

عرفان و بررسی مهم‌ترین دلایل بیان‌ناپذیری آن

مسعود اسماعیلی*

چکیده

بیان‌ناپذیری - که به معنای «به قالب لفظ و به زبان در نیامدن» تجربه عرفانی است - یکی از اوصافی است که به عنوان مشخصه شهود یا تجربه عرفانی مطرح شده است. مهم‌ترین دلایلی که برای این ویژگی مشهور شهود عرفانی مطرح شده، عبارت است از: انتقال‌ناپذیری وجودی احساس، نابینایی معنوی، عمق عاطفه و احساس در تجربه عرفانی، نمادین بودن زبان عرفان، نظریه استعاری بودن زبان عرفان، مفهوم‌ناپذیری تجربه عرفانی، منطق‌ناپذیری شهود عرفانی و وضع الفاظ زبان عرفی برای امور محدود. در بررسی و ارزیابی این دلایل، درمی‌یابیم که یا این ادله از اساس، درستی برخوردار نیستند، یا نقدها و اشکالاتی جدی به آنها وارد است، و یا اساساً مفهوم بیان‌ناپذیری در آنها درست درک نشده و بدین روی، بیان‌ناپذیری ادعایی آنها امری غیر از «به قالب لفظ و به زبان درآمدن» تجربه عرفانی است. بدین سان، می‌توان چنین داوری نمود که امکان بیان برای شهودها و تجارب عرفانی، منتفی نیست.

کلید واژه‌ها: بیان‌ناپذیری، شهود، تجربه عرفانی.

مقدمه

در این نوشتار، مهم‌ترین دلایلی که بر بیان‌ناپذیری شهود و تجربه عرفانی موجود است، توصیف و ارزیابی خواهد شد. باید توجه داشت که مراد از «بیان‌ناپذیری» در ارزیابی ادله، باید همان باشد که در بررسی مفهومی مسئله بیان‌ناپذیری روشن شده است.^۱ یادآوری این نکته لازم است که مراد اصلی و نهایی از «بیان» در مسئله «بیان‌ناپذیری» به عنوان مسئله‌ای معهود نزد عارفان و فیلسوفان عرفان و دیگر متفکران، «در قالب لفظ و به‌زبان در آمدن» است.

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

۱. انتقال‌ناپذیری وجودی احساس**تقریر دلیل**

جیمز بیان‌ناپذیری را این‌گونه مطرح می‌کند که احوال عرفانی همچون دیگر حالت‌های احساسی، قابل انتقال به غیر نیست، بلکه باید به نحو مستقیم تجربه شود.^۲ عموماً دیدگاه ویلیام جیمز را در باب بیان‌ناپذیری تجربه عرفانی (به عنوان یکی از ویژگی‌های تجربه عرفانی) به دو گونه تقریر می‌کنند که تقریر اول آن، دلیل اول بیان‌ناپذیری نیز هست: تقریر اول چنین است که وی تجربه عرفانی را حالت نفسانی تعبیرناپذیری می‌داند که باید مستقیماً به تجربه درآید و نمی‌توان آن را به دیگران انتقال داد (انتقال‌ناپذیری احساس).^۳ به عبارت دیگر، تجربیات عرفانی از جنس احساس است و احساس، شخصی و غیرقابل انتقال است. (تقریر دوم در ادامه خواهد آمد).

ارزیابی

این تقریر از بیان‌ناپذیری، دچار اشکال است؛ زیرا در مباحث مفهوم‌شناسی مسئله بیان‌ناپذیری، روشن شده است که «بیان» به معنای «در قالب لفظ درآمدن» است نه انتقال وجودی.^۴ از این رو، «بیان‌ناپذیری» به معنای عدم امکان انتقال از طریق زبان (به طور مطلق) است. بنابراین، روشن است که انتقال عینی احساس یک شخص به دیگری ممکن نیست؛ ولی اساساً این کار موضوع بحث نیست.

نزد برخی محققان، ادعای بیان‌ناپذیری جیمز، مبتنی بر این مبنای اوست که تجربه عرفانی را از سنخ احساس و عواطف می‌داند. ظاهراً این گروه از محققان چنین گمان کرده‌اند که هر کس درباره ماهیت تجربه دینی، چنین نظری داشته باشد، لاجرم باید بیان‌ناپذیری را به انتقال وجودی تفسیر کند و از این روست که اشکال مزبور را اشکالی بر ماهیت تجربه عرفانی از منظر جیمز (مبنا) شمرده‌اند، نه اشکالی بر نظر او در خصوص بیان‌ناپذیری (بنا). اما چنین گمانی نادرست است؛ زیرا از یک سو، برخی از کسانی هم که سرشت تجربه عرفانی را غیر از احساس می‌دانند آن را غیر قابل انتقال وجودی می‌دانند و از این رو، این غیر قابل انتقال بودن وجودی، تنها مبتنی بر عاطفی دانستن تجربه عرفانی نیست.^۵ از سوی دیگر، با وجود اعتقاد به عاطفی بودن ماهیت تجربه عرفانی، امکان تفسیر «بیان» به «انتقال زبانی» نیز وجود دارد و از این رو، وجود استلزام میان این دو نظر، غلط است، هرچند به نظر می‌رسد جیمز با تأثر از مبنای خود درباره ماهیت تجربه عرفانی، «بیان‌ناپذیری» را به «انتقال وجودی» تفسیر کرده است.

اشکال دیگر بر این نظر جیمز آن است که «بیان‌ناپذیری» مورد ادعا در فلسفه عرفان، نزد همگان، چه صاحب‌نظران و چه دیگران، چنین تلقی می‌شود که وصفی مختص عرفان و تجربه عرفانی و دینی است، در حالی که عدم انتقال وجودی شامل همه عواطف و احساسات می‌شود و حتی اگر مفاهیم عقلی را، که قابل انتقال لفظی است، ملاحظه کنیم، انتقال عینی درباره آنها منتفی است.^۶

بدین روی، باید گفت: هرچند انتقال‌ناپذیری وجودی عواطف و همه انواع تجارب و از جمله تجارب و شهودهای عرفانی، درست و قابل قبول است، اما این بیان‌ناپذیری معهود (به عنوان یکی از خصایص تجربه عرفانی) نیست؛ زیرا اولاً، بیان‌ناپذیری، خاص تجربه عرفانی مطرح شده، در حالی که انتقال‌ناپذیری وجودی مشکل عام همه تجارب شخصی و

حتی مفاهیم است. ثانیاً، بیان‌ناپذیری همان‌گونه که از ظاهر لفظ و از تدقیق‌های مفهومی در این مسئله روشن می‌شود - مشکلی است مربوط به بیان و انتقال زبانی، نه انتقال وجودی. بنابراین، انتقال‌ناپذیری وجودی همان بیان‌ناپذیری به عنوان مسئله‌ای معهود نزد عرفا و فلاسفه نیست و اساساً موضوع آن از بحث خارج است. بنابراین، انتقال‌ناپذیری وجودی، هرچند مانعی بر سر راه بیان حداکثری و ایده‌آل (انتقال زبانی همراه با انتقال وجودی) است، به طور خاص، نباید درباره‌ی شهودهای عرفانی مطرح شود، بلکه در خصوص همه‌ی تجارب شخصی و حتی مفاهیم و داشته‌های ذهنی، که وجودی شخصی در ذهن دارند، باید مطرح گردد و اگر در آن موارد راه حلی دارد و یا مشکل و مانع مهمی وجود دارد،^۷ در خصوص شهودهای عرفانی نیز باید چنین باشد.

۲. نابینایی معنوی

تقریر دلیل

تقریر دوم دیدگاه جیمز از سوی استیس، نظریه‌ی «نابینایی معنوی» خوانده شده است.^۸ جیمز «وصف‌ناپذیری» را چنین توضیح می‌دهد: هیچ کس نمی‌تواند برای کسی که هیچ‌گاه یک حس خاص نداشته است، آن حس را توضیح دهد. او در ادامه، صدای موسیقی را برای کسی که از حس سامعه بی‌بهره است، مثال می‌زند. پس مثل امتناع شناساندن رنگ به کور مادرزاد و مانند استحاله آشنا کردن ناشنوا با موسیقی، نمی‌توان تجربیات عرفانی را به غیرعارف انتقال داد.

