

ریاضیات عرفانی

دکتر محمدتقی فعالی*



چکیده

وصف ناپذیری، از ویژگی‌های بارز حالات عرفانی است که عارفان بر آن تأکید دارند. از این رهگذر، مسأله زبان عرفان مطرح می‌شود که در این زمینه، دیدگاه‌هایی از قبیل نظریه احساسات، نظریه کوری معنوی، نظریه صعوبت بیان، نظریه وصف سلبی و نظریه نقص منطق زبان عرفی وجود دارد. در این مقاله، تمام دیدگاه‌ها بررسی، و نظریه‌ای جدید هم درباره زبان عرفان مطرح شده است. عوامل زبان رمزی در عرفان، از دیگر مباحثی است که این مقاله را همراهی می‌کند.

واژگان کلیدی: (تمام عناوین به کار رفته در این مقاله، واژه‌های کلیدی به شمار می‌روند).

در عرفان اسلامی - اعم از عملی و نظری - مکاشفه مسأله‌ای مهم و در خور توجه ویژه بوده و هست. آنگاه که مرید بر اثر ریاضیاتی که از سوی مرشد و پیر به او القا می‌شود، به حالات و مقاماتی دست یافت در واقع واجد مکاشفاتی شده است. در عرفان عملی، عمل و ریاضت نقطه آغاز است و سالیک طریق حقیقت، در نهایت به مکاشفاتی اسمائی یا ذاتی دسترسی پیدا می‌کند. بنابراین، کشف و شهود پایان مسیر سیر و سلوک است. مکاشفات عرفانی به عارف بینش و تلقی خاصی از هستی و عالم وجود می‌دهد. این بینش، که حاصل تجارب درونی و یافته‌های عرفانی است و در محدوده نظر و استدلال مطرح می‌شود، عرفان نظری است. بر این اساس، مکاشفه پایان عرفان عملی و سر آغاز عرفان نظری، حلقه اتصال و ارتباط میان آن دو است و همین برای اهمیت و نقش آن کافی است.

*. عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی.

کشف و شهود اطلاع به ماوراء عالم طبیعت است. قلوب اهل حق آنگاه که به نور حقیقی نزدیک شد و در مقام قرب الهی قرار گرفت، دیدگانش بینا می‌شود و آنچه قبل از آن از فهم او مستور بود تبیین می‌یابد و به روشنی و وضوح می‌رسد: این مقام، کشف است. کشف از آن قلب است که به هنگام اتصال حاصل می‌شود. «الکشف بیان ما یستتر علی الفهم فیکشف للعبد کائنه عین»^۱.

مشاهدات دل و مکاشفات سر، عارف را به مقام فنا و استهلاک می‌رساند. دل و قلب تا به این مقام نرسد سوختن نداند. هر چه به نا سوخته عبارت کنند، از سوختن خبر نداشته باشد. وصف واصفان هرگز موصوف را به معانیت در نمی‌آورد و حکایت حاکیان غایب را حاضر نگرداند، اما آنگاه که قلب عارف به مقام شهود حق نائل شد، به تحریر و دهشت افتد و در این حالت از هیچ پیش آمد دیگری او را خبر نباشد. به عبارت دیگر مشاهدات و تجارب به وصف نیائید و توصیف ناپذیرند، «المشاهدة استهلاك وللمستهلك لاخبر عما صار مستهلكا فیه»^۲.

همین مضمون را می‌توان از کلمات عارفانی چون ابوالقاسم قشیری^۳، ابوالحسن هجویری^۴، خواجه عبدالله انصاری^۵، عین‌القضاة همدانی^۶، شیخ دایه^۷ و ابن عربی^۸ دید.

محسن الدین مکاشفه را بر سه معنا اطلاق می‌کند. مکاشفه عملی که به معنای حصول فهم است. مرتبه دوم، مکاشفه حال است بدین معنا که عارف به هنگامی که ذاتی را با حالی شهود کرد از این حال به تأویل آن پی می‌برد. مرحله سوم، مکاشفه وحی است و مراد از آن، اشاره مجلس است. مجالس حق دو گونه‌اند: نوعی تنها با خلوت عبد با حق برگزار می‌شود و نوع دیگر همراه با مشارکت دیگران، چه کم و چه زیاد، است. مجلس نخست تنها با اشاره برگزار می‌شود و عارف در خلوتی که با حق برگزار می‌کند، اشاراتی از او در یافت کرده به وجد می‌آید و این مکاشفه اشارات حق است.

محور عرفان حضرت امام (ره) نفی حب دنیا است، چرا که «حبّ الدنیا رأس کلّ خطیئه» قلب عارف بعد از آنکه از عالم کثرت و ظلمت منصرف شد و خود را به جمیع اخلاق نیک آراست و غبار را از روی خود جاروب کرد، حق تعالی به جلوهای مناسب در آن تحیل کند و آن را به خود مشغول و از دیگران منصرف نماید. انسان مؤمن در این هنگام به مقام مشاهده نائل شده است.^۹

خلاصه آنکه کشف در اصطلاح بمعنای اطلاع بر ماوراء

حجاب می‌باشد.^{۱۰} مکاشفه آنست که سر عارف حجابهای ظلمانی و نورانی را در نوردد و به و راه حجب با دیده بصیرت نائل آید و از اسرار غیبی بهره گیرد. مشاهده، سقوط حجاب است. اگر معانی غیبی، یعنی اسماء صفات حق و امور حقیقی یعنی عالم جبروت و ملکوت به قلب سالک طلوع کند و این نورانیت، سالک را به مقام حق الیقین - وجوداً - و عین الیقین - شهوداً - برساند، حالت مکاشفه پدید آمده است. بنابراین مکاشفه بعد از برداشتن حجاب‌هایی صورت می‌گیرد که هویت و حقیقت آدمی را فرا گرفته باشد. مکاشفه آشنایی رو در رو با جهان غیب و عالم فوق طبیعت است و این امر، یافتن است و امر یافتن وصفت پذیر نیست. از ویژگیهای بارز کشف و حالات عرفانی آنست که قابل توصیف نیست. بدین معنا که متن کشف به عبارت در نمی‌آید و زبان ندارد. البته می‌توان آن را به محدوده علم قابل تعبیر و توصیف، یعنی علم حصولی وارد کرد و برای آن زبانی ساخت، اما نفس واقعه کشف بی‌زبان و بیان ناپذیر است. همان گونه که اگر در خیابان یا بیابان حادثه‌ای رخ داد، خود حادثه گویا نیست و بی‌زبان است، اما افرادی که ناظر و تماشاگرند، می‌توانند برداشت‌های خود را به عنوان اوصاف و زبان آن حادثه مصرف کنند و از این طریق آن واقعه را استنتاج کرده و زبان دار کنند. لذا می‌توان میان حادثه کشف و برداشت و تعبیری که از آن صورت می‌گیرد، تفکیک افکند و توصیف ناپذیری را به حالت نخست باز گرداند.

