

زبان عرفان

تاریخ دریافت: ۸۸/۱۱/۷ تأیید: ۸۹/۱/۱۷

حسین روحانی نژاد*

چکیده

زبان عرفان، معرکه آرای عارفان و ناعارفان است. عارفان تجارب عرفانی خود را فراتر از حد تقریر و توصیف می‌دانند. عده‌ای نیز تجزیه و تحلیل تجربه عرفانی را ناممکن می‌شمارند. ازین رو، یکی از خصایص تجارب عرفانی، «بیان‌ناپذیری» معرفی شده است. در باب تجارب عرفانی، نظریه‌های گوناگونی ارائه شده است که به اختصار عبارتند از: نظریه تمثیل، نظریه «نمادین»، «نظریه تجسد»، «نظریه غیر شناختاری بودن زبان دینی»، نظریه‌های عرف‌پسند، مانند: «نظریه عواطف»، و «نظریه نابینایی معنوی»، نظریه مجازی بودن زبان عرفانی و دینی، «نظریه پارادوکسیکال بودن تجربه عرفانی»، «نظریه زبان هنری و جمال‌شناسانه بودن زبان عرفان». از منظر بعضی دیگر، ریشه اصلی مشکل بیان‌ناپذیری تجارب عرفانی، در «نقص منطق زبان عرفی» است که در حوزه آگاهی‌های عرفی کارساز است و در قلمرو تجارب عرفانی کارایی ندارد. به نظر اینجانب زبان ویژه عرفان «زبانی رمزی و نمادین» است. این نظریه فاقد نقص‌های نظریه‌های پیشین است و تأمل در کلمات عارفان آن را تأیید می‌کند.

واژگان کلیدی: زبان، عرفان، عارفان، بیان‌ناپذیری، مشکل زبانی، رمزی، هنری.

* مربی گروه عرفان پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

ورود واژه‌ها تا ساحل اقیانوس عرفان

یکی از مباحث مربوط به عرفان که معرکه آرای اندیشمندان است، «زبان عرفان» است. نگارنده از میان فرضیه‌های متعدد درباره زبان عرفان، این فرضیه را که زبان عرفان، «زبانی رمزی و نمادین» است، برگزیده و پس از تبیین نظریات مطرح در باب زبان عرفان و نقد آنها، این فرضیه را مدلل و اثبات خواهد کرد و بر این باور انگشت تأکید خواهد گذاشت که زبان عرفان اصولاً «زبانی دیگر» است و «زبان عرفی» در حوزه تجارب عرفانی کارایی لازم را ندارد. ریشه اصلی مشکل زبانی عارف در نقص و نارسایی و تنگنای زبان عرفی نسبت به مواجهه و معارف عرفانی نهفته است. زبان حال و مقال عارفان این است که «زبان عرفی» گنجایش و ظرفیت تجارب عرفانی را ندارد. از این رو، عارفان تجارب خود را فراتر از حد تقریر و توصیف و تبیین می‌دانند، تا آنجاکه یکی از خصایص تجارب عرفانی، «بیان‌ناپذیری» و یکی از مشکلات عارفان، «مشکل زبانی» قلمداد شده است و چون تجارب عرفانی «بیان‌ناپذیرند» عارف زبان در کام می‌کشد و مهر بر لب می‌نهد و خاموشی می‌گزیند.

عارف مدعی است از بیان تجارب عرفانی خود در تنگناست و قالب‌های لفظی، ناتوانتر از آن‌اند که بتوانند حقایق عرفانی را در کمند تعبیر آورند و لباس‌های تنگ تعبیرهای زبانی را بر اندام معارف ملکوتی و محتشم عرفانی بپوشانند. سالک به تجاربی دست می‌یابد و در عوالمی سیر می‌کند که برای مردم عادی به‌درستی معلوم نیست، و کوشش سالک برای شرح و بیان آن تجارب و عوالم و احوال، بسیار دشوار است و استفاده از زبان متعارف ممکن است وی را از مقصودش دور سازد، و اگرهم، زبانی غیر متعارف به کار برد کسی از آن چیزی در نخواهد یافت. از این رو، عارفان نخستین، تعبیرات و اصطلاحاتی را برای بیان احوال و اذواق عرفانی خود، وضع کرده و در کتب خود آورده‌اند. این اصطلاحات با دقت تمام، ساخته و گزیده شده‌اند و بیانگر تجارب عرفانی و احوال آنان در سیر و سلوک به سوی کمال مطلق می‌باشند (شریف، ۱۳۷۰: ۴۶۰).

بعضی از عرفان‌پژوهان مغرب زمین، برآن‌اند که تجزیه و تحلیل خود تجربه عرفانی، کاری تقریباً ناممکن به نظر می‌رسد؛ زیرا واژه‌ها هرگز به اعماق آن نمی‌رسند و حتی

ظریفترین تحلیل‌های روان‌شناختی نیز محدودیت دارند، و واژه‌ها تا ساحل اقیانوس عرفان، پیشتر نمی‌آیند. (آن ماری شیمل، ۱۳۷۷: ۴۲).

معانی، مواجید و اذواق عرفانی در «ظرف حرف» نمی‌گنجد؛ چنانکه بحر قلزم در ظرف نمی‌گنجد. شیخ شبستری در «گلشن راز» از این راز، سخن گفته و عالم معنی را بی‌نهایت و الفاظ را محدود و غایت‌مدار معرفی کرده است (شبستری، ۱۳۸۰: ۳۶).

آدمی الفاظ را برای محسوسات و مدرکات متعارف خود وضع کرده تا به تفهیم و تفاهم و ادا و انتقال مقاصد خود بپردازد. از این‌رو، الفاظ در بیان تجارب عرفانی و خارج از قلمرو حس و عقل کارایی ندارند و اساساً حوزه وضع الفاظ با حوزه حالات و تجارب عرفانی، بی‌ارتباط است و زبان در بیان معانی و مقاصد عارفان، ناقص و ناتوان.

منشأ دیگر دشواری کار عارف در توصیف تجارب عرفانی را در عنصر «معنی و مقصود» باید جستجو کرد. چگونگی احوال و تجارب عرفانی، بیشترین نقش را در «بیان‌پذیری» بر عهده دارد. دشواری‌هایی که منشأ آن، معنا و مقصود است، از دو ناحیه رخ می‌نماید: یکی، دشواری‌های ناشی از ماهیت و چیستی احوال و تجارب عرفانی و دیگری، دشواری‌های ناشی از مصالحی که کتمان پاره‌ای از حقایق عرفانی را ایجاب می‌کند.

حالات و تجارب عرفانی به وسیله الفاظ و تعبیرها، قابل انتقال به دیگران نیست. به گفته عین‌القضاه اصولاً عامل تمایز معانی علمی از عرفانی، «قابل تعبیر بودن» آنهاست. معانی علمی بر خلاف معانی عرفانی، تعبیرپذیرند:

بدان! هر معنایی که به تصور در می‌آید، ممکن است از آن به عبارتی مطابق با آن معنی تعبیر شود، تا وقتی که معلم آن را برای متعلم به همان عبارت، یکبار یا دوبار یا بیشتر شرح می‌دهد، متعلم در علم، با معلم برابر می‌گردد، آن، از علوم است و هر معنایی که اصلاً از آن تعبیر نشود مگر وقتی الفاظ همانند شود، آن، از معارف است (عین‌القضاه همدانی، ۱۳۷۸: ۱۳۲).

