

تاریخ دریافت: ۹۶/۵/۱۰

تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۱/۱۴

رهیافتی به تجربه‌های عرفانی عارفان در زبان عرفان

جلیل نیک نژاد^۱

محمد رضا زمان احمدی^۲

شاهرخ حکمت^۳

چکیده:

زبان عرفانی که گویای ناب‌ترین لحظات عارف است در پی خصلت متناقض‌نمای تجربه عرفانی پارادوکسیال می‌شود و یکی از ویژگی‌های کلام عارفان همین متناقض‌نماهاست، بی‌گمان تأمل و امعان نظر در گستره و ژرفای این تقابل‌ها و تناقض‌ها و روابط دو سویه آنان هر نگاهی کاونده و خواهان را به حقیقت عرفانی عارفان نزدیکتر می‌کند. کوشش و رسالت پژوهشی این مقاله بر آن است که در رهیافت زبان عرفان جنبه تجربه‌های عرفانی یک عارف را یافته، واکاود، ویژگی‌ها، دلایل و موانع این گونه تجربه‌ها را بررسی کند، چرا که معرفت عرفانی پیامد گونه‌ای تجربه است که آن را هم تجربه عرفانی نامیده‌اند، مقدمات این گونه تجربه، «عرفان عملی» و نتایج آن عرفان نظری نامیده می‌شود.

کلید واژه‌ها:

عرفان، تجربه عرفانی، عارف، تناقض، زبان عرفان.

^۱ - دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، واحد اراک، دانشگاه آزاد اسلامی، اراک، ایران.

^۲ - استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد اراک، دانشگاه آزاد اسلامی، اراک، ایران. نویسنده مسئول:

Dr_zamanahmadi@yahoo.com

^۳ - دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد اراک، دانشگاه آزاد اسلامی، اراک، ایران.

پیشگفتار

هیچ تردیدی نیست که زبان عرفان در حوزه اسلام، گسترش زبان قرآن است: این واقعیت نه تنها از کاربرد واژگان قرآنی در آثار عرفانی، بلکه هم چنین از همگونی چشم اندازهای ساختاری زبان عرفان و زبان قرآن برمی آید. بی دلیل نیست که عطار درباره اولیا می نویسد:

«بعد از قرآن واحادیث، بهترین سخن ها سخن ایشان دیدم و جمله سخن ایشان شرح قرآن و احادیث دیدم.» (عطار نیشابوری، ۱۳۷۰: ۷)

بی گمان مهم ترین عامل این امر یگانگی بنیان های روش شناختی عرفان و دین است. تجربه عرفانی^۱ و تجربه دینی^۲ هر دو از یک آبخور سیراب می شوند: آبخور پیوند نا خودآگاه انسان با فراسوی جهان؛ با خدا در این جا زبان ناخودآگاه به لالی می گراید و این لالی، سرآغاز ظهور اجتناب ناپذیر زبان دیگری است. زبانی که می توان آن را «فرازبان» نامید.

برای ورود به این بحث، تمایز میان دو مسأله ضروری و بایسته است: یکی امکان کارآیی عقل در حین تجربه عرفانی، و دیگری کیفیت برخورد آن با دستاوردهای این گونه تجربه: درباره مسأله نخست، هم نظر منفی وجود دارد هم مثبت، عارفان، خود تجربه های خویش را به «طور و رای عقل» نسبت داده اند، چنان که شبستری می گوید:

ورای عقل طوری دارد انسان که بشناسد بدان اسرار پنهان
(شبستری، ۱۳۸۶: ۱۰۱)

با این حال، عرفان پژوهان برآن رفته اند که تجربه عرفانی ذاتاً عقلانی است و ازاین رو جنبه معرفتی می پذیرد، اقبال این گونه تجربه را، احساسی با سیمای معرفتی می داند (اقبال لاهوری، بی تا: ۳۴) و نیکلسون^۳ مفهوم عرفانی قلب را بیشتر عقلانی می شمارد تا احساسی. (نیکلسون، ۱۳۶۶: ۹۲)

تفکیک میان دو مفهوم عام و خاص عقل و تعیین جایگاه عرفان نسبت به این دو مفهوم، بارزترین کوششی است که برای رفع تناقض بالا وجود دارد^۴ و این دو مفهوم در واژه فارسی «اندیشه» نیز گرد آمده اند. زیرا این واژه، گذشته از معنای معمول آن، معنای غم و ترس و برخی حالات روانی دیگر را هم می رساند. مولوی چنین واژه ای را در بیت زیر به معنای «ذوق» می گیرد:

^۱. *Mystical experience.*

^۲. *Religious experience.*

^۳. *R-A-Nicholson.*

^۴ - در این باره . ن . ک : (استیس: ۱۳۷۵: ۲۶۳-۲۶۲)

ای برادر تو همان اندیشه‌ای ما بقی تو استخوان و ریشه‌ای
(مثنوی معنوی، نیکلسون: ۲/۲۷۷)

که عبارت باشد از ادراک قلبی و:

احوال صوفیان به ذوق حاصل آید، نه به علم^۱ که دانستن داروست و ذوق، چشیدن داروست:
(العبادی، ۱۳۶۸: ۲۰)

همین معناست که سنایی برای آن، تعبیر «عقل ذوقی» را به کار می‌برد:

عقل ذوقی چو نیستت حاصل به حقیقت کجا شوی واصل؟
(سنایی، ۱۳۵۹: ۸۹)

و باز مولوی، آن را «نوع عالی تری از عقل» (اقبال لاهوری، بی تا: ۵) خوانده است. به هر حال، این نوع عقل، در حین تجربه عرفانی کارایی دارد و به محتویات آن، سرو سامان معرفتی می‌بخشد و همان عقلی است که مولوی می‌گوید: «بخشش یزدان بود» و «چشمه آن در میان جان بود».
(مثنوی معنوی، نیکلسون: ۱۹۶۴)

به هر روی از راه توسعه مفهوم اندیشه، به نسبت میان عرفان و آن، می‌توان پی برد. اما در صورت رد این توسعه، چاره‌ای جز پذیرش نظر منفی نخواهد بود، ولیک کیفیت برخورد عقل با دستاوردهای تجربه عرفانی، ماجرای دیگر دارد. چون تاریخ عرفان نشان می‌دهد که عقل، بی‌نیاز از چنین توسعه‌ای، به دستکاری این دستاوردها می‌پردازد و برای آنها قالب‌های عقلانی می‌تراشد و از این رهگذر، در جریان شناسی عرفان اسلامی، چند جریان مهم، قابل تشخیص است:
_ عرفان خالص که برجسته ترین نماینده آن، بایزید بسطامی است و بسیاری از عرفای دیگر مانند ابوالحسن خرقانی و ابو سعید ابوالخیر به این جریان وابسته‌اند.

_ کلام عرفانی به نمایندگی محمد غزالی

_ عرفان کلامی به نمایندگی عین القضات همدانی

_ فلسفه عرفانی به نمایندگی شیخ اشراق، سهروری

_ عرفان فلسفی به نمایندگی ابن عربی

باری جنبه معرفتی عرفان، به نسبت آن با مفهوم عام اندیشه باز می‌گردد و در این میان و در این مقال، جنبه تجربی عرفانی است که جای بررسی و امعان نظر دارد، چه، معرفت عرفانی پیامد

۱- ن. ک: ۱۹۶-۱۹۸

۲- برای پاره‌ای آگاهی ما در این باره . ن. ک: (الهجوری، ۲۰۰۱م: ۷۴-۷۷)

گونه‌ای تجربه است که آن را هم، تجربه عرفانی نامیده‌اند. مقدمات این گونه تجربه «عرفان عملی» است و نتایج آن، «عرفان نظری» خوانده می‌شود.

تجربه عرفانی حتی در متناقض‌نمایی‌ها و رویا‌گونگی‌هایش کاملاً منتظم است و به سوی غایتی واحد پیش می‌رود و تجربه‌های مختلف یک عارف یا تجربه‌های متفاوت چند عارف متکی بر انتظام است و بیانگر واقعیت تجربه عرفانی و لذا مولوی می‌گویند: «متحد جان‌های شیران خداست» (مثنوی معنوی، نیکلسون: ۴/۴۱۴) به نوشته محمد بن منور: «در میان مشایخ این طایفه، اصلی بزرگ است که، این طایفه، همه یکی باشند و یکی همه.» (میهنی، ۱۳۷۶: ۴۷)

هم چنین، این عربی بر آن می‌رود که پیامبران از آدم (ع) تا محمد (ص) درباره خدا به یک زبان سخن گفته‌اند و کتاب‌هایشان در این باره «علی لسان واحد» (ابن عربی، ۱۴۰۵ / ۱۹۸۵م: ۳-۳۳۷) بوده است.

