



دانشگاه سبزوار

دانشگاه حکیم سبزواری
دانشکده ادبیات و علوم انسانی
گروه زبان و ادبیات فارسی

عنوان پایان نامه:

بررسی و تحلیل تقابل‌های عرفانی در غزلیات عطار

استاد راهنما:

دکتر فاطمه مجیدی

استاد مشاور:

دکتر علی تسنیمی

دانشجو:

فاطمه ابویسانی

تابستان 1391



فرم چکیده‌ی پایان‌نامه‌ی دوره‌ی تحصیلات تکمیلی

دفتر مدیریت تحصیلات تکمیلی

نام خانوادگی دانشجو: ابویسانی	نام: فاطمه	ش دانشجویی: 8923321035
استاد راهنما: دکتر فاطمه مجیدی	استاد مشاور: دکتر علی تسنیمی	
دانشکده: ادبیات و علوم انسانی	رشته: زبان و ادبیات فارسی	گرایش:
مقطع: کارشناسی ارشد	تاریخ دفاع:	تعداد صفحات:
عنوان پایان‌نامه: بررسی و تحلیل تقابل‌های عرفانی در غزلیات عطار		
کلیدواژه‌ها: زبان عرفان، تقابل عرفانی، متناقض‌نما، غزلیات عطار		
چکیده:		
<p>متناقض‌نما به عنوان یکی از ویژگی‌های بارز کلام عطار، برآمده از تجربیات و مکاشفات عمیق درونی اوست که در پی فراتر رفتن او از دنیای مادی و مواجهه با حقایق برتر به دست می‌آید. گستره‌ی عرفان عطار بسیاری از حقایقی را که ما آن‌ها را در تضاد هم می‌بینیم در کنار هم تعریف می‌کند و زبان عرفان که گویای ناب‌ترین لحظات عارف است در پی خصلت متناقض‌نمای تجربه‌ی عرفانی، پارادوکسیکال می‌شود. به این ترتیب تأمل در ژرفای این تقابل‌ها و تناقض‌ها و روابط دوسویه‌ی آنان، مارا به حقیقت عرفان عملی عطار نیز نزدیک‌تر می‌کند. غزلیات عطار، یکی از جامع‌ترین منابع، به لحاظ برخورداری از انواع مضامین عرفانی است و این منبع در بردارنده‌ی تقابل‌ها و متناقض‌های زبانی و عرفانی بسیاری است. براساس پژوهش حاضر که 10 متناقض‌نمای عرفانی از جمله تقابل‌های «غم و شادی»، «درد و درمان»، «حیرت و یقین» و... بررسی شده است، روابط طرفین تقابل در 8 گروه قابل تقسیم بندی است. آشکال این پارادوکس‌ها به صورت‌های: حضور هم زمان دو طرف تقابل در شخصیت انسان کامل، عین هم شدن طرفین، حرکت دایره‌وار سویه‌های متناقض‌نما، رابطه‌ی طولی (لازم و ملزوم) آنان، تحول معنایی یکی از طرفین و برتری آن بر طرف دیگر، تضاد طرفین، گذر از هر دو طرف برای درک حقیقت عرفان، یکسانی طرفین در نظر عارف، قابل ملاحظه است.</p>		
امضای استاد راهنما		

فهرست مطالب

پیشگفتار.....	د_ا
فصل اول_ کلیات و تعاریف.....	1_35
1. عرفان و زبان عرفان.....	2
1_1. نظریه‌های زبان و عرفان.....	4
1_1_1. نظریه‌ی عواطف.....	4
2_1_1. نظریه‌ی نابینایی معنوی.....	5
3_1_1. نظریه‌ی مجازی دانستن زبان عرفان.....	5
4_1_1. نظریه‌ی پارادوکسیکال بودن تجربه.....	6
5_1_1. نظریه‌ی رمزی بودن زبان عرفان.....	8
2_1. نظریه‌های زبان و منطق.....	10
1_2_1. نظریه‌ی متناقض‌نمای بلاغی.....	10
2_2_1. نظریه‌ی سوء تالیف یا سوء تعبیر.....	11
3_2_1. نظریه‌ی تعدد وجوه.....	12
4_2_1. نظریه‌ی تعدد معانی.....	12
5_2_1. نظریه‌ی متناقض‌نمای منطقی.....	12
3_1. متناقض‌نما.....	13
1_3_1. چستی متناقض‌نما یا پارادوکس.....	13
2_3_1. شطح و متناقض‌نما.....	17
3_3_1. حس‌آمیزی و تناقض.....	19
4_3_1. خلاف‌آمد و تناقض.....	19
5_3_1. تجرید و تناقض.....	20
2. شعر عرفانی.....	21
۱_2. پیشینه‌ی شعر عرفانی فارسی.....	22

24.....	2_2 جایگاه عطار در شعر عرفانی فارسی
25.....	3_2 غزل عرفانی
26.....	3_2 غزل عطار
30.....	1_4_2 متناقض‌نما در غزلیات عطار
32.....	2_1_2_2 تقسیم‌بندی غزل‌های عطار
32.....	غزل‌های معمولی و عاشقانه
33.....	غزل‌های عرفانی
34.....	غزل‌های قلندری
36_200.....	فصل دوم_ بررسی و تحلیل تقابل‌های عرفانی در غزلیات عطار
36_48.....	بخش اول_ تقابل خوف و رجا
49_59.....	بخش دوم_ تقابل درد و درمان
60_74.....	بخش سوم_ تقابل غم و شادی
75_99.....	بخش چهارم_ تقابل عقل و عشق
100_118.....	بخش پنجم_ تقابل مستی و هشیاری
119_131.....	بخش ششم_ تقابل حیرت یقین
132_146.....	بخش هفتم_ تقابل وصل و هجران
147_161.....	بخش هشتم_ تقابل پیدا و پنهان
162_183.....	بخش نهم_ تقابل فنا و بقا
184_200.....	بخش دهم_ تقابل وحدت و کثرت
201_210.....	فصل سوم_ نتیجه‌گیری
211_216.....	فهرست اصطلاحات عرفانی
217_220.....	فهرست اعلام عام (نام اشخاص و کتاب‌ها)
221_228.....	کتاب‌نامه

پیشگفتار

تأمل در دنیای عرفان متناقض‌نماها و تقابلهای بسیاری را مقابل خواننده قرار می‌دهد؛ این تناقض‌ها یا برگرفته از ویژگی کل هستی و جلوه‌های متفاوت آن است و یا برگرفته از حالات و تجربیات روحانی شدید و متفاوتی است که عرفا در شرایط روحی مختلف پشت سر گذاشته‌اند و چون این تجربه‌ها و کشفیات متناقض-اند زبان عرفان هم به سوی متناقض‌نمایی سوق یافته است؛ زبان و بیان عرفان به ویژه، شطحیات همه توصیفات متضاد و متناقض با جهان محسوسات است که عارفان در حالت سکر و مستی به زبان آورده‌اند و چون از محدوده‌ی عقل فراتر است بسیاری از خوانندگان آن را هم به تناقض می‌کشاند. براساس این تجربه‌های عمیق، بسیاری از مضامین و مفاهیم عرفان در تقابل یکدیگر قرار می‌گیرند اما تقابل و تناقض در زبان عرفان با تناقض و تقابل در سایر علوم تفاوت عمده‌ای دارد. در گستره‌ی عرفان تقابل‌ها نه تنها نقض‌کننده‌ی یکدیگر نیستند بلکه مکمل یکدیگر بوده و یکی مقدمه‌ی دیگری به شمار می‌رود و هر دو کنارهم کامل‌کننده‌ی یک مفهوم واحدند. در واقع اجتماع نقیضین در عرفان محال نبوده و انسان کامل که تمام صفات و ویژگی‌های انسانی را در حدکمال برخوردارست قابلیت دارا بودن دو صفت به ظاهر متناقض را به طور هم‌زمان در خود دارد.

