

مروری بر بیان‌ناپذیری تجارب عرفانی

arezaee4@gmail.com

مرتضی رضایی / استادیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی
دریافت: ۹۵/۱۰/۹ پذیرش: ۹۶/۷/۱۵

چکیده

بیان‌ناپذیری تجارب عرفانی مورد تأکید عارفان و فیلسوفانی از شرق و غرب عالم است. دربارهٔ راز و چرایی توصیف‌ناپذیری حالات عرفا ادله‌ای مطرح شده است. لازمهٔ توصیف‌ناپذیر بودن تجارب عرفانی این است که بیان عرفا عاری از معنا و محتوا و از حیث واقع‌نمایی، فاقد ارزش و اعتبار باشد؛ ولی آیا می‌توان به چنین لازمه‌ای ملتزم شد؟ عارفان و غیرعارفان در توجیه ارزش بیانات عرفا و در معنا و مقصود سخن و گفتار ایشان، توجیهاً و تفسیرهایی ارائه کرده‌اند. نظریهٔ دیونیسوسی، نظریهٔ استعاره و نظریهٔ استیسیس، سه نظریه‌ای هستند که در این باره عرضه شده‌اند، ولی هر کدام از این سه نظریه، نقاط ضعفی دارند که مانع از پذیرش آنها می‌شود. نظریهٔ پیشنهادی این نوشتار، نظریهٔ چهارمی است که سر بیان‌ناپذیری تجارب عرفانی را در عواملی خاص جست‌وجو می‌کند و می‌کوشد توضیحی فاقد نقاط ضعف سه نظریه پیش‌گفته ارائه دهد.

کلیدواژه‌ها: تجارب عرفانی، بیان‌ناپذیری، نظریهٔ دیونیسوسی، نظریهٔ استعاره، نظریهٔ استیسیس.

پرتال جامع علوم انسانی

بسیاری از عرفا و فیلسوفان اهل عرفان به‌صراحت یا به اشاره، مدعی‌اند که تجارب عرفانی ایشان به قالب عبارات و الفاظ در نمی‌آید و زبان از بیان احوالشان عاجز است. آنان معتقدند که زبان برای بیان ژرفای یافته‌های عرفانی، نارسا و بی‌فایده است. دارندگان تجربه عرفانی بر این باورند که آنچه به تجربه درمی‌یابند، ناگفتنی و توصیف‌ناپذیر است. عرفا تأکید دارند که احوالشان فراتر از فهم بوده، در فکر نمی‌گنجد و به قالب بیان و وصف در نمی‌آید. حتی برخی از ایشان، «بیان‌ناپذیری» را یکی از ویژگی‌های مشترک عرفان در هر مکتب و فرهنگی به‌شمار آورده‌اند. این همه در حالی است که عرفا در توصیف مشهوداتشان فراوان سخن گفته‌اند و تأثیری شگرف بر فرهنگ و ادبیات زمانه خود، بلکه بر دوره‌های پس از خود گذاشته‌اند.

/این‌سینا تجارب عرفانی را فراتر از آن می‌داند که در کمند الفاظ و کلمات درآیند، بلکه معتقد است باید آنها را به مشاهده دریافت:

إِنَّ لِلْعَارِفِينَ مَقَامَاتٍ وَدَرَجَاتٍ - يَخْصُونَ بِهَا وَهْمَ فِي حَيَاتِهِمُ الدُّنْيَا دُونَ غَيْرِهِمْ... وَلِهَذَا أُمُورٌ خَفِيَّةٌ فَيَفْهَمُ - هِيَ مَشَاهِدَاتِهِمْ لَمَّا يَعْجِزُ عَنِ إِدْرَاكِهِ الْأَوْهَامَ - وَتَكُلُّ عَنِ بَيَانِهِ الْأَلْسِنَةَ - وَابْتِهَاجَاتِهِمْ بِمَا لَا عَيْنٌ رَأَتْ - وَلَا أُذُنٌ سَمِعَتْ - وَهُوَ الْمُرَادُ مِنْ قَوْلِهِ عَزَّ مِنْ قَائِلٍ - فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۶۳).

خواجه عبدالله انصاری نیز می‌نویسد:

لايُمكن نعتُه بعبارة تفهيم معناه ولا يُمكِن نعتُه و وصفه لمن ليس له ذلك فلا يُمكِن تعريفُه للغير فنعتُه حكمة الذي يكلم به على صاحبه بأنه العالم بذلك العلم فلا يعرفه إلا هو نفسه (انصاری، ۱۳۹۵، ص ۱۴۳).

به‌این ترتیب به نظر خواجه تنها راه درک شهود، دستیابی به خود شهود است و فقط دارنده کشف است که معرفتی از آن فراچنگ می‌آورد و می‌تواند لذت درک این‌گونه حقایق را بچشد.

شیخ محمود شبستری نیز در مقدمه گلشن راز می‌گوید:

معانی هرگز اندر حرف نایند که بحر قلزم اندر ظرف نایند

(شبستری، ۱۳۶۱، ص ۱۵)

یا در جایی دیگر می‌گوید:

ندارد عالم معنا نهایت

هر آن معنا که شد از ذوق پیدا

(همان، ص ۷۲)

/ابن‌خلدون نیز درباره بیان‌ناپذیری تجارب عرفانی می‌نویسد: «... و لغات مراد ایشان - صوفیه - را نسبت به مقاصد مزبور ایفا نمی‌کند؛ چه لغات تنها برای معانی متعارفی وضع شده‌اند و اکثر آنها از محسوسات هستند» (ابن‌خلدون، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۹۹۰).

همچنین امام خمینی^ع نیز می‌فرماید: «فالمشاهدات العرفانية والذوقيات الوجدانية غير ممكن الإظهار بالحقیقه» (موسوی خمینی، ۱۳۶۰، ص ۷۱-۷۲). به گفته ماندوکیه/ویانیساد: «آگاهی وحدانی ورای حد تقریر است» (اوپانیساد، ۱۹۵۷، ص ۱۷). به علاوه/فلوطین بر این باور بود که «مشاهده راه را بر گفتار می‌بندد» (استیس، ۱۳۷۹، ص ۲۸۹). نیز باک می‌گفت: «تجربه‌اش محال است به وصف آید» (همان).

همچنین تیسون اذعان می‌داشت که «این حال به کلی فراتر از کلام است» (همان). سیمون دز می‌اندیشید که «این حال را برای خودش هم نمی‌توانست وصف کند و نمی‌توانست الفاظی بیابد که تعبیر مفهومی از آنها به دست دهد (همان). نهایتاً ویلیام جیمز می‌گوید:

فاعل حالت عرفانی اولین چیزی که می‌گوید این است که آن حالت تن به بیان نمی‌دهد و از محتویات آن هیچ گزارش مناسبی در قالب الفاظ نمی‌توان ارائه داد. از این مطلب نتیجه می‌شود که حالت عرفانی را باید مستقیماً تجربه کرد و نمی‌توان آن را به دیگران ابلاغ یا منتقل نمود. با این ویژگی، حالات عرفانی به حالات احساسی شبیه‌ترند تا حالات عقلانی. هیچ‌کس نمی‌تواند برای شخص دیگری که هرگز احساس خاصی را تجربه نکرده است، روشن کند که آن احساس چه کیفیتی و یا چه ارزشی دارد (جیمز، ۱۹۰۲، ص ۳۰۸).

به این ترتیب می‌توان گفت از نظر جیمز و امثال وی، تجربه عرفانی با علم حضوری شناخته می‌شود که اساساً در آن خبری از مفاهیم نیست. رودولف اتو نیز معتقد است که تجربه مینوی جنبه‌ای غیرعقلانی دارد و این غیرعقلانی بودن، بدین معناست که نمی‌توان آن را در قلمرو درک مفهومی درآورد (اتو، ۱۹۵۸، ص ۱). با این حال، برخی با انتقاد از عرفا و کسانی که مدعی «بیان ناپذیری» و «پارادوکسیکال بودن» تجارب عرفانی‌اند، می‌گویند: کارکرد این تعابیر صرفاً آن است که جلوی تحلیل دقیق تجربه را می‌گیرند. در واقع واژگان «پارادوکس» و «بیان ناپذیر» خدعه‌های گیج‌کننده‌ای است که تجارب را از تیررس پژوهشگران و مطالعات تطبیقی دور نگاه می‌دارند (کاتز، ۱۹۷۸، ص ۵۴)؛ بلکه پاره‌ای مدعی‌اند: خود «بیان ناپذیری» مفهومی پارادوکسیکال است؛ زیرا مثلاً هنگامی که می‌گوییم: «خدا توصیف ناپذیر است»، خود توصیف ناپذیری وصفی برای خداست (پراودفوت، ۱۹۸۵، ص ۱۲۹).

