

بیان‌پذیری مشاهده‌های عرفانی

سیدیدالله یزدان‌پناه*

چکیده

مسئله امکان بیان مشاهدات عرفانی از مسائل مهم فلسفه عرفان است. در این زمینه دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد که در جای خود آن دیدگاه‌ها را تبیین و نقد کردیم. در این نوشته به طرح دیدگاه بیان‌پذیری بر اساس سه ساحت حقیقت، معنا و زبان می‌پردازیم؛ آن‌گاه برخی از متون عرفانی را که می‌توانند چنین دیدگاهی را تأیید کنند، مطرح می‌کنیم. از آنجاکه عارف با شهود حق‌الیقینی با ساحت حقیقت مواجه می‌شود و توسط عقل منورش آن را فهم می‌کند، می‌تواند آن را در قالب‌های زبانی درآورد؛ البته عارف در هر یک از این ساحت‌ها، دچار مشکلاتی می‌شود: در ساحت حقیقت، پیچیدگی و گستردگی آن و نیز ضعف شهود و در ساحت معنا، تازگی و تأویل‌افزوده فکری و نداشتن مهارت معناسازی و در ساحت زبان، استفاده از زبان عرفی و نیز نداشتن زبان فنی از جمله مشکلاتی است که گزارش مشاهدات را برای او سخت و در برخی اوقات غیرممکن می‌کند.

واژگان کلیدی: مشاهده عرفانی، بیان‌پذیری، زبان عرفان، شهود حق‌الیقینی.

* استاد سطح عالی فلسفه و عرفان حوزه علمیه قم.

مقدمه

مسئله بیان‌پذیری از مباحث درجه دو عرفان، یعنی از مسائل فلسفه عرفان است؛ گرچه به‌مناسبت ارتباطی که با زبان دینی دارد، از مسائل فلسفه دین نیز تلقی می‌شود و همین بر اهمیت آن می‌افزاید. از کتاب‌های بسیار مهمی که به این بحث پرداخته‌اند، **Mysticism and Philosophy** نوشته آقای /ستیس است. این کتاب در حوزه مباحث فلسفه عرفان به دلیل امتیازاتی که دارد، از آثار بسیار خوب تلقی می‌شود و درخور اعتناست؛ چراکه به مباحث مهم فلسفه عرفان به‌طور جدی پرداخته و در این مسیر جوانب بسیاری را مطرح کرده است که هنوز محل بحث است و از سویی، حل و فصل‌هایی درباره برخی مسائل کرده و باعث طرح مسائل جدیدی در فلسفه عرفان شده است.

/ستیس در فصل دوم که درباره وجه مشترک تجربه‌های عرفانی است، به دنبال این است که حقیقت «تجربه عرفانی» چیست و چه عناصری در آن موج می‌زند؟ البته وی در این بحث به تجربه‌هایی عارف نظر دارد. چنین تجربه‌ای که همان «تجربه معرفتی» است، تجربه‌ای است که به حقایق شهودی منجر می‌شود و متعلق معرفتی پیدا می‌کند. ایشان ابتدا از ویلیام جیمز چهار مختصه تجربه عرفانی را نقل می‌کند که مهم‌ترین آنها معرفتی‌بودن تجربه عرفانی و بیان‌ناپذیری آن است. همچنین به نقل از شخصی به نام رم‌باک هفت ویژگی از مختصات تجربه عرفانی نظیر مسئله اشراق، ناگهانی‌بودن، روشن‌شدن درون و اعتلای معنوی و امثال اینها را بر می‌شمرد. از سوزوکی هم هشت ویژگی نقل می‌کند که از جمله آنها توضیح‌ناپذیری و ابلاغ‌ناپذیری و غیرمنطقی‌بودن آن است. سپس او خود تلاش می‌کند به مختصات تجربه عرفانی دست پیدا کند؛ لذا ضمن تقسیم تجربه عرفانی به آفاقی و انفسی، سعی می‌کند برای هر یک ویژگی‌هایی بشمرد و در پایان به این نتیجه می‌رسد که نویسنده در فصل ششم کتاب که تحت عنوان «عرفان و زبان» است، مسئله بیان‌ناپذیری را مطرح می‌کند و در آن، نظریه‌های عرف‌پسند و نظریه‌های زبان دینی مجازی را در توجیه بیان‌ناپذیری بررسی و آنها را نقد می‌کند؛ سپس با توجه به دیدگاه خاص خویش مبنی بر تناقض‌پذیری تجربه‌های عرفانی، قائل به بیان‌ناپذیری شده و درصدد برآمده است مشکل دوگانگی گفتار عارفان را توجیه کند.

مشکل دوگانگی این است: عارفان از یک طرف برآنند که عرفان توصیف‌ناپذیر است و از طرف دیگر توضیحاتی درباره تجارب عرفانی ارائه می‌دهند. در اینجا منظورشان از عرفان تجربه عرفانی است؛ به همین دلیل بحث را به تجربه عرفانی کشانده‌اند که آیا قابل بیان است یا خیر؟ البته این بحث در برخی از متون عرفان عملی، یعنی متونی که به تجربه سلوکی مرتبط است، نیز مطرح شده است؛ ولی اساساً مسئله بیان‌پذیری در ارتباط با تجربه معرفتی است. همین‌جا لازم است تذکر بدهیم وقتی در اینجا لفظ تجربه را به کار می‌بریم، به همان معنایی به کار می‌بریم که در سنت اسلامی به کار رفته و عارفان مسلمان قصد آن را داشته‌اند؛ چنان‌که شیخ اشراق گفته است: «و لی فی نفسی تجارب صحیحة». در سنت اسلامی تجربه به معنای مشاهده‌ای به کار رفته که مفاد معرفتی جدی دارد و معرفت‌بخش است؛ یعنی اولاً واقع را می‌رساند و ثانیاً در رساندن واقع بهتر از برهان است؛ برخلاف خیلی از اندیشمندان غربی که وقتی لفظ تجربه را به کار می‌برند و حتی عنوان معرفتی هم می‌دهند، حداکثر به این معناست که «به نظر می‌آید، واقعیتی را دیده است» یا اینکه «احساس می‌کند واقعیتی را دیده است»؛ اما معلوم نیست واقعیتی دیده شده باشد. در اندیشه غربی تجربه را به کار می‌برند و برای آن مسائل متنوعی را در نظر می‌گیرند؛ اما لزوماً آن را معرفت‌بخش به این معنا که ارزش معرفتی داشته باشد، نمی‌دانند؛ همچنین در اندیشه مزبور تجربه عرفانی در مقوله «فنا» منحصر است؛ درحالی‌که آنچه از تجربه عرفانی در عرفان اسلامی مطرح می‌شود، «تجربه‌ای معرفتی» تلقی می‌شود؛ یعنی تجربه و شهودی است که نتیجه معرفت‌زا دارد و واقعیتی را نشان می‌دهد. چنین تجربه‌ای حقایق یقینی است و شامل فنا و بقای بعد از فناست. بنابراین در این نوشتار منظورمان از تجربه عرفانی و تجربه معرفتی، حقایقی است که عارف در مسیر ولایت و هنگامی می‌یابد که به صقع ربوبی راه یافته است و سپس از آن گزاره‌هایی را عرضه می‌کند که ما به عنوان «عرفان نظری» می‌شناسیم. وقتی عارف آن حقایق را توضیح می‌دهد، از بیان و زبان استفاده می‌کند. سؤال اول این است که آیا چنین چیزی امکان دارد؟ آیا عارف می‌تواند آن حقایق و مشهوداتی را که در تجربه نهایی، یعنی فنا و بقای بعد از فنا روی داده، بیان کند یا اینکه حقایق مزبور اساساً بیان‌ناپذیرند؟ همچنان‌که برخی حقیقت فنا را به گونه‌ای

مطرح می‌کنند که گویا هیچ معنایی ندارد و در نتیجه نمی‌توان درباره آن چیزی گفت. اگر این‌گونه است، باید گفت فنا بیان‌شدنی نیست و اگر توضیحی هم درباره آن داده می‌شود، توضیح واقع نیست. البته در دانش عرفان نظری عنصر دیگری هم به اسم «تعبیر» وجود دارد. بحث از چیستی این عنصر و سنخ آن، بحث دیگری است و با مسئله بیان‌پذیری تجربه عرفانی متفاوت است.

ما در یک نوشته مفصل به همه این دیدگاه‌ها پرداخته‌ایم و آنها را نقد کرده‌ایم. هم‌اکنون قصد داریم این نوشته را فقط به توجیه و تبیین دیدگاه برگزیده که بیان‌پذیری است، اختصاص دهیم؛ سپس مستندات آن از برخی عارفان در تأیید بیان‌پذیری ارائه دهیم.

الف) محل بحث بیان‌پذیری

مسئله بیان‌پذیری در فلسفه عرفان بر محور مدعیات عرفان نظری است. این مدعیات همان حقایق و معارفی است که عارف در تجربه نهایی حق‌الیقینی خویش بدان دست پیدا کرده است و همان بعد معرفتی در دل تجربه عرفانی است. توضیحش این است که تجربه نهایی عارف ابعاد مختلفی دارد که بعد معرفتی آن بر عهده عرفان نظری و بعد احساسی و عاطفی آن بر عهده عرفان ادبی است؛ بنابراین تجربه نهایی با عواطف و احساسات پاک توحیدی همراه است؛ اما عارف در هنگام توصیف بعد معرفتی تجربه، به بعد انگیزشی و احساسی توجهی ندارد یا سعی می‌کند آن را در بیان به حداقل برساند؛ به همین دلیل باید گفت نظریه عواطف نمی‌تواند مسئله بیان‌ناپذیری را توجیه کند. بعضی گمان کرده‌اند زبان عرفان، یعنی هر چیزی از عرفان که به عنوان امر زبانی گفته شده است؛ لذا بحث بیان‌ناپذیری را در عرفان عملی و زبان عرفانی برخاسته از آن دنبال کرده‌اند. چنین زبان برخاسته‌ای ممکن است با برخی مباحث زبانی مربوط به بعد معرفتی، مشترک باشد؛ ولی حیطة کار ما نیست؛ چون کسی که به فنا برسد و درباره خود مقام فنا توضیح بدهد، مرتبط با عرفان عملی است؛ اما اینکه در دل این مقام، چه حقایقی را دیده، مرتبط با عرفان نظری است. بستری که ما به اسم فلسفه عرفان می‌شناسیم، به عرفان نظری و گزاره‌های عرفان نظری ناظر است. بنابراین محل بحث، معرفتی است که از شهودات نهایی و حق‌الیقینی عارف به دست می‌آید

و عارف می‌خواهد آنها را بیان کند؛ البته می‌توان عرفان مطلق را به شکل درجه دو محل بحث قرار داد و هرچه بدان مرتبط است: از عرفان عملی و ادبی گرفته تا بعد پرورشی همه را بررسی کرد؛ ولی محل بحثی که در فلسفه عرفان درباره بیان‌پذیری مطرح است، فقط بعد معرفتی تجارب است و این خیلی اهمیت دارد؛ به‌ویژه اینکه برای برخی محل بحث مسئله بیان‌پذیری واضح نیست.