مفهوم «نابینایی معنوی» و مانع بودن آن بر سر راه بیان - البته نه تحت عنوان «بیان‌ناپذیری و استحاله بیان شهود» - سابقه‌ی زیادی در میراث و ادبیات عرفانی شرق و غرب دارد. نسفی در این زمینه می‌نویسد: «اگر جمله‌ی عالم با طفل گویند که لذت شهوت راندن چیست، درنیابد و چون به آن مرتبه رسد اگر گویند و اگر نگویند خود دریابد.»^۹ و نتیجه‌ی نهایی وی این است که «کسی که نه در این کار بود، این سخنان را هرگز فهم نکند.»^{۱۰} غزالی در این باره چنین می‌نگارد: «فلا یمكنه التعبير عنها بما یتضح مقصوده لمن لا ذوق له.»^{۱۱} ابن عربی هم در این زمینه تصریح می‌دارد:

(و العلم الثانی) علم الأحوال و لا سبیل إليها الا بالذوق فلا یقدر عاقل علی أن یحدّها ... کالعلم بحلاوة العسل و مرارة الصبر و لذة الجماع و العشق و الوجد و الشوق و ما شاکل هذا النوع من العلوم فهذه علوم من المحال أن یعلمها أحد الا بأن یتصف بها و یدوّقها.^{۱۲}

ابن‌فارض در این باره چنین می‌گوید:

و عَنِّي بالتلويح يفهم ذائق غنى عن التصريح للمتعمت^{۱۳}

فرغانی بیت مذکور را چنین شرح کرده است:

و از من به رمز و ایما چیزی از آن اسرار فهم کند کسی که صاحب ذوق باشد و از مشرب ولایت چیزی چشیده بود و به واسطه آن ذوق و شرب از مشرب ولایت، به آن رمز و ایما بی‌نیاز باشد؛ از آنکه آن اسرار را به تصریح بگویم تا منکری عیب‌جوی از این علما و حکمای ظاهر، زبان تشیع دراز کند.^{۱۴}

این نکته، هم از جانب عرفای اسلامی و هم از ناحیه عرفان‌پژوهان غربی به عنوان نقطه مشترک همه عرفان‌ها پذیرفته شده است. برای نمونه، سیلز در اثر مهم خود می‌گوید: این فقط عارف است که زبان عارف را می‌فهمد و نتیجه می‌گیرد که برای دریافت معنای سخنان عرفا، باید عارف شد.^{۱۵}

ارزیابی

استیس نقد این تقریر از بیان‌ناپذیری را با ذکر این نکته آغاز می‌کند که این اشکال بر اساس اصل کلی اصالت تجربه‌ای است که به دست هیوم پیش کشیده شده و آن، این است که ممکن نیست از تأثر یا کیفیتی بسیط، صورتی در ذهن داشت بی‌آنکه مسبوق به تجربه باشد. استیس به این نحوه استدلال برای بیان‌ناپذیری دو اشکال وارد می‌کند:

اول آنکه اگر این نحوه استدلال برای بیان‌ناپذیری مورد نظر باشد واضح است که همه انواع تجربه‌ها مثل تجربه بو، مزه و رنگ بیان‌ناپذیر خواهد بود و این در حالی است که بیان‌ناپذیری احوال عرفانی، ویژگی منحصر به فرد تجربه عرفانی است و در سایر انواع تجربه‌ها معهود نیست. هیچ‌کس نمی‌گوید که تجربه احساس رنگ، صرفاً از آن‌روی که به کمک الفاظ، قابل انتقال به نابینایان نیست، بیان‌ناپذیر است. دوم آنکه در این استدلال بر بیان‌ناپذیری، شهودات عرفانی بیان‌پذیرند، ولی مستمع دریافتی از آن نخواهد داشت. به عبارت دیگر، مشکل، نه فهم‌گوینده است و نه زبان، بلکه مشکل، ناتوانی مخاطب از یافت شهودی است که توسط مُدرک آن و با استفاده از ابزار زبان ابراز شده است و این، خود دو مشکل دارد: یکی آنکه مشکل، بیان‌ناپذیری - به معنای دقیق کلمه - نیست، بلکه مشکل، فهم آن چیزی است که بیان شده است و دیگری که مهم‌تر است آنکه عرفا در گزارش‌های خود، بر بیان‌ناپذیری خود شهود متمرکز شده‌اند، به گونه‌ای که حتی نمی‌توانند متعلق

تجربه عرفانی را برای خود وصف کنند، تا چه رسد به مخاطب. پس نقطه مرکزی بحث خود شهود است، نه فهم مخاطب از آن.^{۱۶}

/بن عربی نیز در عین قبول این مشکل (مانعیت نابینایی معنوی از بیان تجارب عرفانی) در سطوح ابتدایی، حتی طرح آن در سطوح عمیق تر (به گونه ای که حتی دو عارف نیز ممکن است به علت نداشتن شهود مشترک، سخن یکدیگر را نفهمند)، این مشکل را مربوط به فهم مخاطب می داند، نه خود شهود:

و هذا وصل الأذواق و هو العلم بالکلیات فهی لا تقال إلا بین أربابها إذا اجتمعوا علی اصطلاح معین فیها، و أما إذا لم یجتمعوا علی ذلك فلا تقال بین الذائقین، و هذا لا یكون إلا فی العلم بما سوی الله مما لا یدرک إلا ذوقا کالمحسوسات و اللذة بها و بما یجده من التلذذ بالعلم المستفاد من النظر الفکری، فهذا یمکن فیہ الاصطلاح بوجه قریب. و أما الذوق الذی یمکن فی مشاهده الحق فإنه لا یقع علیه اصطلاح، فإنه ذوق الأسرار و هو خارج عن الذوق النظری و الحسی. فإن الأشياء أعنی کل ما سوی الله لها أمثال و أشباه، فیمکن الاصطلاح فیها للتعهد عند کل ذائق له فیها طعم ذوق من أی نوع کان من أنواع الإدراکات؛ و الباری لیس کمثله شیء فمن المحال أن یضبطه اصطلاح فإن الذی یشهد منه شخص ما هو عین ما شاهده شخص آخر جملة واحدة و بهذا یعرفه العارفون، فلا یقدر عارف بالأمر أن یوصل إلى عارف آخر ما یشهده من ربه لأن کل واحد من العارفين شهد من لا مثل له و لا یمکن التوصل إلا بالأمثال فلو اشتراکا فی صورة لاصطلاحا علیها بما شاء، و إذا قبل ذلك واحد جاز أن یقبل جمیع العالم. فلا یتجلی فی صورة واحدة لشخصین من العارفين.^{۱۷}

اشکال پایانی محیی الدین همان نکته مورد اذعان /ستیس است که مشکل بیان ناپذیری مشکلی درباره خود تجربه عرفانی است و نه مشکل فهم مخاطب. اما بالاتر از مشکلی که /ستیس تحت عنوان «نابینایی معنوی ناعارفان» برشمرد، مشکل ادعایی محیی الدین است که مسئله را در سطحی دقیق تر و وسیع تر مطرح می کند، به گونه ای که افزون بر تفاوت فهم عارف و غیرعارف، فهم دو عارف از یکدیگر نیز با هم فرق دارد؛ شبیه فهم دو نفر از یک رنگ که اگرچه در مراحل ابتدایی ممکن است یکی جلوه کند، اما اگر دقیق تر شویم معلوم نیست یکی باشند.

با توجه به دیدگاه محیی الدین و دیگر اقوال عارفان در این زمینه، باید این دلیل را چنین جمع بندی نمود که هرچند نابینایی معنوی غیر عارف نسبت به مطالب شهودی

عارف یا عدم اشتراک دو عارف از شهودهای واحد و در نتیجه نابینایی معنوی هریک نسبت به شهود دیگری، واقعاً مشکل و مانعی بر سر راه بیان است، اما نمی‌توان استحاله بیان یا بیان‌ناپذیری را با این مَحْمَل اثبات نمود؛ زیرا اولاً، بیان‌ناپذیری به عنوان یک مسئله معهود در نزد عرفا و فلاسفه، مشکلی است که به خود شهود و تجربه عرفانی (در سطح بیانی و زبانی) متوجه است، نه به مخاطب آن، در حالی که نابینایی معنوی مشکلی است که تمرکز آن بر مخاطب است، نه نفس تجربه عرفانی. ثانیاً، هنگامی «بیان‌ناپذیری» به معنای دقیق کلمه «بیان‌ناپذیری» است که بیان، فی‌نفسه ممکن نباشد و این «فی‌نفسه ممکن نبودن» هنگامی معنا دارد که مانع بیان، مربوط به خود فرایند بیان باشد، نه مربوط به امور بیرون از آن.

