

مفهوم شناسی مسئله بیان ناپذیری عرفان

مسعود اسماعیلی*

چکیده

این مقاله، به بررسی مواردی که در مظان خلط با مسئله بیان ناپذیری عرفان است، می پردازد؛ مواردی چون ناتوانی بلاغی، توصیه به سکوت و تقیه و رازداری، عدم بیان بواطن امور شهودی برای عوام، بیان ناپذیری به هدف ابراز تفاوت حقیقت غایی با محسوسات، بی معنایی و بیان ناپذیری هرمنوتیکی نیست. از این بحث به دست می آید که، تنها تعریف معقول و صحیح از بیان در مسئله «بیان ناپذیری عرفان»، در قالب لفظ درآمدن است. در این صورت، بیان ناپذیری بدین معنی است که شهودات عرفانی در قالب لفظ در نمی آیند. در پایان، به برخی نمونه های خلط مفهومی این مسئله با مباحث دیگر پرداخته است. توجه به تعریف صحیح این مسئله و تمایز آن با مباحث و مطالب دیگر، تنها راه ورود به حل و فصل صحیح این موضوع می باشد.

کلیدواژه ها: تجربه عرفانی، بیان، بیان ناپذیری.

مقدمه

بسیاری از نقض و ابرام‌ها در خصوص اوصاف تجربه عرفانی، اساساً در مسئله‌ای واحد نیست، در مورد مسئله بیان‌ناپذیری نیز وجود دارد. از این رو، در حل این مسئله در دیدگاه‌های مختلف، و ورود صحیح به این بحث، باید برداشت و موضع واحد در مفهوم‌شناسی داشت تا از خلط مبحث جلوگیری شود. این مقاله بر آن است تا حد امکان، به موضع روشنی مفهومی اتخاذ کند، تا زمینه طرح بحث در خصوص بیان‌ناپذیری عرفان، به ویژه بحث در دلایل له و علیه آن فراهم شود.

۱. موارد خلط مفهومی بیان‌ناپذیری

ابتدا برای مشخص شدن مفهوم بیان و امکان و عدم امکان بیان، توصیف، انتقال و بیان-ناپذیری تجربه عرفانی، به بیان مواردی می‌پردازیم که اگرچه در ظاهر، به عدم توصیف شهودهای عرفانی، به نوعی نزدیکی دارند، ولی مراد از بیان‌ناپذیری نیستند.

ناتوانی بلاغی

بیان‌ناپذیری، عدم توانمندی عارف در انتقال معنی مراد خویش نیست. از این رو، مواردی که از این دسته هستند، شاهدی برای بیان‌ناپذیری به شمار نمی‌روند. مثلاً، این گفتار شمس تبریزی، که «عراقی از جهت اشتغال به مصطلحات علوم، به عبارتی مناسب، کشف بعضی اسرار مکتوم می‌تواند کرد و مرا دست نمی‌دهد»^۱ که توسط برخی محققان نیز استفاده شده است،^۲ مثالی برای نفی امکان ارتباط زبان و عرفان (بیان‌ناپذیری) نیست؛ زیرا در مورد برخی عارفان، که توانایی بیان روشنی از شهود خود ندارند و به علت قصور زبانی فرد، صادق است. در حالی که، در مسئله بیان‌ناپذیری، اولاً، مسئله عام است و همه را شامل می‌شود. ثانیاً، اشکال به خود بیان و زبان مربوط می‌شود، نه بیرون آن.

ابن عربی خداوند متعال را برای توانمندی خود شکر می‌کند. تصریح می‌کند که بسیاری هستند که یا نمی‌توانند شهودشان را بیان کنند و یا چنان بیان می‌کنند که فساد عبارت، صحت شهود را هم تحت‌الشعاع قرار می‌دهد.^۳ وی در جایی دیگر، افرادی را برمی‌شمارد که فتح در شهود دارند، ولی فتح در تعبیر از آن ندارند.^۴

در این موارد، امکان بیان شهود منتفی نیست، بلکه توانمندی لازم است که همگان از آن برخوردار نیستند. بنابراین، با این ملاک نمی‌توان گفت: بیان شهود ناممکن است و

شهود، بیان ناپذیر است. البته ابن عربی، فتح در تعبیر را دفعی می‌داند و تعمل بلاغی را در آن مفید نمی‌شمرد. به همین دلیل آن را «فتح» می‌نامد.^۵

ابوحامد غزالی نیز در دفع استنکار از بیان ناپذیری، مخاطب را به غور در خود فرا می‌خواند: «امور بسیاری هستند که در تو وجود دارند، ولی تو از بیان آنها ناتوانی» سپس، مثال فقیهی می‌آورد که با حدس علمی خود، که از تمرکز مدامش حاصل می‌آید، فرقی ظریف بین دو مسئله را درک می‌کند، ولی از بیان آنها ناتوان است.^۶

روشن است که این دست بیان ناپذیری‌ها نیز بیان ناپذیری مراد در تجربه عرفانی نمی‌باشند. وگرنه اختصاص عنوان بیان ناپذیری به شهودهای عرفانی، محل خدشه می‌بود؛ زیرا بسیاری موارد دیگر، اعم از شهودهای عرفانی و غیر آن، متصف به انتقال ناپذیری و بیان ناپذیری می‌بودند.

تذکار صمت

در کتاب‌های اخلاقی، موارد بسیاری یافت می‌شود که «صمت» جزو مستحسنان شمرده می‌شود. صاحب بحرالمعارف این کلام پیامبر اکرم ﷺ را به نقل می‌کند که فرمود: «بر زبانت مَهر بینه»، و آن را تحریض به «صمت» تلقی می‌کند.^۷ صمت در عرفان عملی مورد توجه است و آن، بخش مهمی از آداب و سلوک عرفانی محسوب می‌شود. اما به هر حال، سکوت و خودداری از بیان یا به عبارت دیگر، عدم بیان، بیان ناپذیری مورد بحث نمی‌باشد.

تقیه

در عبارات عارفان، گهگاه به خودداری از بیان تجارب عرفانی، با هدف حفظ جان توصیه شده است:

آن احوال و اسرار ظاهر نکرد و صریح نگفت، مگر آن کسی که خون خود را مباح کرده بود و به کشتن راضی شده بود. چنانکه بایزید و حلاج که از فرود این مقام خیری دادند.^۸

جنید گفت: اهل انس در سخن و مناجات خویش در خلوت چیزها گویند که آن نزدیک عوام کفر باشد و گاهی گفتی که اگر عوام بشنوند، ایشان را تکفیر کنند و ایشان در احوال خود مزید بر آن یابند.^۹

همان‌طور که روشنی است، ناگفتن از ترس جان، «ناگفتنی بودن» و «عدم امکان بیان» نمی‌باشد. در حالی که، منظور از بیان ناپذیری، عدم امکان بیان است.