ولی با توجه به سخن شمار فراوانی از عرفای شرق و غرب که تجارب خود را «بیان ناپذیر» دانسته‌اند، برخورد حذفی با اوصاف یادشده صائب به نظر نمی‌رسد و شایسته‌تر آن است که راز بیان ناپذیری این تجارب را پی‌جویی، و برای آن توجیهی فراخور حال جست‌وجو کنیم.

به هر روی، با توجه به تأکید فراوان عرفا بر بیان ناپذیری تجاربشان، این پرسش پیش می‌آید که چرا عرفا نمی‌توانند تجارب خود را به زبان آورند؟ زبان چه مشکلی دارد که اهل تجربه، آن را ناتوان از توصیف تجربه‌شان می‌بینند؟ اساساً زبان چه کاربردی در عرفان دارد؟ و در نهایت اینکه «زبان عرفان» چیست؟

۱. راز بیان ناپذیری تجارب عرفانی

عرفا و دیگران دربارهٔ راز و چرایی بیان ناپذیری حالات عرفانی عوامل و ادله‌ای را مطرح ساخته‌اند که می‌کوشیم اهم آنها را مرور کنیم.

برخی (ر.ک: یثربی، ۱۳۶۶، ص ۴۹۶-۵۰۳) توصیف ناپذیری را برآمده از چهار عامل می‌دانند: الف) مشکل گوینده؛ ب) مشکل شنونده و مخاطب؛ ج) مشکل زبان و تعبیر؛ د) لزوم تحفظ بر مصالح. ولی به نظر می‌رسد می‌توان عوامل دیگری را نیز اضافه کرد؛ از جمله: هـ. لزوم تنزیه یافته‌های متعالی؛ و) پارادوکسیکال بودن تجارب عرفانی؛ ز) گوناگونی توصیف تجارب عرفانی.

۱-۱. مشکل گوینده

گرچه مشکلات ناشی از عوامل دیگر نیز به نوعی به گوینده مرتبط‌اند، ولی آنچه مستقیماً با شخص گوینده ارتباط دارد، این است که در مقام وصول و فنا (خواه این فنا را به معنای استغراق و فناء شعور و آگاهی بدانیم، و خواه به معنای فناء ذات) عارف بقایی ندارد، یا دست‌کم شعوری در میان نیست تا او بتواند عنان کلام را در دست گیرد و چیزی را بیان کند. به تعبیر دیگر هر انسانی در برابر احساسات شدیدی که او را تحت تأثیر قرار می‌دهد، زبان را از هرگونه بیانی ناتوان می‌یابد. احساس دلدادگی که پس از سال‌ها دوری و رنجوری، در لحظه‌ای کوتاه به دیدار معشوق نایل می‌گردد، هرگز قابل بیان و قابل انتقال به دیگری نیست. در واقع ما به‌آسانی از احساسات سطحی خود سخن می‌گوییم، ولی آنجا که شخصیتمان از عمق لرزیده باشد، خاموش می‌مانیم.

عارف نیز دقیقاً با همین وضعیت روبه‌روست؛ زیرا حالات عرفانی شدیداً احساسات را برمی‌انگیزد و عارف خود را از بیان آن حالات ناتوان می‌بیند. احساس تیمن، نشاط عمیق، وجد، بیخودی، خشوع و حرمت نسبت به چیزی قدسی و احترام‌انگیز، همگی حالات و عواطفی ژرف‌ناک‌اند که در قالب الفاظ در نمی‌آیند (استیس، ۱۳۷۹، ص ۲۹۴). مسلماً در اینجا غرض آن نیست که ریشه بیان ناپذیری صرفاً در همین یک عامل (مشکل عاطفی و احساسی گوینده) خلاصه، و تأثیر عوامل دیگر نادیده گرفته شود. به‌این ترتیب، برخی اشکالات که کسانی (ر.ک: همان، ص ۲۹۴-۲۹۵) دربارهٔ منحصر دانستن مشکل بیان ناپذیری به این عامل ایراد نموده‌اند، وارد نخواهد بود.

۲-۱. مشکل شنونده و مخاطب

در بیتی منسوب به شمس تبریزی آمده است:

من گنگ‌خواب دیده و خلقی تمام کر / من عاجزم ز گفتن و خلق از شنیدنش

به‌این ترتیب مشکل عارف تنها به «گفتن» خلاصه نمی‌شود، بلکه «ناتوانی مخاطب از شنیدن» هم برای وی مشکل ایجاد می‌کند. این مشکل نیز مورد تأیید عرفای شرق و غرب است. استیس از این مشکل با عنوان «نابینایی معنوی (کورلدلی)» یاد می‌کند.

درک حقیقی از چیزی، که ادراک آن مستلزم حس خاص و راه و روشی ویژه باشد، بدون پیمودن آن راه ویژه و

بدون داشتن آن حس خاص فراچنگ نخواهد آمد. به‌همین‌روی انتقال یا ابلاغ تجربه عرفانی به کسی که چنین حالی را نیازموده است، همانند امتناع شناساندن رنگ به کور مادرزاد است؛ یعنی عارف که بینادل است، نمی‌تواند چگونگی احوال خویش را به ناعارف که باطناً نایبناست، تفهیم کند.

به‌این ترتیب مشکل عارف در اینجا به ناتوانی شنونده از درک مقصودش بازمی‌گردد، و همین، مانع از به زبان آوردن احوالات عرفانی‌اش می‌شود، و از این حیث تجربه‌اش را بیان‌ناپذیر می‌گرداند. البته برخی این مشکل را مشکل اصلی در مسئله بیان‌ناپذیری ندانسته و گفته‌اند: «در مورد تجربه عرفانی، عارف [یعنی گوینده] است که این مشکل زبانی را دارد، نه مخاطب، که این نظریه می‌کوشد آن را به این صورت توجیه و تبیین کند» (ر.ک: همان، ص ۲۹۶).

ولی شاید بتوان گفت: گرچه ناتوانی شنونده در دریافت مقصود عارف (گوینده) ارتباطی به ناتوانی و مشکل گوینده ندارد، با این حال گاهی نیز دلیل به بیان درنیامدن تجارب عرفانی ضعیفی است که در مخاطبان وجود دارد و همین، مانع از بیان این قبیل تجارب می‌شود. به قول مولای رومی:

گر به تازی گوید و ور پارسی گوش و هوشی کو، که در فهمش رسی
باده او، درخور هر هوش نیست حلقه او سخره هر گوش نیست

۳-۱. مشکل زبان و تعبیر

در اظهارات عرفا همیشه بر نارسایی سخن تأکید شده است. ریشه این نارسایی در این است که الفاظ پدیده‌ای انسانی هستند و دلالتشان بر مفاهیم، برآمده از وضع و قرارداد است. انسان نیز در وضع الفاظ اولاً به محسوسات و مدرکات معمول و متعارف خویش نظر داشته است؛ ثانیاً هدفش از وضع الفاظ، تفهیم و تفاهم و انتقال مطالب و مقصودش به دیگران بوده است. به‌این ترتیب الفاظی که انسان‌ها در مفاهمت روزمره و معمول خود به کار می‌برند از سویی، به حوزه محسوسات و مدرکات متعارف اختصاص دارد، و از سوی دیگر، به مفاهیم عام و قابل درک و انتقال نسبت به دیگران؛ از این‌رو نمی‌توان انتظار داشت که چنین الفاظ و عباراتی در بیان تجربیات غیرمتعارف، و گاه خارج از قلمرو حس و عقل عرفا کارایی داشته باشند.

بنابراین حالات و تجربه‌های عرفانی، اساساً از حوزه وضع الفاظ خارج‌اند و زبان در بیان معانی و مقاصد عرفا ناتوان است؛ چنان‌که ابن‌خلدون می‌گوید: «لغات مراد ایشان - صوفیه - را نسبت به مقاصد مزبور ایفا نمی‌کند، چه لغات تنها برای معانی متعارفی وضع شده‌اند و اکثر آنها از محسوسات هستند» (ابن‌خلدون، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۹۹۰).