آینهام آینهام - مرد مقالات نیم

دیده شود حال من ار چشم شود گوش شما یکی از گلایه‌ها و شکوه‌های عارف دقیقاً همین است که می‌گوید چون دیگران واجد این حالات و تجربه‌ها نیستند، نمی‌توانند درکی درست از واقعیات عالم و نیز تصوف و عرفان داشته باشند. عارف بسیاری از طعنه‌ها و اعترافات را ناشی از جهل معترضین و منتقدین می‌داند استدلال او همین است که آنکه بی‌دل است، از عشق بی‌خبر است. «بی‌دل از بی‌نشان چه گوید باز».

بنابر این تنها در صورتی می‌توان فهم و درکی از حالت عرفانی داشت که شخصاً واجد آن باشیم. در این صورت عرفان بیشتر یک وضع و حالت احساس است تا وضع و حالت معروضین و قابل توصیف. هیچ کس نمی‌تواند احساسات عرفانی خود را برای کسی که شخصاً واجد آن نیست و از آن درکی ندارد، توصیف کند. انسان باید در عمر خود حداقل یک بار عاشق شده باشد تا بتواند حالت و

وضعیت روحی عاشق را درک کند. به قول سعدی:

حدیث عشق چه داند کس که در همه عمر

به سر نکوفته باشد در سر این را

توصیف ناپذیری حالات عرفانی در سخنان عارفان بزرگ اسلامی به چشم می خورد. بجز موارد پیش گفته نمونه های دیگری هم قابل ارائه است. خواجه در «منازل» در باب علم، مرتبه نهایی علم، یعنی علم لدنی را توصیف ناپذیر تلقی می کند. علم لدنی که ادراک عیانی و شهودی جناب حق است. «لایمکن نعمه بعبارة تقهّم معناه و لایمکن نعته و وصفه لمن لیس له ذلک فلا یمكن تعریفه للغير فنعته حکم الذی یکلم به علی صاحبه بانّه العالم بذلک العلم فلا یعرفه الا هو نفسه»^{۱۱}

بنابر این تنها راه درک شهود، کسب شهود است و فقط صاحب کشف است که معرفتی از آن تحصیل می کند و می تواند لذت درک این گونه حقائق را ذوق و شرب کرده سرمست و سکران شود. ضمناً چنین بر می آید که کشف می تواند تولید معرفت کرده و علم زا باشد.

حضرت امام (ره) در باره فلسفه جعل اصطلاحات رموز در تصوف و عرفان اظهار می دارند که عارفان کامل چون معانی حقیقی را با ذوقشان شهود شان آن ها را در یافتند اصطلاحاتی برای شهودات خود نهادند تا از این طریق مگر دل مشتاقان جلب شود، نا آگاهان آگاه، به خواب فرورفتگان بیدار شوند و این به دلیل شفقت و مهربانی عارفان به انسان ها است. «والآ فالمشاهدات العرفانیة و الذوقیات الوجدانیة غیر ممکن الاظهار بالتحقیق و الاصطلاحات و الالفاظ و العبارات للمتألهین طریق الصواب و للکاملین حجاب فی حجاب»^{۱۲}.

توصیف ناپذیری تجارب عرفانی در کلمات فیلسوفان غربی هم متعدد به چشم می آید. لذا فیلسوفانی غربی در این جهت با عرفان اسلامی هم عقیده اند. ویلیام جیمز چهار ویژگی برای تجربه های عارفانه ذکر می کند که اولین و مهم ترین آنها ناپذیری است.^{۱۳}

به گفته ماندو کید او پائیشاد: «آگاهی وجدانی وادی حد تقریر است»^{۱۴} اقلوین بر این باور بود که: «مشاهده راه بر گفتار می بندد»^{۱۵} باک می گفت: «تجربه اش محال است به وصف در آید»^{۱۶} تنیسون اذعان داشت که: «این حال به کلی فراتر از کلام است»^{۱۷} سیمون دز بر این باور بود که: «این حال را برای خودش هم نمی توانست وصف کند و نمی توانست الفاظی بیابد که تعبیر مفهومی از آن ها به دست دهد»^{۱۸} به گفته کوستلر و «در تجربه راز، معنا داشت

ولی نه در قالب الفاظ»^{۱۹} اکهارت می پرسد: «کل انسان فراتر از عقل جزئی است؟ وقتی که کل در کل ببیند از این حد فراتر است»^{۲۰} و نهایتاً اکهارت در بیان روشنی می گوید: «پیامبر در روشنایی گام بر می دارند ... و گاه بی تاب می شوند که بهره ای از آنچه می دانند با ما بگویند به ما معرفت خداوند را بیاموزند و از افشای آن راز، مهر خاموش برد هانشان می افتد و زبان در کام می مانند ... رازی که بدان پس برده اند، نگفتنی است»^{۲۱}.

سوالی که به دنبال این تأکید مطرح می شود این است که چرا عرفا نمی توانند تجارب خویش را به زبان بیاورند؟ کاربرد زبان چه مشکلی دارد که اهل تجربه آن را احساس کرده و خود را از توصیف ناتوان می بینند؟ به طور کلی زبان در عرفان چه کاربردی دارد؟ و اصولاً «زبان عرفان» چیست؟ در رابطه با بیان ناپذیر یافته های عرفانی، چندین نظریه مطرح است^{۲۲} که در اینجا به اهم آن ها اشاره کرد و به قدر امکان به نقد آن ها نیز می پردازیم.

۱. نظریه احساسات

عاطفه و احساسات در قیاس با تفکر و تعقل و بطور کلی عشق در سنجش با عقل با دو خصیصه متمایز می گردد؛ یکی آنکه ترکیب عواطف نا مشخص، مبهم است. بر خلاف افکار و اندیشه ها که حدود و ثغور مشخصی دارند. دیگر آنکه احساسات از افکار عمیقی ترند و هر چه عمق امور انسانی بیشتر باشد بیان آنها صفیقل تر و دشوارتر است.

