



دانشگاه قم

مرکز تربیت مدرس دانشگاه قم

رساله دکتری رشته فلسفه تطبیقی

عنوان

بررسی بیان ناپذیری تجربه عرفانی

استاد راهنما

آیت الله صادق لاریجانی

استاد مشاور

جناب آقای دکتر محسن جوادی

حجت الاسلام والمسلمین سید یدالله یزدان پناه

نگارنده

سید احمد فاضلی

سال ۱۳۸۹

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

چکیده

در نوشته پیش رو ابتدا به مفهوم و نیز سرشت تجربه دینی و عرفانی پرداخته شده است و ضمن بررسی عناصر تحلیلی و درون مایه های آنان، نسبت تجربه دینی و عرفانی و تقسیمات آنها مورد توجه بوده است.

مفهوم شناسی تفصیلی "بیان" بخش دیگری از این تحقیق را به خود اختصاص داده است و در ادامه ضمن اشاره به مواردی که در مظان خلط با بیان ناپذیری است، اهم دلایل بیان ناپذیری طرح، تحلیل و بررسی شده است و نتیجه آنکه دلایل بیان ناپذیری ادعا شده مفید به مقصود-بیان ناپذیری مطلق تجربه عرفانی- نیستند. در ادامه تحلیلهایی به نفع بیان پذیری بررسی شده است و در نهایت سوال از امکان بیان تجربه عرفانی با پاسخی مثبت مواجه می شود.

واژگان کلیدی: تجربه دینی، تجربه عرفانی، تعبیر، توصیف، بیان ناپذیری

فهرست مطالب

۶	مقدمه
۱۶	فصل اول: بیان ناپذیری تجربه عرفانی (مفهوم‌شناسی و سرشت)
۱۸	«تجربه دینی»
۲۴	انواع تجربه
۳۰	تعریف تجربه دینی
۳۵	سرشت تجربه دینی
۳۶	(۱) سرشت احساسی تجربه دینی
۵۵	(۲) ساخت حسی تجربه دینی
۵۹	(۳) تجربه دینی، ارائه نوعی تبیین مافوق طبیعی است
۶۱	انحاء تجربه دینی
۶۲	(۱) تقسیم‌بندی سوئین برن
۶۵	(۲) تقسیم‌بندی اتو
۶۵	دسته‌بندی اول:
۶۶	دسته‌بندی دوم:
۶۶	(۳) تقسیم‌بندی ماتسون
۶۷	(۴) دسته‌بندی مک اینتایر

۶۷	(۵) دسته‌بندی پویمن
۶۷	(۶) تقسیم‌بندی رو
۶۸	(۷) تقسیم یندل
۷۰	(۸) تقسیم دیویس
۷۰	(الف) تجارب تفسیری
۷۱	(ب) تجارب شبه حسی
۷۱	(ج) تجارب و حیانی
۷۲	(د) تجارب احیاگر
۷۲	(هـ) تجارب مینوی
۷۳	(و) تجارب عرفانی
۷۴	(۹) تقسیم بندی فالز
۷۶	تجربه عرفانی
۹۲	ناتوانی بلاغی
۹۳	۲. تذکار صمت
۹۳	۳. تقیه
۹۴	۴. رازداری
۹۴	(۲-۴) اخراس الهی
۹۵	(۳-۴) غیرت

۹۵ (۴-۴) اتعاب مخاطب
۹۶ (۵) تقييد عدم امکان بيان به عوام
۹۶ (۶) تقييد عدم امکان بيان به تفاوت حقيقت غايي با محسوسات
۹۷ (۷) بي معنایی
۹۷ (۸) بيان ناپذيري هرمنوتيكي
۹۸ بيان
۱۰۳ فصل دوم: بيان ناپذيري تجربه عرفاني (ادله و بررسي)
۱۰۸ تناقض توصيف موصوف بيان ناپذير با وصف بيان ناپذير
۱۱۲ ادله بيان ناپذيري
۱۱۳ انتقال ناپذيري احساس
۱۱۴ نابينايي معنوي
۱۱۷ (۳) نظريه عواطف
۱۱۹ (۴) عظمت مدرک
۱۲۲ (۵) نظريه ديونوسيوسي
۱۲۴ (۶) نظريه استعاره
۱۲۷ (۷) مفهوم ناپذيري، تقرير استيس
۱۳۳ (۸) مفهوم ناپذيري، تقرير علامه طباطبائي
۱۳۷ ۹. معلوم ناپذيري