آثار عرفانی، وجود یک نوع اندیشه ورزی ناب را در پس خود باز می‌تابد، اما ذهن‌های اندیشه پیشه و منطقی، آن‌ها را سرشار از تناقض خواهد یافت، تا جائیکه برای توجیه این وضعیت و روال، نظریه‌هایی رنگارنگ و پراکنده پیش رو می‌دهد که بیشتر و بیشتر به زبان عرفانی استناد جسته‌اند، باین حال همه آن‌ها بر سه دسته‌اند:

— نظریه‌های نفی‌ای (نفیی) (معتقد به غیر منطقی بودن تجربه عرفانی): این نظریه‌ها، تناقض‌گویی عارفان را به صراحت تمام، غیر منطقی می‌انگارند. استیس بر آن نظر است که عارفان متناقض گفته‌اند، زیرا تجربه‌های آنان متناقض بوده است. (استیس، ۱۳۷۵: ۳۱۹-۳۰۸)

— نظریه‌های اثباتی (معتقد به منطقی بودن تجربه عرفانی): این نظریه‌ها می‌کوشند تا تناقض‌گویی عارفان را با تمسک به بعضی قواعد منطقی توجیه پذیر سازند و برای این منظور، راه‌حلهایی پیش پای ما بگذارند.

— نظریه‌های تباینی (معتقد به فرامنطقی بودن تجربه عرفانی): این نظریه‌ها تناقض‌گویی عارفان را خارج از قواعد منطقی قرار می‌دهند و از این رهگذر برای آن، منطقی خاص در نظر می‌گیرند.

استیس، «رودلف آتو^۱» را به پیروی از هگل، دارای این دیدگاه می‌داند و نهایتاً آن را مردود می‌شمارد منتها درباره چنین دیدگاهی، باید خیلی محتاطانه‌تر سخن گفت. چون عارفان، بارها در آثار خویش بر این نکته تأکید داشته‌اند و التزام ورزیده‌اند، چنان که عین الفضاات همدانی می‌نویسد:

^۱. Rudolfotto.

«احکام عاشقان دیگر است و احکام عاقلان دیگر.» (عین القضات همدانی، ۱۳۶۲: ۲/۲۱۹)

بحث و تبیین

معمولاً عرفان در ذهن بسیاری از افراد تصاویر راهبانی را تداعی می‌کند که در غارها مشغول مراقبه‌اند؛ به زعم برخی این پدیده عموماً پدیده‌ای باطنی، آن جهانی، غیرعقلانی و در خوشبینانه‌ترین حالت بی‌ارتباط با زندگی روزمره آدمیان تصور می‌شود. باید گفت که عرفان هیچ‌کدام از این موارد نیست، بلکه تجربه بشری فوق‌العاده‌ای است که بر شالوده‌های تمدن استوار است. عرفان در بدو امر نوعی شیوه نگریستن به عالم است. تصویر یا توصیفی که عارفان از جهان به دست می‌دهند عموماً دربردارنده این ادعاهاست که زمان و شر اموری وهمی‌اند و واقعیت یکی است به این معنا که همه دوگانگی‌ها، تناقضات و تضادها توهمند. به نظر می‌رسد این ادعاها تناقض‌ناما هستند؛ چرا که آنها با تجربه هر روزه ما از شرور موجود در عالم، گذر زمان و دوگانگی‌های بی‌شماری مانند زندگی، مرگ، روح و ماده که فراروی ماست در تعارضند. ادعاهای مابعدالطبیعی عارف نه تنها تجربه بشری متناقضی نیستند، بلکه نتایج منطقی واضح‌ترین و ساده‌ترین حقایق به شمار می‌آیند. چنین اموری مشروط به دلیل نیستند. هیچ‌کس نمی‌تواند با دلیل منطقی شیوه نگریستن یک فرد به عالم را تغییر دهد و نیز کسی قادر نیست با انجام برخی تشریفات چنین تغییری را پدید آورد، زیرا این امر کاملاً ورای قوه آگاهی و ادراک آدمی است. این تغییر بینش مانند شکست خوردن در عشق است هنگامی که این امور برای انسان رخ می‌دهند، تابع اراده یا عقل او نیستند. حتی واضح‌تر اینکه این تجربه شبیه تغییر نگاهی است که هنگام فهمیدن ناگهانی مساله‌ای که پیشتر قادر نبودیم آن را حل کنیم، اتفاق می‌افتد، در این حالت فرد به صورت ناگهانی معمولاً با تعجب و خوشحالی یا حتی بهت و حیرت به یک شیوه جدید به این مساله می‌نگرد. تفاوت میان شیوه نگریستن یک عارف و شیوه عادی نگریستن ما همانند تفاوت میان کسی است که در یک اثر هنری یک نوع وحدت، انسجام و هماهنگی می‌بیند و فرد دیگری که تنها مثنی خطوط و کلمات در آن مشاهده می‌کند. اما متعلق تجربه عرفانی یک شی نیست، بلکه این «جهان» است.

بی‌گمان عرفان پدیداری است که تنوعی قابل ملاحظه و درخور امعان نظر از خود به نمایش نهاده است، اگر قرار بر این قرار باشد که در جستار پژوهشی انواع عرفان و گونه‌های گوناگون عرفان بررسی شود بی‌گمان یک دسته بندی مدوّن وجود نخواهد داشت، بلکه باید آن را به ملاحظات مختلف، در چندین دسته بندی به نمایش درآورد و توضیح داد. اینک از این رهگذر پژوهشی در وهله نخست انواع عرفان به لحاظ تأکید و توجه ابعاد مختلف عرفان، دست کم چهارگونه میابیم و یافته جستار پژوهش خویش را ترسیم می‌کنیم:

۱- عرفان‌های ناظر به تجربه عرفانی، ۲- عرفان‌های ناظر به فرایند سیر و سلوک عرفانی، ۳- عرفان‌های ناظر به آموزه‌های نظری (عرفان نظری)، ۴- عرفان‌های ناظر به آموزه‌های عملی. عرفان عملی یا طریقت عرفانی (سراج، ۱۹۱۴: ۹۲)

از آنجا که متون عرفانی، اعم از منظوم و منثور، در قالب الفاظ بیان می‌شود، این قالب لفظی را زبان عرفانی می‌گویند، که شامل زبان عبارت و زبان اشارت است. عارف در جریان سیر و سلوک بدون دستیابی به کشف و شهود. میان خود، طبیعت و خدا. روابط و پیوندهایی برقرار می‌کند و به افق‌هایی، برای افق‌های این جهانی دست می‌یابد و امری ماورای استدلال و عقل برای او منکشف می‌شود، حصول چنین امری، یعنی گشوده شدن دریچه‌های عالم معنی بر دل صوفی در واقع شدن حالات مختلف و دستیابی به حقیقت، را تجربه عرفانی می‌گویند. تجربه در این جا به معنی لغوی آن معنی آزمودن نیست، بلکه بیشتر در معنی احساس، شهود مواردی که خاص یار خدادی در درون به کار می‌رود. پیامد این تجربه‌ها، معرفت عرفانی است که بدان معرفت ابداعی نیز گفته شده، زیرا حاصل ذوق صاحب تجربه است.

این معرفت با آنچه بدان مفاهیم علمی می‌گویند، متفاوت است مفاهیم علمی می‌گویند، متفاوت است، مفاهیم علمی آن چیزهایی است که از عالم محسوس به وسیله عقل و حواس درک می‌شود ولی معرفت، حقایقی است که عارف از عالم ما بعدالطبیعه و غیر محسوس درک می‌کند و آلت ادراک آن نیز بصورت، روح یا عدل است (حسینی، ۱۳۹۵: ۱۷-۲۳).

با این توضیح در روند این یافته پژوهشی می‌توان چنین گفت که جنبه معرفتی عرفان در مفهوم عام و کلی به مفهوم اندیشه باز می‌گردد، روشنگری و کشف این اندیشه صوفیانه یا به تعبیر دیگر معرفت عارفانه به زبانی خاص انجام می‌شود، زبان عرفان، بیان دشوار این تجربه و حال است. امری و حالی که پیوسته در حال گذر است و تجربه درونی است از پرواز روح از قفس مادی و رها شدن در جهانی ورای جهان مادی و ظاهری و رابطه انسان با عالم بالا، اینکه عرفا از این تجربه با عنوان معرفت یاد می‌کنند اما معتقدند زبان از بیان آن ناتوان است. ویلیام جیمز می‌گوید: «چقدر ما زیاد درک میکنیم و چقدر کم می‌توانیم برای مردم بیان کنیم». (رضی و رحیمی، ۱۳۸۷: ۱۲-۳۵)

بدون شک تجربه عرفانی از مهمترین مؤلفه‌های عرفان است، اما در پاره‌ای از عرفان‌ها این مؤلفه یا این بعد از عرفان بیش از طریقت عرفانی یا فرایند سیر و سلوک یا حتی آموزه‌های عرفانی مورد توجه و اهتمام بوده است، به این معنی که حجم عمده تبیین‌ها و مطالب به توضیح و بازگویی این تجارب اختصاص دارد و همه‌ا‌همه اینگونه مکاتب یا سنت‌های عرفانی متوجه از سرگذراندن نوعی از انواع تجربه عرفانی است.

