

## کاربرد زبان در ساحت عرفان

علی فلاح رفیع\*

### چکیده

پژوهش زبان‌شناسانه در حوزه‌های گوناگون از اواخر قرن نوزدهم میلادی آغاز و در قرن بیستم امری رایج گردید. اهمیت و حساسیت تحقیق و پژوهش زبان‌شناسانه در حوزه عرفان از نوعی تأثیرگذاری فکری - فرهنگی در جوامع مختلف انسانی و توسعه تأویلی - تفسیری از سوی اندیشمندان و حتی عارفان در مرحله حین تجربه و پس از تجربه برخوردار بود که این نوع از تأثیرگذاری و توسعه در دیگر حوزه‌ها کمتر مشاهده می‌شد. بر این مبنا، فیلسوفان هیچ‌گاه از گزارش‌های منقول از یافته‌های عرفانی و بررسی آثار عارفان غافل نبوده و تجربه عرفانی آنان را براساس تأملات عقلانی خود به سنجش و توزین کشیده‌اند. عرفان دارای قلمرویی جداگانه و عارفان، مدعی ورود به جهانی هستند که برای فیلسوفانی که با عصای استدلال و اندیشه، طی طریق می‌کنند، دخول در آن وادی نه تنها ممکن نیست که هولناک است. طرح نظرات و سویه‌های مختلف این بحث با نظر به تأمل عقلانی در باب زبان عارفان و بررسی این موضوع از جهات متعدد حاصل این مقاله است.

### واژگان کلیدی

زبان عرفان، تجربه عرفانی، بیان‌ناپذیری، شطحیات، پارادوکس، همدلی.

Email: a.fallahrafie@hamandishi.net

تاریخ پذیرش نهایی: ۸۹/۶/۲۰

\*. استادیار دانشگاه صنعت آب و برق شهید عباسپور.

تاریخ دریافت: ۸۸/۹/۵

## طرح مسأله

عارفان در مواجهه با حقیقت متعالی از تجربه‌ای متمایز نسبت به تجربه‌های معمول در جهان مادی برخوردار بوده‌اند. گویا این تجربه است که عارفان را از دیگر آدمیان و به تبع، زبان آنان را از زبان‌های دیگر متمایز کرده است. در یک پژوهش زبان‌شناسانه، حساسیت و مشکل از آنجا آغاز می‌شود که عارفان برخلاف برخورداری از تجربه متمایز، برای انتقال این تجربه راهی جز بهره‌گیری از زبان معمول و مرسوم بین آدمیان ندارند؛ زبانی که ابتدا و اساساً برای انتقال تجربه‌های جهان مادی بنا شده است. بنابراین آنان نیز در انتقال یافته‌های عرفانی خود از حقیقت متعالی همچون هموعان خود چاره‌ای جز به‌کارگیری زبان رایج نداشته‌اند؛ لکن به این دلیل که تجربه عارفان متعلق به جهانی بس عظیم‌تر، باشکوه‌تر، زیباتر، بهجت‌آورتر و پایدارتر است، درک زبان آنان برای کسانی که از این تجربه برخوردار نبوده‌اند مشکل و بلکه انکارآمیز به نظر می‌آمده است. بر این مبنای بررسی و پژوهش در باب گونه‌های به‌کارگیری زبان رایج در انتقال تجربه‌های عرفانی برای دستیابی حداکثری به معنای مورد نظر عارفان، امری ضروری می‌نماید. سؤال اصلی در این زمینه این است که آیا یافته‌ها و حقایق عرفانی، صرفاً با امکانات زبان و قالب‌های گفتاری، بیان‌پذیر بوده‌اند یا نه؟ اگر نبوده‌اند، علت آن چیست و عارفان برای انتقال حقایق عرفانی چه چاره‌ای اندیشیده‌اند؟ آیا راهی برای غیرعارفان به‌منظور دستیابی به حقایق عرفانی وجود دارد یا نه؟

منظور از امکانات زبان در این نوشتار، انواع مجاز، کنایه، رمز و اشاره می‌باشد و مراد از قالب‌ها نیز شعر، نظم، نثر، شطح، حکایت، داستان، افسانه و اسطوره است. با بررسی این موضوع، سه مشکل مهم و نکته ابهام‌انگیز در زبان عرفانی وضوح خواهد یافت. نخست؛ مشکل بیان‌ناپذیری منقول در آثار عارفان در مقام یک ویژگی برای تجربه عرفانی، دوم؛ مشکل وجود تناقض در زبان عارفان و سوم؛ مشکل مفهوم‌ناپذیری زبان عرفان و راه‌های تقرب به فهم سخن عارفان.

## کارکردهای زبانی و تجربه‌های عرفانی

بدون تردید عارفان برای انتقال و بیان<sup>۱</sup> حقایق عرفانی و تجربه‌های ماورایی خود، امکانات زبانی را به کار گرفته‌اند. دست کم دو دلیل برای این ادعا وجود دارد:

۱. وجود شواهد در گزارش‌های عرفانی موجود: در آثار عارفان، انواع کاربردهای زبانی حتی کاربرد حقیقی زبان مشاهده می‌شود؛ برای مثال، تعبیراتی همچون، احد، واحد، وجود، نور، نامتعین، خلأ، ملأ، برهوت و حیرت، همه در معانی حقیقی خود به کار رفته‌اند.

این اندیشه که خواهان یافتن زبان مخصوص برای عارفان و دین است، در مغرب‌زمین شکل گرفت که اندیشه استواری نیست. حتی برخی از اندیشمندان در همان دیار نیز، با این اندیشه موافق نبوده‌اند. آلتون در این باره می‌گوید: «ما می‌پذیریم که بسیاری از محمول‌های دینی، نمادین‌اند؛ ولی تعدادی از آنها نیز حقیقی‌اند و حقیقت آنها را در ظاهر می‌فهمیم؛ مثلاً وقتی ما می‌گوییم «خدا وجود دارد» همین معنا مشترک است». (لنگه‌اوسن، ۱۳۵۷: ۱۶) هرچند سخن آلتون درباره گزاره‌های دینی است، لکن در زمینه زبان عرفانی نیز صدق می‌کند.

۲. گریزناپذیری: چون عارفان انسان‌هایی نیازمند تعامل اجتماعی و زندگی با هموعان خود بوده‌اند و در عین حال افرادی پرورش‌یافته، چاره‌ای جز این نداشته‌اند که همانند دیگران از امکانات موجود در جامعه و طبیعت بهره‌مند شوند. آیا عارفان به دلیل برخورداری از تجربه عرفانی، نیازی به غذا، پوشاک، مسکن، داد و ستد، روابط عاطفی با هموعان و اموری از این قبیل نداشته‌اند؟ جواب این سؤال روشن است. البته عارفان یقیناً در کم و کیف و نوع بهره‌گیری از این امکانات و مواهب، با دیگران متفاوت بوده‌اند؛ لکن در اصل بهره‌گیری از این امور، فرقی با دیگران نداشته‌اند. در کاربرد زبان نیز همین حکم جاری است. هرچند کارکرد زبان از جهات مختلف با امور دیگر متفاوت است، در اینکه زبان وسیله‌ای برای تعامل و ترابط اجتماعی و انتقال حقایق است، عارفان نیز در حد ممکن برای انتقال تجربه خود از آن استفاده کرده‌اند.

۱. مراد از «بیان» در این نوشتار، بیان و توصیف متعلق تجربه عرفانی است؛ نه بیان و توصیف حال عارف. هر چند از برخی کلمات و تعبیرات عرفانی استفاده می‌شود که احوال عارف نیز حکم متعلق تجربه عرفانی را از حیث بیان‌ناپذیری، تناقض‌نمایی و مفهوم‌ناپذیری دارا می‌باشد؛ لکن از آنجا که این دو از یکدیگر متمایزند می‌توانند حکم جداگانه‌ای داشته باشند. هرچند این تمایز بین بیان و تجربه عرفانی همواره و در همه حال صادق نیست؛ لکن در اغلب موارد چنین است.