۳. عمق عاطفه و احساس در تجربه عرفانی

تقریر دلیل

تفاوت این دلیل با دلیل اول در آن است که در دلیل اول، سخن از انتقال‌ناپذیری وجودی تجربه عرفانی (احساس و عاطفه) بود و در اینجا، از انتقال‌ناپذیری زبانی تجربه عرفانی، به سبب ژرفای عاطفه (و نیز شدت شخصی بودن، شدت ابهام و شدت فرار بودن عاطفه) سخن به میان می‌آید، هرچند در هر دو، تجربه عرفانی از سنخ عاطفه شمرده شده است. استیسی ضمن برشماری این دلیل به عنوان یکی از استدلال‌های بیان‌ناپذیری و نقد آن، در آن دو عنصر می‌یابد که البته یکی را محوری می‌شمارد. وی عواطف و احساسات را در مقایسه با مفاهیم عقلی، دارای ویژگی‌هایی مثل «بهره‌مندی کمتر از تشخص ذهنی»، «فراتر بودن» و «ابهام بیشتر» می‌داند. از همین روست که زبان در بیان عواطف، کند عمل می‌کند، ولی عنصر محوری در مشکل زبان و عواطف، چنین نیست. مشکل آنجاست که هر قدر عاطفه عمیق‌تر باشد، بیانش دشوارتر است. به عبارت دیگر، اگرچه می‌توانیم از احساسات سطحی و ابتدایی، به راحتی سخن بگوییم، ولی هر قدر به عمق نزدیک‌تر می‌شود، بیان دشوارتر می‌گردد؛ مثلاً، گاهی فشار روحی چنان است که با هیچ واژه‌ای به بیان در نمی‌آید. مثال‌هایی نظیر شادی بسیار عمیق، غم فوق‌العاده، یا عشق از این دسته است.^{۱۸} پس خلاصه استدلال این است که احساس عمیق، قابلیت بیان ندارد و تجربه‌های عرفانی، جزو این دسته از احساسات است که عمقشان مانع گنجایش زبان نسبت به آنها می‌گردد.^{۱۹}

ارزیابی

چنان‌که ملاحظه می‌شود، علاوه بر تجربه عرفانی، غم و شادی و عشق، عواطف هم در لایه‌های عمیق خود قابل بیان نیست، ولی این مشکل مشترک، بیان‌ناپذیری مورد نظر عرفا نیست؛ زیرا همان‌گونه که در مفهوم‌شناسی این مسئله روشن شد،^{۲۰} بیان‌ناپذیری آن‌چنان که عرفا و دیگر صاحب‌نظران قصد کرده‌اند، منحصر به تجربه عرفانی است، نه اینکه مشترک با عواطف و تجارب دیگر باشد. در نتیجه، گرچه ممکن است بیان‌ناپذیری عواطف عمیق هم نوعی محدودیت زبان انگاشته شود، ولی این مشکل، بیان‌ناپذیری معهود و مورد نظر عرفا نیست.

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

ولی نقد اصلی بر این نظریه، چیز دیگری است. کانون مرکزی توجه در این نظریه، احساس و عواطف حین شهود است، نه خود شهود. این در حالی است که تجارب عرفانی بسان دیگر دریافته‌های بشری، وجوه گوناگونی دارد و منحصر کردن آنها در هویت عاطفی، صحیح نیست. آنچه در بیان‌ناپذیری تجربه عرفانی مطرح است، عدم انتقال تجارب عرفانی است و در جای خود، نزد بیشتر عارفان و محققان روشن است که تجربیات عرفانی بی‌تردید، دارای کیفیت معرفتی است و در شور و حال خلاصه نمی‌شود. این نکته نیز شایان توجه است که حتی احساس عادی نیز خالی از معرفت و شناخت نیست و از این رو، در واقعه‌های غیر عرفانی نیز اگر هویت احساسی واقعه را بدون وجه معرفتی آن احساس و واقعه ملاحظه کنیم، آن واقعه را کامل و در کلیت خود ملاحظه نکرده‌ایم. پس همراهی ضروری معرفت با تجربیات عرفانی، مانع از آن است که مواجید عرفانی را احساس و عاطفه صرف و خالی از ادراک بخوانیم و با انضمام صعوبت انتقال برخی احساس‌ها در سطوح عمیقشان، چنین نتیجه بگیریم که همه شهودهای عرفانی بیان‌ناپذیرند. /ستیس درباره این دلیل بیان‌ناپذیری می‌نویسد: در این باره که در این نظریه حقیقتی وجود ندارد، لازم نیست بحث کنیم.^{۲۱} وی عقیده دارد که بی‌شک، عارف شور و وجدی در

خود می‌یابد عمیق‌تر از آنکه در عبارت بگنجد و این چیزی است که بیان شهود را دشوارتر می‌کند؛ ولی بیان‌ناپذیری عرفان، چیزی غیر از این است. وی میان شهود و تجربه عرفانی و احساس و عاطفه همراه آن دوگانگی قایل است و شهود را مساوی با معرفت خاص کشفی می‌داند. بدین روی، عقیده دارد که موضوع بیان‌ناپذیری، بیان خود شهود است، در حالی که در نظریه یادشده، سخن از صعوبت بیان شور و وجد و احساس حین شهود است، نه خود شهود.^{۲۲}

۴. نمادین بودن زبان عرفان^{۲۳} (نظریه دیونوسیوس)

تقریر دلیل

در نظریه دیونوسیوس،^{۲۴} تمرکز بحث بر متعلق شهود است. وی با تأکید زیاد بر تعالی خداوند، به این نتیجه می‌رسد که او فوق هر صفتی است و در پاسخ به این پرسش مقرر که «در این صورت، صفات سلبی و ثبوتی که به خدا نسبت می‌دهیم چیست»، می‌گوید: اوصاف منتسب به خدا، حتی در قدوسی‌ترین سطح آن، حقیقتاً وصف او نیست، بلکه اوصاف اسما و تجلیات اوست که مجازاً به خود او منتسب می‌شود؛ مثلاً، او را «خیر» می‌نامیم؛ چون منشأ همه «خیر»هاست. به گزارش استیس، دیونوسیوس برتر بودن خدا از کلمات را با به کار بردن کلماتی مثل ماورا، فوق و مترفع بیان می‌کند و می‌گوید: «خدا، نه موجود است و نه ناموجود، بلکه فوق وجود است؛ او واحد یا وحدت نیست، بلکه فوق وحدت است؛ عالی نیست، فوق عالی است؛ موجود نیست، بلکه چون علت موجودات است او را موجود می‌خوانیم.» بدین سبب، از نظر دیونوسیوس، چون خداوند (که متعلق شهود است) دارای تعالی مطلق است، در قالب مفاهیم و الفاظ در نمی‌آید، بلکه باید همه الفاظ و مفاهیم وصفی عادی را از او سلب کرد.^{۲۵}

ارزیابی

استیس، خود اشکالات سه‌گانه ذیل را متوجه این نظریه می‌داند:

اول اینکه دیونوسیوس در تمامی نوشته‌اش سعی در فرار از کاربرد کلمات دارد؛ ولی تماماً در آن واقع است. وی می‌گوید: خدا موجود نیست، ولی چون علت موجودات است به او «وجود» اطلاق می‌شود. پس او «علت» را برای خدا به کار برده است. اگر مرادش از «علت»، علتی است که به مظاهر نسبت داده می‌شود، پس او علت علت است و به همین وزان، علت علت علت و...

دوم اینکه وی ادعا می‌کند که خدا مجازاً متصف به صفات مظاهرش است. اگر «الف» علت «ب» باشد و «ب» دارای وصف «ج»، وجهی ندارد که «الف» را متصف به «ج» بخوانیم، ولو مجازاً؛ زیرا مجاز نیز محتاج ملاک حقیقی است. برای مثال، اگر خدا علت ماده است و ماده حجم دارد، پس می‌توان مجازاً گفت: خدا حجم دارد! سوم اینکه نتیجه نظریه دیونسوسیوس، «بیان‌ناپذیری مطلق» است^{۲۶} که بررسی استحاله آن گذشت.

ممکن است در بدو امر چنین به نظر آید که با تفکیک مقام ذات و احکام آن در مقابل مادون، بتوان آن نظریه دیونسوسیوس را مجدداً تقریر یا دست‌کم تصحیح کرد؛ اما آن قسمت از ادعای وی که احکام تجلیات مجازاً بر ذات حمل می‌شود، بدون توضیح وجود وجه شبهی واقعی برای کاربرد مجاز، دشوار می‌نماید. اما حتی اگر از این هم بگذریم، اشکال بیان‌ناپذیری مطلق به قوت خود باقی است. حتی اگر از اشکالات/ستیس هم صرف نظر کنیم، به وضوح روشن است که دیونسوسیوس در عین اصرار بر تنزیه مطلق، قابل به بیان‌پذیری است، البته بیان از طریق مجاز؛ زیرا - همان‌گونه که قبلاً گذشت - «بیان» به معنای «در قالب لفظ درآمدن» است، اعم از حقیقت و مجاز، تشبیه و استعاره و تصریح و غیر آن، و او اگرچه بر تنزیه اصرار می‌کند، خود در دام تشبیه گرفتار آمده است و تفکیک مقام ذات و اسما چیزی را عوض نمی‌کند؛ زیرا حتی اگر ذات را فوق تشبیه و تنزیه هم بنامیم، به هر صورت، به نحوی آن را بیان کرده‌ایم. اگر هیچ آگاهی از حد نبود، ما از آن بی‌خبر بودیم و احتمالش را هم نمی‌دادیم. پس همین حکم سلبی (بیان‌ناپذیری) به نحوی آگاهی از حد است و آن معادل ذهناً فراتر رفتن از حد است که قبلاً درباره‌اش سخن گفته شد.

