

دوفصلنامه علمی

ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء(ع)

سال دوازدهم، شماره ۲۲، بهار و تابستان ۱۳۹۹

بررسی علل بیان ناپذیری تجربه‌های عرفانی در مثنوی‌های عطار

(الهی‌نامه، منطق‌الطیر، مصیبت‌نامه)^۱

مقاله علمی - پژوهشی

مریم مرادی^۲

ابراهیم رحیمی زنگنه^۳

تاریخ دریافت: ۹۹/۰۴/۲۱

تاریخ پذیرش: ۹۹/۰۷/۰۹

چکیده

ناتوانی واژه در بیان تجربه‌های عرفانی را بیان ناپذیری می‌نامند. دارندگان تجربه عرفانی آگاهی عرفانی خود را فراتر از حد فهم و تقریر می‌دانند. آنها بر این باورند که در این تجربه استعلایی، نوعی آگاهی از حقیقت و ادراک امور به عارف دست می‌دهد که حریمی ماوراء عقل دارد و به قالب بیان در نمی‌آید. در نزد عارفان، همواره بیان حقایق و مفاهیم عرفانی با موانعی همراه است که زبان را از شرح این احوال ناتوان می‌سازد. موانع موضوع، متکلم، کلام و مستمع از بارزترین این موانع است که سبب بیان ناپذیری حقایق بلند عرفانی می‌شود. عطار نیشابوری نیز مانند دیگر عرفا در آثار خود به صورت‌های مختلف بیان ناپذیری

۱. شناسه دیجیتال (DOI): 10.22051/JML.2020.32116.2000

۲. کارشناس ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران؛

moradi.maryam@stu.razi.ac.ir

۳. استادیار زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران (نویسنده مسئول)؛

e.rahimi@razi.ac.ir

تجربه‌های عرفانی را تبیین کرده و عملاً ناتوانی زبان را در بیان حقایق عرفانی نشان داده است. مسئله پژوهش حاضر واکاوی علل بیان‌ناپذیری تجارب عرفانی برای تبیین این موضوع است که زبان در بیان ناگفته‌های عرفانی چه مشکلی دارد که عارف را در بیان این مدرکات درونی ناتوان می‌سازد. همچنین بازتاب و بسامد این موضوع بنیادی عرفانی در آثار عطار نیشابوری چگونه است؟ در این جستار به روش توصیفی - تحلیلی این موانع و بازتاب آنها در سه منظومه الهی‌نامه، مصیبت‌نامه و منطق الطیر عطار نیشابوری مورد بررسی قرار گرفته است. هر یک از این موانع با بسامدهای متفاوت مورد توجه عطار بوده و مانع موضوع و متکلم بیش از موانع دیگر در بیان حقایق و رموز الهی در زبان عطار مشهود است.

واژه‌های کلیدی: تجربه‌های عرفانی، بیان‌ناپذیری، عطار نیشابوری، الهی‌نامه،

مصیبت‌نامه، منطق الطیر

۱- مقدمه

عرفان در لغت به معنای شناختن است و در اصطلاح به ادراک خاصی اطلاق می‌شود که از راه متمرکز کردن توجه به باطن نفس - نه از راه تجربه حسی و نه از راه تحلیل عقلی - به دست می‌آید. در واقع عرفان شناخت قلبی است که از طریق کشف و شهود، نه بحث و استدلال، حاصل می‌شود و روشی برای حصول حقیقت است. «عرفان چیزی نیست جز نگاه جمال‌شناسانه و هنری به الاهیات. همه ادیان عرفان ویژه خود را دارند. همیشه در میان پیروان همه ادیان کسانی بوده‌اند و هستند و خواهند بود که عارفان آن دین و مذهب‌اند» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۱۹). تجربه عرفانی شیوه‌ای خاص از ادراک روح و تفسیر انسان از اموری والا و متعالی است و مبتنی بر مواجهه، ادواق و حالات قلب و آنات روح است که عارف در سلوک عرفانی خود به آن دست می‌یابد. عارف در تجربه عرفانی به بُعدی از ابعاد حقیقت می‌نگرد که توصیف آن حالات عرفانی از چارچوب مفهومی تجارب عادی بسیار دور است. این بُعد از تجربه در حالات معمولی آگاهی‌نه تصور شده و نه تصورپذیر است و فراتر از حد و مرزهای باریک جهان‌بینی ما قرار می‌گیرد و ابزار زبان و کلمات برای بیان چنین تجربه‌هایی ناتوان و قاصر است. بیان‌ناپذیری یکی از ویژگی‌های بنیادین تجارب عرفانی نزد عارفان و عرفان‌پژوهان محسوب می‌شود. عارفان بر این اعتقادند که تجربه‌ها و مشاهدات عرفانی ویرای حد تقریر است و ابزار زبان، کلمات و الفاظ برای بیان چنین تجربه‌هایی ناتوان و قاصر است. «عارفان گاه و چه بسیار از عهده نشان دادن احوال خویش عاجز بوده‌اند و از زبان در مفهوم ویژه آن و ناتوانی‌های آن شکایت کرده‌اند و زبان در مفهوم رایج آن

را خار دیوار رزان و مانع رسیدن به معانی توصیف کرده‌اند» (همان: ۲۵). موضوع تجربه عرفانی یک حقیقت کلی و تجربه‌ای کاملاً شخصی مبتنی بر قطع رابطه حسی با دنیای خارج است. بنابراین علاوه بر اینکه عارف صاحب تجربه قادر به بیان شهود عرفانی خویش نیست، مخاطبی هم که چنین تجربه‌ای نداشته، از ادراک آن ناتوان است. ویلیام جیمز (۱۹۱۰-۱۸۴۲) فیلسوف و روان‌شناس آمریکایی که از طراحان اصلی عمل‌گرایی در فلسفه و کنش‌گرایی در روان‌شناسی به‌شمار می‌رود، اولین کسی است که بیان‌ناپذیری را وصف ضروری تجربه‌های عرفانی خوانده است. از دیدگاه او «چهار ویژگی تجارب عرفانی، بیان‌ناپذیری، جنبه معرفتی داشتن، زودگذری و انفعالی بودن است» (جیمز، ۱۳۹۱: ۴۲۳-۴۲۲). فولادی در کتاب *زبان عرفان* ویژگی‌های بنیادین تجربه عرفانی را از جمع‌بندی آرای عرفا و عرفان‌پژوهان چنین برمی‌شمرد: «تجزیه‌ناپذیری، تحدیدناپذیری، تردیدناپذیری، اطلاق‌ناپذیری، واسطه‌ناپذیری، تعمیم‌ناپذیری، خلوت‌ناپذیری و بیان‌ناپذیری» (فولادی، ۱۳۸۹: ۷۲-۶۳). حقایق و مفاهیم بلند روحانی که برای اهل شهود از طریق مکاشفه حاصل شده است، به دلیل چهار مانع اصلی موضوع، متکلم، کلام و مستمع، بیان‌ناپذیر خواهند شد. تحیر عارف وی را از ادراک معنی و موضوعی که در مظاهر گنجایی ندارد، برای بیان حقایق و در میان گذاشتن آنها با دیگران با مانع عظمت موضوع و سختی‌هایی که در راه رسیدن به حقیقت وجود دارد، مواجه می‌دارد. گاهی متکلم مانع است؛ هنگامی که مجذوبان حقیقت در هنگام تجلای شهود و غلبه حال به واسطه قرار گرفتن در حالت سکر قدرت بیان حقایق عرفانی را از دست می‌دهند. عارف در حالت مستی و سکر صفت صبر و خویش‌داری را از دست می‌دهد و از دایره زمان و مکان بیرون می‌رود و این چنین است که عنان زبان از دست وی خارج می‌شود و قادر به بیان تجربه‌های عرفانی نیست. گاهی صاحب تجربه عرفانی به این علت که به بقای بعد از فنا یا صحو بعد از محو رسیده است، قادر به بیان تجربه‌های عرفانی است اما مانع کلام و محدودیت دنیای واژگان پیش می‌آید. الفاظ و کلمات در حوزه محسوسات و مدرکات معمول و متعارف انسان در محیط علم او وضع و تعریف شده‌اند درحالی‌که تجربیات عرفانی به طریق ذوق و وجدان بر ارباب مکاشفه ظاهر می‌گردند و خارج از قلمرو عقل و علم هستند. بنابراین نباید انتظار داشت که الفاظ و کلمات خارج از قلمرو عقل و علم در بیان معانی و مقاصد عرفانی کارایی داشته باشند و عارف را برای بیان حقیقت با مانع کلام روبه‌رو می‌سازند. مانع دیگر آن است که عارف توانایی بیان قشری و پوسته‌ای از مطالب را دارد اما عجز مستمع از دریافت پیام مانع از درک و دریافت حقیقت می‌شود. مسئله پژوهش حاضر واکاوی علل بیان‌ناپذیری تجارب عرفانی برای تبیین این موضوع است که زبان در بیان ناگفته‌های عرفانی چه مشکلی دارد که عرفا را در

بیان این مدرکات درونی ناتوان می‌سازد و همچنین بازتاب و بسامد این موضوع بنیادی عرفانی در آثار عطار نیشابوری چگونه است؟

روش جمع‌آوری اطلاعات در این پژوهش به صورت اسنادی و کتابخانه‌ای است. شیوه پژوهش توصیفی و به صورت تحلیل محتوا انجام گرفته است. بر این اساس، نویسندگان به تبیین موانع بیان‌ناپذیری تجربه‌های عرفانی و زاویه‌های پنهان آن در مثنوی‌های الهی‌نامه، منطق‌الطیر و مصیبت‌نامه عطار نیشابوری و همچنین بسامد موانع بیان‌ناپذیری تجربه‌های عرفانی در مثنوی‌های نامبرده پرداخته‌اند.