از آن جایی که کشف و شهود اساس معرفت شهودی و عرفان به معنی مصطلح آن را تشکیل داده است وجود تناقض در آن به زبان عرفان هم سرایت می‌کند. زبان عرفان هم نشان داده است بسیاری از مفاهیم و اصطلاحات عرفا و مقامات و احوال آنان در ظاهر در مقابل یکدیگر قرار دارد. بنابراین شناخت متناقض‌نماها و تقابل‌های موجود در زبان عرفا سبب شناخت بهتر اندیشه‌های آنان به ویژه اندیشه‌های ناب‌ی که متأثر از تجربه‌های ناب شهودی است می‌شود.

با نگاهی به غزلیات عطار تناقض و متناقض‌نما (پارادوکس) یکی از پرکاربردترین آرایه‌های کلام او دیده می‌شود. این تناقض‌ها هم در سطح کلام و هم در سطح معنا و مفهوم شعر او به وضوح دیده می‌شود که برگرفته از اندیشه‌ی عمیق عرفانی و تجربه‌های شهودی اوست.

شناخت این تضادها و تناقض‌ها در اندیشه‌ی عرفانی عطار به عنوان یکی از قله‌های عرفان که نقش مهمی در تکامل غزل عرفانی فارسی داشته است به شناخت بهتر این حوزه‌ی گسترده کمک می‌کند. انتخاب غزل‌های عطار از میان مجموعه آثار او به این علت است که عطار از تمام مفاهیم و دقایق عرفان سخن گفته است و این جامعیت موضوعی، بررسی زوایای مختلف عرفان را فراهم می‌کند. قالب غزل هم با ویژگی‌های خاص خود از

جمله کوتاه بودن نسبت به سایر قالب‌های شعر عرفانی و کیفیت موضوعی آن «صمیمانه‌ترین نوع شعر و آینه‌ی شخصیت حقیقی شاعر است» (پورنامداریان، 1380: 53). در واقع در میان آثار عطار دیوان حجیم او با 872 غزل، اثری جامع و دربردارنده‌ی مفاهیم بسیار و متنوع است. بدون شک این جامعیت موضوعی به شناخت جامع و همه‌جانبه‌ی اندیشه‌ی عرفانی عطار کمک بسیاری می‌کند. چنین شناختی کلی در شناخت عرفان عصر عطار_ که اوج عرفان و غزل فارسی بود_ هم تأثیر به‌سزایی دارد. عطار عارفی است که اندیشه‌ها و حالت‌های عرفانی خود را در قالب شعر بیان کرده است و غزل از میان همه قالب‌های شعری به دلیل صمیمیت و ارتباط بیشتر با مخاطب، آینه‌ی بهتری برای بازتاب عاطفی‌ترین و عمیق‌ترین حالات عرفانی است. در میان تمام ویژگی‌هایی که برای حالات عرفانی و به دنبال آن زبان و کلام عرفان آمده است متناقض‌نمایی از جایگاه و اهمیت ویژه‌ی برخوردار است چرا که ماهیت عرفان پذیرای جمع اضداد و قرارگرفتن آن‌ها در کنار هم می‌باشد.

سؤالی که مطرح می‌شود این که دلایل تقابل‌های عرفانی در کلام عطار نشأت گرفته از چیست؟ در فرضیه‌ی این پرسش می‌توان موارد زیر را برشمرد:

- تناقض‌نمایی ویژگی و خصلت کل هستی است و جلوه‌های آن را در تبدل دایمی حیات و مرگ، شب و روز و تطور انواع از ضعف به کمال و بالعکس می‌توان مشاهده کرد.

- زبان متناقض‌نمای عرفان برگرفته از ذات پارادوکسیکال تجربه‌های عرفانی است و چون عارف در فضای ماورای عالم طبیعت قرار دارد به تجربه‌هایی دست می‌یابد که فراتر از عقل است؛ یکی از ویژگی‌های عمده تجربه‌های عرفانی برخورداری از منطقی خاص است که براساس آن اجتماع نقیضین در آن محال نبوده بلکه بسیاری از جنبه‌های عرفان و ویژگی انسان کامل عرفان هر دو جنبه متضاد متناقض‌نما را شامل می‌شود.

- هدف عمده‌ی عرفا توصیف معشوق ازلی است که ماهیتاً وجودی متناقض می‌نماید. این معشوق حقیقی وجود مطلق است که در ادراک و دریافت‌های خاص بندگان، «هست نیست‌نما» جلوه می‌کند.

_از جهت روان‌کاوی هم عرفا در حالت کشف و شهود عارفانه و وجود شاعرانه از ضمیر ناهوشیار خود بهره می‌گیرند که دو سویه و به‌گونه‌ای متناقض‌نماست؛ زیرا از یک سو تجلی‌بخش صفات پست و از سوی دیگر منشأ ظهور صفات عالی انسانی و الهی است.

مسأله‌ی دیگری که قابل ملاحظه است چگونگی قرارگرفتن طرفین تقابل در هر کدام از متناقض‌نماها می‌باشد. پاسخ فرضی به این پرسش این که تقابل‌های عرفانی برعکس سایر علوم نه تنها نقض‌کننده‌ی یکدیگر نیستند بلکه مکمل هم بوده یکی مقدمه‌ی دیگری محسوب می‌شود و گاهی جابه‌جایی معنایی نیز می‌یابند و در مجموع برای تکامل در عرفان و رسیدن به حقیقت آن، هر دو در کنار هم لازمند. برای نمونه در «تقابل حیرت

و یقین» حرکتی دایره‌وار را شاهدیم که حیرت، آغاز و مقدمه راه رسیدن به یقین می‌شود و یقین پلکان رسیدن به حیرت و عجز در برابر حقیقت حقیقی می‌شود و یا در «تقابل فنا و بقا» رابطه‌ای طولی بین طرفین وجود دارد. نیز در «تقابل غم و شادی» شادی حقیقی عارف با غم توصیف می‌شود.

