آشکار کننده و هویدا گرداننده آن سخن است. یعنی من که عدم از رب خود به دو سال یا به دو چیز کمترم. و آن معنی به دو وجه معین می‌شود که یکی آنکه منشأ سوء او غیر در تعین دوم سمت ثبوت می‌باید و آن مبدأ ظهور عبد است. پس به دو مرتبه کامله که منظوی بر جزییات و اجزای مترتبه باشد مقدم باشد و سینه عبارت از آن است و دیگر آنکه سایر صفات میان عبد و رب صورت اشتراک می‌پذیرد الا دو صفت و آن وجوب ذاتی و استغناست و نسخه‌ای که شیئین است مطابق این است و چون عبد در این مرتبه اگر چه وجود ندارد اما ثبوت دارد بر اصول تحقیق در مرتبه دوم ثبوت حقیقی و در اول اعتباری» (ترکیه اصفهانی، چهارده رساله، ص ۳۱).

۳۴. «و قول شیخ ابوالحسن علیه‌الرحمه و تصدیق شیخ ابوطالب [مکی] قدس الله سره بسنتین، اشارت باشد به وجود و عدم و ابوالحسن نه موجد وجود تواند بود و نه خالق عدم، و عدم متعقل است در مقابله وجود و ضد، هر آینه عدم مضاف را تعینی باشد در تعقل و مرتبه عدم از حیثیت مقابله وجود تواند بود،

و مراد از ستین شاید که سنه سرمدیت و احدیت باشد یا [در اصل: تا] مرتبه عدم و مرتبه وجود، مراد از عدم منفیات غیر معینات بود (۱۳۷۹، ص ۲۷۹).

و نوشته نشئه العشق^{۳۵} نیز:

مراد از سنه در تعارف این قوم مرتبه است و عبارت از صفتین باشد که خالقیت و قیومت است پس همه اوصاف الهی را سالک متخلق شود جز این دو صفت را (۱۳۷۱، ح ۱۰۲؛ خواجوی، ۱۳۹۱، ص ۸۰).

این عبارت از اقوال معروف متون صوفیه است و بالطبع جز در شروح لمعات در متون دیگر هم تکرار و حتی تفسیر شده است.^{۳۶} امین‌الدین بلیانی در *مفتاح الهدایة* و *مصباح العنایة*^{۳۷} درباره این عبارت چنین گفته است:

و عدم را تحقیقی نیست الا در تعقل و عدم را وصف کرده‌اند به ظلمت و وجود به نوریت و منور آسمان و زمین ظلمت عدم را به نور وجود منور گردانید [...] تأویلی دیگر تواند بود که مراد بستتین ازل باشد و ابد و ابوالحسن نه ازلی بالذات است و نه ابدی، بلکه ازلیت او به اعتبار آنکه در علم قدیم بود و هست و خواهد بود و این معنی مخصوص به او نباشد یا به حسب تخلقوا باخلاق الله و ابدی با بقا تواند بود نه به بقا فافهم، دیگر شاید که وجوب ذاتی و وجوب حقیقی خواهد و این هر دو خاصه واجب‌الوجود است تعالی و تقدس» (۱۳۵۴، ص ۱۰۵-۱۰۶).

۳۵. محمد اختر چیمه ظاهراً پس از چاپ رساله خود با نام *مقام شیخ فخرالدین ابراهیم عراقی در تصوف اسلامی* به نسخه‌ای از این شرح دست یافته است. به هر روی، نسخه‌ای از این شرح، همراه نسخه‌ای از *لمعات* در کتابخانه ملک به شماره ۲۰۵۵ نگهداری می‌شود (اختر چیمه ۱۳۷۵: ۷۳).

۳۶. این عبارت در *چهل مجلس علاءالدوله سمنانی* (ص ۱۶۳) نیز دیده می‌شود و در *تمهیدات* در تفسیر آن آمده است: «دریغا از دست کلمه دیگر که ابوالحسن خرقانی گفته است. چه گفت؟ فقال أنا أقل من ربی بستتین. می‌گوید او از من به دو سال سبق برده است و از من به دو سال پیش افتاده است. یعنی که من به دو سال از او کمتر و کهنتر باشم. و ذکرهم بایام الله این سالها سالهای خدا باشد. هر ساعتی روزی باشد و هر روزی ساعتی» (عین‌القضات، *تمهیدات*، ص ۱۲۹).

