

بیان‌پذیری عرفان؛ تقریر و ارزیابی ادله ناظر بر زبان، ادراک و کیفیات نفسانی

مسعود اسماعیلی*

چکیده

بیان‌پذیری عرفان، با مفهوم «استحاله به قالب لفظ درآمدن تجربه عرفانی»، یکی از مشخصه‌های شهود یا تجربه عرفانی تلقی شده است. وجود این خصیصه درباره تجربه عرفانی، به طیف وسیعی از استدلال‌ها مستند است که از آن جمله می‌توان به این استدلال‌ها اشاره کرد: نابینایی معنوی، مانعیت عقل، فروتربودن رتبه معانی موضوع‌له نسبت به معانی شهودی، مفهوم‌ناپذیری تجربه عرفانی، استحاله کلام حین وصال، انتقال‌ناپذیری وجودی احساس، عمق عاطفه و احساس در تجربه عرفانی. در بررسی این دلایل مشاهده می‌شود که برخی از آنها مبانی و مقدمات نادرستی دارند، یا نقض‌ها و اشکالاتی جدی بر آنها وارد است، یا درک درستی از مفهوم بیان‌ناپذیری در آنها وجود ندارد؛ از این رو با دلایل، وافی به مقصود نیست یا نمی‌توان بیان‌ناپذیری مدنظر در این دلایل را «استحاله به لفظ درآمدن تجربه عرفانی» دانست؛ درنهایت باید چنین نتیجه گرفت که امکان بیان تجارب و شهودهای عرفانی متنفی نیست و اقامه استدلال به نفع بیان‌پذیری، راه غیرممکنی را نمی‌پیماید.

واژگان کلیدی: بیان‌ناپذیری، شهود، تجربه عرفانی.

۲۱۳
ذهن

بیان‌پذیری عرفان؛ تقریر و ارزیابی ادله ناظر بر زبان، ادراک و کیفیات نفسانی

* استادیار گروه فلسفه پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. masud.esmaeily@gmail.com

تاریخ دریافت: ۹۶/۷/۱۰ تاریخ تأیید: ۹۶/۱۰/۲۸

مقدمه

دلایل بیان‌ناپذیری تجربه عرفانی، مشتمل بر رویکردهایی نظیر متعلق‌محور، فاعل‌محور، تجربه‌محور، ادراک‌محور، زبان‌محور و درنهایت رویکردی با محوریت کیفیات نفسانی و ادراکی است که در این مجال به بررسی و ارزیابی سه رویکرد اخیر، یعنی دلایل ادراکی، دلایل زبانی و دلایل ناظر بر کیفیات نفسانی و ادراکی می‌پردازیم. در این بحث همواره باید توجه کرد مراد از بیان‌ناپذیری در ارزیابی ادله، همان باید باشد که در بررسی مفهومی مسئله بیان‌ناپذیری روشن شده است (ر.ک: اسماعیلی، ۱۳۹۰، ص ۱۱۵). به نحو اجمال یادآور می‌شویم که مراد اصلی و نهایی از «بیان» در مسئله بیان‌ناپذیری، به عنوان مسئله‌ای معهود در نزد عارفان و فیلسوفان عرفان و دیگر متفکران، «در قالب لفظ و زبان درآمدن» است.

بسیاری از عارفان، شهودهای خود را بیان‌ناپذیر خوانده‌اند؛ اما اولین کسی که بیان‌ناپذیری را وصف ضروری تجربه‌های عرفانی خواند، ویلیام جیمز است. پس از وی نیز، به‌ویژه در غرب و در میان متفکران غربی، همواره بیان‌ناپذیری به عنوان یکی از مشخصه‌های اساسی تجارب عرفانی مطرح بوده است. مسئله‌ای که با چنین ادعایی رخ می‌نماید، این است که اگر به واقع تجربه عرفانی بیان‌ناپذیر است، انبوه گفته‌ها و عبارات و آثار عارفان چگونه باید توجیه شود. این دغدغه باعث می‌شود در توجیهی بنیادی‌تر بعد از بررسی دقیق مفهوم بیان‌ناپذیری، دلایل بیان‌ناپذیری را محل مذاقه قرار دهیم. اگر این دلایل درست نباشد، ادعای بیان‌ناپذیری یا باید ادعایی بی‌اساس تلقی شود یا به معنایی غیر از استحال «در قالب لفظ و زبان درآمدن» گرفته شود که در هر دو فرض، دیگر به توجیه حجم عظیم آثار و عبارات عارفان نیازی نخواهد بود.

الف) دلایل ادراکی

۱. نابینایی معنوی

تقریر دلیل

استیس تقریر دوم دیدگاه جیمز را نظریه نابینایی معنوی خوانده است (Stace, 1973, p.283). جیمز وصف‌ناپذیری را چنین توضیح می‌دهد: هیچ‌کس نمی‌تواند برای کسی که هیچ‌گاه حس خاصی نداشته است، آن حس را روشن سازد. وی در ادامه به مثال صدای

موسیقی برای شخصی که از حس سامعه بی‌بهره است، روی می‌آورد. پس مثل امتناع شناساندن رنگ به کور مادرزاد و مانند استحاله آشناکردن فرد ناشنوا با موسیقی، نمی‌توان تجربیات عرفانی را به غیرعارف انتقال داد.

مفهوم نابینایی معنوی و مانع‌بودن آن بر سر راه بیان، البته نه تحت عنوان بیان‌ناپذیری و استحاله بیان شهود، نفوذ زیادی در میراث و ادبیات عرفانی شرق و غرب دارد. نسفی در این زمینه می‌نویسد: «اگر جمله عالم با طفل گویند که لذت شهوت‌راندن چیست، درنیابد و چون به آن مرتبه رسد، اگر گویند و اگر نگویند، خود دریابد» (نسفی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۹) و نتیجه نهایی وی این است: «کسی که نه در این کار بود، این سخنان را هرگز فهم نکند» (همان). غزالی در این باره چنین می‌نگارد: «فلا یمكنه التعبير عنها بما یتضح مقصوده لمن لاذوق له» (غزالی، [بی‌تا]، ج ۶، ص ۱۸۲) و ابن‌عربی در این زمینه تصریح می‌کند:

[و العلم الثانی] علم الأحوال و لا سبیل إليها إلا بالذوق فلا یقدر عاقل علی أن یحدها ... کالعلم بحلاوة العسل و مرارة الصبر و لذة الجماع و العشق و الوجد و الشوق و ما شاکل هذا النوع من العلوم فهذه علوم من المحال أن یعلمها أحد إلا بأن یتصف بها و یدوقها (ابن‌عربی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۳۱).

ابن‌فارض در این باره چنین می‌گوید:

و عتی بالتلویح یفهم ذائق غنی عن التصریح للمتعتت» (ابن‌فارض، ۱۴۱۰، ص ۵۵)
فرغانی آن را چنین شرح کرده است:

و از من به رمز و ایما چیزی از آن اسرار فهم کند، کسی که صاحب ذوق باشد و از مشرب ولایت چیزی چشیده بود و به واسطه آن ذوق و شرب از مشرب ولایت، به آن رمز و ایما بی‌نیاز باشد، از آنکه آن اسرار را به تصریح بگویم تا منکری عیب‌جوی از این علما و حکمای ظاهر، زبان تشنیع دراز کند» (فرغانی، ۱۲۹۳، ص ۴۵۹).

این نکته، هم از جانب عرفای اسلامی، هم از ناحیه عرفان‌پژوهان غربی به عنوان نقطه مشترک همه عرفان‌ها پذیرفته شده است؛ برای نمونه سلز در اثر مهم خود بیان می‌کند این فقط عارف است که زبان عارف را می‌فهمد و نتیجه می‌گیرد که برای دریافت معنای سخنان عرفا باید عارف شد (Sells, 1994, p.9).