۲- پیشینه پژوهش

موضوع رابطه تجربه‌های عرفانی با زبان که طرح کلیت آن در بین فلاسفه، عرفا و ادبای شرق و غرب سابقه دارد، در آثار بسیاری تبیین شده است: برومند سعید (۱۳۷۰) در کتاب خود به بیان تجارب صوفیانه و شناخت و آگاهی درونی و تفاوت زبان عادی با زبان رمزی و هنری تصوف پرداخته است. فعالی (۱۳۷۹) تاریخچه و ریشه مکاشفه و نیز بررسی ابعاد مختلف تجربه عرفانی (روانشناختی و معرفت‌شناسی و...) و ویژگی‌های مکاشفه همانند توصیف‌ناپذیری و برتری عقل را بررسی کرده است. شیروانی (۱۳۸۱) آراء ابن عربی و رودلف اتورا را بررسی تطبیقی و انتقادی کرده است. او در کتابش به بررسی دو جریان فرهنگی - دینی متفاوت، یکی مربوط به حوزه عرفان و تصوف اسلامی و دیگر مربوط به الهیات مدرن مسیحیت قرن بیستم پرداخته است. استیس (۱۳۸۴) در کتابش در صدد پاسخ به این پرسش بوده که اساساً حال یا تجربه عرفانی چه رابطه‌ای با مسائل مهم فلسفه دارد. ضرابی‌ها (۱۳۸۴) کارکرد زبان در بیان دریافت‌های عرفانی را تحلیل کرده است. سلیمانان (۱۳۸۷) ویژگی‌ها و خصایص تجربه‌های دینی و عرفانی و راه رسیدن به ماهیت و درون‌مایه این گونه تجارب را کاویده است. فلاح رفیعی (۱۳۸۸) به مقوله کاربرد زبان با نظر به تأمل عقلانی در باب زبان عرفان پرداخته است. کاکایی و بحرانی (۱۳۸۸) نقش محوری سکوت و دلایل اخلاقی - روانی و نیز دلایل زبانی - معرفتی را در آثار مولانا بررسی کرده‌اند. بحرانی در بخش‌هایی از کتاب آینه‌های نیستی (۱۳۸۹) به توضیح رویکرد معرفت‌شناختی و زبان‌شناختی الهیات در آثار مولانا و مایستر اکهارت پرداخته است. فولادی (۱۳۸۹) عرفان و زبان خاص آن را در ادبیات منثور عرفانی بررسی کرده و موانع موجود بر سر راه بیان تجربه‌های عرفانی را کاویده است. اسماعیلی (۱۳۹۰) به بررسی مواردی پرداخته که در مظان خلط با مبحث بیان‌ناپذیری عرفان است. شفیع کدکنی (۱۳۹۲) در کتاب خود شعر عرفانی را نقد و تحلیل کرده است. پروادفوت

(۱۳۹۳) بعضی از مهم‌ترین نظریه‌های تجربه دینی یا مفهوم آن را از دیدگاه موضوعاتی چون تصوف و ارجاع‌گری (نفی هویت مستقل از دین و رفتار دینی و ارجاع آنها به امور غیر دینی) بررسی کرده است. رحیمی زنگنه (۱۳۹۳) به بررسی موانع چهارگانه بیان‌ناپذیری تجربیات عرفانی از نگاه مولوی در مثنوی پرداخته است. سلطانی و پورعظیمی (۱۳۹۳) تناقض صورت و معنی را در آثار مولانا بررسی کرده‌اند. رضادوست (۱۳۹۴) به بررسی ای‌۷ پرسش پرداخته است که چرا عرفا علی‌رغم دعوت به سکوت و خاموشی بیشترین گفته‌ها و نوشته‌ها را در زمینه عرفانی دارند. رضایی (۱۳۹۶) نظریه‌های ارائه‌شده برای بیان‌ناپذیری تجارب عرفانی را مورد بررسی قرار داده است. پژوهش‌های ذکرشده در حقیقت راه‌گشای پژوهش درباره بیان‌ناپذیری تجربه‌های عرفانی‌اند و رویکرد این پژوهش بررسی بیان‌ناپذیری تجربه‌های عرفانی در مثنوی‌های الهی‌نامه، منطق‌الطیر و مصیبت‌نامه عطار نیشابوری است که پیرامون آن جستار مشابهی صورت نگرفته است.

۳- بیان‌ناپذیری تجربه‌های عرفانی

تجربه‌های عرفانی مبتنی بر دریافت‌های شخصی است. ابلاغ و انتقال تجربه‌های شخصی و دریافت‌های ذوقی غیرممکن یا بسیار دشوار است، زیرا بی‌تردید عارف با یک‌لازمان و لامکان و صف‌ناپذیر پیوند می‌خورد و با تجربه‌ای روبه‌رو می‌شود که موضوعی واحد و بدون کثرت دارد و شور و حالی عمیق‌تر از آنچه که در عبارت بگنجد، دریافت خواهد کرد و بیان این دریافت‌ها در قالب الفاظ در نمی‌آید. همین امر سبب استفاده عرفا از زبان نمادین است. «تعالی و بلندمرتبتگی تجارب عرفانی آنها را از کمند زبان عُرُفی دور کرده و سبب شده است تا عارفان برای بیان مقاصد خویش دست به دامان «زبان نمادین» شوند؛ زبانی که به شکل رمزی و کنایی و با بهره‌گیری از استعاره‌ها، تشبیهات، رموز و نمادها عارف را در بیان مرادات خویش توانمند می‌سازد» (فعال، ۱۳۷۹: ۳۸۶-۳۸۵). درباره وصف‌ناپذیری تجربه‌ها و مشاهدات عرفانی، عرفا و فیلسوفان شرق و غرب اتفاق نظر دارند. برای مثال جیمز درداین‌باره می‌گوید: «مشخص‌ترین نشانه‌ای که به‌عنوان صفتی برای حالات عرفانی استفاده می‌کنم، سلبی است؛ یعنی موضوع آن بی‌درنگ به ما می‌گوید که قابل بیان و شرح نیست و گزارشی کامل و مناسب از جزئیات آن را نمی‌توان در قالب کلمات آورد. پس، از این نکته نتیجه می‌گیریم که کیفیت آن را باید مستقیم و بی‌واسطه تجربه کرد و نمی‌توان آن را به دیگری بخشید یا منتقل کرد» (جیمز، ۱۳۹۱: ۴۲۲). فولادی معتقد است: «بیان تجربه عرفانی با چهار مانع اساسی روبه‌روست: موضوع، کلام، فاعل و مخاطب» (فولادی، ۱۳۸۹: ۷۲). با توجه به مطالب این کتاب، نگارندگان دلایل بیان‌ناپذیری تجارب عرفانی و استدلال‌های محلّ مذاقّه در این جستار را به قرار زیر دسته‌بندی کرده‌اند:

۱. عظمت موضوع تجربه عرفانی
۲. عجز متکلم از بیان تجربه عرفانی و طرح نظریه عواطف
۳. نارسایی کلمه و کلام با توضیح ماهیت زبان عرفانی و استحاله کلام حین تجربه
۴. مانع مستمع از دریافت پیام با طرح نظریه نابینایی معنوی و حفظ اسرار عرفانی از اغیار.

۳-۱ مانع موضوع

اسباب معارف که سبب رؤیت آثار قدرت و علم حق است، موجب حیرت عارف می‌شود و همین حیرت حجاب راه عارف است. «آدمی وقتی خود را در برابر سطوت و جلال و قدرت قاهر الهی کوچک و ناچیز و حقیر می‌یابد، احساس ویژه در او تبلور می‌یابد که در آن همه چیز را از آن خدا و متعلق به او و تعیین شده از سوی او می‌بیند. در این شهود دینی، مخلوق با وجود فعل، اراده، تدبیر و عزمش هیچ می‌شود و به حساب نمی‌آید» (شیروانی، ۱۳۸۱: ۱۰۹). زمانی که عارف مبهوت آثار قدرت و عظمت موضوع علم حق است، در میدان دهشت قرار می‌گیرد و از آنجا که در این مقام نه عقلی می‌ماند و نه عاقل و نه از مستدل اثری توان یافت و نه از دلیل، موضوع تجربیات عرفانی هم در لفظ و کلام نمی‌گنجد و در بیان موضوعات عرفانی حیرت عارفانه بر علوم ظاهری رجحان پیدا می‌کند و زبان هم از بازگو کردن آنچه بر وی مکشوف گردیده است، قاصر و عاجز می‌شود. در این مقام با نگاه منطقی و ذهن فلسفی نمی‌توان به گُنه موضوعات عرفانی رسید و برای تجلی آن معنا لازم است کثرات و تعینات ذهن فلسفی که نقاب و حجابی برای بیان آن تجربیات است، مرتفع گردد. عطار در *الهی‌نامه* ذهن فلسفی را در نعت و توصیف خداوند، کلیل می‌شمارد زیرا بیان وظیفه عقل است و عقل به تجزیه و ترکیب مفاهیمی که دارای کثرت است می‌پردازد، در حالی که موضوعات عرفانی بسیط و تجزیه‌ناپذیرند. بی‌شک آنجا که مفهومی حاصل نیاید، کلمه و لفظی نیز برای بیان آن یافت نخواهد شد. ذهن عارف و مخاطب عرفانی وی بر تمایز و کثرت استوار است، بنابراین شناخت ذات حق که موضوعی بسیط است در قالب بیان و زبان نمی‌گنجد:

بجز حق هیچ دانی؟ زان چه جویم	کرای گفت ننگد زان چه گویم
ولی آن چیز کان حق‌الیقین است	بتوان گفت خاموشیم ازین است
...	
چو نتوان گفت چندین یاد از چیست؟	چو نتوان یافت این فریاد از کیست؟
نه یاد اوست کار هر زبانی	نه خامش می‌توان بودن زمانی

چنین کاری عجب در راه ازان بود	که معشوقی بغایت دلستان بود
یکی عاشق همی بایست پیوست	که معشوقش کند گه نیست گه هست
میان عاشق و معشوق کاریست	که گفتن شرح آن لایق به ما نیست
اگر تو در فصیحی لال گردی	سزد گر گرد شرح حال گردی

(الهی نامه، ۱۳۸۸: ۲۰۸)