به نظر می‌رسد دلیل روی‌آوری عارفان به زبان رمزی و نمادین در تاریخ عرفان به دلیل همین کاستی‌های زبان عرفی بوده است. در تاریخ عرفان اسلامی، بیش و پیش از دیگر علوم، عرفان است که به اصطلاحات و رموز روی آورده است. نگارش کتاب‌هایی چون: **اللمع** (که از نخستین کتاب‌های صوفیه است)، **قوت القلوب**، **کشف المحجوب**، **رساله قشیریه** و ده‌ها کتاب دیگر در زمینه اصطلاحات صوفیه، حاکی از آن است که عرفا زبان عرفی را

برای بیان مقاصد خویش نارسا و نازا می‌دانستند؛ از این رو به تأسیس زبانی نو، با منطقی نوین که عاری از تنگناهای زبان عرفی بود، متمایل شدند.

به عقیده برخی، تعالی و بلندمرتبیگی تجارب عرفانی، آنها را از کمند زبان عرفی دور کرده، و سبب شده تا عارفان برای بیان مقاصد خویش دست به دامان «زبان نمادین» شوند؛ زبانی که به شکل رمزی و کنایه و با بهره‌گیری از استعاره‌ها، تشبیهات، رموز و نمادها، عارف را در بیان مرادات خویش توانمند می‌سازد (فعال، ۱۳۷۹، ص ۳۸۵-۳۸۶).

برخی دیگر نیز «عدم تمایز و کثرت» را دلیل به لفظ درنیامدن تجربه عرفانی دانسته‌اند. مطابق این نظر، عارف هنگام شهود، وحدتی بی‌تمایز را می‌یابد که از هرگونه اجزا و ابعاض عاری است؛ درحالی که مفهوم، تنها هنگامی حاصل می‌آید که کثرتی، یا دست‌کم دوگانگی در کار باشد.

در دل کثرت، گروهی از اجزا و ابعاض مشابه را می‌توان به صورت صنف (رده) درآورد و از دیگر گروه‌ها متمایز کرد، و هر گروه و صنف را در قالب یک مفهوم جای داد. پس از حاصل آمدن مفاهیم، می‌توان به ازای هریک، لفظی قرار داد.

به این ترتیب الفاظ و تعابیر تابع تمایزها و تعینات ذهنی هستند و جایی که تمایز و تعینی در کار نباشد، از لفظ و تعبیر نیز خبری نخواهد بود (استیس، ۱۳۷۹، ص ۳۱۰). در این مورد، میان تجربه آفاقی و تجربه انفسی تفاوتی نیست؛ زیرا در تجربه آفاقی، با آنکه کثرت حسیات همچنان محفوظ و مشهود است، ولی وحدتی که از ورای آن و از خلال آن جلوه‌گر است و عارف ادراکش می‌کند، دیگر کثرتی در خود ندارد و از این رو به کمک مفاهیم ادراک نمی‌شود.

اصل کلی این نظریه، یعنی «مفهوم‌ناپذیری» احوال عرفانی، از تأیید مهم فلوپین و دیونیسوس آریوپاگوسی و اکهارت برخوردار است. در واقع تقریباً تمامی تاریخ عرفان غرب پشتوانه آن است (همان، ص ۲۹۸-۲۹۹). فلوپین می‌گوید:

ادراک ما از «واحد» مانند شناخت یا تفکر تجربیدی که در علم به سایر چیزها داریم نیست، بلکه علمی است حضوری که فراتر از علم حصولی است. چه علم حصولی مسبوق به مفاهیم است و مفهوم امری است متکثر و نفس چون در ورطه عدد و کثرت افتد «واحد» را وامی‌نهد؛ پس باید از این گونه علم و فهم فراتر رود (همان).

۴-۱. لزوم تحفظ بر مصالح

گاهی نگفتن حقایق عرفانی و پنهان داشتن اسرار، به حکم دستوری عرفانی است که «افشای اسرار ربوبی کفر است». این حکم را عرفا در طریقت ثابت می‌دانند و معتقدند که مخالفت با آن، مستلزم تنبیه عاشق خواهد بود. عین‌القضات می‌گوید:

بیشتر سبب هلاک عاشق در این راه از افشای سرّ معشوق است؛ زیرا که در عالم طریقت، افشاء سرّ الربوبیة کفر، ثابت است و کفر بعد از ایمان به غیرت معشوق ارتداد بود، و ارتداد موجب قتل، من بدّل دینه فاقتلوه. شبلی قدس الله روحه گفت: در آن روز که حسین منصور را قدس الله روحه به باب العطف، آن جلوه بود، در مقابله او بماندم تا شب، و بعضی از اسرار در نظر آوردم. چون شب درآمد، آنجا توقف نمودم تا بر باقی اسرار واقف شوم به جمال ذوالجلال مکاشف شدم، بی‌ناز عرضه داشتیم و گفتیم: بار خدایا این بنده‌ای بود از اهل توحید، مکاشف به اسرار عشق و مقبول درگاه. حکمت در این واقعه چه بود؟ خطاب آمد که: یا دلق کوشف بسرّ من اسرارنا فأفشاها فنزل به ما تری (عین‌القضات همدانی، بی تا، ص ۷۶).

گاهی هم کتمان اسرار و بیان نکردن آن، نه بر اساس دستوری عرفانی، که بر پایه عللی دیگر است؛ چراکه پاره‌ای از حقایق و معانی ذاتاً دقیق، و برای عوام فهم‌ناپذیرند. در نتیجه کسانی که این حقایق را دریافته‌اند، حق خواهند داشت که آن را با همگان در میان نهند تا موجبات فتنه و گمراهی و انحراف افراد فاقد صلاحیت را فراهم نیاورند. به همین دلیل است که بسیاری از حکما و فلاسفه نیز از تعلیم ناهلان دوری می‌گزیدند (یثربی، ۱۳۶۶، ص ۵۰۲).

۵-۱. لزوم تنزیه یافته‌های متعالی

برخی (ر.ک: فعالی، ۱۳۷۹، ص ۳۸۶-۳۸۷) بر این باورند که مراد از توصیف‌ناپذیری تجارب عرفانی، نهی از توصیف آنهاست و این نهی، ریشه در تنزیهی دارد که در اعتقادات کلامی و دینی موجود است. در واقع، سه گونه الهیات را می‌توان شناسایی کرد: الهیات تنزیهی، الهیات تشبیهی و الهیات جامع‌نگر. الهیات تنزیهی با صفات سلبی خدا سروکار دارد و هیچ امر ثبوتی‌ای را به خدا نسبت نمی‌دهد؛ یعنی بیانگر این است که چه چیزهایی را نمی‌توان به خدا نسبت داد. الهیات تشبیهی با صفات ثبوتی خدا ارتباط دارد و از صفات و اموری که می‌توان و باید درباره خدای سبحان گفت، بحث می‌کند؛ ولی الهیات جامع‌نگر، هم از اوصاف سلبی سخن می‌گوید و هم از اوصاف ثبوتی.

به هر روی، بسته به اینکه عارف به کدامیک از سنت‌های یادشده پایبند باشد، برخوردش با تجربیات عرفانی متفاوت می‌گردد. عرفان مسیحیت عمدتاً تشبیهی، عرفان یهود عمدتاً تنزیهی، و عرفان اسلامی عمدتاً جامع است. ابن‌عربی که از سرامدان عرفان اسلامی است، می‌گوید:

فان قلت بالتنزیه كنت مقيدا وان قلت بالتشبيه كنت محذوا

وان قلت بالامرین كنت مسددا و كنت اماما فی المعارف سیدا

(ابن‌عربی، ۱۳۷۵، ص ۷۰).

اگر در دین و آیینی بعد تشبیهی مورد تأکید باشد، حتی ممکن است صفات عالم مادی به خدا نسبت داده شود، و چنانچه جنبه تنزیهی چربش بیشتری داشته باشد، چه بسا حکم به تعطیل معرفت الهی داده شود. به این ترتیب گاه عرفایی که در سنت‌های تنزیه‌گرای افراطی رشد یافته‌اند، به دلیل همین تنزیه‌گرایی شهودات خود را توصیف‌ناپذیر می‌دانند و از هرگونه حکم ثبوتی درباره مشهودات خود می‌پرهیزد.

