



بررسی تطبیقی چهار مدل تبیینی در توجیه زبان عرفان

سید احمد فاضلی^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۵/۴/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۸/۷)

چکیده

چهار مدل متفاوت در تبیین زبان و توجیه بیان پذیرایی عرفان عبارت‌اند از: ۱. مدل حافظه (بیان خاطره شهود)؛ ۲. مدل عقل شهودی؛ ۳. مدل تشبیه؛ ۴. مدل تجلی. مدل حافظه، بیان حین شهود را منتفی می‌داند؛ اما بیان خاطره شهود پس از گذشت واقعه شهود، به دلیل امکان رده‌بندی و مفهوم‌پردازی ممکن می‌شود. مدل عقل شهودی، با پذیرش کارکردی از عقل به نام شهود، حضور عقل در مقام قلب و شهود عقلی را در متن شهود قلبی ممکن می‌شمرد که مباشرت بیان عقلی را نتیجه می‌دهد. مدل تشبیه، «بیان» عرفان را در آمدن حقیقت هستی (وحدت شخصیه) به قالب الفاظ و مفاهیم می‌داند؛ وهم که کارکردش صورت‌نگری است، متکفل تشبیه می‌گردد و به همراهی تنزیه عقلی، تشبیه در عین تنزیه عاید فهم می‌شود. در مدل تجلی، بیان، تجلی اسماء الهیه است در قالب الفاظ (تجلی اسم‌الاسمی) و چون خود اسماء الهیه نیز تجلی حق هستند، بیان یا اسم‌الاسم، تجلی ذات حق و بیان او خواهد بود. با مقایسه این مدل‌ها و بررسی نقاط قوت و ضعف آن‌ها، می‌توان گفت بیان پذیرایی بالا مکان دارای توجیه و طریقی عقل پذیر است.

واژگان کلیدی: مدل تبیینی، بیان پذیرایی عرفان، تشبیه و تنزیه، وهم، تجلی.

مقدمه

در این نوشتار مدل‌های متفاوتی در تبیین و توجیه زبان عرفان و بیان‌پذیری آن ارائه خواهد شد و در نهایت، به مقایسه این مدل‌های مختلف پرداخته می‌شود.

پیش از ورود به بحث اصلی و به عنوان مقدمه‌ای راهگشا لازم است منظور خود را از بیان و مسئله بیان‌پذیری یا بیان‌ناپذیری عرفان مشخص کنیم. در حیطه عرفان و فلسفه عرفان، اموری چون عجز از بیان مقصود، توصیه به رازداری و عدم افشاء سر، عدم امکان بیان باطن شهود برای عوام و ادعای بیان‌ناپذیری با هدف تفاوت نهادن میان حقیقت حق و محسوسات و بیان‌ناپذیری هرمنوتیکی مطرح شده‌اند که گهگاه نیز بیان‌ناپذیری شهود عرفانی تلقی شده‌اند (اسماعیلی، ۱۳۹۰، ص ۱۶). هرچند ممکن است در ابتدا همه موارد یادشده، صوری از مدعای بیان‌ناپذیری به نظر آیند، اما چنین نیست؛ زیرا بیان به معنی «در قالب لفظ در آمدن» است و مدعای بیان‌ناپذیری در این صورت به آن معنا خواهد بود که شهودها و تجارب عرفانی در قالب لفظ در نمی‌آیند و چون هیچ‌یک از امور مذکور، چنین چیزی را نمی‌کنند، نمی‌توانند نظریاتی در باب بیان‌ناپذیری محسوب شوند. (همو، ص ۱۶)

همچنین یکی از مطالب قابل توجه در آغاز این نوشتار، دلایل متعددی است که در اثبات بیان‌ناپذیری عرفان اقامه شده است. دلایلی چون نایبایی معنوی، ژرفای زیاد احساس در شهود عرفانی، مفهوم‌ناپذیری شهود، استحاله انتقال وجودی عاطفه، استعاری بودن زبان عرفان، سملیک بودن زبان عرفان. همه این ادله و دلایل مشابه آن، شایسته بررسی ویژه‌ای هستند که از مجال این نوشتار بیرون است؛ اما باید توجه داشت که یک نظریه تمام‌عیار در باب بیان‌پذیری عرفان، زمانی شکل می‌گیرد که به همراه ارائه مدلی برای چگونگی بیان‌پذیری، نقد دلایل موضع مخالف نیز به خوبی صورت گیرد.

در ادامه نمونه‌هایی از تصریح عرفا به امکان بیان عرفان عرضه می‌شود که استبعاد این مطلب را که عرفان و شهودهای عرفانی قابل بیان‌اند، برطرف می‌کند. این مقدمه، به کار حل این معضل می‌آید که چطور با تصریحات عرفا بر بیان‌ناپذیری عرفان شهودی، می‌توان

مدعی بیان‌پذیری آن شد. بنابراین با این تلاش، راه ورود به بحث در خصوص بیان‌پذیری عرفان هموار می‌شود.

ابن عربی در مقابل گروهی که عمده الفاظ مربوط به ماوراء را تأویل خلاف ظاهر می‌کنند، ضمن تذکر به این نکته که توصیفات مربوط به ماوراء از ناحیه خود خداوند روی داده است، به امکان جهل ما نسبت به معانی اشاره می‌کند و می‌نویسد: «این خدای تعالی است که خود را به زبان پیامبرانش موصوف ساخته است» (فاخوری، ۱۳۸۳، ص ۳۰۸). همانطور که در این عبارت ملاحظه می‌شود، خداوند به عنوان متعلق شهود عرفانی توصیف شده است و پرسش از امکان وصف متعلق تجربه عرفانی، با پاسخی مثبت مواجه می‌شود.

نمونه دیگر در این زمینه، بیان‌هایی از خدا (به عنوان متعلق شهود) است که از سوی محققان، به تواتر معنوی توصیف شده است. (ادواردز، ۱۳۸۴، ص ۱۱۳) مهم‌ترین نمونه در این باب، تصریحات خود عرفاست مبنی بر این که آنچه می‌گویند در مورد همان است که رؤیت کرده‌اند. به عبارت دیگر، اگر چه عرفا بارها به مشکل خود با زبان اشاره کرده‌اند، اما در بسیاری موارد نیز صراحتاً گزارش‌های خود را در مورد متعلق شهود خود دانسته‌اند؛ به عنوان مثال، جیمز در فصل مربوط به عرفان از کتاب تنوع تجربه دینی، گزارش‌های متعددی را از عرفا در این باب، جمع‌آوری کرده است. (James, 2002, 622)

نمونه مهم دیگر، موردی است که از بحث اسامی ذات حق، قابل استفاده است. توضیح آن که در عرفان اسلامی، به رغم تصریح به مقام «لا اسم و لا رسم له» برای ذات، در مقام تحلیل، اسامی‌ای جهت اشاره بدان مقام به کار می‌رود. روشن است که بیان اعم از تصریح و اشاره است و وجود ظرفیت اشاره به مقام نامحدود در الفاظ، بهترین شاهد امکان بیان است. نگرش ابتدایی به دعاوی عرفاء در این مورد، این اندیشه را به ذهن می‌آورد که وجود اسامی برای ذات در عرفان، در تعارض با «لا اسم و لا رسم له» بودن آن مقام است؛ در حالی که توضیحات عرفا از تصور تناقض جلوگیری به عمل می‌آورد که این مطلب، به خوبی بر بیان‌پذیر بودن ذات به نحو فی‌الجمله، دلالت می‌کند.