ویژگی‌های عدم تمایز و کثرت و عدم تصور و احساسی و عاطفی بودن تجارب عرفانی، بر دشواری کار عارف در تبیین و توصیف تجارب خویش می‌افزاید.

اما گاه، بیان‌ناپذیری تجارب عرفانی و مکتوم‌ماندن حقایق، به مصالح و دستور عرفانی باز می‌گردد و عارف به حکم طریقت از افشای اسرار معذور است؛ زیرا:

هر که را اسرار حق آموختند مهر کردند و دهانش دوختند

گاه افشای اسرار، سر عارف را بردار می‌کند و سبب هلاک عاشق می‌شود؛ زیرا «افشای سر ربوبیت، کُفر است» (عین القضاء الهمدانی، ۱۳۸۰: ۷۶ و ۷۷).

و گاهی پنهان‌داشتن حقایق و اسرار، به دلایل عقلی و شرعی صورت می‌پذیرد و حقایق و معارف عمیق و دقیق - که فهم و هضم آن برای عوام میسر نیست یا بسیار دشوار است - برای همگان مطرح نمی‌شود؛ زیرا ممکن است موجب گمراهی، فتنه و فساد گردد؛ مانند مسائلی از قبیل حقیقت ذات و صفات حق و روح و سر قدر. از این رو، عارفان به‌ویژه علامه سید حیدر آملی ۵ تأکید فراوان دارند که معارف و حقایق عرفانی را نباید در اختیار غیر اهل آن قرار داد؛ همان‌گونه که از اهل معرفت و معانی نباید دریغ کرد و مکتوم نگه داشت و ضنّت به خرج داد (ر.ک: آملی، ۱۳۸۶: ۱۹). در مورد اینکه دیدگاه عرفان اسلامی در مورد بیان‌پذیری تجارب عرفانی چیست و از آرا و انظار عارفان مسلمان چه نتایجی می‌توان به‌دست آورد، برخی از محققان معاصر نکاتی را خاطر نشان کرده‌اند:

۱. حقایق و تجارب عرفانی را با عقل و اندیشه نمی‌توان ادراک کرد و به اصطلاح «بیان‌ناپذیرند»؛ اما به‌طور غیر مستقیم و از راه لوازم و خواص می‌توان با عقل بدانها دست یافت و به قالب مفاهیم در می‌آیند و بیان‌پذیر می‌گردند؛ البته تعبیر لفظی و اصطلاحاتی که به کار گرفته می‌شود، فنی و دشواریاب است؛ ولی کاربرد و اطلاق آنها حقیقی است و عرفان نظری متکفل همین امر است. احوال، تجارب و حقایق عرفانی نه تنها در آثار عرفان نظری که در کتب حکمت متعالیه نیز - که ملتقای فلسفه و عرفان است - تبیین و توصیف شده است. اما این همه، حاصل هنگامی است که عارف از حوزه کشف و شهود در آید و به حوزه عقل و هوشیاری متداول باز آید. قیصری در رساله التوحید و النبوة و الولاية، پس از بیان موضوع و مسائل و مبادی علم عرفان، به این مطلب اشاره کرده است که علم عرفان، علم کشفی و ذوقی است و جز صاحب وجد و وجود و اهل عیان و شهود، از آن بهره‌ای ندارند.

تبیین موضوع، مسائل و مبادی برای فن عرفان و استفاده از برهان و دلیل، برای الزام خصم، یعنی اهل علوم ظاهری، به‌روشن خودشان است که کشف اهل کشف و شهود را حجت نمی‌دانند؛ و گرنه اینگونه معارف در این قالب‌ها قرار نمی‌گیرند (قیصری، ۱۳۸۱:

۷). چنانکه *فلوطین* هم به نقل /ستیس به همین مطلب اشاره دارد؛ آنجاکه می‌گوید: «نه یارا و نه مجالش را داریم که سخنی از آن بتوانیم گفت، اما چون سپری شد، می‌توان از آن بحث کرد و برهان آورد.» (۱۳۷۵: ۳۱۰).

۲. از حالات و تجارب عرفانی سخن گفتن ممکن، اما مجاز و استعاره و کنایه است، نه حقیقت. «استعاره» همان استعمال مجازی لفظ است به «علاقه تشبیه» با اسقاط ذکر مشبّه؛ به گونه‌ای که از ظاهر حال، اراده آن معلوم نباشد. «کنایه» اطلاق کلمه و اراده لازم معنای آن است با جواز اراده معنای اصلی کلمه، همراه با لازم معنای آن. *عین القضاء* کاربرد الفاظ را در زمینه علم «حقیقی» می‌داند و در مورد معرفت عرفانی، «مجازی». البته باید میان حقایق عرفانی و الفاظ مورد استفاده عارف، تناسبی وجود داشته باشد و میان آن حقایق با مصادیق الفاظ، مشابهت باشد. لذا عرفا برای بیان هر حالتی از هر تعبیری بهره نمی‌گیرند و هر حالتی را با تعبیری خاص تبیین می‌کنند. از این‌رو، ناعارفان باید در برابر اظهارات عارفان، بر عصای احتیاط تکیه زنند (ر.ک: همان، ۵۱۳ - ۱۴۳).

اولیای الهی پس از اطلاع بر حقیقت حال، هر یک به اشارتی و عبارتی از آن تعبیر کرده و به حسب اقتضای احکام اسمی که مدبّر اوست، از مکاشفات و حالات خود تعبیر آورده‌اند و همه بیان واقع است و اگر قصوری در اشارات و عباراتشان به نظر آید، از تنگنای عبارت است و مقصود همه آنان یکی است. چون ناعارفان به حالات و مکاشفات اولیای الهی دسترسی ندارند، اولیا و عارفان می‌کوشند احوال آنان از دیده کوتاه‌نظران کژاندیش و نا اهل، مخفی باشد و بر امانت الهی - که ودیعه‌ای است آسمانی - جز آنان که محرم اسرارند، اطلاع پیدا نکنند. لذا برای تعبیر و تبیین تجارب عرفانی خود، اصطلاحات خاصی وضع کردند تا آن کس که اهل آن احوال است، آن معانی را درک کند و هر که از آنها بی‌بهره است محروم گردد: به گفته مولوی:

اصطلاحاتی است مر ابدال را که نباشد زان خبر اقوال [غفال] را

(مولوی، ۱۳۸۷: دفتر اول، بیت ۳۴۲۳).

بعضی از عارفان و اصل، از معانی و حقایق شهودی، با رعایت مناسباتی، در کسوت زلف و رخ و خط و خال و شراب و شمع و شاهد، سخن به میان آورده‌اند (ر.ک: لاهیجی، ۱۳۸۱: ۲۸ - ۳۱).

شیخ محمود شبستری در گلشن راز می‌گوید:

یکی از زلف و خال و خطّ بیان کرد شراب و شمع و شاهد را عیان کرد

شمس الدّین محمّد لاهیجی در شرح بیت فوق آورده است:

بدانکه کثرات را به «زلف» و «خط»، از جهت آنکه حاجب روی وحدتند، تشبیه کرده‌اند. و نقطه وحدت را به «خال» نسبت داده‌اند تا از دیده کوتاه‌نظران که به حسب فطرت اصلی مستعد قبول آن معانی نبوده‌اند، پنهان باشد. و «عشق» و «ذوق» و «سکر» را به «شراب»، و پرتو انوارالهی که در دل سالک اطوار ظهور می‌نماید، به «شمع»، و «تجلی جمالی» ذات مطلق را در لباس «شاهد» عیان فرموده‌اند (همان، ۳۰).