۳۷. محمدرضا شفیعی کدکنی در بخش «ابوالحسن خرقانی در حدیث دیگران» در کتاب *نوشته بر دریا* این بخش از *مفتاح الهدایة* و *مصباح العنایة* را از چاپ روزنه از پژوهش عمادالدین شیخ‌الحکامی (۱۳۷۶ش) نقل کرده است، ما برای دقت بیشتر به اصل متن مراجعه کردیم. با این تفاوت که چاپ در اختیار ما، چاپ فرهنگستان زبان و ادب فارسی از این متن بوده که در سال ۱۳۸۰ش منتشر شده است. از نکات جالب این چاپ یکی اینکه در مقدمه آن نامی از چاپ قبلی نیامده، در همان مقدمه از ایرج افشار چند جا با عنوان «دکتر ایرج افشار» یاد شده، در متن کتاب، در آخر همین عبارت مورد بحث، واو بین العظمة و الکبریاء فوت شده است، و در پایان کتاب هم نشانه‌ای از هیچ نمایه و حتی فهرست مناسبعی

سؤال: شیخ را سؤال کردند که چه فرمایی در این کلمات که شیخ ابوالحسن خرقانی رحمه الله علیه فرموده، لا فرق بینی و بین الله إلا بسنتین و در نسخه دیگر فرموده أنا أقل من ربی بسنتین یعنی من کوچک ترم از خدای خویش به دو سال. جواب: شیخ - قدس الله روحه - فرمود که چنین نیست که نقل کرده اند، بلکه لفظ سنتین، شیئین بوده است و نساخ و خواننده هیچ کدام مفهوم نکرده اند و این لفظ شیئین، سنتین مفهوم کرده اند و این عبارت همان کلمات است که شیخ بایزید بسطامی، قدس الله سره فرمود: لا فرق بینی و بین الله الا بشیئین: العظمة و الکبریاء^{۳۸} (محمودبن عثمان، مفتاح، ص ۲۰۳).

با توجه به آنچه گذشت، به اجمال گفت می توان که در ظاهر اصل همان ضبط «سنتین» بوده است که به مرور ایام آن را به «شیئین» برگردانده اند؛ چرا که تأویل این ضبط دوم به نسبت صورت اصلی راحت تر بوده است.

۱۲. «آنگه به واسطه آن تجلی استعدادی دیگر یابد در عالم شهادت که به آن استعداد تجلی شهادتی وجودی قبول کند» (۱۳۷۲، ص ۵۰۳).

بدان استعداد فرعی جزوی تجلی وجودی شهادی یعنی تجلی شهودی که در عالم شهادت بعد از اتصاف به وجود باشد قبول کند. پس مراد به تجلی شهادی، تجلی [ای] باشد که سبب شهود حقیقت گردد نه سبب وجود در شهادت، زیرا که این تجلی بعد از وجود در عالم شهادت است، و غالباً که این سهوی است از ناسخ، تجلی شهودی بوده وی شهادی ساخته و دلیل بر این آن است که این مأخوذ از کلام شیخ است در حکمت شعبیه از فصوص آنجا که گفته است «و تحریر هذه المسئلة ان الله سبحانه تجلیین تجلی غیب و تجلی شهادة؛ فمن تجلی الغیب يعطى الاستعداد الذى عليه القلب و هو التجلی الذاتى فاذا

نیست و خوشبختانه پیش از این به ذکر پاره‌ای دیگر از اشکالات این چاپ پرداخته‌اند (ذاکرالحسینی ۱۳۸۱: ۴۹-۶۰).

۳۸. مقایسه شود با «لا فرق بینی و بین ربی الا بصفتان: صفت الذاتیه و صفت القائمیة، قیامنا به و ذواتنا منه» (عین القضاة، تمهیدات، ص ۱۲۹) و «لیس بینی و بینهُ فرق الا انی تقدمت بالعبودیة» (همان، ص ۲۶۲) و «لیس بینی و بین ربی فرق الا انی تقدمت بالعبودیة» (آملی، نص النصوص، ص ۱۰) که عین القضاة نخستین عبارت را گفته حلاج و دومی را گفته ابوبکر وراق و آملی ظاهراً گفته سوم را فرموده حضرت رسول دانسته است.

حصل له ای للقلب هذا الاستعداد تجلی ای الحق له التجلی الشهودی فی شهادة»....
 (۱۳۵۲، ص ۱۱۶).^{۳۹}

در شرح فصوص/الحکم حسین بن حسن خوارزمی (۸۳۵-۸۳۸ق) که به زمان جامی نزدیک تر است، همین «تجلی شهودی» آمده (ص ۴۲۷)، اما در تقد/النصوص (تألیف ۸۶۳ق) نخستین شرحی که جامی بر فصوص/الحکم نوشته «تجلی وجودی شهادی» (جامی، تقد، ص ۲۰۳) آمده است،^{۴۰} اما تجلی شهودی چیست؟

در زبان ابن عربی به دو تجلی ذاتی حسی یا فیض اقدس و تجلی شهودی وجودی یا فیض مقدس^{۴۱} قائل شده‌اند و این قسم اخیر را ظهور حق «به احکام و آثار اعیان ثابته» دانسته‌اند (جهانگیری ۱۳۵۹: ۲۷۲).^{۴۲} یکی از بهترین تعبیر «تجلی

۳۹. برای مقایسه ضبط فصوص/الحکم چاپ ابوالعلا عفیفی ذکر می‌شود: «و تحریر هذه المسئلة ان الله تجلیین، تجلی غیب و تجلی شهادة؛ فمن تجلی الغیب يعطی الاستعداد الذی يكون علیه القلب و هو التجلی الذاتی الذی الغیب حقیقته، و هو الهویة التي يستحقها بقواه عن نفسه هو. فلا يزال هو له دائماً أبداً. فاذا حصل له اعنى للقلب هذا الاستعداد تجلی التجلی الشهودی فی شهادة (ابن عربی، فصوص، ص ۱۲۰-۱۲۱).