نمونه دیگر که وقوع آن در عرفان، بسیار روشن و مشهور است، تجلی ذاتی است. تجلی ذاتی، نوعی از تجلی است که هویت جمعی آن بر هویت اسمی آن غلبه دارد و

همین غلبه، مجوز اطلاق تجلی ذاتی بر آن است؛ زیرا اشاره‌گری آن بر ذات، بیشتر از اسامی متخالف است. این نمونه از آن رو ذکر شد که مثالی باشد برای این که ذات حق می‌تواند به نحوی که جمعیت آن غلبه داشته باشد، تجلی کند.

در ادامه به تبیین مدل‌هایی که برای بیان‌پذیری عرفان وجود دارد، می‌پردازیم.

(۱) مدل حافظه (بیان خاطره شهود)

استیس، بیان حین شهود را منتفی می‌داند؛ اما بیان خاطره شهود را ممکن بلکه واقع می‌شمرد. عدم امکان بیان در حین شهود در دیدگاه استیس از آن رو است که اتحاد مدرک و مدرک، مانع هر گفتاری است و فنا و «وحدت»، مخل بیان است. از نظر استیس، وحدت از آن رو مخل بیان است که بیان به مفهوم‌پردازی وابسته است و مفهوم با مقایسه و رده‌بندی ذهنی شکل می‌گیرد و این مقایسه و رده‌بندی، ناگزیر از کثرت است؛ اما پس از گذشت واقعه شهود، با وقوع در وضعیت کثرت و بازیابی خاطره آن شهود، رده‌بندی و مفهوم‌پردازی صورت می‌گیرد و در نتیجه، بیان ممکن می‌شود. به دیگر سخن، عارف پس از شهود، با یادآوری شهود خود و با رفع موانع بیان همچون وحدت، فنا و اتحاد مدرک و مدرک، متمکن از مفهوم‌سازی و بیان است. (Stace, 1973, p.287) وجه دیگر این نظریه، دیدگاهی است که نسبت به چگونگی فرآیند تبدیل تجربه به مفاهیم ابراز شده است. تجربه که امری واقعی و زنده است، با مقایسه و رده‌بندی دارای مفهوم می‌شود. اگر خواسته باشیم با تعبیری بومی‌تر به نظریه استیس بنگریم می‌توانیم بگوییم در فرایند حضور به حصول، واسطه عملی درونی‌ای وجود دارد به نام مقایسه و رده‌بندی شهودهای ما و رده‌بندی آن‌ها تحت مقولات مفهومی که در نتیجه، تجربه را مفهوم‌مند می‌کند. روشن است که این کار، عملی ذهنی است و نه کاری از سنخ خود تجربه کردن؛ اما از آنجا که دستمایه اصلی این کار، خود تجربه است، می‌توان مفاهیم منتج از این کار را، به تجربه نسبت داد. (Stace, 1973, p.288)

استیس در ادامه، به طرح این پرسش می‌پردازد که «چرا عارفان مشهودات خود را بیان‌ناپذیر می‌خوانند؟». پاسخ وی آن است که عرفا عمدتاً دچار ضعف تحلیل بوده و هنگامی که با یادآوری خاطره شهود، در صدد بیان برمی‌آیند، با یادآوری جنبه ایجابی

تجربه وحدت و یا جنبه سلبی تجربه وحدت، خاطره آن را مطابق با خود وحدت که متعلق تجربه بوده است، نمی یابند؛ زیرا وحدت وجود عرفا از نظر استتیس، مجمع هر دو جنبه اثباتی و سلبی و مشتمل بر نوعی پارادوکس است و لذا عارف، هنگام مواجه شدن با عدم رسایی بیان جنبه سلبی به تنهایی یا بیان جنبه اثباتی به تنهایی، آن را به اشتباه بیان ناپذیری شهودهای خود می پندارد. از نظر استتیس، همین بیان تناقض آمیز جامع سلب و اثبات، بهترین بیان برای واقعی است که به تجربه عارف در آمده است؛ (Stace, 1973 , p.290) زیرا متعلق شهود آنان به تعبیر ایزوتسو، متصف به تحیر متافیزیکی است.

در مدل یادشده، موارد گوناگونی شایسته بررسی است: **اولین** و مهم ترین مورد آن است که استتیس هر گونه مفهوم پردازی حین شهود را منتفی دانسته است و در عین حال با یادآوری خاطره شهود، امکان بیان شهود را ممکن می داند. پرسش جدی در این زمینه آن است که حال که بیان مورد ادعای استتیس، بیان خاطره شهود است و این بیان، بیان خود شهود هم محسوب می شود، خاطره شهود، از نظر معرفتی چگونه قابل تحلیل است و دقیقاً چه ارتباطی میان خاطره شهود و خود شهود وجود دارد. دومین مورد قابل مذاقه در نظریه استتیس آن است که ضعف تحلیل عرفای مورد گزینش استتیس، دقت نتیجه گیری استتیس را با خدشه جدی روبرو کرده است. سومین مورد آن که اگر عارف، وحدت وجود را تجربه کرده باشد و آن را جامع ضدین یافته باشد و در مقام تبیین، به ذکر جنبه اثباتی یا سلبی آن دست زند، آیا ممکن است متفطن این نکته نباشد که صرف جنبه اثباتی بیانش، بیانگر کل شهودش نیست و آیا اگر وی در متن تجربه، اجتماع نقیضینی یافته باشد، چطور ممکن است نداند که بهترین بیان تجربه اش همین بیان مشتمل بر جمع نقیضین است؟

نتیجه آنکه دیدگاه استتیس، راه حلی موفق برای مسئله بیان ناپذیری و مدلی قابل قبول برای بیان پذیری شهودهای عرفانی ارائه نمی دهد.

۲) مدل عقل شهودی (اخذ مفهوم حین شهود)^۱

مطابق این دیدگاه، محل بحث در مسئله، مدعیات و گزاره‌های عرفان نظری است نه مطالب و عواطف مطرح در عرفان ذوقی و ادبی و لذا پرسش معهود بیان‌پذیری یا بیان‌ناپذیری هنگامی مطرح می‌شود که عارف به بیان معارف و حقایق می‌پردازد. البته می‌دانیم که شهود حقایق همواره با عواطفی همراه است؛ اما آن هنگام که عارف، معارف ناظر به حقایق هستی را بیان می‌کند، آن بُعد احساسی را حذف کرده، یا به حداقل می‌رساند. به عبارت دیگر، محل بحث در این دیدگاه، بررسی کیفیت کاربرد کارکرد توصیفی (یا نقش ارجاعی) زبان در مورد شهود است؛ یعنی آیا زبان می‌تواند آنچه در شهود دیده شده است، وصف کند؟ اما عواطف و احساسات شهودی نیز - با تمام مشکلاتی که در انتقال عواطف وجود دارد - فی‌الجمله قابل بیان هستند که البته اینجا مجال مناسب بحث از آن نیست.

امکان فهم عقلانی شهود (عقل منور و عقل سلیم): تقریباً این مطلب در عرفان پذیرفته شده است که عقل، به طور مستقل نمی‌تواند در حیطه قلب^۲ و شهود راه یابد و حقایق مربوط به آن مراتب را دریابد. ولی مسئله اینجاست که آیا عقل به کمک قلب و شهود نیز نمی‌تواند حقایق مربوط به آن مراتب فراتر را بفهمد؟ اگر کسی، این راه را بر روی عقل ببندد، اساساً راه کارکرد توصیفی (ارجاعی) زبان را نسبت به حقایق عرفانی بسته است. زیرا کارکرد توصیفی زبان، در جایی است که از عقل انتزاعی^۳ و توصیفی^۴ استفاده می‌کنیم و لذا اگر عقل انتزاعی و توصیفی، در جایی توانایی راهیابی نداشته باشند، زبان نیز در آنجا

۱. این استدلال حاصل استفاده از درس‌های مصباح‌الانس حجت‌الاسلام والمسلمین استاد سید یدالله یزدان‌پناه است که در اینجا بسیار کوتاه و مختصر به تقریر آن پرداخته‌ایم.

