

بیان ناپذیری عرفان؛ بررسی ادله ناظر بر متعلق تجربه، تجربه‌گر و تجربه

سیداحمد فاضلی*

چکیده

بیان ناپذیری شهودها و تجارب عرفانی، به معنای ناممکن بودن بیان لفظی تجربه عرفانی است. استدلال‌هایی نظیر انتقال ناپذیری وجودی احساس، نمادین بودن زبان عرفان، نظریه استعاره، مفهوم ناپذیری تجربه عرفانی، معلوم ناپذیری تجربه عرفانی، محصور ناپذیری تجربه عرفانی، فروتر بودن رتبه معانی موضوع‌له نسبت به معانی شهودی، فنا، استحاله اشتراک لفظی و معنوی و زودگذری با رویکردهایی ناظر بر ذات تجربه‌گر، ذات تجربه و ذات متعلق تجربه در اثبات این مدعا اقامه شده‌اند. این نوشتار به توصیف و تحلیل و ارزیابی استدلال‌های یادشده می‌پردازد. نتیجه این پژوهش آن است که دلایل فوق، اغلب از ارائه مفهوم صحیحی از بیان ناپذیری ناتوان است و اموری در آنها ابطال شده که به رغم شباهتشان به بیان ناپذیری، با آن تفاوت اساسی دارند؛ همچنین مقدمات برخی ادله سقیم بوده و بر برخی دیگر نقدهایی مهم وارد است؛ بنابراین نمی‌توان بر اساس این استدلال‌ها بیان پذیری عرفان را محال شمرد. واژگان کلیدی: بیان ناپذیری، تجربه عرفانی، تجربه‌گر، متعلق تجربه.

۱۱۷
ذهن

بیان ناپذیری عرفان؛ بررسی ادله ناظر بر متعلق تجربه، تجربه‌گر و تجربه

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

ahmad.fazeli@gmail.com

* استادیار گروه فلسفه اخلاق دانشگاه قم.

تاریخ تأیید: ۹۶/۱۱/۲۴

تاریخ دریافت: ۹۶/۷/۱۵

مقدمه

استدلال‌های مثبت بیان‌ناپذیری عرفان، از زوایای مختلفی به انتاج بیان‌ناپذیری می‌پردازند؛ برخی از این زوایا عبارت‌اند از: ۱. متعلق تجربه، ۲. تجربه‌گر، ۳. تجربه، ۴. زبان، ۵. ادراک، ۶. حالات و کیفیات نفسانی و ادراکی.

البته زوایای ۴ تا ۶ نیز به نحوی به تجربه‌گر یا تجربه مربوط است؛ نه ذات تجربه‌گر و ذات تجربه؛ بنابراین می‌توان این رویکردها را در دو دسته عمده گنجانند:

۱. وجوه اصلی تجربه عرفانی (متعلق تجربه، تجربه‌گر، تجربه)؛
 ۲. وجوه نفسانی، ادراکی و زبانی. در این مقاله، به گروه اول یعنی استدلال‌های ناظر بر وجوه اصلی تجربه عرفانی (ذات تجربه‌گر، ذات تجربه، ذات متعلق تجربه) می‌پردازیم.
- در طول تاریخ، متون و گفته‌های عرفانی مشتمل بر تصریح به «بیان‌ناپذیری روشن شهودهای عرفانی» است. برداشت‌ها از این مطالب همواره متفاوت بوده است: برخی این تصریحات را به مفهوم تعذر و محال‌بودن شهود عرفانی دانسته‌اند و برخی دیگر آنها را تنها به معنای صعوبت و دشواری زبان تفسیر کرده‌اند. گروهی دیگر نیز بر اساس گفتار عرفا، میان دو دسته از تجارب، تفکیک قایل شده و قسمی را بیان‌پذیر (هرچند با سختی) و قسم دیگر را بیان‌ناپذیر (مستحیل‌البیان) خوانده‌اند. ویلیام جیمز اولین کسی است که بیان‌ناپذیری را مشخصه اصلی عرفان دانسته و این مسئله را به‌طور جدی در میان فیلسوفان عرفان مطرح ساخته است. البته بسیاری از دیگر متفکران غربی نیز بیان‌ناپذیری را جزو لاینفک ماهیت تجربه عرفانی قلمداد کرده‌اند. دلایل بیان‌ناپذیری به منظور اقدام نخست در اعتبارسنجی برداشت‌های یادشده و آرای فیلسوفان عرفان بررسی و ارزیابی می‌شود.
- شایان ذکر است مبنای این مقاله بر این مطلب نهاده شده است که مقصود از بیان در این مسئله، «در قالب لفظ و زبان درآمدن» است و بدین ترتیب، بیان‌ناپذیری به معنای «استحاله در قالب زبان درآمدن تجربه عرفانی یا متعلق تجربه» است.

الف) ادله ناظر بر متعلق تجربه

۱. نظریه دیونوسیوسی

تقریر

در نظریه دیونوسیوسی* تمرکز بحث بر متعلق شهود است. وی با تأکید زیاد بر تعالی خداوند به این نتیجه می‌رسد که او فوق هر صفتی است و در پاسخ به این پرسش مقدر که «در این صورت، صفات سلبی و ثبوتی که به خدا نسبت می‌دهیم چیستند؟»، می‌گوید اوصاف منتسب به خدا، حتی در قدوسی‌ترین سطح آن، حقیقتاً وصف او نیستند؛ بلکه اوصاف اسما و تجلیات اویند که مجازاً به خود او منتسب می‌شوند؛ مثلاً او را «خیر» می‌نامیم؛ چون منشأ خیرهاست. به گزارش استیس، دیونوسیوس بر تربودن خدا از کلمات را با به‌کاربردن مداوم کلماتی مثل ماورا، فوق و رفیع بیان می‌کند و می‌گوید: «خدا نه موجود است و نه ناموجود؛ بلکه فوق وجود است. او واحد یا وحدت نیست؛ بلکه فوق وحدت است. عالی نیست؛ فوق عالی است. موجود نیست؛ بلکه چون علت موجودات است، او را موجود می‌خوانیم». بدین ترتیب از نظر دیونوسیوس، چون خداوند - که متعلق شهود است - دارای تعالی مطلق است، در قالب مفاهیم و الفاظ در نمی‌آید؛ بلکه باید همه الفاظ و مفاهیم وصفی عادی را از او سلب کرد (Stace, 1973, p.28).

بررسی

استیس اشکالات سه‌گانه ذیل را متوجه این نظریه می‌داند:

اول اینکه دیونوسیوس در تمامی نوشته‌اش سعی می‌کند از کاربرد کلمات فرار کند؛ ولی تماماً در آن واقع است. وی می‌گوید خدا موجود نیست؛ ولی چون علت موجودات است،

* لوین نیز میل را به عنوان یک طبیعت‌گرای فرااخلاقی توصیف کرده و می‌گوید وی یک معنای تحلیلی از مفهوم مطلوب ارائه می‌کند، برای آنچه صلاحیت دارند، مردم انجام دهند (Levin, 1969, p.294)؛ ولی وست می‌گوید که اخلاق میل به این معنا طبیعت‌گرایانه است که توسل او به واقعیاتی که مردم به آن گرایش دارند و دلیلی است برای آنچه مطلوب است؛ عبارت از توسل به واقعیاتی طبیعی - نه ناطبیعی یا فوق طبیعی - است که ممکن است به وسیله پژوهش‌های علمی توصیف شود (نه به وسیله شهود)، اما این یک معنای تحلیلی نیست (West, 1975, p.67).

به او وجود اطلاق می‌شود؛ پس او «علت» را برای خدا به کار برده است و اگر مرادش از علت، علتی است که به مظاهر نسبت داده می‌شود، پس او علتِ علت است و به همین وزان علتِ علتِ علت و

دوم اینکه وی ادعا می‌کند خدا متصف به صفات مظاهرش است، مجازاً. اگر الف، علت ب باشد و ب دارای وصف ج، وجهی ندارد که الف را متصف به ج بخوانیم، ولو مجازاً؛ زیرا مجاز نیز محتاج ملاک حقیقی است؛ برای مثال اگر خدا علت ماده است و ماده حجم دارد، پس می‌توان مجازاً گفت خدا حجم دارد؟

سوم اینکه مآل نظریه دیونوسیوس، بیان‌ناپذیری مطلق است (Ibid, p.290) که بررسی استحاله آن گذشت.

ممکن است در بدو امر چنین به نظر آید که با تفکیک مقام ذات و احکام آن در مقابل مادون، بتوان آن نظریه دیونوسیوس را مجدداً تقریر یا دست‌کم تصحیح کرد؛ اما آن قسمت از ادعای وی که احکام تجلیات مجازاً به ذات حمل می‌شود، بدون توضیح وجود وجه شبهی واقعی برای کاربرد مجاز دشوار می‌نماید؛ اما حتی اگر از این هم بگذریم، اشکال بیان‌ناپذیری مطلق به قوت خود باقی است. حتی اگر از اشکالات/ستیس صرف نظر کنیم، به وضوح روشن است که دیونوسیوس در عین اصرار به تنزیه مطلق، قایل به بیان‌پذیری است؛ البته بیان از طریق مجاز؛ زیرا همان‌طور که قبلاً گذشت بیان به معنای در قالب لفظ درآمدن، اعم از حقیقت و مجاز، تشبیه و استعاره و تصریح و... است و او اگرچه اصرار به تنزیه می‌کند، خود در دام تشبیه است و تفکیک مقام ذات و اسما چیزی را عوض نمی‌کند؛ زیرا حتی اگر ذات را فوق تشبیه و فوق تنزیه هم بنامیم، بالاخره به نحوی بیان کرده‌ایم. اگر هیچ آگاهی از حد نبود، ما از آن بی‌خبر بودیم و احتمالش را هم نمی‌دادیم. پس همین حکم سلبی (بیان‌ناپذیری) به نحوی آگاهی از حد است و آن معادل ذهناً فراتر رفتن از حد است که قبلاً درباره‌اش سخن رانده شد.

دیگر آنکه پیمودن راه سلب مطلق با این تصور که جمله سلبی درباره خدا هیچ نمی‌گوید، ناصواب است. گزاره سلبی همان‌قدر حمل است که گزاره اثباتی؛ پس با اینکه

بگوییم خدا نه موجود است و نه معدوم و مانند آن، چیزی از این واقعیت که به نحوی به بیان خدا دست زده‌ایم، کم نمی‌کند. همین‌طور است اگر ماهیت سلبی را در لباس اثبات بپوشانیم و بگوییم خدا بی‌نفس، بی‌رنگ و... است. بی‌نفس و بی‌رنگ مانند متضادشان کلمه‌اند و جمله متشکل از آنها حمل است؛ بنابراین خداوند به نحوی توسط نفی و انکارهای متعدد دیونوسیوس بیان شده است. نفی صفات اثباتی از خداوند در کلام هم ریشه دارد که اشکال نهایی این نظریه در آنجا نیز این است که هرگونه سلبی، در مآل به اثبات بر می‌گردد و هرگونه تنزیهی در نهایت به تشبیه (ر.ک: خمینی، ۱۳۸۴، ص ۵-۲۳/ ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۵۸-۶۸).

۲. نظریه استعاره*

تقریر

به گفته استیسیس تفاوت این نظریه و نظریه دیونوسیوس آن است که طبق نظر دیونوسیوس کاربرد یک واژه درباره خدا، به معنی آن است که خدا علت مفاد خارجی آن واژه است؛ ولی طبق نظریه استعاره، اگر کلمه «الف» درباره خداوند به کار می‌رود، بدین معناست که «الف»، استعاره از چیزی است که در تجربه عرفانی ذات خداوند محقق است؛ یعنی رابط بین طرفین در نظریه دیونوسیوسی مجاز به علاقه سببیت و در نظریه استعاره، مجاز با علاقه شباهت است که در اصطلاح استعاره نامیده می‌شود. به تصریح استیسیس، این نظریه در آثار/تو نیز دیده می‌شود که با بهره‌گیری از ثنوری/تو و نیز تقریر استیسیس می‌توان بیان‌ناپذیری را بر اساس نظریه استعاره چنین توضیح داد: ذات خداوند، از راه تمثیل به ماهیت انسانی شناخته می‌شود؛ یعنی روش عام ادیان چنین است که خداوند را با عنوان «مجموع صفات اثباتی» معرفی می‌کنند که آن اوصاف، در ابتدا از مصداق شخص انسانی انتزاع شده است. جایگاه تمثیل در اینجا، این است که برای کاربرد این مفاهیم منتزع از انسان درباره خداوند، معنای آنها را مطلق در

* روشن است که تبیین دقیق وجه پذیرش مبنای‌گرایی بر انسجام‌گرایی و زمینه‌گرایی مجال گسترده‌ای می‌طلبد و در این نوشتار فرض را بر پذیرش مبنای‌گرایی دانسته‌ایم؛ چنان‌که بیشتر اندیشوران اسلامی نیز مبنای‌گرایی در توجیه را بر انسجام‌گرایی و زمینه‌گرایی غلبه داده‌اند.