دیگر آنکه پیمودن راه سلب مطلق با این تصور که جمله سلبی درباره خدا هیچ نمی‌گوید، ناصواب است. گزاره سلبی همان‌قدر حمل است که گزاره اثباتی. پس با اینکه بگوییم خدا نه موجود است و نه معدوم و مانند آن، چیزی از این واقعیت کم نمی‌کند که به نحوی به بیان خدا دست زده‌ایم. همین‌طور است اگر به ماهیت سلبی لباس اثبات پوشانیم و بگوییم: خدا بی‌نفس، بی‌رنگ و... است. بی‌نفس و بی‌رنگ مانند متضادشان، کلمه‌اند و جمله متشکل از آنها حمل است. بنابراین، خداوند به نحوی توسط نفی و انکارهای متعدد دیونسوسیوس، بیان شده است. نفی صفات اثباتی از خداوند در کلام هم

ریشه دارد. اشکال نهایی این نظریه در آنجا نیز همین است که هرگونه سلبی، در نهایت به اثبات برمی‌گردد و هرگونه تنزیهی سرانجام، به تشبیه.^{۲۷}

۵. نظریه استعاره^{۲۸}

تقریر دلیل

به گفته استیسیس، تفاوت این نظریه و نظریه دیونوسیوس آن است که طبق نظر دیونوسیوس کاربرد یک واژه درباره خدا، به معنای آن است که خدا علت مفاد خارجی آن واژه است؛ ولی طبق نظریه استعاره، اگر کلمه «الف» درباره خداوند به کار می‌رود، بدان معناست که «الف»، استعاره از چیزی است که در تجربه عرفانی ذات خداوند محقق است؛ یعنی رابط بین طرفین در نظریه دیونوسیوسی مجاز با علاقه سببیت، و در نظریه استعاره، مجاز با علاقه شباهت است - که در اصطلاح، «استعاره» نامیده می‌شود. به تصریح استیسیس، این نظریه در آثار/تو نیز دیده می‌شود که با بهره‌گیری از نظریه/تو و نیز تقریر/استیسیس، می‌توان «بیان‌ناپذیری» را بر اساس نظریه استعاره چنین توضیح داد: ذات خداوند از راه تمثیل به ماهیت انسانی شناخته می‌شود؛ یعنی روش عام ادیان چنین است که خداوند را با عنوان مَجْمَع صفات اثباتی معرفی می‌کنند که آن اوصاف در ابتدا از مصداق شخص انسانی انتزاع شده است. جایگاه تمثیل در اینجا، این است که برای کاربرد این مفاهیم مَتَّزَع از انسان درباره خداوند، معنای آنها را مطلق در نظر می‌گیریم؛ یعنی با یافتن و انتزاع آن مفاهیم از ذات خود، آن مفاهیم را برای خودمان مشروط، و برای خداوند مطلق به کار می‌بریم.^{۲۹} پس طبق این نظر، عقل در دو بزرگه حضور دارد: یکی اخذ اولیه مفهوم و دیگری مطلق کردن آن برای انتساب به خداوند. برای مثال، قدرت و هیبت را از درون خودمان انتزاع می‌کنیم و با تمثیل، آن را به خداوند نسبت می‌دهیم. تمثیل مورد نظر/تو همان فرایند مطلق کردن مفهومی است که از ریشه مصادیق محدود اخذ شده است. ولی به هر حال، از نظر/تو با تمثیل، مفهوم مقید به مطلق تبدیل نمی‌شود و قابلیت کاربرد برای خدا را پیدا نمی‌کند و از این رو، هرچه به خدا نسبت داده می‌شود در ظرف مجاز و استعاره است.^{۳۰}

خلاصه آنکه بیان، مربوط به فرایند گزارش حصولی از شهود است و در حین شهود حضوری، ممکن نیست و پس از شهود هم امکان به‌کارگیری واقعی کلمات برای گزارش حقیقی از متعلق شهود، ممکن نیست؛ زیرا کلمات برای مفاهیم وضع شده و ریشه انتزاع

مفاهیم در مصادیق محدود است و از این رو، با نوعی مطلق‌انگاری مجازگونه، به خدا نسبت داده می‌شود. از این رو، اطلاق حقیقی واژگان بر خدا محال است و باید گفت: خداوند بیان‌ناپذیر است.

ارزیابی

دعای مزبور، از چند جهت قابل نقد و ارزیابی است؛ ولی ابتدا به اشکالات خود/ستیس بر این دیدگاه می‌پردازیم:

اشکال اول/ستیس آن است که هر جا تشبیه در کار باشد، لاجرم مفهوم نیز حاصل است؛ زیرا دو چیز متشابه به علت شباهتی که دارند می‌توانند در یک صنف یا رده قرار گیرند. نتیجه آنکه اگر واژه‌ای استعاره از ذات خدا باشد (با توجه به اینکه استعاره مجاز بالتشبیه است)، معادل آن است که ذات خداوند می‌تواند در قالب مفاهیم بگنجد.^{۳۱} به عبارت دیگر، /توسعی دارد نشان دهد که اوصاف ذکر شده برای خداوند، استعاره است و استعاره مفهوم حقیقی نیست و در نتیجه، خداوند مفهوم‌ناپذیر و بالطبع بیان‌ناپذیر است. این در حالی است که /ستیس می‌گوید: حتی اگر بپذیریم اوصاف مذکور برای خداوند استعاری است، نمی‌توانیم بگوییم خداوند مفهوم‌ناپذیر است؛ زیرا هر استعاره‌ای مبتنی بر تشبیه میان طرفین استعاره است و تشبیه مبتنی بر وجود وجه شبه حقیقی میان دو طرف است و از این رو، وجود یک جهت مشترک حقیقی میان دو سوی استعاره حکم می‌کند که دو طرف می‌توانند حقیقتاً تحت مفهومی کلی، که برگرفته از آن جهت اشتراک واقعی است، مندرج شوند.

اشکال دوم/ستیس بر این نظریه چنین است که استعاره، تمثیل و مجاز ابزاری هستند که عارف برای انتقال معنا به ذهن مخاطب به کار می‌گیرد. پس معنای اطراف استعاره، مستعارها منه و مستعارها له باید معلوم باشد و فقط در مقام تعبیر، به سبب اغراض خاصی، از طرف‌های معلوم، با تمثیل، مجاز یا استعاره یاد می‌کنیم. بنابراین، از صاحب این دیدگاه می‌توان چنین پرسید که اگر «الف» استعاره از «ب» است، آیا خود «ب» اطلاقی حقیقی است یا آن نیز کاربردی مجازی است؟ اگر مجازی است، این سلسله ادامه می‌یابد تا در نهایت، به جایی ختم شود که کاربردی حقیقی در کار باشد. در غیر این صورت، سلسله بی‌نهایت خواهد بود و از این رو، امکان خود بیان مجازی نیز از بین می‌رود که این مطلب،

افزون بر تهافت با صدر نظریه، که امکان چنین بیانی را روا می‌شمرد، مستلزم قول به بیان‌ناپذیری مطلق است که خود دارای اشکالاتی متعدد است که گذشت. از سوی دیگر، اگر همه کلمات به کار برده شده توسط عارف، مجازی است، تجربه عرفانی واقعاً «تجربه»، «عرفانی» یا «بیان‌ناپذیر» نخواهد بود.^{۳۲}

اشکالات دیگری نیز به اصول موضوعه این نظریه وارد است. اینکه کلمات برای مفاهیم وضع شده باشد به انواع نظریه‌های معنا برمی‌گردد. در ادامه، در بررسی نظریه‌ای که سر بیان‌ناپذیری شهود را مفهوم‌ناپذیری آن می‌داند، این بحث ذکر خواهد شد. اشکال مهم دیگری که متوجه این نظریه است، آن است که کاربرد واژگان و مفاهیم مطلق را درباره خداوند، از آن رو که منشأ انتزاع آنها مصادیق محدود است، محال می‌داند. این ادعا بر مبنایی استوار است که وضع کلمه را برای مرکب از حد و محدود می‌داند و از وجوه گوناگون محل اشکال است. بنابراین، این دیدگاه ذیل نظریه‌ای می‌گنجد که سر بیان‌ناپذیری را در این می‌داند که الفاظ برای محدودها وضع می‌شود. (در ادامه، این نظریه بررسی خواهد شد).

اشکال نهایی این نظریه آن است که نتیجه‌اش بیان‌ناپذیری خداوند است. اما با این وجود، بیان استعاری یا مجازی خداوند را ممکن می‌داند. اما با تحلیل مفهومی «بیان» در مسئله بیان‌ناپذیری روشن است که مطلق «در قالب لفظ درآمدن» بیان مورد بحث است و هیچ قیدی به حقیقت و مجاز یا مانند آن، در آن وجود ندارد. به عبارت دیگر، حتی اگر از اشکالات دیگر نیز صرف نظر شود، نتیجه‌ای که توسط مستدل بدان اقرار شده، نفی امکان بیان حقیقی («حقیقی» به معنای مقابل مجاز ادبی) است که در فرض صحت، مخل مقصود نخواهد بود؛ زیرا مطلق بیان را نفی نکرده است.

