

المعجم الصوفي

الحكمة في حدود الكلمة

سعاد الحكيم

بررسی

المعجم الصوفي

محمد هادی مؤذن جامی

المعجم الصوفي: الحكمة في حدود الكلمة. سعاد الحكيم. (بيروت، دندره، ۱۹۸۱/۱۴۰۱). ۱۳۱۲ ص.

در مرحله «تعبیر» است که عبارات و اصطلاحات و مفاهیم رایج در زمان خطاب را «عارف» برای بیان تجربه خود به کار می‌گیرد تا با «دیگران» پیوند یابد. به همین دلیل نیز اصطلاحات و مفرداتی آشکار می‌شود که ریشه‌هایش در فلسفه‌های شرقی و یونانی پیدا می‌شود و این مرحله‌ای پس از خلوص و پاکی اولیه تجربه است. پرسش مهمی که وجود دارد این است که آیا عرفا از تجربه خویش تنها به زبان دیگران سخن گفته‌اند یا زبان جدیدی نیز آفریده‌اند؟

زبان عرفان و تصوف، پیش از این عربی، تنها زبان ارائه‌شده و تأمل و تجربه متلازم هم بود و برای همین مشکل متصوفین و عرفای این دوره «اشکال در تعبیر» بود و همه از محدودیت واژه‌ها و عدم گستردگی آن برای بیان ابعاد تجربه مطلق و رها از حدود کلمات شکایت داشتند. چرا که کلمات توانایی تعبیری کاملاً مطابق با حال طربناک آنان را نداشت.

برای همین اصطلاحات و مفردات متعدد و پی‌درپی را می‌یابیم که مایوسانه در پی تطابق با تجربه به کار گرفته می‌شد و همزمان کلماتی چون «اغیار»، «نامحرم»، «بیگانه» و ... که اشاره به عدم توفیق در این تطابق داشت، آشکار و گوشزد افکار می‌شد تا انکار روی ندهد. شاید سبب عجز از این تعبیر آن بود که آنان می‌خواستند از یک تجربه خاص با طبیعتی فردی به زبانی عام که تجربه‌شان آنرا نیافریده بود سخن گویند. ولی مهمتر آنکه این «تعبیر خواهی از درون خود تجربه بر می‌خاست و عباراتی که به نام شطح، سکر، فناء و بهلله و ... گفته شده دلیل آن است. لذا پرسش از اینکه چه نیازی به «تعبیر» بود تا علم امکان

امروزه نوشتن درباره تصوف و عرفان نیازمند برگشت به منابع و نصوص آن است تا فهم دقیقتری از این تجربه اسلامی میسر گردد، تجربه تصوف و عرفان. (۱)

تجربه عرفانی هنگامی که «خویشتن» عارف در مواجهه با موضوع عشق یا معرفتش قرار می‌گیرد، تجربه‌ای درونی است در فضای طرب‌انگیز خویشتن، تجربه‌ای برکنار از حرف و کلمه و «اغیار»، تجربه قرب و شناخت که جولانگاه اساسی این تجربه قرآن و سنت است. تجربه عرفان تجربه‌ای اسلامی است، به شیوه خاص قرآنی: «واتقواالله و یعلمکم الله» (بقره/۲۸۲)؛ «و یتفکرون فی خلق السموات والارض» (آل عمران/۱۹۱) «اولم یتفکروا فی انفسهم» (روم/۸)؛ «سنریهم آیاتنا فی الافاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق (فصلت/۵۳) ... و فی الارض آیات للموقنین و فی انفسکم افلا تبصرون (ذاریات/۲۱)». اما «تعبیر» از این تجربه خروج از خویشتن و درون به سوی «دیگران» است که بازگشت عارف از سفر از اعماق به آفاق است. در اینجا که این «سفر درونی» به هنگام تعبیر از خود اشکالی به خود می‌گیرد، از واژه‌های «دیگران» استفاده می‌کند و «برونی» می‌شود. و این همان است که در حدیث وارد شده که «امرنا آن نکلم الناس علی قدر عقولهم» پس خطاب از عوالم ذات با اطلاقی که دارد به حدود واژه‌ها تنزل می‌یابد ... به افهام «دیگران» ... به «قدر عقول».