نظر می‌گیریم؛ یعنی با یافت و انتزاع آن مفاهیم از ذات خود، آن مفاهیم را برای خودمان مشروط و برای خداوند مطلق به کار می‌بریم (Otto, 1958, pp.1-4). پس طبق این نظر، عقل در دو بزنگاه حضور دارد: یکی اخذ اولیه مفهوم و دیگری مطلق کردن آن برای انتساب به خداوند؛ برای مثال قدرت، هیبت و... را از درون خودمان انتزاع می‌کنیم و با تمثیل، آن را به خداوند نسبت می‌دهیم. تمثیل مدنظر/تو همان فرایند مطلق کردن آن مفهومی است که از ریشه مصادیق محدود اخذ شده است؛ ولی به هر حال از نظر/تو با تمثیل، مفهوم مقید به مطلق تبدیل نمی‌شود و قابلیت کاربرد برای خدا را پیدا نمی‌کند؛ لذا هر آنچه به خدا نسبت داده می‌شود، در وعاء مجاز و استعاره است (Stace, 1973, pp.291-293). خلاصه آنکه بیان به فرایند گزارش حصولی از شهود مربوط است و در حین شهود حضوری ممکن نیست و بعد از شهود هم امکان به‌کارگیری واقعی کلمات برای گزارش حقیقی از متعلق شهود، ممکن نیست؛ زیرا کلمات برای مفاهیم وضع شده‌اند و ریشه انتزاع مفاهیم در مصادیق محدود است؛ لذا با نوعی مطلق‌انگاری مجازگونه به خدا نسبت داده می‌شوند؛ از این رو اطلاق حقیقی واژگان درباره خدا محال است و باید گفت خداوند بیان‌ناپذیر است.

بررسی

دعای فوق، از چند جهت قابل نقد و ارزیابی است؛ ولی ابتدا به اشکالات خود/ستیس بر این دیدگاه می‌پردازیم:

اشکال اول/ستیس آن است که هر جا تشبیه در کار باشد، لاجرم مفهوم نیز حاصل است؛ زیرا دو چیز متشابه به علت شباهتی که دارند، می‌توانند در یک صنف یا رده قرار گیرند. نتیجه آنکه اگر واژه‌ای استعاره از ذات خدا باشد، با توجه به اینکه استعاره مجاز بالتشبیه است، معادل آن است که ذات خداوند می‌تواند در قالب مفاهیم بگنجد (Ibid, pp.293-294)؛ به عبارت دیگر/تو سعی دارد نشان دهد اوصاف ذکر شده برای خداوند استعاره‌اند و استعاره مفهوم حقیقی نیست؛ لذا خداوند مفهوم‌ناپذیر و در نتیجه بیان‌ناپذیر است؛ در حالی که /ستیس می‌گوید حتی اگر بپذیریم اوصاف مذکور برای خداوند استعاری‌اند، نمی‌توانیم بگوییم خداوند مفهوم‌ناپذیر است؛ زیرا هر استعاره‌ای مبتنی بر تشبیه میان طرفین استعاره

است و تشبیه بر وجود وجه شبه حقیقی میان دو طرف مبتنی است؛ لذا وجود یک جهت مشترک حقیقی میان دو سوی استعاره حکم می‌کند دو طرف می‌توانند حقیقتاً تحت مفهومی کلی که برگرفته از آن جهت اشتراک واقعی است، مندرج شوند.

اشکال دوم/ستیس بر این نظریه چنین است که استعاره و تمثیل و مجاز ابزاری هستند که عارف برای انتقال معنا به ذهن مخاطب به کار می‌گیرد؛ پس معنای اطراف استعاره و مستعارمنه و مستعارله باید معلوم باشند و فقط در مقام تعبیر به خاطر اغراض خاصی، از آن طرف‌های معلوم، با تمثیل، مجاز یا استعاره یاد می‌کنیم؛ بنابراین از صاحب این دیدگاه می‌توان چنین پرسید که اگر «الف» استعاره از «ب» است، آیا خود «ب» اطلاقی حقیقی است یا آن نیز کاربردی مجازی است؟ اگر مجازی است، این سلسله ادامه می‌یابد تا درنهایت به جایی ختم شود که کاربردی حقیقی در کار باشد؛ در غیر این صورت سلسله بی‌نهایت و لاطائل خواهد بود؛ لذا امکان خود بیان مجازی نیز از بین می‌رود که این مطلب، افزون بر تهافت با صدر نظریه که امکان چنین بیانی را روا می‌شمرد، مستلزم قول به بیان‌ناپذیری مطلق است که خود اشکالاتی متعدد دارد که گذشت. از سوی دیگر، اگر همه کلمات به‌کاربرده شده توسط عارف مجازی‌اند، تجربه عرفانی واقعاً «تجربه»، «عرفانی» یا «بیان‌ناپذیر» نخواهد بود (Ibid, pp.293-294).

اشکالات دیگری نیز به اصول موضوعه این نظریه وارد است. اینکه کلمات برای مفاهیم وضع شده باشند، به انواع تئوری‌های معنا برمی‌گردد. در ادامه، در بررسی نظریه‌ای که سر بیان‌ناپذیری شهود را مفهوم‌ناپذیری آن می‌داند، به این بحث خواهیم پرداخت. اشکال مهم دیگری که متوجه این نظریه است، آن است که کاربرد واژگان و مفاهیم مطلق را درباره خداوند، از آن‌رو که منشأ انتزاع آنها مصادیق محدودند، محال می‌داند. این ادعا بر مبنایی استوار است که وضع کلمه را برای مرکب از حد و محدود می‌داند و از وجوه گوناگونی محل اشکال است؛ بنابراین این دیدگاه ذیل نظریه‌ای می‌گنجد که سر بیان‌ناپذیری را در این می‌داند که الفاظ برای محدودها وضع می‌شوند. در ادامه به این نظریه خواهیم پرداخت.

اشکال نهایی این نظریه آن است که نتیجه آن، بیان‌ناپذیری خداوند است؛ اما با این وجود، بیان استعاری یا مجازی را از خداوند ممکن می‌داند؛ درحالی‌که با تحلیل مفهومی

«بیان» در مسئله بیان‌ناپذیری روشن است که مطلق «در قالب لفظ درآمدن»، بیانِ مطلب بحث‌شده است و هیچ قیدی به حقیقت و مجاز یا غیر آن، در آن وجود ندارد؛ به عبارت دیگر حتی اگر از اشکالات دیگر نیز صرف نظر شود، نتیجه‌ای که مستدل بدان اقرار کرده است، نفی امکان بیان حقیقی (حقیقی به معنی مقابل مجاز ادبی) است که در فرض صحت، منحل مقصود نخواهد بود؛ زیرا مطلق بیان را نفی نکرده است.

۳. معلوم‌ناپذیری

تقریر

استدلال معلوم‌ناپذیری برای بیان‌ناپذیری چنین است: «علم به کنه ذات حق تعالی محال است و تعبیر، فرع علم است؛ پس حق تعالی بیان‌ناپذیر است». ملاحظه می‌شود در این دلیل، متعلق شهود، تعبیرنشده می‌شود. سیدحیدر آملی این استدلال را به این صورت آورده است:

اعلم انَّ حقیقة التوحید اعظم و اجل من ان یحیط بها عقل من حیث العبارة، او یصل إليها فهم من حیث الإشارة، لان العبارة، فی طریق تحقیقها، حجاب و الإشارة، علی وجه إشراقها، نقاب، لانها منزّهة من ان تصل الی کونها ایدی العقول و الأفهام، مقدّسة عن ان تظفر بمعرفتها الحقیقیة تصرفات الأفكار و الأوهام (آملی، ۱۳۶۷، ص ۳۴۸).

برای فهم دقیق‌تر این استدلال، ابتدا باید مشخص شود چه چیزی معلوم‌ناپذیر است. پاسخ آن است که منظور از کنه ذات، «ذات من حیث حقیقته» است که به علم دیگران در نمی‌آید. برای این مطلب، تقریرهای گوناگونی ارائه شده است:

- قونوی عقیده دارد چون حق از حیث حقیقتش، با ماسوای حق نسبتی ندارد و هر نسبتی میان حق و ماسوا از طریق اسماء‌الاهیه تحقق دارد، علم به حق از حیث حقیقتش (نه از حیث اسمائش)، حتی در وادی شهود نیز ممکن نیست؛ چه رسد به حصول (قونوی، ۱۳۷۴، ص ۲۶-۲۷)؛ به عبارت دیگر علم، نسبت است و نسبت، تحدیدکننده است؛ لذا در مقام اطلاق حقیقی هیچ نسبتی متحقق نیست، هیچ علمی هم بدان راه نخواهد یافت (همو، ۱۳۷۰، ص ۶-۷).

- جامی می‌گوید حقیقت مطلقه حق معلوم‌ناپذیر است؛ زیرا حقیقت علم، احاطه به

معلوم است و احاطه به حقیقت مطلقه به معنای تحدید بی‌نهایت است که محال است (جامی، ۱۳۷۰، ص ۲۷). عطار نیز همین نوع تقریر، یعنی معلوم‌ناپذیری ناشی از بی‌نهایتی را با استفاده از مفهوم عزت حق بیان کرده است (عطار، ۱۳۸۲، ص ۷۱۸).

- هجویری در توضیح مسامره، در همین زمینه با استفاده از عظمت حق و تحیر ناشی از آن، معلوم‌شدن حق را منتفی می‌شمارد: «[پیامبر ﷺ] با حق راز گفت و از وی سخن بشنید و چون نهایت رسید، زبان اندر کشف جلال، لال شد و دل در کنه عظمت متحیر گشت. علم از ادراک باز ماند، زبان از عبارت عاجز شد» (هجویری، ۱۳۷۸، ص ۲۹۴).

- در تحلیل‌های فلاسفه اسلامی نیز همین مطلب به گونه‌های متعددی مطرح شده است؛ برای نمونه صدر/ علم ماعدا به حق تعالی را از آن‌رو محال می‌داند که معلول مقهور نمی‌تواند به علت قاهر احاطه پیدا کند (شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۲۲-۲۳). پس ذات از جهت حقیقتش یا مقام اطلاق حقیقی ذات یا ذات در مقام ذات معلوم‌ناپذیر است.

بررسی

تصریح عرفا آن است که تعلق علم تفصیلی به کنه ذات، محال است؛ وگرنه علم اجمالی به ذات ممکن است: «و لا الظفر به الا بوجه جملی و هو أن وراء ما تعین امر به ظهر کل متعین» (جامی، ۱۳۷۰، ص ۲۹). به عبارت دیگر یافت حق تعالی در کنه و غایتش به نحو تفصیلی (علم به ذات در مقام ذات) محال است؛ اما امکان علم به او -خود- در مظاهرش ممکن است (خوارزمی، ۱۳۶۸، ص ۱۹۴)؛ حتی صدر/ که علم تفصیلی معلول به کنه علت را محال می‌داند، تأکید می‌کند معلول به علت علم حضوری دارد؛ ولی به اندازه سعه وجودی خود و نه به وسعت بیکران مقام اطلاق. شایان ذکر است استدلال صدر/ مناسب این مقام به نظر نمی‌رسد؛ زیرا انتساب نسبت علیت به ذات من حیث الذات صائب نیست؛ ولی به‌هرحال در دستگاه صدرایی، هم علم حضوری به خود علت، به نحو اجمالی ممکن است و این نه تنها مخصوص علم معلول به علت است، بلکه از اصول فلسفه صدرایی است که علم به معلول بدون علم به علتش برای هیچ عالمی ممکن نیست؛ پس شناخت هر معلولی در حقیقت متضمن شناخت حق تعالی است. نکته دیگر آنکه اصل انتساب هستی و بودن به آن مقام

تردیدپذیر نیست و به همین دلیل آن را بدیهی خوانده‌اند (نسفی، ۱۳۸۶، ص ۳۰ / قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۴) که این مصداقی از علم اجمالی بدان مقام است.

علامه طباطبایی[ؒ] ضمن ادعای اینکه وصول به حق تعالی منحصر به انبیا نیست، بلکه امکان آن برای همه موجود است، علت آن را چنین تحلیل می‌کند: «و شهود الظاهر لایخلو من شهود الباطن لكون وجوده من اطوار وجود الباطن و رابطاً بالنسبه الیه» (طباطبایی، ۱۳۸۲، ص ۱۶۷).

توجه شود که باطن در عبارات فوق الزاماً در مقابل ظاهر نیست؛ بلکه شامل مقام اطلاق هم می‌شود؛ زیرا ایشان در ادامه ضمن اشاره به آیات مربوط به احاطه الهی به همه امور، آن را به احاطه وجودی تعبیر می‌کند و سرّ امکان لقاء الله را در نشئه دنیا، همان احاطه وجودی ارزیابی می‌کند و می‌نویسد: «و الذی هذا [ای الاحاطة] شأنه لایتأتی الامتراء فی شهوده و لقاءه» (همان، ص ۱۷۰).

