

تجربه عرفانی و بیان پارادوکسی

(تجربه دیدار با خدا در سخن)

دکتر امیر بانو کریمی

استاد دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران

و غفار برج ساز

(از ص ۲۱ تا ۴۱)

چکیده:

مقاله حاضر به تبیین رابطه «تجربه عرفانی» و «بیان پارادوکسی» می پردازد؛ در بخش اول به کارکرد اصلی این دو مقوله، در حوزه زبان توجه دارد که خارج کردن زبان از حالت اعتیادی و مرده و بخشیدن زندگی به آن است؛ در نتیجه سخن گفتن به زبانی حقیقی و از روی صدق و یکی کردن دل و زبان. در بخش دیگر به این سؤال‌های مهم پاسخ می‌دهد که آیا «متناقض‌نمایی»، خصوصیت ذاتی تجربه عرفانی است و آیا محتوای تجربه عرفانی فقط با بیان پارادوکسی قابل انتقال است یا می‌توان همان تجربه را بی‌آنکه محتوایش از دست برود با بیان غیر پارادوکسی ارائه کرد؟ برای پاسخ به این سؤال‌ها، ابتدا نظریات گوناگونی را که در این باره وجود دارد ارائه می‌کند که بعضی از این نظریات، معتقدند پارادوکس‌های موجود در آثار عرفانی صرفاً لفظی‌اند و بعضی دیگر، متناقض‌نمایی آثار عرفانی را محصول ناتوانی زبان در بیان تجارب عرفانی معرفی می‌کنند؛ اما پس از رد این گونه نظریات به این نتیجه می‌رسد که زبان عارفان تنها به این جهت، متناقض‌نماست که تجربه‌شان متناقض‌نماست و زبان، تجربه را درست منعکس می‌کند. در پایان نیز به توصیف آخرین مرحله کمال زبان عرفانی؛ یعنی زبان نمادین که خود، عین تجربه است و عالی‌ترین مرتبه تجربه عرفانی - تجربه دیدار با خدا در سخن؛ یعنی، تجربه شطح که نقطه غایی پیوند تجربه عرفانی و بیان پارادوکسی است - می‌پردازد.

واژه‌های کلیدی: زبان، عادت ستیزی، تجربه روحانی، شطح، پارادوکس.

مقدمه:

در این مقاله، اساس گفتار ما بر مبنای در نظر داشتن دو جریان عمده فکری و دو شیوه رؤیت جهان، انسان و هستی است. یعنی «نگرش عرفانی» و «نگرش پارادوکسی» - که ستون فقرات تاریخ، سیر فکر و ادراک و جهان بینی قوم ایرانی را تشکیل می دهد، چنانکه ما هر کوششی برای شناخت این قوم و سیر فکر و ادراک آن انجام دهیم چاره‌ای جز مطالعه دقیق و عمیق اجزاء و عناصر اساسی این دو جریان نخواهیم داشت، گویی که قوم ایرانی و فرهنگ و اندیشه آن و «نگاه عرفانی» و «نگاه پارادوکسی»، دو سوی یک معادله اند که یک سوی آن، قوم ایرانی، فرهنگ و اندیشه آن و سوی دیگر معادله، «نگاه عرفانی» و «نگاه پارادوکسی» است که هر قدر تأثیر نگاه عرفانی و نگاه پارادوکسی در نگرش ایرانی روشن شود، آن سوی دیگر معادله؛ یعنی کیفیت تاریخ، جهان بینی و اندیشه ایرانی، خود به خود روشن خواهد شد؛ بنابراین هر کوششی که برای شناخت این دو جریان و کشف ارتباط آنها صورت پذیرد در نگاه آشنایان و آگاهان، کوششی است برای کشف و شناساندن هویت قوم ایرانی. این مقاله نیز کوششی است، هر چند ناچیز، در جهت یافتن ارتباط این دو مقوله از چشم انداز خاص نه همه چشم اندازهای ممکن.

پل نویا می نویسد: «در تاریخ دینی جهان اسلام، ماجرای بزرگ یگانه‌ای هست که ارزش کلی و جهانی دارد و اسلام را به مرتبه بلند مطلق جویی حقیقی می برد؛ ماجرای عارفان که معمولاً آنها را به نام صوفی می خوانند.» (نویا، ص ۲)

مبنای قضاوت او در این گفتار، مبتنی بر کیفیت زبان صوفیان است؛ زبانی که پا به پای تجربه درونی به وجود می آید و همه مایه خود را از زندگی واقعی می گیرد. زبانی که صوفی در آن زیسته است و در عین حال هم زبان خداست و هم زبان انسان و زبانی است که از هرگونه لفاظی و عادت زبانی به دور است. این زبان در طی چهار قرن که عصر شکل خاصی از تصوف بود و می توان آن را تصوف کلاسیک نامید، استحاله یافته است.

تجربه عرفانی و بیان پارادوکسی (تجربه دیدار با خدا در سخن) / ۲۳

زبان صوفیان، زاده تلاقی میان تجربه روحانی و قرائت قرآن است که در آغاز تجربه عرفانی و تفسیر قرآنی از هم، جدایی ناپذیرند، زیرا هر یک از آنها دیگری را روشن می‌کند و زبان تجربه آراسته به واژگان قرآنی است؛ ولی به تدریج می‌بینیم که تجربه عرفانی استقلال می‌یابد و برخوردار از زبان قرآنی زبان خاص خود را پدید می‌آورد.

او اعتقاد دارد، آنچه صوفیان را از فلاسفه و متکلمان اسلامی، متمایز می‌کند، تفاوت کیفیت رفتار و نگاه صوفیان به زبان است، و صوفیان را نماینده یگانه اندیشه واقع بینانه در اسلام معرفی می‌کند؛ زیرا اندیشه آنان اساساً کوششی است صادقانه برای فهم‌پذیر کردن نوعی تجربه زندگی؛ زندگی از آن جهت که «حق» در آن حضور دارد.

روژه آرنالدز (Roger Arnagidez) در مقاله‌ای با عنوان فلج تفکر فلسفی در اسلام اظهار داشته است که فلاسفه مسلمان «نوعی ناتوانی فکری در برابر مسائل حقیقتاً فلسفی» از خود نشان داده‌اند. (به نقل از تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ص ۲) به عقیده او، اندیشه آنها در خارج از واقعیت، تحول می‌یابد، زیرا در تفحصاتشان آنچه توجه آنها را به خود جلب می‌کند هستی و راز آن نیست، بلکه دشواریهای فهم فلان یا بهمان سخن افلاطون و ارسطو یا اختلافات نظام‌هایی است انتزاعی و بسته به روی خود و کاملاً مجزا از محیطی واقعی که شاهد ظهور آنها به عنوان پرسش‌هایی درباره جهان بوده است. شاید همین سخن را، با در نظر گرفتن تفاوت‌ها، درباره تفکر کلامی نیز بتوان گفت؛ این تفکر در جهان اهل سنت بسیار زود به صورت «مکتب مدرسی» منحنی درآمد؛ محبوس در درون نظامی که مسائل خاص خود را به وجود آورد و راه حل‌هایی از ماده خود استخراج کرد که هیچ پیوندی با واقعیت نداشت. این مسائل و راه حل‌های آنها را همه می‌دانند. می‌توان گفت: اساس آنها، چه در رساله قرن یازدهم با قلانی و چه در رساله التوحید محمد عبده، متوقی در آغاز قرن بیستم، یکی است. استمرار یک نوع بیان و یک زبان و یک معضل ثابت لایتغیر در مدت نه قرن، نشانه آن است که چنین تفکری بیرون از زمان واقعی زیسته و از تراوش درونی خود تغذیه کرده است و این در حالی است که جهان تغییر می‌کرده و مسائل آن مسائلی دیگر می‌شده است. (همان، ص ۲)