۱۴۱	۱۰. محصورناپذیری
۱۴۲	(۱۱) منطق ناپذیری
۱۵۱	(۱۴) استحاله کلام حین وصال
۱۵۴	(۱۵) عقل، مانع تجربه
۱۶۲	(۱۷) استحاله اشتراک لفظی و معنوی
۱۶۸	(۱۸) زودگذری
۱۷۰	(۱۹) لا اسم و لا رسم
۲۴۳	(۲۰) فصل سوم: (بیان پذیری، ادله و بررسی)
۲۴۶	(۲۱) بیان خاطره شهود
۲۵۰	(۲۲) اخذ مفهوم حین شهود
۲۷۲	(۲۳) بیان تشبیهی
۲۸۴	(۲۴) بینایی معنوی
۲۸۸	(۲۵) کتابنامه‌ها
۲۹۹	(۲۶) منابع انگلیسی
۳۰۵	(۲۷) چکیده انگلیسی

پیشگفتار

جذابیت عرفان در تمامی فرهنگها و ادیان امری انکار ناپذیر است و به همین مناسبت محلاً رجوع و مورد اقبال بسیاری است. این توجه، تاریخچه‌ای بس طولانی دارد و با همه فرازها و فرودهای آن در حال حاضر هم در حال مشاهده است اگر نگوییم که با سرعتی مضاعف رشدی تصاعدی دارد. برای وصول به اصل و اساس عرفان - بسان دیگر علوم، فنون و هنرها- قاعدتاً مراجعه به کتب و میراث عرفا بهترین و کوتاه ترین راه است به همین مناسبت کتب و رساله های عرفانی مورد عنایت ویژه ای اند و «ادبیات عرفانی» مبدأ میل خیلی بی شمار. از طرفی دیگر «ادبیات» خود طالبین و علاقمندانی دارد که مخصوص فرهنگ یا زبان خاصی نیستند و «ادبیات عرفانی» از ذیل رشته های ادبیات هم به شمار می رود. در این مقام در صدد بر شماری جنبه های اشتراک و افتراق هدف و روش این دو علم در خصوص ادبیات عرفانی نمی باشم و این اشاره با این هدف طرح شد که اقلأً بخشی از طالبین دو علم مهم که بخش عمده ای از دانش پژوهان را تشکیل می دهند به ادبیات عرفانی علاقمندند که یکی از بحث های بسیار جالب آن امکان بیان یا بیان ناپذیری شهودات و تجربه های عرفانی است.

از طرفی دیگر تجربه عرفانی ارتباطی دقیق با تجربه دینی دارد و دین پژوهی از جذابترین رشته های معاصر است. از جانبی دیگر «معرفت شناسی» هنوز در کانون توجهات قرار دارد و چنانکه معلوم است رویکرد معاصر به معروف شناسی به سه وصف باور، صدق و موجه بودن اهمیت ویژه ای می دهد. این مسئله که آیا «تجربه دینی می تواند باور دینی ما را موجه سازد» یکی از اتصالات موضوعی دو علم معرفت شناسی و فلسفه دین است که البته مایه پررنگی ارتباط پیشگفته شد و هر روز به ارتباط این دو علم وجهی و بخشی افزوده می شود.

مواردی که در بالا اشاره شد از جمله عواملی است که بحث «عرفان و زبان» مورد تمرکز

بسیاری از پژوهندگان قرار دارد مضاف به این موارد، عواملی چند نیز حساسیت زایی مضاعفی دارند، به عنوان مثال حساسیت ادیان به این بحث از آنرو که «وحی» بر اساس یک تئوری از سنخ تجربه عرفانی است و با فرض بیان ناپذیری تجربه‌های عرفانی، سوالهای متعددی متوجه مسئله «وحی» و آموزه‌های پیامبران علیهم السلام خواهد شد. ناگفته هویداست که این حساسیت در دین مبین اسلام به جهت اعجاز قرآن کریم از جهات ویژه‌ای شایستگی پیگیری دارد و بر ماست که قبل از تبدیل شدن آن به مسئله‌ای بغرنج و در دست غیر از اهل علم، به موشکافی آن پردازیم.

«بیان ناپذیری تجربه عرفانی» اضلاع گوناگون مفهومی و شناختی و نیز اطراف متعددی از علوم مرتبط دارد که بعضاً بدان اشاره می‌شود، چنانکه به برخی اطراف معرفت‌شناسی آن در بالا پرداخته شد ارتباط آن با عرفان عملی در این فرایند قابل استرصاد است که زهد مایه تجربه عرفانی است و ابراز تجربه عرفانی، منوط به بیان پذیری آن است. در برخی نوشته‌های محققین الهیات سلبی، شطح، مجاز و استعاره و کنایه و بعضاً حتی تئوری تمثیلی آکویناس به همین جنبه عرفانی بر می‌گردد، توضیح آنکه از آن روی که یافته‌های عرفانی قابل انتقال حقیقی نبوده‌اند، برای بیان آنها به مجاز، استعاره و کنایه روی آورده شده است و یا از آنجا که حق تعالی، به عنوان متعلق تجربه عرفانی، اثباتاً بیان ناپذیر است به جنبه سلبی پناه آورده‌اند که دستمایه‌ای برای الهیات سلبی شده است در مواردی - هم چنانکه ذکر شد - ادعا شده است که:

«امتناع توماس آکویناس از قبول هر صفت یا مفهومی در باره خدا تا اندازه‌ای معلول ملاحظات عرفانی او است». (پرادفوت، ۱۳۸۳، ۱۸۳)

موضوع نوشتار پیش رو «بررسی بیان ناپذیری تجربه عرفانی» است. عدم امکان تعبیر از یافته‌های عرفانی از دیرباز در لابه لای نوشتجات اهل سلوک به چشم می‌خورد. شایان ذکر است که این قبیل ادعاها تقریباً در تمامی فرهنگها، ادیان و مسالک عرفانی به وفور قابل مشاهده است. مثلاً

«ویریدون به- ای لطیفه - کل اشاره دقیقه المعنی تلوح فی الفهم لاتسعهالعباره ... فهی
تعلم و لا تنقال» (ابن عربی، ۲، ۵۰۳)

واضح است که اصطلاح تجربه عرفانی، پیشینه چندانی ندارد ولی موذی آن شاید به درازای عمر بشر است، فلذا با عنایت به تعدد ذائقه‌ها و مسلکهای عرفانی و نیز تکثر نظریات مربوط به بحث، مکتوب حاضر متصدی بررسی مسئله مذکور - بیان ناپذیری تجربه عرفانی - است و برای انجام این وظیفه به مفهوم دقیق مساله پرداخته است و سپس به بررسی دلایل بیان ناپذیری و پس از آن به تحلیل براهین امکان بیان شهودات عرفانی پرداخته است و در نهایت به جمع بندی دست یازیده است. در اثناء انجام تحقیق به موارد بی شماری از سوء برداشتها و نقض و ابرامهایی برخوردیم که مستدل بر موضوعی استدلال می کند و نافی، موضوعی دیگر را مردود می شمرد. در مواردی دیگر امکان (در عبارت امکان بیان) معانی فلسفی و غیر فلسفی متعددی استفاده شده است که اینها همه بر این مهم تأکید دارند که برای بررسی علمی و فنی با لحاظ ابعاد گوناگون بحث، لابد از مفهوم شناسی با دقتی مضاعف هستیم که شامل «تجربه»، «تجربه دینی»، «تجربه عرفانی» و «بیان ناپذیری» و ... است.

پس از مفهوم شناسی فصلی مستقل متصدی بررسی ادله‌ی عدم امکان بیان تجربه عرفانی است. این دسته از استدلالها پهنه گسترده ای را شاملند که از استبعاد اخلاقی تا تذکر به صمت و رازداری و نیز تقیه و از سویی دیگر از محدودیتهایی در حوزه لفظ، معنی، گوینده و مخاطب تا ارتباط علم حضوری و حصولی را در بر می گیرند. جمع آوری، دسته بندی و استظهار مدعیات به گزارهای عارفان وظیفه فصل پیشگفته است. از شواهد و ملزومات بیان ناپذیری، روی آوری به مجاز و استفاده نیز شطح و الهیات سلبی است که این هم قایلین قابل اعتنایی دارد.

در پایان به ادله ای می پردازیم که امکان بیان را مدعی اند، در همین جا آشکار خواهد گشت که بسیاری از نقض و ابرامها بر سر موضوع واحدی شکل نگرفته است و چه بسا هر دو دسته دلیل، بهره ای از صحت دارند، بدین معنی که امکان ناپذیری و امکان بیان، هر دو قابل تصور و

این موجب اجتماع نقیضین نیست زیرا شرط «اتحاد موضوع» را واجد نمی باشد، در همین بخش بررسی و جمع بندی نهایی نیز قابل ملاحظه است.

موضوع «بیان ناپذیری تجربه عرفانی» بحثی در جریان و زنده است و تحقیقات روز افزونی را شاهد می باشد از همین رو بررسی منابع فرصتی ممتعی را طلب کرد. گفتنی است که این بررسی های ممتّع، شامل بررسی ابعاد روان شناختی، پدیدار شناختی، معرفت شناختی و نظایر اینها، علی رغم اهمیتهایشان، نمی باشد.