سرّ احاطه وجودی هم به بی‌نهایتی و اطلاق ذات بازگشت می‌کند. علامه طباطبایی[ؒ] در **المیزان** ضمن تحلیل وحدت قهری در مقام توضیح می‌نویسد:

فافرض أمراً متناهياً و آخر غیر متناه تجدد غیر المتناهی محیطاً بالمتناهی بحیث لا یدفعه المتناهی عن کماله المفروض ای دفع، فرضته بل غیر المتناهی مسیطر علیه بحیث لا یفقدہ المتناهی فی شیء من أركان کماله و غیر المتناهی هو القائم علی نفسه، الشهید علیه، المحيط به (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۶، ص ۸۹).

پس در ضمن یافت امور محدود، می‌توان نامحدود را حضوراً یافت و البته این علم حضوری، تفصیلی نیست؛ یعنی مقام ذات من حیث الذات را به تفصیل نمی‌توان یافت؛ ولی ذات در مظاهر آن به نحو اجمالی قابل درک است؛ نه اینکه فقط وجه مظهریت آنها درک‌کردنی باشد: «...و أن للمحدود فی نفسه مرتبة خالیة عن الحد، اذ هو خارج عن ذاته علی ما برهن علیه فی محله» (همان، ص ۱۵۸)؛ یعنی حد، جزو ذات محدود نیست؛ بلکه محدود، ذاتی حدی دارد و از این‌رو، در حین یافت محدود، ذات نامحدود هم در دل آن یافت‌شدنی است. پس آنچه مستحیل است، علم تفصیلی ماسوا به ذات در مرتبه ذات و به نحو تفصیلی است؛ درحالی‌که بیان، به حالات فوق مقید نیست؛ پس همان‌گونه که علم

اجمالیِ حضوری به ذات در مظاهر ممکن است، تعبیر و بیان هم از دایره استحاله خارج می‌شود. محیی‌الدین تصریح می‌کند که سرّ بیان‌ناپذیری، بی‌نهایتی نیست؛ بلکه مشهودات محدود هم با این مشکل روبه‌رو هستند (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۵۰۳).

۴. محصورناپذیری

تقریر

این استدلال، با وجود شباهت بسیارش به دو دلیل قبلی، از آنها متمایز است. در دلیل هشتم، ذات به جهت بی‌نهایتش نمی‌تواند محل وقوع مفهوم ذاتاً محدود باشد و در دلیل نهم، لازمه علم، احاطه عالم به معلوم بود که درباره حق تعالی به جهت اطلاقش محال است و چون هر بیانی منوط به علم است، بیان حق تعالی هم محال شمرده می‌شود؛ اما در دلیل اخیر، نه استحاله معلومیت ذات مطرح است و نه استحاله مفهومیت او؛ بلکه به بیان درآمدن ذات، بدون توجه به معلوم یا مفهوم شدن، موجب محصورشدن آن دانسته شده که محال است (ر.ک: تلمسانی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۶۱۰).

توضیح آنکه برخی استدلال‌های بیان‌ناپذیری از این مقدمه استفاده می‌کنند که الفاظ برای محدودها وضع شده‌اند؛ پس نمی‌توان آنها را برای نامحدود استفاده کرد: «چطور کلمات می‌توانند تجربه‌ای را وصف کنند که هیچ کلمه محدود بشری برای آن تعبیه نشده است؟» (شولم، ۱۳۸۵، ص ۵۱). توجه شود تمرکز این استدلال در این است که کلمات بشری برای معانی محدود وضع شده‌اند؛ پس امکان کاربرد آنها برای تجربه امور نامحدود مانند تجربه وحدت وجود و نظایر آن منتفی است. ظاهراً مقدمه منطوقی این استدلال آن است که الفاظ برای معانی‌ای وضع می‌شوند که در منظر و مرآی واضع عام، یعنی عرف انسان‌های عادی قرار گرفته باشند و چنین معانی‌ای، لزوماً معانی محدودند و نمی‌توان با برداشتن قیود از آن معنا، امکان داشتن تصور اطلاقی از آن معنا را ادعا کرد؛ چراکه چنین معنایی نیز باز برای واضع عام، درک‌کردنی نیست. البته گه‌گاه در عرفان نظری اسلامی، به عباراتی نظیر تقریر فوق بر می‌خوریم که «لا عبارة الا عن محدود»؛ اما این‌گونه عبارات، با این تقریر از بیان‌ناپذیری متفاوت است؛ زیرا در آنجا سخن از این است «اسم الاسم» که نام لفظی اسم

است، تنها در مقامی دونِ مقامِ اطلاقِ مَقْسَمی، یعنی در حیطه محدودها قابل فرض است؛ چون اسم ناشی از تجلی است و لازمه تجلی، خروج از اطلاق است؛ ولی در بحث جاری، سخن از انحصار وضع و کاربرد کلمات در امور محدود است.

خلاصه استدلال یادشده چنین است:

زبان عرفی تنها زبان در دسترس است.

عرف انسان‌های عادی، واضع زبان عرفی‌اند.

عرف انسان‌های عادی، توان درک واقعیات و معانی نامحدود را ندارند.

پس واضع زبان عرفی نمی‌تواند واقعیات و معانی نامحدود را درک کند.

کلمات در ازای معانی و واقعیات وضع می‌شوند.

پس واضع زبان، نمی‌تواند کلماتی در ازای واقعیات و معانی نامحدود وضع کند.

پس زبان عرفی تنها مشتمل بر واژگانی است که بر معانی محدود دلالت دارند.

کلمات موضوع در ازای معانی محدود، یارای دلالت بر معانی و واقعیات نامحدود را ندارند.

پس محال است واژگان زبان، دال بر متعلق تجربه عرفانی باشند.

پس تجربه عرفانی بیان‌ناپذیر است.

بررسی

نقطه قوت این استدلال آن است که متعلق نطق را خود واقعیت دانسته است؛ اما سؤال این است که اگر بیان امر «مطلق» محال است، به‌کاربردن واژه «مطلق» چگونه توجیه می‌شود؟ واقعیت آن است که اگرچه ذات در مرتبه ذات، متعلق بیان حقیقی و تفصیلی واقع نمی‌شود، بیان اعم از این قیودات است و کاربردهای واژگانی نظیر کلمات پیش‌گفته، خود بهترین دلیل بر امکان وقوع آن است. توضیحاتی مثل اینکه واژگان «اطلاق»، «وحدت حقه» و... نشانه‌کنه آن مقام نیست، خود موجب نقض استحاله یادشده است. پیش از این گفته شد که مراد از بیان، «به قالب لفظ درآمدن» است و مقید به هیچ قید دیگری نیست. پس این استدلال اگر درصدد نفی کلی بیان‌پذیری است، فقط بیان‌پذیری ذات در مقام ذات (کنه ذات) و با بیان

حقیقی و تفصیلی را ابطال کرده است.

در استدلال فوق، آنچه سبب خلط شده، آن است که منشأ وضع، با قید موضوع له اشتباه گرفته شده است. گفتنی است اموری که واضح عام (انسان عرفی) با آنها سروکار دارد، امور عادی و محدودند؛ اما این باعث نمی‌شود که ماوضع له محدود باشد؛ به عبارت دیگر درست است که مصادیق، محدودند و وضع برای ذات محدود انجام شده است، حد جزو معنای موضوع له نیست و اساساً نمی‌تواند باشد؛ زیرا اگر معنا مقید به حد باشد، برای غیر آن حد خاص، اعم از امور مطلقاً بی حد یا اموری که به نحو تشکیکی غیر از آن مرتبه‌اند، قابل استفاده نخواهد بود؛ درحالی که روشن است هر مفهوم، دست کم قابلیت اطلاق بر مصادیق دیگری را دارد که رابطه تشکیکی با مصداق آن مفهوم را دارند؛ به عبارت دیگر وضع به مصداق محدود تعلق گرفته و منشأ وضع، همین امر محدود است؛ ولی موضوع له، نفس ذات آن محدود است، خالی از قیود دیگر؛ از جمله دو قید «تقید» و «اطلاق» و به همین مجوز، لفظ موضوع، قابل اطلاق بر هر دو حیثه مقید و مطلق است. اساساً حد، حد است و همواره خود را به نحوی روشن، متمایز از ذات محدود مطرح می‌کند. به تعبیر صدر/ا چنین تحلیل‌هایی ناشی از آن است که خصوصیت مصداق (حدداشتن محدود) را داخل در معنای موضوع له فرض کرده‌اند.

از سوی دیگر، مفهوم کلی حد، اگر جزو ذات معنا باشد، معلوم نیست شامل چه رده‌ای از حدود مشکک خواهد بود که این وضع و کاربرد واژگان را با اشکال اساسی مواجه می‌کند. دیگر آنکه طبق مبنای فوق، نباید برای کلماتی نظیر «نامحدود» یا «بی‌نهایت» معنایی وجود داشته باشد؛ زیرا به حکم کلی «هر کلمه زبان بشری در ازای معنای محدود است»، این کلمات باید بر محدود دلالت کنند؛ در حالی که در نزد واضع قرار است و باید بر نامحدود دلالت کنند؛ لذا نمی‌توان معنای درستی برای آنها در نظر گرفت. از سویی چنین واژگانی با وجود این نظریه، از آن نظر که دال‌اند، «خودمخرب» خواهند بود؛ چراکه این کلمات در عین اینکه بر نامحدود دلالت دارند، باید بر اساس دیدگاه یادشده بر امری محدود دلالت کنند؛ لذا در عین دلالت بر امر نامحدود، به حکم همین که «دلالت» دارند و «کلمه»‌اند، بر امر محدود

دلالت می‌کنند؛ لذا خودمخرب‌اند. بنا بر این دیدگاه، همان‌طور که گذشت، تعبیری چون «وجود مطلق» یا «علم مطلق» (و هر مفهوم دیگر به قید یا وصف اطلاق) پارادوکسیکال یا خودمتناقض خواهند بود؛ زیرا «وجود» و «علم» موضوع‌له در این الفاظ، از منظر قایلان به این نظریه، از درون‌مایه محدود برخوردارند و این با قید اطلاق قابل جمع نیست؛ درحالی‌که عرف اهل زبان چنین واژگان و تعبیری را دارای معنایی محصل و غیرپارادوکسی می‌داند یا به عبارتی، دریافت پارادوکسیکال از این واژگان ندارد.

۵. مفهوم‌ناپذیری

تقریر

این نظریه، دیدگاه نهایی/ستیس در این بحث است که خود نیز آن را متهورانه می‌خواند. بنا بر این نظر، تجربه عرفانی هنگامی که رخ می‌دهد، به کلی بیان‌ناپذیر است؛ زیرا به کلی مفهوم‌ناپذیر است و مفهوم‌ناپذیری به آن علت است که در وحدت بی‌تمایز (محتوای شهودهای نهایی عارفان) نمی‌توان مفهومی از هیچ‌چیز دریافت کرد؛ زیرا در آن وحدت بی‌تمایز، کثرتی در کار نیست که اجزا و ابعاض آن کثرت به هیئت مفهوم درآیند. درحالی‌که از نظر/ستیس، مفهوم فقط هنگامی حاصل می‌شود که کثرت یا دست‌کم، نوعی دوگانگی در کار باشد. در بطن کثرت است که گروهی از مشابه‌ها می‌توانند به صورت رده و صنف درآیند و از دیگر گروه‌ها متمایز شوند و در فرض تمایز و رده‌بندی اشیاست که می‌توانیم مفهوم و به تبع آن واژه و بیان داشته باشیم.

توضیح آنکه برای تشکیل «مفهوم» با این سه مسئله روبه‌رویم:

الف) تمییزنهادن میان واقعیات و توجه به تفاوت‌های عینی؛

ب) صورت‌بندی برای تشکیل مفاهیم یا توجه به شباهت‌ها؛

ج) قواعد و چهارچوب اجرای دو بند «الف» و «ب» که همان قوانین منطقی‌اند. /ستیس با تأکید بر استحاله بند «ج» و اصرار بر منطقی‌گریزی تجربه عرفانی می‌گوید درباره متعلق شهود عرفانی نمی‌توان قواعد منطقی را به کار برد؛ زیرا محتویات شهودی، پارادوکسیکال‌اند؛ لذا قواعد مفهوم‌سازی (قوانین منطقی) در حیطه شهودهای عرفانی کاربرد ندارند. بعد از

برطرف‌شدن حال تجربه عرفانی نیز که با حصول و درک کثرت از سوی عارف، مفهوم‌سازی میسر می‌شود، چون باز قصد تعبیر از آن تجربه پارادوکسیکال در کار است، بیان مفهومی و زبانی که بر اساس منطق، پی‌ریزی شده است، با قواعد منطقی سازگار نمی‌افتد و همین متناقض‌نمایی و ناسازگاری محتوای بیان‌شده با قواعد بیان (قوانین منطقی) است که برای خود عارف با بیان‌ناپذیری اشتباه گرفته می‌شود. از نظر استیسی، از آن‌رو که عرفا عمدتاً از نظر تحلیلی و فلسفی ضعیف‌اند، خودشان ریشه مشکل را نمی‌یابند و فقط به گونه‌ای احساس می‌کنند آنچه می‌گویند با آنچه شهود کرده‌اند، مطابق نیست؛ لذا از نظر بیانی، سرگشته می‌شوند (Ibid. p.295-296).