## آن‌ماری شیمیل (محقق برجسته آلمانی) درباره مولوی می‌گوید:

او مضامین مربوط به مطبخ، بازار، شکار، طب کودکان و... همچنین حکایات موهن و قبیح، قصص انبیا، نزاع‌های خانوادگی و اشارات پر دامنه به صوفیان کهن را به کار می‌برد تا منسوجی ببافد با تار و پودی شگرف. (شیمیل، ۱۳۶۹: ۷۱)

آنچه عارف واصل *عین‌القضات همدانی* (متوفی ۵۰۹) از مکاشفه خود نقل می‌کند که نور حق را دیده است و دیدن نور حق ممکن است؛ هرچند ذات او را دیدن محال است، کلماتی همچون، نور، ذات، دیدن، زیبا، صورت و تحیر، همه در معانی حقیقی خود استعمال شده‌اند:

اما آنچه تو صفات خوانی که «اول ما خلق الله نوری» از آن نشان باشد، چون او - جل جلاله - خود را جلوه‌گری کند بدان صورت که بیننده خواهد به تمثیل بوی نماید. در این مقام من که *عین‌القضات*، نوری دیدم که از وی جدا شد و نوری دیدم که از من برآمد و هر دو نور برآمدند و متصل شدند و صورتی زیبا شد؛ چنانکه چند وقت در این حال متحیر مانده بودم. «إِنَّ فِي الْجَنَّةِ سَوْقًا يُبَاغُ فِيهَا الصُّور» این باشد. «رَأَيْتُ رَبِّي فِي أَحْسَن صُورَةٍ» خود نشان می‌دهد. (۱۳۷۳: ۳۰۳)

در ادامه از قول رسول خدا ﷺ نقل می‌کند که حضرت به عایشه فرمود: ندیدم و به دیگران فرمود: دیدم، مراد از دیدن، نور حق بود و مراد از ندیدن، ذات حق که دیدنی نیست. مثل شعاع آفتاب که دیدنی است و ذات آفتاب که دیدنش ممکن نیست. صدرالدین قونوی (۶۷۳ - ۶۰۷) عارف بزرگ اسلامی مکاشفه‌ای نقل می‌کند که بیشتر کلمات آن به زبان حقیقی است:

خداوند متعال مرا در مشهدی بزرگ از مشاهد عنایت و لطفش به من، در شبی که صبح آن روز چهارشنبه سوم جمادی‌الآخر سال ۶۷۰ بود که کیفیت تمام نداشت و من ذات او را بدون هیچ مظهری - و نیز از جهت مظهر - مشاهده کردم و امتیاز بین دو تجلی را هم مشاهده می‌نمودم و ذات او را بدون مکان و کیفیت مشاهده می‌کردم و نیز ذاتش را در آن حالت از جهت مظهر مکانی غیرمکانی و کیفیت‌دار بدون کیفیت مشاهده می‌کردم. و به من قطعه‌ای از عنبر (آن عنبری که هم‌اکنون همراهم است) نشان داد... از شدت شادی و فرح سرگشته، متحیر و گنگ شدم. (۱۳۷۵: ۱۱۶)

کلماتی همچون، مشاهده، تجلی، عنایت، لطف، مکان، عنبر، شادی و فرح، حیرت و گنگی، همه در معانی حقیقی خود به کار رفته‌اند؛ هرچند کیفیت آنها در موارد مختلف، متفاوت باشد و به اصطلاح، ذات مراتب و تشکیکی باشند. این امر منافاتی با کاربرد حقیقی آنها ندارد؛ چراکه به اشتراک معنوی بر همه موارد به‌طور حقیقی قابل حمل می‌باشند.

### دریافت‌های عرفانی و بیان‌ناپذیری<sup>۱</sup>

مسأله دوم سخن از کفایت و عدم کفایت امکانات زبانی در انتقال تجربه عرفانی است. اینکه گفتیم عارفان از امکانات زبانی بهره جسته‌اند، بدین معنا نیست که امکانات موجود در زبان معمول، برای انتقال حقایق عرفانی کافی بوده است. عرفا آن‌گونه که خود بیان داشته‌اند، قدم به عالمی غیرمادی نهاده و با علم حضوری، قدرتی نامتناهی را درک کرده‌اند. آنان به تجربه‌ای دست یافته‌اند که با تجربه عالم ماده ماهیتاً متفاوت است؛ زیرا تجربه‌های مختلف به نحو کامل تنها در عالم مخصوص به‌خود، جلوه می‌کنند و زبان مخصوص آن عالم را می‌طلبند؛ همان‌گونه که تجربه حسی، عالم مخصوص به خود دارد، تجربه عرفانی نیز به‌دلیل برخورداری از ماهیت مخصوص، برای کسانی که از چنان تجربه‌ای برخوردار نبوده‌اند، به‌طور کامل قابل درک نیست؛ علاوه بر اینکه در تجربه عرفانی برخلاف تجربه حسی، صرف آموزش و فراگیری اصطلاحات، برای فهم آن کافی نیست؛ بلکه فهم درست آن ورود به عالم مخصوص آن تجربه را می‌طلبد. بنابراین تجربه عرفانی با درنوردیدن زمان و مکان و رفتن به عالمی وراء این دو، هیچ‌گاه نمی‌تواند با زبان مقید به زمان و مکان بیان گردد؛ «چراکه لازمه چنان تجربه‌ای، رویارویی و نزدیکی با حقیقت حقیقت‌هاست؛ مواجهه با زاده نشده و نامخلوق. پس چگونه با زبان موجود بیان شود بی‌آنکه زبان، زبانه برکشد و شعله‌ور شود. تمامی پیامبران و عارفان، تبرک و بیان‌ناپذیری لحظه وجد یا تقرب شگرف به حقیقت خداوند را احساس کرده‌اند. تمامی آنها دانسته‌اند که برای بیان این تجربه، شبیه گنگی هستند که زبانی برای بیان خواب خود ندارد و این جمله‌ای است که تایومان‌اوار (عارف تامیل) گفته است؛ با این حال آنها تلاش کرده‌اند آنچه را در این لحظات نادر

۱. Ineffability.

وجد، دیده یا شنیده یا احساس کرده‌اند با زبانی الکن و با جستجوی واژه‌ها و تعبیرهای نو [در آنها] بیان کنند. یا کوشیده‌اند به عبارات منسوخ و قدیمی، مفاهیمی تازه‌تر و ژرف‌تر ببخشند و زبان مادری خود را از این رهگذر گسترش دهند.» (شیمل، ۱۳۸۷: ۵۹)

بر همین اساس، گویا درصدد وضع زبانی دیگراند؛ لکن خود نیز می‌دانند که چنان زبانی یافت نمی‌شود؛ لذا به شکوه و شکایت از زبان می‌پردازند.

کاشکی هستی زبانی داشتی	تا زهستان پرده‌ها برداشتی
هرچه گویی ای دم هستی از آن	پرده‌ای دیگر بر او بستی بدان
آفت ادراک آن قال است و حال	خون به خون شستن محال است و محال

اهل عرفان و صاحبان تجربه عرفانی از اینکه تجربه آنان با حواس ظاهری و با ابزار عالم ماده قابل انتقال نیست به هدف بیان گله و اعتراض خود از عدم کفایت حرف و گفتگو با الفاظ در حمل حقایق مشهود، چنین می‌گویند:

پنبه اندر گوش حس دون کنید	بند حس از چشم خود بیرون کنید
پنبه‌ی آن گوش سِرّ، گوش سَرست	تا نگردد این گر آن باطن کرسست
بی‌حس و بی‌گوش و بی‌فکرت شوید	تا خطاب ارجعی را بشنوید
تا به گفتگوی بیداری دری	تو زگفت خواب بویی کی نری

(مولوی، بی‌تا: دفتر اول، ش ۵۶۹ - ۵۶۶)

آنان با روی آوردن به تمثیل و استعاره یا کنایه و اشاره و قالب‌هایی چون شعر، شطح و افسانه، به بیان تجربه‌های خود پرداخته‌اند و این زبانی است که دیگران نیز به کار گرفته‌اند. با این تفاوت که غیرعارفان، شکایتی از گونه‌های زبانی و قالب‌های آن نداشته‌اند؛ چراکه تجربه این جهانی آنان را به خوبی انتقال می‌داده است؛ اما عارفان مدام به شکوه از زبان پرداخته‌اند؛ چراکه در این ظرف، توانایی انتقال و گنجایش تجربه‌های ناب عرفانی خود را نمی‌دیدند.