در پژوهش حاضر به بررسی و تحلیل متناقض‌نماهای عرفانی و روابط بین دوسویه‌ی تقابل‌ها در غزلیات عطار پرداخته شده است که در فصل نخست کلیاتی درباره زبان عرفان و نظریات موجود در این زمینه، متناقض-نمایی به عنوان یکی از ویژگی‌های آن آمده است؛ هم‌چنین پیشینه‌ای از غزل عرفانی فاسی، ویژگی‌های غزل عطار و تقسیم بندی غزلیات او مورد بررسی قرار گرفته است. در فصل دوم که 10 بخش را شامل می‌شود 10 تقابل و متناقض‌نمای عرفانی بررسی و تحلیل شده است که در هر بخش ابتدا نگاه عطار به هر کدام از طرفین تقابل بیان شده است؛ سپس تقابل و نحوه‌ی قرار گرفتن دوطرف تحلیل شده است و بخش پایانی هر فصل، روابط تقابل‌ها در انواع غزلیات عطار بررسی شده است. در فصل سوم و بخش نتیجه‌گیری تقسیم‌بندی از مجموع روابط تقابل‌ها صورت گرفته است که براساس آن مجموع روابط در 8 گروه قابل تقسیم است. نکته‌ی قابل ذکر در خوانش ابیات در پژوهش این‌که اشعار مربوط به دیوان غزلیات عطار بر اساس شماره غزل و شماره بیت، و سایر اشعار براساس شماره‌ی صفحه تنظیم شده است.

پیش از این، متناقض‌نما در عرفان و آثار مولانا و عطار به صورت کلی مورد بررسی قرار گرفته است که بیشتر به بررسی نظریه‌های موجود در زبان عرفان و رابطه آن با تناقض پرداخته شده است و یا تنها یک متناقض‌نمای خاص مانند وحدت و کثرت و یا فنا و بقا مورد بررسی قرار گرفته است اما در این پژوهش سعی شده است با بررسی تعداد بیشتری از متناقض‌نماهای عرفانی در غزلیات عطار و تحلیل تقابل و نحوه‌ی قرار گرفتن آن‌ها، نتیجه‌گیری کلی‌تری از مجموعه متناقض‌نماهای عرفانی و روابط بین طرفین تقابل به دست آید و دسته بندی‌ای نیز از انواع تقابل‌ها و رابطه بین آن‌ها ارائه شود.

روش این پژوهش به شیوه تحلیل محتوا می‌باشد که 10 تقابل که در غزلیات عطار بسامد بالاتری داشته و اساس اندیشه‌ی عرفانی عطار را دربرمی‌گیرد بررسی و تحلیل شده است.

در پایان خدا را شاکرم که توفیق گام برداشتن در مسیر علم به ویژه طریق عرفان و راه رسیدن به خود را برایم فراهم آورد.

از استاد گرامی‌ام سرکارخانم دکتر فاطمه مجیدی که با دقت، و پیگیرانه‌ی لحظه به لحظه راهنمایی این پژوهش را برعهده داشتند سپاسگزارم و بی‌نهایت قدردان زحمات بی‌دریغ ایشانم.

از استاد گرامی جناب آقای دکتر علی تسنیمی استاد مشاور پایان نامه نیز خالصانه سپاسگزاری می‌کنم.

هم چنین از پدر و مادرم که گرمای وجودشان و حمایت‌های همواره‌ی آنان، آرام‌بخش لحظاتم در نگارش این پژوهش بود صمیمانه سپاسگزارم و امید دارم حاصل این پژوهش، پاسخ ناچیزی در برابر زحمات فراوان آنان در طول سال‌های زندگی‌ام باشد.

فصل اول

کلیات و تعاریف

1. عرفان و زبان عرفان

عرفان یکی از راه‌های شناخت هستی و به‌ویژه خداوند با تکیه بر مکاشفات درونی است که تحت شرایط خاصی بر عارفان و سالکان وارد می‌شود. در واقع «عارف همیشه سعی دارد با کشف و شهود و اشراق به حقایق برسد و به علوم ظاهر و باطن دست یابد، به این جهت می‌گوید آنچه را که عالم و حکیم و فیلسوف با عقل و منطق و استدلال درک می‌کنند، او از راه اشراق می‌بیند و معاینه می‌کند» (سجادی، 1380: 9). به این ترتیب «عرفان یک مکتب فکری و فلسفی، متعالی و ژرف برای شناختن حق و شناخت حقایق امور و مشکلات و رموز علوم است، آن هم البته نه به طریق فلاسفه و حکما، بلکه از راه اشراق و کشف و شهود» (همان، 8). از این تعاریف برمی‌آید کشف و شهود نقش به‌سزایی در عرفان دارد به طوری که اساسی‌ترین مبنای این شیوه‌ی شناخت را تشکیل می‌دهد و تمام آنچه در کلام عرفا آمده است حاصل این حالت خاص درونی و فردی است. آنچه تجربه‌ی شهودی عرفا و مکاشفات آنان است مربوط به حوزه‌ی متافیزیک است و این حوزه تفاوت‌های عمده‌ای با عالم طبیعی دارد. «در عرفان اسلامی اعم از عملی و نظری، مکاشفه مسأله‌ای مهم و در خور توجه ویژه بوده و هست. آن‌گاه که مرد بر اثر ریاضاتی که از سوی مرشد و پیر به او القا می‌شود، به حالات و مقاماتی دست یافت در واقع واجد مکاشفاتی شده‌است» (فعال، 1381: 59). مکاشفه و شهود از نظر عرفا بهترین راه شناخت حقیقت است چرا که فرد به حقایق ماورائی و برتر دست می‌یابد که هرگز در خارج از چنین حالتی، دسترسی به آن برایش فراهم نمی‌شود. «معرفت ذات احدی و أسماء و صفات حسنی او تنها از طریق کشف و الهام تأمین می‌شود» (فعال، 1387: 22). بر همین اساس بحث معرفت‌شناسی شهود عرفانی یکی از زلال‌ترین، روشن‌ترین و قوی‌ترین انواع معرفت‌هاست که در پی تزکیه‌ی نفس حاصل می‌شود چنان که گفته می‌شود آنچه از مکاشفات رخ می‌دهد، حتی آن قسم از مکاشفات نفسانی و القائات شیطانی، همه از علوم حضوری و خطاناپذیر محسوب می‌شود (جوادی، معظمی‌گودرزی، 1386: 114). یکی از علل تفاوت این نوع معرفت با سایر روش‌های شناخت، ابزار مورد استفاده‌ی آن است. محسوسات از راه حواس شناخته می‌شوند اما زمانی که سخن از معرفت غیرمحسوسات می‌شود دیگر حواس آدمی قادر به ورود به این حوزه نیست و آن‌که در راه شناخت ماوراءطبیعی گام برمی‌دارد از طریق بصیرت درونی به کشف حقیقت دست می‌یابد و دل و قلب عارف است که چنین آگاهی را برای او فراهم می‌کند. بنابراین «قلوب اهل حق آن‌گاه که به نور حقیقی نزدیک