رازداری

موارد بسیار زیادی از تحریض به رازداری در آثار عرفا یافته می‌شود مراد از بیان ناپذیری و سرّ غیرقابل توصیف بودن شهودات عرفانی، اینها نیستند. رازداری و نگهداری سرّ، جهات متعددی می‌تواند داشته باشد:

أ) دور داشتن فهم معارف عرفانی از دسترس نامحرمان

در بسیاری از اشعار و سایر مکتوبات بجا مانده از عرفا، این تذکر وجود دارد که معارف عرفانی را در دسترس نامحرمان قرار داد. استیون کنز در تحلیل زبان پارادوکسیکال عرفا، احتمالات گوناگونی را بررسی می‌کند که یکی از آنها، به کارگیری پارادوکس، برای دور داشتن فهم معارف عرفانی از دسترس نامحرمان است.^{۱۰} این توصیه، از جنید نقل شده است که اسرار به اغیار نگویید.^{۱۱} اگر هم در مواردی دست به بیان معارف عرفانی زده‌اند، آن را مخصوص اهلش دانسته‌اند؛ زیرا «افشاء سر الربوبیه کفر».^{۱۲} ابن عربی نیز به سرّ بودن معارف ذوقی تأکید می‌کند.^{۱۳}

ب) إخراس الهی

در فراز بالا، سرّ بودن ذوقیات مطرح بود. اگر مانع افشاء سرّ، خود عارف باشد، مربوط به دور داشتن فهم معارف عرفانی از دسترس نامحرمان است. که مورد آن گذشت. اما اگر این مانعیت، نه به اراده عارف، بلکه به اراده جاری الهی باشد، إخراس الهی است؛ زیرا سرّی است که اراده الهی بر افشاء آن قرار نگرفته است.^{۱۴} البته گونه دیگری از إخراس هم در کتاب‌های صوفیه مطرح است که نه به مرحله زبان و بیان، بلکه به حضرت توحید باز می‌گردد. این مورد موضوع این بحث نیست.^{۱۵} سرّ بودن ذوقیات عرفا، در برخی آثار آنها به «غیرت» تعبیر شده است.

ج) غیرت

ابن عطا در پاسخ برخی متکلمان، که از او علت به کارگیری واژگان غریب را می‌پرسیدند، می‌گوید: «ما فَعَلْنَا ذَلِكَ إِلَّا لِغَيْرَتِنَا عَلَيْهِ»^{۱۶} و در ادامه، توضیح می‌دهد که بزرگی و استواری مطالب مربوط به شهودهای عرفانی، آن چنان است که غیرت، نقل آن را برای غیر اهلش مجاز نمی‌شمرد.^{۱۷} از این دست نگفتن‌های از سرّ غیرت، در ادبیات عارفانه نیز بسیار دیده می‌شود. باید گفت: به روشنی این سنخ عدم بیان نیز مراد از بیان ناپذیری نمی‌باشد.

د) احتراز از اِتّاع مخاطب

آنچه عرفا می‌یابند، اگر در کسوت الفاظ درآید، جاهل آن را نمی‌فهمد و ضمن تعب خود، معنی آن را هم فاسد می‌کند که برای احتراز از این مشکل، عرفا الفاظی خاص برای خود وضع می‌کنند یا خاموشی می‌گزینند.^{۱۸} ابن عربی نیز حد معمولی از فهم را مشترک می‌داند، ولی در علم اسرار، عقیده دارد عبارت بر فهم عموم خشن می‌آید و محبت بر عقول ضعیف، مانع عملی بیان اسرار است؛^{۱۹} زیرا آنها را به زحمت می‌اندازد. وی در ادامه، راهکارهایی مثل ادبیات تمثیلی و شعری عرفانی را نیز بررسی می‌کند.^{۲۰}

تقیید عدم امکان بیان به عوام

با توجه به اشتغال گستره مخاطبان عرفان بر عوام و خواص، و با التفات به نداشتن زبانی و ادبیاتی مخصوص برای هر یک از دو گروه، چاره‌ای نیست جز اینکه با ادبیات رایج سخن گفته شود. البته خواص، علاوه بر سهم عوام از معنی، از معنی مخصوص به خود بهره‌برداری کنند. پس، قسمتی از معنا مخصوص خواص است و بخشی از معنا برای عوام غیر قابل بیان است.^{۲۱}

اما این بیان ناپذیری برای عوام، موضوع بحث بیان ناپذیری عرفانی نیست؛ زیرا بیان ناپذیری عرفان، به معنای استحاله بیان و در مورد همه مخاطبان مطرح می‌شود. در حالی که، در این نوع بیان ناپذیری، بیان برای خواص ممکن است. از این رو، بیان فی الجمله، ممکن است.

۱-۶) تقیید عدم امکان بیان به تفاوت حقیقت غایی با محسوسات

یندل در توصیفی از تصور شایع دین، آن را امری تصویر می‌کند که عمدتاً با امور مرموز و غیرقابل فهم سروکار دارد. وی پس از اشاره به برخی سنت‌های دینی، حصول معرفت را قسمتی از تجربه دینی می‌شمرد. در ادامه، بیان ناپذیری را دست‌کم در بعضی سنت‌های دینی، در مقابل این سؤال، پاسخی انفعالی تلقی می‌کند: «واقعیت غایی با محسوسات چقدر تفاوت دارد؟». در قبال این پرسش، سخن از بیان ناپذیری و توصیف ناپذیری به میان می‌آید؛ ولی اگر سخن از این باشد که ما برای عمیق‌ترین نیازهایمان، چقدر به واقعیت غایی نیازمندیم، امکان بیان و توصیف آن مفروض و مسلم شمرده می‌شود.^{۲۲}

بیان ناپذیری به بیانی که گذشت، مقید به پرسشی است که عارف در مقام پاسخ به آن است. اگر تفاوت امور محسوس با حقیقت غایی مد نظر باشد، پاسخ سؤال - حال سؤال در

مورد هر چیزی از ماوراء و یا حقیقت غایی باشد، بیان‌ناپذیری را مفروض دارد، و گرنه خیر. این گونه بیان‌ناپذیری عرفان نیز به این علت که مقید و نه مطلق است و مشکل بیان‌ناپذیری را در حد پاسخی انفعالی فرو می‌کاهد، بیان‌ناپذیری معروفِ شهودهای عرفانی نمی‌باشد؛ زیرا بیان‌ناپذیری، همان‌طور که بارها گفته شد، به عنوان مسئله‌ای حقیقی و عام در متن خود بیان و زبان تصویر می‌شود، و نتیجه آن استحاله بیان و تعبیر از شهودهای عرفانی است.