ب) کارکردهای زبان

مسئله دومی که باید بدان پرداخت، کارکردهای زبان است. زبان کارکردهای متعددی از قبیل کارکرد انشایی، کارکرد توصیفی و کارکرد انگیزشی دارد. از میان انواع کارکردهایی که زبان می‌تواند داشته باشد، محل بحث در مسئله بیان‌پذیری، کارکرد توصیفی است؛ یعنی اینکه آیا عارف می‌تواند حقایقی را که مشاهده کرده، وصف کند و بگوید واقع این‌گونه بود که من دیدم؟ آیا زبان با کارکرد توصیفی‌اش می‌تواند بیانگر حقایق در تجربیات نهایی عارف باشد؟

ج) انواع عقل

۱. عقل منور و عقل سلیم

مسئله سومی که مطرح است، مسئله «عقل منور» و «عقل سلیم» است. خاصیت عقل منور، فهم همان حقایقی است که قلب دریافت کرده است. عقل به صورت مستقل نمی‌تواند به برخی حیطه‌ها به‌ویژه عمیق‌ترین و باطنی‌ترین ساحتهای وجود وارد شود و آن را درک کند؛ اما به کمک شهود که بدان عقل منور می‌گویند، می‌تواند همان حقایق را بفهمد و پس از آن، عقل استدلالی هم می‌تواند بر آن استدلال کند. البته برخی در یک گام جلوتر، معتقدند عقلی که سلیم است، می‌تواند به صورت مستقل ساحت‌های برتر هستی را بفهمد؛ بنابراین هم بر اساس عقل منور و هم بر اساس عقل سلیم می‌توان حقایق برتر را فهمید؛ هرچند عقل منور در این بحث کافی است. ممکن است کسی خیال کند چون در فنا، یعنی در تجربه نهایی عارف همه چیز مضمحل و نابود می‌شود، پس فهمی هم وجود ندارد و اساساً فهم معنا ندارد؛ در نتیجه درباره آن حقایق، فهمی روی نمی‌دهد. این توهم باطل است. در

خود فنا فهم معنا دارد؛ چون فنا سراسر شعور است؛ یعنی اینکه در فنا شعور حاضر است، فقط شعوردارنده، یعنی صاحب فنا خود را نمی‌بیند و فنای خود را نمی‌بیند؛ گرچه تصویر این مسئله برای بعضی دشوار است و خیال می‌کنند در فنا همه چیز از بین می‌رود؛ درحالی که این‌گونه نیست. عارفانی که خودشان گزارش داده‌اند و همچنین عارفانی که فنا را به صورت دقیق تحلیل کرده‌اند، این سخن را بر نمی‌تابند.

۲. عقل شهودی، عقل تحلیلی و عقل توصیفی

اگر عقل می‌تواند حقایق برتر را بفهمد، توصیف هم می‌تواند بکند. در جایی که توصیف مطرح است، عقل به دو صورت «عقل تحلیلی» و «عقل توصیفی» حضور دارد؛ مثلاً من کاغذ سفیدی را می‌بینم. در شهود حسی یک حقیقت کاغذی سفیدی را یافتم؛ سپس در این امر شهود یافته حسی، دو واقعیت حسی سفیدی و کاغذی را با عقل انتزاع می‌کنم و آن‌گاه توصیف می‌کنم که این کاغذ سفید است؛ همچنین ممکن است در شهود حسی واقعیت عقلی، مثل معلول بودن یا تشخیص را با عقل شهودی بیابم و سپس با عقل تحلیلی آن را افراز و در نهایت توصیف کنم که این کاغذ معلول یا متشخص است. به هر حال بعد از شهود، دو مرحله انتزاع (تحلیل) و توصیف وجود دارد: در مرحله انتزاع از عقل تحلیلی و در مرحله توصیف از عقل توصیفی استفاده می‌کنیم. این دو نوع کار عقلی اساس توصیف هستند؛ ولی عقل، هر دو نوع کار انتزاع و توصیف را به نفس شهودش انجام می‌دهد؛ بنابراین ابتدا عقل شهودی حقیقت عقلی را مشاهده می‌کند؛ سپس عقل تحلیلی و عقل توصیفی که اساس کارشان مبتنی بر عقل شهودی است، به انتزاع و توصیف می‌پردازند؛ به همین دلیل عقل شهودی مصحح عقل تحلیلی و عقل توصیفی است. فیلسوفان هم معتقدند هنگامی که گزاره‌ای درست می‌شود، عقل حاکم است نه حس؛ یعنی این عقل است که حکم می‌کند «این، آن است». مصحح چنین حکمی شهود عقلی است؛ یعنی این شهود عقل باعث می‌شود عقل حکم کند به اینکه مثلاً این کاغذ سفید است؛ این کاغذ موجود است؛ این کاغذ واحد است و...؛ بنابراین با عقل تحلیلی، حقایقی مثل وحدت و تشخیص را از دل آن حقیقت انتزاع می‌کنیم و با عقل توصیفی گزاره درست می‌کنیم و می‌گوییم این کاغذ

سفید است یا این کاغذ موجود است. مصحح چنین احکامی هم این است که چون در واقع این‌گونه هست و من آن را شهود کردم؛ به تعبیر دیگر مصحح این‌گونه احکام، شهود عقلی است.

شایان ذکر است عقل شهودی در دل هر شهودی، چه شهود حسی و چه قلبی، حاضر است؛ بدون اینکه باعث تکثر شهود شود. تبیین حضور شهود عقلی در ادراک حسی به این صورت است که نفس انسان بر اساس قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی» با تمام قوا و شئونش از جمله عقل در دل حس حاضر است؛ لذا در همان جایی که ادراک حسی رخ می‌دهد و به تعبیر دقیق‌تر آن را می‌چشد، همان‌جا به صورت عقلی حقایق معقولی از جمله تحقق و وحدت و تشخیص را می‌چشد.

تبیین حضور شهود عقلی در شهود قلبی، یعنی در جایی که قلب حقیقتی را می‌یابد، دو تقریر دارد: اول اینکه بگوییم قلب در شهود قلبی تمام قوای مادون خود از جمله عقل را منور می‌سازد. طرح دیگر اینکه چون هر قوه برتر تمام حقایق مادون را به نحو اندماجی در خود دارد، هویت عقل به نحو اندماجی و به صورت برتر در قلب وجود دارد، نه اینکه در مرحله قلبی قوه عاقله وجود داشته باشد. به نظر نگارنده طرح دوم پذیرفتنی است. بر اساس این طرح، حقیقت عقل در شهود قلبی و رقیقه‌اش در قوه عاقله است؛ همان‌طور که در عقل هم، حواس به صورت اندماجی وجود دارد؛ چون در هر قوه برتر، باید قوای پایین‌تر را به نحو اندماجی، در آن هم در نظر گرفت. بر اساس هر کدام از دو تقریر، عقل شهودی و به دنبال آن، عقل توصیفی و عقل تحلیلی خواهیم داشت؛ بنابراین وقتی قلب حقیقتی را یافت و شهود کرد، عقل هم در همان‌جا حقیقت را به نحو شهود می‌یابد و سپس در همان‌جا فهم می‌کند و آن‌گاه در مرحله پایین‌تر، در قوه عاقله فهم می‌شود؛ در نتیجه عقل تحلیلی همان حقیقت فهم‌شده را به مفاهیمی افزای می‌کند و در نهایت عقل توصیفی آن را توصیف می‌کند و حکم می‌کند که مثلاً «این موجود واحد است». دقت شود که انتزاع و توصیف در عقل مادون انجام می‌شود نه در عقل اندماجی؛ چون در مرتبه بالاتر که مرتبه اندماج است، جای هیچ‌گونه تفصیلی نیست. مرتبه تفصیل مرتبه پایین‌تر از مرتبه قلب است. به نظر من همه

فیلسوفان به عقل شهودی معتقدند؛ گرچه ممکن است به زبان نیاورند. البته کسی که ادراک حسی را شهودی و حضوری نمی‌داند، پذیرش عقل شهودی برای او دشوار است.

د) ساحت‌های سه‌گانه

ما در مسئله بیان‌پذیری با سه ساحت حقیقت، معنا و زبان مواجهیم. این سه ساحت گاه در یک تحلیل، به عنوان سه وجود عینی، ذهنی و لفظی یاد می‌شود. با شهود حق‌الیقینی به ساحت حقیقت می‌رسیم؛ سپس توسط عقل به ساحت معنا می‌رسیم و آن‌گاه توسط تعبیر و بیان به ساحت زبان و لفظ دست پیدا می‌کنیم؛ بنابراین لازم است هر یک از این ساحت‌ها را جداگانه بررسی کنیم.

۱. ساحت حقیقت

حقیقت توسط شهود حق‌الیقینی دریافت می‌شود. در شهود حق‌الیقینی شاهد و شهود و مشهود یکی هستند. می‌توان لحاظ شهود را از لحاظ مشهود جدا کرد و شهود را به عنوان یک روش و مشهود را به عنوان محتوا بررسی کنیم؛ ولی حقیقتاً شهود و مشهود و شاهد یکی بوده و در هم محوشده هستند؛ همانند علم، عالم و معلوم که در خودمان، هنگام علممان به خود یکی است. برای شهود حق‌الیقینی اگر بخواهیم مشابهی ذکر کنیم، می‌توان از علم نفس به خود یاد کرد. این شهود حق‌الیقینی به نحو صیوروت وجودی است. هنگامی که فنا و اتصال و وصول صورت بگیرد، می‌گوییم این امر مقید و انسان متعین به صیوروت وجودی به صقع ربوبی رفته و متحد با آن شده است. صیوروت وجودی، یعنی اینکه آهسته‌آهسته قوت وجودی پیدا کند و قلب انسان باز شود؛ به گونه‌ای که همان حقیقت مشهود بشود. صیوروت وجودی برای خود مبانی مثل حرکت جوهری دارد که اینک مجال پرداختن بدان نیست.

ساحت حقیقت، بسیار عمیق و پیچیده است. نسبت به آنچه اینجا داریم، ساحت بسیار نامأنوسی است. هر ساحت برتری نسبت به ساحت مادون از پیچیدگی و نامأنوسی خاصی بهره‌مند است؛ مثلاً وقتی از این ساحت مادی به عالم مثال می‌رویم، خیلی چیزهای نامأنوسی پیدا می‌کنیم. وقتی به عالم عقل می‌رویم، چون همه صور در آن عالم به معنا تبدیل می‌شوند،

باز بیشتر از عالم مثال با امور نامأنوس مواجه می‌شویم؛ لذا به صورت طبیعی وقتی به عالم اله برویم، بسیار پیچیده می‌شود؛ بنابراین پیچیدگی حقیقت پابرجاست. البته علی‌رغم پیچیدگی فوق‌العاده حقیقت، عارف می‌تواند با شهود حق‌الیقینی بدان دست یابد. مفاد شهود حق‌الیقینی این است که هیچ فاصله‌ای با مشهود نیست. شاهد عین مشهود است؛ یعنی وقتی عارف می‌گوید حقیقتی را به نحو حق‌الیقینی مشاهده کردم، اینجا خود حقیقت به دست آمده است و هیچ فاصله‌ای حتی به اندازه دوگانگی میان شاهد و مشهود وجود ندارد که بگوییم این فاصله باعث شده است حقیقت به دست ما نیاید. همه مدعیات عرفان نظری، یعنی همه حقایق برتر به همین صورت به دست می‌آید. شهود عین‌الیقینی بی‌فایده نیست؛ چون چنین شهودی از نوع علم حضوری است که در آن بالاخره به نوعی شیء شهودشده، وجدان می‌شود؛ ولی چون چنین وجدانی در بیرون و در جدای از شخص مشاهد است، همین مقدار فاصله میان شاهد و مشهود، ادعای مواجهه با اصل حقیقت و تمام حقیقت را متزلزل می‌کند؛ بر خلاف شهود حق‌الیقینی که این‌گونه نیست و در آن واقعاً هیچ فاصله‌ای وجود ندارد؛ بلکه خود حقیقت است. شهود و شاهد و مشهود یکی است. همان‌جا که حقیقت یافت می‌شود، شهود و شاهد هم حاضر هستند. البته در مرحله عالی‌تر، یعنی در بقای بعد از فنا، چنین حقیقتی گسترش می‌یابد و این حقیقت بسط‌یافته با تمام کثراتش دیده می‌شود.