۴۰. جامی در ۸۹۶ق دومین شرحش را بر فصوص/الحکم به عربی نوشته است که آخرین اثر مهم عرفانی وی نیز به شمار می‌رود (چیتیک ۱۳۵۶: بیست و پنج). در این شرح که سی سال پس از اشعة/المعات و سی و سه سال بعد از تقد/النصوص نوشته شده همان استدلال را تکرار کرده، و اصل را در «تجلی شهودی» تشخیص داده است (جامی، شرح، ج ۲، ح ۱۰۶). با توجه به این نکته یا ضبط تقد/النصوص صحیح بوده و جامی در سه سالی که به نگارش اشعة/المعات منتهی شده از آن اعراض کرده و یا به اقرب احتمال آن ضبط، غلطی ناشی از بی‌دقتی کاتب و مصحح بوده است.

اگر به آنچه چیتیک (۱۳۵۶: بیست و پنج)، ریشار (۱۳۷۳: ح ۳۱) و به تبع آنها محمود عابدی در مقدمه نفحات/الانس (۱۳۸۲: شانزده) نوشته‌اند، اعتماد کنیم این شرح تا هنگام انتشار این آثار ظاهراً یک بار در حاشیه شرح فصوص نابلسی و بار دیگر به‌طور مستقل در فیروزآباد هند در ۱۹۰۷م منتشر شده است و در این دو دهه اخیر هم به نظر نمی‌رسد چایی شایسته از آن منتشر شده باشد. تصحیح و انتشار این اثر خاصه در مقام مقایسه با شرح اول و دگرگونی احتمالی آرای جامی لازم می‌نماید.

۴۱. در شرح فصوص/الحکم خواجه محمد پارسا (۷۴۹-۸۲۲ق) که از بزرگان طریقت نقشبندیه بوده و مورد احترام جامی (نفحات، ص ۳۹۷-۴۰۰)، «تجلی شهادت از فیض مقدس» آمده (پارسا، شرح، ص ۲۷۴).
 ۴۲. برای تعبیری دیگر، نک: تهنوی، کشاف، ج ۱، ص ۲۶۹-۲۷۰؛ نعمت‌الله ولی، مجموعه رسائل، ص ۳۷۸؛ از میان شروح کاشانی (متوفی ۷۳۵ق) (قاشانی، فصوص، ص ۲۲۹)، قیصری (شرح فصوص، ص ۷۷۴) در این باب قابل تأمل‌اند.

شهودی» در سخن ابن عربی را باید در سخن یکی دیگر از شارحان فصوص الحکم دید: حق سبحانه و تعالی را دو تجلی است. تجلی غیب و تجلی شهادت. پس به تجلی غیبی دل را استعداد می‌بخشد پس دل متسع می‌گردد، لاجرم به تجلی شهودی به حسب این استعداد بر او تجلی می‌کند (خوارزمی، شرح، ص ۶۱۴).

و

... پس ساکن در حضرت شهادیه در می‌یابد معانی را به صورش، و با او ساکن می‌گردد و آرام می‌یابد و لهذا محسوسات اجلای بدیهیات آمد، لاجرم یقین و ایمان عینی و تجلی شهودی حاصل نمی‌شود مگر در این حضرت (همان، ص ۷۲۳).

در چاپ سعید نفیسی «تجلی شهودی وجودی» (۱۳۳۵، ص ۳۴۹)، در چاپ خواجوی (۱۳۷۱، ص ۱۰۳) و شرح لمعات برزش آبادی (۱۳۷۹، ص ۲۸۰) «تجلی شاهدهی و وجودی» و در شرح لمعات نعمت‌الله ولی «تجلی شهادتی وجودی» (۱۳۵۴، ص ۱۰۷) آمده است.

۱۳. «شهدتُ و لم أشهد لحاظاً لحظتهُ / و حسبُ لحاظِ شاهدٍ غیرُ مشهَدٍ» (۱۳۷۲، ص ۵۰۴)

«و فی بعض النسخ غیر مشهود / ای حسب لحاظ شاهد غیر مشهود» (۱۳۵۲، ص ۱۱۸)

در ضبط مصرع دوم تفاوت‌هایی دیده می‌شود: در چاپ نوربخش «و حسبُ لحاظِ شاهدٍ غیرُ مشهَدٍ» (۱۳۵۳، ص ۳۴) در شرح لمعات نعمت‌الله ولی «و حسبُ لحاظِ شاهدٍ غیرُ مشهَدٍ» (۱۳۵۴، ص ۱۰۸) و در شرح لمعات برزش آبادی «حسبت لحاظِ مشاهد غیر مشهَد» (۱۳۷۹، ص ۲۸۱).