و درجای دیگر می‌نویسد:

«چشم» اشارت است به شهود حق نسبت به اعیان و استعدادهای آنها و «ابرو» اشارت است به صفات از آن‌رو که حاجب ذات می‌گردند و «لب» اشارت است به نفس رحمانی که افاضه وجود بر اعیان می‌نماید و «زلف» اشارت به تجلی جلالی است در صور مجالی جسمانی و «خط» اشارت است به ظهور حقیقت در مظاهر روحانی و «رخ» اشارت است به حقیقت از آن نظر که حقیقت است. و «خال» اشارت به نقطه وحدت است از جهت خفاء که آغاز و انجام کثرات است (رک: همان: ۴۶۵ و ۴۶۶).

شیخ محمود شبستری درباره وضع الفاظ و اینکه الفاظ در آغاز برای محسوسات وضع شده‌اند و تعبیر لفظی، گنجایی معانی ذوقی را ندارد و محسوسات نسبت به عالم معنی چون سایه‌اند، سخن گفته است:

چو محسوس آمد این الفاظ مسموع	نخست از بهر محسوس است موضوع
ندارد عالم معنی نهایت	کجا بیند مر او را لفظ غایت؟
هر آن معنی که شد از ذوق پیدا	کجا تعبیر لفظی یابد او را

(شبستری، ۱۳۸۰: ۷۹).

ماهیت و مختصات زبان عرفان

درباره ماهیت و چیستی و مختصات زبان عرفان، دیدگاه‌های گوناگونی از سوی متفکران ارائه شده است، که خلاصه‌وار به ذکر پاره‌ای از آنها می‌پردازیم.

زبانی رمزی و متکی بر اصل تأویل

بعضی از عرفان‌پژوهان، زبان عرفان را زبانی رمزی دانسته‌اند که بر اصل تأویل تکیه دارد و کوشش می‌شود که هر پدیده به اصل و منشأ خود باز گردانده شود. از این منظر، پدیده‌ها آیات، نشانه‌ها، نمادها و مظاهر یک سلسله حقایق‌ند. حقایق چنانکه هستند به صورت تام و کامل جلوه خارجی ندارند و نمودار نمی‌شوند. در ورای هر ظاهری باطنی قرار دارد. ظواهر چون جسم‌ند و بواطن چون روح؛ ظواهر، «نمود» و نمایشی از «بود»‌اند. عارف با تکیه بر اصل تأویل، از ظاهر به باطن و از واقعیت بیرونی به حقیقت درونی می‌رود. جهان با عارفان به زبان رمز سخن می‌گوید و از دیده به نادیده رهنمون می‌شود. هر پدیده‌ای در کنار ارزش بیرونی، معنا و ارزشی رمزی دارد.

در عرفان، تلاش می‌شود روح رمز و تمثیل زنده نگه داشته شود. کارکرد تأویل و تفسیر رمزی، در همه مظاهر و نمودهای طبیعت و زندگی زمینی آدمی و نیز رخدادهای روحی قابل اجراست. از این چشم‌انداز، نمودهای جهان طبیعت و حوادث و حالات درونی نفس آدمی، نشانه‌ها و به تعبیر قرآن، «آیات» الهی‌اند. عارف به درون تجلیات طبیعت و نفس خود، نفوذ می‌کند و به حقایق دینی و جوهرهای معنوی مشابه می‌رسد. عارف، شیوه رمزگشایی را چه در «کتاب تکوین» و چه در «کتاب تدوین»، و به عبارت دیگر، چه در «قرآن تدوینی» و چه در «قرآن تکوینی» و چه در «جهان صغیر» یعنی نفس خود و چه در «جهان کبیر» یعنی عالم آفرینش به کار می‌گیرد (نصر، ۱۳۸۲: ۱۰۸-۱۰۹).

در برخی از صور تجلی انوار خدا و تجربه عرفانی انسان، از رابطه معنایی و تفهیمی و ظرفیت زبان سخن به میان می‌آید؛ زیرا به گفته برخی از محققان معاصر، خداوند بر انسان به دوگونه تجلی می‌کند:

۱. تجلی خداوند بر دستگاه ادراکی انسان، که آن را «وحی انکشافی» نامیده‌اند؛ در وحی انکشافی، انسان به نوعی خداوند را رویت می‌کند و با وی ارتباط عینی می‌یابد و این ارتباط در مراتب اعلای خود «عین الیقین» نامیده می‌شود. مقام «تجلی» یا «آشکارشدگی» خداوند بر انسان، به انسان امکان می‌دهد که وی از طریق نوعی فرایند ادراکی، وجود و حضور خداوند را بعینه تجربه کند. این نوع تجربه و حیانی را می‌توان در ادیان توحیدی وحدت وجودی یافت و ادیان طبیعی فارغ از آن به نظر می‌رسند.

۲. تجلی خداوند در کلام و برقراری رابطه معنایی و تفهیمی با انسان از طریق نظام نشانه‌های زبانی که آن را «وحی زبانی» می‌نامند.

در این تجربه زبانی، پیامی میان خداوند و انسان مبادله می‌شود که محتوای آن برای انسان دین‌باور، مقدس است. اما مهم‌تر از آن، نفس تجربه خداوند است که سرپای وجود انسان را در قبضه تصرف خویش در می‌آورد.

در ساختار این رابطه زبانی، چهار عنصر اساسی وجود دارد:

اول، فرستنده پیام که «خداوند» است؛

دوم، گیرنده پیام که «انسان» است؛

سوم، محمل پیام که «نظام خاصی از نشانه‌های زبان شناختی» است؛

چهارم، زمینه و سیاقی که نشانه‌های زبان شناختی در آن متعین و مبادله می‌شوند، از قبیل سطح دانش و معیشت انسان (ر.ک: نراقی، ۱۳۷۸: ۴۶ - ۵۱).

گاهی انسان در تجربه‌ای خصوصی که در قالب زبان حسی قابل بیان نیست، خداوند را تجربه می‌کند و تجربه او چندان خصوصی و شخصی است که به تور زبان مبتنی بر قواعد غیر خصوصی در نمی‌آید؛ زیرا زبان حسی متعارف برای بیان پدیده‌ها و وضعیت‌های امور مشاع و همگانی وضع شده است و در بیان پدیده‌ها یا وضعیت‌های اموری که بیرون از قلمرو تجربه‌های همگانی‌اند، کارایی ندارد. بنابراین، عارف یا فرد صاحب تجربه در این مقام از بیان احوال و مواجید و مکاشفات خویش ناتوان است (همان، ۴۸ و ۴۹).

زبانی توصیفگر درون‌نگرانه از شهود و تجربه دینی

به نظر آلستون از جمله اموری که در نوشته‌های مذهبی به چشم می‌خورد، «توصیفاتی درون‌نگرانه از شهود و تجربه دینی» است و بحث‌های فلسفی زبان دینی بر گزاره‌های الهیات یا سخنان مربوط به وجود و افعال موجودات انسان‌وار فوق طبیعی تأکید دارند. به نظر آلستون در گزاره‌های کلامی، دعا و اعتراف در پیشگاه خدا معماگونه نیست؛ اما مفهوم ارتباط با یک شخص فوق طبیعی و غیر جسمانی، واضح نیست و مبهم به نظر می‌رسد (آلستون و دیگران، ۱۳۷۶: ۴۱ و ۴۲).