ارزیابی

استیسی نقد این تقریر از بیان‌ناپذیری را با ذکر این نکته آغاز می‌کند که این اشکال بر اساس اصل کلی اصالت تجربه‌ای است که به دست هیوم پیش کشیده شده است و آن، این است که ممکن نیست از تأثیر یا کیفیتی بسیط، صورتی در ذهن داشت؛ بی‌آنکه مسبوق به تجربه باشد. استیسی برای بیان‌ناپذیری دو اشکال به این نحوه استدلال متوجه می‌کند: اول آنکه اگر این نحوه استدلال برای بیان‌ناپذیری مد نظر باشد، واضح است که همه انواع تجربه‌ها مثل تجربه بو، مزه و رنگ بیان‌ناپذیر خواهد بود و این در حالی است که بیان‌ناپذیری احوال عرفانی، خصیصه منحصر به فردی است که فقط مخصوص تجربه عرفانی است و در سایر انواع تجربه‌ها معهود نیست؛ هیچ‌کس نمی‌گوید که تجربه احساس رنگ، صرفاً از آن‌رو که به کمک الفاظ، به نابینایان منتقل نمی‌شود، بیان‌ناپذیر است. اشکال دوم استیسی آن است که در این استدلال بر بیان‌ناپذیری، شهودات عرفانی بیان‌پذیرند؛ ولی مستمع دریافتی از آن نخواهد داشت؛ به عبارت دیگر نه مشکل، فهم‌گوینده است و نه زبان؛ بلکه مشکل، ناتوانی مخاطب از یافت شهودی است که توسط مُدرک آن و با استفاده از ابزار زبان ابراز شده است و این خود دو مشکل دارد: یکی آنکه مشکل، بیان‌ناپذیری (به معنای دقیق کلمه) نیست؛ بلکه مشکل، فهم آن چیزی است که بیان شده است و دیگری که مهم‌تر است آن است که عرفا در گزارش‌های خود بر بیان‌ناپذیری خود شهود متمرکز شده‌اند؛ به گونه‌ای که حتی نمی‌توانند متعلق تجربه عرفانی را برای خود وصف کنند تا چه رسد به مخاطب. پس نقطه مرکزی بحث، خود شهود است نه فهم مخاطب از آن (Stace, 1973, p.284).

ابن عربی نیز در عین قبول این مشکل در سطوح ابتدایی، یعنی مانعیت نابینایی معنوی از بیان تجارب عرفانی و حتی طرح آن در سطوح عمیق‌تر، به گونه‌ای که حتی دو عارف نیز ممکن است به علت نداشتن شهود مشترک، سخن یکدیگر را نفهمند، این مشکل را مربوط به فهم مخاطب می‌داند نه خود شهود:

و هذا وصل الأذواق و هو العلم بالکیفیات فهی لا تقال إلا بین أربابها إذا
اجتمعوا علی اصطلاح معین فیها و أما إذا لم یجتمعوا علی ذلک فلا تقال بین
الذائقین و هذا لا یكون إلا فی العلم بما سوی الله مما لا یدرک إلا ذوقا

کالمحسوسات و اللذة بها و بما يجده من التلذذ بالعلم المستفاد من النظر الفكري فهذا يمكن فيه الاصطلاح بوجه قريب و أما الذوق الذي يكون في مشاهدة الحق فإنه لا يقع عليه اصطلاح فإنه ذوق الأسرار و هو خارج عن الذوق النظري و الحسی فإن الأشياء أعنى كل ما سوى الله لها أمثال و أشباه فيمكن الاصطلاح فيها للتفهم عند كل ذائق له فيها طعم ذوق من أى نوع كان من أنواع الإدراکات و الباری ليس كمثل شىء فمن المحال أن يضبطه اصطلاح فإن الذى يشهد منه شخص ما هو عين ما شاهده شخص آخر جملة واحدة و بهذا يعرفه العارفون فلا يقدر عارف بالأمر أن یوصل إلى عارف آخر ما يشهده من ربه لأن كل واحد من العارفين شهد من لا مثل له و لا یكون التوصیل إلا بالأمثال فلو اشترکا فى صورة لاصطلحا علیها بما شاء و إذا قبل ذلك واحد جاز أن یقبل جمیع العالم فلا یتجلى فى صورة واحدة لشخصین من العارفين (ابن عربی، [بی تا]، ج ۳، ص ۳۸۴).

اشکال پایانی محیی‌الدین، همان نکته‌ای است که /ستیس به آن اذعان کرده است؛ یعنی مشکل بیان‌ناپذیری مشکلی است درباره خود تجربه عرفانی و نه مشکل فهم مخاطب؛ اما مهم‌تر از مشکلی که /ستیس تحت عنوان نابینایی معنوی ناعارفان برشمرد، مشکلی است که محیی‌الدین ادعا کرده است و مسئله را در سطحی دقیق‌تر و وسیع‌تر مطرح می‌کند؛ به گونه‌ای که افزون بر تفاوت فهم عارف و غیرعارف، فهم دو عارف از یکدیگر نیز با هم فرق دارد؛ شبیه فهم دو نفر از یک رنگ که در مراحل ابتدایی ممکن است یکی جلوه کند؛ اما اگر دقیق‌تر شویم، معلوم نیست یکی باشد.

با توجه به دیدگاه محیی‌الدین و دیگر اقوال عارفان در این زمینه، باید این دلیل را چنین جمع‌بندی کرد که هرچند نابینایی معنوی غیرعارف به مطالب شهودی عارف یا اشتراک‌نداشتن دو عارف از شهودهای واحد و در نتیجه نابینایی معنوی هر یک نسبت به شهود دیگری، واقعاً مشکل و مانعی بر سر راه بیان است، نمی‌توان استحاله بیان یا بیان‌ناپذیری را با این محمل، اثبات کرد؛ زیرا اولاً بیان‌ناپذیری به عنوان یک مسئله معهود در نزد عرفا و فلاسفه، مشکلی است که به خود شهود و تجربه عرفانی - در سطح بیانی و زبانی - متوجه است نه به مخاطب آن؛ در حالی که نابینایی معنوی، مشکلی است که تمرکز آن بر مخاطب

است نه نفس تجربه عرفانی؛ ثانیاً هنگامی بیان‌ناپذیری به معنای دقیق کلمه بیان‌ناپذیری است که بیان، فی‌نفسه ممکن نباشد و این «فی‌نفسه ممکن نبودن» هنگامی معنا دارد که مانع بیان، مربوط به خود فرایند بیان باشد، نه مربوط به امور بیرون از آن.

۲. عقل، مانع تجربه

تقریر دلیل

در این استدلال ادعا می‌شود بیان مربوط به طور عقل و تفکر است و طور عقل، با طور شهود متباین است؛ زیرا عقل به دلیل مادون شهود بودن، شهود را نمی‌تواند درک کند؛ لذا مانع شهود است. شبیه این مانعیت در ذن بودایی نیز به عنوان اصلی مؤکد پذیرفته شده است: «مادامی که عقل فعال است... امید رسیدن به تجربه بودا نیست» (سخایی، ۱۳۸۱، ص ۵۹). این قسمت ادعا که «اگر در مقام عقلی، نمی‌توانی به شهود برسی»، مشکل جدی با بیان‌پذیری ندارد؛ زیرا اثبات فرضی این قضیه، موجب نفی غیر آن، یعنی جمع بیان و شهود نمی‌شود؛ ولی ادامه ادعا که وقتی به شهود بررسی از مقام عقل و نطق و نعت و بیان گذشته‌ای و باز هم امکان بیان وجود ندارد، اشکالی جدی می‌آفریند. مصب اصلی این اشکال آنجاست که مقام شهود با نطق متباین خوانده شده است؛ وگرنه تفوق یکی بر دیگری اهمیت ندارد.