۲. پارادوکسیکال بودن تجارب عرفانی

برخی معتقدند: سرّ بیان‌ناپذیری تجارب عرفانی در «ذاتاً پارادوکسیکال (تناقض‌آمیز) بودن» این تجارب است. عارفی که انحلال تمایز فاعل و متعلق تجربه را تجربه می‌کند و یا خدا را هم شخصی و هم غیرشخصی می‌یابد، تناقضات روشنی در کلامش آشکار می‌شود. زبانی که عارف خود را ناچار به استفاده‌اش می‌بیند، در بهترین حالت، تعبیری حقیقی (و نه مجازی) از تجربه او به دست می‌دهد، ولی در عین حال متناقض است. ریشه گرفتاری زبانی او همین است. گرفتار است، چون مانند باقی مردم در احوال و آنات غیرعرفانی‌اش «منطقی‌اندیش» است و موجودی نیست که فقط در عالم شطح‌آمیز (پارادوکسیکال) وحدت سر کند. بیشتر زندگی‌اش را در جهان زمانی - مکانی، یعنی در قلمرو قوانین منطقی می‌گذراند. او نیز مانند دیگران نفوذ منطقی را حس می‌کند. آن‌گاه که از عالم وحدت بازمی‌گردد، می‌خواهد آنچه را از حال خویش به یاد آورده، به مدد کلمات با دیگران در میان گذارد. کلمات به زبانش می‌آید، ولی از تناقض گفتن خود حیران و سرگشته می‌شود و با خود چنین می‌گوید: شاید اشکال از خود زبان است. در نتیجه معتقد می‌شود که تجربه‌اش بیان‌ناپذیر است (استیس، ۱۳۷۹، ص ۳۱۷-۳۱۸).

در واقع عارف اشتباه می‌کند؛ زیرا زبانش به این سبب متناقض است که آیینۀ تمام‌نمای تجارب اوست. خود این تجارب، ذاتاً پارادوکسیکال هستند (ر.ک: همان).

البته برخی نویسندگان (ر.ک: عالی، ۱۳۷۹، ص ۴۰۰؛ شیروانی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۴-۱۰۵) ایرادهایی به این نظریه (پارادوکسیکال بودن تجارب عرفانی) گرفته‌اند که صرف نظر از وارد بودن یا نبودن این ایرادها، باید گفت: عامل یادشده، نه به دلیل تناقض‌آمیز بودن خود تجربه عرفانی، که به دلیلی دیگر مانع از بیان‌پذیری تجارب عرفانی می‌گردد. عارف به دلیل حالت خاصی که در هنگام شهود دارد، توجهی به حیثیات مختلف شیء مشهود پیدا نمی‌کند؛ به همین سبب، در هنگام گزارش این تجربه، جملاتی تناقض‌آلود بر زبانش جاری می‌شود. به این ترتیب ریشه توصیف‌ناپذیری برخی تجارب عرفانی، در تناقض‌آلود بودن تعبیر عارف (صاحب شهود) از این تجارب است.

۳. گوناگونی توصیف تجارب عرفانی

کسانی بیان‌ناپذیری تجارب عرفانی را ناشی از عدم توافق عرفا در توصیف تجاربشان دانسته‌اند. به نظر ایشان، عرفا با وجود بیان‌ناپذیر دانستن تجاربشان، فراوان و به تفصیل به گزارش همین تجارب پرداخته، و با اطمینان و یقین کامل توصیفات خود را ارائه کرده‌اند. با این همه، در میان حجم بالای این توصیفات، توافقی میان عرفا مشاهده نمی‌شود (کوفمن، ۱۹۵۸، ص ۳۱۵-۳۳۰). عرفا نیز به دلیل همین اختلافشان بر سر گزارش‌ها، تجاربشان را بیان‌ناپذیر دانسته‌اند. به این ترتیب، بیان‌ناپذیر بودن تجارب عرفانی، ریشه در عوامل گوناگونی دارد و تحلیل آن در قالب یک عامل خاص و غفلت یا تغافل نسبت به عوامل دیگر، چندان خردپسند نخواهد بود.

آیا خصیصه بیان ناپذیری تجارب عرفانی مطلق بوده، شامل هرگونه توصیف، اعم از سلب و ایجاب است، یا آنکه نسبی است و صرفاً پاره‌ای از توصیفات را دربر می‌گیرد؟ از ظاهر سخنان برخی، فراگیر بودن این خصیصه برمی‌آید: دیونوسیوس آریوپاگوسی دربارهٔ مقام الوهیت نوشته است: «هیچ سلب و ایجابی را نمی‌توان به او نسبت داد» (استیس، ۱۳۲۹، ص ۳۰۱، به نقل از: دیونوسیوس آریوپاگوسی، ۱۹۲۰).

کلمات یادشده، هرچند دربارهٔ «مقام الوهیت» است، اما به اعتقاد دیونوسیوس از این حیث تفاوتی میان حالات روحی و مقام الوهی نیست. همچنین نظریه‌هایی که زبان دینی و عرفانی را مطلقاً مجازی و استعاری دانسته‌اند، تجارب عرفانی را مطلقاً بیان ناپذیر می‌دانند؛ زیرا توصیف حقیقی این تجارب را به‌طور کلی منکرند. به این ترتیب هر آنچه دربارهٔ این دسته تجارب گفته می‌شود حقیقتاً چیزی به ما نمی‌گوید و از حقیقتی برای ما پرده بر نمی‌دارد (ر.ک: همان، ص ۳۰۸-۳۰۴).

با این حال، بسیاری از اندیشمندان دیگر، بیان ناپذیری را نسبی دانسته و صرفاً اطلاق برخی واژگان و اوصاف به تجارب عرفانی را انکار کرده‌اند.

وین پرودفوت با الهام از سنت فلسفهٔ تحلیلی که از وینگشتاین دوم به یادگار مانده است، چنین می‌اندیشد: بیان ناپذیر، به‌حق واژه‌ای نسبی است. هیچ چیز به‌طور مطلق بیان‌پذیر یا بیان‌ناپذیر نیست. اگر چیزی بیان‌ناپذیر است، در رابطه با یک زبان خاص یا نظام علائم خاص، چنین است (پرودفوت، ۱۹۸۵، ص ۱۲۶).

نینیان اسمارت نیز معتقد است عباراتی نظیر «توصیف‌ناپذیر»، «غیرقابل فهم» و «غیرقابل بیان» به‌طور کلی توصیف‌ناپذیری را سلب نمی‌کنند:

اولاً: این‌گونه عبارات مبهم هستند. وقتی عارفی خدا را غیرقابل درک می‌داند، ممکن است مرادش این نباشد که خدا به‌طور کلی غیرقابل فهم است؛ چراکه به پارادوکس می‌انجامد؛ زیرا لازمهٔ این سخن آن است که هیچ چیزی دربارهٔ خدا و حتی خدا بودن ندانیم. اسمارت می‌گوید: باید میان توصیف‌ناپذیری و یا غیرقابل فهم بودن به‌طور مطلق و فراتر از توصیف‌پذیر بودن و فهم‌پذیر بودن فرق گذاشت. تفاوت این دو در این است که بنا بر توصیف‌ناپذیری و یا فهم‌ناپذیری مطلق، متعلق تجارب دینی به هیچ وجه در چنگ فهم انسان نمی‌افتد؛ ولی بنا بر مقصود دوم، فهم و یا توصیف آن فوق‌العاده دشوار می‌شود؛

ثانیاً: باید جنبهٔ عملی این‌گونه عبارات را در نظر گرفت. به این عبارات توجه کنید: «اینها الطاف نگفتنی خدا هستند»؛ «این خبر به‌طور توصیف‌ناپذیری شگفت‌آور است»؛ «آن قدر خوشحالم که نمی‌توانم برای شما بگویم». با توجه به مثال اخیر روشن می‌شود که مراد گوینده این است که چنان خوشحال است که نمی‌تواند خوشحالی‌اش را با صرف واژگان بیان کند؛ اما نمی‌خواهد بگوید که خوشحالی و تجربه‌اش امری اسرارآمیز است.