بیان‌ناپذیری تجارب عرفانی

/ستیس از عرفان‌پژوهان نامداری است که به تفصیل دربارهٔ زبان عرفان بحث کرده است. وی می‌گوید از نظر عارفان زبان برای بیان تجارب عرفانی، نارساست و آنچه به تجربه در می‌یابند به بیان در نمی‌آید و آگاهی عرفانی ورای حد تقریر است و مشاهده راه را بر گفتار می‌بندد و مهر خاموشی بر دهان می‌افتد و هر که را اسرار حق آموخته باشند، زبان در کام می‌ماند و رازی که بدان پی برده است، نگفتنی بوده و محال است تجربه عرفانی به وصف در آید و این حال، برتر از مقولهٔ کلام است و به وصف در نمی‌آید و الفاظی که بتوان با آنها تعبیر مفهومی به دست داد، نمی‌توان یافت. تجربهٔ عرفانی با آنکه معنا دارد، در قالب الفاظ نمی‌گنجد. از این‌رو، ویلیام جیمز «بیان‌ناپذیری» را یکی از ویژگی‌های مشترک عرفان در هر مکتب و فرهنگی شمرده است (استیس، ۱۳۷۵: ۲۸۹ و ۲۹۰).

/ستیس مسئلهٔ «بیان‌ناپذیری» تجارب عرفانی را به چند پرسش به‌هم پیوسته تبدیل می‌کند: مشکل کاربرد زبان چیست که عرفا آن را احساس می‌کنند؟ چرا عارف نمی‌تواند منظور خود را به زبان آورد؟ اگر تجربهٔ عرفانی، توصیف‌ناپذیر است، پس عارف چگونه دربارهٔ آن داد سخن می‌دهد؟ اگر کلام او بیانگر احوال و تجارب عمیق عرفانی او نیست، پس چه چیزی را بیان می‌کند؟ وی تجارب مورد ادعای عرفا را بر سه دسته می‌داند: تجربهٔ انفسی، تجربهٔ آفاقی، و تجربهٔ انکشافات علمی. در نوع اخیر، ادعایشان این است که کشفیاتی عرفانی از حقایق علمی و معارف عمومی دارند؛ ولی از اینکه بتوانند حقایق را که از طریق معرفت عرفانی به دست آورده‌اند، با دیگران در میان گذارند، ناتوانند. /ستیس ادعای انکشافات علمی عارفان را مایهٔ تأسف می‌داند و آن را به حساب نمی‌آورد و با نقل نمونه‌ای از اینگونه ادعا از قدیس فرانسیسکو خاویر و هرمان یوزف به نقد آن می‌پردازد. ادعای صادقانه بیان‌ناپذیری عرفانی، تجربه‌ای ملموس و متحقق است که هیچ قضیه‌ای نمی‌تواند توصیفش کند. این داعیه‌ها را که حقایق علمی در خلسه‌های عرفانی، منکشف و سپس فراموش شده است، باید ناشی از وهم و مردود دانست. البته اینگونه داعیه‌ها واقعاً اندک‌شمار است و بیشتر عرفا چنین ادعایی ندارند (همان، ۲۹۰ - ۲۹۳).

به نظر نگارنده، دیدگاه /ستیس در این مورد، مخدوش است و منشأ آن منحصر ساختن علوم به علوم کسبی و عدم درک علوم «الدنی» و وهبی است.

نظریه‌های عرف‌پسند

به نظر /ستیس «بیان‌ناپذیری» ادعائی تجربه عرفانی، با هیچ یک از اصول روان‌شناسی که برآگاهی عرفی و روزمره ما اطلاق می‌شود، قابل توجیه نیست. از دیدگاه عرفا «آگاهی عرفانی» در قالب مقولات «آگاهی عرفانی» نمی‌گنجد. وجه اشتراک این دو نوع آگاهی، فقط در این است که هر دو «آگاهی» اند. بنابراین، ممکن است منشأ مشکل زبان عرفان، در تفاوت این دو نوع آگاهی باشد. افراد عادی متعارف که می‌کوشند بینش عرفانی را تا سطح دید خویش و شطحیات عرفانی را تا حد پریشان‌گویی فروکاهند، تلاش کرده‌اند مشکل زبان عرفان را به دشواری‌های عادی محدود کنند و حاصل این تلاش ارائه نظریه‌های عرف‌پسند است که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

۱. نظریه عواطف

«عواطف» در مقایسه با «افکار» ترکیبی نامشخص‌تر و فرآرتر دارند و هرچه عمیق‌تر باشند، بیان آنها دشوارتر خواهد بود. آدمی می‌تواند از احساسات سطحی خود سخن بگوید؛ ولی آنگاه که شخصیتش از عمق بلرزد، خاموش می‌ماند. عمق عواطفی از قبیل عشق، وجد، خشوع و حرمت درباره چیزی قدسی و احترام انگیز، مشکل زبان را پیش می‌آورد. شور و حالی که عارف در خود می‌یابد، عمیق‌تر از آن است که در عبارت بگنجد و این واقعیت، بر مشکل زبان می‌افزاید.

بررسی و تحلیل

به نظر /ستیس، این نظریه به تنهایی نمی‌تواند از عهده توجیه «بیان‌ناپذیری عرفانی» برآید. عرفان فقط عاطفه یا شور و حال نیست؛ بلکه عنصر اساسی آن شبیه ادراک است؛ هرچند تعبیر «ادراک» هم به نظر عرفا مناسب به نظر نمی‌رسد. عرفا آگاهی عرفانی را بیان‌ناپذیر می‌یابند و آن را فراتر از حد تقریر می‌دانند. به نظر می‌رسد نظریه عواطف بیش از حد بر نقش عاطفه و هیجان متکی است و از دیگر جنبه‌ها غفلت می‌ورزد. ایراد اساسی این نظریه آن است که زبان حال سنت عظیم عرفانی با آن مخالف است و از این دیدگاه دفاع می‌کند که مشکل مهم عارف در طریق تبیین و توصیف

آنچه مشاهده کرده است «مشکل عاطفی» نیست؛ بلکه «مشکل منطقی» است. نفس «مشاهده» بیان‌ناپذیر است؛ نه «شور و حال» همراه آن. «آگاهی عرفانی» نسبت به «آگاهی عرفی» به گونه‌ای بنیادین، قیاس‌ناپذیر است و ممکن نیست آن را به‌این توجیه فروکاست. ریشه اصلی مشکل زبان عرفانی در همین مورد است.

آنانکه برای توجیه بیان‌ناپذیری تجارب عرفانی به نظریه عواطف، دل بسته‌اند و در آن هیچ‌گونه تردیدی روا نمی‌دارند، از آثار عارفان، غافل و بی‌اطلاع‌اند و اگر هم انس و اطلاعی دارند، ژرف‌بینی، حساسیت و همدلی ندارند؛ گرچه ممکن است مخالفان این نظریه را به تعصب و جزم‌اندیشی متسبب کنند (همان، ۲۹۳ - ۲۹۵) (با تصرف و تلخیص).