مقالات و کتب متعددی در ابعاد پیشگفته در حال بروز شدن هستند که البته مستقیماً به موضوع نوشتار حاضر مرتبط نمی شوند، همین زنده و سیال بودن بحث در مواردی بفرنج می نماید. مثلاً تصور کلاسیک چنین است که با مراقبه و زهد، عارف به شهود و تجربه ای دست می یابد و پس از آن نوبت تعبیر از تجربه می رسد، یعنی جایگاه مسئله بیان ناپذیری از تجربه آغاز می شود و مشخصاً متوجه پس از تجربه است زیرا بیان هنگام تجربه به دلایلی که خواهد آمد منتفی است و پس از آن نوبت بررسی امکان یا عدم امکان بیان است. در حالی که در وعاء نظریه ای رقیب و نسبتاً متأخر، آموزه های عرفانی تعبیر تجربه ها نیستند بلکه طراح و موجب آنانند:

«پس بجای پرداختن به آموزه های بودایی به عنوان تعبیر و تفسیر تجربه عرفانی بودایی شایسته آن است که تجربه عرفانی بودایی را طراحی آگاهانه و با برنامه از آموزه ای بودایی تلقی کنیم». (کتز، ۱۹۷۸، ۱۹۳)

اگر چه خلق آگاهانه چنین تجربه ای از منظر روان شناسی تجربه دینی محال است و حیث انفعالی از ویژگی های تجربه عرفانی شمرده شده است ولی چنانکه مشاهده شد کتز بدان متمایل است. این چنین ورودی مسئله بیان ناپذیری را چنان منقلب می کند که در بادی امر امکان طرح کلاسیک آن مختل به نظر می رسد ولی بررسی تطبیقی این دو منظر خالی از فایده نمی باشد.

از سوی دیگر، خواهیم دید که نگرشی انگیزشی هم به مسئله بیان ناپذیری شده است بدین

معنی که تا این اواخر انگیزه عرفا از طرح ویژگی بیان ناپذیری مورد خدشه واقع نشده بود، اما با بروز بدبینی انگیزشی به این ادعا، مسئله به اینجا سوق داده شده است که این ادعا، بیان ناپذیری، نه تنها امری ممدوح و نشان دهنده قوت، تعالی و عظمت شاهد یا مشهود و فراخی معنی و ضیق لفظ نیست بلکه نوعی حاشیه امن برای مدعیات عرفا ساخته است که بررسی علمی آن را غیر ممکن می‌سازد در عین اینکه آن را از معرکه آراء خارج نمی‌سازد، از دیگر سو این ادعا نوعی «تفاخر» را نیز به همراه دارد:

«بیان ناپذیر خواندن تجربه یعنی ارزشمند دانستن آن، (پرادفوت، ۱۷۷)

«عنایت به این ادعای عارف که تجربه من متناقض و غیر قابل تعبیر است ... نه کمکی به فهم آن تجربه می‌کند و نه اطلاعی در باب آن به ما می‌دهد بلکه آن تجربه را از حیطه شمول زبان ما خارج می‌کند و البته این چیزی است که اکثر عرفا طالب آن هستند. (کتز، ۱۹۷۸، ۵۶)

به نظرم ورود به چنین بحثهایی تنقیص سطح علمی بحث را در پی خواهد داشت، چنانکه اگر کسی انکارهای متعدد کتز را از باب ناتوانی وی در تجربه کردن شهودات بداند، به عرصه‌ای غیر تحقیقی ورود پیدا کرده است و اشاره به دو ادعای فوق صرفاً از باب ذکر دعاوی است که اشتها آنها قابل اعتنا است.

نکته پایانی این که در برخی مقالات و آثار نسبتاً جدید جنبه پدیدار شناسانه بسیار پررنگی به چشم می‌خورد، همانطور که در سطور قبل اشارت رفت این جنبه از اهداف اصلی رساله نمی‌باشد، سوای اینکه از نظر اینجانب عنایت افراطی به وجه پدیداری بحث، ناخواسته موجب تفریطی در جنبه واقع فی نفسه بودن شهودات عرفانی خواهد داشت که این با رجوع به آثار باذائقه پدیدار شناسانه، قابل اصطیاد است.

مقدمه

«تجربه عرفانی» از سویی در «فلسفه دین» مورد بررسی واقع می‌شود و از طرفی در «فلسفه عرفان» و این به نسبت تجربه دینی و عرفانی بر می‌گردد. در این مورد نسبت‌های گوناگونی شامل عموم و خصوص مطلق با برتری تجربه دینی و نیز برتری تجربه عرفانی و همچنین عموم و خصوص من وجه ادعا شده است.

اقبال روز افزون محققین دین پژوه، ارتباط مقوله تجربه عرفانی با دین، عموماً و وحی، خصوصاً از دلایل اهمیت و ضرورت این عنوان است به گونه‌ای که برخی وحی را صرفاً تجربه عرفانی می‌دانند یا بدان فرو می‌کاهند. تولید و باز تولید تئوریهای مربوط به تعریف، ویژگی‌ها و ماهیت این تجربه‌ها و ظهور و بروز تئوریهای جدید حتی با رویکرد حسّی به این مقوله خود در جای خود نشانگر چنین اهمیتی است.

پیش از ورود به بحث کلیات، ذکر این نکته ضروری است که تعریف فنی «تجربه عرفانی» و «بیان ناپذیری» جایگاه بسیار مهمی را در بحث اشغال می‌کند فلذا به جای مقدمه، به متن نوشته منتقل گردید و ذکرشان در اینجا صرفاً نقش تهیو دارد.