۲. ساحت معنا

پس از مواجه شدن با ساحت حقیقت به صورت شهود حق‌الیقینی، با ساحت دیگری مواجه هستیم. این ساحت همان معنا و مفهومی است که از حقیقت گرفته می‌شود. مفهوم و معنا را با عقل منور می‌فهمیم. دو واژه معنا و مفهوم که ما در این بحث به کار می‌بریم، به یک معنا هستند؛ با این حال تعبیر مفهوم بهتر از معناست؛ چون از سویی برخی واژه معنا را بر معانی دیگر هم به کار برده‌اند و از سوی دیگر آنچه واژه مفهوم به‌خوبی می‌رساند، عناوینی است که عقل می‌یابد. همان‌طور که قبلاً گفته شد، به‌دست آوردن این مفاهیم توسط عقل شهودی و سپس عقل تحلیلی و عقل توصیفی است. عقل شهودی در دل شهود است که باعث می‌شود فهم روی دهد. بعد از فهم نوبت به انتزاع مفاهیم موجود در آن می‌رسد که

توسط عقل تحلیلی انجام می‌شود و درنهایت پس از انتزاع و افراز مفاهیم، توصیف و حمل توسط عقل توصیفی صورت می‌گیرد. ساحت فهم ساحت دوم و بعد از عقل شهودی است؛ اما مصحح فهم، شهود است. ساحت مفهومی شامل سه ساحت فهم در دل شهود است. ابتدا در دل شهود، فهم شهودی روی می‌دهد، آن‌گاه این فهم، خودش را به شکل مفاهیم جداشده و انتزاع‌یافته باز می‌کند و درنهایت توصیفی از آن بدست می‌دهیم.

این دقت ضروری است که در اینجا هم، احکام عقل پابرجاست؛ یعنی ما به ساحتی نرفتیم که عقل ضوابط خودش را کنار بگذارد؛ بر خلاف /ستیس که می‌گوید آن ساحت عقل‌پذیر نیست و بلکه پارادوکسیکال است، به نظر ما و به نظر تمامی عارفان، اصل عدم تناقض در همه ساحت‌ها از جمله ساحت «حقیقت» و ساحت «وحدت» محکم و پابرجاست. البته جریان اصل عدم تناقض در هر ساحتی به وزن همان ساحت است؛ همچنان‌که برخی از اموری که ما در این ساحت مادی داریم، متناقض و جمع‌ناشدنی‌اند؛ ولی وقتی به عالم عقل می‌رویم، آنجا جمع می‌شوند و هیچ محذوری هم ندارد؛ چون آن ساحت، ساحت وسعت وجودی و سعه کلیت حقایق (حقایق سعی) است که تمام حقایق مادی را در خود جمع می‌کند؛ لذا اگر بخواهیم تناقض را در عالم عقل مطرح کنیم، متناسب با آن عالم می‌گوییم. درباره ذات حضرت حق هم که صحبت می‌کنیم، باید احکام متناسب با آن ساحت نامتناهی را مطرح کنیم؛ به گونه‌ای که اگر این احکام نباشد، تناقض محسوب شود؛ مثلاً اگر نامتناهی است، خاصیت نامتناهی این است که عین همه اشیا و در عین حال غیر اشیا باشد. اگر غیر از این باشد، تناقض است. اگر آن ساحت، آن‌چنان که /ستیس می‌گوید، عقل‌ناپذیر است، صحبت از عقل شهودی، عقل تحلیلی و عقل توصیفی معنا ندارد. برخی گمان می‌کنند جریان اصل عدم تناقض و اصل این‌همانی، پیش‌فرض عقل است؛ درحالی‌که درست نیست؛ زیرا عقل به گونه‌ای است که واقعیت را همان‌گونه که هست و با همین پایه‌ها در نفس آن واقعیت می‌فهمد و این پایه‌ها، پایه‌های واقعیت است. این اصول صرفاً اصول محکم در ذهن نیست؛ بلکه اصول محکم در ذهن و عین است.

نکته دیگری که توجه به آن لازم است، این است که اگر عقل شهودی چیزی را بیاید،

عقل تحلیلی و توصیفی پس از آن چندان کار زیادی نمی‌کند. کار عقل تحلیلی فقط جدا کردن، افراز و انتزاع کردن است و کار عقل توصیفی هم حمل دو مفهومی است که عقل آنها را انتزاع کرده است؛ لذا مصحح عقل تحلیلی و عقل توصیفی، عقل شهودی است. البته در ساحت فهم، مشکلاتی وجود دارد که در قسمت تنگناهای ساحت معنا بدان خواهیم پرداخت.

۳. ساحت زبان

ساحت سوم، ساحت زبان و لفظ است. این ساحت با عنصر تعبیر و بیان روبه‌روست. در این ساحت، معنایی را که در ساحت دوم یافته، در قالب بیان و عبارت می‌آورد. طبیعی است لفظی را که انتخاب می‌کند، در معنا و مفهومش یک نوع تازگی دارد که دیگر الفاظ نمی‌توانند گزارشگر این تازگی باشند. چنین بیان و عبارتی برگرفته از ظرفیت‌های زبانی عرف خود عارف و بلکه از ظرفیت‌های زبانی فرهنگ اوست. البته اگر عارف علاوه بر شهود و فهم قوی، مهارت ویژه‌ای هم در تعبیر و بیان داشته باشد، بهترین و مناسب‌ترین واژگان را انتخاب می‌کند. انتخاب واژه مناسب از فرهنگ و به‌ویژه از زبان عرفی به گونه‌ای که در آن معانی عرفانی اشباع شده باشد، بر اساس فرایند پالایش زبان شکل می‌گیرد؛ چراکه زبان عرفی یا هر زبان دیگر به صورت خام و بدون هیچ پالایشی نمی‌تواند معنای عرفانی مدنظر عارف را برساند؛ مثلاً در زبان عرفی، وحدت به معنای «وحدت عددی» است. چنین وحدتی نمی‌تواند وحدتی را برساند که در شهود یافت می‌شود؛ لذا زبان عرفی را پالایش می‌کند و می‌گوید آنچه مشاهده شد، وحدت بود؛ اما از نوع وحدتی نبود که دومی در مقابل داشته باشد. لفظ وجود را از فلسفه می‌گیرد؛ ولی آن را پالایش می‌کند. درحقیقت چنین واژگانی به دلیل پالایش، یک ورز دوباره پیدا می‌کنند.

اگر عارف آنچه را دیده و سپس فهم کرده، دقیقاً بدون هیچ‌گونه تأویل فکری به عبارت دریاورد و بهترین عبارت را انتخاب کند، می‌گوییم ترجمه کرده است. اینکه ابن‌عربی در ابتدای **فصوص** می‌گوید: «تلاش من بر این است که مترجم باشم و نه متحکم» (ابن‌عربی، ۱۳۶۶، ص ۴۸) به همین معنا نظر دارد. وقتی عارف آنچه را دیده، گزارش می‌کند و هیچ تأویل فکری، نه در فهم و نه در بیان، بدان نمی‌افزاید، می‌گوییم ترجمه صریح رخ داده است.

ترجمه صریح بدون تأویل فکری است. تأویل فکری باعث می‌شود در گزارش شهودی تحکم پیدا شود.

پالایش زبان عرفی برای خود سلسله مبانی‌ای دارد که یکی از آنها امکان گسترش زبان عرفی است و این گسترش در خود عرف است؛ یعنی خود عرف به آهستگی این را گسترش می‌دهد؛ البته در چگونگی این گسترش، امام خمینی^ع معتقد است واضح از اول مطلق وضع کرده است و به همین دلیل امکان گسترش زبان، طبیعی است. نگارنده معتقد است، واضح از اول برای همین معنای مقید وضع کرده است؛ ولی به آهستگی گسترش پیدا می‌کند؛ چون وضع با ارتکاز ارتباط مستقیم دارد و در فاهمه عرف ارتکاز دو ساحت «سطح» و «عمق» دارد: ارتکاز در سطح، مربوط به معنای اولی است که واضح آن را در نظر گرفت؛ ولی ارتکاز در عمق مربوط به معنایی است که در مرحله بعد متبادر می‌شود؛ بنابراین می‌توان با توجه به ارتکازهای مختلف، سطوح معنایی متفاوتی داشت و همین موجب امکان گسترش در زبان عرفی است؛ لذا در هر علمی وقتی قرار است اصطلاحات برخاسته و ورزیافته‌ای شکل بگیرد، از همین واژگان زبان عرفی انتخاب می‌شود؛ سپس بر روی این واژگان تجربیاتی می‌شود؛ به این معنا که اصل آن حفظ شده و بقیه انصرافات کنار گذاشته می‌شود؛ مثلاً در فلسفه، تعابیری چون وحدت و قوه و در منطق، تعابیری چون امکان عام و امکان خاص بر پایه همین گسترش زبان عرفی برخاسته و ورزیافته هستند.

مبنای دیگر پالایش زبان عرفی، وضع لفظ برای روح معنا یا حفظ روح واحد در لفظ است. بر اساس این مبنا یک لفظ می‌تواند مصادیق بسیاری را در بر گیرد؛ مثلاً وقتی می‌گوییم واضح در لفظ آب، معنایی همانند هویت سریانی در نظر گرفته است، این لفظ نه تنها بر انواع آب‌های متعارف قابل تطبیق است، بلکه بر اموری همانند نفس رحمانی که مادی نیستند، ولی ویژگی سریان دارند نیز تطبیق‌پذیر است. بر اساس این مبنا، لفظ تحمل این تطبیق را دارد. وضع لفظ برای روح معنا علاوه بر اینکه نشان می‌دهد از اول و به هنگام وضع چنین حالتی در لفظ اخذ شده است، به امکان گسترش زبان عرفی نیز می‌انجامد. دو تحلیل را قبلاً عرض کردیم. علامه طباطبایی^ع تحلیل سومی دارد که تحلیل غایت‌مدارانه است؛ یعنی اینکه لفظ

برای معنا و مطلوبی وضع شده است که از آن توقع داریم؛ مثلاً چراغ برای هر چیزی وضع شده است که بتواند یک نحوه نور بدهد؛ یعنی نوردهی مهم است، هرچند نور مادی هم نباشد. در تمام اوصاف خدا این بحث مطرح است. عارفان می‌گویند چون در لفظ، روح معنا مد نظر است، باید بپذیریم در آن یک نکته اساسی وجود دارد که باعث می‌شود کسی که آن حقیقت غیرمادی را می‌بیند، به خودش اجازه دهد از آن استفاده کند. البته نگارنده معتقد است این روح معنا، از باب ارتکاز بطونی است؛ بر خلاف امام خمینی^ع که معتقد است از باب ارتکاز سطحی است. ارتکاز باطن سطوح متعدد معنایی و ارتکاز سطحی، سطوح متعدد مصداقی می‌سازد؛ بنابراین روح معنا هم با سطوح متعدد مصداقی و هم با سطوح معنایی می‌سازد.