چنانکه می‌دانیم انسان به کمک زبان در پهنه بیکران هستی و زمان، حضور می‌یابد. زبان به آدمی در جهان، هستی و هویت می‌دهد و برای انسان، جهان را عینیت می‌بخشد؛ بدین ترتیب، زبان، واسطه‌ای میان انسان و جهان است و سه مقوله مهم؛ یعنی، «انسان»، «جهان» و «زبان» با یکدیگر مفهوم «هستی» را عینیت می‌بخشند و به کمال می‌رسانند. (وبی جهت نیست که در روایات اسلامی آمده است: المرء مخبوء تحت لسانه) این سخن اودن (W.H.Auden) که «چگونه می‌توانم بدانم که چه می‌اندیشم مگر زمانی که بینم چه می‌گویم» (دیجز، ص ۲۴۷)، گواه بر آن است که زبان، وسیله نیست، بلکه تمامیت اندیشه و بدان وابسته است و اندیشه، مرحله کمال خود را در زبان می‌یابد. فون هو مبولت (Fon Homboldt) نیز بر این باور است که «بدون کلام، جهانی وجود نخواهد داشت» (کامی، ص ۴۳) بنابراین می‌توان گفت: انسان چیزی نیست جز زبان، و ذهن و زبان یکی است؛ یعنی «زبان» چیزی جز «ذهن» نیست و «ذهن» چیزی جز «زبان» و چون از لحاظ علمی، زبان و فکر دو روی یک سکه‌اند، می‌توان گفت که ذهن نارسا، زبان نارسا دارد و زبان نارسا نیز محصول ذهن نارساست.

تنها صوفیان راستین، کسانی که زندگی در پایبندی به اخلاص؛ یعنی، جستجوی صدق تمام، نه تنها با خدا، بلکه همچنین و نخست، با خود و دیگران را تجربه می‌کنند، از این تفکر غیر واقعی که هدف حقیقی خود را گم کرده است به دورند. در حقیقت، صوفی تفکر خود را بر اخلاص بنا می‌نهد. اما اخلاص، که صدق را هم بر آن باید افزود، مستلزم انقطاع از همه اشکال تفکر غیر واقعی و در درجه اول لفاظی است که دشمن کلمه است. سخن گفتن به زبان حقیقی و از روی صدق و یکی کردن دل و زبان در خود و برای دیگران؛ این است شرط اصلی ورود در قلمرو واقعیت که در آن کلمه است؛ این است نشانه آنکه صوفی در چنین قلمروی به سر می‌برد، زیرا اگر «وجود» آن گونه که صوفیان، پیوسته تکرار می‌کنند، به معنی «حضور» است، تمامی ماجرای عرفانی، متوجه حضوری است که زبان انسجام و قدرت استقرار خود در واقعیت را از وزن و اعتبار آن می‌گیرد. صوفی به گزاف، سخن نمی‌گوید؛ کلمات را وارد زبان خود نمی‌سازد؛ در پناه

تفحصات انتزاعی نمی‌گیرید؛ مسخرِ حضوری است که زندگیش با آن یکی است؛ سخن می‌گوید تا این حضور را بیان کند، زیرا بر این اعتقاد است که منطبق نبودن سخن بر واقعیت، باریک‌ترین و بدترین شکل بت پرستی است. (نویا، ص ۲)

ژ. برک (J. Berque) نوشته است: «کلام عربی به سرزمین انسان‌ها بیش از آن می‌دهد که حق آن است. ماده آن تقریباً همواره با زبان زندگی متفاوت است.» (همان، ص ۳) «کلمه» عربی صوفیان از این بابت، مستثنی است. ماده زبانشان از چه چیز جز زندگی ای که تجربه می‌کنند ساخته شده است؟ بی‌گمان به کلمه «زندگی» همان معنایی را که فرهنگ‌نویسان به آن می‌دهند، نمی‌دهند، به همین سبب است که آنها «معنای نوری به کلمات معمول در جامعه خود می‌دهند». زندگی برای آنها به معنی کسی است که در آنها زندگی می‌کند و نامش «حق» است و تا زمانی که زبانشان با این حق، چنان یکی نشده باشد که حتی دوگانگی اساسی عالم و معلوم (سوزه و اوبزه) را نفی کند، خود را صاحب اخلاصی که طور وجودی یا به قول هایدگر "Seinart" آنهاست نمی‌دانند. (همان، ص ۳)

حلاج می‌گفت: «بدان که بنده‌ای که توحید خدای - تعالی - را می‌گوید، خود را اثبات می‌کند و کسی که خود را اثبات کند شرک خفی آورده است. خدای - تعالی - خود را از زبان هر یک از آفریدگان خود که بخواهد، خود را توحید می‌گوید.» (اخبار الحلاج، به نقل همان، ص ۳) تجربه‌ای که این سخن مهم بر آن مبتنی است، تجربه تزکیه کامل است که زبان با آن به نقش اولیه خود باز می‌گردد؛ یعنی ضبط واقعیت و تا آنجا که ممکن است بیان آن با امانت. این کار، مستلزم آن است که انسان از قدرت فاسدکننده‌ای که در دگرگون ساختن چهره زبان دارد و با آن می‌تواند انواع تعبیرهای فریبنده مبتنی بر دو رویی درونی و لفاظی خود را به آن بدمد، چشم ببوشد، و بنابراین، از اینکه انسانی باشد که «کلمه را می‌گیرد و آن را چندگانه می‌کند.» روی بگرداند و انسانی شود که بایگانه کردن کلمه خود، خود را یگانه می‌کند. این است معنایی که صوفیان به کلمه «توحید» می‌دهند؛ نه تنها دستیابی به مفهوم انتزاعی یگانگی «مشهود» (آن که به یگانگی او شهادت داده می‌شود) با سخن، بلکه همچنین و مخصوصاً یگانه کردن سخن در یک کلمه واحد

«شاهد - مشهود؛ یعنی، کلمه‌ای که در عین حال، هم دال بر «شاهد» است و هم دال بر «مشهود»». (همان، ص ۳)

البته به چنین قله‌هایی جز در لحظات بسیار نادر ممتاز؛ یعنی، لحظات «شطح» (بیانی که در حال وجد صادر می‌شود و با نوعی خودبینی همراه است: «فرهنگ فارسی معین») نمی‌توان دست یافت؛ ولی در هر حال، آرمان مطمح نظر، جهت راهی را که به آن منتهی می‌شود روشن می‌کند. (همان، ص ۳)

