

عرفان به مثابه تجربه *

دکتر علیرضا فولادی **

چکیده:

گفتار حاضر با پیشنهاد کاربرد وصف «واقعی» به جای «عینی» برای تجربه‌های عرفانی، ویژگی‌های بنیادین این تجربه‌ها را باز می‌کاود. این گفتار به تناسب موضوع پژوهش، یعنی تجربه‌های عرفانی که موضوعی «تحقیق‌ناپذیر» است، روش استشهادی در پیش می‌گیرد و هشت ویژگی «تجزیه‌ناپذیری»، «تحدید‌ناپذیری»، «واسطه‌ناپذیری»، «تعمیم‌ناپذیری»، «خلو‌ناپذیری»، «اطلاق‌ناپذیری»، «تردید‌ناپذیری» و «بیان‌ناپذیری» را به این تجربه‌ها نسبت می‌دهد.

واژه‌های کلیدی:

تجربه‌های عرفانی، عینی، ذهنی، واقعی، ویژگی‌های بنیادین، تجزیه‌ناپذیری، تحدید‌ناپذیری، واسطه‌ناپذیری، تعمیم‌ناپذیری، خلو‌ناپذیری، اطلاق‌ناپذیری، تردید‌ناپذیری، بیان‌ناپذیری و...

* این مقاله برگرفته از رساله نگارنده با عنوان «زبان عرفان در نثر عرفانی فارسی تا قرن هفتم» به

راهنمایی جناب آقای دکتر محمدرضا شفیعی.

**استادیار دانشکده علوم انسانی دانشگاه کاشان

مقدمه:

تجربه‌های عرفانی عینی‌اند یا ذهنی؟ بحث‌های فیلسوفانه جدید در پاسخ‌گویی به این پرسش، گونه‌ای مرزشکنی را میان مفاهیم باز می‌تابد. گفته می‌شود عینی (۱)، اما منظور از این گفته چیزی مانند عینیات دیگر نیست؛ یعنی مفهوم عینی را توسعه داده‌اند و مرز آن را با مفهوم ذهنی شکسته‌اند. این امر نه تنها در حوزه بحث‌های عرفان شناختی، بلکه در سایر حوزه‌های مطالعات فلسفی به چشم می‌خورد. کارل رایموند پوپر به گرانباری این دو اصطلاح از میراث مجادلات بی‌سرانجام اشاره می‌کند (۲). ایان گریم باربور، نویسنده «علم و دین» بر آن است که حدفاصلی میان آن‌ها وجود ندارد (۳). پوپر ضمن تذکر مفهوم عینیت از نظر کانت، یعنی تصدیق‌پذیری همگانی، با این پیش‌درآمد که نظریه‌های علمی به تمامه تصدیق‌پذیر نیستند، مفهوم تجربه‌پذیری همگانی را به جای آن قرار می‌دهد (۴).

. باربور با تأکید بر لزوم ارائه تنسيق تازه‌ای از این مفهوم، آن را «آزمون‌پذیری بین‌الذهانی و التزام کلیت» می‌خواند (۵).

به باور ما بهتر است در عوض این همه اختلاف در اصطلاح، با تغییر تاکتیکی اصطلاح عینی به اصطلاح واقعی ماجرا را خاتمه دهیم، زیرا هیچ‌گاه واقعیات به عینیات محدود نمی‌مانند. به نوشته امام محمد غزالی: «اگر آدمی خود را در تن طلب کند، هزار هزار چیز باید و ببیند، همه بی چون و بی چگونه که اندر خود خشم ببیند و عشق ببیند و درد ببیند و لذت ببیند و اگر خواهد که چگونگی و چونی آن طلب کند، نتواند، چون این چیزها شکل و لون ندارد و این سؤال را به وی راه نبود». او چنین سؤالی را «تقاضای خیال» می‌نامد که «از هر چیز نصیب چشم می‌جوید» (۶). باربور به درستی می‌نویسد: «واقعی آن است که فهم‌پذیر باشد، نه مشاهده‌پذیر» (۷). بر این پایه است که ویلیام جیمز در باره تجربه‌های عرفانی تعبیر «واقعیت جهان نادیدنی» (۸) را به کار می‌برد و اقبال لاهوری میدان این تجربه‌ها را از جهت معرفت‌یابی به اندازه سایر میدان‌های تجربه بشری واقعی می‌داند (۹).

به هر حال مهم این است که بپذیریم عرفا در برخورد با واقعیاتی از گونه دیگر، به تجربه‌هایی دست می‌یابند که شایسته نامگذاری به تجربه‌های عرفانی هستند؛ آن‌گاه می‌توان با اطمینان خاطر ویژگی‌های این تجربه‌ها را همچون تجربه‌هایی کاملاً واقعی مورد بررسی قرار داد، کاری که در این گفتار به انجام آن کمر همت می‌بندیم.