اسمارت می‌گوید: این عبارات «تعالی عملی» دارند؛ به این معنا که واژگان در مقام عمل، برای تصویر کردن عبارتی فراتر از محدودیت‌های قراردادی به کار رفته‌اند؛ یعنی می‌خواهند حالتی را در ذهن شنوندگان و یا

خوانندگان خطور دهند که در حالت عادی به ذهن خطور نمی‌کنند. به نظر اسمارت، این نوع کاربرد به قلمرو تجارب دینی اختصاص ندارد. در حالات معمولی و غیردینی نیز چنین توصیفاتی به کار می‌رود. چنان که گفتیم، توصیف‌ناپذیری را نباید به معنای «مطلق» انگاشت (قائم‌نیا، ۱۳۸۱، ص ۲۱۸-۲۱۹).

والتر ترنس استیس نیز پس از نقل دیدگاه دیونیسوس و نظریه استعاره - که بیان‌ناپذیری تجارب عرفانی را مطلق می‌دانند - هر دو نگرش را مخدوش معرفی می‌کند و به نحو تلویحی، نسبی بودن بیان‌ناپذیری را می‌پذیرد (ر.ک: استیس، ۱۳۷۹، ص ۳۰۳-۳۰۴ و ۳۰۷). به‌هرحال صرف‌نظر از درستی یا نادرستی همه مدعیات مخالفان مطلق بودن بیان‌ناپذیری، به نظر می‌رسد حق با ایشان است و نمی‌توان بیان‌ناپذیری تجارب عرفانی را به نحو مطلق پذیرفت.

۵. کارکرد زبان حاکی از تجارب عرفانی

تا اینجای بحث به این نتیجه رسیدیم که حقایق و تجارب عرفانی «بیان‌ناپذیر» هستند. لازمه چنین نگاهی این است که بیان عرفا در واقع عاری از معنا و محتوا، و از حیث واقع‌نمایی، فاقد ارزش و اعتبار است؛ ولی آیا می‌توان به چنین لازمه‌ای ملتزم شد؟ آیا می‌توان پذیرفت که سخنان فراوان و درازدامن عارفان شرق و غرب اساساً فاقد معناست و ایشان از این همه گفتار و نوشتار چیزی را مقصود نکرده‌اند؟ یا آیا می‌توان باور داشت که کلام ایشان، همانند سخنان لغو و بیهوده، منظور و هدفی را تعقیب نمی‌کند؟ و سرانجام اگر کلام عارفان توصیفگر واقع نیست، پس چه کارکردی دارد و چه چیزی از آن برمی‌آید؟

در توجیه ارزش بیانات عرفا، و در معنا و مقصود سخن و گفتار ایشان، از سوی عارفان و غیرعارفان توجیهات و تفسیرهایی ارائه شده است. در ادامه به برخی از این توجیهات اشاره می‌کنیم:

۱-۵. نظریه دیونیسوسی

دیونیسوس معتقد بود نمی‌توان هیچ کلمه‌ای را برای توصیف احوال عرفانی یا اوصاف خدا به کار برد. وی دربارهٔ مقام الوهیت نوشته است:

نه روح است، نه نفس... نه نظم است، نه خرد، نه کلان... نه نامتحرک است نه متحرک، نه آرمیده؛ نه نیرو دارد، نه نیرو است؛ نه نور، نه حی است نه حیات... نه احد است نه واحد نه خیر... نه از مقولهٔ لاوجود است، نه از مقولهٔ وجود... و هیچ سلب و ایجابی به او نمی‌توان نسبت داد. (همان، ص ۳۰۱، به نقل از: دیونیسوس، ۱۹۲۰).

آنچه از این نظریه - به‌رغم روشن نبودنش - به دست می‌آید، این است که خدا متعالی‌تر از آن است که بشود چیزی را سلباً یا ایجاباً به ذاتش (خودش) نسبت داد؛ بلکه آنچه به او نسبت می‌دهیم، در واقع، همگی اوصاف تجلیات و افعال او (یعنی، اوصاف جهان اشیا و نفوس متناهی) است که به دلیل آنکه او علت مخلوقات خویش است، مجازاً این اوصاف را به خود او نیز نسبت می‌دهیم. به‌این ترتیب خود خدا برتر از آن است که به وصفی توصیف شود و

فرا تر از هرگونه کلمه و مفهومی است. آنچه حقیقتاً توصیف می‌شود تجلیات اویند که ما مجازاً اوصاف آنها را به خود خدا نسبت می‌دهیم. مثلاً خدا را «خیر» می‌نامیم، چون منشأ خیر و پدیدآورندهٔ چیزهای خوب است. او را موجود می‌نامیم، چون علت پیدایش موجودات است (ر.ک: همان، ص ۳۰۲). باین همه، این نظریه به دلیل مبتلا بودن به اشکالات و کاستی‌هایی، پذیرفتنی نیست.

۱-۱-۵. ایرادهای نظریه دیونسیوس

یکی از صاحب‌نظران سه ایراد به این نظریه گرفته است (ر.ک: همان، ص ۳۰۴-۳۰۵):

۱. در این نظریه به دلیل آنکه خدا «علت کائنات» نامیده می‌شود، ما موجهیم اوصاف تجلیاتش را به او نسبت دهیم. اکنون، می‌پرسیم: در علت نامیده شدن خدا، کلمه «علت» آیا حقیقتاً به خدا اطلاق شده یا همانند اوصاف دیگر حقیقتاً به تجلیات، و مجازاً به خود خدا اطلاق شده است؟ در فرض نخست، در نظریه شما مورد نقض و خلف پیش می‌آید و در فرض دوم، کار به تسلسل می‌انجامد؛ زیرا چنانچه «علت» وصف تجلیات باشد و نه وصف خود خدا، در این صورت وقتی این وصف به خدا منتسب می‌شود، باید به این معنا باشد که خدا علت علیتی است که در جهان پدیدار است؛ ولی باز خودش نمی‌تواند علت علیت باشد، بلکه باید علت علیت باشد و هکذا؛

۲. اگر الف علت ب باشد و ب دارای کیفیت خاصی موسوم به ج باشد، وجهی ندارد که الف را ج بنامیم، و صرف اینکه بگویم این اطلاق مجازی است، دردی را دوا نمی‌کند. از این رو صفاتی که به خدا نسبت می‌دهیم در واقع وصف تجلیات اوست، و به صرف اینکه خدا علت و منشأ یک تجلی است، نمی‌توان ویژگی آن تجلی را به خدا نسبت داد؛

۳. این نظریه خدا را «مطلقاً» بیان ناپذیر می‌داند؛ درحالی‌که اگر کلمات را نه سلباً و نه ایجاباً نتوانیم به خدا یا تجارب عرفانی نسبت دهیم، اساساً دربارهٔ آنها، مثلاً تجربهٔ عرفانی، نباید هیچ کلمه‌ای، حتی «تجربه»، «عرفانی» یا خود کلمهٔ «بیان ناپذیر» را به کار ببریم!

۲-۵. نظریهٔ استعاره

نظریهٔ دیگری که دربارهٔ کارکرد کلام عارف ارائه شده، نظریهٔ استعاره است. این نظریه همانند نظریهٔ پیشین زبان عرفانی را مجازی می‌داند، ولی در تبیین چگونگی مجازی بودن با آن اختلاف دارد: نظریهٔ دیونسیوس ربط طرفین مجاز را علی و از باب رابطه سبب و مسببی می‌داند، ولی نظریهٔ استعاره، ربط طرفین را در شباهت آن دو تصویر می‌کند.

بر پایهٔ نظریهٔ استعاره، اگر کلمه‌ای مانند الف دربارهٔ خدا به کار رود، معنایش آن است که الف استعاره از چیزی است که در ذات خدا یا تجربه عرفانی موجود است؛ یعنی شیئی مانند «آ» دارای خصیصه‌ای است که نام «الف» را به آن می‌دهیم و این الف حقیقتاً آن خصیصه را نشان می‌دهد. از طرفی در خدا یا تجربهٔ

عرفانی، چیزی هست که برای ما ناشناخته است و ما مفهومی در زبان برای حکایت از آن نداریم؛ ولی این چیز شباهتی به آنچه در آ، الف می‌نامیدیم دارد. به این ترتیب، به دلیل همین مشابهت، ما الف را به خدا یا تجربه عرفانی نیز نسبت می‌دهیم.