هرچند آنان از امکانات موجود در زبان بهره‌ها جسته و اصطلاحاتی چون، جام، می، عشق، یار، میخانه، خرابات و حکایاتی چون فرهاد و شیرین، لیلی و مجنون، طوطی و بازرگان را به کار برده‌اند تا تجربه عرفانی خود را در حد ممکن منتقل کنند، به زودی به ناکامی گونه‌های زبانی

در انتقال مقصود خود پی می‌برند؛ حتی در مواردی گونه‌های زبانی را گمراه‌کننده می‌یافتند.  
 پل نویا (شرق‌شناس مشهور فرانسوی) در این باره می‌نویسد:

از سخنان بسیار مجمل کلاباذی (مؤلف کتاب *التعرف لمذهب التصوف*) چنین برمی‌آید که زبان اصطلاحی صوفیه، زاده ضرورتی است که ذاتی طبیعت تجربه عرفانی است؛ زیرا تجربه عرفانی را نمی‌توان به جماعتی از صاحبان ایمان با مشرب‌های متعدد انتقال داد، بی‌آنکه سوء تفاهم‌هایی به وجود آورد و در نتیجه دیر یا زود به نزاع‌های عقیدتی منجر شود. (۱۳۷۳: ۱۷)

وی در ادامه سخن خود به کلاباذی این حق را می‌دهد که به وجود سوء تفاهم بین عرفا و غیر ایشان تأکید کند؛ چراکه غیرعارف می‌کوشد حقیقت زبان عارف را تا سطح حقیقت خود فرود آورد؛ درحالی که عارف این امر را انکار می‌کند؛ زیرا تجربه و یافته عرفانی خود را فراتر از حقایق عالم مادی می‌داند.

در اینجا عارف دچار تعارضی درونی می‌شود که وی را بسیار آزار می‌دهد. از یک سو مطلقاً توان لب فرو بستن را در خود نمی‌یابد - چه به قصد هدایت دیگران و محروم‌نکردن آنان از یافته‌های خود و چه از سر جوش و خروش و فوران، بدون اختیار سوز درون - و از سوی دیگر، زبان را نه وافی به انتقال و نه دور از سوء تفاهم می‌یابد؛ لذا چنین می‌گوید:

ای زبان! تو بس زبانی مر مرا	چون تویی گویا بگویم من تو را
ای زبان! هم آتش و هم خرمنی	چند این آتش درین خرمن زنی؟
در نهان، جان از تو افغان می‌کند	گرچه هر چه گویش آن می‌کند
ای زبان! هم گنج بی‌پایان تویی	ای زبان! هم رنج بی‌درمان تویی
هم صفیر و خدعه مرغان تویی	هم انیس وحشت هجران تویی

(مولوی، بی‌تا: دفتر اول، ش ۱۷۰۴ - ۱۶۹۹)

به همین دلیل، عارفان امکانات زبانی را یکسان به کار نبرده‌اند؛ بلکه برخی را به دلیل رساتر بودن در انتقال حقایق و تجربه‌های خود بیشتر و حتی به صورت غالب به کار برده‌اند و برخی را نیز کمتر. همین غلبه و زیادت در استعمال برخی امکانات زبانی، سبب شده است تا

عده‌ای گمان کنند که عارفان صرفاً همان نوع کاربرد زبانی را داشته‌اند. استعاره و تمثیل در زبان عارفان از چنان جایگاه برجسته‌ای برخوردار است که می‌شود گفت به‌طور غالب - و نه همواره - آن را به‌کار برده‌اند و زبان غالبی عارفان می‌باشد. آن ماری شیمیل درباره اشعار مولانا چنین می‌نویسد:

خواننده اشعار مولانا، به‌خصوص خواننده غزل‌های «دیوان» او همیشه مبهوت می‌ماند که مولوی با چه سهولتی صور خیال و استعارات مأخوذ از همه لحظه‌های زندگی را به‌کار می‌گیرد و با تسلط حیرت‌آور خود بر زبان و بر همه شیوه‌های معانی بیان و علم بدیع می‌تواند هرچیزی را به‌صورت استعاره درآورد. (۱۳۶۹: ۷۱)

به این دلیل از دیگران خواسته است، با گذر از استعاره و ظاهر مثال به باطن عبور کنند، لکن این چاره نیز نمی‌تواند انتظار عارفان را برآورد. به این معنا که کاربرد استعاره نیز توان انتقال اوج تجربه عرفانی را ندارد، از این رو اساساً زبان لفظ و حرف را چون قشری می‌دانند که باید آن را شکست تا به مغز آن رسید. به گفته شبستری در گلشن راز: «هرچند کمال و پختگی مغز به پوست است و اگر در ابتدا پوست نباشد مغز پخته نمی‌گردد، لکن باید از این ظاهر گذشت و به باطن رسید.»

صدف بشکن برون کن در شهوار	بیفکن پوست مغز مغز بردار
لغت با اشتقاق و نحو با صرف	همی گردد همه پیرامن حرف
هر آن کو جمله عمر خود درین کرد	به هرزه صرف عمر نازنین کرد
ز جوش قشر خشک افتاد در دست	نیابد مغز هر کو پوست نشکست

(لاهیجی، بی تا: ۲۵۶ و ۲۵۷)

در این مرحله، عارفان علاوه بر استفاده از قالب شعری که کاربردی‌ترین، جذاب‌ترین و در عین حال رساترین قالب زبانی بوده است، دو راه دیگر را در پیش گرفته‌اند: ۱. شطحیات، ۲. سکوت.

#### ۱. شطحیات

برخی عارفان بر اثر غلبه وجد، سکر و جذب، به اختیار یا بدون اختیار، زبان به سخنانی



گشوده‌اند که نوعاً با فهم و پسند عرف و حتی ظاهر شریعت موافقت ندارد. سید شریف جرجانی شطح را چنین تعریف کرده است:

شطح کلمه‌ای است که از آن بوی سبک‌سری و ادعا می‌آید و به ندرت از عارفان دیده می‌شود؛ البته ادعای حقی است که عارف از آن بدون اذن الاهی پرده برمی‌دارد. (۱۳۶۶: ماده شطح)

برخی اولین علامت دخول عارف به شناخت و معرفت را شطح می‌دانند و کسی که به مرتبه شطح نرسیده باشد، در نزد آنان به معنای دقیق عارف نیست؛ چراکه معرفت به معنای دقیق و عالی آن توحید است و انسان به مرتبه توحید نمی‌رسد؛ مگر در حال سکر و همانند آن و سکر بالضروره مقتضی شطح است. پس شطح مرحله ضروری در طریق توحید است. این سخن از کلام کلاباذی در *التعرف لمذهب التصوف* فهمیده می‌شود. (بدوی، ۱۹۷۸: ۲۳ و ۲۴)

هر چند شکل اولیه شطح نزد *ابراهیم/دهم* (م. ۱۶۰) و *رابعه عدویه* (م. ۱۳۵) وجود داشت؛ لکن در *بایزید بسطامی* (م. ۲۶۱) شکل واضح‌تری یافت؛ بلکه شطح حقیقی را برای اولین بار در بایزید می‌توان دید. از وی شطحیات بسیاری نقل شده است؛ لکن معروفترین شطح وی آن است که گفت: «سبحانی! سبحانی!» یا آنکه گفت: «خدای مرا یک‌بار بالا برد و در نزد خود نشاند و به من گفت: بایزید مخلوقات من دوست دارند تا تو را ببینند. پس من گفتم: مرا به وحدانیت خودت زینت ده و لباس انانیت خودت را بر من بپوشان...» (همان: ۳۸۲) یا آنچه از وی حکایت شده که: «انا نیتی انا نیتک» یا «أنا الله لا اله الا أنا فاعبدنی». (ابن عربی، بی‌تا: ۳/۳۰۵ و ۱/۶۱۸)

*ابن عربی* ضمن بیان این شطحیات، در صدد تفسیر و تأویل آن برمی‌آید. از وجوه چهارگانه‌ای که وی در قسمت‌های مختلف فتوحات ذکر می‌کند، یک وجه این است که این سخن صاحب شهود و تجلی در مقام حیرت است؛ چنانکه چنین فردی می‌گوید:

و فی کل شیء له آیهٌ      تدل علی أنه عینه

«در هر چیزی برای او نشانه‌ای است که دلالت بر واحدیت او می‌کند»، در حالی که انسان

عاقل می‌گوید:

۱. برای اطلاع از شطحیات بایزید به کتاب *اللمع* تألیف ابونصر سراج مراجعه شود.