بررسی

این استدلال با آنکه قدمی به پیش محسوب می‌شود، اشکالات گوناگونی دارد: نخست آنکه استیسی در خلال استدلال‌های خود، برای اتقان انتساب تقریرش به اهل عرفان، مکرراً از نقل شهودات عرفا استفاده می‌کند و تلقی ابتدایی خواننده آن است که عرفای انتخاب‌شده وی، از دقت بسزایی در امکان تشخیص صحیح و سقیم شهودات و نیز تحلیل ملاک صحت شهود (همچون عقل) و انطباق تجربه‌های عرفانی با آن ملاک‌ها برخوردارند؛ درحالی‌که خود وی در پایان استدلال اذعان می‌کند عرفایی که وی درباره آنها سخن رانده است، عمدتاً در تحلیل ضعیف‌اند؛ به گونه‌ای که گزارش‌های متناقض خود را از یک امر عینی ذاتاً متناقض (به فرض پذیرش این ادعا از استیسی)، بیان‌ناپذیری تلقی می‌کنند. سخن استیسی درباره این عارفان این است که اگر شخصی متحیر، واقعیتی عینی را شهود کرده باشد و ضمن بیان آن در مقام علم حصولی، متوجه تعارض جملات خود شود، چگونه ممکن است با وجود شهود مستقیمش، این تعارض را به مرحله بیان نسبت دهد؟ اما اشکال نگارنده بر استیسی این است که اگر تا این حد امکان ضعف تحلیل در عارفی متصور است، آیا سخنان یا عبارات او می‌تواند بسان زیربنایی برای عرفان تلقی شود؟ واقعیت آن است که استیسی به رغم دقت درخور توجهش، به دلیل دسترسی نداشتن به متون و منابع اصیل عرفان اسلامی، ضعف تحلیل عقلی را به کل عرفا تسری داده است؛ درحالی‌که برای مثال ابن‌عربی در سنت

عرفان اسلامی، ضمن تحلیل عمیق و دقیق مسائلی از این قبیل و نیز ریشه‌های آن مثل تشبیه و تنزیه، به گونه‌ای عمل کرده است که مخاطب عقل‌محور هم می‌تواند اندیشه‌های عرفانی او را بفهمد و این توانمندی علاوه بر ریشه‌داری در عمق شهوداتش، در قوت تحلیل عقلی او نهفته است.

دوم آنکه حتی در فرض تسلّم به مبنای/ستیس، آیا در فرض وحدت، اخذ مفهوم محال است؟ در فلسفه اسلامی در این زمینه دو نظریه موجود است که مطابق یک دیدگاه برای اخذ مفهوم، یافت یک مصداق کفایت می‌کند و طبق نظری دیگر، به مصادیق بیشتر از واحد نیاز است؛ ولی به‌هرحال این مسئله یقینی و مسلّم نیست که اخذ و انتزاع مفهوم از مصداق واحد محال باشد. از سویی به نظر می‌رسد آنچه موجب شده است/ستیس چنین نظری را ابراز کند، این است که علم حضوری را در هنگام شهود و علم حصولی را تنها پس از آن محقق می‌داند و چون مفهوم، متعلق به مقام حصول است، در نظر وی مفهوم‌گیری در حین علم حضوری امکان ندارد؛ ولی باید توجه داشت که اگر فرایند انتزاع مفهوم از حین علم حضوری آغاز نشود، هیچ مصحّحی برای انطباق علم حصولی و حضوری وجود نخواهد داشت و این منافاتی با این ندارد که مفهوم، مربوط به علم حصولی است و علم حصولی غیر از علم حضوری؛ زیرا آنچه/ستیس به عنوان خاطره شهود پیش می‌کشد، حقیقتاً خود مربوط به علم حصولی و عالم مفاهیم است؛ لذا نمی‌توان آن را مبدأ انتزاع مفهوم دانست؛ به تعبیر دیگر اگر به تصور/ستیس، میان زمان حین شهود و پس از آن چنین انفکاک‌کی قایل باشیم و بر اساس نظر/ستیس فرایند مفهوم‌سازی از «خاطره شهود» آغاز شود، چه اطمینانی وجود دارد که خاطره شهود مطابق خود شهود باشد؛ لذا چه اعتمادی بر مفاهیم برآمده از آن خاطره می‌توان داشت؟ مسئله اصلی در/ستیس از خاطره شهود آغاز می‌شود؛ درحالی‌که وی به این بحث نپرداخته است که بین خاطره شهود و خود آن چه نسبتی برقرار است. آیا واقعاً تمامی بیان عرفانی را به حافظه و ذاکره نسبت‌دادن صحیح و مطابق ادعای عارفان است؟ با توجه به ادعای عارفان مبنی بر خبردادن از نفس شهود، قطعاً نمی‌توان پذیرفت که آنها از خاطره شهود گزارش می‌دهند.

سوم آنکه وی می‌گوید پس از مقام شهود وحدت، به کثرت باز آمده و با مقایسه و رده‌بندی خاطرات، مفهوم وحدت و کثرت زاده می‌شود؛ زیرا مصادیق کثیری از وحدت خواهیم داشت که به مقام حصولمان می‌آید و با فهم حیث شباهتشان، آنها را مفهوماً «واحد» می‌خوانیم. این ادعا سوای آنکه هیچ استدلالی و رای خود ندارد، با نظریات بدیل و نیز اشکالات مهمی مواجه است. نظریه بدیل دیدگاه/ستیس که در اینجا مطرح است، آن است که ما مفاهیمی مثل وحدت را از خاطره شهودات عینی به دست نمی‌آوریم؛ بلکه آن را از علم حضوری به نفس خود اخذ می‌کنیم. این نظر حتی در فضای دیدگاه/ستیس که کثرت را برای اخذ مفهوم ضروری می‌داند، می‌تواند پذیرفتنی باشد؛ زیرا نفس حین شهود خود، قوای خود را نیز شهود می‌کند که این قوا در همان حین حضور و شهود، در عین کثیربودن، متصف به وحدت‌اند؛ لذا نفس با درک حضوری قوای خود، مصادیق کثیری از واحد را به طور مستقیم شهود می‌کند و این برای اخذ مفهوم وحدت کافی است. پس چنان نیست که برای اخذ مفهوم باید از ظرف شهود، خارج و به حصول یا به قول/ستیس به خاطره شهود وارد شویم؛ به عبارت دیگر می‌توان با پذیرش وجود نوعی کثرت در متن وحدت مشهود، همان‌طور که مدعای عرفان نیز هست، همان شرطی (وجود نوعی کثرت و تمایز) را که /ستیس برای اخذ مفهوم به‌ویژه مفهوم وحدت و کثرت لازم می‌داند، در متن شهود محقق دانست و الزام به خروج از مقام شهود برای اخذ مفهوم را رد کرد. البته روشن است /ستیس به دلیل تسلط کافی نداشتن بر مبانی دقیق عرفانی به‌ویژه عرفان اسلامی نمی‌توانسته است تصویری دقیق از وجود کثرت و تمایز در متن وحدت داشته باشد.

اما اشکال دیگر بر دیدگاه/ستیس این است که بر مبنای خود وی، اخذ مفهوم وحدت (وحدت مطلق) چگونه توجیه می‌شود؟ مطابق دیدگاه وی، در حین شهود وحدت، بهره‌ای از کثرت نیست و در مقام حصول، دیگر وحدتی نیست؛ اما آنچه وی به عنوان خاطره وحدت مطرح می‌کند، حتی اگر تشابهی با وحدت داشته باشد، متصف به وحدت اطلاقی نیست. به عبارت دیگر اینکه /ستیس می‌گوید پس از شهود و در مقام یادآوری وحدت، وحدت و کثرت مفهوماً شکل می‌گیرد، امری محال است؛ زیرا یادآوری وحدت قطعاً خود وحدت

نیست و از نظر استتیس مفهوم وحدت هم نیست و اگر مفهوم وحدت تا بعد از انقضای شهود حاصل نشده است، چه چیزی متعلق مقایسه با کثرت و رده‌بندی است تا بر اثر آن مفهوم وحدت حاصل شود؟ به طور اساسی تر می‌توان پرسید این مفهوم از چه چیزی انتزاع می‌شود؟ یعنی با فرض شکل‌نگرفتن مفهوم وحدت تا پس از زمان شهود، با قیاس چه جنبه‌ای از آن خاطرات، مفهوم وحدت و کثرت اخذ می‌شود؟ به نظر می‌رسد نظریه استتیس نمی‌تواند پاسخی برای این پرسش‌ها ارائه کند.

۶. استحاله اشتراک لفظی و معنوی میان حق و خلق

تقریر

نویسنده فصل الخطاب در بحث مبسوطی درباره اثبات استحاله اشتراک لفظی و معنوی بین حق تعالی، به عنوان متعلق شهود در عالی‌ترین مرتبه آن و دیگران عقیده دارد و از گمانی مثل رحمت و علم و حتی وجود، میان خداوند و خلق مشترک نیستند؛ چه به نحو اشتراک لفظی و چه به صورت اشتراک معنوی و حتی به نحو حقیقت و مجاز هم نمی‌توان به صورت مشترک استفاده کرد. جایگزینی هم که پیشنهاد می‌کند، بدین مقصود وافی نیست که دستگاه واژگان بشری قابلیت تکلم از حق تعالی را داشته باشد؛ پس حق تعالی تعبیرناشدنی است و از این رو تجربه عرفانی بیان‌ناپذیر است (امین الشریعه خوئی، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۵۲۳).

شایان ذکر است استدلال مذکور از اشعار سیدقطب‌الدین محمد نیریزی، از عرفای قرن دوازدهم و شرح مؤلف میزان الصواب استفاده شده است. نیریزی اشتراک معنوی و اشتراک لفظی را محال می‌شمرد:

اشتراک معنوی را محال می‌داند؛ زیرا اول اینکه لازمه آن صدق مفهومی مثل وجود بر مصادیق متعدد از جمله حق تعالی است. این مطلب مستلزم این است که از وجود مطلق مفهوم‌گیری شود که محدودیت حق تعالی را در پی دارد؛ چون مفهوم در واقع اشاره به حدود است؛ دوم آنکه در این صورت، مفهوم مشترک از حیث اشتراک همه افراد انتزاع می‌شود و این درباره امر جاری ممکن نیست؛ زیرا حق تعالی و ممکنات جهت اشتراکی ندارند تا از آن مفهومی مشترک، حتی مفهوم وجود انتزاع شود؛ سوم آنکه وجود حق تعالی مخصوص ذات

اوست و از شوائب کلیه و جزئیه معراً و مبراست؛ درحالی‌که مفهوم، به حصر عقلی منحصر در جزئی و کلی است؛ زیرا مفهوم حاصل عقل یا وهم است و آن محصول عملکرد دستگاه معرفتی بشر بر روی ممکنات است و از این رو بالاتر از ممکن را نمی‌توانند به احکام پایین‌تر از آن محکوم کنند. درنهایت آنکه حق تعالی نه جزئی است و نه کلی؛ پس مفهوم‌پذیر نیست. نتیجه آنکه مفهومی که اخذ کرده‌اند، از وجودات ممکن انتزاع کرده‌اند و واجب را در آن داخل کرده‌اند و این صواب نیست؛ زیرا مفهوم از خود جامع انتزاع نشده است (همان).

استحاله اشتراک لفظی را نیز از آن رو محال می‌شمرد که اولاً مقتضی وضع لفظ مشترک در معانی متکثره است و این در حالی است که عرفا به براهین گوناگون اصرار دارند که ظرف واقع، مجال توهم تکثر نیست؛ ثانیاً اگر اشتراک لفظی واقع شود، لازم می‌آید برای تعیین منظور، به قرینه معینه روی آوریم؛ پس لازمه اشتراک لفظی آن است که وجود حق تعالی، خود معنی ثبوت او نباشد و این مخالف صریح عقل و نیز قول معصوم A است که می‌فرماید: «وجوده اثباته» (همان).