اندیشه وضع لفظ برای روح معنا را ابتدا غزالی مطرح کرد؛ پس از آن ملاصدرا آن را قبول کرد و در تفسیر قرآن به کار برد و پرورش داد. ملا محسن فیض کاشانی هم به تبع استادش آن را پذیرفت و در تفسیرهایش به کار برد. علامه طباطبایی^ع ضمن ارائه تحلیل فنی از این مبنا، آن را در تمام المیزان به کار برد. به اعتقاد نگارنده، قبل از اینکه این تحلیل‌ها روی بدهد، عملاً فیلسوفان و عارفان ما این راه را طی می‌کردند و به راحتی به خودشان اجازه می‌دادند که این تعبیر را به کار ببرند؛ مثلاً عرف، عبارت «دیدن» را در نشئه خوب می‌فهمد. همین عرف وقتی می‌گوید: «من رفیقم را در خواب دیدم»، به جد «دیدن» را به کار می‌برد. دیدن در خواب، دیدن است؛ اما مادی نیست. عرف می‌بیند در اینجا حقیقت رؤیت هست. تا اینجا خود عرف لفظ دیدن را گسترش داد؛ اما وقتی عارف حضرت حق را شهود می‌کند و می‌گوید: «خدا را دیدم»، اینجا هم حقیقت رؤیت هست. این رؤیت نه مادی و نه خیالی، بلکه فوق اینهاست. در اینجا طبق تقریر امام خمینی^ع باید بگوییم دیدن از اول برای معنای مطلق وضع شده؛ لذا بر همه موارد فوق صادق است. طبق تقریر علامه طباطبایی^ع، باید بگوییم دیدن و رؤیت برای غایت و مقصودی است که آن غایت و مقصود در تمامی موارد فوق وجود دارد؛ لذا می‌توان لفظ دیدن را به کار برد. در هر کدام از این تحلیل‌ها لفظ برای روح معنا وضع شده است. طبق تحلیل ارائه‌شده، باید بگوییم عرف ضمن به‌کاربردن

واژه، به تدریج به عمق معنایی که از اول وضع کرده، به حسب ارتکاز دست می‌یابد و البته به لحاظ ارتکاز احساس می‌کند یک حقیقت واحد حقیقی را گفته و چیز دیگری بدان نیفزوده است.

بنابراین الفاظ سطوح معنایی یا سطوح مصداقی دارند. سطوح معنایی یا مصداقی، یعنی لفظی که در عرف به کار می‌رود، با بسیاری از انصرافات همراه است؛ ولی در یک سطح بالاتر مصداقی یا یک سطح بالاتر معنایی این انصرافات وجود ندارد. وقتی روح معنا را در نظر بگیریم، در هر مورد یا هر سطحی که قرار بگیرد، انصرافات دارد و اگر عارف می‌خواهد از این زبان عرفی استفاده کند، باید آن را پالایش کند؛ یعنی روح معنایش را نگه دارد و این انصرافات که همراه آن وجود دارد، حذف کند؛ لذا وقتی قونوی می‌گوید همه این حقایق در تعیین اول است و از آنجا میل پیدا می‌شود، دو لفظ «فی» و «میل» را به کار می‌برد و بعد بلافاصله می‌گوید این «فی» که اینجا می‌گوییم، به معنای مکانی یا زمانی نیست، یا این «میل» میلی بدون حرکت است؛ یعنی بدون حرکتی است که ما اینجا می‌فهمیم.

اگر کسی روح معنا را قبول کند، باید مواظب باشد انصرافات از یک سطح به سطح دیگر منتقل نشود؛ یعنی اینکه روح معنا و حقیقت را نگه داریم؛ ولی انصرافات را کنار بگذاریم که نگارنده از آن به پالایش انصرافات عرفی تعبیر می‌کند؛ به همین دلیل عارفان هرگاه از زبان عرفی استفاده می‌کنند، بلافاصله با سلب همراه می‌کنند.

تا اینجا گفته شد بر اساس وضع لفظ برای روح معنا، زبان تحمل دارد؛ اما برخی از این فراتر رفته و می‌گویند هر چیزی گفته شود، اصلش آنجاست و آنچه در اینجا وجود دارد، ظل و سایه اوست. بر اساس دیدگاهی که ما گفتیم، همین حقیقتی که اینجا می‌گوییم آنجا هم هست؛ اما آنجا به وزان آن عالم است. هر تعبیری که گفته می‌شود، به وزان آن نشئه است. تا اینجا می‌بینیم زبان هم این تحمل را دارد. به تعبیر دیگر، لفظ برای روح معنا وضع شده است و با آن سه تقریری که گفته شد، زبان عرفی هم امکان گسترش را دارد و جالب اینکه عرف به هر چیزی که خودش دست پیدا کند، به راحتی واژگان خودش را به کار می‌برد و احساس هم نمی‌کند که مجازگویی می‌کند؛ بلکه احساس می‌کند به زبان حقیقت در حال

سخن گفتن است. البته عرف در برخی اوقات به صورت مجازی به کار می‌برد؛ اما آن قدر به کار می‌برد که کم‌کم به حقیقت تبدیل می‌شود. عارفان هم از همین رویه عرف پیروی می‌کنند. در بیشتر اوقات، عارف واژگان عرفی را بر اساس مشابَهاتی که وجود دارد، به کار می‌برد و توضیح می‌دهد که تمام انصرافات باید حذف شود. وقتی عارف این انصرافات را کنار می‌گذارد، آهسته‌آهسته یک زبان تخصصی سر بر می‌آورد. این زبان تخصصی که یک زبان علمی و فنی است، زبانی ورزیافته یا زبانی برساخته است. ورزیافتگی و برساختگی به لحاظ زدودن انصرافات عرفی است؛ چنان‌که فلوطین وقتی درباره واحد می‌خواست توضیح بدهد، انواع وحدت‌ها را شمرد و همگی را نفی کرد تا بتواند آن وحدتی را که مد نظرش بود، توضیح بدهد. لذا آهسته‌آهسته به زبان خاص تبدیل می‌شود؛ مثلاً می‌گوید منظورم از وحدت، وحدت اطلاقی یا وحدت حقه یا وحدت حقه حقیقه یا وحدت ذاتیه است؛ همان تعبیری که در عرفان اسلامی با آن روبه‌رو هستیم؛ همچنین وقتی تمایز خدا از مخلوقاتش را مطرح می‌کنیم، معنای تمایز تقابلی موجود در این نشئه را از آن نفی می‌کنیم و می‌گوییم تمایز خدا از مخلوقات یک نوع تمایز دیگری است؛ تمایزی است که به نفس احاطه عین شیء محاط و به نفس احاطه غیر آن بشود که همان تمایز احاطی است؛ البته چنین پالایشی گاهی هم به تولید اصطلاح و زبان فنی ختم نمی‌شود؛ اما باز عارف توضیح می‌دهد که چه چیزهایی نیست. گاهی هم به یک اصطلاح و زبان ورزیافته و زبان تخصصی و زبان فنی تبدیل می‌شود. اصطلاحات عرفان نظری یا دیگر علوم همین‌گونه درست شده و اصطلاحاً برساخته شده‌اند. دانشمندان در هر دانشی به تناسب از همین تعبیر عرفی استفاده می‌کنند و با حفظ روح معنای آن و در عین حال ورز آن، یک معنای مخصوصی را تولید می‌کنند و به تعبیر دیگر، به یک سطح معنایی دیگری دست پیدا می‌کنند. ما اگر در اصطلاحات عرفان نظری استقرا بکنیم، خواهیم دید بسیاری از مسائل حساس آن به همین نحو اصطلاح پیدا کرده است. جالب اینکه دین برای بیان حقایق آن‌سویی به زبان عرف که این‌سویی است، چنین کاری کرده است؛ به همین دلیل گفتیم مسئله زبان، میان عرفان و دین مشترک است؛ البته زبان دین در متون دینی ما چند ساحت دارد که بخشی از آن شامل اصطلاحات تخصصی پرمعنا و به

تعبیری شامل حقایق شرعیه است؛ اما به صورت کلی بنای صاحب دین آن بوده که زبان اول دین ساده باشد؛ به دلیل اینکه مخاطب دین عموم مردم هستند. البته دین به آهستگی همین زبان عمومی را ارتقا می‌دهد و آن را دقیق‌تر می‌کند؛ یعنی در عین سادگی، یک زبان دقیقی را هم به وجود می‌آورد و به کار می‌برد.

۴. نسبت میان ساحت‌های سه‌گانه

نسبتی که این سه با هم دارند، از یک جهت «هوهویت» و از یک نظر «غیریت» است. از این نظر هوهویت است که زبان دقیقاً معنا را بازگویی می‌کند و معنا هم دقیقاً حقیقت را می‌نمایاند. هوهویت به این معناست که لفظ دقیقاً به آن معنا اشاره می‌کند. ما از اینکه «این دقیقاً به آن معنا اشاره می‌کند»، تعبیر به هوهویت می‌کنیم؛ مثلاً ما لفظ آب را دقیقاً برای آن معنایی به کار می‌بریم که در ذهن داریم و آن معنا هم نسبت به خارج هویت حکایی دارد؛ اما از یک نظر نسبت غیریت است؛ یعنی زبان نسبت به معنا و مفهوم که در عقل منور شکل می‌گیرد و نیز نسبت به آن حقیقتی که در شهود هست، غیریت دارد. هر سه اینها در فلسفه اسلامی تحلیل شده است؛ مثلاً گفته‌اند وجود ذهنی نسبت به وجود خارجی وجود حکایی است. مفاد اصلی حکایت این است که آن را به صورت کامل نشان دهد. در فلسفه اسلامی گفته‌اند ماهیت ذهنی عین ماهیت خارجی است. این عینیت به همین هوهویت اشاره می‌کند. هر مفهومی نسبت به مصداقش این حالت عینیت را دارد؛ چون مفهوم وجه الشیء است. وجه الشیء از یک جهت عین شیء است. لفظ هم نسبت به معنا همین رابطه هوهویت را دارد. گاهی ما از امری صحبت می‌کنیم و آن را به لفظ درمی‌آوریم؛ اما اصلاً لفظ را نمی‌بینیم و فقط معنا را می‌بینیم؛ بلکه گاهی از معنا هم می‌رویم و به حقیقت می‌رسیم. گویا لفظ اینجا حذف می‌شود. این رابطه، هوهویت و عینیت است. از سوی دیگر، ساحت لفظ غیر از ساحت معناست. ساحت معنا هم غیر از ساحت حقیقت است؛ پس رابطه هوهویت ما را به حقیقت می‌کشاند و رابطه غیریت باعث امتیاز هر ساحتی از ساحت دیگر می‌شود؛ لذا برخی گفته‌اند لفظ برای معنا و معنا برای حقیقت «ضرب‌المثل» است. اینکه لفظ برای معنا ضرب‌المثل است، یعنی اینکه مثال است و خودش نیست. چون لفظ از سنخ معنا نیست، مغایر است؛ ولی چون حیث

عبور و حیث حکایت و هوویت دارد، باعث شده با آن بتوانیم محکی را ببینیم.

ه) مشکلات بیان پذیری

در مسئله بیان‌پذیری مشکلی در کلمات عارفان وجود دارد که /ستیس از آن به عنوان مشکل «دوگانگی گفتار عارفان» یاد کرد. مشکل این است که اگر حقایق عرفانی را می‌توان بیان کرد، چرا عارف می‌گوید نمی‌توان بیان کرد؟ یا بیان آن سخت است؟ در پاسخ به این سؤالات و در مقام حل این مشکل، باید گفت یک دسته تنگناهایی برای عارف است که باعث می‌شود نتواند به‌سرعت مطالبی را که شهود کرده، به زبان بیاورد. ما همان‌گونه که برای تبیین مسئله بیان‌پذیری، سه ساحت حقیقت و مفهوم و بیان را طرح کردیم، لازم است تنگناهایی را که از ناحیه هر یک از این ساحت‌ها برای عارف پیش می‌آید، نیز بررسی کنیم.