۲. نظریه نابینایی معنوی (= کوردلی)

برخی بیان‌ناپذیری تجارب عرفانی و عدم امکان انتقال آن را به ناعارفان، به «نابینایی معنوی و کوردلی» آنان مستند و آن را به عدم امکان شناساندن رنگ‌ها به کور مادر زاد تشبیه کرده‌اند. به نظر اینان ناعارف گرچه «بصر» یعنی «چشم سر» دارد؛ اما فاقد «بصیرت» یعنی «چشم سر» و باطن است و باطناً کور است. از این‌رو، عارف بصیر و بینادل از تفهیم چگونگی احوال خویش به ناعارف فاقد بصیرت، ناتوان است و همین علت بیان‌ناپذیری احوال و تجارب عرفانی است (همان، ۲۹۵).

بررسی، تحلیل و نقد

دو اشکال بر این نظریه وارد است:

اشکال اول اینکه عدم امکان انتقال تصور رنگ به کمک الفاظ به کور مادرزاد، یکی از مصادیق اصل کلی «اصالت تجربه» است که هیوم مطرح کرده است. طبق اصل، داشتن صورتی ذهنی از تأثیر یا کیفیتی بسیط بدون تجربه قبلی ممکن نیست. این اصل بر هر نوع تجربه دیگر اعم از حسی و غیرحسی قابل اطلاق است. لذا تمسک به آن برای توجیه «بیان‌ناپذیری تجارب عرفانی» صحیح نیست؛ زیرا در این صورت، همه تجارب، بیان‌ناپذیر خواهد بود؛ در صورتی که بیان‌ناپذیری احوال و تجارب عرفانی، ویژگی منحصر به فردی است که در دیگر تجارب، معهود نیست.

ایراد دیگر این نظریه آن است که محل نزاع در مشکل زبان در رابطه گوینده - شنونده، به غلط در شنونده قرار داده شده است؛ در صورتی که محل نزاع در مورد گوینده است، نه شنونده. در تجربه احساس رنگ و توصیف آن توسط بینا برای نابینا، عیب و اشکالی وجود ندارد. مشکل فهم این توصیف از جانب شنونده است؛ ولی در تجربه عرفانی، گوینده یعنی عارف، مشکل زبانی دارد و اوست که تجربه اش را ناگفتنی و توصیف ناپذیر می داند. البته شنونده ناعارف هم در فهم و درک آنچه عارف می گوید، مشکل دارد؛ اما مشکلی که این نظریه درصدد حل آن است، مشکل مخاطب نیست، بلکه مشکل بیان ناپذیری تجربه عرفانی است و میان این دو، فرق آشکار است (همان: ۲۹۵ و ۲۹۶).

۳. نظریه مجازی بودن زبان عرفانی و دینی

از این منظر، منشأ بیان ناپذیری تجارب و احوال عرفانی، عجز فهم و فکر آدمی از شناخت تجربه عرفانی است. تجارب و احوال عرفانی، اگرچه مستقیماً حاصل می شود؛ ولی در قالب مفاهیم در نمی آید و چون هریک از کلمات زبان در برابر مفهومی وضع شده است، آنجا که مفهوم وجود نداشته باشد، کلمه ای هم برای بیان آن وجود نخواهد داشت. به عبارت دیگر، چون احوال و تجارب عرفانی فاقد «مفهوم» اند، فاقد «منطوق» نیز خواهند بود. شاید دلیل اینکه «تجربه عرفانی انفسی» به «هیأت مفاهیم» در نمی آید، این باشد که عارف «وحدتی بی تمایز و عاری از همه محتویات تجربی» را که بی شکل و خلأ گونه است در می یابد و در جایی که کثرت نباشد، مفهوم هم نخواهد بود؛ زیرا مفاهیم، همواره به کثرتی از اجزای مشخص و متمایز تعلق می گیرد و ذهن با ادراک وجوه تشابه و تفاوت آنها به رده بندی می پردازد و مفاهیم در پرتو رده بندی پدید می آید. فلوطین «مفهوم ناپذیری» احوال عرفانی را می پذیرد و ادراک آدمی از «واحد» را متمایز از شناخت یا تفکر تجربیدی در علم به سایر چیزها می داند و آن را علم حضوری قلمداد می کند و در جایگاهی فرادست علم حصولی می نشاند که مسبوق به مفاهیم است (همان، ۲۹۷ و ۳۰۰) (با تصرف و تلخیص).

سخن / کهارت نیز بیانگر همین دیدگاه است. وی از سیر انبیا در روشنایی هدایت و بی تابی آنان برای آموزش طریق معرفت، سخن می گوید و سه چیز را سبب آنکه گاه مهر خاموشی بر لب می نهند و زبان درکام می مانند، دانسته است:

۱. لطف و عنایتی که به نور بصیرت دریافته‌اند، عظیم‌تر و مرموزتر از آن است که در فهم بشر بگنجد؛
۲. علو و عظمتی که از حضرت حق دریافته‌اند، به تصور در نمی‌آید و در قالب بیان نمی‌گنجد؛
۳. آنان چون به سر ربوبی پی برده‌اند، از این راز سر به مهر نتوانند سخن گفت. /ستیس دلیل دوم/کها/ت را تکرار دلیل نخست می‌داند، نه چیزی بیشتر؛ یعنی سه دلیل او به دو دلیل تقلیل می‌یابد. وی بیان ناپذیری مورد بحث را مبالغه می‌داند (همان، ۲۹۷ و ۳۰۰) (با تصرف و تلخیص).

دو روایت از نظریه مجازی بودن زبان عرفان

عارف با آنکه از زبان استفاده می‌کند و در ظاهر به توصیف تجربه خود می‌پردازد، مدعی است که احوالش به کلی وصف‌ناپذیر است. اینک این پرسش پیش می‌آید که «کلام عارف چه کارکردی دارد؟» در زمینه این پرسش، دو نظریه وجود دارد که می‌توان آنها را دو روایت از نظریه‌ای دانست که زبان عرفان را زبان مجازی می‌داند:

۶۱
بیت

زبان عرفان

الف) نظریه دیونوسیوسی

این نظریه به نویسنده‌ای از قرن پنجم میلادی به نام دیونوسیوس منسوب است. وی مدعی است هیچ کلمه‌ای را برای توصیف احوال عرفانی یا او صاف خدا نمی‌توان به کار برد و هیچ سلب و ایجابی به او نسبت نمی‌توان داد و در عین حال در این باره، چاره‌ای جز به کار بردن کلمات نیست.

دیونوسیوس در کتاب خود، موسوم به «اسمای الهی» می‌کوشد به این پرسش پاسخ دهد که کارکرد کلمات چیست؟ جانمایه کلی نظریه او در این باب این است که خدا فی نفسه مترفع از هر صفتی است. به عقیده دیونوسیوس «الوهیت علت همه موجودات است؛ ولی... خودش منزّه و مترفع از همه آنهاست». وی با بهره‌گیری از کلماتی چون «ماورا» و «فوق»، برتر بودن خدا را از کلمات بیان می‌کند (همان، ۳۰۴).

بررسی و تحلیل و نقد

بر این نظریه ایرادهایی وارد آورده‌اند که /ستیس آنها را در کتاب خود به‌طور خلاصه آورده است؛ از جمله اینکه اگر بیان‌ناپذیری، مطلق بود، اولاً، خود وی نباید کتاب اسمای الهی را می‌نوشت؛ ثانیاً، هرگز نباید می‌توانست چنین کتابی بنویسد؛ زیرا موضوع و محتوای نوشته‌اش نمی‌توانست به ذهنش بیاید. کلمات، عینیت یافتگی افکار است. اگر آگاهی عرفانی، مطلقاً ناگفتنی و بیان‌ناپذیر بود، اساساً به صرافت آن نمی‌افتادیم.