بطلمیوسی پیدا کنیم و یک عارف برای گذر از افلاک تابع آن فکر بود و قس علی هذا.

و برآستی که با ابن عربی زبان جدیدی در افق عرفان ظاهر شد که بیشک زاده شیوه فکری جدید و تجربه اسلامی (بالیده طی شش قرن) و نگاهی جهان شمول به هستی بود. نگاه نابغه ای یگانه به شیوه ای یگانه بر گستره جهانی و نه فقط گستره اسلامی. ابن عربی نهایت مرحله ای است که حاوی همه ابعاد این اندیشه بود؛ مانند ارسطو که پایان مرحله ای در فکر یونانی است و کانت که پایان یکی از مراحل فکر انسانی به شمار می رود. پس لازم است که به ابن عربی توجه کنیم، آن هم نه تنها از این بابت که کتابهایش مشحون از دستاوردهای عرفای پیشین است و او خود خلاصه شش قرن پیش از خود و حاکم شش قرن بعد- و شاید همه قرون- است، بلکه از این بابت که او به دیانت اسلامی و افق افکار آن وسعتی جهانی و کیهانی بخشید. گرچه در عالم غرب، بجز معدودی از اسلام شناسان و مستشرقان چون ماسینیون و کربن، هنوز او را به دلیل سترگی و غموض آثارش نشناخته اند. و هم از این بابت است که اهمیت ابن عربی در هر پژوهش و کاری که به عرفان آن بر می گردد فهمیده می شود. او هم بیانگر تجارب عرفانی در خلال تطور تاریخی آن است و هم توانایی شگفت آوری در آفرینش اصطلاحات و مفردات دارد. گویی که هنگام تسمیه مطلب مالک آن است و به اصطلاح مطلب در مشت اوست. او هنگامی که می خواهد از حالی از احوال یا عالمی از عوالم یا مرتبه ای از مراتب هستی یا حکمی از احکام یا ... شرحی دهد مظاهر آن را توضیح می دهد و مهمتر آنکه بدان اسمی می دهد، این رغبت شدید او در تسمیه اشیا به دلیل تسلط اوست.

ابن عربی زبان جدیدی آفرید، زبانی که می تواند تمام اندیشه های عرفانی گذشته و جزئیاتش را توضیح دهد و برای هر یک اسم و اصطلاحی ارائه کند. برای همین است که او قطب زبان عرفان و اصطلاحات و مفردات آن است و هر اصطلاحی که در خصوص ارباب عرفان مشاهده کنیم یا آفریده اوست یا نزد او بالیده و به کمال رسیده است.

بررسی تفصیلی اصطلاحات ابن عربی و گردآوری آن در یک مجموعه بل موسوعه- برای شناخت هر چه بیشتر و بهتر او و درک و فهم زبان عرفان لازم و ضروری است. برای رسیدن به این آرزوی بزرگ و کارساز اولین گامها را خانم دکتر سعاده الحکیم برداشته است که با عشق وافر به ابن عربی و شخصیت مبرز او زحمات فراوانی را بر جان خریده و نتیجه

آن روی کند، بی وجه است ... و سرانجام این «تعبیر خواهی» زبان خاص خود را آفریده و آن «زبان تنظیر» بود. ابن عربی از نخستین کسانی است که از تجربه عرفانی خود برید تا آن را تحلیل کند و از میدانهای وجد و حال به منطوق علم و نظریات گرایید. برای همین، برخی او را به «عرفان خشک» متهم کرده اند و برخی نیز افتخار او را در آوردن بیگانگان از عالم عرفان به محراب آن می دانند، به شکلی که دستاوردهای وجد و حال و فنای آنان را متزلزل نسازد.