به قول رودولف/اوتو، شخص دیندار، شباهتی شاید بسیار ضعیف بین یک ویژگی تجربه دینی و بعضی کیفیات غیردینی عالم طبیعت می‌بیند و سپس نام کیفیت طبیعی را به صورت استعاره بر ویژگی آن تجربه می‌نهد (همان، ۳۰۵-۳۰۶).

۱-۲-۵. ایرادهای نظریه استعاره

۱. این نظریه خودمتناقض و مستلزم خلف است؛ زیرا در هر استعاره، مشابهت (وجه شبه) هست و دو چیز متشابه، به دلیل شباهتی که دارند، در یک صنف و رده و تحت یک مفهوم جای می‌گیرند؛ یعنی هر جا شباهتی هست، مفهومی هم هست؛ درحالی که قائلان به نظریه استعاره می‌گویند اساساً آنچه در خدا یا تجربه عرفانی هست، به قالب مفاهیم در نمی‌آید؛

۲. زبان استعاری آن گاه معنادار و موجه است که قابل برگرداندن به زبان عادی و حقیقی (در برابر مجازی) باشد یا به هر حال تجربه مستعار له معلوم و مشخص باشد، حتی اگر برای آن کلمه‌ای وجود نداشته باشد؛ و هر کدام که باشد، منافی نظریه استعاره خواهد بود. توضیح اینکه استعاره آن گاه معنا دارد که هم مستعار منه، هم مستعار له و هم وجه شبه آنها به فهم درآمده و معهود ذهن باشند؛ و گرنه استعاره نمی‌تواند شناخت یا تجربه‌ای را که مخاطب نداشته به او ببخشد و در نتیجه بی‌فایده خواهد بود. بنابراین اولاً مستعار له و کلماتی که برای تعبیر از آن به کار رفته‌اند، معلوم و مورد فهم‌اند؛ درحالی که در این نظریه همین‌ها انکار می‌شدند؛ ثانیاً می‌پرسیم: آیا کلماتی که برای مستعار له (تجربه عرفانی) به کار رفته‌اند، به معنای حقیقی بر آن اطلاق شده‌اند یا به معنای مجازی؟ اگر اولی باشد نقض ادعای شما در بیان ناپذیری است و اگر دومی هم باشد، به ناچار (برای نیفتادن در دام تسلسل) می‌بایست به زبان حقیقی منتهی شود تا استعاره، استعاره‌ای لاطائل و بی‌معنا نباشد؛

۳. همانند نظریه دیونیسوس، این نظریه نیز مستلزم قول به بیان ناپذیری مطلق است که با التزام به آن، حتی نباید بتوانیم کلماتی مانند «تجربه»، «عرفانی»، «بیان‌ناپذیر» و حتی «ناشناختی» را به نحو حقیقی بر تجربه عرفانی اطلاق کنیم!

خلاصه آنکه نظریه مجازی ممکن است تا این حد درست باشد که بعضی کلمات درباره تجارب عرفانی استعاره‌اند؛ ولی آنجا که می‌گوید هیچ‌گونه توصیف امکان ندارد، و همه کلماتی که عرفا در وصف احوالشان به کار برده‌اند استعاری یا مجازی است، اشتباه است.

۳-۵. نظریه استیسیس

استیسیس برخلاف دو نظریه گذشته، زبان عرفانی را زبان حقیقی می‌داند. به نظر وی، زبان عرفا با همه بهره‌واری که از استعاره و ابهام و ابهام و نظایر آن دارد، اساساً حقیقی است و توصیف درستی از احوال و عوالم آنان به دست می‌دهد.

وی تأکید می‌کند: نظریهٔ عواطف، هرچند توجیه‌نهایی و موجهی ارائه نمی‌کند، ولی بهره‌ای از حقیقت دارد؛ زیرا کاملاً پذیرفتنی است که هنگام شهود به دلیل شور و هیجان شدیدی که به عارف دست می‌دهد، برای لحظاتی زبان‌ش عاجز از بیان باشد؛ هرچند مشکل واقعی عارف با زبان، مشکل منطقی است، نه فقط مانعی روانی و عاطفی. استیسی معتقد است که به‌رغم تلقی نادرست گذشتگان، بیان‌ناپذیری، نه با یک مسئله، که با دو مسئله درگیر است:

الف) آیا کلمه در خلال تجربهٔ عرفانی کاربردی دارد؟

ب) آیا بعد از تجربهٔ عرفانی (هنگامی که تجربه به یاد آورده می‌شود)، می‌توان از کلمه استفاده کرد؟

وی با استناد به کلام *فلوطين*، می‌گوید: در خلال تجربه نمی‌توان از کلمات و الفاظ بهره گرفت، ولی پس از تجربه امکان این کار فراهم می‌آید. به نظر او، سر بیان‌ناپذیری در حین تجربه، در بساطت و وحدت تجربه نهفته است؛ زیرا مفاهیم هنگامی حاصل می‌آیند که کثرت یا دست‌کم دوگانگی در کار باشد؛ و سر بیان‌پذیری خاطرۀ تجربه، پیدا شدن دوگانگی است: یکی تجربه‌های متکثر و متمایز و دیگری تجربه‌های وحدانی و غیرمتمایز. به دنبال این دوگانگی، مفاهیم و پس از آن کلمات پدید می‌آیند.

برخی چون بین این دو مقام (حین تجربه و پس از آن) فرق نگذاشته‌اند، سخن گفتن از تجربه را به‌طور کلی مجازی دانسته‌اند.

البته عرفا، خود مدعی‌اند که خاطرۀ تجربه‌شان نیز بیان‌ناپذیر است؛ ولی این ادعا ناصواب است؛ زیرا با توجه به سخنان فراوانی که عرفا دربارهٔ احوال خویش گفته‌اند یا باید این سخنان، دست‌کم در بخشی از آن، به نحو حقیقی احوالشان را توصیف کرده باشد و یا به‌کل بی‌معنا یا دروغ بوده باشد.

انکون باید از استیسی پرسید: با توجه به این توضیحات، مشکل بیان‌ناپذیری تجارب عرفانی، که بسیاری از عرفا مدعی آن هستند، چه می‌شود؟

وی پاسخ می‌دهد: نظریه من به معنای انکار مشکل عرفا در بیان تجاربشان نیست، بلکه صرفاً ارائهٔ راه‌حلی برای آن است. به نظر وی، مشکل عرفا ناشی از «مفهوم‌ناپذیری» تجارب عرفانی نیست، بلکه باید ریشهٔ مشکل را در جایی دیگر جست‌وجو کرد. مشکل اینجاست که قوانین منطق، که قواعد ویژهٔ اعمال فهم‌اند، بر تجربهٔ عرفانی قابل اطلاق نیستند و از آنجاکه قوانین منطق، به‌رغم ارتباطشان با مفاهیم، در مرتبه‌ای پس از شکل‌گیری مفاهیم قرار دارند، عارف می‌تواند به درستی مفهوم را دربارهٔ تجارب عرفانی‌اش به کار ببرد، ولی از قوانین منطق تبعیت نکند.

توضیح اینکه فهم و فاهمهٔ بشر، که در بستر کثرت (نه وحدت) عمل می‌کند، از سه جنبهٔ مستقل و در عین حال مرتبط به هم تشکیل یافته است:

۱. تمیز نهادن (توجه به تفاوت‌ها)؛

۲. صورت‌بندی یا تشکیل مفاهیم (توجه به شباهت‌ها)؛

۳. قواعد اجرای این اعمال، که همانا قوانین منطق است.

در نتیجه، ممکن است مفاهیمی را درست به کار برد و در عین حال، از قوانین منطق تبعیت نکند؛ زیرا چنان‌که پیش‌تر هم اشاره کردیم، اعمال قوانین منطق، در مرحله‌ای پس از تشکیل مفاهیم است و این (عدم تبعیت از قوانین منطق) همان کاری است که عرفا می‌کنند. اگر عارف در وصف تجربه‌اش بگوید «آن الف است» بیان درستی است؛ یعنی مفهوم الف را درست بر آن اطلاق کرده است. و سپس درباره‌ی همان تجربه می‌افزاید: «آن نالف است». این هم استعمال درست دیگر آن مفهوم است، چه تجربه‌اش که اصلاً و ذاتاً شطح‌آمیز (متناقض‌نما) است، دارای هر دو وصف الف و نالف است.