ویژگی‌های بنیادین تجربه‌های عرفانی

پیشتر، کسانی مانند ریچارد موریس باک (۱۰)، جیمز (۱۱)، برتراند راسل (۱۲)، دایستز تیتارو سوزوکی (۱۳)، اقبال (۱۴)، والتر ترنس استیس (۱۵)، لاورنس لشن (۱۶) و علینقی بیانی (۱۷) کم و بیش به ذکر و مطالعه ویژگی‌های گوناگون تجربه‌های عرفانی پرداخته‌اند. قبلاً باید از افلاطون، افلوپین، ابن سینا، غزالی و ابن خلدون نام برد که این کار را جسته و گریخته در باره برخی از این ویژگیها به انجام رسانده‌اند. ابن سینا در نمط‌های نهم و دهم اشارات، بابی در عرفان گشود (۱۸) و به قولی «طریقت به فلسفه کشید، چنان که معلوم هست» (۱۹). این وضعیت نتیجه گرایش ذاتی او به حکمت اشراقی است. علی‌رغم مشائی‌گری وی، به‌ویژه در داستان‌های رمزی حسی بن یقطان، رساله الطیر و سلامان و ایسال (۲۰). غزالی نیز پس از سال‌ها تدریس در نظامیه‌ها، طی یک سیر علمی شکاکانه از کلام به فلسفه و از فلسفه به تصوف، در پایان راه نوشت: «به یقین دریافتم که صوفیان از پیشتازان خلق به سوی خدایند» (۲۱) و طی اعتراف‌گونه‌ای به نام «المنتقد من الضلال» دلایل محکمی هم بر این ادعا آورد. این دو تن را باید سرآمدان بحث مستدل در باره مسائل عرفان‌شناسی دانست؛ کاری که امروزه با تحقیقات امثال جیمز، راسل، اقبال و استیس رشته فنی دامنه داری را تشکیل می‌دهد؛ از این‌رو بی‌گمان آن‌ها در این باره نسبت به دیگران ارجی فراتر دارند که نادیده گرفتن آن دور از انصاف خواهد بود.

باری، جمع بندی نظریات عرفا و عرفان شناسان و به ویژه فیلسوفان و پژوهشگران نامبرده، ویژگی های بنیادین تجربه های عرفانی را چنین به دست می دهد:

۱- تجزیه ناپذیری

در جهانی که ورای این جهان است، ضد و نقیضی نیست و آنچه هست، یک حقیقت کلی واحد بسیط است که تکثری ندارد و از این رو تجزیه نمی پذیرد. به نوشته عزیزالدین نسفی: «در عالم غیب 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 غیب عالم اضداد نیست، عالم شهادت عالم اضداد است» (۲۲). نسفی در جای دیگری این نکته را چنین گسترش می دهد: «ای درویش! مرتبه ذات چنین باشد؛ همه دارد و هیچ ندارد. عالم جبروت پاک و صافی و ساده و بی نقش است؛ نام و نشان ندارد و در عالم ملکوت ترتب پیدا آمد و نام و نشان ظاهر شد؛ یعنی اسامی عقول و طبایع پیدا آمدند و مراتب کروبیان ظاهر شدند و در عالم ملک اضداد پیدا آمدند و آتش و آب و خاک و پار و امسال و سال آینده و دی و امروز و فردا ظاهر گشتند. ای درویش! در عالم جبروت شهد و حنظل یک طعم دارند؛ تریاق و زهر در یک ظرف پرورش می یابند؛ باز و مرغ به هم زندگانی می کنند؛ گرگ و گوسفند به هم می باشند؛ روز و شب و نور و ظلمت یک رنگ دارند؛ ازل و ابد و دی و فردا هم خانه اند، ابلیس را به آدم دشمنی نیست و نمرود و ابراهیم به صلح اند و فرعون را با موسی جنگ نیست» (۲۳). بر این پایه تجربه های آن جهانی هم به ناچار باید یک حقیقت کلی واحد بسیط باشند که تکثری ندارد و از این رو تجزیه نمی پذیرد، زیرا: «چنان که حق تعالی قسمت نپذیرد و یکی است، محل معرفت یکی هم یکی باشد و قسمت نپذیرد» (۲۴). به عبارتی در تجربه های عرفانی: «معرفت، از طرح کلی قضایا ناشی می شود (۲۵) و این تجربه ها چنان که اقبال می گوید، ما را با

گذرگاه حقیقت در تماس می‌گذارند (۲۶). تجزیه ناپذیری از دیدگاه استیسی ویژگی کانونی تجربه‌های عرفانی است؛ البته او این ویژگی را با عنوان «آگاهی وحدانی» مطرح می‌کند (۲۷).