۱. تنگناهای ساحت حقیقت

در ناحیه حقیقت یکی از تنگناهایی که عارف را در بیان دچار مشکل می‌کند، عمق و پیچیدگی حقیقت مشاهده‌شده است. حقیقتی که عارف با شهود حق‌الیقینی بدان دست پیدا می‌کند، آن‌قدر بدیع و عمیق و ژرف است که نمی‌تواند راحت توضیح بدهد. البته هرچه این حقیقت مشهود، عمیق‌تر و پیچیده‌تر باشد، مشکل عارف در بیان بیشتر است و در هنگام تعبیر همین پیچیدگی خودش را بیشتر نشان می‌دهد؛ لذا احساس می‌کند نمی‌تواند آنچه را هست، خوب بیان کند. تعبیر عمق و پیچیدگی و تازگی حقیقت در مقابل تعبیر «تناقض» در حقیقت است. /ستیس معتقد است متن حقیقت دارای تناقض است و همین باعث می‌شود بیان‌ناپذیر باشد. از یک جهت باید به /ستیس حق داد؛ یعنی یک چیز آنجا وجود دارد که وقتی می‌خواهد تعبیر بشود، کمی سخت می‌شود؛ اما «سخت می‌شود»، به این معنا نیست که پس آن حقیقت تناقض‌آمیز است؛ بلکه آن حقیقت و ساحت نامتناهی و حوزه‌هایی که به نامتناهی مربوط است، بسیار پیچیده هستند و این پیچیدگی در هنگام تعبیر ممکن است حضور پیدا کند. باید تأکید کرد وقتی تعبیر غنی‌تر بشود، عارفان به راحتی می‌توانند از آن استفاده کنند و می‌توانند به راحتی همان نتیجه‌ای را تعبیر کنند که با ظهور عرفان نظری به دست آمد. در عرفان نظری، عناوین و تعابیر و اصطلاحات بر ساخته و

ورزیافته‌ای وجود دارد که عارف خیلی راحت‌تر می‌تواند مطالبش را بگوید. پس این عمق و پیچیدگی باعث سختی انکارناپذیری است؛ اما سختی غیر از سخن/استیسی مبنی بر تناقض‌آمیزی حقیقت است. البته این تنگنا باعث ناتوانایی در تعبیر نیست؛ بلکه فقط باعث می‌شود تعبیر به‌آسانی صورت نگیرد.

مسئله دیگری که در ساحت حقیقت مطرح است، «قوت و ضعف شهود» است. یکی از تنگناهای عارف این است که برخی از شهودها قوی و توانمند نیستند؛ بلکه شهودهای ضعیفی هستند. شهود ضعیف بهره کمتری از حقیقت دارد؛ لذا صاحب شهود، قدرت زبانی کمتری هم خواهد داشت. برعکس، عارفی که شهود قوی‌تری دارد، قدرت بیان بیشتری هم خواهد داشت؛ پس درجات شهودی یکی دیگر از تنگناهاست. بیان شهود در درجات قوی‌تر راحت‌تر است؛ چراکه شفاف‌تر و همراه با دقایق و ظرایف است. کسی که با دقایق و ظرایف شهود کند، بهتر می‌تواند توضیح بدهد و کسی که ظرایف آن را ندیده باشد، سخت‌تر توضیح می‌دهد.

یکی دیگر از تنگناهای این ساحت، «گسترده‌گی حقیقت» است؛ به گونه‌ای که شامل جزئیات فراوانی است؛ مثلاً/بن‌عربی گاهی در یک مکاشفه چندین علم را مطرح می‌کند و اگر کسی آن شهود را داشته باشد، اینها همه برای او حل شده است. جالب اینکه از بس گسترده است، عارف نه حوصله گفتن آن را دارد و نه می‌تواند همه آن را بگوید؛ مثلاً در روایتی از حضرت رسول اکرم ﷺ نقل شده است که در دست راست من همه کسانی نوشته شده‌اند که تا ابد سعادت‌مند هستند و در دست چپ من همه کسانی نوشته شده‌اند که اهل شقاوت هستند. اگر ایشان بخواهد این را بیان کند، خیلی زیاد می‌شود؛ لذا گاهی عارف شکایت می‌کند که من نمی‌توانم همه را بگویم. به‌رحال به دلیل این مشکل، عارف هنگام بیان مشاهداتش به ذکر کلیات اکتفا می‌کند؛ همان‌طور که در عرفان نظری ما با کلیات روبه‌رو هستیم.

۲. تنگناهای ساحت معنا

در ساحت معنا هم برای عارف تنگناهایی وجود دارد: یکی از تنگناها، تازگی معناست. عارف به معنا و مفهوم جدیدی دست یافته است. معنایی که عارف بدان دست یافته، در عین اشتراک با معانی مشابهش، تازگی ویژه‌ای دارد؛ مثلاً به وحدتی دست می‌یابد که در عین اینکه در اصل معنای وحدت با وحدت عددی و نوعی و جنسی و غیر آن اشتراک دارد، غیر از آنهاست؛ لذا تازگی خاصی دارد. هر معنایی که تازه باشد، در عین اینکه با معانی دیگر قرابت دارد و به تعبیری اشتراک معنوی دارد، تازگی آن باعث می‌شود هنگام تعبیر دقت و تأمل بیشتری بطلبد؛ البته تازگی معنا هم ناشی از تازگی و پیچیدگی حقیقت است.

دومین تنگنا این است که چون در ساحت مفهوم و معنا و گزاره‌های حصولی، باید عقل حضور داشته باشد، در برخی اوقات گاهی شهود چنان بر عارف غلبه می‌کند که عقل از او زایل می‌شود. گفته شد اگر عارف در شهود بقای بعد از فنا باشد، می‌تواند حقایق را جمع کند و در عین حال عقلش هم پابرجا باشد؛ اما برخی مواقع شهود به قدری غنی و قوی است که حال عارف را متلاطم و عقلش را زایل می‌کند. «بهلولی مشربها و مجانین العقلاء» نمونه‌ای از این مسئله است.

تنگنای دیگری که در ناحیه معنا وجود دارد، شدت و ضعف دغدغه‌های هستی‌شناسانه است. وقتی که یک شهود حق‌الیقینی روی می‌دهد، برای برخی جهت احساسی خیلی غلبه دارد و اگر هم بخواهد گزارش کند، جهت احساسی آن را گزارش می‌کند؛ به دلیل اینکه دغدغه‌های احساسی و عاطفی‌اش بیشتر است که این در عرفان ادبی خودش را نشان می‌دهد؛ ولی برای برخی دغدغه‌های هستی‌شناسانه بیشتر است؛ یعنی می‌خواهد توضیح بدهد که آن حقیقت چیست و چگونه است؟ چه خصوصیتی دارد؟ کسی که این دغدغه‌ها را ندارد، در مفهوم‌سازی و انتزاع مفاهیم و توصیف آنها مذاقه نمی‌کند؛ ولی کسی که این‌گونه دغدغه‌ها را دارد، خوب می‌تواند بیان کند؛ همچنین کسی که مهارت بیشتری در معناسازی و مفهوم‌سازی دارد، خوب می‌تواند بیان کند. مهارت مفهوم‌سازی هم به مهارت

هستی‌شناسانه‌ای که پیدا کرده، برمی‌گردد؛ مثلاً فرد باید فلسفه و کلام و حتی عرفان نظری خوانده باشد. برخی به لحاظ هستی‌شناسانه حقایقی را دیده و فهمیده‌اند؛ ولی مهارت مفهوم‌سازی ندارند که این خود موجب تنگنای زبانی می‌شود؛ لذا افزون بر دغدغه هستی‌شناسانه، باید مهارت مفهوم‌سازی هم داشته باشند. البته هر کسی که شهودش قوی‌تر باشد و دغدغه هستی‌شناسانه هم داشته باشد، با همین مفاهیم عرفی می‌تواند خوب مفهوم‌سازی کند؛ بنابراین شدت و ضعف دغدغه هستی‌شناسانه، به معنای شدت و ضعف مهارت هستی‌شناسانه و به معنای شدت و ضعف شهود در مرحله معناست؛ لذا کسی که شهود قوی دارد، تأویل فکری و تحکم کمتری دارد.

تنگنای دیگری که در ناحیه معنا و گزاره‌های حصولی مطرح است، پدید آمدن یا نیامدن مفهوم فنی است. اگر مفهوم فنی پدید آمده باشد، از زبان فنی به راحتی می‌توان استفاده کرد و به راحتی می‌توان معنی را یافت؛ ولی اگر پدید نیامده باشد، باید ساخته شود که طبیعتاً قدرت بیشتری می‌خواهد.

۳. تنگناهای ساحت زبان

در ناحیه تعبیر و زبان هم تنگناهایی وجود دارد که باعث می‌شود بیان برای عارف سخت باشد. اول اینکه نوعاً زبان فنی، برآمده از زبان عرفی است و حتی اگر یک زبان ویژه‌ای هم به وجود بیاید و اصطلاح ویژه‌ای که وجود نداشت، درست بشود، برای توضیح آن باید از زبان عرفی استفاده کرد. از سوی دیگر، زبان یک تعامل اجتماعی و یک پدیده اجتماعی است که قرار است به وسیله آن ارتباط اجتماعی برقرار شود. برای ایجاد چنین ارتباطی، زبان عرفی حاضر پدید آمده که هم ویژگی پدیده اجتماعی بودن و هم ویژگی این‌سویی بودن را دارد. وقتی عارف از این زبان عرفی استفاده می‌کند، حقیقت آن‌سویی را به زبان این‌سویی می‌گوید؛ لذا به دلیل انصرافات اولیه زبان، یک سختی ویژه‌ای وجود دارد؛ مثلاً اگر می‌گوید «وحدت»، همراه با انصرافات این‌سویی و به معنای «وحدت عددی» است. وقتی می‌خواهد «حرکت حبی» را توضیح بدهد، به ناچار از واژه «حرکت» استفاده می‌کند که همراه با انصرافات این‌سویی و به معنای انتقال مادی است. زدودن این انصرافات به پالایش زبان

عرفی نیاز دارد؛ لذا عارفان وقتی می‌خواهند حرفی بزنند، می‌دانند حقیقت آنجا احکامی دارد که با این زبان عرفی و انصرافاتش جور در نمی‌آید. این تنگنا باعث می‌شود از سوی آنها پالایش زبان عرفی صورت بگیرد و آن معانی و حقایق را در دل این زبان بریزند. دوم اینکه مانع دیگری به نام «مانع مخاطب» وجود دارد که به هیچ وجه با حقایق و معانی آن‌سویی آشنا نیست. این مانع مخاطب برای عارف بسیار جدی است؛ به گونه‌ای که گاهی مجبور است مثال‌های زیادی بزند و با تمثیل و شعر و توضیحات ویژه این مشکل را حل کند.