و فی کل شیء له آیهٌ تدل علی أنه واحد

«در هر چیزی برای او نشانه‌ای است که دلالت بر واحدیت او می‌کند. محبّ هنگامی که از خود سخن می‌گوید، عین محبوب است، چراکه فانی در محبوب شده و غیرمحبوب را نمی‌بیند.» (ابن عربی، بی تا: ۱/ ۲۷۲)

عطار نیشابوری درباره این شطح بایزید می‌نویسد:

یک‌بار در خلوت بر زبانش رفت که: «سیحانی! ما أعظم شأنی!» چون به حال خود آمد، مریدان گفتند: شما چنین لفظی گفتید؟ شیخ گفت: خدای - عزوجل - شما را خصم باد که اگر یک‌بار دگر بشنوید، مرا پاره نکنید. پس هریکی را کاردی داد تا وقتی دیگر، اگر همان لفظ گوید، او را بکشند. (مگر چنان افتاد که دیگر بار همان گفت) و اصحاب قصد کشتن او را کردند. خانه را از بایزید پر دیدند؛ چنانکه چهار گوشه خانه از او پر بود. اصحاب کارد می‌زدند. چنان بود که کسی کارد به آب زند. چون ساعتی برآمد، آن صورت خرد می‌شد تا بایزید پدید آمد چند صعوه‌یی (صومعه) در محراب. اصحاب آن حالت با شیخ بگفتند. شیخ گفت: «بایزید این است که می‌بینید. آن بایزید نبود.» پس گفت: «نزه الجبار نفسه علی لسان عبده.» (۱۳۶۶: ۱۶۶ و ۱۶۷)

البته شطح به تنهایی زبان عارفان یا حتی زبان معمول همه آنان نیست؛ لکن می‌شود آن را در زمره قالب‌های زبانی در کنار شعر، حکایت و افسانه در جایگاه قالبی دانست که بر زبان برخی عارفان به علت غلبه حالت سکر، جاری شده است.

علاوه بر اینکه، شطح به عقیده برخی از عارفان و سالکانی صادر می‌شود که اولاً در نیمه راه سلو کند و ثانیاً بی‌همرهی خضر (بدون استاد و راهنما) طی طریق می‌کنند؛ و گرنه از کُمَلین و اوحدی عارفان واصل چنین شطحیاتی صادر نمی‌شود.

مرحوم سلطان محمد گنابادی در تفسیر خود ضمن بیان مراتب تقوا، با اشاره به دو مرتبه تقوا یعنی پرهیز از نسبت افعال به غیر خداوند و خروج از شرک فعلی به توحید فعلی و مرتبه تقوا و پرهیز از رؤیت و نسبت اوصاف به غیر خداوند، چنین می‌نویسد:

در این مرتبه، خداوند با صفت واحدیت بر بنده مؤمن تجلی می‌کند؛ پس بنده

هیچ ذات و صفتی برای غیر خدا نمی‌بیند؛ لکن هنوز در این مرحله، انانیت بنده به‌طور کامل برطرف نشده است... در این مرتبه که مرتبه تجلی خداوند با صفت صمدیت بر اوست، انانیت و استغنا او از هر موجود، حتی خداوند ظاهر می‌شود و در همین مرتبه خطرناک است که شطحیات ممنوعه از سالکان ظاهر می‌شود و غلو اکثر غلوکنندگان از اینجا نشئت می‌گیرد. (۱۳۴۴: ۴۹)

به نظر ایشان، شطح از کسانی صادر می‌شود که در اواسط راه عرفانند و سیر و سلوک معنوی آنان به اوج خود نرسیده است و از آنجایی که این مرتبه بسیار خطرناک است، سالک شدیداً به راهنما و پیرطریقت محتاج است تا از مهلکات نجات یابد و به سقوط دچار نشود. این سخن در جای خود لطیف و پذیرفتنی است؛ چراکه از واصلان و عارفان حقیقی که به اعتقاد ما، ائمه معصومین علیهم‌السلام و در صدر آنان رسول خدا، محمد مصطفی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم می‌باشند، هیچ‌گاه چنین سخنانی شنیده نشده است و آنان نیز این سخنان را تأیید نکرده‌اند؛ بنابراین می‌توان شطحیات را همان‌گونه که گفتیم، زبان عرفانی برخی عارفان در نیمه راه دانست؛<sup>۱</sup> نه زبان واصلان به اوج مراتب عرفانی که در آن مراتب، انانیت نفس به‌طور کلی برطرف شده و سالک و عارف، غیرحق هیچ‌چیز حتی خود را نمی‌بیند. لذا آنای از او صادر نمی‌شود؛ زیرا در واقع آنای نیست تا به زبان آید. و از آنجا که محققان غربی نوعاً به این نکته ظریف توجه نکرده‌اند، به این حقیقت مهم در زبان عرفانی پی نبرده‌اند.

## ۲. سکوت

عارفان در اوج تجربه عرفانی یافته‌های خود را قابل بیان نمی‌دانند؛ لذا هر آنچه از آن تجربه‌ها به زبان می‌آورند، گویی خود پرده‌ای بر حقایق عرفانی افکنده‌اند.

هرچه گویم عشق را شرح و بیان چون به عشق آیم خجل مانم از آن

بنابراین لب از سخن فرو می‌بندند تا شاید با زبان حال بتوانند سخن بگویند:

چند از این الفاظ و اضمار و مجاز سوز خواهیم سوزد با آن سوز ساز

۱. البته اینان نیز در حالت سکر چنین سخنانی گفته‌اند و همان‌گونه که درباره بایزید از قول عطار ذکر کردیم، در حال هوشیاری یا منکر آن سخنان در معنای حقیقی آن بوده‌اند یا باور بدان را بدون تأویل رد کرده‌اند.

آتشی از عشق در جان برفروز سربه‌سر فکر و عبارت را بسوز  
(مولوی، بی‌تا: دفتر دوم، شماره ۱۷۶۴ و ۱۷۶۳)

این عبارت‌سوزی و خاموش ماندن به تعبیر آنان، بالاترین بیان بوده است. خاموش شدن بدان سبب که راز عشق را فاش نتوان گفت. به گفته شیمل، واژه خاموش (در مولوی) آن قدر فراوان به کار رفته است که بعضی محققان تمایل یافته‌اند آن را تخلص اصلی مولوی بدانند. (۱۳۶۹: ۷۱)

این خاموشی با آنچه از عارفان در بیان تجربه عرفانی خود به زبان استعاره و تمثیل در قالب‌های مختلف و بیشتر در قالب شعر به ما رسیده است، منافاتی ندارد؛ چراکه تجربه عرفانی از مقوله علم حضوری، معلول به علت هستی‌بخش خود است و در بیان قلمرو علم حصولی کاربرد حقیقی دارد. آنجا که سالک با علم حضوری به علت، فانی در ذات علت می‌شود در آن موقعیت امتیازی نمی‌بیند تا به بیان پردازد و اساساً در آن حال بیان ممکن نیست؛ چراکه آن حالت فنا در ذات لایتناهی است. و اما آنچه عارف بعد از تجربه می‌گوید، بیان حالاتی است که بیاد می‌آورد و در قالب زبان که ابزار علم حصولی است، می‌ریزد؛ درحالی که این ابزار، هیچ‌گاه نمی‌تواند جز در موقعیت مخصوص به خود که علم حصولی باشد، کاربردی بدون کاستی و نقص داشته باشد. هرچند یافته‌ها و تجربه عرفانی را با چیزی در عالم محسوس نمی‌توان همانند دانست، بعضی مثال‌ها می‌تواند در تقریب آن یافته‌ها به ذهن مفید باشد؛ از جمله تمثیل به انسانی که سال‌ها فرزند خود را ندیده است و در فراق او روزها و شب‌ها درد هجران کشیده و یک لحظه از یاد او غافل نبوده است. اگر چنین کسی ناگاه فرزند خود را ببیند، چه حالی به او دست می‌دهد؟ آیا ممکن نیست از فرط شادی گریه و بلکه غش کند؟ آیا او می‌تواند به راحتی این حالت خود را با زبان بیان کند؟ نهایت اینکه بگوید: «من خیلی خوشحال هستم»، «خوشحالیم وصف ناشدنی است». آیا این گفته او واقعیت خوشحالی او را به ما منتقل می‌کند؟ در اینجا زبان از گفتار باز می‌ماند و در این لحظه سکوت بالاترین بیان‌ها را دربردارد و گویاترین زبان آدمی است و به گفته مولانا:

حرف و صوت و گفت را برهم زخم تا که بی این هر سه با تو دم زخم  
(مولوی، بی‌تا: دفتر اول، ۱۳۷۰)

هرچند، مثال مذکور گویای بیان‌ناپذیری حال عرفانی است، درباره بیان‌ناپذیری متعلق

تجربه عرفانی نیز همین حکم جاری است؛ زیرا امری که در عالم محسوس و معمول نظیری برای آن نتوان یافت، به معنای دقیق توصیف نمی پذیرد.