شد و در مقام قرب الهی قرار گرفت، دیدگانش بینا می‌شود و آنچه قبل از آن از فهم او مستور بود تبیین می‌یابد و به روشنی و وضوح می‌رسد؛ این مقام، کشف است. کشف از آن قلب است که به هنگام اتصال حاصل می‌شود» (فعالی، 1381: 60). در مقام کشف و اتصال که مرتبه‌ی والای آن بقا نامیده می‌شود، انسان عارف با فنای از خویشتن، به حقیقت دسترسی پیدا می‌کند؛ عرفا با تکیه بر اندیشه‌ی توحید و وحدت وجود و اعتقاد به این که جز خدا وجود حقیقی وجود ندارد این گونه تعبیر می‌کنند که عارف در درجه‌ی عرفان به حقیقت وجودی خود رسیده است یعنی به مرتبه‌ی فنا و بقا که همان مرتبه‌ی انسان کامل است و انسان در این مرتبه خداگونه شدن را تجربه می‌کند. چنان‌که گفته می‌شود آدمی در وصال با خدا چیزی به دست نمی‌آورد بلکه به آنچه همواره در عمق و اصل وجود خویش بوده می‌رسد. خدا وجود است و هیچ چیز بیرون از وجود او نمی‌تواند باشد (چیتیک، 1384: 103). به این معنا در مرتبه‌ی کشف، عارف با خویشتن خویش (خویشتن واقعی خویش) دیدار می‌کند. «در این معرفت شهودی و تجربه‌ی روحانی_ که حاصلش عشق است و از طریق آن وصول به نهایت طریقت و منتهای سلوک و تجربه‌ی وصال و اتحاد در فنای صوفیانه_ آنچه اصل و حقیقت واقعه و تجربه است، دیدار با خویش، یا دیدار نفس با نفس است؛ به عبارت دیگر رسیدن نور محبوس در ظلمت جسم و در جهان مادی، به نور رها و آزاد در عالم ملکوت و روحانی» (پورنامداریان، 1382: 7-46).

از آنجایی که تجربه‌های این چنینی تفاوت بسیاری با طبیعت و فیزیک دارد، نگرشی خاص از هستی و شناختی بر مبنای شهود به او می‌دهد که کاملاً مبتنی بر یافته‌های درونی است. به دلیل همین تفاوت‌هاست که عارف در بیان حقایق و تجربیات عرفانی خود به زبان طبیعت، همواره با مشکل مواجه می‌شود و آنچه را دیده وصف‌ناپذیر می‌نامد. «هرچه که از این عالم فاصله گرفته و به عوالم و مفاهیم متافیزیکی نزدیک‌تر شویم، کارایی «عقل و زبان عاقلانه» کم‌تر و کم‌تر می‌شود. این است که تجارب محض عرفانی اصلاً قابل بیان نیستند و عرفا مجبور می‌شوند به زبان رمزها، استعاره‌ها و مجازها پناه ببرند» (زرقانی، 1385: 139).

عرفا همواره بر وصف‌ناپذیری تجربیات کشفی و شهودی خود تأکید کرده‌اند و از بیان آن‌ها با استفاده از

کلمات و ابزارهای عقلی و طبیعی اظهار عجز کرده‌اند و این سبب شده که توصیف‌ناپذیری یکی از بارزترین ویژگی‌های تجربه‌های عرفانی مطرح شود که عرفا همواره بر آن اذعان دارند. موضوع توصیف‌ناپذیر بودن مکاشفات عرفانی عرفا سبب شده است زبان عرفان به عنوان یک مقوله بحث‌برانگیز در عرفان مورد توجه قرار بگیرد و دریا علل بیان‌ناپذیری یافته‌های عرفانی نظریات متعددی مطرح شود که در ادامه به نظریه‌های موجود در این زمینه در قالب دو بخش «نظریه‌های زبان و عرفان» و «نظریه‌های زبان عرفان و منطق» پرداخته می‌شود.

1_1. نظریه‌های زبان و عرفان

1_1_1. نظریه‌ی عواطف: این نظریه مکاشفات عرفانی را در جرگه‌ی عواطف عمیق قرار می‌دهد. استیس (Stace.w.t) در این باره می‌نویسد این نظریه با تفاوت قایل‌شدن بین عواطف و عقلانیت، بر آن است که چون عواطف ترکیبی نامشخص‌تر و مبهم‌تر دارند زبان در بیان آن‌ها کند است و هرچه عواطف، عمیق‌تر باشند بیانش دشوارتر است (استیس، 1375: 293). به واقع براساس این نظریه دو ویژگی ابهام در عواطف و عمیق بودن تجارب عرفانی سبب شده گنجایش آنان در قالب الفاظ برای عارف با سختی و دشواری همراه باشد. البته به این نظریه انتقادهایی هم وارد شده است. استیس در رد این نظریه، آن را «اهمیت گزاف قایل شدن برای نقش عاطفه و هیجان در آگاهی عرفانی و بی‌توجهی و کم‌توجهی به سایر جنبه‌ها» (همان، 294) بیان می‌کند. ایراد دیگری که بر این نظریه وارد می‌شود این‌که مشکل زبان عرفان، مشکلی منطقی و نه صرفاً عاطفی است که نمی‌گذارد عارف مشاهده‌ی خود را به آزادی و آسانی بیان کند (همان). منتقدان این نظریه برآنند که عاطفی بودن، مشکل زبان عرفان نیست و برآنند که: سنت عظیم عرفانی حاکی از آن است که مشکل بیان-ناپذیری صرفاً یک مشکل عاطفی نیست، بلکه یک معضل منطقی بزرگ است که درباره‌ی آن گفته می‌شود نفس مشاهده‌ی معرفت عرفانی است که عارف را از توصیف بازمی‌دارد، نه شور و هیجان و عاطفه‌ای که قرین آن است (فعالی، 1387: 402).

در واقع آنچه که در رد این نظریه مهم است ناقص بودن آن برای آگاهی‌های عرفانی است چرا که بسیاری معتقدند تجربه‌های عرفانی از جنس عواطف نیست و «عنصر اساسی آن بیشتر شبیه به "ادراک" است» (چناری، 1374: 64). و از سوی دیگر این تنها عرفای سگری مسلک نیستند که بر اثر عواطف شدید، از بیان مکاشفات خود عاجزند بلکه «بسیاری از عارفان که آرام و اهل صحوند نیز آگاهی‌های عرفانی را «بیان‌ناپذیر» می‌یافتند» (همان).

1_1_2. نظریه‌ی نابینایی معنوی: این نظریه وصف‌ناپذیری تجربه‌های عرفانی را در حال شنوندگان و

مخاطبانی جستجو می‌کند که چنین حالتی را نیازموده‌اند همچون مثال شناساندن رنگ به کور مادرزاد که امکان-پذیر نیست، زبان هم امکان انتقال آگاهی‌های عرفانی را ندارد. به قول استیس «ناعارف باطناً نابیناست و به همین دلیل است که عارف که بینا دل است نمی‌تواند چگونگی احوال خویش را به ناعارف تفهیم کند و علت بیان‌ناپذیری احوال عرفانی این است» (استیس، 1375: 295).