وی علاوه بر دلایل پیش گفته، دو دلیل دیگر نیز می‌آورد که برای طرد هر دو شق اشتراک لفظی و معنوی است. خلاصه دلیل اول را به دلیل اهمیت عیناً نقل می‌کنیم:

وجود کل عالم کائنات از افاضات وجود بالذات حق ازلی است و بالذات حادث‌اند و ذوات اشیا را شیئیت حقیقه نبوده و وجود آنها وجود بالاصاله قائم به ذات نیست تا ایشان را نمودی و معیّتی در جنب وجود حق ازلی تواند بود؛ بلکه وجودات ظلیه و نمود بی‌بود حکایتی دارند؛ پس در این صورت همه وجود و افاضات وجود را یک معنی بیشتر نباشد، بدون شایبه شرکت معنویه، چه شرکت معنویه در صورتی ممکن است که معنی را افراد مستقله‌ای بوده باشد؛ در آن صورت نسبت آن معنی جامع کلی نسبت به هر یک از آن افراد معانی مستقله، مشترک است؛ ولیکن در اینجا، ممکنات را در جنب وجود حق ازلی، وجودی بالاستقلال نباشد تا بر همه آن وجودات منطبق و مابین آنها مشترک و مشکل بوده باشد...؛ پس اشتراک معنوی صورت نتواند

یست (همان، ص ۵۳۲).

خلاصه دلیل دوم از این قرار است:

از مشترک بودن حق تعالی با ممکنات کثیره لازم آید که در تمییز وی از خلائق مابه‌الامتیازی بوده باشد و این خود مستوجب ترکیب و ترکیب مقتضی تحدید و تحدید مستوجب تعدید است؛ پس لازم آید که ذات اقدس مرکب و مجزئ بوده باشد (همان، ص ۵۳۳).
 شارح این عبارات، اشتراک لفظی را به دلیل سخافتش با صرف تصورش مردود می‌داند. مؤلف با رد استعمال مشترک (با هر دو شق معنوی و لفظی) کاربرد کلمات را به نحو حقیقت و مجاز مصطلح نیز درباره متعلق تجربه عرفانی مجاز نمی‌داند و چنین می‌نویسد:

عرفانی الهیین را عقیده بر آن است که اشتراک مطلقاً، لفظاً و معنأ مؤدی به ضلالت و غوایت است؛ بلکه صدق این مفاهیم را بر وجود و صفات واجب تعالی به طریق حقیقت و به ماسوا به عنوان مجاز می‌دانند؛ ولیکن نه حقیقت و مجاز اصطلاحی منطقی، بلکه حقیقت و مجاز به آن معنی که صدقش بر واجب تعالی به حقیقت وجود بالذات و بر ماسوا به وجود اضافی اشراقی ظلی است» (همان، ص ۵۰۶).

بررسی

نکات درخور توجه در استدلال یادشده از این قرار است:

اول آنکه تناقض و تعارض‌های متعددی در این نوشتار به چشم می‌خورد. وی در نقد فلاسفه و نفی امکان اخذ مفهوم و صدق آن بر حق تعالی، به عنوان متعلق شهود عرفانی، به وجوه متعددی اشاره می‌کند؛ ولی در نهایت خود، صدق مفهوم را بر حق تعالی با تصحیحی در مؤدای آن مجاز می‌شمرد؛ ولی اشکال آنجاست که آنچه وی به عنوان کبری در مقدمات بدان قایل بود، (مفهوم‌ناپذیری به دلایل گوناگون) با نتیجه قابل جمع نیست؛ هرچند نحوه صدق مفاهیم بر حق را حقیقی و بر دیگران مجازی بدانیم.

دوم آنکه مؤلف با شدت و حدت بسیار، منکر این است که می‌شود مفهوم را از مصادیق ممکن اخذ کرد و جهت محدودیت آنها را نادیده گرفت و اصل محدود را بدون لحاظ حد، به حق تعالی نسبت داد؛ به این دلیل که در هر صورت مفهوم‌داشتن از آن مقام، نوعی اشاره است و اشاره، تحدید؛ ولی خود وی در نهایت، به اخذ مستقیم مفهوم از حق تعالی متمایل است؛ به گونه‌ای که صدق مفاهیمی مثل وجود را فقط برای آن مقام، حقیقی می‌داند و برای

مراتب مادون، مجازی (با تعریف خاصی از مجازی‌بودن) تلقی می‌کند؛ درحالی‌که در این صورت نیز اشاره‌ای که آن را محال دانسته بود، عود می‌کند.

سوم آنکه متعلق شهود عرفانی، مفهوم‌ناپذیر دانسته شده است؛ زیرا مفهوم، اشاره به حدود است؛ درحالی‌که موضوع مفهوم‌گیری، عین «محدود» است، نه حد آن و البته در این مفهوم‌گیری، حد، داخل محدود نیست. پیش از این دلیل، مفهوم‌ناپذیری نقد و نقض شد.

چهارم آنکه ادعا شده است مفهوم از حیث مشترک مصادیق اخذ می‌شود؛ درحالی‌که الزاماً چنین نیست؛ وگرنه امکان صدق مفهوم به مصادیقی که حین مفهوم‌گیری مد نظر نبوده است، منتفی خواهد بود. بسیار اتفاق می‌افتد که عینی را مصداق مفهومی می‌یابیم که سابقاً اخذ شده است و این خود گواه آن است که مفهوم الزاماً از حیث اشتراک مصادیق موجود بالفعل اخذ نمی‌شود.

پنجم آنکه ادعا شده حق تعالی، به عنوان متعلق شهود عرفانی، با ممکنات جهت اشتراکی ندارد تا از آن، مفهومی انتزاع شود؛ درحالی‌که صاحب نظریه یادشده، خود به این حیث اشتراک با نام حقیقت و مجاز عرفانی تصریح می‌کند. به قول ابن‌عربی اگر هیچ نسبتی بین دو شیئی نباشد، هیچ شناختی هم حاصل نمی‌شود و همین علم اجمالی به وجود موجود بی‌نهایت، دال بر این است که نسبت بین خدا و خلق تباین اطلاق نیست. تأکید مؤلف بر وجود نسبت تشان میان حق و خلق، خود با تباین ادعایی (نفی اشتراک) تناقض دارد.

ششم آنکه گفته شده است: «مفهوم یا کلی است یا جزئی و حق تعالی نه جزئی است نه کلی؛ پس مفهوم‌پذیر نیست». در این ادعا خلطی واضح نهفته است. مفهوم از آن جهت که مفهوم است، نه کلی است نه جزئی و از جهت بشرط‌الابودن از مصادیق، یعنی بدون لحاظ ارتباطش با مصادیق، کلی است و در صورت لحاظ مصادیقش یا کلی است یا جزئی؛ برای مثال ماهیت، نه جزئی است نه کلی؛ ولی از مصادیقی اخذ شده است که جزئی‌اند و این مشکلی ایجاد نمی‌کند.

هفتم آنکه در رد اشتراک لفظی ادعا شده است که لازمه آن، قرینه معینه است و آن بدین معناست که وجود حق مفید ثبوتش نباشد. این اساساً خلط ثبوت و اثبات است؛ وگرنه همه

اشیای عالم از جمله قرینه معینه، شأنی از وجود اویند و نه مستقل که وجودی جدا فرض شوند و دلالتشان بر وجود حق، استفاده از وجود غیر برای اثبات خدا تلقی شود؛ به عبارت دیگر استفاده از شئون حق در فهم یا ادراک حق چه ایرادی دارد؟ در غیر این صورت برای علم به وجود حق تعالی چه پیشنهادی از جانب مؤلف ارائه می‌شود؟ تنها راه باقی مانده یافت خود خداست؛ چون بدون یافت تجلیاتش که پذیرفتنی نیست.

هشتم آنکه چنین ادعا شده است: «برای انتزاع مفهوم مشترک، دو وجود مستقل لازم است؛ درحالی که وجودات ممکن مستقل نیستند». این ادعا به دلایلی مردود است:

۱. آنچه لازم است، استقلال معنایی و مفهومی یا به عبارت دیگر تصویری است که این، ربطی به استقلال وجودی ندارد. آری، می‌توان این سؤال را مطرح کرد که تصور استقلالی وجود ربطی ممکن است؟ یا اساساً این مطلب، انقلاب در مفهوم و معنا را لازم نمی‌آورد؟ بدین معنا که وقتی موجودات تشأنی را مستقل بنگریم، آیا هویتشان را منقلب نمی‌کنیم؟ پاسخ آن است که قید «استقلالی» مربوط به تصور ماست نه متصور؛ به عبارت دیگر الفاظی مثل «تشأن»، «تجلی» و «رابط» نشانگر مفهومی مستقل نیستند. آری، هر مفهومی از آن جهت که موجودی در ذهن است، نوعی استقلال دارد؛ ولی این ربطی به بحث ندارد. وجود عینی غیرمستقل وقتی استقلالاً نگریسته شود، استقلال می‌تواند قید نگریستن باشد. شاهد آنکه مفهوم انتزاع شده، بر وجود مستقل حمل نخواهد شد.

۲. آیا اساساً تصویری از «تشأن» وجود دارد؟ اگر وجود دارد، پس مفهوم است و هر آنچه در آن اتفاق می‌افتد، در فرایندی که درباره‌اش بحث می‌شود، هم طی می‌شود.

نهم آنکه اشتراک حق تعالی با ممکنات را با این لازمه مردود کرده‌اند که «برای تمییزش با خلاق، محتاج مابه‌الامتیازی است که قطعاً غیرحق تعالی نیست؛ پس حق مرکب خواهد بود از مابه‌الاشتراک و مابه‌الامتیاز». ظاهراً نویسنده در این بیان بین تمایز اطلاق و تمایز تباینی خلط کرده است. مطلق به اطلاق مقسمی، از مقیدات، متمایز است؛ منتها به تمایز احاطی نه تباینی؛ لذا به مابه‌الامتیاز به معنای جزئی منحصر در ذات حق نیازی نخواهد داشت.

دهم آنکه نظر نهایی وی مبنی بر اینکه الفاظ بر حق تعالی به نحو حقیقی و به ممکنات

به نحو مجازی صدق می‌کند، خود بیانگر این است که بین مطلق و مقید، نسبتی چون اضافه اشراقی است که مصحح حقیقت و مجاز شده است.

۷. دلیل «لا اسم و لا رسم»

تقریر

اسم عرفانی عبارت است از «ذات مع صفة خاصه» (قونوی، ۱۳۷۰، ص ۷) و صفت همان اضافه اشراقیه ذات است که تعیین خاص و نسبت ایجاد می‌کند و از آنجاکه هرگونه نسبت، منحل اطلاق حقیقی است، حق من حیث اطلاق الحقیقی اسم ندارد (همان، ص ۶) و اطلاق اسم بر او تنها از حیث تعینات، معقول است (همان، ص ۳۰) و حق تعالی با تجلی، یعنی سیوروة المطلق مقیداً، مقید می‌شود و از حیث تعینش در مقام مادون، مسمی اسم قرار می‌گیرد.

اسم الاسم، نام و واژه‌ای است که به اسم عرفانی تعلق می‌گیرد؛ با این تذکار مهم همان‌طور که حق در عالم مقیدات تجلی کرده و می‌شود مقید یا همان مسمی اسم عرفانی، اسم هم در عالم حروف تجلی کرده و می‌شود اسم الاسم؛ به عبارت دیگر همان‌طور که نسبت اسم و ذات، وجودی و حقیقی و تجلی است، نسبت اسم الاسم با اسم هم همین‌طور. پس اسم الاسم با اسم همان رابطه‌ای را دارد که اسم با ذات (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۱۳۸).

از این رو ذات مطلق، اسم ندارد؛ پس اسم الاسم هم ندارد؛ پس حضور در قالب حروف و اسمای ملفوظ برای ذات، منتفی است و نتیجه آن می‌شود که لا عبارة الا عن متعین (قونوی، ۱۳۷۲، ص ۶۵). توجه شود این استدلال با تقریر استدلال دوازدهم که کلمات را وضع شده برای محدودها می‌دانست، تفاوت دارد.

بررسی

عرفا در عین اصرار بر اینکه واژه‌ها بر ذات دلالت ندارند و حتی «ذات»، «مطلق» و نظیرشان اسم واقعی ذات نیستند، تأکید می‌کنند که این واژه‌ها فقط برای تفهیم‌اند:

فلوجود المطلق - ان فهمت - اعتباران: أحدهما من كونه وجوداً فحسب،
و هو الحق من هذا الوجه - كما سبقت الإشارة إليه - لا كثرة فيه و لا تركيب و

لا صفة و لا نعت و لا اسم و لا رسم و لا نسبة و لا حکم، بل وجود بحت و قولنا: هو وجود للتفهيم، لا ان ذلك اسم حقیقی له، بل اسمه عين صفة و صفة عين ذاته (قونوی، ۱۳۷۴، ص ۲۲).

با پذیرش وجود ظرفیت ایجاد تفهیم در الفاظ، بیان ناپذیری منتفی است؛ به عبارت دیگر بیان ذات، در مقام ذات با الفاظ مادون محل بحث نیست؛ بلکه بیان ذات در مادون با الفاظ مادون به نحو اجمالی مد نظر است که این ممکن است. در ضمن، بسیاری از کلمات و واژه‌ها هستند که به نام اسامی ذات خوانده می‌شوند.