مصرع دوم بیت، طبق ضبط شرح تعرف چنین است: «و حسبُ لحاظِ شاهدٍ غیرُ مشهَدٍ» (کلابادی، التعرف، ص ۱۱۸)،^{۴۳} و در شرح التعرف لمذهب التصوف هم «و

۴۳. مصحح محترم کلیات عراقی در حاشیه صفحه، نشانی این بیت و بیت بعدی‌اش را در خلاصه شرح

حسبُ لحاظِ شاهدٍ غیرُ مشهدٍ» (مستملی، شرح، ص ۱۵۱۰) از بین این سه صورت متفاوت، صورت «مشهد» بعید می‌نماید و از بین دو صورت «مشهد» و «مشهود»، مصدر میمی «مشهد» از نظر معنا و وزن موجه‌تر می‌نماید.

۱۴. «شیخ الاسلام گفت: حق تعالی خواست که صنع خود را ظاهر کند، عالم آفرید، خواست که خود را ظاهر کند، آدم آفرید»^{۴۴} (عراقی، ۱۳۷۲، ص ۵۲۱).
جامی پس از توضیحی در باب عبارت بالا افزوده است:

در بعضی نسخ این بیت را الحاق کرده‌اند:

آن پادشاه اعظم در بسته بود محکم
پوشید دلق آدم ناگاه بر درآمد
(۱۳۵۲، ص ۱۳۷)

این بیت در چاپ نفیسی (عراقی، ۱۳۳۵، ص ۳۵۶) نوریخش به نقل از ج در حاشیه (۱۳۵۳، ص ۴۴) و در شرح لمعات در متن (نعمت‌الله ولی ۱۳۵۴، ص ۱۴۱) آمده است. به هر روی آمدن این بیت در کلیات شمس احتمال انتساب این بیت را به عراقی ضعیف می‌کند و بیشتر به نظر می‌رسد تحت تأثیر شارحان و تفسیر خاصی که از این بیت در نظر داشته‌اند، رفته‌رفته این بیت به متن لمعات راه یافته باشد.^{۴۵}

تعارف به دست داده است (عراقی، کلیات، ح ۵۰۴) اما ظاهراً به نوشته مصحح کتاب احمدعلی رجایی بخارایی در حاشیه، توجه نکرده است:

«این باب از نسخه خطی خلاصه شرح تعارف ساقط است که برای اكمال معنی از شرح تعارف با توجه به متن عربی التعارف لمذهب التصوف به وسیله مصحح خلاصه می‌شود» (خلاصه شرح تعارف، ص ۳۹۰).
۴۴. این بخش در چاپ‌های لمعات لمعة بیست و پنجم و در اشعة‌اللمعات لمعة بیست و چهارم است. بالطبع در برخی دیگر از فصول هم چنین جابه‌جاییهایی دیده می‌شود. در شرح لمعات نعمت‌الله ولی هم ترتیب فصول بنا بر نسخه‌های چایی به هم خورده و لمعة یازدهم بعد از لمعة هفتم آمده است.
۴۵. در دیوان شمس آمده است:

باز آفتاب دولت بر آسمان برآمد
باز آرزوی جانها از راه جان درآمد
آن پادشاه اعظم در بسته بود محکم
پوشید دلق آدم امروز بر درآمد
(مولوی، دیوان شمس، ج ۲، ص ۱۷۰، غزل ۳۴؛ همو، غزلیات، ج ۱، ص ۵۰۴)

شفیعی‌کدکنی در ذیل این غزل پس از نقل داستانی از مناقب‌العارفين نوشته است:
«قابل یادآوری است که این بیت را آذری طوسی در جواهرالاسرار (ص ۳۴۷) تفسیر کرده است و مدعی

تبیین روش جامی

- در سه شرح ضوء اللمعات ترکیه اصفهانی، شرح لمعات نعمت الله ولی و شرح لمعات برزش آبادی که پیش از جامی نوشته شده اند، دقتی همچون دقت جامی در باب ضبطهای لمعات دیده نمی شود، با توجه به این سه شرح می توان جامی را در کار خود پیش قدم دانست.^{۴۶}

- جامی در تصحیح خود تنها یک بار برای رد ضبطی و اثبات ضبطی دیگر به متنی دیگر استناد کرده است. او در بحث از عبارت «۱۲/» به آن استعداد تجلی شهادتی وجودی قبول کند» در تأیید نظر خود به «حکمت شعیبیه از فصوص» که آن را منبع اصلی بحث دانسته، ارجاع داده است.

- جامی از بین چهارده موردی که به بحث کشیده است، تنها در یک مورد به دو ضبط دیگر اشاره کرده و در سایر موارد به ذکر یک ضبط اکتفا کرده است، همان طور که گذشت جامی در ذیل عبارت «۱۰/ افراد الاعداد فی الواحده واحد» دو صورت «فی الوحدۃ» و «فی الاعداد» را توأمان ذکر کرده است.