تلقی عمده چنین است که تجربه عرفانی یکی از گونه‌های تجربه دینی است اما چنان که گذشت این تصور مخالفینی هم دارد که در جای خود مورد دقت قرار خواهد گرفت. پس برای بررسی مقدماتی بیان ناپذیری تجربه عرفانی، تحلیل «تجربه»، «تجربه دینی»، «تجربه عرفانی» و «بیان ناپذیری» ضروری است. آنچه اهمیت ویژه‌ای دارد آنکه این تعبیر گره برداری از متون غربی است و در عرفان اسلامی اگر چه معانی و مصادیق بسیاری برای مفاهیم فوق استفاده شده است اما بسان هر بحث جدیدی، این واژه‌ها نیز از واژه‌های مستعمل و بومی ما نیستند فلذا باید با دقت، معادلهای آنها را در عرفان اسلامی یافت و به بررسی‌ها افزود.

«تجربه» معادل *experience*، دست کم حاوی دو درون مایه است: مواجهه و بلا واسطه گی. پیشتر ذکر شد که وظیفه مفهوم شناسی فنی به فصل آتی واگذار شده است و همانجا به

تاریخچه‌ای مختصر و برداشت‌های گوناگون و البته بررسی و نقد آنها در خصوص این واژه خواهیم پرداخت.

تأثیر حس گرایانی مثل جان لاک در توسعه و ضیق مفهومی این واژه از مدعیات است. برای آنکه «یافتی» متصف به تجربه شود باید از طریق مواجهه و آن هم بلاواسطه باشد. به عنوان مثال یافت تصویر شیئی در آینه اگر چه مواجهه است ولی چون غیر مستقیم است، تجربه نیست.

ملاحظه می‌شود که نتیجه این تجربه گونه‌ای معرفت‌زایی است یعنی هر مواجهه‌ای ولو مستقیم بدون اینکه «یافت» باشد، تجربه نیست. مثلاً اگر دو جماد مواجهه‌ای بلاواسطه داشته باشد همدیگر را تجربه نکرده‌اند. شرطیت آزمایش، تکرار و نظایر آن و امکان تعمیم‌پذیری و ... هم گاهی از ویژگی‌های لابدئی مصادیق تجربه شمرده می‌شوند. معانی دیگری نیز چون تلاش، آزمایش، اثبات (بیشتر در محکمه) و ... هم برای این واژه ذکر شده است که مورد نظر نیست.

از درون مایه‌های پیشگفته این نتیجه مستفاد می‌شود که «تجربه» شخصی و مستقیم است و همین بار معنایی به تجربه دینی هم سرایت کرده است. این آگاهی مستقیم و مباشر که به جهت همین دو ویژگی، شخصی خواهد بود در این مثال ویلیام رو، بگونه جالبی آمده است:

«پیش از آنکه رایینسون کروزوئه واقعاً شخص جمعه را ببیند، دلیل او برای باور به این که جز او شخص دیگری نیز در آن جزیره هست، به آثار و نشانه‌هایی چون رد پاهایی که جمعه از خود بر جای گذاشته بود، مربوط می‌شد. شخص با ایمانی که عقیده به خدا را تنها بر پایه براهینی اثبات وجود خدا ... بنا می‌نهد در وضعی مثل وضع کروزوئه، پیش از مشاهده واقعی جمعه قرار دارد. اعتقاد به خدا بر این باور استوار است که جهان و همبستگی اشیاء با یکدیگر در جهان، نشانه‌های فعل خدایند که وجود نوعی موجود متعالی برین را شهادت می‌دهند. به هر حال آنگاه که کروزوئه واقعاً جمعه را دید، دلایل او برای باور به این که در جزیره یگه و تنها نیست، دیگر به نشانه‌های به جا مانده از جمعه، منحصر نمی‌شد، بلکه شامل آگاهی شخصی

مستقیم درباره خود جمعه می‌گردید. به همین سان، تجربه دینی و عرفانی از سوی کسانی که دستخوش چنین تجربه‌ای شده‌اند، غالباً به مثابه آگاهی مستقیم و شخصی در مورد خود خدا ... در نظر گرفته می‌شود». (رو، ۲۸۷)

«تجربه دینی» اما حکایتی دیگر دارد و به قول برخی محققین به غایت دشوار است و ما به هر توصیفی دست پیدا کنیم نارسا و شاید هم دلبخواهی است (رو، ۲۸۸).