۸. عظمت مشهود

تقریر

در این دلیل، عظمت مشهود (متعلق شهود)، مانع بیان شمرده می‌شود. در یک تقریر از این دلیل، عظمت مدرک، دهشت‌آور است و مانع تکلم: «من عرف الله حق معرفته کلّ لسانه و دهش عقله» (همدانی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۱۹). در این تقریر، دهشت حاصل از عظمت مشهود در نفس عارف، مانع بیان است. پس خود مدرک، ممنوعیتی برای حضور در ساحت کلام ندارد؛ بلکه دهشتی که بر عارف غلبه می‌کند، مانع بیان است. پر واضح است که این تقریر از دلیل چهارم، مراد از بیان ناپذیری نیست؛ زیرا اگر دهشت عارف هنگام شهود امری معظم، مانع است، پس از شهود نباید منعی از بیان باشد؛ به عبارت دیگر خود مشهود فی نفسه، منعی از بیان ندارد؛ بلکه عاملی عَرَضی، موقتاً نقش مانع را ایفا کرده است که با رفع آن، مانع بیان نیز برطرف می‌شود. اما تقریر دیگری از این دلیل، اهمیت بیشتری دارد:

پس آنجا در آن حضرت احدیث جمع، به حکم السیر فی الله، تا به جایی رسیدم از غیب هویت خودم که این چشمی که گفتم که از اتحاد بصر با بصیرت حاصل آمد، از فرود و زیر آن غایت از ادراک و فهم و ضبط ممنوع و محروم ماند، به حکم حیرت عظمای «ما قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ» و این اتصال من به اول این حضرت احدیث جمع که سیر مرا در او مدخلی بوده و این وصلت من نیز بی من به این غایت حضرتی که این حیرت عظمی حکم اوست، به مدد همان باریق ذات خودم بود که از همین حضرت جمع وحدت

من، متعین شده بود هم از جهت تکمیل خودم و مرا به من نموده (فرغانی، ۱۳۹۳، ص ۵۴۷).

نکات مهم تقریر دوم دلیل چهارم از این قرار است:

۱. حیرت حاصل شده از بودن در آن ظرف عینی، حیرتی است بس عظیم.
 ۲. حیرت عظیم مذکور حکم آن حضرت است، نه حیرت معرفتی عارف.
 ۳. نتیجه عظمت همراه با حیرت عینی و متافیزیکی آن حضرت، در وعاء معرفتی عارف ممنوعیت ادراک و فهم و درنهایت، تعذر ضبط است. توضیح آنکه در تعیین اول، غلبه احدیت جمع، تجمیع احکام به ظاهر متضاد را به همراه دارد که مراد از تحیر متافیزیکی همین است؛ پس حیرت حاصل شده، صرفاً روانی و معرفتی نیست؛ بلکه وصف عینی حقیقت مشهود است و این حیرت عظیم، مانع ضبط است.

اگر در مقام جمع‌بندی، ترکیبی از تقریر اول و دوم ارائه دهیم، به طور خلاصه چنین می‌شود: عظمت مدرک در هنگام شهود چنان حیرت معرفت‌شناسانه‌ای بر عقل و نه صرفاً روان تحمیل می‌کند که عارف از کاربرد کلمات ناتوان می‌شود و پس از شهود هم امکان بیان ندارد؛ زیرا حیرت متافیزیکی عظیم مدرک، مانع ضبط شده است و با لحاظ عدم مضبوطیت، چیزی از حقیقت آن شهود باقی نمی‌ماند که به کلام درآید.

تقریر سومی از این دلیل موجود است که فارغ از تفکیک حیث هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه، صرفاً عظمت و تعالی مدرک را مانع گنجیدن در قالب لفظ می‌داند:

عبارات عرفا... [که] بعید نیست که غرض آنان معنی دیگری باشد، غیر از آنچه ما می‌فهمیم، یعنی معنای صحیحی باشد که جز از راه مکاشفه به ادراک درنیاید؛ چراکه بیشتر چیزهایی که با مکاشفه حاصل می‌شوند، فهمشان منحصر به همان مکاشفه است. علاوه بر آنکه به خاطر تعالی اش امکان ندارد که در قالب‌های لفظی درآید (نراقی، ۱۳۷۸، ص ۵۸۵).

قونوی در این باره چنین می‌گوید:

و رأیت فی هذا المقام من اسرار الأعمال و العمال و المجازاة علیها - شرا و خیرا، دنیا و برزخا و آخرة، و النیة و الحضور، علما و شهودا و تعقلا- ما لا یمكن شرحه لعظمته و تعذر العبارة عنه و کون الشرح لا یفی ببینه (قونوی،

۱۳۷۵، ص ۱۸۲).

این تقریر به متمیم نیاز دارد؛ زیرا صرف ادعای اینکه عظمت مدرک مانع بیان است، فایده‌ای ندارد. اینکه عظمت مدرک چه شرطی از شروط امکان بیان را مضمحل می‌کند یا چه مانعیتی بر سر راه بیان پدید می‌آورد، در دلایل بعد ذیل بی‌نهایتی و عدم معلومیت خواهد آمد که متممی است بر تقریر اخیر از دلیل چهارم؛ از این رو بررسی و نقد آن را به آنجا ارجاع می‌دهیم.

بررسی

این تقریر به طور مطلق اثبات نمی‌کند که شهودات عرفانی بیان‌ناپذیرند. آنچه اهمیت بررسی ویژه دارد آن است که عظمت مدرک، مانع ضبطی است که بیان، در گرو آن است. اگر عرفا در گزارش از مواجید خود، ادعای جهل می‌کردند، می‌توانست تأییدی برای این دلیل باشد؛ زیرا اگر هیچ ضبطی رخ نداده باشد، جهل مطلق است که باقی می‌ماند؛ ولی همین که سخن از تحیر متافیزیکی است که مانع ضبط است، معلوم است که ضبطی صورت گرفته است. آری، گزارش منطقی از آن مقام فراتر، یعنی احکام روشن منطقی برای مقام تحیر متافیزیکی، رخ نخواهد داد و این، نه مشکل زبان است و نه مشکل توانایی عارف؛ بلکه از اساس نباید از مقام و رای عقل، گزارش احکامی را مطالبه کنیم که کاملاً مطابق منطق باشند.

گزارش‌های مفصل، تمثیلات متعدد، نفی‌های چندسویه و ظاهراً پارادوکسیکال، همه و همه ابزارهای زبانی‌ای هستند که عارف برای ارائه تصویری از آن حضرت استفاده می‌کند. یادآوری می‌شود که بیان، به معنای «در قالب لفظ آمدن» است و آن اعم از بیان صریح کاملاً مطابق است. در بسیاری از موارد، تشبیه منضم به گزارش‌های متناقض‌نما، امکان تصویرکردن مشهود عارف را به ما می‌دهد.

ب) دلیل ناظر بر تجربه‌گر

فنا

تقریر

تجربه عرفانی در عالی‌ترین مراتب آن به معنای «یافت بی‌نهایت» است و هنگام یافت بی‌نهایت و بلاحد، چیزی به عنوان موجود محدود باقی نمی‌ماند؛ زیرا موجود نامحدود جایی

برای محدود باقی نمی‌گذارد. پس برای وصول به نامحدود، باید همه محدودها از جمله تعیین محدود مدرك، رخت بر بندد و از این روست که ظهور حقیقی وجود حق، مشروط به فنای من مدرك است:

و إذا أردت تعرفا بوجوده	قسمت ما عندی علی الغرماء
و عدمت من عینی فکان وجوده	فظهوره وقف علی إخفائی
جل الإله الحق أن یبدو لنا	فردا و عینی ظاهر و بقائی
لو کان ذاک لکان فردا طالبا	متجسسا متجسسا لثنائی
هذا محال فلیصح وجوده	فی غیبتی عن عینه و فنائی
فمتی ظهرت إلیکم أخفیته	إخفاء عین الشمس فی الأنواء
	(ابن عربی، [بی تا]، ج ۱، ص ۸)

در هنگام فنا هرگونه اضافه‌ای اسقاط می‌شود و در فرض استهلاک این چنینی در مطلق، شاهد در مشهود فانی شده و جایی برای تعبیر و اشاره باقی نمی‌ماند. *خواجہ عبدالله انصاری* نعت‌ناپذیری آن مقام را چنین سروده است:

ما وحد الواحد من واحد	إذ کل من وحده جاحد
توحید من ینطق عن نعته	عاریه أبطلها الواحد
توحیده ایاه توحیده	و نعت من ینعت له احد

(انصاری، ۱۴۱۷، ص ۱۴۴)

سیدحیدر آملی با اشاره به مقام فنا، اشعار فوق را چنین شرح کرده است:

و لیس مرادهم من هذه الإشارات، الامتناع من حصوله و لا الیأس من وصوله، بل المراد منها اعلاء أعلام منزلته و ارتفاع أركان درجته و بیان آنه لیس بقابل للإشارة و لا بمحلّ للعبارة، لأنه عبارة عن الوجود المطلق المحض و الذات الصّرف البحت المسمی بالحقّ -جلّ جلاله- الذی لا یقبل الإشارة أصلا و رأسا و لا العبارة قولا و فعلا و ذلک لا یكون الا عند فناء الطالب فی المطلوب و الشاهد فی المشهود و حین الاستغراق و الاستهلاک فی المطلق المحیط و لا شکّ أنه لا یبقى مع ذلک لا الإشارة و لا المشیر» (آملی، ۱۳۶۸، ص ۷۲-۷۳).

خلاصه بیان آملی در توضیح بیان‌ناپذیری در فنا، عدم اثنبیت شاهد و مشهود است که باعث می‌شود هیچ‌گونه اشاره‌ای که شرط بیان است، ممکن نباشد.

تلمسانی همین شعر را چنین تحریر کرده است: لم تقدر العبارة و لا الاشارة و لا شیئی من احکام الخلق یصل الیه، لانه حیث یفنی الخلق دفعهً واحدهً و یبقی الحق و لا شیئی معه» (تلمسانی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۶۰۹). پس دیگر غیریت و ثنویتی میان حق و خلق باقی نمی‌ماند و خلقی در کار نخواهد بود، تا یکی شاهد و دیگری مشهود باشد: «...لا تودى العبارة له نعتاً...» (تلمسانی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۵۴۹) و واضح است در این فضای ترسیم‌شده که شاهد و مشهود متحدند، بیان و تعبیری شکل نمی‌گیرد؛ زیرا در بیان، گوینده‌ای وجود دارد که دارد از چیزی تعبیر می‌کند و این حداقل ثنویت هم در فضای فنا وجود ندارد: «فذهب الثنویة و النعت ثنویة» (همان، ص ۵۵۰).

در مقام تفصیل این استدلال باید گفت فنا و مقام توحید با سه مشکل برای بیان و تعبیر مواجه است که هر سه به نحوی به استهلاک نسب مربوط‌اند؛ یعنی برای تحقق بیان و تعبیر دست‌کم سه اضافه محقق خواهد شد که دو نسبت آن عینی‌اند و به حیث توحید متعلق شهود بر می‌گردد و یک نسبت، معرفت‌شناسانه است و بین مدرک و مدرک تصویر می‌شود. سه نسبت مذکور که در آثار عرفا به دلیل فقدان آنها، وقوف در مقام فنا تعبیرناپذیر است، از این قرار است:

۱. نسبت بین موضوع و محمول: همان است که در تعبیر به شکل قضیه ظاهر می‌شود و در هر قضیه‌ای ناچار از موضوع و محمول و نسبت هستیم؛ درحالی‌که این نسبت در مقام توحید قابل تصویر نیست. تفکیک بین صفت و موصوف، مخل توحید است و ما این تفکیک را در مقام گزاره‌سازی شاهد هستیم. پس فنا در توحید، به جهت توحید نسبت عینی‌اش تعبیرناشدنی است. پس فرایند نعت و بیان، پذیرش ثنویت بین صفت و موصوف است و مقام توحید، مقام ذهاب ثنویت است؛ از این رو نعت و بیان در آن مقام تصورکردنی نیست (همان). هرگونه گزاره‌سازی و تعبیر و قضیه‌پردازی، لابد از توجه به معانی و اسامی موضوع و محمول است و آن مخالف فنای در مقام توحید است (آملی، ۱۳۶۸، ص ۷۴).

۲. نسبت بین معبر و معبرله: این نسبت در عبارت سیدحیدر آملی به وضوح مشاهده می‌شود: «التوحید لا تصحّ العبارة عنه، فإنه (یعنی صاحب العبارة من شأنه أن) لا يعبر ألاً للغير و من اثبت الغير فلا توحید له» (همان).