است که این تفسیری است که مولانا خود فرموده است. اینک عبارت آذری: آن پادشاه اعظم... این سخن مولوی است و هم مولوی آن را به مستزاد تفسیر کرده و گفته:

آن پادشاه اعظم یعنی حقیقت ما	در بسته بود محکم یعنی که بود تنها
پوشید دلق آدم یعنی لباس اسما	ناگاه بر در آمد یعنی که گشت پیدا

آنچه مسلم است این است که این گونه تفسیر به شدت متأثر از منظومه فکری محیی الدین ابن عربی است و تفکر عرفانی مولانا با آن سازگاری ندارد. دلیل دیگر که این گفتار، سخن مولانا نیست این است که در دیوان شمس چنین ضبطی وجود ندارد.» (مولوی، دیوان شمس، ج ۱، ح ۳۱۲).

باید افزود که مستزادی که آذری آورده است عیناً در بخش «سؤال و جواب» دیوان شاه نعمت الله (ص ۷۶۶) آمده است. و پس از آن تفسیری دیگر هم از این دو بیت در دیوان وی دیده می شود:

آن پادشاه اعظم یعنی حبیب رحمان	در بسته بود محکم یعنی که بود پنهان
پوشید دلق آدم یعنی لباس سلطان	ناگاه بر درآمد یعنی که گشت انسان

(همانجا)

۴۶. پاسخ دقیق تر محتاج بررسی چهار شرح دیگری است که پیش از اشعه اللمعات جامی نوشته شده اند (اخترچیمه ۱۳۷۵: ۴۸-۶۰).

- جامی از چهارده موردی که بررسی کرده، در هفت مورد دربارهٔ اختلاف ضبطها توضیحی داده است. هر چند این توضیحات گاه کلی است و داوری قطعی در باب ضبطی خاص نمی‌کند: عبارت «۳/ گاه او ناظر این شود و این منظور او» از این دسته است و جامی بر این اعتقاد است که «در این مقام نسخ مختلف است و مقصود ظاهر» یا در عبارت «۵/ و چون محب مفلس از عالم صور قدم فراتر نهد» در تبیین هر دو صورت «مخلص / مفلس» کوشیده است. در دسته‌ای دیگر فقط بر الحاقی بودن مصرع یا بیتی انگشت گذاشته است. مصرع دوم، بیت «۷/ و کدت اُمی اباها انفی ذا مُعجَبات» و بیت «۱۴/ آن پادشاه اعظم در بسته بود محکم..» از آن جمله‌اند، اما در پاره‌ای از موارد هم به قطعیت اغلاط نسخ دیگر را رد می‌کند که نمونه‌های آن کم است، اما دقیق‌ترین نظرات او را باید در همین جا دید و از مختصری که در بخش پیشین گذشت می‌توان نتیجه گرفت که حداقل در دو مورد نظر او صائب می‌نماید و نگاه او بی‌شبهت به نکته‌بینیهای مصححان آگاه امروزی نیست: او با تسلطی که بر زبان عربی داشته و در نتیجهٔ دقتی که در شروح شارحان و نویسندگان کرده است به صراحت صورت «۱/ غایة العین» را «تصحیف و تحریف» شارحان قلمداد کرده، و در مورد دیگر با تسلطی که بر عرفان و زبان ابن عربی داشته به صراحت «تجلی شهادتی» در عبارت «۱۲/ به آن استعداد تجلی شهادتی وجودی قبول کند» را رد می‌کند و «تجلی شهودی» را صحیح می‌شمارد. در این میان نمی‌بایست از تذکرش در دقیقه‌ای دستوری که در مصرع «۶/ گو با جمال جانان پنهان چه کار دارد» دیده است غافل بود.

- جامی در هفت مورد (۲، ۴، ۸، ۹، ۱۰، ۱۱، ۱۳) فقط به اختلاف نسخ اشاره کرده است.

- در مواردی داوری درباب رجحان یکی از دو سوی در تفاوتی که جامی نشان داده است، بسیار دشوار می‌نماید: «۲/ پندارد یا یابد» و «۳/ گاه این شاهد او

آید...» از این دسته‌اند. چرا که بسیاری از نسخه‌های خطی از یک اثر واحد گاه آن چنان اختلافاتی با هم دارند که امروزه مصححان در تصحیح متون کمتر مجال پرداختن به تفاوت‌هایی از این دست را به دست می‌آورند.^{۴۷}

نتیجه‌گیری

با دقت در کار جامی می‌توان عباراتی همچون «دخالت دادن قواعد علم هرمنوتیک در نقد و تصحیح متون» را اگر نه اغراق‌آمیز که محل تأمل دانست، و در عین حال پس از بررسی بیشتر صفت «تصحیح ذوقی» را در باب کار او حداقل در مواردی، وصفی دور از انصاف دید. هر چند در مواضعی روش او در تصحیح و دقت او در متن با معیارهای امروزی متفاوت می‌نماید، اما همین تفاوتها می‌تواند نکته‌هایی از یاد رفته را دوباره به ذهن آورد و به امکانات مصحح بیفزاید و در عین حال می‌توان از تصحیحات پیشنهادی او در مواردی که قابل قبول می‌نماید در تصحیح لمعات و در مواردی در تصحیح آثار ناظر به عرفان ابن عربی بهره برد.