بنابر آنچه گذشت، در نظر صوفی راستین، منطبق نبودن سخن بر واقعیت، باریک‌ترین و بدترین شکل بت پرستی است و مهمترین عاملی که سخن را و بلکه هر چیز دیگر را، از واقعیت خود، تهی می‌کند «عادت» است. اندیشه رابطه معکوس «عادت» و «حقیقت»، یکی از اصلی‌ترین اندیشه‌ها و آموزش‌های عرفانی است؛ یعنی، هر چه به عادت، نزدیک شویم از حقیقت، دورتر شده‌ایم و با شکستن عادت هاست که می‌توان به حقیقت دست یافت. زندگی نامه‌ها و گفتارهای مشایخ، سرشار از این «عادت ستیزی» هاست. «این جا یکی از حکایات بی شماری را که در این معنی وجود دارد، برای توضیح این نکته که «عادت» چه قدر در بی معنی کردن زیباترین و ژرف‌ترین سخنان، مؤثر است، می‌آوریم:

«در مقامات بایزید، داستانی است که نوشته‌اند مردی از اهل بسطام (زادگاه بایزید) پیوسته به خدمت بایزید حاضر می‌شد. یک روز بدو گفت: «ای استاد! سی سال است که من شب‌ها بیدارم در نماز و روزها به روزه و همه شهوت‌ها را به یک سوی هشته‌ام با این همه، در دل خویش، هیچ از آنچه تو می‌گویی، نمی‌یابم.» بایزید گفت: «اگر سیصد سال دیگر نماز بخوانی و روزه بگیری و بر آنچه من تو را بر آن می‌بینم باقی باشی، ذره‌ای از این معنی بهره نخواهی یافت.» پرسید: چرا؟ گفت: «زیرا تو در حجاب نفس خویشی!» آن مرد گفت: «آیا دارویی هست که این پرده را به یک سوی زند؟» بایزید گفت: «آری! اما تو آن را نخواهی پذیرفت.» آن مرد گفت: «خواهم پذیرفت و بدانچه فرمایی عمل خواهم کرد.» بایزید گفت: «هم اکنون نزد سلمانی رو و سر و ریش خویش را بتراش و این جامه

که در تن داری برون کن و گلیمی بر خویش افکن و تو بره‌ای پر از گردو، بر گردن خویش آویز و کودکان کوی را بر گرد خویش جمع کن و با بلندترین صدای خویش، فریاد زن که «هر کس یک پس گردنی به من زَنَد، گردویی بدو می‌دهم» و بدان بازار که تو بزرگ آنجایی، اندر آی.» آن مرد گفت: «سبحان الله! این سخن را به من می‌گویی؟ و من این کار را بکنم؟» بایزید گفت: «این سبحان الله گفتن تو شرک است زیرا تو با این سخن خدای را تسبیح و تنزیه نکردی بلکه نفس خود را تعظیم کردی و تسبیح گفتی.» بایزید با این رفتار خویش، به آن مرد زاهد سی ساله، نشان داد که «سبحان الله» گفتن‌های او چه قدر برخاسته از «عادت» است و دور از «حقیقت» و تنزیه خویشتن است، نه تنزیه ذات حق. (شفیعی کدکنی، صص ۲۱ و ۲۲) مباحث عمده فوق را براساس این تعریف که می‌گوید: «تصوّف و عرفان، عبارت است از نگاه هنری به الهیات و مذهب» یا می‌گوید: «عرفان، تلقی هنری از دین و الهیات است» (همان، ص ۱۲) نیز می‌توان تبیین کرد چون جلوه‌گاه اصلی این «نگاه هنری»، «زبان» است. و در مطالعه «این زبان» است که تکامل و انحطاط عرفان را می‌توان مورد بررسی قرار داد. وقتی عرفان و تصوّف، در اوج است که «این زبان» در اوج است و از سوی دیگر، انحطاط تصوّف و عرفان نیز از همانجایی آغاز می‌شود که «این زبان»، روی در انحطاط می‌گذارد. (همان، ص ۲۷)

کوششی که عارفان بزرگ، در شکستن «عادت»‌ها داشته‌اند، عملاً همان کاری است که هنرمندان بزرگ، نقّاشان و شاعران و آهنگ‌سازان و... در عرصه خلاقیت خود انجام می‌دهند و عادت‌ها را می‌زدابند، مثلاً حافظ در زبان شعر، عادت ستیزی می‌کند و بایزید در زبان نثر.

یکی از نظریه‌هایی که نخست، توسط صورت‌گرایان، مطرح شد و آنان بر آن، بسیار تأکید می‌کنند، آشنایی زدایی (defamiliarization) نام دارد.

شکلوفسکی معتقد بود که کارکرد اصلی ادبیات «آشنایی زدایی» است و هنر و ادبیات، ادراک حسی ما را دوباره نظام و سامان می‌بخشد و ساختارهای جدید، پدید می‌آورد، او بر این باور بود که بخش عمده‌ای از زندگی ما انسان‌ها بر اساس عادت است، عادت به محیط و طبیعت اطرافمان؛ به اشیاء، به زندگی روزمره و به همه چیز که

برای ما بسیار رایج و معمولی می‌شود.

از نظر صورت‌تگرایان، هنر، عادت‌های ما را تغییر می‌دهد و هر چیز آشنای گرداگرد ما را بیگانه می‌کند، در حقیقت وظیفه هنر و ادبیات، کشف دوباره موجودیت اجسام، اشیاء و پدیده‌هاست. در زبان هنجار و عادی، دریافت ما از واقعیت، بی‌روح و «خودکار» می‌شود و وظیفه ادبیات این است که ما را قادر سازد تا به کمک عناصر ادبی در برابر واقعیت‌ها و اشیاء و پدیده‌های طبیعت، دریافتی متفاوت داشته باشیم؛ بنابراین، واکنش‌های معمول، عادی و ایستای ما در برابر واقعیت‌ها و پدیده‌های طبیعت، جانی دوباره می‌یابند.

شیوه‌ها و طرق آشنایی زدایی هنری در شعر، بسیار فراوانند و تمام عناصر شعر، بالقوه قابلیت پذیرش این تغییر را دارند؛ اما انتخاب بیان پارادوکسی، عالی‌ترین شیوه آشنایی زدایی هنری به شمار می‌رود.

این جاست که به یکباره پیوند استوار «نگرش عرفانی» و «بیان پارادوکسی» کاملاً آشکار می‌شود؛ چه کارکرد اصلی این دو در حوزه زبان، خارج کردن آن از حالت اعتیادی و مرده و بخشیدن زندگی به آن است؛ این بیان، به ویژه در مورد پارادوکس‌های اصیل عرفانی که از منظومه فکری خاصی تبعیت می‌کنند، کاملاً صادق است.

از این جاست که معتقدند: «تأثیر ژرفی که شطحیات صوفیه دارد، در دو قلمرو هنری شکل می‌گیرد؛ یکی انتخاب بیان نقیضی (oxymoron) و پارادوکسی و دیگری شکستن عادت‌های زبانی و این کارها، رفتار هنری با زبان است و نتیجه نگاه هری به الهیات و مذهب.» (همان، ص ۲۳) در چشم انداز دیگر، سؤال‌های مهم، این است که آیا متناقض‌نمایی، خصوصیت ذاتی تجربه عرفانی است؟ و آیا محتوای تجربه عرفانی فقط با بیان پارادوکسی، قابل انتقال است یا می‌توان همان تجربه را بی‌آنکه محتوایش از دست برود با بیان غیر پارادوکسی هم، ارائه کرد؟ نظریه‌های گوناگونی درباره متناقض‌نمایی در آثار عرفانی مطرح شده است که ما در این جا به چند نظریه مهم به شکل خلاصه می‌پردازیم؛ این نظریه‌ها را به طور کلی می‌توان به دو دسته تقسیم کرد:

الف) نظریه‌هایی که به بررسی «ارتباط عرفان با منطق» می‌پردازند:

۱. نظریه متناقض نمای بلاغی (The Theory of rhetorical Paradox): طبق این نظریه، در آثار عرفانی، متناقض نماها صرفاً لفظی اند و به فکر یا تجربه، خدشه‌ای نمی‌زنند؛ زیرا همان مطلب یا تجربه را می‌توان بی آنکه محتوایش از دست برود، با زبان غیر متناقضی بیان کرد و عرفا در واقع از یک فن شاعرانه سود جستند.