یکی دیگر از مشکلات این است که زبان فنی و اصطلاح برساخته پدید نیامده باشد. چون در اصطلاح، انباشتگی معنا وجود دارد و هرگاه زبان فنی پدید بیاید، معانی بسیار زیادی با یک اصطلاح منتقل می‌شود. البته زبان فنی هم مشکلات خاص خودش را دارد؛ مثلاً اینکه زبان فنی را باید فهم فنی کرد؛ یعنی باید مذاقه کرد که هر اصطلاحی چه می‌خواهد بگوید.

(و) رابطه تجربه و تعبیر

بر اساس دیدگاهی که گفتیم، در مسئله بیان‌پذیری سه ساحت وجود دارد: ساحت حقیقت که با شهود به دست می‌آید، ساحت مفاهیم که با عقل منور به دست می‌آید و ساحت زبان که در آن، شهود و تجربه به صورت تعبیر و بیان در می‌آید؛ همچنین میان این ساحت‌های سه‌گانه یک نوع تقدم و تأخر رتبی و نه زمانی وجود دارد؛ یعنی در ابتدا حقیقتی هست که شهود می‌شود و چون شهود شد، فهم می‌شود و چون فهم شد، بیان می‌شود. /ستیس هم فی‌الجمله این دیدگاه را پذیرفته است. وی در مقدمه کتاب **عرفان و فلسفه**، مسئله‌ای را به اسم «تجربه و تعبیر» مطرح کرده است. واژه تعبیر به تبیین فلسفی و فهم فلسفی افزوده اشاره دارد و مساوی با تحکم عقلی است؛ یعنی مفاهیمی که در دل تجربه وجود ندارد و به آن افزوده می‌شود. وی ابتدا به ساحت حقیقت و سپس ساحت تعبیر و در مرحله بعد به عنصر بیان اشاره کرده است و معتقد است ساحت تعبیر پس از ساحت حقیقت و شهود است؛ هرچند ممکن است این دو هم‌زمان بوده و تفکیک عملی این دو سخت باشد. به نظر می‌رسد ساحت تعبیر وی بین مفهوم و بیان قرار دارد؛ ضمن اینکه او چندان به ساحت بیان

اشاره‌ای ندارد و فقط به ساحت فهم ناظر است. بر اساس این دیدگاه که به «ذات‌گرایی» معروف است، همه عارفان اعم از مسیحی و مسلمان و...، در اصل تجربه شریک و در تعبیر متفاوت‌اند؛ یعنی همگی حقیقت را به صورت خالص و بدون تعبیر و تفسیر یافته‌اند؛ هرچند در مرحله بعد هر عارفی تعبیر خاص خود را دارد.

در مقابل، دیدگاه «ساخت‌گرایی» وجود دارد. ساخت‌گرایان ساحت‌های سه‌گانه مزبور و ترتیب میانشان را بر نمی‌تابند. بر اساس نظریه ساخت‌گرایی، تجربه و شهود خالص بدون تعبیر وجود ندارد. به تعبیر دیگر اینکه ساحتی به اسم حقیقت و ساحت دیگری به اسم مفهوم که بعد از آن قرار بگیرد، نداریم. اینان معتقدند نفس تجربه عرفانی دارای فهم افزوده است؛ مثلاً کمتر معتقد است این‌طور نیست که همه یک نوع تجربه داشته باشند؛ بلکه از اول هر یک به‌طور خاصی تجربه می‌کنند: عارف مسلمان به شکلی تجربه می‌کند، عارف یهودی هم به شکل دیگری تجربه می‌کند؛ زیرا نفس شهودی که می‌بیند، با تمام پیش‌زمینه‌های سابق است؛ یعنی عارف مسلمان که در فضای اسلامی پرورش یافته است و الگوهای دارد که به او دستوراتی می‌دهند و انتظارات و باورهایی که دارد، همه اینها در نفس خود تجربه است و در موقع شهود همه اینها تجربه را شکل داده‌اند؛ به عبارت دیگر ما شهود خالص یعنی شهودی که بدون توضیح و باور و ذهنیت و مفاهیم باشد، نداریم. ایشان ادعای خودش را به‌صورت کلی طرح می‌کند که هیچ شهود بدون ساختار و هیچ تجربه خالص نداریم؛ البته این ادعا ریشه در گفته کانت دارد که معتقد است تجربه خالص از نومن و واقع نداریم. نومن و واقعیت در دل فنومن و پدیدار است که همیشه با نفس‌الامر ذهنی فهمیده می‌شود؛ علاوه بر آن، او می‌گوید تمام عوامل پیشین در شکل‌گیری تجربه و به تعبیر دقیق‌تر علت فاعلی آن مؤثر است. او در توضیح این ادعا می‌گوید چون از قبل وجود دارد، پس در شهود هم هست؛ به تعبیر دیگر از تقدم زمانی باورها بر شهود نتیجه می‌گیرد که اینها در شهود حاضر هستند. پراودفوت که او نیز جزو ساختارگرایان است، جواب می‌دهد لازمه این ادعا این است که از هر تقدم زمانی باید علیت فهمیده شود؛ درحالی‌که چنین چیزی درست نیست. ما در میان اشیا اموری داریم که یکی بر دیگری مقدم است؛ ولی علت آن نیست. پراودفوت سپس

قرائت خاص خود از نظریه ساخت‌گرایی در عرفان را ارائه می‌دهد و می‌گوید اساساً هر تجربه‌ای در همان زمانی که تجربه می‌شود، از مفاهیم و اعتقادات و اندیشه‌های ذهنی انباشته است. نفس فهم در دل تجربه است و به تعبیر دیگر تجربه، جزئی از همان فهمی است که در آن وجود دارد؛ نه اینکه فهم آینه‌ای از واقع است که بتواند به صورت دقیق از واقع خبر بدهد.

۲۷ ذهن

بین‌دینی
پژوهی
مشاهده‌های عرفانی

به نظر نگارنده، دیدگاه ساخت‌گرایی مشکلات فراوانی دارد؛ به‌ویژه اینکه از نظر بنیاد معرفتی غلط است. اینکه گفته می‌شود چیزی در خارج هست که تماماً به دست نمی‌آید، متضمن قبول واقعیت است. باید از ساخت‌گرایان پرسید نفس قبول واقعیت از کجا فهمیده شد؟ از کجا وجود واقعی فهمیده شد که فقط از طریق ذهنیت‌ها می‌توان آن را یافت؟ همچنین این مطلب که در این نظریه به‌صورت کلی ادعا می‌شود هیچ تجربه خالصی نداریم، علاوه بر اینکه مستلزم بسته‌شدن هرگونه راه معرفت به واقعیت است، از این نظر که به هنگام ارائه به دیگران، یک تجربه حسی سمعی تلقی می‌شود، خودشکن است؛ همچنین بر اساس این دیدگاه، بدیع‌بودن تجربه‌های عرفانی هیچ توجیهی ندارد؛ چون تجربه‌های عرفانی برساخته از مفاهیم و پیش‌زمینه‌هایی است که عارف از ابتدای زندگی همراه آنهاست و این با بدیع‌بودن آن ناسازگار است؛ همچنین اینکه گفته می‌شود در نفس تجربه مفهوم و فهم حاضر است، با گزارش‌های عرفا سازگار نیست. عرفا می‌گویند در مرحله فنا همه مفاهیم و همه ذهنیت‌ها حذف می‌شود؛ حتی من و انانیت هم حذف می‌شود و فقط معروف و مشهود باقی می‌ماند. به‌هرحال این دیدگاه درست نیست. ساحت تجربه و شهود در عالی‌ترین مراحل خود به هیچ‌گونه فهم پیشینی آمیخته نیست؛ لذا درهم‌تنیدگی تجربه و تعبیر در آن راه ندارد.

(ز) گزارش‌های عرفانی

ما در این قسمت عبارت‌هایی از بزرگ‌ترین عارفان مسلمان، یعنی /بن‌عربی و قونوی در تثبیت دیدگاه بیان‌پذیری می‌آوریم. برخی از این مستندات ناظر به این است که شهودات عرفانی قابل بیان است و برخی دیگر هم به مشکلات عارف در مقام بیان اشاره دارد.

۱. فتح العبارة

ابن عربی در فتوحات در ذیل باب «معرفة الفتوح و اسرارها»، سه نوع فتح را مطرح می‌کند. یکی از این فتوح، «فتح العبارة» است؛ یعنی اینکه خداوند به کسی که حقایقی را دیده، توانایی بیان آن را به شکل خاصی بدهد. در فتح العبارة این ویژگی ملحوظ است که در همان زمان شهود حقیقت، معنا را هم تصور کند و عبارت بیاورد. واژه «فتح» هم به این معناست که این‌گونه عبارت آوردن، از روی تأمل و فکر و حتی همراه با آن نیست. فتح العبارة یک توفیق الهی و موهبت خداوندی است که نصیب هر عارفی نمی‌شود؛ به همین دلیل برخی عارفان نمی‌توانند مشاهداتشان را خوب بیان کنند. چنین عارفانی مهارت لازم را برای بیان کردن ندارند. چنین مهارتی به این معناست که اصطلاحات را خوب بدانند و بتوانند تعبیر را خوب استفاده کنند. ویژگی مهم این مقام، صدق در بیان شهود است؛ لذا نباید حتی یک کلمه به آن افزود؛ همچنین بیان صادقانه باید بدون تزویر باشد. تزویر یعنی اینکه برای توضیح و عمق‌بخشی به شهود اول از مضمون شهود دیگری استفاده شود.

أن الفتوح عند الطائفة على ثلاثة أنواع: النوع الواحد فتوح العبارة في الظاهر ... و هو صحيح عندى و قد ذقته و هو قوله عليه السلام اوتيت جوامع الكلم و منه اعجاز القران و قد سألته في الواقعة عن هذه المسألة فقيل لى لاتخبر الا عن صدق و أمر واقع محقق من غير زيادة حرف أو تزوير في نفسك فإذا كان كلامك بهذه الصفة كان معجزا ... و من شرط الفتوح أن لا يصحبه فكر و لا يكون نتيجة فكر ... أما الفتوح في العبارة فإنه لا يكون إلا للمحمدى الكامل من الرجال و لو كان وارثا لأى نبي كان و أقوى مقام صاحب هذا الفتح الصدق في جميع أقواله و حركاته و سكونه إلى أن يبلغ به الصدق أن يعرف صاحبه و جلسه ما في باطنه من حركة ظاهرة لا يمكن لصاحب هذا الفتح أن يصور كلاما في نفسه و يرتبه بفكره ثم ينطق به بعد ذلك بل زمان نطقه زمان تصوره لذلك اللفظ الذى يعبر به عما في نفسه زمان قيام ذلك المعنى في نفسه و صورته و ليس لغير صاحب هذا الفتح هذا الوصف (ابن عربى، [بى تا]، ج ۲، ص ۵۰۶).

ابن عربی در ادامه عبارت فوق می‌گوید کسی که دارای فتح العبارة است، اگر به قلم می‌نویسد یا به زبان می‌گوید، باید بیان روشنی داشته باشد و مقصودش را به روشنی به شنونده برساند؛ البته با فرض اینکه شنونده برای شنیدن مشکلی نداشته باشد. از دیگر شروط این مقام این است که صاحب این مقام نباید برای بیان مشاهدات از روی فکر و تأمل مطالب را سامان‌دهی کند. کسی که تصور کند چه مطلبی را بگوید و چه تعبیری بکند، صاحب این مقام نیست؛ چون شأن فتح این است که لحظه‌ای و بدون التفات قبلی باشد.