مولانا در جای دیگر از حقیقت خاموشی خود، پرده برمی دارد و اینکه هرآنچه گفته است، در مقایسه با ناگفته‌ها یا ناگفتنی‌هایش بسیار اندک است و او نمی‌تواند همه آنها را بازگوید:

مجملش گفتم نگفتم ز آن بیان      ورنه هم افهام سوزد هم زبان  
 من چو لب گویم لب دریا بود      من چو لا گویم مراد آلا بود  
 من ز شیرینی نشستم رو ترش      من ز پری سخن، باشم خمش  
 (مولوی، بی تا: دفتر اول، ۱۷۶۰ - ۱۷۵۸)

این حقیقت نشان می‌دهد که سیر تفکر از لحاظی همان سیر سالک است به این معنا که سالک به هر میزان طی طریق کند تفکر او پیشتر رفته و بر شناختش افزوده می‌شود و به هر میزان که شناخت او افزون تر می‌شود، زبانش قاصرتر می‌گردد، تا جایی که مشاهده و شناخت غیرقابل بیان می‌گردد. در مرحله اتصال سالک به حق حتی عقل نیز از شناخت او می‌ماند و زبان نیز به طور مطلق از بیان باز می‌ایستد. در این مرحله حتی زبان سلبی و تنزیه نیز به کار نمی‌آید:

نه روح است، نه نفس، نه نظم است، نه خرد، نه کلان، نه نامتحرک است نه  
 متحرک، نه آرمیده، نه نیرو دارد، نه نیروست، نه نور، نه حی است نه حیات، ...  
 نه احد است نه واحد، نه خیر ... نه از مقوله لاجود است، نه از مقوله وجود ... و  
 هیچ سلب و ایجابی به او نمی‌توان نسبت داد. (استیس، ۱۳۶۷: ۳۰)

### سویه‌های سکوت سالکانه

سکوت عارفان و پرهیز آنان از بیان یافته‌های عرفانی دو معنای عمده داشته است:

۱. اجتناب از کاربرد زبان: در این مرحله، سالک از توصیف جمالی که با علم حضوری در حالت تجربه عرفانی دریافته است، لب فرو می‌پندد و سخنی نمی‌گوید.

۲. ناتوانی و فقر زبان: به معنای الکن بودن و بازایستادن آن از توصیف حقیقت متعال.

معنای دوم بسیار لطیف‌تر و دقیق‌تر از معنای اول است و در حالات عرفانی می‌باید بیشتر مورد توجه قرار بگیرد. اگر گفته می‌شود:

عارفان که جام حق نوشیده‌اند رازها دانسته و پوشیده‌اند  
هر که را اسرار حق آموختند مَهر کردند و دهانش دوختند

به معنای دقیق، مَهر نه بر لب عارفان است که مَهر بر لب زبان یا کلام و الفاظ است؛ بنابراین عارفان هرچند خود نیز از بیان اسرار الاهی پرهیز دارند و مأمورند یافته‌های متعالی خود را از نامحرمان بیوشند؛ اما از سوی دیگر نیز زبان قادر به انتقال آن مفاهیم بلند نبوده است؛ به عبارت دیگر، کلام و الفاظ را آن توانایی نیست که بار سنگین آن معانی را حمل کند. آنچه افلوطین از قول افلاطون - که خود نیز آن را پذیرفته بود و در موارد متعدد، مضامین آن را تکرار کرده است - نقل می‌کند که: «از او نه می‌توان سخن گفت و نه درباره آن چیزی نوشت.» (افلوطین، ۱۳۶۶: ش ۴ و ۶) نظیر آن حکایتی است که سعدی در گلستان بیان داشته است:

یکی از صاحب‌دلان سر بجیب مراقبت فرو برده بود و در بحر مکاشفت مستغرق شده؛ حالی که از این معامله باز آمد یکی از دوستان گفت از این بستان که بودی، ما را چه تحفه کرامت کردی، گفت: به‌خاطر داشتم که چون به درخت گل رسم دامنی پر کنم هدیه اصحاب را چون برسیدیم بوی گلم چنان مست کرد که دامنم از دست برفت.

ای مرغ سحر! عشق ز پروانه بیاموز کان سوخته را جان شد و آواز نیامد  
این مدعیان در طلبش بی‌خبرانند کانرا که خبر شد خبری باز نیامد  
ای برتر از خیال و قیاس و گمان و وهم وز هر چه گفته‌اند و شنیدیم و خوانده‌ایم  
مجلس تمام گشت و به آخر رسید عمر ما همچنان در اول وصف تو مانده‌ایم  
(سعدی، ۱۳۶۲: ۲۹ و ۳۰)

این بیان در آثار عارفان مسلمان بسیار یافت می‌شود و حافظ نیز با اشاره به همین حقیقت چنین می‌گوید:

سخن عشق نه آن است که آید به زبان ساقیا می‌ده و کوتاه کن این گفت و شنفت  
افشای راز خلوتیان خواست کرد شمع شکر خدا که سر دلش در زبان گرفت  
می‌خواست گل که دم زند از رنگ و بوی تو از غیرت صبا نفسش در دهان گرفت  
حافظ شیرازی، ۱۳۴۵: ۲۹ و ۳۰

اگر چنین است که عارفان، توان سخن گفتن از حقیقت متعال را نداشته‌اند، پس آنان

درباره اوج تجربه عرفانی خود مطلقاً ساکت بوده‌اند، حتی آنجا که به ظاهر سخنی گفته‌اند نیز در واقع نوعی سکوت بوده است. البته نه سکوت اختیاری و ظاهری؛ بلکه سکوتی غیراختیاری و باطنی؛ زیرا آن حقیقت متعال در مراحل بالای عرفانی، سرّی است ناگشودنی که تنها به بخشی از آن عارفِ واصل می‌تواند دست پیدا کند.

بنابراین عارف به قدر معرفتش آن حقیقت متعال را فهم می‌کند؛ چراکه بیان آن با زبان ممکن نیست. البته برخی از حالات و مقامات عارفان برای صاحبان دل پوشیده نیست؛ لکن این زبانی است غیر از زبان موجود در دهان؛ زبانی که باید آن را چشید و نه شنید.

### پارادوکس‌های عرفانی

پس از بررسی مشکلات فراروی عارفان در انتقال تجربه‌های عرفانی، مناسب است به مشکل متناقض‌نمایی در زبان عارفان نیز اشاره کنیم. ابتدا به چپستی تناقض در اینجا می‌پردازیم. دو احتمال عمده در معنای تناقض در این بحث وجود دارد.

۱. تناقض منطقی: در منطق گفته می‌شود که «نقیض هر چیز نفی آن است»؛ لذا دو گزاره متناقض مثل انسان و لائسان نقیض یکدیگر بوده و شامل همه موجودات عالم می‌گردد؛ چراکه هیچ موجودی از این دو حال خارج نیست که یا انسان است یا لا انسان.
  ۲. سخنان متنافی با عرف و شرع: اگر تناقض به معنای اول بوده باشد، شرایطی برای تحقق آن در منطق ذکر شده است؛ لذا باید در سخنان عرفا و تفاسیر آنها دقت کافی نمود تا بتوان صدق و عدم صدق تناقض را در آن سخنان تشخیص داد.
- با مثالی از تناقض‌گویی‌های موجود در کلام عارفان مغرب‌زمین، به راه‌حل‌های ارائه‌شده می‌پردازیم:

در نزد افلوطین گزاره‌هایی چون «او را حتی نمی‌توان او نامید»، «برای احد اسمی نیست»، یا «نفی وجود و لا وجود و علم و جهل از احد»، متناقض‌نما هستند؛ چراکه در عین «او» نامیدن «او»، گفته می‌شود «او» نیست؛ پس او در عین حال که «او هست»، «او نیست» و اینکه می‌گوییم «احد اسم اوست» و «احد اسم او نیست» او «وجود است» او «لا وجود است» هر چند دقیقاً این گزاره‌ها با گزاره‌های متناقض منطقی مطابقت ندارند؛ اما شکلی از تناقض را دارا