بی‌معنایی

بیان‌ناپذیری شهودهای عرفانی، به معنی بی‌معنایی مطلق آنها نیز نیست. پرادفوت ضمن تحلیل این مسئله، که حقیقت دین و تجربیات عرفانی و دینی احساس‌اند، و غیرقابل تحویل به منطق و مفهوم‌ناپذیر و در نتیجه، غیرقابل انتقال می‌باشند، به جملاتی از ویتگنشتاین اشاره می‌کند که در آن، بیان‌ناپذیری را بی‌معنایی تلقی می‌کند. اگر بیان‌ناپذیری به دلیل مفهوم‌ناپذیری تثبیت می‌شد، می‌توانست تقریری از بیان‌ناپذیری باشد. ولی در تقریر ویتگنشتاین، بی‌معنایی، و نه عدم امکان بیان، ذات و هویت این تجربیات دانسته شده است. گرچه نگارنده ارتباط ادعای ویتگنشتاین با بیان‌ناپذیری عرفانی را در لایه‌های دیگری از بحث نامحتمل نمی‌داند، ولی به هر حال، مراد از بیان‌ناپذیری عرفانی، این نیست:

وقتی خلاف عقیده‌ام را بر من اصرار می‌ورزند، ناگهان به وضوح می‌بینم، گویی در برق یک نور، نه تنها وصفی که به فکر می‌رسد، نمی‌تواند مقصودم از «ارزش مطلق» را توصیف نماید، بلکه من هر وصف معناداری را که کسی بتواند احتمالاً پیشنهاد دهد، پیشاپیش به دلیل معناداری آن رد می‌کنم؛ یعنی من اینک می‌بینم که این تجارب بی‌معنا، نه از آن جهت بی‌معنا بوده‌اند که من هنوز تعبیری صحیح برایشان نیافته بودم، بلکه از این جهت که بی‌معنایی، ذات و هویت آنها بوده است.^{۲۳}

مویذ اینکه مراد از بیان‌ناپذیری ویتگنشتاین، توصیف‌ناپذیری عرفانی معهود نیست، این است که وی سعی می‌کند با رجوع به سه تجربه بیان‌ناپذیر غیر عرفانی، مفهوم ارزش مطلق را روشن کند. آن سه تجربه بیان‌ناپذیر عبارت‌اند از: فکر کردن در حقیقت وجود عالم، احساس سلامتی مطلق و احساس گناه.^{۲۴} ممکن است که، برخی ادله بیان‌ناپذیری شهودهای عرفانی با بیان‌ناپذیری این سه دسته از تجارب یکی باشد، اما قطعاً اینها، تجربیات عرفانی‌ای که متعلق بیان‌ناپذیری باشند، نیستند.

بدین ترتیب، با وجود اینکه مسئله «بیان‌ناپذیری»، باید با مفروض گرفتن شناخت‌مند بودن شهودهای عرفانی، و امکان اخذ مفهوم از آنها (معنادار بودن شهود)، مشکلی را در

بیان شهودها و تجارب عرفانی و به نحو مختص به آنها تصویر کند. طرح ویتگنشتاین، بحث را به جایی غیر از خود زبان و بیان منتقل می‌کند و آن را به صورت عام و بر بسیاری از امور دیگر مطرح می‌سازد که این حکایت از تفاوت مسئله بیان ناپذیری با بحث مورد نظر ویتگنشتاین دارد.

۱-۸ بیان ناپذیری هرمنوتیکی

نکته دیگری که در صدد نفی یکسان‌انگاری آن با بیان ناپذیری تجربه عرفانی هستیم، تشکیک‌های هرمنوتیکی است. با تقریرها و استدلال‌های گوناگونی که مشاهیر هرمنوتیک جمع‌بندی کرده‌اند، امکان بیان و مفاهمه قطعی و کامل منتفی می‌باشد. روشن است که این عدم امکان بیان - اگر صحیح باشد، بیان ناپذیری اراده شده در مسئله «بیان ناپذیری شهودهای عرفانی» نمی‌باشد و اساساً اختصاصی به عرفان ندارد، بلکه نسبت به همه گزاره‌ها، فارق از مدلول آنها و اشخاص، قابل طرح است.

۲. چستی بیان و بیان ناپذیری

آنچه گذشت، اگرچه گمان می‌شود که همان بیان ناپذیری معهود عرفان هستند، اما چنین نیستند. اکنون باید روشن کنیم که مراد از «بیان»، در بیان ناپذیری تجارب عرفانی، چیست؟ آیا بیان برای دیگران است، یا بیان برای خود را نیز شامل می‌شود؟ آیا بیان لفظی منظور است، یا غیر آن مراد است؟ آیا به توانایی گوینده مربوط می‌شود، یعنی می‌توان گفت قادر مطلق امکان بیان دارد، یا از آن رو که به استحاله معطوف به متعلق شهود باز می‌گردد، نسبتی با ساحت توان و قدرت عارف و گوینده ندارد؟ به عبارت دیگر، آیا بیان، حالت واجد را مد نظر دارد، یا وصف متعلق شهود است؟

سؤال دیگر در مورد «بیان» اینکه، آیا بیان ناپذیری، صرفاً نفی «عبارت» است یا هر دوی عبارت و اشارت را شامل است؟ به عبارت دیگر، آیا در بیان ناپذیری، بیان تصریحی مراد است، یا تشبیه، شطح و نظایر آن را نیز شامل است؟ برخی، روی آوردن به تشبیه را نتیجه بیان ناپذیری دانسته‌اند که به این مطلب ارتباط وثیقی دارد. مجموعه‌ای از این دست، محور ادامه بحث خواهد بود.