توضیح اینکه این اشکال شباهت‌هایی با اشکال منطق‌ناپذیری عرفان دارد؛ ولی در اینجا تباین مقام و حیطة بیان با شهود، به تناقض یا عدم تناقض آن‌ها با هم ناظر نیست؛ به عبارت دیگر این جنبه در این استدلال پررنگ است که وقوف در مقام نطق، مانع ورود به مقام شهود توحید است و از این نظر از استدلال منطق‌ناپذیری متفاوت می‌شود؛ ولی در این جنبه که وجدان و شهود متباین از طور نطق است، با استدلال یادشده مشابهت دارد؛ به عبارت دیگر این دو استدلال، هر دو مقام نطق و شهود را با تبیین‌های گوناگون متباین می‌دانند. در استدلال جاری، وقوف در نطق مانع وصول به تجربه عرفانی شمرده شده است. این ادعا امکان بیان شهودات را از اساس منتفی می‌داند؛ زیرا در طور و مقام بیان، اساساً شهودی رخ نمی‌دهد، تا بیانی بر آن متفرع شود؛ پس مطلب اصلی برهان فعلی، وجه مانعیت عقل و نطق بیان‌پذیر برای ورود به مقام شهود است.

تباین یادشده را *خواجه نصیرالدین طوسی* در شرح اشارات این‌گونه توضیح می‌دهد: همان‌طور که امر معقول را قوه واهمه نمی‌تواند بیابد و موهوم را قوه خیال نمی‌تواند به دست آورد، مقام شهود مربوط به عین‌الیقین است و عقل بر آن دسترسی پیدا نمی‌کند:

كما أن المعقولات لا تدرك بالأوهام -و الموهومات لا تدرك بالخیالات- و المتخیلات لا تدرك بالحواس -كذلك ما من شأنه أن يعاین بعین‌الیقین- فلا یمكن أن یدرك بعلم‌الیقین- فالواجب علی من یرید ذلك- أن یجتهد فی الوصول إليه بالعیان -دون أن یطلبه بالبرهان-» (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۹۱).

ارزیابی

مهم‌ترین اشکال این استدلال همان است که ذیل بیان‌ناپذیری مطلق گذشت. اگر بین بیان و شهود، تباین موجود بود، یعنی شهودات مطلقاً بیان‌ناپذیر بودند، اساساً نباید از این حد (حد بیان) مطلع می‌بودیم؛ زیرا به قول *استیس آگاهی* از هر حدی، برابر است با فراتر رفتن ذهنی از آن حد. پس همین که از این حد مطلعیم، نشان آن است که بیان‌ناپذیری، مطلق نیست؛ لذا باید نتیجه گرفت یکی از مقدمات این استدلال مخدوش است. آری، تعبیراتی نظیر «متباین»، «ورای حد نطق» و «ویژگی مقام، طور ورای تعبیر است»، با تعبیری که از دیگر تجربه‌ها می‌شود، تفاوت دارد؛ ولی به‌هرحال نوعی تعبیر است.

مقدمه اصلی این استدلال که «عقل، طور متباین با طور شهود است و این دو با هم قابل جمع نیستند»، صرف ادعاست و دلیلی بر آن اقامه نشده است؛ به عبارت دیگر مقدمه اول همان اصل ادعا و به گونه‌ای مصادره به مطلوب است. تمام سخن آن است که آیا بین مقام شهودشده و مقام بیان، امکان جمع هست یا نه که مقدمه اول، بدون اینکه نقش مقدمه بودن خود را در استدلال بازی کند، مستقیماً پاسخ منفی به پرسش دهد که باید در نتیجه استدلال به دست آید؛ به همین دلیل است که در این دلیل هرچند سخن از بیان‌ناپذیری است، مکرراً اشاره بدان دارد.

دیگر آنکه اگر در این تقریر صرفاً تباین دو منطقه عقل و شهود مد نظر باشد، نتیجه استدلال به متممی ضروری نیاز دارد و آن، انحصار بیان در مقام عقل است که برای تدارک

این متمم، دلیل قاطع نیاز است. واقعاً چرا بیان، تنها در مقام عقل ممکن باشد و در مقام فوق آن، منتفی شود؟ از سویی، نهایت آنچه از این استدلال به دست می‌آید آن است که وقوف در مقام عقل و نطق، مانع وصول به حیطة شهود است. حال دو بحث مطرح است: یکی اینکه در این صورت، استدلال اساساً ربطی به بیان‌ناپذیری شهودات عرفانی پیدا نمی‌کند؛ بلکه استحاله وقوع شهودات را پیگیری می‌کند؛ دوم آنکه انحصار وقوع شهود به فراتر رفتن از مقام عقل، باید به عنوان مقدمه‌ای ضروری اثبات شود و تا چنین انحصاری مستدل نشود، حداکثر آنچه از استدلال، بر فرض تمام‌بودن مقدمات آن به دست می‌آید، آن است که یکی از راه‌های وصول به شهود، ترقی از مقام عقل است و در آن صورت می‌توان گفت شهود حاصل شده بیان‌ناپذیر است؛ ولی چنانچه راه وصول به شهود منحصر در این نباشد، استدلال کامل نخواهد بود. با توجه به اینکه برخی از انحای مهم تجربه عرفانی در عرفان اسلامی با کارکرد حواس و ادراکات عادی همراه‌اند، انحصار یادشده پذیرفتنی نیست؛ برای مثال از مقامات و احوال بقایی می‌توان نام برد یا از قرب نوافل که در آن، حق و صفات او در حواس و قوای عادی نفس از جمله در عقل، جلوه‌گر می‌شود و عارف به فیض حق، می‌شنود، می‌بوید، می‌بیند، می‌اندیشد و ...

ب) دلایل زبانی

۱. فروتربودن رتبه معانی موضوع‌له نسبت به معانی شهودی

تقریر دلیل

تقریری این استدلال، بر این پایه است که الفاظ برای معانی محسوس وضع شده‌اند؛ پس استفاده از آنها برای غیر محسوسات از جمله درباره مشهودات عرفانی که غیرحسی‌اند، ممکن نیست. شبستری نیز در همین زمینه چنین می‌سراید:

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، ۱۳۷۸، ص ۷۹)

فیض کاشانی در تقریری دیگر از چنین استدلالی، در مقام تحلیل چگونگی استعمال

اوصاف مشترک برای خدا و خلق عقیده دارد چون نام‌ها و الفاظ در ابتدا برای موجودات خلقی وضع شده‌اند، فهم معانی این الفاظ در استعمالش درباره خداوند بسیار دشوار است و بیان آن معانی دشوارتر؛ وی بلافاصله استدراک می‌کند و این دشواری را به بیان‌ناپذیری برمی‌گرداند و می‌گوید هرچه در بیان آن معانی بگوییم، از آن دورتر می‌شویم (فیض کاشانی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۳۶۲).

۲۲۱

ذهن

بیان‌پذیری عرفان؛ تقریر و ارزیابی ادله ناظر بر زبان، ادراک و کیفیت ففسانی

خلاصه مطلب آنکه فروتر بودن رتبه معانی الفاظ زبان در مقام وضع، باعث می‌شود این الفاظ نسبت به معانی فراتر‌گویایی و دلالت نداشته باشند، خواه این فروتر بودن، به حسی بودن معانی موضوع‌له الفاظ در برابر فراحسی بودن معانی شهودی تفسیر شود، خواه به خلقی بودن معانی موضوع‌له در برابر فراخلقی بودن معانی شهودی.