هستند. از نظر جان اسکات / اریشن (م. ۸۸۰ م) «نفی خالق و مخلوق یا نفی هرگونه اسم و فعل و گفتار از حقیقت متعال از جمله گزاره‌های به‌ظاهر متناقض می‌باشند. و در دیونوسیوس نفی روح، نفس، نظم، خرد، کلان، نامتحرک، متحرک، احد و واحد و... و در اکهارت، برابری و عدم برابری افراد تثلیث، یکسانی سبزه و سنگ و در عین حال تفاوت آنها از جمله تناقض‌هایی است که به ما رسیده شده است.» (a.sells: ۱۹۹۴: ۱۵۲-۱۵۷)

### تفاوت معنایی در محمول قضایا

در توضیح و تبیین متناقض‌نماهای این‌چنینی در گزاره‌های عرفانی، گفته می‌شود این گزاره‌ها تناقض منطقی ندارند؛ زیرا یک یا چند شرط از شرایط تناقض را دارا نیستند. اینکه «خدا وجود دارد» و «خدا وجود ندارد» لزوماً متناقض نیستند؛ چراکه محمول می‌تواند در دو قضیه به یک معنا اراده نشده باشد. آنگاه که وجود از خدا نفی می‌شود، وجودی همانند وجود ممکنات و مخلوقات اراده شده است و آنگاه که وجود بر خدا حمل می‌شود، مراد وجودی در خور اوست؛ نه وجودی که انسان آن را می‌شناسد.

به گفته حافظ:

چو بشنوی سخن اهل دل مگو که خطاست سخن‌شناس نه ای جان من خطا اینجاست

### تفاوت مراتبی در محمول قضایا

تناقض و عدم‌تناقض بین دو قضیه را می‌باید با توجه به مراحل و مراتب صدور آنها بررسی نمود. عارف در سیر و سلوک عرفانی خود از مراحل و منازل عبور می‌کند که در هر مرحله مطابق با طهارت نفسانی و معرفتش، مشاهدات و تجربه‌هایش نیز با مراحل قبل و بعد متفاوت است. هر چند عارف در هر مرحله از تجربه خود، بسا چیزی را نفی می‌کند که در مرحله سابق آن را اثبات کرده بود یا برعکس؛ لکن از آنجا که این نفی و اثبات، براساس مراحل و مراتب سیر و سلوک و تجربه عرفانی او صورت گرفته، تناقض منطقی رخ نداده است.



کلاباذی صاحب کتاب *التعرف لمذهب التصوف* در این باره سخنی لطیف دارد<sup>۱</sup> که نویا

ضمن بیان آن چنین می‌گوید:

سالکی که «حال» را تجربه می‌کند، چون از مقام قبلی گذشته است، آنچه را در مقام قبلی حقیقت می‌دانسته است نفی می‌کند و به مقتضای حقیقت «حال» کنونی خود سخن می‌گوید. آنچه اکنون حقیقت آن نفی می‌شود در مقام قبلی حقیقت آن نفی نمی‌شد. چنانکه آنچه اکنون حقیقت آن اثبات می‌شود در مقام بعدی، دیگر حقیقت آن اثبات نخواهد شد. (۱۳۷۳: ۱۵)

### جریان دیالکتیک در تجربه عرفانی

عارف در هر مرحله از مراحل سیر و سلوک خود بخشی از یافته‌های سابق را نفی و بخش دیگر را همراه با آن اثبات می‌کند. جریان نفی و اثبات همچنان در همه مراحل ادامه می‌یابد در حالی که تناقض منطقی نیز رخ نداده است؛ زیرا در هر مرحله، کل مرحله سابق نفی نشده است؛ برای مثال اگر گفته می‌شود «خدا عالم است» و سپس می‌گوید «خدا عالم نیست» یک مرحله از علم مطرح شده در قضیه اول را نفی می‌کند، نه همه آن را؛ یعنی علم در مرتبه انسانی و وابسته به حواس و عقل نفی می‌شود؛ نه در مرحله بالاتر از آن. اگر در مرحله بعد، همین علم نیز نفی می‌شود، همه آن نفی نشده، بلکه بخشی از آن نفی شده است و از آنجایی که وحدت‌های نه‌گانه در تناقض در این‌گونه قضایا محقق نشده‌اند، تناقضی پیش نمی‌آید؛ زیرا همانند نفی و اثبات در دو قضیه الف و غیر الف ( $P, \sim P$ ) نیست که قضیه اول به‌طور کامل در قضیه دوم نفی شده باشد.

اما اگر مراد از تناقض آمیزی<sup>۲</sup> سخنان نامعقول ظاهراً خلاف عرف و شرع بوده باشد، به معنای شطح خواهد بود که درباره آن سخن گفتیم.

۱. «ثم لكل مقام بدو و نهاية و بينهم احوال متفاوتة و لكل مقام علم و الی كل حال اشارة و مع كل مقام اثبات و نفی و ليس كل ما نفی فی مقام كان منفيًا فيما قبله و لا كل ما اثبت فيه كان مثبتاً فيما دونه». (بخاری، بی‌تا: ۱۱۴۸ - ۱۱۴۶، به نقل از نویا، ۱۳۷۳: ۱۵)

۲. Paradoxical.

## تفاهم‌پذیری زبان عرفان

چگونگی فهم سخن عارفان در بحث از زبان عرفانی، قابل بررسی و تحقیق و در عین حال ضروری است. سؤال این است که آیا راهی برای غیرعارفان به‌منظور درک یا نزدیکی به فهم زبان عرفانی وجود دارد یا نه؟

هرچند تجربه عرفانی، عالم مخصوص به خود را دارد و درک صحیح و کامل آن مستلزم برخورداری از آن تجربه می‌باشد، راه تقرّب به درک زبان عارفان بر دیگران مسدود نیست و غیرعارفان نیز می‌توانند تا مراتبی از فهم پیش روند.

سه راه عمده برای این تقرّب و فهم سخنان اهل معرفت و تجربه‌های عرفانی به نظر می‌رسد:

۱. احساس همدلی، ۲. تأمل عقلی، ۳. باطن‌گرایی.

### احساس همدلی

یک راه عمده برای نزدیکی به فهم آنچه عارفان از یافته‌های خود در تجربه حقیقت متعال به زبان و قلم آورده‌اند، همدلی است. غیرعارف نیز در برخورداری از حقیقت مجرد و روح مستقل و متمایز از جسم و خصوصیات جسمانی با عارف مشترک است؛ لذا می‌تواند خود را در یک سلسله اعتقادات و بینش‌ها به جای او فرض کند. همین امر موجب می‌شود مطلقاً از سر عناد و موضع‌گیری با مدعیات وی برخورد نکند و راه نزدیکی و فهم سخن عارف تا مراحل برای او گشوده شود.

ویلیام جیمز که در شناساندن عرفان و حالات تجربه دینی به جهان غرب در قرن بیستم سهم مهمی داشت، به اعتراف خودش، عارف نبود. استیسی موفقیت وی را حاصل همدلی او با عرفان می‌داند و چنین می‌نویسد:

منظورم این است که همدلی با عرفان، حتی به فیلسوف غیرعارف در شناخت حالت ذهنی عارف، بصیرت می‌بخشد و در نتیجه به او یاری بحث و فحص در این زمینه می‌دهد. بسیاری برآنند که همه یا تقریباً همه انسان‌ها به نوعی عارفند؛ عارف نوپا و نپخته؛ اگرچه در بسیاری از ما، آگاهی عارفانه آن‌چنان در ناخودآگاهمان مکتوم است که فقط به‌صورت احساس مبهم همدلی با صلاّی عارفان، به سطح ذهنمان می‌آید. یا به تعبیر ادبی، وقتی عارف به سخن می‌آید، شوری در گفتارش

هست که بر رگ جان همدلان و مستمعان درآشنا می‌زند. (۱۳۶۷: ۱۰)

همدلی غیرعارف با عارف یعنی خود را در جای او قرار دادن و از موضع اعتقادی - فرهنگی و گرایش‌های روحی او با سخنانش مواجه‌شدن. امروزه این همدلی<sup>۱</sup> در مکتب تفسیری هرمنوتیک از روش‌های مهم برای فهم متون محسوب می‌شود؛ به این معنا که برای فهم دقیق‌تر و صحیح‌تر متن به مفسر و حتی خواننده آثار، پیشنهاد می‌کند خود را به حد ممکن در موضع و جایگاه روحی - اعتقادی نویسنده قرار دهد و عینک او را گرچه به‌طور موقت و به تکلف به چشم خود بزند و با چشم‌اندازهای او به جهان مرآی او نگاه کند. این کار تا حد قابل قبولی، وی را به فهم متن و گفتارهای مؤلف نزدیک می‌کند. در فهم زبان عرفانی نیز دقیقاً همین حکم جاری است.