تعریف فارمر از بیان و گستره آن

فارمر یکی از عناصر اساسی تجربه را انتقال ناپذیری می‌داند. از نظر وی، رنگ را برای نابینا

نمی‌توان توضیح داد. با عنایت به احساسی بودن سرشت تجربه دینی در نظر فارمر، بیان از دیدگاه وی این چنین معنی می‌شود: «توصیف گروهی از احساسات (الف) بر حسب دسته دیگری از احساسات (ب)». ^{۲۵} به تصریح وی، چنین توصیفی، هرگز برای شناخت گروه احساسات «الف» کافی نیست. ^{۲۶}

علاوه بر عاطفی دانستن سرشت تجربه دینی و عرفانی نزد فارمر، ^{۲۷} فراخی دامنه «بیان» نیز در دیدگاه فوق مشهود است. توصیف احساسات «الف» بر حسب احساسات «ب»، شاید ریشه بحث بیان‌ناپذیری باشد. ولی قاعدتاً مراد از بیان، آن نیست. آنچه از تعریف فارمر فهمیده می‌شود، عدم ارتباط مقوله «بیان» به ساحت لفظ است؛ یعنی فارغ از لفظ، امکان ترجمان احساس «الف» (معنی الف) بر اساس احساس «ب» (معنی ب) - منتفی است. می‌توان گفت: گویا سخن از ترجمان دو معنی یا دو احساس، بر اساس یکدیگر است. در این صورت، هیچ ربطی به ساحت لفظ ندارد. در صورتی که علت بیان‌ناپذیری هرچه باشد، نهایتاً باید مشکلی را در ساحت لفظ بیان کند. از این رو، تعریف بیان، باید مربوط به الفاظ باشد. بنابراین، به نظر می‌رسد این تعریف از بیان، مربوط به همان بیان مندرج در مسئله بیان‌ناپذیری عرفانی نیست.

از سوی دیگر، چنان‌که، استیس هم پافشاری می‌کند، عدم انتقال تجربیات، از آن روی که شخصی‌اند، مختص تجارب عرفانی نمی‌باشد. در حالی که، اصرار عرفا بر بیان‌ناپذیری یافت‌های عرفانشان، به گونه‌ای است که بیان‌ناپذیری مورد نظر را تنها در خصوص تجربیات عرفانی مطرح می‌سازد، نه به عنوان مصداقی از یک حکم کلی (انتقال‌ناپذیری تجربه).

نکته دیگر آنکه، آنچه فارمر آنرا منتفی می‌داند، انتقال‌ناپذیری است که به معنی عدم امکان انتقال یک تجربه شخصی، از فردی به فرد دیگر می‌باشد. مثال‌های مشروح وی این برداشت را کاملاً تأیید می‌کند. در حالی که، این انتقال‌ناپذیری، ممکن است دلیلی برای بیان‌ناپذیری تلقی شود، ولی شامل مفهوم بیان‌ناپذیری نباشد؛ زیرا در عبارات عرفا، آنچه تکرار می‌شود، عدم امکان سخن گفتن، دهان‌بسته بودن و نظایر آنها است. نگاهی به بحث پیشین، یعنی عناوینی که در مظان خلط با بیان‌ناپذیری اند، این نکته را تأیید می‌کند که مراد از بیان‌ناپذیری، به گونه‌ای است که «لفظ» و «بیان»، به واسطه لفظ مطرح است. ادله بیان-ناپذیری نیز شاهد این مدعا ایند که در بیان‌ناپذیری مراد از «بیان»، انتقال بطور مطلق نیست.

در میان این ادله، هرچند مفهوم ناپذیری، معلوم ناپذیری، بی نهایتی، شدت محسوس و دلایل بسیار دیگری، اثبات کننده بیان ناپذیری شمرده شده‌اند، ولی در تمامی آنها، نفی مفهومیت و معلومیت و نهایت و... همگی واسطه‌ای برای نفی بیان لفظی برای متعلق شهود می‌باشند.

تعریف دانتو و پرادفوت از بیان و گستره آن

آرتور دانتو (۱۹۷۳)، با توجه به وسعت معنا در واژه «بیان»، سعی می‌کند با قیدهایی آن را از اطلاق خارج کند. وی بیان می‌کند که هیچ چیز به طور «مطلق» قابل بیان یا غیرقابل بیان نیست. چنانکه ما صدایی خاص را براساس رنگ‌های خاص نمی‌توانیم بیان کنیم. در میان اعداد، امور غیر قابل بیان بسیاری ملاحظه می‌شود. مثلاً، جذر ۱- در نظام اعداد واقعی، غیرقابل بیان است.^{۲۸} وین پرادفوت، با استشهاد به گفته دانتو، «بیان» را درآمدن در قالب الفاظ می‌داند. بدین‌سان، از اطلاق آن، یعنی بیان هر مقوله‌ای در قالب مقوله دیگر، جلوگیری می‌کند. بدین ترتیب، بیان ناپذیری تجربه عرفانی، بدین معنا است که تجربه‌های عرفانی در قالب لفظ در نمی‌آیند.^{۲۹}

تقلیل بیان به گزاره

در آنچه گفته شد، مواردی بیان شد که در صدد جلوگیری از اطلاق بیان به حوزه بیان‌های غیرلفظی بودند. اما برخی تقریرها، تضییق بیان را تا حد افراط پیش برده، بیان لفظی را به گزاره، که مشتمل بر موضوع و محمول حقیقی است، تقلیل می‌دهند. مثلاً کانت، «خدا موجود است» را بیان نمی‌داند؛ زیرا از نظر وی، بیان، گزاره است و گزاره دارای محمول حقیقی است. محمول حقیقی چیزی است افزون بر موضوع خود و چون وجود، که چیزی بر موضوع خود نمی‌افزاید، محمول واقعی نیست. از این‌رو، اساساً جمله پیشین، جمله بسیطه است و نه «قضیه».^{۳۰} اما همان‌طور که گذشت، چنین بیان‌هایی نظیر آنچه کانت اراده می‌کند، مراد از بیان مندرج در «بیان ناپذیری»، نیستند؛ زیرا بیان در بیان ناپذیری معهود در نزد عرفا و صاحب‌نظران، بیان، مطلق است. حتی می‌تواند یک لفظ یا اصطلاح بسیط را نیز شامل شود. ضرورتی ندارد آن را به گزاره محدود کنیم؛ آن هم گزاره به معنایی خاص که محدودتر از گزاره به معنای مشهور آن است.