ارزیابی

ظاهراً مراد از محسوس، اعم از حواس پنج‌گانه است و اموری مثل شادی و غم را نیز شامل می‌شود؛ اما این استدلال با هر دو تقریرش، خالی از دقت است و اشکالات عدیده دارد: اول آنکه اصل نظریه بر اساس دلیلی متقن نیست؛ به عبارت دیگر بر مدعای این نظریه، یعنی وضع کلمات برای معانی محسوس یا معانی خلقی دلیلی اقامه نشده است و در حد ادعا باقی مانده است.

دوم آنکه بر فرض آنکه اصل وضع کلمات برای معانی محسوس یا خلقی باشد، چرا نتوان آنها را برای معانی غیرمحسوس یا غیرخلقی استفاده کرد؟ به عبارت دیگر قید «محسوس» یا «خلقی» جزو معنای کلمه است؟ آیا ارتکاز این قیود را تأیید می‌کند؟ قابل توجه است که قید «محسوس» اگر بدین صورت یعنی به نحو کلی در معنای کلمه اخذ شده باشد، درحقیقت اخذ قیدی معقول در معنای محسوس است؛ زیرا «محسوس» در صورت کلی آن، امری معقول است و کلی؛ به عبارت دیگر «محسوس» کلی، به حمل شایع محسوس نیست و از این رو طرح این‌چنینی تقیید معنای کلمات به قید «محسوس» دقیق نیست.

سوم آنکه معلوم نیست مراد از وضع کلمات برای معانی محسوس یا خلقی آن است که محکی این کلمات محسوس یا خلقی است یا معنای آنها؟ و آیا درنهایت، موضوع، محسوس

یا خلقی است؟ یعنی مصداق عینی محسوس یا خلقی، موضوع له است؟ محکی خارجی، موضوع له است یا فرایند وضع، از محکی محسوس یا خلقی، آغاز و با طرد قید محسوس یا خلقی، اصل معنا را به عنوان موضوع له اخذ می‌کند؟ گفتنی است که شبستری در ادامه، نظر خود را بر خلاف تئوری بالا طرح می‌کند و معنای باطنی غیر محسوس را وضع اول می‌خواند:

به نزد من خود الفاظ مؤول بر آن معنی فتاد از وضع اول
 نه مدلولات خاص از عرف عام است چه داند عام کان معنی کدام است
 نظر چون در جهان عقل کردند از آنجا لفظها را نقل کردند
 (شبستری، ۱۳۷۸، ص ۷۹)

پرسش این است که اگر می‌توان وضع اول را برای معنای باطنی تصور کرد و سپس برای معنای محسوس به کار برد، چرا عکس آن ممکن نباشد؟ یعنی چرا نتوان گفت هر چند وضع اول واژه‌ها برای معنای محسوس یا خلقی است، با توسعه، نقل، انصراف، اشتراک و... در معنای باطنی (فراحسی یا فراخلقی) قابل استفاده است؟ زیرا اگر معنا به محسوس یا غیر محسوس مقید باشد، استفاده از آن برای نقطه مقابل آن ممنوع است و در این صورت فرقی نمی‌کند که ابتدا برای کدام یک از نقیضین وضع شده باشد و این توضیح کافی نیست که امکان وضع اولی برای باطن و کاربرد در محسوسات وجود دارد؛ زیرا نسبت باطن و ظاهر، مثل صاحب سایه و سایه است؛ چون اگر معنی به قید «محسوس» یا «غیر محسوس» مقید باشد، به هر حال بشرط شیء است؛ ولی اگر لا بشرط باشد، امکان استفاده و کاربرد در هر دو حصه محسوس و غیر محسوس را دارد و حسی بودن یا نبودن مصادیق، خصوصیت مصداق خواهد بود نه قیدی بر معنا؛ همین‌طور است درباره خلقی بودن معنای موضوع له.

چهارم آنکه غایت استدلال فوق آن است که وضع حقیقی الفاظ برای محسوسات یا موجودات خلقی است و این صرفاً منع بیان حقیقی را بر اساس این الفاظ می‌رساند؛ اما بیان مجازی و تشبیهی و استعاری را به هیچ نحو انکار نمی‌کند؛ در حالی که بیان، اعم از بیان حقیقی است:

و قال بعضهم، اگر سائلی گوید که اطلاق «صورت» بر الله تعالی چگونه توان کرد، جواب گوییم که به قول اهل ظاهر به مجاز باشد، نه به حقیقت که نزد

ایشان اطلاق اسم «صورت» بر محسوسات حقیقت باشد و بر معقولات مجاز؛ اما نزد این طایفه چون عالم بجمیع أجزائه الروحانية و الجسمانية و الجوهرية و العرضية صورت حضرت الهیه است، تفصیلاً و انسان کامل صورت اوست جمعاً، پس اضافت صورت به حق حقیقت بود و به ماسوای او مجاز (جامی، ۱۳۷۰، ص ۹۵).

چنان‌که ملاحظه می‌شود به گزارش جامی، حتی قومی که الفاظ را بر محسوسات، وضع شده می‌دانند، امکان استعمال مجازی الفاظ را کنار نمی‌گذارند.

۲. مفهوم‌ناپذیری؛ استدلال علامه طباطبایی*

تقریر دلیل

خلاصه استدلال علامه طباطبایی* بر بیان‌ناپذیری چنین است:

۱. هر مفهومی ذاتاً متفاوت از مفهوم دیگر است.
۲. پس هر مفهومی ذاتاً محدود است.
۳. پس وقوع هر مفهومی بر مصداق آن نشانه محدودیت مصداق است.
۴. و از این رو صدق مفهوم بر مصداق بی‌نهایت، محال است.
۵. پس وقوع مفهوم بر مصداق بی‌نهایت، متأخر از مرتبه ذات اوست که نحوه این تأخر، متأخر متعین از مطلق است.
۶. الفاظ دلالت بر مفاهیم دارند.
۷. پس مرتبه بی‌نهایت (متعلق شهود نهایی عارف)، مفهوم‌ناپذیر پس بیان‌ناپذیر است (طباطبایی، ۱۳۷۸، صص ۷-۸ و ۱۵).

ارزیابی

این استدلال از چند منظر شایان بررسی است:

اول. اگر تمایز، تمایز تقابلی در حیطه امور عینی باشد، محدودیت دو امر متمایز، تردیدناپذیر است. مفاهیم نیز از آن جهت که مفهوم‌اند، متمایز بالذات‌اند؛ اما تمایز مفهومی، دلالتی بر محدودیت مصداقی که مفهوم از آن اخذ شده است، ندارد. البته شاید از طریق دیگری امکان اثبات این امر باشد که انتزاع مفهوم از یک مصداق، نشانگر محدودیت آن مصداق

است؛ ولی تمایز مفهومی، آن را ثابت نمی‌کند.

دوم. تمایز، فرع تشخیص است و اولی آن است که سخن از تشخیص اطلاق آغاز شود که ریشه تمایز اطلاق است. در تشخیص اطلاق، مطلق، متشخص است و از این رو متمایز اما محدود نیست و البته نسبتش با طرف تمایز، تباین نیست؛ لذا تمایز تقابلی ندارد.

سوم. ادعای بیان‌ناپذیریِ مقام اطلاق و ذکر کلماتی مثل اطلاق، مقام و بی‌نهایت و تذکر به اینکه این کلمات بیان حقیقی آن مقام نیستند، به نوعی نقض بیان‌ناپذیری است. چنان‌که در مفهوم‌شناسی «بیان» گفته شده است، بیان اعم از بیان تصریحی، مجازی، حقیقی و... است و به معنای «به گونه‌ای در قالب لفظ آمدن» است و اختصاص به گونه‌ای خاص از بیان ندارد؛ بدین ترتیب باید گفت خود علامه طباطبائی^۱ نیز قبول دارد که به نوعی می‌توان از آن مقام سخن گفت.