يفتح الله له في العبارة فيعرب بقلمه أو بلفظه عما في نفسه بحيث أن يوضح المقصود عند السامع إذا كان السامع ممن ألقى السمع... ومهما تصور المتكلم المعبر عما في نفسه ما يتكلم به قبل العبارة و يرتب التعبير عن الأمر في نفسه و يحسنه و يتمعنه بحيث أن يحسن عند كل من يسمع تلك العبارة فليس هو بصاحب فتح فإنه من شأن الفتوح أن يفجأ و يأتي بغتة من غير شعور هكذا كل فتوح يكون في هذا الطريق ثم إنه من حقيقة صاحب هذا الفتح شهود ما يعبر عنه و شهود من يسمع منه و بما يسمع منه فيعطيه من العبارة ما يليق بذلك السمع الخاص فإن لم يكن بهذا الوصف فليس هو بصاحب فتح في العبارة. (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۵۰۶)

در عبارت فوق، اولاً اصل مسئله بیان‌پذیری تأیید شده است؛ ثانیاً هر سه ساحت شهود و فهم و زبان آمده است: عبارت «ثم إنه من حقيقة صاحب هذا الفتح شهود ما يعبر عنه و شهود من يسمع منه و بما يسمع منه» به ساحت شهود ناظر است و عبارت «بل زمان نطقه زمان تصوره لذلك اللفظ الذي يعبر به عما في نفسه زمان قيام ذلك المعنى في نفسه و صورته» به دو ساحت معنا و زبان اشاره دارد.

۲. صاحبان مقام فتح العبارة

ابن عربی معتقد است عارفان صاحب فتح العبارة اندک هستند. او خودش را جزو چنین افرادی می‌داند و می‌گوید من در طول عمرم کسی را ندیده‌ام که صاحب چنین فتحی باشد؛ هرچند ممکن است باشند کسانی که این فتح را دارند؛ «و هذا فتح ما رأيت له في عمري

فیمن لقیته من رجال الله أثرا فی أحد و قد یكون فی الزمان رجال لهم هذا الفتح و لم ألقهم غیر أئی منهم بلا شک عندی» (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۵۰۶).
او درباره استادش /بومدین می‌گوید او ناقص العبارة است و هرچند مطالبی را که گفته درست است و مقصودش را می‌توان فهمید، چون فتح العبارة نداشت، عبارت را خوب بیان نمی‌کرد: «فهو و إن كان رحمة الله ناقص العبارة لكونه لم یعط فتوح العبارة فإنه قارب الأمر ففهم عنه مقصوده و إن كان ما وفاه ما یتحققه المقام من الترجمة عنه» (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۴، ص ۲۶۴). این عبارت به هر دو ساحت معنا و زبان اشاره دارد: عبارت «قارب الأمر ففهم عنه مقصوده» به ساحت معنا و عبارت «إن كان ما وفاه ما یتحققه المقام من الترجمة عنه» به ساحت زبان اشاره دارد.

۳. اصابت در نطق

/ابن عربی در عبارت دیگری می‌گوید خداوند به ما «اصابت در نطق» روزی کرده و ما می‌توانیم از مشاهدات خودمان درست و روان و مطابق با واقع خبر بدهیم و این همان فتح الهی است؛ البته فتح الهی و اصابت در نطق به این معنا نیست که کلمات و عبارات از خدا باشد؛ بلکه در این مقام همه کلمات از خود عارف است؛ جز اینکه هر آنچه صاحب این مقام می‌گوید، مطابق با واقع است. از سوی دیگر، عارفان بسیاری هستند که یا قدرت تعبیر از آنچه درونشان هست، ندارند یا وقتی که عبارتی می‌گویند، تعبیر غلط استفاده می‌کنند و همین تعبیر غلط، موجب می‌شود که آنچه به‌طور صحیح می‌دانسته‌اند، به مطلب غلطی تبدیل شود:

و هذا باب أغفله العلماء و لا سیما أهل الجود علی الظاهر فلیس عندهم من الاعتبار إلا التعجب فلا فرق بین عقولهم و عقول الصبیان و الصغار فهؤلاء ما عبروا قط من تلك الصورة الظاهرة كما أمرهم الله و الله یرزقنا الإصابتة فی النطق و الإخبار عما أشهدناه و علمناه من الحق علم کشف و شهود و ذوق فإن العبارة عن ذلك فتح من الله تأتي بحکم المطابقة و کم من شخص لا یقدر أن یعبر عما فی نفسه و کم من شخص تفسد عبارته صحة ما فی نفسه

و الله الموفق لا رب غيره (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۵۵۱).

در این عبارت به سه ساحت شهود و فهم و زبان اشاره شده است: عبارت «یرزقنا الإصَابَةَ فی النطق و الإخبار عما أشهدناه و علمناه من الحق علم کشف و شهود و ذوق» به دو ساحت شهود و زبان اشاره می‌کند و عبارت «کم من شخص لا یقدر أن یعبر عما فی نفسه و کم من شخص تفسد عبارته صحه ما فی نفسه» به دو ساحت معنا و زبان اشاره دارد.

۴. حجیت کشف

/ابن عربی معتقد است کشف حجیت دارد؛ به این معنا که اگر ترجمه صریحی از کشف صورت گیرد، بدون خطا خواهد بود. چنین کشفی مطابق با کشف انبیاست. منظور وی از ترجمه صریح این است که شهود در ساحت معنا به فهم صریح و در ساحت زبان به بیان و ترجمان صریح دربیاید. کشفی که با کشف انبیا مخالفت دارد، درست نیست و دارای خطاست؛ هرچند این خطا به خود کشف مربوط نمی‌شود؛ بلکه از ناحیه تأویل فکری است که بدان افزوده شده است.

و هذه مسألة يقف عندها صاحب الفكر أو يحكم بغلبة الظن لا بالقطع إلا صاحب الكشف فإنه يعلم بما أعلمه الله من ذلك غير أن ابن قسي و هو من أهل هذا الشأن قال لا يحكم عدله في فضله و لا فضله في عدله و هذا كلام مجمل فلا أدري هل قاله عن كشف أو عن اعتبار و فكر ... و إذا خالف الكشف الذي لنا كشف الأنبياء كان الرجوع إلى كشف الأنبياء و علمنا ان صاحب ذلك الكشف قد طرأ عليه خلل بكونه زاد على كشفه نوعاً من التأويل بفكره فلم يقف مع كشفه كصاحب الرؤيا فإن كشفه صحيح و أخبر عما رأى و يقع الخطأ في التعبير لا في نفس ما رأى فالكشف لا يخطئ أبداً و المتكلم في مدلوله يخطئ و يصيب إلا أن يخبر عن الله في ذلك (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۷).

عبارت فوق از این رو که به مسئله تأویل فکری و مسئله ترجمه صریح پرداخته، مؤید این دیدگاه است که مشاهدات عرفانی بیان‌پذیرند.

۵. تأویل فکری

ابن عربی درباره ویژگی تعبیر می‌گوید عارف به هنگام تعبیر نباید چیزی از فکر و حتی از ذوقش به شهود بیفزاید:

فإنهم لا يتعدون في العبارة عن الشيء ما يعطيه ذوقهم و لا يتصنعون و لا يتعملون و لا يأخذون شيئاً في تحقيق ذلك عن فكرهم بل ما يتعدى نطقهم ذوقهم و وجودهم فهم أهل صدق و علم محقق لا تدخله شبهة عندهم و من فكر فليس منهم و يصيب و يخطئ و ليس صاحب الفكر بصاحب حال و لا ذوق (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۵۲۳).

۶. عقل منور

ابن عربی معتقد است عقل در دریافت برخی حقایق به صورت مستقل عمل می‌کند و از این جهت شأن فکری دارد؛ اما در ادراک حقایق برتر که طور و رای عقل دارند، توانایی ادراک استقلالی ندارد. در این‌گونه موارد عقل صرفاً قبول می‌کند:

فقد يهبه الحق المعرفة به فيعقلها لأنه عقل لا من طريق الفكر هذا ما لا نمنعه فإن هذه المعرفة التي يهبها الحق تعالى لمن شاء من عباده لا يستقل العقل بإدراكها و لكن يقبلها فلا يقوم عليها دليل و لا برهان لأنها وراء طور مدارك العقل (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۹۴).

یکی از کارکردهای عقل شأن قبول هنگام کشف است. در این موارد، عقل به برکت نور کشف، قابلیت پذیرش حقایق برتر را دارد: «فصاحب الكشف على بصيرة من ربه فيما يدعو إليه خلقه و لكن للعقل قبول كما له فكر» (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۹۴).

۷. مانع مخاطب

گفته شد یکی از تنگناهای عارف در ساحت زبان، مانع مخاطب است؛ لذا عارف در مقام بیان حقایق آن‌سویی به چنین مخاطبی، از شعر و بیان تمثیلی استفاده می‌کند. زبان عرفان، زبان تمثیلی و استعاره‌ای نیست، بلکه زبانی حقیقی است. البته استفاده از زبان تمثیلی یا شعر برای عارف محذوریت ندارد:

فإنه [علم الاسرار] إذا أخذته العبارة سمج و اعتاص على الأفهام درکه و خشن و ربما مجته العقول الضعيفة المتعصبة التي لم تتوفر لتصرف حقيقتها التي

جعل الله فيها من النظر و البحث و لهذا صاحب العلم كثيرا ما يوصله إلى
الأفهام بضرب الأمثلة و المخاطبات الشعرية.

۸. حقیقت ترجمه

ترجمه کردن شهود و بیان آن از منظر/ابن عربی نوعی انزال و تنزیل است؛ چراکه حقایق در
معنا و سپس از معنا به لفظ نازل می شود: «فیه [منزل سجود القيومية] علم تسمية الترجمة
انزالا و تنزیلا».

۹. نفی شهود و فهم و بیان از مقام ذات

قانونی درباره مقام ذات می گوید آن مقام، به هیچ وجه به شهود در نمی آید؛ لذا به فهم و
سپس به تعبیر و بیان هم در نمی آید:

فأنه ما لم ينته معرفته بالحق الى إطلاقه و صرافه وحدة ذاته الحقيقية التي لا
اسم يعينها و لا وصف و لا حكم و لا رسم و لا ينضبط بشهود و لا يعقل و لا
ينحصر في امر معين، لم يعلم ان ليس وراء الله مرمي، و ان الاحاطة به علما
و شهودا محال (ابن عربی، [بی تا]، ج ۳، ص ۷).

البته همان طور که خود وی اشاره کرده، منظور از نفی شهود ذات الهی، احاطه بر آن است.
به این ترتیب شهود اکتناهی و فهم اکتناهی و عبارت تفصیلی اکتناهی از آن مقام محال است؛
اما شهود اجمالی و به دنبال آن علم و فهم اجمالی امکان پذیر است؛ بنابراین حتی مقام ذات
هم به صورت اجمالی قابل بیان است. وی در جای دیگری می گوید مقام ذات، لسان و بیان
ندارد و نهایت تعبیری که از آن مقام می توان کرد، تعبیر اجمالی مثل نامتعیین و نامتناهی و
امثال آن است: «و ليس لهذا المقام لسان و غاية التنبيه عليه هذا و مثله» (قانونی، ۱۳۶۲،
ص ۱۴).

۱۰. رابطه لفظ و معنا

قانونی به رابطه خاصی میان لفظ و معنا معتقد است و می گوید الفاظ حکم قالب و مظهر و
ظرف و منزل را برای معانی دارند: «الارتباط الثابت بين الألفاظ و المعاني التي هي قوالب لها
و ظروف و مغان»؛ لذا می گوئیم الفاظ دلالت بر معانی دارند: «فالألفاظ إنما تدلّ على ما
تشخص في الأذهان، لا على ما في الأعيان، و لهذا قيل: الألفاظ تدلّ على المعاني و المعاني

هی التي عناها العاني، و هي أمور ذهنية؛ به تعبیر دیگر در لفظ حیث حکایت و رسانندگی به معنا اشباع شده است.