منابع

- آشتیانی، سید جلال، ۱۳۹۲، «نکاتی درباره فلسفه و عرفان»، در جلال حکمت و عرفان، به کوشش محمد جواد صاحبی، قم، بوستان کتاب.
- آملی، سید حیدر، نص النصوص فی شرح فصوص الحکم، با تصحیح و مقدمات هنری کرین و عثمان اسماعیل یحیی، تهران، انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران، ۱۳۵۲ ش.
- ابن عربی، فصوص الحکم، ابوالعلا عقیفی، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۰ ق.
- ابن منظور، لسان العرب، اعداد و تصنیف یوسف خیاط و ندیم مرعشلی، بیروت، داراللسان العرب، ۱۳۸۹/۱۹۷۰ ق.

۴۷. برای نمونه محمود عابدی ترجمه «ابوالقاسم قشیری» و «ابوالقاسم کرکانی» از کشف‌المحجوب را با این دقت تصحیح کرده است (عابدی ۱۳۸۴: شصت و شش - شصت و نه) و در نتیجه آن نوشته است: «حجم کتاب را بیش از حد متعارف می‌افزود و البته از فایده قابل انتظار نیز خالی بود» (همان: هفتاد).

- ابوالحسن خرقانی، نوشته بر دریا، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن، ۱۳۸۴ ش.
- ابوالفتوح رازی، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۵، به کوشش و تصحیح محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد، بنیاد پژوهشهای آستان قدس رضوی، ۱۳۶۹ ش.
- اخترچیمه، محمد، ۱۳۷۲، *مقام شیخ فخرالدین ابراهیم عراقی در تصوف اسلامی*، اسلام آباد، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان.
- اخترچیمه، محمد، ۱۳۷۵، «بررسی شروح لمعات عراقی»، معارف، دوره ۱۳، ش ۱۲، مرداد - آبان، ص ۴۸-۷۹.
- ابونصر سراج، *اللمع فی التصوف*، قد اعتنی بنسخه و تصحیحه نیکلسون، لیدن، بریل، ۱۹۱۴ م.
- افصح زاد، اعلاخان، ۱۳۷۸، *آثار و شرح احوال جامی*، تهران، میراث مکتوب.
- افلاکی، شمس الدین احمد، *مناقب العارفين*، به کوشش تحسین یازجی، تهران، دنیای کتاب، ۱۳۶۲ ش.
- امیدسالار، محمود، ۱۳۸۸، «متون شرقی، شیوه‌های غربی: شاهنامه و ابعاد ایدئولوژیک شاهنامه‌شناسی در مغرب زمین»، *آینه میراث*، دوره جدید، سال هفتم، ضمیمه شماره ۱۷، تهران، میراث مکتوب.
- برزش آبادی، شهاب الدین امیر عبدالله، ۱۳۷۹، *شرح لمعات*، به اهتمام احمد قدسی و مقدمه محمد خواجوی، تهران، مولی.
- بلعمی، ابوعلی محمد، *تاریخ بلعمی*، به تصحیح محمدتقی بهار و به کوشش محمد پروین گنابادی، تهران، زوار، ۱۳۸۵ ش.
- پارسا، محمد بن محمد، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح جلیل مسگرزاد، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶ ش.
- پورجوادی، نصرالله، ۱۳۵۸، *سلطان طریقت*، تهران، آگاه.
- تهانوی، کشف اصطلاحات الفنون، به تصحیح محمد وجیه و عبدالحق و غلام قادر، به اهتمام الویس اسپرنگر و ولیم ناسولیس، کلکته، شیاتک سوسیتی اف بنگال، ۱۸۶۲ م.
- ترکه اصفهانی، صابن الدین علی بن محمد، *چهارده رساله فارسی*، به تصحیح سید علی موسوی بهبهانی و سید ابراهیم دیباجی، تهران، تقی شریف‌رضایی، ۱۳۵۱ ش.