۲- تحدید ناپذیری

عارف در تجربه‌های عرفانی از زمان و مکان جدا می‌شود و با یک لازماتی و لامکانی غیر قابل وصف پیوند می‌خورد. به نوشته افلوپین: «نباید پرسید از کجا، این جا از کجایی نیست؛ از هیچ جا نمی‌آید و به هیچ جا نمی‌رود، بلکه می‌تابد» (۲۸). در متون عرفانی معمولاً از این ویژگی به ازلیت و ابدیت تعبیر می‌شود. غزالی در تعریف ابد می‌نویسد: «ابد را معنی آن باشد که اگر همه عالم پر از گاورس (۲۹) کنند و مرغی را بفرمایند که به هزار سال یک دانه گاورس برگیرد، آن گاورس برسد و ابد هیچ کم نشود» (۳۰). این است که جلال الدین مولوی می‌گوید:

لا مکانی که در او نور خداست

ماضی و مستقبل و حال از کجاست (۳۱)

به نوشته روزبهان بقلی شیرازی: «دهر ماضی و مستقبل، مرغان حدثند در نور قدم فنا؛ چون تو بدان نور ملتبس گشتی، در وقت خویش ازلی صفت و ابدی نعت گشتی» (۳۳).

ناگفته نگذاریم که سبب تحدید ناپذیری تجربه‌های عرفانی، تجزیه ناپذیری این تجربه هاست.

به نوشته افلوپین: «نامحدودی‌اش از این جاست که کثیر نیست و چیزی وجود ندارد که محدودش کند» (۳۳). روزبهان عارفان را در این باره چنین به وصف در می‌آورد که «به جناح کلیت، در آزال و آباد بپرند» (۳۴).

۳- واسطه ناپذیری

هر تجربه دو سویه دارد: یکی عامل تجربه و دیگر موضوع تجربه. عامل

تجربه، هم می‌تواند از بیرون موضوع تجربه به آن بپردازد و هم از درون موضوع تجربه. گونه نخست را تجربه غیر مستقیم و گونه دوم را تجربه مستقیم می‌نامیم. تجربه‌های عرفانی از گونه دومند، زیرا در این تجربه‌ها عامل تجربه به وحدت نفسانی با موضوع تجربه می‌رسد و این همان چیزی است که از آن به ذوق تعبیر می‌شود. یکی از پژوهشگران می‌نویسد: «دانش استدلالی - تجربی جدید و عرفان شرقی از یک حیث با یک دیگر تشابه روشی دارند؛ هر دو به گونه‌ای تجربه دست می‌یازند، اما این تجربه در اقلیم علوم طبیعی امروزی، برونی است و در عرفان شرقی، درونی؛ از این که بگذریم روحیه تجربی در هر دو یکسان است» (۳۵). البته این وحدت نفسانی که از آن سخن رفت، به فنای ذات عامل تجربه در ذات موضوع تجربه می‌انجامد، نه حلول این در آن یا اتحاد آن با این:

حلول و اتحاد این جا محال است

که در وحدت دویی عین ضلال است (۳۶).

به نوشته اقبال: «در آن لحظه شخصیت خاص عامل تجربه از میان می‌رود» (۳۷). پل نوپا در تحلیل داستان حضرت موسی (ع)، آن جا که این پیامبر خطاب به خدا می‌گوید: «موسی را نه مقام آن است که با تو سخن بگوید و نه جرأت آن»، بر آن می‌شود که: «آگاهی، نفی خود را تصدیق می‌کند و این نفی، آن را به سکوت وامی‌دارد؛ دیگر هر سخنی که در آگاهی به وجود آید، از آگاهی نیست، از خداست» (۳۸). خلاصه به قول روزبهان: «چون عدم رنگ قدم گرفت، عارف، فعل آمد در صفت آینه؛ آن‌گاه عارف و معروف عین واحد گشت؛ خود است، در خود نگرده؛ معروف چون عارف بیند و عارف چون معروف؛ آن همه حق است که می‌بیند» (۳۹).

در این جا ذکر یک نکته لازم به نظر می‌رسد و آن این که واسطه ناپذیری تجربه‌های عرفانی به معنای بی‌نیازی این تجربه‌ها از لوازم آن‌ها نیست، زیرا هر تجربه، خواه غیر مستقیم و خواه مستقیم، به لوازمی نیاز دارد که باید باشند تا آن تجربه پیش برود. ما این لوازم را به طور کلی بر دو دسته ذاتی و

عرضی تقسیم می‌کنیم. لازمه ذاتی تجربه غیر مستقیم کارآیی حس یا عقل است؛ همچنین لازمه ذاتی تجربه مستقیم کارآیی قلب است. اصولاً نوع این لازمه در هر تجربه، نوع آن تجربه را مشخص می‌نماید و چه بسا منجر به درگیری انواع مختلف تجربه‌ها با یکدیگر می‌گردد. مخالفت عرفا با علم و فلسفه که زاده کارآیی حس و عقلند، از این امر برمی‌خیزد. ابوالفرج ابن جوزی به عنوان «تلیس ابلیس بر صوفیان» از مخالفت آن‌ها با علم سخن می‌گوید (۴۰) و این بیت شبلی را نمونه می‌آورد که:

إذا طالبونی بعلم الورق

برزت علیهم بعلم الخرق (۴۱)

همچنین به این حکایت اشاره دارد که در مجلس بایزید می‌گفتند: فلان از فلان حدیث شنیده و نوشته است. بایزید گفت: بیچاره مرده دلانی که علم خود را از مردگان فراگرفته‌اند؛ ما علم خویش را از زنده‌ای که نمی‌میرد، فرا می‌گیریم (۴۲).