چهارم. آنچه از نظر علامه^۲ مشکل‌ساز است، «وقوع» مفهوم بر مصداق بی‌نهایت است. حال سؤال این است که مفهوم چیست و از چه چیزی انتزاع شده است؟ اگر مفهوم از مصداق بی‌نهایت انتزاع شده است و امکان چنین انتزاعی متصور است، چرا عکس آن یعنی انطباق ممکن نباشد؟ همچنین اگر مفهوم از مصداق بی‌نهایت اخذ شده است، چگونه وقوعش بر مصداق متأخر، وقوع مفهوم بر مصداق بی‌نهایت است؟

پنجم. ایشان می‌گویند وقوع مفهوم بر «مصداق بی‌نهایت» محال است. سؤال این است که واژه «مصداق بی‌نهایت» و نظایر آن چیست؟ آیا آنها واژه و کاربرد مفاهیم نیستند؟ پس پرهیز از کاربرد کلمه «مفهوم» و در ازای آن کاربرد «مصداق بی‌نهایت»، ناقض ادعای بیان‌ناپذیری است. البته می‌توان با پررنگ‌تر کردن «بی‌نهایتی»، تقریر دیگری از بیان‌ناپذیری را فراهم کرد که ذیل استدلال «معلوم‌ناپذیری» بدان خواهیم پرداخت.

ششم. اگر نکته مد نظر علامه^۳ در استحاله وقوع مفهوم بر ذات، این است که وقوع مفهوم، لازمه تحدید ذات است، باید شهود و علم شخص دیگر به ذات نیز بر اساس همین دلیل، محال باشد؛ لذا باید گفت عملاً چیزی فهمیده نشده تا درباره مفهوم‌پذیری آن سخن بگوییم. همین که علمی اجمالی به آن مقام داریم، مفهومی اجمالی از آن مقام نیز خواهیم

داشت و البته نه ماهیتی محدود.

هفتم. ابن عربی تصریح می‌کند بحث در بیان‌ناپذیری شهودات مربوط به حد و محدود یا بی‌نهایتی مشهود نیست:

كل إشارة دقيقة المعنى تلوح في الفهم لا تسعها العبارة و هي من علوم الأذواق و الأحوال فهي تعلم و لا تنقل لا تأخذها الحدود و إن كانت محدودة في نفس الأمر و لكن ما يلزم من له حد و حقيقة في نفس الأمر أن يعبر عنه (ابن عربی، [بی تا]، ج ۲، ص ۵۰۳).

به عبارت دیگر لازمه محدودیت، امکان بیان نیست. به همین ترتیب معلوم می‌شود سرّ اصلی بیان‌ناپذیری معهود در نزد عرفا، بی‌نهایت‌بودن نیست؛ بلکه آنچه در نظر عرفا بیان‌ناپذیری است، ممکن است به محدودها هم اطلاق شود.

در برخی اوقات، بیان‌ناپذیری مورد بحث علامه رحمته چنین است که شهود اگر بیان شود، عقول عوام منکرش می‌شوند یا با مشهورات بیان‌شده قبلی، در تعارض قرار می‌گیرد:

و من هنا يعلم أن لها مرتبة فوق مرتبة البيان اللفظي لو نزلت الى مرتبة البيان دفعتها العقول العادية اما لكونها خلاف الضرورة عندهم، أو لكونها منافيا للبيان الذي بينت لهم به و قبلته عقولهم (طباطبایی، ۱۳۸۲، ص ۱۵۳)؛

اما این قبیل موانع بیان، بیان‌ناپذیری مدنظر عرفا نیست.

در جای دیگر نیز علامه رحمته مانع بیان را احتمال تکفیر شخص دانی (مخاطب عادی) نسبت به شخص راقی (عارف) تلقی می‌کند و به روایاتی اشاره می‌کند که تصریح دارد آنچه را از شما پنهان کرده‌ایم، بسی بیشتر از آن است که برای شما آشکار کرده‌ایم و قسمت رازگونه معارف را فقط برای اهل سرّ بیان می‌کنیم و اینکه به همین دلیل، جمعی از اصحاب نبی، اصحاب الاسرار خوانده شده‌اند (همان، ص ۱۵۴-۱۵۶). در اینجا نیز ملاحظه می‌شود که مانع مذکور برای بیان، آن چیزی نیست که موضوع بحث بیان‌ناپذیری عرفانی است و برعکس، امکان بیان در فحوای کلام علامه تأیید شده است.

هشتم. با توجه به نکات یادشده، روشن شد خود علامه رحمته در عباراتی، امکان وقوع بیان لفظی را پذیرفته است و تنها موانعی اجتماعی و مانند آن را برایش برمی‌شمرد که نشان

می‌دهد نفس تجربه عرفانی از نظر وی بیان‌ناپذیر، به معنی چیزی که بیان آن محال است، نیست.

۳. استحاله کلام حین وصال

تقریر دلیل

وجه مشترک بسیاری از عبارات عرفا در تبیین بیان‌ناپذیری این است که مقام وصال، مقام کلام نیست:

و فرق میان الهام و اشارت و کلام آن است که الهام خطابی باشد از حق به دل با ذوق، ولیکن بی‌شعور و اشارت خطابی باشد با ذوق و شعور؛ ولیکن به رمز نه صریح... و کلام خطابی باشد با ذوق و شعور و صریح، ولیکن کلام در مقام ملهمگی نفس پدید نیاید، کلام در مقام مطمئنگی نفس پدید آید» (رازی، ۱۳۶۶، ص ۳۶۶).

قابل توجه است که مؤدای این استدلال، با استدلال‌هایی که عظمت مدرک یا تحیر مدرک حین ادراک را مانع بیان می‌دانند، تفاوت دارد. در آن استدلال‌ها، اموری که مربوط به هیبت مدرک است، تحیری روان‌شناسانه به عارف تحمیل می‌کند که آن، مانع بیان می‌شد؛ اما در اینجا سخن از عظمت و حیرت نیست؛ بلکه به قول نسفی «عاشق چنان مستغرق معشوق شود که نام معشوق فراموش کند؛ بلکه غیر معشوق هرچه که باشد، فراموش کند» (نسفی، ۱۳۷۷، ص ۱۶۰)؛ به عبارت دیگر استغراق معرفتی عارف در معروف، موجب نسیان زبان و بیان می‌شود. تلمسانی در شرح شعر مشهور عرفانی که در آن توحید و نطق غیرقابل جمع خوانده شده‌اند و در مقام توضیح عبارت خواجه که عدم نطق را إخراس الهی دانسته است، به این نظر گراییده است که طور نعت و بیان، مادون مقام توحید است و مقام توحید به دلیل مستغرق‌ساختن بیان و گفتن، اساساً نعت‌بردار نیست؛ نه اینکه با فرض امکان نعت، خداوند مانع بیان عرفا شود. وی ادامه می‌دهد: «...فإن كان هناك نطق، فليس هناك مشهود» (تلمسانی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۶۱۰).

عکس نقیض شرطیه فوق چنین است: «إن كان هناك مشهود، فليس هناك نطق» که تصریح در بیان‌ناپذیری شهودات عرفانی است و قضیه اول بسان دلیلی است که اساساً نطق، مانع

ورود به طور ورای نطق است. / اوحدی مراغه‌ای در این زمینه می‌گوید:

روزی که نبینم رخس احوال توان گفت این دم که در او می‌نگرم، هیچ مپرسید
هجویری در بیان چنین استدلالی از جنید نقل می‌کند: «... و مؤکد شد این سخن به قول
جنید که گفت "من عرف الله کلّ لسانه"، آن که به دل حق را بشناخت، زبانش از بیان باز
ماند که اندر عیان، بیان، حجاب نماید» (هجویری، ۱۳۷۸، ص ۴۶۴).