۲. منظور از قلب در این دیدگاه، همه مراتب نفس در فوق مرتبه عقل است که به اصطلاح عرفانی شامل مراحل نفس، روح، سر، خفی و اخفی می‌شود.

۳. عقل انتزاعی، اشاره به کارکردی از عقل است که در آن، عقل در مواجهه با حقیقت فهم‌شده، امور متعددی را از دل همان حقیقت جدا می‌کند و می‌فهمد و بدین سان مفاهیم متعدد پدید می‌آیند.

۴. عقل توصیفی، اشاره به کارکردی از عقل است که در آن، عقل مفاهیم پدیدآمده در سطح انتزاعی عقل را به یکدیگر می‌پیوندد و گزاره می‌سازد تا نسبت به جهان، توصیفی صورت دهد.

نقش توصیفی خود را از دست خواهد داد. به عبارت دیگر، اساس کارکرد توصیفی زبان، همین دو کارکرد عقل (انتزاع و توصیف) است.

کلید حل این معضل، پذیرش عقل شهودی و امکان کاربرد آن در مقام قلب (حیطه شهود) است. با پذیرش عقل شهودی، در مجموع در بحث بیان ناپذیری، با سه کارکرد از عقل روبرو خواهیم بود که تحت عناوین عقل شهودی، عقل انتزاعی و عقل توصیفی شناخته می‌شوند. عقل شهودی به این معناست که همان‌گونه که بنابر این دیدگاه، عقل در دل شهود حسی^۱ کار می‌کند، در متن شهود عرفانی نیز همین‌گونه است. توضیح آن که بنا بر قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی»، نفس با تمام قوایش در هر مرتبه‌ای از خود حضور دارد. در مرتبه حس و در درون شهود حسی نیز نفس به همین نحو حاضر است و از همین روست که عقل در همان متن حس، وجود تشخیص و وحدت شیء حس شده را در همان موقع و در همان موطن می‌فهمد و اگر عقل در دل حس حاضر نبود، امکان چنین شناخت عقلانی - که همه ما نسبت به وجود چنین شناختی در متن حس، حضور و وجدان داریم - نبود. البته باید توجه داشت که در اینجا دو شهود وجود ندارد؛ بلکه یک شهود است که در درون آن، همه این شناخت‌های حسی و عقلی هست. البته طبق نظر درست فلاسفه، هر زمان که گزاره‌ای صورت داده می‌شود (در رتبه پس از شهود)، عقل در این میان حاکم است و حس را یارای تشکیل گزاره و حکم نیست. «شهود عقلی» یادشده، مصحح کارکردهای دیگر عقل (انتزاع مفهوم و توصیف) است. به عبارت دیگر، این عقل شهودی است که باعث می‌شود، عقل بتواند از دل حقیقت محسوس، مفهوم وجود را بفهمد (عقل انتزاعی) و آن را بر این کاغذ، حمل کند (این کاغذ، وجود دارد؛ عقل توصیفی). پس ضامن صحت انتزاع مفاهیم عقلی از درون واقعیت حسی که با عقل انتزاعی انجام می‌شود و مصحح توصیفی که با استفاده از آن مفاهیم صورت می‌گیرد، همان شهود عقلی است که عقل شهودی آن را صورت می‌دهد.

اما آیا چنین چیزی در مورد مرتبه قلب نیز صادق است؟ به دو نحو می‌توان تصویری

مشابه با فوق را در مورد رابطه قلب و عقل نیز صادق دانست:

۱. بنا به رأی صاحب این دیدگاه، ادراک حسی نوعی شهود است.

الف) می‌توان گفت قلب بعد از شهود، نور شهود را بر مرتبهٔ مادون خود، یعنی بر عقل می‌تاباند و به اصطلاح عقل را منور می‌کند. بدین ترتیب لازم نیست دقیقاً مانند تصویر فوق که عقل را در همان مرتبهٔ حس حاضر دانستیم، در اینجا نیز عقل را در مرتبهٔ قلب حاضر بدانیم. در واقع، در این فرض، این قلب است که خود را به مرتبهٔ عقل تنزل می‌دهد و در آنجا حاضر می‌کند تا آنچه شهود شده، به فهم عقلی درآید.

ب) اما به گونه‌ای دیگر می‌توان گفت از آنجا که هویت هر مرتبهٔ مادون، به نحو اشرف و برتر و اندماجی در مرتبهٔ بالاتر است، کمال عقلی در مرتبهٔ قلبی به نحو اندماجی و اشرف حاضر است و لذا در متن شهود قلبی، شهود عقلی هم توسط خود قلب صورت می‌گیرد. البته از آنجا که عقل به نحو اندماجی در مرتبهٔ قلب حاضر است، نمی‌توان عنوان عقل به او داد و تنها می‌توان گفت فهمی از سنخ فهم عقلی، به نحو کامل‌تر در مرتبهٔ قلب رخ می‌دهد. این دیدگاه دوم بهتر و کامل‌تر از دیدگاه اول به نظر می‌رسد.

بعد از شهود عقلی به یکی از دو روش فوق، عقل انتزاعی آن شهود عقلی را تقسیم و مفاهیم مختلفی را از آن انتزاع می‌کند و سپس عقل توصیفی، با ارتباط دادن آن مفاهیم به یکدیگر و ترتیب دادن گزاره، آن را توصیف می‌کند. قیصری عقیده دارد که قلب، قوهٔ بالاتر و عالی انسان است و لذا خود را در قوای پایین‌تر جلوه می‌دهد و بدین ترتیب عقل، منور می‌شود (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۱۰). یعنی همان چیزی که در شهود یافت در فهمش معنادار می‌شود و بدین ترتیب عارف، همهٔ این مفاهیم و توصیفات را به موطن واقع و مرتبهٔ شهود نسبت می‌دهد. بنابراین، اگر عقل حقایق شهودی را به طور مستقل نمی‌فهمد، ولی به کمک قلب می‌یابد. در بحث ما همین مقدار کافی است که در برابر افرادی که شهود را اساساً قابل فهم نمی‌دانند، بپذیریم که عقل می‌تواند به مدد قلب، شهود را بفهمد. با قبول این مطلب، باید پذیرفت که می‌توان حقایق را آنگونه که هست، فهم کرد. بدین ترتیب، حتی در فناء که گفته می‌شود اثبیت میان شاهد و مشهود برداشته می‌شود، می‌تواند فهم صورت گیرد؛ زیرا در فناء، خود شعور حاضر است و فناء، سراسر شهود است و لذا با حضور آگاهی و شهود در این رتبه (فناء)، فهم هم ممکن خواهد بود.