او در کنار تجربه غنی و گسترده عرفانی خود، آراسته و برخوردار از «قدرت تعبیر» از آن تجربه نیز هست، آن هم به اسلوب صحیح تعبیر به وسایل کلاسیک؛ و می بینیم که از فکر واحد خویش به اشکال گوناگون سخن می گوید و کلمه نیز نزد او با مضمونش اتحاد دارد. ابن عربی از کلمه نه تنها برای «تعبیر»، بلکه برای «تکوین» آن بهره می برد. نزد او کلمه از شکل جدایی که مایه دوگانگی کلمه و مضمون آن است به واحدی عین مضمون بدل می شود، لذا شیخ اکبر از محدودیت واژه ها و عجز و تقصیر آن شکایت نمی کند، بلکه بر عکس واژه به ذات مضمونش بر می گردد. در نتیجه او مترادف مقصود ندارد، بلکه هر مفرد و اصطلاحی مقامی خاص دارد و جز دیگری است. و حتی اگر اصطلاحات متعددی را برای اشاره به حقیقت یگانه ای به کار برد به دلیل نسبت و وجهه خاصی است که در نظر دارد و از این وجهه اصطلاح مورد نظر با هیچ اصطلاح دیگری یکی نیست. اینجاست که هر کلمه به مضمون واحدی مفرد می شود؛ چرا که ابن عربی مراد خود را از آن «متکون» ساخته و کلمه به «تکوین» مورد نظر رسیده است و لذا تعدد لازم ندارد.

اگر بخواهیم به زبان شیخ اکبر تعبیر کنیم، می گویم: تجربه عارف ظاهر و تعبیر مظهر است؛ پس تجربه جز در مظهرش، که متحقق در کلمات است، ظاهر نمی شود.

این تطابق بین تجربه و زبان آن، جز به هنگام بلوغ و رسیدن تجربه به مرحله کمال، ممکن نیست و این موضوع بخوبی در ابن عربی لمس می شود. با این همه این تطابق، وجود دو عالم را نفی نمی کند، عالم خویشتن و تجربه درونی و عالم «دیگران» که از جهتی در زبان حاضر و از جهتی در مشکلات فکری طرح شده در زبان تعبیر از تجربه متمثل است و به همین دلیل است که به قول آقای استیس^(۲) مکاشفات عرفا همواره در ظرف علوم زمان خویش و محصور به آن است و بسط علوم زمان در بسط تجارب عرفانی مؤثر است و برای همین ممکن نیست در تجارب عرفای گذشته مثلاً تجربه ای خلاف فکر مسلط هیئت

محقق (۲۶۷/۲)، حکمت (۲۶۹/۲)، ادب (۲۸۴/۲) معرفت (۲۹۷/۲) و این مبحث طولانی‌ترین بحث در فتوحات است) سماع (۲۶۶/۲)، رؤیا (۳۷۵/۲)، ذهاب (۲۸۹/۲)، نفس (۳۹۰/۲)، تحلی (۴۸۲/۲)، لطیفه (۵۰۳/۲)، رسم و رسم (۵۰۸/۱)، زوائد (۵۲۰/۲)، اصطلاح (۵۳۱/۲)، تواجد (۵۳۵/۲)، محاضره (۵۵۶/۲) شریعت (۵۶۱/۲) نفس (۵۶۸/۲) و ... شاید بتوان دهها برابر موارد فوق تنها از فتوحات ارائه کرد که همگی در فرهنگ عارف و عرفان نقش اساسی دارد و اگر قرار است کلماتی چون سمسره را ذکر کنیم مسلماً جای آنها خالی است؛ بگذریم که بعضی از کلمات، چون منزل و اخلاق و تصوف و تحقیق و سماع، کلماتی کلیدی است که عدم ذکر آنها هیچ دلیلی، جز بی توجهی، ندارد.