مجموعه این دو ویژگی سبب می شود تا احساسات و عواطف در قالب لفظ و زبان و کلمات در نیایند. به عنوان مثال می توان از عشق - خصوصاً اولین عشق - سخن گفت که چون شخصیت انسان را از عمق می لرزاند، عاشق را بی نطق و بی زبان رها کرده و هر گونه بیانی را از او می ستاند. همین مطلب نسبت به احساس قداست و احترام نیز صادق است. اگر عارف تیمن و قدوسیت امر عظیمی را به احساس در آورد و از خود بی خود شود، عمق این احساسات برای عارف مشکل زبان را پیش می آورد.

این نظریه هر چند خالی از حقیقت نیست، اما به اعتقاد برخی پژوهشگر فلسفه دین، قابل قبول نیست، زیرا: اولاً، تجارب عرفانی ذاتاً از سنخ عواطف و احساسات نیستند، بلکه عنصر اصلی و رکن رکین آن ها «معرفت و ادراک» است. البته شور و حال همراه و در پی شهودهای عرفانی پدید می آید، اما با آن وحدت ماهوی ندارد. درست

است که عرفان هر یک بر خصیصه بیان ناپذیری تأکید ورزیده‌اند. هر چند برخی همانند قدیسه ترزا و زوزو اهل جدال و اکهارت اهل آرامشند، اما همه بر این وفاق دارند که حالات عرفانی نوعی آگاهی و معرفتند و صرفاً امر عاطفی و احساسی نیستند، ثانیاً: سنت عظیم عرفانی حاکی از آن است که مشکل بیان ناپذیری صرفاً یک مشکل عاطفی نیست، بلکه معضلی منطقی بزرگ است. یعنی نفس مشاهده معرفت عرفانی است که عارف را از توصیف باز می‌دارد، نه شور و هیجان و عاصفه‌ای که که قرین آن است. به هر تقدیر با توجه به انتقادهای وارد بر این نظریه، نمی‌توان این دیدگاه را به تنهایی ملاک و معیاری جهت توصیف ناپذیری مقوله‌ها عرفانی معرفی کرد.

۲. نظریه کوری معنوی

بعضی معتقدند که توصیف ناپذیر بودن تجارب دینی و عرفانی ناممکن بودن توصیف رنگ به کور مادر زاد با فرد کور رنگ است. چنانکه نمی‌توان تصویری از رنگ را برای انسان کور بیان کرد، عارف هم مدعی است که ناعارفان در

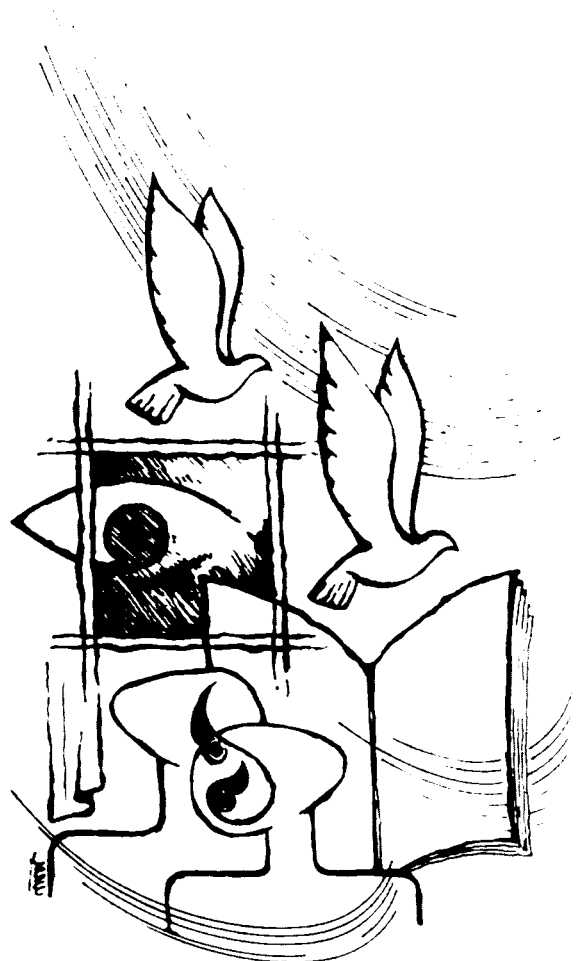
باطن کوراندند و تنها او بیناست. لذا وی احساس می‌کند که از بیان یافته‌های خود برای نابینایان باطنی عاجز است. پس علت بیان ناپذیری تجارب عرفانی در واقع مربوط به مخاطبین است.

نسبت به این نظریه چندین ایراد مطرح شده است: اولاً: این مطلب اختصاص به تجربه عرفانی ندارد و شامل هر تجربه‌ای از جمله تجربه حسی نیز می‌شود. بر این اساس انسان صاحب حس از بیان تجربه خود برای مخاطبین فاقد حس، ناتوان خواهد بود، اما از کلمات و سخنان عارفان چنین مستفاد است که بیان ناپذیری مورد نظر آنان به تجربه‌های درونی عارفان اختصاص دارد و این یک خصیصه منحصر به فرد است. این در حالی است که هیچ کس نمی‌گوید که تجربه احساس رنگ از آن جهت که قابل انتقال به نابینا نیست؟ بیان ناپذیر است.

ثانیاً: در اینجا مشکل اساسی تری وجود دارد و آن اینکه اگر انسان بینا به فردی نابینا بگوید «این سرخ است» او هم احساس دارد و هم احساس خودش را به روشنی بیان کرده است و هم در توصیف تجربه خود با مشکل بر نخورده است. لذا به معنای دقیق کلمه این احساس توصیف پذیر است. آنچه در اینجا مشکل است، فهم توصیف گوینده از سوی شنونده نابیناست. حال آنکه ادعای عارف این است که اصولاً تجربه او به وصف در نمی‌آید نه اینکه مخاطب بعد از توصیف او از فهم آن عاجز و ناتوان است. لذا نزاع بر سر «مفهوم ناپذیری» نیست، بلکه بر سر «توصیف ناپذیری» است. سیمون دز می‌نویسد: «نمی‌توانستم این حال را برای خودم هم وصف کنم یا از آن سر در آورم. حتی حالا هم نمی‌توانم کلماتی پیدا کنم که تعبیر مفهومی از آن‌ها به دست دهم».^{۲۳}