ب) نظریه استعاره

نظریه دوم، بر آن است که اگر کلمه الف، یعنی کلمه‌ای که اسمش را الف می‌گذاریم، در مورد خدا به‌کار رود، بدان معناست که خدا علت الف است؛ ولی طبق نظریه استعاره اگر کلمه در مورد خدا به‌کار رود، بدان معناست که الف استعاره از چیزی است که در ذات متحقق خدا یا تجربه عرفانی وجود دارد.

در نظریه دیونوسیوسی ربط میان طرفین مجاز علی است و میان آنها علاقه سبب و مسبب برقرار است؛ حال آنکه در نظریه استعاره، ربط میان طرفین استعاره در «شباهت» است و وجه شبه یا شباهت، اساس هر استعاره یا تمثیل است.

مدافعان نظریه استعاری بودن زبان عرفانی می‌توانند از این واقعیت که زبان عارفان در توصیف احوالشان غالباً استعاری است، از استعاره‌های رایج در توصیف احوال عرفان انفسی، مانند ظلمت و سکوت که بر خلأ و تهی‌وارگی چنین تجربه‌ای دلالت دارد، تأییدی بجویند. ظلمت به خلأ شباهت دارد و وجه شبه آنها فقدان تمایز است. همه تمایزها در ظلمت ناپدید می‌شود؛ چنانکه همه تمایزها و تعینات در خداوند، ناپدید است.

رودولف اتو در کتاب مفهوم امر قدسی نظریه استعاری را به‌گونه‌ای دلنشین مطرح کرده و بر آن است که تجربه دینی «مینوی» به قالب مفاهیم در نمی‌آید (ر.ک: همان، ۳۰۴ و ۳۰۵).

بررسی و تحلیل و نقد

/ستیس نظریه استعاره را در معرض حمله ایرادهای شدید می‌داند و با آنکه خود، زمانی مدافع آن بوده است، با آن به مخالفت بر می‌خیزد و آن را اولاً، با خود متناقض می‌داند؛ زیرا

استعاره مستلزم شباهت و وجه شبه است و هر جا که شباهت باشد، مفهوم نیز حاصل است. الف وقتی می‌تواند استعاره از «ب» باشد که از جهتی با آن شباهت داشته باشد و دو چیز متشابه در یک رده قرار می‌گیرند. بنابراین، وقتی گفته می‌شود الف استعاره از تجربه عرفانی است، برابر با این است که گفته شود آن چیز می‌تواند در قالب مفاهیم درآید. ثانیاً، زبان استعاری موقعی معنا دارد که دست‌کم از جنبه نظری قابل برگرداندن به زبان عادی و حقیقی - در مقابل مجازی - باشد. اگر «الف» استعاره از «ب» است، هم «الف» و هم «ب» وجه شبه آنها که استعاره است، باید برای مخاطب معلوم باشد و گرنه استعاره فاقد فایده خواهد بود (ر.ک: همان، ۳۰۶ و ۳۰۷).

۴. نظریه پارادوکسیکال بودن تجربه

/ستیس در پاسخ این پرسش که «چگونه می‌توان ادعای عارف مبنی بر بیان‌ناپذیری تجربه عرفانی‌ش را پذیرفت؟» نظریه جدیدی پیش می‌کشد و ادعا می‌کند زبانی که عارف بر می‌گزیند، زبان حقیقی است، نه مجازی؛ در عین حال، «متناقض» است و مشکل زبانی عارف در همین جاست.

می‌توان این نظریه را پارادوکسیکال یا متناقض‌نما بودن تجربه به‌شمار آورد. وی نظریه‌های موسوم به «نظریه‌های عرف‌پسند» را در خور اعتنا نمی‌داند و قائلان به آنها را دارای دانش اندک از موضوع عرفان یا فاقد حساسیت و بصیرت کافی قلمداد می‌کند؛ اما نظریه کنایی یا مجازی بودن زبان عارفان را متفاوت از دیگر نظریه‌ها و از سنت و اعتبار عظیمی برخوردار می‌داند و آن را محصول تفکر کسانی معرفی می‌کند که خود عارف بوده‌اند یا دست‌کم آشنایی و اطلاع عمیق از متون عرفانی داشته و به آن حساس بوده‌اند. بسیاری از نام‌آوران عرصه اندیشه عرفانی غرب، مدافع این نظریه بوده‌اند. در عین حال، این نظریه نیز مورد مناقشه جدی قرار گرفته و ایراداتی که به آن وارد آورده‌اند بی‌پاسخ مانده است. از این‌رو، /ستیس از آن هم چشم‌برمی‌گیرد و در صدد ارائه راه حل جدیدی برمی‌آید. خلاصه نظریه او این است که بیان‌ناپذیری با دو مسئله درگیر است که بازشناسی آنها به حل مسئله کمک می‌کند: نخست، این است که آیا «کلمه» در خلال تجربه عرفانی، کاربرد دارد یا نه؟ مسئله دوم این است که آیا بعد از

تجربه، هنگامی که تجربه به یاد آورده می‌شود، می‌توان از «کلمه» استفاده کرد یا خیر؟ پاسخ/ستیس به مسئله اول این است که تجربه عرفانی، هنگامی که دست می‌دهد، مفهوم‌ناپذیر و به کلی بیان‌ناپذیر است؛ زیرا در وحدت بی تمایز نمی‌توان مفهومی از چیزی که اجزا و ابعاضی ندارد تا به هیأت مفهوم در آید، به دست آورد. مفهوم، حاصل کثرت و دست‌کم دوگانگی و رده‌بندی اجزا و ابعاض مشابه در یک ردیف و تمایز آنها از دیگر گروه است: الفاظ به دنبال مفاهیم پدید می‌آیند. بنابراین، کلمه در خلال تجربه عرفانی کاربردی ندارد.

اما آنگاه که احوال و تجارب عرفانی پایان می‌یابد و مشاعر حسی - عقلی عارف دوباره باز می‌آید و آنها را به یاد می‌آورد، موضوع به کلی فرق می‌کند و می‌توان از دو نوع آگاهی متقابل سخن به میان آورد و تجارب را به دو رده تقسیم کرد:

۱. تجربه‌های متمایز و متکثر؛

۲. تجربه‌های نامتمایز و فردانی.

در این هنگام که به مفهوم دست یافته‌ایم، می‌توانیم از «کلمات» استفاده کنیم. عدم تفکیک میان این دو وضع، به این نظریه انجامیده است که حتی از خاطره تجربه عرفانی نیز نمی‌توان جز به زبان مجازی سخن گفت و امتناع استفاده از مفاهیم در طی تجربه، درخاطره آن هم صادق است.

اما واقعیت این است که سخنان عرفا بیانگر این است که آنان حتی در توصیف تجارب عرفانی خود با مشکل عظیمی مواجه‌اند و همچنان به بیان‌ناپذیری آنها قائلند. آنان با وجود این مشکل و با آنکه می‌گویند دهانشان را دوخته‌اند، کلمات از میان لبانشان سرریز می‌کند و خاطره احوال و تجارب خود را غالباً بلیغ و رسا توصیف می‌کنند (ر.ک: همان، ۳۰۸ - ۳۱۱).