۲- ملاک اختصار و تطویل در توضیح اصطلاحات معلوم نیست. برای نمونه نمی‌توان راجع به حضرات خمسه ذیل کلمه الحضرة مطلبی به دست آورد، یا ذیل کلمه سیف التوکل چیزی مسطور نیست که افاده یک معنی خاص بکند.

۳- بر خلاف مقدمه مؤلف محترم، نمی‌توان از کتاب طرح دینامیسم داخلی کلمات را به دست آورد و ترکیب جدلی مورد نظر او نیز در همه موارد قابل فهم نیست.

۴- روش مؤلف در ذکر شواهد قرآنی گهگاه به دست فراموشی نهاده شده است. مثلاً در عهد، نقیب، نهر، یثرب، ید، یوم، و در مواردی به اصل لغت هم اشاره نشده است. (مثلاً نکاح).

از این بالاتر به تلمیحات و اقتباسات توجه نشده است. مثلاً با آنکه نهر البلوی صراحتاً برگرفته از آیه «ان الله مبتلیکم بنهر» (بقره/۲۴۹) است، مؤلف بدان توجه نکرده است. افزون بر آنچه یاد شد، باید به مواردی که مؤلف صراحتاً به عدم وجود ریشه کلمه در قرآن اشاره کرده و اشتباه است توجه داد. از این میان باید به کلمه تنفس اشاره کرد (ذیل النفس الرحمانی) و نیز ریشه کلمه رداء که به اشکال مختلف در قرآن وارد شده است. (باید توجه داد که همواره میان لغت قرآنی و اصطلاحات نسبت مستقیم وجود ندارد و خود مؤلف هم بدان اشاره دارد. مثلاً کلمه زاهدین در آیه ۳۰ سوره یوسف ربطی به اصطلاح زهد ندارد، اما ذیل بحث قرآنی یاد شده است).

۵- گهگاه مؤلف در اطلاق یک معنی به خطا رفته است. برای نمونه وی گفته است که کاربرد کلمه عذاب در فرهنگ ابن عربی تابع مفهوم قرآنی آن است که همواره به معنی عقاب آمده است. اما پر واضح است که در موارد کثیر ابن عربی عذاب را از عذوبه و خلاف ظاهر قرآنی آن به کار برده است.

سالها تحقیق و مطالعه خود را در تألیف فرهنگ اصطلاحات ابن عربی گردآورده است. المعجم الصوفی یا فرهنگ ابن عربی با کار بر روی ۴۳ کتاب چاپ شده و ۳۵ اثر خطی ابن عربی و استمداد از بیش از ۱۶۰ مرجع عربی و ۳۳ مرجع لاتین از دهها متفکر قدیم و جدید فراهم آمده است.

مؤلف ابتدا معنی لغوی کلمه را از یکی از فرهنگهای لغت، و معمولاً معجم مقاییس اللغة احمد بن فارس که در عین ایجاز تمام اصول متفرع از یک کلمه را شامل است، ارائه کرده است. سپس معنی کلمه در قرآن را- در صورت کاربرد آن و لو در غیر معنی مورد نظر ابن عربی- ارائه داده است و در عین حال سعی نموده تا به کتب تفاسیر مراجعه نکند تا معنی کلمه خالی از نظریات و تجارب مفسر باشد سرانجام مضمون کلمه را از خلال آراء و آثار ابن عربی ارائه کرده است که کار ساده‌ای نیست و فراهم آوردن مضمون یک مصطلح در تمام آثار و سنجش آنها بسیار وقتگیر است.

در کتاب حاضر ۷۰۶ اصطلاح عرضه شده است که بیش از ۲۰۰ مورد آن ارجاعی است. این مقدار به قول خود خانم دکتر حکیم در برابر عظمت آثار او- برای نمونه تنها فتوحات او بالغ بر ۲۶۰۰ صفحه در قطع چاپی بزرگ است- کم است و شاید اگر قرار بود مانند Index Thomisticus (که اصطلاحات سنت توماس اکویناس را در بر دارد و مشتمل بر ۲۴ مجلد است در قطع رحلی با حدود ۷۰۰ صفحه برای هر مجلد) کار می‌شد باید فرهنگ اصطلاحات ابن عربی به دهها مجلد می‌رسید، اما «مالا یدرک کله لایترک کله» و به هر حال این میزان کار نیز بسیار مغتتم است.