۲۲۷

ذهن

بیان‌پذیری عرفان: تقریر و ارزیابی ادله ناظر بر زبان، ادراک و کیفیات نفسانی

در عبارت یادشده، هجویری بیان حین وصال را به دلیل «حجاب بودن زبان و منتفی بودن
هر حجابی در آن مقام» رد می‌کند. شبیه این حرف در فلسفه اخلاق ذیل اشکالات وارد بر
«نتیجه‌گرایی» نیز مطرح شده است. توضیح آنکه در سرشت‌شناسی خوب و بد، تئوری
نتیجه‌گرایی بدین سو متمایل است که فعل حسن، فعلی است که برآیند آن مثبت باشد. به
این نظریه اشکالاتی شده است که از جمله می‌توان به این اشکال اشاره کرد که بسیاری از
افعال در مقام محاسبه نتیجه، از ماهیت خود تهی می‌شوند؛ به عبارت دیگر محاسبه ذاتاً انسان
را از موضع آن فعل خارج می‌کند؛ برای نمونه اظهار علاقه در لایه‌های عمیق آن را در نظر
بگیرید که اگر ملازم با محاسبه کمی تأثیرات نتایج آن ملاحظه شود، از هویت هیجانی و
احساسی خود فاصله می‌گیرد. در اینجا نیز سخن آن است که عارف در هنگام وصال، اگر
درصد کلام باشد، ذاتاً از آن موضع خارج می‌شود؛ پس عارف تمام قلب و عواطف و هیجان
وجد خود را هنگام وصال حاضر می‌یابد و کلام و مقدمات حصولی آن مانع چنین حضوری
هستند؛ از این رو در هنگام وصال، کلام امکان ندارد؛ زیرا عارف به محض فرارسیدن مقام
کلام، از موضع وصال خارج شده است.

ارزیابی

در نقد این استدلال بر بیان‌پذیری، باید گفت اساساً استدلال فوق، وافی به مقصود
تعبیرناپذیری مشهودات عرفانی نیست؛ بلکه می‌توان گفت تلویحاً مؤید آن است؛ زیرا تأکید
می‌کند بیان در حین وصال ممکن نیست؛ پس بیان امکان‌پذیر است؛ ولی پس از وصال. بیان
ذاتاً عارف را از خلسه وجد خارج می‌کند؛ لذا غایت این استدلال آن است که تعبیر و کلام،
انسان را از مقام شهود خارج می‌کند و این ربطی به امکان یا عدم امکان بیان شهوداتی که از

مقامشان خارج شده‌ایم، ندارد. با این نقد و با گذر از مقام وصول، تمامی موانع برشمرده‌شده نظیر نسیان، حجاب‌بودن بیان و عاطفی‌بودن شهود برطرف می‌شود و همه تقریرهای استدلال بدین ترتیب، امکان ابطال کلی بیان را از دست می‌دهند.

ظاهر تقریری از این استدلال آن بود که گویی شهود از جنس شور و احساس است و کلام از جنس مفهوم و این دو مغایرند. ادامه این تقریر به یکی از این‌ها ممکن است:

۱. از آن‌رو که توان دستگاه ادراکی بشر، ادراک آنی دو شیء نیست، قوت احساسی تمحض در مشهود، مانع ورود به عرصه مفهوم‌پردازی است. این تقریر صحیح نیست؛ زیرا بهترین دلیل امکان امری وقوع آن است. همین که انسان می‌تواند گزاره‌سازی کند، دال بر این است که ادراک آنی بیش از یک شیء در گزاره‌سازی، موضوع و محمول و رابطه ممکن است. شبیه این استدلال را در علم اصول در بحث استحاله کاربرد یک لفظ در دو معنا با عنایت به ناتوانی گوینده ملاحظه می‌کنیم که قابل نقد است.

۲. تغایر احساس و مفهوم به این ادعا می‌انجامد که هرچه محصول دستگاه نمادپردازی مفهومی است، با عواطف و احساسات مغایر است؛ پس آنچه بیان می‌شود (مفهوم)، با آنچه شهود می‌شود (عواطف عرفانی) مغایر است؛ لذا اساساً مشهود بیان‌شدنی نیست. این تقریر، ظاهری استوارتر دارد؛ اما در این صورت، ادعای عدم بیان، به مشهودات عرفانی منحصر نیست و هر امر غیرمفهومی، اعم از تجربه حسی و احساس‌هایی نظیر غم و شادی را فرا می‌گیرد. این به رغم آنکه خلاف فهم و ارتکاز و ادعای عموم است، با مسئله محل بحث، یعنی بیان‌ناپذیری‌ای که مخصوص تجربه عرفانی است، متفاوت است و جایگاه بحث آن در این مقام نیست.

ج) استدلال‌های ناظر بر کیفیات نفسانی

۱. انتقال‌ناپذیری وجودی احساس

تقریر دلیل

جیمز بیان‌ناپذیری را این‌گونه مطرح می‌کند که احوال عرفانی، همچون دیگر حالت‌های احساسی، قابل انتقال به غیر نیست؛ بلکه باید به نحو مستقیم تجربه شود (James, 2002, p. 295). عموماً دیدگاه ویلیام جیمز را درباره بیان‌ناپذیری تجربه عرفانی به عنوان یکی از

ویژگی‌های تجربه عرفانی به دو گونه تقریر می‌کنند که دلیل اول بیان‌پذیری از تقریر اول او اخذ می‌شود: تقریر اول چنین است که وی تجربه عرفانی را حالت نفسانی تعبیرناپذیری می‌داند که باید مستقیماً به تجربه درآید و نمی‌توان آن را به دیگران انتقال داد (انتقال‌ناپذیری احساس) (Ibid)؛ به عبارت دیگر تجربیات عرفانی از جنس احساس‌اند و احساس، شخصی و غیرقابل انتقال است. تقریر دوم در ادامه خواهد آمد.

ارزیابی

این تقریر از بیان‌ناپذیری، دچار اشکال است؛ زیرا در مباحث مفهوم‌شناسی مسئله بیان‌ناپذیری، روشن شده است که بیان به معنای «در قالب لفظ درآمدن» است، نه انتقال وجودی (اسماعیلی، ۱۳۹۰، ص ۱۱۵)؛ از این رو بیان‌ناپذیری به معنای عدم امکان انتقال از طریق زبان (به‌طور مطلق) است؛ بنابراین واضح است انتقال عینی احساس یک شخص به فرد دیگر ممکن نیست؛ ولی اساساً این کار موضوع بحث نیست.

نزد برخی محققان، ادعای بیان‌ناپذیری از سوی جیمز، بر این مبنای او مبتنی است که تجربه عرفانی را از سنخ احساس و عواطف می‌داند. ظاهراً این گروه از محققان، چنین گمان کرده‌اند که هرکس درباره ماهیت تجربه دینی، چنین نظری داشته باشد، لاجرم باید بیان‌پذیری را به امکان انتقال وجودی تفسیر کند و از این روست که اشکال فوق را اشکالی بر ماهیت تجربه عرفانی از منظر جیمز (مبنا) شمرده‌اند، نه اشکالی بر نظر او درباره بیان‌ناپذیری (بناء)؛ اما چنین گمانی نادرست است؛ زیرا از سویی برخی از کسانی هم که سرشت تجربه عرفانی را غیر از احساس می‌دانند، آن را غیرقابل انتقال وجودی می‌دانند؛ لذا این غیرقابل انتقال بودن وجودی، تنها مبتنی بر عاطفی‌دانستن تجربه عرفانی نیست (Brightman, 1947, p.168) و از سوی دیگر، با وجود اعتقاد به عاطفی‌بودن ماهیت تجربه عرفانی، باز امکان تفسیر بیان‌پذیری به «انتقال زبانی» وجود دارد؛ لذا وجود استلزام میان این دو نظر غلط است؛ هرچند گویا جیمز با تأثر از مبنای خود درباره ماهیت تجربه عرفانی، بیان‌ناپذیری را به استحاله انتقال وجودی تفسیر کرده است.