عشق که نیروی بی‌پایانی برای پوشش قلب در راه شناخت آن سویی فراهم می‌کند، در این راه تا آن جا پیش می‌رود که هر چه جز معشوق را می‌سوزاند. همین عشق است که عارف دلسوخته را بر آن می‌دارد تا با حس و عقل بستیزد و از علم و فلسفه گریزان باشد، زیرا این‌ها بیگانه پرستند و جز به دنیا راه نمی‌برند:

جامه‌های زرکشی را بافتن

درها از قعر دریا یافتن

خرده کاری‌های علم هندسه

یا نجوم و علم طب و فلسفه

که تعلق با همین دنیستش

ره به هفتم آسمان برنیستش

این همه علم بنای آخور است

که عماد بود گاو و اشتر است
 بهر استبقای حیوان چند روز
 نام آن کردند این گیجان رموز
 علم راه حق و علم منزلش
 صاحب دل داند آن را یا دلش (۴۳)

البته استواری تجربه‌های عرفانی بر پایه قلب به این معنا نیست که، این تجربه‌ها، تنها جنبه احساسی داشته باشند (۴۴)، زیرا ادراک قلبی که به جهت داشتن جنبه معرفتی، از آن به احساسی که سیمای معرفتی دارد، (۴۵)، تعبیر کرده‌اند، در واقع «نوع عالی‌تری از عقل» (۴۶) است. سنائی غزنوی این نوع عقل را «عقل ذوقی» می‌نامد:
 عقل ذوقی چون نیست حاصل
 به حقیقت کجا شوی واصل (۴۷)
 و مولوی، آن را «عقل عقل» می‌خواند:
 بند معقولات آمد فلسفی
 شهسوار عقل عقل آمد صفی (۴۸)

به نوشته رینولد الین نیکلسون: «قلب که از راه‌های گوناگون با عضو فیزیکی قلب ارتباط دارد، چیزی نیست که فقط از گوشت و خون ساخته شده باشد. برخلاف مفهوم انگلیسی آن، طبیعت قلب بیشتر عقلانی است تا احساسی و در حالی که عقل نمی‌تواند علم واقعی خداوند را دریابد، قلب قادر است که جوهر همه اشیاء را بشناسد» (۴۹).

باری، غزالی در کیمیای سعادت تمثیل بسیار گویایی در باره ویژگی واسطه ناپذیری تجربه‌های عرفانی به دست می‌دهد که خواندنی است: «مثل دل چون حوضی است 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 این بود که این آب، جمله از وی بیرون کنند و گل سیاه که اثر آن آب است، همه بیرون کنند و راه همه جوی‌ها ببندند تا نیز آب نیاید و قعر حوض می‌کنند تا

آب صافی از درون برآید و تا حوض از آن آب که از برون 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 هر چه از برون درآمده است، خالی نشود» (۵۰).

۴- تعمیم ناپذیری

تجربه‌های عرفانی جنبه شخصی دارند؛ یعنی همه کس به این تجربه‌ها دست نمی‌یابد: «چنان که آن کیمیا که مس و برنج را به صفای زر خالص گرداند، دشوار بود و هرکس نشناسد، هم‌چنین این کیمیا که گوهر آدمی را از خست بهیमित به صفا و نفاست ملکیت رساند تا بدان، سعادت ابدی یابد هم دشوار بود و همه کس نداند» (۵۱). به نوشته نسفی: «به این نور نامحدود و نامتناهی رسیدن و این بحر بیکران و بی پایان دیدن کاری به‌غایت مشکل است و دشوار است و مقامی به‌غایت 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 عادت اهل روزگار است که از چنین ریاضت کاری بر نیاید و چیزی نگشاید» (۵۲).

پیشتر، از لوازم ذاتی تجربه‌های غیر مستقیم و مستقیم سخن رفت. اکنون می‌گوییم یکی از دلایل اصلی تعمیم ناپذیری تجربه‌های عرفانی نیاز این تجربه‌ها به لوازم عرضی چندی است که نصیب هرکسی نیست و آن‌ها بنا بر استقصای عموم عرفا عبارتند: از مجاهدت و 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، شریف‌ترین درجات آدمی است در مقام معرفت و طلب کردن این بی مجاهدت و بی‌پیری پخته و راه‌رفته 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 (۵۳). آنچه گفتنی است این که با توجه به لوازم عرضی یاد شده جنبه‌ای از عرفان به وجود می‌آید با نام «عرفان عملی». این جنبه که آن را «تصوف» نیز می‌نامند، در جنب «عرفان نظری»، دو جنبه عرفان را به وجود می‌آورند. باز نسفی است که می‌نویسد: «ای درویش! سالک را چندین منازل قطع می‌باید کرد تا به مقام تصوف رسد و نام وی صوفی گردد و صوفی را چندین منازل قطع می‌باید کرد تا به مقام معرفت رسد و نام وی عارف گردد و عارف را چندین منازل قطع می‌باید کرد تا به مقام ولایت رسد و نام او ولی گردد» (۵۴).