نکاتی که درباره این اثر می‌توان عرضه داشت اینهاست:

۱- ملاک‌گزینی بسیاری از واژه‌ها و یا عدم آنها باید معلوم می‌شد که نشده است. برای نمونه اگر قرار است مفرداتی چون اجیر، مخاض الارض، قیوم الحروف، دولة السنبله، سمسره، سیف التوکل، عذراء، فضیحة الدهر، قبة ادنی و المنظر الاعلی بیاید، چرا بسیاری از مفردات و اصطلاحات ذیل به دست فراموشی سپرده شده یا تنها در یک موضع غیر لازم ذکر شده است (واژه‌ها همه از فتوحات است):

منزل و منزل المنازل (۱/۱۷۱-۱۷۳)، اصحاب النجب (۱/۱۹۹)، اصحاب الרכاب (۱/۲۰۶) نیاتون (۱/۲۰۹)، بها لیل و بهللة (۱/۲۴۷) الهام (۱/۲۸۹)، سکینه (۲/۵۹)، خلق و اخلاق (۲/۷۲)، لواء الحمد (۲/۸۱) صدیقیه (۲/۹۱)، قدس (۲/۱۰۹)، تقسوی (۲/۱۵۷-۱۶۱) سهر و نوم (۲/۱۸۱-۱۸۳)، فکر (۲/۲۳۱) تصوف (۲/۲۶۶)، تحقیق و

۶- در موارد متعدد چون اله، امام، خلافت، خیال، مرآة، نبوة، وجود و ...

مؤلف محترم مترادفات گوناگونی یا اجزای یک اصطلاح را ذکر کرده است، اما در موارد دیگر از این سنت نیکو غفلت نموده است. برای نمونه با آنکه از ارض الحقیقه (فتوحات ۱۲۶/۱) یاد کرده، اما از مدائن نور (همان ۱/۱۲۹) به ارجاع هم یاد نکرده است. از همین دسته است عدم ذکر «مقام محمود»، «حوض» و ...

۷- در جای دیگر باید به وسعت مطالعات ابن عربی و اقتباس او از آراء دیگران اشاره کرد، اما غفلت از توجه او به روایاتی که در غیر کتب حدیثی اهل سنت یاد شده است قابل اغماض نیست. برای مثال از ۴۵ حدیثی که مؤلف محترم سعی در نشان دادن مراجع آن داشته است چندین مورد «موضوع» پنداشته شده است و برای بعضی نیز نشانی آن داده نشده است، و ای کاش مؤلف محترم، که با فرهنگ شیعه آشناست، گامی در این جهت در آثار شیعه بر می داشت. از دسته اول دو حدیث بسیار شریف و عمیق است که ذکر آنها لازم است:

۱- اول ما خلق الله العقل فقال اقبل ثم قال و عزتی و جلالی ما خلقت خلقا اشرف منك فیک آخذ و بک اعطی و بک اثیب و بک اعاقب.

این روایت به اشکال مختلف در منابع شیعی ذکر شده و کتب متعدد در شرح آن نوشته شده است^(۳) اما از قول صفائی آن را موضوع دانسته است.

۲- من عرف نفسه فقد عرف ربه. این روایت مشهور نیز از قول ابن تیمیه موضوع معرفی دانسته شده است،^(۴) ولی نگاهی به مصباح الشریعه (باب فی العلم) و غوالی اللثالی (۴/۱۰۲) حدیث ۱۴۹ و ... ریشه داری حدیث را نشان می دهد. علاوه بر آنکه بر فرض که این جمله جعلی باشد منافاتی با عمق محتوای آن ندارد و باز برگرفته از تعالیم پیامبر (ص) است.