۶. مفهوم‌ناپذیری (دیدگاه استیسی)

تقریر دلیل

این نظریه، دیدگاه نهایی/ستیسی در این بحث است که خود نیز آن را متهورانه می‌خواند. بنابراین نظر، تجربه عرفانی در هنگامی که رخ می‌دهد، بکلی بیان‌ناپذیر است؛ زیرا بکلی مفهوم‌ناپذیر است؛ و مفهوم‌ناپذیری به آن علت است که در وحدت بی‌تمایز (محتوای شهودهای نهایی عارفان) نمی‌توان مفهومی از هیچ چیز دریافت کرد؛ زیرا در آن وحدت

بی‌تمایز، کثرتی در کار نیست که اجزا و ابعاض آن کثرت به هیأت مفهوم درآید، در حالی که از نظر/استیس، مفهوم فقط هنگامی حاصل می‌شود که کثرت یا دست‌کم، نوعی دوگانگی در کار باشد. در بطن کثرت است که گروهی از مشابه‌ها می‌توانند به صورت رده و صنف درآیند و از دیگر گروه‌ها متمایز شوند و در فرض تمایز و رده‌بندی اشیا، می‌توانیم مفهوم و به تبع آن، واژه و بیان داشته باشیم.

توضیح آنکه برای تشکیل «مفهوم» با این سه مسئله مواجهیم: الف) تمییز نهادن میان واقعیات و توجه به تفاوت‌های عینی؛ ب) صورت‌بندی برای تشکیل مفاهیم یا توجه به شباهت‌ها؛ ج) قواعد و چارچوب اجرای دو بند «الف» و «ب» که همان قوانین منطقی است. /استیس با تأکید بر استحاله بند «ج» و اصرار بر منطقی‌گریزی تجربه عرفانی، می‌گوید: درباره متعلق شهود عرفانی نمی‌توان قواعد منطقی را به کار برد؛ زیرا محتویات شهودی، متناقض‌نما (پارادوکسیکال) است و از این رو، قواعد مفهوم‌سازی (قوانین منطقی) در حیطه شهودهای عرفانی کاربرد ندارد. پس از برطرف شدن حال تجربه عرفانی نیز - که با حصول و درک کثرت از سوی عارف، مفهوم‌سازی میسر می‌شود - چون باز قصد تعبیر آن تجربه متناقض‌نما در کار است، بیان مفهومی و زبانی - که بر اساس منطقی، پی‌ریزی شده است - با قواعد منطقی سازگار نمی‌افتد و همین متناقض‌نمایی و عدم سازگاری محتوای بیان شده با قواعد بیان (قوانین منطقی) است که برای خود عارف با بیان‌ناپذیری اشتباه گرفته می‌شود. از نظر/استیس، از آن روی که عرفا عمدتاً از نظر تحلیلی و فلسفی، ضعیف هستند، خودشان ریشه مشکل را نمی‌یابند و فقط به گونه‌ای احساس می‌کنند آنچه می‌گویند با آنچه شهود کرده‌اند مطابق نیست و از این رو، از نظر بیانی، سرگشته می‌شوند.^{۳۳}

ارزیابی

این استدلال با آنکه قدمی به پیش محسوب می‌شود، دارای اشکالات گوناگونی است: نخست آنکه/استیس در خلال استدلال‌های خود، برای اتقان انتساب تقریرش به اهل عرفان، مکرراً از نقل شهودات عرفا استفاده می‌کند و تلقی ابتدایی خواننده آن است که عرفای انتخاب شده‌ی وی، از دقت بسزایی در امکان تشخیص صحیح و سقیم شهودات و نیز تحلیل ملاک صحت شهود (همچون عقل) و انطباق تجربه‌های عرفانی با آن ملاک‌ها برخوردارند، در حالی که خود وی در پایان استدلال، اذعان می‌کند: عرفایی که وی

درباره‌شان سخن گفته عمدتاً در تحلیل ضعیف هستند، به گونه‌ای که گزارش‌های متناقض خود را از یک امر عینی ذاتاً متناقض - به فرض پذیرش این ادعا از/ستیس - بیان‌ناپذیری تلقی می‌کنند. سخن/ستیس درباره این عارفان آن است که اگر شخصی متحیر واقعیتی عینی را شهود کرده باشد و ضمن بیان آن در مقام علم حصولی، متوجه تعارض جملات خود شود، چگونه ممکن است با وجود شهود مستقیمش، این تعارض را به مرحله بیان نسبت دهد؟!

اما اشکال وارد بر/ستیس این است که اگر تا این حد، امکان ضعف تحلیل در عارفی متصور است، آیا سخنان یا عبارات او می‌تواند بسان زیربنایی برای عرفان تلقی گردد؟ واقعیت آن است که/ستیس به رغم دقت قابل توجهش، به سبب عدم دست‌رسی به متون و منابع اصیل عرفان اسلامی، ضعف تحلیل عقلی را به کل عرفا تعمیم داده است، در حالی که برای مثال،/بن‌عربی در سنت عرفان اسلامی، ضمن تحلیل عمیق و دقیق مسائلی از این قبیل و نیز ریشه‌های آن - مثل تشبیه و تنزیه - به گونه‌ای عمل کرده است که مخاطب عقل محور هم می‌تواند اندیشه‌های عرفانی او را بفهمد و این توانمندی علاوه بر ریشه‌داری در عمق شهوداتش، در قوت تحلیل عقلی او نهفته است.

دوم آنکه حتی در فرض پذیرش مبنای/ستیس، آیا در فرض وحدت، اخذ مفهوم محال است؟ در فلسفه اسلامی، در این زمینه دو نظریه وجود دارد که مطابق یک دیدگاه، برای اخذ مفهوم، یافت یک مصداق کفایت می‌کند و طبق دیدگاه دیگر، به مصادیق بیش از واحد نیاز است؛ ولی به هر حال، این مسئله یقینی و مسلم نیست که اخذ و انتزاع مفهوم از مصداق واحد محال است. از سوی دیگر، به نظر می‌رسد آنچه موجب شده است/ستیس چنین نظری را ابراز کند این است که علم حضوری را در هنگام شهود، و علم حصولی را تنها پس از آن قابل تحقق می‌داند و چون مفهوم، متعلق به مقام حصول است، از این‌رو، در نظر وی، مفهوم‌گیری در حین علم حضوری امکان ندارد. ولی باید توجه داشت که اگر فرایند انتزاع مفهوم از هنگام علم حضوری آغاز نگردد هیچ مصححی برای انطباق علم حصولی و حضوری وجود نخواهد داشت و این منافاتی با آن ندارد که مفهوم، مربوط به علم حصولی باشد و علم حصولی غیر از علم حضوری؛ زیرا آنچه/ستیس به عنوان خاطره شهود مطرح می‌کند حقیقتاً خود مربوط به علم حصولی و عالم مفاهیم است و از این‌رو

نمی‌توان آن را مبدأ انتزاع مفهوم دانست. به تعبیر دیگر، اگر به تصور/ستیس، میان زمانِ حین شهود و پس از آن، چنین انفکاک‌کی قایل باشیم و بر اساس نظر/ستیس، فرایند مفهوم‌سازی از «خاطره شهود» آغاز گردد، چه اطمینانی وجود دارد که خاطره شهود مطابق خود شهود باشد و از این رو، چه اعتمادی بر مفاهیم برآمده از آن خاطره می‌توان داشت؟ مسئله اصلی/ستیس از خاطره شهود آغاز می‌شود، در حالی که وی به این بحث پرداخته که بین خاطره شهود و خود آن چه نسبتی برقرار است؟ آیا واقعاً تمامی بیان عرفانی را به حافظه نسبت دادن صحیح و مطابق ادعای عارفان است؟ با توجه به ادعای عارفان مبنی بر خبر دادن از نفس شهود، قطعاً نمی‌توان پذیرفت که آنها از خاطره شهود گزارش می‌دهند.

سوم آنکه وی می‌گوید: پس از مقام شهود وحدت، به کثرت بازآمده و با مقایسه و رده‌بندی خاطرات، مفهوم «وحدت» و «کثرت» زاده می‌شود؛ زیرا مصادیق کثیری از وحدت خواهیم داشت که به مقام حصولمان می‌آید و با فهم حیث شباهتشان، آنها را مفهوماً «واحد» می‌خوانیم. این ادعا سوای آنکه هیچ استدلالی و رای خود ندارد، با نظریات بدیل و نیز اشکالات مهمی مواجه است. نظریه بدیل دیدگاه/ستیس، که در اینجا قابل طرح است، آن است که ما مفاهیمی مثل «وحدت» را از خاطره شهودات عینی به دست نمی‌آوریم، بلکه آن را از علم حضوری به نفس خود اخذ می‌کنیم. این نظر حتی در فضای دیدگاه/ستیس، که کثرت را برای اخذ مفهوم ضروری می‌داند، می‌تواند قابل قبول باشد؛ زیرا نفس حین شهود خود، قوای خود را نیز شهود می‌کند که این قوا در همان حین حضور و شهود، در عین کثیر بودن، متصف به وحدتند و از این رو، نفس با درک حضوری قوای خود، مصادیق کثیری از واحد را به طور مستقیم شهود می‌کند و این برای اخذ مفهوم وحدت کافی است. پس چنان نیست که برای اخذ مفهوم، باید از ظرف شهود خارج و به حصول یا به قول/ستیس، به خاطره شهود - وارد شویم. به عبارت دیگر، می‌توان با پذیرش وجود نوعی کثرت در متن وحدت مشهود - همان‌گونه که عارفان نیز ادعا کرده‌اند - همان شرطی (وجود نوعی کثرت و تمایز) را که/ستیس برای اخذ مفهوم، به ویژه مفهوم «وحدت» و «کثرت»، لازم می‌داند در متن شهود محقق دانست و الزام به خروج از مقام شهود برای اخذ مفهوم را رد نمود. البته روشن است که/ستیس به دلیل عدم تسلط کافی بر مبانی دقیق عرفانی، به ویژه عرفان اسلامی، نمی‌توانسته است تصویری دقیق از وجود کثرت و تمایز در متن وحدت داشته باشد.