بیان و زبان خاص

نکته آخر اینکه، بعضی بیان لفظی را به زبانی خاص معطوف کرده‌اند. مثلاً، برومر این جمله را از قائلی نقل می‌کند که زبان روح القدس، زبان یونانی عهد جدید است.^{۳۱} در

مقابل، آستون وجود هیچ زبان خاصی را برای دین و عرفان، بر نمی‌تابد و تجربه دینی و عرفانی را هم محدود به هیچ نوع خاصی از زبان‌ها بر نمی‌شمرد.^{۳۳} ینارل در این میان، زبان خاص را با عنایت به مؤلفه‌های زمان و رشد احتمالی ظرفیت زبان در زمان نیز بررسی می‌کند.^{۳۳}

همان‌طور که روشن است، مراد از بیان‌ناپذیری، استحاله بیان بطور «مطلق» است. تخصیص این بیان، به زبانی خاص، خروج از محل بحث خواهد بود.

بیان در دیدگاه عارفان مسلمان و توسعه و ضیق آن

در مقابل تزییقات فوق در بیان از ناحیه کانت و دیگران، ابن‌عربی بیان را فراتر از - نه تنها گزاره بلکه حتی فراتر از - لفظ عرفی می‌داند و چنین توضیح می‌دهد:

و اعلم أن العاقل كان من كان من أي أصناف العالم إن شئت إذا أراد أن يوصل إليك ما في نفسه لم يقتصر في ذلك التوصيل على العبارة بنظم حروف و لا بد فإن الغرض من ذلك إذا كان إنما هو إعلامك بالأمر الذي في نفس ذلك المعلم إياك فوكتا بالعبارة اللفظية المنطوق بها في اللسان المسماة في العرف قولاً و كلاماً و وقتاً بالإشارة بيد أو برأس أو بما كان و وقتاً بكتاب و رقوم و وقتاً بما يحدث من ذلك المرید إفهامك بما يريد الحق أن يفهمك فيوجد فيك أثراً تعرف منه ما في نفسه و يسمى هذا كله أيضاً كلاماً كما قال تعالى
أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ.^{۳۴}

همان گونه که ملاحظه می‌شود، ابن‌عربی بیان شهودهای عرفانی را اعم از لفظ و کلام عرفی و اشاره و کتابت و هر آنچه که دال بر امور درونی عارف و سالک (معانی، عواطف و...) برای دیگران است، می‌داند.

از سوی دیگر عرفای مسلمان، در قالب لفظ درآمدن را گاهی عبارت، در مقابل اشارت می‌انگارند:

و قسم سوم، از آن مفهومات علوم حقیقت است و تقریر آن حصول اشارات است؛ چه آن علوم تمام در عرصه عبارت نمی‌تواند گنجید. پس از جهت تکمیل حس بصر و سماع مستعد به نظر و سماع آن علوم، اشارتی و ایمایی به آن حاصل شد. حقیقت آن چون در عبارت نگنجید و وظیفه حس نیز نبود، لاجرم بر همان اشارت، اقتصار کرده شد. پس آن مفهومات و تقریراتشان، حصول اشارات آمد از این جهت.^{۳۵}

در مقابل این دیدگاه، برخی از عارفان مسلمان نیز بیان را اعم از عبارت و اشارت تلقی می‌کنند: «وعن هذا المقام قال العارف؛ من عرف الله كل لسانه؛ ای من عرف الله على سبيل المشاهدة والذوق كل لسانه عن العبارة والاشارة»^{۳۶}

و عبارت نزد برخی حتی عبارت فعلی را نیز شامل می‌شود: «و الذات الصرفة البحت المسمی بالحقّ - جلّ جلاله - الذی لا یقبل الإشارة أصلاً و رأساً، و لا العبارة قولاً و فعلاً».^{۳۷} حاصل آنکه، به نظر می‌رسد، مراد از بیان در بیان ناپذیری نزد عارفان مسلمان، تخصیصی نظام‌مند به قیودی که تاکنون ذکر شد، وجود ندارد. به عبارت دیگر، آنچه مورد وفاق است، بیان به معنی «در قالب لفظ درآمدن» است. قیودات دیگر، یا ناظر به اطلاق و تقيید مورد بحث نبوده‌اند و یا مورد وفاق نیستند.

دیدگاه مقبول

به نظر می‌رسد، به دلیل مطالب گفته شده، بایسته است که «بیان» را «درآمدن در قالب الفاظ» تلقی کنیم؛ چرا که تنها این تعریف است که از اشکالات یاد شده خالی است. البته از نظر پراودفوت و بر اساس دیدگاه مختار، هنوز جای این سؤال باقی است که «بیان» به معنی درآمدن در قالب الفاظ، کدام زبان است؟ اگر زبان خاصی مد نظر است، که نتیجه آن نفی امکان بیان در یک زبان و امکان آن در زبان دیگری است. این مخالف اطلاق منطوقی در ادعای بیان ناپذیری است. اما اگر مطلق «زبان» مد نظر است، که چنین باید باشد، چگونه عارف، بدون علم به همه دستگاه‌های دال پرداز زبانی، یعنی همه زبان‌ها، حکم به بیان ناپذیری مطلق لفظی می‌دهد؟ یعنی چگونه عارفی که به همه مفردات و قواعد زبان‌های گوناگون آشنا نیست، ادعا می‌کند که شهودش به هیچ زبانی در نمی‌آید؟ مگر نه این است که تصدیق، اعم از سلب و اثبات، متفرع بر تصور است. از این‌رو، تصور یک زبان و تصدیق به عدم امکان بیان در آن زبان، نمی‌تواند مسوِّغ نفی امکان بیان در قالب همه زبان‌ها باشد.

پاسخ پراودفوت بر تفکیک دو جنبه توصیه‌ای و توصیفی (معیاری) است. توضیح آنکه، در بسیاری از سنت‌های دینی و عرفانی در ضمن تعالیم، قواعدی توصیه‌ای موجود است که اسناد هر اسم، تفسیر یا توصیفی را به خدا منتفی می‌داند. برای مثال، اولین جمله کتاب تائوتی چینگ، توصیفی نیست، بلکه توصیه‌ای است: «تائوای که در قالب لفظ است، خود تائو نیست.» این جمله و نظایر آن، که کم و بیش در بیشتر سنن موجود است، به طور روشمند مانع هر وصف یا محمول پیشنهادی برای ذات خداوند می‌شود.^{۳۸} بدین ترتیب، از نظر پراودفوت، ادعای عارف مبنی بر بیان ناپذیری مطلق، توصیه‌ای است که مبتنی بر ادعایی توصیفی در مورد زبان خود عارف است که شهود را بیان ناپذیر می‌داند.