۲-۱. ساحت‌های مختلف مسئله در این دیدگاه

با توجه به توضیحات یادشده در مورد این دیدگاه، می‌توان چنین گفت که در شهود حق‌الیقینی، عارف به حقیقت آگاه می‌شود و توسط شهود عقلی، به معنا و مفهوم دست می‌یابد و با تعبیر، بیان و زبان، به لفظ می‌رسد. بدین ترتیب، دیدگاه فوق در سه ساحت حقیقت، مفهوم (معنا) و زبان قابل طرح تفصیلی است.^۱ نسبت این سه ساحت، از یک جهت هوهویت است از یک جهت غیریت است. زیرا از طرفی همان حقیقتی را که بی‌واسطه در شهود دیده، فهمیده است و همان فهم بی‌واسطه را تبدیل به مفهوم کرده است و در مقام بیان، دقیقاً به همان مفهوم اشاره می‌کند و لذا لفظ و زبان، دقیقاً همان حقیقت مشهود خارجی را نشان می‌دهد. در فلسفه نیز نسبت وجود ذهنی به خارجی را حکایت و مطابقت می‌دانند که تماماً واقعیت خارجی را نشان می‌دهد و حتی مفهوم وجود که نسبت به حقیقت وجود به کار می‌رود، در فلسفه «وجه الشیء» دانسته می‌شود و وجه شیء، از جهتی عین آن شیء و از جهتی غیر آن شیء است. از دریچه لفظ، معنی و از دریچه معنی، خارج دیده می‌شود. این به معنای آن است که سنخ لفظ، سنخ معنا و سنخ خارج متفاوت‌اند؛ یعنی آن سه غیر یکدیگرند و هیچگاه لفظ، مفهوم نیست و مفهوم، حقیقت و واقعیت نیست؛ اما رابطه رسانندگی و انتقال میان آن‌ها پابرجاست.

۳) مدل تشبیه

«بیان» عبارت از درآمدن به قالب الفاظ و مفاهیم است و هیچ قید دیگری در آن وجود ندارد. از این رو بیان، منحصر به بیان تنزیهی عقل نیست و می‌توان بیان تشبیهی داشت. ابن عربی تصریح می‌کند که وجدانیات را نمی‌توان به واژگان صریح درآورد، ولی با تشبیه قابل بیان است: «الکیفیات لا تنقل ولکن تقال بضرب من التشبیه.» (ابن عربی، بی‌تا، ۲، ۸۱) فهمیدن عبارت و تعبیر، کار عقل است (ابن عربی، بی‌تا، ۱، ۵-۹۴) و در ادامه تبیین می‌شود که فهم برآمده از عقل، هویتی صرفاً تنزیهی دارد و چون به این دلیل، از فهم

۱. در اینجا به علت ضیق مجال، از طرح تفصیلی جنبه‌های مختلف این مدل در این سه ساحت خودداری کرده، آن را به نوشتاری دیگر موکول می‌کنیم.

حقیقی وجود مطلق عاجز است، از عقل دیگری طلب مدد می‌کند که او نیز نمی‌داند (همان).

توضیح آنکه تنزیه، بخشی از حقیقت وجود مطلق است و بخش دیگر آن، تشبیه است و جمع بین آن دو یعنی وحدت وجود، واقعیت هستی شمرده می‌شود. عقل که فقط بخشی از قوای معرفتی بشر است، تنها متصدی تنزیه است و تعبیر که کار عقل شمرده می‌شود در واقع به همین معناست. در نتیجه در بیان عرفان با عقل، در واقع با قوه‌ای تنزیهی، به سراغ حقیقتی آمده‌ایم که جامع تشبیه و تنزیه است و واضح است که نتیجه این نوع بیان، فاقد بخشی از واقعیت خواهد بود که در نهایت، با بیان‌ناپذیری یکی است. پس انسان باید با همه قوای معرفتی خود اعم از تشبیهی و تنزیهی، درصدد کسب معرفت به حقیقت وحدت وجود باشد و یافت تک جنبه‌ای آنان، دور از حقیقت است.

ابن عربی، عقل را مُدرکِ تنزیهی حق تعالی و یا به عبارتی مدرک حق تعالی در تجلیاتی که مقتضی تنزیه است (خوارزمی، ۱۳۶۸، ۲۴۴) می‌داند:

«فكان [الیا] عقلاً بلاشهوة، فلم يبق له تعلق بما تتعلق به الأغراض النفسية. فكان الحق فيه منزهاً.» (ابن عربی، ۱۳۷۰، ۱۸۱)

که البته این معرفت تنزیهی حق یا رؤیت حق در مواطن موجب تنزیه، معرفت تامی نیست: «فكان علي النصف من المعرفة بالله.» (همان)

اما در پاسخ به اینکه چرا معارف صرفاً عقلی، تنزیهی‌اند باید به این مطلب اشاره کرد که عقل، با انسلاخ حقایق از صور جسمی و جزئی و منحصر کردن آن‌ها در بی‌صورتی، امری «کلی» استحصال می‌کند (ابن ترکه، ۱۳۷۸، ۳۰۹ و قیصری، ۱۳۷۵، ۱۰۵۵) و با چینش مقدماتی این چنین، به نتیجه دست می‌یابد که این فرآیند، «فکر» نامیده می‌شود. این نتیجه که بر اساس این فرآیند، متعلقاتش مقید به کلیت‌اند، منحصر به حوزه‌ای از عالم است که مقید به لاجسمیت است:

«فإن العقل إذا تجرد لنفسه من حيث أخذه العلوم عن نظره، كانت معرفته بالله علي التنزيه لا علي التشبيه.» (ابن عربی، ۱۳۷۰، ۱۸۱)

«فإن المقدمات العقلية ... لا تنتج الا تنزيهه تعالي عما لا يليق بذاته في صرافة وحدته.»
(جامی، ۱۳۰۴، ۲۶۸)

در نتیجه، اگر عقل از کلیات - به شرط کلیت - به عنوان مقدمه استفاده نمی‌کرد، بلکه به رؤیت جزئیات هم می‌پرداخت، معرفتش به حقایق صرفاً تنزیهی نبود (ابن ترکه، ۱۳۷۸، ۷۶۳).

حال، چرا عقل فقط به مقدمات کلی عطف نظر می‌کند؟ زیرا هیچ مُدرِکی، امری را نمی‌یابد، مگر به حسب آنچه تکویناً از آن مدرک در او موجود است و این، همان تناسب وجودی مُدرِک و مُدرک است که در جای خود، مستقلاً مورد بررسی و اثبات واقع شده است (قیصری، ۱۳۷۵، ۱۰۵۴). به همین دلیل است که فهم ملائکه مجرد، از حق تعالی، صرفاً در تقدیس ظاهر می‌شود که فعلی تنزیهی است (قیصری، ۱۳۷۵، ۱۰۵۴): «نحن نستبح بحمدك وتقديس لك» (بقره، ۳۰). نیز از همین روست که عقل، تجلیات حق به صفات سلبيه و در حیطه اسم باطن را می‌پذیرد (جامی، ۱۳۰۴، ۱۱۷) ولی صفات اثباتی و مظاهر اسم ظاهر حق را از اصل، انکار می‌کند (قیصری، ۱۳۷۵، ۶۲۶) و لذا «تشبیه» در حیطه برهان عقلی، مردود شمرده می‌شود (کاشانی، ۱۳۷۰، ۱۰۸). محیی‌الدین در این زمینه، چنین سروده است: «إذا ما تجلّي العيون، ترده/ عقول ببرهان عليه تشابره». (ابن عربی، ۱۳۷۰، ۸۸) یعنی وقتی حق تعالی بر چشم‌ها تجلی حسی می‌کند - بدین معنی که در مظاهر جسمی و مثالی تجلی یابد - عقل با تمسک به برهانی که همیشه بر آن مواظبت دارد، آن را رد خواهد کرد. بنابراین، این معارف تنزیهی صرف تا زمانی که عقل بر قوانین صرفاً نظری و فکری مداومت داشته باشد، محصولات ضروری و تکوینی عقل‌اند؛ ولی این یک‌جانبه‌نگری و عدم توجه به سرّیان حق در همه کثرات (وجه تشبیهی حق)، در مورد عقل منور به نور شهود و شریعت، متوجه نبوده، بلکه باید گفت عقل منور، قابل همه تجلیات باطنی و ظاهری حق است (جندی، ۱۳۸۱، ۶۳۰) و او را در همه مواطن تصدیق می‌کند:

«وإذا أعطاه [يعني به العقل المجرد] الله، المعرفة بالتجلی کملت معرفته بالله، فنتره في موضع^۱ و شبه في موضع^۲ و رأي سريان الحق في الصور الطبيعية و العنصرية.» (ابن عربی، ۱۳۷۰، ۱۸۱)

همانطور که ملاحظه شد، معرفت تنزیهی عقل به حق تعالی، معرفت کامل مطابق با حقیقت امر الهی نیست و این نقص معرفت در تنزیه عقلی (جامی، ۱۳۰۴، ۱۱۰) غایت فهم عقل مجرد از نور کشف و شهود و شریعت است و البته پس از استناره به این نور، به همراهی دیگر قوای انسان، به معرفتی جمعی، به نحو تشبیه در عین تنزیه و تنزیه در عین تشبیه، دست خواهد یافت. پس نقص معرفت عقل در این مسئله، به معرفت حاصل از کلیات - به قید کلیت - آن هم از طریق نظر و استدلال، متوجه است (ابن ترکه، ۱۳۷۸، ۷۶۳) نه عقل بما هو عقل؛ زیرا عقل این توانایی و قابلیت را دارد که به معرفت جمعی هم دست یابد.

همان گونه که شأن عقل آن است که از اشیاء جزئی، آنچه را که موجب تشخیص آنهاست حذف کند و احکام کلیت را در مورد آنها جاری کند، شأن وهم نیز آن است که معانی کلی را متعین کند و تشخیص بخشد و احکام جزئیات را بر آنها جاری کند (ابن عربی، بی تا، ۲، ۳-۴). در مورد چگونگی این فرایند، در ادامه سخن خواهیم گفت؛ ولی آنچه در اینجا مورد تأکید است، آن است که رؤیت تشبیهی حق در همه موجودات، از «وهم» ناشی می شود که سلطان اعظم نشأة انسانی است:

«و هذه المعرفة التامة [الجمع بين التشبيه و التنزيه] التي جاءت بها الشرايع المنتره من عند الله و حکمت بهذه المعرفة الأوهام كلها. و لذلك كانت الأوهام، اقوي سلطاناً في هذه النشأه من العقول.» (ابن عربی، ۱۳۷۰، ۱۸۱)

اما چگونه وهم، تشبیهی عمل می کند؟ کار وهم، پوشاندن لباس «صورت» (و یا به عبارت دیگر صورت گری) به همه معانی اعم از کلی و جزئی است (قیصری، ۱۳۷۵، ۱۰۵۴ و ابن ترکه، ۱۳۷۸، ۷۶۵). محصول این صورت گری، تصویری است محدود و مقید؛ حتی

۱ - «يقضى نظره الفكرى التنزيه». (جامی، ۱۳۰۴، ۲۶۹)

۲ - «يقضى التجلى التشبيه». (همان)

اگر این صورتگری، در مورد معنای عقلی حق تعالی انجام شود. به تعبیر دیگر، عاقل-ولو به مرحله نهایی «عقل» دست یابد- از صورتگری «وهم» خلاصی نمی یابد و محصول تنزیهی عقلش با صورتگری تشبیهی و همش همراه خواهد بود و در نتیجه این وضعیت، «تشبیه در تنزیه» و «تنزیه در تشبیه» شکل می گیرد. «تشبیه در تنزیه» یعنی اینکه متعلق ادراک تنزیهی عقل، مورد صورتگری وهم قرار گیرد و «تنزیه در تشبیه» به معنی آن است که متعلق ادراک تشبیهی وهم، توسط عقل به حیطه کلیات کشانده شود: «فشبهت و نزهت، شبهت فی التنزیه بالوهم و نزهت فی التشبیه بالعقل». (ابن عربی، ۱۳۷۰، ۱۸۱) توضیح بیشتر آن که پس از اینکه عقل، حق را منزّه از خلق تعقل می کند (تنزیه)، وهم، متعلق تعقل عقل را اخذ کرده، موجودی را در خارج صورت می بخشد (تشبیه) که متمایز از غیر خود است و منزّه از هرگونه جسم پذیری؛ و این همان تشبیه در تنزیه است. «تشبیه در تنزیه»، سهم وهم است و «تنزیه در تشبیه» سهم عقل و جمع بین این دو که تنزیه حقیقی حق است و شامل تشبیه و تنزیه متقابل، عاید «فهم» بشری می شود (ابن ترکه، ۱۳۷۸، ۱۸۱، حاشیه نوری). این وجه تحلیلی، حرف نهایی ابن عربی در باب تحلیل جمع بین تشبیه و تنزیه است: «ولذلك قلنا بالتشبيه في التنزیه و بالتنزیه في التشبيه». (ابن عربی، ۱۳۷۰، ۱۸۲)

با توضیحات فوق، حتی اگر بپذیریم که عقل غیر منور، امکان بیان تصریحی تنزیهی متعلق شهود یعنی وحدت وجود را ندارد، به مدد تشبیه، این انتقال و تعبیر ممکن می شود؛ چنان که تاکنون تشبیهات بسیاری برای بیان تجربه وحدت وجود واقع شده است که از آن جمله می توان به آینه^۱، نفس^۲، سایه^۳، جسد و روح^۴، موج و دریا^۵، نور و شیشه های

۱. «صد هزار آینه دارد شاهد مه روی / روبه هر آینه آرد، جان در او پیدا شود» (فیض، ۱۳۴۲، ۳۳) نیز رک: (ابن عربی، ۱۳۷۰، ۷۸)، (خوارزمی، ۱۳۷۹، ۳۶۸) و (قیصری، ۱۳۷۵، ۵۶۲).

۲. «فذكر ان هويته هي عين الجوارح التي هي عين العبد . فالهوية واحدة والجوارح المختلفة» (ابن عربی، ۱۳۷۰، ۱۰۷) نیز به عنوان نمونه های دیگر ملاحظه کنید: فصوص. صص ۶۸، ۶۹ و ۷۲؛ شرح فصوص قیصری. صص ۵۲۴ و ۱۸۳؛ کلمات مکنونه. صص ۲۱ و ۳۹؛ شرح فصوص جنیدی. ص ۳۲۱؛ شرح فصوص کاشانی. ص ۵۸؛ شرح فصوص جامی. ج ۱، ص ۱۲۷.

۳. «فما أوجد الحق ، الظلال ... إلا دلائل لك عليك و عليه تعرف من أنت و ما نسبتك اليه و ما نسبتك اليك» (ابن عربی، ۱۳۷۰، ۱۰۵) برای مطالعه تفصیلی مثال سایه رک: شرح فصوص صائن الدین. ص ۴۳۰، ۴۳۲ (نسبة الظل مع صاحبة)، ۴۳۷، ۴۴۰ و نیز ص ۴۴۱ حاشیه نوری. همچنین بنگرید شرح گلشن راز لاهیجی. ص ۹۸؛ شرح فصوص خوارزمی. ص ۳۲۸. (آشتیانی، ۱۳۶۳، ۵۶۹/۴)

رنگی^۳، آتش و کبریت^۴، جرقه عقلیه^۵، صوفه و آب^۶، صدا و صاحب صدا^۷ و عدد^۸ اشاره کرد که به جهت رعایت اختصار از طرح تفصیلی آن‌ها صرف نظر می‌شود.