۳. نسبت بین معبر و معبرعنه: این نسبت بیشتر در کانون توجه عرفا و نیز عرفان‌پژوهان بوده است. با توجه به ماهیت فنا به عنوان یافت حق‌الیقینی مقام توحید، آمیختگی و یگانگی مدرک و مدرک مانع بیان است. پس وجود مدرکی جدای از مشهود، مخالف وقوع فناست و این نکته نیز حایز اهمیت است که در فنا، شاهد چیزی غیر از مشهود مشاهده نمی‌کند و در این شرایط که هیچ نسبتی به اقتضای توحید وجود مطلق باقی نمی‌ماند، نسبت اشاره با لحاظ طرفین مشیر و مشارالیه هم باقی نیست و همین‌طور نسبت تعبیر با طرفین معبر و معبرعنه: «فسقط الشهادات... و الفرض ان المحقق لا يرى الحق سواه» (تلمسانی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۵۸۰).

مقام فنا، مقام تحقق فقر است و در آن مقام محققین از فقرا نه وصفی (از جمله وصف معبریت) دارند و نه حتی ذاتی (نسفی، ۱۳۸۶، ص ۲۳۴/مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج ۳، ص ۱۸) تا عاقله آن ذات، متصدی تعبیر شود (شولم، ۱۳۸۵، ص ۵۲). «چون کثرت برخاست، سالک برخاست و خدای ماند و بس» (نسفی، ۱۳۷۷، ص ۱۰۶).

تقریرهای دیگری نیز از این استدلال ممکن است که به دلیل عمیق نبودن آنها از ذکرشان صرف نظر می‌کنیم (ر.ک: همدانی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۱۹).

بررسی

این استدلال به دلیل اشکالاتی که بدان متوجه است، نمی‌تواند بیان‌ناپذیری تجربه عرفانی را مستدل کند. حداکثر توان استدلالش آن است که فنا در مقام توحید مانع بیان است؛ از این‌رو این استدلال به اشکالاتی مبتلاست:

اول. نسبت بین گوینده و شنونده هنگامی رخ می‌دهد که کلام بالفعل شود؛ ولی تا فرایند گزاره‌سازی ابراز نشود، به این نسبت نیازی نیست؛ پس این استدلال، اولاً امکان بیان را در بعد از فنا رد نمی‌کند و ثانیاً تنها فعلیت کلام را هنگام فنا مردود می‌شمرد؛ ولی امکان بالقوه

کلام را در همان لحظه فنا مردود نمی‌شمرد.

دوم. حتی فعلیت کلام هنگام فنا به این دلیل مردود است که گوینده و متکلم مجزا نیستند؛ درحالی‌که در مواردی مثل کلام نفسی، تمایز قائل و مستمع نیز اعتباری است. بنابراین فرض بیان هنگام فنا به نحو کلام نفسی، امکان تصور دارد.

سوم. وجود نسبت از سویی برای بیان ضروری دانسته شده و از سوی دیگر مخل فنا و توحید تلقی شده است؛ درحالی‌که در مراتب «بقاء بعد الفناء»، با وجود حقیقت فنا، نسب نیز حضور دارند؛ لذا حتی لازم نیست فعلیت حال فنا از بین برود تا بیان ممکن باشد؛ بلکه عارفان اهل بقا می‌توانند در عین حضور در فنا از آن مقام خبر دهند.

چهارم. نسبت بین موضوع و محمول، نسبت بین تصور آنهاست؛ وگرنه برای مثال در جملات «توتولوژی» یا «مثل خدا موجود است»، چه نسبتی بین عین موضوع و محمول وجود دارد؟ این موضوع علاوه در فلسفه، در علم اصول هم به تفصیل بررسی شده است. بدین ترتیب نکته اول وجودی درباره فنا که موجب بیان‌ناپذیری دانسته شد، در واقع منتفی است. هر یک از عارف یا معروف در مقام فنا (هرکدام که باقی است)، می‌تواند بدون نیاز به تمایز واقعی میان موضوع و محمول، آن دو را اعتباراً یا به اعتبار سابقه و لاحق تمایزی آن دو، متمایزاً تصور کند و گزاره‌ای بگوید.

ج) ادله ناظر بر تجربه

۱. منطق‌ناپذیری

تقریر

بسیاری از پژوهشگران عرصه دین و عرفان، منطق‌ناپذیری تجربه عرفانی را ریشه مشکل عارف با زبان دانسته‌اند. استیس این تعلیل را از *افلوپین* نقل می‌کند (Stace, 1973, p.109) و خود نیز در انتها، بدان متمایل می‌شود (Ibid, pp.300-303). افراد صاحب نام دیگری نیز چون *ایزوتسو*، *سوزوکی* و *اتو* در زمره موافقان این نظریه‌اند. در این منظر، مشکل نه از مخاطب است و نه از گوینده؛ بلکه حتی اگر گوینده بخواهد تجربه‌اش را با خودش نیز در میان بگذارد، به بن‌بست می‌رسد. بارزترین تجربه عرفانی، تجربه «وحدت وجود» است که از منظر این گروه، مستلزم پارادوکس‌های متعددی است. از مهم‌ترین این پارادوکس‌ها،

پارادوکس «وحدت و کثرت» است؛ آیا فقط یک موجود وجود دارد یا کثرت هم بهره‌ای از حقیقت دارد؟ محور اصلی برهان منطقی‌ناپذیری برای بیان‌ناپذیری، همین ادعای تعارض تجربه عرفانی وحدت وجود با منطق است؛ زیرا در تجربه وحدت وجود، هر دو سوی «اثبات وحدت و بالتبع نفی کثرت» و «اثبات کثرت» وجود دارد. پارادوکس تشبیه و تنزیه نیز از تناقضات دیگر وحدت وجود است؛ زیرا در عرفان از یک سو برای حق تعالی، تنزیه قایل‌اند و از طرف دیگر از آن‌رو که همه‌چیز جلوه اوست، تشبیه را به او نسبت می‌دهند. پارادوکس حضور و غیبت نیز تناقض دیگری است که در این زمینه شایان ذکر است: حق تعالی به ضرورت تجلی‌اش، در همه عالم حاضر است و در عین حال به دلیل اعتلای ذاتش، باطن است.

عبارت مشهوری از خراز نقل شده است: «عرفته بجمعه بین الضدین» و به قول ابن عربی او نه جمع‌کننده بین ضدین که عین ضدین است و این، در غیر از وحدت شخصیه وجود مصداقی ندارد (ابن عربی، [بی تا]، ج ۲، ص ۴۷۶) و فقط در این فضا است که «تناقض محقق» یافتنی است (همان، ص ۶۳۵). شیخ اکبر ضمن اشاره به برخی پارادوکس‌ها و اظهار انحصار چنین تحقیقی در وجود مطلق، نارسایی زبان را مربوط به مقام ابراز این تناقض‌نماها می‌داند: فالکون یغایر مرکبه بسیطه و عدده توحیده و احدثه و الحق عین ترکیبه عین بسیطه عین احدثه عین کثرته من غیر مغایرة و لا اختلاف نسب و إن اختلفت الآثار فعین واحدة و هذا لا یصح إلا فی الحق تعالی و لکن إذا نسبنا نحن بالعبارة فلا بد أن نغایر کان کذا من نسبة کذا و کذا من نسبة کذا لابد من ذلك للافهام (همان، ص ۱۱۶).

در این زمینه سخنان بسیاری گفته شده است و نگارنده فقط به پارادوکس بودن مقامی که عرفا آن را ورای طور عقل می‌خوانند، بسنده می‌کند. شایان ذکر است پارادوکس بودن آن مقام، خود حکم عقل است و همین است که در نهایت قضاوت عقل درباره توصیفات عرفا از تجاربشان چنین است: «معلوم گشت که توصیفات عجیب عارفان از تجارب خاص خویش و از خدایی که حضورش را دریافته‌اند، مملو از تناقض و سرشار از همه نوع اضداد است» (شولم، ۱۳۸۵، ص ۵۱).

بدین ترتیب، خلاصه استدلال فوق چنین است:

وحدت وجود، طور فوق عقل است و مشحون از پارادوکس است.

تعبیر و زبان و واژگان، مربوط به عالم عقل است که در آن قواعد منطقی جاری است؛ لذا برون‌داد فضای تحت سیطره قوانین منطقی و عقلی محسوب می‌شوند.

از این رو واژگان، قابلیت کاربرد در حیطه مافوق عقل را ندارند.

پس اگر وحدت وجود به لباس تعابیر درآید، از ناحیه خود عارف نیز تأیید نخواهد شد.

پس تجربه عرفانی مطلقاً بیان‌ناپذیر است.

بررسی

عقلی که حکمش به نفی وادی وحدت وجود تعلق می‌گیرد، همان است که گه‌گاه در سنت اسلامی «عقل مشائی» نامیده می‌شود؛ و گرنه مخاطب تحلیل‌ها و توضیحات مفصل عارفانی، همچون ابن عربی نیز عقل است و پس از وی نیز صدرالمتألهین، با ابزار عقل به تحلیل نسبت علت و معلول پرداخت و در نهایت به نظام متجلی و تجلی روی آورد. این مطلب نشان می‌دهد نمی‌توان با منحصر کردن عقل در عقلی به معنای مشائی کلمه، به غیرعقلی یا فراعقلی بودن شهودهای عرفانی به‌ویژه وحدت شخصیه وجود قایل شد. کارایی عقل منور عرفانی و عقل حکمی متعالیه در توضیح و تبیین عقلانی نظام وحدت وجود در تاریخ تفکر اسلامی انکارنشده است و همین نمونه‌ها، بطلان ادعای فراعقلانی یا غیرعقلانی بودن شهودهای عرفانی را به معنای ناممکن بودن فهم عقلانی صائب از شهود روشن می‌سازد؛ بنابراین باید گفت اساساً منطقی‌گریزی و عقل‌ناپذیری وحدت وجود پذیرفتنی نیست. در این زمینه تحقیقات وافی و راقی در عرفان و فلسفه اسلامی قابل ملاحظه است؛ برای مثال درباره پارادوکس تشبیه و تنزیه، از میان پارادوکس‌های پیش‌گفته، ابن عربی به تفصیل در ضمن قول به جمع تشبیه و تنزیه، فوق تشبیه و تنزیه را نیز تصویر می‌کند و این به گونه‌ای است که عارف غیرواجد نیز سخن او را می‌فهمد؛ فارغ از آنکه بپذیرد و استدلالش را مصاب بدانند یا خیر. صدر/ نیز خود را شارح عقلی همان راه و شناختی می‌داند که سر از سلوک عرفانی و وحدت وجود عرفانی در می‌آورد؛ جالب توجه است که صدر/ برای مخاطب غیرعارف

نگاشته است و اظهار امیدواری کرده است با همین توضیحاتی که با کاربرد واژگان همراه است، بتواند ناقل معنای وحدت وجود باشد (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۰۰-۳۰۲).

نکته دیگر آنکه در پارادوکس‌های وحدت وجود، هر دو سوی جهات سلبی و ثبوتی باید ملاحظه شود و به قول/استیسی هیچ‌یک از این دو سویه، به تنهایی نمی‌تواند انتقال‌دهنده مؤدای شهود عرفانی وحدت وجود باشد؛ اما چنان‌که خود وی هم اشاره می‌کند، مشکل عارف در بیان این معنا، تحیر روان‌شناختی عارف از عظمت آن معنا یا تحیر معرفت‌شناختی عارف (ناشی از فهم مدرک) نیست؛ بلکه تحیر، وصف خودِ عالم عین و به تعبیر/یزوتسو «تحیر متافیزیکی» است. پس باید گفت عارف با ذکرِ دوسویه شطحیه پارادوکسیکال خود (طبق تعبیر/استیسی)، به خوبی در حال بیان مشهود خود است؛ هرچند مستمع پس از شنیدن آن را بپذیرد یا بتواند به دقت تصور کند یا نه؛ معنای آن را می‌فهمد؛ به عبارت دیگر بیان عبارت است از «به قالب لفظ درآمدن» و این مشروط به آن نیست که با یک جمله باشد یا دو جمله (دو جمله طرفین پارادوکس) و نیز شرط نشده است که «محتوای جملات نباید متناقض یا متناقض‌نما باشد».

شگفت آن است که اصحاب این نظر، به راحتی از واژگانی مانند «پارادوکس» استفاده می‌کنند؛ ولی حیطه‌ای را که به زعم آنان تحت سیطره احکام و رای عقل (و نه عقل) است، بیان‌ناشدنی می‌خوانند. آیا استفاده از واژگانی چون «پارادوکس»، بیان نیست؟ به عبارت دیگر آیا واژه پارادوکس برای ایشان قابل فهم است یا خیر؟ روشن است که این گروه، در این موارد، هم معنای پارادوکس را می‌فهمند و هم افزون بر آن، برایش مصداق خارجی قائل‌اند؛ بنابراین حتی اگر فراعقلانی بودن تجارب عرفانی (به معنی عدم جریان احکام عقل در تجارب عرفانی) را بپذیریم، نمی‌توان به هیچ روی بیان‌ناپذیری آن تجارب را قبول کرد.