اما به نظر می‌رسد، توصیه‌ای دانستن بیان‌ناپذیری، دور افتادن از محل بحث - بحث در استحاله واقعی و حقیقی بیان شهودهای عرفانی - است. اگر چنین می‌بود، فیلسوف عرفان می‌توانست به راحتی این توصیه کلی را به علت عدم ارائه ملاک و دلیلی که این کلیت را توجیه کند، کنار بگذارد و یا رد کند. ظاهر انبوه کلمات و اقوال عرفا و حتی فیلسوفان عرفان در این باب، نشان می‌دهد که بحث فراتر از یک توصیه است و حقیقتی را ادعا یا بازگو می‌کند. از سوی دیگر، تفکیک میان زبان خود عارف - که بگوییم در آنجا به توصیف پرداخته است - و زبان دیگری، در اقوال یک‌دست و مطلق عارفان، بسیار بعید و دور از ذهن است.

به نظر می‌رسد برای حل این معضل، بهترین راه این است که چنین در نظر گیریم که اهل زبانی با استفاده از قواعد کلی و زبان‌شمولی، که در درون زبان خود می‌یابد، می‌تواند به تصویری کلی از زبان‌های دیگر برسد و به نوعی به قواعد عام زبان‌شناسانه پی ببرد. اما از آنجایی که می‌بیند بیان‌ناپذیری، ناشی از یکی از این وجوه و قواعد عام زبانی است، حکم به بیان‌ناپذیری مطلق تجربه عرفانی می‌کند. مثلاً، ممکن است عارف اهل یک زبان، از پنجره زبان خودش، به تقدم معنا بر لفظ به هنگام بیان و سخن گفتن - بطور مطلق و با هر زبانی - پی ببرد و چون می‌بیند که شهود عرفانی، نمی‌تواند در قالب معانی و مفاهیم درآید، حکم کند که به طور کلی، بیان تجربه عرفانی محال است. علاوه بر این، اغلب افراد افزون بر زبان مادری خود، اغلب به یک یا دو زبان دیگر، تماس و یا تسلط دارند و با کسانی نیز که اهل زبان‌های دیگرند و یا با چندین زبان آشنا هستند، مراوده دارند. تشخیص چنین وجوه کلی از زبان‌های مختلف در چنین فضایی، چندان مشکل نیست.

البته روشن است که منظور این نیست که اهل زبان، همواره در تشخیص این وجوه و قواعد عام زبانی مصیب‌اند، بلکه منظور این است که امکان این تشخیص وجود دارد و اصابه آن به واقع نیز دور از ذهن و بعید نیست. چنان‌که تا به حال نیز بارها رخ داده است که اهل ادبیات یک زبان خاص و یا دیگر عالمان تک‌زبانه، گزاره‌هایی در مورد زبان خود و یا کلیه زبانها ارائه کرده‌اند.^{۳۹}

۳. نمونه‌هایی از خلط مفهومی در مسئله «بیان‌ناپذیری»

در مورد موانع بیان در تجربه عرفانی، علاوه بر بررسی جزییات، دسته‌بندی‌های کلی‌ای نیز

موجود است که با بحث از آنها معلوم می‌شود که کدام یک از این دسته‌ها، موضوع بحث بیان‌ناپذیری است. اکنون به بیان نمونه‌هایی از این دسته‌بندی‌ها و موارد خلط میان بیان-ناپذیری و دیگر امور می‌پردازیم:

نمونه دوم: تقسیم اکهارت از محدودیت‌های بیان

اکهارت، محدودیت‌های سه‌گانه‌ای را برای توصیف ناپذیری بدین شرح مطرح می‌کند: نخست اینکه، لطف و عنایتی که به نور بصیرت خویش در خدا یافته‌اند، عظیم‌تر و مرموزتر از آن است که فهم بشر بتواند تصور کرد. دوم اینکه، آنچه اینان در خداوند سراغ کرده‌اند، از لحاظ علو و عظمت با ذات او برابری می‌کند. هیچ صورت و تصویری از آن به ذهن نمی‌آید که بتوانش باز گفت. سوم اینکه، خاموش ماندنشان از این است که به سر ربوبی پی برده‌اند و این راز، رازی است سر به مهر و ناگفتنی.^{۴۱}

ارزیابی

با دقت در این تحلیل سه وجهی، ملاحظه می‌شود که مواردی از آن، موضوع بیان‌ناپذیری نیست. مثلاً، عدم افشاء سر، معادل استحاله توصیف نیست. پس، با اینکه بسیاری از این موارد، که چند دسته‌بندی برای نمونه بیان شد، توصیف‌ناپذیری تلقی شده‌اند، مشاهده می‌شود که برخی قسمت‌های آنها به روشنی مشمول بیان‌ناپذیری نیستند.

۲. تقسیم برومر از محدودیت‌های بیان

برومر موانع بیان را در سه دسته محدودیت‌های دینی، محدودیت‌های معرفت‌شناختی و محدودیت‌های معنایی جای می‌دهد.^{۴۱} مراد از محدودیت‌های دینی، رعایت جنبه‌های تقدس امر الوهی است که موجب سخن راندن بر طریق احتیاط است. محدودیت‌های معرفت‌شناختی نیز از آن‌رو که، موجب تحدید بیان است، توصیف موجّه، مسبوق به معرفت واقعی به متعلق خود است. در حالی که، معرفت به خدا دچار محدودیت است. محدودیت معنایی آن است که به گونه‌ای به همان مورد اول، یعنی تقدس و به کلی دیگر بودن خدا، برمی‌گردد. عدم شباهت خدا به سایر موجودات، موجب می‌شود که کلمات وضع شده برای امور عادی، تاب کاربرد در مورد آن مقدس مطلق را نداشته باشند.