توجه کردنی است که اگر چه «تجربه دینی» دو بخشی است و به نحو تعدد دال و مدلول معنا می‌شود، اما ورود به معنی دین به اندازه ورود به معنی تجربه در فهم آن مدخلیت ندارد از آن رو که قید دینی، مخصّص مقسم تجربه است و واضح است که در این نوع تخصیص‌ها مصداق و مثال مخصّص مدنظر است و ما در نحن فیه، نیازی به تحلیل مفهومی دین نیست، بلکه مصداق آن مهمّند که با همه اختلافات در تحلیل معنی دینی، قابل فهم مشترک است.

اصطلاح تجربه دینی، تعریف‌های شتی و گوناگونی دارد که در برخی شامل مرموزاتی همچون جادو، علوم خفیه نیز می‌گردد (عباسی، ۷۳) و در برخی دیگر فقط مشتمل بر آن دسته‌ای است که فرد آن را دینی بداند و یا فقط دسته‌ای از آگاهی را در خود دارد که با روش‌های خاصی از تأمل بدست می‌آید. (هرد، ۶۳).

در بخش مربوط به تعریف فنی تجربه دینی موارد عمده‌ای از این تعاریفات احصا و بررسی شده است ولی به هر حال به قول گیسلر تجربه دینی دارای دو عنصر اساسی است: علم به امر متعالی و سرسپردگی تام به آن (گیسلر، ۵۳)

در خصوص نسبت تجربه دینی و عرفانی نیز وجوه زیر ادعا شده است: عمده نویسندگان در این حوزه تجربه عرفانی را سطح برتر تجربه دینی برشمرده‌اند و برخی نیز تجربه دینی را نوعی از تجربه عرفانی ارزیابی کرده‌اند (صادقی، ۲۲۹) و برخی نیز نسبت بین این دو را عموم و خصوص من وجه تلقی کرده‌اند (Barnard, 12) که تفصیل آن در بخش مربوطه خواهد آمد. به همین مناسبت ارتباط وثیقی بین تجربه دینی و عرفانی رقم می‌خورد.

تسلّم برخی محققین بر این تعریف که «تجربه بی واسطه تماس و ارتباط مستقیم انسان با خدا» (کاکایی، ۱۳۸۵، پانزده) را تجربه عرفانی ارزیابی کنیم نقطه آغاز مناسبی به نظر می‌رسد. در جای خود کنکاش خواهد شد که در بسیاری از این تعریف‌ها بین معنی، اصطلاح و کاربرد خلط شده است و با آنالیز کاربردها در صدد انکشاف و معنی بوده‌اند یا با تحلیل درون مایه های معنا به دنبال صحّت یا نادرستی انتساب عنوان تجربه عرفانی به واقعه ای خاص بوده‌اند. «بیان ناپذیری» نیز به معنی عدم امکان بیان بسان مقولات پیشگفته در نوشته های پژوهشگران نوسانات زیادی را تجربه کرده است و دامنه وسیع و ضیق متعدّدی در موردش تصوّر شده است. در برخی موارد بیان به زبان تحویل رفته و آن به زبان‌های مرسوم مصادره شده است و در موارد دیگر بیان، چنان وسیع تلقی شده است که دامنه‌ای بسیار فراتر از زبان و تعبیر لفظی دارد:

«بیان ناپذیر، بحق یک واژه نسبی است، هیچ چیز بطور مطلق قابل بیان یا غیر قابل بیان نیست، اگر چیزی غیر قابل بیان است در رابطه با یک زبان خاص یا نظام علائم خاص چنین است چنان‌که صدا در رابطه با رنگها و جذر $v-1$ در نظام اعداد واقعی غیر قابل بیان است». (پرادفوت، ۱۷۷)

به هر حال بیان به معنی به وضوح آوردن و بروشنی نشان دادن و در برخی مواضع، تبیین است. مقایسه تعریف‌های وسیع و محدود این کلمه برای ارائه راه حلّ بسیار راهگشا به نظر می‌رسد زیرا در یک تلقی تعبیر لفظی، عالمی بکلی جدای از عالم وجود دارد و در نتیجه تعبیر به معنی عبور از لفظ به معنی، فرایندی وجودی نیست و ورود به عرصه تأویل وجودی برای تحلیل تأویل لفظی با این توجیه که عبور از لفظ به معنی بخشی از عبور از یک ورطه وجودی به ورطه دیگر است؛ خلطی بیش نیست.

اما در تلقی‌ای دیگر بیان و تعبیر عام است که شامل بیان لفظی هم می‌شود. این تلقی عام، محمل را برای بررسی رابطه لفظ و معنی به منظور تحلیل فرایند «تبیین» می‌گشاید، که در این

نوشتار هم، چنین شده است، و در آن صورت کفه پاسخ مثبت به سوال بیان ناپذیری آری یا نه، ممکن الثقل است.

واقفم که در این صورت قول به تعارض حقیقی بین مثبتین و نافیین بیان ناپذیری، کمی دشوار می‌شود ولی به هر حال ثمرات بسیار مهمی هم به همراه خواهد داشت، از جمله در مسئله وحی و نظایر آن که در تبیین ضرورت بحث بدان پرداخته شد.