یافته‌های اشراقی و عرفانی چون در محدوده ذهن فلسفی نیست، از حدود منطقی زبان خارج می‌شود. زبان هنگامی به بیان اندیشه‌ای می‌پردازد که تصویری از یک شیء خارجی یا احساس درونی، از قبل در ضمیر آگاه انسان مسبوق باشد و در این صورت است که می‌تواند با استفاده از واژه‌ها به بیان و تعبیر احساسات بپردازد. ابیات زیر در مصیبت‌نامه مبین این مطلب است:

ای ز جسم و جان نهان دیدار تو	گم شده عقل و خرد در کار تو
هست عقل و جان و دل محدود خویشت	کی رسد محدود در معبود خویشت

(مصیبت‌نامه، ۱۳۸۸: ۱۲۳-۱۲۴)

۳-۱-۱ فوق ادراک بودن مفاهیم عرفانی

قوانین منطق قواعد ویژه اعمال فهم و خرد هستند، اما قابل اطلاق بر تجربه عرفانی نیستند، زیرا برای توصیف یک پدیده لازم است آن را به صورت عین مشاهده‌پذیری تصور کرد تا قابل بررسی باشد اما درک تجارب عرفانی با تخلیه نفس از صور حسی و خیالی دست می‌دهد و فقدان صورت در این عرصه باعث می‌شود مفهومی به این تجارب تعلق نگیرد. نسبت عقل به شهود و کشفیات مانند نسبت حواس به امور عقلی است. همان‌طور که قوه بینایی قادر به درک معقولات نیست، عقل نیز قادر به درک مبصرات بدون واسطه بصر نخواهد بود. عقل هر چیزی را به نحوی از انحاء مشخص و متمیز می‌کند تا ادراکش کند و از زبان بسان ابزاری برای بیان مقاصد خویشت استفاده می‌کند ولی از آنجا که قلمرو تجارب عرفانی از حد عقل و اندیشه‌های عقلانی فراتر است، تنها به وسیله مفاهیم انتزاع شده از عالم طبیعی قادر به درک امور ازلی است و زبانی که برای وضع نیازهای عقلانی تولید شده است، نمی‌تواند در بیان تجارب عرفانی موفق باشد. بنابراین کشاکش عارف با زبان برای بیان تجارب عرفانی به پیدایش ناسازواره‌های منطقی و تشویش‌های زبانی در بیان تجربه‌های عرفانی می‌انجامد. عطار در منطق‌الطیر بر این عقیده است که وصف آثار قدرت و علم حق خارج از معرفت است زیرا عقل در ادراک امور مستقل نیست و محتاج دریافت حس است و حس هم طبیعتاً نمی‌تواند از مادیات و کائنات فراتر رود بنابراین از درک بواطن و حقایق نامحسوس ناتوان می‌ماند. عطار این مفهوم را در ابیات زیر این‌گونه تبیین نموده است:

عجز از آن همشیره شد با معرفت
قسم خلق از وی خیالی بیش نیست
گر بغایت نیک و گر بد گفته‌اند
برتر از علم است و بیرون از عیانست
ز و نشان جز بی‌نشانی کس نیافت
ز و خبر دادن محالی بیش نیست
هرچ از و گفتند از خود گفته‌اند
زان که در قدوسی خود بی‌نشأست
چاره‌ای جز جان‌فشانی کس نیافت
(منطق‌الطیر، ۱۳۸۸: ۲۳۷)

۳-۱-۲ تجزیه‌ناپذیری مفاهیم عرفانی

مفهوم هنگامی حاصل می‌آید که کثرتی یا دست‌کم دوگانگی در کار باشد تا عقل به تجزیه و ترکیب آن مفاهیم بپردازد، زیرا لازمه و طبیعت اولیه فاهمه برای به مفهوم در آمدن تجارب تشخیص تمایز یا تشابه بین دو چیز است، درحالی‌که احوال عرفانی مستقیماً و با وحدتی بی‌تمایز و عاری از هرگونه اجزا و اضداد دست می‌دهند و بسیط و تجزیه‌ناپذیرند. «بدیهی است که الفاظ و تعبیّرات تابع تمایزها و تعینات ذهنی هستند، جایی که تمایز و تعیینی در کار نباشد، حتماً لفظ و تعبیری هم در کار نخواهد بود» (یثربی، ۱۳۸۲: ۵۰۸). عارف وقتی از جهان وحدت نامتعیّن با تجربه‌های بسیط به جهان کثرت که در آن منطق و مفاهیم کارکردهای خاص خود را دارند، بازمی‌گردد، زبان خود را برای رده‌بندی مفاهیم و بیان آنها محدود می‌یابد. «بیان‌ناپذیری تجربه‌های عرفانی ناشی از ناتوانی فهم و اندیشه از شناخت این‌گونه تجارب است. از آنجاکه هر کلمه در ازای مفهومی قرار دارد و کلمه بدون مفهوم فاقد معنا و محتواست، اگر در جایی مفهومی وجود نداشته باشد و حقیقت به‌گونه‌ای باشد که نتواند در قالب مفهوم درآید، آن حقیقت را نمی‌توان با استفاده از الفاظ بیان کرد» (شیروانی، ۱۳۸۱: ۱۰۴). یکی از دلایل اصلی بیان‌ناپذیری تجربه‌های عرفانی، تجربه احوال خاص و بسیط عارف است که طبعاً جهان جدیدی را در معرض تجربه او قرار می‌دهد که قابل تجزیه عقلانی نیست و کوشش عارف را برای به‌کارگیری الفاظ و بازآفرینی این تجربیات عرفانی به‌غایت دشوار می‌کند. عارف، پس از برطرف شدن غلبه حال، مشاعر حسی و عقلی عادی خود را بازمی‌یابد و دارای دو نوع آگاهی می‌شود: نخست تجربه‌ای نامتمایز و بسیط که حاصل فنا، محو، وحدت بی‌تمایز و از میان برخاستن تعینات است که نظام مفهومی و واژگانی وی را متحول می‌سازد و دیگر تجربه‌های متمایز و متکثر که عارف از تجارب دنیای عادی به همراه دارد. به اعتقاد استیس، فیلسوف انگلیسی (۱۹۶۷-۱۸۸۶)، «قیاس‌ناپذیری بنیادین آگاهی عرفانی با آگاهی عادی عرفی و همچنین غیرممکن بودن تقلیل آن آگاهی به این آگاهی است که

ریشه مشکل عارف با زبان است» (استیس، ۱۳۸۴: ۲۹۵). تمایز منطقی این دو نوع آگاهی (آگاهی عرفانی با آگاهی عادی عرفی)، عامل پیدایش انحرافات زبانی و تناقض در بیان تجارب عرفانی است. رویارویی عارف با وحدتی بی تمایز در تجارب عرفانی از دلایل نارسایی زبان در بیان عظمت موضوع معرفت به خداوند است. عطار در منطق الطیر نرسیدن به کنه حقیقت را از بی چونی و بسیط بودن موضوع معرفت خداوند چنین بیان می‌دارد:

می‌مکن چندین قیاس ای حق شناس ز آنکه ناید کار بی چون در قیاس
در جلالش عقل و جان فرتوت شد عقل حیران گشت و جان مبهوت شد
(منطق الطیر، ۱۳۸۸: ۲۳۸)

۲-۳ مانع متکلم

مجدوبان حقیقت در هنگام تجلای شهود با هیجانات شدید روحی روبه‌رو هستند. هیجاناتی که راه را بر هرگونه تعقل درباره نحوه بازگو کردن تجربیات می‌بندند و به واسطه واردی قوی به انتهای عقل، یعنی تحیر می‌رسند و در انتهای تحیر به سکر و مستی نایل می‌شوند. مستی و بیخودی متکلم در هنگام فنا مانعی برای بیان حقایق عرفانی است، زیرا سکر غیبت از وجود خویشستن است و عارف مسکر به عنوان متکلم در هنگام سکر و سرمستی توانایی توصیف حقایق و تجربیات عرفانی را از دست می‌دهد. «به عبارتی دیگر، بی خویشی متکلم در هنگام شهود دلیل اصلی بی‌زبانی اوست» (رحیمی زنگنه، ۱۳۹۳: ۲۲). علاوه بر بی خویشی و غیبت از وجود، در سکر و تحیر، جهل از حقیقت شهود و معرفت روی می‌دهد. استغراق معرفتی عارف در معروف، سبب فراموشی و نسیان زبان و بیان است «این است که در مقام وصول و فنا (خواه این فنا را به معنای استغراق و فنای شعور و آگاهی بدانیم و خواه به معنای ذات) عارف بقایی ندارد، یا دست کم شعوری در میان نیست تا او بتواند عنان کلام را در دست گیرد و چیزی را بیان کند» (رضایی، ۱۳۹۶: ۱۰۸). مستان معرفت در سکر، از فرط استغراق و مستی، در مقام عجز از بیان هستند و قادر به ادای مطلب و تبیین تجربه عرفانی نیستند. به همین دلیل عرفا کسانی را که ادعای کمال می‌کنند و مدعی مقامات‌اند، کذاب دانسته‌اند و همین بیان خبر آنها را دلیل بی‌خبری می‌شمارند. «اگر سکران پس از زوال از آن سکر خبر دهد سکران نبوده است، کذاب است» (مستملی بخاری، ۱۳۶۳، ج ۴: ۱۵۶۰). تمثیلی برای این موضوع، حکایتی از خاموشی کلوخ و سخن گفتن سنگ است که در دریا غرق شده‌اند و در الهی‌نامه عطار نقل شده است. شوق اتحاد با معشوق سبب از میان برخاستن وجود عاشق و یکی شدن با معشوق است. در این میان وجود هر آنچه غیر باشد، پرده و حجابی برای وصل به

معشوق است. سالکی که به این مقام نایل می‌شود، همچون قطره‌ایست که به دریای راز می‌پیوندد. در این مقام از ظلمات حدوث و دیگر لوازم وجود اثری نیست و در اینجا شهادتی، عبارتی و یا اشارتی باقی نخواهد ماند. در این حالات، شاهد صادق ترک دعوی و کتمان معنی می‌کند تا جایی که عرفا مدعیان عرفان را بی‌خبران این راه می‌دانند:

مگر سنگ و کلوخی بود در راه	به دریایی در افتادند ناگاه
بزاری سنگ گفتا غرقه گشتم	کنون با قعر گویم سرگذشتم
ولیکن آن کلوخ از خود فنا شد	ندانم تا کجا رفت و کجا شد
کلوخ بی‌زبان آواز برداشت	شنود آواز او هر کو خبر داشت
که از من در دو عالم من نمانده‌ست	وجودم یک سر سوزن نمانده‌ست
ز من نه جان و نه تن می‌توان دید	همه دریاست، روشن می‌توان دید
اگر هم‌رنگ دریا گردی امروز	شوی در قعر او دُرُّ شب‌افروز
ولیکن تا تو خواهی بود خود را	نخواهی یافت جان را و خرد را

(الهی‌نامه، ۱۳۸۸: ۲۵۹)

عطار در منطق‌الطیر، سایه سیمرخ (سالک) را محو خورشید حقیقت می‌داند. حل شدن و مستغرق شدن بنده در حق و فنای فی‌الله، رسیدن به حقیقت است و در چنین مقامی وجودی از سالک باقی نمی‌ماند تا به وصف اوصاف حق پردازد. عارف برای رسیدن به اسرار حق باید خود را از حجاب‌های جسمانی رهایی بخشد تا دوییت از میان برخیزد. سالک با رهایی و رفع انانیت در معرفت فنا پیدا می‌کند. در مقام فنا جایی برای عبارت و اشارت نیست و اسرار حقیقت همچنان مستور است:

سایه از سیمرخ چون نبود جدا	گر جدا گویی از آن نبود روا
هر دو چون هستند با هم بازجوی	در گذر از سایه وانگه راز جوی
چون تو گم گشتی چنین در سایه‌ای	کی ز سیمرغت رسد سرمایه‌ای؟
گر تو را پیدا شود یک فتح باب	تو درون سایه بینی آفتاب
سایه در خورشید گم بینی مدام	خود همه خورشید بینی والسلام

(منطق‌الطیر، ۱۳۸۸: ۲۸۳)

۳-۲-۱ نظریه عواطف

لایه‌های عمیق عواطف و احساسات قابل بیان نیستند و این نکته‌ای است که با جنبه عاطفی متکلم یا فاعل تجربه عرفانی مرتبط است. عارف شور و هیجانی عمیق در خود می‌یابد که بیانش با زبان عادی دشوار می‌نماید و با هیچ یک از آگاهی‌های عرفی و روزمره ما قابل توجیه نیست. «احساس ویژه‌ای که در مواجهه با امر مینوی برانگیخته می‌شود (تجربه مینوی) نیز خود احساس یگانه، بی‌ظنیر و در نتیجه توصیف‌ناپذیر است و مانند هر معلوم بالاصاله‌ای به معنای دقیق کلمه، تعریف‌ناشدنی است» (شیروانی، ۱۳۸۱: ۴۵). معانی و مفاهیمی که متعلق به عالم نفس و عالم ملکوت است، احساسی انتقال‌ناپذیر به غیر است. «احوال عرفانی همچون دیگر حالت‌های احساس، قابل انتقال به غیر نیست، بلکه باید به نحو مستقیم تجربه شود» (جیمز، ۱۳۹۱: ۲۹۵). جیمز تجربه عرفانی را حالت نفسانی تعبیرناپذیری می‌داند که باید مستقیماً به تجربه درآید و معتقد است تجربیات عرفانی از جنس احساس هستند و احساس تجربه‌ای شخصی و انتقال‌ناپذیر به دیگران است. «گر چه عرفانیات در ظاهر شبیه به احساسات می‌باشند، ولی در حقیقت حالت‌های عرفانی برای کسانی که به درک آن نایل می‌شوند، شکلی از شناسایی و معرفت است» (جیمز، ۱۳۶۷: ۶۳). در توجیه ادعای بیان‌ناپذیری تجربه عرفانی، استیس (۱۳۸۴: ۲۹۳) این نکته را با عنوان نظریه عواطف چنین بیان می‌دارد: «عواطف در مقایسه با ترکیب عقلانی «افکار» که حدود و ثغورش روشن و مشخص است، ترکیبی نامشخص‌تر و فرارتر و مبهم‌تر دارند. همین است که زبان در بیان عواطف کند است. ولی غیر از این و مهم‌تر از این، خصوصیت دیگری از عواطف با بحث ما ارتباط دارد. هر چه عاطفه عمیق‌تر باشد، بیانش دشوارتر است.» مطابق این نظریه، بیان‌ناپذیری آگاهی‌های عرفانی به این علت است که آگاهی‌های عرفانی از جنس عواطف عمیق هستند. بیان کردن عواطف ژرف در قیاس با افکار یا احساسات سطحی دشوارتر و گاه غیرممکن است. شفیع کدکنی (۱۳۹۲: ۳۲) عرفان را نگاه جمال‌شناسانه و هنری به الاهیات می‌داند: «در شعر و در هنرها و در قلمرو تجربه دینی و تجربه عرفانی ما با ساحت عاطفی زبان سر و کار داریم.» حالت عاطفی را باید مستقیماً تجربه کرد و نمی‌توان آن را به دیگران ابلاغ یا منتقل کرد. هیچ کس نمی‌تواند عمق احساس و کیفیت تجربه‌ای را که داشته، به صورت گزارشی مناسب برای شخص دیگری که هرگز آن احساس خاص را تجربه نکرده است، در قالب الفاظ ارائه دهد. «از نظر ریچاردز محال است یک لحظه عاطفی و ذهنی - با تمام ویژگی‌هایش - جز در ذهن یک تن ظهور و بروز داشته باشد» (همان: ۳۴). مجذوبان حقیقت هنگام تجلای شهود و غلبه حال حقیقی با هیجانان شدید روحی همراه هستند؛ هیجاناتی که راه را بر هر گونه تعقل درباره نحوه بازگو کردن تجربیات می‌بندند.

مضمون ابیات زیر در مصیبت‌نامه متضمن این مطلب است که عارف در مقابل عظمت دریافت و کشف تجارب عرفانی از ادراک حواس باز می‌ماند، زیرا مفاهیمی که متعلق به جهان والاست، احساسی عمیق و انتقال‌ناپذیر به غیر است:

چند گویم کآنچه گویم آن نه‌ای	چند گویم کآنچه گویم آن نه‌ای
چون نمی‌دانم چه گویم من ز تو	چون نمی‌دانم چه گویم من ز تو؟
نیستم من مرد و وصف ذات تو	این قدر هم هست از برکات تو
وصفِ عقلم کو مبارز آمده‌ست	عقل قاصر، وصف عاجز آمده‌ست

(مصیبت‌نامه، ۱۳۸۸: ۱۲۵-۱۳۹)

۳-۳ مانع کلام

الفاظ محصول و موضوع انسان هستند و در حوزه محسوسات و مدرکات معمول و متعارف انسان در محیط علم او وضع و تعریف شده‌اند و هدف از وضع الفاظ تفهیم و تفاهم و ادا و انتقال مطالب و مقاصد است. بنابراین نباید انتظار داشته باشیم که الفاظ و کلمات خارج از قلمرو عقل و علم، یعنی حیطه معرفت، در بیان معانی و مقاصد عرفانی کارایی داشته باشد. همچنین علم برای بیان معانی مورد نظر خود الفاظ و لغات را با امانتی کامل تعبیر می‌کند، درحالی که تجربیات عرفانی تعریف‌ناپذیرند و معرفت در تعبیر لفظی آنها نمی‌تواند امین باشد و بیان آنها جز به الفاظ مشابه ممکن نیست. «معرفت آن معناست که هرگز تعبیری از آن متصور نشود مگر به الفاظ مشابه. الفاظ موقعی مشابه هستند که نتوانند مقصود و مفهومی را که در آنها گنجانیده شده، برسانند» (همدانی، ۱۳۴۱: ۱۰۹). تنگ بودن عرصه سخن در شرح و بیان تجارب عرفانی، علاوه بر اختلاف حوزه علم و معرفت، اختلاف در ابزار دریافت یا عضو ادراک این تجارب است. نفس، معانی علمی را توسط عقل درک می‌کند و معلومات خود را از عالم طبیعت و عالم زمان و مکان دریافت می‌کند درحالی که برای ادراک معانی معرفتی، نفس به وسیله قوه بصیرت معارف را درک می‌کند و این معارف را از عالم ازلیت می‌گیرد، در نتیجه عقل می‌تواند حقایق مجهول و معلوم را از طریق برهان به دست آورد. اما بصیرت حقایق ازلی را از راه حدس درمی‌یابد و استفاده از همه کلماتی که در لغت‌نامه‌ها نوشته شده‌اند، در حوزه حقایق ازلی امکان‌پذیر نیست مگر بر نوعی از استعارت و تشابه برای بیان برخی از تجربه‌های عرفانی. «الفاظی که علم به کار می‌برد، خرد اختراع کرده است تا معنی‌هایی را که از عالم مادی درک کرده است ادا کند، ولی بصیرت این لغات را عاریه گرفته تا معنی‌های عرفانی را که از عالم ازلی درک کرده است ادا کند. بدیهی است که الفاظ معانی عقلی

برای معانی عرفانی لباسی ناجور است» (همدانی، ۱۳۴۱: ۱۱۰). در قلمرو علم و منطق، عبارات به منزله نوعی اطلاع‌رسانی به مخاطب‌اند، اما در وادی معرفت این زبان گنگ است و قادر به انتقال مفهومی به مخاطب نیست. «هیچ گونه واژگان محدودی برای بیان نابسندگی زبان الاهیاتی بسنده نیست. ما در فراوانی ایجاب‌هایمان با محدودیت‌های زبانی مواجه می‌شویم» (کاکایی و بحرانی، ۱۳۸۸: ۱۳۱). این موضوع را عطار در *منطق‌الطیر* چنین بیان داشته است که آنچه مقتضی حقیقت حق است، خارج از حدود و ثغور عبارت و اشارت است:

هر چه آن موصوف شد آن کی بُود با منت این گفتن آسان کی بُود؟
«آن» مگو چون در اشارت نایدت دم مزن چون در عبارت نایدت
نه اشارت می‌پذیرد نه بیان نه کسی زو علم دارد نه نشان
(*منطق‌الطیر*، ۱۳۸۸: ۲۳۸)

پیرامون مضمون ناتوانی الفاظ در بیان حقیقت در مصیبت‌نامه نیز این گونه آورده است:

صد هزاران گل که درناید به گفت در گلستانِ دلِ سالک شگفت
(مصیبت‌نامه، ۱۳۸۸: ۱۶۵)

۳-۱- ماهیت زبان عرفانی

ماهیت زبان عرفانی با زبان دیگر علوم متفاوت است؛ تعالیم و موضوعات سایر علوم اکتسابی است و نیاز به شناخت علمی و منطقی دارند و وضع الفاظ در آنها براساس قواعد منطقی و مفاهیم قابل درک و قابل انتقال این گونه علوم به دیگران است، درحالی که مفاهیم عرفانی که در حوزه مدرکات معقول‌اند، نیاز به شناخت عاطفی و هنری دارند و برای بیان و انتقال حالات و تجربیات خود به زبانی نو، با منطقی نوین، پیچیده در لفافه کنایه و رمز و نماد و... متمایل شده است. «در عرصه شناخت منطقی و علمی، ما موضوع معرفت را به دیگران عیناً انتقال می‌دهیم... ولی در عرصه شناخت عاطفی ما آنها را فقط اقناع می‌کنیم. به این معنی که وقتی مخاطبی را تحت تأثیر یک بیان هنری قرار می‌دهیم، چیزی را برای او اثبات نمی‌کنیم ولی او را در برابر مفهوم آن بیان اقناع می‌کنیم. در مرکز تمام گزاره‌های اقناعی (یعنی دینی و هنری) نوعی ادراکِ بلاکیف و بی‌چگونه وجود دارد و در مرکز گزاره‌های اثباتی ما به چنین ادراکی نمی‌رسیم، بلکه برعکس ادراک ما ادراکی است که از کیف و چگونگی آن آگاهی داریم و در مقابل، باید آن را ادراک ذات کیف یا ادراک با چگونه نام‌گذاری کرد. در نگاه به هر گزاره علمی و منطقی، مخاطب چگونگی معرفت حاصل از آن گزاره را با تمام اجزا درمی‌یابد، ولی در هر گزاره هنری و به ویژه

در مرکز آن نوعی معرفت بلاکیف و نوعی شناخت بی‌چگونه وجود دارد» (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۲: ۶۵-۶۶). در وضع الفاظ، محسوسات و مدرکات معمول و متعارف زندگی انسان و همچنین تفهیم و تفاهم و انتقال مطالب در محدوده منطقی و علمی زندگی انسان مد نظر بوده است و برای بیان تجربیات غیرمتعارف و گاه خارج از قلمرو حس و عقل (حوزه معرفت) کارایی ندارد. «لغات، مراد ایشان - صوفیه - را نسبت به مقاصد مزبور ایفا نمی‌کند، چه لغات تنها برای معانی متعارفی وضع شده‌اند و اکثر آنها از محسوسات هستند» (ابن خلدون، ۱۳۶۹: ۹۹۰). امتناع انتقال یا ابلاغ تجربه عرفانی که توسط عرفا بیان می‌شود، می‌تواند از نامفهوم بودن گزاره‌های خاص این زبان به دیگران باشد که از آن به بیان‌ناپذیری تعبیر می‌شود. از دیدگاه عطار نیشابوری در الهی‌نامه بیان معانی معرفتی تنها با زبان عاطفی امکان‌پذیر است و این زبانی گنگ است که با الفاظ و حروف به غایات آن نتوان رسید، اما زبان علم زبانی گویا و روشن است که همچون خورشید می‌تابد. عطار الفاظ را نقاب و مانعی برای بیان حقیقت برمی‌شمارد و بر آن است که حقیقت در قالب الفاظ نشان داده نمی‌شود و شهود حقیقت مستلزم رهایی از حجاب لفظ است:

زبان علم می‌جوشد چو خورشید زبان معرفت گنگ است جاوید

(الهی‌نامه، ۱۳۸۸: ۳۹۶-۴۰۳)

۳-۲ استحاله کلام حین تجربه

عارف در هنگام وصل اگر در صدد کلام باشد، ذاتاً از آن موضع خارج می‌شود، زیرا در هنگام وصل هیچ قیدی از قیود صوری و معنوی مقید نگردد و حقیقت بی‌حجاب تعینات و محو کثرات میسر می‌شود. در بیان چنین استدلالی از جنید نقل شده است: «من عَرَفَ اللَّهَ كُلَّ لِسَانُهُ، آنکه به دل حق را بشناخت زبانش از بیان بازماند که اندر عیان، بیان، حجاب نماید» (هجویری، ۱۳۷۵، ۴۶۴). تجربه عرفانی به قالب مفهوم در نمی‌آید. با این توصیف، شخص صاحب تجربه شباهتی بین یک تجربه عرفانی و بعضی کیفیات عالم طبیعت می‌بیند و سپس شبیه‌ترین قرینه‌های طبیعی غیرروحانی را برای بیان تجربه‌های اصیل روحانی به کار می‌برد و گاهی با تناقض‌گویی و پارادوکس تصور ضعیفی از کیفیت مینوی ارائه می‌دهد. تناقض‌گویی عارف راه میانه‌ایست که نارسایی کلام و عبارات را در برابر عظمت تجربه‌اش جبران کند و زبان متناقض‌گویی وی تنها می‌تواند بیان‌کننده حالت حیرت و عجز عارف در برابر تجربه عرفانی‌اش باشد. غایت این استدلال آن است که تعبیر و کلام، حجاب انسان از مقام شهود است و بیان در حین وصل ممکن نیست. «آنچه نه در گفت می‌آید، نه در اندیشه می‌گنجد و تنها می‌توان خبری از وجود آن داد بی‌آنکه بتوان درباره ماهیت و

چگونگی آن سخن گفت، ناگزیر زبان را به عرصه تناقضات می کشاند و به براندازی معنا می انجامد... تجربه های کشفی و توصیف ناشدنی صوفی در نهایت به تناقض گویی، رمزوارگی و عادت ستیزی های زبانی می انجامد» (سلطانی و پورعظیمی، ۱۳۹۳: ۱۳۶-۱۳۵). در تشکیل مفاهیم سه چیز مستقل و در عین حال پیوسته وجود دارد که هر یک جنبه ای از فهم بشر را تشکیل می دهد: ۱. تمیز نهادن (توجه به تفاوت ها)، ۲. صورت بندی یا تشکیل مفاهیم (توجه به شباهت ها)، ۳. قواعد اجرای این اعمال که همان قوانین منطق است. در نتیجه ممکن است مفاهیمی را درست به کار برد و در عین حال از قوانین منطق پیروی نکرد (چون اعمال قوانین منطق مرحله ای بعد از تشکیل مفاهیم است). این همان کاری است که عرفا می کنند» (استیس، ۱۳۸۴: ۳۱۷). عارفان با روی آوردن به زبان نمادین و خاص عرفانی و استفاده از استعاره، تمثیل، کنایه و رمز، شطح و... سعی در واگویی تجارب عرفانی دارند که بر پایه اجتماع نقیضین استوار است. غلبه تناقض، استحاله کلام و دور شدن از زبان عرف سبب فشرده شدن معانی و مفاهیم تجارب عرفانی می شود که در دیدگاه عرفا به بیان ناپذیری تعبیر شده است. دلیل به حداقل رسیدن ایضاح زبان عرفانی برای عموم هم همین زبان تناقض آمیز عرفاست. «ریشه احساس گرفتاری زبانی او همین است. گرفتار است چون مانند سایر مردم در احوال و آفات غیر عرفانی اش منطقی اندیش است و موجودی نیست که فقط در عالم شطح آمیز وحدت سر کند. بیشتر زندگی اش را در جهان زمانی - مکانی، که قلمرو قوانین منطق است، می گذراند. او نیز مانند دیگران نفوذ و نفاذ منطق را حس می کند. آنگاه که از عالم وحدت باز می گردد، می خواهد آنچه را که از حال خویش به یاد دارد به مدد کلمات با دیگران در میان گذارد. کلمات به زبانش می آید ولی از اینکه می بیند دارد تناقض می گوید، حیران و سرگشته می شود و برای خودش این امر را چنین توجیه می کند که لابد اشکالی در خود زبان هست.» (همان، ۳۱۷-۳۱۸). زبانی که عارف به کار می گیرد مربوط به زمان کشف و شهود نیست بلکه تعبیری از تجربه وی است، زیرا در هنگام شهود، عارف مستغرق چنان به حال خود مشغول است که توجهی به کیفیت و حیثیت مختلف تجربه مشهود ندارد و در هنگام بازگویی تجارب عرفانی جملاتی متناقض و گاه شطح آمیز بر زبان جاری می سازد که وی را معتقد می سازد تجربه اش بیان ناپذیر است. «محدودیت گوینده مربوط به زمان شهود است یعنی او نمی تواند شهودات خود را حین آنها بیان کند، زیرا حوزه خود آگاهی وی مشوش شده است» (اسماعیلی، ۱۳۹۰: ۱۲۸). عطار از ترکیب برف سیاه در مصیبت نامه بهره می گیرد که نوعی ترکیب پارادوکسی مشکل از دو جزء متضاد است. در واقع ترکیب برف سیاه حیرت و عجز وی از هر نوع سخن گفتنی از حق است که متناقض با عقل است و همچنین با قواعد منطق سازگاری ندارد.