تصحیح از نظر جامی و کارکرد آن در شرح لمعات عراقی / ۱۰۹

- ترینی قندهاری، قواعد العرفا و آداب الشعر، به اهتمام احمد مجاهد، تهران، سروش، ۱۳۸۷ ش.
- جامی، عبدالرحمان، اشعة اللمعات به انضمام سوانح غزالی، به تصحیح و مقابله حامد ربانی، تهران، کتابخانه علمیة حامدی، ۱۳۵۲ ش.
- جامی، عبدالرحمان، اشعة اللمعات، به کوشش هادی رستگار مقدم گوهری، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۰ ش.
- جامی، عبدالرحمان، شرح فصوص، [در حاشیة جواهر النصوص فی حل کلمات الفصوص عبدالغنی نابلسی]، [بی جا]، مطبعة الزمان، ۱۳۰۴ ش.
- جامی، عبدالرحمان، لویح، تصحیح، مقدمه و توضیحات از فرانسیس ریشار، تهران، اساطیر، ۱۳۸۳ ش.
- جامی، عبدالرحمان، نفحات الانس، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران، اطلاعات، ۱۳۸۲ ش.
- جامی، عبدالرحمان، تقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، با مقدمه، تصحیح و تعلیقات ویلیام جیتیک، تهران، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، ۱۳۵۶ ش.
- جیتیک، ویلیام، ۱۳۵۶، «مقدمه»، - جامی، تقد النصوص، ۱۳۵۶.
- جهانگیری، محسن، ۱۳۵۹، محی الدین ابن عربی، تهران، دانشگاه تهران.
- حسینی، مریم، ۱۳۸۲، «عبداللطیف عباسی بزرگترین مصحح و شارح حدیقه» در حدیقه الحقیقه و شریعة الطریقه، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- حکمت، علی اصغر، ۱۳۲۰، جامی، تهران، چاپخانه بانک ملی.
- حلاج، اشعار حلاج، ترجمه بیژن الهی، تهران، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، ۱۳۵۴ ش.
- حلاج، مجموعه آثار حلاج، تحقیق، ترجمه و شرح قاسم میرآخوری، تهران، یادآوران، ۱۳۷۹ ش.
- خلاصه شرح تعرف، به تصحیح احمدعلی رجایی بخارایی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۹ ش.
- خواجوی، محمد، ۱۳۹۱، در سواره های لمعات فخرالدین عراقی، تهران، مولی.
- خوارزمی، حسین بن حسن، شرح فصوص الحکم، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران، مولی، ۱۳۶۸ ش.
- ذاکر الحسینی، محسن، ۱۳۸۱، «تصحیح مفتاح الهدایة و مصباح العنایة»، مجله معارف، ش ۵۷،

- آذر - اسفند، ص ۴۹-۶۰.
- رستگار مقدم گوهری، هادی، ۱۳۹۰، ← جامی، *اشعة اللمعات*.
- رضایتی کیشه‌خاله، محرم، ۱۳۸۴، تحقیق در رساله قشیریه، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- روزبهان بقلی شیرازی، شرح شطحیات، تصحیح و مقدمه هنری کرین، ترجمه مقدمه از محمدعلی امیرمعزی، تهران، طهوری، ۱۳۸۲ ش.
- روزبهان بقلی شیرازی، مشرب الارواح، بتصحیحه و قدم له نظیف محرم خواجه، استانبول، مطبعة کلیة الآداب، ۱۹۷۳ م.
- ریشار، فرانسیس، ۱۳۸۳، «مقدمه» ← جامی، *لویح*.
- ریشار، فرانسیس، ۱۳۸۵، کتاب *ایرانی*، ترجمه ع. روحبخشان. تهران، میراث مکتوب.
- زرین‌کوب، عبدالحسین، ۱۳۶۶، *دنباله جست‌وجو در تصوف ایران*، تهران، امیرکبیر.
- زرین‌کوب، عبدالحسین، ۱۳۶۷، *جست‌وجو در تصوف ایران*، تهران، امیرکبیر.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۳، «پیشگفتار»، *مثنوی معنوی*، به تصحیح و پیشگفتار عبدالکریم سروش، تهران، علمی و فرهنگی.
- سلمی، محمدبن حسین، ۱۳۸۸، «حقائق التفسیر»، به تصحیح لویی ماسینیون، *مجموعه آثار*، گردآوری نصرالله پورجوادی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- الشیبی، کامل مصطفی، ۲۰۰۷، *شرح دیوان الحلاج*، کولونیا- بغداد، الکامل.
- صاحب‌اختیاری، بهروز، ۱۳۷۰، «شیخ فخرالدین عراقی و رساله لمعات»، *کیهان اندیشه*، ش ۳۷، مرداد - شهریور، ص ۱۳۰-۱۴۶.
- صفا، ذبیح‌الله، ۱۳۶۸، *تاریخ ادبیات در ایران*، ج (۱) ۳، تهران، فردوس.
- صفری آق‌قلعه، علی، ۱۳۹۰، *نسخه‌شناخت*، تهران، میراث مکتوب.
- عابدی، محمود، ۱۳۸۴، «مقدمه مصحح» ← هجویری.
- عراقی، فخرالدین ابراهیم، کلیات، به کوشش سعید نفیسی، تهران، سنایی، ۱۳۳۵ ش.
- عراقی، فخرالدین ابراهیم، *رساله لمعات و رساله اصطلاحات*، به کوشش جواد نوربخش، تهران، خانقاه نعمت‌اللهی، ۱۳۵۳ ش.
- عراقی، فخرالدین ابراهیم، *لمعات به انضمام سه شرح از شروع قرن هشتم هجری*، با مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مولی، ۱۳۷۲ ش.