گویی در این گونه نحله‌ها، ذهنیت حاکم آن است «که عارف به همین تجربه عارف می‌شود» شاید بتوان اینگونه عرفان‌ها را همان عرفان جذبه‌گرا (*ecstatic*) دانست اما با این ملاحظه که مراد از جذبه صرفاً احوال غیر عادی نیست.

عرفان به مثابه تجربه^۱

آیا تجربه عرفانی عینی است یا ذهنی؟ بحث‌های فیلسوفانه جدید در پاسخگویی به این پرسش، گونه‌ای مرزشکنی را میان مفاهیم باز می‌تابند. این امر نه تنها در حوزه بحث‌های عرفان شناختی، بلکه در سایر حوزه‌های مطالعات فلسفی ملاحظه می‌شود. پوپر به گرانباری این دو اصطلاح، از میراث مجادلات بی‌سرانجام اشاره می‌کند (پوپر، ۱۳۷۰: ۶۰) باربور^۲ بر آن است که حد فاصلی میان آنها وجود ندارد. (باربور، ۱۳۶۲: ۴) پوپر ضمن اشاره به مفهوم عینیت از نظر کانت^۳، یعنی تصدیق‌پذیری همگانی، باین پیش درآمد که نظریه‌های علمی به تمامه تصدیق‌پذیر نیستند، مفهوم تجربه‌پذیری همگانی را از آن به دست می‌دهد. (غزالی، ۱۳۶۲: ۶۰) باربور با تأکید بر لزوم به دست دادن تنسيق تازه‌ای از مفهوم عینیت، آن را «آزمون‌پذیری بین‌الذهانی و التزام کلیت» (باربور، ۱۳۶۲: ۲۱۳) می‌نامد؛ یعنی همان تجربه‌پذیری^۴، منتهی در سطح خاص با التزام به راه یافتن آن در سطح عام.

دلایل واقعیت تجربه عرفانی

معمولاً از «تواتر» به عنوان نخستین دلیل واقعیت تجربه عرفانی سخن می‌رود. محمد غزالی به این دلیل پایبند بوده است^۵ و مولوی نیز درباره آن می‌گوید:

خارخار وحی‌ها و وسوسه از هزاران کس بود نی یک کسه
(مثنوی معنوی، نیکلسون: ۱ / ۱۰۳۸)

فیلسوفان معاصر هم، دلیل تواتر را متذکر شده‌اند که از آن جمله می‌توان به راسل اشاره کرد^۶. باری، دلیل تواتر یک دلیل بیرونی ست و تنها به درد کسانی می‌خورد که از دور با تجربه

^۱ - چاپ شده به تلخیص در: مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت معلّم تهران، شماره ۳۹-۳۵، صص ۱۲۹-۱۱۱، با همین عنوان.

^۲ Ian G. Barbowr.

^۳ Immanuel Kant.

^۴ Experimentation.

^۵ - ن. ک. (غزالی، ۱۳۶۲: ۵۳)

^۶ - ن. ک. (راسل، ۱۳۶۲: ۲۲۰)

عرفانی سروکار می‌یابند. به گفته مولوی:

هر جوابی کآن ز گوش آید به دل چشم گفت از من شنو آن را بهل
گوش دلاله است و چشم اهل وصال چشم صاحب حال و گوش اصحاب قال
(مثنوی معنوی، نیکلسون: ۲/ ۸۵۸-۸۵۷)

با این همه، نمی‌توان این دلیل را در حد کارآیی آن بی‌اهمیت تلقی کرد، زیرا به سبب اتکایش بر حساب احتمالات آماری، دلیلی علمی ست و «من الطرق الموصلة إلى العلم» یعنی همین. این جاست که باز، مولوی می‌گوید: گوش چون به تواتر شنود، حکم دید دارد. (مولوی، ۱۳۶۹: ۲۱۸)

دلیلی دیگر که برای این منظور به کار می‌رود، «وجدان» نام دارد. این دلیل، ترکیبی ست از تجربه و یک نوع قیاس که «قیاس به نفس» نامیده می‌شود. هریک از ما، خود با معلولیت انسانی خودمان، احیاناً حالاتی را در درون خویش تجربه می‌کنیم که می‌توانیم از این حالات به امکان دست دادن نمونه‌های برتر آنها برای دیگران پی ببریم. مولوی در این باره تمثیلی می‌آورد:

گرچه پنهان خار در آب است پست چون که در تو می‌خلد دانی که هست
(مثنوی معنوی، نیکلسون: ۱/ ۱۰۳۷)

همو در جای دیگر بر آن می‌رود که این دلیل، «از محسوس، ظاهرتر است». (مولوی، ۱۳۶۹:

۲۳۱)

دلیل وجدان در روان‌شناسی نیز کاربرد دارد و حتی تجربه‌گرایان نتوانسته‌اند در معرفت‌شناسی علم، این دلیل را نادیده بگیرند؛ ضمن این که فیلسوفان مشایی هم، به برآمدگی آن از یک روند ادراکی جداگانه دست یافته‌اند (حسین زاده، ۱۳۷۶: ۹۹-۹۸)

البته دلیل وجدان، با وجود یک مرحله نزدیکی به تجربه عرفانی، هنوز دلیل متقنی برای اثبات عینیت این گونه تجربه نیست. درعین حال، عرفا، جهت علم مجمل به او صاف الهی، راه دیگری جز قیاس به نفس نشناخته‌اند. (جامی، ۱۳۷۰: ۸۷)

ناگفته نماند که رویا، مصداق مهم دلیل وجدان را پیش روی ما می‌گذارد و این مصداق، از آن جهت اهمیت دارد که افزون بر اثبات واقعیت تجربه عرفانی، تا اندازه‌ای به ادراک کیفیت این گونه تجربه نیز یاری می‌رساند، زیرا نوعی تجربه همانند با تجربه عرفانی را به عموم می‌شناساند و از رهگذر این همانندی، زمینه شناخت این گونه تجربه را برای همگان فراهم می‌آورد.

محمد غزالی از این نکته چنین پرده می‌گشاید:

ممکن است در بیداری، حالتی به تو دست دهد که نسبت آن به بیداری تو مثل نسبت بیداری تو به خواب باشد. (غزالی، ۱۳۶۲: ۲۶)

پس، دو دلیل تواتر و وجدان، دست کم واقعیت تجربه عرفانی را به اثبات می‌رسانند، اما برخی فیلسوفان عصر جدید، علی‌رغم پذیرش این واقعیت، آن را غیر عینی و حداکثر روان‌شناسانه دانسته‌اند. کانت ضمن تصریح بر این که «تجربی بودن منابع شناسایی متافیزیکی ممکن نیست»، «احکام متافیزیکی به معنای اخص» را «قضایای تألیفی مقدم بر تجربه» می‌شمارد (کانت، ۱۳۷۰: ۹۵-۱۰۳) و می‌نویسد:

نباید پرسیم که، آیا این گونه قضا یا ممکن است یا نه؟ زیرا که از این قضا یا بسیار هست که با یقین تردید ناپذیری معلوم شده است... باید پرسیم: چنین شناختی چه گونه ممکن است؟ (همان: ۱۱۱-۱۱۲)

اساساً دو واژه عربی «رویا» و «رویت» به معنای «دیدن» هم، هم‌ریشه‌اند معادل فارسی رویا، یعنی «خواب دیدن» هم، همین مطلب را می‌رساند و در این صورت، می‌توان مستقیم عینیت به دو نوع حسّی و خیالی را پذیرفت. تقسیم حواس، به ظاهر و باطن، مبنای نظری قابل قبولی در این باره پیش روی ما می‌گذارد، چنان که مولوی می‌گوید:

پنج حسّی هست جز این پنج حس	آن چو زرّ سرخ و این حس‌ها چو مس
اندر آن بازار کایشان ماهرند	حسّ مس را چون حس زر کی خرند
حسّ ابدان قوت ظلمت می‌خورد	حسّ جان از آفتابی می‌چرد
ای بیرده رخت حس‌ها سوی غیب	دست چون موسی برون آور ز جیب

(مثنوی معنوی، نیکلسون: ۵۲/۲-۴۹)

به طور کلی، شواهد، حاکی از وجود نوعی عینیت در تجربه عرفانی است. یکی از تجربه‌های عین القضا در این باره چنین بوده است:

چون او - جلّ جلاله - خود را جلوه‌گری کند، بدان صورت که بیننده خواهد، به تمثّل به وی نماید؛ در این مقام، من که عین القضا، نوری دیدم که از وی جدا شد و نوری دیدم که از من برآمد و هر دو نور بر آمدند و متصل شدند و صورتی زیبا شد، چنان که چند وقت در این حال متحصّر مانده بودم. (عین القضا، بی‌تا: ۳۰۳)

شبهه همین تجربه را از زبان فرزند مولوی می‌آوریم:

سلطان ولد فرمود که، چون به تربّه جلم و پدرم نظر می‌کنم، دو نور عظیم می‌بینم که از سر هر

دو تربه مبارک متصاعد می‌شود و تا عنان آسمان جولان کنان می‌رود و بعد از ساعتی آن هر دو نور یک نور می‌شود؛ یعنی اشارات است که، ما هر دو یکیم و یک نوریم. (افلاکی، ۱۳۶۲: ۱/ ۴۷).