گر بیان نیکو بود در شرع و راه
آن بیان در حق بود برف سیاه

در بیان شرع صاحب حال شو
لیک در حق کور گرد و لال شو

(مصیبت‌نامه، ۱۳۸۸: ۴۴۶)

۳-۴ مانع مستمع

لطایف اسرار الهی دیدنی است نه شنیدنی. انتقال یا ابلاغ چنین تجربه‌ای به کسی که آن حال را نیازموده است به سبب تنگی مجال از جانب گوینده و یا به سبب تنگی ظرف از جانب مستمع ناممکن است. از طرفی، احوالِ اهلِ حقیقت اسرار هستند و اشارهٔ اهلِ حقیقت بر حقیقتِ هلاکت است. مسلماً آنها که اهل معرفت‌اند، از رهگذر تأمل و تفکر در حقیقت می‌توانند به نتایجی سودمند دست یابند و گر نه ناهلان نه تنها از این تأمل و تفکر طرفی نمی‌بندند، بلکه دچار گمراهی نیز خواهند شد. بسته شدن تقریر معنی از جانب گوینده و میل مستمع به استماع ظاهر سبب فتنهٔ مستمع می‌شود. «از همین روست که آنکه طالب این گونه علم است، از نفور مستمع و عدم اقبال عام ناخرسند می‌شود و درواقع همواره وجود خلق بین او و حقیقت که کمال مطلوب واقعی علم است، حجاب خواهد بود» (زرین کوب، ۱۳۸۷، ج ۱: ۵۲۵). مستمع باطن‌اندیش صوت الفاظ را با معنی آن می‌شنود، بر فهم اشارات و تنزیل آنها بر احوال خود قادر است و به اندازهٔ علم و به قدر صفای دل خود از آن بهره‌یاب می‌شود. فهم، توجه و گوش‌فراداشتن از سوی شنونده شرط به ذوق آمدن گوینده است. عدم وجود انسان‌های فهیم، با درک و همدلی که بتوانند به کنه حقیقت پی ببرند نیز عامل و مانعی بر سر راه بیان تجربه‌های عرفانی است که زمینهٔ سکوت و خاموشی را فراهم نموده است. عطار در منظومهٔ الهی‌نامه این نکته را که حسن استماع، نشانهٔ توفیق و کامیابی سخنور و شرط به ذوق آمدن اوست و ملال مستمع وی را از گفتار بازمی‌دارد، در قالب ابیات زیر چنین بیان داشته است:

یکی دیوانه در بغداد بودی
که نه یک حرف گفتمی نه شنودی

بدو گفتند ای مجنونِ عاجز
چرا حرفی نمی‌گویی تو هرگز؟

چنین گفت او که حرفی با که گویم؟
چو مردم نیست پاسخ از که جویم؟

(الهی‌نامه، ۱۳۸۸: ۲۰۶)

۳-۴-۱ نایبای معنوی

تجربهٔ عرفانی تجربه‌ای خاص است که انتقال آن به کسانی که آن را نیازموده‌اند، ممکن نیست. «هیچ کس نمی‌تواند برای شخص دیگری که هرگز احساس خاصی را تجربه نکرده است، روشن

کند که آن احساس چه کیفیتی و یا چه ارزشی دارد» (جیمز، ۱۳۹۱: ۳۰۸). بیان و انتقال شهود عرفانی به غیر عارف که خود به نحو مستقیم آن را تجربه نکرده است، ممکن نیست. هنگامی که عارف تجربه‌های عرفانی را به سمع می‌رساند، ارباب قشری معانی ظاهری آنها را درک می‌کنند، درست مانند اینکه «اگر کسی بخواهد چگونگی درک رنگ‌ها را به شخصی کور بفهماند، باید معنی رنگ را برای او بیان کند تا بدان وسیله کور قادر باشد رنگ اشیاء را تصور کند همان‌طور که به وسیله بقیه حواس می‌تواند سایر اشیاء را تصور کند... تصدیق و قبول رنگ‌ها از این طریق برای کور بسیار مشکل است و اگر هم اعتراف کرده، به‌طور شفاهی بگوید اعتقاد راسخی به حقیقت رنگ یافتیم، ما می‌دانیم که اعتراف او از تصورات باطل ترکیب یافته است. بدین دلیل الفاظی که عارف به کار می‌برد، دام علمای قشری و اهل استدلال و جدل است زیرا آنان هرگاه آن الفاظ را بشنوند، فوراً گمان می‌کنند مقصود عارف را دریافته‌اند لیکن درواقع آنان فقط معانی ظاهر را فهمیده‌اند و باب فهم معانی حقیقی آن الفاظ روی آنها بسته مانده است» (همدانی، ۱۳۴۱: ۱۰۹). عطار در مصیبت‌نامه بر این باور است که مستمعین اهل راز به باطن سیرها آگاهی دارند و آشنا به درد و احساس گوینده هستند. آنان در ادراک سخن، مجالی واسع دارند و گوهر اسرار و معانی را از امور ظاهری بازمی‌شناسند و باب سخنوری را بر صاحب سخن می‌گشایند:

بوی این درد از دل سر مست تو گر توانی برد بردی دست، تو
عاشقان این درد از راه دراز می‌شناسند، ای عجب، از بوی باز
(مصیبت‌نامه، ۱۳۸۸: ۳۶۴)

۳-۲-۴ حفظ اسرار عرفانی از اغیار

معنای پاره‌ای از حقایق ذاتاً عمیق و برای عوام فهم‌ناپذیر است. برهان این مخدّرات روحانی در حد دست‌یابی نااهلان و اغیار نیست، از این رو تأمل و تفکر در اسرار حق را نمی‌توان به هر کسی اعطا کرد. حقایق تجربه‌های عرفانی فراتر از سطح آگاهی و ادراک مخاطبان عام است. بنابراین اخفاء و استتار علم و حکمت از نااهلان سنت دیرینه علما و حکماست و ارباب کشف و شهود، برای آنکه اصل اندیشه خود را از نااهلان مستور دارند، گاهی سخن به رمز و اشاره می‌گویند و گاهی هم برای اینکه موجبات فتنه و گمراهی و انحراف افراد فاقد صلاحیت را فراهم نیاورند، سکوت و خاموشی برمی‌گزینند. بنابراین علت اصلی سکوت عارف عجز زبان او و تنگنای ادراک ظرفیت مستمع از معرفت عرفانی است. «خاموشی معرفتی، آن نوع از خاموشی است که معمولاً در مقابل ناکارآمدی و تنگنای زبان ارائه می‌شود و گویا این عادت عرفاست که در مقابل هر تنگنایی به

خود آن تنگنا رجوع کنند؛ یعنی همان‌طور که درد بی‌علاجِ مرگ را با رفتن به دامن مرگ و عدم درمان می‌کنند (از کجا جوییم هست از ترکِ هست...)، عدم امکانِ سخن گفتن از امور عرفانی (بی‌تصویر) را هم که طبیعتاً باید به سکوت بینجامد، با خزیدن به دامن خود سکوت مرتفع می‌سازند. سکوتی که تنها راه حل ممکن است، بسیار هم پرظرفیت توصیف می‌شود. در این خصوص مولانا برونداد معرفتی خاموشی را به دریا تشبیه و در مقابل، برونداد معرفتی زبان یا بیان عادی را به جوی آب تشبیه می‌کند؛ یعنی سکوت عارف واجد اطلاعات بیشتری از هنگام سخن گفتن عادی اوست و این در عالم مادی و معمول، یک تناقض لازم‌التیین است» (رضادوست، ۱۳۹۴: ۱۰۱). مستمع نااهل مانعی بر سر راه بیان تجارب عرفانی است و خاموشی و به رمز سخن گفتن عرفا مفری برای کتمان حقایق از دسترس مستمعان نامحرم است. حافظ شیرازی در این رابطه می‌گوید:

یارب کجاست محرم رازی که یک زمان دل شرح دهد که چه گفت و چه شنید
(حافظ شیرازی، ۱۳۸۵: ۳۵۷)

از آنجایی که نااهلان به ظواهر دل می‌سپارند و از بواطن غافل می‌شوند، مراد و مقصود از الفاظِ آن حال برای ایشان معلوم نمی‌گردد و گرفتار کژفهمی می‌گردند. بی‌التفاتی و ملال مستمع از ناکامی‌ها و حجاب‌های بیان اسرار تجارب عرفانی است که استعداد و ذوق گوینده را منحرف می‌سازد. نمونه‌ی بازتاب این مانع در منطق‌الطیر عطار روشنگر این نکته است که مستمع باطن‌اندیش جاذب معانی از جان متکلم است و به اندازه علم و صفای دل خود از کشف معانی بهره‌یاب می‌شود و نبود شنونده محرم و درد آشنا نیز مانعی بر سر راه بیان حقایق عرفانی است:

گفت بر من ختم شد اسرارِ عشق جمله شب می‌کنم تکرارِ عشق
نیست چون داوود یک افتاده کار تا زبور عشق خوانم زار زار

...

چون نیستم محرمی سالی دراز تن زخم با کس نگویم هیچ راز

...