ارزیابی

در مورد تقسیم تحلیلی برومر، نکات مهمی قابل ذکر است: روشن است که سخن گفتن از تجربیات عرفانی، بنا به ادعای بسیاری از صاحبان آنها، هنگام بیان دچار محدودیت‌هایی

می‌شود. ولی محدودیت‌های برشمرده شده در تقسیم برومر، همگی جزو مراد بیان‌ناپذیری نیستند. محدودیت دسته اول، یعنی محدودیت‌های دینی، در اصل به هیچ نحو موضوع بحث بیان‌ناپذیری شهود یا تجربه عرفانی نیست. بحث در بیان‌ناپذیری، راجع به رعایت ادب الهی یا مراعات احساسات مؤمنان نیست. از سوی دیگر، اتخاذ پیش‌فرض اثبات نشده، مخالف بودن تجربه عرفانی با گزاره‌های دینی، در مورد متعلق تجربه عرفانی شایسته نیست. به عبارت دیگر، بحث در این است که آیا می‌شود شهودهای عرفانی را بیان کرد، یا خیر؟ نه اینکه شهودهای عرفانی، در مقام توصیف باید با احتیاط بیان شوند. دسته دوم، یعنی محدودیت‌های معرفت‌شناختی نیز مراد از بیان‌ناپذیری نیستند؛ یعنی بیان‌ناپذیری، امکان انتقال تجربه‌های عرفانی را به مخاطب محال می‌داند، نه اینکه وقوع ادراک بر متعلق تجربه را منتفی کند. البته یکی از دلایل بیان‌ناپذیری که، بدان خواهیم پرداخت، معلوم‌ناپذیری است. ولی معلوم‌ناپذیری در آنجا استدلالی است برای بیان‌ناپذیری، نه خود بیان‌ناپذیری. مراد از بیان‌ناپذیری، محدودیت یافت معرفت‌شناسانه نیست. به عبارت دیگر، الان در مقام مفهوم‌شناسی «بیان‌ناپذیری» هستیم. در این مقام، یکسان‌انگاری معلوم‌ناپذیری و بیان‌ناپذیری خطا است. ولی البته بیان‌ناپذیری می‌تواند محصول معلوم‌ناپذیری باشد. دسته سوم، یعنی محدودیت‌های معنایی در بدو امر موضوع بحث به نظر می‌رسند. ولی توضیح برومر، که آن را به عالم کلمات منحصر می‌کند، و بر اساس تئوری تمثیل پیش می‌رود، محقق را دچار تردید می‌کند که «آیا محدودیت‌های معنایی برومر، همان بیان‌ناپذیری است؟».

نمونه سوم: تقسیم چهارگانه از محدودیت‌های بیان

محدودیت‌های بیان در مورد تجربه‌های عرفانی در تقسیم دیگری، به چهار ناحیه، لفظ، معنی و نیز گوینده و مخاطب تقسیم می‌شود.^{۴۲} محدودیت‌های گوینده، مربوط به زمان شهود است. یعنی او نمی‌تواند شهودات خود را حین آنها بیان کند؛ زیرا حوزه خودآگاهی وی مشوش شده است: پس از آن هم، یا ناتوانی بلاغی و یا نارسایی کلمات او را محدود می‌کنند. محدودیت شنونده، به عدم هم‌زبانی عارف و غیر عارف برمی‌گردد. این همان است که /استیس نابینایی معنوی می‌خواند. محدودیت معنایی، مفهوم‌ناپذیری شهودات عرفانی است و محدودیت لفظ آن است که «لفظ» و «کلمه»، ابزار مناسبی برای انتقال معانی شهودات عرفانی نیستند.

ارزیابی

برخی از آنچه گذشت، موضوع بحث بیان‌ناپذیری نیستند. البته بعضی آری. به عنوان مثال،

ناتوانی بلاغی شمس تبریزی، در مقایسه با عراقی، که مؤلف ذکر می‌کند،^{۴۳} موضوع بحث بیان‌ناپذیر نیست. از سوی دیگر، بیان‌ناپذیری، نسبی نیست و به توانمندی بلاغی گوینده مرتبط نمی‌باشد.

جمع‌بندی

نمونه‌های فوق، برای نشان دادن خلط‌های مفهومی‌ای که در دسته‌بندی‌های صاحب‌نظران رخ داده است، کافی به نظر می‌رسد. توجه تفصیلی به این خلط‌ها، اهمیت مفهوم‌شناسی مسئله بیان‌ناپذیری و سرنوشت‌ساز بودن آن را در حل و فصل این بحث، بیش از پیش روشن می‌سازد. از این دست ابهام‌ها، در کار سایر محققان نیز قابل توجه است. البته قسمتی از آنها، با تبیین مفهومی تجربه عرفانی، قابل حل است. مثلاً، کتزر ادعای بیان‌ناپذیری را نوعی تفاخر و موجب دور شدن مدعا از تیررس بررسی علمی می‌داند.^{۴۴} در حالی که، در توضیحات خود وی، خلط بین بیان‌ناپذیری متعلق تجربه و خود تجربه موج می‌زند. به عبارت دیگر، رد ادعای بیان‌ناپذیری، به همان اندازه به ایضاح موضوع خود محتاج است، که اثبات آن احتیاج دارد. همان‌طور که مدعیان اثبات آن، باید به تحلیل مفهوم آن همت ورزند، نافی آن، مثل کتزر نیز باید قبل از رد آن، تصور صحیحی از آن داشته باشند. علاوه بر آنکه، بر خلاف زعم کتزر، بیان‌ناپذیری، خود نوعی ادعا است. می‌تواند بسان سایر فرضیات علمی در دسترس باشد. در این مورد فرقی با سایر مدعیات علمی ندارد.

۳. نتیجه‌گیری

روشن شد که تنها تعریف معقول از بیان در مسئله «بیان‌ناپذیری عرفان»، در قالب لفظ درآمدن است. بیان‌ناپذیری در این صورت، بدین معنی است که شهودات عرفانی در قالب لفظ در نمی‌آیند. در این معنا، ادعای بیان‌ناپذیری، ادعایی مطلق است و شامل همه زمان‌ها و زبان‌ها و همه عارفان و مخاطبان آنها می‌شود. علت و دلیل آن هرچه باشد، در نهایت باید مشکلی (استحاله) را در نفس زبان و بیان لفظی تجارب عرفانی تصویر کند. بنابراین، نباید بیان‌ناپذیری را با اموری چون ناتوانی بلاغی، توصیه به سکوت و تقیه و رازداری، عدم بیان بواطن امور شهودی برای عوام، بیان‌ناپذیری به هدف ابراز تفاوت حقیقت غایی با محسوسات، بی‌معنایی و بیان‌ناپذیری هرمنوتیکی اشتباه نمود. توجه به تعریف صحیح این مسئله و تمایز آن با مباحث و مطالب دیگر، راه ورود به حل و فصل صحیح این مسئله است.^{۴۵}