اشکال دیگر این نظر جیمز این است که بیان‌ناپذیری ادعا شده در فلسفه عرفان، نزد

همگان، چه صاحب‌نظران چه دیگران، چنین تلقی می‌شود که وصفی مختص عرفان و تجربه عرفانی و دینی است؛ درحالی‌که انتقال‌ناپذیری وجودی، شامل همه عواطف و احساسات می‌شود و حتی اگر مفاهیم عقلی را که قابل انتقال لفظی‌اند ملاحظه کنیم، انتقال عینی درباره‌شان منتفی است (Ibid).

بدین ترتیب باید گفت انتقال‌ناپذیری وجودی عواطف و همه انواع تجارب و از جمله تجارب و شهودهای عرفانی، درست و پذیرفتنی است؛ اما این بیان‌ناپذیری معهود، به عنوان خصیصه‌ای از خصایص تجربه عرفانی نیست؛ زیرا اولاً بیان‌ناپذیری، خاص تجربه عرفانی مطرح شده است؛ درحالی‌که انتقال‌ناپذیری وجودی، مشکل عام همه تجارب شخصی و حتی مفاهیم است؛ ثانیاً بیان‌ناپذیری همان‌طورکه از ظاهر لفظ و از تدقیق‌های مفهومی در این مسئله روشن می‌شود، مشکلی است مربوط به بیان و انتقال زبانی، نه انتقال وجودی؛ بنابراین انتقال‌ناپذیری وجودی، همان بیان‌ناپذیری به عنوان مسئله‌ای معهود نزد عرفا و فلاسفه نیست و اساساً از بحث، خروج موضوعی دارد؛ بنابراین انتقال‌ناپذیری وجودی هرچند مانعی بر سر راه بیان حداکثری و ایدئال (انتقال زبانی همراه با انتقال وجودی) است، به‌طورخاص درباره شهودهای عرفانی نباید مطرح شود؛ بلکه درباره همه تجارب شخصی و حتی مفاهیم و داشته‌های ذهنی که وجودی شخصی در ذهن دارند، باید مطرح شود و اگر در آن موارد راه حلی دارد یا چندان مشکل و مانع مهمی شمرده نمی‌شود، درباره شهودهای عرفانی نیز باید چنین باشد.

۲. عمق عاطفه و احساس در تجربه عرفانی

تقریر دلیل

تفاوت این دلیل با دلیل اول در این است که در دلیل اول صحبت از انتقال‌ناپذیری وجودی تجربه عرفانی (احساس و عاطفه) بود و در اینجا سخن از انتقال‌ناپذیری زبانی تجربه عرفانی، به سبب ژرفای عاطفه (و نیز شدت شخصی‌بودن و شدت ابهام و شدت فرآرپودن عاطفه) به میان می‌آید؛ هرچند در هر دو، تجربه عرفانی از سنخ عاطفه شمرده شده است. استیسی ضمن برشماری این دلیل به عنوان یکی از استدلال‌های بیان‌ناپذیری و نقد آن، دو عنصر در آن می‌یابد و البته یکی را محوری می‌شمارد. وی عواطف و احساسات را در

مقایسه با مفاهیم عقلی، دارای خصوصیتی مثل «بهره‌مندی کمتر از تشخیص ذهنی»، «فرآرتربودن» و «ابهام بیشتر» می‌داند؛ از همین روست که زبان در بیان عواطف، کند عمل می‌کند؛ ولی عنصر محوری در مشکل زبان و عواطف این نیست. مشکل آنجاست که هرچه عاطفه عمیق‌تر باشد، بیانش دشوارتر است؛ به عبارت دیگر می‌توانیم از احساسات سطحی و ابتدایی به راحتی سخن بگوییم؛ ولی هرچه به عمق نزدیک‌تر می‌شود، بیان دشوارتر می‌شود؛ مثلاً گاهی اوقات فشار روحی چنان است که با هیچ واژه‌ای به بیان در نمی‌آید. مثال‌هایی نظیر شادی بسیار عمیق، غم فوق‌العاده یا عشق از این دسته‌اند (Stace, 1973, pp.281-282). پس خلاصه استدلال این است که احساس عمیق، قابلیت بیان ندارد و تجربه‌های عرفانی، جزو این دسته از احساسات‌اند که عمقشان مانع گنجایش زبان درباره آنهاست.

ارزیابی

چنان که ملاحظه می‌شود علاوه بر تجربه عرفانی، غم و شادی و عشق و عواطف هم در لایه‌های عمیق خود قابل بیان نیستند؛ ولی این مشکل مشترک، بیان‌ناپذیری مراد عرفا نیست؛ زیرا همان‌طور که در مفهوم‌شناسی این مسئله روشن شد (اسماعیلی، ۱۳۹۰، ص ۱۱۵)، بیان‌ناپذیری، آن‌چنان‌که عرفا و دیگر صاحب‌نظران مراد کرده‌اند، مخصوص تجربه عرفانی است؛ نه اینکه با عواطف و تجارب دیگر مشترک باشد. در نتیجه ممکن است بیان‌ناپذیری عواطف عمیق هم نوعی محدودیت زبان انگاشته شود؛ ولی این مشکل، بیان‌ناپذیری معهود و مد نظر عرفا نیست.

از سوی دیگر، هیچ‌کس بیان عواطف عمیق را منطقاً مستحیل نخوانده است؛ بلکه با استفاده از کلماتی مثل «عمیقاً قوی» می‌توان چیزی از احساس عمیق خود را به مخاطب منتقل کرد؛ بنابراین حتی اگر بیان‌ناپذیری معهود، همین مشکل باشد، به معنای استحاله مطلق بیان شهودها و تجارب عرفانی نیست و نیز روشن است که در این صورت، بیان‌ناپذیری، به معنای واقعی کلمه، بیان‌ناپذیری نخواهد بود.

ولی نقد اصلی بر این نظریه مطلب دیگری است. کانون مرکزی توجه در این نظریه،

احساس و عواطف حین شهود است نه خود شهود؛ درحالی‌که تجارب عرفانی، بسان دیگر دریافت‌های بشری، از وجوه گوناگونی بهره‌مندند و منحصرکردن آنها در هویت عاطفی صحیح نیست. آنچه در بیان‌ناپذیری تجربه عرفانی مطرح است، انتقال‌نیافتن تجارب عرفانی است و در جای خود، نزد بیشتر عارفان و محققان روشن است که تجربیات عرفانی بی‌تردید کیفیت معرفتی دارد و در شور و حال خلاصه نمی‌شود. این نکته نیز شایان توجه است که حتی احساس عادی نیز خالی از معرفت و شناخت نیست؛ لذا در واقعه‌های غیرعرفانی نیز اگر هویت احساسی واقعه را بدون وجه معرفتی آن احساس و واقعه ملاحظه کنیم، آن واقعه را کامل و در کلیت خود ملاحظه نکرده‌ایم. پس همراهی ضروری معرفت با تجربیات عرفانی، مانع از آن است که مواجهید عرفانی را احساس و عاطفه صرف و خالی از ادراک بخوانیم و با انضمام صعوبت انتقال برخی احساس‌ها در سطوح عمیقشان چنین نتیجه بگیریم که همه شهودهای عرفانی بیان‌ناپذیرند.