بر این نظریه هم ایرادهایی وارد است: درباره‌ی ناممکن بودن شناساندن رنگ به کورمادرزاد باید گفت این موضوع به تجربه‌های عرفانی ارتباطی نداشته و شامل هر تجربه‌ای می‌شود و «برای بیان توجیه‌ناپذیری عرفانی

بیهوده است، زیرا اگر مراد از بیان ناپذیری این باشد، تمام انواع تجربه (مثل احساس رنگ و بو و مزه) نیز بیان ناپذیر خواهند بود» (چناری، 1374: 67) در حالی که این اعتقاد وجود دارد که بیان ناپذیری مورد نظر عرفا به تجربه‌های درونی آنان اختصاص دارد و این یک خصیصه‌ی منحصر به فرد است؛ در حالی است که هیچ کس نمی‌گوید که تجربه‌ی احساس رنگ از آن جهت که قابل انتقال به نابینا نیست، بیان ناپذیر است (فعالی، 1387: 403).

ایراد دوم این‌که این نظریه، ناآگاهی شنونده را در بیان ناپذیری تجارب عرفانی دخیل می‌داند در حالی که این گوینده است که بر وصف ناپذیری تجربه خود تأکید می‌کند. در واقع این نظریه «محل نزاع را در مشکل زبانی در جای غلطی از رابطه‌ی گوینده-شنونده قرار می‌دهد» (استیس، 1375: 296).

1_1_3. نظریه‌ی مجازی دانستن زبان عرفان: طبق این نظریه دلیل وصف ناپذیری تجربه‌ی عرفانی، عجز فهم و فکر در شناخت آن است. این نظریه بر آن است که احوال عرفانی مستقیماً دست می‌دهد و دریافته می‌شود ولی نمی‌تواند تجربه شود و به صورت مفاهیم درآید. و چون هر کلمه‌ای در زبان، جز اسامی خاص به ازاء یک مفهوم است لامحاله آنجا که مفهومی به حاصل نیاید، کلمه‌ای نیز در برابر آن و برای آن یافت نخواهد شد. بنابراین احوال عرفانی چون به صورت «مفهوم» در نمی‌آیند به صورت «منطوق» هم در نمی‌آیند (همان، 9-298).

دو روایت از این نظریه بیان شده است:

1_1_3_1. نظریه‌ی دیونوسیوس: به نظر می‌رسد این نظریه بر این نکته تأکید دارد که هیچ کلامی و سخنی یارای بیان احوال عرفانی و اوصاف خداوند را ندارد. ایده‌ی دیونوسیوس-نویسنده گمنامی است که خود را از هواداران پولس مقدس می‌داند. این است که نباید هیچ کلمه و تعبیری برای توصیف احوال عرفانی به کار برد بلکه باید تمام حالات به نحو سلبی توصیف شوند (فعالی، 1387: 406). طبق این نظریه، «زبان تجربه‌ی عرفانی مجازی است؛ منظور از مجاز نوعی مجاز عقلی است که علاقه‌ی بین طرفین مجاز مبتنی بر علیّت است. برای نمونه طبق این نظریه، اگر کلمه‌ی «الف» درباره‌ی خدا به کار برده شده باشد به این معنی است که خدا علت «الف» است» (چناری، 1374: 8-67).

استیس این نظریه را با سه دلیل رد می‌کند.

— اگر کلمه‌ی «علت» در معنای حقیقی‌اش به کاررفته باشد در خود نظریه، خُلف پیش می‌آید چرا که علت هم باید مانند کلمات دیگر قابل اطلاق به خدا نباشد ولی اگر علت، مانند سایر کلمات یعنی قابل اطلاق به جلوه‌ها (=مظاهر) خدا و نه ذات او باشد، در این صورت وقتی که به خدا منتسب می‌شود باید به این معنا باشد که

خدا علت علیتی است که در جهان پدیدار است ولی بازهم خودش نمی‌تواند علت علیت باشد بلکه باید علت علیت باشد (استیس، 1375: 303).

اگر الف علت ب باشد و اگر ب دارای کیفیت خاصی موسوم به جیم باشد وجهی ندارد که الف را جیم بنامیم (همان).

با پذیرفتن این نظریه یعنی بیان‌ناپذیری [ذات] خداوند «دیگر نمی‌توانیم به کار بردن هیچ زبانی را موجه بدانیم اعم از این که اطلاق کلمات سلبی یا ایجابی و حقیقی یا مجازی باشد» (همان).

1_1_2_3 نظریه‌ی استعاری بودن زبان عرفان: روایت دوم اشاره به استعاری بودن زبان عرفان دارد.

«طبق نظریه‌ی استعاره، اگر کلمه الف در مورد خدا به کار رود معنایش این است که الف استعاره از چیزی است که در ذات متحقق خدا یا تجربه‌های عرفانی هست» (همان، 304).

1_1_4 نظریه‌ی پارادوکسیکال بودن تجربه: این نظریه که حقیقی بودن زبان عرفان هم‌خوانده می‌شود

ایده‌ای است که استیس پس از رد سایر نظریه‌ها به عنوان راه حل پیشنهاد می‌دهد. او عجز بیانی را ناشی از یک مشکل منطقی می‌داند که باید میان دو مسأله تفکیک قایل شد. مسأله‌ی اول این که آیا «کلمه» در خلال تجربه‌ی عرفانی کاربرد دارد یا نه؟ مسأله‌ی دوم این که آیا بعد از تجربه و به یادآوری آن هم می‌توان از «کلمه» استفاده کرد یا خیر؟ (همان، 310). استیس معتقد است: تجربه‌ی عرفانی در همان دم که دست می‌دهد به کلی مفهوم-ناپذیر و بنابراین به کلی بیان‌ناپذیر است؛ تجربه‌ی عرفانی تجربه‌ی وحدت است و در وحدت بی‌تمایز نمی‌توانی مفهومی از هیچ چیز بیایی چرا که اجزایی ندارد که به صورت مفاهیم درآید؛ اما بعد از برطرف شدن آن حال و در زمان یادآوری به سبب بازگشت مشاعر حسی و عقلی به حالت عادی، می‌توان این دو نوع آگاهی را از یکدیگر تفکیک کرد و به مفاهیم دست یافت و به دنبال آن از کلمات و زبان بهره برد (همان، 11-310). البته به این نظریه‌ی استیس هم اشکالاتی وارد شده است و «آن این که از سخنان عرفا چنین برمی‌آید که آنان «بعد از تجربه» هم هم‌چنان از بیان تجارب خود احساس ناتوانی می‌کنند. ادبیات عرفانی حاکی از آن است که عرفا حتی در توصیف خاطره‌ی تجربه‌شان با مشکل جدی مواجه‌اند و به بیان‌ناپذیری آن نیز معترفند» (فعالی، 1381: 65).