پس تا بحال معلوم شد که «بیان ناپذیری تجربه عرفانی» بدین معنی است که یافت مباشر خداوند، امکان بیان (عام، خاص) ندارد. این ادعا در فضای عرفان اسلامی با ملاحظه شبیه انگاری شهود و مواجید عرفانی با تجربه عرفانی قابل تقریر است. انواع تجربه‌های عرفانی و ویژگی‌های آنها به نحو جمعی و خاص، نیز همین بحث‌ها در حوزه عدل اسلامی تجربه عرفانی یعنی مواجید عرفانی به صورت بایسته در جای خود، بخش آتی، خواهد آمد.

پیشینه تحقیق

پیشینه ادعای بیان ناپذیری تجربه‌های عرفانی قدمتی بس طولانی، بلکه بسان طول عمر مواجید عرفانی دارد مثلاً فلوطین در این باره می‌گوید:

«نه یارا و نه مجالش را داریم که سخنی از آن بتوانیم گفت» (استیس، ۳۱۰)

«مشاهده راه را برگفتار می بندد» (استیس، ۲۸۹)

نیز ادعای ماندوکیه او پانیشاد در همین زمینه:

«آگاهی یگانگی فوق بیان است» (THE UPANISHADS، ۱۷)

تابه نسبتاً متأخرین برسیم، مثل عین القضاة:

«نه زبان را قوت تقریر می‌باشد، نه بیان را طاقت تحریر» (عین القضاة، ۱۳۶۰، ۵۰)

به قول سعدی:

«این مدعیان در طلبش بی خبرانند کان را که خبر شد خبری باز نیامد»

از این دست ادعاها، بسیار است که در بخش بیان ناپذیری بدان خواهیم پرداخت. در اینجا

صرفاً بررسی مجمل پیشینه بحث است که چنانکه گذشت ادعاهایی این چنینی، بسیار قدیمی‌اند و متواتر و همین تکرار متواتر گونه این ادعا به اهمیت آن افزوده است چرا که:

«ان التواتر من الطرق الموصلة الى العلم» (ابن عربی، ۱، ۳۴)

«گوش چون به تواتر شنود، حکم دید دارد» (مولوی)

ادعای عدم امکان بیان و زبان بستگی و ناتوانی از انتقال معانی عرفانی توسط عرفا در حالی مکرراً مطرح می‌شود که یکی از پرکارترین گروه‌ها که در صدد انتقال معانی مراد خودند، همین عرفایند:

«عارفانی که گفته‌اند خاموشی تنها راه سخن گفتن از (با) خداوند است، دقیقاً آن‌اند که پر حجم‌ترین آثار منظوم و منشور را پیرامون مباحث عارفانه به رشته تحریر کشیده‌اند». (شیمل، ۱۳۷۰، ۷۴)

از سویی دیگر خود شمول بودن ادعای بیان ناپذیری هم مسئله‌ای در خود توجه است و برای حل آن هم راه‌حل‌های جالبی از جمله فرق بین ادعای «تعبیری» و «توصیفی» از جانب پرادفوت (پرادفوت، ۱۷۷) ارائه شده است.

و اما پیشینه طرح این مسئله - بیان ناپذیری تجارب عرفانی - به نحو درجه دوم یعنی به گونه‌ای حصولی و در مقام بررسی درجه دوم عرفان، به ویلیام جیمز بر می‌گردد.

وی در نوشته خود - در باب تنوع تجارب دینی - به تجربه عرفانی پرداخته است و ضمن برشمردن ویژگی‌های آن، بیان ناپذیری را جزئی اصلی و غیرقابل خدشه از این ویژگی‌ها شمرده است. پس از وی این مساله به عنوان مشکلی مهم در مباحث مربوط به فلسفه دین و نظایرش درج شد و بسیاری در این زمینه قلم فرسایی کردند. آلستون، اتو، شلایرماخر، پرادفوت، هیک، استیس، رو، سویین برن، گاتینگ، پویمن و..... به این مهم پرداختند و تقریباً در عمده کتب فلسفه دین اخیر می‌توان بخشی ولو اندک در باب آن یافت. در این میان اثر قابل اعتنای میخائیل سلز تحت عنوان "the unsaying of mystical experience" جایگاه ویژه‌ای دارد، اخیراً نیز دو اثر تحت عنوان *ineffability and philosophy* و

ineffability به چاپ رسیده است که البته حاوی مطلب مبنایی جدیدی در این زمینه نیستند.