نظیر این مورد درباره «انا جلیس من ذکرنی» نیز صادق است که در جوامع شیعی نقل شده است. از جمله در الکافی ۲/۴۹۲ و ۴۹۳ و نیز بحار الانوار ۱۳/۳۴۲ و ۳۴۳.

ثانیاً مؤلف محترم نشانی در دواوین حدیثی برای روایت ذیل نیافته است: در مورد عیسی (ع) نقل شده که بر آب راه می رفت در بعضی روایات ذکر شده است که: «لو ازداد یقیناً لمشی فی الهواء». چند مرجع این روایت به نقل از میزان الحکمة آقای ری شهری به شرح ذیل است: عن النبی (ص): لوزاد یقیناً لمشی فی الهواء (کنز الفوائد کراچکی خ ۷۳۴۲) و عن

الصادق (ع): لوزاد یقینه لمشی فی الهواء. (بحار ۷۰/۱۷۹ به نقل از مصباح الشریعه). یا در مورد حدیث «كنت نبياً و آدم بین الماء والطين» اصل این جمله را نیافته و برای نمونه در بحار الانوار ۱۶/۴۰۲ نقل شده است (نیز در صفحات ۳۴۷ و ۳۴۸ همین جلد نظیر آن نقل شده که كنت نبياً و آدم- علیه السلام- متحول فی طینته).^(۵)

مؤلف برای حدیث «ان الله خلق مائة الف آدم» نیز نشانی نیافته است اما نظیر آن با ذکر جمله «الف الف آدم» در جوامع شیعی نقل شده است. جالب است که وی از قول ابن تیمیه حدیث قدسی «ما وسعنی ارضی ولا سمانی و وسعنی قلب عبدی المؤمن» را از اسرائیلیات دانسته است^(۶) و روایت مشهور «كنت كثرأ مخفياً ...» نیز مصون از این نظر نیست. و ای کاش نبود مهجور شدن قرآن ناطق و اهل بیت - علیه السلام - و منع کتابت حدیث و حمله مغول و غفلت و خیانت بدتر از مغول تا امکان رهیابی به سرچشمه اسلام ناب محمدی (ص) میسر می شد و استناد به بسیاری از روایات که بر لسان اهل عرفان جاری شده است انحراف تلقی نمی شد.

پی نویس:

- ۱- سطور آینده که در حکم دیباچه سخن است ترجمه آزاد و اقتباس از مقدمه عالمانه مؤلف محترم است.
- ۲- Stage نظریات جالبی در باب تجربه عرفانی دارد. او به وجوه مشترک تجارب عرفای سراسر ربع مسکون از سفید و سیاه و سرخ و زرد و از مسلمان و مسیحی و بت پرست پرداخته است و نکاتی بس خواندنی ارائه داده است و اهم آنها را استاد دکتر سروش در دروس کلام جدید و فلسفه دین خود ذکر کرده اند و امید می بریم که با چاپ آنها همگان بهره مند شوند.
- ۳- یکی از بهترین شروح را حضرت امام خمینی - قدس سره - در مصباح الهدایه ارائه داده اند، شروح دیگر از صدر المتالهین شیرازی و علامه عصار نیز خواندنی است.
- ۴- سیوطی در باب این حدیث تالیفی دارد به نام القول الاشبه فی حدیث من عرف نفسه فقد عرف ربه.

- ۵- از قول سخاوی و زرکشی روایت مذکور به لفظ «كنت نبياً و آدم بین الماء والطين» را بدون اصل ذکر کرده است، اما از کشف الخفاء عجلونی نظیر آن را نقل کرده است که: كنت نبياً و آدم بین الروح والجسد.
- ۶- ما در نوشته ای دیگر به مسئله اسرائیلیات پرداخته ایم و ای کاش همه اسرائیلیات از این دست بود!