البته نمی‌توان رد کرد که متناقض نماهای عرفا، جنبه زیبایی شناختی و بلاغی دارند، هیچ اشکالی هم ندارد که عرفا از این شیوه بیان برای مؤثرتر کردن سخن خود استفاده کرده باشند؛ ولی اشکالی که بر این نظریه گرفته‌اند، این است که در بسیاری از ادعاها متناقض نمای عرفا، چه به نظم و چه به نثر، چه به زبان استعاره و چه به زبان ساده، مضمون متناقض نما همچنان وجود دارد؛ مثلاً، در سخنان عرفای شرق و غرب از «وحدت بدون کثرت جهان» سخن رفته است. این مدعا که عرفای دارای مشرب‌های مختلف، در سراسر جهان، هزاران بار آن را در طول قرون، تکرار کرده‌اند، به هر زبانی که بیان شود محتوای متناقض نمای خود را از دست نمی‌دهد، از این روی، این نظریه در مورد بسیاری از متناقض نماهای عرفا نمی‌تواند صادق باشد؛ در نتیجه مردود است. (استیس، صص ۲۶۸-۲۶۵)

۲. نظریه سوء تألیف (The Theory of misdescription): طبق این نظریه، عرفا در بیان و توصیف تجربه خود، گرفتار «سوء تألیف» شده‌اند؛ زیرا اگر آنچه عارف، تجربه می‌کند، به طور دقیق و صحیح توصیف می‌شد، تناقضی در میان نمی‌ماند. صاحبان این نظریه، عرفا را متهم به دروغ‌گویی نمی‌کنند، اما می‌گویند که اینان در توصیف تجاربشان مرتکب اشتباه شده‌اند. [مثلاً] عارف می‌گوید، نوری را دیده‌ام که تاریک است.

استیس در رد این نظریه، چنین استدلال می‌کند: فرض می‌کنیم کسی برای ما حکایت می‌کند که در زمان و مکان معین تجربه‌ای بصری به او دست داده که نامش را «ایکس» می‌گذارد؛ ولی به نظر ما می‌آید که تجربه موسوم به «ایکس»، تجربه‌ای است غیر ممکن و خیلی نامحتمل. شک می‌کنیم که نکند آنچه او دیده «ایگرگ» بوده و این شخص آن را با «ایکس» اشتباه گرفته است. به چه ترتیب می‌توانیم متقاعد شویم که شک ما اشتباه بوده است.

به نظر من [استیس]، ما در وضعی نیستیم که بتوانیم خودمان صدق و حقیقت وقوع تجربه را تحقیق کنیم و ناچاریم به شواهد اعتماد کنیم؛ اولاً، اگر آن شخص ادعا کند که بارها همان تجربه «ایکس» را آزموده و مطمئن است که تجربه‌اش را درست توصیف کرده، احتمال تجربه «ایکس» اندکی بیشتر می‌شود، ثانیاً اگر بینیم که عدّه بسیاری، ادعای داشتن تجربه «ایکس» را می‌کنند، این احتمال، باز هم بیشتر می‌شود، ثالثاً اگر پی‌بیریم که شواهد وقوع این تجربه از سراسر جهان به دست می‌آید و گواهانی که در آمریکا، اروپا، هند، چین، ژاپن و عربستان، ایران و جز آن هستند، همه برآنند که تجربه‌ای داشته‌اند که عنوان «ایکس» بر آن، درست‌تر و دقیق‌تر است، نه عنوان «ایگرگ»؛ این احتمال باز هم بیشتر می‌شود... بی شک باید قبول کنیم که توصیف «ایکس» درست است. به آسانی می‌توان دید که این مطلب نکته به نکته با توصیفات تجربه عرفانی انطباق دارد. (همان، ص ۲۷۳)

۳. نظریه تعدد وجوه (The Theory of double location): طبق این نظریه، می‌توان اجزای متناقض در سخنان متناقض نمای عرفا را حمل بر مصداق‌های متعدّد کرد؛ و بنابراین تناقض، منتفی است. مثل اینکه حکم کنیم «فلان چیز، هم تهی است و هم پر»؛ اگر بتوانیم بگوییم آنچه پر است یک چیز و آنچه تهی است چیزی دیگر، تناقض، منتفی است. استیس می‌گوید: این نظریه اگر چه در مورد برخی از متناقض نماها صادق می‌نماید؛ درباره بسیاری از متناقض نماها مثل متناقض نماهای «وحدت وجود» صادق نیست. همچنین اطلاق این نظریه به متناقض نمای «انحلال فردیت» هم همین قدر ناممکن است. «من» هم خودش را وامی‌نهد و هم می‌یابد و می‌پاید، معنی ندارد که بگوییم در این جا دو فرد موجود است که یکی هستی‌اش را وا می‌نهد و دیگری به موجودیت خویش ادامه می‌دهد. (همانجا)

۴. نظریه تعدد معانی (The Theory of double meaning): مراد این نظریه، آن است که تناقض‌های صریح عرفا، ناشی از کاربرد یک کلمه در معناهای مختلف است و چون به این نکته توجه کنیم، تناقض رفع می‌شود.

در این زمینه نیز استیسی می‌گوید: این نظریه به دلیل صادق نبودنش درباره بسیاری از متناقض‌نماهای عرفا، مردود است. در متناقض‌نمای وحدت وجود، کدام کلمه را می‌توان یافت که در حکم اول (جهان با خدا یکسان است) با حکم دوم (جهان با خدا نایکسان است) به معناهای مختلفی به کار رفته باشد؟ هیچ پاسخی متقنی به این سؤال نمی‌توان داد؛ پس هیچ محملی برای انطباق این نظریه با متناقض‌نمای مذکور نمی‌توان تراشید. درباره متناقض‌نمای «انحلال فردیت» هم، وضع به این قرار است.