(۴) مدل تجلی (بینایی معنوی)

استیس می‌گوید برخی مانند جیمز، بیان‌ناپذیری را نایبایی معنوی توصیف کرده‌اند. (Stace, 1973, p.283) جیمز بیان‌ناپذیری را چنین توضیح می‌دهد که هیچ‌کس نمی‌تواند برای کسی که هیچگاه یک حس خاص را نداشته است، آن حس را روشن سازد. پس مانند امتناع شناساندن رنگ به کور مادرزاد، نمی‌توان تجربیات عرفانی را به غیرعارف انتقال داد. مفهوم نایبایی معنوی و مانع بودن آن بر سر راه بیان (البته نه تحت عنوان بیان‌ناپذیری و استحاله بیان شهود)، نفوذ زیادی در میراث و ادبیات عرفانی شرق و غرب دارد. نسفی در این زمینه می‌نویسد: «اگر جمله عالم با طفل گویند که لذت شهوت راندن چیست درنیابد و چون به آن مرتبه رسد اگر گویند و اگر نگویند خود دریابد» (نسفی، ۱۳۷۷، ۱۳۹) و نتیجه نهایی وی این است که: «کسی که نه در این کار بود، این سخنان را

۱. «فأنت له (حق) كالصورة الجسمیة لك ، و هو لك كالروح المدبّر لصورة جسدك» (ابن عربی، ۱۳۷۰، ۶۹) نیز ر.ک: (قیصری، ۱۳۷۵، ۵۰۶) و (لاهیجی، ۱۳۷۴، ۷۰).

۲. «گر دو چشم حق شناس آمد ترا دوست پرین عرصه هر دو سر غرق دریانیم اگر چه فطره‌ایم مثال بنگرید: شرح فصوص قیصری، ص ۶۳۰ و نیز بنگرید: عین الیقین، فیض کاشانی، ص ۳۱۶. شرح فصوص جندی، ص ۲۰۱ و ۴۱۶. نقدالنصوص، ص ۶۷ و ۷۸. المقدمات من نص النصوص، ص ۳۸۹. جامع الاسرار، ص ۱۶۱ و ۲۰۷. نقدالنقود، ص ۶۶۹.

۳. «من و تو عارض ذات وجودیم/مشبکهای مشکات وجودیم»، «اعیان همه شیشه‌های گوناگون بود/کافتاد بر آن پرتو خورشید وجود/هر شیشه که بود سرخ یا زرد و کبود/خورشید در آن هم ، به همان رنگ نمود» (فیض، ۱۳۴۲، ۴۱).

۴- مولوی، غزلیات شمس. در غزلی که داستان صحبت آتش و کبریت است از قول جرقه کبریت به آتش می‌گوید: «...در بگشا خویش را».

۵- درس‌های عرفان نظری (مجموعه درس‌های استاد یزدان‌پناه)، جزوه ۲، ص ۴۷.

۶- فصوص، ص ۸۱ و نیز: شرح فصوص قیصری. ص ۵۷۷.

۷- شرح گلشن راز لاهیجی. صص ۴-۳۸۳.

۸- فصوص، صص ۷۷-۸؛ شرح فصوص صائن‌الدین، ص ۲۹۸؛ شرح فصوص قیصری، ص ۵۵۹. شرح فصوص خواجه پارسا، صص ۴-۱۴۰، ممد الهمم، ص ۱۳۰، منتهی المدارک، ص ۷، مشارق الدراری، ص ۱۲۳.

هرگز فهم نکند» (همان). غزالی در این باره چنین می‌نگارد: «فلا يمكنه التعبير عنها بما يتضح مقصوده لمن لا ذوق له» (غزالی، بی‌تا، ۶، ۱۸۲) و ابن عربی در این زمینه تصریح می‌کند که:

(و العلم الثاني) علم الأحوال ولا سبيل إليها إلا بالذوق فلا يقدر عاقل على أن يحدها... كالعلم بحلاوة العسل ومرارة الصبر ولذة الجماع والعشق والوجد والشوق وما شاكل هذا النوع من العلوم فهذه علوم من المحال أن يعلمها أحد إلا بأن يتصف بها ويذوقها. (ابن عربی، بی‌تا، ۳۱، ۱)

استیس این تقریر از بیان‌ناپذیری را نقد می‌کند و توضیح می‌دهد که این اشکال بر اساس اصل کلی اصالت تجربه‌ای است که به دست هیوم پیش کشیده شده است و آن، این است که ممکن نیست از تأثر یا کیفیتی بسیط، صورتی در ذهن داشت بی‌آن که مسبوق به تجربه باشد. استیس می‌گوید با این نحوه استدلال، همه انواع تجربه‌ها مثل تجربه بو، مزه، رنگ و ... بیان‌ناپذیر خواهد بود و این در حالی است که بیان‌ناپذیری احوال عرفانی، خصیصه منحصر به فردی است که فقط مخصوص تجربه عرفانی است و در سایر انواع تجربه‌ها معهود نیست. اشکال **دوم** استیس آن است که در این استدلال بر بیان‌ناپذیری، شهودات عرفانی بیان‌پذیرند ولی مستمع دریافتی از آن نخواهد داشت. به عبارت دیگر، نه مشکل فهم گوینده 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** آن که مشکل، بیان‌ناپذیری (به معنای دقیق کلمه) نیست؛ بلکه مشکل، فهم آن چیزی است که بیان شده است و **دیگری** که مهم‌تر است، آن است که عرفا در این مبحث، در گزارش‌های خود بر بیان‌ناپذیری خود شهود متمرکز شده‌اند؛ به گونه‌ای که حتی ظاهراً نمی‌توانند متعلق تجربه عرفانی را برای خود وصف کنند تا چه رسد به مخاطب. (Stace, 1973, p.284)

اما با وجود اینکه استیس این قول را بسیار ضعیف می‌انگارد، ظاهراً با ارائه توضیحاتی، در خصوص عدم امکان بیان در برخی موارد، درست به نظر می‌رسد و لذا از آن، راهکار قابل‌قبولی برای امکان بیان قابل‌استحصال است. توضیح آنکه در فضای وحدت وجود، بیان و لفظ، تجلی اسم‌الاسمی است؛ یعنی بیان، تجلی اسماء الهیه است در قالب اسامی و الفاظ؛ با توجه به اینکه خود اسماء الهیه نیز تجلی حق‌اند، بنابراین نسبت

اسم‌الاسم با اسم همان نسبت اسم با ذات حق است. همچنین همانطور که امکان تجلی وجودی حق در اسم‌الاسم (با واسطه اسم الهی) وجود دارد، امکان تجلی معرفت‌شناختی یعنی صعود از اسم‌الاسم به درک حق تعالی نیز موجود است و همین حضور ذات در اسم‌الاسم و امکان صعود به شناخت او از مستوای لفظ، بهترین بیان محسوب می‌شود. زیرا بیان به معنی «در قالب الفاظ در آمدن» است و این فرایند تجلی وجودی، مصحح بیان به همین معنی یادشده (در کسوت مفاهیم و الفاظ در آمدن) است. روشن است که همانطور که یافت ذات در تجلیات، منحصر به دیده حق‌بین و عارفانه است، بیان دانستن الفاظ به نحو یادشده نیز منوط به بینایی معنوی - اهل «شهود حق در تجلیات» بودن - است.