۵- خلو ناپذیری

عارف پیش از دست یافتن به حالت عرفانی باید با مجاهده در پرتو نور عنایت وجود حقیقی به نفی کدورات نفس پردازد و در این کار تا آن جا پیش برود که کدورت نفسانیت نیز از نفس نفی شود. این مرحله را در عرفان اسلامی فنا می‌خوانند، اما همین که به چنین مرحله‌ای رسید، جان هستی را در می‌یابد و سرشار از حیات و حرکت می‌شود. این مرحله در عرفان اسلامی بقا نام دارد و عین القضاة همدانی از آن به «ولادت ثانی» تعبیر می‌کند (۵۵). بر این پایه تجربه‌های عرفانی در واقع نه تهی شدن که پر شدن هستند. در این تجربه‌ها گویی یک منبع بی پایان انرژی با تأثیرگذاری بر استعدادهای نهفته مختلف، حالات درونی متفاوتی پدید می‌آورد. نخستین حالت را جذبه می‌نامند که به برق گرفتگی مانند است: «لاجرم یک جذبه بهتر آمد از معامله جمله خلاق» (۵۶). جذبه در صورت تداوم حالت اشراق را به دنبال می‌آورد که نورانیت باطن و درون از آن برمی‌خیزد: «اول، عنایت ربوبیه جلال اشراق را در این پرده که و اشرف الارض بنور رها به دیده آن گدا فرستد تا در آن تاوش، دیده بیاورد» (۵۷).

این همان حالتی است که آن را بصیرت می‌نامند: «بصیرت در باطن به موازنه

بصر است در ظاهر» (۵۸). حالات دیگر در سایه این حالت معنی می‌یابند که از آن جمله، مشاهده است: «مراد این طایفه از عبارت مشاهده، دیدار دل است که به دل، حق تعالی را می‌بیند در خلأ و ملأ» (۵۹). به نوشته افلوطنین: «باید چنان بدانیم که او را در آن لحظه‌ای دیده‌ایم که روح آکنده از روشنایی شده است، زیرا روشنایی از او می‌آید و خود اوست» (۶۰). به طور کلی احوال و مقامات، یعنی حالات موقت و دائم، بر اثر ویژگی خلو ناپذیری تجربه‌های عرفانی در عارف بروز می‌کنند.

باری، چنان که جیمز می‌گوید، این حالات احساس نیرومندی در عارف پدید می‌آورند که حتی پس از سپری شدن آن‌ها، آثارشان از میان نمی‌رود (۶۱). البته در تحقیقات یکی - دو تن از عرفان شناسان، ویژگی خلو ناپذیری را طی چند عنوان جداگانه می‌یابیم؛ برای نمونه، باک این ویژگی را با نام‌های «روشن شدن درون»، «اعتلای معنوی»، «اشراق»، «رهایی از هراس مرگ» و «رهایی از احساس گناه» (۶۲) و سوزوکی نیز آن را با نام‌های «درون بینی»، «ثقت»، «ایجاب (صفت ثبوتی)»، «احساس عالم بالا» و «احساس اعتلا» (۶۳) مطرح کرده است. استیس هم در این باره تعبیر «احساس عینیت یا واقعیت»، «تیمن، صلح و صفا و غیره» و «احساس (امری) قدسی، حرمت دار، الوهی» (۶۴) را به کار می‌برد. آنچه مسلم است این که همه این عناوین به همین یک ویژگی باز می‌گردند و جهات گوناگون آن را نشان می‌دهند؛ جهانی که چه بسا بتوان برای آن‌ها عناوین بیشتری تراشید.

۶- اطلاق ناپذیری

اطلاق ناپذیری تجربه‌های عرفانی به معنای نسبیّت این تجربه‌هاست که از دو امر ناشی می‌شود: یکی تفاوت حال دو عارف و دیگری تغییر حال یک عارف.

به تصریح ابونصر سراج: «انهم فی اوقاتهم متفاوتون و فی احوالهم

متفاضلون» (۶۵). ابن سینا در نمط نهم اشارات به این دو امر چنین اشاره می‌کند: «فقد یختلف هذا فی عارفین و قد یختلف بحسب وقتین» (۶۶). قطب‌الدین ابوالمظفر منصور بن اردشیر عبادی نویسنده «مناقب الصوفیه» از تفاوت حال دو عارف چنین پرده بر می‌دارد: «اختلاف اقاویل ایشان از اختلاف احوال ایشان بوده است که هر یک از بزرگان در حالتی دیگر بوده‌اند و آنچه گفته‌اند، از حالت خود گفته‌اند» (۶۷).