اما اشکال دیگر بر دیدگاه/ستیس این است که بر مبنای خود وی، اخذ مفهوم وحدت (وحدت مطلق) چگونه توجیه می‌شود؟ مطابق دیدگاه وی، در حین شهود وحدت، بهره‌ای از کثرت نیست و در مقام حصول، دیگر وحدتی نیست. اما آنچه وی به عنوان خاطره وحدت مطرح می‌کند، حتی اگر تشابهی با وحدت داشته باشد، وحدت اطلاقی خوانده نمی‌شود. به عبارت دیگر، اینکه/ستیس می‌گوید: پس از شهود و در مقام یادآوری وحدت، وحدت و کثرت مفهوماً شکل می‌گیرد، امری محال است؛ زیرا یادآوری وحدت قطعاً خود وحدت نیست و از نظر/ستیس، مفهوم «وحدت» هم نیست، و اگر مفهوم «وحدت» تا پس از انقضای شهود، حاصل نشده است چه چیزی متعلق مقایسه با کثرت و رده‌بندی است تا در اثر آن، مفهوم وحدت حاصل شود؟ به طور اساسی‌تر، می‌توان پرسید: این مفهوم از چه چیزی انتزاع می‌شود؟ یعنی با فرض عدم شکل‌گیری مفهوم وحدت تا پس از زمان شهود، با قیاس چه جنبه‌ای از آن خاطرات، مفهوم «وحدت» و «کثرت» اخذ می‌شود؟ به نظر می‌رسد نظریه/ستیس نمی‌تواند پاسخی برای این پرسش‌ها ارائه کند.

۷. منطق‌ناپذیری

تقریر دلیل

بسیاری از پژوهشگران عرصه دین و عرفان، منطق‌ناپذیری تجربه عرفانی را ریشه مشکل عارف با زبان دانسته‌اند. استیس این تعلیل را از/فلوئین نقل می‌کند^{۳۴} و خود نیز در فصول پایانی، بدان متمایل است.^{۳۵} افراد صاحب‌نام دیگری نیز در سیاهه مؤافقان این نظریه قرار دارند که/یزوتسو، سوزوکی و/تو نیز از جمله آنان هستند. در این منظر، مشکل، نه از مخاطب است و نه از گوینده، بلکه حتی اگر گوینده بخواهد تجربه‌اش را با خودش نیز در میان بگذارد، به بن‌بست می‌رسد. بارزترین تجربه عرفانی تجربه «وحدت وجود» است که از منظر این گروه، مستلزم تناقض‌های متعدد است. از مهم‌ترین این تناقض‌ها، تناقض «وحدت و کثرت» است. آیا فقط یک موجود وجود دارد، یا کثرت هم بهره‌ای از حقیقت دارد؟ محور اصلی برهان منطق‌ناپذیری برای بیان‌ناپذیری، همین ادعای تعارض تجربه عرفانی وحدت وجود با منطق است؛ زیرا در تجربه وحدت وجود، هر دو سوی «اثبات وحدت و بالتبع، نفی کثرت» و «اثبات کثرت» وجود دارد. تناقض «تشبیه و تنزیه» نیز از دیگر تناقض‌های وحدت وجود است؛ زیرا در عرفان، از یک سو، بین حق تعالی تنزیه و

عدم مشابهت قایلند و از سوی دیگر، از آن رو که همه چیز جلوۀ اوست، مشابهت. تناقض «حضور و غیبت» نیز نمونه دیگری است که در این حیطة قابل ذکر است: حق تعالی به ضرورت تجلی اش، در همه عالم حاضر است و در عین حال، به خاطر اعتلای ذاتش، باطن.

عبارت مشهوری از خِرَاز نقل شده است که «عرفته بجمعه بین الضدین» و به قول ابن عربی، او نه جمع کننده بین ضدین، که عین ضدین است و این غیر از «وحدت شخصی وجود» مصداقی ندارد^{۳۶} و فقط در این فضا است که تناقض محقق یافت می شود.^{۳۷} شیخ اکبر، ابن عربی، ضمن اشاره به برخی تناقض ها و اظهار انحصار چنین تحقیقی در وجود مطلق، نارسایی زبان را مربوط به مقام ابراز این تناقض نماها می داند:

فالکون یغایر مرکبه بسیطه، و عدده توحیده و أحدیته، و الحق عین ترکیبه عین بسیطه عین أحدیته عین کثرته من غیر مغایرة و لا اختلاف نسب، و إن اختلفت الآثار فعن عین واحدة، و هذا لا یصح الا فی الحق تعالی، و لکن إذا نسبنا نحن بالعبارة فلا بد أن نغایر کان کذا من نسبة کذا و کذا من نسبة کذا لا بد من ذلك للافهام.^{۳۸}

در این زمینه، سخنان بسیاری گفته شده است و در اینجا، فقط به کلیت متناقض بودن مقامی که عرفا آن را «ورای طور عقل می خوانند» بسنده می شود. شایان ذکر است که متناقض بودن آن مقام، خود حکم عقل است و در نهایت، قضاوت عقل درباره توصیفات عرفا از تجاربشان چنین است: «معلوم گشت که توصیفات عجیب عارفان از تجارب خاص خویش و از خدایی که حضورش را دریافته اند، مملو از تناقض و سرشار از همه نوع اضداد است».^{۳۹}

بدین سوی، خلاصه استدلال مزبور، چنین است: وحدت وجود، طور فوق عقل و لبریز از تناقض است.

تعبیر و زبان و واژگان، مربوط به عالم عقل است که در آن قواعد منطقی جاری است و از این رو، برون داد فضای تحت سیطره قوانین منطقی و عقلی محسوب می شود. از این رو، واژگان قابلیت کاربرد در حیطة مافوق عقل را ندارد. پس اگر وحدت وجود به لباس تعبیر درآید، از ناحیه خود عارف نیز تأیید نخواهد شد. پس تجربه عرفانی تعبیرناپذیر است.

ارزیابی

عقلی که حکمش به نفی منطقۀ وحدت وجود تعلق گرفته، همان است که گه گاه در سنت اسلامی، «عقل مشائی» نامیده می شود، و گرنه مخاطب تحلیل ها و توضیحات مفصّل

عارفانی همچون ابن‌عربی نیز عقل است و پس از وی نیز صدرالمتألهین با ابزار عقل به تحلیل نسبت علت و معلول پرداخت و در نهایت، به نظام متجلی و تجلی روی آورد. این مطلب نشان می‌دهد که نمی‌توان با منحصر کردن عقل در «عقلی» به معنای «مشائی» کلمه، به غیر عقلی یا فراعقلی بودن شهودهای عرفانی، به ویژه وحدت شخصی وجود قایل شد. کارایی عقل منور عرفانی و عقل حکمی متعالیه در توضیح و تبیین عقلانی نظام وحدت وجود در تاریخ تفکر اسلامی، غیر قابل انکار است و همین نمونه‌ها بطلان ادعای فراعقلانی یا غیر عقلانی بودن شهودهای عرفانی - به معنای «عدم امکان فهم عقلانی صائب از شهود» - را روشن می‌سازد. بنابراین، باید گفت: اساساً منطق‌گریزی و عقل‌ناپذیری وحدت وجود قابل پذیرش نیست. در این زمینه، تحقیقاتی وافی و راقی در عرفان و فلسفه اسلامی، لازم است. برای مثال، دربارهٔ تناقض «تشبیه و تنزیه»، از میان تناقض‌های پیش‌گفته، ابن‌عربی به تفصیل در ضمن قول به جمع تشبیه و تنزیه، فوق تشبیه و تنزیه را نیز تصویر می‌کند و این به گونه‌ای است که عارف غیر واجد نیز سخن او را می‌فهمد، فارغ از آنکه بپذیرد و استدلالش را مصاب بدانند یا خیر. ملاحظه کنید نیز خود را شارح عقلی همان راه و شناختی می‌داند که سر از سلوک عرفانی و وحدت وجود عرفانی درمی‌آورد. جالب است که ملاحظه کنید آن را برای مخاطب غیر عارف نگاشته و اظهار امیدواری کرده که با همین توضیحاتی که با کاربرد واژگان همراه است، بتواند ناقل معنای وحدت وجود باشد.^{۴۰}