از سویی، چون می‌توان ثابت کرد که دلیلی بر استحاله بیان متعلق شهود وجود ندارد،^۱ اگر عارف به حدی رسیده باشد که بتواند مقام وحدت اطلاقی را شهود کند، بیان شهودش مستحیل نیست و البته فعلیت یافتن بیان در او، به توانمندی او در یافت تجلیات آن وحدت در تعینات مادون بازمی‌گردد که در بقاء بعد الفناء رخ می‌دهد. توضیح اینکه همانطور که شهود وحدت وجود، فتح و گشایشی در صعود است، فتح در تعبیر نیز هم گشایش و تجلی در مقام بقاء است که این به توان عارف در یافت حیث تجلی حق در کثرات (یا در پیوند دادن وحدت به کثرت و دیدن وحدت در کثرت به نحو ظاهر و مظهر) از جمله در الفاظ برمی‌گردد و همانطور که عبور از کثرات به وحدت حقیقی، بسته به توان عارف است، عبور از وحدت به کثرات (از جمله الفاظ) نیز همینطور است و به لحاظ همین عبور است که آن را «تعبیر» نامیده‌اند (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۴۷۰).

پس بیان به توان عارف مربوط است و اگر عارف، توان لازم را داشت، بیان، قابل تحقق است؛ ولی این بدان معنا نیست که مخاطب عام (غیر عارف) از بیان عارف، تمام معنا را ادراک کند؛ زیرا حال و مقام مخاطب در فهم معنای عبارت، تعیین‌کننده است (فناری، ۱۳۷۴، ص ۳۵۵) و لذا در اینجا، این مخاطب است که باید توان عبور از لفظ عارف به باطن آن را داشته باشد. (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۱۴) این توان در عارفانی تام، بسان حضرت یوسف نبی (ع) یافت می‌شود که امکان عبور از ظاهر به باطن و تأویل را یافته‌اند

۱. بررسی و نقد ادله بیان‌ناپذیری، از فرصت این مقال خارج است و باید در نوشتار مستقلی مورد بررسی قرار گیرد.

که ابن عربی در فصّ یوسفی از فصوص الحکم، به تفصیل بدان پرداخته است. در عرفان اسلامی، همه کثرات، تجلی حقاند ولی این ظرفیت که تجلی جمعی حق باشند در تجلیات معدودی یافت می‌شود که لفظ و کلام از آن دسته است (ابن ترکه، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۷۷۳). از همین روست که قرآن کریم، جامع همه تجلیات خوانده شده است. برخی این تجلیات کلامی جامع عرفا را برای عموم، عبارت و برای اهل آن، اشارت (اشارت به وحدت اطلاقی) خوانده‌اند (همان، ۷۷۴).

«و چون از آیات سوره‌ای از سور قرآن عزیز، خوانده شد و از حسن صوت و سماع معنی آن، انده زده‌ای حزن عشقی به وجد و بکا، ظاهر گشت، یعنی چون معنی حسن و معشوقی و حزن و عاشقی از صورتی و صوتی، ظاهر شد و به روح من رسید، روح من در آن معنی حضرت ذات یگانه معشوق حقیقی خودم را که باطن هر معنی است دریافت و بدان ملنّد و طربناک شد، پس عین آن معنی و مفهوم خود را از او به حکم مناسبت معنویت. به قوای باطنی بسپرد و حینند قوای باطنی من نیز به نور «فبی یعقل» منورند، در عین آن معنی، مر حضرت ذات یگانه معشوق را دریافتند و او را دیدند و از او شنیدند.» (فرغانی، ۱۳۷۹، ۴۷۰)

پس امکان فهم باطن بیان نیز به توان عارف برمی‌گردد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۵۰۶) که متمکن از یافت باطن در ظاهر کلام باشد (همان، ۳، ۳۰۷). از این رو، همانطور که عقل و عاقل امکان یافت حقیقت جامع اضداد حق را ندارد، امکان بیان آن را نیز ندارد و سائر حقیقت است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۱۴). اما عارف واجد مقام وحدت حقیقی، از آنجا که توان عبور از ظاهر به باطن را در خود تقویت کرده و صاحب بصیرت گشته است، سمع او هم سمع بصیرت است و هم به باطن، راهیاب (فرغانی، ۱۳۷۹، ۴۸۶) که این همان باطن سماع است (تلمسانی، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۵۷۷). پس اگر عارف باشی در حدّی که فتح در تعبیر به معنی عبور از ظاهر به باطن را یافته باشی، امکان عبور از ظاهر کثرات الفاظ به باطن وحدت حقیقیه را خواهی داشت. با این تقریر، امکان بیان نه تنها منتفی نیست بلکه واقع شده است؛ اما برای اهلش و این همان هم‌زمانی عرفانی است (فناری، ۱۳۷۴، ص ۳۵۵) که به قول ابن عربی حتی کسی که از وضع اصطلاحات عرفانی خبر ندارد،

اگر خدا امکان عبور از ظاهر به باطن را به او هبه کند، همه آن را می‌فهمد (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۲۸۱).

مقایسه

۱. در مدل حافظه، بیان حین شهود و مفهوم‌پردازی مستقیم از خود شهود، منتفی دانسته می‌شود. در مدل عقل شهودی، مفهوم‌پردازی مستقیم عقل به شکل شهود عقل در دل شهود قلبی عرفانی تصویر شده که فهم مستقیم خود شهود و به تبع آن بیان اصیل شهود (بدون تغییر در مرحله فهم) را موجب می‌گردد. در مدل تشبیه، واسطه‌ای میان درک تنزیهی عقل و درک تشبیهی وهم با خود شهود وجود ندارد و مانعی بر سر راه ورود مستقیم شهود به عقل و وهم و تبدیل آن به فهم عقلی و وهمی نیست و لذا بیان کامل (جمع تشبیه و تنزیه) و مستقیم از شهود ممکن خواهد بود. در مدل تجلی نیز، رابطه بیان و زبان با حقیقت مشهود، رابطه وجودی تجلی و متجلی است که موجب نوعی رابطه مستقیم در حیطه صعود معرفتی از لفظ به حقیقت می‌شود. بنابراین در مدل حافظه، فهم و بیان مستقیم ممکن نیست؛ در مدل عقل شهودی، رابطه معرفت‌شناختی مستقیم میان عقل و قلب و شهود عقلی و قلبی (عرفانی) به واسطه حضور وجودی عقل در قلب، تجویز می‌شود؛ در مدل تشبیه، رابطه معرفت‌شناختی مستقیم میان عقل و وهم با قلب و درک عقلی و وهمی با شهود قلبی (عرفانی) به واسطه تنزل شهود یا قلب در مراتب پایین‌تر ممکن شمرده می‌شود. در مدل تجلی نیز، رابطه معرفت‌شناختی مستقیم میان بیان و زبان با خود مشهود، به واسطه حضور وجودی مشهود در دل بیان و زبان (رابطه وجودی متجلی و تجلی) تنها برای بینایان معنوی (اهل عرفان) روا دانسته می‌شود.

۲. از میان مدل‌های یادشده، مدل تجلی مستقیم‌ترین بیان را چه نسبت به خود متکلم و چه نسبت به مخاطب، سامان می‌دهد. چه مبنای رابطه مستقیم یادشده در این مدل، رابطه‌ای وجودی میان قوای نفس یا رابطه‌ای معرفت‌شناختی میان شهود عرفانی و شناخت‌های دیگر نیست. بلکه مبنای آن، رابطه وجودی متجلی و تجلی، میان خود مشهود و خود بیان و زبان است و لذا واسطه قوای ادراکی و واسطه شناخت بر سر راه این رابطه، وجود ندارد. پس از این دیدگاه، مدل عقل شهودی است که مستقیم‌ترین بیان را تصویر

می‌کند. زیرا رابطه مستقیم بیان و شهود، بر مبنای حضور وجودی عقل در متن شهود قلبی و استفاضه عقلی از متن خارج مشهود مطرح شده است که از مدل تشبیه که شهود قلبی، در مراتب قوای پایین تر تنزل می‌کند، مباشرتر است.