حال چگونه می‌توان ادعای عارف را که می‌گوید تجربه‌اش بیان‌پذیر است، توجیه کرد؟ زبان عارف در بیان تجاربش حقیقی (غیرمجازی)، ولی متناقض است؛ زیرا در حین تجربه، یعنی در عالم شطح‌آمیز وحدت، خارج از فضای منطق است؛ ولی بیرون از حالت تجربه، همانند باقی مردم «منطقی‌اندیش» است و بیشتر زندگی‌اش را در جهانی که قلمرو قوانین منطق است، می‌گذرانند. از این‌رو از عالم وحدت که بازمی‌گردد، می‌خواهد آنچه را از حال خویش به یاد دارد، به مدد کلمات با دیگران در میان گذارد. کلمات به زبانش می‌آید، ولی از اینکه می‌بیند دارد تناقض می‌گوید، حیران و سرگشته می‌شود و برای خودش این امر را چنین توجیه می‌کند که لابد اشکالی در خود زبان هست. به‌ناچار معتقد می‌شود که تجربه‌اش بیان‌ناپذیر است؛ ولی در واقع اشتباه می‌کند. شطحیاتی که می‌گوید، به‌درستی تجربه‌اش را شرح می‌دهند. زبانش فقط به این لحاظ متناقض‌نماست که تجربه‌اش متناقض‌نماست؛ یعنی زبان تجربه را درست منعکس می‌کند. ابتدا درباره‌ی تجربه‌اش می‌گوید: «الف است»؛ ولی لحظه‌ی دیگر ناچار می‌شود بگوید «نالف است». لذا خیال می‌کند عبارت اولش که گفته بود «الف است» غلط بوده است. در زمان بیان آن تجربه تحت سیطره‌ی قوانین منطق قرار دارد. از این‌رو بیانی متناقض از تجربه‌اش به دست می‌دهد و فکر می‌کند زبان، مشکلی دارد که او نمی‌تواند تجربه‌اش را بدون تناقض بیان کند؛ ولی اشتباه می‌کند؛ زیرا مشکل، زبانی نیست و روانی است؛ یعنی عارف متناقض‌نمایی احوال عرفانی را با بیان‌ناپذیری آن اشتباه می‌گیرد. در واقع، مشکل در خود شطحیات است که اموری متناقض‌نما هستند و زبان عارف - که به‌درستی تجربه‌اش را شرح می‌دهد - از همین‌رو متناقض‌نماست.

۱-۳-۵. ایرادهای نظریه‌ی استیسی

راه‌حل/استیسی همانند نظریات پیشین، هرچند دارای برخی نقاط قوت است، کامل نیست و کاستی‌هایی دارد:

۱. تمام توصیفات عارفان مربوط به شطحیات و متناقض‌نماها نیست. بخش عظیمی از بیان‌های ایشان متناقض‌نما نیستند. به این ترتیب راه‌حل/استیسی ناظر به این محدوده نیست (فعال، ۱۳۷۹، ص ۴۰۰)؛
۲. بر طبق نظریه‌ی استیسی، تجربه‌ی عرفانی در مرحله یادآوری مفهوم‌پذیر و به تبع، بیان‌پذیر می‌گردد و عارف می‌تواند تجربه‌اش را به نحو حقیقی توصیف کند. اشکال این نظریه آن است که حتی اگر توصیف‌پذیری در مرحله یادآوری امکان یابد، از آنجاکه مفاهیم به‌کاررفته در توصیف، حاکی از خود تجربه وحدت هستند، این تجربه

بیان پذیر خواهد شد؛ درحالی که عرفا تجارب خود را بیان ناپذیر می دانند. به این ترتیب راه حل/استیسی به گونه ای اصل مشکل (بیان ناپذیری تجارب عرفانی) را نادیده گرفته است؛

۳. اساساً امتناع اجتماع نقیضین به فضایی خاص اختصاص ندارد، بلکه در همه جهان های ممکن صادق است. به این ترتیب خود تجارب عرفانی نیز نمی توانند محل اجتماع دو نقیض باشند و آنچه امثال/استیسی تناقض تصور کرده اند، در واقع به دلیل فراهم نبودن همه شرایط تناقض، از جمله وحدت حیثیت و جهت، اصولاً تناقض نیست.

۴-۵. نظریه پیشنهادی

با توجه به کاستی های نظریات پیشین، ضروری است نظریاتی نو ارائه شوند که هم پاسخی مناسب به مسئله بدهند و هم از نقایص دیگر دیدگاه ها به دور باشند. نظریه ای که در ادامه پیشنهاد می گردد، احتمالاً می تواند یکی از این دست نظریه ها باشد. در این نظریه، میان دو مرحله «حین تجربه عرفانی» و «حین یادآوری تجربه عرفانی» تفاوتی گذاشته نشده است و آنچه خواهیم گفت، در هر دو مرحله جریان دارد؛ هرچند ریشه به بیان درنیامدن تجربه در حین تجربه، تنوع بیشتری دارد.

توضیح نظریه

باید توجه کرد که در هنگام شهود، همراه با تحقق علم حضوری به واقعیت مورد شهود، ذهن انسان، خودکار و بدون اطلاع و آگاهی او، تصویری از آن واقعیت برمی دارد؛ خواه این واقعیت واحد باشد و خواه همراه با اموری دیگر. شاهد این تصویربرداری نیز آن است که پس از تجربه و با عدم حضور شیء مشهود، تجربه مزبور از طریق صورت ذهنی قابل احضار و یادآوری است؛ درحالی که اگر این صورت در هنگام حضور تجربه حاصل نیامده بود، اساساً آن تجربه قابل یادآوری نمی بود. این تصویر از سوی جزئی است؛ زیرا برگرفته از تجربه ای ویژه است و همان تجربه را نشان می دهد، و از سوی دیگر، کلی است؛ زیرا هر صورت ذهنی، مادام که به محکی خارجی خود اضافه نشود، یا به تعبیر دیگر از محکی خارجی و خاص خود تجرید شود، مفهومی کلی خواهد بود؛ زیرا کلیت چیزی نیست جز قابلیت نشان دادن بیش از یک مصداق، و این خصیصه در همه مفاهیم ذهنی موجود است. به این ترتیب سر بیان ناپذیری، آن گونه که برخی (استیسی) پنداشته اند، در مفهوم ناپذیری تجارب عرفانی نیست، بلکه شرایط ویژه حین تجربه (از جمله هیجان روحی و درک عظمت شیء مشهود و تمرکز بر این شیء) فرصت بیان را نمی دهد. البته اگر در همین وضعیت عارف فرصتی بیابد که همراه با توجه به مشهود، آن را هم گزارش کند، ذاتاً مانعی در بین نخواهد بود؛ چنان که فرد هنگام تجربه درد (مثلاً احساس سردرد)، با آنکه در حال ادراک آن درد قرار دارد، می تواند از درد خود (که به علم حضوری آن را می یابد) گزارش دهد. از این رو اگر مانعی در برابر بیان تجربه عرفانی در هنگام تجربه وجود دارد، آن مانع امری عارضی است. بنابراین یک مانع اصلی از به بیان درنیامدن تجارب عرفانی، وضعیت روانی ویژه ای است که در اثر پدید آمدن این دسته از تجارب به عارف دست می دهد.

مانع دیگر، که هم در هنگام تجربه و هم پس از آن در مرحله یادآوری تجربه وجود دارد، این است که:

عارف با آنکه مفهوم و تصویری از آنچه یافته است دارد، ولی در ازای معنایی که یافته، در زبان عرفی لفظ و کلمه‌ای نمی‌یابد؛ چراکه عرف، الفاظ را در ازای معانی متعارف و معمول وضع نموده است. ازاین‌رو عارف نمی‌تواند آنچه را یافته، حتی برای خودش نیز توصیف کند. اینجاست که وی دست به دامن استعاره و کنایه می‌شود و کلماتی را برمی‌گزیند که معانی آنها به آنچه یافته است شباهت دارند و می‌کوشد با تکیه بر همین شباهت، دیگران را تا حدی از مشهودات خود باخبر کند. باین‌حال برای کسانی که خود این امور را تجربه نکرده‌اند، تعبیر عرفانی رمزآلود و معماگونه باقی خواهند ماند. به‌این‌ترتیب معنای این کلمات را تنها کسانی به خوبی دریافت می‌کنند که خود تجارب مشابهی داشته‌اند. در این صورت عارف شاید بتواند حتی از تعبیر غیراستعاری و غیرکنایی برای بیان تجربه خود استفاده کند، چنان‌که عرف عام در تعبیر از تجارب عمومی‌اش، چه تجارب حسی و چه تجارب شهودی، کلمات را به‌راحتی و به نحو حقیقی به کار می‌برد.