۳. نظریه دشواری بیان

بررسی پاره‌ای مدارک عرفانی این اعتقاد را مطرح می‌کند که لااقل مراد برخی از عارفان از بیان ناپذیری تجارب عرفانی، صعوبت و سختی بیان حالات درونی است، عرفا چون هم واجد آگاهی عرفانی اند و هم آگاهی‌های عرفی را در اختیارات دارند، می‌توانند میان این دو نوع آگاهی مقایسه و سنجش صورت دهند. آن‌ها بعد از این مقایسه و ادراک تفاوت آن دو، اظهار و بیان حالات عرفانی را بس دشوار و صعب دیده‌اند. از این رو یافته‌های معنوی را غیر قابل توصیف تلقی نموده‌اند. این نظریه شبیه یکی از دیدگاه‌هایی است که دیویس



مطرح کرده است. ادعای اصلی نظر اخیر این است که بیان تجربه‌های عرفانی دشوار است از این رو بیان ناپذیر تلقی می‌کنیم. بر اساس این نظریه، عارف به جای «صعوبت بیان» از عنوان «بیان ناپذیر» استفاده کرده است. این سخن اولاً با ادعای سازگار نیست؛ زیرا آنان به بیش از صعوبت معتقدند و بر این باورند که اساساً تجاربشان خاموش است و به زبان در نمی‌آید، نه اینکه دشواری زبان دارد. ثانیاً، میان بیان ناپذیری و دشواری بیان، تفاوت بسیار است و نظریه پرداز باید به دنبال طراحی دیدگاهی جهت تبیین و توجیه بیان ناپذیری باشد نه اینکه چیز دیگری را به جای آن بنشانند و آن را به عارفان انتساب دهد.

۴. نظریه تنزیه و سلب

دیونو سیوس نویسنده گمنامی است که خود را از هواداران پولس مقدس می‌داند. یکی از ایده‌های او این بود که هیچ کلمه و تعبیری برای توصیف احوال عرفانی به کار نمی‌رود. ما باید تمام حالات خویش را به نحو «سلبی توصیف کنیم» این عبارات اوست: «نه روح است، نه نفس ... نه نظم است، نه خرد، نه کلان ... نه نا متحرک است نه متحرک، نه آرمیده، نه نیرو دارد، نه نیروست، نه نور، نه حس است نه حیات ... نه احد است نه واحد نه خیر ... نه از مقوله «وجود است، نه از مقوله وجود ... و هیچ سببی و ایجابی به او نمی‌توان نسبت داد».^{۲۴}

این کلمات هر چند در باره «مقام الوهیت» است، اما به اعتقاد دیونوسیوس از این جهت تفاوتی میان حالات روحی و مقام الوهی نیست. او پانیشاد او را «بی نفس، بی آوا» بی بو و بی رنگ و ... می‌نامد، بر این اساس درباره تجارب عرفانی، تنها می‌توان گفت «نه این است، نه آن» و این در واقع نوعی «توصیف سلبی» یا «سلب توصیف» است. می‌توان این نظریه را مورد انتقاد قرار داد و گفت:

اولاً: سلب محض، وجود ندارد. هر یک از سلب‌هایی که بیان شد، چه در رابطه با تجارب عرفانی و چه درباره مقام الوهیت، بار متبقی در خود دار. از سوی دیگر این امر منتهی به تسلسل می‌شود. اگر گفتیم تجربه عرفانی، «نه این است، نه آن» در ادامه می‌توان گفت «نه نه این است، نه آن» و «و باز می‌توان ادامه داد و گفت «نه نه نه این است، نه آن» و این امر سر از تسلسل درمی‌آورد.

ثانیاً: اگر ما به دقت سخن و ایده دیونو سیوس را بی‌گیریم و تا پایان با آن همراه باشیم و به توصیف سلبی یا سلب توصیف متعهد و ملتزم باشیم، دیگر نباید هیچ

کلامی بر زبان برانیم و حتی نباید بگوییم «تجربه عرفانی، بیان‌ناپذیر است»؛ زیرا این، خود نوعی توصیف اثباتی است. به گفته هگل و وینگشتاین «آگاهی از یک حد یا کران، برابر است با اینکه ذهن از آن حد یا کران فراتر رود.

۵. نظریه مجاز

این دیدگاه بما می‌گوید که اگر مثلاً «الف» را در باره یک تجربه عرفانی به کار بردیم، «الف» استعاره از چیزی خواهد بود که در آن تجربه وجود دارد. در این نظریه، ربط میان دو طرف استعاره، شباهت است و وجه شبهی در این بین وجود دارد. مدافعان این دیدگاه «زبان عرفان» را «زبان مجازی» می‌دانند و می‌نامند. مثلاً «ظلمت» یا «سکوت» از استعاره‌ها و مجازهای رایجی است که در توصیف حالات عرفانی به کار می‌رود، اما مرا از آن خلأ و تهی‌وارگی [یا فقر به تعبیر عرفان اسلامی] این حالات است. مثال دیگر کلام اکهارت است او برای حالات خود از تعبیری نظیر ظلمت «برهوت» یا «بادید» استفاده می‌کرد. به دلیل فقدان هر گونه آثار حیاتی که در آن دو وجود دارد. مثال سوم را می‌توان از مفهوم قدس در دیدگاه اتو آورد.^{۲۵} وی معتقد بود که تجربه مینوی به قالب مفهوم در نمی‌آید. مع الوصف شخص دیندار شباهتی میان تجربه دینی خود و برخی تجارب غیر دینی می‌بیند. او بعد از این مقایسه یکی از جنبه‌های آن تجربه را به نحو استعاره بیان می‌کند. مثلاً می‌گوید تجربه دینی در من ایجاد «هیبت» کرد. صفت هیبت از کیفیات طبیعی و غیر دینی است که عارف آن را مجازاً نسبت به حالات عرفانی خود به کار می‌برد.

به نظر می‌رسد این نظریه واجد نقاط قوتی است. در عین حال که از برخی کاستی‌ها رنج می‌برد؛ زیرا:

اولاً: استعاره مستلزم وجه شبه و وجه جامع است و هر جا که شباهتی میان دو امر در کار باشد، مفهومی از آن دو حاصل است. بنابراین اگر برای تجارب عرفانی به بیان مجازی و زبان استعاره‌ای قائل شویم، این سخن درست به این معناست که گفته باشیم آن تجربه در قالب مفهوم در آمده است. از سوی دیگر می‌دانیم که اگر تجربه درونی در قالب مفهوم بگنجد، حتماً قابل توصیف نیز خواهد بود. در حالی که ما به دنبال کشف ریشه و علت توصیف ناپذیری تجارب عرفانی هستیم.