نظریاتی که تا این جا ذکر کردیم، هر یک به نوعی می‌خواهند متناقض‌نماهای آثار عرفانی را حل و تناقض آنها را رفع کنند؛ به خلاف نظریه زیر که می‌گوید: متناقض‌نماهای عرفا واقعاً متناقض‌نمای منطقی‌اند؛

۵. نظریه متناقض‌نمای منطقی: بر طبق این نظریه، متناقض‌نماهای عرفانی دارای تناقض منطقی‌اند. برتراند راسل (Bertrand Russel) (۱۹۷۰-۱۸۷۲م) در کتاب عرفان و منطق می‌نویسد: اعتقاد به واقعیتی غیر آنچه بر حواس ما ظاهر می‌شود، در بعضی از احوال روحی پدید می‌آید و این احوال، سرچشمه بیشتر عرفانیات و مطالب مابعدالطبیعی است. مادام که چنین حالی هست، نیازی به منطق، احساس نمی‌شود و به همین جهت، عرفای تمام عیار، منطق به کار نمی‌برند؛ بلکه حاصل سیر و سلوک خود را نقداً بیان می‌کنند... وقتی که شدت و حدت احساس یقین از میان می‌رود، آدمی که عادت به استدلال دارد، در جستجوی مبانی منطقی عقیده‌ای که در خود، سراغ گرفته است، بر می‌آید. اما چون که این عقیده اکنون موجود است، آن آدم، هر مبنایی را که پیدا شود، با آغوش باز می‌پذیرد. تناقضاتی که ظاهراً شخص عارف اثبات می‌کند، در حقیقت، تناقضات اصل عرفان است و هدفی است که منطق او باید بدان برسد تا با بینش عرفانی او سازگار شود. (راسل، ص ۳۹)

و.ت. استیسی، معتقد است که متناقض‌نماهای عرفانی صریحاً متناقض‌نمای منطقی‌اند (همان، ص ۲۸۵-۲۸۴)، با این حال متناقض‌نماهای عرفانی با منطق، تعارض و تصادمی ندارند؛ زیرا حوزه‌ای از واقعیات و تجربیات هست که منطق را به آن راه نیست؛

و منطق‌پذیری (Logicality) جزء طبیعت کلی و غایی جهان نیست. بنا به اعتقاد وی، این نظر با «فلسفه منطق» که بنابر نظر رایج میان فلاسفه معاصر، می‌گوید: هیچ تجربه‌ای نمی‌تواند از قوانین منطقی تخطی کند، معارض است؛ نه با خود منطق.

ب) نظریه‌هایی که به بررسی «ارتباط عرفان با زبان» می‌پردازند که شامل نظریاتی است که متناقض‌نمایی آثار عرفانی را محصول ناتوانی زبان در بیان تجارب عرفانی معرفی می‌کنند؛

۱. نظریه عواطف: طبق این نظریه، بیان ناپذیری آگاهی‌های عرفانی به این علت است که آگاهی‌های عرفانی از قبیل عواطف عمیق‌اند؛ بیان کردن عواطف زرف در قیاس با افکار یا احساسات سطحی، دشوارتر و گاه غیر ممکن است. «ما از احساسات سطحی مان به آسانی سخن می‌گوییم ولی آنجا که شخصیتمان از عمق، لرزیده باشد خاموش می‌مانیم.» (استیس، ص ۲۹۴) به این ترتیب، «بیان ناپذیری» صرفاً وابسته به شدت و ضعف می‌شود، نه تفاوت نوع آگاهی.

این نظریه به‌تنهایی نمی‌تواند از عهده توجیه بیان‌ناپذیری احوال عرفانی برآید. تجربه عرفانی صرفاً یا عمدتاً عاطفه یا شور و حال نیست، عنصر اصلی‌اش بیشتر شبیه ادراک است. ایراد دیگری که بر این نظریه وارد است، این است که سنت عظیم عرفانی، مخالف با این نظریه و مدافع این نظر است که مشکلی منطقی (و نه صرفاً عاطفی) هست که نمی‌گذارد عارف، مشاهده خود را به آزادی و آسانی بیان کند؛ یعنی، نفس مشاهده و نه صرفاً شور و حالی که همراه با آن است (همان، صص ۲۹۵-۲۹۳) مانع بیان تجربه عرفانی به گونه‌ای شایسته است.

۲. نظریه نابینایی معنوی: طبق این نظریه، تجربه عرفانی تجربه‌ای است خاص که انتقال آن به کسانی که آن را نیازموده‌اند، ممکن نیست. چنانکه شناساندن رنگ به کور مادرزاد، ممکن نیست و زبان نمی‌تواند چنین انتقالی را تعهد کند.

دو ایراد مهم به این نظریه گرفته‌اند: ۱- اینکه تصور رنگ را نمی‌توان به کمک الفاظ به کسی که هرگز رنگ را ندیده است منتقل کرد، یک مورد جزئی از اصل کلی «اصالت

تجربه» هیوم است. ممکن نیست که بتوان از تأثر یا کیفیتی بسیط «صورتی در ذهن داشت»، بی آنکه مسبوق به تجربه باشد، این اصل بر هر نوع تجربه حسی یا غیر حسی اطلاق دارد و این مطلب، خود می‌رساند که تمسک به این اصل برای توجیه بیان ناپذیری تجربه عرفانی، بیهوده است، زیرا اگر مراد از بیان ناپذیری، این باشد، تمام انواع تجربه، مثل احساس رنگ و بو و مزه، هم بیان‌ناپذیر خواهند بود، ۲. ایراد دیگر به این نظریه آن است که محلّ نزاع را در جای نادرستی از رابطه گوینده و شنونده قرار می‌دهد؛ اگر آدم بینایی به نایبایی بگوید: «این سرخ است»، خبر با توصیفش اشکالی ندارد و کاملاً دقیق و درست است.

از طرفی، تجربه احساس رنگ یا شیء سرخ هم به هیچ معنی، توصیف‌ناپذیر و بغرنج نیست. چیزی که هست، مشکل فهم این توصیف از جانب شنونده نایبناست. ولی در مورد تجربه عرفانی، عارف (گوینده) است که این مشکل زبانی را دارد؛ اوست که می‌گوید تجربه‌اش بیان‌ناپذیر است. (همان، صص. ۲۹۶-۲۹۵)

۳. نظریه مجازی بودن زبان عرفانی: این نظریه می‌گوید: بیان ناپذیری تجربه عرفانی، ناشی از عجز فهم و فکر در شناخت آن است. احوال عرفانی مستقیماً دست می‌دهد و دریافته می‌شود ولی نمی‌تواند صورت تجربه عینی پیدا کند و به صورت مفاهیم درآید و چون هر کلمه‌ای در زبان - جز اسامی خاص - بر مفهومی دلالت می‌کند، ناچار آن جا که مفهومی حاصل نیاید، کلمه‌ای نیز در برابر آن و برای بیان، یافت نخواهد شد. بنابراین، احوال عرفانی چون به صورت «مفهوم» در نمی‌آیند، به صورت «منطوق» هم در نمی‌آیند. (همان، ص ۲۹۸)

استیس، دو روایت مختلف از این نظریه را مطرح می‌کند که در اینجا بسیار خلاصه، ارائه می‌شود:

الف) نظریه دیونوسیوس: طبق این نظریه، زبان تجربه عرفانی، مجازی است. منظور از «مجاز» نوعی مجاز عقلی است که علاقه بین دو سوی مجاز، مبتنی بر علیّت است. طبق این نظریه؛ مثلاً، اگر کلمه «الف» درباره خدا به کار برده شده باشد، به این معنی

است که خدا، علتِ «الف» است.

یکی از تعلیمات دیونوسیوس این بود که هیچ کلمه‌ای برای توصیف احوال عرفانی یا توصیف خدا نمی‌توان به کار برد و خدا فی نفسه مرتفع از هر صفتی است. چند ایراد به نظریه دیونوسیوس گرفته‌اند:

۱. اگر خدا را علت کاینات بنامند و کلمه «علت» در معنای حقیقی‌اش به کاررفته باشد، در خود نظریه خلف پیش می‌آید، زیرا کلمه «علت» هم مانند سایر کلمات نباید قابل اطلاق به خدا باشد. پس وقتی علت را به خدا نسبت می‌دهیم، باید منظورمان انتساب به مظاهر خدا باشد، نه خدا. پس خدا را باید «علت علیت یا علة العلل» بدانیم، ولی باز خدا «علت علیت» هم نمی‌تواند باشد و باید «علتِ علتِ علیت» باشد و همین‌طور تا بی‌نهایت و این بیان، تسلسل می‌آورد و تسلسل، محال است.