استیس در پاسخ به این مشکل این‌طور می‌گوید:

عارف همانند سایر مردم در احوال غیرعرفانی اش منطقی فکر می‌کند و از منطق عرفی زبان استفاده می‌کند. از سوی دیگر عارف در لحظاتی از حیات خویش در جهان بی‌زمان و بی‌مکان به سر می‌برد که در این دنیای جدید، منطق زبان پیشین کارایی ندارد. عارف همانند دیگر شرایط در پی آن است که حالات خویش را با کلمات برای دیگران بازگو کند. او کلمات را ادا می‌کند اما از این که می‌بیند دارد تناقض می‌گوید متحیر می‌شود و این امر را چنین توجیه می‌کند که

حتماً اشکالی در خود زبان هست بنابراین یقین می‌کند که تجربه‌اش بیان‌ناپذیر است. اما عارف در این که می‌گوید هیچ زبانی از عهده بیان احوالش بر نمی‌آید، اشتباه می‌کند. زبان عرفان تنها از این رو متناقض‌نماست که تجربه‌اش متناقض-نماست، یعنی زبان، تجربه را درست منعکس می‌کند (استیس، 1375: 318).

براساس نظریه‌ی استیس، متناقض‌نمایی در ذات تجربه‌های عرفانی نهفته است و گستره‌ی دنیای عرفان چنان است که آنچه را ما، متضاد هم و در مقابل هم قرار می‌دهیم، در کنار هم و در یک مجموعه‌ی واحد می‌پذیرد. این چنین است که استیس می‌افزاید:

«بدین‌سان [عارف] هر چه می‌گوید به نظرش نادرست می‌آید؛ چرا که ناگزیر است نقیض آن را هم بگوید. همین است که قصور را از زبان می‌داند. کاری که ما می‌کنیم، به یک معنا توجیه روانی این موضوع است. عارف در این که می‌گوید هیچ زبانی از عهده بیان احوال او بر نمی‌آید، اشتباه می‌کند؛ چرا که عملاً با همین زبان، احوالش را غالباً با فصاحت و بلاغت بیان می‌کند بنابراین کاری که باید کرد توجیه و تبیین این اشتباه است و چنین توجیهی فقط می‌تواند روانی باشد و این توجیه فقط همین است که متناقض‌نمایی احوال عرفانی را با بیان‌ناپذیری آن اشتباه می‌کند، ولی مبنای این توجیه روانی هم در مشکل منطقی شطحیات است. همین واقعیت که عارف احساس سردرگمی می‌کند و نمی‌داند چگونه باید مافی‌الضمیرش را بیان کند، حاکی از این است که به اشتباه خودش آگاهی ندارد و به همین جهت هم خودش نمی‌تواند این امر را به این صورت که ما توجیه کردیم، تبیین کند. چه عارف غالباً از نظر منطقی ضعیف است و ریشه‌ی مشکلی را که با زبان دارد نمی‌یابد. فقط مبهماً احساس می‌کند در آنچه می‌گوید عیب و اشکالی هست؛ از همین سر درگم و سرگشته می‌شود» (همان)

البته به این توضیحات استیس هم اشکالاتی وارد شده است: اول این‌که راه‌حل استیس ناظر به تجربه‌ی عارفانی است که زبان و توصیف آنان از این تجارب، شطح‌گونه و متناقض‌نماست اما واقعیت این است که تمام توصیفات عرفان مربوط به شطحیات و متناقض‌نما نیستند. دوم این‌که برخی از تجربه‌های عرفانی همراه با یگانگی و وحدت است و در آن‌ها هیچ کثرتی وجود ندارد، از این رو در این گونه تجارب، هیچ مفهومی و هیچ بیانی وجود ندارد لذا تجارب عرفانی وحدت، بیان‌ناپذیرند، اما راه‌حلی که استیس نشان داد با بیان‌پذیر بودن تجربه‌ی وحدت سازگار است و حداکثر آن‌که بیان عارف، متناقض‌نما و پارادوکسیکال خواهد بود (فعالی، 1381: 6-65).

1_1_5. رمزی بودن زبان عرفان: آنچه گفته شد مشهورترین نظریه‌های موجود درباره زبان عرفان است اما در کنار این نظریه‌ها، موضوع دیگری هم مطرح شده که به صورت نظریه «نقص منطق زبان عرفی» و «رمزی بودن زبان عرفان» مشهور شده است.

براساس این نظریه: «آگاهی‌های عرفانی و تجارب درونی بسی فراتر از محدوده شناخت‌های عادی و عرضی است. لذا زبان عرض در آن محدوده کاربرد نخواهد داشت. همین امر عارفان را به سمت تأسیس زبان دیگری سوق داد. تاریخ عرفان و پیدایش و تکون زبان غیرعرفی عارفان، بهترین گواه این مدعاست. زایش «زبان رمزی و سمبلیک» در عرفان در این راستا قابل ارزیابی است» است (فعالی، 1387: 3_412). در واقع در جایی که تقابل بین حالت‌های عمیق روحی (هم‌چون مکاشفه‌های عرفانی) با عالم محسوس شدیدتر بشود، توان زبان عادی برای بیان این‌گونه حالت‌ها کمتر می‌شود و گوینده سعی می‌کند برای افزودن بر ظرفیت زبان از ابزارهای مختلف موجود در آن بهره‌برد. از این رو به زبان رمز و سمبل روی می‌آورد و یا میزان استفاده از مجاز و استعاره و سایر صورت‌های خیالی در کلامش بیشتر می‌شود.

از یک طرف موضوع معرفت صوفیانه، امور خارج از دایره محسوسات و نیز قلمرو عقل است و از سوی دیگر واسطه و آلت رسیدن به این معرفت دل یا روح یا نفس انسانی است و این روح یا دل که خود نیز امری بیرون از دایره-ی ادراک حس و عقل است و بنابراین موضوع معرفت عرفانی، وقتی به دریافت معرفت نایل می‌شود که از طریق ریاضت و مجاهدت صاحب‌دل، به مرحله تعطیل حواس و یا کشف حجاب حسی رسیده باشد. پیداست چنین تجربه‌ای شخصی است و عاطفی و باطنی. بنابراین بیان چنین تجربه‌ای بسیار دشوار و جز از طریق رمز و اشاره ممکن نیست (پورنامداریان، 1367: 43).

پس ماهیت متفاوت دنیای عرفان و عالم محسوسات زبان عرفان را به رمز سوق می‌دهد. «تقریباً تمام مصادیق و همه‌ی مفاهیم عرفانی به گونه‌ای است که زبان سمبلیک می‌طلبد. هرچه غلظت عرفانی بودن یک ایده عرفانی بیشتر باشد جنبه‌ی سمبلیک و رمزی آن بیشتر می‌شود» (زرقانی، 1385: 135). چرا که رمز اصولاً با تجربه‌ها و مفاهیمی پیوند می‌یابد که برآیند شرایط ویژه و برخاسته از زمینه‌های ناآگاه و وابسته به قلمروی است که در پهنه‌ی تجربه‌ها و معانی معمولی و همگانی نمی‌گنجد (نقوی، 1385: 125).