ثانیاً: استعاره اگر برای مخاطب مفهوم نباشد سودمند نیست. پس اگر استعاره سودمند است، باید مفهوم بوده و به اصطلاح عرض باشد. اگر استعاره برای شنونده مفهوم

عرفی است باید وی از قبل آن را آزموده باشد و این آزمون به معنای داشتن تجربه قبلی است. در جالی که فرض بر این است که او خالی از تجربه است.

ثانیاً: اگر بتوانیم بیانی مجازی از یافته‌های عرفانی بدهیم، این امر به معنای توصیف پذیری تجربه‌های عرفانی است لکن توصیف مجازی. بنابر این در واقع ما از ریشه یابی توصیف ناپذیری فرار کرده‌ایم. گذشته از آنکه پاره‌ای توصیفات، مجازی نیست مثلاً اگر گفتیم: «اینکه تجارب عرفانی توصیف ناپذیرند، خود نوعی است، این توصیف، زبان مجاز و استعاره نداد.

۶. نظریه پارادوکسیکال بودن تجربه

استیس بعد از نقد نظریه‌های پیشین، خود راه حلی برای حل این مشکل مطرح می‌کند. به اعتقاد وی مشکل عارف (و بیان) مشکل روانی نیست (چنانکه نظریه عواطف می‌گفت)، بلکه عجز بیانی او ناشی از یک مشکل منطقی است. او معتقد است باید میان دو مسأله تفکیک کرد. مسأله اول اینکه آیا «در خلال» تجربه عرفانی کار برد دارد؟ مسأله دوم اینکه آیا «زبان» بدنمال تجربه و «بعد» از آن می‌تواند مفید باشد؟

استیس راه حل اصلی را تفاوت گزاردن میان این دو مسأله می‌داند و سخن افلوپین را ناظر به همین تفکیک می‌داند. «نه یارا و نه مجالش را داریم تا سخنی از آن بتوانیم گفت. اما چون سپری شد، می‌توان بحث کرد.»

تجربه عرفانی در همان دم که دست می‌دهد و در هنگامی که صاحب تجربه در حال تجربه کردن است، به کلی مفهوم ناپذیر است و از این رو به کلی بیان ناپذیر. از آنجا که تجربه عرفانی، تجربه یگانگی و وحدت است. و در آن هیچ وجود ندارد، از این تمایزی وجود ندارد، از این تمایز، نمی‌توان مفهومی یافت. چون مفهوم همراه با ابعاض و تمایز است، اما بعد از بر طرف شدن آن حالت، چون عارف آن را به یاد بیاورد، می‌توان از این باز یافت و به خاطر آوردن، مفهوم داشت و از این رو از آن بیانی تهیه کرد و آن را اظهار داشت. استیس بر این تفکیک تأکید می‌ورزد و می‌گوید: «پردازندگان این نظریه تصور کرده‌اند امتناع استفاده از مفاهیم در حل تجربه، در خاطره آن هم صادق است. لذا پنداشته‌اند که حتی خاطره تجربه هم مفهوم ناپذیر است.»^{۲۶}

در اینجا باز مشکلی رخ می‌نماید و آن اینکه از سخنان عرفا چنین بر می‌آید که آنان «بعد از تجربه» هم همچنان از

بیان تجارب خود احساس ناتوانی می‌کنند. ادبیات عرفانی حاکی از آن است که عرفا حتی در توصیف خاطره تجربه‌اشان با مشکل جدی مواجه‌اند و به بیان ناپذیری آن نیز معترفند. استیسی برای حل این مشکل به جوابی متوسل می‌شود. مشکل اصلی، نقص قوانین منطقی زبان است. «عارف رشد اصلی، مشکل عارف در منطقی گفتار است. عارف همانند سایر مردم در احوال غیر عرفانی اش منطقی فکر می‌کند و از منطق عرفی زبان استفاده می‌کند. از سوی دیگر عارف در لحظاتی از حیات خویش در جهان بی‌زمان و بی‌مکان زیست می‌کند. منطق زبان پیشین در این عالم هیچ گونه نفوذی ندارد. او همانند دیگر شرایط در صدد بر می‌آید تا حالات خویش را با کلمات با دیگران در میان گذارد. کلمات بر زبان جاری می‌شوند «ولی از اینکه می‌بیند دارد تناقض می‌گوید حیران و سرگشته می‌شود و برای خودش این امر را چنین توجیه می‌کند که لابد اشکالی در خود زبان هست، لاجرم معتقد می‌شود که تجربه‌اش بیان ناپذیر است. ولی در واقع اشتباه می‌کند. شیطانی که می‌گوید، به درستی تجربه‌اش را شرح می‌دهد. زبانش فقط به این جهت تناقض نماست که تجربه‌اش متناقض نماست یعنی زبان، تجربه را درست منعکس می‌کند. ابتدا در مورد تجربه‌اش می‌گوید. «الف است»، ولی لحظه دیگر ناچار می‌شود بگوید «نا الف» است. لذا خیال می‌کند عبارت اولش که گفته بوده «الف است» غلط بوده است. همین طور اگر اول گفته بود «نا - الف است» و سپس گفته بود «الف است» هنگام گفتن جمله دوم خیال می‌کرد در گفتن «نا - الف است» اشتباه کرده است.

به نظر می‌رسد راه حلی که دستیس نشان داد هر چند واجد برخی نقاط قوت است، اما مشکلی را به طور کلی حل نمی‌کند؛ زیرا:

اولاً: تمام توصیفات عرفان مربوط به شطحیات و متناقض نماها نیست. بخش عظیمی از بیان‌های عارفان متناقض نما نیستند. راه حل دستیس ناظر به این محدوده نیست.

ثانیاً: مسأله اصلی توصیف ناپذیری در زمینه تجارب عرفانی بوده اما آنچه استیسی بیان کرد در نهایت این شد که چون متن تجربه عارفان متناقض است، زبان و توصیف آنان از این تجارب، شطح گونه و متناقض نماست.

به گفته استیسی «زبانش فقط به این جهت متناقض نماست که تجربه‌اش متناقض نماست» با این فرض، عارف می‌تواند حالات و تجارب خود را توصیف کند، اما



توصیفات او متناقض نما خواهند بود. این در حالی است که یکی از ویژگی‌های تجارب عرفانی توصیف ناپذیری بود و مادر خلال این نظریه‌ها به دنبال ریشه و علت اصلی بیان ناپذیری یافته‌های عرفانی بودیم.