بررسی و نقد

نظریه/ستیس نیز از نقد مصون نیست و راه حل او هر چند دارای نقاط قوت است، در حل مشکل بیان‌ناپذیری تجارب عرفانی، ناکافی است؛ زیرا:

۱. راه حل/ستیس ناظر به توصیف‌های عرفانی در قلمرو شطحیات و متناقض‌نماهاست و بخش عظیمی از توصیف‌های عرفانی را که متناقض‌نما نیستند،

شامل نمی‌شود. بنابراین، یکی از نقص‌های نظریهٔ او عدم جامعیت است.

۲. محل نزاع و مشکل اصلی، بیان‌ناپذیری تجارب عرفانی است؛ در حالی که نظریهٔ/ستیس بر این مدار می‌چرخد که چون متن تجربهٔ عارفان، متناقض است، زبان و توصیف عارفان از تجاربشان «سطح‌گونه و متناقض‌نماست: زبانش فقط به این جهت متناقض‌نماست که تجربه‌اش متناقض‌نماست؛ یعنی زبان تجربه را درست منعکس می‌کند» (همان، ۳۱۸).
بنابراین، عارف می‌تواند تجارب خود را توصیف کند؛ اما توصیف او متناقض‌نماست؛ در حالی که یکی از ویژگی‌های تجارب عرفانی، توصیف‌ناپذیری است که باید علت اصلی آن را به‌دست آورد.

۳. تجارب عرفانی وحدت که با یگانگی و وحدت همراهند و در آنها هیچ‌گونه کثرتی و در نتیجه مفهومی وجود ندارد و بیان‌ناپذیرند، براساس این نظریه بیان‌پذیرند؛ منتها بیان عارف، متناقض‌نما و پارادوکسیکال است (ر.ک: فعالی، ۱۳۸۰: ۴۰۰).

پارادوکسیکال و متناقض‌نما بودن تجارب یا زبان تجارب در محدودهٔ منطق عرفی است. اگر مواجهید و معارف عرفانی را «فوق منطق» بدانیم، دیگر مشکل پارادوکسیکال بودن تجربه یا زبان از میان برخواهد خاست (همان، ۴۲۰ و ۴۲۱).

۴. برخی از نویسندگان معاصر در مقام بیان بعد «زیبایی‌شناسی زبان عرفانی» بر آمده و عرفان را نگاه هنری و جمال‌شناختی نسبت به الهیات و دین دانسته و عارف را کسی معرفی کرده‌اند که به دین و مذهب خود با نگاهی ذوقی، جمال‌شناختی و هنری می‌نگرد. از نظر این عده، زبان، ابزار هنری عارف است. ساحت تجربهٔ هنری عرفا، ساحت زبان است و در همین میدان است که تجربه‌های بی‌نظیر جمال‌شناختی صورت می‌گیرد. عارف می‌کوشد پیچیده‌ترین تجربه‌های روحی خود را با ابزار زبان بیان کند (حسینی، ۱۳۸۵: ۱).

زبان عرفان، با معیارهای زیباشناختی چون وحدت و هماهنگی و تناسب و توازن و استفاده از انواع صور خیال و... قابل بررسی است. در زبان عرفان، جهان کهنه، در نظر ما هنرمندانه نو جلوه می‌کند. به عبارت دیگر، واقعیت جهان که دما دم نو می‌شود، با زبان عرفان از آن پرده برداشته می‌شود؛ چنانکه مولوی به زیبایی و هنرمندانه از آن سخن می‌گوید:

هر نفس نو می‌شود دنیا و ما بی‌خبر از نو شدن اندر بقا

(مولوی، ۱۳۷۴: دفتر اول، ۵۴).

زبان عرفانی، زندگی روزمره را با چشم اندازی زیبا در برابر ما قرار دهد و نگاه عرفانی به دین نیز دین را با صورت و نقشی پویا و آدمی را عاشق لقای خدا معرفی می کند. حضور مبانی جمال شناسی در آثار نظم و نثر عرفانی، آنها را به آثاری دل انگیز و هنری، بدل کرده است. عارف در حالت شهود و مواجهه مستقیم با حقیقت، با کانون جمال و زیبایی ارتباط برقرار می کند و رازهای جهان هستی را با زبان عرفانی آشکار می کند.

نظریه مختار

ریشه اصلی مشکل بیان ناپذیری تجارب عرفانی، در «نقص منطق زبان عرفی» است. «زبان عرفی» برای آگاهی های عرفی و برای ابراز مافی الضمیر و انتقال به دیگران وضع شده است. این زبان فقط در حوزه آگاهی های عرفی کارساز است و در قلمرو آگاهی های عرفانی و تجارب درونی کارایی ندارد. تأسیس زبان و اصطلاحات خاص حوزه عرفان، پاسخی به همین نیاز بوده است. تاریخ تکون و تطور عرفان و زبان ویژه آن - که «زبانی رمزی و نمادین» است - بیانگر این واقعیت است که زبان عرفان اصولاً «زبانی دیگر» است و برای جبران «نقص زبان عرفی» در حوزه تجارب درونی و مواجهه و معارف عرفانی وضع شده است.

بنابراین، می توان گفت ریشه اصلی مشکل زبانی عارف در نقص و نارسایی و تنگنای زبان عرفی نسبت به مواجهه و معارف عرفانی نهفته است و عرفان دارای زبان دیگری است که می توان آن را «منطق زبان رمزی» نامید.

زبان حال و مقال عارفان این است که «زبان عرفی» گنجایش و ظرفیت تجارب عرفانی را ندارد و تجارب عرفانی با «زبان عرفی» قابل بیان نمی باشند. شبستری گوید:

معانی هرگز اندر حرف ناید که بحر قلمز اندر ظرف ناید

چو ما از حرف خود در تنگناییم چرا چیزی دگر بروی فزاییم

ملای روم در این باره می گوید:

قافیه اندیشم و دلدار من گویدم مندیش جز دیدار من

لفظ و حرف و صوت را برهم زنم تا که بی این هر سه با تو دم زنم

(نیکلسون، ج ۱، دفتر اول، ۱۰۶).

این نظریه، نقص‌های دیدگاه‌های پیشین را ندارد و دقت در کلمات عرفا هم آن را تأیید می‌کند.

فلسفه اسلامی درباره «تعبیرات عرفانی»، تحلیل خاصی دارد. به‌باور فیلسوفان، نفس آدمی اگر به جهان قدس متصل گردد، یافته‌های آن در قوه خیال منعکس می‌شود و از آن، به حسّ مشترک، منتقل گردیده و بار دیگر از حس مشترک، به قوه خیال منعکس می‌گردد و همین امر، باعث ارتباط معانی معقول به محسوس می‌گردد و تمثیل‌ها و استعاره‌ها و کنایه‌ها از مناسبت‌های ایجاد شده توسط قوه خیال، پدید می‌آیند (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۳، ۴۰۷ و ۴۰۸).

نتیجه بیانات و اظهارات عارفان، دارای معنا و ارزش ویژه‌ای است؛ ولی درک آنها به‌طور کامل، برای کسانی میسر است که اهل فن بوده و از معارف ذوقی بی‌بهره نباشند (قیصری، ۱۳۸۱: ۷).