موضع‌گیری و عناد اولیه، در هر زمینه‌ای اگر ادامه یابد، آدمی را به یک سلسله توجیهات و قضاوت‌هایی وا می‌دارد که معمولاً بر مبنای استدلال و اندیشه صحیح استوار نیست. علاوه بر این، به اعتقاد برخی عارفان به‌خصوص عارفان مسلمان، این عناد و موضع‌گیری موجب سلب توفیقات غیبی و تیره و تار شدن قلب می‌گردد. آدمی با اصرار بر این عناد از حیث محرومیت به جایگاهی بازگشت‌ناپذیر می‌رسد؛ لذا از سعادت و رستگاری عظیم محروم خواهد شد. /امام خمینی (عارف بزرگ قرن حاضر) در این مقام ضمن هشدار مهم و قابل توجه چنین می‌نویسد:

آنچه در این مقام لازم است تنبّه به آن، آن است که بدترین خارهای طریق کمال و وصول به مقامات معنویه، که از شاهکارهای بزرگ شیطان قطاع‌الطریق است، انکار مقامات و مدارج غیبیه معنویه است، که این انکار و جحود سرمایه تمام ضلالت و جهالات است و سبب وقوف و خمود است، و روح شوق را که براق وصول به کمالات است، می‌میراند و آتش عشق را که رفرع معراج روحانی کمالی است، خاموش می‌کند؛ پس انسان را از طلب باز می‌دارد. به‌عکس، اگر انسان به مقامات معنویه و معارج عرفانیه، عقیدت خالص کند و ایمان آورد، چه بسا شود که این خود به آتش عشق فطری، که در زیر خاک و خاکستر هواهای نفسانیه خمود شده، کمک و مدد کند و نور اشتیاق را در اعماق قلب روشن کند. (۱۳۷۱: ۵۰۷ و ۵۰۸)

۱. Empathy.

و از این رهگذر، فهم سخن عارفان میسر می‌شود.

### تأمل عقلی

هرچند تجربه عرفانی حوزه‌ای جداگانه از تأمل عقلانی دارد و قدم‌نهادن در وادی عرفان با تأمل صرف عقلانی میسر نیست؛ لکن با همین پای چوبین نیز می‌توان مسافتی را طی کرد. انسان با تأمل عقلانی در باب حالات و گزارش‌های عارفان تا حدودی می‌تواند به عالم مخصوص آنان نزدیک شود.

دست کم دو دلیل بر میسر بودن این تأملات وجود دارد:

۱. تفلسف بسیاری از عارفان: در مباحث قبلی گذشت که بسیاری از عارفان، فیلسوف نیز بوده‌اند. در مغرب کسانی همچون *افلوپین* (م. ۲۷۰ م)، *دیونوسیوس* (م. قرن ۶ م)، *ژان اسکات* / *اریشن* (م. ۸۱۰ م) و *مایستر/کهارت* (م. ۱۳۲۷ م) از اصطلاحات فلسفی به فراوانی استفاده کرده‌اند. در عالم اسلام نیز عارفان بزرگی مانند *عین‌القضاة همدانی* (م. ۵۰۹ ق) و *شیخ شهاب‌الدین سهروردی* (م. ۵۷۸ ق) یافت می‌شوند که صاحب تألیفات فلسفی نیز بوده‌اند. همچنین *صدرالدین شیرازی* (م. ۱۰۵۰ ق) در کتاب‌های خود مباحث عرفانی را با اصطلاحات فلسفی تلفیق نموده است. وی با مبرهن و مستدل کردن مباحث مهمی همچون اصالت وجود، حرکت جوهری و به‌خصوص علیت، راه نوبی را به جهت درک صحیح و عقلانی برخی مباحث عرفانی همچون تجلی و ظهور صفاتی و افعالی ذات مقدس الهی بر عوالم ممکن، گشوده است. او در تبیین وحدت شخصی وجود سهم بزرگی داشته است.

صدرالمتألهین در بحث علیت در آغاز بسان دیگر حکما، وجود را به علت و معلول تقسیم می‌کند؛ لیکن در خاتمه با ارجاع علیت به *تَشَأْنُ*، دیدگان حکیم تا افق عالی عرفان اوج داده و آنگاه از این پایگاه که مبتنی بر وحدت شخصی وجود است، تمام مباحث فلسفی را سامان می‌بخشند. (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۷۴۶)

اساساً عرفان نظری را می‌توان از زمره تأملات عقلانی برای فهم سخن و زبان عارفان دانست.

این امر که عارفان، سخن فلسفی و فیلسوفان سخن عارفانه گفته‌اند، برای فهم سخن

عارفان بسیار مفید است. استیسی با رد نظریه کسانی که غیر عارف را همچون کور مادرزادی می‌دانند که از درک رنگ و شناخت نور محروم است و هیچ‌گاه با تأمل و تفکر نمی‌تواند بدان دست یابد، چنین می‌گوید:

در رد آن نظر که فیلسوف عرفان نیازموده نمی‌تواند چیز ارزشمندی در باب عرفان بگوید، همین نکته بس که عملاً فلاسفه ناعارفی بوده‌اند که از عهده این کار برآمده‌اند. اسم ویلیام جیمز، جی.بی. پرات، دین‌اینگ و رودلفاتو فوراً به ذهن متبادر می‌شوند. اگر فایده‌ای داشته باشد می‌توان فهرست بلندبالایی از این‌گونه اسامی فراهم آورد. (۱۳۶۷: ۹)

۲. **وفاق عقل سلیم با عرفان:** عقل غیر مستغرق در عالم ماده و امیال نفسانی و باقی بر فطرت اولیه خود (عقل سلیم) هیچ‌گونه تعارضی با گرایش‌های عرفانی ندارد؛ بلکه هر دو از یک سنخ می‌باشند. به گفته «منصور بن عمار» که یکی از صوفیان طبقه اول می‌باشد:

حکمت در قلوب عارفان، با زبان تصدیق و در قلوب مریدان، با زبان تفکر سخن می‌گوید. (سلمی، بی‌تا: ۱۳۵)

قیصری در شرح *فصوص الحکم* می‌نویسد:

قوه وهمیه آدمی وقتی قوی و نورانی شود، عقل مدرک کلیات می‌گردد؛ زیرا قوه وهمیه نوری از انوار عقل کلی است که با روح انسانی به این عالم سفلی نازل شده است؛ پس کوچکی و ضعف نورانیت و ادراکش به دلیل دوری از منبع انوار عقلیه است. به علت همین دوری و ضعف آن را وهم می‌نامند؛ لذا اگر بر اثر اعتدال مزاج انسان، به نورانیتش برگردد ادراکش قوی می‌شود و خود نیز، عقلی از عقول می‌گردد. (۱۳۷۵: ۴۰۰ و ۴۰۱)

چنین عقلی می‌تواند تا مراحل با عرفان همراهی کند و سخن آن را بفهمد و دست‌کم، وجود طور ورای طور عقل را منکر نشود بلکه اعتراف به قصور و کوتاهی‌اش از کشف اطوار دیگر نماید.

### باطن‌گرایی

طریق دیگر برای درک زبان عارفان، تأویل سخن آنان می‌باشد. تأویل یا برگردان معنایی،

حمل ظاهر به باطن و ارجاع معانی سطحی به معانی باطنی است. تجربه عرفانی و مشاهدات و مکاشفات عارف، اموری ماورایی و مفاهیمی متعلق به عالم دیگر غیر از عالم ماده می‌باشند. از آنجایی که مفاهیم و معانی معمول، برای این عالم وضع شده‌اند، انتقال آن سنخ تجربه‌ها با مفاهیم و معانی ناهم‌سنخ با آنها مشکل و بلکه در سطوحی محال است. چنانچه گفتیم عارفان به علل متعدد، از جمله به دلیل ناگزیر بودن، معانی باطنی و ماورایی مجرب خود را در قالب کلمات و تعبیرات موجود بیان می‌کنند. دیگران به دلیل عدم برخوردارگی از آن نوع تجربه و فقدان معانی و مفاهیم ماورایی از یک‌سو و مواجهه‌بودن با قالب‌های معمول و مفاهیم عالم ماده از سوی دیگر، در فهم سخن عارفان دچار مشکل می‌شوند.