نکتهٔ دیگر آنکه در تناقض‌های وحدت وجود، هر دو سوی جهات سلبی و ثبوتی باید ملاحظه شود و به قول استیس، هیچ‌یک از این دو سویه به تنهایی نمی‌تواند انتقال‌دهندهٔ مؤدای شهود عرفانی وحدت وجود باشد. اما چنان‌که خود وی هم اشاره می‌کند، مشکل عارف در بیان این معنا، تحیر روان‌شناختی عارف از عظمت آن معنا یا تحیر معرفت‌شناختی عارف (ناشی از فهم مدرک) نیست، بلکه تحیر، وصف خود عالم عین و به تعبیر ایزوتسو، «تحیر متافیزیکی» است. پس باید گفت: عارف با ذکر دوسویهٔ شطحیه متناقض‌نمای خود (طبق تعبیر استیس)، به خوبی در حال بیان مشهود خود است، هرچند مستمع پس از شنیدن، آن را بپذیرد یا بتواند به دقت تصور کند، یا نه؛ ولی به هر حال، معنای آن را می‌فهمد. به عبارت دیگر، بیان عبارت است از: «به قالب لفظ درآمدن» و این

مشروط به آن نیست که با یک جمله باشد یا دو جمله (دو جمله طرفین تناقض) و نیز شرط نشده است که «محتوای جملات نباید متناقض یا متناقض‌نما باشد».

شگفت آن است که اصحاب این نظر به راحتی از واژگانی مانند «پارادوکس» استفاده می‌کنند، ولی حیطه‌ای را که به زعم آنان، تحت سیطره احکام و رای عقل - و نه عقل - است، غیر قابل بیان می‌خوانند. آیا استفاده از واژگانی همچون «پارادوکس» بیان نیست؟ به عبارت دیگر، آیا واژه «پارادوکس» برای ایشان قابل فهم است یا خیر؟ روشن است که این گروه در این موارد، هم معنای «پارادوکس» را می‌فهمند و هم افزون بر آن، برایش مصداق خارجی قایلند. بنابراین، حتی اگر فراعقلانی بودن تجارب عرفانی (به معنای عدم جریان احکام عقل در تجارب عرفانی) را بپذیریم، نمی‌توان به هیچ روی، بیان‌ناپذیری آن تجارب را قبول کرد.

علاوه بر این، حتی اگر از ادعای امکان بیان تصریحی وحدت وجود، صرف‌نظر کنیم، نمی‌توان از بیان تشبیهی آن چشم پوشید؛ حتی اگر مطابق این استدلال، دستگاه زبان عقلی، با بیان وحدت وجود ناسازگار باشد (به این دلیل اظهار شده: عقل، مُدرک تنزیه است و تنزیه راهی به وحدت وجودی که یک سویه آن تشبیه است، ندارد)، قوه و اهمه با ابزار تشبیه، به بهترین نحو می‌تواند متصلی بیان وحدت وجود شود؛ چنان که شده است. بنابراین، از آن رو که بیان صرفاً در قالب لفظ درآمدن است، عرفا با استفاده از زبان تناقض‌ها و تشبیه، به بهترین نحو مقصود خود را بیان کرده‌اند و اساساً توقع بیان عقلی، به معنای عقل مثالی، برای وحدت وجود، صحیح نیست.

اشکال پایانی آن است که در این استدلال، بیان تنها تحت سیطره عقل ممکن شمرده شده است، در حالی که چنین نیست. خلط صورت گرفته در آنجاست که زبان را منحصر در واژگان وضع شده برای معانی دانسته و با توجه به این تلقی که وضع در غیر متمایزین عقلاً ممکن نیست، نتیجه گرفته شده که بیان تنها تحت سیطره عقل ممکن است. اما آیا محصولات قوای دیگر غیر از عقل، بدون دخالت عقل، معادل لفظی ندارد؟ آیا کارکرد دلالتی قوای دیگر غیر از عقل - مثل کارکرد تشبیهی قوه و اهمه - مستقلاً از زبان استفاده نمی‌کند؟ می‌توان گفت: اولاً، کارکرد زبان منحصر در الفاظ موضوع نیست، و ثانیاً، حتی اگر چنین باشد، در مواردی از این دست، که در میان الفاظ موضوع، واژه‌ای برای دلالت بر

معنای مورد نظر وجود ندارد، با استفاده از تعدّد دال و مدلول، می‌توان بر آن معنا دلالت نمود؛ مثلاً، واژه «تمایز احاطی» نشان از واقعیتی به عنوان معنا دارد که از یک سو، تمایز است و از سوی دیگر، احاطه و حضور، و همین معنا هرچند در نظر گروه یادشده، متناقض‌نما شمرده می‌شود، اما به هر حال، بیان واقعیت مورد نظر است که از طریق الفاظ موضوع، صورت گرفته است.

۸. وضع الفاظ برای امور محدود

تقریر دلیل

برخی استدلال‌های بیان‌ناپذیری از این مقدمه استفاده می‌کند که الفاظ برای محدودها وضع شده است. پس نمی‌توان آنها را برای نامحدود استفاده کرد: «چطور کلمات می‌توانند تجربه‌ای را وصف کنند که هیچ کلمه محدود بشری برای آن تعبیه نشده است؟»^۱ توجه شود که تمرکز این استدلال بر این است که کلمات بشری برای معانی محدود وضع شده است. پس امکان کاربرد آنها برای تجربه امور نامحدود - مانند تجربه وحدت وجود و نظایر آن - منتفی است. ظاهراً مقدمه در بردارنده این استدلال آن است که الفاظ برای آن معانی وضع می‌شود که در منظر و مرآی واضع عام (یعنی عرف انسان‌های عادی) قرار گرفته باشند و دین معانی لزوماً معانی محدودند و نمی‌توان با برداشتن قیود از آنها، امکان داشتن تصور اطلاقی از آنها را ادعا نمود؛ چراکه این معانی نیز باز برای واضع عام، قابل درک نیست.

البته گاهی در عرفان نظری اسلامی، به عباراتی همانند تقریر مزبور برمی‌خوریم که «لا عبارة الا عن محدود»، اما این‌گونه عبارات با این تقریر از بیان‌ناپذیری متفاوت است؛ زیرا در آنجا سخن از این است که «اسم الاسم»، که نام لفظی اسم است، تنها در مقامی دون مقام اطلاق مقسمی - یعنی در حیطة محدودها - قابل فرض است؛ چون اسم ناشی از تجلی است و لازمه تجلی خروج از اطلاق است. ولی در بحث حاضر، سخن از انحصار وضع و کاربرد کلمات در امور محدود است.

خلاصه استدلال یادشده چنین است:

زبان عرفی تنها زبان در دسترس است.

عرف انسان‌های عادی، واضع زبان عرفی است.

عرف انسان‌های عادی توان درک واقعیات و معانی نامحدود را ندارد. پس واضع زبان عرفی نمی‌تواند واقعیات و معانی نامحدود را درک کند. کلمات در ازای معانی و واقعیات وضع می‌شود. پس واضع زبان نمی‌تواند کلماتی در ازای واقعیات و معانی نامحدود وضع کند. زبان عرفی تنها مشتمل بر واژگانی است که بر معانی محدود دلالت دارد. کلمات موضوع در ازای معانی محدود، توانایی دلالت بر معانی و واقعیات نامحدود ندارد. پس محال است واژگان زبان، دال بر متعلق تجربه عرفانی باشد. پس تجربه عرفانی بیان‌ناپذیر است.

ارزیابی

در استدلال مزبور، آنچه سبب خلط گردیده آن است که منشأ وضع با قید موضوع له اشتباه گرفته شده است. درست است که اموری که واضع عام با آنها سر و کار دارد امور عادی و محدود است، اما این موجب نمی‌شود که ما وضع له محدود باشد. به عبارت دیگر، درست است که مصادیق محدود است و وضع برای ذات محدود انجام شده است، اما حد جزو معنای موضوع له نیست و اساساً نمی‌تواند باشد؛ زیرا اگر معنا مقید به حد باشد، برای غیر آن حد خاص، اعم از امور مطلقاً بی‌حد یا اموری که به نحو تشکیکی غیر از آن مرتبه است، قابل استفاده نخواهد بود، در حالی که روشن است که هر مفهوم، دست‌کم قابلیت اطلاق بر موارد دیگری را دارد که رابطه تشکیکی با مصداق آن مفهوم دارد. به عبارت دیگر، هر چند وضع به مصداق محدود تعلق گرفته و منشأ وضع همین امر محدود است، ولی موضوع له، نفس ذات آن محدود است، خالی از قیود دیگر؛ از جمله دو قید «تقیید» و «اطلاق» و به همین مجوز، لفظ موضوع قابل اطلاق بر هر دو حیطة مقید و مطلق است. اساساً حد، حد است و همواره خود را به نحوی روشن، متمایز از ذات محدود مطرح می‌کند. به تعبیر ملاصدرا، چنین تحلیل‌هایی ناشی از آن است که ویژگی مصداق (حد داشتن محدود) را داخل در مفهوم (معنای موضوع له) فرض کرده‌اند و این به وضوح، نوعی خلط مفهوم به مصداق است.