ثالثاً: برخی از تجربه‌های عرفانی همراه با یگانگی و وحدت است و در آن‌ها هیچ کثرتی وجود ندارد. از این رو در این گونه تجارب، هیچ مفهومی از این رو هیچ بیانی وجود ندارد. لذا تجارب عرفانی وحدت، بیان ناپذیرند، اما راه حلی که استتیس نشان داد. با بیان پذیر بودن تجربه وحدت سازگار است. حداکثر آنکه بیان عارف متناقض نما و پارادوکسیکال خواهد بود.

۷. نظریه زبان رمزی (نظریه نگارنده)

هیچ یک از دیدگاه‌های پیش گفته راه حلی اساسی برای گشودن گره توصیف ناپذیری در اختیار نمی‌نهد. واقعیت آن است که عارف در پاره‌ای موارد به دلیل دشواری بیان، خود را از بیان ناتوان می‌بیند. همچنین در برخی موارد چون مخاطبین را فاقد حالت عرفانی می‌بیند، به این عقیده می‌رسد که او توان تفهیم حالات عرفانی را ندارد. از این رو حالات را «برای مخاطب» قابل وصف نمی‌بیند. به جز این به نظر می‌رسد رمز و ریشه اصلی مسأله در «نقص منطق زبان عرض» نهفته است. واقعیت آن است که آگاهی‌ها دو گونه‌اند: آگاهی عرضی و آگاهی عرفانی.

انسان‌ها در شرایط عادی از شناخت و آگاهی عرض برخوردارند. آنان چون دارای روابط اجتماعی اند و لازم می‌دانند نیازها، کمبودها و مافی الضمیر خویش را به دیگران منتقل کنند، ابزاری مناسب را برای خویش لازم می‌بینند و به آن احساس نیاز می‌کنند. از آن رو به سوی طراحی زبان روی آوردند. این زبان عرضی جهت تأمین حوایج و کاستی‌های عادی و روز مره است و تنها رسالت آن انتقال آگاهی‌های عرضی است. اگر آگاهی انسان از این محدوده فراتر رفت، زبان عرض طبعاً کار آمد و مفید نخواهد بود از این روست که عرف اهل علم در محدوده‌های کاملاً تخصصی، زبان مخصوص وضع می‌کنند که آن «زبان علمی» است.

آگاهی‌های عرفانی و تجارب درونی بسی فراتر از محدوده شناخت‌های عادی و عرض است. لذا زبان عرض در آن محدوده کاربرد نخواهد داشت. همین امر عارفان را به سمت تأسیس زبان دیگری سوق داد. تاریخ عرفان و پیدایش و تکون زبان غیر عرفی عارفی، بهترین گواه این

مدعاست. زایش «زبان رمزی و سمبلیک» در عرفان در این راستا قابل ارزیابی است. اگر به تاریخ عرفان اسلامی نگاه کنیم، خواهیم دید عرفان بیش و پیش از سایر علوم به اصطلاحات و رموز روی آورده است. کتاب «اللمع» که جزء اولین کتب صوفیه است، حاوی بخش مستقلی در زمینه اصطلاحات و رموز عرفانی است. «قوت القلوب»، «کشف المحجوب» و بیش از همه «رساله قشیریه» و ده‌ها کتاب در زمینه «اصطلاحات صوفیه» این باور را مستحکم می‌سازد که عرفان اصولاً «زبان دیگر» دارد و این فقط به دلیل «نقص منطق زبان عرفی» است. زبان عرفی اصولاً برای بیان حالات درونی از آغاز طراحی و ساخته نشده است. لذا محدوده آن شامل عرفان نمی‌شود. عرفان ساختاری متمایز و متفاوت دارد و آگاهی‌های عرفانی، منطقی و رای منطق شناخت‌های عرفی دارند و این آگاهی را به هیچ وجه نمی‌توان به آگاهی‌های غیر عرفانی تقلیل و کاهش داد. بنابراین عرفان «منطق زبان رمزی» دارد و در این محدوده جز با لسان نمادین، کنایی و سمبلیک نمی‌توان سخن گفت. سپس باید ریشه اصلی توصیف ناپذیری تجارب عرفانی را در «تنگای زبان عرفی» جستجو کرد و این زبان حال عارفان و سنت عظیم عرفانی است.

به نظر می‌رسد در این نظریه، هم دشواری بیان به جای بیان ناپذیری گذارده نشده است و هم بار معرفتی تجارب عرفانی، فدای بار احساسی آن نشده است و هم توصیفات عارفان را به امور سلبی ارجاع نداده‌ایم و هم مانند استتیس، تمام توصیفات عارفان را در شطحیات خلاصه نکرده‌ایم و مهم‌تر از این به ریشه اصلی، یعنی نقص ساختار زبان پرداخته‌ایم.

بر این اساس می‌توان نتیجه گرفت که تجارب عرفانی اساساً با زبان عرفی قابلیت بیان ندارند. عرفا اگر بخواهند حالات و یافته‌های خود را با این زبان اظهار کنند، طبعاً مشکلاتی پدید خواهد آمد که یکی از آن‌ها شطحیات و متناقض نماهای عرفانی است. مشکل دیگر اینکه گاهی به جز توصیفات سلبی بیان دیگری داشته باشند. مشکل سوم اینست که در پاره‌ای موارد با استفاده از تعابیر و کلمات محسوس، دست به اظهار حالات خود می‌زنند و این باعث سوء فهم مخاطبین خواهد شد و چه بسا متهم به زندقه و کفر شوند، چنانکه در طول تاریخ این گونه بوده است.

یکی از مشکلاتی که با این نظریه قابل حل می‌نماید، مسأله «پارادوکسیکال بودن» تجارب یا زبان تجارب است. می‌توان گفت که اصولاً پارادوکسیکال و متناقض نما بودن

در محدوده منطق عرضی است. اگر عارفان و معارف عرفانی را فوق منطق دانستیم، تجربه یا زبان پارادوکسیکال، دیگر معنی خود را از دست خواهد داد. این نظریه لوازم و پیامدهای دارد که برخی از آنها عبارتند از:

الف. درست به همان دلیل پیش گفته، عرفان و حالات عرفانی فراتر از علم زبان‌شناسی و معناشناسی اند. این علوم، زبان منطق و گفتار قواعد ذهنی و دیدیم که عرفان از تمام این‌ها متمایز و جدا است.