زان که رازم درنیابد هر یکی رازِ بلبل گل بداند بی‌شکی

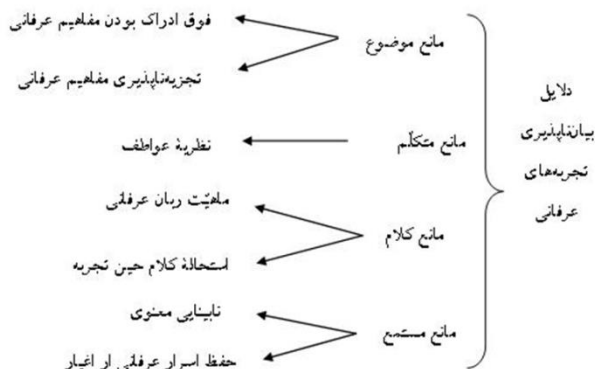
(منطق‌الطیر، ۱۳۸۸: ۲۶۵-۲۶۶)

مطابق بررسی‌های آماری و کمی پیرامون وجود تعداد بیت‌های با چهار مانع موضوع، متکلم، کلام و مستمع در سه منظومه مورد بحث این گفتار، موارد مشهود در دو جدول زیر اعلام می‌گردد:

عنوان منظومه	تعداد کل بیت‌ها	تعداد بیت‌ها مانع موضوع	تعداد بیت‌ها مانع متکلم	تعداد بیت‌های مانع کلام	تعداد بیت‌های مانع مستمع
الهی‌نامه	۶۵۱۱ بیت	۸۶ بیت	۸۰ بیت	۱۷ بیت	۹۱ بیت
منطق‌الطیر	۴۶۰۰ بیت	۱۹۵ بیت	۳۲۷ بیت	۶ بیت	۵۲ بیت
مصیبت‌نامه	۷۵۳۹ بیت	۱۵۵ بیت	۱۳۳ بیت	۲۵ بیت	۱۲۳ بیت
عنوان منظومه	تعداد کل بیت‌ها	درصد مانع موضوع	درصد مانع متکلم	درصد مانع کلام	درصد مانع مستمع
الهی‌نامه	۶۵۱۱ بیت	۱/۳۲ درصد	۱/۲۲ درصد	۰/۲۶ درصد	۱/۳۹ درصد
منطق‌الطیر	۴۶۰۰ بیت	۴/۲ درصد	۷/۱ درصد	۰/۱ درصد	۱/۱ درصد
مصیبت‌نامه	۷۵۳۹ بیت	۲/۰۵ درصد	۱/۷ درصد	۰/۳۳ درصد	۱/۶۳ درصد
جمع کل		۷/۵۷ درصد	۱۰/۰۲ درصد	۶۹ درصد	۴/۱۲ درصد

۴ - نتیجه‌گیری

بیان‌ناپذیری (استحاله بیان) موضوعات عرفانی نکته‌ای است که عرفای شرق و غرب درباره آن اتفاق نظر دارند. عارفان بیان‌ناپذیری را به‌عنوان یکی از ویژگی‌های اساسی تجربه‌های عرفانی مطرح کرده‌اند. در حوزه عرفان و در قلمرو شهود، سالک با تجربه‌ای انفرادی، بسیط، تحدیدناپذیر و سرشار از احساسات عمیق روبه‌رو است که برای مردم عادی به‌درستی قابل ادراک نیست و شرح و بیان آن تجارب برای عارف نیز ورای حد تقریر است. عرفا کلام و زبان را برای بیان و در میان نهادن تجربه‌های عرفانی با دیگران نارسا می‌دانند و بر این باورند که تجربه‌های عرفانی ناگفتنی و بیان‌ناپذیر است. حقایق و مفاهیم بلند عرفانی که برای اهل معرفت از طریق شهود حاصل می‌شود، با چهار مانع اصلی موضوع، متکلم، کلام و مستمع بیان‌ناپذیر خواهند شد که در این جستار به صورت زیر دسته‌بندی شدند:



سرگشتگی عارف از درک معنی و موضوع تجربه‌های عرفانی که در منطق و ذهن فلسفی گنجایی ندارد، ناشی از عظمت معنایی است که عارف را با مانع موضوع مواجه می‌گرداند. گاه متکلم مانع است و صاحب تجربه عرفانی به واسطه قرار گرفتن در حالت سکر، قدرت بیان حقایق عرفانی را از دست می‌دهد و گاهی صاحب تجربه عرفانی به دلیل این که به بقای بعد از فنا یا صحو بعد از محو رسیده، قادر به بیان تجربه‌های عرفانی است، اما با مانع کلام و محدودیت دنیای واژگان روبه‌رواست. مانع دیگر آن است که عارف توانایی بیان قشری و پوسته‌ای از مطالب را دارد، اما عجز مستمع از دریافت پیام مانع از درک و دریافت حقیقت می‌شود. در پژوهش حاضر تلاش شد این موانع چهارگانه در بیان‌ناپذیری تجارب عرفانی و بازتاب آنها در سه منظومه الهی‌نامه، منطق‌الطیر و مصیبت‌نامه از آثار عطار نیشابوری تبیین شود. تعداد بیت‌های مبین وجود این موانع از نظر کمی در سه منظومه عطار عبارت‌اند از:

۱. در الهی‌نامه از مجموع ۶۵۱۱ بیت: تعداد ۸۶ بیت ناظر بر مانع موضوع، ۸۰ بیت ناظر بر مانع متکلم، ۱۷ بیت ناظر بر مانع کلام و ۹۱ بیت ناظر بر مانع مستمع است.
۲. در منطق‌الطیر از مجموع ۴۶۰۰ بیت: تعداد ۱۹۵ بیت ناظر بر مانع موضوع، ۳۲۷ بیت ناظر بر مانع متکلم، ۶ بیت ناظر بر مانع کلام و ۵۲ بیت ناظر بر مانع مستمع است.
۳. در مصیبت‌نامه از مجموع ۷۵۳۹ بیت: تعداد ۱۵۵ بیت ناظر بر مانع موضوع، ۱۳۳ بیت ناظر بر مانع متکلم، ۲۵ بیت ناظر بر مانع کلام و ۱۲۳ بیت ناظر بر مانع مستمع است.

بررسی بسامد موانع بیان‌ناپذیری تجربه‌های عرفانی در این سه منظومه نشان می‌دهد فراوانی بسامد موانع موضوع و متکلم بیش از موانع دیگر (مانع کلام و مانع مستمع) است. مضامین اشعار عطار درباره موانع مذکور حاکی از آن است که آنچه مانع بیان ژرف‌نگری‌ها و اندیشه‌های عرفانی است، عظمت درک معرفت خداوند (مانع موضوع) و بی‌خویشی و غیبت از وجود و جهل از حقیقت شهود و معرفت (مانع متکلم) است.

منابع

- ابن خلدون، عبدالرحمان. (۱۳۶۹). *مقدمه ابن خلدون*. ترجمه پروین گنابادی. چاپ ۷. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- استیس، والتر ترنس. (۱۳۸۴). *عرفان و فلسفه*. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. چاپ ۶. تهران: انتشارات سروش.
- اسماعیلی، مسعود. (۱۳۹۰). «مفهوم‌شناسی مسئله بیان‌ناپذیری عرفان». *حکمت عرفانی*. سال ۱. شماره ۱. صص ۱۱۹-۱۳۲.

- بحرانی، اشکان. (۱۳۸۹). *آئینه‌های نیستی*. تهران: انتشارات نشر علم.
- برومند سعید، جواد. (۱۳۷۰). *زبان تصوف*. تهران: انتشارات پاژنگ.
- پراودفوت، وین. (۱۳۹۳). *تجربه دینی*. ترجمه عباس یزدانی. قم: انتشارات کتاب طه (مؤسسه فرهنگی طه).
- جیمز، ویلیام. (۱۳۶۷). *دین و روان*. ترجمه مهدی قائمی. چاپ ۲. قم: دارالفکر.
- _____ (۱۳۹۱). *تنوع تجربه دینی*. ترجمه حسین کیانی. چاپ ۱. تهران: انتشارات حکمت.
- حافظ شیرازی، خواجه شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۵). *دیوان حافظ*. به اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی. تهران: انتشارات زوار.
- رحیمی زنگنه، ابراهیم. (۱۳۹۳). «بیان‌ناپذیری تجربه‌های عرفانی از نگاه مولوی». *پژوهشنامه نقد ادبی و بلاغت*. سال ۳. شماره ۱. صص ۱۷-۲۹.
- رضادوست، علی اکبر. (۱۳۹۴). «متناقض‌نمای «ناطق آخرس» مولانا و تأثیر هرمنوتیکی آن بر کثرت آفرینندگی». *ادب پژوهی*. شماره ۳۲. صص ۹۷-۱۲۵.
- رضایی، مرتضی. (۱۳۹۶). «مروری بر بیان‌ناپذیری تجارب عرفانی». *معرفت فلسفی*. سال ۱۵. شماره ۲. پیاپی ۵۸. صص ۱۰۵ تا ۱۲۲.
- زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۸۷). *سرنی*. چاپ ۷. تهران: انتشارات علمی.
- سلطانی، منظر و سعید پورعظیمی. (۱۳۹۳). «بیان‌ناپذیری تجربه عرفانی با نظر به آرای مولانا در باب صورت و معنا». *فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی*. سال ۱۰. شماره ۳۴. صص ۱۳۱-۱۵۹.
- سلیمانیان، حمیدرضا. (۱۳۸۷). «بررسی برخی خصایص تجربه عرفانی در نسبت با زبان». *فصلنامه تخصصی ادبیات فارسی*. شماره ۱۸. صص ۱۵۳-۱۷۳.
- شفیعی کدکنی، محمدرضا. (۱۳۹۲). *زبان شعر در نثر صوفیه*. *درآمدی به سبک‌شناسی نگاه عرفانی*. چاپ ۴. تهران: انتشارات سخن.
- شیروانی، علی. (۱۳۸۱). *مبانی نظری تجربه دینی*. چاپ ۱. قم: بوستان کتاب.
- ضرابی‌ها، محمدابراهیم. (۱۳۸۴). *زبان عرفان*. چاپ ۱. تهران: انتشارات بیناد.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. (۱۳۸۸). *الهی‌نامه*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ ۵. تهران: انتشارات سخن.
- _____ (۱۳۸۸). *مصیبت‌نامه*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. ویرایش ۲. چاپ ۴. تهران: انتشارات سخن.
- _____ (۱۳۸۸). *منطق‌الطیر*. تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی. چاپ ۷. تهران: انتشارات سخن.
- فعالی، محمد تقی. (۱۳۷۹). *تجربه دینی و مکاشفه عرفانی*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- فلاح رفیع، علی. (۱۳۸۸). «کاربرد زبان در ساحت عرفان». *پژوهشنامه اخلاق*. سال دوم، شماره ۵. صص ۱۱۵-۱۳۸.