تصحیح از نظر جامی و کارکرد آن در شرح لمعات عراقی / ۱۱۱

- عراقی، فخرالدین ابراهیم، مجموعه آثار فخرالدین عراقی، به تصحیح و توضیح نسرین محتشم، تهران، زوار، ۱۳۷۲ ش.
- عطار، تذکرة الاولیا، ج ۱، به سعی و اهتمام نیکلسون، لندن، دارالفنون کمبریج، ۱۹۰۷ م/ ۱۳۲۵ ق.
- عطار، تذکرة الاولیا، به تصحیح محمد استعلامی، تهران، زوار، ۱۳۸۲ ش.
- علاءالدوله سمنانی، چهل مجلس، تحریر امیر اقبالشاه بن سابق سجستانی، مقدمه و تصحیح و تعلیقات نجیب مایل هروی، تهران، ادیب، ۱۳۶۶ ش.
- عین القضاة همدانی، تمهیدات، با مقدمه و تصحیح عسیران، تهران، منوچهری، ۱۳۷۷ ش.
- غزالی، احمد بن محمد، مجموعه آثار فارسی احمد غزالی، به اهتمام احمد مجاهد، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۸ ش.
- غزالی، محمد بن محمد، احیاء علوم الدین، قاهره، دارالشعب، [بی تا].
- غزالی، محمد بن محمد، کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
- قاشانی، عبدالرزاق، شرح منازل السائرین، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۴۱۳ ق/ ۱۳۷۲ ش.
- قاشانی، عبدالرزاق، فصوص الحکم، المکتبة الازهریه للتراث، ۱۴۲۳ ق.
- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، ترجمه رساله قشیریه، ترجمه ابوعلی حسن احمد عثمانی، مقدمه و تصحیح و تعلیقات از مهدی محبتی، تهران، هرمس، ۱۳۹۱ ش.
- کلابادی، ابوبکر محمد، ۱۳۸۰ ق، التعرف لمذهب أهل التصوف، حقه و عرف بأعلامه و قدم له عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی سرور، قاهره، دارالحیا الکتب العربیة، ۱۹۶۰ م.
- قیصری، داود بن محمد، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶ ش.
- مایل هروی، نجیب، ۱۳۷۷، شیخ عبدالرحمن جامی، تهران، طرح نو.
- مایل هروی، نجیب، ۱۳۸۰، تاریخ نسخه پردازی و تصحیح انتقادی نسخه های خطی، تهران، مجلس شورای اسلامی.
- ماسینیون، لویی، ۱۳۶۲، مصایب حلاج، ترجمه سید ضیال الدین دهشیری، تهران، بنیاد علوم اسلامی.
- محتشم، نسرین، ۱۳۷۲ ← عراقی، مجموعه آثار.

- محمودبن عثمان، *مفتاح الهدایه و مصباح العنايه*، تصحيح منوچهر مظفريان، تهران، فرهنگستان زبان و ادب فارسی، ۱۳۸۰ش.
- مجاهد، احمد، ۱۳۸۸، «مقدمه» ← غزالی، *مجموعه آثار*.
- مستملی بخاری، *شرح التعرف لمذهب التصوف (ربع چهارم)*، با مقدمه و تصحيح و تحشیه محمد روشن، تهران، اساطیر، ۱۳۶۶ش.
- مکی، ابوطالب، *قوت القلوب فی معامله المحبوب*، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ۱۳۸۱/۱۹۶۱ق.
- مولوی، جلال‌الدین محمد، *غزلیات شمس تبریز*، مقدمه، گزینش و تفسیر محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن، ۱۳۸۷ش.
- مولوی، جلال‌الدین محمد، *کلیات شمس*، جزو دوم و ششم، با تصحیحات و حواشی بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۳۷-۱۳۴۰ش.
- مولوی، جلال‌الدین محمد، *فیه مافیہ*، تصحیح و توضیح توفیق سبحانی، تهران، کتاب پارسه، ۱۳۸۸ش.
- میبدی، ابوالفضل رشیدالدین، *کشف الاسرار و عدة الابرار*، به کوشش علی‌اصغر حکمت، (ج ۱، ۲، ۷)، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷ش.
- نجم‌الدین رازی، *مرصادالعباد*، به اهتمام محمدمین ریاحی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰ش.
- نجم‌الدین رازی، *مرموزات اسدی در مرموزات داودی*، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران، سخن، ۱۳۸۱ش.
- نعمت‌الله ولی، *دیوان*، تهران، خانقاه نعمت‌اللهی، ۱۳۵۵ش.
- نعمت‌الله ولی، *شرح لمعات*، به کوشش جواد نوربخش، تهران، خانقاه نعمت‌اللهی، ۱۳۵۴ش.
- نعمت‌الله ولی، *مجموعه رسائل شاه نعمت‌الله ولی*، [بی‌جا]، [بی‌تا].
- نفیسی، سعید، ۱۳۳۵، «دیباچه» ← عراقی، *کلیات*.
- نوربخش، جواد، ۱۳۵۴، «مقدمه» ← شاه نعمت‌الله ولی، *شرح لمعات*.
- هجویری، *کشف‌المحجوب*، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمود عابدی. تهران، سروش، ۱۳۸۴ش.