دامنه تحقیق

سویه‌های گوناگونی متوجه بحث بیان ناپذیری عرفان‌اند. از طرفی بحث به «زبان» متمایل می‌شود و نظریه‌های گوناگونی که در این باب قابل مشاهده است. نظریه ویتگنشتاین در باب حیطة "راز" و خموشی در باب آن، که در فرازهای پایانی تراکتاتوس بدان اشاره می‌کند از این نمونه است. اگر چه امکان پرداختن تفصیلی بدین حیث بحث خود خواهان رساله‌ای مجزا است ولی در حد میسور و لازم به آن خواهیم پرداخت. بعد روان شناسی رهیافت دیگری به بعد تجربی دین است که شامل تجربیات عرفانی نیز می‌شود. گفتنی است این رهیافت در حال فزونی است. جانب پدیدار شناختی، سویه دیگری است که متفکرانی مثل جیمز، اتو، شلایر ماخر و الیاده بدان متمایلند و آثار متعددی در این زمینه بجای گذاشته‌اند. بعد مهم دیگری نیز قابل اشاره است و آن بعد معرفت‌شناختی تجربه عرفانی است به گونه‌ای که نام اثر یندل دقیقاً همین است

THE EPISTEMOLOGY OF RELIGIOUS EXPERIENCE

مسئله اصلی این بعد این است که آیا تجربه دینی و هم چنین عرفانی، گزاره های دینی یا مشهود عارف را موجه می‌کند؟ زیرا «موجه» در معرفت شناسی معاصر - خصوصاً - و در عمده صیوروت قدیم تا جدید بگونه‌ای غیر از فلسفه تحلیلی - عموماً - مورد عنایت ویژه است و شرطی از مقومات «معرفت»، و در صورتی که پاسخ به سوال فوق مثبت باشد ورودی پر قدرت بر این ادعا هموار می‌شود که مدعیات دینی و عرفانی، معرفتند.

زمینه توجه به مسئله تجربه دینی و عرفانی، به نوبه خود قابل ذکر است. چنانکه مشهور است قبل از شلایرماخر دو دسته عمده استدلال بر وجود خدا و شناخت او، مرسوم بوده است: یکی الهیات نقلی که همان کلام الهی متجلی در کتاب مقدس است و دیگری الهیات طبیعی

که راه استدلال را برای اثبات می‌پیماید که برهان نظم هم در همین گروه دوم است. پس از اشتهار تزلزل عقل در اثبات ماوراء توسط کانت که بقول خودش توسط هیوم از خواب جزمی بیدار شده بوده، الهیات طبیعی ضربه‌ای جدی خورده بود. از طرفی کلام نقلی برای اثبات وجود خداوند با یک دور آشکار روبرو است، سوای آنکه از ناحیه شلایر ماخر کتاب مقدس به عنوان طرح تأثیرات الهی در حیات انسان، درست نیست. به عبارت دیگر حتی اگر می‌خواهیم به الهیات نقلی روی بیاوریم، نه از آن روی که در مورد خداست، مثبت خداست بلکه از آن جهت که سخن از گونه‌ای تجربه بشر- تجربه دینی- است که ظاهراً حلال مشکلات است. (براون، ۱۳۷۵، ۱۱۰).

به عبارت دیگر پس از آنکه کانت مدار مسئله را از جایگاه خود خارج و به حدود ادراک منعطف کرد و معتقد شد که نومن از تیررس یافت حقیقی خارج است و در نتیجه عقل از عهده اثبات امور ماورایی که ذاتاً مضاد عبور از دریچه‌های لابدیّی زمان، مکان، و ذهن اند ناتوان است، رویکردهایی گوناگونی قابل مشاهده‌اند. رویکردهایی مثل تابعیت در هر دو جنبه سلبی و اثباتی نظریه کانت: سلب جایگاه عقل نظری در اثبات ماوراء و اثبات جایگزینی عقل عملی و اخلاق به عنوان اصول موضوعه با این توضیح که اموری چون خدا و خلود نفس اصول موضوعه‌ای‌اند که در اخلاق باید باشند.

رویکرد دیگر پذیرش جنبه سلبی و ردّ جنبه اثباتی کانت است که از آنها می‌توان شوپنهاور را نام برد. شلایرماخر اما اشکالات کانت را وارد دانست و تأیید کرد که گزاره‌های دینی، مدعیات ما بعد الطبیعی نیستند، ولی تحویل دین و آموزه‌هایش را به اخلاق هم نپذیرفت. او بر آن بود که دین، از سنخ تجربه بشر است و به عقیده یا عمل تحویل نمی‌رود. البته شلایر ماخر جنس این تجربه را نوعی احساس توصیف می‌کند که موضوع پردازش اینجانب نیست و در جای خود، ماهیت و سرشت تجربه دینی، ذیل تئوری‌های مطرح خواهد آمد:

«عقاید دینی نیازمند هیچ توجیهی نیستند، زیرا بنحوی مستقل در وجه یا عنصری خود مختار و از تجربه احساس اتکا ریشه دارند». (پرادفوت، ۲۴۴).