نکته دیگر آنکه حتی اگر از ادعای امکان بیان تصریحی وحدت وجود صرف‌نظر کنیم، نمی‌توان از بیان تشبیهی آن چشم پوشید؛ حتی اگر مطابق این استدلال، دستگاه زبان عقلی، با بیان وحدت وجود ناسازگار باشد، قوه واهمه با ابزار تشبیه به بهترین نحو می‌تواند متصدی بیان وحدت وجود شود؛ چنان‌که شده است. گفتنی است این مطلب به این دلیل اظهار شده

که عقل، مُدرکِ تنزیه است و تنزیه راهی به وحدت وجودی که یک سویه آن تشبیه است، ندارد؛ بنابراین از آن رو که بیان، صرفاً در قالب لفظ درآمدن است، عرفا با استفاده از زبان پارادوکسیکال و تشبیه، به بهترین نحو مقصود خود را بیان کرده‌اند و اساساً توقع بیان عقلی، به معنای عقل‌مشایی، برای وحدت وجود صحیح نیست.

اشکال پایانی آن است که در این استدلال، بیان تنها تحت سیطره عقل، ممکن شمرده شده است؛ درحالی‌که چنین نیست. خلط صورت‌گرفته در آنجاست که زبان، منحصر در واژگان وضع‌شده برای معانی دانسته شده و با توجه به این تلقی که وضع در غیرتمایزین عقلاً ممکن نیست، نتیجه گرفته شده که بیان تنها تحت سیطره عقل ممکن است. اما آیا محصولات قوای دیگر غیر از عقل، بدون دخالت عقل، برابرنهاد لفظی ندارند؟ آیا کارکرد دلالتی قوای دیگر غیر از عقل مثل کارکرد تشبیهی قوه واهمه، مستقلاً از زبان استفاده نمی‌کند؟ می‌توان گفت اولاً کارکرد زبان در الفاظ موضوع منحصر نیست و ثانیاً حتی اگر چنین باشد، در مواردی از این دست که در میان الفاظ موضوع، واژه‌ای برای دلالت بر معنای مد نظر وجود ندارد، با استفاده از تعدد دال و مدلول می‌توان به آن معنا دلالت کرد؛ مثلاً واژه «تمایز احاطی» نشان از واقعیتی به عنوان معنی دارد که از سویی تمایز است و از سویی احاطه و حضور؛ همین معنا در نظر گروه یادشده، پارادوکسیکال شمرده می‌شود؛ اما به هر حال بیان واقعیت مد نظر است که از طریق الفاظ وضع‌شده صورت گرفته است.

۲. زودگذری

تقریر

هنگام برشماری ویژگی‌های تجربه عرفانی، برخی چون ویلیام جیمز به زودگذری اشاره می‌کنند که در عرفان اسلامی از این خصوصیت با واژگانی ناظر به خود شهود در قالب لمح بصر، برق و نظایر آن تعبیر می‌کنند (ر.ک: کاشانی، ۱۳۸۸، ص ۲۲). «امری در "چشم برهم‌زدنی" تجلی می‌کند و بسان برق، غیریت را از بین می‌برد؛ زیرا غیری وجود ندارد؛ پس درواقع روشن می‌کند، نه اینکه بسوزاند» (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۴۱۷). استدلال چنین است که ناپایداری و سرعت برقی تجربه عرفانی مانع آن است که قوای ادراکی بشری بتواند آن را ضبط کند و پس از مفهوم‌سازی از آن، امکان تعبیر از آن مفهوم برایش پدید آید. به

این گفته /بن عربی توجه کنید: «...و هو كالبرق... سرعة زواله... فلا يحصل ما يضبطه علم او عقل او وهم او خیال» (غراب، ۱۹۹۲، ص ۴۴).

پس به تعبیر اندیشمندان اسلامی، برای وقوع تأثر از تجربه در نفس انسان، قوه واهمه، به حداقلی از پایداری نیاز دارد (غزالی، [بی‌تا]، ج ۶، ص ۱۸۲) که این در تجلی برقی عرفانی واقع نیست؛ لذا کسی که آن را بچشد، نمی‌تواند دیگران را با عبارت از آن بهره‌مند سازد (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۱۱۶).

خلاصه استدلال آن است که سرعت زوال تجربه عرفانی برقی، مانع از آن است که قوا و نیروهای بشری بتوانند با ضبط آن تجربه به مفهوم‌سازی بپردازند و به همین دلیل تجربه عرفانی بیان‌ناپذیر است.

بررسی

در بررسی و نقد این استدلال باید به این نکته توجه کرد که با همه زودگذری تجارب زودگذر و برقی، آیا هیچ اثری در واهمه عارف باقی نمی‌ماند؟ اگرچه سرعت زوال مانع ضبط تمامی تجربه می‌شود، نمی‌توان چنین انگاشت که هیچ اثری از آن باقی نمانده است. پس تجربه عرفانی مطلقاً بیان‌ناپذیر نیست. شاهد آنکه در بسیاری اوقات عرفا به شهودات خود و دیگران با عنایت به وصف «برقی» اشاره و مؤدای آن را کنکاش و توضیح و تفسیر کرده‌اند (ر.ک: پارسا، ۱۳۶۶، ص ۱۵۱).

نتیجه‌گیری

استدلال‌های بیان‌ناپذیری عرفان، با رویکردهای ناظر به متعلق تجربه و تجربه‌گر و تجربه، مشتمل بر نظریه دیونوسیوسی، نظریه استعاره، معلوم‌ناپذیری، محصورناپذیری، مفهوم‌ناپذیری، استحاله اشتراک لفظی و معنوی، دلیل «لا اسم و لا رسم»، عظمت مشهود، فنا، منطق‌ناپذیری و زودگذری، تصویری از دیدگاه‌های قایل به استحاله بیان عرفان ارائه کرد. در بررسی این دلایل و نظریات به این نتیجه رهنمون شدیم که به رغم تعذر انتقال نفس شهود یا استحاله گنجیدن نفس متعلق شهود یا صفات آن در بیان، این امور و اموری از این دست، در فرایند بیان لفظی نه مطلوب‌اند و نه ادعا شده. آنچه از بیان لفظی و انتقال زبانی توقع

می‌رود، مانند بسیاری دیگر از متعلق‌های بیان‌شده، تجلی یا نمود حقایق مشهود است در قالب بیان و نه انتقال خود آن حقایق یا خود شهود در زبان؛ به عبارت دیگر امری که از زبان انتظار داریم، آن است که حقیقت مد نظر را به وجهی نمود دهد و نه خود آن را بی‌کم‌وکاست حاضر کند. همچنین دریافتیم که برخی از گزاره‌های به‌کاررفته در این استدلال‌ها نادرست‌اند یا دست‌کم اثبات‌ناشده‌اند؛ بنابراین نمی‌توان از این استدلال‌ها نتیجه گرفت که بیان عرفان ممکن نیست یا زبانی‌شدن شهود محال است.

۱۵۲

ذهن



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع و مأخذ

۱. ابن عربی، محی الدین؛ الفتوحات المکیة؛ بیروت: دارصادر، [بی تا].
۲. _____؛ فصوص الحکم؛ تهران: الزهراء، ۱۳۷۰.
۳. ابن فارض؛ دیوان؛ شرح مهدی محمد ناصرالدین؛ بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۰ق.
۴. اسماعیلی، مسعود؛ «مفهوم شناسی مسئله بیان ناپذیری عرفان»؛ فصلنامه حکمت عرفانی، ش ۱، سال اول، ۱۳۹۰.
۵. آملی، سیدحیدر؛ المقدمات من کتاب نص النصوص؛ [بی جا]: توس، ۱۳۶۷.
۶. _____؛ جامع الاسرار و منبع الانوار؛ تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
۷. امین الشریعه خویی، ابوالقاسم؛ میزان الصواب در شرح فصل الخطاب؛ تهران: مولی، ۱۳۸۳.
۸. انصاری، خواجه عبدالله؛ منازل السائرین؛ تصحیح محمد خواجهی؛ تهران: دارالعلم، ۱۴۱۷ق.
۹. پارسا، خواجه محمد؛ شرح فصوص الحکم؛ تصحیح دکتر جلیل مسگرنژاد؛ تهران: نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶.
۱۰. تلمسانی، عقیف الدین سلیمان؛ شرح منازل السائرین؛ قم: بیدار، ۱۳۷۱.
۱۱. جامی، عبدالرحمن؛ نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰.
۱۲. خمینی، سیدروح الله؛ مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۴.
۱۳. خوارزمی، تاج الدین حسین بن حسن؛ شرح فصوص الحکم؛ تهران: مولی، ۱۳۶۸.
۱۴. رازی، نجم الدین ابوبکر؛ مرصاد العباد؛ به اهتمام دکتر محمدامین ریاحی؛ چ ۳،

- تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶.
۱۵. سخایی، مژگان؛ «درآمدی بر مطالعه مقایسه‌ای عرفان اسلامی و ذن بودایی»؛ قیسات، ش ۲۴، ۱۳۸۱.
۱۶. شبستری، محمودبن عبدالکریم؛ مثنوی گلشن راز؛ تصحیح پرویز عباسی؛ تهران: الهام، ۱۳۷۸.
۱۷. شولم، گرشوم؛ جریانات بزرگ در عرفان یهودی؛ ترجمه فریدالدین رادمهر؛ تهران: نیلوفر، ۱۳۸۵.
۱۸. شیرازی، صدرالدین محمد؛ الاسفار الاربعة؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۱۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ رسالة الولاية، ترجمه و شرح صادق حسن‌زاده، قم: اشراق، ۱۳۸۲.
۲۰. _____؛ الرسائل التوحیدية، قم: بلاغ، ۱۳۸۷.
۲۱. _____؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۲۲. طوسی، نصیرالدین؛ شرح الاشارات و التنبیها؛ قم: البلاغة، ۱۳۷۵.
۲۳. عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین محمد؛ منطق الطیر؛ به اهتمام و تصحیح سیدصادق گوهرین؛ تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.
۲۴. الغراب، محمود؛ الحب و المحبة اللهية من كلام الشيخ الاکبر؛ دمشق: نصر، ۱۹۹۲م.
۲۵. غزالی، ابوحامد؛ احیاء علوم الدین؛ بیروت: دار الکتب العربی، [بی تا].
۲۶. فرغانی، سعیدالدین سعید؛ منتهی المدارک و مشتبهی کل عارف و سالک؛ [بی جا]: المکتب الصنایع، ۱۲۹۳ق.
۲۷. فیض کاشانی، ملامحسن؛ عین الیقین؛ قم: المطبعة وفا، ۱۴۲۸ق.

۲۸. قونوی، صدرالدین؛ **النصوص**؛ [بی‌جا]: [بی‌نا]، ۱۳۷۰.
۲۹. _____؛ **شرح الاربعةین حدیثا**؛ قم: بیدار، ۱۳۷۲.
۳۰. _____؛ **مفتاح الغیب**؛ تصحیح محمد خواجوی؛ تهران: مولی، ۱۳۷۴.
۳۱. _____؛ **النفحات الالهیه**؛ تصحیح محمد خواجوی؛ تهران: مولی، ۱۳۷۵.
۳۲. قیصری، محمدداوود؛ **شرح فصوص الحکم**؛ تهران: علمی فرهنگی، ۱۳۷۵.
۳۳. کاشانی، عزالدین محمود؛ **مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة**؛ تهران: [بی‌نا]، ۱۳۸۸.
۳۴. مستملی بخاری، اسماعیل؛ **شرح التعرف**؛ تصحیح و تحقیق محمد روشن؛ تهران: اساطیر، ۱۳۶۳.
۳۵. نراقی، ملامحمد مهدی؛ «قره العیون»، در **منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران**؛ جلال‌الدین آشتیانی؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۸.
۳۶. نسفی، عزیزالدین بن محمد؛ **کشف الحقایق**؛ تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶.
۳۷. _____؛ **الانسان الکامل**؛ تهران: طهوری، ۱۳۷۷.
۳۸. هجویری غزنوی، ابوالحسن علی بن عثمان الجلابی؛ **کشف المحجوب**؛ تصحیح ژوکوفسکی؛ تهران: طهوری، ۱۳۷۸.
۳۹. همدانی، مولی عبدالصمد؛ **بحر المعارف**؛ تحقیق حسین استادولی؛ تهران: مؤسسه حکمت، ۱۳۷۸.
40. Brightman, Edgar Sheffield; **A philosophy of Religion**; New York: prentice-Hall, Inc. 1947.
41. James, William; **Varities of Religious experience**; New York: Routledge, 2002.
42. Otto, Rudolf; **The Idea of the Holy**; translated by john W. Hurvey; New York: Oxford university press, 1958.
43. Sells, Michael, A; **Mystical Languages of unsaying**; the university of Chicago press, 1994.
44. W.T. Stace; **Mysticism and Philosophy**; London: Macmillan, 1973.



پښتونستان د علوم او انسانیت د مطالعاتو فریښتی
پرتال جامع علوم انسانیت