اما تغییر حال یک عارف؛ بر پایه سخنی از کلاباذی، نفی و اثبات در هر مقام، خاص آن مقام است و چه بسا نفی که در یک مقام روی دهد و در مقامی دیگر به زی اثبات درآید: «و مع کل مقام اثبات و نفی و لیس کل ما نفی فی مقام کان منفیاً فیما قبله و لا کل ما اثبت فیہ کان مثبتاً فیما دونه» (۶۸). نوپا در توضیح این سخن می‌نویسد: «آنچه اکنون حقیقت آن نفی می‌شود، در مقام قبلی حقیقت آن نفی نمی‌شد، همچنان که آنچه اکنون حقیقت آن اثبات می‌شود، در مقام بعدی، دیگر حقیقت آن اثبات نخواهد شد» (۶۹).

۷- تردید ناپذیری

عارف به عنوان عامل تجربه در تجربه‌های عرفانی چنان محو موضوع تجربه می‌شود که امکانی برای رد و قبول نمی‌یابد، بلکه همه چیز آن را قطعی می‌شناسد؛ به عبارت دیگر در این مرحله اختیار، حکمی ندارد و جبر مطلق حکم می‌راند. عطار نیشابوری از قول ابوبکر واسطی نقل می‌کند که: «مرید در اول قدم مختار بود، چون بالغ شد، اختیارش نماند» (۷۰). علاءالدوله سمنانی می‌نویسد: «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 این جا بود؛ پس از آن منتظر می‌باشد تا چه پیدا آید» (۷۱). به هر حال چنین مرحله‌ای مرحله یقین صرف است.

عارف در هنگام رسیدن به تجربه‌های عرفانی فعال نیست، بلکه منفعل است و تنها پس از سپری شدن این تجربه‌ها فعالیت خود را کم و بیش مانند

پیش باز می‌یابد؛ با وجود این، نباید حالت عرفانی را یک حالت صددرصد منفعلانه دانست، زیرا چنان که اقبال می‌گوید، این حالت مشتمل بر یک عنصر ادراکی نیز هست و به این دلیل می‌تواند رنگ اندیشه هم به خویش بگیرد (۷۲). از دیدگاه جیمز پیش از روی دادن حالت عرفانی، عارف یارای انجام کارهایی برای زمینه‌چینی این حالت را داراست، اما پس از روی دادن آن، دیگر اراده‌ای ندارد، چنان که گویی در چنگال یک نیروی برتر قرار می‌گیرد؛ با این حال پس از گذشتن چنین حالتی، آثار آن همچون خاطره‌ای شکوهمند و والا در روح باقی می‌ماند (۷۳).

۸- بیان ناپذیری

بیشتر عرفان شناسان یکی از ویژگیهای عمده تجربه‌های عرفانی را بیان ناپذیری این تجربه‌ها دانسته‌اند. بی‌گمان اظهار نظر این همه در این باره، مبتنی بر شواهد بسیاری است که از گفته‌ها و نوشته‌های خود عرفا به دست می‌آید. با نقل قولی از امام محمد غزالی بررسی این ویژگی را بنا بر اهمیت آن به گفتاری جداگانه و امی‌گذاریم. غزالی می‌نویسد: «کسی را که این راه گشاده شود، کارهای عظیم ببند که در حد وصف نیاید» (۷۴).

نتیجه‌گیری

تجربه‌های عرفانی، تجربه‌هایی واقعی‌اند، اگر چه عینی به معنایی که می‌شناسیم، نیستند. این تجربه‌ها از ویژگی‌هایی مانند «تجزیه ناپذیری»، «تحدید ناپذیری»، «واسطه ناپذیری»، «تعمیم ناپذیری»، «خلو ناپذیری»، «اطلاق ناپذیری»، «تردید ناپذیری» و «بیان ناپذیری» برخوردارند که آنها را از تجربه‌های علمی جدا می‌کند؛ با این حال در زیر این ویژگیها جهانی از انسجام اجزای یک نظام عالی معرفتی نهفته‌است که با وجود «تحقیق ناپذیری» در معنای امروزی، شماری بی‌شماری از مردمان تیزهوش روزگاران گذشته را در خود محو یا دست‌کم، به خویش مشغول نموده‌است.

پی نوشت:

- ۱- عرفان و فلسفه، صص ۴۹-۱۴۶.
- ۲- منطق اکتشاف علمی، ص ۶۰.
- ۳- علم و دین، ص ۴.
- ۴- منطق اکتشاف علمی، ص ۶۰.
- ۵- علم و دین، ص ۲۱۳.
- ۶- کیمیای سعادت، ص ۵۱.
- ۷- علم و دین، ص ۲۰۹.
- ۸- دین و روان، ص ۳۱.
- ۹- احیای فکر دینی در اسلام، ص ۲۹.
- ۱۰- عرفان و فلسفه، ص ۳۴.
- ۱۱- دین و روان، صص ۶۴-۶۲.
- ۱۲- عرفان و منطق، صص ۵۱-۴۸.
- ۱۳- عرفان و فلسفه، صص ۳۵-۳۴.
- ۱۴- احیای فکر دینی در اسلام، صص ۳۰-۲۳.
- ۱۵- عرفان و فلسفه، ص ۱۳۴.
- ۱۶- عرفان ایرانی و جهان بینی سیستمی، صص ۷۹-۷۷.
- ۱۷- منطق عشق عرفانی، صص ۹۷-۵۱.
- ۱۸- الاشارات و التنبیها.
- ۱۹- تذکرة الاولیاء، ص ۶۶۸.
- ۲۰- رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی، صص ۳۸۰-۳۶۹.
- ۲۱- شک و شناخت - المتقذ من الضلال - ، ص ۴۹.
- ۲۲- کتاب الانسان الكامل، ص ۲۶۰.
- ۲۳- همان، صص ۱۴-۲۱۳.
- ۲۴- کیمیای سعادت، ص ۸۴.
- ۲۵- عرفان ایرانی و جهان بینی سیستمی، ص ۷۹.