در «بیان‌ناپذیری تجارب عرفانی» همه عارفان، همداستانند. اما باید دید منشأ آن چیست و ریشه مشکل در کجاست؟ در گوینده است یا شنونده؟ در معنا و مقصود است یا در لفظ و تعبیر؟ مشکل متکلم و گوینده چیست؟ مشکل این است که عارف هنگام وصول و فنا آنچنان در دریای حقیقت، مستغرق است که نمی‌تواند نقش خود را به‌عنوان عنصری مؤثر در ادای مقصود و بیان تجارب، ایفا کند. به گفته مولوی:

من چه گویم یک رگم هشیار نیست شرح آن یاری که آن را یار نیست
(مولوی، ۱۳۸۷: دفتر اول، ۱۰).

و به گفته سعدی (علیه الرحمه):

گر کسی وصف او ز من پرسد بی دل از بی‌نشان چه گوید باز

(سعدی، ۱۳۷۵: ۲۴).

«یکی از صاحب‌دلان، سر به جیب مراقبت فرو برده بود و در بحر مکاشفت مستغرق شده. حالی که از این معامله باز آمد، یکی از دوستان گفت: ازین بستان که بودی ما را چه تحفه کرامت کردی؟ گفت به خاطر داشتم که چون به درخت گل رسم، دامنی پرکنم هدیه اصحاب را. چون رسیدم، بوی گلم چنان مست کرد که دامنم از دست برفت» (همان: ۲۴). از نظر روان‌شناسی نیز این مسئله قابل توجیه است که به‌طور کلی هرگاه شدیداً تحت تاثیر احساساتمان قرار بگیریم، زبانمان از گفتن باز می‌ماند و آگاهی عرفانی هم در این قلمرو قرار دارد.

در مخاطب و شنونده چه مشکلی وجود دارد؟ مشکل مخاطب سخنان عارف این است که به «نابینایی معنوی» مبتلاست و چنانکه پیش از این یاد کردیم،/ستیس آن را نظریه نابینایی معنوی «=کوردلی» قلمداد کرده است. این مشکل عارف نیز مورد قبول و تأکید عرفای شرق و غرب است. شنونده ناعارف، در حقیقت فاقد حسی است که می‌توان با آن به ادراک حقایق عرفانی پرداخت و به تعبیری که در بیت منسوب به شمس آمده است، عارف، گنگی خواب دیده و مخاطب، کر است:

من گنگ خواب دیده و خلقی تمام کر من عاجزم ز گفتن و خلق از شنیدنش
و به گفته مولوی:

کوه بیچاره چه داند گفت چیست؟ زانکه موسی می‌بداند که تهیست
کوه می‌داند به قدرخویشتن اندکی دارد ز لطف روح تن
(مولوی، ۱۳۷۴: دفتر پنجم، ابیات ۱۸۹۹: ۱۹۰۰).

مشکل دیگر، مشکل زبان و تعبیر است. در مقالات شمس تبریزی آمده است: «شیخ محمد گفت: عرصه سخن بس فراخ است که هر که خواهد می‌گوید چندانکه می‌خواهد. گفتم: عرصه سخن بس تنگ است، عرصه معنا فراخ است. از سخن پیشترآ تا فراخی بینی و عرصه بینی» (تبریزی، ۱۳۷۷: ۹۶).

نتیجه گیری

گرچه در باب زبان عرفان، نظریات گوناگونی ارائه شده و ممکن است هر کدام به جنبه خاصی نظر داشته باشند که از آن نظر، موجه جلوه کنند؛ ولی به نظر می‌رسد ریشه اصلی، مشکل بیان‌ناپذیری تجارب عرفانی را در «نقص منطق زبان عرفی» باید جستجو کرد؛ زیرا «زبان عرفی» برای بیان آگاهی‌های عرفی وضع شده است. این زبان فقط در حوزه آگاهی‌های عرفی کارساز است و در قلمرو آگاهی‌های عرفانی و تجارب درونی کارایی ندارد. تأسیس زبان و اصطلاحات خاص حوزه عرفان، پاسخی به همین نیاز بوده است. زبان ویژه عرفان، «زبانی رمزی و نمادین» است. این زبان، «زبانی دیگر» است و برای جبران «نقص زبان عرفی» در حوزه معارف عرفانی وضع شده است. پس ریشه اصلی مشکل زبانی عارف در نارسایی زبان عرفی درمورد معارف عرفانی نهفته است و زبان عرفان را «منطق زبان رمزی» می‌توان نامید.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۵، الاشارات و التنبیها، با شرح خواجه نصیر و قطب رازی، قم: نشر البلاغه.
۲. استیس، والتر ترنس، ۱۳۷۵، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: سروش (انتشارات صدا و سیما).
۳. آلستون، پیر، یینگر، میلتن؛ و محمد، لگنهاوزن محمد، دین و چشم اندازه‌های نو، ترجمه غلامحسین توکلی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۴. آملی سید حیدر، ۱۳۶۸، جامع الاسرار و منبع الانوار، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی، اول.
۵. تبریزی، شمس‌الدین محمد، ۱۳۷۷، مقالات شمس تبریزی، تصحیح و تعلیق محمد علی موحد، تهران: خوارزمی.
۶. حسینی، مریم، ۱۳۸۵، زیبایی‌شناسی زبان عرفانی بایزید بسطامی، مجله فرهنگ و هنر، ش ۷۰، قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.
۷. شبستری، شیخ محمود، ۱۳۸۰، گلشن راز «مثنوی»، به تصحیح: پرویز عباسی داکانی، تهران: انتشارات الهام، دوم.
۸. شریف، میان محمد، ۱۳۶۲ — ۱۳۷۰، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمه نصرالله پورجوادی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۹. شیمل، آن ماری، ۱۳۷۷، ابعاد عرفانی اسلام، ترجمه و توضیحات عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۰. عین القضاء الهمدانی، عبدالله بن محمد، ۱۳۸۰، رساله لوايح، به تصحیح و تحشیه دکتر رحیم فرمنش، تهران: منوچهری.
۱۱. ———، تهران، دفاعیات و گزیده حقایق عین القضاء همدانی، ترجمه و تحشیه دکتر قاسم انصاری، تهران: منوچهری.
۱۲. فعالی، محمدتقی، ۱۳۸۰، تجربه‌دینی و مکاشفه عرفانی، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.

۱۳. قیصری، شرف‌الدین داود بن محمود، ۱۳۸۱، رسائل قیصری؛ رسالة التوحید و النبوة والولاية، با حواشی محمدرضا قمشه‌ای و با تعلیق و تصحیح و مقدمه جلال‌الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۴. خرمشاهی، بهاء‌الدین (به کوشش)، کلیات سعدی، تهران: انتشارات ناهید.
۱۵. لاهیجی، ۱۳۸۱، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تصحیح دکتر خالقی و عفت کرباسی، تهران: زوار.
۱۶. مولوی، جلال‌الدین محمد، ۱۳۸۷، مثنوی معنوی، تهران: نشر سخن.
۱۷. _____، ۱۳۷۴، مثنوی معنوی، به کوشش دکتر سبحانی، تهران: وزارت فرهنگ و انتشارات اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات.
۱۸. نراقی، احمد، ۱۳۷۸، رساله دین شناخت مدلی در تحلیل دین ابراهیمی، تهران: طرح نو.
۱۹. نصر، سیدحسین، ۱۳۸۲، سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.