در اصل نظریه‌ی رمزی بودن زبان عرفان، ریشه‌ی اصلی وصف‌ناپذیر بودن آگاهی‌های عرفانی را در قابلیت پایین زبان عادی می‌دانند. اما گویی برخی از طرفداران این نظریه برداشت‌هایی افراطی از آن ارائه کرده‌اند و معتقدند: اگر عرفا بخواهند حالات و یافته‌های خود را با این زبان یعنی زبان عادی اظهار کنند، طبعاً مشکلاتی پدید خواهد آمد که یکی از آن‌ها شطحیات و متناقض‌نماهای عرفانی است (فعالی، 1381: 60). این‌طور به نظر می‌رسد که با طرح این‌گونه سخنان به دنبال منتفی کردن مسأله پارادوکسیکال بودن زبان عرفان هستند که می‌گویند: «می‌توان گفت که اصولاً پارادوکسیکال و متناقض‌نما بودن در محدوده منطقی عرفی است. اگر عارفان و معارف عرفانی را فوق منطقی دانستیم، تجربه یا زبان پارادوکسیکال، دیگر معنی خود را از دست خواهد داد» (همان، 1-60). به نظر می‌رسد این‌گونه توجیه‌کردن متناقض‌نما در زبان عرفان و آن را یکی از مشکلات

زبان عرفان دانستن به معنی پاک کردن صورت مسأله و رد وجود واقعیت متناقض‌نما در زبان عرفان باشد؛ مسأله‌ای که حتی خود عرفا نیز به آن اذعان دارند.

واقعیت این است که متناقض‌نمایی و رمزگرایی در زبان عرفان باهم در تضاد و تناقض نیستند. اگر بخواهیم

پیوندی بین رمز و تناقض برقرار سازیم این قول درست به نظر می‌رسد که: گرایش عرفا به زبان عرفان در کارآیی‌های ویژه رمز است که مهم‌ترین آن این‌که تناقض‌های مفهومی را بدون عبور دادنشان از منطق عادی، پیش چشم خیال مخاطب قرار می‌دهد. به عبارت دیگر خاصیت آینگی رمز باعث می‌شود تا مفاهیم ظاهراً متناقض را هم‌چنان که هستند مشاهده کنیم. براساس این باور این ویژگی از آن‌جا نشأت می‌گیرد که رمز پدیده‌ای پارادوکسیکال و خود حامل پاره‌یی تناقض‌ها در درون خویش است (فولادی، 1389: 167).

قول دیگری هم در تأیید این گفتار این‌که: اکثریت قریب به اتفاق اموری که جزو اسرار شمرده شده‌اند اموری هستند که به علت تعارض ذاتی و پارادوکسیکال بودن از حیثه‌ی فهم عقل خارج‌اند؛ بنابراین سرّ عبارت است از هر معنای پارادوکسیکال که نبی و ولی آن را درک و شهود می‌نمایند و دیگران از فهم آن عاجزند. به واقع علت بیان ناپذیری لطیفه همان پارادوکسیکال بودن آن است (کاکایی، 1381: 420).

رابطه‌ی تجربه‌ی عرفانی و تناقض آن قدر در عرفان به هم نزدیک می‌شود که مکاشفه‌ی عارفانه، دیدن و فهمیدن پارادوکس «هولاهو» تعریف شده‌است. این تجربه، تجربه‌ی شهود وحدت همه‌ی امور با خدا (وحدت آفاقی) و یا تجربه‌ی وصال و یگانگی شخص صاحب تجربه با خدا (وحدت انفسی) است (کاکایی، 1384: 36). به این ترتیب متناقض‌نمایی همواره از ویژگی‌های اساسی تجربه‌ی عرفانی به شمار می‌رود و «کارکرد اصلی «نگرش عرفانی» و «بیان پارادوکسی» در حوزه زبان، خارج کردن آن از حالت اعتیادی و مرده، و بخشیدن زندگی به آن است» (کریمی، برج ساز، 1385: 28).

نظریه‌هایی که تاکنون به بررسی آن‌ها پرداخته شد در ارتباط با عرفان و زبان بود. مجموع نظریه‌هایی که به بررسی ارتباط عرفان و زبان می‌پردازد «شامل نظریاتی است که تناقض‌نمایی آثار عرفانی را محصول ناتوانی زبان در بیان عرفانی معرفی می‌کنند» (همان، 32). اما در کنار این نظریه‌ها، نظریه‌های دیگری نیز به بررسی تجربه‌ی عرفانی و زبان عرفان به ویژه متناقض‌نماها و ارتباط آن با منطق می‌پردازد که «ارتباط عرفان با منطق» نامیده شده است.

2_1_2 نظریه‌های زبان عرفان و منطق

1_2_1_1. نظریه متناقض‌نمای بلاغی: این نظریه که استیسی آن را «شطحیه‌ی خطابی» می‌خواند این نکته را

مورد توجه قرار داده است که متناقض‌نماها لفظی‌اند و به فکر یا تجربه، خدشه‌ای نمی‌زنند. همان فکر یا تجربه

را می‌توان بدون این که محتوایش از دست برود با زبان غیرمتناقض و غیرشطحی بیان کرد. در واقع شطح(یا همان کلام متناقض) گویی یک تعبیر مهم خطابی یا ادبی است که نویسندگان در هر زمینه‌ای و عرفاً قاعدتاً می‌توانند از آن استفاده کنند تا بدین‌وسیله کلام خود را مؤثر و مؤکدتر سازند. اما بر این نظریه ایرادی هم وارد شده است و آن این است که در بسیاری از ادعاهای متناقض‌نماهای عرفا، چه به نظم و چه به نثر، چه به زبان استعاره و چه به زبان ساده، مضمون متناقض‌نما هم‌چنان وجود دارد؛ سخنی مانند «وحدت بدون کثرت» از زبان عرفای شرق و غرب جاری شده است. این مدعا که عرفا دارای مشرب‌های مختلف، در سراسر جهان هزاران بار آن را در طول قرون تکرار کرده‌اند نشان می‌دهد این کلام به هر زبانی که بیان شود محتوای متناقض‌نمای خود را از دست نمی‌دهد. بنابراین این نظریه در مورد بسیاری از متناقض‌نماهای عرفا نمی‌تواند صادق باشد، در نتیجه مردود است(استیس، 1375: 8-265).

2_2_1. نظریه‌ی سوءتالیف یا سوءتعبیر: پیروان این نظریه، تناقض عرفا را حاصل اشتباه آنان در توصیف تجربه‌ی خود بیان می‌کند. یعنی اینان بی‌قصد و غرض در توصیف تجربه‌ی خود گرفتار «سوءتالیف» شده‌اند(فولادی، 1389: 92). زیرا اگر آن‌چه عارف، تجربه می‌کند، به‌طور 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 دیده است که تاریک است(کریمی، برج-ساز، 1385: 29).