از سوی دیگر، مفهوم کلی حد، اگر جزو ذات معنا باشد، معلوم نیست شامل چه رده‌ای از حدود مشکک خواهد بود که این، وضع و کاربرد واژگان را با اشکال اساسی مواجه می‌-

سازد. دیگر آنکه طبق مبنای مزبور، نباید برای کلماتی همچون «نامحدود» یا «بی‌نهایت» معنایی وجود داشته باشد؛ زیرا به حکم کلی «هر کلمه‌ای زبان بشری در ازای معنای محدود است»، این کلمات باید بر محدود دلالت کند، در حالی که نزد واضع، قرار است و باید بر نامحدود دلالت کند. ازاین‌رو، نمی‌توان معنای درستی برای آنها در نظر گرفت. از سوی دیگر، چنین واژگانی با وجود این نظریه، از آن نظر که دال است، خود مخرب است؛ چراکه این کلمات در عین آنکه بر نامحدود دلالت دارد، باید بر اساس دیدگاه یادشده، بر امری محدود دلالت کند و در عین دلالت بر امر نامحدود، به حکم همین که «دلالت» دارد و «کلمه» است، بر امر محدود دلالت می‌کند و ازاین‌رو، خود مخرب است. دیگر آنکه بنا بر این دیدگاه، تعبیری همچون «وجود مطلق» یا «علم مطلق» (و هر مفهوم دیگر به قید یا وصف اطلاق) خودمتناقض است؛ زیرا «وجود» و «علم» موضوعی له در این الفاظ، از منظر قایلان به این نظریه، از درون مایه محدود برخوردار است و این با قید «اطلاق» قابل جمع نیست، در حالی که عرف اهل زبان چنین واژگان و تعبیری را دارای معنایی محصل و غیرمتناقض می‌داند، یا به عبارت دیگر، دریافتی خودمتناقض از این واژگان ندارد.

جمع‌بندی

دلایل مهم و مشهور بر بیان‌ناپذیری شهودهای عرفانی، توصیف، تحلیل و ارزیابی شد. نتیجه بررسی مزبور این شد که هیچ‌یک از استدلال‌های پیشین توان اثبات بیان‌ناپذیری تجربه عرفانی را ندارد و با اشکالات متعدد و لاینحلی مواجه است. با این توضیح، اگرچه در خلال براهین به مشکلاتی واقعی و درست، بر سر راه بیان لفظی از تجربه عرفانی برخوردیم، اما روشن شد که هیچ‌یک از این مشکلات، موجب استحاله حقیقی بیان شهود عرفانی نیست و تنها آن بیان را دشوار می‌سازد و یا آن را به مرتبه‌ای پایین‌تر از مطلوب عارفان تنزل می‌دهد، هرچند مطلوب عارفان امری فراتر از بیان لفظی و زبانی شهود عرفانی است. بدین سبب، می‌توان چنین داوری نمود که امکان بیان برای شهودها و تجارب عرفانی منتفی نیست. لازم به ذکر است که استدلال‌های متعدد دیگری نیز بر بیان‌ناپذیری قابل طرح است که به دلیل ضیق مجال و اهمیت کمتر آنها، از ذکرشان صرف‌نظر شد.

پی‌نوشت‌ها

۱. ر.ک: مسعود اسماعیلی، «مفهوم‌شناسی مسأله بیان‌ناپذیری عرفان»، حکمت عرفانی، ش ۱، ص ۱۱۵.
2. William James, *Varities of Religious experience*, p. 295.
3. Ibid.
۴. ر.ک: مسعود اسماعیلی، همان.
5. Edgar Sheffield Brightman, *A philosophy of Religion*, p.168.
6. Ibid.
۷. ممکن است گفته شود که انتقال وجودی اساساً شرط لازم بیان نیست؛ یعنی هرچند ممکن بود از طریق انتقال وجودی، به بیانی بسیار عمیق‌تر از یک حقیقت پرداخت، اما با استحاله یا انتفاء انتقال وجودی، بیان بکلی متفسی نمی‌شود و تنها درجه‌ای از بیان (بیان حداکثری) نفی می‌گردد.
8. W.T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, p.283.
۹. عزیزالدین بن محمد نسفی، *الانسان الکامل*، ص ۱۳۹.
۱۰. همان.
۱۱. ابوحامد غزالی، *احیاء علوم الدین*، ج ۶، ص ۱۸۲.
۱۲. محی‌الدین ابن عربی، *الفتوحات المکیه*، ج ۱، ص ۳۱.
۱۳. ابن‌فارض، *دیوان*، شرح مهدی محمد ناصر الدین، ص ۵۵.
۱۴. سعیدالدین سعید فرغانی، *منتهی المدارک و مشتبهی کل عارف و سالک*، ص ۴۵۹.
15. Miehael, A. Sells, *Mystical Languages of unsaying*, p.9.
16. W.T. Stace, Ibid, p.284.
۱۷. محی‌الدین ابن عربی، *الفتوحات المکیه*، ج ۳، ص ۳۸۴.
18. W.T. Stace, Ibid, p.281-82.
۱۹. تذکر این نکته لازم است که اصرار این نظریه بر عمق لایه‌های احساس و عواطف، کارکرد این نظریه را منحصر به نوع خاصی از تجربه عرفانی نمی‌کند بلکه تجربه عرفانی، از هر جنسی که باشد، از آن روی که قسمتی از آن تکیه بر دریافت غیر عقلی و عمیق دارد، غیر قابل بیان است.
۲۰. ر.ک: مسعود اسماعیلی، همان.
21. W.T. Stace, Ibid, p.282.
22. Ibid.
۲۳. عنوان نظریه از استیس است: Ibid, p.284.
24. Dionysius.
25. Ibid, p.285.
26. Ibid. p.290.
۲۷. ر.ک: روح الله موسوی خمینی، *مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه*، ص ۵-۲۳؛ و محی‌الدین ابن‌عربی، *فصوص‌الحکم*، انتشارات الزهراء، فص شیشی.
۲۸. عنوان این نظریه را نیز از استیس وام گرفته‌ام.
29. Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, p.1-4.
- شاید ریشه این تحلیل در تئوری تمثیل آکوناس باشد؛ ولی استیس خود تصریح می‌کند که تقریر اتو از آن، منشأ ایده اوست.
30. W.T. Stace, Ibid, p.291-293.
31. Ibid, p.293-294.
32. Ibid, p.293-294.

33. Ibid. p.295-296.

34. Ibid. p.109.

35. Ibid. p.300-303.

۳۶. محی‌الدین ابن‌عربی، *الفتوحات المکیه*، ج ۲، ص ۴۷۶.

۳۷. همان، ص ۶۳۵.

۳۸. همان، ص ۱۱۶.

۳۹. گرشوم شولم، *جریانات بزرگ در عرفان یهودی*، ص ۵۱.

۴۰. ملاصدرا، *الاستفصار الاربعه*، ج ۱، ص ۳۰۰-۳۰۲.

۴۱. گرشوم شولم، همان، ص ۵۱.

منابع

- ابن عربی، محی‌الدین، *الفتوحات المکیه*، بی‌جا، دارصادر، بی‌تا.
- ، محی‌الدین، *فصوص الحکم*، تهران، الزهراء، ۱۳۷۰.
- ابن‌فارض، *دیوان*، شرح مهدی محمد ناصر الدین، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۰ ق.
- اسماعیلی، مسعود، «مفهوم شناسی مساله بیان‌ناپذیری عرفان»، *فصلنامه حکمت عرفانی*، ش یکم، سال اول، ۱۳۹۰.
- موسوی خمینی، روح‌الله، *مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه*، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۴.
- شولم، گرشوم، *جریانات بزرگ در عرفان یهودی*، ترجمه فرید الدین رادمهر، تهران، نیلوفر، ۱۳۸۵.
- ملاصدرا، *الاسفار الاربعه*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
- غزالی، ابوحامد، *احیاء علوم الدین*، بیروت، دارالکتب العربی، بی‌تا.
- فرغانی، سعیدالدین سعید، *منتهی المدارک و مشتهی کل عارف و سالک*، بی‌جا، المکتب الصنایع، ۱۲۹۳ ق.
- نسفی، عزیزالدین بن محمد، *الانسان الکامل*، تهران، طهوری، ۱۳۷۷.
- Brightman, Edgar Sheffield; *A philosophy of Religion*; New York, prentice-Hall, Inc. 1947.
- James, William; *Varities of Religious experience*, New York, Routledge, 2002.
- Otto, Rudolf, *The Idea of the Holy*, translated by john W. Hurvey, New York, Oxford university press, 1958.
- Sells, Michael, A; *Mystical Languages of unsaying*; the university of Chicago press. 1994.
- W.T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, London, Macmillan, 1973.