پی‌نوشت‌ها

۱. تاج‌الدین حسین‌بن حسن خوارزمی، شرح فصوص الحکم، ج ۱، ص ۱۳۱.
۲. سیدیجی، یثربی، فلسفه عرفان، ص ۲۴۹.
۳. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۵۵۱.
۴. همان، ج ۲، ص ۵۰۶.
۵. یعنی همانطور که فتح عوالم بالا هیه‌ای است از ناحیه حق تعالی به صاحب شهود، فتح کلام و تعبیر نیز هیه‌ای دیگر است به صاحب فتح در تعبیر.
۶. ابوحامد غزالی، احیاء علوم الدین، ج ۶، ص ۱۸۲.
۷. مولی عبدالصمد همدانی، بحر المعارف، ص ۱۱۸.
۸. سعید الدین سعید فرغانی، مشارق الدراری، ص ۴۶۰.
۹. ابوحامد غزالی، همان، ج ۴، ص ۵۹۳.
۱۰. Katz, *Mysticism and sacred scripture*, p.43.
۱۱. عبدالحسین زرین‌کوب، تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن، ص ۴۱.
۱۲. عین القضاة همدانی، تمهیدات، ص ۲۶۹.
۱۳. محی‌الدین ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۳۲۰.
۱۴. ابوحامد غزالی، همان، ج ۶، ص ۱۷۶.
۱۵. عقیف الدین سلیمان تلمسانی، شرح منازل السائرین، ج ۲، ص ۶۰۹.
۱۶. ابوبکر محمد بن ابراهیم کلایذی، التعرف لمذهب التصوف، ص ۱۰۵.
۱۷. همان.
۱۸. همان، ص ۱۰۵.
۱۹. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۳۳.
۲۰. همان، ج ۱، ص ۳۳.
۲۱. ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۲۰۵.
۲۲. Yandell, *Religious experience; in: A companion to philosophy of Religion*, p.368.
۲۳. وین پرادفوت، تجربه دینی، ترجمه عباس یزدانی، ص ۱۸۶.
۲۴. همان، ص ۱۸۵.
۲۵. Martin, C B; *Religious Belief*, p. 118.
۲۶. همان، ص ۱۱۸.
۲۷. می‌توان تعریفی را که فارمر ارائه کرده است، بر معرفت‌های شهودی نیز تطبیق نمود و گفت، بر اساس دیدگاه وی، اگر بتوان شهود را معرفت نیز دانست، بیان شهود عبارت خواهد بود از توصیف گروهی از معانی (الف) بر حسب گروهی دیگر از معانی (ب).
۲۸. وین پرادفوت، تجربه دینی، ص ۱۷۷.
۲۹. همان، ص ۱۲۸.

۳۰. Kant, Critique of pure reason, p.660-3.

۳۱. Brummer, *Vincent; Speaking of a Personal God*, p.34.

۳۲. التونور استامپ، جستارهایی در فلسفه دین، ترجمه مرتضی فتحی زاده، ص ۸۴

۳۳. Yandell, *The epistemology of Religious experience*, p.82-3.

۳۴. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۳، ص ۲۵۹.

۳۵. سعیدالدین سعید فرغانی، مشارق الدراری، ص ۶۰۹.

۳۶. سیدحیدر آملی، جامع الاسرار و منبع الانوار، ص ۳۰.

۳۷. همان، ص ۷۳.

۳۸. وین پرادفوت، تجربه دینی، ص ۱۷۷.

۳۹. نظیر آنچه در بحث الفاظ علم منطقی یا علم اصول فقه، با وجود تمرکز آن بر زبان عربی، در عالم اسلام جاری است. اما بعدها با بررسی و تحقیق بیشتر، کلیت واقعی آنها روشن شده و به صورت گزاره‌های کلی زبان‌شناسانه مورد استفاده قرار گرفته‌اند.

۴۰. والتر ترنس استیس، عرفان و فلسفه، ترجمه بهالدین خرمشاهی، ص ۳۰۰-۲۹۹.

۴۱. Brummer, *Vincent; Speaking of a Personal God*, p.23.

۴۲. سیدیجی یثربی، فلسفه عرفان، ص ۲۴۰.

۴۳. همان، ص ۲۴۹.

۴۴. Katz, *Mysticism and sacred scripture*, p 42.

۴۵. این بحث مجال دیگری می‌طلبد.

منابع

- ابن عربی، محمدبن علی، *فصوص الحکم*، قم، الزهراء، ۱۳۷۰.
- ابن عربی، محی‌الدین، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دارصادر، بی‌تا.
- استامپ، الئونور، *جستارهایی در فلسفه دین*، ترجمه مرتضی فتحی‌زاده، قم، آیت عشق، ۱۳۸۳.
- استیس، والتر ترنس، *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهال‌الدین خرمشاهی، چ دوم، تهران، سروش، ۱۳۶۷.
- آملی، سید حیدر، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
- پرادفوت، وین، *تجربه دینی*، ترجمه عباس یزدانی، قم، طه، ۱۳۸۳.
- تلمسانی، عقیف‌الدین سلیمان، *شرح منازل السائرین*، قم، بیدار، ۱۳۷۱.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین بن حسن، *شرح فصوص الحکم*، تهران، مولی، ۱۳۶۸.
- زرین کوب، عبدالحسین، *تصوف ایرانی در منظر تاریخی آن*، تهران، سخن، ۱۳۸۳.
- غزالی، ابوحامد، *احیاء علوم الدین*، بیروت، دارالکتب العربی، بی‌تا.
- فرغانی، سعیدالدین سعید، *مشارق الدراری*، مقدمه و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۹.
- کلاباذی، ابوبکر محمدبن ابراهیم، *التعرف لمذهب التصوف*، قاهره، مکتبه الخانجی، ۱۴۱۵ق.
- همدانی، عین‌القضات، *تمهیدات*، تهران، منوچهری، ۱۳۷۳.
- همدانی، مولی عبدالصمد، *بحر المعارف*، تحقیق حسین استاد ولی، تهران، حکمت، ۱۳۷۸ ش.
- یثربی، سیدیحیی، *فلسفه عرفان*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۷.
- Brummer, Vincent; *Speaking of a Personal God*, Cambridge university press, 1992.
- Kant, Immanuel; *Critique of pure reason*, translated by Werner S. Pluhar, Hackett, 1996.
- Katz, S (Ed.); *Mysticism and sacred scripture*, Oxford University Prees, 2000, New York.
- Martin, C B; *Religious Belief*, Cornell university press, 1959.
- Yandell, Keith E.; *Religious experience; in: A companion to philosophy of Religion*, Blackwell, 1999.
- Yandell, Keith E; *The epistemology of Religious experience*, Cambridge university press, 1993.