- ۲۶- احیای فکر دینی در اسلام، ص ۲۴.
- ۲۷- عرفان و فلسفه، ص ۱۱۰.
- ۲۸- دوره آثار افلوطین، ص ۷۳۰.
- ۲۹- ارزن.
- ۳۰- کیمیای سعادت، ص ۱۱۵.
- ۳۱- مثنوی معنوی، د ۳، ب ۱۱۵۱.
- ۳۲- شرح شطحیات، ص ۲۵۰.
- ۳۳- دوره آثار افلوطین، ص ۷۳۳.
- ۳۴- شرح شطحیات، ص ۳۰۶.
- ۳۵- عرفان ایرانی و جهان بینی سیستمی، ص ۸۵.
- ۳۶- گلشن راز، ص ۴۹.
- ۳۷- احیای فکر دینی در اسلام، ص ۲۴.
- ۳۸- تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ص ۱۴۹.
- ۳۹- شرح شطحیات، ص ۱۰۶.
- ۴۰- تلبیس ابلیس، صص ۲۳۱-۲۲۴.
- ۴۱- همان، ص ۲۲۵. این بیت در ص ۲۳۰ نیز به صورت ادا خاطبونی... آمده است.
- ۴۲- همان، صص ۲۶-۲۲۵.
- ۴۳- مثنوی معنوی، د ۴، ب ۵۲۰-۱۵۱۵.
- ۴۴- عرفان و منطق، ص ۳۹.
- ۴۵- احیای فکر دینی در اسلام، ص ۳۴.
- ۴۶- همان، ص ۵.
- ۴۷- مثنویهای حکیم سنائی، ص ۸۹.
- ۴۸- مثنوی معنوی، د ۳، ب ۲۵۲۷.
- ۴۹- عرفای اسلام، ص ۹۲.
- ۵۰- کیمیای سعادت، صص ۳۷-۳۶.

- ۵۱- همان، ص ۵.
- ۵۲- کتاب الانسان الكامل، ص ۳۰۳.
- ۵۳- کیمیای سعادت، ص ۳۲.
- ۵۴- کتاب الانسان الكامل، ص ۳۰۳.
- ۵۵- نامه‌های عین القضات همدانی، صص ۹۱-۹۰.
- ۵۶- مرصادالعباد، ص ۳۴۶.
- ۵۷- مجموعه آثار فارسی احمد غزالی، ص ۲۵۹.
- ۵۸- صوفی نامه، ص ۱۶۳.
- ۵۹- کشف المحجوب، ص ۴۲۷.
- ۶۰- دوره آثار افلوطین، ص ۷۱۰.
- ۶۱- دین و روان، ص ۶۳.
- ۶۲- عرفان و فلسفه، ص ۳۴.
- ۶۳- همان، صص ۳۴-۳۵.
- ۶۴- همان، ص ۱۳۴.
- ۶۵- اللمع، ص ۴۵۴.
- ۶۶- الاشارات والتنبيهات، ص ۱۵۷.
- ۶۷- مناقب الصوفیه، ص ۲۹.
- ۶۸- کتاب التعرف، ص ۸۸.
- ۶۹- تفسیر قرآنی و زیان عرفانی، ص ۱۵.
- ۷۰- تذکرة الاولیاء، ص ۱۳۷.
- ۷۱- مصنفات فارسی علاءالدوله سمنانی، ص ۴۲۰.
- ۷۲- احیای فکر دینی در اسلام، ص ۲۷.
- ۷۳- دین و روان، ص ۶۴.
- ۷۴- کیمیای سعادت، ص ۳۰.