این فرایند، در اصطلاح عرفا «مشاهده» نام دارد و کار چشم باطن است: مراد این طایفه از عبارت مشاهده، دیدار دل است، که به دل، حق - تعالی - را می‌بیند در خلأ و ملأ. (الهجوی، ۱۳۷۵: ۴۲۷)

چشم باطن هم، در اصطلاح آنان «بصیرت» نام دارد:

بصیرت در باطن، به موازنه بصر است در ظاهر. (العبادی، ۱۳۶۸: ۱۶۳)

به نوشته ابن عربی:

رویه البصیره علم و رویه البصر طریق حصول العلم (ابن عربی، ۱۴۰۵/ق/۱۹۸۵: ۱/ ۱۹۷)؛
رویت بصیرت، علم است و رویت بصر، راه کسب علم.
پس، در این گونه تجربه با یک نوع عینیت متناقض مواجهیم؛ عینیتی واقعی و باین حال، خیالی.
این جاست که در گمشدگی میان ظاهر و باطن، تعبیر متناقض «عین ذهنی» (همان: ۵۷) سر برمی آورد.

به هر حال، مشخصه‌های ممیزی که این نوع عینیت در تجربه‌های عرفا دارد، آنان را بر آن داشته است تا مکانیسم این گونه تجربه را از مکانیسم تجربه حسی جدا سازند، چنان که نسفی می‌نویسد:

ای درویش! آن دیدن نه به چشم سر باشد، به چشم سر بود. (نسفی، ۱۳۵۹: ۴۸)

براین پایه، اگر دیدنی را متصور شویم که به وسیله چشم نباشد و در عین حال، باز، دیدن باشد، عینیت از نوع دیگر را هم تصور کرده ایم؛ یعنی در تجربه عرفانی، صورت عینیت که کاربرد چشم باشد، محقق نیست، اما معنای عینیت که دیدن باشد، محقق است:

و روا بود که جان آدمی الوان ادراک کند بی‌آلت باصره. (عین القضاة، ۱۳۶۲: ۱/ ۳)

به نوشته افلوپین:

می‌بینید، بی‌این که ببیند و این، خود بهترین دیدن‌هاست. (فلوپین، ۱۳۶۶: ۲/ ۷۲۹)

ابوالحسن خرقانی نیز در این باره می‌گوید:

می‌گوید و گفتارش نبوک و می‌شنود و شنوایی اش نبوک و می‌خورد و مزه طعمش نبوک. (مینوی، ۱۳۷۲: ۱۱۰)

باری، تجربه عرفانی کاملاً واقعی ست، به همان اندازه که تجربه علمی واقعی ست، اما این گونه تجربه، عینی به مفهومی که می‌شناسیم، نیست. از سوی دیگر، چنانچه تجربه عرفانی را ذهنی بدانیم، از عینیت این گونه تجربه به مفهومی دیگر، غافل مانده ایم. راه شوم این است که تجربه عرفانی را

«فراعینی» و «فراذهنی» بشماریم. این مفاهیم همان مفاهیمی ست که در مبحث پیشین از آنها به «فراعلمی» تعبیر شد و ما را مجاب می‌کند که اساساً روش عرفان با روش علم متفاوت است. به هر حال، آنچه اکنون برای ما اهمیت دارد، ویژگی‌های تجربه‌ی عرفانی در مقایسه با تجربه‌ی علمی ست که بحث آن را پی می‌گیریم، ولی پیش تر بگوییم که هدف ما از ذکر مطالبی که گفته شد اثبات دورادور وجود یک نوع عینیت در این گونه تجربه بود، اگر نه اولاً تجربه‌ی عرفانی طی مراحل است و ثانیاً برای اثبات نزدیک این امر، هیچ راهی جز مواجه شدن با خود این گونه تجربه نیست و عرفا از این نکته به «ذوق» تعبیر کرده‌اند. ذوق در این جا مفهوم «تحقق» را می‌رساند و ابن سینا راجع به آن می‌نویسد:

کسی که دوست دارد تا آن را بشناسد، باید بدان پایه برسد که از اهل دیدار شود، نه از اهل گفتار و از رسندگان عین آن گردد، نه از شنوندگان اثر آن. (ابوعلی سینا، ۱۳۶۹: ۱۵۶)

از دیدگاه پل نوبل^۱، تحقق، تنها واژه‌ای ست که بر ممیزات عرفای مسلمان دلالت دارد. (نویا، پل، ۱۳۷۳: ۱)

با آنچه گذشت، ویژگی اصلی تجربه‌ی عرفانی، به جای «تحقیق پذیری»، «تحقق پذیری» ست و حال، می‌ماند ویژگی‌های دیگر این گونه تجربه.

ویژگی‌های تجربه‌ی عرفانی

در قرن بیستم، با گسترش پژوهش‌های عرفان‌شناختی، کسانی مانند ویلیام جیمز، برتراند راسل، اقبال، استیس و... کم و بیش به یادآوری و بررسی ویژگی‌های گوناگون تجربه‌ی عرفانی پرداخته‌اند. پیش از آنان، کسانی مانند افلاطون، افلوپین، ابن سینا، محمد غزالی و... بیش و کم، به ذکر و مطالعه این ویژگی‌ها همت گماشته‌اند.

به هر حال، از جمع بندی آرای عرفا و عرفان پژوهان، ویژگی‌های عمده‌ی تجربه‌ی عرفانی، چنین به دست می‌آید:

الف) تجزیه ناپذیری

موضوع تجربه‌ی عرفانی، یک حقیقت کلی ست که تکثری ندارد و از این ور، تجزیه نمی‌پذیرد. «هوای بی کیفیت» که بایزید می‌گوید، اشاره‌ای ست به این ویژگی. استیس همین ویژگی را با عنوان «آگاهی وحدانی» و ویژگی کانونی این ونه تجربه می‌انگارد (استیس، ۱۳۷۵: ۱۱۱-۱۱۰).

^۱. Paul Nowiya.

ب) تحدید ناپذیری

در تجربه عرفانی، فاعل تجربه از زمان و مکان جدا می‌شود و با یک لازمان و لامکان غیر قابل وصف پیوند می‌خورد. به نوشته نسفی:

در عالم غیبت، دی و امروز و فردا نیست، پار و امسال و سال آینده نیست، صد هزار سال گذشته و صد هزار سال نیامده بی تفاوت حاضرند، از جهت آن که عالم اضداد نیست، عالم شهادت، عالم اضداد است. (نسفی، ۱۳۷۷: ۲۶۰)

آنچه گذشت، درباره لازمان بودن تجربه عرفانی ست و لامکان بودن این گونه تجربه هم جای بحث دارد. به نوشته افلوپین:

نبايد پرسيد: از کجا؟ اين جا از کجا يی نیست؛ از هيچ جا نمی آيد و به هيچ جا نمی رود، بلکه می تابد. (فلوتین، ۱۳۶۶: ۲ / ۷۳۰)

و به گفته مولوی:

زیر و بالا پیش و پس وصف تن است بی جهت آن ذات پاک روشن است

(مثنوی معنوی، نیکلسون: ۱ / ۱۰۰۸)

ناگفته نماند که سبب تحدید ناپذیری تجربه عرفانی، تجزیه ناپذیری این گونه تجربه است.^۱ به نوشته افلوپین:

نامحدودی اش از این جاست که کثیر نیست و چیزی وجود ندارد که محدودش کند. (فلوتین، ۱۳۶۶: ۲ / ۷۳۳)