به همین دلیل نوعاً کلمات و عبارات عارفان را بر مفاهیم معمول و موجود حمل می‌کنند و از این رهیافت چیزی جز کج‌فهمی و کژاندیشی نصیب آنها نمی‌شود. این مهم می‌طلبد که سخن عارفان براساس شرایط و ضوابطی - که در جای خود باید بیان شود - از معانی ظاهری به معانی باطنی ارجاع داده شود. به عبارت دیگر، تقرّب به فهم سخن عارفان، تأویل آن را می‌طلبد. در پایان تذکر دو نکته ضروری است:

۱. مراد از عارف کسی است که واقعاً به تجربه عرفانی به معنای دقیق آن دست یافته باشد؛ بنابراین مدعیان عارفان و کسانی که چند صباحی از سر تفنن در لباس عارفان خودنمایی کرده‌اند و چه‌بسا مشاهدات و مکاشفات غیررحمانی و شیطانی نیز داشته‌اند، مقصود این نوشتار نبوده‌اند؛ البته این مهم از دید بسیاری از مردمان و حتی برخی از خواص پنهان‌مانده است؛ لذا عارفان حقیقی را از مدعیان و گندم‌نمایان جوفروش، تمییز نداده‌اند و همه آنها را با نام عارفان به بحث کشیده‌اند. هرچند ارائه محک و معیار و تحقیق در زمینه تشخیص این اصناف مختلف از عارفان حقیقی، نوشتاری مستقل می‌طلبد، با اندک تأمل در گفتار، کردار، حرکات و سکنت اینان، حقیقت برکسانی که با نور حق هدایت‌یافته و از بصیرت درونی برخوردارند آشکار می‌شود.

۲. کسانی باید سخن عارفان را تأویل کنند که خود نیز صاحب ذوق و بلکه برخوردار از تجربه عرفانی بوده باشند؛ کسانی که رایحه‌ای از روایح عالم ماوراء به مشام آنان و ریحانی از ریاحین عالم قدس به دستانشان رسیده باشد. نظیر آنچه از تأویلات عارف بزرگ محی‌الدین

بن عربی در شرح کلمات عارفان در آثار وی به خصوص در فتوحات مکیه، دیده می‌شود.<sup>۱</sup> اما غیر عارفان برای نزدیکی به فهم معنای باطنی سخن عارفان، باید به صاحبان تجربه خالص و به دور از ادعا و نیرنگ مراجعه کنند؛ چراکه در غیر این صورت به دام ناهلان و حیل‌گران گرفتار و به نابودی و هلاک ابدی دچار خواهند شد.

### نتیجه

عارفان به این دلیل که از تجربه عرفانی و مقامات معنوی دور از دسترس دیگران برخوردار بوده‌اند، بکارگیری کلمات و امکانات زبانی از سوی آنان را هرگز نمی‌توان در معنای ظاهری حمل کرد. با این وصف امکانات معمول زبانی، توان همپایی با تجربه‌های عرفانی آنان را نداشته و ظرفیت کافی در زبان برای انتقال یافته‌های ماورایی موجود نبوده است. همین امر موجب دشواری و بلکه در برخی مواقع سوء تفاهم و حتی سوء استفاده از آثار عارفان شده است؛ لذا اندیشمندان و فیلسوفان برای حل این دشواری و رفع این بدفهمی‌ها از یک سو و تقرب به فهم هرچه واقعی‌تر و درست‌تر از مقاصد و معانی مکنون در تجربه‌های عرفانی از سوی دیگر، چاره‌اندیشی کرده و راه‌های مختلفی همچون همدلی، تأمل عقلانی و تأویل‌گرایی را در پیش گرفته‌اند.

هرچند این چاره‌اندیشی‌ها می‌تواند بر تقرب ما به زبان عارفان کمک کند؛ اما در عین حال ما را به تمام و کمال به وادی پر رمز و راز آنان راهی نیست. آنچه در این میان باید مورد توجه قرار گیرد، دو امر مهم است:

۱. عدم انکار مدعیات عارفان و اصلی که مشی ظاهر و باطن آنها مخالف کتاب الاهی و سنت نبوی نیست. نه ابتدا درصدد ابراز وجود و بیان تجربه‌های خود بوده‌اند نه درصدد بیان تجربه‌های خود از سوی دیگران، چندان رضایت باطنی دارند. این رفتار عارفان حقیقی، موجب روآوری تشنگان معنویت و عرفان به آنان شده است.
۲. عدم ساده‌لوحی در پذیرش از هر مدعی تجربه عرفانی. در عین حال که انکار مدعیات

۱. طالبین در این زمینه، برای اطلاع بیشتر می‌توانند به کتاب *الرد علی ابن تیمیة من کلام الشیخ الاکبر محی‌الدین ابن العربی* جمع و تألیف محمود محمود الغراب، مطبعة نصر، الطبعة الثانية، ۱۴۱۳ مراجعه نمایند.

عارفان واصل شایسته نیست، در مواجهه با هر ادعای عرفانی و مدعی تجربه‌های ماورایی نیز نباید ساده‌اندیش بود؛ بلکه باید شخصیت، آثار و کلمات آنان را به دقت واکاوی نمود و با محک عقل و نقل (قرآن و سنت) به نقادی دقیق آنها پرداخت.

## منابع و مأخذ

۱. ابن عربی، بی‌تا، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دارصادر.
۲. استیس، والتر ترنس، ۱۳۶۷، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، سروش، چ سوم.
۳. افلوپین، ۱۳۶۶، *دوره آثار افلوپین*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، چ اول.
۴. بخاری، ابو ابراهیم مستملی، بی‌تا، *شرح التعریف المذهب التصوف*، تهران، اساطیر، ربیع سوم.
۵. بدوی، عبدالرحمن، ۱۹۷۸، *شطحیات الصوفیه*، بی‌جا، وكالة انباء المطبوعات، چ ۲.
۶. جرجانی، سید شریف، ۱۳۶۶، *التعریفات*، تهران، ناصرخسرو، چ دوم.
۷. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۲، *تحریر تمهیدالقواعد*، تهران، الزهراء.
۸. سلمی، ابو عبدالرحمن، بی‌تا، *طبقات الصوفیه*، تحقیق نورالدین سربیه، بی‌جا، دارالکتاب النفیس.
۹. شیمل، آن‌ماری، ۱۳۶۹، *مولانا و استعاره عشق*، ترجمه حسن لاهوتی، کیهان‌اندیشه، ش ۳۰.
۱۰. \_\_\_\_\_، ۱۳۸۷، *مولانا، دیروز، امروز، فردا*، ترجمه محمد طرف، تهران، حکمت، چ اول.
۱۱. عطار نیشابوری، فریدالدین، ۱۳۶۶، *تذکره الاولیاء*، تصحیح محمد استعلامی، تهران، زوار.
۱۲. عین‌القضاء همدانی، عبدالله بن محمد، ۱۳۷۳، *تمهیدات*، مقدمه و تصحیح عقیف عسیران، تهران، منوچهری، چ چهارم.
۱۳. قونوی، صدرالدین، ۱۳۷۵، *نصحات الاهیة*، ترجمه محمد خواجه‌جوی، تهران، مولی.
۱۴. قیصری رومی، محمد داود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، مقدمه و تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.
۱۵. گنابادی، سلطان محمد، ۱۳۴۴، *بیان السعادة فی مقامات العبادة*، تهران، دانشگاه تهران، چ دوم.
۱۶. لاهیجی، محمد، بی‌تا، *شرح گلشن راز*، تهران، محمودی.



۱۷. لگنهاوسن، محمد، ۱۳۵۷، *مجله معرفت*، ش ۱۹.
۱۸. محمود الغراب، محمود، ۱۴۱۳ ق، *الرد علی ابن تیمیه من کلام الشیخ الاکبر محی الدین ابن العربی*، بی جا، نضر، چ دوم.
۱۹. موسوی خمینی، سیدروح الله، ۱۳۷۱، *اربعین حدیث*، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار، چ دوم.
۲۰. نوپا، پل، ۱۳۷۳، *تفسیر قرآنی و زبان عرفانی*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۲۱. A.Sells Michael, *Mystical Languages of Unsayng*, ۱۹۹۴, the University of Chicago Press.