/ستیس درباره این دلیل بیان‌ناپذیری می‌نویسد: «در این مورد که در این نظریه حقیقتی وجود ندارد، لازم نیست بحث کنیم» (Stace, 1973, p.282). وی عقیده دارد بی‌شک عارف شور و وجدی در خود می‌یابد که عمیق‌تر از آن است که در عبارت بگنجد و این مسئله‌ای است که بیان شهود را دشوارتر می‌کند؛ ولی بیان‌ناپذیری عرفان، چیزی غیر از این است. وی میان شهود و تجربه عرفانی و احساس و عاطفه همراه آن، دوگانگی قائل است و شهود را با معرفت خاص کشفی مساوی می‌داند؛ لذا عقیده دارد موضوع بیان‌ناپذیری، بیان خود شهود است؛ درحالی‌که در نظریه یادشده، سخن از صعوبت بیان شور و وجد و احساس حین شهود است نه خود شهود (Ibid).

نتیجه‌گیری

دلایل اقامه‌شده بر بیان‌ناپذیری شهودهای عرفانی با رویکردهای ناظر بر ادراک و زبان و کیفیات نفسانی و ادراکی، توصیف و تحلیل و ارزیابی شد. نتیجه بررسی مزبور این شد که هیچ یک از استدلال‌های پیشین، توان اثبات بیان‌ناپذیری تجربه عرفانی را ندارند و با اشکالات متعدد و لاینحلی مواجه‌اند. با این توضیح، اگرچه در خلال براهین به مشکلاتی

واقعی و درست، بر سر راه بیان لفظی از تجربه عرفانی برخورداریم، روشن شد هیچ‌یک از این مشکلات، موجب استحاله حقیقی بیان شهود عرفانی نیستند و تنها آن بیان را دشوار می‌کنند یا آن را به مرتبه‌ای پایین‌تر از ایدئال عارفان تنزل می‌دهند؛ هرچند ایدئال عارفان، امری فراتر از بیان لفظی و زبانی شهود عرفانی است. بدین ترتیب، می‌توان چنین داوری کرد که امکان بیان برای شهودها و تجارب عرفانی منتفی نیست.

گفتنی است استدلال‌های متعدد دیگری را با رویکردهای یادشده می‌توان مطرح کرد؛

۲۳۳

ولی دلایلی چند مانع از طرح همه آنها شد؛ از جمله آنکه برخی از آنها شایستگی لازم برای ترتیب‌دادن استدلالی تمام‌عیار را نداشتند. دیگر آنکه از ناحیه کسانی طرح شده بود که برخلاف تصور خودشان، تلقی قابل قبولی از ویژگی‌های حداقلی عرفان، چه اسلامی و چه غیر آن ندارند و از این رو طرح آنها فایده چشمگیری را عاید خواننده نمی‌کند. دیگر آنکه برخی به شعر و اظهار احساسات کم‌ارزش بیشتر شبیه‌اند تا استدلال و دست آخر آنکه در بعضی استدلال‌ها جنبه‌های گوناگون فلسفی چنان غلبه دارد که خروج از طور بحث را سبب شده است.

ذهن

بین‌پیری عرفان؛ تقریر و ارزیابی ادله ناظر بر زبان، ادراک و کیفیات نفسانی

منابع و مأخذ

۱. ابن عربی، محی‌الدین؛ الفتوحات المکیه؛ بیروت: دار صادر، [بی‌تا].
۲. _____؛ فصوص الحکم؛ تهران: الزهراء، ۱۳۷۰.
۳. ابن‌فارض؛ دیوان؛ شرح مهدی محمد ناصرالدین؛ بیروت: دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۰ق.
۴. اسماعیلی، مسعود؛ «مفهوم‌شناسی مسئله بیان‌ناپذیری عرفان»؛ فصلنامه حکمت عرفانی، ش ۱، سال اول، ۱۳۹۰.
۵. آملی، سیدحیدر؛ المقدمات من کتاب نص النصوص؛ [بی‌جا]: توس، ۱۳۶۷.
۶. _____؛ جامع الاسرار و منبع الانوار؛ تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
۷. امین‌الشریعه خویی، ابوالقاسم؛ میزان الصواب در شرح فصل الخطاب؛ تهران: مولی، ۱۳۸۳.
۸. انصاری، خواجه عبدالله؛ منازل السائرين؛ تصحیح محمد خواجه‌جوی؛ تهران: دارالعلم، ۱۴۱۷ق.
۹. پارسا، خواجه محمد؛ شرح فصوص الحکم؛ تصحیح دکتر جلیل مسگرنژاد؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶.
۱۰. تلمسانی، عقیف‌الدین سلیمان؛ شرح منازل السائرين؛ قم: بیدار، ۱۳۷۱.
۱۱. جامی، عبدالرحمن؛ نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص؛ تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۰.
۱۲. خمینی، سیدروح‌الله، مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۴.
۱۳. خوارزمی، تاج‌الدین حسین‌بن‌حسن؛ شرح فصوص الحکم؛ تهران: مولی، ۱۳۶۸.
۱۴. رازی، نجم‌الدین ابوبکر؛ مرصاد العباد؛ به اهتمام دکتر محمدامین ریاحی؛ چ ۳، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶.

۱۵. سخایی، مژگان؛ «درآمدی بر مطالعه مقایسه‌ای عرفان اسلامی و ذن بودایی»؛
قبسات، ش ۲۴، ۱۳۸۱.
۱۶. شبستری، محمودبن عبدالکریم؛ **مثنوی گلشن راز**؛ تصحیح پرویز عباسی؛ تهران:
الهام، ۱۳۷۸.
۱۷. شولم، گرشوم؛ **جریانات بزرگ در عرفان یهودی**؛ ترجمه فریدالدین رادمهر؛
تهران: نیلوفر، ۱۳۸۵.
۱۸. الشیرازی، صدرالدین محمد؛ **الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة**؛ بیروت:
دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۱۹. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ **رسالة الولاية**؛ ترجمه و شرح صادق حسن‌زاده؛ قم:
اشراق، ۱۳۸۲.
۲۰. _____؛ **الرسائل التوحیدیة**؛ قم: بلاغ، ۱۳۸۷.
۲۱. _____؛ **المیزان فی تفسیر القرآن**؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۲۲. طوسی، نصیرالدین؛ **شرح الاشارات و التنبیها**؛ قم: البلاغ، ۱۳۷۵.
۲۳. عطار نیشابوری، شیخ فریدالدین محمد؛ **منطق الطیر**؛ به اهتمام و تصحیح
سیدصادق گوهرین؛ تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.
۲۴. الغراب، محمود؛ **الحب و المحبة الالهية من كلام الشيخ الاکبر**؛ دمشق: نصر،
۱۹۹۲م.
۲۵. غزالی، ابوحامد؛ **احیاء علوم الدین**؛ بیروت: دار الکتب العربی، [بی تا].
۲۶. فرغانی، سعیدالدین سعید؛ **منتهی المدارک و مشتهی کل عارف و سالک**؛
[بی جا]: المکتب الصنایع، ۱۲۹۳ق.
۲۷. فیض کاشانی، ملامحسن؛ **عین الیقین**؛ قم: المطبعة وفا، ۱۴۲۸ق.
۲۸. قونوی، صدرالدین؛ **النصوص**؛ [بی جا]: [بی نا]، ۱۳۷۰.
۲۹. _____؛ **شرح الاربعةین حدیثا**؛ قم: بیدار، ۱۳۷۲.

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