درباره شطحیات هم که/استیسی آنها را ذاتاً تناقض‌آمیز می‌داند، می‌توان گفت: در واقع، در هیچ چیزی و در هیچ‌جا تناقض واقع نمی‌گردد و دو نقیض امکان اجتماع ندارند. در واقع، اینجا هم با آنکه از شیء مشهود، به طور خودکار صورتی در ذهن پدید می‌آید، ولی عارف به دلیل حالت خاصی که در این هنگام دارد، توجهی به حیثیات مختلف شیء مشهود پیدا نمی‌کند. به‌همین‌روی هنگام گزارش این تجربه، جملاتی تناقض‌آلود بر زبانش جاری می‌شود؛ ولی متناقض‌نما بودن بیان، به‌رغم تلقی اشتباه برخی (ر.ک: استیسی، ۱۳۷۹، ص ۳۱۸)، به این دلیل نیست که تجربه عرفانی ذاتاً تناقض‌آمیز است، بلکه به این دلیل است که عارف حیثیات مختلف را از هم تفکیک نکرده و در احکام متناقضی که صادر می‌کند، به قیود موضوع هریک از دو حکم متناقض توجه کامل ندارد؛ و به‌همین‌روی، گزارشی ناقص و معیوب از یافته خود ارائه می‌دهد؛ یعنی ریشه مشکل را نه در تجارب عرفانی، که در گزارشگر این تجارب جست‌وجو باید کرد؛ و از آنجاکه چنین گزارش‌هایی با عقل قطعی و منطق منافات دارد، به عنوان گزارش از واقع، پذیرفتنی نخواهد بود. ازاین‌رو باز به‌رغم داوری نادرست برخی (ر.ک: همان، ص ۲۸۸ و ۳۱۶)، داده‌های منطق در این ساحت نیز ساری و صادق است.

یکی از دستاوردهای مهم این نظریه آن است که وجه غالب را در بیان تجارب عرفانی، همان بیان استعاری و کنایی می‌داند؛ هرچند فی‌الجمله، امکان بیان این تجارب به نحو حقیقی (نه مجازی) هم وجود دارد. شاید بتوان شکل‌گیری عرفان نظری را، که به نحوی گزارش مشهودات عرفاست، شهادی بر این امکان به‌شمار آورد.

اما ایرادهایی که بر نظریه استعاره گرفته شده بود، عمدتاً حول دو محور تمرکز داشت: ۱. مفهوم‌ناپذیر دانستن تجارب عرفانی از سوی پیروان نظریه استعاره؛ ۲. نفی کلی توصیف‌پذیری تجارب عرفانی با زبان حقیقی؛ ولی نظریه پیشنهادی یادشده، در هر دو محور یادشده، با نظریه استعاره مخالف است؛ زیرا هم معتقدیم کلیه تجارب عرفانی قابل فهم و تصویر ذهنی‌اند و هم معتقدیم که تجارب عرفانی، فی‌الجمله با زبان حقیقی قابل توصیف هستند. همین پذیرش اجمالی، کلیت دیدگاه طرف‌داران نظریه استعاره را ابطال می‌کند.

درباره بیان ناپذیری تجارب عرفانی دلایلی مطرح شده است. توصیف‌ناپذیر بودن تجارب عرفانی مستلزم عاری شدن بیان عرفا از معنا و محتوا، و فقدان ارزش و اعتبار این بیانات از حیث واقع‌نمایی است. به‌همین‌روی، در توجیه ارزش بیانات عرفا و در معنا و مقصود سخن و گفتار ایشان، توجیحات و تفسیرهایی ارائه شده است. به دلیل اینکه نظریات ارائه‌شده در این باره نارساست؛ نظریه پیشنهادی این نوشتار، این است که سر بیان ناپذیری تجارب عرفانی را نباید در مفهوم ناپذیری این تجارب، بلکه باید در عوامل دیگری جست‌وجو کرد. به نظر می‌رسد شرایط ویژه‌حین تجربه (ازجمله: هیجان روحی، درک عظمت شیء مشهود و تمرکز بر این شیء) است که فرصت بیان را نمی‌دهد؛ و‌گرنه ذاتاً مانعی در برابر بیان وجود ندارد. از این‌رو یک مانع اصلی در برابر بیان تجارب عرفانی، وضعیت روانی خاص عارف است که بر اثر پدید آمدن این دسته از تجارب دست می‌دهد. مانع دیگر نیز نبود لفظ و واژه مناسب در زبان عرفی به ازای یافته‌های عارف است و همین عامل، او را به بهره‌گیری از زبان کنایه و استعاره می‌کشاند. همچنین از آنجاکه همواره اجتماع دو نقیض محال است، متناقض‌نما بودن برخی گزارش‌ها از تجارب عرفانی، به دلیل تناقض آمیز بودن خود این تجارب نیست؛ بلکه دلیل آن به کوتاهی عارف در گزارش از مشهودات خود بازمی‌گردد. به‌رحال گزارش‌هایی از این دست فاقد اعتبارند و موجب نقض قواعد منطقی در ساخت تجارب عرفانی نمی‌شوند. دیگر گرچه تجارب عرفانی، عمدتاً در قالب استعاره و کنایه بیان می‌شوند؛ ولی امکان بیان این تجارب به نحو حقیقی (نه مجازی) نیز وجود دارد. عرفان نظری - که به نحوی گزارش مشهودات عرفاست - شاهدی بر این امکان به‌شمار می‌آید.

منابع

- ابن خلدون، عبدالرحمان، ۱۳۶۹، مقدمه *ابن خلدون*، ترجمه پروین گنابادی، چ هفتم، تهران، علمی و فرهنگی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵، *شرح الاشارات و التنبیها*، قم، البلاغه.
- ابن عربی، محی‌الدین، ۱۳۷۵، *فصوص الحکم*، چ دوم، تهران، الزهراء.
- استیس، والتر. ترنس، ۱۳۷۹، *فلسفه و عرفان*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چ پنجم، تهران، زوار.
- انصاری، خواجه عبدالله، ۱۳۹۵، *منازل السائرین*، تهران، کتابخانه علمیه حامدی.
- شبه‌ستری، شیخ محمود، ۱۳۶۱، *گلشن راز*، به اهتمام صابر کرمانی، تهران، کتابخانه طهروری.
- عین‌القضات همدانی، عبدالله بن محمد، بی‌تا، *رساله لوابیح*، تصحیح رحیم فرمنش، تهران، منوچهری.
- فعالی، محمدتقی، ۱۳۷۹، *تجربه دینی و مکاتشفه عرفانی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- قائم‌نیا، علیرضا، ۱۳۸۱، *تجربه دینی و گوهر دین*، قم، بوستان کتاب.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۶۰، *مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاة*، ترجمه سیداحمد فهری، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

یثربی، سیدیحیی، ۱۳۶۶، *فلسفه عرفان*، قم، مؤلف.

Dionysius the Areopagite, 1920, *The Divine Names and Mystical Theology*, Tr. By C.E. Rolt, New York, The Macmilan Co.

Jams, William, 1902, *The varieties of Religious Experience*, New York Longmans, Green.

Katz, Steven, 1978, *Mysticism and Philosophical Analysis*, New York, Oxford University Press.

Kaufman, Walter, 1958, *Critique of Religion and philosophy*, Princeton University Press.

Otto, Rudolf, 1958, *The Idea of The Holy*, tr. John W. Harvey, New York, Oxford University Press.

Proudfoot, Wayne, 1985, *Religious Experience*, Berkeley, University of California Press.

The Upanishads, 1957, tr. by Swami Prabhavananda and Fredrick Manchester, New York Mentor Books.