۲. نظریه دیونوسیوس، (ذات) خدا را مطلقاً بیان‌ناپذیر می‌گرداند، اگر این حرف را بپذیریم، دیگر نمی‌توانیم به کار بردن هیچ زبانی را درباره خداوند، موجه بدانیم؛ اعم از اینکه اطلاق کلمات، سلبی یا ایجابی و حقیقی یا مجازی باشد؛ اگر بیان‌ناپذیری، مطلق بود، خود دیونوسیوس می‌بایست چنین کتابی به نام اسماء الهی نمی‌نوشت. (استیس، ۲۰۴-۳۰۳)

ب) نظریه استعاری بودن زبان تجربه عرفانی: منظور از استعاره، همان مفهوم مشهور آن است که علاقه شباهت را میان دو طرف مجاز، ملحوظ می‌دارد. طبق این نظریه، اگر کلمه «الف» درباره خدا به کار برده شده باشد، استعاره از چیزی است که در ذات متحقق خدا یا تجربه عرفانی است؛

چند ایراد بر این نظریه گرفته‌اند:

۱. این نظریه با خود، متناقض است، زیرا می‌گوید: «الف»، استعاره است از چیزی که در ذات مفهوم‌ناپذیر خدا، یا تجربه عرفانی است. استعاره، مستلزم شباهت است؛ ولی هر جا شباهت باشد، مفهوم نیز حاصل است.

۲. زبان استعاری فقط وقتی معنی‌دار و موجه است که دست‌کم نظراً قابل برگردان به زبان عادی و حقیقی باشد، یا به هر حال، شیء و یا تجربه مستعاره مشخص و معلوم

باشد؛ اعم از اینکه کلمه‌ای برای آن وجود داشته باشد یا نه. اگر «الف» استعاره از «ب» است، هم «الف» و هم «ب» هم وجه شبه آنها که مبنای استعاره است، باید برای ذهن، معلوم باشد، در غیر این صورت، با استعاره لاطائل، سر و کار خواهیم داشت. (همان، صص ۳۰۷-۳۰۴)

۴) نظریه رمزی (Symbolic) بودن زبان عرفانی: که در کتاب رمز و داستان‌های رمزی دکتر پورنامداریان مورد توجه قرار گرفته است. بر طبق این نظریه، در رمز، معنی با تصویر، پیوند ذاتی دارد و جدا کردن آن به آسانی ممکن نیست. تصویر در این جا بیش از آنکه به کار تزئین یا تأثیر گذاری بپردازد، وظیفه ایضاح معنایی را دارد که از بیان می‌گریزد. اگر تصویر را مرکب از دو جزء فرض کنیم که در یکی مقصود اصلی بیان (Idea) و دیگری محمل این مقصود (Image) باشد و از تأثیر آن دو بر یکدیگر، «معنی» به وجود آید، برخورد عاطفی با موضوع هر چه شدیدتر و صمیمانه‌تر و موضوع، هر قدر از حوزه تجربه‌های عمومی و عادی دورتر باشد، آمیزش اجزای دو گانه تصویر بیشتر و در نتیجه تمییز میان آن دو، دشوارتر خواهد بود. نهایتاً این امتزاج وقتی است که این دوگانگی اجزای تصویر در رمز (symbole) به وحدت و یگانگی می‌رسد. (پورنامداریان، ۲۲-۲۳)

۵) نظریه حقیقی بودن زبان عرفانی: که استیسی این نظریه را طرح و از آن دفاع می‌کند. بر طبق این نظریه، عموم عرفا پس از اینکه در توصیف تجربه عرفانی‌شان، سخن متناقض نما می‌گویند، خود، تناقض موجود در کلامشان را می‌بینند و گمان می‌کنند زبان نمی‌تواند احوال ایشان را به درستی بیان کند. علت این امر هم آن است که عارف، مانند سایر مردم در احوال و مواقع غیر عرفانی‌اش، «منطقی اندیش» است و موجودی نیست که تنها در عالم متناقض نمای وحدت، سیر کند.

عارف در اینکه می‌گوید، هیچ زبانی از عهده بیان احوالش بر نمی‌آید، اشتباه می‌کند. زبان عارف تنها به این جهت، متناقض نماست که تجربه‌اش متناقض نماست؛ یعنی، زبان، تجربه را درست منعکس می‌کند؛ بنابراین زبان عرفا در توصیف تجارب و احوال عرفانی خود کاملاً «حقیقی» است، نه مجازی و احوال ایشان بیان‌پذیر است. (همان،

۶) دیدگاه پُل نویا: در این جا، دیدگاه پُل نویا درباره منشأ زبان تصوّف اسلامی، مراحل گوناگون پیدایش و کمال آن (یعنی رسیدن به زبان نمادین) و کیفیت تجربه عرفانی تا عالی‌ترین مرتبه آن، یعنی، تجربه دیدار با خدا در سخن (تجربه شطح) با تفصیل بیشتری ارائه می‌شود تا گذشته از بیان نظر او، معیاری برای سنجش نظریات ارائه شده باشد:

«می‌دانیم در اسلام، همه چیز از قرآن آغاز می‌شود و همه چیز باید به قرآن باز گردد، و هر چه چنین نباشد، اگر کفر غیر قابل تحمل نباشد، دست کم، بدعت مشکوکی است. بنابراین، در قرآن است که زبان تصوّف اسلامی نشو و نما می‌یابد. (نویا، ص ۱۸)

چنانکه در آغاز مقاله گذشت، زبان صوفیان، زاده تلاقی میان تجربه روحانی و قرائت قرآن است؛ بدین گونه که واژگان مذهبی از طریق تأویلی بسط می‌یابد که نخست، تفسیر متن قرآن است و سپس اندک اندک به صورت تفسیر تجربه خاص صوفیان با استفاده از کلمات مأخوذ از قرآن، ولی حامل معنایی تازه، در می‌آید. این معنای تازه، در حقیقت، معنایی قدیمی بود که آگاهی اسلامی به تدریج با بازگشت به منبع وحی محمدی به آن دست می‌یابد.

در آغاز، تجربه عرفانی و تفسیر قرآنی از هم جدایی ناپذیرند، زیرا هر یک از آنها دیگری را روشن می‌کند و زبان تجربه، محدود به واژگان قرآنی است؛ ولی به تدریج می‌بینیم که تجربه عرفانی، استقلال می‌یابد و از زبان قرآنی جدا می‌شود و زبان خاص خود را پدید می‌آورد.

اما زبان عرفانی، مانند هر زبان دیگر، به الفاظی که به کار می‌برد محدود نیست؛ و معنی تازه‌ای که در تجربه حاصل می‌شود، تنها استحاله همان الفاظ - که اراده جدیدی در آنها دمیده شده باشد - نیست. با زبان عرفانی نه تنها اصطلاحات، بلکه علاوه بر آنها تمثیلات جدید و نمادهای جدیدی به وجود می‌آید. صوفی از طریق جنبه استعاره‌ی زبان عرفانی؛ یعنی، تمثیلات و نمادهایی که در تجربه، زاده می‌شود، چیزی درباره این تجربه می‌گوید که به یاری اصطلاحات نمی‌توان گفت.