۳. از میان این مدل‌ها، هیچ‌یک بیان را به نحوی که انتقال خود شهود قلبی عرفانی باشد، تصویر نکرده‌اند. روشن است که بیان و زبان، مربوط به حیطه علوم متعارف یا حصولی است و نمی‌توان بیان را به نحوی سامان داد که هیچ‌گونه تنزل و تغییری در آن تحقق نیابد؛ اما می‌توان این تنزل و تغییر را به نحوی توجیه کرد که آن شهود یا مشهود، به حسب مقامی که در آن تنزل یافته، بدون هیچ اعوجاج یا خطایی فهم و بیان گردد. از این رو، این مدل‌ها نشان می‌دهد که درک اصحاب عرفان از بیان، همان در قالب الفاظ در آمدن (تنزل شهود به حسب مقام بیان و در آمدن به کسوت الفاظ) است.

۴. در میان مدل‌های یادشده، گستره مخاطبان مدل تجلی، محدود به اهل شهود تجلیات (عارفان) است و لذا این مدل، از ارائه بیانی عام نسبت به مخاطب، ناتوان است؛ اما در مدل‌های دیگر، بیان به گونه‌ای توجیه شده است که مخاطب عام نیز می‌تواند در همان سطح فهم مادون شهود، به درکی از شهود دست یابد.

۵. باز به حسب مقام مخاطب، شناخت حاصل برای مخاطب در مدل تجلی، شناخت شهودی است (هرچند، خود بیان، تنزل از مشهود محسوب می‌شود نه انتقال خود شهود یا مشهود)، اما شناخت حاصل برای مخاطب در مدل‌های دیگر، در حیطه شناخت حصولی یا متعارف می‌گنجد.

۶. در مدل عقل شهودی، انتقال از شهود به فهم عقلی (شهود عقلی) با جزئیات بیشتری بیان شده است و لذا وضوح بیشتری دارد. در مدل تجلی نیز هرچند مبنای نهاده شده خاص عرفاست، از وضوح کافی برخوردار است؛ چرا که رابطه تجلی و متجلی (مبنای این مدل)، در عرفان به خوبی و با جزئیات کافی تبیین شده است. در مدل حافظه، رابطه میان حافظه و شهود، تبیین نشده و در نتیجه دچار ابهام است. هرچند ممکن است با برخی مبانی معرفت‌شناختی بتوان این خلأ را پر کرد. در مدل تشبیه نیز چگونگی ورود شهود به

عقل و وهم، یا استفاده عقل و وهم از شهود روشن نیست و هرچند این مطلب ممکن به نظر می‌رسد، نیاز به توضیحات بیشتری دارد.

نتیجه

با ارائه مدل‌های یادشده، روشن شد که به زبان در آمدن عرفان و بیان شهود عرفانی به معنی «در کسوت الفاظ در آمدن»، نه در ساحت فهم و نه در ساحت زبان، نه تنها مانعی ندارد دارای تبیین معقول و موجهی نیز می‌تواند باشد. البته ممکن است برخی از مدل‌های یادشده نسبت به برخی دیگر دارای قوت‌ها و ضعف‌هایی باشند و یا برخی نسبت به بقیه، ارجحیت مطلق داشته باشند؛ اما به هر حال روشن است که در همه این مدل‌ها با مبانی عقل‌پذیر و البته مختلف، بیان توجیه شده و مسیر نسبتاً روشنی در پیش پای آن ترسیم شده است. بدین ترتیب، این ادعا که بیان‌پذیری نمی‌تواند دارای توجیه معقول و موجهی باشد و اساساً و بداهتاً ناممکن است، به صواب نخواهد بود.

منابع

۱. ابن ترکه، صائغ الدین علی، (۱۳۷۸)، شرح فصوص الحکم، قم، بیدار.
۲. ابن عربی، محی الدین، ۱۳۷۰، فصوص الحکم، تهران، الزهرا.
۳. ابن عربی، محی الدین، (بی تا)، الفتوحات المکیه، بیروت، دارصادر.
۴. ادواردز، پل، (۱۳۸۴)، دائرة المعارف فلسفی، مدخلهای ذیل God (خدا در فلسفه)، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۵. اسماعیلی، مسعود، (۱۳۹۰)، مفهوم شناسی مسئله بیان ناپدیدری عرفان، در: حکمت عرفانی، شماره اول، پاییز.
۶. آشتیانی، سید جلال الدین، (۱۳۶۳)، منتخبات آثار حکما، قم، بوستان کتاب.
۷. آملی، سید حیدر، (۱۳۶۷)، المقدمات من کتاب نص التصووس، تهران، توس.
۸. آملی، سید حیدر، (۱۳۶۸)، جامع الاسرار و منبع الانوار، تهران، علمی و فرهنگی.
۹. آملی، سید حیدر، (۱۳۶۸)، نقدها لتقود فی معرفه الوجود، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۰. پارسا، خواجه محمد، (۱۳۶۶)، شرح فصوص الحکم، تصحیح دکتر جلیل مسگر نژاد، تهران، نشر دانشگاهی.
۱۱. تلمسانی، عقیف الدین سلیمان، (۱۳۷۱)، شرح منازل السائرین، قم، بیدار.
۱۲. جامی، عبدالرحمن، (۱۳۰۴)، شرح فصوص الحکم [هامش شرح نابلسی، مخطوط]، قاهره، مطبعه الزمان.
۱۳. جامی، عبدالرحمن، (۱۳۷۰)، نقدها لتقود فی شرح نقش الفصوص، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۴. جندی، مویلدالدین، (۱۳۸۱)، شرح فصوص الحکم، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین الآشتیانی، قم، بوستان کتاب.
۱۵. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۷۸)، ممد الهمم فی شرح فصوص الحکم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۶. خوارزمی، تاج الدین حسین بن حسن، (۱۳۶۸)، شرح فصوص الحکم، تهران، مولی.
۱۷. غزالی، ابو حامد، (بی تا)، احیاء علوم الدین، بیروت، دارالکتاب العربی.
۱۸. فاخوری، حنا و خلیل الجرج، (۱۳۸۳)، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران، علمی و فرهنگی.
۱۹. فرغانی، سعیدالدین سعید، (۱۳۷۹)، مشارق الدراری، مقدمه و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
۲۰. فرغانی، سعیدالدین سعید، (۱۲۹۳ ق)، منتهی المدارک و مشتبه کل عارف و سالک، (بی جا)، المکتب الصنایع.
۲۱. فناری، محمد ابن حمزه، (۱۳۷۴)، مصباح الانس، تهران، مولی.
۲۲. فیض کاشانی، ملا محسن، (۱۴۲۸ق)، عین الیقین، قم، وفا.
۲۳. فیض کاشانی، ملا محسن، (۱۳۴۲)، کلمات مکتونه من علوم اهل الحکمه و المعرفه، تهران، فراهانی.
۲۴. قیصری، محمد داوود، (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، تهران، علمی و فرهنگی.
۲۵. کاشانی، عبدالرزاق، (۱۳۷۰)، شرح فصوص الحکم، قم، بیدار.
۲۶. لاهیجی، محمد، (۱۳۷۴)، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تهران، سعدی.
۲۷. نسفی، عزیزالدین بن محمد، (۱۳۷۷)، الانسان الکامل، تهران، طهوری.
۲۸. یزدان پناه، سید یدالله، (۱۳۸۸)، مبانی و اصول عرفان نظری، قم، موسسه امام خمینی.

29. James, William, (2002), *Varities of Religious Experience*, New York, Routledge.

30. Stace, W.T. (1973), *Mysticism and Philosophy*, London, Macmillan.