۱۱. گستردگی حقیقت و معنا

قونوی معتقد است از آنجاکه حقایق و معانی بسیار گسترده هستند و دایره الفاظ بسیار ضیق است، نمی‌توان همه آنچه را شهود و سپس فهم شده، تعبیر کرد: «فلا مشاحّة فی الألفاظ، سیّما و أهل الاستبصار یعلمون ضیق عالم العبارة بالنسبة إلى سعة حضرة الحقایق و المعانی، و كون العبارات لا تفي بتشخیص ما فی الباطن علی ما هو علیه» (همو، ۱۳۸۱، ص ۱۱۶).

این گستردگی حقایق و معانی به قدری است که برخی اوقات قوه حافظه، قدرت ضبط جزئیات آن را ندارد؛ لذا در حالت عادی و پس از اینکه عارف از شهود خودش بیرون آمد، برخی از آن معانی را نمی‌تواند اساساً به یاد بیاورد و طبیعتاً برای آن معانی هم بیانی نخواهد داشت. این بدان معناست که امکان تعبیر آن مقداری که در قوه حافظه داریم، وجود دارد:

فلا تجدد هناک [ای فی التعین الاول] و لا قلبیة و لا بعدیة إلاً بالنسبة، و لكن لسان علم المشاهد فی عالمنا الآن- بعد معرفة الأمور و ما بینها من التفاوت فی الحکم و النعت، و التقدّم و التأخّر، و إدراکه لها فی الحضرة العلمیة النوریة الغیبیة- یعرب عن أسرار الحقایق علی مقدار ما تحتمله العبارة، و یقتضیه حال المخاطب و المخاطب حین الخطاب، و مراتبهما و مواطنهما ... و بالجملة، فقوی نشأة الإنسان تضعف عن ضبط کلّ ما تدركه نفس العارف حال المشاهدة و التجريد، و عن کمال محاکاته و التعبير عنه، و إبرازة علی نحو ما تعلق به الشهود، و لذلك لا یستحضر حال الرجوع إلى عالم الشهادة إلاً کلیات ما شاهده، و بعض الجزئیات لا کلّها؛ لعدم مساعدة القوی الطبیعیة، و قصورها عن مدى مدرک البصیرة، و ضیق فلکها بالنسبة إلى فسیح مسرح النفس و سعة دائرة مرتبتها فی حضرة القدس (همان، ص ۶۱).

درواقع عارف حقایق مزبور را می‌تواند بفهمد و حتی می‌تواند به عبارت در بیاورد؛ اما مشکل اصلی این است که ابزار این کار را ندارد؛ چون چیزی در حافظه ندارد تا از آن تعبیر کند؛ مثل کسی که ملکه کتابت دارد، ولی به دلیل رعشه دست، ابزار کتابت را ندارد. در بحث

تنگناهای حقیقت گفته شد که یکی از مشکلاتی که در ناحیه حقیقت نسبت به معنا وجود دارد، این است که چون حقیقت گسترده است، نمی‌تواند همه را در ساحت معنا بیاورد:

و حال العارف فیما ذکرنا کحال الکاتب المجید ذی الارتعاش فی کونه یعرف
الکتابة معرفة تامة فی نفسه و لا یقدر علی إظهارها علی نحو ما یعلمها؛ لعدم
مساعدة الآلة له علی ما یرید، فمن لا یعرف مراتب الوسائط و الآلات، و
حکماها، و قصورها بالنسبة إلی ما فی نفس مستعملها ینسب القصور إلی
المستعمل و لیس كذلك، و إنما العیب من الآلة و قصور استعدادها الجزئی
المجموع الوجودی أو الغیبی الکلی الخارج عن دائرة الوجود (همان،
ص ۱۰۷).

۱۲. عمق و پیچیدگی حقیقت و مانع مخاطب

قانونی معتقد است گوینده و شنونده مناسبت ندارند؛ یعنی آن چیزی که او فهمیده، مخاطب نمی‌داند؛ لذا شروع می‌کند به اینکه برای او بگوید و بیان کند. البته باز به دو دلیل نمی‌تواند خوب تعبیر بیاورد: یا اینکه حقیقت عمیق و پیچیده است یا اینکه مخاطب ضعیف است و مناسبتی ندارد:

فإنّ المعرف و المفید یحتاج إلی تکثیر أدوات التفهیم و التوصیل، و تنويع
التراکيب و التشکیلات المادیة من الحروف و الأمثلة و غیرهما من الأشياء التي
هی منصات و مظاهر للمعانی الغیبیة، و مع ذلك فقد لا یحصل المقصود من
التعریف و الإفهام، إماماً لأنّ الأمر المراد توصیله و بیانه تكون مرتبته مستعلیة
علی مراتب العبارات و الأدوات الظاهرة، فلا تسعه عبارة، و لا تفي بتعریفه
أدوات التفهیم و التوصیل، أو لقصور قوّة المتعلّم و المخاطب عن إدراک ما
یقصد توصیله إلیه، و تفهیمه إیاه؛ لبعده المناسبة فی الأصل (همان، ص ۶۷).

از عبارت فوق به دست می‌آید که عارف می‌تواند شهودش را بیان کند؛ هرچند با مشکلاتی مواجه است.

۱۳. پدیده زبان

همان‌طور که گفته شد سطح حقایق شهودی بسیار عالی است و به هیچ وجه همان حقایق شهودی قابل انتقال نیست؛ لذا برای انتقال به دیگران باید به سطح معنا و سپس به سطح

زبان تنزل کنند که ما از آن به «ضرب‌المثل» تعبیر کردیم. استفاده از زبان برای بیان آن حقایق همراه با مشکلاتی است؛ به دلیل اینکه زبان یک پدیده اجتماعی مشترک است و هرچند برای بیان امور این‌سویی مناسب است، نمی‌تواند عهده‌دار کشف حقایق آن‌سویی باشد؛ با این حال چون یک پدیده اجتماعی و امر مشترک میان گوینده و شنونده است، باید از همین زبان مشترک شروع کرد. البته شروع از زبان مشترک اقتضای این را دارد که شرایط مختلفی از جمله حال گوینده و شنونده را باید در نظر داشت؛ پس هرچند عمق حقایق برتر را نمی‌توان به شنونده منتقل کرد، می‌توان او را به آن مطلب نزدیک کرد و تنبه داد:

و العبارة لا تفي بالكشف عن الأمور المشهودة و قصارى الامر التقريب و التنبیه،
و بالقدر المشترك من الامر الأصلي بين المتخاطبين يقع الفائدة على اختلاف
صورها فى المحجوب و الذائق.

نتیجه‌گیری

از مجموع مستندات فوق نتیجه می‌شود که اولاً شهود فهمیدنی و بیان‌شدنی است؛ لذا سه ساحت حقیقت، شهود و فهم را عارفان تأیید می‌کنند؛ ثانیاً به دلیل مشکلاتی که در هر یک از این ساحت‌ها وجود دارد و ما در بحث تنگناها بدان پرداختیم، عارف در بیان تجارب و مشاهدات عرفانی دچار زحمت است.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا؛ الاشارات و التنبیها؛ قم: البلاغة، ۱۳۸۵.
۲. ابن عربی، محیی‌الدین؛ فصوص الحکم؛ تعلیقه ابوالعطاء عقیفی؛ تهران: الزهراء، ۱۳۶۶.
۳. _____؛ الفتوحات المکیة؛ ۴ج، بیروت: دار احیاء التراث العربی، [بی‌تا].
۴. اتو، رودلف؛ مفهوم امر قدسی؛ ترجمه و توضیح همایون همتی؛ تهران: نقش جهان، ۱۳۸۰.
۵. استیس، والترترنس؛ عرفان و فلسفه؛ ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی؛ تهران: سروش، ۱۳۶۷.
۶. افلاطون؛ دوره کامل آثار افلاطون؛ ترجمه محمدحسن لطفی؛ تهران: خوارزمی، ۱۳۸۰.
۷. انزلی، سیدعطا؛ ساخت‌گرایی سنت و عرفان؛ قم: انجمن معارف اسلامی ایران، ۱۳۸۳.
۸. پراودفوت، وین؛ تجربه دینی؛ ترجمه و توضیح عباس یزدانی؛ چ ۲، تهران: طه، ۱۳۸۳.
۹. خمینی، سیدروح‌الله؛ آداب الصلاة؛ چ ۷، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۸.
۱۰. _____؛ مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية؛ مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ چ ۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۳.
۱۱. خواجه نصیر طوسی؛ شرح الاشارات و التنبیها؛ قم: البلاغة، ۱۳۸۵.
۱۲. ساجدی، ابوالفضل؛ زبان دین و قرآن؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲.
۱۳. سهروردی، شهاب‌الدین؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ چ ۲، تهران: مؤسسه

- مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۴. سید رضی؛ نهج البلاغة؛ ترجمه سیدجعفر شهیدی؛ چ ۱۴، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۸.
۱۵. صفار، محمدبن حسن؛ بصائر الدرجات؛ تصحیح کوجه‌باغی؛ قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، ۱۴۰۴ق.
۱۶. طباطبایی، محمدحسین؛ المیزان؛ قم: جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق.
۱۷. غزالی، ابوحامد محمد؛ جواهر القرآن و درره؛ بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۰۴ق.
۱۸. فارابی، ابونصر؛ آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها؛ بیروت: مکتبه الهلال، ۱۹۹۵م.
۱۹. فلوطین؛ دوره آثار فلوطین؛ ترجمه محمدحسن لطفی؛ تهران: خوارزمی، ۱۳۶۶.
۲۰. فیض کاشانی، ملامحسن؛ تفسیر الصافی، تهران: صدر، ۱۴۱۵ق.
۲۱. _____؛ عین الیقین؛ تحقیق فالح عبدالرزاق العبدی؛ قم: انوار الهدی، ۱۴۲۷ق.
۲۲. قونوی؛ اعجاز البیان؛ تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
۲۳. _____؛ النصوص؛ تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
۲۴. _____؛ النفحات الالهیة؛ تصحیح محمد خواجه‌جوی؛ تهران: مولی، ۱۳۷۵.
۲۵. _____؛ شرح الاربعین حدیثاً؛ تحقیق حسن کامل بیلماز؛ قم: بیدار، ۱۳۷۲.
۲۶. _____؛ مفتاح الغیب؛ تهران: مولی، ۱۳۷۴.
۲۷. کلینی، محمدبن یعقوب؛ الکافی؛ تصحیح علی‌اکبر غفاری؛ چ ۴، تهران: دارالکتب العلمیة، ۱۳۶۵.
۲۸. لاهیجی، شمس‌الدین محمد؛ مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز؛ مقدمه کیوان سمیعی؛ تهران: سعدی، ۱۳۷۱.
۲۹. ملاصدرا؛ مفاتیح الغیب؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۳۰. یثربی، یحیی؛ عرفان نظری؛ چ ۵، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۴.

۳۱. _____؛ فلسفه عرفان نظری؛ چ ۴، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۷.

۳۲. یزدان‌پناه، سیدیدالله؛ حکمت اشراق: گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی؛ تحقیق مهدی علی‌پور؛ چ ۱، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹.

ب. دین

۱۳۹۷ / ویژه‌نامه فلسفه عرفان / امیر دیوانی