ج) تردید ناپذیری

کسانی که تجربه عرفانی داشته‌اند، از این گونه تجربه به سیاق یقینی سخن گفته‌اند، تا جایی که می‌توان تردید ناپذیری را نیز بر فهرست ویژگی‌های آن افزود. این امر، از جهت کارکرد ابراز تجربه عرفانی، یعنی قلب، کاملاً طبیعی می‌نماید، چه، ادراک قلبی، تنها در صورت پس زدن هر چند موقت ادراک عقلی دست می‌دهد و در این صورت، فاعل تجربه، چنان محو موضوع آن می‌شود که امکانی برای رد یا حتی قبول نمی‌یابد. در این جا اختیار حکمی ندارد و جبر حکم می‌راند. بر این پایه، تعبیر دیگر این ویژگی، باید «اختیار ناپذیری» باشد. به نوشته علاء اللؤلؤه سمنانی:

چون دل از خار و ساوس دنیا خالی گشت و همگی دل، ذکر دوست گرفت، اکنون هیچ نماند که به اختیار تعلق دارد؛ اختیار تا آن جا بود، پس از آن منتظر می‌باشد تا چه پیدا آید. (سمنانی، ۱۳۶۱:

۱- ن.ک: (حسین زاده، ۱۳۷۶: ۱۱۱)

با این همه، اولاً دست دادن تجربه‌ی عرفانی، نتیجه‌ی مقدماتی ست به اختیار فاعل این گونه تجربه، اما این واقعیت هم، چیزی از اختیار ناپذیری نتایج آن نمی‌کاهد. نیکسون در این باره می‌نویسد:

به صورت فرضیه، بی‌خودی که در اثر جذبۀ روحانی دست می‌دهد، داوطلبانه نیست، گرچه شرایط مخصوصی برای وقوع آن پیش بینی شده است. (نیکلسون، ۱۳۶۶: ۸۶)

عطار از قول ابوبکر واسطی نقل می‌کند که:

مرید، در اول قدم مختار بود، چون بالغ شد، اختیارش نماند. (عطار نیشابوری، ۱۳۷۰: ۱۳۷)

ثانیاً تجربه‌ی عرفانی، تجربه‌ای ست موقت و هنگام پایان یافتن زمان این گونه تجربه، فاعل آن به حال عادی برمی‌گردد، ولی جنبه‌ی یقینی کار چندان است که طبعاً حال پسین او باحال پیشین وی تفاوت‌های بارزی خواهد داشت.

د) اطلاق ناپذیری

اطلاق ناپذیری تجربه‌ی عرفانی به معنای نسبت این گونه تجربه است که از دو امر ناشی می‌شود: یکی اختلاف احوال دو عارف در یک زمان و دیگری اختلاف احوال یک عارف در دو زمان. ابن سینا به این دو امر، چنین اشاره می‌کند:

فَقَدْ يَخْتَلِفُ هَذَا فِي عَارِفَيْنِ وَقَدْ يَخْتَلِفُ بِحَسَبِ وَقْتَيْنِ. (نویا، پل ۱۳۷۳: ۱۵۷)؛ گاه در دو عارف، اختلاف می‌یابد و گاه به حسب دو وقت، تفاوت می‌پذیرد.

ه) واسطه ناپذیری

فاعل تجربه، هم می‌تواند از بیرون موضوع تجربه به آن بپردازد و هم از درون این موضوع. نوع یکم را تجربه‌ی غیر مستقیم و نوع دوم را تجربه‌ی مستقیم می‌نامیم و تفکیک میان علم حصولی و علم حضوری به این تقسیم باز می‌گردد. تجربه‌ی عرفانی از نوع دوم است. در این گونه تجربه، فاعل تجربه به وحدت نفسانی با موضوع تجربه می‌رسد، زیرا چنان که افلوطین می‌نویسد:

تنها در حضوری که بسیار برتر از دانش است، می‌توان به او رسید. (فلوطين، ۱۳۶۶: ۱۸۰۲)

محمد غزالی گویا ترین تمثیل را در این باره به دست داده است:

مثل دل، چون حوضی ست و مثل حواس، چون پنج جوی آب است که در آن حوض می‌آید از بیرون؛ اگر خواهی که آب صافی از قعر حوض برآید، تدبیر آن بود که این آب جمله از وی بیرون کنند و گل سیاه که از اثر آن آب است، همه بیرون کنند و راه همه جوی‌ها ببندند تا نیز آب نیاید و قعر حوض می‌گردد تا آب صافی از دورن حوض برآید، و تا حوض از آن آب که از بیرون در آمده

است، مشغول باشد، ممکن نگردد که از درون وی آب برآید؛ همچنین این علم که از درون دل بیرون آید، حاصل نیاید تا دل از هرچه از برون در آمده است، خالی نشود. (غزالی طوسی، ۱۳۶۱: ۱/ ۳۶-۳۷)

به طور کلی، تجربه عرفانی، حاصل پشت سر نهادن مراحل ست که آنها را تخلی، تحلی و تجلی خوانده‌اند و از این رهگذر، تا جایی پیش می‌رود که میان عارف و معروف، جز یک نفس آینه‌گون، فاصله‌ای نمی‌ماند و گاه حتی این نفس نیز چندان تلطیف می‌پذیرد که گویی وجود ندارد. البته این امر، به معنای حلول یا اتحاد نیست، چون:

حلول و اتحاد این جا محال است که در وحدت دویی عین ضلال است

(شبستری، ۱۳۸۶: ۱۰۲)

بلکه به نوشته اقبال:

در آن لحظه، شخصیت خاص عامل تجربه از میان می‌رود. (اقبال، بی تا: ۲۴)

و) تعمیم ناپذیری

تجربه عرفانی جنبه شخصی دارد و هرکس به این گونه تجربه دست نمی‌یابد: چنان که آن کیمیا که مس و برنج را به صفای زر خالص رساند، دشوار بود و هرکس نشناسد، همچنین این کیمیا که گوهر آدمی را از خست بهیمیت به صفا و نفاست ملکیت رساند تا بدان، سعادت ابدی یابد، هم دشوار بود و هرکسی نداند. (غزالی، ۱۳۶۱: ۱/ ۵)

علت این امر، افزون بر دشواری وجود «رکن» تجربه عرفانی، یعنی ادراک قلبی که نصیب همه کس نیست، قاعدتاً باید دشواری وجود «شرط»‌های این گونه تجربه باشد که اساساً برخی از آنها در حیطه اختیار آدمی قرار ندارد.

نخستین شرط، استعداد است:

ای درویش! همه کس را استعداد ادراک حقایق نباشد، که آدمیان در تحصیل علوم به تفاوتند.

(نسفی، ۱۳۵۹: ۶)

و دومین شرط، مجاهده:

ای درویش! به این نور نامحدود و نامتناهی رسیدن و این بحر بیکران و بی پایان دیدن، کاری به غایت مشکل است و دشوار است و مقامی به غایت بلند است. ریاضات و مجاهدات بسیار باید کشید و در ریاضات و مجاهدات، سال‌های بسیار ثبات می‌باید نمود تا این مقام روی نماید؛ نه چنان که چند روز ریاضت کشد و چند روز دیگر فرو گذارد و با سرکار خود رود، چنان که عادت اهل

روزگار است، که از چنین ریاضت کاری برنیاید و چیزی نگشاید. (نسفی، ۱۳۷۷: ۹۵-۲۹۴)

شرط‌های بعدی، عبارتند از پیر و توفیق:

اول این کار به مجاهدت تعلق دارد و اختیار را به وی راه نیست، ولیکن نه هر که کارد، بدرود و نه هر که رود، رسد و نه هر که جوید، یابد، ولیکن هر چه عزیزتر بود، شرط آن بیش بود و یافتن آن نادرتر بود و این، شریف ترین درجات آدمی است در مقام معروف و طلب کردن این، بی‌مجاهدت و بی‌پیری پخته و راه رفته راست نیاید و چون این هر دو باشد، تا توفیق مساعدت نکند و تا در ازل وی را بدین سعادت حکم نکرده باشند، به مراد نرسد. (غزالی، ۱۳۶۱: ۱ / ۳۲)

از یک دیدگاه جبری تر، برای دستیابی به نتیجه، با وجود مقدمه توفیق، حتی به مقدمات دیگر،

نیازی نخواهد بود، که:

بوجهل از کعبه و ابراهیم از بتخانه، کار عنایت دارد، باقی همه بهانه. (انصاری، ۱۳۴۹: ۱۵۵).