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 تجربه‌ی موسوم به «ایکس»، تجربه‌ای است غیرممکن 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 استیس، ما در وضعی نیستیم که بتوانیم خودمان صدق و حقیقت وقوع تجربه را تحقیق کنیم و ناچاریم به شواهد اعتماد کنیم؛ اولاً، اگر شخص ادعا کند که بارها همان «تجربه‌ی ایکس» را آزموده یعنی بارها برای او پیش آمده و مطمئن است که تجربه‌اش را درست توصیف کرده احتمال وقوع «تجربه‌ی ایکس» اندکی بیشتر می‌شود. ثانیاً اگر ببینیم که عده‌ی بسیار کثیری ادعای داشتن تجربه «ایکس» را می‌کنند، این احتمال باهم بیشتر می‌شود. ثالثاً اگر پی ببریم که شواهد وقوع این تجربه از سراسر جهان به دست می‌آید و گواهانی که در آمریکا، اروپا، هند، چین، ژاپن، عربستان، ایران و جز آن هستند همه برآنند که تجربه‌ای داشته‌اند که عنوان «ایکس» برآن درست‌تر و دقیق‌تر است نه عنوان «ایگرگ»؛ درست است. به آسانی می‌توان دید که این مطلب، نکته به نکته با توصیفات تجربه‌ی عرفانی انطباق دارد(استیس، 1375: 272). به بیان دیگر تجربه‌هایی که

عرفای سراسر جهان به گونه‌ای تقریباً مشابه در زبان‌های مختلف توصیف کرده‌اند را نمی‌توان تقلید صرف و یا اشتباه در توصیف قلمداد نمود.

3_2_1. نظریه‌ی تعدد وجوه: طبق این نظریه می‌توان اجزای متناقض در سخنان متناقض‌نمای عرفا را حمل بر مصداق‌های متعدد کرد، بنابراین تناقض منتفی است. مثل این که 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 درباره‌ی بسیاری از متناقض‌نماها صادق نیست. اطلاق این نظریه به متناقض‌نمای «انحلال فردیت» نیز همین قدر ناممکن است. «من» خودش را هم وا می‌نهد و هم می‌یابد و می‌پاید؛ معنی ندارد که بگوییم این جا دو فرد موجود است که یکی خودش را وا می‌نهد و دیگری به موجودیت خود ادامه دهد(همان).

4_2_1. نظریه‌ی تعدد معانی: مراد از این نظریه آن است که تناقضات صریح عرفا ناشی از کاربرد یک کلمه در معناهای گوناگون است؛ و چون به این نکته توجه کنیم، تناقض رفع می‌شود. اشکالی که بر این نظریه وارد می‌شود مصداق نداشتن آن درباره‌ی بسیاری از متناقض‌نماهای عرفاست. به عنوان مثال 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؟ که هیچ پاسخ متقنی به این سوال نمی‌توان داد. پس هیچ محملی برای انطباق این نظریه با متناقض‌نمای مذکور نمی‌توان تراشید(همان، 273).

چهار نظریه‌ی ذکر شده در واقع در پی رفع متناقض‌نماهای عرفانی و حل آن‌ها بودند. استیس می‌گوید: وجه مشترک این نظریه‌ها این بود که می‌خواستند ثابت کنند که شطحیات واقعی(یعنی همان متناقض‌نماها) به معنای تناقضات منطقی در عرفان نیست و همه با شکست مواجه شدند(همان، 276).

5_2_1. نظریه‌ی متناقض‌نمای منطقی: این نظریه «نظریه‌ی دیگری است که بر پایه‌ی آن شطحیات عرفا، منطقی سوای منطوق ارسطویی دارند؛ منطقی که اجتماع نقیضین در آن مردود نیست»(فولادی، 1389: 96) براساس این نظریه، متناقض‌نماهای عرفا واقعاً متناقض‌نمای منطقی‌اند. برتراند راسل (= Bertrand Russell - 1970) در این باره معتقد است:

«اعتقاد به واقعیتی غیر آنچه بر حواس ما ظاهر می‌شود، در بعضی از احوال روحی پدید می‌آید و این احوال، سرچشمه‌ی بیشتر عرفانیات و مطالب مابعدالطبیعی است. مادام که چنین حالی هست، نیازی به منطق، احساس نمی‌شود و به همین جهت، عرفای تمام‌عیار، منطق به کار نمی‌برند؛ بلکه حاصل سیروسلوک 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، برمی آید اما چون که این عقیده اکنون موجود است، آن آدم هر مبنایی را که پیدا شود با آغوش باز می پذیرد. تناقضاتی که ظاهراً منطق شخص عارف اثبات می کند در حقیقت تناقضات اصل عرفان است و هدفی است که منطق او باید بدان برسد تا با بینش عرفانی او سازگار شود» (راسل، 1382: 6_55).

در مجموع این نظریه برآنست که «متناقض نماهای عرفا با منطق تعارض و تضاد نمی دارند زیرا حوزه ای از واقعیات و تجربیات وجود دارد که منطق به آن راه ندارد و منطق پذیری جزء طبیعت کلی و غایی جهان نیست» (استیس، 1375: 5-284).

اما متناقض نمایی که در عرفان و در صور خیالی از آن سخن گفته می شود چیست؟ و چه خاصیتی دارد که در زبان عرفان راه یافته و اساس کلام آنان قرار گرفته است؟

3_1. متناقض نما

1_3_1. چیستی متناقض نما یا پارادوکس

متناقض نما کنار هم قرار گرفتن دو مقوله متضاد در یک ترکیب است که از نظر عقلی نمی توانند در یک جا و کنار هم قرار بگیرند. «متناقض نما یا پارادوکس (paradox) در لاتین paradoxum و مرکب از para به معنی مقابل یا «متناقض با» و doxa به معنی عقیده یا رأی است که به معانی گوناگونی به کار برده شده یا می شود» (چناری، 1374: 47). برای متناقض نما در محل کاربردهای مختلف آن، تعریف های مختلفی آمده است:

در منطق، متناقض نما، عبارت یا قضیه ای است که از یک مقدمه ی قابل قبول، علی رغم عقلانی به نظر رسیدن، به نتیجه ای نادرست و منطقاً غیر قابل قبول یا متناقض با خود منجر می شود (چناری، 1374: 47). این نوع متناقض نما این طور هم تعریف شده است: «پارادوکسی ست که در آن، یک بخش قضیه یی از سوی بخش دیگر آن قضیه نقض می شود، مانند این که کسی اشتباهاً بگوید: «یک روز شب بود»...» (فولادی، 1389: 235).

در نقد ادبی چنین تعریف شده است:

تناقض بیان اضداد است که در ظاهر، نقض آشکار مقوله است. عبارتی که در آن تناقض به کار رفته ممکن است بی معنی به نظر رسد اما تفسیر آن بستگی تام دارد به فهم خود عبارت و تبیین نقش تناقض در ساختار زبان... اگر به تناقض به عنوان ابزاری برای بیان مفهومی در پس کلمات صوری نگریسته شود. خواننده ی مطلب، متفکرانه در پی دریافت آن مفهوم پنهانی خواهد بود که در پس پرده است... آن چه در درجه ی اول مهم است این است که تناقض عنصری است از عناصر زبان برای انتقال معنی (مقدادی، 1378: 177).