در حقیقت، تمثیل‌ها، توصیفاتی است که صوفی از طریق آنها می‌کوشد تا به عناصر روحانی تجربه‌ای که در آن زیسته و از آن در گذشته است هیئت مملوس ببخشد؛ این

تجربه از آن خود اوست. ولی ممکن است از آن دیگری نیز باشد، و این معنی خارجیت تمثیل را نسبت به تجربه بیشتر نشان می دهد.

اما رابطه نماد با تجربه به گونه ای دیگر است؛ این رابطه، چنانکه گفتیم، ذاتی است؛ همچنانکه شعر، ذاتی الهامی است که آن را به وجود می آورد. در حقیقت، نماد در همان فعلی که تجربه را به وجود می آورد، به وجود می آید یا بهتر بگوییم، تجربه به شکل نماد، زندگی می یابد و به شکل نماد به ذهن می آید، در حالی که تمثیل پس از تجربه و برای تصویر و توصیف آن به یاری تشبیه، به کار می رود، نماد در عین حال هم، همگی تجربه را در خود دارد و هم خود در درون تجربه است. نماد و تجربه با هم زاده و بالیده می شوند و محتوای واحدی دارند. بنابراین، نماد، مانند تمثیل، کوششی برای به دست دادن تصویری از تجربه و قابل فهم کردن آن برای دیگران نیست، بلکه خود تجربه است و همان تفسیری را می طلبد که تجربه می طلبد، نه کمتر از آن، روشن است و نه بیشتر از آن، تاریک؛ نه بیشتر از آن، حاضر است و نه کمتر از آن، غایب. برای صوفی، زبانی است که در آن، تجربه به ذهن او می آید، بنابراین، خود، عین تجربه است. (همان، صص ۲۶۸-۲۶۹)

قله این زبان نمادین، کیفیتی است که از آن با عنوان «گفتگو میان دو ذات» میان خدا و انسان یاد می کنند «که اندیشه صوفیه در آن حالت، از گفتار درباره خود به گفتگو با خدا منتقل می شود؛ در اینجا دیگر عارف نیست که از تجربه خود سخن می گوید، بلکه خداست که دائم او را در متن این تجربه مخاطب می سازد و خود را از این طریق، متجلی می کند». (همان، ص ۳۰۲)

در حقیقت، انسان پیش از نیل به این لحظه اعلا با خدا تنها نیست؛ میان آنها مشارک ثالثی، حایل می شود، یا سعی می کند که حایل شود و بیم آن می رود که حضورش در اشکال متعدد - اگر قبول شود - انسان را از خدا دور می کند. نام این مشارک سوم چیست؟ با آنکه همیشه یک چیز بیش نیست، برحسب تغییرات حاصل در تجربه، تغییر چهره می دهد. به طور کلی، او دنیاست به عنوان واقعه خارج از خدا و انسان، (همان، ص ۳۰۵) ولی این واقعه، اشکال متعددی به خود می گیرد که متن زیر، آنها را توصیف می کند: «و به من

گفت: اگر به سوی من روی، آوری، با علم روبرو می‌شوی؛ آن را در حرف بیفکن، زیرا علم در حرف است و چون آن را در حرف افکندی، معرفت به سوی تو خواهد آمد؛ آن را در علم بیفکن، زیرا معرفت در علم است و چون معرفت را در علم افکندی، ذکر به سوی تو خواهد آمد؛ آن را در معرفت افکن، زیرا ذکر در معرفت است و چون آن را در معرفت افکندی، حمد به سوی تو خواهد آمد، آن را در ذکر بیفکن، زیرا حمد در ذکر است و چون آن را در ذکر افکندی، حرف در کل، خود به سوی تو خواهد آمد؛ آن را در اسماء بیفکن، زیرا حرف در اسماء است؛ چون آن را افکندی، اسماء به سوی تو خواهد آمد، آن را در اسم بیفکن زیرا اسماء در اسم است، سپس اسم به سوی تو خواهد آمد؛ آن را در ذات بیفکن، زیرا به آن تعلق دارد؛ چون ذات را افکندی، خود «افکندن» به سوی تو خواهد آمد؛ آن را در رؤیت بیفکن، زیرا در قلمرو آن است.» (نقّری، ص ۸۹؛ نوباء، ص ۳۰۵) پس سخن از تزکیه و سایل نیست، بلکه سخن از حذف آنهاست. برای اینکه میان خدا و انسان، هیچ واسطه‌ای باقی نماند، مگر خود گفتگو که دیدار با آن صورت می‌گیرد. چون انسان از سوائت که در آن غرقه بود در می‌آید و مظهر «لیس کمثله شیء» می‌شود و خدا، بی آنکه هیچ گونه توهم تشبیهی پیش آید، به زبان انسان، سخن می‌گوید. این زبان انسانی خدا زبان نمادین است، زیرا تنها نماد می‌تواند حامل ابعاد متعدد شود و تنها نماد می‌تواند، در صورتی انسانی، دارای محتوایی «الهی» باشد و در غایت پایبندی به «تعالی» عمیق‌ترین ریشه در «حلول» داشته باشد. (همان، ص ۳۲۸)

این زبان ضرورتاً دو پهلو است؛ جنبه تشبیهی این زبان، برای کسی که بیرون از آن می‌ماند و می‌خواهد آن را از روی لفظ دریابد، کفرآمیز است. زبانی که در آن بیشترین تشبیه، حاوی بیشترین تنزیه است؛ تجلی کلی در جزئی، مطلق در مقید و الهی در انسانی است. این عالی‌ترین مرتبه تجربه و زبان عرفانی است که صوفیان، آن را با نام اصطلاحی «سطح» می‌خوانند؛ یعنی، تجربه‌ای که «من» الهی، جانشین «من» انسانی شود و صوفی به عنوان «شاهد» مطلق خدا و به صورت اول شخص مفرد، چنانکه گویی خداست، سخن می‌گوید: قشیری در متن مهمی، موقعیت صوفی را در چنین تجربه‌ای با ظرافت

تمام، تحلیل کرده است، می‌نویسد: «برای آنها که به نهایت رسیده‌اند («اهل نهایت») مسئله‌ای پیش می‌آید و آن، این است که گاهی در سرّ ایشان، خطابی وارد می‌شود که شک ندارند که از سوی حق است؛ خدا با سرّ ایشان به لطف و مناجات، سخن می‌گوید و سرّ، جواب می‌دهد، و بنده، جواب سرّ و خطاب حق را می‌شنود. گاه، بنده در حال «هیبت» است؛ سرّ او خاموش است. اما گاهی نیز کلامی می‌شنود که هم، خطاب است و هم، جواب، بی آنکه بنده در آن دخالتی داشته باشد. بنده با معرفت خود - چنانکه گویی در خواب است - می‌داند که خدا نیست، ولی شک هم ندارد که کلام از سوی خداست. پس اگر این معرفت لطیف، از بنده، ربوده شود، بنده، قوه تمییز خود را از دست بدهد، آن‌گاه جمع جمع است و به سبب آن است که کسی «انا الحق» می‌گوید و ابویزد بسطامی «سبحانی» می‌گوید، در حقیقت، حق است که این را می‌گوید؛ اشخاص «محق» شده‌اند. (فشری، کتاب ترتیب السلوک، به نقل از نوبیا، ص ۲۲۲)