منابع:

- ۱- ابن جوزی، ابوالفرج: تلبیس ابلیس، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، چ ۱، ۱۳۶۷.
- ۲- ابوعلی سینا، شیخ رئیس: الاشارات و التنبهات، به اهتمام محمود شهابی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، بی چا، ۱۳۶۹.
- ۳- استیس، و.ت: عرفان و فلسفه، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، سروش، چ ۴، ۱۳۷۵.
- ۴- افلوطین: دوره آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، چ ۲، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چ ۱، ۱۳۶۶.
- ۵- اقبال لاهوری، علامه محمد: احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، بی جا، رسالت قلم، بی چا، بی تا.
- ۶- باربور، ایان: علم و دین، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، بی چا، ۱۳۶۲.
- ۷- بقلی شیرازی، شیخ روزبهان: شرح شطحیات، تصحیح هنری کرین، کتابخانه طهوری، چ ۳، ۱۳۷۴.
- ۸- بلخی معروف به مولوی، مولانا جلال‌الدین محمد: مثنوی معنوی تصحیح رینولد. انیکلسون، تهران، انتشارات مولی، بی چا بی تا.
- ۹- بیانی، علینقی: منطق عشق عرفانی، تهران، شرکت سهامی انتشار، چ ۳، ۱۳۷۰.
- ۱۰- پوپر، کارل ریموند: منطق اکتشاف علمی، ترجمه سیدحسین کمالی، چ ۱، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۱، ۱۳۷۰.
- ۱۱- پور نامداریان، تقی: رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چ ۲، ۱۳۶۷.
- ۱۲- الجلال‌الهمسجوری الغزنوی، ابوالحسن علی بن عثمان: کشف‌المحجوب، تصحیح دژوکوفسکی، تهران، کتابخانه طهوری، چ ۴، ۱۳۷۵.
- ۱۳- جیمز، ویلیام: دین و روان، ترجمه مهدی فائز، تهران، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی،

ج ۲، ۱۳۷۲.

۱۴- راسل، برتراند: عرفان و منطق، ترجمه نجف دریابندری، تهران، شرکت سهامی کتابهای

جیبی، چ ۱، ۱۳۴۹.

۱۵- السراج الطوسی، ابی نصر: اللمع، تحقیق الدكتور عبدالحلیم محمود و طه عبدالباقی سرور،
قاهره، دارالکتب الحدیثه، بغداد، مکتبه المثنی، بی ط، ۱۳۸۰هـ/ق/۱۹۶۰م.۱۶- سمنانی، علاءالدوله: مصنفات فارسی، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، شرکت انتشارات
علمی و فرهنگی، چ ۱، ۱۳۶۹.۱۷- سنائی، حکیم: مثنویها، تصحیح محمد تقی مدرس رضوی، تهران، انتشارات بابک، چ ۲،
۱۳۶۰.۱۸- شبستری، شیخ محمود: گلشن راز، به کوشش صابر کرمانی، تهران، کتابخانه طهوری، چ ۱،
۱۳۶۱.۱۹- العبادی، قطب‌الدین ابوالمظفر منصور بن اردشیر: صوفی نامه - التصفیه فی احوال المتصوفه -
تصحیح دکتر غلامحسین یوسفی، تهران، انتشارات علمی و انتشارات سخن، چ ۲، ۱۳۶۸.۲۰- العبادی‌المروزی، قطب‌الدین ابوالمظفر منصور بن اردشیر: مناقب الصوفیه، تصحیح نجیب
مایل هروی، تهران، انتشارات مولی، چ ۱، ۱۳۶۲هـ ش / ۱۴۰۳هـ ق.۲۱- عطار نیشابوری، تذکره الاولیاء، تصحیح دکتر محمد استعلامی، تهران، انتشارات زوار، چ ۶،
۱۳۷۰.۲۲- عین‌القضات همدانی، نامه‌ها، تصحیح علینقی منزوی و عقیف عسیران، بخش اول،
کتابفروشی منوچهری و کتابفروشی زوار، چ ۲، ۱۳۶۲.۲۳- غزالی، ابو حامد: شک و شناخت - المنقذ من الضلال -، ترجمه صادق آئینه‌وند، تهران،
موسسه انتشارات امیرکبیر، چ ۲، ۱۳۶۲.۲۴- غزالی، ابو حامد امام محمد: کیمیای سعادت، تصحیح حسین خدیو جم، چ ۱، تهران، مرکز
انتشارات علمی و فرهنگی، بی چا، ۱۳۶۱.۲۵- غزالی، احمد: آثار فارسی، تصحیح احمد مجاهد، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چ ۳،
۱۳۷۶.

۲۶- فرشاد، دکتر مهدی: عرفان ایرانی و جهان‌بینی سیستمی، تهران، نشر بلخ، چ ۱، ۱۳۶۸.

- ۲۷- کلابادی، ابوبکر محمد: کتاب التعرف - متن و ترجمه - به کوشش محمد جواد شریعت، تهران، انتشارات اساطیر، ج ۱، ۱۳۷۱.
- ۲۸- نجم رازی: مرصادالعباد، تصحیح محمد امین ریاحی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ج ۴، ۱۳۷۱.
- ۲۹- نسفی، عزیزالدین: کتاب الانسان الكامل، تصحیح ماریژان موله، تهران، کتابخانه طهوری، ج ۴، ۱۳۷۷ هـ ش / ۱۹۹۸ م.
- ۳۰- نوبیا، پل: تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ج ۱، ۱۳۷۳.
- ۳۱- نیکلسون، رینولد. آلن: عرفای اسلام، ترجمه دکتر ماهدخت بانو همایی، تهران موسسه نشر هما، ج ۱، ۱۳۶۶.