- فولادی، علیرضا. (۱۳۸۹). *زبان عرفان*. چاپ ۳. تهران: انتشارات سخن با همکاری انتشارات فراگفت قم.
- کااکایی، قاسم و اشکان بحرانی (۱۳۸۸). «کارکردهای الهیاتی سکوت در آثار مولانا». *دوفصلنامه فلسفه و کلام اسلامی*. دوره ۴۲. شماره ۱. صص ۱۲۹-۱۵۰.
- مستملی بخاری، اسماعیل. (۱۳۶۳). *شرح‌التعرف لمذهب‌التصوف*. تصحیح محمد روشن. تهران: نشر اساطیر.
- هجویری، ابوالحسن علی. (۱۳۷۵). *کشف‌المحجوب*. تصحیح و-ژوکوفسکی / والتین آلکسی یریچ. چاپ ۴. تهران: نشر طهوری.
- همدانی، عین‌القضات. (۱۳۴۱). *تمهیدات*. تصحیح عقیف عسیران. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- یثربی، سیدیحیی. (۱۳۸۲). *فلسفه عرفان*. قم: انتشارات بوستان کتاب.

References

- Attar Neyshabouri, F. (2009). *Manteghotteir* [Conference of birds].] (M. R. Shafiee Kadkani, Ed.) (7th ed). Sokhan.
- Attar Neyshabouri, F. (2009). *Moşibat-nama* [Book of affliction] (M. R. Shafiee Kadkani, Ed.) (2nd ed.). Sokhan.
- Attar Neyshabouri, F. (2009). *Ilahi-nama* [Book of God] (M. R. Shafiee Kadkani, Ed.) (5th ed.). Sokhan.
- Bohrani, A. (2010). *Ayenehhaye nisti* [The mirrors of nothingness]. Nashre Elm.
- Boroumand Saeid, J. (1991). *Zabane tasavof* [Sufism language]. Pazhang.
- Esmaeili, M. (2011). Understanding the concept of mysticism inexpressibility. *Mystical Wisdom (Hekmat Erfan)*, 1 (1), 119-132.
- Fa'ali, M. T. (2000). *Tajrobe dini va mokashefeh erfani* [Religious experience and spiritual contemplation]. The Institute of Culture and Islamic Thought.
- Fallah Rafi, A. (2009). Application of language in the field of mysticism. *Research Quarterly in Islamic Ethics*, 2 (5), 115-138.
- Fouladi, A. R. (2010). *Zabane erfani* [Mystic language] (3rd ed.). Sokhan Publication in cooperation with Faragofte Ghom Publication.
- Hamedani, E. (1962). *Tamhidat* [Preludes] (A. Asiran, Ed.). Tehran University Press.
- Hefiz Shirazi, Sh. M. (2006). *Divane Hafiz* [The Divan of Hafiz] (M. Ghazvini & Gh. Ghani, Eds.). Zavvar.
- Hojwiri, A. A. (1996). *Kashef-ol-mahjoub* [Revelation of the veiled] (V. A. Yuich Zhukovsky, Ed.) (4th ed.). Tahmouri.
- Ibn Khaldoun, A. R. (1990). *Moghadameh Ibn-Khaldun* [Ibn-Khaldun introduction] (P. Gonabadi, Trans.) (7th ed.). Elmi va Farhangi Press.
- James, W. (2012). *The varieties of religious experience* (H. Kiyani, Trans.). Hekmat.
- James, W. (1988). *Religion and mind* (M. Ghaeni, Trans.) (2nd ed.). Dar-ol-Fekr.
- Kaakaei, Gh., & Bahrani, A. (2009). Silence and it's applications in Rumi's works. *Journal of Philosophy and Kalam*, 42 (1), 129-150.
- Mostameli Bokhari, E. (1984). [*Sharh-ol-ta'raf le mazhab-ol-tasavof*] (M. Roshan, Ed.). Asatir.
- Proudfoot, W. (2014). *Religious experiences* (A. Yazdani, Trans.). Ketab-e-Taha (Taha Cultural Institute).
- Rahimi Zanganeh, E. (2014). Disability to express mystical experiences in Mowlavi's viewpoints. *Journal of Literary Criticism and Rhetoric*, 3 (1), 17-29.
- Rezadoost, A. A. (2015). Mowlānā's "the talking dumb" paradox and its hermeneutic effect on multi-sided meanings. *Persian Language and Literature (Adab Pazhouhi)*, (32), 97-125.

- Rezaei, M. (2017). An overview of the inexpressibility of mystical experiences. *Marefat-e-Falsafi*, 15(2), 105-122.
- Shafiei Kadkani, M. R. (2013). *Zabane she'r dar nasre Sufiyeh* [The language of poetry in Sufi prose: An introduction to the stylistics of the mystical view] (4th ed.). Sokhan.
- Shirvani, A. (2002). *Mabani nazari tajrobe dini* [Theoretical foundations of religious experience]. Boustan-e-Ketab.
- Sloeymanian, H. R. (2008). A study of some features of mystical experience in relation to language. *Technical Quarterly of Persian Literature*, (18), 153-173.
- Soltani, M. & Pour Azimi, S. (2014). Inexplicability of mystical experience regarding Rumi's thoughts about form and meaning. *Journal of Mytho-Mystical Literature*, 10 (34), 131-159.
- Terence Stace, W. (2005). *Mysticism and philosophy* (B. Khoramshahi, Trans.) (6th ed.). Soroush.
- Yasrebi, S. Y. (2003). *Falsafe erfān* [Mysticism philosophy]. Boustan-e-Ketab.
- Zarabiha, M. E. (2005). *Zabane erfān* [Mystic language]. Binadel.
- Zarinkoob, A. H. (2008). *Serre ney* [Mystery of reed] (7th ed.). Elmi Press.

Studying the Inexpressibility Obstacles of Mystical Experiences in Masnavies by Attar (*Ilahi-Nama, Mantiq al-Tair, Mosibat-Nama*)¹

Maryam Moradi²
Ebrahim Rahimi Zangeneh³

Received: 2020/07/11
Accepted: 2020/09/30

Extended Abstract

The incapability of vocabularies in expressing mystical experiences is called inexpressibility. Those with mystical experiences consider their mystical awareness outside the extent of understanding and description. In fact, they believe a mystic can reach a kind of awareness and perception which is beyond common wisdom and hence cannot be expressed. In his mystical experience, the mystic looks at an aspect of truth which is far beyond the ordinary conceptual frameworks of experiences. This aspect of experience has neither been imagined nor could be imagined. In other words, language and words fail to express such experiences. Inexpressibility is considered one of the integral elements of mystic experiences. For mystics, expressing mystical facts and concepts has constantly been difficult and has hindered them from expressing the spiritual states. The chief obstacles include subject, interlocutors, speech, and listeners which lead to inexpressibility of sublime mystical facts. The mystic's astonishment makes him encounter the obstacles of fathoming abstract subject matters; expressing the grandeur and complexity of the truths; and sharing them with others. Sometimes, the interlocutor is the obstacle. This occurs when those engrossed in mystical truths, at the time of the appearance and disclosure of the truth, are overcome by senses of divine drunkenness and lose their ability to express the mystical truths. The mystic loses his patience and continence in this state of unconsciousness and transcends the spatial and temporal realm. Accordingly, he loses the control over his language and fails to express the mystical experiences. Sometimes the experiencer due to reaching subsistence after

1 .DOI: 10.22051/jml.2020.32116.2000

2. MA in Persian Language and Literature, Razi University, Kermanshah, Iran.
moradi.maryam@stu.razi.ac.ir

3. Assistant Professor of Persian Language and Literature, Razi University, Kermanshah, Iran.
e.rahimi@razi.ac.ir

Print ISSN: 2008-9384 / Online ISSN: 2538-1997

passing away or awareness after abolition is able to express his mystical experiences; however, limitations inherent in the world of language and vocabulary stop him. Vocabularies have been defined to describe concrete and mundane perceptions related to human's sphere of knowledge; nonetheless, mystical experiences appear in revelation which is outside the realm of science and intellect. Therefore, it is not logical to expect the words to be able to express the issues outside this realm. Accordingly, they make the mystic face obstacles expressing the truth. The other obstacle is the listener. It occurs when the speaker is able to express the surface or a layer of the issue; however, the listener is not sufficiently competent to fathom and appreciate the message. The authors have classified the reasons for inexpressibility of mystical experiences as the following:

1. The grandeur of mystical experience issue;
2. The inability of the interlocutor to express mystical experiences; explained through theory of emotions;
3. The incapability of vocabularies and speech in explaining the nature of mystical language and hence transmutation of speech during the experience;
4. Listener obstacle to receive the message; explained through theory of spiritual blindness and keeping mystical secrets from outsiders.

Like other mystics, Farid-e-Din Attar Neyshabouri has explicated different forms of inexpressibility of mystical experiences in his works while acknowledging his inability to express the mystical truths. The current study aims to discover the reasons for inexpressibility of mystical experiences. In other words, we attempt to display the inherent weakness of language which makes mystics unable to express their mystical experiences while fathoming them. Besides, we intend to study the reflection and frequency of this basic mystical issue in the works of Neyshabouri. The present study, which is a descriptive-analytical one, has analyzed three collections including *Ilahi-Nama*, *Mantiq al-Tair*, and *Mosibat-Nameh*. The number of verses representing the mentioned obstacles, as referred to by Attar in these three collections, is as follows:

1. In *Ilahi-Nama*, there exist 6511 verses in which 86 represent the issues, 80 represent speakers, 17 represent the speech and 52 represent listeners.
2. In *Mantiq al-Tair*, there totally exist 4600 verses in which 195 represent the issues, 327 represent the interlocutors, 6 represent the speech and 52 represent the listeners.
3. In *Mosibat-Nameh*, there totally exist 7593 verses in which 155 represent the issues, 133 represent interlocutors, 25 represent speech and 123 represent listeners.

The findings reveal that issues and interlocutors have higher frequencies than speech and listeners. The content of Attar poems considering the aforesaid obstacles demonstrates that understanding the greatness of God's knowledge (the issue obstacle), self-absence, and lack of knowledge or ignorance about the reality of intuition (interlocutor obstacle) are the chiefs obstacles that make the profound mystical thoughts inexpressible.

Keywords: Mystic, Mystic experiences, Attar Neyshabouri, Elahi Nameh, Manteqatair, Mosibatnameh