چنانکه امام جعفر صادق (ع) در تفسیر خود، درست در مرکز تجربه مذهبی موسی (ع)، یعنی تجربه دیدار با خدا در سخن، جای می‌گیرد. امام در تحلیل دیدار در درخت آتش که در آن، موسی، «نور را به صورت آتش دید» یکسر متوجه نکته اساسی، یعنی خطاب خدا به موسی می‌شود که قرآن، آن را با این تعبیر، بیان می‌فرماید: فَلَمَّا آتَاهَا نُورًا يَا مُوسَىٰ إِنَّهُ أَنَا رَبُّكَ: ای موسی! منم، من، پروردگار تو (طه / ۱۱، ۱۲)؛ امام، این آیه را، به صورت گفتگویی با موسی، چنین تفسیر می‌کند:

«از موسی - علیه السلام - پرسیدند که از کجا دانستی که ندا، ندای حق است؟ گفت: از اینجا که ندا مرا فانی کرد و در خود فرو برد، چنانکه گویی هر مویی از تنم مخاطب ندا از جمیع جهات است و گویی خود به ندا جواب می‌دهد، پس هنگامی که انوار هیبت خدا مرا در خود فرو برد و انوار عزّت و جبروتش مرا احاطه کرد، دانستم که از جانب حق، مخاطب شده‌ام و چون نخستین کلمه خطاب «آئی» (منم) و در پی آن «أنا» (من) بود، دانستم که به آحدی جز حق نمی‌سزد که از خود در عین حال با دو لفظ متتابع، خیر دهد. پس در دهشت افتادم و این، محل فنا بود؛ آن‌گاه گفتم: انت، انت الذی لم تزل و لاتزال

تو! تو آنی که جاودانی و جاودان خواهی ماند) و موسی را نه مقام آن است که با تو سخن بگوید و نه جرأت آن، مگر آنکه تو با بقاء خود، او را بقا دهی و با صفت خود، او را صفت دهی، تو هم مخاطبی و هم مخاطب. پس گفت: جز من کسی نمی‌تواند حامل خطاب من باشد و جز من کسی نمی‌تواند به من پاسخ دهد؛ من هم متکلم و هم مُکَلَّم و تو در این میانه، شبحی بیش نیستی که خطاب در تو واقع می‌شود. (تفسیر امام جعفر صادق (ع) به نقل از پُل نویا، ص ۱۴۸) از سوی دیگر، کلاباذی در تحقیق دربارهٔ مبادی تکوّن اصطلاحات خاصّ تصوّف اسلامی، در درون تجربهٔ عرفانی، قانونی کشف می‌کند که بالضروره و منطقاً موجب پیدایش زبان باطنی شده است، که این مسأله به نوعی دیگر، پیوند این دو مقوله، یعنی اندیشه و نگرش عرفانی و بیان پارادوکسی را تبیین می‌کند.

او در کتاب تعرّف می‌گوید: تجربهٔ صوفیانه، سلسلهٔ متوالیی از مقامات است «و هر مقامی را آغازی است و نهایی و میان ایشان (مقامات) احوالی است متفاوت و هر مقامی را علمی است و هر حالی را اشارتی است و با علم هر مقامی اثبات و نفی است و چون مقامات، مختلف باشد و هر مقام را بدو و نهایت، احوال مختلف باشد، [پس] هر چه به یک محل، ثابت شود، به دیگر محل، نفی شود و آنچه به این محل، نفی شود، به دیگر محل، ثابت شود.» (بخاری، ص ۱۱۴۸-۱۱۴۶)

بنابراین، سوء تفاهم میان سالکی که از تجربهٔ قبلی خود سخن می‌گوید و مؤمنی که تجربهٔ او را دریافته است اجتناب‌ناپذیر است. زیرا این سوء تفاهم، زادهٔ نفس تجربهٔ صوفیانه است، چه تجربهٔ صوفیانه، اثبات و نفی دائم است و عبارت است از گذشتن مدام از نفی محتوای تجربهٔ قبلی به اثبات محتوای تجربهٔ کنونی. (همان، ص ۱۱۵۱)

نتیجه:

نتیجه آنکه؛ این دو مقوله؛ یعنی، «تجربهٔ عرفانی» و «بیان پارادوکسی» در چندین چشم‌انداز مهم با هم پیوندی بنیادین دارند؛ نخست آنکه هر دو، «زبان» را از حالت اعتیادی و مرده خارج می‌کنند و به آن، زندگی می‌بخشند و در چشم انداز دیگر به این

نتیجه می‌رسد که زبان عارف، تنها به این جهت، متناقض نماند که تجربه‌اش متناقض نماند؛ یعنی، زبان، تجربه را درست منعکس می‌کند؛ بنابراین در تجربه‌ها و تعالیم اصیل عرفانی، متناقض‌نمایی، خصوصیت ذاتی این گونه تجربه‌ها و تعالیم است. از سوی دیگر، آنکه کلابادی معتقد است که تجربه صوفیانه، اثبات و نفی دائم است که عبارت است از گذشتن مدام از نفی محتوای تجربه قبلی به اثبات محتوای تجربه کنونی.

منابع:

- ۱- استیس، و.ت.، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خزّ مشاهی، انتشارات سروش، چاپ سوم، تهران، ۱۳۶۷ه.ش.
- ۲- بخاری، ابو ابراهیم مستملی، با مقدمه و تصحیح و تحشیه محمد روشن، تهران، ۱۳۶۳.
- ۳- پورنامداریان، تقی، رمز و داستانهایی رمزی در ادب فارسی؛ شرکت انتشارات علمی و فرهنگی ایران، تهران، ۱۳۶۷ه.ش.
- ۴- جعفر بن محمد الصادق، امام صادق (ع)، تفسیر، نسخه سلمی، تصحیح پُل نویا، در «ملائز» دانشگاه سن ژوزف، جلد چهل و سوم، جزوه ۴، ۱۹۶۷م.
- ۵- دیجز، دیوید، شیوه‌های نقد ادبی؛ ترجمه غلامحسین یوسفی و محمدتقی صدقیانی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۶.
- ۶- راسل، برتراند، عرفان و منطق؛ ترجمه نجف دریابندری، چاپ دوم، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، تهران، ۱۳۶۲ه.ش.
- ۷- شفیع کدکنی، محمدرضا، «از عرفان تا فرمالیسم روس»، فصلنامه هستی، پاییز ۱۳۸۰ه.ش.
- ۸- سراج، بونصر عبدا... بن علی، اللّمع فی التّصوف (= لَمَع)، تصحیح نیکلسون، مجموعه «اوقاف گیب»، بیست و دوم، ۱۹۱۴م.
- ۹- علوی مقدّم، مهیار، نظریه‌های نقد ادبی معاصر، سمت، چاپ اول، زمستان ۱۳۷۷ه.ش.
- ۱۰- کافی، مرتضی، روشن‌تر از خاموشی، برگزیده شعر امروز ایران (۱۳۵۷-۱۳۰۰ ش)، تهران، آگاه، ۱۳۶۸.
- ۱۱- نقری، المواقف و المخاطبات، تصحیح و ترجمه انگلیسی آربری، مجموعه «اوقاف گیب» شماره نهم، ۱۹۵۳م.
- ۱۲- نویا، پل، تفسیر قرآنی و زبان عرفانی، ترجمه اسماعیل سعادت، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ اول، ۱۳۷۳ه.ش.