ب. هیچ یک از اصول ریاضی هم در عرفان کار بردی ندارد؛ زیرا عرفان دارای ابعاض و اجزائی نیست تا شمارش شوند. به قول اکهارت «هیچ کس نمی‌تواند بی آنکه از مفهوم عدد رها شود، سر از ابدیت در آورد».^{۲۷}

ج. از آنجا که عرفان علمی فرا - منطق است، هرگز جزمیت منطق را ندارد، منطق و منطق دان همواره سعی دارند به ذهن انسان شکل و ساختاری خاص ببخشند تا بتواند در تفکر موفق باشد، اما عرفان خود را به هیچ یک از اصول و قواعد منطقی مقید نمی‌سازد و جزئیات و اشکال خشک آن را نمی‌پذیرد. عرفان عملی انعطاف‌پذیر است. این انعطاف عرفانی خود نتایجی را در پی داشته است که می‌توان آن را در تاریخ عرفان به خوبی مشاهده کرد.

د. یکی از مباحثی که در عرفان مطرح است شطحیات عرفانی است. شطحیات نشان می‌دهند که منطق با تجربه‌های عرفانی انطباق ندارد.^{۲۸} راز و رمز مسأله آن است که منطق با جهان کثرت‌ها درگیر است، اما عرفان و تجارب عرفانی خود را با عالم وحدت رو به او می‌بیند. منطق مفهوم را محور مطالعات خود قرار می‌دهد، اما عرفان علم فرا مفهومی بوده و اعیان و هستی‌ها را در می‌نوردد. قوانین منطق در واقع حد «کثرت» اند، اما در «واحد» و امر یگانه اجزاء و تکثری نیست. حاصل آنکه هیچ یک از قوانین منطقی، چه کلاسیک و چه مدرن، نسبت به تجارب عرفانی کار برد ندارند. از این رو منطق و عرفان با یکدیگر متفک و متمایزند.

بعد از بیان این نکته مناسب است به شرح و بسط دیدگاه‌های پیردازیم که در رابطه با نسبت میان عرفان و منطق با محور شیطحیات وجود دارد.

۱. نظریه استحسانی

بر اساس این نظریه شطحیات (احکام متناقض نما) صرفاً لفظی اند و خدشه‌ای به فکر یا تجربه نمی‌زنند. همان

فکر یا همان تجربه معین را می‌توان بی آنکه محتوای آن از دست برود، با زبان غیر شطحنی بیان کرد. شطح گویی یک تعبیر مهم خطایی با ادبی است که نویسندگان در هر زمینه‌ای، عرفاً و قاعدتاً می‌توانند از آن استفاده کنند تا بدین وسیله کلام خود را مؤثرتر و مؤکدتر بسازند و پیام فکری خود را به نحوی نمایان و نافذ القا کنند و خواننده را وادار به توقف و تأمل نمایند و توجه او را که ممکن است خیلی سریع و سطحی از کنار موضوع بگذرد، شدیداً به آن جلب کنند.

این دیدگاه حاصلی جز این نداشت که شطحیات عرفانی بیشتر جنبه ادبی و خطایی دارند. عارفان جهت زیبا سازی، نفوذ کلام و برخی اغراض و اهداف لفظی و زبان به شطحیات روی می‌آورند. بنابراین شطحیات عمدتاً جنبه استحسانی و خطایی پیدا می‌کنند، اما اگر در بیان‌های شطح‌آمیز عارفان به خوبی دقت کنیم، خواهیم دید که مضمون و محتوای این گونه بیان‌ها فی نفسه شطح‌آمیز است شطحیات جدا از رنگ و لحن شاعرانه منطق ناپذیر و متناقض نمایند. ما حتی اگر بعد لفظی و ادبی را از آن‌ها بگیریم و آن‌ها را مستقل بنگریم، با بیان‌های پارادوکسیکال باز هم روبرو خواهیم بود. به این تعابیر دقت کنید «من پوید و همچنان نمی‌پوید، دور است و لیک همچنان نزدیک، هم در همه چیز و هم در برون از همه چیز».^{۲۹} یا به این تعبیر زوزو که می‌گوید «ظلمت خیره کننده» دقت نمایید. واقعیت این است که این‌ها بیان‌های شاعرانه صرف نیستند، بلکه توصیف‌های شطحنی و متناقض نمایی هستند که از متن حالات و تجارب عرفانی بر می‌خیزند. لذا نمی‌توان آن‌ها را فقط تعبیر ادبی دانست.

۲. نظریه سوء بیان

بعضی بر این باورند که عرفا متهم به دروغ نیستند، اما اینان مرتکب اشتباه و لغزش در توصیف شده‌اند. چه بسا عارض بی قصد و غرض در وصف تجربه خویش گرفتار «سوء بیان» شده باشد. عارف می‌گوید خلأ محض را که در عین حال ملأ است و نوری را که در عین حال تاریک است، تجربه می‌کند، اما باید توجه داشت که این توصیف‌ها همراه با تفاسیر و تعابیری است که از سوی خود عارف صورت می‌گیرد.

این نظریه مبتنی بر پیش فرضی است که می‌گوید تجربه بدون تعبیر وجود ندارد و ما هیچ تجربه تفسیر نشده‌ای نداریم. تجربه حس محض، بسط و بدون تفسیر



نداریم. بر این اساس برخی گفته‌اند تفسیر و توصیفی که عارف از تجربه خویش می‌کند، گرفتار آسیب شطح است. به نظر می‌رسد این نظریه هم قرین صواب نیست. اگر شخصی عارف حالتی را گزارش کرد و مدعی شد که بارها و بارها به این تجربه دست یافته است به گونه‌ای که با این تجربه انس گرفته است. همچنین دیگرانی نیز یافت شدند که همان حالت را حکایت کردند و آن‌ها هم مدعی بودند که به طور مکرر به این حالت دست یافتند. حال اگر این تعداد از گزارشگران و شاهدان توصیف‌های مشابه و مشترک اما شطح‌آمیز از حالات خویش داشتند، آیا می‌توانیم گفت همه آن‌ها در توصیف مبتلا به سوء توصیفند؟ و آیا مادر وضعیتی هستیم که بتوانیم صدق یا سود توصیف را به عارفان نسبت دهیم؟ اگر ما با گزارش یکی دو نفر در گوشه‌ای از دنیا رو به رو بودیم، شاید توانستیم آن را گرفتار به توصیفی بدانیم، اما اگر شواهد وقوع این‌گونه تجارب از سراسر جهان باشند و در حلول تاریخ موارد متعددی داشته باشد و بیان‌ها و اظهارات آنان مشابه یکدیگر، آیا باز می‌توان تمام آن‌ها را به خطا در توصیف متهم کرد؟ البته ممکن است در پاره‌ای موارد عارف در توصیف و گزار شگری چندان دقت ننماید، اما انصاف نیست که تمام گفته‌های عارفان در حلول تاریخ مبتلا به این آفت کرد.