ز) خلوناً پذیری

فاعل تجربه عرفانی، به شرط داشتن استعداد، پیش از دست دادن این گونه تجربه، باید با مجاهده زیر نظر پیرو در پرتو نور توفیق، به نفی کدورات نفس بپردازد و در این کار، تا آن جا پیش برود که کدورت نفسانیت نیز از نفسش، نفی شود. این مرحله را در عرفان اسلامی «فنا» می‌نامند، اما همین که به چنین مرحله‌ای رسید، جان هستی را در می‌یابد و مملو از حیات و حرکت می‌شود. این مرحله را در عرفان اسلامی «بقا» می‌خوانند و عین القضاة از آن به «ولادت ثانی» (عین القضاة: ۱ / ۹۰-۹۱) تعبیر می‌کند و شاید «آبستنی روح» (فلوطین، ۱۳۶۶: ۲ / ۷۱۰) هم که افلوطن مطرح می‌کند، اشاره به چنین مرحله‌ای باشد.

در تجربه عرفانی، گویی یک منبع بی‌پایان انرژی، با تأثیر گذاری بر استعدادهای مختلف، حالات متفاوتی پدید می‌آورد. نخستین حالت، «جذبه» نام دارد که به برق گرفتگی مانند است و مجذوب را یک باره دگرگون می‌سازد:

لاجرم یک جذبه بهتر آمداز معاملۀ جمله خلایق. (نجم رازی، ۱۳۷۱: ۳۴۶)

جذبه، در صورت تداوم، حالت «اشراق» را به دنبال خواهد داشت.

ح) بیان ناپذیری

عرفان پژوهان، یکی از ویژگی‌های عمده تجربه عرفانی را بیان ناپذیری این گونه تجربه انگاشته‌اند، ولی دیدگاه آنان در این باره مبتنی بر شواهدی است که از سخنان عرفا به دست می‌آید.^۱

۱- ن.ک: (ضاربها، ۱۳۸۴: ۲۷۲-۲۲۲)

محمد غزالی که هم، دست کم در بخشی از زندگی اش گرایش‌های عارفانه داشته است و هم، با توجه به روش کارش، عرفان پژوه بوده است، می‌نویسد:

کسی را که این راه گشاده شود، کارهای عظیم بیند که در حدّ وصف نیاید. (غزالی، ۱۳۶۱: ۱/۳۰).

به هر حال، برای شناخت دقیق این ویژگی، بحث و بررسی موانع بیان تجربه عرفانی ضروری است.

موانع بیان تجربه عرفانی

بیان تجربه عرفانی با چهار مانع اساسی روبه روست: مانع موضوع، مانع کلام، مانع فاعل و مانع مخاطب.

الف) مانع موضوع

ویژگی تجزیه‌ناپذیری تجربه عرفانی، علت اصلی بیان ناپذیری آن از تشکیل می‌دهد و علل دیگر نیز، از همین علت برخاسته‌اند، زیرا بیان، وظیفه عقل است و عقل هم، کاری جز تجزیه مفاهیم مرکب و طبقه بندی و احیاناً ترکیب مجدد آنها بلد نیست، حال آن که تجربه عرفانی با مدرکات بسیط سروکار دارد. به نوشته هجویری:

چیزی که حقیقت آن اندر عقول ثبات نیابد، زبان از آن چه گونه عبارت کنند، آلا به معنی جواز؟ (الهجویری، ۱۳۷۵: ۴۳۲-۴۳۱)

از میان عرفای ما، نسفی در این باره می‌نویسد:

ای درویش! از هست مطلق، کس چون خبر دهد، که ساده و بی‌نقش باشد؟ تعریف وی چون کنند؟ از هست مقید خبر توان دادن. از هست مطلق بیش از این خبر نتوان دادن که، نوری ست که اول و آخر ندارد و حدّ و نهایت ندارد و مثل و مانند ندارد و امثال این توان گفتن. (نسفی، ۱۳۷۷: ۲۹۵)

باری، به نوشته محمد غزالی:

این که طبع تقاضا کند که، چیزی چه گونه است، معنی آن بود که تا چه شکل دارد؟ خرد است یا بزرگ؟ چیزی که این صفات را به وی راه نبود، چه گونگی در وی باطل بود. (غزالی، ۱۳۶۱: ۱/۵۱)

(۵۱)

ب) مانع کلام

حوزه تجربه عرفانی، حوزه تداول نیست و از این رو، با زبان روزمره که مربوط به این حوزه

است، نمی‌توان به بیان آن پرداخت، زیرا:

چیزها ظاهر شود که سالک، نام آن هرگز نشنوده بود و بر خاطر سالک، هرگز نگذاشته باشد.
(نسفی، ۱۳۷۷: ۱۳۹)

حوزه تداول، حوزه تجربه عادی ست و بدون دلیل، باید زبان روز مره را زبان عادی شناخت. این زبان دروهله اول، برای بیان امور محسوس به کار می‌رود، چون خود به لحاظ ماده خویش که الفاظ باشند، محسوس است:

چو محسوس آمد این الفاظ مسموع نخست از بهر محسوسند موضوع
(شبستری، ۱۳۸۶: ۷۲۲)

این، در حالی ست که زبان عادی، توانایی بیان معانی را، حتی در حوزه تداول، به طور کامل ندارد، که:

در نطق هم، بیان به کمال نشاید. (عین القضاة، ۱۳۶۲: ۲ / ۲۷۹)

باری، آنچه مانع کلام را پدید می‌آورد، ویژگی تحدید ناپذیری تجربه عرفانی ست، چه، این گونه تجربه بیرون از حدود عالم ماده دست می‌دهد، حال آن که زبان، در حدود همین عالم پیش می‌رود و این ظرف، گنجایی آن مطروف را ندارد.

ج) مانع فاعل

عارف، به عنوان فاعل تجربه، در بیان تجربه عرفانی با دو مشکل روبه روست که هر دو، بنیاد روانی دارند: یکی مشکل غلبه «نظر» و دیگری مشکل غلبه «منظور»:
حسین گفت: هر که به نظر رسید، از خبر مستغنی شد و هر که به منظور رسید، از نظر مستغنی شد. (بقلی شیرازی، ۱۳۷۴: ۴۷۱).

این دو مشکل، در حقیقت از ویژگی واسطه ناپذیری این گونه تجربه مایه می‌گیرند و آن، هنگامی ست که عارف، مستقیماً با موضوع تجربه سروکار می‌یابد و چنان در وجه آن حیران یا درکنه آن مستغرق می‌شود که خودی برایش باقی نمی‌ماند و این بی‌خویشی، مایه بی‌زبانی ست.

هجویری، مشکل یکم را چنین بیان می‌کند:

مشاهدت، صفت سر بود و خبردادن، عبارت زبان، و چون زبان را از سیر خبر بود تا عبارت کند،

این مشاهدت نباشد، که دعوی بود. (الهجویری، ۱۳۷۵: ۴۳۲-۴۳۱)

به قول سعدی:

این مدعیان در طلبش بی‌خبردانند کآن را که خبرشد خبری باز نیامد

(سعدی، ۱۳۶۲: ۳۰)

اما مشکل دوم؛ استیسی یک بخش از این مشکل را با عنوان «نظریه عواطف»، ضمن «نظریه‌های عرف پسند» می‌آورد و خلاصه آن این که:

هرچه عاطفه عمیق تر باشد، بیانش دشوارتر است. (استیسی، ۱۳۷۵: ۲۹۳)

این بخش را که با جنبه احساسی تجربه عرفانی سازگارتر است، می‌توان «غلبه عاطفه» نامید، ولی بخش دیگری از آن را که با جنبه معرفتی این گونه تجربه سازگارتر است، باید «غلبه معنی» خواند و شمس تبریزی درباره آن می‌گوید:

بعضی از غلبه معنی لال شوند؛ مولانا رالالی نیست الا غلبه معنی و قوی را قلت معنی؛ مرا از این، هیچ نباشد. (تبریزی، ۱۳۷۷: ۱۳۸)

خود مولوی در این باره گفته است:

من ز شیرینی نشستم رو ترش من ز پیری سخن باشم خمش

(مثنوی معنوی، نیکلسون: ۵ / ۱۷۶۰)

د) مانع مخاطب

استیسی از مانع مخاطب، با عنوان «نظریه نابینایی معنوی (= کوردلی)»، ضمن همان «نظریه‌های عرف پسند» سخن به میان می‌آورد. این نظریه، در واقع تمثیلی ست میان امتناع توصیف تجربه عرفانی برای غیر عارف و امتناع توصیف رنگ‌ها برای کور مادر زاد (استیسی، ۱۳۷۵: ۲۹۵) که محمد غزالی، عین القضاة و شبستری نیز آن را متذکر شده‌اند. غزالی بر آن است که کور مادرزاد تا به تواتر، یعنی از راه شنیدن چند باره، وجود رنگ‌ها را در نیابد، اگر کسی برای او از وجود آنها سخن بگوید، نمی‌فهمد و به این امر اقرار نمی‌کند (غزالی، ۱۳۶۲: ۵۱) عین القضاة هم بر آن است که چنانچه کسی بخواهد برای کوری از چه گونگی ادراک رنگ‌ها سخن بگوید، ضرورتاً پای حواس دیگر را پیش می‌کشد تا از راه بیان اشتراکات و افتراقات حس بینایی با آنها، به این خواسته برسد و البته حتی در این صورت، تصدیق آن برای کور دشوار خواهد بود. (عین القضاة، ۱۳۴۱: ۸۹-۸۸) شبستری بر این نکته چنین صحه می‌گذارد:

ندارد باورت اگمه ز الوان وگر صد سال گویی نقل و برهان

سپید و زرد و سرخ و سبز و کاهی به نرزد وی نباشد جز سیاهی
نگر تا کور مادرزاد بدحال کجا بینا شو از کحل کحّال
خرد از دیدن احوال عقبی بود چون کور مادر زاد دنیی
(شبه‌تری، ۱۳۸۶: ۱۰۱)

باری، این مانع از ویژگی تعمیم‌ناپذیری تجربه عرفانی مایه می‌گیرد و باعث می‌شود تا بیان این گونه تجربه، برای کسانی که اهل آن نباشند، نامفهوم جلوه کند. به قول حافظ شیرازی:

آن کس است اهل بشارت که اشارت داند نکته‌ها هست بشی محرم اسرار کجاست
(حافظ، ۱۳۶۲: ۱۵)

نتیجه‌گیری

با نگرشی بر تجربه عرفانی عارفان در زبان عرفان و موانع سر راه بیان تجربه عرفانی، چنین دریافت می‌شود که بیان ناپذیری این گونه تجربه قطعی است و شکی در این باره نیست، اما در حقیقت این، تنها یک بُعد قضیه می‌باشد. بُعد دیگر قضیه، وجود غیر قابل انکار آثار عرفانی بسیاری است که اثبات حقایق پژوهشی این پژوهش را تأمل برانگیز می‌کند.

به نوشته آن ماری شیمل:

همه عارفان مسلمان و حتی غیر مسلمان این معمای ذوحدین را تجربه کرده‌اند و آن عارفانی که بارها گفته‌اند خاموشی تنها راه سخن گفتن با خداست دقیقاً آنانند که پر حجم‌ترین آثار منظوم و مثنوی را پیرامون مباحث عارفانه به رشته تحریر کشیده‌اند. (شیمل: ۱۳۷۰: ۷۴)

با وجود ادعاهای عارفان مبنی بر اینکه حقیقت را نمی‌توان بیان کرد، تمام کتاب‌ها پر است از سخنان و نوشته‌های آنهایی که این تجربه‌ها را از سر گذرانده‌اند. ما با مطالعه این سخنان به این مطلب پی می‌بریم که نموده‌ها و تظاهرات این تجربه متغیر عبارت است از لذت و بهجت فوق‌العاده که با مفاهیمی چون شفقت، محبت به انسان‌ها، هیبت، حیرت و احساس صلح کل همراه است. عارفان این عالم را مکانی مقدس می‌دانند. جهان از دیدگاه ایشان جهان پاک، انسجام و زیبایی است، البته نه زیبایی معمولی، بلکه زیبایی هیبت‌انگیز، حیرت‌انگیز و زمان وجود ندارد. این تجربه فی‌نفسه تغییری ناگهانی در طرز نگرش انسان به وجود می‌آورد که به او اجازه می‌دهد جهان را به این شیوه نظاره کند. این تغییر نگرش به اشکال مختلف و با عباراتی چون «تولد دوباره یا بیداری در بهشت»، «آگاهی انسان از خویشتن حقیقی‌اش» و «درست دیدن جهان» توصیف می‌شود.

بی‌تردید در این جا، این سرانجام را در پی خواهد داشت که چنین تناقضی ما را با دو مسئله

درگیر می‌سازد: یکی چرایی بیان ناپذیری تجربه‌های عرفانی که از آن سخن رفت و دیگری چگونگی بیان این تجربه‌ها که جای سخن بسیار دارد.

عرفان ذاتاً تجربه گراست و عارفان همواره بر تجربی بودن منابع معرفتی خویش تصریح داشته‌اند، در حقیقت عرفان، آزمایشگاه بشری ادیان است و به قول استیس که بر آن می‌رود که به جای گفتن از عرفان دینی بهتر است از دین عرفانی سخن بگوییم (استیس، ۱۳۷۵: ۳۰۸). دینی است عرفانی و دین عرفانی، دینی است که داده‌های سنتی آن قابلیت انطباق با یافته‌های تجربی عارفان را داشته باشد. هرچند که تجربه عرفانی، نه کاملاً غیر دینی است و نه کاملاً دینی، بلکه فرادینی است و خود برای خویش مذهبی می‌سازد که امکان دارد، با ظواهر یک دین به مفهوم سنتی آن منطبق باشد یا نباشد، به قول مولانا:

ملت عشق از همه دین‌ها جداست عاشقان را ملت و مذهب خداست
(مثنوی معنوی، نیکلسون: ۱۷۷۰)

مهمترین مسئله معرفت‌شناسی جدید عرفان این است که چگونه می‌توان متناسب با مبانی معرفتی تجربه عرفانی پرداخت، ضمن اینکه در آن، مسائلی نسبت عرفان با منطق و دین به عنوان تکلمه‌هایی برای مسأله نخست مطرح می‌شود.

باری از آنجا که عرفان به مثابه یک تجربه می‌باشد و این که این تجربه عینی است یا ذهنی؟ که این خود بحث‌هایی مرزشکن را میان مفاهیم باز می‌تابد که در حوزه مطالعات فلسفی و عرفان شناختی قابل ملاحظه می‌باشد، شاید بهتر باشد با تغییر تاکتیکی اصطلاح عینی با اصطلاح واقعی ماجرا را خاتمه داد، زیرا واقعیات در تنگنای عینیات نمی‌گنجد، چنانکه محمد غزالی می‌نویسد:

«اگر آدمی خود را در تن طلب کند، هزار هزار چیز یابد و بیند، همه بی‌چون و بی‌چگونه، که اندر خود خشم بیند و عشق بیند و درد بیند و لذت بیند، و اگر خواهد که چگونگی و چونی آن را طلب کند نتواند، چون این چیزها شکل و لون ندارد و این سؤال را به وی راه نبود.» (غزالی طوسی، ۱۳۶۱: ۵۱/۱)

به هر روی تجربه عرفانی کاملاً واقعی است، به همان اندازه که تجربه علمی واقعی است اما این تجربه، عینی به مفهومی که می‌شناسیم نیست، از سویی دیگر چنانچه تجربه عرفانی را ذهنی بدانیم. از عینیت این گونه تجربه به مفهومی دیگر غافل مانده ایم. پس چاره‌ای نیست جز این که تجربه عرفانی را «فراعینی» و «فراذهنی» برشمرد و باید پذیرفت که تجربه عرفانی طی مراحل گوناگون پیش می‌رود که ادراک این نوع عینیت، تنها یکی از این مراحل است و برای اثبات نزدیک این امر، هیچ راهی جز مواجه شدن با خود این گونه تجربه نیست.

منابع و مأخذ:

- ۱- ابن عربی، محی الدین، (۱۴۰۵ق/۱۹۸۵م)، الفتوحات المکیه، تحقیق و تقدیم. عثمان یحیی، تصدیر و مراجعه ابراهیم مدکور، ۱۴ جلد، چاپ دوم، قاهره، المکتبه العربیه.
- ۲- ابو علی سینا، شیخ الرئیس، (۱۳۶۹)، الاشارات و تنبیهات به اهتمام: محمود شهابی، بی جا، تهران، دانشگاه تهران.
- ۳- استیس. و. ت، (۱۳۷۵)، عرفان و فلسفه، ترجمه: بهادالدین خرمشاهی چاپ چهارم، تهران، سروش.
- ۴- الافلاکی العارفی، شمس الدین احمد، (۱۳۶۲)، مناقب العارفین، با تصحیح و حواشی و توضیحات به کوشش: تحسین یازیجی، جلد ۲، چاپ دوم، تهران، دنیای کتاب.
- ۵- اقبال لاهوری، محمد: احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه: احمد آرام، بی جا، بی جا، رسالت قلم، بی تا.
- ۶- انصاری، خواجه عبدالله، (۱۳۴۹)، رسائل جامع خواجه عبدالله انصاری، به تصحیح و مقابله: وحید دستگردی و مقدمه و شرح حال کامل به قلم: سلطانحسین تابنده گنا بادی، چاپ سوم، {تهران}، فروغی.
- ۷- باریور، ایان، (۱۳۶۲)، علم و دین، ترجمه: بهاء الدین خرمشاهی، بی جا، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۸- بقلی شیرازی، شیخ روز بهانی، (۱۳۷۴)، شرح شطیحات؛ شامل گفتارهای شورانگیز و رمزی صوفیان، به تصحیح و مقدمه فرانسوی: هنری کرین، چاپ سوم، تهران، طهوری.
- ۹- پویر، کارل ریموند، (۱۳۷۰)، منطق اکتشاف علمی، ترجمه: سید حسین کمالی، جلد ۱، چاپ اول، تهران، علمی و فرهنگی.
- ۱۰- تبریزی، شمس الدین محمد، (۱۳۷۷)، مقالات شمس تبریزی، تصحیح و تعلیق: محمد علی موحد، چاپ دوم، تهران، خوارزمی.
- ۱۱- جامی، نورالدین عبدالرحمان، (۱۳۷۰)، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، با مقدمه و تصحیح و تبلیغات: ویلیام چیتیک و پیشگفتار: سید جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۱۲- حافظ شیرازی، خواجه شمس الدین محمد، (۱۳۶۲)، دیوان خواجه شمس الدین محمد حافظ شیرازی قدس سره العزیز، تصحیح: محمد قزوینی و دکتر قاسم غنی، چاپ چهارم، تهران، زوآر.
- ۱۳- حسین زاده محمد، (۱۳۷۶)، فلسفه دین، چاپ اول، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- ۱۴- حسینی، سید حسن، (۱۳۹۵)، عرفان منطقی یا منطق عرفانی؟ پژوهش نامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی سال ۱۶ ش ۲
- ۱۵- راسل، برتراند، (۱۳۶۲)، عرفان و منطق، ترجمه: نجف دریابندی، چاپ دوم، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- ۱۶- رضی، احمد، رحیمی، عبدالغفار، (۱۳۸۷)، ویژگی‌های زبان عرفانی شمس تبریزی، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی مشهد، ش ۱۶۰.

- ۱۷- سعدی، کلیات سعدی، (۱۳۶۲)، گلستان، بوستان، غزلیات، قصاید، قطعات و رسائل، از روی قدیم ترین نسخه‌های موجود به اهتمام: محمد علی فروغی، چاپ سوم، تهران، امیر کبیر.
- ۱۸- سمنانی، علاء الدوله، (۱۳۶۹)، مصنّفات فارسی علاءالدوله سمنانی به اهتمام: نجیب مایل هروی، چاپ اول، تهران، علمی و فرهنگی.
- ۱۹- سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم، (۱۳۵۹)، حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، تصحیح و تحشیه: مدرس رضوی، بی‌جا، تهران، دانشگاه تهران.
- ۲۰- شیمیل، آن ماری: (۱۳۷۰)، شکوه شمس، سیری در آثار و افکار مولانا، ترجمه: حسن لاهوتی، چاپ دوم، تهران، علمی و فرهنگی
- ۲۱- ضرابیها، محمد ابراهیم، (۱۳۸۴)، زبان عرفان، تحلیلی برکارکرد زبان در بیان دریافت‌های عرفانی، چاپ اول، تهران، بیناد.
- ۲۲- العبادی، قطب الدین، ابو المظفر منصور بن اردشیر، (۱۳۶۸)، صوفی نامه، التصفیة فی احوال المتصوفه، به تصحیح: غلامحسین یوسفی، چاپ دوم، تهران، علمی و سخن.
- ۲۳- عطار نیشابوری، فرید الدین، (۱۳۷۰)، تذکره الاولیاء، بررسی، تصحیح متن، توضیحات و فهراس: محمد اسلامی ندوشن، چاپ ششم، تهران، زوار.
- ۲۴- عین القضاة همدانی، (۱۳۴۱)، مصنّفات عین القضاة همدانی، با مقدمه و تصحیح و تحشیه و تعلیقات: عفیف عسیران، بی‌جا، تهران، دانشگاه تهران.
- ۲۵- عین القضاة همدانی، (۱۳۶۲)، نامه‌های عین القضاة همدانی، اهتمام: علی نقی منزوی و عفیف عسیران، دو جلد، چاپ دوم، تهران، منوچهری و زوار.
- ۲۶- عین القضاة، ابوالمعالی، عبدالله ابن محمد بن الحسن بن علی المیانجی الهمدانی: تمهیدات، با مقدمه و تصحیح و تحشیه و تعلیق: عفیف عسیران، چاپ دوم، تهران، طهوری، بی‌تا.
- ۲۷- غزالی طوسی، ابو حامد امام محمد، (۱۳۶۱)، کیمیای سعادت، تصحیح: حسین خدیوچم، ۲ جلد، بی‌جا، تهران، علمی و فرهنگی.
- ۲۸- غزالی، ابو حامد، (۱۳۶۲)، شک و شناخت: المنقذ من الضلال، ترجمه: صادق آیینه وند، چاپ دوم، تهران، امیرکبیر.
- ۲۹- فروغی، محمد علی، (۱۳۴۴)، سیرحکمت در اروپا، بی‌جا، تهران، زوار.
- ۳۰- فلوطین، (۱۳۶۶)، دوره آثار فلوطین، ترجمه: محمد حسن لطفی، جلد دوم، چاپ اول، تهران، خوارزمی.
- ۳۱- کانت، ایمانوئل، (۱۳۷۰)، تمهیدات، ترجمه: غلامعلی حداد عادل، چاپ دوم، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۳۲- مولوی، مولانا جلال الدین محمد بلخی: مثنوی معنوی، به همت: رینولد. الین. نیکلسون، بی‌جا، تهران، مولی، بی‌تا.

- ۳۳- مولوی، مولانا جلال الدین محمد، (۱۳۶۹)، کتاب فیہ مافیہ، با تصحیحات و حواشی: بدیع الزمان فروزانفر، چاپ ششم، تهران، امیر کبیر،
- ۳۴- مینوی، مجتبی (به اهتمام)، (۱۳۷۲)، احوال و اقوال شیخ ابوالحسن خرقانی: اقوال اهل تصوف درباره او، به ضمیمه منتخب نورالعلوم، منقول از نسخه خطی لندن، چاپ پنجم، تهران، طهوری.
- ۳۵- میهنی، محمد بن منور بن ابی سعد بی ابی طاهر بن ابی سعید، (۱۳۷۶)، اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمد رضا شفیعی کدکنی، ۲ جلد، چاپ چهارم، تهران، آگاه.
- ۳۶- نجم رازی، (۱۳۷۱)، نجم الدین ابوبکر بن محمد بن شاهوار انوشروان رازی معروف به دایه: مرصاد العباد، به اهتمام: محمد امین ریاحی، چاپ چهارم، تهران، علمی و فرهنگی.
- ۳۷- نسفی، عبدل العزیز بن محمد، (۱۳۵۹)، کشف الحقایق، به اهتمام و تعلیق: احمد مهدوی دامغانی، چاپ دوم، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۳۸- نسفی، عزیز الدین، (۱۳۷۷)، کتاب الانسان الکامل، با تصحیح و مقدمه: ماری ژان موله، چاپ چهارم، تهران، طهوری.
- ۳۹- نوایا، پل، (۱۳۷۳)، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه: اسماعیل سعادت، چاپ اول، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۴۰- نیکلسون، رینولد آلن، (۱۳۶۶)، عرفان اسلامی، ترجمه: ماهدخت بانو همایی، چاپ اول، تهران، هما.
- ۴۱- الهجوری، نطله احمد نائل، (۲۰۰۱ م)، خصائص التجربه الصوفیه فی الاسلام: دراسته و نقد: چاپ اول، بغداد بیت المکه.
- ۴۲- الهجویری الغزنوی، ابوالحسن علی بن عثمان الجلبابی، (۱۳۷۵)، کشف المحجوب، تصمیم ژوکوفسکی؛ با مقدمه: قاسم انصاری، چاپ چهارم، تهران، طهوری.
- ۴۳- همایی، جلال الدین، (۱۳۶۶)، مولوی نامه، مولوی چه می گوید؟ ۲ جلد، چاپ ششم، تهران، هما.

An Approach toward Mystical Experiences of Mystics in Mystical Term

*Jalil Niknezhad
Mohammad Reza Zaman Ahmadi
Shahrokh Hekmat*

Abstract:

The mystical language which tells the most mystical moments of mystic is due to the contradictory character of the paradoxical mystical experience, and one of the features of the mystic words is the same contradictory, undoubtedly reflecting on the extent and depth of these conflicts and contradictions and two-way relationships They approach each look and seeker to the mystical truth of the mystics. The research effort and mission of this paper is that in the approach of the language of mysticism, the mystic experiences of the mystical experiences are found, and the characteristics, causes and obstacles of this experience Because the mystical knowledge is the result of a kind of experience, which is also called mystical experience.

Keyword: *Mysticism, mystical experience, mystic, contradiction, mystic language.*