۳. نظریه کثرت مصادیق

اگر چیزی را در آن واحد و حالت واحد هم مربع و هم مستدیر بدانیم، تناقض است، ولی اگر معلوم کنیم که صفت «مربع» و صفت «مستدیر» در واقع به دو چیز مختلف یا دو جنبه مختلف از یک چیز راجع است، تناقض را رفع کرده‌ایم. طبیعی است که تصور کنیم همین رویه را در حل تناقضات صریح شطحیات عرفانی نیز می‌توان به کار گرفت. مثلاً در شطحیه خلأ - ملأ شاید دو صفت یعنی تهی بودن و پر بودن را به جای حمل بر یک مصداق واحد بتوان در واقع به دو مصداق - یعنی هر یک را به یک مصداق با مورد - حمل کرد. اگر چنین چیزی ممکن باشد، تناقض منتض است.

ممکن است کلماتی در میان عارفان یافت که مؤید این نظریه باشد. مثلاً اکهارت حالت خلأ را مربوط به حضرت «احدیت» و حالت ملأ را مربوط به حضرت «واحدیت» می‌داند. همچنین شانکارا، خلأ را به بر همین اعلا و ملأ را به برهمن عالی منتسب می‌کند. بنابر این قضیه تعدد مصادیق

می تواند شطحیات عارفان را پاسخگو باشد، اما باید دانست که این نظریه هر چند در پاره‌ای موارد راه حل است، ولی در اطلاق به سایر شطحیات عرفانی از هم می‌باشد. مثلاً براساس این نظریه نمی‌توان توجهی برای شطحیه وحدت وجود یافت. در این صورت امکان ندارد که این دیدگاه را کامل و کلی دانست.

۴. نظریه کثرت معانی

مراد از این نظریه آن است که تناقضات و شطحیات عارفان، ناشی از به کار بردن یک کلمه در دو معنای متفاوت است. مثلاً اگر کسی گفت الف هم جیم است و هم نا - جیم، این سخن ظاهری متناقض دارد، ولی ممکن است الف دارای دو معنا باشد و هر یک از مورد سابق به یک معنای خاصی به کار رود.

تا آنجا که تتبعات و تحقیقات نشان می‌دهد، هیچ یک از پژوهندگان عرفان چنین نظریه‌ای را اظهار نداشته‌اند. افزون بر این کلمات و واژه‌هایی که عارفان در توصیف‌ها و گزارشات خویش به کار می‌برند دو پهلو و به اصطلاح مشترک لفظی نیستند و اگر هم باشند در کار برد واحد، معانی مختلف از آن‌ها اراده نمی‌شود و اگر هم بشود این قاعده بر تمام شطحیات قابل تصمیم نیست، واقعیت آن است که ممکن است برخی از این دیدگاه‌ها خطی از حقیقت داشته باشند. در عین حال که هیچ یک از آن‌ها کامل و کافی نیست، عارف آن‌گاه که در متن حالات عرفانی به سر می‌برد، از خود کاملاً بیخود شده و هیچ گونه التفاتی به جهان ماده و فکر ندارد. او بعد از آنکه از این حالات خارج شد و به عالم ذهنی و فکر و تعقل پای گذارد و در صدد زبانی کردن این حالات بر آمد، مجبور است آن‌ها را در قالب ساختار ذهنی و منطقی فکری معهود بریزد و به آن شکلی منطقی و معقول بدهد، لاجرم عباراتش با شطح و تناقضات ظاهری همراه خواهد شد. او چه بسا خود از این جریان متعجب و متحیر بماند و حتی خویش را میان دو قطب در نوسان ببیند، اما مادام که در حالت ذهن و فکر زندگی می‌کند و بخواهد حالات خویش را باز گو کند، باید از زبان عرضی بهره گیرد و استعمال زبان عرف برای اموری که فراتر از این زبان اند، چنین کاستی‌ها و آفاتی را خواهد داشت.

پی‌نوشت‌ها:

۱. سراج طوسی، ابونصر. النعم. ص ۴۲۲.
۲. علا باذری ابوبکر. خلاصة شرح التعرف، ص ۲۵۶.
۳. قشیری، ابوالقاسم، الرسالة القشیریه، ص ۷۵.
۴. هجویری، ابوالحسن، کشف المحجوب، ص ۴۲۷.
۵. انصاری، ابواسماعیل، منازل السائرین، ص ۲۲۲.
۶. همدانی، عین القضاة، تمهیداة، ص ۵۹؛ زیادة الحقائق، ص ۶۰.
۷. رازی، نجم الدین، مرصاد العباد، ص ۳۱۰.
۸. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۴۹۵.
۹. حضرت امام خمینی (ره) شرح حدیث جنود عقل و جهل، ص ۱۷۱.
۱۰. قیصری، داوود، مقدمه فصوص، ص ۳۳.
۱۱. منازل اسائرین، ص ۱۴۳.
۱۲. حضرت امام خمینی (ره)، مصباح الهدایه، صص ۷۱-۷۲.
۱۳. جیمز ویلیام، دین و روان، صص ۶۱-۶۴؛ پراود فوت، وین: تجربه (بن) ترجمه عباس یزدانی، صص ۱۶۸-۲۱۱.
14. James W. The Varieties Of Religious Experience. PP.380-381 and Proudfoot, Religious Experience. P.157.
14. The Upanish, trans. by Swami prabhavananda and Fredrick Manchester, New York Medor Books, 1954, P.17.
15. Plotinus, Works, trans. by Stephen Mackenna, New York, Enneads VI, IX and XI.
۱۶. استیس، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، ص ۲۸۸.
۱۷. همان.
۱۸. همان.
۱۹. همان.
۲۰. همان، ص ۲۹۷.
۲۱. همان.
22. Stace W. T. mysticism and Philosophy (London. Macmil, 1973) PP- 178 - 193.
۲۳. استیس، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، ص ۲۹۶.
24. Dionysius the Areopagite, The Divine Names and Mystical Theology. trans. by C. ERolt, New York, The Macmillan co. 1970. chap.5.
25. Otto, -----, The Idea Of the Hogy, P.17.
۲۶. عرفان و فلسفه، صص ۳۰۸ - ۳۱۹.
۲۷. همان، ص ۳۱۱.
۲۸. عرفان و فلسفه، ص ۲۸۳.
29. Hindu Scriptures (New York, Everymans Library, E.P. Dutton and Co. Inc, 1943) P.207.